



内 明

集漢城刻石字





平遙鎮國寺之釋迦牟尼佛像



求那跋陀羅對中國禪宗之貢獻(三)

田光烈

(六)、如來藏藏識爲生死之依

禪宗最終目的在於明心見性，心如何明？性如何見？關鍵在於淨熏。經云：

世尊生死者依如來藏，以如來藏故說本際不可知。世尊有如來藏故說生死是名善說。世尊生死者諸受根沒次第不受根起是名生死。世尊生死者此二法是如來藏（意謂以如來藏而說）。世間言說故有死有生，死者諸根壞，生者新諸根起。非如來藏有生有死，如來藏離有爲相，如來藏常住不變。是故如來藏是依是持是建立（《藏要》本《勝鬘經》）。

此言如來藏爲生死之依。生死有二種，經云：「有二種死，何等爲二？謂分段死及不思議變易死，分段死者謂虛偽衆生（指輪迴處所衆生）；不思議變易死者，謂阿羅漢辟支佛大力菩薩意生身

乃至究竟無上菩提」（同上）。《勝鬘經》以前者爲「有爲生死」，後者爲「無爲生死」。《楞伽經》談三乘歸於一乘時，也說二種生死。大慧問何等是佛之知覺（唐譯作佛之體性）？

佛告大慧：覺人法無我、了知二障、離二種死、斷二煩惱，是名佛之知覺。聲聞緣覺得此法者，亦名爲佛。以是因緣故我說一乘（《藏要》本《楞伽經》卷三）。

這裏所說的二種死，即《勝鬘經》所說的分段生死與不思議變易生死。兩種生死都不待外緣，全由內在因緣，即如來藏藏識爲依（根本依）爲持（執持善惡業種）而建立。「因」謂有漏無漏二業正感生死，故說爲因；「緣」謂煩惱、所知二障，助感生死，故說爲緣。分段生死者：謂衆生所造的一切善不善業，由煩惱障助緣勢力，所招感的死此生彼、三界五趣粗異熟果。身命短長，隨因緣力而不同，故名分段。受此報者，一切凡夫，及二乘無學依身與菩薩中頓悟地前，若悲增上者，則在第七地滿位。不思議

變易生死者，即是菩薩不思議力（謂諸無漏有分別業），由所知障助緣勢力所招感的殊勝細異熟果。此由悲願改轉身命、無定齊限故名變易，無漏定願正所資感，妙用難測名不思議。感此報者，壽命極長。漸悟地前，頓悟地上，若悲增上者則在八地以上。其身相深細殊妙，猶如琉璃，清淨光潔，非凡夫所能見。轉分段身得變易身之時，所居器世間亦隨之轉變，寶剎莊嚴，見佛聞法忽然顯現。此身亦是有漏異熟果；有說此身無漏出三界者，乃以無漏法數資助爲因而言也。此身亦名意成身，隨意願成故。如契經云：「如是無明習地（即無明住地、指所知障）爲緣，無漏業因（有分別業），有阿羅漢、獨覺、已得自在菩薩，生三種意成身」（參考《成唯識論》卷八）。意成身即意生身。《楞伽經》云：

佛告大慧：有三種意生身。云何爲三？所謂三昧樂正受意生身，覺法自性意生身，種類俱生無行作意生身。修行者了知初地上上增進相得三種身（入初地已漸次證得）。云何三昧樂正受意生身？謂第三第四第五地三昧樂正受故，種種自心寂靜安住，心海起浪識相不生，知自心現境界性非性（唐譯云：「謂三、四、五地入於三昧，離種種心寂然不動。心海不起轉識波浪，了境心現皆無所有。」）是名三昧樂正受意生身。大慧：云何覺法自性意生身？謂八地觀察覺了如幻等法悉無所有，身心轉變得如幻三昧及餘三昧門，無量相力自在明如妙華莊嚴。迅疾如意猶如幻夢水月鏡像，非造非所造，如造所造一切色種種支分具足莊嚴。隨入一切佛剎大衆，通達法自性故（唐譯云：「謂八地中了法如幻皆無有相。心轉所依住如幻定及餘三昧，能現無量自在神通，如華開敷速疾如意，如幻如夢如影如像，非四大造與造相似，一

內明

第二五四期 目錄

專論
求那跋陀羅對
中國禪宗之貢獻（三）……田光烈…… 3

特稿

《成唯識論》是如何論述唯識學的

……陳士強…… 10

論韓愈《與大顛師書》之真偽……趙玉娟…… 14

試論圓瑛大師的禪學思想……方興…… 18

向人間釋迦學習……單培根…… 26

法海拾貝

〔雜阿含經〕研習

「雜阿含經」論精進……蔡惠明…… 28

專論

六波羅蜜……李妙光…… 34

筆譚

優婆塞戒經研習之二十

談菩薩修三十二相業爲成就功德……智銘…… 39

畫頁

封面：山西省平遙鎮國寺雄偉外貌

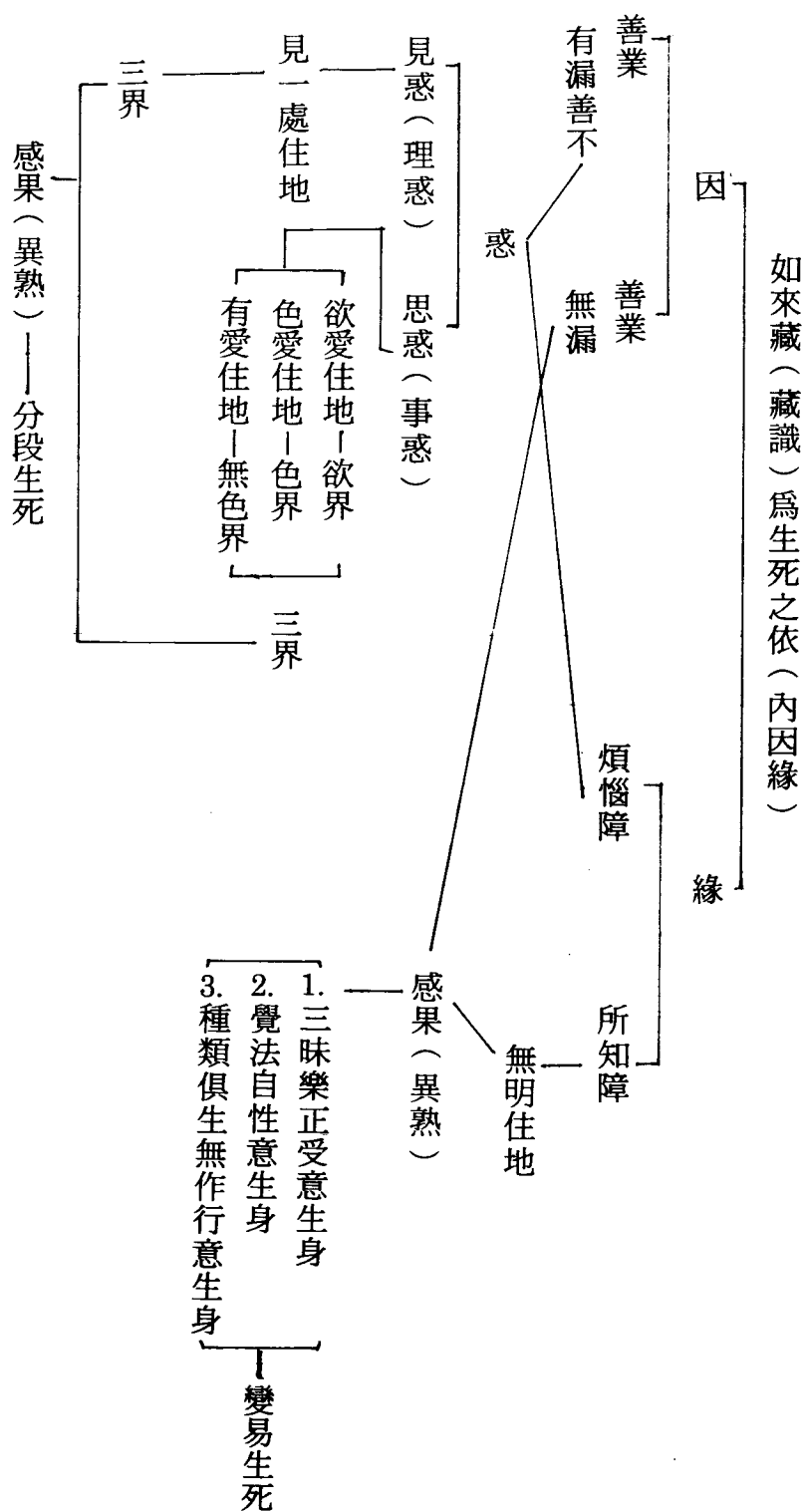
面裡：平遙鎮國寺之釋迦牟尼佛像

底裡：平遙雙林寺之麒麟觀音像

封底：平遙雙林寺之自在觀音像

切色像具足莊嚴，普入佛刹了諸法性」——是名覺法自性意生身。云何種類俱生無行作意生身？所謂覺一切佛法緣自得樂相（唐譯云：「謂了達諸法自證法相」），是名種類俱生無行作意生身（《藏要》本卷三）。

三種意生身即不思議變易生死所感之身，乃以無漏禪定之力，轉令變異其本來之身，如變化故，是以亦名變化身。現在根據《勝鬘》、《楞伽》兩種聖教所談如來藏為生死之依，列表如下：



生死問題，是佛教各宗所要解決的一個重大問題，禪宗當然也不例外。這裏先看看幾則公案。永嘉玄覺禪師參六祖。繞師三匝、振錫而立。師曰：「夫沙門者，具三千威儀八萬細行。大德自何方而來，生大我

慢」。覺曰：「生死事大，無常迅速。」師曰：「何不體取無生，了無速乎？」曰：「體即無生，了本無速。」師曰：「如是如是！」玄覺方具威儀禮拜，須臾告辭。師曰：「返太速乎。」曰：「本自非動，豈有速耶？」師曰：「誰知非

動？」曰：「仁者自生分別。」師曰：「汝甚得無生之意。」曰：「無生豈有意耶？」師曰：「無意誰當分別？」曰：「分別亦非意。」師曰：「善哉。」（《壇經·機緣品》）

這則談生死的公案，機鋒迅捷，不落筌蹄，而含意極其深刻。人問雲門文偃禪師：「生死到來如何排遣？」師展手曰：「還我生死來」（《景德錄》卷十九）。所以古人有云：「自從識得曹溪路，了知生死不相關」（同書卷二十三）。文偃禪師可謂真識曹溪路的人。

其次是南岳懷讓禪師下五世長慶道巖禪師的公案。

師一日上堂謂眾曰：「彌勒世尊朝入伽藍，暮成正覺，乃說偈曰：『三界上下法，我說皆是心。離於諸心法，更無有可得』。看他怎麼道，也大殺惺惺；若比吾徒猶是鈍漢。所以一念見道，三世情盡，如印印泥，更無前後。諸子！生死事大快，須薦取，莫爲等閑。業識茫茫蓋爲迷已逐物（同上卷十二）。

曹溪別出第五世終南山圭峰宗密禪師也曾詳論生死問題。

山南溫造尙書問：「悟理息妄之人不結業，一朝壽終之後靈性何依者？」答：「一切衆生無不具有覺性，靈明空寂與佛無殊。但以無始劫來未曾了悟，妄執身爲我相，故生愛惡等情。隨情造業，隨業受報，生老病死長劫輪迴，然身中覺性未曾生死。如夢被驅役而身本安閒，如水作冰而濕性不易。若能悟此性即是法身，本自無生何有依託，靈靈不昧，了了常知，無所從來亦無所去。然多生妄執習性以成（宋元明本作習以性成），喜怒哀樂微細流注（相續）。眞理雖然頓達，此情難以卒除，須長覺察損之又損，如風頓止，波浪漸

停。豈可一生所修便同諸佛力用；但可以空寂爲自體勿認色身，以靈知爲自心勿認妄念。妄想若起都不隨之，即臨命終時自然業不能繫。雖有中陰所向自由，天上人間隨意寄託。若愛惡之念已泯，即不受分段之身，自能易短爲長、易粗爲妙。若微細流注（相續）一切寂滅，唯圓覺大智朗然獨存，即隨機應現千百億身（即不思議變易生死），度有緣衆生名之爲佛」（同上卷十三）。

以上幾則公案，六祖所談的正是如來藏，如來藏是在纏的法身，一切衆生本具之清淨心性，心性是眞如，如如不動，本自無生。亘萬古，歷九垓，法爾如是，已超越時間的長短、空間的大小。放之則彌六合、卷之則退藏於密，所謂「無邊刹境自他不隔於毫端，十世古今始終不離於當念」。何遲何速，全是虛妄分別。六祖開示，永嘉當即悟入「體即無生了本無速」之理，故終得六祖印可。

道巖禪師說「生死事大快」，正是永嘉玄覺說的「生死事大無常迅速」。禪師進一步指出衆生輪迴於三界生死之中的原因，是「業識茫茫蓋爲於迷已逐物」，「業識茫茫」是指無明。「迷已」是不明自己的本來面目，「逐物」是爲外界事物所驅使，即前表中所謂見、思二惑。禪宗天竺第十九祖鳩摩羅多付法與闍夜多尊者云：「汝雖已信三業，而未明業從惑生，惑因識有，識依不覺，不覺依心。心性本淨，無生滅無造作，無報應無勝負，寂寂然、靈靈然，汝若入此法門，可與諸佛同矣」（同上卷二）。這段法語較道巖禪師所說尤爲詳盡。

圭峰禪師答溫造尙書所言，與前面所言大體相同。也談到分段生死與變易生死二種，變易生死亦是有漏異熟果，與分段生死不同者，分段生死所感爲有漏粗異熟果；變易生死所感爲有漏殊

勝細異熟果。因此身以無漏法不斷資助，則可住一劫或二十劫，亦可以住無數劫現身不死，最後捨此細生死身，獲得無邊受用等身，即身證得佛果。

如來藏何以爲生死之依？緣起義是依義。生死之依，即爲生死之所依。所依有二種：一能依的東西與所依的東西同時而有，叫「俱有所依」；二能依的東西與所依的東西不同時而有，叫「不俱有所依」。俱有所依有四種：一、同境依，即眼耳鼻舌身等五色根，此五根與五識同以現在的色聲香味觸五境爲認識對象，故曰「同境依」；二、分別依，即第六意識。前五識必須借助第六意識的分別理解能力，方能明確地認識理解事物，所以第六意識是前五識的「分別依」，或「明了依」；三、染淨依，即第七末那識。末那識妄執第八識見分爲我而生「我執」，不但染污自識而亦染污餘識。若依佛法修持去除「我執」，不但自識清淨而亦清淨餘識。除自識外，餘識的或染或淨關鍵全在於末那的或染或淨，所以末那識是餘識的「染淨依」或「分位依」；四、根本依，即第八識。第八識是根本意識，其餘七識都必須依靠它才能生起，所以它是前七識的「根本依」或「依起依」。《勝鬘經》說「如來藏是依」者，即指第八識之爲根本依而言也。經所謂如來藏是「持」者，持謂執持，《成唯識論》（卷二）謂第八識「能執持諸法種子令不失故，名一切種」。種子是潛在的功能，有此功能前七識方能生起。諸識生起之後，便能造業感果，生死輪迴。而執持此種子者，即如來藏藏識，所以如來藏藏識爲生死之依。如來藏藏識何以爲生死之依，即據「依」、「持」二義而「建立」，故云「如來藏是依是持是建立」。

（七）如來藏爲涅槃之因

菩提涅槃之謂佛，學佛的終極目的爲證得大涅槃。大涅槃是果，如來藏是因。若無如來藏藏識之因，則無大涅槃之果。故《勝鬘經》云：

世尊若無如來藏者不得厭苦樂求涅槃。何以故？於此六識及心法智此七法利那不住不種衆苦（唐譯云「不受衆苦」），不得厭苦樂求涅槃。世尊如來藏者無前際不起不滅法，種諸苦得厭苦樂求涅槃。世尊如來藏者非我非衆生非命非人（即《金剛經》所謂無我人衆生壽者相），如來藏者墮身見衆生、顛倒衆生、空亂意衆生非其境界。

《楞伽經》亦有同樣的說法而更詳細。經云：

大慧五識身者心意意識俱，善不善相展轉變壞相續流注不壞身生亦生亦滅，不覺自心現次第滅餘識生，形相差別攝受意識五識俱相應生（謂意識與五識俱執取形相差別），利那時不住，名爲利那。大慧利那者名識藏（藏識）如來藏，意俱生識習氣利那（謂由意俱生轉識習氣而爲利那），無漏習氣非利那，非凡愚所覺計著利那論故，不覺一切法利那非利那，以斷見壞無爲法。大慧七識（應爲五識身）不流轉不受苦樂非涅槃因。大慧如來藏者受苦樂與因俱，若生若滅四住地無明住地所醉，凡愚不覺利那見妄想熏心（《藏要》本卷四）。

