



明内

身法教域制石字





敦煌石窟涅槃變158窟



藏傳佛教五大傳承的修道次第(二)

丹增

第一章 道次第在西藏的開展

在北傳大乘佛教教區中，西藏佛教與中國佛教可為代表。而西藏佛教由於受到入藏傳播佛法的大德及密續的整體修持觀念（人與法）這兩種因素影響，完整地接受了修道次第的修行觀念。歷代的西藏高僧大德依循着這套觀念，整理佛教的種種經論，如理安立在適當的層次上，以作行者在修持時參閱學習及印證自身之用。大德們更巧妙地運用這套修道次第觀來鞏固他們所弘揚的教規，藉此培育出教證雙美的接班人，壯大其傳承。此種依次第、不苟且、不邇等冒進的教誡，令根器不同的佛教修行者能各各因應自身的能力及條件，在不同層次的心靈修行中穩步邁進；這種殷重務實的學風令西藏佛教無論在學問或實踐兩方面均享有美譽，比之於其他地區的佛教毫不遜色。從西藏歷代大德所流傳下來的修行教授及研討教理的論典之質與量來看，便足證筆者所言非虛。

層次井然的教觀，令西藏佛教行者能有說有修，依修起證，

使藏地在人力及資源皆不充足的環境下仍然代有龍象輩出。佛教的智慧世世代代薰陶着藏民：儘管他們之中大多是目不識丁的牧民，但卻能深信善惡因果，安份滿足，樂善好施的過着樸實無華、毫無造作勉強的在家佛教徒生活；透過時代的潛移默化，他們生活上的每一環節也或多或少地塗上佛教的信念色彩。本來是宗教內部的特殊行為如誦經、禮拜、繞佛塔，在他們心中已變為一種日常行為準則，平實自然地在生活中表現出來。並不像時下的一些時興學佛人仕，在他們步入佛教這心靈國度時，充滿着好奇、幻想，有如小孩剛入遊樂場時一般的莫名興奮；更沒有由無理智引導的盲目追求欲望，與及如欲後導至的滿足，和隨着滿足後而來的厭倦感覺。反之，西藏很多的佛教修行者卻擁有安和從容的踏實心態，溫和地走向成佛之目標。又當他們發覺自心未能領會和力行所接受的法門時，這些明瞭修行次第的行者會冷靜地反省是否自身仍缺乏某些先決條件，經考察後便會安份地先完成某些基礎訓練，或開始積集某些資糧纔趨向進一步的修持。不攀緣將來的未得，不沉緬過去的已得，也不停滯在目前某些暫時的

立足處上；如是心態便處不亢不卑、不怨天尤人的正確狀態中！這恰好就是上進的良好基礎。這種外表上看似緩慢，事實上卻是穩當精進（精進往往易被誤解為急進），按部就班、堅韌有力的心態，一向是有效獲取成果的重要因素，這便是道次第最可貴、最具價值的貢獻。

佛陀住世時，按問法者的各別接受能力，因材施教；後代的大德把佛陀開示的甘露法門，依眾生心靈的昇進過程歸納為道次第的三大要門：即出離心、菩提心及空見與各種支分。由於佛陀開示這三要門及三要門的各支分教法是就人而非對理，故並不依從一定的先後過程而宣示，但若純就眾生心靈的發展過程而論，卻必定循着一個有規律的程序演進的。

簡而言之，道次第的三要門可攝為二大範疇：

（一）發心的方便

（二）空性的智慧

發心的方便可分為緣自身相續之苦而發起的出離心及緣他身相續之苦而發起的菩提心。此兩者若分離時便成為小、大二乘的分水線；若純從菩提心的角度而看待前者，則出離心便被後者所攝持而成為其基礎加行。事實上無論是大乘或小乘，緣自身或他身是苦皆是進入聖教的首要原則，此即佛陀在苦諦中的重點教示；不同的祇是二乘在知苦這方面的重點上，小乘看重自身，大乘則同時顧及一切眾生有情。大乘行者若不能對苦諦有殊勝理解時，則必無法體諒眾生之苦惱而真實發起以救度眾生為己任的菩提心行。所以緣自身而起的出離心從大乘菩提心看來是不可或缺，其次第亦是不能倒置的。

空性智慧，儘管佛教小、大乘各宗對其看法有粗、細之不同，但祇要見地是正確的那便是不共外道的聖教正法印，皆能助

內明

第二四八期 目錄

專論

藏傳佛教五大傳承的

修道次第（一）……………丹增……3

從存在哲學大師雅斯培的

觀點看佛教……………李雪濤……12

特稿

「應用佛學」與

新國民、新道德的造就……………李向平……21

阿陀那識解惑……………單培根……28

專論

「大乘密嚴經」之研究（下）……………道隆……31

法海拾貝

「雜阿含經」研習

談佛道難得……………蔡惠明……38

畫頁

封面：中國五代時期青銅鍍金阿彌陀佛座像

面裏：敦煌石窟涅槃變158窟

底裏：敦煌石窟涅槃變158窟

封底：敦煌石窟思惟菩薩148窟

我們斬斷無明障垢。然而空性智慧在不同的方便發心所攝持時卻帶來了不同的結果：由出離心所攝的空慧帶來解脫輪迴的阿羅漢果；而與菩提心行所攝的空慧則成辦了能無盡利生、三身具足的無上正等正覺佛果。所以道次第的次第應是指出離心與菩提心的次第，並非先完成出離心及菩提心纔開始聞思修持空慧，此點也是我們在研習道次第時要注意的。

道次第的各層教法於佛陀在世時是因人而異地靈活開示，並無固定限制，但佛滅後依理成立的道次第教法，其內容卻是硬性固定的，這便有賴學佛者對自身條件能力的真誠觀察及反省，纔能恰當地遵從不同層次的法門來修行了。

無數的印藏大德，在自身殷重履行這修道次第的同時，還善巧地把這教法運用來教導其弟子，以壯大、莊嚴他們自身所重視所弘傳的教統。所以修道次第的內容及次序雖有一定的局限性，不容改動，但在重點各別不同的大德所弘傳、所詮釋的同時，卻呈現出多姿多采的面貌；在不同的宗見及傳承上擔任着不同的角色。故此我們雖然可以肯定地說西藏古今各傳承皆奉行道次第這大共同點，但在各別傳承中，由於重顯教或重密乘，或弘揚者在當時的人心及社會的回應等種種因素影響下，道次第在西藏各傳承中的位置仍有輕重、主客之別，這共中之不共處，亦是無可異議。若把舊傳寧瑪派與新傳的格魯派在有關道次第的著作數量上的多寡作一比較，其分別之明顯便可見一斑，欲明箇中因由，便須進一步探索西藏各傳承的教觀見行。通過對各傳承的探究有助我們認知藏土佛教的來龍去脈，更重要的是我們可了知藏土大德是如何有效地活用此道次第，從而對我們未來的修行觀建立起更堅實、更完整的信念；這無論在自身的修行或為未來推廣佛法而言，其利益皆是深遠的。

在此文中，筆者祇就西藏佛教的五支傳承作個別討論，這是因為此五支傳承在西藏佛教史上是最重要的五大法流。又這五支傳承中的四者，即舊譯寧瑪巴，新譯薩迦巴、噶舉巴及格魯巴，至今仍為世人所重視，至於已不獨存的迦當巴，卻是與前四大支傳承有着密切的關係，故亦不可不談。

第二章 寧瑪巴傳承的修道次第

在西藏歷史上最早期形成的教派是寧瑪巴（Nying Ma Pa），寧瑪之名乃是相對於後弘期所出現的各大派系而得。寧瑪在藏語乃「古舊」之義，雖然漢土慣稱之為「紅教」，實應名為「舊譯派」，舊譯即是前弘期所保留下來的舊有顯密教法。與西藏其他傳承一般，寧瑪巴亦重視無上瑜伽密續的教授，從其對佛陀一代時教以外三乘（聲聞、緣覺、菩薩——顯教大乘）、內三乘（事密續、行密續、瑜伽密續）及密三乘（無上瑜伽密續、大瑜伽、隨瑜伽及極瑜伽）的特別分別態度，已能得知其對無上瑜伽法類的推崇備至，而在寧瑪巴所推崇的密三乘無上瑜伽教法中，更特標舉極瑜伽（Atiyoga）教法為其傳承的修持重點。換言之，寧瑪巴的各種修行，其目標皆指向極瑜伽而施設，這是有別於新譯諸傳承的一大特點。

所謂「極瑜伽」，即今人常聞的大圓滿法統（Grub pa chen po）。依密乘內部觀點，大圓滿是金剛乘中究竟、直接的心性教授。若純粹於見地的角度言，它有類於漢土禪宗直指人心的宗見，這相類點導至很多學術研究者下了錯誤的判斷，認為大圓滿法是吸收漢地禪宗而形成的一種教法。無論這些學者們如何博引旁徵地羅列種種文獻資料支持其觀點，但筆者認為這些論調是魯莽的，且未盡學者客觀、求真的態度，假如他們能拋棄成見

及純資料性的分辨比較，親身接觸大圓滿行者，了解他如何實踐大圓滿法的見、行，那必定能獲得正確的理解。

實際上曾經真正學習此法的瑜伽行者，必知悉此法門在見地上與禪宗類同，但其行法卻大異；而且就見地而論，這點一向是頗為個人性的，並非某宗某派所能專利。當然大圓滿法與禪宗的異同，可不是一言半語便能盡析其秘，這必須有待對此二宗教法具深入教證者纔能作出真實中肯的討論。

寧瑪巴的大圓滿教法是否出自藏人偽造之教法？過去在藏地亦有爭論，但當藏地求法者造訪印度時得見梵本《秘密藏續》後，終於能下結論：「毀謗大圓滿法者，當生惡趣。」大圓滿法並非藏人杜撰之不清淨法，而其他傳承的代表人物亦對此法表示贊同（雖然他們並不一定學習此法）。至今寧瑪巴的行者仍忠實熱忱地弘傳此法，遂成為寧瑪巴教規的不共特色。總而言之，寧瑪巴雖亦弘傳各部密續的修法，但與大圓滿法相比之下，則頗顯懸殊了。而且大圓滿法亦可作為舊譯寧瑪與新譯的噶舉、薩迦、格魯等傳承的一大分界。

寧瑪巴除大圓滿法的瑜伽外，還有一種法要佔非常位置，那就是「岩傳伏藏」（Ter-khar）。這種法要所以被重視，其因大略有二：

（一）、岩傳法要乃寧瑪巴的創始者蓮華生大士（Guru Padma Sambhava）或有大成就的傳承導師所親撰的修持法要，他們為利益不同時代中的具緣行者，故把某些法軌埋藏於隱密處，由後來的堪能受法者適時取出以利益眾生；這可說岩傳法有對機的勝利（出世及世間利益）。

（二）、密乘一向重視師徒兩者的親密關係，故岩傳法要的取岩者所獲的法要，其密切程度被認為與蓮師親身傳授無異。岩

傳法要具有無比的純淨性，再加上種種在宗教上的價值和神奇的事蹟，令岩傳的教法在寧瑪巴中至今仍具有大影響力及不變的地位，有別於由歷代諸師傳承下來的長遠教傳法要。

從寧瑪巴的岩傳伏藏及大圓滿法的諸種儀規中，我們可發現其蘊藏着與後期新密續略異的濃厚古老密乘風格及頓超法門，此點是密乘行者不應忽視的。為了方便探討，我們可簡要地把寧瑪巴的弘傳史劃分為前、後兩階段。前期是八世紀至十三世紀、後期則為十三世紀中葉以至現代。前期的寧瑪諸師的教學可說是不大受他宗所影響，而後期由於「龍清笠增巴尊者」的整理，使寧瑪巴在維持過往一貫作風的同時也適量地、有條件地吸收新密續的某類教規，令寧瑪巴各方面均比過去更具有系統。不過儘管如此，兩期寧瑪巴的學風仍始終傾向大圓滿法及岩傳法要這兩大特點，亦因這種分歧導致舊譯寧瑪與新譯各傳承之間常因重點及語言的不同而產生了多次教法上的辯論。

經龍清笠增巴所結集及整理的寧瑪教規，在若干程度上吸收了一些新密續的教授風格，其中一點就是放重了修道次第的份量，及以此作為有志進修大圓滿的修行者的前行基礎訓練。這種改變除了當時的實際需要外，更與龍清笠增巴所接受的宗教教育有密切關係。

法王龍清笠增巴（Gyalwa Chen Rab Jam Pa）（以下簡稱龍清巴），原名普美岳舍（Dri Med Od Zher 1308-1364），與噶瑪迦舉派第三世大寶法王噶瑪巴自生金剛（Karmapa Rang Jung Dor Je 1284-1339）為同一時代人，兩人皆曾受學於寧瑪巴大持明姑瑪那渣（Rigzin Kumaraja）門下，接受大圓滿心要之訓練。由是噶瑪巴別出一大圓滿法統名「噶瑪心要」，而龍清巴由姑瑪那渣處獲得寧瑪巴傳承導師之地位，成為寧瑪一

代掌教。此外，龍清巴尊者更親近當時著名的各傳承大德達二十多位，遍學新密續的道果、時輪、勝樂、那洛六法等教規，又於迦當派的桑浦寺學習中觀、般若及噶當巴有名的道次第教法，可謂集各家之大成。在格魯巴的土官大師所著的《宗派源流》中，讚譽尊者為舊譯派中第一大智者。尊者教證雙美被公認為寧瑪派當時的法王。藏人把他與薩迦班智達及宗喀巴大士三人合稱為雪域三賢，並視為大智文殊師利菩薩在西藏的三次化現，其地位之重要可想而知。從事實看來，以尊者的功德事業而言亦堪稱實至名歸。



Klong-chen-pa

龍清巴尊者致力結集整理寧瑪的教法，對寧瑪巴日後的發展大有裨益。直至今天，尊者的著作仍被寧瑪巴各大寺院採用為根本教材，就是漢土今天所能見到的寧瑪法典，也大多出自尊者所

撰。尊者的教法重點雖然重視大圓滿法要，但卻未忘向後人揭示基礎修行次第，尊者曾說：「法門是大圓滿（至高心要）是不重要的，要行者的根器能力是大圓滿纔重要。」可見尊者如何重視求學者的基礎，祇有通過次第訓練實踐，身心已臻成熟的修行者，方是尊者心目中堪能接受無上大圓滿心要的上根法器。再加以尊者曾接受以道次第著稱、行持務實的迦當巴修行訓練，所以尊者重視闡釋道次第是理所當然的。

早期寧瑪巴諸師對道次第的闡釋，固然不能說為輕視，但由於道次第是附從於密續的修行而設立的基礎訓練，份量總是較輕。如由蓮華生大師所傳的密續次第概論《密咒道次第寶鬘頌》一書中，出離心、菩提心等與修道次第主題有關的頌文與全文比較起來不到十分之一，其餘均集中講述舊譯密續的四灌道階。又現今由敦珠寧波車所傳，釋悟謙法師與劉銳之居士合錄之《大幻化網導引法》中道次第的地位仍為密續前行，雖份量加重，但仍未作專題討論。要知道後期寧瑪諸師的教規已深受龍清巴尊者所影響，況且敦珠法王的主要導師之一蔣揚堪哲法王本身就是一位致力融和新舊密續的大成就者，故其對道次第的注重程度是必定較前期寧瑪更為明顯。但無論前期或後期的寧瑪教規，道次第始終附屬於密續，特別是指向大圓滿法而施設（就是龍清巴尊者的法典亦不例外），不像薩迦、格魯、噶舉等教規一般，道次第在某些情況下可以完全與密續分道揚鑣，各別弘揚。這是寧瑪法規的一大特點，但亦因而令一些不殷實重法的寧瑪信徒目光只集中在那能令人即生成佛的大圓滿見、行上，再無暇回顧那承托着無上佛果的道次第資糧了。

龍清巴尊者的著作可以作為我們探討寧瑪巴道次第的主要依據。因為早期寧瑪巴的修道次第觀，往往為密續修行所覆蓋，並

不明顯；後期寧瑪巴對這方面的看法又大多不出尊者教軌，祇是隨宜略作增減。龍清巴尊者一方面吸收新譯諸派的道次第教法來扶掖寧瑪巴的弘揚，但卻不失早期寧瑪巴以密續及大圓滿法為尊的風格，這種調和使我們清楚地看出寧瑪巴對道次第的態度，及其活用道次第的準則，較於新譯諸派又自有其特色與價值。

第三章 龍清笠增巴所傳出的道次第

龍清巴尊者的著作頗多，如討論顯密各種教理重點的《七寶藏論》，實修要門指示的《三休息論》，深入人心的《龍清三十誠頌》，此外還結集整理了不少早期寧瑪巴大成就者的大圓滿修持法要《仰兌》等法軌。至於與修道次第有關的著作可見於《龍清心要》一書中。《龍清心要》(Long Chen Nying Thig)為大圓滿法統最重要的要門口訣部教授，按口訣部教授重要的有四支，此為其一，乃龍清巴註解導引，後由大岩取師法王無畏州(Jig Med Ling Pa)弘傳於世。漢譯有二：(一)《龍欽心髓前行引導文》，此譯本欠缺大圓滿法要的正文，祇具備前行即道次第之開示。(二)《大圓滿無上智廣大心要前行次第法及本覺道次第》，此譯本包括大圓滿正文開示，但卻混合了傳授者個人補充的某些教法。而修道次第所擔任的角色，是作為修持大圓滿者的基礎調心法門。未具深厚宿根的行者，藉此基礎前行把自身相續調鍊成為堪受大圓滿心要的具根法器，與新譯密續如《時輪》、《能怖金剛》諸教授的態度一般，此中道次第被視為一塊穩固的踏腳石；這點是新舊密續共一的觀念，龍清巴尊者亦不例外。然而若我們不掉以輕心，仔細地研讀文中內義，便會發覺到這位重視大圓滿法的龍清巴在運用道次第輔助大圓滿法的傳授時，由始至終均緊握大圓滿法的見地。

