



明内

集漢穀城刻石字



蓮宗四祖頌
衡州鉢中見聖境
台山一一慈親造
淨土得睹承遠師
竹林恭承文殊教
并州佛聲達宮南
代宗遣使優使詔
念佛之妙究如何
能令速成菩提道

印光大師撰 弘一



蓮宗四祖法照大師

諸法空相

龍樹《中論·觀因緣品》疏義(一)

李潤生

【題要】《中論》的旨趣，在觀一切法實相之中道義，即正觀一切

法的真實狀態（「簡言爲諸法實相」）是「緣生無自性」的。

以「無自性」故，名之爲「空」；此「空」亦是假名有，名之爲「假」。正觀一切法是「無自性空」，所以破「常見」；一切法亦「假名有」，所以破「斷見」。如是一切法非斷、非常，空不離假，假不離空，說名「中道」；由是正觀，名爲「中觀」；論述此「中觀」之理，名爲《中論》；或名《中觀論》。

《觀因緣品》①是《中論》的第一品，總觀一切法的真實狀態是「緣生無自性」的，無「自性的生」，無「自性的滅」，非常、非斷……，「緣生」是「依條件而假名有」義。作爲諸法生起的「衆緣」之自體，亦是「依條件而假名有」，亦無「自性」，亦是「緣生性空」。如是一切法，亦「緣生性空」，亦

「假名有」，契合《中論》的「中道」思想。

《觀因緣品》可分兩大部份：第一部份是首二頌，標示全本《中論》的宗趣所在。以「不生」、「不滅」、「不常」、「不斷」、「不一」、「不異」、「不來」、「不出」那「八不」來顯示一切法「緣生無自性」的真實狀態，即「諸法實相」是「不會自性地生」的、「不會自性地滅」的、「不會自性地常」的、「不會自性地斷」的、「不會自性地是一」的、「不會自性地是異」的、「不會自性地來」的、「不會自性地出」的。總而言之，即一切法不可能「有自性的存在」，而只是「無自性的依衆條件而存在」，即是依「因緣」而存在。而整部《中論》也只不過從不同角度以闡述「一切法依因緣而存在，無自性空而存在」的道理。此「緣生無自性」之理非論主所創立，而是釋迦牟尼世

尊所證會、所自說，最爲第一，所以應當稽首敬禮，待於下文，把世尊「諸法緣生無自性之理」，加以闡述，加以發揮。

第二部份是餘十四首頌，剖釋「八不」中「不生」之理。若成「無自性的生」，則亦可例成「無自性的滅」，乃至「不常」、「不一」、「不異」、「不來」、「不出」等「緣生無自性」的特徵，皆可自明。此部份可再開成二：前者以二首頌論證「一切法無自性的生」，方法是把一切法若有「自性的生」，不外乎「自生」、「他生」、「共生」、「無因生」等四種可能；然後一一論證「自生不成」、「他生不成」、「共生不成」及「無因生不成」；如是四種生既不能成立，故知「有自性的生」是不可能的。後者以十二首頌，分別論證「一切法若有自性，則既不能從四緣合生，亦不能從個別的因緣、次第緣、所緣緣或增上緣而獨自生起，也不能從『非緣』而得生起」。由此以見一切緣生之法，都無實自性，以契合《中論》「一切法緣生無自性」義，以完成《觀因緣品》所承擔的使命。

下面將把本品的龍樹頌文與青目釋文隨科判分別列出。於頌文與釋文之後是作者的「疏義」，以闡述頌文與釋文所顯示的義理。

甲一、標宗

【頌文】②不生亦不滅，不常亦不斷③，不一亦不異，不來亦不

內明

第七期目錄

專著

龍樹《中論·觀因緣品》疏義（一）

李潤生…… 3

專論

藏文佛典導論…… 陳士強…… 20

佛教醫方明研究（下）…… 陽力…… 27

禪宗對陽明心學影响初探…… 李豫川…… 33

筆譚

優婆塞戒經研習之三十三

談在家菩薩受戒之前應作的準備…… 智銘…… 39

畫頁

封面：西安慈恩寺大雁塔

面裡：蓮宗四祖法照大師

底裡：注茶半託迦尊者

封底：清·虛谷大師手扎

出。

能說是因緣④，善滅諸戲論⑤，我稽首禮佛，諸說中第一。

【釋文】問曰：「何故造此論？」

答曰：「有人言萬物從大自在天生。有言從韋紐天生。有言從和合生⑥。有言從時生。有言從世性生⑦。有言從變化生。有言從自然生。有言從微塵生。有如是謬墮於無因、邪因、斷、常等邪見，種種說我、我所，不知正法⑧。佛欲斷如是等諸邪見，令知佛法，故先於聲聞法中，說十二因緣；又為已習行有大心堪受深法者，以大乘法，說因緣相⑨，所謂『一切法不生不滅，不一不異』等畢竟空無所有。如《般若波羅蜜》中說：『佛告須菩提：坐道場時，觀十二因緣，如虛空不可盡。』佛滅度後後五百歲，像法人根轉鈍，深著諸法，求十二因緣、五陰、十二入、十八界等決定相，不知佛意，但著文字；聞大乘法中說畢竟空，不知何因緣故空，即生見疑：『若都畢竟空，云何分別有罪福報應等？』如是則無世諦、第一義諦，取是空相而起貪著，於畢竟空中，生種種過。龍樹菩薩為是等故，造此《中論》：『不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一』，以此二偈讚佛已，則已略說第一義。」

問曰：「諸法無量，何故但以此八事破？」

答曰：「法雖無量，略說八事，則為總破一切法。『不生』者：諸論師種種說生相，或謂因果一，或謂因果異⑩，或謂因中先有果，或謂因中先無果，或謂自體生，或謂他生，或謂共生，或謂有生，或謂無生，如是等說生相皆不然。此事後當廣說，生相決定不可得，故不生。『不滅』者⑪：若無生，何得有滅？以

無生無滅故，餘六事亦無。」

問曰：「不生、不滅已總破一切法，何故復說六事？」

答曰：「為成不生、不滅義故。有人不受不生、不滅，而信『不常』、『不斷』。若深求不常、不斷，即是不生、不滅，何以故？法若實有則不應無，先有今無是即為斷；若先有性是即為常。是故說不常、不斷即入不生、不斷義。有人雖聞四種破諸法，猶以四門成諸法；是亦不然。若一則無緣，若異則無相續，後當種種破，是故復說『不一』、『不異』。有人雖聞六種破諸法，猶以來、出成諸法、『來』者：言諸法從自在天、世性、微塵等來；『出』者：還去至本處。」

「復次⑫，萬物無生，何以故？世間現見故；世間眼見劫初穀不生⑬、何以故？離劫初穀，今穀不可得；若離劫初穀有今穀者，則應有生，而實不爾，是故『不生』。」

問曰：「若不生，則應滅。」

答曰：「不滅。何以故？世間現見故。世間眼見劫初穀不滅。若滅，今不應有穀，而實有穀，是故『不滅』。」

問曰：「若不滅，則應常。」

答曰：「不常。何以故？世間現見故。世間眼見萬物不常，如穀芽時，種則變壞，是故『不常』。」

問曰：「若不常，則應斷。」

答曰：「不斷。何以故？世間現見故。世間眼見萬物不斷，如從穀有芽，是故『不斷』；若斷，不應相續。」

問曰：「若爾者，萬物是一。」

答曰：「不一。何以故？世間現見故。世間眼見萬物不一，如穀不作芽，芽不作穀；若穀作芽、芽作穀者，應是一，而實不爾，是故『不一』。」

問曰：「若不一，則應異。」

答曰：「不異。何以故？世間現見故。世間眼見萬物不異；若異者，何故分別穀芽、穀莖、穀葉，不說樹芽、樹莖、樹葉？是故『不異』。」

問曰：「若不異，應有來。」

答曰：「無來。何以故？世間現見故。世間眼見萬物不來，如穀子中芽無所從來；若來者，芽應從餘處來，如鳥來棲樹，而實不爾，是故『不來』。」

問曰：「若不來，應有出。」

答曰：「不出。何以故，世間現見故。世間眼見萬物不出；若有出，應見芽從穀出，如蛇從穴出，而實不爾，是故『不出』。」

【疏義】本品內容可分（甲一）與（甲二）兩個部份。（甲一）標宗，（甲二）顯義。今「標宗」中，分頌文結構、頌文作用、青目釋造論緣由、青目釋八不義等四段來加以處理。

（一）頌文結構：此標宗的「歸敬頌」，由二頌八句所組成。初頌四句，即「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出」，是總標一切法（即一切存在事物）的「緣起特徵」（即「緣起無自性」或「緣生無自性」的存在狀態）。彼「緣起特徵」本不勝數，今總合而為「不生」、「不滅」、「不常」、「不斷」、「不一」、「不異」、「不來」、「不出」等八種，簡稱為「緣起八不」，由此「八不」反顯不落「生」與「滅」、「常」與「斷」等相對的二邊，故亦稱「八不中道」。

次頌初二句，即「能說是因緣，善滅諸戲論」，明「緣起八不」（亦名「因緣法相」）的利益。意謂正覺者佛陀能以「緣起

八不」，正觀一切法都是「緣起無自性」的（簡言之，亦可名「緣生無性」；「無性」指「無自性」。事物若有「自性」^⑮，則不必待因託緣，而能獨立自主地、永恆地、整一無可分割地存在；今經驗所得的事物，都是條件制約地、不能自主地、無常變化地、可分割地而存在，故無自主、常、一的「自性」，名之為「緣起無自性」或「緣生無性」。）能證會一切法「緣起無自性」，便能止息一切「生」、「滅」、「常」、「斷」、「一」、「異」、「來」、「出」，乃至「因中有果」、「因中無果」等戲論，而得證入「寂滅」的第一義境界，此是「緣起八不」的利益；反過來說，由於正覺者已證得第一義境界，所以能夠圓滿地、善巧地闡說「緣起八不」的理趣。

次頌末二句，即「我稽首禮佛，諸說中第一」，表達作者對正覺佛陀的禮讚。何則？正覺佛陀「能說是（此）因緣」（即能說「緣起八不」那「緣起無自性」的事物的「緣起特徵」），是諸說法者之中，最為第一殊勝的；佛陀既是諸說（法者）中（最為）第一的，所以「我（今）稽首禮佛」。

若依頌文的表層含義言，當以「我稽首禮佛」為主句，以表達頌文的旨趣。何以當「稽首禮佛」？因佛陀正覺者「能說是（此）因緣（緣起八不）」與「善滅諸戲論」而證得「寂滅」，因而是「諸說中第一」故。因此，「能說是因緣」、「善滅諸戲論」及「諸說中第一」等三句是「出因」，指出「我稽首禮佛」的原因所在。至於第一首頌的四句，即「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出」等句，是闡釋「能說是因緣」中的「因緣」內容（「因緣」一詞，梵、藏等本皆作「緣起」，指一切法的「緣起特徵」）；此「緣起特徵」概而言之，就是「不生」、「不滅」等「緣起八不」。

(二) 頌文作用：若就兩首歸敬頌與《中論》二十七章的關係來審察，則此二頌正是全論的宗趣所在。因為《中論》的全部內容，就是從不同角度（或從苦諦、或從集諦、或從滅諦、或從道諦、或從境言、或從行言、或從果言）以闡述一切法「緣生無自性」之理，也就是闡釋「緣起八不」，闡釋「能說是因緣」的「緣起特徵」。

如《觀因緣品》的下文，便是闡釋「不生、不滅」的理趣，《觀去來品》是闡釋「不來、不出」的理趣，其後的二十五品則分別就「六根」、「五蘊」、「六界」，乃至「四諦」、「涅槃」、「十二因緣」等等角度，闡釋一切法都無自性，都是緣生，都一一契合「緣起八不」那些「緣起特徵」。所以印順在《中觀論頌講記》中說：「初二品（即《觀因緣品》及《觀去來品》）總觀八不的緣起法，後面的諸品（即從第三《觀六情品》至第二十七《觀邪見品》），別觀八不的緣起。」^{①⑥}允為的論。

(三) 青目釋造論緣由：青目於龍樹的二歸敬頌之後，演說龍樹造《中論》的緣由。此中可分兩部份：(甲) 佛說「緣起八不」之由，(乙) 龍樹造論緣由，今分述如下：

(甲) 佛說「緣起八不」之由：因為龍樹的《中論》思想，是祖紹於佛陀的「緣起」及「般若」理論而來的，所以在未述「龍樹造論緣由」之前，應當陳述佛陀說「緣起八不」之所以。依青目釋文所述，佛說「緣起八不」有二種緣由，一者為破邪執，二者為顯正理：

一者為破邪執：佛陀為要有情斷除種種邪見執著，令知正法，所以說「緣起」正理。當時外道的邪執略有八種，今依吉藏《中觀論疏》略釋如下^{①⑦}：

1. 「有人言：萬物從自在天生」：「自在天」是指色界之頂自在天的天王，彼天王面有三目，騎白牛，手執白拂，頭戴日月，手執鬘鬘。「自在天」變化，造作萬法，萬法若滅，還歸彼天，所以說外道計執萬物從「自在天」生；「自在天」便成為能生萬法而「有自性」的造物主存在者。

2. 「有言：從韋紐天生」：韋紐天處欲界的極頂。劫初之時，一切皆空，有大水聚；水上有一人，千頭二千手足，化從水生，名曰「韋紐天」。此「天」（指化生的一人）臍中有一千葉的蓮花，中有光，如萬日俱照。有一梵王依此蓮花而生，亦放光明，亦如萬日俱照。梵天作念：「此處何故空無衆生？」作是念時，光音天的天子命盡者便應生彼土，計有八天子一時化生。從八天子生出天地、人民、萬物。彼韋紐天，手執輪戟，有大威勢，由彼生梵王，梵王生八天子，八天子生天地、人民、萬物，所以計執一切法從韋紐天生。

3. 「有言：從和合生」：有計執四大（指地、水、火、風等四種元素）和合時，便有外物生起；又當父母和合，便生衆生，所以《無畏釋》謂「兩俱」和合而生萬法。又在提婆的《百論》中，說有一種外道，計執未有天地之時，本有一男一女，從此男女生一切衆生。如此衆說，都是計執一切事物從和合得生。

4. 「有言：從時生」：印度有「時論外道」，計執有別自體（自性）的「時間」存在；時間為萬物之因，其體常住不變；萬物的成壞、生死都是「時間」所使然，如偈所言：「時來衆生熟，時去即摧朽，時轉如車輪，是故時為因。」以「時間」作萬物生殺之因，故言萬物從時生。

5. 「有言：從世性生」：所謂有冥初外道，能以神通力，得見八萬劫的事物，但八萬劫前，則冥然無所知，謂此「一冥」為

諸法之始，故云「冥初」。一切世間以彼「一冥」為本性（本自存在的實體），故把「一冥」名為「世性」（是「世間的本性」義）。於是冥初外道，執彼「世性」（即是「一冥」）為萬法生因。

6.「有言：從變化生」：所謂「變生」，實有四種：其一、神通變，如變石為玉（即「玉」為「石」所變生而來）；其二、性自變，如少變為老，不假他緣，是自性自體所自轉變；其三、遇緣變，如水遇極冷為緣則變為冰；其四、別有能變之法，彼法有其自性，能變生萬法。今就此「能變之法」，說為萬法生因。

7.「有言：從自然生」：某些外道，推求能生萬法的第一因，終不可得，於是轉而計執萬法是自然而生，此即執著一切法不須仗因託緣，均是無因而自然生起，說名「萬法從自然生」。

8.「有言：微塵生」：「微塵」即是「極微」，即指「地」、「水」、「火」、「風」等元素；外道計執此等「極微」是至妙之色（最微妙的物質），其體是圓而且常住，聚合則為萬物的粗色（可見可觸的粗顯物質），萬物粗色散則復歸元為「極微」（即是「微塵」）。所以天人六道，莫不由「微塵」所生成，故言「萬物從微塵生」。

如是八種外執，是從其大略而言；若再歸納，則或總攝為「邪因生」（如執「自在天生」、「韋紐天生」、「和合生」、「從時生」、「世性生」、「變化生」及「微塵生」；其中又可分「一因所生」，如「自在天生」，「多因所生」，如「和合生」及「微塵生」，或可總攝為「無因生」（如執「萬法自然生」）。如是錯謬地墮入「無因」、「邪因」、或「斷」、或「常」等等邪見，迷於「法無生」及「人無生」的真理，說種種「我」及「我所」的戲論，不知正法，都應遮破，故佛陀說「因

