

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

► 東晉居士郗超〈奉法要〉疏解

An Explanatory Note on Chih Chao's "Feng Fa Yao (Rules for Observing the Dharma)"

doi:10.7045/YJCS.200712.0021

漢學研究集刊, (5), 2007

Yuntech Journal of Chinese Studies, (5), 2007

作者/Author：紀志昌(Chih-Chang Chi)

頁數/Page： 21-61

出版日期/Publication Date :2007/12

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.7045/YJCS.200712.0021>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，
是這篇文章在網路上的唯一識別碼，
用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE

東晉居士郗超〈奉法要〉疏解

紀志昌*

摘要

東晉郗超之佛教信仰與教理理解，一直是六朝精神史上一個特別而又重要的部分，此緣於郗超以一個在家居士的身分，參與當時多起的佛教活動，也留下了不少的研佛著作，而此乃當世奉佛名人與在家居士所不能望其項背者，在其眾多的研佛書帙中，今僅存者唯〈奉法要〉。

〈奉法要〉是郗超為了引領在家信奉者所寫的「佛學概要」，當中包賅了郗超對當時眾經論點的統綜摘要，也是他對東晉佛教信仰觀念與教理理解的反映。通篇論旨可謂循著由「戒」而「定」，由「定」而「慧」之理路，由淺入深地陳述奉法之進階；復藉由「修道與因果」、「行為與應報」的詮說架構，或標揭名士日用切身的生活戒規，或闡明輪迴應報原理，或論說得道證慧的修習進路，而呈現出當世名士「即世間以成道」的信仰取向。並且其中亦透露出對世教風習與人心流俗之針砭，而深蘊超越名士主流的平等觀

* 國立雲林科技大學漢學資料整理研究所專任助理教授



點。至於文中以證「空」成佛為究竟的理論，則顯係受到僧師支遁所啟發的般若學影響。

關鍵詞：郗超，東晉，奉法要，居士，佛學概論。



An Explanatory Note on Chih Chao's “Feng fa yao (Rules for Observing the Dharma)”

Chi Chih-Chang*

Abstract

The Buddhism belief and theory interpretation of Chih Chao has always been one special and important part in spiritual history of Six Dynasties. Since Chih Chao was a Buddhist who lived a spiritual and religious life at home, he participated in numerous Buddhism activities and also left many writings of studying Buddhism. “Feng fa yao (Rules for Observing the Dharma)” became the only work that contemporary Buddhism celebrity and people who study religion at home respect and worship.

“Feng-Fa-Yao” is “essentials of Buddhism” that Chih Chao wrote for the Buddhists who follow the percepts of Buddhism, and included a summary by Chih Chao concerning his perspectives of numerous Buddhism theories in that era. It also was his Buddhism belief concept and a reflection of theory interpretation. The entire writings to discuss the main ideas follow the context of “abstain” to “calmness”; “calmness” to “wisdom”. From superficial concept to difficult theory, it states the ways to observe Buddhism. By interpreting constructs of “living a religious life and causal relationship” and “behaviors and deserved fate”, it presents daily rules of a famous person, interprets principles of karma and deserved fate, discusses the study of Buddhism for a spiritual wisdom, shows the belief of “living a spiritual life in a material world” for celebrities in

* Assistant Professor, Graduate School of Chinese Studies, National Yulin University of Science & Technology.



that era. It also reveals criticism of thoughts and custom in that era, which deeply contains a fair viewpoint beyond the mainstream celebrities. As to the confirmation of “emptiness” to accomplish Buddhism, it is obviously inspired by Buddhism wisdom of Bo-re from outside branch of Buddhist monk.

Keywords: Chih Chao, Eastern Jin, Feng fa yao (Rules for Observing the Dharma), lay Buddhist, essentials of Buddhism



東晉居士郗超〈奉法要〉疏解

紀志昌

壹、郗超的佛教因緣

一、家庭門第方面

郗超（336-377AD.），東晉高平金鄉人，字景興，一字嘉賓，少卓犖不羈，有曠世之度；又交游多方，闊綽好施，是當時名士，也是著名的佛教居士。其與佛教信仰的關係甚堪注意，若從家庭的背景來看《晉書》本傳：

愔事天師道，而超奉佛。^①

愔（313-384AD.）爲超父，信奉天師道，然而郗超卻信奉佛教。又《世說·排調》第 51 條：

二郗奉道，二何奉佛，皆以財賄。謝中郎云：「二郗詔於道，二何佞於佛。」

劉注引《中興書》：

郗愔及弟曇奉天師道。^②

① [唐]房玄齡等：《晉書》（臺北：鼎文書局，1976年10月），卷第67，列傳第37，〈郗鑒·愔子超〉，頁1802-1803。

② [劉宋]劉義慶撰，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》（臺北：華正書局，1989年3月，以下簡稱《箋疏》本），頁814。



超之叔父郗曇亦爲道徒，甚至郗氏與鄺鄺王氏之道教世家也有姻親關係，《晉書·郗愔》：

與姐夫王羲之、高士許詢並有邁世之風。俱棲心絕穀，修黃老之術。^③

郗愔的姐夫，也就是郗超的姑丈王羲之亦爲道徒，可見郗超自幼生長在奉道的家庭中。雖然如此，東晉時代佛教日盛，道佛於人心中之影響亦見消長，此由愔與僧人之交結往來已露其端，《世說·術解》第 10 條：

郗愔信道甚精勤，常患腹內惡，諸醫不可療。聞于法開有名，往迎之。既來，便脈云：「君侯所患，正是精進太過所致耳。」合一劑湯與之。一服，即大下，去數段許紙如拳大；剖看，乃先所服符也。^④

僧人于法開爲曾爲郗愔療疾，這對服符致患的道徒來說，實爲一大諷刺。從這裡似乎也可以解釋郗超何以不從既有之道化家風的影響。

就更積極的一面來看，郗超與汝南周闕絕少爲人所注意的姻親關係，似乎是唯一由門第裙帶而來的奉佛背景，《世說·賢媛》第 29 條：

郗嘉賓喪，婦兄弟欲迎妹還，終不肯歸。曰：「生縱不得與郗郎同室，死寧不同穴！」

劉注引《郗氏譜》曰：「超娶汝南周闕女，名馬頭。」^⑤周闕即名士周顥（269-322AD.）（字伯仁）之子，顥與當世高僧尸梨蜜交誼非凡，與弟周嵩（?-324AD.）皆事佛，並皆爲王敦（266-324AD.）所害。當顥被害，蜜往省其孤，親用胡咒爲其作法：「對坐作胡唄三契，梵響凌雲；次誦咒數千言，聲音高暢」；^⑥當嵩被害，則「臨刑猶

^③ 《晉書》，卷 67，列傳 37，〈郗愔〉，頁 1802。

^④ 《箋疏》本，頁 709。

^⑤ 《箋疏》本，頁 699。

^⑥ [梁]釋慧皎：《高僧傳》（北京：中華書局，1997.10，湯用彤校注本。）卷第 1，譯經上，〈晉建康建初寺帛尸梨蜜〉，頁 30。



於市誦經。」^⑦至於周閔則有供經之傳聞，^⑧足見汝南周氏係為一奉佛之族。而超雖出身奉道之家，但若從姻親關係來考察，其與妻周馬頭既有誓死不分的感情，即意味著他與汝南周氏在信仰取向上的連帶影響，應該也是存在的。

二、名士與高僧活動方面

就士僧往來的一面看，郗超曾有檀越供僧之事，此即致贈千斛米給道安，《世說·雅量》第32條：

郗嘉賓欽崇釋道安德問，餉米千斛，修書累紙，意寄殷勤。道安答直云：「損米。」愈覺有待之為煩。^⑨

僧人雖出塵修道，不與當世，然亦絕非於日用無待。郗超之供施道安，一方面是其闊綽好施天性的表現，另一面也是他崇禮高僧的寫照。此外，他亦曾與竺法曠（327-402AD.）結居塵外，《高僧傳》：

晉興寧中，（竺法曠）東遊禹穴，觀矚山水。始投若耶之孤潭，欲依巖傍嶺，棲閑養志，郗超，謝慶緒並結居塵外。……時沙門竺道鄰，造無量壽像，

^⑦ 事見《晉書》，卷61，列傳第31，〈周浚·周嵩〉，頁1662。並見《世說》〈方正〉第26條注引《晉陽秋》：「嵩事佛，臨刑猶誦經。」《箋疏》本，頁308。

^⑧ 《冥祥記》：「晉周閔，汝南人也。晉護軍將軍。家世奉法。蘇峻之亂，都邑人士，皆東西波遷。閔家有《大品》一部，以半幅八丈素反覆書之。又有餘經數臺，《大品》亦雜在其中。既當避難，單行不能得盡持去；尤惜《大品》，不知在何臺中。倉卒應去，不展尋搜，徘徊歎咤。不覺《大品》忽自出外，閔驚喜持去。周氏遂世寶之。今云尚在。一說云：周嵩婦胡母氏，有素書《大品》。素廣五寸，而《大品》一部盡在焉。應并有舍利，銀釀貯之，並藏於深篋。永嘉之亂，胡母將避兵南奔，經及舍利，自出篋外。因取懷之，以渡江東。又嘗遇火，不暇取經，及屋盡火滅，得之於灰燼之下，儼然如故。會稽王道子就嵩曾（孫）云求以供養。後嘗斂在新渚寺。劉敬叔云：『曾親見此經，字如麻子，巧密分明。』新渚寺，今天安是也。此經蓋得道道僧釋慧則所寫也。」參魯迅輯：《古小說鉤沉》（臺北：盤庚出版社，1978.10），頁100-101。

^⑨ 《箋疏》本，頁372。

曠乃率其有緣，起立大殿。^⑩

竺法曠曾爲竺道隣所鑄無量壽像起立大殿，「無量壽」即爲「彌陀」，可見竺法曠是當時的「彌陀」信仰者，^⑪超與謝敷與之交結，游處其間，很可能受其信仰影響，以超然塵外之出世清修追求淨土理想。而以郗超「性好施」的性格來看，^⑫他成爲竺道鄰彌陀造像與竺法曠爲之起立大殿之「有緣者」也是很自然的。

此外，《晉書》稱超「善談論，義理精微」，^⑬其處於士僧往來頻繁，玄佛交融的東晉時代，自亦受此風浸染。就義理論道的一面而論，高僧支遁是在這一方面真正影響郗超信仰的當世高僧，《高僧傳》：

林法師神理所通，玄拔獨悟。實數百年來，紹明大法，令真理不絕，一人而已。^⑭

郗超曾經寫信向親友推崇支道林，此信對其數百年來「一人而已」之揄揚，實已脫離一般名士本位的人物品鑒，而偏從主觀的信仰立場，足見郗對支之服膺，已經到了爲其宣傳的地步。由此而更進一步即是申揚其學，乃至爲其說辯護，《高僧傳》：

