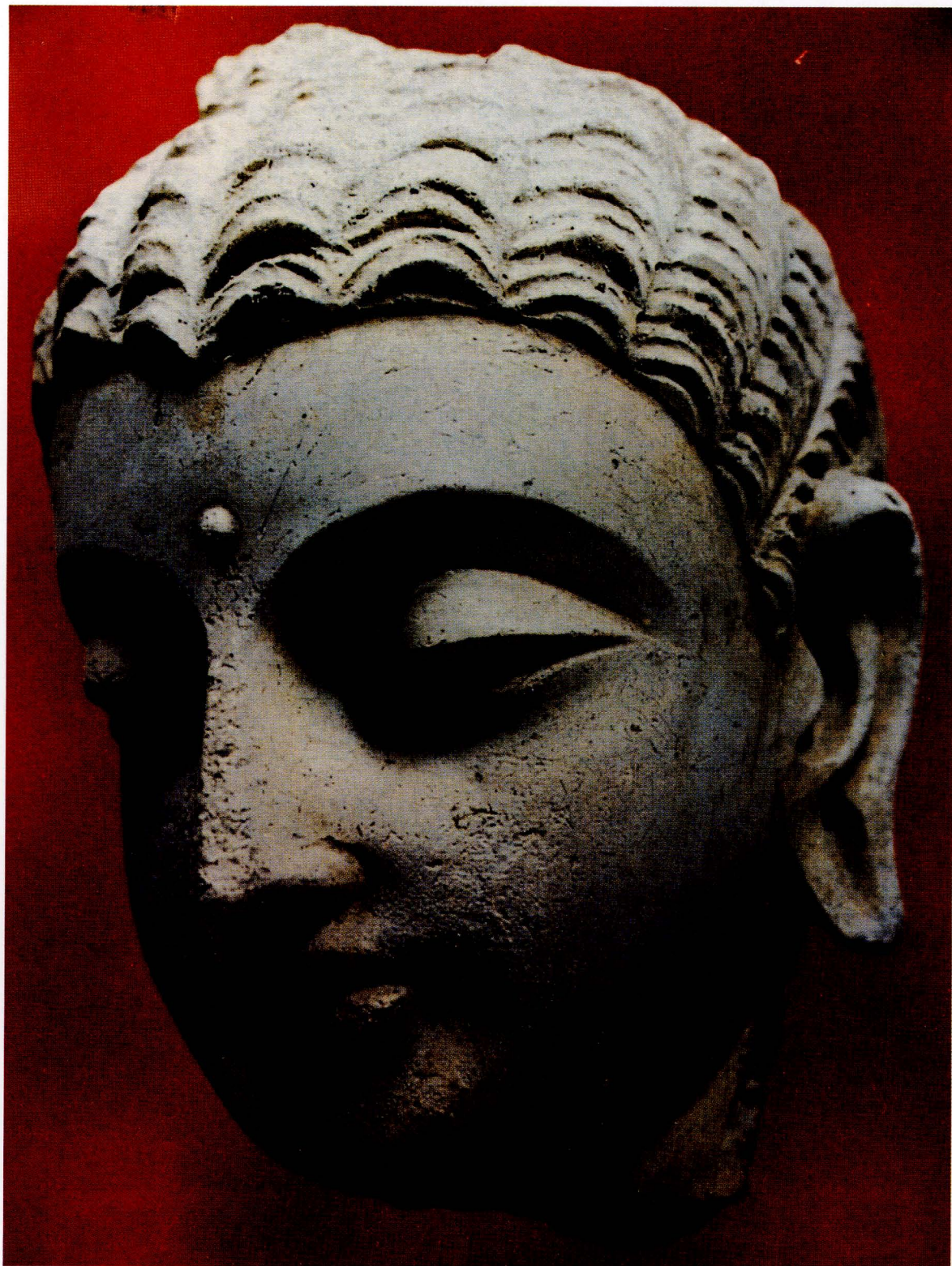




# 明内

集漢穀城刻石字





犍陀羅風格佛像



# 《中論》簡論

## 一、中論解題

《中論》是印度佛教中觀學派最主要的理論著作，中國佛教三論宗完全繼承了中觀學派的理論體系，所以《中論》亦是三論宗所依據的最主要經典。

《中論》是略稱，全稱《中觀論》。三論宗創始人吉藏（五四九——六二三）所著《三論玄義》對「中」字進行了詳細解釋，「中」即中道，中道以諸法實相為其意義，以佛教正法為其意義，佛教正法遠離一切語言所表達的意思，亦遠離一切往生的生死世界和無往生的涅槃境界，所以一切事物的實相是「空」，是遠離一切偏斜的中道，這種中道實理是言亡慮絕的，無法用俗人的語言名稱對此進行表達，所以中以不中為其意義，所以一切事物的實相是非中非不中，為了對眾生進行教誨，勉強安個名稱叫「中」。因中而有偏，因偏而有中，中和偏相待而成立，互為因緣，所以說偏是為了讓人們理解中，說中是為了認識偏。正如說俗諦是為了讓人認識真諦，說真諦是為了讓人認識俗諦。

《三論玄義》區分為四種中：「一中」意謂祇有中道是清淨

道；所謂「二中」即世諦中和真諦中；「三中」即世諦中、真諦

中、非真非俗中；所謂「四中」就是對偏中、盡偏中、絕待中、成假中。以中道實理對治大乘和小乘學人的偏病，這就是對偏中。把大乘和小乘學人的偏病斷除乾淨，這就是盡偏中。中道本來是為了解治偏病，偏病既然已經對治乾淨，中道亦就不能成立了，此時的境界，既不是偏，亦不是中，無法用語言文字進行表達，為了使眾生脫離三界輪迴而達涅槃，勉強安個名字叫做「中」，這就是絕待中。有和無都是假名，非有非無是中道，為了說明非有非無而說有和無，這種成立於有、無假名的中道，稱為成假中。就成假中而言，有單、復、疎、密、橫、豎等義，有或無是單假，非有或非無是單中，有和無是復假，非有非無是復中，有和無是疎假，非有非無是疎中。本來不是有而說有是密假，本來是假有而說不有是密中，疎就是橫，密就是豎。

《大乘玄論》卷五對觀、論二字進行了詳細解釋，所謂「觀」就是直接觀辨於心，「論」就是宣說於口。由於中道實相而生正確觀點，對這些觀點進行宣講就是「論」。《大乘玄論》卷五認為：中、觀、論三字無定，亦可以稱為《觀中論》或《論中觀》。正確的觀點智慧能夠認識中道實理，把這種中道實理宣

韓廷傑

講出來就是「論」，這就是《觀中論》。「論」祇能論述中道實理的正確觀點，這就是《論中觀》。《大乘玄論》卷五對正觀解釋如下：「我觀如來，前際不來，後際不去，中亦五住，如此觀者，名為正觀。」①所以中道實理就是正觀。「論」以論辨為其意義，意思是把話說徹底，如果不把正確觀點講清楚講徹底，就會產生各種邪見使人憂慮重重。因為「中」就是「正」，所以《中觀論》又可以稱為《正觀論》。

關於中、觀、論三字的關係，「中」是根本，因為中道實相而生正確的觀點智慧，這就是「觀」，對這些正確觀點進行宣講就稱為「論」。吉藏認為這三個字有兩種次第。佛和菩薩對眾生教化的次第就是《中觀論》，眾生接受佛和菩薩教誨的次第是《論中觀》。當佛和菩薩對眾生進行教化的時候，因為中道是三世十方諸佛和菩薩所走的道路，所以首先說「中」，由中道而生佛和菩薩的正確觀點，所以然後說「觀」，菩薩把這些正確觀點講出來就是「論」，所以最後講「論」。當眾生接受佛和菩薩教化的時候，眾生因為「論」而認識中道，因中道而生正觀。

佛和菩薩都有自行、化他二德，自行即自己的覺悟，化他是使他人覺悟，由中道實相而生正觀，這就是自行，「論」是化他，佛和菩薩對眾生進行教化必須具備三個條件：中道實相之理，由中道實相之理而生的正觀，由正觀而宣講「論」。中道實相是境，正觀是智慧，如論而行就是「觀」，如行而說就是「論」，所以立中、觀、論三字。

要講這三個字的相同點，三個字都可稱為「中」，都可稱為「觀」，都可稱為「論」。為什麼都可以稱為「中」呢？因為中道實理不偏不倚，所以這種道理稱為「中」。因為中道實理而生正觀，這種正觀不偏不倚，亦可以稱為「中」。因為中道和正觀而宣講「論」，這種「論」亦是不偏不倚的，亦可以稱為

## 內明

## 目錄 期九八二第

### 專論

- 《中論》簡論……韓廷傑…… 3
- 簡論「唯識無境」義……胡曉光…… 12
- 世俗忍辱與佛教的忍辱觀……高銘…… 17
- 論僧官制度的產生……羅顥…… 25
- 法海拾貝
- 上座部佛教的重要論典
- 「清淨道論」……蔡惠明…… 37

### 畫頁

- 封面：南京靈谷寺無量殿
- 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（公元三世紀）
- 底裡：西藏唐卡——羅漢
- 封底：元·中峯明本國師手扎

「中」。爲什麼都可以稱爲觀呢？因爲「中」是萬事萬物真實意義的相狀，「觀」是認識萬物實相的智慧，「論」是事物的假名。這就像三種般若一樣，「中」是實相般若，「觀」是觀照般若，「論」是文字般若。爲什麼都可以稱爲「論」呢？「論」是起主動作用的能論，「中」和「觀」是起被動作用的所論，亦可以稱爲「論」。就這三個字的區別而言，中道實理不偏不倚，所以稱爲「中」，智慧認識事物不受任何阻礙，所以應當稱爲「觀」，「論」是寫成文字的佛法教誨。

《中觀論》又稱爲《正觀論》，「正」可以分爲二種：體正和用正。既不是真諦，又不是俗諦，這就是體正。這種真諦應用在俗諦上，就是用正。因爲一切事物的本性，既不能說，又不能想，無所謂真諦、俗諦，所以稱之爲「體」，沒有任何偏斜錯誤，故視之爲正，這就是體正。因爲中道實體沒有名相，不可用語言表達，衆生無法理解，既不是有，亦不是無，勉強稱爲真諦、俗諦，這就是「用」，這種真諦應用在俗諦上，亦沒有偏斜錯誤，故視之爲「正」，這就是用正。

從另一個側面看問題，「正」又可以分爲三種：對於偏斜的毛病來說稱之爲「正」，此稱對偏正；把偏斜的毛病徹底對治乾淨，這就稱爲盡偏正；偏斜的毛病既然已經除掉，「正」亦不需要保留了，既不是偏，亦不是正，勉強安個名字叫做「正」，這就是絕待正。

對於「觀」和「論」的解釋與「正」相同，由於佛教真理本體正確，產生正確的觀點，這稱爲體觀。憑藉真諦和俗諦的應用，產生二諦的觀點，稱爲用觀。所以，「觀」具有體觀和用觀。「觀」由心加以辨別，爲衆生如實演說佛教真理的本體，稱爲體論。如果演說佛教真理本體的應用，就稱爲用觀。所以，「論」具有體論和用論二種。觀、論亦和「正」一樣，亦有對

偏、盡偏、絕待三種。

如果從通論和別論來分，《中論》屬於通論，因爲《中論》的前二十五品破斥對大乘教的迷惑，闡明大乘教的道理。後二品破斥對小乘教的迷惑，闡明小乘教的道理。最後結尾部分又歸結到大乘，所以《中論》不是小乘論，而是大乘論。以上劃分是據青目釋，印順法師的《中觀論頌講記》不同意這種意見，他認爲前二十五品說明苦、集、滅三諦，後二品說明道諦。

世間萬物雖然都是假名，但領會其主要用途，共分四種：因緣假、隨緣假、對緣假、就緣假。如果辨別非常深奧的因緣意義，就是因緣假，如真、俗二諦，因空而有，因有而空，空、有互爲因緣，這就是因緣假。隨順衆生的根緣，因人而宜地說法，這就是隨緣假。爲了對治常而說無常，爲了對治無常而說常，這就是對緣假。外道認爲世間萬物都是實際存在的，諸佛和菩薩對此進行探究，最終結果是空，這就是就緣假。就四假來說，《中論》多用就緣假。

《中論》除稱爲《中觀論》和《正觀論》以外，還有以下名稱：

一、《中頌》(Māhyamika kārīka)。龍樹原著爲頌文，現存梵文本爲二十七品四四九頌，漢譯本爲二七品四四五頌。所以人們把龍樹原著稱爲《中頌》。因爲本頌是注釋的根本，所以《中頌》又稱爲《根本中頌》(Mūla-māhyamika kārīka)。

二、《般若根》。因爲《中論》闡述《般若經》的根本思想，所以《中論》又稱爲《般若根》。

三、《般若燈論》(prajñāpradīpa-mūla-māhyamika)。此名來源於清辨著《般若燈論釋》，慧頤在其序文中曾經指出《般若燈論》的來由，因爲無分別智像燈一樣有寂照之功。

《中論》的版本如下：《磧砂藏》本、《嘉興藏》本、《續

藏經》本、《大正藏》本、《高麗藏》本、《龍藏》本和《藏要》本。其中《藏要》本最佳，除對校漢文本以外，還對校過藏文本和梵文本，準確度最高。

《中論》的疏釋主要有如下幾種：吉藏的《中觀論疏》十卷、清辨著波羅頗迦羅譯《般若燈論釋》十五卷、安慧著惟淨等譯《大乘中觀釋論》九卷、無著著元魏瞿曇般若流支譯《順中論》二卷。除此之外，還有藏文的《無畏論》。

## 二、作者、釋者和譯者

作者龍樹(Nāgārjuna)，又稱為龍勝、龍猛，音譯那伽阿順那，華嚴宗始創人法藏(六四三——七一二)著《十二門論宗致義記》對這個名字進行過考查。「那伽」(Nāga)，譯為「龍」，這是大家公認的；「阿順那」(Aryana)，玄奘譯為「猛」。法藏問過唐朝來華的印度僧人大原，據說印度傳說古代有位猛士叫阿順那，所以玄奘譯為龍猛。還有另外一種解釋：印度有樹名「阿順那」，因為在這種樹下生，所以譯為龍樹。相傳為馬鳴弟子迦毘摩羅尊者之弟子，有鳩摩羅什翻譯的《龍樹菩薩傳》流行於世，但神話色彩太濃。

龍樹的生活年代大約是公元三世紀，出身於南印度婆羅門種姓，自幼聰明過人，在乳哺之中就誦讀《四吠陀》<sup>②</sup>各四萬偈。每偈三十二字，都能通達其義。年幼時即已著名，通曉天文地理、圖緯秘識及各種道術和世間藝能。

後來因為認識到貪欲是痛苦的根本，是各種禍患的根源，所以出家受戒學小乘佛教，九十日中誦三藏盡。爲了尋求佛經而入雪山，在一座塔的老比丘處得到很多大乘經典。對龍樹思想影響較大的有九部經：《八千般若頌》、《法華經》、《普曜經》、

《楞伽經》、《華嚴經》、《一切如來金剛三業最上祕密大教王經》、《月燈三昧經》、《金光明經》、《十地經》。

經過學習以後，龍樹走出南印度，來到中印弘揚大乘佛法，多次與外道辯論獲勝。晚年又回到南印度，憍薩羅國引正王原信仰婆羅門教，後經龍樹教化而改信佛教。龍樹得到引正王的多方護持，這位國王在黑峯山建伽藍供養龍樹，此間龍樹收提婆爲弟子。龍樹施妙藥使引正王數百歲不死，王子無法繼承王位，故設法加害龍樹，要求龍樹把頭施捨給自己，因此龍樹自刎身亡，死於龍樹山。

龍樹是印度佛教中觀學派的創始人，是佛教史上很有影響的人物，被中國佛教徒稱爲八宗祖師，著作甚豐，號稱千部論主，但有不少是僞作，確屬龍樹著作的祇有十三部。<sup>③</sup>

釋者青目(pīṅśala，音譯賓伽羅)，生活年代約爲公元三世紀，屬婆羅門種姓，生平事跡不詳。他爲《中頌》作的注釋流傳最廣，影響最大，《中論》已經成爲龍樹原著《中頌》和青目注釋的代名詞，其影響如此之大，很可能是由於羅什以精美的語言最先譯成漢文，實際上青目的注釋並不十分理想，有不少古代佛教大師曾對其注釋提出批評，如僧叡的《中論序》說：「此人雖信解深法，而辭不雅中。其中乖闕煩重者，法師皆裁而裨之。於通經之理盡矣，文或左右未盡善也。」<sup>④</sup>由此可見，鳩摩羅什法師在翻譯的時候，曾對青目釋文進行過剪裁。以後的吉藏、曇影等都對青目釋文提出過批評。

譯者鳩摩羅什(三四四—四一三)是梵文Kumārājīva的音譯，另譯鳩摩羅什婆、鳩摩羅耆婆等，往往略稱爲羅什或什，意譯童壽。家世國相，祖父達多，父鳩摩羅炎(Kumārāyana)是印度人，將嗣相位的時候而出家，東度葱嶺，龜茲王聽說後，讓其二十歲的妹妹耆婆(Ḍiva)嫁給他，後生羅什，鳩摩羅什之名是含

父母之名而成。羅什於七歲出家，從師學《毘曇》，九歲隨母來到罽賓，向罽賓王的從弟槃頭達多法師學《中阿含》和《長阿含》，與外道辯論獲勝，受到罽賓王的厚遇。十二歲隨母回到龜茲，後至沙勒，為沙勒王講《轉法輪經》，在此學習《一身六足論》⑤，並學外道經典，當時有兩個沙車國的大乘師在沙勒，羅什從其學習《中論》、《百論》、《十二門論》等大乘經典。二十歲在王宮受具足戒，從卑摩羅叉學《十頌律》，並教化其師槃頭達多改學大乘。此時其母離開他到印度去了。