緣」正理（即「緣生性空」之理）以曉悟之。

二者為顯正理：有情若謬墮於「邪因」、「無因」、「斷」、「常」等等戲論、等等邪見，則不得寂滅解脫，故佛陀佛悲憫眾生，普度有情，欲斷如是等邪見，令知佛法，故先為聲聞小乘人說「緣生無性」的真理，略則為「四諦」，廣則為「十二因緣」⑮。後又為「已習行有大心、堪受深法者」⑯，以大乘教法，說「因緣（法）相」，即「緣起八不」，一切法「緣起性空」、「不生、不滅、如化」的甚深微妙教法。此「因緣（法）相」即頌文所謂「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出」等一切法以「緣生」故，其「自性」畢竟空無所有。何以知之，青目引《大品般若經》以為徵信：「佛告須菩提：坐道場時，觀十二因緣，（不生不滅）如虛空不可盡。」⑰所謂「如虛空不可盡」者，蓋指有情眾生無量，生死無邊，猶如虛空，皆不可盡，所以無實自性的「往來」，亦無實自性的「涅槃」。故生死的自性不生，涅槃的自性亦不生，一切無生，名「畢竟空」。故知此中「不生、不滅」之「緣起八不」的「因緣法相」，即是佛陀所要度大小乘有情而得彰顯的「緣起正理」。

（乙）龍樹造論緣由：佛陀既已為破邪執、為顯正理，說「緣起八不」的「因緣法相」，小乘人依彼「緣起性空」之理，得以悟入「人無我」；大乘人得以兼悟「法無我」，何必龍樹再造《中論》？青目釋言：龍樹正處於佛滅度後第二個五百年的像法時代⑱。那時的人根器轉鈍。深著諸法，如外道執我，小乘計法，大乘著空。外道計執凡九十六種，今且不論，小乘人不知佛意，只知拘著文字，見經說「十二因緣」、「五陰」（即「五蘊」）、「十二入」（即六根、六境的「十二處」）、（六根、

六境、六識的)「十八界」，便執著為決定實有「自性」；大乘人見般若經說畢竟空，但不知何因緣故空，²²即起疑惑，「若一切法都是畢竟空，則如何解釋分別有罪、福報應等事？」更起虛無的「空見」，認為如是一切畢竟空，則無「世俗諦」，亦無「第一義諦」；進而執取「空相」而起貪著，於是於畢竟空中生起「疑」、「見」、「愛」種種過患²³。如是不論大乘、小乘的行人，多無從自佛說「緣起八不」的「緣生無性」之正理中得到正解而獲寂滅解脫，所以「龍樹菩薩，為是等故，造此《中論》」。

(四)青目釋八不義：頌文所謂「能說是因緣」，即是「不生」、「不滅」等「緣起八不」，亦即青目所謂「因緣(法)相」，意指一切法的「緣起特徵」。青目釋「緣起八不」中，可分(甲)第一周說及(乙)第二周說。

(甲)第一周說：此段亦分六節，一者、釋八不與二諦的關係，二者、釋舉八事遮破之由，三者、略釋不生、不滅義，四者、略釋不常、不斷義，五者、略釋不一、不異，六者、略釋不來、不出。今分別闡述如下：

一者、釋八不與二諦的關係：青目釋文說：「以此二偈讚佛已，則已略說第一義。」依此文意，則「緣起八不」之說，是就「第一義諦」說。因為依「世俗諦」，則有生、有滅，「緣起八不」說「不生」、「不滅」，故知非依「世俗諦」說，唯依「第一義諦」說。其後的論師都不肯定「緣起八不」唯依「第一義諦」說。如清辨論師，便主張「不生、不滅、不一、不異」是依「第一義諦」說；「不常、不斷」是依「世俗諦」說；「不來、不去(即鳩摩羅什所譯為『不出』)」是依二諦說的²⁴。

中國的「三論宗」學者吉藏法師認為「第一義即是中道」，「不生」、「不滅」的「緣起八不」既不落二邊，即是「中道」，故名「第一義」(按：此從廣義言，最上莫能過之為「第一義」，不以「第一義」與「世俗」相對立名)，頌言「緣起八不」是「諸說中第一」所以名之為「第一義」；因此「世俗諦」及「第一義諦(從狹言)」皆有「中道」。依「緣起八不」，於「世俗諦」言，則「自性之生滅」不有，「因緣之假生假滅」不無²⁵，此「不有」、「不無」，即「世諦成中道」；依「緣起八不」，於「真諦」言(「真諦」即狹義的「第一義諦」)，「有實性之假生、假滅」不有，「因緣之假不生、假不滅」不無²⁶，此「不有」、「不無」，即「真諦成中道」。合此「真諦成中道」及「世諦成中道」，便是「二諦合成中道」；吉藏依此理趣，說「由八不故，二諦合成中道」。他又引《璣珞經》云：「二諦者，不一、不二、不常、不斷、不來、不出、不生、不滅。」依彼經證，以明「緣起八不」是具足「二諦」的²⁷。「八不」雖俱明「二諦」，但以「真諦」為本，故青目從略言「二偈已略說第一義諦」。

現代印順法師，順著吉藏「八不二諦合成中道」的思想脈絡，也認為「緣起八不」非僅是「真諦」(即「第一義諦」)所攝，亦是「俗諦」(亦名「世俗諦」)所攝。他說：「八不，二諦俱破，二諦中『自性』都不可得，這才是『世俗(諦)』中無自性的緣起，與『勝義(諦)』(即『真諦』及『第一義諦』)中緣起的性空，相成而不是互相矛盾的，這才是佛教的性空緣起的正見。」²⁸因為在「世俗諦」中，唯說一切法眾緣和合而有，但也不許「緣起法」有「自性」的生起；若法有「自性」則自恒有，無有緣生。今「世俗諦」既言「緣起」，必然是否定有自性

的生、滅、常、斷、一、異、來、出的諸相，因此「緣起八不」是契合「世俗諦」的「無自性的緣起義」的。又在「第一義諦」中，觀察緣起的自性，生、滅、常、斷、一、異、來、出「八事」俱不可得，證入一切法本自「緣起性空」，所以「緣起八不」乃是「第一義諦」的勝義正觀（所以《大智度論》也引「八不」來解釋「第一義諦」）。因此印順也認為「緣起八不」是二諦俱攝的（「八不」不許有「自性」、二諦亦不許有「自性」），而世俗中無自性的「緣起」，與勝義中「緣起的性空」，才是佛教的「性空緣起」的正觀正見。

二者、釋舉八事遮破之由：《中論》舉「不生」、「不滅」、「不常」、「不斷」、「不一」、「不異」、「不來」、「不出」（即「不去」）這「八事」，以遮破世間的一切計執有「實自性」之存在的邪執。青目設有外問：「諸法無量，何故但以此八事破？」青目答言：「法雖無量，略說八事則為總破一切法。」古藏闡釋其義：所謂「諸法無量」是指「戲論（的）諸法無量」，非遍指一切法；唯戲論邪執需要遮破，其他有為法、無為法，若非起執，何必遮破？時外道有九十六種，內學（佛教內部）有五百論師，其戲論無量，如何可以唯以「不生」、「不滅」等「八事」遮破得盡？古藏答言：頌文已明言「能說是因緣，善滅諸戲論」，「因緣」者，即是「緣起八不」（即是「八事」）；「諸戲論」者即是「諸法無量」。因為「八事」是佛陀的正觀，是「諸說中第一」，故能「病無不破，教無不申」，所以唯舉「八事」便能遮破無量邪執戲論。²⁹愚意以為外道與大小二乘的無量戲論邪執，或多或少都根源於對「自性有」或「自性無」的執著，今「緣起八不」正針對「自性有」、「自性無」的計執而作出徹底的辨破；已破「自性」，則一切戲論諸病便不存

在，所以頌文言「（八不）善滅諸戲論」，所以，「諸法無量，但以此八事破」。

三者、畧釋不生、不滅義：說「不生」者，是針對諸論師執有「種種生相」而遮破之，如「大眾部」說「因果是一」，（故變種為芽，轉少為老）；「上座部」說「因果是二」，（故種滅於前，芽生於後；少滅於前，老生於後）。「數論」說「因中有果」；「勝論」說「因中無果」，外道計執自生（「自生」亦名「自性生」或「自體生」，如自在天自生萬法，萬法若滅，還歸於自在天）；「時論者」計執他生（時為萬物作生、死因）；「尼捷子」計執共生（未有天地萬物，前有一男女，共和合生衆生），如是或執有因生（如上述七種計執），或執無因生（如有外道執萬物不假因緣自然而生）³⁰，如是衆說「生相」，都非正理，都不可立，《中論》下文自有廣說。如是各種「生相」既然是決定非理，決定於現量及比量俱不成立（即「皆不可得」），所以《中論》於「緣起八事」中，建立自性「不生」的正觀。又依現量觀察，一切所謂「有滅」者，其始必然是所謂「有生」的，（「生」、「滅」是相待而建立故）；今既立一切法自性「不生」（即「無生」，自然必然是「不滅」，（即「無滅」），所以青目釋文說言：「『不滅』者，若『無生』，何得有『滅』？」即是此意。一切法既是「不生」、「不滅」，則「常」、「斷」、「一」、「異」、「來」、「出」等「六事」亦不存在，所以「緣起八不」中，除了「不生」、「不滅」外，並順其理趣，兼立「不常」、「不斷」、「不一」、「不異」、「不來」及「不出」等「餘六事」。由此故知「不常」、「不斷」等「六不」是隨順「不生」與「不滅」而建立的。

四者、畧釋不常、不斷義：設有問言：「不常」、「不斷」

等「六不」既然是從「不生」、「不滅」所衍發的，即「不生」、「不滅」已總破一切（諸戲論）法，何故還須說「不常」、「不斷」等「六事」？青目答言：說「不常」、「不斷」等「六事」目的在反覆彰顯「不生」、「不滅」的道理（按：其中又以彰顯「不生」義為主，「不生」當然是「不滅」，彼此相對待而建立故），使得「無法不窮，無言不盡」，以達到破邪顯正、普度群生的目的。因為有人由於根機不同，境遇有別，不能接受「不生」、「不滅」的道理，而卻能相信「不常」、「不斷」等的正見^{③①}，所以於明「不生」、「不滅」之後，兼明「不常」、「不斷」等「六事」。

外道、小乘不深入探求「不常」與「不生」的關係及「不斷」與「不滅」的關係則已，若深入探求之，則必發現「不常」即是「不生」，「不斷」即是「不滅」，何以故？「法若實有，則不應無；先有今無，是即為斷」。意謂若法實有是「常」者，則不應「無」、不應「滅」、不應「斷」，只當先前「有」而現今「無」（亦即是「滅」），才得是「斷」。（故吉藏云：「『前有今無』即是『斷』；『前有今無』即是『滅』」^{③②}）故知「斷」與「滅」是同義；上文已略說一切法「不滅」，亦即是說一切法「不斷」。（吉藏云：「若『斷』即是『滅』，當知『不斷』即是『不滅』。」^{③③}）復次，青目云：「若先有性，是即為常。」彼言「先有性」，意指「本先具有生的自性」，即是指「生」；若是「（自性的）生」，彼即是「常」，「自性」不必待緣而是常、一、獨立的存在故。「生」與「常」既是同義，則「不生」與「不常」亦當是同義；上文已略說一切法「不生」，自當了知一切法「不常」。（吉藏云：「若前『有性』者，此將『生』配『常』；前有『生性』，當知此『生』即是於『常』；

故知『不常』即是『不生』。^{③④}）由此可見深求「不常」、「不斷」，即是「不生」、「不斷」；非離「不生」、「不滅」，別有「不常」、「不斷」。故青目云：「是故說『不常』、『不斷』，即入『不生』、『不滅』義。」其義可解。

五者、畧釋不一、不異義：設有問言：已說「不生」等「四義」，何以還須說「不一」、「不異」等「四事」？青目答云：凡有人雖聞「不生」、「不滅」、「不常」、「不斷」等四種方式以遮破諸法戲論，但他們還會憑藉諸法有「一」、「異」、「來」、「出」等四種特性以建立各種有自性的戲論。其實「一」、「異」等四門是不能建立有自性的戲論的，所以猶須說「不一」、「不異」等「四事」以破斥之。若一則無緣；若異則無相續。故知「不一」、「不異」。按「一」與「異」是就諸法的關係上說的。「一」是指彼外小執「因果是一」；「異」是指彼執「因果是異」，彼等邪說戲論都不能成立。何則？因果（如穀與芽）若是「一」，則不由因有果（如云不由穀而有芽），故說「一則無緣」，「緣」是「因」義，「因果是一」，則不必待因而有果，不必待穀起變化而後有芽，此不應道理，故知「因與果非一」（即「不一」義），猶穀與芽非一。又因果（如穀與芽）若是絕對地「異」，則有因時，不當有果，便「無相續」（如云「有芽時不當有穀」）。但事實不然（以「有穀時不當有芽」，穀便不能相續下去）；又有果時，不當有因（如云「有穀時，可以同時有所生的芽，穀與芽相續下去」，「有芽時，可以同時有能生的穀」），故知「因果非異」（即「不異」義）^{③⑤}。由此足見一切法的因果關係是「不一」、「不異」的，後當作種種的遮破。

六者、畧釋不來、不出義：設有問言：已說「不生」等「六

義」，何以還須說「不來」、「不出」（即是「不去」義）等「二事」？青目答云：有人雖然聽聞「不生」、「不滅」、「不常」、「不斷」、「不一」、「不異」等六種方式以遮破諸法戲論，但他們還會憑藉諸法有「來」、「出」那二種特性，以建立各種「有自性」的戲論。所言「來」者，謂如外道計執諸法從「自在天」來，或言從「世性」來，或言從「微塵」等來（按：其詳見前明「八種生」義）；所言「出」（即「去」義），謂所來（生）的諸法滅時，還將「去」至本處（按：言諸法從「自在天」來者，其滅時則回到本來的「自在天」處；乃至從「世性」來，則回到「世性」處；從「微塵」來，則回到「微塵」處）。青目於此，只解釋有標立「不來」，「不出」的需要，但卻沒有標立「不一」、「不異」時，先遮破「一」、「異」的不當，然後以之證見標立「不一」、「不異」的妥當性那樣先破「來」、「出」，後立「不來」、「不出」。其所以如此，吉藏為之解釋云：「此中但標立，而不出破者，一則例上可知，二則《去來品》近，其文易見，不煩破也。」^{③⑥}按：所謂「《去來品》近」，是指《中論》的第二品是《觀去來品》，緊接本品《觀因緣品》而來，闡釋「不來」、「不出」的正義，故今不予贅言。

（乙）第二周說：前文青目已從第一周釋「緣起八不」義，後文則從第二周釋。前後二周，所釋何別？依吉藏《中觀論疏》所載諸家要義：或謂前周就第一義諦門釋，後周就世俗諦門釋；或謂前周直釋，後周證釋；或謂前周直明即事不生，後周明本來不生；或謂前周以理解，後周以事釋；或謂前周約人釋，後周約法釋……。讀者可參考《疏》文卷第三本以辨別之。今第二周說共分四段，即「略釋不生、不滅」、「略釋不常、不斷」、「略

釋不一、不異」及「略釋不來、不出」。茲分述如下：

一者、略釋不生、不滅義：青目首先標示「萬物無生」這個宗旨，然後殷重地強調：「世間現見（從「世俗諦」認知）萬物（是）無（自性之）生」的；猶如「世間眼見（從「世俗諦」決定認知到）劫初之穀（是）不生」的。^{③⑦}這是總標總釋。「萬物無生」是總標；「世間現見故，世間眼見劫初之穀不生」是總釋，舉「世間現見」的主因及「劫初穀不生」的別例，以總釋「萬物無生」的宗旨。

於總標總釋「萬物無生」之後，青目加以論證。論證的方向似是先證「劫初之穀不生」，再證「今穀不生」，終極回應「萬物無生」。其文曰：「離劫初穀今穀不可得；若離劫初穀有今穀者，則應有生，而實不爾，是故不生。」吉藏認為「此文難明，講者多加私意」，故分：「初明不離故不生」、「第二縱離即應生」、「第三、明奪離故不生」等三節予以別釋

第一、明不離故不生：此即青目「何以故？離劫初穀今穀不可得」文。「劫初之穀不生」是這個論證的主題。「離劫初今穀不可得」這命題是不能直接推出「劫初穀之穀不生」那個結論的，其中必須分析「劫初穀」一詞的意義，它是必然地涵蘊著「劫初穀必無劫前穀為生起的所依因」（因為若有「劫前穀」，則不名「劫初穀」；無「劫前穀」所以把世間第一粒穀名為「劫初穀」。）而「離劫初穀今穀不可得」一命題只可作為事實的證據，以證明「穀之生起，必須有所依的因」這個原則命題。今試把論證過程排演如下：

論證一、以歸納法證知「若有穀之果生，必有所依的同類前穀為因」。

1.「離劫初穀不可得」。(即世間共同認許「若有今穀的果生，必有所依的劫初之前穀爲因」，共許故。)

2.依其他一切世間經驗，若具有穀之果生者，必見其所依的前穀爲因。(此等資料，釋文沒有一列舉，但從略亦可得知。)

3.結論：故知「若有穀之果生，必有所依的同類前穀爲因」③⑧(從命題1、2歸納得出。)

論證二：以演繹法推證「劫初之穀不生」。

1.「若有穀之果生，必有所依的同類前穀爲因。」(論證一所得出的結論)

2.「劫初穀並無所依的同類前穀爲因。」(「劫初穀」一詞，必然地涵蘊著「無劫前穀爲所依因」，共許故。)

