



內明

集漢穀城刻石字





印度迦蘭陀池佛陀沐浴處 KARANDA TANK



印度密乘源流考略(上)

談錫永

前言

密乘分四續部，即下三續，與無上續。前者相當於今日的東密，包括事續、行續、瑜伽續三部；後者相當於今日的藏密，所持密續雖亦有三乘之別，但一般皆統稱之爲無上續部。

對於密乘的源流，近代研究者將下三續部跟無上續部分開來處理，他們一般認爲下三續部的建立較先，而無上續部則建立於七世紀，受印度教性力派的影響很深，是故有些人索性沿用日本的說法，將之稱爲「左道密」。

持「左道密」之說者，雖無研究支持自己的說法，但因其說來自日本，故亦頗有人相信，於是輾轉抄引資料，似乎已成爲定論。近日佛光山主編的《佛光叢書》，出版《佛教密宗百問》，著者即用此說，謂性力派的「五摩真言」，即飲酒、食魚、食肉、期待性交、最後以男女雜亂之歡樂爲終結，無上密即攝入此種種，以性交爲修持云云。

這種說法，真可謂「世間極成」，一人倡言，數人附和，而佛教的出版機構卻不加研究，即便出版流通，讀者當然更容易以爲這即是真相。是故這說法實應予以澄清。

此亦猶如對待禪宗，若有人引禪宗歷史，謂其祖師出入娼寮妓舍，說是「調心」，又破燒佛像，呵佛罵祖，然後說，這便是禪宗的修持了，請問禪宗行人亦以爲這是對禪宗的公正評價否？倘認爲這只是無知的誹謗，是則對「左道密」、「性交修行」、「五摩真言」種種描述或定案，便亦應該持平一點來考慮，最少要找到有力的證據，證明無上續部的確是攝入印度教性力派的主要因素，然後才能定之爲「左道密」。如若不然，態度便過份輕率。

同時我們也須知道，日本稱無上續部爲「左道密」，亦非共論，如高野山大僧正酒井真典所著《西藏密部之研究》一書，即盛讚無上密續部的次第，並認爲東密瑜伽部中的密續，實亦含有無上續的理趣，只是欠缺實修儀軌。這便是東密行人的客觀看法，持「左道密」之說者，卻似乎未留意及此。

而且，我們亦應瞭解，部份日本東密行人對無上續部痛心疾首，實受當年「立川流」的影響。立川流以房中術冒稱無上密，其傳播曾影響東密，由是導致一些東密行人亦對無上密反感，於是自判爲「純密」，判無上密爲「左道密」，這雖然有澄清他們

立場的作用，但實際上卻絕非持平之論。

如果能考慮及東密種種因素，則不宜抄襲其部份人的說法，不提任何証據，即謂無上續部攝入印度教性力派。且於作如此論述時，對性力派之所為則繪影繪聲，既云「期待性交」，又云男女雜交，然後輕輕即將之帶入無上續部身上，而對無上續部之實際修持，以及其思想見地則毫不交代，讀者可能即因此而受誤導，以為無上續部實為掛佛教羊頭，賣性力派雜交狗肉的左道。如此所為，實應摒逐於佛門之外。

我們不妨再看看近年歐美人士研究西藏密宗的著作，依筆者所見，卻未見有人引日人的舊說，將藏密跟性力派比附。蓋關於西藏密宗的外文著譯已日多，研究者由翻譯過來的密續，可以理解無上密續的歷史與見地，是故若再抄襲日人舊說便已成笑話。這種情形，實應為漢文撰述及出版者所注意，因為如今的情形已變成唯漢文著述攻擊藏密，海峽兩岸悉皆如此，而攻擊者卻又都具有「專家」的身份，這樣做，不但顯得漢人研究藏密的態度輕率，而且亦容易牽起佛教內部紛爭。筆者願意將此問題提出，尚希有關人士垂察。於此末法時代，已多偽師偽法，佛教人士若不團結向外，卻從事不必要而且不正確的教派攻擊，未免太過無謂。筆者感到痛心者即在於是。

本文的目的，在提出一些看法，討論密乘的源流，尤着重於討論無上密續的源流。筆者的看法是否正確，歡迎讀者指正，然而卻懇請不可站在偏見的立場來討論。

四部密續的建立

許多學者對四部密續的建立，都有一共同的見解，以為它們是由下至上，次第建立而成。即最先成立雜咒，因之發展為事

內明

目錄 第二五九期

專論

印度密乘源流考畧（上）……………談錫永… 3

求那跋陀羅對

中國禪宗之貢獻（五）……………田光烈… 11

論佛教曹洞宗與《參同契》

《易經》之關係（二）……………靜華… 19

特稿

契嵩見存著述考（上）……………陳士強… 25

談魏晉佛教玄學化（下）……………道元… 31

筆譚

優婆塞戒經研習之二十四

談如何以堅固心學修實義菩薩……………智銘… 37

畫頁

封面：印度迦蘭陀竹林精舍

VENUNANA (BAMBOO PARK)

面裏：印度迦蘭陀池佛陀沐浴處

KARANDA TANK

底裏：明·楚石梵琦禪師手跡

封底：寧波天童寺

續，然後再順次發展為行續、瑜伽續、無上續。

這個見解，站在學術立場來推理，似乎站得住腳，但如果實際修持過密法，對此便不能無疑。因為站在無上密的層次，向下安立下三部密，在見地上是由不執實事降為有實事可執，這樣的建立就比較容易；若相反，要由向下建立，由有實事衍變為無實事可執的法，則是見地上的層層超越，並不容易。

以釋尊轉法輪為例。他並不一開始即說緣起，卻先說四諦，這即是因為以見地言，緣起的層次高於四諦。層次愈高的見地，學人愈難理解，故必須向下安立四諦，然後才能令弟子接受。但我們卻不能說，於釋尊說四諦時，他還未懂得緣生性空。我們只能說，釋迦已証一切相智，然而為隨順眾生根器，故先說不了義法。

至於釋尊自己的修持，當然不同弟子。我們不能說他於開示四諦時修四諦，開示十二因緣時修十二因緣。甚至還可以說，他一定已不須修白骨觀等對治觀，亦不必修觀無量壽佛的十六觀。所以若研究佛法的建立，實不宜用世間科技的發展觀點，認為是自下而上的發展，恰恰相反，佛法建立必然是由上而下的權宜方便。

我們還可以用禪宗為例。禪宗於唐代大盛，其後宗門衰落，由此才有權宜安立，變為禪淨合修，如今已變成傳統。然一旦禪淨合修，再反來恢復六祖的宗風，則已不易。

因此在研究密乘源流時，若執世間法的發展規律作為觀點，便一定會猜測是先有事行二續，然後才有瑜伽續，最後吸收外來的因素，發展成為無上續。說西元七世紀的印度教性力派，影響無上續的建立，所持者即是這種發展觀點。然而這點卻實際上未必符合密法的發展規律。讀者在這問題上不妨稍作深思。

根據西藏密宗的說法，下三部續與無上密續是同時出現，寧瑪派與格魯派可分別代表舊派與新派，他們對此都無異說。更不妨引介乎新舊二者之間的覺囊派說法為例，此派的大學者多羅那他於《印度佛教史》說，第三次結集後，大乘經典與密續即同時出世，其後在施檀波羅王（Candapala）時代，則有如下情況——

……最初五百阿闍梨的許多弟子，也迎請出許多以前沒有弘傳過的顯密經典。在此以前，事部、行部及瑜伽部的所有續，和《密集》、《諸佛平等瑜伽》、《幻化網》等無上瑜伽的一些續（已經請出）。^①

由是可知，下三部續與無上續是在一段時期內陸續出現的，並非先有事續等，然後才發展為無上續。

是故要討論密乘源流，不宜先入為主，將世間法的發展規律，當成密法的發展規律。亦不宜對密乘自己的說法毫不考慮，一定要將密續的出現跟密乘歷史混同，由於大乘顯宗衰落之後才是密乘的鼎盛期，於是便認為密續的出現，亦必遠在大乘經典出現之後。這樣做，很容易作出錯誤的結論。如果依照多羅那他尊者的說法，則四部密續的出現，應為西元前三世紀至四世紀間的事，比論定西元七世紀才有無上續，時間相差了至少一千年。

第三次結集的年代，依寧瑪派的說法，是在大蓮花王（Mahapadma）時代^②。依格魯派的說法，是在釋尊涅槃後一百三十七年或一百六十年^③。近人考証正量部的文獻，認為確實年份應為西元前三四九年，其時確為大蓮花王當政^④。蓋黑阿育王（Asoka the Black, Kakvarna）於佛涅槃後一百年在位，他護持佛教，但到了晚年，卻發生一場政變，政變的首領即是大蓮花，大蓮花出身賤民，他建立的稱為「難陀王朝」，黑阿育王

的王朝，則是「龍種王朝」，這兩個王朝，跟後來「孔雀王朝」的阿育王都沒有關係。然而因為黑阿育跟阿育王的名字相近，所以很容易將歷史年代弄錯。

至於施檀波羅王，據近人研究認為可能即是迦膩色王二世，其在位年份為西元二世紀初^⑤。因此根據多羅那他尊者的說法，密續初出為西元前三世紀的事，至西元二世紀初，密續則大量出現，中間經歷了四百多年的歷史。其初出者，還甚可能是無上續。

注釋

- ①張建木譯，多羅那他《印度佛教史》第十四章。
- ②敦珠寧波車（Dujon Rinpoche）《西藏古代佛教史》劉銳之譯。丙二遺教結集。
- ③克主杰《密宗道次第》法尊譯。
- ④拉姆特《印度佛教史》。
- ⑤渥德爾《印度佛教史》。

藏密對密續起源的說法

西藏密宗本身對於密法源流的傳說，其實亦未嘗沒有研究的價值。近代學者對此不加重視，原因可能有兩個——第一，神話色彩太濃；第二，新派（格魯派）的說法，跟舊派（寧瑪派）的說法不一樣。

關於第一點。其實自從釋尊涅槃以後，許多佛教傳播的史實已帶有神話色彩，例如說阿難尊者於涅槃前，化成一個島，度五百「日中阿羅漢」；又如說末田底迦（即五百日中阿羅漢之首的大日中Mahamadyantiha亦譯摩訶末田底迦），以神通力在迦濕彌羅降伏龍王，然後向龍王化一跏趺之地，龍王想，一跏趺之

地不大，很爽快就答應了，末田底迦卻以大神變，用一跏趺座蓋住了迦濕彌羅全部地方。如此種種神話，必然在背後有一段史實，不可完全視為無稽。

關於第二點。我們應該先去瞭解一下西藏的史實。宗喀巴大士逝世之後，他的後代弟子為了弘揚格魯派，曾對西藏其餘教派有過很激烈的鬥爭。格魯派的人最不高興覺囊派，因為覺囊派跟他們一樣，都以《時輪》法為主，宗喀巴生前即力數覺囊派傳《時輪》的灌頂法有誤，同時亦攻擊他們「順瑜伽行中觀」的見地，這即是主張「如來藏」的觀點，宗喀巴將之稱為「他空派」。

