



明内

集漢教城刻石子



258



印度靈鷲山山頂



論唯識學的三性三無性思想

宏毅

前言

一切佛法無不令衆生拔一切苦得究竟樂，無不背棄流轉趣向還滅。爲此，於佛教中享有盛譽的瑜伽、中觀兩大體系，雖各自的主張、觀點有別，但其目的無非都是令衆生証得無上正等正覺，到達涅槃的彼岸。在此，我要論述的是唯識學的三性三無性思想。何謂唯識？唯有三義差別：一、簡持義：簡是簡去的意思，就是否定遍計所執的我法二執，因這是根本沒有而爲妄情所計執的，持是持取的意思，就是肯定依他與圓成二性是有的，因這二者一個是依他緣生的識相，一個是圓成真實的識性。二、決定義：就是於緣生的世俗法中，決定有二空的真理，因真不離俗。反之，二空真理的勝義法中有緣生的事相，因俗不離真。三、顯勝義：就是諸心識的活動，有主體及附屬，就是心所，而識不說心所是因識的功能殊勝及範圍廣故。識的定義是了別：了謂知覺，別謂別境，即了知別別不同的差異，所以名之爲識。如眼識了別色塵，耳識了別聲塵，乃至第八阿賴耶識，了別根身器界，都是識的特殊功能作用。總觀唯識的思想，可說是包羅萬

象，但都超越不了「三界唯心，萬法唯識」的旨趣，並以此來表詮內界識心的眞性法相，把事物的染淨、眞妄等性相，都歸決於人的認識思想範疇，因此，唯識性相就是萬象的體性，爲更明了的闡述其哲理，唯識學用肯定和否定的兩種方式來說明「三性」和「三無性」。所謂三性：即遍計所執性（迷妄性）；依他起性（緣生性）；圓成實性（眞實性）。這是唯識學中所肯定的說法。所謂三無性：即相無自性（現象之空性）；生無自性（生起的空性）；勝義無自性（理體的空性）。此是唯識學上否定的說法。三性三無性可以說是宇宙萬有的實相，在一切法中，可以建立三自性，也可以依三自性建立的三無性。因一切法的事理不出三種無自性，所以從唯識自性緣起來看，理解諸法的實相，就要詳細分別三性，對實相的認識，也就是對三性的認識。因此，三性和三無性是法相唯識學的一個重要課題和基本理論，若依此三性三無性的基本原理，便可了解唯識的眞實旨歸。而「心外無境，心外無法」的宗趣，正是說明宇宙萬有一切諸法都是從心識中所變現的；變是轉變義，活動義，非常義，由此義故，說有爲

非常，非常故無自性；無自性故空，空故無我。由悟入無我，証得二空真如，獲得二轉依果。明白了一切法虛妄不實，我們就會減輕不必要的無明煩惱，種種執着；就會去除染污、不清淨的妄境，成就自身的道業，完善現世的人格。爲此，我認為有必要對三性三無性的思想作番探討和論述，但因本人水平有限，難免出現不成熟的見解和偏頗的論述，謹請前輩大德和有識之士予以賜教。

一、三性的名義、內容及其意義。

1. 三性的由來：

三性也可以叫三相，在唯識學上性相兩個概念是相通的。「性」是事物內在的本質；「相」是事物的外在形象，通過外在的形象，能理解內在的本質，故性與相兩者是通稱的。如法相，有處就是法性；三相，有處就叫三性；虛妄相或叫虛妄性。諸法相的相是體相或體性，也可約相貌講，就是諸法的不同形態。性，指諸法體性，說明三相中別別諸法不失個性。在《解深密經》中：三相顯了義，即以三相來具體說明雜染與清淨，真實與虛妄，生死即涅槃，自性之有無。所以這在佛法中是重要的課題，釋尊的一代時教，如來的說法本懷，教理的淺深，空有的靜論，了不了義的辨別，徹不徹底的說明，都在三相中，它是佛法的全體，空有的總樞。在《瑜伽師地論》中，攝諸法爲六百六十法；後來世親感到六百六十法，仍難以受持，便又簡約爲百法；《解深密經》中就略說爲遍計所執相、依他起相、圓成實相的三種。何以如此呢？《攝大乘論》無性說：「略有三種者，謂一切法要有所應知、所應斷、所應証差別故。」所應知，是依他起相；所應斷，是遍計所執相；所應証，是圓成實相。其目的即在遣遍計，了依他，証圓成。我們從《攝論》中也可以獲得三相的

內明

第二五八期 目錄

專論

論唯識學的三性三無性思想……宏毅……3

特稿

漫談唯識宗

三乘真實與一乘方便……果清……14

專論

藏傳佛教五大傳承的修道次第(四)

——薩迦巴傳承的修道次第……丹增……17

譯著

佛陀(續完)……

卡爾雅斯培著
李雪濤譯……24

筆譚

優婆塞戒經研習之二十三

談假名菩薩與實義菩薩的分別……智銘……36

畫頁

封面：印度靈鷲山頂佛陀說法處

面裏：印度靈鷲山山頂

底裏：清·八大山人手跡

封底：寧波阿育王寺

基本而簡單的認識：依他起是虛妄分別的心，遍計執是似義顯現的境，圓成實是空卻遍計所執所顯的諸法空相。《辨中邊論》曰：「唯所執、依他，及圓成實性：境也，分別故，及二空性故。」它也說境故是遍計所執，分別故是依他起，二空故是圓成實。故此，唯識學上的三相思想由此而建立。

2. 三性的名義：

三性，就是依他起性、遍計所執性、圓成實性。每性各有兩種：《攝論》對依他起性，提出兩個問題：假使說依他起自性，實在唯有識，那是不真實的似義顯現之所依止，那麼，為遍計執所依，這該成為他依，怎麼反成為依他起呢？又有什麼理由得名之為依他起呢？這兩個問題，世親說：初問自攝受，次問為它說。無性說：初問法體，次問名稱。在問題的答覆中，二釋都是把它綜合而解說的，就是說：問題雖有兩個，答覆卻只一番。一、依他生故：依他起法的現起，是從自類的熏習種子所生的，所以種子有「引自果」的定義。這現行，對能生的種子叫做他，依他種子為緣而生起，所以名依他起。二、依他住故：依他起性的東西，在生起的剎那即滅的，決無有功能可以自然安住。唯有在其他諸法的相互依持下，才能剎那間發生作用，所以名依他起。前一答是約依他起自種子他而生說的，後一答是約依他觀法他而暫住說的。或是前依種子親因而說，後依其他助緣而說。一切法剎那生起，不能有一剎那的安住，因為他是即生即滅的；若生而可住，那就可延長而不滅。所以說在剎那生起間可有緣起作用，這叫做住，是不動不變的意義。簡單說：仗因托緣而起的，就是依他起。

遍計所執性也有兩個問：遍計自性是依依他起的似義顯現，它本身實在無可有，那該叫依他起，怎麼成為遍計所執性呢？又依何理名為遍計所執性呢？《攝論》的解釋又有兩句：一、遍

計相故：意識生起時，對於所分別的似義，有無量種種的行相。所以無量行相的意識，能因遍計度一切境界，它是能遍計者，意識無量行相的遍計是顛倒的，是非義取義的亂識。但非義取義，不是全出於意識的構思。無始妄熏習力，使意識生起的時候，自然的現起亂相——義，這亂相就是遍計所執性。它是意識分別所取的所分別，所以是亂相顛倒生起的所緣相。前面說亂相為因，能生亂體，也就是此義。它是能遍計的所緣，是遍計心所遍計的，所以叫遍計所執性。二、遍計計故：似義顯現的亂相，它的自相實在毫無自體的。依《攝論》解釋說：它唯是那能遍計的虛妄分別心的所執而已。但依陳隋二譯來看，這似義並沒有它的自體，唯有遍計的亂識為它的自性，離卻名言識，不復存在。它是分別——識所現的，所以叫遍計性；也就是有人說的實無唯計。總之，遍計本是妄識的能緣作用。前說它的能生遍計——意識；此說它的遍計的假立。它所以稱遍計執性，都是從遍計的分別心而來。

圓成實性也有兩個問題：若說圓成實自性是遍計所執性的永無有相，沒有遍計所執性，為什麼成圓成實自性呢？又有何理由可得名圓成實性？《攝論》又舉二句來答覆：一、無變異性故：遍計性永無所顯的法性，是恆常時無有變異的，它是諸法的真實性。就是在虛妄的亂相顯現時，它也還是如此；這不變異的性，是圓滿、成就、真實，所以叫圓成實性。二、勝義故：勝義有兩個意思：（一）勝義是清淨的勝智的所緣性（義），因勝智的通達而獲清淨的，就是圓成實；它不像遍計執是雜染顛倒的所緣。（二）勝義是一切善法的最勝性，它是一切善法中最殊勝的，所以也稱為勝義善。由此二種的最勝義，名圓成實性。

這三性的名義，簡單說：仗因（種子）托緣而有的，名依他起；為識所緣，依識而現的叫遍計執；法性所顯的是圓成實。

3. 詳論遍計所執性：

遍計執的產生是由人們主觀認識上所立的妄執現象，執念生起即成迷界。形成這種妄執的原因是人們俱生的我法分別熏習力量的緣故，這是間接的原因，直接的原因是起決定因素的假名，因相立名，因名立相，這是相互關聯的。但名是假名，相非真相，假名假相是主觀能動性虛構出來的東西，不真實。如契經中說「以名分別法，法不稱於名。」若以名言所分別的東西，誤當為事物的本相，這是迷謬的執見。因遍計執是由虛妄分別而生，所以迷妄性的世界就形成了各式各樣的不實在的東西。《三十論》說：「由彼彼遍計，遍計種種物。」這說明隨依他有多少，遍計執也就有多少。下面談談遍計執的品類有四種、五種的差別。先說四種遍計：

(一) 自性遍計。又分三：

①能遍計：意識定能遍執。《成唯識論》解釋說：「意及意識（六七二識）名意識故。」第七是意，第六是意識，綜合而言叫意識。依《攝論》言：「能遍計的意識就是第六識，因為意識是有分別識。」有分別的解說，由此意識用自名言熏習的種子，及用一切識名言熏為種子。自名言熏習的種子，就是在第六意識能分別時，這能分別熏成它能分的見識種子。一切識名言熏習的種子，就是在第六意識緣眼等見識及色聲等相時，因所分別而熏習成意識的相識種子。由這二類種子，所以第六意識現起的時候，起無邊的形相，於所緣的一一法中，分別而轉。因為普於一切分別計度，故名能遍計。第六意識，是迷悟的關鍵，起惑造業，修行証真，都是在意識中。它在遍計顛倒中確實是最極重要的。

②所遍計：依他起自性名所遍計。這點出所遍計是什麼？能遍計的所緣，皆是從種子生起的依他起，因此立依他起為所遍

計。

③遍計所執性：若由此相，由此相是如此的意義，究竟是什麼意義呢？如果周遍計度，以種種的形相去遍計依他起，令依他起自性成為遍計的所遍計，這成為所遍計的依他，就名遍計所執自性。能遍計與所遍計，都是依他起，而能遍計所計的所遍計，就叫做遍計所執自性。所遍計與遍計所執自性有人以為不同；所遍計是種子所生的依他，遍計執性是在依他上執為實有自性；依他是有，遍執性は無實的。依《攝論》言：並不如此，依他起為性的所遍計，就是在亂識生時，從熏習力自然現起的相識。它雖然唯識為自性的，但在有漏的虛妄分別心中，並不能了解。不但亂識見它是實有的義，這似現為義的本身也現起一種似實有的相。

(二)差別遍計：就是遍計色聲諸法的差別不同的義用，像色等的無常義、苦義、空義等。自性差別，執諸法的自相；差別遍計執諸法的共相。由遍計諸法的自性及差別，所以有兩種遍計所執自性。

(三)有覺遍計，也叫善名言。相當於《顯揚聖教論》所說的無覺分別相。如成年人能用言語表達所認識的，叫善名言有覺遍計，這都是名言熏習種子現起的名言相，一個起表義，一個起不表義。指有情在自起虛妄分別的同時，還能將自己的認識，用語言向他人表示，使其理解。

(四)無覺遍計，也叫不善名言，相當於《顯揚聖教論》所說無的無覺分別相。如成年人能用言語表達所認識的，叫善名言的有覺遍計；如嬰兒的咿呀，及牛羊等不能用語言傳達它的意境，叫不善名言的無覺遍計。這都是名言熏習種子現起的名言相，一個起表義，一個起不表義而已。

再說五種遍計：(一)依名遍計義自性：聽到某一不知意義

的名字，就去推度那名下所詮的義是什麼，以為「如是名有如是義」而得名。（二）依義遍計名自性：就是現見某一義相，不知它的名字，就去推想那義的能詮名是什麼，以為「如是名有如是名」而得名。（三）依名遍計名自性：依已經了解所詮的名，計度未了義的名，如聽見一譯名，譬如說阿賴耶識，根本不知它的意義，現在用我們習知的名字去譯它，說阿賴耶就是藏，依藏名去計度阿賴耶名。（四）依義遍計執義自性，依已知名稱的義，遍計度未了名的義。如初見電燈，不知它是什麼東西，見它能放光，知放光是燈名的所詮義，因此，以燈義去推度這電燈。（五）依二遍二自度自性：就是以已了義的名，及已了名的義，推求未了知的名義，或因名而推想到義，或因義而推想到名，遍計度的此名此義，就是體性。

4. 依他起性上的染淨二分說

依他起性是三性的中心，《攝論》在定義圓成實性時說：「於依他起性，對象之相常無」，這是表示說：於依他起性中，構成了對象時，就會成立悟的世界，故以依他起性為中心，而可統一遍計所執性和圓成實性，那麼何為依他起性中的染淨二分呢？我們應明白：依他起性是由顛倒的世界的雜染分和悟的世界清淨分二分而成立的。雜染分是相當於遍計所執性，清淨分是相當於圓成實性。依他起性為迷而作用時，即成立雜染分的遍計所執性，滅其雜染分時，遍計所執就被否定，而會成立清淨分的圓成實性。

依他起性被淨化時，其本質歸於清淨的圓成實性；這是唯識思想的前提。但在彌勒諸論的一般傾向上，對依他起性為持有清淨的性質之事，並沒有明白的說明。在《解深密經》中，依他起性是被規定為雜染法，此經的三性說可能是最古老的，故以依他性為雜染法，也可以說是這個觀念的最初的說法。在《大乘莊嚴

經論》或《辨中邊論》內，並沒有說依他起是清淨的，不過《瑜伽論》〈攝抉擇分〉對依他起性，分別有雜染（迷）之依他起性和清淨（悟）之依他起性兩種，但這只是分別，並沒有統一二者的說法。這樣看來，染淨二分依他起性說，可認為是《攝大乘論》的獨創。

然而要如何理解這二分依他起性說呢？我們先來考察：會被淨化依他起性的真的性質是清淨的，可是為何又把它規定為雜染法？最古文獻的《解深密經》第三章「一切法相品」對三性的說明中，對依他起性作如下的敘述：

依他起性好像是病人的眼睛，會顯現種種錯誤的映像（影像）似的。又譬喻像清淨的（透明）水晶，其水晶與青、紅等種種顏色結合時，會染各各之色，而人們又會執着那些顏色是實在似的，像這個樣子，人對依他起性會表現出遍計所執性而去執着它（取意）。

據此看，依他起性乃被誤認為是錯誤的映像，這是與依他起性被叫做雜染法同樣的意思。另一方面，依他起性又被喻為是清淨的水晶。對此清淨的水晶，會立即令人想到的是「自性清淨」的概念。自性清淨的意思是說：心的本質是清淨的，但在現實上之所以有迷妄，是因清淨的心，適逢外來的煩惱（客塵）而被染污而已。此事可譬喻為：如云於虛空移動時，會出現有影，水雜入不純物時，會生濁水似的。但茲所謂心的自性，是指超越了因緣的限制和時間的變化的「真如」之心，並不是指被因緣和時間的變化所限制的現象心。用佛教的術語來說：前者是屬於無為法（不由因緣作用所形成的東西），而後者是屬於有為法（由因緣作用所形成的東西）。

5. 三性相互間的關係。

①遍計所執與依他起：依他起法是虛妄分別，為世俗諦，是

『有』法。遍計所執是虛妄分別所執着的實我實法，是『無』法。二者非不異。一切法雖是依他緣生，而不是真有實有。恰如金剛經頌云：「一切有爲法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」此說明因緣法是假有幻有，是思維智慧考察後的一種悟境。遍計所執的實我實法，若是了知無有自體性，也是一種悟境。這說明於事實此而於常識相反。常識上以執我執法爲實，不知因緣生法依他性空。又遍計執是有情，依他起是假有或道理有，故非不異。世親云：「意識是遍計此依他起爲所取所緣境性，能生遍計，亦是遍計所執。即依他起爲境，生遍計心義，名遍計所執性。謂彼意識是遍計，緣彼相貌爲所取境，爲所遍計。由此依他亦名遍計性，故非異。」

