

妙林

菩
妙
題



MIAO LIN

宗旨：弘揚佛法

提升品德

推行淨土

淨化人心

第 12 卷 4 月號

中華民國七十八年元月一日創刊

中華民國八十九年四月三十日發行（雙月刊）佛曆二五四四年

發行所：妙林雜誌社 E-mail: aaa222@msl2.hinet.net

社址：804 高雄市鼓山區元亨街七號（元亨寺）

元亨寺網址：<http://www.yhm.org.tw>



上圖：佛緣
材質：台灣檜木
尺寸：48×36cm
作者：葉佳讓 居士

The Voice of Bliss & Wisdom
免費結緣，歡迎取閱

【甘露法音】

01 悟無生忍

◎菩妙和尚

【影畫集錦】

02 元亨寺「觀音法會」·張錦貴教授演說「人際關係」

03 八十九年度元亨寺慈仁慈善會會員大會

04 道宣和尚追思讚頌會·眼淨和尚冥壽一百零二紀念會

【佛學轉引】

05 《經律異相》引經探源【五】

——山中談經——

◎靜中法師

16 讀陳侑先生的「略論《中論》與《阿含經》的關係」◎吳老樸

23 印度宗教哲學史的研究

第五章 婆羅門教的六派哲學【下】

◎于凌波

30 法護經典中的「色」與「欲」【中】

◎竺家寧

34 道宣與戒體【上】

◎佐藤達玄 著／關世謙 譯

【人物論史】

38 弘法福建的太虛法師

◎何綿山

【般若園地】

42 學習教學札記【12】

◎人同法師

【津公徵文】

45 中觀學派「空性與絕對」之意義

◎游芬芳

51 論華嚴宗的染淨善惡觀與妄盡還源的修行路徑

◎楊維中

【藝文生活】

63 清明節談風俗

◎李玉芬

67 啟智林漫畫【二十七】——廢物利用

◎文：方外人／圖：YY

69 「與花有約」作品篇【十五】——體悟綻放的生命力

◎宏雅

70 心的駕照

◎王荷

71 西藏探索【5】

◎編輯部

72 元亨古寺漫談——諸惡莫作 衆善奉行

◎諸羅

67 教息會報

菩提妙語

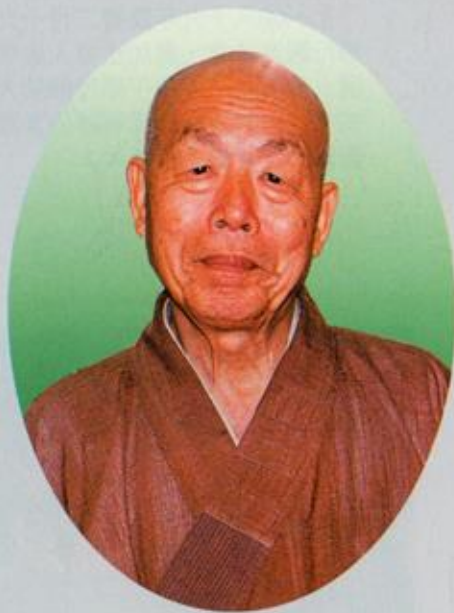
諸論各異端 修行理無二
偏執有是非 達者無違謬

——求那跋摩遺文 梁高僧傳



《妙林》第十二卷四月號

中華民國七十八年元月一日創刊
中華民國八十九年四月三十日發行
創辦人：菩妙和尚
發行人：釋淨明
編輯：釋忠定、林碧玉
校稿：釋宏義、諸羅
電腦打字：辛俊德
完稿編輯：編輯小組
發行所：妙林雜誌社
E-mail：aaa222@ms12.hinet.net
社址：高雄市鼓山區元亨街七號
NO.7 YUAN-HENG STREET
KUSHAN DISTRICT KAHSIUNG,
TAIWAN, R.O.C.
電話：(07)521-3236~9分機306
傳真：(07)551-2164
郵政劃撥：41881508劉英治(釋淨明)
印刷：美育彩色印刷股份有限公司
中華郵政南台字413號登記為雜誌
◎著作權益未經許可請勿轉載



甘露法音

悟無生忍

◎ 菩妙和尚 主講

寬定 整理

人生在世不如意事十常八九，我們累世所積的善緣、惡緣，感召順境、逆境等，均會影響到今生的所為。精神和肉體不斷受到妄念、病痛干擾，無法安心修持，常感徬徨苦惱，修行不得進境。

「菩提本無樹，明鏡亦非臺，本來無一物，何處惹塵埃。」學佛之人首要保持清淨澄明的心境，收攝六根一心念佛，修持八正道對治三毒根，悟入無生智，破除幻相執著，垢去明現，自能往生西方淨土，上金階，見彌陀。

引詩偈一首，期以共勉：

人生萬般不如意 皆由妄念起禍胎
今朝悟得無生忍 極樂國中上金階



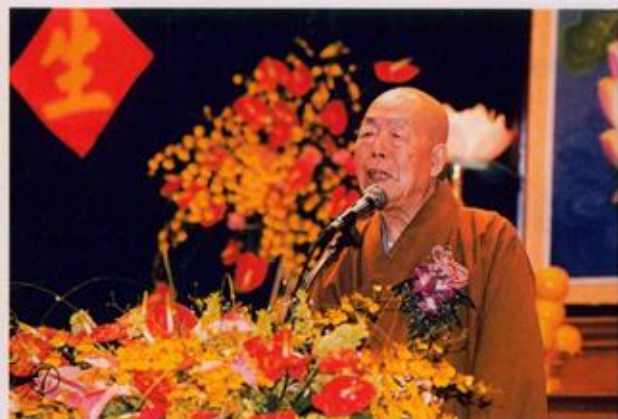
⑤⑥八十九年四月十六日下午二時，元亨寺慈仁婦女會敬邀政治大學教授張錦貴先生於梵音講堂演講，談「人際關係」，張教授講授內容幽默風趣，笑談中深入淺出探討人與人間複雜的互動關係，以期圓融和樂社會安祥，當日聽眾甚為踴躍，咸感受益良多。
(攝影：編輯部)



①~④八十九年農曆二月十九日，元亨寺舉行觀音法會，參加法會人員眾多，上午齊誦「普門品」，中午舉行佛前大供及歸依儀式，並由菩妙和尚講解歸依真義，法會功德圓滿。(攝影：王清江)



⑦~⑫八十九年三月十九日，元亨寺慈仁慈善會舉行八十九年度會員大會，由會長會寬法師主持，並請導師菩妙和尚蒞臨開示，會中除做會務和財務報告外，並表揚績優人員，會後聚餐，抽獎及領取紀念品，與會會員皆感法喜充滿。（攝影：浩恩師）



⑬~⑮八十九年三月八日，眼淨和尚文教基金會於祖庭——台南竹溪寺舉行眼淨和尚冥壽一百零二週年紀念會，由董事長會本法師主持，各地寺院代表參加，會中報告基金會運作情形及討論會務外，善妙和尚、僧妙和尚、聰妙和尚主持上供回向，圓滿完成紀念會。（攝影：宏雅）

⑬~⑮八十九年二月十二日，高雄市慈舟紀念堂住持道宣和尚安詳捨報圓寂，三月五日舉行追思讚頌會，恭請善妙和尚、大禮法師、大登法師共同主持誦經，僧俗四眾齊聚一堂追思偉德，道宣和尚法壽七十二，僧臘五十八，戒臘五十二，其一生勤修苦行令人景仰。（攝影：宏雅）



《經律異相》引經探源

(五)

山中談經

◎靜中法師

△過猶不及

參加談經聚會的人有真一師、智生師、志文師，還有方、王、于三位居士，寒暄飲茶後繼續談論《經律異相》。于居士說：法師，上次我問起歌羅頻伽鳥未出殼能發聲勝餘鳥一事，你說：研究佛法的人，要把握經文中所含的要義，不要執詞害意。我同意你所說的，不過，這種不顧事實誇張的形容，實難以信受。

中：大乘經典常連篇累牘說明大乘勝過小乘，有時以超現實語氣信口強調，反而是過猶不及，成為玉中之瑕。如晉譯《華嚴經》卷五十九▲9-78下：「譬如有人用師子筋以為琴絃，音聲既奏餘絃斷絕。……譬如牛馬羊乳合在一器，以師子乳投彼器中，餘乳消盡直過無礙。……譬如迦毘伽鳥在殼中時，有大勢力餘鳥弗及。……譬如金翅鳥初始生時，其目明淨有大勢力，大小諸鳥所不能及。」最奇特是《大智度論》卷十八▲25-151下：「譬如牛乳驢乳其色雖同，牛乳攪則成酥，驢乳攪則成尿。」

△南傳與北傳

生：近來有一部分學習南傳佛教，評論北傳大乘經典是非佛說，唯有南傳的經典才是真正佛說的。我聽了大惑不解，經典上標明是佛說，何以說大乘經典非是佛說呢？

中：南傳巴利文經典中的《長部》、《中部》、《相應部》、《增支部》，和漢譯的《長阿含》、《中阿含》、《雜阿含》、《增一阿含》大同小異。《雜藏》

或稱《小部經》則散見於大正藏的本緣部等處。至於經典上標示「佛說」二字，不能認定就是佛說的，必須看經典內容是否符合佛法。如《佛說北斗七星延命經》▲21-423中，內容有文曲星、武曲星等七星，還有身穿漢服的七星人像，並且有中文式的符籙。如此拙劣的仿造品，大概也是沾了二字「佛說」的光，才會被編入藏經中。

大乘經是佛說與非佛說的論戰，從西曆紀元前初期大乘興起到現在已歷二千多年，現代的人不過是重彈舊調，拾人牙慧而已。要探究此一論題，並非三言兩語可以明瞭，必須對教理和教史的發展過程有深入研究才能領會。

一：上次，你引用《大智度論》卷六十三：「佛口所說，弟子誦習，書作經卷。愚人謗言非是佛說，是魔若魔民所作，亦是斷滅邪見人手筆。」不也是說明大乘經典的來源，非是佛說的佐證嗎？

中：不，你誤解了引用語的含義。《大智度論》是般若系的釋經論，引說反對者的評語，愚人謗言「非是佛說」。為什麼會如此說呢？約在西曆紀元前百年之間，初期大乘興起，集出般若系經典闡揚「空」的法義，與傳統佛法教理有不同的新義，遭受守舊派反對，評判為「非是佛說」，所說「空」義是斷滅邪見。《大智度論》辯說般若經典是佛親口所說，佛弟子傳誦研習領悟深義，寫作經卷。集出雖有先後，卻是正統的佛法。「佛口所說，弟子誦習，書作經卷」，不但大乘經典是如

附註說明：凡有▲符號，皆指「大正藏」。例：▲9-78下，即大正藏第九冊，七百七十八頁下欄。

此形成，即使是一般認為最原始的阿含經也是如此產生的。

生：啊！那所有的佛經都不是佛說的了？

中：這必須先了解佛經形成的過程，然後才能理解佛說和非佛說的含義。

△佛說法

佛在世時，佛應機隨宜說法，當時並無文字記錄。弟子聽佛所說，記憶在心依法修行。修道生活是靜坐禪思，憶念佛所說，思惟法義；或聚會討論佛所說內容，互相補充質疑訂正。如《長阿含》卷一▲二一中：「出家修道，諸所應行凡有二業，一曰賢聖講法，二曰賢聖默然。」如此，以語言文句表達佛所說教理，逐漸形成佛經的模式而輾轉傳誦。佛弟子雖同聞佛說法，而各人根性利鈍有別，領悟深淺，記憶全缺亦各不相同，甚至會誤解佛意。如《中阿含》卷五十四《阿梨吒經》▲一-763中：阿梨吒比丘聲言淫欲無罪，「我實知世尊如是說法，行欲者無障礙（修道）」諸比丘雖再三勸告，阿梨吒仍堅持「欲不障道」的謬論。最後，佛出面嚴厲呵斥其非，說明淫欲的種種過患，不但會障礙修道，也會使人墮落受苦。又《雜阿含》卷五（一〇四經）▲230下：焰摩迦比丘認為涅槃就是斷滅無所有，說：「如我解佛所說法，漏盡阿羅漢，身壞命終，更無所有。」經過舍利弗尊者一番辨正，他才了解，改口說：「漏盡阿羅漢，色無常，無常是苦，苦者寂靜清涼永沒，受想行識亦復如是。」

△審定佛說

佛自成道後至涅槃，常在恆河兩岸遊化諸國不斷說法，所說教理非常之多，各地區不斷傳出佛說經典，內容亦不盡相同，如何鑒定來歷真偽？《長阿含》卷三遊

行經▲二下說明甄別的方法：「若有比丘作如是言：諸賢，我於彼村彼城彼國，躬從佛聞，躬受是教（是律是法）。從其聞者，不應不信，亦不應毀。當於諸經推其虛實，依律依法究其本末。若其所言，非經非律非法，當語彼言：佛不說此，汝謬受耶！所以然者，我依諸經依律依法，汝先所言與法相違。賢士，汝莫受持，莫為人說，當捐捨之。若其所言，依經依律依法者，當語彼言：汝所言是真佛所說。所以然者，我依諸經依律依法，汝先所言與法相應。賢士，汝當受持，廣為人說，慎勿捐捨。」這是四大教法——四種來源的第一從佛聞，第二是從和合眾僧多聞耆舊所聞，第三是從眾多比丘持法持律持律儀者所聞，第四是從一比丘持法持律持律儀者所聞，同樣要依經依律依法審定是否符合佛法的標準。

集出傳誦的經典越來越多，形成龐大的數目，非一般人所能學習承受，由悟力強記憶好的僧眾專門誦習憶持。如《中阿含》卷五十二《周那經》▲1-755下：「若有比丘，持經持律持母（論）者。」《有部毘奈耶》卷二十三▲23-762中：「法與苾芻尼常樂持經，所有門徒亦持經藏。」

△結集經典

（一）第一次的五百結集：

佛滅後，由大迦葉發起，邀集五百阿羅漢在王舍城七葉窟舉行結集大會，推阿難尊者結集經藏，優婆塞尊者結集律藏，這是經律所公認的五百結集。結集的過程僅是由阿難和優婆塞或參與者誦出經律的內容，經過會眾共同審定認可，並無文字書寫記錄。因當時偏重記憶持誦，雖有文字不受重視（應與書寫文具不發達有關）。如《有部律雜事》卷二十五▲24-328下：鄔波離問佛

：「當來之世，人多健忘念力寡少，不知世尊於何方域城邑聚落，說何經典制何學處（律），此欲如何？……（佛言：若忘會中人名或說法處所，可隨意稱說，無關要旨）。若於經典不能記憶，當云何持？佛言：應寫紙葉讀誦受持。」

（二）第二次的七百結集：

佛滅百年後，長老耶舍比丘至毘舍離國，見諸跋耆比丘接受金錢等非律儀，邀集七百聖眾斷十事為非法，洗淨律藏。

五百結集時，《五分律》等皆明確記載結集四阿含和雜藏，但考察現存的四阿含，部分經典卻是佛滅後才發生的事。由此，可推斷並非四阿含原有形態。

1.《長阿含》卷七《弊宿經》▲1-42中：佛滅度後，童女迦葉與斷滅見的弊宿婆羅門論辯的事，最後，弊宿信服要歸依童女迦葉，「迦葉報言：汝勿歸我，如我所歸無上尊者，汝當歸依。」知佛已入滅即說：「如來滅度，今即歸依滅度如來及法眾僧。迦葉，聽我於正法中為優婆塞。」

2.《中阿含》卷八《薄拘羅經》▲1-475上：佛涅槃後，尊者薄拘羅答異學朋友所問，說明學道已來八十年無欲想，無病，持頭陀行等法。

3.《增一阿含》卷二十四善聚品第七經▲2-679上

：波羅梨國文荼王因王后命終，悲傷憂惱，不飲不食不理國事。後受尊者那羅陀（迦旃延）教化，為王說《除憂患經》化解心結，王欲歸依那羅陀，尊者說：「大王，莫自歸我，當自歸依於佛。」後知佛已滅度，王即長跪說：「我自歸如來法及比丘僧，盡形壽聽為優婆塞。」

餘如《中阿含》之《瞿默目捷連經》▲1-653下，《八城經》▲1-802上，《見經》▲1-803下等經。

大約初次的五百結集所誦出審定的經律，並無明確固定的數目和條文，結集後各地又不斷傳出新集成的經典，至第二次的七百結集，藉洗淨律藏的會議，重新審定釐正。至此，阿含經及律始成典型。續後部派佛教興起，仍然有經典集出，因地緣關係各部派取捨不同，導致目前南北傳的阿含經與律有部分差異。如《阿毘達磨順正理論》卷一▲29-330上：「諸部（派）經中，現見文義有差別故，由經有別宗義不同。……雖有眾經諸部（派）同誦，然其名句互有差別。」

（三）窟外結集：

七葉窟之五百結集，僅少數人參加，未能參加者人數甚多，故佛弟子不免另有異見，傳說尚有窟外結集。《大唐西域記》卷九▲57-923上：阿難證果之塔西行二十餘里處，「諸學無學數百千人不預大迦葉之眾。而來至此更相謂曰：如來在世同一師學，法王寂滅簡異我曹，欲報佛恩當集法藏。」結集經律論三藏，另有雜集藏和禁咒藏。

窟外結集之傳說或有此可能，但初期佛教極反對婆羅門藉咒術恐嚇斂財。如《長阿含》卷十三《阿摩晝經》▲1-84中：「如餘沙門婆羅門食他信施，行遮道法邪命自活，召喚鬼神或復驅遣，或能令住種種厭禱，無數方道恐嚇於人，能聚能散能苦能樂，又能為人安胎出衣……為人咒病或誦惡術或為善咒……入我法者無如是事。」《梵動經》▲1-89下結語作「沙門瞿曇無如是事。」佛滅後即結集有禁咒藏實無此可能。

四大乘結集：

1.《大智度論》卷一百▲25-756中：「佛滅度後，文殊尸利、彌勒諸大菩薩，亦將阿難集是摩訶衍（大乘）。」

2.《菩薩處胎經》卷七出經品▲12-1058中：說阿難所結集有菩薩藏、聲聞藏、戒律藏。將所結集另分類為八藏：胎化藏、中陰藏、方等藏、戒律藏、菩薩藏、雜藏、金剛藏、佛藏。

大乘經典結集的內容，涉及後期發展的密教，應該是大乘託古的傳說，表示遠承於佛世而已。若依照大乘經典所說，佛世大乘即強盛風行，所向披靡，聲聞乘皆受法化。何得有數百年後「大小之爭」，雙方互相排斥之事發生？如《金剛經》▲8-750中：「善男子、善女人，受持讀誦此經，若為人輕賤。」說明初期大乘傳播般若經，備受守舊派排擠，經歷艱辛奮鬥的情況。

△佛說與非佛說

《阿含經》的內容，有佛說，佛弟子說，諸天說。《大智度論》卷二▲25-66中：「佛法有五種人說，一者佛自口說，二者佛弟子說，三者仙人說，四者諸天說，五者化人說。」

一般認為佛經皆是佛親口所說，雖然佛成道後四十餘年不斷說法，所說佛法數量龐大。但佛所說和佛所悟證法性之深廣是無法相比，所以佛口所說之外，佛弟子說及諸天說，凡能符合佛法皆視同佛說。如《中阿含》卷五十八《法樂比丘尼經》▲1-788上：法樂比丘尼答毘舍佉婆夷所問種種法義，然後往佛所請佛印證。佛說：「比丘尼，汝如是說如是答，不誣謗我。汝說真實說如法說法次法，於如法中而不相違，無諍答也。比丘尼，若毘舍佉婆夷以此句以此文來問我者，我為毘舍佉婆夷亦以此義以此句以此文而答彼也。」

初期大乘經典出現，引起傳統佛法者強烈反對斥為非佛所說，這是不爭事實。如《菩提資糧論》卷四▲33-531下：「甚深經者，謂佛所說與空無相無願相應，除

無量斷常等邊見，滅我人眾生壽者等自性，顯如來大神通希有功德。於此經律若未證知，勿以痴故言非佛說。」

原始聖典的《阿含經》，其實蘊藏有大乘法義。如以前談過《雜阿含》卷三十六（九九九經）▲2-261下之無垢施，還有《增一阿含》卷三十九▲2-764下：「流轉生死，不住生死。」卷四十▲2-766中：「乃至於涅槃亦不著於涅槃，不起涅槃之想。」這都是大乘強調的「無相施」，「不取著」，「無住涅槃」的原義，也符合《大智度論》所說：「佛口所說，弟子誦習，書作經卷。」遠承佛所說，經佛弟子不斷傳誦研習，體悟佛法深義，書作大乘經卷。

大乘所集出經典，自信契合佛所悟證的法性真義，等同是佛所說。如《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》卷下▲8-730下：「佛說諸法無作無相第一寂滅，若善男子善女人，有能如是諦了斯義，如聞而說（如親聞佛語而說）。為諸如來之所讚歎，不違法相是即佛說。」大小乘經典同一模式，除佛說之外，佛弟子與諸天等所說，能符合佛法標準即視同是佛說。《成實論》卷一▲33-243中也如此說：「問曰：有聲聞部經，但聲聞說；又有餘經諸天神說，汝何故言獨佛說耶？答曰：是法根本皆從佛出，是諸聲聞及天神等皆傳佛語，如比丘尼（律）中說：佛法名佛所說，弟子所說，變化所說，諸天所說。取要言之，一切世間所有善語，皆是佛說。」

無可諱言，大乘佛法源遠流長。初期教理推陳出新，值得稱頌；後期發展，因融攝及方便，不免流於龐雜，使佛法教理漸失原義。如江河之水，發源於高山清流，中下之流容納百川，雖聲勢浩大，水成混濁而失原味。

△續抄筆記

第三十一卷 太子部

·行菩薩道諸國太子(一)

一、乾陀尸利國王太子投身餓虎遺骨起塔。

出菩薩投身餓虎經

查閱：菩薩投身餓虎起塔因緣經▲3-426下。

二、曇摩紺爲法燒身火坑變爲花池。出賢愚經第一卷

查閱：賢愚經卷一▲4-350下。

三、忍辱爲父殺身。出大方便佛報恩經第三卷

查閱：大方便佛報恩經卷三▲3-138上。

四、智止以血肉施病比丘。出月明菩薩三昧經

查閱：月明菩薩三昧經▲3-411中。

五、月光破身出血髓救病人。出大智論第十二卷

查閱：大智度論卷十二▲25-146中。

六、須闍提太子割肉供父母命。

出大方便佛報恩經第一卷

查閱：大方便佛報恩經卷一▲3-128中。

七、須大聖好施爲與人白象詰擯山中。出須大聖經

查閱：六度集經卷二▲3-7下。

八、祇域爲憐女所生捨國爲醫。出奈女經

查閱：憐女祇域因緣經▲14-896下。

第三十二卷 太子部

·行菩薩道諸國太子(二)

