



明内

集漢穀城刻石字



蓮宗十一祖頌
 深入徑藏難親證
 徹悟心源力弘淨
 欲使世人知所以
 作文作詩示佛令
 發菩提心為前導
 真信願行為後動
 若能具此殊勝法
 即生起凡而入聖

印光大師撰 念



蓮宗十一祖寶賢大師



《維摩》經旨密義初探

談錫永

本經的中心思想

《維摩》是印度大乘佛學初期結集的經典。這個時期，有些學者定為西元前一世紀，有些學者則定為西元一世紀。筆者本人的觀點，比較傾向於前者。

這部經典，漢地學者一向把它看成是說空性，但因為表達空性的方式，跟《般若》系列經典不同，而且在經中說法的人，主要是維摩詰(Vimalakīrti)，而不是釋迦牟尼，因此便受到特別重視。他們把《維摩》的主旨，歸結為兩句話，即是——彈偏斥小，嘆大褒圓。

這兩句話的意思須要稍為解釋一下。

小與大相對，小指小乘佛學，大則指大乘佛學。《維摩》是站在大乘的立場，斥責小乘的思想。在經中的《弟子品》一章，維摩詰對釋迦的弟子一一指責，甚至連上首弟子舍利弗都受到指責，就充份體現了《維摩》的「斥小」與「嘆大」（讚嘆大乘）。

然而維摩詰不但斥責小乘，在經中《菩薩品》一章，他對大乘菩薩亦一一指責，甚至指責及彌勒菩薩，而彌勒卻是這娑婆世界的未來佛。這就表現出他「彈偏」的一面。偏，是指失去中道的思想，亦即是落於相對概念的思想，而「圓」，則是離開相對兩邊的絕對，亦即是中道。能證中道，則一切法圓融，是故便稱為圓。

關於上述的主題，下文還將細說。能認清這主題，的確是漢土學者高明之處，因為褒嘆大乘中道思想，實在是《維摩》的中心思想，這一點可謂無可置疑。

不過，古代漢土學者卻從未有人把《維摩》看成是密乘的經典，因為從沒有人知道維摩詰是密乘的祖師。現在西藏佛學家流亡歐美者漸多，便有以歐美文字為媒介的論著出版，所以維摩詰為密乘祖師之說已顯，這樣一來，說《維摩》為密乘的經典便有了依據。

西藏密宗寧瑪派所傳為印度的密乘，是故寧瑪派的說法，可以代表印度密乘的說法。依照這派的說法，《維摩》不但是密乘

經典，而且還是密乘「大圓滿」的重要經典。

「大圓滿」說略

現在，我們要簡略地介紹一下，甚麼叫做「大圓滿」。

要瞭解大圓滿，首先要瞭解「如來藏」。如來藏的定義本來很簡單，即是如來的種姓，亦即是佛的種姓。因此，佛性、佛界、如來種，以至法性、真如等等，有時都可以視為一系列同義詞。在佛經中，這類詞彙可謂無處不在。

學佛，其實無非是對心識的改造。凡夫與佛的分別，實在亦只是心識的分別。佛的心識清淨，凡夫的心識則污染，所以我們就用兩個名相來分別兩種不同的心識。清淨的心識，名為「如來藏」；污染的心識，則名為「阿賴耶識」，這亦即是唯識家所說的第八識。

有時候，佛家經論會將「如來藏」與「阿賴耶」視為相對，亦即將清淨心識與污染心識視為相對，但這只是權宜的說法。因為必須這樣說，修持才有目的。佛弟子的修持，即是將污染的心識加以淨化（這也就是唯識家所說的「轉識成智」），亦即將「阿賴耶」轉為「如來藏」。

可是，大圓滿的法義則高一層次。

據大圓滿法義，會認為不宜將「如來藏」與「阿賴耶」視為相對，因為如果說得更準確一點，我們實不宜把「阿賴耶」定義為「污染的心識」，應該定義為「受污染的心識」。

這有甚麼分別呢？因為心識本來並非污染，所以只有稱之謂「受污染的心識」，才能突出「能染」、「所染」的關係。當凡夫在世俗生活中，作貪瞋癡的業，心識即受貪瞋癡所染，這時，貪瞋癡即是能染，而心識則是所染。

內明

第二八四期 目錄

專論

《維摩》經旨密義初探……談錫永 3

特稿

吃若株杌的石霜禪……企愚 19

三論祖庭——草堂寺今昔概況……楊作舟 23

從佛經故事談

佛陀對戰爭和種族的態度(上)……道元 26

法海拾貝

〔雜阿含經〕研習

「雜阿含經」論五蘊法門……蔡惠明 33

筆譚

優婆塞戒經研習之三十七

談菩薩如何息一切惡……智銘 38

畫頁

封面：西藏日喀則扎什倫布寺

面裡：蓮宗十一祖實賢大師

底裡：西藏唐卡——羅漢

封底：敦煌3窟維摩詰像

可是，佛的清淨心識卻無能所。因為此清淨心識乃是法爾（自然而就清淨），既然法爾，當然就沒有能清淨與所清淨這一回事。

是故在能所的層次上去認識，就不能說既離能所「法爾清淨」的「如來藏」，可跟有能所的「阿賴耶」相對。

那麼，甚麼概念可以視之為與如來藏相對呢？是「不受污染的心識」。

凡修行人都不是佛，他們只是學佛，從而希望成佛。所以在修行的過程中，他們是在學習心識如何能不受污染。當在定中時，或在日常生活已能觀空性時，即使在作貪瞋癡的業，而心識卻能不受貪瞋癡的污染，這境界即使只一刹那，然而這一刹那便已證得佛的境界。——禪宗的所謂「見性」，便是這麼的一回事，是故見性並不等於成佛，但能見性，則到底已體驗過佛的心識。

說「不受污染的心識」，則這心識便有能所。這跟法爾清淨的如來藏便有不同。是故這才是跟「阿賴耶」相對的心識。

爲了要給這心識一個名字，我們便把它稱爲「空如來藏」。而佛的心識，則名之爲「不空如來藏」。

建立這兩個名詞的用意是，凡夫見性時的清淨心，須要見「空」才能建立，可是佛的法爾清淨心，因離能所，便無能空所空，是故「不空」。

談到這裏，便可解釋甚麼是大圓滿了。

大圓滿加行完成之後，其在定中的心識，便是不受污染的心識境界，也可以說是證得「空如來藏」的境界。然而此時仍未究竟，必須進一步無修無證，心識法爾清淨，始爲究竟大圓滿。這時的心識，便可名之爲不空如來藏。也即是說，這時便已成佛。

不空如來藏既離能所，亦離一切相對概念（如《入楞伽》所

說的百八句），所以他便是絕對，這時，便已證得不落兩邊的中道了。

寧瑪派把大圓滿稱爲「大中觀」，就是基於這層意義。維摩詰指斥小乘之「小」，彈貶大乘之「偏」，他所發揚的，便正是既「大」且「圓」的大圓滿。

維摩詰的身份

如果知道維摩詰是密乘大圓滿的祖師，那麼，對於經義就很容易瞭解。

修大圓滿既然即是不受貪瞋癡污染的修習，所以維摩詰的行徑，就一切都很自然。他是白衣居士，但實在是位大菩薩。所以他雖然過着世俗生活，甚至研究外道的修法儀軌，做生意，賺大錢，卻一點也不影響他的證量。

他生病，去問候他的人有國王、大臣、長者（富商）、居士、婆羅門、王子及一眾官民等，竟有數千人之眾，可見他雖與權勢結交，但亦受到平民愛護。

爲甚麼過着繁華熱鬧的生活，一切貪瞋癡卻都不能污染其心呢？因爲他的心識實常在入定的境界，即佛家之所謂「常在定中」。在定境中無所執，無所受，更無所想，是故繁華熱鬧便如流水行雲。

小乘行人要心識不受污染，便要入「滅受想定」（滅盡定），用定力來壓制自己的心識，令其如稿木死灰，跟外境不生感應。這便等如閉着眼睛，「不見可欲則心不動」，實在是對外境的逃避。證「大圓滿」的人則不同，他們的形體不必打坐，外表看起來也一如常人那般活動，但其心識則已在定境，無想亦無執受。

如果照藏密寧瑪派的說法，心識法爾離垢（自然不受污染）是佛的心識，心識在定中離垢而無作意，則是菩薩的心識。若在寶中雖能離垢，可是卻有作意，那便仍是凡夫的心識。《究竟一乘寶性論》說「眾生菩薩佛」三個層次，即是這個意思。

經中既說維摩詰為大菩薩，因此便可以知道，他雖還未能法爾離垢，但卻能在定中離垢，而且是常在定中。

或者有人會問：維摩詰是大菩薩，這一點雖無可置疑，可是，無論由甚麼法門入道的大菩薩，心識都能離垢，有甚麼理由證明他偏是密乘「大圓滿」的大菩薩呢？

說其為證密乘「大圓滿」菩薩的理由有三，可以一一細說。

第一，經中說維摩詰持咒。

經中在介紹維摩詰出場時，對他作種種讚嘆，其中有一句說：「遊戲神通，逮諸總持」，（唐玄奘譯作「逮諸總持，遊戲神通」），漢土解經的人，多把「總持」解為「總持佛法」，實際上這是一個專有名詞，即是「陀羅尼」(Dharani)，亦即是密咒。

大乘經典每在一經之末，由佛說一密咒，用此咒總攝全經大意，是故便將這種密咒稱為「總持」，例如《法華經》與《心經》都是這種體裁的經典。密乘祖師有認為《楞伽》的《陀羅尼品》能總攝大乘法義，便即是以此陀羅尼為一經要旨，而《楞伽》則為大乘要旨之故。

筆者從前這樣說，只是出於懸想，實在找不到證據來支持自己的說法，近年《維摩》的英譯已經出版，譯者所據為藏文的譯本，他將「總持」譯為 incantations，如是即可作為有力的佐證。①維摩詰既然持咒而能神通遊戲，那即是說，本經實有說明他是密乘菩薩的意味。

第二，密乘「大圓滿」的修習跟佛教其他宗派不同，他強調

反修，即是藉日常生活中的貪瞋癡來考驗自己的心識，所以表面看起來，「大圓滿」行人的作風有點出離常軌，甚至比世俗的人還不如。例如《華嚴經》中便有一位菩薩名婆須蜜多，在俗世，她是一名妓女；還有一位菩薩名無厭足，在俗世，他是一位以酷刑治國的國王；還有一位菩薩名熱勝，在俗世，他是一位修邪法的婆羅門。這三位菩薩，分別即是反修貪、瞋、癡得成就的代表者。

維摩詰本人的外表，也不離貪瞋癡的生活。他出入淫舍、去賭博場所，還到酒肆飲酒，不但滿身珠寶，而且還見羅漢指責羅漢，見菩薩指責菩薩，這種作風，必唯修「大圓滿」法、行「大圓滿」行的菩薩始有。

第三，可以從維摩詰的思想來證實他是得證「大圓滿」的菩薩。

他對須菩提說，「不斷淫怒癡，亦不與俱」；「以五逆相而得解脫」（犯五無間罪謂之「五逆」）②；「雖成就一切法而離法相」。如是種種即是「大圓滿」的思想。因為「空如來藏」心識已能離一切相對的概念，是故便無善惡、是非、黑白種種相對概念的執着。——它跟「不空如來藏」的唯一分別，只是仍須持定境，是故便仍落能修所修，不如「不空如來藏」之為心識自然離垢境界。

又如他因為彌勒菩薩對兜率天王說「不退轉地之行」，便對彌勒說：「無以此法誘諸天子，實無發阿耨多羅三藐三菩提心者，亦無退者。彌勒，當令此諸天子捨於分別菩提之見。」這番說法，即是說眾生皆有佛性，若心識法爾清淨，即名「不空如來藏」；若心識藉修定之力而得清淨，即名「空如來藏」，如是二者皆是佛性的顯露。若心識受外境污染則名「阿賴耶識」，此時佛性雖受蒙蔽，但佛性的本質仍在，因此諸佛、菩薩、眾生便三

無分別。以此理趣，便可責彌勒說法，實易令聞法的天人對「菩提」（覺）起分別心。這一番論調，便亦是「大圓滿」的觀點。舉此兩例，即可知維摩詰的見地。其餘的例子，具見於《弟子品》及《菩薩品》。

如上述三點理由，實可證明維摩詰是密乘菩薩，而且是修證「大圓滿」的菩薩。

本經各品要義

知道了本經的中心思想，以及說法者維摩詰的身份之後，對本經各品更容易瞭解其大意。下面，將逐品予以說明。

（一）佛國品

本品內容是說釋迦集會諸大比丘、諸大菩薩，以及天龍八部於毘離耶城(Vaśālī)。其時，有離車族菩薩名寶積(Licchavi bodhisatta Ratnakara)③，與五百離車族童子，各持一寶蓋來供養釋迦。釋迦以威神力，令諸寶蓋合而為一，覆蓋三千大千世界。寶積於是頂禮讚佛，並請釋迦為五百童子說佛國淨土相，以及菩薩應如何修淨土行。

釋迦於是說法，說種種淨土行，如說「直心是菩薩淨土」、「深心是菩薩淨土」等。佛又說到「若菩薩欲淨土，當淨其心，隨其心淨，則佛土淨。」

這時，舍利弗卻忽然想到，如今釋迦的佛土不淨，那麼是不是當釋迦作菩薩時的心不夠清淨呢？

釋迦知道舍利弗的心思，便告訴他說此土清淨，舍利弗不信，於是佛便以威神力示現三千大千世界的清淨莊嚴相。

本品以離車族寶積菩薩為請求說法的上首菩薩，實為本經主名離車族維摩詰(Licchavi Vimalakṛti)作引，突出離車族跟釋

迦的關係，而離車一地，實為密乘發源地之一，關於這些，詳見拙作《印度密乘源流考略》一文。（刊《內明》第二五九及二六〇期）

釋迦說菩薩的心識即是他的淨土，又說心淨則佛土淨，而舍利弗卻只重眼前所見的事相，說釋迦此土不淨，實在未理解釋迦說法的心意。所以會中的螺髻梵(Brahma Sihin)才對舍利弗說：「仁者心有高下，不依佛慧，故見此土為不淨耳。」

心有高下，即是心存分別，也即是依然執着於事物的相對概念，是故便不能理解釋迦說「此土清淨」的用意。淨與不淨，不在事相，只在心識，心識清淨，則無分別，不落相對概念的兩邊，因此穢土相也即是清淨相。

舍利弗疑佛淨土這一段經文，實在已引出本經的主旨。引主名，明主旨，即是本品要義。

（二）方便品

經中主名維摩詰在本品出場，經文先介紹他的功德（「已曾供養無量諸佛……」），以及他所示現的世俗相（「雖為白衣，奉持沙門清淨律行……」）。然後說他方便示現生病，於是國王以及臣民皆來問病，維摩詰便乘機為問病的大眾說法。

為適應大眾的根器，故維摩詰所說僅為方便法。他由身之所以會有病，說到身無常，於是發揮「無我」這一基本法義。又說，若厭人身，當樂佛身，然後說種種生起佛身的清淨法。

這一段經文，主要是介紹維摩詰亦說小乘大乘公認的清淨法，為下文作張本，令讀者注意到，下文所說的究竟法跟方便法有何不同。以上兩品，屬經文的「序分」。

（三）弟子品

釋迦知道維摩詰生病，便想派遣弟子去問病。於是先叫上首弟子舍利弗(Sariputra)去，舍利弗推辭，因為他曾受過維摩詰的指責，是故自認沒有問病的資格。

釋迦復依次叫大目犍連(Mahamaudgalyayana)、大迦葉(Mahakasyapa)、須菩提(善現Subhuti)、富樓那彌多尼子(滿慈子Prunamaitrayaniputra)、摩訶迦旃延(Mahakatya)、阿那律(大無滅Aniruddha)、優波離(Upli)、羅睺羅(Rahula)、阿難(Ananda)等諸大弟子去問病，他們各人亦有跟舍利弗相同的遭際，是故都認爲不堪代表釋迦去見維摩詰。其餘五百聲聞弟子亦悉皆如是。