覺囊派的多羅那他尊者晚年在蒙古傳法，於西元一六三四年逝世，次年蒙古汗生一子，認為是尊者轉世，於是將「哲布尊丹巴」（rjebtsun dan pa）這一原來封給多羅那他的尊號，叫此新生兒承繼。後來此轉生第一代的哲布尊丹巴入西藏學法，卻給達賴五世扣留起來，逼令改宗格魯派，覺囊派由是完全消滅。

此外，格魯派力主無上密乘只有生起次第與圓滿次第，否認寧瑪派的「大圓滿」、薩迦派的「道果」、噶舉派的「大手印」。為甚麼呢？因為這三派的法都以「如來藏」作為修持見地（根），如來藏說眾生皆有佛性，是故一切有情皆可成佛，這說法跟西藏大農奴主的利益有抵觸，因此宗喀巴便一改舊說，於宗義上唯稱中觀應成派說為了義，稱如來藏為不了義。正因如此，格魯派便無法承認以如來藏為根本見的一切法。

以上的史實，便可以解釋，為甚麼格魯派在許多問題上都有新說。如密續次第、如中觀宗義、如密乘起源等等，新說跟舊說都截然不同。由於格魯派的論者流行漢土較廣，有些學者先入為主，便以為寧瑪派的舊說無理論基礎，學術性便不如格魯派。這

種成見，不一定正確。

在密乘起源這問題上，格魯派的說法有點含糊，宗喀巴大士的《密宗道次第廣論》，其弟子克主杰的《密宗道次第論》（《密續部建立》），都不對這問題有具體意見。

至於《時輪續》，則謂係於釋尊成道後第一年之三月十四日，釋尊現比丘身說《般若十萬頌》，又於南印現身說《時輪續》，其後，此續傳與金剛手化身之月賢王（Suchandra），有一萬二千頌。月賢是北印香拔拉的國王。^①

但寧瑪派的說法則與此不同。在此應知，寧瑪派的說法，應該即是印度諸師的傳統說法。如敦珠寧波車的《西藏古代佛教史》說，密續的來源有三——

第一，為普賢王如來在色究竟天，示現為金剛持相，為五方佛及其眷屬所說。

第二，其後，文殊師利菩薩化身為尖銳金剛（Tikṣṇavajra），向天人說密法；觀自在菩薩化身為甘露藥王（Anutabhalajaya），向龍王說密法；金剛手化為忿怒尊身，向藥叉眾說密法。

此外，關於大圓滿法系，則以諸佛加持力，由金剛薩埵（即金剛心）傳與帝釋天王子最勝心（Adhicitta）依義應譯為本初心）。

第三，佛滅度後二十八年，天、龍、藥叉、羅刹、人等五大持明，將密法向人間傳播。

關於此五持明之名，漢文譯文如下^②——

天之持明渣鼎初忠、龍王持明王左波、藥叉持明星箭面、羅刹持明羅爵他丁、與人之持明賴渣啤……。

然而這五個名字的繙譯，實際上有問題，近年《西藏古代佛

教史》已有英譯本，比對英譯，此五大持明實應該是——

天人持明耶舍持護天（Yasarvi Varpala）、龍族持明現毒龍王（Taksaka 或譯德迦义龍王）、藥叉持明焰口藥叉（Vikamukha）、羅刹持明黑齒羅刹母（Matyapavika）、人持明離車族維摩詰（Vimalakirti, The Licchavi）。

如此繙譯這些名字，才能夠跟佛經中原有的譯名對得上，如若不然，很容易認為這五大持明在佛經中不見經傳。也許正因為這層關係，所以該書的漢譯本出版已近二十年，卻未見有學者提及寧瑪派的說法，這也很難怪，名字太陌生，學者便不加重視，而且會認為無可稽考。

說由五大持明向人間傳播密法，實在並非無稽。釋尊自己即曾屢向天人說法；至於龍族跟密法的關係，更有龍樹至龍王宮開啓南天鐵塔，取出下三部續的傳說作為佐証；至於藥叉等以下三個傳承，卻須細加討論。

注譯

①十四世達賴喇嘛《時輪續灌頂儀軌》（*Kalachakra Tantra Rite of Initiation*）倫敦Wisdom版。

②《西藏古代佛教史》劉銳之譯。

③敦珠寧波車《西藏佛教之寧瑪派》（*The Nyingma School of Tibetan Buddhism*）美國Wisdom版。第二部份。以下簡稱英譯本。

人間傳播的討論

關於羅刹與密乘的關係，很容易解釋，《妙法蓮華經》中提到的十羅刹女，都是佛菩薩的護法，如藍婆（Lanba）為釋尊的

護法等，其中黑齒（Makutadanti）則為大日如來的護持，是故說密法由黑齒向人間傳播，自然是因為大日如來即是密法的說法者。

至於藥義與密法的關係，則有天上人間兩重因素。

印順法師據《阿毘達磨大毘婆沙論》等論証，帝釋因陀羅本身即是一位藥義，在三十三天中，有藥義神名金剛手，守護諸天；甚至四天王的北方毘沙門天王，也是藥義，由是可見於未轉化為密乘諸尊之前，在小乘經論中，帝釋一系諸天即是金剛，屬藥義種性。他們以手持金剛杵為特徵^①。

至於說釋尊的護法為密跡金剛力士，說其種性為天人，未說之為藥義，此中已有密乘的痕跡，因為在《密跡金剛力士經》中，已說到了身語意三密。跟《毘婆沙》的金剛力士比較，轉化的跡象顯然。

除了天上的因素之外，還有人間的因素。

釋尊出生於迦毘羅衛國，即今尼泊爾的西北方。由此向東，是拘尸那，即釋尊涅槃處，拘尸那人為力士族（Malla或譯末羅）；向南，則為毘耶離，屬金剛族（Vri或譯跋耆）。金剛族又分為八族，其中較重要的四族，為離車四族（Licchavi）。釋尊逝世前，到跋耆國，當走到首都毘耶離城時，離車四族人分藍、黃、紅、白四聚，驅車、騎馬、乘象來迎接釋迦，車馬象的裝飾皆依自己族姓的顏色，色彩繽紛，非常熱鬧。釋尊遠遠看到，相當高興，對弟子說，看離車人的集會，就像看到三十三天的天人集會^②。

從關係來說，跋耆國與釋尊可謂因緣甚深。釋尊既將他們與三十三天天人相比，那麼，佛典中用上「金剛」的名相，便是很自然的事。再說，金剛、力士，都是釋尊出生地鄰近的族名，佛

典中設立金剛、力士種種名相視為護法，相信並非巧合。

現在談到人持明了。

說維摩詰是傳播密法的人持明，除了敦珠寧波車之外，暫時還找不到有其他文獻提到，因此這說法就特別值得注意。而且，《維摩經》在西藏並不流行，因此提出維摩詰為密續持明，不應該是西藏諸師的創見，相信必為印度密乘的舊說，隨密法一同進入西藏。寧瑪派一向保存舊說，如今便成為獨家的說法。

於格魯派的著述中，提到二轉三轉法輪的經典，都不提《維摩經》；覺囊派將《大涅槃經》、《勝鬘師子吼經》等，稱為「如來藏十經」，謂是末轉法輪所攝，然而亦未提到《維摩經》。格魯派不提此經，可以理解，因為依照彼宗見地，很難位置此經，既不能將之歸為唯識，亦不能歸入中觀。覺囊派不將之列入如來藏經類，則可能是因為此經實未正說如來藏之故。

然而《維摩經》卻實說如來藏。維摩詰問文殊師利：「何等為如來種？」文殊師利答道：「有身為種、無明有愛為種、貪恚痴為種、四顛倒為種、五蓋為種。以要言之，六十二見以及一切煩惱，皆是佛種。」為甚麼一切煩惱皆是如來種呢？經言——

是故當知，一切煩惱為如來種。譬如不下巨海，不能得無價寶珠，是不入煩惱大海，即不能得一切智寶。

這即是「即煩惱即菩提」的說法，是故「如來種」便即是如來藏。密乘的修持理論，必須以如來藏為根本，原因即在於密乘的修道，正採用「即煩惱即菩提」為手段。假如將如來藏的理論從無上密中抽離，則「即身成佛」之說也就變成沒有依據。

《維摩經》出世很早，於漢靈帝中平五年，即西元一八八年，嚴佛調在洛陽即已譯出《古維摩經》，能稱之為「古」，相信面世已必在百年以上，是則可能與早期的《般若》於西元前已

先後面世，至遲亦應是西元一世紀初期的事。

如今研究無上續部的學者，常將《究竟一乘寶性論》視為該續部理論所依，尤其是大圓滿法系的理論。因此，便很吻合於西元七世紀才成立該續部的說法，但如果聯繫到《維摩經》，則甚至不妨說無上續部的大圓滿，於西元前後已經成立。

注釋

①《初期大乘佛教之起源與開展》及《印度佛教思想史》。

②渥德爾：《印度佛教史》。

妙喜國土與金剛刹土

如果單憑維摩詰為金剛族（跋耆離車族），即認定其為密乘祖師，且說為大圓滿法系的祖師，證據顯然不夠，因此，我們再研究一下《維摩經》中最重要的資料。

經中第十二《見阿閼佛品》（為減少植字困難，以下將稱之為「不動佛」），釋尊問維摩詰：「汝欲見如來，為以何等觀如來乎？」維摩詰於是侃侃而談：「如自觀身實相，觀佛亦然。」如是說了一番大道理，最後總結道：「等諸智，同衆生，於諸法無分別，一切無失……不可以一切言說分別顯示，世尊，如來身為若此。」是即謂諸佛衆生平等，同是如來藏所顯，故無分別。

阿難見他在釋尊面前也敢說法，便知道他有點來歷，便問他到底是從甚麼地方遷化來此。維摩不告訴他，只教訓了他一頓。釋尊待維摩詰說罷，才告訴阿難：「有國名妙喜，佛號無動，是維摩詰由彼國沒，而來生此。」

妙喜為東方淨土之名，無動即是不動如來。故維摩詰實為彼土的菩薩，來此娑婆世界示現。關於不動佛的因緣，見於大乘初

期的經典《阿閼佛國經》。

經說，於東方妙喜國土（Abhirati音譯為阿毘羅提），有佛名大目，時有一比丘願學菩薩道，大目如來告訴他說，學菩薩道很難，因為須對一切有情，包括「蜎飛蠕動之類」都不得恚瞋。這位比丘立即發誓，永不起瞋心，故即名為不動，是不為恚瞋所動之意。

