



佛教學生論文

第六集

The Buddhistic themes of student
Book Six

妙林雜誌社出版

10

佛
教
學
生
論
文
第
六
集

The Buddhistic themes of student

Book Six

妙林雜誌社出版

佛敎學生論文

第六集

*The Buddhistic themes of student
Book Six*

序

◎釋淨明

承蒙 菩妙老和尚鼓勵與鼎力支持，特成立「演培長老佛教論文獎勵會」，以實現「弘揚佛法真義，提昇研究風氣；紀念演公一生，培育教化精神」之宗旨。自民國八十七年，委請《妙林雜誌》社辦理佛教論文甄選活動，廣向海內外各佛教教育學術單位以及大學、研究所邀徵佛學研究論文，深獲青年學子的熱烈回響與積極支持，遂紛紛提交研究心得論作參與甄選，其中不乏見解精闢、發人深省之佳作。所有參與甄選之論文，本會均聘請專家學者逐一評審，入圍者除獲頒獎學金鼓勵之外，其著作亦陸續刊載於妙林雙月刊，祈與讀者分享作者研究之心得，並藉以拋磚引玉，促進正信佛教之研究。

近年來，佛學研究蔚成風潮，本會亦竭誠共襄盛舉，歷經多年成果斐然，並深得教界及社會人士之普遍肯定與高度評價。為應讀者要求結集成冊，廣宣流佈，以發揮更大的弘教功能。本會從善如流，多年來業已出版《佛教學生論文》五集，且廣獲好評。緣此，本會繼續將九十五年度入選之論文彙編成第六冊出版流通。冀望帶動青年學子研習正信佛法之學風，亦為初機者提供更多的參考資料，藉此教化社會，導正風氣，以契合本會之宗旨。

目錄

序

九十五年度演培長老佛教論文獎勵會徵文入選

- 《大般若經·第四會》「無所得」之研究-----1
中央大學哲學研究所 釋禪印
- 中觀應成派的認識論與存有論-----27
華梵大學東方人文思想研究所 洪德美
- 天台宗三觀思想淵源-----42
華梵佛學研究所 釋仁潤
- 天台宗之判教略述-----56
華梵佛學研究所 釋仁淨
- 《華嚴五教章》的寓言思維—以火宅喻為例-----69
文化大學哲學博士班 覃明德
- 如來藏思想之淺探-----82
圓光佛學研究所 釋性尚

從法身到三十二相的佛身研究-----93

華梵大學東方人文思想研究所博士班 釋大寂

佛陀的智慧轉化—以貪、瞋、癡三火為例-----104

中華佛學研究所 林宗美

讀《緣起與空性》-----114

中華佛學研究所 簡奕瓊

從《薄伽梵歌》談「無我論」的殊勝-----132

華梵大學東方人文思想研究所 釋慧鐸

試論「照見五蘊皆空」的自在生活-----143

佛光大學宗研所 釋妙貫

〈不淨觀〉略探-----157

香光尼眾佛學院專修部 黃雅琳

忍辱行和生活的實踐
——依三種忍：耐怨害忍、安受苦忍、諦察法忍-----169

香光尼眾佛學院 釋如恒

佛陀制戒與說戒的起緣之研究-----184

華梵大學東方人文思想研究所 阮氏春紅

佛教倫理學對酒販賣的觀念-----205

輔仁大學宗教研究所 蕭貞貞

台灣佛教女性的天空-----215

華梵大學東方人文思想研究所博士班 曹郁美

東晉「六家七宗」思想初探-----224

玄奘大學宗教研究所 釋常涵

唐末會昌法難對淨土宗影響之探討-----244

玄奘大學宗教研究所 陳佳彌

早期印度社會型態及其佛教思想探究之略述-----257

華梵大學東方人文思想研究所 釋圓依

那爛陀寺大唐來華僧人及其對中國佛教的貢獻-----267

西北大學中東所 梁富國

《大般若經·第四會》 「無所得」之研究

釋禪印

中央大學哲學研究所

一、前言

為了快速了解本文的研究梗概，首先列出與研究主題相關的探討項目，依次為「研究主題」、「研究背景」、「文獻依據」、「學界研究概況」、「經文摘要」、「問題意識」、「研究進路與方法」、「論述架構」、「研究的重要性」、「研究目標」，以下分別作說明。

〔研究主題〕：本文主要探討《大般若波羅蜜多經·第四會》（以下簡稱《大般若經·第四會》）中「無所得」的修學義理，藉著研究步驟的擬定，逐一帶出本文的說明程序。

〔研究背景〕：本文的研究背景有二：第一，拓展個人的學術觸角，最終的目標更在於以佛法的義理思想作為生命實踐源源不絕的動能；第二，對於「無所得」的研究主題，希冀對學界有所貢獻。

〔文獻依據〕：本文撰擇以唐玄奘法師所譯的《大般若經》為文獻依據，它的特色是具有完整的經文內容以及清楚的文字語句，有利於以漢語為母語的人。也就是說，這個漢譯本選的兩大

優點是：第一、較晚譯出，譯文和我們現在習用的語文接近。第二，涵括十六會的法會，行文和內容都十分地完備。在可允許的時間之內，本文採取第四會為最初的研究範圍（以下簡稱為《大般若經·第四會》），相對於〈第一會〉至少有十萬頌，佔《大正藏》二冊的份量，與〈第二會〉有二萬五千頌；那麼〈第四會〉八千頌的篇幅，是初階進入探討《大般若經》較為可行的研究範圍。①

〔學界研究概況〕：學界目前對於《大般若經》針對「無所得」的這個主題並未見專門篇獨立而完整的研究，最主要相關的幾篇論文，依照年份的先後，鋪陳如下。

釋印順所撰寫的〈『般若經』——甚深之一切法空〉②一文，當中提到：『般若經』的法空性是涅槃的異名，以超越名、相、分別的涅槃，也就是釋迦如來的自證為根本立場。文中並說明了『般若經』與『阿含經』以來的傳統，修行方法是截然不同的。『阿含經』從現實身心出發，以知、斷、證、修以達到涅槃實現的理想。『般若經』則是直從法性平等，法法皆空、法法皆如，去深入體驗的法門。

蔡耀明所撰寫的〈《大般若經》的佛隨念〉③說明了菩薩摩訶薩安住在般若波羅蜜多的時候，應該以無所得為方便來修習十隨念。菩薩摩訶薩在所有大乘法要的修學上，在極度投入之後，再以無所得的方式不加以沾著，並且得以繼續往上攀登。以般若波羅蜜多攝持佛隨念，特別是以無所得為方便修學佛隨念，還需要一併除遣環繞在佛隨念的沾著與實有之執。用《大般若經·

第二會》的語詞來說，就是「修除遣佛隨念，是修般若波羅蜜多」。

蔡耀明所撰寫的〈《大般若經·第二會》的嚴淨／清淨〉^④，文中經整理了《大般若經·第二會》的相關文獻，歸類出四種意趣的清淨，分別是：對應於感官層次的清淨、對應於煩惱層次的清淨、對應於智慧暨方便善巧層次的清淨與本性清淨。對應於智慧暨方便善巧層次的清淨，是般若大乘修學所顯揚的重點課題，在這當中，空與無所得是最重要的指標。

釋大宣所撰寫的〈菩薩修行般若波羅蜜多成就無上正等覺——以玄奘漢譯本《大般若經·第二會·第四會》為探討內容〉^⑤，文中提及一切所行都不可得，亦非能得，再談無所不得、無所不證的開展。就利他方面來說，無所得是方便善巧的核心，有所得是世俗諦上有限的範圍，由無限的因緣所現起的大相續流，在這當中，一切是無所得的。

釋諦玄所撰寫的〈《大般若經·第二分》「依世俗說，不依勝義」此述詞所展現之二諦思想〉^⑥，當中說到了勝義的空義可說為性空或相空，皆具有以下三大特性：五輪體空、不可以思慮來分別、是菩薩修行般若波羅蜜多的親證境界。五輪體空所指的是(一)主體，(二)客體，(三)主客之間的歷程，(四)時間，(五)空間。這五者在性、相皆空的脈絡中，是無所得、不可取著。又世俗／勝義／世俗真如，以智慧之道的連貫，三種層次皆不會停滯在任何一種境界中，而能不斷的提昇與超越。

曾惠畊所撰寫的〈論「第一義空」與「涅槃」——以《雜阿

含經·第一義空經》、《大般若經·第二分》和《大般涅槃經》為主^⑦，跨越了三本佛典作為論述主題的依據，其中論述《大般若經·第二分》的討論重點有二：一、菩薩依般若波羅蜜多修學十八空，由此了知性、相皆空，第一義空也是假名施設。二、第一義空特指有關涅槃空性與中道正見。因此，要由第一義空達到第一義空波羅蜜多，必須了解涅槃的本性是清淨性、中道性、空性、寂滅性，即為自性清淨涅槃。此外，值得一提的是，在《大般涅槃經》當中以無所得名第一義空，處理了「空」與「不空」，並以無所得來貫穿菩提道乃至大涅槃。

〔經文摘要〕：《大般若經·第四會》中廣明一切聲聞、獨覺、菩薩摩訶薩的修學要旨，並且特重菩薩摩訶薩於般若波羅蜜多的修學為優位考量。菩薩摩訶薩勤求無上正等菩提，立足於聲聞、獨覺解脫道的修學項目之上，通達它而不以此為限，以一切智智相應作意，無所得為方便，觀諸有情沈淪生死苦海而生起大悲心，策動饒益一切有情的堅固誓願，廣修一切菩薩摩訶薩行，成就方便善巧與諸佛法，圓滿菩提道的學程。

〔問題意識〕：在閱讀《大般若經·第四會》時，每每出現「菩薩摩訶薩如是學時，於一切法以無所得而為方便」這類的句子。然而，「無所得」的意涵、重要性、與般若波羅蜜多的相關性又是什麼？「無所得」和「空」有什麼不同？種種的問題激發，促發了本文的寫作動機。

〔研究進路與方法〕：第一、在研究進路方面，把《大般若經·第四會》當作是一場完整法會的演說開示，所呈顯的旨要是

三乘修行般若波羅蜜多的法要，所以本文以法門修行為實證佛法的印鑑，開展出義理思想的研究與探討。

第二、在研究方法上，本文採取「內在建構之道的佛教進路」^⑧，也就是依據經典的內在理路，掌握其脈絡與綱要，從中確定字詞與語句的使用理路，並連結各各脈絡之間的相互影響性，對經典形成全面的觀照。

〔論述架構〕：第一、是緒論，快速地帶出全文的結構，並緊接著切入主題的論述。第二、過濾出關鍵詞，除了無所得之外，還有菩薩摩訶薩、般若波羅蜜多、無上正等菩提、一切智智相應作意與大悲相應作意，分別對其意涵作出解析。第三、展開本文的兩大主軸，分別是修學般若波羅蜜多，與趣向無上正等菩提。首先談到以無所得趣入般若波羅蜜多，分別對無所得的成立根據與所能作的開展作討論。第四、菩薩摩訶薩善於將無所得攝入一切智智相應作意與大悲相應作意當中，對自他智慧的圓滿作無限的開展。第五、為結語，對本文的初步研究成果作一回顧，並說明未來如何可能完成此篇論文。

〔研究的重要性〕：沿著無所得的修學而層層轉進，能夠一路貫串，直至菩提。缺乏無所得的精神與態度，則在解脫道與菩提道上滯礙難行；不明瞭不可得的實在性，絕對無法透徹佛法的精髓，掌握佛法的核心。

〔研究目標〕：本文的研究目標，最主要的有以下兩點。第一、扣緊《大般若經·第四會》的核心旨趣，凸顯出無所得的修學理則。第二、開啟修行般若波羅蜜多的實踐動力，豐富生命哲

學的內涵。

二、無所得的意義與相關關鍵詞

對於無所得這個主題的研究，首先要界定無所得本身所具有的意涵，並對相關的重要關鍵詞也一併作解析，以下試作論述。

(一) 無所得的意涵

在閱讀《大般若經·第四會》時，經典中常出現的句子是「以無所得為方便」(anupalambha-yogena)。以無所得為方便，是用無所得的態度來面對一切法、一切有情，在邁向解脫的路上，善於利用這種原則作為轉向更高層次開展的憑藉，以無所得對於修行上的善利而言，就是一種方便，這種方便善巧是達到目標的必要條件。相對於無所得，就是有所得，藉著有所得的執取，來凸顯出無所得的無著，以下從這個角度來分析它的意涵。如《大般若經·第二會》卷第四百六十二〈方便善巧品〉云：

具壽善現白言：「世尊！云何名有所得？云何名無所得？」佛言：「善現！諸有二者，名有所得。諸無二者，名無所得。」……具壽善現白言：世尊！為有所得故，無所得？為無所得故，無所得？」佛言：「善現！非有所得故，無所得。非無所得故，無所得。然有所得、無所得平等性，名無所得。如是善現！諸菩薩摩訶薩於有所得、無所得平等性應勤修學。善現！諸菩薩摩訶薩如是學時，名學般若波羅蜜多無所得者。」^⑨

有所得與無所得的差別以「有二」與「無二」作為分野，二

是相對性的概念，如同此與彼，是截然不同的兩面。凡是現象界中可以感知到的一切，我們很容易觀察得到相對性的存在，如眼根見色塵，眼與色，就是有二；又如有色與無色，帶有形體、佔有體積與空間的物質現象是為色，與不能用六根觀察到、沒有形象的無色，也是絕然不同的區分，是有二。乃至於世間、出世間，生死、涅槃，或是佛所得的無上正等菩提，基於把它們各個皆視為具有實體性的前提之下，使得一切人、事、物皆獨立自存，相互對待，彼此無法相容。於是，成立於這種二元對立的虛妄分別之上，稱為有所得。當然，有所得並不只是能就消極的一面談，它也可以作為累積資糧的憑藉，這一點在之後會多作說明。

另外一種看待人、事、物不同的方式，是超越相對立的兩邊，對一切法的差別相不生住著心，因為不執取，反而能超越生生滅滅而千差萬別的現象世界，身在萬物之中，心不滯著在萬物之中。不生不滅，自性本空，就是無二，也就無所得。無所得中，以一切法超越思惟、議論、言說與尋思分別，所以絕諸戲論。舉個例子來說，如同虛空，不可能有任何與它相敵對的情況，也沒有與之相等的第二個虛空；不對諸法產生實體性的執著，也是如此，打破相對待的一切情境，只是隨順因緣而無所罣礙，說名為無所得。

雖然在修行的初入手處以對治煩惱為主，所以採取對有所得漸行漸遠的方式，對於無所得趨之若鶩。其實這種方式，正是解脫道上對於捨離執著所取的態度——「依遠離·依無欲·依滅·

向於捨」。在這裏，有所得與無所得，看起來似乎是分道揚鑣的兩條平行線，一是染污，一是清淨。然而《大般若經·第四會》不僅限於此，因為有所得的過患固然需要捨離，但是如果又掉入另一個無所得的取相執著，這並不是經中暢談無所得的本意。跳出了有所得與無所得的限礙，不著有所得，不著無所得，直觀法性本空，匯歸法性平等，才是菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多的真義，才真正名為「學般若波羅蜜多無所得者」。

(二) 與無所得相關的關鍵詞

依於以上的引文，在這裏帶出了與無所得相關的重要關鍵詞，分別是「菩薩摩訶薩」、「般若波羅蜜多」與「無上正等菩提」，並由無上正等菩提再帶出「一切智智相應作意」與「大悲相應作意」。這些語詞可以由菩薩義中呈顯出來，如《大般若經·第四會》卷第五百三十八〈妙行品〉云：

學一切法無著無礙，覺一切法無著無礙，求證無上正等菩提，饒益有情，是菩薩義。^⑩

菩薩是發大菩提心的有情，以心心上求佛道，念念下化眾生為志趣。在引文當中的菩薩義，可以看出以下的三種修學理則：

第一、「一切智智相應作意」，也就是無上正等菩提的相應作意。「無上正等菩提」，是修行所達到究竟圓滿的境界，由證得無上正等菩提，而獲得一切智智。一切智智，要由修學般若波羅蜜多的圓滿而得，既是修學有成，則對一切世、出世間的功德、善根無所不得，對於一切的佛法果位無不證得。^⑪這樣圓滿的行果，就是菩薩心心念念所要追尋的終極目標。

第二、「大悲相應作意」，從大悲心發出的實踐力量，不只是以修行的果德來利益自己，更要用於常勤拔濟一切有情的利他事業。拔濟有情，是因為有情的苦迫需要解救，在〈第四會〉中最為強調的是生死輪迴的大苦，這是什麼緣故呢？苦，一般皆說為三苦或八苦。^⑫從有情生死相續不斷的角度來說，生與死，它是一期生命段落式的開端與結束。有情由生邁向死的過程當中，起惑、造業、受苦，苦的逼迫性，使一切有情在無盡的生死大海中受諸熱惱，貪愛、瞋恚或愚痴等等，成為純大苦聚。只要尚未出離三界生死輪迴的有情，一定存在著心性的無明煩惱，有煩惱則容易造作善惡諸業，作善則生人、天，造惡則墮地獄、餓鬼、畜生。所以菩薩發出拔苦與樂的願心，欲令一切有情脫離生死輪迴大苦的心念，則稱為大悲相應作意。

第三、「無所得為方便」，以無所得、不執取的態度來貫穿修學的每一個歷程，這就是學一切法無著無礙，覺一切法無著無礙的要義，修學佛法，「法」如船筏，目的只是為了渡過河岸，而不需要緊抓著船筏，對它產生貪戀與執著。對於佛法的修持內容尚且不能執取，更何況是不與佛法相應的生死煩惱？^⑬

菩薩又稱為摩訶薩，在《大般若經·第四會》的法會當中，由佛與諸聖弟子作出不同角度的詮釋。有說是因為菩薩是有情眾中的上首；或說菩薩以方便善巧，能斷有情所有種種的有所執見；或說不執著求一切智智心；或為了饒益一切有情而被大功德鎧，發趣大乘。^⑭

總之，菩薩之所以為菩薩的核心要義，就在於落實三種修學

般若波羅蜜多的理則，才能名副其實地被稱呼為菩薩。而菩薩欲證無上正等菩提，勢必要精勤地修學甚深般若波羅蜜多。「般若」是梵文prajña的音譯，粗淺的意思是智慧，是指對諸法的理解與了知；「波羅蜜多」（pāramitā）是圓滿的境地；「般若波羅蜜多」（prajñāpāramitā）則是能究竟諸法實性，在智慧的無限開展上達到究竟圓滿。^⑮《大般若經·第四會》對於般若波羅蜜多修學的歷程，主張遍學三乘法而以菩薩乘為優位。在三乘法門的課題上，各有獨立的操作主體、實踐方法與修行目標。雖然立於三乘行者互異的行修內容之上，卻有著相同的修學理則，這就是秉持著無所得的心態來走修行的道路。

如此一來，三乘行者共同修學般若波羅蜜多，菩薩摩訶薩的殊勝，則藉著一切智智相應作意與大悲相應作意，而不共聲聞與獨覺。由以上無所得、菩薩摩訶薩、般若波羅蜜多、無上正等菩提，與之極為密切的是一切智智相應作意、大悲相應作意這幾個重要關鍵詞的探討，可以開展出本篇論文的兩大主軸，它們分別是「修學般若波羅蜜多」與「趣求無上正等菩提」，對於這兩大主軸，緊接著則進入下一節的探討。

三、以無所得趣入般若波羅蜜多

針對法性真理上依止性的無所有、不可得，依此修行而到彼岸，這個法門所安立的名稱，特別名為「無所得波羅蜜多」；這也是「無分別波羅蜜多」，因為一切的分別，終究要歸於平等性；又因為通達了一切法的真實性，也名為「不可得波羅蜜

多」，^⑩這些都是從無所得契入般若波羅蜜多的角度來說。

在〈第四會〉中隨著修學階段的層層轉進，對於無所得的運用，作為進趣解脫道與菩提道的方便善巧，呈顯出各種風貌與特色，它所佔的位置，由兩大脈絡的區分可以看出，一是修學般若波羅蜜多，二是趣求無上正等菩提。以下分別就無所得成立的根據與其積極性的開展來作討論。

(一) 法性畢竟清淨是無所得成立的根據

般若波羅蜜多的修學內容立於三乘修學的一切法門，乃至一切善法、一切法無不攝入般若波羅蜜多，探究到最根本處，如卷第五百四十四〈地獄品〉云：

即一切法畢竟空故·性遠離故·永寂靜故，名不可得。即不可得，說名般若波羅蜜多。善現當知！若時無想，亦無等想，施設言說，是時名為甚深般若波羅蜜多。（《大正藏》冊7，頁800上一中）。

諸法法性本來寂靜，遠離紛擾雜多的表象世界，也就是遠離了諸法的性、相差別，匯歸於平等、無二、無別。真實不虛的法性，透顯在甚深般若波羅蜜多上，是不可聽聞、觀察，不能引發、憶念，也無從示現是此或彼的處所與時空的差別。般若波羅蜜多的甚深涵義，不可取相、不可攀緣，沒有見、聞、覺、知，無法藉著諸行狀相來顯示。

在世間的層次上，唯有假名安立，只是藉著名稱，以文字、語言方便施設。但是甚深般若波羅蜜多的勝義諦中，遠離一切想與等想，也就是打破了概念與同等概念或所有概念的分別，沒有

實體性可以執取。所以，般若波羅蜜多是難信難解的，是最為甚深的。它說明了一切法皆無所有、不可得，是無所屬、無所為的，在根本上的原因究竟為何？試舉卷第五百四十五〈清淨品〉所云：

爾時，舍利子白佛言：「世尊！如是般若波羅蜜多最為甚深。」佛言：「如是，極清淨故。」……善現復言：「若菩薩摩訶薩能如是覺，是為般若波羅蜜多。」佛言：「如是，畢竟淨故。」善現復言：「如是般若波羅蜜多，非此岸、非彼岸、非住中間。」佛言：「如是，畢竟淨故。」
（《大正藏》冊7，頁802上—中）

般若波羅蜜多上的極清淨，是清淨的究極，不但將煩惱的染污淨化無瑕，恆種善根，身心清淨，而且不斷地開展智慧，企圖趨向圓滿的境界。由無所得波羅蜜多所開闢出的道路，是以般若力的方便善巧，如實知法性如是，實踐於無所得之上。畢竟淨^{①⑦}（atyanta-visuddha）是在一切法的現象上不落於相互對待而超越相互對待，諸法本性皆空，本性空中無法可取，諸法空性也不可取，主體、客體、主客間的互動過程，三輪清淨。畢竟淨的意涵，尤其著重以「本無雜染」來確立「清淨」。「畢竟」（atyanta）主要是指絕對（absolute）或永無止盡（infinite）。畢竟淨就是超越相互對待，永無止盡地開顯清淨的境界。^{①⑧}畢竟淨落在一切法的開闢層面來談，不執法相、法性，也就是對於一切法的本質與呈顯出的相貌都不生貪著。不但對一切法不應該產生貪著，而且在應然層面上，也沒有生起貪著的理由與根據，因為

一切法極清淨故，畢竟空故，畢竟淨故。就法性、法相上來談，一切法沒有二性，只是一性，就是以無性為自性，所以自性本空，是本實性。一切法也沒有二相，只是以無相為自相，自相空故，是本實相。

般若波羅蜜多，通常譯為「大智慧到彼岸」，然而追問到究竟處，哪有此岸的纏縛與彼岸的解脫可言？沒有此岸、彼岸或中間的分別，一切是不二的，是「以真法性為定量」的，^{①⑨}也就是以法性本空的見解來看待萬法，才是真確不移的論斷。依法性本空的眼光，色即是空，空即是色。諸色離色自性，色法以無性為自性，它是因緣和合、變化不斷的相續，在時間的變化之流當中，也要經歷生、住、異、滅，終歸於無常、苦、空。然而諸法「如無所有，如是而有」，^{②⑩}空性的顯現，貫徹了色法因緣變化的流程，在無所有法中，畢竟不生，唯有假名、言說，都無實性。

諸法法性是明淨、圓滿、平等、真實不虛的。畢竟淨由法性所顯，無所得是應用的理則，因為畢竟淨，所以不可得；不可得，是源於畢竟淨的緣故。唯有修行無所得波羅蜜多，才能契合法性清淨的本義，是菩薩摩訶薩真學般若波羅蜜多的象徵，更是菩薩摩訶薩印證佛法的理則。

(二) 無所得所能作的無限開展

相似般若波羅蜜多，是真實般若波羅蜜多的不如實與顛倒，最主要的特點在於以「有相」與「有所得」為方便；^{②⑪}然而，般若波羅蜜多的等流果，^{②⑫}卻是以無所得而能成辦諸勝事業。這是

什麼原因呢？舉卷第五百三十八卷〈妙行品〉所云：

於一切法無所成故，乃名般若波羅蜜多。……甚深般若波羅蜜多，不為生、滅一切法故，出現世間；不為成壞一切法故，出現世間；而與世間作大饒益。（《大正藏》冊7，頁799上一中）

菩薩摩訶薩如果欠缺了方便善巧，縱然修行了六度萬行，也不能稱為是修行般若波羅蜜多的修行者。凡是著名、著相者，必然棄捨、遠離了般若波羅蜜多。在凡俗的境界上，以執取為樂，不知苦、空、無常、無我的因緣變化、相續不斷，對諸法的無所有性不能了達，這種取相的心性煩惱，就是「無明」。^③由於不知、不見諸法的無所有性，妄取臆想分別、取相，取相的同義語就是執著與煩惱，再加上無明與貪愛的增上勢力，因而隨所在之處、所在之時皆滯礙難行，因而輪轉生死苦海，不曾停息，其實真是凡夫自尋煩惱的常態。

菩薩摩訶薩修行的開始下手處，就是觀察自己的身心世界，因為生命一期暫住相續的表象，容易令有情產生執此為「我」的錯覺。對色蘊乃至識蘊的體性虛偽、不堅實、可破壞，無有自在作觀察；乃至於十二處、十八界觀察週遍，都無所得，無所著相，是行般若波羅蜜多。但是般若波羅蜜多的殊勝，還不只在於觀察諸法的生、滅，常、斷，一、異，來、去；更要能通達超越生、滅與成、壞之外的甚深理趣。

般若波羅蜜多以有所得的希求心不能成辦，以名言或概念來推論演繹也不能成就，這一切都在造作與起滅上打轉。依這個角

度來說，甚深般若波羅蜜多於一切法都無所成。在修行自利的過程，要安住般若波羅蜜多，就是要以無所住而住。以無所得運用在利他方面，不論是說法度眾，或迴向功德於無上正等菩提等，都要無所依止、無所成、無所住。

菩薩摩訶薩精進修行一切三乘法門，不論最初立志出離三界或覺證菩提，乃至於圓滿無餘依涅槃²⁴或無上正等菩提的功德，都不能離開於對於諸法無所攝受、無所得的一貫態度。在這裏可以看出，無所得的應用理則，其實適用於兩個層次性的說明：第一、有相、階段式地累積功德與善根，也就是對於法門修行全力以赴、盡心盡力，認真地信受奉行。第二、無相、於諸法隨緣無所得，深刻信解法性畢竟清淨，於一切法無所攝受，無定、無住。有相的累積與無相的捨離，在菩薩修行般若波羅蜜多的過程，其實是一體的兩面，更是中道精進與勇猛修道的最佳模範，不沈溺於執著取相而頻生煩惱，也不致於陷入虛無飄渺而懈怠墮落。依此而行，無邊的功德雖不強求而自引發，般若波羅蜜多雖無所成而能與世間作大饒益。

四、貫徹無所得直至菩提

本文的兩大脈絡，其一是如前已探討的修學般若波羅蜜多，另一個主軸則是成就無上正等菩提。在這裏要討論是如何以無所得為方便，融入並貫徹於一切智智相應作意與大悲相應作意，論述如下。

(一)以無所得為方便，融入一切智智相應作意

1. 於法門與果位無所得

一切智智對於菩薩摩訶薩來說，在修行的路上有著領銜主導的作用，如卷第五百五十一〈善友品〉云：

若菩薩摩訶薩知一切法及諸作意，皆離自性·空無所有，
是菩薩摩訶薩不離般若波羅蜜多·一切智智相應作意。
(《大正藏》冊7，頁841中)

菩薩摩訶薩的修行，「從三界中出，至一切智智中住」，^{②5}以不染著的離欲行為本，最終的目標在於求證無上正等菩提，也就是心心念念都不離一切智智相應作意。菩薩摩訶薩應該常安住於般若波羅蜜多相應作意與一切智智相應作意，才能作為圓滿成就無上正等菩提的保證。

然而一切法性空無所有，何以菩薩摩訶薩仍然要執著一切智智相應作意，恆不捨離？這是執著的另一種形態嗎？如果說菩薩摩訶薩能證得一切智智，豈不於無生法中應得無生法？真實通達法性的修行者，明了無生法中俱無增減，任何一種相應作意的不可執著性，是徹始徹終的，連不執著也不可得。一切智智相應作意，是為了求證佛果，而佛果卻不由有所得而成，例如：往昔因地中的釋迦牟尼佛，於燃燈佛所，實無有法可得，但是正因為無所得，反而成就了阿耨多羅三藐三菩提。^{②6}菩薩摩訶薩是由修菩薩行而證得佛果的，但是，能證智與所證果，也就是直覺的現前觀察與所證得的真理，卻都是不能恆常擁有的，所以才說「無智亦無得」。^{②7}甚深般若波羅蜜多，於所引發的一切智智無所成，而說名為成。只是在世俗諦上假名施設言說，在勝義法中並沒有

能證，也沒有所證，只是在無生法中起無生的言行。真正說來，菩薩摩訶薩能證得一切智智或能修六波羅蜜多，只是隨順世俗說無生相。^⑳

2. 於時空無所得

在這裏有個值得特別一提的相關問題，就是菩薩摩訶薩在求取無上正等菩提的路上，於時空上也是無所得的。時間與空間是由有情的業報緣起所感，修行者的超越與不凡，也特別於時空的自在，能突顯出自在解脫的殊勝之德。在空間上來談，凡俗有情的生存場所是三界六道。菩薩摩訶薩為饒益有情，誓度無量無邊有情入無餘依涅槃，雖度如是無量無邊有情入無餘依涅槃，而實無有法及有情可度。為什麼呢？諸法法性，就是如此。^㉑而菩薩摩訶薩的修行空間並不只受限於人間，十方佛土皆是理想的學習場所，因為得與諸上善人俱會一處，接受大善知識的教導。菩薩也可以遍入法界，隨類受生，隨緣度化，應以何身得度者，即現何身而為說法。^㉒

在時間上來說，菩薩摩訶薩於久處生死而行菩薩道的長時歷程，不生久遠想，也不生怖畏心。因為前際、後際的劫數長、短，只是源自於一剎那心的相應。^㉓換句話說，有情的時間觀，完全能掌握在心念之間。所以入定的修行者，能住餘劫，身心不動，不生懈倦；或者能恆持清淨，念念相續，無有間斷，身語意業，無有疲厭。^㉔

菩薩摩訶薩以一切智智相應作意發趣大乘，勤行布施乃至般若波羅蜜多，從一菩薩地趣一菩薩地，是無來、無去、無住，也

是前後中際皆了不可得的。大乘法中，於空間上，無所容受，無動無住；在時間上，三世平等，超過三世。^③

因此，菩薩摩訶薩深信解佛法的真實不虛，凡是與正法教契合的相應修行，與離諸自性、空無所得的清淨法性是互不相違的；精勤修行般若波羅蜜多，不取著任何一個階段的修行成果，於一切法門不生取著與希求想，突破時間與空間的障礙，常不離一切智智相應作意，才是名為真正修學甚深般若波羅蜜多。然而菩薩摩訶薩不可能只是為了自己而成佛，一切有情輪轉無盡的生死大苦，反而是菩薩摩訶薩最為關懷的重心，所以需要大悲相應作意，以下接著作論述。

(二)以無所得為方便，融入大悲相應作意

甚深般若波羅蜜多能於三千界作大饒益，隨所在處，如同有佛作諸佛事，就是利樂一切有情。菩薩如何能發出饒益他人的心呢？必須常念以無所得而為方便，常勤拔濟一切有情，這就是「大悲相應作意」。在這裏要證成的是如何以無所得應用於大悲相應作意，分為三點的論述，依次為「於苦不生苦想」，「於有情如實觀照」，以及「心非心性，本性淨故」，說明如下。

1. 於苦不生苦想

薩摩訶薩為了饒益有情，廣行六度萬行，披弘誓鎧，勤修勝行，時無間斷，備受辛苦。菩薩摩訶薩在弘揚佛法的過程，因為有情性多，被他人以忿恚心、發惡語相向，乃至於被斬斫首足、鋸解一切身分支體，都不願於其處起加報心或鬥諍心。是什麼力量，能令菩薩摩訶薩不退轉利益安樂有情的心呢？如卷第

五百三十八〈妙行品〉云：

諸菩薩摩訶薩應作是念：「如我自性，於一切法，以一切種，一切處、時求不可得。內外諸法亦復如是，都無所有，皆不可得。若住此想，便不見有難行·苦行，由此能為無量無數無邊有情，修多百千難行·苦行，作大饒益。」（《大正藏》冊7，頁768中）

假使為有情來斷截我的身軀為百千份，也終究不生退屈饒益有情的志願。如果對有情起惡心，首先障礙了所求的一切智智，也破壞了無邊的菩薩行法，為了不違本誓，滿菩提願，必須善用一切皆無所有·不可得的性空智慧，以無所得而為方便，於其中不起難行苦行之想，於諸苦行作樂行想，於難行作易行想。猶如對我自身的勘察，是虛偽不實、空無自性的；由此推及諸法，也沒有不是如夢幻泡影而本來不生的。以無所得的正念觀照為基礎，再加以大悲相應作意，於諸有情作如父、如母、如兄、如弟、如姐、如妹想，起質直不害心、慈悲喜捨心、利益安樂心、調柔恭敬心，為度他們而發起一切智智相應作意。雖有所作而無真實，雖度有情而無所度，這涉及了菩薩摩訶薩看待有情的視野與態度，以下接著作關於有情的討論。

2. 於諸有情如實觀照

菩薩摩訶薩欲饒益一切有情，必須能對欲饒益的對象，作出真確無妄的觀察，如卷第五百三十九〈妙行品〉云：

憍尸迦！我今問汝，隨汝意答：「於意云何？言有情，有情者，是何法增語？」天帝釋言：「言有情，有情者，非

法增語，亦非非法增語，但是假立客名所攝，無事名所攝，無主名所攝，無緣名所攝。……以諸有情本性淨故，彼從本來，無所有故，非無所有，可有生滅。（《大正藏》冊7，頁772上—中）

有情是什麼？是有情識而數數受生的生命體？還是眾生或補特伽羅的同義語？正確答案是：有情穿越了業感緣起的相續之流，因緣和合而有，毫無自性可得，它不是什麼字詞的同義語，也不是否定成為任何字詞的同義語。有情不屬於身或心，不是實由五蘊所攝，是由無事名、無主名、無緣名所攝受的。有情如同任何的文字、語言一樣，為假施設，藉用名稱。有情所一向認為的「我」，是有個實執的體性，然而以佛法的眼光來看待，則是非我，是空性因緣的不斷變化。有情，只是表明了都無實有，就像如來的真義一般，「無所從來，亦無所去」，本來是無所有，是不可得的；所以再談有情的生、滅，或成立名義與否的問題，都已經偏離了勝義空性。

3. 心非心性，本性淨故

有情是不可得的，雖有六趣的業報輪迴，而實無造作業力者，根本的原因，要從有情的心性上來談。造成有情與菩薩的區別，也就是凡聖的差異，在於發心取向的不同。菩薩摩訶薩的發心是上求下化的菩提心，凡夫的心則具足了貪、瞋、癡等心，然而這兩種心，在般若波羅蜜多的修行角度來看，並不是真正的「心」，如卷第五百三十八〈妙行品〉云：

心非心性，本性淨故。……若無變壞，亦無分別，是則名

為心非心性。（《大正藏》冊7，頁763下）。

心非心性，其實包含了心非心與心非非心的意涵，也就是說，心不是完全等同於心，心也不是完全異於心，這是什麼意思呢？凡夫習慣思考的方式，是基於概念上的相對性，使用語詞和言說，產生了與真實性的差距。然而心的概念並不是真正等同於我們所指涉的那個心，因為所認識的不真切，在概念和所指涉的對象之間，存在著一定程度的差異，所以概念和指涉對象是互異的。又心是不是完全不能指涉心？在約定俗成的共同經驗上，概念和所指涉的對象並非完全沒有交集，所以是不異的。然而，真正的重點在於，不論心非心，或心非非心，都是無法真正切到心的根本處，心的根本處是無變壞·無分別的。構成心的種種屬性是不可得、無所有的，無法再謂之心，給予一個語詞，名為非心。在超越心與非心之外的本性，澄澈光明的清淨，才是心究竟的所依。

菩薩摩訶薩深知有情實無體性、心性本空，仍以大悲相應作意，精勤地教授教誡有情修真菩薩道，以無所得為方便善巧，觀察有情的心行差別，施設三乘，除滅有情身心的熱惱，令得涅槃解脫或得無上正等菩提。菩薩摩訶薩的希有難得，表現在為如虛空的有情，解脫如虛空的生死苦惱，令得如虛空的涅槃。因此，無所得波羅蜜多融入了大悲相應作意，菩薩摩訶薩的入世關懷，就是以無自性空的姿態而出現世間，為饒益有情而轉妙法輪，盡未來際能與世間利益安樂。

五、結語

《大般若經·第四會》所面對的是無邊有情的生命現象，為了永無止息地提升生命境界，最核心的課題就是關於般若波羅蜜多的修學、相應、安住與圓滿成就。為了開發出無所得的真實理趣，必須了解這個修學法則的切入角度，並且理解為什麼它可以作為修學般若波羅蜜多的指導原則。為了對無所得有更深刻的受持動力，有必要突顯出佛法不共世間之處，以印證涅槃解脫的真實不虛。本文的研究成果，由無所得而帶出了菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多與趣求無上正等菩提的兩大理路，以下分別作出結語。

(一) 以無所得趣入般若波羅蜜多

無所得的無盡捨離，不是基於有所得而無所得，更不是為了無所得而無所得，有所得與無所得皆平等性，才是無所得的真義。無所得和空的差別何在？無所得比空性更能突出在修行態度上的不執不取，也可以說，無所得是一種面對境界時，貫徹空性的動態理則。如果不依止無所得波羅蜜多，終究不能得到善巧方便的深義。以無所得為方便善巧，才能深入法性、法相皆空。甚深般若波羅蜜多中，文字、言說悉皆遠離，但有假名，唯有施設。於諸著中行無著相，深觀法性畢竟清淨，精勤修學於有所得、無所得皆平等性，相應於精進波羅蜜多。

用心於諸法卻無所得，反而是最深刻的用心，於一切時勇猛精進，增長善根，欣求菩提不曾停息，而不被功德之名所縛。要談安住，則應以無所得波羅蜜多而住，以空相為住，以無著為

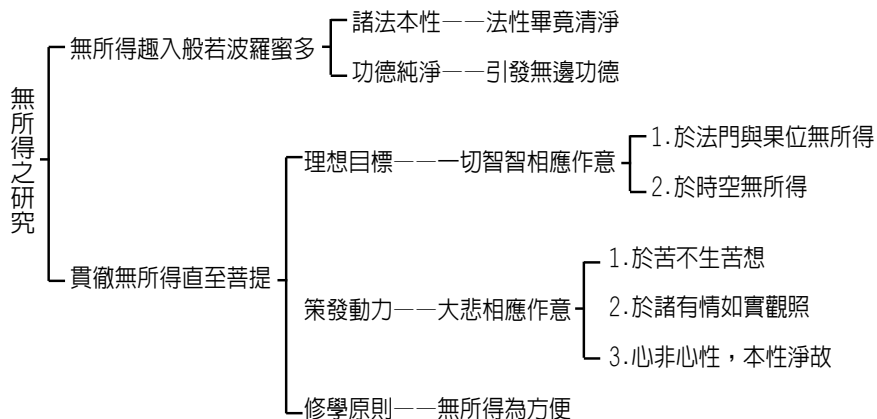
相。因此，能由無所得波羅蜜多而引發無邊的功德，雖無取著，而能成辦諸勝事業。

(二) 貫徹無所得直至菩提

菩薩摩訶薩不以自我的解脫為限，為了拓展自己與一切有情生命的格局與氣象，以無所得為方便，走上菩提道的修行之路。隨順如來真淨空教，依於一切智智相應作意，如修虛空，都無所有，不受時空的侷限，於一切時、處，身心自在，乃至無上正等菩提常無退轉。菩薩摩訶薩為了利益安樂有情，被大功德鎧，精勤修學，縱使遭遇危急生命的苦難，都能不捨大悲相應作意，寧可為一有情，自身受大苦迫，也不違最初饒益有情的本誓願力。

菩薩摩訶薩在無盡的生命相續之流中，開拓了無所得修學理則的運用，盡未來際無限開展智慧的圓滿。順應著菩薩摩訶薩無所得的方便善巧，融入一切智智相應作意與大悲相應作意，標舉出了菩薩摩訶薩乘不共聲聞、緣覺乘的修學理則。

綜上的研究成果，約攝為如下所示：



(三) 未來展望

為了深化研究主題的可探討性，未來對於這篇論文的發展性，有以下幾點的目標：

1. 深入一手資料的梵文原典，清晰地辨明經典本來具有的意涵。
2. 增加二手資料的研讀，如英文、日文、中文語系，在學界中關於無所得的論文，整理出對本文而言最有爭議的部份，作為對辯點。
3. 在閱讀經論上，不斷地拓展相關於《大般若經》的深度與廣度，而不僅只於〈第四會〉的探討。

注：

- ① 參考蔡耀明，〈《大般若經》的般若波羅蜜多教學〉，《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土》（南投：正觀出版社，2001），頁84—85。
- ② 釋印順，《空之探究》（台北：正聞出版社，2000），頁137—200。
- ③ 蔡耀明，《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土》（南投：正觀出版社，2001），頁229—268。
- ④ 蔡耀明，《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土》（南投：正觀出版社，2001），頁269—312。
- ⑤ 圓光佛學研究所畢業論文，2002。
- ⑥ 圓光佛學研究所畢業論文，2002。
- ⑦ 華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2003。
- ⑧ 有關「內在建構之道的佛教進路」在方法學的講究，可參閱蔡耀明以下的六篇著作。一、〈迎向專業的佛教研究〉，《哲學雜誌》第32期（北京：京華出版

社，2000）：頁114—126。二、〈佛教研究方法學緒論〉，收錄於《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土：內在建構之道的佛教進路論文集》（南投：正觀出版社，2001）：頁17—40。三、〈「研究方法」課程規劃理念〉，《法光》（台北：法光佛教文化研究所，2003）：第二版。四、〈佛教研究的進展程序在操作步驟的釐定〉，《正觀》第25期（南投：正觀出版社，2003）：頁201—209。五、〈解讀有關《首楞嚴三昧經》的四篇前序後記：以《首楞嚴三昧經》相關文獻的探討為背景〉，《佛學研究中心學報》第8期（台北：台灣大學文學院佛學研究中心，2003）：頁1—42。六、〈《大般若經·第十五會·靜慮波羅蜜多分》的禪修教授：做為佛典「摘要寫作」的一個練習〉，《中華佛學學報》第17期（台北：中華佛學研究所，2004）：頁49—93。

- ⑨ 《大正藏》冊7，頁334中。

- ⑩《大正藏》冊7，頁766中一下。以下凡提及《大般若經·第四會》，皆隨文引，只提及卷數、品名與頁碼，標示方法如後所示：卷第五百三十八〈妙行品〉云：「……（引文略）」（頁766中）。除非引文的範圍超出《大般若經·第四會》，才全部詳細標示。
- ⑪卷第五百四十〈供養鞞堵波品〉云：「過去、未來現在菩薩，皆學如是甚深般若波羅蜜多大神咒王，無所不得，無所不證，是故說名一切智智。」（頁774中）。
- ⑫《長阿含經》卷第八〈眾集經〉云：「復有三法，謂三苦：行苦、苦苦、變易苦。」《大正藏》冊1，頁50中。又如《大般涅槃經》卷上云：「比丘！苦諦者，所謂八苦。一、生苦。二、老苦。三、病苦。四、死苦。五、所求不得苦。六、怨憎會苦。七、愛別離苦。八、五受陰苦。」《大正藏》冊1，頁195中。
- ⑬如《金剛般若波羅蜜經》云：「如來常說：『汝等比丘！知我說法，如筏喻者，法尚應捨，何況非法？』」（《大正藏》冊8，頁749中一下）。
- ⑭卷第五百三十八〈妙行品〉《大正藏》冊8，頁766中一下。
- ⑮《大般若經·第十六會》卷第五百九十三〈般若波羅蜜多分〉云：「慧能遠達諸法實性，故名般若波羅蜜多。……般若者，謂解諸法及知諸法，故名般若。」《大正藏》冊7，頁1067下—1068上。
- ⑯參閱卷第五百四十五〈讚歎品〉《大正藏》冊7，頁805上一中。
- ⑰《大般若經·第二會》卷第四百一十〈行相品〉云：「即一切法，不生，不滅，無染，無淨，不出，不沒，無得，無為，如是名為畢竟淨義。」（《大正藏》冊7，頁52中。）
- ⑱參考蔡耀明，〈《大般若經·第二會》的嚴淨／清淨〉，《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土：內在建構之道的佛教進路論文集》（南投：出版社，2001），頁304—305。
- ⑲卷第五百三十八〈妙行品〉《大正藏》冊7，頁764下。
- ⑳第五百三十八〈妙行品〉《大正藏》冊7，頁765下。
- ㉑卷第五百四十一〈福門品〉《大正藏》冊7，頁784下—785中。
- ㉒《阿毘達磨大毘婆沙論》〈雜蘊·智納息〉云：「熟有二種：一者、同類，二者、異類。同類熟者，即等流果。謂善生善，不善生不善，無記生無記。異類熟者，即異熟果，謂善不善生無記果。此無記果，從善不善異類因生故，名異熟。」《大正藏》冊27，頁98中。
- ㉓卷第五百三十八〈妙行品〉《大正藏》冊7，頁765下。
- ㉔《阿毘達磨大毘婆沙論》〈雜蘊·愛敬納息〉云：「云何無餘依涅槃界？答：即阿羅漢諸漏永盡，壽命已滅，大種造色相續已斷依，五根身心不復轉，無餘依故，諸結永盡，名無餘依涅槃界。」《大正藏》冊27，頁168上。
- ㉕卷第五百三十八〈妙行品〉《大正藏》冊7，頁767中。
- ㉖《金剛般若波羅蜜經》云：「佛告須菩提：『於意云何？如來昔在燃燈佛所，於法有所得不？』』世尊！如來在燃燈佛所，於法實無所得。」《大正藏》冊8，頁749下。
- ㉗《大般若經·第四會》卷第五百三十九〈妙行品〉云：「但隨世間言說、施設有得、現觀，非勝義中有得、現觀。」《大正藏》冊7，頁769上。又如《般若波羅蜜多心經》云：「無智亦無得。」《大正藏》冊8，頁848下。

⑳卷第五百三十九〈妙行品〉《大正藏》冊7，頁768下—769上。

㉑卷第五百三十九〈妙行品〉《大正藏》冊7，頁766下。

㉒《妙法蓮華經》〈觀世音菩薩普門品〉，《大正藏》冊9，頁57上—中。

㉓卷第五百五十〈深功德品〉云：「前際·

後際劫數長短，皆一剎那心相應故。」

（《大正藏》冊7，頁833中）

㉔參閱《大方廣佛華嚴經》卷第四十〈入不思議解脫境界普賢行願品〉，《大正藏》冊10，頁844中—848中。

㉕卷第五百三十八〈妙行品〉《大正藏》冊7，頁767上—中。

中觀應成派的認識論與存有論

洪德美

華梵大學東方人文思想研究所

一、前言

宗喀巴思想是承繼龍樹、月稱的中觀思想。他的思想核心在緣起性空，這種空觀的內涵是無自性。他的緣起論中心是：緣起性空的是指任何事物的生起，是依賴一定條件，沒有一種現像是自主、獨立、單一。諸法若有自性，則非因緣所生，若是因緣所生，必定沒有自性。由於一切法自性本空，故業果等緣起之法才能生起；設若自性不空，就不能生起業果等作用。又即由於了知緣起之力，才能了知自性本空，因為業果等法待眾緣才能生起故；自性既是空，「空」是破除執著、虛妄自性後所顯出的空，而不是空無所有的空。

此「空」非虛空，亦非一無所有，而是否定有自性的事物。以下將探討中觀應成派的宗喀巴所否定的自性是什麼？

二、何謂「自性」

自性，梵文為svabhāva，由接頭詞sva加上字根√bhū而成，sva為反身代名詞，指自我的（self）、自己的（own）；√bhū是成為（become）、有（be），所以svabhāva是自有、自性、本

性。①如哲學上所說的實在、本體、本元等。「自相」與「自性」同義，「自性」根據《菩提道次第廣論》，「自性」含有三義：即自有、獨一、常住。

「所破自性具三差別，一、自性非由因緣所生，二、時位無變，三、不待他立。」②

此說明自性是：

- (1)自有：其實體不用依因待緣而生的；
- (2)獨一：它不用依賴於另一先行項；
- (3)常住：它的狀態是不會變化的。

這三個特性是違反因緣和合的正見，緣起是作法、是待它的、非獨存的，若執有自性，即是自有非作、不待它而獨存的，那就根本不符合緣起義。而且容易使眾生起種種的執著。會產生這種觀念，就是因為我們自己的思想當中，先存有「自性見」，然後把它投射到事物上面去，於是又進一步形成了所謂「虛誑妄取見」。種種戲論，都是由此而起。世俗所執之自性可分為兩種：其一是「分別自性執」，執著諸法必是有「實有」、「獨存」、「常住」的特性。其二是眾生無始以來生死根本「俱生自性執」，即「自性見」，是累世薰習而來的「俱生自性執」，是需要透過修行，一點一滴地來漸漸斷除。唯有斷除這兩種自性執後，達到「斷惑究竟」的境界，而徹見「諸法實相」，並從生死輪迴中解脫。③

三、「認識論」上自性的否定

以下從應成派來看主客體的否定④：

(一) 錯誤認知

感官經驗的認知是順著人類的習得知識及生活經驗基礎，但這在吾人的感官知覺上並不是正確的認識。因世俗所呈現是假有時，吾人的六根所接觸是事物（色、聲、香、味、觸、法）並不會常存，但事實上它是明明白白的存在。這種錯誤認知是一種無明，看不清萬象的本來面目，生起世間錯誤見解，也就是妄見。在《入中論善顯密疏》卷二中有說到這種妄見：

妄見亦許有二種，謂明利根有患根，有患諸根所生識，待善根識許為倒。⑤

在世間普遍的錯誤認知，諸如影像、谷響、陽燄水等或是個人特殊病態的錯誤認知，都是顛倒識，均屬於有患根。在月稱思想中有倒世俗和正世俗兩種。

1. 正世俗：明利根，是世間普遍的正常認知，如青色、黃色等，這是固定的色性，依世間常識的認知是真實不虛，是世間世俗諦，它是凡夫的勝義諦。

另有一種正世俗，對斷無明的聖者，已知是假名因緣的法，本性是空，才不會執為實有。

2. 倒世俗：有患根，如水中月，在世俗法中，也是虛妄不實的。

(1) 外境的誑惑：如白雪看成是白色的花。

(2) 根身的變異：如眼有翳病，見到蚊子亂飛。

(3) 心識的變異：如作夢所生的親人。

佛每以倒世俗（如水中月，夢境，空花等）的虛妄惑亂，喻

說正世俗的惑亂不實。所謂「錯誤認知」在平常生活中常發生：

「譬如盤繩，略降黑闇，於繩實體不能明了，於彼遂起執蛇之覺。如是障蔽明見蘊體，由無明闇誤蘊為我，從此發生諸餘煩惱。」⑥

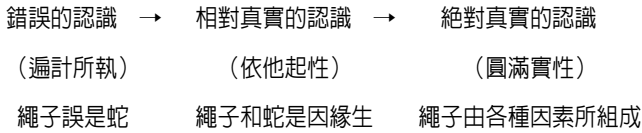
此例子在瑜伽行派的認識論上是依三性說，這三性指遍計執、依他起、圓成實的三相。這三相說明一切現象的判斷準繩。此派認為名言、概念、認識、觀念有虛妄的、也有真實的。依《唯識三十頌》說法：

「由彼彼遍計，遍計種種物，此遍計所執，自性無所有。依他起自性，分別緣所生。圓成實於彼，常遠離前性。故此與依他，非異非不異，如無常等性，非不見此彼。」⑦

所謂「遍計所執」指對緣起物起虛妄分別，執為實有。也就是將名言、概念等認識對象，視為實在。此派認為在對現象主觀虛妄的解讀下往往偏執，因此常常產生錯誤的判斷，形成自性，即生活經驗中出現了「有」這個東西的實際圖象。這種錯誤的認識影響行為，產生種種顛倒，招致情感上和心理上的痛苦。⑧而所謂「依他起性」，指依各種因緣而生起的現象。指一切法是幻化不實。此派認為吾人所執的現象非憑空生出，而是有所依托的，所依托的是依他起自性。即現象沒有自體的性質，如果吾人有覺悟而對自我和執著漸少，體會出所有事物是各種因緣和合所生，沒有自身的真實性。所謂「圓成實性」，是一切現象圓滿。它是一種不生不滅、無虛妄的真如法性。也就是遠離在依他起自性上的執著，去除虛妄分別，從雜染到清淨的轉變，達到究竟圓

滿。

此派將上述的遍計所執、依他起、圓成實三性統一來認識，就是由錯誤的認識到相對真實的認識，而到絕對真實的認識。在黑夜行走，見到繩子，誤以為是蛇，心生恐懼，這是起初的錯誤認識。隨後查看清楚是繩子，明白是自己認錯了，這是相對真實的認識。再體會繩子是由麻做成的，是色、香、味、觸四種因素所組合，不再害怕。以此三性來作正確認識，才是真正的中道觀。



在自續派也有此看法，宗喀巴曾批判自續派世俗中有自相這種錯誤認知。依清辨自續派是允許「依他起有自相性」，這是透過一般吾人的知覺，被感官知覺的對象是存在的，也就是客體實際存在，所以被知覺的對象是因認識而得知存在。但宗喀巴則不如此認為，他在《辨了不了義善說藏論》引清辨《般若燈論》說到：

「若謂（瑜伽行派）：『任誰由彼二法（意言、語言）所遍計義（對象），彼即非有，譬如於繩妄起蛇覺。』然偏計執，非無所有，以現彼形相，亂覺所遍計，雖無所有，然名言中於盤蛇上，彼非無故。」^⑨

亂覺即世俗迷亂，名言是不迷亂（根、識無損）之量（認

識)。清辨認為繩為蛇的迷亂之量雖然沒有，但現量的知識是有的，即以蛇繩來說明，如果說盤蛇不是存在，乃是與我們的在世上所知道的常識相違背。宗喀巴對此點在《辨了不了義善說藏論》解說如下：

「此謂若說遍計所執，非能遍計，是隨愚夫名言，分別所假立義（對象）。彼中無相自性，如於繩上多計為蛇。此顯彼喻非之過。（清辨之）義云：若於色等假立自性，差別之義，謂彼彼等，是相無自性，如於上妄計為蛇，謂無彼義，此不應理！若他於繩妄執為蛇，對象雖非有，然於盤蛇而執為蛇，於名言中彼義實有。如是於色若執為受，其境雖無，然於色上即執是色，彼境可說名言有故。」^⑩

被認知的對象是妄觀察得來，是吾人所假立的名言，所以誤認繩是蛇。其實不是蛇。這種誤認是非真實存在，卻起執著認為有蛇的存在。他又說：

「此中有無，是說相自性有無。故說於色等上所計自性差別之境，非於名言無相自性，若名言說於盤蛇而無蛇者，世間違害。」^⑪

名言中見到蛇而說沒有蛇，這是違背世間知識，所以中觀自續派是承認世俗中事物是有自性。但宗喀巴認為事物有或無，是指自性上有或無，不是指世間知識上的有或無的存在。對世間現象觀察，若以「此有故彼有」的緣起義來觀察，這是世俗觀察。

（二）正確認知

正確認知是無明的相反——明。判斷在世間中，有「蛇」這

個名稱，且「蛇」是實際存在的。從認識論的立場來看，吾人的感官所見是存在的，只是錯認為「繩」。如同有眼翳病患者所見的飛蚊症，眼球看錯了以為真有蚊子，這種所要破是「所著境」的假相蚊子。所以當你在黑暗中見繩，於是依著之前所學習，於是預先安立一個「蛇」而開始思考它是「蛇」，這「蛇」正是你從繩上安立成立的，像這樣就是顯現為執為實有。宗喀巴又說：

「中觀自續諸師，唯名言心增上之力，不能安立色、受等法，要於無損根識等前顯現增上，乃可立為名言中有。」

⑫

中觀自續派的清辨是以名稱（蛇）與安立的對象（蛇）的名稱和相貌合為一體的想法，來允許依他起有自性有。宗喀巴認為「唯名言心增上之力」即「世俗唯假名」，這是不可得。但清辨卻是在世俗範圍內，假名要依不迷亂的認識才可成立。宗喀巴引《解深密經》來說明「依他起」的「自相有」：

