

《中論》對六界的觀察

劉嘉誠

龍樹《中論》第五品〈觀六種品〉，是對六界（*dhātu* 界）的觀察。為什麼會有此品呢？依清辨的解釋，認為外人引經說有六界所成土夫，以反駁論主前品（〈觀五蘊品〉）破「地等色因」體性非有乃是違反聖教，因此論主針對外人所救再闡明地等諸界無自性義，故有此品。¹ 另外，依月稱的解釋，則與清辨所說接近，月稱亦認為外人引經說補特伽羅依六界而有，欲以六界實有，成立蘊、處亦實有，故論主於〈六根品〉、〈五蘊品〉之後，次觀六界自性空。² 此外，吉藏認為此品與前品最後之偈頌有關，如說：「上〈五陰品〉末勸外人依空問答，外人便取空相，是故此品次破於〈虛〉空。」³ 可見，吉藏認為本品是延續前品末頌而來。

本品共 8 個偈頌，第 1 至 7 偈頌正觀六界性空，第 8 偈頌別釋妨難。其中就觀六界性空部分，第 1 至 6 偈頌廣破空界，龍樹分別從虛空非有、非無以破所知性及無實有的知虛空者以破能知性。⁴ 第 7 偈頌則類破餘地、水、火、風、識等五界，由此而顯示六界自性空。由六界自性空，因此蘊、處亦非實有，故外人不能成立其所救。

1. 正觀六界性空

外立：「六種各有定相，有定相故，則有六種。」⁵ 這是外人主張地、水、火、風、空、識等六界各有其絕對性質（定相），此一絕對性質是固有而不變的，譬如地具有固定不變的堅相，火具有固定不變的熱相，因此，由六界各有其定相，可推知六界各有其法體。⁶ 若六界是實有，則亦可成立五蘊、六處（前二品）亦實有。龍樹針對外人所主張，於本品闡明地等六界無自性義，以下龍樹先廣破空界，其次再類破餘五界。

1.1 廣破空界

1.1.1 破所知性

1.1.1.1 破虛空實有
本品第 1 至 5 偈頌，先破虛空實有論，如清辨釋，此係破說一切有部「實有虛空，是無為法。」⁷ 又如吉藏釋：「破毘曇、外道虛空是有。」⁸ 印順亦認為，這是破外道、有部之虛空實有論。⁹

龍樹對於虛空實有的論破，主要是從「能相」與「所相」之相互因待來論破。一切法都有能相與所相，「能相」(laksana)，即能表徵某物的特徵，相當於種類的共相，如人相、牛相等等。「所相」(lakṣya)，即能被相所表徵的某物，如某人、某牛等。以虛空而言，虛空的「能相」就是無礙性，虛空的「所相」就是虛空本身，依理，虛空與虛空乃是相互因待，不可分疏的，如果如外人主張虛空是實有的話，那就會有能相與所相離開相互因待的過失。以下龍樹分別從「舉能相破所相」、「舉所相破能相」、「能所相待破」等三方面進行論破。

1.1.1.1.1 舉能相破所相

(1) 明離能相無所相
頌曰：「空相未有時，則無虛空法；若先有虛空，即為是無相。」(5.1)

本頌上半頌正，明離相無空，下半破邪，舉離相有空之過。依吉藏的解釋，本頌係以兩難式論破他宗，亦即先以雙關徵問對方，汝宗所謂實有之虛空，是觀待虛空相而有呢？或是不觀待虛空相而有呢？「虛空相」如前述，是指虛空的「能相」，亦即能表徵虛空的特徵，也就是無礙性。¹⁰ 接下來再用兩難式論破他宗，如吉藏釋：「上半明空若待相，即墮無相；下半明空（若）不待相，便墮無相。進退失也。」¹¹ 「進退失也」，就是墮入兩難，意思是說，如果虛空觀待虛空相而有話，則虛空無有決定相，汝宗（虛空有決定相）即不能成立；反之，如果虛空不觀待虛空相而有話，則虛空將成為無相之法（無相之法有何過失詳如次頌）。我們將上述的兩難式簡示如下：

龍 如虛空觀待虛空相而有，則虛空無有決定相，汝宗即滅。
 龍 如虛空不觀待虛空相而有，則虛空將成為無相之法（具毀次頌）

(2) 釋離相有空之過
頌曰：「是無相之法，一切處無有。」(5.2ab)

此半頌解釋離空相而有虛空的過失，此過失即是一切法無不具有能相的，如果虛空可以離空相而有話，則虛空即非屬於一切法之一了，但這是有部他們所不能承認的，因為有部主張一切法包括有為法與無為法，而虛空則屬於無為法，因此有部怎會承認虛空非屬於一切法之一呢？此如吉藏之釋：「有二法攝一切法：一有為法、二無為法。有為法以生住滅為相，無為法以無生住滅為相，此二既各有相，是

故有法。虛空若無相，則非有為亦非無為，即無有法，故云一切處無有。何者？虛空是三無為中一，豈得非有為、無為耶？」¹² 吉藏這裡除指出一切法包括有為法與無為法，更進一步指出，有部也承認有為法與無為法都各有相，如有為法以生住滅為相，無為法以無生住滅為相，因此虛空若無相，則虛空將成為非有為亦非無為，但依據有部，虛空是三無為之一，故若如上述，虛空離相而有話，將導致虛空非屬於一切法的過失，這樣的過失顯然非有部所能接受。

1.1.1.1.2 舉所相破能相
外救：「先無相，後相來相。」¹³ 外人針對以上空宗的論破挽救說，虛空於色法未滅前可以是無相，但虛空相並非畢竟不存在，而是於色法謝滅後，虛空相再於彼處顯現。這如吉藏的解釋說：「空若畢竟無相，可得無法。（然）先雖無相，後相來相之，是故有相。以有相故，則復有法。」¹⁴ 可見，外人認為虛空相並非自始至終不存在，而是於色法未滅前先隱而不現，等到色法謝滅後再於彼處顯現，故我們就可知道虛空存在。然而，外人的挽救又顯示出另一個理論困難，此即無「挽救」（所相）卻有「虛空相」（能相）的存在，以下龍樹則以所相須為能相所因待來破斥自性有的能相。

(1) 明離所相無能相
頌曰：「於無相法中，相則無所相。」(5.2 cd)

