



明内

集漢穀城刻石字





布袋和尚



爭奪全國領導權的鬥爭

《中國佛教的復興》第二章(上)

霍姆斯·維慈(Holmes Welch)著
耿侃譯 王雷泉校

楊文會於一九一一年十月八日與世長辭，其時正值在武漢爆發的辛亥革命前二天。清政府給予佛教的保護，儘管日趨微弱，現在亦不復存在了。儒教、基督教、現代主義者、土豪劣紳與官匪不分的強盜，所有這一切佛教以前的對頭，緊跟着佛教新的剋星——軍閥、日寇和共產黨，蜂擁而上，掀起了「在許多省份逐僧毀寺的一股狂潮」，我的一位資料提供者如是描述①。在上述各種集團勢力中，對佛教寺產的覬覦都有着各自不同的目的。對於致力於普及大眾教育的現代主義者，寺廟的殿堂可改建為寬敞的教室；對於增設了許多新行政機構的官僚們，可充作辦公的衙門；對於軍閥、民族主義者、日寇，可把梵剎變作兵營；對社會來講，寺廟還可用來蓋醫院、孤兒院和養老院。不管是民族主義

者，還是共產主義者，都認為可以把沒收的寺院地產收入，用來建造新的學校；或把沒收的土地，納入土地改革的宏偉計劃。沒收所有寺產，是集聚二十年代初期的反宗教運動、二十年代後期的反迷信運動，以及自二十年代開始的馬克思主義運動的結果。

對前十年的劇烈革命所帶來的社會震動，僧侶們已經有應變的準備。他們明白，必需通過改善自身在公眾中的形象，並獲得絕大多數名流居士的積極支持，才能確立自己的地位。我們已看到，為此目的，他們首先在僧教育中進行了步履蹣跚的努力，並在其後四十年中得到長足發展。但比教育更重要的，是必須面對迫在眉睫的危機。前清時代被禁止的政黨與人民團體，此時到處

涌現，每一個都竭力為各自所代表的社會群體謀取利益。佛教僧侶也順應着這一趨勢，甚至當革命正在爆發的時候，他們就開始組織起來，訴諸法律保護寺產，抗議威脅自己財產的法令，並在必要時訴求行政權力的調停。從一九一二年到一九二九年，他們先後成立了不少於十八個互不系屬的中國佛教會，這些組織，有的是曇花一現，有的在達到部分目標後也消聲匿跡了。由於許多組織名稱幾乎相同，使人難以辨別，部分也出於英文繙譯上的原因，我在提到它們時，將在括號中注明其成立時的地點和時間，以示區別。如中國佛教會（南京，1912），與中國佛教會（上海，1929），並不是同一個組織。

二十年代起在各大城市相繼成立的地方性佛教居士團體，在保護寺產方面所起的作用，也許還多於那些全國性的僧侶組織。僧伽對這些團體給予鼓勵，並提供資助。事實也表明，如果不是十多年前僧侶們積極地在居士中弘揚佛法，這些團體也就不大可能成立。不論其初衷如何，這些團體鞏固了俗人的信仰，使在家居士比以前發揮了更積極主動的作用。而且，他們所從事的慈善事業和教育事業也非常「契時」，使他們可以自豪地與當時展開同類活動的基督教團體相提並論。在家人士紛紛加入這些組織，包括許多名流，並愿意運用自己的名望保護僧伽。這在中國是司空見慣的現實，人的作用往往比法的作用要來得大。

民國年間，佛教界組成了三條陣線抵禦他們的對手。第一，成立一系列全國性的佛教組織，使之成為一種專為僧團游說呼吁的機構。第二，具有廣泛群眾基礎的居士運動，給予僧團支持和保護。第三，擁有一種新的教育制度，旨在訓練僧人傳播佛法的水平和能力，它不僅僅是支持居士佛教運動，而且也是為了更廣泛地教育大眾，使他們知道佛教是值得維護的中國文化的一個組

內明

第二十七一期目錄

譯著

爭奪全國領導權的鬥爭

《中國佛教的復興》 霍姆斯·維慈著

第二章(上)……………耿 侃 譯… 3

王 雷 泉 校

譯稿

遙呼上師頌……………帕綢喀大師造
仁欽曲扎譯… 13

專論

賴耶緣起對
闡釋「生死流轉」的意義……………陳雁姿… 15

譯著

龍樹(三)……………卡爾·雅斯培著
李 雪 濤 譯… 26

筆譚

優婆塞戒經研習之三十
談菩薩應具足福德、智慧二莊嚴…智 銘… 36

畫頁

封面：西安薦福寺小雁塔

面裡：布袋和尚

底裡：半託迦尊者

封底：虛谷禪師對聯

成部分。

在本章和以下各章中，我們將探討這一發展過程。但有一個困難是，在此出現的許多諸如協會、學會、佛學院等組織，都是瞬息萬變，稍縱即逝。有些組織只知其名，它們在何時何處成立都不得而知。另一個困難在於如何區分設想與行動、計劃與實踐。一位同情佛教的觀察家賴克爾特(K. L. Reichelt)如是寫道：「一般說來，在中國，特別是在佛教界，對制定周詳的規劃有特殊的嗜好。活動的每一步驟都要訂出詳細的規則，每間房舍在使用前都會在門上寫有細致的注意事項……但令人費解的是，它往往意味着一旦完成了訂計劃、寫注意事項，最重要的事情就已經完成。至於這些計劃是否得到執行，這些注意事項是否得到履行，那就是次一等的事了」②。普拉特(J. B. Pratt)舉出北京的「佛化青年會」的例子，他寫道：

總部設在靠近國會大廈的觀音寺內一間房中，室內的陳設，在我兩次訪問的時間中，都只是一套茶具……第一次訪問時，他們告訴我有二百名成員；第二次訪問時，已上升到五百名了。我並不認為在這期間人數真的會上升一倍多，很可能這兩個數字都不是根據統計，而是根據期望被誇大了，更何況第二次的數字還遠遠超出了一倍以上。他們所期望的東西，與房間裏的茶具一樣，成為協會非常有用的道具。據稱他們打算開辦幾所學校，創立一所佛教大學，設置許多弘法點。而且他們向我保證，協會在觀音寺每周定期舉行一次或二次的講經法會（他們對每周究竟是一次還是二次有些含糊其辭），還要出版一份雜誌，這份雜誌得到遜帝溥儀的支持，並且訂戶中包括不少日本讀者。他們說，以上兩件事剛開始進行，但希望在春天能開辦一些學校。告別時，我不知趣地詢問每周定期講經法會有多少聽眾，回答我的是他們

希望在春天會有更多的人來參加；但事實上，那時所謂的講經純屬子虛烏有。自我那次訪問以後，據說那個協會已經解散了。③

在差不多同一時間，另一位訪問中國者是日本僧人水野梅曉，他曾於一九〇四年提議用開辦學堂的辦法以保護寺產。在二十年代初期，他出入於一個又一個佛教團體，收集每個組織的規章、主事者名單，以及它們所從事的活動和取得的成就。遺憾的是，書中所述很少是他親眼目睹的事實，以致我們無法了解這些規章究竟有多少是名實相符的。另外，具有重要史料價值的文獻來源是《太虛大師年譜》，以及自二十年代創辦的《海潮音》雜誌。但如我們現在所看到的，這些資料會導出一種帶傾向性的看法：太虛在以後所發生的一系列事件中起了領導的作用。

大鬧金山

一九一一年八、九月間，「時以推行地方自治，佔奪寺產之風益急。諸方集會上海，商推寄老進京請愿」④。以此為序幕，在其後約八個月裏，僧伽為爭奪中央權力，保護各自的教派而鬥爭。

考慮到進京所負使命的艱巨性，八指頭陀想到了他的見多識廣、精明能幹的弟子太虛。即刻把他招到天童寺，讓他起草一份保護和改革佛教的請愿書。然而，由於在鐵路國有化問題上蘊藏着日益嚴重的政治危機，他們最終沒能進京。讀者們也許還記得上一章曾提到，辛亥革命前夕，太虛住在上海的哈同花園。在一九一一年的最後兩個月裏，他輾轉於浙江各個寺廟之間，目睹共產主義的傳播，並思考自己應當承擔的角色。一九一二年元月一

日，孫中山就任臨時政府大總統。幾天後，太虛就趕赴南京，着手成立「佛教協進會」。在一位社會黨人朋友的通融下，他們得到政府特許，把總部設在毗盧寺內。這個寺院在其後幾年裏，成為許多繼起的、曇花一現的社會組織的所在地。恰在此時，早年曾和太虛在楊文會的祇洹精舍共學三年的老友仁山來訪，他此行是向教育部長遞交一份議案：要求把金山寺建成僧學堂。

金山寺就是那座因宗仰曾脫下僧衣參加政治活動，不許他繼續擔任方丈的寺院。在中國，寺院是執行清規戒律最嚴的地方，人們所了解的寺院生活方式通常是：三、四百名僧人住在寺院中，坐享豐厚的地租收入，每天在傳統的禪堂裏舉行七至十五個小時的禪坐，一年中通常有九個月是如此（這也許就是仁山把它作為批評對象的原因）^⑤。重新修建的高大建築，座落在長江邊鎮江城外的小山丘上。嚴格說來這個小山丘上不只一個江天寺，鄰近還有另外一些寺廟，江天寺對他們沒有管轄權^⑥。其中之一是觀音閣，這是一座子孫廟，座落在江天寺的後上方，只有經過江天寺的正門才能到那裏^⑦。仁山就是在觀音閣落髮為僧的，據說他和另外一些弟子曾受江天寺僧人的排斥並有過摩擦。這似乎已超出了個人的恩怨，涉及到僧師範學堂的僧伽與揚州、鎮江兩地各大寺院的高級僧人之間的「巨大衝突」，可能與學生們關於改革僧伽制度的進步思想有關。

太虛告訴仁山，他已着手創辦「佛教協進會」，其綱領是謀求「新中國新佛教之建設」，綱領中有一部分專門提及為僧伽建立現代學校的計劃。仁山感到非常高興，因為這與他的想法不謀而合。他提議「佛教協進會」成立大會在江天寺舉行，他與那裏的上層僧人很有交情，若放在別處，就很難預料會不會節外生枝。他和太虛來到江天寺與寺僧商議成立大會的事宜，但很可能

沒有提及把江天寺改建成學校的計劃。寺僧愿意合作，答應主辦這次大會。回到觀音閣，仁山和太虛就向金山寺所在的鎮江僧人，以及南京、上海和揚州的僧侶和居士發出邀請。大會開幕那天，有二、三百僧人和三、四百居士、來賓出席會議。來賓中絕大部分是鎮江的社會黨人，這個黨的許多成員是那時太虛感到最親近的人^⑧。他被提名為大會主席，宣讀了由他起草的宗旨和章程，後來在自傳中他寫到：

尙稱順利。但仁山演說後，即有揚州僧寂山，登台演說批駁。激動仁山怒氣，再登台，歷述青權、寂山^⑨等向來的專制，提議即以金山寺辦學堂，全部寺產充為學費。來賓大為鼓掌。寂山向僧眾高聲呼打，群眾騷動。……通過仁山的提議，並推舉選我與仁山負責接收受金山寺為會所；籌備開辦僧學。……當晚，仁山率廿餘同學入寺，劃定會所房屋。次晨即開始辦公，入庫房查點帳簿，及向禪堂宣布辦學。……

以鎮江事概付仁山主持，自去南京。……霜亭等已於某夜（辛亥十二月二十外），率工役數十人，打入會所，仁山等數人受刀棍傷。遂起訴法院，經月餘，判決青權、霜亭等五、六人，數年或數月的徒刑。^⑩

在佛教徒的眼裏，即便是二流的寺廟，被官府強制接管也是非常糟糕的。然而如今，對中國叢林中心進行的侵犯，不是來自外國人，而竟然是那些本應對之保護和尊重的國人。的確令人難以忍受，太虛為此感到痛心疾首。後來他的弟子曾試圖把責任推卸到仁山頭上，認為事實上仁山應對此事負責。他們指出，當太虛聽說謀劃中的粗魯方法後，立即就趕到南京去了。但他其實是可以留在鎮江的，因為他已經注意到對方動用棍棒大刀這種激烈

粗魯的回應方式。

這場風波若站在佛教的道德理念上看，幾乎可說是不足為訓的，但也可以理解為一次出於義憤的行動（儘管不能以此作為藉口）。江天寺的僧眾感到被人欺騙和出賣了，身為東道主，他們顯然並不知曉這次大會的真正目的，原先他們以為佛教會的成立將會阻止對寺廟的侵吞，做夢也沒想到它的首要任務是控制他們自己。也沒有人告訴他們太虛安排了這麼多社會黨朋友與會，以保證他的提案被大多數人通過。甚至他們想都沒有想到，那些應邀出席會議的來賓會投票通過一項決議，即沒收東道主的寺產——也是屬於整個佛教界的財產。他們被激怒了，這種憤慨一直延續到他們的徒裔，至今都不認可這種侵佔是出於善良的動機。雖然事後太虛終於承認他們的方法失之過激，但一再堅持說他們的動機始終是高尚的，即為僧伽提供現代教育。金山寺的法裔對這番辯解不屑一顧，認為這不過是一種藉口。他們說，真正的原因是仁山想要打擊他的宿敵，連同他們的寺院、建築物和土地一並佔為己有。如果他僅僅是想創辦一所學校的話，為什麼不找那些有許多空房的寺院去實施他們的計劃呢？這樣也不會打擾僧伽每日的參禪功課。

不論肇事者的動機是什麼，「大鬧金山」反映了共和運動對佛教界的沖擊和影響。這一戲劇般的事件，預示着其後在僧伽內部保守派與激進派之間的長期沖突。它引起的一場鬧劇，如同《共和國》的編輯們佔領羅馬的元老院，並宣布把它變成一所祭司學校一樣。

對立的佛教組織

民國時期的另一場沖突發生在僧伽和居士之間，從初露端倪到爆發沖突只有六個星期，它沒有大鬧金山那樣的戲劇性場面，但亦與成立新的佛教組織有關。我們都知道，在楊文會的衆多弟子中有一位歐陽竟無（歐陽漸），楊文會臨終時曾把金陵刻經處的刻經編校工作托付給他。歐陽當時四十歲，他有一位曾在祇洹精舍任教的道友李翊灼，在一九一二年的頭兩個月，他們和另外五個人打算在南京成立「中國佛教會」^⑪。他們起草了一份草案，並遞交孫中山總統批示。這是一份內容全面的綱領，首先闡明了總目標，然後提出要對國內所有的佛教組織有監督管理權，它的總目標聽來頗為動人，着重在工廠、監獄和醫院中弘揚佛教，開辦學堂和研究組織，救濟貧苦，但它要求的權利也令人吃驚：

佛教會應有權管理所有佛教組織的一切財產；

佛教會應有權改組和振興一切佛教界事務；

佛教會應有權仲裁教派之間的爭議，維持正常的秩序；

佛教會應有權要求國民政府的資助，以實施上述社會的、弘法的以及慈濟工作；

佛教會在法律許可範圍內的一切事務均不應受政府干涉；

在佛教會被承認為一個合法機構之後，國民政府應在憲法中加上一條專門法令，以保護佛教會合法權益。^⑫

這是一件比大鬧金山更加危險的事情，若按歐陽及其朋友的意向，這個計劃要把佛教組織置於藐視僧伽的人掌管之下。太虛的傳記中說到：「佛教會專事責斥僧尼，開縉素相爭之端」^⑬。這一草案居然被孫總統批准，也恰恰說明當時國民政府內部的混亂局面（也許是在三月十日被袁世凱篡權以前）。新的佛教會於

三月二十日正式成立^⑭，其後發生的事不太清楚。不論過去和現在，這一草案的內容激起了佛教界其他人士的憤怒，紛紛提出抗議，德高望重的虛雲千里迢迢從雲南趕到上海，與八指頭陀商議對策，他們二人還去晉見孫中山，要求修改草案。沒有任何記載說明他們的說服工作是否成功^⑮，但有一件確鑿的事實，即四月一日在上海成立了一個新的佛教總會之後，歐陽竟無在南京成立的佛教會「自動取消」^⑯。

