



內明

集漢穀城刻石字



256



普陀山普濟寺觀音像

香港妙法寺開山第一代住持



內明雜誌社創辦人兼督印人

洗塵法師尚事

洗塵老和尚

洗塵法師索贊

潮海費跡 奮進有方

統理奇才國際揚

能仁樹香江僧伽翹楚

功業永留芳

內明社



洗塵老和尚事略

洗塵老和尚，遼寧復縣人氏，祖籍山東黃縣，俗姓宋，生於庚申年三月廿五日。祖業農，父爲名士，大家庭五世同堂，兄弟姊妹八人，公居幼。因聰慧過人，以三年時間已完成六年之小學教育，且考試均列榜首，洵屬奇才。惟生成多病，群醫束手，嗣經父母許願送其出家爲僧，不藥而愈。及稍長，以難於割捨而未行，致舊病復發，陷於人事不省，若復許願，則病又痊。如斯者至十數次，終於佛緣難違，遂於十一歲三月十九日送至該縣潮海寺，依照同長老出家，法名思賓，號洗塵。潛修經教三年，豁然貫通，對於寺務及佛事，無不洞悉。嗣入瀋陽萬壽寺佛學院深造，精研三藏，畢業時年僅十九，並以一身兼任復縣龍鳳、潮海、清泉三大寺之總住持。洗公之能被選負重任者，確以其宿根深厚，天性豪爽，大公無私，主持正義，且具有崇高之理想、偉人之作風，及承先啓後之智慧。由此，在統理三大寺院之餘，對於教育及社會福利等事，無不竭力推行，其所作所爲具有超群之能力，乃收得空前之效果。

因緣成熟，洗公於壬午年廿三歲時，詣長春般若寺定西長老座下求受三壇大戒，深受戒師契重，旋赴青島湛山寺親近倓虛長老。因時局不靖，經上海、廣州，於一九四八年抵達香港，掛錫荃灣東普陀寺，其生活頗爲艱苦。因有感當時港島中區向無禮佛道場，及新界僧眾若赴港島辦事或就醫，停雲無處，食宿不便，乃與同參金山法師於一九五〇年在港島樓梯台創辦妙法精舍，教演天台，行宗淨土，嚴持毘尼，結夏安居。並留單接眾，且舉辦佛學講座。由於護法信眾日漸增加，場地不敷應用，遂於一

九五六年遷往半山區衛城道自置新址。

一九五九年，被選任爲香港佛教聯合會董事，且發起籌建香港佛教醫院。一九六〇年，購下新界藍地張苑，開闢十方四眾道場，命名妙法寺。內設安養院一所，收容年老無依信女。於一九六一年，得蒙敏智老法師支持，將內明學院由大嶼山東涌遷往妙法寺承辦，並由敏智老法師出任院長。一九六四年，內明學院增辦英文中學部。一九六六年，蒙香港政府批准於官塘藍田區辦津貼小學一所；同年，被香港僧伽聯合會諸公推選爲會長。一九六七年，開辦內明幼稚園。一九六八年，復蒙政府批准妙法寺內明英文中學內附設大學預科，同年爲佛教僧伽聯合會籌辦佛教學府。於一九六九年八月租用九龍福華街居禮英文書院校舍，開辦香港佛教書院，九月正式開課，並得香港政府註冊爲專上學院。一九七〇年，購得九龍醫局街樓宇一幢，作爲香港佛教書院自置之新校舍。一九七一年，又購得荔枝角道三幢舊樓，將之拆建爲七層大樓。其後復將「香港佛教書院」易名爲「香港能仁書院」，公推爲校監，並獲中華民國教育部承認爲大學機構，頒授學士學位予畢業學生，後更增設碩士、博士學位；同年，洗公亦開創中國佛教「短期出家」之弘法先河——由香港佛教僧伽聯合會主辦一年一度之「剃度大會」，至今已有無數之社會人士曾經體驗出家生活，對佛教弘化影響至爲深遠。一九七二年四月創辦內明月刊，由敏智老法師出任社長。該刊內容充實，印刷精美，許爲世界性第一流佛教之學術性刊物。一九七三年，復開辦妙法寺劉金龍中學，並籌建新校舍及萬佛寶殿。一九七八年，於美國紐約成立世界佛教中心，被推任秘書

長乙職。一九八〇年五月妙法寺萬佛寶殿落成，揭幕開光，同時設供千僧大齋，法會極一時之盛。鑒於世界佛教僧伽會會務停頓已久，遂於一九八一年四月，連同白聖長老、覺光長老等前往斯里蘭卡籌組重開會議，使世界佛教僧伽會命脈不致中斷。一九八二年於加拿大溫哥華籌建觀音寺。

綜觀洗公偉大之願行，除妙法寺及妙法精舍開山外，洗公曾任之職務如下：

1. 香港佛教僧伽聯合會會長
2. 香港佛教聯合會常務董事
3. 內明月刊創辦人兼督印人
4. 世界佛教中心創辦人兼秘書長
5. 溫哥華觀音寺創辦人
6. 東林念佛堂董事
7. 妙法寺陳呂重德紀念中學（前名內明書院）創辦人兼校監
8. 妙法寺劉金龍中學創辦人兼校監
9. 香港能仁書院創辦人兼校監
10. 能仁研究所創辦人兼校監
11. 香港佛教英文中學創辦人兼校監
12. 香港佛教英文中學荃灣分校創辦人兼校監
13. 內明學校創辦人兼校監

14 內明幼稚園創辦人

15 沈香林紀念中學校董

16 大雄中學校董

17 中華學校校董

其他海內外各職務眾多，不復繁述。

洗公爲教忘軀，於一九八二年，積勞成疾，不得已辭去妙法寺直屬機構以外之一切職務，養痾寺中。爲免病情惡化，遵醫囑，謝絕一切無謂之探訪，得以禁足靜修。洗公向以三願訓示弟子：一者建大道場、二者興辦教育、三者廣設福利，發揮佛教淨化社會、改善人心之效用。洗公又常以「煩惱以忍辱爲菩提，是非以不辯爲解脫」之叢林要則警策門人，務求不失僧家本色。洗公不幸於今年五月二十四日（夏曆四月初四日）酉時安詳捨報，享壽七十四歲，僧腊六十三春，戒腊五十一夏。洗公生平以續佛慧命、弘法育才爲己任，座下得度弟子不計其數。洗公竭盡心力，寧捨身命，不畏諸難，爲教服務之偉大精神，倘非乘願再來之菩薩，孰能當之！公今往矣！重責將何爲繼？無盡懷念，常存憶中。

洗塵法師津讚委員會謹述

佛曆二五三七歲次癸酉四月二十一日（一九九三年六月十日）

祭文一

時維

佛曆二五三七年歲次癸酉四月廿一日
香港佛教僧伽聯合會暨妙法寺全體同人
謹以香花素饍之莫敬供於洗公長老
覺靈之前而誄之以文曰

伏惟洗公志節孤迥生而穎異超拔羣童
潮海發軔經教貫通萬壽深造三寺稱雄
般若受具戒師契重親近湛山如水游龍
神州變色預知難容一肩雲水勝地欣逢
妙法初剏不振宗風教演天台行歸淨宗
獻身教會四衆景從承辦內明擴大巒宮
創興能仁學子欽崇頒授學位佛教開風
短期出家中國首功人間佛化象教昌隆
緣遭不測痼疾纏躬十載示恙了知苦空
天奪英傑痛徹五中天地有盡此憾無窮
嗚呼哀哉伏乞
尚饗

祭文二

歲在癸酉年四月初四，教界大德、本會名譽顧問，洗塵法師示寂，舉行發殯之辰，香港佛教聯合會會長釋覺光、副會長黃允畋、暨全體董事同人，謹以香花素果之儀，致祭覺靈而頌讚曰：

懿歟洗老戒行精嚴慈悲妙德伽藍法住
隨機應化說理圓融四弘普攝法幢高豎
佛聯效力會董多年建校內明監理其事
護出家衆醫院興建法會籌募熱誠支持
僧伽立會六和團結弘教不懈四海週知
大專育才能仁學府縉素並栽雄圖壯志
七天出家初機得度深入階層蔚成風氣
世佛華僧國際交流畛域無分寰宇推譽
法門龍象倚仰方殷詎示涅槃捨報返西
身心放下一念觀空修持如照三心寂處
此去乘願娑婆再來羣生瞻望翹企奚如
覺靈不遠伏維尚饗

祭文三

時維

佛曆二五三七癸酉年仲夏世界佛教僧伽會全體執行委員等謹以香花素果之儀致祭於

洗公長老覺靈而讚頌言曰：

菩提無樹	直指心房	娑羅涅槃	姿態安詳
音容如昔	愁絕迴腸	哀哀法眷	涕淚悲傷
生具佛性	來必有方	幼而穎悟	授經不忘
潮海就禮	覽經閱藏	萬壽精進	蘄露鋒芒
般若受具	三山流芳	百城煙水	參學四方
一肩雲水	駐錫香江	大轉法輪	創立道場
演教弘宗	中外讚揚	六和同悅	天台流長
創僧伽會	團結有方	興學建校	爲教爭光
嘉惠學子	發奮圖強	人乘佛法	度世資糧
慈悲喜捨	甘露瓊漿	示疾苦空	警世無常
老成凋謝	損柱壞樑	無量功德	法門龍象
功垂僧史	讚未盡詳	乘願再來	倒駕慈航
嗚呼	尚饗		

香港佛教聯合會會長覺光法師爲
妙法寺住持洗塵法師圓寂封棺說法

放下身心是洗公 妙法無邊大智燈
隻履今返如來使 兜率寶殿著功人
恭維

妙法堂上，妙法寺開山住持，洗塵法師覺靈；
緇門法將，毘盧傳人，衆生師表，教界龍象，
溯誕自東北，丁年感悟，求難染於千山，乞尸羅
於長春，禪淨雙修，行願相彰，迨風雲多變，錫
杖南移，香江豎幢，道場翬立，普化庸凡，貫澈
初心，曾爲香港佛教僧伽聯合會會長、香港佛教
聯合會會董、世界佛教僧伽會理事、世界華僧會
董事，興隆佛教，卓著功勳，而造寺安僧，育才
建校，先後創辦香港佛教內明書院、佛教能仁書
院、佛教劉金龍中學，肩任校監，及佛教大雄中
學校董，以至早年參與興建佛教醫院，慈悲溥
願，衆生蔭澤，年來掩關，持名淨念，得證涅槃，
今緣滿歸真，人天相弔，山僧以共事有年，
誼深梓里，特來敬送一程，即今封棺一句，（拄
杖）作麼生道呢？

幻軀幻蹟亦真如 無慮無拘達本鄉
七十四年忙甚事 水連天碧渡慈航
封！

香教佛教僧伽聯合會會長寶燈法師爲
妙法寺開山洗塵法師靈柩舉火說法

老菩薩化身 乘火光三昧

入無著法界 烈燄火騰騰

洗公長老，幼入法門，法力加持，久煉金身。任憑返復燒化，清除五蘊皆空，可謂：性火即是真空，性空即是真火，火即真如性，融通萬法無礙。

洗公長老！會得也麼？

燒！

上
洗下 塵賓公老和尚之寂於昨(十)

日在世界殯儀館出殯辱承

教誼親臨致悼 惠賜厚賻 帳軸輓聯

高誼隆情 歿存均感 哀此鳴

謝

洗塵法師津讚委員會 敬啓
妙法寺董事會仝人

內明

專載

洗塵老和尚德相 象贊…………… 3

洗塵老和尚事畧…………… 4

祭文…………… 8

封棺法語·舉火法語…………… 9

專論

論佛教曹洞宗與《參同契》《易經》

之關係(上)…………… 靜華…………… 11

譯稿

《三十七菩薩行》…………… 江波譯…………… 20

《三十七菩薩行科判》…………… 土登却吉扎巴造…………… 24

專論

求那跋陀羅對

中國禪宗之貢獻(四)…………… 田光烈…………… 26

特稿

談魏晉佛教玄學化(上)…………… 道元…………… 30

法海拾貝

關於「三階教」的評述…………… 蔡惠明…………… 38

畫頁

封面：寧波普陀山南天門

面裏：普陀山普濟寺觀音像

底裏：普陀山法雨寺

封底：坐禪羅漢像



論佛教曹洞宗與《參同契》、《易經》之關係(一)

靜華

在中國諸多佛教宗派中，禪宗可稱得上是流傳最廣、影響最大的一個派別。曹洞宗為禪家「五葉」之一，雖未能在禪門中獨佔鰲頭，卻也不可輕視它的存在。僅以洞宗與儒道關係十分密切這一點來說，即大有研究之必要。自盛唐的石頭希遷開始，他的思想就受過道教魏伯陽《參同契》^①的深刻影響，具體表現在希遷的佛學偈頌《參同契》一文中，從內容到形式都是如此。接着，由魏氏《參同契》作為中介，石頭希遷和另一位洞宗祖師雲巖曇晟又將儒家經典《易經》引進禪門，以後竟貫穿於晚唐五代曹洞宗形成的全過程，直至宋元明清各朝高僧對洞上五位理論的闡述發揮，亦幾乎無一不與《易經》有着微妙的關係。雖然這種關係顯示在中國佛教史上的文字並不多，而且在以「儒家易」為正統的易學史中也不是諱而不談，就是被斥之為左道旁門慘遭批判剔除，甚至銷毀。^②但是，佛《易》溝通成為易學史、佛教史上的「暗流」，斷斷續續地延續了一千多年，這是不容抹殺的

歷史事實。探索這一段鮮為人知的秘史，對於揭開佛《易》關係的真面目，深入全面地研討易學、佛學、哲學等方面的許多問題，都是很有意義的。

基於上述想法，本文將論述曹洞宗在形成過程中禪師怎樣利用《參同契》和《易經》來闡發他們的禪學思想的，同時探討在洞宗形成之後高僧對洞宗祖師運用易學原理表達禪意史實的不同理解及其得失。至於曹洞宗與《參同契》《易經》溝通之因緣、禪《易》相會對禪學產生了何種影響等問題，本文也略作論列。目的是為了推動對這一專題研究的重視與開展。

一、曹洞宗的形成過程與《參同契》、《易經》之關係

曹洞宗的源流，應從石頭希遷說起。出於土著意識，本報

曹洞宗的源流，應從石頭希遷說起。

希遷(700-790)，端州高要（今廣東省高要縣）人。少年出家曾到曹溪慧能門下做沙彌。期間「上下羅浮，往來三峽」，到處參學。據說他未曾受具戒，慧能就圓寂了。後往依慧能的高足青原行思，前後達十餘年之久，終成一代著名禪師。

悟道之後，希遷雲游至南岳衡山附近（今湖南省衡陽市南岳縣境內），承禪宗五祖弘忍以來「法門大啟，根機不擇」^③的傳統，廣收門徒，大弘禪理，名被海內。我們知道，在覺悟問題上禪宗一向強調佛性本有，重在自悟。如果學者覺得對佛法深有體會，即可單獨向師長呈述自己的見地，請求印證。師長如認為他契機契當，就授法予他，表示認可，這種傳授，是師徒間秘密進行的，不向外人說。如弘忍傳法六祖慧能，即其一例。這一「與法」也就表示為「不立文字」、「頓入」和「意傳」，是為達摩以來禪宗的真意所在，希遷的傳法藥山惟儼，也是如此。

