



明内

集漢穀城刻石字



291



六祖慧能大師法相



論平常心是道

呂沛銘

禪宗，與天台及華嚴並稱為有中國特色的佛教，所云中國特色，即中國人思哲融合於佛教，並使兩者同發揚光大。禪宗主直指人心，天台言三諦圓融，華嚴說一真法界，皆中國智慧所開發之佛學。而禪宗倡教外別傳，以心傳心，不僅是其他宗派所無，且是古今宗教及哲學所獨有。禪宗汲取龍樹的中觀論，華嚴的法界觀，《起信論》的真如說，乃至儒家的倫理學，道家的無為論，匯集諸學說之精華而冶於一爐，成為中國文化的巨流，突破了印度佛教的固有思想。

在印度部派佛教後期，出現了保守派及進步派兩大系，前者固守外形及教團規限，後者則突破舊有制度而發揮教義，於是產生菩薩思想的大乘佛教。中國禪宗的興起，亦與此種情況彷彿。中國佛教自東漢以來，側重於教理研究及經典翻譯與疏解，此種工作在唐代達到前所未有的成就，有等宗派且在特殊佛學問題上辯論不休，尤其是空與有問題及佛性問題，後者自晉以來二百餘

年間辯論未嘗中斷。過度集中理論發展，往往忽視內在精神及教義的實踐，因而知理者多而行道者少。禪宗突破以往作風，不事文章及辯論而直指人心，見性成佛。在禪宗而言，禪的意義即心，禪宗即心宗，禪法即心法，故禪宗的心說，即是其思想的核心。

（一）禪與心的意義

禪是「禪那」的簡稱，乃梵語Dhyana音譯，玄奘譯為「靜慮」。《俱舍論》卷廿八：「依何義故立靜慮名？由此寂靜能審慮故，審慮即是實了義。」又云：「諸等持內，唯此攝支，止觀均行，最能審慮。」據此，禪的意義是將心思集中於一冥想對象，並摒除一切雜念，使精神進入寂靜狀態。禪原是古印度宗教

修行派的一種修心方法，後來隨佛教傳至中國。宗密《禪源諸詮集都序》卷上分禪爲外道禪、凡夫禪、小乘禪、大乘禪、與最上禪共五種，蓋略依佛教的發展而分類。宗密且以菩提達磨所傳之禪法爲最上上禪，亦稱達磨禪或直顯心性宗。

中國禪宗後期雖有五家之分，然皆主禪即是心。中峰禪師《天目中峰和尚廣錄》云：「禪何物也？乃吾心之名也；心何物也？即吾禪之體也。……然禪非學問而能也，亦非偶爾而會也，乃於自心悟處。……禪不離心，心不離禪，惟禪與心，異名同體。」（卷五）又曰：「禪之一字，不可見不可聞，不可覺不可知，蓋見聞覺知皆屬情妄，非心法也。當知心法本來是見是聞，是覺是知，不應於見聞覺知上別有所謂見聞覺知者。」（卷四）所言禪種種特性，亦是心之面面觀。禪宗詞語含心字者頗多，例如：

「心法」 見上引，另如《祖堂集》卷二：「（僧璨）遇二祖慧可大師，得付『心法』。」

「心印」 《宋高僧傳》卷九神會傳：「（神會）入蜀謁無相大師，利根頓悟，冥契『心印』。」

「心燈」 《祖堂集》卷四：「（石頭和尚）佛佛徑燭『心燈』，祖祖玄傳法印。」

「心要」 《祖堂集》卷五：「（龍潭和尚）問天皇禪師：未蒙指示個『心要』，伏乞指示。」

其餘名詞不贅舉，此等名詞，皆心義之演繹也。

（二）心的體——「無心是道」

「道」是佛學上廣見字之一，常與其他字組合成復名詞如正

內明

目錄 第二一九一期

專論

論平常心是道……………呂沛銘 3

特稿

天台宗教典論……………陳士強 14

專論

唯識學的緣起（下）……………唐思鵬 23

佛教與西夏文明……………劉元春 30

筆譚

優婆塞戒經研習之四十二
談如何辨別真正的施主……………智銘 37

畫頁

封面：西藏江孜白居寺菩提塔

面裡：六祖慧能大師法相

底裡：西藏唐卡——羅漢

封底：達摩祖師

道、菩提道、六道等。道者，路徑也，至目標之通路也；亦喻修行成佛所循法則。道是一抽象名詞，蓋「道之性惺惺而無際，大千以寂寥，通古今而性淨，……是知一毫之內，具足大千；一塵之中，容受無邊世界。……高而無上，細而無間，故謂之道也。」（淨覺《楞伽師資記》①）

禪公案以「如何是道」為題旨者有七十餘②，如：

「（弟子）問：『如何是道？』師（齊聳）曰：『往來無障礙。』」（《五燈會元》卷十一）

「問：『如何是道？』師（黃龍法忠）曰：『莫向外邊討。』」（同上卷二十）

「問：『如何是道？』師（興福可興）曰：『勤而行之。』」（《景德傳燈錄》卷廿六）

「（馬祖道一曰：『道不用修，但莫污染。……若欲直會其道，平常心是道。』」（同上卷廿八）

「（司空本淨曰：『若求作佛，即心是佛；若欲問道，無心是道。』」（《祖堂集》卷三）

在七十餘言道公案之中，最能顯示道的體與用者，乃上引「無心是道」與「平常心是道」，前者喻體，後者喻用。大寧禪師曰：「真空為體，妙有為用，所以道盡大地是真空，周徧法界是妙用，且道是甚麼人用得。四時運轉，日月長明，法本不遷，道無方所，隨緣自在。」（《聯燈會要》卷廿七）智顗亦曰：「體即實相，無有分別；用即立一切法。」（《法華文句》卷三）「真心體用，約相則非一，約性則非異，何以知然？試為論之：妙體不動，絕諸對待，離一切相，非達性契證者，莫測其理也。妙用隨緣應諸萬類，立虛相似有形狀，約此有相無相故非一也。又用從體發，用不離體；體能發用，體不離用，約此不相離

理，故非異也③。」是故「無心」與「平常心」，乃不一不二，不可相離之體與用也。

「無心是道」一語，為唐天寶年間司空本淨禪師所創，始見《祖堂集》卷三：「師（本淨）曰：『為當求佛，為復問道？若求作佛，即心是佛；若欲問道，無心是道。』」又曰：『若欲求佛，即心是佛，若悟無心，佛亦無佛，若欲會道，無心是道。』」（《景德傳燈錄》卷五所載略同，其後黃檗希運與潞山靈祐亦引用此語：《指月錄》卷十：「僧問：『若無心，行此道得否？』師（黃檗）云：『無心便是行此道。』」（《五燈會元》卷九：「僧問：『如何是道？』師（潞山）曰：『無心是道。』」。

「無心是道」之「無」字，不作「沒有」、「虛無」、或「消失」解。六祖曰：「自識本心，自見本性，悟即元無差別。」（《壇經·般若品》）又曰：「吾今教汝識自心眾生，見自心佛性。」（同上付囑品）六祖既言「本心」與「自心」，則「無心」非果無其心也。「無者，無二相，無諸塵勞之心。」（同上經定慧品）二相即是非、得失、人我等對立之假相，故無心即不起分別計度之清淨心，亦曰真心。「此心即無心之心，離一切相，眾生諸佛更無差別，但能無心，便是究竟。學道人若不直下無心，累劫修行終不成道。」（黃檗斷際禪師《傳心法要》）心無其心，則無思無念，無作無為，無得無失，乃至無我無眾生，雖云成佛實無佛可成；是故煩惱不立，菩提不立，生死涅槃不立，亦即無一法可立。有僧問黃檗：「如何是出三界？」答曰：「若無一切心，三界亦非有。」（《古尊宿語錄》卷三）三界非有，即無法可立也。黃檗復曰：「但直下無心，本體自現。」（《傳心法要》）學道者，須先具無心之心，方生無念之念，無相之相，以至無法之法；心無其心則無所住，「應無所住

而生其心。」（《金剛經》）仰山禪師亦曰：「若要了心，無心可了；無了之心，是名真心。」（《指月錄》卷十三）無心之義亦本於此。

（三）心體的特性——廣大與超越

佛學上「心」的意義甚廣，查閱任何佛學辭典便可知。就心的本身而言，可分為真心與妄心兩大類，前者亦稱菩提心、佛心、正覺等；後者亦云垢心、雜染心、嗔心等。心雖有真妄之分，實則乃一心之兩面，在平等境界裏，並無真妄的對立，吾人之心是純一之絕對心。言真言妄，乃視心所緣而作權宜之說，非實有真心與妄心也。此純一絕對之心，永恆不變，貫通三世，周徧法界，洞澈十方，在聖不增，在凡不減，虛靈不昧，「自無始以來，不生不滅，無形無相，不屬有無，不計新舊，非長非短，非大非小，超過一切限量，絕名言蹤跡對待，當體便是，動念即乖，猶如虛空，無有邊際，不可測度。」（《傳心法要》）「無法不從心造，無法不即心具；心造者，即理恆事也，心具者，即事恆理也。」（智旭《靈峰宗論》卷二）可見心是一抽象名詞，蓋「心無可喻，凡喻心者，不得已而權為彷彿。試舉喻心為鏡，謂鏡能照萬物，而物未來之時，鏡無將迎，物方對時，鏡無憎愛，物已去時，鏡無留滯。心常寂常照，三際空寂，故喻如鏡，然取略似而已。究極而論，鏡實無知，心果若是無知乎？無知則冥然不靈，何以云妙明真體？」（蓮池《竹窗隨筆》）

純一絕對之心是超越一切差別。「超越」不可作「隔離」、「分開」或「越過」解，否則著超越之相，且生「超」與「非超」對立之妄見。超越具有平等義，即不囿於「超越」與「非超越」，而是同時涵蓋兩者，雖云超越對立，同時亦綜合對立，處

於對立而不執對立之相，位於超越而不落超越之境，亦即超而不超、不超而超是也。禪宗云「以心傳心」，理亦與此同，真心人本具，何需傳授，若尋真心之究竟，則不可說不可得，故實無可傳。雪峰禪師問德山：「從上諸聖，以何法示人？」山云：「我宗無語句，亦無一法與人。」（《五燈會元》卷七）無一法與人即無可傳。但禪宗為修行者立方便法門，仍言以心傳心以開啓學道者悟性。黃檗曰：「傳，契也。」（同上卷四）師徒之間，心心相契，借名曰傳，是故傳而不傳，不傳而傳。大應禪師曰：「云傳者，無有一法相傳。佛見、法見、有相、無相盡截斷，胸中一物也無所存，孤明歷歷，赤灑灑，貫通於三世十方，大似鳥道虛懸。……唯傳此安心安樂處，更無一法授人④。」懸空飛鳥不留飛過痕跡，喻心無所傳，但飛行仍有方向可尋，喻不傳而傳，故此心仍是「明歷歷，赤灑灑，貫通三世十方。」佛家言空，亦具超越性，空非謂空洞虛無，而是顯妙有之真空，故是空而不空，不空而空，空無所有而無所不有，空無一法而萬法俱備。從另一角度觀，無所不有而空無所有，萬法皆備而空無一法。語云：「三界唯心，萬法唯識。」以唯心故，三界寂然，了無一物；以唯識故，萬象森羅，諸法儼然。六祖曰：「無一法可得，方能建立萬法」（《壇經·頓漸品》），亦是此理。黃檗亦云：「一切法本不有，今亦不無。緣起不有，緣滅不無。本亦不有，本非本故；心亦不心，心非心故；相亦非相，相非相故。所以道：『無法無本心，始解空心法。』法即非法，非法即法，無法無非法，故是空心法。」（《古尊宿語錄》卷三）《金剛經》亦曰：「所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。」綜合以上以偈云：「法法本來法，無法無非法，何於一法中，有法有非法。」「非法亦非心，無心亦無法，說是心法時，是法非心法。」（《五燈會元》卷一）心體的超越性與非超越性，亦可循

法與非法之理而明白。

（四）心的用——「平常心是道」

前已說心的體可用「無心是道」來喻，今說心的用可以「平常心是道」來表示。體與用相輔相成，體不離用，用不離體，體中顯用，用中見體。「平常心是道」一語是馬祖道一禪師（七〇九—七八八）所創，馬祖俗姓馬，四川人，自幼出家，為南岳懷讓（六祖弟子）門人，後到江西弘法，入室弟子一百三十餘人。其「平常心是道」之說，見《景德傳燈錄》卷二十八，文云：「道不用修，但莫污染。何為污染？但有生死心，造作趣向，皆是污染。若欲直會其道，平常心是道。謂平常心，無造作、無是非、無取舍、無斷常、無聖凡。經云：『非凡夫行，非聖賢行，是菩薩行。』祇如今，行住坐臥，應機接物，盡是道。道即是法界，乃至河沙妙用，不出法界。」（此段亦見《指月錄》卷五）馬祖門人南泉普願，亦以「平常心是道」訓示弟子。《景德傳燈錄》卷十記趙州從諗禪師（南泉普願弟子）「問：『如何是道？』南泉曰：『平常心是道。』師（趙州）曰：『還可趣向否？』南泉曰：『擬向即乖。』師曰：『不擬向時如何知是道？』南泉曰：『道不屬知不知，知是妄覺，不知是無記，若是真達不疑之道，廓然虛豁，豈可強是非耶？』」「平常心是道」公案，後來為甚多禪師所引用，見《無門關》、《古尊宿語錄》、《指月錄》等禪典。

「『平常心是道』的思想，自馬祖提出後，即影響了以後整個禪宗思想，不過把「『平常』當作中心旨趣，形成家風的，卻是南泉和趙州師徒。『平常心是道』這句話有兩層意義：第一層意義是當學僧問道時，答以平常心，這和六祖所謂『問聖以凡

對』是相同的格式。因為照一般的理解，道是最高的，平常心是較低的，所以這種回答的目的，乃打破對方的差別相。如果當南泉答以『平常心是道』時，趙州不再提出問題，那麼趙州的了解，顯然祇有這一層面的意義。不過趙州是位極有智慧的禪者，他不甘於如此默默的退下，所以便緊跟着問：『還可趣向否？』這一問便逼得南泉說出了第二層面的意義。這層面的意義是指這個『平常心』並不是一般禪師常用來遮斷對方思想的一個莫不相干的外境，如木石、磚瓦。平常心乃是現成的真心，是超越了知與不知的。所謂知，就是思慮，凡是把道形而上化，看得高深莫測的，都是屬於知。所謂不知，就是斷滅心思，凡是執空之人，把道真個看作木石、磚瓦，就是屬於不知。所以真正的平常心，乃是這個活活潑潑的現成真心⑤。」

所謂平常者，普及大眾也，人人皆具有或皆能做也，無標奇立異也，猶今言「大眾化」也。日常生活諸行如行住坐臥、穿衣吃飯，乃至一般勞務如搬運洗掃種植等，皆屬平常事，唯禪師視為修行法門，蓋由此等平常事可悟得真理也。禪公案中言日常諸行可作為修道方法者頗多，例如：

「行住坐臥，無非是道；悟法者，縱橫自在，無非是法。」（《五燈會元》卷三大珠慧海禪師）

「行住坐臥，觸目隨緣，總是佛之妙用。」（《景德傳燈錄》卷四牛頭法融禪師）

「但能隨緣消舊業，任運著衣裳，要行即行，要坐即坐，無一念心希求佛果。」（《臨濟慧照禪師語錄》，收入《大正藏》）

「於心所生，即名為色，知色空故，生即不生。若了此心，乃可隨時著衣吃飯，任運過時，更有何事？」（《景德傳燈錄》

卷六馬祖道一禪師

「佛法無用功處，祇是平常無事，著衣喫飯，困來即眠，愚人笑我，智者乃知焉。……無事是貴人，但莫造作，祇是平常。」（《古尊宿語錄》卷四臨濟義玄禪師）

「僧問：『如何是平常心？』師云：『要眠即眠，要坐即坐。』僧曰：『學人不曾。』師云：『熱即取涼，寒即向火。』」（《五燈會元》卷四長沙景岑禪師）

「（弟子）問：『如何是平常心合道？』師曰：『喫茶喫飯隨時過，看山看水實暢情。』」（《景德傳燈錄》卷廿二報慈文欽禪師）

「僧問：『學人迷昧，乞師指示。』師云：『喫粥也未？』僧云：『喫粥了。』師云：『洗鉢去。』其僧忽然省悟。」（《景德傳燈錄》卷十趙州從諗禪師）

「（龐蘊居士曰：『日用事無別，唯吾自偶諧，頭頭非取舍，處處沒張乖。朱紫誰爲號？丘山絕點埃，神通並妙用，運水與搬柴。』」（《龐蘊居士語錄》，收入《亡續藏經》）

近代禪宗高僧虛雲和尚曰：「直下認得此清淨自性，隨順無染，二六時中，行住坐臥，心都無異，就是現成的佛⑥。」

餘例甚多，不能盡錄。從諸例可見禪師認爲平常活動如行住坐臥、穿衣喫飯、運水投柴、洗滌種植等勞務，皆是悟道法門。

（五）心用的特性——隨緣與自主

平常活動如行住坐臥等，吾人皆習慣成自然，既不感困難，亦無勉強造作，但遇不順利環境時，若能視作平常事而處之泰然，隨遇而安，意志不爲逆境所動，非有修養者不能做到。禪師

以「平常心是道」訓示學道者，目的之一是鍛鍊學道者無論在順境或逆境中，能如應付平常事般順其自然且不動心，此種毅力，佛家稱爲隨機應緣，亦稱隨順因緣，簡稱隨緣。禪祖師達磨以「隨緣行」列爲大乘入道四行之一⑦，可見對隨緣之重視。

