



明 内

集漢魏城刻石字







真言密續與道次第

丹增

(一) 金剛真言乘與密續

西藏佛教是北傳佛教的一大系，根據歷史記載，從唐朝開始，佛教教法便相繼流入藏土。自七世紀至十三世紀間，西藏佛教出現無數教證雙美的大德高僧，產生了十數支大小不同的教派。這些教派出現的時代各不相同，相距最遠的達數百年。她們彼此的見行也各有所重：有的較重視經學思辯的「班智達」式教育；有的則傾向嚴格禪修的「孤沙黎」訓練。儘管如是，但總體說來，各派的教觀均具有一共同形態：就是顯教波羅密多乘與密教金剛真言乘並揚，及以道次第為其前導，以真言金剛乘作歸趣。直至今天，藏傳佛教已滙流成四大系統，即是舊派寧瑪巴，新派的薩迦巴、迦舉巴、及最晚出的格魯巴。但此四大傳承仍依循與過往無異的教授方便去教導她們的信徒，實踐覺悟之道，且堅信這種方法是對眾生最穩當的教授。所以我們不妨把道次第及

金剛真言乘這兩者同陳並列，以作為西藏佛教的兩大特色。若以此比之八宗分齊、顯密分流的漢傳佛教，及獨尊《阿含》的南傳佛教而言，藏傳佛教的這兩大特點更形顯明易見。

形成這兩大特點的原因有二種：

(一) 與把佛法傳入西藏的大德有關。

(二) 與密續所揭示的見行有關。

第一點筆者於《藏傳佛教的道次第》一文中（載本刊二四三期）已略作探討，本文則嘗試探討第二點因素。更希望藉此拋磚引玉，引起讀者對藏傳佛教教義的探索，從而建立起對西藏佛教及密乘的正確認識，洗除外間由一些知見不正、別有用心、濫竽充數的所謂密宗上師所帶來的種種誤解及積非成是的觀念。

欲了解道次第為何與真言乘教法不可分離，就必須先知悉密

乘的內容。「密宗」是我國一向流行的對真言乘的稱呼。此名稱的來源，是因為過去的眞言行者，爲了保護未能具足條件的人，令他們不能冒濫邇等，故把一切有關眞言乘的觀點，修持方法與修行時出現的身心覺受、徵兆等均予以保密。依眞言乘的看法，諸法皆具眞如空性之體及各具不同的緣起力用，若具根堪能者善巧用之，則貪、瞋、癡等煩惱無一不可爲助道勝緣。中國近代高僧太虛大師在其所撰的《佛理要略》一文中論及一切法大總持義時亦有此相同看法。眞言法類亦由此而安立無數方便法門教示行者，令彼速疾圓滿福慧二資糧，成辦佛果。同樣的看法亦見於印藏諸眞言論典，其中如印土的三藏變大師在其著述《三理明炬》內曾說：「義同然無愚，多方便不難，依利根增上，說眞言最勝。」此中「義同」是指波羅密多乘（顯教大乘）與眞言金剛乘的本質均是爲下化衆生而上求無上佛果，兩者皆爲奉行種種波羅密多的大乘佛教。「無愚」是說雖然兩乘的發心、修行原則及目標相同，但是眞言乘所採用的修持方法比波羅密多乘較爲直接徹底。「多方便不難」是明眞言乘提供多種不同的方便法門，令行者處於任何情況下皆能免受種種困難阻礙、繼續精進於道。然而儘管三藏變給予眞言乘這樣高的評價，但隨着他便立即補充說明這等眞言法門是站在爲具利根者的角度而增上開設的，究竟的見行與利根的相續配合相應，便能成就殊勝的結果——「即身成佛或即生成佛」。故說「依利根增上，說眞言爲勝」。三藏變的解釋在原則上是全可接受，但仍要注意一點，就是格魯巴創始人宗喀巴在所著的《勝遍主金剛持開顯密要論》中卻指出三藏變在解釋利根等定義時犯了一些自語相違的錯誤，這點是我們在研究時要小心處理的，但由於不涉及本文的內容，故暫此擱置，不予討論。

內明

第二四四期目錄

專論

眞言密續與道次第……………丹增……3

《解深密經》要義說（下）……………濟群……11

四衆堂

禪與禪宗……………羅顥……16

特稿

黃檗希運禪師得法與傳法……………方興……19

現代著名佛學家王恩洋的一生……………李豫川……27

法海拾貝

「開元三大士」和中國密宗……………蔡惠明……35

筆譚

優婆塞戒經研習之十三

談修一心得解脫……………智銘……39

畫頁

封面：石灰岩佛頭（北齊時期）

面裏：羅漢

底裏：伎樂天

封底：熾盛光佛

上文明顯指出，真言乘的種種殊勝方便，皆依利根而設，就是一般較低層次的真言修行皆非為初修瑜伽者而設；並非現今一般所說：真言密法是易行道，不待劬勞便可成佛。甚至過去有一些盲目標榜真言法如何殊勝的人，竟把三藏變的解釋，斷章取義，不問根由，罔顧後果，歪曲宣傳，藉此誇耀密教比顯教優勝，以達一己私欲；不知令多少人因此毀謗正法，滅壞因果，斷失慧命。這全因不明瞭真言金剛乘的真義，不知悉真言乘對入門者的基本要求所造成。

至於上文所談及「利根」一詞，簡言是指對某種教法已具有優良的基礎，堪能當下接受直接而深入的訓練。對於能接受金剛真言乘教法的利根行者，西藏各派的教法重點雖有不同，但在此見解上大都不外乎以下三點：

- (一) 於諸共道（出離心）及其前行已善修習。
- (二) 具有猛厲的菩提願心。
- (三) 對空性必須有正確的觀念。

以上三點即印藏各種道次第的主題，若學人不具足這三種條件，即不能接受真言教法的訓練，乃至一咒一印，皆會因這求法者本身的願力與真言乘的發心不相契合而不獲傳授。這是真言乘四種密續所共許的標準。例如在四密續中屬行密續的《大毗盧遮那成佛神變加持經》的《入曼荼羅具緣真言品》中，佛告金剛手（執金剛秘密主）菩薩（即大勢至菩薩）：「若見眾生堪為法器，遠離諸垢，有大信解，勤勇深信，常念利他，若弟子具如是相貌者，阿闍黎應自往勸發。……若弟子具信心、生種姓清淨、恭敬於三寶、深慧以嚴身、堪忍無懈倦、尸羅淨無缺、忍辱不慳吝、勇健堅行願、如是應攝取，餘則無所觀。」又《金剛手灌頂

密續》亦說：「秘密之中最為秘密陀羅尼大曼陀羅，不應開示諸惡有情。……曼殊師利，若有正行修菩提心，何時此等成就菩提心，曼殊師利，爾時諸菩薩行菩薩行，行密咒行，當令入此大智灌頂陀羅尼咒大曼陀羅；若是菩提心未圓滿者，是不當入，亦不令彼見曼陀羅，亦不於彼顯示印咒。」位列四密續之頂的無上瑜伽續中的《金剛變續》也有如是說法：「具淨信，恭敬師長，常修善行，無論諂誑，多聞聖教，成就樂度有精心，奉持二種律儀（顯教的菩薩律儀與密咒三昧耶律儀）。」從上文所引的各種密續經文中，足見能圓具種種要求的合根學人並不普遍，並非與時下流行所說相同。於是對於不具備這些上品質素（利根）的人，便應暫時採取保密的態度，不向他們透露自身是真言行者，不主動談論有關真言的話題，更絕不誇耀自宗，以神秘性來嘩眾取寵；故此真言密法亦得名「密宗」或「密乘」。

前文解釋了密宗的名義及其來源，了解到「密」並非指背後有某些要隱藏的神異事物，而祇是一種擇材施教、寧缺勿濫的態度；這樣可消除一些人對真言密乘的幻想，但仍未能令我們對真言乘的內義有所理解，那我們便須要從其他方向作進一步追尋。其中一種方法是我們可依一宗的開宗名義來追尋其最重要觀點。以中國的唯識宗為例，假若我們未對此宗的經論有全面的認識時，如我們先能弄清楚「唯識」一詞的根本涵義，便已大概知悉唯識宗的宗見。當然，若用於以地方立名的天台宗，以人名立名的賢首宗，這個方法使用不着了；反之若用之於淨土宗、三論宗等以教理立名的宗派卻很恰當。同樣，若我們探究真言金剛乘的名義，也可帶給我們對此宗的宗義一個根本的理解，因為真言金剛乘的名義內裏詮釋着一些相當細密重要的教義。

真言金剛乘有很多不同的名稱，如：持明藏、果乘、陀羅尼

藏、方便乘、論師藏、續部等等。但其中最重要的還是真言乘與金剛乘兩者，所以我們亦以此二名作研究對象。後世東密唯名真言，而西藏密乘則兼取金剛，個人認為其中是涉及一些密乘的內部教理問題，而導致他們各取其適之名而用。

真言乘有譯作咒乘，真言一般亦被稱為咒，如漢土所熟識的大悲咒、六字大明咒等。咒一向被視為密乘的特色，更有人草率地以顯教誦經、密教持咒作為顯密的分水線。咒一般被認為是一種沒有意義的音節。但事實上除少數應用於密乘特別瑜伽訓練的咒音是沒有明顯的文字意義外，大多數的咒是有義可解。我國玄奘法師譯經立五不翻之例，其中的秘密不翻，便是指密咒的字義應不加翻譯。個人以為奘師不翻並非因密咒無意義，而是若經翻譯成漢文後則變成一堆不倫不類的詞句，恐怕全失卻密咒原本所攝持、所指標的內義；而這些內義若被非正統的密乘傳法師所註釋引導，及不依密續本身所揭示的整體教授一併運用，更容易被人誤解或輕視，認為密乘是一門純以持誦無義理的秘密咒語以求神通感應的巫術宗教，故玄奘法師這種秘密不翻的做法是非常正確的。順道一提，不單是真言密咒其義難測，就是密乘教典中也有一些經文因其內容涉及帶有危險性的方法，為了保護未具根及欲無師自學的人，令他們不會因邇等修習而遭受損害，便使用一些隱晦的語句來詮釋記錄，這種被稱為金剛句的密續語言，令一些祇作學術式研究而非隨教修行的西方學者及日本學者，多停留在表面層次中摸索，不能深入，甚至對真言乘下了錯誤的結論。不過誤解通過正確的引導便可澄清，但若由盲修瞎練所造成的損害卻難於矯正，故保密仍是必要的做法。

誠然，真言乘這名稱並非單就密乘行者重視持誦真言密咒而建立，若依密乘的正統解釋，真言梵音曼怛攞，曼是「心」義，

怛攞是「護持」、「攝護」之義，兩者合併即是「對心識的總攝護持」，於《秘密集會怛特羅後續釋》說：「依彼彼根境，為緣所生意，是意乃名『曼』，『怛攞』能救義。解脫世間行，謂三昧耶律，金剛遍防護，名為真言行。」文中「意」即是心，是指那由根塵為緣所生的六識，此六識因染污故現起六道輪迴的種種世俗行相，真言行者卻藉着守持種種三昧耶本誓及觀自身成本尊金剛身（身密），語言音聲為本尊金剛真言（語密），自意為本尊金剛心（意密），心識以此為所緣，由此勝解作意，令心遠離凡俗行相之縛，以此方便攝護自心的修行者，即名真言乘行者。

甚麼是金剛身、金剛語、金剛意三密？「金剛」，在密典中的解釋為「堅固、不可毀壞」。何謂「堅固不可毀壞」？乃是指由智慧與方便所成的佛果位，其性空寂而幻現緣起諸有，此法爾如是之性在凡夫位時幻現六道三界的正依二報，於佛位時則現起三身佛果國土。此兩者在淨染之別，雖若天淵，但就其本體與力用而言卻始終一如，輪迴涅槃無異，心佛眾生皆無差別；此法爾本性，遠離常斷二邊，在聖位不增，於凡位不減；以其性空故不生，以有緣起力用故不滅；不可毀損，故名金剛。而金剛三密乃指由方便、智慧渾然所成，莫能毀損，不可思議，純淨離垢的佛身、佛語、佛意。

所有真言行者，無論是修學四密續的任何一種，均是以觀修自身成此金剛三密作根本原則。雖然在四密續中，對此三金剛的見解、觀修有直接、間接之分，深淺、粗細之別，但重點不外如是，無有不同。這種觀修方便、智慧雙運而成的金剛三密的真言修法，亦因而被稱為「金剛乘」。（真言密乘分四部，其中無上瑜伽部對方便、智慧的解釋有另一套不共的定義，這裏祇就四密

續共許的定義解釋。」)

(二) 密續與道次第

眞言金剛乘的經典亦被稱爲「續」，梵音「怛特羅」即爲相續不斷之意。完整的密續，可分成根續、道續、果續三大環節。根續即討論衆生本具佛性的體用；道續指示開發此本性，由凡入聖的實踐規範；果續則開示聖位的種種功德。我們也可說這三者實即是佛教教典中常說的見、行、果三者；但密典所教示的根、道、果諸教授，其性質帶有等流相續，三不相離的性格。譬如在見地上，密乘認爲衆生本來具足佛陀的身、口、意、功德及事業；在修道時，眞言密法教導行者觀自身的三業，通過如法的程序及條件而轉爲佛的金剛三密；最後行者的三業得以淨化而證得佛果，此時具有與佛陀無異的身、口、意、十力、四無畏諸功德，能爲衆生行種種事業。此三者，無論在根、道、果三位的任何一位間，均始終是等流一類，相續互連，猶如江河水流，前刹那之波濤與後刹那之浪花，其性無異。密典名「續」，其理在此。

但同時我們有一些小節要清楚的是，「續——怛特羅」這名詞也如「經——修多羅」一般，兩者也可爲印度其他宗教所用，佛教並無專利；如印度教某派的經典也稱爲「續」，另一些印度教教典也名「經」，如《迦瑪經》及《瑜伽經》等等，故我們絕不能因名字類同便草率、魯莽、不負責任地認爲佛教的經續與外教有相同的目標及修行法。

密續依據其修行重點的不同而劃分爲事、行、瑜伽與無上瑜

伽四種。相對於無上瑜伽部而言，前三者亦被稱爲下三部。我們暫時可置其劃分四部密續的標準不理，但卻一定要知悉被四部密續皆教示一種名爲「本尊瑜伽」的修行方便。下三部密續的本尊瑜伽可分爲「有相」與「無相」兩大環節，而無上瑜伽部密續的本尊瑜伽則爲「生起」及「圓滿」兩種次第。

(三) 本尊瑜伽的教法與道次第

四部密續的本尊瑜伽教法，內容各有不同，然而爲了方便我們進行分析，故可把她們內容的共同點提出，再分成兩階段各別討論。

(甲) 授法儀規

授法儀規是指眞言行者在進修本尊瑜伽之前，須首先從他的精神導師處領受一系列的傳法儀式，即所謂「灌頂」。依密續傳統，欲修眞言行的人應先如法依止一位合格的傳承上師，在以後的一段時間中師徒互相觀察，若雙方能建立起一份由理智爲基礎的信心（「信」在佛教而言是要通過理智觀察而有的一種對實事、實理的純淨接受心態。《成唯識論》說：「云何爲信？於實德、能、深忍、樂欲、心淨爲性，對治不信。」），即可接受眞言灌頂。不過依早期的傳法方式。上師在給弟子灌頂前，尚須一段時間向受灌者灌輸一些基本的眞言觀點及事相上的常識，好讓受法者在正式灌頂舉行時堪能了解上師對本尊瑜伽的種種簡要指示，隨文入觀，及能了解各種事相儀式背後所指標的深意。進行如法灌頂時，上師依次開示弟子如何認識自具的本尊三密。首先他照例先傳授皈依三誓約，引導弟子發菩提心，並傳授別解脫戒，菩薩戒及各種密乘三昧耶戒。儘管受法者過去已接受此等發

心及戒律，但爲了傳法的圓滿，及依律制把破犯了的戒律還淨，故上師在每次作灌頂時都必須重複進行，好讓弟子以圓淨的身心接受眞言修法。須知皈依、守戒律、發菩提心等乃是解脫及成大菩提的基因，若不能守護及履行這些教授，則證明我們的身心仍甚放逸，惡性的習氣仍頗嚴重深厚，就是對佛教理論頗能熟習，我們仍祇是個世智辯聰的知解宗徒，不堪接受本尊瑜伽這種嚴肅自勵的調心修行。

退失皈依及菩提心，不嚴守小、大、密三乘律儀，或有毀犯而不發露懺悔還淨者，他的身、語、意就與其本尊的身、語、意的本願妙行毫不關涉，若在這樣的情況下，觀自身成本尊身，那直如沐猴而冠、不知所謂的可笑狂行，本尊瑜伽的那種對治庸常我慢俗相的功能喪失殆盡；觀自身三業成本尊三密的修行，在這種處境下，反更令這等人產生狂妄自大、毀謗因果、輕蔑戒律的種種邪慢、增上慢，其害之大，不亞禪宗末流之狂禪。世人以學密爲時尚的今天，此情況更不言而喻了。