然而，這是針對所謂上根大智慧的人（多半指「心心相印」的歷代祖師）而言的。至於接引一般學者，禪師常常陷入兩難之境：即不能言說，又不能不說，不能言說是因為禪宗「天竺相承，本無文字，入此門者，唯意相傳」^④是不可言詮，不可心思的。回光返照，當下即是。如靈山會上釋迦牟尼拈花，惟大迦葉一人微笑相契，佛陀即授法予他。故而中國早期的禪宗大德很少有自己的著述，就是這個道理。不能不說是由於表現道旨的師徒印證，借助某事（或某物）作誘導的「方便開示」，以啟發學者「開悟」，這些諸如此類的問題，不能沒有語言的憑借。要解決這個矛盾，不得已而取比較好的辦法是運用偈頌的形式。因為偈頌如詩歌一般易於表達某種玄虛飄渺、難以把握的形上境界，使學者領會方便，又不至於被文字所障，從而達到「繞路說

禪」的目的。石頭希遷正是在一定程度上出於上述考慮，才做了那篇五言偈頌《參同契》^⑤的，目的是表示自己的悟境，嘉惠後學。

《參同契》對後世禪宗（尤其是曹洞、雲門、法眼三家）的作用很大。它的內容豐富多采，但也難讀。這是因為它的形成不僅與道教名著——魏伯陽《參同契》的影響有關，而且又涉及到《易經》原文思想的緣故。

1. 希遷《參同契》與魏伯陽《參同契》

關於希遷《參同契》受魏氏《參同契》的影響，是一個十分有趣的問題。儒、釋、道三家對此的態度各有千秋。

佛教方面也許出於宗教自尊的原因，有所忌諱，故只字不提此事。如《祖堂集》在敘述希遷撰寫《參同契》的因緣時，只說受前秦僧肇《肇論》的影響，不及其它。其中說：

讀僧肇《涅槃無名論》，^⑥見中云：「會萬物以成己者，其惟聖人乎！」乃嘆曰：「聖人無己，靡所不己，法身無相，誰云自他？圓鑒虛照於其間，萬象體玄而自現，境智真一，孰為去來？至哉斯語也！」^⑦

「會萬物以成己者，其惟聖人乎，」這句話的意思是說，能會通天地萬物的，惟有無我的聖人才能做到。希遷覺得這就是聖人的境界。惟有如此，始能達到「圓鑒虛照於其間，萬象體玄而自現」，亦即「境智真一」的悟道境界。《祖堂集》以為，希遷就是據此體會撰寫《參同契》的。

不但佛教如此，道教對此亦未置一辭。這可能是他們心存顧慮，不便言說，怕引起新的佛道之諍。因為他們吸收佛教的思想

資料，大大超過佛教利用道教的東西。倘就此挑起諍端，顯然對這不利，不如保持緘默。儒家方面則多出臆測，加以否定。如明清之際的哲學家，號稱「三大儒」之一的李顥，在《答顧寧人書》中曾武斷地說：

《參同契》，道家修仙之書，禪家必不肯閱。

其實，希遷《參同契》受魏氏《參同契》的影響，並不隱晦，只須將二者作一番比較，即可看得一清二楚了。

首先，希遷《參同契》篇名與魏氏《參同契》書名完全相同明顯不是巧合。

其次，從寫作意圖上看，也有相似之處。魏伯陽《參同契》中有一段解釋其書名的話：

大易情性，各如其度；其老用究，較而可御；爐火之事，真有所據：三道由一，俱出徑路。^⑧

又說：

羅列三條，枝莖相連；同出異名，皆由一門。^⑨

可見，魏氏認為，大易、黃老、煉丹三家其精神是相會通的。所謂「三道由一，俱出徑路」是也。希遷針對當時禪宗的形勢，結合自己的悟境，寫了這篇《參同契》，意在如魏氏融合大易、黃老、煉丹三家思想為一體那樣，調和禪宗內部南、北宗之間不同禪學觀點的諍論，說明禪宗本源與南北旨是一脈相通的。《壇經》裏說：「法無頓漸，人有利鈍。」希遷承其說，在《參同契》中提出，雖然「人根有利鈍」，可以針對不同對象施設頓漸之教，但是祖師代代相傳的「道」，並無南北祖之分，大家都是禪門中人，講的都是一家話，沒有必要相互諍訟，是此非彼。

復次，在寫作心理上，亦頗為接近。《參同契·火記》六

百篇章》有云：

若遂結舌暗，絕道獲罪誅；寫情著竹帛，又恐泄天機；猶豫增嘆息，俛仰綴思慮；陶冶有法度，未可悉陳敷；略述其綱紀，枝條見扶疏。

魏伯陽感到沉默不語，有絕道之罪；明確表白，又怕泄漏天機，權衡再三，才決定採用「曲筆」寫法，藏而欲露，顯而又隱，故行文多「艱深之辭，使人難曉」，其中隱伏「千周萬遍之說」，要「使人熟讀」「枝條」，力透紙背，始能「得之」，^⑩用心可謂良苦。希遷雖無泄漏「天機」之虞，也沒有在《參同契》中明確流露有什麼難言之隱。然而如前所述，「道本虛空」，^⑪不以言通，不以心得，完全處在如魏氏一樣暢說不可，欲罷不能的尷尬境地。受其行文筆法的啓示，希遷亦採取一種特殊手法。《參同契》的問世，正是他這種複雜宗教心理的曲折反映。

由於上述複雜的心理原因，所以導致「假語村言」表達方式的產生，字裏行間，疊出隱寓之句、恍惚之辭。如魏氏《參同契》即「假借君臣，以彰內外；叙其坎離，直指汞鉛；列以乾坤，度量器鼎；明之父母，繫以始終；合以夫婦，拘其交姤；譬諸男女，顯以滋生；析以陰陽，導之反復；示之晦朔，通以降騰……」^⑫以致引起後人諸多誤會。^⑬希遷《參同契》亦仿此法，借用「明暗」、「本末」、「尊卑」、「母子」、「函蓋」等概念，譬喻理事、主次、心物等關係。諸如「靈源明皎潔，支派暗流注」、「本末須歸宗，尊卑用其語」，還有「事存函蓋合，理應箭鋒拄」等即是，其中「明暗」一對概念用處最多，幾乎佔去整篇《參同契》的一半內容，以後曹洞宗所謂「夜半正

明，天曉不露」，^④「烏鷄雪上行」^⑤等均與「明暗」概念有關（這層意思容下文論及時再說）。雖然，從文字上看，希遷《參同契》不如魏伯陽《參同契》「艱深」，但因多用「暗喻」，含意隱晦，若想透徹理解，並非易事。這不能不說是接受魏氏寫作手法的結果。佛經裏說，釋迦牟尼成佛後，曾以「種種譬喻，廣演言教，無數方便引導衆生」。^⑥從「法非喻不顯，喻非法不生」^⑦這層意義上說，希遷借助「明暗」等概念表現禪意，又是本自佛陀的教誨。

毋庸諱言，希遷撰寫《參同契》偈頌也受到牛頭法融四言偈頌《心銘》的啓迪。偈頌，本意指佛經「十二分教」中的「祇夜(Geyā)」、「伽陀(Gāthā)」，梵漢並稱，譯作「偈頌」。原爲古印度文學形式之一種。有四言、五言、七言等，對於音綴多少、聲調高低，皆有一定的規則，惟獨不必押韻，佛經裏經常運用，每與長行相間，用以表示總結、概括，或強調上文所說的內容，亦爲聽衆易於熟記，以便傳誦。中國僧人的應用偈頌，始於東晉，支遁寫過偈頌，慧遠還用偈頌表達心跡，^⑧不過，一般是押韻的。這是因爲中國的譯經僧多將經典原文中的偈頌譯成有韻文字（如詩歌一般）的結果。禪師的利用偈頌表達禪修悟境，比較可靠的說，是從牛頭法融的《心銘》開始的。^⑨然而，如果將《參同契》與《心銘》加以比較。即可發現，二者有相當的不同：一是寫法稍有出入，《心銘》所用爲四言偈頌，而《參同契》則爲五言；《心銘》全篇採用二三句式，文約義廣，取效樸實，頗有古代《詩經》的遺風。爲避免音調板滯，中間還採取了換韻。《參同契》則一韻到底，音節流暢，音調整齊，委婉達意，富有變化。二是風格迥異。《心銘》偏於說理，直抒胸臆，其中說：

心性不生，何須知見。本無一法，誰論薰煉？
往返無端，追尋不見。一切莫作，明寂自現。
前際如空，知處迷踪。分明照鏡，隨處冥蒙。
一心有滯，諸法不通。去來自爾，胡假推窮。
生無生相，生照一同。欲得心淨，無心用功。
……^⑩

然而，希遷《參同契》卻與此相反，多用譬喻，寓意晦澀。試看部分原文，作一對比：

門門一切境，回互不回互。回而更相涉，不爾依拉住。
色本殊質像，聲元異樂苦，暗合上中言，明明清濁句。
四大性自復，如子得其母。火熱風動搖，水濕地堅固。
眼色耳音聲，鼻香舌鹹醋。然於一一法，依根葉分布。
本末須歸宗，尊卑用其語。當明中有暗，勿以明相遇。
當暗中有明，勿以明相睹。明暗各相對，比如前後步。
萬物自有功，當言用及處。事存函蓋合，理應箭鋒拄。

……

顯而易見，這是屬於不同寫作手法的兩個系統的作品。此亦可反證希遷《參同契》還是與魏氏《參同契》「辭韻皆古，奧雅難通」^⑪有諸多相合之處，雖然語句表達因了內容的不同而有不同，但難解的程度居然相去無幾。

再者，希遷《參同契》「道化」的傾向，十分明顯。其中不說佛，而稱「大仙」；不說菩提，而稱「道」，即是比較明確的例子。這除了早期牛頭宗的影響之外，恐怕也抹不掉魏伯陽的《參同契》大談修仙、丹道理論的影子。

上述說明，希遷對魏氏《參同契》不僅下過一番工夫，而且

還吸收了不少精神營養。那麼，他為什麼要去研究一部道書呢？要解決這個問題，我們還得從有唐一代佛道的形勢背景下去尋找答案。

唐朝是中國道教最爲興盛的朝代，也是修仙煉丹術發達的「黃金時期」。由於帝王崇奉道教，大都迷信服用金丹可得長生久視。於是，不惜耗費大量人力財力命道士煉製金丹，這就大大刺激了外丹術的快速發展。清趙翼根據《新舊唐書》有關內容統計，唐朝的太宗、憲宗、穆宗、敬宗、武宗、宣宗之死均與服用金丹有關，大臣則更多，見於記載的即有李道古、李抱真、杜伏威、孟簡等十餘人。²²大詩人李白、白居易等曾從道士習煉丹之法。可見影響之大。流弊所及，整個國家瀰漫着濃厚的修仙煉丹之風。這種形勢是與魏伯陽《參同契》所起的作用分不開的。

《參同契》成書於東漢末年，當時似乎不會有多大反響，在魏晉南北朝相當長的時間裏，也未受到足夠的重視。但到了唐代，竟時來運轉，突然間身價百倍，很快成爲外丹理論畸形繁榮的「熱點」。自隋道士蘇元朗力倡《參同契》鉛汞之說以來，許多人紛紛趨時鑽研是書，並爲之作注。現存唐代從外丹角度注釋的《參同契》，即有托名「長生陰真人注」、「無名氏注」²³兩個本子。而專門發揮《參同契》丹道學說的著作亦復不少。此外，還有很多煉丹著作如《日月玄樞論》、《通幽訣》、《張真人金石靈砂論》等都徵引《參同契》作爲自己的理論根據。以至於形成了一股《參同契》研究的高潮。並由此演繹出如自然還丹說、藥物配合的相類學說以及臨爐煉丹火候掌握的直符理論等流派。《參同契》在唐代產生的這種巨大影響，不能不引起希遷的注意。

其次，唐代歷史上發生過多次佛道之爭，爭論的方式一般採

用宮廷辯論，而論辯的勝負又將直接關係到佛教日後的命運。這樣，迫使僧人在研習佛典的同時，兼習道書或道術，以備不時之需。比如法相宗僧人玄奘，即精通《老子》。他曾奉詔將《老子》譯成梵文。並且由於將老子的「道」譯成「末伽」，以便與佛教的「菩提」（覺）區別開來一事，與道士發生了一場爭論²⁴。有的僧人在研習過程中自覺（或不自覺）地吸取其中的思想資料以豐富自己的理論，如天台宗湛然的「無情有佛性」說，雖然本自三論宗吉藏的《大乘玄論》，但也可能受到《道教義樞》「草木有道性」說的啓發。也有的僧人如大通、惟賢等參與道士煉丹之類。²⁵魏伯陽《參同契》作爲當時十分流行的道教熱門書，受到希遷的青睞是很自然的，在研習中受潛移默化影響，也合乎情理；當然說他是自覺地利用其中的思想、方法，也未嘗不可。

然而，魏伯陽《參同契》雖講丹道理論，卻是融合大易、黃老、煉丹三家爲一體來談的，且「彷彿書之目」。²⁶全書的內容與《易經》學說有着深刻的因緣。希遷《參同契》一方面是借鑒了魏伯陽的表現手法，另一方面也消化吸收魏氏《參同契》中有關《易經》學說的精神內涵來發揮他「即事而真」的禪學思想。

所謂「即事而真」，講的是理和事的關係，即注重客觀事實，從個別的事上體會出理來。理事關係，是禪家的共識，禪宗五家無一不講理事，只是講的方法不同。如臨濟以賓主代表理事，主爲理，賓爲事；鴻仰以方圓代表理事，圓爲理，方爲事；雲門以函蓋喻理，截流爲事；曹洞以偏正代表理事，偏爲事，正爲理；法眼則講理事圓融，一切現成。希遷是用「明暗」來講理事的，這是《參同契》中一對重要的概念。關於它的來源，從文字上看，是出自《壇經》末尾的「三十六對概念」之一，實際的精神卻本自《易經》的《坎卦》和《離卦》。此種取意亦由魏伯

陽《參同契》的思路而來。魏氏極為重視《坎》、《離》二卦的作用，認為坎、離是為「乾坤二用」，因「無爻位」，故能「周流行六虛，往來既不定，上下亦無常。」^⑦他就是根據《坎》、《離》二卦的這些特點，把它看作是《易經》六十四卦變易的根本，提出「坎離為《易》」的思想。坎離者，日月之謂。日為太陽，月為太陰。月體本黑，因受太陽之光而白，故言陽明陰暗。同時因西漢京房之《京氏易傳》而以月象附會煉丹思想，^⑧尤以月之盈虧，比擬人精神的旺衰，以日之出沒，比擬氣血的盈虛。希遷由此出發，並結合《易經·說卦傳》意，以離象為火、為日，坎象為水、為月（為月，乃水之引申義。見《周易正義》：「為月，取其月是水之精也。」）火、日其意為「明」（光明），水、月與火、日相對。加之「陽明陰暗」，自然可以推出「暗」（黑暗）的意思。圖示如下：

離象 火 日 陽 → 明
坎象 水 月 陰 → 暗

這就是希遷「明暗」概念的由來。他用「明暗」說明理事，明代表理，暗代表事。同時參照魏伯陽以月象變化來闡述丹道思想那樣，以月亮的盈虧所顯示的明暗變化來表達其禪學思想。希遷在《參同契》中說：「當明中有暗，勿以暗相遇，當暗中有明，勿以明相睹。明暗各相對，比如前後步」意思是說，參禪修煉所達到的不同境界，就如同月象的圓缺陰晴，既有明暗之分，又有明中有暗，暗中有明之別。參禪者應根據各個階段的不同意境，審慎地採取相應的用功方式（或用功過度）。因為意境的顯示既與月象的明暗變化相類，又與這種變化有關。現代科學證實，月亮同其它星球一樣，對人類的身體、感情、情緒等均有不同程度的影響，尤以朔望日為最。參禪，可以說是一種心智調整與生理運

