



内 明

集漢魏城刻石字

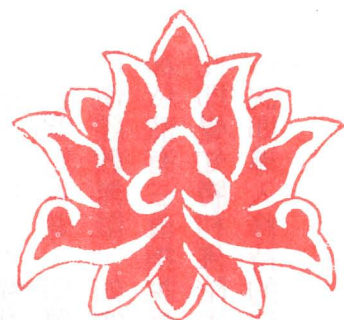


280

蓮宗七祖頌
 慕廬山風立淨社
 爰因後世實行寥
 百回一願隨事發
 人各竊領菩提者
 昔輔王旦既歸依
 公卿百廿受陶治
 同浮難則贊皇猷
 何若樂邦得佛暇
 印光大師撰



蓮宗七祖省常大師



《大圓滿直指教授》

原名《藉見赤裸覺性得自解脫》



持明事業洲

蓮花生大士 巖傳 金剛納達 英譯
持明事業洲 取巖 無畏金剛 漢譯

甲一 序分

一 標題

此為《藉見赤裸覺性得自解脫》，乃本覺相的直接指示，摘自《由寂靜及忿怒尊根本相中得自解脫之甚深教授》。

二 敬禮

向三身佛陀及諸本尊敬禮，
諸聖眾即是本覺的內在光明清淨顯現。

三 述意

今我教授《藉見赤裸覺性得自解脫》，此即是對本覺的直接指示。
摘自《由寂靜及忿怒尊根本相中得自解脫之甚深教授》。
這關於一己本覺的如實教授，
尊貴種性的具福孩子啊，即應由此善修止觀。
三昧耶！吽吽吽！

四 直指

唉嗎呵！
即此一心包容了輪迴與涅槃。
即使它的本性自無始以來便已存在，而你依然未能認知；
即使它的闡明與展示從無間斷，而你則未能瞥見一面；
即使它的生起無一處有障礙，而你卻未能對它理解；
是故此直指的目的，即為引導你作自我體認。

一切法已由三世勝利佛陀闡述，成為八萬四千法門，
但若非知本覺，即難生勝解。
即使經教無限，如空際般廣大，
卻依然有三直指說真實義，導向你自己的本覺，
此即覺知勝利佛陀本相顯現的教授，
所說即導入修持的法門，既無前行，亦無須後行。

甲二 正宗分

明 內

第 二 八 〇 期 目 錄

譯著

《大圓滿直指教授》原名
《藉見赤裸覺性得自解脫》……無畏金剛譯…… 3

專著

龍樹《中論·觀因緣品》疏義（四）
……李潤生…… 17

專論

三論宗教典論……陳士強…… 24

「詩聖」與「詩佛」——

杜甫一生的佛教信仰淺析……劉元春…… 27

特稿

譚嗣同與佛教……曾琦雲…… 33

筆譚

優婆塞戒經研習之三十五
談在家菩薩應持二十八輕戒……智 銘…… 37

畫頁

封面：恒河日出

面裡：蓮宗七祖省常大師

底裡：西藏唐卡——羅漢

封底：印尼婆羅浮圖塔羣

乙一 內覺性

五 心性

吔呵！

具福的孩子，且諦聽啊！

我們常常說心，可是它卻受廣泛的評論與諸多爭議，或對它未解、或對它誤解、或只能解得它的一邊，此乃由於未能正解，心即是心自己，由是即有無數的哲思與論斷。

還有啊！正由於凡夫未能解此，

他們便不能認識自己的本性，

於是不斷流轉於三界六道，且因之受苦，是故不識自心，便成令人惋惜的過失。

聲聞與辟支佛衆，即使想憑無我這法義來理解它，但他們卻依然未能明白，心即是心自己。

此外有人，受自我這意念縛困，

縛困即成爲枷鎖，由是不能覺察清淨光明。

縛聲聞與辟支佛的是能所，成爲障礙，

縛中觀家的是二諦邊見，亦成障礙，

事密、行密與瑜伽密行者的障礙，是受一切成就法所縛，

大瑜伽及無比瑜伽行者的障礙，是縛束他們的法界與覺心，

以無二的真實義而言，把界與心分開即墮入邊見，

不把此二者相融成爲無二，即肯定不能趨入佛道。

至於你的自心，一切有情悉皆如是，輪迴與涅槃無有分別，

然而，你在理念上堅持而且忍受這些困縛與污染，由是即不斷流轉輪迴。

是故你的法與非法皆應捨棄，

藉本覺見赤裸的自我解脫道，畢竟已向你們開示，

你當勝解，一切法都能在廣大一體自我解脫中圓滿及圓成，

因此，一切法皆能於「大圓滿」中趨成圓滿。

三昧耶！吔吔吔！

六 心相

覺性的火花一閃，我們即稱之爲心，

若說它存在，它卻非真實存在，

它只是一個源頭，生起一切涅槃樂與一切輪迴苦的分別，

由於具有一些見解，它即受愛寵如在十一乘，

於是有種種名相，給它的不同名相實難以計量，

有人稱此爲心性，或本心，

有外道稱之爲梵我，或自我，

聲聞衆稱之爲無我法，

唯識家稱之爲識或心，

有人稱之爲般若波羅蜜多，或圓滿智，

有人稱之爲如來藏，即佛道的胚胎，

有人稱之爲大手印，

有人稱之爲無二法界，

有人稱之爲法界，即如實的空間，

有人稱之爲阿賴耶，即一切法的種子。

亦有人稱之爲根本覺性。

七 常斷

如今你且受教導，用三個思維來趨入：

思過去，清靜且虛空，不留痕跡，

思未來，既未生且未為一切法造境。

思當下，停留於心的現狀時實無一法生起，

在此一刻，覺性本身即如此平凡。

於你如是看你自己時，即赤裸裸地，

因即此清淨觀察，便能光輝澄明而無能觀察者，

只一赤裸裸顯露覺性呈現。

覺性虛空且無瑕純淨，不由任何一法生起。

真實而且無染，不落清淨與空性的相對，

其非恆常，但卻非一切法所生起。

但亦非空無或虛無，因為它既光明且顯現，

其存在非個體存在，因為它清楚地現為多相，

而它亦非事物的多元，因為不能既經分割而尚成一味。

此俱生的自我覺性並不由身外法引生，

此即為真實教授，說事物的真實境界。

八 三身

由是，三身無別，實顯現為一，

因其虛空，不於一切處生任何法，這即是法身。

因其光明清淨，現為空性的明空光華，這即是報身。

因其無一處有障礙與中斷，這即是化身。

九 制心

當你給這種殊勝的方法引入修行道上時，

當下你自己的覺性即當下如是，

於是即見本來具足的自清淨，全無造作，

這時候，你還怎能說不知心性？

更且，由於你修止觀而不依賴止觀的物象，

你還怎能說，有比這更好的止觀？

既然你自己那變幻多端的根本覺性即然如是，

你還怎能說，你不能找到自己的心？

此心如是作思維，

你尋覓誰是思維者，依然，你怎能說你找不到他？

以此之故，任何處都不存在那作意的因。

而且，既有作意時，你還怎能說無此作意生起？

既然只須讓心安置於它自己的境界，不嘗試加以描述，這就夠了。

你還怎能說，你不能安心於平靜的狀態？

既然只須讓心念如是即如是，不嘗試給它加點甚麼，這就夠了。

你還怎能說，你對此不能做任何事？

既然清淨、覺性、空性三者不能分割，它們俱生自我圓滿，

你還怎能說，我們的修持無可圓成？

既然根本覺性自行生起且法爾自圓滿，不須先具因緣，

你還怎能說，你不能精進以求任何圓成？

既然掉舉生起與解脫同時，

你還怎能說，你不能加以對治？

既然你的刹那覺性即是如是，

你還怎能說，你對它實一無所知。

十 心喻

已確知心性虛空且無一法爲生起的基礎，你自己的心，便空無一物如長天。

你不妨且看自心，看它如此抑非如此，

且不須先作任何肯定的見地，肯定心本性本來空虛。

已確知自起的俱生覺性無始以來即已清淨，

有如大日的中心，其爲自行生起，

你不妨且看自心，看它如此抑非如此。

已確知俱生覺性或說爲靈性，實即有情的根本覺性，它從無停息，

有如大河，無休止地流注，

你不妨且看自心，看它如此抑非如此。

已確知心所生的分別並非由憶持即可理解，

有如無實質的風息盪漾於大氣之中，

你不妨且看自心，看它如此抑非如此。

已確知無論甚麼相狀出現，它們通通都是自行顯現，

有如鏡中像，就這麼簡單地自行顯現出來，

你不妨且看自心，看它如此抑非如此。

已確知事物一切形式式的特性，於它自己的狀態中得到自在，

有如空際的浮雲，自生起且自解脫，

你不妨且看自心，看它如此抑非如此。

十一 修心

無一法不由心生起，

無一法非靜慮所現，那作靜慮的人究在何處？

無一法不由心生起，

無一法非行相所現，那作行相的人究在何處？

無一法不由心生起，

無一法非三昧耶誓句所現，那守護誓句的人究在何處？

無一法不由心生起，

無一法非果所現，那了悟的人究在何處？

你且視自心，一次再一次地觀察。

十二 觀心

當你仰望身外的天際時，

若無一念似光華射出形相般生起；

當你內視自己的內心時，

若無一物，當意念觸及它時便射出思想；

那麼，你自己的微細心便會變得清澈明淨，無一物給它投影。

由於你自己覺性的清淨光本來虛空，這便即是法身了，

它恰如大日升起在無雲的光明天際。

即使這光明雖無形相，但依然能被知悉，

這就是說，無論理解與否，它都具有殊義。

十三 顛倒

自生的清淨光明，自無始以來即無能生者，

它是覺性的子女，可是卻無父母——奇妙啊！

這自生的俱生覺性，不爲任何事物所生——奇妙啊！

它既無生，它亦無一法可令之滅——奇妙啊！

它雖然可見，但卻無人能見——奇妙啊！

它雖然流轉於輪迴，但它卻無污染——奇妙啊！

縱使它便即是佛，而它卻未由佛得到利益——奇妙啊！

縱使它遍三界六道，但它卻不爲人所識——奇妙啊！

此外，你還想從它之外找到別的果——奇妙啊！

縱使它即具在於你的身內，可是你卻老是想往別的地方去尋找——奇妙啊！

十四 究竟

多奇妙啊！

這直接的根本覺性，無質礙且清淨光明，

這就是比一切見都究竟的見地。

它含容萬法而離萬法，

這就是比一切修都究竟的修持。

它不可思議，且不落言詮，

這就是比一切行都究竟的行相。

從未受關注，它卻自無始以來即法爾自圓滿，

這就是比一切果都究竟的果位。

十五 四乘

以下爲無謬誤殊勝四乘的教導——

此爲無謬誤見地的殊勝乘：

由於當下覺性清淨光明，

而清淨光明則無謬誤，這即是一乘。

此爲無謬誤修持的殊勝乘：

由於當下覺性顯然具在，

而清淨光明則無謬誤，這即是一乘。

此爲無謬誤行相的殊勝乘：

由於當下俱生覺性顯然具在，

而清淨光明則無謬誤，這即是一乘。

此爲無謬誤果位的殊勝乘：

由於當下覺性清淨光明，

而清淨光明則無謬誤，這即是一乘。

十六 四極

如下爲四殊勝金剛極的教導——

此爲無變見地的殊勝金剛極：

當下顯露的覺性清淨光明，

因爲它三時都無變易，此即名爲金剛極。

此爲無變修持的殊勝金剛極：

當下顯露的覺性清淨光明，

因爲它三時都無變易，此即名爲金剛極。

此爲無變行相的殊勝金剛極：

當下顯露的覺性清淨光明，

因爲它三時都無變易，此即名爲金剛極。

此爲無變果位的殊勝金剛極：

當下顯露的覺性清淨光明，

因爲它三時都無變易，此即名爲金剛極。

十七 一時

接着，是指示三時如一的秘密教授：

你應停止對過去的一切意念，放棄所有的以往，你應截斷對未來的計劃與希望，

就在當下，應無執着，只讓心停留如無雲晴空相。

由於無可修，是故不必修，

由於無錯亂，是故只須持着無錯亂的平靜心，

在此境界下，無修無整，你且用赤裸裸的覺性來觀察任何事物，

這自己的覺性本知、本淨，且光明耀眼。

當下生起時，此即名為菩提心、解脫心，

無任何修持，它即已超越一切世智法，

無任何錯亂，其本性即已澄澈光明，

顯現出來了，他們自己虛空，便成自我解脫，清淨與空性相融即是法身。

由於已了知於佛道中無可證悟，

此際，你真實地看到了金剛薩埵。

十八 無見

接着，即是遮遣六種邊見且將之排除的教授：

雖有許多不同見地，它們彼此無可調和，

這個心，即是你自己的根本覺性，事實上即自生起的俱生覺性，

基於這點，能觀與所觀實無分別。

當我們找尋誰為能觀時，找不到他，

這時，你的邊見即已遮遣且被排除。

這樣，你的邊見終止，便即是你自己的起點。

邊見與見者，無論何處都不存在，是故一開頭即不落斷滅空的邊際，

於此剎那，你自己即顯露覺性成為清淨光明。

如是即為大圓滿見，

則無論知與未知，實無差別。

十九 無修

雖然有許多修持法門，它們彼此無可調和，

你自己本來顯現的覺性，可直接參透，

所修之法與能修之人本來無二。

當你觀察修者時，無論他方修抑或未修，

因為於尋覓中實無修者，

這時，你的修持便被遮遣與排除。

是故你修持的終結便即是你自己的起點。

能修與所修既無一處在，

即不落於散亂、昏沈或掉舉，

你當下無修無整的覺性即成清淨光明，

貫注這無可形容的止觀相，

則無論修與未修，實無差別。

二十 無行

雖然有許多行相，它們彼此無可調和，

你自生起的俱生覺心，即是一法界。

所行之相與能行之人本來無二。

當你觀察行者時，無論他方行抑或未行，

因為於尋覓中實無行者，

這時，你的行相即被遮遣與排除。
是故你行相的終結便即是你自己的起點。
自無始以來，能行與所行既無一處在，
即不落於謬誤及習染，
你的當下覺性即成真實內在光明。
對一切法不立不破，任其如是而不作形容，
這樣的行相即為純潔，
則純潔與污染，實無差別。

廿一 無果

雖然有許多果位，它們彼此無可調和，
心性即內在的覺性，亦即法爾圓滿的三身。
能知與所知本來無二。
當你觀察果位，以及知果位者，
因為於尋覓中實無知者，
這時，你知的果即被遮遣及排除。
是故你知果的終結便即是你自己的起點。
果位與知果位者既無一處在，
即不落於縛困與厭離，希求與怖畏，
你的當下覺性即成法爾內在光明。
了知三身無非只是你自己內在的示現。
則此便為俱生佛道的果位。

