

明内

集漢穀城刻石字



蓮宗五祖頌
 七歲絕未葢一言
 葢言即稱世尊號
 一見善導西方文
 方知淨土堪倚靠
 錢誘小兒念弥陀
 未久道路佛聲謀
 念佛：像從口出
 有誰聞見不依教

印光大師撰



蓮宗五祖少康大師



《六金剛句》說畧

談錫永

種種法總相 自性皆無二
種種法別相 遠離戲論見
雖無一見地 名當下即是
諸相其遍現 悉名爲普賢
諸法自圓滿 離作意過失
是於止觀境 住無作而現

上來所譯《六金剛句》，是藏密甯瑪派大圓滿法系的重要文獻。

由此文獻，可以引發一系列討論——
大乘佛教發展的實況——亦即密乘源流與大乘佛教的關係。
如來藏思想在大乘佛教的地位。
密乘與漢土禪宗的淵源。

如上所列，每一項討論其實都可以寫成一本專著，現在只將問題點出，並略加討論，故本文便僅標題爲「說略」。

本頌的歷史

本頌爲大圓滿祖師俱生喜金剛(Garap Dorje)所造。
據甯瑪派記述，大圓滿法系在印度的傳承如下：俱生喜金剛傳
妙吉祥友(manjusrimitra)，再傳佛智足(Buddha jñanapada)，
三傳吉祥獅子(Sri Simha)，四傳而至無垢友(Vimalamitra)及智
經(jñanasutra)。

據Dudjom Rinpoche 著The Nyingma School of Tibetan
Buddhism (一九九一年Wisdom版)。
於Lineage of Diamond Light 中(列入Crystal Mirror
Series, Vol. V)有相同的記錄。唯說俱生喜金剛生於西元
前五十五年。吉祥獅子則生於西元二八九年。所據爲藏傳資
料，詳見該書附錄。

蓮花生大士入藏後，所傳密法獨欠大圓滿法續，因遣弟子遍照
護(Vairocana)赴印度求法。由一空行母指引，得見吉祥獅子。

遍照護向之求法，吉祥獅子感到為難，因為當時王法規定，秘密法續不得傳出國外。

後來，吉祥獅子吩咐遍照護，白天且向其他大師學習緣起法（即顯乘經論），晚上則將甚深密續予以秘密傳授。由是遍照護始得習大圓滿法要。

及遍照護回國，便將十八本大圓滿論頌，蘸羊奶寫在一塊白絲之上，偷偷地帶回西藏。

據同上揭參考書。

但 Namkhai Norbu 及 Kennard Lipman 英譯的 *Primordial Experience, an Introduction to rdzogs-chen Meditation* (妙吉祥友原著，一九八六年 Shambhala 版) 說法則略不同。遍照護僅帶回五本論頌，不是十八本。十八本之數乃無垢友 (Vimalamitra) 後來的增添。這個說法比較合理，因為既然是偷帶，而且是用羊奶抄寫，便不可能帶太多的論著。提到的五本論頌，全收錄於《甯瑪派十萬續》Ka字函中。其篇目如下：

《六金剛句》(Byang chub Sems rig Pa khu byug)

《修菩提心論》(Byang chub Sems bsgom pa)

《菩提心發大勇論》(Byang chub Sems rtsal chen sprugs pa)

《菩提心金翅鳥論》(Byang chub Sems khyung chen)

《菩提心不枯大海論》(Byang chub Sems mi nub pai rgyal mtshan)

值得注意的是，這五本論頌都以「菩提心」(Byang chub Sems) 作為標題，此應可證明，當時大圓滿論師，尚未提出「大圓滿」(Dzogs chen) 這個名相。此系列著作，悉以菩

內明

專論

《六金剛句》說畧……………談錫永… 3

專著

龍樹《中論·觀因緣品》疏義(二)……………李潤生… 19

專論

畧論「小小戒可捨」……………聖凱… 28

特稿

壇經中融貫各宗思想的言論……………演慈… 33

法海拾貝

彌勒淨土的殊勝……………蔡惠明… 38

畫頁

封面：西藏拉薩大昭寺金頂

面裡：蓮宗五祖少康大師

底裡：西藏唐卡——羅漢

封底：談錫永居士墨寶

提心作為闡述法義的依據。

《甯瑪派十萬續》一共收二十篇大圓滿法系著作，其中五篇為遍照護結集，十三篇由無垢友傳出，後來龍青巴，(Klong chen rab yans pa) 編訂時，又加入了兩篇。其中有些篇目值得注意。例如——

《圓滿總義》(Dzogs pa Spyi chings)

這篇開始放棄了「菩提心」這一標題，稱為「圓滿」，但卻仍未稱為「大圓滿」。而最後結集的兩篇，則有一篇已標題為——

《諸法大圓滿菩提心本續》(Chos thams cad dzogs pa chen po byang club kyi Sems Kun byed rgyal po)。此篇「大圓滿」與「菩提心」並稱，可以看出此法系發展的一些眉目。大圓滿修習，以世俗菩提心與勝義菩提心的雙運為基礎。因此印度論師的早期論著，着重以「菩提心」作為標題，實在很有理由。

於拙譯《四法寶鬘》(龍青巴尊者著)中，其第三章〈道上除妄〉，有當時甯瑪派敦珠法王(Dudjom Rinpoche 1904—87)依對音，「敦珠」應照傳統的譯法，譯作「杜炯」為佳)的注釋。在本論及註釋中，都強調二菩提心的修習，但在見地上則取如來藏(Tathagata—garbha)為依歸。對此筆者於譯時已予留意。

敦珠法王於著The Nyingma School of Tibetan Buddhism時，曾寫了一章〈中觀宗宗義〉，說大圓滿與如來藏及菩提心的關係，筆者亦已將之譯出，發表於《內明》第二五七期，且收入為《四法寶鬘》的附錄。(此書列入《佛家經論導讀叢書》第一輯，一九九三年，密乘佛學會與博益聯合出

版)。

敦珠法王的觀點，應為由印度論師一直傳下來的觀點，後文將予討論。

遍照護回西藏後，將本頌改譯了一個題目，名為——
Draxisbai bal rigbai kujyug。這個標題很難繙譯，解起來是：吉兆的光，覺性的杜鵑聲。

原來西藏每當聽到杜鵑聲時，很意味着冬天已經過去，因此遍照護才用杜鵑聲之喚醒大地來形容覺性的顯露。

《金剛乘學會季刊》第二十二期，有一篇敦珠法王的《大圓滿開示》，足以令人領略覺性的問題。他開示道——心性了不可得，衆生卻執以為實，而起自他對立之分別，因此衆生之「心」，充滿顛倒妄想，(由是)造種種惡業而輪迴下去，受種種苦。而諸佛則了知內外之一切，不管淨或不淨，皆如幻如化。對淨之追求，亦是如幻如化，不去執着。要將心放在心的本來面目上，離開無明之造作，不落入能取所取，此時明空無執的「明覺」自然就呈現出來。就像虛空的雲消失了，自然而然的呈現出明的樣子。這種離垢之明覺，即是大圓滿之核心，也是三世諸佛之心要。(右引文據林崇安譯，括號裏「由是」二字則為引者所加。)

遍照護以杜鵑聲中的覺性來標題六金剛句，即是敦珠法王所說的自然而顯露的明覺。所以當瞭解到大圓滿的心要之後，便當覺得遍照護所加的標題很貼切而且生動具體。

至於《甯瑪派十萬續》將本頌的標題又加上「菩提心」(Byang chub sems)的名相，那只是標題詳略的問題而已。

造頌者的歷史

目前流傳的幾本印度佛教史，包括多羅那他(Taranatha 1575—1634)的《印度佛教史》，都沒有提到本頌造頌者俱生喜金剛的歷史。然而在甯瑪派的文獻中，他卻是一個地位極其重要的人物。他誦出大圓滿的六百四十萬頌，因而成爲大圓滿法系的第一位人間祖師。於《甯瑪派十萬續》中，由卷一至卷十，全部都是他造的頌——或說爲金剛薩埵示現，向他傳授的頌。

大圓滿法分三系列傳承。敦珠法王於上引書中對此即有詳述。此外，目前正在歐美弘大圓滿法的Namkhai Norbu，於Primordial Experience一書的〈前言〉中，對此亦有述及。

此三系列傳承，即是——

諸佛密意傳承，此即由法身普賢王如來(Samantabhadra)傳與金剛手、觀自在與文殊師利。其所傳者稱爲密續(Tantra)。

持明表義傳承，即由文殊師利傳與天持明耶舍持護天(deva Yasasvi Varapala)，由觀自在傳與龍持明黑喉龍王(Kalagriva)，由金剛手傳與藥叉持明普賢(Samantabhadra)——此外尚有羅刹持明智慧方便羅刹女(Matyapayika)及人持明維摩詰(Vimalakirti)則傳承未明(一說由金剛手傳與維摩詰)。其所傳者稱爲教法(agama)。

補特迦羅口耳傳承，即由金剛手傳與金剛薩埵，再傳俱生喜金剛。其所傳者稱爲口訣(upadesa)。

俱生喜金剛爲鄔仗那(Oddiyana)國王鄔波羅闍(uparaja)的外孫。鄔波羅闍亦是修密法的瑜伽者，在金剛薩埵一系密法中，亦位於早期祖師之列。

鄔波羅闍的次女名妙法(Sudharma)，未婚即出家爲尼修瑜伽。一夜，他忽夢有純白色的人拿着一個水晶瓶，連蓋她的頭頂三次。她只見水晶瓶上有「唵阿吽梭哈」五個種子字。瓶且放出光明，令她可以看到三界。

做夢之後，妙法公主即懷孕，及至誕一男孩，她便令貼身女僕將嬰兒棄置於灰堆。過了三日，她去看看嬰兒，只見他安然無恙，於是知道孩子是個有來歷的人，便把他攜回宮中撫養。這嬰兒由是得名「灰堆歡喜生」(Rolangs deba)。

及至七歲，孩子要求跟外祖父供養的五百福田學者辯論，鄔波羅闍懷着好玩的心情答應了，誰知這孩子居然辯才無礙，將五百學者一一駁倒。鄔波羅闍異常高興，即賜其名爲俱生喜金剛。

原來，這時候孩子早已得金剛手示現灌頂，同時五次面見金剛薩埵，對大圓滿法早已爛習。是故便能以不落緣起的法義，駁倒五百學者的緣起法。

以上資料，取材自敦珠法王同上引書，及Lineage of Diamond light 與 Tulku Thondup 的 Buddha mind (Snow Lion 一九八九年版)。

又據敦珠法王同上引書四八五頁，鄔波羅闍爲維摩詰法系的傳人，所受之法爲圓滿次第。是可知俱生喜金剛的家世，與密法實有淵源。

至於俱生喜金剛的出生年代，Tulku Parthang於同上引書中亦將之定為西元前五十五年。

關於密乘傳播的情況，多羅那他的《印度佛教史》，認為密續與大乘經典的傳播應該同時。於龍樹之前，密續亦已大量傳出（見張建木譯本，第十三、四章），這便跟過去日本學者靜谷正雄、平川彰、木村泰賢等人的研究結論完全不同。倘如我們將龍樹的活動年代，依通塗的說法定為西元二世紀頃，那麼，據多羅那他之說，密續於西元前後或一世紀時便開始傳播，則正跟鄔波羅闍與俱生喜金剛的活動年代吻合。

後來俱生喜金剛到鄔仗那北方的太陽光山，潛修三十二年，於內外密續均得成就，始離開修地往尸林修習。三年後，遇妙吉祥友，遂傳之以密法。據西藏文獻，妙吉祥友追隨俱生喜金剛七十五年，然後才往中國五台山。

資料同上引書。

於我國歷史中，找不到妙吉祥友在五台山的資料。同樣，其後一位也住五台山的大圓滿祖師吉祥獅子的住山資料也無法找到。更後，有一位于闐國人，法號獅子自在(dpalgyi Senge)亦為大圓滿祖師，晚年亦住在五台山，他的年代比較晚，或者有希望在中國佛教文獻中找到他的資料。

本頌的法義

本頌的梵文本，結構如何，未見記錄。藏文譯本則為每句七音

節，除第二句無韻外，其餘各句皆有韻。

這便即是所謂「金剛歌」的形式。必須有韻才能够歌唱。

依西藏文獻記載，密乘祖師唱金剛歌最出名的，即是密勒日巴(Milarepa)，他唱出的金剛歌，居然可以結集為《十萬歌頌》。這些歌頌的重要性，詳見《密勒日巴大師全集》（一九八〇年，台北慧炬版）譯者張澄基所述。

由印度的祖師開始，以至西藏的祖師，凡修大圓滿或大手印成就者，似乎都喜歡唱金剛歌。這些歌信口唱出，似無嚴整的句法結構，實在都有深刻的法義。所以不知者便以為其在可解不可解之間，如呂澂在《印度佛學源流略講》中的批評，即是很典型的，對密乘採先入為主否定態度的意見。這裏可以舉一個例子。以本頌第四句為例，藏文是——

Nāmbār nānzād gundusañ

依字直解，只是「大日如來、普賢王」，似乎只是宣唱兩位佛的名號，而且又唱得欠莊嚴，名號且不完整，那就真的可以像呂澂先生所說，「十分曖昧」了。

然而若知密乘的法義，以「大日」為「遍照」，引申為「遍現」，以「普賢」為超越世俗善惡概念的「無一不善」，那麼，這句歌頌便令人能解，而且能有所體會。此蓋如我國禪宗祖師的「話頭」與「公案」，實不宜稱之為「曖昧」也。如今的繙譯，句義實經重新組織，如上引句，譯為「諸相其遍現，悉名為普賢」。這樣一組織，已實如將祖師的話頭加以解說，他們未必認為須要這樣做。

西藏論師公認本頌屬於大圓滿心部。大圓滿法系依修習見地不同，可判別為三部。即心部(Sems kyi sde)、界部(Klong gi

sde)及口訣部(Man ngag sde)。

敦珠法王於同上引書《無上瑜伽差別》一章(由三一—九頁起)，詳論此三部的分別，引述顯密經續甚夥。若提綱挈領而言，則說——

心部教授，一切法不落邊際，因諸法與心無二無別。

界部教授，一切真實顯現皆離作意，且離對治，因諸顯現皆於普賢佛母(Samantabhadri)即真實法界中圓滿結集。

口訣部教授，諦之特性，本身即離邊際及對治，因其為如實建立。

今再略述心部，以明本頌。

心部認為，凡夫成佛，須除二障始能成佛，然而卻不等於要從頭生起一新的心性，此心性能除二障，由是成佛。蓋此心性自無始以來即無變易，由是說心佛眾生無二。

《密集續》(Guhyasamaja Tantra)云——了一切想皆如

幻，即成即壞諸所作，若了罪法非有罪，於其福果亦復然。

若了罪福二俱非，彼得趣向菩提行。(大正)

這一節偈頌即是上述的意趣，謂清淨光明覺性不因佛與眾生而有變易，是故罪福對之皆無影響。偈頌的意思，絕非撥無因果。

如龍樹《中論》(《觀業品》)云——如世尊神通，所作變化人。如是變化人，復變化作人。如初變化人，是名為作者，變化人所作，是則名為業。諸煩惱及業，作者及果報，皆如幻如夢，如炎亦如響。(大正)

變化人作業受果報，看似宛然實有，然而若自世尊觀之，則業的作者(變化人)及其所作之業悉皆如幻夢炎響，是故即

說作者及業皆如幻。

《密集續》即是站在世尊的立場來看貪瞋痴等一切罪福，是故謂罪福二果俱非。所謂站在世尊的立場，即是用勝義諦來觀察。若站在變化人的立場來看，則罪福及其果報實有，是則為世俗諦。

由是可知大圓滿心部的見地，必須由二菩提心出發。勝義菩提心即勝義諦，世俗菩提心即世俗諦。

本頌首說一切法的總相與別相。自勝義諦觀之，一切法總相的自性無二；自世俗諦觀之，則一切法的別相萬象紛呈。然而此紛然萬象，卻不待人的分別心加以造作始能呈現，故其呈現雖依心識，但其自性則離一切戲論。

舉例來說，我們說「業」，業是總相。若言身、語、意業，則是業的別相。如是分別觀察。

觀察總相，說一切法自性無二。此說於大乘佛教中不起諍論。但若觀察別相，則唯識與中觀有諍(小乘經部與有部亦有諍。)甚至在唯識家中亦有實相與虛相之諍。

本頌言「遠離戲論見」，即是說，一切法不待種種分別戲論而成立。此即如《心本續》(Kunched gyalpo tantra)云——佛眾生諸相，俱由心性生，若不依此見，不能見如來。