密乘所以強調三乘律儀，乃因別解脫律儀能保護我們，背離惡趣；大乘律儀能令我們不墮沉空滯寂的偏空無餘涅槃，得成佛近因；密乘三昧耶律儀除把前二者統攝成本尊之莊嚴功德外，最重要是軌範行者在身、語、意三方面由粗至細均不違越本尊的體用，令眞言行者速得成就。

若行者於受戒後能如理護持三種律儀，依此在受灌頂後進修本尊瑜伽，當令諸佛歡喜、本尊加持而得成就世出世二大悉地。「加持」一語並非是某種不可解釋的神秘力量，應知一切法理經教，乃至一尊佛像，一幀佛畫，對正信行者而言，無不是成覺之助緣，也是佛的成所作智所顯所示的。祇要行者能以正知正念、

如理如法，如量精進，殷重修學，持教不失，就會見得經教文句皆字字珠璣，導心遠塵離垢，睹佛像法物則覺萬德莊嚴，能引發淨願妙行，最後終證覺行圓滿之境。若缺乏誠意淨念、殷重修持之心，則經教、佛像，在彼眼中亦唯是學術資料、求名工具及藝術精品而已；佛陀的成所作智亦無由顯現及加持於這些人的身上。故佛陀之能加被仍繫於行者的能受持，兩者相依猶如唇齒。

這裏已可先得見密乘的灌頂前行已與道次第有密切的聯繫，至灌頂的正行時，更與空性、緣起、三有輪迴的教法不可分割。灌頂雖然在表面上看來是一連串多樣化的宗教儀式，但實際上，各種事相的行爲卻表徵着密乘對性空緣起，染淨二位的善巧運用，眞言行者在灌頂時所認持的知見，將成爲他日後修習本尊瑜伽的根本依據。

「灌頂」一詞，藏文音譯「汪固」，意即授權。其名義來自印度策立王位繼承人的儀式。經以四海之水灌浴後的王嗣，雖或年幼，未能當政治國，但其身份已等同國王，非餘子所能及。同樣，密乘的灌頂正如策封繼位太子，本尊如王，受灌者如其子，兩者已屬同一種性；受法者由灌頂時所獲的知見，如理認取自身具足與本尊無別的本性，須知身仍是凡夫，但本質等同三世諸佛。若本尊之三身由方便、智慧所成，那行者將力取方便、智慧二德；若本尊的誓句是無邊衆生誓願度，這行者便應盡力饒益衆生，隨順一切有情。正如王子須學習其父王的諸般治國的文才武略一般，眞言行者亦應力求成就與本尊一致的功德與事業；本尊如是作，行者即如是作。於修持本尊瑜伽時不可怯弱，說自身羸弱無能；亦不可輕棄這五蘊之身的妙用；更不應未證謂證，見地與證果不分；否則見、行便背道而馳，互相減損，破盡密乘的三

昧耶戒，證悟無期、三塗有分。正如王子不應有自身庸劣，不堪治國，自暴自棄之卑念；也不可有未懂何謂治國之道，仁君之則，便恃己為儲君之身，濫用權力的慢想一般。宗喀巴大士曾說：「毀戒咒難成。」真言學人，寧不慎之！

完成了皈依、發心及傳戒等儀軌後，灌頂正行便即開始，上師會引導弟子觀想空性深義。正確的空見非如一般人所認為的那種帶有虛無、空洞感覺的錯見，亦非止於某些小乘部派如經量部等的那些僅觸及人無我的空見，錯誤的空見固不為大、小乘佛教所許，但粗淺的空見亦不足夠被大乘及密乘行者所運用，所以真言行者須持有較精微的空見。傳統上西藏密乘認為真言行者所持的空見不可低於唯識派，而最理想的空見是中觀派，特別是代表龍樹正義的應成中觀。龍樹菩薩的正觀，可在佛說的《般若》乃至《阿含》等經中發現得到。持有正確微細的空見，纔可如理地勝解本尊的三身與壇城，並且有根據地把自身的三業通過正確觀念淨化轉化為本尊三密，否則若缺正見及行願所攝持，行者所觀的本尊壇城便與衆生由妄心業惑幻現的情器世間全無分別，那又何必多此一舉作此蛇足之行。

通過事相及教理的傳授，合格的真言行者便能如量認持本尊的三身五智、世出世間功德，並成辦本尊事業的授權，從而起勝解自身本性已等同未來諸佛。在未來的修持過程中亦具足真實資格修持本尊瑜伽的各層次修行。灌頂的尾聲是上師祝賀及鼓勵其弟子，讚嘆此行者最終必定如過去諸佛一般，以八相成就無上正等正覺，具足一切吉祥莊嚴；如是便完成了整套灌頂儀規。

若詳釋灌頂的內容及其意義，在本文是不必要，且不為密乘戒律所容許，但總括而言，灌頂可以說是密乘上師給予受法者的

一部圖文並茂、圓滿簡要的活動教材，從中上師指示學生真言乘之見地，授與真言的修行法門，並同時向學生展示出真言修行的究極目標及學生未來所要踏足的心路歷程。

（乙）修持儀軌

「儀軌」本名成就法，是真言行者在灌頂後便須依法修持的修行儀軌，亦即是本尊瑜伽的修行方法。如前文所述一般，本尊之性乃方便與智慧兩者所成，兩者構成佛果的色、法二身。方便即緣起，智慧即空性，此即諸法的本質。色法如是，而心法（即我們自心之性）亦是如此，衆生皆具此法爾如是之心性，即名「佛性」或「如來藏」，假若缺此成佛之心為因，則佛果便了不可得。顯教大乘教授積習福、慧二資糧而開發此心本具的方便、智慧之性，得證佛果；密乘則直接認取此心性在佛果淨位的狀態（即由心的方便、智慧雙運所成的本尊色、法二身、刹土），作為其觀修的對象，這便是本尊瑜伽的不共特色。

佛陀的色身（報身及化身）以方便為主因，智慧為助緣而展現；同樣佛的法身乃以智慧為主因，方便為助緣而成就。方便智慧等同車之兩輪、鳥之雙翼，不可分亦不能分，正如佛的二身不可孤分一般，所以本尊瑜伽的結構便緊隨此原則作骨幹。例如下三部密續的有相及無相兩種瑜伽，就是先觀本尊色身、刹土（方便攝慧）、後習本尊法身空智（慧攝方便）為道體。前者重觀緣起妙有的果位淨相，故名有相瑜伽；後者主修真空絕相的果位本體，故得無相瑜伽之名。下三密續的真言行者藉此二瑜伽對治自心庸俗二邊妄想，同時有相瑜伽的粗細本尊觀可訓練行者成就奢摩他（止），而無相瑜伽則令行者善巧於空性，最後使得盡除煩惱，成就那由清淨本心所成的二身佛果。

無上瑜伽續的修行方法，在觀修本尊三密、刹土這原則上與下三部密續大致相同，但無上瑜伽續在觀修本尊的同時，還須顧及如何把俗位三有（生有、中有、死有）遷化的過程，溶滙於修道中。除此之外，還教示一種運用最微細層面的根本心識觀照空性的心氣瑜伽，藉此方法，快速成覺。

通過對密續的傳法儀規——灌頂、及修持儀軌——本尊瑜伽的基本認識，我們便應察覺到，若缺乏應有的條件的求法者，依密續的看法根本不可能被上師接受而作傳法灌頂（結緣灌頂例外），就是勉強開許未具根者入壇受灌頂，受法者亦根本無法掌握法儀的真義，更遑論依循灌頂程序如法入觀。再者，若缺乏對皈依、發心、空性等教理的勝解，根本便難入本尊瑜伽的堂奧。

對應現今頗流行的無上瑜伽密法而言，若乏上述之條件，是無法正確有效地進修生起、圓滿二次第。又圓滿次第的心氣瑜伽修行，就是我們或很幸運及安全無恙的於禪定中成功地明見微細根本心體，但由於無空性正見來契合此心，與此心相運，那這根本心識祇會加深我們的無明愚痴習氣（這類似修習禪宗的人所說錯執意根為見性，墮入無明窠臼中一般），對未來的修持純有害而絕無益。

密乘之重視道次第其理在此。由此我們便可理解到為何以密著稱的西藏佛教，其古今各派皆對道次第的教授奉為圭臬，且承先啓後，大事弘揚了。莫說藏密，就是流入漢地而再傳至日本的東密，雖因種種因素未造成以道次第作為入門基礎，但亦因密續的性格所驅使而與重視教理的中國華嚴宗及天台宗相攝相融了。

（完）

（上接第15頁「《解深密經要義說》」）

祇劫所修福智資糧無邊真實功德生起的色身，圓滿清淨周遍法界，湛然相續盡未來際；二、他受用身：是如來依平等智示現得淨微妙功德身，屬純淨土，為住十地菩薩，現神通，轉法輪，決疑網，令彼受用大乘法樂。《唯識論》的三身比起《攝論》，則又更為詳盡了。

十五、結說

綜上所述，可以探知《解深密經》在唯識宗的重要地位。經中一切種子心識、諸法唯識、三性、三無性等明所觀境；瑜伽止觀辨能觀行；淨土莊嚴、如來法身顯所得果。唯識宗的教理行果幾乎盡攝其中了。今天我們研究唯識，除了學習各各時期論師們撰寫的論典，更應該探究本經，認識每種理論建立的背景和本義，祇有這樣，學習唯識教理才不至於偏離佛陀設教的本懷。

（完）

註釋：

- ②6、《攝大乘論》卷三、《大正藏》第三十一卷一五一中
- ②7、《大般涅槃經》卷七、《大正藏》第十二卷四〇四下
- ②8、《大般涅槃經》卷七、《大正藏》第十二卷四〇七中
- ②9、《入楞伽經》卷二、《大正藏》第十六卷五二六下
- ③0、《瑜伽師地論》卷三十五、《大正藏》第三十卷四七八頁
- ③1、《瑜伽師地論》卷三十五、《大正藏》第三十卷四七八頁
- ③2、《攝大乘論》卷三、《大正藏》第三十一卷一五〇頁

《解深密經》要義說（下）

濟群

大乘講一實相印，為對治聲聞乘的自性差別實有妄執，顯示真理的一味平等，遍一切一味相，世尊依一實相之理，密意說言唯有一乘。

施設一乘的意趣，在其他論典中也有解釋，如《攝大乘論·彼果智分》說：

若此功德圓滿相應諸佛法身，不與聲聞、獨覺乘共，以何意趣佛說一乘？此中有二頌：為引攝一類，及任持所餘，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²⁶。

這二頌：出自《大乘莊嚴經論》。它包含十義以說明一乘意趣。一、為引導不定種姓聲聞等趣向大乘。二、為引導不定種姓菩薩眾令住大乘。三、法平等：三乘聖者雖有深淺不同，但所證法性

平等。四、無我平等：三乘有情補特伽羅同不可得，在無我中平等平等。五、解脫平等，佛與羅漢同斷煩惱障，同證解脫。經曰：三乘同坐解脫床。六、姓不同：眾生的根姓不同，而不定種姓，大乘小乘都有一部分，如果迴小向大就可成佛。七、攝取平等意樂，即攝他為自，自他平等，如是自既成佛，彼亦成佛。八、法性平等意樂，所證平等法性。九、約佛的變化身說，佛說我過去身中曾做過聲聞，現緣覺身，入般涅槃，現在仍然可以成佛。十、由佛乘為最究竟。因為這些理由，所以佛說一乘。此外《顯揚聖教論》卷二十，也有類似的解釋。

《法華》、《涅槃》等經論依一實相建立一乘，又以能乘之人雖有三，但都必須依佛道而般涅槃，所以說一乘真實，三乘方便。《深密》、《瑜伽》等經論，以為三乘所證法性雖一，而能証之人有三，三乘人種姓不同，決定了得果各異，因此說三乘真實，一乘方便。

十、五姓各別與一姓成佛

學佛的最高目的是成佛，是否一切衆生都有資格呢？這個問題在經典翻譯未全的南北朝時曾經有過爭議。據說在法顯翻譯的六卷《泥洹經》中，有一切衆生皆有佛性，一闡提人不能成佛的經文，當時的大德們都以爲一闡提決定不能成佛，唯有道生大師孤明獨發，唱出闡提也有佛性，遭到了當時教界的反對，後來大本《涅槃經》譯出後，果然說闡提也能成佛，因此一切衆生皆能成佛基本上已成爲中國佛教傳統的看法，教界的定論。沒想到，契公所學所譯瑜伽唯識經論又出現五姓各別，無姓有情，定姓二乘不能成佛的說法，在中國佛教史上掀起軒然的波浪。

關於一姓成佛的觀點，主要見於《大般涅槃經》。《經》中《如來性品》說：

一切衆生皆有佛性，以是性故斷無量億諸煩惱結，即得成就阿耨多羅三藐三菩提²⁷。

一切衆生都有佛性，因爲具有佛性的關係，衆生斷了煩惱，才能成就佛果。同《經》又說：

善男子！我者即是如來藏，一切衆生悉有佛性，如是我義從本以來常爲無量煩惱所覆，是故衆生不能得見²⁸。

衆生具有佛性，祇是被煩惱所覆藏，不得顯現，就如貧女寶藏，烈士額珠，本自具足。《涅槃經》思想，反映了衆生祇有一姓，就是都有佛性，都能成佛。

五姓各別，無姓有情不能成佛是契公所譯瑜伽唯識經論的特色。瑜伽一系經論把一切有情分爲五種姓：一、菩薩種姓，二、緣覺種姓，三、聲聞種姓，四、不定種姓，五、無種姓。其中無姓有情及趣寂聲聞不能成佛。如本經《無自性相品》說：

非於一切有情界中，無有種種有情種姓，或鈍根性、或中根性、或利根性有情差別。善男子！若一向趣寂聲聞種姓補特伽羅，雖蒙諸佛施設種種勇猛加行方便化導，終不能令坐道場證得阿耨多羅三藐三菩提。何以故？由彼本來惟有下劣種姓故。一向慈悲薄弱故，一向怖畏衆苦故。

《深密》提出了有情種姓差別，並說明趣寂聲聞不能成佛，但還沒有說到五姓名目，在唯識家另外一部經典，即魏譯《入楞伽經·集一切佛法品》說：

復次，大慧！我說五種乘證法。何等爲五：一者聲聞乘性證法，二者辟支佛乘性證法，三者如來乘性證法，四不定乘性證法，五者無性證法²⁹。

這是五姓的明證，顯示了有情根機不同，有五種差別。

繼承種姓思想有《瑜伽師地論》，該論在聲聞地緣覺地菩薩地中，建立三乘行果時，都強調種姓的重要。如《瑜伽師地論·菩薩地》說：

云何種姓，謂略有二種：一本性住種姓，二習所成種姓。本性住種姓者，謂諸菩薩六處殊勝，有如是相，從無始世展轉來，法爾所得，是名本性住種姓；習所成種姓者，謂先串習善根所得，是名習所成種姓³⁰。

種姓又叫種子、或稱曰界。種姓有二種：一是本性住種姓，無始以來法爾而有；一是習所成種，後天熏習而成。種姓的作用，如該《論》中《菩薩地》說：

以諸菩薩自乘種姓，爲依止故，爲建立，有所堪任，有大勢力，能證無上正等菩提，是故說彼自乘種姓，爲諸菩薩堪任性持……。住無種姓補特伽羅，無種姓故，雖有發心，及修加行，爲所依止，定不堪任圓滿無上正等菩提³¹。

《瑜伽》在聲聞地中說到聲聞行果時，也強調聲聞種姓的作用，以爲三乘行果的建立，必須要具有三乘種姓爲因，假如三乘行者不具有種姓，即使修行也是枉然。

五姓各別說自從《深密》、《瑜伽》提出後，經過十大論師的提倡，爲中國唯識宗所繼承，傳說玄奘大師將唯識教授慈恩的時候，即曾告訴他：五姓宗法，唯汝流通。慈恩果然不負師托，大大弘揚五姓說。如《樞要》說：

若爾者，有無二姓，俱聖所說，更有何故，乍許有姓，不詳無姓？三乘衆生，皆乘所被，更有何由，乍許大乘定姓，不許二乘定呢？此等教理，皆如磐石，誰人得動，若以法華等皆成說，爲其證者，我以深密等五姓說，爲其誠證；若以法華開三顯一，爲其由者，我以深密，會五立一，爲其所由；若以法華說相嚴重，爲超過餘教之德者，深密華藏世界所說，教主即是盧舍那佛，正機即是觀音、彌勒等，諸八地以上大士，一部五卷正宗七品，文文悉盡性相奧府，品品自稱究竟了義，在於十八圓滿報上，說了義教。是何耶？對於至極深位大士演淺法門，亦何用耶？何況法華雖會三乘，未會五姓，深密分明和會一乘，法華未說大乘性相，深密說迴向菩薩，聲聞成佛，兩教隱顯，思可知之。