此時，羅什聲望很高，深受道安法師（三二四——三八五）和前秦王苻堅的賞識。公元三七九年，苻堅派遣大將呂光討伐龜茲，苻堅聽從道安的建議，命呂光打敗龜茲後得到羅什，並強迫羅什與龜茲王的女兒結婚。呂光攜羅什於歸國途中，獲悉苻堅已被姚萇殺害，即稱王於涼州。僧肇（三八四——四一四）聽說後，趕來涼州，向羅什學習大乘佛教。

弘始三年（公元四〇一年）五月，羅什來到長安，姚興待以國師之禮，請在西明閣和逍遙園翻譯佛經，並請僧習、僧遷、法欽、道流、道恆、道標、僧肇等八百多人協助，共譯《摩訶般若波羅密經》、《小品般若波羅密經》、《金剛般若波羅密經》、《妙法蓮華經》、《維摩詰經》、《思益梵天所問經》、《阿彌陀經》、《大智度論》、《中論》、《百論》、《十二門論》、《十住毘婆沙論》、《十頌律》等佛經三十二部二百餘卷，此據僧祐著《出三藏記集》卷十四，費長房著《歷代三寶記》載為九十八部四百二十五卷，成為我國四大譯師⑥之一，其翻譯質量和數量僅次於玄奘。玄奘的譯籍以唯識為主，羅什的譯籍以中觀為主，所以被三論宗推為中土初祖。除譯經之外，羅什還著有《實相論》、《金剛經注》和《維摩經注》，除殘闕不全的《維摩經注》以外，其餘二書皆佚。羅什還有答慧遠問若干篇，後人輯為

《鳩摩羅什法師大義》，亦稱《大乘義章》，主要弘揚性空理論。

鳩摩羅什的弟子很多，號稱三千，其中最突出的是十哲：僧習、僧肇、僧叡、道融、道生、曇影、慧嚴、慧觀、道恆、道標，前八人稱為「八俊」，僧肇、僧叡、道融、道生稱為「四聖」。

### 三、中論思想探源

《中論》的核心內容是「空」，第一偈八不「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。」實質就是「空」。「空」論並非中觀學派獨有，很多佛教派別都講「空」，但對空的理解各不相同，《中論》講的「空」是緣起自性空，正如《中論·觀四諦品》所說的：「衆因緣生法，我說即是空。……未曾有一法，不從因緣生。是故一切法，無不是空者。」⑦這裡的「法」(dharma)是指世界上森羅萬象的事物。根據《中論》觀點，客觀世界的一切都是因緣和合的產物，沒有一種事物是不依賴於其他事物而獨立存在的自性，所以都是空。

要理解中觀的「空」論，必須首先弄清兩個基本概念：緣起和自性。這「緣起」論正是《阿含經》的主要內容之一，「緣」是指條件，「緣起」論是說任何事物或存在都依賴一定的條件。條件具備，相應的事物或存在就要產生，有條件就有存在，沒有條件就沒有存在。所以，一切現象（或存在）和條件是不可分離的，如要分離，相應的事物就隨之而消滅。《雜阿含經》卷十二對「緣起」是這樣解釋的：「此有故彼有，此起故彼起。」⑧意思是說：具備相應的條件，就有相應的事物；相應條件的適當組合，就有相應的事物產生。

關於「自性」的問題，《壹輸盧迦論》是這樣解釋的：「凡

諸法體、性、法、物、事、有，名異義同，是故或言體，或言性，或言法，或言物，或言事，莫不皆是有之差別。正音私婆娑，或譯為自體體，或譯為無法有法，或譯為無自性性。」<sup>⑨</sup>意思是說：自性的「性」字和自體的「體」字、無法（「法」為事物）有法的「法」字同義。「自性」是梵文Svabhāva的音譯，意譯為「有」。所以，自性就是自有，即不依賴於任何事物而獨立存在的實體。無自性就是「空」。

為了說明「空」的具體含意，《中阿含經》的《大空經》把「空」區分為四種：內空、外空、內外空和不移動。內空是觀眼、耳、鼻、舌、身、意六根皆空，外空是觀色、聲、香、味、觸、法六塵皆空，內外空是六根、六塵皆空。由於修習上述三空，使內心安住不動，這就是不移動。《舍利弗毗曇》卷十六《道品》講六空：內空、外空、內外空、空空、大空、第一義空。《大毗婆沙論》卷八講十空：內空、外空、內外空、有為空、無為空、散壞空、本性空、無際空、勝義空、空空。這裡的散壞空是散壞聚相，可以破壞我見和我所見，相當於《雜阿含經》所說的析法空。這裡的無際空相當於《阿含經》所說的生死無始、本際不可得。這裡的「空空」(śūnyatā-śūnyatā)被《中論》直接繼承，《中論》有一個偈專門說明這個問題：「大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化。」<sup>⑩</sup>此中「大聖」是指釋迦牟尼佛，意謂偉大的聖人。他所說的「空」是為了讓人們擺脫各種邪見，如果否定了客觀世界，又執著於「空」，像這樣的人，一切佛都不能對他們進行教化。

《般若經》講十六空、十八空或二十空。它講的二十空很多與上述內容重復，具體內容如下：一、內空(Adhyātma śūnyatā)。二、外空(Bahirdhā śūnyatā)。三、內外空(Adhyātma b

ahirdhā śūnyatā)。四、空空。五、大空(Mahā Śūnyatā)，此中「大」是指東、西、南、北、上、下、東南、東北、西南、西北十方。六、勝義空(paramārtha-śūnyatā)，「勝義」即第一義，也就是諸法實相，認識到諸法實相即可達到涅槃，所以說勝義空就意味着涅槃空。七、有為空(samskṛta śūnyatā)，有為法是因緣和合的產物，也就是俗人所說實存的客觀事物，佛教稱之為五蘊、十二入、十八界等。所謂「有為空」就是無生無滅，一切無所有。八、無為空(Asamskṛta-śūnyatā)，無為法是非因緣和合的永恆真理，沒有生（產生）、住（持續）、異（變化）、滅（毀滅）四大特徵。九、畢竟空(Atyanta-śūnyatā)，意謂一切事物畢竟不可得。十、無始終空(Anavarāgra śūnyatā)，一般認為，一切事物都有始、中、終三個發展階段，「無始終空」意味着「無始終」之意義是不存在的。十一、無散空(Anavakāra śūnyatā)，《大乘般若經》卷四一三稱：「散謂有放、有棄、有捨可得，無散謂無放、無棄、無捨可得。」<sup>⑪</sup>十二、一切法空(Sarvadharmā-śūnyatā)，「一切法」是指五蘊、十二處、十八界、有色、無色、有見、無見、有時、無時，有漏、無漏、有為、無為等。十三、本性空(prakṛti-śūnyatā)，「本性」是指一切事物的根本特點。十四、自相空(Svalakṣaṇā śūnyatā)，「自相」是指事物的特殊相狀。十五、不可得空(Anupalambha-śūnyatā)，《大般若經》卷四一三稱：「云何不可得空？不可得謂此中求諸法不可得，當知此中不可得由不可得空，非常非壞……。」<sup>⑫</sup>十六、無性自性空(Abhāva svabhāva-śūnyatā)，「無性」即事物的「無」，「自性」意謂事物的「有」。「無性自性空」意謂一切事物既不是「無」，亦不是「有」。十七、有性空(Bhāva śūnyatā)，「有性」即有為法。十八、無性空(Abhāva śūnyatā)，「無性」即無為法。十九、自性空(Sv



abhāva śūnyatā), 《大般若經》卷四一三稱：「云何自性由自性空？謂一切法皆自性空，此空非智所做，非見所作，亦非餘所作，是自性由自性空。」<sup>⑬</sup>二十、他性空(Parabhāva śūnyatā)，《大般若經》卷四一三稱：「云何他性由他性空？謂一切法若佛出世、若不出世，法住、法定、法性、法界、法平等性、法離生性、真如、不虛妄性、不變異性、實際，皆由他性故空，是謂他性由他性空也。」<sup>⑭</sup>意思是說：不管佛出世還是不出世，法性、法界等佛教永恆「真理」仍然是存在的，因為佛的出世與不出世僅是指佛的化身，化身是短暫的，法身是永恆的。

空宗經典對「空」還有其他的分類方法，如《放光般若經》卷二區分為六空，卷一區分為十四空，《仁王般若經》區分為十二空，《光讚經》卷九和《大智度論》卷二十六區分為七空。

《般若經》所講的「空」都是從《阿含經》繼承來的。《中論》把這些名目繁多的「空」概括為三空：我空、法空、空空。「我空」是說沒有起主宰作用的靈魂，「法空」是說沒有一切有為法和無為法，「空空」是說「空」亦不是真實存在。

《中論》所講的「空」是對一切事物的徹底否定，主要有四句否定：非有、非無、非亦有亦無、非非有非無。它否定事物的本體，又否定其因果關係和變化。不僅否定有為法，亦否定無為法，就連佛教的四聖諦、八正道、十二因緣、佛、涅槃等，它都否定，都破除。從表面看來，這種徹底否定精神什麼都不立。實際上並非如此，破字當頭，立在其中。這種徹底否定精神祇是破除人們的執著，因為祇要有所執著有所追求都不能成佛，並非真的沒有佛，沒有涅槃。

《中論》的中道、二諦等基本理論亦都來源於《阿含經》和《般若經》、《阿含經》對中道的解釋是非苦非樂或非常非斷，對真諦的解釋是離妄言斷妄言。

## 四、中論與因明

《中論》作者龍樹的生活年代與《正理經》的成書年代大體相同，所以二者之間的關係很值得注意，《中論》等十八品《觀法品》認為有四種信：一、現世可信，二、比知可信，三、譬喻可信，四、賢聖所說故可信。龍樹著《方便心論》則把四量稱為現見、比知、喻知、隨經書。二者名異義同。龍樹的四信完全等於《正理經》的四量：現量、比量、譬喻量和聲量。龍樹的現事可信或現見，相當於《正理經》的現量。現量是根、境相合所得到的認識，這種認識沒有辦法用語言進行表達，沒有虛妄分別，沒有謬誤，對自己來說是肯定無疑的。龍樹的比知可信，相當於《正理經》的比量，是以現量為前提所進行的推理認識。龍樹的譬喻可信或喻知，相當於《正理經》的譬量，是使人由已知的類似事物所得到的認識。龍樹的賢聖所說故可信或隨經書，相當於《正理經》的聲量，又稱為聖言量或聖教量，是可信賴對人有益的教訓。

龍樹的《方便心論》把比量分為三種：前比、後比、同比，《中論》分為如本、如殘和共見。相當於《正理經》的有前比量、有餘比量和平等比量。《方便心論》對前比、後比、同比的解釋如下：「前比者，如見小兒有六指，頭上有瘡，後見長大，聞提婆達，即便憶念，本六指者，是今所見，是名前比。後比者，如飲海水，得其鹹味，知後水者皆悉同鹹，是名後比。同比者，如即此人，行至於彼。天上日月，東出西沒，雖不見其動，而行必行，是名同比。」<sup>⑮</sup>所以前比是由前而推知今，後比是由今而推知後，同比是對同一事物的屬性推論。《中論》對如本、如殘和共見的解釋如下：「如本名先見火有煙，今見煙知如本有火。如殘名如炊飯一粒熟，知餘者皆熟。共見名如眼見人從此去

到彼，亦見其去，日亦如是，從東方出至西方，雖不見去，以人有去相，故知日亦有去。」<sup>①⑥</sup>《正理經》的有前比量是由原因推知結果，如看到雲，推知將要下雨。有餘比量是由結果推知原因，如看到河水上漲，推知上游有雨。平等比量是由現在推知現在，如聽到鳴聲，推知有雀。由此可見，《方便心論》、《中論》、《正理經》三者，對三種心量的論述基本一致。

《正理經》主張五支作法：宗、因、喻、合、結，宗是要成立的命題。因是使宗得以成立的原因或理由。喻的功能是輔助因，成立宗。喻分爲同喻和異喻，同喻是因的例證，因爲它與所立法的屬性相同。異喻與之相反，其屬性不同於所立法。「合」是對所立法的「喻」進行推理，對宗和因進行綜合考慮。「結」是講完自己的理由以後再說「宗」，亦就是結論。其式如下：

宗 此山正燃着火。

因 因爲它有煙。

同喻 凡有煙必有火，如廚房。

異喻 凡無火必無煙，如湖。

合 此山亦是這樣。

結 所以此山正燃着火。

龍樹的邏輯不同於《正理經》，他的著作中沒有明確提出三支作法或五支作法的問題，但從《方便心論》的內容來看，他同意三支作法，不同意五支作法。如他講到有三種減：一因減，二言減，三喻減。因減是缺因的錯誤，如：

宗 六識無常。

喻 猶如瓶等。

此支缺因，所以稱爲因減。言減是說言語不完整。如說四大無常，如瓶造作。應當說：

宗 四大無常，

因 造作故，  
喻 如瓶。

喻減是缺少喻支的錯誤，如下式：

宗 此身無常，

因 衆緣成故。

此式缺喻，所以稱爲喻減。

由此看來，龍樹認爲祇要宗、因、喻三支具足，就是完整的立式，不一定有合、結二支。所以不同於《正理經》的五支作法。把宗、因、喻三支作法說成是陳那的獨創是不對的，祇能說是他繼承了龍樹的意見，把三支作法明確固定下來。

## 五、中論對中國佛教的影響

《中論》對中國佛教各個宗派幾乎都產生過影響，受其影響最顯著的是三論宗。中國佛教三論宗，純粹繼承印度佛教中觀學派的理論體系，所以三論宗推中觀學派創始人龍樹爲初祖。儘管三論宗以龍樹的《中論》、《十二門論》及其弟子提婆的《百論》爲經典，但在三論當中，《中論》最重要，所以《中論》對三論宗的影響最大。

天台宗尊《中論》的作者龍樹爲西土十三祖和東土九祖的初祖，根據《中論》第二十四品《觀四諦品》的一個偈：「因緣所生法，我說即是空，亦爲是假名，亦是中道義。」<sup>①⑦</sup>建立天台宗的空、假、中三諦或三觀。

儘管唯識和中觀是對立的，但唯識派對中觀仍很重視，唯識派創始人之一無著(Asaṅga, 111—139)著《順中論義入大般若波羅密經初品法門》簡稱《順中論》，二卷，弘揚《中論》義理。注釋《唯識三十頌》的十大論師之一安慧(Sthira-

Etz, 四七五——五五五)著《大乘中觀釋論》，《續藏經》共收十六卷二十七品，《大正藏》祇收九卷，到十三品《觀行品》而止。唯識對空的強調不亞於空宗，如《楞伽經》講七空：第一義聖智大空、性空、相空、無行空、行空、一切法不可說空、彼彼空。《瑜伽師地論》卷十二講四空：觀察空、彼果空、內空、外空。該論卷七十七又講十七空：一切法空、相空、無先後空、內空、無所得空、外空、內外空、本性空、大空、有為空、畢竟空、無性空、無性自性空、勝義空、無為空、無變異空、空空。《顯揚聖教論》卷十五講十六空：內空、外空、內外空、大空、空空、勝義空、有為空、無為空、畢竟空、無初後空、無損盡空、性空、相空、一切法空、無性空、無性自性空。由此可見，唯識對空論亦是非常重要的，但對空的解釋不同於中觀，中觀的空是緣起自性空，唯識的空是阿賴耶緣起空。

《中論》義理對禪宗的思想影響亦很明顯，禪宗尊龍樹為天竺第十四祖，《中論》的空、八不中道等是禪宗重要的理論基礎，如世尊對迦葉的傳法偈：「法法本無法，無法法亦法。今付無法時，法法何曾法？」這實際上是《中論》的空觀。

關於初祖菩提達磨的故事很多，比如他與弟子慧可的一段對話，慧可問：「諸佛法印，可得聞乎？」祖曰：「諸佛法印，匪從人得。」慧可曰：「我心未寧，乞師與安。」祖曰：「將心來，與汝安。」可良久曰：「覓心了不可得。」祖曰：「我與安心竟。」這裡的「覓心了不可得」顯然是空宗思想。

菩提達磨將要返回印度的時候，讓其門人談一談學佛的心得。道副說：「如我所見，不執文字，不離文字，而為道用。」祖曰：「汝得吾皮。」尼總持說：「我今所解，如慶喜見阿閼佛國，一見更不再見。」祖曰：「汝得吾肉。」道育曰：「四大本空，五陰非有，而我見處，無一法可得。」祖曰：「汝得吾

骨。」最後慧可禮拜，依位而立。祖曰：「汝得吾髓。」此中慧可一言不發，說明佛教真諦言亡慮絕。

禪宗的空觀還表現在菩提達磨和武帝的一段對話。帝問曰：「朕即位以來，造寺寫經，度僧不可勝紀，有何功德？」祖曰：「並無功德。」帝曰：「何以無功德？」祖曰：「此人天小果，有漏之因，如影隨形，雖有非實。」這裡菩提達磨所說的「無功德」顯然是空宗思想，從俗諦來講是有，從真諦來講是空，俗諦的有是假有，所以說「雖有非實」。

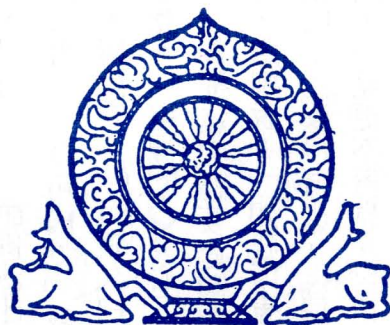
有一位居士曾對二祖慧可說：「弟子身纏風恙，請和尚懺罪。」祖曰：「將罪來，與汝懺。」士良久曰：「覓罪不可得。」祖曰：「汝與懺罪竟，宜依佛法僧住。」這裡的「覓罪不可得」與上文的「覓心了不可得」是一樣的，亦顯然是空宗思想。