說諸法自性無二，為一層次；說一切法俱由心性生，是故離戲論而呈現，又為另一層次。能對此二層次見地於修習時雙運等持，即是心部修持的要義，亦即所謂二菩提心雙運。

復次，於觀察一切法別相時，遠離戲論，即不加以種種分別，與此同時，觀一切法總相自性無二，此種「止觀雙運」的境界，

即為「當下即是」(ji bzhin)。

然而，「當下即是」卻不是一種可證空性的見地。它只用來形容行者體證時的心識狀態。故本頌次言「雖無一種見，名當下即是」。

亦正因諸佛衆生情器世間所顯，不待見地而建立，且其建立悉皆圓滿（無須整治），所以本頌便接着說：「諸相其遍現，悉名為普賢。」普賢，即凡所顯現悉皆圓滿的意思。但這層意思，實已超越了世俗的善惡區別見。

所以依心部見地，若不能見諸法相普賢（或見諸法的普賢相），便即仍有意度，仍有分別。因此也就不能體證「當下即是」的境界。

《心本續》有一段偈頌，可說明上述的義理。頌云——

若於無上瑜伽中，仍流因果之意度，則當不識大圓滿。若仍執着二諦見，且作增上與誹謗，則當不知無二義。三世諸佛證一如，所證即不見有二。

此中所云「建立與誹謗」，出《楞伽》。對一切法作種種增上，如云有造物主，此即造物主增上，由是墮入常邊。對一切法作種種斷滅，如撥無因果無輪迴，此即因果誹謗，由是墮斷滅邊。不作增上與誹謗，即無邪見。

然而無邪見或知正見，亦僅為認知，必須實修始能得證量。故必須修習二諦雙運的止觀，然後才能證無二的一如。

是故一切經論，實從實修出發，非純理論建立。如龍青巴於

《法界藏論釋》(mDzod kyi grel ba Lung gi gter mDzod)有一頌云——

由聞思修廣大性，我已圓融密續義，由修金剛殊勝道，我造

甚深勝義論。

即此可見必須由實修去理解，始能得經論的真實義而圓融。流為名相，即多揣度，由是便有增上與誹謗。

下頌說止觀，道理即是如此。

本頌末二句，是對修止觀的具體指示。即云，諸法離作意時，本自圓滿（普賢），若一加作意，便反成過失（由是反不能圓滿）。行者由此即知於修習時如何離作意（而不是在理論上但說離作意），即如何去體證那「當下即是」的「諸法自圓滿，離作意過失」境界。密乘的生起圓滿二次第建立，可以說，只是為了「是於止觀境，住無作而現」的修習，建立實修的前行。是故修大圓滿的甯瑪派，便不同格魯派，只有生起及圓滿二次第。

上述意趣，由《心本續》的一段偈頌即可窺見。頌云——

當下即是心，是為心證悟。不落見地修，不落見地行。不執所修果，及次第證量。無壇城生起，無圓滿次第。無咒無灌頂，亦無戒可持。法爾真實相，超越於因果，亦不假修成。凡夫修道，不能一下手即修空觀，所以便須由世俗諸相起修。當能見諸相為法爾真實時，自然空觀亦已圓熟。建立修持次第，即基於這個觀點，是故修密的人實在不能關頭就說修大圓滿，必須如實依「九乘次第」修習，而且修一次第還須依此次第的根道果來修，同時還須認識，前一次第的果，即為後一次第的根。這是敦珠法王的口訣，筆者於《四法寶鬘》導讀中，已將其義理加以細說。

倘能明白到上述的意趣，那麼，我們應該就可以用實修的觀點來理解此《六金剛句》。不然的話，恐怕便會視之為老生常談，或視之為禪師的話頭。

大乘佛教發展的討論

研究大乘佛教的發展，其實亦不能離開實修的層次。如果將佛家經典架空，僅視之為理論，那麼，就可能將發展的歷史弄錯。——除非能夠論定，釋迦當日已是末法時期，有說，無修，無證。但這卻顯然是謗佛。

王安世譯英國學者渥爾德(A.K.Warder)的《印度佛教史》，雖然搜羅研究文獻之功不可沒，但其結論卻往往主觀，原因即在於他未能從實修的觀點來分析問題。例如他說——

(師子賢與佛智之後)波羅蜜多派的大師們越來越關心金剛乘，我們可以說是混合主義的發展。(商務)

這個結論，顯然忽略了波羅蜜多派的大師於理論之外還有修持。密乘說龍樹也修密，許多人不信，但如果說龍樹也修止觀，大概便沒有人反對了。然而，為甚麼不能將龍樹所修的止觀，即說成爲密法呢？

其實，釋尊當日說《觀無量壽經》，其「彌陀十六觀」便亦可說爲密法，因為即相當於密乘所說的「壇城觀」與「本尊觀」。我們不能只接受「觀情器世間」的說法，而不接受密乘的名相。

倘如能將實修這一因素同時考慮，那麼我們就不會將「瑜伽行中觀」看成是「混合主義」。

密乘說，密法的源流很早，早到維摩詰的時代就有，因為維摩

視爲無稽。我們如果客觀地看，應該承認文殊師利菩薩跟維摩詰同一法趣。因此他們所說的「不可思議法門」，即便是密法，而且還是無上瑜伽密的法門。

道理很簡單，大圓滿、心、界、口訣三部的見地，完全與《維摩》以及文殊師利一系列經典合拍。

倘如我們肯承認這點，同時承認有說即有修持，那麼，就不能說於《維摩》與文殊師利法門經典結集時，沒有相應的修法。

這麼一考慮，我們就不能夠光拿着結集出來的大乘經典，便看成是大乘佛教發展的歷史。

大圓滿不主張離開煩惱來修離煩惱。只須不生分別，視諸法爲法爾圓滿顯現，便可以在煩惱中修正觀。這點意趣，跟《維摩》無異，跟文殊師利的意趣亦無異。

我們只想舉一兩個例子。

後漢支婁迦讖譯的《佛說阿闍世王經》，公認爲早期結集的大乘經典。經中文殊師利化成一佛與諸菩薩及天子衆說法，「其形狀被服如釋迦文佛」。他對問法的波城繫拘利菩薩說，「如我所作，菩薩當如是住」，然則如何是佛所作呢？文殊言：「亦不從施與，亦不從戒忍辱精進一心智慧」。這即是說不住六波羅蜜多。

復言，「亦不作罪，亦不墮罪亦不所與；亦無所持，亦無所不持；亦不持戒，亦無有戒……。」更言「如是者諸法無所作無有罪，其法去亦無有作者，無有作罪者。」

以上文殊師利所說的理趣，即與本頌的「諸相其遍現，悉名爲普賢」無二。亦與上引《心本續》的「法爾真實相，超越

於因果」無二。（引文據大正，下同。）

還有一本晉竺法護譯的《魔逆經》，波旬來燒亂，文殊卻將波旬化為佛，讓此化佛為天子衆說佛法。「假使如來與作佛事不為難，魔作佛事斯乃為奇。」

這本經的理趣，顯然便是「即煩惱即菩提」的形象化（魔作佛事）。比較本頌「諸法自圓滿，離作意過失」，便知波旬亦是圓滿的顯現。只不過縛則成魔，不縛則成佛。縛也者，無非只是作意。

更深地表達這重法義的，則是晉竺法護譯的《如幻三昧經》。會中五百菩薩自知過去世曾犯重罪，因此耽心不能解脫，文殊師利竟手持利劍，示現殺佛，以示業報如幻。這重理趣，完全與「魔逆」無二，只不過表達得更加強烈。

蓮花生大士造有一頌，十四世紀時為持明事業洲（Rigdzin Karma Lingpa 1356-1405）傳出，筆者已將之繙譯，改題為《大圓滿直指教授》（原名為《藉見赤裸覺性得自解脫》*Rigpa ngosprod gcermtshog rang-grol*）。在頌中，蓮花生大士舉出一個很有趣的例子——

觀察諸法的生、住、滅，就如有一頭烏鴉在凝視着一口井。這時，見烏鴉影子的生與住，但當烏鴉飛離井口時，它的影子便同時離開井水，而且永不回頭（再回頭也不是同一影子了）。

由這個例子，我們可以更深刻地理解文殊師利法門的意趣。同時也更能體會，文殊法門即是大圓滿法門，亦即不可思議法門。

所以，倘若承認西元前後即有大圓滿法義的經典，而不承認西

元前後即有修大圓滿的行者，實在是不可理解的事。若無上瑜伽真的在西元七世紀後才建立，那麼，豈不是理論與修持足足脫節了六七百年。

所以我們寧可相信甯瑪派的說法，在俱生喜金剛以前，密法每每單傳，而且秘密教授，大圓滿的傳授更加如此。後來隨着大乘經典宏揚，密續始逐漸公開，而俱生喜金剛則傳出大圓滿六百四十萬頌，妙吉祥友將之分為三部，但亦未公開傳法。

對於甯瑪派的密續，即使在西藏亦引起很多懷疑，直至十二世紀，然後才確定他們的教派地位。

據《青史》（*Blue Annals*），薩迦班智達（*Sa-pan Kun-dga rgyal-mtshan 1182-1251*）一直認為甯瑪派的密續靠不住，後來他在香曲河谷一間古寺中，赫然發現甯瑪古續《普巴金剛續》的梵文原本，這古續，甯瑪派認為是蓮花生大士的傳承，而其他教派則不承認，既然發現了梵文原本，薩班因此便不得不對甯瑪派的密續予以重新評價。

然而，也不是因為薩班的觀點轉變，薩迦派的人便也完全隨着改變自己對甯瑪派的看法。E.K. Neumaijen-Dargyay 在 *The sovereign All-Creating Mind, The Motherly Buddha*（紐約大學，一九九二年版）的導論中便提出過一件史實。布頓（*Bu-ston Rin-chen-grub 1290-1364*）少年時曾跟他的祖父戒吉祥賢（*Tshul Khrius dpalbzang po*）學習過甯瑪派的《心本續》。但當他編《奈塘目錄》（*SNar Thang Canon*）時，卻未將《心本續》編入目錄之內。據考證，是受到當時十三萬戶之一，夏魯（*Zha-Lu*）王族的壓力。他們是薩迦派的有力支持者。由此可見，直至十四世紀，教派鬥爭仍未止息。

在《佛教史大寶藏論》(Chos byung Chen mo)中，希頓有如下的一段說話——

關於舊譯的古密典，大譯師仁清讓波(寶賢)、拉喇嘛移喜峨、頗章細哇峨和廓、庫·巴·拉等大師，都認為是非正宗的密典。但是我精通繙譯的上師利瑪絳稱和日惹大師等卻說：「曾從桑野寺獲得梵文本，在尼泊爾也曾見過有《金剛概根本續分品》(引案：即《普巴金剛續》)的梵文原本。」所以這些古密典應是正宗的。(郭和卿譯，民族，一九八六年版)

然而布頓雖然認為甯瑪派所傳的密續正宗，但卻顯受到很大壓力，所以他說——我認為如果心中罪過自性惡劣，對於合理的密咒，有時也認為是不合理的，何況說對於此類可疑的法典！因此應等捨置之(即未判定好惡之前暫作保留)，不生罪過之心為善。否則，將正法說成非正法，將非正法說成正法，都要遭受同樣的業果。如頌所說：「任一法相分有無，不知未見四種因，分說之口由魔開，謗法罪過佛典禁。」所以應等捨置之。然而具有智慧的人們仍應根據「四依」(即依法不依人等四依)和「三種觀察」(性、相、理)來加以考證和鑒別。(同上引書)。

這一段應該是布頓舒發牢騷的心裏話。我們讀過之後，對甯瑪派古續之受誹謗，當有會心之處。

於敦珠法王同上引書(八九一頁)中，亦說——

鄔金巴寶吉祥(Orgyenpa Rinchenpel 1230-1309)云：有等西藏譯師，謂甯瑪派古續非源出於印度，如我的灌頂師卓譯師(法主吉祥Chak Lotsawa 1197-1264)即如是說。然因此等譯師未免心胸不廣，如卓譯師僅在東印度小住，是則

焉能謂整個印度都無古密續。

這段說話，批評自己的根本上師，對密乘行人來說，是件大事。如果寶吉祥不是為了更重要的論證，等閒一定不會這麼做。

他接着說——

在尼泊爾保存着大部份古續的梵文手稿原本。在一間寺院中，則藏有無數甯瑪派的密續。

由此可見寶吉祥正因有所見，然後才會對自己的上師有所批評。(上兩段引文為筆者譯。)

是故若肯承認密乘修習與密續的歷史，那麼，對於大乘佛教發展的問題，實應通盤作重新考慮。目前的研究，實未成為定論。

許地山《大乘佛教之發展》(收《現代佛教學術叢刊》第九十八冊)一文，對大乘佛教的發展便提出了一些與別不同的看法，可惜未受到重視。

他有一點論證，相當有力，茲略述如下——

約於西元前一三八年，安息王彌特利德提士一世(Mithridates I)東侵烏弋山離(今阿富汗東南)，西至辛頭河流域諸地。由是即將伊蘭文化帶到印度。

在印度本土，與此同時，伊蘭人且曾開國，成立蘇盎伽王朝(Sunga—譯巽伽)。

由這內外兩重關係，所以許地山認為，大乘佛教的發展，跟伊蘭文化應有淵源。伊蘭文化中的宗教以祇教為主流，所以大乘佛教實在受了祇教思想的影響。對此，他有很詳細的論證。總結來說，則是「已將原來印度的悲觀，變為伊蘭的樂觀了。」

許地山的觀點很有啟發性。大乘佛教的常、樂、我、淨，跟小乘的無常、苦、無我、不淨相比，的確可以看成是樂觀與悲觀的對比。而說此如來四果德的，恰恰又是如來藏一系列經典。——關於如來藏，下文將會論及，他正是大圓滿的思想核心。

所以如果把悲觀——樂觀（如來藏）的轉變聯繫，再聯繫到大圓滿持明維摩詰之名為「淨名」，大圓滿祖師俱生喜金剛及其乳名灰堆歡喜生之以「喜」為名，我們便似乎看到大乘佛教的源頭，是如何地演變出來。

許地山又說，佛徒僧徒北徙罽賓（即在迦濕彌羅的印度河），此是伊蘭和希拉文化蒼萃之地，因此「新的環境自然會產生新的教相與教理，這是大乘佛教於初發展時所得底地利。」

我們若留意到密乘祖師以及禪宗祖師都多出身於罽賓，那對許地山的說法便真的不能不留意。

是故大乘佛教發展的歷史，至今或仍是一個新的課題。

筆者有一篇《印度密乘源流考略》（刊《內明》第二五九及二六〇期），收入《維摩詰所說經導讀》（列入《佛家經論導讀叢書》第二輯），讀者可以參考。

如來藏在大乘佛教的地位

如來藏（Tathagata-garbha）是甯瑪派大圓滿的中心思想。

蓋大圓滿以「大中觀」（maha-madhyamaka）作為見地，而

如來藏則是「大中觀」的核心。

敦珠法王於上引書中，有專章說中觀宗宗義，筆者已將之譯出（刊《內明》二五七期，收入《四法寶鬘》，列入《佛家經論導讀叢書》第一輯）。

此外，筆者於《維摩經導讀》及《楞伽經導讀》中，對甯瑪派的如來藏思想亦有所闡述。（後者刊《內明》二七二至二七四期。收入《佛家經論導讀叢書》第二輯）讀者可以參考，即知如來藏與大中觀見的關係。

甯瑪派所說的如來藏，與漢土所說不同。漢土傳統，視如來藏為本體，甯瑪派則僅視如來藏為境界，即心識的相狀。

於上引各文中已詳說此點。

今更可引蓮花生大士的《大圓滿直指教授》中的一頌作為說明（本頌筆者已用語體譯出）——

覺性的火花一閃，我們即稱之為心，

若說它存在，它卻非真實存在，

它只是一個源頭，生起一切涅槃樂與一切輪迴苦的分別。

……

有人稱此為心性，或本心，

有外道稱之為梵我或自我，

聲聞眾稱之為無我法，

唯識家稱之為識或心，

有人稱之為般若波羅蜜多，或圓滿智，

有人稱之為如來藏，即佛道的胚胎，

有人稱之為大手印，

有人稱之為無二法界，

有人稱之為法界，即如實的空間，有人稱之為阿賴耶，即一切法的種子，亦有人稱之為根本覺性。

於此頌文中，蓮花生大士將「心」的種種名相，大致上依次第由實事執，說至無實事執。即由有實執的「自我」，說至無實執的「根本覺性」。是故如來藏列於般若波羅蜜多之上，即謂如來藏僅為一如智的境界，非如唯識家之執識為體用兼賅。