「『由無自相故，名相無自性。』彼等即是決擇經意，故許依他起有自相性，極為顯了。」⑬

依此，應成派與自續派看法是不同。宗喀巴認為被叫做「蛇」的這個名稱，是無自性，這是指遍計執所執的對象是無自性。吾人錯誤的認識也就是「無明」，因貪瞋癡而看不清緣起事實的真相，反而執著身心五蘊為我，造諸多善惡業，因而在三界內輪迴受苦。這在認識論上，是有漏皆苦，所以生死輪迴。⑭相反的，如果想要解脫，就要「明」，即正確認知，去除錯誤，就是要滅除無明。

障礙空性（緣起）的就是無明。無明是一切過失之根本，宗喀巴因領悟到無明是眾生導致輪迴的苦因。因無明薰染，產生人、法執著，進一步因習氣煩惱產生煩惱障、所知障。此二障的遮蓋，智慧不開。所以，要見緣起、要見空性，無論是空性或一切由空性所定性的現象皆無自性。下為無明與空性的關係：

	（法無我	（慧解脫 → 所知障	
無明 = 煩惱 → 生死輪迴			}解脫 → 證空性
	（人無我	（心解脫 → 煩惱障	

緣起觀破外道的邪分別我執，但深藏內心與生俱來的俱生我執——人我執與法我執未破掉，則生死並未解決，只是解決思想上的錯亂，唯有破除這個我執，生死才得解脫。宗喀巴引《六十正理論》說：

「若見色等有實自性，彼等雖欲斷諸煩惱，然彼煩惱定不能斷。為顯此故，頌云：『諸心有所住，惑毒豈不生，若時雖處中，亦被惑蛇咬。』」^⑮

吾人的心如有執著，惑毒必生，如同被蛇咬。名言所有及生滅等，皆由名言增上如是安立。他又引《七十空性論》說：

「佛由世名力，說住或生滅，有要劣等勝，非真增上說。」^⑯

所以，佛、涅槃等名相皆是世間名言產生，並沒有真正有一個實體在。

吾人所要破之實執境，即名為「我」或名「自性」。若於人

上無彼所破，即人無我。若於眼耳等法上無彼所破，即法無我。若於法上人上執有彼所破，即法我執與人我執。⑰執「我」獨立實有，即俱生執，凡俱生執即生死根本。人我執和法我都是「生死根本」的俱生我執，這俱生我執也就是十二有支的「無明」，人法二者我執皆是「煩惱障」⑱。

「煩惱猶如瓶所盛的酒，煩惱的餘習就像酒氣分」⑲

只有盡傾所有瓶中酒就能消除酒的氣分。依此，唯煩惱障遺下來的習氣及其果法才是所知障。如果煩惱障斷了才能斷所知障。關於二障如下：

a. 煩惱障（染汙無明）：

自續、唯識派：人我執→小乘斷。

應成派：人法二執→三乘斷。

b. 所知障（不染汙無明）：

自續、唯識派：法我執→大乘斷。

應成派：佛斷→二障斷。

《入中論善顯密意疏》中也提到煩惱的斷盡次序如下：

見所斷：分別煩惱，初地斷，粗分補特伽羅我執。

修所斷：俱生煩惱，二至七地依次斷，細分補特伽羅我執。

第八地：一切煩惱種子始能斷盡，徹底斷盡俱生我執。

在應成派來說，三乘只斷煩惱障，但未斷所知障，惟佛才能斷除二障。無論人無我或法無我，此人我乃是假立的我上認為有實有自性，而法我是因緣而起是諸法是存在著。但這些都是沒有自性。

「諸有情類，唯由執著人法二我，繫縛生死。」^⑳
總之，有情想脫離生死束縛，只有靠去除人法二執。

四、「存有論」上自性的否定

所謂「存有」，必與境有關，這包括時間上及境界上的存在。在時間上，從過去、現在、未來皆有。在境界上，是吾人六內處（眼、耳、鼻、舌、身、意）及六外處（色、聲、香、味、觸、法）的接觸。但這種外在所見是一種世俗諦。以下就幾點來看自性的否定：

（一）從時間法則看存有

宗喀巴引《入中論釋》說：

「由無始生死傳來，諸法習氣成熟，貪著諸法。」^㉑

他也引《百論》說：

「如身根遍身，癡遍住一切，故一切煩惱由癡滅皆滅。若見諸緣起，愚癡則不生，故盡一切力，唯當宣此語。」^㉒

由上述引文，在時間上是「無始生死」，此點無法判斷起點是何時，終點是何時，這意味著從過去、現在、未來，眾生皆會有執著存在著。又吾人會愚癡是因眾生執著事物，所以「自性」的存在的主角是「眾生」，因有眾生故有五蘊，也依著眾生而有內外環境——六內處（眼、耳、鼻、舌、身、意）及外六處（色、聲、香、味、觸、法）諸法的產生，眾生、諸法皆是世間相。

（二）依緣起法則看存有

依緣起法則，是有兩大過程，一是流轉過程是「此有故彼有，此生故彼生」，即「無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死，發生愁、歎、苦、憂、煩惱」。二是緣起的還滅過程是「此無故彼無，此滅故彼滅」，也就是：「無明滅則行滅，乃至生老病死、憂悲苦惱滅。」這是世間緣起的不變法則。以下從宗喀巴的緣起性空思想中看他如何否定「存有」：

1. 否定「自生」和「他生」

在《善說藏》中宗喀巴引用《入中論釋》一段月稱與自續派的設難文來說明，引文如下：

「由勝義無生故，破自他生。然色受等，現（知覺）比（推量）所得，此等自性定從他生，若不許此，何說二諦？應唯一諦，故有他生。」^⑳

這段引文質疑由覺知所得的事物，應該是有「他生」，但月稱的回答如下：

「此實如是，於勝義中非有二諦。經云：『苾芻（比丘）、勝諦唯一，謂具有不欺性質的涅槃。一切諸行，皆是具有虛偽欺蒙的性質者。』世俗諦，是悟入勝義諦之方便故，不應觀察自生、他生，應如世間規律而許。」^㉑

以上可看出，在世俗諦上作觀察只須照世間的規律即可，而且世俗所呈顯是虛偽的一面，世俗諦只是進入勝義諦的方便法門。如此，否定勝義及世俗上的「自生」和「他生」。

2. 否定「依他起性」

唯識宗的三性，在遍計所執的自性是出於自己執著，不是「有」而是「無」。依他起是遍計所執性生起的依據，是有此現象，所以，是「有」，是一種假有。圓成實自性只在去掉依他起性的遍計所執自性，才顯出此事物的真實性，是「有」。但圓成實性是本體，依他起性是現象，兩者不離不一，有此認清，就認識到「無」和「有」，假有和實有的統一，從而獲得正確認識，才是中道觀。

因為依他起的事物由於眾生的色、受、想、行、識等諸行依於緣起而存在的，是一種無常。而唯識宗的空性方面，因保留二取空所依的「依他起自性」之法。所以，月稱批評這種「依他起性」：

「有許依他起有自性，依他起之空性以無能取所取為相（特質），如無常性等（與依他起）不可說為（同）一性、（差）異性若如彼意，則當說唯以空性令（使得）諸法空，非自性空。」^⑳

這是說明月稱並不允許「依他起性」有「自相」。同樣地，宗喀巴也認為唯識宗是承認有自相有。他引《楞伽經》說：

「於一法無一法之空性，是一切空性之最下者。」^㉑

其實，吾人的六內處（眼、耳、鼻、舌、身、意）及六外處（色、聲、香、味、觸、法等）也是依於緣起而存在的，都是無我而自性空的，因而否認這些法有獨立自存的「自性」，也是一種「諸法無我」，無常和無我是構成無自性的觀點。^㉒

不管存在論或認識論的否定，皆是在反實有性^㉓。實有論是

與空性相反，這是應成派所要破。誠如《中論》的三是偈說：

「眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。」^⑲

這是揭示「名言安立」所安立的對象，就是眾因緣所生的事物。因緣所生的事物是無自性，假名也因此事物而安立，這種法無自性是「存在論」上的反實在論。依法尊的《入中論講記》也說到：

「名言諦即世俗諦，乃無始名言共許。」^⑳

事物是無自性的，但從無始以來，眾生約定俗成的認識物，共同認知的法是沒有任何自性，在「認識論」上也是不實在的。

五、結論

宗喀巴的否定觀起因在執我，例如人是由色、受、想、行、識五蘊而緣起，煩惱由無明而緣起，無明由貪欲而緣起，貪欲由自性有而緣起，所以，有情在世間輪迴中，因而對任何事物的執著，皆要拋棄。

注：

- ① Sir M. Williams, 《A Sanskrit English Dictionary》, Oxford University Press, 1899年, p.760。有部將自性、自體、自相、本性等，視為同一意義。
- ② 宗喀巴，法尊譯，《菩提道次第廣論》，臺北：達賴喇嘛西藏宗教基金會佛學班，2002年，p452。
- ③ 在印順導師著《中觀今論》中有描述自性執：「不論外觀內察，我們總有一種原始

的、根本的、素樸的，即明知不是而依然頑強存在於心目中的實在感，這即一切自性執的根源。存在的一切，都離不開時間與空間，所以在認識存在時，本來也帶有時空性。不過根識——直覺的感性認識，刹那的直觀如此如此，不能發見它是時空關係的存在，也即不能了達相續、和合的緣起性。這種直感的實在性，根深蒂固的成為眾生普遍的妄執根源。雖經過理性

——意識的考察時，也多少看出相續與和合的緣起性，而受了自性妄執的無始熏染，終於歸結於自性，而結論到事物根源的不變性、自成性、真實性。因為自性是一切亂相亂識的根源，雖普遍的存在於眾生的一切認識中，而眾生不能摧破此一錯誤的成見，反而擁護自性——元、唯、神、我為真理。總之，所謂自性，以實在性為本而含攝得不變性與自成性。」（印順，《中觀今論》，臺北：正聞出版，2000年，光碟版，p68-70。）

- ④ 曹志成，《清辨二諦思想之研究》，臺北：文化大學哲學研究所博士論文，1996年，p192-194。
- ⑤ 宗喀巴，法尊譯，《入中論善顯密義疏》，臺北：法爾出版社，2002年，p177。
- ⑥ 宗喀巴，法尊譯，《菩提道次第廣論》，臺北：達賴喇嘛西藏宗教基金會佛學班，2002年，p171。
- ⑦ 唐·玄奘譯，《唯識三十論頌》，《大正藏》第31冊，p61。
- ⑧ 方立天，《佛教哲學》，台北：（原出版：中國人民大學）洪葉文化，1994年，p297-300。
- ⑨ 宗喀巴，法尊譯，《辨了不了義善說藏論》，臺北：大千出版社，2002年，p113。
- ⑩ 同上。
- ⑪ 同上。
- ⑫ 宗喀巴，法尊譯，《辨了不了義善說藏論》，臺北：大千出版社，2002年，p150。
- ⑬ 同上，p111。
- ⑭ 林崇安，〈佛教存有論和認識論的核心命題〉，收於《法光》第一七七期，2005年。
- ⑮ 宗喀巴，法尊譯，《辨了不了義善說藏論》，臺北：大千出版社，2002年，p158。
- ⑯ 同上，p162。
- ⑰ 宗喀巴，大勇法師／法尊法師譯，《菩提道次第略論》，臺北：財團法人佛陀教育基金會，2002年，p252。
- ⑱ 法尊法師譯講，弘悲記，《辨了義不了義善說藏論》，臺北：大千出版社，p203，p83。月稱將法我執視為煩惱障或染汙無明，三乘聖者雖已斷除法我執，但也只是斷除煩惱障，尚未斷除所知障，如《入中論》說：「已斷染汙無明……（之）聲聞、獨覺、菩薩……以彼唯有所知障相（不染汙）無明現行故。」此說明大小乘俱見人法二空，而佛斷盡煩惱障、所知障。（參考《入中論善顯密意疏》卷六，p184-189，臺北：法爾出版社）
- ⑲ 法尊法師譯講，弘悲記，《四部要義講記》，收於《辨了義不了義善說藏論》，臺北：大千出版社，p203，p88。
- ⑳ 宗喀巴，法尊譯，《辨了不了義善說藏論》，臺北：大千出版社，2002年，p226。
- ㉑ 宗喀巴，法尊譯，《入中論善顯密義疏》，臺北：法爾出版社，2002年，p217。
- ㉒ 宗喀巴，法尊譯，《辨了不了義善說藏論》，臺北：大千出版社，2002年，p166。
- ㉓ 同上，p143。
- ㉔ 月稱，法尊法師譯，《入中論》卷二，臺北：新文豐出版社，2004年，p118。
- ㉕ 月稱，法尊法師譯，《入中論》卷二，臺北：新文豐出版社，2004年，p117。
- ㉖ 宗喀巴，法尊譯，《入中論善顯密義疏》，臺北：法爾出版社，2002年，p252。
- ㉗ 林崇安，〈佛教存有論和認識論的核心命

題》，收於《法光》第一七七期，2005年。

⑳《藏傳佛教各派教義及密宗漫談》一書中

劉立千引《止觀講義》說到七種實有論：

1. 諦實有：小乘認為人我空、法我不空。
2. 實物有：小乘承認極微是有質素是緣起的基礎。
3. 真正有：小乘承認極微是真實不虛的存在。以上為小乘的實有論。
4. 勝義有：有終結的實在，有真體。
5. 真性有：有真性。
6. 自體有：有染淨一切諸法所依託處的本體。

7. 自相體：中觀自續派承認諸法立名處有自相特徵，因此安名處即不須名言安立而有。

以上大乘唯識和寧瑪派、薩迦派、噶舉、覺囊派等承認有真如、如來藏、阿賴耶等，均為實有論。

（劉立千，《藏傳佛教各派教義及密宗漫談》，北京：民族出版社，2002年，p154。）

㉑姚秦·鳩摩羅什譯，《中論》，《大正藏》第30冊，p33。

㉒月稱論師，法尊法師譯講，《入中論講記》，臺北：慧炬出版，2002年，p69。

天台宗三觀思想淵源

釋仁潤
華梵佛學研究所

前言

印度佛教自東漢傳入中國以後，隨著時間的遷移，逐漸適應中國社會環境，受中國政治、經濟、文化思想的影響，而形成具有中國特色的中國化佛教。東漢人視佛教為神仙方術的一種，至魏晉時期，在玄學不同流派思想的作用下，佛教對於經典的理解形成多種不同觀點的格義佛教，如討論般若學的「六家七宗」^①。南北朝時，演變出「北方重實踐，南方重義理」的局面；而印度佛教各派學說基本上也都已傳到了中國，隨著佛教學者對佛典研究之逐步深入，轉而重視講述佛典，專攻不同經論，於是出現許多專通某類經論的經師、論師。在此學派紛爭之下，陳隋智者大師天台宗成立了，正式使佛教進入具足中國特色的新局面。

佛教傳入中國初期，其經典和教義既有小乘的，亦有大乘的，但後來大乘佛教卻受到了普遍的重視，其原因主要還是決定於中國古代的社會特點和人文背景。大乘佛教在印度的發展變化大約經歷了三個時期，如下所示：

(1)西元一至五世紀為初期：大乘經典出現和中觀學派形成，具代表的大乘經典有《般若經》、《華嚴經》、《法華經》、《寶

積經》、《維摩詰經》及淨土類經。

(2)西元五至七世紀為中期：瑜伽行派產生並發展，具代表的大乘經典有《涅槃經》、《勝鬘經》、《菩薩藏經》、《解深密經》、《楞伽經》等。

(3)西元七至十三世紀為後期：是大乘佛教密教化並逐漸走向衰落的時期，具代表的大乘經典有《大日經》、《金剛頂經》。

大乘佛教在印度的傳承過程中，曾出現兩大派別，即中觀學派（中國學者稱之為「空宗」）和瑜伽行派（中國學者稱之為「有宗」）。這兩個學派先後傳入中國，中國佛教學者借助它們的思想學說，建立起各學派或宗派的學說體系。

在我國佛教思想中，天台宗是最先完備一宗的面目和實質的宗派，且具有完整體系，荊溪湛然尊者在《止觀義例》中說：「（天台）一家教門所用，以法華為宗骨；以智論為指南。」也就是說，天台宗是依據《法華經》一乘實相之義理為宗旨，發展出「一念三千」、「十界互具」、「三諦三觀」等思想；並且將佛陀一代的教法，判立為五時八教之教相，依此建立天台宗的教門體系；又引《大智度論》一心三智構築了一心三觀之觀門，而成為教觀雙美的宗派。蓋這一圓融論理的思想淵源，實是值得吾人切入探討！

一、略述大乘佛教的空宗觀點

在印度佛教的思想中，佛滅後三百年間，對於實踐方面，可以說仍是墨守成規，然而關於學理方面，不論那一派，卻

都有很大的轉移，即由經、律二藏趨入論藏——「阿毘達磨」（Abhidharma）的研究，完成三藏的組織。多數部派佛教派系主張「我空法有」，如「說一切有部」，佛滅後四、五百年頃の印度佛教，是由「有部」握有領導權的。大乘佛教鼻祖的龍樹，最初亦從學於「有部」，可是他卻不專依「有部」的學說，而只吸其精華，重新體認佛陀的宗教精神，納入自己的新見，闡明與阿毘達磨佛教不同思想之立場的「空性思想」。

龍樹的論調是以空觀為主體的，尤其於其主著《中論》裡，批判了說一切有部等的法有論^②，以「空性的論理」而否定了一切法實有的思想立場。《中論》根據《般若經》的根本理論「緣起性空」，來闡明諸法的實相真理，體悟萬物性空的本質。《中論》提到極其重要的「八不中道」來說明「空」的意涵：

不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出，能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。^③

這是根據「緣起」思想來表述中觀學派不著兩邊的「中道」思想，在中觀學派看來，事物是由緣而起的，因而無自體，世俗所謂的生、常、一、來，或其對立面滅、斷、異、出，都不過是事物的假象，缺乏其真實性。此外，龍樹又對「生」法的破斥，來證成諸法空性：

諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。^④龍樹否定四種生：一、自生，二、他生，三、共生，四、無因生，^⑤所得出的即是「諸法無生」之結論。這並不是否定事物生起的現象，而是否定諸法以自性立場生起的論調。《中論·觀四

諦品》亦云：

眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。⑥
 眾緣生法，法無自性，故為空；但又不壞假名而說空義，故是假；空假並觀，以假顯空，以空顯假，假空不二，正顯中道。此偈頌表達的是中觀學派的根本原理，若能同時認識到事物的本質空和它表現的名相，就能達到「中道」。另外，《中論·觀四諦品》云：

諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。⑦
 龍樹提出二諦是教法，佛陀為眾生說空、說有，都只是一種言說的方便，目的乃在於救度眾生的有病（執有）與無病（執空）。在《大智度論》中，二諦以四悉檀⑧的方式來說明：四悉檀中的前三悉檀相當於「世俗諦」，第一義悉檀則為「第一義諦」。四悉檀就各自宗旨，皆是真實，然實與不實唯視受教者的根機而定教法，這便是教二諦的言說方便。

龍樹雖倡導般若性空為大乘宗趣，一方面又怕初學者誤入歧途，所以附帶地說明般若第一義的妙諦，是異於「邪空」和「斷見」的虛無主義。龍樹立論的優點是不棄本來傳統的學說，如有、無、空等立場，皆一一攝取而說明其價值，然後再以論證的方式加以評判。他明確地闡揚「般若空」，乃不著名相，是修學菩薩妙行，為趣入佛道的大前提，奠定了大乘佛教堅固的基礎。

二、略述大乘佛教的有宗觀點

龍樹之後，「緣起性空」成為佛教的共法。然而，有人因受

龍樹之學的影響而執空，成了惡趣空^⑨，無所畏懼為大邪見，如此即變成思想上的病根，必須加以改正和醫治，要改正這種思想，就要破除空的邪執，破空必須說有；又「中觀學派對於緣起現象世界的起現方式，甚少著墨，此工作便留給了唯識學派來加以完成」^⑩，因此就有瑜伽唯識產生。有宗唯識學派又名瑜伽行派，因為此學派之特色，「是透過修行瑜伽，由其禪定經驗，獲致『境無識有，唯識所現』的結論」^⑪。無著與世親為代表人物，其根本經典是《解深密經》，但與其思想成立更有關係的則是《攝大乘論》、《唯識三十頌》、《瑜伽師地論》等等。此學派以中觀「緣起性空」的理論為基礎，而推演出心識為萬法緣起之樞紐。

唯識學派從傳統的六識向內深化，分析出第七末那識及第八阿賴耶識。之前原始佛教，用業感緣起以說明諸法的起現，至唯識，則以阿賴耶緣起更周密地說明業力、因果之相續，及輪迴的理由。所謂阿賴耶識，是指在心的深處繼續不停地活動之深層心理，有能藏、所藏及執藏三個含義：「能藏」是指能藏萬法種子的意思；「所藏」和能藏是相對應的，指收藏種子的地方；「執藏」指一直保存著業力種子，等待下次的異熟，而此功能被第七識妄執為「我」。一切萬法皆是阿賴耶直接或間接所變現，種子生現行，現行薰種子，種子生種子，由於深層心理和表層心理的相互因果關係，故依此立種種法相，稱賴耶緣起。

唯識特有的重要思想即「三性」、「三無性」之說，《攝大乘論》云：

如此諸識皆是虛妄分別所攝，唯識為性是無所有，非真實義顯現所依，如是名為依他起相。此中何者遍計所執相？謂於無義唯有識中似義顯現。此中何者圓成實相？謂即於彼依他起相，由似義相永無有性。⑫

遍計所執性就是虛妄的計度，指眾生迷妄於一切因緣假合的事物，而分別執著其名相，致使誤認有實我法。依他起性是說這一切存在物之本性即是種子識（阿賴耶識），除此之外一無所有，萬法乃依於心識才有的。圓成實性即洞察現象的虛妄不實，毫不執著，了達真如本體。依據此三性又提「三無性」：

依他起性 → 生無自性性
 遍計所執性 → 相無自性性
 圓成實性 → 勝義無自性性

「有性」被用以說明現象的緣起，「無性」則以說緣起諸法之空寂，此亦合乎龍樹「緣起性空」的說法。

在唯識的思想中，作為萬法緣起的阿賴耶識是雜染的。後來如來藏思想出現，由如來藏建立了有為法的生死流轉，也建立涅槃解脫的無為法；即把如來藏與阿賴耶識結合在一起，把原本雜染的阿賴耶，同時也賦予了清淨的自性。如來藏思想之重要經典是《勝鬘經》與《楞伽經》，如來藏緣起是有引用唯識「賴耶緣起」之說，然其不同點是，如來藏思想認為阿賴耶尚屬心識之表現，而心識的本性則為不生不滅無垢清淨的如來藏自性淨心。依據《勝鬘經》，有「空如來藏」與「不空如來藏」之說：

世尊，有二種如來藏空智，世尊，空如來藏，若離若脫若

異，一切煩惱藏。世尊，不空如來藏，過於恒沙不離不脫不異不思議佛法。⑬

「空」義是與一切妄念分別皆不相應，離於一切境相，毫無所滯。「不空」則指此心體恆常不變，具足無漏功德、清淨無礙之義。因此，阿賴耶不能只是就其雜染部分來說，它亦具有能夠覺悟解脫的潛能，因為它是不能獨立於心真如而獨立存在；此種說法，是要把唯識思想收攝於如來藏體系之下，亦可說是對唯識「轉識成智」理論作為很好的補充說明。原本否定任何本體自性的緣起法，發展至如來藏緣起，反而肯定眾生的清淨心體，為一切虛妄萬法的生起根源。

三、天台宗三觀論點的成立

天台宗的發展，實際的創立者是智者大師，而智者大師自證之法華三昧乃是得法於南岳慧思大師；慧思大師又得慧文大師授受一心三觀的要旨，而慧文大師一心三觀之觀法及中道思想，則是遠承龍樹的《大智度論》與《中論》。由此之故，龍樹菩薩被尊崇為天台宗的始祖⑭，慧文大師是為二祖，三祖是慧思大師，而天台宗之宗師智者大師則被尊奉為第四祖。

二祖北齊慧文大師生前史料不多，根據《佛祖統紀》云：

二祖北齊尊者慧文，姓高氏，當北朝魏齊之際（東魏孝靜北齊文宣）行佛道者。⑮

慧文大師俗姓高，是北朝魏齊間的「行佛道者」。在他求法的過程中，可能曾經受學於大、小乘等多位法師，但他的開悟，卻是

得法於印度的龍樹菩薩。據《摩訶止觀·序》上記載：

智者師事南岳，南岳德行不可思議，十年專誦，七載方等。九旬常坐，一時圓證，大小法門朗然洞發。南岳事慧文禪師，當齊高之世，獨步河淮，法門非世所知，履地戴天，莫知高厚。文師用心一依《釋論》，《論》是龍樹所說，付法藏中第十三師，智者《觀心論》云：「歸命龍樹師」，驗知龍樹是高祖師也。^{①⑥}

「文師用心，一依釋論」，也就是說慧文大師所契悟的法，並非承自當時受學的諸師，而是依據印度龍樹菩薩的《大智度論》及《中論》。《佛祖統紀》云：

師夙稟圓乘，天真獨悟。因閱大智度論（第三十卷）引大品云：欲以道智具足道種智，當學般若。欲以道種智具足一切智，當學般若。欲以一切智具足一切種智，當學般若。欲以一切種智斷煩惱及習，當學般若。論自問曰：一心中得一切智、道種智、一切種智，斷一切煩惱及習。今云何言，以一切智具足一切種智，以一切種智斷煩惱及習。答曰：實一切一時得。此中為令人信般若波羅密故。次第差別說，欲令眾生得清淨心，是故如是說。復次，雖一心中得，亦有初中後次第。如一心有三相，生因緣住，住因緣滅。又如心心數法，不相應諸行，及身業口業。以道智具足一切智，以一切智具足一切種智，以一切種智斷煩惱及習，亦如是。^{①⑦}

他因閱讀《大智度論》三智一心中得之說，隨即入觀：三智（一

切智、道種智、一切種智)於一心中得，果既一時而得，那麼當下這一念因心豈有三智之歷位分別？觀行至深，旋離空假，於不思議境雙亡雙照，遂而證得一心三智，入初住無生忍位（相當於圓教六根清淨位）。又，當他讀到《中論》四諦品：「因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦名中道義。」更是豁然大悟，頓悟了一切諸法無非因緣所生，然而因緣所生之法，徒具假名，實無自體可言，即是空義；雖云無自體，卻能變化不息，這幻化的因緣法非空非有、亦空亦有；空不一定是空，有不一定是有，空有不二，是為中道。因此以《智論》的一心圓融結合《中論》的三諦說，是即文師的「一心三觀」說。文師雖然未曾親見龍樹菩薩之面，卻已深契龍樹之心，得龍樹一心三智、中道之至理而開悟；同時也依此構築了他的禪觀理念，化導於河北、淮南等地。

南岳慧思大師，俗姓李，北魏宣武延昌四年（西元515年）生於河南省汝寧府蔡上縣。十五歲（魏莊帝永安二年，西元529年）出家受具足戒，自此專研《法華經》十年，據說曾蒙普賢菩薩之摩頂感應。其後讀誦《妙勝定經》乃更確認禪定的重要，於是遍尋禪德，修學禪觀。他聽聞北方有一位慧文禪師「聚徒數百，眾法清肅」，於是前往晉謁歸依，獲得大師面授一心三觀之法，坐修九旬，從此修得「法華三昧」的妙諦。據《唐高僧傳》載，慧思大師在大蘇山講授《法華經》時固採隨文解釋方式；但他全心致力研究的，並非一般法華學者所用的註釋研究，而是直接簡明的闡述法華之「教相」與「觀心」為主。易言之，此亦即

智顛大師之所謂將法華的玄義及其止觀，確立完整的體系而言，此正是慧思大師所著力的重點。依諸傳記載，智顛大師於大蘇山代講《大品般若經》時，因念到經文「一心具萬行品」一句，乃對「三智三觀」說生疑，嗣經慧思大師開示，苟要詮釋《大品般若經》的宗要，不宜由次第義處入手，而應由「法華圓頓義」來解說云。果爾，慧思對於《法華經》的觀點，似非僅止於實踐部門而已，且在理論部門已存有「法華圓頓教」的思想在。準此以觀，慧思似早已了達「圓融三諦」之義，唯在思想上，尚未建立完整的體系而已。演培法師亦云：

從境的一心三觀轉向心的一心三觀，是慧思教學的特色。

⑱

思師的思想固然以中觀派始祖龍樹《大智度論》作為根本，卻別出心裁而另加入「唯識思想」，為後來的天台，因為實踐觀心，所以不得不取約心的觀相。

慧思大師所建立的法華教學，在教觀方面，殆屬初期過渡階段，體系粗具大概而已，實際上，有關教相及觀心體系之整體組織，俟天台智顛大師始完全確立。《四教義》云：

問曰：四教從何而起？

答曰：今明四教，還從前所明三觀而起。……

問曰：三觀復因何而起？

答曰：三觀還因四教而起。

問曰：觀教復因何而起？

答曰：觀教皆從因緣所生四句而起。

問曰：因緣所生四句因何而起？

答曰：因緣所生四句即是心，心即是諸佛不思議解脫，諸佛不思議解脫畢竟無所有，即是不可說，故淨名杜口，默然無說也。有因緣故，亦可得說者，即是用四悉檀，說心因緣所生之四句，赴四種根性，十二因緣法所成眾生而說也。①⑨

可看出智者大師所說之教觀乃是立基於《中論》「因緣所生法」之四句偈而開展，然智者大師更將「因緣所生法」四句總攝於眾生當下之一念心，已經從非心非物的緣起義蛻變為唯心的因緣義了。

智者大師於《小止觀》有三觀之說②⑩，簡表如下：

從假入空觀——體真止——慧眼——一切智

從空入假觀——方便隨緣止——法眼——道種智

中道正觀——息二邊分別止——佛眼——一切種智

住於從假入空觀，是「定力多故，不見佛性」；從空入假觀，是「智慧力多故，雖見佛性，而不明了」，這二種觀法，都屬於方便觀。若菩薩一念中，具足一切佛法，應修息二邊分別止，行中道正觀，如能住中道正觀，則「定慧力均等，了了見佛性」。這明顯知道，智者大師對於三觀之說，是具有完整體系而組織的。對於三觀思想，智者大師在入寂的數個月前，曾以口授的《維摩經略疏》中有獨特的解釋：

一、別相三觀——觀歷別三諦之理，以「從假入空觀」為只觀「真諦」而未觀「俗諦」、「中諦」；「從空入假觀

」是只觀「俗諦」而未觀「真諦」、「中諦」；「中道第一義諦觀」是只觀「中道理」的別教三觀。

二、通相三觀——即異別相，認「從假入空觀」，非但觀「真諦」為空，同時亦將「假」、「中」，悉以觀為空；對於「從空入假觀」，非但觀「俗諦」為假，「真」、「中」，悉以觀為假；若入中道，非但觀「中道」為中，是以「俗」、「真」都觀為中的。

三、一心三觀——是知一念之心，不可得、不可說，而圓觀三諦的。

但別相三觀是屬別教，通相三觀和一心三觀是屬圓教。更在《摩訶止觀》云：

故法華中譬如有人穿鑿高原唯見乾土。施功不已轉見濕土。遂漸至泥後則得水。乾土譬初觀。濕土譬第二觀。泥譬第三觀。^{②①}

如上所述是次第的觀法；而圓教的一心三觀，卻不經次第而圓融，即「一空一切空」、「不假」、「不中」謂之空；「一假一切假」、「不空」、「不中」謂之假；「一中一切中」、「不空」、「不假」謂之中的不可思議三觀的觀法。是故天台所稱之「一心三觀」，是另有其特殊的含義，亦即採三觀作為一心的三面同時成立而言，自非單純表詮三觀同時實行之意義。故唯有體悟法華三昧所具足之妙智，既了知諸法空寂，更知離諸法世間無實相世界，此為積極淨化世界之妙智慧，其境界高超，言語道斷，無可言宣。是故名曰「不可思議三諦」或「不可思議三觀」。

其原因在此。

四、結語

《佛祖統紀》云：

北齊尊者，宿稟自然不俟親承，冥悟龍樹即空即假即中之旨，立為心觀以授南岳；南岳修之以淨六根，復以授諸智者；智者用之以悟法華，乃復開拓鴻業以名一家。^{②②}

智者大師之所以能開創天台宗一家之宗風，是承繼了龍樹《大智度論》所說之「三智一心中得」，以及文師所體悟出之「一心三觀」之觀法；更依思師而悟法華三昧，並依《法華經》之開權顯實的圓融精神，完備地樹立教觀二門。

天台宗三觀思想淵源，一方面是來自《般若》中觀之思想，另一方面則是立基於《法華經》之思想。通觀智者大師之著作及所講說者，吾人不難發現其除了重視「一心三觀」之觀法外，更將《般若經》所說之「一切法趣某某，是趣不過」，以及《中論·觀四諦品》所說之四句偈：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」靈活地運用而發展出即空即假即中之圓融三諦的思想；並配合《法華經》之「開權顯實，發跡顯本」的精神，而成就了天台宗獨特之性具圓教系統，亦即依圓頓止觀以開展圓融三諦之唯一佛乘的不思議境界。智者大師之三諦說，可說是吸收了《中論》的觀法並往存有論的領域推進，所以由之推論，智顛大師所主張之「圓融三諦」消解了歷來有關有、無二諦的爭議，亦即唯有透過三諦才能將理事真正圓融。

然則法華圓教既主張三觀要集於一心，並行無礙，乃謂諸法即是實相，實相即是實即相。凡此所論，看似抽象玄奧，實則不然。蓋此思想的醞釀形成，係由二諦而推演三諦，再由三諦而成為圓融三諦，殆將佛教哲學之發展集其大成故，智顛大師所開創之圓融三諦，不僅於印度，即使在中國的實相論上，皆屬前所未有的發展。

注：

- ①「六家七宗」之分——一、道安、法汰與竺法深之本無，二、支道林之即色，三、于法開之識含，四、釋曇一之幻化，五、竺法蘊、支敏度之心無，六、于道邃之緣會。本無家有二宗，故成七宗。（印順法師著《佛教史地考論》p.11）
- ②法有乃認為事物有實體（自性）之存在。
- ③CBETA《中觀，瑜伽部T30》p.1.2。
- ④CBETA《中觀，瑜伽部T30》p.2.2。
- ⑤此四種「生」的因果論，是當時流行於印度的重要思想。
- ⑥CBETA《中觀，瑜伽部T30》p.33.2。
- ⑦CBETA《中觀，瑜伽部T30》p.32.3。
- ⑧四悉檀：（一）世界悉檀，（二）各各為人悉檀，（三）對治悉檀，（四）第一義悉檀。
- ⑨撥無因果的道理而謂彼此皆空。
- ⑩林朝成、郭朝順著《佛學概論》p.80，三民書局出版。

- ⑪同上。
- ⑫CBETA《瑜伽部T31》p.138.1。
- ⑬CBETA《寶積，涅槃部T12》p.221.3。
- ⑭慧炬出版社《天台學根本思想及其開展》p.8，「根據《摩訶止觀》首篇，由章安灌頂起草的序文說法，曾將天台宗傳統承襲的系統分為二類：一是摩訶迦葉、阿難陀、商那和修、優婆多……；二是龍樹、慧文、慧思、智顛等四位作為相傳的命脈。」
- ⑮CBETA《史傳部T49》p.178.2。
- ⑯CBETA《諸宗部T46》p.1.2。
- ⑰CBETA《史傳部T49》p.178.2—p.178.2。
- ⑱《天台思想論集》p.156。
- ⑲CBETA《諸宗部T46》p.724.1。
- ⑳CBETA《諸宗部T46》p.472.2—p.472.3。
- ㉑CBETA《諸宗部T46》p.25.1。
- ㉒CBETA《史傳部T49》p.177.3。

天台宗之判教略述

釋仁淨
華梵佛學研究所

前言

佛陀施教以「人」為出發點，旨在開發生命之覺性，而此覺性開發，由自覺而覺他，進而臻於覺性圓滿，終令一切含靈有情皆得開發本身覺性。因此，佛陀的說法立制，並不等於佛正覺，因而有因時、因地、因人的適應性。在適應中，自有向於正覺、隨順正覺、趨向正覺的可能性——此名為「方便」。佛云一切眾生皆有佛性，然眾生宿業不同，各有因緣，是故佛法八萬四千法門，對應眾生無數根機，無非為示教利喜，使方便受教，令能解惑開慧。

由此可知，真正的教化除了單純的透過語言、文字的表達傳遞外，更必須要面對眾生，關懷眾生，要培養真正的慈悲心，必須要以修練平等心與禪定做為基礎。佛法的教化主要是為了開示眾生「解惑開慧」的方法，其方法是一種施教進行所應用的軌道，經過正確的方法，始能達到理想的成果。佛陀於菩提樹下徹悟後，即說「一切眾生皆有如來智慧德性，只因妄想執著而不證得。」這是開顯人類本具智慧覺性的平等觀；此覺性非佛陀才有，乃是人人本自具足，且皆可開發成就的。佛陀所說的諸經

典及教法有八萬四千法門之多，因應眾生根性差異而採不同之教材，讓其得到不同之智慧，故而有「判教」之成立。

一、「判教」成立的緣由

「判教」創始於印度，在佛滅度後，部派次第分裂，各自主張傳持獨自的三藏，此應為最原始的教判。而後大乘佛教興起，大乘諸經典亦陸續被翻譯出來，真正的判教便發展開來。①然而，佛陀說法目的，無非是欲令每一眾生都能入佛知見，但是在佛陀滅度後，其為適應不同根性，而說的不同教法。後人因信奉、傳持、研究的不同，以致於對教法的觀察、認識、了解有別。因此，為了要將佛陀所說龐雜的教法，依其教育精神、教說的形式、方法、目的、因緣、順序、內容、意旨等，以經典的性質予以確立一個分類組織及判定其價值地位，方能明示佛陀化導之真實意旨，所以教相判釋的成立，乃應運而生。

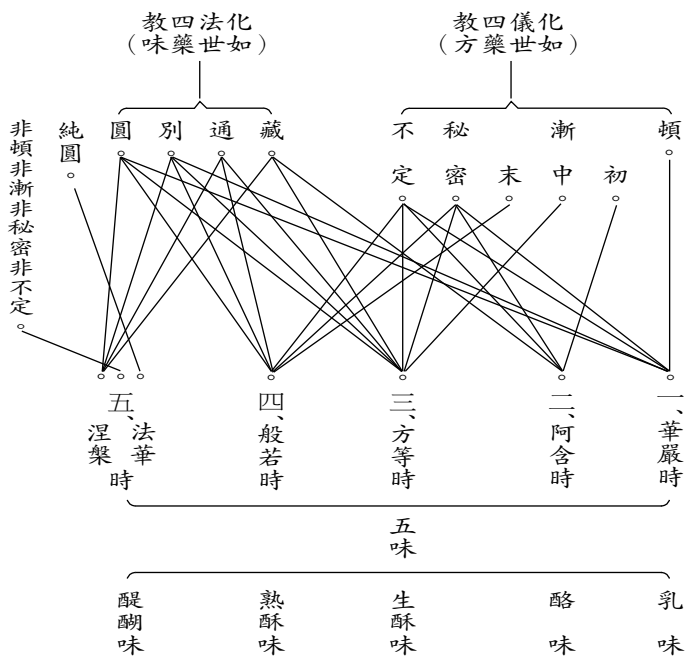
判教並不止於經論的整理，同時也是對自家教義的重要結論體系。判教在中國佛教發展史上，佔有極其重要的意義，究其根由，主要是佛典陸續不斷的被傳來中國，因當時所傳譯經典，並非依其成立次第翻譯，甚至教理內容產生相互矛盾、彼此間亦無關性質的經典也同時雜亂的分存並立。中國佛教，因南北兩地學風互異，所以在判教觀點上亦有別。南朝有三種判教學說，以成實師為重點；北朝有七種判教學說，以地論師為重點，合稱「南三北七」，智者大師揚棄和破斥這十種學說，建立了「五時八教」的判教學說。之後有三論宗的「二藏三輪」、法相宗的「三

時教」、華嚴宗的「五教十宗」諸說，互競其美。其中，較晚出的華嚴五教，雖橫判教法之淺深優劣，然未豎說設化的次第順序，故橫豎共備，最為周全者，實推天台大師「五時八教」之判教。

二、天台「五時八教」之劃分

智者大師將佛成道後說法的經過分為五個階段，稱為「五時」，而從教義內容和說法方式上，又劃分為「化儀四教」與「化法四教」，即所謂的「八教」。

天台五時八教圖②



天台以《法華》爲宗骨，《大智度論》爲指南，《大品般若》爲觀法，《涅槃經》爲扶疏；教觀並重，悲智雙運。智者大師以「五時八教」判攝佛教各種教義，以助學人了解佛教教義，並藉之展示天台思想圓融無礙的旨趣及菩薩精神、一乘門之歸趨。天台大師以融通的觀點，顯佛三輪③之不思議化業，不限年月日時，隨機說法，通前通後，依《華嚴經》的三照④、《涅槃經》的五味相生⑤、《法華經》〈信解品〉窮子喻⑥，將釋迦一代說法分爲五個時期：

(1)華嚴時：佛於初成道三七日間說《華嚴經》，以自證之法試機的時期。⑦佛於成道後，在寂滅道場，現毘盧遮那法身，對大菩薩眾及大乘根熟凡夫，說自心證得之法，即佛陀大悟之真理。⑧由於理極高深，其說法相狀亦非凡夫所能想像，故智者大師判之爲「華嚴時」，名之爲頓教。約味而言，如從牛出乳，爲乳味。

《華嚴經》三照：先照高山。

《涅槃經》五味：乳味。

《法華經·信解品》窮子喻：遙見其父等。

(2)鹿苑時：佛於鹿野苑等地，十二年間說小乘阿含教，誘引鈍根機類的時期。⑨世尊前以華嚴頓教大法而試小乘之機，然所被機者如聾如啞，故世尊乃捨大法，現老比丘相，成劣應身，轉以契機之小乘三藏教，誘引化導，而說阿含教。此約味則爲從乳出酪。

《華嚴經》三照：次照幽谷。

《涅槃經》五味：酪味。

《法華經·信解品》窮子喻：雇汝除糞等。

(3)方等時：其後八年間說《維摩》、《思益》、《楞伽》等經，歎大乘、貶小乘，彈訶小乘之執的時期。⑩由於不能令小乘者滯於小乘，故引小入大，乃依漸之方式說諸方等經，彈偏斥小，歎大褒圓。佛陀以此彈斥示教之功，為使二乘人生起欣慕大乘之念。此約味，則為從酪出生酥。

《華嚴經》三照：後照平地食時。

《涅槃經》五味：生酥味。

《法華經·信解品》窮子喻：心相體信等。

(4)般若時：其後二十二年間說諸部般若，淘汰大小別見之執情的時期。⑪般若之精神為融通與淘汰，融通者，統會歸於大乘而融化於實相一相。淘汰者，遣蕩相著也。⑫二乘於方等時，於法尚未融通了達，猶深執大小乘法門永為別異，佛陀為欲淘汰其隔執而說畢竟皆空之般若經。融通大小兩乘之教。⑬約味，則為從生酥出熟酥。

《華嚴經》三照：後照平地禺中時。

《涅槃經》五味：熟酥味。

《法華經·信解品》窮子喻：更無希取等。

(5)法華涅槃時：最後八年說法華，由前四時之教化，開會純熟之機緣而令入實，更於入涅槃前夕說《涅槃經》，為未受前時化益的眾生說眾經，隨而泯之令入實相的時期。⑭「法華」開示十界皆成佛，「涅槃」闡明一切眾生悉有佛性，以思想相同，故

合爲一時。⑮經般若融通淘汰後，根機成熟，而爲將說一乘法，開權顯實，發跡顯本，開前頓漸，會入非頓非漸。如是，約味而言，則爲醍醐。

《華嚴經》三照：後照平地正中時。

《涅槃經》五味：醍醐味。

《法華經·信解品》窮子喻：聚會親族等。

天台宗以《法華經》爲法要，且判第五時「法華涅槃時」爲全實無權之開顯圓。而《法華經》的教義主旨是在和盤托出諸佛出世本懷，權實本跡之教，這是一部直顯佛心的經典，此教義爲廣義的世出世法的入世佛教觀。然而，教義所攝之教旨乃方便因緣，隸屬識智，旨在啓發悲智之增上緣。因此，必須更進一步藉由對教義之體解，趨向於實踐、體證之境界，求證實相，才能成爲妙法。由此可知「教」、「觀」是不異的，唯有知識與經驗之二輪並進，才有互顯互用之功。

「五時」判教之說，雖不合乎歷史順序之根據，但佛以其三輪不思議妙用，應聽者之根機，說大小權實偏圓諸教，隨順時宜自在示教，乃爲當機益物化導之通軌，不但世尊之化導如是，即三世十方諸佛亦復如是。⑯是故，五時說是表明天台智顛大師的佛教觀，是將天台思想的體系託附於釋迦的說法與說時而已，藉以表現天台思想的特色與意義。

前示五時之化導，若將佛陀說法形式分類，則爲頓、漸、秘密、不定之「化儀四教」。「化儀」，是世尊化導方式，即爲教化之手段，如世間的藥方。

(1)頓教：直機的趣入，不歷階段，名頓。喻指佛陀初演華嚴大教，諸大菩薩都直下能入如來地，故云「初發心時，便成正覺。」

(2)漸教：從淺入深，具次第之意。指小乘根器者，不能領受大法，無法得到法益，是故世尊先為他們說阿含、再說方等、後說般若，經過這些階段，漸漸變更化導的方法，使能漸次開示悟入佛之知見。

(3)秘密教：或為此人頓說，或為彼人漸說，彼此互不相知，均令得益。佛以神通力而隱餘人，為一機一緣說法令開悟。乃針對受化的特殊根機者，用隱密赴機的化導形式，施予個別的指導與教化，其特色為「同聽異聞，得益不同」。雖同座聽法，卻因根機有別，所以其領悟的法益亦有所不同，且彼此不相知；此法於前四時。

(4)不定教：並說大小乘，佛以一音說，所化眾生各領解不定。由於各人根機不同，領悟亦有異，如鈍根者，聞頓教之大法，卻得到漸教之小益；而利根者，聞漸教之小法，卻證得頓教之大益，然彼此得益不定；此法亦遍於前四時。

「化儀四教」，乃智顛大師沿用古來南北諸師教判所使用的頓、漸、不定的三種教相，另附加秘密教而成。其所強調的一代教化，並不單獨局限在頓、漸、不定等的顯露說法而已。早在智顛大師以前的古來不定教中，已有「顯露不定教」與「秘密不定教」的二教判，而智顛大師特將「秘密不定教」稱為「秘密教」。^⑰

如前所述，頓、漸二教法，是世尊隨順對機之根性而教示者，其得益之內容亦是有規則性的。若不考慮眾生根機の種類，全部僅採取此規則性的化導方式，則對於其根性不適者，則無法使其受到化導的法益。因此，世尊不得不採用不規則性的教化方法，使其知其法旨。

在《法華玄義》卷一上明「秘密不定」說：

如來於法得最自在。若智若機若時若處。三密四門無妨無礙。此座說頓十方說漸說不定。頓座不聞十方。十方不聞頓座。或十方說頓說不定。此座說漸各各不相知聞。於此是顯於彼是密。或為一人說頓。或為多人說漸。說不定。或為一人說漸。為多人說頓。各各不相知互為顯密。或一座默十方說。十方默一座說。或俱默俱說。各各不相知互為顯密。雖復如此未盡如來於法自在之力。但可智知不可言辨。雖復甚多亦不出漸頓不定秘密。

世尊所說的法門，以眾生根機為對象，若依其所詮之義理內容的深淺次第，可劃分成為四種層次，為藏、通、別、圓「化法四教」，即佛陀教化眾生的方法；譬如辨藥味。

(1)藏教：以經、律、論三藏為宗依。說但空之理，令證二乘小果的教說。此類眾生的根性乃為定執一切法為實有，不能了知諸法當體即空的三界內鈍根眾生。

(2)通教：說通同三乘之因果，其理雖是但空，但含中理（即不但空），通前通後，令鈍根與藏教同證其果，利根則轉入別圓二教。此類眾生乃能夠了知諸法當體即空的三界內利根眾生。此

教正教菩薩、傍化聲聞、緣覺二乘，因此爲三乘共稟。

(3)別教：說但中之理，令修次第三觀^⑱，證十二品斷之佛果^⑳。乃三界外菩薩所修學的法門，別異於前之藏、通二教及後之圓教。

(4)圓教：說不但中之理，令修圓融三觀^㉑，證四十二品斷之佛果。圓教的根性，是最上利根之人，非是三乘人所能修，學不但共聲聞、緣覺，連別教菩薩尚不與共，唯一佛乘。

「化法四教」若分大小，藏教屬小乘，其他屬大乘；若分權實，藏、通、別三教爲權，圓教爲實。然而，智顛大師引《大般涅槃經》的四不可說^㉒及〈聖行品〉的四種四諦說^㉓、《法華經·藥草喻品》的三草二樹之譬、《中論·四諦品》四句偈^㉔，共舉二經一論，提示了四種文證，以四種層次的形式來宣說法門內容。

(1)藏教：

四不可說：生生不可說。

四種四諦：生滅四諦。

三草二木：下根三草。

因緣四句偈：因緣所生法。

(2)通教：

四不可說：生不生不可說。

四種四諦：無生四諦。

三草二木：中根小樹。

因緣四句偈：我說即是空。

(3)別教：

四不可說：不生生不可說。

四種四諦：無量四諦。

三草二木：上根大樹。

因緣四句偈：亦名為假名。

(4)圓教：

四不可說：不生不生不可說。

四種四諦：無作四諦。

三草二木：上上根一地一雨。

因緣四句偈：亦是中道義。

故天台以此等來詮釋藏、通、別、圓等四教之意，並作為設立化法四教判的根據。^⑳

三、「五時八教」的功用性

自世尊成道後，五時設教，說法四十九年，無非一大事因緣，求其攝化群機，直指心體，令眾生悟入佛之知見，暢佛之本懷。佛者心也，心即是佛，佛即是心，佛心即是眾生心，令眾生心變成佛心，而成佛道，故世尊五時教化，無非教眾生而成佛道。^㉑

由於世尊善知眾生心，是入如來教之大覺者。是故，佛陀弘法，講求因緣法，視眾生之根性而以善巧方便施以教育，進行度化，也就是把眾生的舊經驗（根性）與新經驗（教化）作為連結，使眾生更能了解其意，而獲得信解。這就如同教師在教學前

已設定教學宗旨，了解學生程度，善為選定教材，引起學習動機之意。既然眾生依教得解，令能生起興趣，透過對佛法的驗證與實踐中而獲得真知，而從自動向學的恆心中求進步，則終極能夠達到佛陀究竟本懷之意趣。

《法華經·藥草喻品》云：

譬如大雲，普覆一切，既出於世，為諸眾生，分別演說，諸法實相，……皆令離苦，得安穩樂，為大眾說，甘露淨法，……以一味雨，潤於人華，各得成實。^⑳

佛法是為開示佛之知見，使不同根機的眾生悟入而得行解脫之法。然而，因眾生有若干種心（妄想、執著），所以佛法要從不同角度來開示，才能幫助眾生悟入。倘若修學者不知判教所講求「當機施教」、「機教相應」的功用性，而又自成法執，諍論教法高下，便無法得到融通萬法的意趣。所謂的「判教」，表面上好像是在判別教法的深淺高下，然而，實質上，其教法是將理論依眾生根機的不同，為啟發其自覺，欲令獲得實法（人人皆能成佛），所產生的破法與立法之階段性權法誘引。學習教法的基礎課程，首先要從聞法入手，聞法的目的是對於世間、出世間一切法的事理真相，取得了解。在聽聞之後要如理思惟，才能心領神會，以法攝持身心，建立正確的知見，佛陀所有的教導即在開示我們，使我們悟入佛的知見。因此，我們一切的修學，都必須和自己的生命對話，回應身心，將所聽聞、思惟的都落實到身心的安頓。而天台「五時八教」的判教思想，就如同佛陀善用有趣的教法及教材，使眾生各依其欲樂、偏長而引導使令「開示悟

入」佛之知見。天台以純圓獨妙之教，攝一切大乘經之法義，爲成就眾生，具足種種方便施設，而開權顯實。

四、結語

「五時八教」之分類與整理，雖然能令學人理解佛陀種種雜多教法，且能知其教法之相狀，但若就此教法之形式上的認知，僅就於表層上的理解，未能究竟天台教義的中心。因此，要真正明瞭教相，洞達佛陀的真實精神，啓發覺性，轉迷成悟，才能觸及佛陀教法內容之本懷。若所說之言教，只局限於語言、文字上之思索及研究，則不足以窮教相，更不能透徹其言教而掌握佛陀所說的真實意涵。佛陀教授弟子除讓其真正悟道之後，還要求徹底實行，以信、解、行、證爲佛法的教學歷程，以此歷程使佛陀所啓示的真理與我們的日常生活打成一片，故佛學亦是實踐哲學。

佛陀大悟時說「一切眾生皆有佛性」，證悟了所有生命皆有佛種，體悟到心、佛、眾生法的融匯。天台講「性德」與「修德」，佛性一切眾生本具，乃「性德」也，而「五時八教」之用，乃爲顯「修德」。若只云性，則修不顯；若只云修，則性不明。故天台思想的原則，就是啓示人們不要忘失自己本有的佛種，只要如理如法的培養，便可成聖成賢。而三藏經論，乃至歷代祖師所說，也不外是爲說明如何認識自己生命中的佛種，又如何去培養，使它能開花結果，綻放芬芳。因此必須性修並彰，才能以凡心而見佛心。

注：

- ①釋見聞，《天台教學綱要》，頁178，世樺出版社。
- ②斌宗法師（於民國四十四年十一月廿四日）為智者大師圓寂一五〇〇年紀念會講詞「智者大師對我國佛教的一大貢獻」中所製之五時八教圖。
- ③三輪：身密現神通輪，口密示正教輪，意密顯記心輪的攝化形式。
- ④「如初出先照高山」，日喻佛，高山譬大菩薩，照比說教。「次照幽谷」，喻佛為小乘人說四阿含經等。「後照平地」，又分三時：食時、禺中時、正中時，即譬佛說方等、般若、法華涅槃的三時。
- ⑤如經所說，從牛出乳、酪、生酥、熟酥、醍醐，即喻從佛說華嚴、阿含、方等、般若、法華涅槃的五時。
- ⑥「猶如窮子捨父逃逝，為求衣食，向外馳逞——遇向本國，遙見其父，此或是王，或是王等。」「雇汝除糞，二十餘年。」「信相體信，入出無難。」「止宿草庵，更無希取一餐之意。」「漸漸通泰，成就大志。」譬如來昔與眾曾結過一乘的因緣佛種，中間退大向小；今緣熟遇佛，以從華嚴派到法華的五時化誘，方得授記作佛。
- ⑦《中華佛教百科全書》(三)。
- ⑧无言，《天台宗概論》，頁44。
- ⑨《中華佛教百科全書》(三)。
- ⑩《中華佛教百科全書》(三)，頁1036。
- ⑪《中華佛教百科全書》(三)，頁1036。
- ⑫《天台之判教與發展》〈天台之判教〉，頁33，大乘文化出版社。
- ⑬无言，《天台宗概論》，頁58，原泉出版社。
- ⑭《中華佛教百科全書》(三)，頁1036。
- ⑮无言，《天台宗概論》，頁60，原泉出版社。
- ⑯无言，《天台宗概論》，頁43，原泉出版社。
- ⑰釋見聞，《天台教學綱要》，頁215，世樺出版社。
- ⑱《法華玄義》，大正33冊，頁683。
- ⑲次第三觀中先空觀者，謂從假入空觀，於十住位觀諸法空，破見思惑。次假觀者，謂從空入假觀，修此假觀分別萬病，破塵沙惑。次中觀者，謂離空假二邊，照融通法體，總能所念，契不二平等之理；初地以上用此觀時破無明惑。（无言，《天台宗概論》，頁86）
- ⑳十住、十行、十迴向，於三十心位斷見思塵沙二惑，進入初地，斷一分無明，證一分中道之理，乃至到等覺位斷第十一品無明，更發朗然妙智，斷第十二品無明，此是別教佛果。（无言，《天台宗概論》，頁86）
- ㉑圓融三觀，又稱一心三觀、不可思議三觀、不次第三觀。所謂一心，是能觀的心；三觀，是空、假、中的三智。圓觀的行者就介爾陰妄之一念，觀空、假、中三諦時，所觀的三諦相即互融、非縱非橫，故能觀的三智雖各各不混其用，但並無前後次第。（《中華佛教百科全書》，頁31）
- ㉒生生、生不生、不生生、不生不生不可說。
- ㉓生滅、無生、無量、無作四諦。
- ㉔因緣所生法，我說即是空；亦名為假名；亦是中道義。
- ㉕釋見聞，《天台教學綱要》，頁233，世樺出版社。
- ㉖玠宗，《天台之判教與發展》〈妙法喻蓮華與五時說教〉，《現代佛教學術叢刊》，頁25，大乘文化出版社。
- ㉗《妙法蓮華經》卷三，大正9冊，頁20。