此半頌明離所相無能相，意思是說，如果無有所相，則能相在什麼地方能夠顯現出來呢？如吉藏舉了一個例子說明：「（譬）如柱以圓為相，若無圓相，即無有柱，何所相耶？（如是）空以無色為相，若無無色，則無虛空，何所相耶？」¹⁵ 吉藏這個例子是說，就像我們須經由圓相而認知圓柱存在，可是若無圓柱，則圓相亦沒有對象（所相）可以讓圓相顯現，同理可知，我們須經由無礙性而認知虛空存在，可是由於前頌外人的實在論將導致虛空無有「無礙性」之能相，因此空宗這裡進一步指責他宗，若無有「無礙性」則無有「虛空」，若無有「虛空」，則「無礙性」也就沒有「虛空」，這個對象（所相）可以讓「無礙性」顯現了。換言之，相較於前頌顯示離能相則無所相，本半頌則從另一方面顯明離所相則無能相。

(2) 偏破能相

頌曰：「有相無相中，相則無所住；離有相無相，餘處亦不住。」(5.3)

本頌上半明有無二門能相皆不可得，龍樹這裡是以兩難式，就能相的先有或先無，論破能相都無從顯現。¹⁶ 第一難難其先無能相，則能相無可顯現，這是承前頌之破意，如果先無能相，則無所相，若無所相，則能相將無處可顯現，如青目舉牛相為例解釋說：「如有犖、牛角、尾端有毛、頸下垂鬚（鬚），是名牛相，若離是相，則無牛，若無牛，〔則〕是諸相無所住，是故說：「於無相法中，相則無所相。」¹⁷ 引文中舉牛相為例，譬如有犖、牛角、尾端有毛、頸下垂鬚這些特徵，名為牛的能相，如果離開這些特徵（能相），則沒有牛（所相）的存在，如果沒有牛（所相）的存在，則牛的這些特徵（能相）就沒有地方可以顯現；同理可知，如果先無虛空的無礙性（能相），則無虛空（所相），若無虛空（所相），則虛空的無礙性（能相）也就無處可顯現了，此即成立第一難。其次，第二難難其先有能相，則能相亦無可顯現，如青目釋：「有相中，相亦不住，先有相故，如水相中，火相不住，先有自相故。」¹⁸ 這是說，如果先已有能相，則不可能再有第二個能相於同一個對象（所相）顯現，譬如水先已有水的濕性這個能相，則火的熱性那個能相，就不可能在火中顯現；同理可知，如果虛空先已有無礙性這個能相，則不需另有無礙性為虛空作相，亦即無礙性不可能於先已有無礙性的虛空中顯現了，此即成立第二難。我們試將上述龍樹的兩難式簡示如下：

龍 若先無虛空無礙性，後欲顯現虛空無礙，譬如牛無牛角，牛豈能顯現牛角？
 龍 若先有能相，則欲顯現虛空無礙，譬如火無火相，火豈能顯現火相？

五界自性不可得，亦即前以虛空（所相）與虛空相（能相）之相互因待以顯示虛空無自性，今同理亦可以餘地、水、火、風、識（所相）與堅、濕、暖、動、了別（能相）之相互因待以顯示餘五界亦無自性，茲將餘五界之能相與所相之相互因待關係簡示如下：

能相：	堅	濕	暖	動	了別
所相：	地	水	火	風	識

外難：「世間人盡見諸法是有、是無，法何以獨與世間相違，言無所見？」³⁰ 外人的問難是說，依世間人所見，地、水、火、風、識五種是有，虛空是無，你們空宗為何說非有無，³¹ 若非有無，則與世人的共同見解相違背。

1.1.1.1.3 能所相待破
頌曰：「相法無有故，可相法亦無；可相法無故，相法亦復無。」(5.4)

本頌綜合上述，指出能相與所相二法彼此相互因待。上半頌明所相因待能相而有，能相無故，所相即無，亦即離能相無所相（如 5.1-5.2ab）；下半頌明能相因待所相而有，所相無故，能相即無，亦即離所相無能相（如 5.2 cd-5.3）。

1.1.1.1.4 結攝法破
頌曰：「是故今無相，亦無有可相；離相可相已，更亦無有物。」(5.5)
本頌上半頌之前，即結破能相無自性，所相亦無自性，因為如前所述，能相與所相這二法法是相互因待的，相待故無自性。下半攝法，如前述（5.2ab）一切法無不有相，因此現在就用能相與所相來攝一切法，由於能相與所相之自性不可得，³² 故一切法亦無有自性，此如吉藏之釋：「下半攝法者，上來破相，可相既盡，今以相、可相攝一切法…相可相既無，則一切法皆無。」³¹

1.1.1.2 破虛空實無
頌曰：「若使無有有，云何當有無？」(5.6 ab)

本頌清辨認為是破破部虛空無體論，³² 吉藏認為是「破《成論》虛空是無。」³³ 可見本頌主要係針對內教的虛空實無論。龍樹所用的方法是相待鬥破，意思是相待於「有」才有「無」，若無有「有」，則「無」無有可得之因亦無法安立，而上來已盡破虛空之「有」無法成立，因此虛空之「無」亦無法成立。如青目釋：「凡物若自壞、若故為地壞之有，無不自有，從有而有，是故《傷》言：「若使無有有，云何當有無？」³⁴ 依世間人的一般見解，事物的「無」，「有」壞名為「無」，因此事物必須先有，然後從有而變成壞滅，才名為「無」。準此，虛空之有或無也一樣，如果無有虛空之「有」，如何能有虛空之「無」呢？

外救：「以無有『有』，故『無』亦無，應當有知有無者。」³⁵ 上來已破虛空法，外人在是轉計有知空之人，吉藏認為這是成實論師的主張，如《成實論》說：「四大因空，識在其中，假名為人。」³⁶ 龍樹針對他宗的轉救，再破知空之人。
1.1.2 破能知性
頌曰：「有無既已無，知有無誰？」(5.6 cd)
此明所知既無，能知亦無。由於所知的虛空，依外人的主張，或是實有，或是實無，因此能知虛空者所認知的虛空，「應在破中，〔或〕應在無中」³⁷，然而，上來既已破虛空之有無，知虛空之有無者亦同理可破。此外，吉藏另就上述成實論師的主張，解釋龍樹本頌的破意，如說：「今檢空義不可得，即四大無所因。既無四大，識無依附，假何名為人？故上破能成之相，今破所成之人。」³⁸ 吉藏這裡也就能所相待破，不過吉藏並非就能知與所知之相待，而是就能成與所成之相待來破，也就是說，依於能成之六界而有所成之人，今能成之六界不可得一以破空故無四大所圍亦無識所依附，因此所成之人亦不可得。