頌文復說——

根本覺性離八邊際，如常與斷等。

是故我說中道，即不落任何邊際，

我說根本覺性即為一心的無間顯現。

既然空性充滿此心即是根本覺性，

則此便名為如來藏，亦即佛的心或胚胎，

若能了知此義，即能勝超一切法，

則此便名般若波羅蜜多，或圓滿智。

此頌明說如來藏為「一心的無間顯現」，當然就不視之為本體。所以印順導師的「真常唯心」說法，便只能破視如來藏為本體的見地，而不能破甯瑪派繼承印度傳統的如來藏見。

說如來藏，易令人生困擾的，是「空如來藏」與「不空如來藏」兩個名相。若將如來藏視為本體，空後不空，自然陷入「真常」邊，如印順導師之所破。但若說為境界或相狀，則非「真常」。

甯瑪派視「不空如來藏」為佛的心識狀態，即法爾離垢（本來就不受污染）；「空如來藏」則藉止觀力當下離垢（須經修習始

能離垢），因此，它是菩薩的心識狀態。

龍青巴於《大圓滿心性休息大車解》(rDzogs-Pa chen-Po Sems-Nyid Ngag-gsoi Grel-Ba Shing-rTa Chen-Po) 中，對此有所說明——一切有情之所以有成佛的功

能，是由於他們有兩種「種性」(Rigs)。一為「自性住佛性」(Rang bzhin ghas-Rigs)，一為「隨增性」(rgyas-Gyur Gyi-Rigs)。此二者本來具足。

「自性住佛性」為無始以來，一切有情本具的成佛潛能。「隨增性」則由修離垢而顯露。（上引係由筆者撮義。）

據《藏漢大辭典》（民族，一九九三年版）解釋——隨增性。佛性之依於造作可成佛身者。以聞思修習為緣，造作長養，從而增長廣大之性。

據此，一切有情雖具有如來藏亦不能成佛，非經修習不可，以隨增性故。所以我們不妨把隨增性看成是，將凡夫心態改變為菩薩心態的機理。亦即將阿賴耶識改變為空如來藏的機理。唯此改變，卻不同唯識家所說的「轉識成智」。隨增性起用，令自性住佛性從而發揮功用，係「當下」而起，非由轉而成。

《藏漢大辭典》解釋說——自性住佛性。一切有情可以成佛或成就自性身依住之處，即染污心的真如法性。

這即是說，此隨增性與自性住佛性二份，才等如「空如來藏」。也可以說，建立此二份，實為空如來藏作機理分析。至於「不空如來藏」則不須建立，因為它只是佛的法爾心識相。凡夫的修習必非法爾，是故不必為修習而對此有所建立。但知其四果德（常、樂、我、淨），即對修習有所幫

助，然而此四果德亦只指佛的本能，非指本體。

大乘經典成立，實在早期時即已說如來藏。如《維摩》，及部份文殊師利法門經典。此等經典，雖未用如來藏這個名相，但理趣則一致。

如《維摩詰所說經》——

於是維摩詰問文殊師利，何等為如來種。文殊師利言：有身為種、無明有愛為種、貪恚癡為種、四顛倒為種、五蓋為種、六入為種、七識處為種、八邪法為種、九惱處為種、十不善道為種。以要言之，六十二見及一切煩惱，皆是佛種。

（大正）

此處之所謂「如來種」，梵文為Tathagata gotra。藏文對譯為de bzhin gshegs pa Riggs。用Riggs來對譯gotra，即「種姓」的意思。然而這卻實非說家族之類的種姓，而是指類別。如言「大乘種性」，即指堪能修習大乘這類別的情，所以，「如來種性」，即指堪能成佛這類別的有情。由此可見，「如來種」便即是如來藏，因為「六十二見及一切煩惱皆是佛種」，便即是說，邪見及煩惱皆為如來種性，這正是如來藏思想的精要。也即是大圓滿「種種法總相，自性皆無二；種種法別相，遠離戲論見。」

至於文殊師利法門的一系列經典，同此理趣，則已見前說。

至於《勝鬘》，則提出更圓滿、更明顯的如來藏定義。

《勝鬘師子吼一乘大方便廣經》的《如來藏章第七》

說——如來藏者，是如來境界。（大正）

《空義隱覆真實章第九》說——世尊，如來藏智是如來空

智。……世尊，有二種如來藏空智。世尊，空如來藏若離若脫若異一切煩惱藏。世尊，不空如來藏，過於恆沙不離不脫不異不思議佛法。（大正）

所引兩段經文，前者明說如來藏是如來境界。足知藏密所傳，如來藏並非本體，實有所據。後者則說如來藏為「如來空智」，空智當然亦非本體。

大圓滿之修止觀離垢，證空如來藏，即是證如來空智。證智便不能說是本體的實執。密乘謂「即身成佛」，其理趣應即在此。

在《大寶積經》中，肯定說一切有情皆能成佛，且言是「陀羅尼門」。

《寶積》《菩薩見實會第十六·四轉輪王品第二十六之二》，言淨飯王問佛的對話，實即如來藏思想的發揮。

經文言——大王，何謂佛法？大王，一切諸法皆是佛法。

爾時淨飯王聞此語已，即白佛言：若一切法是佛法者，一切眾生已應是佛。

佛言：若不顛倒見眾生者，即是其佛。大王，所言佛者，如實見眾生也。如實見眾生者即是見實際。實際者，即是法界。大王，法界者不可顯示，但名但俗，但是俗數，但有言說，但假設施，應如是觀。大王，一切法無生，此是陀羅尼門。何以故？此名陀羅尼門，於此一切法無動無搖，無取無捨，是名陀羅尼門。（大正）

佛言法界但為假名，但為俗諦，顯然便不宜以本體論來破如來藏。也可以反過來說，如來藏非本體，且屬假名。

至於無動無搖，無取無捨，則正為不受世間煩惱所染的意。名為陀羅尼門。佛法爾得陀羅尼門，菩薩則須修習，令心識不受污染，此修習便可名為陀羅尼門。

為甚麼說如來藏亦是假名呢？因為一生實執，即不能離邊際見。大圓滿的修習即離一切邊際。見前引蓮花生大士的偈頌。

《楞伽》中佛說百八句義，即說如來藏離一切邊見。此即如來藏義，亦即《寶積》所謂一切法無生的陀羅尼門。

關於這點，筆者有《楞伽經導讀》一文。在文章中，筆者認為《楞伽》全經說如來藏。其正宗分可判為三科——說如來藏；說修離垢證如來藏；說證如來藏後的心識相。

這個觀點，即由修大圓滿時悟出，自覺尚能成理。

至於《楞伽》提出的「如來藏藏識」，筆者認為此即中道，亦即「大中觀」。觀中道即是離兩邊，然而要離兩邊卻必須認識兩邊，如來藏是一邊，藏識又是一邊，所以說「如來藏藏識」。

其實筆者還有一點實修時的體會。唯識將心識狀態分析得那麼細緻，並非針對一般凡夫而建立，而是為修止觀的人，建立種種微細心識境界。

唯識建立的心所，有勝解、念、定、慧、信、精進、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、輕安，以至昏沉、掉舉、不信、懈怠、散亂等，其實無一不是修止觀時所生的心識狀態。近世唯識學者多未指出這點，即是因為理論與實修脫節之故。

猶記一九九三年五月，筆者自夏威夷出關，赴加拿大威美頓(Hamilton)訪當代唯識大師羅時憲教授，相談數小時，其

時羅公尚未示疾，談興甚歡，筆者提出鄙見，羅公沉思有頃，擊節稱賞。不圖羅公旋即示疾，尋且往生，人琴之悲，不勝哀思。

密乘與漢土禪宗

本節文章純屬推測，提出值得思考的問題，因為漢土禪宗自達摩以上的祖師資料，頗多疑問，是故很難作實際推斷。

甯瑪派的大圓滿，在西藏曾受其他教派為難，如前述薩迦派即曾對大圓滿致疑，格魯派則表面上保持中立，但他們僅建立生起圓滿二次第，便即等如對大圓滿否定。

這些宗派致疑大圓滿，部份原因即認為大圓滿等同漢土的禪宗。

這種情形，應該說甯瑪派的大圓滿與禪宗必有交涉。

《土觀宗派源流》論甯瑪派的大圓滿時，曾作如下的「略加觀察」——

（於略述藏密諸師對大圓滿致疑之後，接着說）覺丹·索南倫朱（福頓成）所造《宗喀巴大師廣傳》中說：「曾有人提出大圓滿見是否純正，請問於宗師。」師答說：「雖屬純正，但後來有一些淺薄的人，純以己意摻雜其中。」

是故土觀認為——現存大圓滿見所有說法，大多含有混雜。但不敢說此見即為邪見。不過這樣高深之見，是蓮花生大師等諸大師來藏時，正值時機很好，衆生根基極高，觀察機

宜，隨順而設。現在衆生根基很差，若仍宣說此見，不但無利，反而有害。（劉立千譯，慈悲版）

由土觀的觀點，足見格魯派的態度，既不能否定，亦不肯承認，這完全是宗喀巴以中觀應成派爲最高了義抉擇之故。作此抉擇，則是因爲有不能承認如來藏的苦衷——

第一，當時跟格魯派競勝的覺囊派，既修時輪法，亦說如來藏，格魯派對如來藏說便有避忌。

第二，大圓滿修習的下根增上法，涉及貪道，即雙修法，此法爲格魯派所極力反對。

在密乘初入藏土時，印度論師與漢僧摩訶衍曾有諍論。法國漢學家戴密微（Paul Demieville 1894-1979）曾著《吐蕃僧諍記》詳論其事。主要所據文獻爲發現於敦煌的抄本，題名王錫所撰的《頓悟大乘正理決》。

此諍議爲時頗久，起初，說一切有部的論師與摩訶衍諍論，不勝，於是藏王不得已只好讓摩訶衍繼續傳法，後來蓮花戒（Kamalasila）入藏，以「修習次第」諍勝，由是摩訶衍所傳的禪宗遂於藏土消失。

因爲有這一段歷史，所以西藏諸宗派皆忌諱禪宗。

實際上禪宗的見性，並不同大圓滿。

依西藏一些論師的看法，如那卓自解脫（sNa-Trhogs Rang-Grol）於《那卓正法集》（Chos-Trhul sNa-Trhogs Las brTsams-Te）中說，禪宗且屬大圓滿的「顛倒」。

所謂「顛倒」，是指將大圓滿歷各前行次第後的「無修」，作爲劈頭就修的道，前後倒置，故謂之顛倒。

然而達摩重視《楞伽》，以之付法與慧可，由是成立楞伽宗。

藏密大圓滿亦以《楞伽》爲基礎經典，可以說，二者的見地實在相同。那麼，當日達摩是否真如後代的禪宗，無修習次第，只參話頭呢？這實在可以致疑。

呂澂《中國佛學源流略講》第七講中說——達摩提出壁觀方法，也有其來源。印度瑜伽禪法的傳授南北本有不同。南方禪法通用十遍處入門，開頭是地遍處，這就有面壁的意味。——因爲修地遍處觀地的顏色，必須先畫成一種標準色的曼陀羅（壇），作爲觀想的對象。從此產生幻覺，對一切處都看成這種顏色。我國北方的土壁，就是一種標準的地色，當然可以用它代替曼陀羅。達摩的「面壁」，或者即爲這種方法的運用亦未可知。（《呂澂佛學論著選集》第五卷。齊魯，一九九一年版）

呂澂的觀點，即謂達摩本人亦有修習止觀。

這個可以同意。然而若謂達摩面壁九年全修地遍處觀則不可信。譬如說，密乘修大圓滿妥噶（Thogal）亦須面壁觀光明，故由呂澂的啟發，我們可以籠統地說，達摩面壁必有止觀次第的修習。

我們還可以大膽一點提出一個假設，世傳達摩有《洗髓經》與《易筋經》傳世，亦不可完全以悠謬視之。此或有如藏密大圓滿一系所授的「金剛拳」與「亥母拳」；大手印一系所授的「那洛巴六種拳法」，皆爲修止觀次第所須。

禪宗祖師有數位出身於罽賓（即迦濕彌羅，今之克什米爾），而密乘大圓滿祖師亦多出身於此。是則二者淵源，頗爲值得研究。

《景德傳燈錄》記禪宗第二十四祖師子比丘，第二十五祖婆舍斯多，皆為罽賓國人。

羽溪了諦《迦濕彌羅國之佛教》一文引慧觀《修行地不淨觀經序》，討論達摩之前的迦濕彌羅國佛教狀況，認為對我國禪法實有影響。

迦濕彌羅之「第一教首」為富若密羅(Punya mitra)，其弟子為富若羅(Punyara)為其副座，繼之者則為曇摩多羅(Dharmatrata即達摩)與佛陀斯那(Buddhasena即佛大先)。(《現代佛教學術叢刊，第八十冊》)

按：慧觀的說法係據其師佛跋陀羅(Buddha bhadra即覺賢)所說，而佛跋陀羅則為佛大先的弟子，故慧觀所記，當屬可信。是則禪宗跟罽賓關係之深可想而知。罽賓盛行密法，於西元二世紀前尤盛，若謂禪密二宗毫無交涉，很難理解。

後記

譯《六金剛句》竟，因為稽鉤本頌的歷史，以及對其法義略作詮釋，由是遂聯想到關於西藏密宗甯瑪派的一些問題，由是草成本文，將若干問題提出。

此中關於如來藏思想，實為一重要的問題。由於藏傳的如來藏說不同於漢土的如來藏說，而且亦非如有些學者所說，為「後期如來藏思想」，因此便藉本頌的譯出，提出討論。

這個討論，又牽涉到大乘佛教的發展歷史，尋且旁及禪宗，可謂牽涉愈深愈廣。筆者淺陋，且限於資料，因此只能就提出的問題略抒己見。尙望大德學者予以深入討論，則或可將目前對大乘佛教發展的研究，推進一步。

文中的藏文、英文資料，除註出者外，皆由筆者自行翻譯。於翻譯時，本來聯想到一個問題，但卻未在文章中說出，然而亦值得一提。

密續實在可以分成兩類，即「續部」與「修部」。續部所傳即通稱密續，修部所傳則為實際修習的儀軌，一般不予公開，僅由上師傳與弟子。這個情形，至今仍然未變。而續部所傳，則為法義與見地，完全未涉及具體實修。

如今在《大正藏》中，可以見到一些事續、行續以及瑜伽續的實修儀軌，在《西藏大藏經》的《丹珠爾》部份亦有若干實修儀軌，看來似已將修法公開，其實不是，因為所公開的尙未完整，必須待上師口頭補充才能修法。由此可見密乘對修部密續公開的慎重。

倘如瞭解到這個情形，那麼，就更不能將續部傳出的時代，即視為密法建立時代。可以說，一定先有修部的儀軌，然後才有密續加以詮釋。因為不可能架空出一密續，然後才根據它來訂定一套修習的程式。

研究大乘佛教發展，一定要瞭解這個情況。若本末倒置，僅據續部流傳來說密乘建立，恐怕便難得真相。

《六金剛句》係據Richen一九九〇年版譯，但亦曾參考藏文原文。願以此少份功德，對如今有意學大圓滿卻未得大圓滿見的人回向，俾能依正法，得自解脫。

九五年二月於圖麟都

諸法無空相

龍樹《中論·觀因緣品》疏義(二)

李潤生

甲二：顯不生義

乙一：觀四門不生

丙一：標四門不生

〔釋文〕問曰：汝雖釋不生、不滅義，我欲聞造論者所說。

答曰：(44)

〔頌文〕諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。

(45)