《華嚴五教章》的寓言思維

——以火宅喻為例

覃明德

文化大學哲學博士班

一、前言

佛教教義向來是以「緣起性空」作為基本立場以述說一切現象之變化乃空無自性，而作為此述說的方法就是所謂的經律論。然而無論是用哪種方式說法，所強調的仍是要眾生不執著於語言文字以學得義理。所以在「蕩相遣執」之立場下，佛教經典中雖時常以寓言故事來作為闡述其思想為其特色，然此寓言故事中所隱含的義理才是我們所要討論的。本文之所以藉由火宅喻為論說之例，在於火宅喻本是《法華經》中著名的寓言故事，《華嚴五教章》在此也透過火宅喻來論說彼此之間所展現的義理之差異。可見作為表達義理的寓言是可以互為流通的，此即與西方哲學方法論中的「解釋學的循環」有相通處。因此本文試圖從《華嚴五教章》中的寓言故事來說明其所隱含的義理思想，又此寓言故事是藉由語言文字所表現，故一開始本文將先述說語言文字在佛教思想中的地位與意義，而後再述說此寓言故事中所隱涵的華嚴義理思想為何，最後再從詮釋學中以寓言故事作為一共通文本時所能得到的不同之解釋內容來述說其創造性的詮釋。

二、語言文字在佛學中的地位與意義

關永中先生指出寓言與神話之間的三點差異：第一，寓言是先有一涵義，再套用一故事來表達這涵義。但神話故事並不刻意地被套用來表達或解釋任何涵義。第二，寓言所蘊含的意義可以透過翻譯解釋的形式而被完全揭露出來；但神話的涵義卻不能純粹透過翻譯解釋而被完全翻出來。第三，寓言的意思一旦被翻譯出來後，故事可以被丟棄；但神話卻不容許如此地被處理，人只有透過神話故事的意象來把握超越的事理，人若把神話故事的意象丟棄，他也一併丟棄了其中所蘊含的涵義。①然而不論是為寓言還是為神話，語言文字是記錄這些的必要條件。

「緣起性空」②是佛學的基本立場，所要求的就是眾生在面對現象世界中的種種不執著之態度，而在佛教經典中經常可見此類告誡之話語；而語言文字向來是人與人溝通的工具，是故在現象世界中的語言文字亦是得在此「蕩相遣執」之立場下，所應該予以解說其地位與意義。③很顯然的，佛學立場以現實世界為不真實，則語言文字亦應為不真實或所謂的有限性。這是因為語言文字是人類創造出來用以認知、理解、溝通的工具，既為工具則就有所限制。然而無論語言文字是否為有限的，其最重要的功能就在於指出關於成佛解脫的法門，是故即便從真理觀視之，語言文字只是「假名施設」的非真實性產物，但其卻不將語言文字隔離於指涉的對象之外。④

關於語言所指涉的對象，即是佛學中的真理觀。此真理本是相應於個人之境界開展，是為「真如」，故本應不可說；然就佛

法之廣佈，則此不可說之境界可藉由方便說去表詮。誠如李治華指出佛教哲學在語言的表義層級中為「不可說——方便說——了義說」，此語言模組是針對「如何表達第一義」的解析，此三層與「空——假——中」的結構相應，空故不可說，假故方便說，中故了義說。⑤既為表詮，則必為不可執著，因一有執著，則必起虛妄分別心，故表詮說法並非真實無妄，真實無妄的僅為真如佛境界，一切語言文字僅為真理的假名施設而來，如：

以一切言說，假名無實，但隨妄念，不可得故；言真如者，亦無有相。謂言說之極，因言遣言，此真如體無有可遣，以一切法悉皆真故。亦無可立，以一切法皆同如故。當知一切法不可說，不可念故，名為真如。（《大乘起信論》）

印順導師即對此段話說：「名字言說與虛妄分別心，有著密切關係的，而之所以如此，即是眾生還在迷妄染污中，然真如本屬無相可言，在說到文字語言的究竟，知道離名字而不可言說時，必得立一假名，以表示這不可說的離名字的境界。所以說真如的名字，不是為了依名字而認識真如，是為了因真如名言，來遣除一切虛妄分別的言說。因言，即是依假無實的言說；遣言，即由這真如的假名，來遣除可說的虛妄分別相。是故佛法的一般方法，即是要在不可言說中去強立言說。⑥

所以用來表示佛法的寓言語言文字，是語言型態中的「能詮」地位，而被「能詮」的佛法真理則為「所詮」的地位。故語言文字雖被視為傳達佛法的工具，然卻並非是隔離於佛法之外，

而是在語言文字中即涵藏了部分真理，藉由不斷的因言遣言而一步步地逼顯出最圓滿的真理。

三、「火宅喻」的別教一乘與同教一乘

《華嚴五教章》在一開始就直接點出了對於真理的傳達可分作二種，一是同教一乘，一是別教一乘。所謂的一乘，是指教化眾生成佛的唯一絕對真實、圓滿的方法。之所以區分出同教一乘與別教一乘，則是為了說明在方便說法之教化眾生之外，此即同教一乘；亦另有一別於方便說法之教法，此教法是只能被盧舍那佛所能了悟，此即別教一乘，故與用方便說法教化的二乘、三勝等根機，是有顯著的差別。然此二者均是借用《法華經·譬喻品》的「火宅喻」作說明。此一用意正是為了在判教思想中，指出華嚴思想高於天台思想的其中一種方式，而對於天台思想是判為同教一乘。首先對於同教一乘的說明，如：

一乘、三乘、小乘名為三乘，此為顯法本末故。上開一乘，下開愚法，故有三也。以經中愚法二乘，並在所引諸子中，故知三乘外別有小乘；三車引諸子，故知小乘外別有三乘；三人俱出至露地已，更別授大白牛車，故之三乘外別有一乘。

此即說明在表現不同教法時有根本和枝末的差別，透過許諾羊車、鹿車、牛車等三車來教導，而後在於此三車後又有一大白牛車，故在此即有四車存在。然在法藏的認知中，認為此同教一乘中的四車只是佛陀教化眾生所作的權教之便而顯實，即三車是為

權法，大白牛車為實境，故會三歸一、開權顯實是一般教法中可被接受且最普遍的方法；然而此在法藏的認知中並非是最直接的教法，此即意在對天台思想上有一間接的批判，認為天台的會三歸一的權教之法並非是最圓滿、直接的。故法藏意圖在此教法中再別立一教法，是為別教一乘。

所謂的別教一乘中是分成二種層面，分別為佛境界可用語言所能詮解，是為「緣起因分」^⑦；另一則是佛境界不可用語言所能詮解，是為「性海果分」^⑧。然而此因分與果分是相即不離，故別教一乘之義理在此二者中是缺一不可。如：

初中二：一、性海果分，是不可說義。何以故？不與教相應故，則十佛自境界也。故《地論》云因分可說、果分不可說者，是也。二、緣起因分，則普賢境界也。此二無二，全體遍收，其猶波水，思之可見。

對於別教一乘，法藏亦透過「火宅喻」之例來說明華嚴思想乃第一乘之義，如：

分相門者，此則別教一乘別於三乘，如《法華》中，宅內所指門外三車，誘引諸子令得出者，是三乘教也；界外露地所授牛車，是一乘教也。

所謂分相門，是指別教一乘與三乘有所差別，而此分相門是在別教一乘中的二種層面裡的可被語言詮解的普賢境界中之二門，此是從教法的名義相狀來看，於三乘外別立一乘。然另一門則為該攝門，是從教法法體而言，故三乘教法是為一乘教法所含藏，本質上是為相同，而之所以如此認定，是在「不一不異」的觀點

下。因為「不一」，故三乘與一乘本有差別，然此是在說法之層級上有所區分，然若在直顯一乘之法體中，則三乘、一乘本無差別，此即「不異」。因為「不異」，故三乘、一乘是一，因為三乘只是依存於一乘而有，而一乘又涵攝三乘，故作為對應眾生根機的三乘方便教法，便在直顯一乘教法之中沒有三乘教法之存在可能。而在別教一乘中所要強調的正是「不異」的立場，這是因為別教一乘指的是只有通三世間而有十身的盧舍那佛自悟的境界，此是超越了語言，故與以方便教法之權教對比是不可言說的主體境界之開展，難以形容，故此稱之為「性海果分」。

所以藉由「火宅喻」中的四車來詮釋華嚴思想的同教一乘與別教一乘之差別，即可知大白牛車在同教一乘中是真正法界實相之終，然而在別教一乘中卻是視大白牛車僅為真正法界實相中的其中一面相。這是因為其視權實之教並非透顯出最終境界的教法，因其是仍在語言可解說之層次上說明，真正的終極境界是不可用語言所能詮解。如：

謂宅內指外但云牛車，不言餘德，而露地所授七寶大車。……此等異相，並約同教一乘，以明異耳。又彼三中牛車唯一，以彼宗明一相方便無主伴故；此則不爾，主伴具足攝德無量，是故經云：「我有如是七寶大車，其數無量。」無量寶車非適一也，此顯一乘無盡教義，此義廣說如華嚴中，此約別教一乘以明異耳。

此即指出別教一乘最主要的特色就在於「主伴具足」^⑨，故誠如郭朝順說：

同教是以「泯權歸實」歸於界外之一乘之大白牛車，即佛所自證之一乘圓教為根源，由此攬實成權向下開出小始終教而說；別教一乘，則以此大白牛車為真正法界實相之「一例」，其在性質上固然同於如來自證自悟之無限圓融法界，但卻只是此無盡法界之一端而已，僅就此一車，無法呈顯車乘無限的不可思議境界，故必須由此同教一乘向上一著，使得了悟別教之境界，但相對而言，由此同教一乘的確具有能夠展現權教方便之向下施設的功能。^⑩

所以在華嚴思想中，火宅喻的借用，指出了兩種不同的教法，即是在方便權教之法中是屬於較低一層級的教法，因依然是在語言文字中教導眾生，而別教一乘則是直接從成佛境界談起。此二者的分別就如同同教一乘依然還是在有所限制的教法中說明，藉由一步步的說明來指出語言的相對性與有限性；而別教一乘就是直接不在語言文字中打轉，是直接開顯出較高層級的境界，然而就這並不代表同教一乘不重要，而只是指出在兩相對照下別教一乘比同教一乘要教高層級，實際上，同教一乘是達至別教一乘的初步法門。

四、「火宅喻」中所顯示的詮釋學循環

經由前一節所說明的同教一乘與別教一乘之差異，即可知在《法華經·譬喻品》中的火宅喻中置入於華嚴思想中就有兩種不同角度的想法；然而《法華經》是天台思想的經典，故從天台與華嚴二學在詮釋火宅喻時，即有明顯的高低層級之別。故在面對

同一文本時，我們是可以接受不同學派予以其不同的詮釋，也就是說，對於此文本，所要詮釋的僅是相應於其學派的思想，對於文本原本所要詮釋的為何，在詮釋者自身已是不須予以重視的焦點了。而對於這種情形，即為「詮釋學的循環」^⑪。

在此本文以高達美為例，高達美是把詮釋學循環發揮至極至的其中一人。他對詮釋學的說明，是在其處理一文本時所應該要面對歷史的時間性之相應，故當原先作者在撰寫出一文本時，是有予其相應的歷史時間存在；而當此一文本經由他人詮釋時，所得的已然不是原作者所要表達的意思，而是詮釋者在與自己本身相應的歷史時間而所創造出的新意涵。故當一作品被作者所創作出來後，其就與作者脫離了關係，而是在詮釋歷程中賦予各各不同學派新的詮釋之價值地位。

首先，高達美的詮釋學是立基於對藝術和歷史的批判思想中，而在此他特別以「遊戲」^⑫一詞作為藝術作品的存在方式之形容。一個藝術作品本身即為一遊戲，此由創作者透過可以賦予人類愉悅之心態，而遊戲是可以使人愉悅，故從創作者創作一藝術品時，此藝術品的存在方式即是一遊戲。所以高達美說：

就人們參與遊戲的進行而言，遊戲本身便成為主宰。遊戲的迷人之處攫取了我們，並將我們捲入其中：遊戲是真正主宰遊戲者的本人。^⑬

也因此，作者討人歡愉的遊戲之作品，在創作後，即已與創作者脫離了關係，此作品本身即具有某種意義，而作為第一詮釋者及往後之人，從作品中所獲取的意義，即是他人對作品的了解，故

作品本身有其一客觀意義，詮釋者亦有可能有一全新之意義。所以高達美說：

我們的參與使得遊戲成為一表現，但是，所表現出來的事物與其說是我們內在的主體性，不如說是遊戲本身：遊戲挺立出來了，它在我們之中並且透過我們而發生著。⑭

高達美在此指出了一個相當重要的說明，即遊戲本身才是主體性，而我們只是在參與遊戲中得非常多的成果，若沒有遊戲則就沒有成果可言。也因為參與的情況各有不同，即詮釋意義各有不同，而連結到了高達美對歷史的說明。因為他認為對作品的理解，是不能否定掉時間與歷史，他說：

理解與其說是一個主體的過程，不如說是將人自身置放於一個傳統中，也就是置放於向他傳達傳統的一個『事件』中。⑮

所以，任一作品的誕生，有其自身背後的歷史時間因素，而對於詮釋者在詮釋作品時，亦是在其自身所處的時間、歷史因素底下，而可能有與原作品本身之意義相異。故對這些詮釋均是此一文本在詮釋學中所應蘊含且藉由不同時代而相繼地開發出來。

在此我們回到「火宅喻」中法藏對此喻所作的詮釋，何以相同之喻在《華嚴經》中有二種不同之理解？首先，對於二種不同之詮釋，前面已提及為同教一乘與別教一乘，認為同教一乘即天台的會三歸一之思想，藉由權教以彰顯大白牛為真正之實教，故此一乘教必須藉由三乘權教才可說明其真實。法藏如此認為此教僅為一權法而已，並非最圓滿之教，其背後因素即是認定別教是

由根源義、終極義來理解，而同教則是就權實方便來理解，認為同教雖是歸於實教，卻對實教內容無所說，故即以別教來訴說。此內容即為在一乘教之前提下，區分出小始終頓圓此五教。小教即為天台所謂的藏教，認為其教義只是著重於說「人空」處，而不說「法空」之理。大乘始教即為從小乘入大乘，但一立空義（空始教）一於生滅處說阿賴耶（相始教），此二者均未盡大乘義，故尚未圓滿。大乘終教即指眾生皆可成佛之真如心系統。大乘頓教即是相較於漸教而言，認為此教不說法相、不立法門，無階位次第之限制。大乘圓教即指一即一切，一切即一重重無盡的涵攝之意。此圓教為最圓滿之教，故在法界觀中即為事事無礙法界之意，此意即為涵攝一切之相入圓融之義，故不捨一切，可通一切。如：「因陀羅網法界門，重重無盡」。^{①⑥}

由此可知「火宅喻」中所說的二教，其主要認定為別教一乘中可以訴說同教一乘中的實教之內容，此內容即為對於法界緣起之說明，此法界是為「互攝互入，而無障礙」的事事無礙的緣起法界。故從詮釋學的立場來說，火宅喻即是主導此一解說的主宰，而此解說在法藏所認為的二教中是認為在理事無礙之立場下，火宅喻真正要表達的是直顯一乘的主伴具足之思想。

五、結語

在佛教思想中，本就以文本視為一含藏教理之階梯，是一步步的彰顯更豐富、更接近真理的工具。在此本文藉由天台宗的《法華經》著名的火宅喻故事，經過法藏之解說而開顯出有二種

不同之內容，而此火宅喻的工具性就在法藏的詮釋中得知天台宗與華嚴宗的二種詮釋均是藉由一相同之譬喻來訴說其思想。而從高達美所認為的一文本之詮釋是有其詮釋者的背景立場來作訴說，我們可以了解法藏之所以認為會三歸一的權便之教並不能彰顯最真實圓滿之教的內容，是因為法藏在其教派立場下所詮釋之理論乃為了對天台與華嚴彼此思想之高下分判，故又以相同之喻來訴說其最圓滿真實之教之內容為何，而藉以說明華嚴思想主要的理念為主伴具足的理事無礙之法界思想。

注：

①關永中著，《神話與時間》（台北：台灣書店，2002），頁5。

對於本文篇名定為寓言思維，若按照關先生所界定的，則似乎是把此篇區別為非神話意涵。然而對於佛教中的寓言故事，則並非如此的明顯與神話二分。因為寓言在佛經中本就是用來說明某一涵義，但此涵義卻非僅靠翻譯解釋之形式即可完全說明，最主要的就是寓言本身是被視為一共通的文本，對於共通的文本本就容許有不同學派去詮釋之，此為解釋學的循環（對於文本被不同立場之詮釋的種種說明，本文將於第四節說明）。然此文本的涵意指涉的正是人所要把捉超越的真理。是故本文認為是寓言或神話，在佛經中並不明顯區分。

②緣起法是以無明為現象生成的第一因，是從十二緣起說起。十二緣起就是無明、行、識、名色、六根、觸、受、愛、取、有、生、老死。對於這十二種之間的關係，基本上是以時間性的因果關係來說或以非時間性的論理關係來說。從時間性的因果來說，主要是從人為主要範本來說明

生命流轉緣起之情形，是認為一切的起心動念都是來自於無明的衝動，由這衝動而引起思維作用，進而形成識、對象，而其中藉處在於六根來引起觸與受，進而有愛、取，進而有業因果報的有，而後產生了有情眾生，便也因此而有老死等痛苦。然而若從非時間性的論理關係來看，則是認為無明是生命的本質而非生命的起源，如此則將不會出現無限後退的推論窘境，如此使得十二緣起可被視為對於有情眾生在生之前的心靈意識結構所進行的分析，其重點在於對於有情因何有老病死憂惱諸苦之理由的把握。林朝成／郭朝順著，《佛學概論》（台北：三民書局，2000），頁64—67。

③以龍樹在《中觀·觀四諦品》所言：「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」以空為萬象之存在性，但為了避免產生眾生對空的執著，故才指出空也只是個假名，只是因緣假設的說法而已。又以禪宗為例，禪學立場是為「不立文字，教外別傳」。然而在禪學經典中卻依然可見大量文字，其文字不在解說佛學

義理為何、分判各教法門為何；其所強調的只是說明如何做功夫，是故此大量文字所紀錄的是為功夫修行與境界開展。所以對於佛教經典在紀錄語言文字時，無論是龍樹還是禪宗，皆是不認為執著於語言文字就能達到真理，而是要將所體認的緣起性空之存有論寄託於吾人的功夫實踐中。

- ④ 語言與真理間的關係，在印度傳統的婆羅門教哲學中即有所討論。基本上可分類，一是否定語言的真實與常住性，一是主張語言的真實與常住性；前者以勝論派為代表，後者以彌曼沙派為代表。佛教思想顯然是傾向前者。楊惠南著，《印度哲學史》（台北：東大，1995），頁314—319，頁330—336。
- ⑤ 李治華著，〈佛教哲學中的語言型態之探索〉，《正觀雜誌》第八期，1999年3月，頁84。
- ⑥ 印順著，《大乘起信論講記》（新竹：正聞，2000），頁73—75。
- ⑦ 「緣」，是謂機緣；「起」，謂生起；應眾生機緣而說不可思議之佛果境界，是為緣起。普賢之法門就是此緣起，這是使一切眾生趣向佛果之因，故叫做緣起因。此緣起因與盧舍那佛之所證有別，故稱緣起因分，略稱因分。徐紹強釋譯，《華嚴五教章》（台北：佛光經典叢書，1997），頁32。
- ⑧ 事理諸法之本源叫做性。此性橫遍豎徹，包羅萬有，深廣無涯，難以形容，只能以廣闊無邊的大海作喻，是為性海。盧舍那佛所證之境界，就是此性海，即稱性海果。此性海果與普賢因人之所了有別，故稱性海果分，也略稱果分。徐紹強釋譯，《華嚴五教章》，頁30。
- ⑨ 華嚴宗在論述無盡緣起時認為，緣起萬法之中，若以此為主，則以彼為伴；若以彼為主，則以此為伴；如此，萬法互為主

伴，法界緣起才具備無盡之功德，稱為主伴具足。徐紹強釋譯，《華嚴五教章》，頁47。

- ⑩ 郭朝順於此段話之下另有重點說明，即是透過向上門與向下門指出語言的相對性與有限性。他指出由同教一乘而至於界外別教一乘者，即由小教、始教而終頓圓教者，為向上門；由圓教頓教施設方便，開出小始終三教，是為向下門。向上門表示凡夫對真如的認識與實踐，向下門表示佛對凡夫開釋不可說之真如的教說之發展。因此在向上門時，頓教以頓絕言說思維方式表示語言的界限，以遮詮否定言說相對性與有限性的方式顯示不可說之真如的絕對與無限；在向下門時，如來以一切悉真之肯定方式圓現萬法，頓顯真如與一切諸法不二的關係，同時也顯現真實與方便之權實不二的關係。郭朝順著，〈華嚴宗的可說與不可說〉，《正觀雜誌》第二十七期，2003年12月，頁101—102。
- ⑪ 詮釋學的循環是施萊爾馬赫（Schleiermacher）所提出的，他在對與文本和語言有關的理解和表述的分析中，指出在現代意義上作為科學方法論的詮釋學的開始。這種對方法論的重視到狄爾泰在詮釋理論中為人文學科奠定基礎的努力達到顛峰，這種詮釋被理解為可想像的、但公開可證實的他人主觀經歷的再現。這一種詮釋方法揭示了人類不能達到經驗主義者所要求的客觀知識的可能性，因而為人文學科提供了卓越的方法論。而這樣的詮釋學循環是涉及到部分與整體的關係，即對每一部分的詮釋都依賴對於整體的詮釋。王思迅主編，《劍橋哲學辭典》（台北：貓頭鷹出版，2002），頁514。
- ⑫ 「遊戲」有兩個英文詞，即「play」和「game」。前者強調遊戲活動本身，後者強調具體的遊戲活動。帕瑪著，嚴平譯，

- 《詮釋學》（台北：桂冠，1992），頁200。
- ⑬ 高達美著，洪漢鼎譯，《真理與方法》（上海：上海譯文出版社，1992），頁102。
- ⑭ 高達美著，洪漢鼎譯，《真理與方法》，頁98。
- ⑮ 高達美著，洪漢鼎譯，《真理與方法》，頁275。
- ⑯ 勞思光先生說：「蓋所謂事事無礙，即一事理可通至其他事理之意；若就主體性一面講，亦即每一境界可通至其他境界之意。」勞思光著，《新編中國哲學史》（台北：三民書局，1999），頁316。

如來藏思想之淺探

釋性尚
圓光佛學研究所

一、前言

中國佛教在清朝時雖曾沈寂一時，然而在清光緒年間楊文會傳介歐洲與日本的佛學文獻及研究方法回國後，則開啟中國近代佛教研究史之鑰，中國如來藏學研究因而有不同於「古德論疏」的當代論著出版。並於清末民初時，由於近代學人的努力，如太虛大師、歐陽竟無等深入的研究，使得中國如來藏學有了新的論著與方向。

在印度或藏傳的佛教中「如來藏」並非主流，但是到了中國，如來藏或佛性的「眾生皆有成佛的可能」思想，與中國「人人皆可成堯舜」的說法很貼近；因此，「佛性」而成為重要的教說。本文就如來藏的思想作些淺探，並在如來藏的教理上以譬喻來表現說明；且思想發展的內容有那幾期的發展，至於在如來藏緣起，是從大乘起信論開始時，也簡略的說明「心真如門與心生滅門」。

二、正文

(一) 如來藏思想的歷史

1. 「如來藏」一詞

如來藏的梵語原文是 (ta thāgata-garbha)，指於一切眾生之煩惱身中，所隱藏之本來清淨（即自性清淨）的如來法身。雖覆藏於煩惱中，卻不為煩惱所污，具足本來絕對清淨而永遠不變之本性。又一切染污與清淨之現象，皆緣如來藏而起之教法，即稱如來藏緣起。

勝鬘經法身章：「如來法身不離煩惱藏，名如來藏。」①

根據從《寶性論》的梵文，得知如來界 (tathāgatadhātu)、如來性 (tathāgatagotra) 等也是如來藏的同義語。界有因的意思，因為要使迷的世界成為佛的世界，而作用的因力具足於如來藏。②

但在佛典中最早出現處，為《增一阿含》：「如是阿含增一法，三乘教法無差別。佛經微妙極甚深，能除結使如河流；然此增一最為上，能淨三眼除三垢。其能專心持增一，便為總持如來藏；正使今身不盡結，後身便得高才智。」③

如來藏說，是「後期大乘」（經）的主流，經「初期大乘」的演化而來。「佛法」而演化為「大乘佛法」，根本的原因，是「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恆懷念」。因此，佛滅後，佛弟子因為對佛的懷念，而有供奉佛之馱都 (dhātu) 者。馱都，譯為「界」，原本有佛種類、原因之意；而供奉佛馱都，即供奉佛舍利（骨灰）。由於佛馱都有種類、原因之意。④因此，成了佛性、如來界、如來性等概念。其後，又與唯心論的佛教思想——唯識相結合，開展出「如來藏」的思想。

如來藏，它有以下的重要特性：

(1)是眾生解脫成佛的真正動力——它能自我清除覆蓋在它上面的煩惱。

(2)它原本具有無限的功德（智慧、慈悲、神通等）。

(3)在某些中、後期的經典中，例如《大般涅槃經》，特別強調它是每一個眾生都具有的，一切眾生皆有佛性（如來藏），因此，每一個眾生皆可成佛。

(4)在另外一些經典中，還強調它能幻生宇宙萬法，例如《楞伽經》——如來藏，能夠創生萬物。

有一些經典，例如《勝鬘經》，把如來藏分成兩個：一是它能自我清除煩惱——空如來藏；另一是它本具無量功德——不空如來藏。其實，這不過是前述一與二的說明而已。也有一些經論，例如《起信論》，把它叫做阿黎耶識，還說它有覺（自我清淨）與不覺（煩惱）的兩部分。

2. 如來藏思想的盛行

如來藏思想的研究變得盛行起來，是從《寶性論》的梵文原典出版開始的。羅喉羅僧克里帖衍那（Rahula Sāmkṛtyāyana）自從西元一九三四年起，在前後共四次的西藏古寺探訪中發現許多梵文佛典，而其中有《寶性論》梵本；已由瓊斯頓（E.H. Johnston）於西元一九五〇年出版了。^⑤此後基於此書翻譯、研究變得盛行起來。

在如來藏思想系統裡有說到「一乘」的思想，這是宣說「三乘」眾生中同有成佛之性（一乘）的思想，此一乘思想歸結於如

來藏思想。為了主張三乘之人皆得以成佛，非得基於悉有佛性說不可，而此悉有佛性說與如來藏思想並非不同。

3. 初期的如來藏經典

如來藏說，以後期大乘經為主，在論師們——印度的大乘論師，中觀與瑜伽二家，都說如來藏說是不了義的，以中觀及唯識的「密意」去解說他。其實，這一思想系，有獨到的立場，主要是眾生與佛有共同的體性；依此為宗本，說明依此而有生死、眾生，依此而有究竟解脫、如來。^⑥

有關如來藏學的經典，在佛教史上，屬於大乘佛教的後期，以為「一切法空」是不了義的，以真常—真常我、真常心為主的法門。^⑦可是在初期的如來藏經典有《如來藏經》、《不增不減經》、《勝鬘經》、《大乘涅槃經》、《無上依經》、《大法鼓經》、《央掘摩羅經》等，但其中《如來藏經》因作為宣說如來藏的最初經典而重要，而《勝鬘經》則以繼承其思想，發展深化，及組織教理而重要。

(二) 如來藏的教理

在《勝鬘經》中開頭的如來真實義功德章、十大受章、三大願章、攝受正法章、一乘章等，敘述了菩薩的修行，透過此修行，呈現如來藏、法身的開顯。而其次的無邊聖諦章第六到自性清淨章第十三，則作如來藏的說明。《如來藏經》則說；一切眾生有如來藏，不管眾生怎麼多次反覆輪迴，為煩惱所污，如來藏也不染污，也無失去。

經云：「一切眾生貪欲、恚、癡、諸煩惱中，有如來智、

如來眼、如來身，結加趺座，儼然不動」。⑧

並以九個譬喻來表現此如來藏，此九喻為《佛性論》、《寶性論》等繼承。並且到《勝鬘經》時，則強調如來藏是自性清淨，而且同時為煩惱所污，不過這關係凡夫難以了之。一開始說到了，在此如來藏不僅是佛陀的依持，也是愚迷、凡夫的依持。

經云：「有如來藏故說生死……非如來藏有生有死。如來藏者離有為相。如來藏常住不變。是故如來藏。是依是持是建立」。⑨

亦即說如來藏是染與淨之依持。以下則以《如來藏經》的九個譬喻來呈現。

1. 以九個譬喻表現

(1)譬如天眼之人。觀未敷花見諸花內有如來身結加趺坐。除去萎花便得顯現。

(2)譬如淳蜜在巖樹中。無數群蜂圍繞守護。時有一人巧智方便。先除彼蜂乃取其蜜。隨意食用惠及遠近。

(3)譬如粳糧未離皮糲。貧愚輕賤謂為可棄。除蕩既精常為御用。

(4)譬如真金墮不淨處。隱沒不現經歷年載。真金不壞而莫能知。有天眼者語眾人言。此不淨中有真金寶。汝等出之隨意受用。

(5)譬如貧家有珍寶藏。寶不能言我在於此。既不自知又無語者。不能開發此珍寶藏。一切眾生亦復如是。

(6)譬如菴羅果內實不壞。種之於地成大樹王。

(7)譬如有人持真金像。行詣他國經由險路懼遭劫奪。裹以弊物令無識者。此人於道忽便命終。於是金像棄捐曠野。行人踐踏咸謂不淨。得天眼者見弊物中有真金像。即為出之一切禮敬。

(8)譬如女人貧賤醜陋。眾人所惡而懷貴子。當為聖王王四天下。此人不知經歷時節。常作下劣生賤子想。

(9)譬如鑄師鑄真金像。既鑄成已倒置於地。外雖焦黑內像不變。開模出像金色晃曜。^⑩

2. 如來藏有空、不空二義

關於如來藏之事，經典裏面說，如就它與「如來智」不離不脫之諸德性而言，那是完備著「不空」即「德性」的（不空如來藏）；如就與「如來智」不同的（脫、離）煩惱而言，那是「空」的，即：那些（煩惱）本來是無的（如來藏），^⑪經典中讚歎說，這才是空性的真實義。並且說：如來藏是與那樣的智不離不脫的清淨法的所依，同時，也是與「智」不同的煩惱藏所依，因此，生死與涅槃，均依如來藏。在此表示說明著是：它與如來法性是相同，但如來藏仍含有煩惱具足的眾生之具體的影像。

在《勝鬘經》中，如來藏是與自性清淨、客塵煩惱的思想並列，而以五藏來表示如來藏的本性。則五藏是為如來藏、法界藏、法身藏、出世間上上藏、自性清淨藏，此說為後來《佛性論》、《寶性論》、及真諦譯《攝大乘論釋》等所引用，進行解說。

(三) 如來藏思想的發展

1. 三期的發展

在《中邊分別論》、《大乘莊嚴經論》中也承認了如來藏思想。可是在這些的論書中，由於唯識說是主要的，所以即使提及阿賴耶識與如來藏，也並未說阿賴耶識就是如來藏。

因此將《如來藏經》、《勝鬘經》等唯有宣說如來藏思想的經典，當作如來藏思想發展的第一期。而說阿賴耶識與如來藏的關係，卻也還沒有闡明兩者關係的論書，當作如來藏思想發展的第二期。之後出現《楞伽經》、《大乘起信論》等，闡述阿賴耶識與如來藏的融合。似乎可以將以兩者融合成說迷與悟的世界之經論，看作是如來藏思想發展的第三期。

2. 其他論的發展

還有《入大乘論》、《寶性論》或《法界無差別論》等論書只說如來藏說，並未說到與阿賴耶識的融合。卻而接受《如來藏經》、《勝鬘經》所傳述如來藏的思想。值得注意的是，《寶性論》繼承《勝鬘經》的思想而組織如來藏思想，但是從時代來看，似乎是應歸到第二期的論書的作品。

所不同的於《中邊分別論》、《大乘莊嚴經論》是以唯識說的立場來處理如來藏思想，而在《楞伽經》、《大乘起信論》則是以如來藏為主，而採取了阿賴耶識思想。^⑫雖然如此，在《楞伽經》中包含種種的思想，卻也有不把阿賴耶識與如來藏視為同一之說。

(四) 阿賴耶識與如來藏

1. 實踐的立場

如來藏思想在大乘經典中的形成，是比瑜伽行派的唯識思想更早的。但當開展時與它（瑜伽唯識）並為關係。可是，當它據論典而組織學說時，又不得不借著瑜伽行派的推展。

如來藏應該從實踐的立場來理解，但是一旦與存在論的立場提出時，如來藏與阿賴耶識的結合就成為問題。在唯識說裡，阿賴耶識是「妄識」。相對地，站在如來藏的立場，阿賴耶識不得作為真如與無明結合之法而成為「真妄和合識」。^⑬但在唯識學的本義，則是以真如空性解說「如來藏我」的，如『大乘莊嚴經論』云：

「佛體平等，由法界與我無別，決定能通達故」。^⑭

2. 阿賴耶識與如來藏的主體差異

在唯識說裡，阿賴耶識成為異熟識，因為這是作為前世業的果報之識。此阿賴耶識是輪迴的主體；輪迴主體的阿賴耶識裡，無法找到覺悟的淨法。相對地，如來藏的思想要求在為煩惱所污的心之根底，有不為污垢所染的自性清淨心。^⑮

因為，瑜伽唯識學者，以種子來解說種性，與如來藏不同。但推究起來，在《瑜伽師地論·本地分》的本性住種——本有無漏種子，實在就是「一切眾生有如來藏」。對當時大乘經的如來藏說，是從緣起論的立場給以善巧的解說，以種子來說種性。^⑯如《瑜伽師地論·聲聞地》說：

「問：今此種姓以何為體？答：附在所依有如是相，六處所攝，從無始世展轉傳來，法爾所得。」^⑰

在《瑜伽師地論·菩薩地》也提到：

「謂諸菩薩六處殊勝，有如是相。從無始世展轉傳來，法爾所得，是名本性住種。」^⑱

(五) 如來藏緣起

1. 從大乘起信論開始

如來藏思想雖然似乎可以說完成於《寶性論》，但是「如來藏緣起」的思想似乎應該視為到《大乘起信論》才成立。即以如來藏與無明一體化後的「阿梨耶識」為立場，運用緣起的理論於迷執的認識界之展開與煩惱之斷盡而開示的，可說是到《起信論》才開始的。^⑲

「如來藏緣起」之語首見於法藏的《大乘起信論義記》。《起信論》是由因緣分、立義分、解釋分、修行信心分、勸修利益分之五章所成；但中心是立義分與解釋分，立義分是闡述《起信論》主張的部分，解釋分以下則說明論證的部分。

在《起信論》的立義分中，闡述了大乘起信的「大乘」的意思。並將大乘分為「法與義」來說明，因為理解大乘的深意，則自然就能起信了。而在《起信論》的解釋分，則佔了全體的七分，是《起信論》的主要部分，分為顯示正義、對治邪執、分別發趣道相三部分。顯示正義分為心真如門與心生滅門，心生滅門再分為染淨生滅與染淨相資。

2. 心真如門與心生滅門

在《起信論》中，稱心的本性為「真如」。心的狀態分為二，其時間的一面稱為「心生滅門」，超越心之時間的性格則稱為「心真如門」。因此迷惑的也是心，悟的也是心，且悟的則是

佛陀。在這點，心具有殊勝的性質。心生滅門中，闡明大乘即是眾生心。如來藏緣起是宣說於此的。在心生滅門中，心的本性以「如來藏」來表示。^⑩

這雖是指人得以成佛的本性，但特別是指為煩惱所覆時的如來藏。離煩惱時則稱為「法身」，在纏位的法身即是如來藏。

三、結語

如來藏思想的理論雖然大致可以說在《起信論》中已經完成，但是並未發現《起信論》的思想對印度佛教其後的發展給予影響的地方。反而是傳到中國來，受到中國佛教高度的讚揚與肯定，如賢首宗立五教、三宗，三宗是「法相宗」、「破相宗」、「法性宗」。而在中國的禪宗則是以「如來（藏）禪」來的，闡揚這一法門的《楞嚴經》與《起信論》，雖有「疑偽」的傳說，卻受到賢首宗與禪宗的尊重。^⑪近代太虛大師，晚年在講『中國佛學』，首列一表，以「佛性」來貫通眾生與佛。雖然這一法門，目前雖經中國佛教學者的融會發揮，與原義有了相當的距離，但還是為中國佛教的主流，至少在中觀、唯識以外，表示有其獨到的立場與見解。

注：

①《勝鬘經法身章》T12，p221。

②平川彰著，《印度佛教史》，p361。

③佛光大藏經《增一阿含經》第一序品，p20—21。

④印順著，《如來藏之研究》，新竹，正聞，民92年，p9。

⑤平川彰著，《印度佛教史》，p361。但是E.H.Johnston中途病歿，校正、索引是由T.C.Howdhury所作的。

⑥印順著，《如來藏之研究》，p1。

⑦印順著，《如來藏之研究》，p4。

⑧《大方等如來藏經》T16，p457。

- ⑨《勝鬘經》T12，p222。
- ⑩《大方等如來藏經》T16，p457—459。
- ⑪世界佛學名著譯，高崎直道著，李世傑譯，《如來藏思想》，p36。
- ⑫平川彰著，《印度佛教史》，P366。
- ⑬平川彰著，《印度佛教史》，P368。
- ⑭《大乘莊嚴經論》T31，p596。
- ⑮平川彰著，《印度佛教史》，P368。
- ⑯印順著，《如來藏之研究》，p204。
- ⑰《瑜伽師地論》T30，p395。
- ⑱《瑜伽師地論》T30，p478。
- ⑲平川彰著，《印度佛教史》，p373。
- ⑳平川彰著，《印度佛教史》，p375。
- ㉑印順著，《如來藏之研究》，p2。

從法身到三十二相的佛身研究

釋大寂

華梵大學東方人文思想研究所博士班

一、法身優於肉身的的原因

就佛陀的第一代大弟子而言，法身與肉身的分別並不存在，以其二者俱集於佛陀一身故。佛陀每天與弟子們一起生活，弟子們可以看到佛的存在，感覺到佛的存在，一切是那麼自然沒有問題。

問題的出現是在佛陀死後，七眾弟子頓失依靠，佛子們開始尋求新的依止處，「法身」的觀念就漸漸出現了。

(一)法身常在

為什麼法身能解決佛子的需求呢？

釋師出世壽極短 肉體雖逝法身在①

肉體的壽命是極短的，不過數十寒暑，然而法身的觀念，卻能歷久彌新。在佛陀涅槃前，舍利弗的入滅就已讓我們獲得足夠多的啟示。②聖者的死，只是父母生身的敗亡，聖者之所以為聖，乃其修習無漏五蘊而彰顯不共凡夫之德行，此無漏五蘊③並不因涅槃而消滅於存在界。據《發智論》，它不具有實質的存在，而是一種「施設言說」④的存有。

施設言說的存有比較具普遍性，它不因時空的限制而有所阻

隔，反倒是父母生身乃臭穢所生，一期的生命到時，人天永隔，受到較多的限制。為此之故，傳統上座部大多偏讚法身，而貶抑色身。⑤

當然，反對的聲浪也不在話下，《俱舍論》就以為：既然釋迦依此色身成道，就不應否認色身的價值。⑥這種見解可能是世親受到經部本師Kumāralata的影響，⑦他認為佛的有漏、無漏法，皆是佛體。⑧佛陀如果健在，這種看法也沒什麼錯誤，問題是祂入滅後，即使有漏身是佛體，卻怎麼摸也摸不到，捉也捉不著。因此，以法身為究竟的歸依處，成為主流思想。

(二)如何見到法身

佛陀已死，佛子再也見不到祂，因此，在認識法身常在的觀念後，如何才能真正見到法身。早在佛陀在世時，就有一則流行的寓言，蓮華色比丘尼想搶先見佛，但正在岩洞修習空觀的須菩提，才是被佛陀認許為第一見到祂的人，何以故？以其觀諸法空故。⑨換句話說，「見法空即能見如來」。這種觀念深遠地影響初期大乘的般若經系，如《金剛經論》云：

若以色見我 以音聲求我 是人行邪道 不能見如來⑩

這裡一貫地表達了「空」的思想，執任何「有」都是趣於邪道的。《大般若經》第九會的〈能斷金剛分〉以「諸相具足即非具足」⑪來破除一般人對相好的執著。因此，見到諸相非相⑫——諸法皆空——才算是見到如來，更精確地說，是見到法身。

除了以見法空的方法來見「法身」外，也可從見「緣起法」

來與諸佛感應道交。《中論》云：「若見因緣法，則為能見佛」^⑬，解釋它的《般若燈論釋》也說：「若見因緣法，是人能見佛。」^⑭見緣起法，若據《中阿含經》，可以直接縮減為「見法」。^⑮這麼一來，《佛藏經》講「若人見法，是為見我（佛）」^⑯的「見法」，其實就是見到緣起法。

傳統上，除了見法空與見緣起的方法外，中國禪宗五祖弘忍有一獨特的教學法，他每每向弟子提出問題，讓弟子自己去參，底下就是一例：

佛有三十二相，瓶亦有三十二相不？柱亦有三十二相不？
乃至土木瓦石亦有三十二相不？^⑰

其實弘忍的意思在於打破一般人的執著，佛不是特定的佛，佛法身遍存於整個存在界裡，有點類似西洋的泛神論，^⑱雖然泛神論在西洋宗教中不受討好，然在佛教裡，它代表了萬物平等的主張，山林河川無非廣長舌。如果肯定萬物皆具三十二相，接下來就進入另一個問題，無情或器世間能否成佛？這裡不作深入討論，僅以註腳說明。^⑲

見法空、見緣起法，乃至見所有相皆是相好，都為我們開啟了入佛法身之門。雖然後者迥異於印度佛教，但也代表了佛法生生不息的創造力，使死水再度成為活水。

二、表現於生身的三十二相

(一) 特質

「三十二相，八十隨好」這句話在佛教信仰者經常口耳相

傳，然而，在佛教史的演變上，它是屬於較晚出的思想，因為一開始時，上座部只把法身當作憶念的所緣，直到大眾部興起，著重三十二相好才漸漸抬頭。

雖然《中阿含經·三十二相經》就已經談到三十二相，然主要是以此為轉輪聖王的象徵，世尊的三十二相只是「附屬於」輪王之下而有的，^⑳可見早期佛教把三十二相歸屬於轉輪王。佛陀的三十二相乃後來才漸漸突出，受到重視，甚至以佛的三十二相殊勝於轉輪王：

問：菩薩所得三十二相與輪王相有何差別？答：菩薩所得有四事勝，一熾盛，二分明，三圓滿，四得處。^㉑

這是站在修行者的立場偏讚佛陀比轉輪王還尊貴，佛陀的三十二相比較熾盛、分明、圓滿、得處。

不僅轉輪王與佛陀具備此一特徵，天人的「天色身」亦復具備。由於佛陀的三十二相與天色身有異曲同工之妙，後期祕密大乘的行者，多以佛的相好為本尊，觀想自己即是本尊而升起天慢。^㉒印順法師在許多的著作裡，是不給密乘好評的，這一點亦不例外。據我的了解，密宗行者較少稱天慢，多稱佛慢，初灌頂者，一開始的時候，就應有「輪涅不二」的觀念，生起自己與佛無二之「佛慢」。生起佛慢主要是讓行者充滿自信，不要以為自己是凡夫，離成佛還很遙遠。因此，佛慢之觀修實是一種善巧方便，不應隨隨便便就認為這是混淆天、佛的作法。^㉓

大乘末期出現這種修法，其來有自，最早應可推至大眾部，他們認為：

(1) 凡是佛陀所具有的一切，都是無漏，即使如來的生身也不例外。㉔

(2) 佛陀任何的缺陷都是為了眾生及將來的比丘著想而示現的。㉕

並不能說所有的大乘佛教都受到大眾部這種「完美佛陀觀」的影響，初期大乘般若經系就完全排斥這種觀點，於第一章第二節已敘述過。另外，達摩傳來中土的禪法，發展到後來，「逢佛殺佛，逢祖殺祖」㉖，對任何的權威起懷疑心，㉗以「無」掃蕩一切內在障礙，以「無」貫通法界，㉘把不執著偶像的態度極致地表現出來。

如果連三十二相都會受到質疑，那麼八十隨好所受到的阻力就更大。因為三十二相有《中阿含經·三十二相經》的經典根據，然有宗指出八十隨好一直沒有三藏的支持，㉙要等到初期大乘經典才能見其端倪，《大毗婆沙論》只許八十隨好在三十二相間隨轉，令佛身更加莊嚴，㉚八十隨好只作輔助之用，沒有自己的獨立性。總之，大乘的完美佛陀觀一直受到毗婆沙宗的強力阻撓。

因此，大眾部與一分大乘佛教的完美佛陀觀主要受到三股勢力的反制：一是印度本土的上座部，二是大乘空宗，三是中國禪宗。

(二) 可能的基礎功——沙門莊嚴

《菩薩善戒經·畢竟地三十二相八十種好品》有談到一一相好所對應的修持，㉛也就是說，必須依著特定內容的修習，才能

成熟三十二相。然而，本文對於這種規定式的基礎功沒有興趣，而較興趣於在更廣大的範圍尋找可能的基礎功。

一切菩薩乘之經典與修法無非來自於聲聞乘，因此，既然大乘佛法特重三十二相之莊嚴，在聲聞乘裡，也必定有與它對應的修法。當然，前因與後果未必百分之百吻合，以中間過程有人為因素故。大乘經典中的菩薩穿戴各種纓絡、寶石，全身妝飾得閃閃發亮，這是不可能發生在聲聞僧上的事。

大乘菩薩之所以側重外在的華麗，其理論基礎可能是：內在修持的莊嚴使外在莊嚴起來，因此纓絡、寶石是一種表法，藉以表達內在之證量。外在莊嚴的例子，大乘經典俯拾即是，然而，內在莊嚴之直接正因在哪呢？底下吾人把《瑜伽師地論》〈初瑜伽處出離地品〉的「沙門莊嚴」當作其「可能的」根本因。

沙門莊嚴共有十七條德目：

- (1)正信(2)無諂(3)少病(4)精進(5)慧(6)具少欲(7)喜足(8)易養(9)易滿(10)杜多德(11)端嚴(12)知量(13)善士法(14)具聰慧者相(15)忍(16)柔和(17)賢善^{③②}

嚴格的說，每一項都是造成相好的因，其中更加相關的是第十一、十三、十六、十七條。第11條端嚴指沙門在托鉢時，於任何的動作都須令之端嚴，^{③③}一開始或許有點作意或刻意，等到未來走進菩薩乘後，即能任運自在，表現菩薩應有的風範。

第十三條成就賢善士法者，乃是於因地就喜歡見到容貌莊嚴的人，這種人不是靠打扮而莊嚴，而是因為他精進於修行而表現出莊嚴。^{③④}歡喜於見到這種人，就種下了自己將來也成為莊嚴的

種子。

第十七條的賢善與前者差在，前者乃喜見他人之莊嚴，這裡是指自己的身心澄淨，因而莊嚴。㉟第十六條的柔和是一個修行者所應具有的氣質，不管是出家在家，如果總是心浮氣躁，一副「獨孤求敗」之模樣，任誰也不敢親近。唯有令自己的身口意三業發出慈愍的訊息，眾生才歡喜、樂見。㊱

總此四項德目，作意莊嚴、歡喜他人之莊嚴、散發身口意之莊嚴，乃至成就自身之莊嚴，在在透露出佛陀圓滿三十二相的「雛形」，而沙門莊嚴是更容易馬上起修的，有了這種基礎功，盼望三十二相的成熟才算有了紮實的基礎。

三、法身與生身之交融應用

念佛是最重視佛身的法門之一，早期淨土法門所依的一部重要經典——《般舟三昧經》——卻直指心性，念佛不外是念心，念佛使得自己內心成為具有三十二相的潛能，三十二相不是向外尋覓，更不是等待相好的佛陀來接引，在念佛的當下，心就是佛。

自念佛無所從來，我亦無所至。自念欲處、色處、無色處，是三處意所作耳。我所念即見，心作佛，心自見，心是佛心，佛心是我身。㊲

一切的顯現只是意念的造作罷了，這種唯心佛身觀也可於《華嚴經》看到，「一切諸佛，隨意即見」㊳，《華嚴經》甚至把念佛的心與諸佛推到皆如夢幻不可得。比《般舟三昧經》晚一

點的《觀無量壽佛經》也援用了「是心是佛」的觀點，由於心即是佛，念佛之心也就具備三十二相了。^{③⑨}

而這一切除了須要稱名念佛外，還要憶念佛的相好，換句話說，以憶念佛的生身為起點，無間加行後，佛的法身進入行者心中，行者的心就能產生如佛的相好了。

念佛生身→生佛法身之概念→法身入心→心生相好

然而，眾生心中生出三十二相，只是方便的說法，並非眾生真得有三十二相，^{④⑩}否則一切眾生都應有佛身了，^{④⑪}事實卻不然。在這裡，本質義與現實義必須劃分清楚。念佛能使心具備三十二相之美德是本質義，但並非真得有三十二相是現實義。至於為什麼念佛能使心漸漸具足三十二相，也許從如來藏較容易解釋這個問題：

如來藏自性清淨，轉三十二相入於一切眾生身中，如大價寶，垢衣所纏，如來之藏常住不變，亦復如是。^{④⑫}

人人本有自性清淨心，自性清淨心本自具足三十二相，只因被煩惱垢衣所纏，不見天日。因此，只要念念令心寂靜、清淨，找回本自具足的法身，三十二相就能表現於生身了。

四、結論

經歷過大風大浪的社會人士可能會說，一個外表美麗的人，心裡卻毒得厲害，往往內在與外在是走相反的路。而一個看起來不起眼的人，往往蘊藏了最高貴的氣質與做事能力。

要同時擁有莊嚴的容貌與莊嚴的氣質似乎成了一條永遠不交

叉的鐵軌，但是，佛法的修行正是要超越這種在世俗上做不到的事。一個聖者，一個已經完美、達到埃弗勒斯峰的聖者，他不僅修出祥和、慈愍、柔和的內在氣質，並達成真正的內外一致性，外在受內在滋潤故，容光煥發，精神抖擻，身體清淨如琉璃，任何的世間化妝的美都無法媲美之。

因此，真正高級的莊嚴只能從修行中獲得。一開始的時候，內心對佛陀清淨的三十二相產生仰慕，進而以種種修持見到內外周遍之法身，而法身本自具足三十二相，故在見到法身後，行者然能逐漸轉變，趨向完美之形象。

注：

- ①見《增壹阿含經》，T2，p.549c。
- ②見《雜阿含經》，（卷24）T02，p176c；《相應部》〈念處相應〉，收於《南傳》一六上·三八五。
- ③見《阿毘達磨發智論》（卷2）T26，p923c。
- ④Ibid.，p.924c。
- ⑤見《大毘婆沙論》，T27，p177a。
- ⑥「但言無學法能成於佛，既不遮佛體，亦攝依身。」見《阿毘達磨俱舍論》（T29，no.1558，p.76，c10—11）。
- ⑦見《如來藏之研究》，印順著，臺北市：正聞，民70，p.21。
- ⑧見No.1562《阿毘達磨順正理論》（卷38）T29，p.557a。
- ⑨見《大智度論》，T25，p.137a；《增壹阿含經》，T2，p.707c—708a。
- ⑩見《金剛般若波羅蜜經論》（T25，no.1511，p.795，a10—11）。即使作為有宗的瑜伽行派，也有相同的看法，「若以色量我，以音聲尋我，欲貪所執持，彼不能知我」見《瑜伽師地論》（T30，no.1579，p.382，b24—25）。
- ⑪見No.220h《大般若波羅蜜多經》（卷577）T07，p.980b。
- ⑫見No.235《金剛般若波羅蜜經》（卷1）T08，p.749a。
- ⑬見《中論（4卷）》（T30，no.1564，p.34，c6—7）。
- ⑭見《般若燈論釋（15卷）》（T30，no.1566，p.127，c28）。
- ⑮見《中阿含經》，〈象跡喻經〉，T1，p.467a；《中部》（二八）〈象跡喻大經〉，《南傳》九·三四〇。
- ⑯見《佛藏經》，T15，p.786c。
- ⑰見《楞伽師資記》，T85，p.1290a。
- ⑱經院哲學的實在論中，有一派是主張泛神論（pantheism），代表人物有Abort Joachim of Floris、Amaliric of Bena等諸人，泛神論的結論很簡單，只演繹Plato實在論論理的結果，如果共相（universal concept）是實在的，則最高的共相——

神——便是最實在的東西，其餘萬物皆其神性的本質表現，皆由其流出（正如邏輯中之最高種類包含一切類屬與個體）。經院哲學階段，各種哲學或理論都是為神學而服務，都只為了證明神的存在，哲學成了神學與教會的婢奴。參見《西洋哲學史》，梯利著，陳正謨譯，臺北市：臺灣商務，1966，p.200—201。為什麼吾人會將禪宗的「無情成佛」與泛神論聯想起來呢？因為如果無情有佛性，那麼生活中就有許多的阻礙或罣礙，如吾人坐在一張椅子上時，等於是坐在佛頭上，造成大不恭敬，生活將產生許許多多的矛盾，這是禪宗的矛盾。西洋泛神論有其自身的矛盾，它把位格（personal）神降低為非位格時，人就不再替自己的行為負責，也不再具有善惡之分，人與神完全平等地具有神性，宗教的本質基礎也就遭到摧毀了。（參見《西洋哲學辭典》布魯格編著，項退結編譯，台北市：華香園，民78，p.394—395）在西方，位格神論是主流，泛神論的市場不大。

- ⑩「無情有佛性」、「無情成佛」，《宗鏡錄》引《淨名經私記》（T48，p.552b）云：「體遍虛空，同於法界、畜生、蟻子、有情、無情，皆是佛子。」牛頭宗這種「無情成佛」的思想深受三論宗與天臺宗的影響，如吉藏的《大乘玄論》（T45，p.40b—c）「不但眾生有佛性，草木亦有佛性。……若眾生成佛時，一切草木亦得成佛，故經云：一切法皆如也。」又如天台湛然的《止觀輔行傳弘法》卷一之二，依智顗「一色一香無非中道」而約十義明無情有佛性。但曹溪門下並不贊同這樣的看法，如《景德傳燈錄》馬祖道一說（T51，p.247c）：「如人喫筍，應總喫法身也。如此之言，寧堪齒錄。」又《古尊宿語錄》卷一（卍續藏

一一八·八六），百丈說：「無情有佛性，祇是無其情繫，故名無情，不同木石、太虛、黃花、翠竹之無情，將為有佛性。若言有者，何故經中不見（草木）受記而得成佛者。」故無情到底能否成佛，禪宗自家的看法即不一致，無情成佛表面上似乎達到佛法中「平等性」的要求，但若與西洋哲學或神學比較，則衍生出泛神論（Pantheism）的問題，此問題已於上一註解處理。

比較：華嚴宗的世界觀呈現出圓融無礙之佛境，整個宇宙可說是從一個個的佛流出來，每一個佛所流出的世界為無限大，但世界與世界之間，相即相入，互不相礙。萬物皆被華嚴宗的這種「佛身觀」所含攝了，故萬物也充滿了神性。華嚴宗的論述進路是偉大、嚴謹且莊嚴的，恰可與禪宗自由豪邁的風格作一極強烈的對照。

- ⑪見《中阿含經》，T1，p.493a—494b。
 ⑫見《阿毘達磨大毘婆沙論》（T27，no.1545，p.889，b24—26）。
 ⑬見《初期大乘佛教之起源與開展》，印順著，再版，臺北市：正聞，民71，p.868；《印度佛教思想史》，印順著，五版，臺北市：正聞，民81，p.428。
 ⑭見《印度佛教思想史》，ibid.
 ⑮「大眾部……諸佛世尊皆是出世，一切如來無有漏法。」（見《異部宗輪論》，T49，p.15b）「如大眾部，彼作是說：經言：如來生在世間，長在世間，若行若住，不為世法之所染污。由此故知如來生身亦是無漏。」（見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷四四，T27，p.229a）「分別論者及大眾部師，執佛生身是無漏法。」（見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一七三，T27，p.871c）。
 ⑯《摩訶僧祇律》卷三一（T22，p.481a）說：「耆舊童子往至佛所，頭面禮足，白

佛言：聞世尊不和，可服下藥。世尊雖不須，為眾生故，願受此藥！使來世眾生，開視法明，病者受藥，施者得福」。《增壹阿含經》卷二一（T2，p.657b）說：「如來身者，清淨無穢，受諸天氣」。