本頌除破知空之人，另依印順之見解，認為其實還是破虛空，不過不是破外在客觀的虛空，而是說能知者的意識中也沒有虛空，亦即破離開所知別有內心本具的虛空。³⁹
1.2 類破餘五界
頌曰：「是故知虛空，非有亦非無，非相非可相，餘五同虛空。」(5.7)
本頌前三句結破虛空，「非有」結前第 1 至 5 頌明虛空非實有，「非無」結前第 6 頌上半明虛空非實無，「非相」結前第 2 頌下半至 3 頌明能相非自性有，「非可相」結前第 1 頌至第 2 頌上半明所相非自性有。末一句類破餘地、水、火、風、識等五界，皆如上破虛空自性不可得，同理亦可破餘

世出世間 掃地妙用 高明道

唐代古德若干著作中，諸如西明寺沙門釋道世的《法苑珠林·敬塔篇·故塔部》與《諸經要集·敬塔部·修故緣》、長安弘法寺沙門釋玄奘的《毗尼討要·難行訓誡章》及終南山沙門釋道宣的《四分律·勸修補闕行事鈔·諸雜要行篇》、《四分律》比丘尼鈔·雜要篇》，都引了一部《撰集百緣經》所謂「掃地得五功德：一者自除心垢，二者亦除他垢，三者除於憍慢，四者意伏其心，五者增長功德，得生善處」，十分有意思。常常聽學習佛法的朋友談到修行，感覺上容易有完全相反的立場出現——一個是閉關派，認定真正實修，非參加各種長短不一的閉關活動不可；一個是平時派，相信佛法的實踐跟清淨圍上的定課無關，而必須落實在日常生活上才算。除此之外，當然還有各種折衷的態度。

看到《撰集百緣經》的五功德說，覺得應該是主張生活即修行者所歡喜，畢竟掃地屬於普通人平常起居中的例行活動。不過，自不可斷章取義，忽略佛法思想的脈絡，以為只要掃地，一定獲得經裡講的功德。難道心不甘、情不願、悶悶繃著臉掃地，便成「自除心垢」等等？恐怕不會，甚至適得其反，徒增煩惱、惡業。就如同任何其他舉動一般，掃地的品質和意義是從動機來看的。換句話說，所發的心要以恭敬三寶或饑益眾生為基礎，方有功徳可得。倘若單單應付了事或屈於威權，拿起掃把又如何？

中國佛教古代學者中有位唐朝杭州華嚴寺的沙門大覺在其《四分律行事鈔》批》對「掃除五功德」的項目提出簡要的說明，認為「自除心垢」背後的道理為「外穢既遣，內迹方清」。實際上，這也應該包括第二項的「除他垢」，令人馬上聯想到大乘佛典裡「嚴淨國土」的表達方式，意思大概是說外在環境髒亂不堪的情況下，內心難以清淨，或者：要去除內心煩惱的污垢，不管是自己的或者他人的，環境的整理是先決條件。最低限度可以這樣講：環境會影響一個人的心理——四周清淨整潔，是有助於影響其中者內心世界的提升。至於第三、化解貢高我慢、驕傲自大的毛病，掃地因為拿著掃把得彎腰（「執拂卑躬」），所以有幫助，而第四、養成一個謙虛的態度，掃地之類的勞動多為身分卑賤者所從事，在進行時，自是採取低姿態（「降情下意」）。於是大覺總結最後一項，指出「具上諸緣」，就能夠「增長功德」，而「這因既積」，下一輩子就「生善處」，免於墮入苦趣。

可知，從學習佛法的角度來看，連掃地這種再平常不過的行為都可以正確成為今生來世的樂因。要注意的是：除了正確發心之外，迴向也不可忘記。明代編輯的《緇門警訓》記載了杭州淨慈寺守一法真禪師的掃地迴向文，或可參考：「以此掃地功德，回向法界眾生色塵清淨，塵清淨故，眼根清淨；根清淨故，眼識清淨；聲、香、味、觸、法亦復如是！又願一世界清淨，乃至盡法界、虛空界，皆悉清淨，同諸如來光嚴住持圓覺伽藍清淨覺地，永斷習氣淨、穢二邊，凡聖垢染一塵不立！如是願清淨，智亦復清淨！」發心的前行、掃地的正行、迴向的結行全都具足，便構成生活裡照顧此世有所增長、來生獲得安樂的易行法門。

DHARMA LIGHT MONTHLY

法光

第 319 期 2016 年 4 月出刊

法光 2016 暑期密集課程簡介

- 開課期間：2016/7/25~8/26（有五週、三週、二週、一週課程，週一至週五上課）
- 報名辦法：即日起受理報名，不拘學歷，免試入學，滿 10 人開班
報名表請自法光網站招生網頁下載（網址：<http://www.fakuang.org.tw>）
- 上課及報名地點：法光佛教文化研究所（105 台北市光復北路 60 巷 20 號）
Tel：(02)2578-3623；Fax：(02)2577-6609；E-mail：fakwang@gmail.com
- 學習期滿可申請修課證明，或給予「台北市民終身學習護照」時數認證。（缺課次數超過六分之一者不得申請）
- 課程名稱、任課教師、上課時間及課程簡介如下：