廿二 中道

根本覺性離八邊際，如常與斷等。
是故我說中道，即不落任何邊際，

我說根本覺性即為一心的無間顯現。
既然空性充滿此心即是根本覺性，
則此便名為如來藏，亦即佛的心或胚胎。
若能了知此義，即能勝超一切法，

則此便名為般若波羅蜜多，或圓滿智。

因自無始以來，此已非世智所能思量，而離一切概念的範圍，
則此便名為大手印，亦即大印。

以此之故，因其能勝解或否，

便成為涅槃樂及輪迴苦等一切法的因，

此即名為阿賴耶，亦即一切法的種子。

因其安住於它的本位時，非常平凡且無從生起差別，
此即名為平常心。

對此能加以許多名相，即使能勝解其義其聲，
它的真實義，卻只是俱生覺性。

廿三 外求

於此之外再加尋求，

即如已有一象在厩，卻到處去尋象的足印。

即使你拿着繩尺想去量度宇宙，你決不可能將它整個圍繞，
如果你不明白一切法由心造，則絕不可能通達佛道。

若不知甚麼即是根本覺性，便有如心外求心。

若你於身外到處去尋找你自己，又怎能找到自己。

此即如傻子走入一大群人中，

因那場面使心生困擾，

他不認識自己，便到處去尋找，

於是一再犯錯，指別人是他自己。

因為你不見一切法的實際安排的自然境界，你即不能知此乃由心顯現，由是一再墮入輪迴。

因為你不能見自己的心真實為佛，由是涅槃即成障礙。所謂輪迴與涅槃，無非只是無明與覺。

但於剎那頃，實際上二者卻無分別。

倘若你於心外去察覺它們存於何處，此即為錯誤。

然誤與無誤，實亦同一自性。

由於有情心識的瀑流，實不由差別為二的一切法所成，

無整無治的心性，只須安置於它自己的自然狀態，就即是解脫。

你若不覺根本的謬誤或妄念即由心生，

則你將不能了知真實自性的真實義。

乙二 外顯現

廿四 顯現

你須觀察甚麼是自生起，甚麼是自存在。

一切顯現，開頭總應從一處生起，

然後總有一處停留，最後則總有一去處。

當觀察這些時，舉一個例，就正像烏鴉凝視着一口井。

當它飛離這口井時，他的影子便同時離開井水而且再不回頭。

心的顯現生起實亦如是。

它們由心生起，亦於心中解脫。

心性能知一切法，亦能覺一切法空與清淨，

正如頂上的天空，自無始以來，空明二者即不分開。

自存在的俱生覺性變現萬象，

亦系統地以清淨光明變現建立，這便即是法性，真實的自性。

即使它的存在即是萬象的存在，

你只能在你自己心中起覺，而此即是心性。

由於起覺及清淨，故了知此即有如天空。

然而，即使我們用天空來說心性，

事實上此亦無非是說得事物一邊的譬喻。

心性本空，其為根本的覺，於無處不清淨，

而天空則無任何覺性，它的虛空有如無生氣的屍體那般空。

是故心的真實義實不能用天空來表徵，

因此不須煩擾，只須簡單地讓心安置在它那如是境界。

廿五 差別

更者，顯現的差別，即說明了勝義諦，

此顯現無一為勝義中的真實生起，是故它們便一一還滅。

一切事物，一切現象的存在，無一不在輪迴與涅槃之內，

它們僅作顯現，由個人的個別心性加以考察。

偶然，當其內心現流有所改變時，

即將有顯現生起，但卻覺察為外在的變易。

是故所見的一切法皆為心的現象，

而六道有情所見，都基於他們的業力。

廿六 現象

外道用常見來看此一切，或用斷見，

九乘看事物，亦用他們的各別觀點。

是故有許多考察事物的不同方法，亦有許多不同的詮釋。

由於你執着於此種種差別，於是便成過失。

對心中所覺的一切法顯現，

即使覺其由心生起，只須不對之執着，此便即是佛道。

顯現本來無誤，只因執着而成過失。

若了知能執者即是心，則你便可於此中解脫。

一切法的顯現無非只是心的現象。

即使外在的無生宇宙，全體在你面前呈現，無非只是心的現象。

即使一切六道有情，在你面前呈現，無非只是心的現象。

即使人類的福祉，以及天人的歡悅，呈現於你面前，無非只是心的現象。

即使三惡道的煩惱，呈現於你面前，無非只是心的現象。

即使無明與愛慾如是五毒，對你呈現，亦無非只是心的現象。

即使根本覺性，即自生的俱生覺性，對你呈現，亦無非只是心的現象。

即使涅槃道上的善念，對你呈現，亦無非只是心的現象。

即使由魔生的障礙，對你呈現，亦無非只是心的現象。

即使天人以及其他的善成就，對你呈現，亦無非只是心的現象。

即使種種清淨，對你呈現，亦無非只是心的現象。

即使一心不亂的境界，對你呈現，亦無非只是心的現象。

即使一切法所現的表色，對你呈現，亦無非只是心的現象。

即使是無定性及無定見的境界，對你呈現，亦無非只是心的現象。

即使是一多無二的顯現，亦無非只是心的現象。

即使是於無一處生起的生與無生，呈現於你，亦無非只是心的現象。

是故能知的一切法，實無一不來自心識。

廿七 赤裸

因有無礙的心性，是故顯現即相續生起。

如海洋中的波與水，它們實為無二無別，

是故一切所生，都於心的自然境界中解脫。

不斷給事物以名相，有多少名相用來說心，

然於真實義中，心不存在於一以外。

復次，此一既無基礎，亦不以任何法為根。

即使它只是一，你亦不能於任何特定的方向去尋找它。

它不能在任何指定的場合看得到，因為它不為一切法所造。

也不是在虛空中就能見到，即使它自己的清淨光明與覺性，透射一片光華於虛空。

也不是於差別處就能見到，因為空性與清淨原無分別。

剎那的自覺性清淨呈現。

即使有所作存在，仍然無能作者作為媒介的覺性。

即使沒有任何內在的本性，證悟便是真實的證悟。

若能如此修持，那麼一切法都將解脫。

亦能令你的心識當下知一切法，而無須任何世智作增上。

正如芝麻是油的因，乳為酪的因，

可是，不去搾就沒有油，不去攪拌就沒有酪，

是故一切有情，即使已具足真正的佛性，

若未經引入修持就不給認為是佛。

倘他去修持，他便是牧人亦能真實解脫。

即使他不知經教，他亦能依次第在證悟中建立他自己。

有如人能在自己的嘴中知道真實的糖味，

而不須別人去說味道如何如何。

不明白這根本覺性，即使是大學者亦會犯錯。

即使他們於九乘知見能生勝解，
都如在未曾親歷的地方說東道西。
至於佛道，他們則未嘗片刻親近。

倘若你了解了根本覺性，則你的一切善惡都將如實解脫。

但若不了知時，你所作的一切善惡行，
即將積聚為業，引向善道或惡道輪迴。
倘若於自心中，你了解了虛空俱生覺性，
則善與惡的果都將不能成實，

此有如於虛空天際無法生起瀑流。

在空性自身的境界中，無善惡的客塵生起，
是故你的自明覺性即可赤裸裸地見萬象。
由見赤裸覺性即能自解脫，這是大奧秘，
你可由自生覺性來宣稱獲取了它。
密封！

甲三 後分

廿八 結語

多奇異啊！

以此《藉見赤裸覺性得自解脫》作為對一己根本覺性的直接指示，

此乃為利益末法時期之後世有情而作。

我的一切密續、教法與口訣，

經如所須的精簡後，已完全列入。

即使我如今播下此種子，卻仍須密封，

未來世善業成熟者當能獲取。

三昧耶！吽吽吽！

本論為對真實根本覺性，或當下顯現境界之教授，
標題為《藉見赤裸覺性得自解脫》。

由鄔金上師蓮花生造。

直至有情輪迴未空，解脫他們的大事都不能放棄。
吉祥。

譯者後記

本論為蓮花生大士所造，造後嚴藏。由持明事業洲
(Rigdzin Karma Lingpa 1356-1405) 於十五歲時取出。

本論為《由寂靜及忿怒尊根本相中得自解脫之甚深教授》
(Zab-Chos Zhi-Khro dgongs-pa rang-grol) 之一部份。標題為
《藉見赤裸覺性得自解脫》(Rig-pa ngo-sprod gcer-mthong
rang-grol)，為「大圓滿」(Dzogchen)之甚深教授。

伊文思溫慈(W. Y. Evans-Wentz)曾將本論譯出，收入The
Tibetan Book of the Great Liberation (倫敦牛津版1954)一
書之中，唯誤譯頗多，皆緣譯者對佛法欠缺理解，又未曾修習密
法之故。John Myrdhin Reynolds (法名Vajra-natha) 於一
九八五年因將之重繙，並加編註，於一九八九年出版，書名為：
Self-Liberation through seeing with naked awareness
(Station Hill版)。本篇即依此繙譯，並參考藏文原論略加改
動。至於註釋部份，則略而未譯，惟於譯時亦曾加以參考。各段
標題則為譯者所加。

「大圓滿」為藏密甯瑪派的不共法，與噶舉派的「大手印」

及薩迦派的「道果」皆不相同。此法門由印度持明妙吉祥友(Manjusrimitra)及助手從印度傳入西藏，其後蓮花生大士(GuruPadmasambhava)遣弟子遍照護(Vairocana)入印求法，亦得傳承而歸。

「大圓滿」分三部，即心部、界部、口訣部，本論屬於心部。

心部修習為排除一切概念，離善惡兩邊、離取捨兩邊、離因果兩邊，由心自然生起一切法。亦即視諸法皆為自心本覺（自然智）的顯現。它跟禪宗的「見性」有所不同。見性尚須以心印境，然後心境雙遣，此則不須印境，直視一切法為赤裸裸的空性，而此空性即由根本覺性流露。唯所謂根本覺性其實亦無自性，不過為名相的安立，實質僅為心識境界。——認識這一點非常重要。

甯瑪派的「大圓滿」，基於「大中觀見」，亦即「瑜伽行中觀」的見地。依藏密所說傳承，為普賢王如來(Samantabhadra)向金剛薩埵(Vajra satva)說法，報身金剛薩埵傳與天、人、龍、藥叉、羅刹等五持明，其中的人持明即為維摩詰(Vimalakirti)。

其後俱生喜金剛(Garab Dorje)復得金剛薩埵現身面授，於是「大圓滿」法門始有口耳傳承。其時為西元一世紀頃。

「大中觀見」即「如來藏」。漢土華嚴、天台兩宗雖主如來藏說，但其見地則與藏密所傳不同。主要區別，在於漢土學者視如來藏為佛的本體，而藏傳則視之為佛的本能。本體與本能二者大有分別。

晚近研究中觀的印順導師，以及研究唯識的羅時憲教授均力

闡如來藏，其所闡即為漢土所傳的如來藏說。蓋若視如來藏為本體，即可說之為「空後轉出來的不空」，或「一心二門」，但說為本能，則不受此二種遮遣。細讀本論，即可知藏傳與漢土立論不同之處。

本論第六段，明說「心」非真實存在（無自性空），然而卻有種種名相，如心性、本心、梵我、自我、無我、心識、般若波羅蜜多、圓滿智、如來藏、大手印、無二法界、阿賴耶、根本覺性等等。

這些名相，或為外道安立，或為佛家各宗安立，因心無自性，這些名相當然亦無自性。而且，種種名相僅為心所顯現的境界，若生執着，則將謬誤地視之為「本體」（如梵我），倘無執着，則境界便只是境界。對於境界，便無空與不空、一心二門等問題存在。

本論第廿六段，亦說明了這點，一切法都只是心的現象，涅槃亦是現象，由是即知「如來藏」並非本體。

所以「大圓滿」的「大中觀見」，以輪涅及涅槃都只是境界，行者對兩種境界都不應執着，一執着，便落到本體的層次。這一點，筆者在《金剛經導讀》中已然提過。「無為」只是一種境界，但是當我們對它一生執着時，即成為「無為法」。所以討論「無為」，根本無本體可以討論，但當討論「無為法」時，便可說其本體為有為無。

「大中觀見」的如來藏，沒有本體的問題存在，原因即在於此。讀本論時，須留意「境界」（或說為顯現、現象等）這一關鍵。否則又將落入本體的角度，去討論本論提到的「根本覺性」、「俱生覺性」、「心性」等等名相。

或難曰：何以又有「空如來藏」與「不空如來藏」呢？說「空」與「不空」，所說的還不是本體？

答曰：這兩個名相，所指的仍是境界。

藏密甯瑪派認為《入楞伽經》即是說如來藏的經典，而且全經皆說如來藏。——筆者已將這點寫入《楞伽經導讀》的導論中。並依此將全經正宗分，科判為「說如來藏」、「修離垢證如來藏」、「證如來藏心識」三科，讀者可以參考。這個觀點，跟漢土諸宗說《楞伽》不同，亦跟唯識家不同。

《楞伽》實說三種心識狀態（境界）——

不空如來藏為佛的心識狀態

空如來藏為菩薩的心識狀態

藏識為凡夫的心識狀態

凡夫的心識有垢（受貪瞋癡污染），這種狀態說名為藏識（阿賴耶識）；

菩薩修空智，其心識能剎那離垢（不受貪瞋癡污染），這種狀態說名為空如來藏。名之為「空」，以修空始能離垢故（參本論十五、十六段）。

佛的心識，法爾離垢（本來即不受貪瞋癡污染），這種狀態，說名為不空如來藏。名之為「不空」，以不須修空即能離垢故。

《寶性論》的作者（藏傳為聖彌勒）很瞭解《楞伽》的觀點，因此說——

有不淨有淨 及以善淨等

如是次第說 衆生菩薩佛

《釋論》說「不淨時名為衆生」、「不淨淨時名為菩薩」、「於

善淨時名為如來」，所說的即是藏識、空如來藏、不空如來藏等三種心識狀態。

或難曰：如是說如來藏，豈不落入斷滅空邊？

答曰：不落斷滅。因為雖然將離垢的心識亦視為自性空，但卻承認它的相狀與力用。是故不同視一法為虛無的斷滅空。

本論第七段有頌云——

但亦非空無或虛無，

因為它光明且顯現。

光明即是如來藏（根本覺性、自然智）的狀態，顯現即是它的力用（能流露為一切法的顯現）。如本論廿七段云——

因有無礙的心性，

是故顯現相續生起。

正因心性本體空，才能相續生起顯露。此即如聖龍樹在《中論》中所說——

以有空義故，

一切法得成。

空故無礙，一切法得成即顯現相續生起。是故不能說為斷滅空。

這樣說「如來藏」，即「大圓滿見」（「大中觀見」），實不執着於名相，蓋由實修的境界親作體驗。於本論第廿七段即有此開示。

能持這種見地來讀經論，讀者當會發覺，對經論即易生勝解。筆者個人的經驗是，即使是研讀《心經》、《金剛經》、《中論》、《現觀莊嚴論》，亦能別有會心，不落於一般的詮釋。