一姓成佛依《涅槃》、《法華》立論，爲三論、天台、華嚴諸宗所主張，它代表着傳統佛教，在中國有雄厚的勢力；五姓各別的觀點，與一姓成佛的思想，正好相反，在當時的教界要立住腳勢必很困難，所以窺基大師在這裏，進行了不厭其煩的比較說明。

今天我們學習唯識，自然也沒有必要去和會它，兩個體系，兩種思想，本來就是不同，佛陀對機設教，教法豈能一概，學者根據任何一門修行，都能成就佛果，倘若對教法作比較，在是非上下功夫，不但無功，反而有過。

十一、三時判教

判教，是對佛陀一代教法按其深淺及前後次第所作的分判，在中國佛教的幾大教派中，都流行判教，且所見各異，如天台判五時八教，賢首的五教，三論宗辨三種法輪。唯識宗則依本經，建立三時判教。

三時判教的提出，是勝義生菩薩聽聞佛陀顯了說明一切法無性（三無性）道理後，撫今追昔，回憶如來一生所說的言教，作了義不了義的區分。其內容如《無自性相品》說：

爾時勝義生菩薩復白佛言：世尊初於一時在婆羅痾斯仙人墮處施鹿林中，唯爲發趣聲聞乘者，以四諦相轉正法輪，雖是甚奇甚爲希有，一切世間諸天人等先無有能如法轉者，而於彼時所轉法輪有上有容，是未了義，是諸諍論安足處所。世尊在第二時中，唯爲發趣修大乘者，依一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃，以隱密相，轉正法輪，雖是甚奇甚爲希有，而於彼時所轉法輪亦是有上有所容受，猶未了義，是諸諍論安足處所。世尊於今第三時中，普爲發趣一切乘者，依一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃，無自性性，以顯了相，轉正法輪，第一甚奇，最爲希有，於今世尊所轉法輪無上無容，是真了義，非諸諍論，安足處所。

三時教理的區別就是隱密與顯了，了義與不了義的不同。在如來一代時教中：初時阿含偏說有，隱去了遍計所執的空無，第二時般若教偏說空，隱去依他、圓成之有，唯第三時具顯空有，說三性三無性。因此，第三時爲顯了說，而前二時是隱密說。

又了不了義者，三時中前二爲不了，第三時爲了義。因爲第

一法輪隱空說有，第二法輪隱有說空，是爲不了；第三法輪具是顯示了空有中道，是爲了義。這種了不了的分別，是根據教法顯理的全面不全面，並非說三時教理有淺深的緣故。

十二、瑜伽止觀

從學習唯識理論到證得諸法唯識之理，這裏有一個必要過程，就是修習瑜伽止觀。

如何修習止觀呢？佛陀告訴慈氏菩薩說，首先要有無上菩提之願，然後依止十二分教，如本經《分別瑜伽品》說：

（十二分教）菩薩於此善聽善受，言善通利，意善尋思，見善通達。即於如是善思惟法獨處空閑，作意思惟，復即於此能思惟心，內心相續，作意思惟，如是正行多安住故，起身輕安及心輕安，是名奢摩他。

菩薩聽聞了十二分教，到寂靜處，專心一意，如理思惟，相續不斷，起身心輕安是名爲止。《經》上又說：

如是菩薩求奢摩他，彼由獲得身心輕安爲所依故。即於如是所善思惟法內三摩地所行影像，觀察勝解，捨離心相，即於如是三摩地影像所知義中，能正思擇，最極思擇，周遍尋思，周遍伺察，若忍若樂若慧若見若觀，是名毗鉢舍那。

菩薩依教理作意思惟，制心一處，獲得了止，同時又對三摩地中所緣境界，進行觀察抉擇則名爲觀。

止觀種類很多，從對所緣境深淺觀察不同，建立三觀：即於三摩地中所緣似法似義之相分境，生起觀察，爲有相觀；爲善解了此觀境故起思量推察，是尋求觀；於此觀察解了已，如實緣之，爲伺察觀。依此三觀施設三止。從衆生根機不同止觀所獲處所各異：建立依法止觀與不依法止觀，即從十二分教的學習，依

其義理修行，爲依法止觀；從某善知識教誡教授修行，爲不依法止觀。又對十二分教總緣別緣的不同，建立總別止觀，即緣各別契經或契經中各別含義，修行止觀，是緣別法止觀；總緣一切法或緣諸法總相，作眞如解，修行止觀，是緣總法止觀。又根據分別教法粗細有無，建立三種止觀：即於法相粗顯分別領受，是有尋有伺止觀；微細憶念教法，領受觀察所有止觀，是無尋惟伺；於諸法相都無領受觀察，是無尋無伺止觀。

止觀所緣境事有四種：一者有分別影像所緣境事，是觀的境界，可以分別抉擇；二者無分別影像所緣境界，是止的境界，止是令心專注一處，不起分別；三者事邊際所緣境界，有盡所有性和如所有性；盡所有性從外延觀察諸法，如緣五蘊等；如所有性從內函實質觀察諸法，如緣七眞如等。四者所作成辨所緣境事，是修行成就時所緣境界。四種所緣在修行過程中，前二種通地前，進入地上則有三種，成就佛果後，四種都能具備。

修習止觀是依止十二分教，所以修止觀者必須知法知義，經中辨說了五相知法，十相知義，五相知義，四相知義，三相知義及三慧知義差別，幾乎概括了一代時教義理，值得注意的是，修行止觀者掌握教理已，在修習過程中還要逐漸遣除之，由眞如作意除遣法相及義相又修空觀，依十七種空除去難遣之相，如是心境俱泯，能所雙亡，才能進入見道。

修行止觀過程中主要的障礙有五繫、五蓋、五種散亂，及地上十一障。五繫，一、顧戀身，二、顧戀財，三、於諸聖教不得隨欲，四、樂相雜住，五、於少喜足。前二障止，第三障後二俱障。五蓋：一、貪欲蓋，二、瞋恚蓋，三、昏沉睡眠蓋，四、掉舉惡作蓋，五、疑蓋。掉舉惡作是奢摩他障；昏沉睡眠疑是毗鉢舍那障；貪欲、瞋恚是俱障。五散亂：一、作意散動，二、外心散動，三、內心散動，四、相散動，五、粗重散動，五種散動俱障止觀生起。又十一障是障十一地。

修行止觀是爲了成就無上菩提，這一過程要先學習教理，樹立正知正見，積累資糧，到加行位修真如觀，逐漸除遣諸法粗細相，證入見道，見道後，地上菩薩依以楔出楔的方法，遣除內相，由遣相故，除去相縛，進而斷粗重縛，如煉金法，淘練其心，乃至證得無上正等菩提。

十三、如來法身

依據唯識經論修證，能成就二轉依果，一是斷果，即涅槃；一是智果，即菩提。二果的功德總稱曰法身，它標幟着佛果的殊勝。

法身又曰法性身，是如來依三大阿僧祇劫修行所成。如本經《如來成所作事品》說：

若於諸地波羅密多，善修出離，轉依成滿，是名如來法身之相。當知此相二因緣故不可思議，無戲論故，無所爲故，而諸衆生計著戲論有所爲故。世尊，聲聞獨覺所得轉依名法身不？善男子，不名法身。世尊，當名何身？善男子，名解脫身。由解脫身故，一切聲聞獨覺如來平等平等；由法身故，說有差別，無量功德最勝差別，算計所不能及。

法身是如來通過漫長時間修習六度、眞如觀，斷除二障已，所成就的身相，它沒有生滅，遠離戲論，與聲聞獨覺所證解脫身截然不同。

如來依止法身能顯現無量化身，而解脫身不能。同《經》說：

世尊，等無加行，何因緣故如來法身，爲諸有情放大智光，及出無量化身影像，聲聞獨覺解脫之身無如是事？佛告曼殊室利菩薩曰：善男子，譬如等無加行，從日月輪，水火

二種頗胝迦寶放大光明，非餘水火頗胝迦寶，謂大威德有情所住持故，諸有情業增上力故……。如是緣於無量法界，方便般若，極善修習磨瑩，集成如來法身，從是能放大智光明，及出種種化身影像，而解脫身不能。

如來法身是如來功德智慧所成，能顯現無量化身；聲聞解脫身但斷煩惱所顯，所以不能。

化身依法身而起，但化身與法身又有區別，同《經》說：

一切如來化身作業，如世界起一切種類，如來功德衆所莊嚴，住持爲相，當知化身相有生起，法身之相無有生起。

化身是有生滅，法身是沒有生滅，釋迦牟尼的八相成道就是化身相，化身的作業與我們凡夫作業不同，它是無心的，如世界生起一切種類。

本經祇說到法身、化身，後來唯識論典在這基礎上，提出了三身說。如《攝大乘論·彼果智分》說：

彼果智殊勝云何可見？謂由三種佛身，應知彼果智殊勝：一、由自性身，二、由受用身，三、由變化身。此中自性身，謂諸如來法身，一切法自在轉所依止故。受用身者，謂依法身，種種諸佛衆會所顯清淨國土，大乘法樂爲所受故。變化身者，亦依法身，從觀更多天宮現沒、受生、受教、踰城出家……。

三身是智果，所以三身又攝四智，三身中受用身、變化身都是依止自性身而生起，這點與本經是一樣的；所不同者，經中沒有提到受用身的名稱。

唯識宗的核心論典《成唯識論》對三身有着更明確的說明，論中以佛果殊勝總稱法身，如是法身有三相別：即自性身、受用身、變化身。受用身又分二種：一、自受用身：是如來三大阿僧



禪與禪宗

這幾年，在中國大陸知識界中，談論禪和禪宗已成為文化人士的一種時髦，這本非壞事。但有些學人自己對禪的問題還是一知半解，卻大談起禪來，並訴諸於文字，公開於世，這就有點不負責任。所謂以其昏昏，使人昭昭，這種不夠慎重的為學態度是不足取的，甚至說是對禪宗的一種褻瀆也並非不可。這些現象在國內近年出版的一些佛教書籍中都有或多或少存在，這主要是一種學風問題，非三語兩言能說得清。在此也祇能舉幾例而見其大概。

本文的緣起，是讀了滬上一家在國內很有影響的晚報所登載的一篇文章而生。該報《讀書樂》副刊闢有一「書友茶座」專欄，對一般讀者帶有指導性質。二月十八日該專欄刊出一文，題名《禪與中國文化》。因該文中出現一些較明顯的差錯，白紙黑字，要對廣大讀者負責，於是筆者向作者提出來。後得該文作者賜覆，認為自己的文章並無什麼不妥，而謂筆者所指出的問題「提法很新」。這就令人奇怪了，一些常識問題怎麼會變得「很

新」呢！於是，筆者又查閱幾本近年來在國內出版的宗教詞典，也發現有類似的問題存在，覺得實有必要加以辨明，因《內明》近年在國內有較大的影響，故謹借其一角載出。

關於禪的性質問題。禪是梵文「禪那」的略稱，又叫禪定，

是印度古老相傳的一種修習方式，可以說是印度文化的一個特質。禪的特點是心止一境，而獲得某種特殊的體驗。有關禪的思想和實踐，源遠流長，在印度一直十分盛行。日本佛學家木村泰賢明確指出：「事實上禪的考察為背景而成立的思想不獨限於佛教，印度思想最遲至奧義書時代以降（公元前八〇〇——六〇〇），是以內觀的方法，即術語之瑜伽（相應）之觀察法，進展為真理之發見及體驗之方法，佛教之禪的考察也不過從這般的學風而來的。」（木村泰賢《佛學思想之開展與禪的考察》）

在印度有一種最古的聖典名《吠陀》，這部經典可以視為印度文化的總源，也是（產生在佛教之前的）婆羅門教的根本經典。在該經典最後一部分《奧義書》上講到一種「瑜伽」，其特點即是靜坐攝心，調御意識，超脫物欲，體認梵我，以至合一。瑜伽主要通過調息、調身、調心等方法，進入到某種特殊的境界中。瑜伽的方法就是禪定。此法在繼「吠陀」以後的「優婆尼沙曇」時代時已十分普及。

從歷史的資料分析，釋迦王子出家後，一度也曾修習過瑜伽。在實踐過程中，世尊逐漸發現了古老的禪定法門有其缺陷而加以改善。世尊在菩提樹下得到徹底覺悟，與他的禪定功夫關係極大。當然，世尊所持的禪定已經過很大的發展和改進，非印度早期的禪定可比。

佛教的禪定，在繼承了傳統禪定中的「心注一境」的同時，捨棄了神我論，否定了梵神具有至高至尊的性質；改進了業報輪迴之說，提出無神、無我、無三德等新的理論。佛教的禪定強調「正審思慮」，將佛教的戒、定、慧「三無漏學」充實了進去，而顯示了佛教思想和實踐的殊勝。但雖然如此，禪定的修習並未因此而為佛教一家所「壟斷」，許多佛教以外的流派仍有「四禪八定」等「世間定」的實踐。祇是佛教認為在世間各類「禪定」中，它自己所採用的一套最為「殊勝」罷了，事實上也確是如此。

另外按照佛教自己的說法，佛教在這個世界上終有消失的一天。但禪作為人類一種最根本的直觀體驗，可以說是伴隨着人類整個生命之進程，凡有人的存在，有人類生活的存在，就應該有禪的存在——必然有禪的存在。當代禪學大師鈴木大拙在《現代世界與禪的精神》一文中說得好：「根本地說，禪是沒有時代性

的東西。不管他是近代人，中世人，以至於是自今數千年後的人，無論是任何世代的人，祇要人是在人的限度內，禪就會被邀請。」

總之，禪的範疇和領域相當的大，如果將「禪」僅僅看作是佛教專用名詞顯然是偏面的。《禪與中國文化》的作者說「禪是佛教名詞」是犯了常識性的錯誤。另外上海辭書出版社的《宗教詞典》（任繼愈主編）「禪」條目釋：「禪是佛教名詞」；浙江古籍出版社的《佛教文化辭典》（任道斌主編）也說「禪是佛教術語」。按理說這在專業性的工具書中是不應該出現的問題，但出現了卻至今無人指出。以訛傳訛，在目前國內佛教書籍還比較沉下，更有必要加以辨明，以正名實。

（二）

關於禪宗的特點。禪宗是中國佛教的一個宗派，雖然禪宗的淵源可以上溯到「釋迦拈花，迦葉微笑」這一公案的發生，但禪宗成為一種宗派，卻是達摩祖師來華以後的事。所謂中國禪宗，且是對中國文化具有極大影響的禪宗，則祇能特指六祖惠能所開創的南禪（宗）一系而言了，這早已是常識，所以今人稱禪宗，如不加特別的說明，即是指南宗。

禪宗的特色是簡潔明快，直指心源。它不藉經教，不借外求，唯靠自力，無所依傍，在理論和實踐上都力求去繁從簡，以快刀斬亂麻的方式除去衆生的一切妄想情識，直契道體，徹悟本來面目。所以禪宗特別強調一個「悟」字，而此「悟」也是「頓悟」「非「漸悟」，決不拖泥帶水。當然禪宗並不排斥「修」，但此「修」有悟前悟後之分。在禪宗看來，沒有覺悟之前的「修」皆是妄修，覺悟之後纔是真修。好比一間漆黑一團的屋子，不可

能進行清理工作，一旦燈火通明，任你怎般地清掃處理，都十分方便且有效。今人論禪宗，認為惠能以後已不重「修」這一着了。這是一個極嚴重的錯誤，有違聖教，誤人子弟，必須予以痛斥！

前面說過，釋迦牟尼佛曾改進了印度傳統的業報輪迴思想。佛教認為，每一位衆生都因各自的業力而決定了他自己的生命形態。「業是受身因緣。」（《成實論·業因品》）衆生的業因不會自行消失，也不能靠他人代爲了斷。「業報自招無代者。」（《寶積經》第九十六）自作自受，自業自了，這是不易之規律，也就是佛教的因果律。佛說：「撥無因果，斷滅善根。」（《大方廣十輪經》）悟道者更應不昧因果，否則即落向野狐禪一路了，這在禪宗史上是有實例的。正因如此，仰山祖師在潁山祖師處悟道後還要問以後的「行履」，這就是對「修」的重視。祇是禪宗認為真悟者在修證功夫上已不成大問題，所以潁山回答說：「祇貴子眼正，不說子行履。」這句名言典型地反映了禪宗對悟與修的認識，及對兩者間關係的處理。禪師們常講「隨緣消舊業，任運着衣裳。」此話道出了禪宗修持功夫的特點。