這位比丘後來成佛，即是不動如來。

此經在後漢時即有支婁迦讖的譯本，跟嚴佛調譯《古維摩》同時，因此，實可視為同一時期出現的大乘經典。

不動如來淨土有種種特點，不同阿彌陀佛的西方淨土。這些特點，實在具有密乘的色彩，試略說如下——

（一）妙喜刹土中諸菩薩，皆登不退轉位。這便很有密乘「金剛不壞」的意味。——事實上，不壞與不動，在基本意義上亦可視為相同。

（二）妙喜刹土中的女性，不轉為男身，但卻沒有女人的種種不便。對女性能否成佛的看法，顯密二乘觀點不同，密乘的觀點顯然近於妙喜刹土。

（三）有情只能憑自己的願力往生妙喜刹土，東方諸聖不作接引。這一點，便跟密乘修持強調自力相同。

（四）須作善行及清淨行，始能往生彼土。經中說有一比丘，因聞妙喜刹土中有女性，便起淫欲意，對釋尊說願生彼土。釋尊知道他的心意，便指責他說：「癡人，汝不得生彼佛刹，所以者何？不以立淫欲亂意著，得生彼佛刹。用餘善行、法清淨行，得生彼佛刹。」密乘修大圓滿者，正強調清淨，維摩詰的名字，玄奘三藏法師譯為「離垢稱」，古譯為「淨名」，離垢便即是清淨之意。因此也可以說，維摩詰即是「清淨之名」，亦即是

清淨的表義。

(五)妙喜刹土中諸弟子，不住精舍，但露地坐。這跟西方淨土的九品蓮台，可謂大異其趣。然而卻正恰如寧瑪派行人之不樂住寺院，離衆而修。龍清曰尊者(Long Chen Ral Jam Pa)於《四法寶鬘》中，強調「屏侍從、離親友、居於淨所」；「交遊亦實有無窮過失。」此所謂交遊，當然不是指世俗交遊，而是指聚衆參學之類。

以上五點，似皆可證成妙喜國土跟密乘的關係。

此外，由密乘修法的特點，亦可看出跟妙喜刹土的淵源。

事續部及行續部，皆有三部密續，即如來部、金剛部與蓮花部。金剛部尊爲不動如來，蓮花部尊即阿彌陀佛。這樣建立三部，顯然便是以三部壇城，分攝釋尊的化土，以及東西二淨土。名之爲蓮花與金剛，則顯密喻義分明。故金剛部壇城，亦即密乘妙喜刹土。

瑜伽續部，建立如來、寶生、蓮花、事業、金剛五部。較事行二續部多出寶生與事業二部，用意爲以五部配合五智、五大等。然寶生部爲出世間事業，事業部則爲世間事業，二者各有側重，因此仍然可以看成是釋尊化土與東西二淨土爲主，再加上出世法。

無上續部建立六部，即五方佛五部與第六金剛持部。唯修法時，行者無論實際上面對何方，於觀想時必視爲面對東方。自成金剛持後，修對方不動佛，既畢，逆時針方向輪轉，南方寶生佛即居於東方之位。既畢，又順輪至西方阿彌陀佛移居東方，最後爲北方不空成就佛。此種修法，顯然重視東方，由此亦可知東方妙喜國與密乘的關係。

(未完)

(上接第18頁「求那跋陀羅對中國禪宗之貢獻」)

分別之上，而永墮輪迴：第四：特別重要的是多聞薰習，要善於驅使語言文字，而不要爲語言文字所驅使。六祖慧能大師有個著名的偈子：

心迷《法華》轉，心悟轉《法華》。

誦經久不明，與義作仇家。

無念念即正，有念念成邪。

有無俱不計，長御白牛車(《壇經·機緣品》)。

這個偈應作宗門和教門共同遵守的座右銘。歐陽先生指示參禪學佛的途徑亦云：「法當由唯識言說法相，入唯心宗趣法相，法當禪宗宗趣法相，參印心言說法相」(歐陽漸：《楞伽疏扶》卷一)。「哲人日已遠，典型在宿昔」。時雖末法，而聖教猶存。是在智者，擇而趣之。

綜上所述，我們可以說求那跋陀羅對中國禪宗的貢獻，由《雜阿含》而《大法鼓》而《勝鬘》、而《央掘魔羅》、至《楞伽》而達到頂峰。所以我國禪宗初祖達摩雖云「教外別傳、不立文字」，而又以四卷《楞伽》傳二祖，並云：「震旦唯有此經，可以印心」。然則所謂「教外別傳」者，實以《楞伽》爲教內之真傳也。五祖弘忍雖傳《金剛》，而亦擬請盧珍畫《楞伽》變相。六祖講三身四智，則發揮《楞伽》所傳今佛要義。其後五家七宗祖祖相傳，門風雖殊，而所唱者亦不出《楞伽經》義。故曰《楞伽經》者，「諸佛自覺之聖智，衆生本有之靈知，一乘頓教之玄綱，禪門印心之要訣也。」(普眞語)

(未完)



求那跋陀羅對中國禪宗之貢獻(五)

田光烈

所謂正法者，三藏十二分教無非正法，八萬四千法門亦無非正法。人生幾何，對如是衆多正法，焉能一一攝受，故《大涅槃經》（卷二十五）只說大涅槃近因有四：「一者親近善友；二者專心聽法；三者繫念思惟；四者如法修行」。

一、親近善友者：《瑜伽師地論》（卷三十五）謂「由四種相當知菩薩善友具足」：「一善友性不愚鈍，聰明點慧，不墮惡見；二不教人行放逸，亦不授與諸放逸具；三不教人行惡行，亦不授與諸行惡行具；四不勸捨增上功德而勸修下劣功德。」

二、專心聽法者：據《瑜伽師地論》（卷六十一）聽聞正法時要離六種過失，作五種觀想，方能專心。離六種煩惱過失者：「謂憍慢過失、不欲過失、不信過失、身心損惱過失、散亂過失、迷惑過失」。五種觀想者：「一作實想，難得義故；二作眠想，能得廣大俱生妙慧因性義故；三作明想，已得廣大俱生慧眼，於一切種如實所知等照義故；四作大德勝功德想，能得涅槃及三菩提無上妙跡因性義故；作無罪大適悅想，於現法中，未得涅槃及三菩提，於法無法揀擇（挑選）止觀（禪定）無罪大樂因性故」（卷四十四）。五種觀想中三種提到因性，就是說專心聽聞正法，可以作為捨染趣淨、轉迷為悟之因（助因）。

三、繫念思惟者：繫念即止，思惟即觀，止觀及禪定。《毗婆娑論》（卷四十）有繫念眉間、明間（眼）、鼻按、髮際、鼻端及住奢摩他（止）、住毗鉢舍那（觀）諸說，皆修禪法門。《大涅槃經》（卷二十五）繫念思惟非止一般禪觀，要修集空、無相、無作三三昧乃名「繫念思惟」，龍樹謂三三昧乃入涅槃之門故也。三三昧乃三乘各別禪定境界。定名空三昧，聲聞定多故常觀空。慧名無作三昧，菩薩慧多故常觀無作。捨名無相三昧，諸佛如來定慧平等故常觀無相。無相三昧，「亦曰無相涅槃。無相者實相也，無其執相，非相亦無」（《大涅槃經·師子吼品》）。《楞伽經》（卷二）佛告大慧有四種禪。

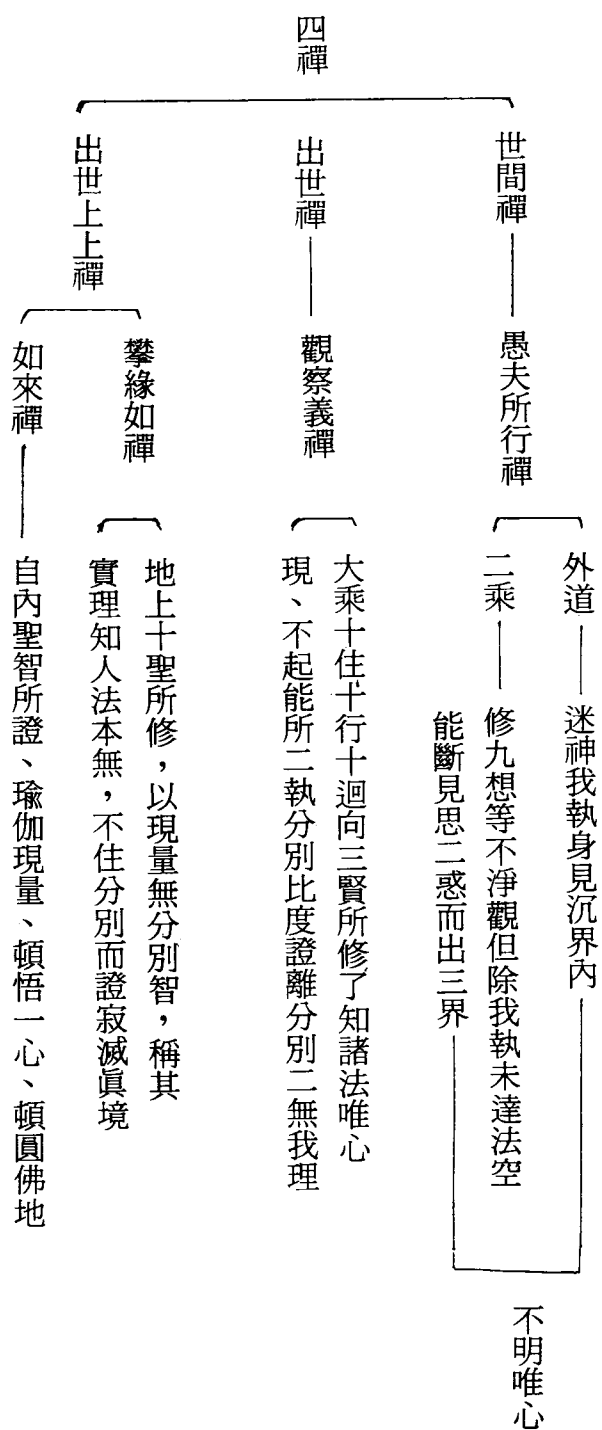
云何為四？謂愚夫所行禪、觀察義禪、攀緣如禪、如來禪。云何愚夫所行禪？謂聲聞緣覺外道修行者，觀人無我性，自相共相骨鎖，無常、苦、不淨相，計著為首，如是相不異觀，前後轉進相不除滅，是名愚夫所行禪。云何觀察義禪？謂人無我自相共相外道自他俱無性已，觀法無我彼地相義漸次增進，是名觀察義禪。云何攀緣如禪？謂妄想二無我妄想如實處不生妄想，是名攀緣如禪。云何如來禪？謂入如來地行自覺聖智相三種樂住，成辦衆生不思議事，是名如來禪。

愚夫所行禪者：外道迷神我，執身見沉淪三界之內；二乘證人空，斷見思二惑出三界之外，境界不同，所以同稱「愚夫」者，因其俱迷唯心現量，不了自共相空真無我理，未斷無明故也。二乘人觀自他身骨，如鑲相連，皆是無常、苦、空、不淨之相，以此骨鑲觀爲首，對治計著身爲常樂我淨之執。在禪定之中，所觀如是境相與能觀智不異，能所一致，此禪觀義（境）成。自此漸次勝進，而證滅受想定。以其取著漸次成功之狀，故云「相不除滅」。是名「愚夫所行禪」。

