





















内 明

集漢穀城刻石字





犍陀羅風格佛像

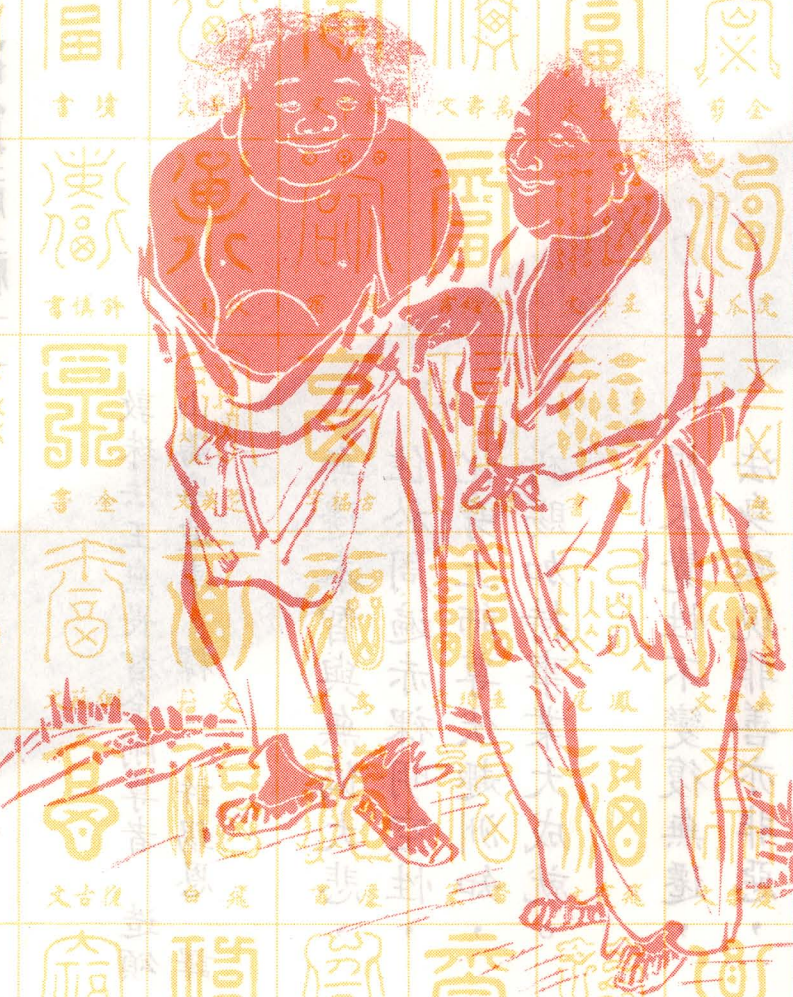
 文卓昭	 形 柳	 芝 強	 福 正	 章 眉 五	 文 函 五	 任 程	 采 軍 五	 華 天	 非 商
 字 奇	 文 乞 紅	 文 鼎 鐘	 文 龍	 文 童 奇	 文 祥 類	 文 系	 老 柳	 頁 山	 言 不 常
 文 古 家	 敬 之 王	 文 爪 龍	 福 雙	 文 麻 五	 用	 文 範 洪	 文 星 三	 言 頌 執	 言 頌 執
 簡 汗	 文 鳩 古	 虞 東	 福 在	 文 筋 五	 文 兆 芝	 文 波 德	 章 于 柏	 福 步	 新 雲 田
 刑 意	 家 文 古	 書 孔	 書 靖	 文 心	 文 壽 萬	 文 壽 萬	 剪 金	 福 天	 福 天
 露 美	 簡 玉	 書 俱 許	 書 俱 許	 文 英 芝	 福 古	 書 王	 瓜 虎	 文 斗 林	 文 斗 林
 鍾 父 運	 文 卓 著	 書 全	 文 英 芝	 福 古	 書 王	 書 王	 應	 書 天 內	 書 天 內
 解 與	 文 敬 古	 文 敬 古	 文 敬 古	 文 敬 古	 文 敬 古	 文 敬 古	 文 敬 古	 文 敬 古	 文 敬 古
 文 敬 石	 文 斗 魁	 符 華 五	 文 古 俊	 白 飛	 書 屋	 書 屋	 文 敬 古	 文 敬 古	 文 敬 古
 書 德 古	 書 贊	 福 百	 福 大	 福 鳥	 蘇 敏 易	 官 文	 書 慶	 文 屋 海	 文 屋 海
 書 德 古	 書 贊	 福 百	 福 大	 福 鳥	 蘇 敏 易	 官 文	 書 慶	 文 屋 海	 文 屋 海

福
慧
增
長

並
祝

新
禧

恭
賀



內
明
雜
誌
社
全
人
和
南



遙啓上師讚頌

——自性流露祈禱文

本性不變離戲勝義體，
住於甚深本淨童瓶身，
法身上師尊智金剛知，
祈賜加持於見生大信。

自性不滅雙運明淨相，
住於法爾五決定莊嚴，
報身上師大樂金剛知，
祈賜加持能圓修習力。

無邊本智與無偏大悲，
住於周遍赤裸明空性，
化身上師尊伏趣洲知，
祈賜加持事業大成就。

根本覺性不變復無遷，
法身顯現非善亦非惡，
當下覺性即真實如來，
自在安寧上師心底現。

敦珠法王無畏智金剛尊者 造頌
山藩寧波車 釋 許錫恩 譯

了悟初心即上師自性，
毋用貪執造作諸啟白，
本覺任運無整離作意，
隨起捨得自解脫加持。

整治而修終無證悟日，
尋伺意度修持適自欺，
邊執疑懼遣除如狂夫，
此生無縛赤裸休息中。

大圓滿行者所作歡喜，
蓮花生子嗣和悅衆生，
無敵怙主爲取巖上師，
無上教法空行母心要。

無明住處遣心暗無明，
澄輝大日不滅光常照，
上師如父慈心賜福德，
深恩難報一心憶上師。

內明

第二七八期 目錄

專著

遙啓上師讚頌——

自性流露祈禱文……許錫恩譯……4

專論

論三法印的現代意義——

從龍樹《大智度論》與

印順《佛法概論》中對

佛法的詮釋比較……黃連忠……17

特稿

畧述六波羅蜜……張秉全……25

從《理惑論》看佛教與

中國文化的交涉兼談佛教的

傳播和文化交流問題(下)……羅顯……30

法海拾貝

吉藏大師與三論宗……蔡惠明……38

畫頁

封面：青海塔爾寺全景

面裡：瑞士蘇黎士烏爾里希·馮·施勒德爾收

藏室所藏犍陀羅風格佛像(公元四世紀)

底裡：西藏唐卡——羅漢

封底：元·清拙正澄禪師條屏

此頌乃應余之金剛大弟子無畏法界義成活佛所請，無畏智金剛無義饒舌而作。

願 善 妙 增 長

遙啓上師讚頌釋

前言

《遙啓上師讚頌》，藏語爲Lama rGyang Bod，乃啓發及指導我們：(1)如何去體認大圓滿(Dzogpa Chenpo)教法中，所述「三身」之覺性；(2)如何於憶念此「三身」時，將行者的上師與之連繫；(3)上師如何自他的悲心中體現「三身」；(4)最主要者，乃如何理解我們自身的證悟，其實無非是上師大慈悲心之體現而已。從世俗諦的觀點來說，以上的道理並非人人皆能明白。因此，在東方，只有少數對大圓滿能具正見及正解的弟子，才修習《遙啓上師讚頌》。

此修持，應於清晨（當你在牀上剛剛自睡眠中蘇醒剎那）立即開始。甯瑪派有些修持，於蘇醒時立刻殷勤持咒以召請蓮師及諸佛；但《遙啓上師讚頌》之修持，只要求當你蘇醒時，便觀察根本覺的自性。這個修持，在於清晨中令見地生起及安住，因此，切須謹記：當你早上剛清醒時，馬上開始修法。你可將此修法，與其他修持交替而作（若你已受了其他修持灌頂的話），例如上師瑜伽、前行或長壽法等。

對於你們當中有修習睡夢瑜伽的人來說，《遙啓上師讚頌》的修持，能夠將見地與睡夢瑜伽覺性的境界融成一味。對於那些將睡夢瑜伽視作有區別的人來說，我們可以在大清早（當如實幻境開始之前）便修持正見、正解和正行，從而使到加持能整日不斷。

《遙啓上師讚頌》（這個名稱）並不表示你與你的上師之間有實質上的距離。若上師是住於你心中的話，便沒有距離可言。若你覺得上師無論在實質上或精神上都是遠離自己的話，此修持可將你的心與上師的心相融，從而泯滅任何遠近分別。對於上師來說亦然：上師與弟子之間並無距離。身體上的分隔算不了甚麼，亦不會阻礙加持。弟子受到上師身語意的加持，遂與上師的慈悲無二無別。《遙啓上師讚頌》實際是喚醒行者：在時間、空間及思想各方面，上師與自己有密不可分的關係。悲心能遍達於四周，因此，從這個觀點而言，便沒有任何距離。

這個修法能速得上師的加持。我們視上師爲「三身」圓滿的體現，顯出大圓滿的三相——空性(tong wa)、光明(sol wa)及周遍大悲(thug je kun kyab)。此根本體性是廣大空性，光明由此生起，無有障礙；亦由此生起遍一切有情之悲心——見地乃由此而來。於此殊勝金剛乘修持中，我們了悟一切加持的根源，實在是金剛師尊的展示。明乎此、明乎上師的功德、及明乎上師爲諸佛及一切成就的體現，我們在早上的第一件事，便是觀上師的悲心與大力化爲「三身」。對金剛乘來說，此加持乃一切師尊示現的根源，是故，我們尤須了悟上師「三身」的體現。此修持亦名爲大圓滿直接教授(Dzog Chen Ma Trig)，是因爲它清楚明白地表達了大圓滿的見地。例如，你了悟上師的悲心及其覺性的本質遍滿一切有情，正如天雨灑在一片

土地上，每分土地皆能同時得到利益一樣。這即是諸佛之悲心，及其悲心如何遍滿一切有情的實況。還有一點：當我們說上師代表「三身」時，我們須從三個層次去理解上師所作的事業。

遙啓上師讚頌——自性流露祈禱文

此修持法藏文標題爲rGyang Bod Kyi gSol Debs gNyug Mai Thol glu Zhes Bya Wa bZhugs。rGyang Bod指從遠處呼喚。gSol Debs是啓白。gNyug Mai是無整覺性或本源（大圓滿的自性）。而Thol glu爲並行、或法爾。有人將Thol glu翻譯爲「歌」，但其實Thol glu是有藏語thor chung和thor kye的意思，即指任運無整、脫口而出的真實語言。是故，此題表義爲：從遠處以無整任運的態度呼喚上師——覺性，從澄明的醒覺中升起，而此完全任運的澄明醒覺，便是向上師的呼喚。因你沒有摻雜世俗的根識在內，所以這呼喚是無修整的。而且，此呼喚亦是任運的，因爲它是你心性的自然流露。

三名字

據大圓滿的教法，「三相」對於我們的修持來說非常重要。「三相」是·體性（ngo wo）、自性（rang zhin）和悲心（thug je）。上師乃是「三相」的體現，所以我們將大圓滿三種義集於上師。在本篇中三個名字是指尊貴的敦珠甯波車（His Holiness Dudjom Rinpoche）。第一個名字是智金剛（Yeshe Dorje），第二及第三個名字分別是大樂金剛（Dechen Dorje）

和伏趣洲（Drodul Lingpa）。這些名字，表達了對上師廣大無邊的悲心、和「我們的證悟與覺性，實無非上師的證悟與覺性」之理解。爲了「三身」、爲了理解大圓滿三種甚深要義，和爲了令此要義回歸其本源，我們因此祈喚這三個名字。

第一個名字——智金剛，乃上師的法身自性。此名字是甯波車的父親所賜。其父名妙吉祥寶（Jhampel Norbu），是西藏加南（Ka Nam）王族的王子。此王族是法王赤松德真（Trisong Deutsen）的直系後裔。甯波車的父親曾夢見空行母降臨。她手中拿着一面鏡，而前面則放着一枝金剛杵。空行母說：「這就是你兒子的名字。你要好好的照顧他，因爲他將會利益無數有情。」甯波車之父明白鏡代表智慧，而金剛杵則代表成就此智慧的善巧方便。他知道兒子的名字一定是智金剛，別無他名。這便是甯波車的名字，亦是他的稱號。由於空行母的啓示，甯波車之父便離開加南王宮，一直走到白馬崗（Pema Kod）。在這個地方，他邂逅了甯波車的母親。隨着這段已經授記了的姻緣，遂有甯波車的誕生。

在《遙啓上師讚頌》修法中出現的第二個名字，是大樂金剛。這個名字是甯波車其中一位根本上師，名叫濟隴甯波車（Jedung Rinpoche）所賜。濟隴甯波車是一位伏藏師（Ter-ton）。他的巖傳名字是摧魔虛空金剛（Dudjom Namkhai Dorje）。他在一隻石龜旁邊，取得空行母用黃金寫成的教法。他也是蓮花秘密心要（Pema Sang Thig）和正嚴天成（Songtsen Lha Drup）這兩種巖傳法要的取巖者。當甯波車八歲的時候，濟隴甯波車名其爲無畏蓮花普賢大樂法界金剛（JigdreI Pema Kunzang Dechen Cho—ying Dorje），簡稱便是無畏大樂金剛（JigdreI Dechen Dorje）。

第三個名字是伏趣洲。根據巖傳法統和一些秘密經典所載，甯波車名叫伏趣洲。舒孟伏藏師虛空金剛（Sumang Terton Namkhai Dorje）將甯波車命名為伏趣洲。伏藏師甯波車（即舒孟伏藏師虛空金剛）是遍照護（Vairocana）和摧魔金剛（Dudjom Dorje）的化身。後者是蓮花生大士其中一位主要的心子。伏藏師甯波車會取得普巴絕密威德新寶藏（Tersar Phurba Yang Sang Thu Bal）的巖傳教法，其中包括了無死心要（Chime Sog Thig）的長壽法修持。當敦珠甯波車二十一歲，而伏藏師甯波車則是五十一歲的時候，他們在閔珠林寺（Mindroling Monastery）山後一處名為德倫（Tanon）的地方，因善緣而相遇。

由濟隴甯波車賜給敦珠甯波車的名字簡寫，即「無畏大樂金剛」，我們保留了「無畏」這個名字，而和他父親所賜的名字「智金剛」連結在一起，由是而得出甯波車的今名——無畏智金剛。這幾個名字是「三身」的體現，同時亦是上師的外、內、密名字。

五決定

關於五決定（或稱之為五圓滿）——即上師決定、處決定、法決定等等——大圓滿和大乘有不同的觀點。一般大乘的說法，處決定指圓滿佛陀刹土。上師則順理成章地是指佛陀，或根據教授而指某一本尊。眷屬則是勇父及空行母等。時則是指法輪仍轉的難得機遇。教法自然便是大乘的教法了。

大圓滿所說的五圓滿則不同。首先，處決定指密嚴刹土。換句話說，處決定便是心性的證悟，亦可稱之為根本覺的本質。因

根本覺的本質是內自性，所以從大圓滿的觀點來說，便理解處決定為內自性。上師決定是五佛部諸上師及其明妃，而眷屬則無非諸菩薩，不論男女，諸如觀世音等。時是不變，無過去、現在、未來三時的分別。既沒有所謂「起始」與「終結」，所以時自無始以來便是清淨，藏語稱之為kadag kyi du（大清淨時）。最後，教法決定是指大圓滿的離戲教法，或稱金剛乘的無上教法。因為這就是大圓滿的修持，我們要時刻謹記，切勿於修持時被虛妄分別所牽引。所以，從一開始，我們所有的疑惑——即萬法——都應該已被體認、觀察和解脫。須從這個觀點來看，這個修持才有意義。

修部

《遙啓上師讚頌》有一個簡軌名為心中啓白（Nying U Deb Pai Dep Tong），此簡軌是由巴卡活佛（rBa Kha Tulku）的上一位明妃所請。此外亦有另一個簡軌。

根據甯波車解釋，這是一個很高層次的修法，並且是依很高的見地而寫的。所以，我們萬勿因為在「行」上分心而失去見地。我們須理解自身的見地、態度和修持須同時依據大圓滿教示，不可將它們加以分別。

