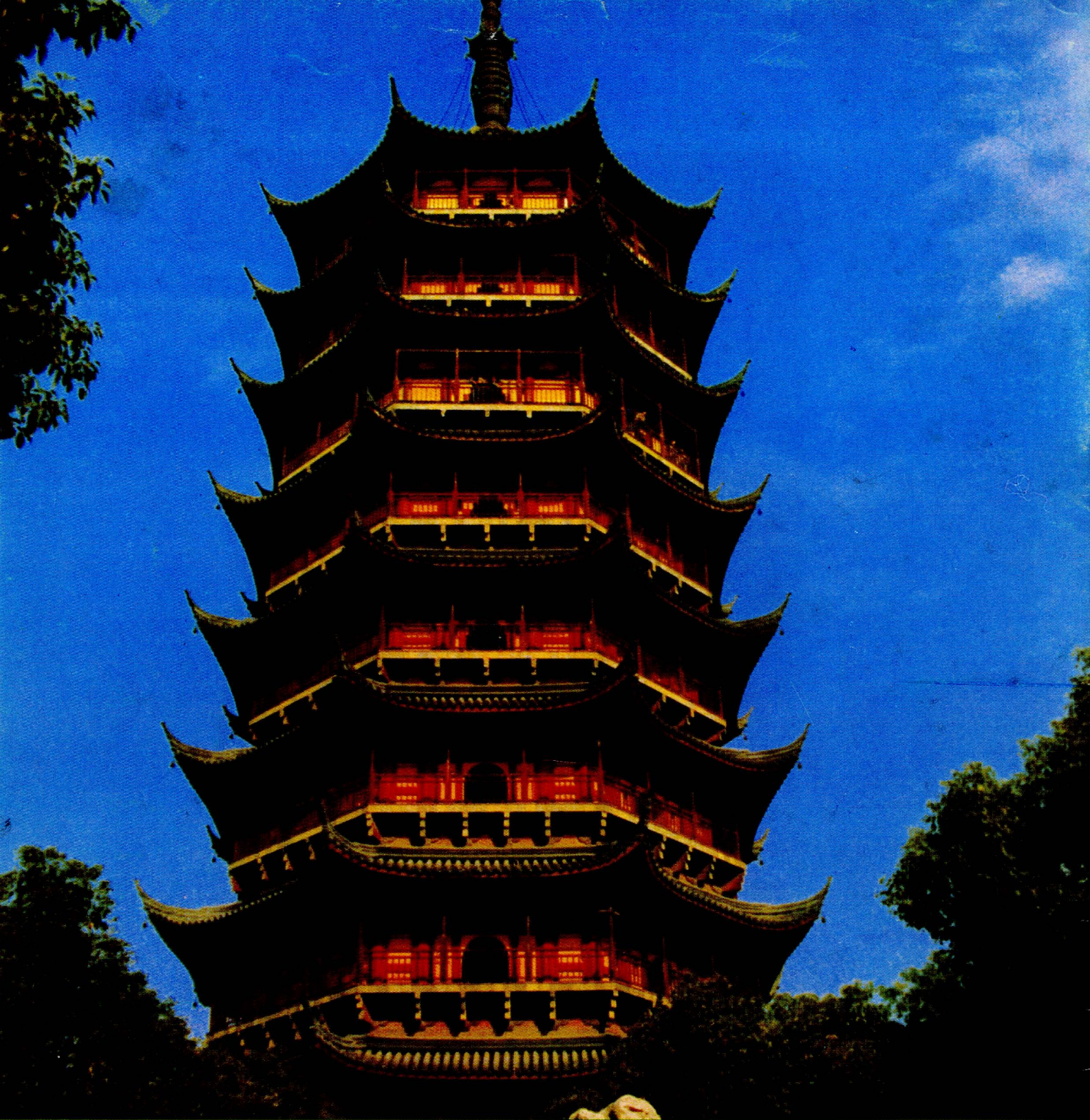




内 明

集漢魏城刻石字



285

蓮宗十二祖頌
 示眾法語利益多
 念佛伽陀慧包羅
 全真成妄只此心
 全妄成真亦非佗
 不變隨緣宜隨淨
 隨緣不變莫隨訛
 人若依此義修行
 光壽當同阿弥陀

印光大師撰

清蓮宗十二祖紅螺寶福際醒大師



清蓮宗十二祖紅螺寶福際醒大師

蓮宗十二祖際醒大師



《中論·觀法品》疏義(上)

李潤生

「提要」《觀法品》是《中論》的第十八品。其品題在西藏譯本作《觀我法品》(Bdag dan chos brtagpa)，在梵本作《觀法品》(Atma pariksa)①。羅什漢譯作《觀我品》，與梵、藏二本俱異。三本品題不同，固各有所本，今不可考；但本品首頌，即在破我，故梵本作《觀我品》，次頌破法(所謂「若無有我者，何得有所」)，「我所」即是「法」義，原始佛教的《阿含經》所載皆然)，故藏本作《觀我法品》。但本品從破我，進而破法，以悟入「諸法實相」；而「法」的外延較寬，「我」的外延較狹；舉「法」可以兼攝「我」，舉「法空」自然兼攝「我空」，然「我」不足以攝一切「法」，「我空」不足以攝「法空」，以此義故，漢譯以「觀法」命名本品，於理亦無違。

《觀法品》的宗趣為何？諸家有不同的說法。如清辨《般若燈論》言：「今此品者，亦為遮空所對治，令解諸行我、我所空，故說。」②「空所對治」即是「我執」及「我所執」(即「法執」)。《中論》此品，遮破有自性的「我執」及「我所執」，使修行者悟入「諸行」(一切現象)「我空」及「我所空」(即「法空」)的「諸法實相」。

吉藏撰《中觀論疏》，把《中論》前二十五品，分別其宗趣云：「初十七品，破洗人法，明諸法實相；今此(第十八)一品，次明得益；從(第十九)《破時品》(即《觀時品》)已後，更復破執，重明實相。」③則本品除破「我執」(亦名「人執」或「人我執」)及「法執」(亦名「法我執」或「我所執」)，以明「諸法實相」外，更顯示悟入「諸法實相」的效益(按：本品的第十一頌及第十二頌，即明悟入「諸法實相」所得的效益。)

本品由十二首頌所成。分析諸頌，可見本品所探討的內容，實包括「破我執」、「破法執」、明「悟入諸法實相的方法與境界」、明「悟入諸法實相的效益」等。由是綜合諸家之說，並取證於諸頌的內容，可見《觀法品》的旨趣，在簡述「悟入諸法實相的歷程、境界與效益」。

何謂「觀法」？凡心識的認知對象，都可名之為「法」(dharma)，這是最廣義的界說；若隨義用來分，則「法」有三種，如《中觀論疏》所云：「一者、軌則名法，即是佛理教法。二者、自體名法，亦得通理教，謂色、心等。三者、意識

所緣名之爲法，此約境爲言；眼（識）所緣爲色，乃至身（識）所緣名觸，今是意（識）之所緣（境），故名爲法。」

④由於意識無所不緣，故意識所緣（認知）的「法」境，實涵攝前二種法，亦即等同於最廣義「作爲意識認知對象」的「法」。《觀法品》所言的「法」，即用此義，而以探索「諸法實相」而爲依歸。而言「觀」者，即上來諸品所用的「考察」義，梵文作 *pariksa*，所以吉藏言：「從《（觀）因緣品》至《觀業品》，明一切法皆畢竟空，是名「諸法實相」……今觀此（諸法實相之）法，故云《觀法品》」⑤但今人印順法師不取此義。他說：「《觀法品》的「觀」，是「現觀」（按：「現觀」是「現量觀照」義，亦即「離名言分別、直接如實體證諸法實相」義），或「正觀」，就是悟入如實相的實相慧；抉擇正法的有漏聞、思、修慧，隨順無漏般若，也稱爲正觀。」⑥他又重新界定「法」義及「觀法」義云：「『法』是軌持。軌是規律，或軌範；持是不變，或不失。事物物中的不變軌律，含有本然性、必然性、普遍性的，都可以叫做『法』。合於常偏本然的理則法，有多種不同，但其中最徹底、最究竟、最高上的『法』，是『一切法空性』。現觀這眞實空性法，所以叫『觀法』。」⑦若依印順法師的解釋，以「有漏的聞、思、修慧」，或「隨順無漏般若智」，證悟「諸法實相」的「眞實空性法」，名之爲「觀法」。吉藏與印順對「觀法」的解釋，本不矛盾，不過印順之說，範圍較狹，要求較高而已⑧。

至於本品的結構，在羅什的譯文中，分爲三分；一者、長行發起（即以青目釋文先行）；二者、偈頌正明觀法（即次爲龍樹論師的《中論》頌文）；三者、長行解釋（即以青目釋文，

內明

第二八五期 目錄

專著

《中論·觀法品》疏義（上）……………李潤生……3

專論

法相宗教典論……………陳士強……15

曹山對洞山禪法的繼承與發展……………蔡日新……22

特稿

從佛經故事談佛陀對

戰爭和種族的態度（下）……………道元……30

筆譚

優婆塞戒經研習之三十八

談菩薩應如何供養三寶……………智銘……36

畫頁

封面：江蘇蘇州北寺報恩塔

面裡：蓮宗十二祖際醒大師

底裡：西藏唐卡——羅漢

封底：敦煌220窟維摩詰像

總釋頌意)。至於頌文(正明觀法)的結構，吉藏引「三論宗」關內舊說，分之為三：

初、五首頌，明聲聞稟教得益
次、六首頌，明菩薩稟教得益
後、一首頌，明緣覺得益⑨

如是把《觀法品》的共十二首頌，分而為三段，分別說明「聲聞」、「菩薩」、「緣覺」三乘的入「諸法實相」之門及各別所受益。不過吉藏不取彼關內瑤法師的科判，認為他「不遠尋古疏，故有此謬」，因此他依青目長行，分為五分：

初一、一頌半，明所離(離我執及法執)
次二、一頌半，明得無我慧
第三、以二頌明兩種涅槃(即「有餘涅槃」及「無餘涅槃」)
第四、以五頌廣敘佛陀教法

第五、以二頌明三乘證入「諸法實相」所得效益。⑩

印順依月稱的主張，認為大乘固然悟我、法二空，小乘亦可悟入我、法二空性，故釋本品，不分聲聞、緣覺、菩薩三乘；而其分科，大致秉承青目的脈絡，而再加細密分析而已。故下面的闡釋，亦折衷於青目、吉藏、印順的科判進行，並把青目《中論釋》的長行文字，分別配列於每段頌文之後。

甲一、明入諸法實相之門

乙一、修如實觀

〔釋文〕問曰：「若諸法盡畢竟空，無生、無滅，是名諸法實相者，云何入？」

答曰：「滅我、我所著故，得一切法空無我慧，名為

入。」

問曰：「云何知諸法無我？」

答曰⑪：

〔頌文〕若我是五陰，我即為生滅，若我異五陰，則非五陰相。

若無有我者，何得有所？滅我我所故，名得無我智

⑫。

得無我智者，是則名實觀。得無我智者，是人為希有

⑬。

〔釋文〕有人說神應有二種：若五陰即是神，若離五陰有神。若五陰是神者，神則生滅相，如偈中說「若神是五陰，即是生滅相」。何以故？生已壞敗故。以生滅相故，五陰是無常。如五陰無常，生滅二法亦是無常。何以故？生滅亦生已壞敗，故無常。神若是五陰，五陰無常故，神亦應無常生滅相。但是事不然。若離五陰有神，神即無五陰相，如偈中說「若神異五陰，則非五陰相」；而離五陰更無有法。若離五陰有法者，以何相何法而有？若謂神如虛空、離五陰而有者，是亦不然。何以故？《破六種品》中已破虛空：無有法名為虛空。若謂以有信故有神，是事不然。何以故？信有四種：一現事可信，二名比知可信，如見煙知有火，三名譬喻可信，如國無輪石，喻之如金，四名賢聖所說故可信，如說有地獄，有天，有鬱單越，無有見者，信聖人語故知。是神於一切信中不可得，現事中亦無，比知中亦無。何以故？比知名先見，故後比類而知，如人先見火有煙，後但見煙，則知有火，神義不然。誰能先見神與五陰合，後見五陰，知有神？若謂有三種比知：一者如本，二者如殘，三者共見。如本名先見火有煙，今見煙知如本有火。如殘名如炊飯，一粒熟，知餘者皆熟。共見名如眼見人從此

去，到彼亦見其去，日亦如是，從東方出至西方，雖不見去，以人有去相，故知日亦有去，如是苦、樂、憎、愛、覺、知等亦應有所依，如見人民知必依王。是事皆不然，何以故？共相信先見人與去法合而至餘方，後見日到餘方，故知有去法；無有先見五陰與神合，後見五陰知有神，是故共相（應作「見」）比知中亦無神。聖人所說中亦無神。何以故？聖人所說，皆先眼見而後說，又諸聖人說餘事可信，故當知說地獄等亦可信；而神不爾，無有先見神而後說者。是故於四信等諸信中，求神不可得。求神不可得，故無。是故離五陰無別神。復次，《破根品》中，見、見者、可見破故，神亦同破。又眼見粗法尚不可得，何況虛妄憶想等而有神，是故知無我。

因有我，故有所。若無我，則無我所^⑭。修習八聖道分，滅我、我所因緣故，得無我、無我所決定智慧。

又無我、無我所者，於第一義中，亦不可得。無我、無我所者，能真見諸法。凡夫人以我、我所障慧眼故，不能見實^⑮；今聖人無我、我所故，諸煩惱亦滅，諸煩惱滅故，能見諸法實相。

「疏義」今把《觀法品》分三大段來處理，即：甲一、明入諸法實相之門，甲二、明入諸法實相之相，甲三、明入諸法實相之益。於「甲一、明入諸法實相之門」中，又分為二節：乙一、修如實觀，乙二、得解脫果。今先闡述「修如實觀以入諸法實相之門」，分為「牒諸法實相義」、「總提入諸法實相之門徑」、「破我執」、「破法執」及「明能入法空無我智」等五目予以處理。

（一）牒諸法實相義：要說明「（證）入諸法實相之門」，則要分別澄清：何者為「所入」？何者為「能入」？如何獲致此

「能入」以悟入、證入彼「所入」？今此先明「何者為所入」。佛家所要證得而悟入者是宇宙萬有的真實，此即《中論》所謂的「諸法實相」。此「諸法實相」即是《般若經》中所言的「諸法畢竟空」的「空性」，亦即《中論》從第一《觀因緣品》以至第十七《觀業品》中所反覆論述的「無生」、「無滅」，無自有、常有、獨有「自性」的宇宙真實的存在。所以在闡釋本頌之先，青目複牒前面諸品對「諸法實相」的定義云：「若諸法盡畢竟空，無生、無滅，是名諸法實相……。」

（二）總提入諸法實相之門徑：既知「所入」是畢竟空、無生、無滅的「諸法實相」，則進而要澄清「何者是能入」、「如何獲致此能入以證入彼所入」等問題。故青目釋言：「滅我、我所著故，得一切法空無我慧，名為入。」那就是說：「能入」是修行者所修得的「一切法空無我慧」（龍樹《中論》頌作「無我智」）；此「能入」的「無我慧」（即「無我智」是透過破除「我執」及「法執」（亦言「我所執」）所獲致的。如是從修行「破我執」、「破法執」（即「破我所執」）的「如實觀」，獲致「一切法空無我慧」（即「無我智」），便能如實觀照、悟入、證入彼諸法盡畢竟空、無生、無滅的「諸法實相」。《中論》前十七品已明「諸法實相」，此品當分別說明「破我執」、「破法執」及「無我智」於後。

（三）破我執：「無我」是佛家大、小二乘，顯、密二教的一貫精神，所以要得「無我智」以證入「諸法實相」，首先要「破我執」，故龍樹論師於《觀法品》中，以第一頌「破我執」言：「若我是五陰，我即為生滅；若我異五陰，則非五陰相。」因為凡夫與外道執我，大則可分成二類：一是「即蘊我」，一是「離蘊我」。（按：「蘊」，舊譯為「陰」，所以「即蘊我」亦

名「即陰我」，「離蘊我」亦名「離陰我」；「蘊」或「陰」，梵文作Skandhas，是「積聚」義，積聚物質而成「色蘊」，積聚精神力量，分別而成「受蘊」、「想蘊」、「行蘊」及「識蘊」，合而名爲「五蘊」。(凡夫執「五蘊」爲我體，是名「即蘊我」。如《雜阿含經》所謂：「若諸沙門、婆羅門見我有我者，一切皆於此五受陰(即「五蘊」，正名「五取蘊」或「我受蘊」)見我。……言我真實不捨。」①⑥外道如數論的執「二十五諦」中每一有情各具的常、一、主宰、能知、能受的「神我」，勝論的執「六句義」中的「實句」，有體常、周徧、隨處造業、受苦樂的「實我」。此「神我」、「實我」，體非即「五蘊」，所以屬「離蘊我」①⑦。凡夫與諸外道所執的「我」，不論是「即蘊我」或「離蘊我」，都有一共通的特徵，那就是每一有情各具的永恆存在、常一不可分割、具能知識、能受用的生命主宰。

爲破彼「我執」，龍樹論主仍運用常用的「二分法」，先把凡夫外道所執的「我」分爲「我是五蘊」(「即蘊我」)及「我異五蘊」(「離蘊我」)兩大類，然後運用「進退維谷」的「兩難法」加以破斥。今分甲、乙兩分闡釋如下：

甲、破即蘊我：龍樹論主以半頌(即「若我是五陰，我即爲生滅」)破「即蘊我」。青目釋言：「有人說神(即有自性、常、一、主宰的「我」體，下同)應有二種：若五陰即是神(即是「即蘊我」)，若離五陰有神(即是「離蘊我」)(「五陰」即是「五蘊」)。若五陰是神者，神則生滅相。……何以故？生已壞敗故。以生滅相故，五陰是無常。如五陰無常，生滅二法亦是無常。何以故？生滅亦生已壞敗，故無常。神若是五陰，五陰無常故，神亦應無常生滅相。但是事不然。」意謂「五蘊」(即「五陰」)是生滅法，生滅法是生已壞敗的「無常法」，如是