顯然，禪宗重悟，但並不排斥修。不過話說回來，也不能將修與悟混淆起來，更不可以修來替代悟。像《禪與中國文化》的作者說：「中國禪宗重在『修心』，『見性』上」，這是明顯錯誤的。禪宗強調「知見覺悟」，覺悟就是「明心見性」。明心與修心不同。如果用哲學術語講，明（悟）在體，修是用。用是體之用，無體則無用。雖說體用不二，但卻各有分位，不能顛倒。據《壇經》載，五祖弘忍欲傳衣鉢，命弟子各述心得。大弟子神秀即作一偈呈師，五祖見後認為火候不到，未得真髓。而這時的惠能祇是黃梅門下一個打雜的小行者。他也作了一偈，被五祖看見，卻被印可，認為已得宗門精神，於是將衣鉢傳付，定爲法

嗣。神秀偈中有「時時勤拂拭，莫使惹塵埃」一句，即透出了其重心是在「修」上。至於惠能卻反其意而唱出：「佛性常清淨，何處惹塵埃！」這正道明了南宗以明心見性，自心覺悟爲根本的宗趣來。

「明」與「見」屬同一層次，它不是由外鑠「我」，而是徹悟此當下即有的「本來面目」。此用禪宗歷史上著名的「懷讓磨磚」公案可作最好的說明。不明究竟，一味地枯禪苦修，追逐外境，而不能反觀自心，雖不失爲一種功夫，但畢竟與生死大事無涉，還始終是在門外徘徊。成佛作祖，乃大丈夫事。這一進路，豈一個「修」字能涵攝總括。禪宗功夫，非是靠隨便搪塞，遮遮門面，就可含糊混跡的；更非學舌之輩，光在口頭上討功夫。真功夫需要真見地。沒有悟到而妄修瞎練，這在禪宗看來全是閑功夫。所以藥山惟儼禪師說：「貧道遮裏無此閑具！」

說了這許多，讀者不禁要問，禪宗究竟要「悟」什麼呢？禪宗要悟的就是我們每個人都有的，那個與生而來的「心」，那個本來清淨的佛性。禪宗認為，心、佛、衆生本無差別，祇因衆生顛倒，爲妄想所遮迷，終日外逐，而不見自家寶藏。迷者衆生，悟即是佛。衆生皆有佛性，本來具足，無欠無缺，一切現存；一旦徹悟，依然如此，無增無減。此「心」此「性」，不是因修而得，絕非藉修方有——「心」（「性」）如是可以「修」，也談不上本來具足，一切現存了。這就叫做「即心是佛」，「直心道場」。正是這種直指人心，不假外求的功夫，促成了禪宗特有的活潑灑脫、機用無礙的宗趣。於是乎，黃花翠竹，青山綠水，皆是法身般若；吃飯睡覺，洒掃應對，全作功夫機用。而禪宗之陶育中華民族的靈性，對中國文化發生鉅大的影響也全在這裏。

（完）

黃檗希運禪師得法與傳法

方興

希運（？——850）唐代僧人，生於福建閩侯，姓氏不詳。幼於福清黃檗山（因盛產黃檗而得名）建梅寺出家。師身長七尺，容貌魁偉。額間隆起如珠，音辭朗潤，意志沖澹，聰慧利達，學通內外，人稱黃檗希運。

師遊天台，路遇一僧，與之言笑，若舊相識。熟視之，目光射人，乃偕行。值溪水暴漲，乃置杖捐笠而止。其僧催師渡水，師曰：「若渡請自渡。」僧乃褰衣躡波，若履平地。回首謂師曰：「速渡、速渡。」師曰：「咄！這個自了漢，我若早知，當斫汝脛。」其僧嘆曰：「真大乘法器，我所不及。」言訖不見。

天台僧「目光射人」，「躡波若履平地」顯然不是常人。當其催師渡水，師曰：「請自渡，意指大乘自力成佛之道，無須傍他家舍，違此原則，即使是佛菩薩親自到來，也要打斷他的腿，故僧讚曰：『真大乘法器也。』」將此公案爲本文前言，意在爲黃檗作一畫像，到底像個甚麼。請讀者回答。

一、得法於百丈

百丈懷海（720——814）唐代僧人，福建長樂人，俗姓王（一說姓黃）。二十歲從潮陽西山（廣東潮安）慧明禪師落髮，於衡州法朝律師受具足戒。後至廬山（安徽）浮槎寺閱藏。於大歷初年（766）頃，聞馬祖道一在南康（位於江西）豎立南禪法要，師遂往投其門下。得道一印可，因與西堂智藏、南泉普愿，同爲入室弟子，時稱馬祖門下三大士。唐德宗興元元年（784）懷海入主新吳（江西奉新）百丈山（因水自山峰上逆自下瀉，高達千尺。故稱百丈；以山勢超群，又稱大雄峰）創建鄉導庵（即百丈寺），大揚禪風。時有黃檗希運、潯山靈祐、百丈涅槃等才智之士，雲集於此。遂營建法堂、僧房等，並折衷大小乘律典，制定禪林清規（《百丈清規》）。我國自此始有獨立完整之禪院。師之公案較著名者，有「野鴨子」、「獨坐大雄峰」、「百丈野狐」、「捲席」、「再參馬祖」等數則。

黃檗於長安，遇一老嫗指示到洪洲百丈山謁百丈懷海。及至，拜謁百丈：

丈問：巍巍堂堂，來自何方？

槩答：巍巍堂堂，來自嶺南。

丈問：巍巍堂堂，當爲何事？

槩答：巍巍堂堂，不爲何事。便禮拜，丈因深器之。

槩問：從上宗乘作何指示？

丈 良久無語。

槩問：不可讓後人斷絕去也。

丈曰：將謂汝是個人。乃起，入方丈。槩隨後入。

槩曰：某甲特來（我百丈特地投奔您來的）。

丈曰：若爾，則他日後，不得辜負於我。

黃槩初到百丈門下亮相，答以「不爲何事」，確乎巍巍堂堂，因之得到百丈的器重。繼問「從上宗乘作何指示」？又說明黃槩是一個虛心向上的漢子，所以百丈就把他帶入丈室，他二人的法嗣因緣，從此奠定了。

到第二天黃槩向百丈突然告辭，想去禮拜馬祖道一。

丈問：甚麼處去？

槩曰：禮拜馬大師去。

丈云：馬大師已遷去也。

槩曰：我福緣淺薄，未及一見。不審馬大師平日有何言句。

丈云：佛法不是小事，我昔被祖振威一喝，直得三日耳聾。

黃槩聞之，不覺悚然吐舌。

丈云：子以後莫承嗣馬大師麼？

槩曰：不然，今日因師舉，得見馬大師的大機大用。然且不

識馬祖，若承嗣馬大師，以後喪我兒孫。

丈云：如是如是，見與師齊，減師半德。見過於師，方堪傳

授。子甚有超師之見！

槩便禮拜。

在這裏，百丈說黃槩有「超師之見」，是百丈公開向天下老

和尚宣告黃槩是他的入室弟子了。這個消息被張無盡窺知，因作頌曰：

馬師一喝大雄峰，深入骷髏三日聾。

黃槩聞之驚吐舌，江西從此立宗風。

黃槩得百丈「所傳心印」，遂大開心眼，一時聲譽彌高，人皆稱爲大乘之器。後在洪洲高安縣（今宜豐西五十七公里處）黃槩山（又稱靈鷲山）黃槩寺提倡直指單傳法要，十方學者，望風雲集，往來常有千餘人。從此黃槩宗風盛於江南，門下有臨濟義玄、睦州道明等數十人。

黃槩得法後，百丈還要繼續勘驗他悟後的境界如何。一日黃槩從外面走來，

丈問：甚麼處來？

槩曰：大雄峰下採菌子來。

丈問：還見長蟲否？

槩便作虎叫聲。

丈持斧作斫勢。

槩便打丈一摑。

丈哈哈大笑，歸去丈室。

次日丈上堂曰：大雄峰下有一大蟲，汝等諸人必須當心，百

丈老漢今日遭他一口。

經過百丈的勘驗，黃槩出手不凡，摑了百丈。說明黃槩的確確是一隻大蟲。大蟲者，法門龍象也。特別那一記清脆響亮的耳光，黃槩手上，百丈臉上，都留下火辣辣的紅印。這紅印證明他師徒二人完成了傳心的使命。所以百丈因「親遭一口」而心滿意足，得意地哈哈大笑，歸丈室去。

黃槩得法後，歸省老母。經宿，母問：何處僧？師曰：江西。母爲洗足，師足心有痣，母洗已，不知己子。師辭去後，鄉人告母曰：昨夜僧，是汝子。母乃奔跑，追至福清渡，一跌遽

死。師已渡至隔岸。即秉燭曰：經云「一子出家，九族生天。若不生天，諸佛妄語。」擲燭照耀，兩岸之人，見其母在火燄中轉男子身，乘光明登天。因之福清渡後改爲大義渡云。

這則黃檗得法後，報母恩的事跡。告訴人們要知恩報恩。師於隔岸秉燭，象徵着將其母由此岸渡至彼岸。說明最大的報恩，是使親人到達彼岸的世界。

二、付法臨濟：

臨濟義玄（？——867）唐代曹州南華人，俗姓邢。幼負出塵之志，及落髮受具後，便慕禪宗。初到江西參黃檗希運，又禮高安大愚、山靈祐等。後還黃檗，受印可。宣宗大中八年（854）至河北鎮州臨濟院，設《三玄三要》、《四料簡》等禪法，接引徒衆，更以機鋒峭峻著稱於世，別爲一家，遂成臨濟宗。師接化學人，每以叱喝，顯大機大用，世有「德山棒，臨濟喝」之稱，其對禪者，極爲嚴苛，然學徒衆多，門風興隆，爲我國禪宗最盛行的一派。嗣法弟子有興化存獎、三聖慧然、灌頂志閑等二十二人，皆爲宣揚祖風之佼佼者也。

（一）、三問三打：

臨濟初在黃檗會下，行業純一。時睦州道明爲第一首座，嘆曰：「雖是後生，與衆有異。」於是就和臨濟進行下面的對話：

州問：上座在此，多少時？

曰：三年。

州問：曾參問否？

曰：不曾參問，不知問個甚麼？

州曰：汝何不問堂頭和尚：「如何是佛法的大意？」師便去問，聲未絕，檗便打。師下來。

州問：問話作麼生？

曰：某甲問聲未絕，和尚便打，某甲不會。

州曰：但更去問。師又問，又打。如是三度發問，三度被打。

師白州曰：蒙首座慈悲，令我問訊和尚。三度發問，三度被打。自恨障深，不領深旨，今且辭去。

州曰：你若他去，須向和尚處告辭。

師應諾，禮拜退下。

州先到和尚處說：「問話的後生，甚如法。若來辭時，方便接引他。將來成一株大樹，與天下人作蔭涼去在。」

師來日到丈室，向和尚告辭。

檗曰：你不能向別處去，只可到高安灘頭大愚處去，他必爲你說法。

（二）、黃檗老婆心切

師到大愚處。

愚問：甚麼處來？

師：黃檗處來。

愚問：黃檗有何言句？

師將三度發問，三次被打的經過說了一遍。接着問大愚，不知我有過無過？

愚曰：黃檗如此老婆心切，爲汝徹因。汝更來這裏問有過無過作甚？

師於言下大悟。乃曰：原來黃檗佛法無多子。

大愚一手抓住臨濟說：你這尿床鬼子，適來道：「有過無

過」現在卻說「黃檗佛法無多子」你見個甚麼道理，快說！快說！

師於大愚脅下打了三拳。

大愚推開臨濟說：「汝師黃檗，非干我事。」

(三)、捋虎鬚

師大悟後，拜別大愚，回到黃檗處，黃檗見師來。

檗問：這漢子來來去去，有甚麼了期？

師：祇爲老婆心切，便人事了。侍立。

檗問：甚麼處來？

師：昨奉慈旨，令參大愚處。

檗問：大愚有何言句？

師遂將見大愚的事，說了一遍。

檗曰：大愚老漢饒舌，待來痛罵一頓。

師：說甚待來，即今便打。伸出手來掌了黃檗一記耳光。

檗曰：這瘋顛漢，卻來這裏捋虎鬚。

師便喝。

檗呼侍者曰：引這瘋顛漢參堂去。

這是臨濟開悟的著名的公案。臨濟在黃檗處參禪三年，尚不明白黃檗打他的深意。後經大愚告誡他說：黃檗像個慈悲的老婆婆一樣，等不及你自己開悟，用了拔苗助長的辦法，打了你，就是要你能立刻大徹大悟。這一下子，臨濟把自己多年所學的東西全部貫穿起來，終於明白了黃檗打他的全部意義。不但開悟，而且馬上用棒喝的方法向大愚和黃檗匯報自己的悟境，結果得到黃檗的印可（承認其悟境）。臨濟棒喝的禪風從此開始。以後任何一個禪者吃棒，再也不會想自己有過無過。相反，都在棒喝之下，去領略臨濟禪風的個中三昧。

(四)、悟後的勘驗

臨濟開悟後，在黃檗處勞動，接受勘驗。一次普請鋤地，臨濟見黃檗來，拄鋤而立。

檗問：這漢困耶？

師：鋤也未舉，困個甚麼。

檗便打。

師接住棒，一送，將黃檗送倒。

檗喚維那，扶起我來。

維那近前扶云：和尚怎容得這瘋顛漢，如此無禮。

檗才起，便打維那。

臨濟鑿地云：諸方火葬，我這裏一時活埋。

在維那眼裏，臨濟將黃檗送倒在地，簡直無禮之極。維那哪裏知道他二人默契的關係，所以就理所當然地要吃黃檗的老拳了，當黃檗打維那時，臨濟會心地說：「我這裏一時活埋」，意即弘揚黃檗禪法的使命，已經歷史性地落在臨濟的肩上了。

一日黃檗看到埋頭苦幹的臨濟在山裏栽了許多松樹，滿懷喜悅的心情問道：你在深山裏栽了這麼許多松樹作甚麼？

師云：一與山門作景致，二與後人作標榜。說完，將鑿頭打

地三下，作噓噓聲。

檗云：雖然如此，子已喫我三十棒了也。

師又以鑿頭打地三下，作噓噓聲。

檗云：我宗到汝，大興於世。

臨濟體會到黃檗時時都在關心他，故以鑿頭打地三下，作噓噓聲，表示頂禮和感謝之意。黃檗此時亦已難以掩蓋內心的高

興，脫口而出說：

「我宗到汝，大興於世。」

向天下人宣告：臨濟是吾黃檗宗兒。

(五)、臨濟沖天飛去：

臨濟開悟後，一次外出參學，在半夏時回山，見檗看經。

師曰：我將謂是個人，原來是揅黑豆老和尚。住數日乃辭。

檗曰：你破夏來，何不終夏去？

師曰：某甲暫來禮拜和尚的。

檗便打，趁令去。

師走了數里路後，覺得這樣做不妥，卻回終夏。

「揅黑豆」，喻讀書，數行尋墨。指臨濟對黃檗看經不滿。

臨濟卻回終夏，說明大悟的人，在行爲上要「不違律制」，才能建立水月道場，大作空中佛事。解夏後，臨濟決定北上，於是又來禮辭黃檗。

檗問：甚麼處去？

師：不是河南，便歸河北。

檗便打！

師約住與檗一掌。

檗大笑。乃喚侍者，將百丈先師的禪板几案拿來。

師呼侍者，將火來。

檗曰：不然，你將它帶上，以後坐斷天下人的舌頭去在。

這裏黃檗與臨濟相打，猶如警鐘長鳴，在一剎那間，他二人完成了以心傳心的使命。所以黃檗將百丈給他珍貴的禪板几案，傳給臨濟，表示他們傳承的信物。「坐斷天下人的舌頭」預言臨濟禪將是中華禪的主流；臨濟兒孫將在祖國神州大地揮舞着禪棒，讓天下人沒開口處。

三、傳心裴休：

裴休（797—870）字公美，山西（河東）聞喜人。於長慶年間（812—824）舉進士，大中年間（847—859）先後任兵部侍郎、戶部侍郎、宣武、昭儀、河東、風翔、荆南等節度使。卒於吏部尚書太子少師任上，享年七十四歲。休賦性寬厚，志操堅正，擅長文章書法。與圭峰宗密研習《華嚴》，滌山靈祐論究玄旨。曾遇黃檗希運於鐘陵、宛陵，學習禪學，筆記其言，成《鐘陵錄》、《宛陵錄》。武宗之時，佛教遭大難，多得裴休出面翼護，不數年間，得復舊觀。休中年以後，斷肉食，焚香誦經讚唄以爲法樂。世稱河東大士。著有《勸發菩提心文》、《禪原諸詮序》、《原人論序》、《圓覺經疏注序》、《法界觀序》等篇。