3.結論：故知「劫初之穀不生」(從前二命題必然地推演出此結論③⑨。)

第二、縱離即應生：此即青目「若離劫初穀有今穀者，則應有生」那段文字。意思是說：只有認可「若離劫初穀而有今穀」的情況下，才可以認可「劫初穀有生」，推論如下：

1.依上文已證明：若「離劫初穀今穀不可得」(「果必待因」)，則「劫初穀不生」(「劫初穀」無因，則不生；「無因則無果」)。

2.今若要認可「劫初穀有生」(若「無因而有果」)，

3.則必須認可「離劫初穀而有今穀(則「果不待因」)。

但時人都不許「離劫初穀而有今穀」，所以這「縱離」是大眾所不能接受，既不能接納「離劫初穀而有今穀」，爲何要計執「(離劫前穀而有)劫初穀可生」？此「縱離」的目的，在反頭

「劫和穀無生」實無爭議的餘地。

第三、明奪離故不生：此即青目「而實不爾，是故不生」那段文字④⑩。「奪」者，是強烈否定義；蓋「而實不爾」句，即強烈否定有「離劫初穀而有今穀」的可能。今「離劫初穀而有今穀」既不成立，則「劫初穀不生」必決定成立，故言「故不生」。其論式可以臚列如下：

1.若許「劫初穀有生」，則必須認可「離劫初穀而有今穀」(即若許「無因有果」則必須認許「果不待因」)。

2.今世間皆不許「離劫初穀而有今穀」(即不許「果不待因」，因皆認許「果必待因」，如許「離劫初穀今穀不可得」)。

3.結論：故可得知「劫初之穀無生」(即不應許有「無因而有果」的現象存在。)(④⑪)

但依文意，應不以證成「劫初之穀不生」爲滿足，還須進一步以證成「今穀不生」。可成論式如下：

1.若「離劫初穀而有今穀」，則始得有「自性之生」④⑫。

2.但「今穀不離劫初穀而生」。

3.小結：故知「無自性之生」，即「自性無生」。(推論：若有自性生，則離劫初穀可有今穀；今離劫初穀則無今穀，故知有自性者無生。)

4.若執「今穀有性」，

5.則「今穀無生」(推論：若有自性則不生，若執「今穀」有自性，則「今穀」亦無生。)(接：世間現見「今穀」有假生、假滅者，正見「今穀」亦必無一、

常、自存、不可分割的「自性」。

上文依「離劫初穀今穀不可得」的共許命題，向上遮蔽有自性可生此「劫初穀」，向下遮蔽有自性可生的「今穀」，這正是「借今以破古；古既去（破），今亦不存（亦破）耳，是故古今畢竟無生」④③、即「劫初之穀不生」、「今穀不生」，得見「一切穀不生」（指「無自性的生」，非指「無緣起的假生」，下同，不贅）；「穀不生」可以類推到他物皆不生，於是可以回應到「萬物無生」的終極正觀。

於論證「不生」之後，青目繼續論證「不滅」。他說：「（萬物）不滅。何以故？世間現見故。世間眼見劫初穀不滅。若滅，今不應有穀，而實有穀，是故不滅。」今試把這段話加以分析，構成「假言三段論式」如下：

大前提：劫初之穀若滅，則不應有今穀。（「無因則無果」故。此應共許。）

小前提：世間現見實有今穀。（從共許經驗所得。）

結論：故知劫初之穀不滅。

由嚴格的推理得知「劫初之穀不滅」；由古推今亦當得知「今穀不滅」。若依「穀不滅」的方式以推論餘物，則亦當知「萬物不滅」；「萬物不滅」，則「古今萬物畢竟無滅」也明矣。如是消除戲論，自可獲到「一切法不生、不滅」的「中道」正觀。

二者、略釋不常、不斷義：青目言：「（萬物）不常。何以故？世間現見故。世間眼見萬物不常，如穀生芽時，種則變壞，是故『不常』。」其推論可分析如下：

大前提：穀若是常，則不變壞。

小前提：今現見穀生芽時，穀種變壞。

結論：故知「穀種不常」。

依「穀種不常」的方式再推餘物，當可得知「萬物不常」。既已論證「萬物不常」，青目繼而論證「萬物不斷」云：「（萬物）不斷。何以故？世間現見故。世間眼見萬物不斷，如從穀有芽，是故『不斷』；若斷，不應相續。」其推論可以分析如下：

大前提：穀種若斷，則不應相續。

小前提：今現見穀種有芽，即穀種有芽相續。

結論：故知「穀種不斷」。

依「穀種不斷」的方式再推論餘物，當可得知「萬物不斷」。如是依「種能變壞故不常、有芽相續故不斷」為例，得知「萬物不常、不斷」而悟入「中道」。

三者、略釋不一、不異義：青目言：「（萬物）不一。何以故？世間現見故。世間眼見萬物不一，如穀不作芽，芽不作穀；若穀作芽、芽作穀者，（則穀與芽）應是一，而實不爾，是故『不一』。」論式分析如下：

大前提：若穀與芽是一，則穀可作芽，芽可作穀。

小前提：今世間現見「穀不可作芽，芽不可作穀」。

結論：故知「穀與芽不一」。

依推論「穀與芽不一」的方式，再就其他事物作同類的推演，自當歸納出「萬物不一」的結論。

於論證「萬物不一」之後，青目再作「萬物不異」的推論云：「（萬物）不異。何以故？世間現見故。世間眼見萬物不異。若異者，何故（云何）分別穀芽、穀莖、穀葉，不說樹芽、樹莖、樹葉？是故『不異』。」此亦可列成論式如下：

大前提：若「穀種、穀芽等是絕異」，則不能分別穀種、穀芽等為一類而與樹種、樹芽等混雜。

小前提：今現見能分別穀種、穀芽等為一類而不與樹種、樹芽等混雜。

結論：故知「穀種、穀芽等不是絕對的異」。

依推證「穀種、穀芽等不異」的方式，再行推證其他各種事物，自當歸納出「萬物不異」的結論。如是得知「一切法不一、不異」而悟入「中道」。

四者、略釋不來、不出義：青目言：「（萬物）無來。何以故？世間現見故。世間眼見萬物不來，如穀子中芽無所從來：若來者，芽應從餘處來，如鳥來棲樹，而實不爾，是故『不來』。今列其論式如下：

大前提：若穀子中芽有來，則芽應從餘處來，如鳥來棲樹。

小前提：穀子中芽非如鳥來棲樹般從餘處來。（按「穀子中芽」非從別處來棲於穀中，唯是「穀」之相續變化的顯現而耳。）

結論：故知穀子中芽不來。

再依推證「穀子中芽不來」的方式以論證餘物，自當歸納出「萬物不來」的結論。

於論證「萬物不來」之後，青目再作「萬物不出」的論證云：「（萬物）不出。何以故？世間現見故。世間眼見萬物不出；若有出，應見芽從穀出，如蛇從穴出，而實不爾，是故『不出』。今把論式臚列如下：

大前提：若穀中之芽有出，則芽應如蛇從穴出一般從穀

而出（穀子中芽只是穀之相續變化的現象，芽一顯現，穀即變壞，非如蛇從穴出，穴不變壞。）

結論：故知「穀子中芽不出」。

若再依論證「穀子中芽不出」的方式，進而推證餘物，則亦自當歸納出「萬物不出」的結論，如是證知「萬物不來、不出」而悟入「中道」。

從上述四段的論證，青目清楚闡釋一切法無「自性的生」、無「自性的滅」、無「自性的常」、無「自性的斷」、無「自性的一」、無「自性的異」、無「自性的來」、無「自性的出」，如是則一切法古今畢竟「不生」、「不滅」、「不常」、「不斷」、「不一」、「不異」、「不來」、「不出」，而《中論》的「緣起八不」的宗義也清晰明白起來。

（未完待續）

註釋

①依《藏要》校勘西藏所譯《中論》本頌（Dhu-ma rtsa-bahi tshig-lehur byas-pages-rab ces-bya-ba，德格版丹珠字函、一頁下至一九頁上，後稱「番本」）、宋譯安慧《中觀釋論》所牒頌文（金陵刻經處刊本，後稱「釋本」、唐譯清辨《般若燈論》所牒頌文（金陵刻經處刊本，後稱「經本」及梵

文本月稱《中論疏》所牒頌文（即《中論疏明句論》，Madhaya-makartti (Prasannapada)，聖彼得堡版，佛教文庫本，後稱「梵本」）等四種版本（接後簡稱「四本」）皆作《觀緣品》。以下文字，略同於西藏所譯《中論疏無畏論》（Dhu-ma rtsa-bahi hgyel-pa ga-lus higs-med，德格版丹珠，tsa字函二九頁下至九九頁上，後簡稱《無畏釋》）卷一。

②依《藏要》所校，此二序頌，文順梵本；番本意譯云：「由正覺者說緣起不滅等，息戲論而寂滅，是諸說法者中勝，今此歸敬彼。」

③依《藏要》所校，頌首二句，四本皆作「不滅不生，不斷不常」。《無畏釋》云：「順結頌故，破有執故，先說不滅。」今譯改文。（按：《中論》篇末的「結頌」云：「瞿曇大聖主，憐愍說是法，悉斷一切見，我今稽首禮。」以「斷見」、「破執」為主，故首頌當先說「不滅」。

④依《藏要》所校，今本把「緣起」改譯為「因緣」。

⑤依《藏要》所校，今本誤把「息戲論」及「寂滅」合為一義，譯作「滅諸戲論」。

⑥依《藏要》所校，「和合」一詞，《無畏釋》意謂「兩俱」。

⑦依《藏要》所校，《無畏釋》次有「從決定生」一種計執。

⑧依《藏要》所校，《無畏釋》原云「隱蔽法身見」，次下即云「令知法身及遣彼彼我見故。」

⑨依《藏要》校勘《無畏釋》，此是散牒前二頌。

⑩依《藏要》校勘《無畏釋》別釋「八不」有二段；第二段就異宗辨：初「數論」執「因果是一」，「勝論」執「因果是異」，大略同此。次「聲論」計執「名有實」，則此本無文。

⑪依《藏要》校勘《無畏釋》別釋「八不」第一段，就自宗辨，凡十二門；其第五門同此。並云：「無斷、一、去者，以無生故；無常、異、來者，以無滅故。」

⑫依《藏要》所校，《無畏釋》就異宗辨之末段，以世間不成破「聲論」之「名字執」，同此，但原以「不滅」、「不生」、「不斷」等為次，今譯改文。

⑬依《藏要》校勘《無畏釋》，「劫初穀不生」原作「萬物不生」。次同。

⑭依《藏要》校勘《無畏釋》，彼意云：「云何分別此是穀種、穀芽等而不與樹種、樹芽等雜。」

⑮《中論·觀有無品》詳破「自性」不有。彼頌言：「（自）性名為無作，不待異法成」印順的《中觀論講記》（頁一八七）云：「本頌明白指出自性的定義，是自有、常有、獨有。」（亦是該書頁十四至十六）拙論則界定言：自性是在有情思維中那些不必依仗條件而能獨立自主地、永恆地、……整一而不可分割地存在的事物。

⑯見印順所著《中觀論頌講記》，頁三十一，慧日講堂版。

⑰見吉藏的《中觀論疏》。卷第一末，《大正藏》一八二四。

⑱「四諦」、「十二因緣」義，可參考拙著《唯識三十頌導讀》。

⑲此言過去已久習小乘或大乘教行，而今能「發大菩提心願」的人，此等人士能信受甚深微妙教法者。如吉藏《中觀論疏》卷第一末所云：「《大品》（般若經），如化品》云：為新發意（初發大心）菩薩說生滅如化、不生不滅如化；為久行大士辨生滅、不生滅、一切如化、即如今辨一切無生也。」

⑳吉藏《中觀論疏》為釋經證，故引《大品般若經》云：雖生死

道長，衆生性多，菩薩應如是正憶念：生死邊如虛空，衆生性邊亦如虛空，是（此）中無生死往來，亦無解脫者；以生死本自不生，故無往來；既無生死之往來，生何所滅，故名爲涅槃，故無解脫。所以生死、涅槃畢竟皆空，故一切無生。又涅槃本自不生，生死亦本自不生，故名一切不生。畢竟空者，若有生、有不生則非畢竟空，以一切無生名畢竟空。」卷第一末。（按：由是故知「不生、不滅」的「八不」之說，實有所本。）又「佛坐道場時，觀十二因緣如虛空不可盡」者，吉藏《中觀論疏》可有多說，第三說最爲可取，他說：小乘滅十二因緣，則是但見於空，不見十二因緣即是中道佛性。今正對小乘，明大乘菩薩道，知「十二因緣本自不生，今亦無滅，故言不盡」。即此十二因緣不生、不滅，是佛性，故「菩薩坐道場時，即見佛性」也。亦見卷第一末。

②諸經教把如來滅度後，教法住世分爲「正法」、「像法」、「末法」三時。教法住世，依教修行多能證的時代名爲「正法」；多不能證果的時代名爲「像法」；教法垂世，人雖有信教，而不能修行證果，稱爲「末法」。至於每期多久，則有各種不同的說法，如《賢劫經》（卷三）等說，則「正法」有五百年，「像法」亦五百年；《悲華經》（卷七）等說「正法」一千年，「像法」五百年。都未言「末法」。（吉藏《中觀論疏》亦然）依《大毘婆沙論》卷一八三載：初五百年之解脫堅固的「正法期」；次五百年之禪定堅固爲「像法期」；後三個五百年之無行無證爲「末法期」——但一般多說「末法」爲萬年。吉藏《中觀論疏》引「睿師《成實論序》述（鳩摩）羅什語」云：龍樹是（佛滅度後）五百三十年出（世），故知正處於「像法時代」。

②②吉藏《中觀論疏》以經中所說「畢竟空」的四義以闡釋大乘不善解空義者「不知何因緣故空」：一者、對破「（執）有（之）病」，所以說空；「有病」既息，「空（之愛）樂」亦除。（今不善解空義的大乘行）捨「有」著「空」，故不識佛意。二者、明（於）第一義諦畢竟空，不明世諦畢竟空。……（故）謬取佛意，謂世諦亦畢竟空（無），故不知（佛陀）說空（之）因緣。三者、（入）道（之）門非空、非不空，（實）無名相，（於）中爲衆生故，假（借）名相（以）說，稱之爲空。「非空非不空」即是「中道」，「空」、「不空」即是「假名」。……（今彼）不識「中」、「假」，謂實有「空」，故不知說「空」（之）因緣。按：故青目在《觀四諦品》中的長行釋文說：「因緣所生法……無自性故『空』，空亦復空，但爲引導衆生故，以『假名』說：離有、無二邊故，名爲『中道』。」其四，「因緣有」宛然即「畢竟空」，雖（是）「畢竟空」，（亦是）宛然「因緣有」（即因緣和合而有此「自性有」），即是「不壞假名而說實相，不動真際建立諸法」。……（今）聞「因緣有」即失「畢竟空」，聞「畢竟空」即失「因緣有」，故不知佛陀說空之真意。

②③所謂「疑」者有二種：其一是以「空」疑「有」，即既是「畢竟空」，則罪、福等報應便不應有；其二是以「有」疑「空」，即若有罪、福報應，則不應是「畢竟空」。所謂「見」者有二種：其一無「世俗諦」，以信「畢竟空」而疑罪、福報應故，無報應則無「世俗諦」；其二無「第一義諦」，以「第一義諦」與「世俗諦」相待而立，今既無「世俗諦」，自應亦無「第一義諦」。所謂「愛」者，是指「愛執」煩惱，「疑」與「見」都是煩惱，以煩惱爲緣，即產生「業」

與「苦」，便沉淪生死，不得解脫。所謂「種種過」者，指上文所述：初生「疑」，次生「見」，後生「愛」，疑、見、愛都是過患。

②④安慧《般若燈論》云：「彼起（生）、滅、一、異第一義遮；彼斷、常者，世俗中遮；彼來、去者，或言俱遮。」見《大正藏》卷三〇、頁五一。

②⑤「自性之生滅」一詞，吉藏原作「性生」，所謂「世諦無『性生』」，指「有自性的實生、實滅」在「世諦」是不存在的，因為若有「實自性」即無生滅。「因緣之假生假滅」一詞，吉藏原作「因緣假生」，所謂「（世諦）有『因緣假生』」，指「因緣和合的假生」與「因緣消散的假滅」非不存在，因為皆宛然有象可現見而能經驗故。其詳可參考吉藏《中觀論疏》卷第二本。

②⑥「有實性之假生、假滅」一詞，吉藏原作「假生」，如謂「真諦與『假生』」，此指「有實自性的假生、假滅」在「真諦」是不存在的，因為「真諦」觀一切法畢竟空故，「無實自性的假生、假滅」尚且是「緣起性空」，本來畢竟無生，何況是「有自性」者？（按若「有實自性」則無有生滅，何來「假生」、「假滅」？）又「因緣之假不生、假不滅」一詞，吉藏原作「因緣假不生」，如謂「（真諦）明『因緣假不生』」，此指於「真諦」中，「因緣和合、假名施設的假不生、假不滅（相續存在）」是不會被否定的，因為「真諦」明證「因緣和合」宛然之生其體即是「無生」故，即是「假不生」、「假不滅」故。又云：「今明二諦俱無生即雙破二偏，具名中道……世諦無生，故破於性生，即小乘執性有此病得除；以真諦無生，明因緣生宛然即是無生，故大乘偏空病息。」參考資料如