「五蘊」正是「無常法」。如「我即五蘊」，則彼「即蘊我」亦是「無常法」，此與「我體是常」的基本觀念相矛盾，故「即蘊我」不能成立。今列成論式如下：

大前提：若彼是自性存在的實我，則彼我即非生滅無常的存在。

小前提：若我即是五蘊(即蘊我)，則彼我即是生滅無常的存在。

結論：故知：若我即是五蘊(即蘊我)，則彼我即非自性存在的實我。

上來青目以「五蘊」是生滅、無常法釋破「即蘊我」，故知「即蘊我」不能成立。吉藏更從「五蘊是多」(「五蘊」由色、受、想、行、識等五多種蘊所成)而「我是一」，彼此相達，以證知「即蘊我」不能成立，如《中觀論疏》所言：「又我是五陰(五蘊)，陰(蘊)五，(則)我亦(應)五，則(即蘊我)失(去)一我(的意義)。」①⑧可成論式云：

大前提：若彼是自性存在的實我，則彼我即是整一的存在體。

小前提：若我即是五蘊(即蘊我)，則彼我是多而非整一的存在體。

結論：故知：若我即是五蘊(即蘊我)，則彼我即非自性存在的實我。

乙、破離蘊我：龍樹論主以半頌(即「若我異五陰，則非五陰相」)破「離蘊我」。青目釋言：「若離五陰(即五蘊)有神(即「我」義)，神即無五陰相……而離五陰更無有法。」意謂：「五蘊」(即「五陰」)攝一切有爲法盡，一切有爲法的相用，皆不出「五蘊」的相用，因爲一切有爲法的相用不離物質性

的及精神性的兩大種類；「五蘊」中的「色蘊」，攝一切物質性諸法的相用，「五蘊」中的「受蘊」、「想蘊」、「行蘊」及「識蘊」攝一切精神性諸法的相用。故「若我異五蘊（即「五陰」）」，則我便無五蘊諸法的相用，而不成爲「有爲法」，那末，如何可說「我能知，能作業，能受苦樂等」？可成論式如下：

大前提：汝許有自性的實我能知，能作業，能受苦樂等具五蘊的相用。

小前提：若我異五蘊（離蘊我），則彼我即不具能知、能作業、能受苦樂等五蘊的相用。

結論：故知：若我異五蘊（離蘊我），則彼我即非汝所許有自性的實我。

如是論證「若我異五蘊」，則彼「實我」便不能成立。但外人還會作種種救論，所以青目從中破論云：「若離五陰（五蘊）有法者，以何相何法而有？若謂神（我）如虛空、離五陰而有者，是亦不然。何以故？《破六種品》中已破虛空；無有法名爲虛空。」意謂：外人可能仍計執離五蘊有爲法的相用，有「實我」存在，如離五蘊有「虛空」的存在一樣。可是在《中論》的《觀六種品第五》中，論主已論證「虛空」非實有、非實無，有實自性的「虛空」本不存在，如何有自性的「實我」可以存在？^{①⑨}所以外人欲以「虛空」作喻，以救「實我」可離五蘊而存在是不能成立的。

外人於「我如虛空，離五蘊而有」被遮破後，還會計執「實我是可信，故是實有」，所以青目進一步難破云：「若謂以有信故有神，是事不然。何以故，信有四種（即：「現事可信」、「比知可信」、「譬喻可信」、「賢聖可信」^{②⑩}），（然）於四

信等諸信中，求神（我）不可得。求神（我）不可得，故無。」今把青目所論證的「於四信中，求我不可得」，分別闡述如下：

一者、現量不可得：四種信中，第一種是「現事可信」，即「現量」所了知的事物才是可信的。所謂「現量」，即離一切概念分別的直觀感知活動及所獲致的知識，如眼之見色，耳之聞聲等。今「現量」不能認知有自性的「實我」存在，故彼「實我」不可信。

二者、比量不可得：四種信中，第二種是「比知可信」，即「比量」所了知的事物才是可信的。所謂「比量」，是通過「比類而知」的認知活動及所獲致的知識，「如人先見火有煙，後但見煙，則知有火」。但對有自性的「實我」的認知卻非如此，因爲根本就沒有人能先見「實我」與「五蘊」結合，然後於見「五蘊」時，比類而了知有「實我」的存在。「實我」既是「比量不可得」，所以不可信^{②⑪}。

三者、譬喻量不可得：四種信中，第三種是「譬喻可信」，即「譬喻量」所了知的事物才是可信的。所謂「譬喻量」者，是指如國中無「鍬石」，說者以「金」來作譬喻，使人信解。但在現實中，沒有任何東西可作「實我」的譬喻（按：若謂可以「虛空」來作譬喻，但於《觀六種品》中，已證知「虛空」非實有，所以譬喻不當。）如是於「譬喻量」中，「實我」不可得，故不可信。

四者、聖教量不可得：四信之中，第四種是「賢聖所說可信」，即「聖教量」所了知的事物才是可信，如吾人本不知有地獄，不知有諸天，不知有鬱單越（即「北俱盧洲」^{②⑫}），因彼非凡夫經驗可得，但通過聖者的言教，就可以得悉彼等的存在，所以可信。然而，於聖教量中並沒有說及「實我」的存在。何以

故？「聖人所說，皆先眼見而後說……而神（即「實我」）不爾，無有先見神（即「實我」）而後說者。」是故彼「離蘊我」（實我），於聖教量中亦不得，所以不足為信。

青目於四信中論證「實我」不可得，作結言：「是故於四信等諸信中，求神（實我）不可得。求神（實我）不可得，故無。」今可成論式如下：

大前提：若「離蘊我」是有，則於「四信」中，或於現量可得，或於比量可得，或於譬喻量可得，或於聖教量可得，非餘。

小前提：今彼「離蘊我」，於「四信」中，現量、比量、譬喻量、聖教量俱不可得。

結論：故知：彼「離蘊我」決定不有。

跟著青目於《中論釋文》中，還多提兩種破法，以見彼「離蘊我」是不可得的：

其一、指前破：論主於《中論·觀六情品》（即青目所言《破（六）根品》）中，已廣破一切「見」（有實自性能見的六根）、「見者」（能見的「實我」主宰）及「可見」（所見的有實自性的事物）^{②③}。此中所破的「見者」，即已包括「離蘊我」，所以「神（「離蘊我」於彼）亦同破」，故知彼「離蘊我」實不有。

其二、舉法破：於《中論》前述十七品中，分別反覆辨破一切粗法（一切緣生法，如執有自性的實穀、實芽、四緣、去者、去法等），今虛妄憶想所得的「離蘊我」，自當例破可知，如青目所言：「眼見粗法尚不可得，何況虛妄憶想等而有神（即「實我」），是故知無我（此即包括「即蘊我」及「離蘊我」，因為「即蘊我」是眼見粗法而不可得故，「離蘊我」是虛妄憶想

之法而不可得故）。」

（四）破法執：「法執」亦即「我所執」，悉皆當破；龍樹頌破言：「若無有我者，何得有所？」但未有作詳盡的論證。

青目釋言：「因有我，故有所（屬於「我」的事物，亦名為「法」）。若無我，則無我所。」可成論式：

大前提：若有「我所」（屬於「我」的實事實法），則須有「我」（因「我所諸法」，隸屬於「我」而有故）。

小前提：上文已證知無有「我」。

結論：故知：亦無有「我所」。

凡於無有實自性的「我所」對境，執之為有，執之為自性有而實存在者，便成「法執」。今已破一切「我所」，已經邏輯地論證一切「我所」不可得，亦即有效地破除「法執」，即破「我所執」。

（五）明能入法空無我智：如是通過上文所述的「破我執」及「破我所執」（即「破法執」）的「如實觀」，可以獲致能入一切法畢竟空的「無我智」；如是則已超凡入聖，甚為希有，而列聖者的階位。如本節一頌半所云：「滅我、我所故，名得『無我智』。得『無我智』者，是則名『實觀』；得『無我智』者，是人為希有。」此中亦可分「何謂無我智」、「如何可得無我智」、「得無我智有何效益」等三目予以討論如下：

甲、何謂無我智：本品「滅我、我所故，名得無我智」那半頌，在梵、藏本，其意指「滅我、我所故，無我、我所執」。故知「無我智」是「無我執」及「無我所執」（即「無法執」）而能證入不生、不滅、不常、不斷、不一、不異、不來、不出的畢竟空的「諸法實相」的那種無分別的般若智慧，所以「無我智」

實包括「人無我」及「法無我」兩種特質亦稱「二無我智」，亦稱「無我無我所決定智慧」。

乙、如何可得無我智：頌文既言「滅我、我所故，名得『無我智』」，故知「無我智」實由「破我執」及「破我所（法）執」所得。青目進一步闡釋說：「修習八聖道分，滅我、我所（法執）因緣故，得『無我、我所決定智慧』。」故知「無我智」亦是緣生無自性，由滅「我執」及「我所（法）執」所得，要滅「我執」及「我所（法）執」，則要修習「八聖道分」。「八聖道分」亦名「八正道」，即所謂正見、正思維、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。正語、正業、正命等三，屬「戒」的範疇。「正念」、「正定」等二，屬「定」的範疇。「正見」、「正思維」（自然包括「無我」、「無我所」、一切法皆緣生無自性等「正觀」、「如實觀」）屬「慧」的範疇。而「正精進」則與所有戒、定、慧皆所相應。由於「八正道」是大小二乘同修而趣向涅槃的修行方法（於「四聖諦」中，屬「道諦」所攝），故知「無我智」亦當是大小二乘所共得的「無我、無我所決定智慧」^{②④}，同時，要獲得「無我智」，除需要在「慧學」上用功外，還得要與「戒學」及「定學」的修行，互相配合。

丙、得無我智的效益：依吉藏的分析，得「無我智」可有二種效益：一者、得二無我智益，二者、得兩涅槃益^{②⑤}。「得兩涅槃益」，留待下文詳為論述，今先明「得無我智益」。《中論》頌云：「得無我智者，是則名實觀。得無我智者，是人為希有。」青目釋彼「智益」言：「又無我、無我所者（即得「無我智」），於第一義中，亦不可得。無我、無我所者，能真見諸法，凡夫人以我、我所障慧眼故，不能見實。」可見得「無我

智」的「智益」是能作「如實觀」，「能真見諸法」，亦即如清辨於《般若燈論》所引頌言：「得無我所，不見法起滅，無我所故，彼見亦非見。」那就是說：得「無我智」者，於第一義諦中，無有「我執」及「我所（法）執」，故於一切法中，不會見有實我，不會見有實我所（即「實法」）的存在，即使「無我」、「無我所」的概念亦不會生起^{②⑥}，唯有於無分別中體會一切法無生、無滅，畢竟自性空的「諸法實相」。至於未證得「無我智」的凡夫，由於他們的慧眼為「我執」及「我所（法）執」所障，所以便不能如實觀照「諸法實相」，所以頌言「得無我智者，是人為希有」，因為他已昇進「聖者」的境界，如青目釋言：「今聖人無我、我所故，諸煩惱亦滅，諸煩惱滅故，能見諸法實相。」

乙二、得解脫果

〔頌文〕內外我我所，盡滅無有故，諸受即為滅，受滅則身滅^{②⑦}。

業煩惱滅故，名之為解脫；業煩惱非實，入空戲論滅^{②⑧}。

〔釋文〕內外我、我所滅故，諸受亦滅；諸受滅故，無量後身皆滅，是名說無餘涅槃^{②⑨}。

問曰：「有餘涅槃云何？」答曰：「諸煩惱及業滅故，名心得解脫。」是諸煩惱業，皆從憶想分別生，無有實。諸憶想分別皆從戲論生；得諸法實相畢竟空，諸戲論則滅，是名說有餘涅槃。

〔疏義〕前文已明「破我執」及「破我所（法）執」，可得「無我智」。以「無我智」為「能入」，以「諸法實相」為「所

入」，則以此「無我智」可以如實觀照（即「悟入」、「證入」）彼「諸法實相」。依吉藏所說，這是得「無我智」的「智益」，除彼「智益」外，得「無我智」者，還應獲致「二涅槃益」，即今段所明的「得解脫果」。

明「得解脫果」，共有二頌。依青目所釋，前頌是明得「無餘涅槃」果，後頌是明得「有餘涅槃」果，合此二果，名「得解脫果」。（依吉藏的三論宗說法，本段所說「解脫果」，仍停滯在小乘「聲聞」的解脫，後段才是大乘菩薩的解脫³⁰。今不取此說。）又依清辨所釋，前頌明「小乘解脫」，唯滅煩惱障故；後頌明「大乘解脫」，雙滅煩惱障與所知障故³¹。月稱則認為「得解脫果」此二頌，所明的是一般的解脫，而非有大小乘之別。印順主張用月稱的說法：前頌明「所得解脫果」，後頌明「得果之所以」³²，下文亦依此疏釋。

（一）明得解脫果：此段合共二頌，前頌明得「無我智」者可獲致「解脫果」的效益云：「內外我我所，盡滅無有故，諸受即為滅，受滅則身（生）滅。」此間所謂「內外我我所」者，「我執」為「內執」（執有情世間），「我所（法）執」為「外執」（執器世界）³³。所謂「受」者，是「取著，愛使」（upadana）義³⁴，即「十二有支」中的「取支」，特指對淫、食、資具的強烈貪愛與執著。「身滅」者，在梵、藏本作「生滅」；「身」與「生」異，引起對本頌有不同的解釋。

青目依「身滅」作釋云：「（由於得「無我智」，可使）內外我、我所滅故、諸受（對「欲取」、「見取」、「戒禁取」及「我語取」等一切強烈執著、愛使）滅故，無量後身（未來有漏生命）皆滅，是名說（得）無餘涅槃³⁵。」連同後頌所言的「有餘涅槃」，便是獲「無我智」者的所得的「二涅槃益」。

若依梵、藏本，把本頌譯作「受滅則生滅」，則《無畏論》作釋云：「（由於得「無我智」，可使）內外我、我所滅故，（「欲取」、「見取」、「戒禁取」、「我語取」等）四取亦滅。取滅則有盡，有盡則生盡³⁶，是為悟入『人無我』，斷煩惱障，得有餘涅槃。」³⁷

不過，單就本頌而言，無論獲「無我智」者，是「身滅」或「生滅」，都指可得「解脫果」的效益，不必強分為「有餘涅槃」或「無餘涅槃」。

（二）明得解脫果之所以：為了進一步闡釋「何以得『無我智』能得解脫果」，本段的後頌云：「業煩惱滅故，名之為解脫；業煩惱非實，入空戲論滅。」青目認為得「無我智」者，能使「業」與「煩惱」俱滅，「諸煩惱及業滅故，名『心得解脫』」，但未言及「身得解脫」（可有殘餘身體），所以是指得「有餘涅槃」；並釋頌言：「是諸煩惱（與）業，皆從憶想（推憶妄想）分別生，無有（真）實（自性）。諸憶想分別皆從戲論生；（當『無我智』證）得『諸法實相』畢竟空（時），諸戲論則滅，是名說『有餘涅槃』。」

不過，依梵、藏二本，本頌譯作「滅業惑則解，業惑依分別，分別依戲論，戲論因空滅。」³⁸其中「滅業惑則解」一句，畧等同於羅什所譯「業煩惱滅故，名之為解脫」二句義。「惑」即是「煩惱」，回應前頌所說的「內執」、「外執」、「我執」、「我所執」；「業」指與煩惱相應的行為，回應前頌所說的「諸受」（即「欲取」、「見取」、「戒禁取」及「我語取」等「四取」）。由於得「無我智」者，能盡滅與「內外我我所執」及「四取」相應的「業」與「煩惱」故，所以獲得「解脫果」。所以者何？後頌後三句闡釋言：「業惑依分別，分別依戲

論，戲論因空滅。」此略同於羅什所譯「業煩惱非實，入空戲論滅」二句，但文義更為清晰。依龍樹《中論》的通義，一切法若有實「自性」，則不能生、亦不能滅；惟有緣生無自性的諸法，才可有假生假滅（即無自性的緣生、緣滅）。上敘十七品已詳論一切有為法，皆緣生無自性，故皆可產生變化；如是諸業、煩惱，乃至所依而生的虛妄分別與戲論，都無自性，都是緣生性空的有為法，都於無分別的「無我智」生起，證入「諸法實相」時，便能斷滅無餘，而得「解脫生死之果」。其理論的解說如下：

一者、「業」與「煩惱」本無自性，唯依虛妄分別而有。
二者、虛妄分別亦無自性，唯依種種邪說戲論而有。
三者、種種邪說戲論亦無自性，當修行者的無分別「無我智」起，證入「諸法實相」畢竟空時，便即盡滅。
四者、種種邪說戲論滅，則虛妄分別滅。
五者、虛妄分別滅，則「業」與「煩惱」滅。
六者、「業」與「煩惱」滅，則證得「解脫生死之果」。
彼「解脫生死之果」，可有不同名稱分類，或稱「有餘依涅槃」，或稱「無餘依涅槃」，或大乘菩薩的「不住生死涅槃」，但都可統攝於由「無我智」所證得的「解脫果」之內。

註釋

（未完待續）

- ①《藏要》本《中論》卷三《觀法品第十八》註云：「番（西藏譯本）作《觀我法品》，梵（本）作《觀我品》」。
- ②見分別明菩薩（即清辨）所撰《般若燈論釋》（亦即《般若燈論》，卷第十一。《大正藏》卷三十、頁一〇四。）
- ③見吉藏所撰《中觀論疏》卷第八末，《大正藏》卷四二、頁一

