



# 明内

集漢穀城刻石字



267



九年面壁



# 龍 樹 (一)

卡爾·雅斯培

(Karl Jaspers) 著

李雪濤 譯

原始資料：般若經①、龍樹②。

參考文獻：Oldenbergh, Hackmann, Schayer, Stcherbatsky.

## 歷史地位

大約從公元一世紀至八世紀在印度正醞釀着一種透過邏輯而運作之哲學（所使用的語言是梵文）。印度教中之正理派與大乘佛教之諸派便是其代表。③佛教諸派中有名的思想家是：龍樹（公元二世紀頃）④、無著⑤、世親⑥、陳那⑦、法稱（七世紀）⑧。其文獻並非這些富有創造性的思想家當時親述的⑨，而是殘留於後來哲學佛教的基本著作之中，傳到中國後被保存下來的。⑩

空觀派乃是在邏輯辯證法世界內部，作為自明之生命實踐，以諸派之共同前提為出發點而走向極端的。他們所開示於我們的

是：諸法皆空⑪，——一切都是剎那生滅的⑫，——皆無自性，——如夢幻泡影而已。因此，真正的認識藏於空性之中。在解脫的境界中獲得空觀，也就是說，不藉助於假名、意義（在「無特徵性」中）而進行思惟活動，不為任何傾向、目的所動（「不執着於他物」）。這一學說被稱作「為金剛石所劈開之完全智慧」⑬，——也叫作介於存在之有與空兩命題間之中道⑭（中觀派 *madhyamika*）⑮：空性⑯（空論 *sunya vada*）⑰既非屬於有亦非屬於空。完全的智慧（無上正等覺）⑱之狀態處於對兩者完全不執着之中。

這一概念我們是從兩部著作（般若經、龍樹）中獲得的。這些佛典的梵文原本早已散逸，德譯本是從中文、藏文翻譯而來的。⑲此外還有四十二章經中的幾章短文。⑳（Hackmann 譯，二四六頁以下）㉑龍樹，作為一個個體的存在我門是不可能把握住他的。對於我們來說，他是通過形上學本身，使形上學得到揚棄之極端代表人物。

## 一、思惟操作

1、這一思惟的根本概念是法(dharma)，存在者皆爲法也。法乃物、性質、狀態、內容，此外，法還是內容之意識，是客體也是主體，是秩序，是形成，是法則，是教義。②其基礎是基於這一觀念，「並非一種秩序，一種形成，確切地說是二種自我秩序，一種鑄成世界內容之自我形成，並且每一秩序、每一形成都爲其他的秩序、形成創造了場所。」(Oldenberg)③儘管每一法都是獨立的，但諸法還是被納入了一種範疇體系之中，直至可以列舉出七十五法。④法之含義如此豐富，與我們西方的「存在」(Sein)相類似。⑤要想翻譯法這個詞，注定是要失敗的，因爲它的含義無所不包。

2、這一思惟之目的獲得完全的智慧，從而「不執着」於諸法，不受持、把握諸法，從諸法中自我解脫、自我拯救。故爾獲得完全智慧者(菩薩)⑥「不在現象之中，不在感覺之中，不在概念之中，不在形成物之中，不在意識之中。」(Pr37)⑦  
孩子與一般的人執着於諸法，儘管一切法皆空，但他們還是把它們想像得如存在一般。有了這些表象之後，他們便執着於其假名與形式。得智慧者卻全然不同：菩薩並不是總在學習、模倣任何一法。「他並未發現諸法，就好像諸法也並未爲人們所揭示一般。」⑧

對於解脫所要求之最後一步，我可以這麼認爲：它存在於教義自身之中，這或許就是法吧！佛陀當初就是這麼存在着的，尋求完全智慧的菩薩也是存在着的。難道他們真的是現實存在着的嗎？不，這一切也是空。「我看不見那作爲菩薩的東西(法)，也看不見那完全智慧的東西(法)」(Pr35)⑨。完全智慧是不可

# 內明

## 第二六七期目錄

譯著

龍樹(一)……………卡爾·雅斯培著  
李雪濤譯 3

復興的開端——

《中國佛教的復興》第一章(下)……姚育紅譯  
王雷泉校 16

專論

印度大乘佛教的

契經與律典(下)……………陳士強 21

從文化融合到韓愈排佛

——論韓愈之辟佛……………王壽雲 27

特稿

畧談「十二因緣」……………張秉全 33

筆譚

優婆塞戒經研習之二十七

談菩薩如何說法度衆生……………智銘 36

畫頁

封面：山西省廣勝寺飛虹塔

面裡：九年面壁

底裡：跋陀羅尊者

封底：密庵咸傑禪師手扎

能作為表象被觀想的，亦不作為存在而出現。因為對現象之不執着意味着其自身並非現象；對感覺、概念、形成物、意識之不執着，說明其自身並非意識。從一切中解脫，並且從解脫之中解脫；不執着於任何事物，這便是這一學說澈底之根本思想。

3、這一思惟的方法便是使印度邏輯學得到發展之辯證法。辯證法首先在無執中理解，繼而獲得完全之解脫。⑳在辯證法中所能遇到的一切可思惟性，祇要存在，都將被辯證地否定掉。這一操作過程乃首先由龍樹展開，它自身也就形成了一種學說。下面就從中一個個地來敘述一下這一思惟操作之過程：

a) 一切名稱都是無意義的：㉑我說出了，便是想透過假名（相 *nimita*）來把握它所表達的一切。譬如為了要表達產生和消滅，我們應當掌握這名稱和實際的區別。但假名及區別又使我執着於虛妄，這可以通過以下的思惟方式證明：

名稱「相」以及名稱之對象「所相」，既不能作為同一者，亦不能作為相異者而被得到。如若其為同一者，那麼我們說火這個詞時，這個詞就會燃燒。如若其為相異者，那麼一個名稱不可能是沒有名稱之對象，或與此相反，沒有名稱之對象也就沒有名稱，故爾這兩者不可能相異。因此，名稱與名稱之對象，既非同一，亦非相異。到現在我所說的一切實際上是空。可是人們又把名稱說成一面鏡子，這一直接反映是虛妄的。在虛妄之中觀想事物之表象並區別之，這本身就是非真實的。

既然名稱與名稱之對象既不能以同一、又不能以相異而獲得，那麼同樣也不能以消滅與產生、來與去來獲得和名稱對象的區別。因此，名稱中之變易實則虛妄中之變易，離完全之認識狀態差之十萬八千里。祇要是名稱之中

的現象在變，名稱中的一切也在變，——如果它在表象中變化，那麼現象就是名稱，——如果它在表象中變化，那麼現象就是空，——如果它在表象中，「在我變化時」在變化，——如果它在意識名稱中變化，那麼在表象中「意識就是名稱」。

從這些透過各種意義（名稱）㉒的陳述中，我們並未發現每一語句所使用的言義既非同——又非相異的方法。每一個句子總使我執着於他物，而這正是我所要從中解脫的。

b) 一切都是依據外表現象而存在，並且又不是：所有這些說法都應參照外表現象而予以證明或被否定掉。

譬如：「消滅」便有些不太對頭：因為在世上事物是作為永恆的東西而被看到的，比方說，今天這是稻米，因為它一直是。因為它存在着，所以是不滅的。「發生」也同樣有些不當：在世上事物未形成時便被看到了。——與此相類似的還有：絕滅是沒有的，因為從稻種中生出了稻芽。由於發現了稻芽的形成，絕滅自然是不可能的了。相反：永久的存在也是沒有的，因為世間從未出現過永恆的事物：稻米的種在發芽之後便不復存在了。——其他的例子在事物的外表現象中總可以見到：事物既非同一，亦非相異，——它既非來，亦非去等等。㉓

這一思想是以以下的事實為基礎的，即一切的範疇都在現世的某一處得到顯現。沒必要再尋問它們在哪裏有效，或在哪裏不起作用，其作為一個部分，從這一對現象世界否定之方法中所顯示出來總是合適的，但如果作為對一切皆有效者而被我們所接受，顯然不合適。這樣，作為這些絕對之範疇便輕易地被否定掉了。

c) 存在與非存在是如何被否定的：③④ 存在是有，而無是沒有。這一立場甚至也被龍樹所擯棄：一切皆空。其思惟過程是如是進行的，每次提出一個命題，否定掉，以為新的命題提供位置，然後再重新將這一新命題否定掉。

**第一：事物是以自體的形式存在的。**否也，因為稱作自體的東西，並非從原因和條件中所生成。現在卻可以這麼說，所有的都是從原因和條件中生成。也就是說事物並未自性，而是依他而存在的。

**第二：如果沒有自性存在，那麼就會有其他的存在。**否也，因為如若連自性存在都沒有，其他的存在又是從何而來的呢？將其他事物的自性存在稱作他在也是錯誤的。如果自性存在不存在的話，那也不會有他在。

**第三：儘管沒有自性存在，也沒有他在，但事物依然存在。**這是不可能的，因為一個既沒有自性存在又沒有他在的存在在哪裏？因此：祇有自性存在和他在都有，纔可以達到存在的境地。

**第四：這便是非存在。**這是絕對不可能的，如果沒有達到存在的境地，非存在也是不可能達到的。人們稱一種存在之他在曰非存在。

這一思想之核心在於向我們揭示出存在跟非存在一樣是不可能的。

如果存在是由其自體（自體存在）產生的，那麼存在之非存在便不可能存在。從自體產生之存在絕不可能變成爲其他，如若由自體產生之存在果真存在的話，那麼他在便不可能。

如若從自體產生之存在（自體存在）不存在的話，那麼誰

的存在纔是他在呢？或者說誰的存在纔是非存在呢？

獲得完全智慧者的態度是這樣：「它存在」——這便墮入了常見。③⑤「它不存在」——這又墮入了斷見。③⑥這兩種見解都證明其自身是站不住腳的。因此，智者既不強調存在也不強調非存在，既不主張常見亦不主張斷滅見。③⑦

如若有人將這一思想之中任何一極端作爲一種學說而加以奉持，不是強調存在便是強調非存在，我們可以如是告訴他：那些看到了自體存在和他在、存在和非存在的人，並未真正看到佛陀教義之精髓。如果佛陀否定存在，人們便以爲存在是錯的，而強調非存在。如果佛陀否定非存在，他們便以爲非存在是錯的，而強調存在。故爾，存在與非存在這兩種看法都應予以擯除。

**d) 這一否定技巧之模式。**我們已經在方法上意識到這一點，那就是每一種可能的說法都可以並且是必須予以絕對否定。

因此，否定的根本要求依據各不相同之立場而被直接了當地提了出來：「數論派認爲，原因和結果是同一的，因此爲反駁這一論點，他們稱：非同一。勝論派認爲，原因和結果是相異的，因此爲了反駁這一論點，他們稱：並不是相異的。」③⑧

從以上的處理方法中可以看出其在方法上所形成之模式：每一命題都可提出四種可能性，並且逐一的、到最後全都被去除掉，亦即：1、某物是存在的，2、它是不存在的，3、它既存在又不存在，4、它既不存在又非不存在。③⑨在這裏，每一通向終極、有效之出路的陳述，都將被隱蔽起來。

其結果是，所有之命題都可以用否定和肯定的形式予以表達。佛陀教導我們於其中一種，同時尙有其反面。這樣，真偽之對立將被克服，同時這一對立之對立亦被克服。因此，絕對不可

能有一層不變之命題。

這四歧義在每一法中一再被提及及一再予以擯棄掉。舉例來說：終局是存在的；終局是不存在的；終局既存在又不存在；終局既不存在又非不存在。——或者：如來死後是存在；或不存在；或既存在又不存在；或既非存在又非不存在。——或：是誰在完全的智慧中得到轉變？不可理解為「我在轉變」，也不可理解為「我沒轉變」，或「我既轉變了，又未轉變」，或「我既未轉變，也非未轉變」。

④① 被否定的材料，以及依附於這些材料而被否定的一切：思惟過程不斷重復，但材料卻不是相同的。這些材料是依照思惟之方式、意見、表述而預先給定的，換言之，是印度哲學之諸範疇所要求的。如同火依賴於燃料一樣，消除之操作也將依賴於被消除纔能得以完成。④①這範疇中的許多概念我們聽着很順耳，可是也有一些不是那麼習慣，即使譯成了我們的語言，依然全帶着印度味：存在和非存在、④②發生與消滅、④③因果律、④④時間、④⑤物質、④⑥我等。④⑦

## 學說之概括

a) 存在兩種真理：世間層被掩蓋了的真理「俗諦」④⑧以及最高智慧之真理「真諦」④⑨。依被掩蓋了的真理看來，一切法都在發生着。而在最高智慧之真理看來，一切法並未發生着。那麼最高智慧之獲得並不是獨立於被掩蓋的真理之外的，如若獨立於最高智之外，那涅槃永遠也不可能達到。也就是說：佛陀的教義依賴於二諦，或：唯有通過假名的方法纔能獲得真理。這一方法也祇有透過對最高智慧之真理的覺悟纔能掌握得了。世間顛倒性在

法自體空之思惟中，實際上並未為覺悟的力量所接受，而是執着於它，在我於顛倒妄想之中思考和行動時，是從執着於顛倒中解脫出來的。

b) 如果把這一至高的真理作為兩種真理加以把握的話，那麼就會從中產生兩種相對立的想法，也就是說：要麼認為諸法是本質的自性存在，要麼認為諸法並不存在。事物是以自體的形式存在的，本質上是存在着的，因此事物是無根據、無制約的，所以原因、結果、行為、行為者、發生、消滅都不存在。如果將事物看作非存在，那便會出現不可思議之假象。相對於這兩種看法，龍樹是在事物空的性質「空性」之中來觀察諸法的。諸法既非那種永恆之自體存在，亦非空無。事物存在於有和空之「中道」之間，⑤①但它畢竟是空。世間並不存在不依緣而生之法，因此也不存在非空之法。

龍樹將這一見解稱作「依緣而產生」「緣生」之教義，⑤②這是為他表達最深層之真理而設的。如若他將這教義公式化，那他不得不馬上再回到那固定的，依據其自身方法模式來說並不充分的道上去。譬如，他在將自己的教義作概括時說：「沒有發生，亦沒有消滅，不存在永恆，亦不存在斷滅，——不一致亦不相異，——不來亦不去，——那能教導依緣而產生「緣生」，並能將世間運轉之一切靜靜息滅的人，我在他面前稽首作禮。」⑤③

事物依緣而產生空性這一認識，挽救了克服苦之現實，也使這克服苦之方法得到了實現。因為如果自體存在的話，那麼就不存在發生和消滅。如果不是通過自身的本質而存在，那麼它不可能產生，並且保持永駐。如若自體在，那也不可能產生什麼結果，不能成就任何事物，因為一切都已經存在着了。如若自體存在的話，那麼眾生就會從各種各樣的狀態中解脫出來。世間也

就沒有了苦。但如若認為事物是性空的，那麼便會有發生、消滅、行事、達成。如若有誰站出來反駁事物之空性，那麼他就不得不也反對世間一切現存的共同的異說。苦是存在的，正因為它既不是以自體的方式存在，亦非永久長駐。

c) 最令人驚奇，且又很清楚地道出的結果是：既然一切都不是本質的存在，似乎可以引出如是之結論：佛陀也是不存在的，其教義、覺悟的智慧、修行、僧團、僧侶，以及達到目標所使用的的所有方式都不存在。如若就此提出疑義的話，所得到的回答是這樣：它們在空之存在的意義上來講，既不存在，又非不存在。正因為空是存在的，佛陀也纔得以存在。如若事物不是空的，那麼便沒有發生與消滅，沒有苦，也就不會有佛陀及其有關苦「苦諦」、苦之揚棄「滅諦」以及揚棄苦之方法「道諦」這些學說。如若苦是自體存在的話，那它是不可能被毀滅的。如若滅除苦的道是自體存在的話，那麼其行便是不可能的，因為在道那裏，永恆之中並不存在着行。如若有誰接受了自體存在的看法，那麼他將一無所成。故爾，佛陀、佛陀的教導以及其教義的成就，都是在空中生成的。祇有看到一切法都是在空性之中依條件而生起的人，纔能見到佛陀的教義，見到四種高貴的真理「四聖諦」，達到苦之滅絕的境地。<sup>⑤</sup>

誰要是利用佛陀教義中的非實體性來唱反調的話，那麼他是沒理解其中的真義。在空中，一切思惟，表象、存在之全部都被觀照，而這時那相反的論點早已不再起作用了。

空性若對某個人來說是正確的，那麼對他來說，世間和超世間的一切都是正確的。對某人來說空性是不正確的，那麼他會認一切都是不正確的。

那能區分得開邏輯方法論模式中的四種見解的人，其行動便

包涵在這被揭示的真理之中。他受到多種表象之牽累，還固執地認為兩者擇一的方法論是正確的：「如果這是真實的話，那其他無疑是沒有意義的。」他「把持得很緊，一動不動」。而對那些認識的眼睛真正被打開了的人來說，四種見解已不再起作用了。

