



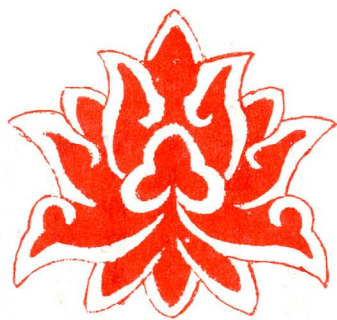
明内

集漢穀城刻石字





大白塔全景



甯瑪派密乘次第略述

Tulku Thondup Rinpoche 著

許錫恩 譯

顯密二乘判別

大乘顯密二宗的目標，同為求得正覺。在達致此目標之方法上，二者則有所不同。

密修行者之見地，為因果無別，是故視一切法皆清淨，情器世間即是本尊及本尊刹土，能於二諦雙融中得一切法樂。顯宗行者，則仍有染淨善惡之別，故不能取一切世法為修持。亦以此之故，顯乘亦名因乘，意即此宗行者所修乃成佛之因，而密乘則有果乘之名，蓋藉灌頂力，能體證情器世間即是本尊與佛刹，由是逐步修持，即能證根本智。無上密行者能於極短時間內解脫，得成佛之果。

據顯密教日尊者(Do-ngag Tenpa'i Nyima)所言：「有甯瑪派先賢認為顯密二乘於空性見即勝義諦並無不同，所不同者僅為對現象，即世俗諦之見地。」蓋中觀宗之畢竟空性，與大瑜伽所言之大平等性、無上瑜伽所言之勝義普賢佛母、法爾壇城、本來清淨，皆是同一意義。另如《淨信寶燈論》(Nges-Shes sGron-Me Rin-po-ché) (密彰尊者Mipham Namgyal著) 所云：

天竺聖月稱 藏土法賢師 意趣都如一 說本淨即空。

唯若就相邊而言，則大瑜伽所云：凡所有相本質光明，即大清淨之世俗諦；無比瑜伽所云：一切相即普賢如來，亦即三身壇城；及無上瑜伽所云：一切相即甚深之本相，亦即法爾所成之壇城。上述諸見地，乃至所述名相，顯乘皆付厥如，故知顯密二乘對世俗諦之見地，實有天壤之別。

密(Tantra)一詞之意義，於《金剛頂續》(rDo-rje rTse-Mo tantra)中之解釋為：

密即相續義，輪迴便是密，涅槃為後密。

密，視乎輪、涅槃二者之關係——有如琵琶弦線之相續——而有三分：

1. 如來藏乃根分之續；
2. 見與修之雙融乃道分之續；
3. 三身與根本智乃果分之續。

密乘教授，乃通過生起次第與圓滿次第，使善巧方便與根本智二者雙運，故密乘法門廣大。密乘不取苦行（此與顯乘不同），於利根行人而言，能修密而速證佛果。無畏教日尊者(Jigmed Tenpa'i Nyima 1865-1926)亦曾引《後密續》(rGyud-Phyi-Ma)謂密乃根、道（方便）、果之相續。

三外密之見修行果

1. 事密——龍青巴尊者(Long-chen rab-jam-pa)於《三安息善說海總義》(Ngal-gso sKor-gSum Gyi spyi-Don Legs-bShad rGyam-Tsho)中述事密如下...

事密行者了悟：一切於世俗層次中顯現之蘊、處、界等法皆須加以清淨；而勝義虛空，亦即本淨自性，則是能清淨的基礎。行者生活於清淨中，修道上則觀想本尊實有。視本尊為主，行者自身為僕。行者祈求本尊加持以得成就。

密彭尊者於《如意藏宗輪要義》(Yid-bZhin Rin-Po-Ch'e'i mDzod-Kyi Grub-mTha' bsDus-Pa)中概括事密之見(根)與修(道)如下：

見(根)——

自勝義諦而言，一切法於空、有中皆無二無別。但於世俗諦中，事密視本尊為主人。此本尊善性具足，無有惡業，為勝義虛空光明之現起，所現者為根本智之體相，同時此本尊能賜予非究竟及究竟成就。事密行者視自身為求加持者、為未證果者、及為仍有煩惱(染)者。是故，於勝義諦中一切平等，於世俗諦中緣起法則為實有。故事密之見地，乃相信通過修持，與視一切法為本尊身、語、意之印記，即能成就眾多事業，而最後行者自身能得與本尊相同之體性。

修(道)——

行者一心觀想事密之六尊瑜伽(註①)——本尊身相、語

內明

目錄 期三七二第

譯稿

甯瑪派密乘次第畧述.....許錫恩..... 3

專著

《楞伽經》導讀(一).....談錫永..... 16

專論

畧論恒審與遍計.....胡曉光..... 24

特稿

惠能的中心思想(上).....演慈..... 26

話說佛塔.....王壽雲..... 35

筆譚

優婆塞戒經研習之三十一

談菩薩如何攝取弟子.....智銘..... 39

畫頁

封面：尼泊爾加德滿都大白塔

面裡：大白塔全景

底裡：那伽犀那尊者

封底：藏密壇城圖之二

音、心相、宮殿、放光及收光等等——及持咒召請本尊，求獲加持，與圓滿自身有如本尊，一若鍊金術之點鐵成金。

龍青田尊者於《宗輪藏》(Theg-Pa Tham-Chad Kyi Don gSal-Bar Byed-Pa Grub-Pai mTha' Rin-Po-Ch'e'i mdzod)龍欽七藏之一)中解釋事密之六尊瑜伽如下：

- (一)若能視一切顯現即是虛幻妙身，則行者自能離一多二邊，而一切顯現亦自轉成妙身。
- (二)若能視咒字為妙音，則所持音聲與空性雙融之咒輪便能持續，而咒字亦轉成妙字。
- (三)若能觀勝妙心識之所化，則記憶與思維乃昇華為等持，而一切概念亦轉成妙觀察。
- (四)若能視一切光華之放射與收攝為本尊之顏色，則彼等皆轉為妙光，一切咒字亦轉成根本智之體性。
- (五)若能視光明為妙姿、妙座、妙冠及妙衣，則一切所顯現皆轉成勝妙宮殿。
- (六)若能視一切法之生起為法身，即根本智(空性)之妙轉，則一切所當捨者皆轉成根本智。同理，於六塵能轉六根，即能認知六識，例如視一切顯現為本尊妙身，則行者之罪障自能清淨。

另據《能解金剛結之金針教授》(功德藏述記)(Yon-Tan Rin-Po-Ch'e'i mdzod-Kyi dKa'-gNad rDo-rje'i rGya-mDud 'Grol-Byed Legs-bShad gSer-Gyi Thur-Ma)所云：

事密六種勝力(本尊)，乃空性、文字、聲音、色、相與

手印：於《瑜伽密續》(rNal-'Byor Gyi rGyud)中亦如是說。在一般(共)事密中，並無行者觀想自成本尊之修法。但在較高層次(不共)之事密中則有之。

密彭祖師概括事密之行與果如下(註②)：

事密認為只有遵照儀軌所載一切而修，方能於修持中得成就。否則，便有如將種子播於缺水乏肥之土地中，終將一事無成。是故，此部強調修外業，一言一行，皆有法度，每天三沐浴、三更衣，以求生活於清淨中。此外尚行獻供及護摩(火供)等密法。

果——

行者能得衆多成就，例如得持明身，其福德相等於色界及無色界之有情。而究竟之果，則為於十六生中證得三種姓金剛持地(三種姓即三佛部，乃如來、金剛及蓮花等三部。此三佛部皆與三佛身及五智配合)。

2. 行密——因行密之修持與事密相近，而見地則與瑜伽密相近，故亦名「兼密」(註③)，密彭尊者於《如意藏宗輪要義》中概述行密如下：

行密兼重外在色身之清洗(例如沐浴)及內在心識之觀想，視本尊為友伴或兄弟而得成就。

見——

於勝義諦中一切法平等。於世俗諦中，因無休止之顯現皆由緣起，故行密主張依本尊以得共不共成就。因行密之次第比事密稍高，故視本尊為友伴。行密對二諦之理解較事

密更深。

修——

行者觀想對生本尊。於持咒時，觀想咒輪旋轉，此名為有相瑜伽。於將出定時，行者遣送本尊，觀想虛空及住於無念，此則名為無相瑜伽。

行——

求生活於清淨中，與事密相同。

果——

行者能得無量成就，於七世中證得賦有三佛身與五智之四種姓金剛持地（四種姓即四佛部，乃如來、金剛、寶生及蓮花等四部，此中寶生部兼攝事業部）。

3. 瑜伽密——瑜伽密重觀想，視修外業（例如生活於清淨中）為輔助。密彭尊者於《如意藏宗輪要義》中概括瑜伽密如下：

見——

因瑜伽密之平等見高於事密、行密二部，是故此部行者視自身與本尊自性平等。此見地堅固不移，又以此見地故，於世俗諦上，觀想行者自身與本尊無可分別，有如江水匯入大海，無二無別，如是行者自成本尊。此乃基於萬法唯識所現，以觀想力，行者自身即成本尊。瑜伽密復有一不共見地：由修習四印，即本尊身、語、意、事業之自性，行者即能現證自身為本尊。

修——

皈依與發心後，於空性境界中行者以五種現證觀想自身為本尊壇城。復次，迎請根本智慧尊，並將之融入所觀壇城中，復觀想自身之身、語、意、事業為本尊之身、語、意、事業（四印）以作印持。五現證為：

（一）蓮座及日月輪，此乃宮殿及佛刹土之種子或因緣。
（二）佛語之字母（包括元音與輔音），此乃吉祥教法之種子。

（三）佛意之手印（如金剛、寶等），此乃佛於無量世內吉祥示現之種子。

（四）佛身壇城（如毘盧遮那佛之法輪），此乃吉祥眷屬與上師之種子。

（五）根本智慧尊，此乃本尊身與根本智慧吉祥本性之種子。四印為：

（一）大印，即身相。

（二）法印，即語之表義。

（三）三昧耶印，即意之表義。

（四）業印，如放光照射以圓滿一切所作之事業。

行——

行者偶爾亦作清淨之行，但其日常戒律實較事、行二部為寬，且此部更強調內瑜伽之修持。

果——

行者由證悟中積得資糧，至其究竟，則五蘊、五識及五毒皆被淨化，而於三世內證得五種姓（五佛部），亦即五佛智體性之佛果。

外密與內密判別

以下為龍青巴尊者與密彭尊者見地之撮要，據《宗輪藏》及《如意藏宗輪要義》——

就見地（根）而言，外密對二諦仍有區別。大部份外密行者，先觀一切顯現（世俗諦）為本尊，於結束之際，當行者將本尊身相消融時，行者始觀勝義諦，亦即離一切名言概念及戲論。內密行者，則觀二諦相融及雙運。內密之見地（根）乃以無分別智證悟一切清淨無染，了知一切法之顯現為三壇城，即無始時以來佛之身、語、意三壇城。外密之見地則非是。就生起及圓滿二次第而言，內密行者修持時，生、圓二次第乃相融而修，此乃基於視一切法皆清淨之無分別智。但外密行者則將二次第分別而修。就灌頂而言，外密以「瓶灌」為主，而內密則以「秘密灌」、「智慧灌」及「名詞灌」為主。修道上，外密行者攝受清淨純一之食物、衣服、住舍等。然內密行者則以平等無分別攝受一切。於觀想時，內密行者之本尊與其明妃雙運，而外密行者則否。

於觀想處所時，外密行者會生起清淨及華麗之處所，例如宮殿、須彌山頂等。而內密行者則生起如屍林、鄔金剎土等。於所用之法器，外密用貴重金屬所製之清淨法器，而內密則多以顱骨為之。就服食而言，外密行者享用三白三甜之食物，即奶、牛油及乳酪等三白，與糖、蜜與糖漿等三甜。內密行人則享用五肉——人、牛、狗、馬、象及五甘露——大便、精液、腦髓、血（女性經血）及小便。就果而言，內密行者於今世即身成佛，而修外密者則須於未來世方能成佛。

三外密之經續，為藏密舊派與新派所共有。但三內密（大瑜伽、無比瑜伽及無上瑜伽）之經續，則為甯瑪派所獨有。

三內密判別

《金剛薩埵心髓明鏡續》(rDo-rJe Sems-dPa'i sNying-Gi Me-Long Gi rGyud)謂...

大瑜伽，乃生起次第，有如一切佛法之基礎。無比瑜伽，乃圓滿次第，有如一切佛法之通道。無上瑜伽，即大圓滿，有如一切教法之肯綮。

不同之學者與不同之經續，對三內密之分別皆有不同之分類。法祥大師(Lochen Dharmasri 1654-1718)曾於《密主事業善說教授》(dPal gSang-Ba'i sNying-Po De-Kho-Na-Nyid Nges-Pa'i rGyud-Kyi rGyal-Po sGyu-Phrul-Dra-Ba sPyi-Don Gyi sGo-Nas gTan-La'Bebs-Par Byed-Pa'i Legs-bShad gSang-bDag Zhal-Lung)中總括數種不同之說法如下...

在解答朗恰巴華(Lenchab Parpa)之問題時，蘇聰巴(Je Zurchung)云：「了知一切法皆為自心識幻化，此為無比瑜伽；了知一切法之顯現乃根本心識之自相顯現者，即為無上瑜伽，蓋俱生喜金剛曾云：一切法以幻化、力用及自相顯現。」

大瑜伽行者證知一切法乃心性之幻化，而心性中「有」（方便）與「空」（智慧）無二無別。無比瑜伽行者證知一切法乃心性之力用，而心性中之法界與根本智無二無別。無上瑜伽行者證知一切法乃心性之自相顯現。此心性

即無始以來自然存在之本覺智，無生無滅。蘇聰巴二大弟子皆持此說。

根據恭布之左敦沙耶(Kyo Kong bupa)所言：大瑜伽較注重「行」，無比瑜伽較重「修」，而無上瑜伽則注重於「見地」。另根據般若光尊者(Lhaje Rog)：大瑜伽，因強調生起次第之故，以三等持（空性、大悲心與種子字）觀想漸次生起本尊。無比瑜伽，因強調圓滿次第之故，不重漸次生起，而主立時觀想生起本尊；而無上瑜伽或大圓滿，並無任何觀想，蓋已超越上述二次第之故。

梅雅聰渣(Menyag Jung trag)云：雖然所有三內密修行者皆於生、圓二次第上修持，然大瑜伽較注重生起次第，無比瑜伽較注重圓滿次第，而無上瑜伽則無修無整。

結地譯師慶喜金剛(Cel Lotsawa Kunga Dorje)（註④）亦奉此說為主臬。龍青巴尊者謂大瑜伽為父續，乃關於相狀顯現與善巧方便，對滯於戲論及瞋毒之行者較適合。無比瑜伽為母續，乃關於空性與根本智，對有較平穩心態及滯於貪毒之行者較為適合。無上瑜伽，乃關於無二無別，對滯於痴毒之行者較適合。

龍青巴尊者於《心性安息論》(Sems-Nyid Ngag-So)中云：

大瑜伽，主要涉及氣、生起次第及善巧方便。無比瑜伽，主要涉及明點、圓滿次第及般若。無上瑜伽，涉及一切事物、無二無別及根本智。

顯密教曰尊者於《文殊密意解說》(Ita-Grub Shan-'Byed

gNad-Gyi sGron-Me Yi Tshig-Don eNam-bShad 'Jam-

dByangs dGongs-rGyan)略釋如何於大乘三諦上，建立三內密之見地，云：

大瑜伽以有與空為二諦：一切顯現為大清淨之世俗諦，而空性為大平等之勝義諦。同樣，無比瑜伽以一切顯現為世俗諦，即普賢如來，即三法座之壇城，復以空性為勝義諦，即普賢佛母，即本始如實之壇城。無上瑜伽亦同樣以顯現為世俗諦，即「根相」、即法爾成就，而空性則是勝義諦，即法界之根本、即無始以來之清淨。對所有（內外）密而言，有、空二諦乃表達其見地之唯一形式。

在龍青巴尊者所造之《大車解》(Shing-rTa Ch'en Po)中，對三內密獨特之處有如下之闡釋：

大瑜伽（善巧方便之父續）之行者主要靠修持二種方便而得共與不共成就。一為善巧方便，即（生起）本尊壇城之生起次第；二為根本智方便，即離言自在，亦即光明與空性雙運。二者既雙運，則能清淨五大種（地、水、火、風、空）內之風息。無比瑜伽（即母續），主要為根本智方便，只有少數生起次第之教授。於無比瑜伽中，行者之明點通過修持，於四喜智所生之大光明中得證菩提，其修持方便為用咒字、薄伽曼陀羅，以自身（即善巧方便）及他身（即明妃），於正覺母體之次第中修證。無上瑜伽之行者，除強調於生、圓二次第之雙運中得證悟外，復以離一、多之大根本智（此大根本智即以光明為顯現之究竟自性）而得證悟。

無畏洲尊者(Jigmed Lingpa)於《三瑜伽大吉祥口訣總義》

大圓滿爲上士設，無比瑜伽爲中士，大瑜伽爲下士立。漸生壇城大瑜伽，此即一切密續根。無比瑜伽剎那成，此即一切密續道。離心識相大圓滿，則是一切密續果。

於大瑜伽修習中，以三等持淨執着，清淨情器世間執，三等持者即幻變，究竟自性之力用，以及無生勝義諦。以此等持力生起，能依所依之壇城。

無比瑜伽教授云：普賢佛母之母體，純淨廣大即法界，法界勝義且究竟。由此生普賢如來，此即是爲根本覺。於離一切言說中，勝義法界與本覺，雙運而得法爾見。以此覺受之力用，本尊壇城相應生，法爾圓滿深等持，二障由是得清淨，復次生起四佛身。

於此勝義大圓滿，能證本尊即覺心，且證此心即是佛。以本來即是佛故，更無一法可生起。於此自然清淨中，不決定法生起時，無對治亦無修整。法爾光明離意度，於中顯現諸佛性，凡是剎那生起者，悉皆知已是空性。

無畏教日尊者於《寶藏匙·吉祥密藏心要大綱》(dPal-gSang-Ba sNying-Po'i rGyud-Kyi sPyi-Don Nyung-Ngu'i Ngag-Gis gSal-Bar 'Byed-Pa Rin-Po-Ch'e'i mDzod-Kyi lDeu-Mig)中概述三內密如下：

於無上瑜伽密中，有大、無比及無上三部之分。此三部密之究竟義，皆爲光明本來自性之純一法爾，其特質即爲空明無二。此究竟義之法門有三：(一)依生起次第之詳明儀軌修三身爲道；(二)依生起次第中之簡軌漸次修內智與勝義法界；(三)無須依靠生起次第所安立之儀軌，而以無修無整之自然等持現證內智。強調上述第一、二、三法門之內密，分別冠以大、無比及無上之名。