課程名稱	授課教師	課程說明	上課時間
梵文《善勇猛般若經》研讀	蔡耀明 教授 <small>(台灣大學教授、法光佛研所教師)</small>	本課程選取《善勇猛般若經》(Suvikr antavikr āmi-Pariprcchā) 的梵文本，相當於唐·玄奘翻譯的《大般若經·第十六會·般若波羅蜜多分》，循序漸進，藉以琢磨梵文能力，培養對梵文的運用能力，並且約略分析與討論其中的哲學內涵，透過經典的研讀，以從事佛教哲學的思辨。	7 月 25 日至 7 月 29 日共一週週一至週五 下午 2:00~5:00
實用藏語會話	丹增南卓 法師 <small>(甘丹寺拉然巴格西)</small>	本課程採全藏語教學，以拉薩日常口語為基礎，配合語法結構的講解，協助同學辨別口語和書面語的差異，引導同學模擬實境，開口練習，感受到藏藏文其實很容易。同時，也教授基礎佛法概念，將佛法名相應用於口語語法與句型，讓您輕鬆學會以流利藏語向上師請法，跟親友討論佛法。	7 月 25 日至 8 月 26 日共三週週一至週五 上午 9:00~12:00
進階巴利語	高明道 老師 <small>(法光佛研所教師)</small>	此次巴利語進階課程的閱讀教材以《中部》的契經為主，並參照其《注》，讓學員直接接觸修多羅和古德著作。課程目標在於培養學員對研讀巴利佛典的興趣，並加強對巴利佛典的理解力和掌握。上課時間，每日分成三個單元，每次包括已學內容的複習、討論以及新課的介紹、剖析與解釋，幫助學員在文、義兩個核心層次上都能收穫均衡。	7 月 25 日至 8 月 26 日共五週週一至週五 下午 1:30~2:30, 2:45~3:45, 4:00~5:00
基礎藏語	葉蕙蘭 老師 <small>(法光佛研所教師)</small>	◆本課程分四個單元： 1. 字母拼音——以拉薩音為主，練習發音、拼讀與連讀的原理。 2. 會話句型——通過基本句型，培養獨立造句的實力。 3. 文法虛詞——藉由基本助詞，貫穿文法結構。 4. 文選閱讀——閱讀散文並重，累積單字以及閱讀的經驗。 ◆以深入淺出的方式，兼顧理論與練習，讓台灣學子不必出國，就能培養藏文說、聽、讀、寫的能力。並於 7 月 18 日（週一）下午 2:00，前往法光 4 樓教室，學習藏文 30 個字根的影印一次個字母。	7 月 25 日至 8 月 26 日共五週週一至週五 下午 2:00~5:00 *7 月 18 日(週一) 下午 2:00
簡易佛教邏輯與應用	林崇安 教授 <small>(中央大學教授、法光佛研所教師)</small>	以中文分析傳統的因明論式以及生活中的推理應用，使學員迅速掌握佛教邏輯的實用面，課程中將廣舉經論和生活的實例。	8 月 1 日至 8 月 5 日共一週週一至週五 上午 9:00~12:00
進階藏文文法與經論選讀	張福成 老師 <small>(資深翻譯、法光佛研所教師)</small>	由於藏文的學習過程是經由字、詞、文的順序，因此在簡略初級的藏文文法學習完畢後，就有必要安排短篇文章的閱讀練習，目標是讓學習者學會將來會使用的常用詞彙，且也再深入熟悉文法，為將來深入的藏文學習奠定堅固的基礎。本課程針對此教學目標，特別選擇藏文《中觀根本論》等佛典，經由豐富的佛學詞彙與文法的分析，希望為學習者奠定此後自己閱讀經文的基礎。	8 月 8 日至 8 月 26 日共三週週一至週五 下午 2:00~5:00
藏文正字學與會話	丹增南卓 法師 <small>(甘丹寺拉然巴格西)</small>	「正字學」是西藏傳統教育的重要基石之一。藏語文有許多同音異字，要避免錯別字，學會字詞的正確拼法、意義及用法，「正字學」是最佳的指引。本課程採全藏語教學，透過生活化例句講解，傳授西藏傳統「正字學」，並帶領同學練習造句及會話，瞭解不同字詞的書面語用法與口語用法的區別，在熟習字詞拼法及用法的同時，自然養成聽力與會話能力。	8 月 15 日至 8 月 26 日共二週週一至週五 上午 9:00~12:00

2016 年讚念長老內觀禪修指導行程

【本刊訊】享譽國際的泰國禪修大師讚念長老（在《當代南傳佛教大師》一書中，著譯為阿婆朱連）再次應邀來台分享他的內觀經驗。長老生於 1936 年，是今日泰國南部

- 大溪內觀禪林**
時間：5 月 25 日(週三)下午 1 時半到 4 時。
5 月 27 日(週五)下午 1 時半到 4 時。
5 月 17 日(週五)下午 1 時半到 4 時。
6 月 18 日(週六)上午 9 時半到 下午 4 時半(一日禪)。

地點：桃園市大溪區福安里十鄰頭寮 12 之 5 號
電話：03-388-2428

- 中央大學中正圖書館 2 樓視聽室**
時間：5 月 26 日(週四)下午 1 時半到 4 時。
地點：桃園市中壢區中上路 300 號

- 法光佛教文化研究所**
時間：5 月 29 日(週日)下午 1 時半到 4 時。
地點：台北市松山區光復北路 60 巷 20 號
電話：02-2578-3623

- 台北市中佛青**
時間：6 月 1 日(週三)下午 2 時到 4 時半。
地點：台北市中山區長安東路二段 78 號 2 樓
電話：02-2508-2427

- 台北市八蚌講修法林**
時間：6 月 2 日(週四)晚 7 時到 9 時。
地點：台北市大安區復興南路一段 253 巷 8 號 2 樓之 3
電話：02-2755-6820

- 台北市德祺書坊**
時間：6 月 8 日(週三)晚 7 時到 9 時。
地點：台北市中正區重慶南路一段 61 號 6 樓
電話：02-2375-2611

- 南山放生寺**
時間：6 月 4 日(週六)上午 8 時半到下午 5 時(一日禪)。
6 月 5 日(週日)上午 8 時半到下午 5 時(一日禪)。
地點：新北市中和區志孝街 108 號
電話：02-2942-1997


- 中壢泰國廟**
時間：5 月 28 日(週日) 下午 1 時半到 4 時。
6 月 19 日(週日) 下午 2 時到 4 時半。
地點：桃園市中壢區中北路二段 103 巷 3 號
電話：03-468-3930

●**報名一日禪**：insights.tw@gmail.com
(03-485-2962 王先生)

免費贈閱，敬請助印

第 319 期要目

紫柏詩偈研究
梵語《八千頌般若波羅蜜多經·塔供養品》前半部譯注與研究
《中論》對六界的觀察



國內郵資已付
台北郵局許可證
台北字第 5132 號

禪宗發展到明代，產生呵罵佛祖、離經叛教……等弊端，在王陽明心學影響下，更有心學之狂禪產生，加上當時對佛教施行度牒販賣，使得出家成為逃避徭役之途徑，僧侶素質日漸低落，另外僧侶隔絕、限田的政策以及官府豪奢對寺廟僧院的剝削，使得佛門衰敗，法道陵夷。在此背景下，紫柏興起重振佛門之大志，為了對治「商量學解」的狂慧與「痴守一槓」的痴禪暗證，紫柏承繼蘇軾自惠洪一系的文字禪思想，再次辨明綱宗以及對禪教一致的提倡，也就是以經教聖言量來引導學人，而非盲目修行，表現在具體的作為上就是募刻方冊《大藏經》以及《傳燈錄》的續修。