儘管歐陽的計劃野心勃勃，但佛教會成員還不到十個人。另一方面，於四月一日成立的「中華佛教總會」具有更廣泛的基礎，可說是中國歷史上第一個全國性的佛教組織。成立的直接理由，據說與大鬧金山有關，「寄老聞大鬧金山事件，頗憤新進之鹵莽，乃來滬，聯合十七布政司舊轄地僧，籌創中華佛教總會」^⑰。經過幾周的籌備工作，他們在上海最大的寺院留雲寺集會，選舉八指頭陀為會長，並通過了一份草案，據一份資料記載，他們向政府提供了一筆款項用於軍餉，以換取政府對廟產的保護^⑱。

八指頭陀當時雖然已六十一歲高齡，仍然儀表堂堂，氣度不凡，胸前銀鬚飄飄，雙手各被燒掉一個手指，因而非常引人矚目。他生於湖南省，幼年失怙，十七歲就削髮為僧，雖未受過正規教育，有時不會寫自己詩作中的字，但這並不妨礙他成為一位有名的詩人。他精於禪定，非常愛國，據說一八八四年法國侵略台灣時，他就曾想赤手空拳地與入侵者作戰。總之，儘管他是個保守派，但壯懷激烈，性情火爆，並不亞於其激進的弟子太虛^⑲。他所以被推選為會長，一方面因為是他出面召集會議，另一方面因為他有許多朋友都身居高位，曾顯示了通過這些人的權力來保護佛教的才能（見本書英文版第23頁）。再者，他還因擔任

上封寺、七塔寺和天童寺這三座著名寺院的方丈而享有崇高的威望。

至於他的態度和想法，從新起草的佛教總會章程中可見一斑。這個草案把原先清政府禮部和僧官手中的職權，轉予佛教總會。例如，若無佛教總會的批准，寺院的財產不得出售，不得自行選舉新方丈，如果在任方丈行為不端，佛教總會有權干涉其行為，直至另選他人。它還保留了審查全國範圍內擔任傳戒儀式人選的權力，有權拒絕那些背景不明或動機不正的人選，並由它頒發戒牒。全國僧伽都必須參加這個協會，遵守它的規章。

另一方面，草案還規定佛教總會有設立新的研究機構的權利。意欲以日本佛學院校為樣板建立佛學堂，以研究並弘揚大小乘佛教不同宗派的教義為中心，同時安撫幼孤、醫治病弱、安置失業人員，在軍隊、監獄、醫院中及向國外提供仁愛和幫助^⑳。

目標非常明確，即提高僧伽的自身素質，通過新式教育，使培養出來的佛教徒身體力行，通過他們的弘法活動和社會福利工作，來反駁那些批評僧人懶惰冷漠以此做為沒收廟產口實的人。重要的是，這一改革方案不是由少壯激進派，而是由那些來自江浙兩省名寺中年事已高的保守派實施的。

成立大會之後不久，八指頭陀與其弟子就把草案送到北京，請求袁世凱政府批准，以便在廟產遭到威脅時，能以合法地位與政府官員交涉。星移物轉，政府的批文一直沒有下達，而侵吞寺產的現象仍時有所聞，尤其是在八指頭陀的家鄉湖南省，問題更加嚴重，那裏的僧人要求他與內務部長進行交涉。因此，作為他們的代表，同時也想去催促草案早日批准，八指頭陀北上進京。然而萬萬沒有料到，內務部負責宗教事務的官員杜關，不僅贊成沒收廟產，而且剛剛做完一次視察，以便使這一計劃更系統化。

他對八指頭陀的爭辯充耳不聞，更有甚者，他還嘲笑、侮辱這位老人。八指頭陀非常氣憤，回到寄宿的法源寺後，氣得連晚飯都沒有吃。一想到佛教的未來，他老淚縱橫，心緒萬千。他的弟子，道階方丈苦心勸慰，把他帶到一位湖南同鄉那裏，兩個人一起談論詩歌直到深夜。然而這種排遣畢竟是暫時的，當他回到法源寺，仍為杜關的態度而氣憤，為湖南寺院的命運而憂慮，他輾轉反側，無法入眠。終於，他安靜下來了，當道階走過來時，發現他已經圓寂，他成了民國第一位為佛教事業而獻身的義士。這一天是一九一二年十一月十日^{②①}，楊度、熊希齡（不久成為總理）以及八指頭陀的其他一些朋友，把此事告訴袁世凱，於是章程乃由國務院審定公布，「佛教寺產賴以小安」^{②②}。

一九一三年三月三十一日，在「中國佛教總會」第一次年會上，剛剛卸任常州天寧寺方丈一職的冶開當選為新會長。天寧寺在太平天國時全部毀於兵火，是冶開幫助重建成為國內最大的寺院之一。此時佛教總會在各省設有十九個分支會，在地方上有上百個分支機構。辦事處設在上海靜安寺^{②③}，年會推選出一位精明能干的會員負責日常行政事務，從出版的每月機關報可以看出^{②④}，他們傳達辦事處命令，接受分支會的報告，非常關注政府是否侵犯寺院的財產權，有時也關心地方上的改革，工作十分繁忙^{②⑤}。這些事務不僅僅局限在佛教界範圍，道教的道士和居士也加入一些分會，因而財產保護也擴展到道觀及其它宗教的廟宇。

出於某種無法解釋的原因，但或許因為侵產的威脅已經減弱^{②⑥}，到一九一三年，總會就失去了工作的動力。機關報暫停出版，許多分會也停止了工作。草案中有關管理和改革僧伽的條款不像開始那樣被嚴格推行。到一九一四年，總會已處於停滯狀態，這種狀態一直延續到另一次危機的到來。

這次危機始於一九一五年秋，國會正在醞釀一份「管理寺廟條例」，這一條例將大大加強政府對授戒、公開弘法以及接受掛單的管理，它甚至賦予政府免除違反佛門戒規的方丈職務之權力^{②⑦}。這使地方上的土豪劣紳使用各種手段，威逼抵制佔奪廟產的僧人。面對着這一新危險，佛教總會又行動起來。他們在離國會大廈不遠的一座寺廟中成立了一個院外游說團，試圖影響對此條例的投票。條例於一九一五年十月二十九日被批准公布，但尚未來得及執行，袁世凱就於一九一六年三月二十二日退位了，這一條例最終遂不了了之。

然而這種反覆並沒有結束。章嘉活佛和清海和尚起草了一份補充章程，向內務部申請恢復「中國佛教總會」（上海，1912）。清海是漢地和尚，曾任機關報主編。章嘉是蒙古活佛，他在以後三十年裏在佛教事務中起着越來越重要的作用^{②⑧}。他們獲得內務部批准，成立了「中華佛教會」。但是兩年後，即一九一九年六月，北京警察局宣布「管理佛寺條例」開始生效實施。幾乎與其同時，內務部查看了檔案材料，發現成立「中華佛教會」（北京，1911）違反法律，便下令予以解散。

在這一系列事態的發展中，諦閑長老的所作所為令人困惑。諦閑是一九一二年成立的「中國佛教總會」的領袖，據太虛傳作者稱：一九一五年那份充滿敵意的政府議案最早是根據諦閑的建議起草的。一九一八年他回到北京講經，聽說這項議案不再生效時，他與交通系的重要人物會談^{②⑨}。正是由於他們的干涉，才使北京警察局在一九一九年六月採取行動。這一次激怒了浙江的佛教徒，太虛會同另一位僧人北上抗議。奔走月餘，未達取銷條例目的，而條例亦由是未付實行^{③⑩}。

在這些系列事件的背後，顯然隱藏着派系權力之爭，其真相

我們只能付諸猜測了。與太虛友好的一位僧人稱諦閑為「賣教」，據太虛傳作者稱：諦閑曾得到內務部的允許，所有佛教授戒儀式和入教儀式必須在他擔任方丈的觀宗寺舉行才被認可^③。此舉動機在攫取對全國僧伽的中央控制權，因為若無諦閑的批准，在中國將無人能成為僧人。但他這樣做是為了謀求自己的利益，抑或僅僅為了不使大權落到激進派的太虛手裏，沒有人能說得清楚。或許，幾乎所有的僧人捲入這場無意義的宗派鬥爭，正是真誠地為了推進他們所認為的佛教事業。

「中華佛教會」（北京，1917）的解散，宣告第四次建立全國性佛教組織的嘗試之失敗（這是我所能發現的有詳盡記載的資料中提到的第四次）^④。在這一階段，至少還有其他十一個佛教會成立，有一些甚至是全國規模的^⑤。並且至少有三個以上想成為全國性組織的協會是太虛着手創辦的（太虛的組織活動我們將在下章詳述），但是沒有一個能保存下來。直到一九二九年，另一個全國性組織宣告成立，與過去一樣，它的成立也是為了解決寺院面臨的財產威脅。事實上，它的誕生幾乎是一九一二年那次事件的重演，只不過八指頭陀的角色是由其弟子，廣泛受人尊敬的圓瑛擔任的。

（未完待續）

注釋：

①岑學呂：《虛雲和尚年譜》，第19頁。

②Reichert.《The Transformed Abbot》，p.80。

③James Bissett Pratt，《The Pilgrimage of Buddhism and a Buddhist Pilgrimage》（紐約，1928年），pp.385-386。這個組織普拉特稱為「佛化青年會」，有關它的詳細情況，參見第四章注^⑤。

④印順：《太虛大師年譜》，第47頁。

⑤有關金山寺的管理和日常生活的詳細描述，請參見拙作《Practice》一書，pp.10-80（中譯本有《近代中國的佛教制度》，收入華宇出版社《世界佛學名著譯叢》第82-83冊。——譯注）。

⑥金山寺既指那座小山，也指山上的那座大廟。如果特指那座寺廟的話，一般稱作江天寺，非正式稱呼是金山寺。這是以局部代表全體的舉隅法。見本書英文版第467頁，注④。

⑦像觀音閣這樣的子孫廟與像江天寺這樣的十方叢林之間的不同，見本書英文版第137頁。

⑧社會黨於一九一一年十一月由江亢虎建立，一年內發展了八十八個分支，許多在江蘇省內，有的地方成員多達500-600人。一九一三年八月為袁世凱下令解散。

⑨寂山是金山寺前任方丈常淨的出家弟子，他在揚州的寺廟集資得到金山寺的幫助，見本書英文版第406頁。

⑩印順：《太虛大師年譜》，第4650頁。霜亭的一位出家弟子回憶說，後者在監獄中的時間比青權長，後來孫中山宣布大赦，兩人都被釋放出獄，孫中山同時也解散了「佛教協進會」。

⑪有些資料中沒有「中國」二字，只叫「佛教會」。

⑫奇怪的是，章程一方面要求政府的保護，另一方面它又要完全

擺脫政府的控制。見惟幻的《現代中國佛教》，（《Tien Hsin Monthly》9.2:153），1939年9月），我沒有找到章程的中文原文。

⑬印順：《太虛大師年譜》，第52頁。陳榮捷說他們的「聲明嚴厲批評了佛教僧侶在維護宗教方面的無能」（《Religious Trends in Modern China》，p.57）。

⑭水野梅曉：《現代中國佛教史研究》，東京，1925年，第64至66頁。

⑮岑學呂：《虛雲和尚年譜》，第60-61頁。文中寫道：「歲冬，上海佛教大同會，與佛教會有所爭辯，電至滬，促予往。至滬，晤普常、太虛、仁山、諦閑諸師，協商妥善，在靜安寺設立佛教總會。」根據出處不明的資料，編者按曰：「滬上佛教會以新定章制，與諸方抵觸。公北行至滬，與寄禪（八指頭陀）、冶開（天寧寺的方丈）諸公幹旋。於南京晤孫中山先生，先生商改訂會章。事畢，復與寄禪同往北京晤袁世凱。」這些資料還需進一步說明。

⑯印順：《太虛大師年譜》，第52頁。陳榮捷說歐陽成立佛教會的「唯一目的」是反對並阻止國會把儒教立為國教（《Religious Trends in Modern China》，p.57），但陳教授又說，一九一三年之前這項議案根本沒有提交給國會（pp. 7-8），也許他發現了佛教會繼續行動的證據。順便提一下，他所說的「唯一目的」寫在上文所引述的雄心勃勃的章程條款中。

⑰印順：《太虛大師年譜》，第52頁。這個說法也許在時間上有出入。總會的章程是一九一二年十月頒布的，據說在此之前，即一九一二年二月十二日已獲內務部和教育部的批准。參見

《佛學叢報》第一期。如果大鬧金山發生在二月七日的話，當時不可能很快起草這份章程，並在五天之內通過。此事尚需進一步考證。

⑱印順：《太虛大師年譜》，第52頁。這對總會的幾位愛國領袖建立「佛教救蒙會」的努力是一個參考說明，佛教救蒙會旨在幫助政府抵抗外國侵略，並自願捐獻佛教財產用於軍隊開支。在一九一二年秋天有一些這方面的報道，見《佛學叢報》第三期（一九一三年十二月）。

⑲他的法名叫敬安，又叫寄禪。一八五二年生於湖南，一八六八年在南岳受戒。從一八七五年起，他曾擔任幾個著名佛寺的方丈。參見《八指頭陀詩集》（台北，1956年），和 R.F. Johnston, 《A Poet Monk of Modern China》，《Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society》，43:14-30(1932)

⑳這個章程的中文刊登在《佛學叢報》第一期(1912.10)，其英文版的摘要朱友漁題為《中國佛教新趨勢》（《Present Tendencies in Chinese Buddhism》，《Journal of Religion》，1.5:500, 1921.9）。但是，朱主教的摘要包括了兩項中文文本中所無的條款：第一，二十歲以下者不經過三年訓練不得授予僧伽資格；第二，據說「僱傭僧人超荐度亡，尤其是僧人出現在喪禮上，是對佛門戒律的輕慢，應予禁止。」我在《佛學叢報》和改版後的《佛教月報》（第二期，1913.5）中都沒有看到這方面的文字。儘管他的說法不準確，但很難使人相信朱主教會有意捏造。因為他說所概述的是在上海成立大會上通過的「方案」，它可能不是章程而是其它文獻。如果確是這樣，這也許就是此重要行動的唯一見證，遠比

我們所知道的總會所企圖的其它事情更為激進。這是不是太虛和仁山親自辦理的呢？還需進一步証實。

②①這一說法是根據《佛學叢刊》第二期（一九一二年十二月）。去世的日期有幾處資料都誤作一九一三年一月十八日（如印順：《太虛大師年譜》，第54頁，以及道安對八指頭陀的介紹，第2頁）。

②②印順：《太虛大師年譜》，第55頁。內閣公布了章程的修訂版（見注②①）。

②③靜安寺是總部所在地，儘管職員都住在清涼寺並在此工作，但全國代表大會同一年前舉行開幕式時一樣，是在留雲寺舉行的，北京的總部設在由道階住持的法源寺。當時有許多位精明能干的名僧，如文希、圓瑛、本忠、應乾、月霞、太虛及諦閑，但他們之中究竟是誰常住上海不甚清楚。

②④《佛教月報》從一九一三年五月至九月中出版發行，編輯部設在清涼寺。清海任總編，太虛是編輯之一，責任編輯包括圓瑛、仁山、文希和宗仰。

②⑤例如在寧波延慶寺，上層僧人曾公開喝酒、抽鴉片。軍隊佔着部分房屋達五、六年之久。一九一二年秋，當局驅逐了一些為首僧人，並囚禁了另外一些人，之後又要求各地的佛教會分會選派可靠的僧人來接管。因此，諦閑作為天台宗代表於一九一三年一月二十一日出任住持，改寺名為觀宗寺，並宣布計劃成立一個佛教研究社。見《佛學叢刊》，第5期（一九一三年二月）。

②⑥另一個原因可能是職員走散。月霞去了杭州，太虛去了普陀山，諦閑去了寧波。

②⑦要詳細了解這個規定，參見本書英文版第137頁-138頁。

②⑧章嘉是其法號，不是名字。確切地說，人們應該稱他「章嘉活佛」或「章嘉呼圖克圖」，有關他的歷史事跡，見本書英文版第24頁。

②⑨葉恭綽也許是他們中之一，他既是該系成員，又是一位杰出的在家佛教徒。

③⑩印順：《太虛大師年譜》，第76、102-103頁。朱友漁認為這件事是早兩年發生的，參見《中國佛教新趨勢》，第502頁。

③⑪印順：《太虛大師年譜》，第76頁。

③⑫太虛的「佛教協進會」，歐陽的「中國佛教會」、「中華佛教總會」（上海，1912年）以及「中華佛教會」（北京，1917年）。

③⑬「佛教宏誓會」、「維持佛教同盟會」、「佛教青年學會」，以及「佛學研究會」的章程都刊登在《佛教月報》第二期（一九一三年五月），但他們的活動維持多久就不甚清楚了。另一個組織「中央佛教公會」的章程登在《佛學叢報》第5期上（1913年3月），後來情況亦是如此，北京的總部聲稱在北方七個省有分會。那時據說還成立過「佛教聯合會」，見《中國佛教會五十一年度年鑑》（台北，日期不詳），第2頁。但它也許就是一九二五年在北京成立的中國佛教聯合會（見第三章注②②）。朱友漁提到以下在民國時期出現的各種組織：「佛教公會」、「中華黃十字會」、「佛教盡德會」和「佛學研究社」，見朱友漁：《中國佛教新趨勢》，第500-501頁。最後，「佛教大同會」成立於一九一二年四月（印順：《太虛大師年譜》，第53頁，亦參見上注①⑤）。這些組織中，有些名字是重複的。

