



明内

集漢穀城刻石字



蓮宗十祖頌
 慈山宿願尚未醉
 故復示生作載流
 呵斥修人天福者
 直是開提旃陀侍
 佛我心性原不異
 佛是已成我未修
 欲得心佛兩無差
 當向憶佛念佛求

印光大師撰 必昌

清蓮宗十祖廬山普仁行策大師



蓮宗十祖
 必昌

蓮宗十祖行策大師



禪淨雙修論

唐代以來，禪、淨二宗風靡於華夏大地，成爲中國漢傳佛教

的主流。禪淨二宗，是中土祖師對印度佛學長期研究實踐、觀察本地時機，以高度的擇法智慧所抉擇開創。它們以簡易切實的秘密圓頓修持法門，總攝了全部佛學的精髓，把浩瀚經論、紛紜名相、艱深義理濃縮而又濃縮，變爲活潑潑的生活智慧、了生脫死的捷徑坦途。涉理甚深而下手極易，即不識字的村夫農婦，亦不難契入；統世間、出世間於一貫，出家在家，靜鬧閑忙，行住坐臥，都可以修學。既握得釋迦牟尼佛法之心印，又具有中華傳統文化的風格，不愧爲中華文化之精華，契理契機之妙道，足以糾治印度佛學因煩瑣艱深而脫離民衆之弊。禪淨二宗在經久流傳中，理論和方法都臻於圓極，積累了大量的修持經驗，至今仍是

最爲契機的法門。

禪淨二門，禪宗專主自力，以「丈夫自有衝天志，不向如來行處行」的氣概，直探心源，欲圖頓見自性，當下解脫，獲得合理生活的藝術，深入世間而又超脫瀟灑，最能符契中土儒道窮理盡性之旨，適宜於悟性好、自信心強的上根利器和知識份子修學。淨土宗則仰仗他力，深信切願念佛求生淨土，示凡夫衆生以即生了脫生死的唯一可靠門徑，三根普攝，無機不被，尤適宜於信根深、文化淺的人修學。禪淨二門各適應中土民族文化心理的兩極傾向，互補互益，形成中華漢傳佛學的基本結構。淨土爲諸宗歸宿，亦爲禪宗歸宿。自五代以來，禪宗人士兼修淨土蔚成風氣，禪淨雙修的結果，是禪淨融合於一執持名號的念佛三昧。

永明四料簡與禪必歸淨的必要性

禪淨雙修的首倡者，是五代北宋間佛學集大成者永明延壽禪師。這是一位不世出的佛學全才，教禪兼賅，博通諸宗，其佛學體系之宏大，前無古人。他承前啓後，完成了對自南北朝以來中國佛學的總結工作，開闢了此後千餘年佛教的基本局面。誠如清朝雍正皇帝所讚：「超出歷代諸古德之上」，為六祖以後「古今第一大善知識」，後世目之為阿彌陀佛化身。

延壽禪師本為法眼宗開創者文益禪師嫡孫，初從天台德韶精勤參禪開悟，得師印可，宗門稱爲已透末後牢關者。他悟後力修衆善，以淨土爲歸，撰《棲神安養賦》等弘揚。每日課佛號十萬，一生印施《彌陀經》四十萬本，被後人尊爲蓮宗六祖。他以宗門之一心融貫教下諸宗之義理，力倡萬善齊修，六度並行，趨歸淨土，以恢復大乘佛法本來面目，以糾正禪宗流於空疏消極，教下流於支離煩瑣之弊病，以期衆生福慧雙全，即生了脫生死。可謂悲願宏深，慧眼如炬。

延壽大師對後世影響最深的，是他關於禪淨二門的《四料簡偈》，此偈簡明提示了參禪人兼修淨土的必要性，代表了大師禪淨雙修的思想。其偈云：「有禪無淨土，十人九蹉路，陰境若現前，瞥爾隨他去。」意謂參禪即使開悟，若不兼修淨土念佛生西，十人中有九人要於命終中陰境迷惑，因一念之差，隨業轉生，難免蹉跎退轉，多走彎路。爲甚麼？因爲人根漸陋，參禪頓悟，究竟成佛如釋尊者從來未聞，一般頓悟，只是解決了個信解問題，有了修行的起點，依天台宗六即佛說，僅及名字即佛，未必是見道證果，更非究竟成佛。悟後尙須念念保任不失，漸除煩惱習氣。《楞嚴經》云：「理則頓悟，乘悟便銷；事非頓除，因

內明

第二八三期目錄

專論

禪淨雙修論……佛日……3

簡論「明心見性」義……胡曉光……14

專著

《中論·觀有無品》疏義(下)……李潤生……17

特稿

彌勒淨土法門初探……如吉……25

談佛教對生死的看法……王壽雲……34

法海拾貝

宗喀巴大師與「菩提道次第論」……蔡惠明……38

畫頁

封面：福建泉州開元寺

面裡：蓮宗十祖行策大師

底裡：西藏唐卡——羅漢

封底：開元寺大殿內柱頂裝飾

次第盡。」滄山靈祐禪師說：「可中頓悟正因，便是出塵階漸，生生若能不退，佛階決定可期。」又說：「初心從緣頓悟自性，猶有無始曠劫習氣，未能頓盡，須教渠盡除現業流識。」若煩惱習氣有絲毫未盡，還須隨業受生，不得即生解脫。古人云：「毫厘繫念三途業因，瞥爾情生萬劫羈鎖。」從頓悟到斷盡煩惱，路程尚不短，非輕易可於一生走完。念念保任所悟不失，乃至夢中亦多時不迷，恆住一行三昧，只是偶然有煩惱妄念，才能斷見惑，入圓教圓信位，證位不退，略當小乘預流果。古來一生修到此地位者已不多見。即使修到此位，還須隨業於人中七返受生，生於人中有出胎之迷，經歷長時乃至一劫方能斷盡煩惱。若雖開悟而未證此位，則更難保證入胎不迷，生生不退，再生為人，還有作惡墮落的危險。如《山庵雜錄》載元高峰原妙禪師門下義斷崖禪師，再生為僧，碌碌與常人無異；江西絕學誠公一禪徒參禪超然有得，試以三關語，應答無滯，再生為僧，貪圖利養，世俗不法事無不為之。此等人若不念佛求生淨土，則恐蹉跎長劫，自誤誤人。

四料簡偈又云：「有禪有淨土，猶如戴角虎，現世為人師，來生作佛祖。」意謂參禪開悟，乃至見道證果，又兼修念佛，現世能作化導千百萬人如法修行的大善知識，臨終得上品往生，速證不退轉位，不久迴入此世界度化衆生，直至成佛，可謂來生成佛，為最穩當的成佛捷徑。當然，參禪開悟，非為易事，若不能開悟，亦有來生開悟成佛的捷徑：只要信願念佛，便可往生淨土。偈云：「無禪有淨土，萬修萬人去，但得見彌陀，何愁不開悟！」若參禪不得開悟，或修禪淨二門之外的自力漸道，則如偈所云：「無禪無淨土，鐵床並銅柱，萬劫與千生，沒個人依怙。」修行一生，連小乘四加行位亦未能進入，則死後尚難免三

惡道之沉淪，且因不信佛力，與佛緣慳，佛亦不能度他，只有千生萬劫飄泊苦海，無依無怙。禪門中人，參究一生，開悟者少，未悟者多，即當初禪宗興盛之時，諸大善知識座下禪人，莫不成百上千，而開悟得印可的嗣法弟子至多不過數十，如六祖座下四十八員善知識；法席最盛的馬祖道一，座下出八十三員善知識，而有識者評曰：其中真正徹悟，能稱得上善知識者，不過三四人而已。多數未悟者，若不兼修淨土，豈不正屬永明偈所說無禪無淨土一流，落得個萬劫千生沒依怙的下場？因此，參禪者欲期即生了辦，必須念佛求生淨土。不用說未開悟者須求生西，即已開悟者，已入聖流者，欲得速登不退，一生成佛，也須求生淨土。文殊、普賢、馬鳴、龍樹諸大菩薩，尚求生極樂淨土，何況道前凡夫與下位小聖；西藏即身成佛的典型密勒日巴尊者，臨終尚求生東方不動佛淨土，可見並非只是理上的心淨土淨便可了事。早在禪宗盛期，諸大德對此便有明見，如百丈懷海禪師示衆有云：「修行以念佛為穩當。」他制定的《百丈清規》規定叢林中津送亡僧，須為念佛，祈願其超生極樂淨土。

禪淨四料簡偈言簡意賅，非深通三藏與宗門者所能深解，非大智如永明者所能道。

永明之後，宗門下諸大善知識，紛紛兼修淨業，弘揚淨土，融通禪淨。正如北宋真歇清了禪師所說：「乃佛乃祖，在教在禪，皆修淨業，同歸一源。」元天如惟則有云：「合五家之宗派，盡天下之禪僧，無有一人不歸淨土者。」禪淨雙修，成為北宋以來禪宗發展的大勢所趨。北宋臨濟宗禪匠死心悟新禪師，大悟後常作勸修淨土語，有云：「參禪人最好念佛，根機或鈍，恐今生未能大悟，且假彌陀願力，接引往生。」又云：「汝若念佛不生淨土，老僧當墮拔舌地獄！」曹洞宗下，密修淨土者更多。

如真歇清了禪師，發明唯心淨土妙理，專意西方。宋代雲門宗下佛日契嵩、天衣義懷、宗本圓照、法雲法秀、守一法真、法雲大通、懷深慈受等諸大禪師，皆兼修淨土。懷深慈受、守一法真還建西方道場，領衆虔修淨業。元代著名禪師中峰明本及其徒天如惟則，皆弘淨土，中峰撰有淨土詩百八首，有「禪外不曾談淨土，須知淨土外無禪」之句。惟則撰有《念佛或問》等闡揚念佛宗旨。明代以來，諸大禪師兼弘淨土者更爲普遍。明初最受人尊崇的楚石梵琦禪師，自幼念佛不懈，參禪開悟後闢「西齋」專修念佛，所撰《西齋淨土詩》曲盡淨土之妙。臨濟宗下的空谷景隆、密雲圓悟、雪嶠圓信、漢月法藏，曹洞宗下的壽昌慧經、湛然圓澄、博山元來、覺浪道盛等大禪師，皆兼弘淨土。明末四大高僧蓮池、紫柏、憨山、滿益，皆曾參禪省悟，無不弘揚淨土，蓮池、滿益專弘淨土，被尊爲淨土宗第八、九祖。清代徹悟禪師，從北京廣通寺粹如參禪得印可，後居懷柔縣紅螺山資福寺專弘淨土，被尊爲淨土宗第十二祖。現代禪門尊宿虛雲老和尚，亦融通禪淨，勸人念佛。歷來在家居士中禪淨雙修者，亦不在少數。如宋代張商英丞相、馮楫給事、楊傑禮部、王吉侍郎、陳瓘侍制等大居士，皆參禪開悟，歸修淨土。至於天台、華嚴、律、慈恩諸宗大德，也多趨歸淨土。天台宗所修四種三昧中的常行、常坐兩種三昧，皆屬稱念阿彌陀佛名號的念佛禪，宋代以來，此宗行人的修持多與淨土宗人無異，所出大德如知禮、遵式、懷則、傳燈、滿益等，皆有弘揚淨土的著述傳世。

禪淨之融通與雙修

禪淨二門，禪宗純貴自力，入門掃蕩一切，逢佛殺佛，逢祖

殺祖，以「疑」爲參究訣要，有「不疑不悟」之說。淨土宗則仰仗他力，以阿彌陀佛、極樂淨土爲實有，以信爲前提，欣淨厭穢，熾然取捨。兩家南轅北轍，風格迥異，似乎難以融通，難以兼修。兩家中因此而互相排斥者，也大有人在。然以禪、淨爲互礙，只是浮面的淺見，若深入兩宗的底裏，則可見兩宗的宗旨、義理和修持方法，都不乏一致之點，不僅不相爲礙，本來融通，不妨雙修，而且一體不二，所謂「禪者淨土之禪，淨土者禪之淨土」，可以熔歸一爐。對禪淨相排之論，古人多有批判，對於禪淨融通的道理，大德們已闡發得極爲圓滿。

從宗旨、義理而言，禪淨兩家都以明見自性、快速成佛爲鵠的。不但禪宗求頓悟見性，即淨土宗，亦以念佛達明悟自性爲上，《觀經》上品中生以「於第一義心不驚動」爲往生條件，於第一義心不驚動，即當於禪宗所言見性。禪宗所欲明見的自性，與淨土宗所念的阿彌陀佛，在大乘義理中，終歸是一個東西。自性者，即真如、實相、法身之別名，自心與真如相應，名爲見性，相應無間，即名爲佛。十方諸佛與一切衆生，共同以一真如理體爲自性、法身，不過諸佛徹證，衆生迷背而已。阿彌陀佛，即是衆生理具而未證之自性功德的表徵，阿彌陀梵文意爲無量光壽，即超越時空、不生不滅的絕對生命、絕對智慧，是對自性功德的極好表詮。淨土宗依《觀經》「是心作佛，是心是佛」義，以「自性彌陀」爲正旨，以見自性彌陀爲成就念佛三昧。見自性彌陀，與禪宗明心見性，豈非一回事？實言之，禪宗所參之自性，即淨土宗所念之阿彌陀佛，淨土宗所念之阿彌陀佛，即禪宗所參之自性。元妙葉禪師《念佛直指》說得好：「參禪即念佛，念佛即參禪。」「禪佛二門，發行雖異，到家一著，其理是同。」

又真如、實相，以緣起性空、性空緣起、萬法唯心爲宗。以緣起性空故，禪宗入門掃蕩一切，以捨妄歸真，證見空性；淨土宗雖熾然念佛求生淨土，亦以生而無生爲正理，以念而無念爲三昧。天衣義懷禪師云：「生則決定生，去則實不去。」蓮池大師云：「淨業一心不亂，正謂無念。」以性空緣起故，十法界森羅萬象，宛然是有，因果不爽，秩序井然，菩提道果，缺緣不生。故禪宗悟理之後，尚須行入，稱法而行，從無住心中生心起念，圓修六度，斷盡煩惱，圓滿福智，方得究竟成佛。既然須生心起念，則六度所攝的念佛禪，在所必修。若雖悟理而未斷煩惱，僅依自力難具即生了辦的淨緣，則須借阿彌陀佛的增上緣，助發自力，往生淨土。淨土宗人縱然未悟，依信願念佛求生，則現前已具淨緣，念到功深力極，即與禪宗已悟者念而無念、無生而生者無別。以萬法唯心故，禪宗不於心外立一法，不於心內捨一法，既不可於心內捨一法，則應不捨自心所具的極樂淨土。淨土宗亦以唯心淨土爲正旨，雖則熾然求生極樂，而說淨土心具心造，真歇清了禪師闡釋唯心淨土義云：「淨土不離衆生心，是三無別；極樂遍在一切處，舉一全收。」

就修持方法而言，禪宗所修祖師禪，可攝於淨土宗所修念佛禪。蕩益大師云：「權實四教，無非念佛法門。」印光大師謂祖師禪即是四種念佛中的實相念佛。淨土宗念佛禪的四種念佛中，觀想、觀像、持名三種，皆以入於實相念佛爲究竟。《十住毗婆沙論》云：「先念色身佛，後念法身佛。」從有相門入，觀想觀像，念到所觀境明現之後，須以智慧修觀，見佛法身，這是佛家止觀因定發慧的途徑。至於唐宋以來淨土宗人主要修持的持名念佛，則可攝於禪宗所修一行三昧，可共同溯源於《文殊說般若經》以稱念一佛名號爲入一行三昧之門徑。經云：

「欲入一行三昧，應處空閑，捨諸亂意，不取相貌，繫心一佛，專稱名字，隨佛方所，端身正向，能於一佛念念相續，即是念中，能見過去未來現在諸佛。何以故？念一佛功德無邊，亦與無量諸佛功德無二，不思議佛法等無分別，皆乘一如成最正覺，悉具無量功德辯才。如是入一行三昧者，盡知恆沙諸佛法界無差別相。」

意謂專稱一佛名字，念念相續，入於正定：則可見三世諸佛，見諸佛共同的法身——法界一相，亦即見自心佛性。這是因爲佛名詮表佛的三身四智等一切功德，亦即詮表我人自性的功德，當意注佛名念念相續時，在意識深層便懸有欲見佛、見佛法身、見自心佛性的意向，能起暗示作用，與禪宗提起話頭於意識深層參看自性具同一功用。何況一心稱佛名號，還可得到佛力的加持，力極功深，即以名招德，現見佛的色身、法身、明見自心佛性。當然，此三昧的修習，「當先聞般若波羅密，如說修學」，即須以得聞思慧、樹立般若正見爲前提。

當初禪宗四祖道信，即依《文殊說般若經》一行三昧，教人「併除三毒心、攀援心、覺觀心念佛，心心澄寂，更無所緣念」，識無所緣念、平等不二的心即如來真實法性之身，即是安心。五祖弘忍及北宗神秀、南山宣什等，都以此法爲引導大眾參禪的門徑，不過北宗的方法，顯得程式化了些，沒有「隨方解縛」的南宗禪來得直截痛快，故被南宗人貶爲「法門是漸」，實際上，北宗禪出於經教，仍屬定慧一體的頓悟禪。慧能的南禪，亦名一行三昧，以法界一相爲緣，不過發揮運用得益加直截活潑罷了。若說稱念佛名落於第二着，則後來禪宗人參看話頭公案，亦落於第二着，甚至第三着。