行雙管齊下的潛在運動，自然不會與月亮的明暗之變沒有關係。所以，在意境的把握上，不可偏於明或偏於暗，因為明暗的變動是相對的，就像人走路時的前後步一樣，不可以絕對化。希遷將禪修中的意境與月之晦明更易緊密聯繫在一起，這種思想在中國禪學史上具有開創性的意義。

我們的祖先在幾千年前就已開始觀察天象的變化，並認識到月亮對農作物的影響。因而以月亮陰晴圓缺的不同顯示來推算一年之中氣候的變化規律，借以預報時令，安排農事，《禮記·月令》即記載了許多這方面的寶貴資料。至西漢時，京房等人將月象運用於術數（如納甲等），講陰陽災異，此為一變。東漢魏伯陽在《參同契》中以納甲附會煉丹。借月亮一月六節（三日、八日、十五日、十六日、二十三日和三十日）之盈虧，取象陰陽卦畫之消長，以確定丹道火候之進退，此又一變。唐朝石頭希遷《參同契》則取月亮圓缺晦明變易之象，喻禪修功夫深淺之跡，此為三變。由此三變，我們可以看出，月象在中國儒道思想發展中所起的重要作用，也可以借此明瞭希遷《參同契》思想與儒道兩家關係之所在。

2. 洞宗的形成曲折與《易經》卦爻之因緣

石頭希遷的再傳雲岩曇晟（782-841），是一位學識淵博而又居山修煉的得道禪師。他不僅深化發展希遷「即事而真」的禪學思想，提出「寶鏡三昧」的新法門。其意是人觀察萬事萬物應該如面對寶鏡一般，鏡裏的是影子，鏡外的是形貌。如此形影相睹，汝（形）不是渠（影），渠正是汝。從而說明「由個別的（事）上能夠顯現出全體（理）」的境界來。而且承其運用《坎》、《離》二卦的思想，繼續挖掘內在含意與禪學掛鉤，由

此創作著名的《寶鏡三昧歌》。²⁹在這篇四言偈頌裏，充滿各類神奇的比喻，其中「如（一作重）離六爻，偏正回互；疊而爲三，變盡成五」的「十六字偈」，直接取自《易經·離卦》。這說明在利用《易經》卦爻寓意爲禪學服務方面，雲岩比希遷更進一步，他在《坎》、《離》二卦中僅取《重離》一卦，以爲一卦即足以表達禪的深意，頗具匠心。《易經》六十四卦，惟《坎》、《離》二卦具備「陰中有陽，陽中有陰」的條件，與希遷「明中有暗，暗中有明」的寓意相合。然而，由於雲岩只取《離卦》，故不宜再用出自《坎》、《離》二卦的明暗概念來表現理事關係，他將此改爲「偏正」來替代，利用偏正在《重離》六爻中的回互關係來表達理事的變化。所謂回互，即是互相融合。雖然各個事物之間的界限脈絡分明，但此中有彼，彼中有此，互有交涉，彼此間是貫通的。這樣，雲岩既發展了希遷理事關係的表達方式，又和《易經》一卦六爻主從關係由「奇偶相與」決定的原則相適應。這是第一層意思。

其次，《重離》本意有「重明」之意。所謂重明，乃指該卦上下俱離，離爲火，爲日，有「光明」的意謂，如前所述。雲岩以爲，「重明附麗」於「正道」，即可以「化成天下」——「化導天下芸芸衆生。」此與唐代孔穎達《周易正義》所言相合：「重明，謂上下俱離；麗乎正也者，謂兩陰在內，既有重明之德，又附於正道，所以化成天下。」不過兩人的目的是大相徑庭的。這是第二層意思。

第三層意思從「十六字偈」含意的由來可以看出，雲岩不僅對《易經》了了胸中，而且通象數，尤精於京房的「五行六位」體例。五行六位，是指在納甲、納支的基礎上再配以五行，也稱爲「六位配五行」。這裏只以「乾」爲例，圖示如下：

爻位	上爻	五位	四爻	三爻	二爻	初爻
	——	——	——	——	——	——
乾	壬戌土	壬申金	壬午火	甲辰土	甲寅木	甲子水

雲岩由此得到靈感，稍加改變，創設了「十六字偈」。意在《重離》一卦六爻之中層層疊現「偏正回互」的宗旨。後來他的弟子洞山良价在此基礎上建立的「偏正五位」，正是雲岩寓意的進一步延伸和展開說明。如果說希遷運用易理闡發禪意，尙徘徊於魏伯陽《參同契》與《易經》之間的話，那末，「十六字偈」的產生則表明雲岩已越過《參同契》的中介，將禪《易》關係發展到了一個新階段。

從禪學思想發展先後的角度來看，自希遷用明暗概念表現理事到雲岩改用偏正概念來表示，中間應該有一個過渡。這個過渡的人物就是希遷的嫡傳藥山惟儼。

（未完）

【注釋】

①關於魏伯陽《參同契》書名，書中自言僅「參同契」三字。隋以前的文獻記載，大抵與此相同。惟陶弘景《真誥》自注作《易參同契》。直至隋朝《北堂書鈔》問世，始有《周易參同契》之名，並沿襲至今。筆者認爲，《參同契》書名應以魏伯陽

自言和隋以前文獻所書為準，故本文仍用《參同契》原名。

②歷史上官方以「儒家易」為正統，將主張佛《易》溝通的「以佛解《易》」「流派視作「異端」，實施打擊主要有兩次：一次是唐初國子監祭酒孔穎達等人借編撰《周易正義》之際，剔除侈談佛易關係之書；一次是清代乾隆年間編撰《四庫全書》時，大量此類書籍被焚毀，少數僅存書目。

③語出《傳法寶記》，此為弘忍所創，以後成為禪宗的傳統。

④《金石續編》卷六《唐中岳沙門釋法如禪師行狀》。

⑤《參同契》原文：

竺土大仙心，東西密相付。人根有利鈍，道無南北祖。靈源明皎潔，枝派暗流注。執事元是迷，契理亦非悟。門門一切境，回互不回互。回而更相涉，不爾依拉住。色本殊質象，聲元異樂苦；暗合上中言，明明清濁句。四大性自復，如子得其母，火熱風動搖，水濕地堅固。眼色耳音聲，鼻香舌鹹醋。然于一一法，依根葉分布。本末須歸宗，尊卑卑其語，當明中有暗，勿以暗相遇。當暗中有明，勿以明相睹。明暗各相對，比如前後步。萬物自有功，當言用及處。事存函蓋合，理應箭鋒拄。承言須歸宗，勿自立規矩，觸目不會道，運足焉知路。進步非近遠，迷隔山河固。謹白參玄人，光陰莫虛度。

⑥《涅槃無名論》是《肇論》集子中的一篇文章。

⑦《祖堂集》卷四《石頭和尚傳》。

⑧魏伯陽《參同契·大易情性章》，《周易參同契古注集成》，上海古籍出版社1990年影印本。

⑨《參同契·務在順理章》，同上。

⑩《朱子語類》卷一百二十五。

⑪參牛頭法融《絕觀論》原文是：

問曰：「云何為道本，云何為法用？」

答曰：「虛空為道本，森羅為法用也。」

⑫彭曉《周易參同契通真義序》，《周易參同契通真義》卷首。《周易參同契古注集成》。

⑬魏伯陽《參同契》辭多比喻，本義隱晦。古來解者，有主內丹說，有主外丹說，亦有主內、外丹說，還有主房中術說等等，莫衷二是其本文究竟指什麼，至今仍無的論。

⑭雲岩曇晟《寶鏡三昧歌》，《洞山良价禪師語錄》，《卍續藏經》第119，第457頁。

⑮曹山本寂《五相偈》，《曹山本寂禪語錄》，《卍續藏經》第119冊，第444頁。

⑯《妙法蓮華經·方便品第二》，《大正藏》第九卷，第5頁。

⑰法藏《華嚴經·金獅子章》。

⑱《高僧傳》卷六《慧遠傳》，《大正藏》第50卷，第359頁。

⑲世傳禪宗三祖僧粲撰《信心銘》，《傳燈錄》卷三十著錄。然而，歷史上僧粲事跡不明，直到《歷代法寶記》和《寶林傳》出，都未曾說僧粲造《信心銘》。後人的傳說是根據《百丈廣錄》所說。現學界一般以為僧粲造《信心銘》根據不足，不能信從。今台灣印順《中國禪宗史》認為《信心銘》即法融《信心銘》亦可備一說。

⑳見《大正藏》第27卷，第457頁。

㉑㉒朱熹《周易參同契考異》末尾。《周易參同契古注集成》。

②②《廿二史札記》卷十九。中華書局1963年版。

②③見《正統道藏》映帙、容帙。

②④詳見道宣《集古今佛道論衡》卷丙《帝詔令獎法師翻老子爲梵文事》。

②⑦《參同契·天地設位章》。《周易參同契古注集成》。

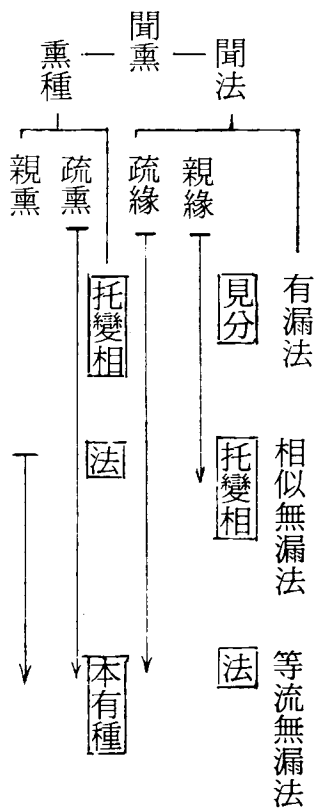
②⑧參見黃宗羲《易學象數論》卷一、胡渭《易圖明辨》卷

三。

②⑨《寶鏡三昧歌》全文：

如是之法，佛祖密付。汝今得之，宜善保護。銀碗盛雪，明月藏鷺。類之弗齊，混則知處。意不在言，來機亦赴。動成窠臼，差落顧佇。背觸俱非，如火火聚。但形文彩，即屬染汚。夜半正明，天曉不露。爲物作則，用拔諸苦。雖非有爲，不是無語。如臨寶鏡，形影相睹。汝不是渠，渠正是汝。如世嬰兒，五相完具。不去不來，不起不住。婆婆和和，有句無句。終不得物，語未正故。如離六爻，偏正回互，疊而爲三，變盡成五。如莖草味，如金剛杵。正中妙挾，敲唱雙舉。通宗通途，挾帶挾路。錯然則吉，不可犯忤。天真而妙，不屬迷悟。因緣時節，寂然昭著。細入無間，大絕方所。毫忽之差，不應律呂。今有頓漸，緣立宗趣。宗趣分矣，即是規矩。宗通趣極，眞常流注。外寂中搖，擊駒伏鼠。先聖悲之，爲法檀度。隨其顛倒，以緇爲素。顛倒想滅，肯心自許。要合古轍，請觀前古。佛道垂成，十劫觀樹。如虎之缺，如馬之鼻。以有下劣，寶几珍御。以有驚異，狸奴白牯。羿以巧力，射中百步，箭鋒相值，巧力何預。木人方歌，石女起舞。非情識到，寧容思慮。臣奉於君，子順於父。不順非孝，不奉非輔。潛行密用，如愚若魯。但能相續，名主中主。

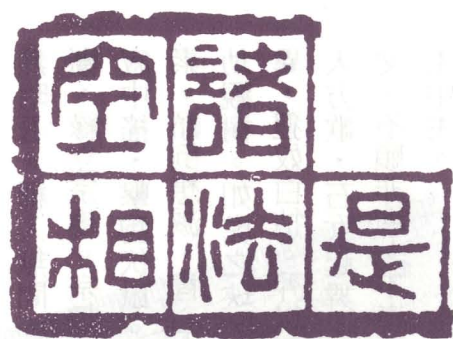
（上接第29頁「求那跋陀羅對中國禪宗之貢獻」）



「熏習」能使藏識的質地轉變，叫做「熏變」。即前引《楞伽維》文所謂「不思議熏及不思議變是現識（藏識）因」也。不思議熏者：《成唯識論》（卷二）「謂所熏能熏各具四義，令種生長故名熏。」所熏即藏識自體分，非同時五心所及餘轉識；能熏即前七識及其相應心所（七識熏藏識見分種，前五識熏藏識相分種，第六識通熏藏識見相二分種）。又云：「如是能熏與所熏識，俱生俱滅，熏習義成。令所熏中種子生長，如熏芭藤（胡麻）故名熏習。能熏識（現行果）等，從種（前種因）生時，即能爲因（現行又爲因），復熏成種（後種又果），三法展轉（從種生能熏識，此識復能爲因，復熏成種），因果同時。如炷（前種）生燄（現行果），燄（現行）生焦炷（後種）。亦如束蘆，更互相依，因果俱時理不傾動。」非不見眞如而能了諸行如幻事等，雖有而非眞，此之謂「不思議熏」。

不思議變者：變之體有力有能（種子亦曰功能，乃用中之體，即前「廣八略二」圖中之眞相）；變之用則或染或淨；變之事則頓起頓滅；變之相則如幻如夢，如鏡現形還見自質，謂之如幻，未臻大覺，長夜淪迷，謂之如夢；變之妙則相似相續，等流而相似，異熟以相續，相似則非常，相續則非斷，凡所有相體用因果，不一不異，名曰相似相續。「變」具以上諸義，善巧絕倫，故曰「不思議變」。