②圓成實與依他起：依前遍計所執是『情有』，會說圓成實性是『妙有』，依他起是『幻有』此二不同，則非不異。另一方面說，則非異，因爲圓成實是依他起法的真實性，若異應非彼性，若不異，依他起法應是常，或者圓成實應是無常。而實不爾，故二者異。又依他起是凡聖境界，圓成實唯是聖者的境界，爲聖者所証。聖者雖能緣依他起，但凡夫卻不能體會圓成實。這就是非不異了。又依他起多依染分說，圓成實是依淨分說。聖者之智慧有二：一、根本智，即無分別智，親証圓成實性。二、後得智，多指有分別差別智。得根本智後起差別智，緣依他起差別法相，故此圓成實與依他起非不異也。

③圓成實與遍計執：圓成實與遍計執的關係，如明與暗的對立。有光明即無黑暗，有黑暗即無光明。証悟了圓成實，即無遍計執，有遍計執即無圓成實。這是迷悟對立的，故非不異。然而遍計所執實本無體，如龜毛兔角。遍計性空即圓成實，故亦非異。總之，這三性是以依他起法爲中心的，若無依他起法的存在，前後二性都不可得、不可說。依他起法的存在就是虛妄分

別，虛妄分別即是心識。所以論說：「虛妄分別有」。前遍計執是依他起上的妄情計執，後圓成實，是依他起性上的真實性。所以離依他起則二性不可得，由此說唯唯義，但在智慧的証悟上，証此圓成實之後，才能了知彼依他起的如幻存在。若未悟遍計所執的性空，就不能如實知圓成實性。如有頌云：「非不見眞如，而能了諸法，皆如幻事等，雖有而非眞。」

二、三性與五法的關係

五法在唯識宗，各經論都有演說。五法即：名、相、分別、正智、如如。名，即名稱言說，宇宙間一切事物的名稱，一切文字學說，文化思想，都從這名上建立。相，是萬事萬物的體性相狀（法相）差別事相。分別，就是心理上的思想知識。正智，是超世的無漏智慧，包括世間正智。如如，即眞如實性，就是宇宙的實際理性。此五法可攝以世出世間的一切法。他們的關係是三性攝入五法，還是五法攝入三性呢？依《楞伽》及《密嚴》二經說：彼三性是攝入五法中的。《辨中邊論》第二說：遍計所執唯攝於名，依他起法攝於相及分別，圓成實攝於正智、眞如。所以頌說：「名，遍計所執；相，分別，依他，眞如及正智，圓成實所攝。」《瑜伽》及《成唯識論》說：名、相、分別、以及正智的四法是屬依他起，眞如一法是圓成實，遍計執爲五法所不攝。《成唯識論》第八卷說：「依他起攝於相、名、分別、正智，圓成實性攝彼眞如，遍計所執不攝五事。」有人認爲：五事是有體的，遍計是無體的，無體的東西不能攝有體的事物，兩相性違故，所以不攝。世親論師在所著《攝論釋》的第五卷中，提出特別的意見說：依他起爲五法中的名所攝，遍計執性則爲相及分別所攝，正智、如如攝圓成實。他的意思是：遍計所執是隨名而妄

計的，並沒有他的實在自性，無實在自性的東西，只可假立為義而已，不能把它誤認為實，所以相及分別是遍計。《攝論》說：「能遍計心的所緣境，是依他起的名言，意識緣這名言依他起法為境界。」所以名是依他起。凡此，都是論師們的意見，都是站在虛妄唯識的立場立論的。

眞常經中談此問題主要是《楞伽》及《密嚴》二經，《楞伽》主旨是：依他起性為五法中的分別所攝，圓成實性為正智、如如所攝。經中所以作這樣的分別，因從《楞伽》的思想去看：有漏的心及心所，不論是所取的相分，能取的見分，都屬虛妄分別為自性為分別。虛妄分別性即是依他起。為名所詮的相，能詮於相的名，皆是隨順妄情而假立的，沒有他的實在性，所以是遍計。

從經論的分析，知道了五法與三性的關係。除《瑜伽論》主張正智屬依他起外，其他經論都把正智攝入圓成實中，因虛妄唯識者是從一切有部的思想來的，所以《瑜伽》主張正智為依他起攝；眞常唯心者，是從大眾、分別說的思想來的，所以《楞伽》、《密嚴》主張正智為圓成實攝。

三、三無性的名義、內容及其意義

三無性義是解釋唯識學上的一個重要課題。謂依三種自性，而建立三種無性。不是離了三種自性之外，別有三種無性。故佛世尊以密意趣，說三種無性。也就是說：說三無性者，是不了義教。佛說無性，是另有用意的，如《成唯識論》說：「三無性，並非無性。遍計所說無性，是無自體相性，名相無自性；依他說無性，是無自然生性，名生無自性；圓成說無性，是離遍計所執自性，名勝義無自性。」可見佛說諸法無性，不是眞的全無自

性，只有遍計執是徹底的無性，依他的緣生自性、圓成的眞實自性還是有的。

①相無自性性。這是在遍計執相上建立的。何為相無自性性呢？諸法的遍計所執相，是以名計義、以義計名的名義相應法，求他的實自性是不可得的。常人於錯誤的認識上覺得怎樣的相貌，是由假名所安立的相，不是由相所安立的相，所以是相無自性性。自性安立者有自性，假名安立者無自性。《一切法相品》說：「以實了知遍計所執相，即能如實了知一切無相之法。」都是說假名無實義。

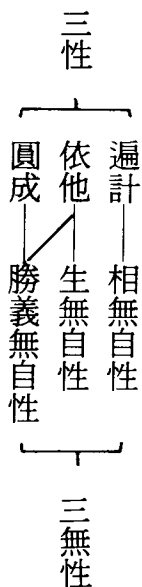
②生無自性性。這是在諸法依他起相上建立的。為何說這是生無自性性呢？諸法的依他起相，是依其他因緣的力量而有的，不是自然而然的自力有的，約非自然的意思，所以說是生無自性性。《抉擇分》說：「諸行是緣起性的，由因緣力生的，不是自己生起自己，所以是生無自性性。」此中意思說：因緣力生的依他起是有自性的，現在說他無自性，是無自性生的自然性，不是自相安立的因緣性也沒有。

③勝義無自性性。有兩種：一是依他的勝義無自性，一是圓成的勝義無自性。諸法的依他起相，不是自然生的，由自然生是無自性的，所以說名無自性性。即此無自然生性的緣生法，亦得名為勝義無自性性。為什麼呢？一切諸法中，假立這法是離垢的清淨勝智所緣的境界，佛就顯示他是勝義，否則即非勝義。緣力所生的依他起相，是世俗諦所緣的境界，不是清淨勝智所緣的境界，在勝義諦中沒有依他的自性，所以說名勝義無自性性。

四、三性與三無性的關係

唯識學者通常講三無自性，只注重相、生勝義的無自性，很

少談到依他的勝義無自性性。其實三性和三無性有密切的關係。如下表：



從三性看，依他是通於二無性的；從無性看，勝義是通於二自性的；所以依他不但是生無自性，也是勝義無自性。總之，三性三無性不是割裂分開的，所以佛對勝義生說：非由有情界中各別觀待三種自性次第，遣除三性立三無性，因為不但相無自性能遣除遍計執，就是生無自性，勝義無自性也能遣除遍計執的。說後二無性，非為遣除依他與圓成，以此二者是不可遣的。既不是各別觀待三性與三無性，那是怎樣建立的呢？是由諸有情類在依他及圓成上，不能理解因果的緣起相、諸法的寂滅相，生起增益法的遍計執，佛才立三種無自性性。

從《攝論》的『三性三無性說』也可知其關係如何。三性三無性說是將空（無自性）之思想，作分析的說明。三無性是對三性各作相對立的想法。遍計所執性，意即完全（遍）被分別（計）的性質，而被分別的東西，是被凡夫執着有實體的，故云『所執』。分別是不外乎概念化的作用，而概念是把對象抽象以後所分析出來的，因此對應其概念的存在物是沒有的。因之，概念規定（相）是沒有實體性的，故云相無自性。其次，『依他起性』意為：依存於『他』而生起的性質。『他』是指因緣。據佛教看，現象世界的一切諸法，是互相依存，由因緣和合而生，並不是獨立自存（自然生）的，所以關於生起是無實體性的，故云『生無自性』。『圓成實性』，意為完全的東西（圓）而達

成（實）的性質，這是表示真理的世界的意思，在基本上是指諸法之『真如』。真理、真如，應該是實有的，但它是沒有實體的存在，所以還是『空』：但此『空』並不是單面的否定的意思的空，而是勝義的空，所以叫做勝義無自性。從表面看，似乎沒相互聯結，而內面是不應該沒關係的。

五、三性三無性在唯識學上的中道義

三性說是《瑜伽》的緣起論或唯識論的中心思想。三性三無性為一切萬有的實相，一切萬有之上，每一事物皆具三性三無性義，即非空非有的中道義。玄奘學派將萬事萬物攝歸一心，即此而論，人們所認識的我與種種事物境界都不實在，不外乎是一種『虛妄分別』，就是三性中的『遍計所執』，而虛妄分別的主觀認識作用本身，並非完全，它由四緣生起，這就是三性中的『依他起性』。在這個依他（四緣）而起的主觀認識作用本身上，徹底否定掉人們執為實有的主觀能認識方面的眼耳等能認識（能取）與客觀所認識方面的色聲等所認識（所取），這就是三性中的『圓成實性』。從另一個角度來看，人們的心上，『遍計所執性』不過是意識上的妄想，體性和相狀都是沒有的，就叫『相無性』。『依他起性』是從根據與各種條件（因緣）所生的，非有而似有，就叫『生無性』：在『圓成實性』上，無有遍計所執之性，無相空寂，就叫『勝義無性』。這樣，在一心之上，『三性』、『三無性』有兩方面的意義，是對立的，相反的，以『三性』而論，『遍計所執性』既然虛妄不實，所以是應該否定的『非有』，『依他起性』從根據與各種條件產生非有而似有，『圓成實性』是否定掉主觀能認識與客觀所認識兩方面的虛妄分別所顯現的真理，這兩者都是應該肯定的『非空』。非有非空，

即是『中道』。『中』是不偏著一邊的意思，否則，就差之毫厘而謬之千里了。這個肯定的『非空』與否定的『非有』的中道於任何一件事物上都具備。因此，看每一件事物都是一個『對立面的統一』一個統一於非空非有的中道。也就是離無增減二邊的意思。《成唯識論》七卷說：「遠離增減二邊，唯識義成，契會中道。」又說：「我法非有，空識非無，離有離無，故契中道。」『增』與『有』的執著是一邊，『減』與『無』的執著又是一邊，遠離這兩種執著就會契會中道。

中道分二：一者言詮中道，二者離言中道。用言語表達的中道叫言詮中道。此中又分二重：一為三性相望的中道，二為三性各別的中道。三性相望的中道，即是從『遍計所執性』、『依他起性』與『圓成實性』三性的關係來看，『遍計』非有，『依他』、『圓成』非空，三性相關，顯示一個非空非有的中道。其次，三性亦各具有中道之義，第一是『遍計的執性』，情有故『非空』，理無故『非有』；第二『依他起性』，如幻故『非有』，假有故『非空』；第三『圓成實性』，真空故『非有』，妙有故『非空』。這是從三性每一性都各具有非空非有來談的中道。

這兩重言詮中道，特別是三性相關非空非有的中道意義，《成唯識論》七卷引彌勒的頌說：「虛妄分別有，於此二都無，此中唯有空，於彼亦有此，故說一切法，非空非不空，有無及有故，是則契中道。」虛妄即顯現，分別即此顯現之自體。心與物都是顯現，心有知而為分別的自體，物無知而為心所顯現。故此心之分別即是虛妄不實。這虛妄不實的心就其本身而言，即是一個『有相』『無相』的對立面的統一。因為虛妄分別（心）於能認識的眼耳等與所認識的色聲等的示現，非如龜毛兔角之無，故為『有』，然此能認識與所認識又非如人們所固執的那樣實在，

故為『無』。頌的意思是『此中唯有空』故。在虛妄分別（心）上，否定了（空了）人們固執着的能所認識的識相，即為究竟清淨，亦即為空性（心性），虛妄分別（心）本來如此，所以說『此中唯有空』。

無論是三性相關談中道，抑或是三性各別談中道，總不外乎藉助於空有及非空非有等言語來顯示『中道』，所以叫『言詮中道』。至於理智契合的真理，與『無分別智』的自內所證，非言語所詮釋，所以稱為『離言中道』。

在方法論上，有若干對表現『中道』（真理）的範疇。首先是非異非不異——三性中圓成實性與依他起性非異（同一性）、非不異（相異性，雙遣一異）。因為真如是依他起的實性，所以二者非異是同一的。真如是無為法（不待作為、不創造、也不被創造），依他起是有為法，所以二者非不異，又是非同性的。

總而論之，法界全體，都是中道，小而言之，一粒微塵，圓具三性，體即中道，所謂「一色一香，無非中道」。可是宇宙萬有皆歸於識心，所以也可以總稱為一切法相唯識中道。

六、三性三無性與觀行的實踐性

因三性三無性為一切萬法的實相，且每一事物都具三性三無性二義，三無性是三性的另一表達方式，因此於觀行中就不提三無性。

1. 三性與名、事、自性、差別的觀行。

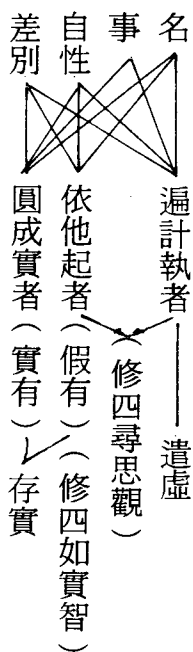
無著頌云：「名事互為客，其性應尋思。於二亦當推，唯量及唯假，實智觀無義，唯有分別三，彼無故此無，是即入三性。」

先分析頌言。名事互為客，其性應尋思者，明四觀中（名尋

思觀、事尋思觀、自性尋思觀、差別尋思觀）初二觀。名，如此物字曰花瓶，此花瓶名即指此事。事謂事實，名所指。互為客者，謂一切法之名或事，可以互為主客，不一定是此名必有此事，此事必有此名。此即顯示名事二者，並非是固定永久結合，如此名在此處即指此事，在其他處，名雖相同而所指非此事，或另指別物；故名望事不可決定，是為客義。如是二者相互為客，非是固定而是可離，故云名事互為客也。其性應尋思者，正顯名之與事，應當審慮觀察。性者，名與事之體性，這二體性非是決定結合，應知尋思名唯是名而非事等，事唯是事而非名等。此事有此名，此名指此事者，皆是世俗習慣假為安立。故事離名則為真事，名若離事即為空名。若一定執着名事決定不相離者，是失真事，亦壞真理，故云其性應尋思。於二亦當推者，二謂自性與差別，推即推求考度，亦曰尋思。今此自性差別亦應尋思觀察，所謂觀：即依此名事假立自性、差別，推思自性假立上唯是自性假立，無差別義。所以名事上自性、差別都是假立。唯量及唯假者，量曰思量，哲學名認識論，佛學謂之分別了知。唯量者，猶云唯識，謂唯有認識分別而無名、事、自性、差別。假有二種：一、隨情妄執假，二、稱理施設假。前者為凡夫對於事實真理不能明白；後者為覺者如理依事。唯量、唯假，謂觀自性及差別，唯分別與假立也。

實智觀無義者，由四尋思，如其事實真理極熟觀察引發四智，曰四如實智，既謂現觀證驗，也叫明心見性。觀無義者，達名事等都無實也。所謂四如實智，遍觀種種名、種種事、種種自性、種種差別，以及一切言論思想分別，都無實體相用，即顯唯識假義。唯有分別三者，如實之智分別現觀，見假立諸法唯有分別三。為何觀唯有分別三？謂觀名、事、自性、差別，唯有知識分別，都無事實，此即顯示無境唯識。彼無故此無，是即入三性

者，初句顯示心境俱空，次句顯示入三性位。彼者，境也，指前名、事、自性、差別。此者，分別識也。彼無者，謂彼境既無；緣境之識也無。由此達到四加行中世第一位最後剎那，證初地果、悟入三性。四加行者：煖、頂、忍、世第一位。前二位修四種觀，後二位修四種智。是即入三性者；依先智證入三性：通達名事互為客等，悟入遍計執性空不可得；知諸法唯量及假，都無實義，如幻如化，即能悟入依他起性法無自性；次復諦觀無境無識，能所雙忘，證會真如，悟入圓成實性真實不虛，自此復起後得無漏智，由後得智普觀諸法，分明了了如幻、如化、如泡、如影，空而不空，是為妙有。此為初地菩薩根本智親證真如之境事也。如表：



2. 三性與唯識學上的能觀、所觀性。

觀法者，通能觀、所觀。能觀謂唯識觀慧，所觀謂唯識諸法，這兩種觀在三性中屬何性呢？

能觀定非遍計所執，彼無體故，此據正義。有漏觀者，定屬依他。無漏觀者，二性所攝；常無常門，屬依他起；有無漏門攝屬圓成實；決定無唯屬圓成者，非真理故。即顯地前唯是有漏依他能觀，七地已前有漏、無漏二性能觀。

何為性？就是遍計所執自性、依他起自性、圓成實自性。初遍計執性者，妄執有我及法實體而實無體可得，以是義故，能觀唯識之觀慧定非遍計所執自性攝。有義：凡夫之妄想知見是遍計