雖然紫柏身為出家僧侶，但他熱心經世，深感明代百姓所受碾稅之苦，因而大聲疾呼廢除碾稅且不顧自身安危，多次於京師奔走督救獲罪之居士、法侶，從他自言的「生平三大負」就可知紫柏一生懸念於佛門之興復與碾稅之停罷，他可說是積極傳法、救拔眾生之菩薩。

由於紫柏文字禪的再倡，挽救了當時叢林游談無根、捨棄經教的禪學流弊，使得明末佛教復興得以由經典重新出發，一方面擺脫狂禪所帶來不修經教的流弊，另一方面也帶動了僧人從事詩文創作的風氣，而當時文人也普遍以佛教居士自居，可以說文人和僧人界線已逐漸模糊。我們從紫柏與文士的往來互動中，發現其詩才頗受肯定，因此本文嘗試從文學之角度切入，一窺其詩偈之內涵與特色。

第一章「緒論」，首先說明研究旨趣、動機、範圍與方法，並將前人研究成果進行歸類整理；其次以歷史研究之角度，就紫柏詩偈之創作背景作一探析與爬梳，嘗試釐清紫柏與晚明文壇及教界所處的時代地位，其內涵可分為文字禪再倡及在此背景下所提之再振綱宗與承繼前人思想，另外，紫柏與僧俗互動之討論也是本章研究之重點。

第二章「紫柏大師傳略」，首先將紫柏生平經歷分為成年前期、青壯年、暮年三個時期，並就其人格特質與生平事蹟作一連結。首先，紫柏成年前期個性剛烈正直、任俠好義，與明覺禪師的相遇不僅開啟了紫柏修行的道路，也改變了紫柏一生的命運。接著，青壯年期的紫柏實是復興佛門的勇猛豪傑，他行腳遊方，參訪名山聖賢，並以復興佛寺及復刻《大藏經》為弘法職志，盡畢生之力，努力推行，使得當時宗風為之一振。最後，暮年時期的紫柏忠義慈悲，面對明末政治的紛擾、百姓疾苦以及教界之傾頹，提出「老慾不歸」、「碾稅不止」、「傳燈未續」的平生三大負，不僅可看出紫柏對出世、人世都懷抱著捨我其真的使命感，也讓人一窺當時社會真實景況。值得注意的是，紫柏暮年受「妖書事件」牽連而入獄，除了是因為其好惡分明的性格，得罪不少權貴官宦而受到污陷之外，也說明了當時政治的紊亂，紫柏為弘揚教法而涉入糾葛，受到牽連似乎也成為不可避免的結局。

第二章除了對紫柏生平作一介紹外，還有對紫柏著作《長松茹蒺》、《紫柏尊者全集》、《紫柏尊者別集》之編纂經過、篇章內涵、版本異同加以說明與介紹。可以說《紫柏尊者全集》、《紫柏尊者別集》是匯整紫柏資

2015 如學禪師佛教文化博碩士論文獎學金得獎論文摘述

紫柏詩偈研究

吳珮瑄

彰化師範大學國文學系碩士

料最完備的記錄，是紫柏為世人所留下之文字般若以及指引迷失眾生之津梁。

第三章「紫柏詩偈內容分析」，運用歸納分析與文獻研究之方法，將紫柏詩偈內容分為禪述詩、禪理詩與禪趣詩三個面相，並加以說明賞析。首先是吟咏與佛教相關之人、事、物的禪述詩，其內容包含紫柏之師友交遊、巡禮遊方以及題詠詩三個部份，詩歌風格於閒適寂靜之外，轉而為蕭瑟孤寂；其次是闡揚教義的禪理詩，內容多采了頌古、偈語、歌行以及其它詩作，其風格平易直捷，立論精悍；最後是禪機充滿，渾然天成的禪趣詩，內容包含了田園山居、研教修禪、物我兩忘之體悟，其風格自然沖淡，空靈寂靜。

第四章「紫柏詩偈意象分析」，將紫柏詩偈中的意象作一歸納，可分為天文氣象、江河湖海、山巒岩石、禽獸水族、花草樹木、器物工具六大類。其意象表現手法細膩，觀察深刻，將一種物以多種面相呈現，賦予意象多采之深蘊。此外，其意象組合多元，層層疊用，運用手法靈活絕妙，營造出詩歌蘊藉委婉之情韻，帶給讀者無限之想像。最後，紫柏詩偈中之意象，頗富有宗教性意味。一方面是為達宣教之目的，另一方面則是「以禪入詩」之具體實踐，其中更有大量的自然山水意象，裏面包含人生旅程的一種記錄，以及藉著對自然物象之觀照來體悟佛性，呈現出禪宗空靈之氛圍，並透過自然界中的景物，暗示了觸動靈思的玄妙體悟。

第五章「結論」，首先為紫柏在明代佛教史以及文學史之地位與成就作一定位；其次從紫柏詩偈之風格、內容、技巧以及意象安排角度切入，以多重視角審視紫柏詩偈之內涵與特色；最後為紫柏其人作一總體評價。我們歸結紫柏在明代佛教史之地位與成就可以分為以下幾點：

一、文字禪再倡

紫柏為了改革明代游談無根、籠統、支離以及心學之狂禪……等禪學流弊，重振綱宗，再倡文字禪，並提出叢林盲師七大錯之批判，不僅使得蘇軾及惠洪重新受到重視，也將禪轉為禪教一致、智證雙弘的修學取向，繼之而起的藕益旭智禪（1599-1654），更沿續了紫柏文字禪之主張，提出觀照、文字、實相皆為一體之概念，¹可以說紫柏為明末佛教之改革拓展出一條發展路向，也帶動了佛教興復之趨勢。

二、具體之實踐

身為晚明四大高僧之紫柏，其重要性在於在衰弊的晚明叢林中，成為一股積極活力的改革清流，以立論作詩及僧俗交遊來達到宣教之目的，並具體實踐於修行之中。首先是對佛寺之興復與整頓，為當時佛門燃起重生之希望。接者是《大藏經》之刻印，

其人之真誠熱切，頗能感動人心。

最後，紫柏除了對文字般若有所詮釋外，他針對圖相般若亦有發揮，對於法相、畫贊的題咏，使得圖文相得益彰，其藝術的表現手法，更加突顯紫柏詩才之卓越。

三、技巧上

首先，其歌行體句式靈活，頗多長篇，善用史例，以「君不見」、「又不見」、「殊不知」層層議論，說理條分縷析，文字淺白，但仍蘊含深意。其二，其頌古詩善於翻新立意，字句質樸厘俗，運用提問，升起疑情，以期學人發明本心。

