



内 明

集漢穀城刻石字





笈多王朝時代佛像

 文卓瑞	 形 鄒	 芝 錢	 福 五	 章 屠 五	 文 函 五	 倫 程	 張 聖 五	 官 天	 鼎 商
 字 奇	 文 光 虹	 文 鼎 鍾	 文 龍 雙	 文 一 錄 類	 文 一 錄 類	 文 一 錄 類	 文 一 錄 類	 文 一 錄 類	 文 一 錄 類
 文 古 雲	 文 之 王	 文 爪 龍	 福 雙	 文 一 錄 類	 文 一 錄 類	 文 一 錄 類	 文 一 錄 類	 文 一 錄 類	 文 一 錄 類
 簡 汗	 文 鳩 古	 文 來	 福 金	 文 筋 上	 文 兆 芝	 文 文 德	 文 于 柏	 福 步	 奇 聖 點
 形 象	 文 古	 書 龍	 書 墳	 文 葉 華	 文 常 太	 文 壽 為	 文 聖 泰	 剪 金	 福 天
 文 松 高	 露	 簡 五	 書 俱 許	 文 疑 叙	 常 轉	 書 精 金	 文 斗 王	 文 爪 虎	 文 斗 神
 詩 刻	 鍾	 文 卓 著	 書 金	 文 美 芝	 字 福 古	 文 格 櫻	 書 龜	 針 懸	 章 天 河
 鐸 金	 書	 文 敬 古	 文 臨 側	 福 文	 書 鳥	 文 培 圭	 尾 鳳	 文 雲 去	 文 香 流
 文 哉 石	 文	 符 華 五	 文 古 復	 白 飛	 書 座	 張 香	 文 霞 飛	 文 樂 慶	 文 益 華
 書 德 古	 書 雙	 福 百	 福 大	 福 鳥	 廢 誠 易	 昌 文	 雲 慶	 文 屋 海	 藤 年 鳥

新
車
如
意
福
慧
增
長

內明雜誌社全人和南



禪密同源初探

邵頌雄

緒言

密乘一支，近年於佛教界牽起頗多的是非紛爭。港台兩地假密宗盛行，偽師皆藉強調神通與加持來吸引信徒，或著言懷有「密法」可增益財富及壽元以惑眾。自稱為「甯波車」、「本尊」、「活佛」等隨處可見。奪人慧命，莫此為甚。顯乘大德，亦每視密宗為邪門。如印順法師，即於其所著的《印度佛教思想史》判密宗為「重信心、重加持、重修行『貪欲為道』的『秘密大乘佛法』」、「秘密大乘進展到『無上瑜伽』，對印度神教的天神行（交合），存有一定程度的關係。……即身成佛，非修天身不可，非與明妃實行和合大定不可，所以這一修行，名為『具貪行』」①。

印老偏視密乘無上瑜伽的修習與「中國的方士、道流，與印度神教的瑜伽派、性力派」意趣相近，而聖嚴法師亦於《學佛羣疑》一書謂「無上瑜伽是跟當時印度教的性力派結合而完成。所謂性力，即是以男女性的交媾，兩性雙身雙修，成為方便和智慧圓滿集成，以女性代表智慧，以男性代表方便。這種思想和中國道家的房中術，又名御女術是一樣的，不是根本佛教的修行方法。」②影響所及，佛光山所編《佛光叢書》中的《佛教密宗百

問》，亦引用相類的說法，謂無上瑜伽汲取性力派的「五摩真言」作為修持。如是等名門大德對密乘的批判，加上偽密宗的流行，所造成的影響不可謂不大，尤對無上密為甚。

然而，此等歧視，卻明顯是受了東密著作中對無上密的貶損，以及把這些偏貶之見視為圭臬而輾轉抄引之誤。無疑，密法中確有雙身法的建立，然宗喀巴(Tsong ka pa)大士於《密宗道次第廣論》已明說：

對上上根，貪等過失不行，分別微薄，具足大悲，勤修無二真實法者，則說法無我智，與大悲一味，又名方便智慧大印法門。上中根者，雖然厭行諸庸常境，然未斷除貪等分別，不能趣入勝義智海，故為彼說修行智印。此即修習五部如來及佛眼等諸明天女。……上下根者，雖亦愛樂無二妙智，然未斷貪，由近貪境，心便散亂不能入定。於彼聽許三昧耶印。此品須具如餘處說明妃德相。若上品貪而無廣大證真實慧，除此，非餘所能住心，為說業印。於彼亦須以隨順業而受用之。……③。

此即謂雙修法（「業印」）只為對下根的密乘行人方便建立。而且，對下根者亦不定要示之以雙身法。若以此即為無上瑜伽的全部修習，不啻以偏蓋全，猶如說淨土宗唯有「稱名念

佛」、禪宗唯知「呵佛罵祖」，皆為輕率且不負責任的偏見。

觀乎現今歐、美、日、法等學者對密乘的研究，早已摒棄上述對無上密的舊調，而採取理性、持平及具學術性的比較研究。此等著作，不乏將藏密甯瑪派(rNyingma pa)無上瑜伽次第的「大圓滿」(Dzogpa Chenpo)視為與漢土禪宗同一修持體系的論說。且以此為佛學研究的熱門論題。筆者為此撰寫本文，介紹近四十年歐、美、日學者對禪、密關係的研究，並試從兩宗的文獻稽考同源之說，冀能令學人正視密宗的源流與事相背後的法義，以及跟禪宗旨趣無二的一面。

西方學者對敦煌文獻的研究

敦煌文獻重新受學者重視，無疑對研究禪、密二宗的關係產生很重大的影響。誠如多倫多大學渥德侯斯教授(David Waterhouse)對筆者言，在這些敦煌學的研究報告發表以前，從沒有學者提出過二者竟有着如此千絲萬縷的密切關係。

敦煌卷子的出土，重現了許多漢土禪宗及藏密「大圓滿」(有些學者稱之為「西藏禪」Tibetan Chan)的文獻。這些文獻，主要為公元八世紀至十世紀的典籍，其時為西藏統治敦煌的時期。如此豐富的資料，顯示中國與西藏曾有過密切的宗教交流。

最早有關禪、密關係的研究，見於一九三九年法國學者那盧(Marcelle Lalou)所發表對一份敦煌藏文文獻中禪修色彩的報告，但未為學術界重視④。至五十年代，漢學家戴密微(Paul Demiéville)發表了《拉薩僧諍記》(Le Concile de Lhasa)一文⑤，研究漢僧摩訶衍(Mo ho yen)及印僧蓮花戒於八世紀時就「頓門」與「漸門」問題展開的大辯論。此事亦見於其他藏文典籍，如布頓(Bu ston)所著的《善逝佛教史》、《賢者喜宴》

內明

目錄 第九九二第

專論

禪密同源初探……………邵頌雄……………4

坐脫立亡初探……………鄭頌英……………15

特稿

律宗的教理與要典……………陳士強……………18

西藏所傳十六尊者畧傳……………黃春和……………23

筆譚

優婆塞戒經研習之四十六

談布施的真義與果報……………智 銘……………32

法海拾貝

「瑜伽師地論」研習……………蔡惠明……………37

專載

敏公社長事畧…………………………42

畫頁

封面：河南·嵩山少林寺祖庵

面裡：印度薩爾納特(鹿野苑)博物館所藏

笈多王朝時代佛像，公元五世紀。

底裡：茵莒飄香

封底：江蘇·南京鷄鳴寺山門

等。然而，對辯論的結果，藏文典籍所記卻與敦煌文獻迥異：藏本所記以印僧為勝方，而敦煌本則把傳統所說漢僧的失敗轉為勝利。就此雙方勝負之謎，牽起了全球多國學者對敦煌學的熱衷研究。所討論的論題，包括戴氏所記的大辯論是否應在桑耶寺而非拉薩舉行，研究其他敦煌文獻，如《楞伽師資記》、《大乘二十二問》、《頓悟大乘正理決》、《修習次第》等等，以至禪宗與甯瑪派「大圓滿」的關係。

一九五八年，意大利學者杜齊(Giuseppe Tucci)發表了他第一篇有關禪與「大圓滿」的論文⑥。此為禪密研究的里程碑，至今不少學者仍以此研究為藍本。六十年代後期，以上山大俊為首的一羣日本禪學專家紛紛對漢土禪宗與「大圓滿」展開研究；西方學者，除杜齊外，史列格羅夫(David Snellgrove)⑦、渥德爾(A.K. Warder)⑧、史坦因(Sir Aurel Stein)⑨、達姬(E.D. Davy)⑩、路毅(D. Ruegg)⑪等均對此論題著書立論。

八十年代初期，美國加州大學和舊金山的禪學中心舉行了一個對於早期禪史的研討會，邀請了東西方多位學者參與其事，把禪與「大圓滿」的研究推至另一高峯。是次學術會議由蘭加斯打(Lewis R. Lancaster)和賴韋倫(Whalen Lai)把所提出的論文編成《中國、西藏的早期禪史》一書⑫。另有占美路(Robert M. Gimello)和哥格力(Peter N. Gregory)所編的《禪與華嚴的研究》⑬，揀選研討藏密與禪的文章三種，皆為近年甚具研讀價值的佛學研究。

除此以外，尚有一些有關「大圓滿」源流的學術專著，如卡美(Santen G. Karmay)，即有《大圓滿》⑭、《大圓滿的最早文獻：敦煌卷子》⑮等著作。納萊(John M. Reynolds)的近作《The Golden Letters》、羅米達姬(E. K. Neumaier Davy)所譯《心本續》⑯的導讀，以及吐庫頓杜甯波車(Tulku

Thondup Rinpoche)所著的《Buddha Mind》等書，皆對上述研究作一綜述和分析。

凡此種種，可謂眾說紛紜，各別學者皆有其獨特見解。有的認為「大圓滿」實為漢土禪宗於西藏改頭換面的假名、有的認為「大圓滿」乃受了中國禪宗思想啟發而發展出來的一脈、亦有認為二者根本為同屬印度「大成就者」派別(Mahasiddha tradition)的分流。

然而，不容多諍的，是「大圓滿」與禪宗確有很深的淵源。

研究中有待彌補的缺失

如上所述對禪與「大圓滿」的研究，實有未當之處。「大圓滿」為甯瑪派九乘次第中的最高建立，然學者將「大圓滿」與禪宗作各種比較時，每視之為一個只談頓悟、清淨任運及即身成就的獨立派系，而忽略其他的前行次第修習。

無疑，「大圓滿」的正行確是無可修（無整治），亦無可說。龍青巴尊者(Long chen Rab jam pa)於其《四法寶鬘》(chò zhi rin po chéi t'reng wa)略說「大圓滿」的證境如下：無染之定，即悟入光明心境界，遠離昏沉掉舉虛妄，無雜念，超越世俗心識。此境廣大圓滿清淨有如晴空。無縛無執，亦無分別抉擇，蓋已離言語思維，不落見地。……諸相生起，均如反映勝義之鏡。諸識生起，一被認知即自行消融。此即法身遊戲，如水與波。蓋諸相諸識實法身中之相續體耳。此即為勝義之旨趣、即無上見，即大圓滿。

上來所說的證境，與禪宗「徹見本來面目」、「清淨性中，無凡無聖」、「放曠縱橫，所作無滯，去住皆平，慧日寂寂，定光明明，照無相苑，朗涅槃城」⑯等說法不謀而合，而「大圓滿」正行無可修、無可說、只能示以直指教授，此亦略同祖師禪

中所言：「道不屬修，若言修得，修成還壞，即同聲聞，若言不修，即同凡夫」^{①⑨}的「無修之修」以及「當頭棒喝」的意趣。至於禪宗提倡平常心是道、「佛法無用功處，只是平常無事，屙屎放尿，著衣，吃飯，困來即臥，愚人笑我，智乃知焉」^{②⑩}、但任心而行，與「大圓滿」主張從生活起修、不避世俗貪瞋癡而離貪瞋癡、任運無執等更有如同出一轍。

事實上，甯瑪派確有「大圓滿」與漢土禪宗同一淵源的說法。新近出版《甯瑪派叢書》的總序中即有謂：「『大圓滿』與漢土的禪宗同一淵源。即是說，他們本屬同一見地的印度大乘修持系統，即文殊師利『不可思議法門』，傳入漢土的成為禪宗，傳入西藏則成為甯瑪派的『大圓滿』。」^{②⑪}此說法其實甚為值得留意，蓋自八世紀蓮花戒與摩訶衍的大辯論後，西藏人一直諱談禪宗，而甯瑪派則屬唯一不歧視禪宗者，且於現存最早的「大圓滿」文獻之一《禪定目炬》^{②⑫}中有專論禪宗的章節；至於文殊師利的經典，則一直為中外學者行人所忽視，對「文殊師利法門」可謂一無所知，唯西藏仍保留文殊師利的止觀法門的修習法，其祖師亦以文殊師利及其座下的獅子命名，同時亦視一些上師為文殊師利的化身^{②⑬}，當然更顯示對此一系列經典重視。

學者對同源之說，以杜齊於其《小部佛典》第二卷中^{②⑭}的研討最為深入。然而，孤立地以甯瑪派的最高見地作為研究對象，實在破壞了甯瑪派全套完整的法系。甯瑪派的九乘次第，分為顯三乘及密六乘。顯三乘即聲聞乘（*Srāvakayāna*）、緣覺乘（*Pratyekabuddhayāna*）及菩薩乘（*Bodhisattvayāna*）。密六乘復分為外三乘與內三乘：外乘者，包括事密（*Kriyā Tantra*）、行密（*Caryā Tantra*）、瑜伽密（*yoga Tantra*）；內乘者，則為大瑜伽（*Mahayoga*）、無比瑜伽（*Anuyoga*）及無上瑜伽（*Atiyoga*）。無上瑜伽亦即「大圓滿」最後的前行修習。如是

九級次第，每一次第有各別的根、道、果，而每一級的果則為上一級的根，如是環環緊扣，法系嚴緊，漸次引導行者證入本覺法爾無染的圓滿境界^{②⑮}。至於各次第的具體修習，於今已不如從前的守秘，許多儀軌修習法已有中、英譯本出版，如龍青巴的《三休息》及《三自解脫》，已有多種譯本，詳明各次第的修法，所欠的只是口訣的補充配合^{②⑯}。然就此等法本及注釋所見，皆以出離、修身及止觀等為本，且融合經論而修，如以唯識的見地配生起次第，所生起之「三昧耶尊」、「智慧尊」及「三摩地尊」分別統攝第六、七、八識，又以中觀應成派（*Prasangika*）的見地配圓滿次第，以「大中觀見」（*Maha Madhyamaka*）配「大圓滿」等^{②⑰}。今人視無上密有如「房中術」之流的「具貪行」，顯然是缺乏對無上密的正確理解與修持，例如以父分明點即為精液、「修風直通中脈，是『貪欲為道』的要目」等說法，即為未曾具體修學密法的一偏之見。諸等誤解，實有待學人放下成見，以平等心深入經藏始能明了。

至於學者以漢土禪宗作比較時，由於敦煌所藏主要為八世紀以後的文獻，是以偏重六祖以後的「南宗禪法」為主，講求頓悟無修，而忽略了初期禪宗所重的漸次修習。其實二宗一直為學者所偏重的，都是一個完整修持系統中的「最後一着」，只空談比較二者的證境，而勿略了實修的層次。是以杜齊雖於《小部佛典》中竭力從歷史角度、祖師生平及證境等嘗試為其提出的同源之說立論，然所言不免欠缺完整性而流於局限及偏面。

下文筆者嘗試以早期禪宗典籍的資料與「大圓滿」法系作一比較，為禪密同源之說作進一步的探研。

初期的禪宗修習

中國佛教徒治佛學，大都喜倚仗一宗一派的傳統說法，而欠

缺對這些「傳說」的反思、求證與探研。此如洪啓嵩和黃啓霖於《當代中國佛教大師文集》的總序中所言：

佛教自宋、元、明、清以來，成長已成停滯，甚至每況愈下。佛教僧侶似乎失去了隨唐佛教的氣魄、學問、人格、修持及創新的精神……在佛教內部，素持著歷來的殘習，失卻了佛法的內在精神與緣起妙義，只知抱殘守缺，但以儀式為師，拿著幾句祖師法語，便謂之住持禪宗；僅依彌陀一號，即謂最上一乘……我們可以說四十年來的台灣佛教尚未真正造就一位大師級的人物，這實在是需要深切反省的。……

上引序文寫於民國七十六年（八七年），所論對某些佛教徒來說可能太過「苛刻」，然卻正好反映了現時大多數中、台佛教徒對佛教所抱的態度。此種情況，尤以禪、密二宗最為嚴重：密乘行人，每每偏執於手印、咒語，迷於事相而與解脫道乖離；學禪之人，大多仍沈醉於「一葦渡江」、「西天二十八祖」等浪漫傳說裏，謂「制心一處」而求明心見性的頓悟、六祖聞「應無所住而生其心」而開悟故勤誦金剛經，或曰「禪淨雙修」而兼持彌陀一號，凡此種種，皆已落於不求甚解，偏離菩提達摩西來的本懷。

胡適之先生於二十年代赴歐洲巴黎國立圖書館及倫敦大英博物館從敦煌寫本中發現許多初期禪宗的史料，此後數十年間不斷發表他對禪學史的研究，如《菩提達摩考》、《楞伽宗考》、《禪學古史考》、《荷澤大師神會傳》等，破斥神會以來被歪曲的禪宗史實，指出《景德傳燈錄》捏造傳說的影響，並重申《楞伽經》對禪宗的重要性。這些批評與指正，在當時造成很大的回響。一傳統一佛子責之為邪說，而胡氏亦與日本禪師鈴木大拙展開過一場激烈的筆戰；另一方面，胡氏的研究亦觸發了一些學者，如呂澂、太虛、印順等對禪學史作更深的探研，由此拓展了

禪學研究的新里程^{②⑧}。直至九十年代，東、西方研究禪宗的學者對胡適的發表仍保持很高的評價，麥萊（John Mcrae）及科爾（Bernard Faure）^{②⑨}的近作尚有引用胡氏的說法。然而，今日漢土的禪宗道場，仍以「禪門日誦」中的儀注為主，或兼參話頭、或兼修淨土，初期禪宗的止觀修習似已蕩然無存，不禁令人有對禪法於漢土湮沒之嘆。正如圭峯宗密於《禪源諸詮集都序》（大正·四八）中所言：

今時有但目真性為禪者，是不達理行之旨，又不辨華竺之音也。

復言：

且如六代之後，多述一真，達摩大師卻教四行。

現存記載菩提達摩行跡與教法的文獻，以魏楊街之所撰的《洛陽伽藍記》及《續高僧傳》最為可信。《洛陽伽藍記》成書於五四七年，與達摩於漢土弘法幾近同時，此外，據胡適的觀點，當時尚未有禪宗的種種傳說，（按：《伽藍記》內所記達摩的事跡樸實，未見有諸如「一葦渡江」、「隻履西歸」等傳說）楊氏不似要為達摩作偽證，故增加其可信性。