一日休入洪州開元寺，觀壁畫，問寺主：

這畫畫的是甚麼？

主答：高僧真儀。

休問：真儀可觀，高僧何在？

主無對。

休問：這裏有禪人嗎？

主：近有一僧投寺執役，頗似禪者。

休問：可否請來詢問？

主便差人尋黃檗至。

休曰：適有一問，各德各辭，今請上人代酬一語。

檗曰：請公垂問。

休舉前話。

檗師朗聲曰：裴休！

休應諾。

檗曰：在甚麼處？

休當下知旨，如獲瓊珠。

休讚嘆禪說：「吾師真善知識也。並對寺僧說：像這樣的大德，為何埋沒於此！寺眾愕然。休自此請師入府，執弟子禮。復堅請師住黃檗山，振興祖道。有暇即躬入山禮謁，謁聞玄論。諸方禪者咸謂：裴休相不浪出黃檗門下也。」

一日休雙手托佛像一尊，跪於師前曰：

「請師安名。」

師曰：裴休！

休應諾！

師曰：與汝安名竟。

休禮拜。

休聽法有年，對師傳心法門，體會很深。一日請師至郡，以所編《宛陵錄》一書示師。師接書置於案上，略不披閱，良久曰：

會麼？

休曰：未測。

師曰：與麼不會，猶較些子？若形紙墨，何有吾宗！

禪宗是不立文字的，裴休將師的說法寫成文字，在黃檗看來是大錯而特錯的，提到「何有吾宗」的高度來批評，是十分正確的。禪一形成文字，要犯二個錯誤，1.企圖以語言文字來代替以心傳心的默契；2.企圖用文字把印心的默契傳給他人，違背了禪的自性自度的原則。

休呈詩一章曰：

自從大士傳心印，額有圓珠七尺身。
掛錫十年棲蜀水，浮盃今日渡漳濱。
一千龍象隨高步，萬里香花結勝因，

擬欲事師為弟子，不知將法付何人。

師亦無喜色云：

心如大海無邊際，口吐蓮花養病身。
自有雙手無事手，不曾祇揖等閑人。

四、《傳心法要》

黃檗希運禪師住洪州高安縣黃檗山，時裴休官鐘陵。慕師高德，於武宗會昌二年，請師住州之龍興寺，朝夕問道，隨聽隨錄，題曰《鐘陵錄》。內容如次：

(一) 對裴休開示：

- 1 唯是一心；
- 2 成佛法門；
- 3 學禪要訣；
- 4 臨終要節；
- 5 對禪宗幾個重大理論的探索。

(二) 答裴休問

- 1 如何是道？
- 2 為何話墮？
- 3 情量盡處為道。
- 4 如何遣妄？
- 5 豈無指境見心？
- 6 無求第一（上堂云）。
- 7 如何是世諦？
- 8 五祖為何傳法惠能不傳神秀？

大中二年，裴休鎮宛陵，復請師至所部，安居開元寺，旦夕

受法，退而紀之，十得一二，題曰《宛陵錄》，其內容如下：

(一) 答裴休問：

- 1 師之門下有幾人得法？
- 2 如何是佛？
- 3 凡夫無心沉空寂否？
- 4 心即是佛，還修六度萬行否？
- 5 佛度衆生否？
- 6 佛性與衆生性，爲同爲別？
- 7 無邊身菩薩爲何不見佛頂相？
- 8 爲何言無僧無法？
- 9 「本來無一物」是否無物？
- 10 何者是佛？
- 11 本即是佛，何有四生六道？
- 12 諸佛如何爲衆生說法？
- 13 何者是精進？
- 14 若無心行，此道得否？
- 15 如何是出三界？
- 16 王庫藏無如是刀？
- 17 王庫藏中有真刀否？
- 18 迦葉得爲傳語人否？
- 19 文殊爲何執劍於瞿曇？
- 20 如何是見性？
- 21 既云性無障礙，云何隔物即不見？
- 22 甚麼是一念？
- 23 如何是不二法門？
- 24 聲聞爲何不能藏於菩提？
- 25 歌利王割截身體如何釋？
- 26 燃燈佛授記在五百歲內，還是在外？

27 如何理解「銷我億劫顛倒想，不歷僧祇獲法身。」

28 見性頓了者見祖意否？

29 佛身無爲，爲何有舍利八斛四斗？

30 祖傳法與何人？

31 佛窮得無明否？

32 如何得不落階級？

(二) 上堂：

1 如何識自本心

2 大唐國內無禪師

(三) 對裴休的開示：

論學道

(四) 公案

1 天台僧。

2 歸宗一味禪。

3 掌大中帝。

4 持鉢於南泉位上坐。

5 戴笠而行。

6 南泉問師定慧等事。

7 南泉問師甚麼處來。

8 羚羊無氣無踪跡。

9 眞儀可觀，高僧何在。

10 裴休托佛請安名。

11 裴休呈詩一章。

裴休筆錄，原是作爲自己修學的心印，秘不示人。待師入滅後，虞其法義後世湮沒無聞，有負於師。不得已於大中十一年（857）遂將筆錄授黃檗門下太舟法建刊布之。書名取義唯傳一

心，更無別法。其內容由達磨大師嫡脈相承，提倡以心傳心，不由文字，建立佛心宗之樞要。故題曰《黃檗山斷際禪師傳心法要》，分上下二卷，上卷收《鐘陵錄》，下卷收《宛陵錄》。卷首有裴休序。本書刊布以來，為各種版本大藏經收錄，流通甚廣。以本書語言流暢，直接簡明，說示法要。打破生佛、心境、明暗、有無、真妄等相對觀念，主張絕對觀念，故為禪者所樂誦。本書的出版流通，對發揚和普及禪宗思想的重大意義是不可估量的。

裴休將《鐘陵錄》、《宛陵錄》付予太舟法建後，又作《傳心偈》，表示他已得黃檗希運禪師之心要。現將此偈附後，以餉讀者。

「心不可傳，以契為傳；心不可見，以無為見。契亦無契，無亦無無。化城不住，迷額有珠。珠是強名，城豈有形？即心是佛，佛即無生。直下便是，勿求勿營。使佛覓佛，倍費功程。隨法生解，即落魔界。凡聖不分，乃離見聞。無心似鏡，與物無競；無念似空，無物不容。三乘外法，歷劫希逢。若能如是，是出世雄。」

河東大士的《傳心偈》，可作《鐘陵錄》、《宛陵錄》的提要。宋僧天眞讚之為「頓開聾瞽，煥若丹青。」可視為研究黃檗禪學思想的重要參考資料。

師於唐宣宗大中四年（850）八月示寂於宛陵開元寺，勅諡斷際禪師，塔號廣業。

明永歷八年（1654）我國黃檗山萬福寺僧隱元隆琦（1592-1673），應日本長崎崇福寺逸然之邀請，至長崎弘揚禪宗。其後於當地建黃檗山萬福寺，開創黃檗宗。與臨濟、曹洞，並稱為日本禪宗三大派。於是黃檗禪風走出國門，盛行於日本。

（完）

（上接第42頁「談修一心得解脫」）

「涅槃安樂」者：「涅槃」是梵音，若譯為中文是滅度、寂滅、不生、無為、安樂、解脫等等的意思，因為意義太多，所以保留原音不翻。此處將「涅槃安樂」並用，是梵音華義合用，因為得涅槃者，就能不生，不生就不死，不生不死即安樂。

若佛弟子修學佛法，對這生死過咎、涅槃安樂，不能一心去觀察，深悟其義，只是懵懵懂懂地惠施、持戒、多聞，終不能得解脫的。

為什麼「一心觀察」就能知生死過咎、得涅槃安樂呢？因為佛弟子能修至一心，必能生智慧，大智度論認為「三智實在一心中」，三智就是一切智、道種智、一切種智，一心既具這三智，即可成羅漢、菩薩、佛，這三種聖人都已得到了涅槃安樂，所以也都得到了解脫分法。佛弟子不能於生死過咎、涅槃安樂修至一心，就不能得解脫分法，雖再多的惠施、持戒、多聞也是沒有用的。

二者：「若能厭患生死過咎，深見涅槃功德安樂，如是之人，雖復少施、少戒、少聞，即能獲得解脫分法。」：為什麼少施、少戒、少聞的人，反而能獲得解脫分法呢？因為他在惠施、持戒、多聞之時，已能以一心觀察生死過咎，因而厭患生死，不貪戀生死，因而深深得見無生無死的涅槃功德安樂，所以能得解脫分法。

由以上的論證，可知修習佛法中的任何法，都必須修至一心。修悲、修施、修戒、修聞、修念佛、修禪定等等，莫不皆然。能一心即生智慧，即得解脫；不能一心，即不得智慧，不得解脫。其關鍵都在一心，所以修至一心乃解脫的根本。

現代著名佛學家王恩洋居士的一生

李豫川

王恩洋居士，字化中，四川南充市集風場水龜山人。他的一生，主要從事佛學研究和弘法活動，旁及儒教思想的宣揚。著述等身，議論風發，深入淺出，風行宇內，道德文章，天下爭傳，爲現代佛學界和學術界的著名人物。

王居士之先祖爲三國蜀漢時期鎮北大將軍、漢安侯王平（？——248年）之後，世居南充（即漢魏之漢安縣）。祖父王杠，父親王思敏，母張氏。王恩洋生於清光緒廿三年（1897）農曆四月十八日。其父青年時爲塾師，以舌耕爲業。後從商，直道守信，被選爲族長。平理諍訟，任勞任怨，廉介公正，不謀私利。淡於交遊，亦不迂於世；敬慎寡欲，終生如一。其母性情和順，勤儉忍苦；心地慈悲，敬老憐貧；見人憂苦，雖疏遠者亦必憫恤之；聞一善，則終生服膺不忘；嚴正守禮，無綺語妄心；教子有方，常告誡兒女勿捕害蟲鳥。但她一旦決定了要做的事，則雖強力亦不能撓之。王恩洋幼承庭訓，尤其受慈母之影響較大。

王恩洋孩提之時，即對貧苦老幼之輩甚懷憐恤之心，對動物尤有哀愍之情。其母常作夜工，每至三更；他即在灶房內與豬爲伴，甚相愛也。過年殺豬，必大哭一場。後聞宰豬，輒登山遠避，不忍聞其聲，見其死也。父煎魚，他見魚在釜底掙扎之慘狀，即從此不再食魚。終其一生，除蚊蚤外，未曾殺生。後至北京讀書，更開始食素。民國卅四年（1945），在重慶加入世界素食會，發表演說，宣揚仁慈，消弭殘殺，倡導祥和。對人平等守禮，未敢侮人虐物，如此種種，足見其善根之深厚。

清光緒三十年（1904），七歲的王恩洋入其父執教的私塾受啟蒙教育。光緒三十四年（1908），入南充縣立高等小學。在校期間，喜與人辯論，雖長輩亦不能屈之；又愛登台演說，深得師長嘉異；好聞古今英雄事迹，常引以自勵。民國二年（1913），十六歲的他考入剛開辦的南充中學，以作文見長，下筆千言不起稿。議論異於常人。課餘喜讀四書五經及宋明理學諸家著作。又欽慕

明末忠臣義士殺身成仁之高節，購《四忠遺集》讀之。其理解力、想像力和思考力皆超出一一般人；性格寬宏大量。

民國四年(1915)，日本強迫袁世凱簽訂「二十一條」，學校開會抗議。十八歲的王恩洋以知耻、自覺、自任三義作演講勉勵同學，並作《亡國慘》一文以告縣人。此後他接觸新學，閱讀了梁啟超先生(1873-1929)的《飲冰室文集》、章士釗先生主編的《甲寅雜誌》等進步刊物，因知西學大略及天下大勢，文思益進。但他自省性懦寡斷，非從事政治的人才；慕梁啟超、章士釗之為人，立志以言論救世。乃專注於社會科學研究。民國五年(1916)，他中學畢業，南充縣立高等小學聘其任學監，他謝辭，改任修身課教師，引導學生去惡揚善。張瀾(1872-1955)、盧子鶴聘其任家庭教師，他也婉辭。這段時期，他所向往的是儒家思想。

民國七年(1918)，他感學識之不足，乃發憤自修，上邑中鐵峯山潛心研讀經史子籍，作《大學義疏》。又讀佛教之《法華經》、《楞嚴經》，愛不釋手。認為儒家言命，即西學所謂天演，在佛法則謂因果。這一認識，貫串其一生。

民國八年(1919)三月，他去北京求學。臨行時，親友為其祖錢，各勉以富貴；唯慈母誠以勿作官，學成便歸家。舟行三峽，明月在天，兩三漁火，江山如畫。五月至北京，恰值「五四」運動浪潮，學生列隊遊行。他目睹此情此景，感念國家前途危亡，不禁潸然淚下。七月，他投考北京高等師範落榜。九月，入北京大學哲學系旁聽。當時講中國哲學(主要是道家哲學和宋明理學)的是馬絳倫先生(1884-1970)，講印度哲學(包括唯識學和東西文化及其哲學)的是梁漱溟先生(1893-1988)。其間，他曾一度入法文專修學校，準備赴法勤工儉學，後罷之。

當時，陳獨秀(1879-1942)、李大釗(1889-1927)王光祈

(1892-1936)等人見失學青年處境困難，乃倡辦半工半讀的工讀互助團。意在既為失學青年謀一出路，投身勞苦生活，培養互助精神；又為新文化運動的發展培植基層力量。王恩洋對這一作法深為贊同，積極發動在京川籍失學青年參加。民國八年十二月，天津學生復以外交事件發起愛國羣衆運動，北京高等學校全體學生上街遊行聲援。王恩洋也投身這一運動，發表演講，被反動軍警指為肇事的四十名首要份子之一，予以逮捕，地方審判廳判處其有期徒刑四月。他在獄中，看到一起被捕的部分學生產生不安以至怨尤情緒，互相輕侮，更體會到古代聖賢教人安身立命養氣不動心的重要意義。故在獄中百餘日，頗能自得，毫無怨尤，讀書靜坐，頗有會心處。出獄前六日，他將獄中所學所思所得，歸納為《唯情論》、《善惡論》。出獄後攜此二文請梁漱溟先生審閱，為梁先生所否定。然此二文，實為王恩洋先生24歲以前的哲學思想之總結。在獄中，他還讀了克魯泡特金的無政府主義著作，深覺社會有實行改革的必要。

民國九年(1920)四月，王恩洋出獄，抱着空想社會主義的理想加入工讀互助團，集衆募資。擘劃經營，並任該團第四組組長。他們開始尚可支持，一月後即因經營虧損，產品銷路不通，社會阻力大，人事不協調和經驗不足而解體。經此一番波折，他對接受外來思想進行社會改革產生了懷疑，因而決心轉向佛學的探討，希望從東方文化中尋找出一條解決社會以至人生問題的適當途徑。於是潛心研究佛教典籍，寒假期間，整日關在教室裡研讀《成唯識論》和《成唯識論述記》。

民國十年(1921)，梁漱溟先生為了便於進行學術研究，特開闢印度哲學圖書室，選王恩洋負責管理。他乃利用此一便利，泛覽有關佛教瑜伽法相的著述；尤喜讀歐陽竟無大師的著作，如《瑜伽師地論序》等。而對儒家思想，因受梁漱溟的重陶更堅定了

信仰。不久，他經梁先生介紹，前往南京支那內學院，謁見歐陽竟無大師（1871—1943），提出對唯識哲學的五大積疑（此五疑梁先生當時亦未能解答）。即：（一）阿賴耶識所緣為種子、根身、器界，此與六識所緣色、聲、香、味、觸、法為同為異？同則八識當同六識，緣無別故；異則種子、根身、器界當同真如，不同色、聲、香、味、觸、法故；以唯識百法識所緣法，不列器界等故；法相自五蘊十二處十八界外，亦不聞另有器界等故。如八識所緣為真如者，則與大圓鏡智有何差別？（二）《阿賴耶識頌》云「恒轉如暴流」。《成唯識論》云：如暴流水，非斷非常；相續長時，有所漂溺，此識亦爾，從無始來，生滅相續，非斷非常，漂溺有情，令不出離。王恩洋認為：衆生生滅相續，即異熟相續；因此有情命者，亦稱相續。惟其生滅相續，非斷非常，是故無法無我。然則離阿賴耶識無別有情，其理決定《成唯識論》謂阿賴耶識生滅相續，漂溺有情，那麼阿賴耶識和有情是一是二？是一則不當云阿賴耶識漂溺有情；是二則阿賴耶識非常有情當常，無常漂溺有常，令不出離，此與數論自性神我之說有何分別？（三）世間生滅法，仗因托緣而得生起，因謂無始種子，緣謂偶值增上，除此因緣，別無自力。既無自力，緣何諸修行者，能依持自力，精進勤修？抑既無自力，唯仗因緣，佛法能不同於命定論否？（四）衆生可度盡否？可度盡，則諸佛功德有盡；不可度盡，則諸佛功德徒為唐捐；究竟孰是？（五）玄奘大師在印度所立真唯識量云：真故極成色定不離眼識，自許初三攝眼所不攝故，喻如眼識。真唯識量但可自悟，難可悟他。以所立因，但為自許，非共了故。既難悟他，胡云能立？