所執自性，也有能觀之用；故可屬遍計所執自性。此非正義，故略不說。有漏觀慧，謂地前加行四尋觀等，仍依自識所變相分，托佛心上名句文為本質而起，觀二取空，也是識變，既都是識故屬依他。此依現行而言，若內熏無漏種，亦通無漏。無漏觀慧謂地上觀慧。此以二門分攝：一、常無常門，二、漏無漏門。初門，常謂不生不滅之圓成實性，無常謂生滅之依他起性，而唯識觀慧則屬依他起性。何以故？是生滅無常法故。次漏無漏門，有漏屬依他起性，無漏屬圓成實性。此觀是無漏，故屬圓成實性。然而無漏觀慧決不能獨攝於圓成實性，因觀慧是能觀，不是所觀真理。依他起之觀慧在地前唯是有漏，七地之前通漏無漏。八地以上依他、圓成二性觀慧，純是無漏，成就清淨依他起故。

所觀性者，《攝大乘論》云：「如是菩薩入意似義相故，悟入遍所執性。悟入唯識故，悟入依他起性。若已滅除意言聞法熏習種類唯識之相，乃至爾時菩薩平等平等無分別智已得生起，悟入圓成實性。」此初引《攝論》第一段文，如是菩薩者，謂修識觀之聖者也。一、修四尋思觀之菩薩，此位菩薩觀察三性如何悟入？若能覺悟通達我及我法所有名言義理，都是意識所變，毫無實體，是即覺悟初遍計所執性；亦即此性為所觀性。二、依四尋思觀所引四如智，觀一切法皆有唯識種子現行，仗因托緣之所現起，都無自性，是即覺悟第二依他起性；亦即此性為所觀性。三、依如實智如理觀察，若意言、若聞法所熏而起的似義似相等類差別之唯識相，如是觀見同如帶相之觀，如是如是，乃至無分別生起，觀照真如平等平等，悟證圓成實性；亦即此性為所觀性。這當中雙言平等，第一平等謂即真如，次曰平等即正體智，謂真如平等，證真如之智亦平等；是二平等智，也叫平等無分別智。《成唯識論》云：「非不見真如，而能了諸行，皆如幻事等，雖有而非真。」頌中意謂證見真如圓成實性以後，方能了達

諸法無我諸行無常之依他起性。若未見真如，則不能悟了依他起性之諸行如幻如化。所言幻事者，真相顯已，觀幻化假，此假雖有而非真，然假不離真，故假中有真。若不親證，終無真知。見真者，謂真見道。此位觀一切我法執空，即入圓成實性，後得智觀幻事唯識，悟入依他，既悟二性，亦即入遍計執性。

總之，一切法都是從三性三無性的中道妙理中而產生的。又因三自性是不離識而有，三無性是不離識而空；三自性是從有的方面直述諸法的普遍現象，三無性是從空的方面揭示諸法的本性所在；所以，它們是共顯諸法的性相。其目的是簡除人們對外境的馳求與執着，明了內心的殊勝功用。使人們能於自身的心識上用功，遣除心識的妄執，覓得心性本源，契入唯識中道，而獲得無上菩提和證得究竟涅槃。

(完)

參考書目

- | | |
|------------|--------|
| 《解深密經》 | 玄奘譯 |
| 《攝大乘論講記》 | 印順著 |
| 《唯識三十論》 | 玄奘譯 |
| 《辨中邊論》卷上 | 玄奘譯 |
| 《顯揚聖教論》卷十六 | 玄奘譯 |
| 《成唯識論》卷九 | 玄奘譯 |
| 《三無性論》二卷 | 真諦譯 |
| 《法苑義林章唯識章》 | 窺基著 |
| 《唯識學探源》 | 印順法師著 |
| 《法藏·法相唯識學》 | 太虛大師全書 |
| 《唯識思想》 | 高崎直道等著 |
| 《唯識史觀及其哲學》 | 法舫法師著 |



漫談唯識宗三乘真實與一乘方便

果清

在「解深密經·無自性相品」中，提出了「三乘真實，一乘方便」的觀點，這是本經不同於其它經論的一大獨特思想。

關於唯識宗三乘真實，一乘方便的問題，歷來是佛學者評論的焦點。天台、賢首等宗認為一乘真實，三乘方便，這與唯識宗的觀點恰恰相反。孰是孰非，不可妄下斷言。本文在此對各種不同的觀點作一比較的敘述。

一、幾種不同的觀點

1. 「解深密經」是唯識宗所依據的重要經典之一，故本經的觀點也可說是唯識宗的觀點。經云：

一切聲聞、獨覺、菩薩皆共此一妙清淨道，皆同此一究竟清淨，更無第二。我依此故密意言說唯有一乘。（見「無自性相品」）

這是約能修之人有三（即聲聞、緣覺、菩薩），三人種姓不同，得果亦各有差別，所以說實有三乘，即三乘真實。

經云：「三乘種姓八皆共此一妙清淨道」，這是由所依之道唯是一，故密意言說唯有一乘。「密意」者，方便也。所以說是一乘方便了。

一切聲聞、獨覺、菩薩三乘所行的大道，是同一妙清淨道，並不是聲聞走的是一條路，緣覺走的又是一條路，菩薩走的更是另一條路，因而所到達的目的，也同一此究竟清淨，更沒有第二清淨大道，可以了脫生死，證得無上安穩涅槃。

佛陀的密意，說是唯有一乘，但是並不是說一切有情界中，修行的衆生，沒有種種的差別。在修行的有情中，有鈍根的種姓，有中根的種姓，也有利根的種姓。由此看來，有情所修行的

道路雖然相同，但能修行的人的種姓却有差別。

據上所述可知，唯識宗約所行的道同，說唯有一乘；約能行的人異，說有三乘。總之，唯識宗的觀點側重於三乘真實，一乘方便。

2. 天台、賢首等宗認為一切衆生皆有佛性，有佛性者皆能成佛，定性二乘亦當由小向大，成就佛果。故天台等宗主張三乘方便，一乘真實。

天台宗依據的重要經典是「法華經」，在法華會上，佛陀說：「唯有一乘法，無二亦無三」。又云：「十方佛土中，唯有一佛乘，無二亦無三，除佛方便說」。

又「涅槃經」第二十五卷云：「衆生佛性不一不異，諸佛平等，猶如虛空，一切衆生共同有之。」

還有很多經典，如「勝鬘經」、「大智度論」等都有說到一乘是究竟，人人可以成佛這個問題，這些是與唯識宗相對立的觀點。

二、各宗的評論

關於三乘方便，一乘真實與一乘方便，三乘究竟的問題，曾在佛學界展開了熱烈的爭辯。「法華經」等說一乘究竟，三乘方便，「解深密經」等主張三乘究竟，一乘方便，諸論師們，如龍樹是側重於前者，而無着又偏重於後者。

談到這兩個觀點，又涉及到種姓問題。有成佛的種姓就可以成佛，無成佛的種姓就不能成佛。楞伽、涅槃經中，以如來藏說

一乘，一切衆生皆有如來藏，都可以成佛。

說到一乘，又要討論到聲聞種姓能不能回小向大的問題。聲聞的種類一般來說有回小向大，和不同小向大兩類。如果一向以來，因為慈悲薄弱，怖畏衆苦，就一心向自了自度，自我解脫的路上走，這是趣寂聲聞種姓。這種聲聞，唯有二乘的無漏種子，不再求上進，所以不能證得無上菩提。還有一類回向菩提的聲聞種姓，這類聲聞在證得羅漢果位時，即已解脫了煩惱障時，又得到佛菩薩為他的增上緣，覺悟他，感化他，也就可以解脫未曾斷的所知障，最後回小向大，求無上菩提。

主張一乘究竟三乘方便的天台、賢首學者，對唯識學者說：深密會上，佛以一乘開說為三，這是恐鈍根衆生不能擔當一乘的大法而方便說的，你們唯識學者怎麼可以把佛的方便當作究竟呢？

主張一乘方便三乘究竟的唯識家，就回答法華賢首學者的責難說：聲聞有趣寂聲聞和回小向大聲聞二類，你們說一乘真實只是講到回小向大之聲聞，並沒有包括一向自求解脫的趣寂聲聞。要知道：見佛聞法修行證果，莫不有賴於因緣和合，而因緣的和合最千差萬別的。從這因緣和合上來講，就有三乘的差別。

天台賢首學者聽了又說：我們也承認因緣和合，既然因緣和合，那麼，因緣與聲聞和合而成聲聞，與緣覺和合而成緣覺，與如來和合而成如來，怎麼能說聲聞、獨覺的種姓不能成佛呢？怎麼知道在漫長的修行道路中，二乘不會遇到種種因緣而回小向大呢？

唯識學者反駁說：即使是因緣和合，也有轉不過來的可能。如發了二乘心的人，在過去的長時間裏熏成堅固強勁的自求解脫的自利心，經多番生死後，非獲得解脫不可，任你怎麼對他說大乘法，他總不會轉心向大的，所以我唯識宗主張三乘究竟。

總之，法華、唯識這兩大思想的壁壘，始終是森嚴的對立着的。

對於三乘、一乘究竟與否的問題，「般若經」則有一個折衷的說法：諸天下降時，帝釋稱讚般若功德的廣大，使未發菩提心者發菩提心，已入涅槃者不必。不過，已入涅槃者能發菩提心，我也隨喜，所謂上人更求上人法，是最好的。實際上，就看看有沒有回小向大之心，有就可以成佛，否則，就不得成佛。但當時結果不回小向大的也有，這就要以般若經所說的來為對治了。

三、如來設教的意趣

世尊最初在阿含會上唯說一乘，次後在般若等會上廣說菩薩乘，而最後到了法華會上又說若聲聞乘、若菩薩乘，唯是一佛乘，即所謂「唯有一佛乘，無二亦無三」。因有在各種的說法不同，故後來的學者有三乘真實，一乘方便和三乘方便，一乘真實之爭。佛陀這樣前後所說的不同，其間又有什麼密意呢？

佛陀之所以唯說一乘，其意趣是很多的，「攝大乘論·彼果智分」說有八意。論云：「為引攝一類，及任攝所餘，由不定種姓，諸佛說一乘。法無我解脫等故，姓不同，得二意樂，化，究竟說一乘。」這段論文就說明了佛陀說一乘的意趣。

在「解深密經·地波羅密多品」中，佛陀以諸法平等的意趣來說明一乘。這就是說：以約證悟法性真如說，三乘聖者雖不無淺深偏圓，但却共同趣向真如法性。真如是我法二空所顯的圓成實，菩薩以此出離，聲聞、緣覺也由此解脫。本經「無自性相品」說的「皆共此一妙清淨道」，「法華經」說的「三乘同入一法性」，都是約這同一法界，同一理趣說的。

但是，佛陀雖然說一乘，並不是沒有諸乘的差別。有的眾生，聽佛陀說三乘，就一定執着三乘是真實的，三實是一向不同的，不承認有什麼不定種姓可以成佛；有的眾生，聽佛陀說一乘，就一定執着一乘是真實的，一切眾生都可以成佛，並沒有什麼不成佛的趣寂聲聞。由於這樣的妄執，就展轉興起評論，認為諸乘的差別道理，是互相違背的。他們之中，主張一乘究竟的，就說三乘方便是如來的真實意趣，主張三乘究竟的，就說一乘是如來的方便設教。各自以自己的主張，為究竟、為真實。

四、結論

關於三乘、一乘方便、真實的問題，在教界長期以來，評論都沒有得到妥善的解決，從上面如來設教的意趣中可知，這是由於他們妄執一邊，沒有全面的看清事物，沒有對事物作一分為二的分析。其實，世尊說三乘不違一乘，說一乘不違三乘，三乘一乘，是絕不相違的。

世尊說一乘也罷，說三乘也罷，都是隨順不同的機宜說的，我們不能斷章取義，妄自執著，這樣，才能全面的理解佛法，使自己的修行走向正確的道路。

（完）



藏傳佛教五大傳承的修道次第(四)

——薩迦巴傳承的修道次第

丹 增

(一) 薩迦巴傳承的弘傳

西藏佛教到後弘期，新譯佛典如雨後春筍般湧現，多位大譯師從事於經論、密續的翻譯。西藏的求法者絡繹不絕地往印度訪尋高僧大德，求取正法要訣，依止修持，故此不論持教及修證皆人材輩出。此中有從印度超岩寺首座阿提沙尊者赴藏傳法後而流出的迦當巴傳承，瑪爾巴譯師由印度大成就者那洛巴、彌哲巴處獲取了甚深密乘口傳教授而成立的迦舉巴傳承，琿波拿佐得法於彌哲巴、尼古瑪及蘇卡悉地而開創香巴迦舉，都在這段時期中出現於藏土；而另一支在藏傳佛教中舉足輕重的傳承「薩迦巴」(Sakya Pa)亦同時崛起，以嚴謹的經學訓練及甚深密乘法要「道果」而享譽西藏。由「袞」氏後人昆卓迦波(Kon Chog Gyal Po 1034-1102)建薩迦寺開始，再經被稱為薩迦五祖的貢噶寧波、索南哲摩、札巴堅贊、薩迦班智達貢噶堅贊(簡稱薩班)

及帕思巴等五人的努力耕耘而植根於藏土。「薩迦」藏語意即灰白之地，因薩迦寺一帶的土地呈灰白色，故被稱為薩迦。薩迦寺依地立名，而薩迦巴傳承之名又依寺而生，不似迦舉、迦當等傳承一般，在其名稱的背後各自蘊藏着獨特的涵義。

薩迦巴的開創雖源自昆卓迦波，然而令薩迦巴的顯密教法會集成形的卻是昆卓迦波之子貢噶寧波，由於他對日後薩迦巴的發展有鉅大貢獻，故被認為是真正的開宗初祖，地位凌駕於其父之上。貢噶寧波除盡得乃父之真傳外，更追隨多位大譯師學習中觀、因明、俱舍等經教及密集、勝樂等密續，獲得了比父親所知更為圓整深入的道果教授；自此以後，道果教法的傳習講授皆必奉薩迦巴的法規為圭臬。其子二祖索南哲摩及三祖札巴堅贊亦廣泛吸收了迦當派等教授，一併溶入薩迦的教法中弘傳。隨着四祖薩班的出現，薩迦巴的發展無論在宗教及世俗兩方面都邁進一大

步。在宗教上，薩班的博學名震藏土：他精通大小五明，曾著《三律儀論》破斥當時佛教內部流行的妄見；在因明方面，他撰寫了對藏地因明發展影響深遠的《量正理寶藏論》，更以正理折服了六名由南印遠道來藏要求辯論教理的外道；在戒律上他奉持完整僧戒，一改薩迦巴在家主教的一貫形象。因他淵深廣大的修養及學問把薩迦傳承的經學訓練推向頂峯。在世俗上亦因其過人的學養，使元朝皇室拜服於其座下，元帝視薩迦教主為西藏的代言人。到五祖帕思巴接替叔父薩班的法位後，更令元世祖忽必烈信服，把西藏的管治權賜封給薩迦掌政。這使薩迦巴的擴展如魚得水，流佈於藏漢兩地。

憑着宿世修持福慧二資糧所延續累積下來的深厚善根，令帕思巴在幼年時即顯露出非凡的宗教智慧；年當二十五便已為忽必烈大汗所器重，奉為元室的帝師。帕思巴在位期間，為元朝創製了一套新語文。他曾幫助以少林寺長老為首的漢地禪僧，在皇宮大臣及儒家學者面前，以正理破斥當時道教徒欲攻擊佛教而假托老子之名所偽造的《老子化胡經》等邪說。帕思巴更規勸蒙古人放棄以漢人兒童作建橋的祭祀惡習。總之，在其能力範圍中，帕思巴國師對漢地曾作出多方面的貢獻。

有關帕思巴的資料，漢文非常缺乏，唯略見於《大元帝師帕思巴行狀》及《元史·釋老傳》等少數文獻，但在蒙文及藏文的資料中卻留存頗多：比如《金輪千輻》、《聖教寶燈》、《薩迦世系》等等。文獻中所描述的帕思巴是一位好學不倦的比丘，在任國師期間仍不斷禮請當時各宗大德為他講經傳法，並不如一些漢地歷史學者所描繪的說他熱衷於宗派權力鬥爭，竭力維護薩迦巴的利益；反之他曾拒絕忽必烈欲禁絕其他佛教傳承的傳播，獨尊薩迦的建議。又如前述的佛道對辯中獲勝後，帝師雖下令焚毀

偽造之道經，卻保留了老子的鉅著《道德經》，並無假公濟私的心態。可惜漢人由於飽受元朝苛政之苦，對與元朝有關的一切人事皆過於貶抑，以至遺忘了帕思巴的功業。

帕思巴圓寂後，西藏派駐元朝的某些僧官由於經不起世俗五欲的薰染，行為逐漸驕奢放逸，這便使元朝時代的蕃僧在漢人心目留下了惡劣的印象；但是在西北邊陲的薩迦傳承，卻由於前人的努力耕耘而結出豐碩之果實：比如更發展出有名的「俄巴」支系（Ngor pa）、「貢噶」支系（Kun ga pa）及「擦巴」支系（Thsa pa）等傳承，各領風騷；還出現多位在經學上有大貢獻的大德，像寧達哇（Rin Da Wa），他的中觀說影響了藏地對中觀的重視，他亦是格魯巴祖師宗喀巴的主要上師之一。宗喀巴的弟子嘉曹與克主皆曾是薩迦巴門下的優秀學人。另外如曾經立論批判宗喀巴的中觀說的果南巴索南生格及釋迦卓丹等，皆是系出薩迦傳承。近代對西藏四大傳承有大影響的大德蔣揚欽哲汪波亦是薩迦巴的一代大師。可見薩迦巴不論在教理上或修證上皆表現特出，在藏傳佛教中一直佔重要的地位。歷史上原是漢地最早認識的藏傳佛教，但今天卻是漢地最陌生的西藏宗派，無論在歷史文獻或宗教典籍上有關薩迦的資料，漢土仍非常缺乏，這有待關心薩迦巴的有志之士作進一步的發掘和探索。