〔釋文〕不自生者，萬物無有從自體生，必待衆因。復次，若從

自體生則一法有二體：一謂生、二謂生者。若離餘因從

自體生者，則無因無緣，又生更有生，生則無窮。自無

故，他亦無。何以故？有自故有他；若不從自生，亦不

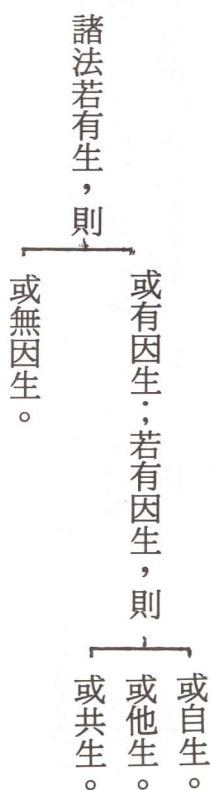
從他生。共生則有二過，自生、他生故。若無因而有萬

物者，則是爲常，是事不然；無因則無果，若無因有果

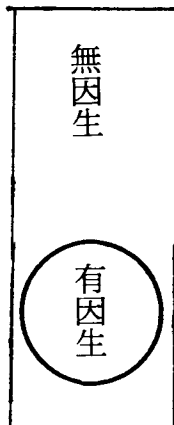
者，布施、持戒等應墮地獄，十惡五逆應當生天，以無

因故。復次……(46)

〔疏義〕本品名《觀因緣品》，目的在顯「緣起八不」中最核心的「不生」義。文分爲二門：初爲「觀四門不生」，次爲「觀四緣不生」。「觀四門不生」中，又分爲二：前者爲「標四門不生」；後者是「釋四門不生」。今先探討「標四門不生」。頌文標示論證「諸法不生」，可有四種理據：一者「諸法不從自生」、二者「諸法不從他生」、三者「諸法不從自、他所共生」、四者「諸法不從無因所生」。茲表列如下：



從邏輯的「排中律」言，諸法若有生，則若非「有因生」，便是「無因生」，更無其餘情況，如圖所顯示：



因為「有因生」與「無因生」二者互相排斥，窮盡一切條件。那就是說：如一物有生，它或是「有因生」，或是「無因生」。若它是「有因生」便不會是「無因生」；若它是「無因生」便不會是「有因生」。關係如下：

1. 若「有生」，則或是「有因生」，或是「無因生」，非餘。

2. 若否定「有因生」，並否定「無因生」，則必然推出「無生」（即否定「有生」，「有生」不可能；依「假言論式」的「否定後項，必否定前項」的有效果規律故。）

至於「有因生」中，亦可能有多種可能，其一是「自生」，二者是「他生」，三者是「自他所共生」（此依「自生」與「他生」不排斥而立；若「自生」與「他生」彼此排斥，則「共生」自不可能）。

設：1. 「有生」為「P」。

2. 「自生」為「A」。

3. 「他生」為「B」（依「自生」與「他生」不排斥立）。

則「有生」的各種條件及關係如下：

或自生(A·B)

或有因生 或他生(B·-A)

若有生「P」，則

或共生(A·B)

或無因生 (-A·-B)

亦可寫成邏輯的公式：

$$P \rightarrow (A \cdot B) \vee (B \cdot -A) \vee (A \cdot B) \vee (-A \cdot -B)$$

從「自生」「A」、「他生」「B」兩變元，便可開成(A·B)、(B·-A)、(A·B)、(-A·-B)四種窮盡一切的組合情況，此「四種情況」正是龍樹的「四句」（即「自生」、「他生」、「共生」、「無因生」等四）。假若我們能夠論證彼「四句」不能成立，則「有生」便必然地不可能，而其反面（即「無生」或「不生」）則獲得確立。其公式是：

$$1. P \rightarrow (A \cdot -B) \vee (B \cdot -A) \vee (A \cdot B) \vee (-A \cdot -B)$$

$$2. \sim (A \cdot -B) \vee \sim (B \cdot -A) \vee \sim (A \cdot B) \vee \sim (-A \cdot -B)$$

$$\cdot 3. \sim P$$

龍樹「標四門不生」的邏輯結構與意義正是這樣。我們在下文再作分析，試看龍樹能否達至證成「一切法無生」的目的。不過此間還要一再澄清「無生」的涵義。如前所述，佛家所指的「無生」是專指「無『有自性』的生」，而非指「無『無自性』的」。因為「無自性」者是緣生法，緣生就「世俗諦」言是「假生」、「假滅」的，宛然而有「生」、「住」、「異」、「滅」的「有為四相」，怎可以說「無假生」呢？執有實「自性」者則不然，如《中論·觀有無品》所說，「自性」是常、一、自有之法，故應不待「生」而後有，故「有自性」與「有生」是矛盾詞，因此大乘佛教必須加以遮破。如龍樹的《大智度論·十無品》云：「諸法無有自性者，以性空破諸法各各（自性）。此中須菩提自說：諸法和合生，無有自性……。」④7「諸法」以眾緣

「和合」故，無有「自性」，說明為「空」。此與《中論·觀四諦品》所言「眾因緣生法，我說即是空」，如合符節。故清辨《般若燈論釋》釋「無生」（彼論名「無起」）等云：「遮自性故，說不起（無生、不生）等。」^④由此思想脈絡，足以明證《中論》所謂「不生」者唯指「無『有自性』之生」，非是「無『無自性』之生」。「無生」之義既明，則可依「四句」的次第加以考察：

一者、「從自生」的考察：頌言：「諸法不自生。」青目釋言：「『不自生者』，萬物無有從自體生，必待眾因、復次，若從自體生則一法有二體：一謂生、二謂生者。若離餘因從自體生者，則無因無緣，又生更有生、生則無窮。」如是可依下列論式，論證「自生」不可得：

大前提：若從自體生者，則必不待眾因緣而生。

小前提：萬物必待眾因緣而生。

結論：故知萬物無有從自體生（即「不自生」）。

若執萬物「從自生」者，則有三種過失，故下文分三種遮破：

甲、現量相違破：經驗界所接觸的事物，都是待因託緣而生，無有「從自生」者，今言「從自生」，便有「現量相違」過，不能成立。

乙、比量相違破：若言「自生」，則一法便有二體，因為「自生」是「自體不待別法為緣而生」，「自體」是一種「法」；但「生」的活動必有「能生」與「所生」二體，如「穀生芽」，「穀」為「能生」，「芽」為「所生」。今言「自生」，便有「一法有二體」過，於「自體」中，竟有「能生」之體（名之為「生」），及「所生」之體（名之為「生者」），此不應理。有「比量相違」過，故「自生」不能成立。

丙、無窮過破：若順彼妄情，果有事物，不必待因託緣，於無有條件制約下，任其「自生」，則將會於一剎那頃，生又更生，生生無窮。按：此可有兩種情況，如「自生」有「能生」與「所生」二體，則有下列可能：

$$A_1 \rightarrow A_2 \rightarrow A_3 \rightarrow A_n$$

以「A₁」為「能生體」，可生「A₂」之「所生體」；同時又以「A₂」為「能生體」，可生「A₃」之「所生體」，如是乃至有無限質量的「A_n」「所生體」跟無量的「能生體」同時遍於宇宙每一角落。

若「自生」無有「能」、「所」之二體（順彼所執言），則有下列可能：

$$A \rightarrow A \rightarrow A \rightarrow A$$

以「A」生「A」，一時頓現一統體「無生」、「無變易」的「A」法充塞乎宇宙之間。故知「順情」則有「無窮過」（並兼有「違自教」、「違現量」、「違世間」等等過失）。故知從自生「實不能成立」。

二者、「從他生」的考察：青目辯破「從他生」言：「自無，故他亦無。何以故？有自故有他；若不從自生，亦不從他生。」所言「從自生」，意謂「從自體（自性）而得生」；「從他生」，意謂「從他體（他性）而得生」。但「自體」與「他體」不是截然的兩物；只不過對某一所執的「自性」，從本身角度來看，名之為「自體」；從別的角度來看，名之為「他體」、「他性」。故就「體」而言，離「自體」別無「他體」；離「他體」別無「自體」；「自體」與「他體」實一體的兩個不同觀點的稱謂，體則同一。所以《中論·觀有無品》言：「法若無自性，云何有他性？自性於他性，亦名為他性。」（後二句，梵藏

文本原文作：「他物之自性，是說爲他性。」④如是「他性」者，即「他物之自性」而已。故「從他體生」亦即「從自體生」。於前「從自生的考察」中，已證成「從自生」不可得；今「他性」自體即「自性」，「從他體生」體即「從自體生」，故當證知「從他生」亦不可得。如是「自生」、「他生」俱不成，則一切法亦「不自生」、亦「不他生」自是無諍的定論。

三者、「從共生」的考察：青目辯破「從共生」言：「共生則有二過，自生、他生故。」萬物「從自體及他體共同的作用而生起」名之爲「從共生」。青目只言若執萬物「從共生則有二過」，是哪二種過卻沒有明言，只說「共生」有二過，因它是由「自生」及「他生」的緣故。依前後的語意來推測，則「二過」是指「自生所執的諸過」及「他生所執的諸過」；那末，「二過」非指兩種過，而是指上述的兩大類過（包括現量相違、比量相違、自語相違、自教相違等等過謬）。今人印順打了一個比方，很顯淺明確指出「共生」不成說：「『不共』生，在青目釋中是不廣破的，因爲共生不出自他，自體不能生，他體不能生，自他和合怎能生呢；如一個瞎子不能見，許多瞎子合起來，還不是同樣的不能見嗎？所以共生是犯有自生、他生的雙重過失。」⑤至於吉藏別作闡釋：若執五蘊內具「衆生自性」能生衆生，名爲「自生」；若執假藉五蘊而生衆生，名爲「他生」；若執從「五蘊內本具衆生自性」，並復假藉「五蘊」而和合共生衆生，則名爲「共生」。他強調：「若是共生」，即合有二過：一、從衆生自體生衆生過；二、有無自有他過。「吉藏並沒有再闡釋「二過」的內容；依前後文意，大抵是指：若五蘊內有本具「衆生自性」，則衆生本自存在，何必再有勞五蘊內本具的「衆生自性」來生「衆生」？即若有「自性」，則反而「不生」，所指

便是「從衆生自體衆生」過，亦即是「自生」的過謬。若五蘊內本不具「衆生自性」，則雖假藉五蘊，仍不能生「衆生」，如五蘊無「柱子自性」，故五蘊不能生柱子，又如五頭狗子沒有獅子的自性，故不能假藉五頭狗子以生獅子，這就是所謂「無自有他過」（意指「若無他物的『自性』而竟能生起『他物』的過失」，此即是「他生」的過謬⑤）。由此可知「從共生」的執著，實具備了「從自生」及「從他生」的兩大類過失，所以決定不能成立，而「萬法不從共生」便鐵證如山了。

四者、「從無因生」的考察：青目辯破「從無因生」言：「若無因而有萬物者，則是爲常，是事不然；無因則無果，若無因有果者，布施、持戒等應墮地獄，十惡五逆應當生天，以無因故。」其推論程序如下：

大前提：若是「有生」，必有能生與所生的「因果關係」。

小前提：「無因」則無「因果關係」。以萬物無因，則是常法；常法便無「因果關係」。

結論：故知「無因」則「無生」。（以「無因」則是「常法」，「常法」無「因果關係」，「無因果關係」則「無生」，故知「無因」則「無生」。）

以比量論證「無因生」不可得之後，青目還從反面作「順情」推論，以見若許有「無因生」，便犯有「自教相違」過。何則？若「無因」而「有果」生者，則布施、持戒者不造惡因，反得墮地獄的惡果；十惡、五逆者不造善因，反得生天的善果⑤。如是邪執「無因生」者，則必須接受「持戒之人無墮地獄因，反應生地獄；五逆之人無生天因，反應生天」。這便極嚴重地、徹底地破

壞了佛教（乃至一切宗教）所共同認許的道德律或倫理法規，不可原宥地犯有「自教相違」過失。基於上述的「比量破」與「倒感果破」，所執「從無因生」便不成立。

今試總結「不生」的論證：執「自生」者，有如數論之主張「因果是一」，執「他生」者，有如勝論之主張「因果是二」，執「共生」者，有如尼捷子（耆那派）之主張「因果亦一亦二」，執「無因生」者，有如自然外道之主張「諸法自然而有」。今青目都一一加以遮破無遺，而回應到「一切法無自性之生」的宗趣，茲重述其論式如下：

大前提：若一切法自性「有生」，則或是「自生」，或是「他生」，或是「共生」，或「無因生」，非餘。

$(P \rightarrow (A \cdot B) \vee (B \cdot A) \vee (A \cdot B) \vee (A \cdot B))$

小前提：今已證知一切法「不自生」，亦「不從他生」，亦「不從共生」，亦「不從無因生」。

$(\sim(A \cdot B) \vee \sim(B \cdot A) \vee \sim(A \cdot B) \vee \sim(A \cdot B))$

結論：故當知一切法自性「不生」。 $(\sim P)$ 。

由此得見龍樹的「無生四句義」，與現代邏輯的推理完全相應。此間證成「一切法自生不生」，但並不否定「無自性」的萬物有待緣的「假生」，如是「非有自性的生」、「非無待緣的生」，則不落二邊，契合「中道」。

丙二、釋四門不生

【頌文】如諸法自性，不在於緣中⁵⁴；以無自性故，他性亦復無。⁵⁵

【釋文】諸法自性不在衆緣中，但衆緣和合故得名字。自性⁵⁶即是自體；衆緣中無自性，自性無故不自生。自性無故，他性亦無；何以故？因自性有他性，他性於他亦是自性；若破自性，即破他性，是故不應從他性生。若破自性、他性，即破共義。無因則有大過；有因尚可破，何況無因？於四句中，生不可得，是故不生。

【疏義】在梵本、藏本及漢譯清辨《般若燈論釋》等版本中，龍樹此頌安排在「四緣頌」之後，以說明於四緣之中，無有「自性」，亦無「他性」，故K. K. Inada的《中論》英譯本亦依梵本，把本頌放在「四緣頌」之後⁵⁷。不過，姚秦鳩摩羅什譯龍樹《中論》及青目的《中論釋》，卻把本頌置在「四緣頌」之前，作為說明「不自生」及「不他生」的緣由。但此頌於「四句」之中，唯在說明「不自生」及「不他生」等兩句。對於「共生」及「無因生」並無闡釋；然而青目《中論釋》則加以補足，重明「四句」不生之義。此外，藏譯《無畏釋》亦把本頌置諸「四緣頌」之前，一如羅什譯本。今依羅什及《無畏釋》的安排，把本頌作為「釋四門不生」來處理，並分五節闡釋如下：

一者、釋「不自生」義：頌文「如諸法自性，不在於緣中」二句，是諸法「自生」不可得的原因。所以者何？青目《釋文》界定諸法的「自性」，即是諸法的「自體」。透過經驗所得，諸法但是衆緣和合所生，假立穀、芽、五蘊、衆生種種名字，都是假名無實，本無自性。而所執的穀、芽、五蘊、衆生等諸法的「自性」、「自體」，在能生的衆緣之中是找不到的。如「芽」從「穀」、從「水」、從「溫暖情況」等等和合而假生，但於

「穀」中無「芽」的「自性」，乃至於「水」、於「溫暖」等緣中亦無「芽」的「自性」。「芽」從「眾緣」所生，「眾緣」既無「芽」的「自性」或「自體」，故知「芽」不能從「自性生」，即不能「自生」。如是一切法從眾緣和合而假有，眾緣無諸法的「自法」、「自體」，故「諸法不自生」。可開成三段，推論如下：

大前提：諸法若是「自生」，必從其「自性」生。

小前提：諸法唯從眾緣和合而有，而眾緣之中並無諸法的「自性」。

結論：故知「諸法不自生」。

二者、釋「不他生」義：頌文中「以無自性故，他性亦復無」二句、是諸法「他生」不可得的原因。所以者何？青目釋言：「因（依）自性（而）有他性，他性於他亦是自性；若破自性，即破他性，是故不應從他性生。」由於「他性於他（物之自體中）亦是（他物的）自性」，所以從體言，「他性」亦即是「自性」。依此定義，可以論證「諸法不從他性生」：