道宣於《續高僧傳》（大正·五〇）中的自序，謂其著「始距梁之初運，終唐貞觀十有九年（六四五年）……」，而道宣卒於六六七年，故所記與達摩活躍於漢土的年間相距不會超過一百年。《續高僧傳》卷十六述達摩的教法如下：

如是安心，謂壁觀也。如是發行，謂四法也。如是順物，教護譏嫌。如是方便，教令不著。

可見壁觀為達摩禪法的特色。道宣於《續高僧傳》卷二十「習禪篇」且說達摩禪是「大乘壁觀功業最高」。然而，究竟何謂「壁觀」，則未見有具體詮釋。呂澂就此曾於《中國佛學源流略講》中說：

達磨提出壁觀方法，也有其來源。印度瑜伽禪法的傳授南北本有不同。南方禪法通用十遍處入門，開頭是地遍處，這就有面壁的意味……

又於《談談有關初期禪宗思想的幾個問題》中謂：

現在從有關的資料看，如說達磨定學為南天竺禪者所推重，又說跟他學禪的從慧可以下常行頭陀行（一類比較嚴格的戒行）。這些事很容易使人想到當時印度佛家的禪法實有南北之分，而南方禪法正是以頭陀行為準備，又是以修習地遍處定（這是隨處都會生起「地」的感覺的一種神觀）為其第一課而來教人的（見《解脫道論》卷四）。修習地遍處就常常在牆壁上用中庸的土色塗成圓形的圖樣，以為觀想的對象。那麼，達磨的壁觀很可能和這樣的方法有關。至於大乘裏應用地遍處的修習，則更進一步要學者連「地」的概念也不存於心中，好像是無所依而修習（見《瑜伽師地論》卷三十六），因此道宣說為冥心虛寄，又說它取法虛宗……」

呂澂於此實說達磨的壁觀即止觀修習，且更推論為有次第的止觀修習——由地遍處定修至「無所依而修」。再參閱五世紀初佛陀跋陀羅所譯出的《達摩多羅禪經》（大正·六一八）修行勝道升進分第六所云：

身心受斯樂	是說與果相
功德及餘法	自地與他地
升進相迴轉	四種俱亦然
一切升進相	殊妙種種印
蓮花衆寶樹	摩麗諸器服
光炎極顯照	無量莊嚴具
慧說為勝道	功德住升進
所起諸妙相	我今當具說

修行者諦聽 於上曼荼羅
淳一起衆相 流光參然下
清淨如頗梨 其光充四體
令身極柔軟 又復從身出
漸漸稍流下 隨其善根力
遠近無定相 彼成曼荼羅
勢極還本處 根本種性中
……

自體如前說 入息三摩提
遍充滿下方 出息三摩提
遍充滿上方 二俱滿十方
正受妙甚深 如是隨意者
是謂法自在 清淨繫心處

佛陀跋陀羅卒於四二九年，故此經應於菩提達摩抵漢土前一百年已譯成，由是可推知印度當時確有止觀法的修習，且包括觀壇城（曼荼羅Mandala）、觀光明充四體、觀四體放光明、不淨觀、觀出入息等等（詳見上引文）。若隨學者一般的做法，把漢譯本的成書年份推前一至二百年，作為該經於印度流播的年份，則當時印度尚處於所謂「初期大乘佛學」的年代^{③④}，密法尚未盛行，而漢譯本亦於金剛智、善無畏及不空三位大師傳密宗入漢地前已譯出^{③⑤}，故經中所載的止觀修法不應為受了密宗盛行的影響。然而，早期禪經所載的止觀法，確有很濃厚的密乘色彩，比較現今許多已出版的密乘儀軌即可知；呂澂謂達磨壁觀即止觀修習的說法，亦與「大圓滿」前行的妥噶（Thogal）修面壁觀想光明的修習吻合。由此種種資料比較，若強說禪、密的修習斷然無關，未免流於武斷。

《續高僧傳》對達摩教旨續錄如下：

然則入道多途，要惟二種，謂理行也。藉教悟宗，深信含生同一真性；客塵障故，令捨偽歸真，疑（凝）住壁觀，無自無他，凡聖等一；堅住不移，不隨他教；與道冥符，寂然無爲，名理入也。

行入，四行，萬行同攝。初，報怨行者，修行苦至，當念往劫捨本逐末，多起愛憎；今雖無犯，是我宿作；甘心受之，都無怨對。經云：逢苦不憂，識達故也……二，隨緣行者，衆生無我，苦樂隨緣……得失隨緣，心無增減；違順風靜，冥順於法也……三，名無所求行。世人長迷，處處貪著，名之爲求。道士悟真，理與俗反，安心無爲，形隨運轉……四，名稱法行，即性淨之理也。

沙門淨覺於八世紀中葉著《楞伽師資記》（敦煌寫本），記達摩的教旨與道宣大致相同，且謂：

此四行是達摩禪師親說，餘則弟子曇林論師言行，集成一卷，名曰達摩論也。

由此可見二入四行確爲初期禪法的教旨，至八世紀中葉仍依此修習，其時比六祖慧能的弘化時期稍晚，而禪門修習尙依然未變。

《續高僧傳》所載「初達摩禪師，以（宋譯）四卷楞伽授可曰：『我觀漢地，惟有此經，行者依行，自得度世』」、「（慧）可師後裔，盛習此經……其經本是宋代求那跋陀羅三藏翻」、「藉教悟宗，深信含生同一真性，客塵障故……名理入也」，由此可知所謂理入，即以如來藏思想爲修道的根據。然卻不能視達摩所傳的如來藏思想即《大乘起信論》中的思想。《起信論》把如來藏視爲本體，將如來藏和藏識看成兩事，實爲魏譯楞伽思想的推衍。禪宗重《起信》，亦爲道信、弘忍以後之事。達摩明說要以宋譯楞伽印心，即對如來藏持不同的見解，並不視

之爲本體。

無獨有偶，西藏甯瑪派亦以《楞伽經》作爲根本見地的佛典。談錫永上師近年介紹藏傳的「大中觀見」，不遺餘力^{③2}。「大中觀見」亦名「離邊大中觀」，不主如來藏爲本體，而視之爲證覺者的心識境界。龍青巴尊者於《大圓滿虛幻休息妙車疏》言：

心性光明自性幻 乃淨體界如來藏 淨不淨皆無有分
遠離輪迴與涅槃 染淨本界現根本 由明無明緣如是

此乃本住乃法源

如是已明說甯瑪派的如來藏見地。^{③3}此宗義不容忽視，蓋薩迦派(Sa skhyapa)亦以離邊爲中之說(mThābral la dbu mar smra ba)爲究竟見地，而噶當派(bka' gdams pa)的洛丹喜饒(Blo ldan shes rab)、噶舉派的麻巴(Mar pa)和密勒日巴(Mila ras pa)等皆主此說^{③4}。甯瑪派爲西藏最古舊的宗派，我們不能貿然否定其見地仍保持印度論師的說法。漢土自法尊法師繙譯格魯派的經典始對中觀宗應成(Praśāṅgika)、自續(Svatantrika)二派有所認知，此後亦獨尊格魯一派而忽略了藏土其他宗派的見地。印順法師近年力破如來藏思想，與早年撰「宋譯楞伽與達摩禪」^{③5}時對如來藏的評價迥異，未始不爲受了格魯派思想的影響。然若對中觀宗的宗義未有全面認知而對如來藏作嚴厲批判，則難避免成爲一偏之詞也。

禪宗與甯瑪派同以《楞伽經》的如來藏思想爲根本見地，實不宜單以「巧合」視之。達摩倡言「二入」，實以經論基礎配合「四行」的修持。此又與甯瑪派視一切經論皆爲修習的指導無異。

前述的「四行」，復與密乘各派的共加行相類。宗喀巴於《密宗道次第廣論》卷二中有說：

……此說於灌頂前須圓滿修大菩提心，故當先修願行二心次乃入密。此中次第，謂應先於一具德相大乘知識，意樂加行如理依止。彼當開示暇身難得令其修心……復次，若未先遣現法之心，俱障大乘小乘之道，故當念死，於現法中不能久住，及思沒後漂流惡趣之理，次當善思生死一切過患，遮遣愛著後世圓滿之心，務令心意趣向解脫。後為遣除獨樂寂靜之心，當於慈悲及以慈悲為本之菩提心長時修習，引發真實大菩提心……清淨意樂，是說於發菩提心及有不共皈依者……

上來所引可說與達摩的「四行」意趣無二。另以巴珠甯波車(Patrul Rinpoche)一本系統介紹大圓滿六加行的專著《普賢上師言教集》為例³⁶，開首第一章即總說如何攝心，反覆以前引的旨趣「叮嚀」佛子。龍青巴的《四法寶鬘》、《大圓滿心性休息》、《大圓滿心性休息三住三善導引菩提妙道》等皆以上引的共加行為基礎。無疑，此共加行的修習，可說只是密乘修習的初階，可是我們亦沒理由說「二入四行」就是達摩禪法的全部修習；相反地，後來禪宗既標榜「不立文字」，能見於傳世文獻的亦係只能看作為禪宗修習的初階。

大乘於漢土開創了十一宗，後併合為八宗，三論宗依《中論》、《百論》及《十二門論》開宗，所重為龍樹的中觀論；法相宗則偏重唯識；淨土宗以淨土三經為本；律宗另立戒體之說，獨尊律藏；華嚴、天台皆以一經開宗，以上六宗皆未見思惟人身難得、輪迴苦、報怨行等小乘思想頗重的修習為前行；唐末漢土盛行的密宗，屬下三部密，偏重持咒、結印等事相，意趣與無上密已遠。漢土八大宗，唯初傳的禪宗與藏密有如此種種相合處，至六祖以後喜談證境，所言亦與「大圓滿」的證境相類，如是等「巧合」，又豈容忽視？

後言

渥德爾(A. K. Warder)於其《印度佛教史》一書中，謂「……時機到來，他（蓮花戒）被邀請到西藏，西藏的佛教徒已經分裂了，事實上與印度佛教使團到達的同時，中國的禪宗佛徒正在那裏傳播他們自己的變異了的佛法。簡言之，唯識的支派禪宗的觀點立場是在中國創立的，顯然印度無人知曉，它主張的徹悟，可以在禪定中，或竟在進行日常生活處於適合的心情狀態下，藉般若智慧的顯現，一下子完全達到（頓悟），用不着長期訓練，枯燥乏味地鑽研無窮無盡的經典……」³⁷。這些評語，顯然是對六祖以後的禪學體系而言。今人往往忽略初期禪宗的漸次修習。宋譯楞伽為達摩所重，經中明言禪觀的次第，由觀察義禪，入攀緣如禪，最後證如來禪，達摩又倡四行修習，此又如何能說禪宗唯有「頓悟」？我們只能說六祖以後的漢土禪宗，漸被中國傳統的儒、道思想薰染，而脫離了原來修習的軌則；加上宋代以來文人喜清談，早期禪宗的止觀修習似已散佚，所保留的可能只是相傳的祖師證境，而流於口頭禪機時，禪宗已完全失去其「本來面目」。

對密乘的研究，歐、日學者近年有許多突破性的成果。謂密乘於公元七世紀才出現，此已被視為舊說，愈來愈多早於七世紀的密續被發現，對於近數十年藝術家及考古學家致力研究秣菟羅國(Mathura)所發掘出公元一世紀至三世紀的文物中，保留有金剛持(Vajrapani)彫塑³⁸，亦難以不承認公元三世紀前已有密法的流播。

科爾曼(Robert Thurman)於其英譯《維摩經》³⁹的導論中，已提出經中帶有濃厚密乘色彩的疑問。事實上，甯瑪派正有以維摩詰(Vimalakirti)為密乘祖師的說法⁴⁰。《維摩》是文殊

師利法門的經典，因此，不論是否相信甯瑪派的說法，認定維摩詰是「大圓滿」法系的「人持明」，但卻無可否認，《維摩經》既於西元前後已譯出，由是即可推知文殊師利法門流播之早。同時，他們亦很難推翻甯瑪派的說法，謂「大圓滿」即文殊師利法門。因為二者實同一見地。

禪門北宗亦重《維摩》（應該留意，《維摩》與《楞伽》一樣，都同屬如來藏系列經典）。西方學者連拿(Christian Lindner)於其《龍樹學》^{④①}一書中，謂《六十頌如理論》中龍樹已有引用《楞伽經》的某些句子與思想。最早的漢譯本《楞伽經》於五世紀時始譯出，故學者一向視此經最早於三世紀始出於印土。然而，若連拿的說法成立的話，因龍樹是公元二世紀的人物，則楞伽的思想最遲於一世紀末已成熟。此即如王亭之居士（談錫永）於《佛家經論導讀叢書》的《中論》別序所言：

龍樹的中觀思想，實由《楞伽》而來——雖未據《楞伽》本經，但卻已接受了由西元前後即已傳播的《楞伽》思想，亦即「了義大中觀」思想。這思想傳播在龍樹之先，而經論結集則在龍樹之後。

由此看來，甯瑪派謂其人間第一代祖師俱生喜金剛(Garab Dorje)出生於公元五十五年^{④②}，正好配合此等如來藏思想經典的流播期間。

王亭之居士於其主編的《佛家經論導讀叢書》，力主佛法由上而下建立的新觀念。由是，密乘的建立亦應由無上密向下建立。甯瑪派既是密宗最古舊的宗派，若能更進一步證實禪宗與「大圓滿」同源之說，則亦意味着「禪、密同源」。甯瑪派仍完整保留着「大圓滿」法門的修習，然則若「禪密同源」之說成立，是否亦意味着達摩禪法可隨着「大圓滿」法門的傳入而重光於漢土？如此命題，亟待學者深入研究。

據甯瑪派的說法，「大圓滿」多位祖師皆曾於中國五台山久居傳法或證果，如俱生喜金剛、文殊師利友(Mañjuśrimitra)至今仍有傳說他於五台山示現予有緣衆)、無垢友(Vimalamitra)、師子自在(dpalgyi Sengge)等，而吉祥獅子(Srisinha)且為漢人；此外，西藏亦曾為取得五台山的地圖而向漢土宣戰^{④③}，可見藏人對五台山一地的重視。這些祖師生平及史實，可為「大圓滿」與禪宗的關係作另一角度的探討；而且五台山一向被視為文殊師利菩薩示現的道場，更可見「文殊師利法門」與「大圓滿」淵源之深。如是等論題，筆者將另文專題探討。

附註

- ①印順法師《印度佛教思想史》第十章，頁三八五至四四一。
- ②見聖嚴法師《學佛群疑》，頁一四四至一四五。
- ③法尊法師譯，宗喀巴《密宗道次第廣論》卷二。
- ④Marcelle Lalou, "Document tibétain sur l'expansion du Dhyana chinois", Journal Asiatique, CXX XI (October December 1939)。
- ⑤Demiéville, Paul. "Le Concile de Lhasa", Bibliothèque de l'Institut des hautes études chinoises, Vol. VII (Paris: Impr. nationale de France, 1952).·中譯見《吐蕃僧諍記》，江燦騰主編，耿昇譯，商鼎文化社出版。戴氏後來放棄「拉薩僧諍」而易名「吐蕃僧諍」，詳見此書序言。
- ⑥Giuseppe Tucci, "Minor Buddhist Texts", Part II, serie Orientale Roma, IX, Z(Roma: Istituto Italiano Per Il Medio Ed Estremo Oriente, 1958).
- ⑦Snellgrove, David. "Buddhist Himalaya: travels and studies in quest of the origins and nature of Tibetan

religion". Oxford: B. Cassiren, 1957.—"Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and their Tibetan Successors". London: Serindia Publisher, 1987.

⑧Warder, A.K. "Indian Buddhism". Delhi: Motilal Banarsidass, 1970.

⑨史坦因對敦煌學的貢獻，參Giles, Lionel. "Six Centuries at Tunhuang and a short account of the Stein collection of Chinese Mss. in the British Museum". London: China Society, 1944.

⑩Dargay, Eva. "The Rise of Esoteric Buddhism in Tibet". Delhi: Motilal Banarsidass, 1977.

⑪Ruegg, David Seyfort. "Buddha nature, mind and the problem of gradualism in a comparative perspective: on the transmission and reception of Buddhism in India and Tibet". London: School of Oriental and African Studies, 1989.

⑫Lancaster & Lai. "Early Ch'an in China and Tibet" (Berkeley, 1983).

⑬Gimello, R. & Gregory, P. "Studies in Ch'an and Huayan". University of Hawaii Press: Honolulu, 1983.

⑭Karmay, Santen G. "The Great Perfection" (rdzogs chen) (E. J. Brill, 1988).

⑮Karmay, Santen G. "The rdzogs chen in its Earliest Text: A Manuscript from Tun-Huang", Soundings in Tibetan Civilization, Manohar Pub. 1985.

⑯Neumaier Dargay, E. K. "The Sovereign All Creating Mind. The Motherly Buddha. A Translation of the kun

byed rgyal poi mdo". State University of New York Press, 1992.

⑰上引為談錫永所譯《四法寶鬘》，頁一六〇至一六三，（《佛家經論導讀叢書》第一輯，密乘佛學會出版）。

⑱見法融《心銘》。

⑲見《古尊宿語錄》卷一，馬祖語錄。

⑳依洪州禪說法，見《臨濟義玄語錄》。

㉑見談錫永主編的《甯瑪派叢書》總序。

㉒藏文原題Sam gTan Mig-s Gron, gNubs-Ch'en Sang r Gyas Ye Shes 著，漢譯收於《甯瑪派叢書》見部，尚未出版。亦未見有完整英譯，唯片段譯文見於Tulku Thondup, "Buddha Mind"；上引"The Great Perfection"等。

㉓甯瑪派的龍青巴尊者，薩迦派的薩迦論師(Sa skya pandita)及格魯派的宗喀巴大士被視為文殊菩薩的三大化身。

㉔Tucci, "Minor Buddhist Texts", Part II.

㉕參敦珠法王Dudjom Rinpoche, "The Nyingma School of Tibetan Buddhism", Boston: Wisdom, 1991.談錫永《四法寶鬘》導讀。

許錫恩譯《甯瑪派密乘次第略述》，（收《內明》二七三期）（Tulku Thondup Rinpoche原著"Buddha Mind", Snow Lion: 1989）

㉖參談錫永譯釋《大圓滿心性休息導引》。

四川甘孜五明佛學院索達吉堪布譯《大圓滿心性休息》、《大圓滿心性休息三處三善引導文菩提善道》。

Herbert Guenther, "Kindly Bent to Ease Us", part 1 to 3, Emeryville, Calif: Dharma Publishing, 1975-76;

劉立千譯《大圓滿虛幻休息妙車疏》、《大圓滿禪定休息清

淨車疏》。

②7 參敦珠法王“*The Nyingma School of Tibetan Buddhism*”，談錫永《四法寶鬘》導讀。

②8 此等論著大多收於張曼濤編《現代佛教學術叢刊》。

②9 McKne, John R. “*The Northern School and the Formation of Early Chan Buddhism*”, Honolulu: University of Hawaii Press, 1986.