吾人雖不能離開物質層面而生活，亦無法避免世事紛擾，但心若能隨緣，則事來便順應，事去不滯留，從容自在，「行少欲知足而不捨世法，不壞威儀而能隨俗。」（《維摩詰經·菩薩行品》）「有爲法雖幻，捨之則大業不成；無爲法雖實，住之則慧心不明；是以菩薩不盡有爲，故德無不就；不住無爲，故道無不行。至能出入生死，遇物斯乘。在淨而淨，不以爲欣；處穢而穢，不以爲戚；應彼而動，於我無爲。此諸佛平等不思議之道也。」（同上經僧肇註）這「不捨有爲法不住無爲法」的「不思議道」，即真心的隨緣。有僧問趙州禪師：「方圓不就時如何？」師云：「不方不圓。」再問：「怎麼時如何？」師云：「是方是圓。」（《古尊宿語錄》卷十四）心本是不方不圓，但遇方時則方，遇圓時則圓，亦喻隨緣。「（弟子）問：『如何得不落階級？』師（黃檗）云：『終日喫飯，未曾咬著一粒米；終日行，未曾踏著一片地；怎麼時，無人我等相；終日不離一切事，不被諸境所惑，方名自在人。』」（《傳心法要》）吾人吃飯，口中並不感覺咬著多少粒米，很自然地咽下去；平常走路，亦不留意雙足是否踏著地；其他日常活動如穿衣睡眠等，亦復如是自然。吾人穿衣，何嘗自覺有衣披在身上，蓋衣服與吾人渾然成一體而不感覺矣。佛家言隨緣任運，亦與此種自然心態彷彿。昔玄沙禪師與韋監尙書同喫果子，韋問：「如何是日用而不知？」師拿起一粒果子曰：「喫！」韋接果子喫之，復如是問。師曰：「此者是日用而不知。」韋即省悟（《五燈會元》卷七）隨便拿起果子吃，並無計較怎樣拿怎樣咬，有如「日用而不

知」，意思與上引僧肇註《維摩詰經》云「於我無爲」相似，蓋謂對我若無其事也。不知乃上策，若故意作知解計較，則心起分別，喫飯時強要計算口中咬多少粒米，穿衣時強要感覺衣服披身，於是喫飯難適口，穿衣不自在矣。有源律師嘗問大珠慧海禪師曰：「和尚修道，還用功否？」禪師曰：「用功。」又問：「如何用功？」禪師曰：「饑來喫飯，困來睡眠。」再問：「一切人總如同師用功否？」禪師曰：「不同。」續問：「何故不同？」禪師曰：「他喫飯時不肯喫飯，百種須索；睡時不肯睡，千般計較，所以不同也。」有源杜口。（《景德傳燈錄》卷六）喫飯時若有「百種須索」，睡眠時若有「千般計較」，則無事而自生事自作擾。若不作須索計較，則煩惱不起，猶「日用而不知」矣。「不知」非謂心如已死般全無反應，而是「一切時中視聽尋常，更無委曲，亦不閉眼塞耳，但情不附物即得。」（《五燈會元》卷九瀉山禪師）言毋需逃避外境，祇要做到「情不附物」，意即前引黃檗云「終日不離一切事，不被諸境所惑」。

大慧宗杲禪師曰：「佛云：『是法住法位，世間相常住。』」又云：『是法非思量分別之所能解。』此亦是不許擬心之異名耳。苟於應緣處，不安排不造作，不擬心思量分別計較，自然蕩蕩無欲無依。」（《大慧宗杲禪師語錄》卷廿三）所言「不擬心思量分別計較」亦「情不附物」意思。心若「情不附物」，便能應境無礙，如河流之水，遇河曲則曲，遇河直則直，於是逢聖則聖，逢凡則凡，逢佛則佛，逢衆生則衆生，隨緣任運，心無罣礙。

六祖曰：「見性之人，立亦得，不立亦得，來去自由，無滯無礙，應用隨作，應語隨答，普見化生，不離自性。」（《壇經·般若品》）「不離自性」即真心不變。禪宗雲門宗始創者文偃禪師，嘗以「涵蓋乾坤，截斷衆流，隨波逐浪」三句作爲門訓，稱「雲門三句」，見《五燈會元》卷十五。首句示心量廣

大，中句喻不變，末句喻隨緣，可見此宗對隨緣與不變之重視，此二者是互爲先後，即隨緣不變，亦不變隨緣；前者喻入世而不執世法，後者喻出世而不棄世法。惟則禪師讚雲門三句曰：「雲門宗格外縱擒，言前定奪，稱提三句關鍵，拈掇一字機鋒。」（《五燈嚴統》卷廿三）。《無門關》亦曰：「若能下得此三轉語，便可以隨處作主。」作主，禪家亦稱爲「主人公」。寒山詩：「世有一般人，不識主人公，隨客處處轉。」（《全唐詩》卷八〇六）《無門關》記「瑞巖彥和尚每日自喚主人公，復自應諾，乃云：『惺惺着，喏！』」他時異日莫受人瞞，喏！」瑞巖呼喚主人公，然後自己回答，意是提醒自己本來是主人公。佛家言作主，與儒家說「反求諸己」（《孟子·離婁》）同一精神。

能隨緣作主，則八風不能動，三際不能易，入世而不昧因果，出世而得自在。「作主」近似西方哲學所論的「意志自由」（Freedom of will）。意志是否自由的問題，始於古希臘哲學，迄今仍在辯論中，且無統一論。佛家言隨緣作主，可將此問題迎刃而解。吾人意志，實非無限自由，在某些方面，特別是因果律支配下，卻不能自由，最顯著例子是吾人不欲死而無法免死，然佛家具有甚大隨緣性與調和力，雖不能免死，卻能洞悉生死本是平等，在平等境界裏，「不見一切相，莫認前後三際，前際無去，今際無住，後際無來，安然端坐，任運不拘，方名解脫。」（《傳心法要》）所言「安然端坐，任運不拘」即隨緣也。凡夫貪生怕死，執生命甚重，故有生死對立之相。佛家則從生死流轉中解脫出來而歸還到本來自己，這個自己，是不囿於時間空間的永恆靜寂，其境界不可說不可測，與禪家所謂「父母未生時本來面目」彷彿，了不可得，雖可云涅槃，唯「生死涅槃，猶如昨夢，如昨夢故，當知生死及涅槃，無起無滅，無來無去；

其所證者，無得無失，無取無捨；其能證者，無作無止，無任無滅；於此證中，無能無所，畢竟無證，亦無證者，一切法性，平等不壞。」（《圓覺經》）禪師常以警語「生死大事，迅速無常，修行及時，慎勿放逸」勉勵弟子。對於一個初入修行之門者，生死看來是大事，但道行甚深的禪師，卻能以平常心視生死為平常事，來既自然，去亦自然，既明白自己從何處來，亦悟得自已往何處去，所往不過是歸還於自己，心無罣礙，「無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想。」（《心經》）具有這種大無畏精神的禪師，在臨終時仍從容自在，隨緣任運，對生命全無執著而安然示寂，此等事蹟，禪師傳記及燈錄記載甚多，可參閱。

（六）平常亦平等義

平等之意是「均平齊等，無高下、深淺之差別。指一切現象在共性或空性、唯識性、心真如性等上沒有差別，稱為平等，為『差別』之對稱⑧。」平等是佛教特色之一，為其他宗教及哲學所無。唯神宗教絕不容許神與人具平等地位，即使儒家亦有聖凡的比較觀念。昔梁武帝問達磨禪師：「如何是聖諦第一義？」師曰：「廓然無聖。」（《景德傳燈錄》卷三，其他禪籍亦引述）成聖是儒家修道的最高目標，禪宗更越一層而說「廓然無聖」。青原行思禪師嘗問六祖：「當何所務，即不落階級？」祖曰：「汝曾作甚麼來？」師曰：「聖諦亦不為。」祖曰：「落何階級？」師曰：「聖諦尚不為，何階級之有？」祖深器之。（《五燈會元》卷五）既不為聖諦，故無聖者為尊凡者為卑的對立觀念。有僧問趙州禪師：「不在凡，不在聖，如何免得兩頭路？」師曰：「去卻兩頭來答你。」（《古尊宿語錄》卷十三）意亦謂

在佛家心目中，無聖與凡之觀念也。聖凡之別既泯除，則萬法平等，聖凡一如，故曰「不落階級」。這樣說並非刻意菲薄儒家所崇的聖賢品格，而是喻不可懷著求取成聖的欲念去修行，及存聖凡差別之心去揚聖抑凡。事實上，身為儒家之首的孔子也不敢以聖者自居，彼云：「若聖與仁，則吾豈敢。」（《論語·述而》）在平等境界裏，聖人心即平常心，聖人行即大眾所實踐的德行。六祖曰：「心平何勞持戒，行直何用修禪，恩則孝養父母，義則上下相憐，讓則尊卑和睦，忍則眾惡無喧。……」（《壇經·疑問品》）諸德行如孝養父母、上下相憐、尊卑和睦等，皆是人人平常應做的道義。僧肇曰：「道遠乎哉！觸事而真。聖遠乎哉！體之即神。疏曰：『道遠乎哉者，言不遠也，觸事皆是道，更無別道耳。聖遠乎哉者，亦言不遠也，體悟即是聖，更無別有聖人。』」（《涅槃無名論》）雲峯文悅禪師亦曰：「道遠乎哉！觸事而真。聖遠乎哉！體之則神。所以婆婆世界裏，以聲音為佛事；香積世界，以香飯為佛事；翠岩這裏，祇於出入息內供養承事。」（《五燈會元》卷十二）喻在無差別的境界裏，娑婆亦是淨土，最高的真理亦是最平常的道理，最遙遠的大道就在目前，故曰「道遠乎哉，觸事而真。」若將最高與平常分立，便生差別之相，且有趨高避低的傾向，非禪家所取，蓋真理非捨平常事而外在也。質言之，即事中有理，理中有事。禪宗言平常，與世俗所謂「平淡無奇」截然不同，後者呈現貴賤好醜的不平等相。禪宗的平常，是般若直觀的平常，亦是泯除一切差別的平常，故平常亦具平等義。「至道無難，唯嫌揀擇。」（三祖僧璨《信心銘》）有高低聖凡的揀擇便不是道，亦不是平等。有僧問曹山本寂禪師：「如何是佛向上人？」師曰：「非佛。」（《五燈會元》卷十三）佛法本平等，無上下之分，若有則不是佛法，佛即眾生，眾生即佛，所謂「心佛眾生，三無差

別」是也。若謂衆生外別有佛，則是著佛相，實相本無相，「凡所有相皆是虛妄。」（《金剛經》）禪公案喻平等者甚多，不勝枚舉。

（七）道場無所不在

禪宗，不像天台、華嚴、唯識等大宗派自立一廣大系統學說，由於沒有固定理論，又不立判教，故不受任何學說及儀式所拘束，亦無限定學道者採用何種修行法，所以禪門容許各宗不同修行方式，坐禪也可，唸佛也可，持咒也可，連日常諸行也列爲學道法門，所謂「歸元無二路，方便有多門」是也。在禪家心目中，最崇高的真理也是最普遍的真理，「平常心是道」的觀念，便是這樣產生。基於「佛法在世間，不離世間覺」（六祖語，見《壇經·般若品》），此平常心在世間處處顯現，且具甚大包涵性，日常生活一舉一動，皆可悟得真理，如行住坐臥，穿衣吃飯等，均簡單平易，撲實無華。佛門無秘門，佛法非秘法，人人可學。孔子曰：「我欲仁，斯仁至矣。」（《論語·述而》）欲仁，則仁至，與禪宗所稱「要行即行」（臨濟語）意思相仿，要行道，隨時隨地均可行。昔光嚴童子在路上遇見維摩詰居士，問彼從何處來，維摩詰答從道場來，復問道場在何處，則不說道場所在而答：「直心是道場。」（《維摩詰經·菩薩品》）直心即真心。敦煌本《壇經》曰：「（六祖云：）於一切時中，行住坐臥，常行直心是。……不行直心，非佛弟子。……但行直心，於一切法無有執著，名一行三昧⑨。」祇要具備真心，處處皆可作道場。誌公禪師曰：「對境妄心不起，舉足即是道場。」（《景德傳燈錄》卷廿九）近代禪宗高僧虛雲和尚亦曰：「平常日用，

皆在道中行，那裏不是道場？本用不著甚麼禪堂，也不是坐才是禪的。所謂禪堂，所謂坐禪，都是爲我等障深慧淺的衆生而設⑩。」有僧問玄沙禪師：「承古有言：『舉足下足，無非道場。』如何是道場？」師曰：「你卻沒！」再問：「爲甚麼得恁麼難見？」師曰：「祇爲太近。」（《五燈會元》卷七）此僧不見道場之原因，是誤以爲道場有遠近之別，而不知隨處都是道場。另公案記僧問趙州禪師：「如何是趙州？」師曰：「東門、西門、南門、北門。」（同上卷四）喻無論那一門都是道場通路，此路無限定那一方向，蓋「道不屬擬向，擬向即乖。」（亦趙州語，見《景德傳燈錄》卷十）華嚴禪師曰：「佛法在日用處，行住坐臥處，吃茶吃飯處，語言相問處，所作所爲處。」（《指月錄》卷七）亦表示道場無所不在。禪公案喻處處是道場者甚多，不能盡舉。

禪宗重視在日常生活中悟道，歷代禪師所留下一千七百則公案，均以日常事物爲題材，全無詭譎荒誕之說，亦不涉形而上學言論。「禪宗之擅長於日常生活中所面對之境物，皆能因機說法，以表達種種甚深微妙之理，並使此理於平日用事中，如如呈現，相即相入，而一無滯礙之宗風而論，則又與華嚴宗言事理無礙、事事無礙之意旨最爲相契⑪。」然《華嚴經》之全經，言佛之法界之相即相入，卻整個即事事之無礙，以顯事理之無礙。禪宗乃即吾人衆生於其所在之世界所見之事物，取以喻佛家之義理，而於此當前之世界，得見此事理無礙、事事無礙。此則無異使《華嚴經》中之佛世界，入於吾人當下所見之世界；而莊嚴佛土，即成本地風光，而相入相即，在此點上，禪宗固與《華嚴經》之興趣最近。禪宗大德之善觀此無礙，於吾人日常生活之事物所成之境中，高遠廣大雖不及華嚴，而親切平易則又大過之；以使人更能即其平日生活所行之境，以見佛境，即其平日之

心以見佛心，即其平日之事以見佛事。故永明《宗鏡錄》序謂『無邊義海，咸歸顧盼之中；萬像形容，盡入照臨之內，斯乃曹溪一味之旨。』則亦更能表現《華嚴》所謂「心佛眾生，三無差別」⑫。

禪宗既視日常事物為道場，又不設立一套煩瑣理論，故其修行方法簡單平易，學道者並不需先具甚麼條件如學歷、階級、年齡、資質等。以「平常心」修「平常道」，在古今一切學術思想中唯禪宗所獨有。晚唐武宗毀滅佛教後，禪宗不像其他宗那樣一蹶不振，蓋能普及大眾而一枝獨秀者也。

（八）成道的要素——直觀智

人人皆有平常心，人人皆作平常行如行住坐臥、穿衣吃飯等，然非人的平常心及平常行均成道。喻平常心的公案皆表示「馬祖系統的禪師所強調平常心是道的思想，即『饑來吃飯、困來即眠』，可是後代的學禪者往往在此產生誤解，以為這是非常簡單的事，祇要開口吃飯，閉眼睡覺便可以了。其實他們卻不知道，真正要達到平常心，卻必需經過無數不平常的修持。『饑來吃飯，困來即眠』乃是一種平常心的境界而已⑬。」古今學道者多矣，而成道者稀。黃檗禪師嘆曰：「此門中千人萬人，祇得三個五個（成道）。」（《古尊宿語錄》卷三）唐代文人白居易問道林禪師：「如何是佛法大意？」師曰：「諸惡莫作，眾善奉行。」白復問：「三歲孩兒也解怎麼道？」師曰：「三歲孩兒雖道得，八十老人行不得。」白遂作禮。（《景德傳燈錄》卷四）戒顯禪師曰：「余初入道，自恃甚易，退而自省，矛盾極多，遂力行三年，方得事事如理；乃至趙州四十年不雜用心，香林四十

年打成一片，涌泉四十年尚有走作，皆悟後事也。」（《禪門鍛鍊說》，收入《卍續藏經》）足見成道不易。禪宗重自悟自證，自明自見；先有悟，才可明心見性，悟與修相輔而行，缺一則修道不成。禪宗雖有頓悟與漸悟的議論，但悟義則一。鵝湖禪師嘗問諸碩德曰：「行住坐臥，畢竟以何為道？」有對曰：「知者是道。」師曰：「不可以智知，不可以識識，安得知者是道乎？」眾杜口。（《景德傳燈錄》卷七）可見禪宗說「悟」，並不是一般人所謂「明白」、「知道」、或「了解」，而是本於如實觀智慧之悟證，如實觀智慧亦稱為「直觀智」，也名「觀照般若」、「出世智」、「佛智」、「佛知見」（六祖語），與通常所言的智慧有別，後者是以一般知識及經驗為本，以世間事物為對象，並以六根為媒介，具計度分別，故亦稱「世間智」。直觀智是平等的絕對智，是超越世俗知識及經驗，廣廓無際，貫通世法與出世法，在現象界不著形相，在本體界不起依附。世間智並非無用處，科學技術的發展有賴世間智引導。直觀智非世間智所能測度，因前者是不囿於時間及空間，故深邃遠大，堅強銳利，能破無明、去煩惱、證菩提、顯佛性；唯不可執不可傳，祇有自己能體驗，故「說與人不得，呈似人亦不得，……如人飲水，冷暖自知。」（《大慧宗杲禪師語錄》）