著名的六祖慧能得法偈：「菩提本無樹，明鏡亦非台。本來無一物，何處惹塵埃？」此中的「本來無一物」顯然是中觀的空論。此類例證，舉不勝舉，恕不贅述。

相傳龍樹從龍宮取回《華嚴經》，還曾造解釋《華嚴經》的《大不思議論》十萬頌。所以，以《華嚴經》為其經典的華嚴宗，推龍樹為本宗祖師，十分重視龍樹的中觀理論。華嚴宗創始人法藏（六四三——七二二）曾著《十二門論宗致義記》二卷，弘揚《十二門論》，就等於弘揚《中論》，因為《十二門論》是《中論》的概要性論書，是《中論》的入門書。

相傳龍樹會隱身術，善咒術，所以龍樹被密宗推為本宗祖師。密宗本經《大日經》所說的「我說一切法，所有相皆空。」《金剛頂瑜伽中略出念頌經》所說的「一切諸法性，皆從因緣現。」《金剛頂樓閣一切瑜伽祇經》卷上所說的「諸法無自性」等，都明顯繼承了大乘空宗思想。

（下轉第16頁）



## 簡論「唯識無境」義

胡曉光

「唯識無境」是大乘佛教有宗唯識學中的一個重要命題，對「唯識無境」這個命題的正確理解，是關係到對整個唯識學的性質認識。由於中國佛教主流是性宗，所以在教內也多數從性宗維度出發，對「唯識無境」做性宗哲學的闡釋。至於佛教以外的哲學學術界，對「唯識無境」義幾乎都是望文生義。從古至今，對「唯識無境」這個命題的本質規定，給予正確地闡釋，只有唯識宗九部著作。但是由於唯識宗的論典深奧，多為直譯或直陳命題，即是用邏輯推論，也是用因明邏輯格式，因明邏輯學本身就十分玄奧，對其理解就甚難，何況用因明邏輯方式所表達的唯識哲學，那就顯得更晦澀了，唯識宗的論典雖然對「唯識無境」做了深刻的闡釋，但是要從現代哲學角度看，確實又過於簡畧，不易從中得到系統邏輯的整體認識。因此，對「唯識無境」義做深入的研究分析是有現實必要性的，對提倡人間佛學、弘揚正法，都是有所裨益的。奈何由於筆者理論水平不高，對「唯識無境」本義的闡釋，不一定完全正確，甚至是錯誤，對此懇請

教內教外有學之士不吝教正，以便今後對唯識妙理的認識有所提高。

所謂「唯識無境」，並不是簡單的字面意思，只有識沒有境。唯識無境是在特定的意義上，而建立的特殊命題。對「唯識無境」義從字面意義上解釋的，在教內主要是性宗一些學者，他們用哲學本體論觀念來理解「唯識」，認為「唯識」就是以「識」為宇宙萬物的終極本體，宇宙萬物唯是一心，心與識同義，因此唯識就是唯心哲學本體論，「識」為根本，「境」依「識」有，因此以識為本體，以境為派生，所以唯有識，無有境。由於佛教內部對「唯識無境」義有了本體論維度的闡釋，也就影响了一向關心終極本體的中國哲學，特別是中國哲學心學。它們通過性宗唯識觀的啟發，提出了一個心學哲學本質問題——「心外無物」。心學的「心外無物」這個命題與性宗唯識觀的「唯識無境」命題是有相通之處，兩者都是從哲學本體論維度探討這個問

題，我們認為，這個結論是不符合唯識學本身旨意的，原因是唯識學的「識」與性宗的「心」並不是一回事，與心學的「心」距離那就更遠了。再者唯識學在印度被稱為瑜伽學，「瑜伽」譯為「相應」，即是一種禪定修為之學，本根是建立在實踐方法論上的價值取向目的論的，並不是什麼哲學本體論。對此我們在下面做詳細論證。

首先對「唯識」的「識」做一番分析，然後再對「唯心」的「心」做一番分析，最後兩者區別就會自然而解了。「唯識」的「識」是指主體人的整體精神，雖然在印度佛學中，「識」與「心」是同義詞，但是在解釋上確有廣畧寬狹之別。從主體精神全體上看是可以稱為心，但這個心不是一個常住真心，不變之性，而是一個如「大智度論」所說「心有兩種，一是生滅心，二是相續心。」和「瑜伽師地論」所說「心有二義，一是集起義，二是積聚義」的心。在印度佛教中觀宗與唯識宗裏，「心」這個範疇是指主體精神的，並不是指本體終極存在的。因為不論是「大智度論」所說的「心」，還是「瑜伽師地論」所說的「心」，都是有為法，有生滅，不可能是一個不生不滅的常住本體。然而在中國佛教性宗中，「心」是一個宇宙本體心，它的理論來源於「大乘起信論」。在該論中，「心」是真如本體義，由一心本體而生二門，一是真如心，二是生滅心。所謂真如心是不生滅的，為萬法終極本體，所謂生滅心，就是有生有滅的主體精神。由於中國佛教性宗的「心」，比印度佛教中觀宗與唯識宗的「心」義廣，所以要用性宗「心」的全部含義，比附唯識學的「心」那就會有錯誤。在性宗哲學裏，是心外無法，法外無心，心法不二，唯一真如。而在唯識學的心，只是對個體人的主觀精神活動整體性講

的。唯識學的「心」與性宗的「心」的區別已不難看出，但是，唯識學的「唯識無境」義究竟應該怎樣解釋，對此近代中國佛教哲學界有過幾種觀點。

由於近代中國深受西方哲學文化的影響，運用西方哲學方法研究佛學也就成了時尚，因為西方在近代盛行認識論哲學，所以用哲學認識論維度闡釋「唯識無境」也就成了一種傾向。其實哲學認識論與哲學本體論本來並不可分，在黑格爾哲學裏，本體論與認識論是統一的，現代哲學一般認為，沒有本體論的認識論為無效，沒有認識論的本體論也為無效，所以認為唯識學只是認識論，不是本體論，顯然是一種偏頗之見，在認識論的維度對唯識本義的闡釋，也不會契合唯識學原旨的。西方哲學有兩個關於心學的哲學命題，一個是「存在就是被感知」，其認為一切存在物都是我感知的存在，離開感知就什麼也不存在；還有一個就是「我思故我在」，其認為，所謂的存在，就是我思想的存在，離開我的思想就無所謂存在。這兩個命題分別屬於經驗唯心論與理性唯心論的思想，可以說唯識學的「唯識無境」，並不是這個意義上的命題，原因是，唯識學的目的在於轉識成智。所謂轉識成智，就是破除平常人的執情意識，使主體精神處在妙覺智上。不論是西方哲學還是中國哲學，在佛教看來都是一種執着，也就是都是被破對象，因此在超情離見的佛教中，根本就不是在一般意義上建立理論體系，唯識學的終極指向是超越主體的。因此，「唯識無境」也就是在以超越主體為目的，並且是以針對具體人的情執來立的，在勝義有維度上建立「唯識無境」義，唯識學並不否定客觀世界的存在，也不認為客觀世界是主觀心創生的。如果認為客觀世界是主觀心所創生的，那就等於女兒心可以創生其父

母了，這是唯心主義哲學荒謬，唯識學不是一般意義上的哲學，更不是唯心主義哲學，唯識學是一種真實之學。它的唯識是指以主體為認識的中心，它的內在作用，有構畫想像與客觀世界相似的存在世界，這個主體心發現的世界是一個主體精神世界，唯識就是指認識是以主體為前提的，這個問題涉及到了人類意識認識原理問題，就是關於認識主體與認識客體及其規律的學問，認識主體與客體是同是異，人的認識能否直接面向客觀對象，對此哲學上分歧甚大。唯識學認為主客統一性與否，不是一個思辯邏輯問題，而是一個體認識親證問題，因此，唯識學主張要徹底證明這個問題，就要轉識成智，原因，在凡夫位上，人的分別思維是有執情，在對事物的性質判斷上，不能離開四句，所謂四句就是理性思維。理性思維與感性思維，只能認識事物的自相和抽象共相，並不能認識具體共相，要認識具體共相，就必須要排除四句思維，排除四句思維，是一個主體實踐問題，轉識成智是一個實踐問題，而實踐不能沒有方法，「唯識無境」就是轉依的方法。

唯識學提出「唯識無境」方法，不但解決了轉依問題，又客觀地解決了人類意識認識原理，和反思理性問題。主體與客體的統一性問題，是哲學的基本問題，但是要解決這個問題，就必須開發主體心本有的高級智能，轉識成智就是開發高級智能，「唯識無境」就是對低級智能的超越方法。唯識學認為，主體心的低級智能，既不能直接面向對象客觀性，也不能統一起主體與客體的關係問題。由於個體人的主體心在認識事物時，不能直接認識客觀存在，它是認識依主體而現起的主體對象化的意識，在這裏又涉及到感覺與知覺的問題。所謂感覺，就是物的感受性，但在

不同的主體存在物上，感受性的層次是有區別的，由於感覺是現量的，在感性的感覺中，感覺是沒有意識了別的，而了別的意識，是在理性的感覺中產生的，理性的感覺是具相感覺，理性中的統覺是一個知覺，只有理性的知覺，才是認識的事物意識，在知覺意識為前提下，才能產生自我意識或反思理性意識思維。這是在凡夫位的心態實際情況。唯識學並不完全否定凡夫位的一切思維方式，只是認為，這個定式是一個僵固的意識，只有用中道辯證法思維，才可以超出境域的，「唯識無境」也就是這個中道方法論。

「唯識無境」對凡夫位的認識，是一個勝義有，對唯識學內部，則是一方便施設有而已，唯識學的終極是一個「廢詮談旨諦」。在唯識學中，轉識成智有兩重涵義，一是權智，二是實智。所謂權智，就是文字般若，類於理性辯證法；所謂實智，就是觀照般若，類於直覺辯證法。唯識學的智，是一個理性與直覺相統一的智能。「唯識無境」是在權智範圍內建立的命題，它的目的在於達到，識與境不二的統一性，也就是實現主體與客體在本體上的合一。識是「知」義，境是「在」，「知」與「在」的關係在終極上本為一元。不過，在具體存在上，由於主體「知」的層次區別，也就決定了「在」的層次區別。感性的知與物的殊相存在對應，理性的知與物的抽象共相存在對應，妙覺的知與物的具體共相及具體殊相的整體對應。凡夫位的人，拘於感性與理性範圍內，對終極本體的具體共相，與具體殊相的整體性無所覺知，因此，要開發凡夫之人去認識終極本體，就必須用轉依方法，而轉依方法的具體措施，就是用「唯識無境」義觀，對治凡夫理智分別思維。

識與境也存在着凡聖兩種不同的涵義，在凡夫位中，識與境是差別的，識被境轉，唯識學在此揚棄了識外之境，但探唯識之境，「無境」是隔離義，即對內境與外境做了區別。唯識與識的境是講內之境，並非是識外之境，這是凡夫位的實際情況。要知道內境依內識而生，通過「唯識無境」的論證，解決主體意識流的真實性。內識之境是相分，對相分的了別是內識的見分，相分與見分，都是識體轉化而成的，相分是識的中斷性，見分是識的連續性，識體就是中斷性與連續性的統一體。相分是意識的對象性，見分是意識的意向性。這就是主體內在的意識思維結構。識有自明性，因此識就有超越性，這個自明超越性就是識體作為主體，能夠回歸本體的可能性。鑒於此，唯識學在自明性上，建立轉依方法論，以識攝境，轉識成智，在聖位上，識與境是統一的，不論識內還是識外識，識內境還是識外境，都是統一的。

唯識學的「唯識無境」，就其具體提出的語境，是一個價值實踐方法論，就其反映的內義，則包括了哲學本體論、認識論、實踐方法論，即價值取向等問題，並對人類的認識意識原理和反思想性問題的，所以然給予揭示。如果在理論上只以某種維度來揭示「唯識無境」義，那就會違唯識正理，墮偏見上了。

唯識學的本體論，是一個以清淨法界為終極本體，這個終極本體是一個無為法，它是絕對存在的，是被主體聖智親證的。這個本體是不生不滅、恒常永存、不可思議的。

唯識學的認識論，是一個以主體阿賴耶識轉為性智去體認，本體的體認識論，這個認識論是在於求得主體與客體的統一，主體與客體都是有為法，都有生滅，但兩者合一的本體之理則無生無滅。

唯識學的實踐方法論，是以認識論本體論為理論的前提而建立的，它以終極價值取向為目的，以主體禪思為方法轉識成智，就是其內容，「唯識無境」就是轉識成智的指導思想。

不論是過去教內與教外的「唯識無境」觀，還是現在的教內教外的「唯識無境」觀，都沒有從整體觀去看待唯識學的終極本義，唯識學是理論與實踐相統一的學問。因此，但從理論意義上研究唯識學的命題，是無法解釋唯識的旨意，我們認為「知」與「在」都存在着層次之分，唯識學要實現的是全「知」與全「在」的統一，達到最高層次的「知」與「在」。但是在凡夫位，由於人們固執着主體上的感性「知」與理性「知」，也就只見殊相「在」與抽象共相「在」，無法親證全「在」，在層次上處在低級階段。要超越凡夫位入聖位，就必須破除凡夫位的執取之情，作為一個主體存在者，他是一個心物統一體，在心上都是一個知、情、意三者統一的一精神，主體的意識，有顯在的意識也有潛在的意識，因此對治主體意識的執取之情上，即要對治顯在意識上的觀念錯誤，又要對治潛在的意識上的貪愛之本能，佛教用所謂「超情離見」，來說明對治主體心識妄動，唯識學叫破除我法二執。二執有兩類，一是俱生執，二是分別執。在主體心識上，第六意識有分別我法二執，第七識末那識有俱生我法二執，分別執是迷理，俱生執是迷事，分別執是邪見，俱生執是妄情，超情離見就是破執。對治見執，用文字般若即權智，對治情執，用觀照般若即實智，六、七識就是在因位轉依。「唯識無境」是顯唯識中道義的，是以破見執為始，是以開實智為終。為什麼說「唯識無境」是在權智上建立的方法論呢？原因是：「唯」是遮境有，「識」簡心空，不有不空即唯識中道。唯識是「但言唯

識」，並不是以唯為實有，只是在認識這個環節上，識為主體，境為客體，並且唯識的境是在內識中，所以說「唯識無境」並不否定境存在。

唯識的目的，在於讓自我意識進行自我反思，在反思理性中，澄明識自性的所以然，這個識體所以然是與法界之真境是同體為一本元。中國佛教性宗是以無為法為本體的緣起論，它與唯識學不屬於同一種緣起論，唯識學是有為緣起論，阿賴耶識是生滅心，不是無為法的真如心，因此「唯識無境」不是真如緣起論上的有心無境（物）的本體論命題。在認識論上，近代西方哲學有兩大體系，一是經驗論，二是理性論，「存在就是被感知」是以感性知為主體，是經驗論認識論的認識命題。「我思故我在」是以理性知為主體，是理性論認識論的認識命題，唯識學與它們也是完全不同的。唯識學是妙覺論，它以正智為主體，以親證真如全在為實境。所以從古至今用各種哲學理論來解釋唯識學，都是不完全正確的，由於唯識學義理深奧，含宏萬匯，非長期深入研究實踐是難以得其奧。如果我們用現代文化意識理解唯識學，那它就是一種關切生命主體解脫的真實學，是理論與實踐相統一的學問，它不僅解決了人類主體意識原理，並通過對主體本性的自我證明，達到主體與客體在終極上的統一性原理，對哲學的基本問題，給予了中道辯證式的解答。由於唯識學指向的是聖位境界，所以它對凡夫的一切，都是用否定式來闡釋的，它的否定是對高級層次上存在的肯定。「唯識無境」否定的是凡夫認識的境，而肯定了聖者所親證的法界真如之境的存在，當然在終極上，境與智是統一體，不過在認識環節上，智體與境如是即同一有差別的，我想這就是唯識學對「唯識無境」的命題理由所在，原因是這和以解脫為中心的大乘佛教本懷能夠契合，並且在唯識學論典中，也有充分的聖教印證。

（上接第11頁「《中論》簡論」）

註釋：

- ①北京刻經處本，卷五，第四十八頁。
- ②《吠陀》，梵文Veda的音譯，婆羅門教最古老的經典，約成書於公元前二千至前一千，最古的《吠陀》本集有四部：《梨俱吠陀》、《夜柔吠陀》、《娑摩吠陀》、《阿闍婆吠陀》。
- ③見藍吉富著《漢譯本中論初探》，收於張曼濤主編《現代佛教學術叢刊》第四十八集。
- ④《大正藏》卷三〇，第一頁。
- ⑤《一身六足論》，說一切有部的主要論典，「一身」是指《發智論》，「六足」是《集異門足論》、《法蘊足論》、《施設足論》、《識身足論》、《品類足論》、《界身足論》。
- ⑥我國的佛經四大譯師是：羅什、真諦、玄奘、不空。
- ⑦《大正藏》卷三〇，第三三頁。
- ⑧《大正藏》卷二，第八四頁。
- ⑨《大正藏》卷三〇，第二五三頁。
- ⑩《中論》卷二《觀行品》，《大正藏》卷三〇，第一八頁。
- ⑪《大正藏》卷七，第七三頁。
- ⑫《大正藏》卷七、第七三頁。
- ⑬同上。
- ⑭《大正藏》卷七，第七三頁。
- ⑮《大正藏》卷三〇，第六二頁。
- ⑯《藏要》本《中論》第四四頁。
- ⑰《藏要》本《中論》第六一頁。





