



明内

集漢穀城刻石字





◁青銅鍍金阿閼佛立像



《解深密經》要義說(上)

濟群

庚午春以來，筆者擔任《解深密經》課程的講授，在授課過程中，認真研讀了圓測《解深密經疏》，並其他瑜伽論典，對該經重要思想，一一都作了探討，寫下一些心得筆記，現將它整理出來，敬請大德們指教。

一、淨土莊嚴

淨土是佛教重要理論之一，佛教中有淨土宗專談淨土；其他宗派也談淨土，唯識宗就是一例，在本經《序品》說到如來講經處所時，有十九句經文描述淨土的殊勝莊嚴，依親光《佛地經論》釋，為顯示淨土的十八種圓滿^①。對照經文：

住最勝光曜七寶莊嚴，放大光明普照一切無邊世界（顯色圓滿），無量方所妙飾間列（形色圓滿），周圓無際其量難測（分量圓滿），超過三界所行之處（方所圓滿），勝出世間善根所起（因圓滿），最極自在淨識為相（果圓滿），如來所都（主圓

滿），請大菩薩衆所雲集（輔翼圓滿），無量天、龍、藥叉、健達縛、阿素洛、揭路荼、緊捺洛、莫呼洛迦人非人等常所翼從（眷屬圓滿），廣大法味喜樂所持（任持圓滿），現作衆生一切義利（事業圓滿），蠲除一切煩惱纏垢（攝益圓滿），遠離衆魔（無畏圓滿），過諸莊嚴如來莊嚴之所依處（住處圓滿），大念慧行以為遊路（路圓滿），大止妙觀以為所乘（乘圓滿），大空無相無願解脫為所入門（門圓滿），無量功德衆所莊嚴，大寶華王衆所建立大宮殿中（依持圓滿）。

十八圓滿體現了唯識經論的淨土觀。唯識宗的核心思想是：三界唯心，萬法唯識。凡夫衆生由於有漏妄識，而產生雜染三界，佛土的清淨莊嚴，則依殊勝的無漏種為因，如來淨識為體相，由如是因招感如是果。

以十八圓滿顯示淨土莊嚴，還見於《攝大乘論》，該《論》是引自《菩薩藏百千契經》，論中又說明淨土四德：一向淨妙、一向安樂、一向無罪、一向自在^②。體現淨土的功德殊勝。

本經又說到淨土與穢土的不同。如經中《如來成所作事品》說：

曼殊室利菩薩復白佛言：世尊，諸穢土中何事易得，何事難得？諸淨土中何事易得，何事難得？佛告曼殊室利菩薩曰：善男子！諸穢土中八事易得，二事難得。何等名為八事易得：一者外道，二者有苦眾生，三者種姓家世興衰差別，四者行諸惡行，五者數犯尸羅，六者惡趣，七者下乘，八者下劣意樂加行菩薩。何等名為二事難得：一者增上意樂加行菩薩之所遊集，二者如來出現於世。曼殊室利，諸淨土中，與上相違。當知八事甚為難得，二事易得。

這是將淨土與穢土進行比較。淨土與穢土的情況截然相反，以顯示淨土的優越。

唯識家說到佛的身土：有法性身土、自受用身土，他受用身土及變化土四種差別。佛陀的自性身依法性土，自受用身依自受用土，他受用身依他受用土，變化身依變化土。而法性等三土唯淨無穢，變化土通淨及穢。法性土依真如理為體，具足恒沙功德；自受用土是大圓鏡智相應淨識，純淨無漏種子所現，此但自利；他受用土是平等性智大慈悲力，隨於十地菩薩所宜變為淨土；變化土是依成所作智，隨未登地有情所通化為佛土，或淨或穢。此土就佛所變唯是無漏，若就有情所變，通有漏及無漏^③。

十八圓滿的淨土，是佛陀宣說本經的處所，它在四土中究屬何土所攝呢？真諦譯的《解節經》，認為是化身如來在穢土中說；本經及《深密解脫經》同謂受用身在淨土中說。圓測《疏》引《佛地經論》釋說經身土：一變化身住變化土說，二受用身住受用土說，三釋迦牟尼說此經時，地前大眾見變化身居穢土為其說法；地上大眾見受用身居淨土為其說法，所聞雖同，所見各別^④。測《疏》取第三說例同此經，這種解釋還是比較合理的。

內明

第二三四期目錄

專論

《解深密經》要義說（上）……………濟群…3

藏傳佛教的修行道次第……………丹增…13

法海拾貝

畧論大乘晚期佛學……………蔡惠明…18

特稿

贊寧和他的《宋高僧傳》……………陳士強…23

德國偉大的佛教學者
格奧爾格·格林的生平與著作……………李雪濤…28

四眾堂

惟因大和尚軼聞……………如吉…37

筆譚

優婆塞戒經研習之十二
談在家菩薩修悲心的殊勝……………智銘…39

畫頁

封面：青銅鍍金如來坐像

面裏：青銅鍍金阿閼佛立像

底裏：青銅觀音菩薩立像

封底：青銅鍍金菩薩立像

二、勝義諦相

世俗與勝義合稱二諦：一者為衆生的虛妄世界，一者為聖賢的眞實世界。《中論·四諦品》說：諸佛依二諦，為衆生說法，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，不知眞實義。可見二諦在大乘佛法中的重要。本經《勝義諦相品》專門闡述勝義諦內容和特徵，並用種種譬喻，生動形象的顯示勝義諦，大分四段說明。

一、離言無二相：是說勝義諦不是相待語言所能表示，必須透過語言概念才能證得。《經》中說：「是有為非有為非無為，無為亦非無為非有為」。正是說明此理，由事實上的有為或無為，不是概念上的有為無為，我們言有為無為，不過是教主為對遣愚夫執著，證得離言法性，方便假設的名言，言教是為顯發勝義，但言教本身不是勝義，這是學者應該知道的，否則難免執指為月。《經》中又舉出幻師幻化喻，顯示出凡夫依他妄心顯現種種形象及聖人方便施設的言教，都是虛幻不實，行者要證得勝義諦，必須透過凡夫情見及聖教，如果依言執義，二見不除，勢必永遠無法證得勝義諦。

二、超尋思所行相：尋思具有推求、分別、思量義，勝義諦是不可思議，非思量處。其原因是：勝義是聖者根本智所親證，直接而不變影像，尋思認識事物要通過名言概念，名言概念是依影像而起，只能間接認識事物；勝義是無相，尋思要依有相差別境界生起，緣有相差別境界；勝義是離言法性，不可言說，尋思要依賴名言概念；勝義離見聞覺知所得，尋思則緣見聞覺知境界；勝義斷絕是非煩惱，尋思則依是非煩惱生起。所以說勝義是超過尋思，不可以通過尋思證得。

三、非一異性相：辨勝義諦與諸行相的關係。勝義諦與諸行相（依他有為相）非一非異。因為如果是一，則有凡夫見諦、證

涅槃、成就無上菩提的過失；如果是異，聖者證得諸法實相，得安隱涅槃，則有不能除遣有為相，不能斷除相縛及粗重縛，乃至不能成就菩提的過失。又勝義諦是清淨的、無差別的，諸行相是雜染的，有差別的，所以非一；勝義諦是諸行無我相、共相，所以非異。勝義諦與諸行相就如螺貝及其鮮白色性，鮮白色性不離螺貝，但又不即螺貝，非一非異。

四、遍一切一味相：說明勝義諦具有普遍的、平等的、無差別的特徵，由勝義諦是清淨所緣，遍五蘊、十二處、十八界、十二緣起、四食、四諦、四念住、四正勤、四神足、五根、五力、七覺支、八正道的一切法中，無有差別。修觀行比丘通達一蘊眞如法無我性了，更不尋求餘蘊、處、界等眞如法無我性。又勝義諦如果有差別，則必然由因所生，有生則有滅，有生滅就不是勝義諦了。此勝義諦譬如虛空，無相無分別無變異，遍一切處。

勝義諦一名在佛教各宗各派中所指頗不一致，圓測《疏》依其含義列有三說：或勝是勝智，義是義境，即眞如為勝智所緣境界；或勝是殊勝，義是義利，即涅槃果為殊勝義利；或指聖道（無漏智），勝即是義。足見勝義諦一詞，包括境、行、果三昧，但在本經卻特指眞如。唯識家核心典籍《唯識三十論》曰：「此諸法勝義，亦即是眞如」。的說法，就是淵源於此，又把眞如作為所緣境，是新譯唯識經論特有的說法。

三、論不可說

《勝義諦相品》第一段是離言無二相，顯示勝義是離開相待的語言概念，第二段超尋思所行相中，也說到「我說勝義不可言說」。不可說，是佛教表達眞實相時，常用的一個概念，應該作何理解呢？

薩婆多部以名言離損益故不可說，如《大毗婆沙論》說：

義爲可說爲不可說耶？設爾何失，若可說者說火應燒舌，說刀應割舌，說不淨應汚舌，說飲應除渴，說食應除飢如是等。若不可說者，云何所索不顛倒耶？答：劫初時人共於象等假名立想，展轉傳來，故令所索而不顛倒⁶。

言說是言說，真實是真實，言說無損益於人，而真實有損益於人，至於人們能夠依名取物，是因爲長期的習慣造成的。《大智度論》也有類似的說法。

法相唯識經論以諸法自相不可說，如《因明正理門論》說：此中現量除分別者，謂若有智於色等境，遠離一切種類名言假立無異諸門分別，由不共緣，現現別轉，故名現量。

《理門論》分所緣法爲自相、共相；能緣智爲現量、比量。自相是現量所得，不可言說；共相是比量所得，可以言說，但言說只能遮詮止濫，如言青遮非青等。

法相唯識又以名不稱體顯不可說。如《攝大乘論》所知相分》說：

云何得知如依他起自性、遍計所執自性顯現而非稱體：由名前覺無，稱體相違故；由名有衆多，多體相違故；由名不決定，雜體相違故⁷。

從三個方面說明假名不能詮表實相：由先有實後立名，事物在未設名時，於某物上並不能使人生起某種名的感覺，又一物有多名，或多物共一名，充分說明了名義不相稱，名義互爲客的道理。

說到這裏，不免令人產生這樣的一個疑問？真理既然不能用語言表達，真理是離言的，那麼佛陀一生施設種種教法，建立龐大的理論體系，有何意義呢？《瑜伽師地論·真實義品》說：

何因緣故於一切法離言自性而起言說，若不言說則不能

爲他說一切法離言自性，他亦不能聞如是義，若無有聞，則不能知此一切法離言法性，爲欲令他聞知諸法離言自性，故於此離言自性而起言說⁸。

事物的真實相離言自性本來是不可說的，但衆生無始以來由於錯誤的習慣，生活在自己的觀念裏，虛妄分別，以至不能認識真實，聖人爲了扭轉我們凡夫衆生的錯誤思想，生如實見，所以在離言法性中起方便言說，目的是使衆生通過言說去認識離言法性，去證得離言法性，從而轉凡成聖。

四、一切種子心識

佛教講緣起無我，又談生死輪迴，從表面上看，二說似相違背，所以有許多人提出這樣的疑難，既然無我，輪迴主體是什麼？這個問題到了唯識經論裏，才有詳盡的解釋，那就是在意識之外，又建立一切種子心識。

一切種子心識的提出，在唯識家經論中，最早見於本經，如《經》中《心意識相品》說：

廣慧當知，於六趣生死，彼彼有情，墮彼彼有情衆中，或在卵生，或在胎生，或在濕生，或在化生，身分生起，於中最初一切種子心識成熟，展轉和合，增長廣大。

六道衆生死在輪轉生過程中，他們不論是用那種受生形式生起，最初都必須依賴一切種子心識作爲生命主體出現，與父母精卵和合，才能構成生命。這個過程在《瑜伽師地論·意地》說：

爾時父母貪愛俱極，最後決定各出一滴濃厚精血，二滴和合住母胎中，合爲一段，猶如熟乳凝結之時，當於此處一切種子異熟所攝執受所依阿賴耶識和合依托。云何和合依托，謂此所出濃厚精血合成一段，與顛倒緣中有俱滅同時，

即由一切種子識功能力故，有餘微細根及大種和合而生及餘有根同分精血和合搏生，於此時中說識已住結生相續。⁹

這是介紹有情的整個投生情況，它除了需要物質基礎，更要有主體意識，一切種子心識就是扮演著這個角色，來往於五趣四生之中。

一切種子心識在本經中，還安立許多異名：曰阿陀那識、曰阿賴耶識、曰心。其中對阿賴耶識含義的解釋。《心意識相品》說：

亦名阿賴耶識，何以故？由此識於身攝受、藏隱，同安危故。

本識藏隱於身中，攝受身體，安危與共，這個定義與後來唯識家，以阿賴耶識翻譯為藏，具能藏所藏執藏義，是大不相同的。

本經提出一切種子心識，成為唯識家特殊理論，從唯識學發展史上來看，此時此識還不能稱為第八識，因為八識思想，要到第七末那識建立後才形成的。一切種子識在唯識學的重要論典中，都作了論證，如《瑜伽師地論》有八證¹⁰，《攝大乘論》從世出世間染淨生起的五個方面論證¹¹，到了《成唯識論》則演成著名的五教十證¹²，為第八識的建立提供了充分的理論依據。

五、諸法唯識

諸法唯識是唯識宗的核心理論，最能反映這種思想的著作，是世親的《唯識三十論》、《唯識二十論》，玄奘糝譯的《成唯識論》，及窺基注的《成唯識論述記》等，然其思想是來源於《解深密經》。

本經在《心意識相品》提出一切種子心識，作為宇宙人生一切法生起的所依。如《經》中說：

最初一切種子心識展轉和合，增長廣大，依二執受：一者有色諸根及所依執受，二者相名分別言說戲論習氣執受……亦名曰心，何以故？由此識色聲香味觸等積集滋長故。廣慧，阿陀那識為依止為建立故六識身轉。

一切種子心識為根本：一方面現起根身器界，及相名分別言說習氣；另一方面現起前六識，奠定了唯識學上一能變的唯識思想。本經又從瑜伽止觀的修習方面說明唯識，如《分別瑜伽品》說：

慈氏菩薩白佛言：世尊，諸毗鉢舍那三摩地所行影像，彼與此心當言有異，當言無異？佛告慈氏菩薩曰：善男子！當言無異，何以故？由彼影像唯是識故。善男子！我說識所緣，唯識所現故……然即此心如是生時，即有如是影像顯現。

修習瑜伽止觀者，在定中所見到的種種影像，都是心的顯現，不離自心。《經》中接着說：

世尊，若諸有情自性而住，緣色等心所行影像，彼與此心亦無異耶？善男子？亦無有異，而諸愚夫由顛倒覺於諸影像不如實知唯識，作顛倒解。

不但定中境界是唯心所現，常人散心所緣也不離識，祇是因為凡夫顛倒虛妄，不能正確認識罷了。

建立一切種子心識為能變的一能變唯識思想，成為彌勒、無著唯識學的特色，如彌勒《中邊分別論》說：

根塵我及識，本識生似彼。

這是從一本識現起似根、似塵、似我、似識。根塵就是本經的六根及根依處，為所取相；我指末那，識是前六識，為能取識。它與本經不同的地方，是在能取識中多出末那識，所取相中

少了習氣。彌勒在另一部論典《大乘莊嚴經論·述求品》說：

能取及所取、二相各三光¹⁴。

依釋論長行分解是：由一本識現起能取及所取相，所取相中有句光是器世間，義光是六塵，身光是六根；能取相中有意光是染末那，受光是前五識，分別光是意識。《莊嚴論》的能取三光，與《中邊》全同，不過六識開為二類而已。所取三光中，身光是六根，義光是六塵，但多了一器世界的句光。

無著繼承彌勒思想，其代表作《攝大乘論》，與《中邊》、《莊嚴》觀點基本一樣，如《攝論·所知相分》說：

若處安立阿賴耶識為義識，應知此中餘一切識是其相識，若意識識及所依止是其見識，由彼相識是此見識生緣相故，似義顯現能作見識生依止事，如是名為安立諸識成唯識性¹⁵。

《攝論》把一切法歸納為十一種識，但後六種是差別，自性的祇是身等五識。把它同這段論文配合起來是，阿賴耶識為依因，似義顯現相識中身現是根身，所受識是器界；似分別影現見識中能受識是意識，身者識是染污意，受者識是無間滅意。

唯識學到了世親，由一能變轉為三能變，再傳到陳那、護法之後，從原來的本體論上建立唯識轉移到認識論上，盡管有這樣大的變動，但它的思想淵源還是本經，這就是經中「諸識所緣，唯識所現」的思想。

六、諸識生起情況

人的心識來源於何處？如何產生的？這是一個古來哲人智士所關心的問題，本經提出了自己的看法，認為因緣所生。

八識的緣生，在本經中祇講到前五識。如《心意識相品》說：

廣慧！阿陀那識為依止，為建立故，六識身轉。謂眼識，耳鼻舌身意識。此中有識，眼及色為緣生眼識，與眼識俱隨行，同時同境，有分別意識轉；有識耳鼻舌身及色聲香味觸為緣，生耳鼻舌身識，與耳鼻舌身識俱隨行，同時同境，有分別意識轉……。廣慧！譬如大暴水流，若有一浪生緣現前，唯一浪轉，若二若多浪生緣現前，有多浪轉。然此暴水自類恆流無斷無盡。