禪宗二祖慧可說《楞伽》，擔心此經於後世將流為名相之學，即是擔心後人脫離實修來理解如來藏。這種觀點，恰與藏傳的說法相呼應，很值得我們研究。

因此便知本論的主題，實為指示行者如何修證如來藏（體驗心識當下離垢的狀態），此即於修正觀時，止心於一切法，卻同時觀其為空性的赤裸裸顯現（參考本論第九段）。——如是修正觀雙運，實尚有一系列前行作為基礎，此即名為「九乘次第」。而這樣的止觀雙運，蓮花生大士於本論中則喻之為第十一乘。

因欲瞭解「大圓滿」，必須先瞭解「如來藏」，而說甯瑪派「如來藏」觀點的著述則未見，故略說如上。

或難曰：何以西藏論師不明說如來藏具如上說？

答曰：實已明說，如本論即已明說不空如來藏、空如來藏與阿賴耶識，只是未針對漢土學者的見解來說而已。未針對不等於不針對，讀甯瑪派大圓滿諸師的論述（如本論即其一），便可瞭解。

如今於港台兩地，稱為「大圓滿心髓派」的組織林立，然而由其著述及言論，卻未見能點出「如來藏」此一關鍵。佛法重實修，密乘尤然，此關鍵亦須由實修體會，且須知應修甚麼法然後才能體會，否則仍必流為名相之學，或說食不飽的「口頭大圓滿」。心所謂危，不得不說，希望對「大圓滿」有興趣的人，能深知此中道理。

譯者與本論有因緣，能完成此譯，感謝三根本及三寶護持。若有少份功德，願以東方不動妙喜刹土之光明向有情普作回向。

西元一九九五年歲次乙亥，正月人日，談錫永譯竟於圖麟都荆山關房，並於雪月交輝中作後記竟。吉祥。

（上接第32頁「杜甫一生的佛教信仰淺析」）

習方便。其實，禪宗也好，淨土宗也好，其形式固然有不同，理論學說也偏重不一，但實質是一樣的，都要求明心見性，一心不亂，精神超昇。因此，禪淨相契相入，成為中國佛學一大特質。杜甫的信解行證中，禪淨並不抵異，是自然的事。他認為，「地靈步步雪山草，僧寶人人滄海珠」，于是，「一重一掩吾肺腑，山鳥山花吾友于」。色心一體，優相一如。有了這種證悟，才會除小我而成就天下眾生，才能在危難之時，大聲疾呼「安得廣廈千萬間，大庇天下寒士俱歡顏」，才能為國家民族，壯懷激烈：「天地日流血，朝廷誰請纓？濟時敢愛死？寂寞壯心驚！」——本詩引自《歲暮》，寫於763年，杜甫已五十二歲了。

注釋

①分別見蕭滌非《杜甫研究》頁50；馮至《杜甫傳》頁11。轉引自《郭沫若全集》卷四，頁409，（北京）人民出版社，1982年9月版。

②《郭沫若全集》卷四，頁425。

③《建康實錄》卷八。

④《中國佛教》卷二，頁27—28（北京）知識出版社，1982年版。

⑤《讀杜心解》頁391，有注曰：「贊公亦房相之客」，（北京）中華書局，1981年版。

⑥拙作《試論鳩摩羅什大乘佛學思想》（新疆）《西域研究》1994年第4期。

⑦《高僧傳·慧遠傳》。

諸法空相

龍樹《中論·觀因緣品》疏義(四)

李潤生

丁三、別破所緣緣

〔釋文〕緣緣者：

〔頌文〕如諸佛所說，真實微妙法。於此無緣法，云何有緣緣？

⑦

〔釋文〕佛說大乘諸法，若有色、無色、有形、無形、有漏、無漏、有爲、無爲等諸法相，入於法性，一切皆空，無相無緣，譬如衆流入海，同爲一味⑦。實法可信，隨宜所說不可爲實，是故無緣緣。

〔疏義〕此是「別破四緣」的第三節。於四緣中，前已破「因緣」及「次第緣」，今當續破「緣緣」（即「所緣緣」）。前破「因緣」及「次第緣」中，用的是「縱破」，即是隨順妄情，縱有「因緣」，但依理證，則當有何種何種過失；縱有「次第緣」，但依理證，則當有何種何種過失。目的在使有邪執者，悟出所執的「因緣」及「次第緣」都不能成立。今破「所緣緣」及下節破「增上緣」中，用的是「奪破」，即不再隨順妄情，作種

種施設，然後逐點論證，而是直截了當，以佛正法，對破彼之邪執。故前「縱破」，曲碎窮徹，篇幅較長；今此「奪破」，則直截明了，篇幅較短⑦。今疏義分三：

一者、敍所緣緣義：心是能緣，境是所緣。能緣之心，以萬法爲認知對象作爲所攀緣的對境，而彼所緣對境，亦助成能緣之心識產生認知緣慮的作用。故知萬法有被知及助成兩重作用，故名之爲「所緣緣」，或簡稱爲「緣緣」。如能緣眼識，以「色境」爲「所緣」，而「色境」亦能助成眼識的生起，故「色境」名爲「眼識」的「所緣緣」；「耳識」以「聲境」爲「所緣緣」，如是乃至「鼻識」、「舌識」、「身識」及「意識」，分別按其次第以「香境」、「味境」、「觸境」及「法境」爲各別的「所緣緣」。（按：於敍義，頌與釋俱無文，今予補足。）

二者，破所緣緣：頌文「奪破」云：「如諸佛所說，真實微妙法；於此無緣法，云何有緣緣？」文義不顯，今從梵本所述義言：「（諸佛）曾說：所有法，實是無所得；法既無所得，何所有緣緣？」所謂「無所得」者，是指一切法皆無「自性（實自

體)「能爲「能緣心識」所能認知，皆無「自性」(實自體)能爲「能緣心識」作生起的助緣；既無所知「自性」爲所知境，亦不能助成「能緣心識」的生起，故彼等皆不能成爲(有自性)的「所緣緣」。

青目釋彼破義云：「佛說大乘諸法，若有色、無色、有形、無形、有漏、無漏、有爲、無爲等諸法相，入於法性，一切皆空，無相無緣，譬如衆流入海，同爲一味。」依《無畏釋》，所謂「佛說大乘諸法」者，是指「世尊於般若經中所說法」；「若有色、無色」等，是指「八萬四千法蘊」；「一切皆空，無相無緣，譬如衆流入海，同爲一味」者，是指彼「八萬四千法蘊，皆一味無所得」。^{⑧〇}今青目把諸法刻劃爲「若有色、無色」等，吉藏釋言：那是指說一切有部把質物的「色法」分爲三類：第一是「可見有對色」，即青、黃等；第二是「不可見有對色」，即眼等五根等；第三是「不可見無對色」，即「無作色」，或云「無表色」(第一種是有形的，第二、第三種是無形的)所謂「有漏法」是指「凡夫之與煩惱相結合的諸法」，「無漏法」是「聖者不與煩惱相應的諸法」；「有爲法」是有生、住、異、滅四相的才生即滅、無有暫住的諸行，「無爲法」者，是指不具生、滅等四相、如虛空等的常住法。佛於般若經中所說諸法(包括色法、心法、有漏法、無漏法、有爲法、有爲法等)八萬四千法蘊，依諸法實相(即所謂「入於法性」)而觀之。無一不是「畢竟空」(一切皆空)，無實自性(「無相」)，無實的所緣對境(「無緣」)，故如衆流入海，同爲一味，一切執實有「自性」的「所緣緣」皆不可得^{⑧①}。

三者、釋疑：有能緣、有所緣，是佛所說，今「無所緣緣，一切法不可得」亦是佛說，如何取捨？爲釋此疑，青目說言：

「實法可信，隨宜所說不可爲實，是故無緣緣。」一無(實自性的)所緣緣」是依「諸法實相」所說的「實法」；「有所緣緣」是依「能緣、所緣相對待而隨宜所說」者。「實法可信」、「隨宜所說」者不可執之爲「實」，所以依據可信的真理，故知「無(有實自性的)所緣緣。」

丁四、別破增上緣

【釋文】增上緣者：

【頌文】諸法無自性，故無有有相；說「有是事故、是事有」不然。

【釋文】經說十二因緣「是事有故是事有」，此則不然，何以故？

諸法從衆緣生，故自無定性；自無定性，故無有有相。有相無故，何得言「是事有故是事有」？是故無增上緣。佛隨凡夫分別有無，故說緣。

【疏義】此是「別破四緣」的第四節。於四緣中，前已破「因緣」、「次第緣」及「所緣緣」，今當續破最後的「增上緣」。疏義分三：

一者，叙增上緣義：殊勝強有力的助緣名「增上緣」。若從積極方面言，對一法的生起，凡給予殊勝助力者都名爲該法生起的「增上緣」，如「眼根」、「空」(適當空間)、「明」(適當光度)都是對「眼識」的生起，具有殊勝助力，所以「眼根」、「空」、「明」都是「眼識」生起的「增上緣」。若從消極方面言，對一法的生起，凡諸法沒有給以障礙的，都是該法的「增上緣」，如「眼識」的生起，有爲法的香風、流響及無爲法的虛空等等諸法，對它雖無助力，卻不礙「眼識」的生起，故仍得說名「眼識」生起的「增上緣」。

二者、破增上緣義：頌文言：「諸法無自性，故無有有相；說『有是事故，是事有』不然。」故知「破增上緣」者，唯破彼等執實有「自性」的「增上緣」，若不妄執為實有「自性」，則當體即空，何須再破。所謂「諸法無自性」者，指一切有為法都是因緣相待而有，既是相待，即無自性，如「果」依「緣」而有，故知「果」無自性；但離「果」無「緣」，「緣」亦依「果」而有，相因待故，所以「緣」亦無自性。故彼作為「增上緣」者，本身亦是「緣生無性」，亦是「因果相待而有」，所以無實「自性」，既無實「自性」，何有「自性」的「增上緣」。如執「眼根」等是「眼識」的「增上緣」來看，但「眼根」的本身是依「四大種」等緣生之法，本無「自性」，故無實「自性」的「眼根」作為「眼識」生起的具實「自性」的「增上緣」。所以青目釋言：「諸法從眾緣生，故自無定性；自無定性，故無有（實自性的果相）、（亦無）有（實自性的因）相。」^{⑧2}……是故無（有實自性的）增上緣。」今以三段論式闡述論證知下：

大前提：若有「自性」的「增上緣」真實存在，則彼「增上緣」當非緣生而有實「自性」。

小前提：今現見汝所謂「增上緣」都是「緣生」、無有實「自性」。

結論：故知：汝具實「自性」的「增上緣」非真實存在。

有實「自性」的「增上緣」既無，則愚夫若要建立執實有「自性」的「有是事故是事有」之「因緣法（理）」，亦當無可能^{⑧3}。

三者、會違：至此可能有某些讀者產生疑慮：所謂「四緣」與經說的「十二因緣」^{⑧4}，及「有是事，故是事有」（青目作

「是事有，故是事有」，《雜阿含經》作「此有故彼有。」^{⑧5}其義皆同，只譯法有異），皆明一切有為法都是因緣和合所生；而《雜阿含經》第二九六經更明言彼「因緣法（理）」是永恆存在的，如彼經言：「云何為因緣法（理）？『此有故彼有』，謂『緣無明行』（即：以無明為緣而有行）。……若佛出世，若未出世，此（因緣）法（理）常住，法住法界。」那顯然佛說「增上緣」（按「十二因緣」及「有是事，故是事有」都顯「增上緣」義）是真實永恆存，何以龍樹卻否定有「增上緣」的存在，否定有「因緣法（理）」的存在，而言「說『有是事，故是事有』不然」？

青目作會違而解彼疑慮言：「佛隨凡夫分別有無，故說（『有是事，故是事有』此）緣（起法理）。」依吉藏的闡釋，《雜阿含經》並沒有明言「此有故彼有」（即羅什於《中論》所出的「有是事，故是事有」）。那「因緣法理」是有「自性」的實有法，（雖然經言彼理是永恆常住的），所以龍樹按彼「因緣法理」亦是緣生無「自性」之畢竟空法而破之，說彼不是實有，因此，彼「有是事，故是事有」、「無明緣行」等「十二因緣」所謂「因緣法理」，據理而言，亦是無「自性」的，不是真實存在（吉藏所謂「據理則無」），而只是隨順凡夫而分別說有無，而不是言彼「因緣法理」是有「自性」的真實永恆存在體。所謂「分別說有無」是指在「因緣法理」中，有「此有故彼有，此無故彼無」、「無明緣行……」、「無明滅故行滅……」等言；「此有故彼有」、「無明緣行……」等是分別於有（按：「分別」有「說明」義。）至於「此無故彼無」、「無明滅故行滅……」等是分別於無。何以謂「隨順凡夫」？蓋凡夫迷執有「自性實我」，所以佛陀建立「十二因緣」及「有是事，故是事

有」等「因緣法理」而破彼我執，說一切「緣生之法」（包括所執實我）是永恆地服從彼「因緣法理」而以緣生無自性狀態存在的，故方便說言：彼「因緣法理」是「常住」的，那是相對於所執「實我」而言，非謂「因緣法理」有永恆常住的「自性」。如是據理，經文所說的「十二因緣」、「有是事，故是事有」等「因緣法理」尚非「自性有」，則彼說一切有部所執的具有「自性」的「增上緣」豈得言真實存在？

如是於「別破四緣」中，已分別以「縱破方式」，遮破「因緣」及「次第緣」，復以「奪破方式」，遮破「所緣緣」及「增上緣」，於是，「別破」的工作便得完成，而有實自性的「四緣」終不能成立。

丙五、結四緣不能生果

丁一、結果從緣生不成

【釋文】復次，

【頌文】略廣因緣中，求果不可得；因緣中若無，云何從緣出？

若謂緣無果，而從緣中出，是果何不從、非緣中而出？

若果從緣生，是緣無自性⁸⁶，從無自性生，何得從緣生？

【釋文】略者於和合因緣中無果，廣者於一一緣中亦無果。若略廣因緣中無果，云何言果從因緣出？

復次⁸⁷，若因緣中求果不可得，何不從非緣出⁸⁸？如泥中無瓶，何故不從乳中出？

復次，果從衆緣生，是緣無自性，若無自性則無法⁸⁹，無法何能生？是故果不從緣生。

【疏義】於科判（乙二）「觀四緣不生」中，已分別完（丙一）叙四緣、（丙二）破前審定，（丙三）總破四緣、（丙四）別破四緣等義，今（丙五）結四緣不能生果，則是「觀四緣不生」的總結，亦即是本「觀因緣品」的總結。此「結四緣不能生果」又可分为兩段，其一是（丁一）結果從緣生不成、（丁二）結果非緣生不成。此分为兩段，是回應前（丙二），破前審定中，運用「二分法」，把若謂「四緣能生果」，則「果為從緣生？為從非緣生？」而來。今先「結果從緣生不成」，分三節疏義如下：