# 世俗忍辱觀與佛教的忍辱觀

高銘

忍辱波羅密，是六波羅密之一，為大乘佛教的重要教理和修持法門。同時，忍辱作為一種品德修養，與人們的生活緊密相連，是人們處理問題的重要手段和方法。但是，由於歷史時代不同，文化背景差異，民族心理相左，不同的人對「忍辱」的理解往往並不相同。在我們的現實生活中，同是某一行為，有的人說是忍辱，應該提倡；有的人說是懦弱，應該摒棄。比如「有人罵老拙，老拙自說好；有人打老拙，老拙自睡倒」的作法，佛教徒認為很好，非佛教徒則不以為然，為什麼會有這種分歧呢？我認為主要是各人的價值衡量標準和思想認識不一樣造成的。現在，

有的人由於對佛教認識不夠，不能正確把握佛教的忍辱思想，便對佛教徒的忍辱行為進行非議，甚至全面否定。有的人雖然不是全面否定，但總認為佛教所說的忍辱高不可攀，難以做到，故而在行動上採取敬而遠之的態度，不去實踐。或者認為實踐下去自

己會吃虧，沒有好處可撈，便嘴裏說一套，行動上做一套，這同樣是沒有真正理解佛教忍辱觀的深刻意義造成的。而有的佛教徒呢，則認為世俗的人太喜歡去爭蠅頭小利了。為了消除這種矛盾，本文擬就世俗的忍辱觀和佛教的忍辱觀做一比較，以期兩者互不妨礙。

## 一、世俗的忍辱觀

忍辱，作為一種良好的品德修養與行為規範，從古至今，一直都受到人們的肯定和讚譽，但是，一般社會團體和個人所提倡與實行的忍辱，與佛教所說的忍辱有本質區別。從世俗的角度來說，其忍辱行為大致有如下四種情況：

## 1. 君子報仇、十年不晚

所謂「君子報仇，十年不晚」，亦即「好漢不吃眼前虧」。指一個人在強有力的對手面前，由於無力與之抗衡，雖然受到對方的沉重打擊與污辱，也要暫時忍受下來，然後忍辱負重，在逆境中求生存，在夾縫中求發展，等到時機一旦成熟，再報仇雪恨。這種現象，無論是在歷史上還是在現實生活中，都非常普遍，俯拾皆是。而最有名的，可能要數「臥薪嘗膽」的故事了。

據《史記·越王勾踐世家》、《吳越春秋》和《勾踐歸國外傳》等史書記載，春秋時代的吳越兩國，經常發生戰爭。公元前494年，吳王夫差為報越國的殺父之仇，又大舉進攻越國。越王勾踐在戰爭中大敗，僅剩甲盾五千，面對吳國的強大攻勢，他不得不屈膝乞和，並俯首稱臣，自己亦被迫到吳國去給夫差當奴隸。在為奴其間，受盡夫差的羞辱和折磨。三年的奴隸期滿以後，他又回到了越國。回到越國以後，他一方面連年向吳國進貢納寶，表現得卑躬屈膝，另一方面則重用范蠡、文種等賢相大作滅吳的準備。為了不忘在吳為奴的恥辱和激勵復仇的鬥志，他「懸膽於戶，出入嘗之」，平時坐臥，都在薪草之上。經過「十年生聚，十年教訓」的長期準備之後，於公元前482年趁吳王夫差北上會盟，國內空虛之際，出兵伐吳，直搗吳國首府姑蘇（今江蘇蘇州），消滅了吳國，並使吳王夫差自殺。歷史學家對這一史實作何評論，我們姑且不論，在世俗人的眼光中，這一故事向來都是被當做刻苦自勵的正面教材來宣傳的。

## 2. 十年寒窗無人問，一朝成名天下知

中國古代，是一個科舉取仕的國家。讀書人實現自己人生價

值的唯一途徑，便是所謂的「金榜題名時」。在沒有考取功名以前，他們往往生活清貧，社會地位也不是很高，有時候還要遭受別人的奚落與歧視。但是，如果一旦「榜上高中」，地位和身份馬上就改變了，可以立即名利雙收。因此，古代的莘莘學子，為了考取功名，實現自己的抱負，有時會不惜犧牲一切，甘願忍受常人難以忍受的種種寂寞和打擊。這種為了實現自己的人生目標而在逆境中苦苦奮鬥的精神，是古代聖賢歷來所倡導的。其中最具有代表意義的，莫過於蘇秦頭懸梁、錐刺骨的故事了。

《史記·蘇秦列傳》和《戰國策·秦策》中說，蘇秦是戰國時東周洛陽人，鬼谷子的學生。他跟隨鬼谷子學了十年，然後以連橫之術去游說秦王，但結果是：

「說秦書十上，而說不行。黑貂之裘弊，黃金百鎰盡。資用乏絕，去秦而歸。贏賸履蹻，負書擔囊，形容枯槁，面目犁黑，狀有歸色。至歸家，妻不下衽，嫂不為飲，父母不與言。」<sup>①</sup>

其狀可謂慘矣。但他並不以此失敗和打擊而退縮，而是進一步發奮圖強，於是：

「乃夜發書，陳篋數十，得《太公陰符》之謀，伏而誦之，簡練以為揣摩。讀書欲睡，引錐自刺其股，血流至踵，曰：『安有說人主不能出其金玉錦繡，取卿相之尊者乎？』」<sup>②</sup>期年，揣摩成，曰：『此真可以說當世之君矣！』於是乃摩燕烏集闕，見說趙王於華屋之下，抵掌而談。趙王大悅，封為「武安君」，受相印。革車百乘，綿繡千純，白璧百雙，黃金萬鎰，以隨其後……將說楚王，路過洛陽。父母聞之，清宮除道，張樂設飲，

郊迎三十里。妻側目而視，傾耳而聽；嫂蛇行匍伏，四拜自跪而謝。」<sup>②</sup>

蘇秦以一介書生，通過發奮圖強，最後官拜六國宰相，成為戰國時代的風雲人物，他的奮鬥經歷，千百年來，都受到人們的歌頌。他的非凡精神，歷代以來，一直成為激勵那些貧困潦倒之士前進的動力。蘇秦的一生，為「天將降大任於斯人也，必先苦其心志，勞其筋骨」及「不經一番寒徹骨，怎得梅花撲鼻香」等格言作了最生動的注解。

### 3. 投鼠忌器

在世俗的生活中，有很多無可奈何之事。因為很多事情都無可奈何，所以在很多場合下，人們都要忍氣吞聲。其中「投鼠忌器」便是這種情況之一。

《漢書·賈誼傳》曰：「欲投鼠而忌器，此善諭也。鼠近於器，尚憚不投，恐傷其器，況於貴臣之近主乎？」<sup>③</sup>意思是說，對於那些溜進名貴寶器裏面或在旁邊偷東西的老鼠，我們不好去打它，因一打便有可能把寶貴的器皿打破，得不償失，只好讓它在裏面吃飽喝足之後逍遙自在地出來。

在我們的生活周圍，每天都有很多令人氣憤的事情發生，很多事情我們明明知道很好解決，但事實上卻偏偏又不能解決。為什麼？就是因為「投鼠忌器」。比如，有的女性受到流氓的侮辱，本應到警察局報警投訴，以便追捕和懲治罪犯，但她們當中有些人卻不是這樣做，由於顧忌到自己的所謂名譽和貞節，寧願「啞子吃黃連」，讓罪犯逍遙法外。還有一些富豪受到敲詐或綁票以後，也不敢積極地報案並與司法機關配合打擊罪犯，而是採

取消極的、息事寧人的辦法，甘受敲詐與勒索。在官場上，有的人由於自己不清白，因此對下屬的過失不敢批評糾正；有的下屬由於抓住了上司的某些把柄，便為所欲為，乃至以下犯上了，上司也無可奈何。在有些團體中，因內部管理不善或某些得力助手違法亂紀而受到外界攻擊時，為了維持整個團體的存在和利益，也不得不把受外界指責的人挑出來治罪，雖然這樣做對他們團體的利益來說，是有損害的，但為了保帥，必須捨卒。

以上這些出於無奈的行為與做法，是否屬於真正的忍辱還有待討論，但在世俗生活中，卻是人們普遍採用的處事策略與技巧。

### 4. 歸命於天

所謂「歸命於天」，是指那些具有宿命論思想的人，在碰到天災人禍或其他無法解釋的災難與無法擺脫的困境時，統統歸結於是上蒼對他的懲罰而逆來順受。

今天，雖然科技已經高度發展，人類可以登上月球進入太空，也可以解剖細胞並雜交出新物種，可以說人類在很多領域已經能夠征服自然和利用自然，但是宇宙的奧秘並未完全揭開，在許多方面我們還受到自然和其他客觀條件的制約，在人類自身方面，也有不少令人困惑的無法解釋和擺脫的問題存在。所有這些未知的領域，為迷信和宿命論提供了生存土壤。

比如人類智商的差別和貧富的差別，很多人便不是從自身去找原因，而是把它歸結於命運的安排。還有地震、颱風、不治之症的產生，也有一些人不是從科學的積極的角度去尋找答案和解決問題的方法，而是把一切都歸結於上蒼的懲罰。由於他們在問

題面前總是沒有正確的見解，因此在行爲的表現上總是束手無策，消極忍受或逃避現實。這不能不說是人類的一個巨大弱點，可是有一些帶有迷信色彩的宗教卻把它當成是順從上蒼的美德來提倡，他們的信徒自然也就樂於奉行了。

## 二、佛教的忍辱觀

佛教的忍辱觀，在《阿含藏》中便已經開始提倡。《長阿含經》卷二十一戰鬥品云：

「彼愚無知見，謂我懷恐怖，  
我觀第一義，忍默爲最上。」

惡中之惡者，於瞋復生瞋，  
能於瞋不瞋，爲戰中最上。」

又云：

「若人有大力，能忍無力者，  
此力爲第一，於忍中最上。」

愚自謂有力，此力非爲力，  
如法忍力者，此力不可沮。」

在《增一阿含經》卷四十四不善品中，佛亦說：

「忍辱爲第一，佛說無爲最，  
不以剃鬚髮，害他爲沙門。」

由此可見，忍辱法門，是佛教在其早期就開始提倡的重要修行法門之一。到了大乘佛教時期，這一法門發展得更加完善，已成爲大乘佛教的基本教理，是六波羅蜜之一，也是十波羅蜜之一。許

多大乘經典對此都有論述和介紹。其中比較常見的有：

《大智度論》卷六、十四、十五；

《大乘大集地藏十輪經》卷九；

《思益梵天所問經》卷一；

《無量壽佛經》卷上；

《菩薩瓔珞本業經》卷上；

《仁王般若經》卷上；

《華嚴經》（舊譯）卷二十八；

《寶雲經》卷一；

《大乘理趣六波羅蜜多經》卷六；

《正法念處經》卷六十；

《大品般若經》卷三六六；

《六度集經》卷五；

《解深密經》卷四；

《首楞嚴三昧經》卷上；

《大寶積經》卷四十五；

《大方等大集經》卷十二；

《大乘阿毘達摩雜集論》卷十二；

《瑜伽師地論》卷三五、三八、四二、五七、九二等；

《菩提道次第廣論》卷十一、十二、十七。

雖然以上諸多經典都對忍辱進行了論述和介紹，但具有代表意義，而且論述得比較詳細和透徹的，應該是《大智度論》和《瑜伽師地論》。這兩部論分別是印度中觀學派和瑜伽行派的代表作，也是印度大乘佛教理論的百科全書，因此，這兩部論關於忍辱波羅蜜的觀點和內容，可以代表整個佛教關於忍辱波羅蜜的思想主流。現將這兩部論和忍辱波羅蜜有關的內容概述於後：

## 1. 《大智度論》的忍辱思想

《大智度論》把菩薩的忍辱分爲兩類。一類叫做生忍，一類叫做法忍。

所謂生忍，是指菩薩對一切衆生堪忍。衆生是無量無邊的，這無量無邊的衆生有的對我們懷有好感，有的則對我們不懷好意，菩薩對這兩類衆生平等對待，既不親厚懷有好感的衆生，也不瞋惡不懷好意的衆生，因此叫做生忍。如《大智度論》卷十四云：

「云何名爲生忍？答曰：有兩種衆生來向菩薩，一者恭敬供養，二者瞋罵打害，爾時菩薩其心能忍，不愛敬養衆生，不瞋加惡衆生，是名生忍。」

生忍的概念，在這裏交代得很清楚。

所謂法忍，是指菩薩對一切諸法堪忍。法也是多種多樣的。大而言之，有世間法，出世間法；有爲法、無爲法；有漏法、無漏法；善法、惡法、無記法；小而言之，有蘊、處、界等五位百法無量無邊。如是等一切諸法，菩薩都能夠用般若智觀察它的實相是空，並能夠安住在這種空相當中，起種種妙用，所以叫做法忍。《大智度論》卷十五云：

「復次，觀一切諸法從本以來常空，今世亦空，是法能信、能受，是爲法忍。」

又云：

「如是等種種（法）<sup>④</sup>，入智慧門，觀法實相，心不退、不悔、不隨諸觀；亦無所慢，能得自利、利他，是名法忍。」<sup>⑤</sup>

法忍，在《大智度論》中論述的地方很多，概念也很複雜，以上

所引兩段，只不過是比較具有代表性的定義而已。這是我們在研究《大智度論》的忍辱思想時值得注意的。

## 2. 《瑜伽師地論》的忍辱思想

《瑜伽師地論》把忍辱分爲三類。一、耐怨害忍；二、安受苦忍；三、諦察法忍。

所謂耐怨害忍，是指受到他人的埋怨和加害時，不忿怒、不報怨、不懷惡。對於加害者唯有宿生親善之想、隨順唯法之想，無常苦想、攝受想。

所謂安受苦忍，是指菩薩對於來自於自然界的寒熱風霜，天災人禍以及來自於自身的疾病痛苦和心理焦慮驚恐等能夠承受，不怨天尤人，不退失道業。

所謂諦察法忍，又稱法思勝解忍。指菩薩能夠對不生不滅的諸法實相產生勝解，安住於此，不爲戲論和安塵所動所染。

綜上所述，忍辱是大小乘佛教共同主張的修持內容。雖然不同的經典對忍辱的表述不盡相同，但作爲一個佛教徒必須具備忍辱的思想品質是不容置疑的。在大小乘的聖典中，除了關於忍辱的理論闡述之外，還記載了很多大菩薩、大阿羅漢及諸天修忍辱行的本生故事。在南傳大藏經《小部尼伽耶》中，這些故事被集中編纂在一起，這裏不再贅述。

## 三、世俗忍辱觀與佛教忍辱觀的比較

世俗忍辱觀和佛教忍辱觀，首先在語義上存在差別。在漢語言中，世俗所說的忍辱一詞，包括兩個義項。一是忍耐、容忍之義。如《尚書·湯誥》云：「爾萬方百姓，羅其兇害，弗忍荼毒。」另一個義項則是克制之義。如《荀子·儒效》：「志忍私，然後能公；行忍性情，然後能修。」如果單獨說一個忍字，則還有殘酷、忍心之義。如賈誼《新書·道術》云：「惻隱憐人謂之慈，反慈為忍。」

佛教所說的忍辱，來源於梵語ksānti，巴利語為khaṇṭi，包括忍辱、忍耐、忍許、忍可、安忍等多種含義。其中忍許、忍可、安忍等意義，是漢語忍辱一詞完全不能表達的。所以，在有的佛典裏，譯者不用意譯，而是用音譯的方式來譯介，稱之為羸提、羸底、乞義底。《俱舍論光記》卷二十六說，ksānti有三種體性，一是無瞋，二是精進，三是智慧（般若）。在這三種體性中，智慧是根本，以智慧為體產生的忍辱則為諦察法忍或法思勝解忍，是大乘瑜伽學派三忍中的核心和基礎，也是大乘中觀學派二忍中的核心和基礎。因此，從語義上來說，佛教所講的忍辱（ksānti），是一非常專門的術語。當佛教發展到大乘佛學階段，忍辱波羅蜜（ksānti-pāramita）這概念提出後，這個特點表現得更突出。總的來說，佛教所說的忍辱比世俗所說忍辱語義要廣，內涵要深。

其次，佛教所說的忍辱和世俗所說的忍辱在行為表現上也有區別。世俗的忍辱，在行為上必須具有退卻、避讓等特徵，在心理上則表現為壓抑、克制，否則不能叫做忍辱行為。而佛教所說的忍辱，並非僅此而已。從佛教的角度來看，對某種思想與某種行為的贊同和許可，也是忍辱，特別是對佛教一切法真實義和畢竟空等真理的認同，更是如此，被認為是忍辱的根本和依據。因

此，佛教所說的忍辱不是消極的、退縮的，而是積極的、進取的。如果一個人對佛陀所覺悟的真理不能完全接受，那麼他的行為即使表現得很謙卑，也不能叫做忍辱，更不能說是忍辱波羅蜜。相反，如果我們對佛陀所覺悟的宇宙人生真理有了堅定的信心，只要我們的思想言行與這種真理相一致，那麼一切都可以叫做忍辱波羅蜜。因此，佛在世的時候，曾罵提婆達多是狂人、死人、噉睡人，有時候也罵諸弟子是愚人，我們能說佛陀不忍辱嗎？

第三，世俗忍辱與佛教忍辱的最終區別在於它們的本質不同。世俗的忍辱觀往往是建立在對某事、某物、某人不贊成乃至反對基礎上的，由於是一時沒有能力來與之抗爭，或出於某種顧慮，或由於某種錯誤的思想在做指導，不得已才退讓與回避，所以它往往是消極的、短時的、雜染的，會給人在心靈上產生痛苦與留下創傷。而佛教的忍辱觀則是建立在對佛陀所覺悟的真理認同基礎上，對一切事、一切人都正確平等對待，因此，它是積極的、長時間的、純潔的。《大智度論》卷十五云：