禪淨二宗既然同出一源，同歸一域，則本來融通，如古德所言：「若然是兩物，何用融通着！」既然融通，則不妨雙修。以二宗各有專長，禪宗長於頓明自性，淨宗專主他力往生，兩家互補，方為圓滿佛法，二宗雙修，最是了脫捷徑。若論見性發慧，禪宗最為直截，隨時觀心參究，迴光返照，最易得現前受用，一旦見性發慧，便有了伏斷煩惱、對治妄念的大力量，以所證真心念佛，即是實相念佛，其消罪滅障，往生淨土的力用，非以分別妄心念佛者所能相比。但若不念佛發願，亦不得往生淨土。密雲圓悟禪師說得好：「你且參禪，待悟了道，正好念佛。古人所謂得訣歸來好看書也。」若未悟道，兼修念佛，最能消除業障，仗佛加持，資助開悟。淨土宗人雖單修淨土亦得往生，但若未悟自性，縱然往生，也難登上品，見佛聞法得無生忍，須待長時。而且，若不明心性，不通教理，僅以念佛對治煩惱，以事對事，往往煩惱難伏，妄念難除，真實信心亦難得堅固。缺乏觀慧，即使念佛入定，也難破除二執，發機開悟，多止於見佛化身而難以上進，或誤入無心癡定。若能兼究禪宗，對成就念佛三昧會大有助發。實際上，正是諸大善知識由參禪悟道、學教圓解，才將淨土法門闡發得極其圓妙。禪與淨土，各攝其機，互補互助，缺一不可。誠如妙葉禪師所言：「禪非佛不得往生，佛非禪不得觀慧。」

至於禪淨雙修的方式，根據各人根器因緣，應有多種，不宜拘守一格。古德有言：若論修行，於一門深入，最易成功，誠為至言。然只宜就一期一座而言，非必局定終身。或謂淨土不可入禪機，竟見稍乖，二門俱破，此只可就不解禪淨融通的鈍根而言，不宜限制上根。若上根利器，志向廣大，應先學通經教，再參禪見性，或先參禪見性，再通經教，然後以所見真心念佛。古

來永明、真歇、義懷、蓮池、徹悟等諸大善知識，莫不循此路徑。若根器稍鈍，而又於兩門皆好，不妨同時兼修。或以一為主，另一為輔，如明楚石禪師，初雖以參禪為主，而堅持每晨十念念佛，求生淨土。或可於動用中觀心參禪，於靜坐中念佛修定；或於一座中前半念佛，後半參究修觀，如修密宗本尊法；或於念佛昏沉時以參究對治，於參究疲懈時以念佛調節，障礙重時虔誠念佛加持，皆無不可。只要於兩門都信得及、用得力，便不相為礙，必互相助發。若閉關結期而修，則可如宣化禪師在美國所行法，四七之中，前一期念佛，以消除業障，發願生西，後三七參禪。若下根人，難明禪淨融通之理，則宜專修念佛，兼學經教，以期漸悟。另有融二宗於一持名念佛之法，可以普攝三根。

熔禪淨於一爐之念佛

此法乃宋代以來諸大德融匯祖師禪法於持名念佛，所發揮提倡，略有四門：

一、參究念佛

是以禪宗參究、參話頭的方法持念佛名，以參究自性。於念佛時參看念佛的是誰，成為禪門中最流行的公案之一，此法始於雲門文偃禪師，師曾教人：「既信念佛，但內看念佛底是誰，便是腳跟下推尋也。」蓮池大師等亦以此法教人。又有用參話頭法，只以「阿彌陀佛」四字做個話頭，直下提撕，以悟為期。宋真歇清了禪師以此為理一心念佛法。明蓮池大師也說過：「修淨土人，即以一聲佛號做個話頭，此妙法也。但心粗氣浮，則未能

相應，須是沉潛返照，至於力極勢窮，乃有因地一聲消息。」還有用參話頭法，於念佛時返觀內照、參究自性彌陀之說，如元普度《廬山蓮宗寶鑑》卷二述「參禪念佛三昧究竟法門」云：

「每於靜室正身端坐，掃除緣累，截斷情塵，瞪開眼睛，外不着境，內不住定，回光一照，內外俱寂。然後密密舉「南無阿彌陀佛」三五聲，回光自看：云見性則成佛，畢竟哪個是我本性彌陀？卻又照觀，看今舉底這一念從何處起。觀破這一念，復又觀破這觀底是誰？參良久，又舉「南無阿彌陀佛」，又如舉，如是參，急切做工夫，勿令間斷。惺惺不寐，如鷄抱卵。不拘四威儀中，亦如是舉、如是看、如是參。忽於行住坐臥處，聞聲見色時，豁然明悟，親見本性彌陀。」

還有用看話頭法，於念佛時參看念之起處（話頭）落處（話尾）之說。如蓮池大師教人：「誠即此念佛，一念所起處觀得破，管取大事了畢。又不可見如是說，便作思惟卜度、穿鑿求通，則反失之矣。但念念體究，真積力久，而自得之，方是證悟。」又云：「若觀破此念起處，即是自性彌陀，即是祖師西來意，縱然不悟，乘此念力，往極樂國。」憨山大師《夢遊集》卷五示人：

「念佛參禪兼修之行，極力穩當法門。若以念佛一聲，蘊在胸中，念念追求，審實起處落處，定要見個下落，久久忽然垢淨明現，心地開通。」

同書卷十八教人：先通身放下，「放到無可放處，方於此中提起一聲佛來，即看這一聲佛從何處來：今落向何處去？……觀到沒落處，又提又觀……追到一念兩頭斷處，中間自孤，更向此

孤處快着精彩直追，忽然迸裂疑團，則本來面目自現。」

參究念佛，主要着眼於明心見性，偏於禪宗，若無信願往生的前提，則可能有障礙往生之弊。蕩益大師特著《參究念佛論》，謂參究念佛是誰公案，有大利亦有大害：「言大利者，以念或疲緩，令彼深追力究，助發良多；又未明念性本空，能所不二，藉此為敲門瓦子，皆有深益。」「言大害者，既涉參究，便單恃己靈，不求佛力，但欲現世發明，不復願往，或因疑生障，謂不能生。」因此認為參究念佛之說是權非實，是助非正，強調「必淨土為主，參究助之，徹與未徹，始不障往生。」印光大師亦謂專看念佛是誰以期明心見性，不以信願求生為事者，「雖似禪淨雙修，實為有禪無淨」。但他對念佛時內照體究之法，還是提倡的，其語錄中述此法云：

「若論證三昧之法，必須當念佛時，即念返觀，專注一境，毋使外馳。念念照顧心源，心心契合佛體，返念而念，返觀而觀，即念即觀，即觀即念，務使全念即觀，全觀即念，觀外無念，念外無觀。觀念雖同水乳，尚未鞠到根源！須向這一念「南無阿彌陀佛」上重重體究，切切提撕，越究越切，愈提愈親。及至力極功純，豁然和念脫落，證入無念無不念境界。……工夫至此，念佛得法，感應道交，正好着力。其相如雲散長空，青天徹露，親見本來，本無所見，無見之見，是名真見。到此則溪聲山色，咸是第一義諦，鴉鳴鵲噪，無非最上真乘。活潑潑應諸法相而不住一法，光皎皎照了諸境而了無一物。……論其益，現在未離娑婆，常預海會，臨終直登上品，頓證佛乘。」

大師所示此法，可謂禪淨雙融的最佳途徑，當是從自證境界

中流出。但亦非鈍根人所宜，故大師云：「語於門外漢，遭謗定無疑。」

二、追頂念

此法乃明清間漢月法藏禪師所倡。禪師鑒於念佛人多悠悠泛泛而念，終生不能證入一心不亂之弊病，提倡依《阿彌陀經》，於一至七日結期專念，提起「阿彌陀佛」四字，以「極力追頂」為訣要，一句追一句，一聲頂一聲，「如猛將提刀追賊相似，努力直前，無少憩息」。「不可高聲傷氣，不可逼氣動火，不可默勞傷血，不可輕鬆養識，不可沉靜墮昏」。一定要念到虛空粉碎，五蘊冰消，親見自性，始得名為一心不亂，方能算淨業成就，穩操往生左卷。其法語有云：

「夫一心不亂者，只以一句佛名極力追頂，猛之又猛，情識一斷，則過去事思量不來，未來事卜度不着，現在境心識不攬，三心斷絕，謂之前後際斷。此因追頂念極，一聞一見，觸境遇緣，逗斷心路，直得虛空粉碎，大地平沉，物我同消，一法不立，目前如大圓鏡中所現，森羅萬象，了無一物可指擬分別，蕩然身心，如雲去來。此個光境，名為一心不亂，到此便無心可亂故也。」

漢月對大衆結期追頂念佛的法則，開示頗為詳悉。謂同修不拘僧俗，但須男女分壇，夫婦分單。五更洗浴入壇，先禮佛三拜，次於佛前受戒，已受者不須。衆中推一有智者為首領，帶領大衆提起四字佛名，一追一頂緊緊念去，坐念半枝小香，立念半枝小香，行念半枝小香，周而復始，均勻不斷。飲食如廁更衣，

一例是佛，不准說話。三時粥飯，勿得繁費生心。「但只四字佛，如高山放水，洶湧有力，遮攔不住，放捨不得，自然地流注，心識無從棲泊。」念到二更，各就單睡。一覺起來，依舊如前再念。

追頂念的原理，係以佛號堵截妄念，逼令意識斷流，迸露出本來心地。若兼修禪宗者、明教理者，方易於開悟。其缺點是用意太緊，若身體欠佳，則易致病，故須善於調停。漢月云：

「一日或兩日，若念急身心俱倦，不妨大放一日一夜，沉睡到醒。……如覺精神抖擻，重新念起，再一日二日，消息行之。念念相應，心心不換。如直念到七日，或覺厭倦，不妨出期，俟健再起。蓋以做工夫法，不可受昏沉散亂打攪。若為怕昏，只管排遣，正與掉舉作對，轉門轉多，不如放身一睡，身心既安，掉舉便滅。極時一放，正是心境歇處。才醒轉來，精神自旺，拈起話頭，十分精彩。」

強調於工夫做到極處時，須得放歇，若不放歇，易生陰魔、病苦。

追頂念法，也是將宗門參話頭法用於念佛。實際上，禪淨雙修之人，只要念念相續持佛名號，功夫若到，自然會發機離念。近代北平拈花寺省元大師曾親證之，其出關法語云：「唯有行住坐臥之中，單提一句『阿彌陀佛』，默默持念，不用出聲，不可閉眼，只要字字分明，時時寂照，不疾不徐，勿忘勿助，無間無雜，密密綿綿。直至一心不亂，忽然離念，寂光真境，任運現前。那時正信不疑，決定發願求往生矣。」大師又示偈云：

「單提一念人難信，直至離念始不疑。
欲證離念真境界，唯專一念乃發機。」

大師能於唯專一念處發機，證寂光真境，自當與他多年參禪有關係。

三、理持與理一心

真歇清了禪師以華嚴宗理、事的範疇，將《彌陀經》所示執持名號一心不亂之「一心」釋為事、理二義。滿益大師又把執持名號分為事持、理持兩種方法，將持名所達境界分為事一心、理一心。

真歇禪師所說事一心、理一心，實際包括持念方法與所達境界。事一心，謂執持名號，心不散亂，如龍得水，似虎靠山，此攝中、下二根。「若理一心，亦非他法，但將『阿彌陀佛』四字做個話頭，二六時中，直下提撕，不以有心念，不以無心念，不以亦有亦無心念，不以非有非無心念，前後際斷，一念不生，不涉階梯，徑超佛地。」這是以宗門參話頭法，以離名言戲論的無分別心念佛名號，無念而念，念到一念不生，頓見佛性實理，名理一心。所謂不以有心、無心、亦有亦無心、非有非無心念四句，意謂離絕一切名言分別，不欣淨厭穢，不計功果利弊，不取相存見佛之念，不故意追求無念、空心，不存佛與我、能念與所念的分別，亦不着意求無分別，言語道斷、心行處滅，而又昭昭靈靈，持念不散。這種調心法涉理甚深，非不明中道義者所易趨入。

滿益大師所說的事持，指未得思慧者，不解是心作佛、是心是佛之理，而信阿彌陀佛、極樂世界實有，以信願求生之心持名，如子憶母，無時暫忘。理持，謂以圓解西方、阿彌陀佛是心具心造之慧解心，即以自心所具所造之佛名為繫心之境，持念不

散。滿益還依天台宗一念三千義，謂淨土之禪，本不須參究，不須觀心，才涉參究，已是屈為下根。若圓解「無念外之佛為念所念，無佛外之念能念於佛」，了「即現前一念能念之心，本自離過絕非，不消作意離絕；即現前一句所念之佛，本自超情離見，何勞說妙談玄」，依此圓解直下念去，正下手時，便不落四句百非，通身拶入，畢生念去，決定往生無疑。「若捨現前彌陀，別言自性彌陀，此是淆譌公案。」這種念佛，較禪宗之參究，來得更為圓頓直截，被太虛大師判為「奪禪超教律之淨」。這種理持，當然先須學通圓教義理，獲得圓解。

滿益大師還說，無論事持理持，持到伏除煩惱，乃至斷盡見、思二惑，證入相似即圓信位，為事一心，持到心開見本性佛，破無明惑，證入圓教初住以上，名理一心，將理一心的標準定得很高。實際上，按玄奘大師譯本，《彌陀經》中的「一心不亂」四字，譯為「繫念不亂」更為準確，指結期念佛時能達一至七日執持名號無一念散亂夾雜，為事一心，但並非指伏斷見思惑。這一決定往生的條件，正顯淨宗接引凡夫、普攝群機之妙，顯示阿彌陀佛願力之殊勝。若論伏斷煩惱，即斷煩惱中最粗的見惑，依三乘通義，亦須得親證諦理的智慧，沒有僅依事上的定力便可斷惑的道理。念佛要念到能斷見惑，亦須明理，或曰達理一心。但這裏說的理一心，不是滿益大師所定達圓教初住位，斷無明惑的理一心，那是極少有人能實際證到的。應該說，念到念而無念、了悟自心，住於明理心中念佛，即名理一心。蓮池大師云：「淨業一心不亂，正謂無念，若有念者，不名一心，……念而無念，是名一心。如是之心，心無其心，強名曰一。」又說：「一心不亂者，心王心所無所不一。」憨山大師云：「四字佛號相繼不斷者，是名繫念，非淨念也。……要參到一念不生之地，

是爲淨念。「蓋「一心」者，謂絕待不二之心，亦即真心，僅執持名號無有散亂，而未能打破能念所念的對待，尙是二心，稱不上一心。只有打破能所，見本真心，方爲一心。《大方廣三戒經》云：「若不得心，是名一心。」從無所得的絕待真心中起念念佛，念而無念，方能稱爲淨念。

明傳燈大師則主張由事一心入理一心，其《淨土法語》有云：「若理一心者，此無他法，但於事一心中，念念了達能念之心、所念之佛，三際平等，十方互融，非空非有，非自非他，無去無來，不生不滅，現前一念之心，便是未來淨土之際。念而無念，無念而念；無生而生，生而無生。於無可念中熾然而念，於無生中熾然求生，是爲事一心中明理一心也。」此謂於事一心上觀能念所念而開圓解。

於念佛時以慧解修觀而達理一心，以用天台宗一心三觀之說最稱圓備。如智者大師《五方便念佛門》云：「即觀念佛心起，即空即假即中。若根若塵，並是法界緣起，一念亦爾。塵刹諸佛，一念照明，六道衆生，刹那普應，初即是後，今始覺知，如大福人執石成寶。必無捨念別求離念。即邊即中，無佛無念，圓教大乘也。」明憨山大師《夢遊集》示一心三觀念佛法云：

「正當念佛時，將身心一齊放下，絲毫不存，心地如空，不見一法，即是空觀；即於此空心中提一聲佛，隨學念處，即觀佛相，如觀目前，歷歷分明不昧，即是假觀；然於正觀念時，返觀能觀能念心體，空空寂寂，當空寂中，又觀念不忘，如此不忘不着，一心靈照，即中道觀。然此三觀，不用安排，但只舉念，則三觀一心，一念具足。」

這種依圓教義觀修念佛法，由止觀雙運而達理一心，與參究念佛法相通，不過須要以圓解爲前提。

四、實相念佛

爲經教所示四種念佛中的一種，可釋爲念佛法身、實相、心性或以實相心念佛二義。念佛法身、實相、心性，其實即是觀諸法實相、觀自己心性，屬諸法實相觀、一行三昧等，這在經教中有很多開示。如《文殊般若經》云：「如觀自身實相，觀佛亦然。」《菩薩念佛三昧經》云：「正念諸法真實之相，是爲念佛。」《佛藏經》云：「見諸法實相名爲念佛，何等名爲諸法實相？所謂諸法畢竟空無所有，以是空無所有法念佛。」諸法實相，離相離言，不是名言概念所能分別、能所對待的認識方式所能證知的東西，如《維摩經》所說：「不可以智知，不可以識識」，該經用了上百個「非」、「無」、「不」來指示觀佛實相之要，如「不觀色受想行識」、「不在三界」、「不此岸不彼岸」、「不來不去，不出不入」等，無非是否定、遮止一切名相分別。要之，佛之法身、諸法實相，畢竟不可念、不可觀、不可分別。《摩訶般若經》云：「無所念是爲念佛」，「無憶故，是爲念佛」《佛藏經》云：「無有分別，無取無捨，是爲念佛」；「無覺無觀，寂然無想，名爲念佛」。思惟此理，當下離却妄念，息滅分別馳求，達言語道斷心行處滅，見實相理體、自心佛性是爲實相念佛、念佛實相。達摩祖師之「壁觀」，禪宗之「般若三昧」，即屬此類。