1. 諸法不從自性生（上文已經證成）。

2. 「他性」於他物的自體中亦是「自性」（「他性」的定義）。

3. 故知：諸法不從他性生（在第1命題中，把「他性」代入「自性」而獲得新命題作為結論）。

如是證得「諸法不從他性生」，即「從他生」不可得，亦即證成「不他生」義。

三者、釋「不共生」義：龍樹的頌文並沒有對「不共生」加以論證，而青目的《釋文》則予以補充。他說：「若破自性、他性，即破共義。」茲把推證過程，分列如下：

1. 所謂「共生」，即「自生」以及「他生」。

2. 在前早已證知「自生」不可得，亦已證知「他生」不可得。

3. 「自生」、「他生」既不可得，則「共生」亦不可得。

四者、釋「不無因生」義：龍樹的頌文，只對「自生」及「他生」加以辯破，而不煩再破「共生」與「無因生」，原因何在？吉藏疏言：「破自、他（生）即破共（生），不須釋共（生）；有因（生）尚可破，何況無因（生）？故不須釋無因（生）也。」⁵⁸不過，對「無因生」青目仍作補釋云：「無因（生）則有大過；有因尚可破，何況無因？」所謂「無因生有大過」者，即前文「順情例感果破」中所指出的「持戒墮地，十惡生天」之「撥無因果」的大罪。此違一切自教，故說「無因生有大過」。至於「因尚可破，何況無因」，義同吉藏《中觀論疏》所說，文易可知，不必煩贅。

五者、總結：青目總結言：「於四句中，生不可得，是故不生。」所謂「四句不可得」者，即是第一句「自生」不可得，第二句「他生」不可得，第三句「共生」不可得，第四句「無因生」不可得。「無生」只能開成「自生」、「他生」、「共生」、「無因生」等四句，即統攝一切「生」的情況，非餘。今既已反覆論證「四句」生相皆不可得，故知一切法「不生」。

乙二、觀四緣不生

丙一、叙四緣

〔釋文〕問曰：阿毗曇人言諸法從四緣生，云何言不生？何謂四

緣？

【頌文】因緣次第緣，緣緣增上緣，四緣生諸法，更無第五緣。

【釋文】一切所有緣，皆攝在四緣。以是四緣萬物得生。⑤9因緣

名一切有為法。次第緣除過去、現在阿羅漢最後心、心數法餘過去、現在心、心數法。緣緣、增上緣一切法。

【疏義】於「顯不生義」中，前文已釋「觀四門不生」，今則再就說一切有部「四緣」學說，「觀四緣不生」以遮破之。此分五段，即（丙一）叙四緣。（丙二）破前審定、（丙三）總破四緣、（丙四）別破四緣、（丙五）結四緣不能生果。今即「叙四緣」，於「疏義」中，再分四節處理如下：

一者、叙四緣之由：《中論》於《觀因緣品》中有「叙四緣」一頌，原因有三：其一、外人以四緣自救有「自性」。設外人見「自性」義已遭遮破，所以希望藉此「四緣」來挽救它。如彼立言：「以眾緣中有自性故，（諸法）假（藉眾）緣（故）得生；若無自性，雖復假（藉眾）緣，終不得生，（可知）自性不無。」⑥0今叙四緣萬法，以見四緣中諸法的「自性」是存在的。其二、外人以「四緣」自救「有生」。設外人見諸法「有生」義已遭上文的「四句」遮破，所以希望藉此「四緣」來挽救它。如彼立言：「若言（諸法）不自生、不他生、不共生、不無因生（四句，求生不得，故應說無生者，今亦明諸法從四緣生，故應有生。」所以叙四緣，以救諸法「有生」。其三、論主爲了進一步澄清諸論師的餘惑，所以「直引四緣，遍攝眾師（所執各種仗因託緣而未了義的學說，加以遮破）；破四緣（有）生，亦（即）遍破眾師」。依上述緣由，龍樹論主在未對四緣進行或總或別的辯破前，先給阿毗曇人（即說一切有部學人⑥1）的四緣學說，加以簡略的敘述。

二者：舉四緣之名：頌文的首次二句，舉四緣之名。頌言

「因緣次第緣，緣緣增上緣」。阿毗曇人（即「說一切有部論師」）所建立的「四緣」是：因緣、次第緣（亦名「等無間緣」）、緣緣（正式名稱應該是「所緣緣」）及增上緣。

三者、明四緣之體用：頌文敘述「四緣」的作用言：「四緣生諸法。」青目《釋文》也說：「以是四緣，萬物得生。」所以者何？因爲諸法生起，必藉四緣：其一是「因緣」即產生自果的直接主要原因，如「穀芽」以「穀種」爲生起的「因緣」。其二是「次第緣」（亦名「等無間緣」），即心、心所相續之中，前一剎那心識不謝滅，讓位與後一剎那心識使之生起前後無間（若前一剎那心識不謝滅，則後一剎那心識便不能生起），所以前一剎那心識是後一剎那心識的「次第緣」（或「等無間緣」），作開導依故。其三是「所緣緣」（《中論》簡稱爲「緣緣」）。此指心、心所的攀緣對境，即認知對象，如眼識的「所緣緣」是「色境」，耳識的「所緣緣」是「聲境」。其四是「增上緣」。「增上」是強有力義，指一切有爲法的生起，除了「因緣」等三條件外，其餘的一切有助於或無礙於該法生起的條件，通通名爲該法的「增上緣」，如「穀芽」的生起，除了以「穀種」爲「因緣」外，還須憑藉「陽光」、「水份」、「溫暖」等等條件，彼等皆名「穀芽」生起的「增上緣」。由於「四緣」具足，則諸心、心所法始能生起，「因緣」、「增上緣」具足，則「色」法始能生起，故言「四緣生諸法」。

再者，「四緣」的體性爲何？青目釋言：「因緣名一切有爲法。」意謂一切有爲法，皆得作爲「因緣」。又言：「次第緣除過去、現在阿羅漢最後心、心數法（即「心所法」）餘過去、現在心、心數法。」意謂「次第緣」必須是心法（如眼識、耳識

等)或心所法(又名「心數法」,如貪心所、瞋心所等),但不是全部三世心識活動都能作「次第緣」;就一般衆生言,唯有過去前一剎那心識活動,可作現在剎那心識的「次第緣」;現在心識活動作下一剎那心識的「次第緣」;至於「未來剎那心識」仍未生起,故不能作「次第緣」;至於在最後心的「阿羅漢」(此指「阿羅漢」證入「無餘涅槃」時,身心俱滅,已無相續的心識活動;故「阿羅漢」的最後心,唯有意根等活動,而無「次第緣」之相生起^{⑥2}),所以他的過去及現在心識(心法及心所法)都不能作「次第緣」,彼最後心後,已入涅槃,心識不再生起,所以過去的最後心及現在的最後心都不能生果,故不作「次第緣」。又云:「緣緣、增上緣一切法。」那是指一切法都可作為「所緣緣」及「增上緣」。^{⑥3}

四者、四緣與諸因的關係:就小乘來說,「緣」與「因」實是同一意義。說一切有部除立「四緣」外,還立「六因」,所謂「能作因」(一切非相違因,如大地之於草)、「俱有因」(如三杖互依而鼎立)、「同類因」(如同爲善、同爲惡者)、「相應因」(如心與心所的相應)、「遍行因」(如身見、邊見、無明等,爲一切煩惱的遍行因)、「異熟因」(如修「十善」可爲生天果報的「異熟因」)。如是何以唯叙「四緣」而不取「六因」?爲答此難,故頌文說言:「更無第五緣。」而青目《釋文》亦言「一切所有緣(按:「六因」亦是「緣」義,諸法賴以生起的條件,名之爲「緣」故),皆攝在四緣(之中)」。^{⑥4}其意是諸法賴以生起的一切條件,通通統攝在「四緣」之內,而所謂「六因」者,其實亦爲「增上緣」所攝。只不過「四緣」是「從果以望因」而說(即從諸法之果,以望彼生起的條件,名彼條件爲「緣」);而「六因」是「從因以望果」而言(即從諸法生起

的條件,以望所生起的諸法,名彼條件爲「因」)。如是「四緣」以統攝一切生起諸法的制約條件,所以彼執「(依)四緣(而)萬物得生」而「更無第五緣」,所以唯說「四緣」已經具足,不必再立「六因」等說。(未完待續)

注釋:

④4依《藏要》所校,《無畏釋》作:問曰:「且復云何無生?」頌答。

④5依《藏要》校勘:番本、梵本頌文作「非從自、從他,非從共無因,隨何等處,物終無有生」。《無畏釋》云:「『何等』謂隨事;『何處』謂隨時、隨境。『物』即諸法,以順外道通稱,說爲『物』也。」今頌譯「物」爲「法」,下多處亦然。

④6依《藏要》所校,《無畏釋》作問曰:「汝以四種分別無生,云何知爾?」頌答。

④7龍樹《大智度論,十無品》,卷二十五。

④8清辨《般若燈論釋》卷第一。

④9見《藏要》第一輯第四冊,《中論》卷三、頁三六。

⑤0按:說「他生」者,亦有其他的過謬:一者,從經驗得見一切有爲法皆衆緣和合多法所假生,未見單由「他性」一物獨自生起,彼違現量。所言「他生」者,意指某一「自性從他性所生」;既言「自性」,即是一、常、自存之體,不待緣生,何必「從他體(他性)所生」?故知若「有自性」則無「從他生」之理,若「從他生」,則非「有自性」——「有自性」與「從他生」是矛盾詞,不能結合成「有自性從他生」的判斷。

此證「他生」之說，實有「比量相違」過。

⑤1 見印順《中觀論頌講記》、頁四五。

⑤2 原文本用「五陰」一詞，為方便起見，改用近譯「五蘊」，「五蘊」與「五陰」都是指：色、受、想、行、識等五聚事物，由被五物和合，有每一衆生假體的存在，故每一生命假體，都是五聚蘊和合而成，本無「自性」，故名「五蘊假體」，亦名「假我」。破「共生」之說，見吉藏《中觀論疏》卷第三本。

⑤3 所謂「十惡」是指：殺生、偷盜、邪淫、妄語、兩舌、惡口、綺語、貪欲、瞋恚、邪見。以此十惡業為因，當有墮入地獄、餓鬼、畜生三惡道果。見《長阿含經》卷十五等。又「五逆」者，指害母、害父、害阿羅漢、惡心出佛身血、破和合僧（即鬥亂僧衆）。此「五逆」惡業，是墮入「無間地獄」的「惡因」。見《增一阿含經》卷四十七等。

⑤4 依《藏要》所校，「緣中」一詞，在番本、梵本皆作「緣等中」，與下面《釋論》的長行相順（按：青目長行作「衆緣中」，與「緣等中」相順，皆是「複指」之詞。）又《無畏釋》云：「『等』字攝餘外道所說一切緣也。」

⑤5 依《藏要》所校，在番本、梵本、釋本及燈本中，此頌皆在「四緣頌」後（按是顯義中的第三頌，不是第二頌），不過《無畏釋》所牒頌文的次第，則又與今羅什譯本相同。

⑤6 依《藏要》所校，《無畏釋》所牒頌文，首句「自性」(ran-bshin)與第三句「自體」(bdag-nid-kyi diros-po)兩詞文異，故有此釋，但梵本頌文則前後無異。（按：今羅什譯本亦無異，首句作「如諸法自性」，第三句作「以無自性故」，可知。）

⑤7 見 Kenneth K. Inada 所著的 Nagarijuna, A Translation of his Mulamadhyamakakarika with an Introductory Essay. 頁四十。

⑤8 見吉藏《中觀論疏》卷第三末。

⑤9 依《藏要》校勘《無畏釋》，此句原在文末，謂「依此四緣，說為萬物作用等」，由此生起下文。

⑥0 此等闡釋「叙四緣之由」所引文，悉皆依吉藏《中觀論疏》文字，見該疏卷第三末。

⑥1 「阿毗曇」是「阿毗達磨」(abhidharma)的舊譯，是「對法」之義。論述「經」與「律」的文字稱為「阿毗達磨」，所以於「三藏」中，「阿毗達磨」是即「論藏」。於西元前後，「阿毗達磨」初出現，演釋名相；直至部派佛教興起，各派部成立各有「阿毗達磨」。其中「說一切有部」（音譯為「薩婆多部」，Sarvasivadin）於貴霜(Kusana)王朝迦膩色迦(Kaniska)王在位時(128 AD-151 AD)，說一切有部所結集而成的《阿毘達磨大毘婆沙論》最為有名，此外不少說一切有部的論典都冠以「阿毗達磨」的名字，如《阿毗達磨六足論》、《阿毗達磨法蘊足論》等。此等論典在中國漢譯，歸為「（阿）毗曇學」的一類，於是在中國，便把「說一切有部」簡名「阿毗曇」或「毗曇」，把「說一切有部」的論師簡名「阿毗曇師」（亦名「毘曇師」），或「阿毗曇人」。

⑥2 見《阿毗達磨大毗婆沙論》卷二十一。

⑥3 《阿毗達磨大毘婆沙論》卷二十一又云：「復次，諸法作用，必假因緣……緣有四種……有法是因緣，彼亦是等無間緣（即「次第緣」），亦是所緣緣，亦是增上緣。乃至有法是增上緣，彼亦是因緣，亦是等無間緣，亦是所緣緣。」



畧論「小小戒可捨」

聖凱

佛陀入滅後，佛教漸漸分化，終於成爲部派佛教，然佛教部的分化傾向，可說是由來已久。在佛世時，一直到部派分化前夕，僧團內部已有分歧的傾向，在諸多因素中，對戒律看法不同，這是一條重要的因素。關於戒律問題，主要對輕戒與重戒的界限的分別，以及一些小小戒是否能捨？這些問題看法不同，終於埋下分化的潛因。本文試就「小小戒可捨」進行討論，以及從「小小戒可捨」談談對今天戒律受持的幾點看法。首先，談談佛陀制戒的理想與原則：

一、佛陀制戒的理想與原則

釋尊的成正覺，轉法輪，只是法的現證與開示，法是佛法的一切。釋尊是出家的，說法化導人類，就有隨佛出家的。隨佛出家的人多了，不能沒有組織，所以依法攝僧而有僧伽的制度。依法攝僧，是說組合僧衆的一切制度，是依於法的；依於法而立的僧制，有助於法的修正，有助於佛法的增長擴大。這樣的僧伽制度，不只是有關於身心的修正，而是有關於大眾的，存在於人間宗教組織，所以戒律有其特殊的必要性。「僧祇律」、「銅

鑊」、「五分律」、「四分律」等，都有同樣的傳說：釋尊告訴舍利弗：過去的毘婆尸佛、尸棄佛、毘舍浮佛——三佛的梵行不久住；拘樓孫佛、拘那含牟尼佛、迦葉佛——三佛的梵行久住。原因在：前三佛專心於厭離，專心於現證，沒有廣爲弟子說法，不爲弟子制立學處，不立說波羅提木叉；這樣，佛與大弟子涅槃了，不同姓氏的弟子們，梵行就會迅速的散滅，不能久住。反之，如爲弟子廣說佛法；爲弟子們制立學處，立說波羅提木叉；那末佛與大弟子去世了，不同姓氏的弟子們，梵行還能久住，這是傳說制戒的因緣。正法久住或梵行久住，爲釋迦牟尼佛說法度生的崇高理想。要實現這一大理想，就非制戒，立說波羅提木叉不可！這是如來制立學處，說波羅提木叉的最深徹的意義了！

制立波羅提木叉有十種利益，如「僧祇律」卷一說：「有十事利益，諸佛如來爲諸弟子制戒（學處），立說波羅提木叉說。何等十？一者、攝戒故；二者、極攝僧故；三者、令僧安樂故；四者、折伏無羞人故；五者、有慚愧人得安隱住故；六者、不侈奢令得故；七者、已信者增益信故；八者、於現法中得漏盡故；九者、未生諸漏令不生故；十者、正法得久住，爲諸天人開甘露

施門故。」「僧祇律」的十事利益，「五分律」、「十誦律」、「根本說一切有部毘奈耶」都會說到，但開合不同，印順法師在「原始佛教聖典之集成」一書中將十種義利歸納成六項①：一、和合義：和合僧伽，成爲僧伽和集凝合的中心力量，就是學處與說波羅提木叉。正如國家的團結，成爲億萬民衆向心力的，是國家的根本憲法一樣。二、安樂義：依學處而住，僧伽和合，就能身心喜樂。三、清淨義：僧伽內部，如大海的魚龍共處一樣。在和樂的僧伽中如有不知慚愧而違犯的，以僧伽的力量，依學處所制而予以處分，使其出罪而還復清淨，不敢有所違犯。有慚愧而向道精進的，在聖道——戒定慧的修學中，身心安樂。僧伽如大冶烘爐，廢鐵也好，鐵砂也好，都逐漸冶煉而成爲純淨的精鋼。所以僧伽大海，不宿死尸，能始終保持和樂清淨的美德！四、外化義：這樣和樂清淨的僧伽，自能引生信心，增長信心，佛法更普及的深入社會。五、內証義：在這樣和樂清淨的僧伽中，比丘們精進修行，能得離煩惱而解脫的聖証。六、究極理想義：如來依法攝僧的究極理想，就是正法久住、梵行久住。唯有和樂清淨的僧團，才能外化而信仰普遍，內証而賢聖不絕，正法久住的理想，才能實現在人間。釋尊救世的大悲願，依原始佛教說，佛法不能依賴佛與弟子們個人的修証，而唯有依於和樂清淨的僧伽。這是制律的意義所在，毘奈耶的價值所在，顯示了佛的大悲願與大智慧。