本品的要義，即在「斥小」。被斥的十人，是釋迦的十大弟子，他們所遵循的是小乘法義，是故被維摩詰所斥。

舍利弗坐定修靜慮，維摩詰告訴他，靜慮不必這樣坐着來修。他說了很重要的兩句話：「不捨道法而現凡夫事」；「不斷煩惱而入涅槃」，如此才能算是修靜慮。這也就是說，靜慮可以在做着世俗事務時修，修時須不落煩惱與斷煩惱（入涅槃）兩邊。——這正是「大圓滿」行人的觀點。

大目犍連在里巷中爲諸居士說法，維摩詰見到，便指責他不應如是說法。因爲「說法者無說無示，聽法者無聞無得」。這句話的意思實在等如說，一切法都只是權宜方便安立的概念，沒有本質，是故無所說亦無所聞。在《金剛經》中，釋迦即以三句義來說明這層道理，請參考該經的「導讀」。(收入《佛家經論導讀叢書》第一輯)

大迦葉在貧人的里巷中乞食，維摩詰見到，便指責他不應該故意避開富人而向貧民乞食，這樣便失去了平等心而起分別。必須「不捨八邪入八解脫，以邪相入正法，以一食施一切，供養諸

佛及衆聖賢，然後可食」，而食者則「非有煩惱、非離煩惱；非入定意、非起定意；非住世間、非住涅槃」。維摩詰所說的這番道理，依然是不執着於正與邪的分別事相，不落相對的兩邊（如有煩惱與離煩惱）。

須菩提到維摩詰家中乞食，維摩詰給他盛滿了飯，卻對他說，你如果想取食，就必須「不斷淫怒癡，亦不與俱」，「以五逆相而得解脫」，「不見四諦非不見四諦」等等，而且還須以外道爲師。須菩提聞語驚怖，便想棄鉢而走，維摩詰卻把他叫回頭，說道：一切語言不離幻相，所以不必因聽聞語言就驚畏，是故應取鉢勿懼。這一段故事，更明顯說出密乘行人「反修」的道理。

富樓那彌多羅尼子在大林中爲新學比丘說法，維摩詰卻走來告訴他，應該先入定觀察這些比丘的根器然後說法，「無以穢食置於寶器」，於是維摩詰隨即入定，令諸比丘自知過去生中曾隨五百佛學法，於是豁然還得本心。這一段故事十分重要，因爲維摩詰既然是「大圓滿」的祖師，自然就不認爲人人學佛都要由小乘法門趨入，若根器好的人，一念即可得離垢的如來藏空智。

摩訶迦旃延爲諸比丘講解釋迦所說的法要，如「無常」、「苦」、「空」等，這時維摩詰便走過去指責，說他不應以「生滅心行說實相法」。甚麼叫做「生滅心行」呢？即是仍然執着於「生」（諸法的生起）、「滅」（諸法的還滅），如是一落兩邊便非實相（一切法的真實本性，即是眞如），所以「諸法畢竟不生不滅」，才是「無常」的實相，知我與無我不二，才是「無我」的實相，如是種種，維摩詰無非是指示迦旃延以中道。

阿那律於一處經行（坐定之後，散步以舒筋骨，謂之「經行」），忽見嚴淨梵王與一萬梵天的天人放大光明而來，問阿那律道：你所得的天眼能夠看見多少境界？阿那律答道：我的天眼

能見釋迦佛土三千大千世界，如見掌中的菴摩勒果。這時候，維摩詰忽然來到，問他說：天眼所見，到底有作相還是無作相，如果有作相，那便等於外道的神通，如果無作相，那麼便不應有所見。那麼，天眼到底又是甚麼一回事呢？維摩詰說，真的天眼，「常在三昧，悉見諸佛國，不以二相。」這也即是說，定中無所染的清淨心，才是真正的天眼，是故就不必管有無作相。維摩詰這番道理，說明了佛家的神通跟外道神通的分別。外道的神通着相，所以有如魔術，佛家的神通則只是定中的境界，是故便不着相，也即是說，不能用相狀（現象）的層次來衡量。

優波離為兩個犯戒的比丘說解罪之法（還淨），維摩詰卻來問他說：你的心本來清淨，當得到解脫之時，這個本淨心到底還有沒有污染？優波離答道：「沒有。」維摩詰於是便說：「一切衆生心相無垢，亦復如是。」因此能知一切法無非只是妄見，便已經是遵守戒律，更不必作甚麼懺罪與還淨。這段說法，維摩詰已點出了「如來藏」的真相，因為「本淨心」便即是如來藏。

羅睺羅是釋迦的兒子，一日，毘耶離城諸長者子來問他說：你是佛的兒子，捨棄王位出家，到底出家有甚麼功德？羅睺羅便對他們說種種出家的功德利益。這時，維摩詰卻來對他說，出家是無為法，無為法中沒有所謂功德與利益，若說功德利益，便把出家看成是有為法了。這一段說話，是不以事相為出家，雖然剃度，但卻認為自己一經剃度便已有出家的功德利益，這便只是有為法而已，並不是真出家。這段說話，頗有提高居士身份的意思。

阿難因為釋迦生病，要吃牛乳，一大清早便站在大婆羅門家，等開門乞取。這時維摩詰來到問知源由，卻對他說：佛是金剛不壞身，不應說佛有病。阿難心想，莫不是自己聽錯釋尊的吩咐，正想離開，這時卻聽見天上有聲音對他說：阿難，佛的真身

的確像居士所說，但他的化身爲了在五濁惡世示現，卻可以示現有病。你不必慚愧，去取牛乳吧。這段故事，是爲維摩詰自己示現有病作張本。由此可見本經的結構嚴謹。

由以上十段小故事可以看出，維摩詰斥責小乘，實已顯出密乘「大圓滿」的色彩，此即是所謂「大圓滿」見。

（四）菩薩品

釋迦因諸大弟子都不肯去問維摩詰的病，因此便叫諸大菩薩去。他叫了彌勒菩薩（慈氏菩薩 Maitreya）、光嚴童子（Lichavi Prabhāvayūha）、持世菩薩（Jagatīndhara）、善德（蘇達多 Sudatta），可是他們的遭遇，亦恰如十大弟子一樣。其餘諸大菩薩亦悉皆如是。

然而在本品中，因為維摩詰是「彈偏」，亦即是糾正諸大菩薩的偏見，令入中道，所以說的法義便比較深。

如彌勒菩薩爲兜率天的天王及天人，說「不退轉地」的法要，立刻便受到維摩詰的指責，這便即是「彈偏」的事例。

所謂不退轉地，可分四種——

第一，信不退轉。能證十地菩薩中的初地，就能得此不退轉，因為登初地之前，行者的信心依然容易動搖。

第二，證不退轉。登初地以後，菩薩破無明暗，顯法身光明，此時即能對所證的境界不生退轉。

第三，解不退轉。菩薩住於七地時，一切對法的理解都不退轉。

第四，念不退轉。菩薩住八地以上，心念已清淨光明，不受污染而生退轉。

說這四不退轉地，是漸進圓成佛道的次第，本來沒有甚麼不

對，但維摩詰的「大圓滿」法，則主頓超頓悟，因而便覺得立下許多階梯的法規，便反而會妨礙進程，因為行者反而易生種種執着，例如對自己入定境界的執着。

或者說，「大圓滿」本身不是也有種種次第嗎？例如藏密「大圓滿」便有「九乘次第」的說法（詳見拙著《四法寶鬘》導讀），難道次第就不是階梯？

這實在並不相同。藏密的九乘次第，前八的修習完全只是凡夫的修習，因此一切修習無非只是「大圓滿」的前行。既屬前行，便應該有階梯可循，否則便既無法適應眾生的不同根器，亦無法令凡夫循序而修。

可是一進入「大圓滿」正行，行者若仍執着種種法規與階位，那便是建立重重的相對概念，是必妨礙心識剎那離垢。維摩詰針對彌勒的便是這一點。

也即是說，「大圓滿」主張凡夫修習可說次第，聖者的修習則不必有次第。剎那心識離垢便登聖位；於日常生活能在定中而離垢，便登聖位；及至能無修而自然離垢，此即圓成佛道。拿這樣的觀點，便可以說彌勒菩薩替聖者建立階位的不是。

在這裏，還可以就「大圓滿」的修持觀點再說明一下。如前所說，依眾生、菩薩、佛，分別可說為三種心識狀態，即是「阿賴耶識」、「空如來藏」、「不空如來藏」，因而凡夫所修，便只是如何清淨「阿賴耶」，這即是控制心識於一外境（止），同時用空性智來觀察自己的心識與外境（觀）。彌勒菩薩若在這階段說次第法、說漸進法，維摩詰絕對不會說他偏。

當修「止觀」而能證悟空性的境界時，心識在定中離垢，倘能常在定中，那麼，此時的心識便已經是菩薩的心識。若在此時再跟他們說種種階位次第，這說法便反而會變成污染。維摩詰所彈斥的，亦正是這點。

彈「階位」為偏，這是維摩詰的第一個見地。

光嚴童子在路上碰到維摩詰，隨口問道：「居士從何來？」維摩詰答道：「從菩提壇城來。」光嚴童子馬上追問：「甚麼地方是菩提壇城？」於是立刻便引起維摩詰的彈斥。

在這裏，先須說明「菩提壇城」一詞。這個詞的梵文是 *bodhimandala*，鳩摩羅什譯為「道場」，玄奘譯為「妙菩提」，原意是指證菩提（證覺）的場所，為尊重此場所起見，所以稱之為「壇城」(mandala)。

維摩詰故意向光嚴童子說，自己從菩提壇城來，估計到他一定會追問，一問，便即是生起分別心，有分別心便失去中道，由是便可以彈他的偏了。

於是維摩詰便說「直心是道場」（純正的心識是證覺壇城），如是種種，一切佛法，四攝六度，以至三十七助道品、十二因緣、神通遊戲等等，無不可以證覺，所以「眾生」即是證覺壇城，能知無我便是；「三界」亦是證覺壇城，只須對三界無所趨向。

其實光嚴童子亦不是不知空性而起分別心，他亦只是因維摩詰之答便隨口問問而已，誰知維摩詰卻當真起來。在維摩詰來說，是藉此乘機彈斥執着於「般若」的大乘偏見④。

彈「法執」為偏，這是維摩詰的第二個見地。

持世菩薩住於淨舍，天魔波旬帶着萬二千名魔女，化成帝釋天的天王及天女來見，還說要將這些天女留下做他的僕人。持世菩薩正在拒絕，維摩詰便來到了，指出帝釋實為天魔所化，而且還用神通力令波旬無法遁去，波旬便只好將萬二千魔女留下。

維摩詰於是向諸天魔女說法，諸天魔女由是悉發菩提心。後來波旬又來向維摩詰索還魔女，維摩詰便吩咐諸天魔女在魔宮說正法，啓迪魔天大眾。

天魔亦可發菩提心，是故一切衆生無不可以成佛，這是維摩詰以行相來表明自己的第三個見地。

羅睺羅在祖父的王宮中作大供施之會，以食物供養一切沙門、婆羅門、諸外道、以及一切貧窮下賤，以至乞丐。七日期滿，維摩詰卻來指責道，大供施應該用「法施」，不該用「財施」。

維摩詰說：「法施會者，無前無後，一時供養衆生，是名法施之會。」也即是說，須用正法無分別教導衆生，然後才是最勝的布施。

羅睺羅聽說，心生歡喜，便解下價值百千的繆絡供養維摩詰。維摩詰將繆絡分成兩份，一份施與會中最令人厭的下賤乞丐，一份供養難勝如來(Tathagata Dusprasaha)，並以神變力令會中諸人得見難勝如來的國土。維摩詰於是告訴會中諸人，倘如供養如來的心，跟布施最下賤乞丐的心平等無分別，不求果報，是則名「具足法施」。

在這裏維摩詰是以行相來表明佛與衆生平等，這即是他的第四個見地。

由經中所顯的維摩詰四種見地，其實已說出了「如來藏」的法義。後出的「如來藏」系列經典，如《涅槃》、《勝鬘》等，所說實不出此範圍。

(五) 文殊師利問疾品

釋迦見諸大聲聞以及菩薩都不肯去問維摩詰的病，便叫文殊師利菩薩(妙吉祥Manjuri)去。文殊師利答應了，許多聲聞以及菩薩便也跟着去，想聽他們兩位菩薩怎樣對話。

文殊師利實在也是密乘的菩薩。他有一件很著名的故事：釋

迦座下有些弟子修得宿命通，自知前生曾犯五無間罪(五逆，即是殺父、殺母、害阿羅漢、出佛身血、破和合僧)，於是便耽心會受報應，以致不能解脫。文殊師利知道他們的想法，便持着利劍向釋迦走過去，說要殺釋迦。釋迦對他說：「文殊師利，算了吧，不要再示現惡逆了，不如還是示現善行。」文殊師利聽了，便趁機下台。

他這樣做，是爲了向這些耽心落無間地獄的比丘表示，若心識不受污染，則雖殺佛亦不算犯罪，因此實在不必爲了耽心而污染自己的心識。這種示現，便即是釋迦之所謂「惡逆」，亦即密乘之「反修」。

經中獨文殊師利肯去見維摩詰，亦是因爲他們同修密乘，彼此同氣連枝，可以攜手同弘密乘的法義。所以便有這樣的對話——

又問：「空當於何求？」

答曰：「當於六十二見中求。」

又問：「六十二見當於何求？」

答曰：「當於諸佛解脫中求。」

又問：「諸佛解脫當於何求？」

答曰：「當於一切衆生心中求。」

提及的「六十二見」，是釋迦時諸外道的六十二種觀點，稱爲「六十二邪見」。在邪見中見空性，而諸佛解脫竟能生六十二邪見，而一切衆生心行竟爲解脫之母，這些說法，可謂驚世駭俗，實非一般學佛的人所知。但密乘的法義卻的確如此，不離生活，於心中對邪見亦不離不俱，如此即是解脫法門。——維摩詰與文殊師利，稱之爲「不思議解脫法門」，或「不二法門」。

經中還有一些重要的法義。文殊師利問：有病的菩薩應如何

調伏其心？維摩詰便由夙生的顛倒煩惱說起，一直說到要「離法」。甚麼叫做「離法」呢？

「云何爲離？離我、我所。」

「云何離我、我所？謂離二法。」

要離開對事物、現象、概念的執着，便要離開自己心識的「我執」與對外境的「法執」。

若內觀自己的身法心法都空，即能離我；若觀外境諸法皆空，即能離我所。因此，唯有「平等」（不生任何相對的分別，如是非）才是「離二法」之道。一作分別，便落於相對的邊際（如執着於是，排遣自己認爲的非），由是即不平等。

「云何平等？謂我等涅槃等。」

所謂「我等涅槃等」，即是衆生與佛平等；輪迴與涅槃平等。

落到實修的層次，維摩詰也說得很具體。

菩薩對衆生發大悲心，想斷除他們的老病死苦，卻不能由愛心來出發，因爲一落愛心，便會對生死厭倦，如是便等如自縛（將自己縛繫於生死的執着），自縛便不能解人之縛，如是所發的悲心便亦無着落。

所以菩薩亦有兩種功能，一名菩薩繫縛，一名菩薩解脫（羅什譯：菩薩縛、菩薩解）。菩薩若耽着於其所修靜慮、等至、等持諸法，即是繫縛；若能以「方便慧」（用善巧方便手段的權宜智慧）來度衆生，則是菩薩解脫。

所謂「方便」，維摩詰很強調「以相好瑩飾其身、莊嚴佛土、成熟有情」（此處用玄奘譯）。因爲這些都是必須的手段。由是可知，密壇爲甚麼要佈置得華美，壇城爲甚麼要五彩紛呈，上師爲甚麼要穿上法衣，所用的法器爲甚麼要精美。如是一切密乘的儀注，並非浮華，只是方便。

所以菩薩不住調伏心，不住不調伏心。「若住不調伏心，是愚人法；若住調伏心，是聲聞法。是故菩薩不當住於調伏不調伏心。離此二法（二邊），是菩薩行。」

由是維摩詰說了許多菩薩行，具見經文，其要旨無非是以平等心離種種邊際而成中道。⑤此即本品大意。

（六）不思議品

於本品中，說維摩詰演神通變化，藉此對聲聞及菩薩說「不思議解脫法門」。

本品開始，說舍利弗見室內無牀座，便想到聲聞及菩薩衆如何就座。維摩詰知其心意，便問他是爲牀座來，抑或爲求法而來。舍利弗雖然說是爲法而來，卻亦給維摩詰藉此教訓了一頓。「唯，舍利弗，夫求法者不貪軀身，何況牀座」，由是呵責種種錯誤的求法態度。——說不應該就五蘊、十八界、十二入求；說不應該佛法僧三寶求；說不應該就四諦求；如是等等，都針對着小乘行人的法門，一一加以否定。