這種實相念佛，雖然最爲圓頓，但不易趨入，故淨土宗人實修者不多。印光大師說：「此四種念佛，唯實相念佛諦理最深，然頗不易修，以唯仗自己戒定慧及參究照察之力，別無他力補助，若非宿根成熟，則悟尚不易，何況實證」。又說：「於持名識其當體實相，則其益宏深；外持名而專修實相，萬中亦難得一二實證者。」這自是當機之說。然若觀念阿彌陀佛法身，不能說

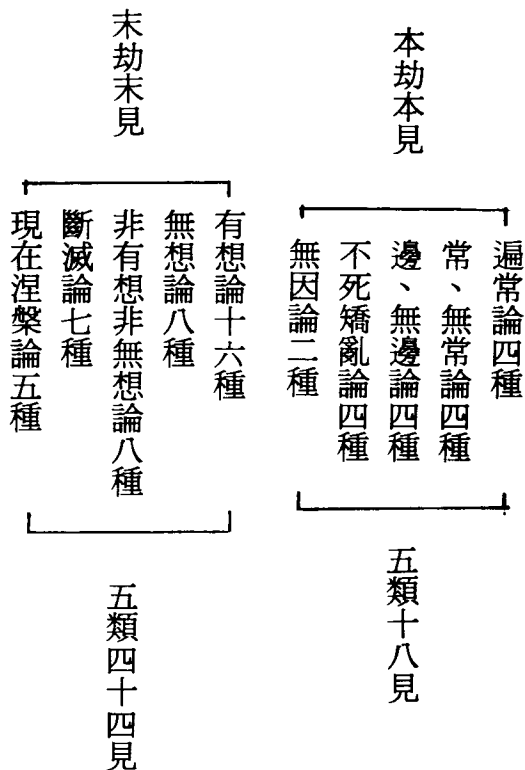
是唯仗自力，而是自力他力相融，最能得他力加持。《起信論》云：「以觀彼佛真如法身，常勤修習，畢竟得生，住正定故。」觀念彌陀法身，亦非高不可攀，若解實相義理，便可修學。

鑒於人多漸機，經論中多指示念佛應先從有相門入，念佛色身，持佛名號，至入定後，以智慧返觀內照，入實相念佛。這是顯密止觀的通途，乃穩妥之道。中土大德談實相念佛，一般都不主張於持名外觀實相、法身，而從事理一如的圓教義，說以離分別的實相心持佛名號，及以圓解理持，為實相念佛正路。真歇清了「不以有心念，不以無心念，不以亦有亦無心念，不以非有非無心念」一語，被作為以實相心持名念佛的要訣。徹悟禪師云：「果透真唯心義，則唯佛唯土之宗自成。既成此宗，則一句所念之佛，所生之土，全體大用，橫遍豎窮，獨體全真，包羅無外。所念既爾，能念亦然。是謂以實相心，念實相佛。」這是以圓解或徹悟的見地來持佛名號。若已得開悟，則以其所見真心，無論持名還是觀想，皆屬實相念佛。

四門念佛，若從參究念或追頂念、三觀念達一心不亂，見自性彌陀，則無須再參究追頂觀修，應理持或實相念佛。

由中土大德以圓解妙悟所發揮的融祖師禪於持名念佛的法門，對《文殊說般若經》一行三昧和《阿彌陀經》執持名號一心不亂作了極為圓滿的闡釋發揮，實際上都可歸於實相念佛的範圍。此法契理契機，簡單易行，不尚繁難事相、不藉上師加持，直接與阿彌陀佛、自己心性溝通，至為秘密圓頓而又至為顯豁明朗。上中下根，出家在家，都可修學。靜坐閉關可以修，事務繁忙中也可以修。以信願求生淨土為本，樹立正見為加行，隨自意樂，於四門中擇一而入，證理一心，禪淨雙圓，現前得大受用，臨終上品往生。有智之人，何樂而不為！

（上接第24頁「《中論·觀有無品》疏義」）
所載，古代印度外道所執的六十二種錯誤見解。分「本劫本見五類十八見」及「末劫末見五類四十四見」，合共成十類六十二見。表列如下：



③5 同見註②。

③6 同見註②。

③7 同見註②。

又吉藏把斷、常二見各分二類，合有四種：

一者：「人斷見」，若執當有情的五蘊散滅時，彼神（生命我體）亦滅，此是「人斷見」。

二者：「人常見」，若執當有情的五蘊散滅時，彼神（生命我體）仍得存在，此是「人常見」。

三者：「法斷見」：若執一切法「二世無我」（即從現在有、過去、未來必無），此是「法斷見」。

四者：「法常見」：若執一切法「三世實有」（即一切法體，過去、現在、未來三世法體恆存），此是「法常見」。



簡論「明心見性」義

胡曉光

明心見性是禪宗的終極旨趣，是學禪之人必須達到的目的。禪宗認為，明心見性是古今參禪人的第一要事。所謂明心見性，就是自我開發自我的心性本體，使自心性本體之實然顯現。由於禪宗是屬於教外別傳法門，長期以來禪宗與教家各自發展，很少有人將禪義與教理進行比較，一般禪者以禪為別傳法門，是佛心印，是超越教家的。教家大師則以教為佛之真傳，有佛法印為證，自為教為圓宗。其實佛教本義究竟圓融，教外別傳與教內真傳原本一味，心印與法印實為一體。我們現在本着佛法是不二法門的觀念，對禪宗的明心見性的本義進行一番探究，並且參照教家義理，彼此互證，最終得出禪宗明心見性的本義與現實價值。

與其說明心見性是禪宗的本義，不如說明明心見性是禪宗一種特殊說法，就明心見性的本質而言，則是一切大乘佛教的共宗。我們知道，大乘佛教是以諸法實相為宗印，諸法實相與心性本體，不過是名異而已，其質為同。

禪宗六祖有云「心念不起名為坐，內見自性不動名為禪。」坐禪就是不起妄念，念念觀自性體，這與「金剛經」所云「不取於相，如如不動」的觀照工夫是一樣的。「心經」中云「行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，」其實質就是講的明心見性之義。般若為智，智為真心之光，行深智度時就是明心；照見五蘊皆空，就是見諸法性體為空，由明心故見性，心性本體為一，因此明心見性就是自我認識，自我的本元性體。在教家中，把性體

實相立為佛法正印。在禪宗中，則把性體實相作為禪法心印，教家以性體實相法印為教內真傳，禪宗則以性體實相心印為教外別傳。其實所謂教外別傳，就是教內真傳，心印就是法印，法印就是心印。但是，由於人的主體思維機能側重面不同，因而佛陀設教立宗，不過是為了解引學人方便而已。

禪宗重在真參實悟，教家則重於思維圓解。從思維取向維度看，禪宗多運用直覺思維，而教家則多用於理性思維，從直覺思維中所覺知的是一切萬有本性自空，因而六祖有「本來無一物」之說。從理性思維中所覺知的一切萬有諸相緣生，因而教家「金剛經」云：「於法不說斷滅相」。我們如果從表面上去看，禪宗與教家是大有區別的，但是只要我們深入地研究一下就會明白，性空與緣起本來實為一體，「本來無一物」與「於法不說斷滅相」旨趣相同，直覺與理性也是不一不異的。下面我們就禪宗與教家在終極為一，這一點做一下分析。

首先從客體的事物本性上講，從經驗中，我們就會得到這樣的感覺，覺知的事物都是存在的。但是，事物是具體的，事物與事物是普遍聯繫的，且又是永恒發展的，事物是存在於運動過程中，事物的存在廣延性，是空間實體的集合物，事物的存在相續性，是時間之流的變化物，因而在經驗中，我們是尋不到永恒不變的固體存在，也就是說，事物的本性是運動不居，因而佛學稱為法自性為空。空性的認識，是理性對事物本性的圓解之洞見。

在人類的經驗中，所感覺的事物都是緣起而有的。故於法（緣起事物）不說斷滅相，但是緣起是法的相用，而法的本性則是空，因而它是本來無一物的，緣起與性空實是一體兩面，是主體思維兩種機能所覺知的兩個維度的對象性。事物的客體本能既然如此，那麼主體能知的本性如何？一般心理學把主體認識能力劃分為三種種類，一是感性認識能力，二是理性認識能力，三是直覺（悟性）認識能力。感性所覺知的是法的自相，理性所覺知的是法的共相，直覺所覺知的是法的自相與共相的同一全相。佛教認為人的主體性，就是一覺性。所以佛經常云：「一切眾生皆有佛性。」佛者覺也，佛性就是覺性，性為本體，有不變之義，因而性體本覺，覺即性，性即覺，覺知為心，本體為性，心性是體用關係。在性體妙用的層面上，邏輯地構成三個思維層。佛教認為在感性思維層次上，凡夫由於宿業決定，現在人身心中有兩個執着，一是俱生執，二是分別執。執有法執與我執之別。實質上，就是把主體與客體割裂開來，用二元認知形式感知對象，不知對象實由自體變現而有。佛教的目的就在於破除這種迷執。對迷執的破斥方法有兩種，一是理性中觀，二是直覺親証，理性中觀可以破分別之執，直覺親証可以破俱生之執。理性的本性是直覺，直覺的妙用是理性，所以佛立三般若義是有甚深意趣的。文字般若可以顯中道之理，觀照般若可以覺證自性之體，實相般若就是性體本覺的實現，能所為一的眞常。體不離用，用不離體，離體之用是妄心，離用之體是妄相，用之本體是眞性，眞性之用是眞心。

禪宗雖然重在講悟，但是它並不偏於悟之一端，它也有解，禪宗大德的徹悟，多從聞教而証入，如六祖就是聞「金剛經」一應無所住而生其心」才大徹大悟的，並悟出性覺本性。「六祖壇經」云「何期自性本自清淨，何期自性本不生滅；何期自性本自具足；何期自性本無動搖；何期自性能生萬法。」弘忍智慧

能已悟本性，遂謂之曰：「不識本心，學法無益。若識自本心，見自本性，即名丈夫、天人師、佛。」禪宗就是以見自本心眞性為目的的。而明心見性是不能離開經教的，也就是不能離開理性中觀方法的，所謂禪宗的不立文字，並不是不要文字，參禪悟道還需要文字，其實禪不立文字是因其重在直悟，直悟中無中介，故不立文字，但禪是佛禪，所以禪不能離開佛之經教文字而獨存。

教家雖然重於講解，但是它也並不執於解之一端，它也有悟，很多教家大師對經教密義的了解，就由於妙悟才獲如冰釋。在這裏就牽扯到知行關係問題了，一般在佛教界都認為知與行是有區別的，然而在禪宗中和教家圓教中，則實質上知與行是為一的，所謂知行不二。知解的本性就是性修，禪宗講無相修為，就是無次第之別，一悟即至佛地，悟必頓悟，妄念即滅，眞心當體顯現，眞心起用，萬法實體本空，故以無修為修，因為一切無所得故。所以宗密大師把禪教統一起來，認為禪即教，教即禪。但是我們要知道，教是圓教之教，即「金剛經」所講的：「佛為最上乘者說」的圓教，禪是眞心頓悟之禪，即「壇經」所講的：「一悟即至佛地」的性覺之禪。關於對「佛為最上乘者說」的圓教思想，闡釋最為詳致的是，中國佛教性宗的天台宗和華嚴宗。天台宗從性具維度，對心性本體作了圓滿講解，華嚴宗從性起維度，對心性本體作了徹底闡釋。性具與性起兩教理，就是理性中觀道義，它的本性就是性覺妙義的禪理。所以禪與教性本一元。

禪宗的第一要事，也就是佛在「法華經」所說的：「佛為一大事因緣故出現於世，……開示悟入佛之知見，所謂化導令得成佛。」禪宗的頓悟之大事，就是教家的知見圓解之大事，雖然禪重直入，教重圓通，但所趣向的本體則是一個。教家講轉識成

智，目的就是在於破妄顯真，識心爲妄，離妄得真，智爲有心，證真即可見性，性爲妙理，知性即證理體。佛教的終極是成佛，佛是兩種勝果構成，一是菩提果，二是涅槃果。菩提是覺，涅槃是不生不滅的理體，涅槃爲佛之本體，菩提爲佛之妙用，體用一如，就是圓成之佛果。佛與衆生的區別就在於迷與悟之間。衆生由迷理故，而生妄心，由妄心故而執相爲實。妄心的活動就是有漏業力，真心的活動就是無漏業力。佛教認爲宇宙是由無數的業爲網所構成。宇宙是統一的大全體宇宙，宇宙的存在原則就是涅槃之理，而宇宙的內涵則是有無數個主體，「大乘起信論」中云「依如來藏故有生滅心」，如來藏就是宇宙整體，也被稱爲眞如自性。「大乘起信論」又認爲眞如有二義，一是眞如不變義，二是眞如隨緣義。如來藏眞如是無限大的，其中包涵無數個主體精神（阿賴耶識），當本體內化爲主體時，以主體爲維度，而構成識心變現宇宙影相，凡夫執影相爲宇宙本然之相，衆生凡夫執變現之境爲外在，不如爲主體妄情所生。故佛教認爲，只有反觀主體本性，才能徹知主體本身固有的如來藏性，用性覺親知眞如妙在本相。菩提是主體本性的顯現，知性即知大全之理體。菩提爲證得，因此爲事，涅槃是自在之理爲顯得，因此爲理，理爲本體，事爲妙用，理爲自在之義，自在就是不變義，事爲自爲之義，自爲就是隨緣義。性爲不變是無爲法，心爲隨緣是有爲法，有爲法與無爲同一眞性。

禪宗明心見性的工夫就是要向內求，以無念爲宗，無相爲體，無住爲本。徹知主體性無，性無之體就是本體之理的一分實性，知性即知終極理性。佛性就是自在自爲的統一，他無所不在（法身、涅槃），又無所不知（報身、菩提）。禪宗對菩提之智講得十分詳細，如「壇經」有一偈云「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。」凡聖差別在於迷悟，迷者的主體心識是有執有情，悟者的主體心識是超情離執，「壇經」中這首偈語講的就是聖悟的心識本然。一般佛學都把主體精神劃分爲八識，所謂八識者：一眼識、二耳識、三鼻識、四舌識、五身識、六意識、七末那識、八阿賴耶識。眼識乃至身識爲前五識，開悟後轉識成爲成所作智，第六意識開悟後轉爲妙觀察智，第七識末那識開悟後轉爲平等性智，第八識阿賴耶識開悟後轉爲大圓鏡智。不過在轉依過程中，有因轉與果轉，在因位轉兩識，一是第六識，二是第七識。在果位轉也有兩識，一是第八識，二是前五識，第六識的妙觀察智，可以破除分別我法兩執，第七識的平等性智，可以斷除俱生我法兩執，俱生與分別兩種執破掉，自然證得的果報就是：五、八兩識所具有的性圓之鏡理了。明心見性就是轉識成智的現量。禪宗是果地法門頓悟方能受用，教家是因地起修，故須圓解方能證入。在未證圓解與頓悟之前，凡夫都是妄心執相，但是凡夫所妄心執情有輕有重，故佛教立出不同方法來接引，在法的本性上，一切法都是平等的，「金剛經」中云「是法平等，無有高下，」「壇經」也云「法無頓漸，人有遲疾。」也就是講在終極上法性是一，沒有差別。因此要悟證萬法一理之旨，只有頓悟所證是實然，但這是約理而言，如果從人的現實存在性維度看，事相差別也是客觀存在的，所以漸修也是必要的。禪宗的明心見性的本義，在於明實然之理，它的現實價值，在於提供眞實的解脫自在和智慧。所以禪宗對於人來講，是最現實的法門，但是它是約理之法，同圓教一樣是最上乘，所以對迷情極深之人則是難修之法，對於三根衆生事理雙契的是蓮宗，它的方法易修，並且終極也就是禪宗。蓮宗講念佛，但念佛最高層次是實相念佛，而實相念就是無相念，無相念就是禪宗的明心見性。



《中論·觀有無品》疏義(下)

李潤生

甲二、合破有無門 乙一、叙有無四失

【釋文】復次²¹：

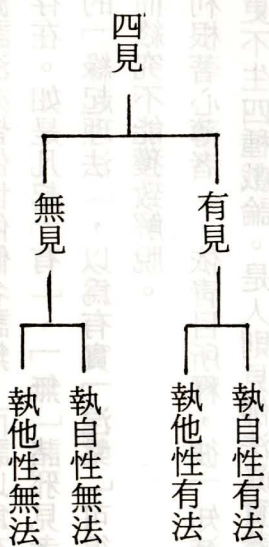
【頌文】若人見有無，見自性他性²²，如是則不見，佛法真實義。

【釋文】若人深著諸法，必求有見；若破自性，則見他性；若破他性，則見有；若破有，則見無，若破無，則迷惑。若利根著心薄者，知滅諸見，安隱故，更不生四種戲論，是人則見佛法真實義。是故說上偈。