一切諸佛正法僧伽作者即師，
兼備普攝三皈依處即具恩師，
至誠懇切普攝皈依處體性上師，
今後中有願皆不離慈悲攝受！

一切諸佛本體幻化現上師相，
慈悲攝受其理思之上師護念！

於一切佛所棄無緣苦惱若我，
示無謬道其理思之上師護念！

難得大義妙身抉擇利害得失，
無誤欲取心要思之上師護念！

忽爾忽爾死大怖畏降於自頭，
不知所措本性思之上師護念！

今生圓滿一切當下忽然離去，
孤獨前往本性思之上師護念！

自身赤裸墮於可畏地獄火中，
至極難忍本性思之上師護念！

餓鬼處中無福飲食涓滴亦無，
痛苦現前覺受思之上師護念！

愚昧畜生極可厭惡不淨劣緣，
如是自身覺受思之上師護念！

羸劣若我如今將墮彼惡趣處，
從彼救護皈依處思之上師護念！

黑白業果如影隨形微細進退，
如理而行其理思之上師護念！

無邊三有猶如牢獄眾苦之源，
從此解脫方便思之上師護念！

可畏有海渦捲無邊羸劣老母，
墮落逼惱本性思之上師護念！

三主要道與二次第甚深覺受，
於自相續無難生起求師加持！

出離之心勇猛生起求解脫故，
一心精進修習三學求師加持！

一切衆生我自解脫增上心擔，
殊勝菩提心寶純熟求師加持！

抵達廣大佛子行際難思心力，
一心隨行勝者大海求師加持！

空與緣起明空互伴一同現起，
離邊正見最上通達求師加持！

基位庸常生死中有轉三身道，

能熟生次體驗速生求師加持！

風心融入中脈四喜四空遊戲，
幻化天身朗然現起求師加持！

能取所取表皮蛻盡本面赤裸，
值遇真理勝義上師求師加持！

二障戲論滅盡大樂法身界中，
自與上師三密合一求師加持！

總之乃至菩提安住心中不離，
子繼父業願具恩師大悲加持！

喇嘛欽！

喇嘛欽！

喇嘛欽！

此遙呼上師，速引三身無
別上師加持之悲音者，是因遠
來擦瓦綳達寺比丘洛桑饒傑獻
三百章嘎藏銀勵力勸請，由帕
綳喀一氣呵成之，繕寫者丹羣
科寺僧洛桑多傑。
樂善增長！





賴耶緣起對闡釋「生死流轉」的意義

陳雁姿

(一) 緒論

古印度思想除少數派如順世外道外，普遍地相信生死輪迴與業報因果說。佛教亦不例外，故以「業論」來貫穿流轉與解脫的人生。但佛教一方面繼承印度傳統的輪迴說；另一方面卻反對實有輪迴主體的成立。「無我而輪迴」乃成為佛家學說之一大特色，亦具進步的思想。

原始佛教的基本理論為「緣起論」。由緣生故，一切事物皆是在無常與無我的狀態下存在。無我思想貫通整個佛家學說，如五蘊、四諦、十二緣起等，形成佛家特有之「業感緣起論」。

無我而有輪迴業報之說，在原始佛教重視實踐多於理論的時期，並未引起太大的疑難。但在重視思辨的部派佛教時期，則不能無視此問題的解決，遂有種種會通無我而有業報輪迴的思想。這些理論雖未臻完滿，但卻為後來唯識宗的「賴耶緣起說」奠下理論規模，終能圓熟佛家業論的體系，在思想史上實功不可沒。後至大乘佛教時期的唯識宗出，一方面批判部派業論的不善

之處；另一方面卻在舊說的理論基礎上，再作會通及開展，集各家思想的大成。唯識宗建立阿賴耶識為流轉的主體及感果的異熟識，並以種子熏習說明作業感果的原理，詳盡地闡釋無我而生死流轉的歷程。

「賴耶緣起說」徹底地疏通解決這千多年的爭論；終成佛家業論的定說，息諸爭論，在佛教史上影響至鉅。

(二) 古印度文化的輪迴學說

古印度社會以婆羅門為四種性階級①之首，擁有政治、宗教、文化的特權。其所依經典可以「四吠陀」②的「天啓」聖典為代表。吠陀的宗教具多神教的色彩，諸神是由於自然天象神格化後而成立的，如雷神因陀羅(Indra)、火神的阿耆尼(Agre)等，能對人間施福降禍，故此人須通過祭祀來祈福消災。而婆羅門的祭司可作為人神溝通的媒介，故成為特權階級。四吠陀即婆

羅門祭祀時讚頌諸神的詩歌與咒語，其時主神的位格還未鮮明。

其後將這些祭祀儀式的文獻編為一冊，稱為《梵書》(Brahmanas)。《梵書》主張宇宙萬物皆是大梵天(Brahman)所創造的，祂統率諸神、支配萬象、及主宰人間禍福，是為宇宙最高的存在，出現一神論的傾向。

至《奧義書》(Upanisads)出，進而探求萬有的根源。提出「梵」(Brahman)為宇宙原理與自我(atman)為個體原理的合一說，肯定有永恆不變的客觀與主觀的實體。通過修行實踐，主體的小我回歸客體的大我，「梵我一如」以達致解脫境地。

古印度傳統由吠陀思想以至《奧義書》思想俱肯定有宇宙實體，而人身中有一永恆不變的主體，名為「自我」、「神我」，可譬諸西方所謂「靈魂」，可作為輪迴及解脫的主體。

印度傳統的輪迴(samsara)是「流轉」的同義詞，是印度文化傳統的觀念，普遍為時人所接受。「輪迴」指出有情各有一自我在一期生命完結後，此自我轉移至另一期的形軀生命中，如是生命流轉不息。而來世的苦樂俱由今世自我所作的善惡行為(業)來決定。「業」的梵語為羯磨(Karma)，是造作的意思，即由行為所引起的餘勢力用，而感召未來的果報。

《梨俱吠陀》中記述人死後便往閻摩(Yama)所在的天上樂土，此處是光明的世間。死者在此與諸神及祖先一同歡樂地生活。但人會產生死亡的恐懼，遂有不死的個體要求。

《奧義書》則謂人死後肉體回歸自然，然有一「不滅的自我」會離開軀殼，受業力的牽引，而再輪迴，轉生為不同形態的生命。宛如到達葉的末端的尺蠖(輪迴主體的象徵)，再移往另一塊葉子一般③；這比喻生命從此世界轉移到另一世界的歷程。

又眾生按照自己的意志慾念而造作善惡行為，接受相應的果

報，果報有一定的規律，即「善有善報，惡有惡報」。當「我」離開身體時，「業」亦隨逐着「我」一起輪轉④。由於輪迴主體的自我是永恆性，故自作自受皆依同一個體，可作為因果規律的基礎。

從《奧義書》中可見原始樸素的輪迴觀，印度各大宗派哲學亦大致繼承此思想雛型。佛家亦不例外，但卻不承認有一永恆不變的自我作為輪迴的主體，反而認為執有實我才是輪迴的根源，佛家特有的「無我而有業報輪迴說」，在思想史上是有進於《奧義書》的「自我流轉說」。

(三)原始佛教的業感緣起論

原始佛教在許多觀念上仍沿襲舊有的印度傳統，但佛教亦以革新者的姿態出現，一方面反對四性階級的不平等制度，另一方面倡說緣起無我思想，與當時思想界的「神我說」迥異其趣。

原始佛教的中心思想為緣起思想，說明一切事物是在相依相待的關係下存在，緣聚而生，緣散而滅，宇宙萬有皆無獨立自存性，亦無永恆不變性，無實自性故，即是無我。此中最重要的理論來證無我思想為五蘊、四諦、十二因緣，皆緊扣着「無我而業感流轉」的理論而設。佛家雖承認業感輪迴，然不許有一實自我居中流轉。以眾生若執有實我，為滿足自我的慾念，便會起惑造業，故自我觀念實是苦惱人生及流轉的根源。因此，佛家先以「五蘊」破實在的輪迴主體，繼以「四諦」、「十二緣起」來說明輪迴的歷程及解脫的途徑，形成佛家「業感緣起」的理論。

(a)五蘊

古印度的「我」(atman)是具有一、常、主宰的意義，此即獨立自存(一)、恆常不變(常)、自主宰斷的力量(主宰)。

而佛家認為構成人的具體存在的精神或物質性的要素，都是在變化中，無常而相續的存在並不符合「我」的本義。無常故苦，苦故無我，通過五蘊假體來表現無我的道理。

「色無常，受、想、行、識無常。無常者則是苦，苦者則非我，非我者則非我所」。⑤

「五蘊」⑥中的「色蘊」是物質現象，而「受、想、行、識蘊」是精神現象。五蘊和合的假體，世人誤認為「我」。若理性地思考我們的精神和物質活動，都不能找出一個獨立自存的「我」。故佛家主張「無我」以去除世人對「我」的執見，所謂「業」與「輪迴」亦不外是物質元素與精神作用的組合，而產生非常非斷的相續活動，並無獨立自我流轉其中。

(b) 四諦

五蘊所成的假我如何輪迴三世，可以四諦及十二緣起來說明輪迴的歷程，今先論四諦。

四諦⑦乃四個真理，苦集二諦正顯人生流轉的緣由與關係；滅道二諦乃表示還滅解脫的關係。衆生由惑業（集諦），積集業力及煩惱而成輪迴之因。苦諦的生死是由於集諦貪欲牽引而生，是流轉的人生苦果。苦集二諦涉及苦惱世間的眞象。滅諦是煩惱寂滅的人生樂果，而道諦則是煩惱寂滅的人生樂因。滅道二諦是指向出世間的涅槃。

「生死」與「涅槃」是依衆生的迷悟而成，故四諦指出沉淪與超昇的關鍵所在，及染淨人生的果因關係。⑧

衆生輪迴生死是由煩惱與業所感召得來，此與印度傳統說法相近，惟「自我」與「假我」的觀點相異而已。

(c) 十二緣起

佛家以「十二緣起」來闡明生命流轉和還滅的過程。「緣起」(Paticcasamuppada)為佛家的根本思想，意謂一切事物都是基於各種條件相依相待而生起。有情流轉生死的緣起法則具見經文中。

「云何緣起法法說？謂此有故彼有，此起故彼起。謂緣無明行……乃至純大苦聚集，是名緣起法法說」。⑨

「十二緣起」⑩又名「十二有支」，「緣起」是依藉而起的意思，以前一階段為緣引生下一階段的生起而言。現實人生的存在是由無明為最根本的條件，由過去世的無明（惑）推動下造作善惡業力因，遂感得有漏苦痛的人生，出現現在世生命為果。以識支為入胎識，生起名色、六處、觸、受，又造作愛取的惑業，成就三有之因（有支），條件齊備而促成未來世由生至老死的存在為果。故十二有支顯示出「三世二重因果」⑪說。衆生如是生死流轉不息，此即「流轉緣起」。若了悟生死之苦皆緣於煩惱和業，而苦業皆植根於無明，若要出離生死，須斷無明。由無明滅，則餘支不能生起，此即「還滅流轉」⑫。由修行梵行，才能斷滅無明，解除流轉之苦。

由流轉順觀十二緣起，可作苦、集二諦的具體闡釋；而還滅的十二緣起則可作道、滅二諦的修道解脫論，擺脫輪迴之苦。

佛家以五蘊假我配合四諦、十二緣起，建立業感緣起的理論，較有系統地闡析印度傳統的業報輪迴思想，並以「無我說」取代「神我說」，貫徹緣起無我的學說，實有進於前說。

(四) 部派佛教對「業論」的探討

原始佛教重視實踐以追求解脫，故對無我而有業感流轉的理論並未產生太大的疑難。但在重視思辨的部派時期則關注業感緣

起的理論困難，而歸結出幾個疑問：

一、原始佛教許衆生今生的惑業俱依「五蘊假體」而作，而來世的業報亦依此「假我」而感。問題是此「五蘊假體」於一期生命完結後便散滅，如何能作為感果的憑藉呢？

二、今生由無常的「五蘊假我」所作的業，以何功能攝持至來生發揮感果的作用呢？

三、若不許一、常的「自我」作輪迴主體，五蘊和合的假體流散後，如何保證衆生造業感果皆自作自受，而非自作他受，或自作共受，或共作自受呢？

部派論師面對這些理論上的困難，亟欲疏通問題所在，而作出種種嘗試，以圖解決無我而有業果的問題。其中最具代表的有：說一切有部所立的「無表色」、經量部主「色心互持種子」說、犢子部建立「勝義補特伽羅」說等。雖衆說紛紜，莫衷一是，然俱為解決流轉的主體及感果功能的問題，是為部派學者諍論的主要論題。今只能擇其中較重要的學說來加說明。

(a) 說一切有部立「無表色」為感果功用

說一切有部的世友論師造《品類足論》，始建立「無表色」及「三世實有」來說明作業感果的異時因果的理論。

「無表色」屬「五法」⑬中之「色法」的一種。就「色法」而言，其內涵比「色蘊」更廣闊，包括四大種及四大種所做色⑭。衆生所造的善惡業，是通過身、語的具體行為而表現出來，名為「表業」。有部認為業行能激發一種將來必能感果的物質力量，這種物質是身中四大種所造成，無形相質礙，不能顯示令人了知，故名「無表色」。衆生所造諸業，皆以「無表色」的形式得以保存下來。

有部主「三世實有」之說，「三世」是指過去、現在、未來

的時間。「三世」的差別，唯依作用上的生滅而建立，就有為法的體性而言，則是三世實有。「無表色」不會因生命結束而消失，其體相恆存於三世中，故其感果作用可貫串於未來。

「又已謝業，有當來果故，謂若實無過未體者，善惡二業當果應無，非果生時有現因在」⑮。

有部結合「無表色」與「三世實有」以論證異時因果的業感緣起的必然性。此說受到責難：一、「無表色」既為「色法」所攝，便應如「表色」一般地有生滅無常的性質，怎能說為實有呢？二、「無表業」即是「思業」⑯，「思業」屬精神活動，又怎能生起物質性的「無表色」作為感果的功能呢？三、「五蘊假體」壞滅後，「無表色」究竟存於何處？某衆生造業所生的「無表色」，何以不與其他衆生的「無表色」相混，以致因果錯亂呢？對這些問題，有部學者並無完滿的解答。

(b) 經量部的「色心互持種子」說為感果功能

從有部流出的經量部不贊成有部的實體論，主張「無表色」體非實有，其本質是思心所的種子，由思種子熏心、相續、轉變、差別生果來說明作業感果的可能性。由於思業的種子雖剎那生滅，但在三世中相續不斷，遇緣成熟時便無間生果。經量部一方面依經藏為正量，由極微演變成「種子說」，又依犢子部立「勝義補特伽羅」說，主張「細心說」，由善惡的思業，熏成種子，依附於一相續不斷的細微的心，以感招來生業果，由是建立另一系統以說明異時因果的疑難。

經量部不許「無表色」是實有，而「無表業」實即是思業。「何故契經中說有二種業，一者思業，二者思已業，此二何異？謂前加行起「思惟思」，我當應為如是如是所應作事，名為思業；既思惟已，起「作事思」，隨前所思，作所作

事，動身發語，名「思已業」。^{①⑦}

《阿含經》的「思業」，經量部名為「思惟思」；「思已業」則釋為「作事思」。「思惟思」是善惡行為的籌劃和決定的意識活動；「作事思」則推動身語業的行為的意識活動。故身語意業的本質都是思，此與根本佛教言「業即是思」意義相契，即無實的「表業」，「表業」既無，「無表業」亦不成立。