然後維摩詰便問文殊師利，曾見無數佛土，到底那一佛土有最好的獅子座。文殊說，東方須彌燈王如來（Tathagata Meru-pradīparaja）身長八萬四千由旬，獅子座亦高八萬四千由旬。於是維摩詰便現神通力，向須彌燈王如來借三萬二千獅子座。立時丈室之中，獅子座排滿。

得神通的菩薩，變形爲四萬二千由旬，勉強能登上獅子座，而新發意菩薩以及諸聲聞大弟子卻不能登，後來維摩詰教他們向須彌燈王如來頂禮，然後才能就座。

舍利弗既就座，便讚嘆丈室可容廣座爲得未曾有，維摩詰於是便向他說「諸佛菩薩，有解脫名不可思議」。

然則甚麼叫做「不思議解脫」呢？

能以須彌山納入一芥子之中；以四大海之水入一毛孔之中；將三千大千世界擲於恆沙世界之外。——這是空間的不思議解脫。

菩薩以七日演爲一劫，令衆生覺時間過得慢；又或者將一劫演爲七日，令衆生覺時間過得快。——這是時間的不思議解脫。

一般衆生常爲時間與空間所縛，空間的大小，時間的快慢，已經成爲常識性的概念，卻不知大小、快慢等等，只是概念的相對，若離相對，則時空皆不足以成爲縛束。一旦脫離縛束，便會給人認爲是不可思議的解脫。

維摩詰又說：「十方無量阿僧祇世界中作魔王者，多是住不可思議解脫菩薩。以方便力，教化衆生，現作魔王。」

住不可思議解脫的大菩薩，或者示現作貪得無厭，甚至示現爲殘暴，用以逼迫未得道的菩薩。爲甚麼要這樣做呢？是用方便力來試驗他們的發心，令其堅固而住。

示現爲魔的大菩薩，方便教化衆生與菩薩衆，即是密乘「普顛行」的理趣。普顛行的行者，或貪或瞋或癡，其實都是住於解脫。

（七）觀衆生品

經文發展至此，已經接觸到「大圓滿」的實修問題，於是便有本品，教未成熟的菩薩如何破我執、法執。因必須二執破盡，然後才能住不可思議解脫。——西藏密乘寧瑪派的修習，行者依次修習共加行、不共加行、內加行、密加行、密密加行，即如未成熟的新發意菩薩。本經這一品，對他們即有指導的作用。

維摩詰的教導是——觀衆生以破我執；無住而行慈以破法執。茲分別解說如下。

菩薩觀衆生，須同時用兩種觀點。

觀衆生的不實，如幻師觀所幻人，如見水中月、如見鏡中像、如燄、如響、如雲、如沫、如泡。由是知其無本質（空性）的一面。此爲非有。

可是，同時卻須觀不實爲實。觀衆生如芭蕉之堅性、如電能久住、如四大以外的「第五大」、如五蘊以外的「第六陰」，如是等等。此爲非無。

爲甚麼要這樣作觀呢？觀衆生不實，便知空性；觀不實爲實，便不落斷滅，可以糾正以斷滅爲空的虛無。二者同時觀察，便是非有非無的觀察。

接着，菩薩還須觀無本質的衆生能起種種如實的功能。如焦穀所生芽、如石女所生兒、如無烟之火等等。因衆生雖本性空，但卻非虛無，是故雖如焦穀，亦可生芽。此爲亦有亦無。

然則菩薩又如何對這些如幻如化，但卻有如實功能的衆生行慈呢？

「菩薩作是觀已，自念我當爲衆生說如斯法，是即真實慈也。」

將所觀的境界爲衆生說法，即不會執着衆生相而行慈；所說的法非有非無，亦有亦無，便不會執着於法。如是即人我、法我同時破卻。

以行慈爲例，行慈、悲、喜、捨四者都莫不如是。

經中於是便說天女散花的故事，來說破二執的道理。

維摩詰室中有一天女，忽然現身，以天花散在諸菩薩及諸大弟子身上。花落菩薩身上時，自然落地，可是當花落在諸大弟子身上時，花卻不落。

諸大弟子想用神力去花，卻都不能辦到。天女便問諸大弟子

之首的舍利弗，爲甚麼要將花除去？舍利弗答道：「此花不如法。」因爲釋迦定制，不許諸弟子佩戴香花。

天女便對他說：不要說這花不如法，只是因爲你自己生分別心而已。有分別才是不如法，無分別則如法。你看，座中諸菩薩身上的花都落地，這便是因爲他們已斷分別心的緣故。你們的分別心未斷，便有怖畏，如怖畏生死，一有生死的怖畏，色聲香味觸種種外境就可乘虛而入，成爲污染。是故必須離畏，然後才能離五欲的污染。

這番說話，即是說大弟子等的我執及法執依然未斷，以仍有分別心故。

詰大弟子煩惱已斷，何以仍然有分別心？這就叫做習氣。

因爲習氣，舍利弗不期然又說出斷淫怒癡才是解脫。天女立即便糾正他說：「佛爲增上慢人，說離淫怒癡爲解脫耳。若無增上慢者，佛說淫怒癡性即是解脫。」

未得自謂已得，未證自謂已證，名爲「增上慢」。舍利弗一衆大弟子證得人我空，便以爲已經解脫，卻不知法執未斷，所以天女便譏諷他是增上慢人。

舍利弗又問天女，何以不轉女身，天女便即時以神力變舍利弗爲天女，自身卻變爲舍利弗。於是問他：「何以不轉女身？」

這一變化，同樣是對舍利弗的分別心開玩笑。是故本品要義，即在菩薩須以無分別心以觀衆生，復如是對衆生行慈悲喜捨。

（八）佛道品

既說菩薩應如何下化衆生，接着，便說菩薩應如何上求佛道。

維摩詰說：「若菩薩行於非道，是爲通達佛道。」

然則，甚麼叫做非道呢？

入五無間地獄、落地獄道、墮畜生道、淪餓鬼道。示行貪欲、示行瞋恚、示行愚癡。示行慳貪、示行犯戒、示行懈怠、示行亂意。示行諂僞、示行懦弱、示行煩惱。示入魔道……如是等等常人視爲罪惡與過失，即是非道，但卻實是菩薩成佛之道。

爲甚麼行非道可以成佛呢？因爲非道只是事相行相，其本質卻非非道。

例如說：「示行貪欲，離諸染着；示行瞋恚，於衆生無有恚礙；示行愚癡，而以智慧調伏其心」，如是種種，即是作貪瞋癡的行相而能不受貪瞋癡的污染，必須無分別心然後才能如此。如果示行貪欲而分別其爲貪，心識馬上就受貪欲污染。所行的非道，便真是非道了。——密乘之可以藉「反修」以圓成「大圓滿」，其理趣亦即如是。

接着，維摩詰卻反問文殊師利：「何等爲如來種？」

這一問大有深意，因爲既已說過成佛之道，便須說行道之人。能行成佛之道而成佛的，便即是「如來種」。

文殊師利於是說：有身爲種、無明有愛爲種、貪恚癡爲種，「以要言之，六十二見及一切煩惱，皆是佛種。」

爲甚麼邪見及煩惱竟是佛種呢？

「譬如高原陸地不生蓮花，卑濕淤泥乃生此花。」正因爲衆生常爲邪見所導，常爲煩惱所縛，因此他們才會入佛道以求解脫。——「煩惱泥中，乃有衆生起佛法耳。」

這也即是說，不體會邪見與煩惱，即不能圓成佛道。說衆生皆可成佛，其理趣即在於此。這亦即是「如來藏」思想的精要。

本品還有一大段，說維摩詰的行相，無非演繹其行於非道的相狀與內心世界，說明以清淨心行非道的功德。

（九）入不二法門品

上來諸品已經將不可思議解脫的義理及實踐說過，至本品，即予以總結。

所謂「不二法門」，亦即是不可思議解脫。「不二」，就是排遣了相對的絕對。如生與滅為相對，不落生邊，亦不落滅邊，即是證得了離生滅的不二。

本品說不二法門的菩薩共三十一位，所有菩薩都依據自己的證量，說離兩邊的不二，文殊師利則說——

「如我意者，於一切法無言無說、無示無識，離諸問答，是為入不二法門。」

這一答，才是不二法門的精要。蓋如說不落生滅兩邊，其實便在心識中還有一個「不落生滅兩邊」的意度，若無言無說，無示無識，則一切心念皆不起，如是即無意度。

所以當輪到維摩詰說不二法門時，他只默然無語，文殊師利於是讚嘆道——

「善哉，善哉。乃至無有文字語言，是真入不二法門！」

「大圓滿」的理趣亦即如是，故一切有文字語言的修習，便只是「大圓滿」的前行。如是歸結不可思議解脫。

（十）香積佛品

既歸結不可思議解脫，便須說無一佛土不淨，如此回應《佛國品》穢土淨土的说法，證明穢淨只在一心。

於是經中便藉舍利弗思飲食，維摩詰即以神力示現香積佛（Sugandhakita）的刹土衆香國（Sar-

vagandhasugandha）。此土無小乘行者，唯有清淨大菩薩，以香作樓閣，食有香氣。

在一般人的心目中，香即代表清淨，是故無地不香、無物不香的衆香國，應該即是最清淨的淨土。

維摩詰於是化一菩薩，往衆香國乞食。香積如來以衆香鉢盛滿香飯，交給化菩薩帶回去，其時國中九百萬菩薩，都想隨此化菩薩來此娑婆世界，供養釋迦牟尼，並且想跟維摩詰等菩薩衆見面。香積如來允許，但卻吩咐他們收攝身香，捨其本形，以免娑婆世界的衆生受感染着，且自慚形穢。同時還鄭重吩咐他們，不可見到娑婆世界的不淨便看輕這個世界，因為「十方國土皆如虛空」，而且諸佛爲了化度喜歡小法的衆生，所以亦盡現其淨土。這一段經文，即是本品的要旨。說明佛土本淨，只因衆生的心識有淨有穢，於是佛土便也顯得有淨有穢。

爲了加重這個意思，所以便藉維摩詰與衆香國諸菩薩的問答，說香積如來唯以衆香令諸天人得菩薩功德，不必用語言文字說法。可是釋迦呢？

「此土衆生，剛強難化，故佛爲說剛強之語以調伏之。」所謂剛強語，即是說三惡道，身語意邪行報、殺盜淫報等等。

衆香國諸菩薩於是讚嘆，釋迦能隱其無量自在之力，以貧乏卑陋之法來度脫衆生。

然而娑婆世界雖示現爲穢土，維摩詰卻亦爲彼諸菩薩說它有「十善事法」，菩薩有「八成就法」，爲其他的佛土所沒有。由是知穢土亦有殊勝淨行，令即使執淨穢事相的人，亦不致自暴自棄。

（十一）菩薩行品

上來十品，多說「反修」，此雖大圓滿理趣，但卻易惹人誤會，以爲菩薩必須作貪瞋癡行，然後始能通達佛道。是故本品便

由釋迦說法，演繹「正修」的理趣，說菩薩行。

況且，「大圓滿」一切見地都不執着，倘獨執着於「反修」，則亦落邊際，故本品便可起平衡的作用。

本品說維摩詰及一衆菩薩聲聞，同詣釋迦佛所，阿難聞香，便問吃過香積國的飯之後，香氣何時始消。維摩詰表面上是向他解釋，如何如何才消，實際上是排列出一個成佛的次第。這即是——

小乘有學位—小乘無學位—大乘初發心菩薩—大乘十地菩薩—大乘一生補處菩薩—佛

如上次第，不同如今寧瑪派所傳的九乘次第，這是因為時代不同之故。在維摩詰時代，根本尚未有說一切有部、經部、唯識、中觀等四宗派，所以次第便不相同。

其後釋迦因阿難讚嘆「如此香飯，能作佛事」，便乘機正面說佛作佛事的理趣。

於是，接着又說菩薩的正修，即所謂「有盡無盡解脫法門」。也即是不住有爲，亦不住無爲的法門。

密乘「大圓滿」的修習，以菩提心爲基礎，菩提心分世俗與勝義，必須兩種菩提心雙運（無分別而圓融），然後才能得中道。不落世俗菩提心邊，即是不住有爲；不落勝義菩提心邊，即是不住無爲。由此可見密乘的修持，完全根據顯乘的理趣。若不明經論，只修咒語手印，可謂一無是處。

（十二）見阿閼佛品

本品的目的，在說明維摩詰的出身來歷。

維摩詰原來是東方妙喜佛土（Abhirati）的菩薩，「於彼國沒，而來生此」，妙喜佛土的佛，名阿閼佛（不動佛 Akṣob-

hya），關於此土的事，可參閱拙著《印度密乘源流考略》一文（刊《內明》第二五九及二六〇期，收入《維摩詰經導讀》附錄）。

釋迦弘法，於恒河沙數佛土中，只重視兩個佛土，一個是阿彌陀佛的西方淨土，另一個即是阿閼佛的東方淨土。以經論結集的先後而言，說東方淨土實比說西方淨土爲先，《阿閼佛國經》於後漢時即有漢譯，因此經典結集必比後漢爲早，它應該是西元前後的結集。也即是說，當密乘祖師俱生喜金剛（Garab Dorje）開始公開傳「大圓滿」法之先後，這部經典便已結集流通。

本經說妙喜佛土，有一句很重要的話——

「爾時釋迦牟尼佛告諸大眾：汝等且觀妙喜世界無動如來，其國嚴飾，菩薩行淨，弟子清白。」

說「弟子清白」，其實是說密乘弟子清白。爲甚麼要這樣說呢？因爲密乘修「大圓滿」前行時，既「不離淫怒癡，亦不與俱」，就自然會受世人誤會。「不與俱」只是心態，世人不見，卻只見其「不離淫怒癡」相，更容易懷疑他不清白。

不妨說得更遠一點，引其他的經典來說明這個問題。

在《佛說秘密相經》中，有一位金剛手菩薩（Vajrapaṇi），向大日如來問法，大日如來便爲他說「秘密相」，即是修男女「和合相應」的雙身法，此法在經中稱爲「嬉戲秘密行相」。這種修法，至今尙成爲密乘行人的顧忌，認爲「不清白」的人自然很多。

在《佛說如來不思議秘密大乘經》中，釋迦爲金剛手菩薩授記，說他將來會「於極樂世界阿閼如來佛刹中生」，且於此土成佛，名爲金剛步如來。

把這兩部經的說法融會來看，阿闍佛的妙喜佛土便是金剛刹土，也即是密乘淨土。既然如此，釋迦說此佛土「弟子清白」便很重要。由是便亦確立了維摩詰的清白之身。

由第三品至此品，為經文的「正分」。

(十三) 法供養品

本品說帝釋天天王釋提桓因(Sakro devanamindra)聞維摩詰說法，釋迦印可證成此法，便對釋迦讚嘆此經功德，願作此經護持。

釋迦於是便隨喜讚嘆，說「此經廣說過去未來現在諸佛不可思議阿耨多羅三藐三菩提」。並為帝釋說過去月蓋王子(Candracchatta)向藥王如來(Tathagata Bhaisajyara)問「法供養」的故事，由是鼓勵帝釋為本經作法供養。其中釋迦引述藥王如來的話，有一段很值得注意。

「善男子，法供養者，諸佛所說深經，一切世間難信難受，微妙難見，清淨無染，但非分別思維之所能得。菩薩法藏所攝，陀羅尼印之。」

參考英譯西藏本，最後一句，可譯為——

「為菩薩藏結集的經典，得密咒王及法王印所印。」
由這段經文，可知說本經有密乘意趣，可謂無疑。

(十四) 囑累品

本品說釋迦以本經所說法義，咐囑彌勒菩薩，使廣為流通。並說此唯久經修道的菩薩才能信，若新學菩薩則未能。

新學菩薩聞深法經，驚怖生疑，或且說其過惡，釋迦囑彌勒當調伏其心。

至於久修道行的菩薩，對深法亦可能犯兩點過失：一者不肯用以教授新學菩薩；二者對深法取相分別。

如上釋迦所說新學菩薩及久修菩薩的過失，每令人疑，不知本經有甚麼值得怖畏，有甚麼可取相分別。但若知本經實為密乘「大圓滿」法系的經典，則當知釋迦對彌勒的囑咐，實非泛泛之言。