註②⑤。

②⑦吉藏《中觀論疏》卷第二本又云：問：「何以知二諦俱無生耶？」答：「《璣珞經·佛母品》云：『二諦者，不一、不二、不常、不斷、不來、不出、不生、不滅。』故知八不具二諦也。此論明大小二人俱亡失二諦：小乘執有撥空，故失於真諦；大乘人執空排有，故失於世諦。接此二失，乃牒八不；故知八不具足二諦。」

②⑧見印順所著《中觀論頌講記》、頁四〇。

②⑨其文意依吉藏《中觀論疏》卷第三本所闡述引申。

③⑩參考吉藏《中觀論疏》卷第三本。

又「無因生」即青目所謂《無生》：《有因生》即青目所謂《有生》。

③⑪吉藏於《中觀論疏》卷第三本中舉例言：如僧佉（數論師）與衛世（勝論師）等立「有因果」義，聞說「不生」、「不滅」，則以為是破其因果，成一闡提（斷善根不能獲解脫者）的邪見，不能信受；若與之言：因滅故不常，果續故不斷，「因果相續，不斷、不常」，則沒有違背因果理趣，反而生信。

又如《大智度論》所載：五百部聞畢竟空（即「不生」、「不滅」義），如刀傷心，是故不受；若聞因果不常、不斷，是故生信（蓋「不生」則無法可寄；「不常」則法體猶存，故「不生」難受，「不常」易信。）

③⑫依吉藏意，「法若實有則不應無」句，是釋「即」義。所謂：此釋意明「所不（即『法若實有』）無異，故能不（即『不應無』）無別」；「先有今無是即為斷」句，將「滅」配「斷」。（見《中觀論疏》卷第三本）今不採彼說，姑且把二

句作爲闡釋「滅即是斷」的文句，在修辭上言，前句「法若實有，則不應無」，是「映襯句」，後句「先有今無（意即爲「滅」），是即爲「斷」」，是爲主句。又以「法若實有，則不應無」爲原則句，從彼句推演出「先有今無，是即爲斷」的衍生句。

③② 見吉藏《中觀論疏》，卷第三本，前引文亦然。

③④ 同見前註。

③⑤ 其詳可參考吉藏《中觀論疏》，卷第三本。

③⑥ 同見前註。

③⑦ 此問「現見」與「眼見」都不作「因明」的「現量」解（因爲在龍樹時代，佛家「因明」還未得到充分的發展，且龍樹根本不太重視「因明」，所以此間的用辭也不太嚴格）。拙文只把「現見」翻作「認知」，把「眼見」翻作「決定認知到」，（因爲「認知」可「現量」得，或「比量」得。）吉藏分析說：「現見」與「眼見」亦得言異，亦得不異。言「不異」者，「現見如此不生」、「眼見如此不生」，欲令分明，所以重複來說；言「異」者，「現見」從一切法不生的「總」的來說，「眼見」則從劫初之穀不生的「別」的來說。又言：「現見語賒」（寬續），「眼見語切」；「現見舉境就心」，「眼見偏就於心」；「現見不假因緣證據，直了無生」，「眼見不假傳聞，親所證見無生」。

又青目所以舉「劫初穀」爲例證，吉藏認爲有二重意義：一者、欲窮生之本，本在劫初；本既不生（劫初穀爲本，已見不生）。（則）未豈生耶？（今穀當然不生）；二者、欲顯諸法先（本）來無生，非今始無生也。

上述資料俱見《中觀論疏》卷第三本。

③⑧ 前人沒有「進化」的觀念，穀的因果關係總是：「今穀↓前穀↓前前穀……↓劫初穀。（即今穀依前穀爲因而有：前穀依前前穀爲因而有，如是乃至向前推演，復皆依劫初第一粒穀而有）。以今天「進化」思想觀之，這當然有很大的缺點，但卻爲執第一因的時人所接受的，青目不過是順應時人的邪執而作出如此的推論，不應該說彼亦有此邪執！

③⑨ 此符合現代邏輯的「假言三段論式」的推理：前提一：若 P 則 Q （若有穀生，必有前穀爲因。）前提二：今非 Q （今劫初穀無前穀爲因。）結論：故非 P （故知劫初穀不生。）

此依「否定後項則否定前項」的有效推理所推演出來。若依數理邏輯，則亦合乎下面的「恆真式」： $(P \rightarrow Q) \sim Q \rightarrow \sim P$

④⑩ 「而實不爾，是故不生」的含意是：依真實情況，「離劫初穀而有今穀」這種假定的說法是不被共許接受的，所以決定可知「劫初之穀是不生的」。

④⑪ 在第二與三節的論證中，正反映出世人思想上的矛盾，何則：世人既不許「離劫初之穀而有今穀」（即不許有「無因之果」），但「劫初之穀」是無因生的（「劫初之穀」是第一粒穀，是「穀的第一因」，更無「劫前穀」作爲所依的因），世人卻又認許其存在。若許「劫初穀有生」，即許「離劫前穀而有劫初穀」（即許有「無因之果」的存在），如是必執有「自性」、「世性」等邪見以作萬物生起的根源依據。故《中論》必項予以遮破，以證見「自性不生」。

④⑫ 「自性之生」，即指不必待因託緣而有獨一、恆常的存在生起。如「今穀」不依「劫初穀」而生（即指不待因而生），即是「自性」之「生」。

④⑬ 借吉藏《中觀論疏》卷第三本的文字。



藏文佛典導論

陳士強

我國的西藏，古稱「吐蕃」，它的有文字記載的歷史，是從公元七世紀開始的。七世紀前半葉，以松贊干布（約617—650）為贊普（首領）的雅隆（今西藏山南地區）農牧部落聯盟，兼併了蘇毗、羊同等部，定都邏些（今拉薩），從而在青藏高原建立了吐蕃國。相傳，在松贊干布以前，藏族部落的文化十分落後，靠結繩齒木（在木頭上劃記號）記事。立國以後，為適應制定法律、建立官制和軍制，以及對外交往等需要，松贊干布派吞米桑布扎（又譯「圖彌桑布扎」）等十七人，到天竺學習「聲明學」（語言文字學），並參照迦濕彌羅（今克什米爾一帶）流行的文字，創立了三十個輔音字母、四個元音符號，並制定了相應的語法。從此，西藏地區有了統一的文字——藏文。

一、佛典藏譯的開展

印度佛教是隨着吞米桑布扎等人入印求學歸來，而傳入西藏的。另外，松贊干布又先後娶尼泊爾國王盎輸伐摩（又譯「光胄」）的女兒尺尊（又譯「墀尊」、「赤准」、「泊姆赤准」）公主和唐宗室文成公主為妃。兩位公主都是佛教信仰者，她們在入藏時，也帶去了一批佛像、法物、經典，以及贊她們供佛的若干名僧人，各自建造了大昭寺和小昭寺，這樣，尼泊爾佛教和我國內地佛教也相繼傳入西藏。在這兩位公主的影響下，松贊干布本人也在拉薩周圍建造了十二所寺廟，用來供奉佛像。不過，它們的規模都很小，而且由於那時藏地還沒有本地的出家人，因而也沒有形成僧伽組織。在社會思想形態中，佔據主導地位的仍然是藏地的原始宗教——苯教（又譯「本教」、「笨教」）。

佛典的傳譯，相傳也是從松贊干布時代開始的。當時參加譯經的，有印度僧人古薩惹、婆羅門香嘎惹（又譯「商羯羅」）、

尼泊爾僧人西那曼殊（又譯「尸羅曼殊」）、漢地僧人大壽（又稱「大天壽和尚」），以及藏人吞米桑布扎和他的助手達摩廓霞（又譯「達摩閣俠」）、拉隆多傑（又譯「拉攏金剛祥」）。譯出的經典有：《寶篋莊嚴經》、《百拜懺悔經》、《寶雲經》、《觀音六字明》、《閻曼德迦法》、《摩訶哥羅法》、《吉祥天女法》、《集寶頂經》、《觀音經續》、《白蓮華經》、《月燈經》等（見元代布頓《佛教史大寶藏論》、明代索南堅贊《西藏王統紀》、郭·循努的《青史》等）。然而，由於這些佛經無一傳世，而且有關的記載也是在相隔了數百年以後才出現的。故近世，也有一些學者對當時是否譯過這些佛教經典持審慎態度。

西藏佛教以公元841年藏王朗達瑪（838—842在位）滅佛為界，分為前後兩個階段。

（一）前弘期（松贊干布時代至熱巴巾時代）

在這一時期，對佛教的初興和盛弘起着極大的推動作用的，是松贊干布、赤松德贊（又譯「墀松德贊」，742—797在位）、熱巴巾（又譯「赤熱巴巾」、「墀惹巴僅」、「惹巴瑾」，815—838在位）三位藏王，特別是赤松德贊和熱巴巾，西藏佛教的基礎，就是在他們在位時奠定的。

赤松德贊的弘法事跡主要表现在：派巴賽囊到尼泊爾迎請印度高僧寂護（又譯「靜命」）、蓮花生入藏傳教；請印度小乘說一切有部的十二位律師為西藏第一批自願出家的巴賽囊等七人（後世稱之為「七覺士」）剃度授戒；依仿摩揭陀國的歐丹達菩黎寺（又譯「飛行寺」）的式樣，在拉薩的東南建造了西藏第一所供僧眾集居修道的寺院——桑耶寺；派人到印度學法等等。當時，有印度僧人寂護、無垢友、佛密、靜藏、清淨師子、西藏

僧人意希旺波（巴賽囊出家後的法名）、貝揚、遍照護（又譯「毗盧遮那」）、仁欽喬、法明、虛空、寶軍、無分別、釋迦光等人從事譯經，譯出了大批顯密經典，並編纂了最早的綜合性的佛經目錄。

熱巴巾更是把佛教推向前弘期的頂峰。鑒於前代所譯出的佛經，有根據梵文翻譯的，也有根據漢文、于闐文等翻譯的，對同一個名詞術語及人名，不同的人有不同的譯法，從而給學人閱讀理解帶來了很大的困難，於是，他命勝友、戒帝覺、施戒、天帝覺（又譯「天王菩提」）等對這些經典重新進行潤色修訂，使譯名達到統一。並為此編纂了著名的《翻譯名義大集》以及它的略釋《聲明總義》。規定：如今後要設立新的譯名，須將該譯名的本義以及定名的理由，呈報譯經院、講經院，由藏王批准後，方可編入譯名目錄之中。今存的西藏文《大藏經》中的顯教經典，大半是在熱巴巾時代譯出的。在譯出的顯密經典中，凡屬律典，卷首均題有「敬禮一切智」的禮敬文；凡屬契經，均題有「敬禮一切佛菩薩」；凡屬論典，均題有「敬禮曼殊室利童子」，以示區別。對於戒律，只允許弘傳說一切有部的律典，以免多種部派律典同時流傳而容易引發的爭端。並規定，凡是先前已經翻譯過的佛經，原則上不再翻譯；密乘中屬於無上瑜伽部的典籍，須報藏王同意方可翻譯，不經許可，不得擅自翻譯（參見法尊《西藏前弘期佛教》，中國佛教協會《中國佛教》第一輯）。

（二）後弘期（額達赤巴時代至清代）

前弘期的末葉，熱巴巾在藏地全面實施佛教化。他化費巨資整修了前代王臣建立的一千零八所寺廟，並興建了扎喜格培寺；下令每七戶屬民供養一個僧人。凡以手指指點僧人的，斷指。以

惡意睥睨僧人的，剗目；每逢齋僧法會，把自己用來繫頭髮的絲帶舖在地上，讓僧眾踐踏，然後戴在頭上，以示尊重；大小朝政皆委托僧人班第欽波貝吉雲丹掌管；政令法制，均以佛教經律為準則；連社會上使用的度量衡器，也依照理論上所說的印度古制而加以更改。這就在臣民中造成了一種逆反心理。因此，在他三十六歲那一年，反對佛教的親近大臣趁熱巴巾酒醉的時候，將他扼死，然後立他的弟弟朗達瑪（本名「達磨」）為藏王。

朗達瑪即位以後，全面實施禁毀佛教的運動。他下令毀壞譯經院，停止佛經的翻譯；斷絕對僧人的供養，迫使他們還俗；對不肯還俗的僧人發給弓箭，強迫他們去打獵殺生，違者殺戮無赦；封閉寺廟，並在牆上畫僧人飲酒作樂的圖像，加以詆毀；沙埋佛像，毀棄經書。朗達瑪的毀佛活動，激起了僧人的憤恨。次年（842），一個名叫伯季多杰的僧人從耶巴的拉領波山，潛往拉薩，在《唐蕃會盟碑》前用弓箭射死了正在閱讀碑文的朗達瑪，然後換裝逃走（詳見布頓《佛教史大寶藏論》）。

朗達瑪死後，吐蕃王室圍繞誰來繼承贊普的位子，分裂成兩大派。一派擁立長妃的養子永丹，一派擁立次妃的兒子歐松（又譯「幹松」），互相混戰。一直到十世紀中葉，永丹的後裔才逐漸確立了在衛藏（前藏和後藏）地區的統治，歐松的後裔則在阿里地區建立了古格王朝。從朗達瑪毀佛開始，有一百三十七年的時間，衛藏地區全無佛法（此據明代循努白《青史》）。

公元580年，受衛藏統治者額達赤巴的父親意希堅贊的派遣，從多康地區丹底（今西寧循化縣以北）的佛教大師喇欽·貢巴饒賽（又譯「穆蘇賽拔」）出家學法的盧梅·楚臣喜饒等十人，回到藏地，宣告了佛教由此從多康傳回衛藏；同期，古格王朝的柯熱（又譯「柯日」），後出家改名為「意希沃」，派仁欽桑

布（985—1035）、瑪·雷必喜饒等人到迦濕彌羅學法歸來，佛教又在阿里地區得到了恢復，并傳入衛藏。前者稱為「下路傳法」，後者稱為「上路傳法」。這樣，因朗達瑪滅佛和戰亂而被破壞殆盡的藏地佛教，又重新發展起來，并且逐漸形成了各種教派，傳譯了大量的印度佛教經典，其影響與規模遠遠超出前弘期。

特別是信奉伊斯蘭教的阿富汗突厥系伽色尼王朝，在馬默德即位期間，從1001年至1027年，前後十七次遠征北印度，破壞寺廟，殘殺僧尼；繼之興起的廓爾王朝，又由王弟西哈布·烏德·丁·穆罕默德率領軍隊，自1175年後幾次出征印度的旁遮普、古吉拉特，擊敗了印軍，在北印度確立了穆斯林的統治，1202年又將勢力擴展到孟加拉灣；1206年，西哈布·烏德·丁死後，他的部將庫特布·烏德·丁·艾伯克，自立為王，建都於普里拉毗拉辛（即「德里」），相對以後建立的「新德里」，又稱「舊德里」，印度從一個佛教國家變為穆斯林國家以後，大批印度僧侶攜帶經書（包括超岩寺珍藏本）逃往西藏，密教的中心也隨之從印度轉移到西藏。

西藏後弘期佛教的佛經翻譯極為興盛，保存在藏文《大藏經》中的顯教類經典主要是在前弘期譯出的，而密教類經典則主要是在後弘期譯出的。而後一類經典的數量遠遠超出前一類，構成了藏文《大藏經》的主體。後弘期參加譯經的人很多。布頓在《佛教史大寶藏論》中曾列舉了他撰書時為止的一百九十二位譯師的名字，其中，屬於前弘期的，有五十人，始吞米桑布扎（又譯「圖彌桑布扎」），終朗喀迥（又譯「南喀迥」）；屬於後弘期的有一百三十七人，始仁欽桑布（意譯「寶賢」），終勒比洛卓。翻譯所依據的原本以梵文為主，也有漢文和西域文字

的。

後弘期的最著名的譯師，有：仁欽桑布（958—1055）、釋迦洛卓（又譯「卓彌釋迦智」，994—1078）、瑪巴（1012—1097）、廓枯巴拉則，合稱「四大譯師」。特別是仁欽桑布，他翻譯了十七種顯教經、三十七種顯教論和一百零八種密典，對於般若學和無上瑜伽部密法在藏地的流傳，起了極大的推進作用。藏傳佛教史上，將他以前翻譯的密典，稱為「舊密咒」，而將自他開始而翻譯的密典，稱為「新密咒」。