讚頌由法身至報身再至化身。由法身的觀點帶出智金剛——自廣大根本虛空或空性所生的本覺智。由空性所發出的光輝，即無礙光明——一切有情所起之悲心，便是由此清淨光明而體現。這便是第三次第。當我們跟它們融合時，空性便即是指法身（cho ku）的真實境界：無礙光明即報身（long ku）·而遍一切有情的悲心則為化身（brul ku）。

第一句：本性不變離戲勝義體

(藏文·Ngo Wo Dod Ne Mi Gyur Tro Del Gyi Shi Lug)

這個修持，是從「自無始以來已經存在的清淨體性」這一點而進行的。這體性本質不變，遠離一切戲論，亦遠離「簡單」（這個概念），更遠離上述兩種邊見。這體性並非時有時無，它遠離一切相對：（它是）「如是」。

第二句：住於深明本淨童瓶身

(藏文·Ka Dag Ting Sal Zhon Nu Bum Ku Ru Zhuug Pa)

體性住於本來清淨的童瓶身。但其中並沒有時效的意味在內；它亦不住生死，其本質是永恆的活潑。

第三句：法身上師尊智金剛知

(藏文·Cho Kui Lama Yeshe Dorje De Khyen No)

憶念着這本質，我們便會憶念起我們的上師智金剛。藏文前句譯作「法身智金剛」，而Khyen No則有不同的譯法。在此句中，Khyen No並非「我在呼喚你」或「望你能知」。反而是解作「我向你禱告」，即含有啓白的意味多於呼喚。「智」和「金剛」亦同樣重要。「智」，作為自無始以來不變的智慧，是主要的體性。當和「金剛」融合時（「金剛」具有不壞的意思），即表示不被破壞和不受改變的智慧。即然甯波車的名字是智金剛，而這個名字是法身的自我表達，我們便須明白他法身方面的示

現。

第四句：祈賜加持於見生大信

(藏文·Ta Wai Ding Chen Thob Par Chin Gyi Rang Lob Shig)

Ding Chen意思是「祈求賜予我」，即請求加持，同時亦是請求讓這個加持能夠安住。當加持能夠安住，則理解的程度便不會改變。Tai Wai即見地。我們所祈求的加持，是令見地勿失。換句話說，即是：「願我能生起深邃的正解，以令我見地勿失，祈賜我加持。」這體性周遍一切有情。譬如，當天雨下在一片土地上，雨點能灑遍土地每一角落。同樣道理，這體性也遍於一切有情之中。

上述四句讚頌，便構成第一節。由此可知，廣大體性是根本不變和本來清淨，常住於童瓶身中。在這廣大本始空性中，光明生起而成爲法身（光明），即法身與報身雙運。上師的名字便代表了這體性。你可稱之爲「智金剛」（Yeshe Dorje）、「智藏」（Yeshe Nyingpo）、「善逝藏」（De Sheg Nyingpo）或「普賢」（Kuntuzangpo）；所有名稱都是一樣的。（這些名稱）表達了法界（Cho Kyi Ying）的廣大虛空，其中包含了五智、五決定和一切善提心的功德。當我們將「智金剛」和「法身」聯繫起來，我們便明白在法身中，智慧是不壞和不變的（「金剛」是不壞和深度的表徵）。我曾在前文以大圓滿的觀點解釋過五決定。我們應當善用這些資料，祈請上師令我們對見地生起大信心；讓我們住於這大信心中，復令大信心亦安住於我們之中。

第五句：自性不滅雙運明淨相

(藏文·Rang Zhin Ma Gag Zung Juk Od Sal Gyi Tshom Bu)

要訣：不單只住於本始空性中，而且要住於空性的光明中。當光明於空性中生起，便可以說它（指光明）與空性雙運。這雙運無有障礙，有如一群群（tshom bu）（物事）的匯集。Tshom bu基本上解作「不同種類」或「區分」。此處主要是指各種不同光明的存在，這些光明全依賴你精進修持，其實無非是自空性中觀照出來而已。所以，便有此tshom bu——眾多的「不同種類」。而所有眾多不同種類的本質，皆須歸之於一，換而言之，歸之於廣大空性與光明的雙運。

第六句：住於法爾五決定莊嚴

(藏文·Lhun Drup Nga Pa Nga Dan Rol Pa Ru Zhuu Pa)

當我們了悟這展現（「莊嚴」），我們便亦了悟這廣大的空明雙運。此雙運乃五決定所本。當五決定任運而成（Lhun Drup）時，它們便會法爾而現。在一下句我們說：「報身上師大樂金剛知」，關於大樂（Dechen），我們要明白：大樂在法性（Dharmata）虛空中，同時大樂亦包含了五智。當我們被自身的瞋、慢、貪、妒和痴所縛時，上述種種必須以五智轉化。我們須理解種種諸毒無非五智慧的體性，而五智則是報身的展現。例如，瞋恨須以大圓鏡智來清淨、慢則以平等性智、貪以妙觀察智、妒以成所作智，而痴則以法界體性智。明乎此，我們便向名為大樂金剛的上師祈禱。於憶起「大樂金剛」這名字之際，當下

我們便應了悟報身的真實體性。

第七句：報身上師大樂金剛知

(藏文·Long Kui Lama Dechen Dorje De Khyen No)

我已在上文解釋了此句。它指：「我向您——報身上師大樂金剛——祈禱，因我知道，您爲了利益一切有情，不離大樂而住於圓滿報身。祈喚您的名字，使我能明白您以報身示現的體性」。

第八句：祈賜加持能圓修習力

(藏文·Gom Pai Tsal Chen Dzog Par Chin Gyi Rang Lob Shing)

能理解他（指上師）的展現，能了悟他內在的自我表達，於是我們便說：「祈賜加持能圓修習力。」提及大修習力（gom pai tsal chen），是點出其與五智的關係，其實亦即是指一切的生起。於一切法的顯現中，「願我不會被執著二邊和外境所縛，且能令其各各於自性中解脫。」這就是你所祈求的。我們亦可將修習（gom）視作「無修」。這點很重要，因爲這是指我們當下能得見地，而非經過有作意的修習，或想盡辦法去觀想出某樣事物。修習應該是任運自然的，不應勉強或刻意；切記這一點，因爲當我們談到大力（tsal chen）時，只有在無修無整的情形下，種種顯現方能自大力中生起。

在第二節（即第五至第八句）中我們稱呼他（上師）爲大樂金剛，因爲我們知道他所示現的報身，光明燦爛地展現了五功

德、五決定和五圓滿。你心中所想召喚的，都以無量無邊的姿態出現。這光明沒有障礙，超越了一切邊見和範圍。此清淨光明是從我們種種修持體驗中所得，所有這些光明都被我們說的「報身」所涵容。我們跟着便請他賜予加持，使我們能得修習的大善巧，即無作意的行爲。

第九句：無邊本智與無偏大悲

(藏文：Thug Je Chog Lhung Del Wa Tha Drol Gyi Ye she)

此句頌文，兼指上師的無緣大悲和第三階段，即由空性的本始體性中，生起無有障礙的光明。此光明將悲心遍照於六道的一切有情，我們更可深深地體會到：三世一切有情，皆有證得菩提的淨明覺性。這無邊亦無偏的悲心，便是智慧的自然流露。它是完全離開一切戲論或名言的。

第十句：住於周遍赤裸明空性

(藏文：Kun Khyab Rig Tong Jen Pai Ngo Wo Ru Zhug Pa)

我們祈喚上師，他對赤裸覺性能圓滿體悟，並住於這無整治而離戲論的圓滿體悟中。我們又體會到空性中，周遍赤裸覺性的體相。我們進而體會到澄明赤裸覺性與空性雙運，此雙運周流地住於一切法。上師的覺性亦即我們的覺性，但若對光明能有所醒覺，我們便須依次第修行。

第十一句：化身上師尊伏趣洲知

(藏文：Trul Kui Lama Drodul Lingpa De Khyen No)

我們體會到上師與空性和光明雙運：「伏趣洲尊！請依一切衆生所求，無分別而化現，賜此加持予我們。」祈喚伏趣洲尊，是爲了利益無量無邊如虛空的父母有情。因此，「您——我的尊貴上師，所作皆爲利益一切有情，請賜我加持，使我能明白您化身的顯現」。

第十二句：祈賜加持事業大成就

(藏文：Chod Pai Bog Chen Jong War Chin Gyi Rang Lob Shig)

這句意思是：「願我的事業能像您（上師）的事業一樣，永遠增上和完全利益衆生，更願我所行皆如您所行。請將大圓滿的正解賜給我們。」當我們說「行」（Chod Pai）時，所指的是見、修和行三者。所以，我們所求的加持，即是我們一切的事業，包括見、修和行在內，都合於大圓滿的「大見」，而它們都不會互相衝突，亦不會和我們日常的行爲與瑕疵混合。「願我能得和悅與成就，不求自利而利他」，令我體會展現就是展現。

在第三節，我們察知上師是伏趣洲尊，他是化身的示現。現在，法身和報身的雙運，生起成爲化身中的悲心。了解這一點，我們便能了悟我們的根本覺，和上師的根本覺已無二無別，且周遍一切有情。牢記這一點。這根本覺（rigpa）是赤裸裸的，沒有任何修整、增減、離複雜和單純。這根本覺亦周遍一切有情。我們向化身上師伏趣洲啓請：「願您利益一切有情，願您令我和大家能得圓滿的廣大正見」。

念誦

直至現在為止，我們一直在念誦這個修持讚頌，目的在灌輸大圓滿見。修這個法時，須要用一種很特別的念誦法。上面三節，每節四句的音調都是重複的——在每一節中當念至「祈賜加持」(Chin Gyi Rang Lob Shig)時，我們應將聲音放得更柔。事實上，聲音須經常保持溫柔。

我曾說過，這讚頌是甯波車很年輕時所作的。直至現在，念誦的方式仍大致上維持一樣，但隨着時間流逝，有些念誦也改變了少許。音調上有些微的更變，其實是隨着你的感悟而自然流露的。既是自然流露，所以便沒有甚麼不妥。故此，你可能會碰到少許的差異，但是大致上，整個念誦都是一樣的。

經過這每節四句，一共三節的讚頌後，我們的念誦便會變得很急促和簡潔，簡直好像是大聲讀出來似的。我們不斷快速而流暢地念誦下面的章節，以帶出大圓滿見、修和行的要點。而我們亦可藉着急促的念誦，與證悟相融。

第十三句：根本覺性不變復無遷

(藏文·Rang Rig Dod Mai Zhi La Pho Gyur Ni Mi Dug)

此句指你自己的覺性は無修整和無污染，且亦不會變動。這就是它的本質。事實上，覺性的根基，是無任何改變的。

第十四句：法身顯現非善亦非惡

(藏文·Gang Shar Cho Kui Tsal La Zang Ngen Ni Mi

Da)

這一句，是說覺性不可以言詮的，它本來如是。一切從光明覺性中生起的，非善亦非惡，這是因為我們不會被能取所取、和「是」「非」等概念所束縛。因此，當任何知覺生起時，它們都是當下解脫。我們不用費勁去形容它們，應該任其所之。這不可這詮、本來如是的覺性，構成了心性的呈現和解脫。

第十五句：當下覺性即真實如來

(藏文·Da Tai She Pa Sanjay Ngon Sum Du Dug Pe)

當下的澄明覺性，其實無非是徹見了佛性。要知道現在所說的，是覺性的真實本質；我們看着這赤裸覺性的生起，但不去干擾它，亦不用任何東西去摻雜它，也對它沒有任何作意。若我們能如此，當這些知覺生起時，它們便會自解脫。現時來說，這樣做只是修持的一個次第。當然亦不是說單憑念這一句，便能得到那樣的效果。上述種種，只是從真實本質方面，和從一切法本來如是的角度而說。這本質乃是無二——離取捨、能所二邊。

第十六句：自在安寧上師心底現

(藏文·Gu Yang Lo Dei Lama Nying U Ne Nyed Jung)

此句說「舒坦」。舒坦的意思，是不要試圖對體驗作任何改變，甚至在覺性生起時，沒有任何希求或怖畏。當我們任運自然，便會變得寬坦，我們會開始體驗到在大信心中寬坦的天地。在這任運的活動中，我們會發覺上師是在我們的心中，甚而是在這見地的中心。我們理解到上師的覺性，其實無非是我們心中的

證悟覺性。Lo dai 這個字並不是解作「滿足」，雖然這是一般的譯法。它應解作俱生歡喜，這是因為與見地相融為一，而遠超疑慮和得自在之故。

第十七句：了悟初心即上師自性

第十八句：毋用貪執造作諸啟白

第十九句：本覺任運無整離作意

(藏文：Nyug Mai Sem Di Lamai Rang Zhin Du Tog)

Tshe, Dzin Zhen Sol Dep Cho Mai Dug Yu Ni Ma Go, Ma
Cho Rig Pa Rang Bab Kha Yan Du Lod Pe)

當我們徹底了解心性法爾和無整的本質，在這一剎那我們便會開始領悟到自己的心和上師的心已經融成一體。我們生起對心性深奧的認識，此體驗與上師自心的體驗毫無分別。所以，絕對不須要執着或排斥一些造作的或誇耀的啟白。若從世俗諦的觀點去祈禱或啟請，甚至造作出世俗所謂的「清淨」，以求體驗上師心，這根本是不必要的。同時，亦不要存在着「上師殊勝」而「自身卑下」、善或惡、淨或染等種種概念，因為上師的自性，一定是離此等戲論的。明乎此，和在沒有任何造作時：「願我心性的自然境界真實如是，任運無整。」這就是第十九句的意義。

第二十句：隨起捨得自解脫加持

(藏文：Te Med Gang Shar Rang Drol Chin Lab De
Thob Jung)

當我的自心不加任何造作，那麼，由心性所生起的一切無非是解脫，它（指自心）根本已解脫一切。當我們說不執（te

ned) 時，是指沒有既定目的，你所做的，就是讓根本覺 (rdzogs pa) 自然任運，並不是要強迫它做任何事：你根本就沒有任何特別目的去做甚麼。任何思惟一旦生起便能當下解脫，就是因為了悟這一點。若能這樣，你可以說已經得到上師的加持，能令思惟生起時便當下解脫。和其他宗派不同，(金剛乘) 對每種五毒沒有專門的對治，例如以悲心對治瞋心等等。這個修持，只是教導當瞋或其他情緒生起時，我們便去觀察瞋心或情緒本身。在這樣做時，我們便體悟到心的真空自性及此真空自性的消融。除此之外，不必再做甚麼。既無能觀，亦無所觀，復無能所。二者皆離作意。

第二十一句：整治而修終無證悟日

(藏文：Che Pai Cho Kyi Sanjay Drub Du Ni Mi Da)

如果我們只一味從事一些由世間智所造之法，則永遠不能證得菩提；對於一切世俗之生起，若你沒有勝義真實見，那麼，一切之生起亦無非只是(停留在)分別法(的層次)；若我們向身外去追尋世俗的所謂「佛」，我們永遠都不會找得到，且亦永遠都不會得到絲毫的證悟。

第二十二句：尋伺意度修持適自欺

(藏文：Yid Chod Lo Che Gom Di Lu Ched Kyi Dra
Red)

由心識去變現或了別的「法」，始終只是世間智。這不是覺性，而是蒙蔽。譬如，當我們試圖去將所生起的種種概念加以分別，然後再去理會這些「分別」，這一切其實都是自己欺騙自

已。

第二十三句：邊執疑懼遣除如狂夫

(藏文·Da Ni Dzin Tang Zhig Pai Do Med Kyi Nyon Pa)

能明白上面所說的，就不會執持由心性法爾生起(的一切)，和凝滯於此(一切)中。另一方面：「願我可轉化(這一切)，使我能真正離貪著和執持一邊及離疑懼。」「離執持」指不執於能所。根據大圓滿見，要這樣做並沒有特殊的方式或規矩。「願我能像一個想做便能夠自由地去做的男人或女人，亦即是說，我的行為，沒有作意，沒有反覆計度，沒有能所，亦不會千方百計去製造分別。願我的行為就好像一個瘋漢，心中所生起的，便立即自然而然的做出來，率性而行」。這一句的讚頌實際是說：「願我可滅除希求和怖畏，貪著與執持等幻象」。一個瘋了的人要麼就做，沒有甚麼可控制他。當念頭生起的一刹那，便付諸實行。「願我可將大見如此實行」。