無畏教日尊者於《大圓滿》(rDzogs-Ch'en)中解釋三內密之教授重點如下：

(一)父續(或大瑜伽)中，由控制氣而得力用，行者即可赤裸裸地得淨光明。此淨光明或可由灌頂而致。若行者控制甚而增加氣量，則所致之光明將趨穩定。(二)母續(或無比瑜伽)中，由圓滿明點而得力用，行者可控制光明瑜伽。若因明點上升與下降令所生之喜樂增加，則生起及增加光明之力亦相應增長。隨著行者控制氣及生起大樂，一切言語概念之戲論亦隨之消滅，而光明亦轉趨熾盛。父續及母續皆有氣與明點之修習，只因重點有所不同而有區別耳。(三)無上密之行者，於光明中，攝持能令光明生起且不減之本覺。此光明離虛幻，非因緣生，由無始來時已存在。今因光明本身之氣所鼓動而復甦。作爲徹證法界與根本智之究竟認知而言，此種光明之證悟，遂發出如千日之光輝。

三內密細別

三內密之每一部復可細分為三支部，此種細分乃根據每一支部內見與修之特點而作。無畏洲尊者於《三瑜伽大吉祥口訣總義》略述之如下：

三內密中每一部，若再加以細區分，則說共有九支分：壇城漸次生起者，名大瑜伽之大瑜伽。壇城法爾圓成者，名大瑜伽無比密。無生勝義之法界，乃大瑜伽無上密。剎那而成之壇城，名無比之大瑜伽。於本尊事相壇城，勝義法界得圓成是為無比之無比。本尊與自證智無二，為無比之無上密。證悟輪涅即壇城，乃無上之大瑜伽。心識法爾成本尊，乃無上密之無比。心即法界無體性，離一切非真實論，是無上密之無上密。由根道果三者中，生起及圓滿次第，我已解說九支部。

主要密續來源

據密乘經續之歷史，大部份新譯派之密續——例如密集金剛、時輪金剛及其他外密之經典，皆由釋迦牟尼佛所說。但三內密及舊譯派之密續則非源自釋迦。

大瑜伽與無比瑜伽密續之出現於人間，乃當釋迦涅槃後二十

五年，五持明在摩那耶山(Mout Malaya)，於定中由金剛手如來所傳授。復由五持明之一的「無垢稱」(梵名維摩詰 Vimalakirti)屬離車毗族(Ilicchavi)傳予鄔金國王——渣王。

大瑜伽除續部之經典外，尚有另一種類，名為修部之經典。以下所述大瑜伽修部之八種經典，其傳承共分二派，分別為教傳及嚴傳。

1. 下述經典乃不同大德由教傳攝受，亦即師徒相傳：忿怒尊(Vajraheruka)經典由吽迦囉尊者(Humkara)所得；大威德(Yamantaka)則由文殊友(Manjusrimitra)受持；馬頭金剛(Hyagriva)由龍樹(Nagarjuna)受持；甘露明王(Vajramrta)由無垢友(Vimalamitra)受持；普巴金剛(Vajrakila)由釋迦光尊者(Prabhasti)及蓮花生大士(Padmasambhava)受持。

2. 修部嚴傳：以下經典由事業自在空行母封印，交付予下述諸大德，而此等經典稱為修部嚴傳：勝樂金剛(Sriheruka)之經典付予無垢友；忿怒尊(Vajraheruka)之經典付予吽迦囉尊者；閻摩王(死主)(Yamaraja)交予文殊友；馬頭金剛付予龍樹；普巴金剛付予蓮花生大士；本母(摩怛理迦)(Mamo)付予達那生芝達尊者(Dhanasamskṛta)；供贊(Chod-tod)付予嚴布姑希尊者(Rombhuguhya)；及威猛真言(Trag-ngag)付予寂藏(Santigarbha)。空行母復將善逝集(bDe-gShegs Dus Pa)交付與蓮花生大士。上述大德將該等教授傳予弟子，大多數之傳承至今不斷。

無上密之根本密續由俱生喜金剛(傳無上密於人間之第一位大德)於定中由報身佛金剛薩埵直接傳授。俱生喜金剛復將傳承付與文殊友。無上密系統之教授，由不同之傳承而遞嬗，於西藏稱之為大圓滿。

三內密之見修行果

1. 大瑜伽——在《密藏續》(Guhyagarbha Tantra)中，於論述輪迴與涅槃皆是心性與根本智之自然現起時有云：

幻化現象——

因執我故轉輪迴，六道由是有生滅，身財苦受之幻相，無非戲論之顯現。

佛刹——

自證心識為空性，為無我為本覺智，由離戲論之念住，一切顯現皆能轉。

一切法皆非實有，佛身佛語佛功德以及佛刹之神變，亦為根本智所現。

見(根)——

其見地為「二了義諦之相融或無二無別」。密彭尊者於《如意藏宗輪要義》概述之如下：

此部由經教及知解，以四種信解等了知二了義諦無二無別，即法身相，為光明，離能所及離一切思維。據此見地，諸法(即世俗諦)之顯現，與三輪(即佛之金剛身、金剛語及金剛意)之體性皆自本初以來即已存在。當其為空性時，則是「了義世俗諦」。而佛身與根本智不可分之空性(無自性性)，則是「了義勝義諦」。

法祥譯師於《密主事業善說教授》寫道：

大瑜伽主要修生起次第，行者由修證「二了義諦」之無二無別而得解脫。

修(道)——

以下為法祥譯師、不動壽灌大聖尊者(Gyurmed Tshewang Chogtrub)與教日尊者二人著作之概略(註⑤)：

於大瑜伽，行者觀想一切法之顯現皆為本尊壇城。據續部及修部經典所載，行者修習二種瑜伽：有相瑜伽及無相瑜伽。

(一)行者於有相瑜伽修生起次第及圓滿次第：

(甲)修生起次第時，行者以三等持觀想壇城，令自身三門，即身、語、意與本尊三門相融。此三等持乃大空性等持、現位法爾等持、及因位(清淨咒字)等持。

(乙)修圓滿次第時，行者根據善巧方便道，修習上行及下行，觀想大樂之根本智。

(二)行者修無相瑜伽觀想，即在法爾究竟自性中作觀。

行(事業)——

法祥譯師於《密主事業善說教授》中寫道：

因對方便中之善巧生信心，故行者樂一切法而不生執著。

果(成就)——

以下為密彭尊者與法祥譯師二者著作之概略(註⑥)：

由甚深道之力，得以清淨一切虛妄之垢穢，行者能於現世或中有身得四持明位或五佛身。

2. 無比瑜伽——

在《金剛莊嚴遍集明續》(rDo-rje bKod Pa Kun-'Dus

Rig-Pa'i mDo)中云：

器世間爲佛母究竟法界，情世間即勝利佛父虛空。無論取捨皆爲本覺樂受。此即是金剛誓句。

見（根）——

其見地爲界智無二。密彭尊者於《如意藏宗輪要義》中概述之如下：

無比瑜伽了知有爲法之一切顯現爲普賢如來（佛父），亦即本尊法爾所成之壇城。而「法」之空性本質（此本質離一切邊見）則爲普賢佛母，亦即根本法爾壇城。復次，二者之自性平等雙運，而此即大樂之子、覺性之壇城。

法祥譯師於《密主事業善說教授》云：

一切法皆是一心所生，當其（指一切法）於普賢佛母（空性母）之母體中時，清淨無染（普賢佛母即無生無滅、離一切戲論之大自然，亦名爲根本真如）；由此無生無滅大自然所無窮放射之內自覺性（即自生光明之壇城），則爲普賢如來（根本智佛父），亦名法爾所成壇城。空性與顯現二者所交織出之不可分自性即大樂之子，即界智無二，及爲根本覺性之壇城。

修（道）——

以下爲密彭尊者與教日尊者著作之撮要（註⑦）：

行者觀想一切本尊於行者金剛身內圓滿具足。儘管行者自心中佛父、佛母、佛子三壇城未被區別，一切法皆藏於心識中，但此心識因三現分（淨、不淨、無記）之薰習，致有能、所之見而受遮障。一切事物遂有正邪、善惡、取捨之相，而衆生遂執持之。欲除此障，行者須修內身之氣、

脈、點，及五種現證菩提。

以下爲法祥譯師及不動壽灌大聖尊者著作之撮要（註⑧）：

無比瑜伽主要之修行道有二：

（一）方便道——爲內智生起之修習，亦即無二大樂之修習。

此修習，上焉者修自身四輪或六輪，以漸次引生內智。下焉者則與明妃雙修，能立時生起內智。

（二）解脫道——此亦分二：觀想本義，即法爾等持，此究竟自性離一切思維概念；修習標志，乃仔細觀想本尊。行者於持咒時，剎那間觀想清楚器世間與有情皆爲本尊壇城，有如魚躍出水般清脫。

無比瑜伽，較側重圓滿次第，即氣、脈、點之瑜伽，及樂、明、無念之根本智，而對於生起次第則置於較次之位。

行（事業）——

據法祥譯師於《密主事業善說教授》云：

行者於平等性中受持一切事物。

果（成就）——

據法祥譯師及不動壽灌大聖尊者所云（註⑨）：

行者能得大樂身、四佛身與五根本智。

3. 無上瑜伽——

自性——

法祥譯師於《密主事業善說教授》中云：

無上瑜伽乃將根本佛性回復本來面目之手段。此根本佛

性，離一切取捨；離希求與厭畏。

定義——

不動壽灌大聖尊者於《天鼓譬喻論》中云：

大圓滿之定義為：於不落任何邊見之自生根本智體性中，三乘之義蘊得以圓滿而自在。

尊者續云：

阿底瑜伽（無上瑜伽之音譯）之定義為：阿底(Ati)，有最極義、至勝義、無上義、頂尖義、及心髓義。瑜伽，則是修習義。故此，此乃最高修習，乃一切修習中之極勝修習。

見（根）——

密彭尊者於《如意藏宗輪要義》總括見地如下：

無上瑜伽了知一切法自無始時以來，已於唯一本體之平等自性中存在，亦即於自生之本覺智中存在。雖然外境（一切法）於心識中一一顯現，然外境實無自性，且屬顛倒，心識於本初為三佛身之自性：空性即法身，光明即報身，及遍一切之大悲即化身。於本初清淨（大清淨）及任運成就之雙運境界中，無上瑜伽了知輪迴與涅槃於法爾任運而成之大壇城中，無二無別。

龍青巴尊者於《宗輪藏》總括大圓滿之要點如下：

無上瑜伽主張，光明心性，即本來清淨之法界，自無始以來即住於自所任運之成就中。此無二及自生之本覺智即是根。於其他層次較低之佛乘，因染力故，對一切法乃起分

別心，由是此自生本覺智便為希求及疑慮等煩惱所障。

尊者復於《聖智淨心對問》(Sems-Dong Ye-shes Kyi Dris

-Lan)中云：

心性即佛性，即光明本覺智。於無心時，則有心性、光明及無分別本覺智。《光讚經》(Astasahasrika prajaparamita-sutra)云：其心無心，心者本淨。

不動壽灌大聖尊者於《天鼓譬喻論》中云：

自性大圓滿，乃離心而在之心性。此亦是自生之內自證，亦即內光明。於此自性大圓滿中，大自然之一切體性皆法爾而在，彼不須有待於能生所生或其他緣起之因與果，蓋彼乃自然解脫。

無畏洲尊者於《功德藏之果乘遍智車廣釋》(Yon-Tan Rin-

Po-Ch'e'i mDzod-Las, 'Bras-Bu'i' Theg-Pa'i rGya-Ch'er', Grel rNam-mKhyen Shing-rTa)云大圓滿乃無上道。

於大圓滿中，因了悟永恆不變究竟自性之自在，及能不離此體性，故煩惱及所知二障即不須捨離而自然清淨。是故，大圓滿乃衆多修行道中無上極速成就之道。

分部——

無上瑜伽六十萬零四百頌之經續，無垢友尊者將之分為三部，分別為心部、界部及口訣部。

《大莊嚴續》(bkod-Pa Ch'en-Po)中云：

諸持心者為心部 持虛空界為界部
若於道上無修治 此即口訣部心髓（註⑩）

龍青巴尊者於《妙乘藏》(Theg-mCh'og Rin-po-Ch'e'i mDzod)中云：

心部強調一切法無非衆生之心識所變，故一切皆不離心識。此見地乃防止自心偏離於自然智。界部主張除普賢佛母（即究竟法性）之虛空外，實無餘處住。此見地乃防止自心偏離於究竟法性之廣大虛空。而了知自性真實義者，乃是口訣部。

無畏洲尊者於其論著中云：

大圓滿之教授分爲三部，乃因應行者之悟性而施設：由悟性故分三種見 心部外境爲心遊戲 界部外境爲自莊嚴 口訣部中無生空性

法祥譯師之《密主事業善說教授》云：

住於法身境界之等持，即本覺與空性雙運，爲心部。住於無修無整境界之等持，即住於究竟自性，爲界部。住於本來解脫，無所取捨之究竟自性境界中等持，爲口訣部。

不動壽灌大聖尊者解釋云（《天鼓譬喻論》）：

因萬法無非心性所變現，能於應離捨之事邊中解脫，是爲心部。因一切法皆於法性虛空（普賢佛母）中得圓滿，是故離於整治邊而自在者爲無修界部。能了知應離捨之事邊、及整治邊二者之真實體性，則是甚深口訣部。

蓮花能緣尊者(Pema Ledrel Tsal)於《如長流之教曰耳傳教授精要》(gZhi Khregs-Ch'od sKab-s-Kyi Zin-Bris bsTan-Pa'i Nyi-Ma'i Zhal-Lung sNyan-brGyud Ch'u-Bo'i bChud-

Dus)中分釋無上瑜伽之三部如下：

心部視一切顯現爲心識，心識爲空性，空性爲本覺，而本覺與空性雙運。於視一切顯現爲心識時，一切顯現乃因力用、遊戲及莊嚴三者而被視爲心識。首先，力用者，乃根本智之力用，此即爲證悟與流轉二者。基於力用，及其爲能緣，則力用便成爲一切妄念之根源。由力用生起之染心及五門等則是遊戲。而內身、外身、高山、木石及屋舍等之呈顯，則是莊嚴。總而言之，莊嚴與遊戲皆生於力用（即自證與流轉），而力用則由心性（即因位如來藏）而生起。上述乃解釋視一切顯現爲心識之道。於此，最要者爲此根本智（因位如來藏）乃純一光明及爲心識之自證，但非大圓滿法爾生起之本覺。稱爲大圓滿，則因心識兼攝光明與空性，而此二者密不可分。

界部了知光明心識及自證即空性。然此尚有對空性之絕對認知。

總括而言，心部由於了知除心識外別無他法可捨，而能解脫於應離捨之事邊。但心部仍未能解脫於認知光明與心識之自證此等整治。界部因了悟光明心識及自證即空性，而能解脫於事邊及整治邊。但此部尚未能扭轉對空性之執持，且對超越心識之俱生智未能把握重點。口訣部除超越事邊及整治邊外，更了悟法性之三種特質——即本體、自性與悲心。此三種特質自無始時來已交融不可分，有如水之與濕氣、火之與熱。復次，彼等亦非新成之組合或心識所營造。因口訣部能證根本自性之本來面目，故不僅高於九乘次第之餘乘，復高於無上瑜伽中之其他兩部。

略述大圓滿

據大圓滿之經典，大圓滿乃一切佛乘中至高無上者，大圓滿已涵攝其他佛乘之功德，其他次第無非證悟大圓滿之階梯而已。大圓滿之果則為證得本覺，即佛性。釋迦牟尼於二轉及三轉法輪時，說此佛性之法。對上士而言，能於極短時間內及以最直接之方式以證悟本覺，證悟赤裸裸佛性及甚深清淨之大圓滿見，此即大圓滿獨到之處。

×

×

×

後記

本文乃譯自 BUDDHA MIND 一書（藏密學者 Tulku Thondup 甯波車編著，SNOW LIONS PUBLICATIONS 一九八九年版）。該書共分二部份，第一部份乃介紹 1. 甯瑪派九乘次第；2. 大圓滿與其他宗派之關係；及 3. 多位修持大圓滿大德（包括龍青巴尊者）之事蹟。第二部份乃龍青巴尊者重要著作之撮要。本文乃節譯自第一部份關於甯瑪派九乘次第之章節。

註釋

- ① 六尊瑜伽——譯者按：法尊法師譯為「六天瑜伽」。另外，據藏漢大辭典（張怡蓀主編，民族出版社一九九三年版）第三〇八三頁解釋六尊瑜伽如下：「六尊瑜伽，六本尊瑜伽。密乘事部中，修習本尊為瑜伽體，攝為六本尊相——空性本尊、文字本尊、聲音本尊、色本尊、手印本尊和相本尊。」
- ② 《如意藏宗輪要義》

③ 兼密——譯者按：兼密，指兼事密與瑜伽密二者之特色而言。甯瑪派的觀點，則認為行密是由事密過渡至瑜伽密的橋樑。亦即由重事相過渡至重心識。由此觀點，亦可稱為「二次第密」。

④ 譯者按：本書所記人名為 Challo 及 Kundor 二人。但據敦珠甯波車所著之 Nyingma School of Tibetan Buddhism (Wisdom Publications 一九九一年版) 第三五九頁，當是一人之名而已，全名為 Cel Lotsawa Kunga Dorje。謹據此改正。

⑤ 法祥譯師之著作為《密主事業善說教授》，不動壽灌大聖尊者之著作為《天鼓譬喻論》(bDe-Bar gShegs Pa'i bsTan-Pa Thams-Ched Kyi sNying-Bo Rigpa 'Dzin-Pa'i sDe-sNod rDorje Theg-Pa sNga-'Gyur rGyud-'Bum Rin-Po-Ch'e'i rTogs Pa brJod-Pa Lhai rNga-Bo-Ch'e Ita-Bui gTan)，教日尊者之著作為《生起次第筆記之遍攝口訣莊嚴總論》(bsKyed-Rim Zin-Bris Yoga sPyi-'Gros Itar bkod-Pa Man-Ngag Kun-bsTus)。

⑥ 《如意藏宗輪要義》及《密主事業善說教授》

⑦ 《如意藏宗輪要義》及《生起次第筆記之遍攝口訣莊嚴總論》。

⑧ ⑨ 《密主事業善說教授》及《天鼓譬喻論》

⑩ 譯者按：此四句乃取自《佛家經論導讀叢書》第一輯之《四法寶鬘》（談錫永居士導讀，密乘佛學會及博益出版集團有限公司聯合出版，一九九三年）第八十七頁之譯文。所引之經論為《大無上莊嚴論》，與本書所引之《大莊嚴續》稍異，可能乃同書異名。



《楞伽經》導讀(二)