世間智的對象是世間法，所用方法是觀察、分析、綜合、推理等，所得知識不能超越感覺與想像範圍，且有主客對立，蓋以我為主，我所知所見為客。直觀智的作用是悟證，直指吾人的真心，「指」雖可釋為指向，實則指者與所指同屬一體，自心所體驗乃自己本性，即禪家所謂「明心見性」。黃檗禪師曰：「云何是見性？性即是見，見即是性，不可以性更見性。聞即是性，不可以性更聞性。……若見性人，何處不是我之本性。」（《古尊宿語錄》卷三黃檗《宛陵錄》）意謂見者與所見皆是同一，表示

無主客對立，或云主亦是客，客亦是主。有僧問惟寬禪師：「道在何處？」師曰：「祇在目前。」曰：「我何不見？」師曰：「汝有『我』故，所以不見。」曰：「我有『我』故即不見，和尚還見否？」師曰：「有『汝』有『我』，輾轉不見。」曰：「無『汝』無『我』還見否？」師曰：「無『汝』無『我』阿誰求見？」僧無語。（《五燈會元》卷三）因為有「我」與「你」的主客對立，所以不能見道，若無我你的差別，便沒有「阿誰」（見者）與被見的對立。此種同一性非具直觀智不能體驗。

一般人以為直觀智祇是具天資的少數人所具有，其實不然，在「心佛眾生，三無差別」的平等境界裏，人人皆能啟發其直觀智。若謂「佛知見（直觀智）我輩無分，如是解乃是謗經毀佛。」（六祖語，見《壇經·機緣品》）禪宗言見性，即用直觀智來徹見自己的心性。直觀智的啟發，依各人稟賦而異，器根利者頓開茅塞，鈍者則需多用功夫。現代心理學常用「智力商數」來衡量一個人的智力，以商數高者為智，低者為愚，此是有級別之世間智，在人人皆有佛性及皆可成佛的平等法裏，直觀智是無級別的純一絕對智。六祖不識字，若以世間智觀之，則屬「文盲」，但在直觀智啟發下，能成祖成佛，且是中國佛教史上一偉人。《壇經》記有僧名法達，嘗讀《法華經》三千次亦未能悟道，求六祖給開示，六祖評彼曰：「心迷《法華》轉，心悟轉《法華》，讀經久不明，與義作讎家。」並諭法達「開佛知見」，即開啓自己的直觀智，蓋法達祇在經文義理上用功，而忽略了以直觀智明心見性。當今研究佛學者多矣，佛學著述亦汗牛充棟，議論橫溢，在經典析義研理上，成績輝煌，世間智於佛學上用功，可謂臻極點矣。且有自標門戶，競耀鴻博，並圖凌駕他人。在芸芸學者之中，能以直觀智返照自己及實踐佛陀教導者，試問復有幾人？

註釋：

①《楞伽師資記》為敦煌出土唐代禪典。引文取自金九經點校本，全文載石峻等編《中國佛教思想資料選編》第二卷第四冊，北京中華書局，一九八三。引文見一五二頁。

②據陳光天編著《曹源一滴水——介紹禪宗》所分類集錄之禪公案，台灣商務印書館，一九八八。一四五至一五六頁。

③引自惠光禪師：《禪學法門》，台灣武陵出版社，一九八五。

④大應禪師為十七世紀日本禪僧，引文見日種讓山著，芝峯法師譯：《禪學講話》，台灣中華佛教文化館，一九七四重印（原書為一九四三年江蘇焦山佛學院出版）。一七頁

⑤引自吳怡：《公案禪語》，台灣東大圖書公司，一九七九。八〇至八一頁。

⑥原載《覺世旬刊》，轉引自聖嚴法師：《禪門修證指要》，台灣東初出版社，一九九五修訂版。二一五頁。

⑦大乘入道四行之說出《楞伽師資記》，見註①。

⑧引自星雲法師監修《佛光大辭典》「平等」條，台灣佛光出版社，一九八八。

⑨引自郭朋：《壇經校釋》，北京中華書局，一九八三。二七至二八頁。

⑩同註⑥，二一九頁。

⑪引自何國銓：《中國禪學思想研究》，台灣文津出版社，一九八七。九頁。

⑫引自唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》卷三（唐君毅全集卷十六），台灣學生書局，一九八六。一三三一至一三三二頁。

⑬同註⑤。五五頁。



天台宗教典論

天台宗，陳隋之際的智顗實際創立，因住地（包括後來榮尊的祖庭國清寺）在浙江天台山而得名。又因為此宗以《法華經》為依據的根本經典，別稱「法華宗」。天台宗在中唐時確立的傳法系統（即祖統）為九祖：高祖龍樹；二祖慧文（又稱「北齊尊者」）；三祖慧思（又稱「南岳尊者」）；四祖智顗（又稱「智者大師」）；五祖灌頂（又稱「章安尊者」）；六祖智威（又稱「法華尊者」）；七祖慧威（又稱「天宮尊者」）；八祖玄朗（又稱「左溪尊者」）；九祖湛然（又稱「荆溪尊者」）。這中間，龍樹是公元前三世紀左右的南印度人，慧文是公元六世紀中葉的北齊人，兩人之間並無直接的師承關係，只是因為慧文的思想受啟於龍樹的《大智度論》，出於理論上的追溯，天台宗才尊

①同法②。五五頁。

樂著十六），台觀學主書同，一八八六。一三三一至一三三二

①自觀音經：《中國哲學史綱目·宗教篇》等三（書音經全一八八八。式頁。

①自同國錄：《中國哲學史綱目·宗教篇》等三（書音經全一八八八。式頁。

①自同國錄：《中國哲學史綱目·宗教篇》等三（書音經全一八八八。式頁。

①自同國錄：《中國哲學史綱目·宗教篇》等三（書音經全一八八八。式頁。

①自同國錄：《中國哲學史綱目·宗教篇》等三（書音經全一八八八。式頁。

①自同國錄：《中國哲學史綱目·宗教篇》等三（書音經全一八八八。式頁。

①自同國錄：《中國哲學史綱目·宗教篇》等三（書音經全一八八八。式頁。

陳士強

龍樹為東土高祖（即「初祖」）。自慧文以下的各祖之間都是師徒，他們個人的活動以及相互間的學術傳承，構成了天台宗自北齊至中唐，從思想醞釀（慧文、慧思），到創立教派（智顗），進而展延光大（灌頂、智威、慧威、玄朗、湛然）的歷史過程。天台宗的主要教理有：

一、五時八教。此為天台宗的判教學說。五時，是將釋迦牟尼一代教化分為華嚴時（說《華嚴經》）、鹿苑時（說《阿含經》）、方等時（說《維摩經》、《金光明經》、《楞伽經》等）、般若時（說《般若經》）、法華涅槃時（說《法華經》、《涅槃經》）等五個時期。八教，是將上述五時中所說的教法，

按形式分爲頓教、漸教、秘密教、不定教等「化儀四教」，按內容分爲藏教、通教、別教、圓教等「化法四教」。

「五時八教」這個詞是在天台宗九祖湛然的著作中才出現的，《法華經玄義釋籤》、《法華經文句記》、《止觀輔行傳弘決》中各使用過一次。但它的思想根源於智顗《法華經玄義》卷十所說的「五味」、《法華經玄義》卷一和《維摩經玄疏》卷六所說的四教（頓、漸、不定、秘密）、《四教義》所說的四教（藏、別、圓、通）。本世紀六十年代末至七十年代初，日本天台宗學者曾就「五時八教是否爲天台大師智顗親自所說」展開了一場大的爭論。但肯定「五時八教」爲天台宗的重要理論之一，乃是中日學術界的共識（詳見日本岩城英規《五時八教爭論考》，南京博物院《東南文化》1994年第2期《天台山文化專號》第二輯）。

二、三諦圓融（又稱「圓融三諦」）。這是天台宗根據《中論》「三是偈」建立的諸法實相說（事物的本體論和真理論）。三諦，指在事物的空、假、中（中道）三種性質的基礎上確立的三種真理，即空諦、假諦、中諦。這三諦不是彼此孤立的，而是互具互融的。從空諦的立場看則三諦皆空，從假諦的立場看則三諦皆假，從中諦的立場看則三諦皆中。用三諦反觀事物，又形成空觀、假觀、中觀三種觀察法，而這三種觀察法又是一切衆生的每一念中同時具足的。這便是「一心三觀」（見《法華經玄義》卷一、卷二及《摩訶止觀》卷一、卷三、卷五）。

三、一念三千。這是根據《華嚴經》和《大智度論》中所說的十法界、《法華經》中所說的十如是、《大智度論》中所說三種世間建立起來的學說，主要用來說明心與物之間的關係。十法界，指的是衆生的十種類別，即地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、

人、天（以上稱爲「六凡」）、聲聞、緣覺、菩薩、佛（以上稱爲「四聖」）。十如是，指的是構成事物的十個方面，即如是相（相狀）、如是性（本性）、如是體（體質）、如是力（功能）、如是作（活動）、如是因（主要條件）、如是緣（輔助條件）、如是果（結果）、如是報（報應）、如是本末究竟（總體），「如是」是「就是這樣」的意思，表示強調。三種世間，指的是世俗的三種世界，即五陰世間（構成衆生個體的五種要素，即色陰、受陰、想陰、行陰、識陰）、衆生世界（衆生的群體）、國土世界（衆生的生存環境）。每一法界中蘊含着十法界，十法界各各互具而構成「百法界」；百法界中的每一界又各具十如是，演成「千如是」；千如是中的每一項又都離不開三種世間，從而變成「三千種世間」。這三千世間是衆生的一念之中就能具足的，這便是「一念三千」（見《摩訶止觀》卷五、《法華經玄義》卷二、《法華經文句》卷二）。

天台宗的主要教典有：《法華經玄義》、《法華經文句》、《摩訶止觀》（以上稱爲「天台三大部」）、《金光明經玄義》、《金光明經文句》、《觀音玄義》、《觀音義疏》、《觀無量壽佛經疏》（以上稱之爲「天台五小部」）、《修習止觀坐禪法要》、《大乘止觀法門》、《國清百錄》、《止觀大意》、《十不二門》、《金剛錚》、《天台四教儀》、《四明十義書》等。

（1）《法華經玄義》又名《妙法蓮華經玄義》、《法華玄義》，十卷（因每卷各分上下，故又作「二十卷」）。隋代智顗說，灌頂記。智顗的生平事跡見灌頂《隋天台智者大師別傳》、唐道宣《續高僧傳》卷十七，灌頂的生平事跡見《續高僧傳》卷十九。通行本有《大正藏》（第三十三冊）本等。智顗開講姚秦鳩摩羅什翻譯的《法華經》七卷（一作「八卷」）的義旨有兩

次：第一次是陳廢帝光大元年（567）在金陵瓦官寺，第二次是隋文帝開皇十三年（593）在荊州當陽縣玉泉寺。今本《法華經玄義》是根據第二次講說的內容記錄整理的，成於仁壽二年（602）。

本書為《法華經》經題（經名）和教相（義旨）的詳細解說。智顗獨創的釋經方式為「五重玄義」，即不論是哪一部佛經，都從釋名、辨體、明宗、論用、判教五個方面對佛經進行剖析。本書即是以「五重玄義」為軸心展開的。先為通解（又稱「七番共解」），以標章、引證、生起、開合、料簡、觀心、會異七科，總釋五重玄義；後為別釋，對五重玄義的每一重各各進行解釋。其中，在第一重玄義「釋名」中，對《法華經》全稱的「法」、「妙」、「蓮華」、「經」等字的意義分別予以詮釋。在對「妙」字的解釋中，提出了「跡門十妙」和「本門十妙」。跡門十妙，指的是境妙、智妙、行妙、位妙、三法妙、感應妙、神通妙、說法妙、眷屬妙、利益妙。「本門十妙」，指的是本因妙、本果妙、本國土妙、本感應妙、本神通妙、本說法妙、本眷屬妙、本涅槃妙、本壽命妙、本利益妙。在五重玄義「判教」中，先批判了「南三北七」的舊說，次立自家的「五時八教」說。所說的「南三北七」，指的是南北朝南方三師和北方七師的教相判釋。南方三師的判教是：一、虎丘山笈法師的三時教，有相、無相、常住教。二、宗愛、僧旻的四時教，有相、無相、同皈、常住教。三、定林寺僧柔、慧次及道場寺慧觀的五時教，有相、無相、褒貶抑揚、同皈、常住教。北方七師的判教是：一、武都山劉虬的五教，人天、有相、無相、同皈、常住教。二、菩提流支的二教，半字、滿字教。三、慧光的四宗，因緣、假名、誑相、常宗。四、護身寺自軌的五宗，因緣、假名、誑相、常、法界宗。五、耆闍寺安廩的六宗，因緣、假名、誑相、常、真、

圓宗。六、某禪師的兩種大乘教，有相、無相。七、菩提流支（一說鳩摩羅什）的一音教（見《法華經玄義》卷十）。這些均為珍貴的佛教史資料。

有關《法華經玄義》的注疏有：唐代湛然《法華經玄義釋籤》二十卷、《法華經玄義科文》五卷、宋代法照《法華經玄義讀教記》五卷、從義《法華玄義補注》三卷、善月《法華大部妙玄格言》二卷、有嚴《法華經玄義備檢》四卷、智詮《法華經玄義證釋》十卷、清代靈耀《法華經釋籤緣起序指明》一卷等。其中最重要的是湛然的《法華經玄義釋籤》。《法華經玄義》的節略本有：明代傳燈《法華經玄義輯略》一卷、智旭《法華經玄義節要》二卷。

（2）《法華經文句》又名《妙法蓮華經文句》、《法華文句》，十卷（因每卷各分上下，故又作「二十卷」）。隋代智顗說，灌頂記。通行本有《大正藏》（第三十四冊）本等。智顗於陳後主禎明元年（587），在金陵光宅寺開講《法華經》的經文，時有灌頂作了記錄。在相隔了四十二年之後，到了唐太宗貞觀三年（629），灌頂對原先的記錄作了修治，仗之成書。本書在流傳過程中，文句有些竄亂，及至唐玄宗天寶七年（758），天台宗八祖左溪玄朗，對照經文的次序對傳本作排比整理，傳今的本子即是玄朗的整理本。其中，有數十處與隋代吉藏《法華玄論》同文，可能是灌頂或玄朗在整理時，為彌補原先未曾講及的缺漏而補進去的。

本書是對《法華經》結構和字句的詳細解說。書中將全經大別為二門：前十四品（始《序品》，終《安樂行品》）為跡門，是如來（釋迦牟尼佛）應化垂跡時開方便的權門，示真實的妙理（「開權顯實」）所說的教法。後十四品（始《從地涌出品》，終《普賢菩薩勸發品》）為本門，是如來開菩提伽耶覺悟成道的

近跡，顯久遠以前就已成佛的本地（「開跡顯本」）所說的教法。本、跡二門中，又各有序分、正說分、流通分三分。其中，本門正說分以第二品《方便品》為主，跡門正說分以第十六品《如來壽量品》為主。作者獨創了四種釋例（又稱「天台四釋」、「四釋」）來解說經文：一、因緣釋，以四種悉檀為因緣，解釋教法的興起。這四種悉檀是：引眾生樂欲的「世界悉檀」，使眾生生信的「各各為人悉檀」，破除外道惡執的「對治悉檀」，使眾生入於實相的「第一義悉檀」；二、約教釋，將如來一代教化分為藏、通、別、圓四教，就此四教，由淺至深，解釋經文；三、本跡釋，從本地、垂跡二門，解釋如來和弟子的事跡；四、觀心釋，將如來所說的法義，作為觀心的對境來解釋經文。另外，作者還在書中破斥了南北朝一些法師的見解，如在《序品》中，就《法華經》的科分，破斥了道憑等七師之說，就「說無量義」，破斥了道生等五師之說；在《方便品》中，就「十如實相」，破斥了光宅（法雲）等四師之說；在《法師品》中，就「示真實相」，破斥了道生等十一師之說。特別是對梁代光宅寺法雲的見解，論破尤多。

有關《法華經文句》的注疏有：唐代湛然《法華經文句記》三十卷、《法華經文句科文六卷》、道暹《法華經文句輔正記》十卷、智雲《妙經文句私志諸品要義》二卷、《妙經文句私志記》十四卷、宋代法照《法華經文句讀教記》七卷、從義《法華經文句補注》四卷、有嚴《法華經文句竅難》四卷、善月《法華經文句格言》三卷、清代道霈《法華經文句纂要》七卷。其中，以湛然的《法華經文句記》為最重要。

（3）《摩訶止觀》又名《圓頓止觀》，十卷（因每卷各分上下，故又作「二十卷」）。隋代智顗說，灌頂記。通行本有《大正藏》（第四十六冊）本等。智顗自隋文帝開皇十四年

（594）四月二十六日起，在荊州玉泉寺開講圓頓止觀法門，每天早晚各講一次，歷時九十天，這次講說的內容經灌頂的記錄整理，便成了本書。據唐代湛然《止觀輔行傳弘決》卷一記載，本書原名《圓頓止觀》，有三種本子流傳於世。第一種為十卷，第二種為二十卷本，第三種為十卷本，但每卷各分上下。時人稱第二種本子為廣本，第三種本子為略本，其實第三種本子乃是第二種本子的再治本，湛然將第三種本子改題為《摩訶止觀》，傳今的即是這後一種本子。智顗生前說南岳慧思所傳三種止觀：一、漸次止觀，指初淺後深，如階梯一樣，需依次修習，最後才能達到對真理（「實相」）的體證的止觀。二、不定止觀，指修習的次第可以隨機變更的止觀。三、圓頓止觀，指一開始便能頓悟真理（「實相」）的止觀。《摩訶止觀》所述的是圓頓止觀。