前五識中任何一識的生起，都要阿陀那識為根本依止，第六意識為分別依，同時還要有根和色為緣，在一定時間內，如果眼識的這些條件具備了，那麼祇有眼識生起；五識條件都具備，則五識同時生起，這種道理像風緣大小能起水浪多少一樣。

到了契公所譯《成唯識論》，對此理又有了更為詳盡的說明。論中說到眼識九緣（空、明、根、境、作意、種子、根本依、染淨依、分別依），耳識八緣（眼識九緣中除去明），鼻舌身三識七緣（眼識九緣中除去空明二緣），第六意識五緣（意根、法境、作意、種子、根本依），第七末那識四緣（俱有依、所緣境、作意、種子），第八阿賴耶識四緣（俱有依、所緣境、作意、種子）¹⁶。《唯識三十論》中的「五識隨緣起，或俱或不俱，如濤波依水」。和《八識規矩頌》中的「九緣八七好相鄰」都是說明這種道理。

緣起法顯示了佛教與神教的不同，像印度教、基督教及伊斯蘭教，它們對於輪迴解釋時，總要提出具有永恆、不變、主宰義的我、或靈魂，佛教則用緣起說明一切，從緣起的立場來看，我或靈魂根本就不存在，所以在佛教的三法印中有諸法無我印。

或許有人會提出異議，佛教雖然不講靈魂或神我，但建立阿賴耶識還不是一樣吧？其實大大不然，阿賴耶識是緣起的，它與靈魂截然不同。如《成唯識論》說：

阿賴耶識為斷為常？非斷非常，以恆轉故。恆謂此識無

始時來一類相續常無間斷，是界、趣、生施設本故，性堅持種令不失故；轉謂此識無始時來念念生滅，前後變異，因滅果生非常一故，可爲轉識熏成種故。恆言遮斷，轉表非常，猶如暴流，因果法爾^⑭。

阿賴耶識是剎那生滅，相似相續，不常不斷，如暴流水一般，與靈魂或神我豈能同日而語。

七、三法相

三法相簡稱三相，又叫三性。相是相狀、體相義，性是體性，其含義一樣。爲唯識宗核心理論。

三相是：遍計所執相、依他起相、圓成實相。如本經《一切法相品》說：

云何諸法遍計所執相，謂一切法名假安立自性差別，乃至隨起言說；云何諸法依他起相，謂一切法緣生自性，則此有故彼有，此生故彼生，謂無明緣行乃至招集純大苦蘊；云何諸法圓成實相？謂一切法平等眞如。

遍計所執相是在一切有爲無爲法上，假立的種種自性差別以及言說概念；依他起相是雜染的緣生現象；圓成實相是眞實的本體。

三相自本經提出後，在後來的許多唯識論典中，都有詳細的論述，但其內容與本經有一定的出入。

有以所執雜染無倒建立三性：如《楞伽經》說：

大慧！彼名及相是妄相自性；大慧，若依彼妄相生心心法名俱時生，如日光俱，種種相各別，分別持，是名緣生自性。大慧，正智如如者不可壞故，名成自性^⑮。

隨主觀施設的名和相，是遍計所執性；依妄心緣起的有漏雜染法，是依他起相；一切有爲無漏聖智及諸無爲，是圓成實相。

有以所執緣生不變建立三性：如《瑜伽師地論·攝抉擇分》說：

問：三種自性，相等五法，初自性五法中幾所攝？答：都非所攝。問：第二自性中幾所攝？答：四所攝。問：第三自性幾所攝？答：一所攝。問：若依他起自性亦正智所攝，何故前說他起自性緣遍計所執自性執應可了知？答：彼意唯說依他起自性雜染分非清淨分。若清淨分當知緣彼無執應可了知^⑯。

依他起性具有雜淨兩個方面，在五法中包括了名、相、分別、正智四法；圓成實相在五法中唯指眞如。

有以所執緣生無倒建立三性。如《成唯識論》說：

分別緣所生應知且說染分依他，淨分依他亦圓成故；或指染淨心心所法皆名分別，能緣慮故，是則一切染淨依他皆是此中依他起攝^⑰。

依他起相包括染淨二種，但淨分依他起相也可以攝在圓成實相中。

以上幾種說法中：《深密》祇從雜染說依他，依不變立圓成實；《楞伽》依雜染立依他，從無倒立圓成實；《瑜伽》從緣生說依他，依不變立圓成實；祇有《唯識論》才最全面，論依他則有染有淨，說圓成則攝無漏正智眞如。

三相在佛陀教法中，揭示了諸法空有問題。如本經《一切法相品》說：

若諸菩薩能於諸法依他相上如實了知遍計所執相，即能如實了知無相之法；若諸菩薩如實了知依他起相，即能如實了知一切雜染相法；若諸菩薩如實了知圓成實相，即能如實了知一切清淨相法。

三相中遍計所執相是無體相法，依他起相是雜染相法，圓成實相

是清淨相法。同《經》中《分別瑜伽品》說：

若於依他起相及圓成實相中，一切品類雜染清淨，遍計所執相畢竟遠離性，及於此中都無所得，如是名為於大乘中總空性相。

大乘瑜伽所說空有，就是認識到三性中，依他起相及圓成實相是有，遍計所執是空。

三相理論在修證上也有重要意義。如《一切法相品》說：

若諸菩薩能於依他起相上，如實了知無相之法，即能斷滅雜染相法；若能斷滅雜染相法，即能證得清淨相法。

三相的修證次第是：先認識到遍計所執相的空無，於依他相上不起遍計所執相；進而斷除雜染的依他起相，由此證入清淨的圓成實相。

八、三無自性

唯識家解釋諸法空有問題，除了依三性，就是從三無性說明。三無性是：相無性、生無性、勝義無性。

三無性依三性建立。如本經《無自性相品》說：

善男子！云何諸法相無自性，謂諸法遍計所執相。何以故？此由假名安立為相，非由自相安立為相，是故說名相無性。

依遍計所執建立相無性，由遍計所執但有假名，無實體相，所以稱為相無性。同《經》說：

云何諸法生無自性，謂諸法依他起相，何以故？此由依他緣力故有，非自然有，是故說名生無自性性。

依依他起相建立生無性。依他起相說明一切法依因待緣而有，非自然有，無自然性，所以稱為生無性。同《經》說：

云何諸法勝義無自性性？謂諸法由生無自性性，說名無自性性。即緣生法，亦名勝義無自性性。何以故？於諸法中，若是清淨所緣境界。我顯示彼以為勝義無自性，依他起相非是清淨所緣境界，是故亦說名為勝義無自性性。復有圓成實，亦名勝義無自性性。何以故？一切諸法法無我性，名為勝義，亦得名為無自性性，是一切法勝義故，無自性性之所顯故。

勝義無性或依他起相施設，由雜染依他起相非是清淨勝義，所以稱為勝義無性；或依圓成實相建立，由一切諸法法無我性名為勝義，此勝義是法無我性所顯，名曰勝義無自性。

本經依三性建立三無性，而三無性並非說明三自性中一一都無自性。如《經》說：

復次勝義生，非有情界中諸有情類，別觀遍計所執自性為自性故，亦非別觀依他起自性，及圓成實自性為自性故，我立三種無自性。然由有情於依他起自性，及圓成實自性上，增益遍計所執自性故，我立三種無自性性。

凡夫對依他起自性及圓成實自性不能正確認識，於中起增益執，遍計所執自性，所以才建立三無性。其實三無性但為空無遍計所執性。

三無性的提出，主要還是為了解釋《般若經》中「一切諸法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃」的道理。

一切諸法皆無自性，是《般若經》的思想精髓，龍樹、提婆曾經依此建立大乘中觀體系，為初期大乘佛教，可是到了深密會上，佛陀卻提出，般若會所說的一切法無自性空，是密意說的，如《經》說：

彼若聽聞如是法已（般若經教），於我甚深密意言說，不能如實解了，於如是法雖生信解，然於其義隨言執著，謂

一切法決定皆無自性，決定不生不滅，決定本來寂靜，決定自性涅槃，由此因緣於一切法獲得無見及無相見，由得無見及無相見故，撥一切相皆是無相，誹撥諸法遍計所執相、依他起相、圓成實相。何以故，由有依他起相及圓成實相故，遍計所執相方可施設。

不知道一切法無性空是密意，如言執義，就會墮入無見及無相見的惡趣空中。

對本經這種思想作進一步闡述，是《瑜伽師地論》。該《論》在《真實義品》說：

如有一類聞說難解大乘相應，未極顯了密意趣義甚深經典，不能如實解所說義，起不如理虛妄分別，由不巧便所引尋伺，起如是見，立如是論：一切唯假，是為真實，若作是觀，名為正觀。彼於虛假所依處所實有唯事，撥為非有，是則一切虛假皆無，何當得有一切唯假是為真實。由此道理彼於真實及以虛假二種俱謗都無所有，由謗真實及虛假故，當知是名最極無者²⁴。

瑜伽唯識觀點是假依實立，有空不空。如說色：色等名言但是遍計所執假施設有，是為假有；然彼名言要依色等實有法性施設，此則是實有，如果否定實有唯事，於密意言教，如言起執，認為一切都是假有，那就要墮入斷見了。

與惡趣空相反的是善趣空。善趣空是如實認識諸法空有實相。如《論》說：

云何復名善趣空者？謂由於此彼無所有，即由彼故正觀為空；若復於此餘實是有，即由餘故如實知有，如是名為悟入空性如實無倒²⁵。

事實上沒有就正觀為空，事實上有則正觀為有，具備了這樣的認

識，才能稱為善取空者。那麼何空何有呢？《辨中邊論·真實義品》說：

許於三自性，唯一常非有，一有而不真，一有無真實²⁶。

認識諸法空有，當從三性中去觀察，三性中遍計所執性非有，依他起性緣起假有，圓成實性真實有。所以對於佛陀的一切無性教，要依三性三無性去理解，不可一概遍執為空無。

無生無滅、本來寂靜、自性涅槃：本經認為依相無性和勝義密意說的。由遍計所執施設的相無性，其自性都無所有則無生，無生即無滅，無生無滅則本來寂靜，本來寂靜則自性涅槃；依圓成實施設的勝義無自性，於常常時、恆恆時法性安住無為，無為則無生無滅，又一切雜染不相應故本來寂靜，自性涅槃。

三無性在修證上的意義是：為初發心修習資糧的有情，說生無性，顯緣起無常無恆，從而相信因果，修習資糧；為加行位有情說相無性及勝義無性，使其於緣起因果能正厭、能正離欲、能正解脫，不起三種雜染，由此斷惑證真。

九、三乘真實、一乘方便

通往解脫涅槃之道曰乘。在佛教經論中，有建立三乘，也有唯說一乘。一乘之與三乘，何為真實，何為方便呢？這有兩種截然不同的說法。

代表着中國傳統佛教的經論，說一乘真實、三乘方便。如《法華經·方便品》說：

如來但以一佛乘故，為衆生說法，無有餘乘，若二若三²⁷。

佛陀但以一佛乘為衆生說法，在一乘之外，沒有獨立的三乘。同

《經》又說：

十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三，除佛方便說，但以假名字，引導於衆生，說佛智慧故，諸佛出於世，唯此一事實，餘二則非真^②。

十方佛土中，祇有一乘法，但諸佛爲度化衆生的需要，以方便力，於一佛乘，分別說三，三乘是權巧安立，三乘但是假名，這就是一乘真實，三乘方便的理論依據。

玄奘翻譯的瑜伽唯識經論，主張三乘真實、一乘方便。如《解深密經·無自性相品》說：

復次勝義生，諸聲聞乘種姓有情，亦由此道此行跡故，證得無上安隱涅槃；諸獨覺乘種姓有情，諸如來乘種姓有情，亦由此道行跡故，證得無上安隱涅槃。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，我依此故密意說言唯有一乘。

一妙清淨道就是三無性道理，三乘人都因爲通達了這種真理而各證無餘涅槃，基於這個原因，佛陀方便說唯有一乘。同《經》中《地波羅密多品》說：

如世尊說：若聲聞乘、若復大乘，唯有一乘，此何密意？佛告觀自在菩薩曰：善男子：如我於彼聲聞乘中，宣說種種諸法自性，所謂五蘊，或內六處，或外六處，如是等類，於大乘中即說彼法同一法界，同一理趣，故我不說乘差別姓。於中或有如言於義妄起分別，一類增益，一類損減，又於諸乘差別道理謂互相違，如是轉展遞興爭論。

（未完）

註釋：

①、《佛地經論》卷一、《大正藏》第二十六卷、二九二頁

②、《攝大乘論·彼果智分》卷三、《大正藏》第三十一卷一五一頁

③、《大乘法苑義林章·佛土章》卷七、《大正藏》第四十五卷三六九中——三七四中

④、圓測《解深密經疏》卷三、金陵刻本——三頁

⑤、圓測《解深密經疏》卷六、金陵刻本二頁

⑥、《大毘婆沙論》卷十五、《大正藏》第二十七卷七十三上

⑦、《攝大乘論》卷二、《大正藏》第三十一卷一四〇上

⑧、《瑜伽師地論》卷三十六、《大正藏》第三十卷四八九下

⑨、《瑜伽師地論》卷一、《大正藏》第三十卷二八三上

⑩、《瑜伽師地論》卷五十一、《大正藏》第三十卷五七九頁

⑪、《攝大乘論·所知依分》卷一、《大正藏》第三十一卷三五

一——三六頁

⑫、《成唯識論》卷三

⑬、《中邊分別論》卷一、《大正藏》第三十一卷四九一中

⑭、《大乘莊嚴經論》卷五、《大正藏》第三十卷六一三下

⑮、《攝大乘論》卷二、《大正藏》第三十一卷一三九上

⑯、《成唯識論述記》卷四十

⑰、《成唯識論》卷三

⑱、《楞伽跋多羅寶經》卷一

⑲、《瑜伽師地論》卷七十四、《大正藏》第三十卷七〇四下

⑳、《成唯識論》卷八

㉑、《瑜伽師地論》卷三十六、《大正藏》第三十卷四八八

㉒、《瑜伽師地論》卷三十六、《大正藏》第三十卷四八八

㉓、《辨中邊論》卷二、《大正藏》第三十一卷四六八下

㉔、《妙法蓮華經》卷一

㉕、《妙法蓮華經》卷一



藏傳佛教的修行道次第

丹增

(一) 道次第對學佛者的意義

佛教是個教理博大精深的宗教。從佛陀於鹿野苑為五比丘三轉四諦法輪開始，直至於雙林涅槃這四十八年間，佛陀分別為根器深淺不同的衆生開演不同的教法，以無數方便，種種言教，引導衆生。釋迦世尊於住世的一代時教中，令無數衆生，未植善根者得植善根，已植善根者令得解脫，已解脫者令發菩提心，迴小向大，終得成就一切種智。此中教法有是方便，有是究竟：如重說苦、空、無常及聲聞三十七道品的阿含經；開示甚深無相法理的般若經；展示世俗廣大道次的解深密經；說自受用報身佛境地與世俗諸行相即相入、自在無礙的華嚴經；會三歸一，衆生皆可成佛的法華經；展示果位四淨相，滙生、中、死三有而證三身的果位金剛真言乘諸密續；三根普攝，利鈍全收之淨土法門等等。如是衆生由凡入聖，由小入大，漸修與頓悟的法門均已圓備。

然法門雖有方便、究竟之分，但就對機的意義而言，則全無

高下之別；因為法門貴乎能契衆生之機，衆生貴乎能契法門之理，一切教法皆以令衆生成佛為目標而開出。如西藏宗喀巴大士依法華經義解說：「對小乘根器的人開示小乘法，便是令他們成佛的最勝方便；若強說大乘法要，反令他們退失。要知佛是不會教導衆生某種不能成佛之法，若是這樣，則佛便有過失，成欺誑衆生了。」由此可知法門雖多，但皆是相應於不同根器的衆生，引導他們邁向同一目標的一系列修持次第，而一說次第便自動遣除了優劣高低的價值判斷。事實上依筆者個人所見，很多對自己所崇所主的某一宗見有強烈愛樂的人，往往為了標榜自宗的長處而對他宗採取貶抑敵視的態度，不惜花大量的精神時間進行辯駁，這對已對法均有不良的後果。此種過失看來可能就是未明佛法對機的精神，及不了解種種教法皆共攝入一次第而導致的。

佛滅以後，直至今天，佛法流傳到各地，分別發展成為風格迥異的佛教體系。在這段悠長的歲月中，佛教出現了無數的大龍象，其中最具有代表性的莫如印土的二聖（弘揚戒學的功德光及釋

迦光）及六莊嚴（弘揚中觀甚深見的聖父子龍樹、提婆；傳唯識廣大行的無著、世親昆仲；及對佛教思辯方法「因明學」有無比貢獻的二正理王陳那與法稱）。除傳至斯里蘭卡、緬甸、泰國一帶以阿含經藏爲主的南傳佛教外，北傳至中國及西藏等地的佛教教法皆與他們或其再傳弟子所造的論典及所傳的修持方法有莫大關係。更有遠承他們的見、行而開宗立派：如中國的唯識宗及三論宗等，前者依循無著、世親，後者則依龍樹、提婆之觀點而建立。