二、目錄和版本

藏文佛典的目錄，始編于前弘期赤松德贊（熱巴巾之父）在位之時。當時，柱德積（又譯「嘎哇貝寨」）等人根據頗章東塘登迦（又譯「登噶爾瑪」、「敦嘎」、「丹噶」）寺（一說「宮」）收藏的佛經，編成了《登迦目錄》。以後又根據桑耶（又譯「桑野」）欽浦（又譯「欽樸」、「青樸」）寺（一說「宮」）收藏的佛經，編成了《欽浦目錄》；根據旁塘（又譯「龐塘」、「澎塘」）無柱寺（又譯「嘎麥寺」）收藏的佛經，編成了《旁塘目錄》。熱巴巾在位時，又對這三部佛經目錄加以增修，續入了一批新譯。元末以後，《欽浦目錄》、《旁塘目錄》湮沒不傳，唯有《登迦目錄》被編在藏文《大藏經》之中，流傳至今。

《登迦目錄》共分為十九大類：（一）大乘經（下分六小類）；（二）小乘經；（三）秘密怛特羅（又譯「密咒續」，收事部和行部密典）；（四）陀羅尼；（五）名號；（六）贊頌；（七）愿文；（八）吉祥頌；（九）律藏（收說一切有部律典及註釋）；（十）大乘

經註釋；（十一）中觀論；（十二）禪修書（又名「禪定書」）；（十三）唯識論；（十四）大乘論集（又名「大乘論」）；（十五）小乘論；（十六）因明論；（十七）藏土撰述（收藏王等人的撰述）；（十八）已譯未校的典籍；（十九）未譯完的典籍。總計收典六百九十一種（此据法尊《西藏後弘期佛教》的統計。呂澂《西藏佛學原論》將第三類和第四類合為一類，名「秘密怛特羅」；將第十八類和第十九類合為一類，名「待考」，故他認為《登迦目錄》是「依三藏次第，分十七類，羅列群書」的）。

後弘期的佛經目錄，有盧梅·楚臣喜饒等編的《顯密經典分類和并列目錄》；元初，迴丹熱赤（又譯「世尊劍」）等人根據奈塘（又譯「那塘」、「納塘」）寺藏經編的《奈塘目錄》（又名《甘珠爾丹珠爾目錄詳指》；蔡巴·貢噶多杰根據貢塘（又譯「恭塘」）寺藏經編的《蔡巴目錄》（又名《甘珠爾目錄》）；布頓在《奈塘目錄》、《蔡巴目錄》等基礎之上，校訂增補而編成的《布頓目錄》（又名《西藏所譯出的佛經和論典目錄》、《佛教法典分類目錄》）。

其中，收典齊全、分類細緻、影響深遠的是《布頓目錄》。它見載於布頓的《佛教史大寶藏論》。作者自己介紹說：「本著作是以顯密經典及其釋論為根據；是以印度、克什米爾、金洲、楞伽洲、鄔仗那、薩霍爾、尼泊爾、黎域、漢地、西藏等地的大善巧人士們所作的各種論著和所譯的諸經論為根據；是以《頗章東塘敦嘎目錄》和其後出的《桑野青樸目錄》、《澎塘嘎麥目錄》、後期出的《納塘丹珠爾譯本目錄》、大譯師所譯和著作的目錄為根據；是以魯麥（即「盧梅·楚臣喜饒」）等人所著的《顯密經典分類和并列目錄》為根據，并在此基礎上，再補充後期出的譯本，又增補各寺院所見典籍中凡未被列入目錄，而又符

合正量的諸教典，最後編成本書的目錄。」

《布頓目錄》的內容是：將全部藏文佛典分為顯教和密教兩大類。顯教和密教中又各按經藏和論藏分類。經藏，在藏語中稱為「甘珠爾」、意為「教說翻譯」，又稱「正藏」、「佛部」、「教說部」，專收契經和律典；論藏在藏語中稱為「丹珠爾」，意為「論著翻譯」，又稱「副藏」、「祖部」、「論疏部」，專收翻譯的論典和藏土撰述。

顯教「經」（即「甘珠爾」）分為：1. 初轉四諦法輪類經典（《律本事》等四種律典和《正法念處經》等小乘經）；2. 中轉無相法輪類經典（《般若經》）；3. 末轉抉擇勝義法輪類經典（《華嚴》、《寶積》、《賢劫》、《解深密》、《法華》、《涅槃》等經）；4. 其他（迴向、發願、吉祥頌贊類經典）。

顯教「論」（即「丹珠爾」）分為：1. 佛經個別密意的論典。下分：（1）初轉四諦法輪類經釋；（2）中轉無相法輪類經釋（包括般若類經釋、現觀莊嚴類論著、中觀類論著、入菩薩行類論著）；（3）末轉抉擇勝義法輪類經釋（包括唯識類論著、入菩提道類論著、雜撰、書翰、修習次第及禪定書、佛本生類著述、因緣雜記類著述、贊頌、愿文、吉祥頌等）。2. 佛經總密意的論典（收陳那、法稱、月官以及其他阿闍黎撰述的內明類、聲明類、詩歌類著作）。3. 其他（收醫方明、工巧明、星算占卜、其他術數類著作）。

密教「經」（即「甘珠爾」）分為：一、事續部；二、行續部；三、瑜伽續部；四、無上瑜伽續部（又名「大瑜伽續部」）。各類之下又立子目。

密教「論」（即「丹珠爾」）分為：一、各種密經的釋論；二、共通密經的釋論（收曼荼羅儀軌等）。各類之下又立子目。

及至清代，則有乾隆二十三年（1757）敕編的《如來大藏經總目錄》（又名《蕃藏目錄》），它是甘珠爾的總目錄。

藏文佛典在最初的六、七百年間，都是以手抄的單本的形式流傳於世的。元仁宗（1312—1320在位）時，奈塘寺（位於日喀則西南）上師迴丹熱赤在其弟子恰格巴撥希（又譯「軟語隱福」），於內地募得巨款的資助下，將前、後藏和阿里地區流傳的藏文佛典全部搜集起來，置於奈塘寺，校刊、分類、編目，從而完成了藏文佛典的編集工作，形成了最早的藏文《大藏經》。與此同時，迴丹熱赤還將這些經籍刊版流通，木刻的藏文《大藏經》也以此為始，世稱「奈塘古版」。奈塘古版在流傳過程中遭到損壞，今已不存。此後問世的藏文《大藏經》刻本，主要有：

（一）永樂版。明成祖永樂八年（1410），命噶瑪噶舉黑帽系第五世活佛得銀協巴，根據奈塘古版復刻。刻出了全部的甘珠爾（經藏），又翻刻了丹珠爾中的六部論典（《般若論》、《中論》、《律論》、《對論》、二種《比量論》）作為附錄，一并流行，共一百零八帙。每一帙均有明成祖作的《大明皇帝御製藏經贊》和《御製後序》。今存兩部：一部藏於布達拉宮，一百零六帙，為明成祖賜給薩迦派祖師貢噶扎西之物；一部藏於色拉寺，一百零三帙，為明成祖賜給黃教祖師宗喀巴的弟子釋迦治矢之物。印本用朱砂或雲砂印刷，故又稱「赤字版」。

（二）萬曆版。明神宗萬曆十三年（1605），根據永樂版翻刻，以黑字印行。今存少量殘本。

（三）理塘版。明萬曆三十七年（1609），噶瑪噶舉紅帽系第六世活佛曲吉旺秋（又譯「釋迦也贊」）應雲南麗江府土司木增（納西族）之請，於麗江刻成。僅有甘珠爾。清康熙三十七年（1698），被蒙古和碩特部首領達爾木搬運到四川理塘寺存放。光

緒三十四年(1908)毀於兵火。

(四)北京版。清康熙二十二年(1683)，根據西藏色拉寺(一說「夏魯寺」)藏本，於北京嵩祝寺刊刻。先刻出甘珠爾，至雍正二年(1724)，續刻了丹珠爾。甘珠爾分爲一百零七函，收典一千零五十五部；丹珠爾分爲二百二十四函，收典三千五百二十二部。經版於光緒二十六年(1900)被入侵的八國聯軍所毀。印本僅存兩部：一部藏於法國國家圖書館，一部藏於日本京都大谷大學。1965年至1967年，日本將大谷大學藏本編爲一百五十冊，影印流通。其中，甘珠爾四十三冊，丹珠爾一百零七冊，另有目錄一冊，索引十七冊。大谷大學圖書館還將北京版中的甘珠爾部分，與現存的梵本、漢譯本對勘，編成了《西藏大藏經甘珠爾勘同目錄》四卷，內分秘密、般若、寶積、華嚴、諸經、戒律六大部。

(五)卓尼版。清康熙六十年(1721)至雍正九年(1731)，由甘肅臨潭縣卓尼寺第十一世土司莫索貢保刻出甘珠爾；乾隆十八年(1753)至乾隆三十七年(1772)，由第十四世土司丹尙材讓刻出丹珠爾。經版於1928年被河州馬仲英所毀。

(六)德格版。清雍正八年(1730)至乾隆九年(1744)，由四川德格縣德格寺第四十二世土司卻吉·登巴澤仁創刻(所刻爲甘珠爾全部和丹珠爾中的七函)，其子貢噶·次乃嘉措續完(所刻爲丹珠爾中的一百零六函)。其中，甘珠爾是據理塘版刊刻，分爲一百函，收典七百餘部；丹珠爾是據色拉寺(一說「夏魯寺」)藏本并增補《布頓目錄》中所收典籍刊刻，分爲二百十三函，收典三千四百餘部。其經版至今完好。1934年夏，日本學者宇井伯壽等將日本東北大學圖書館收藏的德格版藏文《大藏經》，與漢文《大藏經》對勘，編成《西藏大藏經總目錄》二冊。全書分爲

佛說部(「甘珠爾」)和論疏部(「丹珠爾」)兩大部類。佛說部，下分：律部、般若部、華嚴部、寶積部、經部、怛特羅部(包括十萬怛特羅、古怛特羅、時輪經疏、陀羅尼集)六部；論疏部下分：禮贊部、怛特羅部、般若部、中觀部、經疏部、唯識部、阿毗達磨部、律部、本生部、書翰部、因明部、聲明部、醫明部、工巧明部、修身部、雜部、阿底沙(即「阿底峽」)小集部、目錄部十八部。總計收典四千五百六十九部。另外，日本金倉圓照等還編纂了《西藏撰述佛典目錄》一冊。全書分爲二百三十帙，共收錄西藏地區佛教撰述二千零八十三部，有各祖師的全書、叢書、文集、論著、傳記、詩論、曆書、戲劇等。

(七)奈塘新版。第七世達賴喇嘛格桑嘉措(1708—1757)命頗羅乃·索南多杰主持刊刻。以奈塘古版爲底本，參考《蔡巴目錄》和《布頓目錄》加以增補。清雍正九年(1731)至十年(1732)，刻出甘珠爾，分爲一百函，收典八百部；乾隆六年(1741)至七年(1742)，刻出丹珠爾，分爲二百二十四函，收典三千三百七十五部。經版原藏於奈塘寺，「文革」中被毀。日本大正大學、大谷大學等圖書館藏有它的印本。

(八)拉加版。清嘉慶十九年(1814)，由青海瑪沁縣拉加寺第一世住持羅桑達杰刊刻，爲德格版甘珠爾的複刻本。

(九)拉薩版。第十三世達賴喇嘛土登嘉措(1876—1933)命喜饒嘉措刊刻。以奈塘新版爲底本，同時參校了德格版等版本。僅有甘珠爾，經版尙存，藏於拉薩布達拉宮印經院。

藏文《大藏經》除了上述九種版本以外，尙有塔爾寺(青海境內)版、昌都寺(西藏境內)版、拉卜楞寺(甘肅境內)版、杰昆彭寺(甘肅境內)版、卻姆陀寺(不詳)版等。所刻的均爲甘珠爾。

藏文《大藏經》的國外版，有：1908年於蒙古烏蘭巴托刻的庫倫版和近代於不丹普那卡（又譯「布那卡」）刻的普那卡版。前者是以永樂版甘珠爾為底本刊刻的，凡一百零五帙；後者也僅有甘珠爾，其經版至今仍存。

在所有的藏文《大藏經》各版中，流傳較廣、影響較大的是上面介紹過的北京版、德格版和奈塘新版。

三、藏文佛典的特色

由於佛教傳入漢地之時，正是印度大乘佛教興起之時，佛教傳入藏地之時，恰當印度密教興起之時。因此，隨之而傳入的佛典也各有側重。總的說來，在藏文《大藏經》中，顯教經典不如漢文譯本來得齊全；而在漢文《大藏經》中，密教經典（特別是無上瑜伽部密典）不如藏文譯本來得周備。

但藏文《大藏經》中，也有相當數量的顯教經典（主要是中晚期大乘經典）是沒有漢譯本的。以奈塘新版為例，在甘珠爾中，無漢譯本的戒律類典籍有十二部，經集類典籍有一百零九部，咒乘類典籍有三百三十一部；在丹珠爾中，無漢譯本的般若類典籍有三十六部，中觀類典籍有一百三十一部，經疏類典籍有三十六部，瑜伽類典籍有三十九部，小乘類典籍有五十二部，本生類典籍有五部，雜撰類典籍有四十部，因明類典籍有六十三部，聲明、醫明類典籍有三十五部，工巧明類典籍有二十四部，世論類典籍有十二部，補遺（其他）類典籍有一百二十二部。總計有五百九十五部（見呂澂《西藏佛學原論》）。

呂澂先生曾對漢藏佛典的譯本作過比較研究，得出以下結論：在甘珠爾中，密部經典「漢譯零落殊甚」。「以四部本典

言，作密四根本咒經：《一切曼荼羅秘密咒經》（漢譯缺）、《蘇悉地經》（唐輸迦頗羅譯本同）、《蘇婆呼童子經》（唐善無畏譯本，又宋法天譯本同）、《禪定外編秘經》（漢譯缺），漢譯僅得其半；修密三根本咒經：《大日經》（唐善無畏譯本同），又《外編》及《金剛手灌頂咒經》（漢譯均缺）；瑜伽密根本咒經：《攝真實性秘經》（宋施護譯本同），又《外篇》（漢譯缺）；無上瑜伽父部三類：《密集》（宋施護譯本同），《赤黑夜摩金剛怖畏》及《金剛大阿囉梨咒經》（漢譯均缺）。母部三類：《勝樂》（漢譯缺）、《喜金剛》（宋法護譯本同）、《時輪》（漢譯缺）。總計漢譯才得三之一耳。蓋密乘之學降至晚宋始見完備，其無漢譯者，率皆時代限之也。」在丹珠爾中，「西藏之顯教大乘推崇龍樹、無著二家，龍樹本論《七十空性》和《中觀》并重，漢譯僅存《中論》，而其注疏佛護、月稱之作，漢均不傳。無著所宗慈氏五部，漢譯亦缺其二；陳那紹世親之業，法稱益推衍之，而於漢譯一無聞焉。」「其顯乘論典作者約有二百家，漢土所傳僅二十七人而已。」

這些研究結論，都向人們提出了要重視藏文佛典的真知灼見。

因此，研究中後期大乘，不使用藏文資料是不行的。可惜的是，這些藏文佛典絕大多數沒有譯成漢文。而且，即使是在迄今為止翻譯出版的少量的藏文佛典的漢譯本中，譯名五花八門，同一個藏文名詞（如人名、地名、寺名、宗派名、書名、術語等等）有五、六種漢文譯法，使讀者如墜雲霧之中，莫知適從。有關敘述藏傳佛教歷史的書籍也是如此。這在很大程度上制約了藏文佛典的普及和使用。這些需在藏譯漢的翻譯實踐中，不斷加以改進和提高。



佛教醫方明研究(下)

陽力

下篇(治療篇)

一、藥石

藥石治病，在衆多法門中是一種最普通，也最無奈的法門，因各人的稟性及根器的不同道力的淺薄，不能深入定中，所以只能說是一種權機應變的方法。藥石療法，即是採用藥物本身所具有的特性，對照所入的臟腑，綜合藥物的四氣五味，或內服或外用，以達到愈疾的目的。佛教醫方明在這方面理論頗豐，不僅有古印度的樸素療法，亦有經中土演變後的中醫療法，其理論精華舟車難載，滄海難量，本章限於篇幅，不可能一一盡舉，僅能以數則概而論之，以起一斑窺全豹之作用。

藥物的四氣，即是寒熱溫涼四種特性，因為每一種藥物都有它固定的特性，在一定的程度上可促使人體機理康復。五味，是指藥物本身所具有的特殊氣味，即酸、辛、苦、甘、澀。按照五味歸五臟的規律，每一味都有它相應的臟腑。如麻黃性溫、味辛、歸肺經，有發汗解表，治療風寒感冒的功效。藥物療法，正

是合理地運用這種屬性，佐以適當的方法，來達到愈疾的目的，使機體恢復平衡。如《千手千眼觀世音菩薩合藥經》云：「若有人等卒患心痛不可忍者，取杜魯香如乳頭成者一丸，口中嚼咽不限多少，令吐即瘥。」