如來藏之爲涅槃因者，二經俱從兩方面立論：一、利那法與非利那法；二、受苦樂與否。意識與五識俱執取形相差別，利那不住而爲利那；如來藏名藏識與意等（轉識）習氣俱而爲利那，無漏習氣則非利那。常途言一切法皆以染因而言，蓋由貪欲故而有五取蘊，乃分善不善等差別，皆利那生滅而有盡時，可令滅而不起。淨法則不然，起則不盡，所以佛法中常言「無明無始，涅

槃無終」。以無終故非剎那法。若淨法是剎那性，則有生滅，亦是無常，而淨法是常故。其次：經言七識（唐譯云五識身）一不流轉，二不受苦樂，三非涅槃因；如來藏則不然，一受苦樂，二與因俱，三有生滅，四為四種習氣之所迷覆。四種習氣者：即前面所言《勝鬘經》中五住地之欲愛住地、色愛住地、有愛住地、見一處住地是也。「若無如來藏者不得厭苦樂求涅槃」，所以如來藏藏識為涅槃之因。如來藏與涅槃為因果關係，如來藏是因，涅槃是果。何為涅槃？《楞伽經》云：

佛告大慧：一切自性習氣藏意識見習轉變名為涅槃，諸佛及我涅槃自性空事境界。復次大慧，涅槃者聖智自覺境界，離斷常妄想性非性。云何非常？謂自相共相妄想斷故非常。云何非斷？謂一切聖法去來現在得自覺故非斷。大慧涅槃不壞不死，若涅槃死者復應受生相續，若壞者應墮有為相，是故涅槃離壞離死，是故修行者之所歸依。復次大慧涅槃非斷非得、非斷非常、非一義非種種義是名涅槃（同上卷二）。

這一段話，由於求那的翻譯，如法藏所說：「回文未盡，語順西音」，頗難理解。必須與唐實義難陀所譯參校。《大乘入楞伽經·集一切法品》第二之三云：

佛告大慧：一切識自性習氣及藏識意識見習轉已，我及諸佛說名涅槃。即是諸法性空境界。復次大慧，涅槃者，自證聖智所行境界。遠離斷常及以有無。云何非常？謂離自相共相諸分別故。云何非斷？謂去來現在一切聖者自證智所行故。復次大慧，大般涅槃不壞不死。若死者應更受生，若壞者應是有為，是故涅槃不壞不死，諸修行者之所歸趣。復次大慧，無捨無得故，非斷非常故，不一不異故，說名涅槃。

這裏講內法四涅槃：一識性習氣及見習氣轉，二自證所行離斷

常，三不壞不死，四無捨無得、不一不異。與下面所談外道四涅槃不同（外道四涅槃：一性自性非性涅槃，二種種相性非性涅槃，三自相自性非性覺涅槃，四諸陰自共相相續流注斷涅槃）。外道涅槃姑置不論，略論內法涅槃要義。前面談如來藏為生死之依，修行人如何才能了生脫死、超出三界而到彼岸？如何才能轉生死妄因而得涅槃真果？關鍵仍在於如來藏。生死與涅槃均與如來藏有關，故曰「生死即涅槃」。

涅槃者乃依真如離障施設，其體即是清淨法界、非虛妄三界。《佛地經論》（卷五）云：「涅槃即是真如體上障永滅義」。《瑜伽師地論》（卷七十三）云：「云何為涅槃？謂法界清淨，煩惱、衆苦永寂滅義」。蓋無始以來衆生自性清淨心為煩惱（我執）所知（法執）二障覆蓋，斷除二障則本自清淨之心即顯，一真法界，是名涅槃。故涅槃之義並非滅無。《瑜伽師地論》（同上）曾以水、金、虛空三喻說明此義：「問：若唯煩惱衆苦永寂名為涅槃，何因緣故非滅無義？答：如外水界，唯離渾濁，得澄清性，非離濁時無澄清性。又如真金，唯離剛強得調柔性，非離彼時無調柔性。又如虛空，離雲霧等翳障寂靜，得清淨性，非彼無時，其清淨性亦無所有。此中道理當知亦爾」。

如何才能斷障顯性？其道在乎「轉變」。經云：「一切自性習氣藏識意識見習轉變，名為涅槃」。藏識、意及意識八種識中，各有薰習氣分，謂之習氣。習氣有三種，《成唯識論》（卷八）云：「生死相續由諸習氣。然諸習氣總有三種：（一）名言習氣。謂有為法各別親種。名言有二：一表義名言，即能詮義聲音差別；二顯境名言，即能了境心心所法，隨二名言所熏成種，作有為法各別因緣。（二）我執習氣。謂虛妄執我所種。我執有二：一俱生我執，即修所斷我所執；二分別我執，即見所斷

我我所執（詳下），隨二我執所熏成種，令有情等自他差別。

（三）有支習氣（有謂三有，即三界之生死。支者因義分義，即三有因，生善惡趣差別因也，通六識皆有此熏）。謂招三界異熟業種。有支有二：一有漏善，即是能招可愛果業，二諸不善，即是能招非愛果業。隨二有支所熏成種，令異熟果善惡趣別。明代滿益智旭大師認為《楞伽經》所言即此三種習氣。「一切識自性習氣者即有支習氣也，藏意識見習者，即名言習氣、我執習氣也」（《楞伽阿跋多羅寶經義疏》二之上）。習氣即種子。種子有「本有種」與「新熏種」二類。據明代普真法師之意：「一切識自性習氣，即無始來俱生分別，念念已熏成種性者故名自性。此乃過去舊種（即本有種），所謂一切識種子習氣也。藏意識見習者，謂八種識緣自分境，起現攀援念念熏成二障習氣，此即現在新種（即新熏種），所謂及現行習氣也」（《楞伽科解》卷五）。

此中「見」即分別惑、「習」即俱生惑。發業潤生煩惱名惑。惑的根源由於我法二執。二執之起凡有二種：一曰俱生起，二曰分別起。俱生我法二執者，言無始時來，虛妄熏習內因力故，恆與身俱，不待邪教及邪分別，任運而起，故名俱生。此復二種：一常相續。在第七識，緣第八識起自心相，執為實我、實法。二有間斷。在第六識，緣識所變五取蘊相（我執）及所變蘊界處相（法執），或總或別起自心相，執為實我、實法。此二種俱生我法二執，因其相細微難於斷滅。俱生我執，必須在修道位中不斷修習勝生空觀，方能除滅。俱生法執，必須在十地中不斷修習勝法空觀，方能除滅。

分別我法二執者：由現在外緣力故，非與身俱，要待邪教及邪分別方起，故名分別。惟在第六意識中有。此亦二種：一緣邪

教所說蘊相（我執）及蘊處界相（法執），起自心相分別計度，執為實我實法。二緣邪教所說我相（我執）及自性等相（法執），起自心相分別計度，執為實我實法。此二種分別我法二執，因其相粗顯，反而易斷。分別我執，初見道時，觀一切法生空真如，即能除滅。分別法執，入初地時，觀一切法法空真如，即能除滅（參考《成唯識論》卷二卷三）。

我法二執生煩惱、所知二障，煩惱障涅槃，所知障菩提。《成唯識論》（卷九）云：「煩惱障者，謂執遍計所執實我，薩迦耶見而為上首，百二十八根本煩惱，及彼等流諸隨煩惱，此皆擾惱有情身心，能障涅槃，名煩惱障。所知障者，謂執遍計所執實法，薩迦耶見而為上首，見疑無明愛悲慢等，覆所知境，無顛倒性，能障菩提名所知障」。此二障為生死之因（言障即包括生障之惑），即有生滅之因也。佛謂了彼種現二習氣空，蓋由無漏智熏令彼妄習淨盡，即此生死當體，轉為不生滅果，名為涅槃，謂之轉變，此乃諸法性空境界。無有少法非自性空，有佛無佛其性常空。無明轉則變為明，無有二相，轉變義是空義。無不轉變，無不是空，無不如幻。諸法無性，當體即是真空實相。《般若經》云：「若有一法過於涅槃，我亦說為如幻如化」。惟此事理鋒融、寂寥虛曠，乃佛與佛自覺所行究竟同證，故云「諸佛及我涅槃自性空事境界」。此境界乃二空所顯真無漏界常樂我淨，諸佛世尊安隱住處。釋尊為種種因緣於「拘尸那城娑羅樹間，三昧正受，入深禪定窟名無相三昧」（《大涅槃經·師子吼菩薩品》）。眾不見故名大涅槃。此即《楞伽經》所講四種禪中之最上乘「如來禪」也。

（未完）

的疏本，當時在印度已是孤本，也為玄奘求獲了。

玄奘回國後，本來打算將這十家注疏分別譯出，以廣流傳。然而，開譯後不久，他的大弟子窺基便提出了不同意見，識為若全部譯出，定會在社會上造成見解歧異，學人莫知適從的後果。不如將它們「糅譯」即有選擇的合譯成一本，以作定解。玄奘採納了這條意見，於是獨留窺基一人擔任筆受，以獲法的疏本為主，旁採眾家，甄權取舍，剪裁組織，編譯了這部《成唯識論》。

《成唯識論》雖然是一部「糅譯」的著作，與嚴格意義上的撰述有一定的區別。但誠為窺基所說：「（此論）雖復本出五天（五印度），然彼無茲糅譯。直爾十師之別作，鳩集猶難。況便摭此幽文，誠為未有。」（《成唯識論掌中樞要序》）可見這部「糅譯」的作品也凝聚了大量的創作的成份。由「糅譯」產生的《成唯識論》，已不再是印度某個論師的個人著作，而是經過加工合成的後期瑜伽行派十大論師的集體作品，同時，也滲透了玄奘本人的學術見解。因此，從一定意義上來說，《成唯識論》也代表了玄奘的思想。

由於《成唯識論》是世親《唯識三十頌》的注疏，故它的層次結構是依循《唯識三十頌》的本文而來的。大致說來，卷一至卷七論「識相」（心識的相狀），即「八識」；卷八論「識性」（心識的體性），即「三性」；卷九、卷十論「識位」，即修習唯識學要經歷的五個階段（資裡位、加行位、通達位、修習位、究竟位）。大意如下：

《唯識三十頌》開宗明義地說：「由假說我法，有種種相轉，彼依識所變。」《成唯識論》對此解釋說：「此能變唯三：謂異熟、思量、及了別境識。」（卷一）認為，宇宙間的一切事

物都是虛幻不實的，都是由心識（又稱「內識」）變顯的。能變現萬物的心識分為三類：一是異熟識，即通常說的第八識（阿賴耶識）；二是思量識，即通常說的第七識「末那識」；三是了別境識，即通常說的眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識（合稱「六識」）相對於第七、八識，又稱「前六識」。這八種心識各有自己的主體（「心王」）以及隨順主體而發生的種種精神現象的作用（「心所」）。「三能變識及彼心所，皆能變似見、相分，立轉變名。所變見分，說名分別，能取相故，所變相分，名所分別，見所取故。由此正理，彼實我法，離識所變，皆定非有。離能所取，無別物故。非有實物離二相故，是故一切有為無為，若假若實，皆不離識。」（卷七）三種「能變識」（即「八識」）以及從屬於它們的其他精神作用（「心所」），都具有變現「見分」（認識的主體）和相分（認識的對象）的功能。

對於八識中的前六識來說，它們的「見分」分別是：見、聞、嗅、味、觸、思慮，「相分」分別是：色、聲、香、味、觸、法（事物），即「六境」；第七識「末那識」的「末那」是梵語的音譯，如果作意譯的話，則名「意」，與第六識的名稱相同。只是由於第六識以外境為攀緣的對象，而且思慮活動時有中斷，而第七識以第八識為攀緣對象（「相分」），而且思慮活動（見分）持續不斷，為區別起見，第六識採用意譯，而第七識採用音譯。第七識是第六識的根據，而它又是完全依附於第八識的，以第八識的存在為自身存在的根據。所以，它是聯繫第八識與前六識的樞紐和橋樑。

八識系統中，最重要的是第八識「阿賴耶識」，如果意識的話，又名「藏識」、「種子識」、「根本識」，以它藏有能產生世界上所有的物質現象和精神現象的種子而得名。從物質現象而

言，「阿賴耶識因緣力故，自體生時，內變爲種（種子）及有根身（人身器官），外變爲器（外部自然界和社會）。」（卷二）從精神現象而言，「阿賴耶爲依，故有末那轉，依止心（阿賴耶識）及意（末那識），餘轉識（前六識）得生。」（卷四）所以，阿賴耶識是一切衆生的根本心識，他是世界上一切事物和現象的本原。

那麼，阿賴耶識爲什麼會具有如此不可思議的作用呢？《成唯識論》分析說，這是由它含有種子的性質以及外部條件的輔助引起的。

就阿賴耶識含有的種子的來源而言，可分爲「本有」種子和「新熏」種子兩種。「本有」種子是阿賴耶識先天就有的，「新熏」種子是由「七轉識」（末那識和前六識）對阿賴耶識連續熏染產生的，是後天才有的。新種子的性質而言，又可分爲「有漏」種子和「無漏」種子兩種。「有漏」種子會引發種種煩惱，產生對世間事物的執著追求；「無漏」種子能斷滅一切煩惱，導向理想的精神境界——涅槃。

種子只是一種潛在的因素和質體，它要變現（又稱「現行」）爲精神的或物質的東西，還須借助於一定的條件。爲此，《成唯識論》又提出了「四緣」說。

「四緣」雖然在印度大小乘論典，如《大毗婆沙論》、《中論》、《俱舍論》等經典中已經提出，但《成唯識論》根據自己的理解，作了新的闡發。所說的「四緣」是：

「一、因緣。謂有爲法，親辦自果。此體有二：一種子，二現行。種子者，謂本識中善、染、無記諸界地等功能差別，能引次後自類功能，及起同時自類現果，此唯望彼是因緣性。現行者，謂七轉識及彼相應所變相見性界地等，除佛

果善，極惡無記，餘熏本識生自種類，此唯望彼是因緣性。」（卷七）

「二、等無間緣。謂八現識及彼心所，前聚於後，自類無間，等而開導，令彼定生。」（同上）

「三、所緣緣。謂若有法是帶己相，心或相應所慮所托。

此體有二，一親二疏。若與能緣體不相離，是見分等內所慮托，應和彼是親所緣緣。若與能緣雖相離，爲質能起內所慮托，應知彼是疏所緣緣。」（同上）

「四、增上緣。謂若有法有勝勢用，能於餘法，或順或違。雖前三緣，亦是增上，而令第四除彼取餘，爲顯諸緣差別相故。」（同上）

綜上所說，「因緣」，指的是直接產生自果的內在原因，它是一切現象界諸事物（包括精神的和物質的）生起的根據；「等無間緣」指的是前念讓位於後念，是使心理活動得以連續而不間斷的條件。此緣僅適用於精神活動；「所緣緣」，指的是認識的產生依賴於對象的存在，它也是精神活動得以生起的條件；「增上緣」指的是除上述三緣以外，餘下的幫助或妨礙一切現象生起的條件，此緣適用於精神現象，也適用於物質現象。不過，由於《成唯識論》視現象爲心識的變現，因而實際上是把「四緣」全部納入意識活動的範圍，把它櫃住了。

「八識」依賴「四緣」而變現出各自攀緣的對象（「相分」），又在對象的影響下形成有善有惡的種種意識活動，那麼，怎樣引導這些意識活動朝着符合佛教要求的方向去發展呢？《成唯識論》又是出了「三性」說。

「三性」說最初是《解深密經》卷二《一切法相品》中提出來的。它指的是遍計所執性、依他起性、圓成實性。《成唯識

論》對之下了如下的定義：

一、遍計所執性。「周遍計度，故名遍計。品類衆多，說爲彼彼，謂能遍計虛妄分別。即由彼彼虛妄分別，遍計種種所遍計物，謂所妄執蘊處界等若法若我自性差別。此所妄執自性差別，總名遍計所執自性。如是自性，都無所有。」（卷八）

二、依他起性。「由斯理趣，衆緣所生心、心所體、及相、見分、有漏、無漏，皆依他起，依他從緣而得起故。」（同上）

三、圓成實性。「二空所顯，圓滿成就諸法實性。名圓成實。」（同上）

《成唯識論》認爲，一般人（「凡夫」）周遍地觀察和思量世上的萬物（「遍計」），並把它們區別分類，從而作出世上存在着真實的人（「實我」）和真實的物（「實法」）事物之間存在着性質上的差別的判斷（「所執」）。這種由主觀上「虛妄分別」而得來的事物的性質，叫做「遍計所執性」。爲了破除遍計所執性《成唯識論》提出了「依他起性」。說一切事物和現象，無論是物質的還是精神的，都要依據一定的因緣（條件）才能與起，如果沒有衆緣的聚合，便不可能有任何事物和現象。事物和現象的這種依衆緣而起的性質，便是「依他起性」。它是一種虛假的存在（「假有」），是一種隨着條件的變化隨時會消失的存在。在「依他起性」的基礎上，既看到人是由色、受、想、行、識五種要素（「五蘊」）和合產生的，沒有實在的主體（即「人無我」、「人空」），又看到人以外的一切事物也是依據各種因緣產生的，同樣沒有實在的主體（即「法無我」、「法空」）。這種排除了一切事物和現象的實在性以後，方能得到的事物真實的圓滿無缺的、能夠成就佛和菩薩各種功德的性質，叫做「圓成實性」。「圓成實」就是「眞如」，即唯識學家所說的唯一眞實