學識淵博的歐陽竟無立即逐條解答，且極稱力許王恩洋善學善問，已有一定功力，日後定可深入法海。而王恩洋也由於積疑頓釋，慶快平生；又得嘉許，悠然升起大歡喜心及勇猛心；遂北面頂禮歐陽竟無大師，心悅誠服地願終身執弟子禮。在支那內學

院，歐陽大師指導王恩洋先讀大小乘各家戒本，參對異同，知何者當行，何者當戒。次讀《成唯識論述記》，有疑即問；歐陽大師問則必答。如此數月，王恩洋如坐春風，如曝冬日；時雨之化，沾溉深矣！對有為法頓生頓滅義、山河大地光光相網義、唯識所變有情互作增上不為親緣義、法爾道理本自圓成義等等得到勝解，為他以後的佛學研究和弘法活動打下了堅實的基礎。當時呂澂、熊十力等人也就讀於支那內學院，彼此互為同學，人才濟濟，羣星璀璨！又讀清辨《掌珍論》及《思益梵天所問經》，悟得真如即諸法空性空理，非離色心等別有實法名曰真如；由是對印度佛教空有二宗的爭執得以會通。

這期間，他整理並續成了歐陽竟無的講稿《佛教非宗教非哲學》。歐陽大師閱後，極為欣喜！又作《唯識答疑》、《自殺論》、《佛法真義》、《心經略解》等論文。在《自殺論》中，他認為：自殺雖亦緣於環境之逼迫，實質上乃由於內心之不安定；而內心之不安定則起於生活重心在外不在內。人生必有所需，故有求於外；而求於外者，本以養其內也。但求取愈多，欲望愈熾；則不以外養內，反以身殉物；此之謂生活重心在外不在內也。隨各人之欲望不同，所殉亦異。古人謂貪夫殉財，烈士殉名，夸者死權，衆庶憑生是也。既重心在外，故貪求無厭；愈無厭則不遂意事愈多，失望愈多則憂苦彌甚。漸覺天地萬物皆不容於我，最終走上絕路。倘能跳出名利圈，不捲入滔滔物欲洪流，追求心靈之淡泊寧靜，生活重心在內而不在外，則何自殺之有？！

民國十一年（1922）二月返家，八月回支那內學院。在內學院新結識了梁啟超、陳炯明（1878—1933年）、陳銘樞（1889—1965年）、李石曾、邱曄、蔣維喬（1873—1958年）等人。並遵歐陽竟無之囑，校刊了《成唯識論述記》、《成唯識論樞要》、《成唯識論學記》、《唯識了義燈》、《能顯慧日中邊論》、《仁王般若測疏》、

《順正理論》等一百數十卷要籍。

民國十二年(1923)，他作《大乘起信論》料簡、《大乘非佛說辯》、《佛法根據》諸論文，力駁梁啟超及日本佛學家考証《大乘起信論》爲唐人偽作之說及佛法由小乘而大乘次第演變而成，非全出於佛說之論；認爲《大乘起信論》確系佛說，大乘小乘本來俱行，佛由大乘成、小乘由佛說。文出，世人大嘩，常惺法師、唐大圓居士等人咸起爭辯。王恩洋僅答常惺法師一信，其餘均未予理會。這年他又在支那內學院新結識了劉定權、景昌極、繆鳳林、馮卓、陳寬蔭、黃居素、韓文畦(1895—1983年)、蒙文通(1894—1968年)及學僧存厚、蕙庭等人。

民國十三年(1924)，他因心多煩惱而病，終日禮佛發願，行懺悔，久之又得了吐血病及瘧疾，住杭州休養三月。病中仍堅持在杭州佛教會與大勇法師一起講演佛法，聞者無不感動！八月回支那內學院。九月返家省親。

民國十四年(1925)三月，回支那內學院。當時內學院得梁啟超、陳銘樞等人的資助，正建築法相大學。七月，他被歐陽竟無任命爲法相大學主任，並主講《瑜伽真實品》及《佛學概論》。其間新結識了陶闡士等人。他的講稿《佛學概論》即作於此時，該書簡明扼要地提示了法相綱領和緣生要義，體制內容，別具風格。經支那內學院刊行後，對當時的佛學界起了相當大的影響。在印度尼西亞西里伯島經商的華僑黃聯科(福建同安人)讀了此書後來信，謂：「本人感到人生的空虛，尋求解脫之正道，出入於東西學校而無所得，時萌自殺之念，因讀此書而獲得解救」云云。此後，王恩洋先生多種著作的刊行和弘法興學活動，經濟上多有賴於黃聯科的大力資助，雖然他們兩人終生未見面。

民國十六年(1927)北伐戰爭中，法相大學駐入軍隊，被迫停

辦。他抱瘁乘船溯江而上，返回故鄉。途經重慶時，應佛學社之邀，演講《心經》；吐血復發，臥病月餘，九月始抵家。

民國十七年(1928)，爲他一生最苦之年，煩惱重、病重、母病、妻病、岳母病、中學恩師病逝，種種不如意事甚多。在貧病交困中，他仍研學不輟，通讀了《瑜伽師地論》一百卷，頗會心得。

民國十九年(1930)，他去成都，與黃肅方論學。黃云：「四面八方來時如何？」王答：「觀無我」。黃曰：「此古德打中間之義也」。兩人還就「開悟」等問題共同進行了探討。此後，黃肅方成爲王恩洋弘法事業的有力支持者。同年二月，他在南充集風場創辦了「龜山書房」，授徒講學。年底完成《佛學通釋》一書，次年由黃聯科居士出資印二千部。自1929年至1931年，王恩洋先生家中情況異常困窘，病中醫藥費、開辦「龜山書房」及維持家用等等，皆黃聯科之助也。同年四月，歐陽竟無計劃辦一「悲學」，及致信王恩洋，云：「內學以精簡研究爲主，悲學以持正開導爲的。悲學主人，非我恩洋其誰克哉？」！力勸他返南京。呂澂亦來信，請其速回支那內學院，共弘大法。他苦於吐血宿疾累發，加之關山路遙，作書辭謝之。

民國廿一年(1932)六月，他應成都佛學社之邀，前往講授《佛學解行論》、《瑜伽·真實品》、《廣四緣論》，首尾達三月之久。九月又講《八識規矩頌》。在成都期間，他遊覽了文殊院、昭覺寺、大慈寺、寶光寺、草堂寺諸名利，會見了四川佛教會會長禪安老和尚、文殊院首座昌圓法師(1879—1944年)以及黃肅方等人。

民國廿二年(1933)底，他的《人生學》完稿，在《海潮音》上連載。全書共四章，二十八萬字。第一章「人生學」，用佛學理論闡

述人生的謬執矛盾，業果相續無已，總歸於苦多樂少，故必須尋求根本解決之道。第二章「儒學大義」，認為淑善人生的初步，應以儒家修身立命，成己成人，民胞物與、天地一體之義為準則。第三章「解脫道論」，認為儒家雖能淑世而不能出世，不能得到究竟的解脫；故必須依照佛教的戒、定、慧三無漏學斷除煩惱，才能徹底離苦得樂，超出塵世。第四章「大菩提論」，認為僅僅追求一己之解脫屬於小乘偏執；應當發菩提心，行大士行，同體大悲，不捨衆生，成就清淨法身，才是人生的最後旨趣。王恩洋先生之糅合儒佛，以佛法為體，以儒學為用；以佛法為究竟，以儒學為過渡的思想體系；集中體現於此書。故是書可說是他的代表作。

民國廿四年(1935)，撰《攝大乘論疏》。該書義本世親無性者半，自所疏義亦半；較舊釋明白詳盡，陳義不讓古人。又作《論語義疏》，洋洋十餘萬言；對孔子之學特加發揮，多超越漢宋諸家之說。

王恩洋先生認為：佛教以出世為宗旨，儒教以入世為宗旨。出世故易流於厭世，然一味厭世，而不知救世，則為聲聞獨覺之行，而非諸佛菩薩之道。入世故易流於順世。然一味順世，而不能濟世，則為凡夫俗儒之行，而非聖賢之道。儒教以明明德於天下為志，仁以為己任，有殺身以成仁，無求生以害仁，則儒家非順世貪生也。菩薩不染生死，不住涅槃，大悲利生，方便善巧，則佛家非厭世怖生也。儒教以挽救世道人心，使衆生和平安寧為宗旨，故律已甚嚴，待人惟恕。佛教以拔救有情解脫為究竟，故提倡絕情離欲，不與世同。然無菩薩之精神，則不能作入世之事業。而不能撥亂反治，使人類得以安生盡性，則佛法亦將無所施。是故二教可以交相為用，並行不悖。當今科學技術飛速發展，殺人武器亦日益厲害，環境污染日趨嚴重；尤當大闡儒佛之

至教，以救物質文明之弊，解斯民於倒懸。

民國廿五年(1936)六月，應成都佛學社之邀，前往講授《世間論》。隨講隨作，由成都佛學社印行。該書分「價值論」、「本體論」、「緣起論」、「出離論」、「無住涅槃論」五章，為《人生學》之補充。又講《攝大乘論疏》。歷時三月。聽衆踴躍，僧尼白衣，八十老翁，十歲幼童，耆年碩學，走卒販夫，莫不具足。四川佛學院院長昌圓法師率全體師生蒞臨聽講；邵從恩(1871-1949年)、盧子鶴、黃肅方、葉秉誠全家、游永康(即今之中國佛教協會副會長隆蓮法師，1941年從昌圓法師出家為尼)等人亦來聞法。說法堂為之爆滿，後至者乃環立階前側聽，場面感人！講經圓滿，九月去青城、樂山游覽，在樂山烏尤寺晤遍能法師(今中國佛教協會常務理事)，並應邀在樂山公園講《心經》及人生哲學。旋回成都，會晤了勤研釋典的四川大學教授李炳英(1889-1957)等學界名流。後返南充。

民國廿六年(1937)一月，應重慶佛學社之邀，前往長安寺講《世間論》、《攝大乘論疏》。遍能法師聞訊，從樂山烏尤寺趕來聽講。其間王恩洋會晤了蜀中名士趙熙(1867-1948年)。四月歸家，在龜山書房講《孟子新疏》，至七月始講畢；其講義由龜山書房印行油印本。旋應重慶華岩寺之邀，講《二十唯識論疏》、《佛說無垢稱經釋》，其講義後均出油印本。聽衆以華岩寺僧侶和天台教理院學僧為主，聖觀法師(1886-1954年)、朱之洪等人亦來聞法。朱之洪對王恩洋說：將依佛法以送餘生。王恩洋開導朱之洪說：學佛不應如此消極，我們不但生應精神，尤須死得精神；菩薩悲心大願，世世代代無窮無盡，入地獄以度衆生尚可為，豈能以自度自了為宗旨耶？！朱之洪聞言振奮，自謂於佛得正願云云。王恩洋還向華岩寺方丈鍾鏡和尚介紹邱葵居士擔任天台教理院主講，遍能法師擔任教務主任，聖觀法師擔任事務主任，主客

雙方皆大歡喜。九月，應重慶佛學社之邀，前往講《緣生論》。十月歸家，在龜山書房講《辦中邊論》。十二月得歐陽竟無自重慶來信，謂支那內學院已遷來四川江津，請他明年農曆正月初七（人日）去江津會面。

王恩洋不敢怠慢，1938年一月三十日即動身，正月初三至重慶，會見了呂徵；次日抵江津，拜謁歐陽大師。同至者有呂徵、邱燦、韓文畦、蒙文通等四十餘人。

民國廿八年（1939），他在龜山書房為諸生講國學，作《老子學案》及《王國維先生之思想》二書，由黃聯科出資在上海佛學書局印行。

民國廿九年（1940）十一月，他去江津拜望歐陽大師，並會晤了梁漱溟、呂徵、陳銘樞等人，新結識了歐陽浚明等人。

民國三十年（1941）二月二日（正月初七），他至江津參加支那內學院人日聚會，與歐陽竟無、呂徵、陳銘樞、歐陽浚明、高語罕諸師友歡聚一堂。六月，上海佛學書局《佛學半月刊》請他作一「法相宗專號」，他撰寫成《法相義》、《法相體類》、《我之假立》、《緣起義相》、《共業增上》、《聖道轉依》六篇文章寄之。該六文加上後作之《敘論》及《答梅擲雲先生論緣起書》，后匯編成《法相學》一書，由華岩寺刻印流通。十一月，去江津拜望歐陽大師。與陳銘樞等人遊山，途中陳問：「宗門早悟者每寡傳，遲悟者門多盛，如岩頭雪峯者流。不知何故？」王答：「遲悟者悲增，又歷盡艱辛，知人心病，應機善巧；而早悟僅智增。」同月，在華岩寺講《瑜伽力種性品》，隨講隨疏。並在重慶錢業公會講《心經》七日。後歸龜山，作《心經通釋》，與《瑜伽力種性品疏》同由華岩寺刻印流通。

民國三十一年（1942）一月，應太虛大師（1890—1947年）之

邀，參觀重慶北碚縉雲山漢藏教理院，並與法尊法師（1902—1980年）辯論《瑜伽力種性品疏》。二月，赴內江開辦東方佛學院，院址設在聖水寺。並應自流井（今四川省自貢市）佛學社之邀，前往講《人生學》及《心經通釋》，歷時十日，其間結識了羅筱圓等人。三月底返聖水寺，講《二十唯識論》。六月回家途中，應重慶佛學之邀，講《法相學》三天。十月，應內江通俗教育館之邀，講《瑜伽力種性品》。黃肅方自成都來內江，與王恩洋、廖澤周等人商議決定，改「東方佛學院」為「東方文教研究院」。同月，王恩洋讀馮友蘭先生之《新理學》，覺得其理論體系支離破碎，不能自圓其說，謬誤百出，很不成熟，因作《〈新理學〉評論》以抨之。十一月，他去江津拜望歐陽大師期間，應重慶佛學社之請，講《瑜伽力種性品》。十二月，應瀘縣佛學社之請，講《心經》。本月，他的《大乘阿毗達磨雜集論疏》完稿。全書洋洋四十餘萬言，為其生平第一巨著。唐代窺基大師（632—682年）之《成唯識論述記》而後，得此書則不孤。但黃聯科自南洋寄來的印資，由於物價飛漲，法幣貶值，折耗殆盡，以致上海佛學書局竟未能出書，王恩洋先生每引為終身憾事！又作《瑜伽師地論疏》六卷，原計劃用三年時間寫完三百餘卷，後因撰寫其它著述及政治方面的原因，終其一生也未能續作，惜哉！同年，龜山書房停辦。

民國三十二年（1943）二月廿三日，歐陽竟無大師病逝於江津几江鎮，享年七十三歲。王恩洋聞訊，束裝趕赴江津，匍匐奔喪。王恩洋對歐陽大師一貫師事唯謹，有疑必問，辯理必明，雖受嚴斥，忠敬不渝；自1937年支那內學院遷川以來，除因父母病危的一、二年外，他每年都要去江津拜望歐陽大師幾次，並對支那內學院盡力支援，學術界頗以此稱贊其品德。支那內學院為悼念歐陽竟無大師，特出《紀念專刊》。海內賢達，咸致哀辭；門生弟子，各述功德；王恩洋也撰有長文《追念親教大師》。三月返內

江文教研究院，為清福法師（1862—1940年，曾游歷亞洲十多國）修改《源因略記》一書，改畢更其名為《壯遊記》；並撰成《清福和尚傳》。又作《實有真空中道了義論》一書。當時西藏佛教中觀派的學說傳入內地，風靡一時，以唯識為不了義；而內地許多唯識學者也不自信，附益此說。像王恩洋先生那樣始終堅持瑜伽般若的立場，以《實有真空中道了義論》作正面的答覆者，可說是極為罕見的。這對漢藏佛教教理的比較研究，具有重要的參考價值。