由於歷代大德均各自適應不同的時代需求，他們從不同的角度，把佛陀所說之經典的深義歸納、演繹，於是產生了無數的論典和無數的修行指示。到了今天，佛教的三藏經典數量仍位列一切宗教之首。浩如淵海的教典固然能令學者聞思廣博，其優點自不待言，但亦因此令很多學佛者研習教典不知從何入手，有望洋興嘆之憾。且許多經典的內容從表面上看來，各有主題，互不相涉，甚至有些看來還似有矛盾之處，更令學者無所適從：今天聞禪師教人呵佛罵祖，說佛性不假外求；明天聽修淨土的教人一心念佛，求生淨土；來日遇見修習唯識的卻說要窮究法相，兼學因明；修密法的就提倡持咒觀想，三密相應，即身成佛；……如是上者或可一門深入，依教起修；但就佛教而言，已缺乏一整體性的理解，對無量衆生而言，更無法提供種種方便，作拔濟救度。若還祇是深研教理，不加實踐，更令其所宗的教理流於玄學空談，成爲精神娛樂工具；眼高手低的結果就是令佛教教法變成哲學史的一個美麗花瓶，盡失佛陀設教的本願。下者則隨波逐流，人云亦云，盲修瞎練，迷於事相，執於宗見。有的好高騖遠，從不切實考慮自身的能力而按部就班，循序漸進地修學；故不是流於狂妄自大，就是無法承擔種種壓力而對佛法退轉失信，最後便會筋疲力盡地背離佛教。有的苟簡懈怠，得少便足，不求甚解，口說大乘，但心中從未生起菩提大願，深入經藏；更不知成佛之

道，有跡可循；故最後不是流於愚夫迷信，就是與鬼狐神怪混作一團，佛教又難免被誤作爲低級宗教，使高等知識份子不屑一顧。以上的偏差，良可慨也。

其實以上種種問題，除個人的因素外，其癥結皆因對佛教的理解不夠全面及圓融，不知悉種種教法皆是攝於一次第中，每種教法在成佛的菩提道上均擔任不同的角色，缺一不可，絕不應永遠祇停留在某一階段，或祇希求最後的階段而拋棄前面的基礎。要知道在這世間中，不是每一個衆生都欣慕解脫或成佛的，他們需要的可能祇是一種較合個人理想的世俗生活：例如一個和樂的生活環境，比較坦誠的人際關係，不太深玄而容易觸摸的精神生活及易守的道德規範等。對於這一等衆生，就暫時不應過份強調究極的佛法理趣，應先讓他們知悉如何採用正確的方法，以達到如彼所願的環境。佛說阿含經中不少關於處理世俗人際倫理關係，及討論業果與人身價值等這一類教法，便對此等衆生有莫大裨益。這些教法容易爲一般人所信受，不會像空性等教法與世間的觀點常識有極大相違。最重要的是一般人祇要接受後便可依教隨行，且能漸漸把不安的狀態改善過來，人際糾紛及不良的品性也得轉變，也增強了對自身的尊重及正確的自信；這種佛教的修行現前便獲得利益，不須冀望若干劫後纔可見效。而且這樣的佛教修行不須太嚴謹的思辯訓練或繁重的宗教儀式，或長時間的瑜伽靜修，祇要通過以坦誠的態度反省及願欲合理，便能修行。某位喇嘛曾說：「當一個人如理地皈依三寶，成爲佛教徒，且開始走上修行之道的一段時間後，他應該最低限度會比過去更爲通情達理，懂得體會並諒解別人困難，對自己的言行有正確的信念及自制……。」這些修行的結果便是他邁向更深佛法領域的踏腳石。

要知道進一步的修行是要具備多種條件，亦即所謂「資糧」作助緣的，當我們的身、心內外種種條件處於較正常平穩的狀態

中，我們纔能有充分的條件亦即是「有暇」去細思檢察，如理抉擇身內外種種事物的本質及其各方面的價值；反之，當一個人處於貪欲、偏見、極端激動而無忍耐力的心理狀態及混亂不安的生活中，便不能發展這種對萬事萬物、宇宙人生的探究精神。假若所需條件一旦具備，我們便可毫不勉強地進一步發展我們的智慧，察覺到世間人情物理的有漏性，隨着便踏入出離解脫的修行，甚至再進而追求比解脫更殊勝的無上正等正覺佛果，由此發菩提心修六度萬行。這樣的修行階位是隨着我們的心力順理成章的安立出來，使行者能毫不勉強，量力而為，絕不因爲一時無理性的宗教熱情，構成未來心靈上的沉重負擔。

佛教是一門調心之學，佛陀說法的態度就是因材施教。阿含經中曾記載：佛陀對一些暫時未有能力理解無我深義的問法者採取沉默不語的態度，避免衆生本已混亂的心靈更添煩惱，未見其利而先得其害。世尊滅後，傳授佛法的人未必能具備如佛一般的對機能力，又當經典用文字記錄下來後，人們可以很容易且廣泛地接觸到種種經教，由是上文所說的那些不依次第，盲修瞎練或眼高手低的弊病，便日趨嚴重。於是佛教的大德起來依佛陀的精神把各類教法有系統地由淺入深，從小乘趣向大乘，循次第組織起來，形成今日所見的各種修道次第論。佛住世時的說法因人而異，故未有依一定程序，但通過對道次第的理解，我們可以把佛陀所說的大、小乘諸經按次第地安排位置，及知悉每種經典各別的作用，當我們走在成佛之道的不同階段時，便可依據適合於當時需要的經教作聞思抉擇釋難斷疑，進而依教奉行。尤其在今天這個末法時代，邪見紛紜，佛教學人對聖教觀點莫衷一是，有些固步自封，有些苟簡冒濫，狂傲自大；處身於這種環境，倍感佛陀對機施教的重要，祖師提倡修道次第，杜絕邈等的苦心。筆者相信：若修道次第的觀念能普及，那無論對教內信徒的聞、思、修或令教外人士對佛教整體的理解，均有重大的義利。

（二）道次第的內容

從印土論師所傳出有關道次第的著述，及佛法流傳到西藏後，經藏土諸大德承先啓後發展出來的道次第論著，爲數不少，重點亦各有不同，可謂各具特色。但就其共同之處而論，所有印藏的道次第的共同原則均可以如下列經文總攝——《四百論》云：「先遮止非福，中間破除我，後斷一切見，如此爲善巧。」龍樹菩薩教授說：「先增上生法，決定勝後起；以得增上生，漸得決定勝。」宗喀巴大士在其名著《菩提道次第廣論》中亦據此解說建立道次第的基本原則和必要性。所以我們可概括地說：一切道次第的內容不外是先令我們去惡修善（遮止非福），以此正因而漸獲得自身及身外較佳的狀態（增上生法），再由此基礎上引生至解脫涅槃（中間破除我）及究竟的佛果無上菩提（後斷一切見）這兩種決定勝果。清楚一點地說：道次第就是以出離心、菩提心及空性正見來達成解脫輪迴及大乘佛果爲骨幹。

其中若再細分的話，出離心也可分爲出離三惡道之發心及出離六道輪迴之發心。菩提心則分成勝義與世俗二種：勝義菩提心即是對空性的修習；世俗菩提心即願菩提心及行菩提心。又由於般若空性爲小、大乘（亦即解脫或成佛）的共因，而菩提心一向爲大乘之不共教授，故爲避免混淆及教學上的方便，一般皆不採用勝義菩提心之名而代之以空性。因空性若與出離心共同運作便成辦解脫之果，若與大乘菩提心共同運作便成辦無上大菩提果（亦即佛果）；而與世俗菩提心俱起互助的空性，纔應稱爲勝義菩提心。

由此可知出離心、菩提心、空性正見這三者是所有道次第的骨幹，而其程序亦必定如此鋪排的。我們可以從彌勒菩薩所造的《現觀莊嚴論》，月稱的《入中論》，唯識的典籍及所有有關五道、十地的經論中發現到出離心、菩提心及空性這修道三大要門，亦即修行人在五道或十地所要履行的過程。總而言之，祇要

我們是處於凡夫異生位的有情，那我們心靈的發展過程，就必然是如這次第般陞進。修行並不會有奇蹟出現，成就也是有如是因便生如是果地獲得，在佛教的修道歷程中，並無不勞而獲的事。

（三）藏傳佛教道次第的傳入與發展

西藏佛教是北傳佛教中的一大系統，與北傳其他地區的佛教比較起來，西藏佛教有很多特點：例如它是以密續教法作為中心歸趣，學習經教時是先論後經，又無論新舊的西藏佛教教派，均接受小、大、密三乘的經律論及修持方法，更重要的是它們皆強調修行的過程應依道次第進行。這種學風的形成，主要有二大因素：第一是與把佛教傳入西藏的大德高僧有關，第二是與密續的見行有關。讓我們先來研究第一點。

西藏佛教簡單地可分為前弘期及後弘期兩階段。所謂前弘期是指由松贊干布藏王開始（另一說法則認為在此王之前已有佛法傳入藏地。）直至十一世紀的譯師寶賢（音譯寧千贊波）譯出另一系列經典前為止。此後則稱為後弘期。

在前弘期中，有多位印度的大德被禮請入藏弘法，此外亦有漢土的教法輸入西藏。其中印土的大德如寂護、蓮華生、蓮華戒、無垢友等已廣為人知。其中蓮華戒論師與漢土入藏弘傳頓悟法門的摩訶衍和尚在藏王前進行了一場對未來藏土佛教影響深遠的重要對辯，他們所討論的內容據資料顯示，就是頓悟與漸修的問題。對於這場在拉薩展開的辯論，過去也曾有人認為是禪宗與密宗之爭，但筆者個人認為這種看法未免過於武斷，且無證據，因為從有關文獻看來，根本沒有一句說話與密乘的內部教法相涉。代表漸修的蓮華戒本着印土佛教的實踐觀點駁斥摩訶衍的禪宗頓悟說，最後是主張漸修的一方勝出。於是這種漸修證果的觀念在西藏流傳下來，而蓮華戒本人所著的《修道次第論初、中、後三篇》至今仍為藏人所重視。當然在這裏我要補充一下，個人

認為摩訶衍之落敗並非禪宗的見地有錯誤，而是禪宗提倡的「當下便是，不假外求，即心是佛」等種種觀念，是隨順究竟角度出發而宣示的一種直接見地，見地雖是頓但修行仍容有漸次，一般修禪者並不會因學習此頓見後便能自動陞格為頓根，當下大悟；反之蓮華戒所堅持的漸修見卻是從現實普遍角度出發。所以一者重談見地，一者主說薰修。加上禪宗使用語言素來不甚嚴謹，禪師們亦一向不願受語言所束縛，在這種種關係影響之下，摩訶衍的失敗是可理解的，我們亦不必過份介懷；這正如達摩的究竟見不為梁武帝所接受一樣，我們不可以說是達摩大師的教法有過失，而是一般世人的理解力總是平庸的。然而蓮華戒的教法就是為接引凡夫而設立的次第漸入觀行，這當然更易為世間所理解。



Kamalaśīla
蓮華戒

蓮華戒的立場明顯地以整體的佛法修行作基礎。假若蓮華戒是站在密乘立場的話，可能他與摩訶衍的觀點會在很多地方有一

致我的看法出現。但無論如何，有一件事實我們都要承認的，就是因蓮華戒的獲勝奠定了藏傳佛教對修道次第的穩固信念，且一直延續至藏王朗達瑪進行滅佛後纔開始被人遺忘。

到了十一世紀後弘期開始時，由於另一位印度大德入藏弘法，令道次第的教法在藏土提陞至如日中天的地位，且成為西藏佛教的一大特色，他便是身為超岩寺六賢門之一的吉祥燃燈智，亦即是阿提沙尊者（舊譯阿底峽）。由於西藏在八世紀時出現了崇信西藏本土神教「本教」的藏王朗達瑪策動了一場滅佛運動，大小寺院均遭破壞，一切佛教活動全被禁止，僧人被殺或迫令還俗改宗。雖後來朗達瑪遇弒，佛教得以恢復發展，但教統已肢離破碎，難復舊觀。一些衛教之士在有心無力之下，遂想到再從佛教的發源地印度引入完整純淨的佛法。故他們不畏種種艱難，派人到印度求法，這樣的發心感動了名滿印度的阿提沙尊者。

阿提沙尊者精通顯密三乘之教，博通大小五明之學，以接近六十之高齡入藏傳法，到藏地後便發現當時的佛教有相當多的問題存在：例如對僧戒的輕視令僧俗不分；不具足條件的人濫修密法；學密者對經教全無正知正見；修行者全無次第盲目修持等。雖然當時已有譯師從事經教的翻譯，但對於種種經教卻未能提供出一套有系統的訓練。據說當時甚負盛名的大譯師寶賢與尊者會晤時，大家便討論到佛法的问题，尊者所說的法要，譯師皆已通達，故尊者很歡喜地說：「藏地有如汝者，我實無須來藏！」但當尊者問及譯師在通達了這麼多教法後是如何運用於實踐上這問題時，譯師的答案卻是認為面對這樣多類型的教法，只能獨選個別教法，各自修行。尊者聽後纔莞爾說道：「譯師若有這種看法，那藏地仍須我來。」這小插曲顯出當時藏土佛教的一大流弊及闡明尊者為何把道次第的宣揚作為自己在藏土的教學重點。

注重基礎，依次實行，強調戒律令阿提沙尊者被藏人灌以

「因果喇嘛」之名。他對藏土佛教的貢獻令西藏各宗皆尊稱他為「大覺噶」或阿提沙之美譽（兩名的義譯皆是大尊勝，前者為藏文音譯，後者為梵文音譯。）他把自己精通的金剛乘法極嚴謹地傳給少數弟子，而大力向藏人推廣道次第的教授（這種做法曾令一些西方學者及日本學者誤解尊者反對密乘教法。）尊者強調道次第之外還說明道次第實攝盡佛所說的一切經教；一切佛口所說的教法無論小、大、密三乘皆為成佛的順緣，缺一不可，所以由尊者所傳承下去的教派被稱為迦當派而名聞藏土，「迦當」即佛語教授之義。

在後弘期中其他各派的大師早年都或多或少不論直接或間接地曾從迦當派的教義中獲得啟發，有的且成為一宗之創始人。如把迦當派由居士傳承轉變為僧人傳承的剛波巴大師，薩迦二祖索南孜摩，中興寧瑪派的法王龍清巴尊者，與後期的格魯巴創始人宗喀巴羅桑扎巴等，皆因循阿提沙尊者的教法來發展其教派。特別是宗喀巴更把尊者的道次第發揮得淋漓盡致，備受後世所推崇，令他所創立的格魯巴派有新迦當派之美譽而取代了迦當派。從此尊者的迦當傳承亦不再獨立於各派間，反而全被其他各派所吸納而流傳至今。

以上就是道次第在西藏發展的簡略經過。但是尚有一點我們必須要瞭解，除上文所提及的因素外，還有一大主因纔令道次第深受西藏古今各派所接受，這便是密續中所揭示的修行觀點，其本質有着與道次第不可分割的關係，它有力的促使以密乘為中心的西藏佛教順理成章地接受道次第的觀念。（完）

編者按：處今密乘流行時代，多少學人迷失根本，以追求神通感應為尚，使藏傳佛教蒙上一層不白之冤。丹增君此文正中時弊，喚起學人對道次第的重視，澄清一些誤解，可謂語重心長，深望讀者留意文中理趣。



畧論大乘晚期佛學

一、那爛陀寺和超戒寺

大乘晚期佛學是指約當公元七世紀到十世紀的四百年間的印度佛學。在中期大乘佛學的最後階段，學說有了較大的發展。從外表看來蓬勃興旺，但實際上却局限於「寺學」範圍之內。當時佛學研究的學府，先是那爛陀寺，後為超戒寺，對一般社會影響並不大。那爛陀寺遺址在今印度比合爾邦巴臘貢附近，意譯為「施無厭」。傳說它原是釋尊十大弟子之一舍利弗的誕生與涅槃的地方，佛陀本人亦曾經路過這裏說法。據藏文資料記載，最初創建此寺的是護法名王阿育王，但四世紀時游歷印度的東晉法顯在「佛國記」中只提到此地僅有舍利弗涅槃塔，沒有說有寺院。而七世紀到印度求法的唐三藏玄奘和義淨都曾在那爛陀寺留學研究。據玄奘記述，此寺原由帝日王創建，後經覺護王、如來王、幼日王、金剛王等陸續擴建。現代學術界有人認為此寺是笈多王朝的鳩摩羅笈多一世創建，最初是印度教寺院。五到十二世紀，那爛陀寺一直是印度佛教重要的教學和研究中心之一。據說在全盛

心員，聚聖賢，蓄留藏文中更顯。
中朝華，與佛學人提議大乘內重師，創新一典義，而龍龜重
轉形顯應，則蘇軾轉佛學上一觀不白之冤。日曾告世文五
翻書對，與今密乘無異初分，多小學人若夫財本，以意來

佛學

蔡惠明

時期，佛教學者雲集，主客常達萬人。不僅當時印度學者在寺講學修持，而且有中國、朝鮮、日本等僧人前來留學。它在佛學上兼有大小二乘而以大乘為主，大乘中兼有中觀派、瑜伽行派及密教，同時旁及印度其他宗教哲學派別，如勝論、數論、四吠陀等，此外，還學習因明、聲明、醫方明、術數等各種知識。玄奘去時，正處於盛極轉衰的階段，如玄奘老師戒賢，師承比他年齡小的護法，曾著「三十唯識論注」感到不宜公開，待人而傳，後來傳說此著只落入玄奘之手。可見當時這個學府雖在繁榮發展之際，却已露出衰退的萌芽，表現在具有濃厚的思辨、煩瑣的學風等方面。儘管此後還有一段自然發展的過程，並續出一些新學說，但已如「強弩之末，勢不能穿魯縞」，終於難以挽回大乘佛學的頹勢。超戒寺又名超行寺、超嚴寺，據西藏學者多羅那他所著「印度佛教史」記述，為八世紀時印度波羅王朝達摩波羅所建，一直受到波羅諸王的保護，是國家寺院之一。位於恆河右岸山坡的巖石山，它的遺址已不可尋，可能為河水所淹沒。據傳此寺規模