【疏義】前「別破有無門」中，已分別遮破「自性有法」及「他性有法」，故所執一切「實有的自性」已不能成立；亦分別遮破「自性無法」及「他性無法」，故所執一切「實無的自性」亦不能成立。如是則一切「自性」、「他性」、「實有」、「實無」等等一切「斷」、「常」的邪見都已遮破，而「觀有無品」的意趣亦基本達到。今為使有情對諸法存在的實況更為清晰，更為明

確，故論主別作第二周說，建立「合破有無門」。彼亦分四：一者「叙有無四失」，二者「引經勸捨有無」，三者「重破有無，釋成捨義」，四者「出有無過，釋破所由」。本頌為第一節，「叙有無四失」。

彼頌云：「若人見有無，見自性他性，如是則不見，佛法真實義。」青目釋文，把有情分為二類：一者「深著諸法者」、二者「利根著心薄者」。「深著諸法者」次第生起有無諸見。有無諸見可成四大範疇：



執「有見」及「無見」的四大範疇分別是：一者執「自性有法」，二者執「他性有法」，三者執「自性無法」，四者執「他性無法」（按：此四種邪執邪見，即頌文所謂「若人見有無，見自性他性」，其內容及遮破已於「別破有無門」中分別闡釋。）青目認為「深著諸法者」於彼「有見」及「無見」的四大範疇分別起執；彼言：「若人深著諸法，必求有見，若破自性，則見他性；若破他性，則見有；若破有，則見無；若破無，則迷惑。（如是則不見佛法真實義）。」彼「有」、「無」四種邪執的生死有其次第，即由執「自性有法」，轉而執著「他性有法」，再轉而執「自性無法」及「他性無法」。由此起四種邪執中的任何一種，都應不能了達「佛法的真實義」，此便構成「有無四失」：

1. 執「自性有法」，則不能了達「佛法真實義」。
2. 執「他性有法」，則不能了達「佛法真實義」。
3. 執「自性無法」，則不能了達「佛法真實義」。
4. 執「他性無法」，則不能了達「佛法真實義」。

如是「有無四失」，即是頌文所說「如是（有「自性有法」、「他性有法」、「自性無法」及「他性無法」的邪見）則不見（不了達）佛法真實義」。

然則「佛法真實義」為何？青目釋文及吉藏論疏都無交代，今人印順指為「緣起理法」（即「十二因緣」）。^{②③}意謂執「自性有法」及「他性有法」者，即不解「此有故彼有、此生故彼生」的緣起流轉理法，不解一切流轉諸法皆依世俗假名說有，而誤以為有實自性的流轉事物的存在；執「自性無法」及「他性無法」者，即不解「此無故彼無、此滅故彼滅」的緣起還滅理法，

不解一切還滅諸法亦皆依世俗假名說無，而誤以為有實無自性的還滅事物的存在。如是凡起「有」、「無」諸邪見者，皆不能了達佛經所說的「緣起理法」，以為有實「涅槃」可得，有實「煩惱」可滅，而終究不能獲致解脫。

至於「利根著心薄者」，依青目所釋，彼「知滅諸見，安隱（穩）故，更不生四種戲論。是人則見佛法真實義。」彼利根者，由於著心較薄，故聞教讀經，知滅一切「有」、「無」諸見，不著二邊，契會中道，心轉安穩，不再生起「自性有法」、「他性有法」、「自性無法」及「他性無法」等四種戲論，所以對「緣起理法」的「佛法真實義理」，故能了達。

乙二、引經勸捨有無

【釋文】復次：

【頌文】佛能滅有無^{②④}，於化迦旃延，經中之所說，離有亦離無。

【釋文】刪陀迦旃延經中，佛為說正見，義離有離無。若諸法中少決定有者，佛不應破有無。若破有則人謂為無。佛通達諸法相，故說二俱無。是故汝應捨有無見。

【疏義】上文「叙有無四失」，目的在使有情理解到：若於諸法的存在實況中，生起任何「實有」、「實無」的邪見計執者，都不能通達「佛法真實義理」；不能通達「佛法真實義理」便無從獲致解脫「涅槃」，故此要獲致解脫「涅槃」，便應捨離「實有」、「實無」各種邪見計執。但外人或會懷疑：「捨離有無諸見」只不過是論主龍樹所宗大乘的見解，非佛教大小二乘的通義，所以論主於此引用大小二乘共許的《雜阿含經》，以證明

「離有無二邊」實際是佛教基本法理，原始佛教的通則，大小二乘的通義，是證入「諸法實相」的必然通道，故論主頌言：「佛能滅有無（梵本作「知有無」），於化迦旃延經中之所說，離有亦離無。」

龍樹論主所援引的是一切大小二乘諸宗各派所共許的《雜阿含經》，第三〇一經，青目名之曰《刪陀迦旃延經》。此經吾人於本品「題要」中經已引出，今翻檢可得，不必全部重引。經文於開始時作「佛告躑陀迦旃延(Sandha-Kātyāyana)」，由此可知青目所說「刪陀迦旃延」是「躑陀迦旃延」的同名異譯而已。經文透過釋迦世尊與他的弟子（論議第一的）迦旃延的對話，顯示：不取「有」、「無」，是名「正見」，是名「中道」。所謂：「離於（實有、實無）二邊，說是「中道」。所謂「此有故彼有，此起故彼起」，（所謂「緣無明行」，乃至「純大苦聚集」，「無明滅故行滅」，乃至「純大苦聚滅」。」

依《雜阿含經》，可見「離有離無」、「離於二邊」的「中道思想」是始源於釋迦原始佛教，非龍樹論師之所始創。「因緣理法」中的「此有故彼有，此生故彼生」的流轉思想，要遠離「實有」的計執，然後可以如實理解，「此無故彼無，此滅故彼滅」的還滅思想，要遠離「實無」的計執，然後可以如實了達。如是乃至「十二因緣」中的「緣無明行……純大苦聚集」的「流轉思想」，「無明滅故行滅……純大苦聚滅」的「還滅思想」，亦皆要「遠離有、無二邊」，然後可以通達，然後可以證得。所以「緣起性空」的思想，實淵源原始佛教，「緣起性空」必須「離於有無二邊」、契合「中道」，亦淵源於原始佛教。因此大乘學者，固須捨離「實有」、「實無」的邊執，始能契合「中道」，乃至見性成佛。小乘學者，亦須捨離「實有」、「實無」

的邊執，然後可以通達釋迦「緣起理法」，證入「十二因緣」而獲致「涅槃」解脫。因此論主「引經勸捨有無」。

何以釋迦要在《雜阿含經》中說「離有亦離無」之教？如頌所云：「（釋迦）佛（能知）能滅有無（計執），（故）於（教）化迦旃延經中……說『離有亦離無』。」此頌其實亦與《中論·觀因緣品》歸敬頌中所說「（釋迦）能說是因緣（緣起理法），善滅諸戲論」相應，而「離有亦離無」是「善滅諸戲論」的「正見」、「正理」，如青目所釋：「刪（躑）陀迦旃延經中，佛為說正見，義離有離無。」

何以「佛為說正見，義離有離無」？單離有、單離無有何過患？青目釋言：「若諸法中少決定有者，佛不應破有無。若破有則人謂為無，佛通達諸法相，故說二俱無。」意謂一切法的存在，本身就是「緣起無自性」地、互為條件、互相依存地而存在，無有少分是自有、常有、獨有的具決定自性實有而存在，所以佛要雙破有無；若世間諸法之中，若有少分是自性決定而存在的，則佛便不應（亦不會）同時雙破有無。何以要雙破？若「但破有」，則人將「執無」；若「但破無」，則人將「執有」；「雙破有無」，則人將「無所執」。且「諸法實相」如實觀之，亦是「雙離有與無」的。「佛通達諸法（實）相，故說（實有、實無彼）二俱無」。論主亦如釋迦世尊，悲憫有情，故如實援引共許經典作為「聖教量」，對一切外小，勸彼捨離一切「實有」、「實無」的計執。

乙三、重破有無，釋成捨義

【釋文】復次：

【頌文】若法實有性，後則不應無²⁵；性若有異相，是事終不然。

【釋文】若諸法決定有性，終不應變異²⁶。何以故？若定有自性，不應有異相，如上真金喻。今現見諸法有異相故，當知無有定相。

復次：

【頌文】若法實有性，云何而可異？若法實無性，云何而可異²⁷？

【釋文】若法定有性，云何可變異？若無性，則無自體，云何可變異？

【疏義】論主既已指出「有無四失」，再「引經勸捨實有、實無諸等計執」，今為有情加強「捨離實有、實無諸等計執」的決心，故以二頌，重破有無諸計。第一首頌，唯破有執（就有性門破）；頌言：「若法實有性，後則不應無；性若有異相，是事終不然。」²⁸其義即如青目釋文所述：「若諸法決定有（實有的自）性，終不應變異（而為無）。」此釋頌文「若法實有性，後則不應無」二句。「自性」為自有、常有、獨有的決定存在者；既執是「常有」而又見其有變異之相，便自相矛盾，無有是理，故頌文下半云：「性若有異相，是事終不然。」

青目為重破實有的計執，進一步作出推證性的解釋：「若定有自性，不應有異相，如上真金喻（按：真金喻自性，其金無變異，喻自性亦無變異相）。今現見諸法有異相故，當知無有（決）定（之自）相。（按：「自相」即是「自性」義。）」今可列成論式如下：

大前提：若決定有實在的自性，不應有變異之相。

小前提：今現見諸法有變異之相。

結論：故知：諸法無有決定實在的「自性」。

前第一頌既從「有性門」破「諸法有實自性」已，今第二頌，從「有無門」兼破「諸法有實有的自性及實無的自性」。頌云：「若法實有性，云何而可異？若法實無性，云何而可異？」前半頌，重牒前頌文意，故青目釋言：「若法定有性，云何可變異？」今現見「諸法有變異」，故知「諸法無定（實有的自）性」，如是便構成一完整的有效推論，此論式已如上列，今不必重贅。

至於下半頌云：「若法實無性，云何而可異？」青目作釋云：「若（實）無性，則無自體，云何可變異？」今成論式如下：

大前提：若有實無的自性（即無自體），則彼無有變異之相。

小前提：今現見諸法有變異之相。

結論：故知：諸法並沒有「實無的自性」。

如是以二重，分別破「實有」及「實無」，則「實有的自性」既不能成立，「實無的自性」亦不能成立，二者都不應執，二者都應捨離。如是「重破有無，釋成捨義」的目的便能達到。

乙四、出有無過，釋破所由

【釋文】復次：

【頌文】定有則著常，定無則著斷，是故有智者，不應著有無²⁹。

【釋文】若法定有有相，則終無無相，是即為常。何以故？如說三世者，未來中有法相，是法來至現在，轉入過去，不捨本相，是則為常。又說因中先有果，是亦為常。若說定有無，是無必先有今無，是則為斷滅；斷滅名無相續因。由是二見，即遠離佛法。

問曰：何故因有生常見，因無生斷見？

答曰：

【頌文】若法有定性³⁰，非無則是常，先有而今無，是則為斷滅。

【釋文】若法性定有，則是有相，非無相，終不應無；若無，則非有即為無，先已說過故，如是則墮常見。若法先有，敗壞而無者，是名斷滅。何以故？有不應無故，汝謂有、無各有定相故。若有斷、常見者，則無罪、福等，破世間事，是故應捨。

【疏義】於第二周說的「合破有無門」中，論主已陳述「有無四失」、「引經勸捨有無」，進而「重破有無，釋成勸捨」，於此再「出有無過，釋破有無所由」，以作全品的總結。此段共有二頌：前頌標示「執有者有著常之過」、「執無者有著斷之過」，故「勸捨斷常，不應執有無見」。後頌重釋「執有是常見之由」及「執無是斷見之由」。今於疏義分五小節以闡釋其義：

其一，標執有無，即執常見、斷見：頌云：「定有則著常，定無則著斷」，此即標示「執定有者恆著常見」、「執定無者恆著斷見」。

何以「執定有者恆著常見」？青目釋言：「若法定有『有相』，則終無『無相』，是即為常。何以故？如說三世者（有

部），未來中有法相，是法來到現在，轉入過去，不捨本相，是則為常。又（數論）說因中先有果，是亦為常。」所謂「定有」者，是指事物具「永恆存在的特性」（定有相）；具「永恆存在的特性」（定有相）者，便不會變異為具「不存在的特性」（無相）。事物具「永恆存在的特性」（定有相）者，不會具「不存在的特性」（無相），那末事物即是「永恆的事物」，即是「常物」；執「定有」者，便是執「常」，其思想便是「常見」。如薩婆多部（說一切有部）執「諸法歷三世，體性恆存」者³¹，便是「執定有者著常見」的實例。以彼有部論師執一切事物，其體常住，從過去來至現在，從現在流至未來，並不轉變其「定有之相」（永恆存在的特質）。又如僧佉（數論）論師，執「因中先有果」，則因果流轉的事物，固恆在果中，亦恆在因中；因與果攝一切法盡，如是事物體性恆存，此亦是「執定有者著常見」的例證。「定有則著常」可成論式如下：

大前提：若執一切事物定有「有相」（永恆存在的特質）而無有「無相」（不存在的特性）者，則為著「常見」。

小前提：今執「定有」者，執一切事物定有「有相」，而終無「無相」。

結論：故知：執「定有」者，則著「常見」。

如是已明「定有則著常」義。再者，「定無則著斷」（執定無者恆著斷見）？青目釋言：「若說定有『無（相）』，是『無（相）』必『先有今無』，是則為斷滅；斷滅名無『相續因』。所謂「定無」者，指事物具「不存在的特性」，名為「無相」。此「無相」的出現，即是事物「先有今無」（先前是存在的，今起變異，轉為不存在）；「先有今無」，則成為「斷

滅」，以再不能以「相續」的方式存在下去，所以青目認為「無相續之因」說明為「斷滅」。吉藏進一步闡釋說：「『斷滅名無相續因』者，前念為因，後念為果。（定無則）前念既滅，則無後因，後念果起，何所酬耶？」^{③②}吾人說以穀為因而有芽為果，穀非定無，以彼為因，轉化為芽，酬芽為果，相續存在下去，故非斷滅，非定無故。若知「頑空論者」之執「一切法空無所有」及外道之執「人死如燈滅」者，便執「定無」，便成「斷見」。

今可成論式如下：

大前提：若執一切事物「先有今（後）無」、「無相續因」者，則為著「斷見」。

小前提：今執「定無」者，執一切事物將會「先有今（後）無」、「無相續因」。

結論：故知：執「定無」者，則著斷見。

如是「定有則著常，定無則著斷」，透過上述的闡釋與論證，便得成立。

其二、勸捨斷常，不應執有無見：上文已見「執有者有著常之過」，「執無者有著斷之過」；「著斷」、「著常」便不能如實觀照「諸法實相」，不能理解佛所說義，不能獲解脫「涅槃」，所以青目釋言：「由是（著斷、著常）二見，即遠離佛法。」若要理解「佛法真實義」，如實觀照「諸法實相」，由聞、思、修，而得解脫「涅槃」，便要如頌所說：「是故有智（慧）者，不應著有無。」吉藏重申「有無過患」說：「諸佛、菩薩經之與論破『有』、『無』者，良由『有』、『無』是諸見之根，障正觀本，是故破耳。又顯『有』、『無』過，勸外人捨於『有』、『無』（及所起『斷』、『常』諸見）；（若『有』、『無』無過，諸佛菩薩不勸捨之，以是大過，故須捨

也。……（執有著常，執無著斷，斷見、常見）是十四難（之）本^{③③}，為六十二見（之）根^{③④}。『有見』則有愛（著），愛見既具足，則纏垢（煩惱）又生，既有煩惱，則便有業；以有感業，迴流六趣、有此大過，故……勸捨（有無）。」^{③⑤}

其三、釋執有是常見：前頌所言「定有則著常，定無則著斷」中，論主已標示外人由執「定有」便生「常見」之過患，由執「定無」便生「斷見」之過患，所以勸捨「有」、「無」二執。不過於頌文中，論主尚未闡明執「定有」何以會「著常」，執「定無」何以會「著常」，是以在後頌，論主重釋其所以之由。

前半頌釋「執有是常見」之由言：「若法有定性（梵本作「若法由自性有」），非無，則是常。」青目釋彼頌的句意云：「若法性定有，則是有相，非無相，終不應無；若無，則非有即為無……如是則墮常見。」意謂：若執事物各有「自性」，則有固定永恆存在的特性，名為「有相」（「相」是特徵義、特性義）；若具「有相」（固定永恆存在的特性），則必不具「無相」（固定永不存在的特性），以「有相」、「無相」（「存在」與「不存在」特性）互相矛盾，彼此相違，若是「有相」，則必非「無相」，若是「無相」，則必非「有相」（如青目所謂「若無，則非有即為無」）；「定有」者既不具「無相」，則終不應變異而為無（即不會變異而成為「不存在」，即頌文所言「非無」）；若永遠不會變異而為「不存在」的「無」，那便是「永恆」，便是「常」。如是透過一連串的演繹推理，可知執「定有」者，定必墮入「常見」，故論主言「定有則著常」便是此理。今把「執有是常見」的推論，構成論式如下：