二三。

④同於註③，《大正藏》卷四二、頁一二四。

⑤同於註④。

⑥見印順《中觀論頌講記》、頁二三三。

⑦同於註⑥。

⑧Kenneth K. Inada 英譯《中論》，把「觀法」翻為 Examination of the Factors of Existence (dharma, fa 法)，涵義最寬，不如吉藏、印順那麼嚴格，但於義理，彼此實不相違。

⑨同於註④。

⑩同見註④，《大正藏》卷四二、頁一二五。

⑪依《藏要》所校《無畏釋》，此文如下：問曰：「何為實相？由何得入？」答曰：「離我、我所為實相，安立道理為先而遍知為悟入。」問：「此云何者？」頌答：

⑫依《藏要》校番（西藏）、梵二本，此句作「無我、我所執」。

⑬依《藏要》所校，此頌之前，有《無畏釋》先徵云：「如是見真實而無執者，即我、我所？」然後頌答。番、梵二本的頌文作：「無我、我所執，彼亦無所見；見無執有依，此則為不見。」與羅什譯文迥異。K. K. Inada 英譯本頌為：Any entity without individuality and self-identity does not exist, whosever sees (it with) non-individuality and non-self-identity cannot see or grasp (the truth)。見 K. K. Inada 所撰 Nagarjuna A Translation of his Mulanadhyam akarikā with an Introductory Essay, P. 114。

⑭依《藏要》所校，《無畏釋》有結語云：「如是無我、我所為

真實相。」

⑮依《藏要》所校，《無畏釋》云：「若見無，執有『所無』，則成倒見；壞慧眼不見真實。」

⑯《雜阿含經》卷二，《大正藏》卷二、頁十一。

⑰除「即蘊我」及「離蘊我」外，更有小乘犢子部所執的「非即蘊非離蘊我」，名為「俱非我」。《成唯識論》卷一及《述記》有詳盡的敘述及遮破，故不贅。

又「數論」所執的「神我」，見於陳·真諦所譯的《金七十論》，「勝論」所執的「實我」，見於唐·玄奘所譯的《勝宗十句義論》，俱載於《大藏經》卷五四。

⑱古藏《中觀論疏》卷第八末，見《大正藏》卷四二、頁一三五。

⑲龍樹論主於《中論·觀六種品》中，以八首頌破斥有實自性的「六界」——地、水、火、風、空、識等六種構成有情的質素。但以破「空」（即青目所謂「虛空」）為主，以例其餘五種質素。破「虛空」有多種的論證，今以「兩難法」遮破如下：

一者：「虛空」或是「有相」，或是「無相」非餘。

二者：「虛空」若是「有相」的，但「虛空」的相狀不可得，故「虛空」的法體不可得。

三者：「虛空」若是「無相」的，則「無相」者，其法體亦不可得。

四者：故知：「虛空」的法體不可得，故不可謂「虛空實有」。

五者：「虛空」既非「實自性的有」，自然不可說是「實自性的無」。

⑳此「四信」，即「古因明」中所謂「四量」，即「現量」、「比量」、「譬喻量」及「聖教量」。

㉑青目再把「比知」分成三種，繼而論證於彼三種「比知」中，「實我」亦不可得：

一者、「如本比知」不可得：如先見火有煙，今見煙知如本有火。但誰先見我與五蘊合，後見五蘊而比知如本有我？故知「實我」於「如本比知」不可得。

二者、「如殘比知」不可得：「如殘」如炊飯，當見一粒熟時，比知餘粒皆熟。但對「實我」的認知並不如此，故知「實我」於「如殘比知」不可得。

三者、「共見比知」不可得：如眼見人從此去，到彼亦見其去，日亦如是，從東方出至西方後，雖不見其去，但以人有去相，故比知日亦有去相，此名「共見比知」。又如見（古代）人民必依王者，如是亦應比知苦、樂、憎、愛等「心所」活動亦必有所依的「心王」活動與之俱起。只有當我們曾先見有「人」與「去法」合而至餘方，後見日到餘方，然後信知有「去法」的存在。但卻並沒有人曾見「五蘊」與「實我」合而至餘方，因而後見「五蘊」至餘方，而比知有「實我」的存在。

㉒鬱單越，梵文作Uttara-kuru，為須彌山四洲之一，即北俱盧洲，如《起世經》云：「諸比丘，須彌山王，北面有洲，名鬱單越。其地縱廣十千由旬，四方正等。彼洲人面，還似地形。」見《大正藏》卷一、頁三一。

㉓龍樹於《中論·觀六情品》中，合破「見」、「見者」及「可見」（即「所見」），有二頌言：「見不能有見，非見亦不

見，若已破於見，則為破見者；離見不離見，見者不可得；以無見者故，何有見可見？」

要破「見者」及「所見」，先得要破「能見」。《中論》破外執有自性的「能見」云：「是眼則不能，自見其已體；若不能自見，云何見餘物？」此間以有部執「眼根」為「能見」而遮破之，成論式如下：

大前提：若眼根為有自性的能見，則應不待緣而能見其自體。

小前提：今眼根不能見其自體。

結論：故知：眼根非有自性的能見。

（其餘諸根亦可依此方式，推證其非有自性的能見。）

如是一切能見既不能發揮其自性有的能見作用，則可繼而推證「見者」與「所見」的自性亦不可得。今先證「見者」自性不可得：

大前提：若「見者」是自性有，則「能見」的自性應非無（因「見的主體」必須具「能見」的作用，才得名為「見者」，彼此相因待故。）

小前提：上文已推證「能見」的自性不有。

結論：故知「見者」非自性有。

既破「能見」及「見者」，當可順此推證「所見」的自性亦非有：

大前提：若「所見」是自性有，則「能見」及「見者」的自性應非無（因「能見」、「見者」不有，則「所見」亦必不可得，彼此相因待故。）

小前提：上文已推證「能見」及「見者」的自性不可得。

結論：故知：「所見」非自性有。
如是依上述一系列的推論，可以證知有自性的「能見」、「見者」及「所見」皆不可得。

②4 清辨《般若燈論》言：「二乘（小乘）之人，得無我故，唯見有此法生、此法滅，起如是見：然我境界無故，緣我之心亦不起；我無體故，無有所內外等法，以緣我之心不復起故，乃至得無我之念亦不起，唯除世俗名字菩薩摩訶薩住無分別智，能見諸行本來無生。」（見《大正藏》卷三十、頁一〇六）可以推知，依清辨的主張，小乘只能證得「無人我執」的「無我智」，此智起時，「我所」之念亦不能顯耳，非實證得「法無我智」。若真正的「無我執」、「無法執」當下證知「諸行本來無生」的「二無我智」，唯大乘修行者能之。但依青目、月稱及吉藏等皆主張小乘亦能證入彼「二無我智」（見吉藏的《中觀論疏》卷第八末，《大正藏》卷四二、頁一二五；印順的《中觀論頌講記》、頁二四一至二）。

②5 見吉藏《中觀論疏》卷第八末，《大正藏》卷四二、頁一二九。

②6 青目所謂「無我、無我所者，於第一義中，亦不可得」，本頌梵、藏二本所謂「無我我所執，彼亦無所見，見無執有依，此則為不見」，正是此意。

②7 依「藏要」校梵、番二本，此句作「受滅則生滅」。K. K. Inada 英譯作，From the cessation of grasping, the cessation of birth also follows。

②8 依「藏要」校梵、番二本，此頌作「滅業惑則解。業惑依分別，分別依戲論，戲論因空滅」。

②9 依「藏要」校「無畏論」，彼作：「四取亦滅。取滅則有盡，



法相宗教典論

陳士強

法相宗，又名「唯識宗」，唐代玄奘傳來，因着重於對一切事物的相狀（「法相」）及其義含作綜合性的分析研究，並主張宇宙萬有皆為心識的變現（「唯識」）而得名。又因玄奘長期居住在長安的大慈恩寺，故別稱「慈恩宗」。此宗所依據的根本經典是《成唯識論》所引的六經十一論。六經指的是：《華嚴經》、《解深密經》、《如來出現功德莊嚴經》、《大乘阿毗達磨經》、《楞伽經》、《大乘密嚴經》、《（又名《厚嚴經》）。十一論指的是：《瑜伽師地論》、《顯揚聖教論》、《大乘莊嚴經論》、《集量論》、《攝大乘論》、《十地經論》、《觀所緣緣論》、《大乘阿毗達磨雜集論》、《二十唯識論》、《辨中邊論》、《分別瑜伽論》。其中，《如來出現功德莊嚴經》、《大乘阿毗達磨經》、《分別瑜伽論》在中國沒有傳譯，實際所據的經典是《解深密經》和《成唯識論》。法相宗的傳承，第一代為玄奘，第二代為窺基、神昉、嘉尚、普光、法寶、神泰、圓測等，第三代為慧沼、道證、勝莊、遁倫等，第四代為智周、義忠、道邑、道獻等，其後系譜不詳。

法相宗的主要教理有：

一、阿賴耶識緣起。這是法相宗的宇宙發生論。法相宗認為，宇宙萬有都是心識的變現。心識共有八種，每一種都有「能變」和「所變」兩種意義。能變，指識的自體，按其特性可以分為三類，稱為「三能變」。一是異熟識，即第八識「阿賴耶識」；二是思量識，即第七識「末那識」；三是了別境識，即眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，合稱「六識」，相對第七、八識，又稱「前六識」。所變，指識的功能或作用，凡有四種，稱為「四分」。一是相分，指由識體變現並攀緣的外部境物（影緣），即認識的對象；二是見分，指能變現並攀緣外境的識體，即認識的主體；三是自證分，指能證知「見分」的認識作用，即認識的結果；四是證自證分，指能證知「自證分」的作用，即對認識結果的照觀。在印度，安慧持一分說（僅立自證分）；難陀持二分說（立見、相二分）；陳那持三分說（立見、相、自證三分）；護法持四分說。法相宗所取的即是護法的主張。另外，對於「相分」，法相宗還根據護法的見解，將它分為三類，稱之為「三類境」。（一）性境。由不同的種子產生的真

實的境物。(二)獨影境。由同一種子產生的虛幻的境物。(三)帶質境。由同、別兩類種子合成產生的帶有一定的本質的境物。

在三類能變的識體中，起主導作用的是第八識阿賴耶識。阿賴耶識，又稱「藏識」、「種子識」，它含藏着能產生一切精神的和物質的現象的功能，即「種子」。種子，按其來源來說，可分為「本有」種子和「熏習」種子兩類。本有種子，是自無始以來，就存在於阿賴耶識中的種子，是先天就有的；新熏種子是由「七轉識」(末那識和前六識)對阿賴耶識進行持續不斷的熏染而產生的，是後天才有的。種子，按其性質來說，又可分為「有漏」種子和「無漏」種子兩種。漏，為「煩惱」的異譯，泛指有生滅變化的現象。有漏種子，能生起一切世間法(「染法」)，即世俗界的一切現象。無漏種子，能生起一切出世間法(「淨法」)，即趨向和進入涅槃境界的一切現象，而有漏種子按其作用來區分，又可分為名言種子和業種子兩類。名言種子能生起與種子同類的現象，業種子以善惡不同的業力幫助名言種子產生結果。名言種子，又分共相種子和不共相種子兩類。共相種子為眾生共同的業力作用的結果，它能產生日月、星辰、山河、大地等自然界。不共相種子為眾生個體各別的業力作用的結果，它能產生個別的人身器官。所有這一切，都攝藏於阿賴耶識之中。

地論學派視阿賴耶識為「淨識」，與「如來藏」相同；攝論學派視阿賴耶識為「妄識」，是一切煩惱之本；而法相宗則認為，阿賴耶識為「真妄和合」之識，染、淨兩種境界均發源於阿賴耶識，它是宇宙萬有的本原。

二、三性。這是法相宗依據《解深密經》建立的認識論和真理論。把一切事物看作是各有自性差別的真實的存在的認識，是

「遍計所執性」；把事物看作是由因緣條件的聚合而產生的暫時的、不確定的、非本質的現象的認識，是「依他起性」；把宇宙萬物看作是由同一的平等的真實體性(「真如」)所派生的產物的認識，是「圓成實性」。為了將眾生的見識，從遍計所執性提高到圓成實性，法相宗(窺基)還綜合經論上的說法，提出了自淺至深、從粗到細的五重唯識觀。(一)遣虛存實識。捨遣遍計所執性，保存依他起性和圓成實性。(二)捨濫留純識。捨棄作為識體變現出來的影緣(「濫境」)的「相分」，保留作為識體的「見分」和識體作用的「自證分」。(三)攝末歸本識。將相分、見分統歸於自證分。(四)隱劣顯勝識。隱去作為由識體引發的種種生理活動的「心所」，顯現作為識體自身的「心王」。(五)遣相證性識。捨遣心王中表現為相用(「事」)的依他起性，證得反映性體(「理」)的圓成實性。這「五重唯識觀」是法相宗獨有的觀法(見窺基《大乘法苑義林章》卷一末)。

三、五種姓。又作「五種性」、「五乘種性」、「五種乘性」。這是法相宗依據「本有種子」說而建立起來的佛性論。法相宗認為，每一眾生的第八識「阿賴耶識」所含藏的無數的種子，都能生起「現行」，即變現出相應的物質現象和精神現象。種子為原因，現行為結果。反過來，結果也能影響原因，在「現行」的作用下，形成在「本有種子」之外的「新熏種子」。眾生能否成佛，就根性(「種姓」、「種子」)而言，凡有五種不同：具有聽聞諸佛說法而悟道的無漏種子，將來能夠成就阿羅漢(又稱「羅漢」)果位的，為「聲聞種姓」(又稱「聲聞乘定性」)；具有不須聽聞佛說也能悟道的無漏種子，將來能夠成就辟支佛(又稱「獨覺」、「緣覺」)果位的，為「緣覺種姓」(又稱「緣覺乘定性」)；具有如來(又稱「佛」)無漏種子，

將來能夠成就佛果的，為「佛種姓」（又稱「如來乘定性」、「菩薩乘定性」）；具有聲聞、緣覺、菩薩「三乘」中二類或三類無漏種子，成就的果位不確定的，為「不定種姓」（又稱「三乘不定性」）；沒有「三乘」無漏種子，只有修習世間善法，將來成就人天果位的有漏種子的，為「無種姓」（又稱「無有出世功德種姓」、「人天乘性」）。上述「五種性」中，聲聞種姓、緣覺種姓、無種姓三者沒有成佛的種子，因此也就不能通過修行而成佛。只有佛種姓和不定種姓中具有佛果的種姓，將來才能成佛。

中國佛教自從東晉竺道生首創「一闡提」（斷絕一切善根的人）也能成佛之說，並在後來傳入的北本《大般涅槃經》中得到印證以來，一般都認為「一切眾生悉有佛性」，都存在着成佛的可能性。而法相宗的「五種姓」實際上否定了「一切眾生悉有佛性」的說法，這在各宗派中是唯一的。然而，法相宗的「五種姓」說，如果從「新熏種子」這方面考察的話，是難以成立的。因為即使是不具備成佛的無漏種子的眾生，也可以通過修行，而形成作佛的新熏種子。而新熏種子也會生起「現行」，產生成佛的結果。相傳，玄奘在印度游學時，也曾傾向於「一切眾生悉有佛性」之說，並打算在回國傳譯時，將《瑜伽師地論》中有關「無出世功德種姓」的說法刪去，但遭到了其師戒賢的呵斥（見唐代遁倫《瑜伽論記》卷二十四），他因而改變初衷，回國後將「五種姓」之說傳給窺基（見北宋贊寧《宋高僧傳》卷四《窺基傳》）。而窺基出身名門望族，門第意識很強，故對此說特別贊賞，著文弘揚光大。但「五種姓」說將成佛定為少數人的事，嚴重損傷了一般眾生學修成佛的感情與願望，連同法相宗的整體，遭到了社會冷落。法相宗數傳而衰，倡「五種姓」說就是其中的

原因之一。

四、三時教。這是法相宗根據《解深密經·無自性相品》而建立的判教學說。（一）第一時有教。佛初成道時，於鹿野苑說「我空法有」之旨，其經典為小乘《阿含經》。（二）第二時空教。佛在靈鷲山等處說「諸法皆空」之旨，其經典為大乘《般若經》。（三）第三時中道教。佛於解深密等會說「識有境空」之旨，其經典為大乘《解深密經》、《華嚴經》等。

法相宗的主要教典有：《成唯識論》、《成唯識論述記》、《成唯識論掌中樞要》、《成唯識論了義燈》、《成唯識論演秘》、《大乘法苑義林章》、《解深密經疏》、《因明入正理論疏》、《俱舍論記》。

1、《成唯識論》，又名《唯識論》，十卷。唐代玄奘譯述，成於唐顯慶四年（659）。玄奘的生平事迹見唐慧立、彥棕《大唐大慈恩寺三藏法師傳》、冥祥《大唐故三藏玄奘法師行狀》、道宣《續高僧傳》卷四等。通行本有《大正藏》（第三十一冊）本等。

本書為世親《唯識三十頌》的注釋書，也是在海內外享有極高聲譽的唯識學經典。初，世親作《唯識三十頌》，於世廣傳。在他去世以後的一百年間，先後有二十八位論師相繼為之作釋，其中比較著名的親勝、火辨、難陀、德慧、安慧、淨月、護法、勝友、勝子、智月等十家，他們各有十卷注疏。玄奘在印度求學期間，搜集了這十家的疏本，尤其是護法的疏本在當時僅存孤本，也為他求獲了。回國後，玄奘本打算將它們一一譯出，但他的弟子窺基對此表示異議。認為這樣會在社會上造成見解歧異，學人莫知適從的後果，不如選擇地編譯（「糅譯」）成一本，以作定解。於是，玄奘以護法的疏本為主，旁涉眾家，甄權取

捨，編譯了這部《成唯識論》。近代也有學者將《成唯識論》與今存的安慧《唯識三十頌釋》梵文本對勘，發現除少部分有歧異以外，大部分的旨趣極為一致，因而認為《成唯識論》吸取安慧的思想亦當不少。因此，就《成唯識論》的原始資料而言，來源於印度十大論師；就《成唯識論》的思想觀點而言，則是依據玄奘的理解和傾向組織的。