「忍法有三種清淨，不見忍辱法；不見有己身，不見罵辱人；不戲論諸法，是名清淨法忍。」

《瑜伽師地論》卷五十七亦云：

「云何忍辱？謂由三種行相應知：一不忿怒；二不報怨；三不懷惡。」

又云：

「云何菩薩自性忍？謂諸菩薩，或思擇力為所依止，或由自性，堪忍怨害，遍於一切皆能堪忍；由無染心，純悲愍故，能有堪忍。當知此則略說菩薩忍之自性。」

由此可見，佛教所說的忍辱是發自內心的、不懷惡意的、遍於一

切時與一切處的，是清淨無染的。它不僅可以使我們得到現行安樂，也可以引發未來安樂。

## 四、佛教忍辱法門的修證

忍辱法門，與其他任何修持法門一樣，僅僅在思想上有所認識或在理論上弄懂還是遠遠不夠的。如果我們要想真正從忍辱中得利益，非得親自去實踐不可。然而，我們衆生無始以來的惡習太重了，貪、瞋、癡三毒如影隨形，無時無刻不在左右着我們的思想和行動。古人說：「江山易改、秉性難移」，誠哉斯言。如果我們在修習忍辱波羅蜜時沒有一定的方便善巧，在實踐的過程中要麼走錯道路，要麼懈怠，得少爲足。爲了使我們在修習過程中少走彎路或不致誤入歧途，諸大乘經典中對忍辱的修證方法與次第頗有介紹，現略述於後：

### 1. 認識瞋恚的過失

忍辱在六度中的對治業是瞋恚，所以欲行忍辱，得先了解瞋恚的過失、心生厭離。

瞋，梵語pratigha或clvesa，三毒之一，亦是我們修學佛法的最大障礙之一。《大智度論》卷十四云：

「諸煩惱中，瞋爲最重，不善報中，瞋報最大，餘結無此重罪。」

又云：

「復次，當觀瞋恚，其咎最深，三毒之中，無重此者；九十八使中，此爲最堅；諸心病中，第一難治。瞋恚之人，不知善，不知非善，不觀罪福，不知利害，不自憶念，當墮惡道！善言忘失，不惜名稱，不知他惱，亦不自計身心疲惱；瞋覆慧眼，專行惱他。」

《本生論》云：

「忿火能壞妙容色，雖飾莊嚴亦無美，縱臥安樂諸臥具，忿箭刺心而受苦。忘失成辦自利益，由忿燒惱趣惡途，失壞名稱及利益，猶如黑月失吉祥。雖諸親友極愛樂，忿墮非理險惡處，心於利害失觀慧，多作乖違心愚迷。由忿慣習諸惡業，百年受苦於惡趣，如報損他來復仇，怨敵何有過於此。」

又《入行論》亦云：

「千劫所施集，供養善逝等，此一切善行，一恚能摧壞。」

由於瞋恚有上述種種過失，從現前的方面來說，可使我們意識失調，行動失控，是非不分，善惡不辯，並在此基礎上犯下種種惡業，造成種種惡果，如朋友離散，夫妻反目，兄弟不睦，父子失恩，後世受苦等，所以我們每一個人在碰到不順心的事時，都要修忍辱行。古人云：「忍得一時之氣，免了百日之憂」，是很有道理的。

### 2. 認識稱譽的過失

對於一個世俗的人來說，很少有不喜歡美譽和受人誇獎與吹捧的，但是對一個佛教徒來說，名聞利養就像海市蜃樓和沙屋一

樣，既無現法利益，也無後世功德，只會使我們在生死輪迴中越陷越深。《大智度論》卷十四云：

「利養瘡深，譬如斷皮至肉，斷肉至骨，斷骨至髓。人著利養，則破持戒皮，斷禪定肉，破智慧骨，失微妙善心髓。」

所以對於一個學佛的人來說，在名聞利養面前要保持冷靜的頭腦。

### 3. 認識忍辱的功德

俗話說：「百忍成金」。忍辱的好處，是數不勝數的，《瑜伽師地論》卷四十二云：

「諸菩薩，先於其忍見諸勝利：謂能堪忍補特加羅。於當來世無多怨敵，無多乖離，有多喜樂，臨終無悔，於身壞後，當生善趣、天世界中。見勝利已，自能堪忍，勸他行忍，贊忍功德，見能行忍補特加羅慰意慶喜……如是菩薩修行忍苦，能自身於現法中得安樂住，不為一切惡不善法之所陵雜；能引後世安樂因緣；亦能令他修行種種現法，後法安樂正行。」

在六波羅蜜中，忍辱還能生其餘五波羅蜜。《大品般若經》六度相攝品第六十八云：

「須菩提白佛言：『世尊，云何菩薩摩訶薩住羼提波羅蜜取檀波羅蜜？』佛言：『菩薩從初發心乃至道場，於其中間若一切衆生來瞋恚罵詈，若節節肢解，菩薩住於忍辱作是念：我應布施一切衆生，不應不與，是衆生須食與食，須飲與飲，乃至資生所須，盡皆與之。持是功

德與一切衆生共之，回向阿耨多羅三藐三菩提。是菩薩回向時不生二心：誰回向者？回向何處？是為菩薩住羼提波羅蜜取檀波羅蜜。……云何菩薩住羼提波羅蜜取般若波羅蜜？佛言：『菩薩住羼提波羅蜜，觀諸法若離相、若寂滅相、若無盡相；不以寂滅相作證，乃至坐道場得一切種智，從道場起便轉法輪。是為菩薩住羼提波羅蜜取般若波羅蜜，不取不捨故。』<sup>⑥</sup>

忍辱的功德與利益，不僅在佛經中廣為論及，在我們的現實生活中，也隨處可見。古今中外，凡是有所成就的人，都是經過艱苦磨練的。古人云：「不吃苦中苦，難為人上人」，是對忍辱利益的通俗總結。司馬遷在《報任安書》中說：

「文王拘而演《周易》，仲尼戾而作《春秋》；屈原放逐，乃賦《離騷》；左丘失明，厥有《國語》；孫子膺腳，《兵法》修列；不韋遷蜀，世傳《呂覽》；韓非囚秦，《說難》《孤憤》；《詩》三百篇，大抵聖賢發憤之所為作也。」<sup>⑦</sup>

既然古之聖賢為了成就一點功名都要忍一時之困，作為要了生死、出世間的佛弟子們則更要修忍辱行了。

### 4. 勤修慈悲觀

慈悲觀是對治瞋恚最有效的辦法，凡是瞋心重的人，都應該修慈悲觀，這是大小乘經典共同承認的道理。我們修習忍辱法門的時候，雖然方法多種多樣，但以慈悲觀最為對機。所以我建議人們在修忍辱法門時，應以慈悲觀為主。至於慈悲觀的具體修

（下轉第42頁）





# 論僧官制度的產生

羅 顥

中國早期的佛教是由西域、天竺僧人在華進行弘揚傳播的。

漢代，政府設有專管外交、禮儀等事務的官署——鴻臚寺，僧侶事務歸屬鴻臚寺管轄。以後在中國，凡僧眾供佛禮拜和聚居修行活動的處所被稱作「寺」者，即取鴻臚寺的「寺」字命名，如按印度的稱法應叫「伽藍」或「僧伽藍摩」(Sangharama)。

漢魏之世，漢人信佛者已逐漸增多，①但朝廷有明制，凡漢人皆不得出家。②這一制度的規定顯然是因有漢人出家為僧而發。③然既有此限制，無疑大大影響了佛教的發展，不可能有大批僧侶的產生，故而也就沒有必要專設僧侶機關和僧官。僧官制度是在東晉以後，佛教走向興盛，進入全面發展的背景下產生的，是佛教與中國社會相交涉的產物。

一

佛教在中國取得長足的發展是在兩晉之際，論其發展的原因主要有三個方面：一是大量佛經的傳入。據唐智昇《開元釋教

錄》所載，自佛教傳入至西晉末，譯出的佛經總共有七百餘部，一千四百餘卷。從而大大促進了佛教理論的發展，其標誌即是中國早期般若學「六家七宗」的出現。二是漢人出家信佛的人數激增，產生出不少對中國佛教的發展具有極大影響和貢獻的高僧。

諸如像道安、支遁、慧遠、道生、僧肇等大師，都是能領袖群倫，引導時代文化思想的發展——開一代之風氣；或為後世佛教的發展開拓方向，奠定基業的人物。三是佛教得到社會各階層，尤其是當朝權貴和帝王的大力扶植。東晉時期的佛教領袖道安說：「不依國主，則法事難立。」④北魏僧官（道人統）法果也曾言：「能鴻道者人主也。」⑤這可以說已成爲僧人的共識，所以像佛圖澄藉神異法術來掀動二石，本意在於借重人君的力量達到弘教傳道的目的。⑥而統治者也出於各種目的和心態，禮敬沙門，提倡佛教。如石勒尊佛圖澄爲「大和尚」，意在軍事。⑦北魏太宗「崇佛法」，於「京邑四方，建立圖像」，目的要以佛教來幫助他「敷導民俗。」⑧

東晉南朝諸帝大都好佛而提倡佛教，不少官僚士大夫也喜結交僧人，名僧、名士往還頻繁。在這種風氣倡導下，佛教的興盛自不待言了。唐朝大詩人杜牧在《江南春》一詩中有「南朝四百八十寺，多少樓臺烟雨中」之名句，實乃當時佛教盛況的極好寫照。而在北方，自永嘉以後，統治中原者為北疆之民族，其對傳統漢文化的情愫自然遠非南朝那般深厚，且文化觀念也沒有固定的模式。相反地，往往還會對異民族文化更有一種親近感，甚至於認為對其統治更為適宜和實用。如石虎報王度書言：

朕出自邊戎，忝君諸夏，至於饗祀，應從本俗。佛是戎神，所應兼奉。其夷趙百姓有樂事佛者特聽之。⑨

這種心態在當時北方的統治者中非常典型，故而佛教在北方發展得更快。像道安一人在長安就領導有三千人的大道場，⑩鳩摩羅什在長安主持的譯場也常聚有數千義學沙門，⑪此已足見北方佛教發達之一斑了。根據《釋氏通鑑》等書記載，將東晉南北朝各代的僧尼數統計如下：⑫

時代	人數
東晉	二四，〇〇〇
宋	三六，〇〇〇
齊	三二，五〇〇
梁	八二，七〇〇
陳	三二，〇〇〇
北魏	二，〇〇〇，〇〇〇
北齊	三，〇〇〇，〇〇〇
北周	二，〇〇〇，〇〇〇

這個數字從一個方面反映了佛教發展的速度，及佛教在南北

兩朝規模的大小。再看這一時期各朝的佛寺數：⑬

時代	寺數
東晉	一，七六八
宋	一，九一三
齊	二，〇一五
梁	二，八四六
陳	一，二二二
北魏	三〇，〇〇〇
北齊	四〇，〇〇〇
北周	無統計

僧尼、佛寺數的多少雖還祇是形式上的，但已基本上能反映出佛教在當時的情形和處境了。僧伽人數的增加，說明佛教的社會影響在不斷擴大和社會地位的日益提高。而佛寺數的增加，則主要顯示了佛教經濟力量的上昇。事實也是如此，自東晉以來，佛教無論是在政治上還是經濟上，其實力都不容輕視。

## 二

在中國歷史上，佛教人物與政治發生關係者不在少數，較早而又有影響的如天竺沙門佛圖澄之與石趙政權。但二石對佛圖澄的崇信，主要在於他的神通奇異之術和軍政才智。⑭這些世智道術本不為佛家所提倡，說明佛教在那時還不能完全以自己的面目行世。僧人弘道主要取決於對方的興趣所需而方便。至佛圖澄的弟子道安之時，佛教對社會的影響已能全憑僧人的人格力量、道德風範——佛教的自身力量所致。《高僧傳》錄習鑿齒致謝安書中有言：

來此見釋道安，故是遠勝非常道士。師徒數百，齋講不倦。無變化技術可以惑常人之耳目，無重威大勢可以整群小之參差。而師徒肅肅，自相尊敬，洋洋濟濟，乃是吾由來所未見。<sup>⑮</sup>

史載安公「形貌甚陋」，但卻能受「道俗欣慕」，為「時賢所重」，此全在於他的學問操守。<sup>⑯</sup>習鑿齒善辯而自負，盛名於當時。《高僧傳》還錄有他與安公的一段對話：

及（習鑿齒）聞安至止，即往修造，既坐，稱言：「四海習鑿齒。」安曰：「彌天釋道安。」<sup>⑰</sup>

安公這句被時人譽為「名答」的答語，非具有他這般豪邁的氣度，開闊的襟胸者不能出。然由此也反映出當時佛教地位的提高，僧人立足於世間很受尊重。

至於當時僧人的政治意識也已相當的成熟。道安那句「不依國主，則法事難立」的名言，說明佛教界十分清楚地認識到，佛教的生存和發展，必須取得合法的政治地位和得到當政者支持的重要。而事實上，佛教在當時統治者心目中的地位，也確非同一般。苻堅攻克襄陽，認為僅得一個半人。一人者，即道安也。並說：「安公道冥至境，德為時尊，朕舉天下之重，未足以易之。」<sup>⑱</sup>可謂推崇備至。安公既「無變化技術」，又不積極參與政事，而苻堅卻一心要得到他，「以輔朕躬」，<sup>⑲</sup>這裏既有安公本人道德感致的原因，但更主要的因素則是安公的影響及佛教在當時的社會地位，能為苻堅的統治所用。再有如慧遠在廬山，一時之權貴，朝中大臣乃至帝王，多有遠道前往親近、禮敬，或致書問候的。<sup>⑳</sup>桓玄征殷仲堪，入廬山向遠公「說征討之意」。<sup>㉑</sup>當然這些還祇是佛教與政治間接發生關係者。至於像被人稱為「黑衣宰相」的南朝釋慧林，權重一時，「朝廷大事，皆與議

焉」，<sup>㉒</sup>可說是僧人直接參與政事的典型。另外在這個時期，曾多次發生有沙門參加的起義，甚至由沙門領導起義之事例，<sup>㉓</sup>更說明僧伽集團的力量在政治生活中的作用。

說佛教與政治關係密切，不是指佛教的存在和發展全在於政治。佛教自有道統，非僅在政治範圍，更不必說為當權者所用，作一種附庸、點綴了。東晉慧遠大師與桓玄爭沙門敬王禮俗問題，即是標揭佛教之價值遠在世俗政治之上；佛教不能屈從於政治，更不能受權力所制。然而《詩》曰：「溥天之下，莫非王之；率土之濱，莫非王臣。」對於「至尊」的君王來說，自不容有在其權力範圍之外一種「方外」力量的存在，所以有些權力欲極盛的統治者更是要設法對佛教予以控制，使之納入國家機器運轉的軌道。當然，各個君王在對待佛教的具體態度和政策上是不相同的。不過，就佛教而言，其生存和發展也確不能超越於「世間法」之外的。

佛教的發展，它在社會政治生活中地位的提高，自然會與世俗政治勢力發生矛盾，矛盾的加劇，則難免要上昇發展到對立衝突。其典型的事例，如北周武帝對佛教發動的那次「法難」。

關於北周武帝「滅佛」事件的起因，史籍所記不盡一致。有的說由於是儒、釋、道互尊先後，武帝「以儒治國」，定「儒教為先，道教為次，佛教為後。」並動用政治力量，採取專斷之措施：

初斷佛、道二教，經像悉毀。罷沙門、道士，並令還民。並禁諸淫祀，禮典所不載者，盡除之。<sup>⑳</sup>

這好像是一次儒教對佛、道二教所取得的勝利。也有的說是武帝受道士張賓：「譎詐罔上」，挑唆煽動所引起。<sup>㉑</sup>兩種說法，都把這次「法難」看作是純粹的文化矛盾而引起。實際上，更主要

的還是政治問題，《廣弘明集》對之記載較詳。

北魏末年，社會上流傳一種讖緯，言黑者當稱帝。僧人服黑，又有極大的勢力和廣泛的社會基礎，且佛教人士中不少有與政治發生關係的，故而引起統治者對佛教的懷疑。北齊文宣帝會因此而想滅佛，北周宇文黑獺卻改服色以應讖緯。但到周武帝時，此讖仍未消失，且直接指明應讖的對象：

時有讖記，忌於黑衣。謂沙門中，次當襲運。<sup>②6</sup>

而道士張賓更在從中推波助瀾，向武帝進言：「以黑釋為國忌，以黃老為國祥。」<sup>②7</sup>武帝最初對佛教尚有親近之感，但「以事逼身」，<sup>②8</sup>關係到龍庭寶座，自然會受「感動」，生疑情了。《廣弘明集》卷六中有一段文字，較生動地反映了周武帝「滅佛」行動的心理，照錄如下：

武帝雄略，初不齒之（讖緯）……有實禪師者，釋門重望。帝亦欽重，私問後運是誰應得，實曰：非僧所知。帝曰：如戲所傳云，黑者應得。僧多衣黑，竊有所疑。實曰：僧但一身，誰所扶翼。決非僧也！帝曰：僧非得者，黑者為誰？實曰：至尊大人，保信浪語，外相若聞，豈言至聖。黑者大有，老烏亦黑，大豆亦黑。如是非一，可亦得耶？帝聞有烏姓實姓者，假過誅之。元其情本，擬意在釋，遂即蕩除。

從這段對話中可以看出，武帝指定釋家將來是取他代之者，任你實禪師怎樣辯解，他還是緊緊不放，不能打消疑情，非得將佛教「蕩除」才放心。這正說明了佛教在當時的實力，已足以使統治者感到恐怕、威協。當然，周武帝這種瞎猜忌是無稽的。

不過，佛教對統治者造成這種心理壓力，並非完全是統治者神經過敏所致，也非僅因他人從中離間作梗即能引起。佛教過於世俗化，佛教界內部自身行為的不當，違法犯戒，必然會導致世