一、能施王子入海採寶緣。出大智論第十二卷

查閱：大智度論卷十二▲25-151上。

二、善友好施求珠喪眼還明。出報恩經第四

查閱：大方便佛報恩經卷四▲3-142中。

三、長生欲報父怨後還得國。出長壽王經

查閱：長壽王經▲3-386上。

四、遮羅國儲形醜失妃運智還得。出遮羅國王經

查閱：六度集經卷八▲3-46中。

五、慕魄不言被埋後言得修道。出太子慕魄經

查閱：太子慕魄經▲3-408中。

六、薩埵王子捨身。出金光明經第四卷

查閱：金光明經卷四▲16-354上。

七、人藥王子救疾。出菩薩藏經下卷

查閱：大寶積經卷七十九▲11-451中。

八、有一王子聞宿命事怖求以還佛。

出雜譬喻經第八卷

註：未能查出。

九、無畏王子耆婆學術。出四分律三分第二卷

查閱：四分律卷三十九▲22-851上。

第三十三卷 太子部

·學聲聞道諸國太子

一、均隣儒悟世無常得羅漢道。出梵摩難國王經

查閱：梵摩難國王經▲14-794上。

二、帝須出家得羅漢道。出阿育王經第三卷

查閱：阿育王經卷三▲50-141中。

三、祇陀太子捨五戒行十善請佛開法得初道果。

出未曾有經下卷

查閱：未曾有因緣經卷下▲17-585上。

四、鳩那羅失肉眼得慧眼。出阿育王經第四卷

查閱：阿育王經卷四▲50-144上。

五、諸太子問佛已等有出家者佛出所更皆悉悟道。

出法句譬喻經第五卷

查閱：法句譬喻經卷四▲4-608上。

六、最勝王子植德堅固終不可移。

出十卷譬喻經第一卷

註：未能查出。

第三十四卷 太子部

諸國王女

一、波羅奈王女金色女求佛爲夫。出金色女經

註：未能查出。

二、波斯匿王女金剛形醜以念佛力立改姝顏。

出賢愚經第二卷

查閱：賢愚經卷二▲4-357中。

三、波斯匿王女喪婿更於樹下復得後夫。

出十卷譬喻經第四卷

註：未能查出。

四、安息國王女先從狗來。

出明狗命終作國王女自識宿命經

註：未能查出。

五、波羅奈國王七女與帝釋共語。出七女經

查閱：七女經▲14-907下。

六、波斯匿王女金剛爲火所焚。出愚闇法句經第二卷

查閱：法句譬喻經卷二▲4-586中。

七、國王女見水上泡起無常想。出水上泡經

查閱：出曜經卷二十四▲4-738上。

八、摩闍尼爲婆羅門所嫉。出彌沙律第四十卷

查閱：彌沙塞五分律卷二十六▲22-172上。

九、國王女狗頭感捕魚師述婆伽。出大智論第十四卷

查閱：大智度論卷十四▲25-166上。

第三十五卷 長者部

得道長者

一、寶稱長者出家見佛悟道。出中本起經

查閱：中本起經卷上▲4-149上。

二、守龍那足下生毛苦行得道。出四分律三分第二卷

查閱：四分律卷三十八▲22-843中。

三、最勝難降染化成道。出出曜經第十七卷

查閱：出曜經卷十二▲4-674上。

四、福增百歲出家見其本骸心曉見道。

出賢愚經第七卷

查閱：賢愚經卷四▲4-376中。

五、須達多崎嶇見佛時獲悟道。出華阿含經第二十卷

查閱：別譯雜阿含卷九▲2-440中。

六、須達七貧後得食併奉佛僧倉庫自滿。

出雜譬喻經下卷

查閱：雜譬喻經卷下▲4-509中。

七、最勝魔嬈不移。出最勝長者受咒願經

查閱：出曜經卷十二▲4-675中。

八、申日爲佛作毒飯火坑自皆變滅。出申日兜本經

查閱：申日兒本經▲14-819中。

九、辯意請佛僧有二乞兒一死一爲王。出辯意經

查閱：辯意長者子經▲14-837上。

十、曇摩留支先身爲大魚。出分別功德經第四卷

查閱：分別功德論卷四▲25-45中。

十一、慳長者入海婦施佛絹眾商皆死唯己獨存。

出雜譬喻經第一卷

註：未能查出。

十二、毘羅陀請佛僧食而庫藏自滿。出法句經第三卷

查閱：法句譬喻經卷一▲4-580上。

十三、婆世蹟染欲危身爲目連所救。出賢愚經第十三卷

查閱：賢愚經卷十三▲4-441中。

四、長者新生一子即識本緣求母請佛甘味自下。

出賢愚經第一卷

查閱：賢愚經卷一▲4-354上。

五、阿那邠邸七子爲財受戒聞法離垢。

出阿那邠邸七子經

查閱：阿那邠邸七子經▲2-862上。

第三十六卷 長者部

· 雜行長者

一、流水救十千魚。出金光明經第四卷

查閱：金光明經卷四▲16-352中。

二、樹提伽身生人中受天果報。出樹提伽經

查閱：樹提伽經▲14-825上。

三、迦羅越手能雨寶。出譬喻經第一卷

註：未能查出。

四、迦羅越以飽食施鳥令出腹中珠。出譬喻經第七卷

註：未能查出。

五、忽起經暫貧客作設會即獲華報。

出十誦律二誦第六卷

查閱：十誦律卷三十六▲23-86下。

六、無耳目舌先世因緣。出賢愚經第七卷

查閱：賢愚經卷五▲4-382上。

七、音悅今身受先世四種報。出長者音悅經

查閱：長者音悅經▲14-808上。

八、鳩留遇樹神因得信解。出十卷譬喻經第二卷

參閱：法句譬喻經卷二▲4-591下。

九、日難財富巨億慳惜不施後生貧盲。出日難經

查閱：越難經▲14-820中。

十、長者發菩提心將諸貧人取得珍寶。

出十卷譬喻經第五卷

註：未能查出。

十一、長者後貧舉金供施耕遇千鼎用之不盡。

出十卷譬喻經第一卷

註：未能查出。

十二、身香長者婦爲國王所奪。出十卷譬喻經第四卷

查閱：眾經撰雜譬喻卷下▲4-541下。

十三、長者婦懷妊口氣香。出十卷譬喻經第一卷

註：未能查出。

十四、慳財生號哭地獄。出長者命終無子經

查閱：增一阿含卷十三▲2-612下。

十五、以擣衣石施人起塔生天。出福報經

註：未能查出。

十六、須達三子事窮方信。出教子經

註：未能查出。

十七、須檀子貪財殺弟。出典起行經下卷

查閱：典起行經卷下▲4-170中。

十八、梨耆彌第七兒婦生三十卵卵出一男。

出賢愚經第十卷

查閱：賢愚經卷七▲4-399上。

十九、痴子賣香遲燒之爲炭以求速售。

出百句譬喻經第一卷

查閱：百喻經卷二▲4-546中。

第三十七卷 優婆塞優婆夷

部

· 優婆塞

一、沙門億耳入海見地獄。出十誦律四誦第四卷

查閱：十誦律卷二十五▲23-178上。

二、優婆塞持戒鬼代取花。出譬喻經第五卷

註：未能查出。

三、優婆塞爲王廚吏被逼殺害而指現師子。

出譬喻經第六卷

查閱：眾經撰雜譬喻卷下▲4-539中。

四、優婆塞被魔試。出大智度論第十七卷

查閱：大智度論卷十七▲25-181上。

五、清信士嫁女與事鬼家。出十卷譬喻經第五卷

註：未能查出。

六、清信士始精進末懈後生慚愧鬼不能害。

出墮落優婆塞經

註：未能查出。

七、清信士臨亡夫婦相愛生爲鼻中蟲。

出居士物故爲婦鼻中蟲經

註：未能查出。

八、薄拘羅持一戒得五不死報。出譬喻經

參閱：付法藏因緣傳卷三▲50-308中。

九、持戒誦經續明供養鬼不能害。出諸經中要事

註：未能查出。

十、執持求還佛戒口中諸鬼出打其身。

出大灌頂經第三卷

查閱：灌頂經卷三▲21-503中。

十一、不信罪福夢鬼取之令其受戒後壽百年。

出雜譬喻經

註：未能查出。

十二、家有六人割口施僧同受富樂。出雜譬喻經第一卷

查閱：雜譬喻經卷下▲4-509下。

十三、有人路行遇見三變身行精進。出諸經中要事

查閱：天尊說阿育王譬喻經▲50-171下。

十四、有人命終十日還生述所經見。出弟子死復生經

查閱：弟子死復生經▲17-868中。

第三十八卷 優婆塞優婆夷

部

· 優婆夷

一、優波斯那割肉救病比丘。出優波斯那經

查閱：賢愚經卷四▲4-373中。

二、阿凡和利至心請佛庫中自然備。出中本起經下卷

查閱：中本起經卷下▲4-161中。

三、蘇曼女產十卵卵成十男并其往緣。

出賢愚經第十三卷

查閱：賢愚經卷十三▲4-440下。

四、孤母喪子遇佛慈誘厭愛得道。出曜經所明

查閱：出曜經卷二▲4-618中。

五、婦人喪失眷屬心發狂痴。出婦人遇事經

查閱：婦人遇事經▲14-944上。

六、提韋婆羅門女無子自焚遇辯才沙門聞法悟解。

出未曾有經下卷

查閱：未曾有緣經卷下▲17-581下。

七、女人懷妊願得出家母子爲道皆得成立。

出過世佛分衛經

查閱：過去世佛分衛經▲3-452下。

八、難陀燃燈聲聞神力共不能滅。出貧女難陀經

查閱：賢愚經卷三▲4-370下。

九、善信女少悟無常秉志清白爲天帝所試。

出善信磨祝經卷上

註：未能查出。

第三十九卷 外道仙人部

· 外道仙人

一、外道立異見原由。出央掘魔羅經第四卷

查閱：央掘魔羅經卷四▲2-341上。

二、六師共誓同欲降佛累遣胡觀皆從佛化。

出六師結誓經

查閱：出曜經卷二十▲4-716中。

三、六師與佛弟子撓道力。出十卷譬喻經第八卷

註：未能查出。

四、以鐵鑊腹頭上戴火自顯雄異。

出十誦律二誦第三卷

查閱：十誦律卷九▲23-63中。

五、智幻國人事鳥與孔雀。出孔雀經

查閱：生經卷五▲3-104下。

六、富蘭迦葉與佛撓道不如自盡。出法句喻經第四卷

查閱：法句譬喻經卷三▲4-598下。

七、屬提仙人修忍辱行慈為迦利王所割截。

出智論第四卷

查閱：大智度論卷十四▲25-166下。

八、螺文仙人造書風雨不能飄侵。出婆須蜜經第六卷

查閱：尊婆須蜜菩薩所集論卷六▲28-768下。

九、四仙人得道緣。出十卷譬喻經第五卷

註：未能查出。

十、仙人失通生惡道。出大智論第十七卷

查閱：大智度論卷十七▲25-189上。

十一、諸仙人見聞女人色聲皆失神通。

出抄毘曇毘婆沙第三十三卷

查閱：阿毘曇毘婆沙卷三十二▲28-237上。

三、化足手著王女生愛後興惡念墮阿鼻。

出抄毘曇毘婆沙第三十三卷

查閱：阿毘曇毘婆沙卷三十二▲28-237中。

四、提波延那聞舍芝聲起愛。

出抄毘曇毘婆沙第三十三卷

查閱：阿毘曇毘婆沙卷三十二▲28-237下。

五、雪山仙人與虎行欲生十二子。

出大集經第二十四卷

查閱：大集經卷二十三▲13-163中。

六、撥劫仙人見王女發欲失通。出仙人撥劫經

查閱：生經卷五▲3-105中。

七、獨角仙人情染世欲為姪女所騎。

出大智論第十七卷

查閱：大智度論卷十七▲25-183上。

第四十卷 外道仙人部

· 梵志

一、超術師又從定光佛請記。出修行本起經

查閱：增一阿含卷十一▲2-597中。

二、寶海梵志述其所夢。出寶梵志請如來經

查閱：悲華經卷二▲3-176下。

三、須項梵志聞法憂解。出義足經上卷

查閱：義足經卷上▲4-174中。

四、摩因提梵志將女妻佛。出義足經上卷

查閱：義足經卷上▲4-180上。

五、梵志喪兒從閻羅乞活詣佛得道。

出道行品法句經第四卷

查閱：法句譬喻經卷二▲4-597中。

六、梵志諂施比丘說一偈能消。出諸經中要事註：未能查出。

七、梵志奉佛鉢蜜眾食不減施水中眾生。出蜜具經查閱：生經卷五▲3-102下。

八、梵志遠學值五無反復。出五無反復經查閱：五無反復經▲17-574中。

九、梵志兄弟四人同日命終。出法句經第三卷查閱：法句譬喻經卷一▲4-576下。

十、梵志棄端正婦於樹上愛著鄙婢後悔無益。出夫婦經

查閱：生經卷五▲3-106中。

十一、梵志夫婦採花失命佛為說其往事。出法句譬喻經第五卷

查閱：法句譬喻經卷四▲4-605下。

十二、梵志失利養殺女人謗佛。出義足經上卷查閱：義足經卷上▲4-176中。

第四十一卷 外道梵志部

·婆羅門·

一、檀膩鞞身獲諸罪。出賢愚經第十一卷查閱：賢愚經卷十一▲4-427下。

二、阿耨尼達多在胎令母能論議。出雜阿含經第二十五卷

查閱：雜阿含卷二十五(六四〇)經▲2-178上。

三、雞頭以身質錢欲飯佛僧帝釋所助乃及於王。出羅閱城人民請佛經

查閱：增一阿含卷二十六▲2-694下。

四、老乞婆羅門誦佛一偈兒子還相供養。

出佛為老婆羅門說偈經

查閱：雜阿含卷四(九七)經▲2-26中。

五、散若學射得妻。出四分律三分第九卷查閱：四分律卷四十六▲22-910上。

六、婆羅門以納施佛得聞記。出賢愚經第十三卷查閱：賢愚經卷十三▲4-438下。

七、婆羅門以餅奉佛聞法得道。出僧祇律第二十九卷查閱：摩訶僧祇律卷二十九▲22-463中。

八、拔抵婆羅門瞋失弟子生惡龍中為佛所降。出舊雜譬喻經下卷

查閱：舊雜譬喻經卷下▲4-519下。

九、婆羅門入定二百餘年。出十卷譬喻經第五卷註：未能查出。

十、婆羅門兒婦信向見其後報。出十卷譬喻經第一卷註：未能查出。

十一、婆羅門從佛意解。出普曜經第五卷查閱：大智度論卷八▲25-115上。

十二、婆羅門持一齋不全生為樹神能出飲食施諸餓者。出諸經中要事

查閱：法句譬喻經卷二▲4-591下。

十三、婆羅門夫婦吞金錢為糧身壞人取為福即得道迹。出宿願果報經

註：未能查出。

十四、婆羅門生美女佛言不好。出雜譬喻經查閱：七女經▲14-908上。

十五、大鬘與瓦師子為善知識共相勸信。出興起行經下卷

查閱：興起行經卷下▲4-172下。

十六、婆羅門婦事佛為婿所患投河水竭婿方醒悟。

出譬喻經

註：未能查出。

第四十二卷 居士庶人等部

·居士

一、瓊茶財食自長聞法悟解。出四分律三分第四卷

查閱：四分律卷四十二▲22-872中。

二、郁伽見佛其醉自醒受戒以妻施人。

出中阿含第九卷

查閱：中阿含卷九▲1-479下。

三、魚身得富緣。出舊譬喻經上卷

查閱：舊雜譬喻經卷上▲4-516中。

四、闍利兄弟以法獲財終不散失。出比方世利經

查閱：出曜經卷十二▲4-676上。

五、居士子大意求明月珠。出大意經

查閱：大意經▲3-446中。

第四十三卷 居士庶人等部

·賈客

一、波利得海神瓔珞上王王及夫人共以獻佛。

出法句譬喻經第二卷

查閱：法句譬喻經卷二▲4-585上。

二、善求惡求採寶經飢樹出所須。出賢愚經第九卷

查閱：賢愚經卷九▲4-416中。

三、師子有智免羅刹女。出承事勝已經

查閱：出曜經卷二十一▲4-718下。

四、彌蓮持齋得樂踴母燒頭。出彌蓮經

查閱：六度集經卷四▲3-21上。

五、優波斯納兄妻後悔為道兄射殺弟反自害。

出賢愚經第十卷

查閱：賢愚經卷十▲4-417中。

六、薩薄然臂濟諸賈客。出賢愚經第六卷

查閱：賢愚經卷六▲4-392下。

七、薩薄欲買取五戒羅刹不能得侵。出雜譬喻經

查閱：舊雜譬喻經卷上▲4-510中。

八、商人共鵠生子子皆得道。出鞞婆沙經第十四卷

查閱：鞞婆沙論卷十四▲28-522中。

九、眾賈飢渴天人指間降八味水。

出十卷譬喻經第三卷

查閱：法句譬喻經卷二▲4-591下。

十、商人驅牛以贖龍女得金奉親。

出僧祇律第三十三卷

查閱：摩訶僧祇律卷三十二▲22-488下。

十一、賈客為羅刹所縛。出大智度論第十六卷

查閱：大智度論卷十六▲25-174中。

十二、賈客採寶救將死人。出菩薩藏經下卷

查閱：大寶積經卷七十九▲11-454上。

十三、二賈客採寶貪者沒命廉者安全。出興起行經上卷

查閱：興起行經卷上▲4-169中。

十四、賈客害侶獨取珍寶大哀殺此凶人。

出慧上菩薩經一卷

查閱：慧上菩薩問大善權經卷下▲12-163下。

十五、五百賈人值摩竭魚稱佛獲免。出雜譬喻經第六卷

查閱：雜譬喻經▲4-529上。

十六、賈人為友逼飲酒犯戒父母擯出遠國尚為鬼所畏。

出戒消災經

查閱：戒消災經▲24-944中。(C)

讀陳侑先生的「略論《中論》與《阿含經》的關係」

刊在妙林十一卷十二號

一、緒言

◎吳老擇

陳先生於民國七十八年一月起，任妙林月刊雜誌主編，編了二年足，共二十四期，他的文章清新可讀，並擅中國古今之詩、歌及書、畫等藝術。在今日之學林中，真是一位出類拔萃，屈指可數的傑出人才。但是，對於佛教學，說他沒有進步，不如說他故步自封，食古不化；說他還在冥行盲索，不如說他在冥頑不靈較恰當吧！

讀陳先生的「略論《中論》與《阿含經》的關係」。唯念二年共事之誼，想提出幾點意見，作為贈送陳先生新春禮物。其文中舉出：

從文獻學方面來說，儘管漢譯《四阿含》是學術界公認最切近世尊教義本懷，但在漢譯南傳經典尚未完全譯出之前（關於《阿含經》之內容，南北傳佛教說法各異），單靠《四阿含》來理解整個原始佛教的思想是不夠的。所以印順法師儘管精通《四阿含》經典，畢竟仍是以北傳大乘佛教思想為主，不能據此以論定漢譯北傳《四阿含》代表原始佛教的根本思想（可看成原始佛教的經

典，因南傳之《五阿含》與北傳之《四阿含》，內容未必全然相符，間亦有彼此出入者。詳見⑦。

一開始就發現此文中之用語的錯誤：『以北傳大乘佛教』及『南傳之《五阿含》』。不但印度沒有『北傳大乘佛教』之稱，就是大乘佛教傳入中國、朝鮮、日本等地，亦沒有人稱之為『北傳大乘佛教』，其反面好像肯定南傳亦有大乘佛教。南傳不言為《五阿含》而稱為《五部尼柯耶》，尼柯耶(Nikaya)和阿含(sangha)，有不同含義，所以南傳不言《四阿含》而稱為《四尼柯耶》。由此證明陳先生沒有閱讀南北傳的原始聖典，亦不知南傳沒有大乘佛教，才有此用辭的錯誤，同時亦可斷定陳先生不是佛學的行家。

二、什麼是文獻學

陳先生的「文獻學」是糊塗一團，沒有種類流派亦無等級之分。依其註之所示：一、二、三，是引用印順老法師之著作，為此論文評擊印老之目的要題。註第八條，引用羅什法師之譯本的《中論》，觀四諦品共四十偈，在偈文中沒有「空亦復空」之句，「空亦復空空」之義如何？於此暫置不議。」陳先生說：

……《中論》論證空義則擴大一切空，甚至說到「空亦復空」的「無住」觀念。

「空亦復空」是觀四諦品第十八偈的註釋而非龍樹菩薩所造。偈文後面之短文（一般稱為長行或散文、註釋），是梵志青目的註釋。在大正藏本之《中論》，一開始就標明四卷二十七品，龍樹菩薩造，梵志青目釋，姚秦鳩摩羅什譯。讀經典，這些起碼的要點都粗心大意不關心，尚且此論之前面有《釋僧叡序》，其第一句說：「中論五百偈龍樹菩薩之所造也」。僅讀第一句，就可判斷偈文是龍樹菩薩之所造，此外短文之註即不含括在內，由此亦知道陳先生沒有讀《釋僧叡序》文。其文獻學才犯此大錯特錯，把青目註，當為龍樹菩薩之作品。在此序文中亦記述當時羅什法師翻譯的狀況及《中論》在天竺之盛行：

……云天竺諸國，敢預學之流，無不翫味斯論以為喉衿，其染翰申釋者，甚亦不少。今所出者賓伽羅（Pingala）秦言青目之所釋也。其人雖信解深法，而辭不雅中，其中乖闕煩重者，法師皆裁而裨之，於經通之理盡矣，文或左右未盡善也。

僧叡法師給我們很好的訊息，此青目註釋之外，還有不少《中論》的註釋，故言：「其染翰申釋者，甚亦不少」。並述羅什法師翻譯青目釋之時，曾作裁減和裨補的功夫。故言：「辭不雅中，其中乖闕煩重者，法師皆裁而裨之」。「不雅中」、「乖闕煩重」之處，皆是羅什法師裁減和裨補的範圍。大言「文獻學」的陳先生

，這些是你所翫不到其味的。如果真正是儒門碩士，應有「知之為知之，不知為不知」的風度，和「不恥下問」的氣魄，好好的去請教印順老法師吧！

陳先生在「略論《中論》與《阿含經》的關係」之文中，所採用文獻資料，無不是一般的作品和工具書（辭典）所記載之類。採用一般作品和工具書之資料，作為文獻的論證，若不追研其資料的來源出處、品質和價值、內容和年代。其本身就有問題，還有力去論證和批評他人嗎？台灣佛教的工具書及佛學論著，尤其空的理論等無不受日本佛教之影響，是無須待言的。此種類的日本作品，最早有百多年，最新的亦有二、三十年乃至五十年前的為多。其資料之多及其複雜，是可想像的。採用其資料，必須去比較誰的資料較合理、正確，而自已亦應有高明之判斷力，和熟悉的知識。不然，不單平淡無奇，非驢非馬；並誤人子弟，罪惡重矣。

陳先生很得意自己的碩士論文（《龍樹菩薩「中論」「八不思想的探究」》）。此「略論《中論》與《阿含經》的關係」之文中的第三段：

筆者非常認同藍氏（吉富先生）的看法，可參看拙著《龍樹菩薩「中論」「八不思想探究」》第二章第三節「《中論》思想的傳承」。

此襲人之言的論文，談不上「探究」。據上面所推察之內涵看來，陳先生是不會去參考漢譯之《中論》釋，最多引用些三論宗、天台宗等之中國模式的《中論》思想，這一類是龍樹菩薩之《中論》思想本土化的文獻，是《中論》之外圍更外圍，更更外圍的意義了。對漢譯的《中論》註釋，亦必須抉擇，其時、地、人之文化

背景，同一問題，不一定有同一的見解，故僅能作為《中論》思想演變史的參考資料。要「探究」龍樹的八不思想，不可去抄襲藍先生的作品，應當去探查龍樹菩薩以前的文獻，是否有幾「不」早就風行於佛教中了，或者「八不」之各各之「不」早已流行於佛教中，龍樹菩薩僅從此八個「不」編在一起而稱為歸敬偈？不追究「八不」的由來，由來未明，談何傳承呢！此第一手資料，最好是去請教印順老法師吧！不然，此類的碩士論文，是我即以「不及格」處分。

三、《中論》與《阿含經》的關係

此文之第三段中又說：

筆者對《阿含經》研究不深，故著眼點主要從思想角度，去分析「通論」一詞概念的本質（內涵）與外延意義，討論《中論》與《阿含》二者之間的關係。

前面曾指出著者，對《中論》和《中論釋》都分不清楚。對《阿含經》亦自言：「研究不深」。要依據什麼思想角度，來分析「通論」之本質和外延意義呢？這不是憑空而立、無中生有，瞬息萬變而空洞無物嗎？沒有佛學基礎，沒有佛學常識，沒有佛學入門的方法，用什麼思想、理論去批評印順老法師呢！這不是「閉著眼睛說瞎話」欺瞞天下人嗎？還要說：

筆者以為印順法師這樣的論定是有問題的，不但有失客觀也不夠周延。最妥當的做法，應是從南北傳三藏的根本思想，作一深入的研究理解，以確立北傳漢譯《四阿含》是否為原始佛教的根本思想，再進而論證《中論》一書是否為《阿含經

》通論。當然，從文獻學來看，自然必牽涉到印順法師本人是否能真正做到融會貫通南北傳、大乘經典的問題，作者的學養功力是不能忽略的。

讀這段文章，以為作者是精通南北傳三藏之大師！但實際上陳先生不知道北傳的《四阿含》和南傳的《四尼柯耶》是原始佛教的根本思想。所以才用「應（該）」和「再進一步」的語詞，確實精通原始佛教的根本思想，一定一針見血，當下提出證據，指責印順老法師的主張的不當和錯誤。僅用「客觀」和「周延」等混淆的抽象名詞，就知道作者所知原始佛教的根本思想是不足言的。

這些表面文章寫得再好，七拼八湊的言：「印順法師是否能真正做到融會貫通南北傳、大乘經典的問題」。前面指出南傳沒有大乘，《尼柯耶》和《四阿含》亦不是小乘。《中論》之偈文中，不但不言《中論》是大乘，亦不言《四阿含》和《四尼柯耶》是小乘，在此無大無小的法義狀態下，要用什麼去貫通融會呢！聰明的陳先生，要提出大小融會貫通之重點和其定義與內容，才有說服力！不然，胡說八道地連《中論》和《四阿含》的根本思想都摸不清楚，怎麼談貫通融會乃至去論定《中論》是《阿含》的「通論」呢？這不是滑天下之大稽嗎？

四十年前，印順老法師曾教我們讀《四阿含》，如何比較南傳《四尼柯耶》，哪部份是古層，哪部份是新層的，從南北傳之古層與古層，再作精密的比較，以找出根本佛教之源點，才能徹見世尊之本懷。一九六〇年往日本留學，水野弘元博士，教我讀南北傳之原始聖典

的方法，與印順老法師所教導的不約而同。一九五四年在福嚴當學生就看到日文版的南傳大藏經了。陳先生如果徹底地想理解這門課程，印順老法師將近百歲已經不收學生了，依你這樣的佛學程度，只能讀佛學院三年級吧！然後，讀完佛學研究所，才去談「《中論》與《阿含經》的關係」吧！

一般詮述「通論」，有如下的三種含義：一、通情達理的論議。二、貫通諸經的論議。三、普通的論議、概論、概說①。陳先生是國立中央大學國文學研究所碩士，一定理解以上「通論」的三種意義吧！卻喜歡弄虛作玄，故意作為「本質意義」和「外延意義」去分析「通論」的定義。其實陳先生沒有正解印順老法師之「通論」的意義，印順老法師不會應用新格義或中國佛教八股來論議佛法的。因為他是出家人，是佛弟子。所以他老人家的「通論」是由巴利文的 *Pariyatti* 來的，*Pariyatti* 有譯為教說、教法、聖典、到達、通達等。所以印順老法師的「通論」是以教法論教法或聖典論議聖典，最能契合印順老法師「以佛法研究佛法」的主張。《中論》是三藏中的論典，印度佛教及中國佛教亦有稱之為「經」。《中論》是龍樹菩薩最初期的著作，以緣起性空去抉擇《阿含經》中的空義。無常、苦、無我故空，在《阿含經》中到處可看到，所以說《中論》是「通論」，《阿含經》有過分嗎？一切有部的許多論典，引用《雜阿含》和《中阿含》來論證一切法實有、恆常。龍樹菩薩才造《中論》遍論《阿含》之緣起空義以遣破有部諸法實有、恆常之義。一切有部發展盛行於西北印度，受當地之傳統文化之深刻影響；大眾部雖有說假部等，主張「諸法無常」之空義，但沒有具體而明顯的論述空義的論典。所以說《中論》思想是直承原始佛法

，言龍樹說「空」是「世尊以下的第一人」有何過失嗎？不是研究空義思想的演變史，須要用「本質意義」和「外延意義」去論究嗎？先把論題的內容和宗旨確認好，才去採用某種方法論還不遲吧！一向蔽藏於中國佛教的深井底。又要說：

筆者可以確定的是，《中論》一書內容雖曾引用《阿含經》，但其引中論證的結果仍是《般若經》的空義，屬於外延意義的，非為通論《阿含經》的本質意義。……所以印順法師的論見，就義理上的詮釋是較為牽強的。……儘管《中論》以《阿含經》的教義為對象，但其廣義引中論譯大乘空義，已不同於《阿含經》的原始空義思想。……則《中論》已不是《阿含經》的通論，而是外延意義上的「中論」了。何況《阿含經》論空很少，意義也很狹窄，而《中論》論證空義則擴大大一切法空……。

在《中論》五百偈中，沒有一偈有大空小空的字義，亦絕無一切空義，表明《中論》的空義演譯擴大，以示《阿含》的空義狹窄。採用質與量的方法來論證佛法的空義，不但《中論》偈中所沒有，就是初期之大乘經典亦不易看到的。空的質與量的想法，是出於早期的奧義書②。虛空（包括空氣）是一切有情 *sattvas* 和一切事物之生成及存在的本源，有情的生命沒有空氣就不能呼吸，便失去生命的跡相而歸於死亡，有情的生命是小空，大梵就是大空，這就是「量」不同的空義。烏煙瘴氣，戴奧新等致人於死地之毒氣；如空氣裝在瓶裏，久而變質又變形，猶人為物欲所蔽，導此身於流轉生死。

若把此瓶打破，使瓶中之空氣清化還歸於大氣，即梵、我合一。這就大空小空之「質」的詮述。雜阿含經中有載比丘自殺，認為有此身才有諸苦痛，無此身即解脫涅槃^③。此即誤會世尊所開示：「諸行無常、苦、無我、空、緣起」之法。應用「質」與「量」來理解解空、緣起，就含有濃厚的外道思想，所以認為《中論》是《阿含》的「申論」，恰好與佛法的空義相違背。所以陳先生佛學基礎太窄，貨色不多，即顧盼自雄地說：

從文獻學來看，自然必牽涉到印順法師本人是否能真正做到融會貫通南北傳、大小乘經典的問題，作者學養功力是不能忽略的。

上面已說過大小融會貫通問題，這裏做功力的比較。從印順老法師的學養，以平常心來衡量陳先生的佛學功力文化，以人的成長來計算，其功力文化，大約最了不起，在兩歲半前後而已。但沒有關係，陳先生可以用一切唯心造的原理，以造作自己的佛學功力，已經有百歲者以上的學養功力，這是無從置評的。

在此地球上有一種耀武揚威，意氣高悍不怕死的小生物，名為螳螂，有一天小生物抬其頭，據其勢，高伸其臂要去擋車，有人說它有勇無謀，不自量力，一定遭到粉身碎骨之災。它大不為然，此一勝舉，可以聞名蓋世，身價百倍。我早就知道那位調御者是大慈大悲，救苦救難的人，絕不會把我這個大生物壓死的。所以我是有勇又有謀的大生物！萬歲！是多麼可笑的大生物啊！

十多年前我曾在印老的精神，看到不少人寫信向印老挑戰，不管自己有理無理，只要印老法師有回應，以刊於佛教報紙、雜誌即達到提高身價的目的。他老人家

，不單對此類人不作回應。就是對他稱讚恭惟的，說他是「佛法的播種者」，提倡宣揚播種者的思想。對這些大德亦不作任何回應。我以為要研究「印順法師之思想」，應以此為出發點，但一般人卻拼命地以此為終站。其次再討論《中論》與《般若經》之大空來破小乘之偏執。陳先生又說：

《中論》既以大乘一切法空的立場來破小乘的偏執，則《中論》作者是以《般若經》空義為基礎，引用小乘經典《阿含經》去論證世尊不曾開示的甚深法義，除藉此破斥小乘重新認識《阿含》根本教說（世尊本懷）外，另外一方面也進一步宣揚了般若空義。

依此文，作者認為《中論》是以大乘一切法空的立場來破斥小乘的偏執。但沒有提出《中論》大乘一切法空的具體證據，因為龍樹菩薩是被尊敬為八宗之始祖。此「大乘一切法空」是包括所有八宗之宗派的「大乘一切法空」，或者除掉八宗所有的「大乘一切法空」；唯是《中論》的「大乘一切法空」。如果確實是唯《中論》的「大乘一切法空」。前面曾說過了，陳先生對《中論》是龍樹菩薩造的，《中論釋》是梵志青目等之作，皆無能力去分析判斷，用何功力和學養去判斷此「大乘一切法空」唯屬《中論》的呢？或者是人云亦云而已呢？

其次對破斥小乘的偏執，此小乘是單指《阿含經》或包括了部派佛教。若單指《阿含經》為小乘，怎麼可能引用《阿含經》去破斥《阿含經》的偏執呢？若此小乘是指部派佛教，部派有十八或二十部，是指某一部，

或所有的部派皆包括在內呢？能清理這些問題，提出對準的回答，非陳先生的功力學養所能望塵得及的。又現在世界上研究原始聖典的學者，稱《阿含》和《尼柯耶》為原始佛教或根本佛教，所以用「小乘」兩字，即非襲人之言，亦太過落伍的措辭了。至於「偏執」是偏執小空大有，或偏執亦空亦有或非空非有乃至非非空非非有？是偏執什麼？要指出確定的人和以什麼為偏執對象，不然，怎麼能談論破斥呢？

如喜歡控告的人，找不到控告對象，自己為原告亦為被告人，以自己控告自己。這真太為難檢察官了，使之啼笑皆非，被勸告撤銷告狀，還要責備檢察官闖冥法律，不盡職責。最後只好以不起訴處分。這樣浪費資源事小，責備檢察官不公、權威不夠之擾民亂世之事大矣。