的絕對的存在，「圓成實性」也就是「眞如性」它既是事物的本體，也是一種眞理性的認識，具有事體和理性兩重性質。

《成唯識論》在建立了「三性」說之後，恐怕衆生對它產生執著、絕對化，還提出了與之相對應「三無性」說，即相無性、生無性、勝義無性。不過，它認爲，「三性」是佛教的顯說、了義，而「三無性」則是佛教的密意、不了義。就其所持的觀點而言，乃是「三性」說。

由於作爲根本意識的第八識阿賴耶識既含藏因「有漏」（又稱「染」）種子，又含藏着「無漏」（又稱「淨」）種子，它是一切善惡迷悟的發源地，故要將「有漏」變爲「無漏」、「染」轉爲「淨」，最後達到對「眞如」的體認（即「圓成實性」）成就「大圓鏡智」還需經歷一個「轉識成智」的過程。爲此，《成唯識論》又提出了「唯識五位」，即資糧位、加行位、通達位、修習位、究竟位。在頓悟成佛，還是漸悟成佛的問題上，法相宗是主張漸悟成佛的，它認爲要完成「轉識成智」，需要經歷極爲長遠的時間，修無量功德，才能辦到。這與禪宗主張的一遇機緣，當下徹悟，立地成佛的「頓悟」說是不同的。

《成唯識論》是一部在海內外享有極高聲譽的理論著作，有關它的研究著作，見存的就有一百五十多種。主要有：唐代窺基《成唯識論述記》、《成唯識論掌中樞要》，惠沼《成唯識論了義燈》、智周《成唯識論演外》等。其中以窺基《成唯識論述記》最爲有名，玄奘在翻譯時的一些口述及見解，通過《述記》而得到反映。它與《成唯識論》同爲研究唯識宗必讀的兩本書。

（完）



論韓愈《與大顛師書》之真偽

韓愈的《與大顛師書》，共三通。原文如下：

愈啓：孟夏漸熱，惟道體安和。愈弊劣無謂，坐事貶官到此。久聞道德，切思見顏。緣昨到來，未獲參謁。倘能暫垂見過，實爲多幸。已帖縣令具人船奉迎，日久嚶瞻，不宣。愈白。

四月七日

愈啓：海上窮處，無與話言。側承道高，思獲披接，專輒有此咨屈，倘惠能降喻，仍所敢望也。至此一二日，卻歸高居，亦無不可，且夕渴望，不宣。愈白。

六月初三日

愈啓：惠勻至辱答問，珍悚無已。所示廣大深迴，非造次可諭。《易大傳》曰：「書不盡言，言不盡意。」然則聖人之意，其終不可得而見邪？如此而論，讀來一百遍，不如

《與大顛師書》之真偽

親口顏色，隨問而對之易瞭。此句來晴朗，旦夕不甚熱。倘能乘間一訪，幸甚。旦夕馳望，愈聞道無疑滯，行止繫縛。苟非所戀著，則山林閒寂，與城郭無異。大顛師論甚宏博，而必守山林，義不至城郭。自激修行，獨立空曠。無累之地者，非通道也。勞於一來，安於所適，道故如是，不宣。愈頓首。

以上三書之初見，時在唐元和十四年（公元八一九年），即韓愈被貶潮州刺史之當年，刻石於潮陽靈山禪院。但直至宋代慶歷丁亥年（公元一〇四七年），始由江西袁陟世弼得之。但袁氏對書信的真實性沒有把握，所以去問當時在滁州任職的歐陽修。歐陽修認定三書出自韓愈之手，並於書後題了跋。後來，《與大顛師書》隨收入韓愈文集中。然而，蘇軾對此卻完全持否定態度，認為《與大顛師書》「其詞凡鄙，雖退之家奴僕，亦無此語。」（《東坡題跋》卷一《記歐陽論退之文》）從此，凡討論《與大

顛師書》之真偽者，或附歐說，或主蘇解，莫衷一是，以致成爲幾百年來懸而未決之疑案。

我們認爲，要考證韓愈《與大顛師書》之真偽，必須將這個問題一分爲二來解決：(一)考定韓愈是否給大顛寫過信。(二)辨析書信本身內容的真偽。否則，完全根據書信內容來判斷，難免失之偏頗。下面圍繞上述兩個問題展開討論。

依據文獻記載推斷，韓愈確實給大顛寫過信。這裏可以提供三方面的佐證。

其一，從韓愈是時所處之環境、心情以及行動來看，他與大顛的交往，不僅純屬事實，而且關係非同一般，遺書大顛，完全可能。試述其因緣如左：

唐元和十四年，憲宗命宦官至陝西鳳翔法門寺，迎請佛舍利至宮裏供奉，三日後送還。此事轟動了整個長安城。韓愈出於儒家闢佛之立場，竟上疏《論佛骨表》，力詆迎佛骨之非，激怒憲宗，差點被殺。幸有裴度等人竭力相救，才改貶潮州刺史。貶謫途中，韓愈滿腹委屈，酸楚不已。當遇見侄孫韓湘子時，他不由地悲喜交集，隨吟詩道：

一封朝奏九重天，夕貶潮州路八千。

本爲聖明除弊政，敢將衰朽惜殘年。

雲橫秦嶺家何在？雪擁藍關馬不前。

知汝遠來應有意，好收吾骨漳江邊。

其淒惶悲切之情，溢於言表。韓愈到潮州後，不但要忍受諸如惡溪、瘴氣、颶風等惡劣的自然環境，更不堪「遠地無可語者」之苦悶。憔悴無聊，郁郁不能自遣之中，欣聞當地有高僧大顛者，竟「能外形骸，以理自勝，不爲事物侵亂，」(《韓昌黎全集》卷十八《與孟尚書書》)崇敬之情油然而生，故馳書相邀，來州叙談，本出情理之常。何況在此之前，韓愈已與元惠、文暢、廣

宣、高閒、令縱等許多僧人有交情，所以馳書邀大顛叙談，並非不可信。

更重要的是，大顛「自山召至州郭，留十數日」後，韓愈即自稱「與之語，雖不盡解要，自胸中無滯礙，以爲難得，因與往來。及祭神海上，遂造其廬。及來袁州，留衣服爲別。」(同前)韓愈不僅邀請大顛來州府交談，並且還登門拜訪大顛，離開潮州赴袁州上任時，又特地留下衣服給他作爲紀念。可見兩人的關係已十分密切，非昔日所游僧侶可比。人們議論紛紛，以爲韓愈已從大顛信佛了。這種懷疑並非沒有道理，韓愈的朋友孟簡還專門寫信給他，詢問此事。關於韓愈與大顛的個中關節，朱熹認爲韓愈「是貶從那潮州去，無聊後，被他(大顛)說轉了。」「如云『所示廣大深迥，非造次可諭』」即是一例。雖然「不知大顛與他說箇甚麼，得恁地傾心信向。韓公所說底，大顛未必曉得，大顛所說底，韓公亦見不破。但是他說得恁地好後，便被它動了。」(《朱子語類》卷一百三十七)不過，問題在於韓愈是「闢佛」的「勇士」，怎麼那樣容易被「說動」呢？這裏不妨再引一段朱夫子的精彩論斷，以爲理解之一助。他說：

蓋韓公之學，見於原道者，雖有以識夫日用之流行，而於本然之全體，則疑其有所未睹。且於日用之間，亦未見其有以存養省察而體之於身也。是以雖其所以自任者，不爲不重，而其平生用力深處，終不離乎文字言語之工。至其好樂之私，則又未能卓然有以自拔於流俗。所與遊者，不過一時之文士。其於僧道，則亦僅得毛千暢觀靈惠之流耳。是其身心內外，所立所資，不越乎此，亦何所據以爲息邪距詖之本，而充其所以自任之心乎？是以一旦放逐憔悴，無聊之中，無復平日飲博過從之樂，方且郁郁不能自遣。而卒然見夫瘴海之濱，異端之學，乃有以義理自勝，不爲事物侵亂之

人。與之語，雖不盡解，亦豈不足以蕩滌情累，而暫空其滯障之懷乎！（《韓文考異》卷五）

夫子此說，論及韓愈平日學養，以及「身心內外」之「所立所資」。按朱熹的分析，他之所以被大顛「說轉」，實乃其平生儒學修養功夫不濟，未能「盡聖賢之蘊」，故難「拔於流俗」所致。真可謂解析透辟，入木三分。

其二，從後儒對韓愈的評價中，亦可看出他遺書大顛，是確有其事。如北宋周敦頤有詩道：「退之自謂如夫子，原道深排釋老非。不識大顛何似者，數書珍重更留衣。」（《周濂溪集》卷八《按部至潮州題大顛堂壁》）陳善則認為，韓愈闢佛，「其實未知佛法大義。既見顛師，遂有入處。」因為大顛乃「古尊宿」，「況聞文公論佛骨來」，故「使文公不見則已，見之必有以啓悟公者。」（《捫虱新話》卷三）此話也說得有理。可最能說明問題的是歐陽修的意見。他最崇拜韓愈，一生都在整理、研究他的著作和思想。對韓愈的評價，也最爲公允，比如他在《與尹師魯第一書》中說：「前世有名人，當論事時，感激不避誅死，真若知義者；及到貶所，則感恩怨嗟，有不堪之窮愁，形於文字。其心歡戚，無異庸人。雖韓文公不免此累。」既肯定韓愈在政治上有積極的一面，同時又指出其確實也存在着軟弱的一面。這軟弱的一面——亦即朱熹所言因修養工夫欠佳所致之軟弱——反映在韓愈的詩文中，最典型的莫過於前文所述的《左遷至藍關示姪孫湘》一詩了。也正是此軟弱，是他走向大顛的根本動因。對於他留書大顛一事，朱熹專門寫過《考韓文公與大顛書》一文，詳細考證了該事之原委，堅持以歐說爲確，以爲「與大顛書乃昌黎平生死案。」（《朱子大全》卷七十一），看來絕非無根之談。

其三，唐代禪師與士大夫交往頗多，也比較隨便。但對於不同

的對象（或初交），一般不會主動拜訪，這也許是一種自尊的慣例吧？比如前文提到的僧人元惠，不但「太守邀不去，群官徒請頻」，而且韓愈本人一再走訪，也經常碰壁：「昨日忽不見，我令訪其鄰，奔波自追及，把手問所因。」（《韓昌黎全集》卷二《送惠師》）因此，韓愈在《與孟尚書書》中自言將大顛「召至州郭」敘談一節，其真實性是很讓人懷疑的。大顛乃一代禪師石頭希遷的高足，是一位居山靜修、聲名遠播的得道高僧，豈可召之即來？更何況徵召者是闢佛不餘遺力的韓愈呢！所以在一般史料忽視此事的情況下，看看佛家的記載是完全必要的。

對於韓愈被貶及與大顛交往一事，《祖堂集》（成書於五代時期）卷五《大顛和尚傳》是這樣說的，當時唐憲宗與百寮迎請佛真身舍利，俱見五色光現，以爲是佛光。百寮拜賀，獨韓愈言非，不拜。憲宗問他，既非佛光，卻是何光，韓愈失對。被貶潮州後，韓愈曾先後三次令使者往請大顛，皆不赴。後大顛聽說佛光之事，始來州府，與韓愈相見。並且對五色光作了解釋，使韓愈心服。因此，大顛不是由於韓愈所召而來。這一段記載雖與上文所討論的問題沒有直接關係，但其中說到韓愈先後三次遣使往請大顛，自然附有書信。此亦可作爲他確曾致函大顛一節的旁證。

接下來，我們討論韓愈《與大顛師書》本身內容的真僞。

撇開持三書爲眞者不論，凡認爲三書爲僞者，其結論大都是從書信內容中發現問題後作出的。蘇軾如此，以後的如楊慎也是這樣。他以爲韓愈「曾與大顛語。今請之者四（恐係『三』之誤），書又亟以道爲望，安有平日謂道其所道，非吾所謂道，而一旦求之亟如此？使其既與習熟而少變其說，尙近人情，今未之曾見，而先欲聞其道，尤不可曉也。」（《丹鉛總錄》卷十人品類）此乃針對第一書中「久聞道德，切思見顏」和第三書中的有

關內容而發。其次如胡應麟又在此基礎上，加引一條論據，說三書「末云『吏部侍郎』者非也。」（《少室山房筆叢》卷二十六續乙部《藝林學山》八）這是正確的。韓愈是由刑部侍郎貶潮州刺史，晚年才由兵部轉為吏部。他如姚範，則以第一書中之「『孟夏漸熱，道體安和，』亦不合情理事，『切思見顏』是底語？」和第三書中「如此而論，讀來一百遍」之類為「凡鄙」之辭，與韓愈一貫的立場不合（《援鵝堂筆記》卷四十二）等等。凡贊同蘇氏之觀點者，大抵如是。以內容的偽托來判定某文是假，似乎是考據史上自古而然的鐵律之一。然而，這條鐵律的使用，往往存在兩種潛在的危險：一是分吋把握不當，極易以偏概全。即以部分內容之偽而判全文為假，不顧及該文其它內容的真實性。二是由第一種危險而來的對立面，另一種意義上的以偏概全，即以部分內容之真判定全文為真，而不顧該文其它內容的偽托。這樣，公理婆理，各執一辭，難有持平之論。在以往討論韓愈《與大顛師書》真偽問題上，此二種潛在的危險都暴露無遺。蘇軾等人即主要根據上述論據，下結論說三書「乃僧徒妄撰」，目的是「假韓公重名以尊其道」。（胡應麟《少室山房筆叢》卷二十六續乙部《藝林學山》八）然而，儘管他們對三通書信指出了一些細節上的錯誤，但並沒有提出強有力的論據，從根本上推翻朱熹的考證及其論點，只是以為朱氏「所定若此，殆不可解，」「不可曉」而已。況且，胡應麟所謂「韓公以道自任，一《與顛書》，則損多矣」（同前）云云，難道不讓人懷疑他們所作所為是在為韓愈諱嗎？至於說，歐陽修、朱熹所論則是着重於三書總體行文的風格和韓愈平生修養以及當時處於孤苦無助境地時淒楚的心情來肯定其真實性，從而忽略了三書在文字處理上的某些漏洞。此與蘇軾之流抓住小節，無視整體的做法正好相反。平情而論，從局部上看，歐蘇雙方所持觀點雖然相左，但都

有對的地方，所出論據基本是事實，這就是雙方長期以來各執己見，誰也說服不了誰的原因所在。但是，由於他們的論據都不夠充分，所以便顯露出各自論點的短處，成為對方攻訐的目標。這是他們沒有像我們在前文提出的那樣，將《與大顛師書》真偽的考證，分成兩個問題來討論所造成的後果。

綜合歐、蘇各派所持所有論據，我們可以對韓愈《與大顛師書》之真偽做出以下結論：《與大顛師書》基本為韓愈所撰，這不僅有歷史上的記載可資參考，更有韓愈自身的經歷及《與孟尚書書》之親筆所書為證。但是，三通書信的文字內容顯然經過後人的改寫增竄。此不排除無聊僧人妄為，以假韓愈名聲以尊其道的可能性。因為書信勒石古來無有，三書碑石存於靈山禪院，非僧徒所為而何？其事實本身即是有力的證明，遑論其它。但同時，我們必須附帶指出的是，《與孟尚書書》是論證《與大顛師書》真偽的關鍵資料，雖係韓愈親筆，但其中脫誤甚多，尤其是叙及韓氏與大顛交情一節，其中「稱許大顛之語，多為後人妄意隱避，刪節太過，故多脫落，失其正意。」（《韓文考異》卷五）此乃儒家衛道士出於為尊者諱所為，與無聊僧徒改竄三書屬同一伎倆，（這也是造成今天我們研究韓愈《與大顛師書》真偽困難的原因之一）倘後世儒者能如朱熹所熱切希望的那樣，「凡此（指《與孟尚書書》）稱譽之言（指稱頌大顛之語），自不必諱。而於公（指韓愈）所謂不求其福，不畏其禍，不學其道者，初亦不相妨也。雖然，使公於此，能因彼稊稗之有秋，而悟我黍稷之未熟，一旦翻然反求諸身，以盡聖賢之蘊，則所謂以理自勝，不為外物所侵亂者，將復羨於彼，而吾之所自任者，益恢乎其有餘地矣，」（同前）豈非中國儒學之幸歟？