Faure, Bernard. “*The Rhetoric of Immediacy. A Cultural Critique of Chan/zen Buddhism*”, New Jersey: Princeton University Press, 1991.

③0 「初期大乘佛學」約由公元五〇年至四百年止。

③1 三位大師於八世紀始傳密宗入漢地。

③2 見談錫永《寶性論五題》（《內明》二九五、二九六期）；《楞伽經》導讀（《內明》二七二至二七四期）、《六金剛句》說略（《內明》二七八期）等等。

③3 見劉立千譯《大圓滿虛幻休息妙車疏》，頁四一至四二。

③4 見山口瑞鳳等著、許洋主譯《西藏的佛教》，法爾出版社。

③5 見張曼濤編《現代佛教學術叢刊》第四冊《禪宗史實考辨》。

③6 Patrul Rinpoche, “*The words of My Perfect Teacher*”, translated by Padmakara Translation Group, New York: Harper Collins Publishers, 1994。漢譯即郭元興《大圓滿隆欽心髓前行引導文》。

③7 王世安譯，《印度佛教史》，商務印書館出版，一九九五年，北京，頁四四五至四四六。

③8 Srinivasan, Doris Meth ed., “*Mathurā The Cultural Heritage*”, New Delhi: American Institute of Indian

Studies, 1989.

Sharma, R. C. “*Buddhist Art of Mathura*”, Delhi: Agam Kala Prakashan, 1984.

③9 Thurman, Robert. “*The Holy Teaching of Vimalakirti A Mahayana Scripture*”, London: The Pennsylvania State University Press, 1976.

④0 參 Dudjom Rinpoche, “*The Nyingma School of Tibetan Buddhism*”.

Tulku Thondup, “*Hidden Teachings of Tibet*”.

Tulku Thondup, “*Buddha Mind*”.

Tulku Thondup “*Masters of Meditation and Miracles*”, Shambhala, 1996;

談錫永《維摩詰經密義初探》（《內明》二八四期）

④1 Lindtner, Christian. “*Nagarjuna: studies in the writings and philosophy of Nagarjuna*”,

Copenhagen: Akademisk Forlag, 1982

④2 據 Namkhai Norbu Rinpoche 及 Tarchang Tulku

Rinpoche 的說法，然敦珠法王及吐庫頓杜甯波車則謂俱生喜金剛於佛陀大涅槃後一百六十六年出生。詳見 John Reynolds “*The Golden Letters*”。

④3 見《新唐書》。

編按：本文作者就讀於多倫多大學宗教研究系，隨 L. Priestley, D. Waterhouse, N. McMullan 等多位教授研究佛家大小二乘、印度教、耆那教等思想，論文計有《比較佛教與印第安土著的輪迴思想》、《耆那教的修習》、《從靈童事件回看達賴喇嘛與中國政府的關係》等等。本文為其畢業論文的提要。



坐脫立亡初探

鄭頌英

坐脫立亡、肉身不爛、藏密大成就者的「虹化」，這些不平凡的事實，恐是佛教中所獨有的吧？人生晚期的老、病、死這必經而又痛苦的過程，就是佛教所提出的要解決的大問題——生死大事。死亡，病榻呻吟，奄奄一息，是最痛苦的時刻，佛教稱之為「力風解體」，而佛教中戒定功深的人竟能坐脫立亡，生死自在！不了解佛教的人是不會想到竟有這樣的事的。在佛教中，打開《高僧傳》、《神僧傳》等書，所記載的坐脫立亡、肉身不爛的事實可多着呢！最奇特的還有唐朝的金壁峯祖師倒立而亡，而衣皆順體的歷史記載。坐脫而肉身不爛者，更以事實記錄證明了這超常的功行！西藏有修證的大成就者們，在圓寂時，跌坐，放大光明，其色身全部「虹化」，或只存下些爪髮，一般的多放光縮小到如五六歲孩子那樣大小，就停止放光，此身不爛保存下來。如近代紅教法王敦珠上師圓寂於法國時，即示現此種證量。西藏供奉着這樣「虹化」遺蛻的照片筆者看到過。

廣東曲江南華寺祖師殿，供奉着唐朝禪宗六祖惠能大師（中）明朝憨山大師（左）丹田大師（右）的肉身。安徽九華山的肉身殿，是唐新羅國（當時朝鮮半島三國之一）王族金喬覺

（金地藏）九十九歲時坐脫而肉身不爛者。九華山百歲宮供奉的是明末時的無瑕和尚，他出家於五台山，二十六歲時到九華山，住半山洞中，一百二十六歲時坐脫，刺舌血書《華嚴經》一部，今保存於九華山博物館中。九華山尚有六尊肉身菩薩，惜在「浩劫」中全部被焚燬。江蘇揚州高旻寺著名的禪宗道場供奉的二尊肉身菩薩，也在浩劫中全部被毀。

近年的坐脫肉身不爛者，有八十年代九華後山的大興和尚，和九十年代初九華山慈明和尚，他們兩位都是默默無聞，苦行精進的無名僧，在坐脫之時，自言肉身不爛，要求坐缸（「荷花缸」兩缸覆合加封）三年後開缸取驗，果然端坐不爛，開缸時且有香、光溢出！1991年農曆三月初四日，山西五台山圓照寺清海上師（能海大師的弟子。能海大師也是在1966年底「浩劫」時坐脫於五台山廣濟茅蓬者）身無病苦，早起，到後園文殊大士的骨塔繞塔久之，回方丈殿，召五大弟子囑咐曰：我走了，現在就走，不要火化，肉身不爛，在中台造肉身塔，十年內將再來！即跏趺坐脫，端坐在空氣中，沒有封缸。1992年八月，在中台吉祥寺東建成肉身塔，於農曆八月十九日肉身塔開光上供時，塔頂兩次放光，四眾弟子百餘人所共睹云。

1935年山西大同地區，有兩位坐脫，一位立亡，都是預知時至，往生淨土者。大同礦務局中衆多職工詳實地報道了如下的事實。

精功老和尚立亡紀實

精功老和尚，1907年出生於大同市北郊區八墩村，廿一歲從無邊和尚出家，是一位戒律精嚴，修持精勤，樸素淡泊，誨人不倦的高僧。示寂時八十九歲，僧臘六十八年。1989年有一位比丘尼來參訪，臨別時問：「您老人家準備什麼時候走？」師答：「六年！我走後還能度一萬人。」1994年臘月，一位居士來參訪，也問到此事，老和尚說：「過了年吧，要想個辦法走」。因為寺中徒子徒孫、皈依弟子很多，恐有干擾或哭泣等。到正月十九日上午，還談笑風生，把寺中鑰匙等交付給徒弟，說我用不着了，囑派一個居士送我上醫院去。到醫院，居士去掛號，回來，老和尚已站着生西了，屹立不動，面目如生。送回寺中，坐上預製的木龕，七日七夜念佛聲不斷。於正月廿五日運往化身窖荼毘，遠近弟子趕來送行者約四萬人；點火後，窖中射出各色光成光環，在晴空無雲中，密煙升空成煙雲，雲端次第出現釋迦世尊、觀音大士、達摩祖師和老和尚本身，還有一對白獅、各色蓮花。在如此祥瑞感召下，送行群衆中，有萬人發心受五戒和菩薩戒者。六年後，過了年，走後還能度一萬人都應現了。

義俱沙彌尼坐脫往生記

義俱沙彌尼，河北陽原縣人，俗名傅學英，1929年生，住大同市城白西馬路街。仁厚儉樸，樂善好施。1991年春因讀佛學書而信佛，即至五台山受三皈五戒，素食念佛，專修淨業，精進不懈。她雖已勸化子女建立了佛化家庭，她多次想出家，都因家人堅留而未果。1993年，患直腸癌，知不久人世，亦無怖畏，即上大同上華嚴寺受菩薩戒、過午不食，晝夜念佛，精進益甚！至

1995年三月十三日起斷食，只飲開水；並於三月十七日請大同西嚴寺妙義法師爲其剃度，受沙彌戒，法名義俱。廿二日其胞妹遠道來訪，力勸其到醫院開葷進食，增加營養。師微笑，以佛法教導：「我將往生西方安樂國，勸大家同修淨業，永離娑婆苦！」廿四日，老人家時坐時臥，神志清朗，午時，囑家人在旁念佛送往生，勿離開，終於下午二時二十分，面向西方，結跏趺坐，在大衆念佛聲中安詳而逝。此時異香滿室，經久不散。於廿四小時後沐浴更衣，第二天坐龕，至七天火化，臉色紅潤有逾生前，跌坐如生。終年六十七歲。

崔吉居士坐脫紀實

崔吉居士山西懷仁縣人，生於1938年，家貧，五歲喪母，七歲隨父到大同煤礦場做工背煤，自幼受盡人間之苦，養成一個體貼他人，關心他人，敬老濟貧之心。

1985年初聞佛法，即深信不疑，上五台山受三皈依，知苦方有出離心，選定淨土法門，精進念佛無二念。1988，受五戒，1993年受菩薩戒，持戒精嚴。信佛後，身體力行，把全部力量奉獻於敬老濟貧、護持佛教上，所有佛門功德，莫不全力以赴。過往的僧人都到他家裡來掛單，他雖借錢也要供養僧寶。更爲難行能行的是他於1991——1993年間，將一位鄰居八十歲無依無靠的孤老太迎養來家，像親娘一樣孝敬她；那時適值三年自然災害期間，糧食緊張，他寧可自己挨餓，也要讓老太三餐吃飽。1992年又將一位半身不遂的孤老翁迎養來家，每天要爲他餵飯喂水，端屎端尿，這樣親子女也要嫌煩的事，而他始終侍奉無倦怠，如此養上一年多給他送終。他在信佛以前就已養成了如此菩薩行的德性了！

晚年的淨業修持更爲勇猛精進，凌晨二三點起床，念佛禮佛不間斷。臨終前約旬日，預知時至，身無疾苦，還到親友道友家

一一告別，說我將往生西方了，請大家用功念佛，蓮池會上好相見！1935年二月初，把家事一一交代安排好，並囑子女要孝事母親，和睦相處，喪事從簡，聽老居士的安排；要多參學佛門善知識，千萬不要忘記念佛，要像我一樣預知時至生西方！二月初六日沐浴更衣，靜坐念佛，直至凌晨三點半時，安詳坐脫，出現一道白光升空，終年五十九歲。

大同上華嚴寺三義老法師坐脫生西

三義法師內蒙古武川縣人，生於1907年，俗名宿躍拱，1935年在呼和浩特市觀音寺出家，後來大同，為山西省佛教協會會長，藏寶法師為其高足，其興教弘法的功德為華北佛教界所共仰。到1954年後專修念佛三昧，靈感甚多。

1934年他對內蒙遠來看望他的姪女妙素說過：他過了九十歲的生日就要往生了。1936年二月二日老和尚已經三天不進食了，到二月四日上午，妙相、妙雪兩位徒孫來看他，他在炕床上伸兩手，兩僧握住他的手，他就起床趺坐，正是過了九十歲的生日，在內蒙的妙素此時心有預感，遠道趕來，已坐脫了。師在坐脫時，神志安然慈祥，心不貪戀，意不顛倒，至十三時二十分坐脫生西。端坐廿四小時後，請進木龕，香花供奉，前來瞻禮送別的弟子們，都齊聲念佛。二月十二日上午九時，在省、市政府及佛教領導舉行告別儀式後，端坐着大德遺體的靈柩在萬衆人送行中駛往觀音堂東的火化爐，一路念佛不絕。靈龕入爐點火後，皆見滾滾金色的煙團騰似蓮花向西入雲端而去。

近十餘年來，坐脫立亡者就有上述大同地區四人，坐脫而肉身不爛者有九華山二人，五台山一人；西藏「虹化」者，據報導「浩劫」之後有八人。

為什麼能夠有這樣奇特超常的事呢？且從本世紀三十年代英國的一件醫案談起。

在本世紀三十年代中，英國倫敦發生了一件母乳使嬰兒中毒死亡使醫學界震驚的事件，一個性情暴躁的婦女，在盛怒之後以乳喂嬰兒，孩子立即病了，急送到醫院就死去了，化驗的結果是中毒。過了幾年，又生了一個嬰兒，不幸又一次重復了這樣的悲劇。於是引起了英倫醫學界的震驚與關注，做了許多實驗：人在盛怒之時，以氣呵入試管中，管中出現粉紅色的沉澱，將此溶於溶劑，注入實驗小白鼠身中，小白鼠即顫抖而死；在憂鬱的時候，以氣呵入試管，生成灰白色的物質，注入實驗鼠的身中，鼠病了，但沒有死；在心平氣和時呵氣入試管，只生成透明的水蒸汽水滴，沒有沉澱物。這說明了瞋恨心能生成劇毒的物質，憂鬱心生成有害的致病物質。以後再進一步研究，愉快的心情及處於花香幽美的環境中，能使人體生成有益於健康的物質。原來人體的細胞好似一個微型的化工廠，在那裏一息不停地物質在輸入輸出、分解合成；隨着大腦神經系統輸入的信息而起作用，心理與生理生化密切相關地聯繫着。所以，佛弟子們修習戒、定、慧、六度四攝，慈悲喜捨四無量心，淨化身心的時候，其所生成的有益於健康、明慧……的有益物質，尚應作進一步的實踐研究。禪定解脫的境界可能就是獲得坐脫立亡、肉身不爛的物質基礎；而「虹化」則要更高的定慧成就。以上筆者的理解僅作初步的探討，甚希諸善知識及有真修實證的大德們作進一步的論證焉！

在所引述英倫兩次嬰兒飲盛怒後的母乳所中毒而死的醫例中，也可得出肉食有害、素食有益健康的另一個結論，當動物在被宰殺的時候，它的痛苦瞋恨和恐怖是何等的強烈啊，則其全身細胞所產生的劇毒有害物質自不待言，人們天天吃入這樣有害食物，豈不是慢性中毒，大有損於健康長壽嗎？素食有益於抗病抗癌與健康，佛弟子長期素食，當然起到淨化身心的作用。



律宗的教理與要典

陳士強

言、九祖元解、十祖法榮、十一祖處恆（又名「處雲」，著《拾遺記》三卷）、十二祖擇悟（著《義苑記》七卷）、十三祖宋代允堪（會正派的創立者）、十四祖擇其、十五祖元照（資持派的創立者）、十六祖智交、十七祖准一、十八祖法政、十九祖法久、二十祖了宏、二十一祖妙蓮、二十二祖行居。如據南宋志磐《佛祖統記·諸宗立教志》「南山律學」條所列，道宣以後的律學大師，僅允堪、元照兩人而已。

律宗的主要教理有：

律宗，又稱「四分律宗」，因這一宗派以《四分律》為依據的根本經典而得名。律宗形成于唐初，起初有三派：長安終南山道宣創立的南山宗（又稱「南山律宗」）；相州日光寺法礪創立的相部宗；法礪的弟子、長安西太原寺懷素創立的東塔宗。五代以後，相部、東塔兩宗衰微不傳，唯南山一宗盛行，故通常說的律宗，指的是南山宗。南山宗的傳承法系，據日本佛教大師凝然（所處的時代相當于我國宋末、元初）《八宗綱要》、《三國佛法傳通緣起》所列為二十二祖：第一祖唐代道宣、二祖周秀、三祖道恆（著《行事鈔記》十卷）、四祖省躬（著《行事鈔順正記》六卷）、五祖慧正、六祖玄暢（又「法寶大師」，著《行事鈔顯正記》）、七祖元表（著《行事鈔義記》五卷）、八祖守

一、戒體論。律宗將戒分為四科：戒法、戒體、戒行、戒相。戒法，指的是佛陀制定的各種戒律；戒體，指的是受戒者在受戒以後所產生的一種防非止惡的心理功能；戒行，指的是恪守戒律的行為；戒相，指的是根據出家或在家、男子或女子、不同的年齡等確定的戒法的類別，也就是通常說的「別解脫戒」（又稱「別解脫律儀」、「波羅提木叉律儀」、「律儀戒」），包括：未滿二十歲的出家男子（沙彌）或出家女子（沙彌尼）受持的五戒，十八歲至二十歲之間的出家女子（式叉摩那，又譯「學法女」、「學戒女」、「正學女」）受持的六法戒（染心相觸戒、盜人四錢戒、斷畜生命戒、小妄語戒、非時食戒、飲酒戒），年滿二十歲的出家男子（比丘）和出家女子（比丘尼）受持的具足戒（比丘戒為二百五十條、比丘尼戒為三百四十八條），在家男子（優婆塞）或在家女子（優婆夷）受持的五戒，在家男女於一日一夜之中依仿出家者受持的八關齋（又稱「八戒」）。四分律宗的三家，其主要分歧在於對戒體的理解上。相部宗依據小乘空宗的《成實論》，以「非色非心」為戒體，認為戒體既非有形的物質（「色」），也非無形的精神（「心」），而是一種有差異變化的抽象體，性質上屬於與時數方位等相似的

「不相應法」；東塔宗依據小乘有宗（即「說一切有部」）的《俱舍論》，以「色法」為戒體，認為戒體雖然是無形的東西，但它卻是稟受地、水、火、風「四大」而生的，因而在性質上屬於不顯露、無質礙的物質「無表色」（又稱「無表業」）。而南山宗則依據大乘有宗的學說，以「心法」（或稱「種子」）為戒體，認為《四分律》雖然是小乘的律典，但它的內容通于大乘，所謂戒體，實際上就是阿賴耶識含藏的種子（見唐道宣《四分律刪補隨機羯磨疏》卷三）。

二、二教說。南山宗根據戒、定、慧「三學」，將佛陀一代言教判為二教：化教和制教。化教，指的是佛陀為使眾生發生禪定的「定」和智慧（「慧」）而施行的教法，它是通過三藏中的「經」和「論」而得到表述的；制教，指的是佛陀為制御眾生的行為而施行的教化，它是通過三藏中的「律」而得到表述的。化教又分為三教：(1)性空教。指《阿含經》等說的小乘教。(2)相空教。指《般若經》等說的大乘淺教。(3)唯識圓教。指《華嚴經》、《楞伽經》、《法華經》、《涅槃經》等說大乘深教。制教又分為三宗：(1)實法宗。指以諸法為實有的小乘說一切有部。(2)假名宗。指以諸法為假名的小乘經量部。(3)圓教宗。指以諸法為識體的變現的大乘有宗。道宣還將三教說引入觀法，形成性空觀、相空觀、唯識觀，後世稱為「南山三觀」。南山宗認為，自己屬於三教三宗中的「圓教宗」。因此，南山宗的理論特色之一，乃是將唯識學引入了律學。