本書依據《唯識三十頌》的本文，分為三個層次：卷一至卷八前部分，釋《唯識三十頌》的第一頌至第二十四頌，論「識相」（心識的相狀），主要內容為：對外道和小乘執著實我（真實存在的人身主宰）、實法（真實存在的事物）的破斥；分別論述「三能變」中異熟能變（阿賴耶識）、思量能變（末那識）、了別境識能變（前六識）的相狀與意義；三性（遍計所執性、依他起性、圓成實性）、三無性（相無性、生無性、勝義無性）。卷八後部分至九卷末，釋《唯識三十頌》第二十五頌，論「識性」（心識的體性），指出一切事物的真實的體性就是圓成實性，圓成實性即是「真如」，亦即是「唯識實性」（唯識學所講的真實常住的識性）。卷十，釋《唯識三十頌》第二十六頌至第三十頌，論「識位」（修習唯識學要經歷的階段），主要內容為五位（資糧位、加行位、通達位、修習位、究竟位）。

有關《成識唯論》的注疏極多，今存的就有一百五十多種（詳見日本《大正新修大藏經勘同目錄》）。主要有：唐代窺基《成唯識論掌中樞要》四卷、慧沼《成唯識論了義燈》十三卷、智周《成唯識論演秘》十四卷、明代通潤《成唯識論集解》十卷、新羅太賢《成唯識論學記》八卷、日本普寂《成唯識論略疏》六卷等。

2、《成唯識論述記》，又名《成唯識論疏》、《唯識論述

記》、《唯識述記》，二十卷。唐代窺基撰，成於唐顯慶四年（659）之後、永淳元年（682）之前。窺基的生平事迹見北宋贊寧《宋高僧傳》卷四。通行本有《大正藏》（第四十三冊）本等。

本書為《成唯識論》的最有權威的注釋書，全書由序文和正文五門組成，序文主要敘述《成唯識論》的來歷。正文五門指的是：（一）辨教時機。闡述三時判教和五種姓說。（二）明論宗體。說明唯識學的宗旨為「識有境無」，唯識學的體性（認識方法）為「四重出體」。這「四重出體」是：（1）攝相歸性體，指攝一切有為的事相，使之歸於唯一無為的真如實性，即將「真如」作為事物的實體。（2）攝境從識體，指攝一切「所緣」的境物，使之歸於「能緣」的心識，即將心識作為事物的本原。（3）攝假隨實體，指攝假法，使之歸於實法，即從色（假法）、心（實法）兩個方面分析事物的體性。（4）性用別論體，指從差別各異的事物作用中論究事物的體性。（三）藏乘所攝。指出《成唯識論》歸屬於阿毗達磨藏、菩薩乘。（四）說教年主。介紹造《唯識三十頌》的世親和作釋的十大論師所處的年代及其事迹。（五）判釋本文。立依教廣成分、宗前敬叙分、釋結施願等科目，細釋《成唯識論》的本文。在解釋時，隨時明確科段，並以因明作法闡明唯識教義。於中注明了《成唯識論》所採諸師之說的人名及其詳說。

有關《成唯識論述記》的注釋有：唐代道邑《成唯識論義蘊》五卷、如理《成唯識論疏義演》二十六卷、靈泰《成唯識論疏抄》十八卷等。

3、《成唯識論掌中樞要》，又名《成唯識論樞要》、《唯識論樞要》、《唯識樞要》，四卷。唐代窺基撰，成於《成唯識

論述記》之後。通行本有《大正藏》(第四十三册)本等。

本書與唐代慧沼的《成唯識論了義燈》、智周的《成唯識論演秘》，合成「唯識三疏」，為僅次於《成唯識論述記》的三部重要著作之一。書中初述《成唯識論》成立、傳華、釋譯的經過，次釋它的題目及傳化的根機，爾後對《成唯識論》的本文予以解釋。它的特點是，對《成唯識論述記》未盡之處進行了補充和說明，特別是對《唯識三十頌》的科段(結構段落)以及五種姓、三類境等義作了詳解。

有關《成唯識論掌中樞要》的注疏有：唐代智周《成唯識論掌中樞要記》二卷等。

4、《成唯識論了義燈》，又名《唯識論了義燈》、《唯識了義燈》、《了義燈》，十三卷。唐代慧沼撰，約成於唐永淳元年(682)之後、開元二年(714)之前。慧沼的生平事迹見北宋贊寧《宋高僧傳》卷四。通行本有《大正藏》(第四十三册)本等。

本書為解釋玄奘《成唯識論》和窺基《成唯識論述記》之作。初叙《成唯識論》的論起所因、論主、三時教判、藏乘歸在等，次釋要文。作者以窺基之說為正義，對圓測、圓義、普光、慧觀、道證等異說一一加以評斥。書中所說的「有說」指窺基，「有釋」、「西明云」指圓測，「有人云」指普光，「有解」指慧觀，「有云」指玄範，「未詳決」指義寂。所引的圓測《成唯識論疏》、道證《成唯識論要集》等均為今已散佚的著作。

有關《成唯識論了義燈》的注疏有：唐代智周《成唯識論了義燈記》二卷。

5、《成唯識論演秘》，又名《唯識演秘》，十四卷(一作「七卷」)，唐代智周撰，約成於唐代長安元年(701)之後、開

元四年(716)之前。智周的生平事迹見日本凝然《三國佛法傳通緣起》卷中等。通行本有《大正藏》(第四十二册)本等。

本書也是解釋玄奘《成唯識論》和窺基《成唯識論述記》之作。書中對《述記》中的難解之文一一加以詮釋，語句平易，古來被視為閱讀《述記》不可或缺的輔導讀本。

有關《成唯識論演秘》的注疏有：唐代如理《成唯識論演秘釋》一卷。

6、《大乘法苑義林章》，又名《法苑義林章》、《義林章》，七卷。唐代窺基撰，撰時不詳。通行本有《大正藏》(第四十五册)本等。

本書是一部基於唯識學的立場，對大乘佛學的一些重要問題予以專題論述的著作。全書分為二十九章(據日本中村元等編的《佛典解題事典》說，另有一種本子為八卷，分為三十三章，其構成是在二十九章之外，增列得非得章、諸空章、十二觀章、三根章等四章)。卷一：總料簡章、五心章、唯識義林、諸乘義林，凡四章。卷二：諸藏章、十二分章、斷障章、二諦義，凡四章。卷三：大種造色章、五根章、表無表色章，凡三章。卷四：歸敬章、四食章、六十二見章、八解脫章、二執章，凡五章。卷五：二十七賢聖章、大乘蘊界處義、極微章、勝定果色章、十因章、五果章、法處色義林，凡七章。卷六：三寶義林、破魔羅義林、三慧義林、三輪義林，凡四章。卷七：三身義林、佛土章，凡二章。內容叙及教相判釋(判教)、唯識義理、修持法門、果位(依法修行後可達到的境界和獲得的成果)。其中，卷一之初的《總料簡章》，下分教益有殊門、時利差別門、詮宗各異門、體性不同門、得名懸隔門等五門，敘述了我國歷來的判教說和法相宗的三時教判，古來各宗的不同宗旨，外道、小乘、大乘的不

同教體（教理的主體）和法相宗的「四重出體」說，解釋梵語的「六合釋」等，為全書的重點。

所說的「六合釋」，又稱「六離合釋」，為解釋梵語（二語或二語以上的合成語）的六種方法，因其作法為先將複合詞加以分別解釋（「離釋」），然後再總合解釋（「合釋」）其義而得名。(1)依主釋。指複合詞中前語與後語的關係為主屬關係，如「山寺」為「山之寺」之意，「王臣」為「王之臣」之意。(2)相違釋。指複合詞中前語與後語的關係為對等關係，如「山川草木」為「山、川、草、木」之意。(3)持業釋（又稱「同依釋」）。指複合詞中前語與後語的關係為形容詞與名詞、副詞與形容詞的關係，如「高山」為「很高的山」、「極遠」為「非常遠」之意。(4)帶數釋。指複合詞中前語與後語的關係為數詞與名詞的關係。以上四種是關於複合詞中名詞的修飾節語的。(5)鄰近釋。指複合詞中前語為副詞，後語為名詞，如「如法」為「法如」、「從法」的意思。(6)有財釋。指複合詞以整個詞的形式而不是單個字或詞的形式作形容詞，如「長袖」為「長袖的」之意。

有關《大乘法苑義章》的注疏，今存的有六十種之多，其中大多數為日本僧人所作。屬於中國僧人所作的有：唐代慧沼《大乘法苑義章補闕》三卷、智周《決擇記》四卷、守千《表無表章擇玩記》等。

7、《解深密經疏》，十卷。新羅（朝鮮）圓測撰，約成於唐貞觀二十一年（647）至證聖元年（695）之間。圓測的生平事迹見北宋贊寧《宋高僧傳》卷四。通行本有《卍續藏》（第三十四冊、第三十五冊）本（原缺卷十，後由日人稻葉正就根據藏文本還譯補齊）、金陵刻經處本（四十卷，其中卷三十五以後諸卷為

今人觀空法師根據藏文本還譯補齊）等。

本書為唐代玄奘譯的《解深密經》五卷的注釋，也是有關《解深密經》的注疏中唯一傳今的著作。全書分為四門：（一）教興題目。（二）辨經宗體。（三）顯所依為。（四）依文正釋。對《解深密經》的經名、宗旨、思想內容、在佛藏中的地位，以及文句進行了闡釋。圓測雖然與窺基同出玄奘門下，但他的思想受真諦所傳的舊唯識學（攝論學）影響很深，因而與窺基一系的主張存在着諸多的差異。本書多處援引了真諦《解節經記》等今已失傳的著作，對於研究攝論學派以及圓測本人的思想具有重要的價值。

8、《因明入正理論疏》，又名《因明論大疏》、《因明大疏》，三卷（又作「六卷」、「八卷」）。唐代窺基撰，約成於唐貞觀二十一年（647）之後、永淳元年（682）之前。通行本有《大正藏》（第四十四冊）本等。自唐玄奘譯出陳那的弟子商羯羅主《因明入正理論》一卷之後，門人各錄所聞，競相作注，可考的有文軌、文備、神泰、玄範、靖邁、淨眼、明覺、玄應、利涉、靈雋、元曉、圓測、順璟、勝莊、窺基等十五家，其中最為有名的便是窺基的這部《因明入正理論疏》。

本書分為四門：（一）敘所因。敘述因明的起源、發展、作用，以及商羯羅主造論的緣由。（二）釋題目。解釋本論（《因明入正理論》）的題義。（三）彰妨難。說明為何要稱「因明」，而不稱「宗明」、「喻明」或「果明」的理由。（四）釋本文。對本論的正文一一予以詮釋。內容包括因明的術語、規則、運用中的問題，以及作者的簡擇評判。但窺基並沒有將本論全部釋完。卷下「能立法不成」以下，是由窺基的弟子慧沼補注的。慧沼補注的這部分內容涉及「十種喻過」、「真似二量」、

「眞似能破」等，這些內容後來另成《因明入正理論續疏》一卷，有單行本行世。

有關《因明入正理論疏》的注疏有：唐智周《略記》一卷、《前記》三卷、《後記》一卷（不全）等。

9、《俱舍論記》，三十卷。唐代普光撰，成於唐麟德元年（664）。普光的生平事迹見北宋贊寧《宋高僧傳》卷四。通行本有《大正藏》（第四十一冊）本等。

本書爲唐玄奘譯的《俱舍論》三十卷的注釋。《俱舍論》雖然是小乘論書，但它的作者世親後來轉奉大乘，成爲大乘有宗的主要代表人物，而且此論將宇宙間一切事物和現象區別爲「五位七十五法」（色法十一種、心法一種、心所有法四十六種、心不相應法十四種、無爲法三種），精細而有條理，後來又被引入唯識學，因此，《俱舍論》也成爲玄奘門人研習的一部重要經典。其中，比較著名的疏本有神泰撰的《俱舍論疏》三十卷（今存卷一、卷二、卷四至卷七、爲十七）、法寶撰的《俱舍論疏》三十卷和普光撰的本書，合稱「俱舍三大疏」。神泰《疏》出世最早，是用隨文直釋的方法寫成，解釋時援引衆家之說，不加評判，文詞較爲簡潔明了；法寶《疏》撰作最晚，分爲五門：（一）初轉法輪時。（二）學行次第。（三）教起因緣。（四）部執先後。（五）依文解釋。解釋時，時常批斥神泰《疏》、普光《記》，獨立己解。由於法寶學宗《涅槃》，故又忌憚「五種姓」說；普光的這部書，撰時在前兩疏之間，在解釋時採用了與神泰《疏》相同的解法，尊重傳承，並列衆家，被認爲是最有權威的《俱舍論》疏本。唐代圓暉去繁取要，撰《俱舍論頌疏》三十卷，以解釋《俱舍論》六百行頌文，就是以普光的《俱舍論記》爲主要參考書編成的。

（上接第14頁「《中論·觀法品》疏義」）

有盡則生盡，是爲悟入人無我，斷煩惱障，得有餘涅槃。」

③⑩見吉藏的《中觀論疏》、「大正藏」卷四二、頁一二九。

③⑪見清辨的《般若燈論》、「大正藏」卷三十、頁一〇六。

③⑫見印順的《中觀論頌講記》，頁二四二。

③⑬或謂「即蘊我」爲「內執」，「離蘊我」爲「外執」。「我所執」亦可分內外：實「五蘊」之執爲「內執」，實瓶衣等執爲「外執」。俱見吉藏《中觀論疏》卷第八末，《大正藏》卷四二、頁一二五。

③⑭同見註③⑬。「取」是煩惱之一，由「取著」故，能驅使有情流轉生死，故云「愛使」。依《俱舍論》卷二十所載，「取」有四種：其一是「欲取」，二是「見取」，三是「戒禁取」，四是「我語取」（內身所起的一切我執）。

③⑮小乘言涅槃有二種：一者有餘依涅槃，二者無餘依涅槃。「有餘依涅槃」者，指修行人煩惱永盡，已斷生死之因，但仍有殘餘所依的身體而色心相續地存在著。「無餘依涅槃」者，指修行人得「有餘依涅槃」後，更滅所依的殘餘有漏身體，有漏色心不再相續而告終結。「有餘依涅槃」簡稱「有餘涅槃」；「無餘依涅槃」簡稱「無餘涅槃」。

③⑯此即「十二有支」（即「十二因緣」）中的「還滅順觀」：取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老死滅、如是則能證涅槃，得以解脫生死。「有滅」是指能生（欲界、色界、無色界的）「三有」的潛伏功能（勢力）俱已滅盡。

③⑰同見註②⑨。

③⑱同見註②⑨。又清辨《般若燈論》引本頌的言：「解脫盡業惑，彼苦盡解脫。分別起業惑，見空滅分別。」與梵、藏本近，但缺「戲論滅」的一層，見《大正藏》卷三十、頁一〇六。



曹山對洞山禪法的繼承與發展

蔡日新

石頭一系的青原禪傳至洞山，其禪教施設已極為完善，其禪教理論也極為嚴密。訖乎曹山本寂(890—938)，他在承嗣洞山禪法的前提下，又對洞山所立的五位法門等作了詮釋與補苴，曹洞一宗的教理，至此方可謂圓成至極。

筆者曾經談到了洞上禪法的玄、圓、密、雅四個特點（詳拙文《試析洞山禪法之特質》），但洞上的禪風畢竟孤高玄奧，一般學人難以承嗣。到了本寂，爲了弘教闡宗，也就勢必要將先師的禪法進行詮解與發揮，在其詮釋中也自然會對先師的禪教理論作出補苴，使之完善。

本寂對洞山禪法的這一繼承與發展，既體現了他對洞上玄旨的穎悟，也與他的先天資質性因素密切相關。據《宋高僧傳》卷十三所載，本寂的故里「唐季多衣冠士子僑寓，儒風振起，號小稷下焉。」（事具本傳內，下同）本寂至十九歲方出家，其青少年期間處此環境，自然也將接受此風習之影響。故其本傳云：「寂少染魯風，率多強學，自爾淳粹獨凝，道性天發。」較高的文化素養，對於本寂的承嗣與詮釋洞上玄旨，自然是大有裨益的，同時這也是本寂擇師良价的必然原因。在本寂以上的四代禪

師，其求法歷程，都不免有一段往來參學的曲折經歷，而到本寂之歸洞山，則一謁其師即入室登堂，這大概也與他們師徒間均具有較高的文化素養與穎悟的天資這一因素相關。《景德傳燈錄》卷十七云：

唐咸通初，禪宗興盛。會洞山良价禪師坐道場，往來請益。洞山問：「闍黎名什麼？」對曰：「本寂。」曰：「向上更道！」師曰：「不道。」曰：「爲什麼不道？」師曰：「不名本寂。」洞山深器之，師自此入室，密印所解。盤桓數載，乃辭洞山。洞山問：「什麼處去？」曰：「不變異處去。」洞山云：「不變異豈有去邪？」師曰：「去亦不變異。」

從本寂師徒間的這段機辨，既可看出他與乃師的默契心印，且亦初步定下了他此後修禪行業的基調。據《五燈會元》卷十三與《曹山語錄》所載，本寂此去之後，還曾往曹溪禮祖塔，並將他所住之山命名爲曹山，以示他對六祖的仰慕。但曹山的這一舉動，也意味着他對當時的南宗禪棄經教、背祖意的不滿，同時也

表現了他力圖使日益遠離曹溪本旨的南宗禪回歸於祖意的決心。我們只須看看本寂以「俱胝承當處莽鹵，祇認得一機一境」一語來評價俱胝圓寂前所說的「吾得天龍一指頭禪，一生用不盡」，即可見出本寂對當時南禪學識空疏，重於用而昧失其體的禪風的極端不滿。事實上，在南宗禪中，像俱胝一類所指的作略，實在是不值得推許的。曹山此後的三十餘載行業，事實上就是爲了回南禪於曹溪，圓洞上之玄旨而努力的。爲此，他曾殷勤接人於曹山，精心注釋洞旨於曹山，謹嚴補苴洞上理論於曹山，完善了曹洞一宗的思想理論建設與應機接人之門庭施設。