其一、牒上四緣不能生果：此即本段的首頌：「略廣因緣中，求果不可得；因緣中若無，云何從緣出？」何謂「略廣因緣」？此間所言「因緣」，梵文作Pratyaya，是指廣義的「四緣」總體，而非指狹義的「四緣」中的「因緣」，因「因緣」梵文作hetu pratyaya。故此古今註釋多有差別，而今獨取六朝時代曇影的說法：「破四緣合生法為『略』，四緣各生法為『廣』」，⁹⁰所以青目釋言：「略者於和合因緣中無果，廣者於一一緣中亦無果。若略廣因緣中無果，云何言『果後因緣出』？」那就是說：吾人於上文，就「略」的方面，證明總合四緣不能生果（按：即「總破四緣」）；就「廣」的方面，證明「因緣」、「次第緣」、「所緣緣」及「增上緣」等「四緣」，一一各別亦不能生果。如是於「四緣」中，若總若合，不能生果，如是於「四緣」，求既不可得，所以彼說一切有部不應執著有實果法，可從「四緣」中生起。如於「水」、「泥」、「工匠」等一切衆緣中，求「瓶」的果法終不可得，那便不應執著有實「自性」果法的「瓶」從「水」、「泥」、「工匠」等「和合因緣（四緣）」中生起。此重牒上文「總破四緣」及「別破四緣」的論證終果，以明「四緣不能生果」，以見外人欲以「四緣

生果」，冀圖挽救「有生」、「有實自性」，皆不能成功。

其二、重難彼果亦應從非緣中出：此即頌文：「若謂緣無果，而從緣中出，是果何不從非緣中出？」前文已證知「四緣不能生果」，而若仍然計執有實「自性」的果法，或「從四緣和合而生」，或「從一一緣各別而生」，則他們也應要接受「有果法從非緣生」這種荒謬的說法。如青目釋言：「若因緣（按：意謂四緣）中求果不可得，何不從非緣出？如泥中無瓶，何故不從乳中出？」而《無畏釋》云：「若緣無果亦生者，非緣同是無果，何故不生？」^⑨如是「水」與「土」等（所謂生「瓶」的「緣」）中，既無「瓶」的果法，而外人仍執「水土」能生「瓶（子）」，那末於「乳」（非生「瓶」的「緣」，所謂「非緣」）中，也沒有「瓶」的果法，外人也應接受「（非緣的）乳，能生瓶（子）」那種荒謬的說法，因為（乳與水土）它們彼此同是不能生果故。若接受，則犯「現量相違過」及「自教相違過」；若不接受，則便不應執「以實水土為緣，能生實瓶果法」，那就是說，不應執「四緣能生果」。

按此節論證的目的，非在證明「果從非緣出」，而是運用辯論技巧，這使外人作出自我反省，不要再執「四緣能生果」。

其三、從「緣無自性」重證「緣不能生果」：此即頌文：「若果從緣生，是緣無自性，從無自性生，何得從緣生？」何以說「四緣的自身，亦無有自性」？吉藏有多種說法，一者、「（若執）緣由果有，（則）緣無自性；（若執）果由緣有，（則）果無自性」。今彼計「果從四緣生」，無果則亦無「四緣」，以因待而有，故「四緣」亦無決定能生果的實「自性」。三者、「緣復賴（他）緣（然後存在），（故）緣無自性」。三者、「果生緣壞（如瓶從水土生後，水土已非原來的水土），緣

則改變」，故「四緣無有自性」。所以青目釋言：「果從眾緣生，是緣無自性，若無自性則無（決定作為能生的緣）法，（既）無（決定作為能生的緣）法（則）何能（決定）生（果）？是故果不從緣生。」由於「四緣」本身亦無「自性」；「四緣」無「自性」，則「四緣」不能決定能生果法；換言之，彼執有「自性」的「果」不能從無「自性」的「四緣」生起，只可以說「（無「自性」的「果」）從無自性的「四緣」生」。所以頌文結言：「（果）從無自性生，何得從緣生？」如是歸結「果從緣生不成」。

丁二、結果非緣生不成

【頌文】果不從緣生，不從非緣生，以果無有故，緣非緣亦無。

【釋文】不從非緣生者，破緣故說非緣，實無非緣法，是故不從非緣生。若不從二生，是則無果；無果故，緣、非緣亦無。

【疏義】於「結四緣不能生果」中，上文已結「果從緣生」不成，今文則結「果因非緣生」不成（即「不從無因生」）。故頌文首句「果不從緣生」是牒起；承上文而引起下文。次句「（果）不從非緣（無因）生」則為本節的正結。何以謂「（果）不從非緣（無因）生」？於前「總破四緣」中，已清楚指出彼將犯多種過失，如有「自教相違過」，以彼宗不許有「果從無因生」故，亦有「倫理因果律相違過」，以若「果後無因生」，則修「十善」者將墮地獄，「五逆」者反得生天，此不應理而大謬不然故。

又此中結「果非緣生」不成，非謂說一切有果真有「果後非緣生」的執着，而只是回應前「破前審定」中，運用「二分

法」，把有「自性」的實果可生分為「果為從緣生」、「為從非緣生」兩種情況，然後分別加以遮破。先破「果從緣生」；見「果從緣生」被破，彼可能轉計「果從非緣生」，所以跟着再破「果從非緣生」（破法見前）。「果」或「從緣生」，或「從非緣（無因）生」，非餘。今既分別破「（果）從緣生」及「從非緣生」，是則證明「無（有自性的實）果能夠生起」。反過來說「無實自性的所生果法」，亦即「無實自性的能生『緣』法與『非緣』法」。所以下半頌言「以果無有故，緣、非緣亦無」。而青目則闡釋頌言：「不從非緣生者，破緣故說非緣，實無非緣法，是故不從非緣生。若不從（緣、非緣）二（種）生，是則無（有自性的實）果。無（有自性的實）果，（則有自性的實）緣、非緣亦無。」

何以「果無，緣、非緣亦無」？因為依前所下的定義，能生的緣與所生的果是相因待而後有的，所謂「因是法生果，是法名為緣」。即「緣法」若能生「果法」，則彼「緣法」才得名為能生的「緣」；「非緣法」若能生「果法」，則彼「非緣法」才能得名為能生的「非緣」。假若所生的「果法」不有，則彼能生的「緣法」、及「非緣法」亦無。因為「能生」與「所生」是相待而存在故：

（能生）緣法（或非緣法）——（所生）果法。

論證一：

大前提：若有能生的（實自性的）緣法，則有所生的（實自性的）果法。

小前提：（前已證知）無所生的（實自性）的果法。

結論：故知：無有（實自性的）能生緣法。

論證二：

大前提：若有能生的（實自性的）非緣法，則有所生的（實自性的）果法。

小前提：（前已證知）無所生的（實自性）的果法。

結論：故知：無有（實自性的）能生非緣法。

由此論證，決定可知：若無所生的（有實自性）的果法，則亦必無能生的「有實自性」的果法，則亦必無能生的（有實自性的）緣法或非緣法。蓋彼能生的「緣法」或「非緣法」的本身亦必有待眾緣而後生起故，既要待緣，即無自性，亦即是空，何得是實自性有？

如是先後論證「四門不生」與「四緣不生」。「不生」之義既明，則「不滅」之義，乃至「不常」、「不斷」、「不一」、「不異」、「不來」、「不出」諸義，亦當曉暢明了。那末對「善滅諸戲論」的「八不中道」、「八不因緣法相」亦可得到正解，從而徹悟，「一切法緣生無自性」，「無自性故空」的正理，故本品的任務於此完成，而於此作結。

（完）

注釋：

⑦⑦依《藏要》所校，番本與梵本有類此頌云：「曾說所有法，實是無所得；法既無所得，何所有緣緣！」而「無所得」，梵文作 *analamhana*，即是「無所緣」義，因為 *alamhana* 一詞，通常翻作「所緣境」義（*Alambana is normally translated as the object of cognition.*）。今羅什譯文，則義晦不明，故下文將依梵本疏義。

⑦⑧依《藏要》所校《無畏釋》，意謂「世尊於般若經中說八萬四千法蘊，皆一味無所得」。

⑦⑨吉藏闡釋《中論》對「因緣」及「次第緣」施以「縱破」，而對「所緣緣」及「增上緣」則以「奪破」之由有四：一者、小乘本主四緣，今（因緣及次第緣）兩緣既（破）壞，（所緣緣及增上緣）後二易折，故但（以正法）非之。二者、前二緣於義親密，故委悉破之；後二疎慢，故但總非。三者、破因緣，故無境，破次第緣，是破心，既無心（無）境，何有（所）緣緣（及增上緣）？四者、前後二門相成，即以前門（縱破）（以）成後（門）（奪破），亦以後門（奪破）（以）成前（門）（縱破）。見《中觀論疏》卷第三末。

⑧⑩同見註⑦⑧。

⑧①吉藏強調：此色等法就是「所緣緣」，求此諸法，其自性皆不可得，故云「無所緣緣」，而不是「無所緣緣義」；今只明「所緣緣即是無（自性之）所緣緣」，若「無所緣緣」者，云何得言「所緣緣空」？同見註⑦⑨。

⑧②龍樹「無有有相」一詞，青目無別釋。依梵本，「有相」作 *satta*，是「存在」義，所以「無有有相」K.K.Inada 英譯為……have no real status of existence.（意為：無真實存在狀態）。）吉藏疏言：「『故無有有相』者，（上）一『有』是『緣有』，（下）一『有』是『果有』。恐外『雖無定性，意有無性因果』，故今明：『有（自）性乃有（有性）因果』、『無（自）性則無有（性）因果』」見《中觀論疏》卷第三末。拙文兼採K.K.Inada及吉藏二義，疏釋「無有有相」言：「無有實自性的果相，亦無有實自性的因相」。「增上緣」既無有實自性的因果之相，故知有實「自性」的「增上

緣」非真實存在。

⑧③「有是事故是事有」應是《雜阿含經》「此有故彼有」的異譯。「此有故彼有，此生故彼生，此無故彼無，此滅故彼滅」是原始佛教的「因緣觀法（理）」。說一切有部執有實「自性」的「此法」、「彼法」及「因緣法理」，故龍樹依其無「自性」而破之。

⑧④「十二因緣」即《阿含經》所謂流轉、還滅二觀「十二緣起支」。所言流轉觀是指：無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死。還滅觀是指：無明滅則行滅，行滅則識滅，識滅則名色滅，名色滅則六入滅，六入滅則觸滅，觸滅則受滅，受滅則愛滅，愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老死滅。

⑧⑤見《雜阿含經》第二九六經。而B.B.Inada英譯此頌為「from the existence of that, this becomes.」同見註⑧②。

⑧⑥依《藏要》所校，番本、梵本中，頌文「從緣生」一詞，皆作為「緣為性」。但《無畏釋》與藏譯《中論疏》之佛護論所牒頌文則與今羅什所譯相同。又第二句「是緣無自性文，番本與梵本作「緣非自為性」，《十二門論》引文作「不自在」義。

⑧⑦依《藏要》所校《無畏釋》作：問曰：「應有所謂緣與非緣者」，頌答。

⑧⑧依《藏要》校勘，《無畏釋》作：「若緣無果亦生者，非緣同是無果，何故不生？」

⑧⑨依《藏要》校勘，《無畏釋》作：「不自生則無決定緣法。」

⑧⑩見吉藏《中觀論疏》卷第三末。

⑧⑪同見註⑧⑩。



三論宗教典論

陳士強

三論宗，隋代吉藏創立，因以龍樹的「中論」、「十二門

論」、提婆的「百論」為依據而得名。此宗的傳承系譜，據日本佛教史學家凝然於文永五年（一二六八）撰的「八宗綱要」、應長元年（一二九九）撰的「三國佛法傳通緣起」等書的載錄，為鳩摩羅什一道生！曇濟一道朗一僧詮一法朗一吉藏。後人將鳩摩羅什至道朗之間的傳習稱為「古三論」（又稱「舊三論」、「關河舊說」），將僧詮至吉藏之間的傳習稱為「新三論」。但據學者考証，古三論應指鳩摩羅什（三論的翻譯者）及其弟子僧肇、曇影、道融、僧導（均有研究三論的著述）所傳的學說，新三論應指僧朗（遼東人、高麗僧，僧詮之師）一僧詮一法朗一吉藏所傳的學說。因為原先編在三論宗系譜中的道生（竺道生）是涅槃學者，並無研究三論的著述；曇濟與道生之間沒有師承關係；道朗為河西人，曾協助曇無讖翻譯「涅槃經」，他是曇濟的前輩，而非是曇濟的後輩，而且道朗與僧詮之間也沒有師承關係。三論宗在中國流傳的時間並不長，唐貞觀以後，由於法相宗的興起，此宗即告式微，吉藏以後的傳承可考的只有一代：吉藏傳碩法師、智拔、慧遠、烏凱（又名「智凱」）、智命、智實等；碩法師傳元康。但三論宗的思想却傳到海外。吉藏的弟子、高麗僧慧灌於日本推古天皇三十三年（六二五）將三論學傳到日本，在那裏建立了日本佛教的第一個宗派——三論宗。

三論宗的主要教理有：

一、八不中道。這是三論宗根據「中論」卷首說的「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。」一偈而建立起來的宇宙本體論。又稱「八不緣起」、「無得正觀」等。三論宗認為，世人對事物的看法，不外乎「生」（事物的存在）、「滅」（非存在）、「常」（事物發展變化的連續性）、「斷」（間斷性）、「一」（事物的同一性）、「異」（差異性）、「來」（事物從外緣產生）、「出」（事物從內部產生）八種，它們一一成對，分別構成生與滅、常與斷、一與異、來與出四對範疇。其中，起決定性作用的是生滅這對範疇，其餘三對範疇都是從它們派生出來的。而在生滅這對範疇中，「生」又是最重要的。假如沒有生，也就沒有滅。沒有生滅，也就沒有常斷、一異、來出。而宇宙萬有皆是隨因緣條件的聚散而漂忽不定的東西，「以無自性，是故不生」（見吉藏「中論·因緣品疏」）。因而，對它們所作的任何確定性的判斷都是不正確的「戲論」，只有用「不」字一一加以否定。這種從不生、不滅、不常、不斷、不一、不異、不來、不出（「八不」）等八個方面來說明事物的性質與相狀的看法，便是遠離對立兩邊的中道實相觀。