于法開，不知何許人。事蘭公爲弟子，深思孤發，獨見言表。善《放光》及《法華》，又祖述耆婆，妙通醫法。……每與支道林爭即色空義，廬江何默申明開難，高平郗超宣述林解，並傳於世。^⑮

廬江何默，未詳其人。何爲法開弟子，郗超則是支遁弟子。于、支二者之爭，反映

^⑩ 《高僧傳》，卷第 5，義解二，〈晉於潛青山竺法曠〉，頁 205-206。

^⑪ 竺法曠「每以《法華》爲會三之旨，《無量壽》爲淨土之因，常吟詠二部，有眾則講，獨處則誦。」見《高僧傳》，卷第 5，義解二，〈晉於潛青山竺法曠〉，頁 205。

^⑫ 《晉書》，卷第 67，列傳第 37，〈郗鑾·愔子超〉：「愔又好聚斂，積錢數千萬，嘗開庫，任超所取。超性好施，一日中散與親故都盡。其任心獨詣，皆此類也。」頁 1802-1803。

^⑬ 《晉書》，卷第 67，列傳第 37，〈郗鑾·愔子超〉，頁 1802-1803。

^⑭ 《高僧傳》，卷第 4，義解一，〈晉剡沃洲山支遁〉，頁 161。

^⑮ 《高僧傳》，卷第 4，義解一，〈晉剡白山于法開〉，頁 167-168。

了二家對般若理會路數的歧異。^⑯于法開屬當時之「識含宗」，^⑰支遁則為「即色宗」，^⑱般若宗派的對立，從而亦波及僧人之居士弟子，為了維護師說而持續加入論辯：^⑲何默闡述于法開所以難支之理，郗超則宣述林解以為師辯護，而就「並傳於世」看來，兩者顯然是以「著論」代替口辯。這樣看來，東晉時期的佛理交流儼然已從清談口辯之場延伸至筆論之場。關於這一點，支遁的高足郗超正是這一方面的能手。

《出三藏記集》中所收之劉宋·陸澄《法論目錄》（以下簡稱《法論》），可以看出東晉時期書信論道的概貌，其中郗超之著作頗豐，「筆談」鋒健，如第一帙屬〈法性集〉類之著作，即錄其〈本無難問〉、〈與法濬書〉、〈與開法師書〉〈與

^⑯ 如支公曾講《小品》，法開遣弟子法威於某品中提出異議，而與之論辯，以至林公遂屈，可知二家爭論的激烈。事見《世說·文學》第45條：「于法開始與支公爭名，後精漸歸支，意甚不忿，遂遁跡刻下。遣弟子出都，語使過會稽。于時支公正講《小品》。開戒弟子：『道林講，比汝至，當在某品中。』因示語攻難數十番，云：『舊此中不可復通。』弟子如言詣支公。正值講，因謹述開意。往反多時，林公遂屈。厲聲曰：『君何足復受人寄載！』」《箋疏》本，頁229-230。

^⑰ 識含宗是「六家七宗」之其中一家，吉藏之《中觀論疏》：「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，皆于夢中所見。其于大夢既覺，長夜獲曉，即倒惑識滅，三界都空。是時無所從生，而靡所不生。……」《大正藏》，No. 1824《中觀論疏》（卷2）T42, p0029a。並日人安澄之《中論疏記》曰：「《山門玄義》第五云：第四于法開者著《惑識二諦論》，云：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。今謂以惑所睹為俗，覺時都空為真。」《大正藏》，No. 2255《中觀疏記》T65, p0092c。則此一學派把「群有」歸結為「心識」所含，三界本空，其所以不空者，乃因群生之神，隨緣遷流所起之種種惑識所致，當其有惑識時，則所睹皆如夢中所見。及神既覺，知三界本空，則惑識盡除，位登十地而能成佛。其缺點在於未能掌握當體即空的思想，而「即失世諦」，即忽視物質現象在俗諦中的假有。

^⑱ 《世說·文學》第35條劉注引《支道林集妙觀章》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。」《箋疏》本，頁223。

^⑲ 筆者案：結合上述家庭背景之線索，于法開既是郗超的論敵，卻成為超父郗愔的療疾者，由是不難想見他藉書信向親友大力推崇支遁的用心所在。

支法師書》等文。^{②0}其中〈與開法師書〉，顯然與于、支之爭有關。至於〈本無難論〉，下有附註云：「郗嘉賓。竺法汰難，并郗答，往反四首。」這又是針對竺法汰的本無義所作的書信辯論，《高僧傳》：

汰所著《義疏》，并與郗超書論《本無義》，皆行於世。^{②1}

見當時「即色宗」不但與「識含宗」辯論，亦與「本無宗」有數番交鋒，此由「往反四首」可知，並且這些書論在當時都是公開而傳世的，尤非如同一般私人書函，這就比言語一時之清談更具有深入的影響力。至於〈與支法師書〉，應是請益問道的書信，同一帙中同樣有〈支書與郗嘉賓〉之回信。支與郗的關係並郗對支的推崇，在當時是很特別的，此亦為一證。

除了第一帙，《法論》中郗超的佛學論著尚有第六帙之〈奉法要〉、〈通神呪〉、〈明感論〉；第十帙之〈論三行上〉、〈敘通三行〉、〈郗與謝慶緒書往返五首〉、〈論三行下〉、〈郗與傅叔玉書往返三首〉；第十一帙之〈全生論〉，第十二帙之〈五陰三達釋〉等。^{②2}

第六帙屬〈教門集〉，其中〈奉法要〉至今尚存，屬於標揭奉佛概論與解釋法數名相之著作。

第十帙屬〈雜行集〉，統論言行與修行相關之問題，如「三行」，即身、口、意「三業」，或指福行、罪行與無動行。^{②3}郗超給謝敷的書信置於其中，其內容想

^{②0} [梁]釋僧祐：《出三藏記集》（北京：中華書局，1995年11月，蘇晉仁、蕭鍊子點校本），卷第12，《法論目錄》第一帙，頁429。

^{②1} 《高僧傳》，卷第5，義解二，〈晉京師瓦官寺竺法汰〉，頁193。

^{②2} 《出三藏記集》，卷第12，頁436-444。

^{②3} 湯用彤先生猜此「三行」為「三幡」，湯言：「〈論三行〉諸作，不知其確指。但《弘明集》〈日燭〉謂支公『三幡著而重冥昭。』又《文選》〈天台山賦〉注引郗敬輿〈與謝慶緒書〉論三幡，文曰：『近論三幡，諸人猶多欲，既觀色空，別更觀識，同在一有，而重假二觀，于理為長。』則論三行固亦談及色空也。」《漢魏兩晉南北朝佛教史》（北

必與「三行」有關。

第十一帙屬〈業報集〉，〈全生論〉或論及殺生與應報之問題；第十二帙屬〈色心集〉，〈五陰三達釋〉大約為闡釋生命存在組成的問題。

這樣看來，郗超在當時算是小有研究的佛學居士，這些書帙有部分是他與法侶同道如謝敷、傅瑗等人論道往來、佛理交流的書函，^㉙而在諸多郗超的佛學論著中，今僅存者唯〈奉法要〉一文。

貳、〈奉法要〉疏解

〈奉法要〉是郗超對當時眾經觀點之統綜摘要，組織架構成一部提供在家奉佛者入門修習的「佛學概論」。通篇闡釋佛教信仰的要義，包括宣誓入教的基本條件、五戒十善之律規、居士齋戒之法、業報輪迴原理，治心之要與進階修行等。細讀〈奉法要〉，可以發現有其修行進階上由淺入深的次第安排，並非雜然無章的泛說。全文一開始敘及「三歸」、「五戒」，並言依違之所得的果報，故前述部分以在家居士入門之基本戒行為修習初階，復於此部分特闡明果報構成的原理，並指出心識乃受報主體與解脫關鍵；明乎此，進一步得以向下開展其一連串由「戒」資「定」，復由「定」生「慧」的成覺進路。

筆者就其全文各段之主旨依序整理、摘要成一較成系統的大小標題如下：

京：北京大學出版社，1997年9月），頁181。案：既談及「色空」，照《法論》之條目分類來看，似應置於第一帙〈法性集〉為妥，〈雜行集〉統論言行修行之帙，故視「三行」作「三幡」頗為不稱。

^㉙ 《世說·識鑒》第25條：「郗超與傅瑗周旋，瑗見其二子並總髮。超觀之良久，謂瑗曰：『小者才名皆勝，然保卿家，終當在兄。』即傅亮兄弟也。」《箋疏》本，頁406。

一、基本戒行與報應因果

- (一) 由「檢於外」至「防於內」：修習初階
- (二) 五戒十善的報應

二、報應與輪迴的構成

- (一) 五陰、五蓋、六情
- (二) 報應與解脫的關鍵：「心」
- (三) 論受報主體

三、治心之要（由「戒」資「定」）

- (一) 反向之觀想：不淨觀
- (二) 思忍、以善報過
- (三) 慈、悲、喜、護：四等心
- (四) 固心、去妄心
- (五) 奉道之存心：求己
- (六) 達觀、等心
- (七) 息念、止慮、無懼
- (八) 心悟無常、離苦

四、從「有心」到「無心」（由「定」生「慧」）

- (一) 「六度」
- (二) 由般若智獲解脫
- (三) 證空

以上為全文大致之脈絡，我們發現，貫串在「基本戒行」、「由戒生定」、「由定生慧」脈絡中的關鍵，乃心識的修持，即頗有化約為以一心之念為關鍵的傾向，而經此所開展之法門亦扼要簡易，切近人世之常，唯末了從「有心」到「無心」闡述般若思想部分，即其佛學義理較為精要者，其玄思之構設，既承上理，亦有終境完滿之收攝統合。以下則基於此綱要體系為骨幹，試為通篇作出疏解。

一、基本戒行與報應因果

(一) 由「檢於外」至「防於內」：修習初階

1. 三歸、五戒：檢於外

〈奉法要〉一開始，便提及「三歸」，此為欲入門成為佛徒之基本要件：

三自歸者，歸佛、歸十二部經、歸比丘僧；過去、現在、當來；三世十方佛、三世十方經法、三世十方僧。每禮拜懺悔，皆當至心歸命，并慈念一切眾生，願令悉得度脫。外國音稱南無，漢曰歸命，佛者漢音曰覺；僧者，漢音曰眾。²⁵

所謂的「三歸」即當發心無論過去、現在、未來都要歸依十方之佛、法、僧。這裡提到「歸依」即「南無」，為梵語 *namas* 的音譯。佛係覺者；佛說之理為法，即十二部經；僧為修道之眾。因此「三歸」即是以佛為師，並接受其教法，投入僧伽團體，以僧為友，此是欲成佛徒之入門，也是信受五戒的前提：

五戒，一者不殺，不得教人殺，常當堅持盡形壽；二者不盜，不得教人盜，常當堅持盡形壽；三者不婬，不得教人婬，常當堅持盡形壽；四者不欺，不得教人欺，常當堅持盡形壽；五者不飲酒，不得以酒為惠施，常當堅持盡形壽。若以酒為藥，當權其輕重，要於不可致醉，醉有三十六失，經教以為深誠。不殺則長壽，不盜則常泰，不婬則清淨，不欺則人常敬信，不醉則神理明治。