（未完）



《三十七菩薩行》

敬禮觀自在

雖觀諸法無去來，然專精進利衆生，勝師^②怙主觀自在^③，我以三門恆敬禮。

利樂生源諸正覺，修習正法^④所出生，此復由賴知其行，故我當說菩薩行。

(1) 今獲難得暇滿^⑤舟，爲出自他輪迴海，盡晝夜中不放逸，聞思修是菩薩行。

(2) 貪著^⑥親友如波濤，瞋恚仇敵似火燒，充失取舍痴^⑦闇覆，舍家鄉是菩薩行。

(3) 離惡境故惑^⑧漸少，不散亂故善自增，淨智於法生定解^⑨，住蘭若^⑩是菩薩行。

(4) 將別久依親友等，定棄劬勞所積財，識賓終捨身客驛，捨現

世是菩薩行。

(5) 與其爲友三毒^⑪增，聞思修業皆衰敗，令失慈心^⑫悲心^⑬故，離惡友是菩薩行。

(6) 若依止其解除過^⑭，功德^⑮增如上弦月，於善知識較自身，猶珍視是菩薩行。

(7) 自尙繫於輪迴獄，彼世間天^⑯能救誰？故於無欺三寶尊，求歸依是菩薩行。

(8) 難忍惡趣^⑰諸痛苦，能仁說是罪業^⑱果。雖有命^⑲難於惡業，亦不作是菩薩行。

(9) 三有^⑳樂如草尖露，唯須臾^㉑頃即壞滅。殊勝不變解脫位，應希求是菩薩行。

甲塞·妥美桑波造^①

江波譯

(10) 無始慈母若受苦，我一人樂有何義？爲度無量有情故，發覺心²⁰是菩薩行。

(11) 求自樂生一切苦，利他心生圓滿覺。是故自樂他痛苦，正相換是菩薩行。

(12) 彼因大貪自教他，劫奪我之諸財者。我將身、物、三世善²¹，迴向彼是菩薩行。

(13) 我身雖無少分過，彼卻欲行弑害者。我以悲心將諸罪，代他受是菩薩行。

(14) 於我欲以衆殷詞，遍三千界宣揚者。我以悲心酬答彼，讚功德是菩薩行。

(15) 若於大庭廣衆中，對我揭短譏謗者。我視彼爲善知識，恭敬禮是菩薩行。

(16) 我護其人如愛子，彼反視我爲仇者。如母之於罹病兒，增上悲是菩薩行。

(17) 與我若等若劣輩，因我慢²²故輕毀者。我敬彼如上師尊，頂戴行是菩薩行。

(18) 若因貧窮遭人譏，復罹重病魔難時，思衆生苦我代受，不怯弱是菩薩行。

(19) 若具名聲衆人敬，財寶富甲毗沙門。觀有（三有）福樂如空殼，無憍舉是菩薩行。

(20) 內之瞋敵若未遂，欲降外敵讎反增。是故應以慈悲軍，伏自

心是菩薩行。

(21) 衆妙欲德²³如鹽水，受用無飽反增愛。是故於諸可食物，當下捨是菩薩行。

(22) 凡所有相即自心，心性本離戲論際²⁴，知已諸能所取相²⁵，不作意是菩薩行。

(23) 若遇悅意諸境界，觀其彷彿夏虹霓，相雖美麗然無實，捨貪著是菩薩行。

(24) 種種苦如夢兒死，幻相執實令生疲。是故值遇違緣時，觀如幻是菩薩行。

(25) 爲求菩提身尙捨²⁶，何況身外諸物等？是故不求異熟報，行布施²⁷是菩薩行。

(26) 無戒自利尙落空，欲利他成可笑事。是故不意樂三有，護戒律²⁸是菩薩行。

(27) 欲求善果諸佛子，視諸能害如寶藏。是故於一切無瞋，脩忍辱²⁹是菩薩行。

(28) 唯求自利聲緣人，尙精進如救頭燃。利益衆生功德源，發精進³⁰是菩薩行。

(29) 由見具足止³¹勝觀³²，善能摧壞諸煩惱。故正越³³彼四無色³⁴，修禪定³⁵是菩薩行。

(30) 唯以五度無智度，不能圓滿佛菩提。方便、三輪無分別³⁶，修智慧³⁷是菩薩行。

(31) 若不觀察自錯誤，形似正法實非法。是故恆應觀自身，除錯誤是菩薩行。

(32) 若因煩惱而宣說，餘諸菩薩之過失。自衰敗故於菩薩，不言過是菩薩行。

(33) 爲得利養互鬥諍，聞思脩業亦衰敗。故於親友及施主，離貪著是菩薩行。

(34) 麤惡語令他心惱，佛子行持亦敗壞。是故他人不樂語，應斷除是菩薩行。

(35) 煩惱成習難遮故，念知（正如念正知）人持對治杖，貪等煩惱生無間，即摧壞是菩薩行。

(36) 總之隨作何威儀，自心如何應了知，恆具正念與正知，利衆生是菩薩行。

(37) 如是精進所修善，爲除無邊衆生苦，以彼三輪清淨慧，迴菩提是菩薩行。

據顯密論所說義，復依正士諸善說，爲利欲學菩薩道，著此卅七菩薩行。

我慧低劣修持尠，智者所喜韻律無。然依經論及師語，此菩薩行當無謬。

菩薩諸般廣大行，劣慧如我難測故，相違、不屬諸過失，諸正士等請寬宥。

此所作善願衆生，皆等怙主觀自在，具足勝、俗菩提心，不住三有涅槃際！

此爲利自他故，說教理出家師無著造於歐曲仁欽普。

一九九二年九月九日譯於上海，以此翻譯功德迴向自他一切有情成諸生中不忘菩薩行之殊勝緣起！

簡注

① 無著上師：西藏佛教薩迦派一著名上師（1295-1369），著有

《三心要義攝義》、《零散口授類》等多種作品。

② 勝師：指功德深厚，恩德較餘爲勝之師。此指論主無著菩薩之根本上師。

③ 怙主觀自在：以大悲眼視三界有情較餘爲勝之怙主，是論主之本尊。

④ 指諸正士所修之涅槃，及六度等能得圓滿菩提方便之道諦法，亦即滅道之法。

⑤ 暇滿：具足暇滿之人身，即解脫地獄、餓鬼、傍生、邊地、穢戾、長壽夭、邪見、無佛教、根不具等修正法之八無暇；具足生人中、諸根具、業未倒、信依處等五自圓滿；佛出世，說正法，教法住世，法住隨轉，他悲愍等五他圓滿，亦即具足暇滿十八法之殊勝人身者。

⑥ 貪著：耽著三界有漏蘊，能生三有痛苦。

⑦ 痴：不正觀法理或顛倒分別之愚痴。

⑧ 惑：即煩惱，策發不善業令心極不寂靜之心所。

⑨ 定解：於甚深義生起決定了解、信受。

⑩ 蘭若：寂靜處、無散亂境或集會喧雜聲。

⑪ 三毒：貪、瞋、痴。

⑫ 慈心：欲一切有情具足安樂及安樂因且與安樂不離之心。

⑬ 悲心：欲一切有情遠離痛苦及痛苦之心。

⑭ 除過：除盡一切與正法相違之三門諸行。

⑮ 功德：指五地十道等功德。

⑯ 世間天：梵天、遍入天等未解脫三有怖畏之大天神，亦表地神城隍等。

⑰ 惡趣：由造大不善業因，感生領受純大苦聚惡果之處。亦即地獄、餓鬼、畜生三趣。

⑱ 罪業：能生不可愛自果有記異熟之不善法或犯戒罪。

①命難：命為身煖及識所依之根，不相應行之。命難意為有生命危險。

②三有：欲有、色有、無色有，即有漏三界輪迴。

③須臾：一晝夜三十分之一。

④覺心：即菩提心、為利有情願成佛之心，乃大乘道命根，分願心和行心二種。

⑤三世善：正作、將作、已作三種善。

⑥我慢：觀待他人自詡為勝，詳分有七種。

⑦欲德：五欲功德色等五欲有令意滿足之力，譯作欲塵。

⑧離戲論際：心性本性無始以來遠離執相戲論所執之有無是非等邊際。

⑨能所取相：執境與有境遠隔。

⑩身尚捨云云：菩薩布施相違品中有受用貪等七種，貪外物為七貪之首，以彼所表七種貪皆應斷。《經莊嚴論》：「菩薩布施者，不貪非無貪。」意為受用貪、推延貪，執唯此即可貪、與欲求貪、異熟貪、貪著彼相違品不應斷隨眠及散動（此復有二：作意散動樂小乘故；分別散動，分別施者、受者、施故）。為除七貪七說施無貪性。餘五度亦例此應知。

⑪布施：身、受用、三世善根一切不貪，捨於有情者為其自性。分財施、法施和無畏施三種。

⑫戒律：為種自他，身口意三所斷相違品一切正防護者為其體性。分律儀戒、攝善法戒及繞益有情戒三種。

⑬忍辱：總忍耐損害境，別忍耐對利生事厭倦及由此所生之苦為其體性。分思擇法忍、耐怨害忍、安受苦忍三種。

⑭精進：《入行論》云：「精進喜善行」。總歡喜善行，別於利生事歡喜殷重，分披甲精進、加行精進及不退轉精進三種。

⑮止：梵音為奢摩他，為一切三摩地之因，於外境息滅散亂，一心安住所修靜慮。

⑯勝觀：梵音為毗婆舍那，亦為一切三摩地之因。以智慧眼觀察事物自性差別。

⑰正越：具足超越緣四無色禪定或等至之功德。

⑱四無色：三界之一無色界，其地無粗色唯意淨色、離欲色貪、具無色貪，分說即空無邊處、識無邊處、無所有處及非想非非想處。

⑲禪定：總於所緣心住不動，別於利生事一心專注，分義分別靜慮、緣真如靜慮及善無漏靜慮三種。

⑳三輪清淨：三輪指所作之三輪，亦即作者、作業、所作事。清淨者於三輪不染執實耽著之垢。

㉑智慧：分別一切法或於一切法觀無所緣者為其體性。分聞、思、修三慧。

㉒念知人：指正念正知。不念取捨之處為正念；於自三門作偵察之心為正知。

㉓對治杖：貪嗔分別生起無間即能摧伏之對治法。

㉔迴菩提：令善根轉為菩提之因。

㉕顯密論：顯密指顯密教典，論指具足殺煩惱敵、救三有功德之善說。

㉖諸過失：此指造論過失。

㉗勝、俗菩提心：現證空性為勝義菩提心，願行二心即世俗菩提心。

㉘不住三有涅槃際：以證無我慧不住三界輪迴邊際；以方便大悲不住聲、緣獨自涅槃邊際。

《三十七菩薩行科判》

土登却吉扎巴造
江波譯

『三十七菩薩行』全文大科分三：

甲一、供讚與立誓造論，分二：

乙一、供讚，（「敬禮觀自在」與開頭第一頌）

乙二、立誓造論。（開頭第二頌）

甲二、所造論之正文，分二：

乙一、修加行法之理，分七：

丙一、暇滿利大，（三十七行第一行，頌①）

丙二、捨棄家鄉，（頌②）

丙三、住阿蘭若，（頌③）

丙四、捨棄現世，（頌④）

丙五、遠離惡友，（頌⑤）

丙六、依善知識，（頌⑥）

丙七、歸依。（頌⑦）

乙二、開示正行三士道，分三：

丙一、下士道，（頌⑧）

丙二、中士道，（頌⑨）

丙三、上士道，分二：

丁一、意樂發菩提心，（頌⑩）

丁二、加行修二菩提心，分三：

戊一、修世俗菩提心，分二：

己一、定中修自他相換，（頌⑪）

己二、後得位修轉違緣爲道，分四：

庚一、轉嫌壓四法爲道，分四：

辛一、轉失利爲道，（頌⑫）

辛二、轉痛苦爲道，（頌⑬）

辛三、轉無稱爲道，（頌⑭）
辛四、轉無譽爲道。（頌⑮）

庚二、轉二難忍爲道，分二：

辛一、轉恩將仇報者爲道，（頌⑯）

辛二、轉作輕毀者爲道。（頌⑰）

庚三、轉貴富爲道，分二：

辛一、轉貧爲道，（頌⑱）

辛二、轉富爲道。（頌⑲）

庚四、轉貪瞋爲道，分二：

辛一、轉瞋境爲道，（頌⑳）

辛二、轉貪境爲道。（頌㉑）

戊二、修勝義菩提心，分二：

己一、定中修離戲無執，（頌㉒）

己二、後得位斷除貪瞋境實執，分二：

庚一、斷貪境實執，（頌㉓）

庚二、斷瞋境實執。（頌㉔）

戊三、學諸學處，分五：

己一、學六波羅蜜，分六：

庚一、學布施，（頌㉕）

庚二、學持戒，（頌㉖）

庚三、學忍辱，（頌㉗）

庚四、學精進，（頌㉘）

庚五、學靜慮，（頌㉙）

庚六、學智慧。（頌㉚）

己二：學經中所說之四法，分四：

庚一、自己觀察自身錯誤而斷之，（頌㉛）

庚二、斷說菩薩過失，（頌㉜）

庚三、斷貪著施主家，（頌㉝）

庚四、斷說粗惡語。（頌㉞）

己三、學斷煩惱之理，（頌㉟）

己四、學具足正念正知利益衆生，（頌㊱）

己五、將善根迴向菩提。（頌㊲）

甲三、結義，分五：

乙一、爲何造論，（倒數第四頌）

乙二、明此行無謬，（倒三）

乙三、戒驕及請求寬宥，（倒二）

乙四、將造論之善迴向有情，（倒數第一頌）

乙五、具四圓滿之後跋。（此爲利自他故，說教理出家師天著
造於歐曲仁欽普）

• 本科判摘自土登却吉扎巴之『菩薩行釋·文義與教誡雙具·甘露妙瓶』

（完）



求那跋陀羅對中國禪宗之貢獻(四)

（宗）

本經神識自一意識其出之「善觀心經」文義頗難辨別，其

（宗）

（宗）

田光烈

涅槃境界無相三昧，不墮二邊故非斷非常，不壞不死（如前所云）。以不壞故，乃為衆生之棲神，以不死故，可為衆生之安宅。「惟其非斷非常，不壞不死，故九流於是乎交歸，百氏於是乎冥會，是謂修行者之所歸依也。」涅槃境界無捨無得，佛在深禪定窟中，一切諸法皆是虛妄，隨相滅處是名實相，是名法界，名第一義空，故無可捨。佛在深禪定窟中，不見諸法性相，真如無物，故無可得。入大三昧深禪定窟、常樂我淨，乃諸佛世尊安隱住處，非有如虛空，非無如兔角，非有非無。凡所有相，體用因果，言一有過，言異有過，法爾不一不異乃能無過。蓋以凡夫二乘妄情取捨，執斷常、取捨、一異、壞死等虛妄分別，離此諸過一切皆非，入深禪定窟，是為真常真樂真我真淨，名大涅槃。

《楞伽經》所言涅槃要義、與《大涅槃經》所言初無二致。後來禪宗六祖慧能大師即以此經所言涅槃要義傳心，使人頓轉心意意識，頓入聖智自覺境界。蓋明心見性者，惟知彼塵染乃明心淨，知彼相幻乃見惟見性真故也。《壇經·機緣品》云：

無上大涅槃，圓明常寂照。凡夫謂之死，外道執為斷。諸求二乘人，目以為無作（《大智度論》卷九十三「邪見者所謂無作見。雖六十二見皆是邪見，無作最重。所以者何？無作謂不應作功德求涅槃」）。盡屬情所計，六十二見本。妄立虛假名，何為真實義。惟有過量人，通達無取捨。以知五蘊法，及以蘊中我（言外凡因知五蘊法，即以五蘊法為常一主宰之我，而涅槃則非外凡所執之我人衆生壽者）。外現衆色像，一一音聲相。平等如夢幻，不起凡聖見（我國禪宗初祖達磨「深信含生同一真性，俱為客塵妄想所覆，不能顯了。若捨妄歸真則凡聖等一」焉有誰凡誰聖之見。故《金剛經》云「是法平等無有高下」）。不作涅槃解（唐譯《楞伽經》云：「不知生死涅槃差別之相，一切皆是妄分別有，無所有故。」又云：「非於生死外有涅槃，非於涅槃外有生」），二邊三際斷（於過現未五蘊之上執斷常有無等之邊見，一切斷除）。常應諸根用（在眼曰見、在耳曰聞），而

不起用想（無爲而無不爲，不加造作自然起用，乃無功用行，八地以上乃能）。分別一切法，不起分別想。劫火燒海底，風鼓山相擊。眞常寂滅樂，涅槃相如是。

六祖在偈的開頭說大涅槃圓明常寂照，偈的末尾又說「眞常寂滅樂」。眞實常住曰眞常，《涅槃經》云「生滅滅已、寂滅爲樂」。涅槃四德曰常樂我淨。六祖特別強調涅槃之樂爲眞常寂滅之樂，眞常寂滅樂爲大涅槃。凡不從事大涅槃者，但捨苦取樂、捨受因樂，樂受亦樂，有間苦受視無間苦亦即爲樂，樂謂涅槃，此世間涅槃。《大涅槃經》喻如「飢乃得食便爾安樂而名涅槃，如病少差便爾安樂而名涅槃，如怖得依便爾安樂而名涅槃，如貧得寶便爾安樂而名涅槃，如人觀骨不起貧欲而名涅槃，如得四禪乃至四空定中安樂都謂涅槃」（轉引自歐陽漸《大涅槃經叙》二十九頁）。世間涅槃所謂之樂乃與苦相對之樂，即前引《勝鬘經》所謂「若無如來藏者不得厭苦樂求涅槃之樂」，此樂乃受（心所）樂。受有三種：苦受、樂受、捨受（非苦非樂）。諸佛如來入深禪定窟常住之樂非受樂，乃絕對之樂。《大涅槃經》謂四樂故名大涅槃。「一者斷諸樂故，斷樂無苦故；二者大寂靜故，離開而樂故；三者一切知故，所知無障而樂故；四者身不壞故，金剛（金剛喻定）常住而樂故」（同上）。