第二十四句：此生無縛赤裸休息境

(藏文·Jung Gyal Cher Nyal Ngang La Mi Tshé Di Kyel Tong)

願我住於赤裸覺性中——沒有執着於能所，甚至不執着於自我，亦沒有希求和怖畏。願我能如是渡過此生。

第二十五句：大圓滿行者所作歡喜

(藏文·Gang Tar Che Kyang Ga—o Dzog Chen Gyi

Naljor)

當我具足正見，無貪著或執持，和不耽於得失時，我的行為便是任運、具樂及與大圓滿的教法相合。此時，要緊記着你已沒有任何貪求愛欲，你的行為沒有被世間智所生起的分別心污染。因此，你所展現的行為亦無非是赤裸覺性的展現。

第二十六句：蓮花生子嗣和悅衆生

(藏文·Su Dang Drog Kyang Kyid Do Pad Jung Gi Bu Gyud)

無論遇見任何人，或身邊是甚麼同伴，我都是喜悅的。為甚麼你會喜悅呢？「喜悅」並不是字面所指心中一般的喜悅體驗。你喜悅是因為你不再墮於自欺的沉淪。你已經沒有「敵」「友」的概念，亦不會以分別心去評價任何人。你喜悅是因為你與尊貴的蓮花生大士甚深教法結下善緣，同時，因你秉繼了他的傳承，你便成了他的子女，並會繼續宏揚這個寶貴傳承的教法以利益衆生。因此，無論你遇見任何人，或身邊是甚麼同伴，你都是喜悅的——置身於澄明覺性真實中的喜悅。

第二十七句：無敵怙主為取巖上師

(藏文·Gon La Dran Da Med Do Ter Chen Gyi Lama)

對於怙主或上師來說，沒有任何事物更勝於偉大的取巖上師，後者是蓮花生大士自己的智慧身、語、意之直接示現。作為這樣一位化身，同時亦是諸佛悲心和無礙大行的授記示現，所以便無人能超越取巖上師的無量功德和當下加持。他亦是經授記的

取巖者，今世和後世的永恆怙主，所以我們理解他利益一切有情
的如來事業，了悟他的直指人心和無比功德，我們認知他是無二
怙主和上師。

第二十八句：無上教法空行母心要

（藏文·Cho La Do Da Med Do Khandro Yi Nying
Thig）

沒有一個教法，比空行母心要（Khandro Nying Thig）更
加偉大。它包含了大圓滿當下證悟（的教法）。這些教法，都是
空行母無生的內本始智。它的清淨、深度和珍貴，直比得上在心
中清淨了的寶血精髓。心中最清淨不可思議的提煉，即心中明
點，就是最勝明點或心髓。這最勝明點亦繼而融於勝義證明的覺
性中。

第二十九句：無明住處遣心暗無明

（藏文·Mong Chen Nying Gyi Mun Pa Rang Mal Du
Sang Ne）

我們心中自無始時以來便存在的廣大黑暗妄念，能法爾清淨
於其本智之中。通過生起次第（kye rim）的觀想、圓滿次第
（dzog rim）和金剛乘的灌頂，習氣及分別心等障礙遂得以清
除。根據大圓滿直指人心的直接教授（與其他宗派之教法不
同），我們便不須要找尋對治。相反，我們更將諸如瞋、恨、貪
等毒，置於修行道上，以轉化它們歸於本始清淨。因此，所有心
識的變現，於離能持與所持這兩種邊見時，能被體認和法爾清淨
地入於覺性的無整光明中。

第三十句：澄輝大日不滅光常照

（藏文·Od Sal Nyima Drib Med Khor Yug Tu Char
Wai）

這覺性的光明其實無非大圓滿見。澄輝（od sal）指大圓滿
的教法，即如大日與日光的密不可分一樣。不受干擾的覺性，
（如太陽之）永恆照耀，沒有任何退失地利益一切有情。

第三十一句：上師如父慈心賜福德

（藏文·Kal Zang Di Ko Pha Chig Lama Yi Ku Drin）

根本覺，實在是我們之父——上師的廣大慈心。我衷心體會
和明白到這個善妙的時間和際遇，完全是我們唯一之父（指上
師）悲心的展現。「一切所賜予我的加持和證悟，無非是您廣大
慈心中滄海一粟而已」。

第三十二句：深恩難報一心憶上師

（藏文·Drin Lan Khor Tha Med Do Lama Rang Dran
No）

「謹記着這恩典——因為這深恩永難報答，有如恆常旋轉的
巨輪，無始亦無終。願我永憶欠負上師的深恩於心中」。在這
裏，我們要理解到上師將大圓滿甚深道教授給我，乃是上師無量
慈悲的展現。大圓滿的光輝，恰如日光般無有阻礙且遍滿虛空中
一切法。「您賜予我力量和加持，使我和您融成一味，並住於您
心中無二無別的雙運，我唯一之父，您對我的恩德，是我不能用
言語去形容的。有鑒於此，我再三憶念您——上師的恩典」。



後記

《遙啓上師讚頌》爲西藏密宗甯瑪派法王敦珠無畏智金剛所造，收入《敦珠新寶藏》，曾繙爲英文。過去亦有人據英文轉繙的漢文舊譯，然而卻未能盡愜人意，略有瑕疵。何則？以此實爲「大圓滿」法系讚頌，而譯者於此法系則尚有隔也。

今新譯甫成，譯者持之求證於余，余小心對比原頌，略作修飾，可證信曰：此譯已能得讚頌主旨。

本頌有一副題——《自性流露祈禱文》，此中所云「自

性」，實專指「大圓滿自性」，亦即無整治無作意的自性。何以祈禱？實爲求覺性而祈禱，於是行者便將上師視爲覺性的表徵，向之祈禱；然而如何祈禱耶？則行者須無整無作而祈禱，是即爲任運流露。這便是本頌副題的涵義。

頌中讚頌上師，分法報化三身來讚頌，此即攝涵「大圓滿」的三句義：「體性本空、自性任運、大悲周遍」。此三句義依次表述佛法報化三身功德。上師雖未成佛，然而卻不妨以其三身功德視爲佛三身功德的表義。若行者對此有疑，那就是有整治作意而非任運矣。

因此整篇讚頌，雖云「遙啓上師」，實際上卻是遙啓三身佛以求證覺。若以爲這只是普通的上師讚頌，便易失去所涵的「大圓滿」法義。

在本頌中，用三個名字來讚頌上師——智金剛、大樂金剛、伏趣洲，即是分別表出「大圓滿」的三句義：智即般若，是能證體性本空；大樂是報身所證；伏趣（調伏六趣有情）是化身的大悲。由此即可知這並非普通的上師讚頌。所以，這是藏密甯瑪派高層次的修習，而非一般加行法中的上師瑜伽（與上師相應的修習）。

今人談「大圓滿」，喜談「當下離垢」，卻不知此境界非率爾能至，因爲離垢的心識境界，實已由凡夫的藏識變爲聖者的空如來藏，是故必須經歷重重次第的修習始能離垢。本讚頌即爲修習而造，是故都非泛泛之言。若行者於修習此讚頌祈禱時能親切地讚頌上師的三身功德（倘如直接讚頌佛三身功德便可能沒那麼親切了），那麼，便有可能於修習時親自體會「大圓滿」三句義的境界。故此修習實即「當下離垢」的基礎。

談錫永 乙亥圖麟都初雪



論三法印的現代意義

從龍樹《大智度論》與印順《佛法概論》中對佛法的詮釋比較

黃連忠

一、前言

三法印，即是諸行無常（*anityah sarva-samskarah*）、諸法無我（*miratmanah sarva-dharmah*）及涅槃寂靜（*santam ni-rvanam*）等三項根本的佛法，並可依此三項義理的原則，用以檢證世間諸說是否符合佛法的判準，故特稱爲「三法印」。從三法印思想的形成與演變中，進而能以此爲佛教思想的代表之一，論證佛法的現代意義。因此，本文研究的動機及目的，即是思惟三法印是佛法的法印，代表佛法的原則及要領，在超越時空不變本懷的思想精髓裏，又是如何回應現代世俗的需求，賦予新的詮釋及意義，而能隨緣展現佛法莊嚴殊勝的現代豐姿？

由於三法印思想在佛教思想體系中牽綿廣遠，因此本文研究的範圍與限制，即以龍樹菩薩的《大智度論》與印順法師的《佛法概論》中對三法印的詮釋比較爲研究中心。因爲《大智度論》是《摩訶般若波羅蜜經》的釋論，代表龍樹在當時對佛法的詮釋，時至今日的印順法師的《佛法概論》，亦是一脈相承於龍樹思想，而賦予現代的詮釋。因此，從《摩訶般若波羅蜜經》到龍樹的詮釋，再從龍樹的詮釋到印順法師賦予現代的解

說，正是論證佛法現代意義中，極具高度價值的核心理論與探討模式——從佛經到祖師的釋論，再從此基礎參酌近代高僧的解說，以此根本的依據爲討論的模式，方能避免盲從主觀或自以爲是的情況。^①

限於論文的篇幅及材料的限制，本文研究的方法與進路，是以《大智度論》與《佛法概論》中對三法印的詮釋與比較的過程，探討龍樹與印順對佛法的詮釋立場及背景，進而論證三法印的現代意義。並從三法印的真實性、實踐性與統一性，分別闡述學習佛法的檢證原則、修證佛法的依循原則與弘揚佛法的佈教原則，以此三項原則及結構，論究三法印的現代意義。

二、龍樹《大智度論》與印順《佛法概論》對佛法的詮釋立場及背景

《大智度論》是《摩訶般若波羅蜜經》的釋論，於西元四〇二—四〇五年由鳩摩羅什譯出，歷代版本極多。筆者此文所依據之版本，是日本大正藏第二十五卷。^②《大智度論》目前並未發現梵文原典或藏譯本，僅存漢譯本，至於此論的作者問題，傳

統的說法是龍樹所造，雖然近代比利時及日本的幾位佛教學者，對此定論或予否定，或予修正。但是，印順法師縱橫眾議，尊重古說，抉擇新論，認為此論係龍樹所造，其中意見與論證過程，具陳於《大智度論之作者及其翻譯》一書，③本文限於篇幅與主題，暫且延用此說。

從《大智度論》的成立到近代龍樹學的研究，正是佛法的詮釋與佛學現代化的研究，就研究情形而言，本世紀以來東西方學者對於龍樹學的興趣，可說一直是盛行不衰。日本方面的佛教學者如官本正尊、木村泰賢、山口益、中村元、安井廣濟、梶山雄一、加藤純章等，都有關於龍樹學的專論性著作。在我國方面，有關於龍樹學研究，迄今最具代表性的學者為印順法師，④因此，就研究對象而言，印師的著作無疑的是研究龍樹學的入門途徑。

此外，就詮釋立場與背景而言，《大智度論》與《佛法概論》兩書思想脈絡，更是一貫相承，對於佛法的解析，立場一致，首尾相應。特別是龍樹的《大智度論》，在當時號稱為佛學的百科全書，其中對佛學的名相及佛法義理的內涵皆有詳細的解說及深入的辨析；至於印順法師的《佛法概論》，則是強調佛法的時代適應性，重新以簡明的系統，進一步詮釋佛法的根本立場。兩書在成書的背景與詮釋立場上，可以說是一致的，也是本文選擇做為比較的素材的重要原因之一。

至於，《大智度論》對佛法的根本立場，誠如印順法師在《大智度論之作者及其翻譯》一書中所說：

諸佛以無量方便力，為種種衆生，說種種法門。只要能「離戲論」，則一切法門，莫不能「知諸法實相」，這是《智論》看待一切佛法的根本立場。⑤

由諸法實相畢竟空到濟度衆生的無量善巧方便力，再回歸於諸法實相畢竟空，則是《大智度論》對佛法詮釋的根本立場。

至於龍樹的《大智度論》與印順的《佛法概論》對「三法印」的立場及詮釋角度，也是一脈相承。特別是三法印與一實相印之間或同或異的觀點，印順法師對龍樹菩薩的論點，更是推崇備至：

拘滯名相的傳統學者，信受三法印而不信一法印；久之，大乘者也數典忘祖，自以為一法印而輕視三法印了。惟有龍樹的中觀學，能貫徹三印與一印。如《智論》（卷二二）說：「有為法無常，念念生滅故，皆屬因緣，無有自在，無有自在故無我；無常，無我，無相，故心不著，無相不著故即是寂滅涅槃。」又說：「觀色念念無常，即知為空。……空即是無生無滅。無生無滅及生滅，其實是一，說有廣略。」這真是直探佛法肝心的名論！⑥

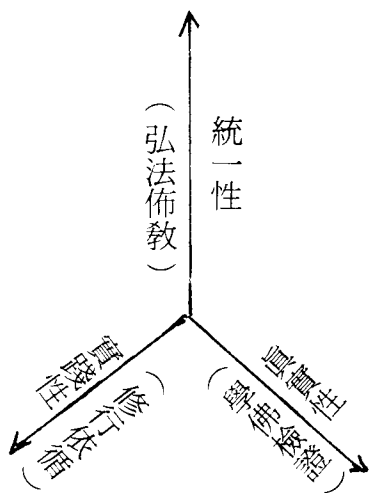
既然如此，印順承襲龍樹的思想脈絡，其觀點必大同而小異，自然不能做對比式的比較研究，但是在同一思想系統中，卻能觀察兩者詮釋角度的優劣，以及考究解說的週延性，揭顯兩者在時空環境下所賦予的深刻意涵，再由此確立三法印現代意義的系統結構與殊勝價值。

三、從《大智度論》與《佛法概論》中對三法印的詮釋比較論三法印的現代意義

依筆者淺見，三法印的現代意義主要涵蓋三個層面，也正是印順法師在《佛法概論》中所揭示的「三大理性的統一」：三法

印的真實性、三法印的實踐性，以及「從無我貫徹一切」的統一性。雖然，印順法師在妙雲集下編之三的《佛法研究佛法》的「以佛法研究佛法」一文中，揭示了以三法印為佛教研究法的原則，在《華雨集》第一冊的「研究佛法的立場與方法」一文中，也進一步說明印順法師的思想體系。^⑦

但是，《佛法概論》中對三法印的詮釋，是與龍樹《大智度論》思想先後繼承。因此，從《大智度論》到《佛法概論》的詮釋比較，筆者擬出三個現代原則，分別是：從三法印的真實性探討學習佛法的檢證原則；從實踐性確立修證佛法的依循原則；以及從統一性開展弘揚佛法的佈教原則。這三項原則的擬出與確立，係筆者參酌《大智度論》到《佛法概論》詮釋的演進，思惟其中因應時代環境的需求性或契機性，以及符應佛法的根本性或契理性，再加諸己意而成。筆者特製一簡圖，以利下面三節之說明：



(一) 從三法印的真實性看學習佛法的現代檢證原則

何謂三法印呢？首先看龍樹對「法印」的定義：

通達無礙者，得佛法印，故通達無礙。如得王印，則無所留

難。^⑧

又說佛法印有三種：

問曰：何等是佛法印？答曰：佛法印有三種：一者，一切有為法，念念生滅皆無常；二者，一切法無我；三者，寂滅涅槃。……如通達中說：一切有為法無常，一切法無我，寂滅涅槃，是名佛法義。是三印，一切論議師所不能壞，雖種種多有所說，亦無能轉諸法性者，如冷相無能轉令熱。諸法性不可壞，假使人能傷虛空，是諸法印如法不可壞。聖人知是三種法相，於一切依止邪見各各門諍處得離。譬如有目人，見群盲諍種種色相，愍而笑之，不與共諍。^⑨

在此，龍樹立論的根據與進路下列四項內容：

1. 通達佛法而無礙者，即得佛法印，此佛法印如同世間王印，在佛法中是通達無礙的。
2. 三法印即是佛法真實的意義，象徵絕對的真理，所以一切論議師所不能壞，此為三法印的真實性。
3. 三法印即是法性，是客觀存在的真實。
4. 若有人知道三法印的三種法相，就能在邪見與是非對錯的意識門諍裏，得到遠離而有清淨的見解。

因此，換句話說：龍樹對於三法印的詮釋，即是說明三法印就是佛法，也是三種不可變異的法性，此法性是客觀存在的真實。同時，三法印也是能夠離開邪見的法相，做為佛法檢證的標準與依據。所以，龍樹的詮釋邏輯是：