對於《阿含經》、《中論》、《般若經》等經論之集成過程、年代、地點及其成立之時、地之社會文化背景，曾作精細的檢索和研討嗎？如果沒有下此功夫，而有功力來論定：『《中論》的作者是《般若經》空義為基礎，引用小乘經典《阿含經》去論證世尊不曾開示甚深法義，除藉此破斥小乘重新認識《阿含》根本教說（世尊本懷）外，另外一方面也進一步宣揚了般若空義』。其意思是《中論》引用世尊（在小乘《阿含經》）來論證世尊不曾開示的甚深法義，去破斥小乘《阿含》之偏執，又重新認識《阿含》根本教說。這種國學大師之特殊的邏輯論法，是千古罕見，中外絕無的邏輯。大乘的《中論》引用小乘（世尊不曾開示的）去破小乘之偏執。大乘破小乘之偏執，要如何破呢？用小乘去破小乘偏執，又由小乘去重新認識《阿含》根本教說。這種彎彎曲曲，糊裏糊塗的佛學功力學養，真是天才會曉得，世

間之俗人所領悟不到的。

反過來看，作者想以質和量的立腳點，來肯定世尊在《阿含經》所開示的是「小乘空」，世尊於《阿含》中不曾開示的甚深法義之《般若經》的大乘空。使小乘所偏執的是小空，不知道世尊不曾開示的甚深法義是大乘空，如何由此重新認識《阿含》根本教說？通過重重疊疊的詮述，實令人費解。但如作者那種重重疊疊而彎曲之論證沒有錯誤，重新認識《阿含》根本教說，到底是小乘空，或是大乘的般若空？如果陳先生的理解認為沒錯誤。希望陳先生，對於大《般若經》六百卷，是某年開始到某年代才完全完成，其經中用何角度所詮述的空有幾種種類，是否僅有大乘甚深義的般若空？確定了以後，用同樣的方法，去理解《中論》一百卷的成立年代及龍樹菩薩造《中論》之目的。其後才從《中論》的空去比較《般若經》的空，同樣的是如何？不同的又如何？一一定案後，才去比對《阿含經》的是屬於《中論》和《般若經》的那一種空。自己去實踐力行，不要襲人之言，為空空洞洞的學者。要做這些課程，可能必須去五指山修苦行，十年、八年才能勝任吧！不然，僅用七拼八湊的論法，採用些三、四手文獻，就想質評印順老法師，未免太早計了！

四、結論

以下再舉一兩點空之議論，為此文之結論吧！陳先生言：

空義在《阿含經》中已出現，但多以十二支緣起闡明我空（人空），並以五蘊、十二處、十八界等說明有情個體之中，沒有自我的自性存在，多侷限於有情生命流轉的說明。直至《般若經》的

出現，空義始擴大到因緣所生的一切法，實無自性的存在，一切法空（人、法二空）的思想，始成大乘佛法的特色。

《阿含經》是否如上文所述，唯是人空而沒有一切法空（人、法二空）的思想。緣起生滅無常、苦、無我之空的觀空是否不含生命流轉的還滅門？陳先生言：「《阿含經》唯有限定於有情生命流轉的說明？」再試問五蘊、十二處、十八界唯有人而「法」不含括在內，而沒有自我的「自性存在」是不是「法」？沒有閱讀《阿含經》的人，不知《阿含經》的法，分爲心法（精神）、色法（物質）、無爲法（涅槃）。稱此三法爲總括一切法。五蘊、十二處、十八界、十二支緣起，是包含精神和物質去說明有情生存和死滅。離開了物質身體精神即不能存在，離開精神之活動，物質的身體即歸於死滅。所以五蘊、十二處乃至十二支緣起不僅限於有情生命流轉的說明，亦含括了生滅無常的無自性空的意義。不可以偏見和獨斷的思維方法，說《阿含經》唯是闡明我空（人空）。如果主張：「直至《般若經》出現……才是一切法空（人、法二空）的思想，始成大乘佛法的特色」。這豈不是又從《般若經》說成是《阿含》的「申論」了嗎？但只要理解《阿含經》的緣生緣滅之法，在《阿含經》中到處就會發現人、法二空的思想，不須等待到《般若經》出現。在部派佛教中，僅有一切有部主張「一切法實有、恆常」，和大眾、分別說部發生強烈對立。才被責爲人空法不空。這是指一切有部而言，不是指一切有部係以外的部派，更不可能是指《阿含經》。《阿含經》之原始聖典，被中國判教者的祖師們所封殺，而被冷凍至今，還有半斤八兩的學者，一手蔽天

，死執爲然；中國佛教，真實悲哉！衰哉！其次，陳先生又說：

《般若經》的論空，大都是直截了當的說明空義（主要是空義的實踐），少有空義的論證，故哲學思想的成分很淡。逮至龍樹菩薩《中論》一出，始真正有系統的證立空義的理論，以論的形式針對不同主題做不同的論證，充滿了濃厚的哲學色彩。所以龍樹菩薩的中觀學強調空的立場，確實繼承了般若思想。

上面已經說過了，陳先生要論證這些問題，首先去比對《般若經》與《中論》之空義的異、同，才去作判斷和分類。不然，根據一般學者之所說，遂之人云亦云，成爲鸚鵡之眾，徒勞所爲而已。「經」是以佛說爲體裁，看來自然成爲空的實踐。論是議論，同一問題，以正反兩面，重疊往返地去論證「經」義，認爲《中論》有充滿濃厚的哲學色彩，這樣《中論》的空義哲學，繼承《般若經》之實踐空義，二者合而爲一，可以稱爲空義的「實踐哲學」了嗎？就不必去言「經」的體裁和「論」的形式是如何了？最後一成不變到達《中論》是《般若經》的「通論」，又是中觀學強調空的立場，確實繼承了般若思想而大爲滿足。此流之士林太學，無名可名，而名之爲龍樹菩薩之第九流的宗徒好吧。但以我看來這是不合邏輯的新格義了吧！

注：

① 三民大辭典（通論條）。

② 奧義全書第一卷第五章「生主」，頁二二（東方出版）。

③ 漢譯南傳大藏經相應部四，頁20。 (A)

印度宗教哲學史的研究

第五章 婆羅門教的六派哲學(下)

第五節 婆羅門教旁系的實修派——瑜伽派

甲、瑜伽派概說：

瑜伽(Yoga)學派的「Yoga」一語，意為觀行，我國一向譯為「相應」——指的是身心相應而言。這是在禪的修行上，抑制五種感官，結合心身或身心相應的意思。瑜伽一名，在《奧義書》中屢屢見到，如《伽特伽書》云：「諸根調御堅定是名瑜伽」；《瑜伽經》云：「心之機能抑制是為瑜伽」。《慈愛奧義書》有六支瑜伽的記載，即調息、制感、靜慮、執持、觀慧、等持等六種瑜伽的修行方法。在古代印度，瑜伽本身不是一種哲學體系，修習瑜伽也不是瑜伽學派專用的方法，而是修禪定者共用的法門。

此派與數論派有姊妹的關係，其哲學理論大體繼承數論，所以此派早期有「數論瑜伽」之稱，亦即數論是瑜伽的理論根據，瑜伽是數論的修行方法。所不同者，數論派建立二元論，有無神論的傾向；瑜伽派彌補此項缺點，繼承數論的教理，把最高的主宰神的信仰，加在數論的理論上面，即是建立了以自性為二十四諦，神我為二十五諦，大自在天為二十六諦的「有神數論」的體系。瑜伽派之成立，或謂以鉢顛闍梨 Patanjali 為始，鉢顛闍梨可能是公元二世紀人，他根據數論教義，編輯為《瑜伽經》，而成立此宗派。

瑜伽派的本典，就是瑜伽經(Yoga sutra)。此經由四品組成的。第一品是三昧(禪定)品，闡明三昧的本質、分類及其目的。第二品是方法品，闡明入三昧的方法和修鍊過程。第三品是神通品，闡述修持所獲得的神通的原理和種類。第四品是獨存品，闡明修持瑜伽的最終目的，就是獲得沒有繫縛的神我。

乙、瑜伽學派的哲學體系：

一、建立第二十六諦：瑜伽派大體上是繼承數論的哲學理論，以為自性與神我的結合，就是一切痛苦產生的根源。故以欲斷絕痛苦的根源，使神我(與自性分離)獨存為究竟目的，此為二派相同之處；其所不同者，數論派是無神論者，而瑜伽把二十五諦的第一諦「自性」，做為第二十四諦，把「神我」做為第二十五諦，更建立「神」做為第二十六諦。所謂神，就是「自在天」(Isvara)。自在天沒有情，沒有想，沒有業，亦不受業果，換言之，就是不被煩惱業異熟果等所接觸，超然於苦樂業報之外。瑜伽派和數論派一樣，以正智為解脫的正因，以神我獨存為修行的究竟。

二、心理觀：心(Citta)的主要作用有二種，一種是心的直接作用——心的智識作用，此有五種；另一種是心的情意作用，即是煩惱，此亦有五種，這十種作用是心的活動模式。心的智識作用有下列五種：

1. 正智：正當的智識，由現量、比量、聖言量所得的認識。

2. 顛倒：此又名似智，是不依據事實的真相所獲的錯誤認識。

3. 分別：這是想像的認識，而非事實的認識。

4. 睡眠：即心在睡眠中，以無有或非存在為表象的認識。

5. 記憶：其中包括人們過去行為留下的種種潛伏的印象或勢力。

心的情意作用也有下列五種：

1. 無明：是把不常住的事物執為常住，不樂的執為樂，即常樂我淨四種顛倒。

2. 我執：是將現象心誤認為神我，將神我誤認為現象心的一種作用，此即我見。

3. 貪：貪即執著於快樂而不捨。

4. 瞋：是對不快樂所起的嫌惡之情。

5. 愛：此為對肉體的執著。

二、八支行法：八支行法是瑜伽派的修行方法。數論派的終極，是由真智使「神我」與「自性」分離，而獲得解脫。瑜伽派祖述此說，以獲得解脫方法就是八支行法。此方法來自奧義書，在奧義書「六支瑜伽」的基礎上，去掉了「慧觀」一支，增加了「夜摩」、「尼夜摩」、「坐法」三支，構成了本派的「八支行法」。此八支為：

1. 夜摩：即是禁制，有五種，即不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不貪五戒。

2. 尼夜摩：此是勸制：即行清淨、知足、苦行、學誦（學習經典）、敬虔（敬虔上神）五事。此一、二兩項，是道俗所共當遵守的。第三

以下，只適用於瑜伽行者的特別修法。

3. 坐法：此是為調制身心，而規定身體的姿態。此有八十四種之多，如蓮花座、師子座、雞座、拜座等。

4. 調息：即調節呼吸，用種種方法調節其呼吸。

5. 制感：此是控制五種感官，使與對象分離，並收攝第六識，有如龜把四足及頭尾縮藏在殼內，此稱六根攝收法，亦稱龜息法。

6. 執持：此即把心集中於一點，使注意力專注一處——如鼻端、丹田，絕一切妄念，而毫不動搖。

7. 靜慮：即是由執持更進一步，使心與境一致融合的境界。

8. 等持：等持即三昧、三摩地，這是八支行法的最髙一位，此際心如虛空，由此境界可產生不可思議的神通，而達到究竟解脫的境地。

瑜伽派的註釋家輩出，而解釋各異；後來且為其他宗派所結合，從而在理論、信仰、行法三方面各有所發展，而有所謂智瑜伽、信瑜伽、業瑜伽等派的出現。智瑜伽研究瑜伽哲理，即以禪的思維探求宇宙的真理。信瑜伽是通過一心念神而使感情淨化，以達到解脫的目的，這種瑜伽後來在印度教中特別盛行。業瑜伽專門從事實際的意志修持，特別強調坐法、調息和苦行。亦即瑜伽和其他宗派結合後，都按照自己體系的需要，而發展了瑜伽的學說及作法。公元五世紀印度教復興，後來印度教中的密教興起，又出現了詞陀瑜伽（力量瑜伽）。此派著重於身體的鍛鍊，呼吸的調節控制，建立了種種的瑜伽術或功法，但也加入了很多神秘主義的內容。不過

延及近代，瑜伽術作為鍛鍊身體的方法，在東西方社會已經廣為流行了。

第六節 非婆羅門系統的理論派——勝論派

甲、勝論派概說：

勝論派：梵語 *Vaiśeṣika*，音譯「衛世師迦」，亦譯為「毗世師」，原意是異、差別，意譯為殊勝，即是勝論派。相傳此派為印度古聖迦那陀 *Kaṇada* 所創立，伽那陀是其姓氏，名優羅伽 *Ulluka*，是公元前第三世人。迦那陀一生修持苦行，常臥於田中稻草上過活。相傳此派的聖典《吠世史迦經》，即是迦那陀所作。《吠世史迦經》由三百七十頌而成，分為十卷，內容為把世間一切現象，分為六個範疇，稱為「六義句」。十卷《吠世史迦經》，即闡明六句義的內容。第一卷乃闡述六義句研究的必要。第二、三卷，述實句義的內容。第四卷述極微說及四大的性質。第五卷述實句義的內容。第六卷述德句義的「法」、「非法」等，第七卷說明德類及和合句義。第八卷為知識論。第九卷為雜論，述因中無果論，及有無之關係等。第十卷說明苦樂、因果等問題。

公元五世紀時，勝論派著名學者鉢羅奢思波陀，著《攝句義法論》，對《吠世史迦經》作了註釋，在世界生滅、運動的程序、性質範疇的分類等方面，都有相當的發展。六世紀時，慧月復撰《勝宗十句義論》，是在迦那陀《六句義》的基礎上發展出來的。

乙、勝論派的哲理：

一、極微論：勝論派把一切萬有，都認定為客觀的實存，故其哲學的中心，就是極微——古代的原子理論。也就是把地、水、火、風四大，漸次分析到不能再分的最後質點，即稱為極微。這是世界上最微小的、不可見、不可分析實體。此派認為：「其地、水、火、風是

極微性，若劫壞時此等不滅，散在各處，體無生滅，說為常住。」勝論派學者認為極微實有，永久不滅，世界壞空時，極微散佈虛空中，作為建立新世界的質料。勝論師又主張，極微的集合體稱為「有分色」，極微是常，有分色性是無常。有分色雖由無量數的極微集合而成，但成立之後，便成為一個單位——「其體是一」。有分色體雖為一，而性仍是無常，故世界有成住壞空。

極微無量而常住，此常住極微由不可見之力，集合離散。而物質世界則是由極微積聚而成的，極微是物質的基本因素，永恆不滅；極微各有其自身的特徵，互不相同，是獨立於人的主觀認識外的客觀存在。它是單一的、不可分割的實體，它的基本形式是地、水、火、風。各個極微之間的關係，是一種機械的並列的關係。兩個極微成對的結合，成為「二重極微」，復由三個二重極微結合成為「三重極微」，以至於無限。在此處，極微與原子為同義語。多重原子的積聚，便形成了物質世界的多種形態。勝論派把原子互相結合的運動，歸因於「不可見力的規律」，由於此派學者不能解釋原子的運動原因，因而到後期演變成有神論。

二、六句義：依據《吠世史迦經》的經義，以為宇宙間森羅萬象，能以語言文字所表示者，可分為兩大類，一者是「有」，或曰存在；一者是「非有」，或曰非存在。「有」係指正面的實在而言，如物體、心、靈魂等；「非有」係指反面的事實，如物體之非存在等。勝論學者觀察世界各種「存在」（有），納入六個範疇中，即所謂「六句義」。這六個範疇即是實、德、業、同、異、和合。後來的勝論學者又將「非有」加入，這樣就成為七個範疇了。現分述如下：

1. 實句義：實即實體或本質，宇宙間諸法做實體，

可作縱橫兩方面看，自橫的方面來看，共有九種，即地、水、火、風、空、時、方、我（靈魂 Atman）、意（心 Manas）；若自縱面——自上而下的直線看，就成了因果關係。因是單純的微細的東西——地、水、火、風四大，果是由四大構成粗顯的東西，如瓶、鉢等。因是永恆的，而由原子積聚而成的瓶、鉢等，是非永恆的。空即虛空，是事物存在運動的場所。時是時間，能區別事物運動的速度。方是方位，可確定事物的位置。我是個體，意是意識，是存在於個體內不可見的實體。

2. 德句義：德指實體的性質功能，《勝論經》舉出色、香、味、觸、數、量、別體、合、離、彼體、此體、覺、樂、苦、欲、瞋、勤勇、重體、液體、潤、行、法、非法、聲等二十四種。

3. 業句義：業指實體的運動，運動依附於有形的實體，是有形實體活動的方式，計有五種，即取、捨、屈、伸、行。取是上升，捨是下降，屈是收縮，伸是擴張，行是進行。

4. 同句義：同指事物同屬於某一類，具有共通之名，亦即普遍義，以其具有共通之性質故也。

5. 異句義：異者不同，是特殊義，指事物的別性。同與異，是認識事物的存在性，及此一事物區別於另一事物的原因。

6. 和合句義：指實體、性質、和運動互相結合，不可分離的原因。後來的勝論學者，又將「非有」加入，這樣就成為七句義了。

三、勝宗十句義論：在公元五、六世紀間，印度勝論學者慧月，自「六句義」的基礎上，發展為「勝宗十句義論」（唐代玄奘大師譯為漢文）。此論內容可分為兩部分，第一部分概述十句義，第二部分分析各個句義的內容。其十句義即是實、德、業、同、異、和合、有能、無能、俱分、無說。其中前六句與《勝論經》的「六句義」相同，第七句至第十句，舊譯為有能、無能、俱分、無說。如果把舊譯名改譯為可能、非可能、亦同亦異、非存在，則比較容易了解其含義：增加的四句是：

1. 可能（有能）：指實、德、業——即實體、性質和運動三者相結合關係中，能夠產生共同或各自結果的決定因素。

2. 非可能（無能）：指實體、性質和運動三者相結合關係中，僅能產生自身的結果，而不能產生別的結果的決定因素。

3. 亦同亦異（俱分）：指事物具有共性（同）和個性（異）兩重性。

上述九句義是關於物的存在，勝論學者認為，既有存在，就必然有與他相對的非存在，故立第十句義「非存在」（即無說）。非存在有五種：

1. 未生無：尚未生起的事物是非存在。
2. 已滅無：已經壞滅的事物是非存在。
3. 更互無：互相排斥的事物是非存在，如冰炭不可同爐。

4. 畢竟無：此指絕對的非存在，如龜不會長毛，兔不會生角。

5. 不會無：不能交會的事物是非存在，如水中無火。

在如此的內涵下，《十句義論》把宇宙萬象——精神的和物質的，具體的和抽象的，存在的和非存在的，全納入十句之內。此外，在認識論上，它承認現量和比量，並強調只有全面理解十句義，才能獲得真知和解脫。

四、因中無果論：勝論學者以六句（或十句）全部或一部和合，而有萬有現象的生起。所以萬有現象，不外是各種要素的結合（或集合），在此現象未生前的原因中，沒有已經有結果的理存在——也就是特定的結果，不在質料因中。例如瓶和鉢，並不是本來就在泥土中，以實、德、業——地、水、火、風的活動和合，才有瓶鉢的生起，這是依據積聚說而成立的「因中無果論」。這對數論派和吠檀多派的「因中有果論」而言，是勝論哲學的特質。

第七節 非婆羅門系統的實際派——正理派

甲、正理派概說：

正理派，梵語尼夜耶（NYAYA），意思是推理的標準，通常譯作「正理」，是闡明推理的學派。本派成立的年代，約在公元第二世紀前半葉間（100—150）。開創此派的人，是與釋迦牟尼同名為「喬答摩」（Gautama）的人，他又名叫目仙人（Akṣadāpa）。他在前人和與他同時代的邏輯學者研究的基礎上，編著了本派哲學著作《正理經》。《正理經》中開宗明義的說：「借助於量來考察對象，是為正理。」此中的「量」，即邏輯推理的方法，也叫做「正理論」，正理經就是依正理論而建立的。

的。

《正理經》，是以五卷、五百三十八頌而成立。第一卷，是對「十六句義」的概括說明；第二卷以下，是詳細說明十六句義主要的部分。本經全部內容，可以總攝為兩部分，一者是邏輯，一者是哲學。本書作者是以邏輯為手段，以哲學為目的，利用前者論證後者，同時批判其他學派，以闡揚正理門論的觀點。

乙、正理派哲理：

正理派哲學可分做三部分來說，即作為知識論的「十六句義」，作為感覺判斷的世界論，及「個人我」與「至上我」。此處特別應予注意者，即在於知識論的「十六句」理論——十六種哲學上的論題。依於《正理經》，十六句義的名稱及概要如下。

一、十六句義：正理派的學者，以為現實世界眾苦充滿。現實世界何以充滿諸苦，是因為有生的緣故，而生的原因在於作業，作業又以煩惱為基礎，煩惱又以無知作根底。我人最終的目的，在於獲得真智而得到解脫。所以要離苦，就要以真理去消滅無知，以達於無上之境。所謂無上之境，就是脫離一切世間的欲樂、執著而豁然大悟。而真智即自十六句義中獲得，特別是在「量」與「所量」兩句中。此十六句之名稱及內涵如下：

（一）量：十六句中首句的「量」，即知識的來源，智識要以「量」來測知其正確性。如要測量物，先要知道尺度，正理學者把當時流行的各種量加以整理，採用了現量、比量、比喻量、聖言量四種。即以一切知識的泉源，收在這四種量當中：

1. 現量：是五感（根）和對象（境）直接接觸，不加比較和言詮的直覺作用。

2. 比量：以前面的現量智作基礎，來比較或類推沒

有見聞覺知的事物，此復有三種：一者「有前比量」，即從原因推知其結果；二者「有餘比量」，即從結果推知其原因；三者「平等比量」，即依同類相推的方法。此三者和數論派相同。

3. 比喻量：由名稱的知識而認知實物的作用，亦即由類似既知的事物，推論未知的事物。

4. 聖言量：又稱「聲量」，不是現量、比量所測知，而是信賴聖人的教示，亦即是以傳承的聖者之言作為標準。

(二) 所量：所量是知識的對象，亦即一切客體的現象。正理學者舉出了十二種客體對象，即是：

1. 我：即靈魂。

2. 身：即肉體。

3. 根：感覺器官。

4. 境：感覺的對象，即外在的物質世界。

5. 覺：知性（悟性）。

6. 意：意根或內感官。

7. 作業：即動作，為過去、現在和未來的行為活動。

8. 煩惱：過失誤謬。

9. 彼有：靈魂的轉生（輪迴）。

10. 果：果報（業報）。

11. 苦：眾苦逼迫。

12. 解脫：出離。

(三) 疑：疑即疑惑，是能量所量之間，認識正確不正確的疑點。此有三種，一者是「同相異相共有」，二者是因爲知覺不明瞭，三者是因爲不知覺，真相不明。

(四) 動機：爲目的而行動。

(五) 見邊：比喻，引爲例證。

(六) 宗義：鞏固議論的基礎，確定議論題目。

(七) 論式：推斷命題的組織完成。

(八) 思擇：陳述自己的主張，假設辯論。

(九) 決了：把見邊、宗義二者連結，證明自己主張，以探究真理。

以探究真理。

(十) 真論議：是主者敵者雙方，互相用正式論議論，討論真理之獲得。

討論真理之獲得。

(十一) 紛論議：雖然同立論式，但用不正當方式如曲解、倒難、墮負等做證明的手段。

倒難、墮負等做證明的手段。

(十二) 壞義：破壞性的批評，如前面之用不正當手段，不爲自己立論，單把對方的議論破壞。

不爲自己立論，單把對方的議論破壞。

(十三) 似因：推斷之謬誤，即關於論證成立不成立的根據（因），似是而非。

似因，似是而非。

(十四) 曲解：意義不明、似是而非的推斷。

(十五) 倒難：拿單純的同相異相做擋箭牌，以種種詭辯，把正確的論法破壞。

把正確的論法破壞。

(十六) 墮負：是誤解別人的論旨，或放棄自己的論點，而在論場失敗。

而在論場失敗。

(十七) 二、論式：量論是說明獲得真智的方式，論式是說明用推論式把它傳到別人的方式。本派量論的特點在「比量」，這是本派研究的中心所在。比量從五段成立，就是宗、因、喻、合、結，此稱爲「五支作法」，……參考相宗十論等。

三、感覺判斷的世界：正理派以「量」爲知識的來源，以「所量」爲知識的對象。此對象即十六句中第二句：我、身、根、境等，以及實、德、業、同、異、和合（如勝論六句義）。以上的對象，都不是物質世界的東西，因爲物質世界所含容的，都是具有質礙性的物質

，而我之知識與心則都不是物質。

正理派學者認為，物質是由地、水、火、風、空五大原素構成，五大原素有細體、粗體之分。細體即極微（原子），是物質最後的成分，非合成之物，不可以感覺器官測知其存在，亦無變化和消亡；粗體是細體合成之物，有形體可見，有生成、存在、變化、壞滅的過程。正理派學者據此把事物劃分為兩類，一者為「常」，一者為「無常」，並以感覺作為判別二者的唯一標準。

在直接感覺中的事物中，凡是受生、住、異、滅的規律所制約者，即為無常，如車、馬、瓶、鉢等；凡不受生、住、異、滅的規律所制約者為常，如時、空、穹蒼、心靈等。再者，事物的某些屬性，如「同」（普遍）、「異」（特殊）等，難以通過感覺來判斷其是否受生、住、異、滅的規律所制約，只能承認它具有永恆性。正理派學者認為，以下的三項觀點是片面的，因而是經不起推理的：

1. 執原素不滅，因而承認由原素合成的粗物也是不滅。
2. 執具體和抽象的現象，如聲音、行動、快樂、痛苦、反感、希望、勤奮等，悉由原素構成。
3. 用數字來對事物作哲學的概括，如說一切唯一（一切同一存在），一切唯二（常與無常），一切唯三（認識主體、認識本體、認識對象），一切唯四（在唯三之後加上認識手段）。以上種種，都是經不起推理的。

四、個人我與至上我：正理派學者把「我」冠於十二客體之首，這正表明出「我」是主體，是和身、根、意不同的見者、知者、作者，也叫做食者（受者）。正理學者以「個人我」綿互過去、現在、未來三世，實有

恆存，並以其一生行為的善惡而輪迴轉生。此外，正理派學者也承認有支配世界的濕伐羅（自在天），也就是說，在「個人我」之外，還有「至上我」，濕伐羅就是至上我的一種顯現。但《正理經》的注釋者解釋不一。有承認自在天是內在殊勝之「我」（靈魂），但不肯定它有創造宇宙和全人類的全知全能。亦有認為自在天是宇宙動因，物質原素是宇宙的成因。這就把絕對的神置於相對的位置，剝奪了祂創世的神力。關於「個人我」，正理學以其為精神的、認識的、輪迴的主體，其觀點為：

1. 「我」是精神世界的基礎，精神現象是「我」內在的表現，或者說是「我」的屬性，如禮貌、敬重、勤奮、怠惰、歡樂、痛苦等，屬性不是「我」的本身，但離開了我，屬性就無以表現，因此，「我」是精神現象的基礎。
2. 「我」認識的主題：認識的產生有兩個階段，一是五種感覺器官（眼、耳、鼻、舌、身），與外在對象接觸而產生的五種認識。這五種認識各有其界限，如眼只能視而不能聽，耳只能聽而不能視等。一是內在意識的認識，外感官的信息傳入內在的意識，內在意識把收到的訊息綜合處理，或加以儲存作為回憶的根據。因此，這個內在意識就是我的主體。
3. 我是輪迴的主體：在生物界，一個肉體死亡之後，換取另一個新肉體，此即所謂「輪迴」，輪迴要有一個主體，這個主體就是「我」。初生的嬰兒自然而然的有喜、懼、憂的心理現象，無疑的是轉生前「習氣」的作用。Ⓐ

法護經典中的「色」與「欲」(中)

貳、法護譯品中「欲」字的構詞

◎國立中正大學教授 竺家寧

1. 欲心

欲心，貪欲之心也。月上女經上曰：「有欲心者無解脫。」

專意獨雄猛興，念斯女人，欲心為無色，其實不可獲，亦不現女像等。[315佛說普門品經西晉竺法護譯]
從今日以往，假使生欲心[328文殊師利佛土嚴淨經卷下西晉竺法護譯]

佛告舍利弗，其開士大士，則知他人眾生心念虛實所趣，有欲心無欲心，有欲想無欲想，瞋悲心瞋悲想，離瞋悲心離瞋悲想。[222光讚經西晉三藏竺法護譯]

2. 欲法

丁福保佛學大辭典：欲法，（術語）凡於僧中說戒授戒等法事，已有事緣，不能出席而於此法事隨喜共欲其事之希望，名為欲，此欲意授他出席之比丘謂之與欲，其比丘受彼委託，謂之受欲。出僧中而說之，謂之說欲。