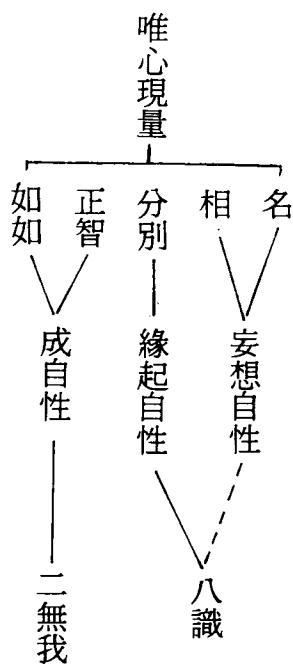
其次，對經文所說「轉變」義，還須進一步研究。「轉」謂「轉依」，「變」謂「熏變」。轉依義經有明文，宋譯云「諸地不相至，百變百無受。醫方工巧論，技術諸明處。」唐譯則云：「諸地無次第，無相轉所依。醫方工巧論，技術諸明處。」無相轉依，爲大乘宗趣所至之果。諸法唯心相則無相，無相則無次第，地地皆同。如果以淨方便，竭力盡心，使淨相日增而染境不顯，即無相轉依也。轉依復以淨心廣度衆生，善巧方便施設五

明。是以明心見性之機，在乎轉依。轉依者，即將迷依轉而成悟、染依轉而成淨，迷悟染淨皆爲一心，令心成淨，方爲契性。能轉之依爲如來藏，實即藏識。藏識得名如來藏者，以其本性明淨爲客塵所染而不淨，從本淨言之爲如來藏也。由是而施設種種禪定（《大智度論》卷五有一百八種三昧）、種種法門對治此心，使此心由染而淨，由迷而悟。此淨悟義乃心蛻化易質所謂「轉依」而得，非返本還原之意也。是以入地以後，一面令心成淨與法性相契；一面逐漸轉依，得金剛喻定乃至極果。極果者：

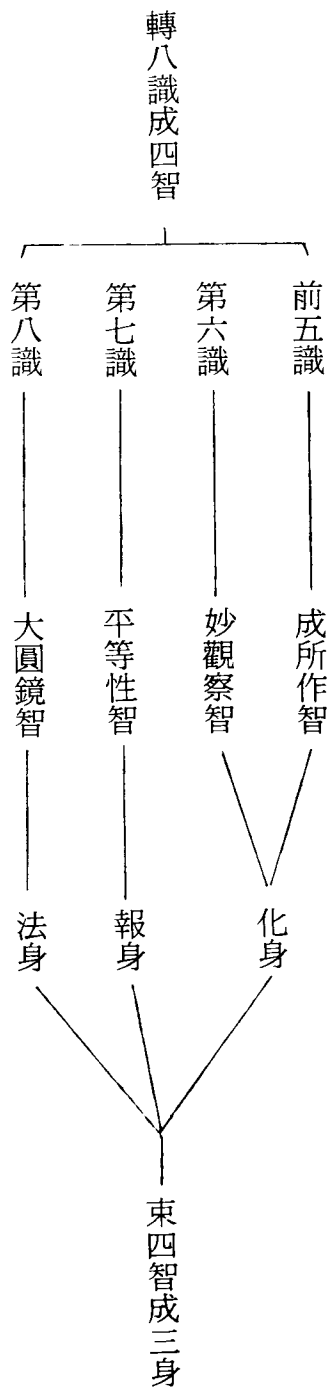
菩提涅槃之爲佛也。轉迷爲悟成菩提，轉染爲淨成涅槃，迷悟依於眞如，染淨依於藏識，故菩提涅槃爲二轉依。眞如猶言眞理，是識性、是無爲法，自存自在，不待作爲，不創造，也不被創造。眞如之爲依只有增上緣的意義。從認識上看，又有認識對象（所緣）的意義。凡是不合理（迷）的實踐，都是與眞如抵牾間隔而進行的；凡是合理（悟）的實踐，都是與眞如隨順契合而發展的。所以眞如是迷悟依，換句話說：眞如是實踐認識正確與否的標準，故曰迷悟依於眞如。藏識即根本意識，對「理」而言即爲「事」，亦即識相。實踐的動力是藏識中所具的種子（潛在的功能），染種子生染污現行，淨種子生清淨現行。種子非如各種麥種有形色可言，它不過是一種潛在的生發功能，也可以說它是藏識的差別現象，與藏識不能分離。就藏識對種子有能執持的意義而言，說它爲「持種依」，染種與淨種的對立消長轉變進退都根據在這上面，說它是「染淨依」，故曰染淨依於藏識。轉依就是用眞如迷悟的依與藏識染淨的依，兩種對立的統一及其適應來談轉變的。兩種轉依，相待相成、互爲條件。由迷而悟乃能由染而淨，反之亦然。藏識是法相、是能、是事；眞如是法性、是所、是理。兩者是對立的，而兩者又同屬於心，所以又是同一

的。玄奘大師特以理與事、體與用這兩對範疇來解釋真如與藏識。以爲真理顯明了一分，事也就清淨一分，而以理之全顯事之全淨爲終極目的，禪佛教的意義發揮至此，可嘆觀止。它不僅對唐代及以後的佛學有極大的影響，對唐以後佛家思想的影響也非常巨大，所以有人說「佛爲一大事因緣出現於世，即新儒學（宋明理學）之產生及其傳衍」（馮友蘭著《中國哲學史審查報告》），這問題我們下面將談到。

其次：《楞伽經》言古佛百八句，今佛勝義爲五法三自性八識二無我，四門皆唯心現顯。四門中五法攝三性、八識、二無我乃至一切法，其義如圖：



轉依者，乃轉去緣起自性生死位中之識，轉得成自性佛果位上之智。即「轉八識成四智、束四智成三身」（《大乘莊嚴論》）。如圖：



有僧智通讀《楞伽經》千餘遍，而不明三身四智之理，請問六祖。六祖說：「三身者，清淨法身，汝之性也，圓滿報身，汝之智也，千百億化身，汝之行也。若離本性別說三身，即名有身無智，若悟三身無有自性，即名四智菩提。」……既會三身便明四智，復說偈曰：

大圓鏡智性清淨，平等性智心無病。
妙觀察智見非功，成所作智同圓鏡。
五八六七果因轉，但用名言無實性。

若於轉處不留情，繁興永處那伽定。（《壇經·機緣品》），六祖言三身乃汝之性、智、行。所謂「汝」者，非智通其人，乃其人本有自性清淨之如來藏也。四智者：《佛地經論》釋云：

大圓鏡智者，謂離一切我我所執一切所取能取分別，所緣行相不可了知，不愚不忘一切境界，不分別知境相差別，一切時方無間無斷，永離一切煩惱障垢有漏種子，一切清淨無漏功德種子圓滿，能現能生一切境界諸智影像，一切身土

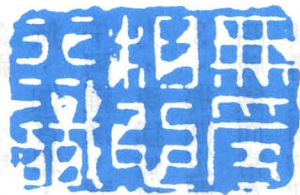
影像所依，任持一切佛地功德窮末際無有斷盡，如是名為大圓鏡智。平等性智者，謂觀自他一切平等，大慈大悲恆共相應常無間斷，建立佛地無住涅槃，隨諸有情所樂示現受用身土種種影像，妙觀察智不共所依，如是名為平等性智。妙觀察智者，謂於一切境界差別常觀無礙，攝藏一切陀羅尼門三摩地門諸妙定等，於大眾會能現一切自在作用斷一切疑雨大法雨，如是名為妙觀察智。成所作智者，謂能遍於一切世界隨所應化成熟有情，示現種種無量無數不可思議佛變化事，方便利樂一切有情常無間斷，如是名為成所作智（《藏要》本卷三）。

此釋與《成唯識論》（卷十）所言大同。六祖談四智則言簡意賅，高度概括。「五八六七果因轉」者，言八識轉成四智之過程。「五」謂眼耳鼻舌身等前五識，「八」謂第八如來藏識，「六」謂第六意識，「七」謂第七末那識。此中六、七二識因中先轉，五、八一體至果乃圓。故云「五八六七果因轉」。轉八識成四智者，但轉其名而不轉其體也。八識實性即自性、自心、本性、眞如。如如不動，無所謂轉，故轉依者，「但用名言無實性」也。「若於轉處不留情」者，言心迷爲識、心悟爲智，悟則永悟不復退轉，謂之「不留情」。若能如此，則雖塵塵剎剎繁興鼓躍，亦能不動心源永處於那伽定中。那伽定有數義：1、那言無、伽言罪，諸阿羅漢斷諸煩惱名大無罪；2、那伽名龍象，五千阿羅漢，諸羅漢中力最大，如水中龍、陸上象，以禪定智慧之力，勇猛無畏作種種變化，說法利生（《大智度論》卷三）；3、那伽定即龍定。龍常靜思攝念，故有定力，能現大變。佛有四威儀而常在定中，故喻爲龍（《人天眼目》下）；4、欲長保其壽俟彌勒佛出世，以此爲願力之禪定曰那伽定。

憨山大師謂六祖因講《楞伽經》而開示之《識智頌》八句「發盡佛祖心髓、揭露性相根源。……咸謂六祖不識字、不通教，何以道此？殊不知佛祖慧命，只有八個字包括無餘，所謂『三界唯心、萬法唯識』。以唯識故，三界寂然了無一物，以唯識故，萬法縱然；蓋萬法從唯識變現耳。求之自心自性了不可得，即黃梅夜半露出本來無一物，即此一悟，十方三世諸佛、歷代祖師，盡在裏許擘不破，故衣鉢止之。即二派五宗，都從此一語衍出，何曾有性相之分耶？」（《憨山大師夢遊集》一）

上面我們說「轉依」要使此心蛻化易質。所謂「質」者，指善惡染淨言也。善惡染淨有「自性」與「分位」之別。說「心性本淨」以及如來藏是善是淨，此就「自性」而言；若言「分位」，從功夫方便立說：有先有後，說先染而後淨。譬如日月，自性本來明淨，但爲雲霧所障，此障譬如分位的染或惡，一旦雲盡霧去，日月自性之明自然顯現，譬如分位的善或淨。姑無論「分位」的或染或淨，或善或惡，而「自性」則始終是善淨的。姑無論雲霧或爲障或不爲障，而日月始終是「自性」光明的。再卜就發展趨勢而言，衆生有此「自性」善淨的心性（即如來藏）爲質地，乃有改過遷善、捨染趣淨以實現其「自性」善淨的可能。是故分位雖有善惡染淨，而其發展趨向則必然歸於善淨。

如何才能捨染趣淨，使善淨由可能性而變爲現實性，完成轉依的過程而得大涅槃，根據是有的，即在人們的心上，此心即如來藏識。如來藏識具有無漏清淨種子，只待外緣具備，淨種發生作用，念念不斷、相似相續，即可使此心轉迷爲悟，轉染爲淨。所謂外緣者，三世諸佛開示之正法也。此法仍以衆生所有名言種爲親因緣，師友所說爲增上緣。前七識對正法見聞覺知之後，留印象於藏識之中（熏種），叫做「熏習」，其義如圖：



談魏晉佛教玄學化(上)

道元

中國佛教在各個歷史時期都有自己不同的表現形式，如漢代佛教神仙化、魏晉佛教玄學化、南北朝佛教學派化、隋唐佛教宗派化。這是佛教在特定的歷史時期由於受不同的政治、經濟、文化、思想等影響的結果，形成不同特色，這是佛教在中國發展與演變的必然現象，不足為怪。但我們應該明白印度佛教初傳至中國，深受中國固有的文化思想的影響，從最初的依附神仙方術，到比配《老》《莊》之學，逐漸走向獨立發展的道路，在漫長的歷史長河裏，不斷自我改造，不斷發展，不斷成熟，直至隋唐時期登峰造極，進入黃金時代，佛教飛黃騰達，形成具有中國特色的佛教。

魏晉佛教玄學化，是因為佛教的般若學思想，受當時的玄學的影響，在當時盛行玄學的支配下，般若學與玄學相提並論，佛玄合流，既用玄學的道理來解釋佛學，又用佛學思想來發揮玄學，兩者相互影響，也相互滲透。在當時，玄學風靡一時，衆心歸向，趨之若鶩，在很大程度上是受到佛教般若學所左右。研究中國思想史或文化史，就能了解到我國思想界，在戰國時期極其光明，自秦始皇焚書坑儒，繼以漢武帝「表彰六藝（禮、樂、射、御、書、數六種科目）」，罷黜百家，「於是其機始窒。至兩

漢之際，學術思想號稱極盛，攬其內容有二：一則儒生之注釋經傳，二則方士之鑿談術數。而術數往往虛誕高玄，為社會所厭棄，人們無所適從。時至魏晉，孔子之《易》，老子之《五千言》，在佛教的催化下，「易老」之學獲得新生力量，死而復活。所以梁啟超先生在《中國佛法興衰沿革說略》一文中說：「易老之學，正在縹緲徬徨，若無歸宿之時，而此智德巍巍之佛法，忽於此時輸入，則群趨之，衆心歸向，若水歸壑，固其所以也。」這就說明魏晉的玄學產生，是我國固有文化思想和印度佛教思想相合的產物。

（一）禪學、般若學與玄學

魏晉時期是中國佛教般若思想傳播和發展的時期，也是佛教玄學化的時期。佛教於兩漢之際傳入中國，根據東晉道安所編的《綜理衆經目錄》，以及梁僧祐的《出三藏記集》來考證，漢代譯經可分為兩大系統：禪經與般若經，也是構成中國佛教思想的兩大思想體系：禪學與般若學。小乘禪經的傳譯是安息國的安世高，是我國佛經翻譯的創始人。他所譯佛經多屬小乘佛教的禪經，有《安般守意經》、《大道地經》、《陰持入經》、大小

《十二門經》、《五十校計經》等，他是最早來我國傳播小乘禪學的奠基人之一。而東漢末年來我國從事佛經翻譯的月支國大師支婁迦讖，他所譯佛經與安世高恰恰相反，幾乎全屬大乘經典，是中國大乘佛教的締造者之一，也是最早把大乘般若學傳到中國的理論奠基人。他所譯的大乘經典雖是多方面的，但重點放在『般若』，特別是他譯的《般若道行品經》是大部《般若》的核心思想，對後來玄學發生最大影響的，也莫過於《般若道行品經》。當時，佛教傳入中國，人們對佛法難以理解，佛教傳播者便藉以我國神仙方術和老莊之學來理會佛法大意，致使佛教『禪學』常雜以方術，『般若』多比附老莊。例如有些佛經翻譯家和弘法者，就以道家的『守一得度』來解釋『禪定』，其例比比皆是。如東漢嚴佛調譯的《菩薩內習六波羅密經》便把『禪定波羅密』譯為『守一得度』；另外迦葉摩騰共竺法蘭譯的《四十二章經》第十八章中：「沙門問佛：何者為善？何者最大？佛言：行道守真者善，志與道合者大。」其中「行道守真」也是道家烟火之氣。在道家的《太平經聖君秘旨》有「守一明之法，未精之時，瞑目冥冥，目中無有光。守一復久，自生光明，昭然見四方，隨明而遠行，盡見身形容。」又《太平經鈔乙之五》有：「守一明之法，長壽之根也。萬神可御，出光明之門。守一精明之時，若火始生時，急守之勿失。」再《莊子·刻意篇》有：「純素之道，唯神是守，守而勿失，與神為一。」其中的「守一」，也就是道家常說的：「守氣」、「守元」、「守真」或『守神』等。這便是當時佛教依附道家的明顯跡象，無可厚非之事實，為魏晉佛教玄學化打下烙印。