（二）薩迦巴的教規與道果法類

如所有藏傳佛教一般，薩迦巴同樣接受顯密經續，不僅如是，還擁有多不勝數的教授法門；所以薩迦巴的教規不單是圓滿的顯密法規，更同時廣大攝集了新舊譯各種各樣的見行法門，如

唯識、般若 中觀、俱舍等顯教教授，舊譯寧瑪的大圓滿、金剛概，新譯密續的喜金剛、密集、勝樂、時輪、大印及迦當巴的道次第等等，無不具備，堪稱教授大海。

薩迦巴能擁有數量這樣龐大的新舊教授，筆者認為其因素有二：

(一) 薩迦巴的家族過去一直是學習舊譯派的教規，雖然到昆卓迦波時，因感舊譯傳承的學人其行為因藏土經滅佛後導致的見行混亂，及在家密宗行者行為放逸而萌生投學新譯經教之念，後終投卓彌譯師之門下，但其對舊譯的清淨法軌卻未全部捨棄，且始終保留於薩迦傳承之中繼續弘傳。

(二) 由昆卓迦波開始，乃至薩迦巴五代祖師，皆是廣學多聞之大善知識，他們皆親近當時有代表性的高僧及譯師，對於新譯後弘期傳入藏土的各種重要顯密教法，薩迦大德皆有習近。既不像迦當巴傳承純倡導阿提沙尊者所傳出的修行風格，亦不像迦舉巴傳承著重於瑪爾巴譯師從那洛巴、彌哲巴所稟受的密法大印口訣；反之，薩迦巴的教規是站在藏傳佛教「顯密合一」的共同原則上而作多方面的發展。

歷史上有名的多位薩迦大德，其見行皆隨其個人的意願自由發揮，有些傾向顯教大乘的中觀或唯識之講習，亦有傾向舊譯大圓滿見修的傳揚。不過這並不意味着薩迦巴缺乏其獨特的宗派風格，因為如面對着這麼多類形的教法而沒有一個圓滿細密的中心思想來作主導及協調，那勢必會出現各種教授分道揚鑣的情況，令薩迦傳承不是因內部分裂而解體，便是為他派所吸納而消失；它不會仍在藏土獨樹一幟流傳至今，與其他傳承分庭抗禮。那麼背後由始至終聯繫着薩迦傳承的力量是什麼？此中必有一大要素

有力地令持有層面不同的教觀的多位薩迦大師均始終歸宗於薩迦巴傳承。

關於這點我們先要理解到，薩迦寺的最高法座持有者，亦即薩迦法王之法位是家族血統的因襲，自昆卓迦波，薩迦五祖迄今，皆是衰氏族姓的後人所接任；薩迦法王及其隨員一直管轄着系屬薩迦巴的寺院，雖經歷了多次改朝換代，政權易手，薩迦法王現今在藏土佛教界的地位仍祇僅次於達賴喇嘛。他能受到藏人尊崇，主要是基於藏地自古相傳的宗教信仰及元代賦與薩迦的崇高地位。然而這並不是能令薩迦巴內部宗教體系鞏固的必然理由，這種向心力的內源不是來自薩迦法王的尊貴特權，而是源於歷代薩迦法王皆是持有薩迦五祖一脈相承的不共教法「道果」(Lam Drey)的最親近傳承。道果是薩迦巴歷代大德所引以為榮的教規，使擁有多種不同教授的薩迦大師們有條不紊地處理及善用層次各別的顯密教法，從而達至各不相違、互為增益的效果。薩迦歷代諸師在發展不同顯密教法時，可說皆是圍繞着道果法要而進行。在薩迦諸先輩看來，道果能鉅細靡遺地揭示出顯密佛法的成佛歷程。而道果又是為薩加衰氏後人所主持，是他們把這完整的寶貴教授從印度帶給藏地行人。故此作為藏地道果的根源出處的薩迦巴傳承，便自然而然成為後代諸師的根本歸向。儘管他們各別弘揚某一類的教法，但祇要他是道果行者，他便會把自己視為薩迦巴傳承的一份子；他們所傳播的任何一種教法，祇要不是離經叛道的邪見，就必定是為道果法類所攝的支分或根本正行。

「道果」是漢地對薩迦巴所持有的這種寶貴不共教法的慣常稱呼，但是在藏土的佛教中卻喜歡稱之為「教授寶藏」(Sung Ngag Rinpoche 音譯「嵩扼令波車」)，以表示對此法門的尊

敬。這教法自印度大成就者毘魯巴(Virupa)，數傳至般若因渣奴支及嘉耶達拿後，便由當時赴印求學的西藏大譯師卓彌釋迦耶舍(Dro Mei Shakya Yeshe)所得，從此道果開始傳播於西藏。而卓譯師的弟子中最其影響力的就是昆卓迦波，其後他的法要便傳到其子薩迦初祖貢噶寧波。薩迦初祖不獨從其父親及其父的上首弟子中學習道果等教育，更盡得過去流傳於藏土的各支道果法規傳承，於是道果便不期然集中於薩迦巴傳承中。後來薩迦巴更進一步成為道果法要的主持，成為道果法講習的代表，所以我們在認識薩迦巴傳承時便一定會同時觸及道果教法。

真言密續可分為四大系統，亦即事、行、瑜伽及無上瑜伽四類，而每類各有多種教規：如無上瑜伽的系列中便包含數量頗豐的經典教軌，像舊譯寧瑪巴傳承所弘揚的金剛薩埵幻網續、金剛概續，及新譯諸傳承所重視的勝樂密續、密集金剛續、四座根本續、大幻化及時輪密續等等。而薩迦巴所重視的道果教授是出自對無上瑜伽系統內的一部名為《喜金剛根本續》的整體修行次第指導，其性質是屬於達波迦舉派所標立的三種大印修法中屬於空樂大手印一類的修行方便。所以我們不必過於神經質地臆度道果是某種神秘莫測鮮為人知之教法，雖然過去有人認為密乘源流及法軌的出處是千頭萬緒，令人摸不着門路，但若曾真實受學續部法規的人卻可扼要地了解到，所有密續都有其一定的準則軌範，並非任隨愛樂、隨意堆砌而成的產物。事實上，道果也就是無上瑜伽修行所共同的兩大次第（生起次第及圓滿次第）中各別支分的指導，而不同的乃是道果的架構是依循《喜金剛密續》而建立。

無上瑜伽系統所含攝的密典數量眾多，一直以來令不瞭解箇中真義的外間人眼花繚亂，蒙上一層神秘色彩，甚而部份不求甚

解的密乘信眾及一些純作學術知識研究的人亦因此產生錯覺，而作出迷信的行為及錯謬的結論。有些信徒對密乘的見、行、果缺乏基本的認知，以為各種本尊密法皆各有不同的特別目標對向，如是便狂烈地追求種種本尊灌頂，且以多為勝。而某些學者則以為各種密續是代表着一種與過去不同的新觀點，故他們便就其所認識的數種密續編排成一套密乘思想發展史：說最初期的密教為真言乘，後來發展出金剛乘，某某人傳出的密法名俱生乘，乃至把屬於無上瑜伽系統之一的時輪密續，別稱為時輪乘來界別其他密法教授。這等形形式式的奇特劃分方法，是來自於對密乘的整體認識不夠全面且有所誤解，及不明瞭密續的專有名詞的定義而造成。可嘆的是濫修密法，貪多務得的做法依然為時下學密者所喜愛；那些未經嚴謹審察、以訛傳訛的觀點亦常為學術界所沿用抄襲，迄今未替。

舉例說：所有無上瑜伽密續其見皆未出果位輪涅無別的一貫原則，其行亦不越生起、圓滿二種次第，傳法進程及修持的層次莫不以四種灌頂為脈絡而推演邁進，這是所有無上瑜伽法門的通規，不論是舊傳寧瑪所弘揚的大瑜伽、隨瑜伽、極瑜伽三法軌，或新譯密續的時輪、勝樂、密集等等，均無一例外。一套完整的無上瑜伽修行次第包括了四種灌頂所攝的各支分教法：如接受灌頂前的前行訓練，受灌頂前的準備，灌頂時的指示及方法，獲得灌頂後的修行儀軌教授，修行過程中所應遵守的戒律與誓句，禪修中所出現的身、心覺受及徵兆的真偽析別，內外二障礙的對治方法，種種補闕及助行法門，在不同層次上如何運用修行所得的功德來利益自身及指導他人，道果便是一整套有關喜金剛四灌修法的指南，是由毘魯巴大師對《喜金剛密續》有所修證後而撰寫的《金剛句偈》所顯發。

道果教授雖源自《喜金剛密續》，但內裏所涵括各層次的教授，其對向卻並不局限於修習此密續的行者，由於諸無上密續皆具有共一的性格，皆開示四灌灌頂所攝持的生起、圓滿二次第之道軌，其所不共處乃在於本尊壇城的外在形式，故在此基礎上而言，道果對其他密續的修行者亦自有其普遍的價值，正如《勝樂密續》及《金剛鬘釋續》等教授亦常為薩迦巴的道果行者所採用一般。從另一角度來看，無上瑜伽體系的各種密續其見、行、果雖皆一致，然在四層灌頂的階上，各別密續在闡述不同環節的修持方法時，其份量卻有輕重、廣略之不同：有些較着重於第二密灌的心氣瑜伽，有些則着重第三、四灌頂的空樂瑜伽修持及勝義心性指示。所以密乘瑜伽士們在實踐過程中，若對各別環節上的禪修方法欲尋求較廣泛詳細的分析指導時，便可以從其導師處獲得其他密續有關的教授作為補充輔助，更有效地提昇自身的進程。種種無上瑜伽密續就是通過這種關係而互相交織成爲一個完整無缺的修行網絡。

無論各密續所安立的道軌其支分在表面上有何相異，如密集根本續的五支次第、怖畏金剛續的四層相應瑜伽、喜金剛密續的身方便道續四灌修法等等，但通過生、圓二次第而達成四灌灌頂的標準是極一致的，這是密乘行者（特別是有志於無上瑜伽的行者）所應有的整體觀念。所以若基於此正確理解而生起淨信，接受多種密續的結緣隨喜灌頂，以爲未來學習其他密續的教授作準備卻無有不可，若以獲得更多加持力量，更大的保障這種心態而搜羅各種灌頂卻千萬不能，同樣，部份學術界把密乘的四部以真言乘及金剛乘兩詞劃分，於無上瑜伽系統又以金剛乘、俱生乘、時輪乘等名目區別，以爲彼此各有不同的背景及法度，這便顯出他們對密續的認識仍是一知半解。比方說時輪密續的修法無論從

任何角度觀之，亦未出瓶、密、慧、名詞的四灌修法，雖云各有偏重，但總不可別立時輪爲一乘，外於其餘的無上密續。若爾則勝樂、密集等續又爲何不以乘而稱之？所以這些觀點實不足爲求正理者所取，且徒爲有識者所笑而已。

回說道果教法，其內容即如上文所說是一整套完備無缺的無上瑜伽修法次第，大體內容亦可從無上密續的常規去理解，但首要顧及的是：要從正統的傳承導師處獲得對道果法類中所採用的專有詞彙的定義有正確的了解，避免犯上臆測比附的過失。一般無上續部的見、修、行、果皆以根、道、果三續爲綱領而貫攝（三續的簡略含義可從拙作《密續與修行道次第》一文中見之，此處不贅。），這亦即道果法中所提及的含藏因續、身方便續及大手印果續。含藏因續是對潛藏未顯，仍處於染位的根本心性及其顯現狀態的解說；能轉化此心力由染成淨者，是身方便續所揭示的道位四灌頂修法；而說明成果時的能自利利他的身、口、意、功德、事業者，則爲大手印果續的內容。此中大手印果續是修行者欲達成的目標，對其內義的了解固然是必要，但對修行者而言，身方便續卻是最重要，因是由染位過渡至淨位的橋樑。相比起來，含藏因續只是對自身潛在的體性力用的解說，雖同樣重要，但卻是處於被動狀態，是觀待於身方便續及大手印果續纔顯得有意義。進一步分析，含藏因續是雜染的顯現（道果法中名爲不淨現分），大手印果續爲純淨無漏的顯現（清淨現分），而身方便續卻是隨順果位的漸進顯發過程（覺受現分），故唯有此身方便續之道與大手印果續之果兩不分離，以此因緣，乃特標「道果」之名以顯此二者的重要；且由於這具足智慧空性及方便無礙顯現力的本質，在初中後三位皆平等一如，不增不減，故道果亦有被釋爲「具果之道」。（染位心以空顯故展現三世輪迴，道位

以空顯故生起程度深淺不同的修持覺受，果位亦以空顯故成辦佛果色法二身。）

從毘魯巴大師傳出《道果金剛句》開始，道果的內容便已完整無闕，並不需由後代祖師所增補改造纔逐漸成形。《道果金剛句》本身的性格本已具備了顯密合一的整體觀行，藏人尊稱為「教授寶藏」，便是指道果猶如具足一切教法之寶庫，後代傳承者的貢獻乃在於以他們的教證二量來詳細說金剛句中的各支分教法。如我國由元朝流傳至今，但鮮有人問津的一本集合當時薩迦巴派傳入漢地的教授典籍，《大乘要道密集》中便收錄了若干種對《道果金剛句》中不同部份的單元性講解，如「含藏因續記文」、「四量記文」及「五緣生道」等等。歷代的薩迦巴大德皆對道果法作若總若別的註釋，逐漸累積成爲一系列數量龐大的道果法類教授。

簡要言之，道果中的「道」，其內容可分爲揭示輪涅間的凡夫、賢聖、顯密及五道、十三地各階段的全體概念，及其相互關係的「共輪涅道」，教示未達初地的行人如何積習資糧、覺受的「世間道」，及指示由初地至十二地半的有學位修持驗證的「出世間道」；而道果之「果」則爲欲令行者確認十三地無學佛位的自他二利功德而宣說的教導。（大乘顯教的十地說與密乘的十三地說，祇在於對修道過程的劃分標準有所不同而造成，並非意味著有二種不同的佛位。）我們可明顯地看出此三種道與果其內容若各別分類詳說，是攝盡一切三藏之教法，事實上這也就是在拙作中曾提及到的密續特殊性格。例如共輪涅道中的三現分教法，便是以顯乘教授爲其主體內容，像說六道輪迴之體性、無明煩惱的分析、業果的結構、堪修聖道的稀有人身的條件，乃至聞思修的規格等等，幾等如其他傳承的修道次第各支分的教授。不過在

道果法中，其位置仍是步入喜金剛密續修行的基礎，但在另一方面這卻有助薩迦巴對顯乘觀行的推行。故此在弘揚密續道果教授的同時，薩迦巴內部又各別發展出對顯乘二大車軌（龍樹的中觀及彌勒的唯識）的見修訓練。

這種發展一方面固然有助道果行者未來領受密乘中空明不二、輪涅無別的果位見行（因欲真實認持密乘果位見，高者可從中觀正見引生，次者可藉唯識見而了達，但空見不可能再低於唯識），而另一面卻令薩迦巴之顯教修行更具獨立性；不過無論是追隨中觀或傾向唯識的薩迦巴大師在解釋其見行次第時，卻又重視從初祖貢噶寧波所傳出的「離四執」教授作爲共同趣向。筆者認爲甚至可把這教授視爲薩迦巴的另一種道果次第，當然這種法軌次第多以顯教教理爲主題，並不一定與密乘修行聯繫起來的。

據記載薩迦初祖貢噶寧波修持有成時，他從其悟境中感得文殊師利菩薩示現，文殊菩薩向他說了一首偈頌，令貢噶寧波清楚無遺地把握到一切佛法的要領。這偈頌的內容便是日後薩迦巴諸大德皆不厭其詳地教誡弟子的「離四執」教法之根源，其內容如下：

執着今世者，即非修行人；（盡攝人、天善趣之教法。）

執着輪迴者，即不能出離；（盡攝聲聞之現觀。）

執着自身者，即不成菩提；（盡攝大乘之願行。）

妄執現起時，即離真實見。（盡攝空、有的見修。）

離四執的實踐內容大致與阿提沙三士道相同，其原則亦與漢土近代高僧太虛大師所提倡的五乘佛法類同。但三士道是正面指出成佛的三道階，而離四執卻從反面告誡行者不要犯上的過失，所以就警惕作用而言更形明顯尖銳，祇要修行者未離此四種過失