佛光大辭典：欲法，指與欲、受欲、說欲三法。即舉行布薩、說戒、授戒等時，同一結界內之比丘皆應參加，然礙於其他原因而不能參加者，於此法事表示隨喜共贊其事之希望，稱為欲；將此欲意委託其他比丘，稱為與欲；受此委託，稱為受欲；於僧中傳達其意，稱為說欲。

念水法已，悉當念火法。念火法已，悉當念風法。念風法已，悉當念欲法。[283菩薩十住行道品西晉竺法

護譯]

九者所施與，不發一切人意，但欲法不斷，是為倒見。[636無極寶三昧經卷下西晉竺法護譯]

3. 欲界

丁福保佛學大辭典：欲界，（界名）三界之一。姪欲食欲二欲強有情所住之處，名為欲界。上自六欲天為始，中自人界之四大洲，下至八大地獄是也。俱舍論八曰：「地獄等四及六欲界，並器世間，是名欲界。」又曰：「欲所屬界，說名欲界。」俱舍光記三曰：「欲界欲勝故但言欲。」

佛光大辭典：欲界，指有情生存狀態之一種，又指此有情所住之世界。欲界與色界、無色界合稱三界。即合地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人、六欲天之稱。此世界之有情以有食欲、淫欲、睡眠欲等，故稱欲界。欲界包含有情世間與器世間。相對於色界與無色界之為定心（入禪定三昧不散動之心）之地，以欲界為散心（散動之平常心）之地，故稱欲界散地。

菩薩初坐樹下，心自念言：誰於欲界四域最尊？[345慧上菩薩問大善權經卷下西晉竺法護譯]

心自念言：其在欲界，不可稱計。[345慧上菩薩問大善權經卷下西晉竺法護譯]

不行忍辱，不行精進，不行一心，不行智慧，不行欲界，不行色界。[627文殊支利普超三昧經卷上西晉竺法護譯]

以梵身而覺悟，或以梵身而正受，於欲界而覺悟，

或於欲界而正受。〔288 佛說等目菩薩經卷西晉竺法護譯〕

菩薩曰：若說於法，其不倚著，欲界色界，及無色界。〔318 文殊師利佛土嚴淨經卷下西晉竺法護譯〕

佛告持人。菩薩大士以曉意識。則不著欲界色界及無色界。當作是觀。〔481 持人菩薩經卷第二西晉竺法護譯〕

眾生本末在於欲界而自示現。〔481 持人菩薩經卷第二西晉竺法護譯〕

行般若波羅蜜，而無遍拘舍羅，然後捨禪生於欲界，是菩薩摩訶薩。〔222 光讚經西晉三藏竺法護譯〕

其人而生於此欲界，君子貴人姓，梵志長者，欲教化眾生有所利益。〔222 光讚經西晉三藏竺法護譯〕

復次舍利弗，菩薩摩訶薩摩訶衍者，其慧不由著於欲界。〔222 光讚經西晉三藏竺法護譯〕

須菩提，則為欲令離欲界生，其有欲令無相法生者，則為欲令滅度界生。〔222 光讚經西晉三藏竺法護譯〕

摩訶衍，天上天下最尊，設使須菩提，欲界有想無常顛倒而現破壞，一切無常，無有長久。〔222 光讚經西晉三藏竺法護譯〕

4. 欲意

欲意隆崇，即自投託，學志問：姐何所求米？答曰：慕仁。〔345 慧上菩薩問大善權經卷上西晉竺法護譯〕

適捉與調戲 欲意察著之〔189 佛五百弟子自說本起經西晉竺法護譯〕

欲聞無底法，如意不異念。欲意受遍和拘舍羅，欲聞無所從生法。〔636 無極寶三昧經卷上西晉竺法護譯〕

「欲意」是個同義並列式複音節動詞，意思是「想要」。

5. 欲想

丁福保佛學大辭典：欲想，（術語）三惡想之一，思財想色之思想也。無量壽經上曰：「不起欲想瞋想害想。」

與塵垢會起欲想 是輩之人去道遠〔170 佛說德光太子經西晉竺法護譯〕

或有無限量而過量劫時，而彼菩薩，不以法之時故有住而欲想。〔288 等目菩薩所問三昧經卷上西晉竺法護譯〕

時節之住而有欲想。又彼菩薩，不以種種之時而起疲勞想，亦不於中而起想。〔288 等目菩薩所問三昧經卷上西晉竺法護譯〕

有欲想無欲想，瞋恚心瞋恚想。〔222 光讚經西晉三藏竺法護譯〕

「欲想」即「慾念之想」，是一種不好的念頭。

6. 欲瑕

亦何所受，永離欲瑕，亦無得也。諦觀諸法，無所起者。〔345 慧上菩薩問大善權經卷上西晉竺法護譯〕

光讚經有「愛欲瑕穢」一語，可知「欲瑕」一詞由此轉來，「永離欲瑕」就是永遠離棄不潔的欲望。

7. 欲塵

丁福保佛學大辭典：欲塵，（術語）五欲污身如塵，故云塵，又欲者六欲，塵者五塵。無量義經曰：「微帝先墮，以淹欲塵。」智度論十七曰：「禪為清淨水，能洗諸欲塵。」俱舍光記十一曰：「喜林苑極妙欲塵，殊類皆集。」

諸仙見之飛處空中，各曰：如吾經典所記，染欲塵者。〔345 慧上菩薩問大善權經卷上西晉竺法護譯〕

無復欲塵。已得自在，逮得己利。生死已索，眾結即斷。〔263 正法華經卷第一西晉竺法護譯〕

又諸佛子，立於精進，棄捐欲塵。〔263 正法華經卷

第一西晉竺法護譯

心以解明則致清淨。已作是觀，不得欲塵心，不得淨心，爾乃達了心本清淨。〔481〕持人菩薩經卷第三西晉竺法護譯

不見名色而有欲塵，不見名色而諍訟者，不見名色而有起者。〔223〕光讚經西晉三藏竺法護譯

「欲塵」指「慾念之塵」，心中的慾念正如污穢的塵埃一般，應當加以「棄捐」，沒有了「欲塵」，心靈才能得到自在。

8. 大欲

菩薩如是入空無想不願之法，以細微心在一切慧，縛于大欲。諸通慧心，以無護心，自在所獲，得生梵天。〔345〕慧上菩薩問大善權經卷上西晉竺法護譯

「大欲」指救世的宏大理想。佛經二六云：

「大供養者是大欲 一切有情令歡喜」

「大欲即是於大樂 大安樂者大喜足」

「離欲等中大欲 種種諸色熾焰光」

「縛于大欲」是指心繫救世的宏大理想，通常在描寫菩薩的胸懷。

9. 五欲

丁福保佛學大辭典：五欲，（名數）色聲香味觸之五境也。是為起人之欲心者，故名欲。是為汚真理者，故名塵。止觀四曰：「五塵非欲，而其中有能生行人貪欲之心，故言五欲。」智度論十七曰：「哀哉眾生，常為五欲所惱，而求之不已。此五欲者，得之轉劇，如火炙疥。五欲無益，如狗咬炬。五欲增爭，如鳥競肉。五欲燒人，如逆風執炬。五欲害人，如踐惡蛇。五欲無實，如夢所得。五欲不久，如假借須臾。世人愚惑，貪欲五欲，至死不捨。為之後世受無量苦。」一財欲，二色欲，三飲食欲，四名欲，五睡眠欲。見華嚴大疏鈔二

十七，三藏法數二十四。五欲又指（名數）色聲香味觸也，能起人貪欲之心，故稱欲。釋氏要覽下曰：「五欲謂色聲香味觸也。智論云：五欲名華箭，又名五箭，破種種善事故。」

佛光大辭典：五欲，又作五妙欲、妙五欲、五妙色。指染著色、聲、香、味、觸等五境所起之五種情欲。即：（一）色欲，謂男女之形貌端莊及世間寶物玄、黃、朱、紫等種種妙色，能使眾生樂著無厭。（二）聲欲，謂絲竹與環珮之聲及男女歌詠等聲，能使眾生樂著無厭。（三）香欲，謂男女身體之香及世間一切諸香，能使眾生樂著無厭。（四）味欲，謂各種飲食肴饈等美味，能使眾生樂著無厭。（五）觸欲，謂男女之身有柔軟細滑、寒時體溫、熱時體涼及衣服等種種好觸，能使眾生樂著無厭。又相對於欲界粗弊之五欲，稱色界、無色界之五欲為「淨潔五欲」。又指財欲、色欲、飲食欲、名欲、睡眠欲。即：（一）財欲，財即世間一切之財寶。謂人以財物為養身之資，故貪求戀著而不捨。（二）色欲，色即世間之青、黃、赤、白及男女等色。謂人以色悅情適意，故貪求戀著，不能出離三界。（三）飲食欲，飲食即世間之肴饈眾味。謂人必藉飲食以資身活命，故貪求戀著而無厭。（四）名欲，名即世間之聲名。謂人由聲名而能顯親榮己，故貪求樂著而不知止息。（五）睡眠欲，謂人不知時節，怠惰放縱，樂著睡眠而無厭。

習於五欲，然後捨家，逮得阿耨多羅三耶三菩阿惟三佛。〔223〕光讚經西晉三藏竺法護譯

勸化眾生，其菩薩摩訶薩不為五欲之所沾汚，菩薩摩訶薩以無央數事嗟歎愛欲。〔223〕光讚經西晉三藏竺法護譯

為分別此五欲事，舍利弗白佛，唯天中天，云何菩薩摩訶薩行般若波羅蜜。〔222〕光讚經西晉三藏竺法護

譯]

「五欲」望往使人墮落放縱，所以上文說「菩薩摩訶薩不為五欲之所沾污」。

10. 凶欲

寂除凶欲，入無所處。[486佛說大迦葉本經西晉竺法護譯]

「凶欲」只凶惡的慾念，所以應當「寂除」，「寂」也是「滅」的意思。

11. 少欲

丁福保佛學大辭典：少欲知足，（雜語）不多求曰少欲。得少而不懊惱曰知足。無量壽經上曰：「忍力成就，不計眾苦。少欲知足，無染患痴。」法華經勸發品曰：「是人少欲知足，能修普賢之行。」涅槃經曰：「獅子吼菩薩問云：少欲知足有何差別？佛言：少欲者不求不取，知足者得少不悔恨。」

佛光大辭典：指節制物欲。又作喜足少欲、無欲知足。即將欲望減少而知滿足之意。分別言之，於未得之物不起過分之貪欲，稱為少欲；對既得之物，不嫌其少，不生悔恨，稱為知足。少欲知足為修道之要諦，俱舍論視之為身器清淨三因（三淨因）之一，中阿含卷十八「八念經」、八大人覺經等則以之為八大人覺中最初之二法。

佛普見說法 少欲無睡眠[59佛五百弟子自說本起經西晉竺法護譯]

這句是說，要節制嗜睡的欲望。

12. 念欲

念欲見道。僥賴慈化，乞原罪愆。垂哀接濟，得使出家，受成就戒。[118佛說耆闍摩經西晉竺法護譯]

復次舍利弗，菩薩摩訶薩，心念欲得我成阿耨多羅三耶三菩，得至阿惟三佛。[222光讚經西晉三藏竺法護

譯]

欲學聲聞地者，當學般若波羅蜜，當聞當受當持諷誦常當思念，念欲學辟支佛地者。[222光讚經西晉三藏竺法護譯]

「念欲」是「心裡想要」的意思，是個同義並列式複音節動詞，意思和前面的「欲意」相同。

13. 殄欲

修無所著如蓮華 云何立行消殄欲[318文殊師利佛土嚴淨經卷上西晉竺法護譯]

「殄欲」指不好的欲望。

14. 情欲

丁福保佛學大辭典：情欲，（術語）四欲之一。志慕小意。性不開解，不能寬泰。不壞情欲，多求汲汲。遠於一切諸法門。[274佛說濟諸方等學經一卷西晉竺法護譯]

15. 眾欲

不以貢高，不以憂感，亦不癡妄，寂諸四事眾欲之凶。[486佛說大迦葉本經西晉竺法護譯]

寶來又問：當作何緣，度於眾欲。佛言：眾欲無垢，無度無主，無往無來。[636無極寶三昧經卷上西晉竺法護譯]

令遠離眾欲，在於慧門，無動無轉，得至泥洹。[

636無極寶三昧經卷下西晉竺法護譯]

悉令都盡。其無生者，不令興起。燒盡眾欲，本末清淨。悉無所生。[589佛說魔逆經西晉竺法護譯]

答曰，於是賢者，菩薩摩訶薩行六波羅蜜，寂除眾欲，滅去諸惡不善之法。[222光讚經西晉三藏竺法護譯]

「眾欲」指各種慾念。因此要加以「寂除」，也就是「滅除」的意思。㊟

道宣與戒體【上】

◎佐藤達玄 著／關世謙 譯

第一節 戒體的意義

依據環庵護信著《斷戒體章》，戒體這句話，並未見諸經論，而是南北朝時代佛教教團所用的語彙。

戒體就是戒之體、戒之根本、戒的本質等意義。此戒體一詞初見於《大毘婆沙論》卷第一百四十，於此，就戒體一詞述之如次：

問：何故戒體唯色。答：遮惡色故，又是身語業性故，身語二業色為體故。問：何故意業非戒。

答：不能親遮惡戒故。①

此一戒體，就是依受戒白四羯磨受具而得到的，顯然也在其《律宗綱要》卷下指出：

納得戒體，要由羯磨，羯磨即行曇無德部，是故晨旦初受戒事，納四分體。②

受戒之人，依其所受之戒的種類，在精神上感受到有若干的拘束力該是常事。這種感受於戒而言，有其防非止惡的力量。具備此一意義的戒體，於受戒之後，蘊藏在受戒人的心底，而有防非止惡功能的精神作用。

但戒體不是單憑發心受戒的決心就可得到，而是須在戒師之前立誓想受持某種一定之戒，在受戒禮儀上拜師的身體動作（身業），受持戒律的誓約言詞（口業），都必須附隨在受戒的行法之中。如果不具備此身口二業，受戒便不得成立。是即依十位比丘的僧伽（團）受

具足戒時，須以白四羯磨的行法進行受戒儀式，並於受戒終了的同时，受戒者的具足戒其無表就會自然地具備。這種無表在無意識中剎那相續，以二百五十戒禁斷於諸惡煩惱，從而發揮其遠離於受戒者的一種力量。

最初之開展戒體論者，是小乘的說一切有部。在有部的別解脫律儀，是以無表色為戒體。據有部所示，身業與口業都將之作爲無表色③的色法（物質）。身口二業以眼所不見爲無表色，常時在受戒的身體內長久相續，是即達成防非止惡的功能。善的無表能使善的性質持續，惡的無表將使惡的性質持續。這種無表色在小乘戒，是以盡壽爲期而受戒，故而戒體的存續是直到命終爲止，與死的同時，戒體亦告消滅，另外，由於持戒而耐不住精神上的痛苦，亦將由於捨戒的宣告而喪失戒體。

相對於有部之以無表色爲戒體，在經量部則與有部相異，它不承認無表色的存在，它認爲如果有了無表色的這回事，假定它真能具有防止犯罪行爲的力量時，那麼，受戒者就不該再有破戒行爲了。故而在經量部主張：戒的實踐完全都是心的作用，其實質就叫做「思」。依發心想受戒的意志來決定受戒，受戒後也是依防非止惡的警覺心來護持所受之戒。

此外，阿梨跋摩（Haribhadra）在其《成實論》亦同與有部是以無表色爲戒體，這種無表是既無色亦無心

，而是另有其物，因而建立了非色非心說。更在《成唯識論》對戒體有：

表既實無。無表寧實。然依思願善惡分限，假立無表，理亦無違。謂此或依發勝身語，善惡思種增長位立。或依定中止身語惡，現行思立。故是假有。④

認為戒體是受熏於阿賴耶識的善種子。

有關戒體論，儘管有：色法戒體說、心法戒體說或非色非心的假法等主張，而這些說法都認為將與肉體同時滅亡的。但在小乘戒，當受戒時，是限定於盡壽為期的時間而受戒，所以二百五十戒亦稱作盡壽壽戒。

相對於大乘戒方面，則是主張一度之受戒，則永久不失，從而提倡「一得永不失」的戒體說。這在《菩薩瓔珞本業經》卷下的《大眾受學品》有：

一切菩薩凡聖戒，盡心為體。是故心亦盡，戒亦盡，心無盡故，戒亦無盡。⑤

並更就其戒體的得與捨，說明：

故知菩薩戒有受法而無捨法。有犯不失，盡未來際。⑥

大乘的心法戒體說，是基於《瓔珞經》之說。另依佛性思想的影響，大乘的戒體是被當作自性清淨心的佛性，這種佛性是通於世世存續的，因此，一經受戒直到得佛身都不會喪失。⑦

有關戒體的諸種主說，是發端於印度佛教當很明確，戒體之在戒學中被當作課題來加以論究者，則是在中國及日本等地域。

注：

①《阿毘達磨大毘婆沙論》卷第一四〇（大正藏二七·七二三下）。惠谷先生古稀記念《淨土教の思想と文

化》所收，佐藤密雄《戒體と戒の體》參照。

②《律宗綱要》卷下（大正藏七四·一五下）

③平川 彰《原始佛教的研究》昭和三十九年七月春秋社：「無表色只有有部與舍利弗阿毘曇承認。」（一八五頁）。

④《成唯識論》卷第一（大正藏三一·四下）

⑤《菩薩瓔珞本業經》卷下（大正藏二四·一〇二一中）

⑥同上

⑦水野弘元《戒法について》（《教化研修》第一七號一九七四年）

第二節 中國佛教的戒體論

在中國之首倡戒體論者，可以說是天台智顗大師。

佐藤英作指出：「在智顗的《次第禪門》及《摩訶止觀》都有論及心法戒體之說，另在《菩薩戒疏》亦以無作之假色為戒體的色法戒體說，因之自古以來，怎樣去會通此一矛盾？確實煞費苦心。①」

在智顗的《菩薩戒義疏》卷上，有：

初戒體者，不起而已，起即性無作假色。經論互說，評論有無。②

智顗所謂的「性無作假色」，據平川彰③的考證，可能是依於《雜阿毘曇心論》之說而有。更就「無作假色」之「假」，因為在有部把無表色看作是實法，故而這裡是不應該加一「假」字，這也許是譯者所加插進去的。

既如所提出之意見，對天台的戒體說其解釋是有欠明瞭，後來對佛教學術界的影響很大，以致衍生出各種不同的解釋④，是即：

(1) 六祖荆溪門下的明曠在《菩薩戒經疏刪補》卷上倡實相心戒體說。

(2) 宋朝與成在《菩薩戒經疏註》卷二展開色心不

二的思想。

(3) 明朝法宏在《菩薩戒經義疏發隱》卷一倡色法戒體說。

(4) 明朝智旭在《梵網經玄義》倡色法戒體說。

(5) 華嚴宗的法藏在《梵網經菩薩戒本疏》卷一倡非色非心說。

(6) 新羅的義寂在《梵網經菩薩戒本疏》卷上示心法戒體的志向。

(7) 新羅的大賢在《菩薩戒本宗要》及《梵網經古蹟記》卷上說心法戒體。

(8) 禪門六祖慧能在《六祖壇經》及倡北宗禪的思想，敦煌出土的《大乘無生方便門》立心法戒體說。

(9) 敦煌出土的《受菩薩戒儀》採心法戒體說的立場。

由之可知一般對戒學及受戒行法之表示關心。

智顗之於前述，既在《菩薩戒義疏》提倡色法戒體說，又在同書卷上引用《瓔珞經》：

瓔珞經云：一切聖凡戒，盡以心為體。心無盡故，戒亦無盡。或云教為戒體。或云真諦為戒體。

或云願為戒體。⑤

本經是以心戒體說的立場，於表述之餘，另亦言及其他的戒體說。假若果真如此，則智顗的心法戒體說與色法戒體說，就有了兩種之說。這樣一來，究竟何者才是本來的戒體說？顯然有必要來加以決定，此一問題當然亦頗具困難。

戒體問題在智顗本人或後世的各家學者，都由之作出諸多的考察，但在中國的戒體論其主流，認為還是心戒體說⑥。

於《瓔珞經》論說：「心無盡故，戒亦無盡」，並且以：

六道眾生受得戒。但解語得戒不失。佛子三世劫中一切佛，常作是說。我今在此樹下，為十四億人說住前信想，菩薩初受戒法。佛子！是信想菩薩，於十千劫行十戒法，當入十住心。佛子！當先為諸大眾受菩薩戒，然後為說瓔珞經同見同行。爾時眾中有百億人，即從坐起受持佛戒。其名梵陀首王。共無數天子，修十戒滿足，入初住位。……非離初焰者，非初焰無時中有焰。後亦如之。直以有為諸法，二諦皆迷遷，假號故焰。故知：始焰非今。今燋非始。今燋非始故，於今方有，始焰非今故，於今無焰。無焰於今，今焰假燒，得平等觀亦復如是。非初心中有中有得。亦非初心無中有得。後心亦然。是故始心非今心。今起非始起。今起非始起故，於今方有。始心非今心故，於今無得。無得於今，今得假得。中道第一義諦心，念念寂滅入萬法明門。從十信乃至十向，自然流入平等道。無得一相真實觀一照相，入初地道。⑦

就其所說內容仔細檢討看來，於此，是僅就持戒之心而予說明，有了持戒之心，戒才是無盡的，以故，不能理解為持戒之心就是戒體的。

既如先前所述，戒體是由白四羯磨的行法，透過受戒者的身口二業，經由儀式向傳戒師表示誓願持戒，在受戒者的身內其不犯戒的決心自然則被熏習，所以讀到《瓔珞經》的經文：「受戒之心盡者」戒的受持才會滅亡的。可是，戒的本身是不會銷盡的，所以戒體也是永遠存續，因此，「戒亦盡」者是永遠不會發生。如果這

樣的解釋能成立時，那麼，《瓔珞經》之倡行心法戒體說，就不必再談了。

就此事在《瓔珞經》的〈大眾受學品〉第七作「攝律儀戒，所謂十波羅夷」的述示，並更說到有三種受：

(1) 諸佛菩薩現在前受，得真實上品戒。

(2) 諸佛菩薩滅度後，千里內有先受戒菩薩者，請為法師教授我戒，我先禮足應如是語。請大尊者為師。授與我戒。其弟子得正法戒。是中品戒。

(3) 佛滅度後，千里內無法師之時，應在諸佛菩薩形像前，胡跪合掌，自誓受戒。應如是言。我某甲白十方佛及大地菩薩等。我學一切菩薩戒者。是下品戒。⑧

不論是「十波羅夷」或「受戒之三種」，都並不是說明受者身內所體會到的戒體，而是依戒的名稱及授者的類別，來說示戒有上中下的差別，並不是把戒體加以類別。在主張心法戒體說者看來，或有太過不徹底之嫌。

另者，可稱為大乘戒正系的《瑜伽論》，主張律儀，戒是「諸菩薩所受七眾別解脫律儀」⑨，是說明五、八、十具者，更是說明菩薩不共的四重四十三輕戒，之稱做律儀者，只是於戒加以說明而已，並非先前之所考察：謂以無表色為戒體。

注：

① 佐藤哲英《天台大師的研究》（昭和三六年三月百華苑）四一四頁。

② 《菩薩戒義疏》卷上（大正藏四〇・五六五下—五六六上）

③ 平川 彰《原始佛教的研究》（昭和三九年七月春秋社）一六八—一六九頁參照。

④ 竹田暢典《天台大師的戒體論について》（《印度學佛學研究》一〇卷二號）參照。

⑤ 《菩薩戒義疏》卷上（大正藏四〇・五六六上）

⑥ 《釋禪波羅蜜次第法門》卷二的「約小乘教門，終是無作為戒體。其義不差。若大乘教門中，說戒從心起，即以善心為戒體。此義如瓔珞經說。」（大正藏四六・四八四中）又在《摩訶止觀》卷四上有：「若性戒清淨，是戒度根本解脫初因。因此性戒，得有無作受得之戒。小乘明義無作戒即是第三聚，大乘中法鼓經，但明色心無第三聚，心無盡故戒亦無盡。」（大正藏四六・三六中）而這些都是在說明小乘是以無作（無表）為戒體；大乘是以心為戒體。

⑦ 《菩薩瓔珞本業經》卷下（《大眾受學品》第七（大正藏二四・一〇二一中—下）

⑧ 同（大正藏二四・一〇二〇下）

⑨ 《瑜伽師地論》卷第四〇（本地分中菩薩地第一五初持瑜伽處戒品第一〇之一）（大正藏三〇・五一—上）

本刊園地公開，歡迎惠賜佛教學術性論述，或結合佛法融入生活、藝術等淨化人心之稿件。

文稿字數二千至三千，最多不超過五千字。文體不拘，並歡迎提供照片。

稿件請以稿紙謄錄。來稿一經刊登，將致奉薄酬；不願受酬者，請註明。

一稿不得二投，或抄襲他人之著作，違反著作權法。本刊對來稿有審查刪修權，如不願更改者，請先註明。

來稿請署真實姓名（法名）、住址、電話，需退稿者請註明，並加附回郵信封。

來稿請寄：高雄市鼓山區元亨街七號，元亨寺妙林雜誌社編輯部收。

E-mail:aaa222@msl2.hinet.net

弘法福建的太虛法師

◎福建廣播電視大學 何綿山

太虛法師，俗姓呂，名淦森，法名唯心，別號悲華。浙江崇德（今併入桐鄉）人。出生于清光緒十五年（一八八九年），幼年失去雙親。清光緒三十年（一九〇四年）於蘇州平望小九華寺出家，同年在寧波天童寺依寄禪和尚受具足戒。一九四七年病逝於上海玉佛寺。太虛法師在當代中國佛教史的地位，正如台灣著名太虛法師研究者洪金蓮在《太虛大師佛教現代化之研究》書中指出：「太虛不但是典型的傳統佛教的繼承者，同時他又是開啓中國佛教現代化的首議者；他不但是位行動實踐的改革者，同時也是一個著作等身的學者、思想家。」①太虛法師與福建佛教界關係密切，其主要表現在以下三個方面。

積極倡導僧教育。太虛法師曾任閩南佛學院院長（兼南普陀寺方丈），對辦好閩院傾盡了大量心血。閩南佛學院所以成為我國著名佛教學府，至今仍在全國各佛

學院中名列前茅，與早期主持院長工作的高僧大德打下基礎有著密切關係。②太虛法師為佛教界領袖，一貫高度重視對僧材的培養，在其擔任閩南佛學院院長的六年中，一直將閩院作為他改革、創新中國僧教育的實驗園地。「以後數年中，閩院遂為大師教育事業中心」。③在法師的努力下，閩南佛學院面貌為之一變，不僅成為在本省僧人首選學府，也成為全國各地僧人嚮往的學府，至一九二九年，學僧人數大增，有來自江蘇、浙江、四川、陝西、河北、山東、河南、湖南等省外學僧九十多名，分三個班級授課。全國各地學僧請求入學者甚多，而皆不能滿足。太虛法師對辦好閩南佛學院的貢獻，主要有以下四個方面：

第一、採取系列措施，對閩院進行調整、充實、改革，進一步提高了辦學質量。如將原學院附辦的小學遷往漳州南山寺，獨立建校，之後於南山寺成立「錫蘭留

學團」，學習英文以備留學。明確規定閩院三年修業的學制和每學年的修學課程，除以佛學經論為主外，還兼修法文、外語、數學、歷史、地理、哲學、藝術、體育等科目。太虛法師還倡議在學院中設立研究部，並將研究部分為「法相唯識系」、「法性般若系」、「小乘俱舍系」、「中國佛學系」、「融通應用系」等五個系，從應屆畢業生中選擇品學兼優的學僧進入研究部深造，並有專門導師負責指導。

第二、提出一整套新的僧教育觀，極力推動閩南佛學院的教育改革。太虛法師在閩院作了大量專題演講，較為系統地提出了自己的改革主張。如一九二九年十二月講《中國現時學僧應取之態度》、一九三〇年春講《建僧大綱》、一九三〇年春講《僧教育要建築在僧律儀之上》、一九三一年三月講《學僧修學綱要》、一九三二年十月講《現代僧教育的危亡與佛教的前途》、一九三三年十二月講《佛教的教史教法和今後的建設》、一九三五年十一月講《師生應如何愛護學院》等。在這些演講中，他提出許多新的觀點，其今後實踐僧教育的內容和方向大體沒有超出這些觀點。如對僧教育沒有宗旨、目標的辦學方法表示了不滿和失望：「中國教育模仿外國，而佛教教育就模仿中國，如『法師養成所』、恰與中國士大夫式的教育一樣。這在僧教育的立場來批評，他們所辦的教育，不是為整個佛教情形所需要來辦的，不是為信解行證全部佛教來辦的，不是普及佛教教育的，這都是古代階段式的教育遺痕。」④什麼是理想的僧教育目標呢？太虛法師提出：「我所希望的僧教育，不是去模仿學作講經法師而已，必須要學習整修的僧伽生活，要勤苦、勞動、淡泊，要能做挑水、扛柴、灑掃、應對，以及處世理事、修禪弘法的工作。從前各種僧學