前提一：若執事物永遠「非無」（永遠不會不存在）者，

則是「常見」。

前提二：彼執事物皆有「自性」（所謂「法有定性」，即執「定有」）。

前提三：若有「自性」，則永定有「有相」（具永遠存在的特性）。

前提四：若永有「有相」，則永不具「無相」（永不具「不存在」的特性）。

前提五：若永不具「無相」，則永不變異為「無」（不會變異為「不存在」）。

前提六：若永不變異為「無」，則永遠「非無」（永遠不會不存在）。

前提七：若執事物各有「自性」（即執「定有」）者，則執事物永遠「非無」。

結論：故知彼執事物各有「自性」（即執「定有」）者，則是「常見」。

經青目論證「定有則著常」後，吉藏再舉實例言：「人因（五）陰（即五）蘊有，則無自體（即「無自性」，「非定有」）。若（執）有人自體（即「若執人有自性而定有」），（則）不假陰（五蘊）而成，陰（五蘊）雖斷滅，則人（恆）存，故是常見（見）。」^{③⑥}故知：執「我有自性而定有」者，則便是「常見」，執「法有自性而定有」者，則亦是「常見」。文顯可知，不必伸述。

其四、釋執無是斷見：為釋「執無是斷見」之由，論主後半頌言：「先有而今無，是則為斷滅。」青目釋彼頌文的句義云：「若法先有，敗壞而無者，是名斷滅。何以故？有不應無故，汝謂有、無各有定相故。」此是重複第一節「標執有無，即執常

見、斷見」有關「執無即斷見」的解釋。今重成論式如下：

大前提：若執事物「先有」然後「敗壞而無」者，則是「斷見」。

小前提：彼執「定無」者，皆執一切事物「先有」然後「敗壞而無」。

結論：故知：彼執「定無」者即是「斷見」。

吉藏並舉事例以為釋言：「因果相續，名為不斷。今因遂滅無，則無所續，故無即是斷。若望（佛教）大乘「無所得觀」，裁起有心，即墮於常；徵起「無」念，便入於「斷」。……若言有道可求，則墮有中，名為常見；若（言）無道可求，則墮無中，名為斷見。」^{③⑦}

其五、勸捨有無，結成此品：如是分別說明「定有則著常，定無則著斷」之所由後，青目便作全品的總結，以回應頌文所謂「是故有智者，不應著有無」，以成「勸捨有無」義。如彼釋云：「若有斷（見）、常見者，則無罪、福等，破世間事，是故應捨。」意思是說：執「有」成「常見」，執「無」成「斷見」；成「斷」成「常」，一切法便無變異，「因果相續」便不可能，如是「福」者永遠是「福」，「罪」者（非福報者）永遠是「罪」，便成「命定」，一切修行為善，永不會招引福報，一切惡行，亦永不會招引罪報（非福報），如是修行證果亦永不可能，一切倫理道德規律、因果報規律，通通不能建立。此有違「世間」一切事理，便成大過。要免彼大過，則不要「著常」，亦不要「著斷」，要不著「斷」、「常」，便應捨離一切「定有」、「定無」的邪見計執，此是《觀有無品》的宗趣所在。

（完）

註釋：

②1 依《藏要》校《無畏釋》，此文先有「問曰：有說以見真實成解脫，故諸物自性應有」句，然後作「頌答」言。

②2 依《藏要》所校，此句表達的次第，在番、梵二本，先言「自性」、「他性」，後言「有」與「無」，與釋文相順。如 K. Inada 英譯云：「Those who see the concepts of self-nature (自性) extended nature (他性)，existence (有)，or non-existence (無) do not perceive the real truth in the Buddha's teaching.

②3 見印順《中觀論頌講記》，頁一八九至一九零。

②4 依《藏要》所校，番、梵二本，此「滅有無」一詞，作「知有無」。

②5 依《藏要》所校，番、梵二本作「若由自性有，彼則不應無」。

②6 依《藏要》所校，《無畏釋》作「不應為無」。

②7 依《藏要》所校，此頌於番、梵二本，第一句與第三句互倒，即成：「若法實無性，云何而可異？若法實有性，云何而可異？」

②8 依清辨《般若燈論釋》所本龍樹本頌，於破有之一頌後，兼附一頌云：「若有是自性，則不得言無，自性有異者，畢竟不應然。」文意更為顯達。

②9 依《藏要》所校，番、梵二本作「不應住有無」。

③0 依《藏要》所校，番、梵二本作「若法由自性有」。

③1 說一切有部，立事物的體性「三世實有」。而「實有」與「三世」的關係，依四大論師有四種不同的觀點：一者、法救的「類有異」說：三世諸法，唯有形類上的區別，而實質相同。

二者、妙音的「相有異」說：諸法於世轉時，各有三世相；住過去世時，正與「過去相」合，於餘二世相，不名為離。三者、世友的「位有異」說：諸法經歷三世，由位（位置、作用）而有異，非體有異。即諸法經過去、現在、未來三世之位，雖得三名，而其體無別（按：此是有部的正統觀點。）四者、覺天的「待有異」說：諸法與前後相對待，而有三世之名。見《大毘婆沙論》卷第七十七。

③2 同見註②。

③3 所謂「十四難」者，是指《大智度論》卷二《釋初品中婆伽婆第四》所載，外道由「斷、常、一、異」等妄見生起邪執，發出十四種問難：

1. 世界及我是常耶？

2. 世界及我無常耶？

3. 世界及我亦有常亦無常耶？

4. 世界及我亦非有常亦非無常耶？

5. 世界及我是有邊耶？

6. 世界及我是無邊耶？

7. 世界及我亦有邊亦無邊耶？

8. 世界及我亦非有邊亦非無邊耶？

9. 死後有神（我）去後世耶？

10. 死後無神（我）去後世耶？

11. 死後亦有神（我）、亦無神（我）去後世耶？

12. 死後亦非有神（我）、亦非無神（我）去後世耶？

13. 是身（此五蘊軀體）是神（我）耶？

14. 是身（此五蘊軀體）異神（我）耶？

③4 所謂「六十二見」者，是指《長阿含經》卷十四《梵動經》中



彌勒淨土法門初探

引言

佛法中的修行，必須要實行境、行、果三部曲。現代高僧弘一律師以華嚴（宗）為境，以四分律為行，以彌陀淨土為歸（果）；而太虛大師則以瑜伽真實義品為境，以瑜伽菩薩戒為行，以彌勒淨土為歸（果）。這二位大德分別以彌陀淨土和彌勒淨土為歸宿在佛教史上有着普遍意義，在唐朝善導大師大弘彌陀淨土法門以前，佛教徒造立彌勒佛像，發願往生彌勒淨土者比求生彌陀淨土者更多，可見，彌勒淨土法門在歷史上曾經有過輝煌的時期。本文試對彌勒淨土法門作一次粗略探討，祈行家批評指正。

一、彌勒其人

彌勒淨土法門，是以彌勒菩薩為宗主，修習者發願往生彌勒菩薩現在所居的兜率內院。彌勒，是梵文，華譯為慈，是菩薩之名，所以彌勒菩薩又被人稱為慈氏菩薩。有些經中所說的阿逸

多，是彌勒菩薩之號，阿逸多，漢譯為無能勝，因為慈悲心偏勝，其它人不能相比之緣故。下面對彌勒菩薩在往昔最初發心和隨釋迦佛降生在印度的事跡作一簡單介紹：

一、往昔發心：在過去久遠劫以前，有弗沙佛在南瞻部洲出世，當時有曇摩留枝王前往佛的處所時，見到一比丘正在修入慈心定，儀態安祥，放大光明，於是生大歡喜心，便問佛，佛告訴他這位比丘正在修慈心定，王聽了後信心大增，更加欽仰，說：「這種慈心定有這麼不可思議的功德，我也要發心修這種禪定！」那時的曇摩留枝王即是以後的彌勒菩薩，從此以後，修習慈心，未曾間斷，直到成佛。（見隋吉藏《彌勒經游意》）

二、隨佛降世：彌勒菩薩自從發起大菩提心後，生生世世不斷地修習菩薩行，在即將成佛之前，也隨釋迦世尊降生印度，接受授記成佛。

彌勒生在波羅捺國（印度當時的諸侯國，跟釋迦佛的迦毗羅衛國相似）劫波利村的宰相家中，初生時具足三十二相，身紫金色，姿態和儀容都很奇特，宰相十分歡喜，請相師來為看相、取

名，相師問到出生時的瑞相時，宰相告訴他，兒子的母親平素性情不很調順，但自從懷孕之後，慈悲心特別強，非常同情貧苦之人。相師經推算後，認為這種慈心便是兒子的志願，因此取名彌勒（慈）。由於父母極其愛重，使得彌勒殊勝的相貌和名字聞名全國，於是引起波羅捺國王梵摩達的憂慮，恐怕他長大之後奪取王位，就想在他未成年時設法除掉。父母知道後，立即將彌勒送到他舅舅波婆利那裏，波婆利是當時大宗教師，帶領五百弟子在別的國家學道。彌勒來到舅舅身邊之後，不到幾年時間，便學通了當時的經典。後來波婆利聽說釋迦佛出世，便帶領彌勒等十六位弟子去親近佛，彌勒向佛提了四個問題：一問自己具足幾相，二問自己的年齡，三問他們一行的人數，四問自己的種姓。佛一一作答，並方便開示，其餘十五人得法眼淨，當即要求隨佛出家，佛說：「善來比丘，鬚髮自落，袈裟嚴身。」而成善來比丘，再听佛說法，很快成了阿羅漢。彌勒這時才七歲，只是發心而已。

彌勒後來跟佛回到迦毗羅衛國，佛的姨母波闍婆提親自紡線織布，為佛做了一件非常精致的金縷袈裟，佛要姨母供奉僧眾，弟子們都不敢接受，只有彌勒才取披在身上。

有一次，彌勒隨佛游化到波羅捺國，身紫金色，又披上金縷袈裟，表裏相稱，行儀莊嚴，在大街小巷里托鉢乞食，眾人觀賞無厭，雖然很敬重，但無人給食物，只有一位穿珠子的工匠供養他一顆珠子，彌勒便將穿珠師帶到僧團中，僧眾為他廣說供養的利益，佛也為他舉例說阿那律過去因為布施一條毛毯而生生世世不受貧窮之苦，也說明今天他布施彌勒未來果報的事。（見《賢愚因緣經》卷十二）

在《佛說觀彌勒菩薩上生兜率陀天經》中，佛授記彌勒菩薩

十二年後上生兜率陀天，教化天人，再過五十六億七千萬年後下生南瞻部洲龍華樹下成佛，廣度眾生。

彌勒菩薩現在雖然在兜率內院教化天眾，但也常常在其它各處示現，度化有緣。例如，在我國五代梁朝時，有一位自稱契此（又名長汀子）的聖僧在浙江奉化一帶游化，常以杖荷一布袋，供身之物皆貯於囊中，見物則乞，故人稱布袋和尚或長汀子布袋師。布袋和尚身材肥胖，眉皺而腹大，隨處寢臥，又出語無定，然而頗能示人兇吉、預知時雨。梁貞明三年三月，師將示寂，於岳林寺東廊下端坐磐石，而說偈曰：「彌勒真彌勒，分身百千億；時時示時人，時人自不識。」然後安然入寂。後來又有人在別處見師負布袋而行，因此，世人認定布袋師是彌勒菩薩化現，江浙一帶多畫其像流傳。（見《宋高僧傳》卷二十一）現在漢傳佛教各寺廟天王殿正中的彌勒佛像就是布袋和尚的塑像。

二、彌勒淨土的處所

斷盡欲貪聖者的報土通常是選擇在天上，例如三果以上聖者大多以五淨天（四禪天內）為依報，而補處菩薩卻以兜率天（欲界第四天）作為其居所，這是不無道理的。

無色界天中，無形無相，不得說法，這與菩薩說法度生的志願是相違的。色界天中雖有色身及說法，而易染禪味，不能廣益眾生，所以菩薩居之也不適宜。下三欲界天人結使深厚、心多昏昧，上二欲界天人心多放逸，唯第四欲界天人心不昏不散；又下三欲天天壽短（四王天五百歲，忉利天一千歲，夜摩天二千歲）上二欲天天壽長（樂變化天八千歲，他化自在天一萬六千歲），只有兜率天四千歲，折合人間五十六億七千萬年，若彌勒菩薩從釋迦佛住世時即生兜率，過完四千歲天壽而下生人間，那時南閻

浮提人壽八萬四千歲，善根淳厚，度化因緣成熟，因此兜率天是最合適的補處菩薩居處。

另外，如果從人生人而成佛，人則起慢，諸天不信；若從人生天成佛的話，那麼不應該去教化天衆（因為天人自認爲高於人類）。所以補處菩薩必暫借兜率天棲居之處，而後下生人間成佛。（見《大智度論》第三十八）

三、所依經典

彌勒淨土法門所依據的經典通常說爲「彌勒六部經」或「彌勒三部經」。即匯編了敘述彌勒菩薩上生兜率天，以及從兜率天下生閻浮提成佛時，其國土、時節、種族、出家、成道、轉法輪等事的六部經典。皆收於《大正藏》第十四冊，六部經典是：

(1)《觀彌勒菩薩上生兜率陀天經》，又稱彌勒菩薩涅槃經、觀彌勒上生經、彌勒經、上生經。劉宋沮渠京聲譯，是有關彌勒經典中最晚成立的作品，經中有「如《彌勒下生經》說」之語可爲佐證。本經內容敘述了彌勒菩薩所居的兜率淨土的殊勝莊嚴，彌勒菩薩以及樹木、風鈴演說法音，並往生該淨土的方法，因此是建立彌勒淨土信仰最主要的經典之一。有關本經的注疏有各種，如吉藏《彌勒經游意》一卷，元曉《彌勒上生經宗要》一卷，都是鈎提經的玄義，時彌勒菩薩的往昔發心因緣和兜率淨土的建立有精到的說明。窺基《觀彌勒菩薩上生兜率陀天經贊（或疏）》二卷，對經的文義解釋得十分詳細，是《上生經》最主要的注疏。此外，還有憬興《彌勒上生經疏》一卷，守千《彌勒上生經瑞應鈔》二卷。這些注疏均可見於《卍續藏經》第35冊。

(2)《彌勒下生經》，又稱《彌勒成佛經》、鳩摩羅什譯，注疏有憬興《彌勒成佛經疏》一卷，收錄於《卍續藏經》第35冊。

(3)《彌勒來時經》，譯者不詳。

(4)《觀彌勒菩薩下生經》、西晉竺法護譯，又名《彌勒下生經》、《彌勒當來下生經》等。本經內容敘述於未來曠法轉輪聖王時，彌勒自兜率天下生，以修梵摩爲父、梵摩越爲母，成道後教化善財、父母等八萬四千大衆，迦葉尊者從雞足山出滅盡定，轉送釋迦佛所遺的僧伽梨衣給彌勒，並佐彌勒教化衆生，因此是彌勒下生諸經中內容最爲完整、最受重視者。本經的注解有憬興《彌勒下生經疏》。

(5)《彌勒下生成佛經》，唐朝義淨譯，它與竺法護譯《彌勒下生經》等，屬同本異譯，但具有單獨經的體裁，即以偈文爲主要部分，卻缺有關大迦葉事跡的內容。

(6)《彌勒大成佛經》，鳩摩羅什譯。本經與什師所譯《彌勒成佛經》僅僅是廣、略不同而已。

什師所譯彌勒廣、略成佛經與竺法護、義淨所譯的彌勒下生經相比較，後者略示慈氏下生人間教化，令中上根人獲益，後者更廣顯彌勒威力，令下根智者祈仰聖心而得度脫。因此，於下生經後，佛再說成佛經。（見憬興《彌勒成佛經疏》）

(1)(4)(6)又稱「彌勒三部經」。以上「彌勒六部經」或「彌勒三部經」是古德所編定的有關彌勒淨土法門的經典。今人太虛大師將《彌勒上生經》、《瑜伽真實義品》、《瑜伽菩薩戒本》輯爲「慈宗三要」，因爲這三部教典的內容都以慈氏爲宗，所以將彌勒淨土法門定名爲慈宗，由此便把本法門完全納入了大乘教法的框架之中。（見《太虛全書·慈宗名義》）

四、修習方法及成就的差別

修習佛法，依據根基的不同和所使用方法的差別，產生的效

果或成就也是不同的，修習慈宗法門也是如此。現根據修法者根器的等差略述三等成就：

上等成就者，即上根之人，或修觀佛三昧，或修懺悔行法，於現生中得見彌勒，隨心優劣，見佛形像也有大小等種種差別。這是《觀佛三昧海經》及《大方等陀羅尼經》中所說，如古印度的無著菩薩等，即獲得這種殊勝的成就。

中等成就者，即中根之人，因作諸淨業，捨此身後，生兜率天，得見彌勒，至不退轉，這是《彌勒上生經》所說。然又因所作淨業的差別，往生者也有九品之不同，現簡略說明如下：

上三品生者，如經云：「佛滅度後，我諸弟子，若有精勤修諸功德、威儀不缺、掃塔塗地、以衆名香妙花供養、行衆三昧深入正受、讀誦經典。……」應當繫念佛形像，稱彌勒名，如是等輩，若一念頃受持齋戒、修諸淨業、發弘誓願，命終之後，譬如壯士屈伸臂頃，即得往生兜率陀天，於蓮花上結跏趺坐。」

「是時菩薩隨其宿願緣爲說妙法；令其堅固不退於無上道心。」

若人受持淨戒，稱念彌勒名號，思惟彌勒形像，修習六種淨業，發願往生兜率淨土者，如六法中具五或六，得上上品生；能修三四者，上中品生；只修一二者，上下品生。六法者，(1)精勤修福，即於父母、師長、三寶、貧窮下賤之處勤修供養布施之業；(2)守護淨戒，具足威儀；(3)整修道場，清掃佛塔等；(4)香花等供養，即對出家衆四事（衣服、飲食、坐臥具、醫藥）供給，於貧苦者隨時給濟等；(5)修習禪定；(6)讀誦經典，演說修習等。