觀察義禪者：此通三賢所修之禪，義即境也。三賢人以理事爲所觀境，了知諸法自共相空，不起能執，故云「人無我」，知諸法唯自心現，不起所執，則離外道所執諸法，自他緣生，故云「無性」。由無性故證「法無我」。于彼十地聖人所證理境隨順觀察，轉進增勝，是名「觀察義禪」。

攀緣如禪者：此十地聖人所修之禪也。如謂真如，入地以後，地地增勝，以無分別智斷俱生法執，證寂滅真境，名攀緣如禪。前三賢位以分別比度而知實有二無我理爲所證境。所謂「現前立少物，謂是唯識性」，若存此念即是妄想，所謂「妄想二無我妄想」。十地聖人以現量無分別智，稱其實理而觀，人法本無，原非妄想。故云「如實處不生妄想，是名攀緣如禪」。

如來禪者：謂入如來地，證極果已，即得自覺聖智相三種樂住，樂住即禪定。三種樂住謂空、無相、無作等圓融三解脫門，此三解脫門，乃諸佛世尊所常住之大禪定窟，佛在自覺聖智瑜伽現量之中，頓悟一心、頓圓佛地、三德秘藏、一念頓圓、頓能成熟一切衆生不思議事之境。言語道斷，心行路絕，故名如來禪。現在再將四禪內容列表如下：



《楞伽經》所說四禪本至極之理，為教禪所宗，後來教禪分立，又有所謂「祖師禪」之說。以為《楞伽經》所言「如來禪」，乃教內未了之禪，以「祖師禪」為教外別傳至極之禪。其源出于《景德傳燈錄·仰山章》（卷十一），師（仰山）問香巖（智閑）：「師弟近日見處如何？」巖曰：「某甲卒說不得。乃有偈曰：去年貧未是貧，去年貧無卓錫之地，今年貧錫也無。師曰：汝只得「如來禪」，未得「祖師禪」。香巖又答一偈道（《五燈會元》卷九）：「我有一機，瞬目視伊。若人不會，別喚沙彌」。仰乃報焉山曰：且喜閑師弟會「祖師禪」也。「祖師禪」和「如來禪」有何區別？有人根據這則公案，說「如來禪」是落功勛漸次的，「祖師禪」是頓悟本然的（《中國佛學》四十六頁）。這是以頓漸標準來判斷「祖師禪」與「如來禪」的優劣的。仰山、智閑均南宗六祖慧能下五世。南頓北漸，頓優漸劣，這種看法由來已久。故六祖以後，學禪者紛紛以南宗相尚。而儒者談禪，則對於二者均有貶辭。

明代趙貞吉（字孟靜號大洲）是王陽明系統下泰州學派的一位著名學者。他擬著一部《二通》以括古今之書。內篇曰經世通，外篇曰出世通。外篇分二門，曰說曰宗（即《楞伽》宗通說通之意）。說之為部三：曰經曰律曰論，宗之為部一，曰單傳直指。書雖未成，從他所訂的條目來看，儼然是一位禪師口吻。他對明末的禪風卻極為不滿。其與友人書云：「僕之為禪，自弱冠以來，敢欺人哉。試觀僕之行事立身，于名教有悖謬者乎？則禪之不足以害人明矣。蓋僕以身證之，非世儒徒以口說諍論比也」。又說：「朱子云：佛學至禪學大壞。蓋至于今，禪學至棒喝而又大壞，棒喝因付囑源流而又大壞。就禪教中分之為兩：曰如來禪曰祖師禪。如來禪者，先儒所謂語上而遺下，彌近理而大

亂真者是也；祖師禪者，縱橫捭闔，純以機巧小慧牢籠出沒其間，不啻遠理而失真矣。今之為釋氏者，中兮天下之人，非祖師禪勿貴，遞相囑付，聚群不逞之徒，教之以機械變詐，皇皇求利，其害豈止于洪水猛獸哉！故吾見今之學禪而有得者，求一樸實自好之士而無有。假使達摩復來，必當折棒噤口、塗抹源流，而後佛道可興」（《明儒學案·泰州學案》二）。趙氏雖然弱冠學禪，而以計著「名教」之心來參究，真是「劉郎已恨蓬山遠，又隔蓬山一萬重」。至于他對如來禪和祖師禪的攻擊，信口開合，崇己抑人，我慢貢高，表現了儒者的一貫陋習。從他的話裏，可見直至明末，禪宗仍將如來與祖師之禪分而為二，而學禪者一味祖師禪，置如來禪于不顧。

如來禪和祖師禪不可強分為二。我同意六祖下五世圭峰宗密禪師之說，如來禪即祖師禪。他說：

禪定一行最為神妙，能發起性上無漏智慧。一切妙用萬德萬行乃至神通光明，皆從定發。故三乘學人，欲求聖道必須修禪。……禪有淺有深，階級殊等。謂帶異計欣上厭下而修者，是外道禪。正信因果亦以欣厭而修者，是凡夫禪。悟我空偏真之理而修者，是小乘禪。悟我法二空所顯真理而修者，是大乘禪（上四類皆有四色四空之異也）。若頓悟自心本來清淨，原無煩惱，無漏智性本自具足，此心即佛，畢竟無異。依此而修者是最上乘禪，亦名如來清淨禪（馬祖道一禪師云：「順理為悟順事為迷。迷即迷自家本心，悟即悟自家本性，一悟永悟，不復更迷……即是如來清淨禪」），亦名一行三昧，亦名真如三昧，此是一切三昧根本。若能念念修習，自然能得百千三昧。達摩門下展轉相傳者，是此禪也。達摩未到，古來諸家所解，皆是前四禪八定，諸高僧修之皆

得功用。南岳天台，令依三諦之理修三止三觀，教義雖最圓妙，而其趣入門戶次第，亦只是前之諸禪行相。惟達摩所傳者，頓同佛體，迥異諸門」（《禪源諸詮集都序》）。

宗密的五種禪，即將愚夫所行禪分爲外道、凡夫、小乘三種，觀察義禪、攀緣如禪攝爲大乘禪，如來禪即如來清淨禪。他是意思是達磨祖師所傳的禪，即如來禪，別無祖師禪。他對如來禪，一則曰「頓悟自心本來清淨」；再則曰「頓同佛體」。又何嘗「落功助漸次」。他還說「佛說頓教漸教，禪開頓門漸門，二教二門，各相符契」。故不可偏執，更不可揚頓抑漸。宗密之說，甚合《楞伽經》意。經云：

爾時大慧菩薩白佛世尊：云何淨除一切衆生自心現流，爲頓爲漸耶？佛告大慧：漸淨非頓，如菴羅果，漸熟非頓，如來淨除一切衆生自心現流，亦復如是漸淨非頓；譬如陶家造作諸器漸成非頓，如來淨除一切衆生自心現流，亦復如是漸淨非頓；譬如大地漸生萬物非頓生也，如來淨除一切衆生自心現流亦復如是漸淨非頓；譬如人學音樂書畫種種技術漸成非頓，如來淨除一切衆生自心現流亦復如是漸成非頓。譬如明鏡頓現一切無相（無分別）色像，如來淨除一切衆生自心現流亦復如是，頓現無相無有所清淨境界；如日月輪頓顯示一切色像，如來爲離自心現習氣過患衆生亦復如是，頓爲顯示不思議智最勝境界；譬如藏識頓分別知自心現及身安立受用境界，彼諸依佛（報佛）亦復如是，頓熟衆生所處境界以修行者安處於彼色究竟天；譬如法佛所作依佛光明照耀，自覺聖趣亦復如是，彼於法相有性無性惡見妄想照令除滅。大慧，法依佛說一切法入自相共相，自心現習氣因相續

（故），妄想自性計著因（遍計自性），種種無實如幻種種計著不可得（《藏要》卷一）。

這段經文的意思是：如何能淨自心現流（即離影像、亦即自心所現相續像），則端賴於禪佛教之學，禪佛教教義有頓漸之別，即始漸終頓之義。始漸有四喻：如菴羅果之熟，如陶器之成，如草木之長，如藝術之習，皆漸集而非頓現，淨心功夫亦復如是。終頓亦有四喻：如明鏡現像，如日月照物，如藏識頓現於身及資生國土一切境界，報佛亦爾，於色究竟天頓能成熟一切衆生令修諸行，如法佛頓現報佛及以化佛，光明照耀。佛聖智慧亦復如是，頓現法相而爲照耀，令離一切有無惡見，由如幻三昧而生也。蓋聖智證如時，不藉語教自內親證，即於佛說一切法相，不取法、亦不取相，而成就一切三昧（禪定），得定心如幻，謂之如幻三昧。六祖曾云：「本來正教無有頓漸，人性自有差別。迷人漸契，悟人頓修，自識本心，自見本性，即無差別」（《壇經·定慧品》）。神會曾問六祖：「先頓而後漸，先漸而後頓，不悟頓漸人，心裏常迷悶」。六祖答云：「聽法頓中漸，悟法漸中頓，修行頓中漸，證果漸中頓。頓漸是常因，悟中不迷悶」（《景德錄》卷二十八）。頓漸二門既是「常因」，各相符契，不可偏執。「一切從此法界流，一切同歸一法界」，不可於如來禪之外另立祖師禪，更不可認爲漸劣頓優，而以之品藻如來禪與祖師禪。六祖說：經云：若云如來若坐若臥，是行邪道。何以故？無所從來亦無所去，無生無滅，是如來清淨禪。然則仰山香巖問答公案如何解釋呢？有人亦曾問滿益大師智旭：如古人云：「且喜師兄會如來禪，祖師禪未夢見在。則祖師禪應更勝於如來禪耶」？答曰：「乘言者喪，滯問者迷。汝欲以古人一時應機之談

作實法會，何異刻舟求劍，恐香巖大笑汝在」（《楞伽阿跋多羅寶經義疏》卷二之上）。在藕益看來，千百年來，於如來禪之外，另立祖師禪，更於二禪之上品藻優劣，徒供香巖笑柄而已。

四、如法修行者：涅槃近因四種，前三因為境，第四因歸於行，由行乃能得果而證涅槃。如法修行者，《大涅槃經》謂法即是常樂我淨。「如法修行，即是修行檀波羅蜜，乃至般若波羅蜜，知陰界入真實之相，亦知聲聞緣覺諸佛，同於一道而般涅槃」。《楞伽經》談四大修行，較《大涅槃經》所言尤為詳盡。經云：