三法印 || 佛法中的王印 || 佛法義 || 法性 || 法相

此一觀念及判攝的成立，影響到印順法師在《佛法概論》中對三法印的詮釋：

三法印，為佛法的重要教義；判斷佛法的是否究竟，即以此

三印來衡量。若與此三印相違的，即使是佛陀親說的，也不是了義法。反之，若與三印相契合——入佛法相，即使非佛所說，也可認為是佛法。法是普遍的必然的理性，印是依此而證實為究竟正確的；依此三者來印證是佛法，所以稱為法印。三法印的名稱，是「諸行無常」、「諸法無我」、「涅槃寂靜」。^⑩

印順法師依循龍樹的詮釋，進一步明確的指出三法印的意義及功用，不僅在語言文字上簡單明白，更清楚的說明三法印思想涵攝的價值層次及時代意義——從三法印的真實性看現代佛法的檢證原則。特別是學習佛法中判斷佛法的是否究竟的重要依據，所以印順法師說：「法是普遍的必然的理性，印是依此而證實為究竟正確的，依此三者來印證佛法。」因此，印順法師對於三法印的詮釋進路與立論根據則是：

三法印「判斷佛法究竟」了義法「與三印契入佛法相」印證佛法從龍樹與印順的詮釋比較中，我們可以發現龍樹著重於三法印的「法性義」及「法相義」，依此建立三法印的客觀真實性與不可變異性；而印順則在此基礎上，特別說明法印的「判斷性」與「印證性」，在此構造了三印的客觀檢證性與價值判斷性。

此外，龍樹對於三法印的檢證性，是放在普遍的層次上的，而非供給已悟道的菩薩所專用。關於此點，特別是對現代學習佛法者的一個重要依循處，龍樹說：

復次菩薩雖未得無漏道，結使未斷，能信無漏聖法及三種法印：一者，一切有為生法無常等印；二者，一切法無我印；三者，涅槃實相印。得道賢聖人自得自知，菩薩雖未得道，能信能受是名法忍。^⑪

因此，從龍樹到印順的論證三法印的詮釋比較中，對於三法

印的現代意義中，首先最重要的就是——三法印的真實性提供了現代學習佛法、判斷佛法的檢證原則。特別是資訊發達，各項學說充斥漫流於世間，許多似是而非的近佛言論，十分困惑現代的佛教徒，使其尊重諸說後而莫衷一是。然而，從龍樹到印順的詮釋，由此可以確立三法印是現代判斷佛法，乃至世間法的檢證原則而有所依循了。

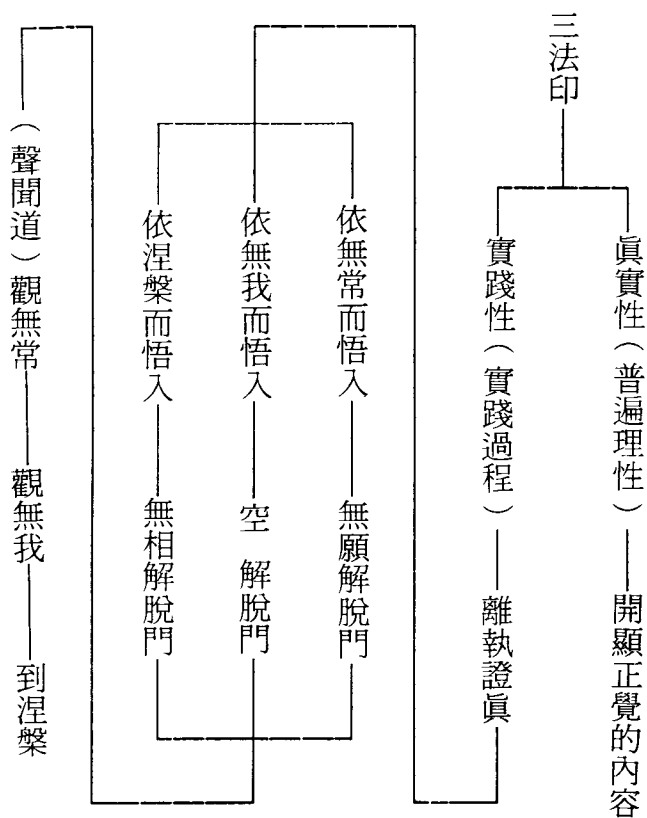
(二) 從三法印的實踐性看修證佛法的現代依循原則

前一節論及三法印是現代學習佛法的檢證原則，然而三法印除了具備判斷佛法的價值意義之外，其真實性的深刻內涵，也是現代修證佛法的依循原則。關於此點，龍樹在《大智度論》中並未明確的指出，只有說明三法印的法相與修行的要領。可是印順法師在三法印的真實性與檢證性的說明外，也特別專題論證「三法印的實踐性」，然後從一體兩面說三法印具備真實性與實踐性，這一觀點是印順法師的創見：

佛說三法印，是非常善巧的，同一命題而作兩方面解說，既是事物的真相——普遍理性，也就是實踐的過程。這三者的深義，本是同樣的，每一法印能開顯正覺的內容，即每一法印能離執證真。依無常門而悟入的，即無願解脫門；依無我而悟入的，即無相解脫門。由於有情的根性不同，所以或說此，或說彼，或說二印，或說三印。如完備三法印，依聲聞常道說，即先觀無常，由觀無常而觀無我，由無我而到涅槃，為修行的次第過程。^⑫

印順法師繼龍樹菩薩的詮釋之後，進一步的開發三法印的實

踐性，揭顯其含蘊的深義，特別是一語道破：「每一法印能開顯正覺的內容，即每一法印能離執證真。」並且將三法印的修行內容及次第，與原始佛教的三解脫門結合起來，完成了印順法師說三法印的真實性到實踐性的修行次第的系統：



對於現代的修證佛法而言，印順法師說明了簡易明確的綱領，對於實際的修行要領與內容，在《大智度論》中有較為明確的敘述：

行者知三界皆是有為生滅，作法先有今無，今有後無，念念生滅相續相似生故，可得見知：如流水燈焰長風相似相續。故人以為一衆生於無常法中，常顛倒故，謂去者是常住，是名一切作法無常印；一切法無我，諸法內無主無作者，無知無見無生者，無造業者，一切法皆屬因緣，屬因緣故不自

在，不自在故無我，我相不可得故。……一切作法無常，則破我所外五欲等，若說無我破內我法，我、我所破故，是名寂滅涅槃。行者觀作法無常，便生厭，厭世苦，既知厭苦，存著觀主，謂能作是觀，以是故有第二法印，知一切無我，於五衆十二入、十八界、十二因緣中，內外分別推求觀主不可得，不可得故，是一切法無我，作如是知已，不作戲論，無所依止，但歸於滅，以是故說寂滅涅槃印。^⑬ 在龍樹的分析解說中，是從念念生滅說諸行無常；從一切法皆屬因緣說諸法無我；再從觀一切法無常，推求因緣法中知一切法無我，最後無所依止而歸於涅槃。

從緣起法而體悟到三法印的觀點，印順法師則更進一步簡明的詮釋：

三法印，是于同一緣起法中體悟有此三性，無論學者的漸入、頓入，三法印有著深切的關聯，不能機械的分。佛常這樣的問比丘們：比丘！五蘊等是無常否？答：是無常。無常的是苦否？答：是苦。苦是無常苦變易法，是我、我所否？比丘答：非我、我所。佛即告訴他說：比丘！所以這樣的觀察無常、無我，即得解脫。依這類的經文，可見三者相關而貫通的。^⑭

不僅如此，印順法師延襲龍樹的說法而引出《雜阿含經》的經文，作為依三法印而漸入涅槃的根據：

無常、無我、寂滅，從緣起法相說，是可以差別的。豎觀諸法的延續性，念念生滅的變異，稱為無常。橫觀諸法的相互依存，彼此相關而沒有自體，稱為無我。從無常、無我的觀察，離一切戲論，深澈法性寂滅，無累自在，稱為涅槃。《雜阿含》(卷十·二七〇經)說：「無常想者，能建立無

我想。聖弟子住無我想，心離我慢，順得涅槃。」這是三法印而漸入涅槃的明證。^⑮

因此，三法印除了可以作為現代的佛法檢證原則，更能夠提供實際的修行歷程及根據，作為現代佛教徒修證佛法的依循原則。換句話說，從三法印的真實性跨越到實踐性，不僅能夠成為判斷佛法的根據，此根據也是修行實踐的內容。也就是說：理論的內涵即是實踐的歷程，實踐的結果即是理論的指標。所以，從三法印的實踐性，可以視為現代佛法修證依循原則。

既然三法印是修證佛法的現代依循原則，印順法師也特別指出三法印的修行次第，其簡易明確的立論與詮釋，不僅參酌龍樹的看法，更具備契理契機的時代性創見，以為三法印重要的時代意義之一。他說：

如經中常說：厭、離欲、解脫，這即是依三法印修行的次第。觀諸行無常，即能厭患世間而求出離；能厭苦，即能通達無我，無我、我所執，即離一切愛欲；離欲即離一切煩惱，所以能得涅槃解脫。這可見三法印的教說，是將諸法的真相與修行的歷程，主觀與客觀，事實與價值，一切都綜合而統一了。這是佛陀唯一的希有教法！龍樹在《大智度論》裏說：無常為空門，空為無生門，這也是合於三法印次第的，他所說的空，即是無我；無生即是涅槃的異名。^⑯

印順法師將三法印詮釋得更為簡明而有系統，論點也十分週延而明確。由此可知：從龍樹到印順對三法印的論證及詮釋，讓此佛法的根本教義，透過分析及論辨的詮釋時代意義，也說明了三法印的殊勝價值——將諸法的真相及事實與修行的歷程、次第及價值，完美的結合起來，所以，三法印既是學習佛法的現代檢證原則，也是修證佛法的現代依循原則。

至於三法印理論與實踐的融和的可能性，即是三法印的統一性，關於此點，下文會進一步分析。

(三) 從三法印的統一性看弘揚佛法的現代佈教原則

三法印除了判斷是否為佛法的檢證性，以及修行次第的實踐性之外，還具有一項特殊的性質，那就是「統一性」。此處所謂的「統一性」，是指三法印的實際內涵，不必然一定是三種，很可能因為眾生或時代的根器及因緣，而有所不同，因此也形成了弘法佈教上的適應性原則。在《大智度論》中說：

問曰：佛說聲聞法有四種實，摩訶衍中有一實，今何以故說三實？答曰：佛說三種實法印，廣說則四種，略說則一種。

^⑰

在此聲聞乘的四法印，是在三法印之中，再加上「諸受是苦」一句；所謂摩訶衍的「一實」，是指一實相印。對於佛陀面對不同根性的眾生，而給予不同解說的方便，印順法師對龍樹的看法有明白的解釋：

佛為一般根性，大抵從無常、無我次第引入涅槃。但為利根如迦旃延等，即直示中道，不落兩邊。聲聞弟子多依一般的次第門，所以在聲聞乘中，多說三法印。大乘本是少數利根者，在悟得無生法忍，即一般聲聞弟子以為究竟了的境界，不以為究竟，還要悲願利他。從這無生的深悟出發，所以激見三法印的一貫性，惟是同一空性的義相，這才弘揚真空，說一切皆空是究竟了義。^⑱

印順法師的解說，可謂直探龍樹思想的本懷，既保存了三法

印的真實性與實踐性，同時也肯定了大乘佛教思想弘揚真空了義的特質，特別是「從無生的深悟出發，澈見三法印的一貫性」的見地。此外，印順法師還解決了三法印內部一貫性的傳統矛盾，他以爲三法印中的諸法無我印，也就是空無我的思想，可以統合諸行無常與涅槃寂靜的思想：

三者（三法印）能不能統一？有的學者以爲三法印中的諸行無常與涅槃寂靜，是相反的。因爲凡是無常的，即是有爲法，無爲是不生、不滅的。生滅的與不生滅的，如何統一？因此古來某些學派，爲這二者的矛盾所困惱。看重無常，將涅槃看作無常以外的；重視涅槃常住的，又輕忽了無常。這樣，佛法的完整性、統一性，被破壞了。其實三法印是綜貫相通的；能統一三者的，即著重於三法印中的諸法無我印。……這三印統一於空無我的思想，非常深澈，唯有佛的弟子，像舍利弗等才能完滿的通達。……學佛的了達一切法本是空無我的，一切現象的有生有滅，佛法並不否認他，現象確是有因果、體用的、現起與還滅的。但沒有一些是實在的、常住的、獨存的、僅是如幻的生滅而已。能把握這一點，就不落有無，正處中道了。^{①9}

細讀印順法師的原文，筆者發現二法印既然是統一於空無我的諸法無我思想，那麼佛教思想的中心本懷，應該也就是空無我的思想。因此，從三法印的統一性可以貫穿時空的因緣而直達佛法的重心。換句話說，雖然現象界有現起與還滅的現象，但是在空無我的如幻意義中，卻能真正把握佛法中心思想，因此而成爲弘揚佛法的現代佈教原則，也是一三法印的現代意義中極爲重要的一環。

目睹佛教的日漸世俗化與功利化，在佈教原則上已捨正直而

貪求方便的情況到處皆是。表面上寺院高聳入雲、法會人潮洶湧，學佛拜師已成風尚，漫延政商高層外護，此等現象固然可喜佛教入世事業之興盛。但是諸行無常，表面上愈興隆，細照之下卻發現背離佛法三法印思想愈遠，實令人深憂。唯有三法印的諸行無常、會通入世事業於空無我的本懷，方能體現涅槃的勝妙境界，回歸學佛的初衷及本懷。因此，三法印的現代意義中的弘揚佛法的佈教原則，已是極重要而不可或缺的一環。

四、結論

從龍樹菩薩的《大智度論》到印順法師的《佛法概論》，選擇三法印爲論證的焦點，自有其深刻的時代意義。如此的探討模式，也是論析佛法現代意義的重要憑藉及參考。透過本文的研宄，獲至以下四項具體的結論：

一、論證三法印的現代意義，乃至於探討佛法的現代意義，應該依據佛經到祖師的釋論，再從釋論到現代的解釋，依此詮釋的過程爲討論佛法現代意義的素材。

二、三法印是佛法的中心思想，能夠超越時空的限制，作爲判斷佛法是否究竟，判斷佛法是否正確的重要標準，在現代意義中更具備了學習佛法的檢證意義。

三、三法印不僅是判斷佛法的依據及標準，同時也是修證佛法的依循原則，其實踐性與次第系統，提供實際的修行歷程及根據。因此，三法印有一個殊勝的現代意義：將諸法的真相及事實與修行的歷程、次第及價值，完美的結合起來。

四、三法印思想代表了佛教思想的本懷，特別是將諸行無常與涅槃寂靜統一於空無我的諸法無我法印思想，在現代意義中的

三法印的統一性，正是弘揚佛法的佈教原則，依此原則才能掌握及回歸佛法的重心。

註釋：

①佛法在傳遞與演變的歷史時空中，一直有一個嚴重的大問題：

如何能合乎佛法的原則及引導衆生解脫涅槃的前提下，又能契合現代時空及衆生的根機與需求，讓佛法賦予正確的現代意義？其中關鍵的原因是探討的依據及模式。因為依據是探討的根本，若不依佛經及祖師大德的文獻材料，就會失去討論的焦點，必然將附會個人主觀的意識及曲附流俗的世俗觀點，因此而失卻佛法的重心及本懷。因此，筆者在此提出：「從一經到釋論，從釋論到現代解釋，依此詮釋的過程為討論佛法現代意義的素材。」這是一個極為嚴肅與重要的討論課題，也是本文立論的基點。

②大正藏中的《大智度論》，是以高麗藏為主，同時對勘宋本、元本、明本、聖語藏本、石山寺本等，以此為討論的底本，較為適切。

③這本書的成立因緣，是印順法師對近代學界質疑《大智度論》作者問題的一個總回應，主要是從論典的著作與翻譯兩條線索，指陳諸學者的錯誤，贊成龍樹造論的古說，否認羅什增修甚或參與造論的說法。詳見印順法師：《大智度論之作者及其翻譯》，台北：東宗出版社，民國八十一年八月初版。