就決不能圓滿成就世出世的自他二利功德，任隨我們修禪、學密、淨土、唯識，若止若觀，皆無一例外。因為這四種教授是佛法的正見，是一切佛弟子修行的方便，更為行者未來所親證之果。禪宗行人若不除此四過，初即缺乏道心，終其一身仍是個門外漢；後不是墮於外道野狐禪，便是滯於自修自了的枯木禪。若是密乘行者不除此四過，則會追求名聞利養，有呼神召鬼，飲食男女的濫雜邪行，最後本尊成魔。若是淨土行者不除此四過，則難與彌陀念念相應，莫說一心不亂，隨願往生；就是無常現前，十念具足，帶業往生也難有保證。所以薩迦巴大德常說此教授能顯佛法的精要，細觀則知此言不妄。

儘管唯識中觀對諸法之共相、自相各有不同的處理方法，但其道階的主旨仍是上述四原則，其過程又何嘗不是五道十地？試讀月稱大士之《入中論》及彌勒菩薩的《現觀莊嚴》，便證此說不虛。離四執是修道的斷證原則，並非是技術上的問題。比如緣無常等法以引發出離心而去除對六道輪迴的執着，唯識或中觀的行者，皆可各自依循其對唯識八識變現見相二分的理解，或中觀八不性空緣起的教授而引生定解，絕不因宗見不同便會改動此心靈昇進的步驟。此離四執的實踐，前三主題與顯教大乘相同，而第四主題，顯密的分別乃在於密乘（特指無上瑜伽）具有快速斷除諸粗識妄想現行，以最微細層面的能觀心證空性正見之方便。不過若論及此中分野則牽涉頗廣，況且薩迦過去諸大師在解說「妄執現起時，即離真實見」此主題時，亦少有作這樣的引入，（十四世達賴喇嘛在某次對僧眾解釋此教法時，則於此主題上導向密乘。）故唯有暫且擱置。

通過道果密法的性格及離四執這精要教授，便令薩迦巴諸師的弘法方式呈現多種路向，卻不產生矛盾及雜亂，更令歷代的薩

迦大成就者皆繫心於其傳承，如是便成就了吉祥薩迦巴的廣大清淨教規。格魯巴近代大師土官卓之呢瑪曾在其著作《宗派源流》中，讚嘆薩迦巴所傳的顯密教授數量多不勝數，我想與這兩大教法次第不無關係。

（三）總 結

薩迦之博學舉世知名，薩迦之修行次第便是以上述兩種教授組成，藉源出喜金剛本續的道果密法盡攝新舊譯諸密乘法要，納顯經小、大乘作基礎前行，又通過離四執的四主旨貫通顯乘諸經論，也令顯乘的發展備受推崇。然這兩大次第本身是各具相向互助作用，祇是前者屬密，後者重顯。這兩種可斷可續的顯密道階，其益處是令學人對顯密二乘的發展能等量齊觀，靈活自如地接受一切教法，所以不論寧瑪巴的大圓滿法，迦當巴的道次第，顯教的唯識法相，中觀的自續、應成，均曾為薩迦各大師所弘揚。與以密法特別是大圓滿禪修法為主導的寧瑪巴，以光明大印為首，空樂及實相大印為次的達波迦舉相比較，薩迦巴這種顯密分齊的風格，便明顯易見。這風格更影響到晚出的格魯傳承，其先驅者如宗喀巴、嘉曹及克主等均曾長時期接受薩迦巴的教育，並由此獲得啟發而開創了格魯傳承，在某些教學如因明、中觀等研習，更較薩迦巴重視，不過格魯巴傳承由於深受宗喀巴大士的影響，其對於唯識、大圓滿、大手印等教授的運用及發揚，似未如薩迦巴般平等及自由了。

（待續）

法華經



佛陀(三)

卡爾·雅斯培 著

(KARL JASPERS)

李雪濤 譯

五、發展史

傳遍亞洲；在印度消失；小乘與大乘。——宗教的變化：a)權威與服從。——b)不相信自己的力量（佛陀被尊為神）。——c)對其他宗教的吸收。——d)人的角色。——e)原始的哲學留下了什麼？

佛教之傳播，以及由此而出現的變化與分裂，是亞洲宗教史上的一個重要課題。(Köppen, Kern, Hackmann: in Chantepie: Sten Konow, Franke, Florenz)佛教的傳播從總體上來說是在平和有力的情況下進行的，除了一次曾由強大的統治者（阿育王）有意識地大力提倡之外。

巴達維亞自由下。

在佛典中，我們可以感受到一種在遙遠的亞洲獨有的氣氛，而這在世界其他地方是從未有過的。這一全新的生活方式和形上學觀念，形成了中國人和日本人生活的新要素，並且使得西藏、西伯利亞、蒙古這些地區的人，不再是桀驁不馴。

但是，令人奇怪的是，印度雖然是佛教的發祥地，但佛教卻未能在這裏保存下來。由於強烈之本性使然，使得有傳統印度色彩的東西保存了下來，也就是說，他們情願生活在種姓制度之下，與在哲學上表述完全之舊神共存，佛教從而被淘汰掉。以慈悲為懷的佛教，在亞洲的大部分地區統治了數百年，在印度經過一千年之發展，逐漸消亡。但它仍是與人為善的宗教，從未發生過一次使用暴力的事件。在整個亞洲，佛教是人類靈魂的解放者，但是每當民族間發生衝突時，人們就會抨擊它，並將它冷

落於一旁（如在中國或日本）。

大約在耶穌基督誕生前後的幾個世紀中，佛教分裂為北傳、南傳兩個系統，●亦即摩訶衍那（運載無量衆生從生死大河之此岸到達菩提涅槃之彼岸的大乘）和希那衍那（小乘）●。相比之下，小乘佛教更接近原始佛教，更純正，而大乘佛教似乎落於繁瑣之宗教實際形式之中。但是，值得注意的是，至今仍盛行於錫蘭和亞洲中南半島●的小乘佛教，只是隨着時間的流逝，將傳統的材料延續至今已，並沒有任何新的貢獻。然而大乘佛教卻得到了蓬勃發展，它不再只是滿足了大衆對宗教之需求，同時也使純粹之思辨哲學達到了新的頂盛時期。小乘堅持嚴格的固定戒律、經典，並強調個人的自我解脫以證得阿羅漢果，●因此它是比較狹隘的。與此相反，大乘不斷地吸收外面的、新的一切因素，保持着開放，除了關切自我解脫之外，而且普度衆生，盡力讓衆生也得到解脫。大乘發展了佛陀的某些思想，尤其是佛陀出於對這一世界的慈悲，希望諸天、人類以各自有效的方式共同得到解脫的宏願，●而這些正為小乘所忽略。在此，我們也可以發現處於萌芽狀態之卓越思想，這些思想在很久以後，由龍樹（Nagarjuna）●等人在大乘佛教中予以全面充分探究。

但是，大乘佛教最重要的貢獻是，它使佛陀的解脫哲學成爲一種宗教。讓我們簡單地看看，這一宗教現象與佛陀思想的異同：

a) 權威與服從：僧伽促進了尋求在覺悟中得到解脫的人們的團體意識。但是，不久弟子們便不再認真地思考了，而是服從了權威，實際上是在服從中生存。他們只是在「佛、法、僧三寶」的名下尋求慰藉而已。

b) 失去了對自己的力量的信任。佛陀被尊爲神明：依據佛陀的教義，能夠使人得到解脫的並不是祈禱、恩寵、犧牲等宗教

形式，而是認知活動。●這一認知活動並非指在字面上很容易理解的理性知識，而是作爲大澈大悟之覺悟。並不是在覺悟背後還有什麼，就是這覺悟本身使我們得到了解脫。這些種類的知識就是解脫，是知識本身帶來了解脫。通過這一認知活動，人們便能從貪欲、流轉以及苦難之中解脫出來。

因此，佛陀在講到他獲得正覺時感受的最後一句話是：「消除了輪迴，成就了聖行，盡了自己最大的義務，不再回到這塵世來，●我認清了這一切。」●

每一位獲得覺悟的比丘，透過行(samskara)這一無意識的力量，而產生自我這一活生生的存在。未得到解脫的時候，在無窮盡之生死輪迴中不斷重新被創造。他可以對『行』說：「父母親，我看不起你們！現在我看透你們了，不要再爲我建造象牙之塔了，所有牢房的大梁都被折斷了！」

這一認知是人的能力所及的，可以以自己道德行爲的力量爲基礎，憑自己的智慧認識到它。沒有神明會賜予我們這一洞見，因爲諸神自身也需要它。佛陀傳授了這一智慧。每一位聽講的弟子，都應當理所當然地獲得這一能力。因此，佛陀在涅槃前的遺訓是：勤行精進、切勿放逸。●從這個意義上來說，佛陀的教義是一種哲學，人應當以自己的意志與力量去獲得它。

但是，一旦這種憑藉自己的力量獲得解脫的信念發生動搖，佛教的思想必定也會發生變化。動搖者大聲疾呼，想要得到能幫助他們自己的神。而衆神自身也需要解脫，看樣子這次衆神也無能爲力了。●佛教徒想得到幫助，但又不願放棄自我由覺悟而獲得解脫這一觀念。佛陀被尊爲神之後，佛教徒的理想實現了，從而出現了一位全新的、實則是神的世界，儘管在這裏不稱呼諸神的名號。原本只想傳授佛法的佛陀，現在被抬上衆神之上成爲至

尊。本來對佛陀洞見之信仰，不再是哲學的信仰，而是對佛陀的信仰(Glaube an Buddha)。●現在不再只是靠自己的思考就可作出抉擇的，而是要靠超驗之佛陀的幫助，才能起作用。

佛陀本人根本不願將自己的覺悟依附於他的人格。傳說中他的最終遺訓●證實了這一點。佛陀認為自己的教義只是他作為教師親口所講而已，但是弟子們卻沒有對佛陀保持人間的一位教師的崇拜，以為佛法之吸收、繼承作準備，而是由於在早期，佛陀的超然性格所造成之印象使他神化了。早在很古的經典中，對佛陀的形容詞已是應有盡有：大覺、如來、正偏知、世間解、一切見者、明行足、光明、除障暗；勝者、世雄、十力降魔軍；天人師；世尊、獨尊、無上士、世英。●

佛陀滅度後不久，這位受人尊敬的、卓越的導師，成了人們崇拜的偶像。以佛舍利為中心建立起了寺廟。●早在公元前三世紀人們就有這麼一種信念，認為他是天神的化身●（與毘紐教【Vishnu religion】中的降凡類似），從而使衆生獲得解脫。每一個世間佛都有一個出世間佛與之相對應，並可以在禪定中觀照，稱作禪定佛(chhyani-buddha)。●現世的喬達摩的禪定佛，就是信衆們死後被接收往的西方極樂世界的教主阿彌陀佛。●在那裏，信衆們重生於蓮花之上、生活於極樂之中，直到他們因緣成熟進入涅槃。這一超感官佛陀形象之多種變化說明，佛陀的種種化身●對信衆很有幫助，並且也是他們祈禱的對象。這些關於西方極樂世界的有血有肉的描寫，當然要比神秘莫測之涅槃更容易使人接近。●

經歷了上述這些變化之後，有關佛陀的傳說便愈演愈烈，逐漸被擴展成一部充滿魔法、奇異壯觀的宇宙史，其中扮演着重要角色的是：諸天、預言者、摩羅(Mara)以及餓鬼。

c) 佛教在成為亞洲人類宗教的轉變過程中，吸收了許多民族

之宗教傳統中的古老主題，以及眾多原始民族高度發達之文化。這一對古代文化的吸收，只有在佛陀的世界觀中才成為可能。對世界的完全超脫，使他對待世界也是同樣徹底的寬容。因為現實世界人類的一切心智均由無明而生，這無明是虛妄、是面紗，必須予以驅除。不執著於虛幻之世界，便可以超越虛幻及虛幻的一切不同形式。因此佛教可以無條件地吸收它所遇到的一切宗教、哲學、生活方式。這一切是作為他們行動、以及在我們西方人的思維來看乃一個在無限當中漂蕩之目標的階梯而已。●每一思想、生活態度，哪怕是最原始的宗教，這一切都是可能的初步階段，都是絕對必要的，而不是目的本身。

佛陀的沉默●所得到的回聲，不僅僅是亞洲人對內在生命之自信的沉默，還混合着精彩奇異之宗教內涵。實際上，有待超越的東西反倒成了生命的本質。外來的宗教形式先是作為佛教思想的外衣，但很快就成了佛教思想的半身。西藏就是一個明顯的例子：古老的法術也變成了佛法，僧伽之構成也是依據世俗之統治來組織寺院的（與天主教會很相似，許多基督教徒很驚異地看到這一切，認為這是魔鬼的傑作，是對真正的基督精神的歪曲）。

d) 人的角色：正如弟子們所認為的那樣，隨着上述這些變化，人的角色也在變化。所有的人，一切衆生，皆有成佛、成菩薩的可能，●菩薩之所以不願入涅槃，是因為他甘願再生，以救度衆生成就正覺。●人人都可確立這一目標，並在修行過程中能夠得到他所祈求的菩薩的保佑。

勇猛●和慈悲●是菩薩的特性，他們在此世界獨自遭受恐怖，直到一切衆生皆成正果。他已不是孤獨之中的苦修者之典範，而是以大慈大悲的菩薩形象來感化弟子。有關禪定諸階段之學說是針對出世間而言；有關存在諸階段直至菩薩之果位，這一學說，是對我們現世而說的。菩薩為衆多之佛陀作

為其中一員而接收，使之停留於兜率天之上，最終在世間以人類之佛陀形象而出現。(Schayer)

對弟子們而言，厭倦生命象徵着對存在之執著的否定。不執著於世間之物，表示超越俗世之憎、愛之苦、怨。

在佛陀看來，人可以做的事中唯一的善事是通過無求、無執、不抗拒的方式而獲得解脫，因此俗世中之建設，世界之型態都變得沒意義，沒有歷史價值。充實的人生、無限發展之知識欲、一次愛情之歷史性以及歷史上埋沒了的責任，這一切現象也都毫無意義。法爾如是！佛陀經歷過這一切，卻沒有想要改變這一切的想法。他的教法是讓人擺脫俗世，而不是去改變它。「就像一朵純白可愛的蓮花，出污泥而不染，我亦不為俗世所污染。」^①

但事實上佛教徒們生活在俗世之中。他們要擺脫俗世而達到內心之平和有兩條途徑：一是出家為比丘，他們與世無爭、忍耐一切；二是在俗為信徒，雖然參與世俗之事務，卻不為俗世所動。積極參與俗世中之一切，但又「不執著於任何事務」，這樣便可獲得涅槃。歷史中的戰士（如日本的武士）、藝術家、以及其他每一個積極入世的人，他們都能如佛弟子一般生活於莊嚴靜穆之中。他們有為似無為，行動似非行動，他們存在於此，但又不盡然，並且不為生死所動。他們平靜地接受這兩者。

e) 原始的哲學留下了什麼？由於佛教世界的變化，在一些偉大的文藝作品中，有關進入涅槃勝境之前的描寫，其中插入了衆多的天神形象，人們不禁要問了：這一切與佛陀又有何相干？答案應當是：在諸天的世界裏，各種儀式和祭禮，各種組織與諸宗之形成，以及自由的僧伽組織，從這一切中我們總還可以感覺到一些哲學的本源，最初在佛陀成道時所觀照的精神力量，甚至體

現在最普通的佛教徒身上。在佛教中依然保存着佛陀令人驚嘆不已的自我獻身精神，這就是讓生命歸於永恆。佛陀對衆生之苦難慈悲愛憐，同樣以此心平息一切暴力。亞洲仍不失為一塊祥和之地，儘管那裏跟其他地方一樣到處皆有苦難以及可怕的事件。佛教是唯一沒有暴力、沒有異端迫害、沒有宗教裁判、^②沒有魔女裁判、^③沒有十字軍聖戰^④的世界性宗教。

佛教思想的本質決定了，佛教中在哲學與神學之間、理性自由與宗教權威之間，從未出現過分裂。哲學本身就是宗教行動。下列的這一基本原則一直未變：知識本身就是解脫與拯救。^⑤

注 釋：

①、Kopen, Karl Friedrich (1808——1863) 柏林實科學校、弗里德里希文理中學副校長，卡爾·馬克斯的極親密的朋友。【主著】Die Religion des Buddha und ihre Entstehung, Berlin 1857 (anast. Neudruck 1906), 2 Bde. (佛陀之宗教及其形成) Die Lamaische Hierarchie und Kirche, Berlin 1895 (Neudruck 1906). (藏傳佛教之統治制度與寺廟組織)

②、Kern, Johan Hendrik Caspar (1833——1917) 荷蘭佛教學、印度學學者，萊頓大學教授。出生於爪哇島，曾研究過梵文。出版過印度天文學原著，爪哇古詩之研究等專著，特別以佛教研究最為著名。【主著】法華經之英譯、與南條文雄共同校訂出版梵文法華經(1908——1917)、Buddhismus und seine Geschichte in Indien, 2 Bd.,

deutsch von H. Jacobi, Leipzig 1882, 1894.· (佛教及其在印度之歷史) Manual of Indian Buddhism, Strassburg 1896, in Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde. (印度佛教概覽, 印度——雅利安語文學和古代文化研究概要) 前者對教團生活敘述頗詳, 並比較了佛教和瑜伽之關係, 後者較前者為簡略。