簡要言之，大圓滿見是強調佛果三身是自然任運當下具足於每一衆生之相續中，這是不假修持的，修行時也不像其他顯密法要一般勵力依次伏斷煩惱而成就佛果，其重點是依照一些特殊的禪修指示，讓心如其本然任運安住本來如是之狀態中，如是佛果即能展現。基於此見而引生的大圓滿修持亦講究自然任運，無修而修，坦然而住，不擒不縱，佛境與衆生的距離近在咫尺，幾乎伸手可及。龍清巴亦以此見地來帶動修道次第，一方面令行者依次第鍊根鑄器，一方面同時開始嘗試把捉大圓滿的特殊見地，這點與其他傳承的修道次第是頗不相同的。例如一般道次第在開始時極為強調聞法、擇師的態度等法軌，再進而論述出離心、菩提心的範疇，但龍清巴的道次第卻在此階段要求行人觀一切如母有情，本具佛性，但因二障而枉受三界輪迴之苦，自造穢土不見淨土，由此勝解而發無上菩提心，更進一步指示行者遠離凡俗分別妄想、淨視傳法導師之恩德等同諸佛，自身與同修法侶則如諸佛眷屬菩薩，說法處所勝解為佛刹淨土，所說不論大、小乘教理均視為究竟妙法。由此揭示出諸法各具殊勝妙德，一切分別妄想均如洪爐點雪般消融於大圓滿平等法界中。大者諸法無一不徧，圓者諸法互不減損、滿者諸法平等具足，此三特性全具於行者的本心中。

大圓滿法傳統上均一致認為是上根之法門，堪能接受此法的人本就稀少，然在實際情況下卻有不少的行者欣慕此甚深法要，所以應先探討一下修行此法要的行人其根器之類別，約可分為以下四類：

第一類是宿世已積習深厚資糧者，他們不單在慧力方面能把握大圓滿見，就是在實踐上亦早已圓滿基礎的修行，可以直探大圓滿法的堂奧。

第二類是祇具備純在見解上的理解力者，於實踐上仍未得力。

第三類是信心具足，行持踏實謹慎，但慧力卻不銳利，見地亦低下，難以理解甚深究竟見的行人。

第四類是既無慧力又不務實修持的人。

以上四類，第一種能於大圓滿法中獲大義利，甚至可於此生中取證佛果。修道次第的種種前行修法對於此類行者是不再需要，就是依傳法程序對他們覆述前行次第，也多祇作印證的作用，或爲了圓滿達成整套授法儀規而已。龍清巴尊者爲求行者能根、道、果（見、行、果）相續一致，便在道次第前行這階段揉合大圓滿見一併傳授，如此更能契合此等上根者的行境，免除見行背道而馳及不對機說法之過失。

對於第二類衆生，尊者先示深見以攝伏其心，讓他們依見起信、深忍樂欲，知悉一切前行次第均爲大圓滿見所攝，遠離高低、小大之分，一切皆爲普賢王如來三身所流出；如是便能發清淨心依止次第前行，於三界五欲起出離之念，緣無量如母有情生起菩提願行，最後得以真實接受大圓滿法的修行。循個別行者精進力之大小，便能分別於短期或數生的時間中而得證品位不同的果位。

第三類品性的衆生，大圓滿法對他們祇具結緣作用，須待彼等未來慧力增長時方能入此法之門庭；雖然當下未能理解教法的內義，但此刻因以淨信聽受此法要（結緣的作用，適合任何顯密教法），已於心識中種下殊勝因緣，故於未來，甚至無數生以後，當衆緣具備時便能再遇此法門並於此獲益。儘管結緣傳法有如是利益，但主因還有賴於聽法者當時的心理狀態是否潔淨具信，而且事實上此類行者在目前已難於大圓滿法中獲益。筆者認

爲凡是這類屬於較高較直接的教法（如禪宗、大圓滿、大手印法），必以見地爲前導，若行人不能得其見地，便無下手之處，就是勉力行之，也是有形無實，徒浪費光陰而已。故大圓滿法亦如漢土禪宗一般，於學者入門之初也是貴乎行者之見地、暫不重其行履。凡曾真實接受大圓滿法灌頂儀軌而非結緣循例式的行人，足可證明筆者所說屬實。（大圓滿灌頂傳法與一般密法灌頂不同，其中包含了一些對心性的指示及考問，受法者若不能提出令導師滿意的答案，便有可能被暫時終止繼續受法。）

最後一類衆生，由於見行皆劣，傳統上是不被允許聽受大圓滿法要，以彼心力羸弱，邊執壞見深重之故，強習究竟見行，祇會有害無益，使甘露變爲毒藥。具量的大圓滿導師深明一切衆生本性等同佛陀三身，爲尊重及護念此等衆生，故起大悲心把此法要暫時保密不宜，不在初步階段與大圓滿見和合傳授，先讓他們按一般道次第的常規逐步向上提升。

綜觀以上四類根性，筆者認爲龍清巴的大圓滿教規應以第一類衆生爲正根，因即身成覺本來就是大圓滿法所強調的殊勝功德。而第二類衆生則爲旁攝，第三、四兩類有情皆非本法所對向所接引的根器。至於能爲本法所接引的首兩種根性的行人中，第一類的大根大器者，事實並不多見，反而以第二類根性者居多。此類行人慧見雖高，但心力薄弱，行持仍未得力，正是說易行難，故往往在短期內（今生）也難臻至大圓滿一生成就的標準。龍清巴尊者便爲此等行人於此法要的前行次第內加入能增益密乘修持的不共特別加行，像曼達供、施身觀想法等等以作補充之用，更於結行中開示那能把行者今生所積習的有限福、慧、善根總攝匯集，迴向勝果的往生淨土遷識法要，令未能對生死大事自有把握的發心行人在臨終死相現前時，仍有最後歸向，心不顛

倒，隨願往生品位不同的淨土。對末世衆生的護念，尊者可說是無微不至。

所謂人同此心，心同此理，尊者這種對教法的安立原則，也出現於藏地相隔萬里的漢土禪、天台、華嚴諸宗之內，據筆者所知，由於上述各宗的後繼者，因根器優秀的日益稀少，故各宗的大德後來皆提倡兼修淨土念佛法門，如禪宗的永明延壽禪師、憨山大師等。而天台宗更演變至「教演天台，行歸淨土」的修持形態。各宗大德均感到行者的心力每況愈下，故有此一著，令學人參禪修觀的同時兼修淨土，俾來世有所保障。漢藏佛法竟有如是相同理趣，不謀而合，這也可證八萬四千法門，內中皆有一共同脈絡，使各種教理及各類禪觀均可聯繫一起。

通過對這種特殊次第前行的認識，可讓我們了知以龍清巴爲代表的寧瑪巴修道次第確與其他傳承的法規不相類同。除上述各點外，龍清巴尊者還採用了許多帶有密乘觀念的教理和觀想法門來輔助其前行次第的弘揚，所以在《龍清心髓前行引導文》一書中，洋溢着濃厚的密乘色彩；因討論起來頗爲複雜繁瑣，且遠離本文目的，就留待有志者自行探討了。又龍清巴在闡釋其前行次第法時，不依循傳統的引經據典，標宗立量，破執答難的論師風格，反而重視前賢實踐所得的寶貴經驗口訣，令行者倍感親切，易起共鳴。難怪雪域三賢中，尊者以「說理明顯」這美譽，而與薩班貢噶堅贊（薩迦四祖又名薩迦班智達）及宗喀巴羅桑扎巴齊名。不過這特點非尊者的道次第所獨有，在其他傳承的教典中也具有這種以口訣成書的著作，如一世達賴喇嘛根敦主巴的《菩提道次第初修法門》及迦當巴的《上師語錄》等，皆是此種體裁的作品。龍清巴尊者對寧瑪巴法要的整理，其成就是驕人的，其對藏傳佛教的貢獻及影響也是深遠的，而我們亦應清楚認識到，龍

清巴尊者所弘傳的寧瑪巴修道次第，其不共處乃是與大圓滿法要共同運作，兩不分離的密乘前行指導。

第四章 總 結

道次第在龍清巴看來，純粹是入密之鑰，是前行，非正行，與其他傳承那些與密乘可斷可續的道次第法規是有所不同的；尊者盼望樂修大圓滿法者，不廢因果，殷重進入無上法要的苦心已躍然紙上。他深知濫修無上法門者常出現的偏差，故起而救之，寧瑪行人，當應毋忘尊者之護念悲願。過去漢土禪僧曾有因一句「成佛不落因果」的野狐禪錯見，感召五百世野狐身之異熟果；從前藏土曾有濫修大圓滿法的行者，因其錯誤的見行，導至行爲放逸流俗，令聖教蒙羞，至今寧瑪法要仍常受後世所誤解輕視。真正的大圓滿行者是應善巧空性，不謬因果緣起，具足共道資糧的。筆者曾閱近代來果禪師的《禪七開示錄》一書，處處教人照顧生死大事，步步不離因果戒律，念念不忘正見運心；奉讀之下，直覺是一本禪宗式的道次第指要，豈如現今某些百稱禪客之輩所說的那些撥無因果、狂號晝來、即身踏入地獄的瘋狂口頭禪。

西藏過去各傳承大師如薩迦班智達、大寶法王噶瑪巴、格魯巴的一世班禪，與當今十四世達賴丹增嘉措等，皆異口同聲稱頌大圓滿極瑜伽之可貴稀有，但他們亦同時告誡此法行者，堪受大圓滿法者實稀少如白晝可見之星，慨嘆很多人濫修此法，比說爲「法值馬價而有餘（藏地馬匹爲最貴的代步工具），人值狗價而不足。」宗喀巴大士曾說：「末世流傳的大圓滿法要，其見行多有混雜。」就是寧瑪初祖蓮華生大師亦說：「若無正見、發心所引導，密法悉皆轉爲邪法。」愛樂寧瑪巴法的學人，寧不撫心自

問，慎學慎修乎？

最後謹譯錄土官呼圖克圖在其名著《教派宗流》中對舊譯寧瑪巴的一首結讀來結束本文對寧瑪巴道次第的探討：

六大法流悉共匯一處，教授事業珍寶滿其中；億萬如龍勝者遨遊地，此即離垢舊譯密乘海。

次第登地入道精勤者，母於別處力求證佛果；立斷、頓超^①教授具大利，度脫有漏蘊身化光明。

藍翎孔雀吞毒以爲食，蓮師契合稀有上根人；揭示點鐵成金不死藥，利那成就勝果衆咸知。

但念獅乳可容寶器中，亦成下劣瓦罐破壞緣^②；遂囑山神地母護法要，導師自身飛遷羅刹土。

上述皆出歷代史家言，正直不偏仿如梵中線^③；純潔無染堪比鮮白雪，具淨眼者當作遊戲觀。^④

（待續）

註解

① 大圓滿法的二大要門，音譯且卻、妥噶；前者重見，後者重修。

② 據印度古老傳說：雪山獅子之乳只能以寶器盛載，若盛以瓦罐等劣器，則劣器會爆裂破壞。

③ 比喻用線串珠，顆顆皆由中心穿貫，不偏不倚，方能爲人所用。

④ 藏密常用的名詞，比喻諸法皆是緣起幻化，不應主觀執實，祇須如是觀察則可。此處喻研究教派宗見時不應有門戶偏執，應客觀如實分析。

（上接第20頁「從存在哲學大師雅斯培的觀點看佛教」）

附記：

近來讀了雅斯培的《四大聖哲》（賴顯邦譯）、鄭金德《現代佛學原理》等幾本書，對存在哲學和佛教有些不成系統的意見，略加整理，寫成此篇。在此要特別提出感謝的是我的朋友 Peter K.G. Welge，他從德國寄來了《大哲學家》的德文原本。Peter Hachenberg 博士爲我借來了多種雅斯培的著作，使我能夠闡得雅氏學說之全貌。本文引用賴顯邦先生所譯《四大聖哲·佛陀》的地方頗多，賴先生譯文譯自英文，我又重新與德文校了一遍，作了一些調整與改動，特在此說明。其餘徵引條目大都未注明，均出自參考書目所列書中。

主要參考書目：

- 一、卡爾·雅斯培《四大聖哲》 賴顯邦譯 自華書店一九八六年八月十五月初版。
- 二、鄭金德《現代佛學原理》 東大圖書股份有限公司一九八六年一月初版。
- 三、W·考夫曼編者《存在主義哲學》 陳鼓應、孟祥森、劉崎譯 天地圖書有限公司一九八九年·香港。
- 四、A·C·鮑戈莫洛夫等主編《現代資產階級哲學》 婁自良、鄭開琪譯 上海譯文出版社一九八五年五月版。
- 五、《存在與超越——雅斯貝爾斯文集》 上海三聯書店一九八八年九月版。

從存在哲學大師

雅斯培的觀點看佛教

這個題目有兩層意思，有必要先說明一下。其一包括了雅斯培的佛教觀，即他對佛教的看法；其二是以他對哲學、宗教的見識來看佛教，也就是說在他的存在哲學中有著對現代佛教研究極負啟發性的方法論，這是比起第一層意思來更須我們注意的。

一、雅斯培生平述略

雅斯培 (Karl Jaspers, 一八八三—一九六九)，生於德國的奧登堡，自幼羸弱多病。早年曾學過法律，後在海德堡大學學醫，一九〇九年獲海德堡大學醫學博士學位。畢業後任該校精神病院助理。既然雅斯培的學術研究的第一步是作為精神病理學家邁步的，其後來的哲學研究的方法和性質不可能不受這方面的影響。一次大戰爆發後，其主要興趣轉向哲學，一九一六年任心理系教授。一九二一年被聘為海德堡大學哲學教授。一九三七年因其妻是猶太人為納粹政府解職，翌年又被剝奪了發表著作的權

一八八三四月。

五、《哲學與醫學——雅斯培與醫學文集》（上海三聯書店一九八

年八月十五日出版）。

三、W. 普夫曼著《哲學與醫學》（上海三聯書店一九八

年八月十五日出版）。

二、雅斯培《東方哲學與宗教》（上海三聯書店一九八

年八月十五日出版）。

一、雅斯培《世界觀的心理學》（Psychologie der Weltanschauungen）（上海三聯書店一九八

年八月十五日出版）。

利。二次大戰後復職。一九四八年受聘為瑞士巴塞爾大學哲學教

授，以後一直留居瑞士並取得瑞士國籍。一九六九年二月二十六

日，雅斯培在巴塞爾溘然長逝。

作為精神病理學家時，雅斯培曾著有：《普通精神病理學》

（Allgemeine Psychopathologie）（一九一三年）。這之後六

年他發表了第一部哲學著作《世界觀的心理學》（Psychologie

der Weltanschauungen），這部被當時人們看作對生命哲學思

想的發展具有重要作用的著作，給他帶來了哲學上的聲譽。真正

系統地闡述其存在哲學的巨著，乃是一九三二年出版的三卷本

《哲學》（Philosophie）。

二次大戰中及戰後，他又陸續出版了許多種哲學論著，其中

包括一九五七年出版的《大哲學家》第一卷（Die grossen

Philosophen, Erster Band）。雅斯培在書中介紹了包括蘇格

拉底、佛陀、孔子、耶穌、柏拉圖、奧古斯丁、康德、阿那克西

曼德、赫拉克利特、巴門尼德、普羅提諾、安瑟爾謨、斯賓諾莎、老子以及龍樹等在內的諸多哲學家，從他對佛陀生平及思想的闡述，可以看出他對佛教的認識。

就雅斯培在《佛陀傳》(Buddha)一章中所列舉之資料來看，他所涉及的佛典及有關佛學的論著大都是上座部(Theravada)巴利語佛教方面的：

一、巴利文經典：

1.K. E. Neumann 所譯《長部》(Dighanikaya)及《中部》(majjhimanikaya)··

2.《法句經》(Dhammapadam)··

3.O. Franke 譯《長部選》(Dighanikaya)··

4.Nyanatiloka 譯釋之《增支部》(Anguttara-Nikaya)··

5.W. Geiger 譯《相應部》(Samyutta-Nikaya)··

6.H. Oldeberg 譯《佛典》··

7.K. Seidenstucker 譯《巴利佛典中巴利語佛教選譯》。

II、論著··

1.Hermann Oldenberg 著··《佛陀》(Buddha, 7. Aufl, Stuttgart 1920.)

2.Hermann Beckh 著··《佛陀及其教義》(Buddha und seine Lehre, Stuttgart 1958.)