- ⑳「向裏向外，逢著便殺。逢佛殺佛，逢祖殺祖，逢羅漢殺羅漢，逢父母殺父母，逢親眷殺親眷，始得解脫，不與物拘，透脫自在。」見《鎮州臨濟慧照禪師語錄》（T47，no.1985，p.500，b22-25）。
- ㉑著名的達摩與梁武對話的公案，就是禪師不畏強權，以真理為依歸的表現。見《佛果圓悟禪師碧巖錄》，T48，p.140a。
- ㉒「夫大善知識，始敢毀佛毀祖，是非天下，排斥三藏教，罵辱諸小兒，向逆順中覓人。……。自古先輩，到處人不信，被遞出始知是貴。若到處人盡肯，堪作什麼。」見《鎮州臨濟慧照禪師語錄》（T47，no.1985，p.499，b24-29）。
- ㉓見《大智度論》卷26（T25，p.255c-256a），「汝所信八十種好，而三藏中無。」
- ㉔見《大毘婆沙論》，T27，p.889a。
- ㉕見no.1582《菩薩善戒經》，T30，

p.1009c-1010a。

- ㉖見《瑜伽師地論》（T30，no.1579，p.421，b26-29）。
- ㉗Ibid.，p.422c。
- ㉘Ibid..
- ㉙Ibid.，p.423a。
- ㉚Ibid..
- ㉛見《般舟三昧經》，T13，no.417，p.899，b26-29）。
- ㉜見《大方廣佛華嚴經》卷四六，T9，p.695a。
- ㉝《觀無量壽佛經》（T12，p.343a）云：「諸佛如來是法界身，遍入一切眾生心想中。是故汝等心想佛時，是心即是三十二相、八十隨形好。是心作佛，是心是佛，諸佛正遍知海從心想生。」
- ㉞見《大般涅槃經》卷二七（T12，p.524b）說：「一切眾生定得阿耨多羅三藐三菩提故，是故我說一切眾生悉有佛性，一切眾生真實未有三十二相、八十種好」。
- ㉟Ibid.，p.531b。
- ㊱見《楞伽阿跋多羅寶經》（T16，no.670，p.489，a26-28）。

佛陀的智慧轉化

—以貪、瞋、癡三火為例

林宗美
中華佛學研究所

一、前言

佛陀於菩提樹下證悟生命的真理實相——緣起法後，經反覆的思維，決定深入人間，宣揚真理，普度眾生。然佛陀成道前後的印度社會，有其傳統固有的思想，當時以婆羅門教為其正統宗教，主要為吠陀思想，如何能突破此傳統思想將真理傳播出去，廣被接受、認同是必須克服的。為了讓人們更易理解，佛陀使用了婆羅門教的術語來闡明各種的道理。Norman將此術語分成三類：1.術語與結構完全接收，2.接收術語，但給予新的意義，3.參考但予以否認。①其中最重要的是三火，也就是熄滅貪、瞋、癡三火此一譬喻，因為唯有去除貪、瞋、癡三火，才能達到真正的解脫。而此中的三火即是接收了婆羅門教的三火而重新給予新的意義，因此本文將討論佛陀是如何轉化婆羅門教的三火成為佛教中最重要修行觀念——熄滅貪、瞋、癡三火。首先，先簡單的說明火的源起與崇拜，而後談論火在婆羅門教所扮演的角色，藉由討論火在婆羅門思想中的意涵引申出當時婆羅門的思想觀念，進而論述佛陀如何在此思想文化下轉化婆羅門之三火為貪、瞋、癡

三毒，而以此來說明三火的熄滅能達到真正的解脫，也就是涅槃。

二、火的起源與崇拜

火最早之起源被認為是在二十五萬年前，是因自然的爆炸、閃電或者自發性之燃燒而被聚集；之後於五萬年前，火的產生是由敲擊或摩擦而來；而於一萬年前被用於家庭。^②在古代，人類因野火吞噬山林而獲知火的存在，並學會人工生火的技術。藉由物質的燃燒而取得火，使得人們因而蒙受無窮的恩惠，不但獲悉生的食物加熱後，將有種種的好處，而且又知道在寒冷時可藉火來取暖，也了解火焰所發出的光可以使人類得以在黑暗中行動自如，不必摸索。此外，並利用野獸對火的恐懼，做為驅敵狩獵的利器。雖然火有如此多的好處，但它也可以毀壞一切，因此，人類對火具有之神秘性，開始萌生敬畏，而將火做為自然崇拜之對象，在佛陀當時的印度社會，對於火即有著相當的崇拜。

三、火在婆羅門思想中的意涵

(一)火的神格化

當時的印度社會，崇信婆羅門教，婆羅門教主要為吠陀信仰，尊信吠陀，信仰多神，遵守四姓制度（婆羅門、刹地利、吠舍、首陀羅）^③。婆羅門教之三大綱領：1.吠陀天啟、2.祭祀萬能、3.婆羅門至上。在祭祀方面，火是最常被使用的。據認為，投在火裡的物品是由火負責送給神的，故火在祭祀中起著

非常重要的作用。後來，火被人格化，被神化成為火神阿耆尼（Agni）。火的神格化發展於吠陀思想，在《黎俱吠陀》中有近二百首歌讚用於歌誦火神阿耆尼，它被認為是祭祀的代理者、輔佐人、勸請者，並且可以把祭品確實送達諸神的面前，因此，無疑地，阿耆尼是祭火的神格化。^④

火神阿耆尼有所謂的三生學說：祂在地上因薪木摩擦而生，它在雲中則是閃電，它在最高天空為太陽或天界光明。祂因為這三生而有三位一體之性質：祂有三個頭、三條舌、三個身體和三個住處。這三重性質也許和後來的三神一組，即三身：梵天、毘瑟紐和濕婆有關，^⑤而此也與獻祭中所設置的三火有關。^⑥

另外，在婆羅門神話傳說中，摩多利首（Mātari'svan）於空中發現隱藏的火，而以摩擦之方法自天上取出，交予仙人，因其為第一個自天神處取火給人類，故其為火神之別名，所以火在傳統印度為神的火。^⑦對婆羅門而言，火扮演重要角色，在其無數的祭事中，大體可分為二種，即家庭的祭事和天啟的祭事。^⑧於天啟的祭事中，不論任何祭場必設置象徵阿耆尼的三火。1.家主火：為調理供養諸神及婆羅門供物所設之火。2.供養火：燒供物奉獻諸神。3.祖先火：供物奉獻祖先。由此可知，火對於婆羅門是相當重要的。

（二）業與輪迴思想

在婆羅門的吠陀思想中，上述的祭祀大多為了希求子孫的繁榮與家畜的增殖，祈求降雨、豐收、長壽、消災，且祈禱戰鬥的勝利。但他們認為，若於獻祭上出現了過失，是一種罪惡，亦即

獻祭的任何一件小事都必須符合規定，即使極小的錯誤，如將牛乳傾注於火中，或將器皿放錯位置，甚至只是錯置一根草，都將帶來可怕的後果。獻祭被認為是一種神祕的潛在力量，甚至超越諸神，是永恆的，且也幾乎被視為是唯一的職責，又被稱為業（karma）。^⑨他們相信凡是正確舉行獻祭儀式者，死後都可在此世界獲得至高的物質上的歡樂；而那些不按照正確儀式舉行祭祀者，死後將受懲罰墮於地下的黑暗中，這樣人死後靈魂的命運取決於生前所舉行的獻祭，如此的見解最後導致了業及輪迴思想的產生。

隨著時間的演變，儀式中燃燒所產生的熱為內部的火儀式，後來即轉成為苦行的傳統，他們認為透過身體的苦行，可以使這小宇宙的火與大宇宙的火一致，^⑩即《奧義書》（Upaniṣad）中的核心思想——梵我一如，也就是大梵（Brahma）和自我（Ātman）在本質上為一體的思想。^⑪此時，大梵超越了所有吠陀的諸神，^⑫因此人們不再祈求諸神，而是希望自我能與真神合一，故於當時社會修行人苦行的風氣相當盛行，他們希望透過身體的苦行來積蓄宗教上的熱力（tapas）以達到大宇宙（大梵）及小宇宙（自我）合而為一的境界。這些可以在《摩奴法典》第六卷林棲苦行義務中的許多小節，^⑬以及在第十二卷第一〇四節中所提及的：「苦行和認識神我是婆羅門達到最後解脫的最好方法；由苦行來消除罪過；由認識梵天來對自己取得永生。」^⑭等看出，苦行確實是婆羅門用以達成解脫——梵我一如的方法。由於梵我一如的思想，使得修行人都會希望自己能不遭受輪迴而得

到解脫，而這種解脫是自我歸於宇宙的大我，也是回到梵處與梵合而為一。

四、佛陀的智慧轉化

以上討論了火在婆羅門思想中意涵，並引申出婆羅門教之主要思想概念，接著將論述在如此的思想文化背景下，佛陀是如何智慧的轉化婆羅門之三火為貪、瞋、癡三毒，如何對火加以重新的詮釋。

(一) 萬物在燃燒

佛陀何以將婆羅門之三火重新轉化為貪、瞋、癡呢？我們可以先從三迦葉棄邪歸正的故事說起。⑮優婁頻螺迦葉是個拜火、飼火龍的宗教領袖，他們有三兄弟，老二為那提迦葉，老三是伽耶迦葉，他們分別帶領五百、三百及二百位弟子，佛陀為了度化他們，先至老迦葉處借聖火堂一宿，在其降服聖火堂內之毒龍後，老迦葉將其拜火用之祭具法器，全投入尼連禪河，進而歸依佛門。其弟見河中祭器趕來相助，但最後皆歸依了佛陀。爾後，佛陀帶領一千多人於象頭山頂時，對比丘們開示說：「比丘們！萬物在燃燒，且燒得很熾烈，你們必須先知道這個事實。」這比喻火焰在燃燒，事實上是自我內心在燃燒，內心的貪婪之火、瞋恚之火、愚癡之火，種種煩惱之火皆在燃燒，我們所有不當的行動皆因這些而煩惱而產生，因此，貪、瞋、癡是人們心中的三大毒火、三大煩惱。因為認為有「我」，故貪愛、貪求，當愛不著，求不得時，則起瞋恨心，這便是我們的愚癡，故若要去除煩

惱，便要去除貪、瞋、癡，去除了貪、瞋、癡方能獲得真正的解脫。佛陀開示了「萬物皆在燃燒」，乃是因為這些比丘們曾為祭祀火神的拜火教徒，他們認為唯有拜火才能達到理想境界，因此佛陀告之熄滅心中貪婪、瞋恚、愚癡之火才能獲得真正的解脫——涅槃。

(二) 真正的祭祀

婆羅門認為只有完全遵照祭典儀式規範才能往生善道，此即是婆羅門業的理論。而佛教所謂的業，指的是身、口、意三業的造作，為了使三業清淨，所必須要去掉的便是貪、瞋、癡三大煩惱，唯有斷了煩惱才能明心見性，方能解脫。對於三業的造作以及業報思想之不同，我們可由以下的經文內容更清楚的了解。《雜阿含經》中云：「有一位婆羅門舉行了邪盛大會，他認為如此之供養為大福報，佛陀則對其開示說：『舉行邪盛大會，行布施作福或為求福德而行祭祀，犧牲種種的動物，會得罪報，而非福報；會為身、口、意三刀劍所傷，會感得不善之果報；也就是於大會前，意想到及說到要犧牲種種動物時，便造了意業及口業，當動物確實被犧牲時，則造了身業。』」^{①⑥}這正是佛教所謂的身、口、意三業的造作。接著佛陀又對婆羅門開示：「有三種供養火應加以斷滅，即貪欲火、瞋恚火、愚癡火。」這與先前我們曾提及婆羅門教的供養火，家族火及祖先火是一大對比，對婆羅門而言，三火是非常神聖的，然佛陀卻將其詮釋為應去除的貪、瞋、癡三火。另外，對婆羅門來說犧牲動物來祭祀為福報，然於佛教卻是罪報，由此不難看出佛教及婆羅門教對於業報的思

想是非常不同的。

在《雜阿含》中提及，婆羅門認為供養祠火是淨道，能消除災患，而佛陀認為此是惡供養。佛陀提及只有福薄沒有智慧之人才燃外在之火，真正的婆羅門應修煉內心之火。^⑰佛陀比喻：「心意為束薪，瞋恚黑煙起，妄語為塵味，口舌為木杓。胸懷燃火處，欲火常熾然，當善自調伏，消滅士夫火。」^⑱此意味著內心的造作，所有的貪瞋癡等皆是引起火燃的薪材，因此當心中擁有可以燃火的地方，會使得慾望之火經常熾盛的燃燒著，故應善自調伏以消滅此火。由此可知，修煉內心之火，才是真正的祭祀。這再次說明了佛陀是反對婆羅門只重視外在形式之祭祀，而教誨真正的修行在於梵行，在於心的清淨。

(三) 真正的解脫

對婆羅門而言，火是外在的靈魂，是一種外在的形式，透過火的燃燒可以將其訊息傳達於人神之間，並給人祝福。因此他們認為火除了是卓越的祭司外，也是卓越的先知。爾後，燃燒的火也演變成苦行的傳統，他們認為透過身體的苦行，可以達到梵我一如的境界。然對佛陀而言，不認為有一永恆不變的「自我」，因為佛陀所證悟的是緣起法則，即世間一切的現象皆因緣和合，所以不會永恆不變，故除了沒有「自我」外，也不承認有一「大我」。梵我一如是婆羅門教的解脫，而佛教之解脫是心的解脫，這必須去除「我」及「我所有」的執著，而要去除「我」，就必須去除貪、瞋、癡三火，因此將婆羅門教外在形式的火轉化為內在形式的火，可以用以反對「自我」的存在，也藉此不承認有一

「大我」，更明白的彰顯了教義之不同。另外，由於佛陀於成道前亦曾經六年苦行而無所獲得，知苦行不能得到真正的解脫，因此佛陀所教導弟子的是不極端苦行也不極端樂行的中道思想。^{①⑨}

(四) 智慧的轉化

佛陀將婆羅門教重要的三火轉變成貪、瞋、癡三毒，那麼若以數字的觀點來看，為什麼正好是三呢？Gombrich認為，如果不是婆羅門教的三火指涉的如此明確，那這相同的訊息可能會以一火來傳達也可能是二火來傳達，例如渴愛和無明，而為了達到三，渴愛分成了貪和瞋。^{②⑩}筆者認同此一觀點，也就是如果當時婆羅門教的祭祀火為二種，那麼佛陀有可能也會以二火來對應，因為以相同的數字來加以對應，可以使眾生清楚的明白教義之不同，進而能加以省思。

佛陀除了將三火比喻成三毒外，亦將其轉化為 1. 根本火：奉事供養父母，令得安樂。2. 居家火：供養妻子、宗親、眷屬等，隨時給予，恭敬施安。3. 福田火：尊敬供養沙門、婆羅門等三火。^{②⑪}由此可知，佛陀並未只是否定祭火的存在，而是如同我們一開始所說，對於使用已久的術語，不予以否定，但給予了新的詮釋，這是佛陀善用譬喻的教化，就如同佛陀對婆羅門之子善生的教導一樣。佛陀並不否定其遵照父親的遺訓禮拜六方，但告知禮拜六方真正的意義，並教導其如何於居家生活中修善業。^{②⑫}這就是佛陀智慧高人之處，能就地取材，因材施教，讓受教者皆得以歡喜信受，依教奉行。

在經典中除了三火的譬喻外，尚有許多對於火的譬喻，如當

比丘問及世間有常無常、有邊無邊及如來死後有無等問題時，佛陀以火燃火滅來譬喻。^{②③}另外，當比丘們問及不同心智狀態該修何等覺分時，佛陀亦以火來譬喻。^{②④}足以見得火之譬喻在佛陀的教化中站有舉足輕重的角色，但三火之比喻是筆者認為最為重要的。^{②⑤}

五、結論

佛陀弘揚真理的環境背景是原本即富有相當文化及宗教傳統的印度，為了使自己所證悟的真理讓眾生更易理解，因此延用婆羅門教之術語。然因教義之不同，有些必須加以重新詮釋，因此上述我們所論述的三火對婆羅門而言是神聖的，而佛陀卻將其轉化為我們所應去除的貪、瞋、癡三火。如此對比於婆羅門思想，是將外在的祭祀轉化為內在的修煉，是由物質的實體轉化為精神的層面，能使眾生更清楚的了解佛所教導解脫是心的解脫，唯有去除了「我」、「我所有」，也就是去除了貪、瞋、癡，方能得到真正的解脫，因此佛陀將婆羅門的三火轉化為貪、瞋、癡三火。此外，佛陀亦將三火轉化為根本火、居家火及福田火，這顯示出佛陀不只重視內心之修煉，也強調對周遭人事物之關懷，這就是佛陀最高智慧的轉化。

注：

①參K.R.,Norman “Brahmanical Terms in Buddhist guise” 1993. pp.278—280。

②參C.M.,Edsman “Fire” in The Encyclopedia of Religion Vol.5—6 p.340。

③種姓制度最早出現於《梨俱吠陀》的〈原人歌〉第十二頌之中，內容為：「祂的嘴巴變成婆羅門，雙臂是刹帝利，雙腿為吠舍，兩足則變成首陀羅。」此後，如此的

種姓制度一直被延用至今。

- ④參楊惠南，《印度哲學史》，頁34—37。
- ⑤參查爾斯·埃利奧特著；李榮熙譯，《印度教與佛教史綱》第一卷，頁250—251。
- ⑥參高南順次郎、木村泰賢著；高觀廬譯，《印度哲學宗教史》，頁86—88。
- ⑦參《佛光大辭典》，頁6068。
- ⑧家庭的祭事主要有十二，名十二淨法：(1)受胎禮、(2)成男禮、(3)分髮禮、(4)出胎禮、(5)命名禮、(6)出遊禮、(7)養哺禮、(8)結髮禮、(9)薙髮禮、(10)入法禮、(11)歸家禮、(12)結婚禮。天啟的祭事主要有二：1.供養祭、2.蘇摩祭。
- ⑨參林煌洲譯，《印度哲學史》第一冊，頁45—46。
- ⑩參E.B.Findly, “Agni” in The Encyclopedia of Religion Vol.1—2 p.135。
- ⑪參許明銀譯，《印度思想史與佛教史》，頁22—24。
- ⑫參西貝兒·夏塔克著；楊致寧譯《印度教的世界》，頁39。
- ⑬參摩奴一世著，馬香雪轉譯《摩奴法典》，頁121—130。
- ⑭參摩奴一世著，馬香雪轉譯《摩奴法典》，頁284。
- ⑮參《雜阿含經》第197經（大正2·50 b14）。
- ⑯參《雜阿含經》卷四，第93經（大正2·24 b13）。
- ⑰參《雜阿含經》卷四十四，第1184經（大正2·320 b21）。
- ⑱見《雜阿含經》卷四十四，第1184經（大正2·321 a7）。
- ⑲參《雜阿經》卷三十二，第912經（大正2·228 c15）或S.56, 11（參Ven. Bhikkhu Bodhi trs., “Connected Discourses of the

Buddha” pp.1843—1847）等。

- ⑳參R.F.Gombrich, “Recovering the Buddha’s Massage”, p.16。
- ㉑參《雜阿含經》卷四，第93經（大正2·24 b13）。
- ㉒參《長阿含經》卷十一，善生經（大正1·70 a19—72 c6）；《中阿含經》卷三十三，善生經（大正1·638 c6—642 a22）；D.31.SigAlaka Sutta.（參Maurice Walshe trs. “The Long Discourses of the Buddha” pp.461—469）。
- ㉓參《雜阿含經》卷三十四，第962經（大正2·245 b—246 a）；M.72. Aggivacchagotta Sutta.（參Bhikkhu Nāṇamoli and Bhikkhu Bodhi trs., The Middle Length Discourses of the Buddha, pp.590—594.）
- ㉔參《雜阿含經》卷二十七，第714經（大正2·191 c15—192 a23）；S.46, 53（參Ven.Bhikkhu Bodhi.trs., “Connected Discourses of the Buddha” pp.1605—1607）。
- ㉕對於火的譬喻，坦尼沙羅比丘在《心如熾火》一書中亦指出：「佛陀借用了吠陀經中有關火的概念來說明貪、瞋、癡三火被熄滅後的涅槃境界是否存在。此有關火的兩個概念為：即使火在熄滅後仍存在，但它1.微細的無法看見，2.遍一切處，所以不能說它到任何一個地方，或在任何一個方向。」（參坦尼沙羅比丘著；鄭振煌譯，《心如熾火》，頁7。）表面上看來，其似乎與佛陀對三火的轉化有相當程度的關聯，而楊郁文老師指出此仍為「常見」及「大一見」的外道說，因此並非佛陀轉化婆羅門教三火的本意，故在此加以釐清。

讀《緣起與空性》

簡奕瓚
中華佛學研究所

前言

中觀思想隨印度佛教傳入西藏後，在西藏被視為佛教哲學中崇高的部分，①諸派思想家各自以不同的詮釋闡揚中觀見解，格魯派開創者宗喀巴（Tsong kha pa 1357－1419年）②，亦將義理研究的重心置於此處，其四十五歲所作《菩提道次第廣論》的〈毘鉢舍那〉品，即是對中觀學最早的解釋。③現代漢譯宗喀巴自身的中觀論著有《菩提道次第廣論》〈毘鉢舍那〉品④、《辨了不了義善說藏論》⑤、《菩提道次第略論》第六卷⑥、《入中論善顯密意疏》⑦。而近年探討其思想的專文或專書，有〈宗喀巴大師的《菩提道次第論》〉，⑧以二至三頁篇幅介紹修空觀的抉擇及如何安立世俗諦，演培法師在〈略談中觀的學派〉一文只是將宗喀巴歸屬於應成中觀派，⑨並未有詳細分析，另外王堯、褚俊傑著有《宗喀巴評傳》，其中的第五至第七章，涉及宗喀巴對應成中觀與緣起不能破的見解討論，⑩以及Elizabeth Napper博士著，劉宇光譯《緣起與空性》，此是Napper以《菩提道次第廣論》〈毘鉢舍那〉品為主題，所探討完成的博士論文，《緣起與空性》即是此論文修訂後〈分析篇〉的中譯本，⑪在篇幅上較其

他論著為多，所探討議題也較特定明確。

筆者礙於目前有限的藏文語言能力義理知識，故在研究宗喀巴的中觀哲學上以第二手研究資料為主，從上述中文文獻回顧而言，《緣起與空性》一書較能提供筆者充分的思想背景與脈絡，因此選擇這本著作來撰寫讀書報告。本文將先介紹此書的作者、譯者，繼而摘要重點，最後分別對作者、譯者提出寫作及翻譯上的看法，進而思考可再深入研究之處。

一、《緣起與空性》簡介

(一) 作者與譯者

本書作者Elizabeth Napper畢業於美國俄亥俄州奧伯林學院（Oberlin College, Ohio）及威斯康辛大學（University of Wisconsin），後於新紐澤西州華盛頓西藏佛教研習中心（Tibetan Buddhist Learning Centre in Washington），跟隨格西Wangyal學習四年，並加入維吉尼亞大學（University of Virginia）佛學研究計畫，在一九八一至一九八二年獲得Fulbright獎學金於印度從事研究工作，一九八五年於維吉尼亞大學得到博士學位，在該校宗教研究系任教及擔任西藏研究機構的行政執行長，Napper精通口語及古典藏文，曾和許多西藏佛學學者密切共事，當現任達賴喇嘛訪問歐洲及北美後，參與編纂達賴喇嘛演講集Kindness, Clarity and Insight。^⑫著有Mind in Tibetan Buddhism，是翻譯及編輯格西Lati Rinbochay所講述有關心識知識的內容，^⑬另與數位西方學者合作翻譯《廣論》英文版。^⑭目前在印度籌建西藏佛教女性出家

眾的佛學院，名為Tibetan Nuns Project，^⑮欲建立提供從中國大陸逃亡至印度的西藏尼師，更好的居住地及教育環境。

譯者劉宇光畢業於香港理工學院後，轉而向人文學科，獲有台灣大學哲學系及加拿大安大略省滑鐵盧大學（University of Waterloo）文學科學士，及香港中文大學哲學碩士，並且曾於中國甘肅省西北民族學院藏文系研讀基本藏文，現在進修於香港科技大學博士班，唯識學是其研究主要議題，亦從事有關探討格魯派中觀學及量論的西方著作翻譯，在台灣、香港學術期刊上，可見其所發表關於佛學、藏學的論文、譯文及書評數篇。^⑯Napper所著Dependent-Arising and Emptiness共有四個篇章，全書是根據博士論文發展而來，第一部份為分析篇，有注解兩百八十九條，^⑰劉宇光即是翻譯這一部分完成《緣起與空性》。

（二）重點摘要

《緣起與空性》在進入正文前有譯者的導言與譯詞說明，之後即為作者原文的中譯，共分為八章，最後附錄有一篇譯者所撰寫的〈當代西方的藏傳佛教哲學研究1980—2001年〉，以下筆者將對這八章內容作一整理摘要。

第一章為〈導論〉，作者說明佛教內對緣起與空性二者間的關係，因不同解釋引伸出不同學派，此為印度早期中觀學派探討重點，隨著佛教傳入西藏，西藏佛教各宗派也對中觀哲學解釋歧異，十四世紀時負有聲譽的學者宗喀巴，反對當時大部分的中觀見解：認為空性即是否定世俗世界的看法，^⑱作者認為宗喀巴主張的是：緣起的世俗世界和空性不相違。^⑲在宗喀巴探討中觀學

的著作中，^⑳作者指出於《廣論》內，宗喀巴引經據典首次提出個人詮釋，這有助於判斷其見解來源。^㉑作者曾在美國與印度，跟隨Jeffrey Hopkins^㉒及多位格西研讀《廣論》，此為研究緣起，接下來將介紹宗喀巴理論的背景，以此探討中觀學議題，最後再比較當代西方學者與宗喀巴思想的差異。^㉓第二章是〈廣論總覽〉。作者簡介《廣論》大意，乃圍繞三士道眾生的修心問題而寫，下士道者為將來福報而實踐宗教修行，中士道者不滿於福報，進而厭離輪迴之苦產生出離心，上士道者推己及人，願帶眾生一起脫離六道輪迴，所以必須修習六波羅密多，^㉔廣論最後的〈奢摩他〉（止）品與〈毘鉢舍那〉（觀）品，^㉕即是對最後兩項波羅密多的探討。奢摩他是指心專注於任何所緣的狀態，而要成就觀慧必須是心住於奢摩他之上發展，觀慧是對空性的親身體證，其基礎是空性見，〈毘鉢舍那〉品大部分在討論如何藉縝密的思擇過程而親證空性。^㉖作者提出宗喀巴在闡明「止」時大部分遵循無著，在〈毘鉢舍那〉品說明空性見時，則依照龍樹、佛護、月稱。^㉗第三章為〈經籍詮釋〉，作者說明宗喀巴將經典分成「了義」與「不了義」，且應該依了義經來掌握空性，了義是指有「量」證的經藏，是可以如字面意義解釋，^㉘但除此之外，作者進一步引證宗喀巴對詮釋如言而取的關鍵，是在於如何「簡別」^㉙「所破事」^㉚的範圍，以維護「世俗有」是肯定存在，而要破斥及不存在的對象是「自性有」。^㉛第四章為〈宗喀巴的論證〉，作者先介紹歷史進展中，各宗對所破事，亦即「人我與法我」的看法，^㉜接著從格魯派的四部宗義來看各宗破人法二我的

見解，^{③③}而中觀應成派所面臨的議題是如何在破人法二我時，亦維護世俗面的存在，有些自命為中觀師者認為緣起與空性不能相容，^{③④}作者提出宗喀巴的回應，說明因為世俗諸法並非在勝義抉擇的範圍內，所以正理無法發現它們，但絕不可因此而說世俗諸法不存在。^{③⑤}所破太過者，^{③⑥}認為現證空性的智無法確立世俗法，以及名言量不是量，作者依宗喀巴的觀點，反對現證空性的智只能認識空性，而名言量雖不能安立勝義真實，但可認知世俗法。^{③⑦}關於四句破，作者指出宗喀巴反對僅依表面字義詮釋，進而解釋破「有」是破「自性有」，破「非有」是破「全無」，破「有亦非有」是破「自性有與全無」，「非有亦非非有」是指諸法為世俗有但不是自性有。^{③⑧}對於破四門生，作者認為宗喀巴是破「自性生」而不是破「唯（緣）生」。^{③⑨}

接下來三章作者指出現代學者對中觀學詮釋歧異，而將宗喀巴的中觀見和現代學者互相比對，有助於理解中觀教法，學者的見解亦可如《廣論》〈毘鉢舍那〉品歸納分為「所破太過」與「所破太狹」。^{④⑩}在第五章〈宗喀巴及現代詮釋者(I)：不及派〉中，作者列出學者對中觀的三種看法，即認為中觀不過是破斥其他系統、龍樹是要徹底毀壞正理，以及龍樹及中觀要破斥語言運用的方式。^{④⑪}作者引用宗喀巴論點解釋解脫是中觀真正的目標，非志在破斥他宗，^{④⑫}真正的所破事並非語言，如此立論過窄，^{④⑬}導致輪迴主因的是「無明」，亦即執取自性有的俱生妄見，正理是用來破斥自性有，^{④⑭}而謹慎使用語言可引導人了解萬法為自性空。^{④⑮}在第六章〈宗喀巴及現代詮釋者(II)：過尤派〉

中，作者指引述部分現代學者認為「分別」是所破事、中觀盡破世俗法，以及中觀無「見」、不立宗，作者據宗喀巴思想論證「無分別」絕對無法證得解脫，真正的所破事是「自性有」的「分別」而非一切分別，而要達到佛境界的無分別尚需運用「分別」達成。④⑥對於世俗法，中觀要破斥的是將「世俗有」執為「自性有」，而世俗法雖「如幻」卻仍存在。④⑦針對中觀無「見」是破一切「見」，④⑧宗喀巴引證是指自性見以及「邪見」，④⑨同樣地當龍樹看似破除一切「宗」之處，⑤⑩宗喀巴認為實際上是要破除一切自性有的宗見。⑤⑪在第七章〈宗喀巴及現代詮釋者(III)：其他議題〉中，討論「正理」⑤⑫角色、空性狀態，與「道」的結構。作者歸納現代學者們意見，似乎越來越可以同意在證得空性與正理間，存有密切關聯，⑤⑬且依宗喀巴觀點，正理與禪修是相容的，⑤⑭而空性是存在的，但並不是自性地存在，也因為空性的存在，一切事物的存在及宗教修行才有意義，⑤⑮此外能證得空性的智，與作為所證境的空性，乃是不同的概念。⑤⑯最後在學佛的次第中，作者提出現代學者們對於頓、漸悟的看法，而作者依宗喀巴及龍樹的觀點，闡明菩薩道地上的進程為漸進式，為求眾生福祉而努力朝向勝義境界。⑤⑰最後一章為〈空性與戒行〉，作者強調宗喀巴的哲學思想是為了實踐宗教目的，並非只是抽象的概念，文字所敘述的道理是為引導學者在甚深禪修中得到確認，作者揭示宗喀巴再三強調：中觀自宗的不共義為空性與世俗之間是相容的，因為有效維護世俗，所以倫理規範及戒行非常關鍵，無戒行基礎即不可能修習定學與慧學，《廣論》的

〈毘鉢舍那〉品，即是說明完基本的學佛行持後才開始闡述的。
⑤⑧以上是作者八章內容的摘要，此書後附有譯者一篇〈當代西方的藏傳佛教哲學研究1980—2001年〉，⑤⑨探討範圍涉及桑耶寺論諍、西藏中觀、西藏量論、西藏唯識，並條列出與這些議題相關的西方學術研究書目。

二、《緣起與空性》評析

以下將個別對作者及譯者提出筆者淺見，探討此書的優缺點與可再進一步研究的議題。

(一)對作者的評析

此書主要闡釋《廣論》〈毘鉢舍那〉品，宗喀巴批評中觀見所破太過的部分，綜觀全書，可看出作者不僅了解宗喀巴的思想，對於宗喀巴遵循的中觀著述傳統，龍樹、佛護、月稱等人觀點亦投入相當的研究，關於從格魯派立場而言所探討的他宗宗義，作者雖介紹簡略，但都有說明要釐清的所破事為何，使讀者能大致明白這些宗派的見解差異。從大量引用的藏文及梵文資料內，除可知作者優秀的語文能力外，同時顯示考察文獻方面的仔細用心。作者比較諸位現代學者們與宗喀巴的中觀論點，涉及的議題繁多複雜，作者一一抽絲剝繭，依照宗喀巴的主張給予回應評斷，使讀者較能了解目前部分西方學術界對此議題的看法。有關宗喀巴對中觀所破事的思想研究，此書立論精闢，章節架構清楚明白循序漸進導引讀者，令人讚嘆其義理研究成果，但文中仍有少許之處未說明詳盡，筆者將按照書中段落提出。

在第一章中，作者雖有交代《廣論》的價值與研究緣起，卻未提及相關的文獻研究回顧，^{⑥0}是否當時除了作者之外，並無任何學者發表有關宗喀巴中觀見的文章呢？如果再補充這個部分，才更能凸顯選擇此題目的動機。第二章中談及「空性是無遮」，^{⑥1}筆者認為此觀點需要再稍微解釋，「無遮」為不引伸其他意義，「空性是無遮」是否表示親證空性時，自性有即被破除而不會再引伸任何意義？^{⑥2}同一章第四節內，作者提出宗喀巴認為唯識宗的無著，與龍樹創立的中觀宗，因為二者是佛陀預示的疏解家，所以他們的著作值得信賴，^{⑥3}但筆者疑問難道這之間不會互相矛盾嗎？依照格魯派宗義，唯識宗並非最殊勝的見解，中觀應成派才是，^{⑥4}怎麼會依下部宗的宗義？類似的問題亦發生第五節內，作者指出宗喀巴表示，在禪修上，唯識宗的無著與自立量中觀師蓮花戒的觀點是可以接受的，雖然作者解釋，這是宗喀巴承認他宗教法的有效性，只要其不與應成宗義相違，^{⑥5}但筆者認為應該再提出更有力的證據來支持，畢竟作者後來又談到唯識宗的出現，在相當程度上銜鈍中觀的辯證力量，^{⑥6}這些矛盾之處是將來可以再進一步研究的議題。第三章作者提及對中觀系統而言，據「空性」去立論闡述的經典是了義經，因此教導無常、因果、福報的經典並非了義經，^{⑥7}然而筆者疑惑難道無常因果等法不是以空性作為基礎嗎？故開示這類教說非了義經的觀點，應該再多作闡釋。第四章第一節談到細品人無我，是指人沒有自足的實體，粗品人無我是指人沒有一恆常、統一及獨立的實體，^{⑥8}自足的實體和粗品人無我中獨立的實體，有何不同？執著細品人無

我的概念等同於俱生我執嗎？^⑥這二者間義理可再進一步探究。第二節關於人無我之處，作者指出所有宗派同持「人」是依蘊而起，但所有學派或多或少承認「自方有」，為有可以被指為「人」的事物，而這事物是延續業果流轉的所依處，如無這所依就陷入斷見，而應成認為依正理思擇，此所依也不可得。^⑦筆者覺得從這可以研究宗義上的差異，從各宗自己典籍的觀點來探討是否承認「自方有」。

第五章篇名雖是〈宗喀巴及現代詮釋者(I)：不及派〉，但實際上討論的內容大部分皆和破得太過有關，所破太窄只在第八節前半部中談及，^⑧筆者建議應該改另一較符合內文的標題。第六章第四節討論有關宗喀巴對清辯接受「自性空」的看法，在文中作者先說：「宗喀巴認為清辯所接受的事，已然損害到龍樹體系的一貫度，因為清辯接受在世俗諦層面成立事物的自相」，卻又隔四行寫到：「宗喀巴並不覺得清辯說『自性空是自宗義』一話是如何有損於龍樹」，^⑨如此互相違背的敘述出現，作者卻未作任何解釋，筆者建議應該對此說明，以免造成讀者閱讀上的困惑。第七章亦出現清辯與宗喀巴的觀點，^⑩作者談及宗喀巴劃分空性與智，是根據清辯《思擇炎》(rtog ge 'bar ba)對勝義三種意義的闡釋，但部分西方論者認為清辯這一部分已嚴重偏離龍樹觀點，而宗喀巴並無異議，筆者認為這之間存有哲學差異的探討空間，有待更進一步研究。

就探討主要課題而言，作者的題目是評斷〈毘鉢舍那〉品所破太過的部分，按照《廣論》行文的順序，下一個分析的主題是

所破太狹，目前已有Willam Magee的博士論文著作The Nature of Things，^⑭因此有志者可立基這兩位學者的研究成果上，繼續探究「如何辨別所破」這個方向。

(二) 對譯者的評析

翻譯本身是件困難艱鉅的任務，畢竟兩種語言的意思並不可能完全相等，如何將原文的字義譯成最符合的目標語言，不僅牽涉譯者對原文的掌握，還包括對原著作義理內涵的明瞭程度，如果沒有哲學思想的背景，僅從文法字義上著手，未必能夠完全翻譯出原作者的意見，故譯者在這些方面都能夠兼具，而從〈譯詞說明〉內可看出譯者的用心負責，譯者為中文文獻新添一部中觀研究學術成果，也使更多人獲益，令人欽佩，然而筆者在對照原著及譯本後，發現若干問題，藉此提出來探討以作為自己學習的一個契機，以下即分別針對翻譯詞語、出處不明、未依原文等來進行討論。

1. 翻譯語詞

本段探討翻譯語詞的問題，首先在〈譯詞說明〉第二點，^⑮譯者列出「表識」（vijñāpti）一詞既指「能識」（vijñāpna）又指「所識」，筆者疑問這理由依據何在？為何能識（vijñāpna）列出梵文而「所識」沒有？筆者查詢梵英^⑯及梵和字典^⑰後發現，兩本字典皆無vijñāpna，vijñāpna接頭詞是vi，詞根是√jñā之後，之後演變成vijñāpna的過程，筆者建議譯者應該說明。第三點有關「勝義的抉擇正理」，^⑱藏文是don dam dpyod byed kyi rigs pa，作者Napper英文譯成reasoning of ultimate analysis，譯者

譯為勝義抉擇的正理，譯者的中文翻譯是根據英文而來，但筆者從藏文本身來看，英文應該譯成reasoning that analyses the ultimate truth，^{⑦⑨}如此中文為「能探究勝義的正理」，在藏文kyi前的don dam dpyod byed可當作一整個形容詞子句來修飾rigs pa。接下來是對「堪受正理抉擇」一句，^{⑧⑩}藏文原文是rigs pas dpyad bzod pa，作者Napper譯成withstand/ bear analysis of reasoning，譯者譯中文為堪受正理抉擇，但筆者從藏文來判斷，rigs pa後有s，而且rigs pas dpyad整個可看做一個單位，當bzod的對象內容，所以英文可譯為（able to）withstand analysis by means of reasoning，^{⑧⑪}中文可譯成「經得起用道理來探究」。^{⑧⑫}

第四章第一節翻譯「三性」時，藏文是mtshan nyid ngo bo nyid，中文譯「相無自性性」，而藏文是skye ba ngo bo nyid，中文譯「生無自性性」，^{⑧⑬}但筆者依照藏文前者應該譯成「相自性性」，後者應改為「生自性性」，如此在探討該篇義理上才能夠連貫。第二節譯者將emptiness of inherent existence譯為「無自性的空性」，^{⑧⑭}筆者建議改為「無自性」較可理解文意。第六章第二節譯者將self-character，藏文rang mtshan，中文譯為「殊相」，^{⑧⑮}但筆者依英文self，及藏文rang，認為中文應該譯成「自相」，建議譯者應該提出翻成「殊相」的理由。另外在同一頁中探討「非抉擇識」時，譯者引法尊法師譯文：「謂任於法，唯如所顯隨順而轉，不更觀察其所現義」，而在Napper原文是：operates within the context of how things appear, or are renowned to it rather than being engaged in analysis of the final status of what appears。^{⑧⑯}筆

者認為原文與法尊法師的譯文有段差距，建議可翻成：「（非抉擇識）運作在事物如何顯現的背景內，或者增上，並非入於最終境界呈現的分析中」。最後有關語詞勘誤的部分筆者於附錄中列出。

2. 出處不明

譯文中有少許出處不明的地方，例如在〈譯詞說明〉談「世俗」（*samvṛti*）字源時，譯者說就佛教教義而言，在證得覺悟前，無明與世俗總是相伴並起，⁸⁷筆者以為此敘述過於籠統，應舉出確切思想來源。同一頁內譯者指出Paul William與George Dreyfus以*convention*譯「能／所」關係中的「名言」（*tha snyad*），何謂「能／所」關係中的「名言」？這句讓人不知其所要表達的意思。又此篇中以*vyavahāra*為巴利語*vohāra*的訛化，⁸⁸這個結語在敘述過程中較缺乏有力證據，筆者建議譯者多找立論支持。第三章二十五頁最後一段有如下敘述：「對應成派來說，任何一部首重（*mainly*）空義，並又明述（古譯：「親」，*explicitly*，藏：*dngos su*，梵*sāksāt*）空義的經典必屬了義經」，筆者對照原文發現並無刮號內古譯的敘述，⁸⁹建議作者應交代內文來源。

3. 未依原文

文中在翻譯上有些未依照作者之言，如此可能造成讀者閱讀上的不方便，例如於第一章作者是寫*present Dalai Lama*，⁹⁰但譯為丹增嘉措，⁹¹同樣情況發生在註釋11，⁹²筆者以為二者雖是同一人，但畢竟一般讀者不熟悉，還是遵循原著作為佳。在論及宗

喀巴遵循的論述傳統，譯文為「他的詮釋與日本、中國通行的中觀詮釋大異其趣」，^{⑨③}但在原文中第二段第二行有might一字，^{⑨④}筆者建議譯文需加上「可能」才不至於使文意過於武斷，同一章最後一頁，譯文提及〈昆鉢舍納〉品探討主題為破斥過尤派，^{⑨⑤}但原文內並無如此論點。^{⑨⑥}第二章談及「道智」，譯者列藏文為lam及梵文mārga，^{⑨⑦}但原文藏文是not unable mi lcogs med，梵文anāgamyā，這兩者間差異甚大。同一節內，敘述達至「無學道位」即獲得「一切相智」，^{⑨⑧}但原文完全沒有表達這個概念，^{⑨⑨}筆者建議如果譯者想增進讀者對「無學道位」的理解，應將「一切相智」加註說明而非與譯文混雜在一起，類似情形亦發生在第六章，譯文為「龍樹在此所要論證的結論，肯定不是『語言皆無意義』，勿寧反之，他正是不為任何事物的自性（不論正面或反面，中譯按：即『常我』見或『斷滅』見）提出證明」，^{⑩⑩}中譯按的內即是原文所無，譯者是為增進讀者的了解，但如此一來又缺乏論證的過程，故筆者建議按照原文翻譯即可，或是加註闡釋。

三、結論

藉著閱讀此書的機會，能大致了解宗喀巴對所破太過的看法，亦可得知為了修行佛法而獲得最後的解脫成就，欲證得人無我與法無我的空性見，在各派有不同的詮釋，而人法二無我的「我」，即是此書所要評破的「自性有」，如何在破斥自性有的同時又維護世俗一般事物的存在，而不致落於斷見，作者引用

龍樹、月稱、宗喀巴等人的梵藏原文，闡釋論證佛教義理的空性，並不違反緣起的世間現象，由此更可以確立語言能力在學術研究的重要角色。現代部分西方學者對中觀見解，抱持著類似虛無主義及否定一切的態度，筆者以為這似乎是在探討哲學思想的同時，忽略這義理產生的背景與宗教上的目標為何，如此是否真真正掌握佛學義理的核心，值得令人商榷，反觀如此，作者先將佛教欲導引人證悟的前提標舉出來，進而遵循大原則歸納整理出互相容攝的思維脈絡，再針對諸位學者的質疑之處，從宗喀巴的觀點立場予以回應，使此書可作為研究《廣論》思想的參考依據之一。而在書中提及佛教各宗派的不同見解，亦可當成有志研究者一個窗口，去探究不同部派對自性有的主張，是否果真如同中觀應成派所言，無法證得最後的解脫境界。關於譯者方面，讀者不難察覺其用心程度，可從字裡行間發現譯者對語文及義理的考據，甚至附錄一篇西方的學術研究成果，為相關研究領域的讀者提供不少參考資料，但主題未必和此書完全相關，對於將來有志從事翻譯者而言，或許可作為借鏡，而斟酌內容和主題的連結性。

注：

- ①參松本史郎《西藏的中觀思想》，《西藏的佛教》，頁233。
- ②參王森《西藏佛教發展史略》，頁166—167。
- ③參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁4。
- ④參宗喀巴著，法尊法師譯《毘鉢舍那》，

《菩提道次第廣論》，頁613—833。

- ⑤參宗喀巴著，法尊法師譯《辨了不了義善說藏論》。
- ⑥參宗喀巴著，邢肅芝譯《菩提道次第略論》第六卷，頁1—60。
- ⑦參宗喀巴著，法尊法師譯《入中論善顯密意疏》。

- ⑧參釋法尊著〈宗喀巴大師的《菩提道次第論》〉，《法尊法師佛學論文集》，頁274—277。
- ⑨參釋演培著〈略談中觀的學派〉，《中觀思想論集》，頁283—285。
- ⑩參王堯、褚俊傑著《宗喀巴評傳》，頁67—146。
- ⑪參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁III。
- ⑫這些資料乃筆者譯自於Elizabeth Napper Dependent-Arising and Emptiness的作者介紹，關於英文地名的中譯則參考劉宇光先生。
- ⑬此為筆者譯自於Lati Rinbochay與Elizabeth Napper著Mind in Tibetan Buddhism的封底介紹。
- ⑭參Joshua W.C.Culter主編The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment的正文前所介紹之編輯群。以下筆者簡稱《菩提道次第廣論》為《廣論》。
- ⑮關於Tibetan Nuns Project, Napper曾於九十三學年度第一學期至中華佛學研究所演講整個成立過程。讀者亦可參考相關網站<http://www.tnp.org>，7.8.2005。
- ⑯參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》封面的譯者介紹。
- ⑰Elizabeth Napper, Dependent-Arising and Emptiness, pp.3-150, pp.643-725, (Boston:Wisdom Publication, 1989)。
- ⑱參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁1—3。
- ⑲參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁3—4。
- ⑳作者列出如下著作：《菩提道次第廣論》(lam rim chen mo)、《辨了不了義善說藏論》(legs bshad snying po)、《龍樹中觀根本慧論廣釋之正理海》(rigs pa'i rgya mtsho rtsa shestik chen)、《菩提道次第略論》(lam rim 'bring)、《入中論善顯密意疏》(dgongs pa rab nsal)。中文書名參上註頁4—5，藏文書名參Elizabeth Napper, Dependent-Arising and Emptiness, pp.6-7。
- ㉑參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁7—8。
- ㉒Jeffrey Hopkins為作者博士論文的指導教授。
- ㉓參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁8—11。
- ㉔六波羅密多為布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧。
- ㉕奢摩他：中譯為「止」，藏文為zhi gnas，梵文為'samatha。毘鉢舍那：中譯為「觀」，藏文為lhag mthong，梵文為vipa'syanA。參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁13。
- ㉖參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁13—17。
- ㉗對於宗喀巴互相引用兩個不同傳承的看法，作者有提出解釋，這在後文筆者會繼續探討。參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁21。
- ㉘參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁23—25。
- ㉙譯者附上「簡別」的藏文為khyad par，參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁27。原書作者未附上藏文。
- ㉚譯者附上「所破事」的藏文為dgag bya。參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁17。原書作者未附上藏文。
- ㉛參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁25—30。「自性有」藏文：rang bzhin gyis grub pa。See Elizabeth Napper, Dependent-Arising and Emptiness, p.47。
- ㉜各宗是指小乘、唯識、中觀自立量派。參

- Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁32—34。
- ③③這些見解筆者歸納如下，經量與有部只破人我，唯識宗與中觀自立量派更會破法我，如果要脫離輪迴，唯識宗與中觀自立量派認為親證人無我則足已，但中觀應成派認為人法二無我都要證得。雖說人無我，但所有學派認為有可以被指為「人」的事物，而這事物是延續業果流轉的所依處，如無這所依就陷入斷見，而應成派認為依正理思擇，此所依也不可得。參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁35—39。
- ③④作者依據羅桑多杰著《慧觀抉擇》，將這些自命為中觀師者，認為空性破萬法的論點歸納如下：1. 因為諸法不堪「勝義抉擇」的正理分析。2. 因為「量」已證明世俗法並不存在。3. 因為佛陀已破斥了四句：非有、非「非有」、非「有亦非有」、非「非有亦非非有」。沒有一法不在此四句中。4. 因為事物的生成皆已包括於四門生中：自生、他生、共生、無生，然而四門生已被破盡了。參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁44—45。
- ③⑤參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁45—47。
- ③⑥這裡的所破太過者，即是那些自命為中觀師者。
- ③⑦參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁47—50。
- ③⑧參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁50—52。
- ③⑨唯緣生的「緣」是譯者所加。參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁53—54。
- ④⑩參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁61。
- ④⑪參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁62—64。
- ④⑫參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁65—66。
- ④⑬參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁75—80。
- ④⑭參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁66—75。
- ④⑮參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁82—84。
- ④⑯參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁85—89。
- ④⑰此處作者引用宗喀巴在《廣論》的論點說明。參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁92—93。
- ④⑱「見」藏文為lta ba，英譯為view。參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁94。
- ④⑲此處作者引用宗喀巴在《廣論》的論點說明。參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁97。
- ④⑳「宗」藏文為dam bca'，英文為thesis，Elizabeth Napper, Dependent-Arising and Emptiness, p.119。
- ④㉑此處作者引用宗喀巴在《廣論》的論點說明。參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁102—103。
- ④㉒「正理」在作者原文是reasoning。Elizabeth Napper, Dependent-Arising and Emptiness, p.123。
- ④㉓參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁105。
- ④㉔證得空性與正理間的過程是禪修，對於正理與思擇妨礙禪修的論點，作者引用宗喀巴《廣論》中的思想，說明思擇仍是禪修主要方式，最高的狀態即為止和思擇合而為一。參Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁106。

- ⑤⑨參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁108—112。
- ⑥⑩此為宗喀巴引月稱及清辯的著述所作結論。參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁112—113。
- ⑦⑪參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁62—64。
- ⑧⑫參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁122—128。
- ⑨⑬參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁200—278。
- ⑩⑭參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁7—11。
- ⑪⑮「無遮」藏文為med dgag，英譯為non-affirming。參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁17。「空性是無遮」，為筆者翻譯自Elizabeth Napper, *Dependent-Arising and Emptiness*, p.23。
- ⑫⑯有關這個問題筆者是和廖本聖老師討論而提出。
- ⑬⑰參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁19。
- ⑭⑱參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁35。
- ⑮⑲參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁21。
- ⑯⑳參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁34。
- ⑰㉑參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁25。
- ⑱㉒參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁33。
- ㉒㉓對於人我的執著，可分遍計人我執與俱生人我執，遍計人我執認為，人是常、一、自在地存在，俱生人我執是認為，人是實有的、由自己方面成立。筆者此觀點的學習來自聽聞色拉伽格西羅桑群佩，講述《菩提道次第略論》〈毘鉢舍那〉品，由廖本聖老師翻譯。
- ㉓㉔「自方有」藏文為rang ngosnas grub ba。
- ㉔㉕參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁38—39。
- ㉕㉖參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁77—79。
- ㉖㉗參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁103。
- ㉗㉘參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁112—113。
- ㉘㉙William Magee, *The Nature of Things*, (New York : Snow Lion Publication, 1999)。
- ㉙㉚參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁XIII。
- ㉚㉛Williams, M. Monier, ed., *Sanskrit English Dictionary*, (New Delhi : Motilal Banarsidass Publishers PVT. LTD.2002)。
- ㉛㉜參荻原雲來編纂《梵和大辭典》。
- ㉜㉝參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁XIII—XIV。
- ㉝㉞此是筆者和William Magee先生討論而來。
- ㉞㉟參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁XIV。
- ㉟㊱對此英譯筆者感謝William Magee老師的教導。
- ㊱㊲對此中譯筆者感謝陳又新老師的意見指導。
- ㊲㊳參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁34。
- ㊳㊴參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁43—44。
- ㊴㊵參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁91—92。
- ㊵㊶Elizabeth Napper, *Dependent-Arising and Emptiness*, p.107.
- ㊶㊷參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁VIII—IX。

- ⑧參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁X。
- ⑨Elizabeth Napper，*Dependent-Arising and Emptiness*，p.33。
- ⑩Elizabeth Napper，*Dependent-Arising and Emptiness*，p.3。
- ⑪參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁1。
- ⑫參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁133。
- ⑬參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁7。
- ⑭Elizabeth Napper，*Dependent-Arising and Emptiness*，p.10。
- ⑮參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁11。
- ⑯Elizabeth Napper，*Dependent-Arising and Emptiness*，p.15。
- ⑰參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁14。
- ⑱參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁15。
- ⑲Elizabeth Napper，*Dependent-Arising and Emptiness*，p.21。
- ⑳參Elizabeth Napper著，劉宇光譯《緣起與空性》，頁99—100。

從《薄伽梵歌》 談「無我論」的殊勝

釋慧鐸

華梵大學東方人文思想研究所

一、前言

印度史詩《摩訶婆羅多》（Mahabharata）是描述發生在古印度一場正義與邪惡的戰爭。戰爭前，武士阿周那（Ajuna）因憂傷在戰鬥中殺害自己的親戚，黑天（Kṛṣṇa）就為他宣說《薄伽梵歌》（Bhagavad-Gita）。《薄伽梵歌》根據學者考證，約成於西元前四百至二百年，①正值佛教在印度東方本土興起，到了西元前三世紀時，阿育王（A'soga）派出許多僧侶四處佈教，已將反吠陀的佛法散播開來。但是印度西方的學派仍是堅守吠陀（Veda）經典，他們將吠陀與奧義書（Upaniṣad）重新整理，融合諸學派的理論，成為《薄伽梵歌》，為新興印度教的聖典，②所以我們可以從《薄伽梵歌》看到印度當時普遍的修行理念。

在佛典中，常常可以看到有關「空」（'sūnyatā）、「無常」（anitya）、「無我」（anātman）等真理的討論，這是其他宗教、哲學所沒有的內涵，即使是同樣蘊育在印度本土的印度教，最終目的只是要達到梵我合一，無法超越梵（Brahman）。《薄伽梵歌》是印度哲學的精華，它探討了為人處世的態度，也提

出如何透過修行達到梵的境界。其思想精髓及修行理念，表面上看起來與佛典所傳播的內涵有許多相似之處，或許可以這麼說：印度教思想及修行的極限即是梵的境界，而佛法的「無上正等正覺」（anuttarāṃ-samyak-saṃbodhim）是突破梵的境界，是無有梵的境界，是不為梵所繫縛的境界，也就是無我的境界。「無我」是佛法殊勝於其他宗教、哲學之處，也是佛教無論如何傳播、發展、演變，也不能模糊之思想中心。

國內目前有關印度教的研究並不興盛，更不用說到去探討印度教與佛教的關係。即使要探討西元前後印度教與佛教發展的相互交流，由於印度史料不清楚，想依照年代比對兩者思想、教義的交涉，其實是很困難的。^③即使從《薄伽梵歌》字面上可能看到某些雷同的論調，也只能說或許是當時印度各學派普遍的教義，或者是佛法與印度教交流的痕跡，畢竟兩者最終歸趣是不同的。因此本文並不從文獻或歷史變遷上來討論兩者的異同，將問題集中在：同樣是印度本土產生的思想，但在修行的過程與目標上，佛法相較於《薄伽梵歌》如何略勝一籌。

有關本文《薄伽梵歌》的版本，主要採用中國社會科學院外國文學研究所所長黃寶生（1942－）對《摩訶婆羅多》精校本所作的完整中譯本，由台北市貓頭鷹出版社2005年六月出版節錄〈毗濕摩篇〉的《印度史詩：摩訶婆羅多》，而其中的第二十三章後半章到第四十章，即是《薄伽梵歌》的內容。

《薄伽梵歌》的修行方法上談到修習平等心、消滅貪欲，鼓勵阿周那為正義而戰。也提到吠陀傳統的祭祀事火，但是其中的

祭品、祭祀、祭火已有許多不同層次的內容。無論如何，他們從事的種種修行，目標都是要到達至高無上的梵。以下就《薄伽梵歌》所談的平等心與離欲之道，來看佛法「無我論」的殊勝。

二、平等心

《薄伽梵歌》許多問題的探討，都歸結到：對於成敗、得失、苦樂「一視同仁」（sama），乃至無論面對什麼，都「一視同仁」（sama-dar'sinah）。黃寶生將sama譯為「一視同仁」，它的原義是equael、平等的意思。但《薄伽梵歌》的平等是基於靈魂不滅而說，與佛法基於一切皆緣起無自性的平等並不相同。

（一）靈魂不滅

阿周那因擔心在戰鬥中殺害自己的親戚而決定不參戰，黑天以靈魂不滅說開示：人的身體雖有傷亡，但並非有人真正死去；戰爭結果無論是你死或我亡，由於並非有人真的消失，所以結果是一樣平等；因此不必顧慮戰爭結果，剎帝利（kṣatriya）的職責就是要為了正法而戰。