④見游祥洲：《漢譯龍樹論典大智度論十八空之研究》，文化大

學哲學研究所博士論文，民國七十四年六月，頁五至六。

⑤同註③，頁四五至四六。

⑥詳見印順法師：《佛法概論》，台北：正聞出版社，民國七十四年二月六版，頁一六二至一六三。

⑦「以佛法研究佛法」一文認為：三法印是佛法的根本法則，普遍法則與最高法則。詳見印順法師：《以佛法研究佛法》，台北：正聞出版社，民國七十五年八月六版，頁二。，另在「研究佛法的立場與方法」一文中說：「我的研究，是從『無常』、『無我』著眼的，『無常』是時代先後的演變，『無我』是同時的影響關係。將時間空間結合起來看問題，看它為什麼演變？」因此可知印順法師將三法印視為研究佛法的根本核心。詳見印順法師：《華雨集》第五冊，台北：正聞出版社，民國八十二年四月初版，頁七〇。

⑧見龍樹《大智度論》卷二十二，《大正藏》第二十五卷，頁二二二上。

⑨同註⑧，頁二二二上至二二三中。

⑩同註⑥，頁一五三。

⑪同註⑧，《大智度論》卷十五，頁一七〇上。

⑫同註⑥，頁一五六至一五七。

⑬同註⑧，頁二二二中。

⑭同註⑥，頁一五三至一五四。

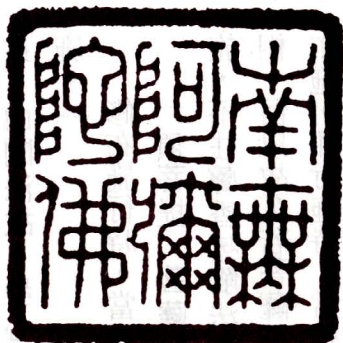
⑮同註⑥，頁一六一。

⑯同註⑥，頁一五七。

⑰同註⑧，頁二二三中。

⑱同註⑥，頁一六二。

⑲同註⑥，頁一五七至一五九。



略述六波羅蜜

張秉全

六波羅蜜，或稱六度。是大乘行者修菩薩道重要內容。《維摩詰所說經》：

「布施是菩薩淨土，菩薩成佛時，一切能捨衆生來生其國，持戒是菩薩淨土，菩薩成佛時，行十善道滿願衆生來生其國，忍辱是菩薩淨土，菩薩成佛時，三十二相莊嚴衆生來生其國，精進是菩薩淨土，菩薩成佛時，勤修一切功德衆生來生其國，禪定是菩薩淨土，菩薩成佛時，攝心不亂衆生來生其國，智慧是菩薩淨土，正定衆生來生其國。」可見菩薩欲圓成佛果，攝化衆生，因地須修此六波羅蜜。

何謂波羅蜜？梵語波羅蜜，華言彼岸到，順此方語言習慣故，譯爲到彼岸，意爲修此六法，能令行人渡生死煩惱河之中流，抵達涅槃彼岸。

云何爲六？（一）檀那波羅蜜；（二）尸羅波羅蜜；（三）羼提波羅蜜；（四）毗梨耶波羅蜜；（五）禪波羅蜜；（六）般若波羅蜜。

此六波羅蜜，亦稱六度。即布施度慳貪，持戒度毀犯，忍辱

度瞋恨，精進度懈怠，禪定度散亂，智慧度愚癡。《攝大乘論》云：

何以六波羅蜜如此排列？《攝大乘論》云：「謂前波羅蜜多隨順，生後波羅蜜多。」即是說，凡能布施者，定能捨於財，淡泊自甘，不作諸惡。能持戒者，定能忍辱柔和，遇犯不較，不起瞋恚。能忍辱者，定能安忍逆境，精進修道；能精進者，定能心不外馳，安住禪定。能禪定者，定能不起妄念，由定發慧，故作如是次第。前五種波羅蜜屬福德資糧，後般若波羅蜜屬智慧資糧，修前五波羅蜜應以般若波羅蜜爲體，始能圓滿其所修功德。《大乘理趣六波羅蜜經》云：

「若諸菩薩修行布施波羅蜜多乃至靜慮波羅蜜多，皆從般若波羅蜜多本所生，而爲根本。」般若如母，餘五波羅蜜多則爲其所出生。該經又說：

「菩薩於生死海，以五波羅蜜多而爲舟船，載功德寶，要因般若波羅蜜多爲船師，至於彼岸。」將五波羅蜜比喻舟船，般若波羅蜜多比喻駕舟之船師，可見般若波羅蜜在六波羅蜜中之尊特地位。

六波羅蜜之差別含義：

(一) 檀那波羅蜜。梵語檀那，華言布施，布施有三種：

①財施，復分內財施與外財施兩種。

甲、內財施。即菩薩行布施時，以頭目髓腦施予眾生。如

釋尊因地行菩薩道時，割肉救鷹、投身飼虎等；

乙、外財施。即行施者將身外金、銀、財寶、飲食、醫藥等物施予眾生，以解除其窮困。

②法施。即以佛法觀機施教，化度眾生，令眾生聞法解悟，

依教修行；

③無畏施。即菩薩見眾生有危難苦厄之事，心生怖畏，即用柔語安慰或設法幫助其脫離厄難，使之心無所畏。

三布施中，以法施功德最為殊勝。《大乘理趣六波羅蜜多經》云：

「佛告慈氏菩薩：法施有三種事，勝於財施，云何為三：一、財施者，而有竭盡，法施增長，則無有盡，以是校量，勝於財施；二、受財施者，現在利益；受法施者，現在、未來俱有利益，於無量世，恆相隨逐，無人侵奪，乃至無上正等菩提，不相捨離；三、財施者，能施者獲益，受者無益，若法施者，自他俱益，由聞法故，發心速趣無上菩提。由此三義，法施勝於財施。」

修布施行時，當無相行施。《金剛經》云：

「須菩提，菩薩於法，應無所住而行布施，所謂不住色布施，不住聲香味觸法布施，須菩提，菩薩應如是布施，不住於相，何以故？若菩薩不住相布施，其福德不可思量。」所謂無相布施，即行施時，當觀三輪體空，無能施之我，無受施之人，及無所施之物，因為一切諸法，從本已來，畢竟空故。我身乃五蘊

幻合，四大假成，離五蘊、四大，畢竟無我相可得，故無能施之我，既無我，則亦無受施之對象，故無受施之人，所施之財，因緣所生法，當體即空，故無所施之物相，能如是行施，是名三輪體空，即具足布施波羅蜜。《摩訶般若波羅蜜經》云：

「施者，受者，財物不可得故，能具足檀波羅蜜。」

(二) 尸羅波羅蜜。梵語尸羅，華言持戒。戒為一切善法之本，一切出世善法，皆依戒而生。《佛遺教經》云：

「若人能持淨戒，是則能有善法，若無淨戒，諸善功德皆不得生，是故當知，戒為第一安隱功德處。」《大涅槃經·如來性品》：

「眾生若不護禁戒，云何當得見佛性，一切眾生雖有佛性，要因持戒然後乃見，因見佛性，得成阿耨多羅三藐三菩提。」一切大乘行人，要復本心性，圓成佛道，持戒為基址。持戒之人，無事不得，破戒之人，一切皆失。

戒有三種：

①攝律儀戒。攝大小乘一切律儀。律即法律，是禁止義。儀是儀式，是軌範義。即律中所制條文，均在禁止之列，應依此為準則，軌範其身心。攝律儀戒是止持，以不作為持戒，有無惡不斷之義。

攝律儀戒，又名別解脫戒。佛七眾弟子各別奉持已所受戒，均能獲得解脫，故稱別解脫戒。

七眾各別之戒相：

甲、在家二眾：優婆塞、優婆夷。受持五戒（即不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒）和八戒（即前五戒加不著香華鬘及不香塗身、不歌舞唱伎及不往故聽、不坐高廣大床和不非時食三條）

乙、出家五衆：沙彌、沙彌尼持十戒（戒相與八戒同加不捉

持成像金銀寶物）式叉摩那，此云學戒女，乃受比丘尼

戒前一種過渡性戒法，凡六條：1. 不姪欲，2. 不偷盜，

3. 不殺生，4. 不妄語，5. 不飲酒，6. 不非時食。比丘

二百五十戒，約爲五篇戒法：1. 四波羅夷，梵語波羅

夷，此翻棄，意爲此罪較重，犯者如斷命之屍，棄於佛

法大海之外；2. 十三僧伽婆尸婆。梵語僧伽婆尸婆，此

翻初殘，犯者如肢體傷殘；3. 一百二十尼薩耆波逸提。

梵語尼薩耆波逸提，此翻捨墮。犯者須捨財作饑，方免

墮落三途。4. 八波羅提提舍尼。梵語波羅提提舍尼，此

翻向彼悔。謂犯者向餘比丘陳白懺悔，其罪則滅；5. 一

百突吉羅。梵語突吉羅，此翻惡作，謂依意之動作而起

身口二業也。外加七滅諍和二不定，共二百五十條戒。

比丘尼三百四十八戒，亦約五篇戒法：1. 八波羅夷，2.

十七僧伽婆尸婆；3. 二百零八尼薩耆波逸提；4. 八波羅

提提舍尼；5. 一百突吉羅。外加七滅諍和二不定，共三

百四十八條戒。

②攝善法戒。攝善法戒是作持，如不依此戒法而作，即名犯

戒，有無善不修之義。

③饒益有情戒，又名攝衆生戒。持戒者不僅自能止惡修善，

亦以善法、資財、神通等法利益一切有情，故稱饒益有情

戒，有無生不度之義。

此三聚淨戒，即願斷一切惡，願修一切善，願度一切衆生。

修持戒度時，當行無相持戒，即持戒過程中，無有我爲能

持，戒爲所持，也不起我持戒人毀犯之相。《摩訶般若波羅蜜

經》云：

「罪、不罪不可得故，具足尸羅波羅蜜。」罪即毀犯相，不

罪，即持戒相，兩相具不可得，如是而持，即具足尸羅波羅蜜。

（三）羸提波羅蜜。梵語羸提，華言忍辱，忍者，耐也。謂

能於逆境現前，心無恚怒。又忍者，安忍也，謂能安住於法理而

不動也。忍辱能離瞋恚，諸煩惱中，瞋爲最烈，乃六根本煩惱之

一。古德謂：「一念瞋心起，八萬障門開」。「瞋是心中火，能

燒功德林。」《佛遺教經》云：

「汝等比丘，若有人來，節節支解，當自攝心，無令瞋恨，

亦當護口，勿出惡言，若縱恚心，則自妨道，失功德利，忍之爲

法，持戒、苦行所不能及。能忍者，乃可名爲有力大人，若其不

能歡喜忍受惡罵之毒，如飲甘露，不名入道之人也。」能忍辱之

人，佛讚其有大功德力用，不能忍辱者，佛說不能稱入道之人。

《大般涅槃經·光明遍照高貴德王菩薩品》云：

「若菩薩行大涅槃者，作是思維，若不能忍受如是身苦、心

苦，則不能令一切衆生度煩惱河，以是思維，雖有如是身心苦

惱，默然忍受，以忍受故，則不生漏。」菩薩爲度衆生，忍受種

種身心之苦而不生瞋惱之想，自然不會生起一切有漏過患。

忍辱有三種：

①生忍。或稱耐怨害忍，若一切衆生非理加惡於我，能忍受

不逆，不起瞋心，是名生忍。如釋尊因地作忍辱仙人時，

爲歌利王割截身體，不僅毫無瞋恨之心，反而發願，將來

成佛，首先度彼。乃生忍之絕好典範。

②法忍。或稱安受苦忍，分內法忍與外忍兩種：

甲、內法忍。自身內所遭遇之饑渴、疾病等種種不如意境

遇，菩薩了達身爲苦本，今生所受諸不如意事，乃宿

業所感召，本懷忍受，不起一念怨尤之心，是名內法

忍。

乙、外法忍。對於身外器世界寒熱、風雨種種自然災害，菩薩能逆來忍受，了達此乃衆生同業所感，不生怨尤，是名外法忍。

③法思勝解忍。或稱諦察法忍，菩薩審諦觀察一切諸法，皆因緣所生，當體即空，本無自性，安住於真空實相法理，不爲所動，忍可於心，是名法思勝解忍。《妙法蓮華經》云：

「文殊師利，云何菩薩摩訶薩行處，若菩薩摩訶薩住忍辱地，柔和善順，而不卒暴，心亦不驚，又復於法無所作，而觀諸法如實相，亦不行，不分別，是名菩薩摩訶薩行處。」行忍辱行者，心地柔和，能觀諸法實相，不起分別，忍可於心，是名大菩薩境界。

修忍辱度時，當行無相忍辱，即逆境現前時，無有我爲能忍，境爲所忍，亦不見施暴之人相。《摩訶般若波羅蜜經》云：「心不動故，具足羸提波羅蜜。」若菩薩能無相行忍，心無動相，即能具足羸提波羅蜜。

(四)毗梨耶波羅蜜。梵語毗梨耶，華言精進。精者不雜、進者不退。精進通其他五度與一切行門，不管修何種法門，若行人能不雜、不退，心無懈怠，勇往直前，定能出生一切善法乃至圓滿阿耨多羅三藐三菩提。《佛遺教經》云：

「汝等比丘，若勤精進，則事無難者，是故汝等，當勤精進，譬如小水長流，則能穿石，若行者之心，數數懈廢，譬如鑽火，未熱而息，雖欲得火，火難可得。」凡事苟能精進去作，無有不成功者。簷滴至微，日久可穿階石，木內之火種，亦惟不停地鑽取，始能獲得。《八大人覺經》：

「第四覺知，懈廢墮落，常行精進，摧伏四魔，出陰界獄。」四魔即天魔、煩惱魔、五陰魔、死魔，陰、界，即五陰、十八界。若佛弟子，常行精進，則能摧伏四魔，出離五陰、十八界之生死牢獄。

精進有三種：

①擐甲精進。行人苟能精進修道，猶如披甲上陣，可防兵器襲擊，不爲煩惱魔軍所傷，是名擐甲精進。《大乘理趣六波羅蜜經》：

「佛告慈氏菩薩，求菩薩時，擐甲精進，以大誓願而爲器仗，日夜精勤，增長功德，設逢苦難，心不退轉，修諸苦行，不辭勞倦，常以四攝：布施、愛語、利行、同事，攝取有情。」

《佛說四十二章經》：

「佛言：夫爲道者，譬如一人與萬人戰，掛鎧出門……精進勇銳，不畏前境，破滅衆魔，而證道果。」修行之人，苟能精進，猶如掛鎧上陣，定能破除煩惱魔軍，得證道果。

②攝善法精進。菩薩修六度等一切善法，能勤行精進，定能出生一切善法，具大力用，是名攝善法精進。

③饒益有情精進。菩薩起同體大悲，爲饒益一切有情，常以四攝、六度等法，利益一切有情，精勤不懈，志無疲倦，是名饒益有情精進。

修精進度時，若能通達無相之理而行精進，不見自身、心精進之相，於平等法中，無願、無求，雖知精進之事如水月鏡花，了不可得，而常行精進《摩訶般若波羅蜜經》云：

「身、心精進，不懈怠故，具足毘梨耶波羅蜜。」即是此種精進境界。

(五)禪波羅蜜。梵語禪那，華言靜慮，或曰思維修，即止

觀異名。止即靜，慮即觀。菩薩修禪定、能度脫散亂之心。《佛遺教經》云：

「汝等比丘，若攝心者，心則在定，心在定故，能知世間生滅法相，是故汝等，常當精進，修習禪定，若得定者，心則不散。譬如惜水之家，善治堤塘，行者亦爾，為智慧水故，善修禪定，令不漏失。」修禪定之人，自然妄念止息，心不散亂，由禪定故，由定發慧，增生智慧之水。《大智度論》云：

「若求世間近事，不能專心，則事業不成，何況甚深佛道而不用禪定。禪定名攝諸亂心，亂心輕飄，甚於鴻毛；馳散不停，駛過疾風；不可制止，劇於獼猴；暫現轉滅，甚於掣電，心相如是，不可禁止，若欲制之，非禪不定。」妄心起滅無常，若欲制之，非禪定不為功。

禪有三種：

①世間禪。

- 甲、色界禪：1. 初禪離生喜樂地；2. 二禪定生喜樂地；3. 三禪離喜妙樂地；4. 四禪捨念清淨地。
- 乙、無色界禪：1. 空無邊處定；2. 識無邊處定；3. 無所有處定；4. 非想非非想處定。