人的忌疑和抨擊。就以中國歷史上佛教所遭遇的那個第一次「法難」為例，其直接的責任起因，應該說還在於佛教自身。試看《魏書·釋老志》記載這次「滅佛」的緣起因：

會蓋吳反杏城，關中騷動，帝乃西代，至於長安。先是，長安沙門種麥寺內，御驕牧馬於麥中，帝入觀馬。沙門飲從官酒，從官入其便室，見大有弓矢矛盾，出以奏聞。帝怒曰：「此非沙門所用，當與蓋吳通謀，規害人耳！」命有司案誅一寺，閱其財產，大得釀酒具及州郡牧守富人所寄藏物，蓋以萬計。又為屈室，與貴室女私行淫亂。帝既忿沙門非法，浩時從行，因進其說。詔誅長安沙門，焚破佛像，敕留臺下四方，令一依長安行事。

雖然太武帝早就受到道士寇謙之、司徒崔浩的蠱惑，對佛已生反感，但他採取這次「滅佛」行動，卻是長安沙門的把柄落在其手。畜兵器，藏財物，飲酒行淫，都是有違佛教戒律的，遭到禍害，不必叫冤。可悲的卻是四方的無辜沙門連累遭殃。

要說明的是，這樣的分析並非意謂這種「滅佛」行動是應該肯定，是合理的。佛教與中國社會發生的種種交涉，總得來說是屬於文化問題，而非政治問題。即使是政治問題，也不能簡單地用武力手段，或靠強權專政來對待處理。政治不應建築在專制武力的基礎上，政治的價值不是當權者對無權者施威作孽。一切以強凌弱，依靠暴力來推行政策方針的措施都是反人性的。值得欣慰的是，中國歷史上這種非理性的「大動作」畢竟還是少數。對於佛教與現實社會和政治所出現的矛盾及佛教自身所存在的問題，當朝者一般都是取以理性的化導和具有建設意義的方法去善待處理的。在此就分析北魏永平元年（508）所下的一段詔文，詔曰：

緇素既殊，法律亦異。故道教彰於互顯，禁勸各有所宜。自今已後，衆僧犯殺人已上罪者，仍依俗斷，餘犯悉付昭玄，以內律僧制治之。<sup>②9</sup>

昭玄是負責僧伽事務的機關；內律即佛教的戒律條文。可見，對於佛教事務，政府既非橫加干涉，又非利用控制，更不用武力專政，而是與僧人一起合作管理，協調行事，各司其職，互相尊重。最初，僧官制度的建立，就是爲了有效合理的對佛教進行必要的管理。

### 三

東晉南北朝佛教發展的又一個特點是寺院經濟的發達。當時社會上信奉佛教者特多，各級人士都紛紛向寺院樂施各種「功德」錢及田莊園林，尤其是帝王貴族，出手更是可觀，如北魏文帝時，「釋道臻博通經義，魏文帝尊爲師傅。於京立大中興寺，尊爲魏國大統……又於昆池置中興寺莊，池之內外稻田百頃，並以給之。」<sup>③0</sup>號稱「菩薩皇帝」的梁武帝，曾多次布施寺院，如《廣弘明集》卷一九所載：「皇帝（梁武帝）捨財，遍施錢、絹、銀、錫杖等物二百一種，直一千九十六萬。」梁武帝還數次「捨身」，<sup>③1</sup>一次「捨身」，寺院即可得到一筆相當可觀的「贖金」。如大通元年，帝「捨身同泰寺」，「公卿以下，以錢一億萬奉贖。」<sup>③2</sup>另外，寺院還可出貸放息及享有其它一些經濟特權。總之，寺院財富來源的途徑很多，寺院的經濟力量爲世人所注目。

寺院之富，在當時確是非同一般。《南齊書·蕭赤斧傳》載：

長沙寺僧業富沃，鑄黃金爲龍數千兩埋土中，歷相傳付，稱

爲下方黃鐵，莫有見者。

又如梁時郭祖深上書說：

都下佛寺五百餘所，窮極宏麗，僧尼十餘萬，資產濃沃。所在郡縣，不可勝言。<sup>③3</sup>

再如北齊武平六年水旱大災，災情嚴重，「人饑不日立者」，政府不直接救濟災民，卻令「所在付大寺及富戶濟其性命。」<sup>③4</sup>由寺院和富室去進行賑災事業，也可看出當時寺院的經濟實力是非常雄厚的。但寺院過於富有，不免會引發事端，爲世人所覬覦，並可能進而從經濟問題上升爲社會問題。如《宋書·王僧達傳》載：

吳郡西臺寺多富沙門，僧達求須，不稱意，乃遣主簿顧曠率門義劫寺沙門法瑤，得數百萬。

這次「劫案」的發生，實質上反映了寺院經濟和世俗經濟之間的矛盾衝突。

當時政府對佛教施以很多優惠政策，而寺院經濟受惠尤多。寺院田莊不用交賦納稅，屬於寺院的領戶也免受課役。至於出家僧尼，不但不須服苦役，還是一種「特殊公民」，可以不受一些世俗法律的約束，所以有像宋文帝在沙汰僧尼詔中所謂的現象：

佛法訛替，沙門混雜，未足鴻濟鴻教，而專成逋數。<sup>③5</sup>

佛門聖地，卻成了收容所。所以，任何特殊政策，不管是屬照顧性的，還是壓制性的，對佛教都不能帶來真正的益處。當然，佛教能吸引當時大多數人的，還是它在經濟所享有的特權。《廣弘明集》卷二七較概括地說明這種經濟上的好處是「寸絹不輸官庫，什米不進公倉」；「家休大小之調，門停強弱之丁。入出隨心，往還自在。」《高僧傳·佛圖澄傳》也說：「今沙門衆甚，或有奸冗避役，多非其人。」東晉南北朝是個政活動蕩、戰亂頻

繁的時代，社會的不安定，使老百姓難以安居樂業。人心思定，人心思安，這是百姓的最基本願望。相比之下，當時凡佛教所屬之處，卻能得到比較安全的環境。這是因為此時期大部份統治者對佛教都給以特別的保護和尊重，有的本人就是一位佛教徒，所以佛教常常能免遭兵燹之禍，如北魏太祖行軍爭戰，經略之地，凡遇有佛寺之處，皆「禁軍旅無所犯」。<sup>③⑥</sup>正因如此，世人紛紛投附寺院，以求佛教之庇蔭。如此等等，於是出現有桓玄所說的那種現象：

避役鍾於百里，逋逃盈於寺廟，乃至一縣數千，猥成屯落。

<sup>③⑦</sup>而在南方，也是「天下戶口幾亡其半」，<sup>③⑧</sup>依附在佛門之下。這一系列問題，嚴重影響了國家的經濟基礎，寺院經濟和世俗經濟的矛盾越來越突出了。朝廷最初所給佛教的經濟特權，發展致後卻反過來威協、侵害其利益，這當然是出於統治者當初意料的。從北朝的二次「法難」及當時各朝所發的有關沙汰沙門，整制佛教的詔書看，都或多或少與寺院經濟的問題有關。

歷史地看問題，任何制度都不可能完美無缺。從哲學上講，現象總是有局限的，一切形式都有其相對意義，制度能解決許多問題，但不能解決所有的問題。一項制度的創置之初也只從某一角度，某一種需要為出發。時間一久，則不免弊端百出，直至最後除滅。這也可說是佛家所言的生、住、異、滅的規律。如北魏時所創設的僧祇粟之制，本專為佛教濟荒賑災，布施貧窮，開展慈善事業之用。其制度的特點是：

僧祇之粟，本則濟施，儉年出貸，豐則收入。山林僧尼，隨以給施，民有窘弊，亦即賑之。<sup>③⑨</sup>

但一些寺院卻滋生了貪欲之心，為了斂財，舞弊營私，違越制

度。《魏書·釋老志》對此記之甚詳：

主司冒利，規取贏息，及其徵責，不計水旱，或償利過本，或翻改券契，侵蠹貧下，莫知紀極。

這類問題，當然必須改進措施，建立制度，加強管理了。當然，僧祇粟之制的出現在時間上要晚於僧官制度。本文無非借以舉例子，來說明當時寺院經濟問題的嚴重，及政府對此問題的關切。總而言之，寺院經濟的存在，已經構成佛教與政府之間一個矛盾的交匯點，是一個不得不予以重視和解決的問題。僧官制度的出現，與此無不關係。僧官制創置之初，即設有「悅眾」、「僧錄」等職，悅眾之責是主管佛教財務，地位僅次於「僧正」；僧錄是職掌僧徒名籍的「主簿」官，是僧正的副職。從這個僧官設置的結構中，我們似可探得寺院經濟問題對僧官制度產生具有深切之關係的消息。

#### 四

從佛教自身角度而言，其事業的開展無疑需有經濟實力為後盾。也就是說，穩定而充足的經濟來源能促進佛教的發展。但任何事物都有兩面性，佛教事業的隆興，寺院的富有，又可能造成僧尼的腐化、俗化和佛教的衰敗。其原因不外有二。按照佛陀的祖訓，出家修行，理應清淨寡欲，不再為世俗名聞利養所累。佛教把凡夫的妄心歸納為貪瞋、癡「三毒」，三毒之中，貪為第一。但出家人卻並非人人能嚴於律己、甘守澹泊，超然於物外，凡夫之心未死，能在世俗的各種利益誘惑下竟不動心，確非易事；佛教越受世人尊重，沙門地位越高，供養者越多，就越容易生虛榮心、貪欲心造惡作孽，與肖小之輩為侶，出家也不能脫離現實，逃避現實。能在熱鬧場中，耐得寂寞，依然故我，不失本

性者，堪稱豪傑英雄，但這種大丈夫世間難得。此其一。其二，由於佛教的興盛而帶來了各種優越性，一部份對佛教並無真正信仰之徒也設法混跡於佛門，在佛教中鑽營，從中撈一把，以求個人某種私欲的滿足，這類人的任何言行舉止，都是圍繞個人的私利而運作，根本不可能顧及佛教的利益和影響，佛教對他們來說只是一種工具，可以用來遮擋門面，藉以抬高自己的身價，如此而已，成爲一種「吃教」者。這兩種現象，無須用歷史的資料來說明，求之於當今佛教界，即可得到明證。

東晉南北朝時期，佛教內部的腐敗現象確相當嚴重。如北齊劉晝上書論及寺院之生活說：

（沙門）詆訶淫蕩，有尼有優婆夷，實是僧之妻妾。損胎殺子，其狀難言。<sup>④0</sup>  
沙門之劣跡，多有違法犯戒乃至於冒犯朝廷「天嚴」者。《北齊書·皇后傳》所揭露的一段宮廷丑聞，即與沙門有關：

（后）自武成崩後，數出詣佛寺。又與沙門曇獻通。布金錢於獻席下，又挂寶裝胡床於獻屋壁，武成生平之所御也。乃置百僧於內殿，託以聽講，日夜與曇獻寢處，以獻爲昭玄統。僧徒遙指太后以弄曇獻，乃至謂之爲太上者。帝聞太后不謹，而未之信。後朝太后見二少尼，悅而召之，乃男子也。於是曇獻事亦發，皆伏法。

這類污穢之事，雖祇是佛門中那些不肖之輩所爲，但卻十分嚴重，翻開這段時期的史書，不時可以發現各種與僧尼有關的違越戒律、觸法刑法的案例。所以東晉高僧慧遠大師也不由得發出這樣的感嘆：「佛教陵遲，穢雜日久，每一尋思，憤慨盈懷」<sup>④1</sup>

又如北魏太武帝，最初他對佛教也頗尊重的，《魏書·釋老志》載：

世祖初即位，亦遵太祖、太宗之業，每引高德沙門，與其談論。於四月八日興諸佛像，行於廣衢，帝親御門樓，臨觀散花，以致禮敬。

後發生了「滅佛」事件，不能簡單地歸罪於道士寇謙之的挑唆煽動。從當初的尊佛到後來的排佛，必定有一個轉變過程。究其故，也並非全是政治和經濟上的原因，一部份沙門生活的腐化、不檢點，也是引起他反感的一個重要因素。如果純粹是政治經濟上的衝突，佛教勢力的存在構成對現實政權的嚴重威脅，那末就很難解釋在「法難」期間，太子晁暗中給予佛教的保護，及武帝的繼承者文成帝即位之後，即又大力復興佛教之事。

古人說：「禍福無門，惟人所招。」<sup>④2</sup>此話極有道理。「法難」從某種程度上講，可以說是「共業」所感。佛教人士如真能高行其事，道德學問堪爲楷模者，自然會受到世人的欽敬，社會的推崇。如東晉權臣桓玄本是位高傲自大，不可一世的人物，然當他入廬山遇見一代高僧慧遠大師時，卻「不覺致敬」，爲遠公之風範所折服。桓玄所處的時代，佛教自身的問題確也不少，他曾發過一道「沙汰衆僧」令，內言：

所在諸沙門，有能申述經誥，暢說義理者；或禁行修整，奉戒無虧，恆爲阿煉若者；或山居養志，不營流俗者。皆足以宣寄大化，亦所以示物以道，弘訓作範，幸兼內外。其有違於此者，皆悉罷遣。所在領其戶籍，嚴爲之制。速申之下，並列上也。唯廬山道德所居，不在搜簡之例。<sup>④3</sup>

桓玄權力欲極盛，但他在此所提出的理由是理性的，這裏雖不能排斥桓玄爲擴張權力範圍，削弱佛教的力量，而用一些冠冕堂皇的理由作說明。然在當時，沙門不安本分，劣行虧跡之現象確非常普遍。如真是「道德所居」者，稍有理性的統治者都予以保

護，並給以相當的尊敬。尊善除惡，善善惡惡，乃是人之常情，世之常理。順便一提，筆者確實知有某些統治者特意扶植邪惡勢力，起用一些品行不佳之僧人充任佛門領袖，其目的在於掌握這部分僧人那些差於公開之事，把柄在手，使你老老實實聽當局者的話，充作工具，為我所用。其用心之陰毒，手法之惡劣，非我華夏同族所有，非我中華文明所育，這祇能算特例，故在此不加細論。

佛教的作用本是「宣寄大化」，淨化人心，淨化世風，淨化社會。出家者理應「示物以道，弘訓作範」，為文明之嚮導，道德之楷模。現在反過來，沙門品行之不詰，還不及「凡夫俗子」，世人當然要對佛教提出各種不滿和指責，真正的佛弟子對此也不會容忍，同樣應予以無情的揭露、批評。如晉孝武帝時沙門道恆在《釋駁論》一文中，對於當時佛門中所出現的頹敗情狀即給以具體的揭露：

（沙門）或懇殖田圃，與農夫齊流。或商旅博易，與眾人競利。或矜持醫道，輕作寒暑。或機巧異端，以濟主業。或占相孤虛，妄論吉凶。或詭道假權，要射時意，或聚畜委積，頤養有餘。或指掌空談，坐食百姓。斯皆德不稱服，行多違法。雖暫有一善，亦何足以標高勝之美哉！<sup>④4</sup>

道恆所舉的事例中，有的從表裏上看似乎有益於佛教，但也祇能說是「暫有一善」而已。到頭來，它反過來照樣促使、甚至於加快佛教的衰敗。何況從根本上講它與佛義不合，是有違佛制的。從歷史的事實中可以得出這條經驗，佛教的一時興旺，對佛教的發展來講並非都有積極的正面意義。如在東晉南北朝時期，佛教在北方的規模氣勢遠勝於南方，當時北方社會各級人士「皆營造寺廟，相競出家」，<sup>④5</sup>其慕道捨俗者，十室其半」，<sup>④6</sup>甚至

出現「事佛者十室而九」<sup>④7</sup>的盛況。但北方佛教的腐敗現象及與現實社會的各種矛盾也比南方來得更為突出，而佛教所遭到的幾次「法難」也都是在北方發生的。正因如此，一套完整的僧官制度，也是在北方創置、成熟起來。這個問題，對於今天的佛教界也同樣具有鑒戒意義。如今不少佛教人士，祇知眼前鼻下的區區小利，委屈求生，苟且貪安。對於佛教事業，從不作長遠想、根本計。日積月累，佛教自身的問題越來越多，越來越嚴重。積重難返，亂得一團糟，無下手處。他們不知道，最終的受害者其實還是他們自己。

## 五

就東晉而後佛教自身所存在的問題，及佛教對世俗政權而言所有的弊害，梁武帝時荀濟曾列出十條。此十條中雖不乏偏面誇大之詞，但所反映的問題大都比较典型，具有一定的代表性，故抄錄如下：

一曰營繕廣廈，僭擬皇居也。二曰興建大室，莊飾胡像，僭比明堂宗祀也。三曰廣譯妖言，勸行流市，讎帝王之詔敕也。四曰交納泉布，賣天堂五福之虛果，奪大君之德賞也。五曰豫徵收贖，免地獄六極之謬殃，奪人主之刑罰也。六曰自稱三寶，假託四依，坐傲君王，此取威之術也。七曰多建寺像，廣度僧尼，此定霸之基也。八曰三長六紀，四大法集，此別行正朔，密行徵發也。九曰設樂以誘愚小，俳優以招遠會，邪謀變通，稱意贈金，毀破遭謗，此呂尚之六韜秘策也。<sup>④8</sup>

荀濟是站在傳統政治文化立場上，從政治、經濟、文化等各方面指出佛教與中國社會不能共處的矛盾。荀濟把問題看得過於絕對



化了。佛教與中國文化之間的矛盾並非不能調整和解決，有些問題也非像荀濟說得那麼嚴重。然而對佛教而言，如果要在中國生存發展下去，對這類問題確也必須重視，並設法予以解決的。

然而，矛盾的解決，靠單方面是不夠的。有些問題，看似佛教的，其實質卻是社會的，祇有在政府與佛教界攜手配合下，纔有可能得到妥善的解決。後秦國主姚興在確定設置僧官制時說：「僧尼已多，應須綱領；宜授遠規，以濟頹緒。」<sup>④</sup>此話可以說是對政府與佛教雙方面而言的。當時佛教內部問題重重，姚興作爲一個具有國主兼佛教大護法雙重身份之人物，對於國家與佛教雙方的利益，是同時予以考慮、保護的。且僧官制度的設立，是符合當時歷史的實際和僧伽之願望的。