二、四重二諦。這是三論宗的真理論。二諦指的是俗諦（又稱「世諦」、「世俗諦」）和真諦（又稱「勝義諦」、「第一義諦」）。前者是世俗人關於事物是真實的看法，即關於「有」的真理；後者是出世間人（佛教）關於事物的本性是空寂的看法，即關於空的真理。三論宗認為，二諦都是佛陀為引導眾生，悟入實相而進行的教說，從性質上來說，屬於「於教二諦」。於教二諦，就是指於俗諦和真諦。於俗諦，眾生於情而言的真理，包括於俗諦和於真諦。前者是凡夫關於事物為實有的看法，後者是聖賢關於事物為空寂的看法；教諦，佛陀針對眾生的不同情況而宣說的真理，包括教俗諦和教真諦。前者說真空妙有之教，後者說言忘慮絕之理（見吉藏「二諦義」卷上）。二諦之說，凡有四種。第一重，以「有」為俗諦，「空」為真諦，主要用於破凡夫與毘曇師的見解；第二重，以「有」與「空」二者為俗諦，「非有非空」為真諦，主要用於破二乘（聲聞、緣覺）和成實師的見解；第三重，以「空有」（「二」）與「非空非有」（「不二」）為俗諦，「非空非有」（「非二」）與「非非空非有」（「非不二」）為真諦，主要用於破「有所得」大乘的見解；第四重，「以一切言說為世諦，言忘慮絕為第一義諦」（見吉藏「中論·因緣品疏」），也就是說，以前三重為俗諦，以斷絕一切言語和思慮活動為真諦。據吉藏「法華玄論」卷四和「二諦義」卷上說，攝嶺三論師（即僧朗、僧詮、法朗）相傳的二諦是三重二諦。這說明，第四重二諦是吉藏發明的。

三、破邪顯正。這是三論宗的方法論。三論宗認為，佛教的理論不外乎「破邪」與「顯正」兩門。破邪是破斥一切外道異說，顯正是樹立和闡發自己的正確的觀點。多數的佛教流派是在破邪之外別有所立（「顯正」），即有破有立。而三論宗則唯破不立。認為，只要破除一切情見偏執，就能自然地顯現無得正

觀，因此，在否定一切偏執的同時不應肯定任何東西。任何對自己的理論所作的肯定性表達，都是「有所得」，是與無得正觀所要求的「無所得」相背離的（見吉藏「三論玄義」卷上）。

四、二藏三法輪。這是三論宗的判教說。二藏是把佛陀的教說分為聲聞藏和菩薩藏二類，前者為小乘，後者為大乘。三法輪，指的是：（一）根本法輪。佛初成道時，在華嚴會上對菩薩所說的一因一果法門（「一乘教」、「一佛乘」），其經典為「華嚴經」。（二）枝末法輪。佛從華嚴會之後到法華會之前，對聲聞、緣覺、菩薩分別說的三乘教。其經典為佛在行化的四十餘年間所說的一切小乘經（如「阿含經」等）和大乘經（如「般若經」等）。（三）攝末歸本法輪。佛在法華會上所說的將三乘攝歸於一乘（「一佛乘」）的法門，其經典為「法華經」（見吉藏「法華游意」）。

三論宗的主要教典有：「中論疏」、「百論疏」、「十二門論疏」、「三論玄義」、「大乘玄論」、「二諦義」等。

1. 「中論疏」。又名「中觀論疏」，十卷（因每卷各分本末，故又作「二十卷」）。隋代吉藏撰，成於隋大業四年（六〇八）。吉藏的生平事跡見唐道宣「續高僧傳」卷十一。通行本有「大正藏」（第四十二冊）本等。

本書為姚秦鳩摩羅什譯的「中論」四卷的注疏。所釋包括龍樹作的「中論」偈頌以及青目的原注。書中先釋刊於「中論」漢譯本之首的、由姚秦僧睿作的「中論序」，隨後對「中論」的義旨、組織結構以及二十七品的內容進行了詳細的解說。其中，「因緣品疏」為全疏的重點。作者在疏中着重闡明了對中道實相的看法，提出了「三諦中道」（世諦中道、真諦中道、非真非俗中

道)等觀點。所引用的南北朝時的象家師說甚多,資料頗為珍貴。

有關「中論疏」的注疏有:日本安澄「中論疏記」八卷。

2. 「百論疏」。上中下三卷(因每卷又分上、中、下,故又作「九卷」)。隋代吉藏撰,成於隋大業四年(六〇八)。通行本有「大正藏」(第四十二冊)本等。

本書為姚秦鳩摩羅什譯的「百論」二卷的注疏。所釋包括提婆作的「百論」偈頌以及世親的原注。書中先釋由姚秦僧肇作的「百論序」,隨後對「百論」的義旨、結構以及十品的內容進行了詳細的解說。其中以「破空品疏」為全疏的重點。作者在疏中,對古印度的順世論派、勝論派、數論派、婆羅門教、耆那教等外道以及南北朝活躍的象家異說進行了破斥,特別是辨析了北方攝論師、十地論師、地持論師這三種論師所持的「三無性」等唯識義,與三論宗主張的性空說之間的異同。此外,還保存了道憑、瑤公(法瑤)、河東徵等人所著「百論疏」的佚文。

3. 「十二門論疏」。三卷(因每卷各分本、末,故又作「六卷」)。隋代吉藏撰,成於隋大業四年(六〇八)。通行本有「大正藏」(第四十二冊)本等。

本書為姚秦鳩摩羅什譯的「十二門論」一卷的注疏。書中先釋由姚秦僧肇作的「十二門論序」,隨後對「十二門論」的義旨、結構以及十二門的內容進行了詳細的解說。

有關「十二門論疏」的注疏有:日本藏海「十二門論聞思記」一卷。

4. 「三論玄義」。二卷。隋代吉藏,成於隋大業(六〇五—六二七)末年。通行本有「大正藏」(第四十五冊)本、中華書局一九八七年八月版韓廷傑「三論玄義校釋」本等。

本書是一部論述「中論」、「百論」、「十二門論」的宗旨大意的著作,也是三論宗的綱要書。全書分通序大歸、別釋象品二門。「通序大歸」下分破邪、顯正二章。「破邪」章又分摧外道、折毗曇、排成實、呵大執四節,「顯正」章又分明人正、顯法正二節,從總體上論述三論的宗趣;「別釋象品」下分明造論緣起、明諸部通別義、明象論立名不同門、明象論旨歸門、明四論(三論加上「大智度論」)破申不同門、明別釋三論、論三論通別門、明四論用假不同門、明四論對緣不同門、明三論所破之緣有利鈍不同門、別釋「中論」名題門等十一章(由於吉藏沒有在正文中標明「別釋象品」的起首,故今人也有以卷數為界,將整個卷下劃為「別釋象品」,即始於「次明經論相貫」一段。此為日本佛學界所不取),分別論述了與三論有關的一些問題。全書以「破邪顯正」的方式,通過破斥外道、毘曇、成實、大執(與三論宗見解不同的一些大乘論師和派別)的觀點,闡明了三論宗「非有非空」的中道正觀。

有關「三論玄義」的注疏,今存的有二十五種,均為日本僧人所作。其中有:珍海「玄疏文義要」十卷、賴超「玄疏問題」三卷、真空「檢幽集」七卷、尊祐「科注」七卷、貞海「柱宮鈔」三卷、如實「拔出記」八卷、慧雲「懸談」一卷、常明「講錄」四卷等。

5. 「大乘玄論」。又名「大乘玄章」、「大乘玄」等。五卷。隋代吉藏撰,成於隋大業(六〇五—六二七)末年。通行本有「大正藏」(第四十五冊)本等。

本書是一部以三論學義旨為中心,闡明大乘佛法的一些重要理論的著作。全書分為八章:(一)二諦義(下分十科)。(二)八不義(下分六科)。(三)佛性義(下分十科)。(下轉第36頁)



「詩聖」與「詩佛」

杜甫一生的佛教信仰淺析

劉元春

杜甫（712—770），字子美，河南鞏縣人，自幼生長在書香氣很濃的官僚家庭。他一生漂泊不定，憂國憂民，寫下了大量氣勢恢宏，情真意切的詩篇。他的詩包涵了豐富的社會內容，展示了鮮明的時代色彩，充溢着強烈的民族感情，體現了崇高的犧牲精神，被後人尊為「詩聖」。

詩以言志，所謂在心為志，發言為詩。詩中所描述抒發的，表達詩人的生活理念和追求，基於一定的世界觀和人生觀。世界觀的價值歸結到人生觀上，在於人的思維程式，關鍵是人生長過程中的思想陶冶，這必然要講到人生信仰。信仰形成有因有緣，因緣和合、變化、發展、成熟。人的一生能始終不渝地堅持完善自己的信仰，是難能可貴和值得尊敬的。只有弄清信仰的脈絡，才能準確地把握一個人的生平事跡及其價值。

然而，令人遺憾的是，人們研究杜甫，往往只在於其詩的文

學表義上，而且拘於政治理念的需要，厚此薄彼，乃至得指忘月。認為杜甫的詩表現出「忠君」及「仁義」，是受孔孟儒家思想影響，這基本符合當時民族文化心理。但是，認為「道家和佛教思想，在杜甫思想領域中並不佔甚麼地位，……在他的腦中，佛道思想只如『曇花一現』似地瞬息即逝，特別是佛家思想。」（蕭滌非《杜甫研究》頁五十）「他和佛教沒有過因緣。」（馮至《杜甫傳》頁四十）①——這是不符合事實的臆斷之談。清代詩論家浦起龍著的《讀杜心解》，收錄杜甫詩一四五八首，其中關於釋儒道三教的佔了很大比重。郭沫若先生在談論杜甫的信仰問題時，認為他不但信道，而且更信佛，尤其在辭世前幾年，更是傾心佛教，因此，與其稱杜甫為「詩聖」，不如稱之為「詩佛」②。這基本上符合事實，但是，我倒認為，杜甫不會信仰道教。詩文中確有《太清宮賦》《丈人山》等關於道教的，也有他

與李白等人求道煉丹的議論。不過，通讀詩文之後，會發現這多是應時之作，其中不乏調侃、戲謔，根本談不上信仰。相反，杜甫一生傾心佛教，不論是年輕壯游，還是老年浪跡，都與佛教心息相通，求法參禪，傾注了極大熱誠。杜甫詩中，單就佛寺的題詩及記述研討佛學的，有數十首之多，而且深諳佛理，融法入詩，信手拈來，頗得精妙。本文依編年體序，對有關佛教的詩摘錄，作簡要釋讀，供大家品味。

杜甫的一生可以分三個階段。

一、他七歲開始作詩，「群書萬卷常暗讀」，二十歲開始南游吳越北游齊趙，結識李白、高適、王維等人，到三十五歲，度過了一生最快意而詩情也最浪漫的時期。詩人才子，酬答作歌，意氣風發之時，已有束心向佛之趣。游金陵互官寺，觀維摩詰大乘法。二十五歲時，到洛陽龍門，寫下了《游龍門奉先寺》：

已從招提游，更宿招提境。陰壑生虛籟，月林散清影。天闕象緯逼，雲臥衣裳冷。欲覺聞晨鍾，令人發深省。

奉先寺是武則天捐脂粉錢二萬貫，在唐高宗調露元年（679）開鑿創建，是龍門一帶最大石窟寺。本詩頗富禪境，從「欲覺」和「發深省」可知，杜甫以前雖曾與李白等人訪道，只是落個《飲中八仙歌》而已，而現在卻境趣大變，於沉靜中喜嘗法味了。他游宿不是一般意義上的到佛寺玩賞，這從同時的詩中更可明確看出。《已上人茅齋》一詩中有：

江蓮搖白羽，天棘蔓青絲。空泰許詢輩，難酬支遁詞。

許詢（321—379），字元度，晉代名士，原河北蠡縣人，後隨父移居浙江紹興。一生事佛，曾捨在山陰、永興的家宅，改擴成佛寺，即祇洹寺、崇化寺。支遁（314—366），晉代名僧，擅詩文

書法，精通佛法，頗得哀帝隆重。他精研《般若經》，講《維摩經》、《楞嚴經》，著《即色游玄論》、《道行指歸》、《辨三乘論》等。主張七地以前漸修，七地時顯頓悟。他與許詢、謝石、謝安、王羲之等人交游甚密。③詩中是杜甫自比許詢，而比已上人是支遁。《華嚴經》有「青松為塵尾，白蓮為羽扇。」佛教傳入中國，尤其魏晉時期，文人學士多將佛教與玄學混為一談，清逸於山水間，當然其中也不乏玩賞附庸之人，但許詢是虔誠之士。杜甫詩中贊謙之實，分明是表示自己的心跡，至少期望自己要如許詢般皈依佛教，融法於詩，以詩喻法。大約開元六年（727）前後，當時的朝廷，奸相李林甫專權，社會混亂，佛教亦見衰敗。杜甫到長安應試落第（實際是李林甫阻塞人才入仕），偕友人登玄奘慈恩寺塔。讀唐太宗《三藏聖教序碑》，緬懷武則天崇佛，譏諷唐玄宗耽於聲色，悲嘆朝綱淪喪。其中寫道：

高標跨蒼穹，烈風無時休。自非曠士才，登茲翻百悔。方知象教力，足可追冥揆。

詩意在於：杜甫察世事變遷，思前想後，已將佛法納入他實現政治抱負之中了。從此，隨着當時社會危機的加深，杜甫與佛教的關係更加緊密，思想也日益深入。

二、杜甫從三十六歲開始，困守長安多年，後值安史之亂，流離失所，至到四十八歲。他在艱難之中，熱切關心國家人民的生死存亡，寫下了很多現實主義的詩篇，諸如「三吏」、「三別」，揭露社會黑暗。這期間，他遍訪佛教界的高僧大德，共同研習佛學。他曾到五台山，與佛教學者探討佛法。《夜聽許十一誦詩爰而有作》中說：

許生五台賓，業白出石壁。余亦師璨可，身猶縛禪寂。……應手看捶鉤，清心聽鳴鑼。……君意人莫知，人間夜寥閤。

許生大概是當時著名的佛學居士，善詩重禪。業白，又稱白業，指善業。《翻譯名義集》：「十使十惡，此屬乎罪，名為惡業。五戒十善，四禪四定，此屬於善，名為白業。」石壁，應是指達摩祖師九年面壁之石壁，此喻禪定修習。可，即中國禪宗二祖慧可（487-533），他曾向達摩祖師雪中斷臂求法。慧可在北周武帝滅法時，與道友曇林一起保護佛經佛像。他主張衆生與佛陀性無差別，只要捨妄歸真，就是凡聖等一的境界。他有詩云「觀身與佛不差別，何須更覓彼無餘？」④璨，即僧璨，禪宗三祖。禪寂，《維摩經》有：「一心禪寂，攝諸亂意。」捶鉤，《莊子》有：「大馬之捶鉤者，年八十歲，而不失豪芒。」鳴鑼，指響箭。這均喻禪語禪法精妙，能破人愚迷。然而，在杜甫看來，世人妄造惡業，陷入黑暗苦難之中，是因為他們不明佛法濟世之力。

杜甫在探討救世之策，而與佛門智者建立了深厚感情。詩《因許八奉寄江寧旻上人》中有「不見旻公三十年，封書寄與淚潺潺」句。在安史之亂時，杜甫與京師大雲寺主贊上人同赴國難，在至德元年（756）之後，幫助國相房琯共議平叛滅賊之策。⑤《大雲寺贊公房四首》中有：