律宗的主要教典有：《四分律刪繁補闕行事鈔》、《四分律含注戒本疏》、《四分律刪補隨機羯磨疏》（以上合稱「南山三大部」）、《四分律拾毗尼義鈔》、《四分律比丘尼鈔》、（連前合稱「南山五大部」）、《教誡新學比丘行護律儀》、《四分律疏》、《四分律開宗記》等。

1、《四分律刪繁補闕行事鈔》。又名《四分律行事鈔》、《行事鈔》，三卷（因上、中、下三卷的每一卷，各分一、二、三、四，故又作「十二卷」）。唐代道宣撰，成于唐武德九年（626），修定于貞觀四年（630）。道宣的生平事蹟見宋贊寧《宋高僧傳》卷十四。通行本有《大正藏》（第四十冊）本等。

本書是一部以《四分律》的本文為基礎，參酌其他三藏文字和古師著述，對僧人應當依持的各種制規事項作全面系統性論述的著作。書名中所說「刪繁」，指刪略《四分律》疏家繁廣的情見。「補闕」，指補充《四分律》疏家未予說明的文義。「行事鈔」，指將《四分律》的內容按便于僧尼行持的原則所作的分類編纂。書首為序文，分為十門：（一）序教興意。（二）制教輕重意。（三）對事約教判處意。（四）用諸部文意。（五）文義決通意。（六）教所詮意。（七）道俗七部立教通局意。（八）僧尼二部行事通塞意。（九）下三眾隨行異同意。（十）明鈔者引用真文去濫傳真科酌意。對本書的體例撰法作了說明。正文分為三十篇。上卷，十二篇：（一）標宗顯德篇。（二）集僧通局篇。（三）足數眾相篇。（四）受欲是非篇。（五）通辨羯磨篇。（六）結界方法篇。（七）僧網大綱篇。（八）受戒緣集篇。（九）師資相攝篇。（十）說戒正儀篇。（十一）安居策修篇。（十二）自恣宗要篇。主要論述了戒法、戒體、戒行、戒相，以及僧團的各種行事儀則，如羯磨法、治罪法、受戒法、止法、說戒法、安居法、自恣法等；中卷，四篇：（一）篇聚名報篇。（二）隨戒釋相篇。（三）持犯方軌篇。（四）懺六聚法篇。主要論述了六聚（指波羅夷、僧伽婆羅尸沙、偷蘭遮、波逸提、波羅提提舍尼、突吉羅等六類犯戒的罪業）的名義，比丘二十五戒，以及持犯、懺法。下卷，十四篇：（一）二衣總別篇。（二）四藥受淨篇。（三）鉢器制聽篇。（四）對施興治篇。

(五)頭陀行儀篇。(六)僧像致敬篇。(七)訃請設則篇。(八)導俗化方篇。(九)主客相待篇。(十)瞻病送終篇。(十一)諸雜要行篇(十二)沙彌別行篇。(十三)尼衆別行篇。(十四)諸部別行篇。主要論述了僧尼的隨機要行,包括日常用品(衣、藥、鉢器等),節身離染的十二頭陀行,禮敬、赴請、化俗、待客、瞻病、送終和其他雜事的儀軌,沙彌戒、比丘尼戒、式叉摩那戒、沙彌尼戒的行法,以及其他律典上說的與《四分律》不同的一些事相。書中保存了今已失傳的南北朝時期的一些著述,如北魏道覆的《四分律疏》、北齊洪理《四分律鈔》、梁代真諦的《明了論述疏》等,以及一些律學觀點,彌爲珍貴。對於「戒體」,本書雖然對《成實論》中說的「非色非心」不表示異義,但思想上仍傾向于以「心相」(亦即「心法」)爲戒體。

有關《四分律刪繁補闕行事鈔》的注疏有:唐代大覺《四分律鈔批》十四卷、志鴻《四分律行事鈔搜玄錄》二十卷(今存殘卷)、五代景宵《簡正記》二十卷、宋代元照《資持記》十二卷、《科》三卷、澄淵《評集記》十四卷等。其中以元照的《資持記》(全稱《四分律行事鈔資持記》)最爲精詳。有關《資持記》的注釋,又有宋代則安撰的《資持記序解并五例講義》一卷、道標《資持記立移注題拾義》一卷。

2、《四分律含注戒本疏》。又名《四分含注戒本疏》、《四分戒本疏》,四卷。唐代道宣撰,成于唐永徽二年(651)。通行本有:天津刻經處本、《卍續藏》第六十二冊所收宋元照《四分律含注戒本疏行宗記》本。作者曾於貞觀八年(634)撰《四分律含注戒本》三卷,分爲教興所由、攝教分齊、解開名義、釋今題目四門,對根據《四分律》錄出單行的《四分律比丘戒本》(此《戒本》與《四分律》中的文字有出

入,也不同于題爲後秦佛陀耶舍譯的《四分比丘戒本》的單行本)所立諸戒的緣起以及內容進行了解釋。以後又對《含注戒本》作疏,形成了《含注戒本疏》一書。

本書先略說佛陀制戒的本意,以及戒律的名義(尸羅、波羅提木叉、毗尼等)、律典的種別、廣律(包含比丘戒和比丘尼戒,以及其他事項的律典)的傳譯等,隨後對《含注戒本》的正文進行解釋。釋文之中,科「皈敬偈」爲總序分;「和合僧集」以下,分廣教行法、略教行法二分。其中「戒經序」至「七滅諍」畢爲廣教行法,「七佛略戒」爲略教行法。對比丘二百五十戒的解釋,是爲廣教行法的內容,也是全書的重點。

有關《四分律含注戒本疏》的注疏有:宋代元照的《戒本疏行宗記》二十一卷、《科》八卷。

3、《四分律刪補隨機羯磨疏》。又名《四分律羯磨疏》、《四分律業疏》、《業疏》,八卷。唐代道宣撰,成于唐貞觀二十二年(648)。通行本有天津刻經處本、《卍續藏》(第六十四冊)本等。作者曾于貞觀九年(635)撰《四分律刪補隨機羯磨》二卷。分爲十篇:(一)集法緣成篇。(二)諸界結解篇。(三)諸戒受法篇。(四)衣藥受淨篇。(五)諸說戒法篇。(六)諸衆安居篇。(七)諸自恣法篇。(八)諸衣分法篇。(九)諸罪懺悔篇。(十)雜法住持篇。對僧衆日常應用的羯磨法(和合作事的規範)作了論述。以後又對《羯磨》作疏,形成了《羯磨疏》一書。

本書先略說能辨之教(羯磨)、所被之事(緣務)、弘法之人(僧伽)、設教之所(結界),即通常說的羯磨四法(法、事、人、界),隨後對《羯磨》的正文進行了解釋。釋文中,科第一篇《集法緣成篇》爲序分,第二篇《諸界結解篇》至第九篇《諸罪懺悔篇》爲正宗分,第十篇《雜法住持篇》爲流通分。同

時論述了化教三觀（性空觀、相空觀、唯識觀）、行教三宗（實法有宗、假名宗、唯識圓宗），明確地將唯識學中說的「本識」（阿賴耶識，又稱「心法」）定為戒體。并且指出，一切小乘戒法，皆成三聚圓融大戒，即由攝律儀戒、攝善法戒、攝衆生戒組成的大乘戒。

有關《四分律刪補隨機羯磨疏》的注疏有：宋代允堪《四分律羯磨疏正源記》八卷、《科》四卷、元照《濟緣記排科》二十二卷、清代讀體《毗尼作持續釋》十五卷、照遠《四分律羯磨疏顯緣抄》二十卷等，其中以元照的《濟緣記排科》較為流行。

4、《四分律拾毗尼義鈔》。又名《拾毗尼要義鈔》、《拾毗尼義鈔》、《集義鈔》、《要義鈔》，原爲三卷，宋時佚下卷，今存就上、中兩卷分成的四卷。唐代道宣撰，成於唐貞觀元年（627）。通行本有《卍續藏》（第七十一冊）本等。

本書爲有關《四分律》的諸師章疏的鈔集，以作《四分律刪補闕行事鈔》的補充的解釋。但引文一般不注出典，泛指「昔解」、「又解」等，只有對本作者本人的老師智首《四分律疏》，才標出名氏，稱爲「首解」。今存本凡有十六段：（一）毗尼藏大綱。（二）起戒差別。（三）十三難。（四）不學無知漸頓。（五）轉業變根。（六）破僧大意。（七）時非時。（八）四波羅夷。（九）十三僧殘。（十）二不定。（十一）三十捨墮。（十二）九十單提。（十三）四提舍尼。（十四）衆學。（十五）七滅諍。（十六）四諍。前七段的內容與《行事鈔》上卷相當，後九段內容與《行事鈔》中卷相當。

有關《四分律拾毗尼義鈔》的注疏有：宋代允堪《四分律拾毗尼義鈔輔要記》六卷、元照《科》一卷。

5、《四分律比丘尼鈔》。又名《比丘尼鈔》，三卷（一作「六卷」）。唐代道宣撰，成於唐貞觀十九年（645）。通行本

有《卍續藏》（第六十四冊）本等。

本書爲《四分律》中有關比丘尼行事的要鈔。全書分爲三十篇：（一）勸學。（二）釋聚。（三）結界。（四）集衆。（五）足數。（六）受欲。（七）十戒。（八）學戒。（九）畜衆。（十）具戒。（十一）六鉢。（十二）受衣。（十三）受藥。（十四）淨施。（十五）說戒。（十六）安居。（十七）受日。（十八）自恣。（十九）師徒。（二十）致敬。（二十一）隨戒。（二十二）匡衆。（二十三）翻淨。（二十四）受藥。（二十五）訃請。（二十六）屈寺。（二十七）懺悔。（二十八）送終。（二十九）二衣。（三十）雜要。所鈔不僅限於《四分律》，如《四分律》不備的，則引其他律典的記載補闕。

有關《四分律比丘尼鈔》的注疏有：宋代允堪《四分律比丘尼鈔科》一卷等。

6、《教誡新學比丘行護律儀》。又名《護律儀》、《教誡律儀》，一卷。唐代道宣撰，成於唐貞觀八年（634），永徽元年（650）重修。通行本有《大正藏》（第四十五冊）本等。

本書爲新學沙彌應當遵奉的律儀的敘錄。書首有序，略說學習略儀的重要。正文分爲二十三章，總計四百六十五條：（一）入寺法，十一條。（二）在師前立法，六條。（三）事師法，五十一條。（四）在寺住法，三十一條。（五）在院法，五十五條。（六）在房中住法，三十二條。（七）對大己夏闍梨法，二十二條。（八）二時食法，六十條。（九）食了出堂法，十條。（十）洗鉢法，十七條。（十一）護鉢法，十三條。（十二）入衆法，十二條。（十三）入堂布薩法，十二條。（十四）上廁法，二十條。（十五）於六時不得語笑法，六條。（十六）入溫室法，十六條。（十七）見和尚闍梨不得起法，五條。（十八）見和尚闍梨不得禮法，十一條。（十九）看和尚闍梨病法，

十二條。(二十)敬重上座法，十六條。(二十一)掃地法，八條。(二十二)用水瓶法，十條。(二十三)入聚落法，三十條。其資料主要取於後漢安世高譯的《大比丘三千威儀》二卷。行文簡潔，甚便初學。

有關《教誡新學比丘行護律儀》的注疏有：日本寶田通玄《教誡律儀指要鈔》二卷、湛堂慧淑《教誡律講述》二卷等。

7、《四分律疏》。二十卷。唐代法礪撰，成於唐武德(618—626)末年。法礪的生平事蹟見唐道宣《續高僧傳》卷二十三。通行本有《已續藏》(第六十五冊)本等。它與北齊慧光的《四分律疏》四卷、唐代智首的《四分律疏》二十一卷，合稱「《四分律》三要疏」，在唐初十分有名。以後懷素作《四分律開宗記》，與法礪《疏》相對立。世人遂稱法礪《疏》為「舊疏」，懷素《開宗記》為「新疏」。唐代「新疏」派和「舊疏」派之間的諍論十分激烈。唐代宗大曆十三年(778)，曾敕令三宗(南山、相部、東塔)大德十四人在安國寺聚會，決定新舊兩疏的是非，并檢定一本行世。最後，由如淨等人作《敕檢定四分律疏》十卷，以調和新、舊兩疏學者之諍的紛爭，并允許兩疏繼續并行。

本書為相部宗的代表作。卷一為序說(或稱「玄談」)，下分三科：(一)舉宗攝教。(二)知教指歸。(三)釋律初題。其內容為辨析教旨，解說律題；卷二至卷二十為《四分律》的隨文解釋，其中對於每一類戒律，先總說，後別釋。書中依據《成實論》而建立相部宗的戒律論：戒學不兼定、慧二學，而以止持(止惡)、作持(修善)為宗；戒體的性質為「非色非心」；戒行包括受戒和隨戒兩個方面。受戒，指的是從師受戒，發心稟持；隨戒，指的是依戒而行，不令毀失。受戒，分受緣、受體二種。受緣，指的是受戒的因緣，有善來、上法、三師、八敬、羯

磨五種。受體，指的是受戒的法體，有以「色」為體的作戒、以「非色非心」為體的無作戒二種；隨戒，分專精不犯、犯已能悔二種。專精不犯為上根人所為，犯已能悔為下根人所為。

有關《四分律疏》的注釋有：唐代定賓《四分律疏師宗記》二十卷。

8、《四分律開宗記》。又名《四分律記》、《四分律疏》，二十卷。唐代懷素撰，成於唐永淳元年(682)。懷素的生平事蹟見宋贊寧《宋高僧傳》卷十四。通行本有《已續藏》(第六十六冊、六十七冊)本等。懷素初從法礪受業，研習法礪《四分律疏》積三年之久。法礪卒後，曾師事玄奘(《宋高僧傳》本傳說懷素十歲出家，貞觀十九年玄奘從西域歸國後，師事玄奘。受具足戒以後，專攻律典，從法礪受業。這裏所說的先師玄奘，後從學於法礪的時間順序是不對的。因為法礪早在玄奘歸國前十年就去世了)。懷素因感到法礪的舊疏「未能盡善」，乃於咸亨元年(670)發心著述新疏，十年後告成，其間還聽過法礪的弟子道成講律。故他的新疏中或許也有從道成處汲取的某些思想成份。

本書是東塔宗的代表作。卷一為序說(或稱「玄談」)，下分三科：(一)總簡藏別。(二)別藏宗歸。(三)釋藏題目。這裏所說的「藏」，是指律藏，實指《四分律》；卷二至卷二十為《四分律》的隨文解釋。書中依據小乘說一切有部的《大毗婆沙論》、《俱舍論》而建立了東塔宗的戒律論：律文兼舉定、慧二行，定慧為戒學所攝，故律須以戒行為宗；戒體的性質為「色法」。并對法礪舊疏的十六大義(止作、受隨、止惡、修善、教行、專精不犯、因果等)加以評破，闡明了自己的立場。唐開元(713—741)年間，相部宗的傳人定賓曾作《破迷執記》一卷，對懷素的《開宗記》加以彈斥，以維護法礪《疏》。



《西藏所傳十六尊者略傳》

十六尊者之一——因竭陀尊者

因竭陀，梵語音譯。生於釋尊時代的古印度王舍城。父親叫熱桑，是離繫子派一個外道，母親叫德丹瑪。據說母親懷他時曾向釋尊詢問腹中孩子的命運，釋尊告訴她說：「你腹中是個男孩，出生後應該叫『光』，他將擁有很多財富，而後將皈依佛教，成為阿羅漢。」當時有個外道叫「拉日嘎」，是熱桑的施主，聽說這個消息後設法破壞釋尊的預言。他對熱桑作了很多不祥的預言，熱桑聽了很恐懼，就給妻子喝墮胎藥，但無濟於事；後來乾脆把妻子打死了，扔到一片林中。火葬時釋尊趕到了，死者身體大部分已火化，而下腹部位始終不着火。後來自動裂開，裏面躺着一個發育完好的男嬰。釋尊為他取名「梅傑」，意為「火生」，這個嬰兒就是因竭陀。因竭陀出生後，初由其舅父波斯匿王撫養，後來熱桑痛感前非，領回了兒子。熱桑死後，因竭陀繼承家業，他樂善好施，財產越聚越多。這時波斯匿王的兒子阿闍王繼位，此王貪婪成性，因為波斯匿王曾撫養過因竭陀，他

以此為由從因竭陀家拿走了所有財產。因竭陀只好遠走他鄉，另謀出路。由於他前世積累的善業功德，不久又成了一個富翁。阿闍王知道後心生妒嫉，又派人去搶劫。從這兩次經歷中，因竭陀深深認識到財物是導致不和、嫉恨和爭鬥的禍源，產生厭離塵世之念，於是盡捨資財，於二十七歲時皈依了佛陀（佛陀當時六十九歲）。依照釋尊的教法，他終於修成了阿羅漢果。

據佛經記載，因竭陀今世的一切經歷與他前世的修為有關。毗婆尸佛在世的時候，有一位名叫聶梅（即現在的因竭陀尊者）的族長和國王念丹為爭先後供養佛而起爭執。國王依權勢禁令賣材給聶梅，使他無法為炊。但聶梅和他的家人用芬芳的香料木作燃料成功地為毗婆尸佛準備了飯菜，使佛大為感動。聶梅慶幸自己挫敗了國王的計謀，不禁口出狂言：「我有足夠的燃料火葬國王和國王的母親」。因竭陀今生投胎時，母親被火燒死，自己從火中出生便是由此引發，而他後來的福業便是前世虔誠供佛所致。

黃春和

因竭陀住在雄偉的岡底斯雪山上，常有一千三百名阿羅漢伴隨他。他的形象特徵是：右手拿拂子，左手托香鉢。據說這些持物是他在岡底斯山靜坐時非人和夜叉送給他的，都有不可思議的護世功德。

十六尊者之二——阿氏多尊者

阿氏多，梵語音譯，出生於古印度釋尊時代六大城市之一的室羅伐悉底城。父親名來巴熱賽，是城中一位富豪。他出生時家中出現許多瑞兆，尤其突出的是一頭滿身珍寶的大象突然來到他家，父親因此爲他取名叫「朗保巾」，意思是「具有象的人」。時間流逝，朗保巾很快長大成人。一天，他去林中散步，邂逅了波斯匿王的女兒「卻郭巾」（意爲「具有法衣的人」）。兩人相見如故，互生愛慕之情。回到家中，朗保巾請求父親去國王家中求婚，父親深知二人地位懸殊而不肯去，但朗保巾並不死心。後來，朗保巾因具有寶象受國王召請。爲了討得國王的歡心，他向國王進獻了兩顆象牙，國王因此對他心生喜愛。不久，他又向國王獻了兩顆象牙。後來有一天，國王對他說：「年青人，財物並不能令我快樂，你能將如此珍貴的東西獻給我，我很感激，也很欽佩。我願最大限度地滿足你，你要什麼，說吧。」朗保巾終於有機會向國王說出自己的心願，他對國王說：「財物、權勢我都不需要，只求您把公主許配給我。」這個請示出乎國王意料，國王一時難以回答，他告訴朗保巾明天再給他答話。第二天，朗保巾一早來到王宮。國王經過一夜與大臣的商量，得出一個計策。他告訴朗保巾，如果他能騎着他的「寶象」來宮中的話，就把公主嫁給他。朗保巾果然依國王的話騎着大象進了王宮。國王見了十分驚奇，於是將女兒嫁給了他。結婚後，二人恩愛和睦，日子越過越火紅。後來他們從塵世的享樂中雙雙看破一切，皈依佛陀。