又「若人患赤眼者及眼中有翳肉及有翳者，得奢彌葉搗取汁，浸漬酒一宿，著眼中即愈。」

按：奢彌葉乃梵文，即枸杞是也，枸杞本具清肝明目，潛陰平陽之效，漬酒性溫，有活血散瘀之功，歸肝脾經，二者合用，共奏奇效。

又：「若人小便數，取瓜萆根一兩，以清水三升煮汁，服之瘥。」

按：瓜萆根，味甘性平，歸腎、膀胱經，有清熱散瘀，解毒利尿之功效。

又：「若有人患咳嗽者，取奢摩夷一升，水三升，煮汁和蜜，頓服盡即愈。」

按：奢摩夷，即杏仁也。杏仁味微苦，性辛、歸肺經，有宣肺理氣，化痰止咳、平喘之功效。取蜜滋潤之功，二者聯手，功

效倍增。

附：食療

合理的飲食，不僅可使人營養全面，精神煥發，更是人體健康的保證。而不合理的飲食，又往往是引發疾病的根源。所以飲食療法，作為一門古老學科而言，不僅我國醫學重視，佛教醫學亦十分重視。禪門常云：「疾病以減食為湯藥」。及過午不食等即是此理。因為只有食不過飽，才能減輕腸胃功能的負擔，加強腸胃功能的運化和吸收，並進一步激發人體潛能。目前醫學界對小兒急性腹瀉採用減食及斷食療法，即是此理。可見這一古老醫術目前正得到醫學界的重視和廣泛運用。

佛教醫學認為，人體本身與自然界是存在着廣泛的聯繫的。人既然生存在這個世界裏，就必須順應四時而賴以生存。若違反了這一規律，機體就會發生病變。不僅修行如是，日常飲食生活亦復如是。如《修行道地論》云：「春三月有寒，不得食麥豆，宜食粳米、醍醐諸熱物。夏三月風多，不得食筍、豆、麥，宜食粳米、乳酪。秋三月有熱，不得食粳米、醍醐，宜食細米、麵、蜜、稻黍。冬三月有風寒，宜食粳米、胡豆、羹、醍醐。」

二、符咒

符咒，是各種宗教所共有的特色，世上不論何種教派，都有它神秘的一種語言法門，我們稱它為咒。咒，是梵語陀羅尼，即佛菩薩從禪定中所發出的一種秘密語。這種語有神奇的功效，可溝通宇宙間一切訊息，包括千萬劫來諸佛菩薩所殘留在宇宙間的特種生物波，誠可謂是大神通力，有不可思議之功效。這種神奇的語言，散藏在三藏十二部之中，非常豐富，隨手可拾。但因目前限於一定條件，科學家們對這一超自然現象尚無法作出解釋，

我們也不敢妄下斷語，只能依經據典，摘錄如下：

《千手千眼觀世音菩薩合藥經》云：「若有小兒患口瘡，不能食者，取黃連根細搗為末，和母乳，置像前，咒大悲陀羅尼三七遍，塗之神效。」

又「若有女人懷妊死腹中者，取阿婆末喇草和水三升煮汁，置像前，咒大悲陀羅尼三七遍，服之即出，一無苦痛。」

又「若有人等患一邊風，耳鼻不通，手腳不便者，取胡麻油、內木香煎汁，置像前，咒三七遍，摩拭身上，永得除瘡。又取純牛蘇，咒三七遍，摩身上亦瘡。」

又：「若有婦人難產者，取胡麻油置像前，咒大悲陀羅尼三七遍，摩產婦臍中及玉門中，若令口吞易生。」

又：「若有人得諸腫痛毒者，取蕪青葉搗汁和酒，置像前，咒大悲陀羅尼三七遍，塗腫神效。」

又：「若有人等患鼻衄欲死者，取生蓬葉和水煮汁，置像前，咒大悲陀羅尼三七遍，令吞即愈。」

《磧砂大藏經》除腫陀羅尼：那幕勒囊怛黎蛇蛇，那幕阿喇蛇，婆路鞞提舍婆羅蛇 菩提薩埵蛇 摩訶薩埵蛇哆擲多 冀梨至梨 勇梨至梨比至梨 毗翼至喇莎呵。

又：治熱病陀羅尼：三摩提 摩訶三摩提 何囊伽思 婆南伽思 伽思伽思 伽車 座鞞咄都恩莎呵。

經云：「此咒若縷若水若草，誦三遍縷結之，若草揚之，若水洒之，以治一切熱病，一念之傾即得瘥。」（見磧砂大藏）

除此之外，佛教裏尚有許多經咒，在臨床上都有不可思議之功效。如準提神咒、六字大明咒、寶輪王陀羅尼等，均有神奇的大功德力，可謂無一咒不可治病，無一咒不可愈疾，本篇就不再一一詳叙了。

三、懺悔

懺，即梵語懺摩之簡稱，所謂懺悔，就是發露過去所作之舊惡，知錯以後不再犯。懺悔又分事懺與理懺兩種。事懺者，嚴淨道場，禮佛誦經，隨文懺悔。理懺者，觀法界萬物，乃由心造，了無實相可得。以此心空故，萬法亦空，罪業果報亦空。何以懺悔能治病？因身口意所造善惡之業，無不由心識牽引故，以一念至悔至誠之心升起，念念相續，不使間斷，則善惡果報亦了無可覓。故經云：「若欲懺悔者，端坐念實相。重罪如霜露；慧日能消除。」又《金光明經》云：「千劫所作極重惡業，若能至心懺悔者，如是重罪悉皆滅盡。」由此一念懺悔之心而引發慚愧心，再由慚愧心而升起大悲心則能使一切善法增長，時時處在一種欲為眾生拔苦與樂的菩薩境界，心不攀外緣，如如不動，自在安祥，保持身心的平衡和穩定，則無病不治矣！

四、止觀

在佛教醫療體系中，唯有止觀與念力兩種法門最具佛教特色，也最具有省時省財和功效神奇等特點。所謂止，就是將心收在一處，不令妄動，所謂觀，就是觀諸法皆空，無法我二執，凝神內視，理解萬法無一實體的真諦，則身體機理自會平衡。正如《心經》所云：「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。」此即觀照之真義也，能觀照到五蘊皆空，就能度一切苦厄。何以止觀能治病呢？因心乃一切果報之主，故稱心王。它能生萬法，亦能滅萬法。心緣外境，即生萬法，收在一處，止在病點，如滅萬法，這是理所當然的。

止觀治病的方法多種，妙難窮盡，因各種病治理的方法各有

不同，本篇不可能一一詳舉，但歸納起來，不出幾種：

（一）止於患處

此法相近於我國醫學針灸中的「阿是穴」，即不管病因病機，只要在患處尋找一個敏感的壓痛點，全身放鬆，心無雜念，觀想病患如微塵，散向虛空。自身機體免疫能力即能增加，氣血通暢。這種良性的信息輸入對維護機體平衡十分有效。《摩訶止觀》云：「譬如國王所到之處，群賊四散，又如開門則風來，閉扇則風止，靜心緣外境，如開門。止所痛處，如閉扇，故能愈疾」。

（二）止於丹田

藏經云：「臍下一寸，名優陀那（道家稱丹田）。行者若能止心於此，守令不散，經久即多有所治。因丹田乃氣海，能吞銷萬病，若止心於此，則氣息調和，故能愈疾。」

按我國醫學理論，臍下一寸名丹田，包括氣海、關元、中極諸穴，乃人體全身真氣貯藏之所在，長期的意守強化鍛煉，可增加人體的免疫能力，調動和加強人體全身氣血循環，對防治疾病有莫測之功效。

（三）止心於肚臍

肚臍，我國醫學稱之為「神闕穴」，乃人身之重要部位，亦是人體先天之氣來源的所在。止心於肚臍，不僅可調節營衛氣血，更能達到推動人體氣血運行，調合四大，吞銷萬病的作用。故《摩訶止觀》云：「繫心肚臍，亦可治愈諸病。何以言之，繫心於臍中，猶如豆大，解衣諦之取相，後閉目，合口齒，舉舌上顎，令氣調勻。若心外馳，則攝之令還，不令馳散。若念不見，

復解衣看之，熟取相貌還如豆，則無病不治，無疾不愈也。」

（四）止於足心

將心專注於足心（湧泉穴），調順呼吸，或站或坐，觀想大悲甘露水從上而下，淋透全身，一切疾患隨水順足心而出，灌入地下，入地三尺。按我國醫學認為：足心湧泉穴乃屬少陰腎經，起於小趾，斜行於足心，向上沿小腿內側緣入脊內，過脊柱，沿喉嚨到舌根兩旁。藏經云：「吾人所有諸患，皆由四大不調，四大不調，悉有心識上緣，心使風，風動火，火融水，水潤身，是則上分調而下分亂。以致諸患迸起，心若緣下則如吹火下溜，飲食消化，五臟順而四大調矣。」

（五）注心法界

注心法界，學習經典，了解萬法皆空，了無實相之真理。所謂心滅則種種法滅。放下萬緣，順其自然，不拘一切病相有相，則自會身安體泰，四大和合，是故「諸法空無所有，了知凡所有相，皆是虛妄，一切諸法，法法皆是無相。如是寂住，不取病患之相，則病多有所治。」

（六）六氣

大德云：「但觀心想，用六種氣治病者，即是觀能治病。何等六種氣，一吹，二呼，三嘻，四呵，五噓，六咽。此六種氣息，皆於唇口之中，想心方便，轉側而作，綿微而用。」用此六種氣治病，須調勻聲音，輕柔而緩慢地念，勿令有聲，全神貫注，則字字分明，心有所感，可治四大五藏一切疾病。經云：若身冷用吹，如吹火法，熱用呼，如呼冷風然。關節疼痛用嘻。若心煩脹滿，上氣用呵，若痰濃用噓。若身體勞乏則用咽。以五臟

而言，則呵治肝，噓治肺，呼吹治心，嘻治腎，咽治脾。若以六氣同治一臟，臟中有冷用吹，有熱用呼，有痛用嘻，有煩用呵，有痰用噓，有倦乏用咽。用六氣者，當以口吹去冷，鼻除內溫，安祥而入切，勿令其衝突。於一上座時，則須七遍為之，然後安心，安心少時，復更用氣。此是用氣治病之法也。

（七）十二息

十二息者，即一上息，二下息，三滿息，四焦息，五增長息，六滅壞息，七煖息，八冷息，九衡息，十持息，十一和息，十二補息。此十二息，皆從觀想心生，謂上息治沉重，下息治虛懸，滿息治枯瘠，焦息治腫滿，增長息治羸損，滅壞息治增盛，煖息治冷，冷息治熱，衡息治壅塞不通，持息治顫動，和息通治四大不調，補息滋補四大衰。

前所述之六氣，與十二息略有不同，十二息者，即鼻息也，古德云：夫色心相依而息，譬如樵火，相籍而烟，瞻烟清濁，則知樵燥，察息強軟，可驗身鑿病。若身內風橫起，則痛痒成病，急需治之。若能善用假想之觀，運作十二息，即能治病。

以上粗具止觀療法之概模，然止觀療法在佛教典籍中太過豐盛，舉不勝舉。僅《阿含經》中就有七十二種治病秘法，及外尚有觀經中的十六觀等，在此就不贅述了。

對於運用止觀療法，經中亦云，必須具備十法，一明信，二明用，三明勤，四常住緣中，五別起病因，六方便，七久行，八知取捨，九善護持，十遮障，若能依此十法，則止觀治病十握有九矣！

五 止觀療法的病理考證

（一）放鬆入靜與運動系統

運動系統由骨、骨連結和肌肉三部份組成，在神經系統的調節下，對人體起着運動、保護和支持的作用。放鬆入靜的訓練，即是加強運動系統這方面的功能，以期維持人體體態平衡。有實驗表明，當肌肉放鬆後，便能促進全身氣血通暢，血液給肌肉輸送大量的氧氣。人體處在放鬆狀態下，其心態意識想到哪裏，血液就趨向到哪裏。當肌肉20—30%緊張度時，則血液流動情況將發生變化，當肌肉有60—80%緊張度時，則血液流動將完全中斷。相反，當肌肉放鬆時，血液流動量將提高到15—16倍。故爾放鬆入靜能促進血液循環，使體態進入到一種自我修復的狀態，故能愈疾。

（二）止觀與內分泌系統

內分泌系統是人體的重要機能調節系統，它與神經系統緊密聯繫，相互作用，是維持機體內環境相對穩定的兩大信息傳導系統。臨床考證認為：止觀對於內分泌系統的影響表現在刺激了糖耐量的增加。由於肝糖原合成加速、分解減少的結果，通過興奮迷走神經刺激胰島素分泌增加，抑制交感——腎上腺系統和垂體——腎上腺軸而起作用。

（三）止觀與呼吸系統

呼吸系統由呼吸道和肺組成，包括咽、鼻、喉、氣管和支氣管。入靜修禪的調呼吸，就是調整呼吸頻率，擴大肺活量，促使橫膈活動幅度的增加，增加肺的氣體交換功能。故在入靜後其呼吸頻率達到細、長、勻的平靜狀態下，不僅呼吸運動曲線柔和，氣機代謝亦有不同程度的下降，對肺功能不全者大有裨益。

（四）禪觀與消化系統

臨床考證，在銀餐透視下發現，禪觀可使胃蠕動波幅明顯增加，胃的張力提高，位置逐漸上升，排空增快。故爾常習止觀者有腸鳴音增加，食欲增進，消化功能與營養狀況得到改善的現象。修禪時，胃液分泌、酸濃度和胃蛋白酶含量都明顯增加，其唾液亦大量釋放，此時的唾液中可測得淀粉酶含量極高，可刺激人體本身的消化吸收。

（五）禪觀與腦電波

禪觀對腦電波的影響甚為重大，因為腦是由大腦、小腦和腦幹所組成。大腦是神經系統的高層部份，是思維器官，主導機體一切活動過程，並調節機體與周圍環境的平衡。小腦是協調骨骼肌的運動，保持身體平衡。腦幹分為間腦、中腦、腦橋和腦髓，分佈着許多由神經細胞集中的神經核和反射中樞，並有大量上行下行神經纖維來聯繫大腦、小腦和腦髓，把中樞神經聯繫為一個整體。腦幹中有許多更重要的反射中樞，其中包括心、血管、運動中樞、呼吸中樞，消化道運動和消化腺分泌中樞。丘腦的下部是一個較精密的整合中樞，它把軀體運動功能、植物性功能和內分泌功能的活動聯繫起來，完成對許多複雜的生理過程的控制和調節，止觀的訓練就是調整這些功能的進一步完善，並激發出潛在的深層功能。

在腦電波的實驗方面，則表現為α波的大量增加。腦電波是由大量皮層神經組織的電活動同步疊加所形成的，其波形可按不同頻率來劃分。每秒0.5—3次的波稱為θ波，4—7次的稱為θ波，8—13次的波稱為α波，14—30次的波是快波，稱為β波。正

常人清醒狀態下記錄下來的是大量高頻低幅波，不同腦區腦波同步性很差，只是在枕區(O₁O₂)出現 α 諧波，波伏約50ur，而修正觀者，則可出現大量的 α 波(頻率為8Hz左右，波幅很高，約150—180ur，而且額葉 α 活動與枕葉相比佔明顯優勢。常進行禪定訓練者，可使左右腦 α 活動強度趨於均衡狀態。實驗證明，禪定對腦活動的有序化是穩定的，腦電優勢頻率時間的變化順序是 α 快波(頻率為10Hz左右) $\rightarrow$ α 慢波(頻率為7—8Hz) $\rightarrow$ θ 波 $\rightarrow$ β 波(Δ 調劑) $\rightarrow$ α 波 $\rightarrow$ θ 波……。由此可見，大腦皮層活動的有序化就是止觀理論靜、鬆、定、空的物理內容。

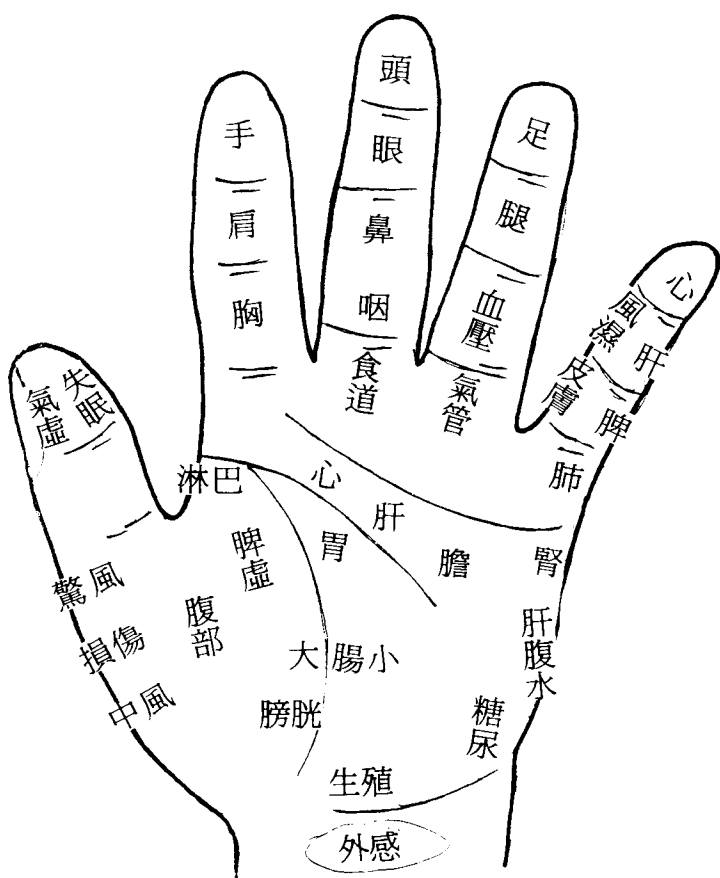
六 念力療法

念力療法就是關於特異功能的一門學科，佛教所指的五眼六通，屬神通的範疇。假如細細道來，難免會被人誤為本篇乃專述氣功之篇章，或會誤導人陷入神通，追求末技之途，有礙大道。又加之在目前科學界未得到有力的證實，故今略去不談，但不管怎樣，它畢竟作為一種較高層次的醫療手法而留在教內，千萬年來造福於黎民，特別是在氣功界內，被廣泛的有識之士所接納，目前已被運用到國防科技上。今將其略述一下，算是對諸君有個交代：