想象着透過展現出的諸如：存在——非存在；永恆——非永恆，空——非空，肉體——精神等諸現象來觀見佛陀，這對佛陀的形象是有損害的。這有點像生下來就盲的人從未見到過太陽一般，他們也同樣沒有看到佛陀。但那能洞悉依緣產生的人，他也能看見苦，苦的形成「集」，苦之滅絕「滅」以及滅絕苦之道，就像一個有眼的人能透過光芒看見所有不同的現象一樣。

(未完)

### 注釋

①、大乘佛典中的般若系經典被認為是佛教初期的東西很多。從大般若經六百卷（大正藏之五、六、七三卷）到祇有一頁篇幅的心經，其內容和形式依據其成書年代長短而產生種種不同變化。其主要思想是：(一)六度、(二)迴向、(三)般若波羅蜜、(四)無所得空，此外還可以舉出許多例子。在這裏，所引用的經典以八千般若經和金剛般若經為主，坊間可以見到好幾種梵、藏、漢經文對照形式的版本。事實上這兩本經屬於般若初期經典，也是般若經的代表性經典，特別是八千般若（俗稱小品般若）被看作是其代表作。

②、這裏的「龍樹」所指的是M. Walsser的兩本中論的德文譯本。參照文末參考文獻中之原始資料部分。

據日本大正藏所收，署名龍樹的著作有二十餘部，而西藏大藏



經則收一百餘部。據近代東西方學者的考訂，其中有些作品是偽託的或以訛傳訛的。學術界所認為確係龍樹真撰的，有下列十餘部：

(一)中論(Madhyamika-sastra)·此為龍樹之代表作，姚秦弘始十一年(四〇九)，鳩摩羅什譯為中文。大正藏編號一五六四。

(二)十二門論(Dvadasa nikaya-Sastra)·此書為中論之綱要書，羅什譯。目前尚未發現梵、藏文本。大正藏編號一五六八。

(三)七十空性論(Sunyta Saptati)·此書原僅存西藏譯本，今人法尊法師(一九〇二—一九八〇)曾依藏文本譯為中文。

(四)迴諍論(Vigraha-Vyavartani)一卷·中文本為北魏毘目智仙、瞿曇流支共譯。大正藏編號一六三一。另外有梵、藏文本。

(五)六十頌如理論(yukti Sastika)一卷·此書有藏文、中文本，中文由施護所譯。大正藏編號一五七五。

(六)廣破經、廣破論(Vaidalya-Sutra, Prakarana)·此書僅存藏文本。

(七)大智度論(Mahaprajnaparamita-Sastra)一百卷·此書僅存中文譯本，鳩摩羅什譯。大正藏編號一五〇九。

(八)十住毘婆沙論(Dasabhumika-Vibhasa-Sastra)十七卷·此書僅存中文譯本，鳩摩羅什譯。大正藏編號一五二一。

(九)大乘二十頌論：現存中文，藏文本，中文本為施護譯。大正藏編號一五七六。

(十)因緣心論頌、釋一卷：現存中文、藏文譯本，中文本係近代於敦煌所發現者。大正藏編號一六五四。

(十一)菩提資糧論六卷：現存中文譯本，達摩笈多譯。大正藏編號一六六〇。

(十二)寶行王正論(Ratnarali)一卷·此論有梵、藏、中文本，中文為真諦譯。大正藏編號一六五六。

(十三)龍樹菩薩勸誡王頌一卷：現存中文、藏文本，義淨譯。大正藏編號一六七四，另有異譯二種。

又，據西藏布頓佛教史所列(英文版，卷一，五〇、五一頁)，龍樹最主要的論著有六種，即：中論頌、七十空性頌、六十頌如理論、迴諍論、廣破經論以及假名成就論(Vyarahara Siddhi)。

龍樹造論之多，實世所罕見，有千部論主之美稱。後世基於他所著中論而宣揚空觀之學派，稱為中觀派，並尊為中觀派之祖。此外，龍樹又被尊為付法藏第十三祖，且於我國、日本、古來亦被尊為八宗之祖。

參照藍吉富「漢譯本中論初探」，載張曼濤主編「現代佛教學術叢刊」三論叢刊研究，大乘文化出版社一九七九年版。

③、印度稱學術曰「明處」，或簡稱「明」，「因」指推理的根據、理由、原因、印度邏輯，佛家稱為「因明」(hetu-vidya)它是從印度六派哲學之一派的尼也耶(Nyaya)學派及佛家各大論師，通過辯論逐步發展而建立起來的。尼也耶學派的根本經典為尼也耶經(Nyaya-Sutra)，相傳由足目(阿格沙巴達·喬答摩 Aksapada Gautama，公元五〇〇—一五〇年頃)編撰。後來，印度邏輯逐漸形成了五分作法的推論形式，亦即：(一)主張(宗)、(二)理由(因)、(三)實例(喻)、(四)適用(合)、(五)結論(結)。到了西曆三世紀(佛滅後七百年頃)，龍樹完成了他的因明學巨著方便心論(upaya-Kausalya-hrdaya

sastra, upayahrdya), 論說內道因明之法, 對正理派之邏輯學說進行了全盤否定(此論由後魏吉迦夜譯為中文)。公元五——六世紀的陳那(Dignaga, 約四四〇~約五二〇)對因明作出了重大改革, 補前賢之不足, 勘正前賢著作之遺誤, 以使因明真能負起立正破邪之責任, 遂將五分作法改為三支作法, 史稱新因明, 故爾陳那之前的因明, 統稱作古因明。參照: 虞愚: 因明學發展程簡述; 許地山: 陳那以前中觀派與瑜伽派之因明。收入「現代佛教學術叢刊」佛敎邏輯之發展。

④、龍樹(Nagarjuna), 一譯龍勝, 又譯龍猛, 而以「龍樹」二字最為我國古今佛敎界所採用, 這個譯名最早為鳩摩羅什所譯。元魏吉迦夜與曇曜共譯 付法藏因緣傳時也採用了這個譯名。其所以命名為「龍樹」, 據龍樹菩薩傳卷末載:「其母樹下生之, 因字阿周陀那。阿周陀那, 樹名也, 以龍成其道, 故以龍配字, 號曰『龍樹』也。」(大正藏50-185-2)然而, 元魏般若流支譯順中論時, 則將龍樹改譯為「龍勝」。順中論卷一前面的翻譯記還說:「言龍樹者, 片合一廂, 未是全當。」(大正藏30-39-3)其後唐玄奘譯述大唐西域記時, 又將龍樹改譯為龍猛, 曰:「南印度那伽闍刺樹那菩薩(唐言龍猛, 舊譯曰龍樹, 非也)。」(大正藏51-912-3)雖然般若流支、玄奘二人都認為龍樹二字並不忠實於梵語原意, 而另譯新名。但其所譯新名在中國佛敎史上並未通行。除了龍猛偶有用者外, 國人所撰的佛敎史書, 如天台九祖傳、景德傳燈錄、傳法正宗記、佛祖統紀、佛祖歷代通載等書都用龍樹一名。(然於密敎典籍, 多依用唐代所譯之龍猛。)

有關龍樹的生平, 漢譯典籍中有: 鳩摩羅什譯: 龍樹菩薩傳(大正藏50-184-1~186-3) 大正藏收有兩種版本, 其一為

宋、元宮本對校而成者, 其二為明本。此二本文句大體相同。而次序略有先後之別。此外, 付法藏因緣傳卷五(大正藏50-317-2~318-3)所載之龍樹事蹟, 與此傳大略相同。玄奘: 大唐西域記卷十僑薩羅國(大正藏51-929-1~930-1)。西藏方面有布頓佛敎史。其中以羅什譯龍樹菩薩傳的傳說意味較濃。茲分叙其大要如下:

(一)龍樹菩薩傳所載: 龍樹出身於南天竺的梵志種(婆羅門), 自幼聰慧奇悟, 博聞強記。於世學、藝能、天文地理、圖緯秘識及諸道術無不悉練。曾與三密友共習隱身術, 並挾術入王宮淫亂宮女。事為國王察知, 其二友皆遭殺害, 獨龍樹運智逃脫。由此經歷而了悟欲為苦本, 終於出家求法。初學小乘三藏九十日, 繼入雪山從一老比丘學大乘經。其後周遊諸國, 摧伏頗多外道, 因而生憍慢之心, 以為「佛經雖妙, 以理推之, 故有未盡」。因此有意於佛敎中另立新義, 別樹一幟。其時有大龍菩薩見龍樹如此, 乃引之入海, 於龍宮中授龍樹以諸方等深奧經典, 乃深入無生法忍。出海後, 到南天竺大弘佛法, 摧伏諸外道, 並造大乘論數十萬偈。且示神變以導引南天竺王, 而得國王之護持, 佛敎因而大行。龍樹晚年死於該地。

(二)大唐西域記卷八: 謂南印度龍樹菩薩「幼傳雅譽, 長擅高名, 捨離欲愛, 出家修學, 深究妙理, 位登初地。」卷十又記龍樹受到中印度僑薩羅國引正王的護持, 該王且曾鑿黑蜂山建立伽藍以供養龍樹。並得一有力弟子提婆以為傳人。龍樹「善閑藥術, 餐餌養生, 壽年數百, 志貌不衰」, 引正王也得龍樹之妙藥而壽至數百歲。其時王子為求早日繼承王位, 而企盼乃父早死。又以其父之長壽係由龍樹之藥術所致, 因此也盼龍樹速死, 以使乃父早日大去。於是王子乃向龍樹乞割其頭, 龍樹

因而自刎而卒。

(三)布頓佛教史所載：龍樹為一生於南印度毗達婆國(Vidarha)的婆羅門，出家修學於那爛陀(Nalanda)寺，從學於沙羅訶(Saraha)與羅喉羅跋陀羅(Rahulabhadrā)兩位大德。之後，於各地傳播新的般若思想。傳說他曾從龍宮取回Saasahasrika，並曾為引正王撰Suhrllekha。晚年循一位王子之請，自刎而死。

漢文典籍中有關龍樹的傳記材料尚見：入楞伽經卷九、大乘玄論第五、第十、法苑珠林第三十八、第五十三，華嚴經傳記第五、傳法正宗記第三、佛祖統紀第五等。其他可參照：M. Walleser: *The Life of Nagarjuna from Tibetan and Chinese Sources*. (Asia Major, Introductory Volume)藍吉富：漢譯本中論初探（見「現代佛教學術叢刊」48）佐佐木月樵：龍樹的教學（見「現代佛教學術叢刊」46）。

⑤、Asan ga（約公元三二〇～三九〇），音譯為阿僧伽。四、五世紀時印度大乘佛教瑜伽行派(Yogacara)創始人之一。依婆藪槃豆法師傳，其父名憍尸迦，為國師婆羅門。有兄弟三人，皆稱婆藪槃豆(Vasubandhu)。曾從唯識派之鼻祖彌勒受大乘空觀，精研瑜伽師地論，由是致力於法相大乘之宣揚，又撰論疏多種以釋諸大乘經。主要著作有：攝大乘論、順中論、六門教授習定論、金剛般若經論、大乘阿毗達磨集論等。

⑥、Vasubandhu（約三二〇～四〇〇年）瑜伽行派創始人之一。譯曰世親、天親。他是無着的同胞兄弟。據稱他遍通小乘十八部教義，不信大乘，謂大乘「非佛所說」。後以無着之方便開示，始悟大乘之理，轉而信奉、弘揚大乘要義。其論著與注釋之典籍甚夥，奠定大乘瑜伽派之基礎。重要的著述有：唯

識二十論、唯識三十論、大乘成業論、佛性論等，他的一些論書在三六〇年之前中國人就知道了。（渥德爾：印度佛教史第十一章唯心主義和知識論）又，關於用世親這個名字的哲學家的數目和年曆，在現代學者中曾經是有很多爭論的題目。大家公認其中有一位是無著的兄弟，但是這麼一來，哪幾本世親的著作是這一世親所著，是很難解釋清楚的。參照渥德爾：印度佛教史，王世安譯商務印書館（北京）一九八七年四月版。Frauwallner: *On the Date of the Buddhist Master of Law Vasubandhu*. Serie Orientale Roma III, 1951.

⑦、Dignaga或Dinnaga（約四〇〇～四八〇），意譯曰：域龍、童授、授童等。他是瑜伽行派著名的論師、印度佛教因明論之集大成者。他是唯識派分裂後，主張境空心有之方便唯識說的有相唯識派(Sakaravijnānavadin)之代表人物。陳那是世親的弟子，能言善辯，曾與許多外道學者辯論悉皆獲勝。後創「新因明」，由九句因始確立因之三三相，改五支作法為三支作法，變古因明之歸納為演繹，成就了印度因明學劃時代的新里程。參照：大唐西域記卷十、十一，因明入正理論疏卷一（文軌），成唯識論述記卷一本。Cf. IC.tome II, p.380.

⑧、Dharmakīrti（六五〇年左右）他接受了陳那的學說理論。在中國，義淨是第一個介紹法稱學說的人，他在南海寄歸傳裏，對法稱有「重顯因明」的評價。事實也的確如此。因明經法稱重新組織發揮以後，打開了新的局面。在西藏還將他與陳那並稱為「陳那法稱之學」。他有七部有名的因明著作，合稱「因明七部」，這七部之中又以兩部特別有名：Nyayabindu（正理一滴論）、Pramāṇavarttika（量論釋）。近來法稱這些論著的梵文本也已出版。

- ⑨、龍樹等早期佛教思想家的言論很少是以單獨的形式留傳下來的，大多保存在弟子們的疏釋之中，在對其言論進行注釋過程中而予以列舉出。例如龍樹的中論頌(Madhyamakakarika)，就保存在六種注釋之中。世親的俱舍論也因稱友的注釋而得以保留至今。
- ⑩、在中國產生重要影響的漢譯經論，大抵都是依據注釋的形式予以闡述的。
- ⑪、空(sunya)謂一切法皆是因緣所生，沒有質的規定性，沒有獨立的本體(實體)，假而非實，因此佛教中有「一切皆空」、「一切法空」、「諸法皆空」的說法。空性(Sūnyata)真如之異名。真如是離我法二執的實體，故爾修空觀而離我法二執之處，真如之實體躍然而顯，即依空而顯之實性謂為空性。Cf. CPB. pp.329-334; PP.351-356.
- ⑫、剎那(Kṣaṇa)瞬間 佛教用以表示極短的時間單位。佛教認為一切現象都是剎那生滅，故爾謂之空。
- ⑬、金剛(vajra)，金中最剛之意，用以譬喻牢固、銳利、能摧毀一切的意思。佛典中以般若代替「完全的智慧」(prajñā-paramita)。佛典中亦常將般若譬喻成金剛。《金剛經》全稱《能斷金剛般若波羅蜜多經》，又稱《金剛般若波羅蜜經》。此經謂世上一切事物皆空幻不實，一切諸法皆無自性(asvabhava)，實相者則是非相，應當「離一切諸相而無所住(apraṭisṛhita)」，不應當執着於現實世界。此經篇幅適中，歷來弘傳甚盛，在中國有六種譯本之多(大正藏8-748-757; 979-985)。其梵文原本在中國、日本、巴基斯坦、中亞等地均有發現，又吐魯番等地並有于闐、粟特等文字的譯本出土。現在的定本為：E. Conze: Vajracchedika Pra-

jñāparamita, S. O. R. XIII, Roma, 1957.