阿氏多得了羅漢果。

阿氏多之所以有這樣的福報也與其前世的修業有關。據佛經記載，毗婆尸佛在世的時候，他去念丹國王的城堡說法，路遇兩個小孩。小孩見他走近，十分崇敬，將手中的玩具小象獻給了毗婆尸佛。當時，毗婆尸佛便祝他們來世成爲夫妻，男者擁有寶象，女者身上具有法衣標誌。

據佛經說，阿氏多尊者居地在仙人山，又說在恰闍彭波日山，有一百阿羅漢同他隨住，遵釋尊囑托共同佑護佛陀教法。他的形象特徵很簡單，雙手作禪定印、即雙手相疊置於臍下。

十六尊者之三——伐那婆斯尊者

伐那婆斯，梵語音譯，出生於古印度庫薩拉一個婆羅門家中。由於自幼受家庭影響，長大後成了一名精通四吠陀和其它科學知識的大學者。伐那婆斯生活的時代正值當時印度社會極度分散的時代，群雄爭鬥，弱肉強食，到處充滿着邪惡和不公。伐那婆斯不滿這種現實，不久便走上了尋求解脫之路。他捨棄全部家產，來到位於室羅伐悉底城的七葉山林中，加入了六師外道的行列。通過刻苦自修，達到了四禪定。後來釋尊來到七葉山（時年釋尊四十九歲）說法，伐那婆斯見到佛陀後，心生無限的崇敬。他拜倒在佛陀面前，請求佛陀接受他的皈依，釋尊欣然同意了。從此他由外道轉入了佛教，成了一名合格比丘。依照佛陀教法，他勤奮修習，最後獲得阿羅漢果。

據記載，伐那婆斯尊者現在仍住在室羅伐悉底城的七葉山岩窟（又有說住在魯帕貝日山）中，受佛陀付囑而佑護佛法，常有一千四百阿羅漢與他共住。他的形象特徵是：頭無鬚髮，身着袈裟，雙腿散盤，遊戲坐姿，右手結期克手印於胸前，左手執拂子。

十六尊者之四——迦里迦尊者

迦里迦出生於古印度六大城市之一的室羅伐悉底城。父親是一個富翁，娶了位合意的妻子。夫妻倆結婚多年，一直盼望有個孩子。終於有一天，妻子發現自己有了身孕，而且是個男孩。孩子的父親得知十分高興，心想他家的香火總算有人繼承了，因此對懷孕的妻子格外體貼和關心。當時釋尊的弟子阿泥律陀（天眼第一）以天眼神通看到富豪的妻子懷有孕，而且還觀察到這個男孩將皈依佛教，於是決定親自幫助完成這個男孩皈依佛陀的使命。他獨自一人來到富豪家，富豪問他：「尊者，你一人來此，是不是需要給你找個幫手？」尊者回答說是。富豪接着又說：「尊者，我的妻子已身懷有孕，如果生下是個男孩，我就送給你。」尊者等待的就是這個答覆。他對富豪說：「就這樣，一言為定！」不久，富豪的妻子果然生下一個男孩，出生時身上散發出甜蜜的豆蔻花香氣，富豪為之取名「那梅朵」（意為「豆蔻花」）。那梅朵長大後，父母為他請了各方面的教師教他學習文化，使他後來成了一名知識淵博的學者。後來有一天，那泥律陀又來到富豪家，富豪知其來意，就如約將那梅朵交給了尊者，並囑咐孩子要好好侍奉尊者。那梅朵在尊者的引領下皈依了佛陀。在佛教僧團裏，那梅朵嚴格要求自己，行頭陀之法：平日三衣一鉢，身無長物，居墓塚，穿糞掃衣，因此被時人稱為「杜朝巴那保」比丘，意為「住在墓塚間的大黑比丘」。經過十二年苦修，終於修成阿羅漢果。後來，那梅朵為報答佛陀的恩惠，以神通力量現身為父母及家族人說法，使他們都皈依了佛教，各自都獲得了不同的成就。迦里迦今生得到這樣的果報也與前世積業有關。佛陀解釋說，這一切都是迦里迦在護光佛在世期間積累善業的感果。迦里迦現在居住在赤銅洲，有人說它是南瞻部洲（古印度）的一部分。另有文獻說他住在辛拉洲（即今斯里蘭卡）。常有一

千一百名阿羅漢與他隨住，共同護持佛法。他的形象特徵是兩手各持一個金耳環。

十六尊者之五——伐闍羅佛多尊者

伐闍羅佛多出生於古印度小喬薩毗國。父親是國王，叫鄔陀衍那，母親叫多吉姆（意為金剛女）。在伐闍羅佛多出生的時候，家中來了一位聖者，叫卡達亞衍那，他觀察到了王子將成為阿羅漢。伐闍羅佛多長大後接受各種教育，成了一名精通各種學問的學者。這時聖者卡達亞衍那知道時機已到便又來他家引導王子。王子當即為佛陀的教義思想吸引，不久說服父母出了家。在佛教僧團中，他按照佛陀的戒規嚴格修學，深入「三藏」，並很快受了比丘戒。後來，卡達亞衍那為了使伐闍羅佛多割捨與家人的聯繫，把他帶到一個叫蓋杜傑的偏僻地方。有一天，伐闍羅佛多外出化緣，誤入猛光王的王宮，王后和嬪妃見到他感到好奇，便把他帶入後宮。王后及嬪妃們圍着他，問長問短，十分親切。就在這時猛光王來到後宮，看到這種情景，很是不快。他氣沖沖地走到伐闍羅佛多跟前問道「你是阿羅漢還是聖者？」當得知伐闍羅佛多非羅漢亦非聖者時，異常暴怒，當即下令衛兵將伐闍羅佛多痛打一頓，然後趕出了王宮。伐闍羅佛多受此羞辱，心中十分委曲。他立即趕到導師卡達亞衍那那裏訴說，並懇求撤回出家誓言，讓他回國組織軍隊來征討猛光王。卡達亞衍那看到徒弟受委曲的樣子，深知這時用道理是不能說服他的。到了夜間，他施用法術讓伐闍羅佛多做了一個夢。夢中伐闍羅佛多回到故國組織軍隊與猛光王作戰，結果失敗了。當他被帶到刑場時，他看見了導師正在化緣，他大喊師父救命，喊着喊着就驚醒了。醒來後伐闍那佛多將所夢講給導師聽，導師針對他的情況再來對他耐心開導。聽了導師的開導，伐闍羅佛多恍然大悟，證得了阿羅漢果。

伐闍羅佛多的修道經歷對佛教徒有着重要的啓發意義：佛教徒不應該依戀家眷、親屬、家鄉、財產，應依照上師的指引；不應單身進入婦女內室，應忍受別人的傷害，做到這樣才算是合格的佛教徒。

伐闍羅佛多至今住在辛卡拉洲（今斯里蘭卡），有一千個阿羅漢同他住在一起，共同護持、宏傳佛教。他的形象標誌為右手作期克印，左手持拂子。

十六尊者之六——跋陀羅尊者

跋陀羅為古印度迦毗羅衛國人。他的父親叫饒桑，是釋迦牟尼的父親淨飯王的馬車夫。饒桑娶了一位上等種姓的婦女為妻，生活還算富裕。可是結婚多年一直膝下無子，饒桑因此十分苦惱。他經常祈神許願，可惜徒勞無益。釋迦牟尼成道六年後返回他的家鄉看望父親淨飯王。饒桑見到釋尊說：「我一直盼望有個兒子，如果真能有個兒子，我就把他送給你當僕人」。其實，釋迦牟尼早已預知饒桑家會生個兒子，這孩子長大後會成為一名尊者。他對饒桑說：「誠實的人說話可不能後悔。」不久，饒桑的妻子果然懷孕了，足月後生下一個漂亮的男孩。孩子長大後，父母為他請來教師教他各種技藝和學識，使他成了一名知識淵博的大學者。這時釋尊知道該是收跋陀羅為徒的時候了。釋尊在為淨飯王舉辦超度法會之機，帶走跋陀羅。

釋尊把跋陀羅帶到一所寺廟，親自為他剃度，然後教他修行方法和應該遵守的戒律。跋陀羅在這裏系統地研習和實踐佛陀的教法。結果在很短的時間裏證得了阿羅漢果。

為了報答釋尊接引度化的恩惠，證道後的跋陀羅自覺地擔起了護持佛法和傳播佛法的重任。他幫助了很多尋求出離的弟子。他還將他的父母引入佛門，並雙雙證得了阿羅漢果。

據跋陀羅的傳記說，跋陀羅和他的父母在很多劫以前的拘那孫佛在世的時候，曾分別是王子和國王、王后。他們曾以這樣的身份共同建造了一座佛塔供奉佛陀，並皈依了佛教。正是由於這些宿世的功德，跋陀羅和他的父母今世才感到了這樣的福報和聖果。

跋陀羅的居地在雅穆河，另有一份文獻說在赤銅洲。遵照釋尊的旨意，他至今沒有涅槃，同一千二百阿羅漢一起居住，共同護持佛法。他的形象標誌是右手作說法印，左手作禪定印。

十六尊者之七——迦羅迦伐蹉尊者

迦羅迦伐蹉尊者出生於古印度瑪伽德哈地方，家庭很富裕。他出生時，家中顯出諸多瑞兆。在他出生的同時，他的母象也產下一隻象子。這個小象尿金屎，非常罕見，父母就給孩子取名叫迦羅迦伐蹉，意為「金象子」。

當迦羅迦伐蹉長大時，金象也長大了，他和小象成了一對不可分離的好朋友，外出玩耍時總要常騎在金象的背上。有一天，他同一些朋友一起玩，大家互相談論起家中的財寶。迦羅迦伐蹉也興至勃勃地告訴同伴說，他有一頭金象，屎的尿撒的尿都是金子，想要多少財富有多少財富。同伴中有位王子，叫瑪傑查，他聽了迦羅迦伐蹉的話，暗自想道：「等我將來做了國王，我一定要把小象從他家拿過來。」後來，瑪傑查繼承了王位。有一天他派一名使臣去到迦羅迦伐蹉家，命他帶着金象一道進宮。瑪傑查狠毒殘忍，迦羅迦伐蹉不敢違抗命令，於是在父親的陪同下，牽着金象進了皇宮，國王見到金象十分高興。當迦羅迦伐蹉父子二人告辭的時候，國王對他們說，你們可以回去，但金象必須留下。迦羅迦伐蹉父子無奈只好棄象而去。可是當他們走出王宮大門不遠，金象也出現在他們面前，原來它是從宮內向外挖出一條

通道跑了出來的。

金象雖然未失，但是迦羅迦伐蹉還是很害怕，怕難以躲過國王的懲治。為此，迦羅迦伐蹉請示父母允許他出家為僧。父母同意了，迦羅迦伐蹉便騎着金象前往祇陀林。釋尊愉快地接受了他，並為他親自剃度。在釋尊的教導下，迦羅迦伐蹉精勤佛道，不久便證得了阿羅漢果。

迦羅迦伐蹉進入佛門後，他的金象仍同他形影不離，金象經常引來許多人觀看，干擾僧人的靜修，由此引起一些僧人的不滿。迦羅迦伐蹉為之十分苦惱，但不知如何打發金象。後來，釋尊告訴他：「假如你對金象說三遍『我現再托生，我不再需要你』，金象就會消失。」迦羅迦伐蹉照此施行，金象鑽入地下，果然消失了。

迦羅迦伐蹉居地卡切（今克什米爾）的估貢巾地方，位於印度的西北方向。根據釋尊的旨意，她至今沒有離開世間，和五百阿羅漢同住，護持傳播佛法。他的形象標誌是兩手拿念珠串。

十六尊者之八——迦諾迦跋黎墮闍

迦諾迦跋黎墮闍尊者出生於室羅伐悉底城。他出生時兩手掌內各握了一枚金幣，當把他手中的金幣拿開時，手掌內又重新變出一對金幣，十分奇妙，由此而得名「具金」，即「迦諾迦跋黎墮闍」的意譯。

尊者長大後，性情慈和，樂善好施，當他走在大街上看見苦行僧、婆羅門和窮人都慷慨地施捨錢財。因為他手裏有足夠的金幣，所以即使經常施捨，也絕不會用盡，由此，他的好施美名傳遍了全城。

有一天，尊者到祇陀林去游玩，當他看到釋迦牟尼佛後，心中產生無限的崇敬，他當即拿出金幣為釋迦牟尼及其弟子供奉了

一堂齋飯。從此以後，他常到祇陀林去聽釋尊講法。日久天長，他從釋尊的教法中明白了許多因果報應的道理，並深知自己今世的福報是前世積累善業的果報，由是對佛教產生了更加堅定的信仰。後來，他徵得父母的同意，跟隨釋尊出家，不久便獲得了阿羅漢果。

尊者在今世何以得到這樣的勝果？釋尊告訴他說，在人壽二千年之際，護光佛在世的時候，有個名叫「赫」的國王在護光佛圓寂後，為其佛骨建塔供奉，並請塑匠為護光佛塑了兩尊像。當時有位賭徒出於恭敬，往兩尊佛像的手掌內都繫上一塊金幣。賭徒放完金幣後說，但願來世萬事如意。這位賭徒就是迦諾迦跋黎墮闍。由於他的那一善行，他感得了今世的善果。

迦諾迦跋黎墮闍居地叫「沃色窮瓦乃」，又稱「具光之地」或「吉祥洞」。時至今日，他仍同七百阿羅漢住在那裏共同護持佛法。他的形象標誌是雙手作禪定印。

十六尊者之九——巴沽拉尊者

巴沽拉尊者出生在室羅伐悉底城一個婆羅門家庭，俗名叫蓋保。蓋保從小受到良好的教育，長大後成了一名學識淵博的學者。可是好景不長，他父親過早去世了，因生活無著遂成了流浪漢。

後來，蓋保看破了人世，來到室羅伐悉底附近肖巴爾嘎的頓日山，在那裏修苦行。他身著樹皮，日以野果充饑，一住一百七十五年。由於他只用樹皮作衣服，人們就稱他「巴沽拉」（巴沽拉是一種樹的名稱）。

後來有一天，洛瑪巾地方的富樓那兄弟用最好的旃檀木建了一座房子，希望釋迦牟尼佛前往說法。釋尊知道了即率弟子從空中飛行而去。當釋尊飛至頓日山時，巴沽拉尊者看見了，他心裏

很高興，希望立即親見釋尊。他怕自己趕不上釋尊，就從山頂上跳了下來，就在跳的那一霎，釋尊以神通力量接住了巴沽拉。然後，釋尊針對巴沽拉的心智水平給他說法，使巴沽拉立即獲得了不還果。巴沽拉祈求釋尊剃度他出家，釋尊也答應了。皈依佛陀三天後，巴沽拉便證得了阿羅漢果。

巴沽拉尊者遵照釋尊臨終的囑付，至今沒有離開世間，他和九百個阿羅漢住在北俱盧洲傑嘎山上的波載岩窟，護持佛法。他的形象標誌是雙手捧一隻貓鼬。據說每個觸摸或看見過貓鼬的信徒都將獲得色、聲、香、味、觸等五欲的快樂。

十六尊者之十——羅怛羅尊者

羅怛羅是釋迦牟尼為王子時的兒子。釋尊未出家前在父親淨飯王的強烈要求下娶了臨國（天臂國）的公主耶輸陀羅為妻。那輸陀羅懷孕後，釋尊便出家去了。當釋尊在三十五歲成道之時，耶輸陀羅生下了羅怛羅。羅怛羅在母胎整整呆了六年。

羅怛羅長到六歲之時，釋尊應父親淨飯王的請求到迦毗羅衛城看望耶輸陀羅母子，羅怛羅第一次見到了父親。釋尊在家只住了一天，臨別之時，羅怛羅要求跟隨父親而去，釋尊和淨飯王都同意了。釋尊巧施方便，讓弟子夏仁布引導羅怛羅進入佛門，羅怛羅便從夏仁布出家為僧。

羅怛羅出家後，嚴格要求自己，難行能行，難忍能忍，在佛陀的弟子中贏得「密行第一」的稱號。在阿難陀之前，他還作了三年釋尊的侍者。後來也及時地證得了阿羅漢果。

釋尊涅槃時，羅怛羅表現得十分悲傷。他不忍看到釋尊涅槃，不敢去見佛，後來在眾人的勸說下，他去到佛的面前，結果不禁放聲大哭起來。他的哭聲震天動地，當時，有五百比丘在空中聽見後因極度悲痛而死去。

羅怛羅出家後，釋尊給予他很多關懷，直到釋尊臨寂之時，還握著眾弟子的手將羅怛羅托付給他們。但是這種關心並不同於世間的父子之情，而是偉大的佛陀對苦難眾生至誠的關懷。因為羅怛羅出家修道較之一般人有更多的壓力和障礙。他要克服驕傲與自滿；他要學會吃苦；他要在各方面比別人做得好。羅怛羅在僧團中密行忍辱，並贏得「密行第一」的稱號，足見他完全領悟了釋尊對他的教導。

羅怛羅居地在唐古特青藍洲，據說在南瞻部洲北面。他至今沒有涅槃，同一千一百位阿羅漢同住，共同護持傳播佛法。他的形象標誌是雙手捧一頂王冠。

十六尊者之十一——注荼半托迦尊者

注荼半托迦是半托迦的弟弟，也是出生於古印度室羅伐悉底城。他出生後同哥哥半托迦的情形一樣，聽信一位婦女的話，用白布包裹著，嘴裏放上可融化的奶油，由一位少女抱到行人較多的十字路口，見婆羅門和僧人即行跪拜之禮。結果少女偷懶，來到一條小路，既不見僧人也不見婆羅門，但恰巧碰到外出行化的釋迦牟尼佛，少女上前施禮，釋尊於是祝福這個孩子說：「願這個孩子長壽！願這個孩子完成父母修法的意願！」太陽落山的時候，孩子活了下來。

注荼半托迦很快的長大了。到了學習的年齡，父母先後為他請了兩名婆羅門教師教他學習，可是由於他生性遲鈍，老師都失望而去。不久家庭發生變故，父親病故，哥哥出家，注荼半托迦不僅再無學習機會，就連生活也十分艱難。