（完）



試論圓瑛大師的禪學思想

(宗)

在紀念圓瑛大師圓寂四十周年（一九五三—一九九三）之際，我披讀了《圓瑛法彙》、《圓瑛大師年譜》等書，發現大師乃當代傑出的禪師。現就其禪學思想，分十個方面介紹如下：

一、兩次開悟入聖位

大師於一八九八年（二十一歲），由閩到常州天寧寺，依治開和尚學習禪功，參「什麼是我本來面目」的話頭。放下一切思想，提起一段疑情。連參三年，瞥見自己本來面目，了明生死大事。至一九〇一年（二十四歲），在禪七之中，專功參究，乃至飲食不知其味，一切時處，心光皆照一句話頭。至第十日下午，二枝香止靜後，參究得力，定境現前，身心廓然。即說偈曰：

「一、孟夏
狂心歇處幻身融 內外根塵色即空
洞徹靈明無掛礙 千差萬別一時通」

頓覺定境法樂，非語言所能形容。一動喜心，定境即失。後於別枝香時，欲求定境再現，皆不可得。禪七考功時，即將斯事陳白治公和尚。

其言猶然矣。」（同前）豈非中國禪學之幸歟？

以盡聖賢之學，明心見性以自

轉。而治公（許韓愈）祖師不來其師，不具其師，不舉其師香。

此（許《與孟尚書書》）辭譽之言（許韓愈大師之語），自不必

方興

困頓而困之。」（許韓愈大師之語）（許韓愈大師之語），自不必

治公問：汝以後有求定境復現否？

師對曰：有。

治公曰：切不可求，若求則魔得其便，汝將為魔眷矣。

師問曰：此之定境好否？

治公曰：不作聖證之心，名善境界。若作聖解，即受群邪。此不過用心得力，暫得輕安，從此進修，不著不求，證悟有望。

一九〇五年（二十八歲），參浙江寧波天童寺寄禪和尚，亦在冬月禪七之中，勇猛精進，生死心切，於第八日晚，定境復現，頓時身心俱空，湛寂圓明。口說偈曰：

「山窮水盡轉身來 迫得金剛正眼開
始知到家無一事 涅槃生死絕安排」

這次定境的喜樂，更勝於前。自此閱讀一切經論，無不明了。深信宗門，有如此奇特事在。

大師十年學禪，兩次開悟，成就可謂巨大。但第一次開悟，是定境現前，身心俱空的境界，還有「無掛礙」、「一時通」所得，尚未到家。第二次開悟，可謂大徹大悟，「轉身來」、「正

眼開」，都說明大師此時已從凡入聖。如果說第一次開悟是量變，第二次開悟就是質變了。這一從凡入聖的變化是什麼？大師用「無一事」和「絕安排」來回答，真是過來人語。可見他已從「無掛礙」和「一時通」的有所得，飛躍到「無一事」和「絕安排」的無所得。無所得而無所不得，因此大開本具之慧解，凡未明之經旨，一覽了然，遂成一代通宗通教之巨匠。

禪者所追求的目標是開悟，所謂一念相應，便成正覺。悟是一種直覺，與一般所謂知識不同。知識有能知與所知的對立，悟無能悟與所悟之差異。禪師用「如人飲水，冷暖自知」來形容開悟。水的冷暖，必須自己親自喝一口，才能用直覺感到它是冷還是暖。在直覺中，你的感覺與水的冷暖合一，不分明感與所感。開悟亦是如此，是智與理冥，神與境會的默契。所以說悟前無道可修，悟後也無佛可成。如一僧問黃蘗：「今正悟時，佛在何處？」藥曰：「問從何來，覺從何起？」語默動靜，一切聲色，盡是佛事，何處覓佛？（《古尊宿語錄》卷三）非但無佛可成，且亦無悟可得。「對迷說悟，本既無迷，悟亦不立」（馬祖語，見《古尊宿語錄》卷一）。此即禪師證悟境界，所謂得無所得，亦稱究竟無得。

二、不許擬議與思量

禪宗不立文字，凡屬擬議與思量皆為思維範疇，都是禪之大敵。禪是不許擬議與思量的第一義諦。黃蘗說：「為有貪瞋癡，即立戒定慧。本無煩惱，焉用菩提？故祖師云：佛說一切法，為除一切心。我無一切心，何用一切法？」（《古尊宿語錄》卷三）圓瑛大師於一九二九年四月，在寧波七塔報恩禪寺進院時說：「今離一吼堂（接待寺方丈室名），來住七塔寺，好與諸同參，舉揚第一義。若論此事，須向山僧未進院以前，存取始得。」

若至升座拈香，早已落二落三。更待搖唇鼓舌，何止白雲萬里？古德云：妙高頂上，從來不許商量；第二峰頭，諸祖略容會話」（見《住持禪宗語錄》）。

在這裏大師一連拈出兩則公案，一、僧問法眼文益禪師云：「如何是第一義？」師答云：「我向爾道，是第二義」。二、佛果禪師升座，焦山和尚白槌云：「法筵龍象衆，當觀第一義」。師云：「適來未升座，第一義本已現成，如今槌下分疏，知他是第幾義也」。第一義不許思量與擬議。禪師認為思而知，慮而得者，那是鬼家的活計，與禪毫無交涉。因此當行者問禪師「什麼是祖師西來意？」「什麼是佛法大意？」「萬法歸一，一歸何處」等問題時，非但得不到答案，往往還要挨打。禪宗語錄中，記有大量「僧擬議，師便打」，或「僧擬議，師便喝」的句式，說明第一義諦不可說。此說本於《金剛經》：「說法者，無法可說，是名說法。若有法如來可說，即為謗佛」。試問：若有所說，即為謗佛；若無所說，三藏十二分教，從何而出？從表面上看，有說無說，俱背佛法，真叫人左右為難。從禪師的立場來說，其實一點兒也不難。山僧未進院以前，第一義諦本自現成。所謂「色聲浩浩地，佛法祇如是，擬議與思量，白雲千萬里」。

第一義既是不可說，人們如何得知它是第一義呢？大師於一九三二年十月在天童寺上堂說法說：「第一義乃諸佛之本源，衆生之慧命，為天地根，為萬物母。世出世間，一切諸法，莫不以此為體。唯其真體之玄妙，目不能睹其形，耳不能聞其聲。非口所宣，非心所測。須從一念未生之前，存取始得」（《住持禪宗語錄》）。大師認為第一義諦，世出世間，一切諸法，共同之體。在哲學上，這個共同之體，被稱為有一個公共世界的客觀唯心主義。衆生、諸佛、天地、萬物等等，都依此公共世界而存在。公共世界的客體是個什麼樣子？黃蘗希運禪師說：「諸佛與

一切衆生，唯是一心，更無別法。此心無始已來，不曾生不曾滅，不青不黃，無形無相，不屬有無，不計新舊，非長非短，非大非小，超過一切限量名言、踪跡對待。當體即是，動念即乖。猶如虛空，無邊無際，不可測度」（《古尊宿語錄》卷三）。若於意下思量籌度第一義諦，轉覺相背，盡未來際，不得相應。所以洞山良价禪師說：「擬將心意學玄宗，大似西行卻向東」。禪者要想認識第一義諦，直須離卻心意識，向冷湫湫地枯木寒灰處，參究一番。大死之後，方得大活。忽然冷灰豆爆，枯木開花，始信禪宗有這般奇特事在。

三、平地無風自起波

既然涅槃生死絕安排，當然也就無道可修。黃蘗希運禪師將修道者喻為尋聲逐響人，虛生浪死漢。如人在山頭上大喊一聲，聽到山谷裏的聲音，便急忙下山去尋聲音。待尋不到時，在山下又大喊一聲，結果又是漫山回應，復返回山上尋音，無有所得。如此下山上山，尋來尋去，了無終期，只是在生死道上打轉轉。對此，一九三三年，大師於天童解夏升座時說：

「九旬禁足事如何 平地無風自起波

若了寸絲原不掛 大家好唱太平歌

諸上座，盡大地是個禪堂，無處不可安身辦道。只要一念不生，身心自可安居。平等無際，何必尅期立限，好肉剜瘡？」（《住持禪宗語錄》）

道不屬修，修屬有為生滅之法，修成還滅。黃蘗希運禪師說：「設使恆沙劫數，修六度萬行，得佛菩提，亦非究竟。何以故？屬因緣造作故，因緣若盡，還歸無常」（《古尊宿語錄》卷三）。因為有修之修是一種行，行即是佛法中生死輪迴的根本因。造因即須受報，故黃蘗希運禪師又云：「如未會無心，著相

皆屬魔業，乃至作淨土佛事，並皆成業。如求作佛，乃名佛障，障汝心故。被因果管束，去住無自由分。所以菩提等法，本不是有。如來所說，皆是化人，猶如黃葉為金錢，權止小兒啼。故實無有法，名阿耨菩提。如今即會此意，何用區區？但隨緣消舊業，更莫造新殃」（《古尊宿語錄》卷三）。不造新業，即是無修，此之無修，是為真修。基於這一觀點，大師於天童解夏升座時，喝斥九旬禁足的結夏安居者，是平地無風自起波，是好肉剜瘡。意謂天下本無事，何必庸人自擾之。若能息心忘慮，一塵不染，則處處盡是華藏世界，人人都是古佛現身。當下即是，何須徒勞辛苦。進什麼禪堂，搞什麼尅期立限，大錯特錯。

因此，大師提出：「從外來者，不是家珍。一一須從自心流出，方可蓋天蓋地去也」。依此看來，如要發明己躬大事，一動不如一靜。道不遠人，轉求轉遠。但能息慮忘緣，澄心默照，自有冷灰爆豆。但必須指出，這裏說的不造新業，並不是叫人什麼都不做，當個懶漢，而是叫人做任何事，都要離相忘念，無滯無求。馬祖道一禪師說：「自性本來具足，但於善惡事上不滯，喚作修道人。取善取惡，觀空入定，即屬造作。更若向外馳求，轉疏轉遠」。《古尊宿語錄》卷一。黃蘗希運禪師說：「學道人若欲成佛，一切佛法，總不用學。唯學無求無著。無求即心不生，無著即心不滅，不生不滅，即是如來」。《古尊宿語錄》卷三。二位禪師的話告訴人們，「求」與「著」即是新業。做任何事情（隨緣），若能無求無著，即是不造新殃。不造新殃，即不被因果管束，才能是一位自在人。

四、到家原來無一事

道不屬修，亦無可證。黃蘗希運禪師說：「學般若人，不見一法可得，絕意三乘，唯一真實，不可證得。謂我能證能得，皆

是增上慢人。法華會上拂衣而去者，皆斯徒也。故佛言我於菩提實無所得，默契而已」（《古尊宿語錄》卷三）。圓瑛大師對此發揮，頗多精辟之言。如他於一九三四年在天童浴佛時說：「金佛不度爐，木佛不度火，泥佛不度水，真佛內裏坐。體性如金剛，歷劫不變壞。此佛人人本具，個個不無，怎奈埋沒在五蘊身中，迷不自覺。匪特世人如是，許多學道之士，亦皆心外求佛，求即不得，得亦非真。即如所見，巍巍黃金相，晃晃白玉毫，無非眼中有翳，空裏花紅。故《金剛經》說不可以三十二相，得見如來，凡以色見聲求，皆名邪道，且道何者是真佛？靈光常獨耀，迴脫於根塵，一念如不生，便見如如佛。」（《住持禪宗語錄》）大師認為一切衆生都有真佛內裏坐，所以修是無修之修，證是無證之證。欲想離心之外，別求什麼佛，恰似騎驢覓驢，求即不得，得亦非真。對此，臨濟義玄大師說得十分透徹：「如今學者不得，病在甚處？病在不自信處。你如自信不及，即便茫茫地徇一切境轉，被他萬境回換，不得自由。你如能歇得念念馳求心，便與佛祖不別。你欲得識祖、佛麼？祇你面前聽法底是」（《臨濟錄·示衆》）。禪師們以佛眼看一切人，人人都是佛，祇是這尊佛埋在五蘊山內，沒於見聞覺知分別心中，迷不自覺。如果能根塵脫離，狂心即歇，這尊古佛，如大日輪升於虛空，照天鑒天，十方世界，更無障礙。因之臨濟說，你如自信得及，息得念念馳求心，便與祖、佛不別。所謂「信得及」，就是要人們絕對相信自己是一尊佛（黃蘗稱為本源清淨佛），且具有如來一切智慧德相。如果我人對此能「信得及」，能「直下承當」，不會以佛更求於佛。即捨卻自佛別求他佛；或捨卻本佛別求新佛。據此，圓瑛大師引證《金剛經》說：不可以三十二相，得見如來。以色見聲求，皆為邪道。衆所周知，三十二相屬於相，凡所有相，皆是虛妄。八十種好屬於色，如以色見我，是人行邪道，

不能見如來。佛與衆生，本無差別。為什麼在一般人的心目中，會產生出對立呢？皆是衆生虛妄分別的結果，才作佛見，便被佛障，作衆生見，被衆生障。總之，人們的頭腦中，有作凡作聖，作淨作染等見，盡成其障，障住了我人之本源清淨佛。又凡有所作，都是有為生滅法。以生滅法求不生不滅的佛道，何異蒸沙成飯？因此欲想成佛，宜須無學。無凡無聖，無垢無淨，無大無小，無漏無為，不起諸見，無一法可得，不被法障，始得名出世佛。圓瑛大師於天童開悟時說：「始知到家無一事，涅槃生死絕安排」。道破禪宗之證，是無證之證。他在天童解七時說：「諸上座，尅期取證，四七功圓，且道證個什麼？若道有證，未離我相。《圓覺經》云：『云何我相？一切衆生，心所證者。』如說無證，一番法事，豈同虛設？如向這裏檢點得出，不防依舊生涯，隨緣度日」（《住持禪宗語錄》）。所謂無證之證，除了依舊生涯，隨緣度日外，最重要的是「無一法可得」。現在提出兩個問題，作為本節的結束語。

（一）、問：如說有佛可成，如來智慧德相，一切衆生本自具足，還成個什麼？如說無佛可成，云何釋迦牟尼佛於菩提樹下成阿耨多羅三藐三菩提？圓瑛大師對這一問題的答案：

成與不成二俱錯 十界凡聖同一覺

（二）、問：染污的垢念不可有。不染污的淨念為什麼也不應有？

答：如人眼睛內，一物不可有。金屑雖為貴，在眼亦為病。

五、日用平常本現成

禪既不屬修證，一切本自現成，禪者何以自處？答案：禪在日用中。圓瑛大師於天童禪七上堂說：古德云：盡大地是個禪堂，則汝二六時中，穿衣吃飯，掉臂舉手，揚眉瞬目，無一不是

本地風光，禪中生活。何以昏昏昧昧，不覺不知，當面錯過！卓杖云：日用平常本現成，飢來吃飯困來眠。於除夕升座又說：「晝吃三餐，夜眠七尺，作個無爲閑道人，悟徹本來真面目」（《住持禪宗語錄》）。從凡入聖，聖人所作的事，也就是平常人所作的事。聖人的生活，無異於平常人的生活。百丈懷海禪師說：「未悟未解時名貪，悟了喚作佛慧。故云不異舊時人，只異舊時行履處」。（《古尊宿語錄》卷一）。對這個道理的闡明，龐蘊居士偈說：「神通並妙用，擔水及砍柴」。同樣的擔水及砍柴，平常人做之，只是擔水、砍柴；聖人做之，即是神通妙用。爲什麼凡夫與聖人同做一件事，其結果卻這麼懸殊呢？因爲聖人雖做平常人所做之事，但心如虛空，不滯留一物，亦無虛空之相。故魏府華嚴長老說：「佛法事在日用處，在你行住坐臥處，吃茶吃飯處，言語相問處。所作所爲，舉心動念，又卻不是也。會麼？若會得即是無礙自在人，如也未會，則是個擔枷帶鎖重罪之人。」這裏清楚說明凡夫的毛病是出在舉心動念處。如能無念，便與佛同。無心，又稱無念。念念不住，即前念、今念、後念，念念相續，無有間斷。念念時中，於一切法無住。一念如住，念念即住，名爲繫縛。於一切處，念念無住，即無繫縛。所以惠能讀《金剛經》至「應無所住，而生其心」，豁然大悟。惠能的無住，並非百物不思，而是於諸境上心不染，於諸法上念念不住。所謂「前念著境即煩惱，後念離境即菩提」（《壇經》）。不同於聲聞人修空住空，被空縛；修定住定，被定縛；修靜住靜，被靜縛，修寂住寂，被寂縛。圓瑛大師在天童起七時說：「鍛凡煉聖無他術，但歇心頭一點狂」（《住持禪宗語錄》），可謂抓住無念的實質。「一點狂」三個字，將分別妄念刻劃得淋漓盡致。我人對這「一點狂」既要漠視它，又要重視它。漠視它，因妄念無體，妄念無處，喻如陽烟。當下了不可