一、弘洞上禪教，圓曹溪頓旨

在弘法闡教方面，曹山真能作師子吼，也確實做到了融會六祖以來的青原大德禪智於一身，因而其開示學人，不但處處體現了洞上禪法玄、圓、密、雅的特點，而且又能圓融六祖以來的青原祖師的禪法。

本寂辭洞山時往禮曹溪祖塔，事實上意味着他已立下了恢復曹溪頓旨的決心。這一決心，在本寂開示學人之中時可見出。他之開示學人不僅擅有乃師玄、圓、密、雅之特徵，又不失六祖的曹溪頓旨。茲舉本寂的幾則開示學人的公案，以觀其這一特色。

①僧問：「沙門豈不是大慈悲底人？」師曰：「是。」

僧云：「忽遇六賊來時如何？」師曰：「亦須具大慈悲。」

僧云：「如何具大慈悲？」師曰：「一劍揮盡。」僧云：「盡後如何？」師曰：「始得和同。」

②僧問：「承古有言，未有一人倒地不因地而起。如何是倒？」師曰：「肯即是。」僧云：「如何是起？」師曰：「起也。」

③師問僧：「作甚麼？」僧云：「掃地。」師曰：「佛前掃，佛後掃？」僧云：「前後一時掃。」師曰：「與曹山過轂鞋來。」

④僧云：「『纔有是非，紛然失心』時如何？」師曰：「斬！斬！」（均見《撫州曹山元證禪師語錄》）

凡此四則公案，即足可見出本寂在親印洞上玄旨後禮曹溪祖塔的深意了。第①則公案的「一劍揮盡」，就帶有曹溪頓悟的痛快淋漓特色，然又不似臨濟門下呵喝的那般粗野。第②則公案的以「肯即是」與「起也」來開示「倒地」與「因地起」，令學人當下即得，不留一絲糾葛。第③則公案則是學人於本寂之平緩開示中獲得了頓悟，故云「前後一時掃」，因而也得到了曹山的印可。第④則公案著一「斬」字，這箇轉語下得何等痛快淋漓，簡直將洞山對那官人欲注《信心銘》的開示語再向上推進一步。從此四則公案，足可見出曹山大有回歸曹溪頓旨的深意，而這回歸表面上看來似乎是將南宗禪引向倒退，而實質上卻是對南宗禪的糾偏。因爲，臨濟門下注重一機一境之用，在當時就連呵佛罵祖也成了時髦，棒喝、斫指、斬貓也習見不鮮，這些「野」的作法日益在遠離曹溪宗旨，也將會使佛教由此而走向衰亡。站在這箇角度上，雲巖作《寶鏡三昧歌》，洞山權開五位，雖然對於糾正南宗的偏激傾向頗有益處，但畢竟宗風綿密，有失曹溪頓悟的痛快淋漓。曹山站在這箇角度上來將洞上玄旨作一箇宗門的回歸，無疑是十分有積極意義的：因爲它既可救臨濟等禪之偏，又可斬去自家宗門的葛藤纏繞。

本寂不但能恢弘曹溪頓旨，而且對本宗祖師禪法的圓融也是達到了「刀斧斫不開」的境地。比如有僧問他：「教云：一句能吞百千萬義，如何是一句？」本寂的開示便直接援引師祖藥山的

「針筍不入」，這便可見出曹山對祖師禪教的心領神會與隨機運用。又如「水牯牛」的禪喻，自從被雲巖《寶鏡三昧歌》借用以後（見「以有驚異，狸奴白牯」），洞山之《玄中銘》再度作了發揮（見「露地白牛，牧人懶放」）。而二大德之借用，均祇見於偈頌，到了曹山，這箇禪喻已見諸他對學人的開示了。例如雲門問他：「如何是沙門行？」本寂的開示則是「喫常住苗稼者是。」曹山不特於箇別場合開示學人引此禪喻，而且還在上堂時借「水牯牛」這一禪喻大力開示學人，下文便是他在這方面的開示。

……祖師出世亦祇爲這箇，亦不獨爲汝，今時莫作等閒。「鰲奴白牯」修行卻快，不是有禪有道，如汝種種馳求覓佛覓祖，乃至菩提涅槃，幾時休歇成辦乎？皆是生滅心，所以不如鰲奴白牯兀兀無知：不知佛，不知祖，乃至菩提涅槃及善惡因果。但飢來喫草渴來飲水，若能恁麼，不愁不成辦。不見道：計較不成，是以知有，乃能被毛戴角牽犁拽來，得此便宜始較些子……（見《曹山語錄》）

本寂在這裏的開示中，便直接引用了「水牯牛」爲喻，從中足可見出曹山對他上面兩代祖師禪法精髓的合理吸收。

對於洞山禪法的核心部分，曹山更是如實地承嗣。衆所周知，從石頭到洞山，青原系禪的「偏正回互」理論已發展到了極致，若要能祖承師意，就首先得識此理論。我們祇要看看本寂讀杜順、傳大士的《法身偈》後所作的那首偈子，即可見其與洞山涉水作偈如一轍之所出。

師讀杜順、傳大士所作《法身偈》，乃曰：「我意不欲與麼道。」門弟子請別作之，既作偈又注釋之。其詞曰：渠本不是我非我，我本不是渠非渠。渠無我即死仰汝取活，我無渠

即余不別有。渠如我是佛要且不是佛，我如渠即驢二俱不立。不食空王俸若遇御飲，直須吐卻。何假雁傳書不通信？我說橫身唱爲信唱，君看背上毛不與爾相似。乍如搖白雪將謂是白雪，猶恐是巴歌傳此句無注。（見《曹山語錄》）

傳大士乃雙林善會禪師，其《法身偈》大抵是「夜夜抱佛眠，朝朝還共起。起坐鎮相隨，語默同居止。纖毫不相離，如身影相似。欲識佛去處，祇這語聲是。」（見《五燈會元》卷二）從善會的「如身影相似」到洞山涉水的「渠今正是我，我今不是渠」，的確在體用回互理論上來了一箇飛躍。因而，本寂在讀善慧偈子時並不認爲它達到了禪悟的至境，故爾將之推倒重來。本寂的「渠本不是我，我本不是渠」無疑與乃師《涉水偈》有很大程度的耦合。但又在乃師的基礎上有所發展，使偏正回互理論更趨圓成化、學術化。再看本寂之於禪教，亦頗見出他對洞山禪法的合理繼承與發揚。比如《洞山語錄》中有則「死中求法」的公案，而到了本寂之開示學人則云「教伊求生不得求死不得」始得。這既承嗣了洞山禪法的宗旨，又於乃師基礎上有了發展：即禪悟是在求生與求死不得之中得之。再如有僧問本寂：「十二時中如何保任？」本寂的開示爲「如經蠱毒之鄉，水不得沾着一滴」，這一開示，大有乃師的「於千萬人中不向一人不背一人」的境界。

在施教儀態上，本寂可以說完全能承嗣石頭以來的祥和紓緩的風範。《曹山語錄》中所載的這兩則公案，足以見出本寂的這種禪教風度。

師一日入僧堂向火。有僧云：「今日好寒。」師曰：「須知有不寒者。」僧云：「誰是不寒者！」師策火示之。僧云：「某甲到這裏卻不會。」師曰：「日照寒潭明更

明。」（郭凝之編《曹山語錄》）

僧問：「雪覆千山，爲甚麼孤峰不白？」師曰：「須知有異中異。」僧云：「如何是異中異？」師曰：「不墮諸山色。」（慧印校《曹山語錄》）

此二則公案，足可見出本寂在破斥學人二執時的教儀，他因勢利導，身勢及用語均祥和紓緩，使學人既能悉領玄旨而冰解其疑，而又無一絲粗橫的氣息。

要之，曹山對於石頭以來的青原祖師之禪法不但能無礙地圓融，而且又能將曹洞禪向六祖的頓悟法門作回歸，鎔曹溪以來的青原禪法於一爐，殆是本寂之功。這誠如他所開示學人的「師子喻」，姑錄如下，以作曹山禪法之總結。

僧問：「如何是師子？」師曰：「衆獸近不得。」僧云：「如何是師子兒？」師曰：「能吞父母者。」僧云：「既是衆獸近不得，爲甚麼卻被兒吞？」師曰：「豈不見道：子若哮吼，祖父俱盡。」僧云：「盡後如何？」師曰：「全身歸父。」僧云：「未審祖盡時佛歸何所？」師曰：「所亦盡。」僧云：「前來爲甚道『全身歸父』？」師曰：「譬如王子能成一國之事。」又曰：「闍黎此事不得孤滯，直須枯木上更擦些子花。」（見《曹山語錄》）

繼洞山之後，曹山真能作師子吼，乃在於他「全身歸父」（即與歷代祖師所傳的禪法打成一片）。我們在研究本寂的禪學與禪教時，切不能忽視這一特點，以免錯會了古人。

二、立佛門稷下，詮古德著述

由於本寂「少染魯風，率多強學」，故他長於教理之研究，也長於詮注古德之著述。《宋高僧傳》卷十三及十九均載本寂注

解過《寒山子詩》，惜乎未能見到其《對寒山子詩》之注本。然而，洞山那玄奧幽深的五位禪法，卻是賴本寂所詮注圖解而得以廣爲弘傳的。查《五燈會元》卷十三及兩種《曹山語錄》，均可見出他對先師洞山五位禪法的解釋。今將存諸各種文獻中的本寂對先師五位禪法的詮釋，逐一舉之於下。

（一）解釋洞山五位君臣旨訣

洞山立「五位君臣」之禪法，其理論委實乎太圓融了，初機學人對之猶如蚊子上鐵牛，無箇入口處。所幸本寂自幼業儒，其秉性又「處衆若愚，發言若訥」（見《宋高僧傳》十三），他精於思辯，故擅長治洞上這門玄奧之學。「五位君臣」的精髓，經本寂一詮釋，學人方易於找到入處。本寂對於「五位君臣」旨訣的解釋大體如下：

因有僧問「五位君臣」旨訣，師曰：「正位即空界，本來無物；偏位即色界，有萬象形。正中偏者，背理就事；偏中正者，捨事入理；兼帶者，冥應衆緣，不墮諸有，非染非淨，非正非偏，故曰「虛玄大道，無著眞宗」。從上先德推此一位最妙最玄，當詳審辨明。（見《五燈會元》卷十三）

在日僧慧印與玄契所編的《曹山語錄》中，還收有曹山的《五位旨訣》，於每位下還逐位配有《周易》中的一卦。其配伍爲正中來，大過三三，偏中至，中孚三三，中正偏，巽三；偏中正，兌三；兼中到，重離三三。今之學者以其爲慧洪覺範所作，今查《人天眼目》卷三，收有覺範不少的論作與偈頌，卻未見到其以易卦來配五位者，此尙是疑，姑俟達者研習得之。

（二）偈頌五位並作圖解

曹山有偈頌與圖解並頌「五位」兩種著述，茲一一舉之如

下：

(1) 偈頌「五位」。兩種《曹山語錄》及《五燈會元》均載有曹山的下面這「五位」偈頌。

僧問：「如何是君？」師曰：「妙德尊寰宇，高明明太清。」曰：「如何是臣？」師曰：「靈機弘聖道，眞智利群生。」曰：「如何是臣向君？」師曰：「不墮諸異趣，凝情望聖容。」曰：「如何是臣視君？」師曰：「妙容雖不動，光燭本無偏。」曰：「如何是君臣道合？」師曰：「混然無內外，和融上下平。」（見《五燈會元》卷十三）

在這裏，曹山所頌的五位分別是：君、臣、臣向君、君視臣與君臣道合。在《人天眼目》卷三之中，收有曹山的《五位功勳圖》，此五位之所對分別爲：正中偏——君位；偏中正——臣位；正中來——臣視君；兼中至——臣向君；兼中到——君臣位。而查《五燈會元》及兩種《曹山語錄》，皆有這樣一段話：「君爲正位，臣爲偏位，臣向君是偏中正，君視臣是正中偏，君臣道合是兼帶語。」（《五燈會元》卷十三）這大抵是智昭在編纂《人天眼目》時未審細的原因，故與曹山原旨不全合。

(2) 圖解並頌「五位」。兩種《曹山語錄》及《五燈會元》卷十三，均載有曹山作五相並頌「五位君臣」，茲錄如下：

復作五相：●，偈曰：白衣須拜相，此事不爲奇。積代簪纓者，休言落魄時。○，偈曰：子時當正位，明正在君臣。未離兜率界，烏鷄雪上行。◎，焰裏寒冰結，楊花九月飛。泥牛吼水面，木馬逐風嘶。○，偈曰：王宮初降日，玉兔不能離。未得無功旨，人天何太遲？●，偈曰：混然藏理事，朕兆卒難明。威音王未曉，彌勒豈惺惺。（《撫州曹山元證語錄》）

曹山在這裏不祇是作了五首偈以詮釋「五位君臣」，而且還分別作五種圖相以示事理關係。殆圖中陽區用以示理（君位），陰區用以示事（臣位），事理圓融，即陰陽兩圈完全重合，即爲「兼中到」。以故《人天眼目》卷三，分別將此五圓相與五位配合，其組合關係爲：●——正中偏；○——偏中正；◎——正中來；○——兼中至；●——兼中到。偈頌與圖解的配伍，對於向學人詮釋五位玄旨，自然是不無好處的。順便說說，此五相及偈頌，兩種《曹山語錄》、《五燈會元》及《人天眼目》均記載無爽，因而也未見得曹山詮「五位旨訣」引用五卦來表示就無可能。因爲，此圓相中能以陰陽二相以示理事，釋五位旨訣也就未見得不能以卦之陰陽爻來表示。

(三) 解釋洞山「五位顯訣」

日僧慧印與玄契所編次的《曹山語錄》均收有曹山《解釋洞山「五位顯訣」》，其文字內容甚多，茲擇其要語以次於下（凡未標明「曹山注」者爲洞山顯訣原語）：

正位卻偏，就偏辨得，是圓兩意。「曹山注」正位雖偏者爲不對物，雖不對物，卻具正中，無用爲偏，全用爲圓。偏位雖偏，亦圓兩意，緣中辨得，是有語中無語。「曹山注」爲用處不立的，不立的則真不常用也。偏位雖偏亦圓者，用中無物不觸，是兩意難用中明。爲語中不傷，此乃竟日道如不道一般。或有正位中來者，是無語中有語。「曹山注」正中來者不兼緣，如藥山曰「我有一句子，未曾向人說」……事須合出不得混尊卑，呼爲無語中有語……句句無語，不立尊卑，不落左右，故云「正中來」也。或有偏位中來者，是有語中無語。「曹山注」偏中來者則兼緣……喚

爲語中無語也。語從四大聲色中來，不立處所是非，故曰緣中辨得是偏位中來也。或有相兼帶來者，這裏不說有語無語，這裏直須正面而去，這裏不得不圓轉，事須圓轉。「曹山注」相兼帶者，爲語勢不偏不正，不存不無，如全不全，似虧不虧，唯得正面而去也。去則不立的，不立的則至妙之言。（見玄契編《曹山本寂語錄》卷下）

（四）解釋洞山《五位君臣頌》。

日僧慧印、玄契所編《曹山語錄》均收有本寂解釋洞山《五位君臣頌》，其文字甚多，此處姑不贅錄。

從曹山的密受洞山宗旨，到他對洞山「五位」禪法的解釋，不特見出他具足精於思辯性的禪慧，同時也可見出他文字修養之高，故《宋高僧傳》稱他「文辭遒麗，號富有法才焉。」（事具其本傳中）而另一方面，洞山不特精於禪的偏正回互式哲理思辯，同時也擅長文章，站在這箇角度上看，曹山成爲洞山的入室弟子，應當是最佳的法器人選了。爲了使洞上玄旨廣爲弘傳，後人爭相詮釋其五位禪法。但綜觀洞宗禪史，古今解釋洞山禪法者畢竟得以曹山爲首功。站在這一角度上講，曹山在詮釋洞山玄旨上立下了鋪路開基之功，爲後世子孫的領悟洞旨開拓了道路，也爲後人注解洞旨者打好了基礎。此外，曹山的注解洞山玄旨，並非祇在文字中做工夫，他有時「於有句中無句」，有時卻又於「無語中有語」，故能在不失洞宗玄旨的基礎上又對洞山禪法有所發展。尤其是他所作的《功勳五位圖》（詳《人天眼目》卷三），從圓相、君臣五位、王子五位、功勳五位等各種關係的比伍組合來看，是易於使初機學人一見即明的。這些文字，既有注釋之勞，又有發明之功，即使在今天看來，曹山對本宗禪法的闡

化與完善，其功確乎甚巨，不可小視。特別值得注意的是，曹山對洞山五位禪法的注釋與發明，完全是來自於他數十年的禪教實踐。《宋高僧傳》卷九云：「後被請住臨川曹山，參問之者堂盈室滿。其所酬對，激射匪停，特爲羈客標準，故排五位以詮量區域，無不盡其分齊也。」唯其得之於禪教實踐，故上升爲禪教文字則不致於禪外說禪，徒饒口舌。在《傳燈錄》與《曹山語錄》中，亦載有他五位接人的事略，茲略錄一則如次，以見其一端。

僧問：「五位對賓時如何？」師曰：「汝今問着那箇位？」僧云：「某甲從偏位中來，請師向正位中接。」師曰：「不接。」僧云：「爲甚麼不接？」師曰：「恐落偏位中去。」師卻問僧：「祇如不接，是對賓不對賓？」僧云：「早是對了也。」師曰：「如是如是。」（《曹山語錄》）從這則公案更可見出曹山以五位接人的禪教實踐之一斑。發乎內心證得的禪法，注諸文字之中，自然是教學相長，文道益彰了。