- ③ Hackmann, Heinrich Friedrich (一八六三——一九三五) 德國宗教學、東方學者。一八九四——一九〇一年間在上海任上海德國同善會(Weimar Mission)的牧師, 在中國佈教, 到過中國以及東南亞許多地區。一九一四——一九三四年任阿姆斯特丹大學宗教學教授。【主著】Missionsarbeit in China einst und jetzt, 1906.· (在中國的傳教——過去與現在) Geschichte der Chinesischen Philosophie, 1927.· (中國哲學史) Buddhism as a Religion: its historical development and its present conditions. London 1910.· (作為一種宗教的佛教·其歷史發展與現狀) Der Buddhismus, 3 Teile, Halle 1905, 1906. (佛教) 本書詳述了佛教在亞洲諸國之變遷情況。

- ④ Chantepie de la Saussaye, Pierre Daniel (一八四八——一九二〇) 荷蘭新教神學、宗教學學者。阿姆斯特丹、萊頓各大學教授。教會、倫理調停神學之代表人物。【主著】Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2 Bde., Tübingen 1887-89; (宗教史讀本) Die vergleichende Religionsforschung und der religiöse Glaube, 1898; (比較宗教研究及宗教信仰) Manual of the Science of Religion, tr. from the German by Beatrice S. Colyer-Fergusson, London 1891 (Buddhism, pp. 563-632)。 (宗教科學手冊)

- ⑤ Konow, Sten (一八六七——一九四八) 挪威印度學學者。奧斯陸、漢堡各大學教授。致力於研究印度金石文、方言, 以及中亞之多種語言, 對西域佛教語言之研究尤為著名。【主著】Linguistic survey of India, 1902-22; (印度語言學通論) Das indische Drama, Berlin & Leipzig, 1920; (印度的戲劇) Kharosthi inscriptions, 1929; (佉盧文銘文) Khotan-Sakische Grammatik, 1941. (和闐——舍伽語語法)

- ⑥ Franke, Otto (一八六三——一九三九) 德國漢學家、佛教學者。一八九〇年以後在中國各埠德領事館任翻譯和領事。歸國後任漢堡大學、柏林大學教授。他的兩個兒子均研究漢學, 其中之一就是出生於一九一二年的著名漢學家傅吾康(Franke, Wolfgang)。【主著】Beschreibung des Jehol-Gebietes, 1902; (熱河地區記) Ostasiatische Neubildungen, 1911; (東亞新史) Geschichte des chinesischen Reichs, 5 Bde., 1930-32, Peking 1945. (中華帝國的歷史) Dighanikaya das Buch der Langen Texte des buddhistischen Kanons, Leipzig 1913. (長部經典之德譯)

- ⑦ Florenz, Karl Adolf (一八六五——一九三九) 德國日本學學者。萊比錫大學教授, 講授梵文, 對佛教, 以及日本的神道、神話、文學造詣頗深, 著述甚豐。【主著】Japanische Literatur der Gegenwart, 1892; (日本當代文學) Japanische Mythologie, Nihongi, Tokyo 1901; (日本的神話學·日本字) Die Langgedichte Yakamochi's aus dem Manyoshu, Leipzig 1933; (萬葉集中「大伴」家持之長詩集) Worterbuch zur altjapanischen Liedersammlung Kokinshu, 1925. (日本古代詩歌集古今集辭典)

- ⑧ Asoka (阿育王) 約公元前二六八——二三二年間在位。據

傳他在位時曾建八萬四千寺塔，並在全國頒佈敕令和教諭，刻在石柱和摩崖之上。以外還在華氏城命目犍連子帝須召集主持第三次佛教結集。後派傳教師去四方傳佈佛教，把佛教傳到古代印度各地和毗鄰國家，以及敘利亞、埃及、希臘等地。

9、1103年當時印度佛教密教的根本道場毘羅摩什羅寺(Vikramasila)被穆斯林軍隊佔領，佛教徒慘遭殺害。從這以後，佛教在印度本土便逐漸銷聲匿跡了。

10、種姓制度(Caste)，包括四個等級：(1)婆羅門(brahmana)祭祀；(2)刹帝利(ksatriya)，王族、武士階級；(3)吠舍、毗舍(vaisya)，庶民；(4)首陀羅(Sudra)，隸民。四種姓中，婆羅門是最受尊崇、最高尚的，而隸民(被征服了的奴隸階級)是最卑下的。Caste一詞是從拉丁字Castus(純血)與葡萄牙語Casta(家系、血統)等演變而來的，與吠陀中的varna一詞相當。varna是「色」的意思，雅利安人是以皮膚之顏色來把他們自己和原印度的土著達羅毘荼人區別開來的。前者自稱arya-varna，即白種之雅利安人，arya意為虔敬之人，高貴之人；黑種之原住民則稱為dasa-varna，dasa意為蠻族，奴隸。雅利安人進入北印度以後，達羅毘荼人被征服、同化，受到歧視和壓迫，並逐漸淪為種姓中最低的奴隸階級。各個種姓在社會地位、權利、義務和生活方式等方面，在法典(dharma-sastra)中都有不同的規定。

種姓制度在「原人讚歌」(Purusa-sukta)中已有說明：(一〇、九〇)：婆羅門從原人口中生出，刹帝利從臂中生出，吠舍從腿中生出，首陀羅從腳中生出。後期佛陀傳中說，摩耶夫人是從右脇生出的佛陀(右脇而出)，這明顯是受種姓傳說之影響。

11、印度佛教史上滅佛、迫害佛教徒的國王有弗沙蜜多羅

王(Pusamitra公元前一八五年頃即位)，據雜阿含經卷二五載，此王欲其名傳於後世，乃破壞阿育王所造八萬四千塔，殺害衆僧，迫害佛法。此外尚有米希拉克拉王(Mihirakula公元五〇二——五四二)。保護佛教的國王有戒日王(Harsa, Siaditya, 六〇六——六四七年在位)，戒日王之後，印度呈分裂狀態，佛教也逐漸衰落。

12、歷史上，中國有著名的「三武一宗禁佛」事件：(1)北魏太武帝禁佛(公元四四四——六年)；(2)北周武帝禁佛(公元五七四——七年)；(3)唐武宗禁佛(公元八四八——五年)；(4)後周世宗禁佛(公元九五五年)，這些時候大都以儒、老、莊思想代替佛教。在日本明治維新的時候，強行使神佛分離，毀壞寺院堂塔，燒毀佛像經卷，迫使僧尼還俗。這時的思想家大肆鼓吹朱子學說、國學以利益維新運動。參照村上專精《日本佛教史綱》第五期明治維新以後的佛教。

13、佛陀滅度後，佛教內部由於對戒律和教義的看法不同，開始分裂。最初分裂為大眾部和上座部，被稱作根本二部，以後又從兩個根本部中分裂為十八或二十部，這在公元前一〇〇年左右已經完成。部派佛教後來向大乘發展，從大眾部向中觀派發展，從上座部向經量部發展，進而向瑜伽行派發展。到了公元二、三世紀，由於龍樹的出現，為大乘佛教之宗教和社會實踐开辟了新的道路；而比龍樹稍晚的覺音(Buddhaghosa，或稱佛音)，在五世紀時也對上座部教義作了比較系統的闡述，從而確立了上座部佛教的地位。這幾世紀間乃大小乘並行的一段時間，五世紀時中國著名僧人法顯，在其遊記中就記載過在當時的印度大小乘兼修的寺院。

14、大的(maha)乘物、籠(yana)，合起來稱作大乘(mahayana)，而貶稱原始佛教和部派佛教為『小乘』

(Hinayana)，學術界沿用這一名稱至今，而無褒貶義。但南傳佛教的國家自稱上座部佛教(Theravada Buddhism)，並不接受『小乘』這一稱號。

15、十九世紀末，在印度沉寂約七〇〇年的佛教出現了復興運動。一八九一年錫蘭的達摩波羅(Dhammapala)師在印度首創「摩訶菩提會」(Maha Bodhi Society)，其目的是在印度和世界各地復興佛教。在印度和其他國家設有許多研究機構，致力於佛蹟之保護、改修、佛教刊物之發行等項事業。

16、阿羅漢乃 arhan 之譯音，是 arhat 之男性、主格、單數形式。意譯：應供，謂應受天人之供養，是小乘佛教修行的最高果位，已經達到了涅槃聖境，不再生死輪迴。

17、大乘佛教強調『佛性』、『如來藏』思想。《大般涅槃經》等大乘經典提出：一切眾生悉有佛性，認為眾生皆可成佛。這一思想發展到後來禪宗，產生出：「一切眾生悉有佛性，草木國土悉皆成佛」的著名主張。

18、龍樹(Nagarjuna，約公元一五〇——二五〇年間人)，亦譯『龍猛』、『龍勝』。出生於南印度的毘達婆國。是大乘佛教之集大成者，大乘中觀學派(空宗)的創始人，對後世大乘般若性空學說的傳播，影響很大。在中國和日本被尊為『八宗祖師』。他的論著甚豐，據西藏所傳為一二二種，漢譯為一二二種，有『千部論主』之稱，其中《中論頌》、《大智度論》百卷、《十住毘婆沙論》十七卷最為著名。

19、佛(Buddha)、法(Dharma)、僧(Sangha)謂之三寶(triratna)。佛乃指覺悟人生之真相，而能教導他人之佛教教主，或泛指一切諸佛。法為根據佛陀所悟而向人宣說之教法。僧指修學教法之佛弟子集團。不論是南傳佛教還是北傳佛教，三歸依都是最重要的，係成為佛教徒所必經之儀式。三歸依

曰：一、歸依佛、歸依佛寶以為師者；二、歸依法，歸依法寶以為藥者；三、歸依僧，歸依僧寶以為友者。但在釋尊成道不久，尚未有僧寶之時，則僅授佛、法二歸戒。

20、Kutadantasutta (DN.I, pp. 127-149) 在歐洲人的思維中，如何把知識和信仰之二元統一起來，一定會聯繫到哲學和宗教的問題。在佛教中，我們說知和信透過智慧(prajna, panna 般若)使之不再是二元的。因此說：智慧帶來了解脫，以及：智慧本身就是解脫。斯賓諾莎也有類似的思想【參照注(41)】，他把認識分為三類：第一類的認識是通過感官和記號得來的，被稱作意見(opinio)或想像(imaginatio)；第二類的認識是通過推理而獲得的，即把事物特徵的共同性用適當的觀念加以確定，被稱作理性(ratio)；第三類的認識是從神的若干屬性之形像本質的適當觀念之中去認識事物的本質，叫直觀智(scientia intuitiva)。(Ethica, II prop. 40, Schol. 2)斯賓諾莎認為，第一類認識是錯誤的原因，第二、三類認識則必然是真的。特別是第三類認識，在他看來是以神的觀念為直接原因的，因而可以使人的人心靈得到最高的滿足(animiacquiescentia)，使人達到最理想的境界。正如斯氏所認為的那樣，通過第三類認識(神的智愛)，便能得到解脫。

21、Khina jati vusitam brahmacariyam katam karaniam naparam ithattaya ti pajanamiti. (SN. II. pp. 51, 52, 53, 82, 95, 97, 125, etc.) 這一段話在佛典中多次出現，但在不同的經文中多少有些出入，漢譯中有：「我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有」或「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」。

22、ti pajanamiti.

23、Vaya-dhamma sankhara, appamadena sampadetha. 「一

切諸行，皆悉無常；勤行精進，切勿放逸。」DN. II, p. 156. 24、在印度神話當中，諸天神自然處於權威地位，而佛教的誕生，使諸神的地位改變了。特別是後來的大乘佛教，它徹底地否定了神的權威，人一旦成佛，便與神平等，甚至神也要來歸依人了。

25、「哲學的信仰」(Der philosophische Glaube)、「佛陀信仰」(Glaube an Buddha)雅斯培在他的著作《哲學的信仰》(一九四八年)中，曾就這個問題作為主題進行過討論。在《哲學的信仰》中，雅斯培舉出了三條信仰內容：其中第一條是神的實有。他所謂的神並非斯賓諾莎式與大自然為一體的上帝，而是在宇宙以外，我自己和宇宙的根基，即超越界就是神。說明了他自己的信仰之後，雅斯培又替我們描述了信仰的反面——無信仰。無信仰的二種形態是：向魔力投降，人的神化以及虛無主義。下一個問題是如何達到「哲學的信仰」呢？雅斯培認為，真正使人發生信仰的是我們的自由：一個人意識到自己為自由的時候，他也就得到了神實有之確信，其理由是：作為自由的存在，當我真成為我自己時，我知道並不靠我自己而成為自由。當我不受世界的任何影響而完全自由時，我們知道自己深深地與超越界聯結在一起。「人的自由存在，我們稱之為存在。我以斷然方式存在時，神對於我也就確定無疑。」(Einführung, S. 43-44)然而，雅斯培反對任何啓示宗教，包括印度教、猶太教、回教和基督教。他認為神在任何地區都會透過歷史事件和人談話，啓示宗教則對一時一地之歷史事件賦以普遍意義。由此我們可以比較清楚地認識到，「佛陀信仰」不是哲學信仰，實際上是無信仰之一種。

26、參照注27。佛陀入滅前曾向阿難說了如下的話：「教主的話到此結束了。我們沒有教主了。阿難，不要這麼認為。阿難，

我向你們所傳授的法和律，在我死後就是你們的導師。」DN. II, p. 154.

27、代表釋迦牟尼的十大名號：(1)應供(arahan)、(2)正遍知(sammāsambuddha 正等覺)、(3)明行足(vijā-carana-sampanna)、即具有能知過去的『宿命明』，能知未來世的『天眼明』和斷盡煩惱、得大解脫的『漏盡明』。(4)善逝(sugata)，又曰好去好去，以一切智為大車，行八正道而入涅槃。(5)世間解(loka-vidu)，能瞭解世間的一切，從世間獲得徹底解脫。(6)無上世(anuttara)，世間最尊貴者，至高無上。(7)調御丈夫(purisadhamma sarathi)，善於說教，並引導世間修行者（丈夫）通往涅槃。(8)天人師(satta-devamanussanam)，天和人的導師。(9)佛(buddha)，獲得正覺的人。(10)世尊(bhagavan)，因為佛具萬德，為世所尊重。又佛具以上九號，故曰世尊。而如來(saṃsāra-gata)、勝者(jiva)以及大雄(mahavira)則是以上之總名。除了十號之外，佛陀的名號尚有：一切知者、一切見者、知道者、問道者、說道者，或世雄（斷世間一切煩惱之雄猛、雄健者）、世眼（世間之引導者），世英（世間之優秀者）、天尊（五天中之最勝第一義天）或覺王（覺皇）、法王、大導師、大聖人、大沙門、大仙（大僊，仙人中之最尊者）、大醫王（如應病與藥之名醫，應心病而說法者）、佛天（五天中之最勝第一義天），佛日（比喻佛為太陽之語）、兩足尊、二足尊、兩足仙、二足仙（以上四名為二足生類中之最尊者之意。又二足即具足願與行，或福與慧者之意）、天中天（諸天之中最勝者）、人中牛王（比喻佛為牛王之語）、人雄師子（人中之雄者，恰如獸類中之獅子）等等異名。參照《十號經》（大正藏卷一七，頁七一九），《佛一百八名讚》（大正藏卷三二，頁七五七）。

28、佛滅後，以摩揭陀國的阿闍王(Ajatasattu)為首的八大國王，要求分配佛陀的舍利，但拘尸那揭羅城的人們予以拒絕，故而發生爭執。後來得到賢者豆摩(Drona)的從中斡旋，終於把佛陀的舍利分給八大國。其他又有人得到裝遺骸的雍瓦及荼毘之灰，分別奉安於各國，故世界上乃有佛陀十大塔之建立，此乃建塔(stupa, 窣堵波)之嚆矢。(長阿含經第二，遊行經【大正藏卷一，頁一一～一六】)最有名的佛舍利塔是在今印度比哈爾邦伽耶城南的菩提伽耶(Buddhagaya, Bodhgaya)的大菩提寺。

29、Pischel, Richard在其《佛陀的生平及教說》一書中寫道：「北方佛教的觀世音菩薩變化成婆羅門教的毘紐笈之多種形態，……雖然沒有確切地說出是什麼時候被崇拜的，但根據一部公元三世紀已經被譯成中文的佛典，可以推斷肯定是在這個時間以前。」雅斯培在這裏稱「公元前三世紀」顯然是「公元三世紀」之誤。

觀世音(Avalokitesvara, Avalokitasvara)之信仰始自印度、西域，後傳至中國內地、西藏、南海、日本等地，故有關觀世音之記載甚多。自吳支謙(公元二二二—二五三年)《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》二卷(大正藏卷一二)、西晉竺法護(公元二八六年)《正法華經》十卷(大正藏卷九)譯出之後，中國內地亦大興觀世音之信仰，有關著作亦頗豐。日人松本文三郎有「觀音的語義及古印度與中國對他的信仰」一文，曰：「在大乘經典中，菩薩之名雖常出現，但敘述菩薩的功德，鼓吹信仰的，主要是今日編入《法華經》的觀音普門品。因此自觀音普門品出現後，觀音的信仰頗為盛行。但若觀音是基於民間信仰，而由佛教徒採入佛教中，則可說普門品製作之前，民間已有其信仰。龍樹的《智度論》中引用了大體和

《法華經》相同的文章。若從此看，龍樹以前已有觀音的信仰，乃為無可置疑的事實。雖然關於龍樹的出世年代，有種種異說，不能確定，但大體在西元後二百年左右，不會大錯。若果然如此，在印度的觀音信仰，無疑的，最遲離西曆紀元不遠的時代已存在。(松本文三郎《佛教史雜考》收入藍吉富主編之「世界佛學名著譯叢」之41一九八四年十一月版。)