宏大，裝飾華麗，藏有大量財寶、文物。全寺共有一百多座僧院、六處研究院。有六重門，每門設有守門學者接受各方詢問、辯論和挑戰。阿底峽在入藏前於一〇三四年至一〇三八年間曾任該寺住持。密教學者羅特納羅商底和那羅帕等都會在此學習、撰述。十二世紀初，伊斯蘭軍隊入侵時，成為主要襲擊的目標而被毀。超戒寺的覆滅，宣告印度佛教的消亡。因此一般劃分印度佛教史的階段，把晚期大乘佛學劃到十世紀為止。此後實際上已成為密教的附庸。

在七世紀時，戒日王統一了印度，精兵簡政，治理有方，出現了一段時期的太平景象。玄奘恰好在這時到印求法，親睹盛況。戒日王仿效阿育王對各宗教採取平等看待的政策。他本人先奉印度教，後來轉而重視佛教。那爛陀寺能夠繼續維持那樣的規模，就是得到他的扶助。據史料記載，玄奘在寺學習、研究時，外學小乘聲勢奪人，正量部把大乘壓得不敢與它抗衡。玄奘在寺發動多次辯論，大破外學小乘，促使大乘重興。戒日王因此對玄奘特別尊敬，為他在曲女城舉行長達十八天的法會，弘傳玄奘學說，還在鉢羅耶伽召集五年一度，歷時七十五天的無遮大會，使玄奘威震五印。玄奘在「大唐西域記」中對戒日王一生業績，記述甚詳。玄奘因此被大乘尊為「大乘天」，被小乘奉為「解脫天」。但在玄奘回國後的第三年，即六四八年，戒日王病逝，印度又回到了割據的局面，大乘佛學受到了影響。到八世紀末，即分裂了一百年後，印度出現了比較大的三個國家，就是中印的波羅提訶羅王朝；南印的羅悉陀羅俱陀王朝和東印的波羅王朝。這三個王朝中，以波羅王朝與佛教有甚深因緣。達摩波羅創建了超戒寺，規模比那爛陀寺還大，中心是一個大菩提佛殿，四周圍繞有一百零八個僧院，其中一半屬於密教的內道部份（密教分層次，有內有外，高級的屬於核心部份稱內道），另一半屬於密教的外

道部份和顯教。可見超戒寺是以密教為中心，很多學者都出身於該寺，因此它成為晚期大乘佛學的重要據點。

晚期大乘佛學的性質可說是逐漸向密教化方向發展，最後終於融合於密教之中。密教興起於七世紀初期，當時那爛陀寺對陀羅尼就很重視。義淨在該寺留學期間，曾編纂過密教的根本典籍「持明咒藏」，並傳四部曼荼羅（意譯為壇場）。印度教的梵天、毗紐（遍淨）、濕婆（大自在天）都被引進佛門。因為信眾對晚期大乘佛學煩瑣的理論已不感興趣，而印度教經商羯羅改革後，在民間流傳漸廣，於是出現了密教化。商羯羅吸收了佛教的許多說法來解釋「梵我不二」，如他認為，人們由於無明，便把小我從大我中分化出來，但這是幻象；如果有了智慧體悟到我就是梵，就會同梵重合為一，那時便得解脫。他還說，看得真便是真，看的不真便是假，這可從佛教中的「空」與「二諦」說找到淵源。他在「吠檀多經」中批評瑜伽行派的唯識說，可見他是明顯站在中觀派的立場。後來印度教學者批評他是「一個偽裝的佛教徒」。實際上，他確開了中觀與密教結合的途徑，使以後密教以中觀思想為中心，而使中觀學說重新抬頭。

二、法稱、月官與晚期瑜伽學說

晚期大乘佛學的傑出學者是法稱與月官。法稱約為六至七世紀人，他是大乘瑜伽行派論師，佛教因明大家，生於南印度喀梨摩羅耶國，後赴中印度那爛陀寺從護法出家，習唯識學。又從陳那弟子自在軍學「集量論」，成績優異，對「集量論」作出評釋，進一步發展了陳那的因明學說。他主張的要點是：一、強調現量「無錯亂」，是真實的、純粹的感覺，不是錯覺；二、現量的認識對象——自相，為「勝義有」，是真實的存在，具有「起識

」的功能；三、認為現量必須是「親證」的；四、佛家因明原為宗、因、喻、合、結五支論式，到陳那改為三支論式，這是很大的進步，不但形式上簡化，而實際性質也改動了。以西方邏輯作比較，陳那的三支論式的次序為斷案（宗）、小前提（因）、大前提（喻），法稱對這次序加以改革，把喻體（大前提）部份放到前面，且把同喻、異喻分開，認為可以單獨使用，即因（小前提），最後則為宗（斷案），常常省畧。這一改革，不僅簡化了格式（同異喻分別獨立），而且也與人們的思維活動相一致了。也就是說，人們是用這種格式去思考、表述的，思維適合了語言表述格式，使因明的運用開闢了廣濶的前途。同時，運用這一格式，能使每一個「宗」成為普遍的定理，從而使論證輾轉相續，無窮盡地開展下去；五、將因區分為自性因、果因、不可得因三大類，進一步明確了因明比量的格式；六、廢除因過中「不共不定」的規定。法稱對種姓制度堅持批評態度，在他所著「金剛針論」中指出：「吠陀非正理，所有婆羅門法，道理亦非。」在我們，第一個介紹法稱學說的義淨，他於「南海寄歸傳」中對法稱作了「重顯因明」的高度評價。藏傳佛教翻譯法稱的著作較漢地為齊全。他們稱「陳那法稱之學」，與以前的「龍樹提婆之學」和「無著世親之學」等量齊觀，合稱這六家為「六莊嚴」。傳說法稱很聰明，他學「集量論」一遍，就「見與師齊」；學第二遍，便超過老師自在軍，而與陳那比肩；到第三遍，終於發現陳那學說不足之處。自在軍肯定了他的學業優異，便鼓勵他為「集量論」作注。在西藏各扎倉（學院）中，現今仍以法稱的「量評釋論」等五大部為必修課。（其他四部為：「現觀莊嚴論」、「入中論」、「俱舍論」、「戒經」。）因為藏地前弘期、後弘期大量譯經，正值印度佛教盛傳法稱「量論」之時，而藏傳佛教顯教各派，受印度影響都把量論與中觀、瑜伽並列。

月官也是晚期大乘佛學瑜伽行派的重要學者。據藏傳史料記載，他是東印度婆連陀羅王族班支達毗斯沙迦的兒子，曾從安慧、阿輸迦等受學，精通內外五明，在東印度跋盧舍王國撰作了聲明、醫方、韻律、工巧等著述多種。後被國王驅逐，隨商人飄流到獅子國（今斯里蘭卡），建獅子音殿，講大乘法。以後回到南印度，為「波膩尼經」作注釋，並到那爛陀寺，以瑜伽行派學者的身份與中觀派學者月稱進行辯論。這場辯論持續達七年，旁聽者甚眾，最後的結論是：「嗟嗟龍樹宗，有藥亦有毒，慈氏無著書，眾生之甘露。」意謂月稱所傳的龍樹之學，有可取的，也有不足取的，而月官所傳的瑜伽學說則是全部可取的。月官在這場辯論中受到好評，說明他對瑜伽行派學說有所發展。他以瑜伽行派觀點講中道，學貫顯密，弘通博識，著述甚豐。傳說他對工巧、聲明、佛教的讚頌、義理四方面著作各有一〇八部，共計四三二部，但大部佚失，梵文僅存「與弟子書」一封信，漢譯全無，藏譯有四十多部，其中一半以上是關於密教的，大都保存於藏文大藏經中。他在西藏主要是作為一個文法學者而名彰後世。他對菩薩戒的說法，也與玄奘譯本有出入，內容雖無本質的變化，但也顯示兩家傳承的不同。月官的主張，完全為藏傳佛教所傳承。

瑜伽和中觀的論爭，是由清辨引起的，他的「中觀心論」是導火線。清辨指責無著、世親、陳那等曲解龍樹、提婆學說，認為瑜伽行派提到惡趣空是誹謗中觀學派。其實瑜伽行派並沒有這個意思。無著也曾注釋過龍樹的「中論」，名「順中論」，其中並無輕視龍樹之處；至於菩薩地中批評惡趣空，也不一定指龍樹一系的人。清辨既挑起了論爭，他的門下就繼續與瑜伽行派爭論，其中互有勝負。清辨對護法不滿，但對護法弟子天護之說則很同情。天護也主張破清辨之說，但破不立，清辨認為這種方法論

和自己基本一致。因此說兩家水火不相容，也不符合事實。不過，後來由於月稱的參加，情況就複雜了。雖然他們兩人都是中觀派，但月稱却是反清辨的，他反對清辨與瑜伽行派接近，也就加深了兩家的紛歧。

正當中觀、瑜伽進行論諍時，玄奘到了印度，他是瑜伽派戒賢門下的，但他的造詣，遠過乃師，因戒賢只傳護法一系，有其局限，而玄奘却傍通各派，曾在那爛陀寺主講護法以外的學說，並調和兩派的矛盾，他曾作「會宗論」三千頌，把欲與爭辯的師子光說服了。可惜「會宗論」沒有流傳下來，玄奘離印後，爭論仍繼續不已。

瑜伽行派在與中觀派爭論的同時，與小乘各派，尤其是正量部也有長時期的爭論。那時小乘佛學中正量部影響很大，他們認為「唯識無境」在凡夫地還勉強說得過去，但到佛地便說不通了。並就陳那、護法以來所緣緣中帶相的說法作了批評。據傳這一問題，瑜伽行派歷十二年未能給予圓滿的解答。一直到玄奘到印後，專門寫了一千六百頌的「制惡見論」，才把正量部說服了。「制惡見論」梵本早佚，但還可在窺基的「唯識三十論」和「因明入正理論」兩書的注疏中可推知它的梗概。玄奘把「帶相」的「帶」與「相」作了兩層新的說明：一、所謂「帶」，並不限於「變帶」，還有「挾帶」，即兩物相並而起而挾帶；二、所謂「相」，可以就相分方面說，也可以從見分方面說，而唯識家說的行相是側重見分方面的。所以儘管是根本無分別智了解境界的本質，也應該有行相，只是這行相為無相之相。玄奘重伸「行相」的意義，使正量部啞口無言。但爭論並沒有根本解決，後來義淨去印時，正量部仍然在小乘各派中佔壓倒優勢。瑜伽行派的學說，到戒賢與親光，已發展到頂峯，後來雖還出了一些學者，却並

無創見。到九世紀，安慧的再傳弟子勝友、施戒。西藏傳譯的主要是安慧一系，護法之說反而默默無聞。而安慧系也只是注解舊說，對於當時中觀派、小乘正量部等不同論點和提出責難，在他們的著作中既不辯護，也無反映，可見這時瑜伽行派已日暮途窮，趨向衰落了。

三、月稱、寂天與晚期中觀派

月稱出於佛護一系，是佛護弟子蓮花覺的門下。他是南印度曼多人，婆羅門族，少年出家，後任那爛陀寺住持，並曾與月官進行過辯論，後又在南印弘法，興建寺院。他的中觀學說，比清辨更純一些，但却偏向極端，這是由於歷史條件造成的。因為龍樹、提婆時代，主要是針對有部，重點講空、無自性。雖也講中道，而中道本身是無自性，從無自性發展到不落一邊。到了無著、世親時代，雖也講無自性，但講的已與龍樹、提婆時代不同了。清辨是無著、世親以後的學者，他的思想多少受瑜伽行派影響，而月稱則不同，非但與瑜伽行派對立，對清辨亦採批評態度。他發揮了中觀無自性學說，反對瑜伽行派的阿賴耶識，不同意立自證分。承認有離心的名言外境，但認為不論是世俗諦、勝義諦，外境都無自性，反對清辨主張世俗諦有自性。他把龍樹的緣起性空的理論發展成性空緣起，並發展了怎樣安立煩惱障和所知障二障差別，以及佛果位的盡所有智如何觀照世俗諦的理論。在方法論上，他發揚了佛護的傳統，對論敵的觀點採用歸謬論證法，嚴格地只破不立，以破顯宗。因此被稱為「隨應破派」或「應成派」。後世把清辨一派稱為「自立量派」或「自續派」。月稱不僅與瑜伽行派相對立，而且與自立量派相抗衡，他的學說由阿底峽完整地傳入西藏，中經藏傳佛教格魯派創建人宗喀巴等的提倡，迄今仍很流行。

中觀學派在月稱以後的另一大家爲寂天。據西藏資料記載，他是南印度梭羅修多羅國德鎧王的兒子，原名寂鎧，出家後改爲寂天。他曾於東印度第五代獅子王處工作十二年，勤奮好學，博通內外各派學說，後到那爛陀寺出家，禮勝天爲師，「內勤修學，外出放逸」。初不受歡迎，被稱爲「三行者」（只會吃、睡、大小便）。後來當衆誦出「入菩提行」一千頌，才引起人們的重視。不久離開那爛陀寺回南印度。他是晚期大乘佛學龍樹空宗的代表人，分別真俗二諦，反對無著的有宗，破斥瑜伽行派以及其他幾個派別的論點。在「入菩提行」中宣講六波羅密，注重修持。他對佛學的貢獻表現在學風的轉變上，特點是：一、「守約」，即由博而約；二、「見行相應」，即不偏於見（理論和觀點），也不偏於行（實踐），這對大乘學說的發展有一定的影響。寂天的學說，也經阿底峽傳入西藏，得到宗喀巴的宣揚，對藏傳佛教有相當影響。

中觀派的末流，在學術思想上出現了一個轉回的趨勢，以勝義諦性空說爲基礎，吸收了瑜伽派的部份觀點，混合而成「瑜伽中觀派」。這一新學派關於中觀的方法論和對二諦的解釋，與月稱不同，但與清辨相似，屬於自立量派，而不是隨應破派。它的創始人是寂護（七〇五——七六二），爲清辨的五傳弟子，在當時印度佛教界以精於因明而知名。曾住那爛陀寺，七四三年受吐蕃贊普赤德祖贊的邀請到吐蕃傳教，在拉薩主持藏譯佛經工作，因受本教勢力抵制，僅住四月即去尼泊爾居留六年之久，曾舉薦蓮華生入吐蕃傳教。七四九年再次到吐蕃，主持第一座有僧團組織桑耶寺的奠基式。寺落成後，爲七名貴族子弟剃度出家，史稱「七覺士」。他在「中觀莊嚴論」一開頭，就提出自己的中觀無自性的看法，當時各家學說對自性的執著，不外乎是一或多，他則認爲應離一離多，方成無自性。他主張應從唯心無境的觀點出

發，才能真正理解到法無我（即無自性），並認爲這是瑜伽、中觀兩家都應當掌握，因而兩個學派可以合爲一。

繼寂護、蓮華戒之後的瑜伽中觀派大家是師子賢。他在寂護門下受教，同時又從遍照賢學「現觀莊嚴論」，所以他是以中觀派爲基礎來弘揚「現觀莊嚴論」的。他的學說不但混合了瑜伽、中觀之說，而且用般若加以融通。在無著的「顯揚聖教論」的「成瑜伽品」中曾指出：瑜伽就是般若，二者是一回事。因爲般若能夠得到大菩提的最勝方便，所以謂之瑜伽，瑜伽也是爲了得證菩提，因此實質上也就是般若。同樣，在「辨中邊論」中，也以般若貫通瑜伽。師子賢只是根據前賢的思想進一步有所發揮而已。這樣，在佛學思想上出現了轉回的情況：初時，瑜伽、中觀分裂；以後，中觀接受瑜伽的說法，趨向混合；最後，統一復歸於般若。這是晚期大乘佛學的具體情況。但瑜伽和中觀兩派在組織上從來沒有歸併，以後還是各行各素。

四、大乘佛學的衰頹

到十世紀時，印度大乘佛學已十分衰頹了，但還是不絕如縷地維持了二百年。密教把大乘佛學看成爲初步階段，稱爲「波羅蜜乘」，而把自身列爲高級階段，稱爲「眞言乘」。同時對大乘內部的中觀與瑜伽也有高低的看法，他們重視中觀，對瑜伽僅運用一部份。如阿提沙著「菩提道燈論」，開頭講戒學，取自瑜伽，但講到定學和慧學，就完全採用覺賢一家的說法。他說，瑜伽講「行」，這是「廣行」；中觀講「觀」，却是「深觀」；深、廣應當結合起來。密教對大乘，不論那一派，只要符合其要求就隨意剪裁、割裂，因之大乘佛學不論那一派再也不能獨立發展，不能成一體系了。