所謂「五戒」即：「不殺」、「不盜」、「不婬」、「不欺」、「不醉」，其中第四項「不欺」一般均為「不妄語」。五戒之規範，相較於出家僧者的「具足戒」，尚屬一種較基礎的戒律規範與道德要求，唯其中「不婬」，是出家戒，在家信徒是守「不邪婬」戒的，這顯然是郗超的獨特看法。而在後文「十善」的詮釋中，郗超對於「婬」另解為「一切諸著，普謂之婬」，詳後敘。又若就當時名士社會來看，居士五戒之標榜亦自具意義，正反映了魏晉以來普遍名教沉淪、道德低落之針砭；

²⁵ 此處〈奉法要〉之引文，係自《大正藏》，No.2102 《弘明集》(卷 12) T52, p0086a-p0089b。下文所敘即不具引。

至明顯者，爭鬥殺伐固不在話下，而浸淫酒、色更是名士普遍之風氣。²⁶因此，除消極之禁限，仍需由「報」的一面以明「戒」的意義和價值：若能終生（盡形壽）堅持信行五戒，則分別能有「長壽」、「常泰」、「清淨」、「人常敬信」、「神理明治」之「報」，其實五戒之果報本在可預期的合理範圍之內。

五戒之行，也是持齋的先決要件，〈奉法要〉：

已行五戒，便修歲三、月六齋。……凡齋日，皆當魚肉不御，迎中而食；既中之後，甘香美味一不得嘗，洗心念道。歸命三尊，悔過自責，行四等心，遠離房室，不著六欲，不得鞭撻罵詈、乘駕牛馬、帶持兵仗。婦人則兼去香花脂粉之飾，端心正意，務存柔順。齋者，普為先亡，見在知識親屬，并及一切眾生，皆當因此至誠，各相發心。心既感發則終免罪苦，是以忠孝之士，務加勉勵，良以兼拯之功，非徒在己故也。齋日唯得專惟玄觀，講頌法言，若不能行空，當習六思念。六思念者，念佛、念經、念僧、念施、念戒、念天。何謂念天？十善、四等為應天行，又要當稱力所及，勉濟眾生。

修行五戒之後，即可復與齋期之規定配合。齋期大約有長齋與短齋兩種，長齋為「歲三齋」，即正月、五月、九月的一至十五日；短齋為「月六齋」，即每月的八、十四、十五、二十三、二十九、三十日。就文中表述來看，齋日不食魚肉，即應蔬食，且過午不食，不得嘗甘香美味，並要滌淨思慮，一心念道，以歸命佛、法、僧三尊。這當中又包括對以往行事之懺悔，行四等「慈、悲、喜、捨」之心（此詳見後述），並遠離房室，不著六欲。總而言之，即是端正心意，滌思淨慮。

相對於以數息入定的體道禪修，持齋較偏向落實於日常生活中的形式規範，但

²⁶ 就此兩點而言，〔東晉〕葛洪，《抱朴子·疾謬》：「輕薄之人，迹廁高深，交成財贍，名位粗會，便背禮叛教，託云率任，才不逸倫，強為放達，以傲兀無檢者為大度，以惜護節操者為澀少。於是臘鼓垂無賴之子，白醉耳熱之後，結黨合羣，遊不擇類，奇士碩儒，或隔籬而不接；妄行所在，雖遠而必至。攜手連袂，以邀以集，入他堂室，觀人婦女，指玷修短，評論美醜。不解此等何為者哉？」參楊明照：《抱朴子外篇校箋上》（北京：中華書局，1996年9月），頁619-620。



若由其過程中「因此至誠，各相發心」來看，實亦與禪修的專思凝定同趨。此即由規範之恪守進而導向「悔過自責」、「六思念」、「行四等心」等之「玄觀」「內省」，故爲齋的意義，亦與心念之攝持有關。如其中之「六思念」即念想六種不同對象的禪法，「十善」與「四等」之修行復爲「六思念」中之「念天」，因此可謂應天之行，即爲昇天之關鍵法門。

此外，爲齋更可爲亡者超渡，其發心之功德普及一切親屬眾生，而具兼拯之功，此由個人之自修，通向眾生之濟度。

2. 十善：防於內

五戒是在家居士必守的五種「外檢」的初步規範，復藉由持齋來輔助內省，因其延伸復有「身」「口」「意」三業之攝持，關於這方面的內容即是「十善」：

十善者，身不犯殺、盜、婬，意不嫉、恚、癡，口不妄言、綺語、兩舌、惡口。何謂不殺，常當矜愍一切蠕動之類，雖在困急，終不害彼。凡眾生厄難，皆當盡心營救，隨其水陸，各令得所。疑有爲己殺者，皆不當受。何謂爲盜？凡取非已有，不問小大，及蒞官不清，皆謂之盜。何謂爲婬？一切諸著，普謂之婬，施之色欲，非正匹偶，皆不得犯。又私竊不公，亦兼盜罪。所謂嫉者，謂妒忌也，見人之善，見人有得，皆當代之歡喜，不得有爭競憎嫉之心。所謂恚者，心懷忿恨，藏結於內；所謂癡者，不信大法，疑昧經道。何謂妄言？以無爲有，虛造無端。何謂綺語？文飾巧言，華而不實，何謂兩舌？背向異對此說彼。何謂惡口，謂罵詈也。或云口說不善之事，令人承以爲罪，亦爲惡口。凡此十事，皆不得暫起心念，是爲十善，亦謂十戒。五戒檢形，十善防心，事有疏密，故報有輕重。

同於「五戒」，「十善」亦是居士初步的行爲守則，亦由消極之「不犯」、「不得暫起心念」而定，係對治由「身」、「口」、「意」所發之不善，故亦謂「十戒」。就「不得暫起心念」來看，身口意之行爲皆由心念統攝，是故十善（戒）歸其本爲防心之法。

「身」、「口」、「意」，即「三行」，又稱「三業」，《法論目錄》之第十

帙〈雜行集〉亦著錄郗超之〈論三行上〉、〈敘通三行〉、〈郗與謝慶緒書往返五首〉、〈論三行下〉，²²⁷由此知三行之修攝，殆為當時名士所重。

就身行而言，即不殺、不盜、不淫，即五戒之前三戒。關於「不殺」，就其對象來看，連蠕動的昆蟲亦包括在內，這反映出佛教認為昆蟲牛馬亦為「眾生」，其生命與「人」之相續。「疑有為己殺者，皆不當受」意為若有間接促成殺害生靈手段之事物亦不當行。至於「不盜」，特就蒞官清廉的角度解釋之，此是郗超在職信奉之特殊觀點。至於「一切諸著，普謂之姪」，「諸著」，或指諸種過於耽溺沉迷之行為，此為其獨特的領會，誠如前言，佛教之「不姪」，屬出家戒，在家信徒是守「不邪姪」戒，即杜絕非人、非時、非處、非類的性行為而言的。

就意行而言，即「不貪」、「不瞋」、「不痴」，郗超在此則易「貪」為「嫉」。此三者本就「不飲酒」戒開展而來，不飲酒在五戒中本為「遮戒」，即遮其為惡因緣之戒，亦即飲酒乃「貪」「恚」「癡」之因緣：飲酒易動情怒，即為「貪染」；飲酒失去控制，易生「恚怒」；酒令智昏，是為「癡迷」。若照郗超易「貪」為「嫉」之說法，「嫉」即「妒忌」，由此生出「爭競憎嫉」之心，實已偏向就人事紛爭之一面解釋之，當然若復由此延伸出「貪染」之欲亦無不可。

就口行而言，即「不妄言」、「不綺語」、「不兩舌」、「不惡口」。實「不妄言」一般應列為五戒中，然郗超以「不欺」為五戒，這也反映了兩者之意涵其實相通，而「綺語」、「兩舌」、「惡口」亦由「妄言」開展而來。這樣看來，「十善」多為「五戒」之延伸，名稱雖異，本質卻是相通。

（二）五戒十善的報應

與「五戒十善」相應的果報，即五道輪迴：

凡在有方之境，總謂三界。三界之內，凡有五道：一曰天，二曰人，三曰畜生，四曰餓鬼，五曰地獄。全五戒，則人相備；具十善，則生天堂。全一戒

²²⁷ 《出三藏記集》，卷第12所引，頁441。



者，則亦得爲人。人有高卑，或壽夭不同，皆由戒有多少。反十善者，謂之十惡，十惡畢犯，則入地獄。抵探強梁，不受忠諫，及毒心內盛，徇私欺殆，則或墮畜生，或生蛇虺。慳貪專利，常苦不足，則墮餓鬼。其罪差輕少，而多陰私，情不公亮，皆墮鬼神。雖受微福，不免苦痛，此謂三塗，亦謂三惡道。

這當中的因果對應十分質實，最明顯如具十善則升天堂，具十惡則入地獄，來世之高卑壽夭，決定於前世持戒之多少，乃至於種下何種惡行之「因」，就淪入何種不同惡道之「果」，以來世所獲致的果報怵惕警戒之。而他所列舉反十善的惡行諸如：強梁、不受忠諫、毒心、徇私、欺殆、慳貪……等亦都反映了人性險惡的一面，尤其對現實的處世者特有警作用。

值得注意的是，五戒十善之修行，尙未能脫離輪迴的大流，如具十善者雖生天堂，即五道之「天」，均仍在有方之境、三界之內，「天」雖比之於人與畜生、餓鬼、地獄是另一享福的境界，但天道裡的眾生仍有壽命的限制，等到壽命一完，便又會輪迴生死於五道中，因此，五戒十善只是入門，僅係佛徒之基本修爲。

二、報應與輪迴的構成

五戒十善，既是構成五道輪迴的根據，又是由檢於外以至防於內之修行，則勢必觸動對行爲內在動機之反省與探察。基於此一視野，郗超進探人之身心要素與行爲之狀況，並對構成輪迴業報之諸種表現有所說明，如「五陰」、「五蓋」、「六情」、「識」等概念。

(一) 五陰、五蓋、六情

1. 五陰

〈奉法要〉：

色、痛痒、思想、生死、識，謂之五陰，凡一物外有形可見者爲色，失之則憂惱爲痛，得則歡喜爲痒，未至逆念爲思，過去追憶爲想，心念始起爲生，想過意識滅爲死，曾關於心載而不忘爲識。識者，經歷累劫，猶萌之於懷，

雖昧其所由，而滯於根，潛結始自毫釐，終成淵岳，是以學者務慎所習。

「五陰」：「色」、「痛痒」、「思想」、「生死」、「識」，爲「五蘊」：「色」、「受」、「想」、「行」、「識」的舊譯，察郗超使用舊譯名詞所根據的經典，應爲後漢·安世高所譯的《大安般守意經》：