身體有限，靈魂無限，……靈魂永恆，不可毀滅……

倘若認為它是殺者，或認為它是被殺者，兩者的看法都不對，它既不殺，也不被殺。……

正如拋棄一些破衣裳，換上另一些新衣裳，靈魂拋棄死亡的身體，進入另外新生的身體。……生者必定死去，死者必定再生，……居於一切身體內，靈魂永遠不可殺，……

即使考慮自己的正法，你也不應該猶疑動搖，因為對於剎

帝利武士，有什麼勝過合法戰鬥？……

這場合法的戰鬥，如果你不投身其中，拋棄了正法和名譽，你就會犯下罪過。

或者戰死升入天國，或者戰勝享受大地，阿周那啊！站起來，下定決心，投入戰鬥！

苦樂、得失和成敗，對它們一視同仁，你就投入戰鬥吧！

這樣才不犯罪過。④

從這裏可以看到《薄伽梵歌》基於靈魂不滅，認為一切生滅現象並不影響靈魂的永恆性，因此一切生滅現象所引起的苦樂、得失和成敗，都是一樣的，沒有好壞或對不對，所以不須為感官或現象所擾，反而應該為正法（dharma）付諸行動。

（二）摒棄執著

黑天又勸阿周那要放下執著而行動（karman），摒棄所謂的善惡結果，具備這種智慧，能擺脫再生和束縛，達到無病的境界。

你的職責就是行動，永遠不必考慮結果，不要為結果而行動，也不固執地不行動。

摒棄執著，阿周那啊！對於成敗，一視同仁；你立足瑜伽，行動吧！瑜伽就是一視同仁。

比起智慧瑜伽，行動遠為低下，阿周那啊！為結果而行動可憐，向智慧尋求庇護吧！

具備這種智慧的人，擺脫善行和惡行，因此，你要修習瑜伽，它是行動的技巧。

具備這種智慧的人，摒棄行動的結果，擺脫再生和束縛，達到無病的境界。⑤

這裏很重要的是「不要考慮結果」，但如何摒棄對結果的執著？黑天提到需要培養智慧。這智慧的內容是什麼？接下來黑天談到離欲的智慧，把探討的焦點從行動的結果，溯源至行動的誘因——欲望。

三、離欲

黑天認為阿周那不參戰是出於自私，對於戰爭結果有欲求，因此不斷地以種種方式勸導阿周那不要被感官所左右，不要貪戀親情，以智慧面對一切行動。

(一) 擺脫欲望

黑天指出欲望是修行者的大敵，唯有擺脫欲望的控制，才能達梵。那麼擺脫欲望的人是什麼樣子呢？黑天說：

遇見痛苦，他不煩惱，遇見快樂，他不貪圖，擺脫激情、恐懼和憤怒，這是智慧堅定牟尼。

他不貪戀任何東西，無論面對是禍是福，既不喜歡，也不憎恨，他的智慧堅定不移。……

如果思念感官對象，就會產生執著，從執著產生欲望，從欲望產生憤怒。

然後由憤怒產生愚癡，由愚癡而記憶喪失，記憶喪失則智慧毀滅，智慧毀滅則人也毀滅。

而那些控制自己的人，活動在感官對象中，感官受到自我

控制，擺脫愛憎，達到清淨。

達到清淨的人，脫離一切痛苦；由於心靈清淨，智慧迅速穩定。

不能約束自己的人，沒有智慧，也沒有定力，沒有定力則沒有平靜，沒有平靜，何來幸福？

感官遊蕩不定，思想圍著它們轉，智慧就會喪失，猶如大風吹走船。……

摒棄一切欲望，擺脫一切貪戀，不自私，不傲慢，他就達到平靜。

這是梵之所在，達到它，就不愚癡，立足其中，死去能夠達到梵涅槃。⑥

黑天認為智慧堅定的人遇到苦樂都不為所動，不起愛憎分別。由於能夠控制自己感官，就不會產生執著、欲望或憤怒。這樣的人因此而能有智慧，達到平靜，自然不會執著行動結果。

相較於佛法的根律儀，也是在談修行人對於六根的掌握，藉此生定，不致起惑造惡。所以我們可以看到《薄伽梵歌》理想的修行方法，綱架上也是循著戒、定、慧而增上，最終目標與佛法的「一切取滅、愛盡、無欲、寂滅、涅槃」⑦有相似的味道。表面上看起來雖然他們的起修方法是沒錯，實際上黑天的說法仍然有待商榷，跟佛法並不一樣。

黑天又說到擺脫欲望、不執著行動結果的行動方式是什麼？

在行動中看到不行動，在不行動中看到行動，他便是人中的智者，無所不為的瑜伽行者。

如果從事一切行動，而擺脫欲望和企圖，行動經過智火焚燒，聰明人稱他為智者。

如果從事一切行動，而摒棄對成果的執著，永遠知足，無所依賴，即使行動，也沒做什麼。

控制思想和自己，摒棄貪欲，無所企求，他只是活動身體，不會犯下什麼罪過。

滿足偶然所得，超越對立，毫不妒忌，對成敗一視同仁，他不會受到束縛。

思想依託智慧，摒棄執著，擺脫束縛，為了祭祀而行動，他的行動完全融化。⑧

這裏提出「行動經過智火焚燒」，也就對成果沒有欲望之火，無所企求，永遠知足，故能超越對立，實踐平等。所以所謂控制感官，是要自我節制欲望，這樣無欲的行動，就不會有罪過。內無欲求，對外在事物就能平等對待。

(二) 智慧的祭祀

《薄伽梵歌》所謂的祭祀，內涵並不是一般有形的祭祀，它還包括精神上、意念上的祭祀，是智慧的祭祀。

梵即祭祀，梵即祭品，梵將祭品投入梵火……

一些瑜伽行者，用祭祀祭供天神；另一些瑜伽行者，用祭祀祭供梵火。

有人用耳等等感官，祭供抑止之火；有人用聲等等對象，祭供感官之火。

也有人用生命活動，連同一切感官活動，祭供由智慧點燃

的自我控制的瑜伽之火。

有些人用財物祭供，用苦行，用瑜伽祭供，一些誓言嚴酷的苦行者用學問和知識祭供。……

智慧的祭祀勝於一切物質的祭祀；一切行動在智慧中達到圓滿極致。⑨

《薄伽梵歌》認為修行者的「祭祀」，也可以藉由智慧成為「梵」，變成圓滿的行為，不只是拿來祭祀天神而已。祭祀的「火」若是智慧之火，可以抑止感官的欲求；如果是欲望之火，就會不停地渴求好聲好色；乃至有人能以「由智慧點燃的自我控制的瑜伽之火」，進行高層次的修行，達到梵。祭品有的是一般的財物，有的是用苦行、瑜伽、學問、知識等。總之，以智慧作為祭品，以智慧作為祭火，這樣依於智慧所作的祭祀，是最圓滿的行動（karman）。

從這裏我們可以看到，如果人們以貪欲心祈求種種恩賜，以一般財物投入火中，《薄伽梵歌》並不認為從事這樣的祭祀是真正達到梵的方法。他主張要能自我控制感官欲求，點燃智慧之火，如此無論從事任何行動，都是智慧的祭祀，如此智慧的祭祀即是梵。

四、「無我論」的殊勝

以上大抵是《薄伽梵歌》的重要思想，裏頭常常看到黑天在說明以無所得的平等心而行動的智慧。然而一方面他要人們擺脫欲望，一方面又要人們以梵為思念對象，本身是矛盾的。這樣地

思念梵，固然指引人們一條修行方向，但究竟仍是一個執著所在。基於靈魂不滅塑造出來的梵，一旦被人們視為有，就不能脫離生滅的法則，不是永恆實有，如何能作為最終的歸處？因此無論多豐富的修行理念併入梵的內涵，「梵」仍舊是不可靠的名言，並無實質。

《心經》說：

無智亦無得，以無所得故，菩提薩埵依般若波羅蜜多故，心無罣礙，無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。

梵或是涅槃，都是不可得的，無論修到什麼境界，不認為那就是什麼，如此無有罣礙，才能真正離欲，起平等心。雖然《薄伽梵歌》強調要控制感官，不起欲望，對一切平等看待，但是他並沒像佛法深入探討到無我的各種層面，而是藉此誇耀梵的偉大，顯示梵能宣說這樣的智慧，不論梵是否真的有這樣的智慧。

《薄伽梵歌》對梵我合一的修行方法是很含混的，表面上有修行方向，但實際下手處卻不精細。行者或許本著平等與離欲而行，卻無法檢證自己是否真的在實踐平等或離欲，或許一心追求比自己還高的梵，而永遠只是在貪求。如果覺得有個更高的梵，為創造主，就已成立高下之定別，既不平等，如何能合而為一？

佛典固然浩瀚，事實上是以種種言論，提醒行者自我檢證，確知自己是否往無我的方向修行。佛告訴弟子每個人都能覺悟，與佛無異，只要放下我執，不再欲求，就是涅槃。《金剛經》說：「應無所住而生其心」，無論是解脫道或菩薩道都是如此修

行，並非像《薄伽梵歌》所說的只是一味地自我控制，執著有個能控制的我與所控制的欲望，企圖遠離感官或感官對象。佛陀要我們觀察根、塵、識的緣起，觀察苦樂諸受的生起，真正看到它的無常不堅，真正看到一切無有定法、無所住著，如此能夠看到感官或感官對象既非實有，才能真正不受束縛，得到解脫，絕非如同《薄伽梵歌》只是一味要去控制它，卻不觀察實相。

或許《薄伽梵歌》的修道觀是當時普遍的思想，但是這種擺脫欲望的想法只是表面的，並未透徹地看到欲望生起的實相，因此《薄伽梵歌》可以說只是以趣向梵來引導人們節欲，並非真正的離欲之道。佛法雖然歷經部派分裂、教義演化，根本的無我論從不改變。也正因為佛法以「無我」為最高真理，所以歷代祖師以大乘的空義、般若波羅蜜（prajnaparamita）、無分別智（nirvikalpa-jnana）等各種角度來詮釋其內涵，產生大量經典。不像印度教以梵為最終歸處，把所有的哲學納入教義，只是為了要呈現梵的莊嚴，在教法上自然範限了發展的空間。

五、結論

雖說《薄伽梵歌》吸收當時學派的精華，即使主張要修習平等與離欲，但一切努力終歸於梵，難免障礙後學思想開展的可能性。佛法主張無我，歷代祖師以無有定法為原則，發展出契理契機的教化，在平等心與離欲上有多樣性的教法，使得佛法能夠廣泛地流傳世間。我們如果能切實掌握無我的原則，面對困難才能不受限於原有的思考模式，開展出更適時適地的方式開發未悟，

使得一切眾生能真正得到解脫。

注：

① 糜文開（1980：16）。

② 糜文開（1980：15-17）。

③ 參見高楠順次郎、木村泰賢著；高觀廬譯（1971：386-389）。

高楠順次郎與木村泰賢提到，古奧義書（Upaniṣad）與後來學派（包括佛教）之間的關係，相關材料「曖昧之點甚多，而相互間亦缺有機的聯絡。合全部觀之，亦不能完全而詳細尋出古奧義書諸開展之次第，此實印度思想史家最苦心之點也。」

④ 毗耶娑著；黃寶生譯（2005：112-114）。

⑤ 毗耶娑著；黃寶生譯（2005：115）。

⑥ 毗耶娑著；黃寶生譯（2005：116-117）。

⑦ 《雜阿含經》第293經（T02，p.83c20）。

⑧ 毗耶娑著；黃寶生譯（2005：124）。

⑨ 毗耶娑著；黃寶生譯（2005：124-125）。

試論「照見五蘊皆空」的自在生活

釋妙貫

佛光大學宗研所

一、前言

《心經》是最為人熟悉的佛經之一，雖字數極少但所涵之義理卻是博大精深，蘊藏了宇宙人生的究竟智慧，從各家註疏可知本經是囊括了六百卷《大般若經》的精髓，故稱為《般若波羅密多心經》^①。至於經名解釋的部分，在許多著書中已有詳盡的解釋，本文不再著墨，僅提出個人對《心經》一些淺薄的研讀心得加以闡述爾。

佛陀的教說必定是為解除眾生的病苦而宣說的，每一部佛教的經典都是解除身心病苦的修行法門，如懂得個中深義，則每一部經都可以是對治身心疾患的良方。《心經》所示照見五蘊皆空的觀法，更是融通各種修行法門，筆者就對《阿含經》淺薄的研討基礎再做延續的探討。重點在《般若波羅密多心經》「照見五蘊皆空」的日常修行，開創離苦得樂的自在生活智慧。

二、觀自在菩薩的觀行

觀自在菩薩具備了什麼樣的智慧與能力，能不受世間五欲塵勞之牽累網縛？如何能照見五蘊皆空？此修行法門確實是值得身

為人間佛教的行者去熟識、學習的。那麼，觀自在菩薩的觀行是怎麼個觀法？又要「觀」些什麼呢？

成就菩薩的觀法很多，概括而言，佛陀開示的三十七道品都是成就菩薩道的觀法，尤以初期佛教的教法多側重於觀照自身的五蘊為入手處，如《雜阿含經》所云：「世尊告諸比丘：於色當正思惟，色無常如實知。所以者何？比丘！於色正思惟、觀色無常如實知者，於色欲貪斷。欲貪斷者，說心解脫。如是受、想、行、識當正思惟。觀識無常如實知。所以者何？於識正思惟、觀識無常者，則於識欲貪斷。欲貪斷者，說心解脫。」（T02，p1a）強調對自身五蘊能有正確思維、如實細細觀察者能斷貪瞋癡，得心解脫。然，四念處觀法是以身、受、心、法為所緣，也就是以五蘊為觀照的對象，故在此以四念處觀為例，如《四念處》所言（T46，p0562a）：「菩薩修念處觀，乃至行般若波羅蜜，破一切眾生愛、煩惱、貪著果報。」若修四念處觀，能破除一切貪、瞋、癡等煩惱所引發的種種輪迴生死的果報。然此「觀」最初講的是要從觀照自身、觀照自心，到觀照外境，乃至觀一切世間萬法之體性。又在《妙法蓮華經玄贊》說到（T34，p0771c）：「於菩薩法，謂三十七菩提分法，略為七位：一、四念住。身、受、心、法，以慧為體，謂由念力，慧於境住。」觀自在菩薩所行的深般若波羅密多，也就是能觀之體，其所觀照的五蘊和合的一切事物即是所觀之境，由此觀慧照見五蘊之空性，乃是般若之大用也。

總括的說，所觀的五蘊，也都不出身、受、心、法這四

種念處，誠如《仁王護國般若波羅蜜多經疏》中說（T33，p0446a）：「言念處者，謂四念處。身、受、心、法以慧為性，攝彼別總初業位故。……此念住等具五蘊性。」此中說明了四念處、四正勤、五根、五力、七菩提心等念住，皆具五蘊空性（即是以五蘊之空無自性為基礎）。

藉由四念處觀得五蘊假合而成的世間萬法，都是虛假不實，自性本空之理。如智者大師在《四念處》中說（T46，p0564c）：「明四念處者，念是無生觀慧，處是所觀境。先明屬愛煩惱者，大品云：即色是空，非色滅空，色性自空，……一切色法，若麤若細，皆如幻化，是約身修性念處，受、心、法皆是苦性。苦性即空皆如幻化，若作共念處者，亦當念空法修心，觀不淨、背捨、勝處、一切處皆即空。」此中，智者大師更詳細的解說，能緣念的是觀慧，所緣之處是五蘊之境。既是五蘊所成者，無一不是因緣假合、無自性者，舉凡無自性之法必然變異無常，無常故苦，故說「色即是空」，不但色即是空，就連受、想、行、識等皆是無自性，當觀一切法空而修心。從觀照自身、自身的種種感受、種種的起心動念，乃至一切緣起的宇宙萬法的空無自性，如此觀照五蘊之空相，而成就其自在無礙的般若智慧。

（一）觀慧與利他

「菩薩」一詞，華語翻為覺有情。所謂的覺有情，非但要能自我覺悟，還要方便開顯一切有情眾生的清淨佛性（覺他），更要發四弘誓願^②，如此才稱為菩薩。在《妙法蓮華經》中說到

(T09, p0008a)：「十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三，除佛方便說。」佛法大海本一味爾，世、出世間不可截然二分，佛陀從人世間的生、老、病、死苦中修行證悟，而得解脫生死輪迴。猶如生長在污泥中的蓮花，必需掙脫泥濘，伸出水面，方能綻放幽美、吐露清香。

煩惱與菩提之間不即不離的關係，如《中阿含經》所說 (T01, p0574c)：「如修身、修戒、修心、修慧，得滅增伺……以此人心不生惡欲、惡見而住。猶如青蓮華，紅、赤、白蓮花，水生、水長，出水上，不著水。如是，如來世間生、世間長，出世間行，不著世間法。」這說明了世出世間的不二，欲成就佛道必要在世間生、長、修行，進而能出世間行，不著世間法。而在《六祖大師法寶壇經》之「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角」(T48, p0351c) 恰恰為《中阿含經》的這段經文做一個很好的註解，因為，在成就他人的當下，即是一步步地在完成自我的佛道。至於不願利他的自了漢，只有淺薄的劣等智，不具備甚深的觀照力，也就不知如何實踐甚深般若波羅密，可見菩薩是要在人世間修行，時時以利益有情眾生為優先考量。

學佛、行佛絕非山林苦修自了的修行法。語云「小隱隱於山，大隱隱於市」，真正的修行必是要發大悲心、發菩提願，擁有高潔的德行，能看破放下不與人爭，能超然於世俗之外，以般若智慧觀眾生根機，權巧度化，方能自利、利他相輔相成，這也就是人間佛教「以出世的精神，做入世的事業」的處世態度。

(二) 行深般若波羅蜜的妙用

上述已解析觀慧與利他的重要性，此再述照見五蘊皆空的實踐運用。《心經》一開頭，便明白的說出了觀自在菩薩的修行法門是：「行深般若波羅密多」，因為八地以上的菩薩無時不刻都處在禪定的狀態，沒有出、入定的差別，在定中升起的無分別智，直接體驗到五蘊皆空，這便是對世間萬物的直觀能力^③。這直觀的能力需是般若慧力建立起的，「般若」原語jañña (Skt. prajña) 是從善知 (pajanati) 這個動詞所形成的名詞，此外也有「知」、「慧知」之名詞，及pañña智慧之語。因為「般若」一語的定義是：pajanatthena panna (依知之義而為般若)^④有正知的意思^⑤也含有正見的意思^⑥；即能正確知道法印、緣起等，而得涅槃聖智。修行的目的即是要自由巧妙地運用這智慧，而展現這般若空慧作用的狀態，就稱之為「證悟」。此般若慧心如一面鏡子，能呈顯出森羅萬象，洞悉我、法二空，當然，連帶造成這假我的色、受、想、行、識五蘊也都是空無自性的，具足這澈見五蘊皆空的般若智慧，即能處一切時間、空間，在種種千差萬別的人、事、時、地、物中悠然自在。

《般若波羅蜜多心經幽贊》解說「自在」是 (T33, p0524b)：「自在者，無滯義，拔濟妙用。諸有慳淨三業歸依，必應所祈六通垂化，無暇危苦飛輪摧伏。作不請友，為應病醫，攝利難思，名觀自在。」又說：「自在者，縱任義，所得勝果，昔行六度今得果圓。」菩薩在面臨種種境界時，不隨境轉、不起煩惱，心中始終平靜清澈，菩薩不但要不惜身命、財物，以上求

佛道，更要發大菩提心，廣修一切度眾的方便法門。比如在紅塵俗世裡弘法利生，看似山窮水盡疑無路，有了這觀空的智慧，就能有柳暗花明又一村的觀境自在，觀心自在。在日常生活中，對於他人惡眼、惡語能不隨之起瞋怒的反應，對於周遭政治、經濟、治安等環境的惡劣，能隨緣不變、處之泰然，對於外境的種種感受；自我心念的生滅、起落，都能正知、正念，當下洞然明白。甚至要幫助對方化導他的忿怒，去除一時生起的無明，要做「不請之友」在他人最需要幫助的時候，適時的伸出援手，拔苦與樂，以此觀世音菩薩才能「千處祈求，千處應」，《華嚴經》所謂不請之友的自在無礙便是此觀慧的妙用。

三、照見「五蘊皆空」的自在行

自在行的「自在」其意涵在《大方廣佛華嚴經疏》中說到（T35, p0923a）：「自在有二義：一、觀境自在，二、作用自在。」除了觀自（心）、他（外境）自在無礙之外，從體起用，神化自在，隨所作事能通利無礙。菩薩的觀慧見於作用，需藉「行」以顯發般若，這個「行」也就是行動、執行力。「行者修行也，深般若者，實相般若也，非初心淺智者所觀，故云深也。」^⑦可知「行」字是觀行、功行，具有修證、實踐的意思，亦即依著佛教教義而修習行持的意思。這裡要強調的便是行持的重要性，「智者思察用行捨藏，聞而不行豈醫咎也？行則身安道備，自他之益俱成；捨則體損智微，彼我之功皆失也。」^⑧就像佛弟子調達，通解佛說的三藏十二部經，但是他不能依教奉行，

最後也只落得阿鼻地獄中^⑨。這例子正警惕我們除了廣學多聞外，還要透過思維、修證，方能從佛法中獲得痛苦的解除，達到身心之大自在。

人間佛教之悲心願力，不但以佛法理論為基礎，更重視自我實踐、身體力行，誠如星雲大師所提倡的：不但要學佛，更應「行佛」。修行人就是要自我修正、自我實踐，空有理念而不實踐，就如半部經，僅有經文前段的「如是我聞」，沒有「信受奉行」，終是如人數他寶，自無半錢分。從凡夫到成等正覺的修行過程中，須靠高效能的執行力，不停地「學佛所行」才能一步步往佛道上前進，最終才能圓滿無上菩提。畢竟畫餅不能充饑，唯有解、行並重，將理念化為實際的行動，才是「有佛法，就有辦法」的真意。

（一）觀照「五蘊皆空」的方法

佛陀告訴我們修正自我的實踐方法，需從觀照最基本的五蘊開始，其觀法可見於《增壹阿含經》（T02，p0701c）：「色如聚沫，痛（受）如浮泡，想如野馬，行如芭蕉，識為幻法，最勝所說，思惟此已，盡觀諸行，皆悉空寂，無有真正，皆由此身，善逝所說，當滅三法，見色不淨，此身如是，幻偽不真，此名害法……當觀察此五陰之本皆不牢固。所以然者，當觀此五盛陰時，在道樹下成無上等正覺。」應當一心觀照五蘊之變異無常、虛假不實的空寂性。在原始佛教中，佛陀教導弟子們照見五蘊皆空是從自身開始觀起，如《增壹阿含經》（T02，p0815c）：「須菩提觀此五受陰身，所謂此色苦，此色習，此色滅，此色出

要。痛、想、行、識苦。識習、識滅、識出要。爾時，觀此五陰身已，所謂習法皆是盡法，即於座上得辟支佛。」從分析色蘊的無常、苦、習盡、散滅而解除對色得執著，如此一一觀照受、想、行、識也是如此，這是以析法空的方式體得五蘊空性，而得解脫。且在《大般若波羅蜜多經》中也有一段對於五蘊幻化不實的譬喻（T06，p0797a）：「若菩薩摩訶薩安住靜慮波羅蜜多修學安忍，觀色如聚沫，觀受如浮泡，觀想如陽焰，觀行如芭蕉，觀識如幻事。作是觀時，於五取蘊不堅固想常現在前，復作是念諸法皆空無我、我所。」五蘊和合的我，終有解散壞滅之時，因為受風吹水成沫，其虛假不實的相狀，瞬間即滅。又受如水泡，比喻眾生所受的苦樂諸事，也如水泡起滅一般的無常。「想」如陽燄，譬如海市蜃樓令人迷亂渴望，成為渴愛妄想之因緣。「行」如芭蕉，以芭蕉樹幹之危脆不實，譬喻眾生妄念遷流，造作諸行。「識」如幻事，譬喻識如魔術的幻化一般。五蘊既如此不實在，則五蘊所組構成的「我」、「我所」當然也是假合虛妄的。

洞悉五受陰身是因緣聚合而成，當因緣散失的時候必然就會壞滅，當壞滅之時便不再可愛、不值得執取了。倘建立起這無所執的人生觀，當知色身總有老死腐爛的一日，不需要百般愛護滋養，也不需對身外的事物執著不放，因為世間之成住壞空變異無常，天災地變國土危脆，更無一真實可靠的對象能執取。誠如《佛說五蘊皆空經》所說（T02，p0499c）：「色不是我，若是我者色不應病及受苦惱，……受想行識亦復如是。……色既無

常，此即是苦，或苦苦、壞苦、行苦，……凡所有色若過去、未來、現在、內外、麤細，若勝、若劣、若遠、若近悉皆無我。」色身本來就沒有自性可得，但執迷於五蘊為真實不虛的凡夫，起惑、造業、受苦而生死輪轉不斷。五蘊如空華水月般沒有實體，無智凡夫因為不識緣起性空的道理，妄生執著，方從中滋長出貪、瞋、癡、慢、疑、惡見等煩惱。這些煩惱就如有色鏡片般，讓我們看不清楚世間萬象的真實樣貌。故需依緣起法則如理作意、觀察思惟，以般若妙觀除障解惑。

修行是一門不斷擴大心量功夫，學習開放內心，打破固有顛倒的見解，以轉化心念，用一種洞悉世間的眼光，選擇一個法門來自我修行，並全心全力的投注於這現實生活的修行。這心念轉化的過程便是一種自我修正的觀行，套句現代用語便是「積極樂觀的思考、換個想法會更好」。觀照是以智慧揀擇明辨事理，培養自我覺照的能力，以敏銳的觀照力觀照自心，修正並導引身行、口行、心行往真、善、美的方向發展，進而轉苦為樂。如何轉苦為樂？在《雜阿含經》講到一個佛弟子婆耆舍身患重病時的心境（T02, p0260a）：「婆耆舍白佛：我過去眼識於色，心不顧念；於未來色不欣想；於現在色不著。我過去、未來、現在眼識於色，貪欲愛樂念於彼得盡。無欲、滅、沒、息、離、解脫。心解脫已，是故不染、不著、不污、離諸顛倒，正受而住，如是耳、鼻、舌、身、意識，過去於法，心不顧念，未來不欣，現在不著。過去、未來、現在法中，念欲愛盡，無欲、滅、沒、息、離、解脫。心解脫已，是故不染、不著、不污、解脫、離諸

顛倒，正受（遠離邪想，而領受正所緣之境的状态）而住。」此經明白的說到比丘對從五蘊之苦的觀照，因為能如實知見五蘊之苦、空、無常、無我的本質，而能不顧念、不欣想、不執著於色、受、想、行、識，從而斷盡過去、現在、未來的貪、瞋、癡、慢、疑等無明煩惱，不再為煩惱繫縛、使喚。

（二）了悟「五蘊皆空」的妙用

菩薩之所以能稱為觀自在，且能度一切苦厄，乃因對五蘊的澈悟，破除當下的執著，在解行雙運下用般若觀慧照了自心，故能自在無礙。要自在變現做一切眾生的不請之友，前提是要有高度深細的觀照力，方能成就千處祈求千處應的千百應化身。《心經》中的「照見」是指以智慧深觀、觀察、觀照，完全見知，能洞見全貌而無缺漏不明的意思。在《中阿含經》記載（T01，p0609c）：「世尊告諸比丘：色者無常，無常則苦，苦則非神；覺亦無常，無常則苦，苦則非神；想亦無常……行亦無常……識亦無常……。是為色無常，覺、想、行、識無常，無常則苦，苦則非神，多聞聖弟子作如是觀。」又在《五蘊皆空經》中說到（T02，p0499c）：「若我聲聞聖弟子眾，觀此五取蘊，知無有我，及以我所。如是觀已，即知世間，無能取、所取，亦非轉變，但由自悟而證涅槃。我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。」對五取蘊進行深入的觀照，便能領悟世間法盡是因緣生滅，沒有一個能執取的「我」實存，也沒有被執取的「我所」存在，更不會有個實存的東西在轉變。唯有澈悟性空之諦理，方能永離生死輪迴不受後有。

由上可知要證悟涅槃「照見五蘊皆空」是不可或缺的一環，職是之故，欲度脫一切苦厄，若不照見五蘊之空性也無由成辦。菩薩以勇猛精進的修行，獲一切種智具般若眼，澈見五蘊的真空實相，以能見空性故，所見之處無不是般若妙諦；所到之處皆是清淨的國土。誠如《維摩詰經》中佛陀以腳指按地，瞬間五濁惡世成為清淨的國土，淨與穢不是於外在環境的問題，而是在於能否諦觀五蘊實相，心眼清淨與否的問題了。

照見五蘊皆空的妙用，正是可以轉煩惱為菩提；可以化五濁惡世為佛國淨土；可以翻六蔽成六度，⑩大行六度四攝。於《般若波羅蜜多心幽贊》說到菩薩對教法的行持、實踐是（T33，p0525a）：「懲心絕慮為出世本，是名為行」；又說「今言行者，雖行而不見行，非無行義。由此經說不見行，不見不行。假有所行，實無行故。」當修行與生活融為一體時，沒有所謂的修行，然而在生活二六時中無一刻不是修行。當修行已成為生命中的一部份，這便是見行也不行，不見行也行，我人若能行深般若波羅蜜多，則日常中無時無刻都是修行。需有處世無畏、度眾不倦的精神，以不執著的心面對種種的因緣變化，則能有來者自來，去者自去，無得亦無失的瀟灑自在。菩薩念及世間受苦的眾生，教導眾生修習觀空的法門，用意只在令眾生離苦得樂，以此「照見五蘊皆空」能「度一切苦厄」，拔苦與樂饒益有情。

《心經》無智亦無得的般若生活，可說是無住生心的生活哲學。經中之「照見五蘊皆空」、「色不亦空，空不亦色」，正是「無住生心」的生活態度，與美妙的生活哲學，也就是要做到凡

事認真，而不當真。縱使世間變化無常、虛幻不實，但畢竟色身還是在人世間生存著，不得不適應現前的生活環境，色身、念頭也是因緣假合，只是藉著當下的因緣，我們可以積極的改善自我，提升心靈的層次。在每個當下盡心盡力，認真面對、努力付出，因緣過後就放下。心要像一面鏡子，有事物來到面前時，就如實的顯現反應，而當現前的因緣散失時，心中也跟著空蕩無物。所謂「漢來漢現；胡來胡現」、「物來影現，物去鏡空」，這裡的「現」正是那無所住著的「心」。而此無住生心正是般若的巧用，能洞悉五蘊、十二入、十八界之緣起性空，能有此正確了知就不生執著妄想，化解種種橫逆與困厄。

四、結語

菩薩心心念念均為利濟有情，故展現出的一言一行，盡是般若的妙用。以甚深的觀照力，時時刻刻用佛法的角度看世間，將佛法落實於現實生活中，就是般若的最佳展現。有了佛法的生活，隨時隨地皆能自在，觀世間現象之去來、生滅、垢淨……而無不自在。

自在的生活人人欣羨，然而，現實生活中總覺得橫逆多阻，百般不自在。只因身處在二十一世紀資訊爆炸的生活場景中，社會變遷加速，使得我們的生活方式丕變，適應嶄新的生活環境儼然已成為普遍的難題。人們普遍長期處在緊張、擔憂、恐懼、壓力之下，有太多的不自在，身心疾病一一併發，憂鬱症、躁鬱症、自殺、暴力等等事例日益增加，究其根柢因素是對世間深深

的愛著、計較、比較，貪、瞋、癡種種無明煩惱的攪和，使得內心不能自我平衡。我們必需為這樣的困境找一個解決之道。長年致力研究佛法與心理學的鄭石岩先生在《禪，心的效能訓練》一書中指出：「心理適應上的困擾和失業的徬徨，是現代人內心的痛苦來源。很明顯地，目前泛焦慮、身心症和憂鬱症，已成為新的時代病。」^①為治療身心失調與情緒失控，可以藉由對自我身體覺察的修習做起，培養敏銳的覺照力。用心平等地觀察一切現象，這種無分別計較、直接觀察的態度，使萬事萬物自然地呈現在我們的眼前。把注意力擺在當下，使我們愈來愈清楚地看到身心變化過程的實相。照見五蘊之緣起空性，如走出五里迷霧，不被眼前的假象迷障，知道我、我所是虛假不實，便不需計較、比較而患得患失。

「照見五蘊皆空」的修行不外是要藉由遵守戒律軌範與道德生活，直到成為自然的習慣為止，然後從平靜的智慧心海流露出真正地、豐沛的德行，以及在平靜、清醒、無所執、不分別計較的心自然充滿美德和慈悲。回歸到日常生活的修行層面看，倘能深刻的觀照身、受、心、法皆具五蘊之空性，便能在行、住、坐、臥當中覺知更多生命的面向，此乃是《般若波羅密多心經》中所示的：「照見五蘊皆空，度一切苦厄」的真實妙用，亦即用禪定增加生命的廣度；以更正確且深入的洞見增加生命的深度，如實地觀照世間萬法，而成就生活處世的智慧。

佛法本來就是與生活打融一片的，用理論述說，它是一門學術；用「觀照」、「實踐」來詮解，它確實是一門眾人皆可受用

的生活學。《般若波羅密多心經》中「照見五蘊皆空」的修持，是用以破除顛倒妄想，滌蕩五欲塵勞，進而許自己一個身心自在的不二法門。

注：

- ①參見星雲大師著，《佛教叢書·經典》，佛光出版，1995年，p184。
- ②《翻譯名義集》云（T54，p1119b）：「起四種弘誓之心……發言曰：眾生無邊誓願度。次依瓔珞未解集諦令解集諦。……煩惱無數誓願斷。三依瓔珞未安道諦令安道諦。……口發誓云法門無盡誓願學。四依瓔珞未得滅諦令得滅諦。……佛道無上誓願成。仰觀大覺積劫度生。都無懈怠者。為滿本地之願也。」
- ③在釋惠敏譯，水野弘元著，《佛教教理研究》，台北：法鼓文化，2000年，p132說到：「依理論而得證悟者，稱為『隨法行』，其證悟稱為『現觀』……動詞「abhisameti」是『正確地、好好地到達』、『充份理解』之意。」由此現觀可證得遠離塵垢的法眼淨，獲得正確的世界觀與人生觀。
- ④參考釋惠敏譯，水野弘元著，《佛教教理研究》，台北：法鼓文化，2000年，p83、84。
- ⑤《阿毘達磨集異門足論》（T26，p0372a）：「正知云何？答：若依出離、遠（離）善法，於法揀擇、極揀擇、最極

揀擇、解了、等了、近了、遍了、機點、通達、審察、聰觀、覺明、慧行、毘鉢舍那，是謂正知。」

- ⑥在《舍利弗阿毘曇論》對般若有關的說法是（T28，p0554a）：「若實人、若趣（人）、若法中澤、重澤、究竟澤、法澤、思惟、覺、了達自相他相共相、思持、辯觀、進、辯慧、智見、解射、方便、術焰、光明、焰炬、慧眼、慧根、慧力、擇法正覺、不癡，是名正見。」
- ⑦《般若波羅蜜多心經註解》（T33，p0569c）。
- ⑧《南海寄歸內法傳》（T54，p0225a）。
- ⑨《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》（T36，p0257c）：「多聞不行調達等是，是經所訶。……調達是佛之弟，並解十二部經，不依修行，生身陷入阿鼻地獄。」
- ⑩《妙法蓮華經玄義》（T33，p0778b）：「以觀心故念念相續，翻六蔽成六度。六度攝一切行，是行涌泉，若能觀心如利鏗斷地。」
- ⑪見鄭石岩著，《禪，心的效能訓練·序》，台北：遠流出版社，2002年。

〈不淨觀〉略探

黃雅琳
香光尼眾佛學院

一、前言

佛教眾多修法當中，「不淨觀」是最為佛陀所讚歎的。由於人們所生存的環境充滿種種的誘惑，時常因貪欲而造下諸多的過失，並由過失而產生災患，因此佛陀才教導「不淨觀」。然而，佛陀在世時，曾有佛弟子誤解了佛陀的本意，這些比丘們在修了「不淨觀」之後，對於色身產生極大的厭惡，結果導致比丘們紛紛自殺。因此，本文將在此探討為何要修「不淨觀」？「不淨觀」所要對治的是什麼？以及修「不淨觀」有何功德與過失？藉此試著還原佛陀教導修「不淨觀」的真正意涵。

本文以文獻探討的方式，範圍以《雜阿含經》、《中阿含經》、《長阿含經》、《增壹阿含經》等四阿含為主。本文的結構將先介紹不淨觀的釋義，而後概述追求世俗欲的過患，以及不淨觀相關的修法，最後略述修不淨觀的功德，並作此不淨觀探討的結論。

二、「不淨觀」之意涵

首先我們必須先認識什麼是「不淨觀」，在說明「不淨」之

前，先了解「淨」的意義，如此可幫助我們對於「不淨」的認識。「淨」梵語accha指美妙、不汙、離垢、清淨等解。①「不淨」巴利語asuddhi指不淨的。②一般解釋「不淨」是指污穢，鄙陋，醜惡，過罪。③然而，「不淨觀」的梵語aśubhā-smṛti，也就是指多貪的眾生觀想自己與他人的身體的不淨而滅掉貪欲心，達到對於色、聲、香、味、觸等諸欲不起貪著的境界。④如在《中阿含經·息止道經》中佛陀即有如此的教導。

年少比丘始成就戒，當以數數詣息止道觀相。骨相、青相、腐相、食相、骨鎖相。彼善受善持此相已。還至住處……即念此相，骨相、青相、腐相、食相、骨鎖相。所以者何？若彼比丘修習此相，速除心中欲恚之病。⑤

從此經中，可得知「不淨觀」即是指觀想人的身體於死亡後的轉變，從青瘀、腐爛、蟲蛆的啞食，最後成為一具白骨的一種修法。因此貪欲熾盛的眾生為了制伏貪毒，可修此觀想法，能快速的除去內心的貪欲之病。

三、欲的過患

眾生由於有無明與貪愛的和合而展轉輪迴不停，所以在《楞伽經》卷三中，便將無明比喻為父，貪愛比喻為母，眾生如要脫離輪迴之苦，到達寂靜涅槃之山頂，就必須永別生死的父母——無明與貪愛。⑥因此，我們必須了解什麼是貪？如此對於貪有所認識後，才能正確的找出對症的藥方。而貪的梵語abhidhyā，巴利語abhiijhā。它是對於色、聲、香、味、觸等五欲之境有所希

求，並且是不滿足的一種心理作用。又作貪欲、貪愛、貪著，略稱欲、愛等。⑦在《俱舍論》卷二十中又有舉出欲貪、欲欲、欲親、欲愛、欲樂、欲悶、欲耽、欲嗜、欲喜、欲藏、欲隨、欲著等十二項冠有「欲」字的異名。⑧此外，在《俱舍論》卷二十二中將貪分為四種，即是顯色貪、形色貪、妙觸貪、供奉貪⑨，在《俱舍論》中更提到可修各種的不淨觀來對治貪。⑩因此，修習「不淨觀」最主要是在對治貪欲。而從欲的特性來看，在《中阿含·小品阿梨吒經》中，佛陀即作了很多關於欲的譬喻，經文如下：

我說欲有障礙，欲如骨鎖，我說欲如骨鎖；欲如肉鬻，我說欲如肉鬻；欲如把炬，我說欲如把炬；欲如火坑，我說欲如火坑；欲如毒蛇，我說欲如毒蛇；欲如夢，我說欲如夢；欲如假借，我說欲如假借；欲如樹果，我說欲如樹果。⑪

在此經中，佛陀將欲比喻為骨鎖，像骨頭一樣一根銜接一根環環相扣，述說著眾生對於欲望的不滿足；欲像火把一樣，這一把火點燃另一把火，欲望是永遠無法停止的；欲又像火坑，愈燒愈大，沒有止息的一天；欲猶如夢幻一般，美好但不真實，欲就像毒蛇外表美麗，一旦被牠咬到可能沒命；欲就像……等等的譬喻。在這麼多有關欲的譬喻，即是對於所擁有的不滿足，一直想要更多，因而導至欲一直累積力量無法停止。

另在《增壹阿含經·火滅品》中，也有提到相關欲的譬喻，經文如下：

骨猶如鎖，肉如聚石，猶蜜塗刀，坐貪小利，不慮後患。亦如果繁折枝，亦如假借不久當還，猶如劍樹之藪，亦如毒害藥，亦如毒藥，如毒華果，觀此姪欲亦復如是。意染著者此事不然，從火坑之欲乃至毒。⑫

而在這部經中，比喻欲就好像蜜塗在利刀上，令人想吃但卻是碰不得的，如果硬是要吃就有受傷的危險；又比喻欲像長滿果實的樹，如不顧一切想要摘取會有斷枝的危險。……等等，這些都在述說著，即使勉強擁有，也只是短暫的享受而已，無法長久。此經主要在說明欲的過患，由於為了得到小小的利益，卻忽略了它背後會產生的問題，甚至是更大的災難。

此外，在《中阿含·苦陰經》裡，更直接說明色身的過患，如下：

云何色患？若見彼姪，而於後時極大衰老，頭白齒落，背僂腳戾。……若見彼姪疾病著床，……若見彼姪死，或一二日至六七日，烏鴉所啄，豺狼所食，火燒埋地，悉爛腐壞。……骸骨青色爛腐，食半骨瓔在地，……離皮肉血，唯筋相連。……骨節解散，散在諸方，骨白如螺，……腐壞碎末。⑬

從上經經文中，可以看出它述說著擁有色身而後會產生的種種過患。由最初色身的美好，到衰老，以至於最後色身的敗壞，支節分散於地，甚至於骨頭腐壞成碎末。對於色身從美妙盛壯到醜劣衰老，進而死亡腐爛。如此詳細且貼近生命現象的一部經，令人看了印象非常深刻。

除了上文所說的欲以外，還有另一種欲，即是善法欲。⑭在《俱舍論》卷十九中有特別說明對於善法欲是不應捨棄的。經文如下：

若緣無漏，便非過失，如善法欲，不應捨離。（中略）住下地心，求上地等，是善法欲，非謂隨眠。⑮

一般世俗的欲所追求的對象是色聲香味觸等之境，而善法欲所追求的是無漏的境界。因此得知一般的欲與善法欲同樣都是想要，但二者的差異在於所想要的對象不同，一般的欲只會引生更多的不滿足，產生無數的煩惱；而善法欲所引導的方向卻是遠離煩惱，趣向自在不被束縛的情境。因此，在上文的說明中可得知佛陀是用盡心思，舉了那麼多的譬喻，最主要是要告訴眾生，欲會產生很多的過患，欲是令眾生受苦，障礙眾生無法解脫的主因，要如何脫離這種令眾生產生迷戀，導致無法掙脫的迷障呢？在下文將探討佛陀教導眾生，如何離開欲的旋渦的方法，以及離開後所受的利益。

四、「不淨觀」相關的修法

「不淨觀」相關的觀想法中有十想、九想、三十二分身（念身、身行之念）、骨想觀、白骨想等。其中十想指的是十種觀想法，在《增壹阿含經》中，即有十想修法的說明，如下：

其有修行十想者，便盡有漏，獲通作證，漸至涅槃。云何為十？所謂白骨想、青瘀想、膨脹想、食不消想、血想、噉想、有常無常想、貪食想、死想、一切世間不可樂想。

是謂比丘，修此十想者，得盡有漏，得至涅槃界。①⑥

在此經中，白骨想、青瘀想、膨脹想、死想、血想、噉想此六想為觀人死後屍體的變化，令人心生無常，不執著有一個我的存在。食不消想及貪食想是觀諸飲食皆由不淨因緣所生；看到喜歡的食物，貪心一起就吃的很多，過多的貪吃，只會引起負面的作用，如腹脹、食物不消化等，增加不必要的痛苦。有常無常想與一切世間不可樂想是觀世間的一切都是無常變化，無法恆常不變的。因此，由上可知對這世間的一切是不可以產生貪愛之心。

在南傳佛教中，不淨觀也是重要的禪修法門。依《清淨道論》所載，有所謂「不淨業處」者，又稱十不淨①⑦。是修不淨觀時所觀想的十種現象。此即觀察死屍自腐爛以至成為白骨的十種狀況，為使行者心生厭惡、脫離貪愛執著。①⑧

此外也有將「骨想」也就是「白骨觀」，做為單獨作觀的修法，如在上文《中阿含經》卷25中所提的白骨修法，由此得知「白骨觀」只是「不淨觀」當中的其中一部分，但相關的功能效益卻是很大的。

另在《長阿含經》中，有提到九想，經文如下：

謂九想。不淨想、觀食想、一切世間不可樂想、死想、無常想、無常苦想、苦無我想、盡想、無欲想。①⑨

在這部經中所提到的九想中，不淨想即是觀此身體，是從煩惱業種②⑩為因，父母不淨為緣，和合而成，內有三十六物，外則九竅常流，皆悉不淨。作如是觀者，智慧相應，遠離塵垢，是名不淨想。由於世間的飲食，皆從不淨因緣而生。如肉從精血

水道所生，實為膿蟲住處。又如酥及酪，血所變成，與爛膿無異。廚人汙垢，種種不潔。作是想者，智慧相應，斷不淨食，是名觀食想。觀世間一切色欲滋味、車乘服飾、宮室園苑，皆是惡事，心生厭離，不可樂著。作是想者，智慧相應，得斷貪樂，是名世間不可樂想。觀此身，念念無常，剎那生滅，遷謝不停。作是想者，智慧相應，得滅死相，是名死想。觀諸眾生及諸世界一切有為之法，遷流代謝，皆悉無常。作是想者，智慧相應，得斷生滅，是名無常想。觀五陰之身，一切有為之法，常為眾苦之所逼迫。作是想者，智慧相應，得滅眾苦，是名無常苦想。觀一切諸法，畢竟空寂，皆無有我。作是想者，智慧相應，得滅我想，是名苦無我想。觀無餘涅槃之相，滅一切苦，盡諸結使，一切煩惱，不復更生。作是想者，智慧相應，同盡諸漏，是名盡想。觀涅槃之相，遠離煩惱結使。作是想者，智慧相應，得離愛欲，是名無欲想。⑳而在此又為何將此九種不境的觀法冠上想名呢？最主要是由於法能夠轉心、轉想、令生起不淨之顛倒想的原因。㉑

另外，北傳修法對於色身觀法即有三十六之物，然而南傳修法對色身從頭至足的說明有三十二分身，這即是兩者間內容的差異點。然而觀法的順序也是同樣從頭至足作觀。

如北傳《中阿含·長壽王品·念身經》中，即有很清楚的修法說明：

從頭至足，觀見種種不淨充滿。謂此身中有髮、毛、爪、齒、麁細薄膚、皮、肉、筋、骨、心、腎、肝、肺、大腸、……汗、涕、唾、膿、血、肪、髓、涎、膽、小便。

猶以器盛若干種子，有目之士，悉見分明。謂稻、粟種、大麥、小麥、大小麻豆、菘菁芥子，如是比丘此身隨住。

⑳

而在《南傳大藏經·長部·二七八經》中也有相似的經文如下：

比丘於皮覆包充滿種種不淨物之此身，觀察此身，上至頭髮，下至臍底，知：於此身有髮、鬚、爪、齒、皮、肉、筋……淋巴液、唾液、粘液、關節液、尿。諸比丘！猶如兩口之袋，填進種種穀物，即：稻、粳、綠豆、豆類、胡麻、糙米，具眼者開解之，得觀察：此是稻、此是粳、此是綠豆、此是豆類、此是胡麻、此是糙米。㉑

從以上南、北傳的經典分析，除了觀身的向度有所不同外，應當沒有什麼不同處，甚至連所舉的例子也非常相似。以上所舉的不淨觀的經文例子，幾乎皆是針對棄除貪欲的過患而說。因此，如要斷貪即應修「不淨觀」。

五、功德

在《增壹阿含經·結禁品·第九經》中，佛陀有說修十想能使煩惱永盡，漸漸得至涅槃。此經文如下：

其有修行十想者，便盡有漏，獲通作證，漸至涅槃。云何為十？所謂白骨想、青瘀想、膨脹想、食不消想、血想、噉想、有常無常想、貪食想、死想、一切世間不可樂想。是謂比丘，修此十想者，得盡有漏，得至涅槃界。㉒

從上文中，說明修習十想的功德無比殊勝，能斷盡煩惱，進而證得涅槃。

另在《增壹阿含經·廣演品·第九經》中，又有提到內觀身體之三十六物，所獲得的功德，經文如下：

若有比丘正身正意，結跏趺坐，繫念在前，無有他想，專精念身。所謂念身者，髮、毛、爪、齒、皮、肉、筋、骨……、髑髏、腦。……便得具足。成大果報。諸善普至。得甘露味。至無為處。便成神通。除諸亂想。獲沙門果。自致涅槃。……如是。諸比丘。當作是學。㉞

在此經中，佛陀教導比丘如果能從頭到腳隨觀其身，觀察思惟此身中的三十六物都是不淨，沒有一樣是可以貪著的，如此即可除去惡念，並且心中沒有任何的憂愁。如能進一步的精進修習則可了脫生死，得到寂靜之妙樂。

此外，在《雜阿含經》中，有很清楚的說明修不淨觀能除滅貪欲。如下之經文：

以彼顛倒想，熾然燒其心，遠離於淨想，長養貪欲者，當修不淨觀，常一心正受，速滅貪欲火。㉟

因此，遠離貪欲之愛必須修不淨觀，且時常一心正受，如此即能快速滅除貪欲之心。由以上所舉的經文可以得知，佛陀為何如此讚歎「不淨觀」，並且鼓勵比丘們修習此觀法。

六、結論

《雜阿含經》第八〇九經中，佛陀為諸比丘教導不淨觀，讚

歎不淨觀言：

「諸比丘修不淨觀，多修習者，得大果大福利。」時，諸比丘修不淨觀已，極厭患身，或以刀自殺……。爾時，世尊至十五日說戒時，於眾僧前坐，告尊者阿難：「何因何緣諸比丘轉少、轉減、轉盡？」阿難白佛言：「世尊為諸比丘說修不淨觀，讚歎不淨觀，……唯願世尊更說餘法，令諸比丘聞已，勤修智慧，樂受正法，樂住正法。」^⑳

佛陀教導修「不淨觀」是為了令眾生不對五蘊色身產生即大的黏著，並且說明多修習後，是可以得到大果報大福利。然而有的比丘誤解佛陀的美意，產生錯誤的見解，因而造成不幸的後果。也因為有如此的因緣，佛陀又教導另一種修法即是安那般那念^㉑。

佛告阿難：「是故，我今次第說，住微細住……謂安那般那念住。」阿難白佛：「云何修習安那般那念住？隨順開覺，已起、未起惡不善法能令休息。」佛告阿難：「若比丘依止聚落，如前廣說，乃至如滅出息念而學。」^㉒

因此，身為佛弟子更應該擔負起對於教理的深入了解，並踐行之，早日能使佛教的光輝，照亮每一吋大地，讓每一位眾生都能受到佛法的滋潤，得到清涼與自在，不再受欲的牽纏，而無法解脫。

為了能對「不淨觀」的修法有進一步的了解，本文便嘗試著從「不淨觀」的意涵開始作探討，且對欲的過患有蠻多的說明，接著就探討相關「不淨觀」的修法，藉此釐清「不淨觀」與欲的

關係，在探討的過後，所得到的結論是「不淨觀」確實可以對治貪欲。因為從修「不淨觀」所得的功德來看，即可證明。文末，因在此次的探討範圍限定在四阿含，所以相關資料上比較狹隘有限，對於在未來可再作更進一步研究，如針對不淨觀十想、九想、三十二分身等修法的探究，彼此的異同處。進而最好能有「不淨觀」的實修經驗，如此理論與經驗的結合，更能將「不淨觀」的義涵展露無遺。

注：

- ①林光明、林怡馨編譯，《梵漢大辭典》，頁26。
- ②水野弘原著，《パーリ語辭典》，頁53。
- ③丁福保，《佛學大辭典》，（CBETA電子佛典，光碟版），2005年。
- ④參閱《中華佛教百科全書》p.1042.2。
- ⑤（東晉）僧伽提婆譯，《中阿含經·息止道經》，《大正藏》冊1，頁646下。
- ⑥印順文教基金會，〈有情流轉的生死根本〉（光碟版）《印順導師著作全集》（新竹：印順文教基金會，1998年）。
- ⑦參閱《佛光大辭典第三版》，p4792。
- ⑧世親造；玄奘譯，《阿毗達磨俱舍論》卷20，《大正藏》冊29，頁108上。
- ⑨緣青瘀等相以觀不淨可治顯色貪，緣死屍為鳥獸所食等相以觀不淨可治形色貪，緣蟲蛆等相以觀不淨可治妙觸貪，緣死屍不動等相以觀不淨可治供奉貪。若緣骨瑣以觀不淨，骨瑣中無四貪境，故可通遍對治四貪。《中華佛教百科全書》，p.877.1。
- ⑩世親造；玄奘譯，《阿毗達磨俱舍論》卷22，《大正藏》冊29，頁117。
- ⑪（東晉）僧伽提婆譯，《中阿含經·小品阿梨吒經》，《大正藏》冊1，頁763下。
- ⑫（東晉）僧伽提婆譯，《增壹阿含經·火滅品》，《大正藏》冊2，頁578中。
- ⑬（東晉）僧伽提婆譯，《中阿含經·苦陰經》，《大正藏》冊1，頁585下。
- ⑭善法欲，梵語kuśalo dharma-cchandaḥ。指緣無漏法而起之貪欲。《佛光大辭典》（光碟版第三版），頁4884。
- ⑮世親造；玄奘譯，《阿毗達磨俱舍論》卷22，《大正藏》冊29，頁102中。
- ⑯（東晉）僧伽提婆譯，《增壹阿含經·結禁品·第九經》，《大正藏》冊2，頁780上。
- ⑰本文提到的十不淨，即是指膨脹相、青瘀相、膿爛相、斷壞相、食殘相、散亂相、斬斫離散相、血塗相、蟲聚相、骸骨相等十相。此十相是觀人死後屍體的變化，令修者對色身心生厭離，不對色身產生執著。參閱覺音造；葉均譯，《清淨道論》（高雄：正覺學會，民2000年），頁177-193。
- ⑱參閱覺音造；葉均譯，《清淨道論》（高雄：正覺學會，民2000年），頁177-193。
- ⑲（後秦）佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿

- 含經·十上經》，《大正藏》冊1，頁56下。
- ⑳「煩惱」即是指使有情之身心發生惱、亂、煩、惑、污等精神作用之總稱。《佛光大辭典》（光碟版第三版），頁5515。
- ㉑參閱（明），楊卓《佛學次第統編》，附於《佛學辭典集成》（光碟版）。
- ㉒參閱《中華佛教百科全書(三)》，p.1042.2。
- ㉓（東晉）僧伽提婆譯，《中阿含經·念身經》，《大正藏》冊1，頁556上。
- ㉔通妙，《長部·二二經》，《南傳大藏經》，（高雄市：元亨），頁278。
- ㉕（東晉）僧伽提婆譯，《增壹阿含經·結禁品·第九經》，《大正藏》冊2，頁780上。
- ㉖（東晉）僧伽提婆譯，《增壹阿含經·廣演品·第九經》，《大正藏》冊2，頁556中。
- ㉗（宋）求那跋陀羅譯，《雜阿含經·第一二一四經》，《大正藏》冊2，頁331上。
- ㉘（宋）求那跋陀羅譯，《雜阿含經·第八〇九經》，《大正藏》冊2，頁207中。
- ㉙安那是指出息，般那是指入息；有另一種說法是安那指入息，般那指出息。而安那般那即是表明此修法以出入息為用功的地方。參閱性空法師講述，釋見愷、釋自範等文字整理，《阿毘達摩的理論與實踐》（嘉義市：香光，2005年），頁98。
- ㉚同註㉘。

忍辱行和生活的實踐

——依三種忍：耐怨害忍、安受苦忍、諦察法忍

釋如恆

香光尼眾佛學院專修部

一、忍辱與生活的關係

「忍」可以說是每個人都聽過的詞，對我們來說，它並不陌生。在佛教中，「忍辱」成為一種修行的方法，是佛所稱讚、勸修的法門，不僅在原始經典的《阿含經》中可見，在大乘經典中，更是詳細說明了「忍」是菩薩所修六度波羅蜜之一。此外，佛的本生故事中，也可以看到許多佛在因地菩薩行時，修忍辱的種種例子。

然而，當我們看這些經典時，是以怎麼樣的心情看待忍辱呢？經典中的事件與人物，和我們是分隔的、沒有關係的嗎？事實上，它像一面鏡子，反照出現今的生活。在佛陀時代，比丘們在修行的地方，受到種種蚊蟲，甚至毒蛇猛獸的侵犯，因此他們學習修忍辱，讓自己能夠安住在修行上；而現今生活中，雖然少有猛獸的侵犯，但蚊蟲在都市、鄉村四處皆可見。再者，目前科技發達的時代，許多科技產生的物品，諸如電腦、汽車等等，雖然帶來許多便利，但也少不了電腦當機，資料未儲存的苦惱與無奈，以及塞車的煩躁，與交通不良產生的恐懼。事實上，忍辱與

生活息息相關，影響著身心，只是在面對的態度，與自己的決定中，產生了差別——事不關己或有所警惕。忍辱可以是個和自己貼近的心念、行為，是可以做到的，它不只是一個詞、文字，或故事。如果想要改善生活品質，為自己做些改變，忍辱的修習正提供了一個管道。