二、「小小戒可捨」的真實意義

佛槃涅後，迦葉爲了令佛法久住，立即發起王舍城結集。阿難在結集大會上，傳達佛的遺命：「小小戒可捨」。引起迦葉對阿難的指責，主要的原因是那些是小小戒？但是阿難沒有問佛，所以大眾便根據自己的見解來發表，所以意見紛紜。大迦葉指責

阿難，爲什麼不問佛呢？故說阿難犯突吉羅（惡作）。大迦葉爲了中止議論，故決定爲：「若佛所不制，不應妄制；若已制，不得有違。如佛所教，應僅學之。」②

阿難傳達佛的遺命，在各部律典，各有不同的記述，比較各家廣律，有二類不同的句法。一類是「僧祇律」卷三二說：「我當爲諸比丘捨微細戒。」「四分律」卷五四說：「自今已去，爲諸比丘捨雜碎戒。」「根本說一切有部毘奈耶雜事」卷三十九說：「所有小隨小戒，我於此中欲有放捨，令苾芻僧伽得安樂住。」這比較明顯說明了爲了比丘得安樂住，而無條件的放棄了小小戒法。在王舍城的結集中，由持律第一優波離誦律，認爲不受持小小戒，是被看作非法不清淨的，故在現存的有些律典中，就是當時優波離、迦葉的意見。在「五分律」卷三〇記載：大迦葉在來拘尸那的途中，聽到跋難陀說：「彼長老（指佛）常言：應行是，不應行是，應學是，不應學是。我等於今始脫此苦，任意所爲，無復拘碍。」這就說明當時有些比丘認爲有些戒是窒礙難行，必須捨棄，令得安樂住。大迦葉反對這種意見，才決定發起結集。在「十誦律」卷一〇說：「用是染碎戒爲？半月說戒時，令諸比丘疑悔熱惱，憂愁不樂。」這是說，這些染碎戒，給人的生活帶來許多不便，使人憂愁不樂，這與捨小小戒，令僧安樂，是同一意思。另一類是這樣說的，如「十誦律」卷六〇說：「我般涅槃後，若僧一心和合籌量，放捨微細戒。」在南傳「銅鑊律的「小品」中說：「我滅後，僧伽若欲捨小小戒者，可捨。」「毘尼母經」卷三說：「吾滅度後，應集衆僧捨微細戒。」這一類的意思是說，小小戒不是隨便放棄，說捨就捨，而是要由僧伽的共同議決，對於某些戒，在適應時把情況下議決放捨。

從佛陀制戒的因緣可以明白，佛陀是爲了令僧團和合安樂清淨，從而達到正法久住或梵行久住而制戒。佛是一切智者，所以

制定戒律並不是一成不變的。小小戒主要是有關衣、食、住、藥等生活細節，這些規制，與當時的社會文化、經濟生活有關，是因時、因地、因人而異，如果時地變了，文化和經濟生活不同了，有些戒條就必須修改。佛住世時，對於親自制定的學處，或是一制、再制，或是制了又開，開了又制；因為不這樣，就難免窒礙難行。佛陀依靠本身的智慧，考慮到未來時節因緣不同，所以將小小戒可捨的重任，交給僧伽，以便在時地機宜的必要下，僧伽可集議處理，以免佛教的窒礙難行。阿難所傳述佛的遺命，就是屬於前面所講後一類的。但在重視小小戒的長老，如迦葉、優婆離等，却以為這是破壞戒法，便於有些人為非作惡，作出「若佛所不制，不應妄制；若已制，不得有違」的硬性規定，從此，僧制被看作「放之四海而皆准，推之百世而可行」的永恒不變的常法，這才是真正違反佛陀的精神。佛所制戒，本是適應通變而活潑潑的，但從此成爲固定了的、僵化了的規制，成爲佛教的最大困擾。部派分化了，律制也有所不同了，但都以爲是佛制，使人無所適從。

在「五分律」卷二十二中說：「雖是我所制，而於餘方，不以爲清淨者，皆不應用；雖非我所制，而於餘方必應行者，皆不得不行。」這更明顯表明佛所傳「小小戒可捨」的遺命，是爲了讓戒律適應實際要求，如時地變了，文化與經濟生活不同了，那末由僧衆來共同籌商、決議、捨去不適用的，當然也應該增加新的規制，這實爲釋尊高深的智慧與無限悲心所流露出來。

三、「小小戒可捨」對部派分裂的影響

阿難傳達佛的遺命：「小小戒可捨，」由於大眾對小小戒意見紛紜，大迦葉中止議論，指責阿難並對阿難舉發一連串的過失，阿難不承認自己有罪，但爲了尊敬僧伽，顧全團體，減少諍

紛，願意向大眾懺悔。其實，阿難與大迦葉的問題，在戒律上，阿難是律重根本的，小小戒是隨時機而可以商議修改；大迦葉是輕重等持的，捨小小戒，被看作是破壞戒法。這就是多聞第一的重法系，頭陀第一、持律第一的重律系的對立。這只是思想見解上的差異，僧伽並不因此分化，是一味和合的，但也給後來部派分裂埋下種子。

在五百結集終了時，富蘭那長老率領五百比丘從南山來，集合七葉窟外來參加結集的比丘，對大迦葉主持的結集，提出了異議，如「銅鑠律」的「小品」說：「君等結集法律，甚善！然我親從佛聞，亦應受持。」這就是說，富蘭那長老所親聞的佛說，也要受持流通了。「五分律」卷三〇舉出富蘭那自己的意見：「我親從佛聞：內宿，內熟，自熟，自持食從人受，自取果食，就池水受，無淨人淨果除核食之。……我忍餘事，於此七條，不能行之。」依「五分律」說：「內宿」就是寺院內宿藏飲食；「內熟」就是在寺院內煮飲食；「自熟」是比丘們自己煮；「自持食從人受」就是自己伸手受食，不必從人受，依照優婆離律，要從別人手授或口授才可以吃；「自取果食」，「就池水受」，都是自己動手；「無淨人淨果除核食」，是得到果實沒有淨人，自己除掉果實，就可以吃。這都是有關飲食的規律，依優婆離所集律，是禁止的，但富蘭那長老統率的比丘衆，却認爲是可以的。富蘭那長老的主張，不正是小小戒可捨嗎？

五百結集時，由於「小小戒可捨」引起紛爭，後來服從多數，違反佛的遺命，小小戒全部保存下來。但在佛滅百年後，佛教界發生東西雙方的諍論，有了毘舍離的七百結集。原因是持律者耶舍，在毘舍離遊行，見當地的跋耆族比丘，在布薩日，接受信家金銀的布施。耶舍以爲非法，提出異議，因而受到毘舍離比丘的擯逐。據上座部系各律所說，當時跋耆比丘的非法，共有十

事。耶舍到西方去，到處宣傳跋耆比丘的非法，邀集同志，準備來東方公論。跋耆比丘知道了，也多方去宣傳，爭取同情。後來西方來了七百比丘，在毘舍離集合，採取代表制，由東西雙方，各推出代表四人，進行論決。結果，跋耆比丘乞取金銀等十事，被裁定爲非法。

這次爭議的焦點十事分別爲：一、角鹽淨：即是所貯食鹽於角器之中；二、二指淨：即是當計日影的日晷，未過日中之後（橫列）二指的日影時，如未吃飽，仍可更食；三、他聚落淨：即在一食之後，仍可到另一聚落復食；四、住處淨：即是同一教區（界內）的比丘，可不必在同一處布薩；五、隨意淨：即於家議處決之時，雖不全部出席，但仍有效，祇要求得他們於事後承諾即可；六、所習淨：隨順先例；七、生和合（不攪搖）淨：即是得飲未經攪拌去脂的牛乳；八、飲闍樓凝淨：闍樓凝是未發酵或未發酵的椰子汁，得取而飲之；九、無緣坐具淨：即是縫製坐具，可不用貼邊，並隨意大小；十、金銀淨：即是聽受金銀。

毘舍離的跋耆比丘，以此十事可行爲合法；西方上座耶舍，則以此爲不合律制，爲非法。但由於上座代表們一致通過，認爲十事非法。其實，若以佛陀的思想衡量，此十事，正是告知阿難的微細戒可捨的範圍。十事中，除了金銀淨外，其餘九事都是有關飲食及住處問題。其實，即使金銀的布施也不是偶然，因爲貨幣這樣東西，畢竟是人類文明的產物，它可以作爲有無相通的媒介。施主對於出家人的供養，應該是衣、食、臥具、湯藥，但是，能施的施主家裏，不可能就是開着布店、糧食行、家具製造廠，以及藥房的；即使開店，也不會四種俱全的；萬一俱全了，拿了物品來布施出家人，也未必就會適合需要的。因此，貨幣的接受對於出家人而言，勢必不能絕對地禁止了。再說，那時商業特別發達，出現了許多大商人，經濟極其發達，人們對拿東西布

施感到麻煩，故用金銀來布施並不是不可能的。

跋耆比丘們既在上座的代表會議上慘敗，內心還是不平，傳說即有東方系的大眾部別行結集，遂與上座派分裂爲二。更可注意是毘舍離的國王，亦不滿客來的少數上座，而加驅逐。於是，東方系的大眾部與西方系的上座部，就此隱然出現了。其實，東方系與西方系的對立並不是偶然。例如富蘭那長老所持的態度，雖不爲大迦葉一派所接受，它却潛移默化，受着東方年青一輩的比丘們所重視。阿難一向多隨佛住在舍衛城，晚年經常以王舍城、華氏城、毘舍離爲遊化區。阿難晚年的宏化，對東方佛教，無疑會給以深遠的影響。所以，這第二次的毘舍離結集，從地域上看，是西方系的波吒利弗城與東方系的毘舍離論爭的表現。因在佛滅之後，佛教的化區，已溯恒河的分支閭牟那河而上，向西擴展至摩偷羅，摩偷羅與波吒利弗城成爲西方系佛教的重鎮。此時，東方以毘舍離城爲中心的跋耆族比丘，對戒律的態度，與西方系有所不同，這實是自然的現象。

重法的大眾部起初雖接受結集的律制，但從現存的「摩訶僧祇律」看，在應用的態度，已大爲通融，提出了五淨法，如「摩訶僧祇律」卷三二說：「五淨法，如法如律隨喜，不如法律者應遮。何等五？一、制限淨；二、方法淨；三、戒行淨；四、長老淨；五、風俗淨。」「淨」，是沒有過失而可以接受的。大眾部所傳的五淨，意義不完全明瞭。但「戒行淨」與「長老淨」，是說那一位戒行清淨的，那一位長老，他們會這樣受持，大家也可以這樣受持。這多少有點以佛弟子的行爲爲軌範，而不一定是出於佛制了。「風俗淨」，就是這個地區風俗如此，便應入鄉隨俗，方爲清淨。「方法淨」就是國土淨，顯然是因地制宜。而在「三論玄義」中記載：從大眾部分出的鷄胤部：「隨宜覆身，隨宜飲食，隨宜住處，疾斷煩惱。」將一切衣、食、住等制度，一切隨

宜，不重小小戒而達到漠視依法攝僧的精神，這便難免脫離了佛說「小小戒可捨」的真義。

四、「小小戒可捨」談今天戒律的受持

佛陀所制定的戒是因時代不同，地區不同，風俗人情不同而有所不同，所以在今天所受的戒律自然不能與原始佛教強同，因為時間在推遷，歷史在更換，社會在發展，人類在進化，佛教亦應隨着時代而進展，否則就與社會脫節。佛教已經過兩千多年，進入廿一世紀的科學和太空時代，人們的文化知識水平都提高了，而今之佛教不能還停留在原始時代，亦不能以原始佛教的有些教規戒法強求人們接受，根據佛陀為令正法久住的理想，對於原始佛教的戒法，只能是可行者行之，不可行或行不通的，不妨捨棄。如果過於守舊和強求，那與現代社會的科學、人類的文明懸殊太大，脫節太遠，人們的思想是不能接受的，不但不能接受和相信，反而還會更遠離甚至反對。如此，接受佛教、信仰佛教的信眾就會越來越少，而最後還會自我消失的。因此，為着佛教更興隆、正法更久住、聖教更廣泛傳播，必須要與現代社會的發展、人們的生活條件、人類的文明知識等皆要相適應。如現代社會家家戶戶都是高樓大廈，工商農業等各行各業皆是機械化、電腦、家庭電器化，而佛教如果還是不耕種、不勞動，保持日中一餐，樹下一宿，托鉢化緣生活，那必定會脫離人類社會的。所以，現代的戒律受持必須與現代的人類社會、科學時代相適應，隨時、隨緣、隨機受持戒律。

當然，原始佛教中的一些不符合時代的小小戒可以捨棄，還有根本戒與一些重戒，是保持一個僧人形象的基本條件，是三寶住世的標誌，必須嚴格受持。當然，時代變化了，原始佛教戒律中所沒有的，而現代人認為出家人應該這樣才是清淨，這也必須

受持，這就是「方法淨」與「風俗淨」，也就是「五分律」所說：「雖是我所制，而於餘方不以爲清淨者，皆不應用；雖非我所制，而於餘方必應行者，皆不得不行。」如在原始佛教中沒有吃素、抽煙的規制，但在中國，人們認為出家人必須吃素，不得抽煙，才算清淨，所以爲避免社會譏嫌，也必須受持。

佛教的戒律，是教人學佛所學，行佛所行，而至証佛所證的廣大法門。雖然佛教的戒條有限，最少的只有三條，最多的比丘尼戒也只是三百四十八條，但是，佛教的戒律禁止作惡，也禁止不作善。不要以爲「小小戒可捨」而大開方便之門，懈怠於斷惡修善，如此便有違於佛陀說「小小戒可捨」的真義，如古人云：「勿以惡小而爲之，勿以善小而而不爲。」「小小戒可捨」，並不意味着捨棄一切戒的受持，末法時代，人性漸懶，根機淺鈍，往往借一句話而推辭受持戒律。戒律是一切善法的根本，戒學是三學之首，由戒生定，由定發慧，有慧才能斷惑證真。佛滅度後，佛子以戒爲師，戒爲佛制，尊重戒律，即是尊重佛陀；凡爲佛子，都應該尊重戒律。如果所有的佛弟子，人人都能學戒持戒，犯戒的人固然少了，對於犯者的妄加批評也就少了，僧團便清淨和合，三寶才能尊嚴，正法才能久住。

五、結語

佛的遺命「小小戒可捨」表現了佛陀制戒的理想與原則，但由於看法不同，終於分裂成上座、大眾兩部，其實，它一直影响着後來佛教的發展。在今天，時代不同，不可能完全按照原始佛教戒法而受持，只能盡力而行之，希望佛子以戒爲師，嚴淨毘尼，方不辜負佛陀說「小小戒可捨」的悲心！

註：①「原始佛教聖典之集成」（第一九九頁—二〇〇頁）

②「五分律」卷三〇



壇經中融貫各宗思想的言論

演 慈

佛陀一生應機說法四十九年（南傳佛教主張四十五年之說），後來弟子們將其言教結集爲三藏。佛教傳入中國後，佛弟子們集所有傳譯的經、律、論及中國佛教大德的著作編成大藏經。佛學初期，並無宗派之分，後因佛教徒各自選擇適合其根性的經論爲修持之依據或研究之重點，因而自成一系統，於是有各宗各派的產生。佛教雖有許多不同宗派，但都是殊途同歸，其所達到的最高境界是無異的，所謂「方便有多門，歸元無二路」。故惠能雖爲禪宗一代祖師，且以金剛般若爲印心之主要依據，但他認爲各宗派入門形式雖各不同，然修持達於最高境界，則無差別。各宗的目標皆以淨化人心爲本。因此惠能一生說法開示，從不會與任何宗派有衝突，或排斥他宗。且言教中，每能融貫各宗思想而滙入於禪。如壇經所言，每每帶有各宗思想之色彩或言論，甚至引用各宗所據之經論文句以證己所言。故壇經彷彿是一