其三，紫柏偈語大多篇幅甚長，主要是為了闡揚佛理而明其故實，語言淳厚，思路清楚明晰，多以諄諄口吻，囑咐叮嚀，教化眾生。

其四，紫柏詩歌意象安排巧妙，用字鮮明，鎔鑄理於詩中，與自然彙與觀點，但最後還是以佛教為依歸，一語中的，引發學人深度思考，常用反詰之語作為結論，不答而理自明矣！

本文嘗試藉由對紫柏詩偈作分類、歸納、整理、賞析並參照紫柏生命經歷、求道過程、時代背景以及思想內涵來一窺其詩偈風貌，除了解紫柏如何以禪入詩以及他在明代叢林論詩風尚中所扮演的角色之外，更呈現了紫柏自身對文字般若實踐的多樣性，他展現出現不凡的文學造詣，並非一般山僧野叟之流，故能與士大夫酬贈唱和，也能一窺明代詩禪交涉之情況。礙於筆者學力有限，紫柏詩偈仍有許多面相可待學者方家進行討論研究，如紫柏詩偈的修辭技巧、聲律美學、意象表達、性相會通……等，可為紫柏詩偈之內涵作更全面且深入的解讀。

另外，我們考察紫柏詩偈內涵，可發現以下幾點特徵：

一、風格上

質樸的語言是紫柏詩偈的共同特色，但主題取材的不同，詩偈風格因而有些許差別。首先，紫柏禪趣詩取材自然，不特意造作，表達出閒適恬靜之心境。且紫柏超塵出俗，襟懷淡泊，不離琢字句，天機洋溢，風格沖淡，加上紫柏本身的僧人身份，使作品中富含禪宗空靈的精神氣蘊，他在詩中所描繪的自然景色是空靈而靜的。我們歸納紫柏之禪趣詩，其中呈現出自然沖淡，空靈寂靜之美感。此外，在紫柏禪述詩中，由於個人情感的勃發、人生之感慨以及面對事物虛幻殘敗所產生之自我觀照，其詩歌風格多了寂寞清淒之感。而禪理詩之作，其目的是為了宣揚佛法，闡釋教義，文字淺白，辭直義暢，條分縷析，其風格平易直捷，立論精悍。

二、內容上

紫柏其文風格簡潔，然寫景抒情亦有佳作，融情於景，情景交融，或是呈現出山居生活的一派和諧、天真任運、禪機充滿；或是對友人的不捨、哀悼；或是對名山勝景的遊方感慨；或是對法像、山水古蹟之題詠，其創作紛采多姿，引人入勝。

除此之外，紫柏在詩偈中也展現出對佛法傳承之關注與法道陵夷之憂心，對於同道法侶總是不忘提點，對於後學弟子更是關懷之情溢於言表，雖然禪風嚴峻，為人剛烈，但從詩偈內容中看出紫柏的真摯情感，不難想見為何紫柏交遊廣闊，上達官貴族，下至平民百姓，贏權而景從，

感謝

諸位大德發心贊助

敬祝

福慧增長

30000 元	袁淑真
10000 元	金承琳
6000 元	陸品光電許美鈴
5000 元	賴其里
3000 元	智光禪寺一心會楊劉淑蓉郭王秋玉郭麗卿

2500 元	黃有為林中栢張昌邦鄭文鋒
2000 元	李鈺彬蕭林煒珠李元凱張坤灶蔡李芳蓮王良一
1600 元	黃本元林翠珠
1200 元	賴淑卿黃永政

500 元	銓品創光電吳佩璇許萬藏涂文壁張平張果為劉美琦張正杰
300 元	童吉雄
200 元	陳亭貴

500 元	昭慧法師性海法師謝明珠蔡振發鍾聯禧楊薪林黃慧真顏晉恆李御傑謝健華鄭上門倪冬梅鄭上湖施宜君劉紫芳姚向榮顏王珍珍林耀旭吳樸森蔡高森香吳青霖葉進貴葉宏宏郭志生林映廷
--------------	--

300 元	童吉雄
200 元	陳亭貴

- ¹「觀照、文字、皆實相也。實相、觀照，皆文字也。文字、實相，皆觀照也。當體實相，當體文字，當體觀照。……嗚呼！已悟實相者，容可不藉文字，未達實可者，寧容不勤觀照哉！已深觀照者，知無實外之文字，未精觀照者，安知文字中之實相哉！雖然不知文字之實相，而實相未嘗不即文字也。」〔明〕滿益大師著，古歡門人成時編輯：《勸持大佛頂經序》，《靈峰宗論》（台北：佛陀教育基金會，2007年6月），卷6之2，頁693。
- ²〔明〕紫柏著，德清校閱：《龍泉別眾示》，《紫柏尊者全集》，卷7，頁750-751。
- ³〔明〕德清：《達觀大師塔銘》，《紫柏尊者全集》，卷首，頁633。



本文研究主題是梵語《八千頌般若波羅蜜多經·塔供養品》前半部譯注與研究，主要文獻以《八千頌般若經·塔供養品》與漢譯七傳本為依據，探討〈塔供養品〉中的思想內涵。在研究主軸上，分成二方面進行：首先，對梵語《八千頌般若經·塔供養品》前半部進行中文翻譯，並比對所有的傳本。其二，以梵漢原典對照譯注為基礎，進而論述其《八千頌般若經·塔供養品》中，供養佛塔與供養經卷之間思想演變的相關討論。

筆者欲藉由《八千頌般若波羅蜜多經·第三供養波羅蜜多塔能持無量功德品》（以下簡稱《八千頌般若經·塔供養品》）說明大乘《般若經》的教說，並非憑空而來，《般若經》是承續早期《雜阿含經》的教說，以《雜阿含經》理論教說為其基礎，並再加以開展與延伸出菩薩道的修學。〈塔供養品〉將供養經卷地位提高到供養佛塔之上，這背後所依據的理論可能是沿用早期《雜阿含經》三寶教說。〈塔供養品〉所欲闡述般若波羅蜜多的功德就如同三寶功德，般若波羅蜜多有種種功德，還指出「法重於佛」的思想，並開啟佛化身的端倪。

〈塔供養品〉整品內容思想意涵，主要為：提出供養經卷背後的理論依據是以延續早期三寶教說。從三寶的法寶開展出經卷地位提高於佛舍利之上，這也影響對於後來建立供養佛舍利與供養經典所擺設位置的先後次序的重要性。