三、補苴洞上玄旨，確立宗門規矩

曹山不祇是在禪教上能弘洞上玄旨，而且也是古今注釋洞旨的第一人，故於洞旨已是得之於心而注之於用了。唯其能徹底領悟洞上高深的玄旨，故曹山不特能詮洞旨，還能補苴洞宗理論之小罅，確立洞宗之規矩。曹洞宗由是弘傳開去，至趙宋間方有宏智正覺立「默照」一說，餘皆祖承洞上曹山意旨弘傳。站在這箇角度上，又可以說曹山是此宗的峻工者，因此，筆者擬將曹山對本宗教理的補苴與完善部分析出，以見曹山的「全身歸父」之功。

洞山的五位禪法，確實是綿密細緻，初機學人一入洞宗，往往會泥於自家修禪所居的功位，而昧失曹溪頓旨。爲了既能揚五

位禪法之長，又能使初機學人不至於一登洞門即滑倒，曹山在偈答「五位」之後，又為學人立「宗門法要」，這在《傳燈錄》及兩種《曹山語錄》中，其記載均無多大出入。

師又曰：「以君臣偏正言者，不欲犯中，故臣稱君，不敢斥言是也。此吾宗法要。」乃作偈曰：「學者先須識自宗，莫將實際雜頑空。妙明體盡知傷觸，力在逢源不借中。出語直教燒不着，潛行須與古人同。無身有事超岐路，無事無身落始終。」

早在其祖師雲巖作《寶鏡三昧歌》時，就明示學人：「通宗通途，挾帶挾路；錯然則吉，不可犯忤。」到其先師作《五位君臣頌》，更是明確地指出：「但能不觸當今諱，也勝前朝斷舌才。」曹山立此「宗門法要」，告誡學人「不欲犯中」，這確實是講到了此宗修學的關鍵點上。曹洞宗的修學之難，蓋在「五位」中「正中來」一位，故洞上云：「正中來，無中有路隔塵埃。」此位在五位中殆是樞機的一位，「觸諱」、「犯忤」皆是權宜而用的方便語。說穿了，此位的修持之要在於不能觸有觸無、偏事偏理、入偏入正，它是一種「恁麼也不得，不恁麼也不得，恁麼不恁麼總不得」（石頭開示藥山語）的一位。故曹山作《宗門頌》時強調「妙明體盡知傷觸，力在逢源不借中」，三代祖師之傳承默契如斯，五位修行的關鍵也盡在於此。曹山後來的反復叮嚀學人應「潛行須與古人同」，決非贅語，因為曹洞的「五位」修行不但強調「潛行密用」，而關鍵的是要能做到「力在逢源不借中」。若把握好了洞山的這一位，即可以離四句，絕百非，於事於理、於用於體，均可回互而又不回互，從而步入虛玄大道，落在無著真宗。

為了使學人深明宗門法要，曹山又為學人作《四禁偈》，這

在《傳燈錄》及兩種《曹山語錄》中所載均同。其文為：「師作《四禁偈》曰：莫心行處路，不掛本來衣，何須正恁麼？切忌未生時。」這《四禁偈》完全是為對治宗門中岐路而方便設置的。至此，我們自然會回想起洞山當年訪瀉山，瀉山開示他「直須絕滲漏始得」，洞山由是開示學人「三種滲漏」（見滲漏、情滲漏、語滲漏）。曹山這裏的立四種禁，無疑是在先師絕「三種滲漏」的基礎上對洞上玄旨的完善與發展。此四禁中，「莫心行處路，不掛本來衣」，完全是針對洞上「三種滲漏」而立的；至於「何須正恁麼，切忌未生時」，則完全是對治「正中來」一位中的「犯忤」的。眾所周知，「未生王子」正好與「正中來」一位配伍，而修持此位切忌觸諱犯忤，故曹山云「切忌未生時」。由此可見，曹山的《四禁偈》不但對於對治洞山的「三種滲漏」十分有益，而且更能為「五位」修行解決好「犯忤」這一難題。曹山為了進一步完善洞上禪法，曾開示學人「三種墮」，這在《傳燈錄》與《曹山語錄》的記載中均同。

稠布衲問：「披毛戴角是甚麼墮？」師曰：「是類墮。」曰：「不斷聲色是甚麼墮？」師曰：「是隨墮。」曰：「不受食是甚麼墮？」師曰：「是尊貴墮。」乃曰：「食者是本分事，知有不取，故曰尊貴墮。若執初心，知有自己及聖位，故曰類墮。若執初心知有己事，回光之時，擯卻色聲香味觸法，得寧謐即成功勳。後卻不執六塵等事，隨分而昧，任之則礙，所以外道六師是汝之師。彼師所墮，汝亦隨墮。乃可取食，食者正命食也。亦是就六根門頭，見聞覺知，祇是不被他染污將為墮。且不是同向前均他，本分尚不取，豈況其餘事邪？」師凡言墮，謂混不得、類不齊，凡言初心者，所謂悟了同未悟耳。（《五燈會元》卷十三）

顯然，曹山的立「三種墮」，完全是在繼承洞上禪法的基礎上而又有所發展與完善的。說穿了，這「三種墮」，其中「類墮」謂執初心而又有自己與聖位的差別心；「隨墮」是指「冥合初心而知有己事，不礙六塵而又隨分而昧，任之則礙；至於「尊貴墮」乃「不受食」，即能得禪悅法喜之食而受之者，故墮入尊貴之中。對此，宋代禪師慧洪覺範曾作過三首頌，姑錄如此，以佐讀者悟解。

紛然作息同，銀盃裏盛雪。若欲異牯牛，與牯牛何別「類」？有聞皆無聞，有見元無物。若斷聲色求，木偶當成佛「隨」。生在帝王家，那復有尊貴？自應珍重御，顧見何驚異「尊貴」？（見《人天眼目》卷三）

覺範的三頌基本上契合於曹山「三種墮」的意旨，我們以之與曹山意旨為表裏，相互發明，則不難見出曹山立此法門，對於洞山玄宗是有所發明與發展的。

在日僧慧印與玄契所編的《曹山語錄》中，還有曹山的「四種異類」，但不見諸《景德錄》與《五燈會元》及郭凝之編的《曹山語錄》、智昭編的《人天眼目》等書。這「四種異類」之說是否出自曹山，本文姑不作贅論，然就全其曹山禪法，姑亦列諸文中。所謂「四種異類」，即往來異類、菩薩同異類、沙門異類、宗門中異類。日僧所輯之《語錄》文字繁富，茲擇其要語以粗見其意。所謂往來異類，謂「一切言語聲色是非，總是往來異類」；所謂菩薩同異類，謂「失明自己，然後卻入生死異類中攝他」；所謂沙門異類，謂「先知有本分事了，喪盡今時一切凡聖因果德行，始得就體一般，名為獨立底人」；所謂宗門中異類，「謂如南泉曰：『智不到處切忌道著，道著則頭角生。』喚作如如，早是變也。直須向異類中行，道取異類中事。」曹山在進一

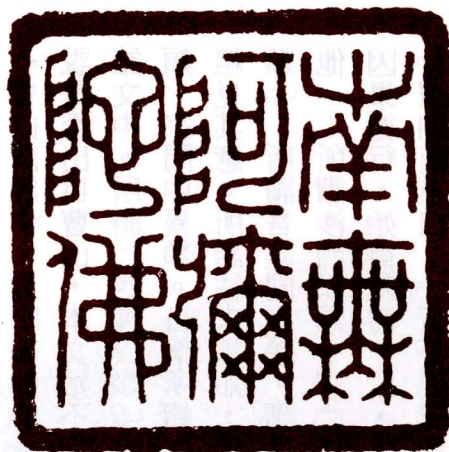
步說明他立此「四種異類」的原因時說：

余曰：勝句妙句有三種。一者世尊出世，四十九年施設方便，十二分教，百千三昧法門，門門穿究，盡是勝句妙句，此是出世邊說。二者從凡入聖，洞達自己與佛無異，得無遺漏，始得通身，始喚作一塵一念，十方婆伽梵，一路涅槃門。到恁麼時節，不處正位，不擇其身，卻入異類中，披毛戴角無異念，故云一切物類比況不得，諸佛諸祖計校不成。所以古人道沙門語不得將尺寸語與人，故喚作勝句妙句，此是色異類邊語。三者一切所有底物比不得，始呼為勝句妙句。（慧印校《曹山語錄》）

說來說去，這裏所說的曹山「四種異類」，要而言之，就是「直須向異類中行，如今須向異中道取異中事，夫語中無語，始得若是」（引文同上）之意。

慧印所編校的《語錄》中還有曹山的「三然燈」，玄契所編的《曹山語錄》卷下收有曹山的「八要玄機」，因均不見於東土禪門著述，這裏就不再贅語了。

要之，曹山在完善與發展洞上玄旨方面，其功是卓然的。如果說，石頭以來的青原禪學理論是在洞山那裏成熟的；那麼，曹洞禪學理論的圓滿竣功，還得數是曹山這一代。宗門中以曹洞名之，其以「曹」字冠諸首者，不特有禮敬六祖之意，而且也因為曹山確實稱得上是本宗理論建設功成後的揭幕人。這中間不特有曹山「全身歸父」式的對本宗列祖禪法的繼承因素，更有他在發展洞上禪法上的功勞。尤其是在不背洞上綿密宗風的前提下，提倡回歸到六祖曹溪頓法這一觀點上，不特有振興曹洞之功，也對南宗禪朝着健康方向上發展有着重要的積極意義。今天追思古德，仍可見其昔日的不朽之功。



從佛經故事來談

佛陀對戰爭和種族的態度

(下)

道元

(一) 反對種族，主張平等

在公元前六世紀的印度，是一個奴隸佔有制的社會，集中表現在等級制度上，而種姓等級之間地位懸殊，界限森嚴。其種姓有四：婆羅門、刹帝利、吠舍、首陀羅。第一種姓為婆羅門，享有特權，掌管着社會文化教育和奉神祭司的宗教大權，用神權統治其他種姓，高高在上，作威作福，欺壓剝削民衆；並以其婆羅門教的三大綱領：「吠陀天啓、祭祀萬能、婆羅門至上」來愚弄百姓，奴役人民。第二種姓為刹帝利，是掌握軍政大權的武士階級，有保衛國家，抗御外敵的使命。第三種姓為吠舍，是指從事農工商的階級。第四種姓為首陀羅，即奴隸，是最受剝削、最受壓迫、最受貧困的種姓，被剝奪了一切宗教信仰和社會平等的權利，稱之為「宗教所不可救的賤民」，就像牲畜一樣被統治階級任意買賣、奴役和宰割，其地位卑賤，勒令不能與一般人接觸，

被稱之為：「不可接觸者」、「不可觸種姓」。

四姓之中，婆羅門和刹帝利種姓是享有財產特權的貴族階層，吠舍和首陀羅種姓必須奉獻上面兩個貴族階層全部生活上所需的財物。同時，首居最上位次的婆羅門和屈居第二位的刹帝利，他們為了牢固自己的統治地位，藉用婆羅門的教義來愚昧百姓，說四個等級安排是羅門教神的旨意：「世有四姓，皆從梵生，婆羅門者從梵口生，刹利肩生，毗舍（即吠舍）臍生，首陀羅足生。婆羅門者最為尊貴」（見佛教《摩登伽經》）。婆羅門之所以尊貴，是因為從梵天口生；刹帝利之所以次於婆羅門，是因為從梵天肩膀出生；吠舍之所以位居第三，是因為從梵天肚臍生；首陀羅之所以卑賤，是因為從梵天足下生出。這四姓的確立，在婆羅門教的《吠陀》典之原人歌中，也早有記載，原人歌中說：「最初由原人（梵天）之口生婆羅門，由臂生刹帝利，由

腿生吠舍，由足生首陀羅。」這種根據梵天所生處的不同，來劃分種姓的貴賤，純屬無稽之談。

身為刹帝利種姓的釋迦牟尼佛，又是迦毗羅衛國的太子，位居尊榮，卻極力反對這種不平等的種姓制度，而主張「四姓平等」。他說：「不觀所生處，惟觀於德行。有德之人，種姓有別，德行無異，猶如伊蘭及旃檀木，俱能出火、熱與光明，無有別異」（見《大莊嚴論經》）。意思是說，同樣是人，不應觀其出生處，來劃分貴賤，而要看他是否有高尚的德行。同樣有德行的人，雖然有種姓之別，但他們所作德行無有差別。就如同伊蘭和旃檀兩種不同的香木，但它們皆能燃燒出火，散熱放光，並能散發香氣，它們所放出的火、熱、光和香無差無別，皆有同樣的功用。這則譬喻生動有趣，說理透徹。

佛陀在《摩登伽經·示真實品》中說：「刹利種、婆羅門種、毗舍、首陀羅，如是分別，為百千種，而其所趣，實真無異，俱假施設，為立名字，為欲記別諸姓不同。」不能從種姓名稱不同，來劃分種姓之間的高下貴賤。因為種姓名稱只是假名施設，是為區分諸姓名稱不同而已。其實，四種姓本無差別。

佛陀為了更好地說明「種姓平等」道理，他講了一則故事。

這則故事在《摩登伽經·明往緣品》有詳細的記載，現簡述如下：

佛告諸大比丘，在過去無量劫以前，在印度恆河邊，有一個花園名為阿提目多，園中的主人是一位梅陀羅摩登伽種的帝勝伽王。而梅陀羅種以屠宰為業，為最下賤種，比四姓之中的首陀羅還要卑賤。而這位帝勝伽王雖出生梅陀羅種姓，卻是一國之君，統領百千萬梅陀羅衆，其土豐盛，人民殷富，國泰而民安。其王有位太子，名為師子耳，顏容端正，戒行清潔，心性溫柔，仁慈

和順，衆德具瞻，人皆宗仰。帝勝伽王想為其子擇一位端正良美，才德出衆人的賢妻。他聞說當時隣國有一婆羅門種姓美女，名為蓮花實，德貌殊勝，才藝寡匹，與師子耳相稱，可謂是「天生一對，地生一雙」。但蓮花實，宗族高貴，父母真正，七世以來，淨而無雜。帝勝伽王便驅車前往蓮花實住處謀親。見面之後，蓮花實問帝勝伽王：「你是梅陀羅最下賤種，來此何為？」帝勝伽王說：「我有一子，名師子耳，才貌兼備，欲為聘妻。你仁女賢勝，欲託姻媛。」蓮花實聞言大怒，氣急敗壞地說：「摩登伽種（指梅陀羅種），人所輕賤，鄙陋不堪，如毒如火。我身為婆羅門姓，豪勝尊貴，通達《吠陀》，智慧無比，你今為何來侮辱我？難道你不知月、螢、燭之光嗎？有目之士，皆知差異。梅陀羅種，比婆羅門，尊貴卑劣，就如同月、燭相比，孰明孰暗，一目了然。你愚昧無知，痴心妄想，不識貴賤不可求處。你梅陀羅自有種類，何故欲染清勝之人。」帝勝王回答說：

「仁者！金玉珍異，土木弊惡，貴賤異相，一切皆知。我今不見諸婆羅門與梅陀羅而有差別。如說有差別，你婆羅門為何不從空而出，梅陀羅種獨因地生。婆羅門從胎而有，我梅陀羅也是從胎而生，而言殊勝，有何根據？於事不可。婆羅門死，人所畏惡；梅陀羅終，亦無欲見。如果說有貴賤，而有差別之相，為甚麼生死而無差別？你說梅陀羅種，造作惡事，兇暴殘害，欺誑衆生，無慈愍心，以此之故，名為卑賤。我今當說你婆羅門，所有惡業虛妄之事，起於諍訟，擾亂賢善，造為妖怪，占星觀月，和合軍陣，殺害衆生。舉要言之，一切惡事，皆婆羅門之所作，你婆羅門，性嗜美味，而作是言：若祠祀者，咒羊殺之，羊必生天。若使咒之便能生天，今為何不自咒身殺，以祠祀而求生天呢？為何不咒父母妻子眷屬而盡屠害，使之生天呢？不滅己身，但殺羊

者，當知皆是婆羅門想食肉之故，妄爲是說。虛誑之人，而言尊勝，於理不可。又婆羅門法中，制定四種罪法來維持自己的階級利益和尊嚴，如若自犯，非婆羅門。罪法規定：一者殺害諸婆羅門，二者姪師妻，三者盜金，四者飲酒，唯此四惡，名之爲罪，亦名極惡。可是婆羅門自己殺害他人，縱欲姪亂，而獨無罪。乃至飲酒，亦復如是。當知你婆羅門愚痴無智，橫生妄想，不可以此名爲豪貴。再婆羅門，犯此四罪，至心懺悔，還可減罪；手持床足，著弊壞衣，以人骷髏，懸其頭上，滿十二年，戒還具足，成婆羅門。如是愚痴，隨逐邪見，而生傲慢，自謂尊豪，豈有此理？由此觀之，種姓皆平等，無貴賤之理。你蓮花實婆羅門種與我子師子耳可結爲百年之好，成爲夫妻。」

時蓮花實惱羞成怒，倍增瞋恚，對帝勝伽王說：「你不思惟，妄作是語。你爲國王，應知三法：一國土法，二貴賤法，三貢稅法。因貴賤法中規定，世有四姓，皆從梵生，婆羅門從梵口生，刹利肩生，毗舍臍生，首陀足生。因此之故，婆羅門最爲尊貴，得畜四妻，刹利三妻，毗舍二妻，首陀一妻，如是分別，種姓各異。你自身卑賤，乃至不入四姓之列，而言諸姓無有差異，違反聖教，想擾亂我，給我快速離開此地，不要再說。」帝勝伽王又心平氣和地說：「仁者！若說世有四姓，皆從梵生，而婆羅門獨從口出，因此最尊最勝。那麼婆羅門手足支節，及四威儀行、住、坐、臥，音聲語言，與刹利、吠舍、首陀羅爲何無差別之相？假如有異，應當分別，譬如蓮花有種種差別，所謂水陸生花、優鉢羅花、薔薇香花、目多伽花、蘇曼那花，如是等花，其色有差別，其香氣也有差別。而四種姓，不見異相。當知皆是妄想分別，是人爲地製造種姓的差別。就譬如小孩子在路邊遊戲，收聚沙土，積沙城舍，或者把沙土命名爲金、銀、酥、酪、