- ⑭、脫離了兩邊(兩個極端)的不偏不倚的中正的道路或觀點、方法謂之曰中道(Madhyamapratipad)中觀派認為世間和出世間、煩惱和涅槃應當是統一的，即所謂「假有性空」不着有、無二邊的觀點，名之中觀。龍樹的中論頌(Madhyamakakarika)被認為是中觀理論之基礎。
- 中論卷四觀四諦品第十八偈：
- 衆因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。(大正藏30-33-2)
- (yah pratyā-samutpadah sūnyatan tam pracaksmah/sa prajñaptir upadaya pratipat saiva madhyama//)
- 此偈被認為是中觀學派關於中觀的經典性概括。從這一偈中，我們可以看出其中包涵的幾層含義：世間一切法皆由各種因緣條件生成，但都沒有獨自固有之自性；而我們所認識的實在事物，皆為假設之名言概念，自性實空無所有；對由因緣而生成之法既承認其假名一面，又見到性空一面，即是中道。
- ⑮、中觀派(Madhyamika)即由龍樹所創立的大乘佛教派別，後由佛護、清辨所發展。
- ⑯、sūnyata (參照注⑪)
- ⑰、sūnya-vada 乃與中觀派學說相依相關(空性)之原理。vada是辯論的意思。
- ⑱、舊譯：無上正遍知、無上正遍道，新譯曰：無上正等正覺、無上覺。anuttara-samyak-saṃbodhi (阿耨多羅三藐三菩提)之意譯，乃能覺知一切真理，並能如實了知一切事物，從而達到能悟知一切之佛智。
- ⑲、雅斯培所使用的佛典有：(一)般若系經典中八千頌般若和金剛

般若的德文譯本。(二)龍樹的中論頌及其注釋的德文譯本，這是由 M. Walleser 從藏文和中文譯出的。詳見參考文獻中的原始資料部分。此外，在 H. Hackmann 著的 *Chinesische Philosophie: Die Ersten zwei Jahrhunderte*(265) 一書中，列舉了般若經典中《一萬頌般若》(Dasasahasrika) 中的段略 (SS. 245-252)。

⑳、漢明帝永平年間，由於明帝夜夢金人而派人去西域求法，於月支國遇沙門竺摩騰譯寫此經後還洛陽。明帝求法一般被公認為是佛教傳入我國的開始。有關四十二章經是否真正初傳的經典，抑或偽經，以及此經出現的年代，爭論頗多。讀者可參考現代佛教學術叢刊⑪，四十二章經與牟子理惑論考辨。

㉑、雅斯培在本文中所引用的四十二章經中的段略，即刊於 Hackmann 書中的第十八、十九、二〇、四二四章德文譯文 (S.246 ff)。四十二章經所傳版本大致有三個：(一)高麗藏所收本，此本源於宋初蜀版大藏經；(二)宋朝真宗注本，明南藏始用之；(三)宋朝守遂注本。雅斯培所引之四十二章經譯文原本，當是宋朝守遂注本中的經文部分，收入續藏五九·一，而大正藏卷十七所錄，乃高麗藏本。

㉒、法這一術語有多種解釋，梵文 dharma 的根本或更原始的意義是自然「本性」，表宇宙間真實存在的事物，真正的實在或實際如是的事物。

㉓、Oldenberg, S.288.

㉔、公元前二世紀左右成立的說一切有部 (Sarvastivadin) 將宇宙間的一切物質現象和精神現象分為兩大類：由因緣和合而產生的生滅變化的現象稱為有為法；非由因緣和合而產生的無生滅變化的現象稱為無為法。有為法中分色法 (物質現象) 十一種，

心法 (精神現象) 一種，心所法 (心法派生或隨屬的現象或作用) 四十六種，心不相應法 (與色、心皆不相應，既非精神又非物質的現象) 十四種。無為法祇有三種。總計七十五種，稱作五位七十五法。大乘瑜伽行派反對部派佛教的這種認識，唯識宗認為心法八種，心所有法五十一種，色法十一種，心不相應法二十四種，無為法六種，合計共百種，故稱五位百法。O. Rosenberg: *Die Probleme der buddhistischen Philosophie*, 1918. Deutsch, 1924; Th. Stecherbatsky: *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the "Dharma"*, London 1923, 2nd Ed., Calcutta 1956.

㉕、參照前注。亞里士多德多次在其形而上學 (Metaphysica) 一書中提到「存在」一詞。「存在者這一詞被說成各種各樣。」 (Metaphysica, 2,1003a)。(吳壽彭先生譯本：「事物被稱為「是」，含義甚多。「商務印書館 (北京) 一九五九年版」)「所以從古到今，大家所常質疑困難的主題，就是『什麼是存在者』，……。」 (Ibid. Z1, 1028b)

㉖、Bodhisattva 乃 bodhi (覺、悟、完全的智慧) sattva (衆生、有情、有生命的一切) 之意。即覺悟的有情，亦即自利、利他二行圓滿，勇猛求菩提者。又有「開士」之意譯，蓋菩薩明解一切真理，能開導衆生、悟入佛之知見，故有此尊稱。龍樹十住毗婆沙論卷二稱：「菩提名上道，薩埵名深心，深樂菩提，故名菩提薩埵。復次，衆生名薩埵，為衆生修集菩提故名菩提薩埵。」 (大正藏 26-30-2)

㉗、Pr. S. 37. (Pr 37) 所引書的標記。bodhisattvena mahasattvena prajñāparamitayam carata prajñāparamitam bhavayata na rūpe sthātavyam na

vedanayam samjñayam na samskareṣu na vijñāne  
sthātavyam / (Wogihara (ed.): *Abhisamayālaṅkāraloka*)  
P. 47; R. Mitra (ed.): *Aṣṭasahasrikaprajñāparamita*,  
*Bibliotheca Indica*, Calcutta 1888, p. 8. 「若菩薩摩訶薩行  
般若波羅蜜多時，觀想般若波羅蜜多時，不住於色、不住受、  
想、行、識。」(大正藏8-587-3~588-1)

⑳、Cf. Pr. S. 42; Wogihara p.65 (na hi te Śariputra  
dharmaṣ tatha samvidyante. ..yatha Śariputra na sam  
vidyante tatha samvidyante/.)「彼一切法皆無所有。……諸  
法無所有今如是有。……」(大正藏8-589-1)

㉑、Pr. S. 35; nāham bhagavaṁs tam dharmam  
samanuṣāyami yad uta bodhisattva iti / tam apy aham  
bhagavan dharmam na samanūṣāyami yad uta  
prañāparamita nama/ (Wogihara: *ibid.*) pp. 30-31. 「我不  
見有法名為菩薩，亦不見有法名為般若波羅蜜多。」(大正藏  
8-587-2)

㉒、參照注㉑。

㉓、見八千頌般若 api tu khalu punar Bhagavaṁs tad api  
namadheyam na sthitam nāsthitam na viśhitam  
nāvisthitam / tat kasya hetoh / avidyamanatvena tasya  
namadheyasya / (Wogihara: *ibid.*) p.45. 「而彼名字無住處  
非無住處，無決定無不決定。何以故？彼名字性無所有故。」  
(大正藏8-587-3)

㉔、Zeichen 一般用來指 *nimitta* (相) (參照注㉒)。跟  
Zeichen 相應的 *Merkmale* 的含義是 *lakṣana* (相) (參照注  
㉓)。但另一方面 *Eigenschaft* 在 Nag. I, S.170 中表示 (*eig.*

*Kennzeichen, lakṣana*) 的意思。lakṣana (相) 是「符號、  
特徵、特性，以及狀態、形態」這些意思。據金剛般若經，如  
果把特徵(相)作為根本來進行判斷，那真是大錯特錯。在中  
論第七章「對現象界(有為)的檢討」中，是從生、住、滅三  
相來進行考察的。

㉕、中論觀因緣品第一青目的釋中，以「穀」作譬喻講述了八不  
中道義。詳見大正藏30-2-1~2。Nag. II, SS. 3-5.

㉖、中論觀有無品第十五之十一句偈(相當於梵本  
*Svabhavaparikṣa* 「自性的研究」(大正藏30-19-3~20-  
2)。有(*bhava*)、無(*abhava*)相當於德文中的 *Sein und*  
*Nichtsein* (存在和非存在)。自性(*svabhava*)字面上的含義  
是：諸法自我獨立之存在。龍樹大智度論卷三十一：「性名自  
有，不待因緣。」但世間並沒有不待因緣孤立獨存的事物，諸  
法亦非客觀獨立的實體，故爾世界一切現象皆是因緣所生，剎  
那即滅，沒有質的規定性，亦無獨立實體。中論中這一章的主  
題便是對存在事物自性的否定。參照藍吉富：漢譯本中論初探  
「現代佛教學術叢刊④⑧」三論典籍研究。

㉗、主張世界為常住不變，人類之自我不滅，人類死後自我亦不  
消滅，且能再生而再以現狀相續，即說我為常住。執着於此見  
解，即稱常見。大慧書：「常見者，不悟一切法空，執著世間  
諸有為法，以為究竟。」(大正藏47-923-2)

㉘、斷見，又稱斷滅見，為上述「常見」之對稱(合稱二見)，  
即偏執世間及我終歸斷滅之邪見。蓋諸法之因果各別亦復相  
續，非常亦非斷，執斷見者則唯執於一邊，謂無因果相續之  
理，世間及我僅限於生之一期，死後即歸於斷滅。如倡虛無主  
義者，即屬斷見之一例。

③7、中論觀有無品第十五第十偈：定有則著常，定無則著斷。是故有智者，不應著有無。（大正藏30-20-2）*astiti śāśvata-graho nāstity uccheda-darśanam / tasmad astitva-nāstive nāśrīyeta vicak-sañah // 10//* (Poussin, pp.272-273.)十卷入楞伽經九曰：於南大國中，有大德比丘，名龍樹菩薩，能破有無見，為人說我法，大乘無上法。（大正藏16-569-1）所謂斷常二見，係概括而言外道之種種偏見。據大毘婆沙論卷二〇〇所載，諸惡見趣雖有多種，皆不出有見、無有見二見之中；有見即指常見，無有見即指斷見。以此二見皆為邊見，故釋尊主張離常、離斷，而取中道。

③8、Nag. I, S. 5.

③9、龍樹從三藏裏吸收了四句分別 (*catuskoti*，四歧義，四句義，四邊見，四不可，四不成立) 的辯證法，即以肯定、否定、複肯定、複否定等四句來分類諸法之形式。這些在中論觀邪見二十七品中作了解釋。舉例說明：以有、空分別諸法，謂為有而非空，是第一句有門也。反之而謂為空而非有，是第二句，空門也。反之而謂為亦有亦空，是第三句，亦有亦空門也。反之而謂為非有非空，第四句，非有非空門也。故爾有無之法門盡於此，更無第五句。此四句分別初二句云兩單，後二句為俱是、俱非，亦曰雙照雙非。然佛教之真理無法僅用此四句分別而把握之，因其為空不可得，故吉藏大師三論玄義曰：「若論涅槃，體絕百非，理超四句。」百非即是對有無等一切概念一一加上「非」字，以表示否定之意。此即謂，佛教之真理不僅不宜以四句分別，亦乃超越百非之否定。

④0、此處的例子係出自中論觀涅槃品二十五 (*Nirvāṇa-parīkṣā* [涅槃之研究])、觀邪見品二十七 (*drṣṭi-parīkṣā* [種

種見解之研究])。

④1、參照觀燃可燃品第十 (*agni-indhana* [火和薪])。

④2、參照觀有無品第十五，注③4。

④3、觀成壞品第二十一 (*sambhava-vibhava* [成立和消滅])。

④4、觀因果品第二十 (*saṃgrāhi* [原因之集合體])。

④5、觀時品第十九 (*kāla* [時間])。

④6、*Materie* (物質)。這一詞的梵文原詞應當是 *murti*, *vastu*, *dravya*, *bhautika*，佛典中常使用 *nūpa* (色) 一詞。Walleser 把 *nūpa* 譯作 *Erscheinung* (現象)，但 *nūpa* (*Staff, Materie*) 在 Nag. I, S.58 中使用，大概是物質 (*Materie*) 的含義。

④7、觀法品第十八 (*ātman* [我])。

④8、俗諦 (*saṃvṛti-satya*)，又稱世俗諦、世諦，亦即世間的真理。

④9、真諦 (*paramartha-satya*)，又稱勝義諦、第一義諦，乃出世間之真理。真諦、俗諦合起來稱真俗二諦。從本質上講，俗諦是對世界顛倒的看法，而真諦則是正確的認識，是獲得涅槃不能不依據的條件。但佛教真諦本是無法用語言來表達的，若不藉助於假名，又如何能使眾生瞭解、悟得真諦呢？因此佛陀也祇能憑藉俗諦這一階梯來講真諦。中論觀四諦品：諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦；若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。（大正藏30-32-3）*dve satye samupaśrītya buddhanam dharmā-deśana / loka-saṃvṛti-satyam ca satyam ca paramarthatah//* 若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。（大正藏30



# 復興的開端

## 《中國佛教的復興》第一章(下)

霍姆斯·維慈(Holmes Welch)著

姚育紅譯

王雷泉校

### 革新派僧侶

在楊文會開辦的學堂中，有一位學生法號太虛。正如楊的經歷使他成為早期佛教復興的代表人物，太虛開創的事業，使中後期的復興運動得以順利進行。

太虛，一八九〇年一月八日生於浙江省海寧縣。他之所以出家，據他說是因為「仙佛不分，想得神通」。<sup>39</sup>一九〇六年，即他受戒兩年以後，他開始認識到道教神仙與佛教不是一回事。在得戒和尚八指頭陀的指導下，他學習三藏，練習坐禪作觀。太虛不斷參究一個玄妙的問題，<sup>40</sup>他在自己的第一張照片背面寫道：「你！你！我認識你！我認識你！你就是你！你自題。」在一九〇七—一九〇八年之間的冬天，由於讀《般若經》而開悟，這使他體驗到了喜悅、永恆及肯定的感覺。由此可見，他的早期生活

是傳統的。

一九〇八年春，他遇到一位名叫華山的僧人，如《太虛自傳》中所說，「華山蓋開僧界風氣之先者」。<sup>41</sup>華山給他講國內外的新趨勢，並說除非佛教界能自我反省，致力於提高僧伽的教育水平，否則它將變得無足輕重。這些觀點對太虛來說既新奇又陌生，兩人爭論了十幾天，最後華山給了幾本有關政治革新的書，讓他閱讀，其中包括康有為的《大同書》、梁啟超的《新民說》、嚴復的《天演論》以及譚嗣同的《仁學》。讀完這些書之後，這位年輕人完全被說服了，「改趨回真向俗的途徑」，並決心以佛學入世救世。

一九〇八年夏，太虛結交了一位新朋友，這位僧人不僅僅是位革新派，而且是位革命者。他叫棲雲，來自湖南省。年輕時也曾作過八指頭陀的弟子，後來留學日本，在那裏參加了同盟



會——孫中山在一九〇五年組織的革命團體。他和徐錫麟、秋瑾一道回國「潛圖革命」。<sup>①</sup>徐和秋策劃了一九〇七年七月的安慶起義，但起義失敗了。多數情況下，棲雲總是西裝革履，儼然一副紳士模樣，然而一旦有特殊情況，他就披上僧衣躲藏在寺院中。太虛在浙江南部的小九華寺第一次遇見他時，他很可能就躲在這裏。年輕的太虛對剛剛從華山那裏吸收來的新思想，似乎還有些迷惘，此時遇見棲雲這樣一位更加激進的人，棲雲借給他一些諸如《民報》和鄒容《革命軍》的革命書刊，<sup>②</sup>太虛很快成爲一位熱心革命的激進分子。一九一〇年他到廣東，在那裏接觸了形形色色的革命派，尤其是社會主義者和無政府主義者，參加他們的祕密集會，學習他們豪放不羈的風範。<sup>③</sup>他讀了巴枯寧、普魯東、克魯泡特金和馬克思的著作。棲雲一九〇八年曾因被懷疑有革命行動而被捕，一九一一年五月因廣東起義失敗再一次入獄。在搜查他的文件時，發現其中有一首太虛寫的詩，頌揚在起義中捐軀的烈士。政府派人搜捕太虛，但他逃脫了。一九一一年十月辛亥革命爆發時，他和宗仰都住在上海。

宗仰是一位聲名喧赫的僧侶，當時已五十歲了。他的經歷與太虛相似，開始時也是相當傳統的，唯一不同的是，據說在落髮爲僧以前，他已學過梵文、日文和英文。一八八〇年他在著名的禪學中心金山寺受戒，後來被推選爲金山寺方丈。<sup>④</sup>他不僅因在佛教界的名望而受人推崇，而且還因精通詩、畫而爲人稱道。在他的門徒中有一位西萊斯·哈同夫人，她是巴格達一位百萬富翁在上海的妻子。一八九二年，在他給哈同夫人授在家戒之後，<sup>⑤</sup>不顧方丈的任期還很長，離開金山寺，搬到了她在法租界的巨大產業哈同花園。在那兒他開始熱衷於新的政治活動，并同活動的領導人保持接觸。他認爲救國的唯一途徑在於爲年輕一代提供更

好的教育，故在一九〇二年聚集一批同志成立了中華教育會，并當選爲會長。最初目的是爲學生們準備和提供更新更好的教科書。然而不久，他們又和一群激進的學生攜手成立了一個新的組織——愛國學社，由哈同夫人提供經費。一段時間內，一切都順利，但到了一九〇三年六月，學生們認爲教育會太保守，決定與之斷絕關係，因爲教育會要求他們更多地關心學習，而不是政治辯論。宗仰在六月二十五日的《蘇報》上發表文章，表示接受學生們的決定。顯然這一次他不完全同意學生的革命觀點。