出來的學僧，不但不能勤苦勞動去工作，甚至習染奢華而不甘淡泊，這可說是模仿社會學校所得的結果，而誤於『法師養成所』的，以為別種事不可干，除去講經、當教員、或作文，辦刊物以外，把平常事物都忘記了。假若全國的僧徒都來受教育，那麼寺院中家常的工作都沒有人去做了。結果，不但不能住持佛教，甚至消滅了佛教，墮落了佛教，像這樣教育，還不如沒有好。」⑤對於在學僧人，太虛法師提出了新的要求，即：要守清苦淡泊的原有佛教生活，尤其修學的學僧，要以過簡單樸素的生活為出家人美德。要能勤苦勞動，受過教育而有知識的僧徒，要格外的勤苦，個人的衣食與各種器具，要能自己動手去做。⑥應該有怎樣的僧制？太虛法師提出學僧制、職僧制、德僧制三種，其「學僧制」，即由十八歲高中畢業後，經律儀院二年研習戒律，二十歲受比丘戒，再入普通教理院四年（相當大學），高等教理院三年（相當研究院），最後再作三年參學。其「職僧制」，即修菩薩行的僧眾，任職於各地的布教所、慈幼院、養老院、律儀院、教理院，或文化事業，或教務機關，或參學林等各地從事於服務僧團、整理僧制的工作。其「德僧制」，即經過前二僧制的年長僧眾，可進一步選擇適宜的山林茅蓬，或依止專修林，或森修林，就自己選擇的行門，一門深入的參學修行，並可為參學林的指導師，成為四眾歸仰的對象。⑦

第三、為閩院學僧講經說法及有關文化課。一九二七年三月，太虛法師為閩院學生講《行為學與唯根論及唯身論》；一九二九年十二月，講《瑜伽真實義品》，弘一法師亦逐日親臨聽講；一九三〇年二月，講《大乘位與大乘各宗》、《佛學之宗旨及目的》、《西洋學中國印度哲學的概觀》；三月，講《彌勒經》；四月，講

《紀念釋迦牟尼佛》；一九三一年二月，講《大乘宗地圖》；一九三二年十二月，講《大乘本生心地觀經》等。其中有的演講在太虛法師的弘法活動中占有重要地位，如《大乘位與大乘各宗》為法師十年來對大乘各宗以客觀態度觀察後，進行了融合貫通的研究，總結發現其遍共其攝的同共律，指出其特點有「平等門」和「特殊門」；其「平等門」，指凡是大乘各宗，無一不從同一原則上，引共同依據的教理去說明發揮，不得分判誰高誰下；其「特殊門」，指大乘八宗者，在大乘教理上取其一部分為所宗，各站在其自宗地位上以發揮其偏勝之玄詮，顯其特殊之理境。⑧其影響較大的還如《西洋中國印度哲學的概觀》，法師針對梁漱溟、張東蓀對佛教的看法，提出了「本體論——宇宙觀」、「知識論」、「行為論——人生觀」、「西中印度哲學與佛教」等論題，最後指出「故梁君不須改佛以從儒，但修大乘菩薩之種姓行可也。張君不必慮佛教無共享堆積之理智，求之大乘菩薩之勝解慧亦可得也。」⑨在閩院的講經中，有的所講內容法師自己也頗為看重，如所講的《大乘本生心地觀經》，後由勝濟、窺諦、東初、燈霞、雪生等合記，成《大乘本生心地觀經講記》，「大師譽此經為《法備五乘，義周十宗》，頗為推重」⑩。

第四、闡述對改革佛教的看法。太虛法師許多改革佛教的主張和看法，是在閩院形成並宣講的。其最著名的如一九二七年九月在閩院所講《救僧運動》，法師指出，積極的救僧要真修實證以成聖果，捨身利眾以重勝行，勤學明理以傳教法。消極的救僧則：自營生計以離譏、嚴擇出家以清源、寬許還俗以除偽。⑪太虛法師很看重這個演講，在《告徒眾書》中特意提到「余近日在閩南演說之《救僧運動》」，並介紹了其要內容。⑫

到各地講經弘法，廣播法音。太虛法師在福建期間，足跡踏遍福建許多學校、佛教會及古蹟名剎，席不暇暖，與廣大信眾接觸頻繁，為講經弘法見縫插針，不遺餘力。一九二六年十一月，法師於廈門大學講《緣起性空之宇宙觀》、於廈門教育會講《大乘佛法的真義》。一九二七年三月於福州市，為軍政當局開示，並遊鼓山、怡山諸勝；十月，遊漳州南山寺。一九二九年十二月，應廈門集美女中之請，講《佛學的人生觀》。後遊泉州開元寺、承天寺、崇福寺，參觀孤兒院，並住錫開元寺，為泉州民眾教育館講《從無我唯心的宇宙觀到平等自由的人生觀》，又應晉江縣佛教會講《佛教會是本慈悲心和智慧心所組成的》；一九三〇年一月，到南安縣雪峰寺度舊年，並應安海養正中學之請講法；三月，於廈門南普陀寺講《普門品》，四月，應廈門雙十中學講《民國與佛教》；並應廈大之請，講《佛學在今後人世之意義》。一九三一年一月，應廈門鼓浪嶼武榮中學之請，講《釋迦牟尼的教育》，為中華中學講《亞歐美佛教之鳥瞰》，二月，應閩南信眾請，於蔡慧誠誦蓮精舍講《唯識三十論》。一九三二年十一月，應廈門新青年會之請，講《新青年與救國之新道德》，應廈大教授所組文哲學會之約，講《法相唯識學概論》，一九三三年一月，應廈門大學心理學會之約，講《夢》；二月，於思明縣佛教會講《學佛先從人做起》。一九三五年十一月，應中國佛學會閩南分會之請，於廈大旅舍天台講《佛學會與現實佛化》，又於廈門中山公園通俗教育社講《佛教與現代中國》。這些演講內容，不少在法師弘法講經中有著重要地位，如在泉州民眾館所講的《從無我唯心的宇宙觀到平等自由的人生觀》，「以緣起無我說平等，唯識重變說自由，後乃時時說之」。⑬一些演講

內容太虛法師多年思考的結晶，如於廈大文哲學會所講《法相唯識學概論》，過去曾初講於世界佛教居士林，因故而中止。籍此在閩期間得以完備，此論探討了「虛實」、「象質」、「自共」、「自他」、「總別」、「心境」、「因果」、「存滅」、「同異」、「生死」、「空有」、「真幻」、「凡聖」、「修證」諸問題，可稱為法師代表作之一。王恩洋、張化聲、唐大圓、彥明、梅光義、羅燭、密林、法尊、胡妙觀、黃忞華等曾為此論作序。

撰寫大量佛學著作。太虛法師所以成為中國近代佛教領袖，與其著述等身分不開的，而其中許多著述，則撰寫於福建。一是改編，如太虛法師在閩期間，應世界書局之約，改編《佛學概論》為《佛學ABC》以行世。二是寫評語，太虛法師在閩院藏書時，寫下許多短評，如《評〈西田幾多郎〉善之研究》、《書〈菊池寬〉復讎以後》、《附從譯本里研究古禪法及禪學古史考之後》等。三是撰文。如一九三一年二月，作《相宗新舊兩譯不同論——梅嶺之云作——書後》、《維摩詰經中正信會員格言》。四是辯論。如一九三三年二月，支那內學院交來《佛誕紀元論刊定書》，對法師《佛教紀元論》有所指摘，法師故撰《復內學院書》以答覆。五是解說經書。最有代表性如一九三一年在南普陀寺所撰《〈成實論〉大意》。《成實論》有十六卷，法師感慨中國鮮有對此研究者，故撰寫了此文，從「十二偈與發聚」、「苦諦聚」、「集諦聚」、「滅諦聚」、「道諦聚」等五個方面闡述了自己觀點，可稱為佛學思想代表作之一。

注：

① 洪金蓮《太虛大師佛教現代化之研究》東初出版社（

台灣）1995年一月，339頁。

② 何綿山《培養僧材的搖籃——紀念閩南佛學院創辦七十周年》，《閩南佛學院學報》1995年二期。

③ 印順《太虛法師年譜》，宗教文化出版社1995年十月版，136頁。

④ 《現代僧教育的危亡與佛教的前途》，《太虛大師全書》，台北善導寺印行，1980年流通版，第十八冊89頁。

⑤ 《現代僧教育的危亡與佛教的前途》，《太虛大師全書》，台北善導寺1980年流通版，第十八冊，80頁。

⑥ 《現代僧教育的危亡與佛教的前途》，《太虛大師全書》，台北善導寺1980年流通版，第十八冊，90—91頁。

⑦ 《建僧大綱》，《太虛大師全書》，台北善導寺1980年流通版，第十七冊，208—211頁。

⑧ 《太虛集》，中國社會科學出版社1995年十二月版，83頁。

⑨ 《太虛集》，中國社會科學出版社1995年十二月版，307頁。

⑩ 印順《太虛法師年譜》，宗教文化出版社1995年十月，191頁。

⑪ 《救僧運動》，《太虛大師全書》，台北善導寺1980年流通版，第十七冊，579—583頁。

⑫ 《告徒眾書》，《太虛大師全書》，台北善導寺1980年流通版，590頁。

⑬ 印順《太虛法師年譜》，宗教文化出版社，1995年十月版，164頁。A

學習教學札記【12】

◎香港太虛塔院住持 人同法師

諸位同學！這要略一書的內容分上下兩篇，篇就是簡篇，篇又是偏的意思，就是鋪事顯理，普偏來說明。篇又是章，章品之名。就是文章。上篇講沙彌十條戒律，戒是禁戒，律是律法，戒和律名雖同，義理有少分別，防非止惡為戒，處斷輕重開遮持犯為律。所謂門者是指此不殺等十條戒法，皆不出離此戒律門，是三乘聖賢曾所踐履，曾所奉持而得成就者。同學們！我們若能清淨受持此十條戒，一樣可以由戒律門通達進入涅槃城。故此知沙彌十戒實為出世之階梯，涅槃之由戶。戶就是門的意思。門，通達為義，能通入通出，能通達可通達為門的意義。同學們！不想進入涅槃城？當然想！那麼大家就必要仔細地把戒律門把守得好。什麼緣由呢？這是問沙彌十戒何以即通達涅槃之門？下面解釋人雖有年齡老少，地域南北之分，佛性絕無南北大小之別。現在我們以禪宗六祖見五祖時的問答來說明佛性的完全統一性。

約公元六七〇年—六八三年，廣東省新州有一位以打柴養母為生的盧某人，有一天柴賣完了，身輕鬆心愉快地在街上走，走著走著忽然聽見有人在誦經，他聽到其中一句：「應無所住而生其心」豁然似有感悟，遂探聽是什麼經及來處，居士告以是金剛經是湖北黃梅五祖所弘揚的東山法門。於是就囑託這位居士照顧他的老母

，自己逕往湖北黃梅見五祖。祖問：何處來？答：嶺南。問：來作何事？答：唯求作佛！祖說：嶺南人無佛性，豈能作佛？答：人有南北，佛性何分南北？後來得法傳宗發揚光大禪宗者，不是別人正是這位沒讀書不識字的苦惱盧行者。由這公案足以證明佛性是不分老少、南北、貴賤、學問高低，人人圓滿具足不欠不缺，只要發菩提願，作佛人人有份，人人有資格作佛。上面所說是一個特殊個案。可是一般必須具備不可缺少的條件，就是於此沙彌十戒，能聞到了而且能如理去思維，不但去思維其義理，並且能如其所說所教誡的道德綱目，謹慎小心地去奉持去真實修行，這就是入此戒律門了。所以說上求佛道，不但要契明諸佛真理，還必須切實實踐才可以。若復能以自己所修所得去下化眾生利益他人，這就是出此戒律門了。弘化利生要契合眾生之機，這才可以令眾生受教而得實益。若出家受了沙彌十戒而不知學戒，更不知持戒修行，這也就是無入道之門了。所以說沙彌十戒為出家沙彌之基本養成教育，也就是興隆佛教成佛作祖之基礎教育。它可以說包含了一般教育的五育的全部，現在略談五育與沙彌教育之比較觀察。

一、德育：即道德的教育之義，現今學校中多不特列此一項，其大部分包括於公民教育之內，舊時代有修身一課。在我們沙彌律儀為主之道德教育綱目，劃分細

密與要求之嚴峻，不是一般學校德育所能望其項背的。

二、智育：以啟發智力，增進知識為目的之教育。我們佛教的全程教育以聞思修三慧去進修戒定慧所含攝之全部教理：五戒、十善、四諦、三十七道品、十二因緣、六度、八正道等法門，這些世出世之無漏法等智慧之總綱，那裏是一般學校智育教學，多注重一般知識，而重視是唯圖謀生利己的世智辯聰的小智劣慧所能望塵追及的呢？沙彌教育雖說是初步入門，但在登高必自卑，涉遠必自邇之原則下，只要入門或起步終有一天會達到最後圓滿的境地——成佛。又所謂一舉手少低頭皆共成佛道。千萬不要踏錯路入錯門，一蹉便鑄成萬古恨了。

三、體育：輔助身體成長發達之訓練皆可稱作體育。這點我們佛教教育中雖沒有一般學校教學體育競技之訓練，不過他們在這方面很有成就，那樣就很容易養成爭強鬥勝，流入優勝劣敗逞強之鬥爭心理太嚴重了。或者容易造成所謂四肢發達，思想簡單之惡果。我們佛教寓體育於修行中，不如他們那樣激烈，如拜佛、繞佛、經行、跑香、禪坐都是。或於修福活動中，如環保、勞動、出坡、服務，以及一切奉公活動，都是身心福智兩益的運動。

四、美育：凡發抒美感，怡養情性，使生活得以美滿愉悅而高尚之教育皆屬之。包括詩歌、音樂、圖畫、雕刻、塑造、建築諸科以及校園景緻之美化佈置等都是。我們教團一日數次讚頌佛菩薩萬德功行來莊嚴自心，天天面對著三十二相八十隨形好，充盈慈悲的聖容及宏偉而一塵不染的聖殿，鳥語花香、淨潔無染的院景，可以蔚為世外人間淨土。生活成長於如此陶情怡性的優美環境中，我們的心靈若不能為之清悅昇華，那不是成為無情的木石了嗎？

五、群育：學校中養成學生互助合作精神之教育，實施方法在藉各種實際的團體生活，使其中分子相互激勵，互相仿效，使各人既皆有活動表現之機會，以盡量發展其才具，同時又各自尊重他人人格而得維護適當之協和精神。

談到群育教育，那麼一般學校的群育教育與我們佛教僧團的群育教育，那就更是小巫見大巫了。我們所有我們全包羅了，我們所有可以說他們盡付闕如。我們佛教內之六和淨僧團制度及中國叢林制度之龐大人事組織，以及選賢與能的優良制度，在在都是實現群策群力之和淨的群育教育。猶如大冶洪爐，歷代陶鍊出多少翹楚之材，成就了多少佛祖。

諸位同學！我們現在再詳細談聞思修三慧，三慧即簡擇事理的三種心智作用，聞慧為由三藏十二分教，或由善知識處聞教知法，能生無漏聖慧，故稱聞所成慧。思慧為由思惟所聞所見之道理而生之無漏聖慧，故稱思所成慧。修慧為依修習而生之無漏聖慧，故稱修所成慧。其中聞慧為三慧之因，眾生若受持轉讀，流布諸經藏，則生聞慧，依此聞慧則生思慧，依此思慧，則有修慧，這是斷煩惱、證涅槃之必經過程。猶如依種子生芽，依芽生莖，依莖轉生枝葉花果。前聞思二慧為散智，僅為發起修慧之助緣，修慧則為定智，具有斷惑證理之功用。現在以大乘菩薩之階位來說明：內凡三賢位，十住位得聞慧，十行位得思慧，十回向位得修慧。另以三界來說明，欲界有聞、思二慧，因欲界為不定界，非修地，亦非離染地，若欲修時，則墮思慧中，故此界無修所成慧。色界有聞修二慧，無色界唯有修所成慧；因色、無色界是定界，是修界，亦是離染地，若欲思時已墮修中，故此二界無思所成慧，又無色界不用耳根聽聞佛

法，故無聞所成慧。

諸位同學！我現在再談談受沙彌十戒法的發戒緣起。發戒緣起：即受戒前和尚、阿闍梨二師的開導。薩婆多論云：凡受戒法，先與說法引導開解，令於一切境上起慈悲心，便得增上戒（上品戒）。實由眾生的造惡因於迷惑前境——面臨的一切事物；惡業既因境起，善業還從境生。當未受戒前，在偏法界的境上易生惡業，今欲進而受戒了，則翻轉前之惡境，使之並起善心，所以戒善也是在遍法界境上發起發展的。所說法界，若從小教限度，則局於三千大千世界^①，而今就圓教意，可論十方法界。所說境，包括有情、非有情境。沙彌發戒由三皈得，大僧則由三師七証羯磨得，於比丘戒中，沙彌如有違犯都結吉羅罪。可知沙彌的戒相，且列易犯的十戒先提出來，其餘戒相，二師也應分別教導的，使受者悟解深入法體。諸位同學注意今天一般師長，唯恐沙彌了知大僧事，而畏懼成為受具戒之戒障！這可以說不但沒

有盡到師長應有的職責，更加誤導徒眾墮入無知暗坑中。於是你就如是說我就如是信，結局是人人均攜手步上這無明的仰信途程而積非成是、積重難返地致使正法不彰正見不顯，邪見充塞於教界內，卒轉令原為「遠離行」且重「棄捨一切所有」的佛陀教團，致變成爲今日一條超音波、速，飛黃騰達的「教團圖騰」捷徑。佛陀的教法是「緣起性空」，「因果不虛」的，佛教之所以造成今日外表看似繁榮，其實內部枯萎的慘象，就是由於「戒定慧」三無漏學不張所致！

注：

①三千大千世界：一須彌山、一日月、一四天下、一帝釋名一世界。一千個世界名小千世界。一千個小千世界名中千世界。一千個中千世界名大千世界。三千大千世界即釋迦佛所教化之國土。所謂三千者乃是小千、中千、大千之三重之謂也。 (A)

敬邀



敬愛的師長及歷屆學長們：

時光荏苒元亨佛學院開辦以來，已歷十個年頭，且欣逢千禧年，第八、九、十屆在校同學以歡欣期待心情誠摯的敬邀諸位法師、老師及歷屆學長們能共處一堂，同享教化經歷甘苦談及對在學同學之鼓勵、勸勉，值此師生、同學聚會，祈望您能撥冗熱忱參與，是所至盼。

時間：國曆八十九年五月一、二日（星期一、二）

農曆三月二十七、二十八日

地點：阿里山梅園山莊（詳細啓程請來電尋問）

電話：(07)5330186・5515007 FAX：(07)5512138



八十八年度演培長老佛教論文甄選入選文章

中觀學派「空性與絕對」之意義

『摘要』：

◎華梵大學東方人文思想研究所 游芬芳

佛教傳來中國，大乘三系的區分——性空、唯識、與真常①就已很明顯。而中國傳統佛教向來以真常的如來藏系為核心，因此，一些佛教大德在解釋經義時，往往會以如來藏來解經，並融合其他二系。雖然如此可美其名為融通、仁厚；但對三系佛法的真實義趣，則是一大殺傷，甚者造成扭曲、誤解；這在中觀學術領域的思辨過程，亦是不足為效的。

反觀，西方學者研究佛教早已開始於百餘年以前，因之，藉由他們的著作、論述，吾人或許可以撷拾一些

靈感與啟發，然而，學界對這項研究成果並未滿意；如同——俄國學者徹爾巴斯基(Scherbatsky)在他所著的《佛教涅槃觀》中感歎的說：「雖然歐洲以科學方法研究佛教，著手已百餘年，但我們猶如在黑暗中探索，對佛教和它教義哲學卻所知有限。」②這是近代學者的共同感歎。③

本文即是因為中、西學界對中觀學所產生的現象為前題，筆者就此大範圍目標，思索中觀學派的核心問題——「空性」與「絕對」以釐清吾人對其之誤解。

第一章 前言

在搜集資料的過程中，讓筆者驚訝於西方學者對中觀學的著作，那樣的龐大；而對於學者之間的互相熱心的迴響，也讓人大為讚歎；然而，對那樣的評論，孰是？孰非？則有待我們更進一步的思維和分析了。

例如，般若學權威，孔滋（Edward Conze）評穆帝（T.R.V. Murti）的著作，雖讚賞，卻也評為：「他把中觀學派的思想當作是哲學推理的結果來探討，但事實上有些部分是得自禪定經驗的。」④

另外，盧賓生（Richard H. Robinson）亦曾批評徹爾巴斯基。盧氏說：「徹爾巴斯基偏執於康德與中觀思想的比較說明。」⑤而他對穆帝提出同樣的看法，他指出：「穆帝的『後設哲學』（Meta-philosophy）在其比較時，與康德、黑格爾、伯列得萊等人，似乎糾纏不清。除此之外，其大部分的篇幅都致力於表現一種特有的引人注目的個人哲學。穆帝嘗試將中觀思想視為當代哲學來處理，其技巧固甚為傑出，但此無疑抹殺了中觀思想本有的複雜性。」⑥

而 J.W. De Jong 在他發表的文章中，亦提及：「Schayer 一向強調中觀派神秘直覺的重要性，這是值得讚許的。但他把勝義諦的全有，視為同一則不可聽從。……Schayer 的想法有兩個錯誤：……」⑦也論及：「Stcherbatsky 學者在他的方法上主要的瑕疵是：以西方思想當成融合比附。這經常引起對佛教思想的曲解。像他翻譯空譯成「相關」，就可證明。」⑧

以上所列舉西方學者相互批評的論文極多，亦可以表示出西方學者對於中觀學的熱衷與參與，這種風氣帶動當時歐洲，特別是德語系的印度學者很大的影響。像法勞凡爾那所領導的維也納學派，創辦「WZKSÖ（Wiener Zeitschrift fuer die Kunde Sued-und Ost-asien）」

學報。其後學有：舒密特侯遜（Lambert Schmithausen）、史坦恩奇爾那（Ernst Steinkelner）、維特（Tilman Vetter）等人。這給予日本的佛學研究有相當的啟發，像後起的：北川秀、服部正明、梶山雄一、戶崎宏正等人。⑨他們開創了以文獻學、語言學、西方邏輯學等，發展一套新的佛學研究方法；這種新的學術方法，可以容易地讓吾人釐清某些義理的模糊概念，當然也容易由於學者偏見，而展現錯誤的概念，故而產生學者的學派之見，與學派之爭，這是吾人應深為警惕之事。

因為，針對「中觀學派」的問題常有眾說紛紜的現象，例如：有某些學者視中觀派為「虛無主義」、或認為與吠檀多學派思想一樣，或會如同梶山雄一斷定龍樹中觀邏輯是西方哲學的「本體論」⑩的錯誤思考一般。

故，就以上幾項思考點，並就筆者搜集資料中所探求的一些資訊，界定本文可以處理的幾項問題，如下：（一）般若經與中觀學派的形成。（二）中觀的空性與絕對。（三）中觀的神祕經驗。

第二章 般若經典與中觀學派的形成

中觀學派可以說是般若經的中心思想——「空」的組織化、系統化的結晶；般若經所含的形上學、精神的鍛鍊、修行法門以及宗教思想等等無不在中觀學派中顯現。隨著般若經的結集與流傳，佛教邁向一個新的紀元。由辯證法、空的否定一切經驗觀念，與思辨理論，而組成嚴謹之絕對主義，取代了部派佛教多元論的立場。⑪龍樹繼承《般若經》的思想，並加以提倡，他對「般若」深義闡揚，而化為中觀學派的主要思想，並且從大乘菩薩道的理論，和實踐立場來加以宏揚。

一、般若經典的翻譯

八千般若頌無疑是最根本，最古老的般若經版本，後出的般若經，都僅是本經的增飾、刪減而已。增飾則成為十萬頌般若經與二萬五千頌般若經，刪減則成為文殊師利所說般若經與百五十頌般若經等。最短的心經則只有數行而已。而，八千頌般若經，早在西元一七二年便由支婁迦讖翻譯為中文，此一事實告訴吾人一項重要事實，那就是——般若經的年代，可推溯至西元前一世紀左右。亦可推論，中觀學派的成立時間可能早在西元初期。^⑫

這個事實也證明，一般人認為「最長的版本就是最早的經典」^⑬是錯誤觀念。當鳩摩羅什的翻譯與 Max Muller 梵本比對時顯然短少時，任何的差異都被認為是羅什自創的風格。而，當 Gilgit 以及中亞斷片的發現，亦使吾人對這大乘經典的梵本有更完整的認識。比較起來，羅什的譯本與 Gilgit 的梵本相似。倘若玄奘大師當時能接受：佛經在時代的變異中，是會不斷演變的事實的話，那麼，玄奘和許多佛教徒，在發現差異時，就不會怪罪翻譯者誤解或扭曲了原意。近年來，越來越多的證據說明了，中國古代譯者們的翻譯態度是認真與精確的。^⑭

二、中觀學派的形成

正當「般若」思想橫掃學界時，出現了龍樹菩薩（西元一五〇—二五〇），他透過般若思想的薰陶，進而探討「空義」本源^⑮，而回溯原始聖典《阿含經》，正確掌握「緣起實相」，遂以「中道空義」奠立「中觀學派」的玄奧教義。

「中觀學派」的「中道空義」主要在破除教內、教外的執著與偏見。對於教內，主要在破除「蘊說論」的種種自性執；尤以根本上座部分出的「說一切有部」所

主張「三世實有、法體恒存」的「有」。對於教外，則對「勝論」、「數論」學派，給予深刻的抨擊。^⑯因此，龍樹的中觀「空性」思想是淵源於原始佛教的，這是無需置疑的；但兩者最大的差異是甚麼？印順長老論及此點：

「《中論》與《阿含經》的關係，明確可見。但《阿含》說空，沒有《中論》那樣的明顯，沒有明說一切法空。說種種空，說一切法空的，是初期大乘的《般若經》。」^⑰

綜以上所述，也依據多位學者的說法，我們可以假定^⑱：中觀思想的形成，最初只為對治「世間、涅槃實有」的遁世思想，而提出「世間、涅槃皆空」的入世主張。漸漸地，由於思想成熟，進而全盤否定所有存在的真實性，這是因事間、涅槃的虛幻性必須建立於般若空慧上；為了達到實踐的需要，故發展出空觀（中觀）的無所得的特殊禪定，以發展「救度」的大乘菩薩的修行法門。

第三章 中觀學派的「空性」與「絕對」

一、中觀的「空」非本體論、非「虛無主義」

中觀的空，是對「存有的否定」（denial of being）目的，並非以「本體論」（ontology）為究竟目標；而是在指向「超越本體論」（Me-ontology）。從《阿含經》、《般若經》乃至《中論》，並不說「性空」本體能生起因果行相。《中論》說的「以有空義故，一切法得成」，並不等於說是從本體「性空」而生起現象；否則即成「先有空體而後才生現象」的謬論。

龍樹的「空義」是說一切現象的形成，必因它沒有實性（空性）；若實「有」自性，即固定於「有」而不動，現象必不可能幻起；也就是因為法法皆無自性（空

義)，所以，一切法可成。這不但說明「空」不是「虛無主義」；更提出「空」不是「本體論」。^{①9}

二、中觀的「空」與「絕對」

中觀學派的「空性」是由否定經驗實體而顯現的，可以把它解說為「緣起」、在哲學上的名稱是「絕對」。而對於「空性」修行的達成，是可藉由瑜伽修行的經驗來體證的。^{②0}

吾人若依龍樹「中觀」第二十四品第九頌：「若人不能知，分別於二諦；則於深佛法，不知真實義」。應成學派（即月稱論師此系的中觀思想）則高談為「第一義係世俗之絕對否定」（Absolute negation）；而所謂「絕對否定」意指末具反命題（Counter thesis）的否定。總之，中觀辯證法是「思惟分別」的否定，亦是「絕對」的直覺證悟的智慧（空慧）；而就勘破煩惱而言，「絕對」它即是涅槃（空）的解脫。^{②1}

綜和言之中觀學派認為，唯有超越了世俗世界（透過名言所理解的世界），才有絕對的世界。假如絕對能夠顯現於人間，那要在開悟的佛陀才可能。佛陀是得到了與吾人日常的言語活動所不同的智慧而體會了絕對的。然而，為了要成佛，人們是要依照階次來實行瑜伽等宗教實踐，才能達成的。這也是月稱在《入中論》，他描述修行人依修道的階梯，以近於佛陀境界的情形，並強調著宗教實踐的重要性。^{②2}