在「塔供養」興盛與禮儀鼎盛的风氣下，《八千頌般若經》的編集者提倡新的供養方式，以對般若波羅蜜多經卷的供養取代對佛塔供養。從供養佛塔與供養經卷的較量功德中，說明供養經卷的地位是高於供養佛塔，聲律美學、意象表達、性相會通……等，可為紫柏詩偈之內涵作更全面且深入的解讀。

從早期經典教說佛弟子們要時時憶念三寶的功德，隨著平時所養成的習慣，即使遇到突發狀況或有危難時，還是會自然而然地生起三寶的憶念。³三寶的功德力對佛弟子們有著保護的作用，能帶領佛弟子們朝向安樂處。而般若波羅蜜多就有如與三寶同樣性質的功德力。三寶是佛弟子們的庇護所、避難所。皈依三寶就如同回到母親的懷抱，那樣讓人感到安心、安全。〈塔供養品〉依著這樣的概念來闡明說有般若波羅蜜多經卷的地方就是眾生的庇護處、避難處。憶念般若波羅蜜多對眾生而言有保護的作用，因為般若波羅蜜多有大威德力，它是大明咒、無上咒，是超越世間的所有咒語。

〈塔供養品〉以佛圓滿莊嚴色身及佛入滅後的佛舍利做為佛寶；成為佛寶顯現於世間是因為諸佛如來修學般若波羅蜜多，證得一切智智來成佛道，此是依於般若波羅蜜多法寶而來；如此殊勝的法寶是能引領人們朝向解脫、成佛的契機，為了能讓般若波羅蜜多法流傳世間，大乘佛法久住於世，宣傳般若波羅蜜多者也就擔任其法師的角色，代佛宣寶。並以法寶為導，貫穿於佛寶與僧寶中，佛寶與僧寶的功德皆源於法寶而來，依此理路開展出〈塔供養品〉的「法重於佛」說。

此外，〈塔供養品〉除了巧妙運用三寶教說將佛圓滿相好身與佛舍利做為是佛寶，般若波羅蜜多是代表佛，而且所指的又不限於歷史上的釋迦牟尼佛。這些內容是真正能代表普遍佛的內涵，也就是後來發展的法身說。從〈塔供養品〉內容的論述中理解，〈塔供養品〉已經有故意分化佛的肉身與佛的內在智慧或他所證悟的法的內在意涵。其目的可能藉由這樣方式的敘說，開啟對佛色身與正法的重新思考。探究其根本圓滿莊嚴的佛身是源於修學般若波羅蜜多法而來，若恭敬、供養佛寶，那麼成為出生佛寶的母親，般若法寶更是值得被重視。從〈塔供養品〉中，可看出這樣的脈絡：從塔供養中發展出「法是重於佛」的思想，主要是從「如來」不是因為這個圓滿的相好身而被稱為「如來」，他是因為證得一切智智而被稱為「如來」。如來的一切智智是由般若波羅蜜多所出生，如來獲得這個具體的圓滿相好身，是因為般若波羅蜜多的善巧方便。並且佛陀獲得的圓滿相好身，是由於一切智智以般若波羅蜜多為因，它的性質是以一切智智為依止。佛陀圓滿相好身是所有眾生的佛塔，是值得恭敬、禮拜、尊重、愛敬、供養。所以，佛陀的圓滿色身受到供養讚嘆，並且佛陀入滅後，他的舍利也受到供養讚嘆。然而，供養般若波羅蜜多經卷是比供養佛舍利塔，獲得更多的功德。從這樣的說法來看，《塔供養品》已經有故意分化佛的肉身與佛的內在智慧及他所證悟的法的內在意涵。在《舍利品》也有相關主題的論述。佛陀問帝釋天：「若有滿闍浮提的佛舍利和般若波羅蜜多經卷二者，你要選那一個？」帝釋天回答說：「當取般若波羅蜜多經卷。」因為般若波羅蜜多才是如來的教導，為如來的真正身體。⁴從對塔供養轉化成對經卷供養的過程中，連帶地影響後來對於佛身的觀念，造成佛身的分化。

再說，〈塔供養品〉敘述供養經卷與供養佛塔比較的段落是為了指出般若波羅蜜多法的內涵，由於有般若波羅蜜多法寶的出現，才有做為佛寶的具體圓滿顯現者與成為僧寶的宣說者及流布者。循此這樣的脈絡理解下，處在供養佛塔興盛時期的〈塔供養品〉是以般若波羅蜜多為其核心主軸所開展出：將做為法寶的經卷是比成為佛寶的舍利還要殊勝，功德更為廣大。其原因是：三世諸佛皆是修學般若波羅蜜多而圓滿成就。般若波羅蜜多才是真正做為佛陀的本質，就如母親一般，般若波羅蜜多能生出過去、現在、未來的諸佛如來。這也是般若波羅蜜多比佛舍利塔更讓人尊重、恭敬、供養的理由。從這個物理形態的佛發掘出背後真實的佛陀，而這個超越物理形態的佛陀，就是般若波羅蜜多。⁵佛的圓滿功德是由般若波羅蜜多而來，因為有般若波羅蜜多才

有證得一切智智的可能；因為一切智智，才有圓滿覺悟的佛陀出現於世。

此外，〈塔供養品〉除了巧妙運用三寶教說將佛圓滿相好身與佛舍利做為是佛寶，般若波羅蜜多是代表佛，而

2015 如學禪師佛教文化博碩士論文獎學金得獎論文摘述

梵語《八千頌般若波羅蜜多經·塔供養品》

前半部譯注與研究

釋宏順

佛光大學佛教學系碩士

且所指的又不限於歷史上的釋迦牟尼佛。這些內容是真正能代表普遍佛的內涵，也就是後來發展的法身說。從〈塔供養品〉內容的論述中理解，〈塔供養品〉已經有故意分化佛的肉身與佛的內在智慧或他所證悟的法的內在意涵。其目的可能藉由這樣方式的敘說，開啟對佛色身與正法的重新思考。探究其根本圓滿莊嚴的佛身是源於修學般若波羅蜜多法而來，若恭敬、供養佛寶，那麼成為出生佛寶的母親，般若法寶更是值得被重視。從〈塔供養品〉中，可看出這樣的脈絡：從塔供養中發展出「法是重於佛」的思想。透過隱晦未顯的這樣說法成為後來佛色身與法身的二身說的萌芽思想，開啟佛化身的端倪。