宗仰經常爲之撰稿的《蘇報》，在很多方面與政府持不同政見。儘管政府一直想查封它，由於報社設在上海這個國際性半殖民地城市，可以公開大膽地發表意見，似乎不受清政府的制約。一九〇三年六月底，官方終於取締《蘇報》和愛國學社。有兩個領導人被捕，其餘都逃脫了。宗仰在哈同夫人幫助下逃到日本，第一次見到了孫中山，他們成了朋友，共同策劃革命行動。從那時起，每當孫中山需要資金時，宗仰總是想方設法，從海外華人的富有佛教徒中籌借錢款，如一九〇三年秋，他爲孫提供了去夏威夷的經費。<sup>⑥</sup>

五年以後宗仰從日本返滬，回到了哈同花園。他的首項任務是開辦「上海愛國女校」，接下來籌措編輯、重版全部大藏經，這是一項宏偉而艱巨的工作，從一九〇九年開始，直到一九一三年才完成。有三十位僧人和學者在他的指導下從事這一工作，把頻伽精舍版匯編整理成四一四冊合訂本，耗資十五萬元，哈同夫人提供了其中大部分經費。<sup>⑦</sup>

因此，當太虛於辛亥革命前在哈同花園遇到他時，他正專心從事這項了不起的學術工程。許多年以來，宗仰一直不穿僧衣，

使用俗名黃中央，當袁世凱篡奪了革命成果之後，宗仰大感失望，再次遁入空門。回到金山寺後，他不再擔任方丈之職，因為他的師兄弟們認為，把寺院交給一個曾經還俗，並參與政治活動的人管理是不妥當的。一九一六年起，他在金山寺閉關三年，與世隔絕，到一九一九年才復出。他生命中的最後二年，全部用於修復南京附近著名的寺院——棲霞寺。

在那個時代，傾向革命的僧人不只宗仰、棲雲和太虛三人，還有一位曼殊(1884-1918)，他生於廣州，長於日本。我們無需詳述他的生平經歷：他始終在佛法和革命、僧衣和西裝之間徘徊。像宗仰一樣，他經常使用俗名，因而人們都知道他叫蘇曼殊。多數時間他根本不住在寺院裏，而是靠當記者和教師謀生，他曾在楊文會開辦的祇洹精舍教授英文。<sup>⑭</sup>

儘管從某種意義上講，楊文會不是革命派，但他畢生都是反對清朝的。他十一歲那年，曾國藩曾問他為什麼不參加初級科舉考試，楊回答說：「我為什麼要在異族人那裏揚名？」這異族他顯然指的是滿族。他一生從未參加過科舉考試，即使擔任政府官職也是臨時性的，因為他需要錢。他的學堂裏，培養出了太虛、曼殊和諦閑等傾向革命的僧人；他的兒子與一八九八年「百日維新」有間接關係；他的一個學生就是這次變法中名揚天下的義士譚嗣同。一八九六年，年輕的譚嗣同到南京候補官職，但他不進身仕途，卻轉投楊文會門下專攻佛學。這些佛學研究為他日後的著作《仁學》奠下了基礎，這部著作在道德、政治等問題上提出了鮮明的、離經叛道的觀點，指出「清王朝自始至終沒有平等」。<sup>⑮</sup>一八九八年，慈禧太后鎮壓了維新運動，他本可以逃走，卻留下來，被捕遭殺，使這次運動有個殉道者。佛教徒或許

會問：他的捨生取義是不是受到菩薩自我犧牲精神的影響？

還有其他在俗佛教徒參與了維新變法和革命。章炳麟是因《蘇報》案而被捕的人之一。在上海服刑的三年期間，他沉浸於佛學，專修慈氏世親之書。<sup>⑯</sup>他還向獄中的難友鄒容講解經文，他對鄒容說：「如果你能讀懂這些書，掌握其真義，就不會因在獄中度过三年時間而悲哀」。<sup>⑰</sup>戴季陶是另一位推動一九一一年革命的重要人物，那時他還不是佛教徒，一九二二年自殺未遂後，才皈依了佛門。<sup>⑱</sup>這次變法維新的重要領導人梁啟超，一生都對佛教哲學感興趣。

除了這些傑出的僧伽和居士，還有許多不知名的佛弟子參與了當時的政治鬥爭。例如，一九一一年革命爆發時，一些地區的僧侶自發地組織了「僧軍」。上海玉佛寺的卻非是這件事的主要發起者。據說上海的僧侶參加過攻打南京的戰鬥（一九一一年十二月二日）。紹興開元寺德高望重的鐵嚴組織了一支數百人的僧軍，「他把寺產充作軍餉」，讓當時戒珠寺的方丈諦閑擔任統領。<sup>⑲</sup>在武漢，僧軍不是自發成立的，而是遵照民軍總司令的命令組織起來的。至少有一個叫月霞的僧人逃到上海，避免捲入革命行動。<sup>⑳</sup>革命一結束，僧軍也就解散了。

儘管這方面我們了解得遠遠不夠，但這些事件說明在共和革命前中國可能有幾百個革命僧伽。然而誇大佛教與中國革命的聯繫是危險的，許多在俗的革命者反對佛教，從心底裏支持接收廟產用於開辦新學。對於僧伽來說，或許他們中大多數一直認為政治行動是危險的，且違背他們的戒律。他們認為沒有理由推翻帝制。因為皇上歷來是佛教的資助者和保護者。一些著名僧人，如八指頭陀和虛雲，與皇室及官府高層往來密切，他們在政治上、

教義上都保守。

刻經處、佛學堂、與國外聯繫，以及政治活動，本章所述的各種發展，都不能歸結於大部分保守僧眾乃至其他佛教組織自發的首創性，毋寧說來自對一系列外部事件的反應，每一個事件由於不同的原因，通過不同的途徑，影響著不同類型的佛教徒。例如，楊文會與其朋友在十九世紀六十年代開辦刻經處，其原因在於五十年代周邊許多佛教圖書館都毀於戰火。這不僅僅是猜測。當李提摩太於一八八四年問楊為什麼要重印佛教書籍時，他說：「是爲了補齊那些在太平天國起義中被毀壞的書籍。」<sup>65</sup>這也部分說明了爲什麼重印佛經是在南京開始的，因爲太平天國的總部也設在南京。其時寺院香火旺盛，楊不是因爲看到佛寺在衰敗才致力於佛教發展的（因爲他看到許多佛寺正在重建中），而是來自一種傳統的願望，即補齊短缺的佛教經籍。

即便楊文會和他的朋友沒有意識到佛教的衰落，他們也一定意識到了它與基督教的強烈對照，自一八五八年和一八六〇年條約簽訂後，越來越多的基督教傳教士湧入中國，觸目皆是。正是在楊開始從事印經事業的一八六六這一年，第一個傳教差會「內地會」，利用歐洲各國在中國剛剛獲得的特權，逾越條約所規定的地方，強行進入內地。他們對四福音書瞭如指掌，站在街頭向普通百姓宣講基督教教義，而不是在教堂裏向教徒們宣講。有多少佛教僧人這般熟悉佛經？即便少數人嫻熟經文，又有多少人會向世俗的聽眾宣講？而佛教的傳統使命就是向一切有情眾生弘揚佛法，這些想法肯定激勵著楊文會發愿印刷佛經，使之廣爲流傳。

一八七八年楊到英國後，看到歐洲和日本的佛教研究處於領

先地位，民族自尊心受到了傷害，難道中國在自己典籍的研究上也落後於他國嗎？一八七三年他與達磨波羅會晤時，後者向他提出派佛教代表團到印度和西方講學的可能性，起初他似乎無動於衷，但兩年後中國被日本打敗，像許多同胞一樣，楊爲祖國的落後而氣餒。此時很自然地捫心自問：至少中國在佛教方面應該是他國的教師，而不是學生吧？但這需要經過特殊訓練的人員，因此他開辦了學堂，爲到海外弘法的代表團準備僧才。

僧眾都是懷著不同的動機，一九〇四年第一所僧學堂建立時，不是爲代表團做準備，而是爲了防止沒收廟產，如今已很難推測他們開辦僧學堂是否出於自己的最終動機——弘揚佛法。但有一點很清楚，創辦學堂時，他們是不得已而爲之，這也就是爲什麼這些學堂要在沒收廟產時開辦，並且只有在沒收的危險增加時才得以發展壯大。同樣的情況也可用來說明一九一二年以後僧伽建立的佛教會。他們迫切需要政府對廟產的保護，只有聯合起來才能保證這一點。這些事實並不意謂著僧伽投身佛教復興運動的唯一原因是自我保護，從一開始起就有幾個僧人在思考改革措施本身的好壞，隨著復興運動的發展，考慮這些問題的人越來越多，從而使佛教復興在某一方面成了自願的、深思熟慮的現代化運動。但是，這并不構成最初的動力。

（完）

## 注釋：

- ③⑧ 印順：《太虛年譜》，第24頁。
- ③⑨ 有關話頭的討論，見Welch·Practice, p.69。
- ④⑩ 印順：《太虛年譜》，第33頁。
- ④⑪ 印順：《太虛年譜》，第34頁。
- ④⑫ 《革命軍》是一篇猛烈抨擊滿清政府的煽動性文章，刊登在《蘇報》上。
- ④⑬ 據說與他聯繫最為密切的革命者有潘達微、莫紀彭和梁尙同（見印順：《太虛年譜》，第42頁）。莫紀彭是當時有名的無政府主義者，他與「暗殺敢死隊」一起專門在中國南部從事暗殺政府官員的活動。
- ④⑭ 關於法師的傳位（即擔任方丈的權利），見Welch·Practice, p.156-168。
- ④⑮ 有關1902-1903年的事件，見Li Chien-Nung·The Political of China 1840-1928, 由Ssu Yu Teng和Jeremy Ingalls翻譯, (Princeton, 1956), p.191。以及《中華民國開國前革命史》（重慶，1943），I, 118f。據一份資料表明，宗仰是《蘇報》主編，見《棲霞山志》（香港，1962），第67頁。宗仰對革命的貢獻在一本傳記中得到証實，這本傳記曾登在《開國名人墨跡》上，由國民黨黨史館出版（台北，1961），1:9-10；以及《革命軼事》（重慶，1944），III, 170ff。我對宗仰的有關記述，即得之於上述資料，或通過採訪與他過從人物收集而來。
- ④⑯ 哈同夫人的法名是迦陵（即Kalavinka），為喜瑪拉雅山地區一種美麗的會唱歌的鳥。Kalavinka中文全譯是迦陵頻伽，後
- 二字被用來命名由她資助的出版大藏經的機構「頻伽精舍」，座落在哈同花園內一所幽靜的房子裏。精舍的財產還包括一座尼庵和後來被月霞開辦華嚴大學的一幢建築（見第五章注釋5）。此外還有寢室供被介紹來的僧人居住，隨他們居住多久，并能得到購書和旅行的津貼。每天做兩次課誦，但主要內容還是禪定和學習。以上是一位1937年在那裏待過的僧人回憶的內容。
- ④⑰ 見注〈20〉。Henry McAleavy寫過一本簡潔有趣的蘇曼殊傳記，Su Man-shu, a Sino-Japanese Genius (London, 1960)。
- ④⑱ 梁啟超：《清代學術概論》，由Immanuel C.Y.Hsu繙譯 (Cambridge, Mass., 1959), p.108。
- ④⑲ 出處同上，p.112。慈氏（彌勒）和世親是公元五世紀時印度佛教哲學瑜伽行派的創始人。
- ④⑳ 《鄒容》（南京，1946），第52頁。
- ㉑ 早在1922年，戴季陶還是反宗教同盟的支持者，10月，由於對國內政治鬥爭感到灰心，曾投長江企圖自殺，經過這次創痛，他成爲一個虔誠的佛教徒。到1930年，他已成爲南京附近著名的棲霞寺的主要資助者，在那裏他爲自己的朋友宗仰建了一座紀念塔。見《戴季陶先生編年傳記》（香港，1958），第33頁；《香港佛教》50:32(1964.7)。
- ㉒ 印順：《太虛年譜》，第48頁。一位江蘇老和尚做了補充性回憶，然而，一份更早的資料上說，僧侶參加南京戰鬥的故事是虛構的。
- ㉓ 証蓮，7:102。
- ㉔ 李提摩太譯《大乘起信論》，p.IX。



# 印度大乘佛教的契經與律典(下)

陳士強

## 2、阿賴耶識系

(1)《解深密經》。《解深密經》的初譯本名為《相續解脫地波羅蜜了義經》，一卷，劉宋元嘉十二年(432)至二十年(443)由求那跋陀羅譯出。它的通行本為唐貞觀二十一年(647)玄奘譯的《解深密經》五卷。下分八品：序品、勝義諦相品、心意識相品、一切法相品、無自性相品、分別瑜伽品、地波羅蜜多品、如來所作事品。經中主要論述了阿賴耶識緣起，認為阿賴耶識是生死輪迴的主體，引發和顯現一切精神現象和物質現象的終極原因和依據。

為進一步說明這一點，經中還提出了有名的「三性」（又稱「三相」「三性相」）說。認為一切存在的本性和形態（即「性相」），可以依據不同的認識，分為三種：一、遍計所執性（又稱「虛妄分別相」），指計執一切事物為各有自性差別的實體的認識以及由此產生的相狀；二、依他起性（又稱「因緣相」），指把一切事物看作是「緣合則生，緣盡則滅」的幻有的認識以及由此產生的相狀；三、圓成實性（又稱「真實相」），指在依他起性的基礎上，把一切事物看作是由同一的平等的真實體性（「真如」）所派生的認識以及由此產生的相狀。「三性」歸結到根本都離不開心，阿賴耶識就是「心」。此外，經中還廣泛地

討論了三無性、十波羅蜜多、三時教以及唯識止觀（禪定）等問題。

(2)《楞伽經》。《楞伽經》的初譯本相傳為北涼曇無讖所譯，四卷，後佚，它的通行本名為《楞伽阿跋多羅寶經》，劉宋元嘉二十年(443)，由求那跋陀羅譯出，同作四卷。經名中的「楞伽」，乃是僧伽羅國（今斯里蘭卡）東南部的高山，「阿跋多羅」，意為「入」。故今存的另外兩個譯本，即北魏延昌二年(513)菩提流支譯的十卷本、和唐元禎元年(700)至長安四年(704)實叉難陀譯的七卷本，分別取名為《入楞伽經》和《大乘入楞伽經》。《楞伽經》通過佛陀在楞伽山答大慧菩薩所問的方式，論述了五法（相、名、妄想、如如、正智）、三自性（妄想自性、緣起自性、成自性）、八識、二無我、四種禪（愚夫所行禪、觀察禪、攀緣如禪、如來禪）等義。經中對《解深密經》的主要之點作了進一步的闡述和發展，同時，也吸取了屬於如來藏系經典的《央掘魔羅》、《勝鬘》、《涅槃》等經的一些理論。認為阿賴耶識就是「如來藏識」，兩者是一個實體。因而具有調和如來藏系和阿賴耶識系經典在學說上的歧異的傾向。

(3)《大乘密嚴經》。《大乘密嚴經》的初譯本為唐儀鳳元年(676)至垂拱四年(688)地婆訶羅所譯，二卷，以後也成為通行本。此經下分八品：密嚴會品、妙身生品、胎生品、顯示自作

品、分別觀行品、阿賴耶建立品、自識境界品、阿賴耶微密品。主要論述了諸法性空，從心而起，世間萬有皆由阿賴耶識造作等理論。此經引用了《楞伽經》的一些觀點，因此，它的成立要晚於《楞伽經》，並與《楞伽經》存在着學說上的繼承關係。

### 3、其他

(1)《大集經》。《大集經》的全稱為《大方等大集經》。相傳，它的初譯本為後漢支謙所譯，二十七卷。第二譯為姚秦鳩摩羅什所出，三十卷。均佚。今存的是第三譯，即北涼玄始十年(421)至十五年(426)之間曇無讖的譯本。曇無讖譯本原為三十卷（又作「二十九卷」、「二十四卷」）。下分十二品分：一、瓔珞品；二、陀羅尼自在菩薩品；三、寶女品；四、不眇菩薩品；五、海慧菩薩品；六、虛空藏菩薩品；七、無言菩薩品；八、不可說菩薩品；九、寶幢分；十、虛空目分；十一、寶髻菩薩品；十二、日密分。經中主要論述了菩薩戒、三昧、六度、陀羅尼等菩薩行法。

至隨代，招提寺沙門僧就將劉宋智嚴等譯的《無盡意菩薩經》改名為《無盡意菩薩品》；將那連提耶舍在隨代譯的《大乘大方等日藏經》改名為《日藏分》（相當於《日密分》的詳本）；在高齊譯的《大方等大集月藏經》改名為《月藏分》；同譯的《大乘大集須彌藏經》改名為《須彌藏分》；將後漢安世高譯的《明度五十校計經》改名為《十方菩薩品》，編入曇無讖譯本之中，並將《無盡意菩薩品》編在《日密分》之前，從而構成了六十卷。故作為通行本的《大集經》六十卷，雖然仍題「曇無讖譯」，但這已是僧就增補以後的本子。