得，何須愁它慮它，重視它，因差之毫厘，謬之千里。這「一點狂」能使衆生沉沒六道，無有出期。如何歇卻「一點狂」？現拈出二位禪師的生活經驗，供讀者參考。

（一）、黃蘗希運禪師說：「但終日吃飯，未曾咬著一粒米；終日行路，未曾踏著一片地。與麼時，無人我等相。終日不離一切事，不被諸境惑，方名自在人」（《古尊宿語錄》卷三）。

二、雲門匡真說：「終日說事，未曾掛著唇齒，未曾道著一字。終日穿衣吃飯，未曾觸著一粒米，掛著一縷絲」（《古尊宿語錄》卷十五）。

六、六根門頭佛放光

佛在那裏？在西天靈山嗎，統統不是。圓瑛大師於天童八月上堂時說：「昔日有僧問善知識如何是佛？答曰：在眼曰見，在耳曰聞，在鼻曰嗅，在舌談論，在手執捉，在足運奔。悟之者爲佛性，迷者喚作精魂。迷悟雖有二名，這個何嘗差異。今者迷悟都不問，且道如何是佛性？以杖打圓相云：看？在汝眼根門頭，現在放光動地，祇要直下承當，切忌思量擬議」（《住持禪宗語錄》）。這一著名禪語，出自《臨濟語錄》。臨濟上堂云：「赤肉團上有一無位真人，常從汝等諸人面門出入，未證據者看。時有僧出問：如何是無位真人？師下禪床，把住云：道！道！其僧擬議，師托開云：無位真人是什麼？幹屎橛。禪師認爲我人心中有大光明藏，其光從六根門頭放出。於六塵境界，不憎不愛，平等普照，無所分別。六塵本來不惡，六根法爾清淨。都以六識攀緣，妄生分別，自相渾濁；妄生執著，自相纏縛。致使人雖終日處大光明藏，不異昏衢長夜。若能不落擬議思量，則終日見色，無非佛色；終日聞聲，無非佛聲。諸根門頭，所有光

明，相互交映，不雜不亂。其光交羅，如寶珠網。」

臨濟這一禪語，源出於《楞嚴經》，昔日釋尊在楞嚴會上，告阿難說：「汝今欲知，生死輪迴，惟汝六根，更非他物。汝復欲知，安樂解脫，寂靜妙常，亦汝六根，更非他物。阿難不解其義，佛告之曰：知見立知，是無明本。知見無見，斯即涅槃，無漏真淨。」根據這一聖言量，古來宗門祖師，多從六根門頭接引學人，拏拳豎指，令向眼根處荐取。振威一喝，令向耳根處荐取。木樨香否？令向鼻根能嗅處荐取。這個滋味如何？令向舌根能嘗處荐取。當頭一棒，令向身根痛覺處荐取。不思善，不思惡，令向意根正這麼處荐取。由此可知，我人的見聞覺知，即如來藏妙真如性。

七、大道分明在目前

圓瑛大師於天童春季說法云：「六塵不惡，還同正覺，頭頭是道，法法皆真。迷者則心隨境轉，觸途成滯；悟者則妙能轉物，左右逢源。耳得之以為聲，目得之而成色。不假安排，當處顯現。踏破鐵鞋無覓處，得來全不費工夫。昔有一尼不明西來祖意，發心參究，一日忽睹春景，豁然悟道。乃說偈曰：

終日覓春不見春 芒鞋踏破嶺頭雲

歸來笑問梅花月 春在枝頭已十分

如此看來，道不遠人，貴在自己荐得。就佛法言之，真諦不離俗諦，實相不離萬象，出世不離世間。古人有見桃花而悟道，有聞鶯聲而明經。《法華經》說：治世語言，資生事業，皆與實相，不相違背。西來祖意何須覓，百草頭邊盡是禪」（《住持禪宗語錄》）。可惜禪者大都不會此中奧秘。大師無限慨嘆地說：「世人只識春光好，不知春光便是道」。所以南阡北陌，任意遨遊。忙忙碌碌，一生空費草鞋錢。對此錯過者，不獨世人如此，即是

宗門之下，因之悟道，對境明心，不錯過者，實屬無幾。如何才能荐得？道源不遠，性海非遙，但向己求，莫從他覓。八萬法門，同歸方寸，恆沙功德，總在心源。祇須二六時中，念佛觀心。善識此心原是佛，聖凡男女悉皆如。所謂「大道非別物，真如只自心，何須旁邊覓，但向己躬得」。大師認為一心法門是世出世間無量諸法的總持法門。昔日釋尊在靈山會上拈花示眾，示這一法。菩提達摩航海西來，傳佛心印，傳這一法。此一法本來無名，亦無形相，口欲談而詞喪，心欲緣而慮亡。故釋尊不落言詮，祖師不立文字。對此一心，言前荐取，猶落數量；句後承當，白雲萬里。須向頂門上，豁開一只眼，方可窺天鑒地。

八、楞嚴大定通消息

圓瑛大師一生學《楞嚴》、講《楞嚴》、注《楞嚴》，辦楞嚴學院，自稱楞嚴座主，人譽為《楞嚴》獨步，因此他的禪學思想受到《楞嚴經》的影響很深。如其《住持禪宗語錄》一書裏，引文《楞嚴》的有十餘處。在其代表著《楞嚴經講義》中，時用禪宗公案解釋經文。大師主席天童禪寺時，每夏都開講《楞嚴經》。如他在一九三三年夏開講《楞嚴經》時說：「今日宏開大法筵，無非一段大因緣，欲知佛頂楞嚴定，性具天眞體自然。不藉敬勞修證，豈關強制工夫，縱任萬境紛然，究竟一真不動。即使此身去來運轉，其體亦不會動着纖毫，悟此者始知楞嚴大定，人人本具，生滅身中，自有不生滅性」（《住持禪宗語錄》）。楞嚴大定的特徵有二：一、用根不用識；用識則以生滅心為本修因，而求得不生不滅的佛果，無有是處。用根則依不生滅，圓湛性成，果地修證。經云：若棄生滅，守於真寂，常光現前，根塵識心，應時銷落。二、稱性不著相，著相之修為事相染修，著相之證為心外取法。稱性之修乃如幻薰修，入三摩地。但向一門深

入，而得六根解脫，是爲修即無修。稱性之證，生滅既滅，寂滅現前，乃發明本有之家珍，是爲證即無證。此之定體，不但獨取自心不動，乃統萬法悉皆如如不動。如經云：常住妙明，不動周圓。故將楞嚴大定，意譯爲「一切事究竟堅固」之定。以修此定，即於現前所有一切事相，山河大地，森羅萬象，依正二報，染淨諸法，以始覺妙智照察，深知事依理起，全事入理；相從性生，全相即性。所有一切差別事相諸法，當下即是平等理性。此性即是眞如本心，實相妙理。堅固常住，本不生滅，亦不動搖。故此定與常途之定不同，常途之定，有入、住、出三個階段。入之則有，出之則無。住定之時，必以靜而礙動；出定須臾，必以動而礙靜。此之大定，動靜一如，宛如日月經天而不周，江河競注而不流。即是《楞嚴經》說的飛光親驗，雙離動靜的道理。

古往今來，諸修行者，不能得成無上菩提，乃至別成聲聞、緣覺，甚至成了外道，皆由不知楞嚴大定，用攀緣心，緣所緣境，厭妄趨眞錯亂修習。妄認四大和合爲自身相，六塵緣影爲自心相。此之身心，如空中花，生無來處，剎那即滅；滅無去處，如幻如化。依攀緣心起修，產生的惡果有：凡夫起於貪著，攀緣於三界六塵之緣，或生天道，或成魔王魔屬，則爲分段生死根本。二乘起於厭惡，攀緣眞諦涅槃，灰身泯智，墮無爲坑。菩薩雙捨二邊，攀緣但中理性，則爲變易生死根本。這三種人，都以生滅心爲本修因，則得到的果位，自然是二種生死根本。佛的圓滿菩提果位，是不生不滅的。欲想得成無上菩提，必須依此不生不滅，常住眞心，性淨明體，楞嚴大定爲本修因，才能因該果海，果徹因源，圓成佛的果位。

九、豈知無念亦爲多

大師於《勸修念佛法門》中說：「余曾夢見極樂世界，彌陀

慈尊，併聞說法。勸我當自行化他，修持淨業。故從三十六歲（一九一三年）後，禪淨雙修。每當傳授三皈依，或講經法會，力勸大家發心念佛，求生淨土。告曰：修行以念佛爲穩當。應以持名念佛爲正行，廣修衆善爲助行」。大師在這裏向人們說了一席夢話，告訴大家他由禪轉淨，乃是宴坐水月道場，大作夢中佛事。如謂不然，請看他於一九四七年寫的《七十口占》

行年七十老頭陀 滿眼風光會也麼

萬法皆空忘物我 寸絲不掛泯機梭

穿衣喫飯西來意 瞬目揚眉一笑過

任運隨緣消歲月 了然無佛亦無魔

再看他於一九五二年五月寫的《七十五歲回顧學修歷程》一詩：

禪淨雙修四十年 了知淨土即深禪

有人問我其中意 雲在青山月在天

這兩首詩清楚告訴人們，大師習禪老而彌勤，什麼「一吼」，「三求」，那都是接引鈍根人的方便說法。故《法華經》說：「唯有一乘道，餘二則非眞」。實際上淨土法門是禪師們修禪時繫心於佛的一種方法。如道信（580-651）禪師的一行三昧，即是於空閒處，捨諸亂意，繫心一佛，專稱名字。隨佛方所，端身正向，能於一佛念念相續。即一念中，能具過去、現在、未來諸佛。圓瑛大師繼承了禪宗這一傳統，提倡繫念於佛的淨土法門。如他在一九四〇年於上海圓明講堂舉行的彌陀法會圓滿上堂時說。「諸上座：從是西方過十萬億佛土，有世界名曰極樂，其土有佛號阿彌陀。當知我人心性，本自豎窮橫徧。即極樂之依正莊嚴，亦非心外別有。故修淨業者，以即佛之心，念即心之佛。不住有念，不落無念，有無雙遣，會歸中道。雖屬持名之行，可達實相之理。如云：忽然起念念彌陀，平地無風自起波，念念歸消無念處，豈知無念亦爲多。如向這裏見得親切，自可不離娑婆，

誕登極樂，生則決定生，去則實不去矣」(《住持禪宗語錄》)。依此中道理性念佛，終日念佛，終日無佛可念；終日無念，終日念念念佛。如信其有，則能念之心了不可得，所念之佛離相絕名；如言其無，則能念之心靈靈不昧，所念之佛歷歷分明。如是念佛，空有不立，有無相泯，心佛一如。初學入門，不防以一句有念之佛號，擯除一切妄念散心，以楔除楔，以毒攻毒之理也。待到一念不起(一心不亂)，即十八界空，不待往生，即身便是菩提華果，即心便是靈智，如有所住，即身為死屍，亦云守死屍魂。如云：一句彌陀五十年，分明掘地討青天，而今得個真消息，夜半鐘聲到客船。

十、自性無染清淨戒

圓瑛大師先後住持寧波接待寺、永寧寺、七塔寺、天童寺，泉州開元寺，福州大雪峰崇聖寺、法海寺、鼓山涌泉寺、瑞峰林陽寺，檳城極樂寺。在任期間，每年傳授戒法一次，先後共傳戒達數十次之多，戒子遍天下，堪稱一代律師。戒為修行之根本，亦為成佛之根基。由戒方能生定慧，定慧具足證菩提。過去一切諸佛，無不依定起修而成正覺。涅槃會上，阿那律尊者，要阿難問佛，如來滅後，我等依誰為師？佛答：波羅提木叉，是汝等大師。戒能引導衆生出離生死。戒為大寶炬，能破衆生諸痴暗；戒為大慈航，能度衆生出苦海。

圓瑛大師傳授的戒法是自性戒，又名金剛寶戒。一九三一年冬他在天童傳戒上堂時說：「諸上座：欲知佛性義，當觀時節因緣，時節若至，其理自彰。佛性者，人人本具，個個不無。任從男女老幼，蜎飛蠕動，莫不皆然。良由最初一念妄動，迷真起妄，將佛性埋沒在五蘊山中，不得顯現。必須心中真如內熏之因，宣揚戒法外熏之緣。因緣具足，發啓信心，厭生死苦，求涅

槃樂。持戒修行，功德滿足，佛性方得出纏。故經云，佛子受佛戒，即入諸佛位。」卓杖云：

一念不生自性戒，清淨無染無掛礙。

曠大劫來恆如是，戒光普照塵沙界(《住持禪宗語錄》)。

圓瑛大師的自性戒有以下的特徵：

(一)、戒是唯心之戒，心是即戒之心，心戒雖有二名，其體是一，自性清淨，絕言絕慮。如能如是會得，即得無上光明金剛寶戒。此之金剛寶戒，不可以心求，不可以身求。即無所求，亦無所得。至於那些開遮持犯的有相戒，正如《楞嚴經》說的那樣，以所知心，測度如來無上菩提；用世語言，入佛知見。如以手掌，撮摩虛空，祇益自勞。虛空云何隨汝執捉？

(二)、一念不生，善惡都沒思量，心空境寂，自性戒光，普照恆沙世界。故說一念如不生，禪戒兩具足。一念未動之前，本來寸絲不掛，覓心尚不可得。一念既動，染淨攸分。世出世法，從茲建立。當知聖凡，只在一轉念間，前念迷則為凡，後念覺則為聖。凡聖雖有二名，究竟本無二致，猶如覆掌翻掌，原是一掌。故云：戒是成佛本，心為衆戒基，若明自性戒，何犯復何持。

(三)、禪與戒同以一心為基礎，因此二者的關係是非一非二。戒即無上禪，禪為根本戒。若道是二，未免兩歧；如道是一，未免籠侗。圓瑛大師於鼓山涌泉寺戒期上堂說：「清淨妙戒體，不出於一心。一心不動轉，衆戒自圓成」(《住持禪宗語錄》)。

(四)、此之自性戒，是一切戒法中，上品淨戒。它是無持無犯，無修無證。圓瑛大師說：「一心湛寂自性戒，不垢不染本真常，三聚五篇皆具足，祇於直下要承當」。又說「世出世間



向人間釋迦學

單培根

古代印度迦毘羅衛國的王太子悉達多，出家修道，成了釋迦牟尼佛，這是當時人世間的人們所看到的。他所創立的佛教，逐步發展擴大，他的地位，也被愈推愈高，而神化了。認為他有法身、報身，人們所看到的人間的人身釋迦佛，只是化身而已。然而人們所能看到的唯是化身，那末，他既是為度眾生，應化而來，其一生的經過歷史，應是作為人們的榜樣，令人們也依此榜樣，進修而成佛。也是指示人們，唯有依此榜樣而進修，方才可以成佛。所以，我們讀人間佛陀的歷史，正是給我們一個事實上的教育，使我們亦步亦趨的學着他，而達到和他同樣的地位。我們用這樣態度來讀佛陀的歷史，是可以得到正確的極大的利益的。

在後來的釋迦佛史傳中，攙雜了許多的神話，我們應當摒棄這些神話。因為神話所講的是神，而我們是人，不是神。我們於神，只能仰求，不能學習。我們可取作榜樣的，只有釋迦佛史傳中人的部份，因為這是我們人所可能學習，也是我們人所應當學習的。大乘已神化了釋迦佛，難道作為一個大乘佛教徒，對於佛，只是仰求，只是願望，不應當腳踏實地，亦步亦趨，身體力行，向佛看齊嗎？作為一個大乘佛教徒，真的腳踏實地向佛學習，也只能學習釋迦佛的怎樣做人，因為我們是人啊！太虛法師曾有詩說：「仰止唯佛陀，完成在人格，人成即佛成，是名真現實。」

「真正現實的事情，只有學習釋迦的做人，成為人間的佛陀。」釋迦出生在國王的家庭，身為王太子，有三十二相，極人類之好相。相士說他應作人世間最尊貴的轉輪聖王，是一個有最大前途的人。他聰敏非凡，膂力超羣，學得廣博的知識，高勝的武藝，是有能力成就其前途的。然而他見農夫耕田在烈日之下，汗流浹背，翻土時虫類受害，飛鳥爭來啄食，悲憫芸芸眾生，為了生存，不辭辛苦，互相殘殺。又看到生老病死，無有能免，深深感到人生的痛苦，一心要求解脫此刻骨髓的痛苦。對於人世間的榮華富貴，聲色貨利，五欲快樂，再也感不到趣味。決志拋棄親愛的父母妻子，人世間偉大的光明前途，出家尋師，專心追求解脫之道。我們感到生老病死切身之苦嗎？感到眾生為了生存而互相殘殺的可悲嗎？我們對於人世間的聲色貨利，榮華富貴，是否覺得很有滋味，歡喜愛樂？我們是否和釋迦同一看法，下決心要把這重要問題解決呢？