為解釋「思業」感果的可能性，經量部別立「種子說」。種子的意義是「謂名與色至生果功能者」。^{①⑧}由此建立「色心互持種子」說。謂色法（物質）與心法（精神）相依，色心互為因果，色熏習心構成色種，心熏習色構成心種，色法心法可互持互重；如華香熏物般形成習氣功能，作為宇宙萬有的生因，長期相續不斷，乃至親生自果。

經量部的種子說雖較有部「無表色」精細。但仍有若干理論困難：一、色法在人死後便散滅，壞滅法如何能持種子以傳遞於來世呢？二、衆生生「無色界」時，並無物質現象，物質以種子形態存於心法中，及至再生欲、色界時，心中色種再起現物質現象。而生色界的「無想定」及「滅盡定」時，一切思惟活動停息，心法種子隱存於物質性的五根身內，至出定後才生起精神活動。此色心互持論可於若干程度上解決「三界」與「業感」的疑難，但色心二法間斷後，又以何因能使後心續起呢？若說心法續起以色法為因，或色法生起以心法為緣，則如何能說「親生自果」呢？以色、心法性質截然不同故。經量部對此等問題亦難自圓其說。

（c）犢子部主張「勝義補特伽羅」為感果主體

犢子部從說一切有部分出，此宗建立「勝義補特伽羅」的動機是：「若定無有補特伽羅，為說阿誰流轉生死？……若實無

我，業已滅壞，云何復能生未來果？」^{①⑨}又：「謂補特伽羅非即蘊離蘊，依蘊處界假施設名。……諸法若離補特伽羅，無從前世轉至後世，依補特伽羅可說有移轉。」^{②⑩}即以補特伽羅作為生死流轉的主體。

「補特伽羅」意譯為「數取趣」，即屢次流轉投生於五趣^{②⑪}中的輪迴主體。而我體與外道所執實我不同，以彼謂衆生有常一的自我別存於五蘊之外。但補特伽羅則非即於五蘊的自體，又非離於五蘊之外。在五蘊流散後，此補特伽羅亦不會隨之壞滅；又非如涅槃之常住，故此主體非常非斷。衆生造業感果皆依此相續不斷的主體作為現世與後世的關聯，假說補特伽羅為任持諸業，由一期生命過渡至另一期生命的主體，才能貫通三世感招果報。

《成唯識論》形容此補特伽羅：「即蘊而離蘊，常與無常，有為或無為，故非實非假，只可強名之為『不可說我』」。

犢子部立我說雖有其理由所在，但卻違反佛家根本思想的無我論，故《大乘成業論》斥曰：「又執有我，違阿笈摩（阿含經）說一切法無有我故」。責其違反聖教的理論。

從部派學者各種立說以會通無我而作業感果的問題，可說是後來大乘唯識家以賴耶為本識說的前驅，由賴耶持種受熏，保存過去業力，作為隨業感果的輪迴假體。部派佛教的論說雖未完滿，但在思想發展史上亦貢獻良多，俾令唯識宗博採衆議，終能圓滿佛家業論的系統。

（五）唯識宗的賴耶緣起業感理論

佛家的業感緣起理論自原始佛教開始，至部派佛教期間不斷修正學理，及至無著、世親立唯識學，建立「種子熏習」以說明

作業感果的異時因果，又設「阿賴耶識」為作業及感果的主體而無「自我」之失，以賴耶緣起的業感理論始得完備。

(a) 建立「賴耶」為作業感果的主體

唯識宗於六識上再建立第七識（末那識）和第八識（阿賴耶識），尤以阿賴耶識（簡稱「賴耶」）作為有漏的宇宙人生的根源，通過種子熏習的理論來說明賴耶緣起。賴耶攝藏諸法種子，以種子為感果的功能，以賴耶為作業感果的所依。

「阿賴耶識者，謂先世所作增長業煩惱為緣，無始時來戲論熏習為因，所生一切種子異熟識為體。……無明所覆，愛結所繫，愚夫感得有識之身。」^{②②}此言賴耶是異熟果報的主體，是由衆生無明煩惱與諸業所感得，此與「十二緣起」的「識支」的形或相似，但更明確地說明賴耶是無量種子功能匯集的果報體。

「阿賴耶識是一切雜染根本……是有情世間生起根本……亦是器世間生起根本……能持一切法種，於現在世是苦諦體，亦是未來苦諦生因，又是現在集諦生因。」^{②③}

賴耶是前生所作善惡業的異熟識（苦諦體），感召可愛與非可愛的根身器界，又是來生所受果報的生起遠因（苦諦生因），以今生能起種種煩惱，造種種業故（集諦生因）。依此以賴耶作為有情世界與器世界的根本，無始時來展轉相續，沒有間斷，而非常住，念念生滅，而非斷滅。攝持種子，令不失壞，依此功能說是賴耶之見分，而種子是能生一切法的功能差別，為賴耶的相分。種子能生宇宙萬象的用途是從所依藏的阿賴耶識體的而得現起。衆生作業感果俱依種子在賴耶內的變化而起現，故衆生的業果皆是自作自受。又賴耶是總合種子功能的非常非斷的假體，而非如「自我」的一常義，不可誤認它為實我，亦無色法散滅業力不存的過失。

(b) 種子熏習為業感異時因果說

「種子」是第八識自體分（自證分）中所具有能生起一切法現行的力用，猶如稻麥等種子能生芽葉，從譬喻立名，名為「種子」。就其自體立名，則名之為「功能」，是功用能力的意義。從其由現識熏令得生或增長，則稱之為「習氣」。

賴耶含藏無量種子，由第八識的見分攝持不失，形成一個生生不息的生命之流。每一種子緣具則起現行，種子現行後即熏入第八識而成新種。舊種、現行、新種三法展轉相依相資，或為因緣或為增上緣，遂形成森羅萬象。種子名相為說明現象生起的因緣或本質而建立的，並非剖析現象後，發現別有實體名為種子。藏於賴耶中的種子，若緣不具時，則只是前滅後生，在自類相續等流的狀態而存在。

前七識聚的心、心所現起時之自體分為能熏，然後熏入第八識中，故賴耶的自體分為所熏。熏是激發義，習是數數義，即數數激發第八識，令其餘勢氣分植於第八識中，成為新熏種子，是名「熏生」，並使本有種子性類相同者受其激發而增長，加強勢力，此名「熏長」。而熏習過程，猶如花熏芭藤^{②④}，故名「熏習」。

一切作業感果的活動是奠基於三業：皆以思為自體。思有三種：一、審慮思、二、決定思、三、動發思。思心所是意識中的意志活動，而意志活動須經歷審慮、決定、動發三個階段，才能推動身體的行為，意志活動構成善惡倫理價值，由思發動善惡等業，然後熏成種子，依存於賴耶中，剎那與心俱生滅相續，因緣成熟時，自能感召苦樂的果報。如是作業、熏種、感果都是賴耶自身的不同變化所生。由種子熏習賴耶，使業力感果的憑藉得以成立，以說明作業與受果的異時因果的歷程。

◎主張「名言種子」及「業種子」爲作業感果的功能

賴耶含藏色、心諸法種子，唯識宗就種子的功能分成不同的類別，其中依種子現行所引的作用差別而言，立「名言種子」及「業種子」來說明業感的功能。

「因能變謂第八識中等流、異熟二因習氣。等流習氣，由七識（眼、耳、鼻、舌、身、意及末那識中善、惡、無記熏令生長；異熟習氣，由六識（意識）中有漏善、惡熏令生長。」

賴耶變現萬象共有兩種情況，一爲「因能變」，二爲「果能變」。「因能變」是指賴耶中的等流習氣（即名言種子）和異熟習氣（即業種子）而言，緣備則種子現行爲萬象，就種子對望現行而言爲因，故名「因能變」。「果能變」是等流果和異熟果的能變。果是現行識的自證分，由自證分變現爲見、相二分，變似客觀外境，有情反映爲內識的影像而攀緣之，形成認識的作用，就果立名，叫「果能變」。

等流習氣是由前七識所熏生，而異熟習氣只由第六識熏生。等流習氣是名言種子，而異熟習氣是業種子。名言種子是能生八識三性諸法的親因緣。善惡無記三性種子各各親生自類的果，故名「等流」。而業種子有增上的力量，爲酬引來生的異熟果報的增上緣。

「名言習氣，謂有爲法各別親種。名言有二：一、表義名言，即能詮義，音聲差別；二、顯境名言，即能了境心心所法。隨二名言所熏成種，作有爲法各別因緣。」②6

名言種子又分兩類：一、表義名言；二、顯境名言。表義名言者，表謂詮顯，義爲境相，名言一詞，包括句、文。名、句、文乃依聲上音韻屈曲假立，用以詮顯諸法。故表義名言，即能詮表境相的名、句、文。第六識能緣能發各種聲音名言概念而熏生

的種子，名曰名言種子。顯境名言是能了別境界的前七識心及心所的見分。當見分緣外境時，一方面熏生自見分種於賴耶中，另一方面，又熏彼相分種於賴耶中。見分了境而熏成種子，本非依名言，然能顯了所緣境，恰似名言之能詮顯諸法，依譬立名，謂似等見分爲顯境名言，總而言之，名言種子是能生起諸識相分及見分的各別功能，以依名言而熏習生長故名。

業種子是由意識造作善惡等業所熏生的種子，作爲招感異熟果的增上緣種子。一切業的自體是第六識相應的思心所種子。由思心所的審慮、抉擇，然後發動善惡業，通過前五識隨轉發業，造作身語二業，再熏自思種子於賴耶中。而思心所種子的功用有二：一是能生起現行的名言種；二是能助無記的名言種子，令起現行，以無記性的名言種子作用微弱，須賴強烈的善性和惡性的業種子作爲增上緣，才能生起現行。故業種子不但能爲因緣，生起現行，且有資助名言種起現的增上緣作用。就它能生自身果方面，仍名「名言種子」，就它能助作名言種增上生果來說，立「業種子」名。故業種子的體性即是名言種子，離開名言種子，並沒有業種子的自體，不過就其殊勝增上作用，別立業種子名。

就種子的作用不同來說，有情造作善惡業後，熏習成善與不善性的業種子，業種子受果有盡，即感一次異熟果後，便不能再感招果報，所謂「有受盡相」。但就業種子的自體——名言種子而言，則生果無窮，遇緣便起現行，現行後又熏新種，新種遇緣，又能生現行，故名言種是「無受盡相」。

「諸業謂福、非福、不動；即有漏善、不善思業。此（業）雖纔起，無間即滅，無義能招當異熟果。而熏本識，起自功能，即此功能，說爲習氣……如是習氣，展轉相續，至成熟時，招異熟果，此顯當果，勝增上緣。」②7

衆生造作善惡業已，便熏業種子於賴耶中，作將來感果的增上緣。然業種子之生，實從思種現行所熏，思心所是名言種子所生，則以名言種爲因而有現行的造業，現行後又熏習新的業種子，藏於賴耶中，展轉相續，至成熟時，作增上緣，招異熟果。唯識宗施設「業種子」和「名言種子」來闡釋感果的功能，又以新熏業種子作爲感果的潛能，亦爲增上力以招未來果報，使業種酬果的理論得到詳盡的說明。

(d) 由業種子所感的異熟果

賴耶一方面是前七識及諸法的根本依，又是善惡業招感果報的異熟識。業種子各隨其能熏的現行因力，或是有漏善性，或是惡性，但所感的異熟果，則只是無記性，即果望因，異類（性類不同）而熟，故名異熟。

所謂「異熟果」有二：一是總果報體，二是別果報體，皆是無記性。總報是第八識中，名言種子所變的根身器界及所生界趣的果報。但名言種子勢力羸弱，須藉強盛的善惡業種子爲增上緣，始能現行，能引總報的業，名爲「引業」。第八總果報體名爲「眞異熟」，而別報是前六識以賴耶所變的總報（器界、根身）爲本質，而各變福與非福的各種別報。由業種爲增上緣，激發潛藏在賴耶中的前六識種子（名言種），與起現行。別報可不同時生福與非福的果報，因前六識有間斷，受報各別不同。能引別報之業，名爲「滿業」。前六識的別報果體名「異熟生」。如是合「眞異熟」及「異熟生」的現行，由業種酬引異熟果報，以解釋生死輪迴受報的歷程。

「由諸業習氣，二取習氣俱，前異熟既盡，復生餘異熟。」^{②⑧}此頌解釋有情流轉相續的緣由。前生所造的有漏善不善業的種子名爲「諸業習氣」，而相見分（所能取及所取）所熏的諸法

爲「二取習氣。」前者是業種子，是感有情生死的異熟果的增上緣；後者是名言種子，是能生異熟果的親因緣。以諸業習氣爲緣，二取習氣爲因，互相資助而生起異熟果報。此仍不離業感緣起之惑業爲生死的苦本，但將煩惱、業、果報俱轉爲一系列的種子功能。前生的業所感的今世生命（異熟果）終結時，以業種爲增上緣，以名言種爲因緣，遂能酬引後一期生命的異熟果。所謂生死輪迴，只是賴耶中滙集一大種子流的生滅、顯隱的狀態而已，遂能解決無我觀的業感疑難。

(六) 結語

佛家遙承婆羅門的輪迴業報思想，而創立無我而有業感流轉之說。由原始佛教開始，繼有部派佛教，以至大乘唯識學派，都致力於疏解此一弔詭的問題：「既然無我，則哪個是輪迴的主體？又誰能造業而受報呢？」唯識宗遠承阿含經義，旁採諸部要義，建立「賴耶緣起」說以闡釋生死流轉，可見唯識思想已醞釀千多年始能完備，卒能圓滿佛家業感的理論，確立倫理價值的人生解脫論。

唯識家安立賴耶的目的之一，是解決有情流轉與還滅的問題。但不可視賴耶爲永恆不滅的自我，無我而又是論迴主體的道理要靠本識、種子與現行三者的關係來說明。賴耶恆轉如瀑流，前後相續不斷，猶如生命之流，含藏諸法種子，若衆緣和合，便生起現行，現行又熏種子，三法展轉，同時因果。而本識攝持種子，藉著前念生後念的異時因果，如瀑流似的有生滅而無間斷。一方面可交代「無我」，但業力感果的憑藉仍然存在。另一方面，種子遇緣成熟，即發生作用，依名言種及業種來酬引來生的眞異熟及異熟生，詳盡地析述業種酬果的原理及過程，解決作業感果的功能問題；又可說明輪迴的現象。又名言種子功能無盡，

為「無受盡相」；業種子則只能感一次果報，是「有受盡相」，如是善巧地顯示業感的因果規律倏然各別，而無不平等過及無窮過之失。而衆生各有自本識，所以作業受果的因果規律毫不混雜。

唯識宗以賴耶緣起及種子熏習來說明宇宙人生的所依。名言種子是唯識家所創立，作為賴耶變現萬有的親因緣，藉以對存有一根源性的解釋。又立業種子為異熟種，異時而熟，感召未來果報，從而解釋有情流轉的活動過程及其可能性，使佛家無我而輪迴的業感說，得到理論上的支持，而有一系統性的說明，此是唯識宗的貢獻。

註釋：

①四種性：一、婆羅門(Brahmana)是掌管祭祀的僧侶。二、刹帝利(Ksatriya)是王族的與武士階級，執掌政權。三、吠舍(Vaisya)是從事工商業各類活動的市民。四、首陀羅(Sudra)是從事農耕、理髮等等賤業的賤民。其中首三種性為「再生族」，即生命可延續、輪迴。而首陀羅則為「一生族」，即今生完結後便不再輪迴。由此可見四種性說是不平等的階級劃分。

②四吠陀即梨俱吠陀、沙磨吠陀、夜柔吠陀、阿闍婆吠陀（禳災明論）。參見《印度哲學史講義》，李世傑著，頁十一至十二。

③④見《布列哈陀奧義書》第四篇第四章。

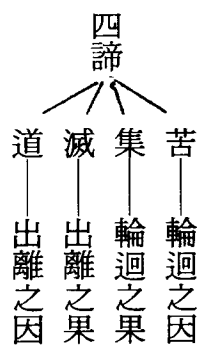
⑤見《雜阿含經·一二》

⑥蘊是積聚義，組成有情的要素分為五類：色蘊是由四大所生的肉體的元素，受是感受情緒，想是取象作用，行是意志活動，

識是認識作用。（參見《原始佛教思想論》，木村泰賢著，頁九十六至九十九）

⑦四諦：一、苦諦即表示現實人生具有八苦：生、老、病、死、怨憎會、愛別離，求不得、略攝一切五取蘊苦。痛苦的人生由集諦而起。二、集諦指衆生由迷執而造作業行，積集煩惱，為有漏人生的基因。三、滅諦是苦因苦果的止息，清涼解脫的涅槃境地。四、道諦為修行八正道（正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定）而得解脫的智慧。