心在水精城，衣霑春雨時。……醍醐長發性，飲食過扶衰。……燈影照無睡，心清聞妙香。

《法華經》中有：「衆生心水淨，菩提影現中。」詩中心水心清蓋引於此。《涅槃經》中，有從熟酥出醍醐之譬，指甚深佛法。

妙香，亦喻佛法。佛徒念誦集中《文殊偈》有：「妙意降吉祥，花語天香，寶智透心光。」聞思佛法，如飲醍醐食香積飯，使人心清氣爽，徹夜無眠。在756年六月，房琯罷相，杜甫及贊上人已受牽連，但他們不氣餒。他在《宿贊公房》中提出「放逐寧違性，虛空不離禪。」在《別贊上人》中，雖然流露出對命運的慨嘆，但仍然積極向上：

百川日東流，客去亦不息。……楊枝晨在于，豆子雨已熟。是身如浮雲，安可限南北？……相看俱衰年，出處各努力。

《涅槃經》云：「于晨朝日出，離常住處，嚼楊枝。遇佛光明，疾速漱口澡手。」這是禮敬佛法之義。佛徒念誦的《觀音偈》中有：「瓶中甘露常偏灑，手內楊枝不計秋。千處祈求千處應，苦海常作度人舟。」《華嚴經疏鈔》中有：「譬如春日，下諸豆子，得暖氣色，尋便出土。」這有種瓜得瓜種豆得豆之借用，因果報應不差。承浴佛法甘露，種下濟世之善根，只要努力不懈，總會實現果報，詩人與贊公互致勉勵之為。另有《寄贊上人》、《西枝村尋置草堂地二首》等詩，都表達了他們之間的深厚情誼及美好志向。

三、759年十二月初，杜甫到成都，十幾年中又先後在四川、湖南、湖北等不少地方漂泊不定，於760年冬死在從長沙到岳陽的一條破船上。這期間，杜甫的生活基本上依靠佛門，常吃住在寺院。如果說他過去在奔忙俗務中時而讀經習禪，而從此，杜甫對佛法進行了全面系統深入的研究；如果說他過去也難免追求些功名利祿，而從此，杜甫的精神世界已有了徹底的改觀。

杜甫到成都後，先寓居西城浣花溪寺。他故友高適在《贈杜

《二拾遺》的詩中，描述了杜甫當時的生活情況，寫道：「傳道招提客，詩書自討論。佛香時入院，僧飯屢過門。聽法還應難，尋經剩欲翻。」而杜甫回贈的詩《酬高使相相贈》中有「雙樹容聽法，三車肯載書」，更進一步介紹他的生活。雙樹，引佛祖在雙樹間演法之故事。三車，引自《法華經》：「長者以牛車、羊車、鹿車立門外，引諸子出離火宅。」詩義是，當時杜甫博覽佛經，聽講佛法，如佛陀在世時佛弟子般虔誠。他此時宛然專心事佛的「出家人」形象了，杜甫越來越堅定了自己的信仰。在《贈蜀僧闍丘師兄》詩中，充滿了他的贊嘆：

漂然薄游倦，始與道侶敦。景晏步修廓，而無車馬喧。夜闌接軟語，落月如金盤。漠漠世界黑，驅驅爭奪繁。惟有摩尼珠，可照濁水源。

軟語，言悅耳清心的佛法，《法華經》中有：「如來能種種分別巧說諸法，言詞柔軟，悅可衆心。」摩尼珠，也是比佛法，《圓覺經》中有：「譬如清淨摩尼寶珠，映放五色，隨方各現。」杜甫認為佛法道理，如明月寶珠，放之昏濁，朗照洞澈。這不是詩人的應酬虛言，仍是結合社會現實的見解。當時，安史之亂尚未平息，山河破碎，人民怨苦，杜甫一家自蓋草堂，朝不保夕。但是，他不想「獨善其身」。在《陪章留後惠義寺餞嘉州崔都督赴州》中，明確地講明自己是佛教「大乘」思想，詩云「永願坐長夏，將衰棲大乘」。這裏引佛徒結夏安居表達自己在炎熱的時日，繼續研習，懷抱兼及天下的大乘之法。這是十分令人尊敬的情懷。

客觀地講，青年時代的杜甫也有風流才子們的「瀟灑」，嘗與李白等人把酒當歌，笑談古今，甚至在《因許八奉寄晏公上人》時哀嘆自己「頭白昏昏只醉眠」。嚴格講，這不符合做一位

佛弟子的律儀風範。但後來，他學修並進，自覺約束自己嚴謹生活，而且還想出家為僧，尤其到晚年。

他在《謁文公上方》一詩裏，首先贊頌了文公禪心清澈，然後檢討自己：

久遭詩酒污，何事忝簪裾？王侯與螻蟻，同盡隨丘墟。願聞第一義，迴向心地初。金篦刮眼膜，價重百車渠。無生有汲引，茲理儼嘆噓。

詩意大有悟徹世法皆妄之境界。佛法有真俗二諦，俗諦以利一般衆生，方便導化，而真諦（第一義諦）是根本是目的。就是說，世人多執實有，只講真諦，有些人易墜斷滅空中，因而佛法不應背棄世間因緣，在肯定人們合法合理的現實生活之時，再導化他們將生活和精神境界進一步達到高的層面上來。杜甫後悔自己過去被酒污染心神，亦被詩執所縛，現在要發心改除，入無生法忍，切合佛法。「聞法看詩妄，觀身向酒慵。」（《謁真諦寺禪師》）金篦，喻佛法真諦。《涅槃經》有：「如盲目人，良醫以金篦決其眼膜。」這說明杜甫生活態度的改變及決心。於是，他將自己的追求，通過到佛寺修行來錘煉，誓志不諱。再引詩說明：

老夫貪佛日，隨意宿僧房。（《和裴迪登新津寺寄王侍郎》）

禪枝宿衆鳥，漂轉暮歸愁。（《游修覺寺》）

不復知天大，空餘見佛尊。時應清盥罷，隨意給孤園。（《望兜率寺》）

淹泊仍愁虎，深居賴獨園。（《題忠州龍興寺所居院壁》）

身危適他州，勉強修勞苦。神傷心行深，愁破崖寺古。……
回回山根水，冉冉松上雨。洩雲蒙清晨，初日翳復吐。

（《法鏡寺》）

兜率知名寺，眞如會法堂。……庾信哀雖久，周顒好不忘。

白牛車遠近，且欲上慈航。（《上兜率寺》）

爲甚麼總去佛寺呢？因爲到那裏可以破除煩惱雜染，那裏可以學到濟世真理引人到極樂世界，這是詩中所表露的心迹。

關於周顒，杜甫詩中多有贊揚。比如，在《岳麓山道林二寺行》中有：「久爲謝客尋幽慣，細學何顒免興孤。」據《南史·本傳》，他是南朝宋齊間人，「音辭辨麗，長於佛理，……清貧寡欲，經日長蔬。雖有妻子，獨處山舍。」杜甫「細學」周顒，吃素、戒酒，也有別離妻子之念。在當時社會，極重家庭人倫，尤其對一位官僚家庭生長大的詩人來說，若背離妻子，是被視爲悖於世情人倫的。因而，杜甫想削髮爲僧，那是難免要彷徨的。同時，現實生活的艱難，使他有責任養育妻子，這是無可奈何的事，他詩中多次表示這種心情：

妻兒待米且歸去，他日杖藜來細聽。（《別李秘書始興寺所居》）

未能割妻子，卜宅近前峰。（《謁眞諦寺禪師》）

本來，信仰佛教並不一定去出家。事實上，大乘佛法是很注重在家修學的。入世修行，將現實生活契入佛法，轉現在社會成人間淨土，正是大乘佛法的旨歸。當然，世俗生活多有染污，尤其家室財色之拖累。出家修行，無疑是增上緣，有利於塑造精神人格。同時，佛教傳續有賴佛法僧三寶，特別在遠離佛陀，更須有僧寶作楷模。若胸懷天下，捨一己之貪戀，捨小家而顧大家。乾

坤蕩蕩牽於一心，無人茫茫掛於一念，一心一念無非在於轉染成淨，一牽一掛無非在於去苦得樂。般若作舟，千帆齊發，這豈不是人世之大幸！——這是佛教徒的大乘心願，大概也是杜甫等人的一種追求？

杜甫一生，特別中老年時期注重研習惠能南禪，這與當時社會風尚是有關係的。禪宗在唐代正式創立，是當時社會一件大事，影響深遠。禪，本是止觀義，即止息妄念執著，觀透眞如法相，以求人生解脫。禪定在佛祖時的印度已存在，佛祖開悟也通過禪定，因而，禪法禪學是早就有的。自安世高譯經，禪學便傳入中國，不過，禪定的目的是有大小乘之分的。小乘人禪定是自我解脫，所以執著禪境，而大乘禪人，卻是要在定中生慧，悟達眞理後去入世度人。傳入中國之初，包括慧遠法師在內的修禪人也有追求執著禪境之嫌。自羅什法師綜合諸禪法優點，編譯出《坐禪三昧經》後，將禪法納入大乘般若空宗思想，而使後來人研習大乘禪法。⑥作爲一種宗派，從達摩祖師，經慧可、僧璨、道信，到唐代弘忍，傳神秀、惠能。因神秀重義學，依《楞伽經》，多在名相文句止疏解，忽略實踐精神。後人以惠能爲六祖，所傳南禪依《金剛經》爲正宗，主張具有現實主義及實踐精神的頓悟。惠能傳南岳懷讓（677—744），再傳馬祖道一（709—788）。他們這種平易近人的禪法，正符合中國人重視現實的傳統文化心理。主張悟達心性，生動活潑的禪風，也正符合詩人們想空靈超脫的追求。因此，南禪唐代及以後已成爲中國佛教的特質。

杜甫從四川到湖南，上岳麓山，正是馬祖道一弘法之時。這時，杜甫身有疾病，但他毅力彌堅。《秋日夔府詠懷奉寄鄭監審李賓客之芳一百韻》，寫於大曆三年（768）前後，前面敘述以

往經歷，表達止亂圖治之志，後面肯定自己一生追求和歸宿，蒼涼悲壯，但也非常豪邁。詩云：

身許雙峯寺，門求七祖禪。落帆追宿者，衣褐向真詮。……本自依迦葉，何曾藉偃佺。……晚聞多妙教，卒踐塞前愆。……勇猛爲心極，清羸任體孱。金篦空刮眼，鏡象未離銓。

《續高僧傳》講，道信禪師到黃梅州，住雙峯寺。《寶林傳》講，惠能大師曾在曹溪寶林寺傳法衣，後枕雙峯，人稱雙峯曹溪侯。詩以寺名喻禪宗，本段大意是，杜甫講自己早年已皈依佛教，志求禪學，到現在更堅定了探究人生真諦之決心，那怕體弱多病，也要勇猛精進。

其中，詩中「本自依迦葉，何曾藉偃佺」，是解釋人們對他的誤解，表明自己佛教信仰之一貫。偃佺，是指會飛行的仙人，借指道教。說自己雖然早年曾與李白等朋友去訪仙問道，談論丹砂長生之術，並不是出於信仰。其實，在唐代，三教並行，由於當朝皇帝的興趣變化，釋道之間時有齟齬，甚至鬥爭，但總的趨勢還是顯融合的。道教奉李耳爲祖，迎合了李氏皇帝們的心理，鼓吹長生之術，對企求「萬歲」的皇帝們也有吸引力。所以，唐代皇帝一開始容易迷信道仙之術，唐玄宗也曾受太白山道人王玄翼的鼓惑。杜甫作《太清宮賦》大概有點應酬之態。但通覽所有關於道教的詩句，都很難看出杜甫的言行是出於信仰。不妨錄引幾首，且試釋：

自爲青城客，不唾青城地。（《丈人山》）——既來作客，就不唾其地，不辱斯文。

「秋來相顧尚飄蓬，未就丹砂愧葛洪。痛飲狂歌空度日，飛揚跋扈爲誰雄？」（《贈李白》）——既然求不到丹砂妙藥，就

不要空度自傷了。

方丈涉海費時節，玄圃尋河知有無？（《岳麓山道林二寺行》）——仙術之類不只難求，又誰知其有無呢？

另外，杜甫在務禪同時，也信求淨土，詩中多次表示了他敬仰東晉廬山慧遠法師。慧遠(334-416)，雖也曾習禪，但他一生最重要的是力倡淨土法門。晉元興元年(353)，與劉遺民、周續之、畢穎之、宗炳等一百二十三人，在廬山般若台精舍阿彌陀佛像前，立願求生西方極樂世界。之後，又與十八位高賢結社（因謝靈運在東林寺爲慧遠開鑿東西兩池，種白蓮，故稱白蓮社），同修淨業。⑦高雅之士同心向好，這符合杜甫的性情。下面引詩爲證：

隱居欲就廬山遠，麗藻初逢休上人。（《留別公安大易沙門》）

巫山不見廬山遠，松林蘭若秋風晚。……飛錫去年啼邑子，獻花何日許門徒。（《大覺高僧蘭若》）

錫飛常近鶴，杯渡不驚鷗。似得廬山路，真隨慧遠游。（《題玄武禪師屋壁》）

道林才不世，慧遠德過人。（《大雲寺贊公房四首》之二）

上述詩句中，多有「錫飛」喻。這出于《高僧傳》：舒州潛山奇偉，山麓更勝，佛僧誌公與白鶴道人欲去建寺觀。武帝俾以物識，讓道人騎鶴先飛，志公立錫杖后行。道人快到山麓，忽聞空中錫飛聲，誌公已卓錫于心麓，遂建寺。本意是言佛高于道。鶴乃道人之御，仙逝天上，喻極高且壽。這裏是借喻慧遠所倡淨土之法，超脫塵世，令杜甫心慕。淨土宗在唐代也很有影響，且修



譚嗣同與佛教

曾琦雲

(一)

譚嗣同（一八六五——一八九八）是清末著名政治家、思想家，湖南瀏陽人，巡撫譚繼洵之子。他在瀏陽創立學社，一八九六年入南京候補知府，著「仁學」。一八九七年，幫助湖南巡撫陳寶箴、按察使高遵憲設立時務學堂，籌辦內河輪船、開礦、修鐵路等新政。一八九八年倡設南學會、辦「湘報」，宣傳變法。八月被征入京，任四品街軍機章京，參與戊戌變法。九月發生政變，與林旭、楊銳、劉光第、楊深秀、康廣仁等人遇害，史稱「戊戌六君子」。

譚嗣同一生博通羣學、融會諸宗，最後於佛教情有獨鍾。梁啟超說：「晚清思想界有一彗星曰瀏陽譚嗣同。嗣同幼好為駢體文，是以窺『今文學』；其詩有『汪（中）魏（源）龔（自珍）王（闓運）始是才』之語，可見其嚮往所自；又好王夫之之學，喜談名理。自交梁啟超後，其學一變，自從楊文會聞佛法，其學又一變。①」譚嗣同於一八九六年入南京作官而結緣於楊文會。

楊文會是清末著名佛教大德，首創「金陵刻印處」，並設祇洹精舍、佛學研究會，成為中國佛學院的先河。譚嗣同拜文會為師後，即潛心研讀佛經。梁啟超說：「作官金陵之一年，日夜冥搜孔佛之書；金陵有居士楊文會者，博覽教乘，熟於佛故，以流通經典為己任，君時時與之游，因得遍窺三藏，所得日益精深，其學術宗旨，大端見於『仁學』一書，又散見於與友人論學書中。②」可知譚嗣同隨楊居士學佛，深有所得而著「仁學」，「仁學」是其佛學思想的心得筆記，是其一生思想精華的集中體現。