部集各宗思想大成之書，使表面對立之各宗派，打成一片，熔於一爐，此亦惠能思想之一大特色。茲將其帶有各宗色彩之言論，分別舉列，以顯其融貫性。

一、與三論宗有關之言論

三論宗是依據中論、百論、十二門論爲依據，屬研究性空思想的宗派。惠能以金剛代替楞伽，作爲印證禪心之依據，而金剛般若是闡揚性空思想的經典，亦爲三論宗的主要典籍。故壇經中有濃厚的三論空宗色彩，其中般若品，幾乎全部都是闡發空宗般若奧義，今不能盡錄，僅從其他各品中，略舉數例以說明之：

惠能呈五祖偈云：「菩提本無樹，明鏡亦非臺；本來無一

物，何處惹塵埃？」①這首偈開首就否定菩提明鏡之言，顯示出禪宗不立文字、教外別傳的宗旨。這與空宗的離言絕相，有破無立的意旨相契合。

定慧品云：「故經云：『能善分別諸法相，於第一義而不動。』」②這是引用維摩經佛國品之言，說明「無住爲本，無念無宗」的意義，此與金剛經無住生心的理論相契合，「能善分別諸法相」是生心，「於第一義而不動」是無住。

宣詔品云：「經云：『若言如來，若坐若臥，是行邪道，何故？無所從來，亦無所去。』」③這是引金剛經語說明如來清淨禪亦是無生無滅的。

又云：「不斷不常，不來不去，不在中間，及其內外，不生不滅，性相如如。」④此是中論的八不思想。

敦煌本壇經四八段亦云：「性本無生無滅，無去無來。」⑤此亦中論之八不思想，可見惠能思想確是融貫了三論空宗的思想。

二、與天台宗有關之言論

天台宗是隋智顛所建立。智顛精研法華，同時亦重涅槃和大品般若，自行建立一有系統的學說。故天台是以法華爲宗骨，智論爲指南，涅槃爲扶疏，大品爲觀法。而智顛是承繼慧文、慧思之學而大成天台宗義。慧文慧思是當時有名的禪師，因此，一般學者認爲天台與禪宗有密切關係，但天台宗同禪者是同「漸禪」，不是同「頓禪」。此說若依壇經而論，則不盡然。如壇經所載永

嘉玄覺，精修天台止觀法門，因看維摩經發明心地，後往曹溪參禮惠能求印證。由是可見天台與頓禪之關係亦頗深切。

又惠能爲門人法達解說法華經宗趣，引法華經曰：

經云「諸佛世尊，唯以一大事因緣故，出現於世。……若悟此法，一念心開，是爲開佛知見，佛猶覺也。分爲四門：開覺知見，示覺知見，悟覺知見，入覺知見。」⑥

又引法華經之譬喻云：

無念念即正，有念念成邪。有無俱不計，長御白牛車。……殊不知坐卻白牛車，更於門外見三車。況經文明向汝道，唯一佛乘，無有餘乘。若二若三，及至無數方便，種種因緣，譬喻言詞，是法皆爲一佛乘故。汝何不省三車是假，爲昔時故；一乘是實，爲今時故……⑦

這是開示法達持法華經，應了知種種因緣譬喻言詞，都是爲引導衆生趣向一乘而施設的方便。故當明白三車是爲過去迷惑而假設之方便，若證悟實相，則唯有一乘，無二亦無三。

又宣詔品云：「煩惱即菩提，無二無別，若以智慧照破煩惱者，此是二乘見解，羊鹿等機。上智大根，悉不如是。」⑧此是羊鹿喻二乘，乃是借用法華經的譬喻。

又法華之外，壇經中亦帶有涅槃真常的言論，如機緣品云：

無上大涅槃，圓明常寂照。凡愚謂之死，外道執爲斷。諸求二乘人，目以爲無作。盡屬情所計，六十二見本。……平等如夢幻，不起聖凡見，不作涅槃解，二邊三際斷。常應諸根用，而不起用想。……劫火燒海底，風鼓山相擊。眞常寂滅樂，涅槃相如是……⑨

由是可見惠能思想與天台宗義亦有相契合之處。

三、與淨土宗有關之言論

淨土宗是東晉時代，廬山慧遠所創，以念佛求生西方極樂淨土為歸趣。一般人或以淨土宗與禪宗是極端相對的宗派。淨土須仗他力可以三根普被，禪宗唯靠自力，被認為是上根利智者始能領悟的法門。其實，二者都是重實踐的法門，禪者向內心參究，以達明心見性，淨土宗雖仰賴他力，亦要篤行念佛，方得往生。其次，二者都是不重文字之法門，禪宗不立文字，以心傳心，淨土雖依據三經一論，但只憑信願持名，即可往生，並不重知解。雖然兩者在表面上各有不同，而最終的亦無非令眾生還證本來面目。所以禪淨是可以互相融攝的，增經中惠能亦有言及西方淨土的言論。如疑問品云：

世尊在舍衛城中，說西方引化經文，分明去此不遠。若論相說，里數有十萬八千，即身中十惡八邪，便是說遠。說遠為其下根，說近為其上智……所以佛言：「隨其心淨，即佛土淨」……凡愚不了自性，不識身中淨土……使君心地但無不善，西方去此不遙。若懷不善心，念佛往生難到……念見性，常行平直，到如彈指，便覩彌陀……不斷十惡之心，何佛即來迎請？若悟無生頓法，見西方只在剎那。不悟念佛，求生路遙，如何到達？惠能與諸人，移西方於剎那間，目前便見。⑩

又云：

慈悲即是觀音，喜捨名為勢至……平直即彌陀……自性內照，三毒即除。地獄等罪，一時消滅。內外明徹，不異西

方，不作此修，如何到彼？……但心清淨，即是自性西方。

⑪

由此引文觀之，惠能並無反對淨土之意。只是勸人不要忽略自己心性的念佛求生，應由淨化自心以求生淨土而覩見彌陀。故從理性上言，淨土宗與禪宗是貫通而非對立的。淨土宗的實相念佛之最高境界，亦言西方彌陀不離自心，故剎那可達，現生即可覩見彌陀。淨土宗初祖慧遠，曾於廬山三次入定，於定中覩西方彌陀。足見惠能所言，不但不違背淨土宗義，而且吻合淨土宗最上乘的實相念佛，此亦為後世佛弟子開禪淨雙修之先河。故丁福保六祖壇經箋註序云：

蓋以修淨與參禪，正不相妨。古德所謂「有禪有淨土，萬修萬人去」。六祖、蓮池，各各隨機說法，相需為用。參禪不礙念佛，念佛不礙參禪，在學者之善於圓融耳。此余所以既註十六觀經、阿彌陀經，而又為此經之箋註也。……即六祖答西方之問，其主要在使人淨心淨土，亦未嘗言無西方也。⑫

四、與律宗有關之言論

東山門下開法傳禪，一向都繼承道信的遺風，主張戒、禪合一。惠能被後世推為禪宗的正統，為東山門下重要的一流，故惠能的開法傳禪，也承繼了戒、禪合一的作風。如敦煌本壇經開首云：「惠能大師，於大梵寺講堂中，昇高座，說摩訶般若波羅密法，授無相戒。」⑬所謂無相戒，即授戒時，一一從眾生自性去

開示，茲將敦煌本壇經有關授戒的文句舉列如下：

善知識！總須自體，與授無相戒，一時逐惠能口道，令善知識見自三身佛。^⑭

今既自歸依三身佛已，與善知識，發四弘大願。^⑮

今既發四弘誓願，說與善知識無相懺悔。^⑯

今既懺悔已，與善知識受無相三歸後戒。^⑰

今既自歸依三寶，總各各自心，與善知識，說摩訶般若波羅密法。^⑱

這是開法傳禪的程序，先授無相戒，後說摩訶般若波羅密法。流行本壇經亦有提及與戒律有關的言論。例如：

般若品云：「菩薩戒經云：『我本元自性清淨。』若識自心性，皆成佛道。」^⑲

懺悔品云：「一戒香，即自心中，無非無惡、無嫉妒、無貪嗔，無劫害，名戒香。」^⑳

又云：「善知識！今發四弘誓願了，更於善知識，授無相三歸戒……」^㉑

機緣品云：「師曰：『夫沙門者，具三千威儀，八萬細行……』」^㉒

由是觀之，惠能的禪法中，已把戒法與自性般若融和。

五、與唯識宗有關之言論

唯識宗闡明萬法唯識無境的妙理，以解深密經、楞伽經及瑜伽師地論等六經十一論為根本教典。唐玄奘遊學印度，依戒賢、

智光諸論師習唯識之學，歸國後，從事譯弘經論，更弘唯識於中土。其弟子窺基繼承唯識之學，作「成唯識論述記」，發揚奧義，蔚成唯識宗學。

禪宗與唯識宗，在表面上看，似乎是格格不入，但實際它們有着密切的關係。禪宗初祖達摩東來，曾將楞伽經四卷，作為禪宗的印心法典，可知楞伽經對禪宗地位的重要性，故當時禪宗又稱為「楞伽宗」。楞伽經是兼說法性，而側重於法相，其內容不外說：「五法三自性，八識二無我」。這些都是唯識宗的法相，且楞伽經是唯識所依的典籍，故禪宗與唯識宗有其深切的關係。

禪宗到了惠能，因他是聞金剛開悟，又得弘忍印證，遂以金剛代替楞伽。惠能禪法以般若為主，說一切皆空之義，不立文字，重理性的頓悟，但惠能的思想卻仍有與唯識有關係者。如疑問品云：「世人自色身是城，眼耳鼻舌身是門。外有五門，內有意門。心是地，性是王，王居心地上，性在王在，性去王無。」^㉓

又機緣品有偈云：

大圓鏡智性清淨，平等性智心無病；妙觀察智見非功，成所作智同圓鏡。五八六七果因轉，但用名言無實性。若於轉處不留情，繁興永處那伽定。^㉔

前六句是唯識的相法，後二句是禪語。轉第八識成「大圓鏡智」，圓鏡是譬喻佛性，如明鏡一樣，物來物照，物去不留，對一切虛假諸法，不起分別，心中不留一法，此時本性就是清淨寂然了。第七識是專執我，有人我區別，不能平等，現轉第七識成「平等性智」，即破我執，自他一體，故名平等，此時不復有我執之煩惱病了。第六識雖有計度，但因迷惑之故，往往錯多對少，不能妙於觀察事物，故轉第六識為妙觀察智，此時則不須用

功了。前五識的作用各別，眼識只能看物而不能聽聲，耳識也限於聽聲而不能嘗味，其作用不能互通互用，故不成就，今轉前五識爲「成所作智」，此時五識如明鏡，靈明朗照，能成就互用的功能。第八識和前五識是在果上轉，第七識和第六識在因中轉。換言之，要在因中修行下工夫，破除第六和第七識，當六、七二識俱破時，剎那間，前五識和第八識也同時轉爲「成所作智」及「大圓鏡智」。但要說明，這全都是沒有實性的。「若於轉處不留情，繁興永處那伽定」，此二句是禪說，也即說明，若在轉識成智時，心中不起分別，不留任何痕跡，即使在繁興之時，也能永處於那伽大定之中。

又付囑品云：

三科法門者，陰界入也，陰是五陰，色受想行識是也。

入是十二入，外六塵色聲香味觸法，內六門眼耳鼻舌身意是也。界是十八界，六塵六門六識是也。自性能含萬法，名含藏識。若起思量即是轉識，生六塵，出六門，見六塵。如是一十八界，皆從自性起用。^{②5}

此言「自性能含萬法，名含藏識」也即明自性即阿賴耶識，十八界皆從自性而起，也即萬法唯識之義。

又云：「外無一物而能建立；皆是本心生萬種法。」^{②6}此亦唯識無境之妙理。

由是惠能思想與唯識宗義，不但沒有互相矛盾衝突，且能互融互攝。

惠能言及各宗思想有關之言句尚多，不能盡舉，如上所引，只是舉其大略，但已足見融通之一斑。惠能亦曾坦言各宗是殊途同歸。如般若品云：「說即雖萬般，合理還歸一。」^{②7}

註釋

- ① 大正藏四八册三四九頁。
- ② ②0 大正藏四八册三五三頁。
- ③ 大正藏四八册三五九頁。
- ④ ⑧ ②5 大正藏四八册三六〇頁。
- ⑤ 合刊本一〇八頁。
- ⑥ 大正藏四八册三五五頁。
- ⑦ 大正藏四八册三五五頁及三五六頁。
- ⑧ ②2 大正藏四八册三七七頁。
- ⑩ ⑪ ②3 大正藏四八册三五二頁。
- ⑫ 丁氏箋註序二頁。
- ⑬ 合刊本七三頁。
- ⑭ 合刊本八四頁。
- ⑮ ⑬ 合刊本八六頁。
- ⑯ 合刊本八七頁。
- ⑰ 合刊本八八頁。
- ⑱ ⑲ ②7 大正藏四八册三五二頁。
- ⑳ 大正藏四八册三五四頁。
- ㉑ 大正藏四八册三五四頁。
- ㉒ 大正藏四八册三五六頁。
- ㉓ 大正藏四八册三六二頁。





彌勒淨土的殊勝

一、中國流行的彌勒淨土與彌陀淨土

淨土思想起源於大乘經出現的年代。約在公元一世紀左右，印度犍陀羅地區就流傳「無量壽經」、「阿彌陀經」和「觀無量壽佛經」等淨土經籍。在初期大乘經中，「兜沙經」是「華嚴經」畧本，我國最早由支婁迦讖譯出，它是後來大部中的「序分」（即「名號品」）。「兜沙」意譯為「十」，經中講的都是十數的法，說十方佛刹都有佛，又謂菩薩行要經歷幾個十法階次，如十住、十行、十無盡藏、十回向、十地、十定等六類，也就是成佛的六個步驟，每一個步驟就是一個十法階次。後出的大部「華嚴經」即依此階次陸續組織的，也可說以此為綱加以詳細闡述。「兜沙經」對大乘佛教的貢獻是擴大了成佛的範圍，把成佛的修行方法推廣到一切有情，這種思想超越了部派佛教。南傳上座部只承認現在世界有一個釋迦牟尼佛，過去世曾有六佛，未來世為當來下生彌勒佛，佛的出世有先後，但不能同時有二個佛，此經

打破了這一限制，認為在空間上，同時有無量無邊的國土分佈十方，即可以有無量無邊的佛，猶如一室千燈，融通無礙。這「十方成佛」思想是此經突出的主張。同時它還指出，成佛並非輕而易舉，須經歷六類、十法階次。部派中說出世部在「大事」中也談到釋尊成佛前經過十個層次。但大乘却把「大事」中所說「十地」指為修行初步，等於六個十法階次的第一個「法住」，以後還須經過五個如此的十法階次。「兜沙經」的「十」數字的產生，反映了大乘思想發生當時的印度社會背景。因為在這以前，印度以「七進法」作為計算進位的。例如有部講到「極微」輾轉積成粗重時，就是以七進法算出的。到了大乘思想興起，改用了「十進法」，還規定從一到十的符號。由於人的兩手，共十個指頭，十進法較七進法顯然計算方便。這一大發明，通過貿易交流，經波斯、阿剌伯傳到西歐，發展成為世界通用的阿剌伯數字。從「兜沙經」中所表達出來的以十法為等級，正是反映當時數字上的一大進步。「〇」也代表一個數字，這與大乘認為空不

蔡惠明



等等，也有一定用處的思想亦有相當的聯繫。空，梵語音譯「舜若」，佛教用來表達「非有」、「非存在」的一個基本概念。佛教各時期、各派別對空的解釋不一。在原始佛教中，空只是整個佛教理論體系中的一個普通概念。部派佛教時期，這一概念成爲當時爭論的重點之一。到了大乘佛教興起，尤其是般若經系統的大乘思想則進而以空爲它的理論基礎。從所否定的對象來說，空可分「我空」、「法空」。但法空並非虛無，它是一種不可描述的存在，稱爲「妙有」。所以說「空不等零」，這一解釋確是恰到好處。

在「兜沙經」提出十方有佛後，信仰淨土的經類也接着出現了。最初有二類：

一、關於東方阿閼佛（阿閼意譯爲不動）的「阿閼佛經」。經中說東方有個妙喜世界，有阿閼佛，國土莊嚴，是娑婆世界衆生求之不得的。這一說法在「般若經」後兩品就會有過提示。經中講常啼菩薩尋找般若法門苦無途徑，後來聽到空中傳聲，要他向東方去，果然碰上法上告以般若道理。但「阿閼佛經」專講這一佛土的殊勝和佛的本願，只要人們專心想念他，就可往生妙喜國土。