五陰亦爾，出色入痛痒，出痛痒入思想，出思想入生死，出生死入識。²⁸

在早期漢譯的小乘經典中，似乎只有此處與郗超對「五陰」的譯名相符。五陰是構成人之存在與周圍環境的五種要素。所謂「色」，即是物質；「痛癢」即憂喜、愛惡等感受作用；「思想」，即想像，心中浮現的形像，即表象作用，郗超在此復分別了「逆念」與「追憶」；「生死」，相當於動機、意志、意欲、意向，亦可指受、想以外心的一般作用，此處郗超由心念之「始起」與「滅」來解釋這種意念的作用；「識」，大抵可指識別作用與心理活動，即意識。總的來說，五陰即是物質性、感覺、表象、意念、與認識作用這五者的和合。「色」是「身」，受等則是「心」作用，此即構成人的生命存在。在這當中，郗超格外標出「識」，認爲它幽潛於心內，最爲精微，亦隨輪迴而時時萌生，「經歷累劫，猶萌之於懷」，可見既是一個人行爲的最初發源，亦是承負輪迴報應之主體，故應格外看重識心的修習。

2. 五蓋

此外，尚有「五蓋」：

五蓋：一曰貪婬，二曰瞋恚，三曰愚癡，四曰邪見，五曰調戲；別而言之，求欲爲貪，耽著爲婬，外發爲瞋，內結爲恚，繫於縛著，觸理倒惑爲愚癡。生死因緣，癡爲本，一切諸著皆始於癡，地獄苦酷多由於恚。《經》云：卒鬥殺人，其罪尚輕；懷毒陰謀，則累劫彌結，無解脫之期。

此指五種覆蓋人内心清明的煩惱。即：執著貪愛、瞋恚、愚癡（惛眠）、邪見與輕佻浮躁，「五蓋」不但蒙蔽人性，亦令善法無以得生。而郗超此處的「五蓋」，

²⁸ 《大正藏》，No. 602 《大安般守意經》（卷1）T15, p0168b。



與一般經中之「五蓋」：「貪欲蓋」、「瞋恚蓋」、「惛眠蓋」、「掉舉惡作蓋」、「疑蓋」，就譯名與次序上稍有不同：就譯名來看，他將「惛眠蓋」改作「愚癡蓋」，將「掉舉惡作蓋」（輕佻浮躁）改作「調戲蓋」，將「疑蓋」改作「邪見蓋」，並與「調戲蓋」次序顛倒，其所據不知何本，猜測郗超就譯名稍加更動，亦不一定是依據特別的經本，或是為了讓時人更容易理解，如「愚癡」在當時甚至成為名士風流之一種人格氣質，「調戲」又為名士習見之常，但郗超要人認知這正是生死因緣之本與受苦之由。

其後復引一段《經》言為例，此經乃吳·支謙譯《孝經抄》：

經曰：平門殺人，尚有可原，懷毒陰謀，是意難親。²⁹

此段放在五蓋以下，殆在強調五蓋蒙蔽人心，進而產生蓄意萌發之行為，其果報之嚴重性，蓄意殺人不過是其中一例。案：「平門」應為「卒門」之誤。「卒門」意為於彼此鬥毆的倉促之際殺了人，未及考慮或選擇，或情有可原；相較之下，早已蓄有毒害對方之陰謀，這一類的人就《孝經抄》而言，是難以親近的，即無可再與共事的，然就郗超而言，他顯然將經說改易成「則累劫彌縫，無解脫之期」。《孝經抄》此處典故，正言政治與人事之奸邪，³⁰故郗超引此經以為五蓋之例，實亦有切合人事之取向。

3.六情

²⁹ 《大正藏》，No. 790《孝經抄》（卷1）T17, p0731c。又〔姚秦〕竺佛念譯《出曜經》〈樂品〉亦有：「卒門殺人，猶尚可恕，懷毒陰謀，乃不可親。」《大正藏》，No. 212《出曜經》（卷26）T04, p0753a。但據《出三藏記集》，卷第15，〈佛念法師傳〉，竺佛念譯出此經時值姚興弘始之初（399AD.），郗超早已去世，不可能看到此經之譯本。

³⁰ 故事大約是說出生於蒲隣柰國的修行者，名「李」，在出家以後，行腳至另一個國家，偶然遇見某大國的國王，名叫「藍達」，藍達王攝於其威儀舉止，對他極為欽佩，請他接受供養，並助理國政，卻因執政而遭到妒忌，在這之前藍達王早已為「四奸」所困，四奸見李之政績施化，為君民依附，故合謀行賄行讒，蘭達與王后皆中其計謀而設法遣李，李從而辭謝政權。這部經的內容，就是在李將去的時候，所留下來的嘉言懿行。

除了「五蓋」之蒙蔽，復有「六情」之累：

六情，一名六衰，亦曰六欲，謂目受色，耳受聲，鼻受香，舌受味，身受細滑，心受識。識者，即上所謂識陰者也。五陰六欲，蓋生死之原本，罪苦之所由。消御之方，皆具載眾經。

佛教有時把「六根」（眼、耳、鼻、舌、身、意）稱作「六情」，有時以「六根」對「六境」（色、聲、香、味、觸、法）所產生的「六識」稱「六情」或「六欲」，郗超於此顯然是取後一種觀點，而改六根中的「意」為「心」，六境中的「觸」為「細滑」、「法」為「識」。原本六欲中的「意（識）」，係意識在剎那中對非感覺對象所起的知覺與理解作用，則「法」為「非感覺對象」（dharma），但郗超卻說是「心受識」之「識」，與五陰之「識陰」（vijnāna-skandha）等同，如此則混淆了意識之感覺對象與意識作用本身之分際。若原文改成：「心受識者，即上所謂識陰者也」似較為妥，此即郗超本意，殆以六欲中的「意（識）」與「識陰」義為等同的。

「六情」與「五陰」同是造成生命輪迴之因。眾經中有對治消解之方，此亦本文後修習進階之內容。

（二）報應與解脫的關鍵：「心」

〈奉法要〉中，我們發現郗超特別強調「心」「識」的作用，上已提及「識」，是「經歷累劫」而「滯於根」，可以說是受報主體，而幽潛於「心」內（關於心戢而不忘為識），可見「識」與「心」有著相即相攝之內涵，尤其於輪迴與解脫中占有關鍵地位：

《經》云：心作天，心作人，心作地獄，心作畜生，乃至得道者也，亦心也。凡慮發乎心，皆念念受報，雖事未及形，而幽對冥構。夫情念圓速，倏忽無間，機動毫端，遂充宇宙。罪福形道，靡不由之；吉凶悔吝，定於俄頃。是以行道之人，每慎獨於心，防微慮始，以至理為城池，常領本以禦末，不以事形未著而輕起心念，豈唯言出乎室，千里應之，莫見乎隱，所慎在形哉。



此引自《般泥洹經》，^①說到心之發用與精神活動，無論是已發或未發，皆為構成因果報應之根據，因此吉凶罪福多定於毫釐、倏忽之間；方寸雖小，攸關至大。值得注意的是，「心」既能作「天」，亦能作「地獄」，其發用能導致福報與惡報兩面之極端結果：即心同時既是受報主體，「皆念念受報」；亦為修行得道之關鍵，「得道者亦心」也，由此推論，「心」乃同時兼具「染」「淨」兩個面向。此殆亦為當時的普遍說法，^②故行道之人，應該「慎獨」，「防微慮始」，以至理御心，以防心意沉淪。

此外，心念既為受報之關鍵，郗超對於君子持心亦有一番看法：

《異出十二門經》云：「人有善，恒當掩之，有惡宜令彰露。」夫君子之心，無適無莫，過而無悔，當不自得，宜其任行藏於所遇，豈有心於隱顯。然則教之所施，其在常近乎？原夫天理之於罪福，外泄則愈輕，內結則彌重。既跡著於人事，必有損於冥應。且伐善施勞，有生之大情，匪非文過，品物之所同。善著則跡彰，跡彰則譽集，苟情係沮勸，而譽集於外，藏吝之心，必盈乎內。

基於「慎獨」「慎始」的重要性，本段舉出不知防萌慮始的顯著例子，即「隱惡揚善」。君子持心，本當「無適無莫」，「任行藏於所遇」，無心於隱顯；若是愈為矜持，心機愈內結，則報應愈重。尤其當心機發為形跡，顯露於人事，對於冥冥之中的報應必有所虧損，這也正是前謂「始自毫釐，終成淵岳」之理。郗超認為世教之施，卻是接近這種情況（然則教之所施，其在常近乎），即強調善行之著、善跡之彰，從而招攬名譽；再加上常情皆阻惡勸善（苟情係沮勸），在這情況下，只允許讓蜚聲流名於外，惡、吝之一面卻愈發隱藏、充盈於心。郗超繼續說：

^① 《般泥洹經》卷上：「人知正心，天上諸天，皆代人喜。當以降心柔弱自損，勿隨心行。心之行無不為，得道者，亦心也。心作天，心作人，心作鬼神、畜生、地獄，皆心所為也。」《大正藏》，No. 6 《般泥洹經》（卷1）T01, p0181a。

^② 如慧遠之洗心淨慧，能夠經由念佛禪修之「心學」來澄淨思慮，拓展智照，應該也是在這個路數的解釋底下。

且人之君子，猶天之小人，況乎仁德未至，而名浮於實，獲戾幽冥，固必然矣。夫苟非備德，必有不周。坦而公之，則與事而散，若乃負理之心，銘之懷抱，而外修情懇，以免人尤，收集俗譽，大誣天理，自然之蠹，得不愈重乎？是以莊生亦云：「爲不善於幽昧之中，鬼神得而誅之。」且人之情也，不愧於理，而愧乎物。愆著則毀至，毀至而恥生，情存近復，則弊不至積，恃其不彰，則終莫悛革。加以天蠹內充，而懼其外顯，則幽慮萬端，巧防彌密，窮年所存，唯此之務，天殃物累，終必頓集，蓋由不防萌謀始，而匿非揚善故也。《正齋經》云：「但得說人百善，不得說人一惡。」說人之善，善心便生；說人之惡，便起忿意。意始雖微，漸相資積，是以一善生巨億萬善，一惡生巨億萬惡。

這裡特別引了《莊子》〈大宗師〉的話來申論：^③郗超指人皆非完美，處世時有不周亦爲必然，若是能不刻意掩飾而坦蕩以對，則不致積蘊業報；但若未有仁德，而名過於實，或負理爲不善，卻暗藏於心，偽善於外，進而邀集俗譽，這在人看是君子，實際在天看卻是小人，既誣枉天理，亦違逆幽冥。相對地，若是愆著毀至，而能有悔過遷善之心（情存近復），則不致積弊；然若因惡事不顯，而終無悔過之心，復懼事洩露，巧爲彌縫之計，此必遭致天殃，亦必頓集惡業。最後他引了《正齋經》的話，其用意不外更換「隱惡揚善」的角色，此即隱人之惡，揚人之善，這反倒是值得稱許的，可蘊生萬善。