釋迦為了這迫切的問題，要求解決，放棄一切，全心全意投入到這方面去，割絕家庭的恩愛，出家尋師訪道去了。在他尋師訪道過程中，最主要的，是兩位山中修行人，都是禪定的工夫很深，一位是修無想定的，一位是修非想非非想處定的。釋迦在沒有出家之前，也曾學過禪定，有相當的工夫，知道禪定中可以得到

超勝的不可思議的境界，這是將心排絕外緣，不被境牽，充份發揮心的自由力量，來尋求所要達到的目的。無想定和非想非非想處定，這二種都是最高級的定。禪定從初禪到二禪，二禪到三禪，三禪到四禪，再上去離開了色界，入空無邊處，再上進入識無邊處。空無邊處是一片虛空，杳無物質。識無邊處則是唯此意識，無邊無際。更進而上則入無所有處，識也不可得，莫可名狀，但雖無我所有的一切，不無有自我存在。更進而使此自我之意識，微細又微細，寂靜又寂靜，進入若有若無的境地，這就是非想非非想處，到此為止，再也沒有可勝過可深入之處了，此所謂三有之頂。修成後，下一世上昇此天，壽命長達八萬四千大劫。另一種無想定是屬於色界，在色界四禪最高處，他不離色，不進入無色界，而是即在色界，使意識停止無有，他認為這樣是絕對解脫。以一切苦惱皆由心生，歡喜快樂，也由於心，苦樂是相對的。今無有心識，則憂喜苦樂一切都無有了。非想非非想定尚有微細的心，無想定連微細心也沒有了，但是他有自我色在，好像我們疲倦了求安息，酣睡無夢，有身在牀，不是我沒有了。但是，這二種定，釋迦學習嘗試之下，經過考慮，覺到也不是究竟解脫。釋迦原以為在禪定中可求得解脫的，經過了這兩種最高級禪定的學習，知道單向禪定這條路，是不可能得到究竟解脫的。

印度人的出家修行，是崇尚苦行的。苦行是追求享受欲樂的相反，也是戒律的極端。禪定是從內心中求解脫，苦行則是身體行動中求解脫。釋迦也堅持修極端的苦行了，一年二年，苦之又苦，已經六年了，弄得皮骨僅存，奄奄一息，還是得不到解脫的苗頭，即將死亡了，釋迦覺到這也不是辦法，毅然決然的放棄苦行，受人飲食，身體漸漸恢復過來。

釋迦感到再也沒有路可走了，再也沒有可以向人學的了，只

有自己來找吧。他在一棵適當的大樹下安穩穩的坐定，下了決心，自誓若不得道，不起此座。因為他已是山窮水盡，無路可走，只有憑着自己的智慧，作最後一次的尋求，開闢一條新的途徑。他用合理的思維，觀察一切一切，都有因果關係，從緣而起，依緣而生，生死道理，也是如此。佛傳中說，釋迦是觀緣起而悟道的，他深入觀察緣起，緣起無常，無常則無我可得，於是他豁然大悟，無我不是當下解脫了嗎！正是，山窮水盡疑無路，柳暗花明又一村。佛法沒有神秘，無我即一切解決了。

凡是有我，終是免不了苦，不管你定力怎樣高深，神通多麼廣大，最後終歸無常，還復墮落。非但不免墮落，而且即此無常，也夠苦了。有我是免不了苦的。那末，把我破除吧，如果實有我而欲將我破除，這是無可奈何，自命曠達，聊以自慰，其實未破，猶如將酒澆愁。而且真的有我，也無法破除。惟原來非有實我而妄執有我，方才可以糾正。糾正妄執，要依靠智慧的力，智慧認識到無我。佛之所以稱為佛，其義在此。

釋迦自己覺悟了，解脫了，即將所悟的解脫之道告於世人。人們循着佛所指示，走上一條即生得解脫的捷徑。解脫是現前可實證的，不是推向杳遠的未來，令人不可捉摸，不管各人的福德如何，其同歸於無餘涅槃則是一樣的。許多許多人證得阿羅漢了，有的毫無神通，有的初禪也未證，有的還受乞食不得之苦，然而他們都已是不受後有的證得有餘涅槃了。釋迦即這樣度了大批的衆生，同得解脫。

佛涅槃後，正法時代，有行有果，像法時代，有行無果，末法時代，無行無果。然而佛法消滅後，尚有獨覺出世，觀花開花落緣起而悟道，可見末法時代也不無少數個別的人是可以有行有果的，這要在人們用慧力自覺自取了。



『雜阿含經』研習

『雜阿含經』論精進

一、精進的意義和作用

精進是六度之一，度就是「渡」的意思，又譯波羅蜜。「大乘義章」卷十二載：「波羅蜜者，是外國語，此翻爲度，亦名到彼岸。」謂菩薩乘此六度船筏之法，既能自度，又能度一切衆生，從生死大海的此岸，度到涅槃究竟的彼岸，爲大乘佛教最主要的中心教義。六度中布施度慳貪，持戒度毀犯，忍辱度瞋恚，精進度懈怠，禪定度散亂，智慧度愚癡，而精進通適於其他五度。精進又稱精勤，是小乘七十五法中大善地法之一，大乘百法中善心所之一。梵語毗梨耶波羅蜜，謂菩薩精勵身心，精修一切大行，能對治懈怠，成就一切善法。「慈恩上生經」疏下說：「精謂精純，無惡雜故；進謂升進，不懈怠故。」「大智度論」卷八十載，有二種精進：「一、身精進，如法致財而用於布施等；二、心精進，斷慳貪等之惡心，而不使得入也。」「成唯識論」

果由，要爲人門，慧式自覺自運下。若難而難，可見末法利世不無少煩，雖眼由人量可以言言，若難而難，然而將若若難，尚言難覺出世，難其開其，若難而難，五若利世，言言果，若若利世，言言果，末

蔡惠明

卷九謂有三種精進：「一、披甲精進，披菩薩大勢心之甲，不怖種種難行也；二、攝善精進，勤修善法而不倦也；三、利樂精進，勤化衆生而不倦也。」三十七道品中五根、五力、七覺支、八聖道分中均有精進根、精進力、精進覺支、正精進等的設立，可見精進在依正道修道中具有重要的意義和作用。

在「雜阿含經」中，佛陀早已演示精進的重要性和六波羅蜜的中心教義。如「雜阿含經」第七二七經載：

佛告阿難：「汝說精進耶？」

阿難白佛：「我說精進，世尊！我說精進，善逝！」

佛告阿難：「唯精進，修習多修習，得阿耨多羅三藐三菩提。」說是語已，正坐端身繫念。

「雜阿含經」第七六九經載：爾時世尊即說偈言：

「信戒爲法軌，慚愧爲長摩，正念善護持，以爲善御者。捨三昧爲轅，智慧精進輪，無著忍辱鎧，安隱如法行。直進不退還，永之無憂處，智士乘戰車，摧伏無智怨。」

這首偈中，含有六度的教說：

一、布施：「捨三昧爲轅」，捨就是施捨，「安隱如法行」是指法施。

二、持戒：「信戒爲法軌」，「正念善護持」，戒法是成無上菩提的根本，由戒生定，因定發慧，戒法是三無漏學的基礎，我們要如同愛護眼睛那樣護持信戒。

三、忍辱：「無著忍辱鎧」，古德說：「一念瞋心起，八萬障門開。」因爲瞋恨心是無明業火，所以要用忍辱對治。

四、精進：「智慧精進輪」，「直進不退還」，「佛遺教經」說：「汝等比丘若勤精進則事無難者，是故汝等，當勤精進，譬如小水常流，則能穿石。」又說：「若行者之心，數數懈怠，譬如鑽木，未熱而息，雖欲得火，火不可得。」精進要持之以恆，如車輪那樣「直進不退還」。

五、禪定：「捨三昧爲轅」，「安穩如法行」。三昧是梵文 Samadhi 的音譯，亦譯三摩地，意譯爲定、正受或等持。即止息雜慮，心專注於一境，正受所觀之法，保持精神不昏沉、不散亂的狀態。如法靜坐斂心，專注一境，久之達到身心輕安、觀照明淨的境地，就是禪定。

六、智慧：「智慧精進輪」，「智士乘戰車」，「摧伏無智怨」。般若是梵文 Prajna 的音譯，意譯爲「智慧」。佛教用來指如實了解一切事物的智慧，爲了表示它和一般的世智辯聰智慧的

不同，在經論中沿用音譯，大乘佛教稱它爲「諸佛之母」。由此可見，原始佛教雖然主要對象是急求解脫的聲聞衆，但佛陀亦間說菩薩的六度法，從此偈中可得經證。

二、精進的發起和原則

「雜阿含經」第三四八經載：爾時，世尊告衆比丘：

「如來成就十種力，得四無畏，知先佛住處，能轉梵輪，於大衆中震師子吼言：『此有故彼有，此起故彼起；謂緣無明行，……廣說乃至純大苦聚集，純大苦聚滅。』諸比丘！此是真實教法顯現，斷生死流，……乃至其人悉善顯現。如是真實教法顯現，斷生死流，足令善男子正信、出家，方便修習，不放逸住，於正法、律精勤苦行，皮筋骨立，血肉枯竭；若其未所當得者，不捨殷勤精進，方便堅固堪能。所以者何？懈怠苦住，能生種種惡不善法，當來有結，熾然增長，於未來世生、老、病、死，退其大義故。精進樂獨住者，不生種種惡不善法，當來有結，熾然苦報，不於未來世增長生、老、病、死，大義滿足，得成第一教法之場。所謂大師面前，親承教法，寂滅涅槃，菩提正向，善逝、正覺。是故，比丘！當觀自利、利他、自他俱利，精勤修學。我今出家，不愚不惑，有果有樂，諸所供養衣服、飲食、臥具、湯藥者，悉得大果、大福、大利，當如是學。」

說明精進的發起，是真實教法顯現，斷生死流。若比丘依如來真實教法精勤修學，能得善逝正覺。

「雜阿含經」第一八六經載：爾時，世尊告諸比丘：

「猶如有人火燒頭衣，當云何救？」

比丘白佛言：「當起增上欲，殷勤方便時救令滅。」

佛告比丘：「頭衣燒可暫忘，無常盛火當盡斷，為斷無常火故，當修止。斷何等法無常故，當修止？謂斷色無常故，當修止；斷受、想、行、識無常故，當修止。」如是廣說，乃至……。

「如無常，如是過去無常、未來無常、現在無常、過去未來無常、過去現在無常、未來現在無常、過去未來現在無常，亦如上說。如修止八經，如是修觀八經，亦如上說。如當斷十六經，如是當知、當吐、當盡、當止、當捨、當滅、當沒，二十六經，亦如上說。」

說明精進的發起又為斷無常法故。『雜阿含經』第七一一經載：

無畏白佛：「瞿曇！一分之蓋，足煩惱心，況復一切？」無畏白佛：「瞿曇！何因、何緣衆生清淨？」

佛告無畏：「若婆羅門有一勝念，決定成就，久時久作，久時久說，能隨憶念，當於爾時修習念覺支；修念覺已，念覺滿足。念覺滿足已，則於選擇分別思惟，爾時擇法覺支修習；修擇法覺支已，擇法覺支滿足。彼選擇分別思量法已，則精進方便，精進覺支於此修習；修精進覺支已，精進覺支滿足。彼精進方便已，則歡喜生，離諸食想，修喜覺支；修喜覺支已，則喜覺支滿足。喜覺支滿足已，身心猗息，則修猗覺支；修猗覺支已，猗覺支滿足。身猗息已，則愛樂，愛樂已心定，則修定覺支；修定覺支已，定覺滿足。定覺滿足已，貪憂滅，則捨心生，修捨覺支；修捨覺支已，捨覺支滿足。如是，無畏！此因此緣衆生清淨。」

無畏白瞿曇：「若一分滿足，令衆生清淨，況復一切？」無畏白佛：「當何名此經？云何奉持？」佛告無畏王子：「當名此

為覺支經。」

無畏白佛：「此為最勝覺分。瞿曇！我是王子，安樂亦常求安樂，而希出入，今來上山，四體疲極，得聞瞿曇說覺支經，悉忘疲勞。」顯示選擇分別思量法——七覺支，是實行精進方便。

『雜阿含經』第二五四經載：尊者二十億耳獨靜禪思，而作是念：於世尊弟子精勤聲聞中，我在其數，然我今日未盡諸漏，我是名族姓子，多饒財寶，我今寧可還受五欲，廣行施作福。爾時世尊知二十億耳心之所念，命一比丘傳呼其到世尊所，稽首禮足，退住一面。世尊告已知其想法。時二十億耳作是念；世尊已知我心。驚怖毛豎，白佛言：「實爾，師尊！」

佛告二十億耳：「汝在俗時，善彈琴不？」答言：「如是，世尊！」

復問：「於意云何？汝彈琴時，若急其絃，得作微好和雅音不？」

答言：「不也，世尊！」復問：「云何若緩其絃，寧發微妙和雅音不？」

答言：「不也，世尊！」復問：「云何善調琴絃，不緩不急，然後發妙和雅音不？」

答言：「如是世尊！」佛告二十億耳：「精進太急，增其掉悔；精進太緩，令人懈怠。是故汝當平等修習攝受，莫著、莫放逸、莫取相。」

精進應該是常精進，如調琴絃，不急不緩，莫著、莫放逸、

莫取相，這就是精進的原則。

三、精進的程度和抉擇

『雜阿含經』第九八七經中，世尊告諸比丘：

「我於二法依止多住。云何爲二？於諸善法未曾知足，於斷未曾遠離。於善法不知足故，於諸斷法未曾遠離故，乃至肌肉盡，筋連骨立，終不捨離精勤方便，不捨善法，不得未得，終不休息，未曾於劣心生歡喜，常樂增進，升上上道。如是精進住故，疾得阿耨多羅三藐三菩提等。比丘！當於二法依止多住，於諸善法不生足想；依於諸斷，未曾捨離，乃至肌肉盡，筋連骨立，精勤方便，堪能修習善法不息。是故比丘！於諸下劣不生歡喜想，當修上上升進多住。如是修習不久，當得速盡諸漏，無漏心解脫、慧解脫，現法自知自證，我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」

佛出家後，苦行六年，形消骨立，才於菩提樹下成等正覺。精進必須生死心切，刻苦用功。佛弟子阿那律陀尊者歡喜睡覺，每次聽佛說法，他總是瞌睡，世尊就告誡說：「咄、咄，何爲睡？螺螄蚌蛤類，一睡一千年，不聞佛名字。」阿那律受到佛的呵斥，生大慚愧，發憤圖強，精勤修行七天七夜不睡覺，因此雙目失明。佛教他修樂見照明金剛三昧，用返照自性的方法，得到眼根圓通三昧，能看大千世界一切萬物，就像手中所拿庵摩羅果那樣清楚，在佛座下號稱「天眼第一」。所以精進的心態應如背水一戰，有進無退，生勇猛心，尅期取證。

『雜阿含經』一〇九一經載：魔波旬聞佛弟子瞿低迦在仙人

山側黑石室中，獨一靜處，專精思惟，得時受意解脫身作證，六反退轉而復還得。彼時作念，我已六反退轉而復還得，莫令我第七退轉，我寧以刀自殺，莫令第七退轉。若彼比丘以刀自殺者，莫令自殺，出我境界去，我今當往告彼大師。爾時，波旬執琉璃柄琵琶，詣世尊所，鼓絃說偈：「大智大方便，自在大神力，得熾然弟子，而今欲取死。大牟尼當制，勿令其自殺。何聞佛世尊，正法律聲聞，學其所不得，而取於命終！」時魔作此偈已，世尊說偈答言：「波旬放逸種，以自事故來。堅固具足士，常住妙禪定，晝夜勤精進，不顧於性命。見三有可畏，斷除彼愛欲，已摧伏魔軍，瞿低般涅槃。」波旬心憂惱，琵琶落於地，內懷憂戚已，即沒而不現。世尊與諸比丘來到仙人山側黑石室中，果見瞿低迦比丘殺身在地。佛告比丘：「此是惡魔波旬，於瞿低迦善男子身側，周匝求其識神。然比丘瞿低迦以不住心執刀自殺。」爾時世尊爲瞿低迦比丘受第一記。爾時，波旬而說偈言：「上下及諸方，遍求彼識神，都不見其處，瞿低何所之？」爾時，世尊復說偈言：「如是堅固士，一切無所求，拔恩愛根本，瞿低般涅槃。」俗話說：「道高一尺，魔高一丈，」在修行中，如不正精進，就會走火入魔。應當以不惜身命的精神求道，但這與失望自殺毫無共同之處。按照佛教戒律，自殺也是犯波羅夷罪的殺業，那些邪魔外道就胡扯「世界末日來臨」，鼓吹自身毀滅，以求解脫，這正像惡魔波旬詆毀瞿低迦那樣的無稽、可恥！