佛告大慧：菩薩摩訶薩成就四法得修行者大方便。云何為四？謂善分別（經謂分別是妄現，虛妄分別是執起）自心現；觀外性非性，離生住滅見，得自覺聖智善樂（意謂樂求自證聖智）。是名……成就四法得修行者大方便。云何……善分別自心現？謂如是觀三界唯心分齊，離我所、無動搖、離去來，無始虛偽習氣所薰，三界種種色行繫縛，身財建立妄想隨入現，是名……善分別自心現。云何善觀外性非性？謂炎夢等一切法（意謂一切物如炎等）無始虛偽妄想習因觀一切法自性，……作如是善觀外性非性，是名……善觀外性非性。云何……善離生住滅見？謂如幻夢一切性自他俱性不生，隨入自心分齊故見外性非性（意謂隨入唯自心故，見外物無有故），見識不生及緣不積聚，見妄想緣生於三界，內外一切法不可得，見離自性生見悉滅，知如幻等諸法自性得無生法忍，得無生法忍已離生住滅見，是名……善分別離生住滅見。云何……得自覺聖智善樂？謂得無生法忍住第八菩薩地，得離心意意識五法自性二無我相得意生身（唐

譯意云由知心意識等轉依得意生身）。世尊意生身者何因緣？佛告大慧：意生身者譬如意去迅疾無礙故名意生，譬如意去石壁無礙，於彼異方無量由延因先所見憶念不忘，自心流注不絕於身無障礙生。大慧如是意生身得一時俱。菩薩摩訶薩意生身（由）如幻三昧力自在神通妙相莊嚴聖種類身一時俱生，猶如意生無有障礙，隨所憶念本願境界為成就眾生得自覺聖智善樂。如是菩薩摩訶薩得無生法忍住第八菩薩地、轉捨心意意識五識自性二無我相身及得意生身、得自覺聖智善樂，是名菩薩摩訶薩成就四法得修行者大方便，當如是學（《藏要》卷二）。

《楞伽經》談菩薩四大修行，與餘經單言六度者不同。

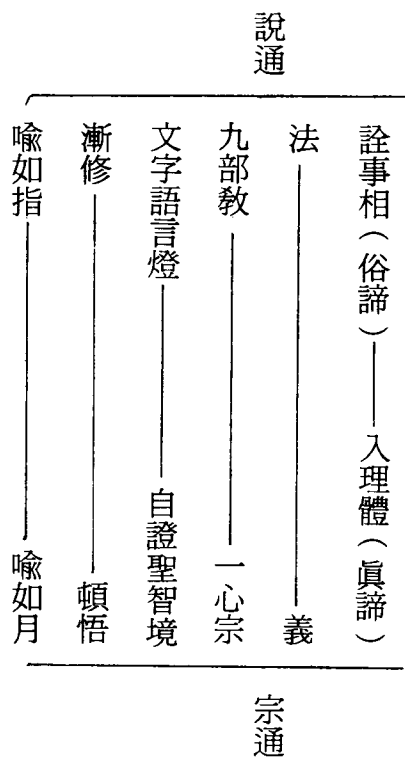
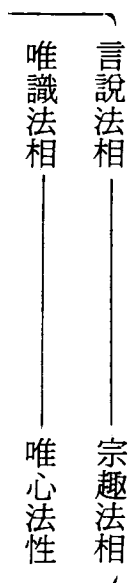
（一）觀自心所現。如何觀法？一觀是自心；二離我所；三無動搖；四無去來；五執習氣所薰；六色行名言繫縛身及器世間隨計之所顯現。（二）善知外法無性（「觀外性非性」）如何善知？一知外法無性；二戲論所起；三如陽燄夢境毛輪非無非實。（三）離生住滅見。如何離？一觀法如幻；二俱不生；三隨心現；四無外物；五識不起；六無積緣，七分別為緣起。（四）樂求自證聖智。

佛法重在對治，而以治心為主。先立正見，繼之實證，則種種惑倒自息，謂之對治。實踐對治謂之修行。原文瑜伽為結合義，以「相應」二字意譯，表與餘法相聯也。佛說不外教理行果四部，瑜伽言行，其相應者，即與教理果相應也。經謂具四法成大修行，即觀自心所現故；善知外法無性故；離生住滅見故，樂求自證聖智故。四法實為一法，即《勝鬘經》所謂眾生前七識剎那不住不受眾苦，惟如來藏「種諸苦得厭苦樂求涅槃」為因之

故，衆生乃能專求自證聖智。證智所見即佛所見，證智之境即是涅槃佛境。今此所求即爲證見佛境，有此求乃有此事，生此行，而成相應實踐歸趣於佛果也。行與理相應者，理爲教之所詮，究竟之理即涅槃，故行與理相應即行與涅槃相應也。《楞伽經》談涅槃之處甚多，前面已談到與外道四涅槃相對之內法四涅槃，而卷三對涅槃又舉二十三種異解，唯第二十三離六不寂得如幻等諸大禪定爲正涅槃。六不寂者一不著外性（不取外境）；二離於四句見如實處（遠離四句住如實見）；三不墮自心現妄想二邊（不墮二邊）；四攝所攝不可得（離能所取）；五一切度量不見所成（不入諸量）；六愚於真實不應攝受（不著真實）。外境等六事皆不寂之因，離此六事即與理與寂相應。「得自覺聖法、知二無我、離二煩惱、淨除二障、永離二死、上上地如來地（轉修諸地入於佛地）、如影幻等諸深三昧（得如幻等諸大禪定）離心意意識說名涅槃」。

（八）宗通與說通

宗通與說通，不但是有關禪宗的一大問題，而且是有關宗門和教門乃至整個佛教的一大問題。宗通唐譯曰「宗趣法相」，有唯心法性、一心宗、義、自證聖智境、頓悟諸義喻如月；說通唐譯曰「言說法相」，有唯識法相、九部教、法、文字語言燈，漸修諸義喻如指」。二者相對如圖：



《楞伽經》卷三佛告大慧：一切聲聞緣覺菩薩有二種通相，謂宗通及說通。經云：

宗通者，謂緣自得勝進相（唐譯謂「自所證殊勝之相」），遠離言說文字妄想，趣無漏界自覺自相，遠離一切虛妄覺想，降伏一切外道衆魔，緣自覺趣光明輝發（唐譯云「離於文字語言分別、入無漏界、成自地行，超過一切不思議覺，伏魔外道生智慧光」），是名宗通相。云何說通相？謂說九部種種教法，離異不異有無等相，以巧方便隨順衆生如應說法令得度脫，是名說通相。大慧汝及餘菩薩應當修學」（《藏要》卷三）。

宗通者，謂三乘人自資糧位以加行智無間行持，一念相應證真如理，名「緣自得」。至二地住戒自在，無證所證，名「勝進相」。以如實智達名義語言有能詮名與所詮境，此之能所皆分別假設，所謂約定俗成，自性本無，並非實有其事，即能所空，故云「遠離言說文字妄想」。菩薩自二地至地盡，以修道智，趣無漏等位，永斷障愚煩惱，故云「遠離一切虛妄覺想」。降伏衆

魔，窮未來際利樂有情，頓證佛果圓滿轉依，心光永耀，故云「緣自覺趣光明輝發」。此菩薩從因至果，逐步見性明心，頓證涅槃境界，名宗通相。菩薩善達法體本空，隨器以成方圓，故能離四句，絕百非，巧便隨機，應病與藥，說九部種種教法，令衆生得度生死長河而登解脫彼岸，名說通相。參禪學佛者，既不可掃除文字一法不立，執宗而遺教；亦不可奔逐名相、數寶說食，執教而棄宗。自利利他，宗說二通，不可或缺，故誠令修學。

宗說二通爲何缺一不可？蓋宗通爲諸佛菩薩自內聖智所證之境，境者義也；說通爲方便度生、離文說法之教，教者語也。語與義不一不異。《解深密經·分別瑜伽品》佛爲彌勒菩薩說禪定要義，即云修奢摩他毗鉢舍那（即止觀、即禪定）諸菩薩衆要知法知義。五相知法：一者知名、二者知句、三者知文、四者知別、五者知總。十相知義：一者知盡所有性，二者知如所有性，三者知能取義，四者知所取義，五者知建立義，六者知受用義，七者知顛倒義，八者知無倒義，九者知雜染義，十者知清淨義（《瑜伽師地論》卷七十七言五相知法、十相知義，與此經所言一致）。《集異門論》（卷十七）云：「知法者，謂正了知如來教法。謂契經、應誦、記說、伽他、自說、因緣、譬喻、本事、本生、方廣、希法、論議，是名知法。知義者：謂正了知彼彼語義，有如是如是義，是名知義」。知法即說通，知義即宗通，二者同修，缺一不可。故經又云：

佛告大慧：云何爲語？謂言字妄想和合，依咽喉唇舌齒斷頰輔因彼我言說妄想習氣計著生，是名爲語。大慧云何爲義？謂離一切妄想相言說相，是名爲義。大慧菩薩摩訶薩於如是義獨一靜處，聞思修慧緣自覺了向涅槃城，習氣身轉變已自

覺境界觀地地中間勝進義相（唐譯云「以聞思修慧思惟觀察，向涅槃道自智境界，轉諸習氣，行於諸地種種行相」），是名菩薩摩訶薩善義。復次大慧善語義菩薩摩訶薩觀語與義非異非不異，觀義與語亦復如是。若語異義者則不因語辯義，而以語入義如燈照色（《藏要》本卷三）。

所謂語者，乃名言習氣種子發起欲言現行爲因、外假咽喉唇舌等七處爲緣，加之現行念念計著，令彼因緣和合，言語方興，以之詮表諸法，故名爲語，以此顯示語言空相。所謂義者，乃聖智所入真如境界、離一切妄想，量越虛空，體超沉淪，言語道斷、心行路絕，名之爲義。依聞思修三慧、觀照唯心境界，依此薰修，令轉習氣之因，苦身之果，行於諸地轉識成智，斷障證真，乃名真善義。因語與義不一不異，故能因語辯義，而以語言證入第一義。所以禪師們主張「藉教悟宗」。不過徒依語言文字實不能顯示自證聖智境界，所以經又云：

大慧若有說言如來說墮文字法者，此則妄說，法離文字故。是故大慧我等及諸菩薩不說一字答一字。所以者何？法離文字故；非不饒益義說，言說者衆生妄想故。若不說一切法者教法則壞（唐譯斷）。教法壞者則無諸佛菩薩緣覺聲聞，若無者誰說爲誰。是故大慧菩薩摩訶薩莫著言說，隨宜方便廣說經法。以衆生希望煩惱不一故，我及諸佛爲彼種種異解衆生而說諸法，令離心意意識故，不爲得自覺聖智處（《藏要》本卷四）。

婆娑世界的佛法，乃依釋尊四十九年所說的十二分教義而建立。若佛不說法輪斷絕，三乘賢聖亦無從產生。故法體雖離語言文

字，不妨爲饒益衆生隨義離文而說諸法，無說之說，以破衆生妄想分別耳。就自證聖智真實義言，故云「四十九年未說一字」。由於芸芸衆生種姓不同，希望煩惱不一，故佛方便善巧應病與藥，令其服行，俾離心識虛妄分別，不爲得自覺聖智者而說。就此義言，故云「四十九年未顯真實」（見《無量義經》）。《楞伽經》又云：