印度弘揚密乘的祖師，絕大多數為「瑜伽行中觀師」，彌勒菩薩則為「瑜伽行派」的宗師，此間關係，由本品亦可窺見。前品及本品，屬流通分。

本經異譯

本經在漢土共有七個不同的譯本——

《古維摩經》 嚴佛調於後漢中平五年（西元一八八年）譯。二卷。今佚。

《維摩詰經》 支謙於吳黃武二年（西元二二三年）始譯。二卷。今存。

《毘摩羅詰經》 竺叔蘭於晉元康元年（西元二九一年）譯。三卷。今佚。

《維摩詰所說法門》 竺法護於晉大安二年（西元三〇三年）譯。一卷。今佚。

《維摩詰經》 晉祇多密譯。四卷。今佚。

《維摩詰所說經》 姚秦鳩摩羅什於弘治八年（西元四〇六年）譯。三卷。今存。

《說無垢稱經》 唐玄奘譯。六卷。今存。

以上七譯，僅存三譯，以羅什所譯文詞最為流暢，玄奘所譯最為信實。

在西藏，共有兩個譯本。另有法文譯本一，英文譯本一，皆據藏譯而繙。此外，又有學者據藏文譯本，還原為梵文本。足見本經之流通，已遍於世界。

本文以清淨心，發揚本經為密乘「大圓滿」法系經典，係因現代寧瑪派法王敦珠甯波車之啓示而作。若有少份功德，悉與六道有情作回向。

【註釋】

① The holy teaching of Vimalakīrti, Robert A. F. Thurman 譯，Penn State 版。

② 唐玄奘譯本無此句，Thurman 譯本則有此句，很可能是玄奘法師所據的梵文本已略去此句，與鳩摩羅什所據的梵本不同。

③ 鳩摩羅什譯：「爾時毘耶離城有長者子名曰寶積」，玄奘譯則作：「時廣嚴城有一菩薩，離帖毘種，名曰寶性。」參考英譯，以玄奘譯為真實。

④ 外宗中觀應成派之所以優於自續派，即是因為他不自立量，不立量即無所執。然而內宗大中觀之所以優於應成派，則在於他連「無所執」這個作意也沒有。所以西藏密宗傳說，應成派的祖師月稱尚未能解脫。

⑤ 玄奘譯本說菩薩行較詳，羅什譯則有省略。可參考玄奘譯《說無垢稱經》卷三。

（上接第37頁「雜阿含經」論五蘊法門）
「長阿含經」卷三十載：「衆共生死，故名衆生。」

五、佛陀為何開示五蘊法門

在「雜阿含經」第七十二經中，世尊告諸比丘：

「當說所知法，智及智者。諦聽、善思，當為汝說。云何所知法？謂五受陰。何等為五？色受陰，受、想、行、識受陰，是名所知法。云何為智？調伏貪欲、斷貪欲、越貪欲，是名為智。云何智者？阿羅漢是。阿羅漢者，非有他世死，非無他世死，非有無他世死，非非有無他世死；廣說無量，諸數永滅。是名說所知法、智及智者。」在第六十經中，世尊告諸比丘：「有五受陰。何等為五？所謂色受陰，受、想、行、識受陰。善哉比丘，不樂於色，不讚歎色，不取於色，不著於色。善哉比丘，不樂於受、想、行、識，不讚歎識，不取於識，不著於識。所以者何？若比丘不樂於色、不讚歎色、不取於色、不著於色，則於色不樂，心得解脫。如是受、想、行。不樂於識、不讚歎識、不取於識、不著於識，則於識不樂，心得解脫。若比丘不樂於色，心得解脫；如是受、想、行、識不樂，心得解脫。不滅不生，平等捨住，正念、正智。彼比丘如是知、如是見者，前際俱見永盡無餘已，後際俱見永盡無餘已，無所封著。無所封著者，於諸世間都無所取，無所取者亦無所求，無所求者，自覺涅槃。……」可見世尊慈悲，苦心孤詣地指出，開示五蘊法門是為破我見、調伏貪欲。越貪欲，是智者。因為見有我者，一切皆於此五受陰見我，生恐怖障礙心亂，以取著故。「雜阿含經」第七十一經則指出：「五受陰起、住、出，則苦於此起，病於此住，老死於此出。破除五陰繫著，調伏貪欲，不樂無著，即無所求，自覺涅槃。」所以這是修道重要途徑。



屹若株杌的石霜禪

在青原系禪藥山惟儼的法嗣中，人們多注目於雲岩門下的曹洞一派，而對於道吾、船子門下的兩系禪，則鮮有問津者。其實，藥山門下有語錄傳世的六人之中，道吾門下的石霜及船子門下的夾山法席俱盛，它們與洞山一起構成了藥山門下的三系大法脈。可見，研究石霜與夾山，將對藥山禪有一個比較全面的了解。

石霜慶諸（八〇七——八八八）師承藥山的大弟子道吾圓智（一作宗智），他對於弘傳藥山禪法有着重要的歷史貢獻。惜乎玄泰禪師所纂錄的石霜言行的文字已不可得，我們只能從燈錄與禪門史籍中蒐集材料，以期能對石霜有一個比較粗淺的認識。

石霜慶諸的師承比較廣泛，他所步入禪門的歷程也比較特

在王千一等，最可以問津者莫出來也。

企一于愚

殊。據「傳燈錄」及「宋高僧傳」所載，慶諸於十三歲禮洪井西山紹鑾落髮，並於斯棲止十年。至二十三歲，他才到嵩山受具戒，此後便至洛下修學毘尼（毘奈耶，即律學）。以上可視為石霜修學的第一階段。在這長達十多年的修學中，石霜所學的基本內容是律儀，以致他後來習禪入乎智頭陀門下，且其修持也十分注重坐禪。這並非只是一種師承的偶合，而是慶諸對禪門師傳的必然選擇，而且，這種修學經歷對於他後來形成「屹若株杌」（「宋僧傳」作「屹若榴杌」）的禪風，都有着不可忽視的作用。由「一讀回觀」的禪風，自然形成了「屹若株杌」的禪風。

石霜慶諸修學的第二個階段為棄漸入頓的階段。「宋高僧傳」卷十二載慶諸學毘奈耶「既知聽制，終謂漸宗，迴抵南嶽，入大瀉山。」在「五燈會元」卷五，則詳載了慶諸於瀉山處的那段修學經歷。「一讀回觀」的禪風，自然形成了「屹若株杌」的禪風。

回抵瀉山，爲米頭。一日篩米次，瀉曰：「施主物，莫拋撒。」師曰：「不拋撒。」瀉於地上拾得一粒曰：「汝道不拋撒，這個是什麼？」師無對。瀉又曰：「莫輕這一粒，百千粒盡從這一粒生。」師曰：「百千粒從這一粒生，未審這一粒從什麼處生？」瀉呵呵大笑，歸方丈。瀉至晚上堂曰：「大眾，米裏有虫，諸人好看。」

從「宋高僧傳」來看，在慶諸由律入禪的這一個修持階段，肯定不只是參學一位禪師，但於瀉山處所獲良多而已。石霜在瀉山處篩米的這則公案，充滿了對禪旨本體的深層次的證悟：萬法歸一，一歸何處？這既是禪門常參的話頭，也包含了華嚴家的「一即一切，一切即一」的理事圓融思想。然而，對最後那「一粒」的追悟，更是向上一路的境界，非尋常口頭禪話可以擬議，以故瀉山贊之爲「米裏有虫」。從這則公案足可見出石霜之悟，已涉及了禪之本體，也爲他日後進入道吾門下，建立高古的門庭奠定了基礎。

石霜修學的第三個階段爲道吾悟道時期。「宋高僧傳」云：「次屆雲岩，遇道吾，垂問知意，方爲二夏之僧」，「景德錄」卷十五則詳載了石霜參學道吾的那段事跡。

師（石霜）後參道吾，問：「如何是觸目菩提？」道吾喚：「沙彌！」沙彌應諾。吾曰：「添淨瓶水著。」吾却問師：「汝適來問什麼？」師乃舉前問，道吾便起去。師從此惺却。

「觸目菩提」本是石頭禪的主張，希遷在「參同契」中，曾明確

地指出：「觸目不會道，運足焉知路。」石霜此處的請教「觸目菩提」，正是對祖師禪味的追尋。而道吾圓智的開示却不着一言，但以添淨瓶水、起身便去等身勢給石霜以暗示。事實上，道吾的這一舉一動，又何常不是菩提至道的所在。

由「一歸何處」的體認到「觸目菩提」的再證，自然體現了石霜在禪悟上的一種飛躍。他後來的歸依道吾，也是禪門釋子擇師的必然結果。道吾在示寂前垂問：「心中有物，久而爲患，誰可除之」時，石霜答道：「心物俱非，除之益患。」道吾贊曰：「賢哉！賢哉！」（見「景德錄」卷十五）從這裏看，石霜確實找到了他應該師事的法主，同時，道吾也擇就了他堪爲傳授的法器。

石霜除了以上直接的師承之外，在同宗旁參方面也存在着不可忽視的因素。「五燈會元」卷五載石霜在道吾門下悟後，曾避世於瀏陽陶家坊，後遇洞山門人，垂問其在洞山處的參學，即下「出門便是草」的轉語，被洞山讚爲「此是一千五百人善知識語」（「洞山語錄」所載亦同），石霜也因此而「囊錫始露，果熟香飄」。在杜繼文、魏道儒先生合編的「中國禪宗通史」中，言洞山「年三十五，因洞山良价推荐，得住潭州石霜山，道吾亦隨之而至。」（見該書三三三至三三四頁）杜先生之說，當有所本，然依「宋高僧傳」則慶諸的得石霜而住，似與洞山無直接關係。儘管如此，慶諸與良价之間確實存在着密切的旁參關係，這從石霜的頌洞山「五位王子」，以及石霜侍者九峯道虔的詮釋「五位王子」等，是可以明顯地見出來的。

綜觀石霜的修學歷程，洛下的修學修毘尼，對於他後來形成

「屹若株杌」的禪風（重實踐修持）有着直接的淵源關係；而由律入禪後在滄山的問道，則是石霜禪法向上一路的增上緣；在道吾處徹見心源，心物全除，自然是得法之所；至於旁參洞山，詮釋五位，則使石霜禪在乃祖石頭的基礎上又增添了一重圓融的色彩。惟其如此，石霜禪在行持上孤高峻峭；在教理上則既圓融無碍，且又玄幽深邈。

二、

石霜時代的南宗禪宗風爲之一變，德山棒、臨濟喝一時已風靡於叢林，那種剴切凌勵的作風，一時成爲了禪家的時尚。然於此風盛極一時之餘，藥山的子孫們仍恪守古度，注重於對禪的本體的深層次的證悟。特別是石霜慶諸，他繼承了「坐作並重」的楞伽師法統，在石霜山建立起了他的「枯木象」道場。這在「宋高僧傳」與「傳燈錄」中頗有記載：

如是二十年間，堂中老宿，長坐不臥，屹若樞杌，天下謂之石霜枯木象是也。南方謂之叢林者，翻「禪那」爲「功德叢林」也，爲四方清則者無出其右。（「宋高僧傳」卷十 二）

在當時叢林盛行不看經、不坐禪的風尚，石霜能主持這種道風，已是十分難能可貴的了。

或許有人會認爲慶諸的這種作風，似乎有些偏於保守，未能趕上當時禪門的潮流。站在表像上看，石霜的宗風是有些滯後的傾向，但仔細地對當時那種棒喝交馳的作風加以體會，則會發現當時禪門那些剴切的作畧，儘管使禪僧對現前的一機一境的體悟

有所裨益，但對於禪的本旨的徹悟，則未見得已達到極致。相傳石霜寂後，大眾推舉石霜的首座繼任主持，而石霜的侍者九峯道虔不同意，他曾爲此而問殺首座，其事畧如下：

泊霜歸寂，衆請首座繼任主持。師（道虔）白衆曰：「須明得先師意始可。」座曰：「先師有什麼意？」師曰：「先師道：『休去，歇去，冷湫湫地去，一念萬年去，寒灰枯木去，古廟香爐去，一條白練去。』其餘則不問，如何是一條白練去？」座曰：「這個只是明一色邊事。」師曰：「元來未會先師意在。」座曰：「你不肯我那？但裝香來，香烟斷處，若去不得，即不會先師意。」遂焚香，香烟未斷，座已脫去。師拊背曰：「坐脫立亡即不無，先師意未夢見在。」（見「五燈會元」卷六）

在禪門中，坐脫立亡的修持功力已非同尋常了，但在高明的禪者看來，却並沒有完全達到悟的至境，洞山良价當年問殺首座，九峰在這裏亦是如此。由此足可見出慶諸在禪的悟境上，絕非是停留在對現前的一機一境的體認上，而是取決於對禪的本體把握上。站在這個角度上看，慶諸的禪法非但不滯於保守，反而是禪門的向上一路，它是一種超乎見聞覺知的究竟的證悟。

儘管石霜的禪法注重坐禪，其禪風亦高古幽邈，但參學者却仍歸之若市，據說慶諸當年的道場就集有五百枯木象。今查燈錄，石霜門下存有語錄者就不下二十四人，其中尚有唐僖宗的太子龍湖普聞，石霜在弘傳禪法中也扣留了裴休這類文人的笏板。如此盛大的法席，殊無曲高和寡之弊，於斯亦可見出肇自雙峯、東山以來的楞伽師法，並沒有完全伴隨阿佛罵祖之聲湮沒，而

賴藥山的子孫慶諸與良价們弘傳了開去。也由於慶諸禪法既主頓法又不壞傳統，乃至於有的學者誤將他歸入北宗之中。而今正本清源，既可以正某些學人對南宗禪的偏見，又可以糾正錯誤認慶諸為北禪之訛。

三、

石霜在禪法上不但注重坐禪，而且與洞山這位同門導師的道友間有着十分密切的聯繫，他在弘傳洞山的五位禪法上，也有着不可磨滅的功績。「傳燈錄」載有石霜的「五位王子頌」，「人天眼目」所載亦畧同，然於題下注云：「石霜諸出題，悟本頌。」今查「五燈會元」卷六，見石霜侍者九峰道虔有詮釋王種內紹與外紹之說，則未見得石霜不能作此五頌。且「宋高僧傳」云：「時洞山新滅，（石霜）俄為遠方禪侶圍繞，因入深山無人之境，結茅宴坐。」（見卷十一本傳）從洞山的學人入乎石霜，可以見出慶諸非但能作此五頌，而且還可以代洞山傳授五位禪法，則「五位王子頌」當為石霜所作無疑。

查「人天眼目」卷三，石霜所頌的「五位王子」，完全可與洞山的五位君臣相比伍，其偏正回至關係如下：

誕生 內紹，嫡生 又云正位根本智，儲君太子也。

朝生 庶生 宰相之子，已落偏位，涉大功助，亦云外

紹臣種。

未生 有修有證，群臣位。

化生 借位明功，將軍位。

內生 亦為內紹，根本同出，誕生同。

在「五燈會元」卷六中，石霜的侍者九峯答學人王種的「內紹」與「外紹」，更可見出石霜於洞山寂後代為弘傳五位禪法的功績來。

問：「承古有言，向外紹則臣位，向內紹則王種，是
否？」師（九峯道虔）曰：「是。」曰：「如何是外紹？」
師曰：「若不知事極頭，祇得了事，喚作外紹，是為臣種。
」曰：「如何是內紹？」師曰：「知向裏許承當担荷，是為
內紹。」曰：「如何是王種？」師曰：「須見無承當底人，
無担荷底人，始得同一色。同一色了，所以借為誕生，是為
王種。」曰：「恁麼則內紹亦須得轉？」師曰：「灼然！有
承當担荷，爭得不轉？汝道內紹便是人王種，你且道如今還
有紹底道理麼？所以古人道：紹是功，紹了非是功。轉功位
了，始喚作人王種。」曰：「未審外紹還轉也無？」師曰：
「外紹全未知有，且教渠知有。……所以道紹是功，名臣是
偏中正；紹子轉功，名君是正中偏。」