本書的書首有灌頂所寫的緣起，正文由「五略」和「十廣」組成。五略，指的是發大心、修大行、感大果、裂大網、歸大處，即正文第一章「大意」所分的五節，這五節概述全書各章的大意。十廣，指的是大意、釋名、體相、攝法、偏圓、方便、正觀、果報、起教、旨歸，即正文所分的十章。但智顗只講到第七章「正觀」（內缺「十境」中的末三境，即上慢境、二乘境、菩薩境），第八章「果報」、第九章「起教」、第十章「旨歸」沒有講，這後三章的內容主要是通過「五略」中的感大果、裂大網、歸大處三節的介紹得知的。所述的七章中，第一章「大意」，概述全書的內容；第二章「釋名」，解釋止觀的含義；第三章「體相」，解釋止觀的質體和性能；第四章「攝法」，說止觀為統攝一切事理的法門；第五章「偏圓」，分析止觀的偏淺方面和圓深方面；第六章「方便」，說修習止觀之前的二十五種加行（預備階段的修行）；第七章「正觀」，詳細介紹正式修習止觀的方法。下分十境和十重觀法，為全書的重點。所說的十境，

指正修正觀所觀察思維的十種境界。它們是：陰入界、煩惱、病患、業相、魔事、禪定、諸見、增上慢、二乘、菩薩。十重觀法，又稱「十乘觀法」、「十種觀法」、「十法成乘」、「觀心十法門」，指正修正觀的十種方法。它們是：觀不可思議境、起慈悲心（又名「眞正發菩提心」）、巧安止觀（又名「善巧安心」）、破法遍、識通塞、修道品（又名「道品調適」）、對治助開、知位次、能安忍、無法愛（又名「離法愛」）。其中，「觀不可思議境」又爲天台宗十重觀法的根本。

有關《摩訶止觀》的注疏有：唐代湛然《止觀輔行傳弘決》四十卷、《摩訶止觀輔行搜要記》十卷、《摩訶止觀科文》五卷、佚名《摩訶止觀科節》一卷、道邃《摩訶止觀記中異義》一卷、宋代從義《摩訶止觀輔行補注》四卷、《摩訶止觀義例纂要》六卷、法照《摩訶止觀輔行讀教記》六卷、有嚴《摩訶止觀助覽》四卷、遵式《摩訶止觀義題》一卷、處元《摩訶止觀義例隨釋》六卷、清代受登《摩訶止觀實義科》二卷等。其中，以湛然《止觀輔行傳弘決》爲最重要。其他研究性著作有：唐代湛然《止觀義例》二卷、《止觀大意》一卷等。其節本有：唐代梁肅《刪定止觀》三卷。

（4）《金光明經玄義》又名《金光明玄義》、《光明玄》二卷。隋代智顗說，灌頂記。約成於隋開皇三年（583）至開皇十七年（597）之間。通行本有《大正藏》（第二十九冊）本等。

本書爲《金光明經》經名和義旨的詳細解說。《金光明經》的譯本共有五種：北涼曇無讖譯的四卷本、陳代眞諦譯的七卷本（已佚，僅有經序及正文第一卷見存於日本《聖語藏》之中）、北周闍那崛多譯的五卷本（已佚）、隋代寶貴合前三本而成的八卷本、唐代義淨譯的十卷本。本書所解說的對象是北涼曇無讖的

譯本。全書分爲五章：一、釋名；二、出體；三、明宗；四、論用；五、教相，合稱「五重玄義」。其中，釋名章佔四分之一篇幅。該章分爲通別、翻譯、譬喻、附文、當體五節，用三道（惑、業、苦道）、三識（菴摩羅識、阿梨耶識、阿陀羅識）、三佛性（正因、了因、緣因佛性）、三般若（實相、觀照、文字般若）、三菩提（實相、實智、方便菩提）、三大乘（理、隨、得乘）、三身（法、報、應身）、三涅槃（性淨、圓淨、方便淨涅槃）、三寶（佛、法、僧寶）、三德（法身、般若、解脫）等「十種三法」（略稱「十法」），來說明因果的始終。以無明爲本，其序爲從「三道」到「三德」，稱爲「順說」；以法性爲本，其序爲從「三德」到「三道」，稱爲「逆說」。

《金光明經玄義》自唐末五代之後，傳有兩種本子。一種爲廣本，即在釋名章「當體」一節之後，有「十法觀心」之文（即「觀心釋」，又稱「觀行釋」），認爲從「三道」至「三德」的十種三法存在於衆生的心行之中。一念之心，具顯金光明法性，而略本則無之。宋代天台宗因爭論廣本和略本的眞僞，分裂爲「山家」和「山外」兩派。山家派以知禮爲代表，認爲廣本爲智顗的眞作；山外派以志因、晤恩、源清、洪敏、慶昭、智圓等爲代表，認爲廣本爲僞作，略本爲眞作。有關《金光明經玄義》廣、略兩本眞僞之爭的實質，是主張「妄心觀」還是主張「眞心觀」。山家派主張「妄心觀」，認爲觀心的目的是爲了將「凡心」轉變成「理心」，故觀察的對象應當是日常起滅的剎那心，即無明妄心。山外派主張「眞心觀」，認爲只有理解圓融三諦的妙理（「妙解」），才能產生一心三觀的妙行，故觀察的對象不是「妄心」而是能靈知自性的「眞心」（即「理心」）。由於山外派數傳後絕嗣，後世流傳的天台宗均出自山家派，故傳今的《金光明經玄義》也是廣本。

有關《金光明經玄義》的注疏有：宋代知禮《金光明經玄義拾遺記》六卷、智圓《金光明經玄義表微記》一卷等。

(5)《金光明經文句》又名《金光明文句》、《光明文句》，六卷、隋代智顗說，灌頂記。約成於隋開皇三年(583)至開皇十七年(597)之間。通行本有《大正藏》(第三十九冊)本等。

本書是對北涼曇無讖譯的《金光明經》四卷的結構和字句的詳細解說。書中將《金光明經》大別為三分：第一品《序品》至第二品《壽量品》中「天龍集信相菩薩室」的一品半為序分(又稱「序段」)；第二品《壽量品》中自「爾時四佛告說」以下至第五品《空品》的三品半為正說分(又稱「正說段」)；第六品《四天王品》至第十八品《贊佛品》的十三品為流通分(略稱「流通段」)，並且重點解釋了前二分。內容叙及金光明懺悔法(略稱「金光明懺法」)、二空(人空、法空)觀、四教(藏、通、別、圓)說等。

有關《金光明經文句》的注疏有：宋代知禮《金光明經文句記》十二卷、從義《金光明文句新記》七卷、明得《金光明文句科》一卷。

(6)《觀音玄義》又名《觀音經玄義》、《普門品玄義》、《觀音玄》，二卷。隋代智顗說，灌頂記。約作於隋開皇十四年(594)至大業十三年(617)之間。通行本有《大正藏》(第三十四冊)本等。

《法華經》二十八品中，以第二品《方便品》、第十四品《安樂行品》、第十六品《壽量品》和第二十五品《觀世音菩薩普門品》為最重要。本書是《觀世音菩薩普門品》的品名和大旨的詳細解說，也是現存最古的《普門品》注釋。書中採用《法華經玄義》所立的五重玄義來釋經，而以「釋名」為重點(分人

法、慈悲、福慧、真應、藥珠、冥顯、權實、本跡、緣了、智斷十義)。其特色在於闡述了天台宗的「性具」說，認為十界(六凡四聖)衆生都具備三千迷悟之法。佛陀斷盡修惡而唯存性惡，一闡提斷盡修善而唯存性善。性善、性惡，永不喪失。佛不斷性惡，故能受慈善根力的薰習，下至阿鼻地獄教化衆生；一闡提不斷性善，故能遇緣而得發善。宋代天台宗人強調的「性惡」說就是以此為依據展開的。但由於《智者大師別傳》、《大唐內典錄》、《續高僧傳》等未曾著錄《觀音玄義》、《觀音義疏》、《觀無量壽佛經疏》，而《觀音玄義》、《觀音義疏》在內容上是以《法華玄義》為指導展開的，並採用與隋代吉藏「十雙」(即前面講到的人法、慈悲、福慧等十義)相似的解釋法，故近世也有人懷疑這兩書可能是灌頂之作。

有關《觀音玄義》的注疏有：宋代知禮《觀音玄義記》四卷。

(7)《觀音義疏》又名《觀音經義疏》、《普門品義疏》，二卷。隋代智顗說，灌頂記。約成於隋開皇十四年(594)至大業十三年(617)之間。通行本有《大正藏》(第三十四冊)本等。

本書是對《法華經·觀世音菩薩普門品》字句的詳細解說。書中用四教、三觀等教法，破斥「他師」、「舊解」等諸說，從口機感應、意機感應、身機感應等方面，闡明了觀世音菩薩聞音救苦的功德。它與《觀音玄義》同為天台宗性具學說的重要典據。

有關《觀音義疏》的注疏有：宋代知禮《觀音義疏記》四卷。

(8)《觀無量壽佛經疏》又名《觀無量壽經疏》、《觀經疏》，一卷。隋代智顗述，撰時不詳，通行本有《大正藏》(第

三十七册)本等。

本書為劉宋曇良耶舍翻譯的《觀無量壽佛經》一卷的注釋。書中初立五重玄義，以闡釋經名；次判《觀經》以心觀為宗，以實相為體，以生善滅惡為用，屬菩薩藏中的頓教；後隨文作釋，並以日想、水想、地想、寶樹、寶池、寶樓、華座、像、真身、觀音、勢至、普、雜想、上輩、中輩、下輩等十六種觀法（「十六觀」）為定善。本書在唐宋時代流通甚廣，講說者甚多。但近代有些學者從內容上考證，懷疑它為後人的偽作，理由是智顗釋經，是按名、體、宗、用、教相（「五重玄義」）的次第展開的，而本書則是先「宗」後「體」，另外，在隨文解釋中，有摘自北周慧遠《觀無量壽佛經疏》的內容。

有關《觀無量壽佛經疏》的注疏有：唐代法聰《觀無量壽佛經記》一卷、宋代知禮《觀無量壽佛經融心解》一卷。

（9）《修習止觀坐禪法要》又名《坐禪法要》、《童蒙止觀》、《小止觀》，一卷。隋代智顗撰。約成於隋開皇十四年（594）至開皇十七年（597）之間。通行本有《大正藏》（第四十六册）本、中華書局1988年6月版李安《童蒙止觀校釋》本等。智顗有關「止觀」的著作凡有四種：一是講圓頓止觀的《摩訶止觀》，灌頂記為十卷；二是，講漸次止觀的《釋禪波羅蜜次第法門》，法慎記為三十卷，灌頂再治時作十卷；三是講不定止觀的《六妙門》，一卷，為智顗應陳代尚書令毛喜之請而出；四是講小止觀的《修習止觀坐禪法要》，是智顗為俗兄陳鍼所撰。

本書為節略《摩訶止觀》和《釋禪波羅蜜次第法門》的內容而成。全書分為十章：具緣、訶欲、棄蓋、調和、方便（又名「方便行」）、正修（又名「正修行」）、善發（又名「善根發」）、覺魔（又名「覺知魔事」）、治病、證果。其中，第一章至第五章，在《摩訶止觀》中為第六章《方便》，在《釋禪波

羅蜜次第法門》中為第六章《方便》，主要論述在修習止觀之前應修持的二十五種方便法門。內容包括：具五緣（持戒清淨、衣食具足、得閑居靜處、息諸緣務、近善知識）、訶五欲（色、聲、香、味、觸）、棄五蓋（貪欲、瞋恚、睡眠、掉悔、疑）、調五事（食、睡眠、身、息、心）、具五法（欲、精進、念、巧慧、一心分明）；第六章至第九章在《摩訶止觀》中為第七章《止觀》，在《釋禪波羅蜜次第法門》中為第七章《修證》，主要論述正式修習止觀的各種方法。內容包括：正修二種（於坐中修、歷緣對境修）、善根發相二種（外善根發相、內善根發相）、覺知魔事四種（煩惱、陰入界、死、鬼神）、明治病法二意（病發相、治病方法）；第十章在《摩訶止觀》和《釋禪波羅蜜次第法門》中沒有相應的章節。本書為修持止觀的入門書，流行頗廣。日本《大藏經索引·收錄典籍解題》說：「此天台《小止觀》被認為是佛教史上最初而最懇切地集大成的坐禪儀，其後在佛教史上出現的坐禪儀類，無一例外地皆承襲依用此天台《小止觀》而來。這是特別要注意的。」

（10）《大乘止觀法門》四卷。原題「陳慧思說」。慧思的生平事跡見唐道宣《續高僧傳》卷十七。通行本有《大正藏》（第四十六册）本等。據北宋遵式說，它是宋真宗咸平三年（1000）日僧寂照來華時，從日本重新傳入中國的。但據近世有些學者考證，它是用《大乘起信論》的思想建構的，懷疑屬他人所作。

本書分為止觀依止、止觀境界、止觀體狀、止觀斷得、止觀作用五節，以如來藏緣起為基礎，以意識中真妄和本識為中心，闡述了大乘止觀法門，尤以性具染淨兩種性質的「性具」說引人注目。

有關《大乘止觀法門》的注疏有：宋代了然《大乘止觀法門

宗圓記》五卷、遵式《大乘止觀法門釋要》四卷等。

(11)《國清百錄》四卷。隋代灌頂纂，成於隋大業元年(605)。通行本有《大正藏》(第四十六册)本等。

本書為天台宗早期文獻的匯編。全書共收文書一百零四件，始《立制法》，終《智者遺書與臨海鎮將解拔國述放生池》。內容包括：智顗所撰的制法、禮法、訓示、書答、發願文和遺書，陳隋兩朝皇室以及臣僚僧俗致智顗(包括他的弟子)的敕文書疏，以及為智顗和他所建的玉泉寺所撰的碑文等。

(12)《止觀大意》又名《摩訶止觀大意》、《圓頓止觀大意》，一卷。唐代湛然撰。約成於唐天寶七年(758)至建中三年(782)之間。湛然的生平跡見北宋贊寧《宋高僧傳》卷六。通行本有《大正藏》(第四十六册)本等。

本書為作者應李華之請而作，它與作者的《止觀義例》二卷，同為論述智顗《摩訶止觀》的大意與綱要的著作。《止觀義例》用所傳部別例、所依正教例、文義消釋例、大章總別例、解行相資例、心境釋疑例、喻疑顯正例等七例概括《摩訶止觀》中的要旨。而本書則先叙祖承，次叙教觀。撮取《摩訶止觀》中的五略十廣、四種三昧、二十五方便、十乘觀法等綱目而加以解說。所說的四種三昧，指的是：一、常坐三昧。以九十日為一期，獨居靜室，結跏正座，專念法界，相續不斷。二、常行三昧。以九十日為一期，身常旋行不息，口常唱阿彌陀佛，心常念阿彌陀佛。三、半行半坐三昧。或依《大方等陀羅尼經》，以七日為一期，持咒旋繞一百二十匝(周)，卻坐思維，更起更坐，周而復始。或依《法華經》，以三七日(即二十一日)為一期，或行或坐，讀誦《法華經》，行儀包括：嚴清道場、淨身、三業供養、請佛、禮佛、六根懺悔、繞旋、誦經、坐禪、證相等。四、非行非坐三昧，也稱「隨自意三昧」。指在一切時中，一切

事上，隨意修習止觀。不拘泥於身體行儀上的行、住、坐、臥以及期限，念起即覺，意起即修三昧，為四種三昧中最重要的一種。本書為研究天台宗止觀學說的入門書。

(13)《十不二門》又名《法華十妙不二門》、《法華本跡十不二門》、《法華玄記十不二門》等，一卷。唐代湛然撰。約成於唐天寶七年(758)至建中三年(782)之間。通行本有《大正藏》(第四十六册)本等。

本書為湛然《法華玄義釋籤》卷十四中有關「本跡十妙」一節的單行本。《法華玄義釋籤》是智顗《法華經玄義》的注釋書，《法華經玄義》在解釋《法華經》全名《妙法蓮華經》中的「妙」字時，提出了「跡門十妙」和「本門十妙」的說法，本書即是對它們的講解。書中從色心不二、內外不二、修性不二、因果不二、染淨不二、依正不二、自他不二、三業(佛陀的三業與眾生的三業)不二、權實不二、受潤不二等十門，論述了構成每一門的對立項(色與心、內與外、修與性、因與果等等)相互圓融，一體不分的關係(「不二法門」)。

有關《十不二門》的注疏見存的有四、五十種，其中大半為日本僧人所作，中國僧人所著的有：唐代道邃《十不二門義》一卷、宋代源清《法華十妙不二門示珠指》二卷、宗翌《注法華本跡十不二門》二卷、仁岳《十不二門文心解》一卷、處謙《法華玄記十不二門顯妙》一卷、了然《十不二門樞要》二卷、可度《十不二門指要鈔詳解》四卷等。

(14)《金剛鉅論》又名《金剛鉅論》、《金鉅》，一卷。唐代湛然撰。約成於唐天寶七年(758)至建中三年(782)之間。通行本有《大正藏》(第四十六册)本等。

本書相傳是針對華嚴宗澄觀的異義而作的。書中用自設賓主的方法，論述了構成宇宙萬物的本體以及眾生心性的「真如」

（又稱「佛性」）的普遍性和絕對性。認為，真如具有「不變」和「隨緣」兩種性質，就它的體性而言，是不變的，就它的勢用而言，是「隨緣」的。不僅有情感的生命體有佛性，即使是無情感的自然物，如草木磚石也有佛性。這就是有名的「無情有性」說，也是天台宗的佛性論。

有關《金剛鉤》的注疏有：唐代明曠《金剛鉤論私記》二卷、宋代仁岳《金剛鉤科》一卷、智圓《金剛鉤科》一卷、《金剛鉤顯性錄》四卷、可觀《金剛鉤論義》一卷、善月《金剛鉤論義解》一卷、時舉《金剛鉤論釋文》三卷等。