譚嗣同在南京廣結師友，聽法研經，嘆未曾有。他在「金陵聽說法詩」序中說：「吳雁舟先生嘉瑞為余學佛第一導師，楊仁山先生文會為第二導師，乃大會於金陵，說甚深微妙之義，得未曾有。③」可見譚嗣同先拜吳先生為師，後拜楊先生為師。自他得楊文會恩師後，深慶三生有幸，去京後仍與交往，有信說：「幸有流寓楊文會者，佛學、西學，海內有名，時相往

還，差足自慰。凡此諸般苦惱困辱，皆以定力耐之。^④「此語可見譚嗣同在楊先生啓發下，已能把佛法運用於生活實踐之中，並有一定定力，定者，靜慮也，定於一境而不受世間煩惱干擾也。」

譚嗣同雖然學佛時間並不很長，但其勇猛精進之力，倍於常人。他在京與諸佛學大德交往，探究微妙法印，並且日夜不停地念佛持咒，迴向衆生離苦得樂。他在信中說：「在京晤諸講佛學者，如吳雁舟、如夏穗卿、如吳小村父子，與語輒有微契。如晤耶穌教中人，宗旨亦甚相合。五大洲人，其心皆如一轍，此亦一奇也。於是重發大願，晝夜精持佛咒，不少間斷：一願老親康健，家人平安；二願師友平安；三知大劫將臨，願衆生咸免殺戮死亡。漸漸自能入定。能歷一二點鐘久始出定，目中亦漸漸如有所見。惟恨道力淺薄，一入官場，便多擾亂耳。^④」這裏已說明譚嗣同已發普渡衆生之菩薩大願，並以其願力真切而能入定。一八九八年六月他在入京途中致夫人信中說：「我此行真出人意外，絕處逢生。皆平日虔修之力，故得我佛慈悲也。^⑤」可見譚嗣同勇猛精進，以救國度生爲己任，故其虔修得力，絕處逢生。

(二)

譚嗣同博學多識，於諸佛中獨崇佛教，他的遺著中一再表明了這一思想。「仁學」自序云：「能爲仁之元而神於無者有三：曰佛，曰孔，曰耶。佛能統孔、耶，而孔與耶仁同，所以仁不同。^⑥」二十七章說：「佛教大矣，孔次大，耶爲小。小者先行，次宜及孔，卒乃及佛，此其序矣。^⑦」

佛教所說衆生平等，是真平等，即「金剛經」所說無我相、衆生相、壽者相。既然無我執，何能不容納外教？不僅可救中

國，而且可救整個世界。故譚嗣同認爲佛教最大，可爲全球之教。他說：「嗣同既悟心源，便欲以心度一切苦惱衆生，以心挽劫者，不惟發願救本國，並彼強盛之西國與夫含生之類，一切皆度之。心不公，則道力不進也。^⑧」既然佛教無國界，故譚嗣同得出佛教能統全球各教的結論。他說：「『古教滙參』中遍詆各教，獨於佛則嘆曰：『佛，眞聖人也。』美國歐格教士嘗言：『遍地球最興盛之教無過耶穌。他日耶穌教衰，足以代興者其惟佛乎！』緣不論何教之精微及謬誤不可究詰，佛書皆已言之，而包掃之也。尤奇者，格致家恃器數求得諸理，如行星皆爲地球，某星以若干日爲一歲，及微塵世界，及一滴水有微虫萬計等，佛書皆已言之。李提摩太嘗翻譯佛書回國，又西國講佛學之會凡四十餘處，此行佛教之兆也。故言佛教，則地球之教可以合而爲一。^⑨」在今天譚嗣同之預見已經實現，佛教早已流遍全球，研究之熱經久不衰。

佛教提出普渡三界衆生，不僅是地球之教，而且是整個宇宙之教。故譚嗣同又說：「佛教能治無量無邊不可說不可說之微塵世界。盡虛空界，何況此區區之一地球。」這種說法對於處於肉眼境界的人類近乎神話，而對深明五眼六通的譚嗣同則深信不疑。

(三)

譚嗣同隨仁山學佛，融通諸宗，於禪宗和止觀獨有領悟和實踐。「日頌」云：「朝修正觀，忘志矧氣。^⑩」「致淞芙」：「靜趨空靈，天機充盎，此爲禪學之方便法門。常言足下爲具上等根器之再來人，信不誣也。願葆此靈光，益加策勵，他日救度一切衆生，殆於不可思議，喜切，禱切。^⑪」「遺墨」：「靜觀斷念，動動匠心。靜觀斷念者何也？業識流注，念念相續；惟餘般

若，無不能緣；由此之彼，因牛及馬；各樹分枝，枝又成幹；忽遇崎嶇，中立亭亭，懸旌無薄，是名暫斷。乘此微隙，視其如何復續，若竟不復續，意識斷矣。^⑫」

譚嗣同修正修觀，意欲尋覓常住真心，所說匠心即是妄心，三界森然乃妄心而成。世界森然，故羅網重重。他在「仁學」序言：「網羅重重，與虛空而無極。初當冲決利祿之網羅，次冲決俗學若考據、若詞章之網羅，次冲決全球羣學之網羅，次冲決君主之網羅，次冲決倫常之網羅，次冲決天之網羅，次冲決全球群教之網羅，終將冲決佛法之網羅。然真能冲決，亦自無網羅；真無網羅，乃可言冲決。^⑬」世人於此言中「終將冲決佛法之網羅」多有誤解，此乃禪門之語，必須「真無網羅」，才「可言冲決」。真無網羅，即無妄顯真，意識斷矣。衆生偏見，總落常斷二見，真如本性，非常非斷，不可言狀，言語道斷。

譚嗣同與梁啟超相交甚厚，然而梁啟超於禪未得要領，對常斷空有不能貫通。譚嗣同致其信說：「不立文字，道斷言語，禪宗誠非諸家所及矣。昔雁舟先生說心法於上海，公惟恐蹈空，驚懼不敢受，嗣同深以爲怪，蓋公之病已萌芽於此矣。公誓不成佛，固是精進，然竊欲更進一辭，誓不成佛，尚有佛在。何不竟說無佛，豈不直截了當？且竟不說佛，豈不更直截了當？無佛無魔，公尙有何事不了，而勞心思口說乎？」^⑭只有全部放下自己才能參禪，地藏菩薩發誓地獄不盡，誓不成佛，此等大願凡夫何能測量？梁啟超由常落斷，說明他於禪宗精義未能了悟。譚嗣同說：「觀公兩年來，只因言外不能領悟，錯過機會，（謂此言爲勸公入禪宗是一執著，但甚怪公當時何以不承當。）此後便生出疑慮不少。自度乎？度人乎？此等商量之語，不一而足。究竟誰爲自？誰是人？誰度誰不度？公試覓來看。業識未斷，本性不

出，但恃一生一滅之心，自相補救，公殆欲以補救者爲功德乎？已往所辦之事，未來思辦之事，何一非自相補救乎？欲以此爲度衆生，必不然矣。^⑮」譚嗣同所說正對梁啟超之病，因其不識常住真心，難怪梁啟超要認「楞嚴經」爲僞經了。

（四）

世人無不稱頌譚嗣同捨身救國、慷慨就義的大無畏精神，而很少有人去探究這種精神正是譚嗣同看破生死、實踐菩薩行的具體表現。戊戌變法失敗，他完全有機會逃走，却要流血而報國，題詩於獄壁曰：「望門投宿思張儉，忍死須臾待杜根，我自橫刀向天笑，去留肝胆兩崑崙。^⑯」他爲此從容、視死如歸，其精神支柱在那裏？一部「仁學」已全部流露了他的心跡。

譚嗣同認爲要達到仁之境，必去人我之分，視衆生爲一體，爲衆生解脫而獻身。「仁學」三章：「通天地萬物人我爲一身，而妄分彼此，妄見畛域，但求利己，不恤其他，疾痛生死，忽不加喜戚於心，反從而忌之、蝕之、齟齬之、屠殺之，而人不以爲怪，不更怪乎！反而觀之，可識仁體。^⑰」

譚嗣同又認爲既知有因果報應，當時刻警惕，不敢放縱；既知有生死迴輪，當知身爲不死之物，成仁取義，犧牲個人，而入涅槃。「仁學」十三章：「知天堂地獄，森列於心目，必不敢欺飾放縱，將日遷善以自兢惕。知身爲不死之物，雖殺之亦不死，則成仁取義，必無怛怖於其衷。且此生未及竟者，來生固可以補之，復何所憚而不奮發。此以殺爲不死，然已又斷殺者，非哀其死也，哀其具有成佛之性，強大闕之使死而又生也。是故學者當知身爲不死之物，然後好生惡死之惑祛也。^⑱」

因爲佛以救度衆生爲己任而成佛，達於衆生同體之涅槃，故

其度生必以慈悲之力勇猛精進無畏。『仁學』四十三章：「蓋心力之實體，莫大於慈悲。慈悲則我視人平等，而我以無畏；人視我平等，而人亦以無畏。無畏則無所用機矣。佛一名『大無畏』。其度人也，曰：『施無畏』。無畏有五，曰：無死畏，無惡名畏，無不活畏，無惡道畏，乃至無大眾威德畏。而非慈悲則無以造之。故慈悲為心力之實體。」^{①⑨}譚嗣同流血報國，正是慈悲之力所為也。

譚嗣同雖然只有三十三歲生命，猶如一顆彗星一閃而過，但是他的菩薩精神却永世長存。梁啟超說：「仁者，平等也，無差別相也，無揀擇法也，故無大小之可言也。此烈士所以先衆人而流血也。況有『仁學』一書，以公於天下，為法之燈，為衆生之眼，則烈士亦可以無慊於全世界也夫！亦可以無慊於全世界也夫！」^{②⑩}

註釋：

①梁啟超『清代學術概論』一五〇頁。

②『譚嗣同全集』（中華書局）五四七頁。

③同上二四六頁。

④同上四六八頁。四六一頁。

⑤『湖南歷史資料』一九五八年三期七八頁。

⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳均見『譚嗣同全集』第二八九、三三三、四六〇、四六四、二八七、四八三、五三九、二九〇、五一八、五一九、二八七、二九六、三〇九、三五七、三七四頁。

（上接第26頁「三論宗教典論」）

（四）一乘義（下分三科）。（五）涅槃義（下分三科）。（六）二智義（下分十二科）。（七）教跡義（下分三科）。（八）論跡義（下分五科）。綜合『涅槃』、『維摩』、『大品般若』、『華嚴』、『法華』、『金剛』、『阿含』等經，『中論』、『百論』、『十二門論』、『大智度論』、『成實論』、『大毗婆沙論』等論，以及鳩摩羅什、僧肇、道生等人的見解，對二諦、八不、佛性、涅槃、二智（權智、實智）等理論作了闡發和論評。其中，第六章『二智義』的內容，與作者的另一部著作『淨名玄論』（又名『維摩經玄論』）中的相關論述相近，第八章『論跡義』的內容，與他的『三論玄義』卷下所說『大智度論』和『三論』的大要相近。故也有日本學者猜測它是後人將吉藏的有關講說歸納而成的。

有關『大乘玄論』的注疏有：日本藏海『聞思記』十卷、珍海『問答』十二卷等。

6.『二諦義』。又名『二諦章』，三卷。隋代吉藏撰，成於隋大業（六〇五—六一七）末年。通行本有『大正藏』（第四十五冊）本等。

本書是一部詳細論述三論學的重要主題——『二諦義』的著作。全書分為大意、釋名、相即義、物體、絕名、攝法義、同異七科，對三論宗創立的「於教二諦」（於諦和教諦，於諦中包括於俗諦、於真諦，教諦中包括教俗諦、教真諦）說作了詳細的闡述，並對古來關於「二諦之體」的十四家異說作了評析。日本『大藏經索引·收錄典籍解題』指出，『二諦義』為「詳述三論教義中最重要之二諦義之書，但與『大乘玄論』、『四論玄義』之立十科不同。」

優婆塞戒經研習之三十五

談在家菩薩應持二十八輕戒



智銘

在家菩薩應受的戒法，除了不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不酤酒、不說四象過罪的六重戒以外，還要受二十八輕戒。是那二十八輕戒呢？即：

第一戒：不供養父母、師長戒

「善男子！如何說言：若優婆塞受持戒已，不能供養父母、師長，是優婆塞得失意罪、不起、墮落、不淨、有作。」

「不供養父母、師長」者，就是禮拜六方中東方的父母，南方的師長，都應以衣服、飲食、臥具、湯藥、房舍、財寶，恭敬、禮拜、讚歎、尊重等身心供養。師長也要視同父母一樣地行供養，因為父母有生育、養良之恩；師長有教育之恩，若不供養者，即是不孝，應受苦報之罪。其罪如下：

「得失意罪」：菩薩皈依三寶，受六重戒，都是曾起意發菩提心。如果連父母師長都不供養，則所發菩提心即失，失菩提心者，即失一切善法，將墮落惡道。

「不起墮落」：發菩提心，成菩提果，生命升華，是名為「起」，失菩提心，墮入惡道，是名「不起墮落」。

「不淨有作」：不供養父母、師長，不孝、忤逆，是大不淨，不淨者是生死因緣，有生死即是有作，從此不能入住涅槃，蓋涅槃為無作，有生死是一大苦報。

第二戒：耽樂飲酒戒

「若優婆塞受持戒已，耽樂飲酒，是優婆塞得失意罪，不起墮落、不淨有作。」

「耽樂飲酒」：飲酒就是將有刺激性的酒喝進肚內，才叫飲酒，若只聞一聞酒氣味，尚不能謂為飲酒，因為酒是一種毒藥，喝下肚以後，能使人迷魂失性，傷害身心健康。若耽樂飲酒成癖，就更能使人灰心滅智，不能長進了，所以佛陀制不飲酒戒。這一戒在五戒中算是重戒，在六戒中因酤酒給別人喝，傷害衆生，比自己飲酒，惡性更重，所以將「不酤酒」列為六重戒之一，而將「飲酒」列為二十八輕戒之一。飲酒以後的罪過，與不供養父母、師長者同，以下就不重說了。

第三戒：不瞻病苦戒

「若優婆塞受持戒已，污惡不能瞻視病苦，是優婆塞得失意罪，不起墮落，不淨有作。」

「污惡不能瞻視病苦」者，「污惡」即是憎惡、厭惡、嫌惡等等而言，就是不懷好心的意思。「瞻視病苦」即是探候、看顧、照料、服事正在患病而痛苦中的衆生。不論這病苦者是什麼人，受了戒的菩薩都應發菩提心、慈悲心去瞻視，若不瞻視而還生厭惡之心者，就完全失去菩提心、慈悲心，也不是菩薩了，他的罪報與不供養父母者同。