米、麥。而沙土不因爲小孩子的命名，便成爲珍寶。你蓮花實也是這樣，愚痴蔽心，起貢高想。尊貴下賤，不由你說，即便成就。又婆羅門從梵口生，應當慈忍仁愛衆生，爲何殺害咒咀瞋忿？假使四姓皆從梵生，即爲兄弟，爲何共爲婚姻之事濁禮違理，禽獸無別呢？其實，一切衆生，隨業善惡，而受果報，所謂端正醜陋，貧賤富貴，壽命終夭，愚痴智慧，如此等事，皆從業而有。若從梵天生，皆應同等，何故而有差別。又你婆羅門法中，認爲世界是自在天所造，以自在天的頭爲天，足成爲地，目爲日月，腹爲虛空，髮爲草木，流淚成河，衆骨爲山，大小便盡成於海，這些皆是婆羅門妄爲此說。世界的形成，並非是自在天，或神創造世界，是由衆生共業而得成立，梵天怎能辦得此事呢？你等痴弊，橫生妄想，自言尊勝，別人無法信受。又婆羅門，命終已後，獨得生天，其他種姓皆不生天，是故爲勝。而婆羅門經典中說，修行善業，皆能生天。若修善業，便生天上，一切衆生，都能行善，皆當生天，爲何其他人而獨卑劣呢？譬如有人生育四子，各爲立字，一名安樂，二名長壽，三名無憂，四名歡喜，一父所生，皆同一姓，四子悉皆平等，只是四名不同而已。世間四姓，亦復如是，雖同業報煩惱性欲，而有四名。儘管婆羅門，乃至刹利、毗舍、首陀，名雖不同，體無貴賤……」

由於帝勝伽王善巧智慧，辯才無礙的口才，說服了婆羅門種姓的蓮花實，終於與身爲梅陀羅種姓的師子耳太子結下姻緣，成爲眷屬。從而打破了婆羅門種不能與下賤種通婚的制度，也打破了不同種姓的貴賤之分，推翻了根深蒂固的婆羅門「從梵天口生」的天之驕子的論調，動搖了「婆羅門至上」的綱領。

佛陀爲了推翻種族制度，講述了這則頗具教育意義的故事，揭露了婆羅門實行的種姓制度，純屬無稽之談，完全是自欺欺人

的鬼把戲，而提出「四姓平等」的主張，並認為一切眾生的貴賤是隨業而立，修善業者貴，作惡業者賤。即使種姓尊貴，而作惡多端，亦名下賤；若種姓卑賤，能眾善奉行，便名豪勝。所以一切貴賤貧富，皆由修善惡業所定，並非以種姓名為優劣。

佛陀倡導「四姓平等」思想，在很多佛經中有記載。

如《大般若經》，從中就可以了解到佛陀和大菩薩修行的志願，佛陀在此經中說：「有菩薩摩訶薩，具修（布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧）六種波羅密多，見諸有情，有四色類，貴賤差別：一刹帝利、二婆羅門、三吠舍、四戍達羅（即首陀羅）。善現是菩薩摩訶薩（即大菩薩之義），見此事已，作是思維：我當云何方便拔濟有情類，令無如是四種色類、貴賤差別。既思維已，作是願言：我當精勤，不顧身命，修行六種波羅密多，成就有情，嚴淨佛土，令速圓滿，疾證無上正等菩提。我佛土中，得無如是四種色類、貴賤差別，一切有情同一色類，皆悉尊貴，人趣所攝。」佛陀的志願，以修行六度，來淨化社會，改善人類，趨向道德化、合理化的人生生活，無種姓歧視，不分色類，和睦共住，互助互愛。如佛教通常所說：「五戒十善淨化聖賢，四攝六度廣度眾生」。

佛陀在推行「四姓平等」時，容許各色人等，不分種姓，皆可出家修道，加入僧團，進入佛土，同等視之，無尊無卑，平等一致，無有高下。如此卻遭到高高在上的婆羅門貴族的反對和不滿，他們認為佛陀度化眾生，不分種姓色類，尤其是度化卑賤種的作法，是逆祖逆宗，大逆不道，目無尊卑之舉。在婆羅門看來，首陀羅和拘陀羅種姓是「宗教所不救的賤民」，是「不可觸的人」，是不可救度，永世不得超生的種姓。在《摩登伽經·明往緣品》有記載：「爾時城中，諸婆羅門長者居士，聞佛度於拘

陀羅女，出家為道，咸生嫌忿。而作是言：『此下賤種，云何當與諸四部眾，同修梵行，云何當入諸豪貴家，受於供養？』如是展轉，共議斯事。」佛陀度化下賤種姓出家學道，引起了婆羅門貴族階級的忿恨和反抗。這種鄙視下賤種姓的程度，簡直是以強凌弱，殘暴不仁，天下罕見。但慈悲的佛陀，憐愍受盡苦難的下等種姓，向他們伸出博愛之手，施以慈母般的情愛，化度這些被人遺棄的種姓，而廣開「無緣大慈，同體大悲」的大門，傳播「四姓出家，同歸一姓。四流入海，同一鹹味」的號召，不擇等級種姓而平等攝受在家信徒和出家弟子，為下賤種姓爭取自由平等，謀求與他人平等，在人類的自由民主史上寫下了最光輝的一頁。

又《報恩經》卷三記載：「瞿曇（佛陀之姓）沙門徒眾，無尊無卑，五百弟子，各稱第一。……乃至數具人陀驃比丘（此人為下賤種），亦稱第一；聰明智慧舍利弗，亦入其中；訥鈍槃特比丘，亦入其中；乃至少欲之人，耶輸陀羅比丘尼，亦入其中；舍衛城中，淫亂不善蓮花色女，亦入其中；乃至幼小無智，均提小兒，亦入其中；乃至極老，須跋陀羅，年百二十，亦入其中；乃至豪尊諸釋種，亦入其中；極至下賤，王舍城中，擔糞穢人，亦入其中。是故當知，瞿曇沙門法中，猥雜競共入中，皆無尊卑。」佛陀如此之舉，攝受各種各類的人出家學佛，教化對象，不分種族，不分智愚，不分男女老幼，可謂「普度眾生」是也。

不但佛陀自身如是履行「平等」思想，其弟子在佛陀的教誨下也依教奉行，廣施平等行。如《摩登伽經·度性女品》，就記載了其弟子阿難施平等行的故事。

一天早晨，尊者阿難著衣持鉢，入城乞食，途遇一位施（同拘陀羅種族的女子。據記載施陀羅種，在當時印度社會被視為

最下賤和惡人，是「不可接觸者」。這類人若出外行走，婆羅門種規定他們出外必須用手搖鈴，或擊竹作爲標幟，使見者聞者避之，不遭污穢。凡與施陀羅種相遇者，其忌諱甚於糞便臭穢之污染，將「大睡三日」，迫使施陀羅按婆羅門的規定聽之行之，不得有違。否則，官府將嚴懲不待，這不合理的制度確是聳人聽聞。阿難正途遇施陀羅女，此女手執瓶器，於池塘取水。阿難頓生善心，悲愍衆生，欲令其女植種善根福田而得度。於是，阿難對那女子說：「姊妹，今我渴乏，甚欲須飲，不知能施否？」其女道：「大德！我無所吝。但吾身是施陀羅女，若相施者，恐非所宜。」阿難說：「姊，我名沙門，其心平等，豪貴下劣，觀無異相。」阿難施平等行，視人爲姊，得受水之供養，令施陀羅女得大福德。因布施能種福田，而得福德因緣，必有後報。

佛陀在教外推廣「平等」，而在教內僧團中也實行「平等」制度。尤爲人所稱道的是佛陀在僧團中制定「六和合」制度。「六和合」，也稱「六和敬」，是指：戒和同修、見和同解、利和同均、身和同住、口和無諍、意和同悅，主張「是法平等，無有高下」。「六和合」成爲教內僧團共修共住的準則，爲法門常務，僧衆恆儀，僧伽恪守崇遵，則被稱爲「六和合僧」。因此，佛門清淨，故無紛爭。若「六和合」成爲天下法則，人皆習行，那我們的人間便是一個和合清淨美好的人間。

如今世風日下，人心不古，各國之間紛爭不休，人與人之間矛盾突出，種族的隔離和歧視相當顯著，時常發生衝突和流血事件。究其原因，是人心失調，人爲地製造矛盾和對立，給國家排列名次，給人劃分等級，各立黨派，從而產生強國與弱國，貴人與賤人，正黨與非正黨的階級差別。例如某些國家白人歧視黑人，政府儘管在名義上說要解放黑奴，提出種族平等，但黑種人

仍被歧視、被奴役，仍不能享受平等的權利。其實，我等同屬人類，人的性命同等尊貴，理應平等，相互理解，相互尊敬。對那些貧窮落後的國家，落後的民族，過着苦難的生活，作爲強大發達的國家更應伸出援助之手，發動惻隱之心，奉獻一顆愛心，要有「愛屋及烏」的胸懷，以助人爲樂的情操，去幫助貧窮閉塞的國家富強起來，共同富裕，共同幸福，互助互愛，共存共住。因爲，我們同住在一個地球之上，應盡人道和義務。

在地球上，世界居民，根據皮膚、毛髮、眼睛等外表的特徵，可分爲黃色人種、白色人種、黑色人種和棕色人種。因人種的不同，很容易產生種族的歧視。若相安無事，和睦共處，唯有推行佛陀「種族平等」的思想，此思想是救世應務的第一良法。佛陀是首倡「種族平等」的發起人，我們應當本着佛陀的遺教，實行佛陀偉大的誓願：「我佛土中，一切有情，皆悉尊貴。」印度前總理尼赫魯曾說：「要商談任何問題，都必須在和平及民主的氣氛中進行，就如佛教所教導。」難怪乎人們說：「佛陀是世界上最偉大的爲爭求平等民主的革命大師。」

（二）衆生平等，天下一家

佛陀所說的「衆生平等」，是博大的「平等」，不是世俗所認知的「平等」。

世俗所謂「平等」，是狹意的，僅僅講到政治地位平等、經濟地位平等、文化地位平等、教育平等、男女平等，這不是徹底的平等。其他宗教講平等，也不是真正的平等。因爲一切宗教都沒有說：「教徒與教主平等」、「教徒可以當教主」、「教徒與教主平起平坐」。

然而，佛陀所說的「衆生平等」，是徹底的平等，真正的平

等。佛說：「心佛眾生，三無差別」，是說心佛同體，生佛同體，人佛同體，無有差別。不僅人與人平等，人與一切有生命的弱小的蠢蠢欲動的生物悉皆平等，而且眾生與佛平等，佛與六道眾生：天、人、阿修羅、地獄、餓鬼、畜生也皆平等不二，佛即眾生，眾生即佛，心即是佛，佛即是心，無有差別。所以佛在《金剛經》中說：「是法平等，無有高下」。

「眾生平等」的思想，是佛陀在菩提樹下成道覺悟時所說的：「奇哉！奇哉！大地眾生，皆有如來智慧德相，只因妄想執着，而不能證得。若離妄想，則一切智、無師智、自然智，皆得現前。」說「大地眾生，皆有如來智慧德相」，意思是指「眾生皆有佛性，皆能成佛」。眾生能夠成佛，是因為眾生具有佛性，具有與佛同等的智慧德相。這種智慧德相，含生本具，在聖不增，在凡不減，只要有心修證，皆可成佛。所以佛說：「一切眾生，莫不有心，凡有心者，皆當作佛。」

佛對眾生，平等饒益，平等博愛，不分種類，利益一切眾生，咸令得度。如《華嚴經·普賢行願品》上說：「善男子，言恆順眾生者，謂盡法界，虛空界，十方刹海，所有眾生，種種差別，所謂卵生、胎生、濕生、化生，或有依於地水火風而生住者，或有依空及諸土木而生住者，種種生類、種種色身、種種形狀、種種相貌、種種壽量、種種族類、種種名號、種種心性、種種知見、種種欲樂、種種意行、種種威儀、種種衣服、種種飲食，處於種種村營聚落，地邑宮殿，乃至一切天龍八部，人非人等，無足二足、四足多足、有色無色、有想無想、非有想，非無想，如是等類，我皆於彼，隨順而轉，種種承事，種種供養，如敬父母、如奉師長、及阿羅漢，乃至如來，等無有異。於諸病苦，為作良醫；於失道者，示其正路；於闇夜中，為作光明；於

貧窮者，令得伏藏。菩薩如是，平等饒益，一切眾生。」「願令眾生，常得安樂，惡法不成，善業成就，其積所感苦果，我皆代受，令彼解脫，成就菩提。」又《地藏菩薩本願經》中說：「眾生度盡，方證菩提；地獄不空，誓不成佛。」可見佛教的「平等」多麼博大精深。「眾生平等」，不捨棄任何一個眾生，諸佛菩薩平等度化一切眾生，視眾生如己。可以想見，佛教的「眾生平等」超出一切宗教「平等」思想。因此，英國的鮑樂登博士說：「佛教為今日人類之救星！現今研究佛學者漸多，實因佛教高出一切宗教。雖科學哲學長足進步，然其發明之最如理處，要也和佛法可通。況佛法有最甚深處，最廣大處，最真實合用處，決非現世之一切學術宗教所可企及。」

眾生既是平等，同時又是一家。

佛在《梵網經》中說：「觀一切眾生，皆是自己過去父母，兄弟姊妹，未來諸佛。」佛教說有三世因果輪迴，眾生有六道輪轉。那麼過去的眾生，有的作過我們的父母，有的作過我們的兄弟姊妹，並且眾生皆具佛性，皆是未來的諸佛。如此觀之，一切眾生皆是自己的父母，兄弟姊妹，又何嘗不是一家呢？

佛陀教導我們視長輩為父母，比我大者為兄姊，比我小者為弟妹。如此對待，舉目皆是眷屬，皆是一家。

淨土宗祖師印光大師則說：「乾為大父，坤為大母之德，存民吾同胞，物吾同仁，凡在天地間者皆愛憐之，護育之。」他主張「四海內外，皆是同胞」。

人類如若遵循佛言祖語的遺訓，天下皆一家，彼此皆是眷屬，人間便是樂土世界，淨土世界。

綜上所述，佛經故事和佛教教義是照亮人類光明的燈塔，它閃閃發光，明燈常照，是人類生存共住的希望之光。

優婆塞戒經研習之三十八



談菩薩應如何供養三寶

智 銘

供養三寶是在家菩薩修行的最大功德事業，但要如何供養才能如法呢？善生問佛：

「善生言：『世尊！菩薩已受優婆塞戒，復當云何供養三寶？』」

三寶者，是佛、法、僧，佛寶是解脫衆生的救主，是人天之師；法寶是佛所說的法，依法修可以得解脫道；僧寶是以佛爲教主，以佛法爲依歸，而代佛教化衆生的師長，這三者有如海岸的燈塔，能指引苦海中掙扎的衆生游上岸，得安全，所以必須供養三寶，如何供養呢？佛陀說：

『善男子！世間福田凡有三種：一、報恩田，二、功德田，三、貧窮田。報恩田者：所謂父母、師長、和上；功德田者：從得煖法乃至得阿耨多羅三藐三菩提；貧窮田者：一切窮苦困厄之人。如來世尊是二種福田：一、報恩田，二、功德田。法亦如是，是一種福田，衆僧三種：一、報恩田，二、功德田，三、貧窮田。以是因緣，菩薩已受優婆塞戒，

應當至心勤供養三寶。』

佛陀的這段話，有幾點意義：

一是：告訴菩薩，供養三寶在一般人的觀念中，認爲是一種付出，如供養財物、勞力、敬仰等。可是實質上則是在種福田，目前的付出只是下種，將來的收穫將是無量的，而且是長遠的，收穫的善根功德，可以影响到無量的未來世，使自己生命昇華。

二是：福田分爲三種，即報恩田、功德田、貧窮田，福田之所以有這些分別，是因爲福田的成就不一樣，如稻田也有肥沃的上等田，普通的中等田，貧脊的下等田。福田也因其功德的不同而有分別，但是依性質而分別。

三是：什麼是報恩田、功德田、貧窮田呢？報恩田者，是指供養父母、師長、和上；功德田者，是指供養從得煖法乃至得阿耨多羅三藐三菩提的大德們；貧窮田者，是指供養一切貧苦困厄中的人。煖法是最起碼的功德，居四加行位的最低位，而阿耨多

羅三藐三菩提，是最高無上正等正覺位，這就是說供養一切修行的人，都有功德。至於窮苦困厄之人，包括生活與心理上窮苦困厄中的一切人。

四是：說明如來世尊與法，具有二種福田資格：一是報恩田，二是功德田，而僧寶則具三種福田資格，因為僧寶所需要的供養比佛、法二寶為多，所以供養僧寶的功德最大。

五是：說明凡受過優婆塞戒的菩薩，都應該以至誠之心供養三寶，種三寶福田，當會為自己成就無量功德。

三寶可分為三種：

第一種：一體三寶：自性本具佛、法、僧三寶。

第二種：別相三寶：得無上菩提者為佛寶，所說之法為法寶，依法修行從煖、頂、忍、世第一至等覺菩薩者為僧寶。

第三種：住持三寶：寺院供奉之佛像為佛寶，一切經論為法寶，出家修行佛法者為僧寶。此處所說應至心供養的三寶者，是指這第三種的三寶而言。

「善男子！如來即是一切法藏，是故智者應當至心勤心供養生身、滅身、形像、塔廟。若於空野無塔像處，常當繫心尊重讚歎，若自力作，苦勸人作；見人作時，心生歡喜，如其自有功德者，要當廣教衆多之人而共作之，既供養已，於己身中莫生輕想，於三寶所，亦應如是。」