談錫永

本經的結構

佛經結構，一般分為「序分」、「正宗分」、「流通分」。本經結構亦如是。但本經的序分及流通分卻有點特別。現在將前述三分，分別述說如下。

一 序分

甲 本經緣起與法義

本經序分，若依北魏譯及唐譯本，則有《請佛品》（或《羅婆那王勸請品》）。宋譯則缺此一品。

在本品中，其實已說如來藏法義。

本品說釋迦在龍宮說法七日，既畢，從大海出，有無量億梵釋天人及天龍八部相迎。釋迦見海中摩羅耶山楞伽大城，便說，昔過去諸佛皆曾在此城說「自所得聖智」(Pravṛtṭivijñāna)的修證，我亦當在此城為羅婆那王開示此法。羅婆那王聞佛所言，便請佛入城，說「離言自證法」。佛於是即與大慧菩薩(Mahamati)問答，演說本經。

這即是說，本經所說為佛自證的境界，這種自證離一切言

說，為佛自心識的經驗，故稱為「自所得聖智」。這種聖智，便是「如來藏智」（如來藏空智）。

楞伽王羅婆那聞宣說本經已，尋即開悟——

於一切法得如實見，不隨他悟。能以自智善巧觀察，永離一切臆度邪解。常樂遠離心、意、意識，斷三（界）相續（身）見，離外道執着，內自覺悟入如來藏，趣於佛地。

這即是說，羅婆那因遠離心、意、意識，而得斷除「自我」的執着（三界相續身見）。此中的心，指第八阿賴耶識；意，指第七末那識；意識，即第六意識。斷除我執即能入如來藏，此即能證入清淨心，亦即能體驗心識不受污染時的境界。

這段經文，對如來藏實具開宗明義的作用，實不應刪略。

隨後羅婆那又問佛——甚麼是「法」、甚麼是「非法」，如何得捨此法與非法？

法即是世間執為真實、為永恆的概念，此即是「常見」；非法即是世間執為非實的概念，此即是「斷見」。智者離此二種虛妄分別，不取相而生分別，即是捨此二法。

這一段，是對如來藏義的補充。因為前文但說斷我執即可入如來藏，此段即說還須斷法執。斷除我執即是斷煩惱障；斷除法執即是斷所知障。二障斷除，始名為如來藏智。

是故斷煩惱障僅能說是入如來藏，必唯斷所知障才能證如來藏。這是層次的問題。中觀應成派說，須斷盡煩惱障才能開始斷所知障，與本經同一意趣。

羅婆那請佛雖為序分，但不同餘經泛泛說一經的因緣，實已盡攝一經的法義。

乙 大慧菩薩問佛

宋譯《楞伽》，一發端即是大慧菩薩問佛，可能因為佛說本經盡是答大慧之問，是故便略去羅婆那一品。

問佛一節，又可分為四義——

(1) 堪問佛的資格

宋譯說大慧菩薩具四種功德，是故堪能問佛——北魏譯則只說三種，唐譯則未說。這四種功德是：一切諸佛手灌其頂；自心現境界，善解其義；種種衆生，種種心色，無量度門，隨類普現；於五法、自性、識、二種無我，究竟通達。有此四功德，然後堪問佛而成本經。

說灌頂是密乘意趣，向來講《楞伽》的人都不特別提及。

說善解自心現境界義，實與如來藏有關，因為如來藏以及阿賴耶，其實都是「自心現境界」。此即為本經所說。

說種種衆生、心色等，則能站在種種立場來設疑問佛，由是證成一切衆生皆有如來藏。

說究竟通達五法、自性、識、二無我，是因為五法等亦為本經所討論的內容。

凡在序分中出現的上首菩薩，其功德必與該經內容有關，是

故此大慧菩薩的四種功德，即是本經內容的提要。

(2) 大慧先讚佛德

大慧於問佛前，依唐譯，先以八偈讚佛。八頌涵蓋三種意旨，前四頌，讚佛的智悲心。第五頌，讚佛離垢。末三頌，讚佛身。——北魏譯僅得六頌，末三頌合為一頌；劉宋譯得六頌半，第五頌實有一頌半，末三頌亦合為一頌。然頌的數目雖不同，意趣則實無二。

讚佛的智悲心，即是說菩提心，這是大乘的基本意趣。如《維摩》即有「智度菩薩母，方便以為父」的說法。智即是能見諸法空性的般若，方便即是對衆生哀憫的大悲。密乘以菩提心為修道的基礎，有學者以為這只是印度後期大乘的說法，實在誤解。

讚佛離垢，即是讚佛能斷除二障。頌云：「一切無涅槃，無有涅槃佛」，又云：「若有若無有，是二悉俱離」，即是說佛不執着涅槃（既然連涅槃都不執着，自然更不執着於輪迴），這即是「大圓滿」與禪宗，離輪迴涅槃兩邊之意。

讚佛身，着重於「寂靜」「遠離生」（唐譯「寂靜遠離生」五字合為一句）。寂靜即是「無我」，與寂靜相對的是煩惱，有煩惱即有無明，凡夫的無明即是「自我」的執着；遠離生即是「無生」，服從於緣起法則的呈現稱為生，不落緣起便是無生。故無我無生即是佛的法身功德。

(3) 大慧菩薩所問

大慧菩薩於讚佛後，即云以「百八義」問佛。百八應為一百

零八之意。然而後人稽計所問及佛之所答，無論如何都湊不上一百零八之數，由是疑竇叢生，或由是生種種玄解，實則此亦如「三十六計」、「七十二行」，但形容其多，實際數字反而不必拘泥。

大慧所問，可分四段——

第一問心識種種。因為當大慧說要以百八義問佛時，佛答「我當為汝說，自覺之境界」（唐譯作「自證之境界」），是故大慧率先便問及心識。

第二問見地種種。這包括外道的生滅見、斷常見等，以及凡夫的種種見地。這些都是煩惱污染。

第三問設施種種。世間有種種設施，如佛所說偈、星辰日月、種種哲理，以至日常所見的風雲、林樹、象馬等，皆是設施。故此是問世間一切現象與造作。

第四問佛法僧三寶。佛法僧其實亦是設施。但若與前問設施比較，可以說為清淨設施。

這四問亦有層次。先問心識，然後問見地，因為種種見皆由心識生；再問世間假設，因為宇宙萬法無非由心識變現而成。此間已有「萬法唯識」的理趣。最後問佛法僧，此即為清淨心識之道。由是知大慧菩薩所問種種，歸納而言，可以說是但問心識。楞伽宗用本經印心，實得本經旨趣。

（4）釋迦說百八句

釋迦聞大慧問，卻不一一作答，反而以問為答，又提出一大堆問題。為甚麼這樣，前人有許多不同的解說。然而若平實理解，這其實只等於說：「要問起來，其實還有許多問題可問，例

如甚麼甚麼。」

這種情形，我們在閒話家常中常見。釋迦說法，雖實相莊嚴，其實亦有如閒話家常，因此實不必牽涉到玄義上去。若不以平常心讀《楞伽》，便愈讀愈複雜，終無是處。

於反問為答之後，釋尊即為大慧開示「如先佛所說，一百八種句」（劉宋譯作「此上百八句，如諸佛所說」，「此上」二字易生誤解）。

句，即是概念。說百八句，即是說種種概念，若執實為一百零八之數，便未免太鑿。

釋迦於經中所舉，盡為相對的概念，如說——

不生句生句；常句無常句；相句無相句；住異句非住異句……

這些相對的概念，皆是心識的變幻，衆生執着於由這些相對概念形成的見地（觀念，原則），為過去諸佛舉出，一一予以遣除，如是始能證實相，是即空如來藏智。釋迦舉百八句，其意在此。

近人呂澂先生說百八句的次第，「與九分相應」。九分是將一切佛說分別為九類，即因緣分、界分、得分、世間分、慧分、業分、定分、雜分、戒分。這是《阿毘達磨》的說法。釋迦在經中說百八句，是否一定要依九分的次第，是另一回事，後人讀經卻不妨如此理解。因為這樣便覺得有系統一點。

二 正宗分

於釋迦說百八句義後，轉入正宗分。

正宗分的主旨是說如來藏，然而卻先說五法、三性、八識、

二無我，蓋此種種，即是如來藏藏識。於說如來藏後，則說應如何修持始能證入如來藏；接着便說證入如來藏後的心識狀態。

此中五法，即相、名、妄想、智、如如。

三性即妄想自性、緣起自性、成自性。相當於唯識之遍計所執自性、依他起自性、圓成實自性。

八識即眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識（經中稱為「意」）、阿賴耶識（經中稱為「藏識」，亦稱為「心」）。

二無我即斷除煩惱障後的「人無我」，及斷除所知障後的「法無我」。

茲依正宗分次第，略明經義如下。

甲 說如來藏

（一）先說五法

大慧於佛說百八句義後問佛，先問生滅，即是問五法中之相。由是引起全經正文。

佛於是說八識其實可以分為兩類，即現識(Khyativijnana)及分別事識(Vastuprativikal pavijnana)。由此二識生起三相。即轉相 (Pravrttilaksana)·業相 (Karmalaksana) 及真相 (Jatilaksana)。

關於識與相的問題，應當細說。

將八識分類，阿賴耶識即是現識。因一切法的相狀，都由此識變現生起（唯識家說由阿賴耶識生根、身、器界），故可名現識，現即是變現之意。其餘七種識，可稱為分別事識，因為它們

的功能即以分別、了別為主（末那識所分別者為自我）。

由藏識顯現的，名為真相；分別事識則顯兩種相。末那識為分別的主宰，因為餘眼等六識皆依末那識所執的自我作為分別的依據，是故末那識所顯即為業相，餘六識所顯即為轉相。

所謂相生滅，只是業相與轉相的生滅。真相則無相生滅，因為阿賴耶識只是剎那生滅，而且生滅同時，是故相續無間斷，由是離常斷二邊，故只可說為流注生滅。

是故若說「相滅」，便是覆蓋於真識上的種種虛妄滅，當虛妄滅時，便說為相滅。這裏提到的真識，即是如來藏，亦即未受污染的心識。（唐譯作「阿賴耶識虛妄分別種種習氣滅，即一切根識滅，是名相滅」，這譯文更易理解）。

所以雖然「相滅」，可是真相卻不滅，所滅者只是妄相（業相）。

外道由於虛妄分別，由相便生種種名。於是計種種流注生滅的因。例如——

勝妙(Pradhana)，此指婆羅門所說生成萬法為造物主的大梵。

士夫(Purusa)，即是「神我」。

自在(Isvara)，即是說為造物主的大自在天。

時(Kala)，有外道計時為生滅因。

微塵(anu)，其實即指今物理學上之所謂微粒。亦有外道計為生滅因。

諸佛離虛妄分別，為權宜方便則說凡夫有七種性自性(Svabhava)。此亦為「名」。即是——

集性自性(Samudaya)，一切法由因緣和合而生，和合便即是「集」義。此即誤謂事物有本質。

性自性(Bhava)，此亦可譯為「有」。此即指事物的功能(用)而言，即誤謂功能為本質。

相性自性(Laksana)，指事物的相狀、現象(相)而言。即誤謂現象為本質。

大種自性(Mahabhata)，謂事物的性相皆藉四大種(地水火風)作顯現。如雲，藉水大種而顯現其濕性。

因性自性(Heta)，若從因果立論，則有事物生成之因。

緣性自性(Pratyaya)。因雖備，亦須諸緣具足而後生成事物，故說此自性。

成性自性(Nispatti)。事物以因緣具足而成立，故說此自性。

如是七種自性(性自性)，隨順性相用安立，或隨順因果建立。但諸佛則實有七種第一義(Paramartha)。它們即是諸佛所說的真實境界。雖然亦是名相，不過卻是由地前菩薩以至成佛的心境歷程，是故權宜安立名相為境界(Gocara)——

心境。即地前菩薩的境界，所證能與真心相應。跟它相對的是凡夫的集自性(即集性自性，以下從略)。集自性所體會的只是有虛妄分別的轉相與業相，與之相應的便是分別事識。

慧境界。慧(Jnana)的功能是斷惑，即離一切虛妄相，這是登地菩薩的心識境界。跟它相對的是凡夫的性自性。凡夫執有，即不能斷惑。

智境界。智(Prajna)即般若，功能為證諸法空性，證諸法實相。這是第六地菩薩的心識。跟它相對的是凡夫的相自性，執諸相差別即不能證諸法實相。

見境界。見指二見(Drstidvaya)，即能見斷常、有無、生滅、一異等兩邊。必須能見兩邊，然後始能離兩邊得中道。這是

第七、八地菩薩的心識。與之相對的是凡夫的大種自性。但見大種所顯相，即落於兩邊，而非見兩邊。

超二見境界。超二見(Drstidvayatikranta)即是能得中道的心識狀態，這是第九、十地菩薩的心識境界。跟它相對的是凡夫的因自性。凡夫的因是世俗，得中道為成佛之因則是勝義。

超子地境界。子(Kumira)指佛子。此即等覺菩薩的心識狀態。等覺菩薩已超越十地，故稱超子(十地菩薩皆為佛子)。跟它相對的是凡夫的緣自性。因緣二者，因已具備，待緣而成，凡夫所成的為一切世俗法，等覺菩薩則待緣而成佛。

如來自到境界(Tathagatsya Pratyatmagocarah)。此為唯佛能證的心識狀態。與之相對的是凡夫的成自性。凡夫成一切法，佛則成佛。

如是說外道見，及凡聖十四種心相。聖者的心相，實跟外道不同。

接着更說外道的妄想見。外道修行，於自心所現境界起種種分別，如是即為妄想見。

例如認為事物可以「無種」而生(說因中無果)，此即為斷見；若認為「有種」而生(說一因可生諸法，如造物主)，此即為常見。

又或認為可依事而住(住於一境而不壞，即如修仙)、依時而住(即言永生)，或緣五陰、十八界、十二入而住(即言不死，或靈魂不滅)，此種種都是妄想邪見。

有了這些邪見，則境界、生、有、涅槃等等，皆被破壞而成斷滅。

跟妄想見相對的便是智。智是知所觀的境界、自受用的事物，以及自身(根身器界)，皆是藏識所顯現，由是遠離內外境

界的執着，入於無相，更依十地次第而入三昧境界；如是於金剛喻定中，斷微細無明，即能證得佛身，隨入如如化（能如其所如的變化身，如釋迦之示現成佛）。

上來已總說五法竟，釋尊接着便說修行次第，如是即引入實際修學，即由對八識、三自性、二無我的認知，說至如來藏。

（2）說藏識及聖智

說八識，唯着重說藏識，因為知此識便亦知轉識（即分別事識）。

藏識譬如海浪，起伏無定，海浪的生起，以有風故，外境界即譬喻為風。當轉識執外境界時，藏識便如瀑流，生轉識浪。

釋迦以眼識為例，說眼識轉。有四種因緣令眼識轉：不覺自心現而執取（經言：自心現攝受不覺）；無始以來取着於色的虛妄習氣（經言：無始虛偽過色習氣）；識的本能（經言：計着識性自性）；見種種色相的欲望（經言：欲見種種色相）。

以眼識轉的四因緣為例，餘識轉可知。凡夫執種種轉識為實有，不知彼等實輾轉相依，有如一浪催動一浪。

修行人於入禪定時，轉識不起，便以為是藏識滅，實則僅如海無風故不生浪，所熏習氣猶在，故實非識滅，而是因為不執取外境而藏識暫時寂靜。此種微細的藏識行相，唯佛及住地菩薩能知。

是故修行人當學上聖智三相，捨跋驢心智慧相（Khanjagardabha），如是即能登第八不動地。

跋驢是比喻不能行遠，心性又復愚鈍，這即是拿來譬喻前述的修行者，但能壓伏轉識，便以為藏識已滅，已除其上的種種煩惱污染，因此便不更上求聖智。

上聖智則有三相（三種特質），即無所有相（唐譯：無影像相。此即離妄想自性）；一切諸佛自願處相（唐譯：一切諸佛願持相。指諸佛願力的加持，即知緣起自性）；自覺聖智究竟相（唐譯：自證聖智所趣相，即能成辦成自性）。

故修行人能離外道及小乘所執持的心識境界，以諸佛加持生起正智，持正智依次第經十地至入佛地，此即為聖智的修學。

上來說智相竟。下來即從種種不同角度，說用智觀妄。因為必須觀察妄心，然後才能離此顛倒妄心，知如來藏（知心識不受污染時的狀態、境界）。故下來數段，雖仍說聖智，實際上已不是說聖智的本質，而是說如何用聖智來觀察藏識。對實際修持，關係重大。

大慧因釋尊說聖智三相，便請他說「聖智事分別自性經，百八句分別所依」（唐譯：百八句差別所依聖智事自性法門。）這個名相須要解釋一下。

百八句是諸佛所說，但學人由於根器不同，是故對百八句的理解便亦不同，由是即生差別。也即是說，他們證聖智的程度亦有差別。由是可說自性法門，知差別相。

大慧請佛說此法門，是因為菩薩亦有妄想自性，其所以有，是因為受百八句義自相共相種種概念束縛。——自相共相，為一切法的異相與同相。如百八句中的男女，男女各有相異之相，但其同為人則一，同為無常無我則一，是即為共相。對自相共相執着而生差別，都是妄想。故大慧所請，即是淨除妄想的教導。

釋迦因大慧之請，於是先說外道的妄計。

外道亦說自相共相，但落有無二種邊見。執無者，以一因攝一切法，因兔無角，便謂一切法亦如兔無角，如是陷入斷見；執

有者，見大種、求那（德性）、極微等，各各差別，以為是實法，於是便硬把牛角安在兔子身上，使之成為「實」，而說之為有，如是即陷常邊。

聖智的境界如何對待差別（如兔無角、牛有角即是差別），釋迦說得很直接，「不應作有牛角想。」如是即無主觀概念的執着，即不墮空有兩邊而生邊見。是故說「乃至微塵分別事性，悉不可得。」

無論說心外之境為有為無，其實都是計外境為實有（如計兔、牛為實有）。其實一切外境都只是心的影像（心現流 Svacitadrsyadhara）因心識的作用，設施其為有為無，如是生自共相差別（如謂兔無角，牛有角），知其僅屬心所顯現的設施，對自共相便不生執着。