很明顯地，郗超這一段論述，頗係針對當時品鑒與人物風標之虛浮而來，實可以「去名」視之，並就佛教業報之立場指出當中所導致諸如伐善施勞、脩名集譽，甚至匿非文過之弊端，正是針對當時「尚名」土風與官場文化的反動。而其理論之核心，皆由「心作」衍生，要人留意心生萬端，而發心至爲關要，透露其看重「內省」、「內觀」的理論特點。

（三）論受報主體

^③ 《莊子集釋》，頁273。



郗超除了強調心念爲受報之關鍵，復需進一步對受報主體有所釐清：

古人云：「兵家之興，不過三世」，陳平亦云：「我多陰謀，子孫不昌」，引以爲教，誠足以有弘。然齊、楚享遺嗣於累葉，顏、冉靡顯報於後昆，既已著之於事驗，不俟推理而後明也。且鯀殛禹興，鮒異形，四罪不及，百代通典，哲王御世，猶無淫濫，況乎自然玄應不以情者，而令罪福錯受，善惡無彰，其誣理也，固亦深矣。且秦制收孥之刑，猶以犯者爲主，主嬰其罰，然後責及其餘，若亹不當身，而殃延親屬，以茲制法，豈唯聖典之所不容，固亦申韓之所必去矣！是以《泥洹經》云：「父作不善，子不代受；子作不善，父亦不受。善自獲福，惡自受殃。」至矣哉斯言，允心應理。

禍福殃及子孫的說法，雖然對教化有利，但從歷史上來看，齊、楚多殺伐，卻後世榮貴；孔子的弟子顏回、冉伯牛雖有德行，卻無顯貴的後代；可見報應僅及於個人、而不及當身以外之後人或家人，此即否定傳統報應「家族性」之說法。拿國典刑殺的懲戒爲例，就算對窮凶極惡的四罪之人，^④也是僅罪及本人，並不誅連其親屬，這是哲王御世、百代通典的不變法則，更何況是自然玄應的冥界呢？而由「令罪福錯受，善惡無彰，其誣理也」看來，可見傳統的「報應觀念」的謬誤，在於罪福報應已經超出了由同一從緣起中生滅無常之受報主體承受的觀點，所以郗超要徵引《泥洹經》「善自受福」、「惡自受殃」的主張，來強調「善惡自受」的佛教正統報應理論。他又說：

然原夫世教之興，豈不以情受所存，不止乎己，所及彌廣，則誠懼愈深；是以韜理實於韞櫝。每申近以斂粗，進無虧於懲勸，而有適於物宜。有懷之流，宜略其事而喻，深領幽旨。若乃守文而不通其變，徇教而不達教情，以之處心循理，不亦外乎。

他雖辨明佛教報應的特徵，卻亦於世教之說不全盤否認，即世教因以「情」爲本，

^④ 「四罪」，見《尚書》〈堯典〉：「流共工於幽州，放驩兜於崇山，竄三苗於三危，殛鯀於禹山，四罪而天下咸服。」

名教出於自然，故對世教有真正體認之人，是達於教情、深領幽旨的（韜理實於韞櫟），因此應「略其事而喻」，得意而忘象，勿滯於教儀。郗超以為儒家傳統之「家族性報應」，其報應範圍不止乎己，雖非事實，但「所及彌廣，則誠懼愈深」，世人應從中得到怵惕戒懼的心理，如此才能達到世教真正之用意（每申近以斂粗，進無虧於懲勸），這也是面對世教的正確理解與回應。

更進一步，對於報應於當世之無驗，他也必須加以說明：

夫罪福之於逆順，固必應而無差者也，苟昧斯道，則邪正無位，寄心無准矣。
至於考之當年，信漫而少徵，理無愆違，而事不恒著，豈得不歸諸宿緣，推之來世耶？是以有心於理者，審影響之難誣，廢事證而冥寄，達天網之宏疏，故期之於靡漏，悟運往之無間，混萬劫於一朝，括三世而玄同，要終歸於必至，豈以顯昧改心，淹遠革慮哉，此最始信之根主而業心所深期也。

因果報應，絕對是必然而無差的，不能因為當世無報而否定它的存在，在符合報應之理的情況下，若於當世無報，報因仍會隨「宿緣」而歸諸於來世。因此郗超認為修道者，應能「審影響之難誣」，而有「廢事證而冥寄」的態度，如此方能體「混萬劫於一朝，括三世而玄同」之理，不致於因報應之顯昧遲緩而動搖信心。值得注意的是，郗超「括三世而玄同」之說，意味著報應不以此生為限，而是涵括至此生以外的三世輪迴中，此已為後來慧遠〈三報論〉之理論先聲。

三、由「戒」資「定」：治心之要

以上論及五戒十善，及相關之報應與輪迴的構成與性質，可以視為郗超論述奉佛之基本概念，待信徒入門，根基底定，於是可以在依戒資定，進而修習定學，此即「治心」之切要功夫，在於定心，即不動搖，不受外欲遷流，妄念牽纏，並生等心觀照，以悟無常之理，乃至息緣定慮，一心不亂。

(一) 反向之觀想：不淨觀

一般說來，對於欲望迷執之破除，除了消極的守戒，更可運用對所渴欲事物之反向觀想，如「不淨觀」即是，〈奉法要〉：



《十二門經》云：「有時自計，我端正好，便當自念，身中無所有，但有肝腸胃肺，骨血屎溺，有何等好？復觀他人，身中惡露皆如是。」若慳貪意起，當念財物珍寶，生不持來，死不俱去，而流遷變化，朝夕難保，身不久存，物無常主，宜及當年施恩行惠，贍乏以財，救疾以藥，終日欣欣，務存營濟。若瞋恚意起，當深生平等，兼護十戒。

透過觀想肉體的不淨，而去除種種貪欲，其中包括對自己與他人身體的不淨之想：端正之身貌與軀體不過是器官與穢物等的和合，以此破除我身或對美色的欲望。此外，若五蓋中之「慳貪」意起，則應念及財物不過是身外之物，生死難保，終歸虛空，所以應當及時用來賑貧濟弱；有趣的是，這似乎正是郗超人格的寫照。^⑮當「瞋」意起，則要徹底的看破、放下，在不順心的境界而能無厭心、瞋意，相對地，在順境亦無歡喜心，此為「平等」之心，這樣看來，「深生平等」亦為一種破執的修行與觀想，為對治貪瞋，乃至兼護十戒之法門。

(二) 忍辱、以善報過

制伏貪、瞋之迷執，還僅只於消極地不犯人，若人以貪、瞋犯我，則更進一步地要有忍辱之德：

《差摩竭》云：「菩薩所行，忍辱為大。」若罵詈者，默而不報，若撻捶者，受而不校，若瞋怒者，慈心向之，若謗毀者，不念其惡。《法句》又云：「受辱心如地，行忍如門閭。」地及門閭，蓋取其藏垢納污，終日受踐也。《成具經》曰：「彼以四過加己，則覺知口之失也。報以善言和語，至誠不飾。」四過者，上之所謂兩舌、惡口、妄言、綺語也。夫彼以惡來，我以善應，苟心非木石，理無不感，但患處之不恒，弘之不積耳。苟能每事思忍，則悔吝消於見世，福報顯於將來。

此舉出對他人加諸己身之身、口、意諸惡的應對態度與修養，諸如受人罵詈、撻捶、

^⑯ 《晉書》，卷第 67，列傳第 37，〈郗鑒•愔子超〉：「愔又好聚斂，積錢數千萬，嘗開庫，任超所取。超性好施，一日中散與親故都盡。其任心獨詣，皆此類也。」頁 1803。

瞋怒、謗毀，要「忍辱」以對，並視如平常，而他人以四過加己，更應以「善」報「過」，此又係修養之更進一步。就修養進階來看，郗超或許認為，一個能忍辱、以「善」報「過」的人，本身即不會是個主動的辱人、犯人者，否則亦將瞋目相向，以其人之道還治其人之身。故忍辱之德更是在制伏貪瞋之上，其功德不但能解消當世悔吝，更能於來世得福報。

(三) 慈、悲、喜、護：四等心

郗超更從正面來標揭佛徒應具的美德與修養，此即「四等」之心：

《賢者德經》云：「心所不安，未常加物。」即近而言，則忠恕之道，推而極之，四等之義。四等者何，慈悲喜護也。何謂為慈？愍傷眾生，等一物我，推己恕彼，願令普安，愛及昆蟲，情無同異。何謂為悲？博愛兼拯，雨淚惻心，要令實功潛著，不直有心而已。何謂為喜？歡悅柔軟，施而無悔。何謂為愛護？隨其方便，觸類善救，津梁會通，務存弘濟。能行四等，三界極尊，但未能冥心無兆，則有數必終。是以《本起經》云：「諸天雖樂，福盡亦喪，貴極而無道，與地獄對門。」《成具》又云：「福者，有苦，有盡，有煩勞，有往還。」《泥洹經》曰：「五道無安，唯無為快。」

所謂的「四等」即「四無量心」、「四梵行」：「慈、悲、喜、護」，後則多以「護」為「捨」，則「慈、悲、喜、護」應為早期之譯稱。^⑬四等由「忠、恕」之道推極

^⑬ 早期譯經多用此四等之名，如漢·支謙《般舟三昧經》、西晉·竺法護譯《方等般泥洹經》、吳·支謙譯之《須摩提女經》，乃至於吳·陳慧之《陰持入經註》亦為「慈、悲、喜、護」。最明顯者，我們可以比較同經之異譯來說明這個情況，如吳·支謙所譯之《維摩詰經》之〈觀人物品〉第7：「（文殊師利）問：『何謂為護？』（維摩詰）曰：『兼利之。』」《大正藏》，No. 474 《維摩詰經》（卷2）T14, p0528b。姚秦·鳩摩羅什所譯之《維摩詰所說經》之〈觀眾生品〉第7：「（文殊師利）問：『何謂為捨？』（維摩詰）答曰：『所作福祐，無所希望。』」《大正藏》，No. 475 《維摩詰所說經》（卷2）T14, p0547c。可見其同本異譯之翻譯有所不同，郗超四等義之所本，應該是早期支謙的譯本。

而來，這是郗超特殊之以「儒」釋「佛」的觀點，實僅取「恕」道「推己及人」之意，以言「等一物我」，因此四等之心其實是建立在「同情」、「無異」的基礎上，以此對待一切有情眾生，《陰持入經註》：

以恕已四等拔瞋恚毒，散諸怨、解眾結，興慈悲喜護，普濟群生也。^⑦

可見此四等不但是對治瞋恚、化解怨結之方，更是普濟群生，兼拯弘濟之道。能行此四等，是「三界」極尊；雖說如此，「三界」仍在有方之境，即五道輪迴之內，因此四等之修行，未能冥心無兆，斷脫輪迴的大流。郗超引《本起經》的話，說明天道中之諸天^⑧雖有福樂，仍只是暫時，終將喪失，若已處極尊，而無繼續謹慎修持，則隨即墮落。這說出了以修道的環境來說，天道不如人間：天道有樂無苦，其眾生易耽於逸樂，就不願修道；人間苦樂參半，世人爲了八苦煎迫，反而立求解脫，所以已升天道者，若一墮落，與地獄亦儘爲對門之隔。