如爲愚夫以指物，愚夫觀指不得實義。頌云：如愚見指月，觀指不觀月，計著名字者，不見我真實。……是故大慧，於真實義當方便修。真實義者微妙寂靜是涅槃因；言說者妄想合，妄想者集生死（同上）。

實義是涅槃因，言說是生死流，是故不能如言取義。禪宗有一則「見性成佛」的公案，就是發揮此義的。天台山雲居智禪師，嘗有華嚴院僧繼宗問見性成佛其義云何？師曰：「清淨之性本來湛然，無有動搖，不屬有無淨穢長短取舍，體自惺然。如是明見，乃名見性。性即佛，佛即性，故云見性成佛」。曰：「性既清淨不屬有無，因何有見」？師曰：「見無所見」。曰：「無所見因何更有見」？師曰：「見處亦無」。曰：「如是見時是誰之見」？師曰：「無有能見者」。曰：「究竟其理如何」？師曰：「汝知否？妄計爲有，即有能所，乃名爲迷，隨見生解便墮生死。明見之人即不然。終日見未嘗見，求見處體相不可得，能所俱絕，名爲見性」（《景德錄》卷四）。

《楞伽經》述古佛教義百八句以無相爲宗，述今佛教義五法三自性、八識二無我，以一切唯心所現自證所行而爲其宗。百八句最後結以文字句。第一義諦依文字入，而不可執文字相，所謂

得意而忘言是也。百八句皆文字，示人依文字求實相，得依義不依語之善巧，故以文字非文字結之。義即境界，語爲文字，以語詮義，無語亦難了義。不依語者，語非究竟，非不須語表詮也。說語不究竟者，如以理趣言，厥有二類：一者自宗理趣，二者言說理趣。經所謂「說通及自宗通」者是也。蓋語只限於言說，但指義之方便，若以方便爲究竟則墮口頭禪而有清談戲論之弊。自宗理趣，乃心之所宗，即所依義，故依宗而不依言說，以言說能引起虛妄分別，而障實義顯現耳。

根據以上諸義，所以歷代禪師有的主張禪即教說，如直接從六祖慧能受心印的慧忠禪師。有的主張禪教一致說，如前所提到的圭峰宗密禪師與羅漢宗徹禪師（人問如何是南宗北宗？師曰「心爲宗」。僧曰「還須看教也無」？師曰：「教是心」《景德錄》卷十二）。有的認爲禪與教都是方便施設。如鼓山神晏禪師云：「佛法是建立之教，禪道乃止啼之說。他諸聖興來，蓋爲人心不等，巧開方便遂有多門，受疾不同處方還異。在有破有，居空叱空，二患既除中道須遣。鼓山所以道：句不當機，言非展事，承言者喪，滯句者迷，不唱言前，寧談句後，直至釋迦掩室，淨名杜口（維摩丈室菩薩各說入不二法門，以言顯於無言，文殊以無言顯於無言，維摩不以言不以無言，故默然收前言語）。他有偈示衆云：「直下猶難會，尋言轉更賒。若論佛與祖，特地隔天涯」（同書卷十八）。爾後與他們主張相契的，代不乏人。

我們認爲參禪學佛者應知第一：藉教悟宗，禪教一致，義語不一不異；第二：語言文字之分別，不能顯示自證，故不可如言取義；第三：實義是涅槃因，言說是生死流，故不可停滯於名相



論佛教曹洞宗與《參同契》、《易經》之關係(二)

靜 華

藥山(745-828)，十七歲出家，受具戒於衡岳希操律師。後謁希遷，密證心法。據《傳燈錄》卷十四載，希遷師徒的相互印證，有這樣一段對話：

一日，師（指藥山）坐次。石頭見之，問曰：「汝在這裏作麼？」

對曰：「一切不爲。」

頭曰：「與麼即閒坐也。」

對曰：「若閒坐則爲也。」

頭曰：「汝道不爲，不爲個什麼！」

對曰：「千聖亦不識。」

石頭以偈贊曰：「從來共住不知名，任運相將祇麼行。自古上賢猶不識，造次常流豈可明？」

石頭有時垂語曰：「言語動用沒交涉。」

師曰：「非言語動用亦沒交涉。」

頭曰：「我這裏針扎不入。」

師曰：「我這裏如石上栽花。」

石頭然之。

希遷的傳法藥山，一般僧傳史料都這麼認爲，本該是沒有問題的。但在傳說中，也有不同的意見。如唐朝唐仲《澧州藥山惟儼大師碑銘》說，藥山是洪州馬祖道一（709-788）的弟子，與希遷無關。^③然而，細考碑文，卻有許多不解之處：

其一，作者唐仲，不見史載。碑文中提到的「沖虛」、「崇敬大德」、「興善寬敬」、「中岳洪」等，均爲無可稽考之人物。尤其是「中岳洪」，既然是與「南岳遷」（石頭希遷）、「江西寂」（馬祖道一）並列的有影響的人物，卻不見於史傳，殊不可解。

其二，碑文所述藥山侍馬祖達二十年之久，與史實不符。藥山侍馬祖是在他受具之後。受具時在唐大曆八年（公元773

年），再經二十年，是公元783年。可是馬祖在788年就圓寂了。

其三，既然說藥山侍馬祖二十年，又說他於貞元初年（785-789）就已「憩藥山（山名）」，「披榛結庵」，「趺坐」其間。所述年代前後自相矛盾。

顯然，《澧州藥山惟儼大師碑銘》乃是托名的偽作，而且極可能是出自洪州門下的手筆。洪州下臨濟宗的大慧宗杲（1085-1163），認為藥山曾親近過希遷，但沒有開悟，後來參馬祖才得悟。^③此說與唐仲所謂藥山侍馬祖二十年，和希遷無關的說法亦有出入。這是因為《祖堂集》、《宋僧傳》、《傳燈錄》等都說藥山是希遷的弟子，且傳有與希遷的問答。宗杲再也不能無視這已為禪門公認的史實，不得不退一步以為說，但他的觀點與唐仲碑並無二致。

再說，從禪法傳承的慣例來看，藥山也不像是馬祖的傳人。禪法是應機的，不隨便濫予非器。禪師們由於本人的性格、生長的地域環境以及悟道因緣的差異，在接引後學時，會有種種不同的方式方法。因此，不同根器、不同環境下出來的後學，師徒之間往往有相契、不相契之分，這在宗門裏謂之「契機」。台灣印順法師在《中國禪宗史》一書中將這種情況概括為南北地域上差異性，是很有道理的。我們從藥山與雲岩的對話機鋒中可以看出南方禪學的鮮明特色。此亦可證實藥山是成長於南方系統的禪師，與具有典型北方風格（如喝、打、踢、踏等）的馬祖道一，從接引方式上說，也是不大可能相契的，《祖堂集》卷四《藥山和尚傳》說，藥山接引後學基本是溫和禪風，偶爾有一次打，也只能說明藥山曾參禮過馬祖（這一點僧傳亦有明確記載），但更多的卻是接受希遷的江南禪風。至於為爭奪門人，不惜捏造史實，偽撰碑文，如洪州門下那樣，^④是不足為訓的。

希遷傳法藥山，史有明文，不成問題。但藥山發展乃師用明暗概念表現理事關係，並過渡到雲岩，史料卻沒有明確提供這方面的佐證。為此，宋代的慧洪覺範在《禪林僧寶傳》中推測，「寶鏡三昧」為藥山所作。藥山傳雲岩曇晟，雲岩傳洞山良价（807-869）。但這種推測並無多少根據，雖然《寶鏡三昧歌》直到洞山才寫成文字，可是，這並不能作為藥山創作的理由，因為洞山在回答弟子有關「寶鏡三昧」的傳承問題時，只說是雲岩傳給他的，並沒有提到藥山，比較客觀的判斷是：《寶鏡三昧歌》確為雲岩所創，但其中繼承有藥山的思想，最明顯的是「君臣」、「父子」概念。此從藥山門下二支思想發展的脈絡可以得證明：一支是道吾宗智下，至於石霜慶諸、九峰道虔，多用君臣、父子概念；另一支為雲岩曇晟下，至於洞山良价、曹山本寂，則多以偏正用之而且兼含君父。如果藥山已有「正偏回互」、「三五」之說，為何秘於道吾不傳而獨私於雲岩呢？此說是不能成立的。不過，由此可見藥山對希遷的禪學思想還是有有一定發展的，至少君臣、父子概念豐富了禪宗理事關係的表達方式，也為雲岩偏正概念的創設鋪平了道路。

雲岩的弟子洞山良价，初禮馬祖門人靈默披剃，次謁南泉普愿，續訪潯山靈祐，最後參雲岩曇晟。問「無情說法」公案，有省。一日，涉水過河見自己水中影像，忽然徹悟了「渠（影）今正是我（形）」的道理。此與「寶鏡三昧」所說是一致的，即從具體的事象上反映出全體的理來。從參訪諸多禪師的事實可知，洞山良价是一位集當時禪宗各家思想之大成的人物。住洞山後，大弘宗門心要，開人天眼目，名聞遐邇，被尊為曹洞宗開祖。

洞山稟承老師的衣鉢，對「寶鏡三昧」深契於心，也悟透了「十六字偈」的真諦。於是，他依據「偏正回互」之意，建立了

「偏正五位」，以理事關係在《離卦》六爻中的時位變化，說明禪修的境界，並配有「五位頌」。如下：

正中偏 三更初夜月明前，莫怪相逢不相識，隱隱猶懷舊日嫌。

偏中正 失曉老婆逢古鏡，分明睹面別無真，休更迷頭猶認影。^③

正中來 無中有路隔塵埃，但能不觸當今諱，也勝前朝斷舌才。^④

兼中至 兩刃交鋒不須避，好手猶如火裏蓮，宛然自有冲天志。

兼中到 不落有無誰敢和，人人盡欲出常流，折合還歸炭裏坐。

「偏正五位」的大意是說：

正中偏，指正中有偏，為參禪者初悟理時所立。理必由悟而顯，如同「三更初夜」，暗而不明，但暗必須由明而顯一樣。此與希遷《參同契》「明暗相對」之說相通。因是初悟，故其清淨境界現前時，居然「相逢」而「不相識」，這是因為還帶有「舊日」之「嫌」的緣故。

見道之後，應以無住行趨求極果，不必猶豫。好像老婆婆夜裏照鏡子，裏面影像就是真像，即「渠（影）正是汝（形）」，何必還要迷頭認影呢？此謂之偏中正。

正中來一位，如達摩所言：「外隔諸緣，內心無喘，心如牆壁，可以入道。」^⑤此即「無中有路」。無，指諸念俱息的「空」；路，就是入道之路。由於正中來處於尊位，正中妙叶，必須善於回互，「不可犯忤」（雲岩語），所以洞山說，不可犯「諱」。