3.Ruchard Pischel 著《佛陀的生平及其學說》(Leben und Lehre des Buddha, Leipzig 1917)

由以上所列舉之佛典及佛學論著，已可看出作為存在哲學大師的雅斯培在這方面用力之猛。

二、方法論上的突破

佛教研究，從研究者來講，不外乎學士派和信奉派兩大家（讀者單從這名字上已經可以知道個大概了吧！）。張曼濤居士在他主編的「現代佛教學術叢刊」序中曾論及於此，他認為對佛教了解的目的，是在追尋兩千年前的佛教思想或歷史發展出來的佛教教義，究竟對現代人具有什麼意義，及其在整個文化史上究竟佔有什麼地位。學士派的研究，旨在找出她對現代人的意義及世界文化性的歷史地位。而信奉派則轉向佛道以求安身立命，進而欲期此一大法，有益國運前途，遂奮而鑽研立說。學士派復分為二：從探究中獲得良好印象，轉而信服，以梁啟超為代表；其次僅作為一堆歷史、文化知識，滿足個人追求知識之慾望，以胡適之為代表。信奉派亦可分為二：一曰出家者，多在說明解釋，不在批判，以太虛大師為代表；而在家居者，如歐陽竟無居士，對某些教義稍敢批判。

不論是學士派，用所謂客觀的科學方法，將佛教作為一堆歷史、文化的知識來研究、分析，檢討經典的內容，還是信奉派多強調戒、定、慧的修持，並一再聲稱自己對經典的解釋是兩千年前佛陀教義的真實義，這兩者的研究都存在著一個很明顯的問題，即這一切究竟對我們現代人類的存在有什麼意義？即便從曼濤居士所苦心經營之一百冊巨著「現代佛教學術叢刊」來看，也很少有對作為一種宗教的佛教，對現代人的存在究竟有何意義的探討。當今的佛教研究應當對我們人類當前存在的特殊境況提供令人信服的解釋，它應當是一個我們能親身投入其中的行動，而不是一堆關於佛教的歷史知識。

首先我們應當弄清楚的是，佛陀的教義是關於人的學說這一事實。佛陀講世界，講宇宙，歸根到底是講人，強調人生的內在

價值，即純從人的立場去推陳客觀事物，將之化作人生之主觀評價材料。不僅如此，佛陀甚至認為以理論方式處理形上學問題都是有害的。巴利文《中部》記載了下列的故事，佛陀在回答鬘童子所提出的許多形上學問題時作譬喻道：

鬘童子，這好比一個被一枝塗滿毒藥的箭所射傷，他的友伴、親戚，替他找來一位醫生，而病人卻說：「現在，我不要把箭取出來，要等到我查清楚，那射傷我的人是屬於武士階級，還是婆羅門階級，是農民階級，還是賤民階級……？」或者他說：「我要先查清楚，那傷我的人是高，是矮，是黑皮膚或黃皮膚……我要先查清楚，傷我的弓是彈弓還是弩弓……箭桿是蘆桿或是葦桿……箭翎是鷺羽作的，還是鷹羽，孔雀羽……？箭鏃是倒鈞的，鐵的，小牛牙的還是夾竹桃木的……？」鬘童子！那人還沒有把這件事情搞清楚以前，他就會死掉了。和這情形完全一樣的，任何人如果說：「我不要在世尊座下修行，除非他對我解釋，世界是永恆的，非永恆的……聖者死後存在，不存在……？」那麼，在世尊還沒有把這些問題給他解釋明白以前，他早就死掉了……修習梵行，並不靠世界有無邊際的教條，不靠世界永恆不永恆的教條……不論流行的是世界為永恆或非永恆的教條，世間仍然不免有生老病死，憂悲苦惱，而我所要教導人的，就是要在現生中消滅這憂患苦惱……。鬘童子！我為什麼沒有解釋這些問題呢？因為這是無益的，它們和宗教的原則無關，也不能導致厭離、無欲、止息、寂靜、神通、無上智慧，以及解脫涅槃，因為這個原故，所以我沒有解釋。（巴利文《中部》第六十三，轉引自張澄基《佛學今詮》上冊，慧炬出版社一九七三年十月，頁一四〇。）

可以看得出，佛陀的教義不是形上學的玄理，而是一種解脫之道，一種與你、我，或者說與真實的存在息息相關的解脫之道。佛陀之所以不去關心鬘童子尊者提出的諸多形而上的問題，並不是表示他對這些事物不瞭解。事實上，佛陀是以其沉默的智慧，巧妙地讓這些終極性形上學問題保持開放性。他讓他的沉默像一種遠處巨大的背景一般被人所目視著，而不神秘的讓它消失。佛陀認為這些哲學問題，非特人類不可能解決，進一步說，人們實不應該枉費許多時間，精力去研討它們，並且它們對解脫之道並沒有什麼益處。

通過上面的討論，我們已經知道了佛教是徹頭徹尾的關於人的宗教。根據雅斯培的觀點，人永遠無法窮盡自身，其本質不是給定的，而是一個過程，他有意志自由，能夠主宰自己的行動，這使他有能按照自己的願望塑造自己。佛陀的一生便是這麼一個事實，它證明這種生命是可能的，佛教徒的人生也是一個事實，直到今天，在亞洲的許多地方都還可以看到這個事實——這是一個非常偉大與重要的事實。它顯示了人類不確定的本質。一個人不只是他目前偶成的狀態，他是開放的。對他來說，並不存在任何唯一的正確解釋。

作為主體的人在試圖認識自身時，必須把自己對象化成為客體，借助科學方法來加以研究，人盡可以從生物化學家、解剖家、心理家或社會學家的觀點去研究自己，但作為主體的人與對象化的人不是同一的，對象化的人是被限定了的、被貶抑了的人，它不再具有自由，而只是被束縛和被規定的概念，或者可以說它不再具備作為主體的人的本質。因此，人把自己對象化為客體而獲得的對自身的認識，是對於一個已失去本質的非人的概念的認識，而不是對於活生生的人自身的認識。人只要試圖以某種

規定性，以某些範疇來認識自身，他就已把自身作為僵化了的东西了，就已失去了認識它的意義。人永遠也不可能對自己作出任何絕對的規定，認識永遠也無法徹底理解存在之謎。我們不能再像以往哲學家那樣，把人看作是客觀存在物，應當並且必須把人的理解為活生生的存在。

對佛陀及其教義的研究，也不應是這種對象化、客體化的。雅斯培指出：每一個哲學家都是完全屬於自己而不容被含攝於任何一種安排或規則。因此我們只能以熱忱去洞察他們的思想，依此而進行的描述是沒有限制也沒有定論的。重要之處，不在採取一種有利的觀點去縱觀他們的作品，對他們指手劃腳，而是要以崇敬的心體會他們言辭背後的真理。佛陀，作為人類歷史上最偉大的哲學家之一，他是活生生的人。同樣我們要研究佛陀的教義，所關心的不是佛教的歷史知識，而是來自佛陀的極生動的哲學、宗教思想。這位大覺世尊能夠完全擺脫時空中的差異，同我們一起思索那些永恆的事物，並幫助我們歸返自我。可我們又如何能與這位兩千多年以前的大哲學家對話呢？如果僅僅將佛陀的思想視為被認知的客觀實在，即我們採用觀察者的立場，將這一大堆材料作科學的客觀處理，這種立場是不真實的。僅僅依賴觀察的方法，必定理解不到什麼東西。雅斯培寫道：描述者應該參與其描述對象，參與愈多，其描述也必然愈深入。描述不是在尋求一種供理解的普遍客觀知識，而是一種行動，一種追求真理的行動。

佛陀對自身的認識是通過禪定之觀照而實現的。禪定曾使佛陀在菩提樹下開悟，在禪定中，佛陀認識到自己的真如本性與塵世萬象及存在是矛盾的；在禪定中，他「用神聖的、視界清晰的超感官法眼」去觀察。可見，文字雖然便於陳述，抽象的命題雖

然便於思考並形成教義，但佛陀所欲揭示的佛法卻無法負載於此兩之中。

三、佛陀一生的典範

雅斯培說：存在是永遠不會成為客體的東西，是我的思維和行動的源泉，我是在什麼也不被認識的思維過程中涉及這個的源泉；存在是屬於自身，因而屬於自己的超驗的東西。（*Philosophie*, Band 1, Berlin 1956. P.15）

究竟用什麼方法才能說明存在呢？雅斯培稱之為：存在之觀照（*Existenzverhellung*），並強調說：這種觀照，不是認識，而是訴諸存在的可能性。（*Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen* Groningen 1935. P.52～53）所謂存在的觀照是要通過內心的體驗去把握諸如自由與依賴、交往與孤寂、幸福與悲哀、生與滅等等不可能通過一般的理智來確定的多種可能性。雅斯培還強調存在的活動性，以免將「存在之觀照」變成是關於生存的學說，從而把生存當作對象來研究的錯誤。這一方法具體在佛教中的運用便是禪定，佛陀便是通過禪定而發現自己存在的意義的。

現代社會物質財富的極劇增長給人們造成一種錯覺，以為佔有（*Haben*）的東西愈多，人便愈感到滿足，心理達到平衡。這絕不僅僅是在物質方面，如今正處在知識爆炸的時代，人的人腦也被迫去裝那些科學、政治、經濟、文化等方面的知識，仿佛對這些知識的佔有愈多愈感到充實、滿足，進而也把自己的身體與心靈同樣當作物質來佔有它們。這樣，人便把自己的身體、心靈作為客體，作為無生命的東西擁有和研究。由於這種二重分化，作為主體的人在拚命地尋求意義和目標的同時必然是孤立的。物

質財富的增加給人類帶來的結果是焦慮、異化、孤寂、厭煩、恐懼以及無意義。

我們來看偉大的佛陀一生的典範。佛陀出生於釋迦族的國王淨飯王家中，淨飯王和王后摩耶夫人同治迦毗羅衛國。佛陀生長的地方在終年覆雪的喜馬拉雅山群峰之下。他的孩提與青年時期，享盡了貴族階級的榮華富貴。他很早就結了婚並生有一子名曰羅睺羅。當太子喬達摩逐漸意識到存在的基本事實時，他的幸福破滅了。

太子幼小的時候，有一次在春天耕耘祭典時，隨父王到田園看農夫耕田，當他看到一只小鳥在啄食被鋤頭掘出來的小蟲時，感嘆道：可憐！生物都在互相殘殺。後來他又目睹了人的衰老、疾病與死亡，他想到：今日對衆生之悲慘感到恐怖與嫌惡，而這些也將會成為我自己的苦難，因為我也會逐漸老邁，生病以至死亡。人活在這個世界上有兩種追求：一種是沒有認清自己是個不能脫離老、病、死的人，卻同樣拚命地追求它們；一種是悟到這種錯誤，而追求超越老、病、死、脫離人間一切苦惱的境地。於是太子下定了決心，決定出家修行，希望從苦行中求得解脫，以尋求生命更深層的存在意義。

作為現代人所經歷的現代社會的一切，儘管離佛陀時代已是相去甚遠，但我們目前所面臨的生存狀況並沒有比佛陀時代有何進展。在佛陀所處的時代，人體驗到了世界的恐怖以及人對其外部世界之無能為力。正因為看到了自己能力的限度，人類纔意識到自己作為整體的存在，纔去追尋更高的目標。人開始敢於依靠自己站立起來，在自己身上尋找根源，以自己的內心世界抗拒外部世界，借此又超凌於自身與世界之上。雅斯培稱這一時期作軸心時代（Axenzeit）（公元前八〇〇年—二〇〇年），它產

生了我們至今仍在思考的各種基本思想，創立了人類賴以不斷生存的世界宗教。從那時到現在，科學技術不知道進步了多少倍，但科學技術的進步究竟給現代人帶來了什麼？

由於近幾個世紀以來科學技術的成就，人們在觀念中形成了這樣一種迷信式的信念，彷彿科學技術能給人類帶來一切。實際上，今天的科學並沒有，也不可能對人生的意義和目的作出任何有價值的說明，作為個體的人仍然感到焦慮、孤獨、空虛，對於我們的存在，從科學中根本找不出任何真正內在的意義和目的。雅斯培指出：科學中的類似經驗說明，我們可以獲得完全確定的具體知識，卻不可能在科學中找到人們徒勞地期待於當時哲學的東西。凡是在科學中尋求自己生活的基礎，尋求行動指南，尋求存在本身的人，都會大失所望。（Existenzphilosophie, Berlin 1964. P.7）並且人們越來越多地佔有物質，並以之為滿足。每個人都從早忙到晚，很少有空閒時間，而生活並不圓滿。除了追求一些有實際效用的具體目標之外，不再想別的。每日疲於奔命是為了賺更多的錢，掙錢是為了玩樂，存在的意義、人的價值彷彿成了多餘的問題。生命乃由冷酷的物質主義以及世俗的價值所左右。在當今的時代，人的異化已達到了極限，而我們自己彷彿還不太清楚這一點。

佛陀捨棄了對物質和欲望的佔有，毅然出家修行以尋求生存的意義及人的價值，並創立了佛教以拯救六道中的衆生。他通過自己的宗教行持與體驗，告訴我們他那殊勝的教義。偉大的佛陀的一生，可視作尋求人類存在的意義，實踐生命真實過程的光輝典範。

四、對佛陀教義的檢討

雅斯培在其《大哲學家》一書中在論述到佛陀的教義時，列舉了七大點，現依據賴顯邦先生的譯文，略述如下：

A、佛陀的苦觀表達了他對存在的看法：「這是苦的真相（苦諦）：生是苦，老是苦，病是苦，怨憎會是苦，愛別離是苦，求不得是苦。」

「這是苦形成的真相（集諦）：渴求再生、歡愉與色慾，也就是渴求感官的快樂，渴求生存，渴求瞬間即逝的東西。」

「這是斷滅痛苦的真理（滅諦）：滅絕一切渴求慾念、斷念、棄絕、解脫、無求。」

「這是滅絕痛苦的正道（道諦）：即八正道：正見、正思維、正語、正業、正命、正方便（正精進）、正念、正定。」

這種道理不是得自對特殊存在之觀察，而是洞察一切的結果。它所反映的，不是一種厭世思想，而是對一切不圓滿的苦的深刻認識。正因為在對四聖諦的了解中能夠得到解脫，使得這一認識變得愈加清晰了。清朗祥和的佛陀，以常新的各種變化來描述存在的狀態（Zustandes Daseins）：

「一切事物皆在烈火之中。眼處有火，諸色有火……為什麼一切事物皆處於烈火之中呢？緣於情慾之火，緣於怨憎之火；緣於生、老、死、痛、怨、苦受、憂、惱，使它們處於烈火之中。」

而這一切的根源在於，人類和其他所有生物一樣，處於無明之愚癡之中，受其依附之物所迷惑，受原本空幻之物所迷惑，因而墮入永無休止的生滅流轉之中，無法解脫。

因此，要想得到解脫唯一法，即利用真知消除無明。但只憑這兒那兒一些零星的對個別事物的認識，並不能改變這種無明

的狀態。唯有洞察的基本狀態本身，能夠認識到一切的變化並拯救自身。解脫在於能擺脫對事物的執著以及消除所有無益的慾念，使我們能夠洞識整個生存的情況與根源，並能將之廢除。無明、盲目、對有限物之執著，其根源在於執著，完美的知識是解除它的方法。

B、這種痛苦的生存源自無明，而依靠真知來解除它的方法，可以「十二因緣」來加以說明：

「無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死以至痛、怨、苦受、憂、惱。」

這十二因緣對我們來說很有些陌生。它所說的不是宇宙的一般過程，而是痛苦的輪迴規則：病、老與死是悲慘不幸的，而造成這些不幸的原因是什麼？是生。生又是從何而來的呢？來自有……以此類推，推至第一因無明。如果我們把順序顛倒，從根源開始，則是無明產生無意識的構成力量——行（Samskara），因而建構起生命的大廈。這些力量從前生轉入此生，在此生中，首先產生識：識透過五根而體會到具體名色中的一切事物，由此而生觸、受、愛，此乃未來生成轉化之基礎（業）（Karma）引出再一次的生、老、死等。這就是曾提到過的教義：「大覺世尊指示給我們的真理：諸法就是這麼一個因緣鏈。」整個存在是一種受制約的生成變化。

瞭解了十二因緣的生死流轉，可以驅除所有不幸的夢魘。一旦斷除無明，則這個由無明而生起的因緣鏈也就煙消雲散了。

在這一教義中，作為解脫基礎的真實智慧被客觀化的陳述出來。這一認識並不只是關於某一事物的知識，而且還是一種行動，並且是含攝一切的行動。它消除了生命及其一切悲苦。生命

並非自殺所能解消，自殺只是帶來更多的痛苦，帶來另外的生與死。只有透過真正的大智慧，才能停止生死輪迴。

然而，產生一連串憂苦的無明又來自何處呢？

C、這就是接下來所要討論的問題：這個「誰」是什麼？我是誰？自我是什麼？對於這些問題，佛陀的解釋令人驚訝不已，他竟然否定自我的存在。

有關此一方面的教義可以說明如下：自我並不存在。生命是由一些在因緣鏈中相互聯繫的因素構成的，亦即五根（眼、耳、鼻、舌、身）及其認識的對象（色、受、想）；生命還包括潛意識的構成力量——行，這種力量在氣質、傾向、本能與生命持續的組織作用力中，發揮其作用。生命結束時，這些因素也就分解。它們的凝聚與中心並不是自我，而是業在下次輪迴產生時，業又使這些元素產生另一個短暫的組合體。