世間禪乃凡夫、外道所修之禪定，如不能轉入出世間禪，則不能脫離三界生死。

②出世間禪。即是小乘行人所修之禪定，有觀、練、熏修四種：

- 甲、觀禪，即觀不淨等，有九想觀、八背捨、八勝處等；
- 乙、練禪，即由淺入深，順次鍛煉，漸次增進，即九次第定。

丙、熏禪，即熏修成熟，順逆進退，無不自在，即獅子奮

迅三昧。

丁、修禪，即進一步修習，使之勝妙，即超越三昧。

③出世間上上禪，即大乘菩薩所修之禪定。即法華三昧、般舟三昧、首楞嚴大定等，達摩祖師傳佛心印，不立文字，直指人心，見性成佛之頓禪亦屬之。《摩訶般若波羅蜜經》云：

「不亂、不昧故，具足禪波羅蜜。」不散亂，則一心正定，是止。不昏昧，則了了常知，是觀。止觀圓融，寂照不二，故具足禪波羅蜜。

（六）般若波羅蜜。梵語般若，華言智慧。此智慧非是世俗之聰明，乃從實相理體所生起之淨智妙慧。

智慧有三種：

①一切智，即聲聞、辟支佛之智慧，二乘人了達一切事物，皆屬因緣所生法，當體即空，即是從假（事物之幻相）入空（悟入真空）之智慧。

②道種智。即菩薩的智慧。菩薩能通達一切法差別之相，以無量法門，曲垂方便，觀機施教，化度有情。雖知萬法性空而不礙緣起，即是從空（真空）出假之智慧！

③一切種智。即佛之智慧。亦稱中道妙智，佛能徹知事物之總相、別相，不著於有，不著於空，又復雙照二邊，即空、即假、即中，不縱橫，不並別，一心圓具之智慧。

《中論》云：

「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」因緣所生之法，當體即是空，是聲聞辟支佛智慧，雖知當體是空，而不無假名幻相，從而從空出假，廣化有情，是菩薩智慧，空有兩邊俱不著，雙照雙泯，從容中道，是佛之智慧。

從《理惑論》看佛教與中國文化的交涉

——兼談佛教的傳播和文化交流問題

(下)

羅 顥

四

生與死，乃是人生的一個最基本、最敏感的問題，傳統中國文化，重生而不重死。尤其是儒家文化，對於「死」往往避而不談。孔子說「未知生，焉知死。」認為人類首先應該把眼前這個「生」安頓好。至於死，無法逃避，不可違抗，只能存而不論。

但是，儒家重生輕死，道家等觀生死，但不等於他們在主觀上對「死」感到無奈而徹底麻木，而一味消極逃避，而不希求永恆長生。好生惡死，對任何人來說都是一樣的。所謂人同此心，心同此理，不受任何文化背景的制約。儒家講人生三不朽：立功、立德、立言，旨在追求不朽。孔子提出「殺身成仁」，「朝聞道，夕死可矣。」認為人生的價值在於精神主體。死並不可

怕，（其實是對死沒有直接對治的辦法）只要把個人的生命融匯到整個社會文化的大生命中去，他就實現了不朽，得到永生。道家認為，死與生只是一個相對概念，有生必有死，無生亦無死。如何看待生與死，如何求生，如何了死，正是一篇永遠做不完的文章。

釋迦牟尼佛本是感悟人生之無常而出家修道，佛陀一生的教法，都是圍繞以衆生的生死大事而展開的。當然，佛教對生死問題，自必有一套系統的理論和獨特的解說。佛教的生死輪迴、因果報應理論，與上述幾種思想均有不同。當時人們對之感到非常陌生，難以理解，這在《理惑論》主客問答解難中有明顯的反映。《理惑論》所載時人對佛教生死觀有如下數條的疑問：

- 1、「佛道言人死當復更生，僕不信此言之審也。」
- 2、「道家云，堯舜周孔七十二弟子，皆不死而仙。佛家

云，人皆當死，莫能免。何哉？」

3、「佛家輒說生死之事，鬼神之務，此殆非聖潔之語也。夫履道者，當虛無澹泊，歸志質樸，何為乃道生死以亂志，說鬼神之餘事乎？」

4、「為道亦死，不為道亦死，有何異乎？」

第一條所問是對佛敎生死輪迴說的懷疑，對此牟子的回答是：

魂神固不滅矣，但身自朽爛耳。身譬如五谷之根葉，魂神如五谷之種實；根葉生必當死，種實豈有終亡，得道身滅耳。

中國民間流傳的靈魂不死，精神不滅之說，把魂神視作具有主宰意義的不變的主體。牟子也認為肉身有生死，魂神是不滅永生的。牟子以種實與根葉的相依來喻說肉身與魂神之間的存在關係，他還引《老子》中「吾所以有大患者，為吾有身。」（十三章）一語來說明得道即是去身存神。佛敎講輪迴，但又否認靈魂不死。靈魂不是輪迴的主體，生死輪迴的發生在業感緣起，業識是衆生生死流轉的所依。但衆生的業識時時不斷地受到熏習，而始終在變易，無絕對的意義。業識與靈魂有許多相似點，但兩者的本質是不同的。

由於文化積淀的作用，中國佛敎界對印度佛敎的業識與中國文化中的靈魂兩種概念往往不能分辨而混淆等同視之。牟子未能把兩者劃分清楚，而用中國文化所固有的靈魂不死、精神不滅觀念來解釋印度佛敎的生死輪迴之說。在中國佛敎界，這種現象相當普遍，並非僅發生在牟子一人身上。如以後的慧遠大師，對傳統文化的理解和對佛學上的造詣都堪稱一流。然對此問題，遠公還是存在疑惑，沒有完全把握住。直到今天，一般的佛敎徒還是

認為人的靈魂是善惡報應，生死輪迴，乃至往生超脫的主體。而在佛敎傳入的初期，經典尙闕，大義未全，牟子對此認識不明，也就不足為怪了。

第二條所問，本是無稽之談，所以牟子批評說：「此妖妄之言，非聖人所語也。」但由此我們也可見到人們對生死的關切和長生的熱望，故而有形形色色的說法出現。值得一提的是，牟子「覽六藝，觀傳記」，不是用佛敎的理論去解答其問，而是根據一般人都熟知的「經傳為證」，僅從「事」的一面去駁斥「不死而仙」此說之妄，未能從理上來說明「人皆當死，莫能免」的道理，這用牟子的話說，即是「若說佛經之語，談無為之要，譬對盲者說五色，為聾者奏五音也。」實際上是牟子對佛敎有關生死問題的理論，如業因果報之說、十二因緣的流轉規律等都缺乏了解。

牟子對第三條詰問的批評是「見外未識內者」，並援引儒、道兩家的言論來作根據。牟子認為，中國歷史上的聖明賢哲之士同樣是「教人事鬼神、知生死」，與佛敎無所不同，如《孝經》所言：「為之宗廟，以鬼享之；春秋祭祀，以時思之。」又曰「生事愛敬，死事哀感。」因生死之事人人所關心，聖人為天下立教，自不可漠然視之，避而不談。但牟子卻沒有從這個角度去作進一步的論述，而忙着補充說，佛家並非特好言「生死之事，鬼神之務」，實是「來問不得不對耳。」說得不夠肯定，顯得十分勉強被動而缺乏自信心。照牟子的看法，「至道之要，實貴寂寞。」生死之事，實乃佛敎不得已而論，似乎講論生死之事畢竟與佛敎精神不合；同時按牟子的意思，佛敎與儒、道兩家在生死問題上的看法是完全一致的，這就值得分析了。

牟子一面強調傳統文化與佛敎一樣，也是十分注重生死之

事、鬼神之務；一面又解釋佛教對此類問題並非特別「好言」，完全是應人所問之故，深恐與儒「未能事人，焉能事鬼？」「未知生，焉知死？」「敬鬼神而遠之」諸說有矛盾。牟子這般的兩面解釋，其意當然十分清楚，是想努力表示佛教與中國傳統文化完全一致，但如此捉襟見肘的解釋，反而顯得自相矛盾，不能自圓其說。這裏所反映的問題不是牟子學識上的不足，而是他一味追求融通卻忽略了個性，缺乏主體意識。

其實，儒家文化也是有多面性的，如要處處去適應它根本不可能，只能從整體上去把握方向。另一方面，不同文化之間的交往當然需要互相適應，互相會通，但這種工作的進行決不能以犧牲一方的基本特性為條件。會通（融合）是在多元基礎上的會通（融合），單一文化怎能會通（融合）可言。文化之交往不在於吞食對方以成其大，也不是徹底放棄，完全投誠到對方的旗幟之下，以求得一席生存之地。而是應該在完全平等的基礎上求同存異，互相提攜，互相促進，共同發展。

再者，佛教論生死，在於超生死。佛教的根本立場，着眼於自身生死問題的切實解決，這本是一切宗教的特點，也是佛教與一般世間學問的區別所在。牟子只論其同而不究其異，這固然與佛教在當時所處的地位有關，有時代文化的背景在；但反過來也說明時人對佛教的認識有相當的局限，缺乏齊全的宗教文化意識，反映了傳統中國文化中宗教這一部份的發展是很不成熟的。

對於第四個問題的解答，牟子從宗教角度明確指出信佛崇道的好處，他說：

有道雖死，神歸福堂；為惡既死，神當其殃。

人都有一死，但由於各人生前的所作所為有善有惡，死後的結果就完全不同。奉道者行善，雖死而神享其福；無信仰者容易造

惡，其死也不得其善，靈魂還要受罪。所以，「愚夫闇於成事」，因為他沒有信仰而為所欲為；「賢智預於未萌」，有道之士行事瞻前顧後，慎慎然，惕惕然。牟子這種解釋，可以說絲毫沒有超出中國民間宗教有關福禍善惡，靈魂不死信仰的範圍。雖然我們可以視其為勸善戒惡、方便接引之說，但畢竟不是佛教本身的内容。

通觀牟子對生死問題的解答，大都與佛義不甚相合。這裏固然有牟子的方便應機之說，但更主要的是認識上的問題。我們若把《理惑論》視作一篇純佛學性的著作，其價值自然不足道；然《理惑論》作為一篇現存的由中國人撰述的最早的佛學論著，通過它來考察早期中國佛教的發展狀況，無疑是一篇不容忽視的重要的歷史文獻。

五

生死靈魂之說屬於觀念形態的問題，中印（佛）兩家文化在這類問題上的交叉，只是潛在、內向的；而禮儀服飾等生活形式，卻是直接呈現在外，其差異顯現於外容易引起衝突。

佛教產生於印度，其沙門的禮儀生活固與印度的地理環境、民俗風氣和歷史文化等因素有關，但有不少是依於教義上的理論和實踐修行需要而設置。佛教的禮儀乃是由佛教性質的本身決定的，所以，遵循沙門禮儀制度，維持這個外化形式的存在，關係到佛教的生存和純潔。

佛教僧侶素有威儀三千、八萬細行之說，僧伽生活必須如律如儀，有嚴格的規範和豐富的戒律內容。佛教自傳入中國起，僧伽的生活方式與儒家的禮義文化和中國社會的傳統風俗之間不相協調處很多。生活習俗是表現在外的，問題比較敏感，其矛盾和

衝突也比較直接，能較快地反映出來。總體上講，中國文化應該說不乏寬容精神，但其寬容有一定的「度」。上文曾引晉王度奏議有言漢魏制度，「聽西域人得立寺都邑以奉其神，其漢人皆不得出家。」允許佛教在中國存在，聽任外國僧人在漢地奉佛行事而不易其俗，但對沙門出家制度不以為然，禁止它在社會中推行，因為它與以家庭為本位，重倫理、重世俗——中國文化的最基本特性完全不符。這一點也正是佛教最難取得中國知識分子認同的地方；千百年來，人們批評佛教是一種消極的出世主義，主要也是根據這一條；中國歷史上的排佛者，往往也都是以此為主要攻擊目標。

根據印度的習慣，出家為僧，毅然斬斷塵世的迷情，擺脫一切世俗的累贅，以行非常之道，此非大智大勇者不能為，實乃大丈夫的行徑，所以受到世人的尊敬。佛教旨在超脫輪迴，出離三界之苦，解決衆生根本的生死問題，故此佛陀被視作天人之師，尊為「法王」、「轉輪聖王」，非人間一般帝王可比。出家被認為是件極高尚、極榮譽之事，僧人路行，人人見而禮之。這種習慣在許多南傳佛教的地區至今還保持着。

佛、法、僧「三寶」，僧伽是佛教文化的主體承擔者，出家制度是佛教存在的基本方式。而家庭是中國文化的溫床，中國人的心理結構、行為模式、生活習俗和各種價值觀、世界觀，乃至政治制度、社會形態等都是在家庭——宗族中培育出來的。一句話，倫理家庭是中國文化的基礎。佛教要在中國生存，決不能在根本上與中國文化相違背。中國有句老話，叫「入境隨俗」，佛教在異國他鄉安身，自然要適應異地的文化環境；但南橘北枳，卻又不能丟失自己的本色而「變種」——中國佛教面臨此兩難，這是中國佛教人士所遇到的一個極感辣手的問題。然中國不乏聰

明智慧之士，自佛教傳入中國後，經過歷代賢哲的探索努力，這個問題基本上是通过和平理性的方式逐步得到克服。在理論上，擁佛者一般都是以調和兩家之說為前提，去揭發佛家生活的存在價值和必要性。從《理惑論》所反映的內容看，牟子實屬較早地自覺在此方面努力的一位。

歸結《理惑論》所記時人對沙門禮儀生活的非難主要有兩條：一是不合孝道；二是衣冠服飾等禮儀生活有違聖制，不合儒家禮儀。

孝道是儒家倫理道德的核心，根據《理惑論》所載，當時人們認為沙門禮儀生活，不合孝道主要有兩個方面的表現，對此牟子分別作了解釋和調和。第一個表現是：

《孝經》言，身體發膚，受之父母，不敢毀傷。曾子臨歿，「啓予乎，啓予足。」今沙門剃頭，何其違聖人之語，不合孝子之道也。

而牟子認為，行孝不能執着於形式，應該注重實效。如子遇父落水，為救父命，必須將其父頭足顛倒，使水從口中倒出。「夫掉頭顛倒」，可謂不敬不孝之極，「然以全父之身」，人命關天，「若拱手修孝子之常」，只知死守「孝道」，則「父命絕於水矣」。所以孔子說：「可與適道，未可與權。」行道要抓住本質，不能拘泥於形式。牟子還引泰伯入吳越而文身短髮的歷史故事為證，指出：「苟有大德，不拘於小。」沙門落髮，表示斷盡煩惱、出離苦海的決心，是要追求更高層次的大道。存大而棄小，不違聖意，不背孝道。

中國人常說，不孝有三，無後為大。第二個表現就是：

夫福莫踰於繼嗣，不孝莫過於無後。沙門棄妻子，捐財貨，或終身不娶，何其違福孝之行也。

與上面一個問題一樣，牟子的辯解也是援用儒家的思想，並參以歷史上賢哲的故事為例證。他說：

許由棲巢木，夷齊餓首陽，孔聖稱其賢曰：「求仁得仁者也。」不聞譏其無後無貨也。

同時牟子還雜以道家思想指出：

妻子財物，世之餘也；清躬無爲，道之妙也。

要追求無上妙道，就不能受制於世俗之事，貪戀身外之物。牟子一面指出沙門生活的合理性，一面又強調沙門生活與傳統文化相合可契及其意義。他說：「沙門捐家財，棄妻子，不聽音，不視色，可謂讓之至也，何違聖語不合孝乎！」把佛教的出家方外生活解釋爲是儒家禮讓精神的表現。又說沙門「傾家財，發善意」猶如「虞卿捐萬戶之封，救窮人之急」，「其功德巍巍如嵩泰，悠悠如江海矣。」最終當然是得到善報而獲福，所謂種瓜得瓜，種豆得豆，「未有種稻而得麥，施禍而獲福也。」照牟子的說法，沙門出家專志於道，不但自己個人得到好處，且他的家人親友也能受益。他說沙門「修道德以易遊世之樂，反淑賢以質妻子歡」，所追求的是一種更高的境界，實乃大丈夫、好男兒所爲，與儒家之道根本相合；至於沙門一旦成就佛道，則「父母兄弟皆得度世」，濟世渡人，離苦得樂，更可謂至仁至孝矣！

對沙門禮儀生活的另一條非難是：

黃帝垂衣裳，制服節，箕子陳《洪範》，貌爲五事首。孔子作《孝經》，服爲三德始。……今沙門剃頭髮，披赤布，見人無跪起禮，威儀無盤旋之容止，何其違貌服之制，乖搢紳之節也。