曇無讖譯的《大集經》三十卷，作為有十二品分的整部經典

而言，約成於四世紀末，但收入其中的一些品、分作為獨立的經典在印度、西域流傳則要早些。西晉竺法護譯的《大哀經》八卷、《寶女所問經》四卷、《無言童子經》二卷，就是《大集經》中《瓔珞品》與《陀羅尼自在王菩薩品》二品，《寶女品》、《無言菩薩品》的異譯；印度世親造、東魏毗日智仙譯的《寶髻菩薩四法經論》四卷，也是解釋《大集經》中的《寶髻菩薩品》的；另外，近世在新疆一帶也發現了《大集經·寶幢分》的一些梵文片斷。

(2)《思益經》。《思益經》的初譯本名為《持心梵天所問經》，四卷，西晉太康七年(286)由竺法護譯出。它的通行本名為《思益梵天所問經》，姚秦弘始四年(392)由鳩摩羅什譯出，也作四卷。此經下分二十四品，始《如來光明品》，終《囑累品》，通過佛答思益梵天（又稱「思益菩薩」）、網明菩薩等所問的方式，論述了大乘六度、涅槃性空等義。經中多次強調，「於毀於譽，心無增減」，「聞善聞惡，心無分別」，「聞三惡道，亦勿驚畏」，「一切法無說無示，無有護念」等，可以看作是針對當時外部環境對大乘佛教的壓力而發的。印度世親造、北魏菩提流支譯的《勝思惟梵天所問經論》便是解釋此經的前幾品的。

(3)《金光明經》。《金光明經》的初譯本為北涼曇無讖所譯，四卷。它的通行本除了曇無讖譯本以外，還有唐長安三年(703)義淨譯的《金光明最勝王經》十卷。前本下分十八品，始《序品》，終《囑累品》；後本下分三十一品，也是始《序品》，終《囑累品》，但中間的品目有所增加。兩本的基本思想是相同的，主要論述了三身（化身、應身、法身）、十地、懺法（又稱「金光明懺法」）、淨地陀羅尼、四天王護國功德等義。

### (三) 後期大乘經

後期大乘經，主要是密教經典，包括契經和儀軌兩大類。契經中既有教理的論述，也有儀軌的敘說；儀軌則是對契經中所說的儀軌的解釋和補充，因而大多與本經有主從關係，也有的儀軌並無相應的契經。密教經典與前面所說的前期大乘經、中期大乘經，無論在內容上還是在修持的實踐上都有質的區別，因為前期和中期的大乘經都屬於「顯教」，即能夠通過經典文字或口頭講述領悟的教法，而後者屬於「密教」，它只有通過嚴格的規式、師徒之間的秘密傳授才能證得。有關這後一類經典需要專文論述。

## 二、律典

大乘佛教的律典是以大乘律為內容的。與小乘律相比較，大乘律有如下的特點：

小乘律是在小乘經之外別部獨行的一類經典。這從第一次結集時誦出律藏，到以後形成各部派自己的律典，都是如此。而大乘律原是大乘經和小乘論的一部分，只是到了大乘佛教的中期，為了與小乘三藏相對應，同時也是為了滿足出家的與在家的大乘人的修持要求，才將大乘經和大乘論中有關大乘律儀（又稱「大乘戒行」）方面的內容抽出，編集成單部的律典，這樣的律典積聚多了，才形成律藏。

小乘律基本上都是按「五篇七聚」，即五等罪行的七項罪名編製的，在體例上與契經相異，因而在取名時，也清清楚楚地標以「律」的字樣，而大乘律由於原來是經或論，故它是按經或論的體例組織的，書名也仍然以「經」相稱。

另外，小乘三藏是在印度編集的，故漢文《大藏經》中的小乘三藏都有與之相應的巴利文三藏可參照，而大乘三藏中的單部經籍雖然出自印度或西域，但將它們編為經、律、論三大類，則在中國（自隋代法經等編的《眾經目錄》而始）。故就經典的總匯而言，無論大乘經藏、論藏，還是律藏，都沒有與之相對應的梵文或巴利文的大乘三藏可對勘。

收入漢文《大藏經》中的大乘律因編集者對經典的理解不盡相同，故部卷總數有多有少，一般有二、三十部，這與小乘律藏一般收有五、六十部經典相比，要少了一半。大乘律中較有影響的經典是《梵網經》、《菩薩瓔珞本業經》、《菩薩戒本》和《優婆塞戒經》。雖然，它們所述的重點都是菩薩戒（即「大乘戒」），但前二經中的菩薩戒，乃是任何人都可以直接接受的頓受戒，而不論原先是否受過七眾戒（指沙彌和沙彌尼受持的十戒；式叉摩那受持的六法戒；比丘受持的二百五十戒；比丘尼受持的三百四十八戒；優婆塞和優婆夷受持的三歸戒、五戒、八關齋戒。這些均為「別解脱戒」），而在後二經中的菩薩戒，乃是在受持七眾戒中某一類戒之後，方能受持的漸次戒。這四部經典按所述的具體的戒法而分，可以歸為三類：梵網類、瑜伽類和優婆塞類。

### (一) 梵網類戒本

屬於這一類的經典主要有《梵網經》、《菩薩瓔珞本業經》。

(1) 《梵網經》。此經又名《梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品第十》，據說它的梵本有一百二十卷六十一品，此為第十品，故題為此名。別名《梵網菩薩戒本》、《梵網菩薩戒經》。相傳為姚秦鳩摩羅什所譯，二卷。卷上，說菩薩修道的階位，凡有四十

法門，即堅信忍中的十種發趣心、堅法忍中的十種長養心、堅修忍中的十種金剛心、堅聖忍中的十地（始「體性平等地」，終「入佛界地」）；卷下，說菩薩的戒相（指具體戒律條文），有十重戒（又稱「十波羅提木叉」）四十八輕戒。十重戒，指的是：一、殺戒；二、盜戒；三、淫戒；四、妄語戒；五、酤酒（賣酒）戒；六、說四眾過戒；七、自讚毀他戒；八、慳惜財法戒（又稱「慳惜加毀戒」）；九、瞋不受悔戒（又稱「瞋心不受悔戒」）；十、毀謗三寶戒（又稱「謗三寶戒」）。四十八輕戒，指的是不敬師友戒，乃至自壞內法戒，據經文所云，是根據梵文的廣本《梵網經》中的《六度品》、《滅罪品》、《製戒品》、《梵壇品》等所說概括的。

《梵網經》作為菩薩戒的主要經本，自隋代以來，在中國乃至日本極為流行，歷代注疏見存的就有九十多種，已佚的更不知其數。然而，由於此經的梵本一直沒有發現，它的藏文本是根據漢文本轉譯的；此經的上卷，文字艱奧，卒難明解，與鳩摩羅什譯本的流暢的風格非為同類；末署名的《梵網經序》和托名「僧肇作」的《梵網經序》，也是根據末詳作者的《菩薩波羅提木叉後記》改寫的（案《後記》約撰於姚秦末年或南北朝初年。文云：「什言：此戒出《梵網經》中。而什法師少玩大方，齊異學於迦夷。淳風東扇，故弘始三年，秦王道契百王之業，奉心大法，於逍遙觀中，三千學士與什參定大小乘經五十餘部，唯菩薩十戒四十八輕，最後誦出。時融影三百人等一時受行，修菩薩道。」這裏說的「什」，指的是鳩摩羅什）。故隋法經等編的《衆經目錄》卷五曾將列入「衆律疑惑」類，稱「諸家舊錄多入疑品」。近世以來也有一些學者持相同的觀點。

但另外一些學者則堅持認為此經非偽。他們說，此經下卷的

內容與《菩薩波羅提木叉後記》所說的「菩薩十戒四十八輕」相符，可知是鳩摩羅什誦出，弟子抄錄；上卷雖非鳩摩羅什所譯，但它說的十發趣心、十長養心、十金剛心、十地等，與唐代不空譯的《大乘瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王經》（略稱《千鉢經》）十卷中的第七卷後部分至第九卷，即《三賢菩薩入法位次第修行退回菩提品》的後部分和《十聖菩薩入地等妙二位修學進趣聖道成佛菩提品》的前部分義旨全同，可知《梵網經》的上卷也是有梵本的，並非杜撰的。

(2)《菩薩瓔珞本業經》。此經略稱《瓔珞本業經》、《瓔珞經》，相傳為姚秦竺佛念所譯，二卷。全經分為八品：集眾品、賢聖名字品、賢聖學觀品、釋義品、佛母品、因果品、大眾受戒品、集散品。經中主要闡述了菩薩十重戒（無四十八輕戒）的內容，以及受戒方法（此為《梵網經》所無）等。由於此經的義旨與《梵網經》大致相同，故也有人將這部在《梵網經》影響下產生的經典視為偽經的。此事尚無定論。

## （二）瑜伽類戒本

屬於這一類的經典有《菩薩戒本》。

《菩薩戒本》的同本異譯，今存的凡有四本，它們均出自《瑜伽師地論》中的《本地分·菩薩地·戒品》，故又稱《瑜伽戒本》。不過，《瑜伽師地論》的梵文全本是唐代玄奘在印度取經時求獲並帶回國內譯出的，在此之前，中國流傳的均為《瑜伽師地論》部分內容的譯本。其中，含有《菩薩戒本》的內容的，乃是北涼曇無讖譯的《菩薩地持經》十卷和劉宋求那跋摩譯的《菩薩善戒經》九卷，它們都是《瑜伽師地論》中《本地分·菩薩地》的異譯。因此，今存的《菩薩戒本》，有的是根據《菩薩



地持經》、《菩薩善戒經》錄出的，也有的是根據《瑜伽師地論》錄出的。由於各本依據的梵文原本各不相同，譯者的理解和譯法也不盡相同，故各本在詳略、重輕以及某些語句的意思義略有出入。

(1)《菩薩戒本》，一卷。北涼曇無讖譯。又稱《地持戒本》。此經從《菩薩地持經》卷四、卷五的《戒品》錄出，主要論述四重戒四十二輕戒。初有歸敬頌，末說戒法功能、護持心要和護戒利益。是四個譯本中，最適合布薩（每半月一次）時誦戒需要的一個本子，也就是說是最具備說戒體裁的一個本子。

(2)《菩薩善戒經》，一卷。劉宋求那跋摩譯。此經從九卷本《菩薩善戒經》卷四《戒品》錄出。並更分細類而成。下分十品：依止勝相品（包括眾名品、相品、引證品、差別品四小品）、應知勝相品、應知入勝相品、入因果勝相品、入因果修差別勝相品、依戒學勝相品、依心學勝相品、依慧學勝相品、學果寂滅勝相品、智差別勝相品。主要論述了八重戒（在菩薩四重戒的前面，加上《四分律》等所說的「四波羅夷戒」，即：大淫戒、大盜戒、大殺戒、大妄語戒）四十三輕戒。初有受戒法，為他本所無。

(3)《菩薩優婆塞五戒威儀經》，一卷。譯者不詳（一說「求那跋摩譯」）。據考證，此經乃是由《五戒經》和《威儀經》二經合成的。故它的前半卷與曇無讖譯的《菩薩戒本》大致相同（輕戒中少「輕慢說法」條），後半卷敘述禮佛、發願、受繩床等威儀法，為曇無讖譯本所無。此本也略具布薩誦本的形式。

(4)《菩薩戒本》，一卷。唐玄奘譯。此經從《瑜伽師地論》卷四十至卷四十二的《本地分·菩薩地·戒品》錄出，主要論述四重戒四十三輕戒。初首總明持戒，末尾總結勸學。佛教中的戒

法，按其是否為佛陀特地製立而分為性戒和遮戒兩類。性戒，是對世法和佛法都不允許的重罪（又稱「性罪」，意為本質上的罪惡行為）的制止，如「五戒」中禁止的殺生、偷盜、邪淫、妄語；遮戒，是對世法允許而佛法不允許的輕罪的制止，如「五戒」中禁止的飲酒。其他三個譯本都沒有開性罪的條文，惟獨玄奘譯的這個本子允許在利益多數有情（即「眾生」）的情況下，犯七支性罪（殺生、偷盜、邪淫、妄言、綺語、惡口、兩舌）。

在上述四個譯本中，曇無讖的譯本最為流行，玄奘的譯本文義周備，後來居上，也較為流行。故這二本同為通行本。它們的共同之點，在於論述了三聚淨戒、四重戒四十二輕戒（玄奘譯本在輕戒中增立「為利他故七支性罪應不開」條，成為「四十三輕戒」）等菩薩戒相。

三聚淨戒，指的是：一、攝律儀戒，指受持一切戒律，包括在家二眾、出家五眾所受各種「別解脫戒」，如五戒、八關齋戒（指在家的男女佛弟子在每月六齋日，即每月八日、十四日、十五日、二十三日、二十九日、三十日的一日一夜做到：一、不殺生；二、不偷盜；三、不邪淫；四、不妄語；五、不飲酒；六、不以華鬘裝飾自身、不歌舞視聽；七、不坐臥高廣華麗床座；八、不非時食）、十戒、具足戒（比丘二百五十戒、比丘尼三百四十八戒）等。二、攝善法戒，指廣修一切善法，特別是布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧為內容的「六度」；三、饒益有情戒（又稱「攝眾生戒」），指利樂一切有情，特別是施行以布施、愛語、利行、同事為內容的「四攝」。

四重戒四十八輕戒中的四重戒（即「四重罪戒」，又稱「四他勝處」），指的是：一、貪求利養、為利養自讚或毀他；二、他求財法、慳吝不施；三、忿惱有情、不受諫謝；四、謗大乘

法、說相似說。四十二輕戒（即四十二輕罪戒，又稱「四十二惡作」）可分為兩部分，其中第一條「不供養、頌讚、信念三寶」至第三十一條（玄奘譯本因增立了「為利他故七支性罪應不開」條，而計為第三十二條）「輕慢說法者」，屬於攝善法戒；第三十二條「不為助伴」至第四十二條「不現神通引攝制伏」，屬於饒益有情戒。

由於《菩薩戒本》所說的三聚淨戒綜括了持律儀、修善法、度眾生三大門類的佛法，既堅決止惡，又積極興善，因此，它既涵蓋了小乘戒，又超越小乘戒，後來成為大乘戒行最有代表性的觀點。

### （三）優婆塞類戒本

屬於這一類的經典有《優婆塞戒經》。此經由北涼曇無讖譯出，七卷。

《優婆塞戒經》是以小乘《長阿含經》卷十一《善生經》和《中阿含經》卷三十二《善生經》為基礎，採取佛為善生長者說法的方式，敷演而成的、專門敘述在家佛弟子受持的大乘戒法的經典。經中論述了在家的佛弟子的受戒次第：即須先供養父母、師長、妻子、善知識、奴婢、出家道人，其次受持三歸、五戒、八戒等，然後才能受持以六重戒二十八輕戒（又稱「二十八失意」）為內容的在家的菩薩戒。六重戒，指的是：不殺生、不偷盜、不虛說、不邪淫、不說四眾過、不酤酒；二十八輕戒，指的是不供養師戒、飲酒戒、不看護病患戒等。從經中引用的《法華》、《大城》、《鹿子》、《涅槃》等經來看，《優婆塞戒經》約成於大乘佛教的中期。

（完）

（上接第15頁「龍樹（一）」）

—33—1) vyavaharam anasrīya paramartha na deśyate / paramartha anagamya nirvaṇaṃ nādhigamyate//

參照李雪濤·三論玄義初探 內明237-238期

二諦義識小 內明241期

⑤0、參照注⑭。

⑤1、以緣 (pratyā緣、條件) 生起 (samutpada) 稱作「緣起」 (pratyā samutpada)，謂一切事物均處於因果聯繫之中，依一定條件生起變化，藉此解釋一切現象產生之根源。雜阿含卷十二謂：此有故彼有，此起彼彼起。（大正藏288）中觀派着重從感覺、概念及其對象的假有性空方面說明一切現象得以發生的原因。中論稱之為八不緣起。參照下注，又「現代佛教學術叢刊⑤3」佛教根本問題研究(一)。Cf. CPB, pp. 191-195.