五位王子與五位君臣間的關係，經九峯闡釋，已功助了然。石霜弘洞山五位禪法，不祇是有代洞山弘傳法席之功，同時也使自家禪法在理論上多了一重圓融的色彩。

在理論上偏正回互，圓融無碍；在行持上長坐不臥，屹若株
杌：這便形成了石霜禪的獨特風格。還有一點值得推許的，那就是唐僖宗曾向石霜慶諸禪師賜旨，而大師「堅持不受，」僅這一點，就可以見出一代大德的高風亮節。



三論祖庭——草堂寺今昔概況

楊作舟

姚秦創立譯經場，什密先後共流芳。

寶塔莊嚴圭峯下，永布慈雲護草堂。

草堂寺位於今盧縣城東南二十公里之圭峯山下。昔為後秦時逍遙園內的一部份。鳩摩羅什譯經之場，圭峯宗密造疏之園。地處漢上林苑境內，跡近終南，形號龜背，水有太平、高冠以毓其秀，山有紫閣、圭峯以鐘其靈，列乎八景之中，居乎名區之首，固古來名勝之地。清「盧縣志」載，邑令康如連曰：「盧地之勝、皆什、圭二緇遺跡，吊古者率游咏焉。」

隋費長房「歷代三寶記」：「世稱大寺，非是本品，中構一堂，權以草蘆，即於其內……翻譯佛經。」因名草堂，是我國首創翻譯佛經的國立譯場，為中印文化交流的主要發源地。在中國佛教發展史上佔有重要的地位。自鳩摩羅什譯經之後，已成爲著名的佛教古刹而聲聞中外。寺內現保存不少重要文物，一九五六年，被公佈爲陝西省第一批重點文物保護單位。因鳩摩羅什在此

譯出「中論」、「百論」、「十二門論」，故稱爲「三論宗」祖庭。

鳩摩羅什，祖籍天竺，出生於龜茲（今新疆庫車縣境），於後秦弘始三年（四〇一）應秦主姚興之請，來到長安，興待以國師之禮，迎入逍遙園西明閣，並建草堂寺翻譯經論。當時四方義學沙門次第羣集者達三千人，有「三千弟子共翻經」之稱。其中有僧肇、僧睿、道融、曇影等號稱四聖八俊的弟子爲其得力助手。據「大唐內典錄」卷三載，共譯出大乘經論九十八部，四百二十五卷，爲發展中國文化事業作出了偉大的貢獻。

「歷代三寶記」又載，魏末周初，衢街稍整，大寺成爲四伽藍，草堂本名即爲一寺，東爲常住，西爲大乘寺，南爲安定國寺，四寺本爲一體，範圍廣大，中有「天街」，米八隅大井即舊大寺之東廚，供三千僧人之甘泉也。

北魏孝文帝曾在鳩摩羅什所居舊堂建三級浮屠，訪求羅什後

裔。

唐高祖李淵爲鄭州刺史時，曾於隋大業二年正月初八日，爲李世民目患蒞寺求佛，蒙佛恩力，其患乃捐，敬造石碑像以酬聖願（按是時太宗才九歲，石碑已佚，「金石萃編」上有全文）。

李世民卽太宗位後，出於報恩，曾蒞寺參拜佛祖，並以鳩摩羅什譯經功績之大，特題詩以讚頌之。

秦朝朗現聖人星，遠表吾師德至靈。

十萬流沙來振錫，三千弟子共翻經。

文合金玉知無朽，舌似蘭蓀尚有馨。

堪嘆逍遙園裏事，空餘明月草青青。

（此詩石刻現存）

唐元和中敕修一次。穆宗長慶年（八二一），宗密禪師住持草堂寺，著疏傳禪，大振宗風，改名棲禪寺，草堂得以中興。宋乾德四年（九六六）曾重修，更名爲清涼建福院（有碑）。然草堂、棲禪之名仍相互爲用。金章宗明昌癸丑（一一九三）辯正大師增修講所（有碑）。元太宗癸卯至丁未（一二四三——一二四七），皇太子濶端會四次令旨對草堂寺大加修葺（有碑）。明洪武十六年（一三三二）僧惠明建該寺爲僧會司。清乾隆三十一年（一七六六）寺僧寂法重修（有碑）。清雍正十二年（一七九四），雍正皇帝敕封什公門人僧肇爲「大智圓正聖僧禪師」，易寺名爲「聖恩寺」（有碑），但知者甚少，故直至今日仍以草堂名寺，其他名稱已成爲歷史記載矣。

至於寺院原來規模，因文獻缺佚，難以詳考。據「重修建福院記」碑載：「南連遠嶠盡爲常住之域，北接長河悉是伽藍之地。」宋程明道游南山詩序曰：「寺在竹林之心，其竹蓋將十頃。」其詩有「四面篔簹一徑通」之句。宋唐邁亦有「十頃筠篁環殿閣」之詩句，可見當日寺院範圍之廣。明正德十五年（一五二六），王九思「游南山記」云：「寺基寬敞，前殿壁畫甚古，前朝詩刻嵌壁甚夥，西南隅爲羅什葬塔，有亭覆焉。」可知此時殿宇較爲完整。但到崇禎年間（一六八一），戰亂迭起，寺被焚掠，從此寺院面積逐漸縮小。清乾隆碑載：「寺僧寂法修殘補缺，整飾殿廊，並建天王殿五間，寺宇煥然聿新，形景如昔。」同治元年（一八六二），殿宇毀於兵火。光緒七年（一八八一）又遭洪水之災，幾成廢墟。後僅修佛殿五間，僧寮數間，百餘年來，瘡痍滿目，荒涼可傷。建國後，政府十分重視保護宗教文物，曾撥款對該寺進行整修和擴建。不幸在「文革」中僧人被迫離散，佛像法物被毀，暫由文物部門接管。

自宗教信仰自由政策得到了重申和貫徹以來，一九八四年又交歸僧人管理，達到了廟像廟、僧像僧的新局面。同時草堂寺，又被列爲西安地區八大開放寺院之一，卽已實行對外開放。首位住持宏林法師深感香客游人日益增多，舊有殿宇已不敷宗教活動和游人觀光的需求，遂與監院諦性法師共謀發心，籌集資金，再建殿宇，除原舊大殿、山門、僧寮、政府建圍牆、廂房、配殿外，幾年來新建天王殿、鐘鼓樓、大雄殿、法堂、東西配殿、兩側僧寮、玉佛殿、齋堂等共八十餘間，建築宏偉，排列整齊，寺院面貌煥然一新，成爲一座完整的佛教道場。一九九二年八月十五日，宏林法師升任草堂寺方丈，四衆祝賀者千有餘人，百餘年

來，尙屬創舉。一九九三年四月八日，由宏林法師主持舉行傳授三壇大戒，來自全國各省市、自治區的受戒比丘四百六十餘人，比丘尼三百七十餘人，菩薩戒、五戒弟子三百餘人，此次傳戒，規模之大，人數之多，在西安地區自民國以來從所未有，因緣殊勝，龍天歡喜。今日之草堂，更以其悠久的歷史，多姿的風采，爲祖國增光輝、爲佛教顯昌隆。

寺內現存之主要文物：

- 一、姚秦三藏法師鳩摩羅什舍利塔。
- 二、唐故圭峯定慧禪師傳法碑。
- 三、金草堂辨正大師塔銘碑。
- 四、宋重修建福院碑。
- 五、元皇太子令旨重修草堂寺碑。
- 六、元大草堂棲禪寺宗派圖碑。
- 七、清乾隆重修草堂寺碑。
- 八、雍正皇帝敕封僧肇碑。
- 九、唐太宗贊羅什法師詩碑。
- 十、歷代名人題詩碑十九方。
- 十一、影印宋磧砂版大藏經一部。
- 十二、明代萬斤大鐵鐘一口。

古來有「關中八景」中「草堂烟霧」之一景，由於世遠年湮，自然地理的變化，升騰烟霧之井猶在，烟霧已不復見

矣。

附：「日蓮宗」與草堂寺之關係。

日蓮宗是日本僧人日蓮於七百年前依據鳩摩羅什在草堂寺所譯「妙法蓮華經」爲中心，主張專念「妙法蓮華經」五字經題，創立了日本一大佛教宗派——日蓮宗，因而尊鳩摩羅什爲高祖，奉草堂寺爲祖庭。他們爲了顯彰遺德，知恩報恩，於一九八二年四月十三日，以全日本佛教會會長，日蓮宗管長，金子日威爲名譽團長，松井大周爲團長的訪華團，一行五十四人，來到草堂寺參拜祖庭，並奉獻鳩摩羅什木刻像一尊，和我國佛教四象隆重舉行聖像開光法會，共祝兩國人民安樂，友好萬年。中國佛教協會趙樸初會長即席咏出詞句：

萬綠映庭階，終南初日照人來，連城烟霧開。
象教隱重影，百福莊嚴坐道場，光照遍十方。
聲氣好相求，法音豈止遍三洲，從此廣宣流。
同架白牛車，同供香花禮法華，同護法王家。
慈悲渡有緣，和風法雨遍遙天，世界盡莊嚴。

日蓮宗人爲續報法恩，又捐資爲鳩摩羅什建設一座宏偉的紀念堂，一九九二年四月十三日，以松井大周爲團長的顯彰會代表三百人，和我國佛教徒千餘人，聯合舉行鳩摩羅什紀念堂落成典禮，和聖像奉安法會，祝願中日友好，世界和平。這些友好活動，首先是擴大了我國的政治影響，提高了鳩摩羅什的國際地位，也爲草堂寺增添了新的歷史內容。

平野，自然與由變小，我編譯其內容，因難口不為原
古來有一編中，有一章堂歌讀一文一景，由氣對戲
立，由氣草堂中歌讀了深而顯其內容。
舌讀，首先呈獻大丁舞團的過前演藝，與高丁獻舞舞十的團樂戲
典對，味靈對孝史話會，隨讀中日文刊，世界味平。戲些大我
三百人，味其團舞舞十餘人，聯合舉行獻舞舞十餘念堂善如
二平四月十三日，以併共大同舞團長由編譯會升表
演舞舞十恩，又研資演獻舞舞十數舞一在定舞由舞



從佛經故事來談

佛陀對戰爭和種族的態度

(上)

道元

人們生活在這個形形色色的世界，每個人的所作所為都是在編造着許許多多各自不同的故事，有善惡之分，明晦之別，正邪之差，似乎這個千變萬化的世界無非就是一樁樁大小不同的故事組織而成。佛法雖微妙無窮，博大精深，其實也無非就是一則「世尊拈花，迦葉微笑」的美妙神奇故事而已。佛法正是以這種淺顯易懂的故事，來闡發深邃難測的智慧，藉以指示迷津，導正人心，從而也表明了佛陀的處世態度。

一、佛經故事的由來與功用

昔日的佛陀，悟道以後，為了令衆生開示悟入佛之知見，說法四十五年，談經三百餘會，大轉法輪，以無數方便，種種因緣，種種故事，演說妙法，揭示真諦，啓示衆生。後來，結集成經，載有數之不盡的故事，人們通過這些故事為學佛門徑，而悟佛深理，識心達本，轉惑見成真智，轉群迷為正覺，捨大闇為光明，正是：「鑿大昏之壙，闢靈照之戶」。儘管釋迦佛已逝去二千五百餘年了，但他所作所說的動人故事，一直激勵着人們止惡行善，棄暗投明，破邪立正，正視生活，具足慧眼，邁向光明。因此之故，佛經故事，猶如一把火炬，光照寰宇，給人類帶來無限光明。

佛經故事種類繁多，有歷史故事、現實故事、譬喻故事、童話故事、寓言故事等，是佛經重要的組成部份。這些佛經故事豐富多彩，舉不勝舉，是取之不盡，用之不竭的寶藏。微妙難思的佛法，通過故事的顯發，直示佛理，這種以事顯理的權巧，致使理事相融，相得益彰。要想了解佛經故事何其多，只要回顧歷史，追根溯源，便不難知曉佛經故事的出處。

佛教起源於印度。而印度是世界四大文明古國之一，同時也是世界寓言三大發源地之一（印度、希臘和中國合為世界寓言三大發祥地），是一個寓言故事創作非常豐富發達的國家。所以，以研究古印度文化而著稱的季羨林教授說：「印度人民是十分富於幻想力的。從很古的時代起，他們就創造了不少富有幻想又有教育意義的神話、寓言和童話。在神話創造方面，他們不亞於古代希臘人，而在寓言和童話的創造方面，則在希臘人之上。」印度早在上古時期，佛陀未降生以前，就有不可計數的寓言故事廣泛流傳民間，由群眾口頭創作，無文字記載，只是口口相傳，代代相承，經過相當長的時間以後，方有文字記載。印度最早文字記載古代寓言故事的著作有：《故事海》(Kathasaritsagara)、《五卷書》(Pañcatantra)、《大故事花束》(Brhatkathamāñjiri)、《蓋世嘉言集》(Hitopadasa)。這些寓言故事集，是古代印度人民智慧的結晶，具有深刻的寓意，蘊含着深刻的哲理，啓示人們去覺悟真理，是人類寶貴的財富。

佛經故事與古代印度民間的神話、寓言和童話故事，有着千絲萬縷的關係。因佛陀誕生於古印度，自幼受學《四吠陀》等梵書六十餘種，博覽群典，後出家修道，直至悟道成佛，乃至轉大法輪，終其一生，致力於宣傳他的教義，使佛教得到廣泛傳播和

發展，獨尊於九十六種外道之上，鶴立雞群，衆心歸向。正因為他學識淵博，涉臘古印度衆家之說，爲了更好地講經說法，使「四聖諦」易於爲衆生接受，令教義通俗易懂，妙趣橫生，衆生喜聞樂見，便隨意取捨古印度的故事，貫串其中，借故事來進行說教。以致後來佛經方面對古印度故事的保存、匯集、加工，起着重要的作用，所以佛經是收集古印度故事的一大寶庫。例如《百喻經》、《雜譬喻經》等都是佛教極好的說教故事。佛經故事除取材於古印度民間故事之外，還有一大部分是佛陀及其弟子因事而作。本文所講的幾則佛經故事，都是很真實的故事。

佛經故事妙用無窮。佛陀以故事來演說佛法妙義，讓人們領悟佛理，是佛陀對機施教的一種權巧方便。故《妙法蓮華經·方便品》中如佛所說：「我以無數方便，種種因緣，譬喻言辭，演說佛法。」又此經的《安樂行品》亦云：「以諸因緣，無量譬喻，開示衆生，咸令歡喜。」由此觀之，便知佛陀運用故事的功能之所在。正如《百喻經》中的偈語所曰：「如阿伽陀藥，樹葉而裹之。取藥塗毒竟，樹葉還棄之。戲笑如葉裏，實義在其中。智者取正義，戲笑便應棄。」這首偈語淋漓盡致地闡述了佛經故事的大用。意思是說，佛經故事如同阿伽陀藥（阿伽陀，此是梵語，譯爲普去、無價、無病、丸藥，或作不死藥，意爲此藥功兼諸藥，功效無窮，價值無量，施設此藥，普去衆疾；如服此藥已，更無有病），這種藥原是用樹葉裹着，取藥療治病毒，藥被塗完之後，樹葉就被扔掉了；戲笑風趣的佛經故事就像是包裹着藥物的樹葉，深刻的含義正寄寓其中，而明智的人應取其正義，戲笑理應拋棄。可見，佛經故事何等重要，可以去邪歸正，可以診治人心，不能等閒視之。一言以蔽之，佛經故事所透示的是佛

法，顯示的是真理，是救世之良方，是救人之妙藥。

一一、消弭戰爭，主張和平

佛陀所說的故事，洋溢着他所倡導的幾種最基本的道理，最主要的是：反對戰爭，主張和平，犧牲自我，慈愛衆生，剋制貪欲，禁戒殘暴等人類最光輝的思想。以下從一些佛經故事中採擷幾則生動的故事，奉獻給這多災多難的世界，促進世界和平，人民安樂。把佛陀「無緣大慈，同體大悲」的情懷，帶給這淒涼冷漠的世界；把佛陀的智慧之光，送給這黯淡無光的世界，讓世界永遠充滿仁愛，充滿光明。