贊寧和他的《宋高僧傳》

陳士強

贊寧（919—1001），是北宋初年著名的佛教史學家。俗姓高，其先渤海人，生於吳興德清的金鵝別墅。在杭州祥符寺出家後，精研南山（道宣）律著，時稱「律虎」。太平興國三年（978）詔對滋福殿，賜號「通慧」。淳化二年（991）充史官編修。至道二年（996），補左街講經首座，掌洛京教門事。咸平元年（998），承詔入職汴京右街僧錄，尋遷左街僧錄。著有：《鷲嶺聖賢錄》（敕撰《三教聖賢事跡》中的佛教部分）、《內典錄》一百五十卷、《外學集》四十九卷（以上已佚）、《大宋僧史略》三卷、《宋高僧傳》三十卷（以上今存）。《宋史·藝文志》還著錄了贊寧撰的《荀譜》一卷、《物類相感志》十卷、《要言》二卷，可能是《外學集》和《內典錄》中的一部份。事跡見載於《釋門正統》卷八、《佛祖統紀》卷四十四、《佛祖歷代通載》卷十九和《釋氏稽古略》卷四。

《宋高僧傳》，又名《大宋高僧傳》，三十卷，是贊寧於太平興國七年（982）至端拱元年（988）之間奉敕編撰的一部僧人總傳。載於宋藏「旦」至「營」函、元藏「旦」至「營」函、明

南藏「祿」至「富」函、明北藏「宅」至「阜」函、清藏「縣」至「給」函、頻伽藏「致」帙，收入《大正藏》第五十卷。
《宋高僧傳》書首有贊寧的《進高僧傳表》和宋太宗的批答：贊寧於端拱元年乾明節所作的《宋高僧傳序》（即前序）；篇目。書末有《後序》，約作於咸平二年（999）。

《宋高僧傳序》說：

爰自貞觀（《續高僧傳》撰時）命章之後，西明（指道宣）絕筆已還，此作（指僧傳）蔑聞，斯文將缺。……乃循十科之舊例，輯萬行之新名，或案誅銘，或徵志記，或問輜軒之使者，或詢耆舊之先民，研磨將經論略同，讎校與史書懸合，勒成三帙。……其正傳五百三十三人，附見一百三十人。（《大正藏》第五十卷，第709頁下——第710頁上）

這裏所說的收錄的僧人數字不大確切，因為據各卷標題下的小注所提供的數字累計，正傳實收五百三十一人，比前序所說的

少二人。附見實收一百二十五人，比前序所說的少五人。是作者計數有差錯，還是在流傳過程中有遺落，已無從辨察。

《後序》叙說作者在書成之後，又有修治一事：

「贊寧自至道二年奉勅恩，掌洛京教門事。事簡心曠之日，遂得法照等行狀，撰已易前來之闕如。尋因治定其本，雖大義無相乖，有不可者修之。……時方徹簡，咸平初，承詔入職東京右街僧錄，尋遷左街。及一日顧其本末及繕寫，命弟子輩緘諸篋笥，俾將來君子知我者以僧傳，罪我者亦以僧傳」。(第300頁上)

考書中所載與《後序》所說的法照同名的共有二人。一個是卷二十一的唐五台山竹林寺法照，他是唐代宗時人，傳記較長，有一千數百字，備叙他在大歷年間的感通事跡。傳後還有贊寧的評論（稱爲「系」）；一個是卷二十五的唐陝府法照，他是唐穆宗時人，傳記甚短，僅一百幾十字，叙說他在長慶元年入逆旅避雨，因過中時，乞食不得，乃買彘肉，煮夾胡餅而食的事。據理推測，《後序》所說的法照當是指唐代宗時的法照。此兩人均是唐人，並非贊寧書成之後卒亡而被補入的，而是在書成之時就已被算作正傳，計入全書收錄人物的總數之中的。故贊寧在至道二年（996）以後對《宋高僧傳》所作的修改，僅是內容上的增益，並不牽涉體例和人數。

《宋高僧傳》的體例與唐道宣撰的《續高僧傳》相同，也分爲十篇，篇題下有解說性質的小注：

一、譯經篇（卷一至卷三），「變梵成華，通凡入聖，法輪斯轉，諸佛所師」。

二、義解篇（卷四至卷七），「尋文見義，得意忘言，三慧克全，二依當轉」。

三、習禪篇（卷八至卷十三），「修至無念，善惡都亡，亡其所亡，常住安樂」。

四、明律篇（卷十四至卷十六），「嚴而少恩，正而急護，嬰守三業，同彼金湯」。

五、護法篇（卷十七），「家有良史，守藏何虞，法有名師，外御其侮」。

六、感通篇（卷十八至卷二十二），「逆於常理，感而遂通，化於世間，觀之難測」。

七、遺身篇（卷二十三），「難捨易捐，施中第一，以穢漏體，迴金剛身」。

八、讀誦篇（卷二十四、卷二十五），「十種法師，此爲高大，染栴椽花，果時瓢赤」。

九、興福篇（卷二十六至卷二十八），「爲己爲他，福生罪滅，有爲之善，其利博哉」。

十、雜科聲德篇（卷二十九、卷三十），「統攝諸科，同歸高尚，唱導之匠，光顯佛乘」。

每篇之末有論，提綱挈領，總括一篇大旨，與《續高僧傳》相同；但一些人物的傳記之末，附有「系」作爲對該傳所記人事的評論，抒發作者的觀點，則爲前傳所無。

《宋高僧傳》所收人物的時限紹接《續高僧傳》。大體是始於唐高宗乾封二年（667），即卷十四所載道宣的卒年，終於宋太宗雍熙四年（987），即卷七所載義寂的卒年，也就是說，截止於成書前一年，前後凡三百二十年。但這中間有一些例外，如卷十八載後魏（西魏）西涼府檀特師（一名「慧豐」）、晉陽河禿師，陳新羅國玄光，隋江都宮法喜、洛州欽師；卷二十四載隋行堅、天台山法智；卷二十九載劉宋（《大正藏》本誤作「南宋」）錢塘靈隱寺智一、元魏（北魏）洛陽慧凝。此九人分別屬於感通、讀誦、雜科聲德三篇，就其佛教上的地位而言並非十分重要，但也是稍有名氣的，爲《高僧傳》和《續高僧傳》所闕載。作者在卷十八《欽師傳》末的「系」中解釋說：

「或曰：魏、齊、陳、隋與宣（道宣）師耳目相接，胡不入《續傳》（《續高僧傳》）耶？通曰：有所不知，蓋闕如也。亦猶大宋文軌既同，土疆斯廣，日有奇異，良難遍知。縱有某僧也，其奈史氏未編，傳家無據，故亦闕如弗及錄者，留俟後賢者也」。（第321頁下—第322頁上）

由於《宋高僧傳》撰於宋初，距北宋開國僅二十八年，故所收絕大多數為唐代僧人，其次為五代，再次才是宋代。五代、宋代僧人見錄於卷七、卷十三、卷十六、卷十七、卷二十二、卷二十三、卷二十五、卷二十七、卷二十八、卷三十，總計正傳收五代彥暉、歸嶼、貞辯、虛受、可周、可止、宗季、智閑、師備、本寂、桂琛、文益、慧則、景霄、希覺、惟勁、行瑫等七十四人，附見十四人。正傳收宋代皓端、傳章、繼倫、義楚、晤恩、義寂、德韶、行滿、延壽等二十七人，附見七人。換而言之，全書五分之四的僧傳是記載唐代僧人的，其他的僅佔五分之一。

中國佛教數唐代為最盛，而佛教的興盛又是通過僧人的活動體現出來的。雖然《續高僧傳》已載唐初高僧，但畢竟受撰者生存年代的限制，無法記敘身後之事。《宋高僧傳》縱貫唐代的絕大部分年代，將其間的主要僧人盡行闡入，其史學價值可想而知。

如卷一的義淨，仰法顯之雅操，慕玄奘之高風，泛海南行，巡禮天竺三十餘國，是唐代著名的旅行家和佛經翻譯家；卷二的實叉難陀（覺喜）是《華嚴經》八十卷本的翻譯者，此經後來極為流通，成為華嚴宗常習的經本；卷三的菩提流支是《大寶積經》一百二十卷的翻譯者，此經乃大乘經藏五大部之一；卷一的金剛智和他的弟子不空，卷二的善無畏，開元年間曾在洛陽、長安兩京，傳授金剛界密法和胎藏界密法，人稱「開元三大士」，為密宗的創始人。而卷五的一行欽尚斯教，他的《大日經疏》闡釋了此宗的主要教理，極為影響；卷四的窺基躬事玄奘，糅譯

《唯識》，造疏張述，人稱「百本疏主」。同卷的普光則是玄奘大部譯籍的筆受者，圓測雖與窺基同出一門，但見解頗異；卷五的法藏紹續杜順、智儼的學統，為華嚴宗教觀的實際組織者。同卷的澄觀因慨《華嚴》舊疏文繁義約，歷時四年新撰《華嚴經疏》二十卷，又述《華嚴經隨疏演義鈔》等，盛行於世，後人稱他為「華嚴疏主」。卷六的宗密初從禪師落髮，又從律師受具足戒，最後受教於澄觀，他融會禪、教、律，思想很有特色；同卷的湛然，在禪、華嚴諸宗興盛的情況下，撰寫天台三大部注疏及其他疏論，「止觀之盛始，然之力也」。（第739頁下）

此外，卷十四的道宣是南山律宗的創始人。懷素專攻律部，所撰《薩婆多部（有部）》，以「相部（相州日光寺法礪創立）無知」、「南山（道宣創立）犯重」（第792頁下）而別立東塔宗，從此律宗分為三派。如此等等。

特別是《習禪篇》，分為六卷，正傳一百三人，附見二十九人，無論是卷數還是見錄的人數均是各篇之最。對唐初至宋初禪宗的研究，提供了豐富的人物資料。如卷八的弘忍、慧能、神秀、神會、玄覺，卷九的義福、行思、普寂、懷讓、慧忠、希遷，卷十的道一、靈默、道悟、懷海，卷十一的無業、天然、普願、曇晟、從諗、靈祐，卷十二的宣鑒、義玄、從諫、良价、道膺、義存、慧寂，卷十三的智閑、師備、本寂、桂琛、文益、德韶等，均是禪宗發展史上的重要人物，其中有的是慧能以下數傳後形成的禪宗五家中除雲門宗文偃以外的各家開山祖師。雖然所收人物不如後來禪宗自撰的《景德傳燈錄》等系統和周備，但《傳燈錄》以記言為主，考察人物的行事及環境，還須憑藉《宋高僧傳》。而且由於作者並非禪宗人物，故能對一些禪宗紛爭的史實直筆敘說，無須隱秘。

如弘忍門下曾分裂成以慧能為代表的頓悟派和以神秀為代表的漸悟派。慧能的門人神會與神秀的弟子普寂等之間，又就誰是

達磨正統爆發過激烈的爭論。卷八的《弘忍傳》中有：

「初，忍（弘忍）於咸亨初，命二三禪子各言其志，神秀先出偈，慧能和焉。乃以法服付慧能，受衣化於韶陽，神秀傳法荆門洛下，南北之宗自茲始焉」。（第754頁中）《神會傳》中有：

「先是兩京之間皆宗神秀，若不泚之魚鮪附沼龍也。從見會（神會）明心六祖（慧能）之風，蕩其漸修之道矣。南北二宗始判焉，致普寂之門盈而後虛」。（第756頁下）《傳燈錄》雖然也簡略地提到南頓、北漸的歧異，但對南北二宗之間的激烈鬥爭往往是隱去不說的。

在《宋高僧傳》十篇之論中，寫得最精彩的是《譯經篇論》。漢地譯經的發展階次、翻譯的「六例」、佛教的「三教三輪」、譯場經館的設置，在這篇論中得到考索、分析和論述。

作者認為，漢地譯經大體經歷了三個階段：

「初則梵客華僧，聽言揣意，方圓共鑿，金石難和」。（第723頁上——中）相當東漢譯經初開時的情況。

「次則彼曉漢談，我知梵說，十得八九，時有差違」。（第723頁中）相當於三國、西晉和東晉初、中期譯經漸盛時的情況。

「後則猛（智猛）、顯（法顯）親往，奘（玄奘）、空（不空）兩通」，「印印皆同，聲聲不別，斯謂之大備矣」。（同上）相當於東晉末年以後譯事大盛，譯僧往往華梵皆通，文（文辭）理（教理）俱精時的情況。漢地譯經事業的進步大致如此。

在譯經理論方面，作者繼東晉道安的「五失本三不易」、隋彥琮的「八備」、唐玄奘的「五不翻」之後，提出了「六例」說，對譯經時出現的不同情況和遇到的各種問題，進行了概括和總結。他說：

「今立新意成六例焉。謂譯字譯音爲一例，胡語梵言爲

一例，重譯直譯爲一例，粗言細語爲一例，華言雅俗爲一例，直言密語爲一例也」。（第723頁中）

每一例都分四種情況，稱「四句」，有解說。第一例說的是翻譯時有譯字不譯音、譯音不譯字、音字俱譯、音字俱不譯的四種情形；第二例討論了五印度用梵言與雪山以北地區諸國用胡語之間的差別；第三例所說的直譯，指的是從五印度攜梵本來華，直接譯成漢文。重譯，指的是將梵本譯爲胡語。如梵語說「鄒波陀耶」，疎勒語譯作「鵲社」，于闐語譯作「和尚」；第四例提出了五印度有言音分明而典正的細語，與言音不分明而訛僻的粗語的區分，前者實際上是書面語，後者實際上是口頭語；第五例討論了華言（漢文）中的雅俗問題，雅指經籍上用的詞匯，俗指日常談吐時用的言語；第六例說，一個句子可以用世俗的言辭來表達，也可以用佛教的術語來表述，如「婆留師」，可以翻爲「惡口住」，也可以翻爲「菩薩所知彼岸」，前者爲直言，後者爲密語。雖說作者將每一例均分爲四種情況，過於呆板，但對這些與翻譯有關的問題進行整理和探討，本身又是很有意義的。

作者又根據佛教有經典傳播、密咒傳播和印心直覺傳播等不同的方式，提出「三教三輪」說：

「夫教者不倫，有三疇類。一顯教者，諸乘經律論也（不同《瑜伽論》中顯了教，是多分大乘藏教——原注）。二密教者，瑜伽灌頂、五部護摩、三密曼拏羅法也（《瑜伽隱密教是多分聲聞教——原注）。三心教者，直指人心，見性成佛禪法也。次一法輪者，即顯教也，以摩騰（攝摩騰）爲始祖焉。次二教令輪者，即密教也，以金剛智爲始祖焉。次三心輪者（義加此輪——原注），即禪法也，以菩提達磨爲始祖焉。是故傳法輪者，以法音傳法音；傳教令輪者，以秘密傳秘密；傳心輪者，以心傳心。此之三教三輪，三祖自西而東，化凡成聖，流十五代（漢、魏、晉、宋、齊、梁、

陳、隋、唐、朱梁、後唐、石晉、劉漢、郭周、今大宋——原注」。(第224頁中)

此種分類亦不無可取之處。

最後，作者詳細地考察了歷代譯場經館的組織體制，並對宋代譯場的人員、職司、規模作了記載。據作者所述，譯場經館的設置大致是：

(一)譯主。主持譯事，「資葉書(貝葉經)之三藏，明練顯密二教者充之」(第224頁中、下)。

(二)筆受。又稱綴文，「必言通華梵，學綜有空，相問委然，然後下筆」(第724頁中，下同)。西晉、姚秦以來，設立此員。如沙門道含、玄曠、姚嵩、聶承遠父子，帝王中姚興、梁武帝、武則天、唐中宗也曾挂任過此職。

(三)唐語。又稱譯語、傳語，「傳度轉令生解」。如陳代真諦翻《顯識論》，沙門戰陀為譯語。

(四)證梵本。「求其量果，密能證知，能詮不差，所顯無謬矣」。如唐代義淨譯《根本說一切有部苾芻尼毗奈耶》等，東印度居士伊舍羅證梵本。

(五)證梵義。「明西義得失，貴令華語下不失梵義也」。

(六)證禪義。「沙門大通充之」。證梵義與證禪義二員，有的譯場立，有的譯場不立。

(七)潤文。「令通內外學者充之，良以筆受在其油素，文言豈無俚俗，儻不失於佛意，何妨刊而正之」。員數不定。如義淨譯場中，李嶠、韋嗣立、盧藏用等二十餘人任潤文。

(八)證義。「蓋證已譯之文，所詮之義也」。如北涼浮陀跋摩譯《阿毗曇毗婆沙論》六十卷，慧嵩、道朗等三百人考正文義。唐地婆訶羅譯《大莊嚴經》、實叉難陀譯《華嚴經》等，復禮充任證義。

(九)梵唄。「法筵肇啓，梵唄前興，用作先容，令生物

善」。康永泰年間始設。

(十)校勘。「讎對已譯之文」。如隋闍那崛多譯經時，彥琮等重對梵本，再審復勘，整理文義。

(十一)監護大使。如北周平高公侯伏壽為闍那耶舍譯經時的總監校，唐房梁公(房玄齡)為玄奘譯經時的監護。監護也有用僧人的，如隋代明穆、曇遷等十人，曾監掌翻譯事，詮定宗旨。