第四章 探討中觀學的「神秘經驗」

本文在第一章「前言」提及孔滋評論穆帝的著作，評為：「他把中觀學派的思想當作是哲學推理的結果來探討，但事實上有些部份是得自禪定經驗的。」而另一學者J.W. De Jong，亦提及「[Schayer] 向強調中觀派神秘直覺的重要性，這是值得讚許的。」由上章節的討

論，吾人可以發現，多位學者一致認為「中觀的神秘經驗」是有其重要性的。

然而，何者為「中觀的神秘經驗」？與「世俗的神秘經驗」有何不同呢？這是筆者思索的問題。察閱孔滋的書，他提及：「心靈世界，佛教對於此的表示，說涅槃是『無可名狀』（sign-less），亦即，它是如如之性。……必須是無我的。……非科學所能解決的。佛教已將神秘的直觀、禪定及超越智慧力，用以解開那心靈的結構」。^{②3}

有了前述「空」與「絕對」的定義，當成基礎，龍樹的中觀思想，即含有著強烈神秘的特色。這是為了去克服每一種的二元性、相對論的錯誤見解。因此，帶來了歷史佛教徒的影響，他不僅對輪迴，也是對涅槃的超越，來終結凡夫的世俗邏輯和意識^{②4}。

中觀學派的「神秘經驗」不同於一般宗教，或通靈者，想像鬼、神，而冥思做為目標、對象的體驗，是有極端的不同。中觀的「神秘經驗」是不平常的，即是，對於前面已提到的「空性、絕對」的特性，絕對沒有「存在」、「不存在」；「有」、「無」等的相對性觀念參雜著。^{②5}因現實的世界是以自我為中心的差別現象界，是主客觀對立的二元世界。有了對立，便有煩惱與迷妄。所以藉瑜伽的實踐，可以轉變成一元的世界時，自己和世界就清淨起來，這就是「心淨則國土淨」的境界。所以，唯有藉著解、行並重的修行，才能達到此無來、無去的「空性」、「涅槃」境地。

所以，中觀的「絕對」觀念是不能被說成，全有或全無的。……在哲學的領域，他們抑制一切的見解，但依解脫之道的「神秘經驗」中，卻可以引導他們到達絕對。

②6

第五章 結語

「空性」、「絕對」表面是以否定的形式，但其實中觀學派以此來把握最高的真實，進而能夠更積極地展現生命的真實意義。中觀的「空」不是對應「有」的「無」，應是對「分別智」的「無智」才是，這是超越語言和思维的。

所以，中觀的「空」、「絕對」，只是否定「分別」、「存有」的現象界；並非一般哲學家用的「本體論」來形容「空性」，否則又會造成對立、分別的錯誤思維。

中觀學派的思想，除了以最新的文獻學、語言學、邏輯學、哲學等新學術方法來推理、研究外；不可忽略的大問題是：「佛教的教義是人性的、是可以實踐而達成的」，如果忽視了這一層隔閡的重要性，將會導致推論錯誤，而抹殺了佛教真實意趣之所在——最高的真實，是人們在瑜伽與佛陀相應的修行中，所獲得最究竟的境地；這最高的真實；若能運用「中觀」修行於日常生活，作直觀的當體即空的修行，則是聖者的修練層次。

參考書目：

「釋印順《印度佛教思想史》正聞出版社，1992。

「Th. Stcherbatsky 《The Conception of Buddhist Nirvāṇa》Motilal Banarsidass · 1927。

「T. R. V. Murti 《The Central Philosophy Of Buddhism》George Allen and Unwin · 1960。

四郭忠生譯《中觀哲學》華宇出版社。

「Richard H. Robinson 《Early Madhyamika in India and China》Motilal Banarsidass · 1978。

「J. W. De Jong 《The problem of The Absolute in The Madhyamaka School》· 1972 · Journal of

Indian Philosophy 2。

七吳汝均譯《空之哲學》「譯者前言」佛光出版社。

「Lewis R. Lancaster 《The Editing of Buddhist Texts》Buddhist Thought and Asian Civilization ed. Kawamura Leslie S. & Scott Keith Dharma Publishing · California。

「Cesare Rizzi 《Candrakīrti》Motilal Banarsidass · 1987。

十姚孝彥《諦觀雜誌》「性空正義的考察」二十五期，諦觀雜誌出版社，1983。

十一釋印順《空之探究》正聞出版社，1992。

十二立川武藏《講座·大乘佛教》七「歸謬論證派」，春秋社。

十三楊惠南《佛教思想新論》東大圖書公司，1990。

十四Edward Conze 《Buddhist Thought In India》The University Of Michigan Press · 1987。

注：

①請參閱：釋印順《印度佛教思想史》「序文」正聞出版社，1992 · pp. 1-3。

②Th. Stcherbatsky "The Conception of Buddhist Nirvāṇa" Motilal Banarsidass · 1927 · p. 1。

③請參閱：T. R. V. Murti "The Central Philosophy Of Buddhism" 「preface」George Allen and Unwin · 1960 · p. 1。

④於Richard H. Robinson 《Early Madhyamika in India and China》Motilal Banarsidass · 1978 · p. 3。

⑤郭忠生譯《中觀哲學（上）》「譯後語」華宇出版社 · p. 14。

⑥Richard H. Robinson 《Early Madhyamika in

- india and China》Motilal Banarsidass - 1978 - p. 4。
- ⑨Richard H. Robinson《Early Madhyamika in india and China》Motilal Banarsidass - 1978 - p. 4。
- ⑩J. W. De Jong《The problem of The Absolute in The Madhyamaka School》- 1972 - Journal of Indian Philosophy 2 - p. 5。
- ⑪J. W. De Jong《The problem of The Absolute in The Madhyamaka School》- 1972 - Journal of Indian Philosophy 2 - pp. 5-6。
- ⑫吳汝均譯《空之哲學》「譯者前言」佛光出版社 - p. 2。
- ⑬吳汝均譯《空之哲學》「譯者前言」佛光出版社 - p. 2。
- ⑭T. R. V. Murti《The Central Philosophy Of Buddhism》George Allen and Unwin Ltd - 1960 - p. 83。
- ⑮請參閱：T. R. V. Murti《The Central Philosophy Of Buddhism》George Allen and Unwin Ltd - 1960 - pp. 83-5。
- ⑯Lewis R. Lancaster《The Editing of Buddhist Texts》Buddhist Thought and Asian Civilization ed. Kawamura Leslie S. & Scott Keith Dharma Publishing - California - p. 148。
- ⑰請參閱Lewis R. Lancaster《The Editing of Buddhist Texts》Buddhist Thought and Asian Civilization ed. Kawamura Leslie S. & Scott Keith Dharma Publishing - California - pp. 148--
- 50。
- ⑱請參閱Cesare Rizzi《Candrakīrti》Motilal Banarsidass - 1987 - p. 2。
- ⑲姚孝彥《諦觀雜誌》「性空正義的考察」二十五期 - 諦觀雜誌出版社1983 - p. 6。
- ⑳釋印順《空之探究》正聞出版社 - 1992 - pp. 1-3。
- ㉑請參閱：楊惠南《佛教思想新論》東大圖書公司 - 1990 - pp. 83-4。
- ㉒姚孝彥《諦觀雜誌》「性空正義的考察」二十五期 - 諦觀雜誌出版社1983 - p. 11。
- ㉓請參閱：Tala - F & Dragonetti - C《Nāgārjuna's Conception Of Voidness ('śūnyatā')》Journal of Indian Philosophy 9 - 1981 - pp. 276-8。
- ㉔T. R. V. Murti《The Central Philosophy Of Buddhism》George Allen and Unwin Ltd - 1960 - p. 143。
- ㉕立川武藏《講座・大乘佛教》七「歸謬論證派」・春秋社 - pp. 129-30。
- ㉖Edward Conze《Buddhist Thought In India》The University Of Michigan Press - 1987 - pp. 23-4。
- ㉗Cesare Rizzi《Candrakīrti》Motilal Banarsidass - 1987 - p. 3。
- ㉘Tala - F & Dragonetti - C《Nāgārjuna's Conception Of Voidness('śūnyatā')》Journal of Indian Philosophy 9 - 1981 - p. 276。
- ㉙J. W. De Jong《The problem of The Absolute in The Madhyamaka School》- 1972 - Journal of Indian Philosophy 2 - pp. 6。

論華嚴宗的染淨善惡觀與妄盡還源的修行路徑

◎南京大學哲學系哲學博士 楊維中

提要

以「性起」說為根基的華嚴宗，便於解釋淨法的生起而拙於說明染法的存在。為彌補此拙，華嚴諸師以「三性同異」和「染淨緣起」結合而構成了一個相當完整的染淨、真妄之生成轉換系統。這一系統就是華嚴學的「真妄交徹」學說。將依真起妄和稱性而起兩種解決妄染生起與還滅的要旨，落實於修行解脫論上就形成了「妄盡還源」的證悟法門。而將心調適於華嚴境界之上就有可能證得華嚴三昧。

華嚴宗是以「一真法界」之真心作為本體而倡「性起」說的。為圓融理事，即世間萬相與本體的關係，華嚴諸師逐漸完善了四法界圓融的「無盡緣起」理論。不過，不管這一理論如何精緻，性起說便於解釋淨法之起而拙於解釋染法之生的缺憾一直是存在的。為彌補此拙，法藏以《大乘起信論》之真如不變隨緣說會通唯識「三性」論而倡「三性同異」義，並且在襲用其師智儼「染淨二層緣起」說的基礎上，提出「染淨三層緣起」論。這一理論模式的核心可以用「真妄交徹」概括，依澄觀的疏解則為：「妄境依妄心，妄心依本識，本識依如來藏」①，又「妄心之性無性之性，空如來藏也；真心之性實性之性，不空如來藏也。皆平等無二，故云一也」②。這一解釋，成為華嚴宗的理論傳統。澄觀在此理論傳統之中，融入了天臺宗性具善惡的一些說法，力圖給「真妄交徹」論提供新的理據。五祖宗密則凸顯了原

本就存在於法藏、澄觀學說中的「迷染悟淨」的主體性詮釋向度，建構出龐大的迷、悟十重學說，並且繪出了「心源圖」。從這一發展線索中，儘管可看出華嚴宗較為明顯的融合傾向，但從總體看，其己宗的自性清淨圓明真心本體的立場仍是相當一貫的。也正因為如此，華嚴宗的「妄盡還源」的解脫論路向，與天臺止觀和禪宗的頓悟說仍然有相當的差別。

一、三性同異與染淨緣起

作為對染淨、善惡之起因的思辨性解釋，法藏的「三性同異」論與「染淨緣起」說的具體內容不同，但其最終的結論則是一致的，即「真妄交徹」。「三性」即遍計所執性、依他起性及圓成實性，是唯識學的重要理論範疇。法藏將其引入重加解釋以說明染淨諸法之緣起。由於理論立場的差別，法藏對「三性」的詮釋與唯識宗是大相逕庭的。他以「四句」簡別「三性」：「真如是有義，以迷悟所依故，又不空義故，不可壞故。又，真如是空義，以離相故，隨緣故，對染故。又，真如是有亦無義，以具德故，違順自在故，鎔融故。又，是非有非無義，以二不二故，定取不得故」③。法藏在此運用中觀學「四句」的邏輯形式對圓成實性作了說明。在華嚴學中，真如與圓成實性是等同的，這一點與唯識宗是相同的。這是其一。其二，法藏雖是用中觀之「四句」簡別真如，但其意圖並不如法藏所言的「絕於四句」，此處所言帶有明顯的「真常」意義。準確地說，法

藏以爲真如是非離非不離「四句」的。同樣，法藏對依他起和遍計所執性亦作了「四句」簡別：「依他是有義，緣成故，無性故。依他是無義，以緣成無性故。依他是亦有亦無義，以緣成無性故。依他是有非無義，以二不二故，隨取一不得故。」又「遍計是有，約情故。遍計是無，約理故。遍計是亦有亦無，由是所執故。遍計是非有非無，由是所執故」。上引之解釋，是法藏將「三性」各自開列出的二義組織起來構成「四句」判斷的。「三性」各自的二義是：「真中二義者：一不變義，二隨緣義。依他二義者，一似有義，二無性義。所執中二義者：一情有義，二理無義。」將此二義分別與上述「四句」合觀便可看出，法藏雖同用有、無、亦有亦無、非有非無四種判斷形式簡別「三性」，但各類簡別中「有」、「無」的含義是不同的。圓成實性之「有」是「真有」，依他起性之「有」是「似有」，遍計所執性之有是「情有」。「真有」是基於「不變」，「似有」是基於因緣和合，「情有」是基於妄執。這一解釋明顯不同於唯識宗。法藏說：「依他中雖復因緣似有顯現，然此似有必無自性，以諸緣生皆無自性故。若非無性，即不藉緣。不藉緣故，故非似有。似有若成，必從眾緣。從眾緣故，必無自性。是故由無自性，得成似有。由成似有，是故無性。」依他起之二義，「似有」表示無自性之假有，「無性」則是「似有」的內在本質。這是運用般若學原則對依他起性的解釋。從因緣和合而言，法爲似有，似有則當然無自性，無自性即無性。法藏從法的生成原理看問題，因而認爲「有」若能生必得眾緣，因眾緣和合而生，此「有」必無自性，故爾必爲「似有」。這樣來看，「無性」恰恰又是「似有」生成的必要條件，因而法藏的結論便是：「此則無性即因緣，

因緣即無性，是不二法門故也。非直二義性不相違，亦乃全體相收，畢竟無二也。」對於遍計所執自性，法藏解釋爲：「所執性中雖復當情稱執現有，然於道理畢竟是無，以於無處橫計有故。」此中，「情有」是指因眾生之迷情而妄執爲有，「理無」是說在實質上是「無」。然此「情有」與「理無」相反相成共成此「性」。如法藏所說：「今既橫計，明知理無；由理無故，得成橫計；成橫計故，方知理無。是故無二，唯一性也。」如上所述，法藏將「三性」各開爲二義，並進一步說明此二義各自又是不一不異的關係，並且統一於各自的自性之中。不過，這僅僅是法藏設定的理論前提。

在解釋、定義了「三性」之六義後，法藏又將「六義」分成兩個組合以說明之：「由真中不變、依他無性、所執理無，由此三義，故三性一際同無異也。此則不壞末而常本也。經云：眾生即涅槃，不復更滅也。又約真如隨緣、依他似有、所執情有，由此三義，亦無異也。此則不動本而常末也。」第一組爲圓成實性之不變義，依他起性之無性義、遍計所執性之理無義，三者構成「本三性」，從本末關係而看其結論是「不壞末而常本」，也就是真如不變而「末」卻遍涵此「本」。第二組爲圓成實性之隨緣義、依他起性之似有義、遍計所執性之情有義，此三者合成「末三性」，其本末關係便是「不動本而常末」，也即真如隨緣而「末」卻賴之以暫存（因緣和合而存）。——這兩方面是各從本、末一方去看「三性」之關係的。而將這兩種視角合一而觀，法藏又得出了「本三性」與「末三性」也是「不一不異」的結論。法藏云：「由此三義與前三義是不二門也。是故真該妄末，妄徹真源，性相通融，無障無礙。」如此曲折繁雜的推論證成的仍不外真妄不二、以真統妄的結論。

不過，此結論能否成立的核心並不在於以上的幾重關係，而在於真如隨緣何以可能，以及為何能夠依真起妄。對此關鍵，法藏當然會論及到。

關於真如是否有隨緣義，華嚴宗與唯識宗的看法相左，並且有過激烈爭論。法藏數次批評唯識宗不許真如有隨緣義為「凝然常」。他說「若執真如同情所謂而凝然常者，即不隨緣隱其自體，不假了因，即墮常過。又，若不隨緣成於染淨，染淨等法，即無所依，無依有法，又墮常也。以染淨法皆無自體，賴真立故。」法藏指責唯識宗不許真如有隨緣義是將真如視為「常」法，這是符合唯識宗之實際的。唯識宗之真如只是理體即佛之體性，故爾必然為「無為」之「常」。至於為何唯識宗不許真如隨緣，根本原因在於其所倡的「所知依」即本體是阿賴耶識，而非真如理體。法藏所說的若不許真如隨緣染淨法便無所依，如果不是不瞭解唯識宗之旨，便是故意歪曲其說而「造出」論敵。以真如為「所知依」乃是地論、攝論學派的主張，與玄奘、窺基所宗概不相容。法藏所說真如隨緣義對於樹立染淨之所依的重要性，恰恰乃己宗之要著。法藏明確地說：「且如圓成，雖復隨緣成於染淨，而恆不失自性清淨。只由不失自性清淨故，能隨緣成染淨也。猶如明鏡現於染淨，雖現染淨而恆不失鏡之明淨；只由不失鏡明淨故，方能現染淨之相。以現染淨，知鏡明淨；以鏡明淨，知現染淨。」在此，法藏將「圓成」（實際即「真如」）之「不變」性當作能隨緣的前提條件。真如依隨緣義，才能表現不變之理，如果沒有隨緣義，也就沒有不變義；反過來，真如有不變義，才能隨緣顯現世間萬象，依不變之理，才能顯現隨緣義，如果沒有不變，也就沒有變。不變與隨緣相反相成，絕對（不變）與相對（隨緣）是相互依

存的。染與淨亦是如此，「雖現淨法不增鏡明，雖現染法不汙鏡淨。非直不汙，亦乃由此反顯鏡之明淨。當知真如道理亦爾，非直不動性淨，成於染淨，亦乃由成染淨方顯性淨；非直不壞染淨明於性淨，亦乃由性淨方成染淨。是故二義，全體相收，一性無二」。這裏，法藏從染淨之相對與絕對之統一性的角度力圖說明純淨的真如為何能顯現染法。這一思路，固然保持了真如恆淨的真心本體論立場，但仍未能妥貼解釋染為何能依止於恆淨之理而「生成」的問題。法藏以鏡為喻實際上是變換了論題，以染淨相互依持代替了生成論分析，本體認色彩加強了，但也失去了唯識學以「三性」說解釋染淨之生成轉換的理論力度。唯識宗的「三性」說是以依他起性為中心而對染淨生成轉換的說明，其依他起性之自體相是阿賴耶識，準確言之則是有漏、無漏種子。圓成實性在唯識宗中僅是於依他起上捨棄遍計所執性所顯的人法二空之真如。在這一理論模式中，染淨均由種子起現行而「有」。法藏之「三性同異」義則是以圓成實性為中心的，而圓成實性是具不變、隨緣二義的真如。這樣一來，染法便可依止於真如而起。這可算作法藏對「真妄交徹」命題的一種論證。

在《華嚴經探玄記》卷十三中，法藏又有「染淨緣起」三義說，其文曰：

法界緣起略有三義：一約染法緣起，二約淨法，三染淨合說。初中有四門：一緣集一心門，二攝本從末門，三攝末從本門，四本末依持門，並如別說。二淨法緣起者，亦有四門：一本有，二修生，三本有修生，四修生本有，如下性起處說。三染淨合說者，亦有四門：一翻染現淨門，二以淨應染門，三會染即淨門，四染盡淨泯門。亦如

別說。④

此中，「淨法緣起」法藏言之頗詳，唯染法及染淨合說二義在其著述中幾無明證，頗難索解。阪本幸男先生將染法緣起與法藏之師智儼的說法對勘，頗多啟發。智儼在《華嚴經搜玄方軌》中說：「今以要門略攝為二：一約凡夫染法以辨緣起，二約菩提淨分以明緣起」⑤，又「第二染法分別緣生者有二義：一緣起一心門，二依持一心門。緣起門者大分有三：初真妄緣集門，二攝本從末門，三攝末從本門」。將二師所說對照大致可以推定，法藏所說的「緣集一心門」相當於智儼的「真妄緣集門」，「本末依持門」則相當於智儼的「依持一心門」。法藏現存著述中對此四門未有明確界定，而其師智儼則有解釋：其一，「緣集者，總相論十二因緣一本識作，無真妄別」；其二，「攝本從末者，唯妄心作故，論云名種子識及果報識對治道時本識都盡，法身流轉五道名為眾生，隨其流處成其別味，法種眾苦如此非一，故知攝本從其末也」。其三，「攝末從本者，十二因緣唯真心作……此攝末從本即是不空如來之藏」。其四，「又如論說，真妄和合名阿梨耶，唯真不生，單妄不成，真妄和合方有所為……依持一心門者，六、七等識依梨耶成，故論云十二緣生依梨耶識，以梨耶識為通因故」。智儼所釋，「種子識」、「果報識」、「本識」均指真妄和合的阿梨耶識。其依據可能是《大乘起信論》所言「心生滅者，依如來藏故有生滅心。所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿梨耶識」。依此線索理解智儼所說，其第一門是說十二因緣等均以「本識」即阿梨耶識為依持、為本體的，當其「非動」即不起現行時呈無覆無記狀態，故爾「無真妄別」。第二門「攝本從末門」則是阿梨耶識之有漏種起現行而成妄識，從

而有了生死流轉，有了染法之起。第三門「攝末從本門」則是說，「末」即染法儘管是由妄識現起的，但緣生的最終依據仍是「真心」，用智儼的話說則是「此中亦有空義等自體空」的「不空如來藏」。第四門則是從真、妄心的對立統一立論，故說「唯真不生，單妄不成」。智儼的釋語，是否能如阪本幸男先生的推測：「《探玄記》所謂的『如別說』，也許就是指《搜玄記》」⑥，尚需再作研究。不過，從學說總體上把握，也有一定道理。法藏對「淨法緣起四門」解釋甚詳，因篇幅關係而略言。「染淨合說」四門，其名目、含義，在法藏留存的其他著述中未見，故其「亦如別說」不知何指。然而，《玄義章》論及佛性之「因因果果」四義時，法藏如此說道：「初四句中，初者謂染淨緣起門，二內熏發心，三始覺圓，四本覺現。又，初隨染隱體，二微起淨用，三染盡淨圓，四還源顯實。」⑦這裏所謂「四句」是指《大般涅槃經·師子吼品》所說「佛性者有因，有因因，有果，有果果」。法藏以十二因緣為因構成第一句，以智慧為因構成第二句，以阿耨菩提為果構成第三句，以無上大般涅槃為果構成第四句。這樣，以十二因緣為起點，由內熏發心、始覺圓，再至本覺真心朗然顯現，四環節構成一個由染到淨的單向遞進路線。此正如法藏所說：「初染而非淨，第二淨而非染，第三亦染亦淨，第四非染非淨。」將法藏的這一解釋與上述「染淨合說」四門——「翻染顯淨門，以淨應染門，會染即淨門，染盡淨泯門相對照，可以推定其意是一致的。後來有人⑧以《大乘起信論》的「智淨相」、「不思議業相」等文配合四門為之解釋，頗便參考，特錄之如下：從「智淨相者，謂依法力熏習，如實修行，滿足方便故，破和合識相，滅相續心相，顯現法身，智淳淨故」配

釋「翻染顯淨門」。以「不思議業相者，以依智淨能作一切勝妙境界，所謂無量功德之相，常無斷絕，隨眾生根自然相應，種種而現得利益故」配釋「以淨應染門」。又以「一切心識之相皆是無明，無明之相不離覺性，非可壞非不可壞」配釋「會染即淨門」。以「所言覺者，謂心體離念。離念相者，等虛空界無所不遍，法界一相，即是如來平等法身」。依此法身，說名本覺配釋「染盡淨門」。

經過上述間接疏證，大致可以推定法藏的「染淨緣起」三義的基本內容。其「染法緣起」及「淨法緣起」更多的承襲了智儼的說法，主要是以阿梨耶識的隱覆不彰、妄識現行、妄依真有、真妄互成四義說明「染法緣起」；「淨法緣起」則是從佛性（真如心）之本有、修生、本有修生，修生本有四方面論說如何可能由染轉淨。到於「染淨合說」則系法藏自己標立名目，其解釋似應以「染淨之依止」、內熏發心、始覺圓、本覺現等四個去蔽現淨的階段為「正義」。將上述三層十二門緣起聯繫起來，實際上構成了初具規模的染淨、真妄之生成轉換的動態系統。這可看作從「動」的角度對「真妄交徹」的說明。如法藏所說「真該妄末，無不稱真；妄徹真源，體無不寂；真妄交徹，二分雙融，無礙全攝」⑨，用第一句概括「染法緣起」，第二句概括「淨法緣起」，第三句概括「染淨合說」不是也很恰切嗎？另外，宗密所繪之「心源圖」及其十重迷、悟說是否可能系從法藏此說發展而來呢？此當再行研究。

二、真妄交徹與迷染悟淨

四祖澄觀、五祖宗密的學說，與法藏之特別標示己家宗義相比，具有相當明顯的融合性。正如澄觀所說：「造解成觀，即事即行，口談其言，心詣其理，用以心

傳心之旨，開示諸佛所證之門，會南北二宗之禪門，攝台衡三觀之玄趣，使教合亡言之旨，心同諸佛之心⑩。」「澄觀致力於融天臺之性具思想、禪宗之迷悟論於華嚴之染淨緣起學說之中；宗密則依據《大乘起信論》而攝禪宗之旨於其十重迷、悟的開合圖示之中。儘管融合的傾向彰著，但二師對於染淨的說明仍是以「真妄交徹」之依真起妄為理論框架的，因而仍不失己宗之宗趣。

澄觀融合性具思想的文證主要有六處，六十卷《大方廣佛華嚴經疏》及九十卷《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》各有三處。仔細分析這些文句可發現，儘管字面意義與台家非常相似，但意旨仍有區別。先看《華嚴經疏》卷二十一的文句：「心是總相，悟之名佛，成淨緣起；迷作眾生，成染緣起。緣起雖有染淨，心體不殊。佛果契心同真無盡，妄法有極故不言之。若依舊譯云，心佛與眾生是三無差別，則三皆無盡。無盡即是無別之相，應云心佛與眾生，體性皆無盡，以妄體本真故亦無盡。是以如來不斷性惡，亦猶闡提不斷性善。又上三各有二義：總心二義者，一染二淨；佛二義者，一應機隨染，二平等違染；眾生二者，以隨流背佛，二機熟感佛。各以初義成順流無差，各以後義成反流無差，則無差之言含盡無盡。又三中二義各全體相收，此三無差成一緣起。」⑪這是澄觀對唐譯《華嚴經·夜摩宮中偈讚品》「譬如工畫師」等偈的解釋，可分三層去分析：第一，染、淨緣起均是以心之「總相」為體的，妄法則因「有極」而不言其「無盡」。這是從「心造諸法」的角度立論的。第二，從「三法」之本體看，心佛眾生之「體性」皆是無盡；特別是「妄體本真」，因而妄法也是「無盡」的。這是從本體平等的角度立論的。第三，心佛眾生各有二義，並且依「順流」、「反流」均是「無差」

，二義各全體相收合成「無盡緣起」。這裏遵循的是法藏分析「三性同異」時歸納出的邏輯思路。上述引文中最引人注目者，當數「如來不斷性惡，闡提不斷性善」，因為此語是天臺性具善惡論的核心命題。澄觀用此語疏解「三法無差」，融合台宗的意圖昭然若揭。然而，問題的關鍵在於澄觀所言此語其意義是否完全與智顗相同？「總相」是否指「染淨和合」之心？「妄法有極」之「極」所指為何？「妄體本真」又是何意？此當再引其他文句析之。《華嚴經疏演義鈔》卷四十二曰：「此即《涅槃經》意，天臺用之，以善惡二法同以真如為性，故無盡也。」《華嚴經疏》卷三十載：「彼依心說於三大，真如乃是一，以一統二，二皆屬如。然違真名惡，契如則滅，順真為善，稱如則大。約善順義故說如為善因；然違順雖殊，離如則無可違故。惡亦以如為體。」⑫這是澄觀引用《起信論》之「三大」說釋「真如」之「德用」時所說的話。這兩條材料，前者說「善惡二法同以真如為性」，後者說「惡亦以如為體」，明顯地主張「真如」為善惡二法的本體，「依真起妄」的思路仍未改變。此點亦可從澄觀對「佛智」、「佛心」的解釋中看出。澄觀在疏解唐譯《華嚴經·如來出現品》之「如來心意識俱不可得，但應以智無量故，知如來心」⑬時說：「後宗言唯如智者，以心即同真性故曰唯如，照用不失故曰如智。豈離心外而別有？如是則唯如，不乖於有。前宗以純如之體，故有淨心，心既是如，有之何失？」⑭此處之「前宗」指唯識宗之「佛地無彼有漏染心心所，而有淨分心及心所，果位之中智強識劣故」。「後宗」指《金光明經》及梁《攝論》皆云唯如如及如智獨存佛地」。澄觀反對將「淨心」與「如智」隔離而說佛心，認為「是知即真之有與即有之真