中三品者，如經云：「佛告優波離，佛滅度後，比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、天、龍、夜叉……，若有得聞彌勒菩薩摩訶薩名者，聞已歡喜，恭敬禮拜，此人命終，如彈指頃即得往生，如前無異。」若佛弟子，先不犯戒，也不造惡，罪輕微者，

聞彌勒名，心生歡喜，發語贊嘆，身行禮拜，便可得中三品往生；三種淨業全具者，得中上品生；具二業者，即屬中品生；只修一業者，獲中下品生。

下三品生者，如經云：「佛告優波離，若善男子、善女人，犯諸禁戒，造諸惡業，聞是菩薩大悲名字，五體投地誠心懺悔，是諸惡業速得清淨。未來世中，諸衆生等，聞是菩薩大悲名稱，造立形像，香花衣服，繪蓋幢幡，禮拜繫念，此人欲命終時，彌勒菩薩放眉間白毫大人相光，與諸天子雨曼陀羅花，來迎此人，此人須臾即得往生，值遇彌勒，頭面禮敬，未舉頭頃便得聞法，即於無上道得不退轉。」犯戒造罪，能聞彌勒名而三業至誠悔罪清淨，並造像、供養、禮拜及繫念者，得下三品往生；行懺悔、造像、供養、禮拜及繫念全者，獲下品上生；修懺悔、造像、禮拜而不恆繫念者，得下品中生；作懺悔、造像、供養而已，不恆禮拜、不常繫念者，下品下生。

以上是中根之人，修諸淨業九品往生的大概情形。總之，欲求往生兜率淨土者，應當持佛禁戒，修十善業，必得滿愿。如經云：「佛告優波離，佛滅度後，四部弟子、天龍鬼神，若有欲生兜率天者，當作是觀，繫念思惟，念兜率陀，持佛禁戒，一日至七日思惟十善行十善道。」

下等成就者，下根之人，作諸淨業而不樂生兜率淨土者，或欲往生而功德未滿者，於五十六億七千萬年後彌勒菩薩下生人間成佛時，也可見佛得度。如《上生經》云：「設不生天，未來世中，龍華菩提樹下，亦得值遇，發無上道心。」然依淨業的等差，又分三會前後不同。《菩薩處胎經》第二卷云：「汝生快樂國，不如我國苦。汝說法甚易，我說法甚難。初說九十六受我五戒者，次說九十四受持三歸者，後說九十二一稱南無佛。」即是

說，除了現在往生兜率淨土、未來隨彌勒降生人間首先獲益者外，在龍華三會中，初會受度的九十六億人是釋迦佛時受持五戒，以及修寺、布施供養、聞法、讀誦、禪思者，如經云：「或有衆生，見迦葉身已，此名爲最初之會，九十六億人皆得阿羅漢。斯等之人，皆是我弟子，所以然者，悉由我教訓之所致也。」（這部分所引經文都是竺法護譯《觀彌勒下生經》）「或於釋迦文佛所起立寺廟，來到我所；……補治故寺，來至我所。」「增益戒聞德，禪及思惟業，善修於梵行，而來至我所。」「或復有書讀諷誦，來至我所；或復承事供養，來至我所者。」第二會得度的九十四人，是釋迦時勤修歸依者，以及護戒、供養者，如經云：「彌勒第二會時，有九十四億人皆得阿羅漢，亦復是我遺教弟子，行四事供養之所致也。」「或釋迦文佛所，受持五戒、三自歸法，來至我所。」第三會獲益的九十二億人，是釋迦佛時，對三寶下至生一念歡喜心（即一稱南無佛）者。如經云：「又彌勒第三之會，九十二億人得阿羅漢，亦復是我遺教弟子。」「繪綵及諸物，供養於塔等，自稱南無佛，皆來至我所。」

由上可知，凡人於釋迦佛教法中生一絲因緣者，到彌勒成佛時都可成爲受度對象，誠所謂「一稱南無佛，皆共成佛道。」（見《法華經》）彌勒世尊是末法衆生的大依怙主，現在凡愚之輩，能發愿往生兜率淨土者固然可佳，若缺往生因緣，切不可放棄種善根的良機。

五、修習儀規

本儀軌是依太虛的「慈宗修習儀」刪訂而成。爲了便於初機，今別開三門而說之。

（一）、要儀

每日次，十分鐘或數十分鐘可畢，日日行之不輟，命終決定得生內院。

南無本師釋迦牟尼佛，一拜；一切皆以依釋尊遺教爲根本故。

南無十方常住佛法僧，一拜；依釋尊教歸命一切佛法僧故。

南無本尊彌勒如來，一拜；普攝一切歸慈氏尊爲宗主故。

合掌跪或立誦偈：

彌勒菩薩法王子，從初發心不食肉，以是因緣名慈氏。爲欲成熟諸衆生，處於第四兜率天，四十九重如意殿，晝夜恆說不退行，無數方便度人天。

南無兜率內院，一生補處，當來下生彌勒如來。

南無彌勒如來，（坐念或經行念，四十九聲、百零八聲，或千聲）。

南無彌勒如來，當來下生，愿與含識速奉慈顏。一拜。

南無彌勒如來，大悲加持，愿資現身修增福智。一拜。

南無彌勒如來，所居內衆院，愿捨命時得生其中。一拜。

（二）略儀

此以誦觀彌勒菩薩上生兜率陀天經，隨文立觀爲宗；而持名或持咒，得入三摩地爲趣。

一、三拜，同要儀。

二、坐或跪誦觀彌勒菩薩上生兜率陀天經一遍，或加誦彌勒法身咒印三遍。

三、同要儀唱偈，持彌勒如來名五百聲至千聲、數千聲，或改爲結印持彌勒菩薩法身咒百零八遍至百千遍。（咒見經藏）。

四、回向三拜，同要儀。或唱贊彌勒佛四禮願文（玄奘譯），四拜。

（三）、本儀

此通境行果三，義境理觀，戒行理事觀，天果事觀。初習誦文入觀，習之純熟，則理事常相應矣。

甲、晨課 宜在天明以前。

一、三拜，同要儀

二、跏趺默誦真實義品，靜觀其義。

三、閉目澄心觀照諸法離言自性，成習修四尋思觀數十分鐘。

四、回向三拜，同要儀。

乙、午課 午前午後均可，過去窺基法師則依此而行。

一、三拜，同要儀。

二、坐唱：瑜伽論主，內院慈尊，契經散說集能仁，菩薩戒敷陳！覺路金繩，共遵出迷津！南無瑜伽戒菩薩摩訶薩。三稱。

三、跏趺誦菩薩戒本。

四、誦畢反省，所行有違犯者，依羯磨文如法悔除。

五、回向三拜，同要儀。

丙、夜課 宜初夜分。

一、三拜，同要儀。

二、誦經，同略儀。

三、持名或持咒，同略儀。

四、唱誦贊彌勒佛四禮願文，四拜；或回向三拜，同要儀。

儀。

六、古今修習範例

修習彌勒淨土法門者，古今都有，古代印度最著名者是無著菩薩。據西藏多羅那他的《印度佛教史》記載：無著出家後在山巖洞中修習彌勒觀行十二年，無所成就，便感到灰心，認為彌勒菩薩太不慈悲，辜負了他的一片苦心。於是下山來走走，在路上見到一隻狗，狗身上長滿了爛瘡，瘡上流膿，並有蟲在吃膿，狗顯得非常可憐。無著想，如果把蟲從瘡上撿起來丟掉，蟲會餓死；若不把蟲撿開，狗太痛苦。想來想去，就乾脆用嘴去吸狗瘡上的膿血，忽然間，金光閃耀、威德莊嚴的彌勒菩薩顯現在他的眼前，獲得了修習慈宗法門的最高成就。此後常得親近彌勒菩薩聽聞大乘教法，傳出了《瑜伽師地論》、《辨中邊論》、《大乘莊嚴經論》等慈氏諸論，成為大乘瑜伽行派的開祖。此外，還有世親菩薩、師子覺菩薩等都修習彌勒觀行，發願往生兜率淨土。又據《法苑珠林》卷十六載：「西方道俗，並作彌勒業，為同欲界，其行易成，大小乘師皆許此法。」可見，彌勒淨土法門曾在印度盛極一時。

印度有修彌勒淨土法門求願往生者，中國也有，東晉時代最典型者要算道安大師。當時秦符堅遣使西域，攜回彌勒結珠像等，道安每開席講法時，總是羅列尊像，佈置幡幢、香花供養。又常常與弟子法遇等，於「彌勒前立誓，願生兜率」。（梁《高僧傳》卷第五）後有聖僧來寺，道安請問自己來生所往處，他便以手虛撥天之西北，即見雲開，備睹兜率勝妙之報，那天晚上大眾數十人都同時見到。到本年二月八日，忽然告訴僧眾說：「我要離去了！」當日齋畢，無疾而卒。

另據《名僧傳抄》載，南北朝時還有惠戒、佛陀跋陀羅、曇戒、智嚴、曇副、惠精、道法等發願往生兜率淨土。與此同時，

有劉宋明帝、周顒、齊竟陵文宣王、南岳慧思等發願於未來彌勒成佛時，預入龍華三會、值遇彌勒尊佛。（見《出三藏記》卷十二）

及至唐代，主要有玄奘、窺基師徒對彌勒淨土法門進行修習弘揚。據《續高僧傳·京大慈恩寺釋玄奘傳》（卷四）載，奘師一生研習弘揚慈氏諸論，常常發願生彌勒前，及遊西域（印度）時，又聞無著兄弟皆生兜率天，且頻頻祈請，都有顯證，因此「懷此專志，益增翹勵」。後至玉華宮（譯經處），只要有空隙，「無不發願生睹史多，見彌勒佛」。自從大般若經翻完之後，「惟自策勵行道禮懺」。麟德元年，告訴翻經僧及門人說：「對經論有疑問者，可速來問。」眾人驚疑不信，奘師便說：「此事自知」。於是造十億彌勒像，禮懺辭別。至正月十九日告寺僧說：「奘必死已」，便臥牀示疾，開目閉目見到鮮白的大蓮花佈滿空中，並見到巍巍莊嚴的彌勒佛像，知道一定生到彌勒佛前。又於嘉壽殿與眾辭訣後，便默念彌勒，要在身邊的人稱念：「南無彌勒如來，應等正覺，願與含識速奉慈顏。南無彌勒如來所居內院，願捨命已，必生其中。」至二月五日夜，弟子問曰：「和上定生彌勒前否？」答曰：「決定得生！」講完後便絕氣。過了兩個月安葬時「色貌如常」，後來改葬樊川時，雖久處地下，仍「色相如初」。道宣律師贊嘆說：「自非願力所持，焉能致此！」

窺基是玄奘的嗣法弟子，玄奘的所作所為他耳濡目染，因此平生勇精地造彌勒像，「對其像日誦菩薩戒一遍，願生兜率，求其志也。」（見《宋高僧傳》第四）某次在太行山過信夜寺時，發現寺中射出一道光久久不滅，於是循光尋去，原來是幾疊紙在放光，在紙堆中翻看，得到一部《彌勒上生經》，聯想到以前在

夢中二位天童交給他紙和筆的事，便確認是彌勒菩薩指示自己造疏弘揚兜率淨土法門。在造疏之初，筆尖突然出現數十顆大小舍利，《彌勒上生經疏》造成，詳釋經中文義，成為後世研究慈宗法門的主要參考資料。

此外，還有文備、神泰、寒山等也修習彌勒淨土法門。（見窺基《彌勒上生經疏》）居士中有白居易等也以彌勒淨土為歸宿，白居易的《畫彌勒上生幀記》云：「願當來世，與一切眾生，同彌勒上生，隨慈氏下降。生生劫劫，與慈氏俱；永離生死流，終成無上道。」（見《白居易集》卷七十一）他在晚年的言志詩中也說：「吾學空門非學仙，恐君說吾是虛傳。海山不是吾歸處，歸即應歸兜率天。」

五代、宋朝時，有恆超、守千等修習弘揚彌勒淨土法門。（見蓮池《緇門崇行錄》、守千《彌勒上生經瑞應鈔》）

與此同時，古代的朝鮮、日本也頗盛行彌勒淨土法門。例如，古代新羅的憬興、元曉等都造疏弘揚彌勒淨土法門。（見本文第三所依經典部分）日僧宗性等以兜率淨土為歸宿。（見《名僧傳抄》附錄）

降及現代，修習弘揚彌勒淨土法門者也頗不乏人，其中最為引人注目的，應首推太虛大師。虛大師對各種法門平等弘揚，凡具緣之處，便拈出本法門以利眾生。一九二二年武昌佛學院初創時，虛大師便規定佛學院修持功課中，晚課誦《彌勒上生經》及念彌勒菩薩，回向兜率。以後凡大師所開創的道場，皆遵此而行。一九二四年春虛大師編定「慈宗三要」，並為學僧講授，（見《太虛大師全書·太虛自傳》）一九二九年大師寰遊歐美期間，在法國巴黎為信徒們誦《彌勒上生經》，導唱三歸依，略示上生經大意，並以「慈宗三要」囑為譯傳流通。（見《太虛大師

年譜》，印順法師編，以下簡稱《年譜》）一九三二、三三年期間，大師在住持廈門閩南佛學院（南普陀寺）時，集眾修習慈宗法門，漸成慈宗學會，編輯「慈宗要藏」。如《慈宗要藏序》云：「……轉逢長老自小雪峯攜古銅彌勒像至，乃就兜率陀院，設慈宗壇以奉之。民二十一、二十二之交，且夕禪誦其中，皈依者浸多，有慈宗學會之組。」大師還曾於浙江奉化雪竇寺、中塔寺、桂林佛教會館、香港居士林、杭州靈隱寺、西安慈恩寺、武昌佛教正信會等處弘講《彌勒上生經》，當時並由弟子記錄成《彌勒上生經講錄》行世（現在已經散失）。又在廣州居士林、汕頭、漢口佛教正信會等處宣講《彌勒下生經》，後來留有竺摩記的《佛說彌勒下生成佛經講要》。並在上海玉佛寺講過《彌勒大成佛經》。（見《年譜》）

至於虛大師個人對慈宗法門的修持，他自叙說：「民十三年元旦之旦，作慈宗三要序，集刊慈宗三要，奉以周旋，造次顛沛未嘗離乎是……」（見《慈宗要藏序》）足見大師是將慈宗奉為個己的定課而勤行不廢。又據《自傳》和《年譜》所載，大師三五年底於上海、三七年底於無錫都修彌勒靜七過年。三八年冬季，漢藏教理院建「太虛台」，大師說：「紀念台，如未做勿做，已做易名慈氏。自慚福德涼薄，望勿以名之。」而推尊彌勒。大師四七年三月十七日於上海玉佛寺入寂時，在側的緇素弟子為助念彌勒聖號，祝上生兜率，再來人間。四月八日茶毗，法尊法師拾取靈骨，得舍利三百餘顆，而以臟不壞，滿綴舍利。（見《年譜》）可見大師愿力宏深、功行不虛。

當代，也還有發愿往發生兜率淨土者，如一九九二年圓寂的江蘇蘇州靈岩山佛學院講師法音法師，平生研習唯識，以持誦《法華經》為日課，祈愿往生彌勒淨土，臨終安祥捨報，茶毗後

舌根不壞，留下各色舍利無數。

綜上所述，彌勒淨土法門是源遠流長、不絕如縷，歷代都有德修習弘揚（無著、道安、玄奘、太虛都是一代宗師），因此，若有欲循流尋源者，必得滿愿。

七、與其它淨土之比觀

1. 與十方淨土之比觀

所謂淨土，是相對於多苦的世界（穢土）而言，因此凡說淨土、西方彌陀淨土，東方藥師琉璃淨土、維摩經中所說的東方阿★淨土、上方香積淨土、兜率彌勒淨土等都包括在內。故《法華經》說：「臨命終時，千佛授手，十方淨土，隨愿往生。」即是隨有情之所好，十方淨土都可以往生。雖然如此，東方藥師琉璃淨土等，大家雖知它們的名稱，其往生的方法，有關係中是語焉不詳，可謂「有其名無其法也」。而西方彌陀淨土和兜率彌勒淨土不僅有完備的經典傳譯，如彌勒陀淨土有彌陀三經（《無量壽經》、《觀無量經》、《阿彌陀經》），彌勒淨土有彌勒六經或三經（如前述），而且歷代都有大德修習弘揚，可以說是教、證俱足。可見，惟有這二種淨土與此土眾生最為有緣。

其次，由諸佛菩薩的依報所安立的淨土又可分三：（一）、究竟淨土，即法性佛土及自受用佛土，天台教說為常寂光淨土及圓滿實報莊嚴淨土。（二）、他受用佛淨土，佛為十地菩薩所現淨土，天台教安立為圓滿之實報莊嚴土。以上都不是凡夫、外道、二乘所能到的。（三）、方便攝受眾生淨土，這就是現在一般人所謂彌陀極樂淨土，乃至彌勒兜率淨土，是專為發心修行解脫或成佛而在這一生未得自在、轉世恐有退墮者，才攝歸方便淨