（二）《般若》經的翻譯

魏晉佛教玄學化，是由於《般若》經典源源不斷地翻譯到中

國，般若學思想逐漸完備，與興起的玄學結伴同行，相互滲透，相互影響。是故魏晉佛教玄學化，玄學為佛教般若學的發展提供了溫床和肥沃的土壤。同時，般若經為玄學的興世提供了廣闊的理論空間，豐富了玄學思想。

自從支婁迦讖來中國傳譯大乘佛經，開大乘佛學之先河，首譯《般若道行品經》以來，諸部《般若》也陸續譯出。據《綜理衆經目錄》及《出三藏記集》記載，從東漢末年（公元二世紀中葉）到東晉姚秦弘始年間（公元四世紀末——五世紀初），先後相繼譯出十多部《般若》經類，確立了大乘佛教的般若空宗思想。然而在兩晉之世，譯出的《般若》系經典，可以說是最多了，並且產生了很大的影響，這也是適應了時代的需要。東漢至魏晉所譯出的《般若》經典的種類列之於下：

《般若道行品經》十卷 東漢支婁迦讖譯

《道行經》一卷（已佚） 東漢竺佛朔譯

《大明度經》四卷 吳支謙譯

《放光般若經》二十卷 西晉無羅叉共竺叔蘭譯

《光贊般若經》十卷 西晉竺法護譯

《小品經》七卷（已佚） 西晉竺法護譯

《摩訶般若波羅密道行經》二卷（已佚）

西晉衛士度譯

《摩訶般若波羅密鈔經》五卷

苻秦曇摩婢共竺佛念譯

《摩訶般若波羅密經》二十七卷

姚秦鳩摩羅什譯

《小品般若波羅密經》十卷

姚秦鳩摩羅什譯

《金剛般若波羅密經》一卷 姚秦鳩摩羅什譯

隨着這些《般若》經的陸續譯出，也逐漸出現了一大批《般若》學者，悉心研習般若學。魏晉之時，書寫、讀誦、講說、注解都以《般若》經為重心，湧現出般若學的學者和理論家有：竺法護譯《光贊般若經》和《小品經》，又大彰《方等》玄致，世人尊之，推為玄學之首；朱士行講習《般若道行品經》，並慨嘆其翻譯未善，便西行取法求得《放光般若經》的胡本；衛士度略出《道行經》；帛法祚注《放光般若經》；支孝龍披閱並開講《放光經》；康僧淵常誦《放光》《道行》二般若；竺法深講《小品》；于法開講誦《放光》；釋道安講大小品；此外還有慧遠、支道林、竺法雅、支愍度、竺法蘊、竺法太、竺僧敷、于法道、釋道立、鳩摩羅什、竺道生、僧肇、僧叡等皆善《般若》，成為當時研習《般若》的風雲人物，享有盛譽。究其原因，是因為當時興起了玄學之風，並與佛教般若學相得益彰，並行不悖，使般若學與玄學相提並論，從而出現了這些研習佛學理論的「義學沙門」、「玄學名僧」。他們為了推翻當時玄學高於般若學，名流高於沙門的社會某些人的論調，他們便大張旗鼓地「高論適時」，「清談盡日」，以般若學和玄學作為自己的立身之本，故佛教玄風大振於華夏，般若學勃然興起，得到了空前的發展。所以道安法師在《合放光光贊略解序》中說：「《放光》尋出，大行華京；息心居士，翕然傳焉。」僧祐於《出三藏記集》中則說：「《小品》頃來，東西諸講習，無不以為業。」可見般若學在當時是何等的興盛之至。

（三）七道人與竹林七賢

由於般若學與玄學契合，以致名人釋子共入一流，因而有以沙門比擬名流之議。如孫綽著《道賢論》就是以七位高僧比於「竹林七賢」。以竺法護比山濤，論云：「護公德居物宗，巨源

（山濤之號）位登論道，二公風德高遠，是為流輩。」玄學中的竹林七賢之一的山濤，據《晉書》卷四三《山濤傳》載：「山濤，字巨源，河內懷人也……性好《老》、《莊》，每隱身自晦。與稽康、呂安善，後遇阮籍，便為竹林之交……。」以于法蘭比阮籍，論云：「蘭公遺身，高尚妙跡，殆至人之流。阮步兵傲獨不群，亦蘭之儔也。」于法蘭雖是沙門，也是玄學名僧，據梁《僧傳》卷四《于法蘭傳》載：「于法蘭，高陽人，少有異操。十五出家，便以精勤為業。研諷經典，以日兼夜；求法問道，必在眾先。迄在冠年，風神秀逸，道振三河，名流四遠，性好山泉，多處岩壑。」時人又把于法蘭比擬庾亮（號庾元規），因二人皆風神秀逸，雋美姿容，《僧傳》有「時人以其風力，比庾元規。」而《晉書》卷七十三《庾亮傳》載：「庾亮，字元規。……亮美容，善談論，性好《莊》、《老》；風格峻整，動由禮節，……時人皆憚其方嚴，莫敢造之。」以于道邃比阮咸，論云：「或曰：咸有累騎之譏，邃有清冷之譽，何得為匹？綽曰：跡雖有窪隆，高風一也。」于道邃是于法蘭的弟子，高簡雅素，有古人之風，乃大法樑棟，善論玄旨。梁《僧傳》卷四《于道邃傳》載：「于道邃，敦煌人，……至年十六出家，事蘭公為弟子。學業高明，內外該覽。善方術，美書札，洞諳殊俗，尤巧談論。性好山澤，在東多游履名山。為人不屑毀譽，未賞以塵跡經抱。」可是于道邃年僅三十一，遽然病故，玄學名僧支道林為之作《銘贊》曰：「英英上人，識通理清，朗質玉瑩，德音蘭馨。」（見《于道邃傳》）以支道林比向秀，論云：「支遁、向秀，雅尚老莊，二子異時，風好玄同矣。」支遁，乃是一代名流，以文義冠世，不僅雅好《老》、《莊》，而且深好《般若》，著有《逍遙論》及《大小品對比要抄序》，他把玄學和般若學融為一談。梁《僧傳》卷四《支遁傳》載：「支遁，字道

林，……幼有神理，聰明透徹。……家世奉佛，早悟非常之理。……通常在白馬寺，與劉系之等談《莊子·逍遙》篇云：各適性以爲逍遙。遁曰：不然！夫桀、跖以殘害爲性，若適性爲得者，彼亦逍遙矣。於是退而注《逍遙》篇。群儒舊學，莫不嘆伏。」支道林是一位傑出的玄學化的《般若》學者，他把佛玄等同，即佛即玄。如他在《大小品對比要抄序》中說：「夫《般若波羅密》者，衆妙之淵府，群智之玄宗，神王之所由，如來之照功。……其爲經也，至無空豁，廓然無物者也。無物於物，故能齊於物；無智於智，故能運於智。是故夷三解脫於重玄，齊萬物於空同，明諸佛之始，盡群靈之本無，登十住之妙階，趨無生之徑路。何者耶？賴其至無，故能爲用。」其中的「空豁」、「至無」、「齊物」、「重玄」、「本無」，全是《老》、《莊》之玄學思想。又序中說：「是以諸佛因般若之無始，明萬物之自然！衆生之喪道，溺精神乎欲淵。悟群俗以妙道，漸積損以至無；設玄德以廣教，守谷神以存虛；齊衆首於玄同，還群靈乎本無！」這段話，除了其中的「諸佛」、「般若」、「衆生」，完全是以玄學觀點來理解《般若》。以帛法祖比嵇康，論云：「帛祖衅起於管蕃，中散（指嵇康）禍作於鐘會。二賢並以俊邁之氣，昧於圖身之慮，棲心事外，輕世招患，殆不異也。」據梁《僧傳·帛遠傳》載：「帛遠，字法祖……祖少發道心，啓父出家，辭理切至，父不能奪，遂改服從道。祖才思俊徹，敏朗絕倫。誦經日八、九千言。研味《方等》，妙入幽微。世俗墳索，多所該貫。乃於長安造築精舍，以講習爲業。白黑宗稟，幾且千人。」因帛法祖名德顯著，衆望所歸，秦州刺史張輔，欲令其還俗，爲己輔佐，法祖堅決不從，被張輔所殺。以竺法琛比劉伶，論云：「琛公道素淵重，有遠大之量。劉伶肆意放蕩，以宇宙爲小。雖高棲之業劉所不及，而曠大之體同焉。」竺法琛優游講席

三十餘年，或暢《方等》，或釋《老莊》。以竺法乘比王濬沖（亦名王戎），論云：「法乘、安豐（王戎封安豐侯），少有機悟之鑒。雖道俗殊操，阡陌可以相準。」他是竺法護之弟子，神理風操，神悟超絕，懸鑒過人，從師研習《般若》，弘播《般若》。以上是佛家七道人比竹林七賢，反映出沙門與名流在玄學的熏染下，同起並坐，氣息相投。

「竹林七賢」中，向秀、阮籍、嵇康和劉伶是當時傑出的玄學家，是振興玄學的領袖人物。如《晉書》卷四九《向秀傳》載：「秀，字子期，河內懷人也。清悟有遠識，……雅好老、莊之學。莊周著《內》、《外》數十篇，歷世才士雖有觀者，莫適論其旨統也。秀乃爲之隱解，發明奇趣，振起玄風，讀之者超然心悟，莫不自足一時也。……儒、墨之跡見鄙，道家之言遂盛焉……」由於向秀注《莊子》，以振玄風，道家遂盛，而儒、墨謝世。又《世說新語》卷二《文學》中記載：「初，注《莊子》者數十家，莫能宗其旨要。向秀於舊注外爲解義，妙析奇致，大暢玄風。」這段說明了玄風大暢，是因爲向秀注《莊子》能妙解宗旨。阮籍，他不與世事，以酣飲爲常，不拘禮教，然發言玄遠，口談浮虛，素有高名於世。如《晉書》卷四九《阮籍傳》載：「阮籍，字嗣宗，陳留尉氏人也。……籍容貌瑰傑，志氣宏放，傲然獨得，任性不羈，……博覽群籍，尤好《莊》、《老》。」嵇康，他傲世不羈，放逸邁俗，與魏宗室婚，位高勢重，有當世之才，好養生之術，如《晉書》卷四九《嵇康傳》中所載：「嵇康，字叔夜，譙國鉅人也。……康早孤，有奇才，遠邁不群。……博覽無不該通，長好《老》、《莊》。與魏宗室婚，拜中散大夫。常修養性服食之事，……著《養生論》。……所與神交者，惟陳留阮籍、河內山濤；豫其流者，河內向秀、沛國劉伶、籍兄子咸、琅邪王戎。遂爲竹林之游，世所謂「竹林七

三十餘年，或暢《方等》，或釋《老莊》。以竺法乘比王濬沖（亦名王戎），論云：「法乘、安豐（王戎封安豐侯），少有機悟之鑒。雖道俗殊操，阡陌可以相準。」他是竺法護之弟子，神理風操，神悟超絕，懸鑒過人，從師研習《般若》，弘播《般若》。以上是佛家七道人比竹林七賢，反映出沙門與名流在玄學的熏染下，同起並坐，氣息相投。

賢」也。劉伶，他放情肆志，處天地間，以宇宙為狹，竟日悠悠蕩蕩，無所用心，遨遊一世。如《晉書》卷四九《劉伶傳》載：劉伶，字伯倫，沛國人也。身長六尺，容貌甚陋。放情肆志，常以細宇宙、齊萬物為心。澹默少言，不妄交游，與阮籍、嵇康相遇，欣然神解，攜手入林。初不以家產有無介意。常乘鹿車，攜一壺酒，使人荷鍤而隨之，謂曰：「死，便埋我。」其遺形骸如此。……伶雖陶兀昏放，而機應不差。未嘗厝意文翰，惟著《酒德頌》一篇，其辭曰：「有大人先生，以天地為一朝，萬期為須臾，日月為局牖，八荒為庭衢。……俯觀萬物，擾擾焉若江海之載浮萍！……」

魏晉之世，竹林七賢及玄學之士皆「馳騁莊門，排登李室」，以成風尚。七道人等義學沙門也隨之呼應，扣響老、莊之門，寄身其中，談玄說妙，附會佛法，以佛教教義與老、莊玄理合流。這種情況，在道安的《鼻奈耶序》中有所記載：「以斯邦人莊、老教行，與《方等經》兼忘相似，故因風易行也。」

作為修學佛法之沙門，在當時玄風影響之下，唯有隨順世間，迎合玄學，方能為世所重。以佛教言之，便是「因機施教，權巧方便」而已。是故，當世之時，有沙門支孝龍與玄學士阮瞻、庾嶺、謝鯤、董昶、王澄、光逸、以及胡母輔之共結知音之交，世稱「八達」。如梁《僧傳》載：「支孝龍，少以風姿見重，加復神形卓犖，高論適時。常披味《小品》，以為心要。叔蘭譯出《放光》，龍披閱旬日，便就開講。」又《傳》中云：「陳留阮瞻，潁川庾嶺，並結知音之友，世人呼為八達。時或嘲之曰：『大晉龍（指支孝龍）興，天下為家。沙門何不全髮狀，去袈裟，釋胡服，被綾羅。』龍曰：『抱一以逍遙，唯寂以致誠。剪髮毀容，改服變形，彼謂我辱，我棄彼榮。故無心於貴而愈貴，無心於足而愈足矣。』其機辯適時，皆此類也。」從支孝

龍的對話，就能體現出他學佛談玄，剃髮染衣，淡泊名利，唯求逍遙與致誠，雖不求名貴而更貴，不求知足而更足，表達出一位潛身佛門的沙門清高恬淡的風尚，為晉時名士推崇。晉孫綽贊曰：「小方易擬，大器難像。盤桓孝龍，克邁高廣。物竟宗歸，人思效仰。雲泉彌漫，蘭風旂響」（見《僧傳》，孫綽作《支法龍贊》）。雖是玄學沙門，但他並不失去清淨比丘之身，實乃高尚其人也。

（四）玄學的內涵

魏晉玄學，是我國思想史上一個影響較大的哲學流派。就魏晉玄學的淵源來說，本來源於老、莊，在一些清談之士的倡導下得以形成。源出有由，因漢魏之際，天下大亂，戰爭頻繁，社會動蕩不安，乘時趨勢者，不以道義為重；而曠達之士，日擊衰亂，不甘隱避，遂馳騁老、莊之學，藉以放浪形骸，縱酒昏酣，遺落世事。此時，名士何晏對人生充滿優患之感：「常畏大網羅，憂禍一旦並」（見《全漢三國晉南北朝詩·全三國詩》卷三）；王弼驚嘆時勢之亂：「處天地之將閉，平地之將陂。時將大變，世將大革」（《周易·泰卦注》）。何晏、王弼等，遂開清談之風。《晉書·王衍傳》載：「魏正始中，何晏、王弼等祖述《老》、《莊》，立論以為：天地萬物皆以無為為本。無也者，開物成務，無往不存者也。陰陽持以化生，萬物恃以成形，賢者恃以成德，不肖恃以免身。故無之為用，無爵而貴矣。」至晉室之興，世亂未已，向秀之徒，雅好《老》、《莊》之學，玄風益尚，名士達官，翕然傾響，不治世務，妙善玄言，祖尚浮虛，故示清高。是故，魏晉玄學成為當時政治環境下玄學家的處世哲學。