由是大慧接着便問心的影像。

大慧問佛，如何淨除自心現流（影像）；其淨除為漸、為頓？

佛答大慧，事須漸除，理則頓悟。

事邊如菴摩羅果（Amraphala）之熟、如陶家造作諸器、如草木之生長、如習音樂書畫，皆須漸漸成辦。

然而悟淨除影像之理，卻是頓而非漸。佛亦舉四喻：如明鏡頓現一切無相色相、如日月頓照一切色像、如藏識頓現根身器界、如法身佛頓現為報身、化身佛的光明，是皆頓而非漸。

釋迦接着為大慧說三身佛之教——教導如何淨除自心現流。

報佛（Dharmatanisyananda Buddha 劉宋譯為法依佛；唐譯為法性所流佛，密續中通常譯為法性等流身佛），說一切法自相

共相，衆生皆以自心現流習氣為因，以妄想相續執着為因，如是即不能通達緣起自性，但起妄想自性。

是故報佛所說，即是緣起自性（唯識家則稱為依他起自性）。通達緣起，即能清淨心識所現一切法的虛妄想，此皆由妄想自性（偏計所執自性）所成。

化身佛則說六波羅蜜多，根身界（陰、界、入）、解脫、諸識等法，學人由是即能超越外道。

法身佛已離心自性相（這即假名不空如來藏），唯有自內證，故即以自證為教，離一切所緣，無一切所作相、無根量相（無由五根六識所起之相），但言離能所之教。如是即是三身佛之教。

既說三身佛教如何觀察妄想，接着便說小乘與外道之教，作為比較。

小乘聲聞行人所修，證兩種差別相。一是自覺聖智差別相（Pratyatmargadhigamaviseshalaksana 唐譯：自證聖智殊勝相；北魏譯：內身證得聖相），一是性妄想自性計著相（Bhavikalpasvabhavabhiniवेशalaksana 唐譯：分別執着自性相；北魏譯：分別有物執着虛妄相）。

前者所證，是諸法染淨共相，故雖知無常、苦、空、無我等真諦，能離欲寂滅，心得寂止，由習禪定等得解脫，可是由於習氣未除，是故他們的解脫便僅能離分段生死，而不能離變異生死。

後者所證，雖知一切法非由作者（如造物主）所造，但卻執着於水的濕性、火的暖相等現象，以至執着於苦、空、無常等法，是於「法無我」尚未通達。

菩薩乘的行人，對如上兩者皆應捨離。

大慧於是問佛：世尊所說的常、不思議自覺聖趣境界，及第一義境界，會不會等同外道所說的常不思議因緣呢？

此問是針對聖智所證的二德為常及不思議（Nityacintya），於是便提出來跟外道的常及不思議比較。

佛解釋說，外道的常、不思議，是作者（如造物主）為因，如說造物主為常、為不思議，是故便說為常、不思議因緣。

佛聖智所證的常、不思議，以自覺聖智之第一義境界為相，有遠離有無兩邊，遠離能所之自覺聖智為因，是故不同外道的建立。

再說，外道是因為自己無常，所以才說一個常，來作為高一層次的建立，而佛則是自證境界。由是佛的建立常、不思議即不同外道。

佛再拿小乘來作比較。

小乘諸聲聞實執生死、涅槃二法，於是畏生死而樂涅槃。所以他們的修習，只是未來諸根境休息（根身滅不相續），而非以自覺聖智來轉易藏識，由是得大涅槃。

佛則不然。佛說一切法不生，並不是有法生起，然後將之還滅。說一切法不生，是從離有無二邊的自性來立論，並不如聲聞妄計二境界（從無而有，又從有而無）而說一切法不生。能實證一切法不生的境界，便即是涅槃。

因為說到佛跟小乘、凡夫、外道的差別，於是釋迦便說五種姓，用此以說明眾生的根器不同，是故所證的智量亦有不同。如

是即將藏識與智量的關係作一總結。

五種性是：聲聞乘種性、緣覺乘種性、如來乘種性、不定種性（Aniyataikataragotra）、無種性（Agotra）。

聲聞於聞佛說陰、界、入（五蘊、十八界、十二入）自共相時，能生欣悅，但對佛說緣起，卻不感興趣，由是僅能斷煩惱而不能斷煩惱習氣。

緣覺於聞佛說緣起，能生感動。

如來乘種姓者，即能領受如來所證法的教導。如來自證法有四種：自性法、離自性法、自覺聖智、外利殊勝法。任能領會一種修學，都堪能成佛道。

自性法，即是證三自性：妄想自性、緣起自性、成自性。

離自性法，即是證三無性：相無自性、生無自性、勝義無自性。

自覺聖智，即是佛內自證的境界。

外利殊勝法，即證知諸佛利土殊勝廣大。此法為密乘意趣，如修法界觀想等，即基於此。由是可知本經與密乘的關係。

不定種性，但隨緣而入三乘。聞聲聞法即入聲聞，聞佛一乘法即入佛乘。

無種性（本譯作各別種性）有二。一種是外道，修我、人、壽命、長養、士夫（作者）即認為是涅槃。（此如修梵我、修出陽神、修長生、修攝生、修仙修梵修造物主等），如是根器不能解脫，是名一闍提（Ichchantika）。一種是菩薩為悲憫眾生，終不肯成佛，如觀音與地藏，是亦因其趣向而說為一闍提。

然而釋迦卻說，即使是捨善根的一闍提，以如來神力故，亦有生起善根之時，是即眾生皆可說為有佛性（有成佛的本質）。

（未完待續）



畧論恒審與遍計

胡曉光

佛學在講轉識成智時，認為在因位上先轉七識和六識，在果位上後轉五識和第八識。八識學說是佛教的主體意識理論，它是一種反思理性之學，具有道德心理轉變特質。為什麼轉識成智要先轉七六識，佛學認為，七識與六識是主體情見之本，只要能夠把六識和七識由染轉成清淨，在果位上，八識與五識自然轉變。所謂六識，就是主體思維意識，它有想像思辯功能，對一切法周遍計度，虛妄分別。執妄為真，是邪見之本。所謂七識，就是主體本能潛在思維意識，是六識之根，它恒常思量，執八識見分為自我之實體，是妄情之源。六識與七識的功能在凡夫位上，就是一種錯誤思想，不過佛學是把思與想分開講的，所謂思，是微細的心理活動，思之體是第七識末那識，所謂想是粗淺的心理活動，想之體是第六識意識。

佛學認為錯誤思想的根源在於無始無明，在現實生存的主體人，它是有兩方面因素構成的主體精神特質，一是與生俱來的本能，二是後天習慣成的習性。生命的存在，在於主體中有一個恒執四大所成的色體的功能存在，這就是生命的本體阿賴耶識。可是這個生命本體，它是一個變流過程，在凡夫位是無計別之能。而對這個生命主體恒執為我的功能，就是第七識末那識，它錯誤

地認為生命的本體是一個永恆不變的靈性，執實生倒情。第七識實質上就是與生俱來的本能意識，在第七識為前提下，後天的習慣之意識就開始執內外一切法為實體，在法相上分別計度。由於七識與六識的執情執見之故，凡夫才有生死輪轉之苦，所謂心被境轉，境本實無，執無為有，所以是顛倒錯誤思想。要轉生死無明成涅槃菩提，就必然具體地對治七識與六識的執着，在佛學中，一般把由恒審思量而生之的錯誤叫事惑或思惑，把由遍計分別而生的錯誤叫理惑，或見惑。所謂見惑易斷，思惑難斷，見惑在明辯四諦之理，在見道位即可斷除，而思惑則在修道位數數禪觀將微細思種降伏，才能斷除，這是一般教理上的講法。

在禪宗中，只講個超情離見就概括無餘了，禪宗是頓悟法門，它專講明心見性，它的特質在於講不二法門，特別是講「定」與「慧」是一個本體，這樣就與教理講的不同了，教理一般認為定而後有慧，而禪宗則認為定為體、慧為用，體是用之體，用是體之用，體用不二。因而禪宗也就自然地把事與理也是統一在一起了，所以頓悟是講頓修頓證的，這是禪宗與其他宗的不共法是最上乘禪。事思之惑與理見之惑可以頓然破除，當然這不是一般人能做到的，是利根人所行之法。

禪宗的明心見性也就是教理上所講的轉識成智，教理上講轉八識成四智，六祖在「壇經」中也講轉識成智。他說：

「大圓鏡智性清淨

平等性智心無病

妙觀察智見非功

成所作智同圓鏡

五八六七果因轉

但用名言無實性

若於轉處不留情

繁興永處那伽定。」

禪宗認為只要以無念無相無住的方法去實踐修爲，就可以自見心性本體，心性本體是本具一切妙智，當下法性之理無不昭然。因而所謂事修與理修分開講是漸悟法門，不是頓悟法門，禪宗的頓悟是一悟即直達佛地，至於因果分位那不過是名言差別，當體無實性。只要在轉依上，不留凡情執見，那就會常住涅槃妙定之體中，禪宗就其本旨上講，是不立文字的教外別傳法門。爲了方便化導之故，也借用經教來開示學人，契入中道。

從現實上講，教理可以破遍計，禪觀（如來禪）可以破恒審，而禪宗是遍計與恒審同時具破。理由是，見與情爲本，情與見爲用，七識是六識之根，六識是七識之用，所以本用可以同時具斷。轉六識爲妙觀察智，轉七識爲平等性智，如果沒有平等性智爲本根，那能獨立存什麼妙觀察智，只有在情中沒有差別之執，生平等一性之念，才能有對一切法如如觀照之功，即妙觀察智。所以七識與六識同時而轉。它兩在凡夫位是兩個取向不同功能，而自體不二。七識自觀識體爲自我，把意識之流當成不滅的靈性。所謂恒審，就是在時間維度上受稱。六識是外觀識現之法相，分位計度、玄想構劃、周遍計度，就是在空間維度上受稱。

宇宙終極本體是超情離見的，它非心非物，無實無虛，是超越時空的。然而在凡位上，我人不自由，就是因爲有時空意識。有時間就有轉回，有空間就有自他彼此之相。其實時間與空間是情見妄執所生，原本無時無空，自由自在。

在某種意義上講，六識就是一個空間性的思維取向，因而它以想爲主體，七識就是一個時間性的思維取向，因而它以思爲主體。禪宗的明心見性的超情離見，就是要破除凡夫的思想錯誤，顯現當體原真的智德。

當我把七識與六識轉成智體時，其本體意識的阿賴耶識的識性真如之智也就顯發出來，由體起用，法法圓融，由用歸體，事事一理。禪宗只所以教導學人無念無相無住，就是認人不要在法上起執生情，執無爲有，破除妄想思維，悟證原真之理而已。

時間與空間是凡夫的先天認識結構式，本是情見妄執而有，是生滅的有爲法。六識思維不遍計，則無空間，七識不恒審則無時間，時間與空間就是凡夫的世界，也就是世間。時間與空間是世界的抽象構造，在由六七識爲主體起前五識，就又有具體的物相世界。凡夫在其間執迷不悟，或欲界或色界或無色界，總不離界。因而得不到終極自在。

如果在現代哲學維度來說，禪宗就是以無時無空的哲學觀念來破一切世間哲學知見，世間哲學都把時間與空間當成實有，或外在論，或內在論，或物論，或心論或二無論等，總之不離時間與空間。宇宙終極本體是無爲法，是真實不變如如恆在的性體，它無所謂時間，也無所謂空間。凡夫者由情見之故，妄生時間與空間，學禪之人要知道了時空本無，也就能夠抓住禪悟之機，超情離見也就有門可入，明心見性轉識成智當來，就會自然成就。生命本真之體也就得以實現。



惠能的中心思想(上)

演 慈

惠能行化三十餘載，其一生的言行，說法之精粹，由弟子法海等集成壇經。壇經不是惠能親自撰作，卻是惠能言行思想的記錄。雖然現存的壇經已經過多次的竄改，但也只是文字的增刪，次序略為更變；至於壇經的主體，及其中心思想，則不可能完全更改。因此要研究惠能的思想，只有從壇經中去探索。

惠能去世之後，禪宗大大流行，引起了對立與分化，形成諸宗競化的局面。在諸宗的發展與分化的過程中，最終又統一於江南的曹溪流派。所以說：「天下凡言禪者，皆本曹溪。」①說到曹溪禪，現在只能以「壇經」為代表。因此，禪門學者皆奉「壇經」為寶典。甚至以為佛家精粹盡在於此，依之修行，可以見性成佛。

禪宗的宗旨是「直指人心，見性成佛。」②所以曹溪禪的特色是「直了」、「直指」，學者是「直入」、「頓入」。禪宗是「以心印心」，原是不立文字，此即所謂「教外別傳」。在最高的禪悟境界中，不但沒有文字言說可議論，甚至用心思慮都絕

滅。即是不可心思亦不可言議，這就是佛經所謂「言語道斷，心行處滅」③的境界。雖然離了言語思慮，但並不是呆同木石，其心境仍是活潑自在的。這種境界是「如人飲水，冷暖自知」的。雖然禪宗的悟境，是「言語道斷」，但為了要化導眾生，就不能沒有言說。於是不能不從沒有思慮言說的禪境，深入淺出的開出方便門，使初學者有門徑可尋。此即所以有禪語的產生。此禪語亦即代表某一禪師的思想。惠能一生的言行及其教化弟子之機緣，皆見於「壇經」，故「壇經」可以代表惠能的思想。

一 見性成佛

1. 自性含萬法

惠能說法不離自性，故自性是壇經最根本的主題。壇經中言自性之處甚多，然有處或稱本性，或言自本性、心性、佛性，或略稱心，或略稱性，此皆如眼目之異名而已。萬法是指一切法，

包括了有爲法無爲法、自性與一切法的關係如何？惠能認爲自性中含藏萬法，萬法盡在自性中，萬法是自性所變。如般若品云：「自性能含萬法是大，萬法在諸人性中。」④又頓漸品云：「須知一切萬法，皆從自性起用。」⑤又付囑品云：「自性能含萬法。」⑥

又敦煌本壇經二〇段云：「不思量性即空寂，思量即是自化，思量惡法化爲地獄，思量善法化爲天堂。自性變化甚多，迷人自不知見。」⑦又云：「世人性本自淨，萬法在自性，思量一切惡事，即行於惡，思量一切善事，便修於善行。如是一切法盡在自性，自性常清淨。」⑧「性」是本來清淨，本來空寂的，但由於思量，故從自性中起變化。善與惡，天堂與地獄，都是因思量而從自性中化現。一切法的現起，皆不離自性，如萬物在虛空一樣。所以善惡之因，苦樂之果，皆由自性起，不離自性，三界六趣，離自性不可得，萬法盡在自性中。故一切法本來清淨，沒有甚麼可以取捨。但以衆生迷惑故，雖一切法盡在自性，而不能明見自性。

2. 自性之修證

依惠能的意思，一切法不離自性，自性含萬法，約衆生言，迷自性而流轉生死，約返迷啓悟、求成佛道言，自性即是佛，衆生迷而不知，只知向外求佛，忽略了自己心性的證悟，這是完全錯誤的。

惠能在黃梅聽聞弘忍說金剛經，他於言下大悟云：「何期自性本自清淨，何期自性本不生滅，何期自性本自具足，何期自性本不動搖，何期自性能生萬法。」⑨既然自性具一切法，自性能生萬法。那麼，求成佛自然也要向自性中求。修行也要不離自性

而修。如行由品云：「菩提自性，本來清淨，但用此心，直了成佛。」⑩般若品云：「智慧觀照，內外明徹，識自本心。若識本心，即本解脫。」⑪決疑品云：「菩提只向心覓，何勞向外求玄？」⑫懺悔品云：「學道常於自性觀，即與諸佛同一類。吾祖唯傳此頓法，普願見性同一體。」⑬機緣品云：「汝今當信佛知見者，只汝自心，別無他佛。」⑭付囑品云：「自性若悟，衆生是佛，自性若迷，佛是衆生。」⑮「自見本心，自成佛道。」⑯「若能心中自見真，有真即是成佛因。不見自性外覓佛，起心總是大痴人。」⑰

佛只在衆生自己的心中，這就是自性。自性在衆生中，迷是衆生，悟即是佛。所以說：自性——是萬法的本源，是衆生的當體；是成佛的真因（佛性），也就是佛的當體。這是壇經所提出的主旨。

一般佛教徒多注重皈依外面的佛、法、僧三寶，而六祖則強調各人自心亦具三寶。如懺悔品云：

以自性三寶，常自證明，勸善知識，歸依自性三寶。佛者覺也，法者正也，僧者淨也。自心皈依覺，邪迷不生，少欲知足，能離財色，名兩足尊。自心皈依正，念念無邪見，以無邪見故，即無人我貢高，貪愛執着，名離欲尊。自心皈依淨，一切塵勞愛欲境界，自性皆不染著，名衆中尊。若修此行，是自皈依。⑱

般若品亦云：「三世諸佛，十二部經，在人性中，本自具有。」

⑲皈依三寶，不只是皈依外在三寶，主要是啓發自性本具之三寶。自心覺悟而不迷惑，不被財色外境所纏縛，就可名兩足尊。能離於邪見，無人我貪愛的執着，可名離欲尊。於塵勞欲境之中，心

不染著，名衆中尊。自性本具萬法，三世諸佛及十二部經，皆於自性本具。

又一般佛徒，只知諸佛有法身、報身、應身之三身。而惠能則強調人人自性中亦本具三身佛。如懺悔品云：

各各志心，吾與說一體三身自性佛，令汝等見三身，了然自悟自性，……於自色身歸依清淨法身佛，於自色身歸依圓滿報身佛，於自色身歸依千百億化身佛……向者三身佛，在自性中，世人總有。爲自心迷，不見內性，外覓三身如來，不見自身中有三身佛……此三身佛，從自性生，不從外得。^{②0}

又機緣品亦云：「三身者，清淨法身，汝之性也。圓滿報身，汝之智者，千百億化身，汝之行也。」^{②1}付囑品亦云：「法身報身及化身，三身本來是一身，若向性中能自見，即是成佛菩提因。」^{②2}這說明三身本來是一體，此三身是衆生自性本有，故是「從自性生，不從外得」。能於性中自見三身佛，此即所謂「見性」，也即「成佛菩提之因」。

常人只知身外有彌陀觀音，他方世界有西方淨土，惠能卻說人人自心亦有彌陀觀音，人人自心亦有西方淨土。如決疑品云：「自性覺即是佛，慈悲即觀音，喜捨爲勢至，能淨即釋迦，平直即彌陀。」^{②3}「隨其心淨，即國土淨。」^{②4}「凡愚不了自性，不識心中淨土……使君心地但無不善，西方此去不遙……念念見性，常行平直。到如彈指，便覩彌陀。」^{②5}「內外明徹，不異西方。不作此修，如何到彼。」^{②6}

衆生自心中，本具自性彌陀，自性觀音，西方世界亦不離自心。衆生要求生西方，應於自性中求，若離自性，別無西方。所以說「不作此修，如何到彼」？

一般佛徒只知向外修，如菩薩所修的四弘誓願：「衆生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷，法門無量誓願學，佛道無上誓願成。」^{②7}要如何去度衆生、斷煩惱、學法門、成佛道？惠能教人要迴光返照，向自心修四弘誓願。如懺悔品云：「自心衆生無邊誓願度，自心煩惱無盡誓願斷，自性法門無量誓願學，自性無上佛道誓願成……心中衆生，所謂邪迷心……」^{②8}他又說自心當體即具足戒定慧三學。如頓漸品云：「心地無非自性戒，心地無痴自性慧，心地無亂自性定。」^{②9}又說自性即具五分法身，如懺悔品云：