(十二)正字。玄奘譯經時有之，玄應曾任此職。

關於宋初譯經復開的經過及譯經院之建立，作者說：

「朝廷罷譯事，自唐憲宗元和五年，至於周朝(五代時的後周)，相望可一百五十許歲，此道寂然。迨我皇帝臨大寶之五載(太平興國五年)，有河中府傳顯密教沙門法進，請西域三藏法天譯經於蒲津。州府官表進，上覽大悅，各賜紫衣，因敕造譯經院於太平興國寺之西偏，續敕搜購天下梵夾，有梵僧法護、施護，同參其務」。(第725頁上)

並對證義、證梵文、綴文、筆受、監護、次文潤色等任職人員作了敘列。

所有這些，都為譯經史的研究提供了極為寶貴的資料。它的價值不啻是一篇重要的佛教文獻。

《宋高僧傳》也有一些不足之處，這主要有：

(一)所記神異感通的事跡過多。《感通篇》佔五卷，正傳八十九人，附見二十三人，其份量僅次於《習禪篇》，也是諸部僧人通傳中收集神驗奇跡最多的。所記或神光出口，或怪物沉河，或讖草書，或語虎獸，或不濡其服而渡溪，或不泄其穢而恆食，或身首異處而還連，或半年坐亡而復起，悖人情而違常理的很多。

(二)有些人物歸類不當。如《感通篇》卷二十的唐洪州黃蘗山希運是百丈懷海的弟子，臨濟宗創始人義玄的師傅，禪宗南

德國偉大的佛教學者——

格奧爾格·格林(Georg Grimm) 的生平與著作

一九四五年八月二十六日，星期天，那是一個陽光燦爛的夏日。在德國巴伐利亞州烏亭鎮的一所房子裏，醫生再次來看格林博士，並未發現甚麼異常，祇是肺炎已到了晚期。博士早晨起來還靠他的拐杖支撐着在屋子裏來回走了幾次。下午，他在自己的札記本上寫下了彼得拉克的一句話：「如果一個人終日彷徨，傍晚到達目的地的話，足矣！」

女兒摩耶、妻子、女婿漢斯·克勒爾坐在他床旁邊，觀察着傍晚時他的變化。沒人敢發出聲來。與格林離別時在場的幾個人在講到當時的情形時說：那時他安詳極了，看不出一點兒悲傷。他又看了我們一眼，雙眼閃着藍色的光芒，低聲說：「我還從未感覺這麼好過」。他的呼極聲愈來愈小，面容蒼白……生命之光熄滅了。摩耶跟漢斯·克勒爾跪在床前，她緊抓着父親的手，手漸漸變涼了，她站了起來，替父親闔上了雙眼。

受人尊敬的大師在晚上二十點鐘與世長辭了。摩耶描寫當時

的情景道：屋裏幾乎沒有光亮，商店都關了門，在他床前的燭光下放着一尊雙手合十的金佛像。我仿佛又聽到了他那殊勝的言語：那些奉持喬達摩教義的人，終將獲得如是的福報——他們將永生，能享受到涅槃之樂趣。

在去世前不久，格林博士傾吐了他那堅定之信念，這些話作為他的墓誌銘將永垂青史：

「我得到了解脫：

這兒腐爛的一切，不是我，就像一點兒排出的糞便。不用為糞便在腐爛而嘆惜，也不用為光亮已熄滅而憂傷。

它會重新燃遍全宇宙。會像以前一樣閃閃發光。

李雪濤

意識已不再起作用，
涅槃的樂趣屬於我：

所有洋溢着的感情
乃無限與永恆。

上帝是甚麼，自在之物為何？

它們超越了實體與精神，

不可言說勝於理性，

此乃眾生的歸宿：

是的，那兒，我要逃到那兒，

在那兒靜靜地熄滅。」

博士的墓碑上尚刻有歌德的話：

「高貴氣質的人，當他們去世後到另一更高的國度，在那裏他們仍然祝福我們，如同在生時一般，他們在那個國度，像星星一樣照亮我們的路，使我們在不安及暴風常來襲的旅程中，仍能一直往前邁進。那些過去在生時一直幫助我們，希望我們幸福的人，現在會使我們渴望地仰望他們，把他們當作完美的人。」

一

格奧爾格·格林博士曾描述過對他以後的生活起決定作用的
早年的幾件事：

「我父親是一個小村子中的鐵匠，那小村子在距紐倫堡不遠的佩格尼茨河畔勞夫鎮的羅霍芬，在從屬於法蘭克朱辣山脈的小山與高地之間，寧靜安逸如田園詩一般，那兒有一個小村落，我父母的家就座落在那片最美的地方。我的雙親都極其虔誠，當我

於一八六八年二月二十五日睜開眼看這個世界的時候，對父母來說，作為他們長子的我，理所當然地要繼承父親的事業作鐵匠。但不久在我幼小的頭上便很清晰地顯現出僧侶頭上特有的光頂，並且一年年變得更加明顯。對我虔誠的父母來說這是上帝的指意：你們的長子必定要作傳教士的。就這樣我後來到艾希施泰特進了傳教士神學院。這使得我對自己的生活作出了決定性的選擇，宗教問題對我來說愈來愈重要了。我越是努力將基督教的信條作為已存在的、第一性的東西來接受，我便越來越懷疑。終於有一天我再也無法相信一個全能的、無所不知的、至善的且具有人格的上帝了。初級的一些聖職我已經得到了，不過這也是最後的。在我內心矛盾不斷加劇的情況下，我向我的老師承認了自己內心中痛苦不堪的疑惑，並說出了自己的決定，不再想當傳教士了。『如果您覺察不到自己的使命的話，那麼就去做您適合做的事吧！』這是我老師的簡短答復。一個適合自己的使命，並不是從這個基礎上可引發得到的，這我必須拒絕。盡管我現在是一個像乞丐一樣的窮學生——我父母因為我中斷神學院的學習而把我趕出家門——但我還是準備去研究法學。

「您看看，我親愛的朋友們」，格林博士在大多數情況下總愛這樣結束自己的報告，「如果沒有那僧侶頭上特有的光頂的話，今天我可能還是地方的一個小鐵匠呢！根本不可能認識到佛陀的這些教義。這光頂改變了我自生下來那一刻就已經存在着的——當時自然是無意識的——生活方向。這便是我們命之曰『奇跡』的事情，其實也祇是道德世界秩序的顯現罷了。這樣的事情在我的生活中還有許多，這一切要比我們通常想像的要深刻得多……」

這位學法律的大學生很幸運地找到了一所好房子。在那兒他可以給孩子們上輔導課。這段時間對他來說真可謂是艱難歲月

了。此外他還得忍受跟父母關係破裂的痛苦。他再也成不了一名傳教士了，這太令父母失望了。不過雙方終歸還是言歸於好了。格林博士三十歲時失去了母親，父親八十歲去世，在世界觀上受着他的影響。佛陀教義中對父親影響最深的算得上推及衆生的愛。他甚至從來也不忍殺死一隻小蟲子。

格奧爾格·格林以出色的成績考完國家考試，從而結束了他的學業。在作律師的實習中，他非常能體諒他的當事人的境況，以致他一直也未在這方面得到過相應的必要收入。後來他成了國家公職人員。作爲寡婦和孤兒的監護法官，這工作他最樂於承擔，爲此他長年呆在奧格斯堡。一次大戰期間，他曾被聘到軍事法庭工作，但他拒絕了，對他來說這樣的工作絕對是不合適的。一直到退休，那些必須得由他來處理的刑事案件，他都判得很輕。審判是由一個三人法官委員會表決來決定的，如果兩位法官宣告被告是無罪的話，被告自然就不會被判刑。格林在對被告有疑點的地方都非常仔細地予以甄別。常常有這樣的情況：一項判決他以爲不是那麼公正，盡管他的兩位同事都表示贊同，但他還是常常以法官中唯一的一位替被告作無罪辯護，他每每憑着自己出色的口才說服另兩位法官中的一位，這樣，被告無罪的辯護便成功了。格林博士判決時的座右銘是：「寧可讓十個犯人漏網，也不可枉判一位無辜者。」如果一個人深信無時無地不起作用的業力的話，他還會想到別的吗？世界的一切終究都是由它來主宰！一九四五年八月二十九日。人們在博士的墓前獻上了一個花圈，挽聯上寫着：「獻給巴伐利亞最慈善的法官！」格林博士在法官這一職業上一直在尋求着實現自己理想的道路，這職業對他來說應完全保証其思想上的獨立。他認爲作爲法律和正義的僕人應盡可能地幫助自己周圍的人們。一九二〇年七月二十二日，當時居住在馬略爾卡島的慕尼黑第二地方法院院長在離職後致格林博士的親筆信中說：「在離職之際，我忠心地感謝您爲了法庭的

事物而忘我地工作，痛苦地放棄了個人的諸多願望和需要。忠心地希望您的身體能盡快康復，並且從緊張的工作中解脫出來。但願您能長時間多爲造福社會而工作。致以親切的問候！您最忠實的布爾克哈特（簽名）。」

上面剛提到的祝願很順利地實現了。一次大戰之後由於自己身體狀況的原因，格林博士要求休養一年。朋友們建議他去徹底換換空氣，因此他於一九一九年帶着妻子、女兒去了馬略爾卡島的帕爾瑪，他在該地住了兩年多。一九一五年他的主要著作《佛陀教義——理性與禪定的宗教》第一版問世。（就此，於一九一五年十月十八日驟然去世的著名翻譯家卡爾·歐根·諾伊曼還評論道：「這部著作無疑是自奧登堡以來所出版的闡述佛教的最重要的著作，其論述之精深且全面，顯然作者對各個方面均深思熟慮過。我在第一次粗略瀏覽全書之後，發現其中兩個解釋異常精彩：anatta作『非我』及『影響』」。有關此書的內容與評論後面還要專門講到）。在馬略爾卡島靜靜隱居的時候，格林博士寫完了他的第二部著作《佛教科學》，一九二三年由萊比錫之德盧古林出版社出版。爲了完成這項工作，他把自己關在一間小屋子裏，除了共同進餐以及每天一小時在貝爾韋德勒公園散步（公園就在他房子後面）之外，所有的時間都在小屋子裏寫作。一次在盛夏時節，博士在瓦德爾莫斯地區的一家修道院的客棧裏住了好幾個星期，這家修道院單獨座落在一處岩石高地上美麗的橡樹叢中，「海水在下面咆哮着，大山在後面閃着光亮」，格林博士曾這樣描寫過。客棧祇有唯一的一間小屋，一位修道士揣來吃的，不然博士一直一人呆着。在孤獨中找到了停留於此的意義，他感到愉快極了。他的身體狀況雖然趨於好轉，但顧問醫生經過在巴塞羅那對他的體檢後決定，他絕對不適應再繼續從事律師這一職業了，這的確使他大吃一驚。他因爲有州高級法院委員的頭銜，因此無須爲退休後的生活發愁。這適時的退隱，對他來說又

証實了這樣一句話：「所有的事都比人們想像得要深刻得多！」

二

透過徹底研究阿圖爾·叔本華的著作，為格林博士以後的佛教研究奠定了必要的基礎。一九〇八年二月二十五日，在他四十歲生日的那天，博士得到了妻子的貴重禮物——一部《中部》譯本。他馬上就開始研究這部譯本，從中他找到了一條從盲目的、非理性的意志追求的狂熱中逃脫的路，而對此，叔本華祇是佇足渴望地期待着。這個譯本有些本質性東西的翻譯不是很明確，這便激發了他學習梵文和巴利文的決心，他在很短時間內就把兩種語言弄懂了，從而使那些古老的篇章對他來說不再有困難。

對《中部》研究和認識的成果，便是格林博士劃時代的巨著《佛陀教義——理性的宗教》一書，四十二年後的第十五版按照博士的願望，書名改為《佛陀教義——理性與禪定的宗教》。其英文版第一次由英國僧人戒行比丘譯成英文，後又由佩恩譯成清新流暢之英文，於一九五八年出版。此版本有格林的女兒——摩耶·克勒爾·格林以及其忠實的弟子馬克斯·霍普的介紹。第一次世界大戰間及戰後，這部書一直是慕尼黑黑地區圖書館最受歡迎的書。著名結核病專家、詩人、作家漢斯·慕赫（一八八〇—一九三二）在他一九一九年的一些書信中，以及著名畫家阿爾弗雷德·庫賓（一八七七—一九五九）在其自傳《我的生活》一書中，都表達了對格林博士這本書的贊嘆。這部著作對印度學學者卡爾·賽登施蒂克爾（一八七六—一九三六）的影響具有很重要的意義，他說：「……我必須說：對佛陀教義如此深刻、確切之描述，我還未曾讀到過。最使我高興的是本書對先驗主體之肯定與強調；此乃必要之中最重要者……」弗里德里希·齊默爾曼（一八五一—一九一七）非常欣賞格林的這部主要著作。齊氏曾

以筆名善賢比丘出版的《佛教問答：佛陀喬達摩的學說導論》而名聲大噪，一八八八年第一版，此後出版達十四版之多，並被十七次翻譯成各種文字。齊氏在給格林博士的信中寫道：「我對您關於個體這一難題的探討尤為滿意。眼下有關這類的學說在佛教雜誌上全是一片胡言，我對此已開始懷疑，是否我們德國的『佛教徒』中還有哪一位能真正理解這東西」。似乎有人是想要讓別人敬佩他那深邃的思想，因而對大師的主要學說加以誹謗，使讀者步入誤解與迷惘之深淵。因為，歸根到底，所有這些所謂內容深刻的注釋都得出了如是結論：佛陀教導了如此荒謬的學說，在個體之中或之後根本就是無，或更確切地說，認識的主體根本就不存在。佛陀的話翻成現代德語是這麼說的：「弟子們，我告訴你們，我非我，我無非是一幻覺」。對此曾不止一次地這麼解釋道：「誰要是現在真的有了這一幻覺，那麼這一幻覺會不住地到處飄蕩。——我常常自我譴責，因為我討厭所有的筆戰，我對此已有種神經質的、條件反射般的恐懼，這阻止了我站出來反對此事。而對這些學者們的胡作非為應通過真理詳細的闡述予以了結。現在我由衷地為您做了這事而感到高興。並且書中所敘述之義理如此全面、透徹，致使虛無主義的那些感恩戴德的信徒們對此再也無技可施。」

《佛陀教義——理性與禪定的宗教》一書，以巴利文經集為基礎，在全書四百一十四頁中，有對佛法頗具啟發性的闡釋。格林努力回復佛陀的原始教義。他利用具有確實性的巴利文聖典段落，來重建佛教思想完整之說明，在說明中且祇引用佛陀及其同時代弟子的話。

格林的闡述是以真正虔誠的探求真理者之疑問作為依據的：「我現在究竟是甚麼？我怎樣才能做到與萬物合一」？恰恰是我們受苦這一無可爭辯的事實，證明了我們的存在。苦，首先將我們的注意力引向了我們的生存，並且向我們提出了這樣的問題：

爲甚麼我們就得這樣，可實際情況又是怎樣呢？苦使我們尋思着解脫的法門，這導致了爲了減輕生命之苦的所有努力。是大徹大悟的偉大的佛陀向我們展示了這完全解脫之道。當西方極有影響的哲學家笛卡爾說：「我思故我在」的時候，這句所謂根本的命題甚至並非表示最本質的東西。思想的主體對許多人來說有一種特別的意義。每一個人或更簡單地說每一衆生都有貪的業障，從而賦予了苦以最本質的意義。我們全都是些渴望康泰、憎惡痛苦的的人，就像大徹大悟的佛陀在《中部》第五一·九四節中所講的一樣，如果誰要否定這點，那是毫無意義的。因此，我們作爲苦的主體在輪迴：想從痛苦與掙扎中擺脫出來，這一切的事實顯示了其自身的主體性。由這一事實，人們提出了這樣的問題：我是甚麼？我能從這一不幸的境地脫離嗎？漢斯·慕赫說道：「你在反抗的時候才認識到還擊的力量；衆生一直正受這瞬息萬變之苦，但正是這瞬息萬變之苦提醒了我們，我們是永恆的」。格林對在寂靜的角落中思考的人說道：你發現了你的『外殼』，且很想從中逃出來，因爲它束縛着你，阻礙着你。你現在自然也想從痛苦、不安以及煩惱之中解脫出來，我可以給你指明那解脫之道，即大徹大悟的佛陀向你宣講的方法。人生短暫且痛苦不堪，再加上時代傾向及動蕩不安之局勢限制了人們的活動，你不論怎樣去尋求，結果到生命結束的那一天仍然在無明的黑暗中徬徨。因此，請拿起大徹大悟的佛陀的書吧！偉大的佛陀向我們展示道：我們必須以觀察我們自身的個體爲出發點，而這我們通常都認爲就是自我本身。個體在這兒是甚麼呢？是以軀體、感覺、知覺、情緒之波動以及認識（色、受、想、行、識五蘊）和合的顯現，我們便是這些組成部分的集聚。它們在一起作用，假合形成了我們面前的這個世界。在個體的社會中我們經歷了我們命之曰世界的大宇宙。

對於佛陀『無我』的教義，格林博士寫道：「它是指不執着

任何個人事物，脫離過份的狹隘及苦行，脫離過份的自大，譬如以爲自己是偉大、自己是珍貴等概念，這都祇能爲自己四周築起高牆。我們甚至不應該執着『無我』的觀念，不執着可使我們更寬廣、更自在，也同樣可以了解他人的努力和成果」。正如佛陀所教導我們的：「如同我一樣，衆生也這樣；如同衆生一樣，我也這樣，把自己與衆生一樣看待，這樣就不會殺害或傷害，也不會有令他殺或傷害的事發生」。（《經集》）