國家有刑法，佛教有戒律，但並非人人能自覺遵法守律，即使出家沙門也毫不例外。佛教雖說屬於「方外」，然僧侶的生活卻實實在在是在「世間」過。一二沙門，可以縱跡山林，潛心修行。如今佛教已在社會上流布、推衍開來，再也沒那種幾個人聚集一起，相互切磋交流、甚至獨自一人在深山老林探索修證，過着清靜無爲，與世隔絕的生活。佛教普及了，佛教的一切問題都可視作文化問題、社會問題；佛教的信徒也已構成了一個龐大的社會階層。所以，對僧伽集團設立一個專門的管理機構，從中央到地方，建立一套既與國家利益相協調，又適合僧伽生活特點，與佛教的基本精神不相違背的，統一完整而又合理有效，便於管理的僧官制度，看來不管是政府還是佛教界，都曾認爲是很有必要的。

佛教與現實社會有矛盾，不能用簡單的方法來解決。就當局者言，一味的壓制、扼殺異己力量非強大的表現，也根本無用。佛教乃存之於人心的信仰之事，屬意識精神領域，即使與佛教有

關的一切物質性的「硬件」，最終還是以精神爲本質的。憑強權武力對佛教實行專政，祇能奏一時之效，而無長久之功。事實上，像北魏「滅佛」運動結束後，佛教的復興更快。同時，藉靠國家暴力機器而行專制和鎮壓，還有損爲政者的形象，會招徠各種不滿，更容易激化矛盾。如政府親自出面，用行政的手段來插手、干預僧伽事務，其本質還是以管理之名而行控制之實；且與佛教的傳統相抵觸，真正有道心的僧人不會予以接受，所以效果也是不佳的。

僧人腐敗，有傷風化，佛教對此也不能苟且，佛教戒律嚴且細，自有處制之法。如朝廷直接對劣僧進行懲處，似有越俎代庖之嫌。朝廷專設僧伽管理機構，由僧人自領其事，政府祇是間接地來管理佛教，政府有關佛教的政策也能通過這個機構得到貫徹，佛教與政治之間的矛盾也可以得到調整和緩衝，這的確比較理性，符合歷史的實情。至於佛教方面，有了這個有職有權的僧伽機構，其自身的許多問題也容易處理，佛教事務得以健康開展，對佛教的發展起到積極作用。所以，僧官制度的創置，在當時的雙均屬有利，能爲雙方授受。

佛教與政治是兩種系統、兩種價值的存在，兩者間存在矛盾是必然的，這種矛盾不可能有根本清除之日。但矛盾非對立，是可以共存，且能共處得非常融洽的並成爲一種互動。佛教與中國傳統政治文化非格格不入，與世俗政權也不是始終處於對峙的局面。歷史地看，佛教與中國社會之間是協調多於衝突。兩晉時期，雖然佛教與中國社會的各個方面都存在不少矛盾，但從根本上講，佛教對現實政權並不構成威脅，對中國文化也無破壞性，所以佛教基本上是有了一個和平穩定的生存和發展環境。僧官制度的產生，主要不是出於朝廷對佛教抱有亂意、警惕和防範，而是

由於統治者對佛教的尊重、關心和扶植。歷史的事實就是如此。

僧官制度始於南北朝，據《魏書·釋老志》所載，北魏皇始年間(396~397)，太祖聞趙郡沙門法果「誠行精至」，「詔以禮徵赴京師」。不久，太祖任命法果為道人統，「縮攝僧徒」。關於北魏僧官的設置，在留存的史料中缺乏更具體的記載。所以後人一般把僧官制的創始年代定在後秦姚興統治時期(384~417)。

⑤北宋佛教史學家釋贊寧在所撰《大宋僧史略》中稱：「秦制關中，立僧正為宗首。」又言：「所言僧正者……此偽秦為始也。」贊寧還對姚秦的僧官制作了比較具體的介紹，並肯定地說：「此土之僧官：秦碧為始也。」另《高僧傳》一書中，對此也有較詳細的記載。那麼，北魏和姚秦兩位國主當時設立僧官的意圖是甚麼呢？

北魏太祖任法果為道人統的直接原因，記載闕如，然《魏書·釋老志》言：

太祖平中山，經略燕趙，所逕郡國佛寺，見諸沙門、道士，皆致精敬，禁軍旅無有所犯。

太祖對佛教沒有任何排斥的心態。既然如此，其立僧官定也非為了對佛教的防範、控制。太祖本是聞法果「誠行精至」，出於對沙門的尊敬，而禮致法果赴京，並立以為道人統。史載法果「每與帝言，多所愜允，供施甚厚。」⑤說明太祖對僧伽是很有誠意的，想必也不會玩弄甚麼陽尊陰抑、外鬆內緊等政治手腕來對待佛教。

至於姚興，一生「崇信三寶，盛弘大化。」⑥更是歷史上有名的佛教「護法王」。姚興時代的長安，寺院眾多，高僧雲集，「慕道捨俗者，十室其半。」佛教之盛，非同尋常。然也未免會出現良莠不齊、魚龍混雜的現象。「僧尼已多，應須綱領。」總

之，如沒有一個齊全而有實力的管理機構，正常的佛教事業就無法開展，而各種弊情卻將不斷滋生、蔓延。姚興為了整飭，遂建立起一套系統完整的僧官制，此在《高僧傳·僧碧傳》中有詳細的記錄：

自童壽入關，遠僧復集，僧尼既多，或有愆漏。興曰：……宜立僧主，以清大望。因下書曰：大法東遷，於今為盛，僧尼已多，應須綱領，宜授遠規，以濟頽緒。僧碧法師學優早年，德芳暮齒，可為國內僧主；僧遷法師禪慧雙修；即為悅衆；法欽、慧斌共掌僧錄。給車與吏力，碧資侍中秩……。

從姚興的指導思想和他所給僧官優厚的俸祿及充足的人力車馬中可以看出，姚興確是位名符其實的護法王。至於姚興對僧官的詮選，也是認真權衡，入選的僧官都是有德有學的高僧，非那些濫芋充數的庸碌之輩；甚至是混跡於佛門，祇知討好權貴，為當局者賣力，從中撈取好處，隨時可以出賣佛教利益的假「佛教徒」。總之，姚興完全是出於對佛教的保護而創設僧官制度的。

那麼，當時僧人對僧官制又持何看法呢？這首先可從僧人對如何處置佛教與政治之間的關係所具的態度上談。在此問題上，僧人的態度大致可歸納為三種：一是注重於協調者，如東晉的道安大師；二是提倡佛教獨立於政治之外的，如廬山慧遠大師；三是主依從於政治，力圖藉重政治的力量弘法傳道，如《魏書·釋老志》所記北魏道人統法果法師以「太祖明叡好道」，而視其為「當今如來」，「遂常致拜」，並謂：「能鴻道者人主也！我非拜天子，乃是禮佛耳。」一般而言，中國佛教界以持第一種態度者居多。僧官制度誕生後，僧官與朝廷之間基本上是互相尊重，協調配合行事。史書上常有僧官向朝廷的奏請和朝廷向各級僧官的敕令等記載，即可證明僧官非形同虛設。故僧官也極珍惜此職

權，負責其事。

當初設置僧官，不是為欺騙外界，愚弄公眾和輿論，也非視僧官為純粹的利用工具。僧官完全是有職有權的。如本文第二部份所引北魏永平元年的詔書，即表明僧官的職責是明確的，僧官的基本權力是得到尊重和保證的。正因如此，大多數僧官能認真負責地履行其職責，不做那種「擺設官」。如《魏書·釋老志》所載北魏永平二年(509)沙門統惠深上言：

僧尼浩曠，清濁混流，不遵禁典，精粗莫別。輒與經律法師群議立制：諸州、鎮、郡維那、上座、寺主，各令戒律自修，咸依內禁，若不解律者，退其本次。

奏文還根據當時佛教界所存在的問題，訂出僧尼具體的應守之法。如有不遵者，則視其情形之不同，或「處以違敕之罪」，或依「僧制治罪」。這項由僧官機關所制的條文，乃是僧官與「經律法師群議」而成。換言之，僧官負有綱領眾僧的職權，其對各級僧官的考核措施和對所有僧尼的統領方針，是以佛教經律為基本准繩，再結合政府的具體法規而進行的。而當時朝廷也承認「緇素既殊，法律亦異。」明確眾僧犯一般之罪者，「悉付昭玄，以內律僧制治之。」昭玄是僧務官署，說明朝廷對「內」、「外」的權限也十分明確，僧官司職具有獨立性。設置僧官制有益於佛教的發展，所以當時大部分僧官都能鄭重其事地履行其職責。

僧官有職有權，能合理處置佛教事務，整治沙門違律腐敗之事，所以一般之僧眾對僧官也無不寄以極大的信賴和尊敬。這可從《高僧傳·竺道壹傳》所記一則事例得到說明：

(道壹)博通內外，又律行清嚴，故四遠僧尼咸依附諮稟，時人號曰九州都維那。

都維那是負責僧眾律行事務的高級僧官，九州都維那即全國性的最高僧官之一。道壹實未任此職，時人因其學識品行之高超而相尊稱，由此即可見出僧官在當時僧人心目中的地位。具體言之，歷史上的僧官不是專為朝廷效勞的統治者的御用工具，也非反映統治者利益的，由朝廷安插在宗教界的政府官員，僧官的實質是管理僧務，綱維眾僧，是真正代表佛教根本利益的僧官，是名副其實的僧伽領袖。

## 結語

東晉南北朝是中國佛教發展史上一個十分關鍵的時代，佛教進入這個時期後，開始了轉折。此之前，佛教在中國始終處於一種被動的地位，重在探索和適應，發展比較緩慢。東晉而後，佛教在中國的處境大為改觀，其發展之快，如江湖決堤，一奔向東。就佛教自身來說，這個時期高僧輩出，學說紛起。就國內外言，一些與佛教有關的思想文化和制度等問題得到了第一次整合。具體地說，隋唐時期產生的幾個重要宗派的雛形已基本形成；各種佛教制度也都在此階段草創、發展、乃至成熟。可以說，中國佛教之基業大致在此時奠定。另一方面，佛教在向社會的發展過程中，信眾日趨廣泛，涉及到社會各階層；隨着佛教社會基礎的擴大和社會地位的提高，其對中國的政治、經濟、文化等各個方面的影響也越來越大。然而這同時也帶來了佛教自身問題的日益嚴重和突出，促使了佛教與中國社會矛盾的深刻化和複雜化。僧官制度正是應着這樣一個時代特點而出現的。僧官制度的產生，是佛教發展的標誌之一，也是中國佛教的一個基本特點。總之，僧官制度乃是適合佛教發展需要的產物，是佛教在中國發展的必然結果。

## 注釋

- ①《後漢書·西域傳》述恆帝奉佛事後說：「百姓稍有奉佛者，後遂轉盛。」又《後漢書·陶謙傳》和《三國志·吳書·劉縣傳》也記丹陽人笮融「大起浮屠寺」，富麗堂皇，「可容三千許人，悉課讀佛經」，每浴佛，遠近前往觀禮者成千上萬人。
- ②《高僧傳·佛圖澄傳》載：「往漢明感夢，初傳其道，唯聽西域人得立寺都邑以奉其神，其漢人皆不得出家。」
- ③如東漢靈帝時沙門嚴佛調。
- ④⑮⑯⑰⑱《高僧傳·釋道安傳》
- ⑤⑲⑳⑳《魏書·釋老志》
- ⑥《高僧傳·佛圖澄傳》
- ⑦⑭見《晉書·佛圖澄傳》、《高僧傳·佛圖澄傳》等。
- ⑧見《魏書·釋老志》
- ⑨《晉書·佛圖澄傳》
- ⑩見《高僧傳·釋道安傳》
- ⑪見《祐錄》、《高僧傳》和《晉書》等本傳，及《晉書》卷一一七《姚興下》和《祐錄》所載僧叡、僧肇等所撰經序。
- ⑫⑬參擇何茲全先生《中古時代之中國佛教寺院》，載《五十年來漢唐佛教寺院經濟研究》，1986年北京師大版。
- ⑭《晉書》卷一一四《苻堅下》
- ⑮見《高僧傳·慧遠傳》
- ⑯《高僧傳·慧遠傳》
- ⑰見《宋書》卷九七、《南史》卷七八等載。

⑲參見湯用彤先生《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十四章《北朝對於僧伽之限制》、《周叔迦佛學論著集》第四章第八節《北魏的佛教·佛教與民族矛盾》（中華書局1991年版）、《呂思勉讀書札記·僧徒為亂》（上海古籍出版社1982年版）、《中國佛教》（任繼愈主編）第三卷頁52～55等。

- ⑳《周書·武帝紀上》
- ㉑見《續高僧傳·靜藹傳》、《廣弘明集》卷六、八等。
- ㉒⑳⑳《廣弘明集》卷六
- ㉓⑳⑳《廣弘明集》卷八《辯惑篇》
- ㉔《釋氏通鑑》卷五
- ㉕《梁書·武帝紀》記說梁武帝「二度捨身」，《南史》卷七《梁紀中·武帝紀》則記載梁武帝有四次捨身。
- ㉖《梁書·武帝紀下》
- ㉗《南史·郭祖深傳》
- ㉘⑳⑳《北齊書·后主紀》
- ㉙《廣弘明集》卷二四
- ㉚見《魏書·釋老志》
- ㉛⑳⑳《弘明集》卷十二
- ㉜《左傳·襄公二十三年》
- ㉝《十六國春秋輯補》卷二二
- ㉞⑳⑳《高僧傳·僧契傳》
- ㉟《晉書·姚興傳》
- ㊱《廣弘明集》卷七
- ㊲也有學者認為「最遲在東晉隆安五年（501年）以前」僧官制度「已經創立」。謝重光《晉——唐僧官制度考略》，載《世界宗教研究》1986年第3期



# 上座部佛教的重要論典『清淨道論』

蔡惠明

## 一、南傳上座部佛教的源流

南傳上座部佛教，通常是指以前由印度傳到錫蘭（今斯里蘭卡），並逐漸普及於東南亞各國的佛教。它比較接近於原始佛教，應當重視。但它謹守上座部的舊規模，有它的歷史局限性，亦須認真加以分析研究。從總體來說，它畢竟是釋迦牟尼佛創立聖教的一個組成部份，不能隨便否定或誹謗。

上座部佛教，可說是保有上座部中和法藏部相類的面目，或者說它為法藏南系。在佛滅後一百年間，佛教內部由於對戒律和教義，因傳承見解的不同，出現了分派，最初形成上座部和大眾部，稱為根本二部。此後又繼續分為十八部或二十部，稱為枝末部派。公元六世紀時，又歸於四大系統：一、上座部（北方以化地、法藏為代表，南傳以大寺為代表，大寺又分為無畏、祇多林住）；二、正量部（犢子為代表）；三、大眾部；四、說一切有部。上座部佛教代表保守的一派，所以被看作是一類。據「異部宗輪論」記載，從上座分出說一切有部的時候，根本上座轉名雪山部。可見當時北印度地區原來是流行上座部的。以後因一切有

部在北方大發展，上座部乃逐漸消失。五世紀以後，就將錫蘭的佛學看成是上座部的代表。到了八世紀律天時代，他著「異部宗輪論部執畧集」，就記述南方上座部分為大寺、無畏寺、祇多林住三派。大概當時散在印度各地的上座部都已衰落了。

實際上，印度的佛教史學家都把上座部看成別傳，常用「分別說」這一名目加以區別。如唐玄奘譯如性釋的「攝大乘論」，就把上座列為分別說部。南傳巴利語三藏七部論書之一的「論事」，記載當時部派爭論的十個中心問題中，南傳主張：1. 過去現在法無體；2. 並非一切法都實有；3. 四諦可以頓得現觀；4. 一定無「中有」；5. 阿羅漢不退；6. 沒有真實的「補特伽羅」。以上觀點都與化地部相同。但對化地部主張的佛在僧數和佛與二乘同一解脫，並同一修道則存在分歧。這倒更接近於從化地部分出的法藏部。還有，中國南朝時，由僧伽跋陀羅譯的「善見律毗婆沙」屬於南方律論，論中所譯的戒本與法藏四分的戒本相似，被誤認為「四分律論」。由此可見，南傳上座部佛教與法藏部有密切關係，可稱它為法藏南系。

南傳上座部佛教的基本理論突出了兩個特點：一是心性本淨說，二是佛道與聲聞道不共說。心性本淨說出於南傳「增支部」一「法品」的第六節，有對舉的二段，大意說：「心性本淨，為客塵染，凡夫未聞故，不如實知，亦無修心。」又說：「心性本淨，離客塵垢，聖人聞故，如實知見，亦無修心。」這樣解釋心性本淨，是「分別說」通途的說法，不過各部派對自性淨心和客塵煩惱的內在關係看法各有不同。有些部派認為客塵所染污的心就夾雜染污，在離染時必須轉變染污部份為清淨；但另一些部派却認為客塵所染不會影響到心的本質，它依然是離染的，所以解脫時只是使染污不再生起而已。南傳上座部佛教是主張離染得到解脫，與後一說法相同。近代學者研究認為「心性本淨為客塵染」的思想，符合南印度一乘宗「含生同一真性，客塵障故」的初期禪宗根本思想；而中國禪宗初祖菩提達摩的壁觀禪法，可能與南傳定學從地遍處入手，應用色曼陀羅有關。可見南傳與北傳佛教之間，具有深厚錯綜的關係，不能輕易忽視。