⑧四諦的因果關係見於下表：



⑨見《雜阿含經·三三六》

⑩十二緣起從無明緣行、行緣識、識緣名色、名色緣六處、六處緣觸、觸緣受、受緣愛、愛緣取、取緣有、有緣生、生緣老死。今略釋十二緣起各支的內容：

一、無明——指衆生與生俱來的無知愚昧，不明白緣起法則和人生真理，從而引起有漏善惡業。

二、行——由無明的影響而作出種種錯誤的行為，即身語意三業。

三、識——由過去世的惑業，招引第二期生命主體（識）的形成。

四、名色——「名」是概念生起的精神活動，包括五蘊中的受、想、行、識四蘊；「色」則是五蘊中色蘊的肉體物質的活動。

五、六處——亦名「六根」，即眼、耳、鼻、舌、身、意六個取

境的感覺器官，亦稱「六入」。

六、觸——是指根、境、識三和合觸而起認識的活動過程。認識的主體是識，通過六根攝取六境，由此三者發生關係便是觸。

七、受——由觸而產生的感受，分爲苦受、樂受、不苦不樂受。

八、愛——由苦樂等感受而生起愛着、憎惡的欲望。

九、取——由心中的欲念驅使，而作出取捨的行爲。對所愛的事物產生佔有的行爲，對所憎厭的就會捨離。

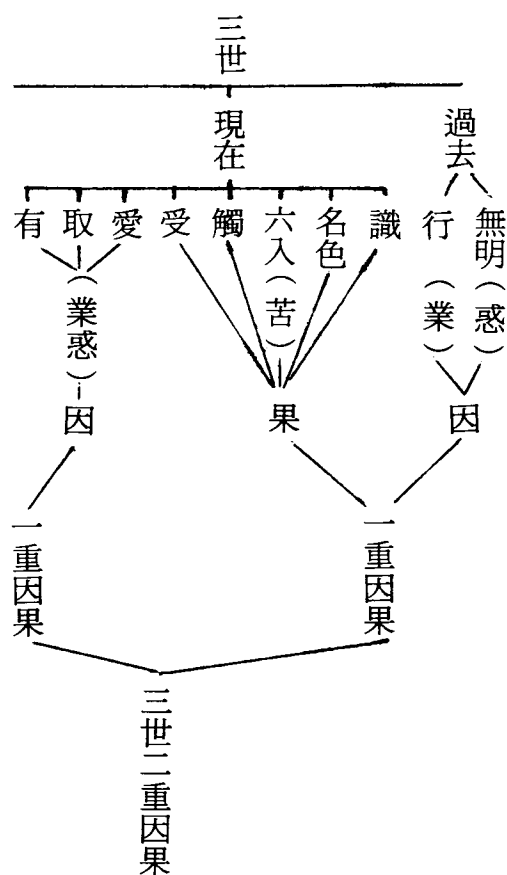
十、有——由愛、取等感業所起的行爲而引致來世存在的世界。包括三有——欲有、色有、無色有。

十一、生——前一期生命完結後，由業力而生起另一期生命的具體的生存形態。

十二、老死——「老死」包括憂、悲、苦、惱。後一期的五蘊由衰老至壞滅而命終。

（參考《如實觀的哲學》、霍韜晦著，頁七十三至七十四）

⑪說一切有部將十二緣起分析爲三世二重因果，今表列如左：



「未來／生／老死／(苦)果」

（參考《原始佛教思想論》，木村泰賢著、歐陽瀚存譯，頁二〇〇）

⑫還滅流轉如經言：「若無明滅則行滅，行滅則識滅，識滅則名色滅，名色滅則六處滅，六處滅則更樂（觸）滅，更樂滅則覺（受）滅，覺滅則愛滅，愛滅則受（取）滅，受滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老死滅」。（見《中阿含說處經》、大正藏第一冊頁五六二）。

⑬說一切有部將宇宙萬有總攝爲五個範疇，名之爲「五法」：一色法、二心法，三心所法、四心不相應行法、五無爲法。「五法」可說是由「五蘊」擴展而來。如「五蘊」中的「色蘊」相近於「五法」中的「色法」；「受、想、行、識四蘊」則類似「五法」中的「心法、心所法、心不相應行法」，而「無爲法」乃部派學者所創立。

⑭四大種爲地、水、火、風四種物質元素；四大種所造色包括眼根、耳根、鼻根、舌根、身根之五根，色、聲、香、味、觸五境和無表色。

⑮見《阿毘達磨大毘婆沙論》，大正藏卷第二十七，頁六八四。

⑯有部將感果的行爲總括爲兩類：一、思業，即「三業」中的「意業」。二、思所作業，即「三業」中的「身業」與「語業」。由於思業是由內部思維抉擇的精神活動，故是無表，不可顯示出來。而思所作業則具「表業」與「無表業」兩種。

⑰《阿毘達磨俱舍論》卷二十、大正藏卷二十九、頁六十八。

⑱《俱舍論記》卷第四，大正藏卷第四十一，頁八七。

⑲《俱舍論、破我品》

⑳《異部宗輪論》、大正藏卷第四十九、頁十五。
㉑五趣指天趣、人趣、畜生趣、餓鬼趣和地獄趣。

㉒《顯揚聖教論》卷一。

㉓《瑜伽師地論卷五十一》，大正藏卷第三十，頁三八一。

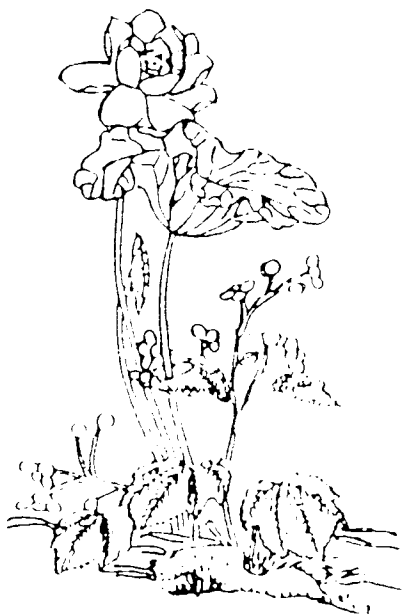
㉔苴藤即胡麻，印度人製油的方法是令花熏其香氣於苴藤，然後榨取成香油。今以苴藤喻所熏的賴耶，以花喻前七現行識，香氣喻熏生的種子。（參考《唯識方隅》、上編，羅時憲先生撰述，頁一四六。）

㉕《成唯識論》卷二，大正藏卷三十一，頁七。

㉖《成唯識論》卷八，大正藏卷三十一，頁四三。

㉗同右。

㉘《唯識三十論頌》，大正藏卷三十一，頁六一。



（上接第42頁「談菩薩應具足福德、智慧二莊嚴」）

這一段經文，佛陀另說了七相：

一者、樂化怨讎：冤家宜解不宜結，化敵為友最善。

二者、化時不厭：化怨讎、化衆生，均不厭倦。

三者、要令成熟解脫：衆生未度，誓不自證涅槃。

四者、盡己所知世語、世事，以化衆生，心不貪著：世語中有善語、警語，能成就善業；世事亦有善事，能利益他人，自己既得，不生私藏之心，用以化導衆生。

五者、能忍一切惡事：惡事有發自本身與來自外界者，一切能忍，即成生忍與法忍，菩提成就，能到彼岸。

六者、終不宣說他人所不喜事：與前七相中「不說他過」相同，凡有過之人都不喜他人宣說，故不可宣說結怨。

七者、見破戒者及弊惡人，心不瞋恚，常生憐愍：疾惡如讎，不是美德，乃是惡德，傷己傷人；勸善規過，以盡道誼，表示憐愍，既自警惕，也利益他人改過遷善。

菩薩摩訶薩能知後七相，成就前七相，都可以自利，並能利他，同臻解脫之道。

「善男子！菩薩二種：一者、在家，二者、出家。出家菩薩爲二莊嚴，是不爲難；在家修集，是乃爲難。何以故？在家多有諸惡因緣所纏繞故。」

這一段經文，是佛陀宣說菩薩須成就福德、智慧二莊嚴，如何修集福德、智慧二莊嚴。修成二莊嚴以後，能呈現二七十四相，功德方爲圓滿，要圓滿這二莊嚴功德，在家菩薩較出家菩薩爲難，因爲有諸多惡因緣纏繞，是以，在家菩薩要付出更多、更大的努力。



龍 樹 (三)

卡爾·雅斯培
(Karl Jaspers) 著

李雪濤 譯

7. 作為前提的包括者之根源意識：這一頗具特色的思惟方式，並沒有一個對象——一個能使其悟性透過理由與事實而被強制理解的對象。它的前提不是一則命題，而是通過思惟形象和譬喻顯露出來的包括者。①所有的思想都潛入一種氛圍之中，如果沒有這一氛圍這些思想都將逐漸消亡。這一切思想照明了思想家作為前提的境地，如果沒有這一思惟，思想家是不可實現這一境地的。

根本境地透過邏輯思惟而在表面上被強迫存在。邏輯應當通過自身而被破壞，並且證明思惟也祇是假象而已。應當能證明，沒有什麼能被證明，或什麼都不主張，以及沒有甚麼不被主張。

在這種情況下，人們發現了作為能長久存在之邏輯思惟的必然性，但這些發現也僅是一項玩弄理性的遊戲而已，人們不禁要質問，究竟是靠什麼興趣纔產生這些遊戲？

因此，這一思惟在我們面前祇要以亞洲的形態展現，人們馬

上就可以看到一副有關其根源性虛幻的表面情景：不論所主張的是什麼，都將在討論中被擊敗。這一否定法產生於一種對任何事物都不堅持的、戰無不勝的破壞意識之中。已說的以及可說的一切依據一再被重復的同一手段證明是站不住腳的。真正的意義隱藏於戲論的背後：一切存在及非存在之陳述都應在無爭的境界中予以揚棄。所有思惟之自我否定應當為其他者而停止活動。②這一其他者能夠通過藉助於瑜伽術中較高層次意識禪定諸階段所得到的經驗，而獲得圓滿。③但要想達到這一其他者之境界，就要保持一般意識之狀態。空性就在眼前，為了這一非言詮但又充滿絕對自信之經驗者，這些事物在存在和非存在之間浮動着。

這一包括者並不是作為經驗的心理狀態被描述的，但卻對其輪廓作了大概的描述。Schayer 試圖從原始語言用法上入手來找到一些提示。④空性(Sunyata)是作為禪定的一個階段而被使用的(巴利文聖典)：「他現在可以看到一個空蕩蕩的村子，他所進入的每一所房子都可能是無人居住的、荒涼的，且是空無一人；他所接觸到的每一道菜

肴，都可能是沒有實際存在，是空的。」^⑤在這種情況下，人的感性被拿來與空的村落相比較，空絕對不意味着對存在之否定，而是無關心性、單調、非涉及性。「無相」(animita)（沒有一定的相存在，失去了一切徵表）在巴利文聖典中的意義是^⑥：不執着於被感覺到東西的特徵；這並不意味着否定，而是一種實際的態度，在這一態度中被比作警覺的守城門衛士的僧人，拒絕感覺刺激從外部湧入。^⑦摩耶（幻）指的是將世界與幻影相比較，^⑧以表達出存在展開之隨意性與無意義，^⑨而不是將存在展開之現實予以否定。——不要忘了與模仿、回聲、夢有關之譬喻。印度人在這些現象之中看到了真實性。在這裏，所指的並不是生存的否定，而是生存之虛妄。

8. 佛教諸派基本立場之概觀，及其所有學說之終極含義：空觀派(Sunyavadin)是諸多派別中之一派。所有這些學派的共同點是佛教的解脫意志，有關苦及世界現實之虛幻性的知識。在這些共同點內部，由於對世界實在性認識之思考不同而產生了見解上的分歧。

外部世界是實實在在的，並且在知覺中可直接認識（說一切有部）^⑩；外界通過感官是覺察不到的，但其存在可以通過知覺推論出（經量部）^⑪；祇有意識的確實性通過自身而存在着，內部世界是實在的，主體和客體間的區別實際上並不存在（瑜伽行派）^⑫；不論是外部世界還是內部世界都不能作為現實的、獨立的存在來認識，主體存在同客體存在之實在性並沒有區別（空觀派，龍樹屬於這一派）^⑬。

在這一「認識論的」諸見解之類型化中，我們可以重新尋獲唯心主義與唯物主義^⑭，理性主義與經驗主義^⑮，實證主義虛無主義^⑯等思想中的西方模式，特別是涉及尋求外部世界現實性的問題。但所有這一切祇指示出了源於一種哲學性的、合理的殘滓。依據可說的教義，在哲學中產生的這一本質的東西作為一種見解顯然是不可言說的。它在一定的場合可以作為一定知識的救濟方法，這是行得通的。正因為所有的知識在積極的意義上所表達的是可言說的內涵，而不是執着於某物，故爾救濟的道乃是一切知識，一切可知性以及一切看法的分解。

一切生存可能之空性，將趨於積極的存在，從那裏透過頹落回到世間層面而產生禍與苦，並且歸路也就在這裏，一切思惟與思想存在都歸於頹落。思惟的真正意義在於從思惟之施展回歸到非思惟的狀態之中。透過思惟施展所產生的，又通過高層次之思惟，使之在思惟之解體中而遭擯棄。而這最終發生在對一切記號存在以及一切言語的不真實透視之中。如若單單將言語已有的存在透視作記號，並且其又失去了真正意義的話，那麼言語自身也將消亡，這便是解脫。進入意識之世間轉變中，處於空性之苦難的形成，這一切將重新回到其根源狀態之中。

學說、言語、引導進入救濟之道、透過同一思惟而產生與思惟有關之頹落從而使思惟分解，這一切現在都還存在此世間。因此，儘管一切的洞見通過思惟之自我揚棄而得以進入思惟之本質，但總還是有一個立場存在着——那應當是沉默之真實嚴肅的態度，這樣，一切的言說、聽聞、傳達都完全停止。^⑰因此，在龍樹那裏作為「依存發生」（緣起）教義的這一立場，重新被確立為空性的一種固定方式。

龍樹「依存發生」學說之意義在於，一切都是同時存在並且又不是，一切都是條件的存在。這便是達到智慧的人的洞見，從而他成爲一切思想之主宰，而不是屈從於各種思想。他活動於所規定的一切思想之中，並且超越這一切思想之上而浮動。他以自我生存的形式進入浮動(Schwebel)之中。一切的制約都處於這一世界——被比作魔術師的欺騙——之中：通過自我以及我之思惟而存在。這一諸法的世界和自我，存在於有條件的存在過程之中。這是依存發生的過程，它產生了我們誤以爲就是我們自己的家，同時又在其中一直受苦，尋不着出路的世界。但這一依存發生之整體世界，連同依其言語陳述之教義終將被衝破，這便是解脫。所得勝之處，迷忘退卻了，一切處於不可言說之開放之中。教義被比作渡過生存河流之運載工具（乘）。運載工具到了彼岸反倒成了多餘的東西了。如果有誰將教義中從屬於世界存在之虛妄加以奉持的話，那麼他真是愚不可及，就如同從岸邊去一個新的地方漫遊，還把船扛在肩上一樣。得智慧的人會將它扔在身後河中，教義是爲人們解脫而設立的，並不是讓人固守的。⑮

歷史比較

思維形式的類似處在比較當中愈來愈清楚地揭示出了歷史內容的不同結果，它表現在類似處之中。相同思維形式的力量，有助於相互並沒有關係的各種力量共同起作用。

a) 辯證法：它是通過對立和矛盾而進行的思惟活動，但其意

義是很不相同的：它通過各種矛盾達到界限狀態，並在這裏展現出深淵及開示性；界限狀態成爲痛苦與要求。——辯證法導向自我完結之圓環形態，在其中矛盾通過綜合而被揚棄從而昇華爲全體；這一思惟在保持每一瞬間的情況下，使現存的全體得以實現。——辯證法是否定通過那否定之否定的肯定所產生的現實而進行思考並且實施的；人們期望着在否定的思惟和行動中，通過這一過程本身能自動出現新的什麼。