(一) 念力療法的臨床探病手段

念力診斷的手法，在臨床上分為體感、手感及天眼透視三種，體感功能與天眼功能一般需要禪定功夫較為純熟者方能運用，今略去不談。手感功能即較容易掌握，只要經過禪觀修習者，即可獲得這種功能。在臨床運用上可通過手掌對病人身體近距離的探測，運用強烈的意念，用念力將患者的疾病狀況反映在

自己手上。通過熱麻脹跳等不同的感覺，來測定病人的病變部位。一般來說心臟是熱感，腎臟為涼感，肺為麻感，其它部份為平。假使在不同部位出現異樣的感覺，則暗示該部位有病患的可能，若能掌握得純熟，則手感探病在臨床上即可運用自如，其診斷圖如下：



如果發現手上肝區部位有跳動，則說明有肝炎及肝硬化的可能，如果胃區有跳動或刺痛，則應懷疑惡性腫瘤，如果腎對應部份有跳動則可能有結石，如果手掌有強烈的痛跳麻以對方生物光呈現灰敗黑色，則多半將發生不測。

(下轉第38頁)



禪宗對陽明心學影響初探

李豫川

禪宗主張以心傳心，故又稱佛心宗。其荷澤宗的創始者神會（668—760年）曾明確地指出以知為心體。所謂知為心體，是說「知」乃心之本體，或云「知」是心體的本性。這「知」，禪宗稱作靈知、本覺、本智；或者稱為真如、佛性。禪宗認為：心體本身是以一種空寂的狀態存在，即心體本身「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，亦無瞋無喜，無是無非，無善無惡，無有頭尾」，它「無相無為，體非一切」，「本不生滅」，「本不動搖」（見《壇經》）。正是這樣

一種空寂之知，禪宗認為：一方面它是宇宙萬有的本源，能顯現種種差別色相；另一方面它本身又是一種靈知，能洞察種種差別色相的虛幻性。由荷澤神會點出的知為心體這一思想，可說是禪宗思想的核心。以知為心體，把萬物說成是依心而有，是由人的空寂之知顯現出來的幻相，這就否定了客觀世界的真實性，當然也就否定了大千世界的一切差別和苦難。以知為心體，並認為這「知」就是能洞察萬法皆空的靈知，則「知」亦即覺性、佛性。《壇經·疑問品》云：「菩提只向心覓，何勞向外求玄？所說依

此修行，西方只在眼前。」以知為心體，突出這一「知」字，把覺悟看作是人的本性，則在修養方法上必然是重領悟解脫而不需要繁瑣的修行，這就使成佛變得簡便易行了。正因為知為心體這一觀點貫串於禪宗思想的各個方面，所以深受荷澤禪法浸潤的華嚴五祖圭峰宗密（780—841年）在《禪源諸詮集都序》中說：「知之一字，衆妙之門。」

禪宗對明中葉王守仁（1472—1528年）哲學思想影響的重點亦正是知為心體。王氏雖然很早就提出了「心外無物」、「心外無理」的哲學命題，但並未提出什麼是心體的本性，以致使門徒在對心體的把握上感到無所從入。而他自己也因一時指點不出心體的本性，導致「於學者言，費卻多少辭說！」（見《刻文錄序說》）有鑒於此，王氏晚年提出了「良知說」，即以知為心體的本性。他說：「知是心之本體，心自然會知。見父自然知孝，見兄自然知悌，見孺子入井自然知惻隱。此便是良知不假外求。」和禪宗一樣，王氏也認為良知是空虛廣大的。他說：「心之本

體，原無一物」，「良知之虛，便是天之太虛；良知之無，便是太虛之無形。」「無善無惡是心之體」，「良知本體，原是無動無靜的。」正是這樣一個與禪宗的空寂之知一樣無形無相的良知，王氏把它看作是大千世界的本源。他說：「良知是造化的精靈，這些精靈生天生地，成鬼成帝，皆從此出，真是與物無對。」認為日月風雷、山川民物都是良知造化而成，「俱在我良知的發用流行之中」。同時，和禪宗一樣，王氏又把良知看作是一種虛靈明覺之知，但其內容卻與禪宗有別。首先，他認為良知是判斷是非、識別善惡的標準，「天命之性，吾心之本體，自然靈昭明覺者也。凡意念之發，吾心之良知無有不自知者。其善欲，惟吾心之良知自知之；其不善欲，亦惟吾心之良知自知之。」（見《大學問》）「爾那一點良知，是爾自家底準則，爾意念着，他是便知是，非便知非，更瞞他一些不得。」（見《傳習錄》下）其次，他認為良知不受物慾影響，處於本來狀況，有循着儒家道德行事的本能。「良知之在人心，若無有物慾牽蔽，但循着良知發用流行將去，即無不是道。」倘若純任良知自然流行，那麼，「主宰一正，則發竅於目，自無非禮之視；發竅於耳，自無非禮之聽；發竅於口與四肢，自無非禮之言動。此便是修身在正其心。」（見《傳習錄》下）王氏心目中的聖賢，其行事也不過如此；所以，他把良知的本來狀況稱作「聖人氣象」，並說：「心之良知，是謂聖。」

以知為心體，認為良知既是世界的本源，又是一種能知是非善惡，循着儒教道德行事的虛靈明覺之知，這一觀念，可說是陽明心學的核心。對聖人境界的追求，是儒門為學的重要目的；而以知為心體，並把良知的本來狀況等同於聖人氣象，就既為反省內求的認識途徑提供了理論前提，又大大縮短了凡聖之間的距

離。以知為心體，把能知看作是心體的本性；則在修養方法上，必然是把成聖的關鍵放在對心體本性的領悟上。這就擺脫了程朱理學遍格萬物去體認天理的繁瑣哲學，而使陽明心學突出了簡捷直截的特色。

綜上所述，以知為心體，乃是禪宗與集我國古代主觀唯心主義思想之大成的陽明心學的共同理論基礎。以此為前提，形成了二者向內追求的認識路線和重在領悟、簡便易行的修養方法。二者的着重點都放在一個「知」字上，不同的是，一個視「知」為領會佛教義理，了悟人生究竟的覺性，是爲了出世；一個把「知」看作是能自覺循着儒家道德行事的良能，是爲了治世。

禪宗宣揚人人皆有佛性，衆生皆得成佛；王氏則主張人皆可以爲堯舜。他們都在以知為心體的前提下，通過體用關係來說明這一哲學命題。禪宗認為：萬物依心而有，心體是最高存在。《壇經·定慧品》云：「真如是念之體，念即是真如之用。真如自性起念，非眼耳鼻舌能念。」如果有人執著於外境，就會產生種種顛倒迷誤與煩惱。外境是以知為本性的心體產生的感覺與觀念，執著於外境而產生的煩惱也是由心體本性所產生的。所以，它們不是外在於心性的東西，而是從心體的空寂之知中引伸出來的幻相。因此，心體與念，乃是一種體用相成的關係。心體即使在充滿妄念的情況下，其本身仍然是清淨的，它的覺性、佛性仍然是昭然不昧的。猶如土地上長出的青草雖能遮住土地的本來面目，卻無法改變土地的本性一樣。圭峰宗密在《中華傳心地禪門師資承襲圖》中比喻道：心之本體「如一摩尼珠，唯圓淨明，都無一切差別色相。以體明故，對外物時，能現一切差別色相。色相自有差別，明珠不會變易。」即所謂「妄念本無，一性本淨」。心體產生的種種感覺與觀念都是虛幻的，妄念不會妨礙心

體的空寂性，煩惱淹沒不了佛性。所以，從心體能顯現差別色相，隨之因執著而產生煩惱來看，空寂之知可說是眾生之性。但從一性本淨，煩惱淹沒不了佛性來看，空寂之知又是常存不昧的覺性、佛性。人的心性既是眾生之性，又是佛性，這就為眾生皆具佛性提供了理論依据。《壇經·般若品》云：「菩提般若之智，世人本自有之。」「愚人智人，佛性本無差別。」既然空寂之心靈知不昧，則人人都可將這種本來具備的空寂之知轉化為實際覺悟，眾生皆能成佛。

王守仁認為：體用關係是良知與萬物之間的根本關係。他說：「體即良知之體，用即良知之用，寧復有超然於體用之外者乎！」不僅天地萬物是良知之體發用流行的結果，甚至「喜怒哀懼愛惡欲」這七情，如果「順其自然之流行，皆是良知之用。」但王氏主張對七情不可執著，否則，七情就不是良知的自然發用流行而成「人欲」、「妄念」了，並且還會給良知帶來障礙。他說：「七情有著（著），俱謂之欲，俱為良知之蔽。」他的邏輯思維是：良知產生七情，七情有所執著，即是人欲。故從根本上說，良知與妄念、人欲也是體用相成的關係。妄念人欲雖能遮住良知的本來面目，卻改變不了良知的本性。王氏云：「雖妄念之發而良知未嘗不在」，「雖昏塞之極而良知未嘗不明」，「良知在人，隨你如何，不能泯滅。」既如此，則「人胸中各有個聖人」，「良知之在人心，無間於聖愚」的論點也就有了很好的論證。如果你能體認出良知的本性，恢復良知的本來面目，「即與聖人無異」。有鑒於此，王氏甚至同意門生提出「滿街都是聖人」的說法。

沿着相同的邏輯思路，禪宗與王氏分別說明了一切有情皆得成佛，人人皆可為堯舜的道理，他們的理論基礎都建立在把靈

知、覺性、良知看作是普遍的人性這一點上。

禪宗與王氏都反對用語言文字和見聞之知去把握心之本體。對於這一問題，他們是緊扣體用關係和心體是最高存在這兩方面來加以說明的。

《壇經·定慧品》云：「真如是念之體，念即是真如之用。」一切見聞之知乃至表達所見所聞的語言文字皆是由心體發出的，都是真如之用。禪宗認為：靠見聞之知和語言文字可以形成關於外部世界的觀念，卻不能認識心體本身；因為由心體產生的感覺與觀念是無法認識心體自己的。猶如弓能把箭射出去擊中目標，卻無論如何也射不到弓自己一樣；又好比眼睛可以看到日月星辰，山川草木，卻永遠也看不到眼睛本身一樣。普通人不懂得這個道理，按照常規運用見聞之知和語言文字去認識心體，結果不僅認識不到心體本身，反而遮住了心體的本來面目。見聞之知和語言文字用得越多，障礙也愈厚。猶如晴空本來明淨，浮雲出現，就遮住了其本來面目。禪門云：「以心捉心，終不能得」，「將心覓心，一覓即失」，誠哉斯言！空寂之知「猶如虛空」，「無相無為，體非一切」，它既無善無惡無是非，又無上無下無頭無尾。對這樣一個完滿的、毫無局限性的絕對真理，最高的精神本體，是不能用有局限性的語言文字或者以某一個側面去把握的。此即是禪門所云：「第一義不可說」，因為「說即不中」，「擬向即乖」，任何關於心體的設想和說法都是不全面的。

靠語言文字和見聞之知無法把握心體，但不識自性又不能達到覺悟的境地，如何解決這一問題呢？禪宗主張捨離文字義解，直徹心源。即將現有的一切認識能力和認識媒介悉數拋棄，另覓一條認識途徑，這便是「頓悟」、「默照」，來一個認識能力的

突變，使主體之心與本體之心一下子互相契合。這種感覺，正如《壇經》所云：「如人飲水，冷暖自知。」只能心領神會而已。

王守仁認為，良知與見聞之知也是一種體用關係。他在《傳習錄·答歐陽崇一》中說：「良知不由見聞而有，而見聞莫非良知之用。」見聞之知是由良知發出的，是良知之用；但良知卻不能靠見聞之知獲得。可見，他也反對運用語言文字和見聞之知去把握良知。道理和禪宗相同，即靠心體的作用是無法把握心體的。所以，當弟子向他問起「中」字之義，即問起心體的本來意義時，王氏回答道：「此須自己體認出來，非言語所能喻。」因為，「道不可言也，強為之言而益晦；道不可見也，妄為之見而益遠。」他認為：「用功到精處，愈着不得言語，說理愈難。」倘若一個人把對良知的體認只停留在語言文字上用功，那只會「轉說轉糊塗」，「轉說轉遠」。一般人不曉得這個道理，依賴見聞之知和語言文字去把握良知，結果，「為聞見所累」，反而體認不出良知。王氏還認為：良知是多種對立性質的統一體，是完滿的真理，是最高存在，你從任何一個方面去把握它都不準確。道出了見聞之知亦即感性認識的局限性。他還說：「良知原是完完全全的。」「夫良知一也。以其妙用而言謂之神，以其流行而言謂之氣，以其凝聚而言謂之精，安可以形象方所求哉。」又說：「良知即是易，其為道也屢遷，變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可為典要，惟變所適。此知如何捉摸得，見得透時方是聖人。」

與禪宗一樣，對於這樣一個不能用語言文字和見聞之知去把握的良知本體，王氏認為只能靠一種神秘的直覺去體認。你雖然無法說明它，但通過某種途徑卻可以悟到它。這種感覺只能是「獨知」，猶如「自家痛痒自家知」一樣。他又比喻道：「啞子

吃苦瓜，與你說不得。爾要知我苦，還須你自吃。」你可以一下子體認到良知，但卻無法把這種感受說出來。這些說法與《壇經》的「如人飲水，冷暖自知」如出一轍。他們都提出了認識的相對性與真理的絕對性問題，這在中國哲學史上是具有重大意義的。

既然靠語言文字和見聞之知無法把握心體，只能靠領悟；那麼，如何才能達到「悟」的境地呢？禪宗靠的是「無念為宗，無相為體，無住為本」；陽明心學則靠「在不睹不聞上着實用功」。

禪宗認為：靠見聞之知不僅不能認識心體，反而是心體的障礙，是產生種種顛倒迷誤的根源。所以，若欲去掉心體的障礙，就要捨去見聞之知。主張與外界接觸時，不要受任何外物的迷惑，即心中不能存有任何外物的表象，如此才能「一念相應，頓成正覺」。《壇經》云：「若見一切法，心不染著，是為無念。」「不在境上生心」。妄念本無，塵境本空，均係由空寂之知引伸出來的幻相，眾生不應為其所迷惑。「無相」是說心中不能存有任何外物的表象，即「外離一切象」。「無住」是說不要執著於任何外物。總之，要「歇得念念馳求心」（見《古尊宿語錄》）倘能做到這些，雖然身處塵世中，思想上卻可一塵不染，來去自由，獲得精神上的解脫。不過，《壇經》所說的「無念」，並非要人空心靜坐。因為空心靜坐仍然是有所染著，即著「無記空」，為空所縛。這種「無念」，也不是要人「念盡除卻」，而是指的無妄念，即前述之「念念馳求心」，並非萬念俱無。無妄念，則剩下的便是正念正見，也就是智慧觀照，它是常存不滅的。如果你真能做到無念無欲不執著，也就捨掉了見聞之知，吹散了遮住心體的浮雲，進入「雲散水流去，寂然天地空」

之美妙境界。人的本體之心、本覺之心、智慧常明之心也就顯露了出來。此時，由於真智發露，人自會內外明徹，識自本性，見自本性，而達到豁然頓悟的境界。人的主體之心與本體之心也就互相契合，覺悟成佛。在這種境界裏，你能了徹人生的究竟，獲得精神上的解脫。能身處塵世之中而無染無著，來去自由，毫無滯礙。即使披枷戴鎖，也是一個自由人了。

王守仁認為：良知「不是以私意安排思索出來」，不能用見聞之知去把握；否則反而會為見聞之知所累。因此，王氏把《大學》的「致知」和《孟子》的「良知」結合起來，提出「致良知」的主張。並說：「吾生平講學，只是『致良知』三字。」（見《王文成公全書·寄正憲男手墨二卷》）還鄭重宣告：只有他的「致良知」學說才真正是「聖門正法眼藏」（見《王文成公年譜》）。