何晏，是魏晉玄學的「鼻祖」，也是「正始之音」的倡始

者，開魏晉玄學之先河。在他的倡導下，一唱百和，名士達官皆棲心《老》、《莊》，善談《易》、《老》。《世說新語·文學篇》卷二載：「晏能清言，而當時權勢，天下談士多宗尚之。」

王弼，是魏晉玄學的第二號人物，是魏晉玄學的集大成者，好《老》氏，通辯能言。史稱「弼好論儒道，辭才逸辯，注《易》及《老子》」（《三國志·魏書·鍾會傳》附《王弼》）。王弼的玄見高於開玄學先河的何晏。

魏晉玄學的中心思想是講「天人之際」，「天」指天道，即宇宙觀；「人」指社會人事，即名教綱常。所謂「天人之際」就是講天道和人事及其相互關係的理論，也就是講宇宙「自然」和社會「名教」的關係的理論，既是哲學，又是社會政治學說，這是魏晉玄學理論的基本結構和主要內容，也是確切地把握魏晉玄學內涵的關鍵所在。

魏晉玄學奠基人之一的王弼說：「崇仁義，愈致斯偽」，「巧愈思精，偽愈多變，攻之彌甚，避之彌勤」（《老子微旨略例》）。王弼指出了漢代「名教之治」的弊端，他認為推行禮法制度，標榜仁義，講求刑法，越搞越煩瑣，成為只求虛偽的形式。越是講究仁義博施的人，往往越是弄虛作假，圖謀虛名，爭權奪利；制定了許多刑法來限制老百姓，然而老百姓卻想出更多的辦法來逃避刑法，對抗刑法。由此他進一步認識到「名教」不過是形式而已，並不能治理國家。他說：「仁德之厚，非用仁之所能也；行義之正，非用義之所成也；禮敬之清，非用禮之所濟也」（見王弼《老子》三十八章注）。他主張「名教」出於「自然」，名教必須符合自然，應該用道家的無為而治的思想來補充儒家學說，進而和儒家的政治倫理思想調和，作為封建統治的治國方策。他說：「道不違自然，乃得其性」（《老子》第二十五章注），「順自然而行，不造不始（施）」，「因物自然，不設

不施」（《老子》第三十七章注）。他論述了治理國家，要順應自然即事物的本性進行治理。這個「自然」就是仁義禮法的根本，即名教的「本」，而名教是「末」，因名教本於自然，出於自然。他說：「載之以道，統之以母」（《老子》第三十八章注）。這裏的「道」和「母」，都是指「無為」，以「無為」為本作為治理國家的根本。所以，王弼說：「本在無為，母在無名。棄本捨母，而適其子，功雖大焉，必有不濟；名雖美焉，偽亦必生」（同上）。他認為，以無為為本，仁義的作用才會真正地顯示出來，禮法的作用才會真正地發揮出來，因此要分清本末，什麼是本，什麼是末，要懂得什麼是母（根本的東西），什麼是子（派生的東西），做到「崇本以息末，守母以存子」（《老子微旨略例》）。把本末統一起來，抓住問題的本質，掌握根本性的東西，才是治國的根本途徑。因此他說：「從事於道者，以無為為君」（《老子》第二十三章注）。所謂「無為」就是「自然」的別名。順應自然，行無為之治，天下太平，百姓簡樸，過着安靜的生活，國泰民安，帝道遐昌矣。

何晏和王弼皆主張「貴無」的本體論，以「無」為本，從而從本末、體用、有無、一多、寡衆、動靜、言意、名教與自然等各種哲學對立的範疇，系統地展開了論證，構成了魏晉玄學的基本內容。總之，魏晉玄學認為現象雖然存在，但不真實，真實的存在是精神性的本體（無）；現象界雖然有變化，但變化的根源卻是永恆不變的本體，即萬變不離本；現象界是有形的，但有形的萬物是從無形的本體產生的，「無」不僅是萬物之本，世界之原，而且還是倫理道德的最高規範。如《晉書》中所載：「魏正始中，何晏、王弼等祖述《老》、《莊》，立論以為：『天地萬物，皆以無為本。』無也者，開物成務，無往不存者也。陰陽恃以化生，萬物恃以成形成，賢者恃以成德，不肖恃以免身。故無之

爲用，無爵而貴矣。」王弼又說：「天下萬物，皆以有爲生；有之爲始，以無爲本；將欲全有，必反於無」（《老子》第四十章注）。何晏、王弼的「天地萬物，皆以無爲本」這一玄學的根本命題，是源出於《老》、《莊》。《老子》一則說：「無，名天地之始。」（第一章）。再則說：「天地萬物生於有，有生於無。」（第四十章）因此之故，《老》、《莊》之學，是魏晉玄學思想的泉源。

魏晉以來，由於般若學始終是佛教的主流，在當時玄學的影響之下，以玄解經，以般若比附老莊，以外書注釋內典，從而出現了「格義」佛教和「六家七宗」兩種不同類型的流派。這是佛學依傍玄學發展的一個歷史過程。

（五）『格義』佛教

東晉「格義」佛教的產生是有歷史原因的，它的前身是依附階段。因爲佛教初傳至中國，漢民不易了解，難以起信，唯有依附中國固有的文化思想加以比配，方能令人生解、生信，並能發生影響。如漢楚王劉英「誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠，潔齋三月，與神爲誓……」（見《後漢書·楚王英傳》）。此時，神佛不分。又《後漢書·桓帝紀論》載：「設華蓋以祠浮圖（即佛陀）、老子」；其臣襄楷上書桓帝：「聞宮中立黃、老、浮屠之祠，此道清虛，貴尚無爲，好生惡殺，省欲去奢……」當時把『黃老』和『浮屠』看成是同樣的「道術」，甚至把佛教看作是道家的一種，如牟子《理惑論》中曰：「道有九十六種，至於尊大，莫尚佛道也。」時人稱佛教爲「佛道」，佛教被道化。不僅如此，早期西域來中國翻譯的譯經師，在譯經時也附會道家的思想。如後漢安世高譯《安般守意經》，把『安般守意禪』解釋爲道家的「清淨無爲」，「安爲清，般爲淨，守爲無，意名爲，是

清淨無爲也。」東漢嚴佛調譯《菩薩內習六波羅密經》把『禪定波羅密』譯爲『守一得度』；再如吳維祇等譯的《法句經》，也是把『禪定』譯爲『守一以正身，心樂居樹間』、「晝夜守一，心入定意。」三國時東吳支謙把《般若道行品經》譯爲《大明度無極經》，以道家概念稱名佛經，「大明」與「無極」取於《老子》的「知常曰明」「復歸於無極」。這完全是以黃老之道去理解佛法大意。

三國時期更有一位中國佛教史上兼有佛、儒、道三教思想爲一體的譯師康僧會，祖籍康居國，自幼出家，廣覽佛經及世間典籍，能文善辯，著作甚多。由於他致力佛教的弘化事業，成爲早期中國佛教史上頗有影響的知名人物。康僧會初至吳都建業（今南京），受到孫權的器重和推崇，並爲他建立了佛寺——建初寺。後孫皓即位，曾「棄淫祀，乃及佛寺並欲毀壞」（《高僧傳·康僧會傳》），還派人到建初寺與康僧會辯論，但未能取勝，便召他進宮當面詰問。孫皓問曰：「佛教所明，善惡報應，何者是也？」康僧會對曰：「《易》稱：『積善有慶』（出自《周易·坤·文言》，原文是「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃」）。雖儒典之格言，即佛教之明訓。故行惡則有地獄長苦，修善則有天宮永樂。」（《康僧會傳》）。從這段記載可以看出，康僧會善於辯才，借用我國傳統的儒家經典解釋佛教教義，儒佛交融，使孫皓折服，使佛寺免於一場災難。

康僧會的著作頗豐，在甚著作之中，多處可見道家思想，融佛道爲一體，佛道合流。

康僧會於《安般守意經序》中，談論「安般守意禪」，與佛教本義有異。「安」本指入息（吸），「般」指出息（呼），「守意」即專注一心，使意念不生，如同我國當時流行黃老神仙家的吐納之道術。因此之故，康僧會卻說得安般守意禪：「心之

溢蕩，無微不洩，恍惚髣髴，出入無間，視之無形，聽之無聲，逆之無前，尋之無後。」這與《老子》第十四章所說的「道」一般無二：「是謂恍惚，迎之不見其首，隨之不見其後。」這顯然是依附於我國當時流行的道家的思想，用道術來解釋佛教。

由於佛教初傳到中國，爲了適應我國文化，出現格義。格義的出現，它是聯繫印度文化和中國文化的紐帶，也是印度佛學與中國玄學互相溝通的橋樑，它具有積極的促進作用。

所謂「格義」，「以經中事數，擬配外書，爲生解之例，謂之格義」（見梁《僧傳》卷四《竺法雅傳》）。意思是說：把佛經中的事數（名相），即佛經中的條目名相概念和教義，如五陰、十二入、四諦、十二因緣、八正道、五根、五力、七覺等，用世間的典籍比配講說，即運用儒家、道家的名詞概念和思想，去比附和解釋佛教的名詞、概念和義理，讓人生解佛法之義。例如：把般若「性空」譯爲「本無」、「真如」譯爲「本無」、「涅槃」譯爲「無爲」、「無相」譯爲「無名」、「無生」譯爲「無爲」、「禪定」譯爲「守一」，以及把佛教的「四德」（常、樂、我、淨）比配《周易》的「四德」（元、亨、利、貞）、把佛教的「五戒」（殺、盜、淫、妄、酒）類比儒家的「五常」（仁、義、禮、智、信）等等，舉不勝舉。

「格義」的倡導者，有康法朗、竺法雅等人。據史料記載，格義之法，創於竺法雅，他是東晉時期著名的玄學化的名僧。《竺法雅傳》曰：「竺法雅……少善外學，長通佛義。衣冠仕子，咸附諮稟。時依雅門徒，並世典有功，未善佛理。雅乃與康法朗等，以經中事數，擬配外書，爲生解之例，謂之格義。及毗浮、曇相等，亦辯格義，以訓門徒。雅風彩洒落，善於樞機，外典、佛經，遞互講說，與道安、法汰，每披釋湊疑，共盡經要。」

在當時，佛教開始和中國本土文化相融合，出現了儒、釋、道「三教一致」的思想。東晉道安著《三教論》說：「三教不殊，勸善義一，教跡雖異，理會則同。」慧遠也說：「道法之與名教，如來之與堯孔，發致雖殊，潛相影響。出處誠異，終期則同」（《沙門不敬王者論》）。他們主張「三教殊途同歸」，在他們的影響下，「格義」之法充分地被弘法者所運用。尤其慧遠「少爲諸生，博綜《六經》，尤善《莊》、《老》」（《慧遠傳》），他非常善於以《老》、《莊》之義，來講解佛教的實相之義，令惑者曉然。也正如《慧遠傳》所說的那樣：「遠年二十四，便就講說。嘗有客聽講，難實相義，往復移時，彌增疑昧。遠乃引《莊子》義爲連類，於是惑者曉然。是後安公特聽慧遠不廢俗書。」慧遠引《莊子》爲連類，乃格義之擬配外書。

格義佛教的形成，目的在於佛教初傳爲了貫通文義，生解之例，但如果長期依附和比配外書世典，長此以往發展下去，佛教就免不了要失去本義。是故道安則說：「先舊格義，與理多違」（《高僧傳》卷五《釋道安傳》）。對過去格義的運用，道安認爲違背了佛教的義理，並反對格義之法。東晉鳩摩羅什大師譯經的得力助手僧叡也說格義乖違了佛法：「自慧風東扇，法言流咏以來，雖曰講肆，格義迂而乖本，六家偏而不即」（《毗摩羅詰提經義疏序》），批評了「格義」違背了佛教的本義，同時也指出了在玄學的影響下，產生的「六家七宗」也偏離了佛法的意旨。《祐錄·鳩摩羅什傳》有曰：「自大法東被，始於漢明，歷涉魏晉，經論漸多，而支竺所出，多滯文格義。」自道安、羅什之後，格義被廢棄不用。因爲，時至羅什時代，經義大明，世人已了然佛法之旨，尤不須藉俗理相比擬，佛教依附的時代已經過去，走上了自身獨立發展的道路。

（未完）



關於「三階教」的評述

蔡惠明

一、三階教不能列爲中國佛教的一個宗派

讀本刊第二四九期法成法師著「從三階教的興衰談當今的中國佛教」一文。有一些不同看法，謹提出商榷，旨在拋磚引玉，如有未當，敬請教內善知識賜予教正。

中國佛教在隋唐時期形成八個宗派，這是由於在隋唐以後，佛教諸宗派各自對佛典進行了創造性的發揮，如天台宗、華嚴宗、禪宗等都對成佛的根據和途徑作了各具特點的闡發，並且相互補充和貫通，形成了有別於印度佛教的中國佛教獨有的理論體系。當時因佛教義學蓬勃發展，促成大乘佛教各派的相繼建立，主要有智顗創立的天台宗；吉藏創立的三論宗；玄奘和窺基創立的法相宗；道宣、法礪和懷素分別創立的律宗，有南山、相部和東塔三家；由北魏曇鸞開創，隋代道綽相繼，而由唐代善導集成的淨土宗；弘忍的弟子神秀和惠能分別創立的禪宗，有北宗和南宗，在唐中葉後又陸續出現「禪門五家」，即潯仰、臨濟、曹洞、雲門和法眼五派；法藏創立的華嚴宗；由印度僧人善無畏、金剛智、不空和惠果所奠定的密宗（眞言宗）。有些佛教史還把小乘的成實宗和俱舍宗列入，稱爲十宗，但傳統上都以八宗相稱。以

後隨着隋唐中國對外交通的開拓，各宗不久就傳播朝鮮、日本和越南等國。三階教只是唐代曇花一現的一個派別，不能列爲一個宗派。

三階教又稱三階宗、第三階宗、三階佛法或「普法宗」。隋代僧人信行創立，因受佛教各宗的嚴厲批評及歷代王朝的禁止，傳播不久就逐漸衰竭，終致湮沒不傳。它的思想體系混亂，教義不符合佛教三法印與一實相印，信衆素質陋劣，這是很快衰敗的主要原因。

三階教把全部佛教依時、處、人分爲三類，每類又各分爲三階：

1. 時的三階。以佛滅後初五百年的正法時期爲第一階；第二個五百年的像法時期爲第二階；一千年後的末法時期爲第三階。
2. 處（即所依世界）的三階。處有淨土、穢土之分。淨土是第一階一乘所依的世界；穢土是第二階三乘及第三階世間衆生所依的世界。

3. 人的三階。是依人的根機而區別的。第一階是最利根的一

乘，包括持戒與破戒不破見兩種根機；第二階是利根正見成就的三乘，包括戒見俱不破和破戒不破見兩種根機；第三階則為戒見俱破的世間俱破的世間顛倒衆生的根機。

信行又將佛法分爲普法和別法。所謂普法，即於法不分大小，於人不辨聖凡，普信普敬。所謂別法，是分別大小乘法與聖賢凡夫。三階之中，第一階機唯學一乘法；第二階機唯學三乘法，所學各別，因此稱爲別法，具稱別真別正佛法。第三階見有空有偏見的緣故，若偏學大乘或小乘，愛此憎彼，必造成謗法的罪過，所以第三階相應之法，名爲普法。具稱普眞普正佛法。他認爲佛滅後千年之內，還有利根眞善正見成就的聖人，可用第一階、第二階的別佛別法，但此後即沒有聖人，而只有一些懷着空見、有見的破戒衆生，因此須依第三階的普佛普法。在隋代時正當末法，處於穢土，人則戒見俱破，是屬第三階見。所以對根起行，必依普法才能相應，而以普法爲三階教立教依據。