這些方法之中並沒有哪一種是佛教徒辯證法之本質。佛教的辯證法是思惟的尺度，既非存在亦非無，同樣又兩者都不是，但用這些陳述又是把握不住它的，它是通向非思惟的思惟揚棄之手段。

跟這一方法在一定程度上相類似的方法在尼采的思惟過程中可以發現。⑯尼采也是不讓我們在任何立場之中找到固執與休止的。他將我們投入對立的漩渦之中，使每一陳述隨時通過相互矛盾的陳述而重新予以揚棄。他被有意識地看作是虛無主義的完成者，有觀點認爲他同時又成爲了虛無主義的第一位克服者，正是通過這一切他得以在現代世界完成了其精神處境學說。但是，這一位通過實際的，而不是在思惟上精心創造辯證法而想使我們衆生得以完全解脫的哲學家，尼采認爲，在這種情況下這一解脫完全不是作爲進入他者、進入非思惟的一個步驟，確切地說是進入全體、進入無條件可把握的世界現實中去。他不願使那被他否定了的進入超越者之道保持着開放，而是爲着大地、爲着人類進步的緣故，透過自我、超越自我而達至作爲他自己世界的大地，依賴於「一切皆非真，一切皆被允許存在」這一命題而進入善惡之彼岸。⑰

跟衆多佛教徒一樣，尼采也試圖取消一切範疇。不存在統一、因果律、實體、主體等等，他如是說。這一切都是有用的，也許是受着生命制約的虛構。龍樹說，一切事物背後並沒有物自體之存在，沒有任何思想、任何所思考的什麼是真的，但它們是有條件的存在。尼采和龍樹都認為這不是存在，一切祇是解釋而已，²¹但是，在這一共同的思維形式——解除思維操作之背後，兩者有着各自完全不同的目的。這些目的究竟是什麼，此乃我們的理解力永遠也不可能完成的課題。這在龍樹和佛教徒面前是作為解脫的意志和涅槃加以表述的，而在尼采那裏卻是作為權力意志和達至超人予以闡明的。²²

b) 憑藉範疇所形成世界存在之結構：佛教徒有自己所謂的（一切存在的根本範疇相鏈環的）因果形式。²³瑜伽行派特別強調由於其展開而產生的世界現象的根本識、²⁴種子識。²⁵這一思想的實施顯示出，這是什麼，是以何種形態出現的，究竟什麼是不存在的。它顯示出了一切現象的結構。這一印度的見解我們可以從西方唯心主義那裏找到一致的地方。實際上，康德就認為世界存在的全體祇是作為現象，其形式是由意識一般之諸範疇來決定的。一切可認識的對象都不是其現存在(Dasein)，而是依據其形式通過主體而產生出來的形態。所謂先驗唯心主義，²⁶是在思維自我展開的世界存在體系的構圖中，在多種多樣的秩序中得以完成的。

但是類似點同時又顯示出了差別。印度人冥思這一結構是爲了從認識世界中獲得其真理性，因爲世界就像夢和泡幻一樣。而康德構思出這一結構是要在可能的經驗界限內，表明世界的認識

是真實的。對他來講，世界應當是現象的，但不是假象。追隨康德的唯心主義者認爲，這一範疇的構造在其意義界限內並不局限於現象之中，而是作為永恆的真理本身，作為上帝的思想而存在。不論是康德，還是他的繼承人，都沒有與佛教思維相類似的地方。因爲德意志唯心主義者所要表明的是，²⁷世界認識和世界行爲的正確性，而佛教徒卻正相反，他們要拋棄這一世界，放棄這一沒有價值的，因爲從本質上來講是錯誤的世界認識，放棄在世界形成中的行爲，因爲這不僅僅是徒勞的，而且是偏執一方的。

c) 空性與廣闊：空性，允許最廣闊的領域存在，準備着作為出發點來接受世間諸事物，爲的是從中尋見飛躍。對世間一切事物之無關心同樣也允許其他一切的存在。故爾佛教能以寬容的態度對待其他諸宗教、生活方式、世界觀。佛教，跟上面所提到的這一切一樣，是爲了作為與其相適合的低一級的世間層真理而存在的，又從下級的、世間的真理中得到飛躍，這一無制約的開放性深深地吸引着人類的心靈。佛教贏得了亞洲，也有時受到過鎮壓，但其自身卻從未使用過暴力，從未將教義強施與他人。在佛教的歷史上沒有過宗教的戰爭、²⁸宗教裁判，²⁹也沒有被組織的教會掌管的世俗政治。

西方理性的空間似乎與佛教的這一思維方式相類似，理性跟空性一樣都是無限開放的，兩者都聽從，都承認。³⁰但其間是有區別的：佛教的聖賢來世間走一遭，就像鴨子游水一般，身上不會弄濕。他以放棄世間的方式從而克服了世間，他在非思維、出世間中證得了自我圓滿。但是，西方人的理性並不是在絕對之中得到自我實現，而是在其自我存在中，亦即在一切的世界歷史性

之中得以完成的。充滿理性的西方人，祇是在歷史的實現之中，在與歷史的實現同一的形成之中，找到了原因，在那無限廣闊、無限遙遠的空間中掙扎，他們知道從那裏可以獲得他自己的自由，並由此關係而獲得超越。

d) 隔閡：跟世界以及自我本身的隔閡，我在世間所遇到的一切，以及我自己的所做、所想、所是，與這一切相對立的這一精神的解放，有一種以紛繁複雜的形式得以實現的方式：

在薄伽梵歌當中，³¹起作用的是這樣一些觀念：在戰鬥中，儘管出擊異常猛烈，但戰士的觀念還是保持着不參與的無關心態度，³²在義務中完成勝負戰事的觀念，將強烈而活動看作是毫無意義的觀念。——伊壁鳩魯享樂派的根本態度是：我擁有感情衝動，但感情衝動並沒有完全控制住我。³³——保羅認為在這世間行事和生活，好像我並不在跟前一樣(hos me)。³⁴——尼采以為，隔閡這一概念對自我來說，是作為高貴精神的特徵而設想的。³⁵

在佛教徒和龍樹那裏，儘管「隔閡」的形式跟西方的相類似，但其根本態度卻完全不同：其重點放在非人格上；一切都是在世間無關心中形成的，同時產生自我消亡。隔閡並非是從一個「我自己」產生出來的，而是來自那不再被稱作「我自己」的超越實在。³⁶

在所有西方的「隔閡」型態之中，世間現存的一切是本質的東西：不管這種現存在者具有的是一點相同的自我空虛的自由，也不管他是在歷史性沉降之中，在通過接受自我存在及自我同一之中進入無限而照亮自己，在反省之中體驗隔閡的這樣的一個自我。

從亞洲的方面來看這一系列的隔閡總是不完全的，因為在這一切之中存在着對世界的執着。從西方來看則正相反，亞洲的隔閡觀念被看作是從世間產生，在無法達到、不可傳遞之中消失了。

(完)

注釋：

- ①、包括者(das Umgreifende)參照「佛陀」注⑤。
- ②、「他者」(etwas Anderes)雅斯培也認為，與其說「作為那個存在物的包括者」是以現存在、意識一般、精神而被認識、並超越了包括者，還不如說包括者是以被指明的「某一他者」(ein Anderes)而被認識。(Vu. E, S.45)「作為他者(das Anderes)的存在……是(作為存在自體的)超越者。」並且這一「他者」作為暗號存在於現在(gegenwärtig)。但在超越者對象化方面，雅斯培把超越者作為暗號，使之成為對象化的特殊對象性，稱作「形上學的對象性」(metaphysische Gegenständlichkeit)。(Ph., S.679 f.) 參照「佛陀」注⑨。
- ③、參照「佛陀」注⑤4、⑥4。
- ④、以下參照 Schayer: Vorarbeiten zur Geschichte der mahayanistischen Erlösungslehren, SS. 40-43。
- ⑤、Ibid. S. 41; SN. IV, p. 173。
- ⑥、animitta (無相)也被稱作空、無相、無願(所謂三解脫門)、是般若經典中具有代表性的思想用語之一。Ibid. S. 42。

跟有相相對。有相乃指有形相而能與他物區別者，又一般以會生滅變化之事物爲有相，故有相亦稱有爲法。而無相卻是超越了有、無相之空，同樣也超越了一般生滅變化（有爲法||現象界）。龍樹在智度論六十一所舉，無相有假名相、法相、無相等三種相，「以此三相皆無所得，故稱無相。」（大正藏25-495-2）。

- ⑦、在Schayer的文中“wachsamer Torwarter”(gutaadvāra)一語。在一般經典中這一巴利語是指六種感官（根indriya）在一起作用，意思也就是說守衛着感官的各個門（cf. DN, I, 63, 70; SN, II, 218; IV, 103, 112, 117, 119, 175, etc.）。六種感官是眼、耳、鼻、舌、身、意，以六識所感覺認識的六種境界，即色、聲、香、味、觸、法，係根據識體作用不同，對認識對象予以分類，法作爲意識的境界，範圍最廣，包括人的一切認識對象。因六境能劫持一切善法，所以也稱六賊。巴利文原文中的「門」本來並沒有把門的意思，祇是作爲一種比喻，將六根比成六個門，和把門、守門沒有關係。（SN. IV, 194.）

- ⑧、maya (幻)。Cf. Schayer. SS. 42-55.

- ⑨、在Schayer的譯本中，Seinsentfaltung相當於prapañca，這一巴利文原文被譯作戲論，即違背真理，不能增進善法而無意義之言論。Stcherbatsky 譯作 verbal designation（在詞語上玩遊戲）（Buddhist Nirvana, p. 48）。

- ⑩、參照注②④。傳統的上座部佛教（小乘佛教）中的代表部派。釋迦逝後三百年初，從上座部分出，主要分佈在古代印度西北克什米爾、犍陀羅等地，曾盛極一時。上座部各派一般以經、律爲主要依據，此派主要以阿毗達磨論書爲依據。

- ⑪、Sautrantika（經量部、經部）釋迦逝後四百年初，從說一

切有部獨立出。它反對說一切有部的三世實有說，主張心法緣境的「帶相」說及「自證」（了解正確謂之證）理論。在理論上對後出的大乘唯識學派有很大影響。參照呂澂：印度佛學源流略講 上海人民出版社一九七九年。Cf. CPB. pp. 81-82.

- ⑫、參照注⑤。由無著、世親兄弟創立的瑜伽行派(yogācāra)亦稱大乘有宗，與中觀學派並稱爲印度大乘佛教的兩大派別。Cf. IC. tome II. pp. 379-380; CPB. pp. 104-109.

- ⑬、Sūnyavadin（空觀派）這一名稱亦被稱作中觀派(Mādhyamika)。參照Stcherbatsky: Buddhist Nirvana中的第六章：後期小乘諸學派的立場、第八章：毗婆沙派、第九章：經量部、第十章：瑜伽行派、第十一章：中觀派 以上諸章節。(pp. 23-39)

- ⑭、唯心主義(Idealismus)亦譯作觀念論。在認識論上主張物質依賴意識而存在，物質是意識的產物。從十八世紀開始，人們用唯心主義稱呼G·巴克萊的學說。康德則把自己的學說稱作先驗唯心主義。唯物主義(Realismus)亦譯作實在論，和唯心主義相對立。承認外部世界，承認物質存在於人們的意識之外，而精神不過是物質的產物和反映。唯物主義經歷過樸素唯物主義、機械唯物主義以及辯證唯物主義幾個發展過程。

- ⑮、理性主義(Rationalismus)又譯作唯理論。理性主義者不承認經驗論者所主張的一切知識都起源於感覺經驗的原則，他們認爲具有普遍必然性的可靠知識祇可從先天的、無可否認的「自明之理」出發，經過嚴密的邏輯推理得到。西方近代理性主義哲學的開創者爲笛卡爾，主要代表人物有斯賓諾莎、萊布尼茨等。經驗主義(Empiricismus)和理性主義相對立，認爲經驗是人的一切知識或觀念的唯一來源，強調經驗或感性認識的

作用和確實性。近現代經驗主義者有：英國的培根、巴克萊、休謨、法國的伽森狄、狄德羅等。

- ①⑥、實證主義(Positivismus)也叫實證論。實證主義者認為，祇有現象或事實是實證的東西，把現象當作一切認識的根源，要求科學知識是「實證的」。他們不承認現象之外有什麼東西存在，把認識局限於現象範圍之內。創始人爲法國的A·孔德，主要代表還有英國的密爾、斯賓塞。虛無主義(Nihilismus)源於拉丁文 nihil(無)一詞。虛無主義者否定實在的真理(價值)，也否定認識真理的可能性。尼采正式把否定歷史傳統和道德原則叫作虛無主義，從而實現他徹底「重估一切價值」的目的。

①⑦、Cf. CPB, pp. 36-54.

①⑧、MN. I, p. 135; Conze. p. 32. 金剛般若·知我說法如筏喻者，法尚應捨，何況非法。(大正藏8—749—2等)

①⑨、尼采(Friedrich Nietzsche)(一八四四—一九〇〇)德國大哲學家、思想家。曾在波恩大學學習神學，旋改學古典語言學，後任瑞士巴塞爾大學古典語言學教授。他異常欣賞叔本華的生存意志哲學，並爲瓦格納的音樂所徵服，創作悲劇的誕生(Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, 1872)，反時代的考察(Unzeitgemässige Betrachtungen, 1873-76)。尼采強烈抨擊基督教的倫理道德，徹底擺脫了叔本華哲學中悲觀厭世的傾向。他認爲貪婪的權力意志不僅是有意識活動的人的本質，也是一切自然事物過程的根源。主張世界命運的永恆輪迴說，以超人哲學取代輕視原始生命本能，壓制肉體的基督教，從而創立了他自己的形上學體系。其他著作尚有：人性的、太人性的(Menschliches, Allzumenschliches,

1878-1880)，查拉圖斯特拉如是說(Also sprach Zarathustra, 1883-91)，善惡的彼岸(Jenseits von Gut und Böse, 1886)，道德系譜學(Zur Genealogie der Moral, 1887)，瞧，這個人(Ecce homo, 1908)，權力意志(Der Wille zur Macht, 1895)。此外，雅斯培有尼采(Nietzsche—Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, 1936)一書，還在他著的理性與存在的第一講「現代哲學狀況系譜——齊克果和尼采的歷史意義」一章中，對尼采的思想作了詳盡的闡述。

②⑩、善惡的彼岸(Jenseits von Gut und Böse)尼采有同名的著作(參照前注)。尼采認爲在基督教的道德中，謙遜、自足、平和、仁愛、同情等基督教精神是人類自怯的表現，他稱之爲奴隸道德(Sklavenmoral)而通過權力意志成就的超人，是可以弘揚整整一千年人類生存的人，在他們身上所體現的則是主人道德(Herrenmoral)。他認爲傳統的善惡觀念抑制了生命的價值，應該重新製訂善惡標準，以重新估價一切價值(die Umwertung aller Werte)

②⑪、參照注⑩。雅斯培的尼采第二卷「尼采的根本思想」第五章的標題是「對世界的詮釋」(Weltinterpretation)。Cf. K. Jaspers, V u. E, S. 13f, S. 41.