二、從認識「忍辱」開始

由於每個人對忍辱的認識不同，因此產生許多不同的心態。有些人對忍辱感到好奇，有些人想要去探究它，當然也有正實行忍辱的人；不論是在哪一個階段，我們都可以從認識忍辱作為起步。這就如同要做一件事情前，我們必須知道，那是怎麼樣的一件事，要如何做，做到什麼程度才叫做完成，學習忍辱也是同樣的道理。

（一）忍辱意涵深廣

忍辱的意涵深廣，可從多種不同角度說明。首先，就從忍辱的字義來認識它。「忍辱」，梵語ksānti，巴利語khanti，西藏語bzod-pa，音譯為羸提、羸底、乞叉底，意譯安忍、忍、忍耐、忍辱、堪忍、忍許、忍可等意。這是從忍的字面而說。

《大寶積經》云：「云何為忍？乃至不為境界所壞，故名為忍。」^①經中說明忍是「乃至不為境界所壞」，將忍的最微細處、最低限度指出，只要是不被境界所擾亂、破壞、失壞的，都可稱為忍。又，《大方廣佛華嚴經疏》云：「忍者，堪受諸法，未能忘懷，名之為忍。」疏中說到「堪受諸法」，法是什麼

呢？法的範圍可大可小。法的梵語稱達磨Dharma，為通於一切之語。《成唯識論》說：「法謂軌持」。軌持的意義是：「軌生他解，任持自性」。這是說：凡有他特有的性相，能引發一定的認識，就名為法，這是心識所知的境界。②心識所知的境界是多麼廣泛，包含了一切事物在內，由此可知，舉凡小者、大者；有形者、無形者；真實者、虛妄者；事物其物者、道理其物者，都可稱為法，而「忍」就是能夠堪受一切。由此可知，忍的範圍極為廣大。

一般說忍通常以逆境而說，但這裡所說的境界卻是包含了順與逆兩種。例如眼接觸色，生起苦或樂的感受，如果就一般人而說，樂當然很好，沒什麼所謂的忍，可以隨自己的意思去做；而苦就很不好，必須要很忍受才能度過，或者根本不需要忍，直接發洩出來。但是，就修行者來說，不論是對於苦或樂的境界，都必須學習不執取。因為，樂的境界會讓人耽溺其中，不想遠離；苦的境界讓人痛苦，無法安住在修道上，這兩者都會障礙修行。

另外，依經論記載，忍有多種分類，從最簡要的二忍③、四忍④、五忍⑤、六忍⑥乃至細膩的三十二種安忍⑦都有。就二忍來說，其中還有數種不同說法：《大智度論》說為生忍⑧與法忍⑨；《菩薩地持經》說為安受苦忍與觀察法忍；《大乘地藏十輪經》說為世間忍與出世間忍。這些都顯示著「忍」可以從多種角度來詮釋，同時也會依於經所導向的範疇而有所不同。

(二) 忍有三種：耐怨害忍、安受苦忍、諦察法忍

《解深密經》云：「忍三種者：一者耐怨害忍，二者安受苦

忍，三者諦察法忍。」^⑩這是本文所要探討的重點。

關於三種忍，《般若波羅蜜多心經幽贊》云：「忍即於境，所有無瞋、精進、審慧。此有三種。」^⑪此中說明忍是當遇到外境時，一切含有無瞋、精進、審慧等性質，所表現的行為、思想，都屬於忍的範圍。三種性質配合三種忍：第一——無瞋，屬於耐怨害忍，也就是在受到他人的侮辱、惱害等，能不生瞋心；第二——精進，屬於安受苦忍，指自身遇苦時，能不動心；第三——審慧，屬於諦察法忍，指證悟真理，心能安住於理上。簡單地說，這包括了加諸於心與身，這內外兩方面的呈顯。於內是能不起瞋心，安住在道理而不動心；於外就是忍耐外在的違逆境界。

在經典中直接說明忍有三種的說法很少，只提及菩薩修習忍波羅蜜，三忍多是出現於諸論釋與經疏。然而，說明三忍內容的雖多，但解釋不盡相同，詳簡度也不一。有的只簡略地說明三忍的定義，有的加以詳述內容項度，有的則加說各自的作用。現依數種說法列出，並簡要標明該內容特點如下：

(1)《攝大乘論釋》^⑫：主要在說明忍的作用。

- 1.耐怨害忍：能忍受他所作怨害。勤修饒益有情事時，由此忍力，遭生死苦，而不退轉。
- 2.安受苦忍：能正忍受所遭眾苦。由此忍力，於生死中，雖受眾苦，而不退轉。
- 3.諦察法忍：堪能審諦觀察諸法。由此忍力，建立次前所說二忍。

(2)《金剛般若經旨贊》^⑬：此中三忍順序與他者相反。由諦察法忍至耐怨害忍。

- 1.耐怨害忍：由能忍耐他怨害故，不捨慈悲無苦惱相，能廣攝化速成大果。
- 2.安受苦忍：由能安受寒熱等故，不見疲乏老病等等苦，能發精勤剋成上果。
- 3.諦察法忍：於二空理審觀察故，不見生死流轉苦相，能發大心求無上果。

(3)《說無垢稱經疏》^⑭：

- 1.耐怨害忍：他為惱亂，能受不瞋。
- 2.安受苦忍：修行逼迫，能安不退。
- 3.諦察法忍：聞法諦理，能印不疑。

(4)《金光明最勝王經疏》^⑮：

- 1.耐怨害忍：能伏貪瞋煩惱。
- 2.安受苦忍：不惜身命等。
- 3.諦察法忍：為甚深法^⑯者。以慧為性。

(5)《大乘入道次第》^⑰：

- 1.耐怨害忍：怨對能受。
- 2.安受苦忍：貧病寒熱種種苦至，忍而修道而不退屈。
- 3.諦察法忍：於甚深法，能諦思惟審觀義理。

(6)《大乘起信論》^⑱：論中說明修忍門有三，此即三忍。

- 1.耐怨害忍：見惡不嫌。
- 2.安受苦忍：遭苦不動。

3. 諦察法忍：常樂觀察甚深句義。

(7)《成唯識論述記》⑱：使用「任持」來表達成立該忍義。

1. 耐怨害忍：不捨有情任持。若不耐怨害，便於彼怨是捨於彼。

2. 安受苦忍：捨下劣心任持。心若下劣不能受苦故。

3. 諦察法忍：無生法忍任持。

(8)《成唯識論述記》⑳：特點有二，詳細說明三忍，並標其性質。諦察法忍使用「法思勝解忍」表示。

1. 耐怨害忍：以無瞋及所起三業為性。

2. 安受苦忍：遇世法處，苦有九種：謂衰、毀、譏、苦、壞法壞、盡法盡、老法老、病法病、死法死。若別若總，不由此緣，精進、懈廢等，乃至常勤修習，無變易意，無雜染心，是名菩薩安受苦忍，故以精進，及彼所起三業為性。

3. 諦察法忍：云何菩薩法思勝解忍？謂諸菩薩，於一切法能正思惟。由善觀察勝覺慧故，能於八事生勝解處，善安勝解故。故以審慧為性。

從上可知，儘管諸論疏的對三忍的詮釋不同，但涵意是相通的。現就依上略說三忍的內容，及三忍與生活的連結。

1. 耐怨害忍：此忍的對象是有情，從有情的互動而說，屬於人際關係；指能夠忍受他人對自己的惱害，甚至是仇敵的傷害，而不起瞋心。人際互動在生活中極為常見，想一想，從懂事以至今日，沒有一天不和他人相處。而在人與人的相處中，難免產生摩擦，或者有觀念、想法不合的時候，甚至起了很大的衝突，這時心裡會出現不愉快的情緒，忍耐這一類的事，就是屬於耐怨害

忍。

2. 安受苦忍：此忍的對象是從自己的色、心而說，可以說是由器世間、自己身心生起的苦惱；指能安然地忍受種種寒、熱、貧窮、疾病，及水、火、刀杖等，非有情的苦楚。天氣的冷熱變化是常有的事，每個人難免有自己較不適應的溫度；病痛的發生也是極為平凡，尤其對經常生病的人來說，感受更是深切，忍耐這一類的事，就是屬於安受苦忍。

3. 諦察法忍：諦察法忍的對象是法，從觀察甚深的緣起等法，心能夠安住，不生懷疑。這是審察諸法的體性是虛幻的，本來沒有生滅的，相信、了解真實心是沒有妄動的，能夠安然忍可。例如，學習安那般那念，觀呼吸的時候，要能夠忍受安住在所緣上，能夠對觀入出息有耐心，才能進步，否則如果不耐煩，要如何繼續修下去呢？忍耐這一類的事，就是屬於諦察法忍。以上就是對忍辱的認識。

三、忍辱的功德與不忍辱的過患

認識了忍是怎麼一回事後，可以進一步探究忍的好處與不忍的過失。藉由了解忍的殊勝與過患，發起對修忍的欣樂，及對不忍的警惕；進而在修習中，一次次體驗它的功德，發起勝解。下面依經典記載說明：

(一)《法華經·法師品》——柔和忍辱心與瞋之毒害

在《法華經·法師品》中說到：「如來衣者，柔和忍辱心是。」^①將柔和忍辱的心比喻作如來衣，衣服可以禦防寒熱，柔

和忍辱心則可以防止瞋的毒害。佛陀在面對逆境時，總是以柔軟來面對，沒有抗拒、排斥，安然面對，不起瞋心；如果沒有柔和忍辱的心，任由境界牽引，心生瞋恨，在面對與自己相處不融洽的人時，就可能做出不適當的決定與行為。例如，在報章雜誌上常會看到，有些人因為不能忍受他人某些行為，而生起瞋心。接著就和對方發生衝突，說出傷害人的話，做出傷害人的行為，這不僅擾亂、損害了自己的身心，也影響自己與他人的關係。瞋心就像毒一樣，傷害著自他；心柔和忍辱，就能防止一切瞋怒的毒害。除了自己得以免受忿怒怨讎的損害，也能夠安住他人的心，並息止人與人之間的紛爭。

（二）《雜阿含》二一七經——六根的防護與流散

在《雜阿含》二一七經^②，世尊開示：世間愚夫說大小水是「海」；而聖者說人之眼、耳、鼻、舌、身、意是人的大海，濤波是色、聲、香、味、觸、法。在濤波中佈滿了會傷害人的惡蟲及羅剎，如果能夠堪忍濤波，就可以渡過大海，獲得安樂。此經佛陀教導弟子，當六根接觸六塵時，應當如何應對。這是一個很實在的情況，因為生命中的一切，無非是由六根的運作所組成；眼見色、耳聞聲、鼻嗅香、舌覺味、身受觸、意緣法，每天無時無刻，無不在發生著。凡夫的習性常是依五欲而行，不免要貪好色、好聲等等，讓心流散，不能專心在正確的地方。同時也因為沉浸其中，捨棄了許多善法，成為修行的障礙。這時要怎麼辦呢？佛教導當堪忍之。要能忍受發生在周遭看似美好，卻會令心向外攀緣的境界，就能免除心動盪的壞處，安住在修行中，這樣

就是越渡損害心的因緣，而能得到安樂。

(三)《雜阿含》四六九經——苦的輪迴與解脫

在《雜阿含》四六九經^③中，世尊將從身生諸受，眾苦逼迫而有惱、死，稱為大海極深嶮處。若是凡夫面對這種境界時，沉淪在苦中，生起憂愁悲傷的情緒，並且埋怨、哭泣，甚至心亂發狂……；但是多聞弟子以他的智慧與定力，堪忍眾苦，所以不淪落生死，得到究竟苦的止息。

佛以對比法來說明忍的功德，在這當中所忍的是屬於身、心的苦惱。先是舉出凡夫面對苦無法堪忍，因此產生種種痛苦。接著說明如果能夠堪忍，不僅免卻痛苦，心也能安定地向修道之路前進，終能脫離輪迴，得到究竟安樂。經中不僅說到究竟的解脫輪迴，也說到在現實生活，遭遇種種苦時，如果沉溺、排斥，任由負面情緒生起，就會將自己推向痛苦中，那我們就得不斷重複這種苦受；而當我們身心受苦時，如果能修忍，則能捨棄執著，心得安穩。

上面所舉的例子中，第一個「柔和忍辱心與瞋的毒害」可通說於一般人與修行者。凡夫眾生都會有情緒的波動，所以不論對象是誰，這都是一項重大的課題。而後二者「六根的防護與流散」、「苦的輪迴與解脫」則是針對修行者而說，這是修行者所關切的課題。雖然修習忍辱不是一時一刻就能完成的事，但是只要下決心，開始修習忍辱，在生活上多加一抹關注的眼神，就能體會修忍的功德與過患。

四、忍辱的實踐

在經典中，我們看到有關忍辱的種種，然而就如同佛所說的其他教義一般，許多人常是知道很多，或者也有見之而心生歡喜的；但是能夠在生活中踐行的卻是不多，也有不自覺自己身心情況，而說不上踐行與否的。像這樣只知教理，卻沒有將它用在生活中，是與佛陀的教導不相符。佛將他所知道、實踐，也確實得到益處的法門告訴弟子們，主要就是要弟子們了解，同時也能依法而修持，獲得與他相同的法益。這才是佛說法的真正目的，而不是要我們停留在咬文嚼字中打轉。

佛世時，許多弟子修忍辱，下面就依經典記載，舉耐怨害忍與安受苦忍的例子，來看看佛陀的大弟子是如何修忍辱，而我們又可以怎麼學習。

(一) 富樓那的耐怨害忍

在《雜阿含經》三一—經^④，說明佛陀十大弟子之一的富樓那的忍辱修持。

「富樓那白佛言：『世尊！我已蒙世尊略說教誡，我欲於西方輸盧那人間遊行。』佛告富樓那：『西方輸盧那人兇惡、輕躁、弊暴、好罵。富樓那！汝若聞彼兇惡、輕躁、弊暴、好罵、毀辱者，當如之何？』富樓那白佛言：『世尊！若彼西方輸盧那國人，面前兇惡、訶罵、毀辱者。我作是念：彼西方輸盧那人賢善智慧，雖於我前兇惡、弊暴、罵、毀辱我，猶尚不以手、石而見打擲。』」

經中利用一個固定句——佛問富樓那對方以某種方式對待他

時，他會如何應對；富樓那回答佛陀，對方尚且賢善智慧，不以更糟的某方式對待。此中佛陀總共問他四種對方對待他的方式，這四種分別是「聞彼兇惡、輕躁、弊暴、好罵、毀辱」，「以手、石打擲」，「以刀杖而加汝」，「假使彼人脫殺汝」；而富樓那都以對方尚且「猶尚不以手、石而見打擲。」「雖以手、石加我，而不用刀杖。」「雖以刀杖而加於我，而不見殺。」「若西方輸盧那人脫殺我者，當作是念：有諸世尊弟子，當厭患身，或以刀自殺，或服毒藥，或以繩自繫，或投深坑。彼西方輸盧那人賢善智慧，於我朽敗之身，以少作方便，便得解脫。」而安忍之。從這裡可以看到富樓那與他人的互動模式，富樓那的忍辱是依於柔軟心，一次次的作意思惟。他的退讓與安忍是發自內心真正安穩而能做到的，並不是因為害怕兇惡人的怯懦，或認為必須忍辱而對抗、壓抑自己的瞋念。

與他人的互動中，忍辱有時會被誤認為是一種懦弱、順服對方、不去面對的態度，這是由於不了解忍辱的深意。因此，就必須深入地體會忍辱所帶來的身心變化。在這當中可以發現，安忍不是一種被動，它不是一昧的順服對方，對他人的虐待逆來順受；而是一種主動模式，當遇到逆境時，有勇氣的面對，並且堅定自己的立場，積極、正向地迎向挑戰。如果發現在生活中，自己會因為和他人的意見不合，或者其他小問題而無法忍受，那麼可以多思惟富樓那的堅忍精神；或者背誦其他忍辱相關的經文或偈頌，例如寂天菩薩所作《入菩薩行·安忍品》的偈頌就很好，容易背誦，這都可以幫助自己消解忿怒的情緒。當然，如果只在

碰到事情時才思惟，那就太慢了，平常的熏習與累積更是重要，有句話說「養兵千日，用在一時」，就是這個道理。身為人類不可能沒有情緒，但學著去接受情緒的起伏，在日常生活中，一點一點的累積忍辱的資糧，必定能夠在身心的轉化中，見到成果。

(二)阿那律的安受苦忍

《雜阿含經》五四〇經^㉔則是說明阿那律患病，心住四念處而能安忍苦痛。

「時，有眾多比丘詣尊者阿那律所，問訊慰勞已，於一面住，語尊者阿那律言：『尊者阿那律！所患增損可安忍不？病勢漸損不轉增耶？』尊者阿那律言：『我病不安，難可安忍，身諸苦痛，轉增無損。』即說三種譬，如上又摩經說。『然我身已遭此苦痛，且當安忍，正念正知。』諸比丘問尊者阿那律：『心住何所，而能安忍如是大苦，正念正知？』尊者阿那律語諸比丘言：『住四念處。我於所起身諸苦痛，能自安忍，正念正知。』」

在這裡安忍的是身體的苦痛，而這個痛，痛苦到什麼程度呢？經中以三種譬喻說明。這三喻出自《又摩經》。《又摩經》是指《雜阿含經》一〇三經^㉕，該經中描述差摩比丘病苦的種種事。五四〇經說為「又」摩，而一〇三經為「差」摩，兩者指的是同一人，「又摩」與「差摩」是Khema的音譯，所以會有「又」與「差」的差別。

三種譬喻就是：「譬如多力士夫，取羸劣人，以繩縛頭，兩手急絞，極大苦痛，我今苦痛有過於彼。譬如屠牛，以利刀生割

其腹，取其內藏，其牛腹痛當何可堪，我今腹痛甚於彼牛。如二力士捉一劣夫，懸著火上，燒其兩足，我今兩足熱過於彼。」^{②⑦}第一譬喻：就像有一個有力的年輕男子，抓了一個瘦弱的人，用繩子綁住他的頭，兩手使力扭擰，令瘦弱者受到極大的痛苦；如今我的病痛，比這個還痛苦。第二譬喻：就像宰殺牛一樣，用銳利的刀切開牛的腹部，將裡面的內臟拿出來，這麼大的痛苦，牛哪裡能夠承受呢！如今我的腹痛，比這個還痛苦。第三譬喻：就像有兩個有力的人，捉了一個壞人，將他懸掛在火堆上方，用火燒他的兩隻腳；如今我兩腳的熱苦，是超過火燒的。

此外，五四〇經有一個特別之處，它提到忍辱的資糧。也就是說明如何運用智慧做到忍辱，由心安定自能安忍，而不是與它對抗，這才是修忍辱真正要學習的目標。經中可見阿那律修忍有三個過程：從「接受」身體確實遭受苦痛——「我身已遭此苦痛。」接著「作意」應當安忍——「且當安忍，正念正知。」最後「正念正知」，將心安住於四念處——「住四念處，我於所起身諸苦痛，能自安忍，正念正知。」這三個過程即是忍辱的資糧。用這樣的態度與方式面對境界，才能免除壓抑的忍辱及負面能量的累積，而能真正達到問題的解決與身心自在。

五、忍辱與生活息息相關

有情生於世間，基於世間是苦的本質而言，若要不受逆境是不可能的。諸如佛世時，種種人與人之間的相處、身體病痛等，即使是二千年後的現代仍無可避免，不斷挑戰著每個人的身心。

因此，忍辱與生活產生了密不可分的連結。當然，在對境抉擇上，可以有二種不同的情況，即抗拒或接受。抗拒是一種瞋的表達，結果必然是苦。對於想修行、離苦的修行者而言，必然要學習接受；對於一般家庭生活的人而言，也是讓自他身心安定，生活和諧的重要因素。安忍可以讓自己度過一次次的難關，同時也在習慣小苦中，漸能承擔大苦；從這不斷學習的過程，成就修行，成就自他的和平。

注：

①達摩笈多譯，《大寶積經》卷104，《大正藏》冊11，頁583下。

②見印順法師，《佛法概論》頁6，正聞出版社，87年。

③二忍：菩薩所修之二種忍。參見《佛光大辭典》p196。

④四忍：指《思益梵天所問經》卷1之四忍法品所載之四種忍。參見《佛光大辭典》p1697。

⑤五忍：指伏、信、順、無生、寂滅五忍。參見《佛光大辭典》p1097。

⑥六忍：相應於菩薩階位之六種法忍。即信忍、法忍、修忍、正忍、無垢忍、一切智忍。參見《佛光大辭典》p1265。

⑦三十二種安忍：依《大乘理趣六波羅蜜多經》卷六記載，菩薩三十二種安忍為無貪、不害、無熱惱、無瞋、無恨、無忿、無諍論、不染欲境、能護自他、順菩提心、無分別心、不著生死、順業果、身清淨、口意清淨、堅固不退、言說自在、無遍計、自覺聖智、將護彼意、修四梵行不隨禪生、於人天樂得自在、相好圓滿、梵音深妙、滅除諸惡、遠離慳垢、除斷嫉

妒、捨諸怨賊、近菩提分、離諸不善、樂處寂靜、獲諸佛法。參見《大乘理趣六波羅蜜多經》卷6，《大正藏》冊8，頁893上中。

⑧生忍：《大智度論》卷6云：「名眾生中忍。如恒河沙劫等。眾生種種加惡心不瞋恚。種種恭敬供養心不歡喜。復次觀眾生無初。若有初則無因緣。若有因緣則無初若無初亦應無後。何以故初後相待故。若無初後中亦應無。如是觀時不墮常斷二邊。用安隱道觀眾生不生邪見。是名生忍。」參見《大正藏》冊25，頁106—107。

⑨法忍：依《大智度論》卷6云：「甚深法中心無罣礙是名法忍。」參見《大正藏》冊25，頁106—107。

⑩玄奘譯，《解深密經》卷4，《大正藏》冊16，頁705下。

⑪窺基撰，《般若波羅蜜多心經幽贊》卷1，《大正藏》冊33，頁530上。

⑫世親造；玄奘譯，《攝大乘論釋》卷7，《大正藏》冊31，頁356—357。

⑬曇曠撰，《金剛般若經旨贊》卷2，《大

正藏》冊85，頁92中下。

⑭窺基撰，《說無垢稱經疏》卷2，《大正藏》冊38，頁1010中。

⑮慧沼撰；義淨譯，《金光明最勝王經疏》卷4，《大正藏》冊39，頁256上。

⑯甚深法：《大智度論》卷6云：「甚深法者，於十二因緣中展轉生果，因中非有果亦非無果，從是中出，是名甚深法。復次，入三解脫門空無相無作，則得涅槃常樂故，是名甚深法。復次，觀一切法非空非不空非有相非無相非有作非無作，如是觀中心亦不著，是名甚深法。」參見《大正藏》冊25，頁106—107。

⑰智周撰，《大乘入道次第》卷1，《大正藏》冊45，頁456下。

⑱馬鳴造；實叉難陀譯，《大乘起信論》卷2，《大正藏》冊32，頁590中。

⑲窺基撰，《成唯識論述記》卷10，《大正藏》冊43，頁577上。

⑳窺基撰，《成唯識論述記》卷10，《大正藏》冊43，頁578中下。

㉑鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷44，《大正藏》冊49，頁31下。

㉒求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷8，《大正藏》冊2，頁54下。

㉓求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷17，《大正藏》冊2，頁119下。

㉔求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷13，《大正藏》冊2，頁89中。

㉕求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷20，《大正藏》冊2，頁140中。

㉖求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷5，《大正藏》冊2，頁29下。

㉗見註㉖。

佛陀制戒與說戒的起緣之研究

阮氏春紅

華梵大學東方人文思想

一、前言

在佛陀的教法中，包含了許多如何在生活中自我規範的教導，後來被結集為律藏。另外，佛經上也記載著在佛陀入滅之前，曾以四事交待阿難尊者，要大眾「以戒為師」。但佛陀絕非完全否定人對衣食等資具的基本需求，而是要提醒人們當如何適度使用生活資具的態度，以這些自我規範展開真正的中道生活，既非極端的苦行生活，更不是縱欲的感官生活。早期佛陀所帶領的僧團梵行清淨，故僅以七佛通戒偈「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教。」做為道德性勸誡的規範。但久而久之，僧團人數不斷增加，加上個人根器、性向各異而複雜化。

據《增一阿含經》卷四十四所說：「護口意清淨，身行亦清淨，淨此三行跡，修行仙人道。十二年中說此一偈以為禁戒。以生犯律之人，轉有二百五十戒。自今以後，眾僧集會，啓白如律，諸賢咸聽。」^①即知佛陀並非一開始就制訂了律文，而是每一條戒律都有其制戒的因緣與時空背景，是按「隨犯隨制」的原則而制訂，更因當事人的「起心動念」而寬嚴（制戒的開遮問題）有所不同，此即佛陀初未制戒條，是因「比丘中未有犯有漏

法，若有犯有漏法者，然後世尊為諸比丘結戒，欲使彼斷有漏法故」。

佛陀成道後十二年，曾因聽聞佛陀說法而出家的弟子須提那，有一天因俗家「傳宗接代」的要求而與原妻子行不淨，而成為佛陀制訂戒條的開端。因為在《增一阿含經》卷九，佛陀曾告誡世人說：「云何捨於正法，欲習穢汙。難陀！當知有二法無厭足。……所謂淫欲及飲酒……若有人習此二法，終無厭足。緣此行果，亦不能得無為之處。」^②對於一位出家眾而言，不能臨時因俗家的要求而違犯種種清淨的梵行生活。但並非每一個人都適合出家生活，故佛陀為在家居士們只制訂了根本五戒十善行，倡導正常的家庭生活、社會生活，如《善生經》即是。

在佛陀入滅後，正當大眾哀痛之際，卻有一愚癡比丘跋難陀竊喜「不會再有人說這為什麼不對，那為什麼不好，從此可隨心所欲了。」大迦葉尊者等人深感事態嚴重，覺得為令正法永住，確有結集佛陀一生教法的重要性。在阿闍世王的護持下，於七葉窟展開第一次結集，此次結集所傳於世的，一為「經藏」，另一即是「律藏」。但當時的結集只有口誦、心記，並沒有付諸於文字，相傳阿難尊者曾與大迦葉尊者諍論過「小小戒不可捨？」的問題。從邊地趕回來而未及參與結集的富樓那尊者等人，也因為所提的「飲食八事」被大迦葉尊者否決，而傳聞有領導「窟外結集」一事。事實上，若佛陀在世教化眾生，皆視其根機與所處時空給予適當的教導。因此，結集時難免會出現所憶內容不同的爭議，例：阿難尊者提出：「小小戒（微細戒）可捨！」但

大迦葉尊者則認為「是佛所不制，則不應制；是佛所制，則不應卻！」由此可見，此時弟子們已對戒律有不同的看法，雖在佛陀首座弟子大迦葉及諸長老的堅持下，所有的爭議暫歇，卻為後世部派分裂種下了遠因。

佛滅百年後，第二次結集讓教團根本分裂成上座部與大眾部兩大系，正式展開部派佛教分裂的時期。造成此次結集而致根本分裂的原因，南北傳的說法有所不同。根據南傳佛教的說法是「十事非法」，對戒律的結集內容產生嚴重的分歧而造成教團根本分裂，這是因應各地社會環境不同而對持戒清淨的寬嚴態度不同所致，造成日後教團陸續分裂，所傳的律藏也有不同。現存完整型態的廣律（載明戒經，記錄僧團生活的規定等）有六種，如大眾部所傳的《摩訶僧祇律》，法藏部的《四分律》與說一切有部的《十誦律》等，漢譯更以《四分律》為主流，到了中土更有一番不同的演變與發展。

二、制戒的因緣

（一）《四分律》卷一記載

佛陀向舍利弗說道：「拘那含牟尼佛、隨葉佛不廣為諸弟子說法，……不結戒，亦不說戒，故諸弟子疲厭，是以法不久住。」舍利弗於是請佛陀制戒說戒。佛陀以制戒因緣尚未具足，說：「如來未為諸比丘結戒。何以故？比丘中未有犯有漏法；若有犯有漏法者，然後世尊為諸比丘結戒，斷彼有漏法故。」又說：「若比丘得名稱乃至多財業，便生有漏法；若有漏法生，然

後世尊當為結戒，欲使彼斷有漏法故。」住持佛法的中心力量在僧團，欲求正法永存，當制戒律。佛陀所採用的方式，便是以「隨犯隨制」來制訂戒律。③也就是說律藏中的每一條戒，都是佛陀為了隨順當時的情況，依照當時的風俗民情，因時制宜，善巧制定的。

佛陀成道後十二年間，僅說「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教」，這是因為佛陀出世之初，弟子清淨，不須別制禁戒。④十二年後，弟子中有不如法者，佛陀乃告誡：「下次不可這樣，應制定這樣的戒，以後不可再犯。」此後，次第隨犯隨制，就成了現在的戒律。例如《大智度論》卷二云：憂波離受僧教，師子座處坐，說：「如是我聞：一時，佛在昆舍離。爾時，須提那，迦蘭陀長者子，初作淫欲，以是因緣故，結初大罪。」須提那是中印度毗舍離國迦蘭陀村迦蘭陀長者的兒子，曾於重閣講堂聽聞佛陀說法而出家，後因與其婦行不淨，因而成為佛陀制戒的原因。佛陀在結戒之初，曾宣說制戒的十大利益：

- (1)攝僧：藉和合清淨的僧團來攝受僧眾。
- (2)令僧歡喜：使僧團大眾能和合相處。
- (3)令僧安樂：使修行梵行者能安住於佛法之中。
- (4)令未信者信：使未生信心的人生起信心。
- (5)已信者令增長：使已生信心的弟子更加堅定。
- (6)難調者令調順：以戒法來調伏個性頑劣的眾生。
- (7)慚愧者得安樂：因自覺而反省懺悔，立願修正後，內心清淨快樂。

- (8)斷現在有漏：使僧眾言行有所規範，斷除現在煩惱。
- (9)斷未來有漏：使僧眾斷除現在煩惱後，產生定力，能除未來世的煩惱。
- (10)正法得久住：使正法得以久住，佛法得以長存。

此十大利益，正是佛陀制定戒律的真正目的。能夠遵行戒法，便可增長信心，清淨僧團，使正法久住。

至於每一條戒律的制定，本來都是佛陀為了隨順當時的情況，依照當時的風俗民情、因時適宜善巧制定的。弟子每做了不如法的事，佛陀就告誡說：「下次不可這樣啦！應該制定這樣的戒，以後不可再犯。」當時佛陀為了糾正弟子的行為，所制定的規矩，就成了現在的戒律。每一條戒，都有它制定的因緣，比方說：有一位比丘生病了，住在波羅奈國的蘇卑女，是一位虔誠的佛教徒，聽到比丘病了，心生不忍，前往探病，問比丘的病情說：「您的病怎麼樣才會好呢？您想吃什麼東西啊？」比丘說：「我想吃肉！」蘇卑女趕快想辦法弄肉給他吃，可是市場關門了，無法買到肉，怎麼辦呢？她一心為了治好比丘的病，就在自己身體上割下一塊肉，煮好了，送去給他吃。那位比丘一吃，病倒是好了，可是，蘇卑女割了肉以後，傷口發炎，卻病了，睡在床上，痛苦呻吟。丈夫回來一看，問清楚了原因，很歡喜她有這樣的信心，又很難過妻子命在旦夕。蘇卑女就對她的丈夫說：「你也不必難過，我已經快死了，請你默默的祝願，把家裡好的東西拿出來，備辦齋席，請佛陀再到我們家裡受供一次，讓我們來拜見佛陀，我死而無憾！」^⑤

佛陀來後，聽蘇卑女的丈夫敘說了原委，佛陀立刻要進去看望蘇卑女的病，蘇卑女的丈夫很著急說：「佛陀，我們房間很髒，請不要進去！」但是佛陀還是進去探病。

(二) 戒律的歧見與部派形成

佛陀入滅不久，大迦葉尊者為了正法永續，在阿闍世王的外護下，于七葉窟召開第一次結集，而有《經藏》和《律藏》的傳世。大迦葉尊者為付法傳承的第一代，續傳阿難、末田地、商那和修、優婆鞠多諸師，到了第五代優婆鞠多尊者以後，開始有《律藏》的「五部分歧」。^⑥

佛陀涅槃百年之後，佛教僧團舉行第二次結集，出現了首次的分裂，分成二部，名為「根本分裂」。分裂的原因，有教團組織分派的內部因素，也有社會變遷的外在因素，二者互相影響。然而，從歷史溯源來說，教團組織的分派，首先透露了分裂的主因；而教團組織是依據戒律來維繫綱常，因此對戒律看法的不同，當是本單元討論的重點。根本分裂之後，隨著教義、學說和戒律上的日漸分歧，經過一段時間，大約是佛涅槃一百年到二百年之間，二部逐漸形成十八部派。二百年到三百年的時候，就已擴大到二十部派了。

這些部派中，由大眾部分出的有：一說部、說出世部、雞胤部、多聞部、說假部、制多山部、西山住部、北山住部等八部。由上座部分出的有：說一切有部、雪山部、犢子部、法上部、賢冑部、正量部、密林山部、化地部、法藏部、飲光部、經量部、

說轉部等十二部。部派佛教的分裂實際不只二十部，《三論玄義》說：「言諸部異執者，或二部，或五部，或十八部，或二十部，或五百部。」部派之間的諍論，對義理的不同詮釋，為往後大、小乘部派佛教的形成，種下了根苗。而相較於根本分裂，歷史上把這些陸續的分張，叫做「枝末分裂」。^⑦

(三) 戒律的意義

毘尼五義：毘尼，梵文Vinaya，中文翻譯為「律」或「毘尼」、也叫「毘奈耶」。毘尼、毘奈耶是根據梵文而音譯的，Vinaya字頭是Vi-思；而字根nii有引導的意思。所以「律」有訓練和調伏的意味，即慢慢地去對對象做一番引導與訓練，甚至於調伏他的煩惱，由調伏個人的言行，進而調伏其思想。這原是包括經典與律典的所有調伏煩惱之道（戒定慧三增上學），但在僧伽制度的開展中，毘尼成為僧眾戒增上學（波羅提木叉與犍度的內容）的總稱；原始結集的文句，也就依內容不同而分為法（經）與毘尼。法與毘尼，由於教典各別，漸被看作不同的兩件事。

《毘尼母經》卷七，把毘尼的意義說得非常完整：「毘尼者，凡有五義：一、懺悔，二、隨順，三、滅，四、斷，五、捨。云何名為懺悔？如七篇中所犯，應懺悔除；懺悔能滅，名為毗尼。云何名為隨順？隨順者，七部眾隨如來所制所教，受用而行，無有違逆，名為隨順毗尼。云何名滅？能滅七諍，名滅毗尼。云何名斷？能令煩惱滅除不起，名斷毗尼。云何名捨？捨有二種：一者捨所作，二者捨見事。此二種名捨毗尼。」^⑧「懺悔」，是犯了

或輕或重的過失（戒經分做七類，故名七篇）以後，作如法的懺除，此約波羅提木叉說。「隨順」，是遵照僧伽的規制受戒、安居等，如法而作，更可廣義而指遵照佛所教導的一切行法。懺悔屬於止持，隨順則屬作持，這兩類，又稱為「犯毘尼」。「犯毘尼」意即，若有過犯就需要調伏。「滅」，是對僧伽引起的糾紛，如法滅除，就是「現前毘尼」等七種滅諍法，這又稱「滅門諍言訟毘尼」。

僧眾共住，不可能沒有衝突糾紛，把它化解，要經過一些程序，糾紛化解了之後，才能夠維持大眾的和合安樂，很多寺院，人眾住久了，都會分黨分派的，也不是他們有意要如此自苦，有時候在共住共事中，難免意見不合，或是互相觸惱，沒有經過適當調解的程序，大家沒有辦法開誠布公，只能背地發牢騷，久而久之，難免衍生出一大堆的是是非非。寺院本身的住眾都不能和合，那就更遑論全佛教界的和合了！「斷」，是煩惱的對治伏滅，又稱為「斷煩惱毘尼」。「斷煩惱毘尼」，可說是毘尼的本義；因為見法必斷煩惱，斷煩惱就能見法。依此意義而言，法與律（三增上學）都在毗尼的範圍之內。「捨」，是對治僧殘的「不作（所作）捨」與「（惡）見捨」兩種羯磨^⑨。在律典中，波羅夷的處罰是最重的，犯者強制驅出僧團。其次就是僧殘（僧伽婆尸沙）。僧殘法中，有一些不應該犯的過失，對犯者必須要規勸他捨此所作，如果不捨除，就要於僧中羯磨，對他作嚴厲的處分。有些雖非錯誤行為，但卻屬於錯誤思想——惡見，這也要勸他加以放捨，一方面對個人的修道才不會構成知見上的障

礙，另一方面對於僧團秩序的維持，也有很大的助益。「滅」與「捨」所不同的是：滅，主要是對僧中諍事的滅除方法。捨，則是在僧團中，對於個人不當的思想行為，以僧制強制其革除。以上是毗尼約五種意義。一般而言，毘尼雖然有五義，但可化約為「止持」與「作持」兩種。僧伽中的規制大體分成兩者，一是比丘、比丘尼各自遵守的學處（*sikṣapada*），也就是波羅提木叉（*prātimokṣa*）；這是屬於個人言行禁制性質的條文，也就是「止持」。而「作持」則是屬於僧伽中的應作規制，生活中的四事分配須有規制；還有，僧團決策亦須透過羯磨（僧眾會議）的程序，這些規制或程序就是作持。作持如果不實行，有時候會擾亂團體的秩序，使得團體運作和生活作息亂了步調。該作而不作（如布薩、羯磨、安居、自恣等），也算是犯隨順毘尼。

總之，律就是佛教的戒律。佛經裡面一再地強調說：「戒住則法住。」戒律是維繫佛教於不墜的綱常，是人邁向佛道的準則。人生道路上即使像高速公路那麼樣平坦，如果不遵守交通規則，隨時有發生車禍的危險；人生旅程上，如果不持戒律，隨時有喪失生命之虞。戒如明燈，如光明一樣，有了燈火的照明，可以看清環境，不致跌倒。戒律好像城牆一樣，敵人來襲擊時，可以保護住我們的生命財產。戒律能抵擋私慾的強敵，守護我們的慧命。戒律如老師，告訴我們人生的方向。佛陀即將涅槃的時候，弟子們圍繞著他，問了幾個問題，其中就有人問道：「佛陀，您在的時候，我們以您為老師。您涅槃了，我們以誰做老師呢？」佛陀就回答說：「以戒為師。」戒律的老師，隨時隨地指

示我們的迷津，使我們知道何去何從。

三、布薩的意義

布薩，巴利語：（*upasatha*）漢語音譯是褒灑陀^⑩是源於吠陀的制度。新月與滿月日在吠陀時代被認為是祭祀的吉祥日子。天神將會在新、滿月日的前夕，來到祭祀者的家裡。所以人們要在此日守齋戒，意為在一種禁戒的狀況^⑪，是祭祀前的準備期。佛陀時代的不同教派的修道者也視此日為神聖的日子，而於此日對信眾說法。^⑫有關佛陀制定布薩日，在各部律有不同的記載。

（一）《巴利律與四分律》

由於各種不同教派的修道者在半月的第八與第十四、十五日^⑬，為人們說法，人們因聞法而對修道者產生敬愛與信心，而成為追隨者。經由摩竭陀國國王頻毘沙王向佛陀建議之後，佛陀便制定比丘們在每月的第八，十四或十五日集會。巴利律詳細記載著佛教採用此制定的發展：從制定比丘們集會（比丘們遵照佛陀的指示而集會，但卻靜默而坐。人們聽不到佛法乃輕視與譏嫌比丘們像啞豬般），到規定集會說法，到最後的誦波羅提木叉為布薩羯磨（*upasathakamma*）。四分律與巴利律很明顯的顯示：佛陀制定聚會說法與制定說戒是兩件不同的事。在佛制定說戒後，比丘們乃日日說戒，以致疲極，而有了布薩日說戒的規定。^⑭

（二）《五分律》

在摩竭陀國國王頻毘沙王見外道於布薩日說法，產生了念頭；希望佛陀的弟子也能如此做的同時，佛陀也如是思維：他所

制定的戒法，有比丘無法聽聞、誦學或憶持，所以希望比丘們能布薩說戒。佛陀在告知比丘們，頻毘沙王與其念頭後，便制定比丘們布薩說戒。⑮佛既聽布薩說戒。諸比丘便日日布薩。佛言不應爾。⑯諸比丘復二日三日至五日一布薩。後佛陀制定月八日、十四日說法，十五日布薩。假若佛陀制定布薩說戒的意思是布薩日說戒，就不會有天天布薩的情況發生。五分律、四分律與巴利律都記載，由於弟子天天布薩而後有布薩日說戒的規定，所以，說戒與布薩日可能是後來的結合，但就五分律而言，在此部律編輯時，編輯者用「布薩說戒」，此中的布薩，似乎應已不是指布薩日本身而言。

(三) 《僧祇律》

此律記載由於世人的譏嫌，經由比丘的稟白，佛陀制定應作布薩。

(四) 《十誦律》

佛陀由於外道的譏嫌而制定作布薩 (upasatha)、布薩羯磨 (upasatha-kamma)、說波羅提木叉 (patimokkhaudesa)。

由以上各部律的比較，其共同點是，其它教派早於佛陀，在某一特定的日子聚會並為信眾說法。但布薩的日子或為什麼布薩日要說戒的緣起，各部律卻有不同的記載。有關佛教的布薩日，依據僧祇律，五分律與十分律是每月的十四日或十五日，每月一次。在經律藏資料的記載，也常看到的是：月十五日布薩日，或是律藏提到若客比丘十四日（或十五日）布薩，不同於舊比丘

十五日（十四日）布薩時，如何決定日子的問題。但巴利律則很清楚地提到是每半月的第十四日或十五日^⑰，所以，就是每月兩次。而大部分的律藏資料也是說半月半月布薩。為什麼會成為半月半月得待進一步的探討。

雖然佛教布薩的意義不同於吠陀的意義，但佛陀制定布薩日，一開始可能也只是一個聚會日，是個向比丘說法或比丘們向信徒說法與信眾受持八戒的日子。在佛陀制定說戒後，布薩的意義與功能已完全轉化。英國語源學家Norman認為upasatha是個佛陀引用於婆羅門，而轉化其意義的用語之一。布薩是為了準備作祭祀前的齋戒日，但在佛教，這齋日轉化成僧尼誦波羅提木叉與信眾聽法的日子，換句話說，它不再是屬於為了清淨，而所作的儀式的部份，而是變成一個發露在道德與倫理上所犯錯的機會。根據義淨的翻譯，「褒灑」是「長養」的意思，而「陀」有「持」或「淨除」的意思，因此「褒灑陀」意為：長養善法持自心故，或增長善法淨除不善。毘尼母經記載：何故名布薩，「斷」名布薩，能斷所犯，能斷煩惱，斷一切不善法；「清淨」名布薩。藉由誦波羅提木叉，所犯所疑經由懺悔、解疑得除罪。那麼布薩日與誦波羅提木叉戒的發展關係是什麼呢？在探討此問題前，我們先引出布薩日與八關齋戒在經典的記載。

四、八戒與布薩日

在增一阿含記載，^⑱佛陀對比丘與居士們分別開示，在布薩日受持八戒的功德與利益。八關齋戒是在家居士在某些特殊節日

受持出家人的戒法，但根據經典資料，也許我們可以假設，在學處未建立前，這八戒是比丘們受持的基本戒條，當布薩日，比丘們向信眾說八戒的功德與利益，而信眾也在此日過一日清淨的離欲生活。在漢譯的雜阿含經，長阿含經與中阿含經也皆提到：在每月八日與十四日，四大天王分別派遣大臣與太子下世間，而於十五日，四大天王則親自下世間，觀察眾生是否供養父母、沙門婆羅門、宗親尊重，行施作福與受持「八關」齋戒。

五、說波羅提木叉戒偈與布薩

印順導師在原始佛教聖典的集成指出：波羅提木叉的不同發展。根據五分律：波羅提木叉可防護諸根，增長善法，是諸善法之初門。名為波羅提木叉。在巴利的長阿含經中記載，毘婆尸佛在允許比丘弟子到各處弘化時，請比丘在六年後回來，一起誦波羅提木叉。等六年比丘們回來後，毘婆尸佛並非誦今日用於半月半月誦戒的戒本，波羅提木叉戒經含有佛陀所制的戒條與整個布薩的儀軌，而是誦了三個偈頌。^{①9}在各部律戒經中（除巴利律外），戒條後附有七佛戒經偈。

四分律戒本也提到釋迦牟尼佛於十二年中，以此偈「善護其口言，自淨其志意，身莫作諸惡，此三業道淨，能得如是行，是大仙人道」為說波羅提木叉（根有部稱之為「略別解脫經」），善見毘婆沙論將這種「說波羅提木叉偈」稱為「教授波羅提木叉」，但資料並沒有說，佛陀說「教授波羅提木叉」是在每月的布薩日。以上這些資料說明了，在未制立學處前，佛陀為弟子們

誦波羅提木叉戒偈，而此說戒偈應早於佛陀制定布薩，而且似乎兩者未必有必然的關係。等到佛制定布薩日比丘們聚集一處後，這也許成為弘法與說戒偈頌的好機會，但兩者的結合關係也可能是後來的編輯者的創作。因此，僧祇律有「偈布薩」的記載，而十住毘婆沙論也提到，佛先十二年中說一偈為布薩法。但此時「布薩」應該不是針對日子本身而言。

由佛所制立的各學處，而後集成為波羅提木叉戒經是逐漸發展而成的，因此佛順應各教派的習俗所設定的布薩，布薩日的活動必也是有其發展的過程，而可確定的是，一開始的布薩日並非為了誦波羅提木叉戒偈或戒經。布薩與說戒的關係應該是後來建立的，而且此時布薩的意義使用已完全被轉化了，而不再單指布薩日本身了。

（一）說波羅提木叉發展的過程

上面提到佛陀一開始是對比丘說波羅提木叉戒偈（「教授波羅提木叉」）。依據四分律、有部與根有律，學處的制定是在佛陀成道後的第十二年以後，因有比丘犯不淨行而開始，從此佛陀開始制定學處，也不再說波羅提木叉戒偈，而廣分別說。換句話說，佛陀從此為弟子解說每一條他已制定的戒法的緣起與制意。所以，巴利律解釋「誦或說」戒的意思是：解釋、教導、制定、設立、澄清、分別與顯示。這階段印順導師稱為「說波羅提木叉」。^{②0}也就是四分律所言，此是釋迦牟尼如來無所著等正覺，於十二年中，為無事僧說是戒經，從是已後廣分別說。這是說波羅提木叉內容的發展：從偈頌到學處的解說與分別。

由於比丘的不當行為，佛陀開始制定學處，而從此廣分別說。我們不是很清楚佛陀如何為弟子解說與分別學處，但後來資料又告訴我們，有一次，佛陀發現比丘眾中不淨而決定不再為弟子們說戒，由比丘自共說戒。也因為此典故，有些律藏記載：從此以後，犯戒者不得聽戒。若犯戒比丘出席，其它比丘應遮說戒，^①因此，若要參加說戒，則要在說戒前先懺悔。換句話說，只有清淨者才能參加說戒。

有關眾中有不淨比丘而佛陀不再說戒的典故記載於各部律。^②此比丘犯了何戒，除了僧祇律，其他各部律並沒有說明，根據僧祇律的記載是，有一比丘在布薩堂，以盜心將掉落的金蓮葉，藏於腋下。這個典故並不是制定盜戒的緣起，而且如果此比丘是在未制定學處之前犯的，也將因為是初犯而無罪。因此，此典故必發生在波羅夷盜戒制定後，也就是說已在佛陀為弟子廣說波羅提木叉的階段了。我們首先分析此典故的發生：阿難三請佛陀說戒，佛陀靜坐默然，而後向大眾說因為眾中有不淨。如果依照說戒程序發展的時間來分析，此比丘於說戒前犯了盜戒，因為此時尚未有「有罪者不可參加說戒」的規定，所以，此比丘成為不淨，是因為說戒者三問是否清淨時（但這時此種說戒儀式也未必是佛陀為弟子的說戒方式），此犯罪比丘未發露懺悔，而僧團也未依其罪法，給予處罰而後除罪。因此，下次再出席說戒，就會有所謂的不淨比丘了。但另一點，佛陀說「如來不於不清淨中說戒」，而後令弟子自行說戒，也並不一定意味著，從此有罪者不可參加說戒。若從此都是清淨者參加說戒，那佛陀仍可為弟子說

戒。此典故的合理邏輯性應該是：佛陀發現弟子們不再能坦承發露與懺悔，而決定不為弟子說戒。但它是否是成為制定：犯戒者不可參加說戒的源起，是值得商榷的。

(二) 說戒的功能與有罪者如何懺悔的關係

在佛陀一開始制定說戒時，律藏記載其做法是：

聽諸比丘共集在一處說波羅提木叉戒。作如是說。諸大德。我今欲說波羅提木叉戒。汝等諦聽。善心念之。何為僧團第一件事？願諸大德宣說清淨。若自知有犯者。即應自懺悔。不犯者默然。默然者。知諸大德清淨。若有他問者。亦如是答。如是比丘。在眾中乃至三問。憶念有罪不懺悔者。得故妄語罪故。妄語者。佛說障道法。若彼比丘。憶念有罪。欲求清淨者應懺悔。懺悔得安樂。^{②3}

以上是五分與四分律廣律的記載，在此資料裡，並沒有提到先要大眾表白清淨的意思。而在巴利律中卻多加此句：何為僧團第一件事？（首先）願諸大姊（德）宣說清淨。此句是否是後來加入的呢？

西方學者認為，原始的說戒是懺悔與處罰皆是在說戒過程中進行的，也就是有否犯戒皆出席說戒，但如果有罪者，當說戒者問：是否清淨時，則要發露與懺悔。Jotiya Dhirasekera主張說戒與懺悔是同時進行，可從以下資料證明：

- (1) 巴利中阿含經，瞿默目犍連經中，從阿難回答瞿默目犍連經的對話中，可以略知說波羅提木叉是如何的進行：在布薩日，住在不同村落的〔比丘們〕和合聚集一處，並請知

道波羅提木叉者為大眾誦說。當波羅提木叉誦說時，如果有任一比丘記得自己犯了罪，則大眾將處置此比丘根據我們所被教導的法。^⑭

(2)根據四分律波逸提73條^⑮，六群比丘為掩飾其罪行，而說其不知此是犯戒，於是在誦波羅提木叉時說：我現在才了解這條戒是制訂於半月誦的戒法中。

(3)在誦戒時，誦者在每一類戒法誦完後，誦者問：諸大德（大姊）是否清淨否？若有犯者，應在此時出聲表白。

依照以上所說的說戒功能，如果一比丘表白犯波羅夷，僧團在此給予擯出，此比丘當然就沒有機會參與說戒了。但如果是僧殘罪，僧團或給予行磨那埵或別住的處分，此比丘雖在處罰中，但仍可參加下一次的說戒。如果如此，那真正大眾中有不淨者是那些有犯戒者，但一直隱藏而未表露者。而當有了「有罪者不能參加說戒或不向有戒者說戒」的規定後，為確保說戒者沒有向有罪者說戒，是說戒前大眾要先表白自己的清淨，但在說戒時，若憶念有罪，仍可表白懺悔，而僧團給予該有的處罰。

我們將此可能發展程序，也就是說弟子自行說戒後，有關說戒進行的程序，以兩個階段來表示：

(1)在沒有制定有罪者不可參加說戒前：有罪與無罪者可參加，而經由說戒的儀式，有罪與無罪者在說戒過程中接受檢核，以沉默或表白來表示，而僧團給予該有的處置。

在比丘眾可以坦承發露時與說戒時同時進行犯戒的處置，那就沒有所謂大眾中有不淨者。這可能是較早階段的情況。

(2)等到比丘眾不再坦承發露與規定有罪者不能參加說戒時。

這可能又與同一界內都要出席布薩產生衝突，因為為了考慮有罪者不能參加，但又要同一界內者都出席說戒，除了有病與特殊情況者之外。所以，在說戒前先懺悔，就可解決兼顧二者的考慮。有罪者（這裡所說的有罪者，可能是在上一次說戒完到另一次說戒前有犯戒者而尚未被處置者）得先舉行處置羯磨或到某比丘前表白懺悔（如果是較輕的波逸提罪）然後大眾可開始說戒。但若有憶念有罪者，在說戒時，仍可表白。只是處理表白過失的方式不同而已，先向鄰近比丘說。（假設此時，大眾並沒有給予該有的處罰，例如行別住羯磨等，那此羯磨必定要在下一次說戒完成）所以，後來演變成先懺悔再說戒，是因為有戒者不能參加說戒，以及有關「界」的考慮，還有與犯罪羯磨的處置已不再於說戒時進行有關。

印順導師沒有提到此種發展過程，他指出說戒前先要悔除清淨，主要的依據之一是：在波羅提木叉戒經中，於「諸大德。我今欲說波羅提木叉戒。汝等諦聽。善心念之……憶念有罪。欲求清淨者應懺悔。懺悔得安樂」此段之後加上：「諸大姊，我已說戒經序，今問諸大姊是否清淨不」。此是說波羅提木叉序。在說戒前，就已三問大眾是否清淨。這就是在說戒前，如有違犯的，要先懺悔清淨。㉔印老所提到的此點與巴利律在戒經序所加的：何為僧團第一件事？（首先）願諸大姊（德）宣說清淨，都是同樣表示說戒前大眾要先表白自己的清淨，但兩個資料出現的地方

不同。比較其它各部律，Jotiya Dhirasekera認為巴利律這句話可能是後來出現「有罪者不能參加說戒」的規定後加入的。而至於印老以「在說戒經序後三問清淨」，來說明先懺悔再說戒的程序。在各律藏中，佛陀指示正常情況下要廣誦戒經，但有任何特殊情況，則可略誦戒經，包括只誦戒經序或一偈。因此，每個部分結束後面加「三問清淨否」，可表示個別部分的獨立性，而也是表示誦戒的程序是由過程中，提出「三問清淨否」，而使有罪者表露的機會。也就是說，在戒經序時間淨，並不能說明此時已發展成「有罪者不可參加說戒」的規定。

六、結語

布薩日是古印度的一個習俗，在吠陀時代它與祭祀有關，其他教派雖不主張祭祀，他們也以為信眾說法為布薩日。佛陀雖然後來也接納此習俗，但它似乎是個白衣受持八關齋戒與比丘們聚會，並向信眾說法的日子。與布薩有關的是說戒。說戒本身有其不同的發展階段，從說偈頌做為結合僧團的方式，到學處開始建立後的廣說分別學處，到最後的半月誦波羅提木叉戒經。經過此發展，波羅提木叉的意義也從一切善法的依止處到變成專有名詞的戒經（個別戒法可趨向解脫）。在佛陀制定說戒後，每半月的第十四或十五日成為說戒的日子，而此時用在佛教的「布薩」一詞，可小到指佛教專用的布薩日子，從其內容言或意指說戒，從其意義而言乃指清淨與和合。

除此以外，本文也探討佛陀不再為弟子們說戒與有罪者不可

參加說戒的關係。我們發現因佛陀不再為弟子說戒的典故；而制定有關不可向有罪者說戒的有待商榷處。後來演變成先懺悔再說戒，是因為有戒者不能參加說戒，以及有關「界」的考慮，還有與犯罪羯磨的處置已不再於說戒時進行有關。有罪者不可參加說戒，並不是從由「說戒與懺悔同時進行」而演變到「先表白清淨再說戒的關鍵點。」因為資料顯示：即使大眾先表白清淨，但如果在說戒時，憶念或懷疑自己好像有此罪過，也要表白懺悔，也許後來的方式是從在大眾中表白到只要向鄰近的比丘中說即可。

儘管很多波羅提木叉之戒條，已不符合現時代的環境，但半月半月說戒的意義，一方面可強化僧團的和合，另一方面提供個人反思自己身行是否與教法一致的機會。因為說戒是有罪者表白與發露懺悔的機會，所以有罪者不能參加說戒，將使說戒失去意義。在處置上，可能可以考慮時代生活的不同，而有不同的處理時間，但重點是，僧眾是否皆能如法發露與懺悔，以達到僧團的和合與清淨。

注：

① 參閱《增一阿含》卷四十四，TO2，p.787b。

② 參閱《增一阿含經》卷九，TO2，p.591b。

③ 《四分律》（大正22·569中）。

④ 印順導師《原始佛教聖典之集成》，194—205頁。

⑤ Thich Tri Hai 〈Nguyen Nhan Che gioi〉 p.15。

⑥ 印順導師《原始佛教聖典之集成》，190—205頁。

⑦ 印順導師《原始佛教聖典之集成》，189—201頁。

⑧ 《毘尼母經》卷七（大正24·842上）。

⑨ 參閱印順導師《以佛法研究佛法》，《妙雲集》下編之三，117頁。

⑩ 參閱《大正新修大藏經》，第一、二冊。

⑪ 釋印順，《原始佛教聖典之集成》，p.105。

⑫ 《沙門果經》記載阿世王於月圓日拜訪不同的修道者。耆那教的信徒也在此日守四

戒。

- ⑬ Thich Minh Chau dich 《Nikaya》 Vien NCPHVN an hanh, 1988。
- ⑭ 《四分律》T.22, 817c。
- ⑮ 《五分律》，大正藏22, 121b。
- ⑯ 《五分律》，大正藏22, 121b。
- ⑰ 依《清淨道論》的解釋是：新月是從滿月日算起14天，而滿月日是從新月日算起15天。
- ⑱ 《增一阿含》625a, 756c。
- ⑲ 典故記載於DNII pp.1-45與《長阿含》的《大本經》。