一戒香，即自心中無非無惡，無嫉妒，無貪瞋，無劫害，名戒香。二定香，即觀諸善惡境相，自心不亂，名定香。三慧香，自心無礙，常以智慧，觀照自性，不造諸惡，雖修衆善，心不執着……名慧香。四解脫香，即自心無所攀緣，不思善，不思惡，自在無碍，名解脫香。五解脫知見香，自心既無所攀緣善惡，不可沉空守寂……名解脫知見香。^{③0}

惠能認爲自性中含具萬法，世出世間法皆不離自性，佛法的修證亦不離自性。故其說法總是不離自性而說。他主張修行人應從自性下手用功，若能頓見人我本來面目的自性，即能「見性成佛」。如敦煌本壇經三十一段云：「若識本心，即是解脫。」^{③1}四二段云：「見自本性，即得出世。」^{③2}五二段云：「我心自有佛，自佛是真佛。自若無佛心，向何處求佛？」^{③3}三五段云：「佛是自性作，莫向身外求。」^{③4}這是勸人莫向心外求佛，當於自性中去修證。

3. 悟境之不二

禪者證入最高的悟境時，心沒有能所的對待，此時萬法融為一體，沒有能證之心與所證之境的分別。一多無碍，能所不二。所謂「收來在一微塵，散去普薰法界」。這就是真正達到絕對的禪悟境界。此種境界，在時間上無過去現在未來三世之可分，亦無東西南北四維上下方位之可指。如壇經行由品云：「佛性非常非無常，是故不斷，名為不二。……佛性非善非不善，是名不二。……無二之性，即是佛性。」^{③⑤}般若品云：「心量廣大，猶如虛空，無有邊畔。亦無方圓大小，亦非青黃赤白，亦無上下長短。」^{③⑥}懺悔品云：「本性無二，無二之性，名為實性。於實性中，不染善惡。」^{③⑦}宣詔品云：「道無明暗，明暗是代謝之義。明明無盡，亦是有盡，相待立名。故淨名經云：『法無有比，無相待故。』」^{③⑧}又云：「無二之性，即是實性。實性者，處凡愚而不減，在聖賢而不增。」^{③⑨}付囑品云：「但識自本心，見自本性。無動無靜，無生無滅，無去無來，無是非非，無住無往。」^{④⑩}

以上所引，都是用否定的字句，從反面來描述絕對不二的境界。壇經中更提出幾種絕對不二的行門：

1. 定慧一體——一般教下皆言「由戒生定，由定發慧。」^{④①}惠能則說定慧是一體，既無次第，更無先後。如定慧品云：

大衆勿迷，言定慧別。定慧一體不是二。定是慧體，慧是定用。即慧之時，定在慧。即定之時，慧在定。若識此義，即是定慧等學。諸學道人！莫言先定發慧，先慧發定各別，作此見者，法有二相……定慧猶如何等？猶如燈光，……燈是光之體，光是燈之用，名雖有二，體本同一。

④②

2. 一相三昧——如付囑品云：「若於一切處，而不住相，於彼相中，不生憎愛，亦無取捨，不念利益成壞等事，安閒恬靜，虛融澹泊，此名一相三昧。」^{④③}

3. 一行三昧——如定慧品云：「一行三昧者，於一切處，行住坐臥，常行一直心是也。……莫心行詭曲，口但說直。口說一行三昧，不行直心。但行直心，於一切法，勿有執著。」^{④④}又付囑品亦云：「若於一切處，行住坐臥，純一直心，不動道場，真成淨土，此名一行三昧。」^{④⑤}

4. 般若慧——如般若經云：「心量廣大，徧周法界，用即了了分明，應用便知一切，一即一切。去來自由，心體無滯，即是般若。」^{④⑥}

以上這些境界，都是絕對不二之禪境。禪悟的境界，不可以用猜測和想像來揣摩，所謂開口即錯，動念即乖。若用思想、知識、語言、文字來解釋說明，是不可能的事，這種絕對不二的悟境，是唯證方知，「如人飲水，冷暖自知。」^{④⑦}只有禪者親身的體悟才能了解。

二 無相無住無念

1. 無相為體

壇經定慧品云：「外離一切相，名為無相，能離於相，即法體清淨，此是以無相為體。」^{④⑧}敦煌本壇經一七段云：「無相者，於相而離相。」^{④⑨}又云：「但離一切相是無相，但能離相，性體清淨，此是以無相為體。」^{⑤⑩}衆生是於相而取著於相，不但向外取著於境相，即使向內觀照，也往往落於相，如看心就著於

心相，看淨就著於淨相。取相著相，就障於自性，如雲霧障於明淨的虛空。若能離相，則頓見性體的本來清淨，如雲散而虛空明淨一般。故無相不只是離一切相，最主要的是因離相而顯自性本體之本來清淨。故自性是以無相為體。

惠能自心既能離一切相，於內外無所執著，故其呈五祖之偈云：「本來無一物，何處惹塵埃。」^{⑤①}他證悟到自性本來清淨，猶如虛空，本來無一物即離一切相，離相無相，故能脫黏內伏，又那有塵埃可得呢？惠能教人要行於中道，不執兩邊。因兩邊是極端，中道即無對立，是絕對之境界。如付囑品云：「出入即離兩邊，自性動用，共人言語，外於相離相，內於空離空。若全著相，即長邪見。若全執空，即長無明。」^{⑤②}敦煌本壇經四二段亦云：「內外不迷，即離兩邊。外迷著相，內迷著空。於相離相，於空離空，即是內外不迷。悟此法，一念心開，出現於世。」^{⑤③}這說明相不可執，空一切相之後，空亦不可得。故不但「於相離相」，且要「於空離空」，才能證悟自性無相之體。因為我人對境執有，固然會為境所縛，即使執空，亦一樣會受空縛。所以惠能除了教人離相，亦教人勿生空執。如般若品云：「世人妙性本空，無有一法可得。自性真空亦復如是。善知識！莫聞吾說空，便即著空，第一莫著空。」^{⑤④}

2. 無住為本

無住的意義，壇經定慧品解釋說：

無住者，人之本性，於世間善惡好醜，乃至冤之與親，言語觸刺欺爭之時，並將為空，不思酬害。念念之中，不思前境，若前念今念後念，念念相續不斷，名為繫縛。於諸法上，念念不住，即無縛也。此是以無住為本。^{⑤⑤}

敦煌本壇經一七段云：

無住者，為人性，念念不住，前念今念後念，念念相續，無有斷絕。若一念斷絕，法身即是離色身，念念時中，於一切法上無住，一念若住，念念即住名繫縛。於一切上，念念不住，即無縛也。此是以無住為本。^{⑤⑥}

自性是念念不住，從本來不住的自性中，起一切法，故維摩經云：「從無住本，立一切法。」^{⑤⑦}一切法在自性中，也是念念不住的，但眾生迷而不知，所以就念念住著，顧戀過去，欣求未來，耽著現在；於念念中繫縛，因而造業流轉生死。如能體悟自性本來不住，於一切法上，不論順境逆境，世出世法，無所住著，則能現前直了，莫不解脫。

惠能認為眾生本具的真心實性，是活潑潑，不受束縛，自由自在的。只因自己迷於外境，心生執著。心隨境轉而生喜怒哀樂之妄情，於是心性即受外在境界與內心的妄念束縛和牽制。故惠能以「直指人心」的手法，要人當下明心見性，恢復那「本來無一物」的清淨自性，此即所謂見「本來面目」，這是禪宗的最高目標。所以惠能教人於日常中，雖緣外境而不執著，所謂「應無所住而生其心」。又如壇經般若品云：

若開悟頓教，不執（原本作能）外修，但於自心常起正見，煩惱塵勞，常不能染，即是見性。善知識！內外不住，去來自由，能除執心，通達無碍，^{⑤⑧}

又云：「不取捨，亦不染著，心如虛空，名之為大……去來自由，心體無滯，即是般若。」^{⑤⑨}又定慧品云：「但行直心，於一切法，勿生執著……道須通流，何以卻滯？心不住法，道即通流。心若住法，名為自縛……於諸法上，念念不住，即無縛也。」^{⑥①}

常人以為參禪，必須選擇一定的時地，或必須盤腿閉目，止思默坐，才能入定。惠能強調不論行住坐臥都是修行用功的好時刻，隨時隨地皆可參禪。因為參禪修行，主要在內心用功，非在外表的形式。真正懂得修行的人，是不受任何環境影響的。所以惠能反對「直言坐不動，除妄不起心」的禪法。如定慧品云：

若言常坐不動是，只如舍利弗，宴坐林中，卻被維摩詰訶。善知識！又有人教坐，看心靜，不動不起，從此置功。

迷人不會，便執成顛，如此者衆，如是相教，故知大錯。^{⑥1}頓漸品云：「住心觀靜，是病非禪。長坐拘身，於理何益？聽吾偈曰：『生來坐不臥，死去臥不坐。一具臭骨頭，何爲立功課。』」^{⑥2}

宣詔品云：

道由心悟，豈在坐也？經云：「若言如來，若坐若臥，是行邪道，何故？無所從來，亦無所去？」無生無滅，是如來清淨禪；諸法空寂，是如來清淨坐。究竟無證，豈況坐耶？^{⑥3}

坐禪品云：

何名坐禪？此法門中，無障無碍。外於一切善惡境界，心念不起，名爲坐。內見自性不動，名爲禪。善知識！何名禪定？外離相爲禪，內不亂爲定。外若著相，內心即亂。……本性自淨自定，只爲見境思境即亂。若見諸境，心不亂者，是真定也。^{⑥4}

惠能的禪法，是在行住坐臥動靜語默中著力。直下無住，見自本性，任何時地，觸處都是解脫自在。

3. 無念爲宗

壇經定慧品云：「於諸境上心不染，曰無念。於自念上，常離諸境，不於境上生心。若只百物不思，念盡除卻，一念絕即死，別處受生。」^{⑥5}敦煌本壇經一七段云：「於一切境上不染，名爲無念。於自念上離境，不於法上生念。若百物不思，念盡除卻，一念斷即死，別處受生。」^{⑥6}又云：「無者無何事，念者念何者？（大正藏原作「念者何物」）無者離二相諸塵勞。念者念眞如本性。眞如是念之體，念是眞如之用。自性起念，雖即見聞覺知，不染萬境而常自在。」^{⑥7}

一般以爲「無念」，就是甚麼心念都不起。惠能認爲念是不能斷絕，如果眞的甚麼念都沒有，那就是死了。因此教人「莫百物不思，念盡除卻」。若「空心不思」就是迷人。他反對止思觀淨住空的修禪方法。他認爲人的心性活潑靈動，是應用萬方。若束心不思，即同無情木石。如般若品云：「又有迷人，空心靜坐，百無所思，自稱爲大。此一輩人，不可與語，爲邪見故。」^{⑥8}又云：「若百物不思，當令念絕。即是法縛，即名邊見。」^{⑥9}機緣品云：「若無心入者，一切無情草木瓦石，應合得定。」^{⑦0}所以惠能臨終前又告誡弟子們說：「汝等慎勿觀淨，及空其心。此心本淨，無可取捨，各自努力，隨緣好去。」^{⑦1}可見惠能以「無念」爲宗，並不是完全不起念。

無念的意思是要「於自念上離境，不於法上念生」。念是心，心所對的是境（法）。凡夫是在境上起念，於順境上起貪念，於逆境上起嗔念。這是依境而起，隨境而轉的妄念。凡夫就是終日爲外在的境相所役使，不得自在。無念，是不依境起，不隨境轉。能夠對境而不隨境轉，不受外境所染，不受外境干擾，念念解脫自在。此時不但無能所二相之對待，甚至無念亦不立。

不落言說，不落對待，即能啓發自性的妙用，所謂：「善能分別諸法相，於第一義而不動。」^{⑦②}這就是惠能主張的「無念爲宗」的境界。

壇經的中心點，一切以自性爲主。無相是性體的清淨——體；無住是本性無縛，心無所住——相；無念是真如之用，不染萬法——用。由此悟入自性，就是「見性成佛」，即能重顯自性之本來面目，而真正達到無束無縛自由自在之境地。故定慧品云：「我此法門，從上以來，先立無念爲宗，無相爲體，無住爲本。」^{⑦③}人能內外不著，不執空有，即達無念無相無住的境界。故頓漸品云：

見性之人，立亦得，不立亦得。去來自由，無滯無礙。應用隨作，應語隨答，普現化身，不離自性。即得自在神通，遊戲三昧，是名見性。……自性無非、無痴、無亂，念念般若觀照，常離法相，自由自在，縱橫盡得。^{⑦④}這說明了見性之人，那種無束無縛、解脫自在的悟境。

三 入世之精神

1. 重視生活的體驗

惠能認爲禪者修行不受任何環境的影響。因爲他們主要是內心用工夫，真定懂得修行的人，搬柴運水都是禪。惠能初參五祖時，五祖並沒有教他修行的方法，只令他隨衆作務。他在黃梅八個月多，天天只忙着踏碓舂米，不曾特別抽空去修行，然他卻能悟人所不悟，證人所未證，終得五祖傳付衣法。此足以證明參禪悟道，實不須揀擇時地，而是從日常生活的體驗中去領悟禪味。

一般人以爲佛教講成佛出世，是要超出目前的世間，故對現世人生不甚重視。學佛修行須與社會人群隔絕，因此誤解佛教是悲觀厭世，逃避現實，與現實人生脫節的。縱觀佛學的經籍，並無絲毫逃避世間的思想。僅就壇經而論，惠能很重視現世人生，如壇經般若品云：

一切修多羅及諸文字，大小二乘，十二部經，皆因人置……若無世人，一切萬法，本自不有。故知萬法本自人興，一切經書因人說有。^{⑦⑤}佛雖然講有四生六道，但所說一切法都是爲了世間人類，以人類爲化導的對象。若離人生，即無佛法可說。

由此表現出惠能深具入世及濟世之大乘精神。大乘是主張自覺覺他，自利利人，先度衆生而後才能成佛的。般若品云：「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角。」^{⑦⑥}若離人世間即無「人」可利，無「他」可覺，亦無生可度。足見學佛是不能與社會人群脫節的，否則無佛可成。

因此，惠能雖出家，但仍很重視世俗的人倫道德及孝悌禮義等。如疑問品云：「心平何勞持戒，行直何用修禪。恩則孝養父母，義則上下相憐。讓則尊卑和睦，忍則衆惡無喧。」^{⑦⑦}又云：「內心謙下是功，外行於禮是德。」^{⑦⑧}故惠能要人於入世的和光接物中學佛。如懺悔品云：「識自本心，達諸佛理。和光接物，無我無人，直至菩提。」^{⑦⑨}

惠能認爲所謂成佛，只要當下一念轉迷成悟，就可以見性成佛。大有「放下屠刀，立地成佛」的精神。如般若品云：「不悟即佛是衆生，一念悟時，衆生是佛……若識自心見性，皆成佛道。」^{⑧⑩}又云：「若識自性，一悟即至佛地。」^{⑧⑪}疑問品又云：「佛向性中作，莫向身外求。自性迷即是衆生，自性覺即是

佛。」^{⑧2}故惠能說衆生即佛，衆生心即是佛心，欲認識佛，必先認識衆生。故求成佛不能離開衆生而來。如付囑品云：

後代迷人，若識衆生，即是佛性。若不識衆生，萬劫覓佛難逢。吾今教汝，識自心衆生，見自心佛性。欲見衆生，但識衆生。……自性若悟，衆生是佛。自性若迷，佛是衆生。……我心自有佛，自佛是真佛。^{⑧3}

此即已將佛與衆生、聖人與凡夫打成一片。由是淨土佛國亦不須向他方世界尋。世人若能淨化其心，此地當下即是淨土，所謂「心淨國土淨」，「娑婆即淨土」。如疑問品云：「凡愚不了自性，不識身中淨土……所以佛言：『隨所住處恆安樂』。史君！心地但無不善，西方此去不遙。若懷不善之心，念佛往生難到。」^{⑧4}

2. 重視身心修養

惠能既說「見性成佛」，「心淨國土淨」，然如何見性？如何令心淨？是否要離開那心猿意馬妄想紛飛的心，另外去尋求淨心呢？惠能說佛性佛心，即在此無明煩惱的平常心中，只要能夠將此妄想、不善心、煩惱心淨化，當下就是佛心。能當下明見佛心，即能啓發如來智慧之光。所以他強調「煩惱即菩提」。如般若品云：「不修即凡，一念修行，自身等佛。善知識！凡夫即佛，煩惱即菩提。前途迷即凡夫，後念悟即佛。前念著境即煩惱，後念離境即菩提。」^{⑧5}