是段經文是教人如何修供養佛寶：

一是說明：如來即是一切法藏，一切法無不由如來所出，因為有法流轉，無量世衆生才能依法修行、依法得度，所以菩薩應

以至誠之心和廣續不斷之心行供養。

二是說明：如來之身相分為好多種：有生身如來像、滅身如來像；有具形像的如來像，也有塔廟，因塔廟中供養的是佛舍利，有舍利之塔廟亦應供養。

三是說明：若在空野之處，既無塔廟又無形像者，就繫心一處觀想如來，以尊敬、讚歎供養之。

四是說明：供養佛寶，除了自己作以外，還要勸他人也作，如果看見他人在供養佛像的時候，要生隨喜的歡心，就如同自供佛像得功德一樣。所以要廣大宣傳，教育大眾去供養佛寶。

五是說明：既供養了佛像以後，要兢兢業業，不可以對自身生輕視之想，因為己身之中，也有一尊自性佛寶在。

除了至心供養佛寶以外，其於法寶、僧寶，也應作如是的供養，才是真供養三寶。這不但自身有功德，所教供養三寶的一切衆生都有功德。

「凡所供養，不使人作，不為勝他，作時不悔，心不愁惱，合掌讚歎，恭敬尊重，若以一錢至無上寶，若以一綖至無量綖；若以一華至無量華；若以一香至無量香；若以一偈至無量偈；若以一禮至無量禮；若繞一币至無量币；若一時中乃至無量時；若自作若共人作。」

這一段經文是說明供養的方法：

一是供養佛寶一定要親自去行供養，不可以叫別人去代行供養，除非自己生重病不能去行物供養時，方可以請人代供養，但自己應行至心禮敬供養。

二是供養如來是出於自己的誠心，不是爲了要勝過別人而去行供養。既供養了以後，心不可後悔，也不可生憂愁、苦惱。若無佛像供養之處，可雙手合掌讚歎、恭敬尊重，這是行禮敬供養，功德一樣。

三是供養之物不論多還是少，只要以至誠之心供養，功德都相同。如以一錢或多數無上寶，甚至只供養一線或無量線，或供養一華至無量華；一香至無量香。凡作這些財物供養時，只要是以至誠之心行供養，所得功德相同。

四是說明禮供養：

「若以一偈至無量偈」者：是以偈讚佛行供養，只要是以至誠心行讚，無論一偈與無量偈，功德相同。

「一禮至無量禮」者：這是指行禮敬供養的次數，只要是以至誠，行一次禮供養與行無量次禮供養，功德相同。

「繞一币至無量币」者：是指繞佛或繞塔行供養，只要是以至誠，繞一币與繞無量币，功德相同。

「一時中乃至無量時」者：是指供養的時間，有人在某一時行供養，有人則終身行供養，只要是以至誠，功德相同。

「若自獨作若共人作」者：是指自己一人去行供養，還是與很多人去行供養，只要是以至誠，功德相同。

「善男子！若能如是至心供養佛、法、僧者，若我現在及涅槃後，等無差別。見塔廟時，應以金、銀、銅、鐵、繩、幡蓋、伎樂、香油、燈明而供養之。」

「若我現在及涅槃後，等無差別」者：是說佛弟子向佛

行供養，在佛未入涅槃之前，當面行供養，或是佛入涅槃以後，向佛像行供養，所得的功德，都是相同的，不會有什麼差別。

其次是：只要看見了佛塔廟，就要去行供養，至於以什麼財物行供養，並無限定，以金、銀、銅、鐵來鑄造佛像行供養，或以繩鑲（與鎖同）、幡蓋等絲織物行供養；或以伎樂、香油、燈明等等行供養，所得功德相同。

「若見鳥獸踐踏毀壞，要當塗治掃除令淨；暴風水火之所壞處，亦當自治，自若無力，當勸人治，或以金、銀、銅、鐵、土、木。若有塵土，灑掃除拂，若有垢污，以香水洗。」

這一段經文是說明：凡看見佛像被鳥獸踐踏而毀壞的時候，要油漆並掃除清淨；若被暴風、暴雨、火災燬壞，要以自己的力量恢復，自己無力時應勸大眾出力恢復。復修佛像時，以金、銀、銅、鐵、土、石、木，都可以，若佛像被塵土所污，要灑掃乾淨，如有難去的垢污，要以香水洗乾淨。這些的作爲，都是行供養，功德無量。

「若作寶塔及作寶像，作訖當以種種幡、蓋、香、華奉上；若無真寶，力不能辦，次以土木而造成之。成訖，亦當幡、蓋、香、華、種種伎樂而供養之。若是塔中草木不淨，鳥獸死屍及其糞穢，萎華臭爛，悉當除去；蛇、鼠孔穴，當塞治之。」

這一段經文是說明：若有力量興建寶塔、寶像的時候，完工以後要以各種的幡、蓋、香、華等奉上，以行供養，造像與塔是一大功德，供養也是一大功德，這是雙重功德。

若沒有真實造塔、造像，以土木建造也可以，造好了以後，也要行同樣的供養。若見塔像之中有草木等不淨之物，及鳥獸的屍體、糞便，以及腐爛的花果等，都要清除乾淨，若有蛇、鼠挖洞，要一一堵塞。這些作爲，也是行供養。

「銅像、木像、石像、泥像、金、銀、琉璃、頗梨等像，常當洗治，任力香塗，隨力造作種種瓔珞，乃至猶如轉輪聖王塔。」

這是說雕塑佛像可用各種不同的材質，貴重者如金銀，粗糙者如木石泥土都可以，有腐蝕性的，在雕塑以後，還要塗以油漆，所有的佛像要經常清洗乾淨，並盡自己的力量，配飾瓔珞等飾物，使顯莊嚴高貴，就好像那轉輪聖王之像一樣。

「精舍內，當以香塗，若白土泥作塔像已，當以琉璃、頗梨、眞珠、綾絹、綵錦、鈴磬、繩鎖而供養之。」

這幾句經，是說明精舍內供養的佛像，要常以高貴的香精塗治，若用白石灰雕塑塔像以後，還要以琉璃、玻璃等各種寶物及綾絹、綵錦等各種織物，加以嚴飾而行供養。

「畫佛像時，綵中不雜膠乳鷄子，應以種種華貴、散華、紗縹、明鏡、末香、塗香、散香、燒香、種種技樂、歌舞供養。」

這幾句經，是說明用塗料來畫佛像，那些顏料之中，不可以用動物性的膠汁製成，一定要用植物性的各種華製的顏料來繪畫，而且要闡入各種高貴的香料，畫好以後，要以紗縹、明鏡來裝飾、保護，並以各種香、技樂、歌舞來供養。此處特別說明的

是，佛並不喜歡技樂、歌舞，但爲了讓衆生種福田，可以技樂、歌舞供養如來。

「如晝夜，亦如是；如夜晝亦如是。不如外道燒酥、大麥而供養之，終不以酥塗塔像身，亦不乳洗。」

這幾句經，是說明供佛不必拘泥於夜間或白晝，都可行供養，但不可像外道一樣，以燒酥、大麥來供養，也不可以酥油來塗治佛塔、佛身，也不可用牛乳來洗治佛塔、佛像，因爲這些食物，日久生霉，且易爲蟲蟻所侵食，於佛反生不敬。

「不應造作半身佛像，若有形像，身不具足，當密覆藏，勸人令治，治已具足，然後顯示。見像毀壞，應當至心供養恭敬，如完無別。如是供養，要身自作，若自無力，當爲他使，亦勸他人令佐助之。」

這一段經，是說明無論是雕塑或繪畫佛像，一定要造全身像，不可造半身像，若見有佛像之身不具足的時候，要覆藏起來，然後勸請他人一道來修治，修治好了才可以公開顯示。若見佛像有某部份毀壞，如眼、耳、鼻之根、及手足缺損者，仍舊要至心恭敬，與完整的佛像沒有分別心似的恭敬。作這些供養時，要自力而爲，若自力不足，可以勸請他人協助，共同完成供佛功德。

「若人能以四天下寶供養如來，有人直以種種功德尊重讚歎，至心恭敬，是二福德，等無差別。」

這幾句經，是說明供佛的功德：有人以四天之下的珍寶來供佛，其所成就的福德，與有人以修治佛像、尊敬、讚歎、至心恭敬等等供佛所成就的福德，二者是相同的，沒有什麼差別。意思

是至誠恭敬心最重要。

『所謂如來身心具足，身有微妙三十二相、八十種好、具足大力；心有十力、四無所畏、大悲、三念、五智、三昧、三種法門、十一種空、觀十二緣智、無量禪定、具足七智，已能度到六波羅蜜岸。若人能以如是等法讚歎佛者，是人則名真供養。』

這一段經文，是說明如來的功德，現在分別說明於下：

三十二相者：一、足安平相，二、千輻輪相，三、手長相，四、手足柔軟相，五、手足縵網相，六、足跟滿足相，七、足趺高好相，八、臚如鹿王相，九、手過膝相，十、馬陰藏相，十一、身縱廣相，十二、毛孔生青色相，十三、身上靡相，十四、身金色相，十五、常光一丈相，十六、皮膚細滑相，十七、七處平滿相，十八、兩腋滿相，十九、身如獅子相，二十、身端直相，二十一、肩圓滿相，二十二、四十齒相，二十三、齒白齊密相，二十四、四牙白淨相，二十五、頰豐如獅子相，二十六、咽中津液相，二十七、廣長舌相，二十八、梵音深遠相，二十九、眼色如紺青相，三十、眼睫如牛王相，三十一、眉間白毫相，三十二、頂成肉髻相。以上共三十二相。

八十種好：一、無見頂相，二、鼻高不現孔，三、眉如初月，四、耳輪垂墜，五、身堅實如那羅延，六、骨際如鈎鎖，七、身一時迴旋如象王，八、行時足去地四寸而現印文，九、爪如赤銅色薄而潤澤，十、膝骨堅而圓好，十一、身清潔，十二、身柔軟，十三、身不曲，十四、指圓而纖細，十五、指紋藏覆，十六、脈深不現，十七、踝不現，十八、身潤澤，十九、身自持不透迤，二十、身滿足，二十一、容儀備足，二十二、容儀滿

足，二十三、住處安無能動者，二十四、威振一切，二十五、一切衆生見之而樂，二十六、面不長大，二十七、正容貌而色不撓，二十八、面具滿足，二十九、唇如頻婆果之色，三十、言音深遠，三十一、臍深而圓好，三十二、毛右旋，三十三、手足滿足，三十四、手足如意，三十五、手文明直，三十六、手文長，三十七、手文不斷，三十八、一切惡心之衆生見者和悅，三十九、面廣而殊好，四十、面淨滿如月，四十一、隨衆生之意和悅與語，四十二、自毛孔出香氣，四十三、自口出無上香，四十四、儀容如獅子，四十五、進止如象王，四十六、行相如鵝王，四十七、頭如摩陀那果，四十八、一切之聲分具足，四十九、四牙白利，五十、舌色赤，五十一、舌薄，五十二、毛紅色，五十三、毛軟淨，五十四、眼廣長，五十五、死門之相具，五十六、手足赤白如蓮華之色，五十七、臍不出，五十八、腹不現，五十九、細腹，六十、身不傾動，六十一、身持重，六十二、其身大，六十三、身長，六十四、手足軟淨滑澤，六十五、四邊之毛長一丈，六十六、光照身而行，六十七、等視衆生，六十八、不輕衆生，六十九、隨衆生之音聲不增不減，七十、說法不着，七十一、隨衆生之言語而說法，七十二、發音應衆生聲，七十三、次第以因緣說法，七十四、一切衆生觀相不能盡，七十五、觀不厭足，七十六、髮長好，七十七、髮不亂，七十八、髮旋好，七十九、髮色如青珠，八十、手足爲有德之相。以上所列就是如來八十種好。

心有十力：一、知覺處非覺處智力，二、知三世業報智力，三、知諸禪解脫三昧智力，四、知諸根勝劣智力，五、知種種解智力，六、知種種界智力，七、知一切至所道智力，八、知天眼無礙智力，九、知宿命無漏智力，十、知永斷習氣智力。以上所列爲如來十力。

四無所畏：一、一切智無所畏，二、漏盡無所畏，三、說障道無所畏，四、說盡苦道無所畏。以上所列，為如來四無所畏。

三念：一、念佛，二、念法，三、念僧。以上所列，為如來念自性三寶。

五智三昧：就是五停心智所得之五種定，即一、不淨觀——停止貪欲之智，二、慈悲觀——停止瞋恚之智，三、因緣觀——停止愚癡之智，四、界分別觀——停止我見之智，五、數息觀——停止散亂心之智。以上所列，即是如來五智三昧。

三種法門：一、奢摩他法門——止，二、毗鉢舍那法門——觀，三、禪那法門——不二。以上所列，為如來三種法門。

十一種空：一、內空，二、外空，三、內外空，四、有為空，五、無為空，六、無始空，七、性空，八、無所有空，九、第一義空，十、空空，十一、大空。以上所列，為如來所成就的十一種空智慧功德。

觀十二因緣智：佛觀十二因緣為：一、無明，二、行，三、識，四、名色，五、六處，六、觸，七、受，八、愛，九、取，十、有，十一、生，十二、老死。這十二階段的生命流程，無一不空，如來修具這十二因緣空的智慧功德。

七智：就是七覺分：一、擇法覺分，二、精進覺分，三、喜覺分，四、輕安覺分，五、念覺分，六、定覺分，七、行捨覺分。佛已成就這七智。

六波羅蜜：一、布施，二、忍辱，三、持戒，四、精進，五、禪定，六、智慧。

凡菩薩能對如來成就的這些功德，加以讚歎者，可以算是對佛的真正供養。

「云何名為供養於法？善男子！若能供養十二部經，名供養法。云何供養十二部經？若能至心信樂受持、讀誦、解說、如說而行；既自為己，復勸人行，是名供養十二部經。若能書寫十二部經，既書寫已，種種供養，如供養佛，唯除洗浴，若有供養受持、讀誦如是經者，是則名為供養法也。供養法時，如供養佛。又復有法，謂菩薩一根，辟支佛人三根、三諦，若信是者，名供養法。」

這一大段經文，是說明如何供養法寶：

一是說明供養的法寶，是指佛法的十二部經而言。供養的法：

至心信樂受持：即以至誠之心信樂十二部經並一一受持。

讀誦：依經文出聲誦念為讀誦，默不出聲為閱經。

解說：是以言語、文字將經義加以解釋，使人易解。

如說而行：如佛經所說去實踐。

以上各行，自己如是修以外，並勸他人修行，這樣才名為真供養了十二部經。

二是書寫十二部經：書寫完畢以後，要如供養佛一樣地供養法，只是除了不替經法洗浴以外，其他一如供佛者然。如能書寫、供養、受持、讀誦、為人解說，是名真供養法。

三是另有一種供法寶的方法，那就是信受菩薩一根、辟支佛人三根、三諦者，也名為供養法，所謂「菩薩一根」者，是指菩

薩性而言，凡是菩薩都具有大心，發大心爲衆生求無上道，除此以外，別無所求，所以菩薩都是大心一根的大修行人。所謂「辟支佛三根」者，是指辟支佛有上、中、下三根性。辟支佛爲小乘人，但有的根性大者，會轉小向大，有的方便度衆、有的只求自我解脫。因有這三種發心，所以成爲三根。所謂「三諦」者，是指真諦、俗諦、中諦而言，辟支佛所成就三根不同，所以分別成就這三諦，而菩薩具大心的一根，能證中諦的一諦。若有人能信受這說法者，也名之爲供養法。

「若有供養發菩提心受持戒者出家之人，向須陀洹至阿羅漢果，名供養僧。」

供養僧：就是供養出家之人，但受供養的出家人應具有下列要件：

一是發菩提心：以信受佛法，依法而行，修學善法，自度度他的出家之人。

二是受持戒者：就是供養受持佛戒，一一清淨不犯的出家人，若不守戒，戒行不淨，雖是出家人也不應供養。

三是向須陀洹果至阿羅漢果：受持清淨戒還不足，還要精進，由須陀洹果精進至阿羅漢果的出家人。

供養的方法，一如供養如來、供養法寶者然，這樣的供養，就名爲供養僧。

「若有人如是供養佛、法、僧寶，當知是人終不遠離十方如來，常與諸佛行住坐臥。善男子！若有人能如說多少供養如

是三福田者，當知是人於無量世多受利益。」

這一段經文，是說明供養了佛、法、僧三寶以後，有二種成就：

一者：凡供養了三寶的菩薩，終不會遠離十方如來，如來作行、住、坐、臥四威儀時，自己也會同樣作行、住、坐、臥四威儀，自己的威儀與佛相等。自己已成就佛道了，爲什麼呢？因爲每一衆生都有佛性，自己的佛性，一如十方如來佛性，自己既與十方如來同作行、住、坐、臥，當然是自己佛性已顯而成佛了。

二是：若菩薩或任何衆生不能盡心盡力去供養三寶，而能依上所說供養的方法，去多少隨宜地供養了三寶，種了佛、法、僧三寶福田，就知道那個人在未來的無量世多受利益。受些什麼利益呢？當然是由初地至十地，成等覺菩薩，甚至成佛等等的利益，或由須陀洹至阿羅漢利益。

因此一個修菩薩道的佛弟子，必須修如何供養佛、法、僧三寶。

「善男子！菩薩二種：一者、在家，二者、出家。出家菩薩供養三寶，是不爲難；在家供養，是乃爲難。何以故？在家之人多惡因緣所纏繞故。」

這一段經文，是這供養三寶問題的結語，出家菩薩因緣殊勝，供養三寶沒有什麼困難，而在家之人惡因緣多，供養三寶，比較困難，所以在家行菩薩道者，須以至誠之心，勤行供養三寶。



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

佛元二五三九年十二月一日出版
 公元一九九五

Printed in Hong Kong



敦煌220窟維摩詰像