⑤2、有名的八不（歸敬）偈：不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。能說是因緣，善滅諸戲論。我稽首禮佛，諸說中第一。（大正藏30-1-2） anirodham anutpadam anucchedam aśāsavatam / anekartham anarartham anagamam anirgamam / yah pratyā-samutpadam prapañca-upāsamam śivam / deśyamasa sambuddhas taṃ vande vadatam varam//參照黃懺華·中論的八不·牟宗三·中論之觀法與八不（見「現代佛教學術叢刊④6」中觀思想論集）

⑤3、觀四諦品第二十四·是故經中說，若見因緣法，則為能見佛，見苦集滅道。（大正藏30-34-3） yah pratyā-samutpadam paśyatidam sapasāyati / duḥkham samudayan caiva nirodham margam eva ca//



# 從文化融合到韓愈排佛 ——論韓愈之辟佛

王壽雲

## (一)

中國是一個多民族多地區組成的統一國家，中國的文明歷史是由境內各民族共同努力和創造的，因此，它決定了中國傳統文化不是單一性的，而是多樣性的。在一定程度上也可以說不是封閉性的，而是開放性的，並且帶有對外來文化之間的調和和融合，至於文化之交流，無不為雙向對流。

在我國文明史上，它有過多次的民族大分裂、大遷徙、大融合時期，為中原的農業文化與北方、西北方的草原文化、游牧文化提供了廣泛的接觸、交流、融合的機會。由於古代絲綢之路的開闢，以及海上交通的興起，極大地方便了中外商旅和使者的往來。

公元前後，印度的佛教文化經西域等地，開始東漸，傳入中國的內地，使中國文化在國內各民族間交流的基礎上，進而吸取了中亞、西亞、南亞等多渠道傳播的多種形式的異質文化養分。就佛教而言，其初期就同我國土生土長的道教文化有了一定程度的融合，從而使自己進一步豐富起來，使中國文化變得更加絢麗多彩，更加生氣勃勃和富於活力。在魏晉南北朝期間，社會思潮紛雜，學說衆多，這時候佛教文化又同我國的儒家文化有了一定的聯繫，特別是格義佛教的產生，佛門使用老莊哲學的概念來比附和說明深奧難懂的佛教教義，以求觸類旁通，以此來解決佛教文化自身的弱點。至唐朝，太宗雄才大略，在前人的基礎上，將中外文化交流進一步推向高潮，從而為整個唐代文化會聚奠定了基礎。

由於佛教的傳入，在我國的哲學思想上提供了新的養料，這

樣，原先的中國儒學文化思想在我國便呈現出衰微的跡象，因此便導致了佛教文化與儒家文化的沖突，這在進一步發展時成爲一個不可彌補的矛盾。然而，文化畢竟具有融合的功能，並且還有一種自我調節和自我組織的機制。當時，佛教初傳中國以後，就着手開始了佛典的弘通，我國一些佛教學者和朝野上下的文人學士很早就注意到了這一點，他們通過著書立說，說明和解釋佛教文化，逐漸地形成了早期佛學的學派，這是通過研究和修習某經某論，來調和和闡釋這一外來文化的佛教經典。這個中國文化的會聚、交流、融合的運動，主要表現在以下幾個方面：

一、儒釋道三教爭長鬥爭尖銳激烈，學術爭鳴普遍、深入。  
二、佛典譯傳，國立譯場組織在隋代的基礎上更臻完善，譯經主持人由早期西域沙門變成以中國僧人爲主。

三、以玄奘、義淨爲代表的西行求法者不僅帶回了大量梵文經籍，進一步促進了佛教傳播與佛典翻譯事業，而且還大量地介紹了西域、天竺、南海各國的風情和史地等知識。

四、佛學的弘傳而構成中國思想史上整整一個階段的一門重要學說。

五、佛教文化進一步在中國滲透，影響到各個文化領域，並且涉及到衆多的學科，尤其是帶來了文化藝術的進一步繁榮，同時也促進了天文學、醫學等發展。

六、由於西域佛教的傳來，增加了中國文化的多樣性和多種形式。

七、包括佛教（漢化）在內的中國文化進一步東傳朝鮮、韓國、日本等國。

由上所知，佛教文化的融合對中國文化的影響之深之廣，然早期的佛教文化，是對佛教的哲學進行了格義式的說明，從而逐步調和了儒佛之間的矛盾，這也說明了外來文化與中國文化的融合是成功的，從上面七點來看，這一調和，至隋唐時期已大見成效，可以說成果累累的。

佛教文化到了唐代，這一西來的印度佛教文化，此時已經進一步演化成爲中國文化的一個組成部分，也就是說佛教的中國化（漢化）。或則說，它具有中國文化特色的一個外來宗教，並且在中國建立和產生了中國佛教文化的思想體系，標誌着中國佛教的大小乘宗派的形式。於是，佛教在唐朝時進入了一個鼎盛的黃金時代，中國佛教文化至此真正地成爲我國傳統文化圈裏的一個有機部分。

至唐朝時期，我國傳統的文化，形成了儒道釋三教合一的文化模式，從上文可見佛教對中國的傳統文化產生了極大的影響，因此，中國的傳統文化也應該包括佛教文化在內的，也就是說儒佛道三家文化——一個有機的整體，是不可偏廢的。

魏晉南北朝以來，中國傳統文化已不再是一個純儒家的文化了，而是一個由儒道釋三家匯合而成的新文化形態。到了隋唐時代，佛教在中國本土站穩了腳，逐漸與儒家平分學術的天下，佛教文化大行其道，深受統治者的重視。這時，我國產生了一批衛道者，其中最典型的要算唐元和十四年(819)，韓愈的「辟佛」事件。所謂《論佛骨表》，極諫憲宗從風翔法門寺迎佛骨在宮內供奉一事。

## (二)

韓愈(768-824)，我國古代傑出的文學家，唐代古文運動的領袖，被蘇軾譽為「文起八代之衰，通濟天下之溺。」字退之，河南河陽（今屬河南省孟縣）人。昌黎是其郡望，故自稱「昌黎韓愈」，人稱「韓昌黎」。生於唐大曆三年(768)，是一個有文學教養的小官吏家庭。三歲死了父親，由兄長撫養，韓愈十歲時，隨兄遠貶韶州，兄死後，跟嫂長大，從小就和侄兒老成一起遊戲，一起學習儒家典籍，形影不離。他刻苦好學，深受儒家的思想熏陶，兼學百家之長。十六、七歲時，「讀聖人書，以為人之仕者皆為人身，非利於己也。」待到成人，生活貧苦，依親靠友，「然後知仕不惟為人身」。世事的襲磨，使他心中產生了「道濟天下」的理想，因此，經常糾纏功名、利祿的追求。貞元二年(786)，十九歲的韓愈至長安（今西安）應舉，覓官未果，三試不中，到了貞元八年(792)，二十六歲的韓愈幸逢著名的賢臣陸贄主考，始中進士，過了四年不得意的幕府生活。

為了求官成志，韓愈一心鑽營於權官之門，曾一連三次上書宰相，乞求垂憐，為宦官頭子俱文珍送行作序。貞元十九年(803)，韓愈在罷去四門博士時，又把大旱之年橫徵暴斂的京兆尹李實，吹捧成從未見過的好官，這些都表現了韓愈卑躬屈節庸俗的一面。然而，在他得志做了監察御史之後，將自己蘊藏在心中多年的那種「濟天下」的理想，又重新復甦了。在體察民情，問民疾苦等方面做了些有利於人民的事情，如向皇帝揭露了京畿旱情嚴重，百姓面於死亡的慘狀，請求皇帝令京兆尹停徵賦稅，這也表現了他直言切諫的性格，關懷民衆疾苦的精神，結果被人所讒，貶為陽山（今廣東連陽）令。

在政治上，韓愈深受孔孟禮教的影響，思想頑固保守，堅持維護封建倫理道德。貞元二十一年(805)，德宗去世後，唐順宗

任用王叔文集團，進行了永貞政治革新運動，韓愈卻站在豪門世族的立場上，反對王叔文、柳宗元等人領導的政治革新運動，罵他們是「小人乘時偷國柄」，把柳宗元參加革新運動說成是「不自貴重顧籍」，從而阻礙了這場「革新運動」。但是，他在文學上卻很有革新精神，是我國唐朝「古文運動」的領袖，其最大的貢獻是領導古文運動，恢復了先秦兩漢散文基礎上，創造了一種新型單行散文，又提倡「文以載道」等，這對後世產生了深遠的影響。然而這些都是從儒家本位上主張「尊崇儒學」維護「孔孟正統」。其散文在創新中有繼承，突破了文體傳統格式內容束縛，文章語言精煉生動。但是，卻極力駁斥佛教是「夷狄之法」詆毀老子的「無為」是「非先王之道」，又說「佛老之害，勝過於揚墨。」

### (三)

韓愈、柳宗元都是中唐時期古文運動的倡導者，在文學上，他們觀點接近，而且常有詩文來往，個人之間的友誼卻相當深厚，後人常並稱「韓柳」。但韓柳之間，在政治上則有很大的分歧，韓愈極力反對王叔文集團的永貞政治革新，柳宗元卻積極參與永貞革新。在哲學上，韓愈相信天命鬼神，柳宗元著《天說》批駁天命論，宣傳唯物論。在佛教問題上，二人發生了尖銳的對立，韓愈早年激烈反佛排佛，柳宗元則十分崇信佛教，在詩文中，經常引入佛經語言和典故，又根據佛經寓言轉化而再創作。因此，在政治宗教層面上，各持己見，互不相讓。

韓愈在《進學解》一文中稱「抵排異端，攘斥佛老」這是從「尊崇儒學」的基本立場出發的。在《原道》中，對佛教進行抨擊：「今其法曰：必棄而君臣，去而父子，禁而相生養之道，以

求其所謂清淨寂滅者，」「今也欲治其心，而外天下國家，滅其天常，子焉而不父其父，臣焉而不君其君，民焉而不事其事，」「今也舉夷狄之法，而加之先王之教之上，必可其不胥而為夷也。」韓愈認為佛教導人背離天常人倫，用夷變夏，破壞中國的歷史傳統，所以凡不承認中國封建社會的學說，應當一律禁止，不能允許像佛教這樣外來文化凌駕於中國傳統的「先王之道」上，他對佛老二教，要採取行政上打擊手段，並且還主要對佛教要「人其人」（強迫僧尼還俗作普通人），「火其書」（毀燒佛教典籍），「廬其居」（變寺院為民房）的強制滅教政策。韓愈還認為：代表中國民族文化主線是儒家的道統，所謂「堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文武周公，文武周公傳之孔子，孔子傳孟軻，軻之死不得其傳焉。」

元和十四年(819)正月，憲宗在長安，按慣例每三十年開放一次佛舍利，派太監杜英奇帶領三十名宮女，手捧香花，前去風翔（今西安西北）法門寺，將存放的佛骨（佛的舍利靈骨）迎入皇宮，在禁中供奉三日，並且舉行了隆重的迎佛骨和供養儀式，然後送京城佛寺讓吏民瞻仰。這一儀式傾動了整個京城，其間，王公士庶奔走膜拜，爭先捨施，甚至「焚頂燒指，千百為群；解衣散錢，自朝至暮；轉相仿效，惟恐後時；老少奔波，棄其職業。」這時，韓愈上《論佛骨表》等疏文，極諫憲宗的迎佛骨，論述佛教只能危害社會，可謂無利於社會，排斥外來的佛教，生搬孔學來批評佛法，將唐朝的儒佛之爭推向了高潮。

然而從《論佛骨表》觀之，韓愈對佛教實未有所深知，只見當時「迎佛骨」等一些外表而諫佛教，因此，就佛教思想而言，是不符合佛教和事實的。韓愈排斥佛教的那種論調，只是出於個人之門戶偏見，其目的無非是為了維持中國儒家文化那種「唯我

獨尊」的道統和局面，作為一代文宗的韓愈，以攘斥佛老，標舉儒家道統的論調辟佛排佛，其歸納起來主要有四點：1、佛是夷狄之法，非古聖人之道也；2、佛教捨家修行，廢棄倫常也；3、坐食者多，不事耕織也；4、梁武帝信佛而亡國也。

佛教作為一種文化現象，對其了解傳播的主要途徑在於對其教義（佛學）文字的研究，然而，韓愈對佛學所知甚少，其排佛的出發點與立論根據是封建國家政治經濟和儒家文化的正統地位，他批評佛教是夷狄之道，背離忠君孝親，有礙農桑之業等論點，這都是南北朝時反佛大臣和學者顧歡、郭祖深、荀濟、李場、章仇子施、李公緒等人早已提出過的，在此並沒有新的創意，理論水平不高。但其論調尖銳地批評佛教，以攻擊和排斥佛教。若從迎佛骨而勞民傷財等，這倒無非議之處，但是，韓愈對佛法認識模糊，加上狹隘的民族心理來排斥夷狄，這卻是有極大的局限性。因此，對佛教的政治性批評可以說是片面的。他看不到佛儒兩家在社會功能上，即為封建制度服務上的根本共同點，過分誇大了佛教與王權、名教之間的矛盾，在佛教已經中國化的中唐時代，他仍然抱着狹隘的民族偏見，以外來文化不可用為理由，頑固拒斥佛教，這不僅與儒釋道三教合流的總趨勢格格不入，即使同南北朝的夷夏論者比較起來，他對佛教的認識水平也是低下的、膚淺的。特別是他主張用皇權的高壓手段來強制滅教，這更是一種野蠻的、荒謬的宗教政策。所以，理應受到人們的遣責和質難的。最後，韓愈因此而觸犯了憲宗之大忌，認為韓愈咒君早死，罪不可赦，幸巧裴度等眾臣的求情和救援之下，他才免於一死，於是被貶為潮州（今屬潮陽）刺史。

#### （四）

說到這裏，我們根據史料，應該指出的是韓愈也有不反佛的一面，這是他被貶為潮州史之後的事。

當韓愈被貶到南方任潮州刺史，當時他心裏是非常淒涼的，在路途曾寫《左遷至藍關示侄孫湘》一詩，反映了佛教史上的這一公案，詩曰：

一封朝奏九重天，夕貶潮州路八千；

欲為聖朝除弊事，肯將衰朽惜殘年。

雲橫秦嶺家何在？雪擁藍關馬不前；

知汝遠來應有意，將收吾骨瘴江邊。

他的感嘆，由於他心情異常的鬱抑，而轉向佛教尋求精神上的慰藉。

韓愈在潮州，常以謫居邊遠為苦，而聞佛教高僧居深山以為樂，不免相形見拙，自愧不如。當時，大顛禪師在潮州弘化一方，韓愈聞大顛之名，復連書三通，邀大顛禪師到署問道，這在《昌黎先生集·朱熹校》中有載：

第一書曰：

「孟夏漸熱，惟道體安和。愈弊劣無謂。坐事貶官到此，久聞道德，切思見顏。緣昨到來，未獲參謁，倘能暫垂見過，實為多幸！已帖懸令縣人船奉迎。日久竚瞻，不宜。」

愈白。」

其二書曰：

「愈啓：海上窮處，無與語言，側承道高，思獲披接，專輒有此咨屈。儻惠能降喻，非所敢望也。至此一二日，卻歸高居，亦無不可，日夕渴望，不宜。愈白。」

第三書曰：

「愈啓：惠勻至辱答問，珍悚無已，所示廣大深邃，非造次可論。易大傳曰：書不盡言，言不盡意。然則至人之意，其終不可得而見邪？如此而論，讀束一百遍，不如親對顏色，隨問而對之易了。此句來清明，日夕不甚熱，倘能乘閑一訪，幸甚！且夕馳望，愈回道無疑滯，行此繫縛，苟非所戀者，則山林閑寂，與城廓無異。大顛師論甚宏博，而必守山林，義不至城廓，自激修行，獨空曠無累之地者，非通道也。勞於一來，安於所適，道故如是，不宜。愈頓首。」

以後，韓愈復又進山見大顛。從大顛弟子三平義忠那裏受到啓發，當時，大顛以禪定折服了他，因此韓愈贊嘆說：「能外形骸，以理自不勝，不為事物侵。」至此，開始粗解佛道。歐陽修在《集古錄》跋中云：「文公與顛師書，世所罕博。予以集錄古文，其求之博蓋而後獲以其繫辭為大傳，謂住山林與城廓無異等語，宜為退之之言。」

韓愈到了靈山同大顛相往來，曾三書傳為佳話，韓愈曾在《與孟簡書》中說，潮州時，有一老僧號大顛，頗聰明，識道理，遠地無可與語者。故自山召至州廓留十數日，實能外形骸以理自勝，不為事物侵亂，與之語雖不盡解，要自胸中無滯礙，以為難得，因與往來。及祭神至海上，遂造其廬，及來袁州，留衣服為別。至此，他自知對佛法不是了解，遂上表憲宗悔過，他在《潮州刺史謝上表》一文中，對《論佛骨表》表示懺悔：

「臣以狂妄愍愚，不識禮度，上表陳佛骨事，言涉不敬，正名定罪，萬死伏輕。陛下哀臣愚忠，恕臣狂直，謂臣言雖可罪，心亦無他，特曲開憐，以臣為潮州刺史。既免刑誅，又獲祿食，至恩宏大，天地莫量；破腹剖心，豈足為謝？」接着又說明自己到潮州後，向官吏和百姓宣揚天子神聖，威武仁慈，吏民歡欣鼓