而牟子仍然憑依有關的傳統思想和史例來解答：

《老子》云：「上德不德，是以有德；下德不失德，是

以無德。」三皇之時，食肉衣皮，巢居穴處，以崇質樸。豈復須章黼之冠，曲裘之飾哉！然其人稱有德而敦龐，允信而無爲。沙門之行，有似之矣。

繁而失真，樸則近道。牟子的意思是沙門過着清靜無爲的生活，抱樸歸真，自然不再有哪些繁瑣的世俗禮儀，追求外在的服飾衣冠之美了。

服飾禮儀乃人文之化成，凝集着一個民族的心理和歷史文化精神。上文說過，佛教禮儀制度，既有出於當時的風俗環境因素，但更多的是從佛教義理出發和宗教實踐的需要，以一種宗教精神爲背景。這一點牟子是有比較明確的認識，他說：「堯舜周孔，修世事也；佛與老子，無爲志也。」意謂兩家的價值目標不同，而有存在形式的差別。牟子認爲，衣冠服飾，不管是注重修文還是崇尚簡樸，都有其存在價值，關鍵是要「不溢其情，不淫其性」。牟子這種思想，即使在今天看來也是十分明智的。當然牟子提出這個觀點的本意，是在調和兩種生活方式的矛盾。

六

我們在介紹前面幾個問題時已大致可以看出，牟子綜合儒、道兩家之說來爲佛教辯解，以調和三家的關係來求得佛教的生存。如再進一步透視，則《理惑論》視道家與佛教完全一致，而儒、佛兩家並不相斥，但在終極目標上的旨趣有異，畢竟還有高低之分。至於佛教與道教，則完全是不相容的。

儒道兩家是中國文化的兩條主線，佛教是外來者。毋庸多言，儒、道與佛有差異，存在矛盾，但可合可通處也很多。如果真的平心靜氣、客觀如實地來分析，完全能調適好它們之間的關係，使其在共同的生存空間裏互相促進、互相補充。這已爲佛教

在中國發展的歷史事實所證明。但這並不意味佛教在中國很少受到排擠和障礙，從某種程度上講，佛教在中國的發展史，就是一部儒、道、佛的交涉史。所謂交涉，自然是有調和也有排斥，有合作也有鬥爭了。分析歷史上那些排佛者的原因，有根據某些事實而發的，也有純出於一種情感上的因素，還有出於某種利益上的考慮。但無論是哪種，其「原因」之原因，無非是人我之分，主客之別（非哲學上的主客，而是主人與客家的意思）的心理在起作用。這種狹隘偏侷的情緒，用傳統文化中的語言，即較高級的形式表露，就是「夷夏之別」。夷夏論在佛教傳入中國不久即已出現，《理惑論》對這個問題也有分析。

夷、夏是中國古代的文化地域概念，含有尊貶義。《書·舜典》有「蠻夷猾夏」一語，孔穎達疏：「夏訓大也，中國有文章光華禮義之大。」蠻夷是中國古代南方和東方各族的泛稱，含有野蠻不開化的貶低義。孔子說：「夷狄之有君，不如諸夏之亡也。」（《論語·八佾篇》）《孟子》曰：「吾聞用夏變夷者，未聞變於夷者也。」（《滕文公章句上》）這裏的「夷」「夏」已非純粹的地域概念，而成落後與先進、野蠻與文明的代稱了。把兩位先聖此說視作一種文化傳播的規律和文化交流的原則，當然是很有道理的。但如自高自大，無視人家文化的優點和長處，凡「我」者，都是先進、優秀的，凡「人」者則皆為落後野蠻，以「夷夏論」作為不分青紅白白的排外根據，這是不足取的，與聖意也不相合。但事實上，不少排佛者是持後一種態度的。如《理惑論》所記的問難者，即在徵引上述孔孟兩句話後向牟子詰難：

吾子弱冠學堯舜周孔之道，而今捨之，更學夷狄之術，不已惑乎！

捨聖道而師夷狄之術，當然是迷惑之至了。但牟子不會接受這種批評，還反唇相譏此是「未解大道時之餘語耳。」

牟子首先指出先聖對夷夏的分別，完全非後世愚頑之輩那樣執着，如「孔子欲居九夷，曰：『君子居之，何陋之有？』及仲尼不容於魯衛，孟軻不用於齊梁，豈復仕於夷狄乎！」且從地理學角度講，「漢地未必為天中也。」「夷狄」並非全是邊遠野蠻之地。值得注意的是，牟子還提出這樣的觀點：

佛經說，上下周極含血之類，物皆屬佛焉，是以吾復尊而學之，何為當捨堯舜周孔之道？

佛教沒有「物皆屬佛」的提法，牟子大概是從「佛性平等」說而來。佛性觀念在東晉時期才開始流行，牟子對佛性思想的認識顯然還比較模糊，但他能從佛性平等推出諸法平等，已是很不容易了。大道並行而不悖，牟子認為，用所謂的「夷」、「夏」觀念來作為劃分「道」的高低是不合理的。佛法廣大，無所不包，尊佛不等於、也不必「捨堯舜周孔之道」，凡一切世間之善法，都應該「尊而學之」。此之謂「金玉不相傷，精魄不相好」也。牟子正是在這種諸法平等的思想下，引出佛道一致、佛儒相合的觀點來。

牟子「弱冠學堯舜周孔之道」，後目睹世事變亂無常，而生超世出塵之念。他視老子的「絕聖棄智」「修身保真」為「可貴」之道，一面「銳志於佛道」同時又「兼研《老子》五千文」。說明牟子把佛道兩家都看作是他的安身立命之本，沒有區別。通觀《理惑論》全文，牟子凡在解答一些主要的問難和闡述比較重要的理論問題時，一般都是參雜以道家思想，或直接援用《老子》之言為根據來進行的，此在前幾段的分析介紹中即可看出這一特點，當不必再舉例說明。牟子說：「佛與老子，無為志

也。」即是明確表示兩家的價值趨向的一致性。甚至在體例上，车子也刻意仿效《老子》一書而成，由此可見车子崇道的傾向。

漢魏時期雖是盛行黃老之學，但儒家思想作為中國文化的主脈，並非隱伏、消退，只是一個泛在上面，一個潛在在下面。儒家思想仍然影響着社會各個層面，指導人們的生活。我們從《理惑論》「序文」所言「世俗之徒多非之（佛教）者，以為背《五經》而向異道。」一語中即可推斷，當時人們還是習慣於用儒家的理論來作為價值評判的標準。

縱觀佛教在中國的發展歷程，儒佛之間的關係問題始終十分敏感，兩者間相處的逆順，對佛教的生存和發展影響很大，甚至可以說直接關係到佛教在中國生存的命運。所以歷代佛教界的有識之士，對如何調適儒佛兩家的關係始終十分重視。《理惑論》不僅最早有系統地對儒、佛關係的問題作了闡述，且其中的許多提法（問難和解答）都十分典型，而车子的許多觀點對後世也具有很大的影響。

车子認為，儒佛兩家都是「君子之道」完全是相合相容的。儒家以「仁」為核心，「孝」為基礎，沙門出家求道，也是一種至孝至仁的表現；儒家提倡修、齊、治、平，车子則說：「（佛）道之為物，居家可以事親，宰國可以治民，獨立可以治身。」所以佛教的存在形式雖與儒家不同，但同樣具有儒家那些基本功能。兩家「或出或處，或默或語」，在世間層面上的區別只是「在乎所用」。當然，儒家重在「修世事」，其人生價值的實現完全落在世俗層面上，屬世間有為之法；佛教志在「無為」，以涅槃出世之道為理想的依歸，追求清靜解脫。所以兩家的理想價值之終極是有高低可分的。而车子把儒家的《五經》喻作「五味」，把佛教說成「五穀」，則其高低之判自不待言了。

如果說佛教與儒家的交涉主要表現在文化形態上的話，那麼佛教與神仙道教之間的衝突則是直接反映在宗教問題上的。宗教具有排外性，宗教間的矛盾相對而言總是比較尖銳、顯見些，內容也更具體些。宗教提倡慈悲一切、寬容一切，但對另一個系統的宗教往往不能接受，難以共存，甚至於竭力排斥和反對，這在世界宗教發展史上可以找出許多案例來佐證。這種現象，有的是某宗教文化的性質本身所決定，有的卻純粹出於宗教人士的某種偏狹心理。現以近代有不少賢哲根據佛教所具備的特定性質，提出佛教是即宗教即哲學，非宗教非哲學的觀點。如果從整個世界宗教文化為參照背景進行考察，這樣的提法不是沒有道理的。至於有人反對這種提法，認為佛教就是佛教，它高於一切，不屑與其它類型的文化為伍，一味自大而無視他人之存在價值，這本身就是佛陀所早就批評過的，那種貢高我慢的偏執心態的表現。

單純地站在宗教文化的立場，往往容易產生一種拒斥其它一切宗教的心理。這種自尊意識，從宗教角度上分析有很多存在的理由，可能是非常必要的。但我們並不能肯定它必然是合理的、健全的。一個真正健全而富有生命力的文化（宗教），應該善待、尊重其它一切文化（宗教）。

宗教的實質是信仰，它的社會基礎就是廣大的信眾。通常而言，一般的宗教徒在大的文化觀上往往十分隨俗，表現出一種非自覺的融通，但其宗教立場卻始終是顯明而堅定。佛教最初傳入中國，完全是以一個純粹的宗教面貌出現在世人眼前的，而時人也正是有對這方面的迫切需要而接它的。早期的佛教人士一般都缺乏文化主體意識，但卻抱有較強烈的宗教情感。像车子那樣混同儒、道而貶斥道教，應該說是比較典型的。受時代影響，车子於早年在「未解大道之時」，也曾效學服食辟谷等神仙之術。後

來一旦信奉佛道，即棄而絕之，並斥「不死而仙」之說為「妖妄之言」。牟子說：

神仙之書，聽之則洋洋盈耳，求其效，猶握風而捕影。

是以大道之所不取，無為之所不貴。

明確把神仙之術排斥在「大道」之外，對其的批評可謂毫不留情，表現出一種顯明的宗教立場。如果結合牟子對儒道兩家的迎合態度來分析，就能十分清楚地看出《理惑論》一文所透露的宗教情感。而這種宗教情感，自佛教傳入中國時起，一直熒繞在上層佛教人士的心懷中。

縱觀佛教在中國發展的歷史，佛教與道教的衝突一向是比較激烈而又公開化的。（這與佛教會一度借重神仙方術以行世，及以後的道教大量吸收佛教的養料充實自己並不矛盾），一般地說，宗教與宗教間的互斥、對立，比之於兩種文化形態間的衝突更容易激起，這裏可以分析的原因很多。信仰問題本身就十分敏感，信仰之極端，容易走上偏激而排外，即使其信仰的對象原來是具有寬容、博宏的性質也不例外，因為道是由人來體現的。另一方面，一個真正的宗教徒，對他的信仰一定是抱有十分明確和堅定的態度，一旦當他的信仰在外力的壓制下受到威脅時，有些宗教人士由於他的性情氣質的特點，就容易採取比較激烈，甚至於極端的反應來捍衛自己的信仰，抵抗外來的攻擊。這應該說也是正常的，可以理解的。像近代以來的有些宗教人士，由於各種外緣環境的變遷而輕率地改變或隨意地放棄自己的信仰，這是對信仰的褻瀆，是對自身人格的貶低。

平心而論，神仙道教並非一無是處，全屬虛誕。但牟子的時代，仙錄之詞在社會上還非常盛行，擁有廣泛的信眾，而佛教在中國尚屬初創階段，地位未固，需要大量的信眾。牟子懷着強烈

的宗強感情，其辟道（教）而尊佛，意在抬高佛教的地位，改善佛教的生存環境，用心良苦，也是不得不然之舉。不過，我們設身處地的去理解牟子的處境，並非等於同意牟子對道教的批評。不必否認，牟子對道教的不少說法帶有片面性，是不夠正確的。

結語

通過上述的分析介紹，使我們大致能認清漢魏時期佛教的性質和所處的地位，可以發現佛教傳播，文化交流中的一些問題；了解佛教與中國傳統文化，尤其是與儒道兩家的關係。通觀《理惑論》全文，牟子基本上是站在佛教的立場以調和三家之說，使之互相融合。

兩晉以後，「三教合一」之論逐步在教內外興起，雖然牟子的調和三家之說與以後的三教合一之論，在內容和說法上都有不同。（梁任公認為牟子「頗以調和三教為職志，亦正屬彼時一部份之時代精神，故斷為晉後偽書。」此說之謬，在於沒有細辯《理惑論》所唱的三家調和之說，與後世「三教合一」之論存在許多不同。）但牟子這種努力使佛教與中國傳統文化相適應、相會通的基本態度和明確方向，對後世無疑有很大的影響。從這個角度上講，《理惑論》可謂開「三教合一」說之先河。

《理惑論》作者是一個對中國傳統文化有相當修養的信佛者。從「序文」的介紹看，作者對經傳諸子、神仙之書以至兵法道術「靡不好之」，涉獵面之廣，稱得上「博學多識」。同時牟子接觸交往的人士也較多，所以《理惑論》一書記述的有關佛教與中國文化相交涉的諸問題，都是比較典型而具代表性；後世諸論，基本不出此範圍。《理惑論》一書在中國文化史、中國佛教史上的價值和地位，不容輕視和否定。



吉藏大師與三論宗

蔡惠明

一、吉藏大師的應化事迹

吉藏大師（五四九—六二三）是中國佛教三論宗的實際創始人。他祖籍西域安息，所以又稱胡吉藏，生於建康（今南京），俗姓安。七歲時隨父去拜見真諦，真諦爲他取名吉藏。後從法朗出家，學習經論。十四歲就學習「百論」，十九歲起開始爲衆覆講，受到僧俗大眾的歡迎，當時的陳桂陽王對他很器重。

吉藏受具足戒後，學戒並進，聲望日高。陳末，隋軍進攻建康，社會極爲混亂，他和同學前往各寺，搜集佛教經疏，藏於三間堂內。在此期間，潛心閱藏，由於他涉獵經典非常廣泛，因此他的著述注引相當駁博，就得力於此。隋平定江南後，他移居會稽（今紹興）秦望山嘉祥寺，講經說法，從學的弟子多達千餘人。後世因而尊他爲「嘉祥大師」。他在寺開講「法華經」，並自著章疏，及天台宗創始人智顛回歸天台山，他就於開皇十七年（五〇七）八月二十一日，與百餘人聯名上書，恭請智者開講「法華經」，但智者因病未去，不久即圓寂於新昌。他就從智

者弟子灌頂聽講「天台教觀」（據「續高僧傳」卷十九「灌頂傳」）。開皇末年，他應晉王楊廣的禮請，到揚州住慧日道場，受到特殊禮遇。楊廣從揚州赴長安，邀吉藏同行，安排住長安日嚴寺，即埋頭整理「維摩經」等著述。他的「淨名玄論」也是這時寫成的。隋煬帝次子齊王楊，早聞吉藏的名聲，於大業五年（六〇九）請他蒞臨府第，邀集長安僧俗名士十餘人，舉行佛學辯論會，公推吉藏爲論主。當時有齊、陳、周三國論師僧桀與他對辯，往復四十餘次，結果獲勝，因此名震四方，當時他已經六十一歲了。

隋覆滅後，唐高祖李淵初到長安就下敕召見佛教知名之士，吉藏被列爲代表應召。武德元年（六一八），唐朝設置十大德管理佛教事務，他被選爲十人之一。他在長安先住實際寺和定水寺，後來唐太宗之弟齊王李元吉請他駐錫延興寺，被奉爲師表。他博學多識，歷受陳、隋、唐三朝王室的尊崇，恃才傲物，行不拘檢，「續高僧傳·吉藏傳」稱他「縱達論宗，頗懷簡畧，御象之德，非其所長。」對於他的德行，畧有微詞。

吉藏晚年長住長安，使三論之學由江南傳到北方。在這段時期，他寫了「論疏」，並對三論中的要義作了專章的闡述，如「大乘玄論」、「三論玄義」等。另外，他為適應北方對於「法華經」的要求，寫了有關「法華經」的注釋多種，以及其他大乘經的注疏等。唐武德六年（六二三）五月圓寂，世壽七十五歲，臨終還寫了一篇「死不怖論」，葬於陝西終南山至相寺的北巖。（見「續高僧傳·吉藏傳」）