一天，注荼半托迦同其他人結伴去朝拜釋迦牟尼佛，結果碰見了哥哥半托迦。哥哥見他生活艱難，問他是否願意出家。注荼半托迦自知自己愚笨，不敢說出自己的意願。經哥哥一番開導，

注茶半托迦有了自信，終於成了一名出家比丘。

注茶半托迦出家後，由於天資愚笨，修學上經歷了許多波折。先是哥哥半托迦教他經文，教了三個月，他竟背不出一段經文。後來釋迦牟尼佛讓弟子阿難教化他，結果事實證明阿難同樣難以完成教化的任務。最後釋迦牟尼佛親自對他進行教化。

釋尊先教他兩條戒語：「從塵世解脫，從污濁不純之中解脫！」可是注茶半托迦怎麼也記不住。釋尊知道，注茶半托迦之所以這麼愚笨，是因為前世所作惡業的報應，所以應該首先除掉這些業障。於是釋尊讓注茶半托迦幹一些下賤的苦役，為眾比丘洗鞋襪，打掃殿堂等。注茶半托迦依此而行，勤勤懇懇，毫無怨言，日久天長心智大開，不僅能背誦經文和戒條，而且能通達其義。最終證得了阿羅漢果。

注茶半托迦證得阿羅漢果後，釋尊便經常派他外出教化眾生。他以神通力量教化十二位比丘尼，並博得她們的信服廣為人們傳頌。

注茶半托迦的事跡和經歷說明了兩條佛教道理：第一，因果報應絲毫不爽，注茶半托迦天資愚鈍正是他前世作惡之故。第二，通過修學佛法，可以蕩滌煩惱，改變前世惡報，獲得善報。注茶半托迦以愚鈍的天資而獲得圓滿人生是佛教修學的理想楷模，所以釋尊稱讚注茶半托迦是「改變他人觀念的比丘中最傑出的一位。」

注茶半托迦住在靈鷲山。在每月特點的吉日，靈鷲便飛抵此山敬獻供品，進行祈禱。遵照釋尊的旨意，他和一千六百名阿羅漢住在靈鷲山，護持傳播佛法。他的形像標誌是雙手結禪定印。

十六尊者之十二——賓度羅跋羅墮尊者

賓度羅跋羅墮尊者出生在王舍城。他的父親是國師，地位極

高。賓度羅跋羅墮從小生活在優裕的環境裏，可是他對財富和權力從不感興趣。長大後，他碰到釋迦牟尼佛，對佛教產生興趣，不久便出了家，釋尊親自為他剃度。後來他修成了羅漢果。

在佛教僧團中，賓度羅跋羅墮嚴格遵守十二苦行修習，每日以外出化緣為生，因此而得名「賓度羅跋羅墮」。「賓度羅」是家族名，「跋羅墮」意為「收取施捨之人」。

賓度羅跋羅墮得道後，為了報答釋尊的度化，將全部身心投入教化，救助眾生的事業中，使無數的蒼生得到了他的救助而皈依佛教。

有一天，發生了這樣一件事。帕薩國國王鄔陀夷外出打獵，聽說賓度羅跋羅墮正在林中為大眾說法，眾人紛紛前去聽講。國王聽說了賓度羅跋羅墮的身世，產生了興趣，也前去聽講。當國王來到叢林時，賓度羅跋羅墮正坐在那裏講法，他既沒有出迎，也沒有起身，使得國王十分生氣。國王向他草草施禮後，便匆匆離去，接著打獵去了。

國王從獵場返回的路上，決定再去拜訪一次賓度羅跋羅墮。他暗想這一次尊者如果再對他無禮，他就砍下尊者的頭。尊者通過神通力量知道國王的用意，為了不使國王造下罪業，國王來到時，他向前走了六步迎接國王。國王正暗自高興，可是突然面前裂開一道大縫。國王見狀驚恐萬分，立即跪倒在尊者面前，向親者懺悔自己的罪惡企圖。尊者對國王說：「我可以饒恕你的邪惡念頭，但是為了償還我起身前行六步迎接你造成的惡業，你的王國將會衰退六個月，六個月後才能恢復元氣。」

不久，有一天鄔陀夷國王又去打獵。他被一只獵物吸引，逕直追蹤而去，不知不覺把隨行的人都甩掉了。突然他發現只有自己孤身一人被野獸團團圍住。如此在林中整整被困六個月，六個月後被當地獵人發現才得以生還。這個經歷正好應驗了賓度羅跋

羅墮尊者的預言。從此以後，鄔陀夷國王更加敬信尊者和僧人，經常向僧人供奉衣物及食品。

寡度羅跋羅墮一生經歷表明：豪華富貴如過眼烟雲，人們不應迷戀這些暫時的東西，應當學習佛教，實踐佛道。

據佛書記載，尊者的居地是東勝神州，另有說他住西牛賀洲，也許是因為尊者曾在那裏住過一段時間。遵照釋尊的臨終囑托，他至今沒有涅槃，和一千名阿羅漢同住，共同護持佛法。他的形像特徵是右手持經書，左手托法鉢。

十六尊者之十三——半托迦尊者

半托迦尊者出生於古印度室羅伐悉底城一婆羅門家庭。據說他父母先前生了一孩子，但剛一出生就死了。他是第二胎出生的。爲了保住他的性命，在他出生後，父母聽從一位老嫗的話，叫女僕把他抱到一些人馬繁雜的十字路口，讓過往的人都向他表示祝福。當時釋迦牟尼佛見到了他，向他表示祝福。就這樣，在衆多僧人和俗人的祝福下，他平安地活了下來。

半托迦長大後，接受傳統教育，學習吠陀經典和其他科學知識，不久便成了一名教授上百名婆羅門弟子的教師和學者。

有一天，半托迦在祇陀林旁一棵樹下教授學生，釋尊的兩大弟子舍利弗和目犍連正從外面佈道回城，路經這裏。很多人都去拜訪，半托迦感到有些奇怪，甚至不服。爲了探個虛實，他利用課餘時間也加入了拜訪者行列。他一走進祇園大門，就被一個比丘吸收住了。在他的請求下，那位比丘爲他講授了十二因緣等法，他即產生信仰。第二次他又利用課餘時間去祇陀林，在門口又碰到了上次爲他說法的那位比丘，他向那位比丘表白了自己的信仰和出家的願望。那位比丘看他是有名望的婆羅門學者，便將他帶到一個隱秘的處所，完成了出家儀式。

半托迦出家後，勤修戒定慧三學，夜以繼日，很快便獲得了阿羅漢果。爲了表達對佛陀的敬意，成道後，他大力弘揚佛法。他對佛教最大的貢獻是，使他先後教授的婆羅門弟子都出了家，成了佛教教徒，壯大了佛教的隊伍。

據佛經記載，半托迦住在三十三天。據說這個居處是三十三天神送給他的。又有文獻說他住在持雙山（梵語音譯逾健羅山，爲大金山第一重山，是出現日月的山頂，有一雙岩石如車輓，故名。又稱持輓山或持軸山）。根據釋尊的旨意，他和九百名阿羅漢一起居住著，共同護持佛法。他的形象標誌是左手持經書，右手作說法印。

十六尊者之十四——那迦希尊者

那迦希尊者出生於北印色瑪地方一個王室家庭，長大後國王希望他繼承王位，可是他覺得王位必然與戰爭、剝削等邪惡勢力相聯繫，於是斷然放棄了。他來到釋迦牟尼佛居地，請佛陀爲他披剃。據文獻記載，釋尊是在五十五歲時爲那迦希剃度的。那迦希出家後，深入「三藏」，精進修學，不久即獲得阿羅漢果。釋迦牟尼佛稱讚他爲「斷絕塵緣的弟子中最好的一位。」那迦希得道後，爲了報答釋迦牟尼佛，來到四天王天，即六欲天的第一重天，向天神講授佛法。衆天神聽了皆皈依了三寶，成了佛教的護法神。

那迦希居地在翁羊山，爲王舍城的主山。此山上有一塊寬闊平坦的坡地，所以稱「翁羊」（梵語音譯，意思是「寬廣的平面」）。另有一份文獻說那迦希居住在白頂山。這到底是翁羊山的異名，還是另一座山名，不得其詳。遵照釋尊的囑托，那迦希至今未離開人間。他和一千二百名阿羅漢一起住在翁羊山，共同護持佛法。他的形象標誌是右手法鉢，左手持禪杖。

十六尊者之十五——蘇頻陀尊者

蘇頻陀出生於古印度洛瑪巾地方一個富戶人家。相傳佛陀受請來這裏說法時，蘇頻陀的母親懷上了他。蘇頻陀出生時滿身瘡疤，流著濃血，惡臭難聞，父母看在眼裏，痛在心裏，爲了治好兒子的病，變賣家產，四處求援。可是十多年的努力都無濟於事。蘇頻陀出生後一直用布包著，不讓外人看到他身上的瘡疤，因此而得名「蘇頻陀」（意爲「隱形」）。後來，一個偶然的機會，蘇頻陀來到祇陀林，看見了釋迦牟尼佛。他對釋尊產生了無比的敬仰，便上前向釋尊敬禮。釋尊看到他身心兩方面的痛苦，便針對他的情況爲他講法。蘇頻陀聽了，立即明白了五蘊皆空的道理。他當即跟釋尊披剃出家，不久便獲得了阿羅漢果位。

蘇頻陀何以在今世遭此惡報而又修成正果呢？在蘇頻陀傳記中釋尊一一指示了出來。原來，蘇頻陀在很多世前曾是一個商人，他因與另一個商人有仇，便賄賂國王誣陷那位商人，使那位商人遭到一頓鞭打。後來那位商人看破紅塵，出家去了，並修成了一名獨覺佛。此後，這位獨覺佛考慮到陷害他的蘇頻陀因爲惡行將遭至惡果，便決定去教化他，幫他懺悔罪業。蘇頻陀爲獨覺佛的慈悲力量感化，開始做善事，供養三寶，如此經過了五百世，最後在護光佛在世時出了家，而在釋尊在世時證得羅漢果。這便是蘇頻陀何以在今世受苦又得聖果的前因後果。他的經歷說明，因果報應是絲毫不爽的，只要懺悔前愆，改過從善，終會得到善報。

蘇頻陀住在比呼拉山的一位叫住生獅洞的岩窟內，又說住在沃帕吉阿丹山，可能是比呼拉的另一個叫法。他與一千四百名阿羅漢同住，共同護持佛法。他的形象標誌是雙手持經書。經書表示佛法可以給人智慧，使人脫離苦海。據說見到或觸摸到經書的人可以獲得佛法和智慧。

十六尊者之十六——阿秘特尊者

阿秘特出生於古印度王舍城一個富裕的婆羅門家庭，父親叫比黎達蘇旺。阿秘特出生時長得非常漂亮，父母因此爲他取名叫阿秘特（意爲無比的）。阿秘特長大後，接受婆羅門教教育，很快成了一位精通吠陀經典的大學者。後來，有一天阿秘特碰到釋迦牟尼佛，他聽了釋尊的說法十分感動，於是就皈依了釋尊。他悉心鑽研「三藏」，精勤修道，不久獲得了阿羅漢果。

在釋尊的弟子中，阿秘特十分謙和慈善，經常啓發人，幫助別人，佛經中記載了他啓發幫助他人的許多事跡。一次，他的外甥被強盜掠走，他以種種法力將外甥救回。又有一次，他得知一群強盜準備搶劫僧人的財物，他又以法力變出一道高牆，圍住僧侶的住處，使強盜進去後，無法盜出財物。像這樣的事例很多。由於阿秘特善於關心他人，他的名聲當時傳遍印度六大邦的每個角落。釋迦牟尼佛曾親口當衆稱讚他說：「阿秘特是我弟子中慈悲心最大的人。」

阿秘特住在岡底斯山。岡底斯山是梵藏漢三種語言合成的。「岡」是藏語，意爲「雪」，「底斯」是梵語，也是「雪山」之意。它是印度和西藏佛教中的「神山」，印度和西藏的佛典中經常提及它。相傳阿秘特住在此山的一個叫「大寶生處」的山洞裏，有一千名阿羅漢和他同住，共同護持傳播佛法。

阿秘特的形象特徵比較好辨認，遊戲坐姿，兩手捧著一座菩提佛塔。這座佛塔有一段神奇的來歷。據說尊者一次去須彌山北地的羅刹居地說法，羅刹不允許他去，可是他又無法戰勝羅刹。釋尊知道了，就送他一座佛塔。他帶著佛塔就順利地進入魔境，制服了羅刹，然後爲羅刹說法，使衆羅刹及其子女都皈依了佛教，做了佛教的護法。據說觸摸或觀想阿秘特手中的佛塔可得不可思議的功德。

優婆塞戒經研習之四十六



談布施的真義與果報

智 銘

菩薩行布施有其重大的意義，也有着一定的果報，雖然菩薩不是因為希望能得果報而行布施，但果報是一定會有的，所以佛陀說：

「復次，施主若施佛已，用與不用，果報已定；施人及僧，有二種福：一、從用生，二、從受生。何以故？施主施時，自破慳吝，受者用時，破他慳吝，是故說言：從用生福。又復從用，人能轉用，僧能增長，施已不求世之果報，不以能起煩惱因施，是故能得無上淨果，名曰涅槃。」

若有人能日日立要，先施他食，然後自食，若違此要，暫輸佛物，犯則生愧。如其不違，即是微妙智慧因緣，如是施者，諸施中最，是人亦得名上施主。若能隨順求者意施，是人於後無量世中，所求如意。

若有淨心、財物、福田，悉清淨者，是人則得無量果報。若給妻子、奴婢衣食，恆以憐愍歡喜心與，未來則得無量福德。

復觀田倉，多有鼠雀，犯暴穀米，恒生憐愍，復作是念；如是鼠雀，因我得活，念已歡喜，無觸惱想，當知是人得福無量。

若為自身造作衣服、瓔珞、環釧、嚴身之具，種種器物，作已歡喜，自未服用，持以施人，是人未來得如意樹。」

這段經文的意義，可分下列幾點說明：

一、只要布施給諸佛，不論佛用不用所布施之物，施主應得的果報已確定了。例如供養佛像，佛像並不用一切物，但供養者的功德果報已確定了。

二、若布施給一般人或比丘僧，所得的福報可分二方面說：一是從用生：施主布施給人及僧之物，受施者予以使用的話，即生福報。

二是從受生：施主布施給人及僧之物，只要受者一接受，不管用不用，都能生福報。為什麼呢？因為施主在發願布施的時候，已破慳吝心；受者用時，也破施者慳吝心，所以福從用生。而使用布施之物，受者可用，受者也可以轉施他人受用，轉用的比丘僧也能增長福報。若施主布施以後不起世報之心，也不是破除煩惱而布施，這樣的布施即是無相布施，能得無上的淨果之報，那就是涅槃。

三、若有人為自己天天立定一個規約：凡一切飲食，必先施他人食用以後才自食，如果違背了自立的這個規約，發誓要捐輸更多的佛用物，而且因違犯了自約而生慚愧。若不違背，那就成就了微妙智慧因緣，這樣的行布施，是一切布施中功德最高的，這個人可名之為「上施主」了。

四、若施主能隨順乞者之意而布施，那末這位施主在以後的無量世中，所求如意，不會有匱乏之苦了。

五、若有人淨心、財物、福田都清淨的話，那末這人就能獲得無量果報。

六、若以憐愍心、歡喜心，施與妻子、奴婢衣食，平等無分別，未來世就會得無量福報。

七、若有人看見自己倉庫中有許多老鼠、麻雀之類衆生，在暴犯穀米，不但生瞋恚，反生憐愍心，認為這些鼠雀因我有穀米給養而得活，因此生歡喜心，不起惱心，這人就能得無量福報。

八、若爲自己造作衣服、瓔珞等嚴身之具，正在歡喜還未使用時，能持以布施給他人者，將會獲得如意樹之果報。

由以上說明，凡是以無相布施者，功德無量、福報無量。這是一定的法則。若不行布施即無果報。故佛陀說：

「若有說言：離於布施得善果者，無有是處。離財得施，離受有施，不離慳惜成布施者，亦無是處，若不求施、若乏時施、少求多施、求惡施好、教他索施、自往行施，當知是人未來之世多獲寶藏，非寶之物，悉變成寶。」

爲戲笑施、非福田施、不信因果施、如是布施，不名爲施。若人偏爲良福田施，不樂常施，是人未來得果報時，不樂惠施。

若人施已，生於悔心，若劫他物持以布施，是人未來雖得財物，常耗不集。若惱眷屬，得物以施，是人未來雖得大報，身常病苦，若先不能供養父母，惱其妻子、奴婢困苦而布施者，是名惡人，是名假施，不名義施。如是施者，名無憐愍，不知恩報，是人未來雖得財寶，常失不集，不能出

用，身多病苦。

若人如法以財布施，是人未來得無量福，有財能用，若不以如法財施，是人未來雖得果報，恆賴他得，他若喪沒，尋便貧窮，有智之人，深觀人天轉輪王樂，雖復微妙，皆是無常，是故施時，不爲人天。」

這段經文是討論怎樣的布施，得怎樣的果報，其重點可以分爲下列幾點說明：

一、若有人認爲不用行布施也能得善果之報者，無有是處。若說不用財物也得行布施；離受者可以有布施果報；不離慳惜而能成就布施的者，也無有是處。

二、若有人不待他人求而行布施；若不選擇什麼時間而隨時行布施，若求少而多施；若求差一點的而布施給他好的；若自己布施，也教他人行布施。這樣的人未來世一定得多財寶的果報。

三、若有人以戲笑而不莊重的心態行布施；若布施給非福田的衆生，若不信布施因果，這樣的人雖行布施，但不名爲眞布施。

四、若有人偏好布施給良福田，不喜歡布施給平常的一般人，那人未來雖得財物，常會耗損而不能累集；假若對自己的眷屬以惱怒的心態布施，那人將來雖仍得大報，但身常在困苦之中；若有人對自己的父母不能先行供養，又惱怒妻子、奴婢，使他們困苦然後布施者，這就是惡人，他所行的布施是假布施，不能名爲義布施。這樣的布施，沒有憐愍心，不知恩圖報，這樣的人未來雖也能報得財寶，但常得而復失，不能累集，也不能使用，而且自身會多病苦，一個人對自己眷屬父母都不眞心，對他人又怎會有憐愍心。

五、若有人如佛法以財行布施，這樣的人未來才會得無量福德，有財才能使用，但若不如佛法布施財物，這樣的人未來雖也

能得果報，却都得依賴他人而得，他人若喪沒了的話，他就會立刻會貧窮。

六、有智慧的人，觀照人天轉輪聖王非常快樂，他們都是前世行布施所得的果報，但他們所行的都是有相布施，所得的快樂雖很微妙，但仍屬無常之樂，不是究竟之樂，因是之故，菩薩行布施時，應行無相布施，以求無上涅槃樂，而不是如轉輪王似的求人天的欲樂。