至於佛道與聲聞道不共說，早就見於原始佛教典籍，如「南傳巴利語大藏經」一「小部」的「本行藏」。經文中就集錄了各種波羅蜜行的事跡，承認二者的不同，為大乘理論的先河。「雜阿含經」第六六四經載：世尊告諸比丘：「如來與阿羅漢不同，雖然解脫相同。如來具十智力，而阿羅漢僅五學力。」這段經文還見於南傳「中部」的「獅子吼經」、「增支部」的「佛說十力經」等。它又與法藏部相關，法藏部認為，佛和聲聞乘等不同一修行道，但同一解脫。聲聞乘等共修以四念住為重點，因為念住是一行道，也是一乘道，可以貫徹始終而達到究竟，但佛道在此之外，還有不共施戒的十波羅蜜。記載上述經文的有南傳「小部」即「雜藏」和「菩薩藏」，就是法藏部特有的體裁，具見「四分律」卷五十四。至於佛道與聲聞道之所以截然二途，早在發端時

即有它的依據，因為聲聞始於厭離，急求解脫；而佛道始於大悲，因地不同，果德也就各異了。南傳的「論事」第十八品第十三章，特別破斥北道派所主張的佛無慈悲的異說，用意就在於此。所以南傳上座部佛教認為「大乘非佛說」，這也是一種偏頗的論斷。因為南傳經藏中早就指出佛道與聲聞道不共。

又南傳上座部佛教對實踐的方法，有一套組織完備的說法，它的本典大概是種瑜伽類書。二世紀時，優婆祇沙上座著「解脫道論」十二卷。漢譯本為南朝梁代扶南國（今柬埔寨）沙門僧伽波羅譯，歷代中國大藏經均有收錄。論中分別闡述佛教的戒、定、慧三學的重要意義，指出戒律是修持佛法的階梯，持戒攝心，以防止身、口、意所作的惡業；然後通過止心於一境，不使散亂的禪定修習，澄心靜慮，排除一切妄念，即可獲得智慧。因此慧是由戒生定，因定發慧的果德，起了達事理、決斷疑難、破除迷惑，論証真理的作用。本論的中心思想是「樂離縛、離無明」，通過戒定慧三學的修持，求得自我解脫，達到涅槃境界。五世紀二十年代，南傳上座部佛教重要論師覺音到錫蘭，研讀僧伽羅文注疏和上座部教義，當時大寺派僧團為測試他的才幹，囑他注釋二首偈頌而寫出「清淨道論」。此論雖和「解脫道論」在體材和內容方面都十分相似，但却是以大寺派的正統立場，破無畏山派等的謬誤論點，連「解脫道論」也在所破之列。「清淨道論」問世後，風靡一時，在上座部佛教各國廣泛流行。除有僧伽羅文、泰文、緬甸文、高棉文、老撾文、天城體梵文和拉丁字母音譯的巴利文本外，還被譯成日、英、法、德等文字。漢文大藏經沒有它的譯本，直至本世紀八十年代，北京已故學者葉鈞譯出漢文本，因我國通行北傳大乘佛教，故而流通不廣。雖然如此，為推動原始佛教和上座部佛教研究，提供重要參考資料。本文主要介紹「清淨道論」的內容和作者覺音的簡史，請關心原始佛教和

上座部佛教的善信參考閱讀。

## 二、覺音和『清淨道論』

覺音長老(Buddhaghosa)是公元五世紀中葉人，亦譯佛音，為南傳巴利語系佛教著述家。他出生於北印度菩提伽耶附近的婆羅門種姓家庭，通吠陀學，擅長工巧明，精於辯論。先在菩提伽耶一座僧訶羅(今屬斯里蘭卡)人建造的寺廟出家為比丘，於摩訶那王在位時(四一〇—四二二)去僧訶羅首都阿努拉德普勒，住錫於大寺，專研巴利語三藏和注疏，有很多巴利語著述。他還將當時很多用僧伽羅語寫的佛經注疏譯成巴利語。後回印度朝禮菩提樹而不知所終。相傳柬埔寨有座覺音寺，是他圓寂的地方。著作有『清淨道論』、『普悅』、『析疑』、『善吉祥光』、『破除疑障』、『顯揚心義』、『滿足希求』、『勝義光明』、『殊勝義』、『迷惑冰消』以及『五論釋義』、『本生注』、『法句比喻』等。據說他在印度時曾寫『發智』一書，近代學者認為是『殊勝義』的初稿。他除著『清淨道論』外，幾乎對全部巴利語三藏作了注解。如上述的著述中，『普悅』為律藏注釋，『析疑』波羅提木叉(意譯為戒律)的注釋，『善吉祥光』乃長部『阿含經』經注，『勝義光明』係『小誦』和『小部』第二『經集』的注釋，『殊勝義』為『法聚論注』，『迷惑冰消』是『分別論注』等。其餘五部論著如『五論釋義』、『本生注』、『法喻經注』等都是評價很高的文學作品，傳誦一時，影響深遠。他所有的著作都是用巴利文寫的，而他採用僧伽羅文寫的注疏，內容更為精彩，反而使這些原著都失傳了。現代斯里蘭卡學者認為這是僧伽羅文化的一個損失。總的說來，由於覺音的作品大量與廣泛地留傳到世界各國，對於傳播巴利語佛教有很大的影響。以後顯赫一時的無畏山派經過長期與反覆的論爭，終於被大寺派兼

併，唯有大寺派學說綿延流傳至今。中國南朝曾由僧伽波羅譯出優波祇沙的『解脫道論』，此書在東南亞上座部佛教國家却早已失佚，幸賴漢譯本保留下來。而『清淨道論』一直缺譯，一九八一年由北京巴利語學者葉均譯出。他在『清淨道論』漢譯『前言』寫道：「覺音所著『清淨道論』是綜述上座部佛教思想的一部最詳細、最完整、最著名的作品，是研究南傳上座部教理必讀之書。覺音引用了整個南傳三藏要點，並參考斯里蘭卡當時流傳的許多古代三藏疏和史書而寫成此論。所以『大史』稱它為『三藏和義疏的概要』。德國的唯里曼·蓋格教授說它是一部佛教的百科全書。亞洲南方各國的學者都要研究這部名著，其他的世界佛教學者也都重視研究它。讀了此書，可以了解南傳佛教的主要教理；也可以看到一些當時當地的社會、經濟、歷史等問題。尤其值得一提的是作者列舉當時各國的上等布類中有中國絲綢，這在經論中是難得見到的資料。」

『清淨道論』依據大寺派傳統的觀點，對一切物質和精神現象作了闡述、複雜而精細。全論共二十三品，依照次第論述戒、定、慧三學的意義。一至二品闡明戒的定義、作用和種類，持戒的各項規定等；三至十三品講述定的意義、種類、修習禪定的各種方法、目的和所獲得的福慧等；十四至二十三品闡明慧的定義、種類、修習方法等，這是『清淨道論』的核心，從精神和物質兩個方面詳述關於四諦、五蘊、八正道和十二支緣起等佛教基本理論。現將此論各品主要內容，作主要介紹於下：

第一品「說戒品」，講什麼是戒？戒的意義、戒的相、用、現起、近因，戒的功德、戒的種類，戒的雜染和淨化。着重說明別解脫律儀戒、活命遍淨戒及資具依止戒。

第二品「說頭陀支品」，闡述十三頭支，即糞掃衣支、三

衣支、常乞食支、次第乞食支、一座食支、一鉢食支、時後不食支、阿練若住支、樹下住支、露地住支、塚間住支、隨處住支、常坐不臥支的相、用、現起、近因，受持規定、區別、破壞與功德。

第三「說業處品」，綜合說明什麼是走？定的意義，定的相、用、現起、近因，定的種類，定的雜染與淨化，怎樣修習。修定可有四十種不同定境，即十遍、十不淨，十隨念、四梵住、四無色、一想、一差別。在準備修定前，應當破除十種障礙，親近教授業處（定境）的善知識，順適自己的性格，選擇一種妥當的定境去修習。

第四「說地遍品」，詳細講述十遍中的地遍修習法。所謂地遍，就是採用特定的泥土，以特定的方法作成圓相，以此為對象進行修習，可以得二種定，還可以上接初禪到三禪，進修四、五禪。還談到了遍的作法、修習法、三種相、二種定、七種不適、十種安置善巧、精進平等、定止定的規定，四種禪的修習法和五種禪的修習法。這五種禪的修習法，是南傳上座部佛教的一種特殊禪法。

第五「說餘遍品」，即除十遍中地遍處外，闡述其他的水遍、火遍、風遍、青遍、黃遍、赤遍、白遍、光明遍及限定虛遍等九遍的作法和修習法。

第六「說不淨業處品」，闡述膨脹相、青淤相、膿爛相、斷壞相、食殘相、散亂相、斬砍離相、血塗相、蟲聚相等十種不淨的情況，並用什麼方法、到什麼場所去取這些不淨相，以及詳示對十不淨相的修習方法。

第七「說六隨念品」，講述十隨念中的佛、法、僧、戒、捨、天等六種隨念的修習方法。

第八「說隨念品」，解釋十隨念中的其餘四種，即念死的修法與功德、身至（念身）的修法與功德，安般念（念出入息）的修法與功德。寂止隨念的修法與功德。

第九「說梵住品」，解釋慈、悲、喜、捨四種梵住的意義，確定修四梵住的對象，修習方法、目的和功德，關於四梵住的四個問題等。

第十「說無色品」，說明空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處等四種無色定的四種方法。

第十一「說定品」，說明食厭想和四界差別，兩種定境的意義、修法和功德。

第十二「說神變品」和第十三「說神通品」，這二品專門解答前文所述「修定而有神通功德」的論點，就是說專心修定，到一定程度，可能產生人體特異功能，主要有四種神通論：1. 神變論，有十種神變，即決意神變、變化神變、意所成神變、智遍滿神變、定遍滿神變、聖神變、業報生神變、具福神變、咒術所成神變、彼彼處正加行神變。在十種神變中，又有着重說明決意神變有十種身體上的特異功能。2. 天耳界論，3. 他心智論，4. 宿住隨念智論，5. 死生智論。

第十四「說蘊品」，解釋什麼是慧？慧的意義，慧的相、用、現起、近因。慧的種類、慧的修習等。中心內容是闡述慧地之一的五蘊。五蘊是佛教分析精神和物質兩方面的重要理論。南傳上說部和北傳大乘的說法不一樣。本品分析物質方面的色蘊，詳細介紹了二十種所造色（物質元素），以及色的一法至五法。對分析精神方面的識蘊，根據善、惡、無記的性質而生起各種不同的心識，共有八十九種心，分析每一具體的心識活動過程，有十四種作用。解釋行蘊時，分爲五十二種心所法，有與善心相應



的行與不善心相應的行，以及與無記相應的行。並以其他六種方法而抉擇五蘊說。這是南傳上座部佛教思想體系之一。

第十五「說界處品」，先以六種方法，解釋慧地之二的十二處，後以七種方法解釋慧地之三的十八界。

第十六「說根諦品」，先以六種方法，解釋慧地之四的二十二根，再以十五種方法，解釋慧地之五的四諦，即苦諦、集諦、滅諦、道諦。佛是現觀四諦而成道的，三轉法輪就是反復地講了三次四諦。所以要知佛教人生觀，須先研究四諦原理。

第十七「說慧地品」，是研究本論最難的一品，用緣起說來發揮原始佛教世界觀的生命論。以十二支業感緣起為中心，用二十種緣來說明因緣之間的關係。本品主要演繹慧地之六的緣起。論題為：1. 緣起的意義。2. 十二支緣起的解釋：①無明緣行，有六法釋緣起差別，釋二十四種緣，即因緣、所緣緣、增上緣、無間緣、等無間緣、俱生緣、相互緣、依止緣、親依止緣、前生緣、後生緣、數數修習緣、業緣、異熟緣、食緣、根緣、禪緣、道緣、相應緣、不相應緣、有緣、無有緣、離去緣、不離去緣，無明與行的關係。②行緣識，有行與識的關係，異熟識的緣起及結生活動，三界情趣諸趣的共與結生，結生識與諸法的關係。③識緣名色，有色的分別，於有等轉起以緣的方法來分析。④名色緣六處：有名緣緣、色緣、名色緣。⑤六處緣觸。⑥觸緣受。⑦受緣愛。⑧愛緣取。有以義分別，以法的廣畧及次第解釋。⑨取緣有，以義法有用，區別以攝及以什裏為什裏的緣等而解釋。⑩有緣生。⑪生緣老死等。3. 十二支緣起的特質，無明由愁等而成就，有輪而不知其始，沒有作者和受者，十二種性空故為空。4. 三世兩重因果，有二種有輪的三時，三連結及四攝類，十二行相的輻，三輪轉。5. 緣起的決定說，以諦的發生、作用、遮

止、譬喻，甚深的差別來決定緣起說。

第十八「說清淨品」，解說慧體（本質）之一——見清淨。1. 對名色的觀察有簡畧的方法、四界的差別法、十八界的觀察法、十二處的觀察法及簡單的觀察法等。2. 現起非色的方法，由有觸、受、識三種現起的非色法。3. 依經典及譬喻確定的名色。

第十九「說度疑清淨品」，解說慧體之二——度疑清淨，以各種方法把握色身與名身之緣，十二種業輪轉和法住智。

第二十「說道非道智見清淨品」，解說慧體之三——道非道智見清淨。有十一種法及四十行相而思惟五蘊無常等，對與非色的思惟法，以色的七法提起三相，十八種大觀，五蘊、四諦、緣起等生平觀，十種染污，確定二諦。

第二十一「說行道智見清淨品」，解說慧體之四——行道智見清淨。解釋生滅隨觀智，壞隨觀智，怖畏觀起智，過患隨觀智，厭離隨觀智，欲解脫智，審察隨觀智，行捨智及隨喜智。

第二十二「說智見清淨品」，解說慧體之五——智見清淨，即獲得須陀洹道、斯陀含道、阿那含道及阿羅漢道的四種道智，進而獲四種果，圓滿三十七菩提分之德，而起應斷應證之用。

第二十三「說修慧的功德品」，說明修慧有斷煩惱、證聖果的功德。

### 三、應當重視清淨道論的學習和研究

「清淨道論」是南傳上座部佛教，的一部組織完備的指導論

書，覺音全面地應用大寺派的正宗學說，對於不同說法批駁無遺。他組織的清淨道大體依着戒定慧三學的次序，而以定學爲中心，本來上座系學說最精彩的部份，就是定學。此學在北方發展爲修行道地，最後組成了「瑜伽師地論」那樣的規模；而在南方也由根本瑜伽論典逐漸結構成「解脫道論」和「清淨道論」。當年唐玄奘到印度求法時，就了解這一情況，認爲瑜伽說有南北二系，是應該全部通達的。在「慈恩三藏傳」中記述僧伽羅國（即斯里蘭卡），有大德解上座部三藏及「瑜伽師地論」。玄奘曾欲往南方參學，後來他摘引瑜伽要問大綱詢問了解僧伽羅學說的僧人，答覆仍在戒賢學說之內，似乎北方已得究竟了。但據現代佛學家呂澂考證，南北瑜伽是有顯著區別的。例如南方定學從十遍處，特別是地遍處入手，應用色曼陀羅，保存了上座系中化地立教的宗風（見「大集經」卷二十一、「瑜伽師地論」卷三十六）。這樣從十遍處修學，都能達到四種禪定的階段。並且在十遍處以外，「清淨道論」就詳述了，還有十不淨觀、十隨念、四梵住、四無色、食厭觀，和界分別觀合爲四十種業處。這些業處，各有所適，例如貪重的人適用十不淨觀，瞋行深的人適用四梵住和四種色遍處等。這種學定方法，比較北方以遍處等作禪定功德看待的，（見「瑜伽師地論」卷四十三、「顯揚聖教論」卷四）就覺得更具體且切實了。「清淨道論」扼要地將平常心的起伏，歸納爲十二種作，概括爲九類，卽有分心、轉向心、見心、受持心、分別心、令起心、速行心、果報心，最後仍恢復到平靜狀態的有分心。這在唐人「唯識樞要」中通稱「九心輪」，形容它週而復始流轉不息。卽以這九類心作基礎再加三界、三性、世出世間等區分，便有八十九種差別。顯示怎樣由散心到定心，又怎樣由染心到淨心。修道方法都應該順差別心的性類而行是有其必要的。因此我們應當重視「清淨道論」的學習和研究！

（上接第24頁「世俗忍辱與佛教的忍辱觀」）  
法，很多經典裏都有論述，以覺音尊者《清淨道論》第九卷說梵住品中講得最詳細。有興趣者可以自己參照書本去練習。

## 五、總結

綜上所述，我們可以得出結論：佛教所說的忍辱波羅蜜，具有與世俗忍辱完全不同的意趣。兩者在某些方面似乎有相似之處，而其實卻存在着根本性區別。忍辱波羅蜜建立在佛陀所覺悟的宇宙人生真理之上，以安忍一切諸法實相爲核心，在紛繁複雜的世事面前，不爲苦擾，不爲樂染，既不悲觀，亦非樂觀，既超然物外，又能以無限的慈悲和愛心救拔一切沉淪受苦的有情。我們應該以無比崇敬的心來讚美佛陀的偉大人格和智慧，並依佛陀的教導，止息諸惡，奉行衆善，難行能行，難忍能忍，解脫煩惱，行菩薩道。

### 注解

- ①劉向《戰國策》秦策一
- ②同①
- ③賈誼《治安策》
- ④括號（）內的「法」字爲引者加入。
- ⑤《大智度論》卷十五
- ⑥省略部分內容爲：菩薩住忍辱生持戒精進，禪波羅蜜。
- ⑦班固《漢書》司馬遷傳



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

佛元二五三九年四月一日出版  
 公元一九九六年

Printed in Hong Kong

濟世大國存心好  
 寧如提不出田日奉君  
 活頭之出本亦多  
 業無佛祖莫大深息  
 作天龍模者叢林  
 標律俱不出自奉活  
 頭你亦不若白赤  
 因來者精神強心  
 一性一氣只與塵不  
 到之三元洞  
 不痕之真物時有  
 遊天活計道不可  
 青山外家澤濟傳  
 者出平本何過  
 事乃直筆以送  
 之亦足見