- ⑳ 釋印順，《原始佛教的聖典集成》108。
- ㉑ 《四分律》T.22, 824b7-8。
- ㉒ 《五分律》T.22, 180c-181a；《僧祇律》T.22, 447b12。
- ㉓ 《五分律》T.22, 122a，《四分律》T.22, 817c。
- ㉔ 依據漢譯《中阿含經》，T.1, 654b。
- ㉕ 《五分律波逸提64》、《僧祇律波逸提92》、《四分律波逸提73》與《十誦律波逸提83》。
- ㉖ 釋印順《原始佛教的聖典集成》，116。

佛教倫理學對酒販賣的觀念

蕭貞貞

輔仁大學宗教研究所

一、佛教倫理學對酒的判斷

(一) 反對酒販賣的教證

八正道的正命

八正道即是四聖諦中的道諦，當設法斷絕這一苦海的根由，斷此苦根的方法，便是修行八正道，它們的內容如下：八正道：正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。①

正命：即是正當的謀生方法，除了不做惡業，更應以正當職業，謀取生活所需。不得以江湖術數等的伎倆，騙取不義之財。如《大正藏》裡所提到如下：

……問此云何，答戒者正語業命。正語、正業、正命是三
種名戒。正語者，離兩舌惡口妄言綺語。正業者，離殺盜
淫。正命者。比丘僧食乞食衣藥具，是正命餘邪命。優婆
塞離五業，刀毒酒肉眾生，是謂正命。②

加上《巴利藏》裡的〈增一部〉提出五不該做的職業如下：

「諸比丘！優婆塞，不可作此等五種販賣。何等為五？即
販刀劍、販人、販肉、販酒、販毒。諸比丘！優婆塞，不
可作此等五種販賣。」③

可見佛教中所提的正當的職業不涵蓋買賣酒的行業，反而是邪的職業。因為酒給眾生的苦，使眾生哭泣。

五戒和八關齋的不飲酒

佛教中基本的戒律就是五戒和八關齋戒，是給在家眾或是一般的佛教徒受持的。八關齋戒的內容：就是五戒增上三條件，而第三不只不邪淫，還要不非梵行。(1)不殺生。(2)不偷盜。(3)不非梵行（不淫）。(4)不妄語。(5)不飲酒。(6)不著香花鬘，不香油塗身；不歌舞倡伎，不故往觀聽。(7)不坐臥高廣大床。(8)不非時食。

《三聚經》提到五戒如下：

復有五法向惡趣，五法向善趣，五法向涅槃。云何五法向惡趣，謂破五戒，殺、盜、婬、妄語、飲酒。云何五法向善趣，謂持五戒，不殺、不盜、不婬、不欺、不飲酒。④

和《優婆夷墮舍迦經》中提到八關齋戒如下：

何等為佛正齋法。是間有賢善人持戒。一月六日一齋、八日一齋、十四日一齋、十五日一齋、二十三日一齋、二十九日一齋、三十日一齋。齋日朝起告家中言，今日我身齋，家中今一日，且莫飲酒莫鬥諍莫道說錢財，家中事意所念口所說，當如阿羅漢。

佛言，齋日持意當如阿羅漢。阿羅漢不飲酒、不念酒、不思酒、用酒為惡。齋日如是持意如阿羅漢。是為五戒。⑤

以上可見佛教的教法很清楚的說賣酒是不正的職業，而不應該靠五個邪命來生活。在佛陀時代要當佛教徒一定要皈依三寶持

五戒，齋日就持八關齋戒。所以真正的佛教徒是不喝酒的。

(二) 因果律觀點

酒的壞處佛教認為不論是飲酒或賣酒，只要是跟酒有關係所造的業都會得到惡果，不論是今生或未來生如下：

(1) 當飲酒今生損失了六個方面如《長阿含經·善生經》提到如下：

善生，當知飲酒有六失。一者失財、二者生病、三者鬥諍、四者惡名流布、五者恚怒暴生、六者智慧日損。善生，若彼長者、長者子飲酒不已，其家產業日日損減。⑥

(2) 《長阿含·世記經》提到關於毒害惡行為當死了之後，就會墮落叫喚地獄。叫喚地獄是怎麼樣的地方，在《長阿含經》有解釋如下：

尊即說頌曰

瞋恚懷毒害 殺生血污手
造諸雜惡行 墮叫喚地獄 (1.125b)

佛告比丘，叫喚大地獄有十六小地獄，周匝圍遶，各各縱廣五百由旬。何故名為叫喚地獄，其諸獄卒捉彼罪人擲大鑊中，熱湯涌沸，煮彼罪人，號咷叫喚，苦痛辛酸，萬毒並至，餘罪未畢，故使不死，故名叫喚地獄。⑦

(3) 如果是賣酒求利，那個人是造惡業因緣，死了之後就墮於惡處——叫喚地獄。當惡業受完了，如果前世過去久遠的善業成熟就不生餓鬼畜生之道。如果生為人，心則不正之人、得惡病、得大病、心痛病、只羅娑病、腳腫病、目盲病。這是彼惡業餘

殘果報。如《正法念處經》所提：

又彼比丘，知業果報，復觀叫喚之大地獄，復有何處。彼見聞知復有異處，名大劍林，是彼地獄第十二處。眾生何業生於彼處，彼見有人殺盜邪行，樂行多作，彼人則墮叫喚地獄大劍林處。業及果報，如前所說。今復說酒，曠野之中，無人居處，唯有道路多人所行，若人於中賣酒求利，彼人以是惡業因緣，身壞命終，墮於惡處叫喚地獄，大劍林處，受大苦惱。所謂多有大利劍樹高一由旬，刀葉甚利，樹莖炎燃，煙毒熾盛，是本與酒惡業所作。若惡業盡，彼地獄處爾乃得脫。若於前世過去久遠，有善業熟，不生餓鬼畜生之道。

若生人中同業之處，心則不正，報得惡病，若得大病、若心痛病、只羅娑病、若腳腫病、若目盲病。是彼惡業餘殘果報。⑧

(4)不只是賣酒的人會受果報，飲酒的人也會受到。他們死了之後就生為畜生、餓鬼或地獄罪。如果生為人身就不聰明、狂愚癡惑、不識真偽像，《增壹阿含經》提到如下：

世尊告諸比丘，於此眾中，我不見一法修行已。多修行已，受畜生、餓鬼、地獄罪。若生人中。狂愚癡惑，不識真偽，所謂飲酒也。諸比丘，若有人心好飲酒，所生之處，無有智慧，常懷愚癡。⑨

人面亦有五因緣，一者近火、二者飲酒、三者恐怖、四者念怒、五者多慚愧。頭白有四因緣，一者火多、二者憂

多、三者病多、四者種早白。⑩

從因果之律來看不論是飲酒或是賣酒都受到惡果報。因為從以上所提到酒的壞處、關於酒各個行為所傷害自己的、傷害別人的，可見是影響到很多人，所以一點都不用懷疑為什麼，無論什麼動機、什麼藉口使人做那個飲酒賣酒行為都是要被處罰。當他活生生也是受到六個損失、財產、身體健康等的損失。尤其是精神上的損失，今生腦袋的能力只使用一部分。當他死後又墮於惡處——叫喚地獄當惡業受完了。如果沒有做其他善業加上當人又損失了自己的精神腦袋，未來生就生為餓鬼畜生，這點毫無懷疑。如果生而為人，其心不正，得惡病、得大病、心痛病、腳腫病、目盲病，長相也如智障般。酒不只傷害人今生的健康、精神，但生生世世還隨著那個人損失那個人的每一身，無論是動物之身、餓鬼之身、在地獄之身或人之身。

二、教理的觀點

(一) 緣起觀點

佛教有說事實上怎麼樣的人，怎麼樣的心態就與那種界俱〈結緣〉。可以說環境和人的心態彼此影響，而自己是怎麼樣的人通常就會跟自己相同的樣子在一起。如果在飲酒的環境下也會影響到周圍的人想飲酒，飲酒的人也就引起飲酒的人聚在一起。佛陀認為飲酒的人算是不真子者，因此佛陀就強調不要交喝酒人為朋友，可稱為惡友，因為那個緣就會引起自己跟朋友一樣喝酒，往惡趣。所以如果知覺在交惡友要趕快遠離，惡緣、因緣

恐怖就休息、斷掉。如《雜阿含經》、《長阿含經》、《中阿含經》所提如下：

爾時，世尊告諸比丘，眾生常與界俱，與界和合，如是廣說。乃至，勝心生時與勝界俱，鄙心生時與鄙界俱，殺生時與殺界俱，盜婬、妄語、飲酒心時，與飲酒界俱。不殺生時與不殺界俱，不盜、不婬、不妄語、不飲酒，與不飲酒界俱。是故，諸比丘，當善分別種種界。⑪

子有三輩，一者福子、二者真子、三者不真子。何等為福子，謂父母持戒布施忍辱精進行道，子亦爾，是為福子。真子者，父母不信道，子獨奉道教，是為真子。不真子者。父母隨道業隨法行，子但飲酒作惡，人所不欲見，是為不真子。⑫

惡友親復有四事，云何為四，一者飲酒時為友、二者博戲時為友、三者婬逸時為友、四者歌舞時為友，是為惡友親四事。世尊說此已。復作頌曰：

畏伏而強親	美言親亦爾
敬順虛誑親	惡友為惡親
此親不可恃	智者當覺知
宜速遠離之	如避于嶮道⑬

居士子，因四事故，惡趣伴非親似如親。云何為四，一者教種種戲、二者教非時行、三者教令飲酒、四者教親近惡知識。於是世尊說此頌曰：

教若干種戲 飲酒犯他妻

習下不習勝 彼滅如月盡
常當遠離彼 如道有恐怖^⑭

何等為五恐怖怨懟休息，若殺生因緣罪怨懟恐怖生，若離殺生者，彼殺生罪怨懟因緣生恐怖休息。若偷盜、邪淫、妄語、飲酒罪怨懟因緣生恐怖，彼若離偷盜、邪淫、妄語、飲酒罪怨懟者，因緣恐怖休息，是名罪怨懟因緣生五恐怖休息。^⑮

(二) 中道觀點

不少人常常引用佛教的中道來做個判準的準則，以為佛教的中道是在數量找出中間點，不過在《中阿含經》解釋的很清楚如下：

莫求欲樂，極下賤業，為凡夫行。亦莫求自身苦行，至苦非聖行，無義相應者。因此故說離此二邊。則有中道。成眼成智，自在成定，趣智、趣覺、趣涅槃者。此何因說，有聖道八支，正見，乃至正定，是謂為八。^⑯

從經文可見佛教的中道不是不多不少，不是喝得不多不少，不是喝得剛剛好，那都是想喝的人之想法，根本不是佛教所說的。佛教的中道是不求欲樂，不求自身苦行，而修正道八正道。而且佛教的精神上是「諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教」^⑰。所以在佛教中一點都不矛盾，而且從以上的經文很清楚的知道一點酒也不該喝。因為連靠近都不該，佛陀強調說不要靠近飲酒的人，所以更別說一滴酒。以這點來推論就很清楚，賣酒一定不是佛陀所教的。

但是如果用酒類來治療的話，佛陀也許可，不過許可的酒量就是聞不出酒味。如《律藏》裡：

爾時，具壽畢鄰陀婆蹉腹痛。諸醫師言：「應煮油。」
「諸比丘！許煮油。」煮油須用酒混之。「諸比丘！煮油許混酒。」爾時，六群比丘煮油混酒過多，飲而醉。「諸比丘！不得飲混過多酒之油，飲者應如法治。諸比丘！若煮油令不知酒之色、香、味者，如此時許飲混酒之油。」

⑱

三、結論

如果從整體來看酒的好處真的很少，這些極少的好處只給予幾個賣酒的人，壞處多的不只影響到喝的人，不喝但在他旁邊也會受到影響，例如酒後開車、家庭氣氛等問題。

酒品無論是啤酒或是酒飲料都算是毒品，對喝的人都不好，除非用在醫療上或用來增加身體的溫度。而有人說如果只是喝一點，跟朋友之間喝酒會增加樂趣，喝點會讓心情好，喝完了之後心情真的好嗎？這都是藉口，而且會造成因小失大的情況。因為不知不覺喝醉或上癮了也還不知道。當喝醉了什麼都敢做，尤其是不好的事，例如吵架、打架、亂摸吃豆腐、亂花錢、偷懶睡覺不做事等惡行為，喝多了又得肝硬化。

現在看賣酒的人就覺得酒給他發財，不過那些財富都來自於別人身上的痛苦。而且雖然把百分之二的收益回歸給社會，但佛教的邏輯很清楚的說布施利益都不如持戒的利益，就是說不傷害

別人是比幫助別人還重要。所以更別說賣酒的行業是鼓勵別人犯戒的事，就等於鼓勵人跟人之間彼此傷害。換言之雖然把賣酒所得的利益來布施，但這利益是無法代替一個人受到犯戒者的傷害的損失。如《長者施報經》：

百阿羅漢不如施一緣覺，一緣覺不如施百緣覺，百緣覺不如施如來應正等覺，施如來應正等覺不如施佛及隨佛大苾芻眾，施佛及隨佛大苾芻眾不如施四方一切持鉢僧食，施四方一切持鉢僧食不如施四方一切僧園林，施四方一切僧園林不如施四方一切僧精舍，施四方一切僧精舍不如盡形志心歸依佛法僧，盡形志心歸依佛法僧不如盡形不殺生不偷盜不婬欲不妄語不飲酒，盡形不殺生不偷盜不婬欲不妄語不飲酒。不如有人於十方世界，遍一切處行大慈心饒益眾生。離諸分別心無相故，所得果報勝前果報。(19)

注：

- ① 大正新修大藏經／大藏經刊行會編輯，《大般涅槃經》（卷1）1冊，（台北市：新文豐，民72），頁195b。
- ② 大正新修大藏經／大藏經刊行會編輯，《三法度論》（卷1）25冊，（台北市：新文豐，民72），頁018b。
- ③ 《泰國巴利大藏經》Mahamongkhut rajvidyalaya University版，36冊，頁376。
- ④ 大正新修大藏經／大藏經刊行會編輯，《長阿含三聚經》（卷10）一冊，（台北市：新文豐，民72），頁059c。
- ⑤ 大正新修大藏經／大藏經刊行會編輯，《優婆夷墮舍迦經》（卷1）1冊，（台北市：新文豐，民72），頁912b。
- ⑥ 大正新修大藏經／大藏經刊行會編輯，《長阿含經·善生經》（卷11）1冊，（台北市：新文豐，民72），頁070c。
- ⑦ 大正新修大藏經／大藏經刊行會編輯，《長阿含經》（卷19）1冊，（台北市：新文豐，民72），頁123c。
- ⑧ 大正新修大藏經／大藏經刊行會編輯，《正法念處經》（卷8）17冊，（台北市：新文豐，民72），頁043b-c。
- ⑨ 大正新修大藏經／大藏經刊行會編輯，《增壹阿含經》（卷7）2冊，（台北市：新文豐，民72），頁576c。
- ⑩ 大正新修大藏經／大藏經刊行會編輯，《阿含口解十二因緣經》（卷1）25冊，

- (台北市：新文豐，民72)，頁054c。
- ⑪大正新修大藏經／大藏經刊行會編輯，
《雜阿含經》(卷16)2冊，(台北市：
新文豐，民72)，頁115c。
- ⑫大正新修大藏經／大藏經刊行會編輯，
《阿含口解十二因緣經》(卷1)25冊，
(台北市：新文豐，民72)，頁054b-
c。
- ⑬大正新修大藏經／大藏經刊行會編輯，
《長阿含經》(卷11)1冊，(台北市：
新文豐，民72)，頁071b。
- ⑭大正新修大藏經／大藏經刊行會編輯，
《中阿含經》(卷33)1冊，(台北市：
新文豐，民72)，頁640b。
- ⑮大正新修大藏經／大藏經刊行會編輯，
《雜阿含經》(卷30)2冊，(台北市：
新文豐，民72)，頁216a。
- ⑯大正新修大藏經／大藏經刊行會編輯，
《中阿含經》(卷43)1冊，(台北市：
新文豐，民72)，頁701c。
- ⑰大正新修大藏經／大藏經刊行會編輯，
《增壹阿含經》(卷1)2冊，(台北市：
新文豐，民72)，頁551a。
- ⑱《泰國巴利大藏經》Mahamongkhut
rajavidyalaya University版，7冊，頁70。
- ⑲大正新修大藏經／大藏經刊行會編輯，
《長者施報經》(卷1)1冊，(台北市：
新文豐，民72)，頁881c。

台灣佛教女性的天空

曹郁美

華梵大學東方人文思想研究所博士班

一、前言：「男尊女卑」一頁滄桑史

男女不平等、男尊女卑，一直是人類歷史上司空見慣的現象。就以英文字彙來說，「歷史」一字是his + story而成history，意思是「他的歷史」而非「她的歷史（herstory）」。再看「人類」一字是human而非huwoman，「主席」是chairman而非chairwoman，就知道在這些文字或語意背後，實潛藏著牢不可破的性別意識。

西方國家如此，更別說社會風俗發展上較為保守、進步遲緩的亞洲國家了。隨手拈來：

中東婦女外出時，全身包裹得只剩一雙眼睛，因為他們認為婦女不得「拋頭露面」。中國婦女裹小腳自宋代以迄於近代，所謂「三吋蓮、一缸淚」，道盡其中苦楚。日本男人的「大男人主義」是有名的，婦女在丈夫回家時，通常都要跪在玄關上迎接僅是反映其中之一件事罷了。古印度的《摩奴法典》（Manu-smṛti）上說：「在這個世界上，使男人變壞的正是女人的本性……」（第二章，213節），視女人為罪惡之源。而傳宗接代的觀念使得女兒被視為多餘、賠錢貨，故溺死女嬰的消息，古今

中外皆有。種種不平等待遇是父權主義、男性沙文主義下的犧牲品；是心酸，也是無奈。

翻閱佛教文獻亦不遑多讓，令女性忿忿不平的記載比比皆是。例如八敬法（《阿含經》）、龍女轉身成佛（《法華經》）、「然彼佛土一向清淨無有女人，亦無惡趣及苦音聲」（《藥師經》）、「如是阿難，若女人在佛法中出家受大戒，則令佛法不久」（《四分律》卷四十八），乃至於中國的《景德傳燈錄》記載了1701位禪師，但女禪師僅末山了然一人而已。除此之外，藏傳佛教國家的出家女性（阿尼）至今仍無法受具足戒，成為其他佛教地區關注的焦點。又，密教的法王、天主教的教宗也一直是男性的天下。

宗教教法不是高唱眾生平等嗎？為何舉目所見皆是不平等？為何在古代交通不便、資訊無法流通的情況下，此男女不平等的現象卻是舉世皆然，少有例外？此問題若欲探討究竟，牽涉的範圍極廣，非本文所能承載，不過筆者以為「體能極限」應是一大問題。女性在生理上較為柔弱，成年之後有月事干擾，乃至於懷孕、生產所造成的不便，都使得男性較女性具有先天上的優越性，也因而有了「男主外、女主內」的職權分工。故而女性長期以來居於男性的從屬地位，亦可以理解了。

然而值得欣慰的是，身為21世紀的女性——尤其是台灣的佛教女性，此現象大為改觀。比丘尼地位的提昇、優婆夷大量投入佛教志業，成為另一種「台灣奇蹟」，是有目共睹的成就。

本文即以台灣的佛教女性為探討核心，分析台灣佛教女性的

特質何在？其「質」與「量」遽增的原因、背後動力為何等等，以就教於先進。

二、「出嫁」與「出家」之抉擇

近二十年來，比丘尼在個人志趣、團體志業發展上所爭取到的發言權、行動權與主導權，遠超過過去的千百年。猶記得在過去的民間戲曲、小說中，出家眾被戲謔為「禿驢」、「禿和尚」，戲曲中甚至有「尼姑思凡」的演出，至今這些不雅、不敬的稱呼已大為減少，實歸功於多年來社會的開放，多元文化普遍受到尊重，以及佛教團體共同旋乾轉坤的努力。比丘尼在「質」與「量」方面雙重的提高，對於佛教的現代化起了重大作用。

就「質」而言，何以台灣女性較具有自我成長、向上提昇的機會？就「量」而言，何以比丘尼的數量是比丘的數倍、優婆夷的數量是優婆塞的數倍？簡單地說，何以女多於男？

先說「量」。依空法師在一場演講中針對為何台灣女性出家入僧團的數量大增，提出了三點看法，茲轉引如下：

第一、中國文化重男輕女的傳統，所謂「不孝有三，無後為大。」男性要負擔傳宗接代的責任，使得男性出家時來自於家族的反對壓力，加倍女性。

第二、男女眾性向的差異，影響對出家的抉擇。男眾具創業精神，個體性強，即使出了家，不易接受團體的約束；女性則性情柔順，群眾性強，比較能夠安身立命於團體之中，一旦出了家，返回世俗的機率相對較小。

第三、女性由於生活結構的不同，先天上的痛苦大於男性，反而容易發出離心，對宗教的渴望追求比較真切堅定。女性一旦出家，可以免除養兒育女的生育之苦，從柴米油鹽的瑣碎生活中跳脫出來，關懷無盡的眾生，創建更寬廣的慧命之家。

以上所錄是西元2002年7月，在台北的華梵大學所主辦的「第七屆國際佛教婦女會議」中，來自南華大學的依空法師之演講摘要。筆者認為以上三點涵蓋了台灣比丘尼數量大幅提高的原因，故轉錄如上。

此外筆者還認為，在傳統觀念裏，女子到了適婚年齡就應結婚、生子，與配偶共組家庭，否則就會遭到家人、朋友關切的眼神，此即「出嫁」之意義。然而對於有志以僧團為家者而言，「出嫁」與「出家」僅為一線之隔，此「家」（世俗之家）尚不如彼家（出世間之家），故而皆會想辦法說服家人。

在筆者所接觸的比丘尼朋友中，其所持理由大約有三：第一，請雙親換個角度想，我仍然是「出嫁」，只是嫁入另一個對象罷了。第二，嫁入世俗之家，只能服務一個家庭，但是走入僧團，卻能服務所有識與不識的人，意義更為重大。至於第三，雙親認為以時間金錢而言，既然投注了如此多心力，就是要培養子女日後成為社會的中堅份子、努力賺錢、孝養父母、服務社會，並且生兒育女、克盡人倫；若是出了家，則與原本期望產生落差。關於這一點比較難溝通，但也盡其所能地克服：所謂的孝順與回饋無法以金錢來衡量，出家者並非置自己父母於不顧，更非對公共事務漠不關心；就社會責任而言，宗教師所扮演的角色甚

至更為任重道遠。

在筆者所見之例中，因為女兒出家，俗家父母親友更為歸敬佛法、成為護持僧團之一大力量者比比皆是，但是遭受阻力者仍所在多有。無論如何，在社會價值觀改變的情況下，女性出家遭到強烈反對甚至鬧起革命者比起以往來說，明顯地改善許多。

再就「質」而言，台灣的父母大多跳脫出「女子無才便是德」的窠臼，以開放的胸襟對待子女。無論子或女皆有受教育的機會，只要肯讀、能讀，父母皆竭盡可能地投注時間與金錢給予栽培。就在教育普及、觀念進步的情況下，放眼所及職場上的女性政治家、企業家、教育家等數量增加了；女性的智識與能力受到肯定，逐漸成為社會的中堅份子。流風所及，比丘尼、優婆夷的「質」與「量」俱增，使得佛教女性投入教理研究或是弘法事業，均能建立自己的教團風格或個人特色。

「質」的提昇所帶來重大的改變是，女性擁有經濟獨立能力的比例大幅竄升，生活上不再依賴男性，對於自己未來的選擇亦較有自主權。因而近數十年來選擇出家或獨身者增多，即使是走入家庭，也普遍有晚婚的趨勢。在這種情況下，也間接地助長佛教志業的擴張與壯大。

在上述的「第七屆國際佛教婦女會議」中，學者李玉珍（清華大學中文系副教授）便以〈台灣比丘尼領袖的宗教與領導特性〉為題，介紹五位具有典範性的比丘尼，她們是：華梵大學的創辦人曉雲法師、慈濟功德會的創辦人證嚴法師、台大教授恆清法師、玄奘大學教授昭慧法師，以及苗栗銅鑼大興善寺（俗稱九

華山)的無名比丘尼。

茲以李教授的這份名單為例，前四人樹立了這樣的形象：曉雲法師是教育家、證嚴法師是慈善家、恆清法師是學者、昭慧法師以護法衛教見長——這樣的「歸類」或許未盡妥當，但應仍具相當程度的準確性。她們四人有一個共同點，即都具有知名度與社會聲望，即使非佛教界人士可能都認識她們。然而有一人卻是例外，那就是大興善寺的無名比丘尼。

這位比丘尼不以學歷、經歷、名聲傳世，她甚至低調到連名字都沒有，生平事蹟鮮為人知，但在信徒（尤其是婦女信徒）心目中卻有牢不可破的地位；「九華山朝山」近年來已成為佛教婦女的經常性活動，具有神聖性的指標意義。這是為什麼？筆者以為，這可能與無名比丘尼超塵脫俗的風範、「大悲水加持」的魅力有關。總之，無名比丘尼是個帶點神秘性的宗教人物，與上述四人完全不同；說起來，這位比丘尼倒與台北縣承天寺的廣欽老和尚有若干相似之處。同時亦可知，所謂的「質勝」倒不一定指學歷或學問，在宗教修持、懿德風範上贏得信賴與尊敬，是「品質」意涵的深化與擴大，毋寧更為重要。

三、可敬可愛的優婆夷

優婆夷是梵語upāsika的音譯，意思是在家女居士。在台灣，因為有為數龐大的優婆夷投入信仰、志工行列，成為一支生力軍；佛教志業的壯大，實與這群「婆婆媽媽」有關。

為何這些優婆夷甘願奉獻時間、金錢與精力護持佛教？筆者

以為應與以下二點有關：

第一，溫柔與慈悲之女性特質使然。

與男性相較，女性普遍地具有性情柔順、所謂的「母性」特質。例如遇人有難，容易生起呵護心、同情心、悲憫心與禮讓心；而這正是宗教信仰者所應具備的基本態度與生命情操。故而女性一旦信奉佛教（不論是否純正），很容易心性堅定、信奉不渝。

第二，願意做無報償的服務。

經濟上的獨立，是台灣佛教女性改變「男尊女卑」現象的一大主因；因為光有熱忱不夠，必須在財力上擁有自主能力，佛教志業才能永續經營。這些優婆夷自願以時間、金錢奉獻而不求報償，是佛教所提倡的「發心」、「布施」、「福慧雙修」的具體實踐。

如是可知，台灣現代優婆夷以身體力行的方式，在日常生活中體證四無量心——慈無量、悲無量、喜無量、捨無量，參與各種活動不遺餘力而又不計較利益得失。無論是聽經聞法、慈善利生，或是法會拜懺，處處可見到她們的足跡，實為佛教注入了蓬勃的氣息。同時在家庭生活，母親帶著孩子出入道場、親近佛法的例子經常可見，間接地接引家人接受熏習，可能正是孩子明日成為佛門龍象的潛在因素。總之，這股善女人的力量，不可小覷！

四、結語：人身難得、女身亦難得

眾生的六道輪迴是由於業力的牽引，已成為佛教教義上無庸置疑的定論，然而為何投胎為男身或女身，這就值得討論了。雖然筆者所見資料不多，不過以下經論如是說，倒是既令人驚訝，又饒富趣味：

若男緣母起於男欲，若女緣父起於女欲。①

又彼中有欲入胎時，心即顛倒。若是男者，於母生愛、於父生憎；若是女者，於父生愛、於母生憎。於過去生所造諸業，而起妄想作邪解心。②

前者是說，當男女交合時，中有若起男欲，則生男；中有若起女欲，則生女。後者是世尊對弟子所說的〈入母胎經〉，意思是說，眾生在受胎之時，因為對母親的愛戀而受胎成男身，因為對父親的愛戀而受胎成女身，有點近似現代所謂的「異性相吸」、「戀父（或戀母）情結」。

筆者對於胎生學或弗洛伊德的精神分析並無研究，上述二段引文乃佛教對於投胎為男身或女身的說法，是否合乎今日的科學根據與醫學觀念，是值得商榷的。

不過筆者以為，撇開業力輪迴不談，既生而為人，投胎成為男身或女身並不那麼重要，珍惜這份福分才是重點。經上不是說「人身難得、佛法難聞」嗎？能值遇佛法，正如盲龜穿浮木之孔一般難能可貴，③又何足怨也！

適逢21世紀，男女真的平等了嗎？這也未必！社會上普遍的性別意識，依然如鴻溝般跨越在兩性之間。女子結婚（或懷孕）必須離職普遍存在於職場中，即如宗教界，男性宗教師的地位高

於女性宗教師也是司空見慣。觀念的根本拔除實非易事，仍有待於大家的共同努力。

無論如何，台灣女性處於千百年來最好的時代，佛教女性躬逢其盛，有了寬廣的發揮空間，這是最讓人欣慰之事！如何抓住現有、創造更大的機會，在廣大虛空中揮灑自如，是永無止盡的課題。

注：

- ①《俱舍論》卷九，大正藏第二十九冊，p.46c，11。
- ②《大寶積經·佛說入胎藏會》卷五十六，大正藏第十一冊，p.328b，18。
- ③此譬喻出於《雜阿含經》卷十五，原文是：「爾時世尊告諸比丘：譬如大地悉成大海，有一盲龜壽無量劫，百年一出其頭。海中有浮木，止有一孔，漂流海浪、

隨風東西，盲龜百年一出其頭，當得遇此孔不？阿難白佛：不能，世尊！所以者何？此盲龜若至海東，浮木隨風，或至海西、南、北、四維，圍遶亦爾，不必相得。佛告阿難：盲龜浮木，雖復差違，或復相得；愚癡凡夫漂流五趣、暫復人身，甚難於彼！」見大正藏第二冊，p.108c·07。

東晉「六家七宗」思想初探

釋常涵

玄奘大學宗教研究所

一、前言

魏晉南北朝時，般若經典初傳入中國，當時中國本土流行清談玄學，因二者談「空」相似，產生了以外書解說佛經義理的「格義」方法，從而般若性空之學隨老莊虛無之說而風行。當時解說般若學著名的有「六家七宗」，即：本無、本無異、即色、識含、幻化、心無、緣會等宗。佛學透過「六家七宗」使得知識學者們聞風歸向，奠定佛學中國化的基礎，為中國佛學發展史上之重要貢獻之一。本文擬探討「六家七宗」之源起、宗義，並藉《肇論·不真空論》、《肇論疏》、《中論》、《中論疏記》之敘述，加強理解其對般若（空）的解說，並探討「六家七宗」對中國佛教及玄學產生的影響。

二、六家七宗起源

(一) 玄學之起源

東漢末年，魏、晉三代之際，整個大環境變動不安，政治黑暗，戰亂頻繁，上層士宦官吏朝不保夕，下層百姓過著家破人亡、流離顛沛的生活。當時的士大夫看破人世間的種種醜惡諸

事，不滿意現實的紊瑣亂俗、文物制度，要想回復到原始時代的那種無爭無慾的自然狀態，因此在意識形態上便積極地反抗現實、批評現實；在心靈上或行為上要求獲得自由自在，這便是老莊思想的復活，故魏晉南北朝時代，老莊的學說特別盛行，玄學思想由之產生。

玄學在阮籍（210—263年）、嵇康（223—262年）等竹林七賢達於極點。他們仰慕老莊的自然主義，反對禮教束縛，「宅心曠達，風格奔放」，行為有些放蕩，但其品自高，其心自潔，由於喜歡在竹林間清談，所以人稱其為「竹林七賢」，也成為當時清談玄論的代表。名流釋子在清談風氣下相互薰陶，遂使清談玄學風靡天下，並產生許多銳智卓越的思想家。

（二）般若經傳譯與六家七宗

般若系經典初期傳入中國的，僅有東漢光和二年（西元179年）末年支婁迦讖所譯之《道行般若經》，以及孫吳支謙所譯之《大明度經》。此二部經典譯出之後，在般若經義不通達，以及經典不完備的條件之下，並未受到重視。直至兩晉之世，漢譯般若經典陸續譯出，玄學盛極一時，般若學「空」的思想恰與玄學的「無」，有著某個層次相似的內涵，又如般若學的「無相」、「無生」，與道、玄的「無名」、「無為」等概念，有相似之處，也就是藉由異質文化相通互涉——「格義」的方法，將佛經中的概念，拿來與中國傳統古籍等「外書」相擬配，用中國傳統思想中類似的概念，來詮釋佛教的教義。這種「格義」方式，竺法雅說它是：「以經中事數，擬配外書，為生解之例」^①，也是

僧叡所說的：「恢之以格義，迂之以配說」^②，使得般若思想藉由當時的清談之風，而迅速的興起，故般若經始為學者所注目。兩晉時期譯出之般若經典有：

《放光般若經》二十卷，西晉無羅叉譯。

《光讚經》十卷，西晉竺法護譯。

《摩訶般若波羅蜜經》二十七卷，後秦鳩摩羅什譯。

《摩訶般若鈔經》五卷，前秦曇摩婢、竺佛念共譯。

《小品般若波羅蜜經》十卷，後秦鳩摩羅什譯。

《金剛般若波羅蜜經》一卷，後秦鳩摩羅什譯。

其中《光讚經》與《放光般若經》此二經譯出之後，傳播於當時盛行玄學之中土知識階層，佛學界掀起般若學研究的熱潮。而從漢末至南北朝四百年前後，般若思想與當時風行之魏晉玄學相互助長，風靡一時。

東晉時期，以般若性空之學為其中心。從事般若研究的，或讀誦、講說，或註解經文，或往復辯論，或刪繁取精而為經鈔，或提要鉤玄而作旨歸，或對比《大品》、《小品》，或合《放光》、《光讚》……等。般若學者運用「格義」方法，援引道家、玄學辭彙，以比擬佛教的般若學。但由於受到玄學的影響，難免各執己見、莫衷一是的依據玄學「無」的觀念，來比附般若「空」義，再加上甚深般若本就不易理解，因此牽強附會亦所在多有，產生對般若思想的理解差異，而有所謂的「六家七宗」。

「六家七宗」是哪六家？本身亦頗多爭論。在僧叡作《毗摩羅詰提經義疏》而為之序云：

「自慧風東扇，法言流詠已來，雖曰講肆，格義迂而乖本，六家偏而不即，性空之宗，以今驗之，最得其實。」

③

但卻沒有指出「六家」之名。一般認為「六家」是劉宋·莊嚴寺曇濟所著《六家七宗論》中的六家，但此論已佚失。所幸唐·元康《肇論疏》記載梁·寶唱的《續法論》中曾加引用：

「梁朝釋寶唱作《續法論》一百六十卷云：宋莊嚴寺釋曇濟，作《六家七宗論》，論有六家，分成七宗：第一本無宗，第二本無異宗，第三即色宗，第四識含宗，第五幻化宗，第六心無宗，第七緣會宗，本有六家，第一家分為二宗，故成七宗也。」④

可知「六家七宗」即指本無、即色、識含、幻化、心無、緣會等六家，再加上本無宗分支出的本無異宗。在《肇論疏》原文之後，也談到《續法論》文云：

「言十二者，《續法論》文云：下定林寺釋僧鏡作《實相六家論》，先設客問二諦一體，然後引六家義答之。第一家以理實無有為空，凡夫謂有為有，空則真諦，有則俗諦。第二家以色性是空為空，色體是有為有。第三家以離緣無心為空，合緣有心為有。第四家以心從緣生為空，離緣別有心體為有。第五家以邪見所計心空為空，不空因緣所生之心為有。第六家以色色所依之物實空為空，世流布中假名為有。前有六家，後有六家，合為十二家也，故曰爰延十二也。」⑤

文中只是略述旨要，並無提及其宗名，由其「合為十二家」來看，《肇論疏》中所提到的僧鏡六家說，推測應該是曇濟所提「六家」以外的六家，或可想見當時般若學研究的繁歧之現象。而各宗的代表人物在元康《肇論疏》、陳·慧達《肇論疏》⑥、隋·吉藏《中觀論疏》⑦、元·文才《肇論新疏》⑧、乃至日人安澄《中論疏記》⑨所說各有差異，因此將整理如下，以資參考：

- (1)本無家：1.本無宗，吉藏《中觀論疏》、安澄《中論疏記》、湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》皆以道安為代表；《山門玄義》以竺法深為代表。2.本無異宗，吉藏《中觀論疏》以琛法師為代表，《山門玄義》以竺法深為代表，安澄《中論疏記》以深法師為代表，湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》以竺法深、竺法汰（竺僧敷）為代表。
- (2)即色家：即色宗，吉藏《中觀論疏》、安澄《中論疏記》以關內、支道林為代表；《山門玄義》、文才《肇論新疏》以支道林為代表；湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》以支道林、（郗超）為代表。
- (3)識含家：識含宗，吉藏《中觀論疏》、《山門玄義》、安澄《中論疏記》以于法開為代表；湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》以于法開、（于法威、何默）為代表。
- (4)幻化家：幻化宗，吉藏《中觀論疏》以壹法師為代表；《山門玄義》、安澄《中論疏記》、湯用彤《漢魏兩晉南北

朝佛教史》以釋道壹為代表。

- (5)心無家：心無宗，吉藏《中觀論疏》以溫法師為代表；《山門玄義》以釋僧溫為代表；文才《肇論新疏》以道恒為代表；安澄《中論疏記》以竺法溫為代表；湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》以支愍度、竺法蘊、道恒、（桓玄、劉遺民）為代表。
- (6)緣會家：緣會宗，吉藏《中觀論疏》、《山門玄義》、安澄《中論疏記》、湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》皆以于道邃為代表。

雖然詮釋者所列的代表人物並不一致，但湯用彤認為：依僧肇的《不真空論》中，只評破「三家」來看^⑩，六家七宗約再可歸類為三宗，亦即本無及本無異為「本無」一宗，「心無」自成獨立的一宗，即色、識含、幻化、緣會四宗歸為「即色」一宗。^⑪要之，由於學者對般若「空」義的理解不同與持義歧異，因此出現六家七宗，而其中又可歸為本無、即色、心無等三宗，可謂為當時般若學說主流的所在。

三、六家七宗之思想梗概

探討六家七宗度般若的理解，最適當的方法是根據其學派代表者之著作來作詳盡的論述，但由於可應用的原始資料相當少，或是已佚失不存，唯有從後人對六家七宗之評述，來作間接的了解。本文就僧肇之《不真空論》、《肇論疏》、《中論》、《中論疏記》等，來闡述六家七宗對般若的理解。

(一) 本無宗

本無宗的代表人物是道安^⑫。早期中國佛教的弘傳中，「本無」幾乎成了「般若」的代名詞，在支婁迦讖所譯的《道行般若經》及竺叔蘭所譯的《放光般若經》第一品中，均以「本無」來對譯「般若」。「本無」思想也在魏晉盛行的「貴無」玄談之影響下，廣為傳播。

中國的哲學家很早就開始探究宇宙的本體，如《老子》十四章云：「天下之物生於有，有生於無。」^⑬到玄學家王弼時，他說：「道者，無之稱也，無不通無，無不由也，況之曰道。寂然無體，不可為象」^⑭。又說：「無物之所以生，功之所以成，必生乎無形，由乎無名。無形無名者，萬物之宗也。」^⑮樹立了中國傳統哲學「以無為本」的思想。因而道安早年研習般若，主「本無」之說並不意外。然而二者之「本無」是否相同呢？吉藏在中觀論疏云：

「一者釋道安明本無義，謂無在萬化之前，空為眾形之始，夫人之所滯滯在未有，若說心本無則異想便息。……詳此意安公明本無者，一切諸法本性空寂，故云本無。」

⑯

「無在萬化之前，空為眾形之始」，這句話容易讓人認為是「無」是諸法萬象之根源，「無」是萬法之本體，以為道安思想是冥合於老子的。但道安認為諸法的本性是空，但眾生虛妄顛倒以為是有，若能了解諸法本空，則一切煩惱就能休止息滅。就此處之思想而言，與鳩摩羅什、僧肇等對於空義的理解並無二異。

那麼如何解釋道安的「無在萬化之前，空為眾形之始」這一句話呢？

梁·寶唱《名僧傳抄》中記述曇濟《七宗論》時，有進一步的說明：

「……第一，本無，立宗曰：如來興世，以本無弘教，故方等深經，皆備明五陰本無。本無之論，由來尚矣。何者？夫冥造之前，廓然而已，至於元氣陶化，則群像稟形；形雖資化，權化之本，則出於自然。自然自爾，豈有造之者哉？由此而言，無在元化之先，空為眾形之始，故稱本無。非謂虛豁之中，能生萬有也。」^{①⑦}

《名僧傳抄》認為「本無宗」的「無在萬化之前，空為眾形之始」稱之為本無，並不是有一個如虛豁的「空」能生出萬有，僅在強調「無」（空）是諸法的本然狀態而已。其次，道安假「元氣陶化」等概念，來描述萬物化生的過程，認為宇宙生成的現象界，在冥造之前僅是廓然而已。群像稟形之因在於元氣陶化，並且是出於自然，與玄學中的「虛豁之中，能生萬有」亦不相同。

元康《肇論疏》云：「如安法師立義，以性空為宗，作性空論……是謂命宗也。」^{①⑧}以有限的資料看來，道安的「本無宗」的性空義是頗為接近般若正義的，無怪乎《中觀論疏》云：

「師云：『安和上鑿荒途以開轍，標玄旨於性空，以爐冶之功驗之，唯性空之宗最得其實。』……此與方等經論什肇山門義無異也。」^{①⑨}

說明了其它六家未依正義（偏而不即），道安的性空之學與羅

什、僧肇之山門義接近，較為契近真實。

(二)本無異宗

《中觀論疏》認為「本無」一家分為兩宗：一為道安的「本無」，如前所述；二為琛法師之「本無異」。《中論疏記》依《高僧傳》說琛法師就是竺法潛（或作竺道潛），字法深^⑳，或作琛、或作探，依《山門玄義》則作深。

《中論疏記》引《二諦搜玄論》云：

「夫無者，何也？壑然無形，而萬物由之而生者也。有雖可生，而無能生萬物。故佛答梵志四大從空生也。」

又引《山門玄義》說：

「復有竺法深即云：諸法本無，壑然無形，為第一義諦，所生萬物，名為世諦，故佛答梵志四大從空而生。」^㉑

「本無宗」認為「本無非謂虛豁之中，能生萬有」，竺法潛的「本無異」則認為「由無能生萬物」、「四大從空生」，兩者之間有顯著的不同。《中觀論疏》也談到：

「次琛法師云：『本無者，未有色法，先有於無，故從無出有。即無在有先，有在無後，故稱本無。』」^㉒

沒有色法以前，就先有無，明顯的說「從無出有」，但這樣的思想正是僧肇在《不真空論》對本無所破的：

「本無者，情尚於無，多觸言以賓無，故非有，有即無，非無，無亦無。尋夫立文之本旨者，直以非有，非真有，非無，非真無耳。何必非有無此有，非無無彼無。」^㉓

僧肇認為：此宗主張「無」為一切發展之根源，偏重於無，以為

「非有」是無，「非無」亦是「無」，視萬物均為無而否認假有，假無，再進而以為，「有」與「無」是分立的，不能相即相融，故不能契合非有非無、亦有亦無之般若空觀，未契於不偏不倚、不落二邊的中道觀。故認為其所謂的「本無」只是「好無之談，豈謂順通事實，即物之情哉。」《中觀論疏》引用《大品般若經》^⑳云：

「若法前有後無，即諸佛菩薩便有過罪；若前無後有，亦有過罪，故不同此義也。」

此宗的思想「諸法本無，墜然無形」、「萬物由之而生」，「無」與「有」存在著先後的關係，亦即「無」先萬物而存在，是萬有的根源，其接近玄學的「以無為本」、「有生於無」，所以是利用了老莊的哲學來解釋佛學的般若。

(三) 即色宗

依《中觀論疏》說，「即色」有關內即色義、支道林^㉑即色義之不同。論云：

「有二家：一者關內即色義，明即色是空者，此明色無自性，故言即色是空，不言即色是本性空也。……次支道林著即色遊玄論，明即色是空，故言即色遊玄論。此猶是不壞假名，而說實相。」^㉒

關內的即色義主張「即色是空」、「色無自性」，卻不說「色是本性空」，而支道林的即色義雖同樣「即色是空」，卻是「不壞假名，而說實相」。吉藏認為支道林的即色和道安的本性空是相同的。《出三藏記集》中有一篇支道林的〈大小品對比要

鈔序〉，保存了一些他的說法。序中雖未提到「色」一詞，但從全文的內容，似乎是用即色來解釋性空。⑳

支道林對於般若的詮釋，《即色遊玄論》為一重要著作，但該文獻卻未能尋獲，只能由其它文獻所引《即色遊玄論》來窺知一二。

《中論疏記》引《山門玄義》第五卷云：

「第八支道林著《即色遊玄論》云：『夫色之性，色不自色，不自雖色而空，知不自知，雖知而寂。』」㉑

慧達《肇論疏》云：

「支道琳法師《即色論》云：『吾以為即色是空，非色滅，空，此斯言至矣。何者？夫色之性，色不自色，雖色而空。如知不自知，雖知而寂。』」㉒

支道林於《即色遊玄論》中認為「即色是空」，並非「色」滅壞才是「空」。原因在於就「色之性」而言，「色不自色，雖色而空」。此外，《世說新語·文學》亦云：

「支道林《妙觀章》云：『夫色之性也，不自有色。色不自有，雖色而空。故曰：色即為空，色復異空。』」㉓

「色」沒有使其自身存在的自性或本性，「色」並非憑藉自性而成為「有」。「色」無自性，就不能獨立自存，因此雖是「色」，本質上卻是「空」，亦即「色即是空」。而「色」既成為「有」，則與「空」有別，因此「色復異空」。就支道林的「色之性」言「色即為空，色復異空」，顯然契近般若空義，如《中論疏記》云：

「故知即同於不真空也。」^{③①}

而關內的即色義不說「色是本性空」，故《中論疏記》中云：

「此師意云：細色和合，而成粗色。若為空時，但空粗色，不空細色。望細色而粗色，不自色故，望黑色而是白色，白色不白色，故言即色空，都非無色。若有色定相者，不待因緣，應有色法。又粗色有定相者，應不因細色而成。此明假色不空義也。」^{③②}

「細色」是色的最小單位，不依緣起，非他色所成，因此不空；「粗色」是「細色」相緣和合所構成的產物，僅是色色之色，並無定相，因此是空。由此可知，關內即色義與去法執的小乘相似，僅以色色相緣言空，卻未能明瞭「粗色」、「細色」皆是當體即空。

所以僧肇在《肇論》中所評破的即色義，其實是關內即色義，《中觀論疏》云：

「不言即色是本性空也，此義為肇公所呵。肇公云：『此乃悟色而不自色，未領色非色也。』」^{③③}

吉藏說明關內即色義，旨以「色無自性」而言「即色是空」，未能明瞭「色是本性空」。關內即色義與支道林即色義相同之處，在於皆欲闡明「即色是空」之理，其別在於前者雖已有「色無自性」的體認，卻未能深一層明瞭「色是本性空」之理，而後者卻能直接了當就「色是本性空」，而言「即色是空」。

(四) 識含宗

識含宗，代表人物為于法開。于法開為于法蘭之弟子，以醫術稱奇，擅長《放光》、《法華》。③④《中觀論疏》云：

「第五、于法開立識含義。三界為長夜之宅，心識為大夢之主。今之所見群有，皆於夢中所見；其於大夢既覺，長夜獲曉，即倒惑識滅，三界都空。是時無所從生，而靡所不生。」③⑤

《中論疏記》引《山門玄義》第五卷云：

「第四、于法開著《惑識二諦論》曰：『三界為長夜之宅，心識為大夢之主；若覺，三界本空，惑識斯盡，位登十地。今謂其以惑所睹為俗，覺時都空為真。』」③⑥

識含宗認為宇宙萬有都為倒惑的心識所變現。假如覺悟三界本空，惑識就消滅，不再見有宇宙一切諸法。唯有覺醒後，無明轉為明，然後才能步入十地，而成就佛身。此認為眾生之所以不空者，皆由於惑識未盡，隨緣遷流，才會產生諸種迷惑，而執著森羅萬象為實有事物。唯有等待惑識盡除，始知三界本空，而不復見一切諸法。

(五)幻化宗

幻化宗的代表人物《中觀論疏》說是壹法師，《山門玄義》及《中論疏記》等則推定為道壹③⑦。《中觀論疏》云：

「第六壹法師云：『世諦之法，皆如幻化。』是故經云：『從本已來，未始有也。』」③⑧

《中論疏記》亦云：

「玄義云：第一釋道壹著《神二諦論》云：一切諸法，皆

同幻化，同幻化故，名為世諦，心神猶真不空，是第一義。若神復空，教何所施？誰修道，隔凡、成聖，故知神不空。」^{③⑨}

幻化宗認為世諦——世間諸法都如幻如化，自始非真實有，而認為第一義諦——心神是不空。若空心神，則無修道之主體。此宗空色法、不空心法，承認心神幻化萬物，與識含宗的「惑識生有」，須待「惑識盡除」，才能知三界本空顯然有別。

(六)心無宗

《肇論疏》引《世說新語·假譎篇》，說心無義是支愨度所立；又引《高僧傳·竺法汰傳》說道恒常執心無義^{④⑩}。慧達《肇論疏》及《中論疏記》，則說溫法師（就是竺法琛的弟子竺法溫）用心無義^{④⑪}。因此執心無義之見於記載的有支愨度、道恒、竺法溫三位。

《世說新語·假譎》說到支愨度摒棄「舊義」，另立「心無義」，云：

「舊義者曰：（一切）種智是有，而能圓照。然則萬累斯盡，謂之『空無』；常住不變，謂之『妙有』。」而（支愨度）無義者曰：「種智之體，豁如太虛。虛而能知，無而能應。居宗至極，其唯『無』乎？」^{④⑫}

《世說新語》此處提到的般若有新義、舊義的不同。「舊義」以般若心體為實有，於心內，必須進行摒除萬累工夫，使般若心體「空無」；於心外的現象界，則「常住不變」而能「妙有」。而支愨度的「心無義」以般若心體為虛豁，不須有摒除萬

累的工夫，而能「虛而能知」、「無而能應」。可知支愨度的「心無義」較之「萬累斯盡」的「舊義」，略勝一籌。此外元康《肇論疏》亦主張支愨度立「心無義」。^{④③}

元康《肇論疏》引《高僧傳·竺法汰傳》^{④④}雖說道恒執「心無義」，卻未提及道恒相關的主張。至於竺法溫，慧達《肇論疏》則云：

「竺法溫法師《心無論》云：『夫有，有形者也；無，無像者也。有像不可言無，無形不可言者也。而經稱色無者，但內止其心，不空外色。』但內停其心，令不想外色；即色想廢矣。」^{④⑤}

《中論疏記》引《山門玄義》第五卷云：

「釋僧溫著《心無二諦義論》云：『有有形也，無無像也，有形不可無，無像不可有。而經稱色無者，但內止其心，不空外色。』此壹公破，反明色有，故為俗諦，心無故為真諦也。」^{④⑥}

竺法溫意謂現象界事物「有」、「無」的存在，依其是否有形象來判定，然而所謂「空」，則與現象界事物存在與否無關，純粹是「內止其心，不空外色」、「內停其心，不想外色」的工夫。如此，色想全廢，心空，而色境不空。

故僧肇在《肇論》當中破心無義，云：

「心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。此得在於神靜，失在於物虛。」^{④⑦}

《中觀論疏》則進一步的解釋：

「第三、溫法師用心無義，心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。此釋意云：經中說諸法空者，欲令心體虛妄不執，故言無耳。不空外物，即萬物之境不空。肇師詳云：『此得在於神靜，而失在於物虛。』破意云：乃知心空而猶存物有，此計有得有失也。」^{④⑧}

經中所說諸法空，並不是說所有外界的萬物和內界的心一切都空。外物實在有，不曾無。只是在物上不起計執之心，所以說他空，說他無。就是只內裏止歇心的執著繫縛，令不想外色，外色的觀想就不生，並不是外色化為烏有。這個是空心不空色。僧肇評破「心無義」，就得失說，這個學說「得」在心能不在物上起執著繫縛，故心神寧靜；「失」在未達外界的萬物也都緣生性空。

(七)緣會宗

緣會宗的代表人物是于道邃，道邃為于法蘭之弟子，和于法開是同學。^{④⑨}《中觀論疏》對緣會宗有如下記載：

「第七、于道邃明緣會故有，名為世諦，緣散故即無，稱第一義諦。」^{⑤⑩}

《中論疏記》亦云：

「玄義云：第七、于道邃著《緣會二諦論》云：緣會故有，是俗；推折無，是真。譬如土木合為舍，舍無前體，有名無實。故佛告羅陀，壞滅色相無所見。」^{⑤⑪}

緣會宗強調萬法只是因緣和合，緣會故有，因緣離散，即成空無所見而成真空。

四、結語

總結以上資料，發現六家七宗都以標立「空」為學說的重點，進而作為「有」、「無」、「真」、「俗」的論辨，不過在彼此之間卻有差異之處，如果就「空」的對象來看，那麼心無宗是以「心」為空，本無異宗以「本體」為空，其他五宗皆以「色法」為空。

「本無宗」以為「無在萬化之前，空為眾形之始」，又說「非謂虛豁之中能生萬有」，其「空」是指萬有的本性空寂來說的。「本無異宗」卻認為萬有的本體是「寂然無物」，無能生有，也因此受到僧肇的駁正。「即色宗」有關內義、支道林義，同說「色無自性，即色是空」。兩者之差異在於前者卻未能明瞭「色本性空」，後者卻直了「色本性空」。

「識含宗」的「空」要覺三界本空，惑識盡除，不再見有妄有諸法。「幻化宗」所談的「空」，空色法、不空心法，說心神幻化萬物，與「識含宗」的惑識盡除，不再見有諸法並不相同。「心無宗」談「內止其心，不空外色」，心空而色境不空。至於「緣會宗」所說的「空」，只是從因緣的離散來立論，對於因緣、色法的本性是否空寂，卻未提及。

佛教為了中國化，所以運用「格義」的方式，來宣揚佛教教義，在魏晉時代，由於玄學的蔚為風潮，與佛教大乘般若學有類質之處，使得般若學得以傳佈於中土，而玄學與世人則經由佛教所展示的「格義」語言，進而認知佛教教義，補強自己文化思想的不足之處。

六家七宗對「空」的理解與當時所流行的般若經典有密切的關係，同時也與魏晉玄學思想的影響，形成互相融通的關係。因為老子以道為萬物之母，無為天地之根。天地與道的關係，就是以「有」與「無」來詮釋。而魏正始玄風中，何晏、王弼均祖述老莊，在立論上又以天地萬物皆以「無」為本。晉世士大夫又競尚空無清談，立論上藉於虛無玄妙。然而佛教般若諸經自傳入中國後，便與道家玄理會通，才會形成六家七宗的思想差異。

注：

- ①《高僧傳》，《大正藏》冊50，頁347上。
- ②《出三藏記集》，《大正藏》冊55，頁41中。
- ③《出三藏記集》卷8，《大正藏》冊55，頁59上。
- ④《肇論疏》卷1，《大正藏》冊45，頁163上。
- ⑤《肇論疏》卷1，《大正藏》冊45，頁163上。
- ⑥《肇論疏》，《卍續藏》冊150，頁866上。
- ⑦《中觀論疏》，《大正藏》冊42，頁29上—中。
- ⑧《肇論新疏》，《大正藏》冊45，頁209上。
- ⑨《中論疏記》，《大正藏》冊65，頁92中—95下。
- ⑩《肇論》卷1〈不真空論〉：「心無者。無心於萬物。萬物未嘗無。此得在於神靜。失在於物虛。即色者。明色不自色。故雖色而非色也。夫言色者。但當色即色。豈待色而後為色哉。此直語色不自色。未領色之非色也。本無者。情尚於

無。多觸言以賓無。故非有。有即無。非無。無亦無。」，《大正藏》冊45，頁152上。

- ⑪湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》（上）說：「般若各家，可分三派。第一為二本無，釋本體之空無。第二為即色、識含、幻化以至緣會四者，悉主色無。而以支道林為最有名。第三為支愍度，則立心無。此蓋恰相當於《不真空論》所呵之三家。觀於此，而肇公破異計，僅限三數，豈無故哉。」台北：臺灣商務出版社，1991年9月臺2版，頁277。
- ⑫《高僧傳》，《大正藏》冊50，頁351下。
- ⑬《老子》。
- ⑭《論語釋疑》。
- ⑮《老子略例》。
- ⑯《中觀論疏》，《大正藏》冊42，頁29上。
- ⑰《名僧傳抄·曇濟傳》，《卍續藏》冊134，頁18上。
- ⑱《肇論疏》卷1，《大正藏》冊45，頁162中。
- ⑲《中觀論疏》，《大正藏》冊42，頁29