以上都是說明如何行財施，但布施不限於財施，所以佛說：

「善男子！施有二種：一者、財施，二者、法施。財施爲下，法施爲上。云何法施？若有比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，能教他人具信，戒、施、多聞、智慧。若以紙墨令人書寫，若自書寫如來正典，然後施人，令得讀誦，是名法施，如是法施者，未來無量得好上色。何以故？衆生聞法，斷除瞋心，以是因緣，施主未來無量世中得成上色、衆生聞法，慈心不殺，以是因緣，施主未來無量世中得壽命長。衆生聞法，不盜他財，以是因緣，施主未來無量世中多饒財寶。衆生聞法，開心樂施，以是因緣，施主未來無量世中身得大力。衆生聞法，斷諸放逸，以是因緣，施主未來無量世中身得安樂。衆生聞法，斷除癡心，以是因緣，施主未來無量世中得無礙辯。衆生聞法，生信無疑，以是因緣，施主未來無量世中信心明了。戒、施、聞、慧，亦復如是，是故，法施勝於財施。」

這一段經文是說明布施分財施、法施二種，二者比較，法施勝於財施。什麼是法施呢？凡比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷四衆，能將佛法中的信、戒、施、多聞、智慧的修習方法。又以紙墨書寫或教他人書寫如來正典，然後將所書寫的正典布施給他人

讀誦，能使讀誦者得信、戒、施、多聞、智慧者，就名爲法施。這樣行法施的佛弟子，將來會獲得莊嚴的上好色之報。爲什麼呢？因爲衆生讀誦了佛陀正典以後，產生了下列的效應：

1. 衆生聞法以後，如修慈心不殺者，那末法施的人就有功德，可在未來無量世中，多饒財寶的福報。

2. 衆生聞法以後，若能開心樂行布施，那末原來法施的人在未來無量世中，得大力的果報。

3. 衆生聞法以後，若能不放逸，精進佛法的修學，那末原來法施的人，在未來無量世中，得安樂的果報。

4. 衆生聞法以後，若能斷除貪、瞋、癡、慢、疑等諸毒，那末原來法施的人，得信心明了的果報。其他的戒、施、聞、慧也都如此。由以上的說明，可知二施之中，法施的功德遠勝過財施功德。

布施功德是否可以轉給他人呢？依佛法來說是不可以的。如佛說：

「或有說言：子修善法，父作不善，因子修善，令父不墮三惡道者，是義不然，何以故，身、口、意業，各別異故。若父喪已墮餓鬼中，子爲追福，當知即得。若生天中，都不思念人中之物，何以故？天上成就勝妙寶故，若入地獄，身受苦惱，不暇思念，是故不得。畜生人中，亦復如是。若謂餓鬼何緣獨得？以其本有愛、貪、恚、吝，故墮餓鬼，既爲餓鬼，常悔本過，思念欲得，是故得之。若所爲者生餘道中，其餘眷屬墮餓鬼者，皆悉得之。是故智者，應爲餓鬼動作福德。若以衣食、房舍、臥具、資生所須，施於沙門、婆羅門等貧窮乞士，爲其咒願，令其得福。以是施願因緣力故，墮餓鬼者得大勢力，隨施隨得，何以故？生處爾故。」

諸餓鬼等所食不同，或有食膿，或有食糞，或食血污、嘔吐、涕唾，得是施已，一切變成上妙色味。雖以不淨蕩滌汁等施應食者，然有遮護，竟不得食，如是施主，亦得福德。何以故？以施主心慈憐愍故，若有祀祠，誰是受者？隨其祠處而爲受者，若近樹林，則樹神受，舍河、泉井、山林、堆阜，亦復如是。是人祀已，亦得福德。何以故？令彼受者生喜心故。是祀福德，能獲身財。若說殺生祀祠得福，是義不然。何以故？不見世人雅伊蘭子生旃檀樹，斷象生命而得福德！若欲祀者，應用香、華、乳、酪、酥、藥，爲亡追福，則有三時，春時二月，夏時五月，秋時九月。」

這一大段經文是說明：布施已死之人能得什麼福德。有人認爲：兒子修善法，父親却作不善法，因兒子修善的功德，能令其父死後不墮三惡道。這種說法佛陀不認爲然，爲什麼呢？因爲身、口、意三業，各人的作爲不同，所造的業因也各不同，兒子修善法的功德，怎麼能阻止作惡的父親不墮三惡道呢？但是作惡的父親死亡以後，已墮餓鬼中的話，兒子爲父親追福而作功德，這是可以的。如果父親生前修善法而生天中，因爲太快樂了，一點也不再思念人間。若父親生前造了大惡而墮入地獄，身受大苦惱，這時他沒有時間思念人間之事，若投生畜生或人中，因畜生太愚癡，不能思念人間之事，既已投入正享人間之樂，也不思念其他的事。所以兒子爲父親作功德追福，都是沒有效果的。唯有墮餓鬼中，爲之追福才有效果。

墮餓鬼的父親爲什麼獨能獲得兒子功德的追福呢？這是因爲餓鬼本身尚具有愛、貪、慳吝等的心智，對人間過去之事常能懺悔其過去的罪過，所以兒子爲他作功德追福之時，他尚能與兒子相應而懺悔，只要能懺悔就一定有功德，所以凡是墮餓鬼道的父親，是可以爲之救拔的。同樣的道理，凡眷屬墮餓鬼中者，爲

他們作功德追福，他們也能得福。

因此，凡是有智慧的人，應該爲墮餓鬼的親友作福德事業，若以衣食、房舍、臥具、資生所須的一切物布施與沙門、婆羅門或貧窮乞士，並爲亡故親友咒願，願他得福。因在生的親人布施的因緣力，墮餓鬼的眷屬得到了大力的福德，是可以轉化餓鬼之身的。

在生作惡，死後墮入餓鬼中，因爲飢餓所以無物不食，有的食人間的膿水、有的食糞便、有的食血污、有的食嘔吐物、有的食涕唾，若在生的親人爲他們追福，那末以上這些穢物立刻變成上妙之色的飲食物了。這時布施的人，若發心行布施，將洗滌碗盤之水汁布施給餓鬼中的眷屬，因爲陰陽兩隔，中間有遮護，餓鬼不能得食，但布施的人仍能得福德。爲什麼呢？因爲施主具有心慈憐愍之力的原故。

若有人發慈悲心去祠廟祭祀鬼神，祠廟中的鬼神，若無姓無名，又非親非故，所作的布施功德由誰來受呢？那就是全祠的鬼神都是受者；若在樹林附近布施，則樹神就是受者，在舍河、泉井、山林、堆阜之處布施，則各處之神即是受者，凡作這種布施的施主，也能得到福德。爲什麼呢？因爲所有鬼神受者心生歡喜之故。布施各處神鬼之人，能獲得身命、財物保護安全的福報。

若有人說：可以用殺生來布施祭祀祠廟鬼神。這是不可以的，爲什麼呢？沒有人種伊蘭子而生旃檀樹的事，斷象生命來行祭祀布施，又怎能得福報呢？若想發心祭祀祠廟鬼神而行布施功德的人，可以香、華、乳、酪、酥、藥爲亡者追福，每年可分三個時期祭祀布施，那就是春季的二月，夏季的五月，秋季的九月，這才有布施功德福報。

布施有許多方式，所得的福報也有不同，佛陀說：

「若人以房舍、臥具、湯藥、園林、池井、牛、羊、象、馬、種種資生布施於他，施已命終，是人福德隨所施物，任用久近，福德常生。是福追人，如影隨形。或有說言：終已便失。是義不然，何以故？物壞不用，二時中失，非命盡失。若出家人效在家人，歲節之日，喜歡飲食者，隨世法故，非真實也，亦信世法出世法故。若能隨家所有，好惡常樂施者，名一切施。若以身分及以妻子，所重之物施於人者，是則名為不思議施。」

若有惡人毀戒、怨家、不知恩義、不信因果、強乞索者、大勢力人、健罵詈者、得已瞋恚、詐現好相、大富貴者，施如是等十一種人，名不思議施。

善男子！一切布施，有三根本：施於貧窮，以憐愍故；施於怨家，不求報故；施福德人，心喜敬故。

善男子！若人多財，無量歲中供養三寶，雖得無量福德果報，不如勸人共和合作。若人輕於少物、惡物，羞不肯施，是人增長來世貧苦；若人共施財物、福田、施心俱等，是二得果，無有差別。有財、心俱等，福田勝者，得果報勝。有田、心俱下，財物勝者，得果則勝，有田、財俱下，施心勝者，得果亦勝、有田、財俱勝，施心下者，得果不如。」

這段經文的意義分別說明於下：

一、若有人以自己的房舍、湯藥、園林、池井、牛、羊、象、馬布施給他人，布施完了以後即命終，那末他所獲得的福德，將隨他來世的生命而共生。福德追隨於他，就如影隨形，歷歷不爽。

二、如有人認為在生時行布施，所應得的福德在他命終以後

便失去了。佛認為不然，所布施的財物在前生與後生的二時中當然會壞滅，但生命不滅，福德也不滅。

三、出家隨在家人的習慣，在歲節之日歡喜慶祝飲食者，這是世法，不是佛法。這樣的出家人，既信世法，也信佛法，才有這種現象。真正出家人不應如此作才對。

四、凡是自己家內所有的財物，不論其好壞，常發心樂施者，可以名之為一切施。若以自己的身體及妻子的貴重之物施與他人者，可名為不思議施。若能將財物布施給惡人、毀戒、怨家、不知恩義、不信因果、強乞索者、大勢力人、健罵詈者、得已瞋恚、詐現好相、大富貴者等這十一種人，難施能施，所以也名為不思議施。

五、行一切布施的人，具有三種心理：布施貧窮者是生憐愍心，布施怨家者，是生不求報心；布施有德之人者，是生恭敬心，以這三心行布施，福德是無量的。

六、若多財的人，又能在無量世中供養三寶，雖能得無量福報，但所得的福報不如勸人和睦合作的福報，若有人對自己的財物認為微不足道，或是太粗惡，不好意思布施給他人，因為沒有布施功德，來世一定貧窮。

七、若有人共同布施財物、福田，布施的發心同等，那末二人所得的福報也同等而無差別，假若財物與發心相等，而有一人福田較勝者，所得果報也較勝；若福田與發心都很微弱，而所施的財物很多，凡財物勝者，所得果報也較勝；若福田、財物都很薄弱，而布施之心殊勝者，所得果報也較勝；若福田、財物很殊勝，而布施的發心很微弱者，所得果報就不如前了。

由以上的說明，行布施的時候，若發心勇猛、又能行無相布施者，所得的福報最為殊勝。



『瑜伽師地論』研習

蔡惠明

一、大乘瑜伽行派和法相宗的根本論書

『瑜伽師地論』一百卷。彌勒菩薩口述，無著記錄，唐玄奘譯。簡稱『瑜伽論』。瑜伽師地，意即瑜伽師修行所經歷的境界，共為十七地，所以亦稱『十七地論』。相傳佛陀涅槃後九百年，彌勒菩薩下降於中印度阿踰陀國講堂，為大乘瑜伽行派創始人之一無著宣說五部大論，就是：1.『瑜伽師地論』，2.『分別瑜伽論』，3.『大乘莊嚴經論』，4.『辨中邊論』，5.『能斷金剛般若波羅蜜多經論』。其中『瑜伽師地論』為最根本的一部論，形成彌勒學說體系。

本論的梵文原本，以前只存『菩薩地』部份，在一九三〇年至一九三六年之間，由日本佛教學者荻原雲來校訂印行。一九三六年時，印度僧人羅睺羅，在中國西藏薩迦寺發現本論的完整梵文，抄錄後已有部份印出。

本論在唐玄奘譯出以前，已有各種譯本：一、北涼曇無讖於玄始三年至十五年（公元四一四至四二六）譯出『菩薩地持經』

十卷，相當唐譯本論第三十五至五十卷前半『本地分菩薩地』。二、近年來發現有于闐文譯本殘篇及『菩薩戒本』一卷，為曇無讖在譯『菩薩持地經』同時譯出，相當於本論第四十至四十一卷『本地分菩薩地戒品』。但另有序品和『優婆塞五戒威儀經』一卷，為南朝求那跋陀羅所譯，即『菩薩戒本』的異譯。三、梁真諦於大寶元年（五五〇）在富春譯出『十七地論』五卷，相當於本論第一至第三卷『本地分五識身相應地』和『意地』，已佚。四、梁真諦於陳永定元年至太建元年間（五五七——五六九）譯出的『決定藏論』三卷，相當於本論第五十一至第五十四卷『攝抉擇分五識身相應地意地』。以上均為本論的異譯本。另有藏文譯本收於藏文大藏經丹珠爾中，總題為『瑜伽師地』，分為前十二地，二十六卷，聲聞地二十卷，菩薩地二十二卷，攝抉擇分四十三卷，攝事分二十卷，攝調伏、攝異門、攝釋等分都不分卷，共八部份，署名為無著所造，未標傳自彌勒。

本論譯師唐玄奘三藏（六〇二——六六四）為求取本論梵文原本，於太宗貞觀三年（六二九）從涼州出玉門關西行赴天竺，

在那爛陀寺從戒賢受學，後又遊歷天竺各地，並同一些學者開展辯論，名震天竺。歷經十七年，於貞觀十九年（六四五）回到長安。於貞觀二十一年五月於弘福寺翻譯院開始傳譯本論，當時參加助譯的有名僧靈會、靈雋、辨機、文備、神泰等二十一人，歷時一年，譯完全論。次年（六四九）七月，又於大慈恩寺翻譯院譯出「菩薩戒羯磨文」一卷（即本論第四十、四十一卷的一部份）。同時譯出「王法正理論」一卷（即本論第六十一卷的別譯）。「菩薩戒本」一卷（即本論第四十卷末及第四十一卷的別譯，和曇無讖所譯「菩薩戒本」及求那跋摩所譯「優婆塞五戒威嚴經」的前半相同）。在此以後，「開元三大士」之一不空於天寶十二年到大曆九年間（七五三——七七四），譯出「佛為優填王說王法政論經」一卷，和玄奘所譯的「王法正理論經」內容大體相同。

本論題名「瑜伽師地」。瑜伽是佛教修行方法之一。Yoga一詞，源於動詞字根 *Yuj*，意譯為給牛上轡，引伸而有連接、接合等含義。我國舊譯為「相應」，並有「一致」、「和合」等義。佛教早就用以表示總攝修心、修慧的法門。梵本「瑜伽經」提出瑜伽有八支，即禁戒、持戒、坐勢、制感、調息、持攝、靜慮、三摩地（即三昧，或譯等持）。佛教中既有各種禪法的專著，如「修行道地經」等；又有各種以三昧為名的經典，如「首楞嚴三昧經」、「月燈三昧經」、「般舟三昧經」等，均屬於瑜伽修法。隋唐以後，中國佛教各宗派逐漸形成，並提出各自的觀法，如天台宗的「一心三觀」、華嚴宗的「法界觀」、淨土宗的「十六觀」，以及禪宗的參禪方法等等，其有關著述也屬於瑜伽範圍。在秘密部中，事部以持誦真言、結壇、供養等事相為主，不名瑜伽；行部因事相、觀想並重，藏傳佛教寧瑪派又名為兩俱乘，所以可屬瑜伽部。「瑜伽師地」依「瑜伽師地論釋」，

是說三乘行者（即瑜伽師）所觀的境，所修的行，所證的果位（即瑜伽師地），互有方便善巧、相應的意義，所以總名瑜伽師地，它是中國法相宗的主要論典，法相宗是以唯識觀為主要觀法的。

本論的內容大致可分為五個部份：第一「本地分」，從第一卷至第五十卷，共五十卷。第二「攝決擇分」，從第五十一卷至第八十卷，共三十卷。第三「攝釋分」，從八十一卷至第八十二卷，共二卷。第四「攝異門分」，從第八十三卷至第八十四卷，共二卷。第五「攝事分」，從第八十五卷至第一百卷，共十六卷。其中，「本地分」是全論的基本部份，把瑜伽所依、所行的境界分為十七地，以詳述三乘觀行的根本事相，因此本論舊譯有「十七地論」之稱。後四分是釋論，以抉擇解釋本論兼及經律的要義。

二、「瑜伽師地論」的主要內容

第一「本地分」，廣分別十七地，就是一、五識身相應地，就前五識的五方面說：①自性，是了別色、聲、香、味觸五境；②所依，是五根與意根及一切種子阿賴耶識；③所緣，是五境；④助伴，是俱有相應的心所；⑤作業，是了別自境。二、意地，就第六、第七、第八三識說，也有五方面：①自性，是心、意識；②所依，是意及一切種子阿賴耶識；③所緣，是一切法如其所應；④相伴，是具有相應的五十三種心所；⑤作業，有共不共業，和前五識相同的是共業，特殊的是不共業。由此更用色聚、相應品等十門，以解釋其意義和作用。這是因為一切諸法依識而起，以識為體，識法最勝，所以先建立以上二地。三、有尋有伺地。四、無尋唯伺地。五、無尋無伺地：尋是思或慧於所對境粗

畧推求，何是思或慧於所對境詳細審察。在欲界及色界初尋慮的根本定和它的未到定，都有尋、伺，這是有尋有伺地。靜慮中間，即在初尋慮和第二靜慮間的中間定，只有伺而無尋，這是無尋唯伺地。第二靜慮以上七地的根本定及近分定，都無尋伺，這是無尋無伺地。以上三地都用界、相、如理作意、不如理作意、雜染等起五門加以說明，並分別闡明此三定的有漏、無漏諸法。六、三摩呬多（等引）地，就定地說，有五方面：①總標，有靜慮（四靜慮）、解脫（八解脫）、等持（空、無願、無相三摩地等）、等至（五現見、八勝處、十遍處、四無色、無想滅盡定等等至）四種三摩呬多。②安立，只此四種是三摩呬多地，欲界的心一境性不在其內。③作意差別，有了相作意等七種根本作意及緣法作意等四十種作意。④相差別，有所緣相、因緣性、應遠離相、應修習相等四種相，又有自心相、外相、所依相等三十二相。⑤畧釋諸經宗要，依經總釋解脫等三種定義。七、非三摩呬多地，即修定中未能如法，一切散亂，自性不定，有十二種相。這兩地總攝一切定非定位所有諸法。八、有心地。九、無心地。都用地施設、心亂不亂、生不生、分位、第一義五門建立。其中五識身相應、意、有尋有伺、無尋唯伺四地是有心地。但依第一義建立，祇無餘涅槃界中，阿賴耶識永滅，是無心地。十、聞所成地，是於五明處聽聞解了，包括其中內明處有事施設建立相，想差別施設建立相、攝聖教義相、佛教所應知處相四種相；醫方明處有於病相善巧、病因善巧、已生病斷、滅善巧、已斷病後更不生善巧四種；因明處有論體性、論處所、論所依、論莊嚴、論墮負、論出離、論多所作法七種。（瑜伽行派逐漸吸取並發展了古因明，使之成為駁斥其他派別、宣傳教義的重要工具。除本論外，尚有「顯揚聖教論」、「集論」、「雜集論」等也講到七因