早在兩千五百多年前，佛陀就反對戰爭，主張和平，提倡仁愛。當時，印度戰爭頻繁，強國侵吞弱國，戰爭此起彼伏，人民遭受刀兵之災，苦不堪言。佛陀對此深有感觸地說過：「惡中之惡者，於瞋復生瞋，能於瞋不瞋，爲戰中最勝。」他指出了戰爭最爲惡毒，最爲殘忍。他之所以要出家修道，是因爲感悟人世的生老病死、弱肉強食等痛苦，爲此而出家，探求解決人生痛苦之法，從而告誡人們「知苦斷集，慕滅修道」，是解脫的根本。他時常奔走各國之間，傳教佈道，令國王歸信佛法，阻止了許多戰爭，化險爲夷，成爲倍受歡迎的和平使者，因此爲後世留下許多阻止戰爭的故事。其中就有一則故事，佛陀講給阿闍世王使臣禹舍「長壽王仁義至篤」的故事，致使阿闍世王放棄了戰爭，化干戈爲玉帛。由於佛陀愍念蒼生，慈愛所有物命，不被殺害，通過故事的說教，平息了這場戰爭。所以，近世孫中山先生生前曾說

過：「佛教是救世之仁」。

(一) 慈悲救世

「長壽王仁義至篤」的故事是來源於《長壽王經》。故事是說：

從前有位菩薩爲國君，名曰長壽。王有太子，名曰長生。治國以政，刀杖之惱，不加吏民，風雨調順，五谷豐熟，國泰而民安。但有一隣國之王，不修正治，國民貧困。而這位治行暴虐的君主，視長壽王國熾饒豐樂，而無兵革之備，便想攻奪其國。遂興兵而至長壽王國界。其國邊關吃緊，國內臣民心惶恐不安。文武大臣白王曰：「彼貪王興兵而來，欲攻明王之國，唯願預備。」長壽王召集群臣而告之曰：「彼所以來者，但貪我國人民倉谷珍寶耳。若與其戰，必傷吾民。夫爭國殺民，吾不爲也。」群臣曰：「臣等皆曉習戰法，必能勝彼，不使明王之兵，爲彼所侵也。」王曰：「若我勝彼，即有死傷。彼兵我民，俱惜壽命。愛我害彼，賢者不爲也。」群臣不聽，舉旗發兵，出往界上，逆而距之。

長壽王愛惜臣民之命，不願出兵抵禦，而群臣以報國之勇，卻要拚殺疆場。在這緊急時刻，眼看便是一場屍橫遍野，血流成河，慘絕人寰的戰爭即將降臨，兩國將有無數士兵死於這場慘酷的戰爭，遭受刀兵之苦和生離死別，多少人因這場戰爭失去骨肉同胞而悲痛欲絕。正如唐朝文人李華在《甲古戰場文》中所說的那樣：「蒼蒼蒸民，誰無父母？提攜奉負，畏其不壽；誰無兄

弟？如足如手；誰無夫婦？如賓如友。生也何恩，殺之何咎？」

長壽王乃謂其太子曰：「彼貪我國，故來攻我。今群臣以我故，欲逆而距之。夫兩敵相向，必有缺傷，今欲與汝俱委國亡去。」於是長壽王與太子爲了保全臣民免遭涂炭，棄國而去，幽隱山間，讓國與隣國，隣國長驅直入。兩國皆免刀兵之難，都保全了廣大民衆的安樂家園。

隣國之暴君，遂入其國，得長壽王金千斤，錢千萬。有一婆羅門貧鄙之道士，在長壽王幽隱處相遇，他遙聞長壽王樂善好施，周濟貧苦及鰥寡孤獨，便向長壽王乞求錢財，用自生活。長壽王默然自念：「此婆羅門道士遠道而來，向我乞財，正值我失國，身無長物，無以相送，如讓他空手而去，一無所得，甚可哀念，怎麼辦呢？」長壽王頓生惻隱之心，愛民如子，便說：「我聽聞貪王要捉拿我，詔示天下：能把長壽王人頭砍下拿來，當以重賞。請你把我首級砍下，可得重賞。」婆羅門說：「我遙聞大王勸富濟窮，故來乞求。我只要少許錢財，以養活命即可。今遇大王不幸失國，自嘆薄福。現在你叫我把你的人頭砍下，去換重賞，可我不敢承命。」這位菩薩心腸的長壽王卻說：「人生在世，難免一死，願以身相施，爲何辭讓？今若不取，後有來者，我還是布施他人，你不如趁早取下我的人頭。」婆羅門說：「我不忍心殺大王。大王若有弘慈之意，一定以首級性命相送，希望能隨我去見貪王。」王即隨往，至城門外，五花大綁，暴君貪王聞言大喜，賜金錢與婆羅門，婆羅門得錢而去。

貪王乃遣人馬於街頭道邊，欲燒殺長壽王。長壽王的一些故舊群臣上諫貪王：「我等是故君之臣，今當終殺之時，願備少許酒菜佳餚遣送。」貪王念群臣等是長壽王之舊臣，聽之允諾。群

臣皆哽咽涕淚前來餞行，人民含淚立於道邊，觀者皆言：「王枉死」，廓邑草野，莫不呼天。

其太子長生時亦立於道邊，聽聞人語，知父爲貪王所得，便扮裝樵夫擔柴於街市賣之，間雜在人群之中，擠到人群前列，看見父王被繩索縛綁，劊子手點火欲燒，心如刀割，悲痛欲絕。父見長生，恐其瞋恚，爲父報怨。父乃仰天嘆曰：「夫爲人子，欲爲至孝，使汝父死而無恨，慎莫爲汝父報怨，即汝父樂死而不憂。若違父言行，殺害他人，即令汝父死有餘恨。」他以此言來示意太子。太子聞言，不忍見其父死，因而還山。長壽王遂被燒殺。

這段一字一淚一血的感人故事，說明了菩薩的偉大，能慈愛衆生，犧牲自我，不忍看到可怕的戰爭帶來山河破碎，人民塗炭，死於無辜滿目瘡痍的景象。這正是菩薩「不爲自己求安樂，但願衆生得離苦」的精神，代表了大乘佛教救世仁愛的思想，表明了佛陀反對戰爭，主張和平的願望，爲人類探求和平指明了方向。

衆所周知，戰爭是野蠻的、愚昧的、無人性的。若兩國殊死拚殺是解決戰爭唯一的辦法，那麼最後因戰爭而導致兩敗俱傷，死傷無數，國破家亡。即使一國打敗另一國，所得的只是焦土一遍，荒坟遍野，人煙稀少，草木不生，五谷難種，荒廢的國土，又有何意義？長此以往，人們爭戰不休，國無寧日，天下動蕩，民不聊生，人們對所依居的世間覺得無甚可靠的希望，苦海茫茫，身無依恃，心無依歸，不能安然生活。於是，人類急欲覓得一安心定性的真理。真理在哪裏？唯有在宗教中尋找真理。

宗教爲人生安身立命之本，爲宇宙人生真理所在。人生於困惑時，必求於宗教；於痛苦時，必求於宗教；世界和平，必求於宗教；人民安樂，必求於宗教。因爲，宗教可以淨化人心，調和人們的性情，化解人們之間的矛盾，統一人們的意志，使人改惡向善，知惡不爲，知善進取。所以，近代梁啓超居士則說：「無宗教則無統一，無宗教則無希望，無宗教則無解脫，無宗教則無忌憚，無宗教則無魄力。」因此之故，人民能統一，前途有希望，心靈得解脫，文化能發達，教育能盡善，環境能盡美，國家能強盛，則不可無宗教。

然而，宗教之中，佛教所說思想最爲合理。所以英國大哲學家羅素在講宗教優勝問題時說：「各宗教中，我所贊成的是佛教」（見《名人演講集》）。因爲，佛教的「無緣大慈，同體大悲」的思想，是救世之要道，也是格正人心之秘訣。所謂「慈悲」，「慈」者，與人爲樂，「悲」者，拔人之苦，視一切衆生與自己同體。菩薩慈悲，是說菩薩救度衆生能捨棄自己的一切，乃至頭目肝腦都能慈悲施捨，不求答報，無私奉獻，具有「人溺己溺」的博大心懷。

當今之世，戰爭四起，社會動亂，白色恐怖，搶劫販毒，槍殺陷害。其中，戰爭尤爲殘酷，給人們帶來痛苦最大，或血肉橫飛，喪身殞命；或屋毀家破，流離失所，無衣無食，饑寒交迫。究其原因，是人們迷失良知，貪心無足，縱欲無度，私欲難填，逞強好勝，橫行霸道，無惡不作，只知自己，不知有人，失去慈悲之心、仁愛之懷，從而導致社會混亂。近代淨土宗十三代祖師印光大師曾有感於世道衰微，人心不古的現象，而感嘆道：「近來世道人心，日趨日下，各懷我見，互相競爭，以致刀兵連綿，

無時靜謐。」人有三大毒素，便是貪、瞋、痴三毒，此病毒甚深，唯有用佛法來對治。布施度貪欲，慈悲度瞋恚，智慧度愚痴。貪心是罪魁禍首，由貪心起，貪而欲取，取而不得，頓生瞋恨，便發愚痴，與師入侵，引發戰爭。如若人人「勤修戒定慧，息滅貪瞋痴」，心懷慈悲，那麼戰爭無有。所以，探索和平的和蘭弗朗幾博士說：「世界戰亂之根，由於人類貪嫉權利思想之過高，遂發爲暴毒爭戰之至慘。在摩西十誡亦列爲深戒，杜其欲望，然義非究竟，故莫能收弭兵之效。獨佛說無非究竟，戒律尤爲精切。今後苟佛教普及，世界大同，拭目可俟。」

在當今這個動亂的世界，如若以佛陀「慈悲」思想淨化社會，格正人心，以長壽王的菩薩精神，化干戈爲玉帛，好生惡殺，戒殺延生。人人學菩薩、行菩薩、作菩薩，爲善最樂，助人法喜，人人擁有一顆仁愛之心，天下歸仁，那麼世界充滿仁愛之風尚，世界將變爲「人間淨土」，使人類真正幸福，使世界徹底和平。正如《朝時課誦》偈頌中所贊頌的那樣：「三塗八難俱離苦，四恩三有盡霑恩。國界安寧兵革銷，風調雨順民安樂。」

（二）化解怨仇

長壽王的故事並沒有就此結束。貪王燒死長壽王，太子長生與貪王結下不共戴天之仇，仇深似海。人們會說：太子長生理當替父報仇，方解心頭之恨。是否如此呢？請看故事的發展結局。

太子長生還山之後，思念父王欲絕，常常自念：我父仁義至篤，至死不恨，而此貪王心狠手毒，不別善惡，枉殺我父。我父

雖有慈惻淳仁之心，死而不志，然我不能忍也。我若不出殺此貪王，我終不苟生於世上，不報殺父之仇，枉爲人子。遂出山改名換姓，來到城中，給一大臣之家種菜，並能作甘美飲食。一天，此大臣請貪王至家，大擺酒筵。王食甘甜可口之佳肴，稱贊不已，因問：「誰作此食？」臣對曰：「臣前賃一人，能作此食。」王遂請之入宮，使作飲食，成爲御膳之師。

入宮後，貪王問長生：「你喜歡打獵嗎？」長生對曰：「臣從小就好狩獵。」王便敕令長生一同外出行獵。適入山林，便見走獸，王與長生馳騁追逐。轉入深山密林之中，迷失道徑，不能得出。迷路三日，人疲馬憊，貪王因而下馬，解下寶劍交給長生說：「我甚疲極，汝坐，我欲枕汝膝臥。」長生答應，貪王便得臥入眠。長生時機已到，爲父報仇雪恨，近在眼前。長生便三次拔劍欲殺貪王，因憶及父王臨死之時，諄諄教誨，不復報怨，勿違慈父絕歿之教。遂棄劍於地，無復殺王之意。貪王醒後，長生對王說：「我是長壽王太子長生，我本想殺死大王，以報父怨。念我父臨死之時，再三殷勤囑咐，不使我報怨。而我愚痴，故欲違父之言。然詳思父教，懇惻殷勤，不敢違之，是故今投劍於地，以順父言。如今自告，願大王誅伐我身，早滅其惡意，永絕殺念。」貪王聞言，自悔不已，悔恨當初：「我爲凶逆，不別善惡。賢者父子，行仁淳固，至死不轉。而我貪酷，初不覺知。今日命在你手，你懷仁慈，不違父言，而不相害，誠感厚潤。眼下迷路，不知所歸。」長生言：「我知道徑，故來迷惑大王，欲報父怨罷了。」

長生遂與王俱出林外，便見群臣散滿密林，四處找覓大王。王問群臣：「你等能認識長壽王太子長生嗎？」群臣之中，有不

識者答言「不識」。中有識者，昔受長生太子之恩，恐貪王殺之，也言不識。王便指示說：「這就是長生。從今日始，我回我的本國，願以此國還歸太子。從今日始，長生爲我兄弟，若有他國來相侵奪，當相救助。」王遂率臣兵歸其故國。

長壽王善教其子，儘管被貪王所殺，但不以怨報怨，無懷無悔，死而無恨。其子長生聽父之言，遵父教誨，不復報怨，化解怨對，最爲至孝，最爲至善，可謂「菩薩人也」。

古人云：「怨家宜解不宜結」。如若怨怨相報，相互慘殺，結下怨仇，那麼怨怨相報何時了呢？

而覺悟有情的菩薩，卻能「以德報怨」、「怨親平等」。菩薩旨在「上求佛道，下化衆生」，毫不利己，專門利人，無私無欲，無憎無恨，無怨無懟，逢苦不憂，逆來順受，難行能行，難忍能忍，難解能解。菩薩是人間的救星，衆生的依靠。菩薩立足人間，以利人成佛爲宗旨，將一切衆生從煩惱、痛苦、愚痴中救度出來，而達到究竟安樂和徹底覺悟。

佛陀講說這則故事，就是在告誡人類如何去消除戰爭，世間和平，彼此之間睦隣友好，和睦共處。佛陀希望人人都來學作菩薩，覺世覺人，廣行菩薩道，利樂一切有情！

佛陀在世時，如是說，如是行。一次，琉璃王與師入侵迦毗羅衛國。而迦毗羅衛國是佛陀自己的祖國，是生他養他的國土，是個弱小的國家，根本抵擋不過強國的侵略。身爲迦毗羅衛國太子的佛陀，此時他已證道成佛，但爲了國土的完整，人民的安樂，便挺身而出，在琉璃王率兵經過的路上靜坐，來阻止這一場戰爭的發生。根據印度的習俗，大軍出動如遇見了沙門，只得偃

兵不戰。琉璃王一看，阻道的是慈悲的佛陀，只好退兵。琉璃王第二天、第三天再度出兵，佛陀仍然靜坐在赤日炎炎之下，以此來感化琉璃王，換得和平。

琉璃王於是來到佛前，對佛陀說：「烈日酷暑，坐於道中，身受其苦，請您坐到那邊有樹蔭的地方，較為陰涼爽快。」琉璃王的意思是希望佛陀離開此地，以便軍隊前進。佛陀於是說：「親族之蔭勝餘蔭」。意思是說，親族的庇蔭，勝過樹木一切之蔭涼。人民失去家園，無家可歸，白天暴曬烈日之下，夜晚臥於路邊，豈不是更痛苦嗎？哪有蔭涼可言。大王當知，人皆有骨肉同胞，安樂家園，損人利己，吞並他國，傷失道義，良知何在？大王若不退兵，我誓死不離此地。琉璃王被佛感化，率軍回國，打消侵吞迦毗羅衛國的欲念。

佛世之時，佛陀奔走列國之間，用佛法度化各國君王，調和各國間的矛盾，使得諸國君王皆歸信佛法，改惡從善，成為有名的「八王之師」。八個國家君王，皆禮佛陀為國師，以佛法治國，國家興旺發達，人民安居樂業，是故「平天下需要佛法」。

三、種族平等，天下一家

在當今世界，種族歧視尤為突出，所以提倡「種族平等」就十分重要。

早在公元前五、六世紀的印度，種族制度森嚴，實行的是一種世襲的種姓制度的社會。但佛陀生在當時社會裏，極力反對種姓制度，主張「四姓平等」，乃至「一切眾生平等」的教義，勇