宣詔品云：

煩惱即菩提，無二無別。……明與無明，凡夫見二，智者了達，其性無二。無二之性，即是實性。實性者，處凡愚而不減，在聖賢而不增。住煩惱而不亂，居禪定而不

寂……。^{⑧6}

付囑品云：「真如自性是佛，邪見三毒是魔王。邪迷之時魔在舍，正見之時佛在堂。性中邪見三毒生，即是魔王來住舍，正見自除三毒心，魔變成佛真無假。」^{⑧7}

身心的修養，仍是從自性下手用功，轉煩惱成菩提，變邪見爲正見，一切三毒魔王自然要銷聲匿跡了。

由上所述，可見惠能雖教人明「自本性」，卻不教人拼棄一切事。從他入世濟世的精神看，他不但重視現世人生，更重視身心的修養。

（未完待續）

註釋

①見柳宗元大鑒禪師碑，大正藏四八册三六三頁。

②出於達摩之悟性論，見佛學大辭典上册，一二九頁，「見性條」。

③出於瓔珞經下、止觀五、仁王經，見佛學大辭典上册，一一〇一頁。

④③6④6⑤9⑥8⑧5大正藏四八册三五〇頁。

⑤②9⑥2⑦4大正藏四八册三五八頁。

⑥③9⑤2⑧6大正藏四八册三六〇頁。

⑦合刊本八五頁。

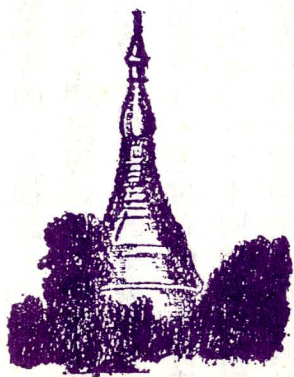
⑧⑥7合刊本八三頁。

⑨③5⑤1大正藏四八册三四九頁。

⑩大正藏四八册三四七頁。

⑪⑥9⑦5⑦6⑧0⑧1大正藏四八册三五一頁。

- ⑫ ⑬ ⑭ ⑮ ⑯ ⑰ ⑱ ⑲ ⑳ ㉑ ㉒ ㉓ ㉔ ㉕ ㉖ ㉗ ㉘ ㉙ ㉚ ㉛ ㉜ ㉝ ㉞ ㉟ ㊱ ㊲ ㊳ ㊴ ㊵ ㊶ ㊷ ㊸ ㊹ ㊺ ㊻ ㊼ ㊽ ㊾ ㊿ ㏀ ㏁ ㏂ ㏃ ㏄ ㏅ ㏆ ㏇ ㏈ ㏉ ㏊ ㏋ ㏌ ㏍ ㏎ ㏏ ㏐ ㏑ ㏒ ㏓ ㏔ ㏕ ㏖ ㏗ ㏘ ㏙ ㏚ ㏛ ㏜ ㏝ ㏞ ㏟ ㏠ ㏡ ㏢ ㏣ ㏤ ㏥ ㏦ ㏧ ㏨ ㏩ ㏪ ㏫ ㏬ ㏭ ㏮ ㏯ ㏰ ㏱ ㏲ ㏳ ㏴ ㏵ ㏶ ㏷ ㏸ ㏹ ㏺ ㏻ ㏼ ㏽ ㏾ ㏿ 㐀 㐁 㐂 㐃 㐄 㐅 㐆 㐇 㐈 㐉 㐊 㐋 㐌 㐍 㐎 㐏 㐐 㐑 㐒 㐓 㐔 㐕 㐖 㐗 㐘 㐙 㐚 㐛 㐜 㐝 㐞 㐟 㐠 㐡 㐢 㐣 㐤 㐥 㐦 㐧 㐨 㐩 㐪 㐫 㐬 㐭 㐮 㐯 㐰 㐱 㐲 㐳 㐴 㐵 㐶 㐷 㐸 㐹 㐺 㐻 㐼 㐽 㐾 㐿 㑀 㑁 㑂 㑃 㑄 㑅 㑆 㑇 㑈 㑉 㑊 㑋 㑌 㑍 㑎 㑏 㑐 㑑 㑒 㑓 㑔 㑕 㑖 㑗 㑘 㑙 㑚 㑛 㑜 㑝 㑞 㑟 㑠 㑡 㑢 㑣 㑤 㑥 㑦 㑧 㑨 㑩 㑪 㑫 㑬 㑭 㑮 㑯 㑰 㑱 㑲 㑳 㑴 㑵 㑶 㑷 㑸 㑹 㑺 㑻 㑼 㑽 㑾 㑿 㒀 㒁 㒂 㒃 㒄 㒅 㒆 㒇 㒈 㒉 㒊 㒋 㒌 㒍 㒎 㒏 㒐 㒑 㒒 㒓 㒔 㒕 㒖 㒗 㒘 㒙 㒚 㒛 㒜 㒝 㒞 㒟 㒠 㒡 㒢 㒣 㒤 㒥 㒦 㒧 㒨 㒩 㒪 㒫 㒬 㒭 㒮 㒯 㒰 㒱 㒲 㒳 㒴 㒵 㒶 㒷 㒸 㒹 㒺 㒻 㒼 㒽 㒾 㒿 㓀 㓁 㓂 㓃 㓄 㓅 㓆 㓇 㓈 㓉 㓊 㓋 㓌 㓍 㓎 㓏 㓐 㓑 㓒 㓓 㓔 㓕 㓖 㓗 㓘 㓙 㓚 㓛 㓜 㓝 㓞 㓟 㓠 㓡 㓢 㓣 㓤 㓥 㓦 㓧 㓨 㓩 㓪 㓫 㓬 㓭 㓮 㓯 㓰 㓱 㓲 㓳 㓴 㓵 㓶 㓷 㓸 㓹 㓺 㓻 㓼 㓽 㓾 㓿 㔀 㔁 㔂 㔃 㔄 㔅 㔆 㔇 㔈 㔉 㔊 㔋 㔌 㔍 㔎 㔏 㔐 㔑 㔒 㔓 㔔 㔕 㔖 㔗 㔘 㔙 㔚 㔛 㔜 㔝 㔞 㔟 㔠 㔡 㔢 㔣 㔤 㔥 㔦 㔧 㔨 㔩 㔪 㔫 㔬 㔭 㔮 㔯 㔰 㔱 㔲 㔳 㔴 㔵 㔶 㔷 㔸 㔹 㔺 㔻 㔼 㔽 㔾 㔿 㕀 㕁 㕂 㕃 㕄 㕅 㕆 㕇 㕈 㕉 㕊 㕋 㕌 㕍 㕎 㕏 㕐 㕑 㕒 㕓 㕔 㕕 㕖 㕗 㕘 㕙 㕚 㕛 㕜 㕝 㕞 㕟 㕠 㕡 㕢 㕣 㕤 㕥 㕦 㕧 㕨 㕩 㕪 㕫 㕬 㕭 㕮 㕯 㕰 㕱 㕲 㕳 㕴 㕵 㕶 㕷 㕸 㕹 㕺 㕻 㕼 㕽 㕾 㕿 㖀 㖁 㖂 㖃 㖄 㖅 㖆 㖇 㖈 㖉 㖊 㖋 㖌 㖍 㖎 㖏 㖐 㖑 㖒 㖓 㖔 㖕 㖖 㖗 㖘 㖙 㖚 㖛 㖜 㖝 㖞 㖟 㖠 㖡 㖢 㖣 㖤 㖥 㖦 㖧 㖨 㖩 㖪 㖫 㖬 㖭 㖮 㖯 㖰 㖱 㖲 㖳 㖴 㖵 㖶 㖷 㖸 㖹 㖺 㖻 㖼 㖽 㖾 㖿 㗀 㗁 㗂 㗃 㗄 㗅 㗆 㗇 㗈 㗉 㗊 㗋 㗌 㗍 㗎 㗏 㗐 㗑 㗒 㗓 㗔 㗕 㗖 㗗 㗘 㗙 㗚 㗛 㗜 㗝 㗞 㗟 㗠 㗡 㗢 㗣 㗤 㗥 㗦 㗧 㗨 㗩 㗪 㗫 㗬 㗭 㗮 㗯 㗰 㗱 㗲 㗳 㗴 㗵 㗶 㗷 㗸 㗹 㗺 㗻 㗼 㗽 㗾 㗿 㘀 㘁 㘂 㘃 㘄 㘅 㘆 㘇 㘈 㘉 㘊 㘋 㘌 㘍 㘎 㘏 㘐 㘑 㘒 㘓 㘔 㘕 㘖 㘗 㘘 㘙 㘚 㘛 㘜 㘝 㘞 㘟 㘠 㘡 㘢 㘣 㘤 㘥 㘦 㘧 㘨 㘩 㘪 㘫 㘬 㘭 㘮 㘯 㘰 㘱 㘲 㘳 㘴 㘵 㘶 㘷 㘸 㘹 㘺 㘻 㘼 㘽 㘾 㘿 㙀 㙁 㙂 㙃 㙄 㙅 㙆 㙇 㙈 㙉 㙊 㙋 㙌 㙍 㙎 㙏 㙐 㙑 㙒 㙓 㙔 㙕 㙖 㙗 㙘 㙙 㙚 㙛 㙜 㙝 㙞 㙟 㙠 㙡 㙢 㙣 㙤 㙥 㙦 㙧 㙨 㙩 㙪 㙫 㙬 㙭 㙮 㙯 㙰 㙱 㙲 㙳 㙴 㙵 㙶 㙷 㙸 㙹 㙺 㙻 㙼 㙽 㙾 㙿 㚀 㚁 㚂 㚃 㚄 㚅 㚆 㚇 㚈 㚉 㚊 㚋 㚌 㚍 㚎 㚏 㚐 㚑 㚒 㚓 㚔 㚕 㚖 㚗 㚘 㚙 㚚 㚛 㚜 㚝 㚞 㚟 㚠 㚡 㚢 㚣 㚤 㚥 㚦 㚧 㚨 㚩 㚪 㚫 㚬 㚭 㚮 㚯 㚰 㚱 㚲 㚳 㚴 㚵 㚶 㚷 㚸 㚹 㚺 㚻 㚼 㚽 㚾 㚿 㜀 㜁 㜂 㜃 㜄 㜅 㜆 㜇 㜈 㜉 㜊 㜋 㜌 㜍 㜎 㜏 㜐 㜑 㜒 㜓 㜔 㜕 㜖 㜗 㜘 㜙 㜚 㜛 㜜 㜝 㜞 㜟 㜠 㜡 㜢 㜣 㜤 㜥 㜦 㜧 㜨 㜩 㜪 㜫 㜬 㜭 㜮 㜯 㜰 㜱 㜲 㜳 㜴 㜵 㜶 㜷 㜸 㜹 㜺 㜻 㜼 㜽 㜾 㜿 㝀 㝁 㝂 㝃 㝄 㝅 㝆 㝇 㝈 㝉 㝊 㝋 㝌 㝍 㝎 㝏 㝐 㝑 㝒 㝓 㝔 㝕 㝖 㝗 㝘 㝙 㝚 㝛 㝜 㝝 㝞 㝟 㝠 㝡 㝢 㝣 㝤 㝥 㝦 㝧 㝨 㝩 㝪 㝫 㝬 㝭 㝮 㝯 㝰 㝱 㝲 㝳 㝴 㝵 㝶 㝷 㝸 㝹 㝺 㝻 㝼 㝽 㝾 㝿 㞀 㞁 㞂 㞃 㞄 㞅 㞆 㞇 㞈 㞉 㞊 㞋 㞌 㞍 㞎 㞏 㞐 㞑 㞒 㞓 㞔 㞕 㞖 㞗 㞘 㞙 㞚 㞛 㞜 㞝 㞞 㞟 㞠 㞡 㞢 㞣 㞤 㞥 㞦 㞧 㞨 㞩 㞪 㞫 㞬 㞭 㞮 㞯 㞰 㞱 㞲 㞳 㞴 㞵 㞶 㞷 㞸 㞹 㞺 㞻 㞼 㞽 㞾 㞿 㟀 㟁 㟂 㟃 㟄 㟅 㟆 㟇 㟈 㟉 㟊 㟋 㟌 㟍 㟎 㟏 㟐 㟑 㟒 㟓 㟔 㟕 㟖 㟗 㟘 㟙 㟚 㟛 㟜 㟝 㟞 㟟 㟠 㟡 㟢 㟣 㟤 㟥 㟦 㟧 㟨 㟩 㟪 㟫 㟬 㟭 㟮 㟯 㟰 㟱 㟲 㟳 㟴 㟵 㟶 㟷 㟸 㟹 㟺 㟻 㟼 㟽 㟾 㟿 㠀 㠁 㠂 㠃 㠄 㠅 㠆 㠇 㠈 㠉 㠊 㠋 㠌 㠍 㠎 㠏 㠐 㠑 㠒 㠓 㠔 㠕 㠖 㠗 㠘 㠙 㠚 㠛 㠜 㠝 㠞 㠟 㠠 㠡 㠢 㠣 㠤 㠥 㠦 㠧 㠨 㠩 㠪 㠫 㠬 㠭 㠮 㠯 㠰 㠱 㠲 㠳 㠴 㠵 㠶 㠷 㠸 㠹 㠺 㠻 㠼 㠽 㠾 㠿 㡀 㡁 㡂 㡃 㡄 㡅 㡆 㡇 㡈 㡉 㡊 㡋 㡌 㡍 㡎 㡏 㡐 㡑 㡒 㡓 㡔 㡕 㡖 㡗 㡘 㡙 㡚 㡛 㡜 㡝 㡞 㡟 㡠 㡡 㡢 㡣 㡤 㡥 㡦 㡧 㡨 㡩 㡪 㡫 㡬 㡭 㡮 㡯 㡰 㡱 㡲 㡳 㡴 㡵 㡶 㡷 㡸 㡹 㡺 㡻 㡼 㡽 㡾 㡿 㢀 㢁 㢂 㢃 㢄 㢅 㢆 㢇 㢈 㢉 㢊 㢋 㢌 㢍 㢎 㢏 㢐 㢑 㢒 㢓 㢔 㢕 㢖 㢗 㢘 㢙 㢚 㢛 㢜 㢝 㢞 㢟 㢠 㢡 㢢 㢣 㢤 㢥 㢦 㢧 㢨 㢩 㢪 㢫 㢬 㢭 㢮 㢯 㢰 㢱 㢲 㢳 㢴 㢵 㢶 㢷 㢸 㢹 㢺 㢻 㢼 㢽 㢾 㢿 㣀 㣁 㣂 㣃 㣄 㣅 㣆 㣇 㣈 㣉 㣊 㣋 㣌 㣍 㣎 㣏 㣐 㣑 㣒 㣓 㣔 㣕 㣖 㣗 㣘 㣙 㣚 㣛 㣜 㣝 㣞 㣟 㣠 㣡 㣢 㣣 㣤 㣥 㣦 㣧 㣨 㣩 㣪 㣫 㣬 㣭 㣮 㣯 㣰 㣱 㣲 㣳 㣴 㣵 㣶 㣷 㣸 㣹 㣺 㣻 㣼 㣽 㣾 㣿 㤀 㤁 㤂 㤃 㤄 㤅 㤆 㤇 㤈 㤉 㤊 㤋 㤌 㤍 㤎 㤏 㤐 㤑 㤒 㤓 㤔 㤕 㤖 㤗 㤘 㤙 㤚 㤛 㤜 㤝 㤞 㤟 㤠 㤡 㤢 㤣 㤤 㤥 㤦 㤧 㤨 㤩 㤪 㤫 㤬 㤭 㤮 㤯 㤰 㤱 㤲 㤳 㤴 㤵 㤶 㤷 㤸 㤹 㤺 㤻 㤼 㤽 㤾 㤿 㥀 㥁 㥂 㥃 㥄 㥅 㥆 㥇 㥈 㥉 㥊 㥋 㥌 㥍 㥎 㥏 㥐 㥑 㥒 㥓 㥔 㥕 㥖 㥗 㥘 㥙 㥚 㥛 㥜 㥝 㥞 㥟 㥠 㥡 㥢 㥣 㥤 㥥 㥦 㥧 㥨 㥩 㥪 㥫 㥬 㥭 㥮 㥯 㥰 㥱 㥲 㥳 㥴 㥵 㥶 㥷 㥸 㥹 㥺 㥻 㥼 㥽 㥾 㥿 㦀 㦁 㦂 㦃 㦄 㦅 㦆 㦇 㦈 㦉 㦊 㦋 㦌 㦍 㦎 㦏 㦐 㦑 㦒 㦓 㦔 㦕 㦖 㦗 㦘 㦙 㦚 㦛 㦜 㦝 㦞 㦟 㦠 㦡 㦢 㦣 㦤 㦥 㦦 㦧 㦨 㦩 㦪 㦫 㦬 㦭 㦮 㦯 㦰 㦱 㦲 㦳 㦴 㦵 㦶 㦷 㦸 㦹 㦺 㦻 㦼 㦽 㦾 㦿 㧀 㧁 㧂 㧃 㧄 㧅 㧆 㧇 㧈 㧉 㧊 㧋 㧌 㧍 㧎 㧏 㧐 㧑 㧒 㧓 㧔 㧕 㧖 㧗 㧘 㧙 㧚 㧛 㧜 㧝 㧞 㧟 㧠 㧡 㧢 㧣 㧤 㧥 㧦 㧧 㧨 㧩 㧪 㧫 㧬 㧭 㧮 㧯 㧰 㧱 㧲 㧳 㧴 㧵 㧶 㧷 㧸 㧹 㧺 㧻 㧼 㧽 㧾 㧿 㨀 㨁 㨂 㨃 㨄 㨅 㨆 㨇 㨈 㨉 㨊 㨋 㨌 㨍 㨎 㨏 㨐 㨑 㨒 㨓 㨔 㨕 㨖 㨗 㨘 㨙 㨚 㨛 㨜 㨝 㨞 㨟 㨠 㨡 㨢 㨣 㨤 㨥 㨦 㨧 㨨 㨩 㨪 㨫 㨬 㨭 㨮 㨯 㨰 㨱 㨲 㨳 㨴 㨵 㨶 㨷 㨸 㨹 㨺 㨻 㨼 㨽 㨾 㨿 㩀 㩁 㩂 㩃 㩄 㩅 㩆 㩇 㩈 㩉 㩊 㩋 㩌 㩍 㩎 㩏 㩐 㩑 㩒 㩓 㩔 㩕 㩖 㩗 㩘 㩙 㩚 㩛 㩜 㩝 㩞 㩟 㩠 㩡 㩢 㩣 㩤 㩥 㩦 㩧 㩨 㩩 㩪 㩫 㩬 㩭 㩮 㩯 㩰 㩱 㩲 㩳 㩴 㩵 㩶 㩷 㩸 㩹 㩺 㩻 㩼 㩽 㩾 㩿 㪀 㪁 㪂 㪃 㪄 㪅 㪆 㪇 㪈 㪉 㪊 㪋 㪌 㪍 㪎 㪏 㪐 㪑 㪒 㪓 㪔 㪕 㪖 㪗 㪘 㪙 㪚 㪛 㪜 㪝 㪞 㪟 㪠 㪡 㪢 㪣 㪤 㪥 㪦 㪧 㪨 㪩 㪪 㪫 㪬 㪭 㪮 㪯 㪰 㪱 㪲 㪳 㪴 㪵 㪶 㪷 㪸 㪹 㪺 㪻 㪼 㪽 㪾 㪿 㫀 㫁 㫂 㫃 㫄 㫅 㫆 㫇 㫈 㫉 㫊 㫋 㫌 㫍 㫎 㫏 㫐 㫑 㫒 㫓 㫔 㫕 㫖 㫗 㫘 㫙 㫚 㫛 㫜 㫝 㫞 㫟 㫠 㫡 㫢 㫣 㫤 㫥 㫦 㫧 㫨 㫩 㫪 㫫 㫬 㫭 㫮 㫯 㫰 㫱 㫲 㫳 㫴 㫵 㫶 㫷 㫸 㫹 㫺 㫻 㫼 㫽 㫾 㫿 㬀 㬁 㬂 㬃 㬄 㬅 㬆 㬇 㬈 㬉 㬊 㬋 㬌 㬍 㬎 㬏 㬐 㬑 㬒 㬓 㬔 㬕 㬖 㬗 㬘 㬙 㬚 㬛 㬜 㬝 㬞 㬟 㬠 㬡 㬢 㬣 㬤 㬥 㬦 㬧 㬨 㬩 㬪 㬫 㬬 㬭 㬮 㬯 㬰 㬱 㬲 㬳 㬴 㬵 㬶 㬷 㬸 㬹 㬺 㬻 㬼 㬽 㬾 㬿 㭀 㭁 㭂 㭃 㭄 㭅 㭆 㭇 㭈 㭉 㭊 㭋 㭌 㭍 㭎 㭏 㭐 㭑 㭒 㭓 㭔 㭕 㭖 㭗 㭘 㭙 㭚 㭛 㭜 㭝 㭞 㭟 㭠 㭡 㭢 㭣 㭤 㭥 㭦 㭧 㭨 㭩 㭪 㭫 㭬 㭭 㭮 㭯 㭰 㭱 㭲 㭳 㭴 㭵 㭶 㭷 㭸 㭹 㭺 㭻 㭼 㭽 㭾 㭿 㮀 㮁 㮂 㮃 㮄 㮅 㮆 㮇 㮈 㮉 㮊 㮋 㮌 㮍 㮎 㮏 㮐 㮑 㮒 㮓 㮔 㮕 㮖 㮗 㮘 㮙 㮚 㮛 㮜 㮝 㮞 㮟 㮠 㮡 㮢 㮣 㮤 㮥 㮦 㮧 㮨 㮩 㮪 㮫 㮬 㮭 㮮 㮯 㮰 㮱 㮲 㮳 㮴 㮵 㮶 㮷 㮸 㮹 㮺 㮻 㮼 㮽 㮾 㮿 㯀 㯁 㯂 㯃 㯄 㯅 㯆 㯇 㯈 㯉 㯊 㯋 㯌 㯍 㯎 㯏 㯐 㯑 㯒 㯓 㯔 㯕 㯖 㯗 㯘 㯙 㯚 㯛 㯜 㯝 㯞 㯟 㯠 㯡 㯢 㯣 㯤 㯥 㯦 㯧 㯨 㯩 㯪 㯫 㯬 㯭 㯮 㯯 㯰 㯱 㯲 㯳 㯴 㯵 㯶 㯷 㯸 㯹 㯺 㯻 㯼 㯽 㯾 㯿 㰀 㰁 㰂 㰃 㰄 㰅 㰆 㰇 㰈 㰉 㰊 㰋 㰌 㰍 㰎 㰏 㰐 㰑 㰒 㰓 㰔 㰕 㰖 㰗 㰘 㰙 㰚 㰛 㰜 㰝 㰞 㰟 㰠 㰡 㰢 㰣 㰤 㰥 㰦 㰧 㰨 㰩 㰪 㰫 㰬 㰭 㰮 㰯 㰰 㰱 㰲 㰳 㰴 㰵 㰶 㰷 㰸 㰹 㰺 㰻 㰼 㰽 㰾 㰿 㱀 㱁 㱂 㱃 㱄 㱅 㱆 㱇 㱈 㱉 㱊 㱋 㱌 㱍 㱎 㱏 㱐 㱑 㱒 㱓 㱔 㱕 㱖 㱗 㱘 㱙 㱚 㱛 㱜 㱝 㱞 㱟 㱠 㱡 㱢 㱣 㱤 㱥 㱦 㱧 㱨 㱩 㱪 㱫 㱬 㱭 㱮 㱯 㱰 㱱 㱲 㱳 㱴 㱵 㱶 㱷 㱸 㱹 㱺 㱻 㱼 㱽 㱾 㱿 㲀 㲁 㲂 㲃 㲄 㲅 㲆 㲇 㲈 㲉 㲊 㲋 㲌 㲍 㲎 㲏 㲐 㲑 㲒 㲓 㲔 㲕 㲖 㲗 㲘 㲙 㲚 㲛 㲜 㲝 㲞 㲟 㲠 㲡 㲢 㲣 㲤 㲥 㲦 㲧 㲨 㲩 㲪 㲫 㲬 㲭 㲮 㲯 㲰 㲱 㲲 㲳 㲴 㲵 㲶 㲷 㲸 㲹 㲺 㲻 㲼 㲽 㲾 㲿 㳀 㳁 㳂 㳃 㳄 㳅 㳆 㳇 㳈 㳉 㳊 㳋 㳌 㳍 㳎 㳏 㳐 㳑 㳒 㳓 㳔 㳕 㳖 㳗 㳘 㳙 㳚 㳛 㳜 㳝 㳞 㳟 㳠 㳡 㳢 㳣 㳤 㳥 㳦 㳧 㳨 㳩 㳪 㳫 㳬 㳭 㳮 㳯 㳰 㳱 㳲 㳳 㳴 㳵 㳶 㳷 㳸 㳹 㳺 㳻 㳼 㳽 㳾 㳿 㴀 㴁 㴂 㴃 㴄 㴅 㴆 㴇 㴈 㴉 㴊 㴋 㴌 㴍 㴎 㴏 㴐 㴑 㴒 㴓 㴔 㴕 㴖 㴗 㴘 㴙 㴚 㴛 㴜 㴝 㴞 㴟 㴠 㴡 㴢 㴣 㴤 㴥 㴦 㴧 㴨 㴩 㴪 㴫 㴬 㴭 㴮 㴯 㴰 㴱 㴲 㴳 㴴 㴵 㴶 㴷 㴸 㴹 㴺 㴻 㴼 㴽 㴾 㴿 㵀 㵁 㵂 㵃 㵄 㵅 㵆 㵇 㵈 㵉 㵊 㵋 㵌 㵍 㵎 㵏 㵐 㵑 㵒 㵓 㵔 㵕 㵖 㵗 㵘 㵙 㵚 㵛 㵜 㵝 㵞 㵟 㵠 㵡 㵢 㵣 㵤 㵥 㵦 㵧 㵨 㵩 㵪 㵫 㵬 㵭 㵮 㵯 㵰 㵱 㵲 㵳 㵴 㵵 㵶 㵷 㵸 㵹 㵺 㵻 㵼 㵽 㵾 㵿 㶀 㶁 㶂 㶃 㶄 㶅 㶆 㶇 㶈 㶉 㶊 㶋 㶌 㶍 㶎 㶏 㶐 㶑 㶒 㶓 㶔 㶕 㶖 㶗 㶘 㶙 㶚 㶛 㶜 㶝 㶞 㶟 㶠 㶡 㶢 㶣 㶤 㶥 㶦 㶧 㶨 㶩 㶪 㶫 㶬 㶭 㶮 㶯 㶰 㶱 㶲 㶳 㶴 㶵 㶶 㶷 㶸 㶹 㶺 㶻 㶼 㶽 㶾 㶿 㷀 㷁 㷂 㷃 㷄 㷅 㷆 㷇 㷈 㷉 㷊 㷋 㷌 㷍 㷎 㷏 㷐 㷑 㷒 㷓 㷔 㷕 㷖 㷗 㷘 㷙 㷚 㷛 㷜 㷝 㷞 㷟 㷠 㷡 㷢 㷣 㷤 㷥 㷦 㷧 㷨 㷩 㷪 㷫 㷬 㷭 㷮 㷯 㷰 㷱 㷲 㷳 㷴 㷵 㷶 㷷 㷸 㷹 㷺 㷻 㷼 㷽 㷾 㷿 㸀 㸁 㸂 㸃 㸄 㸅 㸆 㸇 㸈 㸉 㸊 㸋 㸌 㸍 㸎 㸏 㸐 㸑 㸒 㸓 㸔 㸕 㸖 㸗 㸘 㸙 㸚 㸛 㸜 㸝 㸞 㸟 㸠 㸡 㸢 㸣 㸤 㸥 㸦 㸧 㸨 㸩 㸪 㸫 㸬 㸭 㸮 㸯 㸰 㸱 㸲 㸳 㸴 㸵 㸶 㸷 㸸 㸹 㸺 㸻 㸼 㸽 㸾 㸿 㹀 㹁 㹂 㹃 㹄 㹅 㹆 㹇 㹈 㹉 㹊 㹋 㹌 㹍 㹎 㹏 㹐 㹑 㹒 㹓 㹔 㹕 㹖 㹗 㹘 㹙 㹚 㹛 㹜 㹝 㹞 㹟 㹠 㹡 㹢 㹣 㹤 㹥 㹦 㹧 㹨 㹩 㹪 㹫 㹬 㹭 㹮 㹯 㹰 㹱 㹲 㹳 㹴 㹵 㹶 㹷 㹸 㹹 㹺 㹻 㹼 㹽 㹿 㺀 㺁 㺂 㺃 㺄 㺅 㺆 㺇 㺈 㺉 㺊 㺋 㺌 㺍 㺎 㺏 㺐 㺑 㺒 㺓 㺔 㺕 㺖 㺗 㺘 㺙 㺚 㺛 㺜 㺝 㺞 㺟 㺠 㺡 㺢 㺣 㺤 㺥 㺦 㺧 㺨 㺩 㺪 㺫 㺬 㺭 㺮 㺯 㺰 㺱 㺲 㺳 㺴 㺵 㺶 㺷 㺸 㺹 㺺 㺻 㺼 㺽 㺾 㺿 㻀 㻁 㻂 㻃 㻄 㻅 㻆 㻇 㻈 㻉 㻊 㻋 㻌 㻍 㻎 㻏 㻐 㻑 㻒 㻓 㻔 㻕 㻖 㻗 㻘 㻙 㻚 㻛 㻜 㻝 㻞 㻟 㻠 㻡 㻢 㻣 㻤 㻥 㻦 㻧 㻨 㻩 㻪 㻫 㻬 㻭 㻮 㻯 㻰 㻱 㻲 㻳 㻴 㻵 㻶 㻷 㻸 㻹 㻺 㻻 㻼 㻽 㻾 㻿 㼀 㼁 㼂 㼃 㼄 㼅 㼆 㼇 㼈 㼉 㼊 㼋 㼌 㼍 㼎 㼏 㼐 㼑 㼒 㼓 㼔 㼕 㼖 㼗 㼘 㼙 㼚 㼛 㼜 㼝 㼞 㼟 㼠 㼡 㼢 㼣 㼤 㼥 㼦 㼧 㼨 㼩 㼪 㼫 㼬 㼭 㼮 㼯 㼰 㼱 㼲 㼳 㼴 㼵 㼶 㼷 㼸 㼹 㼺 㼻 㼼 㼽 㼾 㼿 㽀 㽁 㽂 㽃 㽄 㽅 㽆 㽇 㽈 㽉 㽊 㽋 㽌 㽍 㽎 㽏 㽐 㽑 㽒 㽓 㽔 㽕 㽖 㽗 㽘 㽙 㽚 㽛 㽜 㽝 㽞 㽟 㽠 㽡 㽢 㽣 㽤 㽥 㽦 㽧 㽨 㽩 㽪 㽫 㽬 㽭 㽮 㽯 㽰 㽱 㽲 㽳 㽴 㽵 㽶 㽷 㽸 㽹 㽺 㽻 㽼 㽽 㽾 㽿 㿀 㿁 㿂 㿃 㿄 㿅 㿆 㿇 㿈 㿉 㿊 㿋 㿌 㿍 㿎 㿏 㿐 㿑 㿒 㿓 㿔 㿕 㿖 㿗 㿘 㿙 㿚 㿛 㿜 㿝 㿞 㿟 㿠 㿡 㿢 㿣 㿤 㿥 㿦 㿧 㿨 㿩 㿪 㿫 㿬 㿭 㿮 㿯 㿰 㿱 㿲 㿳 㿴 㿵 㿶 㿷 㿸 㿹 㿺 㿻 㿼 㿽 㿾 㿿 㠀 㠁 㠂 㠃 㠄 㠅 㠆 㠇 㠈 㠉 㠊 㠋 㠌 㠍 㠎 㠏 㠐 㠑 㠒 㠓 㠔 㠕 㠖 㠗 㠘 㠙 㠚 㠛 㠜 㠝 㠞 㠟 㠠 㠡 㠢 㠣 㠤 㠥 㠦 㠧 㠨 㠩 㠪 㠫 㠬