明）；聲明處有法施設建立相、義施設建立相、補特迦羅建立相、時施設建立相、數施設建立相、處所根栽施設建立相六種；工巧明有營農工、商估、事王、書算計度數印、占相、咒術、營造、生成（畜牧）、防邪（裁縫等）、和合（調解訴訟等）、成熟（成熟飲食）音樂等十二種類別。十一、思所成地，是於自性清淨、思擇所知、思擇諸法三種相相應善巧。其中自性清淨是審察思維所聞諸法道理等，有九種相，思擇所知是思惟決擇一切應知的法義，於有法了知有相，於非有法了知無相；思擇諸法是思惟決擇經文和偈頌的法義。十二、修所成地。是修道中於四處、七支相應善巧。四處是修處、修因緣、修瑜伽和修果，這四處又可分攝為生圓滿、聞正法圓滿、涅槃為上首、能成熟解脫慧、修習對治（瑜伽）、世間一切種清淨、出世間一切種清淨七支。十三、聲聞地，闡明聲聞的種姓、發心、修行和得果。有四瑜伽處：初種姓瑜伽，第二數取趣（補特伽羅瑜伽），第三安立瑜伽，第四世出世瑜伽。十四、獨覺地，獨覺原攝於聲聞地，今只畧說獨覺種姓、道、習、住、行五種相，闡明獨覺種姓、發心、修行和得果。十五、菩薩地，闡述菩薩的種姓、發心、修行和得果，分四持瑜伽處：初持十八品，總明菩薩所學之法，稱為初持瑜伽處。第二持四品，是隨初持所學法，信願起修，謂隨法瑜伽處。第三持五品，由修習而成滿，稱作究竟瑜伽處，第四持一品，着重復述以前諸品，次第意義，名為次第瑜伽處。十六、有餘依地，闡明有餘依涅槃有三種相。十七、無餘依地，闡明無餘依地涅槃有三種相。

關於「瑜伽師地論」註疏，印度最古的一種為最勝子等撰，有漢藏兩種的譯本，漢譯「瑜伽師地論釋」一卷，簡稱「瑜伽論釋」，唐玄奘譯。現存藏譯本有「菩薩地釋」，德光撰，燃燈吉祥智、戒勝合譯；「菩薩戒品釋」，慧愷、智軍同譯；「菩薩戒

品廣釋」，勝子撰，慧愷、智軍同譯；「菩薩地釋」，海雲撰，寂賢戒勝合譯。

中國註疏現存的有窺基撰「瑜伽師地論畧纂」十六卷（爲第一至第六十六卷的註釋）、「瑜伽師地論劫章頌」一卷（爲七言頌），通論集撰，「瑜伽論記」四十八卷，清素撰「瑜伽師地論義演」相「瑜伽論手記」（已印出四卷），均爲唐法成講述，由聽者筆記而成。近代有歐陽竟無撰「瑜伽師地論叙」二卷，此外，尚有二十至三十種註釋已散佚。

依「瑜伽師地論畧纂」所說，「本地分」所說十七地可以境、行、果三種相攝，即前九地是三乘境，其中由於一切法以識爲體，所以五識及意二地是境體，尋伺三地有上下、粗細的不同，是境相；等引、非等引、有心無心四地有定散、隱顯的分別，是境用。次六地是三乘行，通修三慧行，所以聞、思、修三地是通行；三乘都隨機修法，成就自乘，因此聲聞、獨覺、菩薩三地是別行。後有餘依與無餘依是三乘果。

第二攝抉擇分，對於本地分中的問題加以抉擇，並抉發本地分中所未詳述的深義。分十二大段：一、抉擇五識身相應地意地，先以畧義十門建立阿賴耶，闡明唯識的原理，後以廣義六門解說六善巧，闡述法相的道理。二、抉擇有尋、有伺等二地，初雜抉擇，分辨微摩因饒益衆生而稱爲法王以及大海水鹹等因緣。次正抉擇煩惱雜染、業雜染和生雜染。三、抉擇三摩呬多地，初雜抉擇，次引經解釋，再次擇修定三種因緣及六順出離界修定法等。四、抉擇非三摩呬多地，闡明十二種不定地及其對治法。五、抉擇有心地，言諸心差別而轉，畧有五相：①由世俗道理，②由勝義道理，③由所依（阿賴耶識）能依（七轉識），④由俱有，⑤由染淨建立，並加以解釋。六、抉擇無心地，說由七種因

緣，心不得生。七、抉擇聞所成慧地，初釋皈依，次釋沙門、婆羅門的差別，次釋欲、有、梵行三求，再次釋內明，其次雜抉擇聞所成慧的義理。八、抉擇思所成慧地，初就四種思議等五門抉擇，次就有色無色、有見無見等二十九門分別。九、抉擇修所成慧地，闡明聲聞乘相應的作意和大乘相應的作意等十六種修。十、抉擇聲聞地及獨覺地，只抉擇聲聞地，初就成立無種姓的七門分別，次辨聲聞種類，次辨四聖諦等，次分別律儀及聲聞行果，後雜抉擇。十一、抉擇菩薩地，先後次第抉擇前三持瑜伽，後引「寶積經」解釋十六法門，以及菩薩行果等。十二、抉擇有餘依、無餘依二地，分別兩種涅槃界中離繫、壽行、轉依、住等多門差別。

第三攝釋分，解釋十七地有關諸經，特別是「阿含經」類的說法和解釋的儀則，初明說法應知的五分，次明解經的六義。

第四攝異門分，畧釋十七地有關諸經，特別是「阿含經」所有諸法名義的差別。

第五攝事分，畧釋十七地有關的三藏，特別是「雜阿含經」等眾多要義。初闡明契經事，次明調伏事，後明本母事。五分中以本地分爲重點，後四分主要是解釋其中的義理，引用多種舊籍，如本地分思所成地引「法句經」本母釋，攝抉擇分菩薩地引「小品寶積經」及「解深密經」的本母釋，「攝事分」引「雜阿含經」本母釋等。又釋異門分其實是「阿含經」的釋名。

三、「瑜伽師地論」與瑜伽行派

瑜伽行派是印度大乘佛教派別之一，中國傳統稱爲有宗，因強調瑜伽修法而得名。它以「解深密經」、「瑜伽師地論」、「

攝大乘論」、「唯識三十頌」、「唯識二十論」和「成唯識論」爲主要經典。從事此派修持的人稱爲瑜伽師。

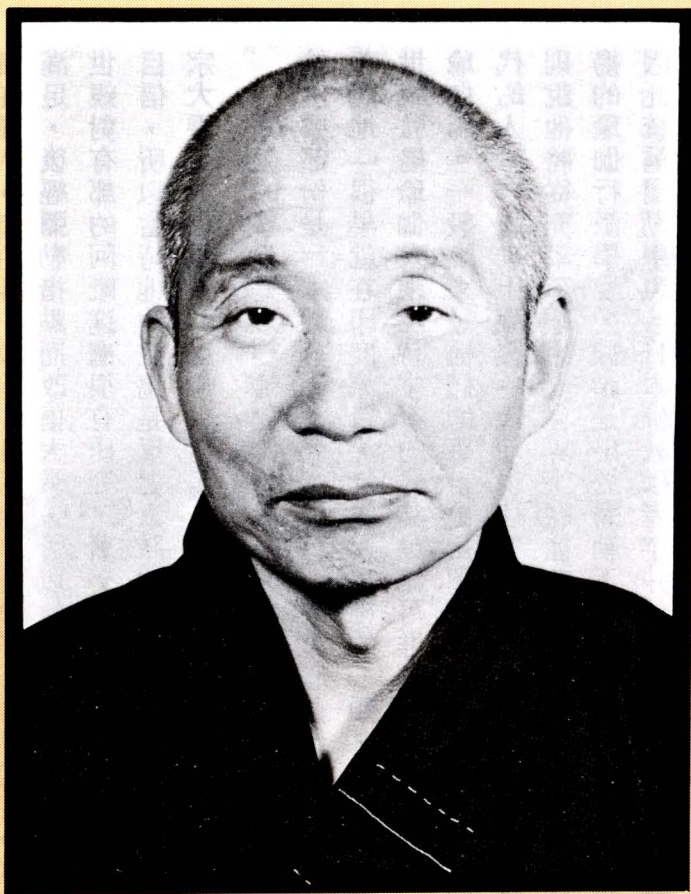
組織印度中期大乘學說的是無著和世親。從現存的「婆藪槃豆傳」看，他們是笈多王朝（三二〇——五〇〇）後半期的人，其年代應爲公元五世紀。無著約爲四〇〇——四七〇，世親約爲四二〇——五〇〇，這是一般假定的年代。他們倆是兄弟，北印健陀羅人，都在說一切有部出家。無著先修習小乘空觀，感到不滿足，後經彌勒指點而改信大乘，所以他所傳習的是彌勒學說。世親對有部的阿毗達磨很有研究，著「俱舍論」等，對小乘頗有自信，所以當時他的立場是反對大乘的，後來得到無著的勸導改宗大乘，兄弟兩人共弘瑜伽行派。

彌勒的學說是以「瑜伽師地論」爲根本。上文已作介紹，該論主要部份是「本地分」。「本地分」的中心是「菩薩地」。「菩薩地」很早就流行，性質屬於經的一類，並非在無著、世親弘揚瑜伽大乘說時才有的，其源流可追溯到他們之前的一批瑜伽師。一般說來，他們的學說出自彌勒，而彌勒是與佛陀同時代的人，「彌勒上生經」說他現住兜率天內院，「彌勒下生經」則說他將從兜率天下生此世界，在龍華樹下三會成佛。無著所弘揚的瑜伽行派學說，據謂是出於彌勒下降阿踰陀國講堂的講授，因此統稱彌勒學說。日本佛教學者宇井伯壽在一九二九年就著文認爲，一般所說無著傳彌勒之學只有「瑜伽師地論」，但是現存署名彌勒的著作，不是出於無著口傳的並不少，他在「瑜伽師地論研究」一書中堅持說，後人把地上實際的人與天上的彌勒混同了。雖也有人贊同他的說法，但據我國已故佛學家呂澂，在「印度佛學源流畧講」一書中認爲「無著、世親之前，應該有一批瑜伽師，就是無著、世親學說的源流。至於他們是否托名彌勒，就很難斷言了。」

無著、世親所傳以彌勒署名的書有五部：1.「瑜伽師地論」是五部中主要的一部；2.「分別瑜伽論」，我國無譯本，但「解深密經」中有一個「分別瑜伽品」，內容是彌勒就瑜伽法門向釋尊發問，由佛陀作答的，與該論的內容大體相當；3.「分別辨中邊論」，亦名「辨中邊論」；4.「大乘莊嚴經論」；5.「金剛般若論」，這末後兩部是經的釋論。五部論述都是彌勒所說，因而稱爲「彌勒五論」，無著、世親對五論各有注釋。藏傳佛教「丹珠爾」中也有「彌勒五論」，然而內容不同。

無著的重要著作「顯揚聖教論」，是對「瑜伽師地論」從學說重新有所組織的綱要性的著作，其他尚有「順中論」（配合「中論」而寫的入大般若初品法門的書，即釋「中論」初二頌）、「金剛經論」（是提出七句義來解釋「金剛經」的）、「大乘阿毗磨集論」、「攝大乘論」（此二論都與「大乘阿毗達磨經」有關，是總括大乘義理的著作）、「六門教授習定論」（是瑜伽方法的著作）。世親發揮彌勒學說的有「大乘莊嚴經論釋」、「辨中邊論釋」、「金剛經論釋」等。他們兩家的著作，與以後構成瑜伽學說有關的有八部。當年唐義淨去印度時，就已被印度佛學家歸爲一類，名「無著八支」。據「南海寄歸傳」卷四載稱：「瑜伽畢學，體窮無著之八支。」但該書又說，兩家重要著作，均以無著之名發表，其中就有可能包括世親之作。他們的學說主要是根據後出的論議性質的大乘經組織的。在思想淵源上，雖與初期大乘有聯繫，同時又由於大乘學說的總源頭是般若，因此也可以把他們的思想推到般若。然而除繼承前人的思想外，顯然又有他們自己的特點。我們應當以研習「瑜伽師地論」爲核心，全面地學習和深究「彌勒學說」。因爲中國法相宗是最忠實於印度佛教理論的一個宗派。

創內明闢巒宮豎法幢垂範後輩桃李滿門
厥功告成歸兜率

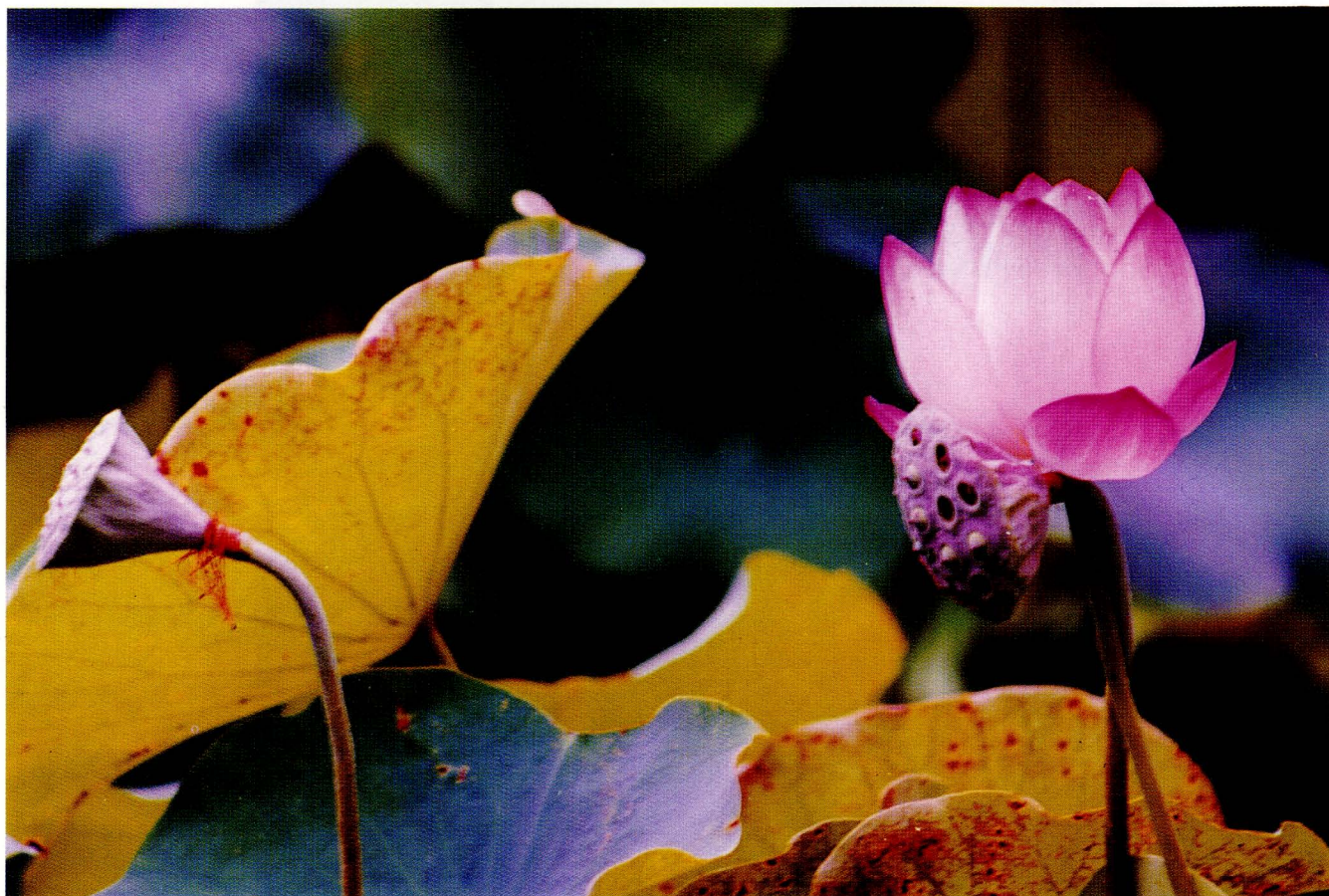


龍華勝會再相逢

振宗風研妙典持聖教勤修戒定縑素雲從

公法名印心，敏智其號也。江蘇江都瓜州雙橋李氏子，誕於前清宣統元年（西元一九〇九年）歲次己酉七月十一日。生具夙慧，九歲即茹素。十八歲於空青山寶藏寺寶蓮上人座下薙髮，二十歲於寶華山隆昌寺圓具。公飽讀四書五經，文才出衆。既出家已，復先後就讀龍池佛學院、閩南佛學院、武昌佛學院，深入法海，辯才無碍，龍象之資備焉。公受戒甫竣，曾進江南首刹武進天寧寺參學，一九三五年武昌佛學院畢業後仍返天寧，歷任天寧佛學院教務主任、院長、天寧小學校長，並獲住持證蓮老和尚授記爲臨濟第四十四世法嗣，列職監院。一九四一年十月就任方丈。時日軍侵華，國難方殷，方外叢林亦難苟安，干戈烽火之際，領衆修行，其艱其辛，唯公備嘗，唯公堪任。嗣內戰惡化，公乃隻身南下，駐錫香江。初結茅而居，一俟生活稍定，即先後創辦正心佛學院及內明佛學院，傾囊授學。一九六二年，公應屯門妙法寺洗塵和尚之請，遷內明佛學院至妙法寺，擴大組織招生，更名內明書院，且受聘爲院長，春風化雨，桃李滿門。公復兼任妙法寺董事及屬校校董、內明雜誌社社長。一九七三年，公應美國佛教會請，赴美弘法。赴美前，曾於香港僧伽會能仁書院講授佛學，兼出任剃度法會得戒和尚一職。一九七八年，公與洗塵和尚、金山和尚同創世界佛教中心，且任主席之職。公自是息影異域，誨人不倦。

公持戒精嚴，凡事悉遵佛制，日課大悲咒四百遍，感應極多。公亦博通性相經論，隨機開示，皆能闡演奧義。一九七一年洗塵和尚赴韓日各大學府訪問，感於大學學報之佳，回港與公商洽創辦內明雜誌，以學術爲主，弘揚教法。公居美期間，刊務一應大小事項，每多必指導，獲益良深。惜公近年漸示微恙，趨於沉重，遂於一九九六年十二月二十八日子時，於助念當來下生彌勒佛聲中，安詳捨報，上生兜率。世壽八十有八，僧臘七十，戒臘六十八。香江四衆痛失導師，請益無門，祈盼乘願下生，度化群迷。



菡萏飄香

社長 釋修智
 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 Magazine 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

佛元二五四〇年二月一日出版
 公元一九九七

Printed in Hong Kong



江蘇·南京鷄鳴寺山門