30、毘紐天(Vishnu)，其特性為『權化』或『垂跡』(avatara)，以救度衆生為目的，而以其超自然之神力，變現十種形態，即所謂毘紐笈十大權化。(一)魚(matsya)、(二)龍(Kurma)、(三)野豬(Varaha)、(四)人師子(Nrsimha)、(五)倭人(Vamana)、(六)持斧羅摩(Parasurama)、(七)羅摩(Rama)、(八)黑天(吉栗瑟拏)(Kṛṣṇa)、(九)佛陀(Buddha)、(十)卡爾基(Kalki)。

31、禪定佛(dhyani-buddha)印度之後期密教金剛乘(Vajrayana)所崇奉之本尊、佛、菩薩、鬼神等，其名稱與形象各異，而諸佛之本師為本初佛(Adi-buddha)，本初佛又生五佛，稱禪定佛(Dhyani buddha)。即中央為毘盧遮那佛、東方阿閼佛、南方寶生佛、西方阿彌陀佛、北方不空成就佛，與真言宗之五智如來相當。五佛各化身現世，毘盧遮那佛化現拘樓秦佛、普賢菩薩；寶生佛化現拘那含牟尼佛、金剛手菩薩；阿彌陀佛化現釋迦牟尼佛、觀世音菩薩；不空成就佛化現彌勒佛。西藏密宗等採用此說。

32、阿彌陀佛(Amita-buddha)是「無量佛」的意思，也叫無量光佛(Amitabha-buddha)，無量壽佛(Amitayur buddha)。為西方極樂世界之教主。據梵本阿彌陀經及稱讚淨土佛攝受經載，此佛壽命無數、妙光無邊，故稱無量壽佛、無量光佛。阿彌陀佛成道之本緣，據無量壽經卷上載，過去久遠劫世，自在

王佛住世時，有一國王發無上道心，捨王位出家，名為法藏 (Dharmakara) 比丘，於世自在王佛處修行，熟知諸佛之淨土，歷經五劫之思慮而發殊勝之四十八願。此後，不斷積聚功德，而於距今十劫之前，願行圓滿，成阿彌陀佛，在離此十萬億佛土之西方，報得極樂淨土。迄今仍在彼土說法，即淨土門之教主，能接引念佛人往生西方淨土，故又稱接引佛。阿彌陀三尊像通常以觀世音菩薩及大勢至菩薩為其脇侍，而與此二尊並稱為西方三聖。於現存大乘經論中，記載彌陀及其極樂淨土之事者，凡有二百餘部，可見有關彌陀信仰及淨土教義之深入人心。又，於密教中，以阿彌陀佛象徵大日如來法身之妙觀察智，稱為甘露王。於金剛界曼荼羅中，稱為受用智慧身阿彌陀如來，居於西方月輪之中央；於胎藏界曼荼羅中，稱為無量壽如來，居於中臺八葉之西方。

33、佛與菩薩為了教化眾生而具有神通力（通過禪定之修行而獲得的超人類的力量），從而呈現出各種各樣之形態（相），名之曰：化身、權化（方便手段之非真實的化現）。

34、這個世界以外存在的世界有：阿彌陀佛的西方極樂世界、阿閼佛的東方妙喜世界，釋迦佛的西方無勝世界、藥師佛的東方淨琉璃世界為主要的。菩薩發宏願，經過長久之修行，在成佛時成就之國土，讓眾生都希望在這裏出生。與此相對的是《維摩經》中所說的，只要心淨，世界也清淨（心淨土淨），如果獲得了開悟的話，世界也會成為淨土（娑婆即寂光土）。《法華經》之靈山淨土、《華嚴經》之蓮花藏世界、《大乘密嚴經》之密嚴淨土，均為類似的說法。

35、雅斯培比較了佛教與西方思想之不同，在西方人的思維中，不論在什麼情況下，總是對世界有着一種執著之追求；而在佛教思想中，卻是要超越世界、超越不可能靠近、不可能傳達之

一切。

36、Oldenberg S. 315ff, Stecherbatsky: The Conception of Buddhist Nirvana, p. 21ff. (佛教之涅槃觀念)

37、參照注(17)。

38、菩薩(bodhisattva)，全譯曰：菩提薩埵。《翻譯名義集》引法藏釋：「菩提，此謂之覺，薩埵此曰眾生。以智上求菩提，用悲下救眾生。」謂修持大乘六度，求無上菩提（覺悟），利益眾生，於未來成就佛果的修行者，或曰自利利他，二行圓滿，勇猛求菩提者，故又譯曰：覺有情、道眾生、道心眾生。前佛既滅後，成佛而補其處（補處），即嗣前佛而成佛之菩薩也，隔一生而成佛，則謂之一生補處。

39、virya（精進）作為「六度」之一，名「精進波羅蜜」(vir-yaparamita)，指修善斷惡，去染轉淨之修行過程中，不懈怠地努力。

40、悲(karuna)，一般稱作慈悲(maitreya-karuna)。佛、菩薩愛護眾生，給予歡樂叫慈（與樂）；憐憫眾生、拔除苦難叫悲（拔苦）。《大智度論》二七稱：「大慈與一切眾生樂，大悲拔一切眾生苦。」大乘經典特別重視慈悲觀念，以此作為入世「普度眾生」之重要依據。

41、Schayer: Vorarbeiten zur Geschichte der mahayanistischen Erlösungslehren, SS. 35~39. (試論大乘解脫教義之歷史)

42、Cf. Dh. 58, 59; Sn. 71, 213, 547, (812), 845. etc.

43、宗教裁判(Inquisition)乃中世紀天主教會設置的裁判和迫害異端之特殊法庭。Inquisition一詞源於拉丁文inquiro（追究、調查）。這一特殊法庭至十三世紀逐漸制度化。一二三三年教皇格列高利九世發佈通諭，強調只有教會才有解釋教會法

規和審判異端的權力。宗教裁判異常殘酷，從輕罰到處以火刑，各種刑罰應有盡有。

④、魔女裁判(Hexenprozeß)中世紀，歐洲基督教各國在出現黑死病或其他自然災害時，常指稱是「魔女作法」所致，於是大規模地殘殺涉嫌的無辜者。一五九〇——一六一〇年，一六二五——三五年、一六六〇——八〇年，進行了三次大規模審判活動，約十萬人被處以極刑。到了十八世紀，歐洲啓蒙運動之興起，魔女裁判逐漸被取消。

⑤、十字軍(Kreuzzuge)十一世紀末至十三世紀末，由羅馬教皇會同西歐封建主和城市富商，以收復聖地耶路撒冷為號召，而相繼發動的一系列軍事遠征擴張活動。一〇九五年十一月，教皇烏爾班二世召集克萊蒙會議，號召東侵。從一〇九六——一二九一年的近二百年期間，共有八次。長達兩個世紀的東征，並未能永久地收復聖地，反而促使伊斯蘭教和基督教之間為此長期相互仇視。教皇也因此失去了其至高無上之權威。

④、參照注(20)。

六、佛陀與佛教對我們來說有何意義？

我們一刻也不要忘記，佛陀與佛教和我們相距甚遠。佛陀獲得洞見的前提是：修行禪定以及不執著於俗世與這世間之一切的生活方式。但僅以某些科學的思維方式來理解瑜伽修行到底成就如何，這是不足以看得出的。同樣，僅以對世界之不執著，沉浸於旁觀者之心態，也是不充分的。那些具備正確的信念和生活方式

式的人，他們以恰當的方式修行多年，並沒有試圖檢查一下自己的進展程度，但他們所能把握的，也只是是一般理性思維可傳授的知識。我們切不可忘記，因為在佛陀與佛教中有着我們尚未發現的源泉，這也正限制了我們的理解範圍。我們必須看到對佛教認識的巨大差異，所以應當打消一切迅速、簡捷地領悟它的念頭。為了真正獲得佛陀真理的本質，我們必須改變自己。這一差別並不限於理性層次方面，而是整個生命觀念和思維方式的更新。

然而，雖然佛教離我們今日甚遠，但我們切不可忘記，我們都是人。所要解決的都是人類生存這一問題。佛陀在此已經發現了這一問題的偉大的解決辦法，並已付諸實踐，因此我們所應做的是，依據自己的力量盡可能多地去認識、去理解它。

問題是，對於這種並不屬於我們自己，並且尚未實現過的東西，我們能理解到什麼程度。我們的要求是，如果我們不是催促草率、主觀臆斷行事的話，這種對真理無限接近的理解還是可能的。在理解過程中，我們使那些深藏於內心的潛能發揮出來，並且切不可將自己客觀歷史真實性作為絕對的真理加以奉持。

我們可以這麼認為，佛典中所說的一切都是對一般覺悟意識的人而言的，因此也必然能為有一定程度的正常人所理解。

佛陀的生命之路是可能的，並且得到了實現。直到今天在亞洲的許多地方還可以看到佛教徒實現自己的人生這一偉大的事實。它揭示了人類存在之不確定性：一個人並不是他現在偶然而成的，他是開放的。對他來說，並不存在一個唯一正確的結果。

佛陀是人類存在的體現，這一人類之存在不承認對現世的任何義務，而是既存在於世界之中，又遠離俗世，與世無爭、無門。它只是想要使這一由無明而產生的存在得到解脫，但這一解脫是非常徹底的，它不是渴望一次性的死亡，因為它已經在超脫生死之永恆處找到了歸宿。

西方似乎也有類似的例子，在耶穌那裏，諦觀(Gelassenheit)、神秘之世界超脫(Weltfreiheit)●以及對災難之不抵抗●，這一切在西方只是一個起點、一個契機而已，而在亞洲它已發展成為完整的體系，因此這是完全不同於西方的。

然而，這一令人激動的緊張關係需要改變，就像在個人之間，從一個人那裏傳給了另外一個人，總的來說是從共同的精神世界轉變為其他。就如同人們之間的交往，在友誼、親近、信賴以及友好之間，一下子出現了很明顯的距離，好像出現了他人或自我之滑落(Entgleiten)一樣，好像不可能為他物(ein Nicht-anders-sein-können)自身分離。最重要的是不再承認它，因為我們一直想從共同關涉(Bezogenheit)那裏得到永恆之中介(die Mitte der Ewigkeit)，因此需要再尋找一種較好的理解方式——它必然是處於亞洲和西方之間。

(完)

注釋：

- ④7、『諦觀』(Gelassenheit)、『世界超脫』(Weltfreiheit)是德國神秘主義，特別是中世紀德意志神秘主義哲學家和神學家艾克哈特(Meister Johannes Eckhart，約一二六〇——一二七七年)的概念。他認為萬物是純粹的『無』，萬物的存在即為上帝；基督既是人類的焦點，又是人類的救贖者；人乃萬物之靈，人的靈性同神性相通，是神性的微弱「火花」(Funklein)，可以通過超脫(Abgeschiedenheit)與作為萬有之源並高於創造之神的最高神性相連，從而達到無所求(Gelassenheit)之泛愛自由境界。

④8、聖靈把耶穌催到曠野裏去，耶穌在曠野四十天受惡魔的誘惑，並與野獸在一起。(馬可福音第一章第二一、二三節)

附記：

本文譯自卡爾·雅斯培一九五七年出版的《大哲學家》(第一卷)一書(Karl Jaspers: Die grossen Philosophen, Erster Band © R. Piper & Co. Verlag, München 1957. Neuauflage 1988)。在翻譯過程中參照了Ralph Manheim之英譯本(The Great Philosophers, Edited by Hannah Arendt, Rupert Hart-Davis (Soho Square London), 1962)、峰島旭雄教授之日譯本(《佛陀と龍樹》理想社一九六〇年五月十五日東京)、中文的兩個譯本：賴顯邦譯《四大聖哲》(自華書店一九八六年八月十五日)、傳佩榮譯《哲學四聖》(國泰出版社一九八八年五月)。在以上諸譯本中，日譯本直接譯自德文，是全譯本，並且有極詳盡之注釋。英譯本是節譯本，而兩個中文譯本又都轉譯自英文，自然也都是節譯本了。具體翻譯過程如下：直接從德文翻譯，德文讀不通的地方再去找英文，如果英文的這一部分恰被刪掉，再找日文。兩個中文譯本(特別是賴顯邦先生的譯本)則在譯文的潤色方面起到了一定的作用。全文譯完之後，再用日譯本總校了一遍。譯文中的全部注釋大都採用峰島教授之條目，但其內容卻有較大改動，刪除了許多日文文獻方面的資料，增加了漢譯佛典及中文文獻方面的資料。

在此要特別提出感謝的是：我的朋友Dr. Peter Hachenberg，在德文原文的理解方面給予極大的幫助；我的同事吉武百合女士，日文譯本她就是她設法讓她的先生在東京購得的，吉武女士並在日譯本的釋義方面也給予了不少幫助。



優婆塞戒經研習之二十三

談假名菩薩與實義菩薩的分別

智 銘

菩薩除了有在家菩薩與出家菩薩之分以外，還有假名菩薩與實義菩薩，但什麼是假名菩薩，又什麼是實義菩薩呢？善生有些分不清楚，所以請問佛陀：

「善生言：『世尊！如佛所說，菩薩有二種：一者、假名菩薩，二者、實義菩薩。云何名假名菩薩？』」

關於什麼是假名菩薩，佛陀提出二點說明：

「善男子！衆生若發菩提心已，樂受外術及其典籍，持諷誦讀，即以此法轉化衆生；爲自身命殺害他命，不樂修悲；樂於生死，常造諸業受生死樂；無有信心，於三寶所生疑網心；護惜身命，不能忍辱；言語麤獷，悔恨放逸；於己身所生自輕想：我不能得無上菩提；於煩惱中生恐怖想，亦不動修壞結方便；常生慳貪、嫉妒、瞋心，親近惡友，懈怠、亂心，樂處無明；不信六度，不樂修福，不觀生死；常樂受持他人惡語，是名假名菩薩。」

這是第一段說明爲什麼名之爲假名菩薩的道理：

一是：衆生既已發了菩提心，而却又樂受外道的法術和外道典籍，受持、諷誦、閱讀，並且以外道之法去轉化衆生者，即假名菩薩。

二是：爲了自己的身命，而去殺害其他衆生的生命者，這是因爲不樂修悲的原故。衆生皆苦，度之爲恐不及，怎麼可以無悲心地予以殺其生命來保自己生命。若如此者即是假名菩薩。

三是：樂於生死，常造諸業受生死樂者：生死是苦，若樂着生死，就會造一切的業來受生死樂。如色、聲、香、味、觸等都是生死樂，造諸生死業者，即假名菩薩。

四是：無有信心，於三寶所生疑網心者：既發菩提心的佛弟子，信心是第一修行功德，若對佛法僧三寶無信心，反而生疑網

之心者，即是假名菩薩。

五是：護惜身命，不能忍辱者：凡是佛弟子，對外界一切的橫逆之來，都應能忍受，打罵毀辱應無動於心。若不能忍辱，起而與之相打、相罵、相毀辱者，即是假名菩薩。

六是：語言麤獷，悔恨放逸者：「麤」是粗魯，「獷」是凶悍。就是與人說話時，都用粗魯、凶悍的穢惡言語，也就是惡口，對自己發菩提心而生悔恨，不肯修學佛法而放逸自咨者，這就是假名菩薩。

七是：於己身所生自輕想：「我不能得無上菩提」者：這就是自輕，佛陀曾說：一切衆生，悉有佛性，都可以得無上菩提，應該有這信心才是，否則即是假名菩薩。

八是：於煩惱中生恐怖想，亦不勤修壞結方便者：煩惱是一切苦源，但若恐怖煩惱，則煩惱永遠會結縛不去。佛弟子應依佛法，勤修壞結方便。不壞煩惱結縛者即是假名菩薩。

九是：常生慳貪、嫉妒、瞋心，親近惡友、亂心，樂處無明者：「無明」者即是愚癡，凡慳吝成習，貪欲無厭，嫉妒他人成就，瞋心他人違逆；親近惡人爲友，心亂而不安定，樂此而不疲者，即是假名菩薩。

十是：不信六度，不樂修福，不觀生死，常樂受持他人惡語者：「六度」即布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧，由這六度可以成就佛道。不樂修福即是不肯行布施，不行布施，福德不成就，就成不了佛，不觀生死者，就是不以智慧觀照生死是苦、是無常、是空。樂受他人惡語者，是說他人以惡語相加，竟樂而

受之，不以爲忤，若以善語相加，反而心生厭惡者，這就是自甘墮落，所以是假名菩薩。

佛陀接着又說：

「善男子！復有衆生發菩提心，欲得阿耨多羅三藐三菩提，聞無量劫苦行修道，然後乃得，聞已生悔；雖修行道，心不真實，無有慚愧，不生憐愍；樂奉外道，殺羊祀天；雖有微信，心不堅固；爲五欲樂，造種種惡；倚色、命、財，生大憍慢；所作顛倒，不能利益；爲生死樂，而行布施；爲生天樂，受持禁戒；雖修禪定，爲命增長，是名假名菩薩。」