此外，〈塔供養品）並非有貶抑供養佛塔之說，反而更為供養佛塔提出理論根據，說明佛塔值得被供養的原因是佛陀的色身是做為一切智智的依止。而將供養經卷地位提高於供養佛塔之上是由於諸佛如來圓滿莊嚴色身是修學般若波羅蜜多，證得一切智智而來。般若波羅蜜多為諸佛之母，為佛陀的一切智智、圓滿證悟的原因與本質。因此，對於重於法的《般若經》是推崇對經卷的供養，將供養佛塔轉化成供養經卷。

此外，在〈塔供養品）的僧寶教說，是藉由「法師」的角色做為法身的延續。《般若經》編輯者接續早期三寶教說，將能受持、讀誦、教導、教示、教授、宣揚般若波羅蜜多教法的善男子、善女人做為「法師」，並說為是三寶中的僧寶。在主流佛教中，不分在家或出家，只要有修有證的聖者皆可堪為「僧寶」，而所謂「法師」，原指精通佛法，傳授佛法於人，能善為他人解說、教導佛法義理的人，並還能引導、解決行者於修行上所遇到的各種問題。然而，從〈塔供養品）所示的「法師」系指只要說是能受持、讀誦，宣說般若經法的善男子、善女人，就可擔任「法師」這個角色。在此，〈塔供養品）中，所要強調的「法師」是做為法身的延續，而僧寶則是擔任起正法久住，流傳佛法的角色。在此，〈塔供養品）將早期教說的僧寶轉換成修學、受持、讀誦、宣說、教授般若波羅蜜多法師，主要是這些法師能擔任起令般若波羅蜜多經的流傳，讓般若波羅蜜多法久住於世間而不消滅，由此理由說為是僧寶。

最後，對於〈塔供養品）「功德」思想概念，從最早期的識本《道行》中，並未出現「dṛṣṭadhārmika guṇa」現世功德的詞語，或許識本的底本才是「guṇa」，雖說早期三傳本是經文內容、結構較為相似。然從蜚本所譯的「現在功德」來看，其碑本的底本可能已經有「dṛṣṭadhārmika guṇa」一詞，而到了什本更將「現世功德」一詞固定化，廣為沿用。

其 guṇa、punya、anusāmsa、dṛṣṭadhārmika guṇa 等詞在〈塔供養品〉的使用情形；guṇa 是其本身所包含的「德」，有著般若波羅蜜多內在

德的性質；punya 是修行者透過實踐所產生而累積的「德」；anusāmsa 是形容般若波羅蜜多有這樣的利益、功能。然而，在〈塔供養品）中，dṛṣṭadhārmika guṇa 跟 punya 一樣，為修行者踐行所獲得的「德」。雖然，punya 和 guṇa 通常在漢譯，都兼翻為「功德」、「福德」、「福」、「德」。二者用法非常相近而難以區分，但若要勉強說明，punya 和 guṇa 還是有著微細的差異，punya 所含蓋的範圍是比 guṇa 來得廣泛，但 guṇa 也有另外不同的意思，如有特質的意思。

對於「現世功德」一詞，梵語「dṛṣṭadhārmika guṇa」，在〈塔供養品）中是常見又熟悉。然，在漢譯最早所翻譯的《道行般若經》裡，卻找不到「現世功德」的詞語。「現世功德」的具體內容描述各個傳本都有，但「現世功德」一詞是到鳩摩羅什的《小品般若經》中才經常被使用而固定下來，之後的傳本也採用並廣為流傳「現世功德」的利益，或許是因應當時時代人民所期待，並且能吸引他們所興起的現世利益說，重於當下利益的實現。

總括而言，在「塔供養」興盛與禮儀鼎盛時期，有別於先前的主流佛教不允許造聖人像的規範。隨著佛像的出現，弟子們對佛的懷念更加深刻，透過禮拜佛像，供養佛塔來做為佛弟子們對佛的思念與景仰。在這樣的風氣下，《八千頌般若經》的編集者提倡新的供養方式，以對般若波羅蜜多的供養取代對佛塔供養。

對於書寫般若波羅蜜多做成經卷來供養，將供養經卷地位提高到供養佛塔之上，這背後所依據的理論是延續早期三寶教說，其根據早期教說的憶念三寶，三寶為避難處等說法轉換成憶念般若波羅蜜多，般若波羅蜜多的供養經卷思想教說。從〈塔供養品）的供養佛塔與供養經卷的教說理路，以般若波羅蜜多法寶為其核心，貫穿佛寶與僧寶。將經卷法寶提高於佛舍利之上，這樣的觀點也影響了後來建立供養佛舍利與供養經典的擺設先後次序的重要性。

- 《雜阿含經》：「若比丘住於空閑、樹下、空舍，有時恐怖，心驚毛豎者，當念如來 事及法事、佛事……」如前廣說。「念如來事、佛事、僧事之時，恐怖即除。」諸比丘！過去世時，釋提桓因與阿修羅共戰。爾時，帝釋語諸三十三天言：「諸仁者！諸天阿修羅共鬪戰時，若生恐怖，心驚毛豎者，汝當念我伏藏之處。念彼幢時，恐怖即除。」如是。比丘！若於空閑、樹下、空舍而生恐怖，心驚毛豎者，當念如來：『如來、應、等正覺，乃至佛世尊。』彼當念時，恐怖即除。」CBETA, T02, p255 a26-b13.
- 《雜阿含、930 經》提到：「有天，摩訶男來到佛所，向佛說：『世尊！毘羅羅衛國是一個安隱豐樂、人口眾多、富麗的國家，街道上充滿著人潮。我每次走在路上常遇上奔狂的象和馬，在這種危險恐怖的情況下，我常常會忘了對佛、法、僧的憶念。因此，我內心這麼想：若我死後，我會投生到哪裡呢？』佛告摩訶男說：『你不用懼恐。就像大樹一樣，當大樹被砍斷時，它是朝向平時所傾的方向倒下。你也是如是的，你已經長時修習憶念三寶，心意識久遠以來，為正信所熏，安為、施、聞、慧所熏，你必能往向安樂處。』」CBETA, T02, p237b22-c8.
- CBETA, T08, p545a04-26.
- 《楞山雄一》，〈般若思想生成的生成〉，《講座大乘教 2：般若思想》，頁 54。
- 《楞山雄一》，〈般若思想生成的生成〉，《講座大乘教 2：般若思想》，頁 52。