（15）《天台四教儀》又名《四教儀》，一卷。高麗諦觀撰。約成於北宋建隆元年（960）至開寶二年（969）之間。諦觀的生平事跡見南宋志磐《佛祖統紀》卷十。通行本有《大正藏》（第四十六冊）本等。初，隋代智顗應晉王楊廣之請而作《維摩經玄義》。《維摩經玄義》有廣、略兩本。略本為六卷，流傳至今。廣本的卷數不詳，它的前半部分曾分別以《四教義》六卷、《四悉檀》二卷（已佚）、《三觀義》二卷刊行於世。唐代，天台宗人曾對《四教義》加以節略，而成《天台八教大意》一卷。《天台八教大意》的作者，歷來相傳是灌頂。但據卷末的題記，當是灌頂的弟子、天童寺明曠。及至北宋之初，諦觀應吳越王錢俶之請，攜帶天台宗教典從高麗來到中國，投於義寂（此據北宋贊寧《宋高僧傳》，而南宋志磐《佛祖統紀》則作「義寂」）門下，十年後示寂。同門在他的故篋中發現了他生前撰著的一部書，這便是《天台四教儀》（為區別智顗的《四教義》，故在書名中用「儀」字）。

本書屬刪補《天台八教大意》而成，書中對化儀四教（頓、漸、秘密、不定）和化法四教（藏、通、別、圓）的大綱，以及所涉的名詞概念作了解釋，它是瞭解天台宗判教學說的入門書，

在宋、元、明、清時代和日本極為流行。

有關《天台四教儀》的注疏今存的有六、七十種，其中多數是日本僧人所作，屬中國僧人撰作的有：宋代從義《四教儀集解》三卷、元代元粹《四教儀備釋》二卷、蒙潤《四教儀集注》三卷、《四教儀集注科》一卷、清代靈耀《四教儀集解注節義》一卷、性權《四教儀注匯補輔宏記》二十卷等。明代智旭鑒於《天台四教儀》內容較為簡略，另作《教觀綱宗》一卷加以補充。

（16）《四明十義書》又名《十義書》，二卷。北宋知禮撰。約成於北宋景德四年（1007）至大中祥符五年（1012）之間。知禮的生平事跡見南宋志磐《佛祖統紀》卷八。通行本有《大正藏》（第四十六冊）本等。

本書為北宋咸平三年（1000）至景德三年（1006）七年間，天台宗山家派和山外派就《金光明經玄義》廣本中「十法觀心」說的真偽展開的五次大爭論中，雙方往返書信及所述觀點的記敘。作者站在山家派的立場上，以不解能觀之法、不識所觀之心、不分內外二境、不辨事理二造、不曉觀法之功、不體心法之難、不知觀心之位、不會觀心之意、不善銷文、不閑究理等「十義」，對山外派觀點進行了批駁，闡明了自己對觀境真偽問題的看法。書中引證了今已失傳的山外派慶昭的《辨訛書》（與智圓合著）、《答疑書》、《五義書》、《釋難書》以及知禮的《問難書》、《詰難書》、《釋難抉宗》、《覆問書》等。它與山家派繼忠編集的《法智遺編觀心二百問》一卷，同為宋初天台宗的重要文獻。

有關《四明十義書》的注疏有：宋代繼忠《四明十義書科》一卷、日僧光謙《四明十義錄》二卷、《四明十義講要》一卷等。



唯識學的緣起觀（下）

三、相能顯性、性助相生的緣起觀

相即有爲法，亦即唯識相，此唯識相又名緣生法、法相、事相、依他起相等。一切有爲法皆從緣生，所謂緣聚則有相，緣散相自滅，其中無有實體可得，本性是空。因爲有爲法有生滅相狀，又有作用，時時變化，剎那不停。就有情而言，有生老病死；就植物而言，有生住異滅，就器界而言，有成住壞空。此生老病死、生住異滅、成住壞空，稱爲有爲四相，也就是說凡具此四相的，皆屬有爲法。從《百法》來看：心、心所、色、不相應行法皆屬有爲法，雖不相應行法是心、心所、色三法和合現起的分位假法，不從種生，但它是心、心所、色三法和合現起的差別相，而不能離開緣生的心、心所、色而有，所以仍然是有爲法，屬唯識相。只不過凡有爲法的相皆不真實，沒有實在不變的有爲法而已。《金剛經》云：「一切有爲法，如夢幻泡影，如露亦如

電，應作如是觀。」正是說明有爲法的唯識相是不真實的。

性即無爲法，亦即唯識性，此唯識性又名空理、法性、實性、真如、圓成實等。一切無爲法，無生無滅，清淨寂然，它是我法二空的真理，此理放之人生宇宙而皆準，驗之染淨諸法而皆然，是萬古不變，真實不虛的絕對真理。《成唯識論》云：「眞謂眞實，顯非虛妄；如謂如常，表無變異。謂此眞實，常如其性，故曰眞如。」而此眞如是本來自有，不生不滅，相同虛空，清淨湛寂的二空所顯眞如。所以眞如是真理的別名，以故《成唯識論》又云：「理非妄倒，故名眞如。」

一切色心諸法皆從緣生，無有實體，自性空寂，此空寂之性即是眞如。《中論》云：「衆因緣生法，我說即是空，亦爲是假名，亦即中道義；未曾有一法，而不從緣生，亦無有一法，而不是空者。」「未曾有一法，而不從緣生」，是有爲法；「亦無有

唐思鵬

一法，而不是空者」，是無為法。由此說明無為由有為法所顯，離有為法則無無為法。所以《大般若經》云：「若知緣生，則知法性；若知法性，則知空性；若知空性，則見導師。」可見深知有為法從緣所生，有相無體，也就自然知道無為法了。《百法明門論》言無為法為「四所顯示故」，也就是說心、心所、色、不相應行的四類有為法，只有幻相，而無實體，故從緣生的有為法便能顯出無為法來，故曰：「四所顯示故」。因為無為法是二空真理，此空理與事相是不能決然分開的，雖然空有不是絕對的一個，但也不是絕對的兩個。如《心經》云：「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色，受想行識亦復如是。」這就說明有在空中，空在有內，離有為法而無無為法。學人若執無為法是離有為法外而有的法，那就大錯特錯了。所以《成唯識論》云：「不同餘宗，離色心等，有實常法，名曰真如。」可見唯識講無為法（真如），始終不離有為法（事相）而有。《維摩詰經·入不二法門品》中喜見菩薩曰：「色即是空，非色滅空，色性自空。」色即有為法，空即無為法。這就更進一步說明無為法在有為法之內，有為法相上自有無為法性。《唯識三十頌》言圓成實頌文云：「圓成實於彼，常遠離前性。」（在依他起上遠離前遍計所執，依他起上的空理自然出纏而得彰顯，即是圓成實性。）因為世間有漏有為法從染因緣所生，如夢幻泡影，本性是空；出世間無漏有為法從淨因緣所生，亦如夢幻泡影，本性是空。世出世間染淨諸法都不真實，如夢幻泡影，無有自性，這個道理就是絕對真實的。因此，唯識把這個絕對真理稱為真如、圓成實等。所以說相能顯性，無為法依有為法而有。

既然無為法（真如）依有為法（事相）而有，當然有為法亦依無為法而立。因為無為真如唯識稱為「迷悟依」。世間眾生迷而不覺，不達有為事相是緣生法，如夢如幻，無有實體，故執四

大假合之身為實有，便起我執；執身外山河大地為實有，便生法執。有我法二執自起煩惱，由煩惱而造染業，由染業而感果，於是流轉三界，不得出離。出世聖者大覺不迷，能於染淨緣生諸法通達不實，知如夢幻，於是不起我法二執，無有煩惱，不造染業，不感果，自得出離，而證涅槃，所以說真如為「迷悟依」。《成唯識論》云：「謂真如，由此能作迷悟根本，諸染淨法依之得生。」這裏所說的真如為「迷悟依」，不是說真如是直接生起世出世間染淨諸法的親因，而是說真如可以間接作為染淨諸法生起的部份增上緣。為何真如不是直接生起諸法的親因呢？因為真如是無為空理，性無生滅，故不能直接作生法之用，而只能間接助生諸法。譬如大地雖能生一切草木，但草木之生皆以草木的自種為其直接生起的親因，而大地只能作草木生起的部份助緣。為何真如是間接助生諸法的部份增上緣呢？因為真如無為，是諸法的空理，雖不能直接助生諸法，但它是諸法本具之空性，對法之生不起障礙，亦可為法生起的助緣，即十因中的「不相違因」。故《中論》說：「以有空性故，一切法得成；若無空性者，一切法不成。」這裏必須指出：雖然諸法以空性而得生成，但空性是甚麼呢？前面已引《中論》所說：「因緣所生法，我說即是空。」空性就是緣生法所顯，而不是離開緣生法而另有空性；當然也不是離開空性而另有緣生法。如果單認為真如能生有為法，那真如就成了本體、第一性的不平等因，這是唯識所堅決反對的；如果識為有為法能生無為法，那有為法也就成了本體、第一性的不平等因，這也是唯識所不承認的。一定要有為無為、因緣助緣兩種條件結合，才能生起一切諸法，這樣才符合正理，不違中道。所以說性助相生，有為法亦不能離無為法而有。

既然相能顯性，性助相生，一切諸法無始時來本具空有兩面，由此道理就規定着學佛的人，若證無為，則必於有為之中；

若見有爲，則亦必於無爲之內。見相即性，相外無性；見性即相，性外無相。見相者，即不捨有爲；見性者，即不住有爲。不住有爲即能破我法二執，證二空真理而超然解脫；不捨有爲即能大雄無畏，狠抓因果，以度衆生。所以《維摩詰經》說：「菩薩不盡有爲，不住無爲」，即是此義。但是若欲真正證得無爲，則必須通達緣生諸法有相無體，如夢如幻，不可言說，不可分別的道理，以遠離我法執著才能證得；若落言詮，則有分別，一有分別，則自然生起我法執著，而與諸法的真實性相相反。以故《法華經》云：「諸法寂滅相，言語不可說。」《中論》亦云：「諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃。」但是凡夫無始時來不達此理，顛倒沉迷，橫加計度，於一切諸法執幻爲實，執無爲有，見相昧性，障礙眞如，不得解脫。二乘亦不達此理，厭世趨寂，貪著定味，見性昧相，離捨有爲，求證無爲，安住寂滅，不得大自在。只有我佛如來，諸大菩薩，見性達相，見相證性，不取不捨，不增不減，空有雙彰，眞俗圓融，一方面不捨世間，大悲度生，另一方面又不住世間，大智不著，自覺覺他，悲智等運，於有爲法上而證無爲，於無爲法上而見有爲，無住而住，自在解脫，這就是《金剛經》所說：「以無我相、人相、衆生相、壽者相，修一切善法，即得阿耨多羅三藐三菩提」的福慧雙修之義。

再者：世間是有爲法，此有爲法從緣所生，無有實體，自性本空，而此空性空理即無爲法，人們若證此無爲法，便證涅槃，而得解脫。所以《中論》頌云：「世間與涅槃，無有少分別；涅槃與世間，亦無少分別；涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫厘差別。」涅槃有四種，而此《中論》所說的涅槃，便是指四涅槃中的自性涅槃而言，也就是《百法明門論》中所說的「非擇滅」。依此非擇滅自性涅槃的道理，來破除我法二執，斷

除煩惱所知二障，而證得擇滅的有餘依無餘依二涅槃，也才能眞正解脫，得離繫果。諸佛如來亦依此自性涅槃的道理，了達世間性空，不可執著，才不住世間；同時又了達出世間性空，不可執著，才不住涅槃，而常在世間度化衆生，以故才有眞正無住大涅槃的受用。因此，惠能大師力倡「佛法在世間，不離世間覺」，「不離見聞緣，超然登佛地」的頓悟禪法，道理即在於此。所以大乘佛法常言：「煩惱即菩提，生死即涅槃。」也就是說於生死中了生死，於煩惱中斷煩惱。以故佛言：「極煩惱所惱，得最上菩提。」《維摩詰經》云：「一切煩惱而爲佛種」，即是此義。因此，近代和當代有卓越建樹的高僧大德據此妙理而建立「人間佛教，人間淨土」，是有其偉大意義的。

綜上所述，可見以相能顯性，性助相生爲緣起觀的佛法，它顯示了四點最殊勝的正理：

1、說明凡緣生法皆無實體，自性空寂，此空寂之性即是眞如。凡欲證此眞如者，不能捨有爲法而證無爲法。依此道理便顯示出學佛的人必於相上見性，有上觀空，也就是即於世間而得出世。

2、說明眞如是眞理，欲證此眞理者必須遠離我法執著。《掌珍論》云：「眞性有爲空，如幻緣生故，無爲無有實，不起似空華。」如果執眞如爲實有，則又成遍計的所執，不得解脫，以故《中論》云：「大聖說空法，爲除諸有見，若執於空者，諸佛所不化。」

3、說明相能顯性，即法非常；性助相生，即法非斷。非斷非常，是爲緣起正理。又非斷即非空，非常即非有，非有非空，即是中道。

4、說明人們若不通達相能顯性、性助相生的緣起理，便不能破除我法二執，而永處纏縛；若通達此理者，便能破除我法二

執，而出世解脫。

（以上所引《般若》、《中觀》、《壇經》等書章句，雖非直接唯識典籍的文句，然其理與唯識之理脈絡貫通，不仿用作借證。）

四、此有故彼有、此無故彼無的緣起觀

宇宙萬有，染法淨法，世間出世間，一切皆是對立統一相反相成地存在着，這是緣生的基本法則和自然規律，唯識據此事理而建立衆生有五種性說。五種性者：魏譯《入楞伽經·集一切佛法品》云：「復次，大慧！我說五種乘證法。何等爲五：一者聲聞乘性證法，二者辟支佛乘性證法，三者如來乘性證法，四者不定乘性證法，五者無性證法。」

五種性說最極正確究竟，是如來的真實義，是合情、合理、合事實的主張。因爲任何法皆從緣生，緣生的基本法則是「此有故彼有，此無故彼無」。宇宙間任何事物都是有這一邊，必然有相反的那一邊；沒有相反的那一邊，也就沒有這一邊。所以相反相成、對立統一法則是任何事物生成得所遵循的而不能超越的必然准則。從自然界講：有天必有地，有地必有天；有高山必有深谷，有深谷必有高山；有陸地必有海洋，有海洋必有陸地。從方向講：有東必有西，有西必有東；有南必有北，有北必有南。從有情類講：有具有理性智慧的人，必然會有缺乏理性智慧的下等動物；有缺乏理性智慧的下等動物，必然會有具有理性智慧的人。人中有男必有女，有女必有男；有老必有小，有小必有老。從社會界講：有執政領導者，必然有被領導者；有被領導者，必然有執政領導者。學校裏有老師，自會有學生；有學生也必然會有老師。由此看來不管任何事物都是「此有故彼有，此無故彼無」的。世間一切事物如此，出世修行證果又怎能例外。所以有

畢竟能得大自在、大解脫、證得出世涅槃的佛，就畢竟有不得大自在、不得大解脫、不能證得出世涅槃的人天有情。在無漏界有全覺、全修、全證道果的佛，必然會有偏覺、偏修、偏證道果的聲聞獨覺。如果人們單憑直覺理想，根據經論某一部份之談，而固執一切衆生皆能成佛，那就會與「此有故彼有，此無故彼無」的緣生基本規律相反，同時也不符合人們親眼所見的種種事相。

然復當知，所謂種性有五，此是從無漏有爲法而言，也就是從能證空性的智慧而言。若從法性本空、清淨無爲的真如而言，一切衆生平等平等，無有差異，故言一切有情皆有佛性。唯識正是從這兩義依前者建立事佛性，依後者建立理佛性，所以言佛性皆有兩種。因爲有理則必有事，有事則必有理。從理言一切衆生平等，從事言一切衆生有別，這是自然的法爾道理，其理固然。理爲所證，智爲能證。理證圓滿，則成大涅槃；智證圓滿，則成大菩提。而決不能說佛性是一，智理無異。若說理佛性就是事佛性，而涅槃就成了菩提，二乘證涅槃，也就等於證得了大菩提，若說事佛性就是理佛性，而菩提就成了涅槃，佛陀證大菩提，也就等於二乘所證的涅槃了。事實恰恰相反。所以有人言理佛性就是智慧（事佛性），那是徹底錯誤的；若言事佛性也就是空理（理佛性），那也是徹底錯誤的。因爲智慧的事佛性屬能證，空理的理佛性屬所證，它們是能所關係，而不是絕對的一個，只是說智正證理時，是言思道斷，心行處滅，無有能所的執著，唯識稱爲親證現觀，這時只能說是智理融爲一體，不可分割，而不能說理就是智，智就是理。譬如男女結婚成爲夫婦，在某種意義上好像沒有分別，但不能說男就是女，女就是男，而畢竟男女有別，只能說他（她）們都是一個對立統一家庭的重要組成部份，而絕不能說他（她）們就是一個。所以《楞伽經》佛言五法，其中就把正智與真如分開而論，說爲二法，是有其深刻意義的。

佛陀依據理佛性的道理而建立法是一乘，依據事佛性道理而建立種性有五，以故《解深密經》云：「依諸淨道清淨者，惟依此一無第二，故於其中立一乘，非有情性無差別。」這正好說明法是一乘，種性有別，故言：「故於其中立一乘，非有情性無差別。」佛在該經又云：「非於一切有情界中無有種種有情種性，或鈍根性，或中根性，或利根性有情差別。善男子！若一向趣寂聲聞種性補特伽羅，雖蒙諸佛施設種種勇猛加行，方便化導，終不能令當坐道場，證得阿耨多羅三藐三菩提。何以故？由彼本來惟有以下劣種性故，一向慈悲薄弱故，一向怖畏眾苦故，一向棄背利益諸眾生事，一向怖畏眾苦，是故一向棄背發起諸行所作。」這段經文更進一步說明定性聲聞只能自了，不能覺他，只能證得涅槃，不能證得阿耨多羅三藐三菩提。對於不定有情來說，則看遇緣如何，若遇下根聲聞緣，則成阿羅漢；若遇中根獨覺緣，則成辟支佛；若遇上根如來緣，則成兩足尊；若初學小乘，後轉大乘，當然亦得成佛。總之，雖是不定有情，但總不出下中上三乘範圍。至於定性大乘，初學佛道則是自他雙覺，悲智等運，直至成佛皆是福慧雙修，故與定性二乘有別。至於人天有情，則屬《大乘集論》所說：「終不能般涅槃法者」，也就是說始終不能出世解脫。何以故？理佛性雖有，而沒有證得理佛性的事佛性（智慧），故終是迷而不覺的凡夫。