『雜阿含經』第七八四經中，世尊告諸比丘：「有邪、有正，諦聽，善思，當爲汝說。何等爲邪？謂邪見乃至邪定。何等爲正，謂正見乃至正定。……何等爲正方便？謂欲精進，方便出離，勤競堪能，常行不退。」正精進不僅要有正因、正當的願行，而且要常行不退。不能一暴十寒或見異思遷。有些人受持幾十

年的漢音大悲咒，聽人說只有持梵音大悲咒有效，就放棄了漢音咒語不念，去學梵音咒語，結果經驗證，這所謂「梵音」，是誤傳的、不可靠的。結果「駝背跌跟斗，兩頭不着實」，可見選擇正見的重要，精進必須是正精進！

四、『雜阿含經』論精進的功能

1. 「雜阿含經」第八七七經談到精勤定動行成就四正斷。經載：世尊告諸比丘：「有四正斷，何等爲四？一者斷斷，二者律儀斷，三者隨護斷，四者修斷。云何爲斷斷？謂比丘已起惡不善法斷，生欲方便，精勤心攝受，是爲斷斷。云何律儀斷？未起惡不善法不起，生欲方便，精勤攝受，是名律儀斷。云何隨護斷？未起善法令起，生欲方便，精勤攝受，是名隨護斷。云何修斷？已起善法增益修習，生欲方便，精勤攝受，是名修斷。」

2. 「雜阿含經」第五六一經，阿難答異婆羅門問：「如來應等正覺所知所見，說四如意足，以一乘道淨衆生、滅苦惱、斷憂悲。何等爲四？欲定、斷行成就如意足，精進定、心定、思惟定，斷行成就如意足。如是聖弟子修欲定斷行成就如意足，依離、依無欲、依出要、依滅，向於捨，乃至斷愛。愛斷已，彼欲亦息。修精進定、心定、思惟定。思惟定斷行成就，依離、依無欲、依出要、依滅，向於捨，乃至愛盡。愛盡已，思惟則息。」這是修精進定能得四神足的教示。

3. 關於精進根，世尊在「雜阿含經」六四六經中告諸比丘：「有五根。何等爲五？謂信根、精進根、念根、定根、慧根。」

信根者，當知是四不壞淨。精進根者，當知是四正斷。念根者，當知是四念處。定根者，當知是四禪。慧根者，當知是四聖諦。」

4. 在「雜阿含經」第七一〇經中，談到習修精進覺支能對治五蓋。世尊告諸比丘：

「聖弟子清淨信心，專精聽法者能斷五法，修習七法，令其滿足。何等爲五？謂貪欲蓋、瞋恚、睡眠、掉悔、疑，此蓋當斷。何等七法？謂念覺支、擇法、精進、猗喜、定、捨覺支。此七法修習滿足淨心者，謂心解脫，智者謂慧解脫。貪欲染心者，不得、不樂；無明染心者，慧不清淨。是故，離貪欲者心解脫，離無明者慧解脫。若彼比丘離貪欲，心解脫，得身作證；離無明，慧解脫，是名比丘斷愛縛、結、慢無間等究竟苦邊。」

5. 在「雜阿含經」第七八五經中，世尊演述了正方便（正精進），說：

「何等爲正方便？正方便有二種。有正方便，世、俗、有漏、有取，轉向善趣；有正方便，是聖、出世間、無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊。何等爲正方便世、俗，有漏、有取，轉向善趣，謂欲、精進、方便超出、堅固建立，堪能造作精進、心法攝受，常不休息，是名正方便世、俗，有漏、有取，轉向善趣。何等爲正方便是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊？謂聖弟子苦苦思惟，集滅、道道思惟，無漏憶念相應法，欲、精進，方便、勸踊超出，建立堅固，堪能造作精進，心法攝受、常不休息，是名正方便是聖、出世間，無漏、不取、正盡苦，轉向苦邊。」

邊。」

五、世尊與目犍連談殷勤精進

「雜阿含經」第五〇三經載：一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，尊者舍利弗、尊者大目犍連、尊者阿難，在王舍城迦蘭陀竹園，於一房共住。時尊者舍利弗於後夜時，告尊者目犍連：「奇哉！汝於今夜住寂滅正受，我都不聞汝喘息之聲！」目犍連言：「此非寂滅正受，乃正受住耳。尊者舍利弗！我於今夜與世尊共語。」舍利弗言：「目犍連！世尊住舍衛國祇樹給孤獨園，去此極遠，云何共語？汝今在竹園，汝以神通力至世尊所，或是世尊神通力來至汝所？」目犍連言：「我不以神通力詣世尊所，世尊不以神通力來我所，然我於王舍城中間。世尊與我俱得天眼、天耳故。我能問世尊，所謂殷勤精進，云何名為殷勤精進？世尊答我言：目犍連！若此比丘，晝則經行、若坐，以不障礙法自淨其心；於中夜時，出房外洗足，還入房右脇而臥，足足相累，繫念明相，正念、正知、作起思惟；於後夜時，徐覺、徐起，若坐亦經行，以不障礙法自淨其心。目犍連！是名比丘殷勤精進。」

從這則小故事來看，所謂殷勤精進，並不是終日枯坐，百無所思，而是保持正念，「以不障礙法自淨其心，作正思惟。」就像上述那個比丘一樣，雖有動作，然仍繫念明相，正念正知，不失覺念。無論參禪或念佛，除專修或靜修外，務使與日常生活中的行、住、坐、臥相結合，時時提起正念，警惕克服昏沉和散亂。一句話頭、一句佛號，綿綿密密，不使忘失，這就是殷勤精進。當然，要做到這樣，並非容易，還得平常用功，功夫純熟，自然熟能生巧！

（上接第25頁「試論圓瑛大師的禪學思想」）
法，不出於一心。這段無生曲，千古唱至今」（《住持禪宗語錄》）。

如上所述，圓瑛大師是以禪宗的觀點解釋戒學，並把其納入禪宗的軌道上來。於此出發，他不僅主張無持無犯。甚至認為也用不着受戒。如他在南洋檳城極樂寺戒期上堂說：臨濟說有一無位真人，在汝諸人，六根門頭，放光動地。今者其餘都不問，且道無位真人還受戒嗎？卓杖云：無位真人真面目，本然清淨非他物，無形無相無垢染，即是自性天真佛。表面看來是取消戒法，實際上這是無相的上品淨戒，不生不滅的光明金剛寶戒。唯有這一戒法，才能把人們接通佛道。因為金剛寶戒，為一切眾生的佛性種子。人人本有，從來不失，又何用再求呢？圓瑛大師戒學思想，在古今的禪師中，無有能望其項背者。他是中國佛教史上將戒學推上禪學高峰的第一人，使戒學進一步中國化，極大的豐富了戒學思想，歷史意義十分重大。

綜上所述，可以清楚看出，圓瑛大師一生講教、傳戒、弘揚淨土，其目的是藉此三片瓦子敲開禪宗的大門。所謂無二亦無三，唯有一佛乘，其用心可謂良苦。但對他的面目，到底是一位禪師，還是法師、律師，或淨土大師，使人難以辨認。筆者在本文中就十個方面論證他是一位傑出的禪師。因其一生說法，不論是橫說豎說，或是塵說剎說，都是萬變不離其宗，大講心地法門。甚至在其晚年，還沉痛地自責供職叢林，重興道場，辦理慈善，主持佛教會務，以致誤延禪功。在其彌留之際，囑咐明暘法師，立即將其送回天童禪寺，以驗徵其開悟時的禪語：「始知到家無一事，涅槃生死絕安排」。這些實事，都足以說明大師之道是一以貫之。

（完）

布施有三種，財施、法施、無畏施。財施分外財和內財。外財是衣食寶物等資生之具，施於衆生爲外財施。內財是身體頭目腦髓等，施給衆生，爲內財施。無畏施者，能救度諸衆生，遠離一切災難等恐懼之地爲無畏施。或令衆生脫離生死險道，而住解脫道，亦爲無畏施。法施者，所謂法施，以諸佛妙法爲人演說，是爲法施。常以淨心、善心教化一切衆生，是名法施。能以淨心善思讚歎三寶，開演罪福因果之門，示四真諦教化衆生，令入佛道，爲眞淨法施。

諸布施中，以法施功德最大。財施果報在欲界中，法施果報或在三界或出三界，又財施有量，法施無量。然以財法二施願求作佛，均能令人得至佛道。

(二)尸羅波羅蜜：即持戒度，梵語尸羅，華言性善，謂好行善道，不自放逸。又譯爲戒，捨惡行善名爲持戒，故持戒度毀犯。戒爲一切善法的根本，譬如大地，一切萬物有形之類皆依之而生長。戒如渡海之浮囊，故應善自護持。持戒之人，普爲慈愍衆生故，爲度衆生離苦故，亦知戒實相故，心不猗著，如是清淨持戒，將來必至佛道，故戒爲無上菩提本。持戒之人，常得今世人所敬養，心樂不悔，衣食無乏。持戒之人，人所樂施，不惜財物，不修世利而無所乏，得生天上，後得佛道。持戒之人，無事不得。破戒之人，一切皆失。破戒之人，人不歸向，譬如渴人，不向枯井。

戒有三種：攝律儀戒，攝善法戒，饒益有情戒，稱爲三聚淨戒。聚者，集也。戒者，禁戒。此三種戒，能攝一切大乘諸戒，故名三聚淨戒。

一、攝律儀戒。謂大小乘一切律儀無不攝聚。律即法律，是禁止義。儀是儀式，是軌範義。戒約分爲七衆等所受別解脫律

儀。七衆是在家二衆，如優婆塞、優婆夷；出家五衆，如沙彌、沙彌尼、式叉摩那、比丘尼、比丘。戒律廣說有八萬戒，乃至有無量戒法，略攝可爲五戒，五戒爲一切戒律之根本。今略說五戒，五戒是不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒。

①不殺生：斷他生命爲殺。一切衆生均愛惜生命，一切寶中，生命第一，人爲命故求財，不爲財故求命，如人有死急，不惜重寶以活命爲先。故佛說：「莫奪他命，奪他命者，世世受痛。」好殺之人，有命之屬，皆不喜見。若不好殺，一切衆生皆樂依附。臨命終時，身心安樂，無疑無悔，若生天上、人中，常得長壽。故殺生者種短命業因緣。雖生富貴，勢力豪強，而無壽命。故不可爲衣服飲食而殺生。若能常行慈愍，持不殺戒，自致得佛，故智者應守不殺戒。

②不偷盜：若非己物，取離本處屬我名爲盜。一切人以財物自活，若奪他人財物，是爲奪外命，蓋生命依飲食衣服等而活故。如偈云：「一切諸衆生，衣食以自活，若奪若劫取，是名劫奪命。」偷盜之人，遠離賢善，朋黨惡人，種貧窮業因緣，死入地獄；若生爲人，勤苦求財，五家所有。是以智者當識罪福果報，應以慈心愍念一切，不應偷盜。

③不邪淫：若女人爲父母、兄弟、姐妹、丈夫、兒子、世間法、王法守護，若犯者，是名邪淫。若法守者，如出家女人，或在家受一日戒以法自守者，如犯者亦爲邪淫。邪淫之人，現世失卻善譽安樂，并失後世涅槃之樂。邪淫之人，家道不穆，財產日耗，不爲親屬知識所喜愛，種怨家業因緣，死入地獄，是以智者不應邪淫。

④不妄語：以不淨心，欺誑他人，隱覆眞實，所生口業，是名妄語。妄語之人，顛倒虛實，不受善法，譬如覆盆，不能貯

水。妄語之人，心無慚愧，閉塞天道涅槃之門。是以不應妄語，常說實語。實語之人，其心端直，故易得免苦，譬如稠林曳木，直者易出。凡妄語者，口氣常臭，善人遠離，出語人不信受。常多憂愁，種誹謗業因緣，命終墮地獄。故智者應守不妄語戒。

⑤不飲酒：凡令人心動放逸飲料名為酒。飲酒之人，覆沒智慧，朋黨惡人，踈遠賢善，棄捨善法。飲酒放逸，為智士所不信用，遠離涅槃，種狂痴因緣，命終墮三惡道。觀飲酒過失，故智者應不飲酒。

二、攝善戒法：若受律儀戒後，一切身口意善法，無不積集。復於諸佛教法，於聞思修三慧，樂於獨處精勤修學，攝護諸根。所作一切善法，回向無上正等菩提。時時發起種種正願，親近善友。如已犯者，當於佛菩薩所，至心懺悔。如是所有引攝護持增長諸善法戒，是名攝善法戒。

三、饒益有情戒：又名攝眾生戒。舉凡一切利益安樂眾生之事，勤勉而為。菩薩以四無量心，四攝法為行持，攝受眾生。

四無量心者，謂慈悲喜捨。慈能與樂。悲能拔苦。喜謂欣慶眾生離苦，滿足法樂，或凡眾生所做饒益之事，心皆隨喜。捨謂所作一切利益眾生之事業，心無貪取名聞利養，以無我心，行利他事。

四攝是布施、愛語、利行、同事。布施者，欲攝眾生，先以財物濟其貧苦，後施諸妙法令出生死。愛語者，隨眾生根性，如理說一切饒益言語，使生喜樂，依附受我道法。利行者，起身口意善行、利益眾生，使之親善而接受教化。同事者，於諸有情所作一切事業，與彼為助伴，令無猜嫌，而後給與妙法化度，使易接受。

持戒之人，當知諸法無常，心無貪著，願求離苦，當樂無為

涅槃。戒律雖多，唯當忍辱，眾戒自得。持戒之人，當念持戒為治心故。若持戒無忍，當墮三塗，故應當好自勉強，勤修忍辱。忍為大力，能牢固戒，令不動搖。

（三）屬提波羅蜜：梵語屬提，華言忍辱。忍辱能離煩惱生死此岸，到彼涅槃覺岸，名忍波羅蜜。忍者，耐也，於違逆之境，心無憤怒。又安忍也，安住於法理而不動也。故忍辱度瞋恚。瞋心能吞滅諸善，諸煩惱中，瞋為最重。諸佛菩薩以大悲為本，從悲而出。瞋為滅悲之毒，若壞悲本，不名菩薩，故應修忍辱。能修忍辱，慈悲易得。得慈悲者，得至佛道。又忍辱之人，來世無多怨敵，無多乖離，有多喜樂。又忍辱之人，心意柔軟，雖不布施禪定，而常得微妙功德，生天上人中，後得佛道。菩薩若為眾生瞋惱罵詈，應知其為瞋恚煩惱所病，狂心所使，方便治之，無所嫌責。應知小人無知，雖輕而貴，不忍用威，雖快而賤。若不修忍，現世心悔，死入地獄，受無量苦。若生畜生，多為毒蛇虎狼之屬。若為餓鬼，常為飢渴火焰所燒。是故應觀諸法皆因緣和合而有，假名為人，無實人法，誰可瞋者。若我瞋心，即是愚痴，自受罪苦。故當為慈愍眾生，為求佛道而修忍辱。

忍有三種，生忍、法忍、無生法忍。

一、生忍：謂於眾生中忍，若無量眾生種種非理加惡，心不瞋恚，種種恭敬供養，心不貪喜。當知諸法因緣而有，本自空寂，如是觀察，不生邪見，是名生忍。

二、法忍：法忍有二種，內法忍和外法忍。內法如飢渴疾病老死等，外法如寒熱風雨等，此等眾苦，若不能忍，自生惱亂憂苦之心，害菩薩道。當知罪福唯心，如慈念眾生，雖無施與，仍得大福。於寒熱風雨，若生惡意，故知得罪。當觀依正諸苦，均為宿罪因緣而有，既為自作，當應自受。並自發淨願，我成佛

時，國中無此衆苦，菩薩當爲利樂一切衆生而忍此小苦，是名法忍。

三、無生法忍：菩薩知一切法緣生無性，自身性空，心性本寂，法性本無，如是諸法，當體即空，以正智觀知諸法無滅相，語言道斷，心行處滅，一切法相常清淨，如實際，等法性，如是觀諸法實相時，心信不轉，安住無生法理，名爲無生法忍。

（四）毗梨耶波羅蜜：梵語毗梨耶，華言精進。所謂精進，於所作事，其心勇悍，志意堅強，心無疲倦，堪能攝受無量善法，利益安樂一切有情，熾然無間。於世間事業，若無精進，不能完成，何況出世善法，唯精進方得究竟。故精進是一切諸善之根本，能出生一切諸佛法，乃至成滿阿耨多羅三藐三菩提。唯於佛道精進，名爲波羅蜜，諸餘善法中精進，但名精進，不名波羅蜜。

精進有三種：一、擐甲精進，二、攝善法精進，三、饒益有情精進。

一、擐甲精進：菩薩發大誓願，爲荷負一切衆生，雖經無量劫，受一切勤苦，心不退屈菩薩所行道，凡三業所修諸善，皆悉迴向無上菩提，復願一切衆生成成正覺，乃至經無量劫爲求佛道，行諸一切難行苦行，勇悍之心無有疲懈，名擐甲精進。