- 上。
- ⑳《高僧傳》：「竺潛字法深。」，《大正藏》冊50，頁347下。
- ㉑《中論疏記》，《大正藏》冊65，頁93中。
- ㉒《中觀論疏》，《大正藏》冊42，頁29上。
- ㉓《肇論》卷1〈不真空論〉，《大正藏》冊45，頁152上。
- ㉔參照《摩訶般若波羅蜜經》卷25：「若眾生先有後無，諸佛菩薩則有過罪，諸法五道生死亦如是，若先有後無，諸佛菩薩則有過罪。」，《大正藏》冊8，頁405中。《大般若波羅蜜多經201—400卷》卷392：「舍利子！若有情類先有後無，菩薩如來應有過失，若諸趣生死先有後無，則菩薩如來亦有過失，先無後有理亦不然。」，《大正藏》冊6，頁1027上。
- ㉕《高僧傳》，《大正藏》冊50，頁349下。
- ㉖《中觀論疏》，《大正藏》冊42，頁29上。
- ㉗《出三藏記集》卷8〈大小品對比要鈔序〉，《大正藏》冊55，頁55上。
- ㉘《中論疏記》，《大正藏》冊65，頁94上。
- ㉙《肇論疏》，《卍續藏》冊150，頁866上。
- ㉚《世說新語箋疏》，頁223。
- ㉛《中論疏記》，《大正藏》冊65，頁94中。
- ㉜《中論疏記》，《大正藏》冊65，頁94上。
- ㉝《中觀論疏》，《大正藏》冊42，頁29上。《肇論》亦云：「即色者，明色不自色，故雖色而非色也。夫言色者，但當色即色，豈待色色而後為色哉，此直語色不自色，未領色之非色也。」《大正藏》冊45，頁152上。
- ㉞《高僧傳》，《大正藏》冊50，頁350上。
- ㉟《中觀論疏》，《大正藏》冊42，頁29中。
- ㊱《中論疏記》，《大正藏》冊65，頁94下。
- ㊲《高僧傳》，《大正藏》冊50，頁357上。
- ㊳《中觀論疏》，《大正藏》冊42，頁29中。
- ㊴《中論疏記》，《大正藏》冊65，頁95上。
- ㊵《高僧傳》：「時沙門道恒頗有才力，常執心無義大行荆土。汰曰：『此是邪說應須破之。』乃大集名僧令弟子曇一難之，據經引理析駁紛紜，恒仗其口辯不肯受屈，日色既暮，明旦更集慧遠就席，攻難數番關責鋒起，恒自覺義途差異，神色微動，塵尾扣案未即有答。遠曰：『不疾而速。杼柚何為。』座者皆笑矣。心無之義於此而息。」，《大正藏》冊50，頁354下。
- ㊶《中論疏記》，《大正藏》冊65，頁94中。
- ㊷《世說新語箋疏》，頁859。
- ㊸《肇論疏》，《大正藏》冊45，頁171中。
- ㊹《肇論疏》，《大正藏》冊45，頁171中一下。《高僧傳》：「時沙門道恒頗有才力，常執心無義大行荆土。汰曰：『此是邪說應須破之。』乃大集名僧令弟子曇一難之，據經引理析駁紛紜，恒仗其口辯不肯受屈，日色既暮，明旦更集慧遠就席，攻難數番關責鋒起，恒自覺義途差異，神色微動，塵尾扣案未即有答。遠曰：『不疾而速。杼柚何為。』座者皆笑矣。心無之義於此而息。」，《大正藏》冊50，頁354下。

④⑤ 《肇論疏》，《卮續藏》冊150，頁866上。

④⑥ 《中論疏記》，《大正藏》冊65，頁94中。

④⑦ 《肇論》，《大正藏》冊45，頁152上。

④⑧ 《中觀論疏》，《大正藏》冊42，頁29上。

④⑨ 《高僧傳》，《大正藏》冊50，頁350中。

⑤⑩ 《中觀論疏》，《大正藏》冊42，頁29中。

⑤⑪ 《中論疏記》，《大正藏》冊65，頁95中。

唐末會昌法難對淨土宗影響之探討

陳佳彌

玄奘大學宗教研究所

一、前言

唐朝建國之初的三位君主力精圖治、政治清明、社會安定、百姓富饒，形成歷史上有名的貞觀之治，不過對佛教的態度，僧尼方面採取去蕪存菁制，排除奸惡僧尼，代之以人才出家；佛寺的建造採取定數制的方針，以防止造寺起塔之風的高揚，在此政令之下，佛教採取自誠自肅的態度，竟奠定後來發展的基礎，隨著佛教的繁榮，佛寺的建造和僧尼的出家非常盛行，造像、寫經、佛具工藝等的佛教文化也很發達。^①那麼唐武宗會昌年間（841—846）為何會廢佛毀寺呢？其因何在？法難之後，對佛教的影響如何呢？尤其淨土宗為何會綿遠長存呢？這是本文主要探討的課題。

二、研究成果的回顧

在近代學者中，研究有關「會昌法難對淨土宗影響」的論文甚少，遍尋各期刊、論文網站及套書目錄^②，發現較與此相關者，只有兩篇，一是黃運喜老師在就讀文化大學時的碩士論文，題目為〈會昌法難研究——以佛教為中心〉，該文中對法難的原

因從政治、經濟、文化方面做精闢的分析，及法難後對佛教各宗的影響也有概括性的介紹。另一為賴建成的博士論文，題目為〈晚唐暨五代禪宗的發展，以與會昌法難有關的僧侶和禪門五宗為重心〉，該文所論偏重會昌法難和禪宗的關聯與影響，尤其對禪宗「一花開五葉」，也就是禪宗歷經晚唐會昌法難和五代的離亂，而衍生出漚仰、臨濟、曹洞、雲門、法眼五家成立的經過情形，有詳盡論述。^③本文擬就前輩學者研究的基礎上，對其不足處加以補充，尤其在會昌法難下屹立不搖的禪宗和淨土宗，禪宗已有專文探究，僅就針對淨土宗在法難後能繼續弘揚之因與發展的情形做一探討。

三、研究方法

本文將採文獻學的研究方法，時間範圍限定在唐末、五代、宋朝時期，擬以倒果推因的方式，探討淨土宗歷經毀佛滅法的亂世，為何仍一枝獨秀之因？故先收集前人的研究成果，擬就未闡明清楚處加以補充說明，再參酌原典文獻、論著，從唐代文風、社會背景、地理環境、自他宗的融匯等角度，就前輩學者所未研究過的主題深入探究，期望能整理出淨土宗在這期間，雖處社會動盪不安，卻能屹立不拔之因，期望這豐厚的原因能幫助我們更深入地了解淨土信仰的演變軌跡。

四、會昌法難的原因

在黃運喜老師文中對會昌法難的原因，已就政治、經濟、文

化層面加以論述，本文略加引述，在政治方面唐朝皇室的宗教信仰以道教為主，高祖、太宗對佛教都加以限制和利用，成為後世帝王的祖宗之法。經濟方面，安史之亂後，形成蕃鎮割據的局面，國家經濟日益萎縮，武宗壞寺毀像，沒收寺產，將銅像銷毀，鑄成錢幣，以恢復經濟。文化方面，佛教傳入之後，由於文化的差異，儒釋道三家思想發生諸多衝突，中唐以後，儒學漸興，對佛教大肆撻伐，形成這次法難的一股暗流。④再就道教方面詳加分析。

唐武宗李炎在位期間為西元840—846年，崇信道教，在宮中安排道教儀式，公開表明皈依道教；寵信道士，授予官位，封趙歸真為右街道門教授先生，封衡山道士劉玄靜為銀青光祿大夫、崇文館學士，結果發出一連串慘無人道的敕令。如：敕令諸道官吏進呈十五歲男女童的心肝；指示近海的各州官吏呈獻活海獺，可能做為藥用；禁止蓄養黑色畜生，因其顏色將凌駕道袍的黃色等。又深信道士妖言，武宗本名灑，道士們對他說，唐以「土」德，宜火不宜水，於是在會昌六年三月下詔改名炎；幻想長生不老之術，調神策軍、建望仙台、服仙丹，結果形貌枯槁，道士庸醫告之，這是換骨的象徵。⑤武宗本來對佛教並無好感，再加上道士趙歸真、劉玄靜等人從旁煽動，就更增加他對佛教的厭惡，因此他便決心滅佛。

五、會昌法難的佛教慘景

唐武宗為了毀佛滅僧，即位後視劉稹、韋宗卿等護佛之官吏

為叛徒，貶至邊地；對李德裕、李紳等崇道者，授予高官，以便順利推行尊道毀釋政策。從會昌二年（842年）起，開始整肅全國的佛教教團，僧尼之中有犯罪行為及不守戒行者，悉令還俗。會昌四年（844年），毀壞佛堂、招提、蘭若等無額寺院，原住僧尼一律還俗。禁止咒術和妖術，也嚴禁僧尼保有私人財產，有則沒入國庫。會昌五年（845年），規定長安及洛陽，各留四寺及三十僧人；天下各州，僅各留一寺，依州大小而分三等，大州留僧二十人，中州十人，小州五人。

此外佛寺全部毀壞，其結果被毀的佛寺有四千六百所；招提、蘭若等小規模佛堂草庵達四萬餘所；僧尼悉令還俗者有二萬六千五百人；長安一地，還俗者即達三千四百五十九人。沒收寺田莊園數千萬頃；佛寺所使用的奴婢十五萬人，也與還俗僧同被編入兩稅戶；金銀銅鐵的佛像佛具，均被改鑄為貨幣及農具；佛寺的建築物，也悉數改為公共設施的事業場所。⑥佛經等法寶不是被毀，就是被日、韓等僧侶帶到外邦，華北地區變成佛教的文化沙漠。這是武宗崇信道教，對治佛教繁榮，國庫負擔增加，國家財政貧乏的措施。這後果使佛教走向衰微之路，尤其是中國佛教注重義理的宗派一蹶不振，已難恢復往昔面貌，但卻為展開大乘思想兩大支柱的禪宗和淨土宗開展一條康莊大道。法難後佛教各宗的樣貌，在黃運喜老師撰寫的碩士論文已有論及，不再重述；至於禪宗方面，在賴建成著〈晚唐暨五代禪宗的發展，以與會昌法難有關的僧侶和禪門五宗為重心〉已有詳述，也不再贅言。本文擬從會昌法難後，淨土宗存立之因及發展情形做一詳盡

闡明。

六、會昌法難後淨土宗續存之因

唐代佛教宗派林立，主要的宗派有八個，其中真正在唐代創立的有律宗、法相、華嚴、禪宗、密宗等宗派。

唐代佛教宗派一覽，（）內為別名

- (1)天台宗（法華）：灌頂創立，興盛於中唐，主要教義為一切皆有真如法性，三諦圓融。
 - (2)俱舍宗：道岳創立，興盛於初唐。
 - (3)律宗（南山）：道宣創立，於唐末衰落，重視戒律修持。
 - (4)法相宗（唯識慈恩）：玄奘創立，興盛於初唐，於中唐衰落，主要教義為萬法唯識，「無性者」不能成佛。
 - (5)華嚴宗（賢首法界）：法藏創立，興盛於中唐，會昌後衰落，主要教義為法界緣起，理事無礙。
 - (6)淨土宗（蓮宗）：善導創立，興盛於中唐以後，後與禪合一，主要教義為稱念佛號，往生淨土。
 - (7)禪宗（佛心）：慧能創立，興盛於中唐以後，歷久不衰，主要教義為見性成佛，即心是佛，不立文字，教外別傳。
 - (8)密宗（真言金剛）：金剛智、不空等人創立，興盛於開元後，主要教義為佛與眾生體同，重儀禮和咒術，契合民俗。
- ⑦

從上可知，天台、律宗、法相、華嚴、密宗等，都歷經會昌法難，經典慘遭滅跡的厄運，均曾一度中落，致有日後海外訪經

之事，⑧到了宋朝才漸漸中興。俱舍宗更是從此一蹶不振！唯有禪宗和淨土能安然度過，歷久不衰，以下就淨土宗能續佛慧命之因加以探究。

首先從教義來說，天台和華嚴宗都承認眾生佛性的普遍存在，並調和與儒道的關係，在士大夫中擁有一定的信仰基礎，頗注重教義的弘揚，一旦法難經典遭毀，只好接受沒落的命運。法相宗著重於煩瑣的佛理討論，且主張有不能成佛的無性人存在，不易傳播且有礙人們信仰的目的，在會昌法難之前，只傳承三代就沒落了。密宗的祕密傳教方式和煩瑣儀禮，不利於廣大影響，會昌法難後，日僧空海、圓仁、圓珍等人帶走大批密教典籍，在日本弘傳。律宗重視戒律推行，在初唐時研習亦夥，會昌之厄，律典喪失，亦告式微。禪宗分為南北兩派，北派以神秀為宗師，主漸修；南派以慧能為宗師，主頓悟，安史亂後，北禪大衰，而南禪宗義以頓悟為本，摒棄儀式、不立文字，直指人心，見性成佛，不必靠經典，也不受法難影響，反而在江南各地弘傳。淨土宗主張持名念佛，無論男女老少都能接受簡單的教義，一句阿彌陀佛，唸到一心不亂，臨終時受阿彌陀佛、觀世音菩薩、大勢至菩薩的接引，即能往生西方極樂淨土。其修行方式簡單易行，自東晉慧遠在廬山結社倡導念佛後，淨土崇拜，造彌陀像，念佛往生者，遍及各地。唯其修行法門簡易，會昌法難後，其他宗派均苦於經典散佚，傳者無憑。淨土宗以其簡易之念佛法門，終於取代以經論典籍弘傳宗派的地位，並在各地發揚發大。

次就地理環境而言：唐武宗的會昌法難以長安、洛陽為中

心，致使佛教向各地分散；接著五代的各王朝之中，大都在數年間，即進行交替，以洛陽和開封為中心的華北地區，社會動盪不安，佛教也因此難以發展。反而離中央政府較遠的十國各地，卻有著較長期的安定局面，在經濟和文化方面都有良好的表現，也有好奉佛教的君主，從事於佛法的發展，尤其是吳越和南唐佛教，可做為代表。吳越（907—978年）建都於杭州，政局安定長達七十年之久，歷代尊信佛法，尤其忠懿王錢弘俶是一位虔誠的佛教徒，以天台德韶（891—972年）及永明延壽為師，德韶禪師為法眼宗二祖，乞請吳越王錢弘俶向高麗求取失佚天台教籍，享年八十二，為延壽之師^⑨；而永明延壽亦主張禪淨雙修。吳越王在國內造寺度僧良多，當今西湖之佛寺都與之有關，如：雷峰塔為其所修，也曾在此造經。北宋省常慕廬山蓮社之風，於西湖結「淨土社」^⑩；又仿阿育王的故事，製小寶塔八萬四千頒送各地；以禪淨二宗為中心加以弘揚，建立佛教王國。再就建都於金陵的南唐（937—975年）而言，偏安三十九年的太平治世，歷經李昇、李璟、李煜等三位奉佛君主，受法眼宗初祖清涼文益的教化，譯經弘教，給予後世很大的影響。^⑪又淨土宗的高僧少康洞燭機先，在會昌法難之前，就把隋唐時代，以華北為中心的淨土信仰，移植到江南，成為淨土宗日後發展的基礎。所以南方佛教的護法君主，對佛教的天台、禪宗、淨土宗等大力提倡，此對當時台淨融和，及禪淨合流的風氣而言，淨土宗自然是興隆無比。

再就唐代的講唱文學加以闡明：唐代的「講經」是一種佛教儀式，帶有轉讀，梵唄、唱導等行事，剛開始保持正統形式，而

對象也受到限制，自然會影響到佛教的傳播，後來隨著釋家的反省及明智的抉擇，開始世俗化，如「阿彌陀經講經文」：有講經的儀式，也有記述具體的講說內容。也就是在寺院所舉行的通俗說法，以最平易近人的方法來表達深奧的教義，稱為「俗講」。

⑫能夠俗講佛經者必須富有深厚的文學才華，讓深奧的佛法通俗化，這樣民眾才能與佛教教義接觸的機會。後來更普及到寺院以外地方，由化俗法師擔任講演，講演的經文是一種韻散交互的文體，進行時說白及韻文部分都伴著歌唱進行的，這種講唱方式普遍獲得上下階層的喜愛，此時的淨土經典自然被世俗化成講經文，深入民間，普及一切，獲得廣大流傳。

以上透過各宗教義的比較、地理環境、講唱文學等三方面，來說明淨土宗能在亂世中繼續流傳的原因，以下繼續探討發展的情形。

七、會昌法難後淨土宗發展的情形

中國佛教到了唐朝八宗鼎立，五彩繽紛，甚至三階教也來湊一腳。唐武宗會昌法難之後，中央所在地的長安、洛陽佛教雖然元氣大傷，萎靡不振；但離中央較遠的各地卻不受影響，仍呈現欣欣向榮的景象。所幸緊接著即位的唐宣宗，馬上宣布復興佛教，之後的思想界也出現了一種交融匯合的趨勢，這種融匯不僅表現儒、道二教思想的融攝，而且表現為佛教內部各宗各派之間的相互滲透，到了宋朝，進而出現了儒、釋、道三教思想的大融合，於是產生了宋明理學。本文不打算從三教合一的情形論述，

擬就佛教內部淨土宗與其他各宗之間的交融情況作一探究。

- (1)禪淨融合：代表人物為五代的永明延壽禪師，提倡禪淨雙修，認為習禪者期望於見性成佛的同時，也應從事廣作萬善行門。這是延壽在三十歲剛出家時，前往天台山參謁德韶禪師時有所契悟，之後於國清寺修法華懺，在智者禪院作二闡，一是「一心修禪」，一是「誦經萬善」，拈了七次皆屬「萬善」之闡，遂決心不惟是修禪定，且力誓誦經萬善，這一主張給予當時禪林一大刺激。著有《萬善同歸集》，此為接受唐代慈愍法師《淨土慈悲集》的思想，^⑬後來天衣義懷、慧林宗本等諸多禪師亦有此共鳴，成為禪淨調和之人，宋朝以後，教界風靡不絕，形成中國佛教禪淨雙修之一大特色。
- (2)台淨融和：此期的天台僧人，並非獨立活動於一家宗門，兼弘淨土者良多，其中最有名的是慈雲遵式（A.D.960—1032年）和四明知禮（A.D.960—1028年），遵式住四明（浙江省鄞縣西南）寶雲寺，其著作有《往生淨土懺願儀》、《往生淨土疑行願二門》等，大力提倡淨土。知禮著述頗多，凡二十餘部，其中有關淨土者有《觀經疏妙宗鈔》、《觀經融心解》等，住四明延慶寺始建念佛施戒會，帶信眾念佛修懺，參加者萬人；並大開講席，提倡本性彌陀、唯心淨土之說，確立往生之正信，用此觀行，皆得往生。
- (3)律淨融合：習律修淨土者，首推靈芝寺大智律師元照，住西湖崇福寺，持南山律而修淨業，宣揚戒、淨二門之風，以「生弘毗尼，死歸安養」為其一生宏願。其著作有《觀無量壽

經義疏》及《阿彌陀佛義疏》。他的門下皆修淨業，其中用欽及戒度二師，各自為他的《觀經疏》作了一部《白蓮記》，以弘揚元照之說。日本僧人淨業、真照等入宋，訪元照律師門下守一、妙蓮等受戒、淨二門之教法，回日本後在京都泉涌寺、戒光寺等大加宣揚。

- (4)華淨融合：華嚴與淨土宗的融合有長水子璿，住長水（河南省洛寧縣西），講華嚴、圓覺、觀經等；其弟子惟鑑，受具戒後，結社修淨業。另有圓澄義和深通華嚴教觀，住臨安慧因院，宏揚佛法。其著作為《華嚴念佛三昧無盡燈》，倡導華嚴圓融念佛法門。

會昌法難後的淨土信仰，除本宗以「念佛結社」的方式弘揚外，兼與禪、律、天台、華嚴等宗的融合，更是大放異彩，使之歷久不衰，綿延不絕！

八、結論

淨土宗處在唐末會昌法難迫僧尼還俗、毀佛壞寺、焚燬經卷；接著五代、宋初群雄割據、兵荒馬亂社會動盪不安的時代裡，能夠流傳下來，一路長青，除了前述修行法門簡易、地理因素及講唱文學的風行之外，還有：

- (1)此時佛教外部正盛行儒、釋、道的融匯，在這時代背景的驅使下；佛教內部淨土宗與其他各宗也進行彼此交會，其融和的結果，不但本宗的祖師大德在大力提倡淨土信仰，他宗的高僧大德也一起來兼弘淨土，使得淨土教義更為廣遠，弘傳

更加普及社會的每個角落。

- (2)受念佛生淨土可獲現世消障獲福及未來歸宿極樂淨土雙重利益的影響，淨土宗的二祖道綽法師說：「若念一聲阿彌陀佛，即能除卻八十億劫生死之罪」，^⑭及宋代慈雲遵式提倡懺願法：「今對彌陀十方佛前，普為眾生歸命懺悔，唯願加護令障消滅」^⑮；而南方淨土宗始祖廬山慧遠倡導，依般舟三昧修法，以期定中見佛往生；北方始祖山西曇鸞專以彌陀本願功德力，攝引眾生速得往生；善導大師提倡十念往生。這種念佛消業、懺悔滅罪，臨終十念，就可獲得現世利益與未來往生西方淨土的修行法門，較容易深入人心，獲得普遍信仰。
- (3)唐朝時儒釋融和，淨土宗深入民間，儒士文豪與佛教高僧時常往來，大約有三因：一為玄理契合，一為文字因緣，一為死生恐懼。^⑯如慧遠與劉遺民、蘇東坡與佛印，談玄說釋、冥報淨土。儒家的未能事人，焉能事鬼；及未知生，焉知死之說。^⑰不談鬼神及生前死後問題，著重現世生活；而佛家的從業力來、往生淨土去之理，給予心靈最高的指標，正可彌補此不足。也因此獲得王公貴族、豪士名流的喜愛，這種儒釋融和的景象，自然促進淨土宗的發展。

本文乃針對淨土宗在唐末會昌法難後至宋朝時期仍欣欣向榮之各種因素做一闡明，本宗雖處亂世，卻能駕馭社會亂象，出污泥而不染，難怪號稱「蓮宗」，這雖非蓮宗的由來，卻很有道理。該宗能遭法難不滅，永續發展的不尋常現象，尤其與教內各

宗的融匯及儒家的滲入，加上社會提倡講唱文學之風及現世、未來利益的雙重誘惑，頗獲得上至王公貴族，下至庶民的普遍信仰，其所展現出的繁華風貌，令人叫絕。這也是淨土宗從廬山慧遠時期，聚集道俗名士二十三名等少數人結白蓮社一心念佛，剋期往生西方極樂淨土，到走向普遍化、大眾化、世俗化的寫照。至於淨土信仰在元、明、清的發展，限於時間關係，無法深入探究，待來日再後續。

注：

- ①野上俊靜等著，釋聖嚴譯，《中國佛教史概說》，五版，台北，臺灣商務印書館股份有限公司，民國77年4月，頁73。
- ②佛學數位圖書館暨博物館網站：http://ccbs.ntu.edu.tw/DBLM/pg2-chi/pg2_index_2.htm，該網站收集123561筆中、英、日文書籍、期刊雜誌及博碩士論文資料，且持續在增加中。日本印度學佛教學會網站：<http://www.inbuds.net>，收集56503筆，有英、日論文資料。及蒐尋國家圖書館博碩士論文、玄奘大學圖書館博碩士論文、中華佛學研究所圖書館博碩士論文，與張曼濤主編，《佛教目錄學提要》，初版，大乘文化出版社，1978年4月；藍吉富主編，《世界佛學名著譯叢總目、索引》，初版，華宇出版社，1988年4月；星雲大師監修，《中國佛教學術論典》碩博士學位論文，初版一刷，佛光山文教基金會，2001年8月。
- ③國家圖書館博碩士論文網路版，黃運喜著，《會昌法難研究——以佛教為中心》，中國文化大學歷史研究所碩士論文，民國75年6月；賴建成著，《晚唐暨五代禪宗的發展，以與會昌法難有關的僧侶和禪門五宗為重心》，中國文化大學史學研究所博士論文，民國82年6月。
- ④黃運喜，《會昌法難研究——以佛教為中心》，中國文化大學歷史研究所碩士論文，民國75年6月，頁154。
- ⑤郭朋著，《中國佛教史》，初版，文津出版社，民國82年7月，頁210及史丹利·外因斯坦著、釋依法譯，《唐代佛教——王法與佛法，初版，佛光文化事業有限公司，台北，1999年6月，頁228—230。
- ⑥同①，頁73—74；及外因斯坦著、釋依法譯，《唐代佛教——王法與佛法，初版，佛光文化事業有限公司，台北，1999年6月，頁254。
- ⑦張朝發，〈唐代佛教庶民化問題初探〉，出自《中國佛教學術論典》(45)碩博士學位論文，初版，佛光山文教基金會，民國九十年八月，頁363。
- ⑧佛祖統紀對於此事記載甚詳，如卷二十二謂四明法師子麟於後唐清泰二年（935），往高麗日本諸國取回天台經典。卷八謂吳越忠懿王亦遣使往高麗日本求經，高麗派諦觀法師持天台教典來華。宋志磐撰，《佛祖統紀》卷8，頁190—

- 191及卷22，頁246，《大正藏》第四十九冊，no.2035。
- ⑨ 宋贊寧等奉敕撰，《宋高僧傳》卷第十三，《大正藏》第五十冊，頁789上—中。
- ⑩ 湯用彤著，《隋唐及五代佛教史》，初版，台北，慧炬出版社，民國75年12月，頁265。
- ⑪ 同①，頁109—110。及《佛光大辭典》，頁6016。
- ⑫ 平野顯照著，《唐代文學與佛教》，收錄於藍吉富主編《世界佛學名著譯叢》第92冊，初版，華宇出版社，民國75年12月，頁239—257。
- ⑬ 望月信亨著、釋印海譯，《中國淨土教理史》，收錄於藍吉富主編《世界佛學名著譯叢》第51冊，初版，台北，華宇出版社，民國75年12月，頁226；及《中國佛教史概說》，頁137。
- ⑭ 釋慧嚴著，《淨土概論》，初版，台北，東大圖書股份有限公司，民國87年4月，頁106。
- ⑮ 宋遵式撰，《往生淨土懺願儀》，《大正藏》第四十七冊，NO.1984，頁493中。
- ⑯ 湯用彤著，《隋唐及五代佛教史》，初版，台北，慧炬出版社，民國75年12月，頁240。
- ⑰ 謝冰瑩等編譯，《新譯四書讀本》，五版，台北，三民書局有限公司，民國62年4月，頁149。

早期印度社會型態及其佛教思想 探究之略述

釋圓依

華梵大學東方人文思想研究所

一、前言

原始印度佛教中，出家修行者不須在社會上從事行業，而是到森林中過隱居的生活，或為不久住於一處之遊行至遍歷各地。他們靠自力獨自採集食物維持生活，或依靠他人的善意取得食物的乞食方式維持生活。因此，釋尊及其弟子當時一方面仰賴乞食保存自己的生命，一方面專心致力於為自度度他而做的修行。「比丘、比丘尼」在梵語意指「乞士、乞士女」，佛教的這種制度，實為出自印度古來的一般外道^①。既然決意出家，則出家後衣食住之問題，皆無須擔心，只須努力修行。這也是印度古來社會之共同觀念^②。本篇文章是先探究初期印度佛教思想，並融合了當時印度之社會文化與人文背景來深入了解，試圖釐清佛陀當時所制定規範其思想之由來。

依據目前所流傳下來之原典記載可得知，佛陀時代之思想，深受當時六師及其他教派所影響，也可說是佛陀在修行之過程中，包含了當時所有宗教學派之思想，而產出了佛陀特有的思想學派。但無論從六師、耆那教；或佛教所傳教之地區、所傳之教

義；或所收之弟子來看，總歸都是在反對婆羅門教的階級制度，這也反映出當時之時代背景所需。雖然，六師之思想，在印度不但受婆羅門教之指責，亦受耆那教及佛教之痛斥。但事實上，耆那教及佛教都多少有接受六師們的反婆羅門教之思想；甚至可以大膽的說，六師們的教義，亦就是耆那教、佛教之先期思想。

因此，本文可分為兩部分，一為不苦不樂之修行態度，二為以乞食之修行方式，來達到成佛度眾之目標。先由六師們之思想教義來分析，並從中了解佛陀所受之影響，而後悟得正法，行於中觀之道；再由所悟之中道正法，結合了當時社會上之階級觀念，來制定規範，教化其弟子，一方面有了中觀之修行態度，另一方面也使得當時面對日益擴展之佛教，在生活上不至於有困難，並能使僧團中皆平等乞食，不受階級觀念所影響，實是大智慧者！

二、六師之思想：

六師③的產生，是緣由於當時印度社會的政治鬥爭，而反映到了思想之領域，並出現了與傳統的婆羅門思潮相對立的「沙門」思潮。據記載當時有九十六④種「外道⑤」，以其中較為著名之「六師」為代表。

(1)富蘭·迦葉：概為倫理的懷疑者。主張「無因無緣論」，否認因果報應。並主張使用暴力。代表著被壓迫的奴隸階級之思想。

(2)末伽梨·拘舍羅：為耆那教的一分派，是邪命外道之始祖。

據經典記載是為主張極端之必然論者（Fatalist）。（主張命運支配一切的宿命論者。）謂吾人之行為與命運，皆有自然運行所定之規律。人無所作為，前後經數百劫，自然而至解脫之域。

(3)阿夷多·翅舍欽婆羅：為純粹之唯物論者。謂人生為四大所合成，死後更無一物。人生之目的，在求快樂，排斥一切肅嚴的倫理。亦有謂此為順世派。主張種姓平等，且人生的目的在享受，屬享樂主義派。

(4)浮陀·迦旃延：主張人為地、水、火、風、苦、樂、生命七要素合成，依其聚合、離散而有生死之現象。唯七要素自身為不滅。殺生，只是通過其七要素之分合點，生命自身並未喪失。有似薄伽梵歌。

(5)散惹夷·毗羅梨子：主張當適應一一時處，並依於情境之所如，而判斷即為真理。例如問有未來否？其時覺以為有，則答之為有，固屬真理；其後若覺以為無，而答之曰無，亦真理也。較屬懷疑論和不可知論。

(6)尼乾子·若提子：即有名之耆那教始祖，為命運論之一種。按此派教理，以命（Jiva）與非命（Ajiva）之二元論為基礎，創立種種範疇而說明一切。主張極端之苦行與嚴守不殺生之戒。

六師彼此之關係，在末伽梨與不蘭迦葉其思想上較為接近。而波浮陀與末伽梨則相近。尼乾子與散若夷便算是同類。唯有阿耆多為獨立特行之物質主義者。六師之共同特色，其一是反神論，尤其反對梵之創造說。阿耆多是物質主義者，自然反對梵創造一切；其他實在論、真常論，也沒有設定創造神之必要。其二

是反對業論，除尼乾子主張前業外，不是充分地三世業報說，其他五師本是反對業論的。也因如此，其反神論受傳統有神論之反對；而反對業報說受到傳統的反對，也受到耆那、佛教之反對。在反對有神論耆那教、佛教與六師是一體的，可以說是前二者之先驅。無論在理論上，方法上都是有影響的。佛陀則以他的「緣起論」為核心針對六師思想作一判別。

三、種姓差別之階級制度：

早期在印度，普遍信仰之宗教為婆羅門教，其中又以婆羅門位居於首^⑥，據《長阿含經》卷二十〈阿摩晝經〉記載：「世有四姓：婆羅門、剎帝利、吠舍、首陀羅。^⑦」此宗教是以種姓分立的理論和實踐對人民大眾進行壓迫剝削的制度。且此四種姓中皆分派了各自的職業^⑧；由此可知，當時印度社會對婆羅門之崇敬。

釋尊針對當時的婆羅門教，尤其著重於反對種姓分立和創始神^⑨的理論，並主張「四姓平等」。因此，其後佛陀所創之佛教，便主張：「百川入海，各失其味。」即是於加入僧團之後，就像恆河、閻牟那河、阿夷跋提河等江河大川，它們雖然各自有自己的名稱，但匯入大海以後，便捨棄了原名。亦即捨離原來種姓，皆稱為「沙門釋種子」。

四、印度佛教之興起：

原始佛教產生之時，印度階級壓迫的突出特點是在種姓制

度，只有婆羅門、刹帝利、吠舍三大種姓可以加入婆羅門教，稱為「再生族⑩」。意思是婆羅門教能夠給他們再次生命；而首陀羅種姓無權加入婆羅門教，所以稱為「一生族⑪」。因此「再生族」只要多做善，以後轉世便可保有今世之既得利益。由此可知，當時便產生了初步輪迴的觀念。婆羅門教規定：只有再生族才有權誦《吠陀》，一生族首陀羅只要偷聽《吠陀》，就要受到熔鉛灌耳和割舌頭的處罰⑫。首陀羅種姓屬於奴隸階段，處社會最低層，受著奴隸主階級殘酷的壓迫剝削。因此可知，當時之印度社會，因為種姓階級之分別，導致了許多人民的不滿，但又不能抗議，也使得後來的佛教因應而起。

針對如此的社會制度，佛陀提出了「種姓平等」及「業感緣起」之主張。四個種姓的人都可以加入他的僧團，佛陀認為：婆羅門像其他三個種姓一樣，不能擺脫因果律的支配，如《長阿含經》卷六〈小緣經〉所載：「若有不善行有不善報，為黑冥行有黑冥報，必在婆羅門種，……則婆羅門不得獨稱我種清淨最為第一。……今者現見婆羅門種嫁娶產生與世無異，而作詐稱我是梵種以梵口生現得清淨後亦清淨。」而「業感緣起」的理論，也說明人的命運掌握在自己手裡，來生果報的好壞，是由自己的行為（業）所決定的，如《雜阿含經》卷二十，佛弟子摩訶迦旃延秉佛意告摩偷羅國王所言：「大王！如是四姓悉皆平等，無有勝劣差別之異。……是故大王！當知四姓世間言說為差別耳，乃至依業，真實無差別也。」這樣「促人行善」之理論，也確實得到良好的推動作用，使佛教能在當時印度得以發展的主要原因之一。

筆者認為，佛陀將僧團制定以乞食為生，也使施者與受者皆可獲得利益。

五、佛陀當時以乞食為僧人之日常生活來源

古雅利安民族早期入住於西北印度時，一般人民大部份是以畜牧為生，而種姓差別也由始產生，一為高貴的白色人種（Aryavarna），一為原住之人而被征服族為低下的黑色人種（Dasavarna）。而後至公元前十世紀間，一般百姓便經營農業，而領導階層，為司祭祀的婆羅門和統理兵政的王者，此時階級制度已逐漸產生。據歷史記載，遠在雅利安人進入印度以前，其社會已有農業生產之記錄；而後以遊牧為生的雅利安人侵略印度之後，由農轉畜牧，但因印度本土具備豐富的自然條件，且雅利安人征服當地之原住民，並強迫為奴隸，去耕種農田、發展農業，相對的，也提高了當時社會物質生活之發達。此時社會多數又由畜牧轉農。

古印度社會世襲的階級制度，有四種姓，即婆羅門（司祭）、刹帝利（王者、武士）、毘舍即吠舍（農工商）、首陀羅（賤民）四種階級。前三者為雅利安人世襲的職業階級，後一種是非雅利安的被征服人賤民階級。

《四十二章經》中說：「佛言：剃除鬚髮而為沙門。受道法者，去世資財，乞求取足，日中一食，樹下一宿，慎勿再矣。使人愚蔽者，愛與欲也。」出家修行者，應當拋棄財產，過乞食生活。「日中一食，樹下一宿」對於修道者來說已經足夠了。

佛陀自悟道之後，於鹿野苑時曾對六十一位弟子說：「比丘們，為了大眾的利益，為了對眾生的慈悲，請出發到世間去吧！不要兩個人走同一條路！去宣揚我的教義，教導眾生清淨度生。雖然眾生中也有心目明朗的人，也需聞教才能開悟。我自己也要到Uruvela Senanigrama（即尼連禪河邊摩竭提國之王舍城）去傳教。」^⑬因此，筆者認為佛陀制定以乞食為生，其中也有此一含義，藉由入世之乞食，達到宣揚與貫徹佛教主張的目的。

六、結語

參考由聖嚴法師所著之《印度佛教史》記載：「佛陀出家後先至毘舍離城的跋伽婆仙人之苦行林，次至王舍城的阿羅邏迦藍仙人處，及鬱陀迦羅摩子仙人處尋求解脫之道，但他們所示者，或以苦行或以修定，而以生天為目的，所以當釋尊領教後，均不能使他心服，便到伽耶城之南的優婁頻羅村的苦行林去。」歷經六年的苦行生活，深體「行在苦者，心則惱亂；身在樂者，情則樂著。是以苦樂，兩非道因。行於中道，心則寂定」。

再者，當時印度有六師外道，在修行上有順世派的極端享樂主義者，有尼乾陀的極端苦行主義者；對於宇宙人生問題的看法上，有極端的「宿命論」與「無因論」，這種各執一端的說法，佛陀認為均不可取。為了不落於偏見，因此「離於二邊^⑭，而說中道」：在修行上，要不偏於苦行或縱樂的生活；在思想上，要離於有或無、常住或斷滅兩種極端的見解。所以，中道具有實踐上與理論上的兩種不同意義。在實踐意義上的中道，以實踐八正

道為主；理論上的中道，就是緣起。

在佛陀成道之後，當時只有五比丘及佛陀，因此並沒有固定住所，如毘訶羅或寺院，他們有時在樹林中，便樹下一宿，在山邊、洞穴中、山窟內，便塚間一宿，因此，乞食也為僧人們解決食的問題。之後由於僧團人數日益增加，於摩竭陀的瓶沙王供獻了他的竹林精舍予佛陀及其弟子們，便有了僧伽的第一所寺院。佛陀在王舍城接受人家所贈之別墅，作為比丘們之住所，即是早期寺院的轉捩點。於《小品經》有一首詩：「靜慮止觀，安寧自內，覺者稱揚，贈居所與僧伽為最。故智者為求自己福利，應建精舍供多聞者住。」即可看出當時已有精舍，供大眾來修行，已無需宿於樹下。因此，筆者認為，有了固定居所，是否這些國王大臣或長者，會否供給僧團一切日常所需，還有待研究。但就另一方面來說，當時佛陀所度化之種姓中，其弟子遍及各階層級，因此平等乞食，其目的亦可放下其自我階級之觀念，無論貧富貴賤，一視同仁這也是乞食制度訂定的重點之一。

綜觀上述，可對佛陀當時印度佛教之社會型態做一概括性的了解。佛陀在修行的過程中，其中一重大轉捩點應可說是六年的苦行。但「苦行」何以為佛陀首先採用之修行方式？筆者以為，是因緣和合或是佛陀智慧過人，亦或是當時皇室多信奉耆那教，因耆那教主「大雄」出身於剎帝利之故！

佛教在印度產生之初，藉由階級壓迫的突出特點為種姓制度，在社會中只有婆羅門、剎帝利、吠舍為上等人，在社會中產生欺壓不平等，此亦是使得佛教得以立足於印度，發揚至後世，

流傳至東土的主要原因。而佛陀所提倡之「中道」，也另表明了有別於傳統婆羅門教與其他唯物主義及苦行思想。佛陀所創之思想，可說是取捨各派學說而成立之佛教。

注：

①在此指佛教未成立前之教派稱之為外道。

②參許洋主譯《印度的佛教》，p64。

③參「維摩詰經講錄」上冊，二〇七至二〇九頁。一、富蘭迦葉：富蘭是他的字，迦葉是他的姓，譯作「滿貫」。彼道立一切法斷滅性，不講君臣、父子、忠孝等道理。譬如說，虛空不生滅，人死如燈滅等。是故稱他為斷見外道。二、末伽梨拘賒梨子：末伽梨是他的字，拘賒梨子為他的姓，譯作「昧道」。他說眾生的罪垢非從因緣生，眾生的苦樂非從因緣生，而倡導是自然生。所以稱自然外道，普通稱他為常見外道。三、刪闍夜毗羅胝子：刪闍夜是他的字，毗羅胝子為他的姓，譯作「正勝」。主道不須求，只要經過生死的劫數，把自己應受之苦受盡之後，自然便會得道。他以為眾生所以受生死的報，乃是因為眾生過於執著快樂享受，若不修苦行，便永遠不會得到解脫。故稱苦行外道。四、阿耨多翅舍欽婆羅：阿耨多翅舍是他的字，別號為欽婆羅，譯作「羸衣」。亦屬自然外道，他認為一切法由於自然所生，否定從因緣生。身常著粗衣，或披皮衣在五熱炙天裏修苦行。以為此生受苦，來生便可得樂。又因為常行披髮、薰鼻等苦行，所以通常稱他為披髮外道。五、迦羅鳩駄迦旃延：迦羅鳩駄為他的字，迦旃延是他的姓，譯作「剪髮」。此外道認為諸法的生滅亦有相、亦無相。曾有人問他：「諸法是有的嗎？」他便隨聲附和著說：「是有的。」再有人問他：

「諸法是無的嗎？」他亦隨聲附和說：「是無的。」因為他善於矯論故，所以稱他為矯論外道。六、尼健陀若提子：尼健陀是他出家的字，若提子為他的姓。此外道認為人生的苦樂、罪惡乃是由於前世注定的，或為宿命的定因，今世所受的善惡之報，是命該如此的；如果不順其定業而隨之償報，反而作種種修道，那是絕不會因行道而中斷（定業）的。所以稱他為宿作外道，亦可稱他為定命外道。

④參《印度佛教史》，聖嚴法師著，p28。

⑤外道是佛教對自身以外的思想體系或宗教派別之稱謂。

⑥據《摩奴法論》P13、第96—101項：在萬物中，有氣息者最優秀；在有氣息者中，有理智者最優秀；在有理智者中，人最優秀；在人中，婆羅門最優秀。在婆羅門中，知吠陀者最優秀；在知吠陀者中，信心貞固者最優秀；在信心貞固者中，遵行者最優秀；在遵行者中，知梵者最優秀。婆羅門的出生就是法的不朽的化身；因為，他為法而出生，而這樣的出生必將導致與梵合一。婆羅門一出生便為天下之尊；他是萬物之主，旨在保護法庫。世界上的任何東西全都是婆羅門的財產；由於地位優越和出身高貴，婆羅門的確有資格享有一切。婆羅門吃自己的，穿自己的，施捨自己的；其他人則多虧婆羅門的仁慈才得以享受。

⑦據《摩奴法論》P6、第31項記載，為了諸界的繁榮，他從口、臂、腿、和腳生出婆

羅門、刹帝利、吠舍和首陀羅。

- ⑧參《摩奴法論》P12、第87—91項：為了保護這整個世界，那具有偉大光輝者為由口、臂、腿和腳出生的派定了各自的業。他把教授吠陀、學習吠陀、祭祀、替他人祭祀、布施和接受布施派給婆羅門。他把保護眾生、布施、學習吠陀和不執著於欲境派給刹帝利。他把畜牧、布施、祭祀、學習吠陀、經商、放債和務農派給吠舍。那位主給首陀羅只派一種業：心甘情願地侍候上述諸種姓。
- ⑨印度上古文化之宗教思想，可由吠陀典、淨行書、奧義書中了解其當時之宗教理論。其中當時盛行之婆羅門教其代表著「黎俱吠陀」，即是婆羅門奉自然界天地、日月、風雲、雷雨，以及山川、庶物等自然萬象為神，而向這些神等崇拜之讚歌集，亦是原始文化的汎神主義。其後又編輯了「夜珠吠陀」、「三摩吠陀」、「阿他婆吠陀」等三種吠陀，均標榜祭祀

至上，並提出婆羅門階級制度。

- ⑩參《摩奴法論》P202、第1—5項：堅守本業的三個再生種姓都應該學吠陀，而其中只有婆羅門應該教，其他兩者都不行；以上是常情。婆羅門應該懂得一切種姓的生計，還應該依規則把它們教給其它諸種姓；他自己也應該那樣鑒于品性出眾、出身優越、堅守禁制和經禮獨特，婆羅門為諸種姓之主。婆羅門、刹帝利和吠舍是三個再生種姓；第四個則是一生的首陀羅；第五個則不存在。
- ⑪同⑤。
- ⑫參韓廷傑著《印度佛教史》p23。
- ⑬參張曼濤所編之《印度佛教史論》p58。
- ⑭據《中阿含經》卷五十六〈羅摩經〉載，佛首次說法時就明確指出：「有二邊行，諸為道者所不當學。」此所說的「二邊」是指「享樂和苦行」，因佛陀認為此二者皆是為過分之行為，不能學。

那爛陀寺大唐來華僧人及其對 中國佛教的貢獻

梁富國

西北大學中東所

一、摘要

中國佛教自東漢始，到唐代進入繁榮時期，八宗形成於此。本文將從學術傳播的角度，以《宋高僧傳》、《續高僧傳》為原始資料，就印度佛教之最高學府那爛陀寺在中國唐代來華的高僧及所傳譯的經典為研究物件，探討那爛陀寺的印度學者對中國佛學的貢獻。

那爛陀寺是古印度著名的佛教寺院。位於中印度摩竭陀國王舍城北方，即今比哈省的巴臘貢（Bar-gaon）。全名那爛陀僧伽藍。意譯施無厭寺。據義淨《求法高僧傳》載，此寺為五世紀初，笈多王朝之帝日王為北印度曷羅社槃社比丘所建，歷代屢加擴建，遂成為古印度規模巨集最大之佛教寺院及佛教最高學府。是西元五至十二世紀間，印度佛教重要的教育及研究中心。呂澄《印度佛學源流略講》第五講說：「那爛寺是在笈多王朝時建立，後來逐漸擴大的。」1915年以後，印度考古調查部（Archaeological Survey of India）繼續有組織地發掘，發現該寺遺址達一百萬平方公尺。所出土的文物，有笈多朝及波羅朝的佛

像、印章、供養塔等遺物，數量頗多。這說明呂澄所說是符合歷史事實的。

據《大慈恩寺三藏法師傳·卷三》所載，全寺分八大院，本寺為七世紀時印度第一大寺，僧徒常達萬人，修學大乘及小乘十八部、吠陀、因明、聲明、醫方、術數等。此寺初承無著、世親之學說，後為唯識學派的中心，其後逐漸演變，也成為印度密教的一大中心。從那爛陀寺來華的高僧主要集中在唐代，而記載唐代高僧的資料最主要者，即《宋高僧傳》和《續高僧傳》。本文就《宋高僧傳》、《續高僧傳》中所記載的，中國唐朝時由那爛陀寺來華的大德高僧，即波羅頗迦羅蜜多羅、寂默、善無畏、金剛智、般刺若等為主要討論對象。諸師概況如下：

《宋高僧傳》、《續高僧傳》中國唐代印度那爛陀寺來華高僧概況：

(1)波羅頗迦羅蜜多羅《續高僧傳·卷第三》，譯名（梵名）波羅頗迦羅蜜多羅、光智，為中天竺人，剎利種，在那爛陀寺學十七地論，小乘諸論，於唐武德九年十二月（西元626年）來華，住興善寺，譯《寶星經》、《般若燈論》、《大莊嚴論》，貞觀七年（西元633年）卒於勝光寺，春秋六十有九。

(2)寂默《宋高僧傳·卷第三·譯經篇第一之三》，譯名（梵名）牟尼室利、寂默，北印度人，在那爛陀寺學出家受戒學法，於德宗貞元十六年（西元800年）來華，住興善寺、崇福醴泉寺、慈恩寺，譯《守護國界主陀羅尼經》十卷，元和元年（西元806年）卒於慈恩寺。

(3)善無畏《宋高僧傳·卷第二·譯經篇第一之二》，譯名(梵名)戍婆揭羅僧訶、善無畏，中印度人，在那爛陀寺學總持瑜伽三密教，於開元四年(西元716年)來華，住興福寺、西明寺、福先寺，譯《虛空藏求聞持法》一卷、《大毘盧遮那成佛神變加持經》七卷、《蘇婆呼童子經》三卷、《蘇悉地揭羅經》三卷、《虛空藏菩薩能滿諸願最勝心陀羅尼求聞持法》一卷，卒於開元二十三年(西元735年)，享齡九十九。

(4)金剛智《宋高僧傳·卷第一·譯經篇第一之一》，譯名(梵名)跋日羅菩提、金剛智，南印度摩賴耶國人，在那爛陀寺學修多羅阿毘達磨、十八部律、小乘諸論、瑜伽三密陀羅尼門，於開元己未歲(西元719年)來華，住慈恩寺、薦福寺、洛陽廣福寺，譯《瑜伽念誦法》二卷、《七俱胝陀羅尼》二卷、《曼殊室利五字心陀羅尼》一卷、《觀自在瑜伽法要》一卷，開元二十年(西元732年)卒於洛陽廣福寺，壽七十一。

(5)智慧《宋高僧傳·卷第二·譯經篇第一之二》，譯名(梵名)般刺若、智慧，北天竺迦畢試國人，在那爛陀寺學唯識、瑜伽、中邊等論，金剛般若經、因明、聲明、醫明、王律論，於貞元二年(西元786年)始屆京輦，住西明寺，譯《大乘理趣六波羅蜜多經》十卷、《華嚴長者問佛那羅延力經》一卷、《般若心經》一卷，卒於洛陽。

中國佛教自東漢始由印度傳入，經歷代社會文化之變遷，在中土生根發芽，成長壯大。到唐代，隨著古代中國社會經濟文化的高度發達，佛教在中國亦呈現盛世之繁榮景象。在此時期，中

國佛教基本形成了其主要宗派的格局，奠定了其後中國佛教發展的主體框架。所以說唐代佛教是中國佛教發展史上最為輝煌，最為重要的時期。

唐代中國堪稱世界文化的中心，唐王朝對異文化的政策十分開放，所以當時中國長安是世界文化交流的中心。承此政通人和、文化繁榮的時代潮流，此時的中、印佛教交流也十分的活躍。中國佛教到了唐代，已基本完成了與中土文化的融會整合，是所謂「中國佛教」真正形成的時期。就佛教各宗派形成歷史來看，密教形成最晚，傳入中國也晚於其他各派。佛教始傳中國，初有佛典傳譯便有密教類經典譯出，如三國支謙就譯有《微密持經》等。據統計，在2—8世紀的六百多年中，漢譯佛典中約有100多部與密教有關的經咒。^①本文所考查的《宋高僧傳》、《續高僧傳》中所記載的由那爛陀寺來華的五位印度高僧中，最具影響力的就是所謂「開元三大士」中的「二大士」，善無畏、金剛智。此二位同不空法師一起被視為中國密教的實際創始人。善無畏、金剛智發中國密教創宗之端緒，後有不空承其師金剛智於印度再度迎回密教經典1200卷，奠定了密教立宗之基礎。所以說，中國密教始成於中唐。本文所舉來自那爛陀寺的其他印度法師所傳譯的經典中也多與密教有關。可見，唐代由那爛陀寺來華的印度高僧，對中國佛教的貢獻主要表現在密教方面，那爛陀寺在我國中唐時期已成為印度佛教密教的一個中心，其佛學思想隨其來華之高僧傳入我國，並促成了我國密教的立宗。下面就本文所舉的來華印度高僧進行多角度分析，以說明問題。

二、從諸高僧入我國的時間看

最早是波羅頗迦羅蜜多羅，其入華時間為西元627年；最晚的是寂默，其入華時間為西元800年，時間跨度是從7世紀初到9世紀初。其餘三人來華時間均在8世紀。可見，他們在華的活動時間主要集中在8世紀左右。唐自立朝至亡國是西元618年到西元907年，所以說他們來華傳揚佛教的時間正值中唐時期。概觀我國佛教發展史，可知中唐正是中國密教創宗弘傳的時期。所以說，他們所傳之佛法與我國密宗之形成有必然之關係，在時間的考查來看是合理的。

三、從諸高僧在那爛陀寺之所學看

除波羅頗迦羅蜜多羅主要學十七地論，小乘諸論，寂默所學記載不詳（但所傳譯的經典與密教有關）外，其餘三者在那爛陀之所學均與密教有關。如：善無畏學總持瑜伽三密教，金剛智學瑜伽三密陀羅尼門，般刺若學瑜伽及諸「明」。從這個角度看，那爛陀寺在當時的印度確實已成為密教類佛學的重要學府。且當時中國密教尚未成氣候，他們將其所學（也是當時中國佛教之所需），竭力弘傳於中國，是符合歷史發展規律的。

四、從諸高僧在華所住寺院道場看

興善寺、廣福寺、慈恩寺、西明寺等多位於長安和洛陽，可見他們在中國進行弘法譯經的活動地主要集中於唐長安和洛陽。這兩地是唐代中國經濟文化最為繁榮的兩個城市，也是當時中國

佛學最為活躍的兩個地方。所以，他們所活動的範圍是最容易引起朝廷注意和重視的地方。這也可以從側面印證他們致力於密教的弘揚，立一家之宗的目標。

五、從諸高僧所譯經典看

每個人的譯經中都有密教類經典，以善無畏和金剛智所譯的密教類經典最多，也最為重要。波羅頗迦羅蜜多羅的《寶星陀羅尼經》即《大集經》之〈寶幢分〉的同本別譯。《大集經》總括了大乘佛教的廣泛內容，而其中的〈寶幢分〉就是與密教有關的部分。寂默的《守護國界主陀羅尼經》分為：〈序品〉、〈陀羅尼品〉、〈大悲胎藏出生品〉、〈入如來大悲不思議品〉、〈陀羅尼功德軌儀品〉等十一品，從其內容看屬於密教類經典。般刺若的《大乘理趣六波羅蜜多經》，又名《理趣六度經》，主要敘述護持國界、菩薩所修的六波羅蜜法及其功德。也屬於密教類經典，如其〈陀羅尼護持國界品〉，述說甚深理趣、決定了義、菩薩摩訶薩六波羅蜜多及其真言等。善無畏所傳譯的經典均為密教經典，其中最為重要的當數《大毘盧遮那成佛神變加持經》，即《大日經》。這是中國密教所奉持的最主要和核心的經典。金剛智所譯的經典亦均為密教經典，重要的是《瑜伽念誦法》、《觀自在瑜伽法要》二部，都是講密教儀軌的。密教是佛教吸收印度教成分而形成的，其與大乘顯教最明顯的不同是重真言，重儀軌，主要由教理和相應的修持儀軌所組成。從善無畏和金剛智所傳譯的密教經典看，兩者合起來具備了這兩個方面，從而具足了

密教立宗的基礎。

六、從諸高僧在華所居地位看

所舉之來華的印度高僧中，最受中國唐朝所器重的就是前文所說的「二大士」，即善無畏和金剛智。善無畏受到唐玄宗的禮遇，被尊為國師，為皇族、薛王灌頂受法。金剛智與善無畏屬同一時代，抵達長安後亦被玄宗尊為國師。善無畏重要傳「胎藏界」密法，金剛智主要傳「金剛界」密法，此二密法便是中國唐代密宗的主要內容。從這個角度看，中唐時期那爛陀寺所來之高僧在中國傳密法的活動十分的成功，且建立了中國密宗的主體。

總之，從以上陳述和分析可以得出如下結論。中國中唐時期的印度那爛陀寺，除了初唐時玄奘所描述的容兼印度佛教固有的各家學說之外，亦為密教學派的重要學術中心。其來華高僧都深得密教意趣，並將其所學竭力弘傳於中國。從國際學術交流史看，那爛陀寺在中國中唐時期對中土佛教的突出影響，主要表現在其來華高僧對中國佛教的貢獻上，即開創了中國密教創宗之先河。

注：

①《中國大百科全書》宗教卷，中國大百科全書出版社，1988年版，p266。

國家圖書館出版品預行編目資料

佛教學生論文 = The Buddhistic themes of student / 釋忠定, 釋會忍編輯, --初版. --
高雄市：妙林雜誌, 民98. 04
冊；公分

ISBN 978-957-41-6225-3 (第4集：平裝) .--

ISBN 978-957-41-6226-0 (第5集：平裝) .--

ISBN 978-957-41-6924-5 (第6集：平裝) .--

1. 佛教 2. 文集

220.7

98006232

書名 \ 佛教學生論文·第六集

發行人：釋淨明

出版者：妙林雜誌社

ISBN：978-957-41-6924-5 (第6集：平裝)

編輯：釋忠定、釋會忍

校稿：釋宏曇、鄧昭義

電腦轉檔：辛俊德

完稿編排：編輯小組

法律顧問：吳信賢律師

初版日期：中華民國九十九年二月 2010

發行所：高雄市 804 鼓山區元亨街七號

NO.7 YUAN-HENG STREET,
KUSHAN DISTRICT KAOHSIUNG,
TAIWAN, R.O.C.

E-mail：aaa222@ms12.hinet.net

電話：(07)5213236~9

傳真：(07)5512164

郵政劃撥：41881508 劉英治（釋淨明）

印刷：美育彩色印刷廠股份有限公司

◎請尊重·著作權益

本書如有缺頁 破損 倒裝請寄回本社更換

ISBN 978-957-41-6924-5



9 789574 169245