，二義相成，有無無礙」。從上述疏文看，澄觀以「真心」或「淨心」釋「佛智」，因而可以說澄觀學說中，「自性清淨圓明體」的本體地位是確定無疑的。然而，令人困惑的是，緊接上述結論，澄觀又說：「但知如來智無量，故知心無量。云何深玄，欲言其有同如絕相，欲言其無幽靈不竭，欲言其染萬累斯亡，欲言其淨不斷性惡。」其最後的表詮則為「是知佛心即有即無，即事即理，即王即數，即一即多」。這裏卻少了華嚴學慣常非提不可的「非染非淨」一語，看來澄觀確是有意略去的。

從以上數條文證之分析可以看出，澄觀吸納「性具善惡」說僅僅停留於文字表層的引用上，並未從理論基礎上圓融之。《演義鈔》卷一解釋《疏序》「真妄交徹即凡心而見佛心」句時說：「若論交徹，亦合言即聖心而見凡心，如濕中見波，故如來不斷性惡，又佛心中有眾生等。」《演義鈔》卷七十九，則明確地以染淨相奪解釋「法性隨緣」義：「染淨相對，淨約絕相，染約契性。言不斷性惡者，惡同以心性為性，若斷性惡則斷心性，性為可斷，亦猶闡提不斷性善。」這是說，在心佛眾生之「三法」上，心為總相，佛、眾生為別相，「淨」就是「心」的亡言絕慮層面說的，「染」則就其是否契合心性而言的。天臺哲學中，「一念心」本然地具有無明、法性兩種性質，智顗以「一念無明法性心」證成其性具善惡說，此「具」為一念心本體之「具」。澄觀屢言「善惡二法同以真如為性」、「妄體本真」、「惡同以心性為性」，如此等等，染、淨之中仍可分出本末、體用來。這一思路顯然未能脫開「一心」統率之下的「真妄交徹」論的理論模式。澄觀明確地說：「鏡顯穢像，非直不汙鏡淨，亦乃由此顯鏡愈淨。如來藏現生死

業果亦然，非直不損真性平等，亦乃由此知如來藏自性恆淨也。」澄觀又從生成轉換的角度將染淨分成四門予以說明：

一能現位，復有二義，一由真淨故現染，二由真淨故不為汙。二所現位，亦有二義，一由相虛故不能汙，二由相虛故虛相現。三相對位，亦有二義，一由分明現染方顯性淨，二由性本恆淨令染妄現。四真淨虛染，鎔融一味，無礙圓融。^⑮

又，澄觀在《演義鈔》卷一中列舉了「真妄交徹」的五種理由：其一真妄兩法同一心故；其二妄攬真成無別妄故；其三真妄名異體無二故，其四真外有妄理不遍故；其五妄外有真妄無依故。由以上諸因，澄觀總結說：「真妄兩亡，方說真妄，真妄交徹，定無始終。」不過，華嚴宗雖講「交徹」，但真妄仍有本末之分。澄觀曾以水流作喻分十層解之：「水有十義同真性故：一水體澄清喻自性清淨心；二得泥成濁喻淨心不染而染；三雖濁不失淨性喻淨心染而不染；四若澄泥淨現喻真心惑盡性現；五遇冷成冰而有硬用喻如來藏與無明合成本識用；六雖成硬用而不失軟性喻即事恆真；七暖融成軟喻本識還淨；八隨風波動不改靜性喻如來藏隨無明風波浪起滅而不變自不生滅性；九隨地高下排引流注而不動自性喻真心隨緣流注而性常湛然；十隨器方圓而不失自性喻真如性普遍諸有為法而不失自性。」^⑯澄觀通過水之十喻全面概括了華嚴宗以「真法界為本體的「依真起妄」的染淨觀。這才是澄觀詮釋染淨問題的主流見解，吸納性具思想只是一種策略和炫色而已。

與性具思想在華嚴學中的境遇不同，澄觀、宗密吸納禪宗主倡的「迷悟」論以解決染淨之起因卻是認真而卓有成效的。這是因為二者均受惠於《起信論》的思想

資源，而「迷悟」論所蘊含的主體性向度正好可以彌補其本體論詮釋拙于「生成論」解釋的缺憾。正是如此，法藏就曾說過：「若依妄念而有差別，若離妄念，唯一真如」^⑰；「由塵相大小，皆是妄心分別，即是煩惱；由塵相體本空寂，緣慮自盡，即是菩提」。^⑱澄觀則明確地說道：「夫真源莫二，妙旨常均，特由迷悟不同遂有眾生及佛。迷真起妄，假號眾生；體妄即真，故稱為佛。迷則全迷真理，離真無迷；悟則妄本是真，非是新有。迷因無明橫起，似執東為西；悟稱真理而生，如東本不易。就相假稱生佛，約體故得相收。不見此源，迷由未醒；了斯玄妙，成佛須臾。」^⑲澄觀以為，眾生與佛原本不二，只是由於迷悟不同而有生佛之別。迷真而起妄故假號眾生，若能體妄即真，眾生即佛。這一理路，至宗密則更為顯著。宗密說：「六道凡夫，三乘賢聖，根本悉是靈明清淨一法界心，性覺寶光，各各圓滿，本不名諸佛，亦不名眾生。但以此心靈妙自在，不守自性，故隨迷悟之緣，造業受報，遂名眾生；修道證真，遂名諸佛。」^⑳此語僅是宗密「迷悟」說的總綱，他依據此綱將其細分為「本末」各十重，並繪出了「心源圖」以展示其義。

宗密在《禪源諸詮集都序》卷四中說：「既知迷悟凡聖在生滅門，今於此門具彰凡聖二相，即真妄和合，非一非異名為阿賴耶識。此識在凡，本來常有覺與不覺二義，覺是三乘賢聖之本，不覺是六凡夫之本。」這裏，宗密的依據仍是《大乘起信論》。他將「迷悟」說的根基放在了「心生滅門」之覺與不覺二義上，並由此出發詳細開列迷十重和悟十重。其文曰：「今且示凡夫本末總有十重：一謂一切眾生雖皆有本覺真心；二未遇善友開示，法爾本來不覺；三不覺故法爾念起；四念起故

有能見相；五以有見故根身世界妄現；六不知此等從自念起，執為定有，名為法執；七執法定故便見自他之殊，名為我執；八執此四大為我身故，法爾貪愛順情諸境，欲以潤我，瞋嫌違情諸境，恐損惱我，愚癡之情，種種計較；九由此故造善惡等業；十業成難逃，如影響應於形聲，故受六道業繫苦樂相。」②宗密在此將妄染的生起分成連續相繼的十個階段，頗有心理學旨趣。「心源圖」有提要曰：「迷有十重，此是迷真逐妄，從微細順次生起，展轉至粗之相」，其簡明概括則為：

本覺↓不覺↓念起↓見起↓境現↓執法↓執我↓
煩惱↓造業↓受報。

與迷十重配合，宗密又列出悟十重，其文曰：「一謂有眾生遇善知識開示上說本覺真心，宿世曾聞，今得解悟。四大非我，五蘊皆空，信自真如及三寶德。二發悲智願，誓證菩提。三隨分修習施、戒、忍、進及止觀等，增長信根。四大菩提心從此顯發。五以知法性無慳等心。六隨順修行六波羅密，定慧力用，我法雙亡。無自無他，常空常幻。七於色自在，一切融通。八於心自在，無所不照。九滿足方便，一念相應，覺心初起，心無初相，離微細念，心即常住，直覺於迷源，名究竟覺。十心既無念，則無別始覺之殊，本來平等，同一覺故。冥於根本真淨心源，應用塵沙，盡未來際，常住法界，感而即通，名大覺尊。佛無異佛是本佛，無別新成故，普見一切眾生皆同成正覺。」③阿賴耶識向覺（悟）發展也有十個階段。如果說凡夫是迷真逐妄，迷情是從微細順次發展到粗重，那麼成佛亦即悟妄歸真，則是將迷惑從粗重到微細漸次斷除。這是因為翻破迷惑之智慧是由淺向深發展的，淺智可破粗重迷情，深智方破細微之迷情。「心源圖」中此十重被簡明概括為：

本覺頓悟↓發心怖苦↓覺妄念修五行↓開發↓我空↓法空↓色自在↓心自在↓離念↓成佛。

宗密的迷十重、悟十重及其詳細圖示——「心源圖」，體系龐大，其旨趣不僅在於解釋染淨之起因，同時也有創立一種解脫法門的意圖。如宗密所說：「詳究前述，諦觀此圖，對勘自他，及想賢聖，為同為異，為真為妄？我在何門？佛在何位？為當別體，為復同源？即自然不執著於凡夫，不僭濫於聖位，不耽滯於愛見，不推讓於佛心也。」④宗密的迷悟十重和「心源圖」，其理論基礎仍是華嚴宗的「真妄交徹」論，但作為修行法門卻帶有較明顯的禪宗色彩，與傳統的華嚴止觀頗多殊異。

三、妄盡還源與華嚴三昧

華嚴宗的觀法名目甚多，如十重唯識觀、妄盡還源觀、四法界觀、華嚴三昧等等，甚至六相十玄亦可作「觀法」看待。上述觀法散見於法藏、澄觀等人的著述中。數種觀法應以何者為主幹？觀法之間到底有何聯繫？如此等等問題，一時難於盡言。由於零散而似未凝成一個整體，因而華嚴諸師對「止觀」的闡述並不完全一致。這種闡釋的不一，是否預示著其並非如天臺止觀及禪法般可以實修呢？此未敢遽言，僅以法藏《妄盡還源觀》和《華嚴三昧》二文為據略述華嚴宗之轉染成淨的修證路徑。

「妄盡還源觀」是法藏依據華嚴教義而組織成的轉變眾生之「世界觀」的修行現證法門。「源」指華嚴學所標立的本體——自性清淨圓明體，「妄」指妄心、妄念、妄法，眾生具真心而不悟，以其迷情妄執而「隨緣」賦予物件世界以「意義」。所謂「妄盡」亦即斬除心與境、心與意義的互生互起關係，代之以「一心一境性」

的無生、無念、無欲的空寂淡泊，本來清淨的心體便因去蔽障而顯現其圓明自在的本相。此即現證法身而得

大涅槃之佛果。這一觀法既重內省冥想又重義理悟解，

最具華嚴宗特色。法藏在《修華嚴奧旨妄盡還源觀》一

文中集中闡釋了這一觀法。全文以法界緣起論為基礎將

此觀法分為六門詮釋：一顯一體，二起二用，三示三遍

，四行四德，五入五止，六起六觀。前三門是此觀法的

理論依據，也是修證的最終目標即證悟之果。前三門：

「一顯一體，謂自性清淨圓明體；二起二用，一者海印

森羅常住用，二者法界圓明自在用；三示三遍：一者一

塵普周法界遍，二者一塵出生無盡遍，三者一塵含容空

有遍。」從理論角度看，此三門的內容可以用一體用一

如，法界無盡概括之，它也是華嚴學本體論的內容，此

已見前述，故從略。後三門是「妄盡還源觀」的具體內

容和修證步驟，簡述於下以見其「止觀」梗概。妄盡還

源觀的第四門「行四德」是指「依前一塵能遍之境而修

四種行德」。四種德行如下：第一「隨緣妙用無方德，

謂依真起用，廣利群生」，根據眾生的根機、樂欲（即

心理特徵）的具體狀況，隨順機緣，應病予藥而起萬千

神妙德用。第二「威儀住持有則德」，「行住坐臥四威

儀」是僧界的行為則例，系佛教戒學的初步要求，「尸

羅不清淨，三昧不現前，當知戒為定體，慧為定用，三

學圓備，即證菩提」。第三「柔和質直攝生德」，「謂

大智照真，名為質直，大悲救物，故曰柔和。又質直者

約本性不遷；柔和者，約隨流不滯。柔則伏滅煩惱，和

則順理修行，用茲調和之法，以攝眾生也」。此「德」

簡言之則為，以大慈大悲之精神斷自己煩惱、圓利他人

。第四「普代眾生受苦德」，此指眾生沈淪三界，受苦

、地獄三道中，救贖一切受苦眾生，令眾生捨惡行善，離苦得樂。

第五門為「入五止」。法藏說：「五止門者，謂依

前能行四德之行，當相即空，相盡心澄而修止也。所言

入者，性相俱泯，體周法界，入無入相，名為入也。」

「入五止」就是依前能行四德之行而修五種「止」：第

一「照法清虛離緣止」，觀照「真諦之法本性空寂，俗

諦之法似有即空。真俗清虛，蕭然無寄，能緣智寂，所

緣境空，心境不拘，體融虛廓，正證之時，因緣俱離」

。第二「觀人寂怕絕欲止」，「謂五蘊無主名曰寂怕，

空寂無求名曰絕欲」。指觀五蘊假和而成之「生身」本

空，故爾諸多欲望不生而絕，心境遂寂靜淡泊。第三「

性起繁興法爾止」，「謂依體起用名為性起，起應萬差

故曰繁興，古今常然名為法爾」。這是指觀真如理體隨

緣而生起萬法，任運而興，互古不變。第四「定光顯現

無念止」，「定光」本是「一乘教中，白淨寶網，萬字

輪王之寶珠」，此處也可理解為修「定」（止）而生的

神力。法藏說「若有眾生入此大妙止觀門中，無思慮慮

，任運成事，如彼寶珠，遠近齊照，分明顯現，廓徹虛

空，不為二乘外道塵霧煙雲之所障蔽」，「定力」之奇

可見一斑。第五「理事玄通非相止」，「謂幻相之事，

無性之理，互隱互顯，故曰玄通」，「謂大智獨存，體

周法界，大悲救物，萬行紛然，悲智雙融，性相俱泯」

，這是「止」所能達到的最高境界。

「行四德」和「入五止」是「妄盡還源觀」的修行

準備，前者是其道德基礎，後者則是修行主體身、心兩

方面之調適活動。於此二門有了功夫方才可以進入下一

階段「起六觀」。正如法藏所說：「六起六觀者，依前

實修兩分言，前五門都可算作「止」，此門則獨稱為「觀」。止觀雙融並重，方稱圓滿。六種觀如下：第一，攝境歸心真空觀。「謂三界所有法唯是一心造，心外更無一法可得，故曰歸心。謂一切分別但由自心，曾無心外境能與心為緣」。這是說，一切外境都是由自心的分別作用所造作，若心不起則外境本空，眾生應「知諸法唯心，便捨外塵相，由此息分別，悟平等真空」，「以此方知由心現境，由境現心，心不至境，境不入心。當作此觀，智慧甚深」。第二從心現境妙有觀，當遇事而不滯于理時，則隨事而境遷。前一門言攝境歸心是攝相歸體，攝盡現象歸心於本體，這一門則是言「依體起用，具修萬行，莊嚴報土」，顯出法身。第三心境秘密圓融觀，此處之「心」是指無礙心，諸佛由之而證成法身。此處之「境」是指無礙境，諸佛由此而修成淨土。故而心境秘密圓融觀是說，如來的報身及其所依的淨土，圓融無礙，隨身自在而顯現於剎土。第四智身影現眾緣觀，「謂智體唯一，能鑒眾緣，緣相本空，智體照寂，諸緣相盡，如如獨存。謂有為之法，無不俱含真性」。「智身」指諸佛所具的智慧之體，此門就是觀此「智體」唯一而能照眾緣，顯現眾緣，猶如日輪照現，草木都得以滋長，一切眾生亦因此「智體」之「照」而無不受益。第五多身入一鏡像觀，亦即事事無礙法界，指毗盧遮那佛十身互用，無有障礙。十身指眾生身、國土身、業報身、聲聞身、緣覺身、菩薩身、如來身、智身、法身、虛空身。由於毗盧遮那佛的定力，或以多身入一身，或以一身入多身，或以多身作一身，或以一身作多身，十身互入，十身互作。如是十身，隨與一身，攝餘九身，有如鏡之顯像，無有障礙。第六主伴互現帝網觀，「謂以自為主，望他為伴；或以一法為主，一切法為伴

；或以一身為主，一切身為伴。隨舉一法，即主伴齊收，重重無盡。此表法性重重，影現一切事中皆悉無盡，亦是悲智重重無盡也」。法藏說，以上六重觀法既有既定的順序又是融通無礙的，「舉一為主，餘五為伴，無有前後，始終俱齊，隨入一門，即全收法界」。

依真起妄與稱性而起，是華嚴宗解決妄染的生起與還滅的兩個理論要旨。將此要點落實於修行解脫論上便是上述之妄盡還源觀的證悟法門。這一觀法中，法藏特別強調要將心調適於華嚴境界上面而證得「華嚴三昧」。「華嚴三昧」即「起二用門」的第二用。法藏說「法界圓明自在用，是華嚴三昧也。謂廣修萬行，稱理成德，普周法界而證菩提」。法藏撰有《華嚴三昧章》²⁴專言證得此「三昧」的步驟。法藏「略以四門分別：發心第一，簡教第二，顯過第三，表德第四」。此中，「簡教」部分著重闡釋經教在修行中的作用，總的原則是不廢經教而以得旨忘言為宗教。文中將眾生分為十類，其中第十類「自有眾生，尋教得真，會理教無礙，常觀理而不礙持教，恆誦習而不礙觀空，此則理事俱融，合成一觀方為究竟也」，這類眾生之態度是華嚴宗最欣賞者。「顯過」部分則以「四句」簡別「色空、空色、為相即耶？為不相即耶？」似與「華嚴三昧」無直接關係。第四「顯德」部分，標有五門：「一真空觀，二理事無礙觀，三周遍含容觀，四色空章十門止觀，五理事圓融義。」從內容看，確實有些龐雜。楊文會正是因其雜亂而將混入的傳為杜順所作的《華嚴法界觀門》剔除出此文。換一個角度看，此混雜是否為法藏欲將其自宗義理組合成一止觀體系的嘗試呢？「華嚴三昧」顧名思義即是以華嚴境界為「三昧」的觀想對象，因而將華嚴之核心教義，如法界觀、十玄等等組織進止觀體系也是題中

應有之義。上述「簡教」門所強調已顯示出法藏重義解的證悟特色。由於以上理由，我們以為或許可以依據《妄盡還源觀》與《華嚴三昧章》合釋而總結、恢復出法藏所述華嚴止觀學說的體系來。

《華嚴三昧章》又名《華嚴發菩提心章》因而其特色在於對「發菩提心」的詮釋。此可以補充《妄盡還源觀》之不足。云何發菩提心？法藏曰：「依《起信論》有三種心：一者直心，正念真如法故；二者深心，樂修一切諸善行故；三者大悲心，救度一切眾生故。依此三心各曲開十門。」所謂「直心」亦即專念真如理體之心。法藏將其分為十心：「一者廣大心，謂誓願觀一切法悉如如故。二者甚深心，謂誓願觀真如，要盡源底故。三者方便心，謂推求簡擇，趣真方便故。四者堅固心，謂設逢極苦樂受，此觀心不捨離故。五者無間心，謂觀此真如理，盡未來際，不覺其久故。六者折伏心，謂若失念，煩惱暫起，即便覺察折伏令盡，使觀心相續故。七者善巧心，謂觀真理，不礙隨事巧修萬行故。八者不二心，謂隨事萬行，與一味真理融無二故。九者無礙心，謂理事既全融不二，還令全理之事互相即入故。十者圓滿心，謂頓觀法界，全一全多，同時顯現，無障無礙故。」此「十心」以真如理體為所觀，以心體為能觀，能、所合一方為「直心」。此「直心觀」實際上可看作華嚴宗之「真心觀」。所謂「深心」是指將「直心」之定力落實於具體的修行活動之中。十種深心為：「一者廣大心，謂於遍法界一切行門，誓當修習學故。二者修心，謂於無邊行海對緣修造故。三者究竟心，謂凡所修學要當成就，乃至菩提故。四者忍苦心，謂能忍大苦，修諸難行不以為難故。五者無厭足心，謂頓修多行，情無厭足故。六者無疲倦心，謂於一難行，多時勇悍

無疲倦故。七者常心，謂於一行，各盡未來際，念念相續恆不斷故。八者不求果報心，謂修此諸行，不求人天二乘果故。九者歡喜心，謂凡修諸行稱本求心，皆大歡喜故。十者不顛倒心，謂凡所修行皆離二我，俱絕三輪故。」所謂「大悲心」之十門為廣大心、最勝心、巧方便心、忍苦心、無厭足心、無疲倦心、常心、不求恩報心、歡喜心、不顛倒心，此「十門」名目與「深心」之十門相同處甚多，但前者所指較廣而遍一切修行活動，後者則專指救度眾生之「菩薩行」。

關於「妄盡還源觀」與華嚴三昧的密切關係也可以從澄觀《隨疏演義鈔》卷二十四，引用「六觀」來解釋「華嚴妙行三昧」看出來。澄觀又將其開為十重明之，並以此十門融攝四法界，十玄門於其內。不過，法藏欲創立已宗止觀體系的努力未被澄觀全面領會和繼承。如其心性思想相似，澄觀亦將天臺及禪宗的修行法門吸收進來，使華嚴止觀更趨龐雜而難見統緒。如《華嚴經疏》有云：「三觀一心則佛之體用無不現矣！」^{②⑤}「不可以次第三觀而觀故名難入，唯圓機方能入故……在境則三諦圓融，在心則三觀俱運」^{②⑥}——這是天臺宗「一心三觀」的內容。又有文曰：「對智論三觀應辨三止：方便隨緣止、體真止、離兩邊分別止」^{②⑦}，這是天臺宗「三止三觀」的內容。澄觀在《答順宗心要法門》中曰：「直造心源，無智無得，不取不捨，無對無修。……言止則雙忘智寂，論觀則雙照寂知。語證不可示人，說理非證不了。悟寂無寂，真智無知。以知寂不二之一心，契空有雙融之中道。無住無著，莫攝莫收；是非兩忘，能所雙絕。」^{②⑧}——此受禪宗之荷澤宗影響甚深，幾失自宗立場。澄觀《三聖圓融觀門》名目上仍依「華嚴三聖」為綱，但觀法內容禪宗色彩亦甚濃厚。此融禪悟于

華嚴止觀的傾向至五祖宗密愈益發展，遂使本來就未系統化的華嚴止觀更加零落。

注：

- ① 澄觀《華嚴經疏》卷十四，《大正藏》第35卷第604頁上。
- ② 澄觀《華嚴經疏》卷十四，《大正藏》第35卷第601頁中。
- ③ 法藏《華嚴一乘教義分齊章》卷四，以下未注明出處者均見於《大正藏》第45卷第499-501頁。
- ④ 法藏《華嚴經探玄記》卷十三，《大正藏》第35卷第34頁上。
- ⑤ 智儼《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷三下。以下引智儼語而未注出處者，均見於《大正藏》第35卷第62-63頁。
- ⑥ 阪本幸男《法界緣起的歷史形成》，《現代佛教學術叢刊》第33冊第192頁。
- ⑦ 法藏《玄義章·因因果果門第六》，《中佛資料選編》第二卷第二冊第232頁。
- ⑧ (日)芳樹《探玄記南紀錄》，轉引自阪本幸男《法界緣起的歷史形成》一文。
- ⑨ 《華嚴一乘教義分齊章》卷四，《大正藏》第45卷第501頁下。
- ⑩ 澄觀《華嚴經隨疏演義鈔》卷二，《大正藏》第36卷第17頁上。
- ⑪ 澄觀《華嚴經疏》卷二十一，《大正藏》第35卷第658頁上。
- ⑫ 《華嚴經疏》卷三十，《大正藏》第35卷第725頁下。
- ⑬ 實叉難陀譯《華嚴經》卷五十一《如來出現品第三十七之二》。
- ⑭ 澄觀《華嚴經疏》卷四十九，《大正藏》第35卷第878頁，以下數處未注者均出自此頁。
- ⑮ 澄觀《華嚴經疏》卷十四，《大正藏》第35卷第607-608頁。
- ⑯ 澄觀《華嚴經疏》卷十四，《大正藏》第35卷第603頁中、下。
- ⑰ 法藏《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《中佛資料選編》第二卷第二冊第99頁。
- ⑱ 《妄盡還源觀》，《中佛資料選編》第二卷第二冊第100頁。
- ⑲ 澄觀《大華嚴經略策》，《大正藏》第36卷第704頁下。
- ⑳ 宗密《禪源諸詮集都序》卷下之一，《大正藏》第48卷第409頁上。
- ㉑ 《禪源諸詮集都序》卷下之一，《大正藏》第48卷第409頁中。
- ㉒ 《禪源諸詮集都序》卷下之二，《大正藏》第48卷第409頁上。
- ㉓ 《禪源諸詮集都序》卷下之二，《大正藏》第48卷第410頁下。
- ㉔ 《華嚴三昧章》又名《華嚴發菩提心章》。楊文會先生據朝鮮藏本考訂《華嚴發菩提心章》混入《華嚴法界觀門》全文，此可參考。本文以下引文均出自《中佛思想資料選編》第二卷第二冊所收金陵刻經處本。
- ㉕ 澄觀《華嚴經疏》卷十七，《大正藏》第35卷第629頁下。
- ㉖ 澄觀《華嚴經疏》卷二十二，《大正藏》第35卷第667頁上。
- ㉗ 《華嚴經疏》卷十六，《大正藏》第35卷第625頁上。
- ㉘ 澄觀《答順宗心要法門》，《中佛資料選編》第二卷第二冊第374頁。

清明節談風俗

一、前言

◎釋現定

「風俗」的形成，乃由歷代相沿承襲的一種風尚、習俗，也是人類社會文化現象。而這種風俗的存在與傳承，具有社會性、集體性，是約定成俗的。再從文化社會學的角度來看，社會風俗是屬於一種非制度性文化，它對於社會具有的約束，是非強制性的，由於透過耳濡目染，潛移默化，而成爲一種社會規範。然隨著人類社會變遷演進，社會風俗也不斷地變化發展，並時時在人們生活中產生著重要作用。所以，了解社會風俗知識，值得你、我關注與重視，進而加以探究分析，揭示它產生的社會原因，生長、消亡及繼承傳播等規律，取其精華，棄其糟粕，是有積極意義的。若敘其意義則有四：(一)能使我们更清楚、更具體地了解中華民族發展的歷史和文化的傳衍。(二)能增強民族的自尊和自信，提高振興中華的勇氣和自覺性。(三)能增進民族之間的團結合作。(四)有效地推動移風易俗的工作。

在社會風俗中，尚存在愚昧落後的陳規陋俗。因此，要積極開展移風易俗的活動，提倡文明健康科學的生活方式，克服社會風俗習慣中，還存在的愚昧落後的東西。想做到這一點，就必須先對中國社會風俗進行必要的了解。只有在此基礎上，方能釐清風俗中的良風與陋俗，變革舊習俗，樹立新風尚。風俗的內容非常繁多，大致上分爲三大類：(一)屬於物質系統的，在於衣、食、住等物質生活方面的風俗。(二)屬於行為系統的，有歲時節令方面的風俗。(三)屬於觀念系統的，有信仰方面的風俗。



今以我國重大節日之一「清明節」來談風俗，以了解節日的來歷，在歷經千百年來的台灣「清明節」發展演變又是如何？以及面對科技時代來臨，對當今土葬（入土爲安）與火葬（入塔爲安）做個分析、比較。盼我們社會風俗與生活素質，能達到一個水平線，以帶給社會積極影響，爲我所願。

二、清明節的由來

「清明」原是我國曆法中的二十四節氣之一。關於「清明」的記載，最早的資料是管子·幼官。該篇所載春秋時齊國的三十節氣中，已有「清明」這一節氣。到了淮南子·天文說：「春分後十五日，斗指乙，則清明風至。」即每年春分以後第十五天——西曆四月五日前後，「清明」就到了。「清明」是春耕播種的大好時機，這一節氣因後來融入了掃墓、插柳、寒食禁火等習俗，並與傳統的寒食節合而爲一，遂使這一農業節氣變成了一個民間的節日。

清明節俗稱「鬼節」，是一個祭祀先人的節日。古人相信人死了以後，靈魂會變成鬼，鬼具有非凡的能力和作用，能對活人構成威脅或起庇護作用。這種鬼魂崇拜觀念與中華民族尊祖、敬祖的傳統習俗融合起來，就形成了祭祀先人的特殊禮儀和習俗，希望祖先在天之靈，能福佑家國興旺、五穀豐登、六畜平安。上古不葬，即所謂「不封不樹，棄之中野」，當然亦無墓祭。後來出現墓葬，而開始有祭。商周以後，上自天子，下至庶民，都十分重視到先人的墓前祭掃。隨著時代的變化和民俗的變遷，掃墓又有了上墓、上冢、上陵、上墳、上

飯、上食、祭掃、拜墓、破散等不同的稱謂。

清明掃墓活動的習俗，追溯到秦漢時期。唐章懷太子李賢為後漢書作注，曾引用了漢人應劭的漢官儀一書，其中提到了秦、漢帝王在包括清明在內的「二十四氣」時「上飯其親」（後漢書卷二李賢注），到了唐代，清掃墓已成了定制。