又引《成具經》之文，謂即使福者，仍處於「有數」，有數便有盡，故亦仍有苦、煩勞與諸種人生之一切「有待」。總而言之，只要在果報輪迴的格局內，就算是「善報」也是不究竟的，故從入門初階到此爲止，還不算足徹底的解脫。什麼才是真正的解脫？誠如《泥洹經》所謂：「五道無安，唯無爲快。」若是參照今本《般泥洹經》：

心作復作，致非常苦。生者輒死，死則有生。五道無安，唯泥洹樂。^⑨

可知「唯無爲快」之「無」即是「泥洹」，「快」即「樂」，郗超以「無」釋「泥洹」，表明唯有證入「泥洹」方是終極的解脫，所以在修習上勢須更進一層。

（四）固心、去妄心

爲期達致真正的解脫，即要從報應與解脫的關鍵入手，此即「心」。前論「心」

^⑦ 《大正藏》，No. 1694 《陰持入經註》（卷1）T33, p0013a。

^⑧ 如「欲界六天」、「色界二十三天」、「無色界四天」，「欲界」、「色界」、「無色界」，亦爲「三界」。

^⑨ 《大正藏》，No. 6 《般泥洹經》（卷2）T01, p0189b。

同時兼具染淨兩個面向，「得道」或「受報」均存乎「心」，因此這方面的修習就顯得格外重要，如「固心」：

《經》稱：「行道者，先當捨世八事：利衰毀譽，稱譏苦樂。聞善不喜，聞惡不懼。」信心天固，沮勸無以動其志；埋根於中，外物不能干其慮。且當年所遇，必由宿緣。宿緣玄運，信同四時，其來不可禦，其去不能止，固當順而安之，悅而舉之。精慤增道習，期諸妄心、形報既廢，乃獲大安耳。

此處郗超所引之《經》，應是吳·支謙所譯《太子瑞應本起經》，今文：「得善不喜，逢惡不憂。捨世八事：利衰毀譽，稱譏苦樂，不以傾動。」^{④0}得善不喜，逢惡不憂，此有類等心，是對一切世事的看破與超脫，而絲毫不受動搖，如此妄心日去而信心日長。此外，前世所造之業報宿緣既定，而無以拒絕，則莫如順而安之，即修道之心不受既有之宿緣業報的影響，從而於能夠掌握的今世，加以精進的修習。就此一層面來看，「固心」超越宿緣是更為超越的。

（五）奉道之存心：求己

信徒在修行的過程中，往往會配合以宗教之儀式，郗超在這裡對信徒提出正確的奉道心態，說到另一種不宜有的「妄心」：

夫理本於心而報彰於事，猶形正則影直，聲和而響順，此自然玄應，孰有爲之者哉！然則契心神道，固宜期之通理，務存遠大，虛中正己，而無希外助，不可接以卑瀆，要以情求，此乃曆懷之關鍵，學者所宜思也。或謂心念必報，理同影響，但當求己而已，固無事於幽冥。原經教之設，蓋所以悟夫求己。然求己之方，非教莫悟。悟因乎教，則功由神道。欣感發中，必形於事，亦由詠歌不足，係以手舞，然則奉而尊之，蓋理所不必須，而情所不能廢。宜縱已深體教旨，忘懷欣想，將以己引物，自周乎眾，所以固新涉之志，而令寄懷有擬。

^{④0} 《大正藏》，No. 185 《太子瑞應本起經》（卷 1）T03, p0476c。



報應之來，是「自然玄應」，此以道家之「自然」來說明報應勢所必至，而「孰有爲之者哉」，並不是有什麼鬼神或冥界幽司所主導的，說出其根源端繫於一己心念的發動與運作，故只當內省乎已。所以郗超說有一種「妄心」，即以個人近情妄求鬼神之助，這種奉道心態是不宜有的。至於神道之設，乃是爲了達到導引人反求諸己的目的，即透過教規教儀，來輔助悟道。在這裡郗超表達了他對「奉教」的觀點，在於重視宗教的實質內涵；教規教儀的存在價值，也是基於教情教理而來的，此其「欣感發中，必形於事，亦由詠歌不足，係以手舞」之意。就此說來，形式上的尊奉是理所不必的，但深體教旨，求己悟道，自己以及人，就達於教情而言卻是不能廢的。經由郗超的提醒，措懷於「報應」的修道者，即能往單純精一的修心悟道之方向再進一層，而不致受到教儀於形式上的侷限或淪入方術鬼神之歧途。

(六) 達觀、等心

就修道之境界來看，體會生命的本質是苦，復能從中解脫實是生命修行之更進一層：

《經》云：「生苦老苦，病苦死苦，怨憎會苦，恩愛別離苦，所求不得苦。」遇此諸苦，則宜深惟緣對，兼覺魔僞，開以達觀，弘以等心。且區區一生，有同過隙，所遇雖殊，終歸枯朽，得失少多，固不足計，該以數塗，則此心自息。又苟未入道，則休惑迭用，聚散去來，賢愚同致，是以《經》云：「安則有危，得則有喪，合會有離，生則有死。」蓋自然之常勢，必至之定期，推而安之，則無往不夷。

此處所引之經，配合郗超所處時代來看，應即爲西晉·竺法護所譯之《出曜經》〈我品〉第二十四：「生苦老苦，病苦死苦，怨憎會苦，恩愛別離苦，所欲不得苦。」^{④1}郗文所引與此處一字不差。此言及人生命境遇的本質即是「苦」，「苦」是依生命之本身而有，如佛教之「三法印」，已言「諸行皆苦」（sabbe sankhara dukkha），

^{④1} 《大正藏》，No. 212 《出曜經》（卷 21）T04, p0724c。

而《出曜經》所列之諸苦，係四聖諦之第一諦—苦諦之表述。面對人生諸苦，需要深思這一切都是宿業所積而應至必受者，^⑫係緣化之偽，虛幻不實，若能開啓達觀之心，擴大等心豁朗之觀照，便能知區區此生，終不足計。

又後引之經，疑似吳·竺將炎、支謙所譯之《法句經》〈無常品〉第一：「常者皆盡，高者亦墮，合會有離，生者有死。」^⑬文句稍異。此言在達觀之心與等心的觀照底下，人生之悲喜休感、聚散去來、賢愚智不肖實皆同致；安危、得喪、合離與生死亦皆彼此相對而有，此本至為平常的自然之理，若能推擴此心之觀照，並安住此理，自然無往而不超脫。

佛家因等心以超脫之應用至為廣泛，但相較於前述之去除貪瞋之蔽，或是培養忍辱之德、「慈、悲、喜、護」四等之心，皆是針對特定情況與對象所提出的對治修養之方；唯此處深惟緣對是偽、是苦，係已就生命本質之一面作更進深之觀照，因此，隨之而生之心境亦是更進昇的。

(七) 息念、止慮、無懼

除了要恢宏達觀、等心，復需息念、止慮：

《維摩詰》云：「一切諸法，從意生形。」然則兆動於始，事應乎末，念起而有，慮息則無。意之所安，則觸遇而夷，情之所閼，則無往不滯。因此而言，滯之所由在我而不在物也。若乃懼生於心，則釁乘於外，外釁既乘，內懼愈結，苟患失之，無所不至矣。是以《經》稱「丈夫畏時，非人得其便。」誠能住心以理，天關內固，則入鬼閭間，緣對自息，萬有無以嬰，眾邪不能襲。

^⑫ 〈奉法要〉中多處用及「緣對」、「必苦之對」、「對至而應」等語詞，此應當就宿業所積致之惡報而必受者言的。如《高僧傳》，卷一，譯經上，〈晉長安帛遠〉：「祖行至汧縣，忽語道人及弟子云：『我數日對當至。』便辭別，作素書，分布經像及資財都訖。……祖曰：『我來此畢對，此宿命久結，非今事也。』……遂便鞭之五十，奄命而終。」頁 26。

^⑬ 《大正藏》，No. 210 《法句經》（卷1）T04, p0559a。



世間萬象都是妄念所見，一切滯礙亦因念起而有，故滯在我而不在於物，因此若是能息念、止慮則可無往不滯，此正是達觀、等心修養之另一面，亦可為其要領。後引之《經》，亦為《維摩詰經》，出於〈觀人物品〉第七，^{④4}說到人一但有所畏懼，則鬼神便能趁虛而入（非人得其便），即懼心一生，則兆動藉之而起，因此懼心愈重，則得失愈重，而無往不至。主旨旨在喻人斷除一切分別妄想，無畏生死，《維摩詰經》〈觀人物品〉：

弟子畏生死故，色聲香味細滑得其便。已離畏者，一切五樂無能為也。^{④5}
此直承前文「生死為畏」而來，若是對生死愈有所畏，則愈受到六情的轄制，唯有離畏者，世俗之五樂（五欲）無法侵入。此亦為郗超「住心以理」、「天關內固」之意，由此而往，則一切煩惱與虛幻之萬法自然止息。

（八）心悟無常、離苦

郗超更進而就「無常」的一面，來解說萬有虛幻不實的本質：

四非常：一曰無常，二曰苦，三曰空，四曰非身。少長殊形，陵谷易處謂之無常；盛衰相襲，欣極必悲，謂之為苦；一切萬有，終歸於無，謂之為空；神無常宅，遷化靡停，謂之非身。《經》稱：「處惑樂之地，覺必苦之對。」蓋推代謝於往復，審樂往則哀來，故居安慮危，夕惕榮觀。

「四非常」之典，應是出自郗超所習用的《出曜經》，〈利養品〉第十四：

爾時世尊告調達比丘曰：「汝今且置神足，何不學四非常：非常義、苦義、空義、無我之義。」是時調達比丘便生此念。^{④6}

「四非常」所明者，即萬法莫不遷流變化，而無常住之理，無論是自然界物質、有情界、一切萬有，乃至於人的意識與觀感，都隨著因緣造作而成，因緣相離則散，

^{④4} 郗超所用者，係吳·支謙之譯本，《大正藏》，No. 474 《維摩詰經》（卷2）T14, p0528c。

^{④5} 同上註。

^{④6} 《大正藏》，No. 212 《出曜經》（卷14）T04, p0687b。

其本質即是變異，即是無常。郗超又引後漢·支曜譯《成具光明定意經》：「居惑樂之地，則覺必苦之對。」⁴⁷言處於樂中，則應知苦害亦必隨之而至，故應「居安慮危」，「夕惕榮觀」，「榮觀」，係《老子》中之用語，⁴⁸此殆偷取其「相反相成」之意。

郗超隨即提到「苦諦」之來，不但是由於萬法無常，更是由於心念之滯：

若夫深於苦者，謂之見諦：達有心則有滯，有滯則苦存，雖貴極人天，地兼崇高，所乘愈重，矜著彌深，情之所樂，於理愈苦。故《經》云：「三界皆苦，無可樂者。」又云：「五道眾生，共在一大獄中。」苟心係乎有，則罪福同貫，故總謂三界爲一大獄。