土爲作依靠。由這種意義所安立的淨土說，彌陀淨土與彌勒淨土也與我們有緣。（見《太虛大師全書·彌勒淨土與十方淨土之比觀》）

2. 彌勒淨土與彌陀淨土比觀

隨着彌陀淨土法門的普及，大家對彌陀淨土淨心向往之，而對彌勒淨土茫然無知，甚或知之，也是誤解很多，現在將這二種淨土作一次簡單比較，以顯優劣。

(1) 退與不退：以往論者，都認爲彌勒淨土在欲界兜率天，往生後恐怕難免輪回，而彌陀淨土才是不退轉的殊勝淨土。今依據《彌勒上生經》說，兜率淨土中，彌勒菩薩爲說妙法，聞者皆得不退轉於無上道心。未來彌勒下生人間成佛時，隨佛降世，第一見佛聞法，獲得解脫。如經云：「修諸淨土，發弘誓願，命終之後，譬如壯大屈伸臂頃，即得往生兜率陀天，於蓮花上結跏趺坐。……是時菩薩隨其宿緣爲說妙法，令其堅固不退轉於無上道心。……亦隨彌勒下閻浮提，第一聞法。」因此，欲求往生彌勒淨土者大可不必疑惑和憂慮。

(2) 往生難易：修習西方淨土法門，以往有觀彌陀法身，觀彌陀報身，報土及稱念彌陀名號等方法。時至來法，衆生根機暗鈍，由《觀無量壽經》、《無量壽經》所倡導的觀法身、報身、報土等法都不能相應，唯有由《阿彌陀經》所提出的「稱名」一法來傳承彌陀淨土法門的命脈。如《阿彌陀經》云：「舍利弗，衆生聞者應當發願，生彼國土。……舍利弗，若有善男子善女人，聞說阿彌陀佛，執持名號，若一日……若七日，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。一這就是說往生彌陀淨土的最

低條件要具足信愿，並持名至一心不亂，才有把握。現今衆生，平時昏沉、散亂嚴重，要命終時做到「一心不亂」，非常不容易。所以現在最爲流行的「萬修萬人去」的彌陀淨土法門也鮮有成就者。

修習彌勒淨土法門，雖有九品往生之不同，而往生的最低條件如《彌勒上生經》說，修習者即使是犯戒造惡衆生，能聞彌勒名而行懺悔，罪速得清淨，再造立彌勒形像，香花等供養、兼加禮拜、繫念、命終即可感得彌勒菩薩及諸天子來迎而往生兜率淨土（詳見本文第四部分——修習方法及成就之差別）。這些要求人人都能想得到，因此，對於兜率淨土凡愿往生者，彌勒菩薩無不垂慈接引。

(3) 諸經贊嘆：隨着西方淨土法門的普及，大家對它都十分注意，知道釋迦佛在其它經中對它也加以贊嘆，如《華嚴經》等都勸令往生。而匯歸三乘於一佛乘、歷來在大乘佛教中居於崇高地位的「經中之王」——《妙法蓮華經·普賢菩薩品》卻說：「若有人受持讀誦、解其義趣，是人命終爲千佛授手，令不恐怖，不墮惡趣，即生兜率天上菩薩所。」由此可知，釋迦佛也並未忽視彌勒淨土法門，而忽視它的只是後世衆生。所以，唐代以後的大德們偏弘西方淨土法門，若站在整個佛法的立場上來說，是有失公正的。這正如印順導師所說：「一部份淨土行者，以爲『南無阿彌陀佛』，一味阿伽陀藥，學佛盡此就足夠了！從全體佛法來說，這是有所見而有所蔽，算不得圓正。」（見《妙雲集·佛法是救世之光》）

由以上比較可知，彌勒淨土法門是與我們十分有緣而又頗爲契機的法門，愿廣大的衆生依此方便而渡過苦海、到達涅槃之彼岸。



談佛教對生死的看法

王壽雲

一 前言

中國人有好生之德，對於死往往是不太重視的。有一次，孔子學生曾問夫子，討論人之生死時，子曰：未知生，焉知死。（然而，近人梁漱溟先生，曾以孔子「未知生焉知死」、「未能事人焉能事鬼」兩條，來作為孔聖人反宗教的依據，事實上，其問題非梁先生一語能概括的，筆者在此附帶說出，日後提出論證之。）

但是，隨着社會的發展，人類文明的進步，人們的意識觀念隨着時代的進步而有改變，對「死」這一問題，也越來越重視，並且非常敏感。

死對於人而言，有自然死、崇尚死（又稱高尚死）、安樂死，乃至婦女墮胎的行為等等，它們都是屬於死的範疇。

社會越來越走向文明，由於今日世界，國家和民族之間的進一步溝通，對於「人權」的問題，已成為國際人道主義的一個尖銳問題，生之人權、死之人權對人們而言，已有了選擇的權力。因此，對於上文所提出的幾種死，出於人之道義，也越來越為國家和社會所重視，特別是「安樂死」的問題，在最近的幾年來，國內外為此從人類社會學的角度，進行過多次的激烈爭論，其焦

點在於人權與人道之上。

當今的學者們，將「安樂死」同社會、倫理、道德，乃至人權等諸方面進行了學術探討，從各個領域加以論證，提出了各自的觀點與看法，形成了各種流派。但是，在首肯之中，也有持反對意見的，筆者無暇捲入，今就佛教哲理來談談其對「死」（生死）的看法，作拋磚引玉，擴大學術領域的研究。

二 死的種類

佛教對於人之生死觀的問題，特別是「死」，歷來都非常注重的，從人類社會認識論的角度，它提出了有「生、老、病、死」等諸苦，在「十二因緣」中，佛教對生死作了哲理的解答，特別是對「死」及死後的中陰身（又稱中有生、神識、賴耶識）猶加重視，如亡靈的超薦等，都作了具體的討論與說明。在未探討之前，我們先將自然死、崇尚死、安樂死等作一概述的說明。

1 自然死

這是指人之生命隨個人自己的業力之盡了所得生命的結束。人在死亡之前，雖經人為（人道主義）的挽救，然其老死的現象不隨人的意志力所能挽救和挽回其陽壽，這種自然死之現象，稱

之爲自然死。

就佛教而言，人生在世，有生必有死，有盛必有衰，這些都是自然界裏永恆不變易的法則，也是佛教無常說的具體說明。

在西方，現在人們看到躺在醫院病床上的父母或子女病重，至無可救藥的時候，他們就會要求醫院停止供給藥物醫治，甚至要求停止給氧等急救措施，以便在病中的親屬，早些死去，免得受病苦，這些都可以歸至於自然死亡之中的。

2 崇尚死

又稱「高尚死」，這是思想行爲的一種境界。當有人患了不治之症的時候，雖然，可以經人力、物力、乃至世界上最先進的科技和醫療設備的治療與搶救，但是，這些對患者治療疾病，乃至挽回壽數的本身來說，是徒勞無功的，它僅能延長患者住世的時辰，從人道主義來說，也只能算盡人之責了。

但是，對那些思想境界較高的患者，特別是那些具有宗教情操的虔誠信徒，已知自己所患的是一種不治之症，雖有醫藥等治療，也是徒勞的，其人鑒於此，想爲了不使社會及家庭等造成更多的負擔，以其偉大而高尚的精神，以超人的堅強意志，拒絕醫治其「不治之症」，而平靜地等待死亡的到來，這種死，稱之爲「高尚死」。

3 安樂死

一種無痛苦的人爲死亡。近時，人們對於「安樂死」的可行性，在學術界及醫學界等領域的學者們，從社會倫理道德，乃至國家法律等方面，進行了專門（專題）的討論，對此達成了一定的共識。但是，筆者以爲：安樂死在這裏，它可以分爲自願的和非自願的二種。

所謂自願的安樂死者，是指一些長期臥床的老年癱瘓的病

人，由於他們所患之症，沒有康復，或完全康復的希望，加之得不到合理服侍（如職工的工薪家庭），造成患者精神和生理上的痛苦，苦不堪言，因此而產生一種厭世輕生的心理。

但是，患者出於對子女和家庭的負責，早日離開人世，因此而聯想到「安樂死」，以減少家庭和自身的痛苦，所謂「了百了」，這一類的患者，特別是老人患者在社會還是比較多的，也是當今「安樂死」可行性爭論的焦點之一。

又一類自願「安樂死」者，這些患者明知自己所得的是不治之症（絕症），如惡性腫瘤（癌症），其人非常痛苦。就是家庭社會盡力醫治，盡其人道，也不能完全挽回其生命，只能起到一點苟延的時間，如那些靠注射「杜冷丁」的患者，在這種情況下，患者本人爲了不在人世間，如此「活活地」疼痛而死，在自已具足思維和辯別能力的時候，爲了求得了脫這樣的「痛苦」，以法律形式，希求醫院以「嗎啡」針劑注射，在無痛苦之下，告別親人，告別人世而「安樂」地死去，這種無痛苦的死亡，可以稱其爲真正自願的「安樂死」。

非自願的「安樂死」，是指一些患者已經無自覺意識的情況之下，醫院應患者的家屬請求，或以法律程序，對患者注射「嗎啡」針劑，讓患者在無痛苦情況之下，而「安樂」地死去，「安樂」地離開人世間，這種情況如「植物人」，他們已無康復或恢復神志的希望了。

三 佛教對墮胎行爲的看法

墮胎行爲，這在羅馬教廷爲非法的，以墮胎有傷人道論之。

事實上，女性一旦受精而卵形成，它便構成一個社會的新成員，以墮胎的行爲來毀滅這一新的生命，實際是一種「攻擊」性

的行為。在佛教來說，也有殺生之嫌的。

但是，當今社會中，對墮胎的行為，以非「道德」一字所能概括的，因為，它涉及到社會、倫理、家庭、道德等諸多問題，非用三言二語，所能說清楚的。至於墮胎與否，理應由懷孕的婦人決定，醫院要尊重她們的意願，特別是那些由強姦而懷孕的產婦，更應從社會、家庭、倫理、道德上尊重孕婦而採取一定的挽救措施，最終達到比較理想的目的。

就佛教而言，乃至從「一切眾生皆有佛性」的角度來說，從減少墮胎，或不提倡墮胎行為的最好辦法，從醫學上廣泛提倡避孕，顯而易見的，避孕是對付「墮胎行為」的較為可取的辦法。聖嚴在《戒律學綱要》一書中指出說道：

「佛教以他人生命為重的宗教，因此若殺胎兒墮胎，胎死犯不可懺罪，胎不死母死，犯中可悔罪（也從胎兒邊作殺方便而得罪），俱死不可悔，俱不死可悔，若為殺母而墮胎者，得罪與此相反。」

四 佛教對死的看法

佛教是重「死」的一個宗教，因此對死卻非常的敏感，佛教以為人死之後，執持有情眾生的那個生命之體的神識——阿賴耶識不滅，它是依其生前的所作所為的「業力」而轉生輪回，或投生為天、為人、為阿修羅等三善道（又稱三善趣）；乃至或投生為畜生、為餓鬼、為地獄等三惡道（又稱三惡趣）中生生世世輪回而不得解脫。

從佛教的解脫學來說，倘若脫離煩惱，超脫生死的「六道輪回」，那麼，他就進入佛陀聖人的那種不生不滅、常樂我淨的一般涅槃境界，成就無上佛果，這也是佛門子弟生生世世所追求的

東西。因此，佛教特別重視臨終的關懷，死後亡靈的超薦。在這方面，蓮宗的助念等形式，說明了這一點。

但是，佛教對生死問題，除了上述的這些內容之外，從教義來說，也是從緣起論出發的，否定人的實體存在，從而得出無我的結論，既然沒有一個肉身的，也沒有一個被稱之為靈魂之類的「我」，那麼，其輪回的主體又是甚麼呢？這在佛經中有明確的交代，稱其為「業有」，或稱為「業識」——阿賴耶識，它也是因緣所生、因緣所滅的，一切都是假有的。

五 大小乘對生死的差別

在生死的問題上，佛教對此從生說起，結合地說明「生死」問題。但是，佛法在談生死之前，先尋找人們「生死」的原因，其原因可從佛法的根本教理——四諦來闡明的。

四諦以苦為開首，認識了人生世間是苦，所以才使人想要學佛，以佛法為歸趣，求得解脫諸苦。人生最苦之事，莫非如生死之苦，所以，有了脫生死的問題。因此，生死問題對修行佛法（解脫之道）的佛教徒來說，這確是一個大的問題，關於這個課題的緣起，應溯源到古印度的釋迦佛時代。當時古老的印度民族對生死問題特別敏感，因為印度大陸處於熱帶，天氣異常的炎熱，一切昆蟲、植物的生命都是很短暫的，有的真是朝生暮死的，來去匆匆，如此無常，如此痛苦，怎麼不對這生死產生高度的探索呢？

但是，在佛教的教義來看，釋迦佛出家、成道、說法，乃至最後的涅槃等，都是圍繞着解決人類生死問題，以此而說法度眾的，因此，學佛修道就是為了了脫生死，趣歸涅槃妙樂的。

生死對小乘根器的學者來說，更是非了不可，他們看三界像

牢獄一樣，不是人們理想的居處，因此有三界火宅之嘆。對他們而言，如果有生死，就不可能脫離三界，所以要脫離三界的牢獄，就必須能不死，解脫生死，最後達到涅槃妙樂的境界。

因此，在小乘學者的眼中看來，生死如冤家，冤家宜散不宜聚，於是，他們急於了脫生死，成爲自了漢，只顧自己，不管一切衆生的死活，但求此生過後，不再受後有（以後的生命體）。這種人實在說來，也是非常難得，因爲他能一了百了，多麼灑脫，多麼乾淨利落！可以說是出世的英雄豪傑。但是，英雄雖然可貴，卻不圓滿，不究竟的。那麼，該怎麼樣才算圓滿，才算徹底究竟呢？

在大乘佛學思想體系中，特別重視自身的生命，強調最可尊貴的是人生。因此，教導人們去追求永恆的光明，他要求學佛者發大心、發大願、回小向大，也就是回自於他，不僅是要求自己解脫，也要使一切衆生都能得到解脫，《梵網經》菩薩戒中說：

「一切男人是我父，一切女人是我母。」

在大乘佛學認爲：無始劫以來，在六道輪回之中，一切衆生都曾作過我的親戚或眷屬，有恩於我，自然要知報答，報答的最好方法便是無上大願，所謂「廣度衆生」，這就必須「不厭生死，不樂生天」的。因爲衆生皆在生死中輪回，我們忍心捨離他們，獨自進入涅槃嗎？

所以，摩訶（大）菩薩常發願：願生生世世來娑婆世界來度化有情衆生。他們隨衆生生死中受苦而無半點怨言，未有一刻心捨於衆生。

六 結 論

「生從何來？死往何去？」這是我們人生的一個重大問題，

它會使多少有心探索人生真相的賢哲們爲之困惑，就連孔夫子也感嘆說：「未知生，焉知死」的浩嘆！

在《四十二章經》中記載說：佛問弟子：「人命在世有多少時間？」一弟子答道：「人命在數日間。」佛說：「子未能爲道。」又問一弟子，答道：「人命在飲食間。」更問一弟子，答道：「人命在呼吸之間。」佛說：「善哉！子可謂爲道者矣。」

佛教以爲，欲是衆生輪回的根本，《華嚴經》云：「欲不斷，則不能出離」，衆欲之中，淫欲爲生死的根本，比丘《四分律戒本》把淫欲列爲第一重戒，以其爲「衆惡之本。」

修道成佛的目標，是爲了生脫死，跳出三界，所謂「此身不向今生度，更待何生度此身。」因此在佛教裏，死亡並不是消極的，而是積極的，死亡猶如睡覺，猶如休息，死亡爲的是再生，這是佛教的永恆生命體現。

佛教對生死問題，是從緣起出發的，否定人的實體存在，從而得出「無我」的結論，既沒有一個肉身的「我」，也沒有一個被稱爲「靈魂」的「我」，那麼，佛教的輪回主體，又是甚麼呢？

佛教認爲：有情衆生無不在三界六道（天、人、阿修羅、畜生、餓鬼、地獄）之中輪回生命的，它是根據各自的善惡不同，而遭受其果報也是各異，無有出期而上下沉淪的。

在解決這個問題，佛經將此輪回的主體，稱之爲「業有」、「業識」、「神識」、「中有」，或以賴耶識來說明它，這個「業有」也是因緣而生，因緣而滅的，一切都是假有與空無的。

由上而知，佛教非常重視生死，一切行持都是爲解脫生死而設的，釋迦牟尼佛是了脫生死的自在者。



宗喀巴大師與『菩提道次第論』

蔡惠明

一、創格魯派，主張學行並舉，顯密皆重，嚴持戒律

宗喀巴大師（一三五七——一四一九）是藏傳佛教格魯派的創立者，佛教理論家。他的原名為善慧稱吉祥，這是受沙彌戒時的法名。宗喀巴是後世對他的尊稱，「宗喀」是距離青海西寧五十公里的一個地名。元順帝至正十七年（一三五七），他出生在宗喀地方一個佛教家庭。「巴」是藏語語尾之一。「宗喀巴」原義就是宗喀地方的人（現屬青海省湟中縣）。

大師三歲時，噶瑪噶舉黑帽系四世乳必名吉仁波切為他授近事戒，賜號貢噶寧布（慶喜藏）。這一年，附近有位名喇嘛敦珠仁欽，施捨給他父親一批財物，請求把這小孩送給他徒弟。他父親欣然應允。從此直至入藏之前，他依止敦珠仁欽，學了許多經論，並接受密宗灌頂。密號不空金剛。七歲時依師受沙彌戒。十六歲時，隨師入藏以求深造。十七歲到達拉薩東面的止公山林，