二、攝善法精進：菩薩爲圓滿成就福德智慧二種資糧，精勤修習布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧，爲知諸法實相、諸佛菩薩無量智慧心，如是等種種因緣，能生能辨種種善法，名攝善法精進。

三、饒益有情精進：菩薩志願宏曠，以大悲本願誓度一切衆生，所行一切皆爲饒益一切有情，不爲財利富貴力勢、不自求涅槃，但爲衆生修行一切善法，如慈父母，一心求藥救療獨子重

病，是爲饒益有情精進。

若菩薩行精進波羅蜜時，盡知一切諸法，因緣和合而有，但有假名，而無體性，故知一切有爲法皆是虛誑，不見身、不見心，身無所作，心無所念，安住寂滅。雖觀一切如幻如化，然諸法平等，於平等法中，不應有所求索。故知一切精進均屬虛妄，雖知精進虛妄而常成就不退，是名菩薩真實精進，亦常觀諸法空而行精進，廣度衆生而無度相，如是精進無有疲厭。

（五）禪波羅蜜：梵語禪那，華言靜慮，即是止觀。止屬定，觀屬慧。止是止息一切妄想，觀是修行之方法，止觀等持，名爲正定。

佛道懸遠，無人能到，唯有一法饒益有情，所謂正定。菩薩法以度一切衆生爲事業，發大悲心，唯大悲能成就一切善根，能作方便成辦菩提覺道，並欲以常樂涅槃利益衆生，此常樂涅槃從實智慧生，實智慧從一心禪定生。禪定清淨，智慧亦淨，譬如油炷淨故，其明亦淨。世間事業，若不專心，不能完成，何況甚深佛道而不用禪定。禪定能攝諸亂心，故禪定度散亂。禪定難得，行者一心專求攝護諸根乃能得之，所謂制心一處、無事不辦。若得禪定，當要捨五欲、棄五蓋、行五法。

五欲者，色聲香味觸。若不捨除五欲，心爲境縛，不得禪定。

五蓋者，貪、瞋、睡眠、掉悔、疑。貪欲，令人於諸欲境，心無厭足。瞋恚，瞋火燒心，情緒躁動，不能得定。睡眠，心性昏昧，能覆輕安。掉悔，亦令心性躁動，不能寂靜。疑蓋，常懷疑惑，理事不決，不能行六度善法。若不棄却五蓋，不能獲得禪定。

五法者，欲、進、念、慧、一心。欲，是希望，希望出離欲

界，得初禪。精進，持戒攝心，專精不懈，不令馳散。念，專念初禪樂，知欲界不淨，痛苦充滿，念初禪爲尊重可貴。巧慧，觀察籌量欲界樂與初禪樂，輕重得失。一心，繫心一處，不令分散。

得初禪已，進修二禪、三禪、四禪，乃至修菩薩禪定，直趣佛道。菩薩得禪定已，憐愍衆生心中本具種種禪定妙樂而不知求，乃於世間不淨苦中而求樂，如是觀已，生大悲心，立弘誓願，我當令衆生皆得禪定內樂，離不淨樂，依此禪樂已，次令得佛道樂，是名禪波羅蜜。

禪定有兩種，一是世間禪，一是出世間禪。世間禪是色界禪、無色界禪，是凡夫外道所修之禪定。出世間禪是聲聞、緣覺二乘及菩薩所修之禪定。

凡夫外道禪，由不知諸法實相，其心不安穩，末離能所二見，貪著禪境。故外道禪之過患，或味著禪境，或起邪見，或生憍慢，故不能出離三界生死。

二乘禪中，雖不味著禪境，遠諸邪見、憍慢。蓋其慈悲心薄，於諸法中不能以利智貫達諸法實相，獨善其身，斷諸佛種。

菩薩知諸法實相而入禪定，心中安穩，不味著，欲集一切諸佛法故，於諸禪定，不忘衆生，乃至昆蟲亦當加慈念。

(六)般若波羅蜜：梵語般若，華言智慧。世智辯聰，不能出離生死，不能徹悟諸法實相。般若智能出三界生死苦患，乃至究竟涅槃。波羅蜜，華言到彼岸，以其能到智慧大海彼岸，窮盡諸法底源，名到彼岸。般若能度愚痴，若菩薩從初發心求一切種智，於其中間，知諸法實相慧，名般若波羅蜜。般若智於佛心中，稱爲一切種智。所謂實相，離一切相，言語道斷，心行處滅，從本已來不生不死滅，如涅槃相，一切諸法亦如是，是名諸

法實相，如法華經云：「諸法從本來，常住寂滅相。」

一切諸佛皆依般若而得成無上菩提，故般若爲諸佛之母，出生一切諸佛故。

般若攝一切智慧，故菩薩求佛，當學一切法。

般若若能與衆生無量無邊大果報，成就福德智慧二種資糧，直至成佛。

布施等五波羅蜜，若離般若，只能得世間果報，如盲人無導，不能得至涅槃彼岸。若修布施等五波羅蜜，不離般若，因般若力故，五波羅蜜即得般若波羅蜜名，如人有目，能抉擇邪正。

菩薩欲成就般若，要依佛法修持，勤行六波羅蜜，從聞思修上用功。聞者，廣學多聞，深研法理。思者，如理作意，明辨慎思。修者，專精禪定，依教修持。

修六度時，亦即修戒定慧三無漏學。戒即尸羅波羅蜜，定即禪波羅蜜，慧即般若波羅蜜。戒能遠離過失，令心專一善法，而後生定。定能離諸散亂，心一境性，然後發慧，由慧斷惑而後證道。故般若依止禪定而生。

智有兩種，一是根本智，二是後得智。根本智即無分別智，在禪定中見道時，洞徹諸法實相之智慧，是根本智。後得智是從禪定起，以一切方便法門教化衆生，令明悟諸法實相道理，是後得智。

(完)

優婆塞戒經研習之二十



談菩薩修三十二相業爲成就功德

智 銘

三十二相是諸佛之相，凡是佛都具這三十二相；凡成就了三十二相即成爲佛。菩薩都會發大願：第一、度衆生，第二、成佛道。衆生度盡，就得成佛了。要成佛就得先修三十二相佛功德事業。菩薩在一面度衆生時，就可一面修三十二相業，不是等衆生度完以後，才開始修三十二相業。善生對這些的道理似乎還不分清楚，所以問佛：

「善生言：『世尊！如佛所說，菩薩身力，何時成就？』」

佛言：『善男子！初修三十二相時。善男子！菩薩修集如是業時，得名菩薩，兼得二定：一者、菩提定；二者、有定。復得二定：一者、知宿命定；二者、生正法因定。』

佛陀曾經將聲聞、緣覺二乘人修菩提，以及如來修身力、心力的功德，作了很詳細的說明，但沒有提到菩薩如何修身力、心力的功德，所以善生才請問佛陀：「菩薩的身力，何時成就？」這裏只問身力，而尚未問心力。

佛陀告訴善生，菩薩在修三十二相業時，就可成就身力了，佛陀告訴善生，菩薩在修三十二相業的時候，除了能成就身力以外，還能兼得二定。即：

一者、菩提定：菩提者是覺悟的意思，凡成就三十二相業者，已至佛境界，已斷煩惱而證涅槃。涅槃者寂靜也，也就是定，所以稱之爲「菩提定」，凡成就三十二相身力者，一定會得菩提定。

二者、有定：「有」分三種意義：即實有、假有、妙有三義。如經說三世有者即是實有；依他法因緣而有者即是假有；圓成實性者就是妙有了。然則「有定」者，是指什麼定呢？太虛大師認爲是指二十五有之定。又什麼是二十五有呢？就是指三界中的二十五有，其中欲界具十四有：即指四惡趣、四洲，再加上六欲天，共爲十四有。色界具七有，是指四禪天及初禪中的大梵天，和四禪天中的淨居天與無想天，共爲七有。無色界具四有，就是指四空處，即空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處。

以上三界合共爲二十五有。菩薩從這二十五有中的欲界開始起修，至無色界的非想非非想處，已到了定心深妙的境界，不再墮三惡道了，所以稱這深妙禪定爲「有定」。

除了得以上二定外，佛陀告訴善生，菩薩成就了三十二相身力，還可以得二種定。卽：

一者、知宿命定：「知宿命」就是六通中的「宿命通」，由於知自己宿命，宿命中有罪業，曾得惡報，知惡報是苦，所以現世不作惡，無作無爲卽能定，此定是由知宿命而來，所以名爲「知宿命定」。

二者、生正法因定：由於有了「知宿命定」而不爲惡，而一心向道，修行正法，了達正法，乃心生正法因，有此因而修定，所以名爲「生正法因定」。

菩薩因修三十二相業，成就身力後，同時兼得以上所說的四種定。佛陀告訴善生，除了得四種定以外，還能得阿耨多羅三藐三菩提，佛陀說：

「善男子！菩薩從修三十二相業，乃至得阿耨多羅三藐三菩提，於其中間，多聞無厭。菩薩摩訶薩修一一相，以百福德以爲圍繞。修心五十、具心五十，是則名爲百種福德。」

這段經文是說明菩薩在修三十二相業的時候，能由得四種定而至得阿耨多羅三藐三菩提，也就是得無上正等正覺。在修三十二相業的中間之菩薩需要多聞無厭，也必須多聞無厭。多聞然後才能思惟，思惟而後才能修定，三十二相業才能逐漸成就。菩薩在修每一相業的時候，必然有百種的福德圍繞着。這百福德共分二個階段：

第一階段：「修心五十」：「修心」者，就是修十善業，十

善者與十惡相對，卽不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不兩舌、不惡口、不貪欲、不瞋恚、不邪見。菩薩修這十善業時，必須從心修，而不只是外表的行爲修善而已。修這十善時，太虛大師認爲每一善業又具五善根，所以稱爲「修心五十」，然則五善根是什麼呢？那就是：

一者、信根：信三寶以及四諦之理。

二者、精進根：勇猛精進，修學善法。

三者、念根：憶念正法，不思邪道。

四者、定根：使自心定於一境而不散失。

五者、慧根：思惟真理，得眞智慧。

菩薩學修任何佛法，都應具備這五善根，修十善業時當然也要具備這五善根，所以共成爲修心五十。這五十心善業，每一善業都是一福德，所以成了五十福德。

第二階段：「具心五十」：「具心」者，就是修心得五十福德以後，每一福德又要具心守護而不使散失，每守護一福德，又各生五善根，合之爲「五十福德」。

修心五十福德，加上具心五十福，合爲一百福德，菩薩修三十二相業時，同時又得了這一百福德。

但修三十二相業的眞正目的，不是在修福德，而是在成就功德，佛陀告訴善生說：

「善男子！一切世界所有福德，不及如來一毛功德；如來一切毛功德，不如一好功德；聚合八十種好功德，不及一相功德；一切相功德，不如白毫相功德；白毫功德，復不得及無見頂相。」

在這段經文中有二個名詞，一般佛弟子都很難分辨清楚，那就是什麼叫福德，什麼叫功德，現在說明一下：

福德者：就是一切善行所產生之福利，積福而成德，所以名為福德。「增一阿含經」上有修福德的三方法：

一是施福業：就是以自己的財物布施給貧困中的人，由這布施而獲世間與出世間的福利，可以成就福德。

二是平等福業：就是以平等的慈悲心，愛護一切衆生，由此可以獲得世間與出世間的福利，可以成就福德。

三是思惟福業：就是以智慧思惟觀照出離苦道的方法，由這可以獲得出世間的福利，可以成就福德。

另有「觀無量壽佛經」也說了修福三法：

一是孝養父母、奉事師長、慈心不殺，修十善業。

二是受持三皈依及具足衆戒，不犯威儀。

三是發菩提心，深信因果，讀誦大乘，勸進行者。

修以上三種善業，也可以獲得福利，成就福德。修了福德有些什麼福報呢？在「俱舍論」第十八有這三點說明：

一是施福：由行布施而成就，可以感得大富的果報。

二是戒福：凡持性、遮二戒成就，可以感得生天福報。

三是修福：凡修禪定者，可感得解脫的福報。

由以上的說明看來，修福成德，就名之為福德，有福德就一定有福報。

功德者：「功」是福利之功能，「德」就是「得」，修功有

所得，所以名「功德」，如天台「仁王經疏」上說：

「施物名功，歸己曰德」。

這就是說修布施有功能，這功能有所得，而這所得歸於自己，所以名「功德」。又「勝鬘經」寶窟品上說：

「惡盡言功，善滿曰德，又德者得也，修功所得，故名功德也。」

由這些的解釋看來，「功德」的意義，實與「福德」沒有什麼大分別。如「法華經」功德品中論及「功德」一事時認為：凡以財物、佛法施與他人者，都名為「功德」，但是布施所得的功德，不如聞「法華經」一偈的隨喜功德。由此可見，一切的善行都可名為「功德」，但善行之中以開解佛法、隨喜功德最為殊勝。由此可以知道「福德」與「功德」的意義，二者之間已有了些許的差異，那就是功德似乎比福德殊勝些。

上面這段經文，則將「功德」與「福德」作了比較，「功德」的意義已遠大於「福德」了。現在將各層次的比較說明於下：

「一切世界所有福德，不及如來一毛功德」。

「一切世界所有福德」者，是指諸佛世界之內的衆生所作的善行而成就的福德。這麼大的福德尚「不及如來一毛的功德」，那末如來一毛孔有怎樣的功德呢？「觀經」上說：

「佛眼如四大海水，青白分明，身諸毛孔，演出光明，如須彌山，彼佛圓光，如百億三千大千世界。於圓光中，有百億億那由他恒河沙化佛，一一化佛，亦有衆多化菩薩以為侍者。」

這一段經文，已將如來身上毛孔的功德，說得非常清楚，毛孔能演出這麼大的功德，所有世界的衆生所造善業而成就的「福德」，怎麼可以與之相比擬呢？因此才說：「一切世界所有福德，不及如來一毛功德」。

又，「華嚴經」卷一說：

「得於一毛孔，現不思議佛刹無障礙解脫門。」又該經「如來神力品」上也說：

「一切毛孔，放無量無數色光。」

由此也可以看出如來毛孔的功德，遠大於世間所有的福德。

「如來一切毛孔功德，不如一好功德」：

如來全身所有的毛孔很多很多，每一毛孔都具有放無量無數色光的功德，全身毛孔所放出來的色光之強大，其功德就不可說不可說了。但這些的毛孔功德，又不如如來「一好」的功德，如來有八十隨形好。這八十好的功德相聚在一起，功德之大就不可說了。

「聚合八十種好功德，不及一相功德」：

如來有八十隨形好，這八十種好是隨三十二相來的，所以叫做「八十種隨形好」，因為數目太多了，這裏沒有辦法將每一種「好」寫出來。每一種好，都是如來身體上的某一部份機能，如第二好即是「鼻高不現孔相」就是如來之鼻雖高，却不現鼻孔相。由於「好」是隨「相」而有的，當然八十種隨形好功德就不如一相的功德大了。

「一切相功德，不如白毫相功德」：

「一切相功德」者，是指如來共有三十二相，由於數目太多

，這裏也無法一一列述出來，但在三十二相之中，其第三十一相是「白毫相」。是說如來兩眉之間有一根白毫，呈旋螺似的右捲。在做太子時，白毫長五尺，在菩提樹下入坐時，長一丈四尺五寸，成道時長一丈五尺。將白毫拉直，無論毫內毫外，都放出清徹的白淨光明，這白淨光明即代表白淨聖法。所以一切相的功德，不如一白毫相的功德了。

「白毫相功德，復不得及無見頂相」：

如來三十二相之中，第一相就是「無見頂相」，是說如來頭頂之上，有一肉塊隆起為髻形之相，這相為一切人天不能見，所以名為「無見頂相」，那末，這「無見頂相」有什麼功德呢？「觀佛經」上說：

「佛頂肉髻，生億萬光，光光相次，乃至上方無量世界，諸天世人、十地菩薩亦不能見。」

又，「楞嚴經」上說：

「若有宿習不能滅除，汝教是人，一心誦我佛頂光明摩訶薩怛多般旦羅無上神咒，斯是如來無見頂相，無為心，佛從頂發揮，坐寶蓮華所說心咒。」

這段經文將「福德」與「功德」作了這麼梯次似的比較，說明「功德」的意義，遠勝於「福德」的意義了。

若如此說來，菩薩是修福德好呢？還是修功德好呢？依修行次第來說，開始發菩提心的菩薩，大多是從修福德開始的，然後開始修功德，一旦功德成就，即是阿耨多羅三藐三菩提成就，這也就成正等正覺了。菩薩修三十二相業，到此才真正的完成了。



平遙雙林寺之麒麟觀音像

社督發編
承印
長印行輯
智敏
塵洗
金山
余又凌
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.

贈閱
歡迎助印

佛元二五三六
公元一九九三年五月一日出版

山西省平遙鎮國寺雄偉外貌



平遙雙林寺之自在觀音像