敢地抗議不合理的社會，使得被壓迫和被剝削的卑賤種姓得到自由解放，這是何等的偉大。佛陀以他特有的博大智慧，無碍辯才，以及莊嚴的威德，戰勝了以「梵天驕子」而自居的婆羅門貴族，打破了牢不可破的階級制度。他所採取的方式，是人類歷史上前所未有的最理智，也是最文明的不流血的革命，也是印度歷史上史無前例的一大史事，實為難能可貴。所以，近代革命思想家章太炎先生曾說：「昔日的平等之說，起於佛氏」。他還說：「佛教最重平等，所以妨碍平等的東西，必要除去。」再者，梁啟超先生在《論佛教與群治之關係》一文中也曾指出佛陀創教之目的時，他說：「其（佛陀）立教之目的，則在使人人皆與佛平等而已」。由此看來，佛陀是人類首倡「平等」思想的開拓者，也是世界上最早為爭取「平等」而奮鬥的最偉大的革命家。

世界要和平，種族要平等，是人類亟需救濟的問題。美國政治家喬治萬雷氏宣呼：「現在世界是亟需救濟。但只有從佛的光明和佛的聖法，人們才可以得到真的救濟，便是真的解放和自由。」

佛教是世界三大宗教之一，而佛陀是人類共尊的導師。佛陀的教導和慈訓，是把智慧之光投向迷昧的眾生，利樂眾生，普渡眾生，對人類有無限的補益。就連一位回教徒的學者也說：「佛陀並不是僅屬於佛教徒的，他是屬於全人類的，他的教導對全人類都有益。」又何嘗不是呢？

讓我們來追溯歷史，尋覓佛陀「平等」的思想。

（未完待續）



「雜阿含經」研習

「雜阿含經」論五蘊法門

蔡惠明

一、蘊法門屬有情事

「瑜伽師地論」「本地分」卷三載：

「諸佛語言，九事所攝。云何九事？一、有情事；二、受用事；三、生起事；四、安住事；五、染淨事；六、差別事；七、說者事；八、所說事；九、象會事。有情事者，謂五取蘊。受用事者，謂十二處。生起事者，謂十二分緣起及緣生。安住事者，謂四食。染淨事者，謂四聖諦。差別事者，謂無量界。說法事者，謂佛及彼弟子。所說事者，謂四念住等菩提分法。象會事者，所謂八象。」

佛所說的，不外乎上述九事，就是「一切事相應教」的事，亦即「雜阿含經」（南傳等「相應部」）的部類內容。「俱舍論」卷一稱：「能持自相故名爲法。」這是傳統對「法」的解釋，意即凡具有質的規定性，並爲人們所認識的一切事物和現象，就稱爲法。根據這種解釋，由於大小乘及派別的不同，其分類也不

同，通常有以下三種：

1. 三科：是大小乘都承認的分類法，即把一切諸法分爲五蘊、十二處（又稱十二入）、十八界。①五蘊，即指構成人的五種要素的集聚。色，就是物質世界，對人來說是指身體及肉體的物質性；受，就是感覺；想，就是表象作用；行，就是意志；識，就是統一各種心理作用的意識。②十八界，即眼、耳、鼻、舌、身、意六根；色、聲、香、味、觸、法六境，亦就是六種感覺器官及其相對的客觀對象。③十八界，即六根、六境以及由此而甚生的眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識等六識。

三科的分類法，要求佛教徒從蘊、處、界等三方面來觀察人

和人所面對的客觀世界，目的是破除「我執」的謬見，認識「無我」的道理。

2. 五位七十五法：說一切有部對宇宙萬有的分類法。他們把宇宙間的一切物質和精神現象分爲兩大類：由因緣和合而產生的

有生滅變化的現象稱有爲法；非由因緣和合而至生的無生滅變化的現象稱無爲法。有爲法中分爲色法十一種，心法一種，心所有法四十六種，心不相應法十四種，無爲法六種，合計一百種，所以稱五位百法。

佛教的理論一般是從境、行、果三個方面進行闡述的。境就是對世界的認識；行與果是一種宗教的實踐活動，也就對世界的改造。境的理論，在原始佛教時期是把重點放在人生現象上，以人爲中心。而人是五蘊合成的，因此又歸結到對五蘊的分析。到了部派佛教時期，境的範圍擴大到一般宇宙現象方面了，分析就隨之擴展到五蘊、十二處、十八界「三科」。釋尊分析人的構成成份不外乎色、受、想、行、識五種。各類的內容相當複雜，積聚在一起稱爲「蘊」，五蘊與「取」（指一種固執的欲望）聯結一起，產生種種貪欲，所以又名「五取蘊」。佛教認爲，人一旦有了五取蘊，就會產生苦，所以五取蘊是苦。這種苦，歸根結底是由於貪欲的集諦而生，消滅貪欲，就消滅了苦，這就是滅諦，使人獲得解脫。因此說：「諸佛語言，九事所攝。」而九事之首爲有情事，有情事者，謂五取蘊。「雜阿含經」中「五蘊相應」就是演示五陰法門。（蘊，梵語塞健陀，舊譯爲陰，又譯爲衆，新譯爲蘊。陰是積集的意思，衆是衆多和聚之義，也就蘊的意義。）「增一阿含經」卷二十七載：「色如聚沫，受如浮泡，想如野馬，行如芭蕉，識爲幻法。」顯示「五蘊皆空。」

二、「雜阿含經」中的五蘊相應

「雜阿含經」第一經載：「爾時，世尊告諸比丘：

「當觀色無常，如是觀者，則爲正觀。正觀者，則生厭離；厭離者，喜貪盡，喜貪盡者，說心解脫。」

「如是觀受、想、行、識無常，如是觀者，則爲正觀。正觀者，則生厭離；厭離者，喜貪盡；喜貪盡者，說心解脫。」

「如是比丘！心解脫者，若欲自證，則能自證：我生已盡，行梵已立，所作已作，自知不受後有。如觀無常，苦、空、非我，亦復如是。」

「色無常」，謂色法是无常的。眼所見的形色，耳所聞的聲音等，均如流水的來去，隨緣而生滅，無一常住。「受、想、行、識無常」，也同樣如此。各種物質的代名詞叫「色」。領納這類所接觸的外境叫「受」，對色、受的外境所產生的印象叫「想」，除去「受、想」外的各種心思運作叫「行」，了別色、受、想、行的心叫「識」。應觀五蘊是苦的。人生有生、老、病、死、求不得、怨憎會、愛別離、五蘊熾盛等苦。又五蘊因無常，所以不實在，亦不虛無，即爲空。非我，因無常，所以苦，而知無常住、唯一、自在、主宰、獨存、實在的我，所以是非我。

「雜阿含經」第二十二經有比丘劫波問佛：「云何比丘心得善解脫？」

世尊告劫波曰：「善哉，善哉！能問如來心善解脫。善哉！劫波，諦聽，諦聽，善思念之，當爲汝說。劫波！當觀知諸所有色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若粗、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切悉皆無常。正觀無常已，色愛即除。色愛除已，心善解脫。如是觀受、想、行、識，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若粗、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切悉皆無常。正觀無常已，識愛即除。識愛除已，我說心善解脫。劫波！如是，比丘心善解脫者，如來說名

心善解脫。所以者何？愛欲斷故。愛欲斷者，如來說名心善解脫。」

「爾時，劫波比丘受佛教已，獨一靜處，專精思惟，不放逸住。……乃知自知不受後有，心善解脫，成阿羅漢。」

此經闡明：色，指所有色，包括三世、內外、粗細、好醜、遠近之色。色愛是隨物質產生的愛欲，若能覺知色是無常，就能斷除愛執結縛而得自在。識愛是指心內存在的我執、愛著。釋尊所開示十二支緣起，除了說明生命聯繫的因果關係外，更重要的由「此有故彼有，此生故彼生」的緣起中，遠離八執等一切邪見，而得自在解脫。他是從觀察人生過程發現這種現象，並以此去論證人生關鍵問題。他把人生劃分為好多部份，經中記載有五分、九分、十分、十二分等。講得較多的是北方所傳的十二分，稱十二支緣起，即十二因緣，又稱業感緣起。後來大乘就把它固定下來，即無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老、死。這種結構可以無明緣行為例：無明為緣起行。由此得出「此有故彼有，此生故彼生」的公式。而依此次序構成了因果的聯繫。後世把十二因緣與輪迴聯繫來講，就有三世兩重說：過去世（因）↓現在世（果）或者現在世（因）↓未來世（果）。現象之間，原是彼此聯繫，可以從中找出它們的因果關係。比如老死是結果，根本原因就是有生。從佛經記載中看，釋尊觀察人生正是從老死推演出十二因緣來的。四諦中以集諦的貪欲為主，十二支也以愛欲為根本，要求解脫必須從消除愛欲着手。佛教認為，愛欲總是得不到滿足的，而人又總是無限地去追求，這就必然產生痛苦。人的行為與業力有關。「行」是支配人們有目的行動的意志，本質也就是「業力」。業有身、口、意三種，業是由無明（無知）決定的。人生是無常的，終歸要消滅的，而人

們却要求它常，這就是「無明」（無知）。人生是無我的，因為它不會自生，所以沒有自體，例如房屋由磚瓦木石結合起來一樣，人也是五蘊和合而成。人們却要求有我，這就是「無明」。由於這種無知而發生的行為，就是苦的總根源。於是釋尊從論證人生無常、無我，提出了「諸行無常」、「諸法無我」、「一切皆苦」三相，以後於「三相」之外，加入「涅槃寂靜」，稱為「四法印」。後來人們認為無常、無我中已包括着苦，又把「一切皆苦」去掉，仍為「三法印」。「三法印」正是由緣起支作基礎而發展的。緣起支包含來與去二個方面。「來」是指苦的產生，「去」是指苦的還滅，趨向涅槃。釋尊在「雜阿含經」中常說，懂得緣起說，也就懂得了「法」。可見「四諦」是佛教學說的核

三，佛以如實知五受陰，與聲聞眾不同

「雜阿含經」第六十一經載：爾時，世尊告諸比丘：「有五受陰。何等為五？謂色受陰，受、想、行、識受陰。」

「云何色受陰？所有色，彼一切四大，及四大所造色，是名為色受陰。復次，彼色是無常、苦、變易之法。若彼色受陰，永斷無餘，究竟捨離、滅盡、離欲、寂沒，餘色受陰更不相續、不起、不出，是名為妙，是名寂靜，是名捨離，一切有餘愛盡、無欲、滅盡、涅槃。」

「云何受受陰？謂六受身。何等為六？謂眼觸生受，耳、鼻、舌、身、意觸生受，是名受受陰。復次彼受受陰無常、苦、變易之法，……乃至滅盡、涅槃。」

「云何想受陰？謂六思身。何等為六？謂眼觸生想，……」

乃至意觸生想，是名想所陰。復次，彼識受陰無常、苦、變易之法，……乃至滅盡、涅槃。

「云何行受陰？謂六思身。何等爲六？謂眼觸生思，……乃至意觸生思，是名行受陰。復次，彼行受陰無常、苦、變易之法，……乃至滅盡、涅槃。」

「云何識受陰？謂六思身。何等爲六？謂眼識身，……乃至意識身，是名識受陰。復次，彼想受陰無常、苦、變易之法，……乃至滅盡、涅槃。」

「比丘！若於此法以智慧思惟、觀察、分別、忍，是名隨信行，超昇離生，超凡夫地，未得須陀洹果，中間不死，必得須陀洹果。」

「比丘！若於此法增上智慧思惟、觀察、忍，是名隨法行，超昇離生，超凡夫地，未得須陀洹果，中間不死，必得須陀洹果。」

「比丘！於此法如實正慧等見，三結盡斷知，謂身見、戒取、疑。比丘！是名須陀洹果，不墮惡道，必定正趣三菩提，七有天人往生，然後究竟苦邊。」

「比丘！若於此法如實正慧等見，不起心漏，名阿羅漢；諸漏已盡，所作已作，捨離重擔，逮得己利，盡諸有結，正智心得解脫。」

此經闡述了五受陰，從所有色，彼一切四大，及四大造色。六受身、六想身、六思身、六識身，談到隨信行、隨法行，斷身見、戒取、疑，以至如實正慧等見，不起心漏，得阿羅漢果。說得簡明扼要。隨信行，爲以生得的智慧、信忍隨順教法修行的

人，是見道位中的鈍根者。隨法行，爲以增上智慧隨順教法修行的人，是見道位中的利根者。斷見惑，即見道位。斷三結，結是煩惱的別稱，三結是得預流果者所斷的三種煩惱。即有身見結、戒禁取結、疑結。身見就是我見，戒取是「執取邪戒」的意思，疑即懷疑正理。經中所說的「七有天人往生」。「七有」又作七極返。得須陀洹果聖者的輪迴生死，最長僅與人界至天界往返七次，換句話說，就是十四生之間必證得阿羅漢果，絕無第八度再受生者，所以稱七有天人往生。正趣三菩提，即阿耨多羅三藐三菩提，譯作無上正等正覺。

「雜阿含經」第七十五經中，世尊告諸比丘：「有五受陰。何等爲五？比丘於色厭、離欲、不起、解脫，是名如來、應、等正覺；如是受、想、行、識，厭、離欲、滅、不起、解脫，是名如來、應、等正覺。比丘亦於色厭、離欲、滅，名阿羅漢慧解脫；如是受、想、行、識，厭、離欲、滅，名阿羅漢慧解脫。比丘，如來、應、等正覺，阿羅漢慧解脫有何差別？」

比丘白佛：「如來爲法根、爲法眼、爲法依，唯願世尊爲諸比丘廣說此義，諸比丘聞已，當受奉行。」

佛告比丘：「諦聽，善思！當爲汝說。如來、應、等正覺未曾聞法，能自覺法，通達無上菩提，於未來世間覺聲聞而爲說法，謂四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺、八道。比丘！是名如來、應、等正覺未得而得，未利而利，知道、分別道、說道、通道，復能成就諸聲聞教授教誡；如是說正順，欣樂善法，是名如來、羅漢差別。」

此經闡明如來與阿羅漢不同。如來能自覺法，通達無上菩提，於未來世間覺爲聲聞衆說三十七菩提分法，復能成就諸聲聞

教授、教誡，是先覺後學的差別。從佛性上說，一切衆生悉有佛性，都能成佛。所以「大智度論」卷十九「釋三十七品」中說：「佛說四念處乃至八聖道分是摩訶衍；三藏中亦不說三十七品獨是小乘法。」一切不可認爲觀察五受陰是無常、苦、變易之法，究竟捨離，是厭世。「雜阿含經」第十三經中世尊告諸比丘：「我以如實知五受陰，味是味，患是患，離是離，故我於諸天、若魔、若梵，沙門、婆羅門，天、人家中，自證得脫、得出、得離、得解脫結縛，永不顛倒，亦能自證得阿耨多羅三藐三菩提。」關鍵在於如實知，不能因噎廢食。

四、有情與衆生

印順法師在「佛法概論」第二章「有情——人類爲本的佛法」中說：「凡宗教和哲學，都有其根本立場；認識了這個立場，即不難把握其思想的重心。佛法以有情爲中心、爲根本的，如不從有情着眼，而從宇宙或社會說起，從物質或精神說起，都不能把握佛法的真義。」

「唯識述記」一載：「梵言薩埵，此言有情，有情識故。：又情者愛也，能有愛生故。」印順法師在「概論」第三章中又說：「有情——人生是充滿種種苦迫缺陷的。爲了離苦得樂，發爲種種活動、種種文化，解除或改善它。苦事很多，……：從根本上說，是五蘊熾盛苦。」五蘊是有情的蘊素，有此五蘊，熾然如火，所以苦海無邊。要解除痛苦，必須對此五蘊和合的有情，給予合理的解脫。佛常用「三觀處」去觀察有情，分別有情的真相，但有情的分別觀察，要從有情的流轉相續中，與身心的相依中去考察，不可作靜止的、孤立的機械分析。這「三處觀」就是五蘊觀、六處觀、六界觀。蘊觀，詳於心理的分析；處觀，詳於生理的分析；界觀，詳於物理的分析。依不同立場而觀有情自

體，即成立此三種觀門，三者並不是截然不同的。如蘊中的色蘊，界中的地水火風，可通於非執受的自然界。六處雖專爲有情身心的分析，但從六處而發識緣境，即由此說到內心外界的一切。這有情中心論的觀察，都說到了心與色，即證明了有情是色心平等和合相應的存者，不能偏重於物質或精神。