舞等情況，並且還表明自己有文才，可以歌頌皇帝的聖德，還特別建議憲宗東巡泰山，奏功皇天。可見其愚昧，所謂言不顧行，行不顧言也。

唐憲宗見韓愈有悔過之心，怒意漸消，並對宰相說：「愈前所論，是大愛朕，然不當言天子事佛乃年促耳。」（見《新唐書·韓愈傳》）因此，到了十月，又調遷韓愈為袁州刺史。

韓愈在江州曾寄鄂岳李大夫夫人一詩中說：

我昔實愚蠢，不能降色辭；

從其責我過，我亦請改事。

他這種懺悔之情，溢於言表，即見其心，這又說明了甚麼呢？古往今來，人是可以重塑性的，反省乎、自責乎、得取乎、進乎、退乎，乃至佛門所言慚之愧之等。所以，我們在評價韓愈反對迎奉佛指舍利時，應該注意以上的這些問題，切不可偏費之。

後來理學家周敦頤在題大顛壁也說：

退之自謂如夫子，原道深排佛老非；

不似大顛何似者，數書珍重寄寒衣。

歐陽修他雖然佩服韓愈的詩文，但也不免說：「前世有名入，當論時事，則戚戚怨嗟！有不堪之窮愁形於文字。雖然韓文公不見此累。」（見《韓昌黎文集》）明人張萱也說：「始以諫佛骨見斥，既欲以請封禪而謀進，非兩截乎！」這種前後矛盾的現象，正如前面所說的，人是可以重塑的。

縱上觀之，唐代文學家的《原道》、《論佛骨表》、《諫迎佛骨表》的作者韓愈，為反對主體文化與外來文化的融合，以及唐朝所形成的儒釋道三教合一的文化局面，這是在開歷史的倒

車。其目的是為了恢復儒家那種「唯我獨尊」的天下，從狹隘的「民族自尊」和所謂「保存國粹」的論點，來排斥外來的佛教文化，以及我國土生土長的道教。但是，自印度佛教文化進入中國以後，它就與我國傳統的文化結合在一起，通過沖突的現象，最終融合成爲我國傳統文化中的一個有機的組成部分，它揭示了文化是可以融合的功能，也是外來文化融合功能的一個好的例證，無需多言說明的。

然而，在佛教思想自身變化中，以至融合於我國傳統文化的這一過程，佛教對儒學，以及整個中國傳統的文化，產生了巨大的影響。這說明了不同的文化，在接觸、變化的過程中，產生那種矛盾和沖突，都可以由他們各自的適應性而變革，最後，他們之間的文化趨向最終的調和，並在新的基礎之上融爲一體，達到相應的協調，佛教文化就具有了這些功能，因此而成爲中國化的佛教，其意義也在此。

在文化的協調發展時，韓愈利用陝隘的民族感情，以唯我獨尊的論點，以及文化中一些有利的因素，來排斥外來的佛教爲夷狄之教，從而挑起一場夷夏文化之戰，其目的不過是想達到公元552年漢武帝那樣採納董仲舒「罷黜百家，獨尊儒術」的文化黑暗的時代，這實是歷史的倒退，從這點意義來講，帝王宰相和朝野上下的文人學士們，又怎麼能答應呢？

當然，韓愈的「原道」引起了許多反論，此情況一直延至宋朝以後，如佛教界中有明教契嵩著《非韓》和《輔教篇》，居士張商英著《護法論》、劉謐著《三教平心論》、李屏山著《鳴道集》等文章，對韓愈的排佛論調，一一加以反駁，從文化的現象來看是應該如此的，至今還有其現實意義和作用。

（完）





## 畧談「十二因緣」

張秉全

「十二因緣」是佛教基本教義之一，它闡明了宇宙間一切生物生滅相續、互相由藉的因果緣起關係。什麼叫因？因就是展轉不斷能生起果的叫因；什麼叫緣？緣就是互相依賴的條件，此有則彼有，賴以生起，叫做緣。一切衆生六道輪迴都受這十二因緣因果法則的支配，無一例外。「十二因緣」也有稱做「十二有支」或「十二緣起」的，都指同一內容，不同提法罷了。

什麼叫做十二因緣呢？世尊在緣起經裏說：「依此有故彼有，此生故彼生，所謂無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處（六入），六處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死，起愁嘆苦憂惱。」『四教儀集註』中說：「如無明爲因，能與行支爲緣，乃至生支爲因，能與老死爲緣。」說法相同。

十二因緣可分爲三世十二因緣；二世十二因緣；一念十二因緣，分述如下：

### （一）三世十二因緣

一、無明，無明是過去世的一切根本煩惱，體即是癡，它以迷暗爲性，能覆蓋眞性，對眞理及善惡業果，愚昧無知，不能明瞭，故稱無明，約三道屬惑道（也稱煩惱道）所攝，乃無始以來貪欲、瞋恚、愚癡等煩惱妄惑。

二、行，行就是造作的意思。乃指過去世所造的一切善或不善，身、口、意三業，體即是第六意識相應的思心所。行本具善、惡、無記三性，由於無記不感果報，這裏所說的行，唯指能招感善、惡業報的行，約三道屬業道所攝，即能依煩惱而引發善、惡之業。

三、識，就是最初投胎時的識，亦即第八阿賴耶識。由於過去世惑業的牽行，致使此識在父母交媾時產生愛染之想，吸入母胎，一剎那間，有了別之作用產生，故稱它爲識。

四、名色，名即是心，乃指只有心的名而沒有形質，所以不叫它心而叫名，色即色身，從托胎後到三十五日，生長成諸根形狀、四肢差別，此時雖有身根及意根，但沒有眼、耳、鼻、舌四根，所以不叫它身而叫色，合稱名色，此為形位。

五、六入，即十二處中的六根處，所以又稱六處，從名色過四十二日，稱髮、毛、爪、齒位，生長起毛髮、指甲與牙齒，再經過四十九日，稱具足五根位，復經一百三十日，六根開始具備，稱六根具足的胎中位，到了此時，六根產生眼等諸識，有入塵之用，故稱六入。

六、觸，觸乃指從出胎後到三、四歲時，器官接觸外界環境，六根、六塵、六識產生和合作用，但對於順境、逆境、中庸境，還沒有產生樂、苦、不樂不苦的差別感受，故稱它為觸，意思是接觸而已。

七、受，受以領納為性，領納現前六塵境界，產生好與不好的感受，此指從五、六歲至十三歲那段年齡，六根與六塵接觸對時，能清楚地明白地納受前境，對順心境界（順境）產生好感；不順心境界（逆境）產生惡感，不好不惡境界（中庸境）產生不好不惡感，雖能清楚了別，但仍未能產生淫貪之心，所以稱它為受，意思是接受而已。

識至受五支，乃現在世的五果，約三道屬苦道所攝。

八、愛，愛以貪為本，貪愛有兩種：1. 自體愛，愛著己身。

2. 境界愛，貪愛五欲塵境。此指從十四、五歲至十八、九歲時，貪愛男女色相、金銀財物等種種勝妙生活資具及淫欲等境，但仍不能廣泛地追求，所以稱它為愛，意思是嗜愛而已。

九、取，愛增名取，由愛為緣，於一切境界，貪心發展增盛，生起取著之心，體即是貪。此指從二十歲後，貪欲轉盛，於五欲塵境，四方追求，欲取之而後快，所以稱它為取。

十、有，有即有業成就之意，由愛取滋潤增長，能引生後有的苦果，換言之，由於貪愛取著轉深，馳求五欲塵境，造成未來世生死種子，必定要招感三界二十五有果報，所以稱它為有。

愛至有三支，乃現在世的三因，約三道，愛取二支屬惑道攝，有支所業道攝。

十一、生，生指現在所造善惡之業，必定在四生六道中受生，體即五蘊果報色身。由依現在愛、取、有三支為因，又引起未來世四生六道中受生，故稱為生。

十二、老死，老死是指此五蘊果報色身，業果滅時，身體變壞及至命終，所以稱為老死。

生、老死二支，乃未來世二果，約三道屬苦道所攝。此十二因緣如約三界四諦分配，則無明、行、愛、取、有五支為集諦，集者，招感積集之義，謂積集此五支能招感後世苦果，乃三界之苦因；識、名色、六入、觸、受、生、老死七支為苦諦，乃集諦所招感之三界苦果。

以上所述，即通於三世二重因果之十二因緣，

## (二)二世十二因緣

二世十二因緣，就是現在與未來的因果緣起關係，形成二世生死相續過程。無明與行，是能引現世業因的二支；識、名色、

六入、觸、受，是所引的五支；愛、取、有，是能生來世界果報的三支；生與老死，是所生的二支。

無明至有前十支，概括為現世因，生與老死後二支，屬於來世界。如此，依生死果又引起無明與行，造成三界二世因果相續的生死輪迴。

### (三) 一念十二因緣

現前一念心起，必涉因緣，既然具因緣，必然具足此十二個微細過程，由於一念頓具十二因緣生滅過程，所以稱為一念十二因緣，現舉一個見美色而貪愛的例子，說明一念具足十二因緣的道理，其它可類推而知。

有一個人見美色萌生愛心，這就是無明；愛心滋長，引起業種，這就是行；對此美色，至心專念，這就是識；與識俱起的色、想、行三蘊，就是名色；眼、耳、鼻、舌、身、意六根起貪，就是六入；因六入生求愛心，就是觸；領受觸的心，就是受；貪之不已，就是愛，因愛而生必欲取得之煩惱，就是取；因取引起身語二業，就是有；因此生起種種煩惱相續不斷，就是生，對色愛念頭轉移、變化，就是老；念頭幻滅，就是死。

### 順觀門與逆觀門

修十二因緣觀，有順、逆二種觀法。

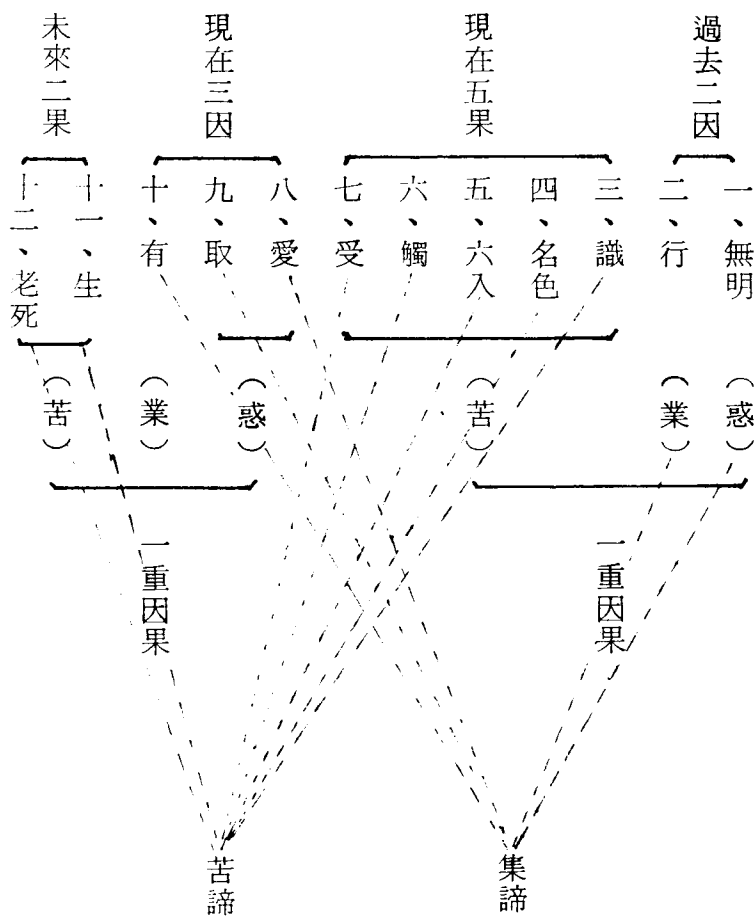
一、順觀，觀察依生死果，復起無明，依於無明、生起行、依於行，生起識，依於識，生起名色，乃至依於生，生起老死，如此順序，輾轉由藉生起，形成三果生死輪迴相續，用這種觀

法，叫做順觀門，或稱順生門。

二、逆觀，觀察最初由於一念不覺，生起無明，由業潤生，導致生死輪迴相續不斷，現在須滅除無明這個根本煩惱，則生死相續之鎖鍊，就不斷自斷，猶如斫樹，先斷其根，如是觀察；無明滅，則行滅，行滅，則識滅，識滅，則名色滅，名色滅，則六入滅，六入滅，則觸滅，觸滅，則受滅，受滅，則愛滅，愛滅，則取滅，取滅，則有滅，有滅，則生滅，生滅，則老死憂悲苦惱滅，用這種觀法，叫做逆觀門，或稱還滅門。

附圖：

三世二重因果十二因緣表



## 優婆塞戒經研習之二十七



# 談菩薩如何說法度衆生

智銘

菩薩度衆生方法很多，而用說法度衆生，是菩薩常用的大法。所以菩薩首先要學修說法，同時也要學修聽法，有所成就以後，才可用以度衆生。所以菩薩在修學的過程中，如何辨認他人所說的法是否是正法，非常重要。佛陀曾作了下面的開示：

「善男子！能說法者復有二種：一者清淨；二者不清淨。

不清淨者復有五事：一者、爲利故說，二者、爲報而說，三者、爲勝他說，四者、爲世報說，五者、疑說。

清淨說者復有五事：一者、先施食然後說，二者、爲增長三寶故說，三者、斷自他煩惱故說，四者、爲分別邪正故說，五者、爲聽者得最勝故說。」

這段經文的意義有三點：

第一是說明能說法的菩薩可分爲二大類：一類是清淨說法的菩薩；二類是不清淨而說法的菩薩。

第二是說明什麼樣的菩薩所說的法是不清淨的呢？共分爲五點不清淨：

一者爲利故說：他說法的目的，只是爲個人謀取利益，如求名聞利養等是，而不是爲度衆生而說法。

二者爲報而說：所謂「報」者，是造什麼因而有什麼果以相對，這果是報因而有，所以稱之爲「報」。「報」有出世報，有世間報。這裏所謂「爲報而說」者，是指自己希望因說法因緣而報得果位，這種存有求報之心說法，是爲不淨說。

三者爲勝他說：就是說法者是爲了說得比他人更勝而說法，這種好勝心的說法也是不淨說。

四者爲世報說：「世報」就是世間報。世間報最大的福報是福、祿、壽、喜、財。說法者若爲了能得這五項世間福報而說法，是爲不淨說。

五者爲疑說：所謂「疑說」者，是指對經義不正知，所以不能作肯定的正說，使經義不明，這種不知而強說，就是不淨說。

第三是說明什麼樣的菩薩說法爲清淨說，共分爲五點說明：

一者、先施食然後爲說：就是施主先存功德心，向菩薩施食以後，菩薩方爲說法，這是清淨說；若施主要求菩薩先說法，然後才爲施食；或菩薩要求先施食，然後方爲說法，這二種行爲都構成買賣行爲，就成爲不淨說了。

二者、爲增長三寶故說：「增長三寶」者，是爲使衆生增長對三寶的認識、恭敬、供養，以成就功德而說法，這就是清淨說。

三者、斷自他煩惱故說：菩薩說法，若爲自己斷煩惱，也爲衆生斷煩惱者，是爲清淨說法；若只爲自己斷煩惱，而不爲衆生斷煩惱說法者，就成不淨說法了。

四者、爲分別邪正故說：菩薩爲使衆生辨別何者是邪法，何者是正法而爲衆生說法者，是爲清淨說。

五者、爲聽者得最勝故說：是指菩薩爲使衆生聽法以後得到解脫，這就是清淨說法。

以上已將菩薩說法的淨與不淨作了比較說明，佛陀特別再說明清淨說與不淨說作了進一步的解說：

「善男子！不淨說者，名曰垢穢，名爲賣法、亦名汚辱、亦名錯謬、亦名失意；清淨說者，名曰淨潔、亦名正說、亦名實語、亦名法聚。」

說法不清淨，是因爲說法的菩薩，在心中先存了有所得之心。凡有所得，原來清淨之心本體被污染了，所以被稱爲「垢穢」；若心中不存有利得之心，所以心之本體永遠保持清淨，因此名之爲淨潔。由心的淨與不淨，會衍生一切正與不正等等的後果，所以菩薩說法，必須作清淨說。