若能體會苦諦之來，這可以說是見諦：即心滯於有，對於剎那間成住壞空的事物有所依恃、貪滯，「苦」即由此生發。隨後引吳·支謙譯《太子瑞應本起經》：「三界皆苦，何可樂者。」⁴⁹三界均於有方之境，此中一切受緣生法支配，剎那生滅，本質是苦，都無可樂，五道復輪迴相續，故謂爲一大獄。這樣說來，若心滯於虛幻不實的假有，即使再尊貴的人，其環境與出身再優渥（雖貴極人天，地兼崇高），就算擁有一時的貪愛歡樂，然於理卻是愈苦，而終舊無法解脫。此處亦隱涵有郗超對當時沉迷逸樂之貴族名士的箴砭。

因此，心之迷執正是應當對治的：

佛問諸弟子：「何謂無常？」一人曰：「一日不可保，是爲無常。」佛言：「非佛弟子。」一人曰：「食頃不可保，是爲無常。」佛言：「非佛弟子。」一人曰：「出息不報，便就後世，是爲無常。」佛言：「真佛弟子。」夫無常顯證，日陳於前，而萬代同歸，終莫之悟。無瞬息之安，保永世之計；懼

⁴⁷ 《大正藏》，No. 630 《佛說成具光明定意經》（卷1）T15, p0451c。

⁴⁸ 「榮觀」，出於《老子》第〈廿六章〉：「雖有榮觀，燕處超然。」陳鼓應：「指華麗的生活。」見《老子註釋及評介》（北京：中華書局，1984年5月），頁171。

⁴⁹ 《大正藏》，No. 185 《太子瑞應本起經》（卷1）T03, p0473c。



不在交，則每事殆懈；以之進德，則功無覆蕡；以之治心，則惰其所習。是以有道之士，指寸陰而惜逝，恒自強於鞭後，業興時競，惟日不足，則亂念無因而生，緣對靡由而起。

考此處佛問諸弟子之對話，係引自後漢·迦葉摩騰、法蘭譯《四十二章經》而稍加改易：

佛問諸沙門：「人命在幾間？」對曰：「在數日間。」佛言：「子未能爲道。」復問一沙門：「人命在幾間？」對曰：「在飯食間。」佛言：「子未能爲道。」復問一沙門：「人命在幾間？」對曰：「呼吸之間。」佛言：「善哉！子可謂爲道者矣。」^{⑤0}

此亦明人生無常之理，「人命」亦即「人壽」。「出息不報」之「出息」，就《四十二章經》來看，當爲「呼吸」；據前文，「報」或爲「保」之誤，因此此句應是「出息不保，便就後世，是爲無常。」意爲：相對於「一日」之間、「食頃」之間，人命彷彿繫乎呼吸瞬息之間，亦剎那生滅，此即無常。如此顯證，萬代莫不如此，世人卻終究未悟，諸如：凡事無片刻之安，卻汲營於永世之保；未至可懼的生死交關，則每事懈怠，以這種態度來進德、治心，則多惰其所習而一事無成。有鑒於此，郗超勉勵有道之士，應珍惜寸陰，精勤奮勉，日治心於不輟，終將脫離雜念與緣化之糾纏。此實亦基於佛教角度對世風所發之批判，郗超理論中處處涵有現實之針對性，殆非偶然。

四、由「定」生「慧」：從「有心」到「無心」

以上論述，無論固心、去妄心、奉道之存心、達觀、等心、心悟無常等，多從兩個方向來針對識心之修習：一者以息妄識，去除染心；一者弘以信心，生發清淨心，總而言之，即就「持心」而論。然而這些修習，都仍是在「三界皆苦」、「五道」共在一大獄的輪轉之內；從另外一面來看，卻也是斷滅果報輪迴之基本修持。

^{⑤0} 《大正藏》，No. 784 《四十二章經》（卷1）T17, p0724a。

〈奉法要〉看似龐雜，然其論理層層轉進，其所提供的修治之方亦由淺入深，因此，識心之修習，終將須脫離「持心」之「有心」，而進至「無心」，方能真正證得道慧，斷脫輪迴而得渡。

(一) 「六度」

首先即是修習「六度」：

六度：一曰施，二曰戒，三曰忍辱，四曰精進，五曰一心，六曰智慧。積而能散，潤濟眾生，施也；謹守十善，閑邪以誠，誠也；犯而不校，常善下人，忍辱也；慤行所習，夙夜匪懈，精進也；專心守意，以約斂眾，一心也。凡此五事，行以有心，謂之俗度；領以兼忘，謂之道慧。

六度，又稱「六波羅蜜」。波羅蜜，係梵語 paramita 的音譯，義譯曰「度」，即「到彼岸」之義。則六度之修習是到達涅槃靜寂彼岸的關鍵，即：布施、持戒、忍辱、精進、一心（禪定）、智慧，這似乎是前述之集大成，如「積而能散，潤濟眾生」即「施恩行惠，贍乏以財」（見「反向之觀想」一節），此以度「慳貪」；「謹守十善，閑邪以誠」已見於「五戒十善」之修行，此以度「毀犯」；此外「忍辱」以度「瞋恚」、「精進」以度「懈怠」，「一心」以度「散亂」，這些幾乎都是前面所提點過的相關法門。郗超謂此五事，是基於「有心」之修習，謂之「俗度」；然而復需更進一層，遮撥此一爲了修習而修習的「目的性」，而能渾全、兼忘於道中，這即是「道慧」，或者即可以「無心」謂之。至是，郗超可謂總括出由「戒」—「布施」、「持戒」、「忍辱」、「精進」，至「定」—「一心」，至「慧」—「道慧」之修道概要，並從中導引出得道契機之所在。

(二) 由般若智獲解脫

得慧亦即得般若智，此是解脫的關鍵：

《本起經》云：「九十六種道術，各信所事，皆樂生安，孰知其惑？」夫欣得惡失，樂存哀亡，蓋弱喪之常滯，有生所感同。然冥力潛謝，非矜戀所留，對至而應，豈智用所制！是以學者必歸心化本，領觀玄宗，玩之珍之，則眾



念自廢。廢則有忘，有忘則緣絕。緣報既絕，然後入於無生。既不受生，故能不死，是以《普耀經》云：「無所從生，靡所不生，於諸所生，而無所生。」《泥洹經》云：「心識靜休，則不死不生。」心爲種本，行爲其地，報爲結實，猶如種殖，各以其類，時至而生，弗可過也。種十善戒，善則受生之報，具於上章；加種禪等四空，則貴極天道，四空及禪，數《經》具載其義，從第一天至二十八天，隨其事行，福轉倍增；種非常禪諦，背有著無，則得羅漢泥洹；不忌有爲，不係空觀，遇理而冥，無執無寄，爲無所種。既無所種，故不受報。廓然玄廢，則佛之泥洹。泥洹者，漢曰無爲，亦曰滅度。《維摩詰》曰：「彼六師者，說倚爲道；從是師者，爲住諸見，爲墮邊際，爲歸八難，不得離生死道也。」雖玄心屢習，而介然微動，猶均彼六師，同滯一有。況貪生倚想，執我捍化，雖復福踰山河，貴極三界，倚伏旋還，終墮罪苦，豈獲寧神大造，泊然玄夷哉！

在這一段中，應該把前面所引的《本起經》^{⑤1}與末尾所引的《維摩結經》合看，郗超引此二經，目的在於批評外道的偏差。其中包括「九十六種外道」與「六師外道」。^{⑤2}關於「九十六種外道」，其所事雖各有不同，然就「樂生求安」、落於俗見一點而言，則爲不異；至於「六師外道」，依《維摩詰經》的說法，若依其修道，從其爲師，則必墮入邪見，落入八種難成佛道之境，^{⑤3}而不得不了脫生死，證入涅槃。因

^{⑤1} 《本起經》，應爲《太子瑞應本起經》，今本原文：「世間道術，九十六種，各信所事，孰知其惑，皆樂生求安。」《大正藏》，No. 185 《太子瑞應本起經》（卷2）T03, p0479c。可見「皆樂生安」應爲「皆樂生求安」，郗文似有闕漏。

^{⑤2} 《維摩詰所說經》〈弟子品〉第三：「彼外道六師：富蘭那迦葉、末伽梨拘憍梨子、刪闔夜毘羅胝子、阿耆多翅舍欽婆羅、迦羅鳩馱迦旃延、尼犍陀若提子等，是汝之師。」《大正藏》No. 475 《維摩詰所說經》（卷1）T14, p0540b-p0540c。此六師是約與釋迦同時的六個中印度思想家，若以學派之立場來界義其身分則分別是：懷疑論者、唯物論、快樂論者、宿命的自然論者、無道德論者、無因的感覺論者、耆那教的祖師。此六人的想法異於釋迦。

^{⑤3} 生於地獄、惡鬼、畜生道，此爲三；生於樂報殊勝之地，無苦而不思佛道，此爲四；生於色界、無色界長壽安穩之地，此爲五；聾、盲、瘡、啞，不聞佛道，此爲六；智慧聰明而自恃自傲者，此爲七；生於無佛法之世者，此爲八。

此學者應歸心化本，依循正道，凝意修行，以追求心識靜滅、念廢緣絕，入於不死不生的涅槃（無生）為最高修行。

關於修行的方式與進程，郗超仍是取「因/果」的模式來作論述，這當中他一再覆述一些基本觀點：如以「心」為「種本」，即解脫之關鍵，加上由「心」所生發之各種行為，以此為「因」，假以時日，報應以生，則是其結「果」，「因/果」之應勢所必至。郗超在這裡的邏輯是：因果輪迴既非智用、人為所能制，則斷滅因果的手段，僅能經由禪修與智慧。此即他以「因/果」模式為其論述修道架構的終極目的，終在破除此一模式。而在此一架構底下，他亦作了一總括式之修習進程論述，這分別是：1.修習十善可往生「天堂」（此即「欲界六天」）。2.十善備具，外加「四空」之禪修即可生於「無色界」之「四空處」。⁵⁴這當中關於禪修與所昇至天界之因果對應的說法，郗超只說「數《經》具載其義」，而未有詳述。但可以確定的是，隨著禪修境界之高低，而能往生不同等次的「天道」，此即其所謂從第一天至二十八天：「欲界六天」、「色界十八梵天」、「無色界四空天」。⁵⁵而這二十八天的境界，仍是處於輪迴之境。3.修習非常禪諦，斷滅一切煩惱與「見」「思」二惑，而能得「阿羅漢位」，至此已算正式斷滅因果輪迴，永入涅槃，不再來三界受生。4.不忌有為，不係空觀，遇理而冥，無執無寄，無種無報的無上正覺，即「佛」，至此已臻至究竟之果位。