在另一段經文中，佛陀並沒有否定自我，只不過是指出任何思考都無法洞察真正的自我。「色非自我，受非自我，想非自我，潛意識的構成力量——行非自我，作為認知、純粹理智的識亦非自我（沒有一種固定不變的自我存在）。而受制於變化的東西也不會屬於我的，它不是我，它不是我的自我。」但是上述這些東西之被評為不是自我，是以一種真正自我的標準為基礎的。這種有關自我的問題，其解答是保持開放性的，但是對於尋求此自我的方向，卻提供一種暗示。自我必然與涅槃相合一致的，雖然教義中沒有明確的這麼說。

從禪定諸階段我們可以得到有關自我的三個層次的解釋。在第一層次，自我等於身體（Leib）。在第二層次，自我等於精神體（ein geistiger Leib），這種精神體在禪定中由身體昇華而來，「如同一片草葉由莖長出一般」，這種自我屬於超感覺形式

的領域。在第三層次，乃無形的自我，這一不具形的自我「由自覺所構成」，屬於宇宙之無限領域（Unendlichkeit des Raumethers）。以上每一種層次的自我都明顯地分別屬於一種禪定的階段，對這個階段具有有效性，但不具有它自身的存在性。沒有真實的自我存在。在感官的存在性中，身體就是自我。在禪定的最初階段中，這一超脫身體的，活靈活現的精神自我成為真實的，而前一個自我則化為烏有。但是在較高的階段中，這個精神自我本身又被解消。因此，即使在禪定中，自我並沒有被否定掉，只是被相對的顯示出來。只有近乎涅槃的最高階段中，才能獲得真實的自我。

但是如果教義無法說出或未說出自我是什麼，那麼，是誰得到解脫？誰獲得了拯救？不是我？不是自我？不是單獨個別的人？

D、那麼自我究竟是什麼呢？生命變化之流絕不會是實在的存有者。自我是幻覺，事實上並無自我。無明與悲痛，這些都是幻覺。後期的佛教徒對此有更充分的探討，認為生命變化只是剎那存在之一環，萬物似有，實者只是空無之剎那。沒有任何永恒常住的事物，刻刻皆在流轉，無固定不變之處所。視自己為自我，這種自我只是一種短暫、常變之幻覺而已。

生命變化之流與自我的幻覺，並無任何他物的基礎。但是兩者皆可以超越，提昇到一種完全不同的境界之中，在此境界中，所有生命變化與自我幻覺中的思想形式，都喪失其有效性。在此，既無「有」、亦無「無」。只有覺悟的洞識以及進入涅槃，才能獲致此種境界。

E、覺悟（Erkenntnis）是指在禪定的最高階段所獲得的一種清晰洞識。但是它同時也是一般意識狀態中的洞識，能夠改

變我們對存在以及自我的整個看法。

這一洞識透視了輪迴的世界(Samsara)，觀照了自人世至天堂、地獄的各層世界以及轉世的各種方式，也領悟了痛苦的原因與過程，領悟了在教義中用理論性命題所無法充分表達的一切。

F、涅槃(Nirvana)·這一洞識可以使人進入涅槃，獲得終極的解脫。但佛陀是如何談論涅槃的呢？

他所說的，畢竟只論及幻覺意識之領域。當他一提到涅槃，則涅槃即成為「有」或「無」。

因此，他對涅槃的談論，必須設定一種特殊的性質：它所表達的，對我們客觀領域的見解來說，可能顯得空洞，但是以此方式所表達之事物是極重要的。但這又是為什麼呢？

如我們所知，生命變化的幻覺與自我的幻覺，並無幻覺之外的基礎，沒有辦法找到一種證據或領域做為立足之地。但是可以超越，提升到一種境界，在此境界中，沒有幻覺，只有我們在存中所實踐的思考。

我們如果希望理解佛陀所言涅槃之意義，必須記住這些輕視邏輯而充滿矛盾的言論，以下是一些例子：

「在涅槃勝境中，無地、水、火、風四大和合的假象；它不是無限空間的領域，亦非無限意識的領域，不是空的領域，不是既非意識又或非無意識的領域……它不以任何東西為基礎，沒有發展，亦非固定，這是苦的末日。」

有一處所，我稱它非來，非去，非住、非求、非生，它不以任何東西為基礎，亦非固定，這是苦的末日。……非住亦非動，非動亦非靜，靜非欲，非欲亦非來、去……亦非死、生……非現世非來世，亦非兩者之間，……這是苦的末日。」

在此，不可避免的形上學思想形式開始了。涅槃被認為不具

有二元性，非有非空(如同《奧義書》中之思想)。在現世中，用現世的方法，是無法認識它的，因此它不是一種探究的對象，而是一種終極的，最強烈的確實性之事物。「存在某種尚未開展的東西，它不生成變化、不被製造、不被構成。如果不是這樣，則不可能會發現一種方式。」(如巴門尼德所言)但是由於語言的本性使然，對此確實性的陳述，必然會漏失它的特質。

因此，在此處，詢問終止了，如果有人要繼續追問，他會得到如下的回答：「你一直不曉得如何保持詢問的界限。因為在涅槃中，可怕的迷惘找到了堅實的基石；涅槃是追問的終極目標，是它的終結。」那些未能獲得涅槃的人，唯有靜靜地聽天由命。「一個已經獲得安息的人，沒有任何標準可以用來測度他；沒有文字可以用來談論他。思想可能領悟的東西都已經被解消；同樣地，每一種談論的方式也被解消了。」

G、不是形上學，是一種解脫之道。這一題目我們在上面已經講過，在此不再作重複討論了。

我們之所以連篇累牘地引用雅斯培在《大哲學家》中解釋佛陀教義的大段文字，是因為雅斯培在這裏用他自己的認識對佛陀的教義作了闡釋。現在我們所關心的並不是一堆關於佛陀及佛教的歷史知識，而是來自偉大的佛陀的活生生的哲學思考，即從他身上我們可以發現所蘊涵著的深刻的現代價值，以引導我們重返自身，轉化成自我生活的力量。透過雅斯培對佛陀的教義的檢討，我們可以看得出：佛陀的教義應當被看作是揭示人的存在的活動，其任務是要描述人的存在意義與價值。這正是雅斯培在這裏盡力講解佛陀教義的原因所在。

五、存在與自由、超越

自由、超越均是雅斯培極為重視的概念，我們來看他對自由的解釋：

在存在本身之外沒有自由。在對象世界中沒有自由可以棲身的地方或縫隙。（*Philosophie*, 1956 Berlin. 卷一 P. 191）

雅斯培強調，認識乃通往自由之路，因為認識能揭示行動的各種可能性。沒有知識便沒有自由，但在知識中我還不是自由的。認識在行動的各種可能性之間發現了任意。沒有任意便沒有自由，而人的活動又是受人所自由選擇的行為准則引導的。雅斯培還將自由跟被研究的對象對立起來：

或者人是研究對象，或者人是自由。（*Der Philosophische Glaube*, München 1955. P. 50）

由此我們可以看出，在雅斯培那邊，存在與自由是同一的，存在就是自由，而這需要通過認識等一系列的過程來實現。

佛陀是怎樣通過自己獨特的認識活動而獲得自由的呢？

佛傳的傳說中曾提到，聖者阿私陀在看到初生的喬達摩時，曾預言這位新生兒將來會成為轉輪王，若不是成為一位有力的統治者，便是成為一位覺者。但對於佛陀來說，征服並治理這個世界的意志，並非人類充分、至高的意志。至高的意志是表現在一個人征服自己，擺脫自己與俗世事務的束縛。「征服自我的自大，實在是無上的喜樂。」由於如此完滿的自我征服，使一切努力的外在形跡都消失了。佛陀完全擺脫束縛的精神生活，使他顯示出崇高、寧靜、以及無限溫和的態度。佛陀的基本經驗，不是歷史性自我的經驗，而是在滅除自我中對真理的體驗。因此，他是不可被認識的：佛陀，他遊於無限之境，了無痕跡，你如何能

夠認識他呢？

雅斯培既強調自由不是個人的任意，是超越的必然性，同時指出，這種必然性是獨特的，它不是普遍的，而是帶有深刻的個人性質，以致對每個個人來說，它都是它的而且僅僅是他本人的必然性，佛陀透過禪定等一系列宗教體驗從而獲得這一超越的必然性，又以自己獨特的教法教與他的弟子，使每一不同的個體，得到僅僅是他本人的必然性這一自由。誠如禪宗大師的一句話所道破：如人飲水，冷暖自知。這同時也道出了雅斯培多年來一直從事哲學研究的初衷：他的存在哲學並非是要建立一個標新立異的體系，而是要告訴人們，真正的哲學思索必須源自一個人的個別存在，從而幫助他人去了解其真正的存在。

本文從四個方面對雅斯培的佛教觀及其存在哲學的方法論，在佛教研究中的應用作了簡單的介紹，從中我們可以得到作為存在哲學大師的雅斯培，對佛教的認識以及許多極富啟發性的哲學主張，這些哲學主張，就是對我們今天的佛教研究也是有很大的幫助的。但我們千萬不要忘記，雅斯培乃存在哲學大師，他的《大哲學家》中的「佛陀傳」，也只是他對自己的存在哲學的注腳而已，正如大慧普覺禪師的一句話：曾見郭象注莊子，識者云：卻是莊子注郭象。雅斯培也在他的一篇論文中提示道：他的《尼采》一書可作為對存在哲學產生的思想背景的初步探索。最後讓我們引用雅斯培「佛陀傳」的最後一節，「佛陀與佛教對我們有何意義」中的一段話來作為本文的結束語：

雖然佛教對我們來說遙遠而陌生，但是不可忘記，我們都是人，都面對相同的人類存在之問題。佛陀與佛教已經發現有關於這個問題的偉大的解答，並且付諸實踐。我們應做的，是去認識並且儘可能理解它。（完）（下轉第11頁）

「應用佛學」與新國民新道德的造就

梁啟超佛教思想論

李向平

梁啟超是中國近代歷史上著名的思想家和政治活動家。在他的思想和信念之中，佛教思想留下了深刻的痕跡。梁啟超也自稱為「夙尊佛法之人」，「不能深造，顧亦好焉」。為此，可以這樣認為，論及中國近代佛教發展史或近代佛教復興思潮，不得不談到梁啟超的佛教思想。正是梁啟超的某些佛教思想，才使傳統中國佛教具有了近代化的色彩。

一、佛教有益於群治

梁啟超深受其業師康有為的影響，認為救國救民，當以宗教革命為第一事。戊戌變法失敗後，他為譚嗣同作有《仁學序》和《譚嗣同傳》，莊重地為世人指出，譚嗣同激昂慷慨的救國言行就是佛學精神的現實運用，稱之為「應用佛學」。吾輩如欲步趨譚嗣同，殆捨佛教莫由。

一八九八年十月，梁啟超逃亡日本。憂國憫時之餘，他越發

清醒的認識到，變法維新運動之所以失敗，就是因為近代中國國民德不新，民力不鼓，從而作有《新民說》一文，欲以探求中國國民墮落之根源，使國民知曉受病所在、尋求一條救世救民的新途徑。梁啟超於是反復強調：「凡一國之強弱廢興，全繫於國民之智識與能力；而智識能力之進退增減，全繫乎國民之思想；思想之高下通塞，全繫乎國民之所習慣與所信仰」^①。在梁啟超的眼裏，行為習慣與道德信仰成為了決定國家政治成敗與否的終極精神因素。

正是在這樣的政治、文化背景之下，梁啟超迅速地把素來尊從、喜好的佛教提高到一個新的時代高度，賦予了全新的價值意義。他以為中國將因有信仰而獲得進步，而佛教之振興和應用正可以重建中國信仰。為此，梁啟超在一九〇二年寫作了《宗教家與哲學家之長短得失》、《論佛教與群治之關係》兩篇著名論文，說明佛教是有益於中國社會、政治進步的宗教，並可以作為

中國人的新型文化信仰。這樣，梁啟超在繼康有爲、譚嗣同佛教救世的思想應用之後，再次把佛教推至了當時中國政治、文化的前台。

梁啟超以比較理性的目光，看到了宗教與哲學相互比較各自的長短優劣，尤其是肯定了宗教家可以成就轟轟大業方面的巨大精神力量，如譚嗣同的從容就義，就是「視軀殼爲犧牲者，宗教思想爲之也」的精神成果。這正是因爲「歷史上英雄豪傑，能成大業轟轟一世者，大率有宗教思想之人多，而有哲學思想之人少」^②。

那麼，宗教思想何以宜於治事，而一般哲學思想又爲何不宜呢？梁啟超分別以下面五個方面予以了論述。

其一、無宗教思想則無統一。當時中國未達文明極點，人人均無自治力，其能統一民志者，莫善於宗教。

其二、無宗教思想則無希望。人們的靈魂與事業，皆因宗教而得此希望，無論何種挫折也不至沮喪。

其三、無宗教思想則無解脫。人要成就一番大事業，必須擺脫一切外在的束縛，無望無礙，自在游行。宗教者則能使你視己身非我有而蔑視此在世間，導人以解脫。

其四、無宗教思想則無忌憚。我佛業報之說，於因果之間其應如響，其印若符，任何學理難以破之。因此，爲人不敢放恣暴棄，造惡於今日而收惡果於明日。

其五、無宗教無魄力。故佛之說教也，曰大雄、曰大無畏、曰奮迅、曰勇猛、曰威力。有真正的宗教思想者，未有不震動、奮厲而雄強剛猛者也。

至於哲學，則是思慮計算極精極細，對目前利害剖析毫厘。往往在千鈞之機，閣以一沙。如此，則天下之業一事難成。所

以，一國之中不可無信仰宗教之人。宗教家言，可以立身，可以治事。而在世界諸大宗教之中，梁啟超受康有爲、譚嗣同佛教救世思想的影響，乃是情有獨鍾於佛教。他指出，「若夫以宗教學言，則橫盡虛空，豎盡來劫，取一切衆生而盡度之者，佛其至矣，佛其至矣」^③。這也就是說，惟佛教思想方才具有統一民志、予人希望、導人解脫、約束行爲及雄強奮迅的精神功能。

此類思想，梁啟超在《論佛教與群治之關係》一文中進行了充分的展開。梁嚴肅指出：

「吾祖國前途有一大問題：曰中國群治。當以無信仰而獲進乎？抑當以有信仰而獲進乎？是也，信仰必根於宗教。……則所信仰者，當屬於何宗教乎？……吾師友多治佛學，吾請言佛學。」

孔教者爲教育之教，非宗教之教，主於實行而不主於信仰。景教者（即天主教）爲歐美所信仰而致於富強，但與我華夏民族感情思想枘鑿已久。所以，以往昔無堅定信仰之國家，欲求一新文化信仰，惟有選擇佛教。對於「中國人現在最大的病根，就是沒有信仰」^④的現象，梁啟超便努力以佛教來加以改正，以爲中國當以信仰佛教而獲得進步。這樣，他找到了群治（社會政治）與佛教信仰兩者之間的本質聯系。

正因如此，梁啟超對於傳統中國佛教，具有了富有時代特徵的新理解。在他看來，佛教的最大綱領是悲智雙修，恒以轉迷成悟爲一大事。佛教信仰因此是智信而非迷信，必以教徒、信衆的智慧爲根本。佛教又主張「有一衆生不成佛者，我誓不成佛」，從而使捨己救人之大業，只有佛教足以當之。其兼善而非獨善的作用，就可以改變天下。同時，佛教也不是宋儒所誹謗的厭世寂

天，而是積極入世，當下地獄而救人於苦海之中，也不對生前的暫時苦樂而貪戀執著。總之，佛教在於使人人與佛平等，以爲一切衆生皆有佛性；其信仰也依賴自力而非他力，以因果之義貫徹於三乘三藏，實天地之間最完美、高尚、博深、切明的學說和信仰^⑤。

一方面，梁啓超想重新建樹佛教在人間的美好善真形象，要使中國人相信，佛教並非六親不認，清寂默滅，恰恰相反，佛教具有崇高的入世救世精神。它有無限而平等的信仰智慧，給人無畏剛強的犧牲意志。另一方面，梁啓超也在以時代精神重新闡釋佛家教義，弘揚佛教信仰，並爲了現實人生鬥爭之需要，將佛教理解爲改造社會，刷新人生的精神基礎。

戊戌變法的失敗，已不可能使梁啓超視佛教爲進行現實鬥爭的直接工具。依梁啓超提倡「新民說」，以振興國民道德、信仰爲救國救民的思想設計，他所解釋、肯定的佛教思想，自然也成爲了他「新民說」諸思想中的主要部份，同時也極大豐富了他的「新民說」諸思想。

用「新民」的方法，完成變法維新的未竟之業，是梁啓超的發明，明確提出佛教有益於群治，也同樣是他的創造。而與群治緊密關係的佛教，其內涵和價值無疑是更具有近代中國佛教的時代特徵，諸如兼濟衆生、入世普度、平等主義、相信自力、捨己救人，均是傳統佛教在近代中國所重新被挖掘，被強化的時代精神了。鑒此，梁啓超才會認爲「此佛學所以切於人事，徵於實用也」，才是他梁啓超信仰佛教的基本條件。