「致良知」中的「致」是恢復、達到的意思。那麼，怎樣才能達到良知呢？王氏認為只有「在不睹不聞上着實用功」，也就是要捨掉見聞之知。因為良知是體，見聞是用，見聞之知只會給良知帶來障礙。他說：「心體上著不得一念留滯，就如眼中着不得些沙子。些子能得幾許，滿眼便昏天黑地了。」所謂「着不得一念留滯」，有以下幾層意思。首先，不能有惡念。他宣揚「知行合一」的根本目的，就是為了將那一念不善剋倒。其次，也不能有善念，如果你「着意去好善惡惡，便又多了分意思。」因為眼中雖着不得些沙子，但也容不得金玉屑，否則眼亦開不得了。既如此，那麼善惡不思行不行呢？也不行。王氏云：「今欲善惡不思，而心之良知清靜自在，此便有自私自利，將迎意必之心。」因為善惡不思之念也是念，仍然對心體有所妨礙。但是，「心體上着不得一念留滯」，並非要人閉目塞聽，不聞不見；而

是同禪門一樣，強調的是不受見聞之知的影響。王氏說：「如何欲不聞見！除是槁木死灰、耳聾目盲則可。只是雖聞見而不流去便了。」

王守仁認為：如果一個人能在不睹不聞上「做一番實落功夫」，則「久久成熟後，良知自會透徹」。此時，由於捨掉了見聞之知，去掉了平常人關於外界的種種感覺與觀念，他的虛靈明覺的良知也就顯露了出來；於是，他就可以領悟到良知的本來狀況，感受到聖人氣象了。而他一旦達到這種境界，良知就會自然地發用流行，「於天下事無所感而不通，無所措而不當。」「動容周旋而中禮，從心所欲而不踰。」他的一舉一動也就自然而然地符合儒家的道德準則了。

綜上所述，王氏把「在不睹不聞上着實用功」看作是致良知的關鍵，與禪門之「無念為宗，無相為體，無住為本」在實質上是相同的。既然只有不着一念才能致良知，則去惡念滅人欲便成為體認良知的一個必經環節，這就用精巧的哲學形態為何以要消滅人欲作出了理論上的說明。

總而言之，富於思辨性的禪學對王氏的影響是十分重大的，這已為學術界所公認。禪以空寂之知作為心體，王氏則以虛靈明覺的良知作為心體。禪宗宣揚衆生皆有佛性，王氏則認定人人都具有良知。禪宗認為「第一義不可說」，王氏則宣稱良知「非言語所能喻」。禪宗以「無念」作為領悟心體的修行宗旨，王氏則把「在不睹不聞上着實用功」當作致良知的手段。二者同在以知為心體的前提下，沿着相同的邏輯思路提出了這些問題，又運用相同的思辨方法論證了這些問題。他們的區別僅僅在於對心體特性的不同規定上，一個把空寂之知看作是了徹人生究竟的覺性，一個把虛靈明覺的良知看作是遵循儒家道德的本能。正是這一區

別，導致二者的學說有了出世與治世之分。

陽明心學是把儒家的倫理思想與禪宗的思辨結構揉合起來的產物。它吸收的是禪學的邏輯結構，改造的則是禪宗空寂的心體。

王氏門徒，遍於天下。其高足王龍谿（1498—1583年）更進一步將陽明心學與禪宗結合起來，並引入生死輪回之說。在《答南明汪子問》中，他說：

「夫何思何慮，非不思不慮也，所思所慮，一出於自然，而未嘗有別思別慮，我何容心焉。譬之日月之明，自然往來，而萬物畢照，日月何容心焉。……惠能曰：『不思善，不思惡，卻又不斷百思想；此上之學，不二法門也。』」（見《龍溪全集·卷三》）

在《新安斗山書院會語》中，他又說：

「人之有生死輪回，念與識爲之崇也。念有往來，念者二心之用，或之善，或之惡，往來不常，便是輪回種子。識有分別，識者發智之神，倏而起，倏而滅，起滅不停，便是生死根因。此今古之通理，亦便是現在之實事。儒者以爲異端之說，諱而不言，亦見其惑也已。夫念根於心，至人無心，則念息，自無輪回。識變爲知，至人無知，則識空，自無生。」（見《龍溪全集·卷七》）

在《三教堂記》中又說：

「三教之說，其來尚矣。老氏曰虛，聖人之學亦曰虛；佛氏曰寂，聖人之學亦曰寂；孰從而辨之！世之儒者，不揣其本，類以二氏爲異端，亦未爲通論也。」（見《龍溪全集·卷十七》）

本文主要從比較科學的最新角度，將禪宗對陽明心學的影響作一粗淺的探索，不妥之處，敬祈各位方家教正。

（上接第32頁「佛教醫方明研究」）

念力療法說起來很玄妙，其實運用起來則是相當簡單，一句話「心想事成」，關鍵在於意念的強弱，這就要求施術者有深厚的禪定功夫了。意念力強的人常在一念之傾治頑疾、起沉痾，有時甚至有起死回生之效，其手段鬼神莫測，不可思議，但大音若虛，大道無形，明白其中道理的人想必亦會明白念力療法的訣竅。

（二） 念力療法的原理

① 調動對方（患者）的生物場能量

這種方法，一般以語言誘導，使對方進入一種鬆靜的狀態，並對自己能戰勝疾病的能力產生堅強的信心，隨着施術者的導入，慢慢進入到一種良好境界，從而達到愈疾的目的。例如高血壓患者，我們可叫他全身放鬆，雙手自然下垂，意念雙腳湧泉穴，假想血壓由高變低并趨於正常，越專心，意念越強烈，則效果愈佳。一般在幾分鐘內即可恢復正常。

② 調動外來（宇宙）能量

按照佛教的物質不滅定律，宇宙空間中殘留着無數信息。念力療法即是借助於這種殘留信息及諸佛菩薩的神力加被，並將它輸入到患者體內，借助於外來的生物波，與體內潛在生物波產生共振，加速本身生物場的調整，而達到愈疾的目的。

③ 調動本身的能量

即是所謂氣功療法，施術者對患者病灶採用發放外氣的手段，目的是破壞病灶，打亂病理場，使人體氣機發生轉化。其機理是一個高電位輸向低電位的過程，是一個將自己能量輸入患者體中，引起生物頻率共振的道理。

優婆塞戒經研習之三十三

談在家菩薩受戒之前應作的準備



智銘

在家菩薩有家庭、有父母、妻子、兒女；還有營生的事業，因緣很複雜，他們要如何受戒，才能成爲一個真正的在家菩薩呢？所以善生問佛：

「善生言：『世尊！在家菩薩云何得受優婆塞戒？』」

善生的這一問，含有二種意義：其一是在家菩薩爲什麼也要受戒，受戒以後是否對其營生與戒法產生矛盾？其二是：在家菩薩如果一定要受戒，那末，應受那一些戒律？

佛陀告訴善生說：

「善男子！在家菩薩若欲受持優婆塞戒，先當次第供養六方：東方、南方、西方、北方、下方、上方。」

言東方者：卽是父母，若有人能供養父母衣服、飲食、臥具、湯藥、房舍、財寶、禮拜、讚歎、尊重，是人則能供養東方。父母還以五事報之：一者、至心愛念，二者、終不欺誑，三者、捨財與之，四者、爲娉上族，五者、教以世

事。」

佛陀認爲在家菩薩受在家戒之前，首先應修供養六方。原來，善生奉行婆羅門法，奉其父之命，每日晨禮拜六方，以求長命，佛陀見了以後，就教他依佛法禮拜六方，佛法的六方是：

東方，以父母爲代表，應向父母行供養禮拜，供養的方法是身心供養並重，就是：衣服、飲食、臥具、湯藥、房舍、財寶；禮拜、讚歎、尊重。而父母對兒女也要行五事報之：

一者、至心愛念：天下父母心，無不愛念子女者。

二者、終不欺誑：天下父母無欺誑子女者。

三者、捨財與之：父母有財未有不捨與子女者。

四者、爲娉上族：父母未有不爲子女娶門戶相當妻子者。

五者、教以世事：父母未有不教子女爲人處世之道者。

「言南方者，即是師長，若有人能供養師長衣服、飲食、臥具、湯藥、尊重、讚歎、恭敬、禮拜，早起晚臥、受行善教，是人則能供養南方。是以師復以五事報之：一者、速教不令失時，二者、盡教不令不盡，三者、勝己不生嫉妒，四者、持付嚴師善友，五者、臨終捨財與之。」

供養南方，以師長爲代表，也是行身心供養。除了物質無缺，奉事恭敬外，還要受善教，不受教者非好弟子。師長受弟子供養以後，也要以五事相報：

一者、速教不令失時：是趁弟子年輕時教以技藝，不要錯過了時光，少壯不使努力，老大就徒傷悲了。

二者、盡教不令不盡：凡自己所知，盡教弟子，不留一手不教，這是中國人最壞的師德，宜戒之。

三者、勝己不生嫉妒：弟子勝過師父，青出於藍而勝於藍，爲師者應生歡喜心，不可生嫉妒心。

四者、持付嚴師善友：若弟子學成要另覓高師、良友之時，爲師者應介紹有德學之嚴師益友，使其更有進步。

五者、臨終捨財與之：這是指爲師者臨終之時，自己沒有子女而視弟子爲子女，故臨終捨財與之。

「言西方者，即是妻子，若有人能供給妻子衣服、飲食、臥具、湯藥、瓔珞、服飾、嚴身之具，是人則能供養西方，妻子復以十四事報之：一者、所作盡心營之，二者、常作終不懈慢，三者、所作必令終完，四者、疾作不令失時，五者、常爲瞻視賓客，六者、淨其房舍臥具，七者、愛敬言則柔

軟，八者、僅使軟言教詔，九者、善能守護財物，十者、晨起夜寐，十一者、能設淨食，十二者、能忍教誨，十三者、能處惡事，十四者，能瞻病苦。」

供養西方，是以妻子爲代表，尙包括家內一切的人，都應行身心供養，使她們身心快樂；但作妻子的人，也要以十四事來回報家庭。這十四者包括了一切持家、治家、愛家、守家、保家之道，能作到才是一位賢德的妻子。

「言北方者，即善知識，若有人能供施善友，任力爲之，恭敬軟言，禮拜讚歎，是人則能供養北方。是善知識復以四事而還報之：一者、教修善法，二者、令離惡法，三者、有恐怖時能爲救解，四者、放逸之時能令除捨。」

供養北方，以善知識爲代表，所謂善知識就是善友，即孔子所說的「三人行，必有我師焉，擇其善者而從之。」的意思，供養善友，要盡力而爲。善知識也要以四事回報：

一者、教修善法：以自己所知善法盡教與之。

二者、令離惡法：教朋友遠離惡法，則不爲惡法所污。

三者、有恐怖時能爲救解：即患難與共。

四者、放逸之時能令除捨：即德學相長。

「言下方者：即是奴婢，若有人能供給奴婢衣服、飲食、病痛醫藥、不罵不打，是人則能供養下方。奴婢復以十事報之：一者、不作罪過，二者、不待教作，三者、作必令竟，四者、疾作不令失時，五者、主雖貧窮終不捨離，六者、早

起，七者、守物，八者、少恩多報，九者、至心敬念，十者、善覆惡事。」

供給下方，則以奴婢為代表，在古印度有奴婢制，階級很嚴，現代仍有工人、僚屬，對待下人也要供給身心快樂，不使貧乏；而下方之人，不論其担任什麼工作，都會盡心盡力作好。這樣，主僕關係好，雙方蒙利。

「言上方者：即是沙門、婆羅門等，若有供養沙門、婆羅門衣服、飲食、房舍、臥具、病痛醫藥，怖時能救，饑世施食，聞惡能遮，禮拜恭敬，尊重讚歎。是人則能供養上方，是出家人以五事報：一者、教令生信，二者、教生智慧，三者、教令行施，四者、教令持戒，五者、教令多聞。」

若有能供養是六方者，是人則得增長壽命，能得受持優婆塞戒。」

供養上方：以沙門、婆羅門為代表，前者是佛教的出家人，後者是婆羅門教的出家人，他們只負傳法之責，不事生產，所以須在家人供養。供養的方法是物供養、與禮供養，而受供的沙門、婆羅門亦應以五事還報。這五事多是教在家菩薩生信心、生智慧、多行布施、持戒、多聞，這五者是離苦得樂的良方。

以上所說的六方供養，真正的目的，就是要訓練一個在家菩薩，修具處世之道的倫理道德。凡供養與受供養的雙方，都能各盡本份事，就是一個身心健康的人。凡身心健康者，必然增長財與命，也就是福祿壽俱全，這樣的在家菩薩就能受持優婆塞戒了。

「善男子！若人欲受優婆塞戒，增長財命，先當諮啟所生父母，父母若聽，次報妻子、奴婢僮僕，此輩若聽，次白國王，國王聽已，誰有出家發菩提心者，便往其所，頭面作禮，軟言問訊，作如是言：「大德！我是丈夫，是男子身，欲受菩薩優婆塞戒，惟願大德憐愍故。」」

這一段經文是說明受優婆塞戒之前，在家菩薩應作的一些準備，稟報父母，是請父母同意皈依佛教並受戒法：報告妻子是要得妻子協助，從今以後多負起家庭責任。報及奴婢，是要他們從今以後多分勞家事，不使主人有後顧之憂，稟白國王是要請國王允許有信教的自由，不加責罰。這一切的準備工作做好以後，才選定一位出家發菩提心的大德為師，請求授以在家菩薩戒。

「是時，比丘應作是言：「汝之父母、妻子、奴婢、國王聽不？」若言「聽」者；復應問言：「汝不負佛法僧物及他物耶？」若言：「不負」；復應問言：「汝今身中將無內外心病耶？」若言：「無」者；復應問言：「汝不於比丘、比丘尼所作非法耶？」若言：「不作」；復應問言：「汝不作五逆罪耶？」若言：「不作」；復應問言：「汝不作盜法人耶？」若言：「不作」；復應問言：「汝非二根、無根、壞八戒齋、父母師病不棄去耶？不殺發菩提心人，盜現前僧物、兩舌、惡口，於母、姊、妹作非法耶？不於大眾作妄語耶？」」

這一段經文，是出家比丘對前來請求受戒的在家菩薩行堅定信心的詢問。在受戒之前必須具備以下的條件與承諾：

一是須得到父母、妻子、奴婢、國王等的同意，受戒以後，

才不會有什麼糾紛發生。

二是受戒以後，不會侵佔、妄用、浪費現前僧用物資。

三是身心內外健康，沒有不治之症。

四是受戒前後不於比丘、比丘尼之處作非法之事。

五是受戒前後不作殺害長輩及聖賢的五逆罪。

六是不是以邪教徒身份前來盜法。

七是必須是一位具有男根的真正丈夫之人。

八是受戒以後不可以壞八齋戒。

九是父母師長生病時，不可以棄之不顧，而自離去。

十是不可以殺害發菩提心的人。

十一是不可以行兩舌、惡口、妄語等的口業。

十二是對自己父母、姊、妹不會作亂倫等非法之事。

『若言：「無」者；復應語言：「善男子！優婆塞戒極為甚難，何以故？是戒能為沙彌十戒、大比丘戒及菩薩戒，乃至阿耨多羅三藐三菩提而作根本，至心受持優婆塞戒，則能獲得如是等戒無量利益，若有毀破如是戒者，則於無量無邊世中處三惡道，受大苦惱。汝今欲得無量利益，能至心受不？」』

凡是受戒的人堅信以上所列的十二件事不會違犯後，出家比

丘還要告訴他三件事：

一是優婆塞戒是極難行持的戒法，沒有堅定信心的人是不能受戒的，受了以後也會違犯的。

二是優婆塞戒是沙彌十戒、大比丘戒、出家菩薩戒、乃至阿耨多羅三藐三菩提的根本，有了這根本，就能獲得這些戒的無量利益。

三是若受戒以後而毀破的話，就要在無量世中處三惡道，受無量的大苦惱了。

最後詢問：受戒關係重大，還有信心受戒否？

『若言：「能」者；復應語言：「優婆塞戒極為甚難，若歸佛已，寧捨身命終不依於自在天等；若歸法已，寧捨身命終不依於外道典籍；若歸僧已，寧捨身命終不依於外道邪家。汝能如是至心歸依於三寶不？」』若言：「能」者；復應語言：「善男子！優婆塞戒極為甚難，若人皈依於三寶者，是人則為施諸衆生無怖畏已；若人能施無怖畏者，是人則得優婆塞戒，乃至阿耨多羅三藐三菩提，汝能如是施諸衆生無怖畏不？」』

這一段經文，是受戒者說明在歸依了佛、法、僧三寶，並受了優婆塞戒以後，再不可以去歸依其他的神鬼、典籍、邪家，要一心信奉三寶，寧捨生命也不變初衷。若真正信奉了三寶的人，面部會呈現慈祥的形色，任何衆生見了都樂於親近，而不生怖畏之心，若能作到別人見了你沒有戒懼、恐怖之心的話，就可以受優婆塞戒了。



注荼半託迦尊者

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
 公元一九九五

Printed in Hong Kong

我簪爆竹隔隣
家戶歡呼度歲
華明日此時新歲
月春風依舊度
梅花雨中初春

除夕詩 盧谷