（三）證空

對於已經臻入無生無滅之最高境界的「佛」，其所體證的無上智慧即是「空」，郗超在〈奉法要〉的最後，談及對此一般若智體證的看法：

⁵⁴ 所謂「四空」即為了生於「四空處」而修的禪定，「四空處」即「無色界」的四種不同階段與境地；不受形相所束縛的四種心靈狀態：（1）空無邊處（2）識無邊處（3）無所有處（4）非想非非想處。

⁵⁵ 天之名數，諸經所言不同，如《長阿含經》〈忉利天品〉作三十二天，《大寶積》、《大般若經》均作三十一天，《楞嚴經》作二十八天。一般多採小乘佛教部派分裂後的上座部所立的「欲界六天」、「色界十八天」、「無色界四天」，共二十八天。

夫生必有情，天勢率至。不宅於善，必在於惡，是以始行道者，要必有寄。寄之所因，必因乎有；有之所資，必資乎煩，是以《經》云：「欲於空中造立宮室，終不能成。」取佛國者，非於空也，然則五度四等，未始可廢，但當即其事用而去其忮心，歸佛則解佛，無歸於戒則無功於戒，則禪諦與五陰俱冥，末用與本觀同盡，雖復眾行兼陳，固是空中行空耳。或以爲空則無行，行則非空。既已有行，無乃失空乎？

「始行道者，要必有寄」，意即凡修習者，皆需權宜地假修習之法，也就是無論如何都需要藉具體的修習方法與步驟來成就一切功德，此即「寄之所因，必因乎有」，「有之所資，必資乎煩」之意，所以「取佛國者」並非是天馬行空，一步登天的。就如同《經》上所說：「欲於空中造立宮室，終不能成。」這是郗超引自《維摩詰經》〈佛國品〉中的話。⁵⁶這就需要過程中有五度（施、戒、忍辱、精進、一心）的修習與發「四等」心。儘管如此，最重要的關鍵仍在於修習的態度。郗超在這裡提到了要令「禪諦」與「五陰」俱冥，「末用」與「本觀」同盡，意思是說：「禪諦」本是用來對治「五陰」的，但當五陰對治的同時，行禪的目的性也要忘卻；「本觀」是用來對治「末用」的，當「末用」消解之時，「本觀」的作用也要同時消解，這才是所謂的於「空中行空」。所以儘管所有的修習方法都擺在眼前，但都需無心以對，所以「空」並不是從外在行事來看的，「空」非「無行」，無所施爲。然而取證於「空」的關鍵在哪裡？接下來郗超說：

夫空者，忘懷之稱，非府宅之謂也。無誠無矣，存無則滯封，有誠有矣，兩忘則玄解，然則有無由乎方寸，而無係於外物，器象雖陳於事用，感絕則理

⁵⁶ 〔吳〕支謙譯《佛說維摩詰經》〈佛國品〉：「於是佛告寶事曰：『童子諦聽，善思念之，吾當爲汝解說如來菩薩佛國清淨土。』於是寶事與諸大眾受教而聽。佛言童子：『蚊行喘息人物之土，則是菩薩佛國。所以者何？菩薩欲教化眾生，是故攝取佛國；欲使佛國人民盡奉法律，故取佛國；欲使佛國人民入佛上智，故取佛國；欲使佛國人民見聖典之事而以發意，故取佛國。所以者何？欲導利一切人民令生佛國。……譬如有人，欲度空中，造立宮室，終不能成。』」《大正藏》，No. 474 《佛說維摩詰經》（卷1）T14, p0520a。

冥，豈滅有而後無，階損以至盡哉？由此言之，有固非滯，滯有則背宗，反流歸根，任本則自暢，是以開士深行，統以一貫，達萬像之常冥，乘所寓而玄領，知來理之先空，恒得之於同致，悟四色之無朕，順本際而偕廢，審眾觀之自然，故雖行而靡跡。方等深經，每泯一三世，而未常謂見在爲有，則空中行空，旨斯見矣。

所謂的「空」，即是「忘懷」，而非所謂的「府宅」，也就是否認「空」作爲一被解消之「無」的「實體義」，既是如此，固然不能拘執於有，在「有」解消的同時，連於「無」處也應無所拘執，否則「存無」則「滯封」，反倒陷入另一種有執中。郗超認爲這關鍵在於「方寸」，也就是「心識」的作用，有無既繫乎心，則有無亦生於心，所以他在這裡提出契入「空」境的關鍵，在於「忘懷」、「感絕」的般若玄智。在此一玄智的觀照下，器象雖陳於事用，亦能有「理冥」之境。意即只要心識不要拘於「有」，雖處於「有」也是能入於「無」的，把握此一原則就能「統以一貫」、「反流歸根」，而致「雖行而靡跡」之境。再進一步復以「忘懷」之「空」觀泯同此「無」，此即所謂「禪諦與五陰俱冥」、「末用與本觀同盡」之理，亦符「空中行空」之旨。

郗超此一由《維摩詰經》所闡發之觀念，合於當時般若學對「空」觀的徹悟，在兩晉居士中堪稱難得，究其原因，即有得於僧師支遁的啓發。支遁〈大小品對比要抄序〉：

無物於物，故能齊於物，……齊萬物於空同。夫無者，豈能無哉？無不能自無，……則無非無矣。若存無以求寂，希智以忘心，智不足以盡無，寂不足以冥神。何則？故有存於所存，有無於所無。存乎存者，非其存也；希乎無，非其無也。何則？徒知無之無爲，莫知所以無；知存之爲存，莫知所以存。希無以忘無，故非無之所無；寄存以忘存，故非存之所存。莫若無其所以無，忘其所以存。忘其所以存，則無存於所存，遺其所以無，則忘無於所無。忘無故妙存，妙存故盡無，盡無則忘玄，忘玄故無心。然後二跡無寄，無有冥



盡。⑤7

菩薩以其般若玄智觀照萬物「無自性」皆「空」，故能「無物於物」，以「性空」齊同諸法，如果肯認這是一種「忘有」，則更進一步，連同「無」亦不可執著：就存有狀態來說，「無」是不能「自無」的，連「無」也是「空」的；就工夫來說，最好不要以「存無」、「希智」來達到「求寂」「忘心」的目標心態，這樣就是把「無」當作希求的對象（有存於所存，有無於所無），因為「無」作為思想上，或修道所企求的「對象」，非究竟之「所以無」、「所以存」（存乎存者，非其存也；希乎無，非其無也。）與其如此，不如「無其所以無」「忘其所以存」，即真正的「忘無」，並非「希無以忘無」、「寄存以忘存」的，不但是名言、概念、修行之寄託資借，連於「所以存」「所以無」之「空」亦是無所拘執的，此一「無於無」的遮擋，顯然是包括這兩個層次的，如此「妙存」究竟的一面才能顯豁出來，而真能「盡無」，以達致「忘玄」「無心」之境。支遁之「忘玄」「無心」，顯然觸發了郗超以「忘懷」說「空」的理路，此即「空中行空」，亦正如同僧肇說「般若無知」，以破除真智對於真諦的執取活動來達到「真知」，此正是「無寄」「冥盡」之旨。

參、結論

由上可知郗超〈奉法要〉對「空」的理解，確是得自於僧師支遁般若學「非有」「非無」的啟發，通篇論旨亦可謂循著由「戒」而「定」，由「定」而「慧」之理路，此為當時郗超佛教理解的一大特點：他先講持戒修習之資借是必要的，並非不用「器」「象」，身絕於事才能契入空理，只要修持靈明的覺智，而能「即有以入無」，此為方法上的「非無」。介入其中的，是以一種「修道與因果」、「行為與應報」的詮說架構，來標掲行事動靜與日用切身的生活戒規，以免去惡業，求得善

⑤7 《出三藏記集》，卷第8，頁298-299。

報。從其論點與所引證的經典參校，所呈現的正是《維摩詰經》〈佛國品〉「即世間以成道」的信仰觀點。更進一步，再講到不要被持戒的功利性與目的性所拘限，此為態度上的「非有」，這一切的關鍵，都在於方寸之心的修持、般若玄智的觀照，即以「空中行空」之「忘懷」來玄同二跡。

〈奉法要〉於修習部分特別強調「心」「識」的關鍵與作用，「識」與「心」有著相即相攝的內涵，既是墮落之因，亦為成道之由，故其或論心識修行從「有心」到「無心」，或標揭修習進程自「非無」到「非有」，幾乎一以貫之。這樣看來，「心識」的地位特殊，似亦已透露了兼具「染」「淨」的特質。相較於當世出世禪修之苦行法門（如念佛三昧之「心學」），〈奉法要〉於心識之修行則顯得扼要、簡明，且具體得多，此中與六朝「佛性論」發展之關係，似乎亦值得留意。

又從〈奉法要〉內容和字句來看，郗超所引用的佛典大體上可確定的有如下幾種：《四十二章經》、東漢安世高譯《十二門經》、支曜譯《成具光明定意經》、三國吳支謙譯《孝抄經》、《太子瑞應本起經》、《維摩詰經》、維祇難譯《法句經》、康僧會編譯《六度集經》、西晉竺法護譯《正齋經》、《普曜經》、法炬譯《數經》以及不著譯人的《般泥洹經》、《異出十二門經》等。此見郗超涉略佛典的廣博程度，並其佛教理解顯係統合了南、北之學統。

郗超本人為一在朝典職之居士，為桓溫所署，於其幕下曾任大司馬、參軍，而為溫之重要謀臣，曾參與多起政治策略，權重當時。⁶⁸〈奉法要〉自然是郗超個人在職信奉的觀點，而有切合人事之取向；並且基於宗教戒行的修道立場，多處表達了對當時世教風之針砭：如機心、懷毒、尚名、逸樂等世俗人心之弊；酒、色、殺、癡、瞋、貪等名士流習之闇昧；強梁、不受忠諫、徇私、欺殆等不良官場風氣，均藉此佛教概論的陳述一一點出，而特有警世作用。此中或許也透露出他與當朝名

⁶⁸ 較著者如咸安元年（371AD.）策議廢海西之事，《世說·言語》第59條，注引《晉安帝紀》曰：「桓溫於枋頭奔敗，知民望之去也，乃屠袁真於壽陽。既而謂郗超曰：『足以雪枋頭之恥乎？』超曰：『未厭有識之情也。公六十之年，敗於大舉，不建高世之勳，未足以鎮厭民望。』因說溫以廢立之事。時溫夙有此謀，深納超言，遂廢海西。」頁118。



士者流在政治立場與尚玄流風之意識型態之分野。至於文中屢提及「深生平等」、「達觀」「等心」之義，當中所反映佛教的等慈精神，則適時地體現了泯滅階級的意識，這在門第嚴明的東晉時代，誠屬難能可貴。

總而言之，郗超〈奉法要〉的撰作，其出入於流行當時的眾經之間，有修行階次層層開展的脈絡，亦有應和當時玄思與般若學的思維高度，更有由入世立場所提出之奉行觀點，為當時佛教於士階層的普遍流傳，打下良好的基礎，亦提供了士人奉法簡便入門的條件，這在中古佛教史上是極有貢獻的。