二、吉藏大師的佛學思想

吉藏的佛學思想及其學說淵源於攝山學系。攝山自梁僧朗、陳僧詮相繼，成為江南三論宗的發祥地。僧詮門下最傑出的有興皇寺法朗、攝山（棲霞山）慧布、長干寺慧辨、禪宗寺慧勇等，而法朗為最著名。僧詮在攝山弘佈三論及「摩訶般若經」，到了興皇法朗始兼講「涅槃經」，此時三論宗的學說已具備一定的規模。據「續高僧傳·法朗傳」記載，他原與慧勇、智辨、慧布等就學於攝山止觀寺僧詮。僧詮經常對他們說：「此法精妙，識者能行，無使出房，輒有開宗。」認為不是隨便出去講的。因此僧詮住世時，法朗等都不敢講三論。僧詮圓寂後，慧布留在攝山，法朗到金陵，住城郊興皇寺，慧勇、智辨亦各自講學，他們三人「各擅威容」，各有其長處。因為攝山之學是禪學兼講，所以法朗在興皇講學，享有盛名。本傳上稱他「禪門宏敞，慧聲遐聞」，在僧詮弟子中「莫高於朗」。當時金陵講義學、弘禪法的僧人很多，又有梁代以來成實師等兼講大小乘，因而眾說紛紛。法朗在這樣處境中傳三論，就不得不與各方面進行辯論，他駁斥了各種異說，甚至對同門智辯、慧勇也提出批評，稱他們講的不是真正的三論，而是「中假師」。後來天台智者也到金陵，法朗令他的弟子向智者辨難，當時有個名嵩師的僧人，不同意這樣的

評論，撰作了「無諍論」，稱法朗「屢毀諸師，非斥眾學。」法朗門下在家弟子傅繹則寫了「明道論」，為法朗辯護。在這樣的環境下，法朗的學說也變成多方面的，交錯複雜，成為他的學派的一個特徵。時人稱「詮公四友」的法朗為「四句朗」，形容他講說中常四面八方地扯開去。吉藏從法朗受業，後來亦廣弘三論，他的學問授受淵源是明顯的，既受法朗影響，但有所發展。

吉藏的一生學說出現了三次變化。最初他是宗承本師法朗的學說，以深究「涅槃」為主；後來攝取天台宗的「法華玄義」；最後則傾其全力於三論的闡揚，著述「三論玄義」，樹立了自己的宗要。他不僅繼龍樹、提婆在「中論」、「十二門論」、「百論」中的緣起性空思想，而且在僧肇、道融「關內義」與僧詮、法朗「山門義」的基礎上撰「三論玄義」等書，以三諦、中道為佛性，倡導諸法性空的實相論。在教相判釋上，以破說一切有部所得見（空）為主旨。集三論之大成，樹立自己的宗要，被稱為「新三論」，以區別於他以前的「古三論」，（即鳩摩羅什門下僧肇、道融的「關內義」，或稱「關河舊說」），以及僧朗、僧詮、法朗三世相承的「山門義」。隋初，官方會把當時佛教各類師說的代表人物組織成各種團體，名為「象」，以便於宣傳他們的主張，一開始成立有五象，即在北方廣泛流行的「涅槃」、「地論」、「智論」、律、禪。這是朝廷承認的佛家學說。吉藏初到長安，不在五象之內，為了自己能站住脚跟，同「五象」代表人物進行辯義。他原在法朗培育之下，辯才無礙，內學根底深厚，這時便大顯身手，一舉把五象領袖人物，包括經歷過北朝齊、陳、周三國論師僧桀在內全駁倒了。這使他名噪一時，受到廣大信敬，從而使三論之學開始以宗派形式出現，並奠定立宗的理論基礎。

三論學說和天台教觀，在形式上有很多相通的地方。例如兩宗都禪教並重，推崇「智論」、「中論」，並講「法華」、「涅槃」，在教理上也都講中道、二諦等。實際上，兩家也曾有過交涉。上文會談到智者到金陵，是與當時講禪教的學人經過諍論以後才定住下來的。智者初到，法朗正在講「智論」和三論，他自己沒有出面而是令門人前去辯難的。據「續高僧傳·智顛傳」記載：「興皇法朗，咸弘龍樹，更遣高足，構難累句，磨鏡轉明，措金足色，虛往既實，而忘返也。」雖然這說法有些誇張，但由此可見兩家是有過交往的事實。這裏所謂「高足」，很可能有吉藏在此。對照灌頂編的「國清百錄」，篇末附錄有吉藏致智顛信三通，措辭謙遜，表示要向智者請教，還有吉藏敦請智者到會稽開講「法華疏」，雖因開皇十七年智者身患重病，不久即圓寂，沒有去成；但這些資料表明，吉藏以後輩身份，對智者的尊敬是符合禮節的。至於「灌頂傳」說吉藏聽灌頂講「法華」，那不大可能，因吉藏比灌頂大十幾歲，從現存他的「法華」著作，如「法華經游意」、「法華經義疏」、「法華經疏畧」、「法華經玄論」等來看，都是表達他自己的觀點，很少有因襲天台宗義的。再從兩宗的學說體系和方法論來說，他們的根本觀點是不同的。三論宗的方法論著眼於「無所得」，不但對「立」說如此，對「破」也是如此。吉藏既不執於「立」，也不著於「破」，而是以否定的方式來表達自己的觀點的。天台宗就不同了，它提出「一念三千」的實相說，是用十法界，即佛、菩薩、緣覺、聲聞（四聖）、天、人、阿修羅、畜生、餓鬼、地獄（六凡），三種世間（即五陰世間、衆生世間、依報國土世間）等相配，認爲一心具有十法界，十法界一一互具成百法界，而十法界又各具三種世間，成三十種世間，依此推算，百法界就具有三千世間。這三千世間都不過是具在介爾（微細）一念之中，稱爲「一念三千」，亦

名「性具」或「理具」。依此理具三千，而有事造三千。天台宗又主張諸法當體就是實相。這些論點都是採取肯定的方法論與三論宗的否定方法涇渭分明，宛然不同。因此不能說吉藏也講「法華」，注釋「法華」是從天台宗抄襲得來的。天台宗之所以這樣「放風」，無非是借此抬高本宗的身價，借此貶低三論宗而已。

公正地說，正因爲吉藏學說歷經「三變」，他曾在中期攝取智者「法華三大部中的「法華玄義」」，所以他的學說也受到天台宗一定的影響。例如天台宗教觀並重，判教方面在總結南北朝以來各家說法的基礎上提出判佛陀一代時教爲五時八教。五時即華嚴時、阿含時、方等時、般若時、法華涅槃時。這時根據「涅槃經」中所說：從牛出乳、從乳出酪，次第而生酥、熟酥、醍醐五味的譬喻而立的。從佛陀的教法方式方面，判爲化儀四教，即頓、漸、秘密、不定。從其內容方面，判爲化法四教，即藏、通、別、圓，合稱八教。這些都是對吉藏有所啓發的。吉藏自稱篤守師承，「近承攝嶺興皇，遠遵關河舊義」，實際上却與舊說有很多的不同。例如關河舊說並不講判教，而是依據「佛以音演說法，衆生隨類各得解」的說法，主張「一音教」的，因爲判教是在「涅槃」、「法華」等經譯出後才出現的。吉藏接受了新義，並在判教上作了不少工作，加以補充，這明顯地是受了天台宗的啓發和影響。

吉藏的判教是通過批判南方「成實」五時和北方「地論」「三宗」、「四宗」之說而提出來的。在「大乘玄論」卷五「教迹義」中，他認爲佛說只可分成兩類，由法講，有菩薩藏和聲聞三藏；由人講，有大乘和小乘。但大乘中「華嚴」、「法華」、「涅槃」的說法是不同的，也可分爲三類：一、「顯教菩薩，不密化聲聞」，因爲佛說法時，菩薩與聲聞一起聽，但只講給菩薩聽，聲聞家聽不懂，例如「華嚴經」，聲聞家不是教化對象。

二、「顯教菩薩，密化聲聞」，這類經屬於「般若」（般若經類對小乘說有共與不共）。三、「顯教菩薩，顯教聲聞」，這就是「法華」經類。他對大乘分這三類層次，是根據「法華經·信解品」裡的一個譬喻而建立的。在此品之前的一品，佛陀為聲聞眾授記可以成佛，阿羅漢們非常高興。此品就是得阿羅漢果的聲聞眾敘述自己的體會的，其中有一個「窮子喻」，是說有位長者失子多年，以後兒子被找回家，已是極窮困了。長者準備將家產交付給兒子，可是他習慣了窮困生活，不敢接受。因此，長者想出一個方便辦法，先叫他去當傭工勞役，逐漸習慣富家生活，以後再把家產交他繼承。這個比喻是說，小乘不敢高攀菩薩乘，後來習慣了才敢授記，大小乘二教由於因地不同，在見道過程也是不同的。西藏把大乘分為三個層次的根據，與天台的分五時並用窮子喻是很相似的。但是，三論宗的判教把「涅槃」安放在「法華」之後，這就引起了人們的議論，認為「法華」已是圓教登峯造極了，為什麼還要有「涅槃」呢？三論宗人的解釋是：因為人的根機有利有鈍，對利根的人來說，「法華」就夠了，但對鈍根的人來說，還須做些工作，「涅槃」就是為這些人而說的。這種解釋也與天台宗所講有些近似，可能就是受到天台宗的啟發。不過三論宗沒有完全搬用天台宗說法，猶如華嚴宗提倡性起說與天台宗性具說不同，同樣引起天台宗人的不滿。

三、三論宗主要學說——二諦、八不、中道

三論宗是中國佛教宗派之一。因依龍樹的「中論」、「十二門論」和提婆的「百論」等三論立宗而得名。它的學統，在印度是龍樹——提婆——羅睺羅青目——須利耶蘇摩——鳩摩羅什。在中國則是鳩摩羅什——僧肇——僧朗——僧詮——法朗——吉藏。

鳩摩羅什師承須利耶蘇摩，專弘般若性空之教，為四方學者

所宗，道流西域，聲被東國。後秦弘始三年（四〇一）來到長安，秦主姚興待以國師之禮，各地義學沙門聞風來歸者達八百餘人。他住逍遙國西明閣主持規模宏大的譯場，十餘年間悉心從事譯經和說法。據「出三藏記集」載，羅什在弘始四年至十五年間，共譯出經論三十五部，二百九十四卷。所譯經典極為廣泛，重點在般若系的大乘經典和龍樹、提婆的中觀派論書，內容信實，文字流暢。有些經典以後雖有新譯，但難以取代，在中國譯經史上有劃時代的意義。他的門弟子號稱三千，著名學者不下數十人，唯有僧肇精純守一，得其真傳。羅什僧肇之後，長安幾經兵災，僧徒四散，三論傳承，記載不明。此學所以傳承不絕者端賴以「華嚴經」、「三論」命名，兼修禪觀的僧朗，僧朗傳僧詮，僧詮傳法朗，法朗於陳永定二年（五五八）奉敕移住興皇寺。陳、隋的三論學者多出於他的門下，其中最著名的就是吉藏。他著作宏富，陳義精微，評判自晉以來諸家學說，並採取南北各派的長處，大凡當時流行經典多曾經他注疏，在這個基礎上，正式建立中國三論宗。

當時除吉藏一系外，同時弘揚三論學說的也不少，所以三論學說在唐初盛極一時。後來法相、華嚴、律宗相繼成立和流行，此宗逐漸衰落。但大曆年間（七六六—七七九），金陵有玄奘弘傳三論，浙江金華有慧量專講三論，雖至中唐，傳承仍有人在。會昌禁佛之時，此宗章疏被毀殆盡，幾成絕學。清朝末年，海運暢通，金陵刻經處楊仁山居士始從日本將三論宗失傳的章疏著作取回。世人方能探討三論玄義而窺其全貌。

三論宗主要學說，是諸法實相部份。諸法指緣起，實相指性空。諸法實相的內容可從二諦、八不、中道三個方面來解釋。

二諦，就是真諦（又稱勝義諦、第一義諦）和俗諦（又稱世

諦、世俗諦)。「大毗婆沙論」卷七十七載：「實是諦義、眞義、如義、不顛倒義、不虛誑義是諦義。」諦是眞理的意思。佛教認爲，就現象言，一切事物是「有」。這是順着世俗道理說的，稱爲俗諦。就本質而言，一切事物是「空」的(也叫「無」或「無自性」)。這是順着眞理說的，所以稱爲眞諦。二諦就是相對的二種實在的認識，用它來解釋實相，是龍樹學說的特徵。在龍樹以後的四、五百年間，這一特徵相沿未改。如七世紀七十年代，唐義淨去印度求法，中觀派與瑜伽行派已經形成。他接觸到當時的龍樹學，在回國後於「畧明般若末頌讚述序」中說：「瑜伽以三性爲本，中觀實二諦爲先，」可見龍樹學說的特徵並無改變。魏晉南北朝時期形成的六家七宗就注意到二諦。其後羅什與僧肇，對二諦說都作了發揮。成實師以論門分別法相時，也把二諦列爲頭一種法門。三論宗關於二諦的講法，是針對各種異說而形成的，因此有它的獨特見解。他們把二諦歸之於言教，認爲它是佛陀說教上成立的，從而提出了「於諦」、「教諦」。這一說法是針對成實師等所說二諦都是在境上或理上講的，把二諦說成是二類相等的眞實(即眞實的存在)。那麼，誰是根本？很難得到辯證的統一。三論宗反對此說，認爲二諦是佛陀用來說法的形式，其實佛之所說只能有一種眞實。這是根據「中論·觀四諦品」：「諸佛以二諦，爲衆生說法，一以世俗諦，二第一義諦」。由此可見，二諦是從言教上的。青目對此頌的注釋是：「諸法性空，而衆生倒執爲有，此於世人爲實，仍然可以爲諦，故謂之世俗諦。」合頌與釋來看，二諦之都成爲實，乃是由於各有所對，所以稱之爲「於諦」。如果拿「於諦」來解釋佛法，那就成爲「教諦」。「於諦」中對世俗所謂實在，相當於常識；而對聖賢的實，相當於那時的哲理。「教諦」是把二者統一起來講，就是中道。因爲釋尊只能隨機施教，廣設方便。三論宗根據「

中論」「三是偈」所說：「衆因緣生法，我說卽是空，亦爲是假名，亦是中道義。」把緣起與性空，都看成是假名，二者合起來才是中道。「中論」又說：「若不依俗諦，不得第一義。」這是很重要的。

「中論」卷首的「八不偈」：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出」。三論宗是聯繫「八不」來表示中道的。「八不」所否定都是當時對佛說緣起的不正確的看法。「八不」中主要一對是「生滅見」。從緣起觀點看，借助於因緣，乃生種種事物。這很容易使人誤解爲有實在的「生」。另外，由於因緣和合而有生，如果因緣變異就會滅，也使人容易誤解爲有實在的「滅」，這都是完全違反緣起說的。因此還得否定斷與常，一與異，來與出。中道緣起說將這四對偏執，加以否定，構成了「八不」。有了這「八不」，才能通過二諦講中道。當時已有「俗諦中道」、「眞諦中道」、「二諦合明中道」等三種格式，三論宗即依這三類結合，發揮本宗的新內容。如「生滅」，主張實有生滅是俗諦，但從道理上推論無實生滅，只有假生滅，所以應該非生非滅，這叫做「俗諦生滅」，但非生卽是不生，非滅卽是不滅，若認爲不生是實不生，不滅是實不滅，這就與實生實滅同樣是偏見，也應該否定，這樣非不生非不滅卽爲「眞諦中道」，二者合起來講，就構成「二諦合明中道」。其他斷常、一異、來出三對，依此類推。

此外，賢首法藏與三論宗關係密切，把三論宗看成是大乘終教，並著有「十二門論宗義記」，但他之所以抬高三論學，意在對付法相宗，說明慈恩判三時教把瑜伽作爲究竟是靠不住的，並非有意弘揚三論。有人稱賢首是「新三論宗」，那是不恰當的。華嚴宗自判是「圓教」，終教只居第三位而已。



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

佛元二五三九年二月一日出版
公元一九九六年

Printed in Hong Kong

吳楚江山已徧遊更無一法可馳求梅檀林下舍獅
子易州原頭白牯牛手打太虛鳴曝：心
法古井冷飲：海東布衲如公少大冶精金
統指柔

寄甜大冶巖主

時在徑山

法秘