話說佛塔

王壽雲

塔之爲物，純爲佛教首創的，在我國古代是沒有塔這種建築物的。它是公元一世紀前後隨佛教由印度傳入中國，在我國最早的一部字典——東漢許慎著的《說文解字》中，搜輯了東漢以前所用的漢字九千三百五十三個，其中就沒有「塔」字。現在所見《說文解字》中新附的塔字，爲宋代徐鉉補上去的。塔字直到魏晉以後才專門創造出來。那麼，塔的起源又是如何的？

古印度的佛寺，是以塔爲中心的。塔在印度，教主釋迦牟尼佛尚未入滅（涅槃）之時，已經有了。相傳，在最初之時，當弟子們想念佛陀，當釋迦牟尼佛要離開一個地方，到另一個地方去弘法傳道之時，便將自己的頭髮和指甲取下來，交給弟子們供養，當時的弟子們便做了「塔」來貯藏供養。到了釋迦牟尼佛圓寂以後，弟子將佛陀的法身肉體火化，變成「擊之不碎，色彩晶瑩」的許多舍利子，弟子們遵照佛陀的吩咐，就建造了三層佛塔，用以存放佛的舍利。以後，佛的舍利又被印度的八個國王分成爲八份，分別建「舍利塔」供養。另外，又將盛舍利的那個瓶子，以及佛陀火化後的餘灰、炭屑等各造一塔，稱之爲「瓶塔」

和「灰塔」，與八座舍利塔合稱爲「十大靈塔」，這是佛陀時期的印度佛塔之起源。

公元前三世紀，阿育王統一了全印以後，便特建八萬四千的佛塔，專門供養佛陀的舍利，現存於印度中央邦博帕爾城東北約45公里處桑齊大塔就是這時期所建，自下而上由基台、覆鉢、平頭、相輪四部分組成。最下面爲兩層圓形的基台，基台上用土石堆成直徑爲36.6米，高16.5米的半球形大土丘，稱爲「覆鉢」，內藏佛骨；覆鉢之上建有方形的「平頭」，它又稱之爲寶匣，是象徵着用來盛放佛舍利的匣子；最上層爲裝飾着三重相輪的刹杆，象徵着印度儀仗中貴人出行時所打的傘蓋，以示尊貴。底層的塔基周圍有寬約4米的環道，道旁立石柱，按東南西北方位立四門，門上的梁、柱上雕有浮雕。相傳阿育王所建的佛塔在我國就安立了十九座，今浙江鄞縣的阿育王寺的舍利塔，就是當時的其中一座。

塔是梵語的譯音，塔婆的略稱。塔的中譯名稱很多，例如：浮圖、窣堵波、兜婆、偷婆等，但此均爲塔婆的化譯，另外，又稱爲支提、或制底者，也是塔的別名，在中國又稱其爲「寶

塔」。在我國過去民間曾流傳着「救人一命，勝造七級浮圖」的話，此「浮圖」即為塔。

塔最初的功用是用來貯藏佛陀的舍利。以後，除了埋葬佛門得道的高僧舍利和靈骨之外，還用來珍藏佛像、佛經，以及各種佛教法器之物等。所以人們又將它稱為「佛塔」，或稱為寶塔。

在佛經中，塔的建造是有明確規定的，其大小則一般不限。有的塔比佛寺中的僧舍殿堂還要高大，有的則可以放在手上。後來，有比丘僧亡故了，佛陀也允許作塔供養的，並且對於作塔的方式，也有了規定，以其證果的高下，層級也就不同了。中國最早記載佛塔的文獻，見於《後漢書·陶謙傳》，傳文說「丹陽郡人笮融，大起浮圖，上累金盤，下為重樓，堂閣周回，可容三千許人。」《魏書·釋老志》還記載西域攝摩騰和竺法蘭在永平十一年（68）後，朝廷為他們所建的白馬寺中的「白馬寺浮圖」時記載說：「自洛中構白馬寺，盛飾浮圖，畫跡甚妙，為四方式，凡宮塔制度，猶依天竺舊狀而重構之，從一級至三、五、七、九，世人相承，謂之浮圖。」可惜當年的白馬寺佛塔已不復存在。現有的白馬寺塔稱為「齊雲塔」，為後唐所建，金朝重修，是仿照原塔重新營造的。另外，中國造塔有史可查的，是唐太宗貞觀三年（629），在長安（今西安）大慈恩寺所建的雁塔，這些都是我國佛教造塔歷史之始，以後，佛塔的建造之處，也就成了中國佛寺的一大標誌。

塔在中國出現之後，隨着佛教在中國的進一步發展，它很快成為我國古代建築中的重要部分，猶如隻隻破土而出的竹筍，遍佈在全國各地，在現存的三千餘座古塔，造型優美，形式多樣，體現了不同時代，不同地區的特點和建築風格，北方的塔雄偉穩重，南方的塔玲瓏精美，但是其結構大體可分為地宮、基座、塔

身、塔剎幾部分。

1 地宮 它是用磚石砌成的不同形狀的地穴，一般建造在地面之下，也有一半在地下，一半在塔內的。這種地宮是我國佛塔特有的結構，印度的窣堵坡是把佛舍利、經典、金銀、琉璃等埋進地面上的覆鉢，平頭（寶匣）內，而我國的佛塔則將這些文物埋在地宮裏的。近世所發現的陝西扶風法門寺佛塔地宮就是這樣的。

2 塔基 就是塔的基座，它位於地宮之上，是整個佛塔的基礎。我國早期佛塔的塔基一般都比較低矮，至唐朝之後，塔基明顯分成基台與基座兩部分，基台即整個塔的基礎，基座是基台上直接承托塔身的座子，佛教將此稱為須彌座。

3 塔身 就是佛塔的主體部分，我國早期的佛塔一般都為四方形，後來又出現六角形，八角形，十二角形等。塔身的內部可以分成中空和實心兩種。中空的佛塔，其各層之間有上下樓梯按順時針方向螺旋形上升，每層之中，設有供置佛像的塔室，四周窗台可供遠眺。

4 塔剎 就是全塔的最高部分，冠表全塔。它可以分為基座、剎身、剎頂等三部分，起着塔身的裝飾。

中國早期的佛寺，是以塔為中心的，當時人們將佛寺稱為「浮圖祠」，「浮圖」是「塔」的音譯，禮塔作為信眾修行的一大功課。因此，塔在佛寺中處於中心的地位，當時的佛寺中的其它建築都是繞塔而建的，如今日陝西西安的慈恩寺，及昔日上海龍華鎮的龍華寺等建築格局，就是這樣的。

在一二千年的歷史發展過程中，漢地的佛塔建築，它遠遠擺脫了印度原有的模式的影響，創造出豐富多彩的佛塔形式。成為漢地佛教的一大文化景觀。現有中國最古老的佛塔，是河南登封

縣嵩山南麓北魏正光年間（520~525），所建的十二角十五層密檐式的磚塔。現存中國最古老的石塔是山東濟南市東南的青龍山的石門塔，它建於隋大業九年（611），塔身高十五米的單層方形的石塔。典型的中國佛塔，是樓閣式及密檐式二種佛塔，現存的唐代樓閣式的佛塔，多為四方形的磚結構，如始建於唐永徽年間（650~655）的長安（今西安）慈恩寺的大雁塔。以及建於唐總章年間（668~670）的興教寺玄奘法師的舍利墓塔。