講『個體』，講『我』，是爲了完成『無我』的教義。格林博士說，佛陀用間接方法找尋『我』，再從『我』中把一切事物去掉，那就不是『我』了。佛陀很徹底地使用這個方法，而且非常成功。每一件可認識的事物顯現在他面前都是無我的，也就是說一切都沒有獨立的不變的主宰者或實體。因此佛陀說：「你所教的是『我』，而我教的是『我』的否定。你知道的是『我』，而我祇知道不是『我』。你常談到『我』，但我說『無我』。總而言之，你有『我』的方法，『我』的論說；我有『無我』的方法，『無我』的論說。如果『我』能解脫痛苦，能夠快樂，比丘們！可以執着『我』之論說。若有人執着此『我』，則悲傷不再，憂苦不再，痛苦不再，也不難過，也不絕望。你們知道世間有此種『我』的教義嗎？——實在的，我們不知道，世尊——說得好。此丘們！我也不知道有這種『我』的教義啊！」

這是格林博士對佛陀『無我』教義的創造性的闡述，並非巴利佛教一般被接受的觀點。康策說道：「我愈關心這些事，我愈相信格奧爾格·格林對佛教『我』的理論之解釋最接近佛陀的原始教義。」

與『無我』理論相關的，格林對『再生』也有着與傳統巴利佛教教義不同的解釋。他不同意古印度巴利學者佛音（又譯作：覺音）對上座部的解釋，這一學派解釋『再生』之真實爲：「人」之本質乃以肉體和精神力量構成，當其共同作用時，便

將自己表現成『我』之形態。這些自稱『我』的力量，如同其他一切事物一樣，在死亡時也自然地消失。但在繼續時，他們在同之生長材料中生長，由其父母交配行動中完成，新的力量與已消逝的力量相等。他們會再次形成新的存在，再次稱自己為『我』。這如同新的臘燭從舊的快燒完的臘燭接火一般，這便是佛陀所教導之『再生』。」格林極力反對這一解釋，他說：「此理論事實上是沒有一個字是佛陀自己的話，它祇代表一種滅絕信仰的特別形式，而那正是佛陀堅決排斥的。正確的是，力量在不同的生長材料而生長則是新的力量，他們不再是舊的力量，從前所形成的那個人是完全而且永遠消失了。如果我與形成我本質的力量都消失的話，那我死後在新生長材料中長成的新力量與我有何關係呢？即使那新的力量與舊消失的力量相等，又怎樣呢？一個有清楚頭腦的人還會說『再生』，就是佛陀用比喻所講的『流浪者』吧！『如同一個人從一處到另一處，從此地再到他地，再從此地回到原來之地。那他就會想：我從此地去他地，我站在那兒，坐在那兒，在那兒說話，在那兒死亡；然後我從此地再到他地，站在那兒，坐在那兒，在那兒說話，在那兒死亡；然後我回到了我原來的地方。同樣地，我的弟子們是這樣記起以前存在的各種不同形式的。』（《中部》）格林博士繼續解釋道：「此解釋不應讀作佛陀自己的話，而應是佛陀所說的話的一種解釋。所以不應從其字面意義上去理解。而且那與我們先前所知道的廣泛流傳數百年的印度雅利安人『我』之強硬教義正相對立。這樣，我們就不會驚訝為何公元七八年出生的吠陀注釋者商羯羅如此輕蔑佛教，他對佛教的了解都是從注釋書上得來的，因此他稱呼佛陀作『老饒舌者』。實際上佛院的教義在公元百年至一千年間已在印度完全消失了。佛教已不是印度雅利安人的宗教了。」

格林博士異常欣賞大乘佛教提出的菩薩的理想。他認為：

《大詮釋》無疑可反映出早期佛陀教團分裂為部派的事實。這特別可以說明到分裂為上座部以及大眾部兩派，前者是擁護詮釋家的佛教，後者則為其反對者。此分裂在公元前三三三年毘舍離第二次結集時已發生了。在公元一世紀，大乘已經出現，他們被追隨者稱為大乘。相反地，他們把稱呼那些舊的思想形式——以巴利聖典為依據的，很輕蔑地說那是小乘。佛陀教導說：「若努力個己的解脫同時也為他人之解脫而努力，則是最偉大、最佳、最莊嚴、最卓越的。」（《增支部》）這裏他強調「唯有沒掉落沼澤中的人才可以拯救那溺沒的人。」（《中部》）大乘提出菩薩的理想，是在所有眾生得到解脫以後，他才得到自我最高之解脫。

格林說，他是為了自我之啓迪才寫作的。他所經驗到的真理是，佛陀的教義如同獅子的利爪，「不論它抓甚麼東西，抓到或高或低之處，都非常能中要害。」

卡爾·塞登施蒂克爾博士在談到格林的這本最重要的著作時稱：「我長久推測，佛陀的教義代表一種最高超越的訊息。格奧爾格·格林很成功地清楚表達了」。錫蘭最偉大的佛教學者摩訶那耶加長老也高度贊揚了格林博士的功勞，他形容博士為「把長時間隱潛的佛陀古老真正教義恢復的復興者。」

三

格奧爾格·格林博士是九本佛教書籍的作者，此外他還在不同的佛教刊物上發表過大量的文章。

一九四一年，格林自費出版了『佛教世界觀寶庫——佛教要義』一書，由他題寫的編號由五〇三增至六九九，一九六二年又以『佛教禪定要義』再版。這部著作包括了老子、蘇格拉底、邁斯特爾·愛克哈特、雅各布·伯麥、安吉洛斯·塞洛西斯、荷爾德林、叔本華、萊瑙、黑貝爾、瓦格納等人的思想，並被列入佛

教格言之行列。在題爲『節日鐘聲』的導論中，格林寫道：被擊鳴的節日鐘聲，有一小部分帶有刺耳的聲音，大部分、絕大部分乃莊嚴、崇高的聲音。它們由各個時代且來自地球不同區域的人們敲響，彼此和諧，在由完全之幸福、絕對永久之快樂以及無限喜悅之和平所共同奏出的強烈的和弦中共鳴。最大的鐘，那莊嚴的樂聲，是由完全解脫的大徹大悟的佛陀所鳴響，這是非我的聲音，是無自身，無我的聲音：凡是在我們身旁和周圍，我們能夠認識到的事物（同樣也包括我們自己的身體和精神），都是現象世界之總和，並非我們真的自我，僅僅是一個假名，並且對我們來說是一個不幸的假名。

……這首由偉大的佛陀奏鳴的美妙的樂曲，並非所有的人都欣賞得了的，他首先必須已經是一個有宗教感情的人，且超越所有的一般宗教信仰。這首莊嚴的世界音樂，有點兒像是貝多芬或布魯克納的交響曲，要理解它，也必須有相當的天賦。

作爲被敲響的永恆的節日鐘聲應當每天，甚至每天多次在心靈中奏鳴，直至有一天清晨它變得火一樣紅，然後就像代表那至高無上的、最最純淨的認識的太陽一樣，閃閃發光，驅逐所有的黑暗，在明朗的、由純潔的聖靈掌管的蒼穹中冉冉升起。不過，格林也同時指出，一首永恆節日的前奏曲音樂，祇能贏得很少聽衆，比貝多芬或布魯克納的一支曲子還不如。曲高和寡，也許幾十年間偶爾會有人駐足細聽這一音樂，這已使人感到欣慰了。

另一方面，格林又向我們指出了，佛陀解脫之道這一目標我們都是能達到的。對於我們每個人來說，祇要在目前的環境中勇猛精進，是完全可以成就須陀洹果的。

《佛教智慧——『我』之奧秘，認識之基石》一書，作者在世時已再版過三次。現在此書收集了《佛教的智慧》和論文『我們墮入此世界以及解脫之道』或『直觀與抽象認識間以及同我們自身之相互關係』（此文刊載於一九二三年『佛教世界明鏡』雜誌

上，多次受到熱心讀者的倍加贊揚。）

一九一八年四月二十五日，卡爾·塞登施蒂克爾在給格林的信中說：「您寄來的好東西（即指此書），我已於昨晨收到。我讀啊、讀啊，祇能說我對您的闡述樣樣都很滿意。您在這部書中真是爲我輩送來了無價之寶。謹爲此表示我衷心的祝願！我希望已經被您點燃的佛陀教義之光一定不會這麼容易就變暗，更不能熄滅的。」

格林博士『幸福——佛陀的福音』中有論及讀書的文字，曰：「歌德在七十歲的時候說過，他還是不知道怎樣才算是正確地讀一本書。閱讀當然是一門技巧，天才人物自己也並非總能把握得好，更何況一般的人呢？一般人總愛飛快地瀏覽一本書，對自己難解的問題粗略地看過一遍，然後評論道：『這書不錯，這書沒勁，這書沒意思』。對他來說一切問題都解決了。……哲學書也是教科書，對，它應當傳達最高深的認識。這類書，人們應當仔細地讀，或者說研究，就像鑽研一本物理或數學教科書一般。」

當然，這樣的一項研究年復一年佔去了所有的餘暇，但觀察一下其它所有的研究會覺得理所當然，爲甚麼唯獨在這兒行不通呢？對於其它專業來說，因爲它們滿足了人們實際應用之需。但這對佛教來說更是如此。

不過人們必須找到一本真正的教科書，而不是找一大堆。最後，也是最重要的一條是，要有勇氣和毅力，從已獲得的認識中引發出新的結論來。」

四

格林博士認爲，佛教是教人認識自己，尋求自身利益的宗教，這自身的利益亦即社會的利益。因此他總是樂於幫助他人。

格林的所有的朋友都知道，他爲別人所做的一切都是真心的，何止是他的朋友。這就是爲甚麼直至今日烏亭的老人們還對老格林博士贊不絕口的原因吧！他資助一位窮人家的女孩子進學校繼續深造小提琴演奏，因爲一位朋友告訴他這個女孩在這方面表現出了特別的天才。不久前烏亭的一位農民講道，如果沒有老博士先生的幫助，他的債不可能還掉。——一段往事對格林博士的女兒來說仿佛就在眼前：在離慕尼黑黑的瑪克希米力諾伊姆不遠的伊莎盧弗爾地方有座發電廠，那是一個盛夏，格林博士跟女兒坐在那兒的一條長凳上。一輛裝載得很重的乾草車從他們跟前馳過。也許是鼻鉗子勒得馬太厲害的緣故，馬受驚了，嘶叫着朝山那邊拚命跑去，其身後是搖搖晃晃、裝載得很重的車子。上面的街道到處是熙熙攘攘的人群。沒作任何考慮，格林便跳上了車子，用韁繩從右側套住了馬。在另一側，趕車人已經勒住了韁繩，但他卻被壓在了車子與欄杆之間，在那兒夾着不能動，並且受了重傷。女兒焦急地跑到了父親的身後，但又馬上轉向了那個被夾在欄杆間的趕車人。格林竭盡了全力才使馬在一輛電車前一點停了下來。這時又來了其他一些人，將馬牽住了。格林趕緊又去幫女兒，女兒在撐着被夾在欄杆間的趕車人的頭，其餘的人也急忙趕了來，把那位垂死的人抬了起來，放到了草坪上。救護人員和警察也趕到了，但格林和女兒卻很快就離開了。第二天人們在報紙上讀到了一則這樣的報導：一位勇敢的不知名姓者制止了一次惡性事件。

一次，格林博士回家時身上全都濕透了。他從河裏救起了一個洗澡的孩子，那孩子當時非常危險，馬上就要淹死了。博士絲毫沒作考慮就跳下了河，盡管他本人並不會游泳。

外面阿梅爾湖上吹來的清新的空氣，使格林受益頗多。盡管他已經超過了六十六歲，他還是經常乘自己的小帆船在湖中航行。爲了在遇到危險時能幫助別人，他航行時總隨身帶着繩索。

有時在湖上也難免遇到風暴，但他總是保持冷靜、從容，即使是黑雲密佈，正醞釀着一場大風雨的時刻也從未例外。

博士總是注意着，被西風吹入湖中的蜜蜂或其他小昆虫，用個小盒子撈上來，然後再同女兒一道，在草地上放生。一次，他爲了救一隻掉入水中的母雞差點兒出了危險。在一條推動磨坊水車的小河的堤壩上，博士滑倒了一次，才將雞救起。那時他已經年過七十了。

爲了弘揚佛陀的偉大教義，他始終作出最大的犧牲。著名巴利文佛典翻譯家卡爾·歐根·諾伊曼（一八六五—一九一五）長年受他的供養，他倆多年來一直通信。諾伊曼在去世前一刻還有一次神智清醒起來，這位卓越的翻譯家清楚地表達了他對格林博士的感激之情。格林的幫助，同樣也使得著名的印度文化學者卡爾·塞登施蒂克爾博士（一八七六—一九三六）在對他來說艱難的年月裏順利地完成了自己的工作。祇要是對別人的工作的支持，並且是他能夠做到的，他都做了。在這些情況下，祇是偶爾拿出幾個馬克是遠不夠的。格林博士不斷地支持他人，同時他自己也不得不注意到自己的進項，不過這並不是甚麼大問題，因爲他的精神世界要求他過一種簡單、樸素的生活。

妻子跟女兒自然也樂於效法。不過，起初對她們來說放棄她們非常想佔有的，以及那些能美化生活、使生活感到愜意的事物是很痛苦的。但隨着妻子對自己的丈夫、女兒對父親的所作所爲的理解不斷加深，她們終於自然地開悟了，不再執著任何事物了。

五

格林認爲，佛教是教人自信的宗教，即信自己所作的事，這是最好的方法，不以問題去由神來決定。他很早就從高級法院退

了休，花了三十多年時間在他的祖國研究、修行、宣傳偉大的佛陀教義。他在慕尼黑大學以及德國其它地方授課，吸引了很多信眾。他專心研究巴利佛法，喜修止觀，向信眾們指出：只需不停地勇猛精進，在今生完全可得到初果——須陀洹。爲此目的，一九二一年，他與卡爾·塞登施蒂克爾博士在烏亭共同建立「舊佛教信眾社」。

該社的主要建築物爲格奧爾格·格林精舍，由摩耶·格林捐出。鄰接的是接待客人的屋子，由匿名人捐出。此外尚有禪室，在單獨的一幢房內。

目前該機構的主要負責人是摩耶·克勒爾·格林，以及馬克斯·霍普。摩耶·格林是格奧爾格·格林博士的女兒，著有《在佛陀王國中》（兩卷），並與馬克斯·霍普合著有《沐浴着大師之光》，該書爲佛教問答，流通很廣。馬克斯·霍普，又名法護，著有《佛陀——其教義及解脫之道》，他是格林博士的忠實弟子。該機構並有長駐醫師舍恩韋特，他與家人同住該地，醫師本人是一位實踐的佛教徒，巴利語學者及多產的佛教作家。埃米莉·克諾特女士，又名勝鬘夫人，是住在該處的長者，她本籍德國，在美國念書並取得學位，作英德互譯工作。該機構的長者，是那些極其虔誠、以及對佛法有深刻認識的信眾們；他們固定對一般人演講及上課並指導靜坐。

七十年代初此信眾社即有男女會員八百五十餘名，一般會員要宣誓每天守五戒，而且每天靜坐，每週有聚會。在格廷根每年舉行兩次會員週。並出版雙月刊，以傳播佛教文化及通報該信眾會活動情況。

（完）

格奧爾格·格林博士的主要著作：

- 一、《佛陀教義——理性與禪定的宗教》（Die Lehre des Buddha, die Religion der Vernunft und Meditation）
- 二、《佛教科學》（Die Wissenschaft des Buddhismus）
- 三、《你的成佛之路》（Der Buddhaweg für Dich）
- 四、《佛陀福音——永恆之道》（Die Botschaft des Buddha, der Schlüssel zur Unsterblichkeit）
- 五、《幸福——佛陀的福音》（Das Glück, die Botschaft des Buddha）
- 六、《佛教智慧——我之奧秘》（Buddhistische Weisheit. Das Geheimnis des Ich）
- 七、《永恆的問題》（Ewige Fragen）
- 八、《輪回——衆生在世間的迷途》（Der Samsāro, die Weltenfahrt der Wesen）
- 九、《佛教禪定》（Buddhistische meditationen）

附記

一九八九年五月，筆者在大學求學時，曾收到過德國「老佛教信眾社」的信及寄贈的格奧爾格·格林博士的著作（包括博士的幾本佛教著作、YANA雜誌以及Max Hoppe寫的介紹博士的一本小冊子）。當時筆者就有將格林博士的生平與著作介紹給我國佛教界的意思，由於種種原因，一直拖至今天。

本文的材料大都取自Max Hoppe著的（《格奧爾格·格林小傳》）一書，以及格林博士著作的前言、導論，也有直接從博士的著作中翻譯的。此外，筆者在寫作、編譯過程中，尚參考了《西洋佛教學者傳》，譯者梅迺文女士（見世界佛學名著譯叢八四，一九八六年十二月台灣華宇出版社初版），此書譯自英文，筆者將梅女士譯文中的引文部分又與德文原本校了一遍，因此有所改動，特此說明。



惟因大和尚軼聞

如吉

筆者有幸自去年冬季以來掛錫曹溪南華寺，常常聽到傳正法師談及已故高僧、南華寺前任方丈惟因老法師的事跡，深深爲之感動，故不敢自秘，謹整理以饗讀者。

身爲南華寺大和尚的惟因老法師，衣、食、住各方面都十分樸素。憑他的普通的衣着，外人是很難相信他就是當今禪宗祖庭——南華大刹之主。住的也是普通的僧寮，而且是木結構的樓房上一間矮小的房子。宗教政策開放以來，南華寺一批批新房蓋起來了，弟子們多次勸他搬到比較舒適的房間，都被拒絕了。