五月，根據舊作《論語疏義》寫成《孔子學案》。全書分九章，第一章「敘論」，明孔子學說之源流及羣賢弟子。第二章「志學」，明孔子學說之宗旨。第三章「執禮」，明孔子之立身範世之道。第四章「求仁」，言孔子內心修養之功夫。二至四章合為孔子之倫理道德學。第五章「為政」，敘孔子政治生涯及其政治主張，即其政治學。第六章「施教」，述孔子教育之道，即其教育學。第七章「知天」，論孔子對鬼神、生死、天命等的態度和認識。第八章「作聖」，云孔子對人格和人品的昇華，自君子以至於聖人。第九章「行讚」，認為孔子的「大道」是實際的而非夢想的，並贊美其功德；以為聖人之所以不同於哲學家，其區別正在於此。從該書及其後作的《儒學中興論》等書裏，可以看出他漸有置重於儒學的傾向。該書與《實有真空中道了義論》《新理學評論》同為文教研究院印行，是為文教研究院印書之始。六月三日赴江津支那內學院參加歐陽竟無百日大祭，與呂澂、陳銘樞、黃懺華、李安、韓大載、歐陽浚明等新知舊友聚會，召開院友會，公推呂澂繼任院長；並成立理事會，由呂澂、陳銘樞、王恩洋等七人組成，協助院長工作。九月，前往自流井講《新人生哲學》、《瑜伽力種性品疏》、《八識規矩頌釋論》、《二十唯識論疏》。講經完畢，返文教研究院，撰寫《大學新疏》和《大學略釋》。十月，《孟子學案》殺青。全書計十章，第一章「敘論」，簡述孟子生平並論其學問大略。第二章「仁義」，明孟子學說之宗旨。第三章「心性」，論「性

善」、「義內」說之建立。第四章「學養」，論孟子修養省察之功。第五章「天命」，論知天立命盡性踐性之學說。第六章「人倫」，論父子君臣之道。第七章「主政」，論治國平天下之方。第八章「斥外」，述孟子對戰國時代諸子學說之批評。第九章「尚友」，贊往聖之德行，明孟學之起源。第十章「傳承」，言孟子之所教，道孟學之流派。該書與《大學新疏》等一起由文教研究院印行。十一月，應邀去重慶、瀘縣講《瑜伽真實品》、《金剛經》。旋去江津支那內學院參加校友會。十二月，《新人生哲學》、《金剛經釋論》二書完稿，請四川蓮宗院尼衆部教務長隆蓮法師擔任校對。總計該年成書九種，加上長文《追念親教大師》，共約六十萬言，為其生平著述最豐、種類最多的一年。

民國三十三年（1944）三月，應邀去新津講經，途經成都，晤昌圓法師、邵從恩、盧子鶴諸人。到新津後，講《瑜伽力種性品》、《心經通釋》。並作《新唯識論者之思想》一文，抨擊他舊日的同窗熊十力，後刊於《文教叢刊》（文教研究院編輯出版）第一期。旋應成都四川蓮宗院之邀，講《瑜伽力種性品》，聽衆雲集。並在黃肅方家會晤了但懋辛（1886—1965年）、劉光烈（1889—1978年）、李炳英等知名人士。四月，應國立武漢大學教務長朱光潛教授之邀，前往講授《佛學概論》、《儒學概論》；並在校演講《新人生哲學》。當時武漢大學內遷樂山，王恩洋時與烏尤寺遍能法師、游子九居士（隆蓮法師之父，畢業於四川通省師範學堂）等人相過從。六月，他擬好試題，交教務處；即由聖觀法師（曾任峨眉山金頂住持、成都佛學社社長）等人陪同遊峨眉山。六日後遊山歸來，閱試卷畢，見學生成績多優異，感嘆武漢大學人才濟濟！七月歸內江文教研究院。八月返南充故里，得陳戒于信，謂四川富順余次青先生讀了王恩洋的著述後，慨然發願宏揚東方文教事業。聞文教研究院經費困難，擬為組織董事會，募集資金。

王恩洋聞訊，欣喜不已！蓋當時黃聯科先生已破產近三年矣，所捐助之功德款也隨之中斷。王恩洋立即與余次青商同在自流井召集會議，成立文教研究院董事會，得到羅筱園等人的響應資助，公推余次青為會長。共募得資金三百萬元，另加出版專項基金數十萬元，羅筱園先生捐助黃谷七十石。由是文教研究院在經濟方面得以擺脫困境，出版經費和對研究生的補助問題也相應地得到解決，開始發行《文教叢刊》。從十一月起，文教研究院每月資助支那內學院二萬元。王恩洋在自流井旭川公園講《人生哲學與佛學》，歷時三日。又去樂山、峨眉考察，準備把文教研究院遷來，朱光潛先生、遍能法師、聖觀法師、游子九居士均不辭勞苦，整日陪他尋覓新院址，最後與遍能法師選定峨眉山伏虎寺（後改變計劃，將文教研究院遷往成都西郊羅家碾）。返回內江途中經過成都，應四川蓮宗院之邀，講《金剛經》七日。歸文教研究院後，將《人生哲學與佛學》及《佛說無垢稱經釋》二書稿交內江貞利印刷生產合作社付印。十二月，應重慶佛學社之請，講《金剛經》，並會晤宗伯華教授和陳銘樞先生。旋返故鄉。

民國三十四年（1945）十一月，他從家鄉啟程，返內江文教研究院。途經遂寧，應愛道佛學社之請，講《心經通釋》，七日講畢。到內江後，即着手在文教研究院內分設研究部、修學部、問學部、函授部。二月，應邀赴資中縣城講《心經通釋》和《二十唯識論疏》，並為高中學生講《人生學》，講畢回文教研究院。六月，寫成《荀子學案》，全書分十三章，計十六萬言。七月作《論世界大戰與人類前途》，九月作《論建設中國之道》，均載於《文教叢刊》。十一月，為紀念歐陽竟無誕辰，赴江津支那內學院。途經合江，應邀至縣佛教協會會長夏之時（1887—1951年，辛亥革命元老）家中，暢談終日。在江津會晤呂澂等人後，即應請去重慶佛學社講《佛說無垢稱經釋》。同月，文教研究院應中央圖書館之

請，將《佛說無垢稱經釋》、《金剛經釋論》、《心經通釋》、《孔子學案》、《孟子學案》、《荀子學案》、《老子學案》、《儒學大義》、《人生學》、《新人生哲學》、《文教叢刊》（一、二期）分贈英國遠東非洲學院、大英博物館東方圖書館本部、牛津大學、劍橋大學、美國國會圖書館各一套，托中央圖書館轉寄。十二月，印度國際大學中國學院院長譚雲山先生（湖南人）訪問文教研究院，與王恩洋先生暢談至洽。王贈譚《人生學》及《文教叢刊》一、二期，譚先生意猶未足，乃將王恩洋的全部著述悉數購去。兩人相約在發揚東方文化事業上密切合作。

民國三十六年（1947），文教研究院遷至成都西郊羅家碾。1951年，被川西人民政府接收，遂停辦。王恩洋先生返回南充故鄉，被聘為川北行政公署及川北政協顧問。

1952年六月，他應川北行政公署文化教育委員會函約，撰寫了《佛教概觀》，連載於上海《弘化月刊》，並由弘化社出版單行本。九月，川北、川西、川東、川南四行政公署撤銷，合並為四川省人民政府。王恩洋被聘為四川省人民政府參事室參事，並被選為四川省政協委員。1953年中國佛教協會成立，他被選為理事。

1957年至1960年，他應北京中國佛學院之邀，前往講授《佛學概論》課程。在校期間，他托上海佛學書局將1942年完成的巨著——《大乘阿毗達磨雜集論疏》復印了二百部，作為資料保存起來。

1961年，王恩洋先生因病返回成都。1964年11月5日，他在成都病逝，終年六十七歲。

（完）



「開元三大士」和中國密宗

蔡惠明

一、密教傳入中國的三個時間

密宗，或稱瑜伽密宗，是中國佛教中的一個宗派。它是以理事觀行，修習身、口、意三密相應，而獲得成就。密教傳入中國，大致可分為三個時期：

初期即印度古密教傳入開始於三國時代，公元二三〇年竺律炎在揚都首譯載有明咒八首的「摩登伽經」二卷；同時支謙譯有「華積陀羅尼神咒」、「無量門微密持」、「七佛神咒」、「八吉祥神咒」等各一卷。其後，竺法護等也譯出「密迹金剛力士」、「八陽神咒」等密教經咒，但當時因這些咒經所傳的咒法簡單，流傳不廣，沒有引起人們的注意。

到了東晉，佛圖澄以咒術在北方盛興佛事，為後趙石勒所崇信。又有天竺沙門耆域經扶南，由廣來至中原，也以咒術為人民治病。（見「高僧傳」卷九）。還有晉京帛尸梨蜜多羅善持密咒，並譯出「孔雀王神咒」與包括各種灌頂授咒的「佛說灌頂經」

十二卷。據「佛祖歷代通載」卷十三認為，他是最早比較系統地傳譯密咒到中土者。接着，大乘佛教逐漸在中國流傳，大乘經內滲有密咒，也同時傳播，如中印度沙門阿地瞿多於唐永徽年間譯成「陀羅尼集經」十二卷，其中包括有佛頂、如來、觀音、菩薩、金剛、諸天、雜部等壇法咒術，為印度舊密咒法的集成之作。他並在長安建立陀羅尼普集會壇，傳授灌頂。

第二期是印度純粹的瑜伽密教的傳入，也就是中國密宗正式建立時期。公元七一六年（唐開元四年），善無畏從中印度携費梵本，到長安大弘密教。他原從那爛陀寺密教耆德達摩掬多學受瑜伽三密總持法門。在長安備受唐玄宗禮遇，尊為國師，設置內壇，詔封灌頂大阿闍黎，為皇族灌頂傳法。當時還有南印度密教高僧金剛智和他的弟子不空，經由南海、廣州抵洛陽，弘揚密法。金剛智原從南印龍智阿闍黎修學金剛頂瑜伽諸部秘藏，至唐京後也被禮為國師。初居慈恩寺，又移大荐福寺，建曼荼羅灌頂道場，傳弘金剛界密法。當時東、西兩京知名的緇素相從灌頂的甚

家。金剛智圓寂後，不空於公元七四二年（天寶元年）秉承遺命並賣唐國書率弟子含光、慧譽、李元宗等僧俗三十七人航海到獅子國。受獅子國王尸羅迷伽的隆重接待，於佛牙寺依止普賢阿闍黎，入壇重受金剛頂瑜伽秘密總持、五部灌頂、曼荼羅法、三十七尊、護摩等法，並廣搜密乘經軌等一千二百卷。返回後，他又在長安、洛陽、武威等地譯經傳法。由於「開元三大士」——善無畏、金剛智、不空」的不遺餘力地弘布密教，遂形成了中國佛教中以修持密法為主的一個宗派——密宗。公元八〇四年，日本高僧空海來唐京從不空弟子惠東受學兩部大法並諸尊法，後回日本創立日本真言宗，由是瑜伽密教盛行於東瀛，而中國密宗教法則因會昌法難和五代變亂漸至絕響。

第三期為印度晚期密教輸入期。北宋初，中印度沙門法天、天息災，北印度沙門施護等先後來到中國，受到太宗召見，並設譯經院，譯出「大乘莊嚴寶王經」、「最上根本大樂金剛不空三昧大教王經」等。這些印度晚期的金剛乘密教由於和中國倫理思想有所抵觸，曾被修改失去原樣或被限制翻譯、流行，終未為漢地佛教徒所接受。但在我國西藏地區，由於鄰近印度次大陸，在前弘期中已輸入一般的密教，至後弘期中更傳入金剛乘密教，獲得廣泛流行，成為藏傳佛教的主流。

二、「開元三大士」

善無畏（六三七——七三五）原為印度甘露飯王的後裔。十三歲，嗣烏荼國王位，後讓位於兄而出家，到那爛陀寺從達摩掬多，授以密教灌頂後來中國傳法。來長安後，深受唐玄宗禮遇，被尊為「教主」。先住興福寺，又移西明寺。開元五年（七一七年）奉詔於菩提寺開始翻譯密教經典。後隨駕去洛陽，住大福先

寺。先後譯出密教經典多部，共十餘卷。其中最重要的是：「大毗盧遮那成佛神變加持經」七卷，就是有名的「大日經」，由一行助譯，可說是密宗的「宗經」，猶如天台的「法華」，賢首的「華嚴」。密教的理論，基本上都包括了。

善無畏圓寂於開元二十三年，九十九歲，玄宗勅贈鴻臚卿。李華自稱「弟子」，為撰「玄宗朝翻經三藏善無畏贈鴻臚卿行狀」和「大唐東都大聖善寺故中天竺國善無畏三藏和尚碑銘並序」。宋「高僧傳」卷二「善無畏傳」，就是根據李華的「行狀」和「碑銘」撰作的。

金剛智（六六九——七四一）音譯「跋日羅菩提」，南天竺人。十歲於那爛陀寺出家，遍學大小乘。三十一歲師事龍智，受「金剛頂瑜伽經」等密教經典，聞中國佛法崇盛，遂乘波斯商船至室利佛逝國（今印度尼西亞蘇門答臘）。公元七一九年携弟子不空到達廣州，次年又到洛陽，後入長安，共譯出「金剛頂經瑜伽中畧出念誦經」四卷，「佛說七俱胝佛母準提大明陀羅尼經」等多部。開元二十九年示寂，玄宗曾敕賜「國師」稱號，代宗又追贈「開府儀同三司」，並賜號「大弘教三藏」。

不空（七〇五——七七四）北天竺人，婆羅門種，自幼隨叔父來中國，十五歲師事金剛智。二十歲時於洛陽廣福寺受具足戒，參與譯場，傳五部密法。開元二十九年，奉師命赴五印度和獅子國（今斯里蘭卡），廣求密藏，從普賢阿闍黎受「十八會金剛頂瑜伽」和「大毘盧遮那大悲胎藏」等法，天寶五年回到中國，譯出密教經典一百一十一部，一百四十三餘卷。據唐圓照「貞元釋教錄」載，不空與鳩摩羅什、真諦、玄奘並稱中國佛教史上的「四大譯師」。他所譯「金剛頂一切如來真實攝大乘現證大教王經」（三卷，簡稱「金剛頂經」），也是密宗的重要經典。

唐玄宗曾親從不空受「五部灌頂」，成了菩薩戒弟子。在肅宗、代宗等朝，不空也受到朝廷的尊崇，大弘密教。「貞元釋教錄」卷十六，說他：

「或化河西，或居嶺表，或居關內，或處王宮，親秉聖旨，爲灌頂師，妃主降階，六宮羅拜；三朝寵遇，但建道場。授以列卿，品加特進，冠絕今古，首出僧倫。」「資治通鑑」卷二二五也記載了他圓寂後受封情況：

「大歷九年六月，癸未，興善寺胡僧不空卒。贈開府儀同三司、司空，賜爵肅國公，諡曰大辯正廣智不空三藏和尚。」

另據記載，師示寂時，「以香水澡沐，然後東首倚臥，北面瞻望闕庭，以大印身（手結大印而置身於定中），入定而寂，享年七十，僧臘五十。弟子慧朗次紹灌頂之位，其餘知法者數人。帝聞之，輟朝三日，賜絹布雜物，錢四十萬，造塔錢二百餘萬，敕功德使李元琮知護喪事。七月六日荼毘，舍利數百顆。」

「開元三大士」對中國密宗作了不可磨滅的貢獻，尤其是不空，影響最大。在他們同時代與以後，漢僧一行和惠果也爲中國密宗的弘傳，竭盡了自己的力量。

三、密宗的主要經典——「大日經」

「大日經」全稱「大毘盧遮那成佛神變加持經」。「毘盧遮那」，是「日」的梵譯，按照意譯簡稱就叫「大日經」。全經共七卷、三十六品。一行在「大日經疏」中稱：「又此經宗，橫統一切佛教。」實際上，「大日經」雖然也講了一些顯教教義，但它的中心內容，却是宣揚密教思想。在三十六品中，以第一、二

品爲綱。第一品稱「入真言門住心品」。在「大日經疏」中，一行認爲「此品統論經之大意。」他寫道：

「『入真言門住心品』者，梵本具有二題：初具『修真言品』；次云『入真言門住心品』。竊謂『入』、『住』之義，以兼修行，故離梵文，但著其一。」

指出「住心」是爲了「入真言門」。但什麼是「真言」呢？「大日經」解釋說：「真言，梵語漫怛羅，卽是真語、如語、不妄、不異之音。龍樹釋論以爲『秘密號』，舊譯云『咒』，非正翻也。」又說：「以密教不可直宣，故多有如是隱語。」「若信此真言道者，諸功德法，皆當滿足。」爲了保證能很好地「入真言門」，所以同時還講到了「住心」。

「住心」就是「住」於「淨菩提心」，去掉各種非「淨菩提心」的「心」——「大日經」總共列出了包括各種「人心」，各種動物「心」及各種鬼神「心」在內的五十九種「心」。但一行在「大日經疏」卷二中補充了「六十心」，他寫道：

「第六十心。梵文缺文，阿闍黎（指善無畏）云：少一獼猴心也。獼猴之心，身心散亂，多所攀緣。行人亦爾。然此六十心，或時行者本性偏多，或一時雜起，或次第而生，當於一切時留心覺察，自然得順淨菩提心。」去掉各種「雜心」，住於「淨菩提心」，自然就能「入真言門」了。