普法的教義，對人既無差別，對法又無愛憎，所以對一切已成佛、未成佛主張普敬，但於普敬同時又說「認惡」。普敬是敬他，認惡是認識自身的過惡。所謂敬他身上八種佛法，自知己身有十二種顛倒。

相傳有這樣的說法：「正法五百年，像法一千年，末法一萬年。」現在距離釋迦牟尼佛涅槃二千五百三十多年，進入末法時期。據說末法時期佛法將逐漸衰落，以致消滅。這種說法在佛教徒中甚爲流行。其實這是一種偏見，未爲通論。末法之說，能使佛教徒沮喪自利利他的進取心，消沉自己的意志，認爲末法時代什麼都不行，等着倒霉。就像隋唐正是中國佛教鼎盛的黃金時代，信行却傳播末法思想，它的作用只能減退佛教徒的對於弘法利生的熱情。危詞聳聽的結果，搞得人心惶惶個個杞人憂天。

我們應該認識，法無正末，正末在人。唐代高僧輩出，大德如林，有成就的僧俗不計其數，怎麼會是「末法」的時代呢？就是在現代，佛弟子能依教奉行、持戒修福，他所修的就是正法。相反在佛世時代，也有提婆達多等人，胡作非爲，甚至圖謀陷害世尊，那些人所作所爲就是末法。所以正法與末法之分，應在於人的發心與修行，否則大家也不必信仰和修行了。根據佛教教義，衆生緣熟，佛就出世，衆生緣盡，佛就入滅。總實說來，佛的法身是常住世間，永不入滅的，示涅槃的只是佛的應身。「妙法蓮華經」中佛說偈云：「爲彼衆生故，方便現涅槃。而實不滅度，常住世說法。」佛是這樣，法也是這樣，衆生善根成熟，佛法就興旺發達，衆生善根泯滅，佛法也就衰落。「華嚴經」說：「一切衆生而爲樹根，諸佛菩薩而爲華根，以大悲水饒益衆生，則能成就諸佛菩薩智慧華果。何以故？若諸菩薩以大悲水饒益衆生，則能成就阿耨多羅三藐三菩提故。是故菩提屬於衆生，若無衆生，一切菩薩終不能成無上正覺。」可見只要有衆生，就有佛法。所謂「有佛無佛，性相常住。」三階教的說法，只是標新立異，「畫虎不成反類其犬而已，」是不必要的。

三階教所皈依佛有五種，就是眞佛、應身佛、形象佛、邪魔佛（外道諸神，佛菩薩所變應身）、普眞普正佛。這普眞普正佛又有四種，就是如來藏佛、佛性佛、當來佛、佛想佛，即普法四佛。依信行解釋：「一切迷於現實的衆生，從其本有可以爲佛的可能性，即從如來藏或佛性來看都是佛，因此一切衆生即爲如來藏佛和佛性佛，它的可能性開發時便成爲佛，所以一切衆生都是當來佛。對一切衆生都作佛想，因此一切衆生皆是佛想佛。由於世界衆生無不爲佛，四佛實際上是一普佛，這就是普佛思想。」

將佛學名詞順手拈來，並隨心所欲地作解釋，把佛學思想體

系搞得烏七八糟，這就是信行的特點。

三階教提倡苦行忍辱，每天僅乞食一次。見人不論男女，一概禮拜。竭力推行「布施」，將收入歸於「無盡藏」。死後棄屍於森林，供鳥獸食，說是身布施。反對淨土宗所提倡的念佛三昧，主張不念阿彌陀佛，只念地藏菩薩。說一切佛像是泥塑木雕，不須尊敬禮拜，而一切衆生是真佛，所以要尊敬。完全是譁衆取寵，蠱惑人心的謊言。歪曲了原始佛教乞食的意義，迎合小市民心理，宣傳各種奇異怪行。顛倒黑白，混淆是非，其作用比外道更惡劣。它可以騙人一時，但終爲人們所唾棄。

二、信行其人和三階教的歷史際遇

據「續高僧傳·信行傳」記載，信行（五四〇—五九四）俗姓王，魏郡（今河南安陽）人。十七歲時，出家於相州法藏寺，受戒後認爲比丘生活方式對於菩薩行頗多不便，於是在法藏寺捨比丘戒，「居大僧下，在沙彌上。……頭陀、乞食，日止一食。在道路行，無問男女，率皆禮拜！欲似『法華』常不輕行。……」如此做法，只不過顯示他「與衆不同」而已。人總是好奇的，越是看見反常行爲，越是碰到就越趨之若鶩，於是就轟動起來，是否有真德實行，只有天曉得！

對於信行著述，費長房的「歷代三寶記」和道宣的「大唐內典錄」雖都認爲「引經論正文，而其外題，無定準的。雖曰對根起行幽隱，指體標榜，於事稍微。」但還是列入「正錄」。道宣以後，情況就發生變化。唐明佺等編的「大周刊定衆經目錄」卷十五開始把「三階雜法」二十二部、二十九卷列入「僞經目錄」，編者們寫道：「前件教門（指信行著作）既違背佛意，別構異端，卽是僞雜符籙之限。……不敢妄編在於目錄，並從刊削，以

示將來。」

智昇的「開元釋教錄」對它作了嚴厲的批評：

「雖云『刊定』，繁穢尤多！雖見流行，實難憑准。」他在「開元釋教錄」卷十八「別錄」之八中，把「總三十五部、四十卷」的「三階法」及「雜錄」統統列入「僞妄亂真錄」，還在按語中說：「信行所撰，雖引經文，皆黨其偏見，妄生穿鑿，既乖反聖旨，復冒真宗，……不敢妄編在於『正錄』，並從刊削，以示將來。」此外，唐高宗時兵部尚書唐臨在他所「冥報記」卷上中也談到信行的一些思想和主張。

從敦煌出土的「三階教殘卷」看來，信行的著作是抄錄大約四十多種經文而准編成書的。但他却在「三階佛法」卷四中反對別人抄經，說：

「……於佛經內，抄前著後，抄後著前，前後至中，中著前後，當知如是諸惡比丘是魔伴侶！自己抄經，算是『聖人』；別人抄經，就是『魔伴侶』。一種行爲，兩種性質，就是信行的「邏輯」，他的用心，暴露無遺！

自隋開皇十四年（五九四）信行逝世至唐開元十三年（七二五），前後一百餘年間，三階教會受到四次打擊：一、隋開皇二十年，下敕禁斷三階教傳行，但未禁絕；二、武周證聖元年（六九五），三階教典籍被認爲違背佛意，命盡數送禮部集中，作僞經符籙處理；三、武周聖曆二年（六九九），限制三階教徒，除乞食、長齋、持戒、坐禪外，其他行爲都屬非法；四、唐開元十三年（七二五），命諸寺三階院除去隔障，和大院相通，使三階教僧與一般僧同居，不得別住。所有三階教典籍，全部銷毀。三階教雖受種種打擊，但它的學說還是繼續傳播，活動也始終在信

徒中進行。如在武則天執政時，它主張的「無盡藏」仍在推行。唐開元元年，雖對三階教創設的「無盡藏」下令取締，禁止信徒捐錢，但禁而不止，只得改爲以化度寺。「無盡藏」的財物、田宅、六畜等，分散於京城寺院，以修理佛像及堂殿橋樑，有餘歸化度寺常住所有。歷史的經驗證明，對宗教採取行政命令的辦法，是不能達到壓制消滅的目的；只有從思想上啓發信衆們提高認識，曉以利害，才能收到分清正邪的效果。經過各宗的集中批評，以及寺院經濟制度進行改革，三階教失去存在的社會基礎，終於自然消亡了。

信行在「三階佛法密記」卷上解釋三階教的內容和目的性時說：

「釋文有四：一明能起教人，二明所起教法，三明教所詮義，四明教所爲人。第一明起教人者，即信行是！謂當一乘菩薩，……能爲他起教故。」

這是信行自稱是「三階教」的「教主」，還自封爲「一乘菩薩」，其得意忘形如此，暴光無遺！按照信行自己的說法，一乘菩薩是住在「大好世界」的，也就是住在「佛國淨土」，而生活在「五濁惡世」的信行，竟也是「一乘菩薩」，「五濁惡世」居然也有「一乘菩薩」，這是一行「自語相違」、自相矛盾的地方。第二明教法，就是「三階佛法」，抄自各種佛經。第三明所紐義，即引一切經律論，證一切衆生乃至俱有三階根機不同所由義。第四明所爲人，即第三階空見、有見的衆生，也就是立名。信行指出，他是爲第三階人，總稱「一切利根衆生，唯除一切最大鈍根衆生、兩種啞羊僧以外。」這與法相宗所說：「一闡提不能成佛」，文異而義同，值得商榷。

如果說，三階教是信行在佛教思想上的大雜會，那末「普法

宗」是他在佛教實踐上的大雜會。他在「三階佛法」卷三中說，第三階根機的「末法衆生」，要想得到解脫，信一個佛（或一些佛）、念一種經（或幾種經），學一種法（或幾種法）是不行的。甚至「若學一切名相別真別佛，讀經、誦經、講律、講論、歸僧、度衆生、斷惡、修善、解行、求善知識、與出家人作師生、上座、寺主、法師、律師、論師、禪主及章疏問答人」等等，都不能得到解脫，這些人「俱是邪魔外道！」必須「歸一切佛盡、歸一切法盡、歸一切僧盡」，必須「正學一切普眞普正佛法」，才能「眞善成就獲得解脫」。他還提出所謂「法界七普」：「普凡普聖、普善普惡、普邪普正、普大乘普小乘、普空普有、普世間普出世間、普淺普深。」一切都繞着「普」字核心。他並告誡說：「若不與此七普通相當者」，就「不免滅盡一切佛法盡。」可見信行把自己「杜撰」的「普法」，強調到了無以復加的地步！

二、關於「無盡藏」與當今的中國佛教

經營「無盡藏」是三階教的一項重要的有效傳教手段。信行撰有兩部關於「無盡藏」的著述，就是「無盡藏法畧說」和「大乘法界無盡藏法釋」。敦煌殘卷「無盡藏法釋」中作這樣的說明：

「一、以無盡藏物，施貧下衆生，由數得施故，勸發善心，即易可得。二、教貧窮人，以少財物同他菩薩無盡藏施，令其漸發菩提之心。」信行是把無盡藏當作一種傳教手段，用小恩小惠的物質利誘，去吸引人參加他的三階教。該教規定：「但施無盡藏者，悉應教云：『入信行禪師法界普無盡藏！』」這是在自做廣告，以利惑人。與佛教的布施，目的是度慳貪，毫無共同之處。布施有三種：

1. 財施，又分內財布施和外財布施。內財布施就是把自己的

頭目、器官乃至生命都可布施給衆生。如「本生經」中佛陀在因地時發菩提心，割肉救鷹，捨身飼虎。現代有死後捐獻器官等。外財布施即將自己的金銀財寶、飲食、醫藥等幫助別人，使衆生大歡喜。

2. 法施。爲了隨順衆生根機，常用善巧方便，講經說法，化導衆生信教奉行，常隨佛學。

3. 無畏施。發慈悲心，不惱害衆生，常施與衆生種種安樂，解除他們的痛苦，得離怖畏。

「金剛經」強調無住相布施，不能作「等價交換」。而無盡藏實質上是佛教寺院裏經營的當舖、錢莊。信行搞的無盡藏，同樣是這種性質的。他借用佛教旗號，要人出錢、出物加入他的無盡藏，再用無盡藏的錢物去誘使更多人歸信他的三階教。按規定，如入無盡藏的每天至少要「捨一文錢，或一合粟。」有的則「每天施錢十六文或三十文。」這樣積少成多，聚沙成塔，加上大戶施主的大宗捐獻，無盡藏就成了實力雄厚的金融事業。從敦煌殘卷「無盡藏法畧說」中的資料來看，加入無盡藏的，或從藏內往外拿物資布施給人的，並不限於現金，也包括各種生活資料——田宅、六畜等，甚至還包括人——奴隸！具體說來，有十六種。不但布施衣、食、住等，而且還布施「作食人」。由於三階教擁有雄厚的財力、物力甚至人力，三階教人的需求，也很侈奢的。「敦煌殘卷·信行遺文」就有：「禮佛法，用功至大，一須食，二須炭，三須柴，四須內衣，五須香，六須澡豆，七須灰水，八須楊枝，九須四人（兩人供灰水，兩人作食），十須屋三口（一口禮，一口消息，一口坐禪）」。一個人「禮佛法」，不僅需要這麼多生活享受，而且還須三間房間，四個傭人。一般都認爲三階教是頭陀苦行者，事實上他們比一般沒有經營無盡藏的

普通僧人要潤綽得多。資料表明，三階教屢禁不止的原因之一，就是有些寺院庇護無盡藏，並爲他們提供服務。

「續高僧傳·德美傳」載：「釋德美，俗姓王，清河臨清人。後住慧雲寺，值默禪師，默即道善禪師之神足也。善遵承信行普功德主，默從受道，望重京都。美依承默，十有餘年。默利養所歸，京輦爲最。常於興善（寺）千僧行道，期滿供奉，人別十謙，將及散晨，外赴加倍！開說大會，七家俱集，施物山積。自開皇之末，終於大業十年，年別大施，其例咸爾。」一千個僧人，每人送十四匹細絹，外地來酌，送二十四匹，十多年間，年復如此，如果沒有雄厚的財力、物力，怎麼能做到這一點，無盡藏的利弊也由此昭然若揭！

古爲今用。三階教在當時是有一定的社會意義的，但對當今佛教似無可借鑑之處。當今中國社會，沒有必要學信行推動「無盡藏」。佛教寺院經濟一般說來，均能實現「以廟養廟」，而且有所積累。如何合理使用公積金，這是值得研討的問題。除用於寺廟維修與發展外，趙樸初居士曾號召讓「開光熱」、「升座熱」降溫，將多餘資金支持佛教教育和文化事業，這是十分正確的。改革開放使一部份人富起來，有了錢就要會用，真正用雪中送炭，而不是錦上添花。看來佛教界也需要有時代意識，適應潮流，爭取登上新的台階。我們不久前紀念印光、弘一大師示寂五十周年，今年將紀念圓瑛大師示寂四十周年，以先德儉樸辦道的激勵精神，把佛教復興推向新高潮。重提信行和三階教，對現實沒有什麼指導意義。因爲在隋唐時期，由於當時的歷史背景，它曾風行一時，但也另它的致命缺點，終於湮沒無聞。我們希望對歷史人物和事跡作實事求是評價，進行全面的分析，做出恰如其分的結論。無盡藏已是歷史的陳跡，沒有必要爲它翻案！



普陀山法雨寺

社 長 釋 智 敏
督 印 釋 金 山
發 行 釋 修 智
編 輯 余 又 凌
承 印 釋 素 聞
文 采 印 刷 公 司

內 明 雜 誌 社
香 港 新 界 屯 門 藍 地 妙 法 寺
Nei Ming Magazing Society
Miu Fat Buddhist Monastery,
Lam Tei, Tuen Mun, N.T. Hong Kong.

贈 閱
歡 迎 助 印

佛 元 二 五 三 七 年 七 月 一 日 出 版
公 元 一 九 九 三

Printed in Hong Kong



坐禪羅漢像