上面說的善於回互，乃指正偏交互，明暗涉入，如同「兩刃交鋒」，又不傷分毫。這是宗門裏所謂的「大機大用」，亦即藥山說的「有時高高山頂立，有時深深海底行」。此為兼中至位。兼中到，位至造極，「不落有無」兩端，是為「中道」。

「折合還歸炭裏坐」，即等於佛陀所說的究竟涅槃。洞山覺得這樣說還不夠明白透徹，於是又設立「功勳五位」，將修行過程分為「向」（趨向佛道）、「奉」（信奉受持）、「功」（用功修煉）、「共功」（破重重難關）、「功功」（勝利成功，達到聖境）五個階次，補充說明洞宗的修行旨趣。「偏正五位」雖由「十六字偈」而來，但其用意仍植根於希遷的《參同契》，其「明中有暗，暗中有明，明暗互易」之說是「正中有偏，偏中有正，偏正回互」的精神源頭。

曹洞宗的最終形成及其大行於世，是由曹山本寂完成的。曹山（840-901），少通儒典，後歸釋氏，並於易學很有根基。開悟後，他進一步發揮理事會通的精神，提出「即相而真」的禪學思想，即從事象各別相互涉入的關係上來體現這一精神。此為希遷以來「即事而真」思想的又一發展。曹山還接過藥山的「君臣」概念，並改造京房的「五位君臣」思想，同時結合魏伯陽《參同契》「假借君臣，以彰內外」的寓意，借用君臣，以表五位，提出「君臣五位」說，配合洞山的「偏正五位」思想。京房的「五位君臣」原由他的「世應」體例發展而來。世應的運用，目的在於闡發一卦六爻中的主從配合關係。由於《易經》中的卦變直接受爻變支配，故變爻之進退在卦中起決定性的影響，變爻成為一卦之主，有主必有從，主者為世，從者為應，這就是世應。六爻中的主從關係既有嚴格的貴賤等級之分，又有相互間的密切配合。京房以之比附人事，認為初爻為元士，二爻為大夫，

三爻爲三公，四爻爲諸侯，五爻爲天子，六爻爲宗廟。把卦爻結構等同於社會結構，此即爲五位君臣。曹山將其君臣之間的五個等級簡化爲君臣兩個等級，同時衍變出君臣間「君視臣、臣向君、君臣合」三種關係，與「偏正五位」相配，而且還把唐代圭峰宗密（780-841）的「圓相圖」³⁶也用上了，綜合演繹出「君臣五位圖」。其實，除「功勳五位」之外，所有上述五位的内容都應納入《離卦》六爻之內，可惜前人多未注意到這一點（此也是後來引起關於「十六字偈」秘義爭論的原因之一）。此處隨緣先按南宋智昭《人天眼目》所載舊圖（略有刪削）刊錄如下：

● 正中偏	君視臣	向
○ 偏中正	臣向君	奉
◎ 正中來	君位	功
○ 兼中至	臣位	共功
● 兼中到	君臣合	功功

從曹洞宗的形成過程可知，其禪學思想隨着時間的推移越來越豐富，其中的易學成份也隨之越來越濃。這是曹洞宗區別於其它禪學宗派的重要特點之一。比如希遷的禪學思想一開始即表現出格調高古險要的傾向，不易入門，與他同時代的馬祖道一曾告誡弟子說：「石頭路滑」，³⁷是有道理的。雲岩以下，設《易經·離卦》寓意之謎，疊出「五位」思想，講偏正，講君臣，講功勳。還特別強調回互，以至於「滯」，成了洞宗的缺陷。³⁸而「五位」的回互又離不開由《易經·離卦》來表現。隨着洞宗禪學思想的深入發展和易學思想的不斷參與，使得曹洞家風在希遷原先險要的格調上，又增加了一層縝密細致，越來越傾向於貴族化，雖然精緻得可以，卻過於複雜玄妙，令一般學者大有「蚊子叮鐵牛，無下嘴處」之感。這在相當程度上決定了曹洞宗在日後

的發展，因「曲高和寡」之故而明顯落後於簡截痛快的臨濟宗，成爲「孤宗」。

也許，洞上祖師已覺察到這種危險。如雲岩在作「十六字偈」時，考慮到寓意的難度，於是在《寶鏡三昧歌》中利用《離卦》的爻辭作了「錯然則吉，不可犯忤」的提醒，同時加上「如莖草味，如金剛杵」和「嬰兒喻」三個譬喻，作爲補充的說明。洞山也說不可觸犯「當今諱」。然而，洞宗整個險要細密的基調並未改變，因而導致後來頗多「意想」的出現，尤其是在「十六字偈」真義問題上「濫會此意，各生根解」³⁹的情況更爲嚴重，公理婆理，爭論不休。

二、「十六字偈」真義的爭論及其得失

曹山之後，洞上祖師深知去聖日遠，徹悟洞宗宗旨實屬不易，爲了不致廣爲流布，貽誤後學，故嚴格篩選，擇器而傳。且「於室中密授，以定宗旨，以防滲漏」。⁴⁰因而個中三昧一直不爲外人所曉，到了北宋，洞宗宗旨的神秘性越來越引起人們的注意，希圖一探底蘊。期間，有位名叫朱世英的官僚熱衷禪學，百般尋求，終於從一位神秘老僧手裏得到了洞宗的有關資料。因朱氏與當時頗有名氣的禪師慧洪覺範交往甚密，⁴¹於是朱便將這些材料交給他，囑其注釋，以廣流通，欲使洞宗秘旨大白於天下。不料朱氏所托非人，慧洪的注釋未能達話，反而引起了一場長達數百年的爭論。這場爭論斷斷續續到清代才告結束，參加者已不限於洞宗中人，可見其爭論的內容業已成爲禪宗門庭共同的公案。

慧洪覺範（1071-1128），禪宗臨濟宗下黃龍系的傳人。史

載其聰明絕世，同時僧中無二，惟性粗率，往往輕於立論。

「十六字偈」是《寶鏡三昧歌》中的關鍵，洞宗秘義深藏其間，難為的解。慧洪卻以為十分容易，他說，其中的「疊而為三」，意思是《離卦》「重疊成三卦」。即由《重離》三三之六二爻、九三爻和九四爻成一經卦《巽》三三；由九三爻、九四爻和六五爻成一經卦《兌》三三。很顯然，慧洪這裏用的是「互體」法。

「互體之象」雖是古人解《易》經常運用的一種取象。但「互體」之說初見卻是漢代「京氏易」。而且，這種方法古人一般用於占筮或解釋《易》卦爻辭之義。如《左傳》筮例《莊公二十二年》：「陳侯使筮之，遇《觀》三三之《否》三三，曰是謂『觀國之光，利用賓於王』……風為天於土上，山也。」後人杜預注曰：「自二至四有艮象，艮為山是也。」意思是說，在《否卦》中，由六二爻、六三爻與九四爻互卦得《艮》三三。此與慧洪所用之法一致。根據《說卦》意，艮為山，故稱「風為天於土上，山也」。東漢鄭玄、虞翻等易學名家亦多用「互體」以釋經文。此處慧洪卻以之釋解禪學，不啻是一種創造，從方法上講是可取的。

其次，慧洪認為，「十六字偈」中的「變盡成五」一句，即是在重疊成三卦的基礎上，「回互成五卦」。即由原先互卦所得之《巽》三三、《兌》三三二經卦，回互成下巽上兌的《大過》三三。反之，由下兌上巽又成一《中孚》三三。所用的仍可視為「互體」法，不同的是前者所成二經卦，後者為兩別卦而已。這樣，《大過》、《中孚》兩卦，加上《巽》、《兌》和本卦《重離》，合起來正好五卦。從中可知，《重離》是根本卦，其餘四卦均由《離卦》而來。接着，慧洪又將此五卦與洞山「偏正五位」相配，以為五位的變化與《離卦》變化的道理一樣。如下：

五位	卦象
正中來	大過 三三 三三 三三
偏中至	中孚 三三 三三 三三
正中偏	巽 三三 三三 三三
偏中正	兌 三三 三三 三三
兼中到	重離 三三 三三 三三

以上是慧洪《智證傳》所見對雲岩《寶鏡三昧歌》中「如離六爻，偏正回互，疊而為三，變盡成五」這「十六字偈」的完整解釋。然而，細檢其五卦之變及五卦與五位之配，與《寶鏡三昧歌》中的有關內容相對照，我們發現至少有三點明顯的錯誤：

第一，根據《易經》卦爻寓意和自下而上依次推演的遞進規律，從而顯示出相應的事物在不同發展階段上的性質，由《重離》所變之五卦，應按先後次序編排：即《重離》、《巽》、《兌》、《大過》和《中孚》；所配「偏正五位」亦相應由正中偏、偏中正、正中來、兼中至和兼中到，自下而上，逐一與五卦相配。但是，慧洪所配「訛亂不次」，顯然與上述規律相違背。

第二，慧洪改「兼中至」為「偏中至」，作為與「正中來」相對之位，並將「兼中到」獨居後以作尊位，還擅自變動曹山的「五位君臣圖」（詳見上圖），委實大謬。蓋正中來為其餘四位之樞紐，乃至尊之位，不可有對。雲岩對此作了特別提醒，應當「錯然」敬之，「不可犯忤」。洞山在解釋正中來時，也說「但不能不觸當今諱，也勝前朝斷舌才」，都是這個意思，再從曹山的「五位君臣圖」也可以看出這一點。正中來其圖象為圓內黑相◎，與兼中至（偏中至）的純白之相○全不相對，因為兼中至本與兼中到相對，純白○對純黑●；正中偏●與偏中正○相對，正中來獨居正中，「妙挾」前後，「如金剛杵」之腰，頭尾分別為

正偏及兼至、兼到，舉腰則頭尾俱來，以示正中來「正中」無匹，「挾帶挾路」之意。慧洪自作主張，致使偏正失位，圖象黑白混淆，曹洞宗的宗趣愈加晦暗不明。

第三，由《離卦》變出五卦，是慧洪最根本的錯誤，前面第一個失誤即由此而來。《寶鏡三昧歌》，建章二十六句，廣舉大法為案。其中惟取《重離》一卦為喻，與別卦無涉，這是非常明確的。而所謂「三疊」、「五變」，乃指佛教之法數，並非卦數（詳後），目的是借卦之陰陽二爻，以明「偏正回互」之義。此與「寶鏡三昧」中「嬰兒喻」所表示的嬰兒雖有五相具於一人、「荳草味喻」所表示的荳草雖有五味具於一枝的用意是完全一致的。慧洪的誤解在於錯看三五之句，同時未能顧及「寶鏡三昧」全篇思想內容的一致性。

然而，慧洪畢竟是公開詮釋「十六字偈」的第一人，儘管謬誤不少，但從文字表面看，似乎言之成理，加上他在當時的聲望頗高，故而誤釋仍有很大影響。慧洪圓寂後十六年，南宋智昭在編撰《人天眼目》一書時，還將慧洪的改「兼中至」為「偏中至」一說作為「正五位之訛」載入「曹洞宗」一章中。^③於是，為救慧洪之失，後人紛紛提出新的見解，元代的雲外雲岫即是其有代表性的人物之一。