雖然如上所說種性有別，但能出世解脫的三乘有情都依「一切諸法，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃」的一乘法而修、而悟、而證，才能出世解脫。對此一乘法全悟、全證的，則屬如來乘；對此一乘法能悟、能證百分之五十的，則屬聲聞獨覺乘；對此一乘法全然不悟、不證的，當然則屬於人天有情。

問：據《楞伽》、《深密》等經說法是一乘，有情種性有五。又說佛性有二，理佛性人人本具，事佛性個個有別。為何佛

陀又在《法華經》上說：「惟有佛乘，無二無三。」《涅槃經》上也說：「一切眾生，皆有佛性；有佛性者，皆得成佛？」

答：《法華經》說：「惟有佛乘，無二無三」，此說法是一乘的理佛性而言。因為事佛性是無漏有為法，而此無漏有為法無有實體，如夢如幻，不可執著。但是雖然事佛性如幻，而不能否認事佛性的存在，猶如世間如幻，而不能說沒有一個如幻的世間。所以從事佛性如幻，無有實體的空理而言，三乘種性仍然屬於理佛性的一乘法，故言：「惟有佛乘，無二無三。」至於《涅槃經》說：「一切眾生，皆有佛性」，此是指理佛性而言。「有佛性者，皆得成佛」，此是指事佛性而言，當然有事佛性的，都能成佛，也可以說「一切眾生，皆有佛性，有佛性者，皆得成佛」，這是佛陀勉勵眾生的話，應該努力修行，不要心生分別，猶如《金剛經》佛說：「諸菩薩摩訶薩應如是降伏其心，所有一切眾生之類……我皆令入無餘涅槃而滅度之」的文句一樣。也就是說發願者應如是發把一切眾生度盡，而不要固執定把一切眾生度盡才能成佛，如果說定要眾生度盡才可成佛，為何已成就不可數、不可量的佛，而他們並未真正把一切眾生度盡，而世間還是有無數無量的眾生在三界六道之中？這就說明學佛者應該發願把一切眾生度到無餘涅槃的彼岸去，在修行上才能做到「行無緣慈，運同體悲」，遠離分別執著，而學人也能真正出世解脫。是故佛說「一切眾生皆能成佛」的經義與所引《金剛經》把眾生度盡的經義完全相同，學人應「依義不依語」，而不可滯於文字。

如果定執一切眾生都能成佛，那將來眾生都成了佛，當然也就沒有世間。但是依《緣起經》說「此滅故彼滅」的道理，沒有世間也就沒有出世間，沒有眾生也就沒有佛陀。其理由須詳辯之如次：

1、從自覺覺他言：菩薩名大士，又名覺有情，如果說一切衆生都能成佛，而最後成佛的衆生他們在哪裏去覺悟他人呢？如果說不覺悟他人也能成佛，則《華嚴經》說：「若菩薩不度衆生，終不能成無上菩提」，又怎樣理解？同時自覺覺他的人格菩薩，雙覺圓滿名佛陀，當然不覺他人的衆生連菩薩都不是，而說能成佛，是無有是處的。《華嚴經》又說：「一切衆生而爲樹根，諸佛菩薩而爲華果。」如果衆生都成了佛，則沒有如樹根的衆生，哪還有如華果的佛菩薩？《壇經》云：「若識衆生，則知佛性；若不識衆生，萬劫覓佛難逢。」如果最後的有情無有衆生可識，也能成佛，那這段經文又怎樣理解？

2、從福慧雙修言：佛名兩足尊，也就是福德智慧兩皆具足的出世大聖。《阿毘達磨大乘經》云：「福德智慧二資糧，菩薩集積無邊際。」但是菩薩在何處去集積無邊的福慧呢？古人說：「衆生是福德的海洋，衆生是智慧的源泉。」若一切衆生都能成佛，而最後成佛的衆生他們再無生可度，又在何處去積福德智慧呢？福慧不能集積，又怎能成就福慧圓滿的兩足尊。《華嚴經》云：「常以大悲水饒益衆生，成就諸佛菩薩智慧華果。」如果說一切衆生皆可成佛，最後成佛的衆生，他們無有衆生可度，又怎能說「常以大悲水饒益衆生」呢？既不能興悲運慈，拔他人之苦，與他人之樂地進行饒益，這當然就不是菩薩了，菩薩尚且不是，又怎能說他是佛陀呢？

3、從佛果的大菩提言：大菩提主要是指四智相應心品。而四智相應心品中一是大圓鏡智相應心品，此智證佛法身及土，現佛報身及土，法身清淨無爲，報身以智爲體，能自受用無邊法樂。二是平等性智相應心品，此智現他受用身土，度化地上菩薩，使地上菩薩受用與佛相似的無邊法樂；若世間一切衆生都成了佛，則無十地菩薩，無菩薩而佛的平等性智則不能起用。三是

妙觀察智相應心品，此智善觀諸法自相共相，善觀有情根性勝劣，然後對機說法，與大法雨，斷一切疑；若世間一切衆生都成了佛，妙觀察智又觀察哪一位衆生的根性勝劣呢？無有衆生的根性可觀，而佛的妙觀察智也就不會起種種妙用了。成所作智相應心品，此智常現三類化身，對地前加行位菩薩現千丈大身進行饒益，對資糧位菩薩、人、天、二乘現丈六金身進行度化，對地獄、餓鬼、傍生現隨類化身進行拔濟；若世間一切衆生都成了佛，而佛的成所作智又去給誰現三類化身呢？無化身可現，而成所作智也就不會起種種妙用了。如是平等性、妙觀察、成所作諸智，若無衆生可度，自會因失其作用而消失。四智不存在，則無大菩提，無大菩提，也就無有佛。所以說有衆生才會有佛，有世間才會有出世間，其理真實。

4、從佛果的大涅槃言：所謂大涅槃即指無住涅槃。佛是悲智等運、眞俗圓融、大自在、有解脫的出世大聖。因爲佛以大智慧破除了二執，斷除了二障，已經圓滿地證得了有餘依無餘依二涅槃，所以佛不住世間；但是佛又以大悲心不捨世間，不捨有情，常對衆生拔苦與樂，所以佛又不住涅槃。雖不住涅槃，而又不捨涅槃，雖不住世間，而又不捨世間。無住而住，自在解脫，是爲無住大涅槃。若世間一切衆生都成了佛，則無世間衆生：既無衆生，佛哪還有無住大涅槃的受用呢？既無大涅槃的受用，當然也就無有佛了。《中論》云：「涅槃不異世間，世間不異涅槃。」若無有世間，無有衆生，哪還有寂滅無爲的涅槃呢？所以說有衆生才會有佛，有世間才會有出世間，此理真實。

總之，若無世間衆生，則佛菩薩就不會起四無量心，也就不會修四攝六波羅密了。當然不起四無量心，就無有佛心；不修四攝六波羅密，也就無有佛行，無心無行，哪有佛菩薩呢？所以說有衆生才有佛，此理真實。以故《華嚴經》云：「因於衆生而起

大悲，因於大悲生菩提心，因菩提心成等正覺」，即是此義。

問：據上所述，可見只有出世三乘有情才能解脫出離，而人天有情則始終不能解脫出離了？

答：是的。人天有情佛陀可常現化身對他們宣說止十惡、修十善的世間法，也可以給他們宣說壓下趨上的世間離欲禪法，使其離三塗苦，而上生人天乃至色無色界。如果上界報滿，而又下墮，佛陀則又給他們宣說世間法，使其又離下上升，這樣展轉度化，此類衆生則可以得人天相對的解脫，同時佛的菩提涅槃也因長時起用，度化衆生，而永恆存在，不會消滅。這就是「此有故彼有」，有佛才有衆生，有衆生也才有佛的對立統一觀緣起觀。

綜上所述，可見以「此有故彼有、此無故彼無」為緣起觀的佛法，它顯示了四點最殊勝的真理：

1、說明衆生無盡，佛無盡，衆生成佛無盡，從而顯示出法界是圓融無盡，不可窮極的。

2、說明世出世間凡夫聖者皆是相待而有，離彼無此，離此無彼的相反相成、對立統一的緣生法，其中無有定法可得。從而指導人們在學佛問題上應不取不捨，無所住而生其心。

3、說明法是一乘，種性有五，真諦俗諦，兩相融攝，從而指示人們學佛、成佛必須真俗圓融。

4、說明學佛人對於五乘種性說和一乘法之說絕不能固執一邊，主張有五乘種性差別，而認為一乘是方便說；更不能執一經之言專主一乘是真實，而五乘是方便說。因為佛是對機說法，無有定法為衆生說，必須將諸經所說一乘五乘義融會貫通，而主張種性是五，法是一乘，兩者如如相應，融合對稱，而不偏執一邊，某是真實，某非真實，某是方便，某非方便，才能契佛本懷，而不失如來之真實義。

（上接第36頁「佛教與西夏文明」）

② 吳天墀《西夏史稿》頁34—37，四川人民出版社1983年1月版。

③ 周叔迦《北平圖書館藏西夏文佛經小記》，載《輔仁學志》第二卷第二期。

④ 見《北平圖書館刊》第四卷第三期《西夏文專號》。

⑤ 楊樹森《遼史簡編》頁309—310，遼寧人民出版社1984年8月版。

⑥ 王靜如《蘇俄研究院亞洲博物館所藏西夏文書目譯釋》，同④。

⑦ 王仁俊《西夏文綴》卷二。

⑧ 同③

⑨ 《敦煌莫高窟內容總錄》頁183—184。（北京）文物出版社1982年11月版。

⑩ 宇文懋昭《大金國志》卷十七。

⑪ 李心傳《建炎以來朝野雜記》乙集卷二〇。

⑫ 王忠《論西夏的興起》，引巴窩祖拉陳互的《智者宴》。

⑬ 劉元春《新疆維吾爾族佛教信仰歷史概況》，載北京中國佛教文化研究所《佛學研究》1992年刊。

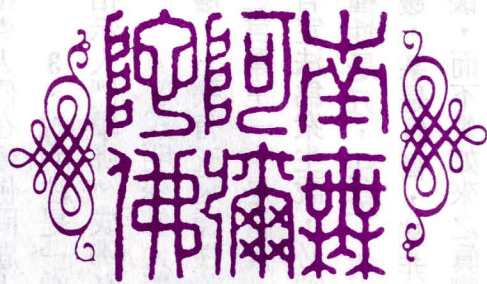
⑭ 《宋史·夏國傳》均載，轉引《西夏史稿》頁155。

⑮ 前嶋信次《關於日持上人中國之行》，載日本《史學》三十卷之二，1937年。

⑯ 王國維《元刊本西夏華嚴經殘卷跋》，見《觀堂集林》卷二一。

⑰ 史金波·白濱《明代西夏文經卷和石幢初探》，《考古學報》1977年第一期。

⑱ 《西夏史稿》頁270—271。



佛教與西夏文明

西夏，建於1038年，滅於1227年，是與遼、金先後成為與宋代鼎峙的割據政權。其幅員二萬里，以今寧夏為中心，佔據有今甘肅大部、陝西北部、青海及內蒙古部分地區。它以黨項羌族為主體，包括漢、藏（吐蕃）、維（回鶻）、蒙（韃靼）等多民族。在一百多年的時間裏，西夏各族人民以開放的心態，積極進取，創造了輝煌的文化，成為研究中華文明不可缺少的一部份。

黨項羌族是中國古代西北地區羌族中較晚興起的一支，約在南北朝末期開始登上歷史舞台。他們原先居住在今青海東南部、甘肅南部及四川西北部三省毗連的草原上。隋唐時，吐蕃興起後，被迫遷移東去北上。到九世紀末葉，其中的拓跋部逐漸強大，取得唐朝授給的夏州節度使官職，建立了地方政權。黨項羌族一直是游牧生活，生產力水平十分低下，社會文化也很落後。《隋書·黨項傳》中記載，他們「每姓別爲部落，大者五千餘騎，小者千餘騎。織犂牛及牯羴毛以爲屋，服裘褐披毡以爲上

文明
《西夏華嚴經卷》、見《歸堂集林》卷一

劉元春

飾。俗尚武力，無法令，各爲生業，有戰陣則相屯聚；無徭賦，

報，於諸夷中爲甚。無文字，但候草木以記歲時，三年一聚會，

到十世紀末，已形成了雄居西北的夏州割據政權，從太祖繼遷

正式稱帝，自號大夏，史稱西夏，自元昊共歷十代。西夏

生靈，實際是人性的墮落，也是人類文明的倒退。一個民族的強

向；枕木還在放人類和神履面的進步；這枕木的進步，才夠倉造出符合願

中，弗攷言卽及弗攷文也。在西夏文中占十分突出地位。

中，佛教信仰及佛教文化，在西夏文明中佔有十分突出的地位。

30

關於西夏及黨項羌族的社會文化記載，史書多有偏失。關於他們佛教信仰及佛教文化，也少系統的介紹，而大量史蹟的被破壞，更增添了研究的困難。本文依據有關史籍及考古資料，將西夏佛教作一簡略疏理。

從民族演變的歷史可以肯定，黨項羌族在西夏建立前很早已接觸和信仰佛教。他們遷移生活的地區主要在河西走廊一帶，正是佛教東來西去的通道絲綢之路沿線。魏晉南北朝時，這些地方佛教已很繁盛。黨項羌族後來活動的地區也多是佛教勝地，比如敦煌、涼州、甘肅等。隋唐時期黨項羌族主要生活區域在夏州（今內蒙古與陝西交界處的白城子）及興州（今寧夏銀川）等地，都有深厚的佛教文化積澱。公元413年（東晉義熙九年），匈奴後裔赫連勃勃在夏州建立地方政權，歸屬後秦姚興。《十六國春秋輯補》卷六十四《夏錄》中記載：「興見（勃勃）而奇之，深加禮敬，拜驍騎將軍，加奉東都尉，常參軍國大議……。」可見姚興與赫連勃勃關係密切。姚興十分崇佛，禮鳩摩羅什為國師，臣民賢達均望風皈依。在這之前，原來生息在河套平原一帶的羯人建立的後趙政權，其主石勒、石虎崇奉高僧佛圖澄，而大事佛教。當時的諸少數民族政權大都利用佛教統治臣民。佛教始入中國被正統的儒教視為「夷狄之教」，但想入主中原的少數民族統治者正好依之號召民衆，並與漢族佛教徒交好，因此，事佛不遺餘力。赫連勃勃信奉佛法是很自然的事。在今銀川市北郊有海寶塔寺，規模龐大，有天王殿、大雄寶殿、接引殿、臥佛殿等，中有磚砌九層佛塔，通高十米。現存的建築均是清代仿舊制重修。乾隆時《寧夏府志》卷三說，此寺塔「蓋漢

晉間物矣」。康熙年間《重修海寶塔記》中有「惟相傳赫連勃勃曾為重修，遂有訛為赫寶塔者。」在明萬曆年間的《朔方新志》中也有「海寶塔赫連勃勃重修」的記載^①。黨項羌人強大後攻佔了夏州、興州等地，不但沒有毀壞佛寺，而且還時有擴建，才使之保存數百年歷經戰亂而不毀。這反映出他們對佛教的信仰。

隋唐五代到宋時社會形態的轉軌，需要思想基礎。他們生活在佛教文化氛圍之中，在東方南方是高度發達的漢文化，佛教已與儒道融合而構築政治思想理念的主體。西方是創造着輝煌佛教文化的回鶻人。西南方是虔誠信佛並政教合一的吐蕃人。東北和北方遼之契丹，金之女真族人都信仰佛教。這在當時，佛教信仰應是一種進步的文化思潮。黨項羌人後來者直追，乃至於將佛法運用到他們的社會綱領中去。

《宋史·夏國傳上》載，元昊自稱皇帝，國名大夏，按其民族語音叫「兀卒」和「邦泥定國」。據專家考證，邦泥定國是漢字「白上國」的西夏文音譯，通「上白國」。「上」即「尙」，是尊崇之義。西夏統治者為甚麼崇尚白色呢？其理由大致歸納有三：一是採納漢族五行學說（西方屬金屬白色，與東方相對，立國自居）；二是承襲其民族習俗（原生息在白水河域，稱白部胡，有憶舊義，亦示尊貴）；三是把這種尙白意識作創建王國的精神旗幟，號召和團結、教育臣民，對內以堅強鬥志，對外以交好四隣。實際上，是思想理念和政治緊密結合，以資鞏固和發展，這種尙白的內涵就是崇奉佛教。佛教經典以人作好事為白業，作壞事稱為黑業。如《毗奈耶雜事》卷八：「大王當知白業白報，黑業黑報，雜業雜報，是故應捨黑雜二業，當業白業。」^②這一論述是符合史實的。本世紀三十年代北平圖書館購藏的一