惟公不僅衣住隨宜，而且平時提水、洗衣等一定得自己動手，絕不允許他人代勞。他每天從樓下提一大半桶水到樓上，即使中途需要休息，也不讓他人幫忙。弟子們來給他做些零碎事，他總是不願意，說：「你們來給我做事我就煩惱，你們去看經、用功我就高興！」

每天規定只用他那小鐵桶的大半桶水，有時洗臉用過的水還

用於洗衣服，所以他的衣服總是黑的。這種用水量是根據清規「照章辦事」，惟公細行嚴謹亦由此可見一斑。

一般的大和尚參加佛事活動時，總要由侍者捧香盤、展具。而惟公却喜歡自己動手，弟子們多次提議：「你老了，應該讓年輕人學一學當侍者的規矩。」他才勉強接受了意見，但每次在侍者來捧香盤以前，自己已經把爐燒好了，而展具仍由自己進行。

惟公七十餘歲的高齡，而且在動亂期間備受摧殘，所以晚年體弱多病，但在個人事務上都是自己操勞，就是在生病時亦不肯讓他人分憂。有一次他病體疼痛難忍，就咬着牙倚在欄杆旁，一位弟子見了趕忙上前問病，他仍然裝着笑容說：「沒事，你回去了。」惟公就是這麼一位頂天立地的強者。

由於身體關係，惟公不能坐車，每逢到馬壩開會時，就一個人揹着一個布包，帶着一把雨傘，一步一步地從南華寺走到馬壩

，每次總要走二、三個小時，可是從來不願意由他人隨侍，所以弟子們說：「師父就是這麼一個古怪老人。」

惟公不僅在惜福惜勞方面十分稀有，在工作上也是十分刻苦的。即使在寒冷的冬天，還是每天早晨天亮吃完稀飯後，就拿着鋤頭去粉碎準備用於種花的土塊，或剪除花木的枯枝，經過一、二小時身體發熱後，才回到寮房閱經、坐禪。

在個人修持上，白天除處理寺廟重大事務、種花以外，大多數時間是在坐禪或誦經，常常每天早晨一、二點鐘即起床坐禪，堪稱精進。即使酷熱的暑天，也經常戴着草帽在房間（據說戴草帽可以遮擋房頂瓦上透下來的熱氣）閱讀經典，而不稍鬆懈。

在修學上，惟公足以作為後學的榜樣。但對於佛陀的慧命也未稍或忘，對後輩的成長更是傾盡心血。在宗教政策落實之初，南華寺未辦僧伽培訓班以前，他個人買來了「佛教念誦集」、毛筆、紙，教外來掛單的小和尚和本寺出家的青年僧人學習佛教課誦，練毛筆字，並定期嚴格檢查，在那些寫得好的字下面打上紅圈作為鼓勵，使其務必嚴肅認真，可謂負責。臨終前將自己的錢交給傳正法師，作為南華寺助學基金，支助南華寺在各佛學院讀書的年輕僧人，現在南華寺在各地的學僧每年都可按期得到惟公的支助。

惟公為自為他精勤不懈，於法於教奮鬥不息的表率作用，受到了同道們的稱頌。五台山的一位長老曾對其往五台山受戒的某弟子說：「你不要東跑西跑，跟你的師父好好學就行了。」

以上所記，僅是惟因老法師生活中的一些小事，但也只是掛一漏萬，謹希知情者給予指正和補充，以期惟公遺德光耀千秋。

（上接第27頁「贊寧和他的《宋高僧傳》」）

岳系的一個重要人物。《興福篇》卷二十八的宋錢塘永明寺延壽是德韶的弟子，法眼宗的代表人物之一，按理都應編入《習禪篇》，《感通篇》卷二十三的宋天台智者禪院行滿，是天台宗九祖湛然的弟子，《佛祖統記》有專傳，並把他的著作列入天台宗《山家教典志》。《興福篇》卷二十六的唐東陽清泰寺玄朗是東陽天宮寺慧威的弟子，天台宗八祖。《雜科聲德篇》卷二十九的唐天台山國清寺道邃是天台宗十祖。卷三十的廣修是天台宗十一祖，按理都應編入《義解篇》。另外，《習禪篇》卷九的《唐京兆慈恩寺義福傳》附出行思，殊不知義福是北宗神秀的弟子，而行思為南宗慧能的弟子，分歸兩系，而且兩人又非一地之人、同寺之僧，不應編在一起。

（三）有的記載失誤。如卷五《法藏傳》中說，法藏「屬奘師（玄奘）譯經，始預其間。後因筆受證義潤文見識不同，而出譯場」。（第732頁上）考唐秘書少監閻朝隱撰的《大唐大薦福寺故大德康藏法師之碑》、新羅崔致遠撰的《法藏和尚傳》均無此事。且法藏生於貞觀十七年（643），卒於先天元年（712），而玄奘是貞觀十九年（645）才回到長安，並開始譯經的，其時法藏僅兩歲。法藏於顯慶四年（659）十七歲時求法於太白山，在那裏住了數年。以後才去長安聽智儼在雲華寺講《華嚴經》，一直到智儼於總章元年（668）去世，未曾離開過。即使到玄奘卒時（664），法藏或在太白山，或在智儼門下，不可能參預玄奘譯經。

此外，《宋高僧傳》所收的人物中，有很多缺少卒年和壽齡的，如上面說的法藏也是其中的一例。這既可能是作者搜尋未獲的緣故，也可能是疏忽所致。儘管《宋高僧傳》存在這些不足，但它仍然是一部極有史學價值的僧人總傳，是佛教研究者常用的佛教史書。

（完）



優婆塞戒經研習之十二

談在家菩薩修悲心的殊勝

智 銘

佛法是以慈悲爲立教的基礎，修佛法如果不修慈悲，就不是真修佛法了。「慈」是給予衆生樂，而「悲」是拔濟一切衆生苦，衆生苦多而樂少，所以拔衆生苦乃成了第一要務。要拔衆生苦，首先就是要修悲心，而在家菩薩修悲心的功德，比出家菩薩還要方便殊勝。關於這其中的道理，佛陀解說得很清楚。佛陀說：

「善男子！菩薩有二種：一者、出家，二者、在家。出家修悲，是爲不難；在家修悲，是乃爲難。何以故？在家之人，多有惡因緣故。」

善男子！在家之人若不修悲，則不能得優婆塞戒；若修悲已，即便獲得。

善男子！出家之人，唯能具足五波羅蜜，不能具足檀波羅蜜，在家之人則能具足。何以故？一切時中一切施故。是故，在家應先修悲，若修悲已，當知是人能具戒、忍、進、定

、智慧。若修悲心，難施能施、難忍能忍、難作能作，以是故，一切善法，悲爲根本。」

佛陀的這一段話，又是將出家菩薩與在家菩薩作比較，比較的重點在「修悲」這個問題上。二者比較的結果，佛陀認爲出家菩薩修悲，比較容易，而在家菩薩修悲，比較困難，在家菩薩有什麼困難呢？那就是：

「在家之人多有惡因緣故」。那末，在家之人的惡因緣是什麼呢？簡單地說來有下列幾點：

第一是殺因緣多：在家之人見殺、聞殺、爲我殺的因緣很多，因爲見殺、聞殺太多，習以爲常，俗語有說：「見慣不怪」，在這樣的惡因緣習染之下，想要修悲非常不容易，而出家之人，每日靜居道場，見殺、聞殺的惡因緣全無，所以想要修悲較爲容易。

第二是盜因緣多：這裏所說的「盜」，是指實質的偷盜和心理上的佔有欲而言。在家之人每日與金錢財物相接觸，凡有利可圖的因緣，就會方便行盜，將不屬於自己的金錢財物佔爲己有，所以社會上才有那麼多詐欺、侵佔、竊盜、佔便宜等的事發生，有些人雖不行盜，但心中却仍有私欲。這些的惡因緣，都影響在家之人修悲，而出家之人，與金錢財物完全不相往來，所以既無行盜之行，亦無欲盜之心，所以修悲較爲容易。

第三是婬因緣多：現在的社會，婬風熾盛，在家庭中，固然有妻子之相婬，而在社會，婬風的引誘，無處無之。在家之人在耳聽目染之下，婬心難以蟄伏，在這種惡因緣影響下，要修悲較爲困難。而出家之人，每日與大善知識爲友，無婬因相侵害，所以修悲較容易。

第四是妄因緣多：處在社會之中，爲了維護自己的利益、名望、地位、權威等等，多行妄語。有時爲了陷害他人，也要行妄語，在家之人在如此的惡因緣之下，要修悲心較爲困難。出家之人與僧衆爲友，行六和敬，說誠實言，沒有人會說妄語的惡因緣，所以出家之人修悲，比較容易。

第五是飲酒的因緣多：現在的社會，飲酒已成爲生活中的日常行爲之一。飲酒之後，其他的不當行爲也相繼出現了，在這樣的惡因緣之下，在家之人修悲，非常不容易，出家之人每日不與酒接觸，所以修悲較爲容易。

上面說的殺、盜、婬、妄、酒，這是衆生的五大惡德，在家之人每日在這五大惡德的薰染、蓋纏、結縛的影響之下，要想修悲，是多麼的不容易。但是在家之人若不修悲，就不能得戒，所

以佛陀說：

「善男子！在家之人若不修悲，則不能得優婆塞戒，若修悲已，即便獲得。」

這裏所說的「優婆塞」是專指在家男居士而言，在家女居士是不是也要先修悲而後才能得戒呢？當然也應該是要先修悲而後才能得戒的，此處只是以男居士爲代表而已。這裏所說的「優婆塞戒」，就是指五戒而言，即不殺、不盜、不婬、不妄、不飲酒，這五戒乃是在家之人入道修行的要法，也是入道修行的大門，在家之人必須經過這大門，依照這要法去行，才能得戒，也才能入道而得道。而要得這五戒，必須先修悲，悲心成就，戒體才能成就，未有無悲而能得戒的。在家之人因爲比出家之人的惡因緣多，所以修悲的時候，要付出更大的努力，作更多的功德才能成就。

佛弟子要做功德，無論出家與在家，都要修六波羅蜜，但二者比較起來，在家之人能修六波羅蜜，出家之人只能修五波羅蜜，佛陀說：

「出家之人，唯能具足五波羅蜜，不能具足檀波羅蜜；在家之人則能具足，何以故，一切時中一切施故。」

「六波羅蜜」者，就是布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧。佛陀認爲在這六波羅蜜中，出家之人只能具足後面的五波羅蜜，最先的檀波羅蜜，也就是布施度不能具足。而在家之人，則能具足六波羅蜜。

出家之人爲什麼不能具足布施度呢？布施的內容是些什麼呢

？所謂布施者，分爲三種：

一是財施：就是以自己所有的財產捨棄，布施給貧困中的人。修財布施，出家之人較困難，因出家之時，已捨家而出家，沒有自己的財物了。出家以後以修道爲業，不再從事營利事業，所以也沒有財物可得，既然無財物，如何能行財布施？所以出家之人修財布施度，非常不容易。而在家人既有原來的財物，而又能經營事業，有財物可得，有了財物而行布施就容易了，所以在家人修財布施較容易。

二是法施：就是以佛法施與衆生而度化他們，如佛陀轉法輪，以佛法施與衆生得道，後來舍利弗追隨佛陀之後而宏揚佛法，故也名之爲法施。凡是以佛法施與衆生者，都名之爲法施。這法施功德是出家人能修，在家人也能修，所以法施是出家、在家共修的功德事業。

三是無畏施：就是救衆生之厄難，如衆生溺水而跳入水中去相救，即是無畏施。只要是衆生有需要，即使是自己的眼目、腦、髓、骨、肉，都可以布施，這也是無畏施。這樣的無畏施，出家人能修，在家人也能修。所以無畏施也是出家、在家人可共修的功德事業。

在三施之中，出家人只有財施較爲力不從心，不如在家之人的方便，至於法施、無畏施，則出家人也能修。而此處佛陀說出家之人，「不能具足檀波羅蜜」者，爲什麼不能具足呢？是指不能「一切時中一切施」。出家人爲何不能「一切時中一切施」呢？如出家人每年須坐夏三月，在這三月之中行三布施就非常不方便，而在家之人則一年中無時不可以行布施，所以是「

一切時中一切施」。在家人因爲有這三樣的方便，所以成就的功德較殊勝。故佛陀勸在家人修布施說：

「在家人，應先修悲，若修悲已，當知是人能具足戒、忍、進、定、智慧。」

由這幾句話中，我們可以看出：修悲是修布施的生因，而修布施成就者，則其他五度也相繼成就，所以布施度可成了其他五度的生因了，只要布施度具足者，其他五度也具足了。這幾句話更凸顯修悲的重要，而在家人修悲，有這麼殊勝的方便因緣，所以佛陀鼓勵在家人要以堅忍的精神去修布施而成就六波羅蜜，佛陀說：

「若修悲心，難施能施、難忍能忍、難作能作，以是義故，一切善法，悲爲根本。」

在家人修悲心成就以後，就會有超人的能耐。那就是：

「難施能施」：什麼最難施呢？這莫過於自己的生命最難施，因爲一切衆生無不愛惜自己的生命。要求他犧牲自己的生命去救度他人，這是難中之難的事。若在家菩薩修具了悲心，當難施的因緣來臨的時候，就會義無反顧地布施自己生命去度衆生。所以世間才有那麼多人殺身成仁、捨生取義的大悲之人。這就是難施能施的一例。

「難忍能忍」：世間最難忍之事，莫過於受他人的瞋罵打害，一個不會修具悲心的衆生，別人打我，我也還打；別人罵我，我也還罵；別人害我，我也害他，所謂以牙還牙；以眼還眼。但若修具了悲心的人，就不會還打、還罵、還害、還瞋，因爲修具

了悲心的原故，對打我、罵我、瞋我、害我的人，只認為他的愚癡值得憐愍，救度他尚唯恐不及，怎麼會還打、還罵、還瞋、還害呢？如提婆達多起害心，推山壓佛，佛不起還害之心，這就是「難忍能忍」。若佛陀未修具悲心，就不會有難忍能忍的修養了，在家之人若修具了悲心，也同樣會難忍能忍。

「難作能作」：世間最難作的事，就是學修佛道，佛法與世法有許多是相對立的，如世法中喜行殺、盜、姪、妄、酒，而佛法則主張一一戒除。一個佛弟子要成就佛法，必須放棄世法中一切的享受，這是一般人所難以作到的，可是佛弟子却能作到，所以是「難作能作」。

因為修具了悲心，能產生這麼大的力量，所以佛陀認為「悲」是一切善法的根本。若有人真正修具了悲心，就能除却自身一切的惡，並得阿耨多羅三藐三菩提，所以佛陀說：

「善男子！若人能修如是悲心，當知是人能壞惡業如須彌山，不久當得阿耨多羅三藐三菩提，是人所作少許善業，所獲果報，如須彌山。」

這幾句話，是說明修具了悲心以後的利益：第一是能壞惡業如須彌山；衆生無量生死以來，所造的惡業，堆積起來，其大如須彌山一樣，但只要修具了悲心，這麼高大的惡業都會壞去無存。沒有了惡業即獲得解脫的利益。

第二是：不久當得阿耨多羅三藐三菩提，也就是得無上正等正覺，直接一點說，就是成佛了。為什麼是「不久當得」而不是「即得」呢？須知：菩薩所修具的是「悲心」，他必須由「悲心

」進具到「大悲心」，才可以得成佛，因為佛者大慈悲心是。所以只要修具了大慈大悲就成佛了。

第三是：善報如須彌山：前面說修具了悲心，能壞惡業如須彌山，惡業壞、善業成，所以善業果報亦如須彌山。

由以上佛陀所說修悲心的利益，可以證明在家菩薩修悲心是多麼的殊勝。

稿 約

- ㊦ 本刊園地公開，歡迎四衆投稿。
- ㊦ 來稿一經刊錄，敬致薄酬，每千字自五十元至八十港元。
- ㊦ 來稿請用稿紙，以便核計。用白紙者，請註明字數。
- ㊦ 來稿文體不拘，悉聽作者方便。
- ㊦ 來稿請勿兩面書寫，勿過於潦草，以免誤植。
- ㊦ 來稿長短不論，視內容需要為準。若能在四五千字之間，更佳。
- ㊦ 來稿刊錄與否，概不退還，請特別注意，自留副本。
- ㊦ 來稿筆名聽便。但請附真實姓名及地址，以便滙寄稿費。
- ㊦ 來稿一經刊載，版權歸本刊所有，如有一稿數投等情，皆作却酬論。
- ㊦ 來稿本刊有刪改權，不願刪改者，請先聲明。
- ㊦ 來稿請逕寄本刊編輯室，切勿托人轉交。
- ㊦ 地址請寄香港新界屯門青山道廿二咪藍地妙法寺



◁ 青銅觀音菩薩立像

社督發編助承
長印行輯編印
釋敏智
釋洗塵
釋金山
釋余又凌
釋素聞
文采印刷公司

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

佛元二五三六
公元一九九二 年六月一日出版

贈閱



△青銅鍍金菩薩立像