北宋以後，在中國開始流行八角塔，著名的八角佛塔是建於遼清寧二年（1056）的應縣八角五層六檐的木塔，它高達67.31米，相當於現代一座二十九層的高樓。以及建於北宋崇寧四年（1105）的濟寧鐵塔，八角九級，它高23.8米。

唐代密檐式的佛塔，著名的有唐景龍年間（707~710）始建的長安（今西安）荐福寺的小雁塔。山西五台山佛光寺的墓塔，是密檐波式塔。明永樂年間（1403~1424）建北京西直門外真光寺塔，以及清雍正（1723~1735）年間建的內蒙呼和浩特五塔寺塔則是密教金剛寶座式的。這些都是中國人的智慧、文明和進步的象徵，也是每一個中華民族的成員引以自豪的文化遺產之一。

佛塔的基本原形，自印度傳入我國之後，其建造的形式，同中國傳統的建築藝術相互影響和融合，逐漸形成一種既有印度特色的佛塔，而又有中土傳統建築藝術相結合的中國式的佛塔，其建築的最大的藝術特點就是樓閣式的，現就遺存下來的各地佛塔，從四個方面作一略述。

一、樓閣式的佛塔

樓閣式的佛塔，是將印度的佛塔與我國漢代的樓閣建築相融

合，而成為我國樓閣式的佛塔，它是我國佛塔發展中的一個主流，在這個形式的系統中，有着千變萬化。從平面形體分，它有正方、六角、八角，以至十二角等多種形體。它具有能攀登眺望及居住等功能。依建築材料而論，它可分為樓閣式木塔、樓閣式磚塔、樓閣式石塔及樓閣式琉璃塔。

樓閣式的佛塔除木塔之外，它一般採用仿木結構的方法，雕刻裝飾出門窗、柱架、斗拱、挑檐等多層樓閣式樣，其外觀雍容華麗。

1. 樓閣式木塔

樓閣式木塔起源於東漢末年，盛行於南北朝，是我國最早興起的樓閣式的佛塔。據北魏楊衒之的《洛陽伽藍記》中記載，著名的是洛陽永寧寺的木塔，北魏永熙三年（534）焚毀。隋唐時代，隨着磚產量的不斷提高，樓閣式磚塔應運而生。現在遺留下來的隋唐時代的木塔已不存在，幸存下來我國最古老最大的樓閣式木塔，為山西應縣佛宮寺的釋迦塔（又稱應縣木塔），始建於遼清寧二年（1056），塔高67.31米，塔平面為八角形，五層六檐，底層為雙檐，各層間又夾設暗層，因此實際為九層。它是我國現存最古，最高的木構佛塔，也是我國古建築中功能、技術和造型藝術取得完美統一的優秀範例之一，1962年，被列為全國重點文物保護單位。

2. 樓閣式磚塔

在樓閣式塔中，磚塔形式最為普遍，從留存至今的數千座古佛塔來看，樓閣式磚塔數量最多，技術水平最高，是我國佛塔中

的一個主流，它一般是採用仿木結構作為建造的方法，其外觀雍容華麗。其著名的有西安大雁塔，唐高宗永徽三年（652），由玄奘大師創建，用以存放其由印度帶回的佛經，武則天時重建，後經兵火，五代後唐長興年間（930）又修繕為七層，即今之塔狀。塔高64米，底邊各長25米，整體呈方形角錐狀，造型簡潔，比例適中，莊嚴古樸，塔身有磚仿木構的枋、斗拱、欄額。內有盤梯至頂層，各層四面內均有磚卷拱斗，可憑欄遠眺之。

3. 樓閣式石塔

樓閣式石塔始於石窟的開鑿，據《魏書·釋老志》記載，在北魏中期開鑿的一些石窟裏，就出現石工藝人模仿木結構的樓閣式塔刻製的石塔。以後我國相應建了一些石塔，以石料仿木結構，其中最著名的是福建泉州開元寺的紫雲雙塔，東側為鎮國塔，高48.24米，初為木構，宋嘉熙二年（1238）改用石料，淳祐十年（1250）竣工。西側為仁壽塔，始建於五代，初為木塔，毀於火，宋紹定元年（1238）改建石塔，嘉熙元年（1237）竣工，塔高44.06米，它們雄偉壯麗，雕刻精美，為石塔建築的珍品。

4. 樓閣式琉璃塔

樓閣式的琉璃塔是以我國傳統的建築材料中的琉璃磚瓦作為裝飾材料，外觀姿彩瑰麗，流光奪目。這種佛塔稱為樓閣式的琉璃塔。現存的著名的樓閣式的琉璃塔為開封鐵塔，建於北宋皇祐元年（1049），塔高54.66米，塔身以琉璃面磚砌成，磚為深褐色，酷似鐵色，俗稱之為鐵塔。其外觀是仿木構塔的形式，塔內的一些部位是用許多形狀各異，大小不一的「結構磚」；這些

磚像斧鑿的木料一樣，有榫有眼，安到一處，正好合縫，符合力學要求，同時體現了我國古代預製装配式建築高度技術的成就，是我國古代高層磚石建築的光輝傑作，1962年列為全國第一批重點文物保護單位。

二、喇嘛塔

喇嘛塔是藏傳佛教（喇嘛教）中的特殊建築形式，與印度的「窣堵坡」很相近，因其主要建築在喇嘛寺院中的，所以稱作「喇嘛塔」。它是佛塔的另一系，其主要特點：是將半球型的覆鉢繼續擴大，獨立建造起來的一種瓶形塔，是從北魏開始發展起來的。自十三世紀開始，我國的西藏、青海、內蒙古，以及東北、華北各地大量地建造這種瓶式塔，塔身一般刷成白色，文靜素雅，極為莊嚴肅穆。

喇嘛塔一般都為雄偉莊觀，塔由塔基、須彌座、體形類似覆鉢的塔身和塔剎（由剎座、剎身、剎須、又由露盤、相輪、寶蓋、寶頂等）組成。它除了用以埋葬活佛外，大部份塔內藏着佛像，供朝拜之用。我國現存的最著名的喇嘛塔是妙應寺白塔，它建於元至元八年（1271），是元世祖忽必烈請尼泊爾設計師阿尼哥所設計，它仿照尼泊爾當時流行的塔式，整個工程宏大，歷時八年始建成。塔由塔基、塔身、相輪三部分組成，全塔通高50.9米，為我國現存最古、最優美的喇嘛塔。

三、金剛寶座塔

金剛寶座塔是受印度菩提伽耶大塔的影響下，而產生的一種佛塔，為我國佛塔中的一個分支。這種佛塔的基本形體在國內不

優婆塞戒經研習之三十一



談菩薩如何攝取弟子

智 銘

菩薩若成就了福德、智慧莊嚴，即成為實義菩薩，這時必有衆生前來依附學修菩薩道；而菩薩若見某衆生因緣成熟，將來可成為法器，也設法攝取爲弟子。菩薩既有了弟子，要如何教養呢？所以善生問佛：

「善生言：『世尊！菩薩具足二莊嚴已，云何得畜徒衆弟子？』」

一個道場中有來自各個不同地方的弟子，日夜相處在一起，菩薩必須以善巧的方法來攝受他們，佛陀說：

「善男子！應以四攝法而攝取之，令離諸惡，至心教詔，猶如一子，不求恩報，不爲名稱，不爲利養，不求自樂。」

佛陀認爲要使依附的弟子們安心辦道，不生糾紛，必須行四攝法，四攝法者，就是：

一、布施攝：布施分財、法二施，若衆生樂財則布施財；若樂法則布施法，使生親近之心，依附受教。

二、愛語攝：因應衆生根器，以善言慰語教化，使之生親近之心，而依附受教。

三、利行攝：菩薩起身、口、意善行，來利益衆生，使衆生因此而生親近之心，依附受教。

四、同事攝：菩薩以法眼觀照衆生根性，隨其所樂而示現，同其所作，使霑利益，由是親近依附受教。

菩薩對前來依附的弟子，雖以四攝法利益他們，但最終目的是要教他們都離一切惡，故應以至誠之心教化，平等如一子，沒有分別心。菩薩如此教化衆生，還須具備下列四種修養：

一、不求恩報：菩薩行四攝法，只爲利益衆生，心中不求衆生知恩圖報，若有求恩報之心，即是着相攝受衆生，沒有功德。

二、不爲名稱：以四攝法攝取衆生，乃菩薩份內之事，理所當然，不是爲了求名聞，若爲了求名聞而攝衆生，即是着相，沒有功德。

三、不爲利養：菩薩攝取衆生，是爲利他，使他得到解脫之利，而不是希望自衆生處得什麼利益，否則即是着相，沒有功德。

四、不求自樂：菩薩攝取衆生，是爲拔衆生之苦，令得安樂，不是爲了求取自樂，否則即是着相，沒有功德。

「善男子！菩薩若無如是等事畜弟子者，名弊惡人，假名菩薩，非義菩薩；名旃陀羅，臭穢不淨，破壞佛法，是人為十方諸佛之所憐念。」

佛陀認為菩薩若不是為了利益衆生而畜弟子，只是為了自利而畜弟子，那末這樣的菩薩就是假名菩薩。所謂「假名菩薩」者，本來的意義是指十信之菩薩，如「瓔珞經」說：

「佛子從不識凡夫地，值佛、菩薩教法，中起一念信，便發菩提心，是人爾時住前，名信想菩薩，亦名假名菩薩，亦名名字菩薩。」

若依這說法，菩薩必須對佛法生信，又發了菩提心，但尚未成就果位，就名為假名菩薩；若一心貪求自利者，其對佛法無正信，也未發菩提心。所以此處所謂的「假名菩薩」，實非「瓔珞經」上所謂的「假名菩薩」，而是一個假菩薩之名而為貪取自利的「假名菩薩」，這可由佛陀對這種人所作的四句評語看出來：

一、「名旃陀羅」：這是印度社會中從事屠猪屠狗的人，為執暴的惡人，比旃陀羅更低賤，是屬四姓之外的下姓人，男的叫旃陀羅，女的叫旃陀利，所以不是實義菩薩。

二、「臭穢不淨」：就是身、口、意三業俱惡，好比臭穢之物似的不淨，所以不是清淨的實義菩薩。

三、「破壞佛法」：就是不遵佛法而行，佛法教人不求恩報、不為名聞、不為利養、不求自樂，而竟一一求之，所以是破壞佛法的假名菩薩，非實義菩薩。

四、「是不為人為十方諸佛之所護念」：凡依佛法而行的實義菩薩，都受十方諸佛的護念；凡不受護念者，一定是假名菩薩，

而非實義菩薩。

由此可證，此處所謂的「假名菩薩」，其意義是指假菩薩之名而求自利的弊惡之人，不是「瓔珞經」說的「假名菩薩」。

「善男子！菩薩若能隨時教戒，所言時者，貪、瞋、癡時。起貪結時，當為種種說對治法，令得除貪。餘二亦爾。次當教學十二部經、禪定、三昧，分別深義，調其身心；令修六念、不放逸法；瞻仰病苦，不生厭心；能忍惡口、誹謗、罵辱，苦加身心，亦當堪忍，設其有苦，能為救解；除其弊惡、疑網之心；善知利根、中根、鈍根，教鈍根人令生信心，中根之人能令純淑，利根之人令得解脫。若能如是勸教詔者，名義菩薩，是名善人，邪陀利華，人中香象，調御丈夫，名大船師。」

這一大段經文，是用來解釋什麼叫做「義菩薩」的，要做一位「義菩薩」，對依附的弟子們須作以下的教育：

第一、治貪、瞋、癡：當衆生心生貪時、瞋時、癡時，要以種種的對治法，使其心中的貪、瞋、癡得以除滅。例如衆生心生貪時，應教以布施的利益以爲對治，除去其心中的貪結；衆生心生瞋時，應教以慈悲的利益，除去其心中的瞋結；衆生心生癡時，應教以修無常、無我的利益，除去其心中的癡結。三毒之結既除，衆生即得解脫。

第二、教「學十二部經、禪定、三昧，分別深義，調其身心」：「十二部經」者，是指一切佛經分爲十二部：

一是修多羅：是說法義的長行經文，名契經。

二是祇夜：是長行之後的重頌經文，名爲頌。

三是伽陀：沒有長行單獨存在的頌文，如法句經。

四是尼陀那：爲見佛聞法、說法因緣，如諸經序品。

五是伊帝目多：是佛說弟子們過去世本事的經文。

六是闍多伽：是佛說他本生過去世因緣的經文。

七是阿浮達摩：記佛種種神力不思議事的經文。

八是阿波陀那：是佛說譬喻的經文。

九是優婆提舍：是以法論義的經文。

十是優陀那：佛無請自說的經文。

十一是毗佛畧：是佛說方正廣大真理的經文。

十二是和伽羅：是佛授記菩薩成佛的經文。

以上十二部經的意義，菩薩都要教育弟子們通達。

第三、教學「禪定、三昧，分別深義，調其身心」：所謂「禪定」，即思惟修、靜慮的意思，就是菩薩要教育弟子們面對當前的境界，思惟其本體一切皆空，因爲是空，所以不執着，不執着所以能心定，心定則智慧生，能得解脫。所謂「三昧」者，是定、正定、調直定、正心行處、息慮凝心等等的意思，就是教育行者將自己的心定於一處而不動，用以觀照諸法無常、苦、空、無我之理，因而息止緣慮，使自心一無罣礙而得解脫。這禪定、三昧都是調理身心的要法，菩薩要分別將其深義一一教與行者修學。

第四、教學「令修六念、不放逸法、瞻仰病苦、不生厭心」：所謂「六念」者，即是：

一者、念佛：念佛具足十號，有大慈大悲光明，神通無量，

能拔濟衆生之苦，我欲修之願與佛同德。

二者、念法：念如來所說三藏十二部經教，有大功德，爲諸衆生的大妙藥，我欲証之而與施衆生。

三者、念僧：念僧是如來弟子，得無漏法，具足戒定慧，能爲世間良福田，我欲修之與僧同行。

四者、念戒：念戒行有大勢力，能除衆生之惡、不善法，我欲精進護持。

五者、念施：念布施有大功德，能除慳貪重病，我應勤修布施，攝取衆生，成就功德，自利利他。

六者、念天：念三界諸天，因行十善，成就善根，生天享受福報，我也應修如是功德，將來也生天處。

以上六念，菩薩應教以不放逸地去修行。同時，菩薩還要瞻視病苦中的弟子們，心不生厭，弟子們受六念的法教，修不放逸之行，又蒙瞻視病苦，必一心依附學法。

第五、教學「能忍惡口、誹謗、罵辱；苦加身心亦當忍，設其有苦，能爲救解，除其弊惡疑網之心」：這一段是菩薩教弟子們修學忍辱，凡遇到惡口、誹謗、罵辱者要忍；有痛苦加諸我身者，也要忍。菩薩見弟子有痛苦，要能爲他們解救；他們有疑網的弊惡之心，也要予以除去。如此，則弟子們必欣喜依附學法。

第六、要「善知利根、中根、鈍根，教鈍根人令生信心，中根之人能令純淑，利根之人令得解脫」：菩薩要分辨弟子的根器，凡是鈍根的弟子，教育他們生信心，不要恢心，不放逸修學佛法，後必有成；見中根的弟子，要教育他們更加精進，使自己

的功德純熟淨淑，以達解脫之道；凡是上根的弟子，要教育他們得到解脫道。如此因根施教，弟子們必能都得解脫之道。

第七、「若能如是勤教詔者，名義菩薩，是名善人，邠陀利華、人中香象、調御丈夫、名大船師。」這幾句話是佛陀對能以上面所說的方法去教能依附弟子的菩薩們，所作的評價，他們不但可以名之為義菩薩，而且是善人，是清淨的白蓮華，是調御丈夫、是香象，也是一位大船師，能將依附的弟子們度到彼岸。

「善男子！寧受惡戒，一日中斷無量命根，終不養畜弊惡弟子，不能調伏，何以故？是惡律儀，殃齊自身。畜惡弟子不能教誨，乃令無量衆生作惡。能謗無量善妙之法，破和合僧，令多衆生，作五無間，是故劇於惡律儀罪。」

這一段經文，是說明菩薩不可以畜養弊惡的弟子：

「寧受惡戒，一日中斷無量命根，終不養畜弊惡弟子，不能調伏」者：「惡戒」是指邪魔外道所說之戒，如鴛掘摩羅，曾受外道邪戒，其師令其一日殺一千人，即可得解脫，他殺了九百九十九人，尚欠一人，見佛走來，竟要殺佛，受了這樣的惡戒，應得的惡報是一日中斷無量的命根。這是非常痛苦的事，若菩薩畜養了弊惡的弟子，將來所受的苦報，比受惡戒的苦報更重。

「何以故？是惡律儀，殃齊自身；畜惡弟子，不能教誨，乃令無量衆生作惡。」：為什麼道理呢？因為自己受惡戒，受苦報，那只是自我一身而已，若畜養了惡弟子，自己不能教誨他們成為善人，這等於叫惡弟子去向無量的衆生作惡，所以畜惡弟子的苦報非常重。

「能謗無量善妙之法、破和合僧、令多衆生，作五無間」：

以上三項罪惡，都是惡弟子們向無量衆生行的惡。「能謗無量善妙之法者」，就是指佛法受謗，其罪無量，苦報無量。「破和合僧」者，是指破壞僧團，僧若被破，衆生即不能種福田，其罪無量、苦報無量。「令多衆生，作五無間」者，就是惡弟子教育衆生去作五無間的罪行。那就是殺父、殺母、殺阿羅漢，出佛身血、破和合僧。作了這五罪的人，將墮入五無間地獄受無量苦報。所謂五無間者，即：

一者、趣果無間：即造業以後，立刻墮入地獄受報，其間沒空隔的時間。

二者、受苦無間：既入地獄，所受之苦無有間歇之時。

三者、時無間：受苦的時間不間斷。

四者、命無間：地獄衆生壽命很長，即使死了，立刻又會活過來受苦，其間沒有間隔的時候。

五者、形無間：地獄的空間八萬四千由旬，自身也同樣大小，沒有一點空處，即自身每一寸地方都會受苦無間。

由以上的說明，即知畜養惡弟子，所受的苦報，比受惡律儀的苦報更重無量倍。所以菩薩不可以畜養弊惡弟子。

「善男子！菩薩有二種：一者、在家，二者、出家。出家菩薩有二弟子：一者、出家，二者、在家；在家菩薩有一弟子，所謂在家。」

這一段經文，是佛陀對菩薩攝取弟子的界說，菩薩有二種：

一者、出家菩薩：攝取的弟子有出家弟子、在家弟子。

二者、在家菩薩：攝取的弟子只有在家弟子。



那伽犀那尊者

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

年十二月一日出版
 Printed in Hong Kong