「大日經」的第二品是「入漫荼羅具緣真言品」，一行在「大日經疏」卷四解釋道：

「梵音漫荼羅，是攢搖乳酪成酥之義。漫荼羅，是酥中極精醇者浮聚在上之義，猶彼精醇，不復變易，復名爲堅。淨妙之味，共相和合，餘物所不能雜，故有聚集義，以三種秘密方便，攢

搖象生佛性之乳，於眞常不變甘露味中最爲第一，是爲漫荼羅義也。」又說：

「今此中妙法蓮華漫荼羅，從佛菩提自證之德，現八葉中胎藏身；從金剛密印，現第一重金剛手等諸內眷屬；從大悲萬行，現第二重摩訶薩埵諸大眷屬；從普門方便，現第三重一切喜見隨類之身。……善男子、善女人所在方所，卽爲有佛！若樂供養佛者，當供養此善男子、善女人；若樂欲見佛，卽當觀彼！」

可見對密宗說來，修漫荼羅和念誦眞言，同樣都是重要的。

「大日經」的基本思想，在卷一中用三句話闡明：

「菩提心爲因，大悲爲根本，方便爲究竟。」首先是發菩提心，這是成佛的種子，是正因。其次得有救度衆生的大悲心。這種大悲心能夠執持各種功德，猶如樹根能夠執持枝葉花果，使之繁茂不萎，所以是根本。至於方便爲究竟，一行在「疏」中解釋說：

「方便爲究竟者，謂應物之權，究盡能事。又方便如巧藝成就，有所造作，隨意皆成。其得意之妙難以授人也。」

四、關於藏傳密教

公元七世紀時，藏王松贊堪布輸入的佛教中就有「閻曼德迦法」等密部經典。其後八世紀間，由天竺請來密教高僧寂護和蓮華生在拉薩郊外建成密教壇場桑耶寺，蓮華生的弟子二十五人並在西藏佈教，使「因陀羅部底」系密教在藏區流傳。進入後弘期，孟加拉國高僧阿底峽到藏宣揚顯密觀行具備的教法，使密乘獲得相應發展，形成了迦當、寧瑪、薩迦等教派。到十四世紀時，

宗喀巴依迦當派的教法，弘傳甚盛。他的弟子嘉曹傑、克主傑繼續廣播，稱嘎登派，又名格魯派，或謂黃教。下傳達賴、班禪兩系，爲現今蒙藏地區盛行的一大教派。藏傳密乘修習，幾乎全以無上瑜伽部各種教授爲主要，這是西藏後弘期密教的特色。與漢地相傳在觀諸法空、無相理的基礎上，結合着三密、四曼、諸曼荼羅、本尊瑜伽等事修，實行「當相是道，卽事而眞」的觀行方便有所不同。

宗喀巴著有「菩提道次第」、「中論釋」、「入中論釋」等重要理論著述。他的思想體系，是繼承了由阿底峽所傳述的龍樹師資之旨，認爲生死涅槃，一切諸法，都由「名」及「分別」所安立，在勝義中，雖不可得，在世俗中，都能成立。他在闡明緣起的中心時說：由於一切法自性本空，所以業果等緣起之法才能生起；設若自性不空，因爲業果等法待衆緣才能生起，故它的自性是空。因此自性空與緣起有，不僅不相違背，並且能互相成立。歸納起來說：由於自性空，才能緣起有；因是緣起有，所以自性空。他還對正見、眞修、戒行等作了系統的闡述。在密部的數量和灌頂、三昧耶戒、近修，以及曼荼羅的事業、次第等方面，他都依據密部經典和印度大德的釋論，闡發入微，使後來修密的人們有所遵循。

宗喀巴是中國佛教史上最偉大的人物之一。他圓寂於迦登寺後，上首弟子妙音法王吉祥具德建哲蚌寺，大慈法王釋迦智建色拉寺，根敦主巴在後藏日喀則建扎什倫布寺。迦登、哲蚌、色拉、扎什倫布四寺通常稱爲黃教弘揚顯教的四個根本道場。他的弟子慧獅子創下密院，慶喜義成建上密院，是弘揚密宗的根本道場，使格魯派成爲西藏正統教派，並傳播到西康、甘肅、青海、內蒙古等地。

優婆塞戒經研習之十三



談修一心得解脫

智 銘

學修佛法的最大、也是最終目的，就是求得解脫。但要求得解脫非修得一心不可，什麼是一心呢？一心者就是修學佛法中的任何一法時，都要專心一志，不能有其他的思慮因緣，所以一心者是心無異念的意思。例如修念佛的時候，必須念至一心不亂，才能在臨命終時往生西方極樂國土，修其他法亦是如此。凡修到一心的時候，也就是禪定最高境界的時候，定能生慧，所以也是智慧靈明的時候，以這靈明的智慧去觀照任何事物，都能一一開解而無障礙，所以說「一心生萬法」。因此佛弟子修「悲」，也必須修至一心，唯有修至一心才能解脫。

佛陀告訴善生說：

「善男子！若善男子、善女人有修悲者，當知是人得一法體，謂解脫分。」

修悲的善男子、善女人怎麼能得到「一法體」呢？那就是修悲須修至一心。如果今天修悲、明天不修悲，這不能說是修悲一

心；若對某甲修悲；對某乙不修悲，也不能說是修悲一心，因為缺乏始終一貫的恆心和衆生一體的平等心，只有一顆懈怠心和分別心，這就不能生智慧，無智慧如何解脫？所以佛陀告訴善生：要一心修悲，才能得一法體，這法體就是解脫分。所謂「解脫分」者，是說修佛法中的任何一法，都可以得解脫，這樣的解脫就是由這法分支而解脫的，所以叫「解脫分」，修悲一心，由此解脫，所以成了悲解脫分。

佛在前面說「修悲者」「得一法體」，「謂解脫分」善生對這「法體」的獲得有疑難，所以他請問佛陀：

「善生言：『世尊！所言體者，云何爲體？』」

「善男子！謂身、口、意，是身、口、意從方便得。方便有二：一者、耳聞，二者、思惟；復有三種：一者、惠施，二者、持戒，三者、多聞。」

善生問話的意思是：「如何獲得這解脫分的法體？」這是一

個很好的問題，學佛的人最大的困難，是不知如何修才能得法，若能得修法，則得法體庶幾不難、也不遠了。

佛陀告訴善生的方法，是說：一切的佛法必須從個人的身、口、意三者之中，行方便善巧而修得。為什麼佛法要藉身、口、意三業方便中修得呢？因為一個人的一切罪業，無不是從身、口、意三者所生的。既然身、口、意能生諸惡業；同樣的也能生諸善業。所以修悲的人要得解脫分的法體，非藉身、口、意三業不可。如果離身、口、意三業，則修悲之我即不存在，我不存在，如何修悲？又如何能得解脫？就是因為有我的存在，才要修悲，才要得解脫。因此佛弟子修悲，必須從身、口、意三者之中，善巧方便修得。身、口、意也就成了修悲得解脫之體，若無這體，則一切不存在，既不必修悲，也不需要解脫了。

佛陀接着指出，我們如何善巧方便地利用這身、口、意，來修悲而得解脫體呢？佛陀先指出了二個善巧方便的方法：

一者、耳聞：耳聞者就是聽聞佛法如何修悲、為什麼要修悲等等的法門。知道了修悲的道理及修悲的方法以後，就開啓了智慧，於是開始修悲。這修悲的智慧從那裏來，是從聞法而來，所以可名之為「聞慧」。例如佛陀未出世前，世間沒有佛法，大家不知道要修悲，更不知道如何修悲，自從佛出世說法，衆生聞法開慧以後，羣起修悲，所以才有這麼多衆生得解脫，所以耳聞佛法很重要。

二者、思惟：「思」就是「思想」，「惟」是依照某一法則去思想，合起來就是「思惟」。例如想要修法學，就必須依法學的法則去思想，才能成爲一位法學家。若不依法學的法則去思想，而依經濟學的法則去思想，那就成不了法學家，很可能成爲與

願相違的經濟學家了。學佛的人修悲，就一定要依佛法中修悲的方法去思想，才能開智慧，這智慧是由思惟而來，所以可名之爲「思慧」，有了這「思慧」，才能修悲，也才能得解脫。所以思惟很重要。

佛陀宣說了以上二種善巧方便修悲得解脫的方法以外，接着又指示了三種方便善巧的方法，也可以修悲得解脫：

一者、惠施：這裏所說的「惠」施，是說佛弟子行布施，是要給被施者有「惠」，才名之爲「惠施」。若佛弟子行布施的目的是爲了自己得「惠」，那就是「住相布施」，而不是「惠施」了，所以依照所施的對象及住心，可分下列三種布施：

第一、凡看見有貧、病、困、苦中的衆生，予以布施，以解除他的貧、病、困、苦者，這可名之爲悲施。

第二、因爲某人過去有恩於我，或有恩於衆生，他現在需要他人的幫助時，即向他行布施，這可名之爲恩施。如供養父母、師長、賢德之人等是。

第三、凡見佛、菩薩、法、僧等而行布施者，這可名之爲敬施。

以上三者布施，都是爲有惠於被施者，所以統可稱之爲「惠施」。多行布施即成就大悲智慧，所以能得解脫。

二者、持戒：這裏所說的「持戒」，是指持「佛戒」而言，不是指持邪戒。世間有些聖賢也設了很多戒，是否也要持守呢？佛法不離世間法，一切世間善法即是佛法，所以也應該持守，如孔子說：「非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿動」。這是四戒，可以助長善德，是可以持守的，因爲這四戒與佛戒相合而不相悖。

爲什麼持戒能夠修悲、能開智慧、能得解脫呢？因爲持戒者不會傷害衆生。例如不殺生戒就是爲憐愍衆生，所以戒能修悲。凡持戒清淨者，其身、口、意必能靜定，能靜定就一定開智慧，所謂由戒生定，由定發慧，有了智慧，自然就能得解脫了。

三者、多聞：這裏所說的「多聞」與前面所說的「耳聞」有什麼不同呢？「耳聞」者的意義較狹窄，必須由耳根聽聞才能開智。而此處的「多聞」，就不一定專指耳根而言，其他諸根也可以有「聞」的作用。例如閱讀佛經、禪坐思惟佛語等等，雖不用耳根去聞，也能開智慧，這種由諸多方便的修習的「多聞」，也可以開智慧，也能得解脫。

以上所說的這三個善巧方便的方法，都可以修悲心，開智慧、得解脫。

善生聽了佛陀先後演說了修悲得解脫的二種方便和三種方便以後，是不是這些方便的修習成就以後，就一定能修悲成就而得智慧、並得解脫呢？因有所疑，所以問佛：

「善生言：『世尊！如佛所說，從三方便得解脫分，是三方便有定數不？』」

「不也？善男子！何以故？有人雖於無量世中，以無量財施無量人，亦不能得解脫分法；有人於一時中，以一把麁，施一乞兒，能得如是解脫分法。」

有人乃於無量佛所受持禁戒，亦不能得解脫分法；有人一日一夜受持八戒，而能獲得解脫分法。

有人於無量世無量佛所，受持讀誦十二部經，亦不能得解

脫分法；有人唯讀一四句偈，而能獲得解脫分法。

何以故？一切衆生心不同故。善男子！若人不能一心觀察生死過咎、涅槃安樂，如是之人，雖復惠施、持戒、多聞，終不能得解脫分法；若能厭患生死過咎、深見涅槃功德安樂，如是之人，雖復少施、少戒、少聞，即能獲得解脫分法。

「」

善生因爲佛陀說了二方便、三方便修悲的方法以後，對修多少法，是否就一定能得解脫分法？這個問題在一般佛弟子中是常見的，有些人學念佛，規定自己一定要念幾萬聲，可是口內念佛，心內却在想其他的事，念佛就沒有功德，不如那只念十聲佛，却能念至一心不亂的功德多。所以修佛法是不能如作買賣似的，付多少錢，就一定要得多少貨品。修佛法的功德，只問心，不問數。因此，佛陀對善生提出的「定數」問題，非常肯定地答說「不也」。爲什麼作了一定的布施、持戒、多聞不能得一定的解脫分呢？佛陀提出三種理由來說明：

第一種理由是：有人能在無量世中以無量財物布施給無量的人；可是他所作的功德，却不如一個人在那偶然的時間中，以一把炒米麥粉布施給一個乞丐多。爲什麼會這樣呢？因爲布施多的人，在行布施的時候，不是行的一心布施，而是行的住相布施。凡住相布施，幾無功德可言；那只布施一把炒米麥粉給乞丐的人，却是以悲心一意地布施，不求乞丐任何報恩。這種無相行布施，才功德無量。所以行布施是沒有一定能得多少功德，也沒有一定能得解脫分的定數的。

第二種理由是：有些的佛弟子，在無量世之中，先受五戒，又受八戒、再受出家沙彌十戒，然後受具足二百五十戒。雖然受了這麼多戒，可是他修戒的功德，不如一個在一天之中只受持八

戒之人的功德。這是爲什麼呢？因爲前面的人受持佛戒的戒法雖多、時間雖長，但却不是一心持戒，而有犯戒，身、口、意三業不淨，所以沒有功德；而持一日一夜八戒的人，却是一心持戒，身、口、意三業清淨，所得的功德無量，能得解脫。所以持戒也是沒有定數的。

什麼是「八戒」呢？這「八戒」又稱「八關齋戒」，那就是「一不殺生、二不偷盜、三不婬、四不妄語、五不飲酒、六身不塗香飾鬘、七不坐高廣大牀、八不歌舞觀聽，這就是八戒，因爲這八戒是關閉罪惡之門，不許污染自己的身、口、意，所以又名之爲「八關」，另外還有一戒，那就是「過午不食」，這是規定齋食的戒條，合起來就成了「八戒齋」，或「八關齋戒」，這八戒包括了身、口、意三業，三業清淨，所以功德無量，因此能得解脫。

第三種理由是：有些人在無量世中，受持讀誦了十二部經。所謂十二部經者，是：一契經、二重頌、三諷誦、四因緣、五本事、六本生、七未曾有、八譬喻、九論議、十自說、十一方廣、十二授記。這十二部經是指佛典有這十二種體裁，並不是指佛經只有十二部。這十二部經涵蓋了整個佛法的內涵，如果能一一受持讀誦，應該有無量功德才是，可是他的功德却不如一個只受持四句偈的人的功德。這是爲什麼呢？因爲前面的人受持讀誦的佛經雖多，但受持不一心，讀誦也不一心，所以功德少；而受持四句偈的人，却是一心受持讀誦，善解義趣，並力行實踐，所以所得的功德很多，因此讀經多少不是解脫與否的定數。

讀四句偈可以得解脫，這是不虛的。下列有三個四句偈：

一是：諸惡莫作，衆善奉行，自淨其意，是諸佛教。

二是：一切有爲法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。

三是：若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。

這三個四句偈，只要能受持讀誦其中的一偈，而又能深悟其義，就能功德無量，並得解脫。

「偈」：是梵音「偈陀」的簡稱，譯成中文是「頌」的意思，多以三字、四字、五字、七字一句，每四句成一偈陀，是一種美歌，用來讚頌某一特定的人、事、物，與中國的詩歌極爲相似，也有韻腳，只是平仄沒有中國詩的規律嚴整。是十二部經中的一部體裁，很具文學價值，用以弘揚教義，功用很大。如果不以一心受持讀誦十二部經，其功德尚不如受持讀誦一個四句偈而能至一心的人。

由以上三種理由，可知佛弟子修學佛法，沒有定數，爲什麼會如此呢？佛陀解說是「一切衆生心不同故」，衆生心爲什麼不同，佛陀舉出二點說明：

一者：「若人不能一心觀察生死過咎、涅槃安樂，如是之人雖復惠施、持戒、多聞，終不能得解脫分法。」

「生死過咎」者，是說衆生的生死，是由惑業所招感而成的，所以惑業即生死過咎。以致生生死死，死死生生，如此輪迴，有如旋火輪似的迅速。生死是痛苦的、是蓋纏的、是結縛的，對解脫又生「過咎」，「過」是「過失」，「咎」是凶災。在此處應釋爲「障礙」，就是說：一個人對生死如果不能深悟其害，對解脫就會產生障礙。

（下轉第26頁）



伎樂天

社督發編助承

長印行輯編印

釋敏智
釋洗塵
釋金山
余又凌
釋素聞
文采印刷公司

內明雜誌社
香港新界屯門藍地妙法寺

Nei Ming Magazing Society
Miu Fat Buddhist Monastery,
Lam Tei, Tuen Mun, N.T. Hong Kong.

佛元二五三六
公元一九九二年七月一日出版

贈閱



熾盛光佛