這是第二段說明爲什麼名假名菩薩的道理：

一是：有衆生發菩提心，欲得阿耨多羅三藐三菩提，聞無量劫苦行修道，然後乃得，聞已生悔者：這是說：先發菩提心，想要成無上正等正覺，但當聽說要經無量劫的苦行修道，才可以得到，聽了以後，乃生悔意，不該發這菩提心。這種畏難、畏苦的修行人，即名之爲假名菩薩。

二是：雖修行道，心不真實，無有愧慚、不生憐愍者：有些人發了菩提心，雖然仍在修道行道，但只是應付事功，不以真心修行，對自己這樣的行爲，一點慚愧也沒有，對其他衆生更沒有憐愍的悲心，這就是假名菩薩。

三是：樂奉外道，殺羊祀天者：這是沒有憐愍悲心的佛弟子，却又樂於信奉外道，殺羊、殺牛、殺豬、殺雞等等來祭祀天神或其他神祇，這就是犯了不殺戒的假名菩薩。

四是：雖有微信，心不堅固，爲五欲樂，造種種惡者：修行佛道是要以堅固心，忍受一切之苦，不可以爲求色、聲、香、味、觸的五欲之樂，而去造種種的惡業，否則就是假名菩薩。

五是：倚色、命、財，生大傲慢，所作顛倒，不能利益者：倚恃自己有健康而漂亮的身體、很順利的命運、很多的財富，本應以這麼好的因緣，虔誠地學佛，行布施，植福德才是，可是却不如此修行，而心生傲慢，這就是假名菩薩。

六是：爲生死樂而行布施，爲生天樂受持禁戒，雖修禪定，爲命增長者：布施的目的是爲利地，不爲自利，爲自利而行布施，即是執相布施；受持禁戒是爲清淨身心，不是爲求生天享樂，若爲生天享受而行持戒，雖生天，福盡仍得墮落；修禪定是爲生智慧，不是如外道似的求命增長，若爲增壽命而修禪定，則所修之禪難以入定，這都是假名菩薩。

什麼是假名菩薩，佛陀分成二段，以十六層的理由來說明，凡是不以眞菩提心修菩提道者，都是假名菩薩。

說明什麼是假名菩薩以後，佛陀又以十六層的理由說明什麼是實義菩薩：

一是：「實義菩薩者：能聽深義，樂近善友，樂供養師長、父母、善友，樂聽如來十二部經，受持、讀誦、書寫、思義。」

要做一名實義菩薩，首先是要能「聽深義」，什麼是深義呢？那就是樂聽如來十二部經，而且要能受持、讀誦、書寫、思

義。菩薩要修深義，「法華經」列出五種方法，那就是受持、讀誦、書寫、解說、思義。而「辯中邊論」則列出十種方法：即書寫、供養、施他、諦聽、披讀、受持、開演、諷誦、思惟、修習等十法行，凡能如此修佛法深義者，即可名之爲實義菩薩。

其次是：「樂近善友，樂供養師長、父母、善友」：樂近善友者，能與之學修善法；樂供養師長父母善友者，即是在修報恩行，這也可以名之爲實義菩薩。

二是：「爲法因緣，不惜身命、妻子、財物，其心堅固。」

學佛修道之中，會遭遇各種因緣，若遭遇某種因緣，需要犧牲自己身命時，以堅固心犧牲身命；需要犧牲妻子兒女時，以堅固心犧牲妻子兒女；需要布施財物時，以堅固心布施財物，能如此者，名爲實義菩薩。

三是：「憐愍一切，口言柔順，先語，實語，無有惡語及兩舌語。」

做一個實義菩薩，說話是件很重要的修養功夫，說話時，要憐愍一切衆生，口氣、言語要柔軟而順理。第一是要說「先語」，什麼是「先語」呢？就是說先哲、先德、先達所說過的話，因爲他們的說話都是正語，照他們的話說不會發生錯誤。第二是說「實語」，就是誠實而不虛偽的謊言。第三是沒有「惡語」，就是不說罵人的粗話。第四是不說兩舌，就是不說挑撥是非的話。修行佛道能如此說話者，必有益於一切衆生，才可名之爲實

義菩薩。

四是：「於自身不生輕想，舒手惠施，無有禁固。」

「於自身不生輕想」者，是針對前面假名菩薩生輕想而說的，菩薩既發菩提心，就要有一定成無上正等正覺的自信心。有此自信而一心修道者，可名為實義菩薩。

「舒手惠施」者，就是以舒暢之心以手惠施衆生，使衆生受施以後，產生真正的實惠利益，而不以不快的心施與衆生，使衆生雖受施而產生痛苦，這才名為實義菩薩。

「無有禁固」者，是指自己行惠施的時候，沒有任何心理上的禁忌，在布施的時候，不考慮被施者的身份如何，不考慮自己施了多少給他，更不要求施與以後，他能不能知恩圖報。這樣的無禁固行布施者，才可名之為實義菩薩。

五是：「常樂修磨利智慧刀，雖習外典，為破邪見，出勝邪見，善知方便，調伏衆生。」

「常樂修磨利智慧刀」者，是形容菩薩的智慧要敏捷，就如鋒利的快刀，能斬斷一把亂麻一樣，以自己敏捷、鋒利的智慧刀，斬斷一切的煩惱絲，煩惱被斬斷，即無煩惱，無煩惱者，才可名為實義菩薩。

「雖習外典」者，就是雖然學習外典，其目的是「為破邪見」，知己知彼，才能破其邪見，才能出勝邪見。邪見被破而勝，衆生即不被邪見所惑，此時方便教以佛陀正見，即可調伏衆生，這才可名之為實義菩薩。

六是：「於大眾所，不生恐怖，常教衆生：菩提易得，能令聞者不生怖心。」

「於大眾所，不生恐怖」者，菩薩在弘揚正見時，雖面對廣大群衆，而心無畏怖。在弘揚正見時，要告訴衆生「菩提易得」，使衆生祛除畏難的心理，使聞道的衆生不生畏怖之心。能如此恒順衆生而誘導者，可名實義菩薩。

七是：「勤修精進，輕賤煩惱，令彼煩惱，不得自在。」

「勤修精進」者，是指修各種佛法都得精進，尤其是修六度法為然，菩薩勤修精進，則佛法能輕賤煩惱，使煩惱在我身心中不得自由自在；若菩薩不勤修精進，則煩惱必在我身心中得自由自在，煩惱乃生死根本，非斷不可。若菩薩能勤修精進，令煩惱不得自在而斷除，即實義菩薩。

八是：「心不放逸，常修忍辱，為涅槃果持戒、精進。」

菩薩「心不放逸」，是為「常修忍辱」。世間事物，無不影響身心，流於放逸。身心放逸，即不能忍辱而隨世間轉，若不放逸，就可以忍辱而轉世間，不被世間縛了。菩薩「為涅槃果持戒、精進」者，涅槃果是菩薩修行佛道的最後歸宿處。持戒即能清淨身心，身心清淨，涅槃果得成。但持戒非是今日持、明日不持，而是要時時刻刻、在在處處，精進持戒不犯，用以成就涅槃果者，才可名為實義菩薩。

九是：「願為衆生趨走給使，令彼安隱歡娛受樂，為他受

苦，心不生悔。」

「願爲衆生趨走給使」者，是因衆生都在纏而不得自在，菩薩爲脫衆生纏而奔波，這奔波是爲衆生，所以爲衆生趨走給使。「令彼安隱歡娛受樂」者，是衆生因菩薩的趨走給使，因而出纏，這還不夠，菩薩還要出纏的衆生得安隱、歡娛、受樂，出纏是消極的，安隱、歡娛、受樂才是積極的。菩薩爲衆生受如此趨走給使之苦，而心不後悔，見衆生能得安隱、歡娛、受樂而樂，才是實義菩薩。

十是：「見退菩提，心生憐愍，能救一切種種苦惱；能觀生死所有過罪；能具無上六波羅蜜。」

「見退菩提，心生憐愍」者，是見已發菩提心的衆生，以放逸等惡因緣故，而生退轉菩提，凡於菩提退轉者，即是向生死路，入地獄門，菩薩見退轉菩提的衆生，將受大苦，心生憐愍。

「能救一切種種之苦惱」者，菩薩見退轉菩提的衆生，生憐愍心以後，應積極從事於救苦的行動。衆生之退菩提，是因種種苦惱因緣所致，菩薩應知衆生一一苦惱，能救一一苦惱者，才是實義菩薩。

「能觀生死所有過罪」者，是菩薩行深般若波羅蜜，以這般若智慧觀照生死的所有過罪，既觀生死過罪，應病與藥，一一救護，能使出生死，無過罪者，可名實義菩薩。

「能具無上六波羅蜜」者：是說菩薩應修具六波羅蜜，也就是布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧的六度。菩薩修具了

這六度，即可以生萬行，以萬行度衆生者，可以稱之爲實義菩薩。

十一是：「所作世事，勝諸衆生，信心堅固，修集慈悲，亦不希求慈悲果報，於冤親中，其心無二。」

「所作世事，勝諸衆生」者，是指菩薩所作度世之事，勝於衆生，因菩薩是度生者，而衆生是被度者，菩薩所作度世的功德，當然應勝於衆生，若菩薩所作世事功德不及於衆生，就不能度衆生，反而要被衆生所度了。

「信心堅固，修集慈悲」者：「信心堅固」是指發菩提之心要堅固，菩提心不動搖，才能修集慈悲。菩提心是度衆生的基礎，而慈悲是度衆生的行動，二者缺一不可。

「亦不希求慈悲果報」者：就是菩薩施與衆生慈悲，是行的無相慈悲，不要求被度衆生有什麼報答，甚至也不想有什麼果報，凡有希求果報者即是着相，着相施慈悲即無功德，不求果報即不着相，不着相才功德無量。

「於冤親中，其心無二」者，是說菩薩以平等心，施慈悲與親者，亦與冤者，冤親無二，是大菩薩行願。

菩薩能作如上功德者，才可名爲實義菩薩。

十二是：「施時平等，捨身亦爾，知無常相，不惜身命。」

「施時平等」者，是指前面說的施慈悲應怨親無二。

「捨身亦爾」者，是菩薩行施時，任何東西都可以施，捨身

施衆生，亦所不惜，這是行無畏施。捨身亦應平等施，不可爲親可捨身，爲冤不捨身，這就不是平等捨身了。

「知無常相」者，是說菩薩以般若智觀照自身是無常的，是虛幻的，是空的，空的東西有什麼不可捨。

「不惜身命」者，是說菩薩既知無常之理，自然不惜自己身命，一體可捨。

菩薩能作以上功德者，才可名爲實義菩薩。

十三是：「以四攝法攝取衆生，知世諦故，隨衆生語，爲諸衆生受苦之時，其心不動如須彌山。」

「四攝法」者，就是布施、利行、同事、愛語，以這四種作爲，來親近衆生，並吸引衆生，然後教以佛法，使之信仰佛法，皈依佛法，學修佛道，最後出離苦道。

「知世諦故」者，是說菩薩以四攝法攝取衆生，必須要先知世諦。所謂「世諦」者，就是世間的道理，這些世間的道理，爲一般世間人所熟知，例如世間法中不可以開口罵人，這是世諦，菩薩先依世諦之理教衆生不可罵人，然後教以佛法中的不可以惡語、兩舌、妄語、綺語，如此就將衆生由世諦中引入佛法的真諦之中了，所以菩薩應知真諦，但也應知世諦。

「隨衆生語」者，是隨衆生善語，而不是隨衆生惡語，爲了要攝取衆生，必須接近衆生，接近以後，必須隨衆生善語以增進彼此了解，然後才教以佛法，若一與衆生接觸，就說佛法，衆生一時不能了解，也不能接受，就不能攝取衆生了。

「爲諸衆生受苦之時」，菩薩爲度衆生，當爲衆生受苦，如衆生於重病時，爲看護衆生而受苦；又衆生墮入地獄時，入地獄度衆生而受苦，衆生有什麼苦因緣，菩薩爲救苦，故必須要受苦。

「其心不動如須彌山」者，是說菩薩爲衆生受苦之時，其心要安住不動，有如須彌山之不動一樣。如果度衆生受苦之時，忍受不了苦而動心生悔，這樣就不能度衆生了。

菩薩能修具以上功德者，才可名爲實義菩薩。

十四是：「雖見衆生多作諸惡，有少善者，心終不忘，於三寶所，不生疑心，樂爲供養。」

「雖見衆生，多作諸惡」者，是說衆生平日的言行，多作諸惡，身、口、意三業不淨。這三業不淨，有前生業力使然者，有環境熏染而成習者、有具心爲惡者，所以衆生多作諸惡。菩薩見衆生作惡，應生慈悲憐愍心，設法度化。

「有少善者，心終不忘」者：是說菩薩見衆生多作惡，不可以記惡於心而生厭，當見衆生於諸惡作之中，若也有少許的善作者，菩薩對少許的善作，不可等閒視之，應心記不忘。衆生有善作，表示其佛性仍有一線光明，循這一線光明而度化，比從惡作中度化更容易。

「於三寶所，不生疑心」者，三寶者佛、法、僧是，一般作惡的衆生，對三寶多生疑心，認爲世間無佛，也無佛法，以致不聽僧寶的教化。菩薩必須以四攝法，慢慢攝取衆生，使之信仰三寶，不生疑心。

「樂爲供養」者，是衆生對三寶既已不生疑心，就會生信心，這時教以供養三寶，種福田，植功德。

凡能如此教化衆生者，可以名爲實義菩薩。

十五是：「若少財時，先給貧窮，後施福田；先爲貧苦，後爲富者，樂讚人善，爲開涅槃。」

「若少財時，先給貧窮，後施福田」者，這是因爲貧窮的衆生痛苦較深，需要較爲迫切，所以菩薩行布施，應先給貧窮。「施福田」者，是爲自己植福德，這是爲己之事，菩薩一心利他，所以須後於利己，因此應先施貧窮，後施福田。

「先爲貧苦，後爲富者」，菩薩度衆生，有先後次第，貧窮者痛苦多，所以要先爲貧窮解苦；富者雖也有苦，但二者相較，其苦較少，因此要延後度化。

「樂讚人善，爲開涅槃」者，菩薩行四攝法，其中有「愛語」一攝，而「樂讚人善」是衆生最愛聽的愛語，衆生受讚以後，前作之善不失，並精進於未來之善。一切善法，即是入涅槃之因，涅槃門即爲善者而開。

凡修以上功德者，即可名之爲實義菩薩。

十六是：「所有技藝，欲令人學。見學勝己，生歡喜心。不念自利，常念他利，身、口、意業，所作諸善，終不自爲，恒爲他人，是名實義菩薩。」

「所有技藝，欲令人學」者，這是說菩薩要教衆生學技藝，以正業而活命，菩薩爲方便度衆生，應修具五明，即：內明、聲

明、因明、醫藥明、工巧明。其中「工巧明」就是技藝。菩薩以自己所學的工巧明教衆生修學。

「見學勝己，生歡喜心」者，是說菩薩見衆生學得的技藝，已勝過自己。這時候，菩薩應生隨喜功德的歡喜心，而不可生嫉妒心。

「不念自利，只念他利」者，菩薩一心度衆生，所以心中所念者是衆生如何得利，而不是心念自身利益。

「身、口、意業，所作諸善，終不自爲，恒爲他人」者，菩薩行身、口、意三業，都是清淨的善業，有善業就一定有善報，菩薩以此善業功德，迴向一切衆生，與衆生同受善報。菩薩所作，一切利他而不自利。

凡菩薩能修具以上所說的十六重功德者，就名之爲實義菩薩了。凡佛弟子修菩薩行者，都應該做一個名符其實的實義菩薩，而不要作一個混跡佛林的假名菩薩。

菩薩修實義，也有出家、在家的難易之分，佛陀說：

「善男子！菩薩有二種：一者、在家；二者、出家，出家菩薩爲實義菩薩，是不爲難；在家菩薩，是乃爲難，何以故？在家之人，多惡因緣所纏繞故。」

這一段與前面論菩薩修各種功德時，出家菩薩比在家菩薩要容易，修實義菩薩也是如此。在家菩薩要修成爲實義菩薩，較爲困難，因爲在家之人，多諸惡因緣纏繞，所以成就較爲困難，必須付出更大的努力，才能成就爲一位實義菩薩。

般若波羅蜜多心經

觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時照見五蘊皆空
度一切苦厄舍利子色不異空、不異色、即是空、
即是色受想行識亦復如是舍利子是諸法空相不
生不滅不垢不淨不增不減是故空中無色無受
想行識無眼耳鼻舌身意無色聲香味觸法
無眼界乃至無意識界無一明、無二明、無三
無老死、無生、死盡無苦集滅道無智、亦無得、以
無所得故菩提薩埵依般若波羅蜜多故心無罣
礙故無有恐怖遠離顛倒夢想究竟涅槃三世諸
佛依般若波羅蜜多故得阿耨多羅三藐三菩
提故知般若波羅蜜多是大神咒是大明咒是無
上咒是無等等咒能除一切苦真實不虛故說般若
波羅蜜多咒即說咒曰揭諦揭諦波羅僧揭諦
善提薩婆訶

乙酉夏五月改定

公定并書

清·八大山人手跡

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

佛元二五三七
公元一九九三
年九月一日出版

Printed in Hong Kong

智山智凌聞
敏金修又素
釋釋釋余釋
長印行輯
社督發編
承印
文采印刷公司



寧波阿育王寺