部分西夏文佛經，據考是元代大德年間杭州路大萬壽寺所刊的河西字藏殘本，其中《金光明最勝王經契》題有「白下大夏國仁尊聖德珠口皇帝詔故重譯」等字，被認為是夏仁宗乾祐十六年（1185）所刻的西夏原本^③，其中「白下」是「白上」之訛寫。現存甘肅武威文化館的《重修護國寺感應塔碑》，正面是漢文，首行標題是「白上護國寺涼州感通塔之碑文」。1975年9月，寧夏博物館清理了西夏帝陵區二號陵即夏仁宗壽陵的碑亭，東西碑亭分別是漢文、西夏文碑。所書西夏文篆體碑額，譯為漢文是「大白上國護城聖德至懿皇帝壽陵志文」。另外，《明武宗正德實錄》卷三〇中記載，明代四川西北部的羌民曾「自弘始四年叛，不服征徭十七年矣，至是來歸，乞為白人，兼請衣巾頭納糧差。白人者其俗以白為善，以黑為惡也。」由此可見，當時西夏羌人崇尚白色；並不是一般的風俗，而是取之於佛教的善惡觀念，主要是表明堅持佛教信仰、追求光明幸福。此外，在曾經深受佛教思想影響的女真族、蒙古族、藏族，以及中亞諸少數民族中，都有尚白的表現。如，《金史·太祖記》說：「金之色白，完顏部尚白，於是國號大金。」陶宗儀《南村輟耕錄》卷一載：「太宗（窩闊台）時，諸國來朝者多以冒禁應死。耶律文正楚材進曰：『願無污白道子。』從之。蓋國俗尚白，以白為吉故也。」這反映的是蒙古族。藏族《格薩爾王傳》中贊頌格薩爾是「白色王」是「白月亮」是「白天兵」等。這也不是一般的文學手法，在中亞諸游牧民族中，將到帳篷中尊貴的客人稱為是「白帳篷的主人」。這些對白色的崇尚，是取善良、吉祥等涵義，這與佛教的善惡觀念有關。

如上所述，反映出佛教對黨項羌族人的影響是深刻的，也反映出西夏統治者一開始就是想建立一個高度崇奉佛教的王朝。考

究史實，佛教處於西夏國教的地位。當時西夏的政治體制、經濟政策、文化活動各方面，都表現出對佛教的隆崇。

西夏文刊本《天盛年改新定律令》第十卷《司次行文門》中，記載了西夏王朝官署中有僧眾功德司、出家功德司、護法功德司；而西夏官署凡分五品，這三個管理佛教事務的機構均居第二品，僅次於第一品的中書和樞密。在經濟上，西夏王還向佛寺施設大量的財物、土地等。公元1085年《重修護國寺感應塔碑銘》中講，夏崇宗乾順（1086—1139）布施涼州護國寺土地財物。夏仁宗仁孝（1139—1193）也布施護國寺很多，如「特賜黃金一十五兩，白金五十兩，衣著羅帛六十段，羅錦雜幡七十對，錢一千緡，用為佛常住；又賜錢千緡，谷千斛，官作四戶，充蕃、漢僧常住。俾晨昏香火者，有所資焉；二時齋粥者，有所取焉。至如殿宇、廊廡、僧房、禪窟、支頰補□□（缺）一物之用，無不仰給焉。」^④在中國古代的有關朝代中，布施給佛教寺院財物及土地已是慣例，尤其有關少數民族政權中很普遍。這本來是表示對佛教信仰的虔誠和供奉。但是，這對佛教也帶來了正反兩方面的影響。消極的影響是，它使一些人變得貪戀物欲，演變成後人所譏責的「封建主」之類，染污了佛法淨土，敗壞了聲譽。然而，雄厚的經濟基礎為佛教文化的發展提供了條件，西夏佛教文化的繁榮發展正與此有關。

西夏統治者採取輸入佛典、延攬高僧、廣建寺院、講經說法等措施，推動佛教的深入和發展。德明和元昊兩代都多次派人到宋朝轄區的佛教中心五台山敬佛供僧。《宋史·夏國傳上》載：「寶元元年，「元昊」表遣使詣五台山供佛。」這正是元昊欲正式稱帝之時。他們都通曉佛學，都先後從宋朝請大藏經。在西夏建立前後的四十年間，西夏王就至少有五次向北宋請購佛經。^①

天聖八年（1030年）十二月「丁未，定難軍節度使西平王趙德明遣使來獻馬七十匹，乞賜佛經一藏，從之。」見《長編》卷一〇九。(2)景佑元年（1034年）十二月「己巳，趙元昊獻馬五十匹，求佛經一藏，詔特賜之。」見《長編》卷一一五。(3)嘉祐三年（1058年）「賜夏國主贖大藏經。詔曰：『……所載請贖大藏經並經帙簽牌等令印造，候嘉祐七年正旦進奉人到闕，至時給付。』」見《西夏紀事本末》卷二〇。(4)嘉祐七年（1062年）「夏國主乞贖大藏經，詔曰：『……其請經文，已指揮印經院印造，候嘉祐十一年正旦進奉人到闕給付。』」見《西夏紀事本末》卷二〇。(5)熙寧五年（1072年）「十二月，遣使進馬，贖大藏經，詔賜之而還其馬。」見《宋史·夏國傳下》。此外，北宋王朝還主動賜經。《長編》卷一七九及《宋會要輯稿·禮》六二之四〇均載：至和元年（1055年）四月「庚子，賜夏國大藏經。」《西夏書事》卷一九亦記載說因諒祚母沒藏氏「感中國恩，遣使入貢，仁宗賜大藏經慰之。」一般情況下，北宋王朝是不會西夏財物，而是無償贈送。從印製一次藏經要花費幾年時間看，所請的佛經是很多的，質量也是很高的，這是文化的交往，也是文明的傳播。在宋嘉祐三年的賜經詔書中，寫道：「……大雄流教，善利無方，信士篤緣，群迷釋趣。喜觀心於法境，願繹理於秘文。載省控陳，所宜開允。……」西夏王們從北宋請來佛經，同時，也向外傳播和贈送。據《遼史·道宗紀》記載，公元1067年諒祚向契丹進貢回鶻僧、金佛和《梵覺經》；公元1095年乾順也向遼朝進貢貝葉佛經等。他們不單大量請進漢文佛經，而且還有藏語、回鶻語等語種的。前述貢獻遼朝的《梵覺經》就回鶻僧花二十年時間翻譯的回鶻語佛經。

元昊在稱帝之前，曾讓大臣野利仁榮主持創製西夏文字。西

夏文模仿漢字，字形方正，結構複雜。佛經的輸入大大推動了西夏文的發展，西夏文的豐富和完善是與佛經的印行分不開的。中國的雕版印書業開始於中晚唐，而盛行於兩宋。隨著畢昇活字印刷術的發明及推廣，佛教文化的傳播也日益迅速。宋代的成都、杭州、開封等地的印刷業都十分發達。西夏原來請購的佛經等多由這些地方印行。遼、金也學習宋朝的先進技術，這也多是以刊印佛經為先導。比如，遼朝興宗時期，任命漢僧法僧對所收集的藏經，另行編纂、校勘，然後雕印，道宗時繼續搜集校印。從興宗重熙初年（約1032年後）開始，到道宗咸雍四年（1068年），編輯出《遼藏》（亦名《丹藏》），有579帙，很精緻。⑤金時在平陽府（今山西臨汾）設有出版中心，西夏文書也曾在此印刷，當時印行的主要是佛經。清末俄國科茲洛夫自哈拉浩特（黑城）劫走的西夏文物中，據了解西夏文刊本和寫本，多達八千多種，而佛經就佔了百分之八十多。佛經中譯自漢、藏、梵文的有《金光明經》、《千佛名經》、《華嚴經》、《妙法蓮華經》、《孔雀王經》、《般若波羅密多經》、《寶雨經》、《長阿含經》、《阿毗達磨順正理論》、《彌勒上升經》、《金剛經》、《聖妙吉祥真實名經》等等⑥。可見，包括了大乘顯密經論，經律論齊備。很多經典都有刊印的確切年代，比如，《密咒圓因往生經》是經西域及西夏高僧校勘，於天慶七年（1200年）雕印的⑦。另外，在刊印的題記中往往都有西夏皇帝及信徒合力「鏤刻斯經」之語；還有「西夏揆文書院重刻」等字樣，這說明西夏設有專門的出版機構。他們刻印的佛經同時有多種文本，以供漢、藏、回鶻等各民族信眾的讀誦。而西夏人從王公到普通人民也多通習多種語言文字，為他們互相取長補短提供了方便。據《宋史·夏國傳上》說元昊：「曉浮圖學，通蕃漢文字。」他們

刊印布施佛經，請高僧講經誦經，進行教化，也祈求福佑功德，經常舉辦盛大的法會。西夏仁宗乾祐二十年（1189年）時，曾舉辦「求生兜率內宮彌勒廣大法會」，仁宗還親撰《施經發願文》。為進一步研究西夏社會文化，謹照錄如下：

「朕聞蓮花秘藏，從萬法以指迷。金口遺言，示三乘而化衆。世傳大教，誠益斯民。今觀《彌勒菩薩上生經》者，義統玄機，道存至理，乃啓優波離之教問，以彰阿逸多之前因，具闡上生之善緣，廣說兜率之勝境。十方天衆願生此中，著習十善而持八齋，久守五戒而修大事，命終如壯士伸臂，隨願力往生彼天。寶蓮中生，彌勒來接，未舉頭頃，即聞法音。今發無上不退堅固之心，得起九十億劫生死之罪，聞名號則不墜黑暗邊之聚，若歸依則預成道授記之中。佛言未來修此衆生，以得彌勒攝受，感佛奧理，鏤刻斯經。謹於乾祐己酉二十年九月十五日恭請宗律國師、淨戒國師、大乘玄密國師、禪法師僧衆等，就大度民寺，作求生兜率內宮彌勒廣大法會。燒結壇，作廣大供養，奉廣大施食。並念佛誦咒，讀西番番漢《觀彌勒菩薩上升兜率天經》一十萬卷，漢《金剛普賢行願經》《觀音經》等各五萬卷，暨飯僧放生濟貧說囚諸般法事，凡十晝夜所成功德，伏願一祖四宗，證內宮之寶位，崇考皇妣，登兜率之蓮台，歷數無疆，宮闈有慶，不殺享黃發之壽，四海升平之年，福同三輪之體空，程契一真而言絕。謹願。」

奉天顯道耀武宣文神謀睿智制義去邪悖睦懿恭皇帝謹施。」

⑧

施文中佛理融通，信願摯誠，規模宏大，時事長盛，反映出佛教信仰在西夏社會佔據多麼重要的地位。

同時，西夏大力興建佛寺，開鑿石窟，鑄造佛像，佛教文化

之興盛，也令人嘆為觀止。這推動了西夏民族文化的進步和發展，也為中華民族文化寶庫增光添彩。

《西夏書事》卷十八載，元昊「於興慶府東，……建高台寺及浮圖（佛塔），俱高數十丈，貯中國所賜大藏經，廣延回鶻僧居之，演譯經文，易為蕃（夏）字。」《嘉靖寧夏新志》卷三記載，鳴沙州（敦煌一帶）的大佛寺「亦元昊時所建，在邊外，迄今棟宇尚存。」毅宗諒祚（1048—1067年）更是積極興建。諒祚生母沒藏氏曾出家為尼，在興慶府戒壇院受戒。在毅宗天佑垂聖元年（1050年）開始在興慶府西邊興建承天寺，歷時五年，到福聖承道三年（1055年）方建成。《西夏書事》卷十九載：「沒藏氏好佛，因中國所賜大藏經，役兵民數萬，相興慶府西偏起大寺，貯經其中；賜額『承天』。延回鶻僧登座演經，沒藏氏與諒祚時臨聽焉。」《承天寺碑記》中記載：「皇太后大崇精舍，中立浮圖，保聖壽以無疆，俾宗祧而延永。……建塔之晨，崇基疊於碣砮，峻極增乎領甌。金棺銀椁瘞其下，佛頂舍利闔其中。」到桓宗純佑時（1193—1206）繼續嚴飾承天寺佛塔，其事臣張涉所撰的《大夏國葬舍利碑銘》中記述說：「柰苑蓮宮，悉心修飾；金乘寶界，合掌護持。是致東土名流，西滅達士，進舍利一百五十萬，並中指骨一節，獻佛手一枝，及頂骨一方。鑿以銀椁金棺、鐵匣石匱，衣以寶物，□以毗沙。下通掘地之泉，上構連云之塔，香花永□，金石周陳。所願者，……邊塞干戈偃息，倉箱之菽麥豐盈。」可想，承天寺是當時西夏社會的政治文化中心。現存的承天寺塔平面八角，高十一層，64.5米，與海寶寺塔遙向呼應，巍巍壯觀。另外，涼州（武威）護國寺，甘州（張掖）崇慶寺、臥佛寺等均是西夏興建。臥佛寺又名宏仁寺、寶覺寺，是夏崇宗乾順（1086—1139）於1095年建。《西夏書事》卷

三一載：「乾順自母梁氏卒，輒供佛爲母祈福。甘州僧法淨於故張掖縣西南甘浚山下，夜望存光，掘之得古佛三，皆臥佛也。獻於乾順，乾順令建寺供之，賜『臥佛』。」後世多有修復，一直到本世紀四十年代，香火仍盛，寺中臥佛長33米，佛首高近1米，比北京香山的臥佛大多了。動亂前後遭破壞，但現在仍是河西地區佛教活動的中心之一。

西夏佛教文化的另一個壯舉就是，在境內敦煌、榆林、麥積山等地大力開鑿或改製佛教石窟，吸收各民族藝術，創造了獨具特色的石窟藝術風格。謝稚柳在《敦煌藝術叙錄》中說：「自來論繪事，未有及西夏者。……其畫派遠宗唐法，……妙能自創，儼然成一家。……榆林窟第一、第二、第三、第六、第二十諸窟畫，俱出西夏人手。」在榆林窟中還有不少西夏文題記。如第十號窟外甬道北壁上的《阿育王寺釋門賜紫僧惠聰俗姓張住持窟記》是夏惠宗1073年所題，長篇文辭，十分生動，中有：「伏願……萬民樂□，□海長清，永絕狼煙，五谷熟成，法輪常轉。又願九有四生，蠢動含靈，過去、現在、未來父母師長等，普皆早離幽冥，生於兜率天宮，面奉慈尊足下受記。」在敦煌莫高窟中，西夏人開鑿或改製的就有83窟之多，而且反映出西夏早、中、晚期的不同藝術風格。早期漢風特點明顯，表現上愈趨程式化、簡單化。中期回鶻風較多，人物造型都矮而豐腴，鼻隆頤滿衣式裝飾味濃。晚期呈現藏式密教佛畫特點，同時也有遼、金藝術特點⑨。這對我們研究古代多民族文化是彌足珍貴的。石窟壁畫不單是宗教內容的，而且有反映世俗生活的圖景，如在甘肅安西榆林窟中有《打鐵圖》、《釀酒圖》、《農耕圖》等，展示的是一幅幅多彩的歷史畫卷。

在西夏的政治生活中，佛教僧人也有相當多的參預。如上已

看出，僧人高居國師之尊，基本上主持着社會文化事業。由史籍考知，他們還直接從事與軍事、外交有關的活動。這方面，藏族僧人是很活躍的。《西夏書事》卷十八講，在1055年夏宋言和後，元昊「又遣蕃僧去外吉法正等報謝景祐中所賜佛經」。1128年西夏攻破金人佔領下的麟州，正是由於「蕃僧諦刺者」，與邛都部酋祿東賀「約日爲應」，才獲勝的⑩。1214年西夏欲與宋朝聯合攻金時，派蕃僧滅波、把波等帶着蠟丸書前去通信⑪。當然，西夏尊崇各族僧人乃至奉爲國師，其中還有當作友好使者團結各族人民的目的。夏仁宗天盛十一年（1159），西藏迦瑪迦舉教派初祖都松欽巴建立祖布寺，仁宗派使入藏奉迎。都松欽巴使大弟子格西藏瑣布帶着經像到西夏，被尊爲上師，並將藏文《佛說寶雨經》譯成西夏文。其後祖布寺又建白登哲蚌寶塔時，仁宗又遣使贈赤金纓絡及幢蓋諸飾物⑫。這無疑密切了兩地的友好關係。西夏與宋、遼、金、回鶻、藏地之間的友好往來多由佛教僧人擔當，史籍多有記載。

應該指出，積極傳播佛教文化的不單是出家人，而還有衆多的一般信徒；不單是西夏轄區內的，而其它地方的佛教徒也很主動地盡心去作。從後來發現的西夏時期各種文本的經典題記、附錄中，都能夠說明這一事實。如，北京圖書館藏西夏文《金光明經》附人名一頁半，其中有漢文題寫的「弟子陳保真、信女吳氏慧英、信士陳榮」等；《不空絹索神變真言經》卷末有墨書漢人名二十多位，有劉、王、張、周、徐、朱、楊、潘、紀、焦、裴、于、梁、李、藍等姓氏信徒；《阿毘達磨順正理論》後有漢人陳、蔣、尹、郭、蕭、泡、丘、高、過、段、英、沙等姓氏信徒。這涉及到漢族中最主要的一些姓氏。從中，我們還可以看出，在西夏社會文化發展中，相比而言，具有更高水平的漢族人

民作出了突出的貢獻。這絕非出於狹隘的意識，遼、金、回鶻、藏等民族都曾虛心地學習中原先進的文化及制度等。比如，西域回鶻民族從漠北蒙古草原到860年遷移到敦煌、高昌等地後，其社會文化的發展都與對中原文化的吸收、融合密不可分，而其民族文化到蒙元時期達到高潮，出現很多精通漢文化及其它民族文化的高僧大德社會賢達，與他們將包括衆多佛經在內的漢文典籍翻譯成回鶻文，並大力傳播是很有關係的^⑬。而西夏在成立前後，「從基礎到上層建築，在頗大範圍和頗深程度上業已漢化即封建化了。」在元昊之祖繼遷時，已「曲延儒士，漸行中國之風」，其父德明也竭力摹仿漢制。元昊稱帝之後，進一步「仿中國官屬，任中國賢才，讀中國書籍，用中國車服，行中國法令。」其後代更極力效法。乾順時，設立「國學」，傳授漢文化。其子仁宗，更是「尊孔子爲帝，設科取士」，選拔曾用西夏撰寫了《論語小義》《周易卜筮斷》等書的著名漢學家翰道冲當國相。連他們的宮殿和陵墓都是仿照漢族帝王的形制。^⑭