二、以三界惟心之理，除心中之奴隸

梁啓超在《新民說·論自由》中指出：「若有欲求真自由

者，其必自除心中奴隸始」。按梁啓超對於佛家學說的推崇，這已除心中奴隸者也當是無大喜大苦、無大樂大憂的豪傑英雄，而心奴之清除，又應採用佛家的思想和信仰。

梁啓超從佛家思想出發，認爲那種「知有物而不知有我，謂之我爲物後」的精神現象，即可曰之爲「心中奴隸」。如蠅見紙窗而競鑽，貓捕樹影而跳擲，犬聞風聲而狂吠，將「自我」束縛在四周環境之中，不得超脫於其上；同時，又不明白這束縛自我的環境皆爲虛無幻有，猶紙窗、樹影和風聲，從而忘掉了自我本心的主宰作用。

這裏所說的「我」，不同常人所言之「自我」，而是指佛教常說的「三界惟心」之「心」。因爲是「三界惟心」，天下便但有心境，不有客觀物境，所謂「境界心造也，一切物境皆虛幻，惟心所造之境爲真實」。比如，植物的顏色或黃或綠，其色彩之別不在物而在心。同一桃花，自在者心中是清淨，「桃花流去杳然去，別有天地非人間」；而在情愛者眼中卻是眷戀，「人面不知何處去，桃花依舊笑春風」。可見，山川河流，春秋風月，萬古不變且無地不同，但有人於此，則有百類心境顯現，千人於此，則有千類心境顯現，「故曰惟心所造之境爲真實」。樂之憂之，驚之喜之，全在吾心。那麼，不受物役，不爲外境所限，無大慢，無大喜，無大懊，也全在吾心。梁啓超說：「苟知此義，則人人皆可以爲豪傑」^⑥。

這是梁啓超在以佛教的惟心、無我之說，破除世俗的我執法執觀念。因爲有法執，才可能會我執，將人的本心真相局限於外境物相。又因我執而有我見、我愛，從而缺乏責任心、勇敢心，不能自主，不能剛強，聞鄰楊呻吟而不動心，視同胞國民之靡爛而不加憐。所以，真正地破除心中奴隸，更重要的是精神上的

「無我」。「佛說法五十年，其法語以我國文字書寫解釋，今存大藏中者，垂八千卷，一言以蔽之，曰：『無我』^⑦」。這正是梁啟超感到可用佛教思想來拯救人心的關鍵所在，梁以為，佛教並不只是在倫理學的意義上來講求「無我」，而且還把它升華到哲學世界觀的高度，建設於極穩實極縝密的認識論之上，所以要比古往今來的許多救世治心的學說高明深刻。

這便是佛教的「五蘊皆空說」。蘊者，積聚之意；五蘊，即色、受、想、行、識五蘊。此所謂蘊者，專就意識活動過程上的類聚而言。它把前四蘊（色受想行），皆理解為認識的對象，是識蘊的變現。識蘊又指認識的主體，又叫「心」，或叫「意」。它除了別意識總相，又能整理一個個觀念，使其連續集起。當識蘊生時，其他四蘊才由此變現。為使世人更能明白這一佛理，梁還舉出如下例子：如印刷然，色蘊為字模，受想行則排字之次第經過，逐段遞進，識蘊則紙上之印刷成品，機器一動，全文齊現。

這無非是要人明白，「認識之成立，必由主客觀相對待，無主觀則客觀不能獨存。外而山河大地，內而五官百骸，苟非吾人認識之，曷由知其存在？既已入吾識域而知其存在，則知其決不能離吾識而獨立，故佛家之謂此為識所變」^⑧。據此，自我、我慢、我愛，其根子都是「我見」之變現。然而，「我」都不存在，皆為心理、認識過程上的幻覺，那麼，「我見」又有何根據而存在呢？整個世界除了「識蘊」之外，無「我」實體，即使「識」本身也不過是一種心理狀態而已。所以，人生、宇宙，也只是事情和事情的交互，狀態和狀態的銜接，隨生隨住隨變隨滅，此使是五蘊皆空的道理，便是無我的精神境界。具備這一信念，世俗的自我觀念便由此而破除，心中奴隸也喪失了它的存

身之處。

於是，梁啟超在此佛教思想中，發覺到一種他可以視之為「新民說」價值基礎的精神——即佛說的「羯磨」或「業力」。

佛說一切萬象，悉皆無常，剎那生滅，去而不留，獨於其中，有一物焉，因果相續，一能生他，他復生一，前波後波，相續不斷，而此一物，名曰羯磨^⑨。「是故，今日我輩一舉一動，一言一話，一感一想，而其影像直刻入此羯磨總體之中，永不消失，將來我身及我同類，受其影響而食其報。此佛說之大概也」^⑩。

雖然是諸行無常、諸法無我，一切都在剎那生滅的流轉過程中，思想言行，名利業績，皆為變幻無常，無可留戀也無可珍貴，但佛教所言絕非虛無主義或厭世主義，其間大有獨立剛強之大雄。這就是梁啟超說的：「佛說之羯磨，進化論之遺傳性，吾皆欲之曰精神」。因此，現世一切雖乍起即滅，若無所留，但其精神則可以常住不滅，因果相續，並成為我一身及我同類將來生活的基礎。「將來經無量劫緣以為輪迴，乃至入無餘涅槃」的，即是人的精神。這樣，死有何懼？心中奴隸何以不能清除？這也就是「全世界過去之聖哲，皆有其不死者存」^⑪的奧秘所在。正是從這個角度，梁氏才認為「捨己救人之大業，惟佛教足以當之矣」。這正是近代中國人亟需的大無畏精神，佛教可以提供。

不僅如此，梁啟超還用佛教有關羯磨的思想來理解社會歷史，突出了「業力」的超時空作用。梁認為，「一切眾生皆隨業轉」。各人所造之業，並不因物質的身體死亡而消滅。人死之後，「業」的力量會自動驅使自己換一個別的方向或形式，重新形成一個生命。這就是說，各個人按照自己的意志力（業）不斷

地活動，活動的結果以形成自己的性格；這性格又成爲他（她）將來活動的根柢，支配其今後的命運。由此可以看出，「業」是永遠不滅的。此即佛教的「業力不滅」的原則。

根據這個原則，「則全世界者，全世界人類心理所造成；一社會者，一社會人之心理所造成；個人者，又個人之心理所造成也」^⑪。社會之進化，即人類「業力」之進化；社會之改革，也即是「業力」的方向或形式發生的轉變。這對於當時的政治改革家來說，苦於殘酷的現實政治環境，他們找不到可以完成政治改革的外在現實力量，只好依賴於自己所造的一種精神境界或信念動力。「業力不滅」原則，正好與梁的思想努力相互吻合。

至於「業力不滅」原則與救國救心的內在關係，梁是這樣認識的。他說道：「衆生所造之惡業，有一部分屬於普通者，一部分屬於特別者。其屬於普通之部分，則遞相薰積相結，而爲此器世間；其特別之部份，則各有各之靈魂，自作而自受之」^⑫。這就把「業」分爲普通之業與特殊之業兩種，前者形成宇宙，後者構成衆生有情世界，而溝通兩者關係的，也就是這「業力」。所以，中國人如欲救己（有情世間），必須救世界（器世間）；欲救世界，必先拯救那久受世俗纏縛的「心」，故爾「一當急造切實之善因，二當急造宏大的善因」。實際上，這也是要求人們按照自己的「業力」而積極活動，以期支配自己今後的命運乃至國家的前途。

誠然，個人意志力所驅使的活動，又分別有「業業相引」與「自業自得」的區別。「業業相引」即一種活動能引起另一種活動，並能使之發生變化；「自業自得」即一次活動，指形成自己性格的一部份，然後由其去支配今後的命運。於是，「業」又有「自分別業」與「同分共業」兩種。個人的活動，本人浸得最

深，大部份遺傳到他的今生或他的子孫，是謂之「自分別業」；還有一部分，便像細霧一樣，霏灑在他所屬的社會乃至全宇宙，永不磨滅，是謂之「同分共業」，如我的所說的「中國國民性」^⑬。

這就是說，人生與社會的支配力，即爲佛教的「業力」，並因它永恒不滅的特性，不可消抵，只能改變。只有先改變國民性，改變「自分別業」「同分共業」的承繼內容，才有可能接着去改造社會。梁啟超就不像康有爲、譚嗣同那樣，直接以救世菩薩自任自信，而是冷靜、理性地在尋找佛教與群治的精神性聯繫，然而在惟心、無我、消除心奴方面下手，使中國人相信新民之造就就在於佛教精神的弘揚。同時，梁也試圖予佛家「業力不滅」原則以一種新的闡釋，爲中國人在處處動搖、時時朽壞的社會中另立一個心靈主宰，從而作爲一代「新民」、新的中國國民性的道德信念。他鼓吹佛教，宣佈佛學的目的也大都在於此。

三、佛教近代化的哲學思考

作爲一個啓蒙思想家，梁的時代使命已非救世菩薩的慈悲妙相，而是一個孜孜不倦的佈道者，從而也比康有爲、譚嗣同具有更多的理性自覺。梁已不僅僅採用佛教來作爲觀察世界的方法論（如康有爲），也不是隨便說說西學源自於佛學（如譚嗣同）。

梁啟超認爲，佛教是悲智雙修，使人求取眞知獲得眞信的，乃智信而非迷信，所以，「佛說則學界之究竟義也」。他因此而視西方康德哲學與佛教思想如出一轍，並撰寫《近世第一大哲康德之學說》的長文，以康德哲學抬舉佛教思想，同時又以佛教思想來傳播康德思想。在梁氏的眼中，康德哲學極似佛學唯識之義。康德哲學強調，在斷言理性能否具有某種知識能力之前，首

先應對這種認識能力本身進行考查；佛家唯識宗學說也主張「窮一切理，必先以本識為根柢」，講究見分相分、自證心與證自證心，以說明認識過程的主客體及認識能力的形成^④。

康德哲學是嚴格的現象論^⑤。它為明確智慧的作用，首先將認識對象區分為現象與本相，並認為人們的認識僅是感官現象，不能進入對象的本相。用唯識家的話來說，即「現象者，與吾六根相接而呈現於吾前者。舉凡吾所觸所受之色聲香味皆是也」；至於「本相者，吾所解所受之外，彼物別有其固有之性質存。故吾所知僅為現象」^⑥。也如康德哲學，指出認識僅能涉及事物的現象。同時，康德哲學的本體是理念或理想，是經驗的極限，在知識的彼岸；而在唯識宗，它的本體是轉識成智過程完成後的真如，在五蘊之外，是認識的最高境界。因此，佛家唯識學也如康德哲學，可說是知識論的現象學。這就極大地提高了佛教思想在近代世界哲學中的地位。

佛學中有「真如」，猶康德哲學中有「真我」。梁認為，「真如」即「真我」，有自由性本體者也。佛學中以「無明」，亦即康德的「現象之我」，乃為無自由性者，為不可避之理所束縛。康德說如欲追求自由，「非可徒以軀殼之現象論，而當以本性之道德論」。梁氏認為，這是與佛教「以真如熏無明，故轉識成智」的思想相得益彰的。「真我」的道德性質、不生不滅，儼然出於現象之上，立乎其外，這也同於「真如」，無量永恒，轉識成智，超然於「無明」之外之上。人生的精神努力，便當是向着「真我」、「真如」的無止境地接近和自證。

於是，梁啟超在指出佛家唯識學與康德哲學的相似的同時，也為人們指出了每一個人都有無明現象界和真如（真我）本體界。所以，人們應努力接受佛家思想的訓練，將一切現行外在世

界視為觀念作為或虛幻盲目的東西，培育心靈之中純淨無染的「種子」，從而顯現出自己的真如本性，臻至真我超越精神境界。這樣，「無明」就被克服，人獲覺悟而自救。梁氏則為當時的中國人指出了一條依知識、精神意志而獲自我救贖的道路。佛家唯識學之通於康德哲學，便是梁氏對於這條精神自救道路的旁證：能否獲得拯救，不是別的什麼，關鍵在於自己對於外在現行世界的真理性認識。

顯然，在近代中國，梁啟超可說是深刻意識到佛教思想中具有豐富認識論價值的第一個思想家。他之所以要在振奮國民精神方面提倡佛教的「無我」論，就是因為他覺得佛教關於「無我」的思想，「實建設於極隱實、極緻密的認識論之上」^⑦。所以，梁氏對於佛教的信奉，絕不同於一般信徒的盲目起信，而是有着深厚的哲學理性作為其「智信」基礎的。也正因這個道理，梁啟超所大力張佈的佛教思想，是以宗教而兼有哲學之長的近代中國佛學。他深刻指出：

沉釋迦之為教，與一般所謂宗教不同。一般宗教，大率建設於迷信的基礎之上。佛教不然，要「解信」、要「悟信」（因解得信因悟得信）。……一切都經過科學的嚴密考察、分析、批評，然後確定治病方針。不僅如此，他要把這種學識傳給病人，令他們會病前預防，病中對治，病後療養，把自己本身力量培養發展用來划除自己病根。就這一點論，釋迦很有點像康德，一面提倡實踐哲學，一面提倡批判哲學。所以也可以名佛教為「哲學的宗教」^⑧。

經過梁啟超充滿熱情和誠懇信賴的介紹、闡發，佛教在很大程度上被抹去了那神秘冷寂的宗教氣息，甚至迷信的內容也在清

除之中。同時，佛陀釋迦也被視為是哲學家式的宗教家。因此，人之渴望得救，依靠的是人人可以領會、把握的哲學智慧。這與往昔的傳統佛教相比較，它更富有時代感，更易被當時先進之中國人所理解接納，也易被中國百姓所信仰所寄托。

「佛教是理智的宗教，在科學上有他的立場。……佛所謂智慧者，謂對於一切『世相』能為正當的價值判斷。根據這種判斷更進求向上的理想。……一面觀察世相，深通因緣和合無常無我之理，不受世俗雜念之所纏繞；一面確認理想家有高純妙樂之一境，向上尋求。佛家所用各種『觀』，全是從這方面著力」^⑮。這就不僅僅是「心解脫」，更重要的是「慧解脫」了。不單是宗教上的皈依與情感上的虔誠，而是知識判斷的修養與刻苦。

此謂「哲學的宗教」或「兼有哲學之長」的宗教。只要是信奉了它，了悟其般若正見，那麼，你就會感到所有的苦難和束縛，皆不來自外在世界，而源自內心。能否得救獲得大自在，全仗自己的智慧悟性。佛教不是別的，也就是採用一巧妙深刻的分析方法，去解剖宇宙及人生成立的要素及其活動方式，因以求得最大之自由解放而達人生的最高目的。

基於這種思想，梁啟超才認為，「佛教徹頭徹尾在令人得『正解』得『般若』以超度自己」^⑯，才會最推崇佛家唯識學，認為它相當於西歐哲學認識論之一部分，類似於康德哲學。而作為佛教一切原理所從出、七千卷大藏經皆為其注腳的十二因緣，在梁氏的思想裏，卻是以「識」與「名色」作為關鍵內容的認識過程。從無明到老死，梁啟超認為在其間起主導作用的，就是相當於人的認識活動的「識」。業力不滅、真如無明互熏，都是以「識」作為中樞的。所以，這是從認識論出發的因緣觀。宇宙萬有，皆藉此認識論的結合而得以存在，即佛經上說的「因緣所生

法」。

在很大程度上，梁啟超是按照自己的意願，把佛教哲學化了。雖然他作的僅是哲學的啟蒙和宣傳，沒有真正地去論證佛教哲學化的具體過程，但他強調佛教的認識論價值，認定佛教從哲學方面看最為近於科學，最為合理，一方面是為近代中國人指出了一種對於行為責任扣得最緊，鼓舞人向上心又最省力的最上法門，同時也拓展了中國佛教近代化的哲學歷程。梁氏也極力主張：

「今為而欲昌明佛法者，其第一步當自歷史的研究始」；「七千卷之大藏，非大加一番整理，不能發其光明。而整理之功，非用近世科學方法不可」^⑰。

正因如此，梁才在佛學研究上貢獻頗大。他所著《漢明求法說辨偽》、《四十二章經辨偽》、《牟子理惑論辨偽》、《佛教與西域》、《佛教教理在中國之發展》及《大乘起信論考證序》等學術論文，對於佛教典籍、佛教歷史在中國的影響提出了不少精辟見解，直至今天也仍有重大學術價值。所以梁氏又是中國近代佛學研究的開拓者。

雖然，梁啟超希望以佛教之無畏雄強的精神，培養出一代如華盛頓、林肯、克倫威爾、瑪志尼、西鄉隆盛、康有為、譚嗣同等成就大業轟轟一世者的新國民，作出了最後的努力，但是，他有關的佛學思想卻留給後人以頗有裨益的啟迪。因為，中國佛教的近代化過程還必須繼續開拓、深化。