佛陀恐佛弟子不明真義，又作深一層的說明：

「善男子！若具足知十二部經、聲論、因論、知因、知喻、知自他取，是名正法。」

凡是行正說法的菩薩，須具備下列的條件：

一、「具足知十二部經」：這是指一切的經分爲十二種名，即：

一、修多羅：譯爲契經，是直說法義的長行文學，契理契機。

二、祇夜：譯爲應頌、重頌，爲重宣長行經義之頌語。

三、伽陀：譯爲諷頌、孤起頌，是沒有長行而獨立之頌句。

四、尼陀那：譯爲因緣，叙說佛聞法因緣和說法因緣。

五、伊帝目多：譯爲本事，佛說弟子過去世因緣之事者。

六、闍多伽：譯爲本生，佛自說過去世因緣事。

七、阿浮達磨：譯爲未曾有，記佛神力不思議之文學。

八、阿波陀那：譯爲譬喻，佛以譬喻說法之經文。

九、優婆提舍：譯爲論義，以法理論說義理之問答文學。

十、優陀那：譯爲自說，無問法之人，由佛自說經文。

十一、毗佛畧：譯爲方廣，說方正廣大真理之經文。

十二、和伽羅：譯爲授記，佛授菩薩成佛記別的經文。

說法的菩薩對以上十二部經，要能完全知道，所以名爲「具足知十二部經」，若其中有一部不知或所知不詳，就不能名爲「具足知十二部經」了。

「聲論」就是聲明、「因論」就是因明，這是五明中最重要之二明。能知這二明，就能知十二部經中的佛說法之因，佛說法之喻，也知說法對自己對象生有何所取，而又不損於道學的增長，能如此說法者，方可名之爲「正說」。

說法的菩薩應具有以上的修養，那末聽法者應有些什麼樣的修養呢？佛說：

「聽者有四：一者畧聞多解，二者隨分別解，三者隨本意解，四者於一字一句解。」

聽法的人聽法以後，須有下列四點的修養功夫：

一者、畧聞多解：這是說：聽法以後，要能舉一反三，這樣聽法的利益才會更大。

二者、隨分別解：這是說：聽法以後，必須立即求解。一法有一法的意義，每一法的意義都能求解，才能獲益良多。

三者、隨本意解：這是說：對菩薩所說的法，要依其意義而

求解，不可以依自意而妄解。這才能求得正解。

四者、一字、一句解：這是說：聽法者對每一字、每一句的意義都要求得正解，不可以忽畧一字一句。

如來說法，目的是爲調伏衆生，所以必須善巧方便調伏，易伏者先調，難伏者後調。佛陀說：

「如來說法，正爲三人，不爲第四，何以故？以非器故。如是四人，分爲二種：一者熟，二者生。熟者現任調伏；生者未來調伏。」

「如來說法，正爲三人，不爲第四，何以故？以非器故」者，這四句話不可以誤解如來只調易調的法器，不調難調的非器，若有這樣的分別心，如來就不是如來了。這四句話的真意是將聽法的衆生分成四大類：前三大類是因緣已熟的法器，故先調伏；第四類是因緣未熟者，留待因緣成熟時再予調伏。若先調第四類難調衆生，由於因緣未熟，枉費心力，使已熟衆生也無緣得到調伏，這就是兩失了。所以如來先調伏法器，後調非器。這是以因緣的生熟而說的，不是有什麼分別心。佛陀唯恐佛弟子不解這幾句話的真義，特別舉譬喻說明：

「善男子！譬如樹林，凡有四種：一者易伐難出，二者難伐易出，三者易伐易出，四者難伐難出。」

在家之人，亦有四種：一者易調難出，二者難調易出，三者易調易出，四者難調難出。」

佛陀將在家衆生分成四大類，比喻爲四種待伐的樹林。伐木者當然先找易伐易出，難伐易出，易伐難出的樹木，依次砍伐

運出，至難伐難出的樹木，留待三類樹木砍伐完畢，一切障礙已排除以後，才予以砍伐。這樣難伐難出的樹木就成了易伐易出了。

同樣的道理，菩薩調伏眾生，先調易調易出，然後是難調易出，易調難出；最後才是調那難調難出的眾生。這樣才能調盡眾生，都得解脫。

但調伏的手法，也要知道，佛陀說：

「如是四人，分爲三種：一者呵責而調，二者軟語而調，三者呵責軟語使得調伏。」

復有二種：一者自能調伏，不假他人。二者自若不能，請他令調。

復有二種：一者施調，二者咒調。」

第一、調伏的手段分爲三種方法：

一是「呵責而調」：就是用呵責的方法來調伏，「呵」是怒斥的意；「責」是責備的意思。如禪宗用棒、喝的方法調伏新學之人，就是一例。有些眾生用這方法容易調伏。

二是「軟語而調」：就是用溫言慰語來調伏，若用呵責反而難調。

三是呵責、軟語，使得調伏：就是以上二種方法，交互使用，有些眾生易得調伏。

第二、因眾生善根不同，分二種調法：

一是自能調伏、不假他人：這是宿世善根深厚的眾生，只是

因緣一成熟，就自我調伏，不需他人相調伏。

二是自若不能調，請他令調：這是宿世善根不深厚的眾生，自己不能調，必須請菩薩爲之調伏。

第三、還有二種調伏的方法：

一是施調：「施」就是布施，這是指先以財施，後以法施，甚至無畏施，使眾生易爲接近、易得調伏。

二是咒調：有些眾生用施調無用的時候，就用咒調，「咒」就是念咒語，也就是爲眾生祈禱，用這功德迴向眾生，使令調伏。

調伏眾生，須觀察眾生受法因緣，佛陀說：

「復有二時：一者喜時，二者苦時。爲是四人說正法時，有二方便：一者善知世事，二者爲其給使。」

菩薩爲眾生說法相度，觀察眾生受法有二大因緣：

一者、喜時：這是說當眾生正在歡喜之時，爲其說法，容易接受。譬如某人中了彩卷，得了大批的獎金，非常歡喜，若有菩薩爲其說法，叫他及時行布施功德，成就善業，他很可能接受而行布施。

二者、苦時：這是說當眾生正在愁苦之時，爲其說法，也容易接受。例如有眾生長期生病，非常痛苦，若有菩薩前往安慰，並爲其說四諦法，他很可能接受而修滅苦法。

菩薩在行以上二法度眾生時，有二個方便：

一是善知世事：這是說：說法的菩薩要以入世的精神，知眾生的疾苦以及安樂，然後方便說法，應病與藥，就可事半功倍。若平時與世間脫節，不知世間事，不知眾生因緣，爲之說法，可能言不及義，不爲眾生所樂受，所以知世事非常重要。

二是爲其給使：「給使」就是受眾生差遣。如菩薩要爲病苦眾生說法，應爲病苦眾生服務，如照顧衣、藥、飲、食、大小便利等等，眾生受了恩惠，很樂意接受佛法。

菩薩行這二方便有什麼利益呢？佛陀說：

「善男子！菩薩若知是二方便，則能兼利；若不知者，則不能得自利他利。」

菩薩知道如何使用上說的二方便，就能得自他兼利，如爲病苦眾生作給使，爲病苦眾生服務，「服務爲快樂之本」，這是自利；病苦眾生因此而得安樂，這是利他。若菩薩不知道這二方便，不能因應眾生因緣，則自己不能度眾生，不能成就功德，這是對自己不利；眾生因而不能得度，這是對他不利。

菩薩爲度眾生，僅用佛法有時嫌不足，須學外典，所以佛陀說：

「善男子！菩薩摩訶薩爲利他故，先學外典，然後分別十二部經。眾生若聞十二部經，乃於外典生於厭賤。復爲眾生說煩惱過、煩惱解脫，歎善友德，呵惡友過，讚施功德，毀慳過失；菩薩常寂，讚寂功德；常修法行，讚法行德，若能如是，是名兼利。」

「菩薩爲利他故，先學外典，然後分別十二部經」者，這是

一大方便，例如教眾生讀四書五經，甚至現代科學，增加了眾生的知識和智慧。然後再教眾生學十二部經，眾生就能一一知解，一一接受，一一行持，因而得利。

「眾生若聞十二部經，乃於外典生於厭賤」者，這是因爲十二部經是真理，外典非真理，二者比較，十二部經較勝，所以眾生接受十二部經，而於外典生厭賤。禪宗有許多禪德，過去都是學儒，後來歸佛，就是這道理。

「復爲眾生說煩惱過、煩惱解脫」者，是因爲煩惱乃一切痛苦的根源，唯有去煩惱，才能解脫生死。煩惱不去，生死無盡。所以去煩惱乃學佛第一件大事，應教眾生知之。

「歎善友德、呵惡友過」者：這是用比較的方法，來訓練眾生有善惡判斷的能力，學善友而遠惡友。

「讚施功德，毀慳過失」者：「施」是行善法，濟助眾生，功德無量；「慳」是貪欲的根本，是惡法的因緣，二者比較，令眾生生行布施而捨慳貪。

「菩薩常寂，讚寂功德」者：「寂」就是寂靜，也就是無爲，能無爲故無煩惱，所以凡能常寂者，必功德無量，勸眾生常行寂靜，才能去煩惱，得解脫。

「常修法行，讚法行德」者：「法行」就是依於佛法行持，能得無量功德，勸眾生亦常修法行，必成就功德，解脫自在。

「若能如是，是名兼利」者：以上所說的種種法，無一不是有利於己，同時又利於眾生，唯有自他兼利，才是菩薩摩訶薩所應行、應修的事業。



在家菩薩與出家菩薩在自我調伏方面，有些地方不同，佛陀說：

「在家菩薩先自調伏，若不調伏，則不出家。在家菩薩能多度人，出家菩薩則不如是，何以故？若無在家，則無三乘出家之人。三乘出家、修道、持戒、誦經、坐禪，皆由在家而為莊嚴。」

「在家菩薩，先自調伏，若不調伏，則不出家」者，這是指出家不是容易事，所謂出家之人，乃大丈夫，非將相所能為，所以出家之前，在家行菩薩道時，須先自我調伏，方能在出家之後，守持一切的戒法。若在家時尚不能調伏，又如何能在出家之後，持守二百五十戒而不違犯呢？所以在家菩薩須先自調伏，方得出家。

「在家菩薩能多度人，出家菩薩則不如是」者，這是因為在家菩薩生活於世人之間，有較多的因緣與一般眾生接觸，所以度人較容易，被度者當然較多。而且出家菩薩要以在家菩薩為助緣，才能莊嚴，所以佛說：

「何以故？若無在家，則無三乘出家之人。三乘出家、修道、持戒、誦經、坐禪，皆由在家而為莊嚴。」

這是說在家菩薩是出家的階梯，若無在家菩薩的先自調伏，那裏會有出家的聲聞、緣覺、菩薩三乘？又出家以後，若無在家菩薩的恭敬供養，出家菩薩又如何能修道、持戒、誦經、坐禪，來自我莊嚴？

那末，在家之人與出家之人有什麼關係呢？佛陀說：

「善男子！有道、有道莊嚴，道者所謂法行，道莊嚴者，所謂在家。出家菩薩為在家者修行於道；在家之人為出家者而作法行。」

這一段經文是說明在家之人與出家三乘之間的關係。出家菩薩的最大任務就是修道，所謂「道」就是菩提，也就是覺悟，要能成菩提而覺悟，非修行不可。出家之人能修行，又非在家之人予以助緣不可，所以出家之人以道莊嚴，實由於在家之人的助力所致，所以說在家之人乃成為「道莊嚴」者。出家菩薩一旦修道成功，可以作為在家之人的响道者。所以說出家菩薩是為度在家之人而修行於道。二者間的關係是非常密切的。佛陀說：

「在家之人，多修二法：一者受，二者施；出家之人，亦修二法：一者誦，二者教。」

出家與在家之人，所修之法各有二種：

「在家之人，多修二法：一者受；二者施」，所謂「受」，是接受出家之人所教之法，若出家之人不教，在家之人即無法可受。「施」就是布施，在家之人必須向出家之人行布施供養，出家之人才能修道、持戒、誦經、坐禪。否則即不能修行，成就菩提道了，也無法度在家之人了。

「出家之人，亦修二法：一者誦；二者教」：所謂「誦」就是誦經，出家之人若不勤於誦經，即不能了於佛法，也不能修行，當然也成不了菩提道。「教」者就是教化，出家之人既得修行、成菩提道，必須以此道教化在家之人，方便度脫。若出家之人不行教化，那就不能稱之為「出家菩薩」了。所以佛陀

說：

「善男子！菩薩摩訶薩兼有四法：受、施、誦、教，如是名為自利利他。菩薩若欲為衆生說法界深義，先當為說世間之法，然後乃說甚深法界，何以故？為易化故。」

這一段經文是一段結語，是總結以上說法的，在家與出家之人所修之法合起來，就是受、施、誦、教四大事，這四大事是彼此互利的事業。菩薩為衆生說甚深的佛法，先教以世法，世法有了基礎，再說佛法，這樣可收易化之功。

「菩薩摩訶薩，應護一切衆生之心，若不護者，則不能調一切衆生；菩薩亦應擁護自己，若不護身，亦不能得調伏衆生。」

這一段經文是說明菩薩的任務，一是護衆生心，衆生心能護則易調伏；其次就是要能自護己身，護身就是持戒，若菩薩自身不護，如何去調伏衆生。

「菩薩不為貪身、命、財；護身、命、財，皆為調伏諸衆生故。」

菩薩調身，就是不貪身、不貪命、不貪財，所以身、命、財要能善為調護，能自我調護者才能調伏一切衆生。

「菩薩摩訶薩，先自除惡，後教人除；若不自除，能教他除，無有是處。是故，菩薩先應自施、持戒、知足、勤行精進，然後化人。菩薩若不自行法行，則不能得教化衆

生。」

菩薩須除自身一切惡，修一切善，才可以除衆生惡，教化衆生行善，若自身不正，如何能正人，所以菩薩應先修布施，才可教化衆生修布施；自修持戒，才可以教化衆生除惡；自己知足，才可以教化衆生無貪；自行精進，才可以教化衆生精進，自身正，才可以正人。

「善男子！衆生諸根，凡有三種；菩薩諸根，亦復三種，謂下、中、上。下根菩薩能化下根，不及中、上；中根菩薩，能化中、下，不及上根；上根菩薩，能三種化。」

佛陀將衆生與菩薩區分為上、中、下三種根器，每一根器相對相當，如只有下根成就的菩薩，只能化下根的衆生，中根、上根者則無以為力；中根的菩薩只能化中、下根衆生，上根者則無以為力；上根菩薩則可以化上、中、下三根衆生，沒有障礙，所以菩薩必須修至上根，普化衆生。

「善男子！菩薩有二種：一者在家；二者出家。出家菩薩，自利利他，是不為難；在家菩薩修是二利，是乃為難。何以故？在家菩薩多惡因緣所纏繞故。」

這一段經文，是佛陀所作的比較結語。菩薩都要行自利利他，而出家菩薩行此二利，由於惡因緣少，所以修行較為容易；而在家菩薩由於惡因緣多，修行二利不太容易，因此在家菩薩應更加的勤行精進不可，以無負於佛陀對在家菩薩倚望之殷。



跋陀羅尊者

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  
香港新界屯門藍地妙法寺  
Nei Ming Magazing Society  
Miu Fat Buddhist Monastery,  
Lam Tei, Tuen Mun, N.T. Hong Kong.

贈閱 歡迎助印

佛元二五三八  
公元一九九四

年六月一日出版  
Printed in Hong Kong

宗門宜截有聲只畫省人共大  
 丈夫志氣二六腑中身。枕不  
 擇倚一拓過善惡境。身不起異  
 念。一等平懷。如生鐵釘。託定上  
 刀。山卸樹入鐵湯。煙炭亦只此。  
 如不取不度。此穴復跋日久。  
 歲深到着。手脚不及。夜蒼然。  
 一觀。一透。一定。一折。春此。子玉。  
 翻身。嗜吼。一聲。懸。三。万。仞。孤。  
 狸。肩。迎。笑。類。陪。跟。世。出。世。間。  
 得人。暢。身。退。者。此。子。院。上。老。壽。  
 宿。得。者。相。攝。手。便。向。逆。順。中。  
 做。尽。老。推。終。不。交。別。人。感。寫。著。  
 化。皆。在。街。頭。便。道。明。頭。未。  
 明。頭。打。暗。頭。未。暗。頭。打。四。方。  
 一。面。未。連。架。打。盤。山。於。踏。向。  
 索。頭。又。直。長。史。積。底。割。一。片。  
 來。故。知。二。尊。宿。用。空。皆。是。此。  
 忠。傑。本。偶。尔。成。文。若。墜。空。門。  
 宜。截。省。要。核。要。象。三。生。六。十。  
 劫。不。善。見。存。障。障。人。亦。此。  
 直。取。目。甚。望。延。慮。兼。登。心。  
 為。衆。持。拜。出。相。益。語。与。  
 却。人。挂。般。若。正。國。書。以。贈。  
 之。時。風。此。也。亥。仲。秋。月。住。  
 性。以。密。庵。咸。傑。書。于。不。靜。軒。