佛以慧眼觀有情，歸納有情的蘊素爲五聚，即五蘊——色、受、想、行、識。這五陰以能識、所識而分，有外界的山河大地等，以及自己的身體，總稱色蘊。色的定義爲「變礙」。如世尊在「雜阿含經」第四十六經中說：「可礙可分是名色」。即指有體積而佔有空間，有觸礙；由於觸對變異可分析，這與現代所稱物質相同。除形質的色蘊外，內在受、想、行三蘊是內心的心理活動，屬於所識知，因爲識是明了識別，從能知得名。「雜阿含經」第六十四經中，佛告比丘：「離色界貪已於色意生縛亦斷；於識意生縛斷已，識攀緣亦斷，識不復住，無復增進、廣大、生長。受、想、行界離貪已，於受、想、行、意生縛亦斷，受、想、行、意生縛斷已，攀緣斷已，識無所住，無復增進、廣大、生長。識無所住故不增長，不增長故無所着，無所着故自覺涅槃。……比丘，我說識不住東方、南、西、北方，四維，上下，除欲、見法、涅槃、滅盡、寂靜、清涼。」佛常說有情由四識住，四識住就是有情的情識，在色上貪著——住，或於情緒上、認識上、意志上起貪著，執我執我所，因此繫縛而流轉生死。若離此四識住，而不再貪著，就能「除欲、見法、涅槃。」所以綜合此四識住的能住所住，就是五蘊，亦即有情的一切。

衆生是有情的舊譯。它有三種含義：1. 衆人共生之義；2. 衆多法，假和合而生，所以稱衆生；3. 經衆多的生死，故名。所以不稱衆死，是因爲有生必有死，以生代之。（下轉第18頁）

優婆塞戒經研習之三十七



談菩薩如何息一切惡

智 銘

一切的惡是苦因緣，若不息惡，苦則不離，所以要離苦，必須息惡，但菩薩應如何息惡呢？善生請問佛陀：

「善生言：『世尊！菩薩已受優婆塞戒，若有內外諸惡不淨因緣，云何得離？』」

善生所說的內外諸惡者，是指身、口、意三惡而言，身、口所行之惡是為外惡，心意所思之惡，是為內惡，這內外惡如何才能息離呢？佛陀告訴善生說：

「善男子！菩薩若有內外諸惡不淨因緣，是人應當修念佛心。若有至心修念佛者，是人則得離內外惡不淨因緣，增長悲慧！」

佛陀認為菩薩要息內外惡，最好的方法就是修「念佛心」。所謂「念佛心」者，是以自己的心用於念佛，不可將心用於別的事物上，一心念佛，使二心相合，即能息惡。

念佛的方法就是「至心念佛」，所謂「至心」者，即是以至誠之心，也就是「阿彌陀經」所說的「一心」念佛。凡能「至

心」或「一心」念佛者，自己的心即與佛心相應，佛心者大慈悲是，身心充滿慈悲，一切惡自然息離。

念佛到了「至心」的境界有什麼效應呢？就是「增長悲慧」，所謂「心誠則靈」，心靈就是智慧的成就。有了智慧，就能知善知惡，接着是為善去惡。自己為善去惡以後，知道也為眾生為善去惡，則所得的智慧就成為悲慧了。

善生知道了念佛可以息惡，但要如何修「至心念佛」呢？所以又問：

「世尊！當云何修？」

佛陀就告訴善生如何修至心念佛的方法：

「善男子！當觀如來有七勝事：一者、身勝，二者、如法住勝，三者、智勝，四者、具足勝，五者、行處勝，六者、不可思議勝，七者、解脫勝。」

佛陀告訴善生修念佛的方法，就是口在念佛的時候，心要觀

想佛陀七件殊勝事，那就是身勝乃至解脫勝。那末什麼是「身勝」呢？佛陀解釋說：

「云何身勝？如來身爲三十二相、八十種好之所嚴飾，一一節力敵萬八千伊羅鉢那香象之力，衆生樂見，無有厭足，是名身勝。」

菩薩念佛、觀佛身的時候，要觀想佛身殊勝之相，佛身有什麼殊勝之相呢？那就是具有三十二相、八十種隨形好。這除了佛以外，其他的人甚至等覺菩薩，都無法修得。觀想這佛身相爲什麼能息惡呢？因爲觀佛一心，自心即與佛心相應，如「觀無量壽經」第八觀說：

「汝等心想佛時，是心卽是三十二相、八十隨形好，是心作佛，是心是佛，諸佛正徧知海，從心想生。」

既然自心作佛，自心是佛，當然就能息一切惡了。所以佛勸菩薩要至心觀、想、念佛。

佛陀之身能生大力，每一節所生之力，可以敵當八千伊羅鉢那香象之力。「伊羅鉢那」是梵音，譯成中文是「香葉」的意思，「伊羅鉢那香象」，是一個梵華複合名詞，香象力大無窮，但佛陀一節之力，可敵八千香象之力，由此可見佛身發出的力有多大了。因爲佛具有如此的好相、如此的大力，所以衆生樂於見佛，而且無有厭足。

「云何如法住勝？如來既自得利益已，復能憐愍救濟利益無量衆生，是名如法住勝。」

「如法住勝」的意思，是說佛獲得自身的利益以後，又能憐愍、救濟、利益無量衆生。佛陀獲得了什麼利益呢？那就是解脫

生死痛苦、入住涅槃的殊勝利益。佛雖得這些利益，但不只求自利，更返駕慈航來憐愍、救濟衆生，使無量的衆生也得到解脫和入住涅槃的利益，因爲只有佛才具有這麼大的能力，所以是「如法住勝」。

「云何智勝？如來所有四無礙智，非諸聲聞、緣覺所及，是名智勝。」

觀佛的第三件勝事是觀「如來所有四無礙智」，如來具有無邊智慧，善解衆生三世之事無有障礙，所以名「無礙智」其智有四：

一者、法無礙智：如來說法的智慧無有障礙。

二者、義無礙智：知教法所詮釋的意義沒有滯礙。

三者、辭無礙智：通達諸種言語無有隔礙。

四者、樂說無礙：爲衆生樂說一切法無有阻礙。

聲聞人是聞如來說法以後才開智慧，緣覺是思惟十二因緣法而開智慧，與如來四無礙智相差很遠，所以是智勝。

「云何具足勝？如來具足行命、戒、見，是名具足勝。」

如來有三具足，勝於一切衆生：

一者：行命：就是道命，「行」是「道」的意思，是不斷的意思，如來之命不生不死，相續不斷，勝於一切衆生之命，所以爲勝。

「戒」：是止惡去非，如來無惡，所以如來無戒，勝於一切衆生的必須持戒，去惡行善。

「見」：如來具一切種智，所見均為智見、正見，勝於一切衆生邪見、斷見。

如來具足以上三勝，所以名具足勝。

「云何行處勝？如來世尊修三三昧、九次第等，非諸聲聞、緣覺所及，是名行處勝。」

三三昧者，就是三定、三等待，有漏定等等，故名三三昧；無漏定名三解脫門，解脫就是涅槃，無漏定即是入涅槃之門。三三昧分爲：

一、空三昧：即觀苦諦之空、無我二行相相應之三昧。觀諸法爲因緣生，無我、無我所有，若能空去這我與我所二者，即名之爲空三昧。

二、無相三昧：是與滅諦之滅、靜、妙、離四行相相應之三昧。入涅槃者即離色、聲、香、味、觸五法、男女二相，及三有爲相（除住相）等十相，所以名爲無相，以無相爲緣，故名無相三昧。

三、無願三昧：亦名無作三昧、無起三昧，是與苦諦之苦、無常二行相及集諦之因、集、生、緣四行相相應之三昧。蓋苦諦之苦、無常及集諦各相，是可厭惡之相；又道諦之道、如、行、出四行相，是修行的工具，如過河般筏之必捨，是以總不願樂之，以之爲緣修定，即是無願三昧。

九次第定者：就是指四禪、四無色及滅受想定等九種之禪定。即初禪次第定、二禪次第定、三禪次第定、四禪次第定、空處次第定、識處次第定、無所有處次第定、非想非非想處次第定、滅受想定次第定。

以上所列三三昧、九次第定，如來修學具足，非聲聞、緣覺所能及，故名行處勝。

「云何不可思議勝？如來所有六種神通，亦非聲聞、緣覺所及，如十力、四無所畏、大悲、三念處，是名不可思議勝。」

六種神通者：即神境智證通、天眼智證通、天耳智證通、他心智證通、宿住智證通、漏盡智證通，這六通如來具足。

十力者：知覺處非處智力，知三世業報智力，知諸禪解脫智力，知諸根勝劣智力，知種種解脫智力，知種種界智力，知一切至所道智力，知天眼無礙智力，知宿命無漏智力，知永斷習氣智力。這十力如來具足。

四無所畏者：即一切智無所畏，漏盡無所畏，說障道無所畏，說盡苦道無所畏，這四無所畏，如來具足。

大悲者：是能拔濟一切衆生苦，如來具足。

三念處者：第一念處，衆生信佛，佛不生喜心，常安住於正念正智。第二念處，衆生不信佛，佛亦不生憂惱，常安住於正念正智。第三念處，同時一類信一類不信，佛知之不生歡喜與憂惱，常安住於正念正智。這三念處如來具足。

以上各法，如來一一具足，非聲聞、辟支佛所能及，故名爲「不可思議勝」。

「云何解脫勝？如來具足二種解脫，除智慧障及煩惱障，永斷一切煩惱習氣，智緣二事俱得自在，是名解脫勝。」

二種解脫者：一是有爲解脫；二是無爲解脫。或性淨解脫，

障盡解脫；慧解脫、俱解脫；時解脫、不時解脫等，無論屬那二種解脫，佛都已具足。由於如來修具二解脫，所以智慧障、煩惱障已除，連煩惱習氣也斷，如來以智慧緣於這二解脫，一無罣礙。這二解脫是為聲聞、辟支佛所不及，故名之為「解脫勝」。

「是故，舍利弗於契經中，讚歎如來具七勝法。如來從觀不淨乃至得阿耨多羅三藐三菩提，從莊嚴地至解脫地，勝於聲聞、辟支佛等，是故如來名無上尊。」

由於如來修具了以上七勝事，所以舍利弗於契經中讚歎如來具有七勝法。如來修具這七勝法，是從不淨觀次第修至得無上正等正覺，從莊嚴地而至解脫地，這種修具的勝法，是聲聞、辟支佛所不能及的，因此，如來才被尊之為無上尊。菩薩一心觀想如來七勝事，即能息惡。

「如來世尊修空三昧、滅定三昧、四禪、慈悲、觀十二因緣，皆悉為利諸眾生故。如來正覺，發言無二，故名如來。如往先佛從莊嚴地出，得阿耨多羅三藐三菩提，故名如來。具足獲得微妙正法，名阿羅訶。能受一切人天供養，名阿羅訶。覺了二諦：世諦真諦，名三藐三佛陀；修持淨戒，具足三明，名明行足。更不復生諸有之中，故名善逝。知二世界：眾生世界、國土世界，名世間解。善知方便，調伏眾生，名調御丈夫，能令眾生不生怖畏，方便教化，離苦受樂，是名天人師。知一切法及一切行，故名為佛。能破四魔，名婆伽婆。」

這一大段經文，是告訴菩薩，如來之所以修空三昧、滅定三昧、四禪、慈悲、觀十二因緣，不是為了自利，而是為了利益一切眾生。乃至成就了無上功德的十號，菩薩若依這十號觀想，也

能息諸惡。

如來：是因佛修成正覺，發言不二，所以名如來。又從莊嚴地出修，最後成無上正等正覺，所以名如來。

阿羅訶：就是「應供」，由於佛修得微妙正法，能受一切天人的供養，所以名為阿羅訶——應供。

三藐三佛陀：就是「正徧知」，覺了世諦與真諦，無所不知。明行足：佛修具了宿命明、天眼明、漏盡明，故名明行足。無上士：佛得涅槃，在眾生之上，故名無上士。

善逝：佛修具涅槃，從此不生諸有中，故名善逝。

世間解：佛知眾生世界、國土世界，所以名世間解。

天人師：佛相慈悲，眾生不畏，方便教化，故名天人師。

佛：佛知一切法，又知一切行，故名為佛。

婆伽婆：就是「世尊」。因能破四魔，即煩惱魔、陰魔、死魔、天魔，故名世尊。

菩薩依這十號觀想，能息諸惡。

「復觀如來戒、定、慧，為益眾生，又於無量無數世中，怨親等利，無有差別，悉斷一切無量煩惱，一一皆知，一一眾生為一煩惱，無量世中，受大苦惱。如來世尊為眾生故，難施能施，難忍能忍。」

觀想了如來諸名號以後，應觀如來的功德：

「觀如來戒、定、慧，為益眾生。」：如來由戒修身、口、意三業清淨，然後修九次第禪定，因而生般若智慧，成就了三無

漏學。自己成就三無漏學以後，再教眾生亦修三無漏學，使眾生普蒙利益。

「又於無量無數世中，怨親等利，無有差別，悉斷一一煩惱。」：觀如來以平等慈，施於一切眾生，令每一眾生斷除一切煩惱，煩惱為生死大本，煩惱斷，即生死解脫。

「一一皆知，一一眾生，為一煩惱，無量世中，受大苦惱。」：眾生因為不斷煩惱，所以不斷生死，因此無量世中，被生死之苦結縛，不能解脫，如來教化一一眾生，使知煩惱為生死本，斷煩惱即解脫生死。

「如來世尊為眾生故，難施能施，難忍能忍」：如來為利益眾生，解脫生死，應眾生諸惡因緣，能以布施度者，勉力以布施度之，應忍辱度者；勉力以忍辱度之，總以化解眾生惡因緣，使其離惡得度而後已。

菩薩如此觀如來功德，可以息諸惡。

「佛有二淨：一、莊嚴淨，二、果報淨。如是三淨因緣力故，從初十，至後十，無有人天，能說其過。」

「佛有二淨：一、莊嚴淨，二、果報淨。」：所謂「莊嚴淨」者，是指佛修具了三十二相八十隨形好。所謂「果報淨」者，是成就為佛。

「如是二淨因緣力故，從初十，至後十，無有人天能說其過。」：由於莊嚴淨、果報淨的因緣力之故，使如來成就了「初十」，就是由「莊嚴淨」成就了十善業、去除了十惡業；由「果報淨」而成就了十力、十號。在這前十、後十中，無有人天能說出佛的過惡者。

「如來具足八萬音聲，眾生聞之，不生厭離，以是因緣，如來出勝一切聲聞、辟支佛等。」

「如來具足八萬音聲，眾生聞之，不生厭離」：佛成就了八萬法藏，每宣一法，即是一音聲，音聲雖多，但每一音聲無不利於眾生，所以眾生聞佛聲、煩惱輕，因而心生歡喜，沒有人生厭離之心。因為佛有這麼大的殊勝因緣，所以出勝一切聲聞、辟支佛等。

菩薩觀想如來二淨功德，也能息諸惡。

「善男子！若人受持優婆塞戒，欲淨戒者，當作如是修念佛心。若修念佛，是人則離內外諸惡不淨因緣，增長悲慧、貪、瞋、癡斷，具足成就一切善法。」

這段經文是教菩薩受持優婆塞戒以後，而又想清淨戒行時，唯一的方法就是息去一切的惡，而息惡的方法就是修念佛心，自己一心念佛，觀想佛的一切功德，心不外放，守一於佛，自然就能清淨戒行。由戒生慧，知貪、瞋、癡為大惡而斷除，則一切善法成就，功德也會同時成就。

「善男子！菩薩有二種：一者、在家，二者、出家。出家菩薩修念佛心，是為不難；在家修集，是為難，何以故？在家之人多惡因緣所纏繞故。」

這一段經文，是菩薩修如何去惡的結語，出家菩薩要去惡而修念佛心，不太困難，因為他們少惡因緣；而在家菩薩則惡因緣多，修念佛心應付出的努力，比出家菩薩為多，若一旦成就，其功德也較殊勝。



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

佛元二五三九年十一月一日出版
 公元一九九五

Printed in Hong Kong

西藏日喀則扎什倫布寺



敦煌103窟維摩詰像