（完）

（下轉第30頁）

阿陀那識解惑

單培根

說七識，是最先從六識中分出別立一識。為什麼要分出別立一識呢？是爲了要說明生死輪迴之相，建立生死輪迴之理。解深密經說：

吾當爲汝說心意識秘密之義。廣慧當知，於六趣生死彼彼有情，墮彼彼有情象中，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，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。

第八識，或以名第七識，這又是爲什麼呢？真諦以阿陀那識爲第七識，以阿黎耶識爲第八識（阿黎耶即阿賴耶之異譯），是爲二識。解深密經以阿陀那識亦名阿賴耶識，是爲一識。是二是一，兩說不同，這又是爲什麼呢？種種矛盾，種種疑問，循着這許多蛛絲馬跡，我思考思考，可以得出唯識學是經過怎樣而發展。

解深密經是唯識學的根本經，真諦所傳唯識是舊說，玄奘所傳是新說。有情有六識，是明顯的，是人所共知的。解深密經

這是說新生命的組織力是心識。有情是五蘊和合體，肉身和心神共爲生命。然不能單以肉身爲生命，因爲不復有心的四蘊只剩下色蘊的身體，是已無生命的屍體。在活着的生命中，是以心識爲主的，心識是一有情生命的組織者。然而在自生至死一生命的延續中，六識也有時不起，如熟睡無夢時、昏迷時。這時既仍有生命，不可能沒有識，這就須在六識之外尋找一個無間相續不斷的心識，才可以說明。而既然有一個無間不斷相續現起的心識

作為維持生命的主要組織力，也就可以此說明三世輪迴了。他是無間不斷相續現起的，那麼，在一老衰的生命不能維持下去走向死亡的時候，他必然更組織一新生命。解深密經所說，即是描寫這一心識組織新生命的情況。這作為一切種子的心識，取他什麼名稱呢？解深密經說：

廣慧，此識亦名阿陀那識。何以故？由此識於身隨逐執持故。亦名阿賴耶識。何以故？由此識於身攝受藏隱同安危義故。亦名為心。何以故？由此識色聲香味觸等積集滋長故。

此識取得了新生命組織，執受之後，即隨逐於此身，執持不捨，維持下去，故取其名為阿陀那識。而且，此識即以其組織之身作為他自己所有的舍宅，居住在此身中，儼然為此身之主人翁，與此身共同安危。即以此故，又名之為阿賴耶識。雖此識藏隱於身中，然並不封鎖，而是廣開五根為門戶，與外界交通，進行吸收積蓄滋養的活動，故又以心名之。

解深密經所說的阿陀那識，應當是七八兩識未分時統一的名稱。七八兩識無始以來一向沒有分離而單獨存在過。與其餘六識，則或時合，或時不合。成唯識論說：「是故八識，一切有情心與末那二恒俱轉。若起第六，則三俱轉。餘隨緣合，起一至五，則四俱轉，乃至八俱。是謂畧說識俱轉義。」而解深密經說：

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。

這不是阿陀那識包括七八兩識的明證嗎？他執取生命，執持生命，執以為我，所以名之為阿陀那識。也正因為此，阿陀那識是有俱生我執的。今提出此以之作為生命的主人翁，那不是要令人聽了後，更起分別加益執為我嗎？佛之說教，是要令人破我執以出生死的。故解深密經在提出阿陀那識作為說明心意識秘密之後，為了解除聽聞者的誤會，隨即發警告以預防，作偈說：

阿陀那識甚深細 一切種子如暴流
我於凡愚不開演 恐彼分別執為我

阿陀那識如暴流水，剎那無常，前後非一。這是一個甚深甚細的問題，千萬不要用凡夫愚俗粗淺的看法，謬執以為是常一的真心，加深你的我執。

真諦所傳，以阿陀那識為第七識，阿黎耶識為第八識。此當是初以阿陀那識一分為二之古義。為什麼執持生命識之外，又要分出別立一執我識呢？原來於六識之外，建立一執持生命之阿陀那識，可以解釋生命流轉五趣輪迴的道理。但是，要講到出離生死，佛說生死之根本由於無明執我。這無明執我之識，與受持果報之識，不應是一。受持果報之識，是業報異熟識，必須是無覆無記的。而無明執我之識，則是染污的。雖二者從來不相離，應分之為二，以利說明。最初據解深密經所說的阿陀那識分之為二。以阿陀那是執義，即以此名執我識，於身隨逐執持亦可說是即蘊執我。而以於身攝受藏隱同安危之阿賴耶，名受持果報之異熟識。這樣是理所當然的。真諦之以第七名阿陀那識，第八名阿黎耶識，正是演述此古義。後來第七識別取末那為名，於是以阿陀那之名還歸第八識，作為異熟識之亦名，異熟識通用之名已取阿

賴耶了。阿賴耶是藏義，原來解深密經中之阿賴耶，取其於身攝受藏隱同安危義，今執我識既已分出別立爲一識，剩下的是我愛執藏了。異熟識是由於我愛執藏而有，阿賴耶之藏，正好取用其我愛執藏義，於是阿賴耶提昇作爲此識的主名。然阿賴耶識不能不自有其自相，自有其業用，於是有能藏所藏之義，對諸法而攝藏種子，由種子而生起一切法。一切種子識確定以阿賴耶識爲正名了。

執我識爲什麼決定命名爲末那呢？末那譯爲意。十八界中，六識外有意，是六根之一。六識是有斷時的，六根是相續不斷的，六識可依之而生起。意是思量義，有什麼是相續不斷總是思量着的呢？唯是我執。我們任何思想的出發點是我，在昏迷時也有我執不斷，無始以來我執從未中斷過。故以執我識名之爲末那，是最却當的了。既然執我識定名爲末那，阿陀那之名可還歸阿賴耶識。

心意識三，名之差別，心是集起義，意是思量義，識是了別義，凡是心識，無不有此三義，故三是通義。然心識亦各有其專長，就專長而言，第八識名心，第七識名意，前六識名識，心意識三，各有其所指了。

最初建立執生命之識，以阿陀那爲名。此生命識即藏於身中，故又名之爲阿賴耶，也即集起心。此是解深密經義，七八兩識未分，同爲一識。後別立執我識，以解深密經建立之識一分爲二，以阿陀那名執我識，其餘名阿賴耶，以其是我愛執藏。此真諦所述保存之古義。其後決定以意根名執我識，阿陀那名還歸生命識，又於阿賴耶會說能藏所藏義以充實，七八兩識，乃成定型。

（上接第27頁「應用佛學」與新國民、新道德的造就」）

注解：

- ① 梁啟超：《論支那宗教改革》。
- ② ③ 梁啟超：《宗教家與哲學家之長短得失》；引自《梁啟超哲學思想論文選》，北京大學出版社一九八四年。
- ④ 梁啟超：《評非宗教同盟》；引自《梁啟超哲學思想論文選》。
- ⑤ ⑫ 參梁啟超《論佛教與群治的關係》；引自《梁啟超哲學思想論文選》。
- ⑥ 參梁啟超《自由書·惟心》；《飲冰室合集》書集之二，中華書局一九三二年。
- ⑦ ⑧ ⑪ 梁啟超：《說無我》；《飲冰室合集》專集之五十四。
- ⑨ ⑩ ⑪ 梁啟超：《余之生死觀》；《飲冰室合集》文集之十七。
- ⑬ ⑭ ⑱ 梁啟超：《佛學研究十八篇·佛陀時代及原始佛教教理綱要》，中華書局一九八九年。
- ⑭ ⑯ 參梁啟超：《近世第一大哲康德之學說》；《飲冰室合集》文集之十三。
- ⑮ 參鄭晰《康德學述》節六四頁，商務印書館一九八四年。
- ⑯ 梁啟超：《佛學研究十八篇·中國佛法興衰沿革說略》。
- ⑰ 梁啟超：《佛學研究十八篇》附錄一，《大乘起信論考證序》。



《大乘密嚴經》之研究(下)

道隆

性故。

(三)心性本淨 或為心本性淨。源出《增一阿含經》，為《般若》等大乘經所採用。初期大乘經，多說一切法本性淨，一切法本性空，都是表示法界、真如的意義。後期大乘經，傾向唯心說，心為一切法的所依，多說心性本淨，所以如來藏經典也就多說自性清淨心了。《密嚴經》卷上說：

心性本清淨，不可得思議，是如來妙藏，如金處於礦。

(不空譯)

經中以礦中金，來比喻「自心淨」。礦有沙石與金子，除去沙石所得的純淨金子，爐火純青的金子是本來如此的，這正如方便修行，滌去客塵所染，顯心的清淨一樣，也是心本性淨的。從雜染心而轉為清淨心，顯出的如來藏自性清淨，離垢無染。因此，所說的自心本淨，是約心的真如性即如來藏心說，並非認為虛妄分別的有漏心識是清淨的。唯識學者對於心清淨的見解，如《成唯識論》卷二說：

然契經說心性淨者，說心空理所顯真如，真如是心真實

該論說為心空理所顯真如，與《密嚴經》所說的意義相同。如《密嚴經》說的「性空無有我」、「藏以空為相」。「藏」即藏識，其心體非煩惱所染，「空」是二空相，即無能相和所相，因此，「離相是如來」，可見虛妄唯識者對於心性本淨的觀點，與《密嚴經》的本意，都是約心真如說的，也就是以自性清淨的如來藏心而言。不過，各自理論的立足點並非相同，唯識學者依世俗說勝義，是從世俗安立去闡明的，《辯中邊論》有說：

有情及法俱非有故，彼染淨性亦俱非有，以染淨義俱不可得，故染淨品無減無增。

由此我們可以說，「心性本淨」都不過是觀待世俗的雜染性而立的，也就是依世俗說勝義，並非直就勝義的超越而言。《密嚴經》是從空如來藏來顯示心性本淨的意義，換言之，是從勝義諦上來確立的，所以經中說：「賴耶即密嚴，妙體本清淨」。空如來藏是說明真如法性不為雜染煩惱所污，稱為不染，但如來藏在衆生因位中被客塵所纏縛，所以不淨，因此，在客塵煩惱覆染

時，空性的淨相（如來藏）不現，說為非淨，一旦到了客塵除盡，為出纏如來藏，又顯現了空性清淨，那又是非不淨了。但是，這裡值得注意的，《密嚴經》認為客塵煩惱是依附於如來藏的，沒有本具的如來藏心，則一切法也是不得建立的，所以經中是以勝義觀世俗現象，以強調佛性與諸煩惱是不一不異的，這也是從「賴耶即密嚴」（如來藏）的當體上安立的，並且着重在眾生的因位上，點出本具如來藏的心性本淨，是非染非淨，非有非無的絕對淨性。

（四）佛性 在《十地經論》（菩提流支譯）及《佛性論》（真諦譯）等論著所發表的佛性、本淨識等的思想，與樹立阿賴耶識哲學有着密切的關係。《十地經論》是印度世親菩薩對《十地經》的解釋，當然是最有權威的了。論中講述的義理，確實有特殊立意之處，它上既與《般若》相貫，下又為瑜伽開宗，這一特點是非常鮮明的。經文提出了「三界唯心」的論點，世親對此作了很好的發揮。經文講到十二緣起，世親則解釋為「依于一心」甚至把論點引申到了染、淨都歸於「唯心」。世親在論中承認有「清淨心」也就是「真識」問題，卻含有濃厚的如來藏佛性思想的特徵。再者，比《十地經論》還更主張本有清淨識的，要算是《佛性論》了。這是基於《勝鬘經》、《如來藏經》、《涅槃經》和《密嚴經》等，提倡眾生悉有佛性皆當成佛的思想而來，考此論說：「佛性者，即顯此人、法二空真如」（卷一）意即以此二空所顯的真如為背景，發菩提心，成就法身。由菩提心而向上修行，由修行而日臻成就智、斷、恩的三德，這是有名的三因佛性說。有情就是由於有佛性，所以菩提心也發了，修行力也生了，修行力的果報也實現了。因此，從《佛性論》說，世親認為世間沒有無性有情（一闡提），一切眾生都具有清淨真識，這是趣歸於《大乘密

嚴經》的本意。但是，這在玄奘系看來，認為應該有所分別，因為佛性有二種：一、理佛性，這就是真如法性而言的；二行佛性，成佛與否，須視有無無漏種子來決定，形成眾生根性不一的「五種姓」說，並且特意表明無性眾生不能成佛。從這一解說中，否認了一切眾生都有佛性可以成佛的教言，這也是唯識與如來藏學者的諍論焦點。從《密嚴經》角度來看，佛性是從如來藏自性清淨心上確立的，以會通虛妄與真常之間對佛性的各執一機，很好地把佛性的「現果」和「當果」統一起來，並給予明確的答覆。依佛法講，體現證成如來的如來法性——佛性，是在凡不滅，在聖不增，常住不變的。但在眾生未成佛前，不叫做如來，經中說，這是因為無量煩惱習氣，能所取見分別所覆障，為蘊、處、界生死所纏裹，所以如來（佛性）常在眾生中而沒有顯發出來，因此稱做如來藏。儘管在眾生位上的如來是潛藏着的，但如來所具有的無量智慧功德，無相相好莊嚴，與佛果如來仍是平等的，無二無別，所以《密嚴經》說：

如來藏具有，三十二勝相，是故佛非無，定者能觀見（同上）

接着又說：

無盡無所壞，眾德以莊嚴，恆在不思議，諸佛密嚴土。譬如瓶破已，瓦體而顯現，瓦破微塵顯，析塵成極微。如是因有漏，而成無漏法，如火燒薪盡，復於餘處然。（同上）並且還說：

眾身之所依，性淨恆無染，具足三十二，佛相及轉王，偏於三界中，而現種種色。（同上）

這些論頌都充分的說明了佛果的一切功德智慧，在眾生位中平等具足，常住不變，因此，成佛只是將因位中的煩惱習氣全都拂

去，轉染成淨，並不是新的產生或後天而有，這就與唯識學者認為成佛要靠後天多聞正法熏習，日益增上無漏種子，損滅有漏種子，以無分別智親證如如的思想有所不同，特別是玄奘學系提出的「五種姓」學說，與《密嚴經》所明的一切衆生本來是佛的意義大相徑庭。

(五)轉依 轉雜染爲清淨，轉生死爲涅槃，轉煩惱爲菩提，是修學佛法的目的，佛教提出轉依一詞，就是要說明從凡入聖之間的關聯性在生死還滅的轉化中，瑜伽學立阿賴耶識爲一切法的所依，如來藏學立如來藏爲依止。以阿賴耶異熟種子識爲依，重於雜染生滅；以如來藏爲依，重於清淨本有。虛妄系與眞常系提出的轉依問題都各有側重面，在說明上都有不同性質的主張。《成唯識論》綜合而分別爲四種：一、能轉道，二、所轉依，三、所轉捨，四、所轉得，可謂極爲完備，但對《攝論》依他起通二分的轉依說，不免勿略了「轉依」這一術語的意趣。起初，轉依是轉生死爲涅槃，爲阿羅漢與如來的究竟體證，這一思想到了後期大乘佛教得到了繼承和發展，在許多理論問題上都有所突破。瑜伽學派強調阿賴耶識以雜染爲本，爲雜染種子依，是有漏界；離垢眞如如無漏界，爲清淨種子依，因此，其所說的轉依是轉雜染種子依爲清淨種子依，其中以依他起性作爲中心媒介，來溝通其染淨的關聯過渡性。如《瑜伽論·攝決擇分》中說：

世尊依此轉依體性，密意說言：偏計自性中，由有執無執，二種習氣故，成雜染清淨，是即有漏界，是即無漏界，是即爲轉依，清淨無有上。

可是，眞常唯心系的《密嚴經》所示的轉依理論是以眞如離垢清淨爲轉依體的，強調迷悟依於眞如，而密嚴刹土即涅槃定窟；染淨依於藏識，而賴耶生身即菩提慧命。所以經說：

定者觀賴耶，離能所分別，微妙無所有，轉依而不壞，住密嚴佛刹，顯現如月輪。(同上)

又進一步說：

喜說阿賴耶，三性法無我，其身轉清淨，而生密嚴國。(同上)

經中認爲：轉依是遠離能所分別的虛妄戲論，由染身的藏識轉爲清淨身的賴耶，最上生密嚴佛刹，住菩提涅槃，這是以眞如、如來藏爲轉依體的，所以「轉依而不壞」。轉捨藏識不淨的二障種子，成就不壞的如來法身，所以經中又言：

若人聞法已，漸淨阿賴耶……轉依獲安樂，寂靜常安住。

聞熏習是生起出世心，轉依的關鍵所在。衆生要成就如來藏清淨身，貴在於漸淨阿賴耶的二障種子，這似乎是轉雜染種子依爲清淨種子依，而佛意是在以眞如離垢清淨爲轉依體，所以說轉依是常、是寂靜、是安樂、無戲論相、善清淨法界爲相。

再者，涅槃、菩提的體性，是通過如來藏的轉依而證得的清淨，這是由於遠離能所取見二障粗重，得二智而成就的，這一點虛妄系與《密嚴經》解說基本一致。《究竟一乘寶性論》卷四說：實體者，向說如來藏不離煩惱障所纏，以遠離諸煩惱，轉身得清淨……因者，有二種無分別……偈言得故。果者，即依此得證智果，是名爲果，偈言遠離故。