第四戒：見乞不與戒

「若優婆塞受持戒已，見有乞者，不能多少隨宜分與，空遣還者，是優婆塞得失意罪，不起墮落，不淨有作。」

「見有乞者，不能多少隨宜分與，空遣還者」：是見有人求乞於我，不能隨自己方便給他施與，而空遣其走開者，就犯這一戒了。既有人向我乞討，必然是窮困已到了無力自救的地步，菩薩應發菩提心，生憐愍心給其幫助，若竟一絲不與，而空遣其退開，是喪盡菩提、憐愍心，不是菩薩了，應受與不供養父母同等的罪報。

第五戒：見四衆尊長不承禮拜戒

「若優婆塞受持戒已，若見比丘、比丘尼、長老、先宿諸優婆塞、優婆夷等，不起承迎、禮拜、問訊，是優婆塞得失意罪，不起墮落，不淨有作。」

「見比丘、比丘尼、長老、先宿優婆塞、優婆夷」者，這是指戒臘高、德學高的四衆長老，在家菩薩見了這四衆長老，要起

身承迎，並禮拜、問訊。若見長老前來，坐而不起，或途中相遇視而不見，這就心生憍慢了，這是五毒之一，所以罪過很重，應受不供養父母同等的罪報。

第六戒：見四衆毀戒，心生憍慢戒

「若優婆塞受持戒已，若見比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷毀所受戒，心生憍慢，言我勝彼，彼不如我，是優婆塞得失意罪，不起墮落，不淨有作。」

「見比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，毀所受戒」：這時候的在家菩薩應生警惕心，不可生憍慢心，認爲他不如我，我勝於他。這憍慢之心一生，自己所受的戒也退失了。這罪過很大，應受不供養父母相同的罪報。

第七戒：不持六日齋戒

「若優婆塞受持戒已，一月之中，不能六日受持八戒供養三寶，是優婆塞得失意罪，不起墮落，不淨有作。」

「一月之中，不能六日受持八戒」者：「六日」是指每月的八、十四、十五、二十三、二十九、三十等六日，若月小者最後之日是二十八或二十九日。在這六日之中，應行八戒齋。八戒就是不殺生、不偷盜、不姪、不妄語、不飲酒、不著華香鬘不香塗身、不歌舞倡伎不故往觀聽、不坐高廣大床、不非時食。這裏共有九條，前八條是戒，關閉罪惡之門，最後「不非時食」是齋，所以合稱爲「八戒齋」或「八關齋」。這就是說：在家菩薩每月之中，應有六日過出家生活，不可違犯，凡違犯者，其罪報與不供養父母者相同。

第八戒：不往聽法戒

「若優婆塞受持戒已，四十里中有講法處，不能往聽，是優婆塞得失意罪，不起墮落、不淨有作。」

「四十里中有講法處，不能往聽」者，是在家菩薩所住的四十里範圍內，若有比丘講法，應該前往聽法。古時候的四十里，是一由旬，早去可以晚歸。若不前往聽法，就是放逸、不精進，所得罪報與不供養父母者相同。

第九戒：受僧用物戒

「若優婆塞受持戒已，受招提僧臥具床座，是優婆塞得失意罪，不起墮落，不淨有作。」

「受招提僧臥具床座」者，是在家菩薩受用了出家比丘、比丘尼四方僧物，「臥具」是指被褥等，「床座」是指臥床、禪床、專用坐位等。如在家菩薩使用了這些四方僧用物，使四方僧無臥具、床座可用，就是罪過了，與不供養父母之罪報相同。

第十戒：飲蟲水戒

「若優婆塞受持戒已，疑水有蟲，故便飲之，是優婆塞得失意罪，不起墮落，不淨有作。」

「疑水中有蟲，故便飲之」者，是說在家菩薩口渴之時需要喝水，而明知該水中有微生物，却故意飲下去，這等於殺生食眾生肉無異，所以有罪過，與不供養父母罪同。

第十一戒：嶮難獨行戒

「若優婆塞受持戒已，嶮難之處，無伴獨行，是優婆塞得失意罪，不起墮落，不淨有作。」

「嶮難之處，無伴獨行」者，是明知某處山勢嶮峻，道路崎

嶇，行走危險，而竟不邀同伴竟獨自一人通行，這是不惜自我生命，人身難得，應用以自度度他才是，如此輕忽，是一罪過，與不供養父母罪報同。

第十二戒：獨宿尼寺戒

「若優婆塞受持戒已，獨宿尼寺，是優婆塞得失意罪，不起墮落，不淨有作。」

「獨宿尼寺」者，是指在家優婆塞，單獨一人，住宿在比丘尼住的寺院之中，就犯戒了，因為獨宿尼寺，很可能有非法行為。即使彼此清白，也為旁人造口業，所以有罪過，與不供養父母罪報相同。

第十三戒：為財打人戒

「若優婆塞受持戒已，為於財命，打罵奴婢、僮僕、外人，是優婆塞得失意罪，不起墮落，不淨有作。」

「為於財命」者，是在家菩薩因為自己的錢財活命之物等，被奴婢、僮僕、外人侵用或損害，一時生瞋而加以打罵，這就是犯戒了，與不供養父母罪報相同。

第十四戒：殘食施四眾戒

「若優婆塞受持戒已，若以殘食施於比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，是優婆塞得失意罪，不起墮落，不淨有作。」

「殘食」者，是指自己或他人吃剩下的食物，用來布施給比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷吃，這是大大的不敬四眾，所以是罪過，與不供養父母罪報相同。

第十五戒：畜貓狸戒

「若優婆塞受持戒已，若畜貓狸，是優婆塞得失意罪，不起墮落，不淨有作。」

「畜貓狸」者，因牠們都會殺害小動物，如老鼠等，畜貓狸等於是教殺衆生，所以是罪過，與不供養父母者同罪報。

第十六戒：畜養畜獸戒

「若優婆塞受持戒已，畜養象、馬、牛、羊、駝、驢一切畜獸，不作淨施未受戒者，是優婆塞得失意罪，不起墮落，不淨有作。」

「畜養象、馬、牛、羊、駝、驢一切畜獸」，其目的有三，一是利用牠們的勞力作苦工，二是利用牠們的毛皮，三是販賣。這三者都是爲了圖利，因爲個人的圖利而傷害衆生，爲一在家菩薩不應爲，所以不可畜養。

「不作淨施未受戒者」：既養了這些畜獸，受戒以後要無代價地布施給未受戒者，但受施者不可以屠殺，象養至自然死而後已。若不淨施而求取報償，這就是販賣了，也即犯戒了，其所得的罪報與不供養父母者同。

第十七戒：不畜三衣、鉢、杖戒

「若優婆塞受持戒已，若不儲蓄僧伽梨衣、鉢盂、錫杖，是優婆塞得失意罪，不起墮落，不淨有作。」

「不儲蓄僧伽梨衣、鉢盂、錫杖」者：是說在家菩薩在家中要經常儲蓄比丘、比丘尼用的三衣、鉢盂、錫杖，爲什麼呢？古代物資缺乏，若有一人出家，要齊辦這三樣僧用物，非常不容易，所以在家菩薩平時儲蓄了這三種僧用物，就可隨時作供養的

功德。若不儲蓄這三種僧用物，就表示他不敬三寶，所以有罪過，與不供養父母罪過相同。

第十八戒：作田不求淨水戒

「若優婆塞受持戒已，若爲身命須田作者，不求淨水及陸稼處，是優婆塞得失意罪，不起墮落，不淨有作。」

「若爲身命須田作者」：就是在家菩薩，爲了養活自己及父母、師長、眷屬，不得不從事種田的工作。這在古代工商業不發達的時代，是唯一可以活命的事業。

「不求淨水及陸稼處」者：種田須要水，有的水中有衆生，若用有衆生之水種田，必然會殺衆生。所以必須用淨水，就是在水流入田中之前，先用濾水器濾過，無衆生之水，即是淨水。還有一個辦法就是「陸稼」，不需要水，如大麥、小麥、玉米、高粱等都可以陸稼，也可以活命，若既不求淨水，又不陸稼，就犯戒有罪過了，與不供養父母罪過相同。

第十九戒：市場販賣斗秤不平戒

「若優婆塞受持戒已，爲於身命，若作市易斗秤賣物一說價已，不得前却，捨賤賣貴；斗秤量物，任前平用，如其不平，應語令平，若不如是，是優婆塞得失意罪，不起墮落，不淨有作。」

「若作市易，斗秤買物」：就是在家菩薩從事商業的生意買賣，如賣買穀物、或其他農產品，有的用斗量，有的用秤來稱。

「一說價已，不得前却，捨賤賣貴」者，是說：既與人議定了價格以後，又有人來，要以較高的價格買，這時不可以却去前頭議價的人，而改賣後來出高價的人，若這樣就是失信，這是一

大罪過。

「斗秤量物，任前平用，如其不平，應語令平」者：是說正在用斗量物、用秤稱物，對方將斗秤不平，有貪求的意思時，在家菩薩應當告訴對方，斗秤一定要平，這不是斤斤計較，是求公道，若對方用不平的斗秤量物，在家菩薩不當面說明，這等於在幫助對方生貪，所以是一大罪過。

以上二大罪過所得的罪報，與不供養父母者同。

第二十戒：非時非處行欲戒

「若優婆塞受持戒已，若於非處非時行欲，是優婆塞得失意罪，不起墮落，不淨有作。」

「非處、非時行欲」者，這是說：在家菩薩仍有妻子，與妻子行欲是為正姪，除六齋日外，是可以行欲的。但行欲的處所與時間却有限制，如果在有人來往之處或三寶所在之地行欲，或在六齋日及白晝修淨之時行欲，這都是犯戒的，所受的罪報與不供養父母者同。

第二十一戒：商賈不輸官稅戒

「若優婆塞受持戒已，商估販賣，不輸官稅，盜棄去者，是優婆塞得失意罪，不起墮落，不淨有作。」

「商估販賣」：這是從事商業販賣的事業。

「不輸官稅」：營商業，就有官稅，古時候的官稅，大多是什一之法，就是官府抽十分之一的稅，若不肯依規定去納稅，就是犯法的行為。

「盜棄去者」：就是逃稅、漏稅、匿稅等等的行為，有的人根本不肯納稅，有的人是以多報少，這都是犯法的。

若有以上的行為也犯戒了，罪報與不供養父母者同。

第二十二戒：犯國制戒

「若優婆塞受持戒已，若犯國制，是優婆塞得失意罪，不起墮落，不淨有作。」

「犯國制」者，就是違犯國家的制度、法律、規章。這些是維持世間眾生秩序的作為，有這些典範，大家生活有秩序，若不遵守，就是破壞秩序，就有罪過了，與不供養父母的罪報相同。

第二十三戒：得新食不先供三寶戒

「若優婆塞受持戒已，若得新穀、果菰、菜茹，不先奉獻，供養三寶，先自受者，是優婆塞得失意罪，不起墮落，不淨有作。」

「得新穀、果菰、菜茹」者，是說無論自己農作，或由農人處購買了每季出的最新稻穀、瓜果、蔬菜。

「不先奉獻供養三寶，先自受者」：有了這些新出的產品，首先要奉獻、供養三寶，若不先奉獻供養三寶，而先自己受用，這表示不敬三寶，其所得罪報與不供養父母者同。

第二十四戒：僧不聽說法輒自作戒

「若優婆塞受持戒已，僧若不聽說法讚歎，輒自作者，是優婆塞得失意罪，不起墮落，不淨有作。」

「僧若不聽說法、讚歎，輒自作者」，這是說：在家菩薩未經出家比丘的許可，不可以說法，也不可以對其讚歎。不允許在家菩薩說法，是怕他說得不如法，而造口業；不允許讚歎：一是防止造所讚不實的口業；二是為了防止讚者生憍慢心，若未得出

家比丘的允許，而自行說法讚歎，就是罪過，受不供養父母相同的罪報。

第二十五戒：在五衆前行戒

「若優婆塞受持戒已，道路若在諸比丘前、沙彌前行，是優婆塞得失意罪，不起墮落，不淨有作。」

「道路若在諸比丘、沙彌前行」：是說在家菩薩在道路上與諸比丘、比丘尼、沙彌、沙彌尼、式叉摩那五衆同行之時，竟在前面行走，這是對僧寶的大不敬，是一種罪過，與不供養父母罪報相同。

第二十六戒：僧食不公分戒

「若優婆塞受持戒已，僧中付食，若偏爲師，選擇美好，過分與者，是優婆塞得失意罪，不起墮落，不淨有作。」

「僧中付食」：是指在僧團之中，担任分食的在家菩薩。

「若偏爲師，選擇美好，過分與者」：是起分別的偏心，對自己的皈依師或所敬拜的師父，特別選擇美好的食物，比一般人又多一點分給師父，這就是一種罪過，與不供養父母者相同。

第二十七戒：養蠶戒

「若優婆塞受持戒已，若養蠶者，是優婆塞得失意罪，不起墮落，不淨有作。」

「養蠶」：是一種吐絲作繭的昆蟲，其絲可以織錦，非常高貴華麗，所以農家多喜養蠶圖利。但抽絲之時，必須將蠶繭煮沸，所有的蠶蛹都被殺死，所以是一種殺生的事業，若優婆塞養蠶，即是犯戒，是一大罪過，與不供養父母的罪過相同。

第二十八戒：行路見病捨去戒

「若優婆塞受持戒已，行路之時，遇見病者，不往瞻視，爲作方便，付囑所在，而捨去者，是優婆塞得失意罪，不起墮落，不淨有作。」

「行路之時，遇見病者」：是指在外走路的時候，或者在乘坐車、船的時候，看見有人生急病，非常危險，急待救助。

「不往瞻視，爲作方便，付囑所在，而捨去者」：是說在家菩薩見了急病之人，不上前查看，爲他作緊急措施，應該送醫院、通知有關人員或其家屬，竟然捨他而去，見危不伸援手，是無憐愍心，爲一大罪過，與不供養父母罪過相同。

「善男子！若優婆塞至心能受持如是戒，是人名爲優婆塞中分陀利華，優婆塞中微妙上香，優婆塞中清淨蓮華，優婆塞中真實珍寶，優婆塞中丈夫之人。」

這段經文是這二十八輕戒的結語，也是對至心受持二十八輕戒不犯的在家菩薩一種讚歎。說他們是清淨的分陀利華、蓮華、微妙上香、真實珍寶、丈夫之人，是難能可貴的佛弟子。

「善男子！如佛所說，菩薩二種：一者、在家，二者、出家，出家菩薩名爲比丘，出家菩薩持出家戒，是不爲難；在家菩薩持在家戒，是乃爲難。何以故？在家之人多惡因緣所纏繞故。」

這段經文是說明在家菩薩持在家六重二十八輕戒，比出家菩薩持十重四十八輕戒更難。因爲在家菩薩惡因緣太多，處處妨碍其持清淨戒之故。



西藏唐卡——羅漢

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

佛元二五三九年七月一日出版
 公元一九九五

Printed in Hong Kong



印尼婆羅浮圖塔羣