在止公寺向阿仁波切座前聽受大乘發心儀軌、大印五法、拿那六法等。以後又到拉薩西面的極樂寺，從吉祥獅子和善滿聽講經論。又禮功德海和烏錦巴為正副阿闍黎，學習「現觀莊嚴論」，又依曼殊寶聽受「大乘莊嚴論」等及彌勒菩薩所造諸論。十九歲時，又在那塘重學「現觀莊嚴論」。因為論中多引「俱舍」原文，比較難懂，因此先學「俱舍論」，並從義賢譯師聽受意樂賢的「俱舍釋」。次年夏天，他又到澤欽請慶喜祥講「現觀莊嚴論」。慶喜祥介紹他到仁達巴處聽學「俱舍」和「入中」兩論。仁達巴以學修並進著稱，因而成為宗喀巴一生中最重要的老師。同年秋，他又從譯師菩提頂受學「集論」。入冬又從律師慧明聽講「毘奈耶根本經」及其「釋論」。二十二歲，仁達巴老師特為他講「集論」、「入中論」。那年秋後，就閉關專修，兼閱經論，對於法稱學說充滿信心。二十四歲春到那塘，聽受高僧義賢講其所著「釋量論」的注釋。夏季，在那塘立「釋量」、「集論」、「俱舍」、戒律四部之宗，同時受學密法。金秋在藹寺從空賢學

詩詞，並從那塘寺住持慶喜幢受中觀宗重要經論的傳承。當時藏傳佛教各派傳承中觀諸論的人很少。由於大師得到傳承，並加發揚，於是傳承中觀宗的人逐步增多。因此，到二十五歲，他已深入研究「彌勒五論」、「俱舍論」、「量釋論」、「入中論」及律藏、五明等。並在寺院內立宗答辯，產生了一定的影響。三十歲時，他為振興戒律，改戴持律者所戴的黃色僧帽，其弟子們也隨着戴黃帽，因此被稱為「黃帽派」。格魯派也就俗稱「黃教」。

大師三十六歲時開始講經收徒，先後在各地講「現觀嚴論」、「因明」、「中論」、「俱舍論」等。同時系統地研習密法，研究薩迦派的道果法、噶舉派的大手印法；並學習噶當派的教法及「菩提道燈論」等要籍，終於通達顯密各派教義。他以中觀為正宗，月稱為依止，以噶當派教義為立說之本。綜合大小乘各派顯密教法，結合自己的見解，主張以實踐和修證為主，建立體系。同時從倡導戒律入手，對藏傳佛教進行改革。提出顯密教的僧人均須恪守戒律、住院，嚴禁喇嘛娶妻生子，規定學經次第，嚴密寺院組織。他自己以身作則，身體力行，並著書立說，撰寫佛學著作，復興舊寺，建立新寺，廣收門徒，培養荷担如來家業接班人，創立大小傳召法會，講經說法，宣傳自己主張。經過他和大弟子們的不斷努力，終於形成了一代宗風，創立了格魯派。他的一系列改革得到西藏帕竹地方政權的大力支持。明永樂七年（一四〇九），在被明王朝冊封為闡化王扎巴堅贊等的資助下，於拉薩大昭寺發起大傳召法會上，他被公認為藏傳佛教各派的領袖，格魯派成爲西藏第一大教派。藏傳佛教信衆大多崇奉他爲教主。他的著名弟子有賈曹傑（原名達瑪仁欽），明永樂七年（一四〇九）大師創建拉薩甘丹寺，賈爲第一代坐床者。克主傑（原名

格雪貝桑），後世追認爲第一世班禪。絳央却傑（原名扎西貝丹），是藏傳佛教最大寺院哲蚌寺的創建人。絳欽却傑（原名釋迦也失），是向內地傳播格魯派教義最有力者。根敦主（日喀則扎什倫布寺創建人，後世追認爲第一世達賴喇嘛。）堆·喜饒桑布、麥·喜饒桑布、喜饒僧格等。

大師三十八歲培修精基地方的慈氏菩薩殿。四十歲時從法依聽聞「菩提道燈論釋」、「集密五種次第法」等。這一年中，他曾往孃地的金沙奔巴行大供養，在那裏講比丘戒，安立無量衆生住戒律儀。在若種安居時，大弟子達瑪仁欽開始前來謁見。達瑪仁欽最初輕視大師，但聽了他講經之後，肅然起敬，並願作他隨侍弟子。後來大師圓寂，即由他繼承法位。關於轉世制度，始於十三世紀噶舉派的噶瑪巴支系。格魯派興起後，因禁止喇嘛娶妻，亦採取轉世制度來解決宗教領袖繼承問題，這一制度流行更廣。高級宗教領袖圓寂後，寺院上層集團通過占卜、降神等活動，尋找同時出生的若干嬰兒，從中選定一個轉世靈童。清乾隆後，規定凡在理藩院註冊的高級僧侶轉世，均須經由清廷主持的金瓶掣籤確定。

大師中年熱心於講經說法，五十以後著述較勤，五十一歲造「中觀論廣釋」，五十二歲撰「辨了不了義論」。當時爲永樂六年（一四〇八）六月，明成祖遣大臣四人，隨員數百人，到西藏迎請大師弘法，他婉然辭謝，經一再請求後，便派大弟子釋迦智到京，謁見永樂帝，被封爲大慈法王。在這以前，曾造「密宗道次第」，總明四部密宗全部。五十九歲著「菩提道次第略論」，六十二歲撰「入中論廣釋」。明永樂十七年（一四一九）又作「勝樂輪根本經釋」，同年十月二十五日圓寂。

宗喀巴大師對學問、修持各方面均有高深的造詣。對於佛教教理，他總結大小乘、顯密一切教誡理論，而自成一家之言。他不但有囊括大典、網羅眾家的氣度，而且還以深刻嚴謹的態度抉擇佛教各宗的見地，以中觀為正宗，以月稱為依止。對於戒律，他能糾正教內長期積累的流弊。他所創的格魯派迄今是我國藏傳佛教的主流，得到藏語系佛教信眾的崇奉。藏傳佛教或稱藏語系佛教，俗稱喇嘛教（但這一稱呼未被藏傳佛教徒認同），是在十世紀後半期形成的，它屬於北傳大乘佛教，是中國佛教三大語系之一。十三世紀中，開始流傳於蒙古地區，迄今信奉藏傳佛教的有藏、滿、土、蒙古、裕固等多個民族。藏傳佛教各派着重密宗的修法，密宗的興旺發達是藏傳佛教的重要特點。十三世紀時，印度佛教在本土終於衰亡，唯有藏傳佛教保留了密宗修習的全部形態。藏傳佛教密宗有自己的傳承，在所重經典、修習次第、儀軌制度等方面也有它獨具的特色。我們首先應深入學習，不應隨便批評。我在一九八七年九月作為「上海佛教參觀團」團員赴藏參訪，親眼目觀藏族人民對佛教信仰的虔誠，喇嘛們研習佛學經論的認真，深深地感到溝通漢藏兩傳佛教，消除隔閡的重要。藏文大藏經一七三〇年刻成的德格版，甘珠爾（佛語部）有一千一百一十四部，丹珠爾（論著部）有三千五百五十九部，共四千六百七十三部，漢、藏二種文字的大藏經互相比較，各有短長。如漢文大藏經中有四「阿含經」、「大般涅槃經」、「大集經」等；律藏有「十誦律」、「四分律」、「彌沙塞律」等；論藏有「大智度論」、「大毗婆娑論」、「成實論」、「順正理論」等重要典籍為藏譯所無。而藏文大藏經甘珠爾和丹珠爾中譯有大量密教無上瑜伽部的經、論、疏釋以及中觀、因明、聲明、醫方明、工巧明等論著則為漢譯所缺。另外，西藏各派高僧著述數量也很龐

大，但都未入藏，互通有無，整理補缺地翻譯漢藏經論，使之發揚光大，是漢、藏二傳佛教徒的共同責任。

宗喀巴大師一生的著述極為豐富。他的全集拉薩版共十八帙，凡一百六十多種。此外，還有一些比較重要著作如：「密宗戒注釋成就穗」、「囊則敬寺所說比丘學處」、「金剛持次第秘密樞要解」、「一切怛特羅吉祥集密廣釋明燈論貫注」、「安立次第解說集密要義明釋」、「怛特羅王吉祥集密優波提舍五次第明燈論」等。

二、關於「菩提道次第論」

「菩提道次第論」是宗喀巴大師根據阿底峽（九八二——一〇五四）所著「菩提道燈論」，（又譯作「菩提道次第明燈」）中提出三士道（下士道、中士道、上士道）的次第而組織的，共二十四卷，主旨是說明人天乘、聲聞乘、菩薩乘由淺入深的進程，總攝佛教要義而編成的，因此名「菩提道次第論」，論中還論述了止觀的修持方法，較為具體，便於初學。

此論卷首就表明：「總依彌勒菩薩『現觀莊嚴論』，別依阿底峽尊者『菩提道燈論』。」另外在每一細支，又各有它所依據的經論和語錄，如噶當派卓壠巴所著「聖教次第論」等。至於結構，是根據「菩提道燈論」所說的「三士道」的次第而組織的。其中「下士道」指脫離三惡趣，升人天善趣的法門，即人天乘；「中士道」指解脫三有迴輪，斷煩惱、證涅槃的法門，即聲聞乘；「上士道」指發菩提心，修菩薩行，證大菩提果的法門，即菩薩乘。在三士道之前，先說三士道的基礎有二：一是親近善知識，二是思惟人身難得。在三士道之後，又說明發大菩提心的人

如對密咒信仰愛好，亦可進修密乘。

論中說「親近善知識」是趣入佛法的基礎，趣入佛法後應當「思惟有暇圓滿的人身難得」，用以策勵自己，起大精進，修學佛法。修學次第就是「三士道」。其中最淺易的當先修「下士道」。做到皈依三寶，深信因果，止惡修善，以期遠離惡趣，趨向人天，然後進修「中士道」，先思惟生思總別過患（總說有三苦、六苦、八苦等，別說六道別苦等）；進而研求三界生死的起因，發起斷除一切煩惱和有漏業的決心，精勤修學戒定慧三學，由此出離三界生死。再進一步修「上士道」，為救度一切眾生，成就無上佛果，由此發起菩提心，求受菩薩戒，學習六波羅蜜，成熟自身，修學四攝，成熟有情。這三士道，不論是否修密乘都要修，所以稱為「共同道」。在修共同道的基礎上，可進而修密乘諸道，先依阿闍黎受灌頂，受持三昧耶戒等。若學下三部密法，可先修有相瑜伽，後修無相瑜伽，由此能得各種悉地（成就）。若學無上瑜伽部密法，可先學生起次第，後修圓滿次第，最後證得金剛持果。以上是此論結構大意。

此論的主要內容是以三種要道為綱，即一、出離心，二、菩提心，三、清淨見。出離心即求解心。菩提心即發「上求佛道、下化眾生」的大菩提心，圓滿福智資糧，證三身四智大菩提果。清淨見是為離「增益」，「損減」二邊「中道見」。「大智度論」卷四十三載：「常是一邊，斷滅是一邊，離是二邊行中道，是為般若波羅蜜。」依此中道見破除無始以來的無明實執，即是修學定慧，斷除一切煩惱，出離生死的根本，所以清淨見是大小乘一切道的根本。修此見法，先以「四理」或「七相」，觀察所執的「我」緣生無自性，破我執，再以「四理」破「四生」，觀所

執法緣生無自性。四理就是：1. 認識所破的「我」。2. 決定「我」與「五蘊」，或一或異，二者必居其一。3. 認識「我」與「五蘊」是一的不合理。4. 認識「我」與「五蘊」是異的不合理。七相即：一、異、能依、所依、具有、支聚、形狀。從這七方面認識執我的不合理。四生就是自生、他生、共生、無因生。通過破「我」、破「法」的道理，得知諸法雖無自性而有緣起因果，由見諸法因果緣起，能破除內心實執，了知諸法實無自性，得中道見。

此論的特點約有四端：1. 修菩提心法。2. 修止除沉法。3. 修空觀的抉擇。在駁斥諸說都不合理後，認為以緣空見令心住定，雖是修空見，但只是緣空見的修「止」，不是修空「觀」。論引「修次第論」說：「若時多修毗鉢舍那（觀），智慧增上，由奢摩他（止）力微劣故，如風中燭令心動搖，不能明了見真實義，故於爾時當修正奢摩他。若奢摩他勢力增上，如睡眠人不能明了見真實義，故於爾時當修智慧。」說明在修空的時候，止觀必須兼修，使止觀力均衡，才能明了見真實義。若專修觀，則先得止，容易退失。止退失了，觀也不能成就。但若只修止，不能觀，也完全不是修空觀的意義。4. 安立世俗諦。學中觀見的，多偏於空，不善安立世俗諦，易墮斷見。此論指出，中觀宗雖破一切諸法自性，但要安立無自性的緣起。安立世俗諦要具備三個條件：1. 是名言識（眼等六識）所共許。2. 合乎一般名言量（正確的名言識）的標準。3. 沒有觀真實量（觀諸法是否有正的質量）的妨礙。具備以上三個條件，才可安立為世俗諦。這樣安立的世俗諦，既無實體，不墮「常邊」，也有因果作用，不墮「斷邊」，這是「菩提道次第論」的要點。

明惠帝建文四年（一四〇二），大師四十六歲時在惹眞寺造「菩提道次第廣論」後，即廣事弘講。明永樂十三年（一四一五）五十九歲在格登寺又爲便於僧俗弟子廣泛學習，又將「廣論」中所引教証省畧，概括要義，造「菩提道次第畧論」。此後諸大弟子或依「廣論」，或依「畧論」，自行教他，廣泛講習。國內於一九九一年五月由福建莆田廣化寺集資印「菩提道次第廣論」一萬冊，並附有科判及已故中國佛學院院長法尊法師撰「宗喀巴大師的〈菩提道次第廣論〉」的介紹，以及他所譯「菩提道次第畧論（止觀）」全文。還附有阿底峽尊者造「菩提道燈論」全文，請參閱。

宗喀巴大師爲便利信衆誦習，又將本論的內容以讚頌功德的方式，攝爲四十五頌。此後爲本論作攝頌的還有清初阿旺羅桑却敦，他將全論編成頌文，約三千頌，二百三十五頁，便於誦持。又有公薄智精進就修行時思惟次第造成攝頌，約四百八十頌，三十頁。阿嘉善慧幢作攝頌一百九十三頌，十四頁。其他作攝頌數頁或數十頌的也很多。

此後弘傳本論諸師，更衍爲講義式的畧論的有：福幢依宗喀巴攝頌而講的「菩提道講義」、善慧法幢的「安樂道論」、善慧智的「妙音教授論」、五十九頁，最爲盛行。智幢的「講義」（在文集第六函）。後藏水銀寺法賢的「講義」（在文集第六函）。青海霞瑪的「講義」。甘孜扎迦的「講義」（在文集第一函）。以上四種，利於修持，也可歸於「畧論」之類。作注疏的有：跋梭天王法幢的「珠注」，阿旺饒敦的「墨注」，妙音笑的「黃注」，扎底格什寶義成的「毗鉢舍那注」。以上四家注後來合刊成上、下二函。但「廣論」中引有噶當派諸師語錄，多係

方言和古語，四家注中大部未作詳解，後由阿嘉永贊特爲錄出解釋，爲學人提供方便，得以直解。

依據「菩提道次第論」中所說「六加行法」，編成儀軌修法的有：阿旺羅桑（在文集第一函）、智藏、法賢、護教、禮迦等，都注有六加行的修法，很便於初學。

三、格魯派成爲藏傳佛教最大教派

格魯，藏語意譯爲善律，因該派倡導僧人應嚴守戒律而得名。另一說法是宗喀巴大師創建的該派第一座寺院甘丹寺，全名是甘丹必魯，即甘丹寺派簡稱「甘魯」，格魯是「甘魯」的轉音。又一說法是此派淵源於噶當派，又有噶當薩巴（即新噶當派）之稱。

十三至十四世紀時，藏傳佛教薩迦、噶舉等宗派先後在西藏實行政教合一，掌握地方政權，並得到元、明兩朝的冊封，然而上層僧人追逐權勢利祿，橫行不法的很多，各宗派間因爭奪權力而引起戰亂亦屢見不鮮，以致藏傳佛教中佔統治地位的各宗派逐漸衰落，其原有的凝聚力 and 號召力逐漸削弱。宗喀巴大師爲振興藏傳佛教，力挽頹風，積極提倡僧人嚴守戒律，深受佛教信衆擁護。他著書立說，授徒傳教，在衛藏地區有很高的聲望，因而此派得以最後建立，並在蒙古土默特部俺答汗的協助下，取代噶舉派，建立政權。清乾隆十六年（一七五二），正式授權第七世達賴喇嘛格桑嘉措管理西藏地方政務，此派遂成爲西藏地方執政教派。歷史上，此派在藏、蒙古族地區流傳甚廣。外蒙古（今蒙古人民共和國）的哲布尊丹巴和內蒙古的章嘉呼圖克圖均爲清代著名的活佛。



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

佛元二五三九年十月一日出版
 公元一九九五

Printed in Hong Kong



開元寺大殿內柱頂裝飾