《密嚴經》中說：

爾時所緣離，寂然心正受，捨於世間中，所取能取見。轉依離粗重，智慧不思議，十種意成身，衆妙爲嚴好，作三界之主，而生於密嚴。(同上)

由上文可以看到他們都是以「得」及「捨」來說明轉依的性質和

作用，其見解是一致的。但是，如來藏學，如來藏有三義，即是所攝藏、隱覆藏和能攝藏。瑜伽學對此是但約真如無差別說，如《寶性論》言：「佛功德無垢，常恆及不變，不分別諸法，得無漏眞智。」依《密嚴經》所示的如來藏學，轉依成佛，只是具足一切功德的如來藏，離見取煩惱習氣而圓滿顯現，所以佛德、智慧是常住無爲、衆妙莊嚴，不可思議的。眞諦在如來藏學中，也是這樣，如《佛性論》卷三說：

如來轉依法身，已度四種生死故，一切煩惱虛妄已滅盡中，……唯法身獨住四德圓滿故。

在轉依法身中，眞諦雖多少引入瑜伽學，而關於如來藏、轉依的說明，還是與《寶性論》一致的，這也和後期所傳的《密嚴經》的轉依義相吻合。不過，眞諦將轉依體當作阿摩羅識而已。

總之，轉依清淨成菩提、涅槃，自體只是離垢眞如即如來藏出纏，由無分別智的修習，遠離二障，得證果智。眞如清淨顯現，就是無障礙清淨法身。《密嚴經》把轉依體的如來藏具足永恆的常、樂、我、淨的果德，來建立微妙的密嚴道場，密嚴妙身，就是我們現在提倡的「莊嚴國土」「人間淨土」思想的具體反映。因此，《密嚴經》對轉依的意趣，就是用如來藏的理論熏修，說明如來的密嚴淨土的實踐法門，把如來藏同密嚴刹土相一致起來，並特開「阿賴耶即密嚴品」來專門進行解說，這是本經的一大特色，也是本經所明「轉依」的眞實用意所在，這在虛妄唯識系中根本沒有提及這一課題。瑜伽學派的轉依是看重予轉識成智的問題上進行論究的。

四、《密嚴經》與眞常唯心系的關係

眞常唯心系是揉合了眞常空及眞常心而成立的，是以如來

界——如來界、衆生界、自性清淨心爲宗本來說明或融貫一切事物現象的。在印度約在西元四、五世紀中，眞常唯心論非常的興盛，有關如來藏說的眞常唯心經典，也紛紛流傳出來。在中國佛教譯傳過來的《如來藏經》、《法鼓經》、《大涅槃經》、《勝鬘》、《不增不減》、《無上依》、《楞伽》以及包括本文研究的《密嚴經》等，皆屬眞常唯心的聖典。這一思想學系，有獨具匠心的立意見地，主要是衆生與佛有共同的體性，依此爲理論基礎，說明依此而有生死、衆生，依此而有究竟解脫、如來。現僅就生死、涅槃之因依的如來藏爲主題，來說明《密嚴經》與眞常唯心系的關係。

(一)如來藏爲生死涅槃依 如來藏雖有各家的解說，但如來藏畢竟爲眞常唯心論者的核心課題，所以現在依如來藏學派的根本立場來探討一下。如來藏爲清淨涅槃因，如來藏又爲雜染生死因。然而，從如來藏思想的主要意義看，如來藏是特重於涅槃因的，因此中國的傳統佛教自道生以來，特重於說如來藏即是佛性，爲一切衆生成佛的因依。

《密嚴經》明確地提到了如來藏爲一切法的依止。《趣入阿賴耶識品》第六說：

清淨與雜染，皆依阿賴耶，聖者現法樂，等引之境界。人天等諸趣，一切佛刹土，如是染淨法，如來藏爲因，由彼悟成佛，爲諸乘種姓。（不空譯）

有情的染、淨；迷、悟都是依如來藏而有，法爾如來藏，所以能有生死流轉和涅槃還滅的二大因果律。染淨諸法依如來藏爲因，可成立兩類根本依止：迷則雜染種子勢力增長，妄生分別，墮入天諸趣；悟則無漏清淨種子顯現，諸乘種姓勢用無分別，爲佛涅槃。

槃，所以經說：「如是生死轉，悟者心無轉。」說明了如來藏爲迷、悟的依止。如果沒有如來藏，也就不能厭生死苦聚，發生對涅槃解脫的樂求，轉識成智，轉迷成悟緣起法也就不能成立了，因此，如來藏爲生死、涅槃依，顯示出如來藏學的特色。

如來藏爲生死依，由於各家解說不同，彼此的義理差別頗大，問題也最難解決。如說如來藏是空性、法性，唯識與中觀，都作如此解說的，它們認爲生死不離真如法性，依之而說生死，這僅僅是但言「不離」還未能說明這一問題的核心。從大乘經看，這一問題已日趨明朗化了。如來藏佛性爲一切衆生本有的清淨心，在佛是如來，在衆生是佛性，都不需要說阿賴耶識的。此如《華嚴》、《涅槃》等眞常唯心的大乘經中都只如來藏心而不說阿賴耶的。一旦說到如來藏爲生死依這一問題時，則如來藏便與阿賴耶識發生了聯繫，因爲說明生死世間的一切現象，理應要從阿賴耶說起，這在《勝鬘經》中，還未明顯地表露出來，只有到了《楞伽》、《密嚴》、《寶性論》、《起信論》等經論中，如來藏與阿賴耶識的聯繫，確已明顯地說出來了。

阿賴耶認爲一切心識中的微細心識，相續不斷，成爲一切衆生的生死依。如來藏是在衆生身中，猶如金於礦中一樣，既然衆生的身心一切現象，都是阿賴耶種識所變現的，所以如來藏也即在阿賴耶識裡面，這樣阿賴耶識是扮演二種角色的，所謂依他染心，依他淨心的眞妄和合，有近於《起信論》說的一心二門的意義。一切心識的根本眞實性，也就是如來藏心了。基於這一層意思，如來藏是內在的心性，阿賴耶識是承內啓外的動力。玄奘系的唯識學，說明生死輪迴，只強調種子起現行，現行熏種子的因果關係，不說如來藏心，但是眞常唯心系的一派，對現象界的說明，是推論到不生不滅本性清淨的心源——如來藏，是現象界的

根源。

《寶性論》依《陀羅尼自在王經》，這樣說：

地依於水住，水復依於風，風依於虛空，空不依地等。

如是陰界根，住煩惱業中，諸煩惱業等，依不善思惟，不善思惟行，住清淨心中，自性清淨心，不住彼諸法。……如虛空淨心，常明無轉變，爲虛妄分別，客塵煩惱染。

依如來藏自性清淨心而有生死，正如依虛空而有風、水、地一樣，雖爲風、水、地所依，而虛空明淨，常住不變。《密嚴經》所說如來藏爲依，也是這樣。不過該經融合了《楞伽經》，瑜伽唯識說，認爲無始以來的惡習所熏，虛妄分別種子，與前七轉識俱生，由無量諸業，從胎藏出，生死相續，流轉於五趣四生當中，依於名爲阿賴耶識的如來藏，所以《密嚴經》說：「八種九種心，常與無明轉，能生諸世間，皆心心法現，由彼流轉故，諸識與諸根，無明所變異，本心堅不動。」並且又說：「藏識處於世，當知亦如是，如龍依水天，如百川歸海，如樹王依地，現心亦如是。」經文已明確地指出如來藏爲生死依止，決不是種子生現行那樣，而是「依止因」，就像龍依水、川歸海、樹依地一樣，生死依如來藏而成立，並不是說眞如能生起善惡，流轉生死，只是善惡依如來藏心而有。爲了化導沒有常住法就不能成立生死流轉的凡夫偏見，所以佛陀宣說了如來藏爲因爲依，爲一切法的依住、依持，這顯然是一種最善巧的說法。中國佛教所傳的《楞伽經》及《起信論》上所說「眞如熏無明」，「無明熏眞如」等眞常唯心思想，在印度後期大乘佛教中，幾乎沒有這樣的見解。

依如來藏而有涅槃：如來藏爲涅槃因，在眞常大乘經論中，都有廣泛的議論。如《勝鬘》、《法鼓》、《楞伽》、《涅槃》、

《不增不減》、《無上依》等經，以及《寶性》、《佛性》等論，對如來藏為清淨涅槃因的意義，加以有系統有組織的說明，總而言之，就有四部分來闡述：一、如來藏、二、菩提，三、功德，四、業。依如來藏學說，要將這四部分說到，才能圓滿透徹的說明如來藏為涅槃因的所依。因為一切眾生本具「如來藏」，依之修行成就，即是「菩提」佛果菩提，是有種種「功德」相應，才能發揮利益眾生的廣大「業」用。菩提、功德、業，也就是如來藏出纏所有的體、相、用三大。如來藏是一切法的本依，有情的成佛，以及種種功德妙用，都是依如來藏而有的，所以如來藏也就成為眾生成佛及涅槃的清淨因了。

然而，在《密嚴經》裡，立無漏種子為涅槃因，認為依於如來藏有無量無邊的不思議功德法，是不空的。如來藏是真如的異名，是一切法無差別性，無漏功德不是從真如生的，而是與真如不離不異的無漏習氣所顯的，經過長期修習離障而現起，與真如相應永不失壞。《楞伽經》也依無漏習氣說，而歸宗於如來藏學。《密嚴經》融合《勝鬘經》、《楞伽經》和瑜伽學，確立無住涅槃，虛空不壞，擇滅無為法，為如來藏清淨心的因義。有情雖迷惑生死，莫之能覺，而眾生本具的如性，仍然不失其自性清淨。因此，在這不清淨的眾生心性上，各各具足了清淨性，這並不因眾生的雜染顛倒而顛倒，其體是一，不增不減，有情依此而能發願苦求樂的力用，一心求密嚴道場，隨便趣向無分別智。

《密嚴經》說：

有情之藏護，無始妙俱生，如涅槃虛空，擇滅無為法，遠離於三世，清淨常圓滿，如月有虧盈，顯現諸國土，循環體是一，其性無增減。（同上）

經中所說的，「藏護」就是如來藏為涅槃的清淨因義。《勝鬘

經》也說如來藏是依、是持、是建立，同樣說明了依如來藏而有涅槃。在真常經論中，都認為佛果的一切清淨功德，是與如來藏分不開的，而能與如來藏分開的，便是一切雜染法。無明是由依附如來藏無始以來的雜染法而有的，所以《密嚴經》說：「藏識亦如是，習氣莫能染。」說明了雜染法與如來藏本身並無關係，而一切的清淨法，才是如來藏所本具的，所以，論及如來藏為一切法依，都特重於涅槃因義的發揮，為一切眾生成佛的緣由，體現了「心佛眾生，三無差別」的佛教平等的精神。

（二）如來藏與藏識

如來藏為依止，阿賴耶識為依止，本為不同的二種思想體系。無著、世親論中，雖以真如解說如來藏義，也沒有與阿賴耶識聯合起來。將二者聯合而說明其關係的是《楞伽經》，和繼《楞伽經》而傳出的《密嚴經》聖典。這二部經都論述了如來藏即阿賴耶生阿賴耶的道理。《楞伽經》卷四說：

大慧，善不善者，謂八識。何等為八？謂如來藏名藏藏心、意、意識及五識身。

八識、是瑜伽學者的創說。藏識，就是藏識，即阿賴耶識。從特殊意義上講，第八阿賴耶名心，第七識名意，前六識名識。所以《密嚴經》也說：

藏識是為心，執我（染污意）名為意，能取諸境界，以是說為識。（同上）

《楞伽經》所說的「八識」，又說「如來藏名藏識」這是將如來藏與阿賴耶合第八識了，《密嚴經》也如是說「藏即阿賴耶」。如來藏與阿賴耶合為第八識，應該是依於心性本淨，客塵煩惱所覆而來。如《楞伽經》說：

此如來藏識藏，一切聲聞、緣覺心想所見，雖自性淨，客塵所覆故猶見不淨。

《密嚴經》也有說：

心性本清淨，不可得思議，是如來妙藏，如金處於礦。

藏識亦如是，與諸習氣俱，而恆性清淨，不爲所染污。（同上）

顯然，《密嚴經》是依《楞伽經》而作進一步的說明，但是它們都是依《勝鬘經》中有如實所說：「自性清淨如來藏，而客塵煩惱、上煩惱所染，（是）不思議如來境界。」依如來藏說，爲客塵煩惱所覆，爲在纏如來藏。依阿賴耶識，是與諸習氣俱，爲雜染種子所積集。在《密嚴經》與《楞伽經》中，這二者也統一起來，看作一回事。原來，阿賴耶——藏，是窟、宅那樣的藏，由此而引伸爲隱藏、依住的意義，如依住在窟藏中，也就是隱藏在窟宅中，所以，《密嚴經》中，顯現境界，起七轉識，當然是阿賴耶的作用。經說：「心如相顯現，相爲意所依，意與五心生，猶如海波浪。」可是，自性清淨心，卻被虛偽惡習所熏染，生無明住地，「差別於三界」，爲如來藏而轉名爲阿賴耶識的關鍵。《密嚴經》說：

佛說如來藏，以爲阿賴耶。惡慧不能知，藏即阿賴耶。

（同上）

並且又說：

藏識一切種，習氣所纏覆，如彼摩尼珠，隨緣現衆色。

（同上）

依經的本意，如來藏與阿賴耶識是一回事，但之所以稱爲阿賴耶識，是由於如來藏心爲無始虛偽習氣——虛妄執着種種戲論所熏習，所受的熏習，瑜伽學叫做「徧計所執種子」，或說阿賴耶是「過患之聚」。《密嚴經》雖採用種子，習氣說，但阿賴耶顯然是：自性清淨而爲煩惱所覆染，所以經說：「習氣常覆心，生

種種戲論。」依《大乘莊嚴經論》來解說：如來藏與阿賴耶識，有相同的一義，那就是心真如，是自性清淨的。但也有差別義，阿賴耶雖不離真如自性清淨，卻是覆障真如心的，爲雜染過患、煩惱熏習的大本營。因此，阿賴耶識一名是不清淨的，局限於衆生因位。如果修到一切妄執不起，斷盡無始以來的戲論熏習，就轉捨阿賴耶識的名字，唯是離垢清淨的如來藏了。轉捨如來藏中藏識的名字，《密嚴經》裡說：

世尊說此識，爲除諸習氣，了達於清淨，賴耶不可得。

賴耶若可得，清淨非是常，如來清淨藏，亦名無垢智。

《楞伽經》也說：

得解脫想，而實未捨未轉如來藏中藏識之名。若無藏識，七識則滅，何以故？因彼及所緣而得生故。

欲得勝法，應淨如來藏藏識之名。

捨掉阿賴耶識名，賴耶不可得，則七識的生滅流轉也就滅而不起，才能還本如來藏的自性清淨心。但是，藏識與七識是互爲因果關係，也就是說，轉識則滅，而不是藏識的「自真相識滅」。因此，以如來藏（藏識心）與七識的對論，轉捨阿賴耶識，只是除去覆障真相的虛偽惡習所熏，淨除阿賴耶識的名稱而已，但識體是不生不滅的。

如來藏與阿賴耶識的統一，可說是《密嚴經》的特色。《密嚴經》所說的藏識，特重心真如法性，而有被解說爲「真心」的可能。把如來藏與藏識看成爲平等無差別，認爲如來藏心即阿賴耶識，這種即心即識的道理，很好地把《華嚴經》的「三界唯心，萬法唯識」思想統融了起來，同時也溝通了《大樹》、《神通》、《勝鬘》等大乘真常經典。

（完）



『雜阿含經』研習

『雜阿含經』論四念處修習

一、以念、慧爲體，對治淨、樂、常、我四顛倒

『雜阿含經』第六〇七經中世尊告諸比丘：

「有一乘道，淨諸衆生，令越憂悲，滅惱苦，得如實法，所謂四念處。何等爲四？身身觀念處；受；心；法法觀念處。」

經文中所說的「一乘道」，巴利文爲ekayano maggo這裏yano爲「到達」的意思，yano才是車乘之乘，所以整體可譯作「到達目的唯一之道」。四念處也稱「四念住」。所謂「念處」或「念住」是指以智慧觀察和思慮爲對象，慧力能使心念於所觀的對象明記不忘的意思。佛教認爲，衆生對身、受（感受）、心和法（事物、現象）四境，生起四種顛倒妄見，以爲身體是清淨的，感受是快樂的，心是恆常的，現象是有自體的，由此又產生了貪愛無明。爲了對治這四種顛倒妄見，衆生應當在精神專注的狀態中，