清明節與寒食融合為一的記載：據新唐書卷十四禮樂四，唐高宗永徽二年，有司上書，請高宗從太宗李世民祭祀高祖李淵的舊制，於清明寒食時「上食如獻陵」。其次，唐代民間清明寒食時墓祭早普及，在墓祭時甚至有歡飲酬勸，酣醉而歸。據此，唐高宗於龍朔二年（公元六六二）發布敕令說：「或寒食上墓，復為歡樂，坐對松檟，曾無戚容。既玷風猷，並且禁斷。」當時民間的清明掃墓活動早已成習，政府一道禁令豈能令斷呢？由此可知特有的習俗，往往有其相當強的生命力，非一朝一日所能抹殺，連國君也無法改變。

到了唐玄宗時，對高宗的詔令，作了重大修改，於開元二十年（公元七三二年）發布詔令：「寒食上墓，禮經無文，近世相傳浸以為信。士庶有不合廟享，何以用展孝思？宜許上墓，用拜掃禮於塋南門奠祭。撤饌訖，泣辭，食餘於他所，不得作樂。仍編入禮，永為常式。」這是官方允許百姓，清明掃墓最早的法令。但是到了宋以後，寒食禁火習俗逐漸消失，掃墓成為清明節的主要活動。

清明掃墓，於明、清更甚。東京夢華錄載：「清明日，都市人出郊，四野如市，往往就芳樹園囿之間，杯盤酬勸，抵暮而歸。」這種郊遊活動，後來被稱為「踏青」，含有一冬蛻縮，春動出外，舒展身子，振奮精神的意思。清代除沿襲前清明掃墓的習俗外，在祭品中還要加上五色紙製成的幡蓋，陳於墓左。祭掃完畢，子孫

須親執紙幡於墓前焚化。

清明節又有插柳的習俗，大約在宋代已固定下來，清明家家門前插上柳條，男女老幼栽插柳樹、或折新柳枝佩戴。至於清明戴柳以免蠶毒的說法，則反映了這一節日，也包含有驅禳內容的印記，作為綜合性質的節日，亦添合有競技遊藝的內容，節日中門百草、打鞦韆、放風箏、鬥雞走狗、拋球拔河等活動。僅、朝鮮、苗、侗、仡佬、毛難、京、畬等民族也過清明節。到了中華民國成立，定都南京後，特定清明節，為民族掃墓節，中央並隆重祭祀中華民族始祖黃帝，以發揚慎終追遠的傳統，又於民國六十四年四月五日，先總統 蔣公逝世，是日正值民族掃墓節，政府於當年七月二日明令公布，定民族掃墓節為 蔣公逝世紀念日。

三、春捲的來歷

談到清明節，自然離不開吃春捲。自民國以後，到現在，清明節吃春捲，成為台灣特有的風俗，在民間受到普遍的盛行。所謂「春捲」是以麵粉製成薄皮，置餡於內，捲作細長形而食。其餡一般以當地產物，或是自己喜歡吃的食物如：紅蘿蔔、高麗菜、香菇、菜脯……等或炒或燙，不加鹽巴，避免太多水份薄皮沾溼而破洞，最後再加一些細糖、花生粉，即是美味可口的春捲。並以此佳餚祭拜祖先，最佳祭品。

吃春捲的風俗，源自於寒食節而來，關於「寒食」的來歷，有幾種的說法。一說源於周代禁火舊制。據周禮·秋官·司烜氏記載：「中春以木鐸修火禁於國中。」當時有改火習俗，在季春出火之前，告誡人們禁止生火要吃冷食。

另一說源於紀念晉人介子推，這是寒食來歷影響最大的一種說法。相傳在春秋時代，晉國內亂，公子重耳流亡在外十九年。在這十九年中，介子推一直跟隨重耳

顛沛流離，對他一片忠誠，尤其是當重耳有一次凍餒飢迫幾至於斃時，介子推割股奉啖，救了重耳一命。後來重耳回國當上了國君，是為晉文公。晉文公遍賞隨他流亡國外的功臣，竟然獨獨忘了介子推。經人提醒，晉文公省悟過來，即派人去請介子推，不料介子推已與老母一起隱居綿山。晉文公雖多次請介子推出山，但他執意不出。為逼介子推下山受封賞，晉文公便下令放火燒山，並留一條通道讓他從山中出來。孰料介子推至死不出，竟負老母抱樹死於火海之中。晉文公得知消息後羞慚不已，深感愧對介子推，便下令將介子推母子安葬在綿山，修寺立廟，改山名為「介山」，又下令每年到介子推死的那一天（清明前夕）禁煙火，食冷食，俗稱「寒食」。

由於清明前日一的寒食節禁火，只吃冷食，民間便逐漸形成吃糕團的習俗。崔寔四民月令：「以麵為蒸餅，團，棗附之，名曰棗糕。」家家隔日便將糕團做好，以備寒食節用。我國蘇滬一帶，每至清明節都有吃青團的習俗。此俗相傳起於青浦青龍鎮。青團用雀麥草汁和入糯米粉，以豆沙為餡，團色青碧，謂之「青團」。這一習俗直到現在依然保留著。由於時代的變遷，以及區域的不同，顯然文化習俗也有所差異。在節日的發展中，我們可以看出，在歷史長河中，每一個階段，節日風俗都呈現出獨異鮮明的時代特色。台灣也是如此，清明節吃「春捲」風俗獨樹一格。

四、慎終追遠——談土葬與火葬

我國自古以來，即以禮儀之邦著稱，原就有一套完整的養生送死禮儀規範。然而沿襲至今，因年代遼遠，以及各地民俗的分異，使得舊制的喪葬禮俗，產生很大的變化。增益不少奇特的儀式，如：五子哭墓、牽亡陣、電子歌舞花車，不甚得體，不夠莊嚴的安排，形成今

日混亂的局面。目前台灣土葬儀式，顯得繁瑣鋪陳，多少摻雜一些炫耀富貴、博取聲名、偏重在活人的面子上的表現，而喪失了原來純樸良善的本意。

「入土為安」這句話，在今日已值得好好斟酌。目前流風大變，現在一般大眾選擇墳地時，較偏重於自身的現實利益，希望庇旺家運興隆，福壽子祿，若經濟能力許可，莫不費盡心思百般營求龍穴鶴墩，得到以後，有些因陽世眷屬的一些身心疾患，或家宅內出了小意外，便疑神疑鬼寢食難安。或因受江湖術士鼓舞，責怪祖先風水不好，又再次覓地重葬，如此怎能談得上「入土為安」呢？

再說台灣本地由於侷促一隅海島，面積狹小，人口密度的增加，民眾皆有一地難求的感慨。就以當今時下中上薪水階級而言，必須以他們一生中最寶貴的三、四十年黃金般的青春歲月，所辛苦攢積的結果，才能夠擁有一間略為避風雨的小房子。這樣生人幾乎無立錫之地的情況下，只因為國人迷信風水的結果，於是用盡心思，開闢出一山不過一山的墓園，高價賣給活人來安頓死者，以致形成有不少新興社區公寓窗外，即是墓地的奇特景觀環境。看到這種活人與死人相互爭地的慘狀，怎麼能不令人憂心呢？

一般墓園多選擇在山坡地，毫無秩序的到處砍伐林木，鑿穴築墳，對水土保持，甚為不利。尤其台灣的地勢是由中央山脈向東西兩邊陡然「瀉」下，一遇大雨、颱風，容易造成山洪爆發及山崩等災害，有時候一些可憐的死者骸骨，隨著大量泥水翻傾而沒。所以，有些人費盡心血找到一處滿意的地理之後，忽然一次颱風、一場豪雨、一個地震，甚至於一個道路的開墾、一根電線桿的豎立，都可能在一夜之間給嚴重破壞，以及令人無法想像的，竟然有以惡勢力來佔墳事件發生。以上對於

「入土為安」這一句話，是否該抱著相當保留的態度呢？

佛教提倡火葬「入塔為安」的理由：

(一)佛陀在《佛說佛遺教經》①：「不可占相吉凶，仰觀星宿」福禍，其實是隨行為的善惡業力決定。《易·坤》：「積善之家必有余慶，積不善之家必有余殃。」家族是否興盛在於家族成員為人處世而決定。所以，佛家主張修持重在修心，不看地理風水，隨時保持一顆正念的心。

(二)費用低廉，減免為了張羅喪葬費所引發種種困擾。佛門弟子不願厚葬的原因，不忍心耗費不必要的資財，做另外一種轉移，作其它有益於亡者的慈善事業。如：印經、濟貧、放生、賑災、建寺、供養法師等。一方面可嘉惠社會大眾，另一方面又可幫助改良社會風氣；同時也為亡者添造了很大的功德，乃至於存者，也必定蒙受佛力加被平安吉祥。

(三)儀式莊嚴肅穆、簡單而隆重。佛教對生死大事相當重視，從生前至臨終處理，乃至往生七七日內，皆有一套很完整的教育。讓亡者，在人生最後一程，死得有尊嚴，並於七七日內，廣造眾善，並請戒行精嚴具德法師，為亡者舉薦法事，永離惡趣，得生淨土。焚化後將骨灰寄存於寺院或納骨塔中，使得亡者於朝朝暮暮都能聽到清涼梵唄的洗滌，由是懺除業障，得究竟出離生死輪迴的苦趣。因此家屬亦因而增福除障，善根增上。所以，唯有從佛法得到如實成就的有情，才會有能力去真正庇護他的眷屬。

(四)有益於環境、清潔衛生的維護，符合現代民眾智識水準提高，以及生活品質的要求。回顧每年一到清明掃墓時節，東西南北的道路條條壅塞，每一人都飽受進退不得之苦，而且時常有因焚燒冥紙，不慎引燃山林大

火的事件再加上民眾道德心不夠，往往留下滿山遍野的垃圾蔚為奇觀。

五、結語

當前我們台灣創造了「經濟奇蹟」，號稱外匯存底眾多的國家。在經濟繁榮的富裕社會中，我們除了擁有物質生活的現代化之外，期望現代人也能進一步正確認識傳統信仰文化，重建傳統的生活。清明節是為我國良好傳統節日，充份表達對祖先慎終追遠倫理情感，當發揚光大。然，對葬禮方式，不可墨守成規或標新立異，如何讓冥陽二利，乃須靠你我明智選擇及判斷。

注：①《大正藏》第十卷，頁一一一〇。

參考書目：

*《中國文化史三百題》，上海古籍出版社編，建宏出版社，八四年初版。

*《社會風俗三百題》，胡申生主編，建宏出版社，八三年。

*《中國禮俗史》，王貴民著，文津出版社，八二年七月初版。

*《新辭典》，本局新辭典編纂委員會，三民書局股份有限公司，八〇年一月修訂初版。

*《中文大辭典》，林尹高明主編，華岡印刷廠，六二年十月初版。

*《中國大百科全書》，中國大百科全書出版社編輯部編，錦繡出版事業股份有限公司，八二年四月初版。

*《學佛知津》，聖嚴法師著，東初出版社，八四年五月修訂版。

*《往生之輪》，台灣諾那精舍編述，八十年十二版。

*《人生最大的一件事·飭終須知》，林王密印贈者，世權印刷出版。

Ⓐ

啟智林【27】

廢物利用

- ①水桶小洞
- ②裝滿泥土
- ③培植花木
- ④花香飄散



◎文：方外人／圖：YY

教息會報

一如淨舍總務處協會個案申請辦法

對象：一、罹患癌症末期之出家僧尼。
二、由本會關懷委員會審查申請資料，經審查合格者，給予接案服務。

方式：一、以僧團常住療護方式照顧病患，助其生活於道場，養病於道場，以維護出家修道之莊嚴，並實現往生佛國之悲願。

二、本協會視病情需要，以結合社區安寧療護及志工團隊，施予完善之醫療照顧。

三、療護期間，由本協會贊助日常生活費用。

四、其他服務細則另訂。

住址：屏東縣竹田鄉六巷村溪邊十一號
電話：(08)7787170 FAX: (08)7787172

法光佛教文化研究所佛教文化系列演講活動

89/5/6 賴信川教授—漫談中國梵唄的發展

89/5/20 李玉珉教授—慈航普渡論觀音

89/6/3 葛婉章教授—用數位博物館的方式表現佛經圖繪

89/6/17 胡進杉教授—佛教與書法

◎目前活動時間預定為每月非週休二日的星期六下午二時至四時，地點為法光佛教研究所大樓一樓。

苗栗大湖觀音山法雲禪寺八十九年度傳授護國千佛三壇大戒暨在家五戒菩薩戒通啟

得戒和尚——道海長老

(妙林) 第十二卷四月號(雙月刊)

羯摩和尚——妙境長老

教授和尚——智海長老

授經阿闍黎——傳平大法師(講授沙彌戒法)

出家戒：八十九年四月二日至五月四日

(農曆二月二十八日至四月初一)

資格：正知正見，六根具足，道心堅固，年滿二十歲以上，倘年老身體尚很健康，堪能受戒者。

在家戒：八十九年四月二十八日至五月四日

資格：正信皈依三寶，身心健康，無不良嗜好，純正信佛教者。

地址：苗栗縣大湖鄉富興村十六鄰法雲寺十一號

電話：(037)991045

高雄元亨佛學院男眾研究部第十一屆、女眾學部第十一屆招生

男眾研究部資格：大專或高級佛學院畢業，年齡四十歲以下，限出家男眾。

女眾學部資格：高中(職)畢業或同等學歷者，年滿三十五歲以下女性出家眾，在家均可。

報名日期：即日起至考試前一天為止。

考試日期：第一次：八十九年七月三日

第二次：八十九年八月二十日

上午九時筆試，下午二時面試。

研究部考試科目：印度佛教思想史(印順導師著)

學院部考試參考書：妙雲集、成佛之道(前三章)

地點：高雄市鼓山區元亨街七號 元亨佛學院

電話：(07)5330186、5515007 一會澄法師

華嚴專宗佛學研究所八十九學年度招生

報考資格：

一、學歷：大專畢業、高中畢業後在高級佛學院三年畢業者。

二、年齡三十五歲以下。

三、女性。

考試科目：

一、筆試：國文、英文、佛學概論、華嚴大綱、印度佛教史。

二、口試：口試不合格者不予錄取。

考試日期及地點：

第一梯次：89年6月17日、18日(星期六、日)。

第二梯次：89年7月22日、23日(星期六、日)。

第三梯次：89年8月16日、17日(星期三、四)。

地址：台北市濟南路二段四十四號

華嚴專宗佛學研究所 教務處

電話：02-23414700轉15、23

圓光佛學院招生簡章

(大學部第十五屆)

資格：高級中學、初級佛學院畢業或同等學歷十八歲以上三十五歲以下身心健全未婚者。

考試科目：國文、佛學概論。

(專科部：禪修班)第十一屆

資格：限二十歲以上三十五歲以下之出家眾。

考試科目：高中國文、佛學概論、術科(禪坐)。

(高中部)

資格：初中畢業或同等學歷三十五歲以下身心健全未婚者。

考試科目：國文、口試。

(預科部)

考試科目：口試。

【89/元/16至89/ 3/13助印功德名錄】

- *願以此功德 消除宿現業
- *增長諸福慧 圓成勝善根
- *風雨常調順 人民悉康寧
- *法界諸含識 同證無上道

- 10,000元整：誠妙法師
5,000元整：三寶弟子
葉佳讓
3,000元整：靜中法師
2,000元整：陳翠霞
台北市華嚴蓮社
楊松波
楊松波
超定法師
人同法師
諸羅
王荷
靈岩寺
1,000元整：青山巖
法雲禪寺
賴元生
宏雅
昭慧法師
500元整：蔡月珠
王奕璋
邱鼎育
300元整：張義
謝依蓉
100元整：陳俊凱
許細敏
演揚法師
50元整：陳香吟
陳俊勳

●對接帳號：41881508

戶名：劉英治（釋淨明）

《妙林》第十二卷二月號(89/ 2/1~89/ 3/31)

【支出費用項目表】

項次	科目	金額
	上期結轉	NT\$ 126,384
89/ 3/31	元亨寺入款	150,000
89/ 3/31	利息收入	3,253
	88/11/21-89/元/15助印妙林	31,400
		NT\$ 311,037
費用類：		
1.	稿費	NT\$ 25,500
2.	印刷費	71,000
3.	郵電費	28,040
4.	雜費	42,600
		167,140

*結轉下期 NT\$ 143,897

◎本期發行4,000本

報名日期：即日起至六月十八日止。
地址：中壢市聖德路一段八八巷十一號
電話：(03)256169、4271300轉205性範法師

慈光禪學院第五屆招生
資格：出家在家男女四眾弟子，出家眾四十歲以下，在家眾三十五歲以下身心健全未婚。
大學部：高中畢業以上。
高中部：初中畢業以上。
考試日期：八十九年七月二十三日（星期日）
地點：台中縣太平市坪林路五十號 慈光禪學院
電話：(04)3822762 教務處

慈光禪學院研究所第五屆招生
資格：出家眾及有心出家的居士，年齡四十歲以下，高級佛學院畢業或大專畢業。
考試日期：八十九年七月二十三日（星期日）
地點：台中縣太平市坪林路五十號
電話：(04)3822762 教務處

法光佛教文化研究所八十九年度招生
資格：一、大學或專科學校畢業。二、佛學院大學部畢業。三、正讀研究生三十六歲以下，選讀研究生不限。四、男須役畢。
考試科目：國文、英文或日文選一、中印佛學、中國佛教史、口試。
考試日期：八十九年七月八日至九日（兩天）
地點：台北市松山區光復北路60巷20號4F
電話：(02)25783623、25777920

法光佛教文化研究所選讀碩士後及博士班碩士班
資格：大學或專科學校畢業，高等考試及格者，高中畢業後在高級佛學院三年畢業之出家眾，年齡三十五歲以下；男生須役畢，年齡三十六歲、三十七歲。若能提出佛學研究論文，可逕報。
考試日期：八十九年六月二十五日
第二次：八十九年七月三十日
地點：台中縣霧峰鄉萊園村仁德巷七號
電話：(04)338165、3302085

報名。
地址：台北市松山區光復北路60巷20號
法光佛教文化研究所
電話：(02)25783623

圓通山中華佛學院、慈明佛學研究所招生
（慈明佛學研究所）
資格：大專畢業或同等學歷，具佛學基礎者。高中、高職畢業，或經高級佛學院畢業之出家眾。
考試科目：佛學概論、中印佛教史、英日文選一科、口試。
考試日期：八十九年七月三十日。
地點：台中縣霧峰鄉萊園村仁德巷七號
電話：(04)3382220、3302177
（中華佛學院）
報考資格：恭敬三寶，身心健全，有志學佛之三十六歲以下未婚女青年，四十歲以下出家女眾。
考試科目：國文、佛學常識、口試。
考試日期：第一次：八十九年六月二十五日
第二次：八十九年七月三十日
地點：台中縣霧峰鄉萊園村仁德巷七號
電話：(04)338165、3302085

中華佛學研究所八十九年度（全修生）、（選修生）招生
（全修生）
資格：大學或專科學校畢業，高等考試及格者，高中畢業後在高級佛學院三年畢業之出家眾，年齡三十五歲以下；男生須役畢，年齡三十六歲、三十七歲。若能提出佛學研究論文，可逕報。
考試日期：八十九年六月二十五日
第二次：八十九年七月三十日
地點：台中縣霧峰鄉萊園村仁德巷七號
電話：(04)338165、3302085

究論著且經本所審查通過者，亦可報名。
考試日期：八十九年六月二十四日至二十五日
天於本所舉行。

（選修生）
資格：大學畢業或修畢大學三年級以上課程者；專科學校畢業；高等考試及格者；高中畢業後在高級佛學院三年畢業之出家眾；年齡五十歲以下。
考試日期：八十九年六月二十四日至二十五日
天於本所舉行。

地址：台北市北投區光明路二七六號
弘善學院八十九年度聯合招生啟事
資格：限僧眾或預備出家者；專修部不限學歷。研究部資格：曾於佛學院修滿六十學分以上之佛學專業科目；大專以上學歷，未修佛學專業科目而欲直接報考研究部者，經錄取後須補修專修部佛學課程學分。
考試科目：專修部：作文、面談。
研究部：佛學思想、作文、口試。
報名日期：八十九年六月二十日止。
地址：桃園縣觀音鄉大同村十一鄰121-5號
電話：(03)4987325（一律通訊報名）

千佛山白雲禪院公司勸募出版部編輯人員
資格：一、具編輯、撰寫、採訪經驗二年以上者。
二、富有創意，且能獨當一面。
三、大專相關科系畢。
有意者請寄履歷表、近照、自傳至高雄市鼓山區裕誠路1091號13F人事收
聯絡電話：07-5538008轉28 釋如靈

「與花有約」作品篇(五)

體悟綻放的生命力



◎文／圖：宏雅

春風輕拂，綠意盎然。綠，是生命力的來源，也是象徵。沒有紅花的襯托，反而是以咖啡色向日葵來做主花，是歐風，也是一種大膽的呈現。您，能跟得上腳步？能感受它帶給的震撼和歡喜嗎？拋開我執，就能體悟藝術無國界。

花材：

- (1) 彎曲萬年青
- (2) 大飛燕
- (3) 綠火鶴
- (4) 紫陽花
- (5) 咖啡向日葵
- (6) 水鳳梨
- (7) 鮑風草
- (8) 星點木
- (9) 八角金盤
- (10) 深山櫻
- (11) 羊齒

二枝 一枝 二把 三朵 一少 一少 三片 少許 少許

心的駕照

◎王荷

路考考了三次，門徒甲終於拿到了汽車駕照。其他的門徒紛紛上前道賀……，師父也趨前恭喜……。

師父：「哈哈……，恭喜恭喜……，為了恭喜你考上汽車駕照，師父送你一張『心的駕照』。」

門徒甲：「心的駕照？師父，這是……。」

其他門徒也一片茫然……。

師父：「汽車能夠前進、轉彎、後退……。

心念也能前進、轉彎、後退……。

有緣觸及比現狀更好的心念波動時，當機掌握，循序悟行，

即是心念前進。

有緣觸及跟現狀類似的心念波動時，當機興起，增廣見聞，

即是心念轉彎。

有緣觸及比現狀更壞的心念波動時，當機止制，迴光省視，

即是心念後退。

汽車，必須要有駕照，才能開好汽車。

心念，也需要有駕照，才能開好心念。」

門徒甲向師父深深一鞠躬……。

門徒甲：「謝謝師父，一張『心的駕照』，勝過百張汽車的駕照。」

其他的門徒掌聲四起……，每一個人的內心，也都領了一張『心的駕照』……。



西藏探索【5】

◎編輯部

風俗的禁忌——「喪」

藏族人死亡後，大多有下列幾種喪葬方法：天葬、水葬、火葬、土葬、塔葬。

「天葬」乃大部分普通藏人的葬法，將死者放在屋內一角，用白布將屍體圍上，用土坯做墊，不用床及其它物品墊，這是認為人死後，靈魂和屍體不是一起走脫，為了使靈魂不滯留屋內，用土坯墊屍，屍體抬走後，土坯便扔到十字路口，靈魂也就隨之離開了。

到了葬場以後，先把屍體放在葬台上，然後在葬台附近燒起松柏香堆，點香升煙的目的，則是通知「神鷹」到來，因為神鷹的習慣是見煙便飛來覓食。

「水葬」此葬法乃屬經濟地位較低下人的葬法。將死者抬到河邊，節節支解，投入洪流之中。也有地方則用白布裹屍，並拋入江中，這是比較省事的一種葬法，在藏南深谷因無鷹飛來，則大部分行水葬。

「土葬」此法乃一般得了麻瘋、天花等傳染病人，以及強盜、殺人放火犯、被刀砍死者的屍體，法律上不許他們天葬或水葬，只許挖坑埋進地裏的一種葬法。

「火葬」乃指達官貴人死後，舉屍而焚，焚屍完後，便撿起骨頭，帶到高山上播撒，或者撒到大江河中。

「塔葬」其種類有金靈塔、銀靈塔、銅靈塔、木靈塔、泥靈塔。靈塔的不同係根據活佛的地位高低而定，分別存放在寺廟的大小宮殿裏。

藏族幼兒死亡後葬法，不舉行葬禮，而是把屍體放在陶罐後，扔進江河之中。

在為往生者做周年紀念時，藏族人會如大喜臨門一樣，家中舉行隆重的紀念活動，親戚朋友都會來作客，主人大擺宴席，盡情娛樂跳唱，熱鬧個一、二天。 (A)

元亨古寺漫談

諸惡莫作 眾善奉行

◎諸羅

突兀海中石，群瞻西竺人；峻曾天外現，勢拂如來身。
佛頂雲生髻，伽趺草作茵；千江明月夜，三島碧波春。
常以杯為渡，潭疑驚是真，自心法本有，奚必問諸濱。

石佛凌波 清 卓肇昌撰

卓肇昌係清康熙年間縣庠生卓夢采之子，卓夢采方正自持精醫濟人，康熙六十年朱一貴作亂，攻陷鳳山舊城（高雄市左營區），賊黨慕名欲招攬之，卓夢采遁隱鼓山（壽山）避禍，並散家貲購糧贈與鄰里族親，勸勉鄉人寧可餓死切勿從賊，亂黨敗退後，知縣陳志泰特贈「儒林芳標」匾額，嘉勉其氣節。卓肇昌年少聰慧能承庭訓，乾隆庚申年拔貢，庚午年中式舉人，好為古文辭，下筆千言文思泉湧。其個性開朗廣結善緣，因此結交不少高僧宿儒時相切磋，著有「栖碧堂全集」傳世，道德文章深獲士林敬重。

當年元亨寺還沒改名（舊稱元興寺），卓肇昌常上鼓山遊憩，並至元興寺與住持談法，在其「鼓山八詠」中即有「元興寺鐘（元興寺在山坳，景絕幽淨）」古詩一首。

豐山霜後微，縹渺白雲陞；地淨音偏迴，山深響覺遲。

潭龍聽講罷，枯衲坐禪時；清夜寒猿淚，聞鼓盡紛移。

經廊殘月冷，和雨度聲悲；不寐發深省，花宮露滿墀。

相傳，卓肇昌中舉後，為更上層樓埋頭苦讀經書，並赴京趕考，期盼進士及第光耀門楣，行經江西地界時，上龍虎山求訪張天師探問功名，張天師端詳片刻曰：「此行凶多吉少，原本汝之學問當可輕易高中，惟因汝以往或曾無意間做了虧德之事，冤親債主緊緊相隨。會試放榜前，主考官將循例宣告：『有冤報冤，有仇報仇』，讓受屈之冤魂討回公道。汝應速速返鄉，否則恐將命喪他鄉淪為孤魂。」卓肇昌聞之頗感驚訝，隨即打道回府，不再求取功名，從此寄情詩文怡然自得。

鄉野傳奇姑且聽之不可盡信，現今左營城隍廟留有卓肇昌所撰之門聯一對，闡述因果業報毫釐不爽，倒是可供世人引為警惕。

為善必昌；為善不昌，祖宗必有餘殃；殃盡必昌。

作惡必亡；作惡不亡，祖宗必有餘德；德盡必亡。





◎照片提供：元亨寺資料室

早年元亨寺舊殿空間狹小，只能容納數十人，遇有彌陀佛七等大型法會，往往有數百信眾前來參加，只得於庭院臨時搭設布棚遮風擋雨，充作克難念佛堂，即使寒流來襲，僧伽信眾仍專心一致念佛不輟，絲毫不受外在物質貧乏簡陋環境的影響，回顧老照片，看到前人誠心念佛的毅力與精神，著實令人尊敬。

2000年千禧青年學佛營

主辦單位：高雄市元亨寺

財團法人慈仁文教基金會

中華慧炬佛學會

大乘精舍印經會

宗旨：培養青年學佛風氣，建立正知正見，增進思考判斷力，體會佛教修持方法，分享學佛心得，融合佛法於生活中。

活動時間：八十九年八月二十日至二十六日共計七天

活動地點：高雄市鼓山區元亨街七號 元亨寺

電話：(07)5213236分機231

對象：高中及大專、大學青年，名額一百名(男女兼收)。

報名日期：即日起至額滿截止。

報名地點：財團法人慈仁文教基金會

電話：(07)5213236分機231

傳真：(07)5512164

大乘精舍印經會

電話：(02)23818145~6、23145566

傳真：(02)23312136

費用：一切食宿、學員上衣等全由慈仁文教基金會負擔。報名學員須預繳保證金伍佰元，全程參與者結業圓滿日退回。

獎勵：一、凡由佛學社團介紹者，每名補助伍佰元。

二、個人表現優異者，將頒贈獎助學金二仟至伍仟元（由大乘精舍提供）。



凱旋國小 方凱哲繪