文化的穿透力，遠勝於「堅船利炮」。一種文化一旦沉澱到人類精神深層，其生命力是十分旺盛的。西夏被蒙元滅掉之後，西夏文被稱爲「河西文」，西夏文化仍然持續很久，直到元、明時代，進一步地融合到中華文明之中。

元成宗大德二年（1298年）在（今河北）宣化印刷過西夏文《法華經》和西夏詩文，是由民間雕印的。當時游學的日本僧人曾把這些雕印品傳播到日本，藏於日本善福元寺^⑮。大德六年（1302年）在杭州大萬壽寺雕刻西夏文《大藏經》，計有三千六百二十餘卷，並由僧官「管主八欽此勝緣，印造三十餘藏，及大華嚴經梁皇寶懺華嚴道場懺儀各百餘部，焰口施食儀軌千有餘部，施於寧夏永昌等路寺院，永遠流通。……」近代法國伯希和

等人在敦煌得到的西夏文經卷，漢字印記中也有「僧錄廣福大師管主八施《大藏經》於沙州文殊舍利塔寺，永遠流通供養」^⑯。元順帝至正五年（1345年）在居庸關過街塔洞壁刻西夏文、漢文、藏文、梵文、八思巴蒙文及回鶻文六體文字碑，其中有《如來心經》《造塔功德記》，由黨項僧人智妙酪部和那征師等人主持。至正八年，又在敦煌英高窟刻六體石碑，均存。明太祖洪武五年（1372年）所刻西夏文《高王觀世音經》殘卷，現藏於北京故宮博物院。明孝宗弘治十五年（1502年）刻西夏文《尊勝陀羅尼經》經幢兩座，是西夏後裔爲同族死者刻立，1962年在今河北省保定城北約二公里的韓莊被發現^⑰。甚至到明萬曆年間藏文《甘珠爾》藏經上，仍有西夏文字蹟，陳寅恪先生在德國柏林圖書館還曾見過。^⑱

可以這樣講，佛教是西夏人民最主要的宗教信仰，而佛儒道融合而成的中原文化構建了西夏社會的意識形態，各族人民互相學習，博採衆長，推動了西夏文明的進步和發展。

注釋

① 轉引自《全國重點文物保護單位介紹（一）》頁95—100。（北京）文物出版社1982年6月版。

優婆塞戒經研習之四十二



談如何辨別真正的施主

智 銘

行布施的人，因為心理的不同，施的目的和結果也不一樣，所以雖是同行一布施波羅蜜，但成就的施主却有差別相。佛陀說：

「善男子！施主有三：謂下、中、上。不信業果，深着慳吝，恐財有盡，見來求者，生瞋礙心，是名爲下；雖信業果，於財生慳，恐有空竭，見來求者，生於捨心，是名爲中；深信業果，於財物所，不生慳吝，觀諸財物，是無常想，見來求者，有與則喜，無與則惱，以身質物，而用與之，是名爲上。」

復有下者，見來求者，頓面不看，惡罵毀辱；復有中者，雖復施與，輕淺不敬；復有上者，未來便施，敬心而與。

復有下者，爲現報施；復有中者，爲後報施；復有上者，憐愍故施。

復有下者，爲報恩施；復有中者，爲業故施；復有上者，

爲法藏施。

復有下者，畏勝故施；復有中者，等己故施；復有上者，不擇怨親。

又復下者，有財言無；又復中者，多財言少；又復上者，少索多與。」

佛陀將布施行者行布施時的心理不同，區分爲六層的下、中、上三種施主，現分別說明如下：

第一層、三種施主：

下施主：是不信因果，深深執着慳吝，恐怕因行布施而使用自己的錢財耗盡，看見有來求施的人，即生瞋恚阻礙之心，這樣的人在布施之後，只能名爲下施主。

中施主：雖相信有因果，但對錢財却有慳吝之心，恐怕因布施而使自己錢財空竭，見有來求施者，但有行捨之心，這樣的人布施之後，可名爲中施主。

上施主：深深相信因果，對於財物，不生慳吝，看到自己的財物，就生出無常的觀想，見有來求布施者，自己有財可施則生喜；無財可施則生憂惱，去典質自己的身子，用所得的財物而給與求者，這樣的人布施之後，就名為上施主。

第二層、三種施主：

下施主：見有來求布施的人，故意低下頭，或偏向一邊，裝做沒看見，並且以惡言辱罵，這樣的人行布施之後，被名為下施主。

中施主：有來求布施者，雖然給與財物，但對求者輕蔑他而無恭敬之心，這樣的人行布施，名為中施主。

上施主：不等求者前來，自己前往去行布施，而且是以恭敬之心行布施，這樣的人，即名為上施主。

第三層、三種施主：

下施主：是爲了現在就能得果報而布施者，名下施主。

中施主：是爲了將來能得果報而布施者，名中施主。

上施主：是爲了憐愍而布施者，名上施主。

第四層、三種施主：

下施主：爲了報答他人之恩而布施者，名下施主。

中施主：爲了消滅自己罪業而布施者，名中施主。

上施主：爲了成就如來法性而布施者，名上施主。

第五層、三種施主：

下施主：因他人比我強硬而布施者，爲下施主。

中施主：因他與我差不多而布施者，爲中施主。

上施主：不分怨親平等布施者，爲上施主。

第六層、三種施主：

下施主：自己有財而說沒有，仍予布施者，爲下施主。

中施主：自己財多說少，但仍布施者，爲中施主。

上施主：求施者只少求而却多布施者，爲上施主。

以上這些施主，都是因心理的作用而分爲下、中、上。若去掉這些心理分別，行無相布施，就都成爲上施主了。若見有來求布施者，而自己却恰好沒有錢財可施，其心理分別也分爲多種施主，佛陀說：

「施者無財，亦復三種：最下之人，見來求者，惡心瞋責；中品之人，見來求者，直言無物；上品之人，見來求者，自鄙無物，心生愁惱。」

復有下者，常爲聖賢之所訶責；復有中者，常爲聖賢之所憐愍；復有上者，聖賢見已，心生歡喜。」

菩薩自己沒有財物可施，却有前來求施者，如何應付，也可分爲二層三種施主：

第一層的三種施主：

下施主：見有來求施者，以惡毒之心生瞋恚和責罵。
中施主：見到有來求施者，直接對他說沒有物可施。
上施主：自己覺得慚鄙無物可施，而心生憂愁苦惱。

第二層三種施主：

下施主：常受聖賢之人的訶責，因其不能好行布施。
中施主：常受聖賢之人的憐愍，因其行布施不如法。
上施主：常受聖賢歡喜，因其行無相布施。

菩薩應如何行布施，才能成爲一個如法的上施主呢？佛陀說：

「善男子！智人行施，爲自他利，知財物是無常故，爲令衆生生喜心故，爲憐愍故，爲壞慳故，爲不求索後果報故，爲欲莊嚴菩提道故。是故，菩薩一切施已不生悔心，不慮財盡，不輕財物，不輕自身，不觀時節，不觀求者。常念乞者如飢思食。」

這一段經文，是告訴有智慧的施主，如何去認識布施的道理，佛陀認爲：有智慧的施主行布施，是自利利他的事業，不是損己利他的事業，因爲他知道一切的財寶都是因緣所生法，是無常的，能將這無常之物布施，有很多的功德：就是能令衆生歡喜心，爲了憐愍衆生而布施，可以破壞自己的慳吝心，因此布施以後不求將來有什麼果報，只是爲了莊嚴自己的菩提道，成爲一個覺悟的人。有了這樣的認識之後，行了一切布施之後，就會不生懊悔之心，不考慮自己的財物會耗盡，不認爲自己的財物太少

而不去行布施；也不認爲自己身份太低不便行布施。不看什麼時節而行施，也不看求者是什麼人而後布施。心中只常常憐念求者如飢思食似的迫切，而及時行布施。

菩薩要如何及時行布施呢？佛陀說：

「親近善友，諮受正教，見來求者，心生歡喜，如失火家，得出財物，歡喜讚歎，說財多過，施已生喜，如寄善人。

復語乞者：汝今真是我功德因，我今遠離慳貪之心，皆由於汝來乞因緣，即於求者生親愛心，既施與已，復教乞者，如法守護，勤修供養佛、法、僧寶。」

這段經文的意義分爲施前與施後的作爲：

布施之前：菩薩要親近善友，向他諮請受取正教，明了布施功德，然後行布施的時候，看見有來求布施的人，才會心生歡喜。就好像那失火的人家，將家內的財物，能夠搬出來一樣的歡喜，並埋怨自己財物太多了，對自己是一個累贅，現在布施給需要的人，就好像是寄存在他那兒，功德是不會唐捐的。

布施之後：要告訴來求乞的人說：「你是我的功德之因，若沒有你的求乞，我即無布施之因，即不能成就布施功德，由於你的來求乞，使我遠離慳貪之心。」這麼一說，就會向求者生出親愛之心，而不會生厭惡心。當將財物布施以後，還要告訴求者說：「你要好好利用這些財物，除了作供養三寶及正當用途外，不可浪費，以免有損功德。」

菩薩能如是行布施，對自己將更謹慎精進，佛陀說：

「菩薩如是樂行施已，則得遠離一切放逸，雖以身分施於乞

者，終不生於一念惡心，因是更增慈、悲、喜、捨。不輕受者，亦不自高。自慶有財，稱求者意，增長信心，不疑業果。

善男子！若能觀財是無常相，觀諸衆生作一子想，是人乃能施於乞者。

善男子！是不爲慳結所動，如須彌山，風不能動，如是之人，能爲衆生而作歸依，是人能具檀波羅蜜。」

這段經文，是說明菩薩在樂行布施以後，對自己有下列利益：

一是遠離一切放逸，雖以自己的身體，切成許多份去分施給需要的乞者，也不生一念惡心，能如此行無畏布施，還認爲是無上快樂的事。

二是更會增加慈、悲、喜、捨的四無量心，給衆生樂、拔衆生苦，都以歡喜心而去行捨，以利衆生，不會輕慢受施者，也不會對受者貢高我慢。自己慶幸能有財物，稱求者之意給與所需，增長了自己布施的信心，對因果不生懷疑。

三是能觀一切財物都具無常相；觀一切衆生如一子之想，具有這種平等心，所以才能施於乞求者。

四是凡具有慈、悲、喜、捨四無量心的菩薩，從此不再爲慳貪所結縛，不爲財物所動，就像颺風不能動須彌山一樣。這樣的菩薩就能爲衆生作歸依，也才能稱得上成就了檀波羅蜜了。

財物爲第二生命，一般人視財如命，將財物布施給他人，是一件痛苦的事，而又要快快樂樂地布施給他人，就更不容易了，

但菩薩必須修樂施，佛陀說：

「善男子！有智之人，爲四事故，樂行惠施：一者、因施能破煩惱，二者、因施發種種願，三者、因施得受樂，四者、因施多饒財寶。」

善男子！無貪之心，名之爲施，云何無貪？施即是業，物即是作。爲業、爲作，具足布施，名爲無貪。因於布施破煩惱者，既行惠施，破慳、貪吝、瞋恚、愚癡。

云何因施發種種願？因是施已，能發種種善惡等願，因善惡願，得善惡果。何以故？誓願力故。

云何因施得受安樂？因是施故，得人天樂，至無上樂。

云何因施多饒財寶？因是施故，所求金、銀乃至畜生，如意即得。」

凡是有智慧的菩薩，爲了四件事而去樂行布施：

一者、因施能破煩惱：「施」與「貪」是二相對立的，能施的人即不會生貪；會生貪的人即不能行施。所以無貪之心，就可以名之爲施。「施」不是空口說白話，是要以行動去布施的，而且要將自己的財物送給他人，這樣才能成就善業，所以「施」名之爲「業」——善業，「物」即名之爲「作」——送給他人。凡能具足如此布施者，就可稱之爲無貪人。貪是煩惱，無貪即可破煩惱；既能行施加惠於他，就能破除自己的慳吝、貪吝、瞋恚、愚癡，這四者全破，還有什麼煩惱？

二者、因施發種種願：若有人在布施之前發願說：「不論怨親，一律平等布施。」這個願是善願，所以得善業；但另有一個人却發願說：「我只布施給親近我的人，不施給怨我的人，我要

讓他受苦。」這個願是惡願，所以得惡果。這善惡果之形成，是由於發願之力促成的。

三者、因施得受安樂：凡發善願得善果的人，將受人天之樂，乃至無上的涅槃之樂。

四者、因施多饒財寶：這是發善願，所以才得多饒財寶之報，如俗語說：「和氣生財」。「和氣」尚且能生財，那來行善施的人，一定得多饒財寶的善報而有求必應。

行布施還可以破壞財上的五種弊惡法，佛陀說：

「善男子！若人樂施，是人即壞五弊惡法：一者、邪見，二者、無信，三者：放逸，四者、慳吝，五者：瞋恚。離是惡已，心生歡喜，因歡喜故，乃至獲得真正解脫。是人現在得四果報：一者、一切樂見乃至怨家，二者、善名流佈徧於四方，三者、入大眾時心無怖畏，四者、一切善人樂來親附。

善男子！修行施已，其心無悔，是人若以客煩惱故墮於地獄，雖處惡處，不飢不渴，以是因緣，離二種苦：一、鐵丸苦，二、鐵漿苦；若畜生身，所須易得，無所匱乏；若餓鬼身，不受飢渴，常得飽滿；若得人身、壽命、色、力、安樂、辯才，及信、戒、施、多聞、智慧，勝於一切；雖處惡世，不為惡事，惡法生時，終不隨受，於怖畏處，不生恐怖。若受天身，十事殊勝。」

這段經文是說明菩薩若能以歡喜快樂的心去行布施，那末就能將自身五種惡事破除，那就是：

一者、邪見：就是認為世間沒有可招致結果之原因，有了原因也沒有招致一定之結果，所以造惡不足畏，造善也不可喜，這樣的謬見，否定因果法，所以是邪見，凡樂行布施者，可破此邪見。

二者、無信：就是不信有因果，樂行布施的人深信因果，以此深信而破不信。

三者、放逸：就是不精進而懈怠。若樂行布施，就一定修精進，可破除放逸。

四者、慳吝：就是貪心重，不肯捨，樂行布施者，一定不可慳吝，不能有貪心而要能捨，故原有的慳吝被破除。

五者、瞋恚：就是發怒，樂行布施的人都心地慈祥，所以原有的瞋恚被破除。

行者破除了五惡事，心生歡喜，心一歡喜，就從五惡之中解脫了，能得四果：

一者：樂見一切人，甚至怨家都來親近。

二者：善名外流，傳佈四方，無人不知。

三者：在大庭廣眾之前，態度莊嚴，不再怖畏。

四者：一切善人樂來親附，而惡人也遷惡於善。

樂行布施的人，能隨遇而安，雖處惡道，却不受惡道之苦；處善道却有超乎善道的安樂，茲分別說明於下：

一、處地獄：菩薩入地獄度眾生，不飢不渴，而且地獄中有

二苦，一是鐵丸苦，將鐵丸吃下肚的痛苦；二是鐵漿苦，將熔化的鐵漿飲下去之苦，菩薩雖處地獄但無此二苦。

二、處畜生：畜生常感無飲食，而菩薩入畜生中度畜生時却無虞匱乏，飲食充足。

三、入餓鬼道時：餓鬼常有飢渴之苦，菩薩入餓鬼道度餓鬼時，却能常得飽滿，不受飢渴之苦。

四、得人身時：菩薩若得人身、壽命、色、力、安樂、辯才五事，及信、戒、施、多聞、智慧五事，都會勝過其他的人。

五、處惡世中時：不會隨波逐流而為惡事。惡法出生之時，也不會身受其影響，能明哲保身，得到安全。

六、處怖畏處時，不生恐怖，身心安泰。

七、受天身時：即能得十事殊勝，天人具有壽命、色、力、安樂、辯才五事以外，還具有天眼、天耳、天食、天衣、欲樂等五事，這十事都超過世間人，所有是十殊勝。

菩薩樂行布施以後，還有其他的收穫，佛陀說：

「善男子！智者施已，不求受者愛心之心，不求名稱，免於怖畏，不求善人來見親附，亦不求望天人果報。觀於二事：一者、以不堅財易於堅財，二者、終不隨順慳吝之心，何以故？如是財物，我若終沒，不隨我去，是故應當自手施與，我今不應隨失生惱，應當隨施生於歡喜。」

善男子！者施先當自試其心，以外物施，其心調已，次施

內物。因是二施，獲得二法：一者、永離諸有，二者、得正解脫。

善男子！如人遠行，身荷重担，疲勞極，捨之則樂，行施之人，見來求者，捨財與之，心生喜樂，亦復如是。」

菩薩樂行布施以後，要有下列的心理：

一是布施以後，不求受者對自己生出親愛之心，也不求名稱，也不求免於怖畏；不求善人來親附於我，也不求生天去享受快樂的果報。

二是布施之後要觀照二件事：一是、財物乃無常之物，是不是堅實的東西，樂行布施以後，能得善報之樂，此善報乃是堅實的，以不堅實的財物換來堅實的善報。二是、從此以後不再隨順慳吝之心，因為我的生命有限，財物不能隨我同去，所以應當親手布施給他人。布施以後，不要因為財物失去而生惱，應當隨施與而生歡喜才是。

三是布施之時，先當自我試驗練習，先以外物布施，等自己的心調適以後，然後次施內物，這就不會有得失之惱了。布施內外二物以後，可得二法：一者永離諸有，不再被諸有結縛；二者得正解脫，從此自在。這好比是一位行遠路的人，身上挑着重担，非常痛苦，一旦捨去，即得輕快之樂，行布施的人，見有人來求布施，正是前來分担我的重担，所以應以歡喜心捨而與之，減少自己的負擔。

如是菩薩，能依以上所說去樂行布施，就可以算是一位正施主了。



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

佛元二五四〇年六月一日出版
 公元一九九六

Printed in Hong Kong



達摩祖師