以念慧爲體，作以下四種的觀法：

一、觀身不淨。用聞思修所生的能觀之智，觀察和覺了身體腸胃赤白痰等不淨，破除淨想的顛倒。

二、觀受是苦。用能觀之智，觀察和覺了三受（苦受、樂受、不苦不樂受）等苦，破除樂想的顛倒。

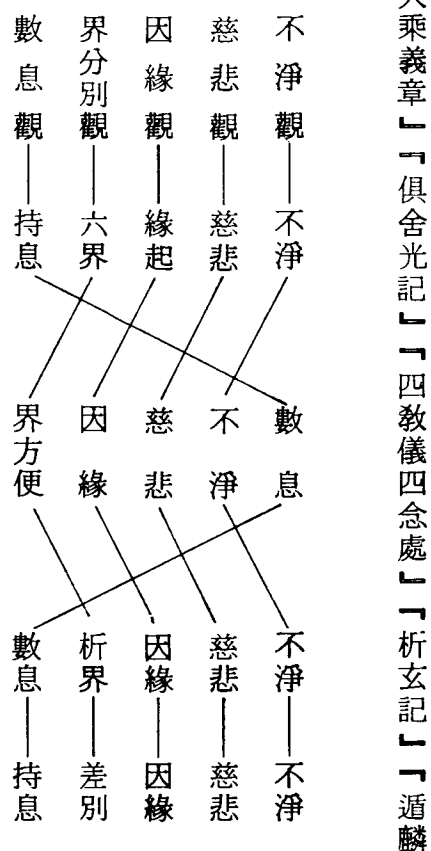
三、觀心無常。用能觀之智，觀察和覺了心境生滅無常，破除常想的顛倒。

四、觀法無我。用能觀之智，觀察和覺了五蘊等法從因緣和合而生，沒有自性，所以無我，破除我想的顛倒。

四念處是釋尊教導衆生修持證果的三十七道品（依正道修行的途徑和方法）。這三十七道品又譯三十七覺知、三十七菩提分法。意即成就佛教四聖諦的智慧，通向涅槃聖果的道路。它分爲

蔡惠明

七科，即四念處、四正斷、四神足、五根、五力、七覺分、八正道。「俱舍論」卷二十五稱：「三十七法順趣菩提，是故皆名菩提分法。」一般認為，四念處是小乘學人於五停心觀後修的觀法，因為依五停心觀：1. 不淨觀。觀境界不淨之相，停止貪欲之法，對治貪重的人；2. 慈悲觀。向一切有情觀可憐之相，而停止嗔恚之法，對治多嗔的人；3. 因緣觀。觀十二因緣、三世相續之理，而停止愚癡之法，對治愚癡的人；4. 界分別觀。向諸法而分別六界或十八界，停止我見之法，對治重我見的人；5. 數息觀。計呼吸數以停止散亂心之法，對治多散心的人。有以第四界分別觀與第三因緣觀相似，省畧而加觀佛，觀佛之相好，對治一切煩惱，業障重的人適宜修習。天台宗於四教儀、四念處，名第四觀為界方便。列表如下：



止學人的亂心，是為奢摩他（止），依四念處以發學人的觀慧，是為毘婆舍那（觀）。此四念處以慧為體，慧的功力能使念身、受、心、法所觀之處，所以名念處；又慧的功力能使念住於所觀之處，因此名念住。可見三十七道品以四念處為基礎，順序而進。而三十七道品並非小乘法，如「大智度論」卷第十九載：「佛說四念處乃至八聖道分是摩訶衍；三藏中亦不說三十七品獨是小

乘法。」法法平等，重在契機，不能因為四念處被一般判為是小乘法而不重視。入寶山而空返，就是由於不識寶。

二、離四念處者，則離聖道甘露法

「雜阿含經」第六〇八經中，世尊告諸比丘：

「若比丘離四念處者，則離如實聖法；離如實聖法者，則離聖道；離聖道者，則離甘露法；離甘露法者，不得脫生、老、病、死、憂悲惱苦，我說彼於苦不得解脫。」

若比丘不離四念處者，得不離聖如實法；不離聖如實法者，則不離聖道；不離聖道者，則不離甘露法；不離甘露法者，得脫生、老、病、死、憂悲惱苦，我說彼人解脫眾苦。」

「瑜伽師地論」注釋說：「又四念住，由欲、精進等修習加行，方得圓滿。應知除此四種念住，更無有餘不同分道或所緣境，由此道、此境，能盡諸漏，獲得涅槃。由無第二清淨道故，說純有一能趣正道。又此純一能趣正道，由二因緣，能令有情究竟清淨：一、由思擇力故，二、由修習力故。此中愁者，謂污染憂。所言洩者，謂掉具行欲界染喜。愁以四種世法為所依處，洩以餘四法為所依處。於四念處勤修加行，依思擇力超度愁、洩。由依世間修習力故，得離欲愛，棄捨憂、苦。依出世間修習力故，超度一切薩迦耶苦，亦能證得八支聖道及聖道果，真實妙法，一切有情，當知皆由思擇、修習二種力故，得一切種究竟清淨。」

又說：「復次，若於身等四種所緣，發起種種非理作意，即便違背四種念住。違背此故，即便違背如理作意，謂聖如理，無間能生正見支等所有聖道；違背此故，即便違背一切聖道；違背道故，便為違背道果、甘露、究竟涅槃。」這裏所講甘露法，意為令不死之法。

三、修四念處，當取自心相，莫令外散

「雜阿含經」第六一六經載，世尊告諸比丘：

「當取自心相，莫令外散。所以者何？若彼比丘愚癡、不辯、不善，不取自心相而取外相，然後退減，自生障闕。譬如廚士愚癡、不辯，不善巧便調和象味，奉養尊主，酸鹹酢淡，不適其意；不能善取尊主所嗜，酸鹹酢淡，象味和之；不能親侍尊主左右，伺其所須，聽其所欲，善取其心，而自用意調和象味，以奉尊主。若不適其意，尊主不悅，不悅故不蒙爵賞，亦不愛念。愚癡比丘亦復如是，不辯、不善，於身身觀住，不能住斷上煩惱，不能攝取其心，亦復不得內心寂靜，不得勝妙正念正知，亦復不得四種增上心法、現法樂住、本所未得安隱涅槃，是名比丘愚癡、不辯、不善，不能善攝內心之相而攝外相，自生障闕。」

「若有比丘點慧才辯，善巧方便，取內心已，然後取於外相，彼於後時終不退減，自生障闕。譬如廚師點慧聰辯，善巧方便，供養尊主，能調象味，酸鹹酢淡，善取尊主所嗜之相，而和象味、以應其心，聽其尊主所欲之味，數以奉之。尊主欲已，必得爵祿，愛念信重，如是點慧廚士善取尊主之心。比丘亦復如是，身身觀念住，斷上煩惱，善攝其心，內心寂止，正念正知，得四增上心法，現法樂住，得所未得安隱涅槃，是名比丘點慧辯才，善巧方便，取內心相，攝持外相，終無退減，自生障闕。受、心、法觀亦復如是。」

本經說明若比丘愚癡、不辯、不善，不取自心相而取外相，自生障闕，譬如廚士不善取尊主所嗜之味，尊主不悅，所以不蒙爵賞。如此比丘，不得安隱涅槃。相反，則得安隱涅槃。

「瑜伽師地論」注釋說：「復次，有諸苾芻，於諸念住勤修

加行，毘鉢舍那（觀）以爲依止，於奢摩他（止）樂修觀行。彼即應於內奢摩他所攝自心，取如是相：謂我今者何所思惟，云何思惟，今奢摩他所攝受心，不爲彼法之所惱亂？若彼苾芻，不取如是自心相貌，但自了知此隨煩惱染污心已，便於外緣取妙淨相；由是爲因，雖能暫時除遣現在現前隨惑，然於後時若復如前攝心內聚，還爲如是隨惑所惱，不得靜定。如是不取自心故，由是因緣，爲隨煩惱數數散亂；又不能得所欣求義，復爲憂愁之所損惱；又經長時不能獲得內心寂止，不能獲得依奢摩他、毘鉢舍那爲先，清淨增上第一正念、正知。由不獲得內心寂止故，不能得四增上心現法樂住；由不獲得增上第一正念、正知故，不能得先所未得無上安隱究竟涅槃。與上相違，應知即是一切白品，乃至獲得先所未得無上安隱究竟涅槃。此中典廚譬喻伽師，主即譬奢摩他所攝受心，其餽食味喻執取相，上妙衣食喻於內心奢摩他等。當知黑品喻諸凡夫，所有白品喻諸智者。」

四、正身自重，一其心念，善攝心法，住四念處

在「雜阿含經」第六二三經中，佛告比丘：「若有世間美色，世間美色者在於一處，作種種歌舞伎樂戲笑，復有大家雲集一處。若有士夫不愚不癡，樂樂悲苦，貪生畏死，有人語言：『士夫！汝當持滿油鉢，於世間美色者所及大眾中過，使一能殺人者，拔刀隨汝，若失一滴油者，輒當斬汝命。』云何比丘！彼持油鉢士夫能不念油鉢、不念殺人者、觀彼伎女及大眾不？」

比丘白佛：「不也，世尊！所以者何？世尊！彼士夫自見其後有拔刀者，常作是念：我若落油一滴，彼拔刀者當截我頭。唯一其心，繫念油鉢，於世間色及大眾中徐步而過，不敢顧盼。」

「如是比丘！若有沙門、婆羅門正身自重，一其心念，不顧聲色，善攝一切心法，住身念處者，則是我弟子，隨我教者。云何爲比丘正身自重，一其心念，不顧聲色，攝持一切心法，住身念處？如是比丘！身身觀念住，精勤方便，正智正念，調伏世間貪憂；受、心、法法觀念住亦復如是。是名比丘正身自重，一其心念，不顧聲色，善攝心法，住四念處。」

在『雜阿含經』第六三五經中，世尊告諸比丘：「若比丘於四念處，修習、多修習，未淨衆生令得清淨，已淨衆生令增光輝。何等爲四？謂身身觀念住；受；心；法法觀念住。」在『雜阿含經』第六二八、六二九、六三〇、六三一、六三二等經中，尊者阿難答尊者優陀夷、跋陀羅等提問時都強調：「有法修習、多修習，能令行者不退轉，謂四念處。」可見四念處是修止觀的基礎法，應當修習多修習。

五、介紹緬甸馬哈希法師的「四念處禪修法」

緬甸馬哈希法師（一九〇四——一九八二）對於上座部佛教國家內觀禪修法的修持有相當深遠的影響。他曾在那拉達長老門下受內觀禪修法，並應前緬甸總理吳努的邀請在仰光主持禪修中心。他的禪法還傳到泰國與斯里蘭卡。一九五六年在印度新德里集會紀念釋迦世尊涅槃二千五百周年後，他被聘任世界佛教會議的首席顧問獲得殊譽。他的禪修中心經常聚集數以百計的維巴沙那（內觀）學人，修練是連續不中斷的，一天中要堅持誦經、禪坐等十多個小時。在這樣密集式的修練下，甚至沒有瑜伽修持經驗的在家居士都會快速發展出相當程度的定力與觀照力，他總結並修訂了「維巴沙那禪的練習法」即「四念處禪修法」。這是一種清楚易懂而非玄虛莫測的修法，極爲詳細地闡明當學人的明覺

力加深及注意力增強時，可能會經歷到的種種身心現象，而又能從佛經中找到根據，證明爲內觀修持進展所生起的成就次第擴充。同時必須指出，縱使完全精確地遵照法師的修持法，並非所有禪修學人都會一成不變地經歷這些成就次第。

維巴沙那禪的修練方法並不複雜，只要集中注意力觀察每一個觀看行爲所浮現的變化。每一次用眼看時，將心專注於某個目標而清楚認識它時，我們的心識已被專定下來。這時會發現有時眼見的某樣東西被這注意到，有時視覺被注意到，有時眼根或觀看地方被注意到。如果能清楚地注意三種現象的其中一個，就行了。要不然，從這觀看行爲將引起錯誤的我見，認爲「我」在觀看，看得順眼，感覺快樂，從而引起執着和欲望。煩惱則隨之造業，而業將導致我們無法超脫生死輪迴。想要阻止這一切，每當作觀時，就只須認清「看、看」。

同樣地，在聆聽時，只有色法和心法。聽覺依耳根而現起。耳根和耳塵（聲音）屬於色法，聽覺是心法。要清楚認識任何一個色法或心法，每當聆聽時，就須認清「聽覺」。每當嗅覺發生時，亦須認清。至於觸覺，應用心觀注。每一樣觸覺，舒服或不舒服，通常時接觸神經組織現起的，由此可見，每當感受接觸時，有二個色法：觸根和觸塵；和一個心法：觸覺。爲了認識接觸時的心識變化，須認清「感觸」。有些感觸，帶給我們不舒服的感覺。如四肢麻木、疲勞乏力、身體發熱、疼痛痠麻等，這些都是強烈的感受，應認清「熱、疲勞、疼痛」的感覺。還要注意身體的動作也會感受觸覺，這些動作之所以產生是受到內心欲望的指使，即色法在變動。如不認識這一點，就會產生「我」在動作的邪見。其次，緣（腦根）也能產生一系列心理活動，如思念、幻想等。這些連續的心理活動的產生，事實上都是色和心的演變。腦根和身軀是色法，思念與幻想則是心法。如能清楚地認識到

色法和心法，學人將會注意到內心不再散亂，而能專於心所導向的目標。久而久之，他會注意到沒有一種事法是永恒的，一切事法都在生住異滅的剎那變化中。每當新的事法現起時，用心觀注它，它亦即將消失。學人如能了解「事法是无常的」，發現四遷流相的客觀規律，就會體認「無常」這個真理，並能體認苦諦。由通常的困苦、求不得苦、愛別離苦、怨憎會苦等而認識這身軀是苦的根源，從而深切認識到苦集、苦滅等般若。當心專注時又會發現到色法和心法是依照它們的性質和原理而產生，並非隨自己的欲望。它們不受控制，沒有一個主宰的我，這是體會無我的般若。當一個人已完全體會到無常、苦、無我的真諦時，他已獲得聖道和聖果的智慧，他也證得涅槃的初道，一個人就解脫輪迴於惡道的苦難生活。所以每一個人至少應下功夫求證初道。

由此可見，維巴沙那禪的修練方法，是用心專注洞察通過六根所產的視看、聽覺等的過程。然而對一個初學的禪者來說，由於他的觀察力、定力和般若還很微弱，他的注意力是不能跟上連續所產生的事法。剛開始時要舉幾項比較顯著的事做為起點，視、聽、嗅味等覺，如果不去注意，也不會感受它們的存在。關鍵在於觸覺，它通常明顯地存在着。當我們禪坐時，極易感受硬或麻木，應以調身、調息、調心等方法加以對治。把心念專注於「坐、觸覺」，雖很簡單，但並不容易。須要有堅忍的毅力闖過這一關。維巴沙那禪的程序，開始是練習省察色法的變化。色法可分醇色法和濁色法兩種。醇色法是微細和較不明顯，濁色法就是地、水、風、火「四大」，它是粗和較明顯的，其中身軀挺直，腹部上下都是「風」的功用。依照「四念處經」的教導，一個人應覺察到行走時所發生的變動，站、坐、臥時的各種所發生的變動和動作。當坐禪時，在每個呼吸時腹部都會有起伏的動作，先應注意其中一個動作。

初學者應將心專注腹部，吸時起漲，呼時伏縮。須用心專注向上的動作為「上」，向下的動作為「下」。如無法注意，可將一只或二只手按放下腹部，呼吸順其自然。當上起發生時，用心專注為「起」，下伏時則心注為「伏」。不要用心口反復這些字和名稱。練習時還要注意對治散亂或昏沉，觀察正在發生的心理活動。這就叫「心念處」。心是無質和無形的，不比色法，心是不易分辨和形容的，為此我們必須省察每一現起的心念，認識心的實相。還要注意「舉起、放下」，「舉、按、動、支、撐」。如果在進行這些小動作時有足夠的定力和般若，也有可能修得正覺。「雜阿含經」第一二二經中佛告舍利弗：「我於此五百比丘亦不見有見聞疑身、口、心可嫌責事。所以者何？此五百比丘皆是阿羅漢，諸漏已盡，所作已作，已捨重擔，斷諸有結，正智心善解脫，除一比丘，謂尊者阿難，我記說彼於現法中得無知證。」在佛滅後第一次結集中，為了參加這一集會，阿難在最後一刻還在極盡努力修習禪定，直到集會前夕，他繼續修習身念處（那就是覺念的用法），在不停行走中悟到，太過急躁和定力不夠引起散亂，當躺下省察時證得阿羅漢果。

馬哈希法師的「四念處禪修法」，已由魏善韜居士譯成中文，交台灣新雨佛教文化中心出版。以上介紹，限於篇幅，只能從簡。欲窺全豹，請參閱此書。這一禪法，從觀察心法和色法過程中，圓滿得到了明悟無常、苦和無我的般若，當證涅槃初道。諸佛、阿羅漢和聖者都是依照四念處修習、多修習而證得涅槃，它就是通向涅槃的大道。

大乘期求「常、樂、我、淨」的境界，這是轉染為淨，返妄歸真，證涅槃後才顯現的。「不經一番寒徹骨，那得梅花撲鼻香。」不斷離薩迦耶我見和疑惑，親身體驗無常、苦、無我的智慧，怎能證得涅槃。因此四念處修習仍是重要的、基本的！



敦煌石窟涅槃變158窟

社長 智敏
督印 洗塵
發行 金山
編輯 余又凌
助編 釋素聞
承印 文采印刷公司

內明雜誌社
香港新界屯門藍地妙法寺

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

贈閱

佛元二五三六
公元一九九二年十一月一日出版



中國五代時期青銅鍍金阿彌陀佛座像

敦煌石窟思惟菩薩148窟