二、關於西方的是「阿彌陀經」（阿彌陀爲梵語 *Amiti* 的音譯，意爲無量光、無量壽），說阿彌陀佛國土「無有衆苦，但受諸樂」，「衆生聞者，應當發願，願生彼國，所以者何？得與如是諸上善人俱會一處。」只須執持阿彌陀佛名號，長期持念「一心不亂，其人臨命終時，阿彌陀佛與諸聖衆，現在其前，是人終時，心不顛倒，即得往生阿彌陀佛極樂國土。」此經是釋尊無問自說的，淨土法門被稱爲「教內別傳」的方便法門。

淨土信仰傳到我國以後，支婁迦讖譯出「無量清淨平等覺經」、「般舟三昧經」等，竺法護則譯「彌勒菩薩所問經」、「佛說彌勒下生經」，支謙翻譯「大阿彌陀經」，彊良耶舍又譯「觀無量壽佛經」，於是我國出現淨土崇拜。大致分爲彌勒淨土和彌陀淨土兩種。彌勒淨土由東晉道安首創，一時盛行於北魏，梁齊間尙有所聞，不久即衰。彌陀淨土一般認爲始於道安弟子慧遠，他於東晉太元十年（三九〇）在江西廬山東林寺創建蓮社（亦稱白蓮社），參加的有僧侶、居士一百二十三人。他們在阿彌陀佛像前建齋立誓，專修念佛三昧，共同發願往生西方，並令劉遺民著文勒石，表示誓願。此後有曇鸞於北方專修淨業，立難行、易行之說，主張以彌陀如來願力爲根本，念佛正因爲內因，內外相應，自他結合，往生極樂國土，爲建立淨土宗奠定理論基礎。但從慧遠到曇鸞都是以觀想念佛爲主，到道綽時才轉到稱名念佛。本文主要介紹彌勒淨土思想。

二、彌勒菩薩和有關經典

彌勒是梵語 *Maitreya* 的音譯，意譯爲「慈氏」，或以「阿逸多」爲姓（譯作無能勝），彌勒爲名；也有以阿逸多爲名的。他生於南天竺婆羅奈國一個大婆羅門的家庭，紹釋迦世尊的佛位，爲補處菩薩。「彌勒上生經」說他先佛入滅，上生兜率內院；「彌勒下生經」則說他將從兜率天下生於閻浮提，於華林園龍華樹下三會成佛，即賢劫千佛的第五佛。在密教胎藏界的彌勒坐於中台八葉院東北方的蓮上；而金剛界的彌勒，在賢劫十六尊中，坐於東方羯磨三十七尊中的西方金剛因菩薩，即爲此尊的本誓，大輪金剛者，就是此尊的教令輪身，密號「迅捷金

剛」。

「華嚴經」第七十九卷載：「爾時善財童子恭敬右繞彌勒菩薩摩訶薩已。而白之言：『唯願大聖，開樓閣門，令我得入。』時彌勒菩薩彈指出聲，其門即開，令善財入。善財心喜，入已關閉，見其樓閣廣博無量，同於虛空。」「彌勒上生經」則載，欲界六天中第四的兜率天，有內外二院，其內院常為補處菩薩的生處。今彌勒菩薩生於此，所以稱為彌勒淨土。此經宣揚淨土之相，以勸願生。我的歸依師 太虛大師就是上生兜率內院。重要的是，並非到天上享福，而是要隨同彌勒菩薩下生，廣度衆生。

公元五世紀，大乘瑜伽行派創始人無著傳「瑜伽師地論」（梵本和藏譯題為無著，漢譯題為彌勒），據說就是得到彌勒菩薩的啓示的。（舊傳佛涅槃後九百年，彌勒下降中印度阿踰陀國講堂為無著宣說五部經典：1.「瑜伽師地論」，2.「分別瑜伽論」，3.「大乘莊嚴經論」，4.「辨中邊論」，5.「能斷金剛般若波羅蜜多經論」。「瑜伽師地論」是其中最根本的一部論，成為瑜伽行派理論的主要依據。雖然彌勒淨土信仰，後來被彌陀淨土信仰所替。但隋唐以來，農民起義有很大一部份以「彌勒降生」為號召，如宋元後的白蓮教就以「明王」（即阿彌陀佛）出世和彌勒下生的讖言鼓動羣衆，產生很大的影響。我國著名石刻大佛，如四川樂山大佛與浙江新昌「東南第一大佛」，都是彌勒佛的坐像，可見彌勒信仰仍深入人心。

有關彌勒的經典，有姚秦鳩摩羅什譯「彌勒大成佛經」一卷，西晉竺法護譯「觀彌勒下生經」一卷，唐義淨譯「彌勒下生成佛經」一卷，姚秦鳩摩羅什譯「彌勒下生經」一卷。以上諸

經內容大同小異，對彌勒自兜率天下生閻浮提成佛時的國土、時節、種族、出家、成道、大轉法輪等各有闡述。劉宋沮渠京聲譯的「彌勒上生經」一卷記述彌勒先釋尊入滅，上生兜率天及兜率內院的妙樂。此外，尚有失譯人名譯「彌勒來時經」一卷。疏注有新羅元曉「彌勒上生經宗要」一卷，唐窺基「觀彌勒上兜率天經贊」二卷，唐憬興「彌勒上生經料簡」一卷。以上諸經大致可分三類：1.以彌勒為主，專門記載他的因緣與事跡，其中「彌勒上生經」僅劉宋沮渠京聲譯一部，至於「彌勒下生經」却有西晉竺法護、姚秦鳩摩羅什（譯兩種）、唐義淨、失譯人名等五種。2.以其他佛菩薩為主的有「賢愚因緣經」、「一切智光明仙人慈心因緣不食肉經」、「華嚴經·入法界品」及「增一阿含經」、「中阿含經」中的一些章節。3.與彌勒沒有直接關係的一些經典，特別與月華童子有關。如「佛說月明菩薩經」、「佛說申日經」、「佛說月光童子經」、「申日兒本經」、「首羅比丘經」等。這些經以月光童子為主，涉及彌勒的；也有以月光童子為輔的，如「佛說寶雨經」及「佛說法滅時經」等，雖與彌勒無直接關係，却與彌勒信仰的一些活動有聯繫。特別是在我國，宋、元、明各代白蓮教，都與這些經有關。總的說來，三類經典均描述彌勒在未成佛前的一般情況以及他在當來下生龍華樹下三會說法的概貌。

「彌勒上生經」首先敘述彌勒住世時，在釋尊座下所修的一些法門，他以什麼條件上生兜率，可作為我們求生彌勒淨土的借鑑。其次是描繪彌勒在兜率內院的各種勝境。內院與外院不同，外院是一般天人居住。最後是對彌勒的弟子的闡述，他們發願上生兜率，是親近彌勒聞法，跟隨修行，待時節因緣成熟，與彌勒同來下生閻浮提，協助彌勒廣度衆生，建設「人間淨土」。

「彌勒上生經」突出：「具凡夫身，未斷諸漏」與「不修禪定，不斷煩惱」。我個人學習的體會是：兜率內院在欲界天，他具的是凡夫身，就有病痛和煩惱。未斷諸漏，漏就是煩惱，即流注漏泄的意思。三界的有情，由眼耳等六門，日夜流注漏泄煩惱而不止，所以名漏。「俱舍論」第二十載：「從有頂天至無間

獄，由彼相續於六瘡門泄過無究，故名爲漏。……若善釋者，應作是言，諸境界中流注相續泄過不絕，故名爲漏。」說明彌勒還沒有斷盡煩惱。貪、嗔、癡、慢、疑五毒或者斷了，但一些輕微的煩惱却未斷除。他並非不願斷，或者說沒有能力斷，而是「留惑潤生」，（佛經上有「留惑潤生」的說法）惑即迷惑，彌勒是要留下迷惑來滋潤生死輪回。我們爲什麼有生死輪回？就是由於有煩惱。後兩句「不修禪定，不斷煩惱」。我們皆「具凡夫身，未斷諸漏」，且「未修禪定，未斷煩惱」，但這與彌勒菩薩不同，他是爲「留惑潤生」。因爲世間的衆生有無盡的煩惱，需要佛菩薩指引去斷，他必要再來下生，幫助衆生斷惑證真，完成釋迦世尊留下的任務。他雖然比釋尊早四十一劫發心，而且曾是同學，但却須晚九十一劫成佛。而在這九十一劫期間，他住在兜率內院等待時機，再回人間度化衆生，因此他須把某些「惑」留下來，才能夠生死輪回住兜率天，也正因爲如此，他不修禪定，不斷煩惱。「上生經」不但對彌勒「留惑潤生」作了描述，而且對上生兜率，隨彌勒下生的弟子們也有介紹。據窺基「彌勒上生兜率天經贊」所說，需具備「五因」才能上生兜率，就是：1. 持五戒，2. 持八關齋戒，3. 持具足戒（比丘二百五十戒，比丘尼三百四十八戒），4. 身心精進，却不求斷結（不求斷結的「結」也是煩惱的一種），5. 修十善法。但有些注釋却認爲要具備六個條件（六事）：1. 「精進修福，敬恩福田中作業」。2. 「威儀不缺，兼修諸戒行，自住軌則」。3. 「掃塔塗地，修建道場，正理制多

」。4. 「香花供養，四事雜務，隨給濟等」。5. 「凡夫行三昧，聞思等定，聖人入正定」。6. 「讀誦經典，演說修習十法行」等。彌勒當來下生，就是要建立人間淨土，廣度衆生，龍華樹下，三會成佛。

「彌勒下生經」的內容是：1. 對未來世界「人間淨土」的描述，那時由轉輪聖王治世，人民安居樂業，物質生活豐富，精神文明提高，都具受度條件。2. 描寫彌勒龍華三會，第一會度九十六億人，第二會度九十四億人，第三會度九十二億人。3. 彌勒講經說法，除闡述佛教苦、空、無常、無我基本教義外，還有六種不淨觀。因爲他示現在欲界，仍有各種欲望，特別是男女欲，所以教導修不淨觀法門。4. 彌勒的弟子可歸爲十二類，他們持戒修善，梵行精進，廣事供養，福慧雙臻。經中說，彌勒淨土是易上生的，他示現的是易行道與安樂行。佛菩薩觀機施教，所示法門各有特色，因爲衆生無邊，所以法門無量，條條道路通向菩提正覺。法法平等，並無高下。釋尊於五濁惡世的教法是一種，阿彌陀佛在極樂淨土的教法又是一種，而彌勒菩薩於兜率內院的教法則又是一種。我師太虛大師提倡菩薩學處，上生兜率，他有四個理念：1. 非研究佛書的學者，2. 不爲專承一宗的徒裔，3. 沒有即求成佛的貪心，4. 爲學菩薩發心而修行。這是符合大乘佛教悲智雙運，自度度人的精神的。學佛就是要「眞爲生死，發菩提心。」爲求解脫自己和衆生免受六道輪迴之苦，所以要發「上求佛道、下化衆生」的菩提心。上求佛道就是爲了下化衆生，正如「華嚴經」所說：「不爲自己求安樂，但願衆生得離苦。」此經又說：「是故菩提屬於衆生，若無衆生，一切菩薩終不能成無上正覺。」可見學習彌勒菩薩的「留惑潤生」精神，對當前具有現實指導意義。我們不必等彌勒下生，而須從自己做起，從零開始，人人爲「莊嚴國土、利樂有情」貢獻一分光和熱。日積月累，聚

沙成塔，到彌勒下生時就具備客觀條件，「人間淨土」一定能建成。如何把彌勒信仰發揚光大，使彌勒淨土的殊勝成爲現實，是我們這一代佛教徒的共同責任，努力的方向。

三、彌勒信仰與藝術表現

敦煌莫高窟第一百四十八窟建於唐大曆十一年（七七六），「彌勒經變」位於窟內南壁上。其中「上生經變」佔整個畫面的四分之一，而「下生經變」則佔四分之三。可見它的顯示重點所在。「上生經變」在上方，以大型的中國式建築爲主體構成彌勒淨土兜率天宮。這是依據「觀彌勒菩薩上生兜率天經」經意繪製的。當彌勒上生時，諸天人以天福力造作宮殿供養，樓閣欄楯皆由七寶構成，寶中又有光明及蓮花，又有瓔珞出妙音樂，演說不退轉之法。七寶行樹隨風飄動，演示苦、空、無常、無我的諦理，彌勒於七寶台獅子座上說法，四週天人圍繞聽法，飛天讚歎供養。「下生經變」中央描繪彌勒在龍華樹下三會說法，中間是主圖，左右各有一說法圖。三組說法會供置於一平台上，人物描繪採取前後堆疊的方法，天人或菩薩都可清楚地看見面容。平台之下，反映人間淨土的種種情景，有轉輪聖王讓佉王和大臣后妃等受度集體出家，全城人民亦聞法受度。大力龍王夜降霖雨於城中，使地潤澤，無有塵埃，淨土世界壁如油塗，清淨異常。畫面集中地反映彌勒淨土的殊勝，顯示無名作者的智慧和創造力。上下生經變的合一，是對上生信仰「得生於兜率天值遇彌勒，亦隨彌勒下閻浮提」的「期求上生，實爲下生」的共識的詮釋，表面上生信仰雖爲兩面，實是一體的特性。由此可見，在盛唐時彌勒信仰仍深入民間，爲大眾所嚮往。

隋唐時，天台宗祖師慧思、智顛，法相宗創始人玄奘、窺基都曾大力提倡彌勒信仰。武則天於證聖元年（六九五），自加尊

號爲「慈氏（彌勒）越古金輪聖皇帝」，可見在當時彌勒信仰於佛教仍佔有一席之地，只是在唐以後逐漸衰落的。

彌勒信仰傳入我國較早，陝西省三原縣出土文物中曾發現一尊金銅彌勒像，其藝術風格與犍陀羅石雕極爲相近，肌肉健壯，足穿草鞋，頗有希臘色彩，已流失在日本。甘肅酒泉出土的北涼段陳兒造石塔，內刻七佛和一尊趺坐菩薩，就是彌勒造像。這些早期彌勒像淵源於印度，還未形成中國化。以後在敦煌、雲崗佛窟中彌勒像則常見有化佛，這種特徵在印度佛教藝術中未發現，可能是我國古代藝匠依據「彌勒上生經」匠心獨運的創造。經中說：彌勒在兜率內院，與佛同樣「三十二相，八十種好，悉皆具足，頂有內髻，髮紺琉璃色，釋迦毘楞伽摩尼，百千萬億甄叔迦寶以嚴天冠，其天寶冠有百萬億色，二色中有無量百千化佛。」唐玄奘譯「讚彌勒四禮文」也說：「慈尊（彌勒）寶冠多化佛，其量超過數百千。」我國佛像雕塑的出現化佛，大概受此影響。至於佛寺山門所塑一般的彌勒像，是五代時的布袋和尚，名契此，居明州奉化（今屬浙江）。傳說他常以杖挑一布袋入市，見物就乞，出語無定。後梁貞明三年（九一七）圓寂，留有「辭世偈」說：「彌勒真彌勒，分身千百億，時時示時人，時人自不識。」世人遂以他爲彌勒化身，按照他造「大肚彌勒」，這是中國漢族地區獨有的。然而北京廣濟寺、上海龍華寺所供奉的「天冠彌勒像」，與一般菩薩像相同，妙相莊嚴，令人肅然起敬！

綜上所述，可見彌勒淨土的殊勝和彌勒信仰的普及在今日佛教中仍很重要，特別與「人間淨土」關係密切，希望有識之士進一步探索和研究的！

南無當來下生彌勒尊佛！



西藏唐卡——羅漢

社長 釋敏智
督印 釋修智
編輯 釋素聞
承印 文采印刷公司

內明雜誌社
Nei Ming Magazing Society
香港新界屯門藍地妙法寺
Miu Fat Buddhist Monastery,
Lam Tei, Tuen Mun, N.T. Hong Kong.

贈閱 歡迎助印

佛元二五三九年五月一日出版
公元一九九五

Printed in Hong Kong

山寺微茫背夕曛
鳥兔不渡衆山昏
上方孤磬過紅雲
偶上高峯窺皓月
試開天眼覩紅塵
五嶽身是眼中人

書王國維詞談錫永