②⑫、權力意志(Wille zur Macht)尼采有同名的著作(參照注⑩)。他認爲人的一切行爲和慾望都是由權力意志的本能支配的。世界本不是一個萬物消極求生存的過程，而是一個萬物求生命力擴展的積極過程。無限地追求權力是生命最基本的普遍法則，也是道德的最高目的和價值標準。超人(Übermensch)是尼采學說中的理想者的形象，是對權力意志滿足的主人道德的體現者。尼采斷言，人類的全部歷史都是由超人創造的，認

爲人類生存的目的在於產生偉大的人物，而普通的人祇是達到這一目的手段而已。

- 23、具有代表性的是「十二因緣說」。日本佛教學者中村元認爲，因果關係是有條件的關係，「和有關自然界的因果關係不同，是實踐的、人間的一種關係。」（中村元：東洋人的思惟方法 第一部，六五頁以下）

- 24、*alayavijñāna*（阿賴耶識、藏識）唯識（瑜伽行）派將內在的心識分爲八類（八識）中的最末一類，是世界一切精神的來源，它含藏着一切現象的種子（潛能），也就是說阿賴耶識中既含有染污種子：貪、瞋、癡，又是含藏佛性清淨種子的大倉庫。因此，這一識是物質世界和自身的本源，也是輪迴果報的精神主體和由世間證得涅槃的依據。由阿賴耶識之種子起現行，現行又熏種子，以現行諸法爲緣，生煩惱惡業而招感苦果，三世因果輾轉相續，此爲瑜伽行派之緣起觀。

- 25、瑜伽行派和法相宗等以植物的種子能產生相應之結果，以此來譬喻阿賴耶識中儲藏有產生世界各種現象之精神因素。種子（*bija*）有兩個來源：一爲本有，指無始來先天具有者；二爲新熏，指後天由經驗熏習所積累者。八識之中第八識具有三種體相，第三種曰種子識（*bīja-vijñāna*），「執持諸法種子令不失故」是第八識之因相。

- 26、先驗唯心主義（*Transzendentaler Idealismus*）也稱作批判的觀念論，是康德著名的學說，他肯定自在之物或本體存在。自在之物是感覺素材的泉源，不能爲人所認識，不是知識的對象。知識的真正對象是由外來的感覺素材和人們主觀知識的能力所提供的形式和原則配合而成的現象。

- 27、德意志唯心主義（*Deutscher Idealismus*）從認識論、存在論

方面來看，可以把這個詞譯作德意志觀念論；從人生態度、倫理思想、歷史觀、世界觀來看，譯作德意志理想主義。狹義上來講，德意志唯心主義包括圍繞着康德的先驗唯心主義（參照注24）出現的一大批哲學家：費希特、謝林、黑格爾。從廣義上來講，十八世紀末的赫爾德，十九世紀的叔本華則更進一步被稱作新理想主義和新康德派。另外有時也包括德奧學派和現象學派。

- 28、宗教改革後的十六、十七世紀，由於天主教和新教之對立，導致了宗教戰爭，這包括荷蘭的獨立戰爭，英國和西班牙間的抗爭、法國的胡格諾戰爭以及以德意志爲中心的三十年戰爭。

- 29、參照「佛陀」注42。

- 30、請參照日本佛教學者川田熊太郎「*Nous et Prajña*」（印仏社一の二，五〇—五六頁）。川田熊太郎在這裏把西洋哲學和佛教進行了對比論述。雅斯培的「理性」並不是康德的理解，他是在進一步擴大的意義上使用這一概念的。依據雅斯培的觀點，理性是各種形式的包括者相結合的紐帶，在存在方面並不是沒有關係的。「所謂理性和存在，實際上是各種形式的包括者相互配合構成我們存在的一個大兩極。」（*V u. E. S. 48*）「存在祇是因爲理性而變得明了，理性祇是依據存在而得到內容。」沒有理性的存在是盲目的，沒有存在的理性是空虛的。「理性：祇是相對於反理性（*das Widervernünftige*）而變得容易使人接受起來（*aufgeschlossen*）」（*Ibid. s. 86*）。理性的非邏輯性祇是通過破壞悟性邏輯纔得以產生真正的真理。但理性（*Vernunft*）一詞是從動詞 *vernehmen*（聽到）而來的。理性被稱作「聽從 *zuhören*」也是由此而來的。存在理性是聽從於超越者的心聲的。超越者的暗號、語言，換句話講在創造第二

世界「第二對象時，它祇能通過被理性所證實的可能存在而被聽得到(vernnehmbar)」(Ph., S. 680)。另外，有關包括者之確認，可以講「這一思考乃是在現象中能夠聽取本來存在的能力在我們心中的覺醒，並藉此以改變對象世界的含義。」(Einführung, S. 31)。海德格爾也講聽從於存在的「聽從的思惟」。(M. Heidegger, Über den Humanismus, 1947, S.7)

③①、印度史詩(也是世界上最長的史詩之一)摩訶婆羅多(Mahabharata)中最精彩的哲理插話和印度教最負盛名的經典。(即第六卷毘須摩品中第二十五章至四十二章部分)內容主要攝取數論、瑜伽、吠檀多三派之哲學思想與倫理觀念，宣揚通過修練瑜伽，使個體靈魂「我」及宇宙靈魂「梵」相結合，以達到脫離生死輪迴之最高境界(涅槃)。即藉由阿耳柔那王子(Arjuna)與毘濕奴之化身吉栗瑟拏(Krishna)之對話，強調無執着之行爲是人類唯一應盡之道，即依正智而發展出智行合一思想，視爲解脫之道。而易行之解脫道，則端賴於對唯一神之絕對信愛(bhakti)，此說遂成爲毘濕奴派發展之起源。印度哲學思想之發展，即常以注釋薄伽梵歌之形式出現。薄伽梵歌之譯本有：徐梵澄譯本，印度室利阿羅頻多修道院一九七五年二月版；張保勝譯本，中國社會科學出版社(北京)一九八九年版。此外，參照：印度兩大史詩評論彙編 中國社會科學出版社一九八四年版。

③②、薄伽梵歌中有如下的話：我們爲奉獻一切，爲專心企念最高的我(個我)，爲無欲無望，除去一切心勞而戰。日本禪學大師鈴木大拙認爲，可以把它當作和佛教相類似的「空」的定義。(鈴木大拙選集第九卷「禪と空觀」三三六頁春秋社昭和二十七年第一刷)

③③、伊壁鳩魯(Epikouros)紀元前三四一—前二七〇，古希臘著名的唯物主義哲學家，無神論者。在他的倫理思想中包括了古希臘最完整的快樂主義的道德理論。伊壁鳩魯強調，人應當是自由的，祇有對自由的行爲纔能進行道德評價。人類行爲的目的就是從痛苦和恐懼中解放出來，求得快樂。快樂是幸福生活的目的和開始，是善的唯一標準。伊氏進而把快樂區分爲自然的和非自然的，認爲前者是適度的、健康的，後者是過度的、令人壓惡的。感性快樂是基礎，但精神快樂高於感性快樂，這種快樂就是「肉體的無痛苦和靈魂的無紛擾」，亦即「精神的平靜」的至善狀態。

③④、保羅(Paulos)基督教早期的傳道者。保羅早年曾堅決反對基督教，並參與猶太教當局迫害基督教。其後在他去大馬色的途中，耶穌向他顯現，囑他停止迫害基督徒，保羅自此轉而信奉耶穌基督，並進行過三次傳教旅行。新約中有十三封書信署爲保羅所作，是他寫給各地教會或個人的信。這些書信的主題思想，是構成後世基督教教義和神學的重要依據之一。保羅提出，上帝的拯救在耶穌十字架的救贖上顯明出來，他強調信者因信稱義(義指人與上帝的正當關係)，從而探明了基督教的新本質。跟hos me有關係的是歌羅西書第二章第二〇、二二節：「你們若是與基督同死，脫離了世上的小學，爲甚麼仍像在世俗中活着，服從那『不可拿、不可嗜、不可摸』等類的規條呢？」這大概就是雅斯培hos me的涵義吧！此外，hos me的意思還應當是，專心致志於神的國、神秘體驗的傳道者保羅，他一面作爲世人在俗世上生活，另一面又作爲神國的宣教者而生存。參照哥林多前書一二，雅各書第四章四節。

③⑤、「高貴的精神」(vornehme Seele)高貴(Vornehm lichkeit)

是尼采設定的特殊的倫理學上的價值觀念。尼采把道德分為兩個根本的類型，即他所鼓吹的主人道德和奴隸道德（參照注②①、②②）。主人道德存在於高貴的人間，他是價值的創造者，在那裏有自我的頌歌，擁有充實的感情，充滿了高度緊張的幸福，此外還有他期望施與他人之澈悟。高貴之人認同自己之中的強者，並尊敬他們，尊敬那些有能力駕御自己的人，那些樂於嚴格要求自己的人。這樣，「個人主義便屬於高貴靈魂的本質」。（Jenseits von Gut und Bose, 257, 265）

③⑥ / Cf. CPB. pp. 195-208.

參考文獻

I、原始資料

(B) Nagarjuna (龍樹)

一、M. Walleser: Die mittlere Lehre (Madhyamika-sastra) des Nagarjuna, Nach der tibetischen Version übertragen. Heidelberg 1911. (龍樹中論頌無畏Akutobhaya的注釋(藏文)的德文譯本。)

二、M. Walleser: Die mittlere Lehre des Nagarjuna, Nach der chinesischen Version übertragen. Heidelberg 1912. (鳩摩羅什所譯青目釋中論(四卷 大正藏卷四)的德文譯本。)

三、M. Walleser: Prajñāparamita, Die Vollkommenheit der Erkenntnis, Nach indischen, tibetischen und chinesischen Quellen. Göttingen 1914. (八千頌般若 Aṭṭasahasrika Prajñāparamita中的第一、二、八、九、十三、十五、十六、十八、十九、二十二、二十七等十一章的德文譯本。梵文

原 本 有 兩 種 . . R. Mitra (ed.): Aṣṭasahasrikaprajñāparamita, Bibliotheca Indica, Calcutta 1888; U. Wogihara: Abhisamayalamkāraloka Prajñāparamitavyākhyā, Toyo Bunko (Tokyo) 1932-1935. 本譯文注釋中所引用的均為後一種荻原本。漢譯本有多種，注釋中所引用的係宋施護譯佛母出生三法藏般若波羅蜜多經(二十五卷 大正藏卷八)。Walleser尚有金剛般若經的德文譯本，金剛般若經的梵、藏、漢、英、德對照讀本有多種，這裏所使用的是·E. Conze: Vajracchedika Prajñāparamita, Roma, SOR. XIII, 1957.) 原始資料和文獻的其他部分，請參照「佛陀」譯文後的參考文獻。

附記

本文譯自德國哲學家卡爾·雅斯培一九五七年出版的大哲學家一書第一卷(Karl Jaspers: Die grossen Philosophen, Erster Band ©. R. Piper & Co. Verlag, München 1957. Neuausgabe 1988.)在翻譯過程中，主要參考了峰島旭雄教授之日譯本佛陀と龍樹(理想社一九六〇年五月十五日)。

譯文中的注釋部分係譯者參照峰島教授日譯本之注釋條目，依據實際需要譯編而成。在譯編過程中，使用了包括佛光大辭典、望月佛教大辭典、佛學大辭典在內的許多佛教辭書，在此恕不一一舉出。所援引專著之材料，一般在引文後均予以注明，以便讀者進一步查尋之用。

在本文的翻譯中，譯者得到了許多中外朋友的幫助，在此特別提出感謝！

優婆塞戒經研習之三十



談菩薩應具足福德、智慧二莊嚴

智 銘

菩薩應具有莊嚴，但是，菩薩究竟應該具有那些莊嚴，用以莊嚴自己，也同時莊嚴他人，所以善生請問佛陀：

「善生言：『世尊！云何菩薩自他莊嚴？』」佛言：「善男子！菩薩具足二法莊嚴，能自他莊嚴：一者、福德，二者、智慧。」

佛陀聽了善生的請問，就告訴善生：菩薩要自我莊嚴，又要莊嚴其他的衆生，必須修具福德與智慧。

現在先將「莊嚴」的意義說明一下：

「莊嚴」可以分爲二種解釋：以善法功德來嚴飾自己或他人，這叫「功德莊嚴」；若以惡法惡業而自我莊嚴或莊嚴他人者，就叫做「惡業莊嚴」了。「功德莊嚴」的意義大家都容易明白，但「惡業莊嚴」反而不容易懂。現在以譬喻來說明：譬如一個專制的獨裁者，爲了樹立自己的權威，所以他用苛嚴的手段來統治人民，顯出一副神聖不可侵犯的樣子，百姓見了都畏懼而不

敢仰視。這就是以「惡業自我莊嚴」；同時也賦與各級官僚生殺大權，使百姓見了那些官僚也生畏懼之心，那些官僚狐假虎威，不可一世，這就是以惡業莊嚴他了。菩薩所修的莊嚴，當然是「功德莊嚴」，而不是「惡業莊嚴」。

菩薩修功德莊嚴又可分爲二種：

一者「福德莊嚴」：就是菩薩以修福積德，以使自己的身相得成莊嚴。福德就是既要得福，而又要有德，若有福而無德，那就不能稱之爲「福德」。如有些商人以不正當的手段賺了不少錢，享受榮華富貴，他很有福，但却無德。所以富人不一定具有福德，如既富且仁，才可稱福德。

二者「智慧莊嚴」：這裏的「智慧」是指般若智慧，菩薩要修得怎樣的般若智慧呢？如「般若心經」上說：

「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。」

菩薩要修得的，就是這「照見五蘊皆空」的般若智慧，有了這個智慧。不但能莊嚴自己，還可以度一切苦厄，去莊嚴一切衆生。如『大般涅槃經』二十七卷上說：

「二種莊嚴，一者智慧；二者福德，若有菩薩具足如是二種莊嚴者，則知佛性。」

菩薩得到了這二種莊嚴而知佛性，當然是無比莊嚴了。

福德、智慧二種莊嚴如何修具呢？善生問佛：

「世尊！何因緣故得二莊嚴？」

「善男子！菩薩修集六波羅蜜，便得如是二種莊嚴。施、戒、精進，名福莊嚴；忍、定、智慧，名智莊嚴；復有六法二莊嚴因，所謂六念：念佛、法、僧、名智莊嚴；念戒、施、天，名福莊嚴。」

佛陀對於如何修得福、慧二種莊嚴，提出二種說明：

一、修福德莊嚴，須修下列三波羅蜜：

(一)修施波羅蜜：就是修布施。布施可分爲三種，即財物布施、佛法布施、無畏布施。修福成就可以度到彼岸。

(二)修戒波羅蜜：就是在家菩薩修「在家菩薩戒」；出家菩薩修三聚淨戒。修戒成就，即可度到彼岸。

(三)修精進：就是布施、持戒、忍辱、禪定、智慧的成就，都要靠精進才能度到彼岸；甚至連「精進」也須要精進。只要修任何功德能具精進，一定能度到彼岸。

菩薩修布施，是因爲自己有此能力，所以能施與他，這是種福；菩薩修戒，是爲止一切惡，修一切善，無惡而有善，這也是

在種福；菩薩修精進，即能增加善法，也即是種福。因此，菩薩修布施、持戒、精進，就能成就福德莊嚴。

二、修智慧莊嚴，須修下列三波羅蜜：

(一)修忍辱波羅蜜：就是修生忍和法忍。修生忍就能不瞋不惱，對外界一切的加害，都能忍於心而不動，心不動則智慧生，有智慧即能度到彼岸；修法忍，就能安住無生法的中道第一義空之理中，故心不動，心不動則智慧生，有智慧即能度到彼岸。

(二)修禪定波羅蜜：菩薩修禪定，就是要制心不動，心不動即能定，能定即能發慧，有了智慧即能度到彼岸。

(三)修智慧波羅蜜：此智慧者，乃第一義空之理的悟得，凡悟得第一義空者，即智慧成就，智慧成就，即能度到彼岸。

菩薩修忍辱、禪定、智慧，都能悟得第一義空之理，凡悟得第一義空之理者，即成等覺菩薩，無比莊嚴。所以修這三波羅蜜，能使菩薩得智慧莊嚴。

除了修六波羅蜜可得福德、智慧莊嚴外，佛陀認爲修六念法，也可以得福德、智慧莊嚴：

一、修念佛、念法、念僧，能得智慧莊嚴：

(一)修念佛：即念佛具足十號，具大慈、大悲、大光明、神通無量，能拔濟衆生之苦。見賢思齊，努力學佛，也能獲得大慈、大悲、大光明而智慧具足。

(二)修念法：就是念如來所說的三藏十二部經教，念了以後能生智慧，有大功德，可以治衆生愚癡，菩薩念法自己能成就智慧，並以此法施與衆生，使衆生亦同具智慧。

(三)修念僧：就是念歸依如來的出家弟子，已得無漏法，具足戒、定、慧，成為世間衆生典範，為良福田。菩薩念僧，見賢思齊，學修佛法，成就無漏智慧。

菩薩念佛、法、僧，都可以成就智慧，有了智慧即可成就智慧莊嚴德相。

二、修念戒、念施、念天，能得福德莊嚴：

(一)修念戒：戒是止一切惡，常念戒即不行惡，所以戒有大勢力，常念戒即可精進持戒而生善法，善法即是福德之因。

(二)修念施：施就是布施，常念施即能常行布施，濟助所需困苦衆生，為大善行功德，善行即是福德之因。

(三)修念天：念天就是念三界之天。諸天所以能生天，是因為過去世行十善法，修戒、修施成就福德，所以生天享受自然之樂。菩薩常念天，可以仿效行十善法及布施、持戒，成就福德，以此福德為因緣，更昇進修學以上五念及六波羅蜜，即可成就更大的福德。以此福德而自莊嚴。

凡菩薩修六波羅蜜及六念法，都可以自莊嚴亦莊嚴他。

成就福德、智慧莊嚴以後，能自利利他，故佛又說：

「善男子！菩薩具足是二莊嚴，能自他利，為諸衆生受三惡苦，而其內心不生憂悔，若能具足是二莊嚴，則得微妙善巧方便，了知世法及出世法。」

這一段經文是說菩薩若具足了福德、智慧二莊嚴，就能為衆生受三惡苦。「三惡苦」者，就是三惡道之苦，即地獄、餓鬼、畜生之苦。如地藏菩薩說：「我不入地獄，誰入地獄。」又說：

「地獄不空，不成正覺。」地藏菩薩之入地獄，即是代地獄道衆生受苦。又如佛陀在法華會上鄭重其事地告訴無盡意菩薩說：「觀世音菩薩度衆生，應以天、龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽、人非人等身得度者，皆現之而為說法。」這內面所列舉的這麼多衆生，包括地獄、餓鬼、畜生三道。觀世音菩薩都能為他們受苦而度脫之。

菩薩度三惡道，當然要受苦，但却不生憂悔，為什麼，因為菩薩修具了福德、智慧二莊嚴以後，能生微妙的善巧方便，了知世法及出世法，予以度脫。例如孝道有世法孝道，也有出世法孝道，應以世法度化者，以世法孝道度之，應以出世法孝道度化者，則以出世法孝道度之，菩薩運用世、出世法度衆生，一無障礙。

佛陀又說：

「善男子！福德莊嚴即智慧莊嚴；智慧莊嚴即福德莊嚴。何以故？夫智慧者，能修善法，具足十善，獲得財富及大自在，得是二故，能自利及利益他，有智之人所學世法，於學中勝，以是因緣，便得財富及大自在。菩薩具足如是二法，則能二世自他利益。智者若能分別世法及出世法，世間法者：一切世論、一切世定；出世法者，知陰、入、界，菩薩知是二法因緣，故能二世自他利益。」

善男子！菩薩雖知世間之樂，虛妄非真，而亦能造世樂因緣。何以故？為欲利益諸衆生故。」

這一段話具有下面三個重點：

一是說明在法相方面講，有福德、智慧二莊嚴，若依理來

說，智慧與福德是二位一體的，因為智慧中可以涵蓋福德。因為修十善法的菩薩能成就福德，而福德的表徵是財富與大自在，有了財富與大自在，既能自利，也能利他。而修得智慧的菩薩，比學修十善法的菩薩更勝，比任何世法更勝，學十善法和世間法尚且能得福德成就，具有財富及大自在，修得智慧的菩薩，當然更能獲得福德中的財富與大自在，也可以這財富與大自在自利利他。所以菩薩修得了一個智慧莊嚴，就涵蓋了福德莊嚴，因此二莊嚴是二位一體的。

二是說明菩薩具足了二法莊嚴以後，不只是這一世能自利利他，而來世也能自利利他。為什麼能利二世呢？因為菩薩此世修得福德、智慧二莊嚴，世間的人未有不恭敬的，這是一世的自利；而佛法講因果，這一世修善法之因，來世必收善果，所以來世也必得善果，所以是二世之利。

三是說明世間法與出世間法的分別：所謂世間法者，包括了一切世論，所謂世論者，是還沒有結論的話題。例如孟子主性善，而荀子主性惡，人性是善是惡，世論沒有結論，所以名為「世論」；所謂「一切世定」者，是有了結論的世間說法，例如孔子提倡孝道，這個說法，沒有人敢反對，所以成了結論，也就是「世定」了。

至於菩薩除了應知世法以外，最重要的是要知出世法，出世法如何知，由陰、入、界三者着手。所謂「陰」是指五蘊，就是色、受、想、行、識，菩薩得智慧以後，知此五陰（蘊）的本體為「空」；所謂「入」是指內六根與外六塵，內六根是指眼、耳、鼻、舌、身、意，這六根是能入，外六塵是指色、聲、香、味、觸、法，這六塵是所入。菩薩得智慧以後，知此十二入的本體為「空」。所謂「界」者，是指十八界。即前說的六根、六塵

相接以後，能生眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識的六識，這六識的本體當然也是「空」。三六十八，所以成了十八界，而這十八界皆空。因知這十八界為空，所以不執，不執即是自利，勸衆生不執，即是利他，所以菩薩修得了這出世法，能自利利他。例如，菩薩知世間之樂，其本體是虛妄而不真實的，但菩薩爲了度衆生，也能造世樂攝取衆生，一旦攝取以後，即教以出世法而度脫，所以出世法能自利利他。

如何修得福德、智慧二莊嚴呢？佛陀說：

「善男子！是二莊嚴有二正因：一者、慈心，二者、悲心。修是二因，雖復流轉生死苦海，心不生悔。」

復次，菩薩具足二法，而能莊嚴無上菩提：一者、不樂生死，二者、深觀解脫。是故亦能二世利益。了知法相，得大智慧，能令自他財命增長。」

這一段話，是佛陀說明修具二法的方法，那就是修慈心與悲心。修慈心是給與衆生一切的快樂；修悲心是拔濟衆生一切的痛苦。這個度衆生的二種不是簡單能完成的，因為衆生無量，而衆生又生死、死生流轉不停，有的在上一道；有的在下一道。因此，菩薩必須隨衆生之生而生，隨衆生之死而死，在這生死苦海中流轉不已。菩薩爲了方便度衆生，自己雖受多世的生死苦，其心堅定而不後悔。

其次是：菩薩成就了福德、智慧二莊嚴以後，就能莊嚴無上菩提。所謂「菩提」者即是覺悟。菩薩得無上覺悟以後有兩大成就：一是不樂生死：前面說「流轉生死苦海，心不生悔。」這不表示菩薩樂着生死。菩薩雖不悔生死，但不樂着生死。二是深觀解脫，因為菩薩以智慧觀照十八界皆空，不爲十八界結縛，

所以得到解脫。菩薩能自解脫，也能解脫衆生。菩薩此世種了解脫之因，來世必得解脫之果，所以菩薩得智慧、福德二法莊嚴，能得二世利益能令自己財、命增長，也能令衆生財、命增長。此處的「財」是指法財；此處的「命」是指不生不死的佛性涅槃。

「善男子！菩薩摩訶薩具足二法，一切施時不生憂悔，見衆惡事而能堪忍。菩薩施時觀二種田：一者、福田，二者、貧窮田。菩薩爲欲增福德故，施於貧苦；爲增無上妙智慧故，施於福田；爲報恩故，施於福田；生憐愍故，給施貧窮；捨煩惱故，施於福田；成功德故，施於貧窮；增長一切樂因緣故，施於福田；欲捨一切苦因緣故，施於貧窮。若菩薩施所親愛處，爲報恩故；若施怨讎，爲除惡故。」

菩薩摩訶薩見來求者，生一子想，是故任力多少施之，是則名爲施波羅蜜；菩薩施時，離於慳心，名尸波羅蜜；能忍一切求者之言，名忍波羅蜜；所施之物，手自授與，名精進波羅蜜；至心繫念，觀於解脫，名禪波羅蜜；不擇一切怨親之相，名般若波羅蜜。

善男子！如諸衆生，貪心殺時，一念具足十二因緣，菩薩施時，亦復如是，一念具足如是六事，是名功德、智慧莊嚴。」

這一段經文很長，佛陀用對比的二分法，教育佛弟子們如何行布施：

第一、布施時不要生憂悔，財物是無常的，施後不可生憂，也不可後悔。若布施以後衆生不恭、不謝，態度忤慢，要能忍辱，不可與之計較。

第二、菩薩行布施，要觀察何者是福田，何者是貧窮田。然後分別行布施，現列一對照表：

施福田因緣

施貧窮田因緣

- | | |
|-------------|------------|
| 一、爲增無上妙智慧故。 | 一、菩薩欲增福德故。 |
| 二、爲報恩故。 | 二、生憐愍故。 |
| 三、捨煩惱故。 | 三、成功德故。 |
| 四、增長一切樂因緣故。 | 四、捨一切苦因緣故。 |

由這對照表看，菩薩因應於自己的因緣不同，而分別去行布施，分別成就福田與貧窮田。福田是指佛田、菩薩田、僧田；貧窮田是指貧窮困苦的家生，施貧窮田的功德，有時超乎福田之上。所以佛弟子應多憐愍貧困衆生。

第三、說明菩薩之所以布施親人，是爲了報恩；而布施給有怨讎之人，是爲了除滅彼此之間的惡因緣。

第四、菩薩若見有來求布施的衆生，應以一子想的平等心而行布施，盡自己的力量多少施與，這種平等布施，就名之爲布施波羅蜜。而布施時一無慳惜之心，這就名之爲尸波羅蜜了；若來求施的衆生，態度不良、言語不善，都能忍受，這就名之爲忍波羅蜜了；若以親手授與受施者，不假手他人，就名之爲精進波羅蜜了；若以至誠之心繫念施衆生，令都得解脫，就名爲禪波羅蜜；若布施時，不選擇衆生相、財物相、功德相，就名之爲般若波羅蜜了。因此，雖只行一布施，就可以同行六波羅蜜。

第五、菩薩在看到衆生因貪心而殺生的時候，在那一念之間應具足十二因緣。十二因緣者是生死之本，殺生是無明，由無明

而行乃至生老病死，都由這一殺業而成就。同樣的，菩薩在行布施的時候在一念中也要具足六波羅的這六件事，能成就這六事，就名之爲功德、智慧莊嚴了。

「復次，善男子！菩薩摩訶薩，造作不共法之因緣，名福莊嚴；教化衆生悉令獲得三種菩提，名智莊嚴。」

復次，善男子！菩薩若能調伏衆生，名智莊嚴；同於衆生受諸苦惱，名福莊嚴。菩薩能令衆生離於一切惡見，名智莊嚴；能教衆生住信、施、戒、多聞、智慧，名福莊嚴。」

這一段經文，仍在分辨成就福德、智慧二莊嚴的因緣。現在分別說明於下：

「菩薩造作不共法之因緣，名福莊嚴」者：「不共法」是指如來的功德，與其他的菩薩不相同，所以名爲不共法，但任何菩薩都希望成就如來，所以必須造作不共法。如來成就了不共法，即成就了無量福德，菩薩造作不共法，將來也必成就無量福德，所以名福莊嚴。

「不共法」即是十八不共法。分小乘十八不共法、大乘十八不共法：小乘十八不共法，即佛十力、四無所畏、三念住、大悲，共爲十八法；大乘十八不共法者：即一、身無失，二、口無失，三、念無失，四、無畏想（於一切衆生平等而無異想）。五、無不定心（行住坐臥不離禪定）。六、無不知已捨（佛照了一切法捨離之而不執着）。七、欲無減（增上欲，度諸衆生無厭足想）。八、精進無減。九、念無減，十、慧無減，十一、解脫無減，十二、解脫知見無減，十三、一切身業隨智慧行（佛以清淨之智相隨智慧而行，利益一切衆生）。十四、一切口業隨智慧

行。十五、一切意業隨智慧行。十六、智慧知過去世無礙。十七、智慧知未來世無礙。十八、智慧知現在世無礙。

菩薩是大乘人，應修大乘十八不共法成就，才名福莊嚴。

「教化衆生悉令獲得三種菩提，名智莊嚴」者：「三種菩提」者，是指一、行願菩提心，二、勝義菩提心，三、三摩地菩提心。願、勝義等念三成就，就是智慧成就，所以名智莊嚴。

「若能調伏衆生，名智莊嚴」者：衆生愚闇無明，冥頑難化，若菩薩能一一調伏，非具智慧莫辦，故名智莊嚴。

「同於衆生受諸苦惱，名福莊嚴」者：衆生造了惡業，所以應受苦惱之報；菩薩未造惡業，沒有苦惱之報，而却與衆生同受苦惱，非具有福德的人莫辦，故名福莊嚴。

「菩薩能令一切衆生離於惡見，名智莊嚴」者：所謂惡見者就是不正見，菩薩爲了破惡顯正，非具智慧莫辦，故名智莊嚴。

「能教衆生住信、施、戒、多聞、智慧，名福莊嚴」者：衆生之所以多生死惱苦，是因爲於正法不信，財物慳貪不施，於惡法不能戒止，於善法不肯多聞，於智慧不欲成就，所以衆生惱苦而無福報。若菩薩能令衆生住於信、施、戒、多聞、智慧之中，即無惱苦，無惱苦即是福，故名福莊嚴。

「復次，善男子！菩薩摩訶薩具足五法，則能莊嚴無上菩提、何等爲五？一者、信心，二者、悲心，三者、勇健，四者、讀誦世論不生疲厭，五者、學諸世業亦不厭之。」

這一段經文是說明菩薩莊嚴無上菩提。無上菩提者即是佛菩提，修菩薩道的最終目的是成佛，所以無上菩提必須具足莊嚴，否則即不能成佛。莊嚴無上菩提有五法：

一者、信心：這是諸法的實體，一切善法無信則不立，在佛法來說，唯有信佛法，才能樂受佛法，才能清淨身心。所以信爲道元功德母，能增長一切諸善法，菩薩修具了信心，即能莊嚴無上菩提。

二者、悲心：這悲心由憐愍心擴展而來，見衆生苦，欲予拔濟，所以生悲。而拔濟衆生苦，一視平等，無怨親之分，這就是無上智慧，能莊嚴無上菩提。

三者、勇健：這是佛弟子應具的十德之一，在行道時，遇到了種種可畏的聲色，自心不爲怯弱，即使是出生入死，也無怖畏之念。菩薩具有這一德，即可莊嚴無上菩提。

四者、讀誦世論不生疲厭：在家菩薩仍身處世間，所以對世論仍應誦讀，如儒家學說，其中仍多爲世間善法，可度衆生，所以讀世論，可以莊嚴無上菩提。

五者、學諸世業亦不厭之：世業者包括世間一切正業，菩薩爲求活命、爲了布施、爲了種福田，都需以世業爲助緣。有了世業之助，可以自修福德，也可攝受衆生。所以爲世業可以莊嚴無上菩提。

「善男子！菩薩具足二種莊嚴，則有七相，何等爲七？一者、自知罪過，二者、不說他過，三者、樂瞻病人，四者、樂施貧人，五者、獲菩提心，六者、心不放逸，七者、一切時中至心修六波羅蜜。」

這一段經文，是佛陀說明菩薩成就了福德、智慧二莊嚴以後，其外在有七種相呈現，這就是「中庸」上說的「誠於中，形於外」的道理：現分別說明於下：

一者、自知罪過：常懷戒慎、恐懼、慚愧之心，兢兢業業，奉持戒律，反省自新，所以常自知罪過，不敢妄爲。

二者、不說他過：不向第三者訴說他人的過錯，背後說人過錯是一大惡德，已經犯戒。爲己爲人，都不說他人之過。

三者、樂瞻病人：瞻視病人爲一大福田，病者得益，自身種福，自利利他，爲世、出世間大善人相。

四者、樂施貧人，施貧濟苦，也是種大福田，爲世、出世間大善人相。

五者、獲菩提心：以福德莊嚴智慧，以智慧莊嚴菩提，得菩提，成覺道，既得不失，菩提心常現。

六者、心不放逸：不放逸者，常行精進，不敢懈怠，業精於勤，荒於嬉，常人尚不放逸，菩薩更然。

七者、一切時中至心修六波羅蜜：無論何時，都以至誠之心修六波羅蜜，努力不懈，常行精進。

「善男子！復有七相，何等爲七？一者、樂化怨讎，二者、化時不厭，三者、要令成熟解脫，四者、盡已所知世語、世事，以化衆生，心不貪著，五者、能忍一切惡事，六者、終不宣說他人所不喜事，七者、見破戒者及弊惡人，心不瞋恚，常生憐愍。」

善男子！菩薩摩訶薩知是七相，則能自利及利益他。」



尊者迦託半

社長 釋敏智
 督印 釋修智
 編輯 釋素聞
 承印 文采印刷公司

內明雜誌社
 Nei Ming Magazing Society
 香港新界屯門藍地妙法寺
 Miu Fat Buddhist Monastery,
 Lam Tei, Tuen Mun, N.T. Hong Kong.

贈閱 歡迎助印

佛元二五三八
 公元一九九四年十月一日出版

Printed in Hong Kong

奇石
魏
千古

卷石和甫後

好
奇
春
四
時

卷石和甫

卷石和甫