（未完）

【注釋】

③⑩《全唐文》卷五三六。

③⑪大慧宗杲《示中證居士》、《示永寧郡夫人書》。《大正藏》第47卷第304、307頁。

③⑫洪州下臨濟宗的達觀曇穎、臨濟宗下黃龍系的慧洪覺範分別集撰《五家宗派》和《林間錄》，均引偽撰的丘玄素《天王寺道悟碑》，硬將希遷門下的天皇道悟劃歸馬祖門下，從而達到天皇道悟至龍潭崇信下流出的雲門、法眼兩宗亦出自洪州一系的目的。丘玄素《天王寺道悟碑》出於偽撰，已普遍為學術界所公認。

③⑬迷頭認影，是《楞嚴經》裏的一個典故。說的是名演若達多，因看見鏡子裏的頭很漂亮，就懷疑自己沒有頭了，發起瘋來，到處找頭。後經人指點，自己的頭不是長在肩膀上嗎！他的瘋病也就好了。洞山借此說明「祇這是」「別無真」的道理。

③⑭斷舌才，指隋代有名的辨士李知章。相傳每有辨論，只要李氏一開口，眾皆結舌，莫之能辨，故時人稱之為「斷舌才」。

③⑮《傳燈錄》卷三附注。《大正藏》第25卷，第255頁。

③⑯《宗密》《禪源諸詮集都序》中保存有多種圓相。詳見《卍續藏經》第103冊。

③⑰《五燈會元》卷五《丹霞天然禪師》。

③⑱文益《宗門十規論》指出：「偏正滯於回互」。意思是說曹洞宗侈談偏正就會在回互裏兜圈子。詳見《卍續藏經》第100冊。

③⑲自然《寶篋論》，《重編曹洞五位顯訣》卷中。《卍續藏經》第12冊。

④⑰⑱行策《寶鏡三昧本義》。《卍續藏經》第12冊。

④⑰慧洪《石門文字禪》卷十五有贈朱世英詩三首可證。

④⑱慧洪事跡見《石門文字禪》二十四《寂音自序》，祖琇《僧寶正續傳》卷二。

④⑲《人天眼目》卷三，《大正藏》第48卷，314頁。



契嵩見存著述考(上)

陳士強

契嵩(1007-1072)，字仲靈，自號潛子，俗姓李，藤州鐔津(今廣西藤縣)人。七歲出家，十三歲得度落髮，十四歲受具足戒，十九歲下江湘、涉衡廬，游方求學。頂戴觀音像，日誦其號十萬聲。得法於洞山曉聰禪師，爲青原(行思)下第十世、雲門宗僧人。後居杭州靈隱永安蘭若(即「寺」)著述。賜號「明教大師」。

契嵩是繼雪竇重顯之後出現的北宋雲門宗最負盛名的一個僧人。他博極典故，善文好辯，筆力雄健，論端犀利，時人稱他「善用六經之筆著書，發揮其法，以正乎二教(儒釋)之學者。」(《鐔津文集》卷十一《送潯陽姚駕部叙》，《大正藏》第五十二卷第707頁上)據佛教史料記載，契嵩一生共撰作了百

餘卷合六十多萬字的著作，在當時十分流行。後來由於兵火動亂，散落近半，只剩下三十一卷三十多萬字，這便是《鐔津文集》、《傳法正宗記》、《傳法正宗定祖圖》和《傳法正宗論》。其中前一部爲契嵩的文集，後三部爲論述禪宗世系的專著。

一、《鐔津文集》十九卷

此書由南宋御溪東郊草堂沙門懷悟於紹興四年(1134)整理編集，載於明北藏「孟」「軻」函(南藏缺)、頻伽藏「露」帙，收入《大正藏》第五十二卷。此書也見錄於《四庫全書總目提要》卷一五二，作「《鐔津集》二十二卷」，其中文十九卷，

詩二卷，附他人所作序贊詩題疏一卷。所據的是明弘治十三年（1493）嘉興僧如晫的刻本，較《大正藏》所採用的明永樂八年（1410）杭州府徑山禪寺住持文瑒的重刻本晚八十九年。兩書雖然在書名與卷數上有些差異，但收錄的內容以及前後編次是一致的。

《鐔津文集》書首有北宋尚書屯田員外郎陳舜俞的《鐔津明教大師行業記》。這篇行業記作於熙寧八年（1076）十二月，離契嵩去世才三年半，是關於契嵩生平最早的一篇傳記。原文是杭州靈隱山上的石刻，懷悟在編集時移錄於書首，作為前序。陳舜俞在《行業記》中介紹了契嵩一些著作的寫作背景及著述總況。說：

「慶曆間，（契嵩）入吳中，至錢塘。樂其湖山，始稅駕焉。當是時，天下之士學為古文，慕韓退之（指韓愈）排佛而尊孔子。東南有章表民、黃聲隅（黃晞）、李泰伯（李觀），尤為雄傑，學者宗之。仲靈（契嵩字）獨居，作《原教》、《孝論》十餘篇，明儒釋之道一貫，以抗其說。……皇祐間，去居越之南衡陽，未幾罷歸，復著《禪宗定祖圖》、《傳法正宗記》。仲靈之作是書也，慨然憫禪門之陵退，因大考經典，以佛後摩訶迦葉獨得大法眼藏為初祖，推而下之，至於達磨為二十八祖，皆密相付囑，不立文字，謂之教外別傳者。……已而浮圖（指佛教）之講解者，惡其有別傳之語，而耻其宗不在所謂二十八人者，乃相與造說，以非之。仲靈聞之，攘袂切齒，又益著書，博引聖賢經論、古人集錄為證，幾至數萬言。……所著書，自《定祖圖》而下，謂之《嘉祐集》，又有《治平集》，凡百餘卷，總六十有餘萬言，其甥沙門法燈克奉藏之，以信後世。」（《大正

藏》第五十二卷，第648頁中、下）
有關《鐔津文集》的編集始末，主要見於卷十九所載的懷悟《序》。

懷悟說，他年少時，走四方叢林，尋訪師友，務道專學。因傾慕契嵩的高文卓行，所以凡獲見契嵩所著的文畫，莫不錄叙而秘藏之。大觀（1107-1110）初，他居住在儀真長蘆的慈杭室，徒衆中有個名叫景純的湖南僧人，得知他到處尋訪契嵩的遺文，就將自己收藏的契嵩全集送給了他。這部全集，「自《皇極》、《中庸》而下總五十餘論，及書啓叙記辯述銘贊、《武林山志》與諸雜著等，總一十六萬餘言，皆舊所聞名而未及見者。雖文理少有差誤，皆比較選練詮次，凡始成集，庶可觀焉。」（第56頁中、下）以後又從御溪東藍彦上人那裏得到了契嵩作的《非韓》三十篇，「乃與余昔於匡山（廬山）所得別本較之，文字亦甚疎謬，乃以韓（韓愈）文條理而正之。」（第56頁下）「其《輔教篇》舊本以累經鏤板，故雖盛傳於世，而文義脫謬約六十有餘處，今皆以經書考正之。」（第57頁上）同時又搜得了《杭州武林天竺寺故大法師慈雲式（遵式）行業曲記》（簡稱《天竺慈雲法師曲記》）、《秀州資聖禪院故和尚勤公（盛勤）塔銘》、《秀州資聖禪院故遲（慶暹）禪師影堂記》、《秀州精嚴寺行道舍利述》、《傳法正宗定祖圖叙》等一批石刻文書。

在收集、整理、校勘之後，在契嵩生前已初步編就的《嘉祐集》的基礎上，懷悟補充了《非韓》、古律詩和一些碑銘石刻，編定了這部《鐔津文集》。懷悟說：

「今自《論原》而下至於贊辭，約為十二卷，次前（指包括《輔教篇》三卷）成一十五卷，昔題名《嘉祐集》者是也。其《非韓》文昔自分三十章，今約為三卷，次前成一十

八卷。又得古律及山游唱酬詩共一百二十四首，分之爲二（卷），總成二十卷。命題《鐔津文集》，示不忘其本也。」（同上）

《大正藏》本《鐔津文集》分作十九卷，內容是：

卷一至卷三：《輔教篇》。

卷四：《皇極論》、《中庸解》（五篇）。

卷五至卷七前部分：《論原》（共四十篇）。

卷七後部分至卷八前部分：雜著。有《記復古》、《文說》、《議旱對》、《夷惠辯》、《唐太宗述》、《易術解》、《逍遙篇》、《西山移文》、《哀屠龍文》、《記龍鳴》、《寂子（契嵩號）解》、《寂子解傲》等十二篇。

卷八後部分至卷九前部分：書。有《萬言上仁宗皇帝》、《再書上仁宗皇帝》二封。

卷九後部分：書啓。有《上韓相公書》、《上富相公書》、《上田樞密書》、《上曾參政事》、《上趙內翰書》、《上呂內翰書》、《上歐陽侍郎書》、《上曾相公書》等十三封。

卷十：書啓狀。有《與關彥長祕書》、《赴佛日山請起程申狀》、《與石門月禪師》、《與黃龍南禪師》、《與圓通禪師》、《答萬壽長老》等四十四篇。

卷十一：敘。有《傳法正宗定祖圖叙》、《六祖法寶記叙》、《明州五峰良和尚語錄叙》、《（慧遠）武夷集叙》、《（象郡勤師）原宗集叙》、《山游唱和詩集後叙》、《送梵才吉師還天台歌叙》等二十三篇。

卷十二：志記銘碑。有《武林山志》、《游南屏山記》、《無爲軍崇壽禪院轉輪大藏記》、《漳州崇福禪院千佛閣記》、《文中子碑》、《天竺慈雲法師曲記》等十二篇。

卷十三：分爲碑記銘表辭和述題書贊傳評兩項。前者有《秀州資聖禪院故和尚勤公塔銘》、《故靈隱普慈大師（幼旻）塔銘》等七篇；後者有《秀州精嚴寺行道舍利述》、《書李翰林集後》、《評北山清公（神清）書》等十二篇。

卷十四至卷十六：《非韓》（三十篇）。

卷十七：古律詩（共六十首）。

卷十八：與楊公濟晤冲晦山游唱和詩（共六十九首）。

卷十九：附錄諸師著述。有紹興四年（1134）懷悟《序》；石門惠洪《序》「案：此序未署撰人，明刻本疑是瑩道溫所作，據《石門文字禪》卷二十三，乃是惠洪作的《嘉祐集序》」；惠洪《禮嵩禪師塔詩》；南海楞伽山守端《吊嵩禪師詩》；龍舒天柱山修靜《贊明教大師》；靈源與《題明教禪師手帖後》（二首）；洪武甲子（十七年，即公元1384年）天台松雨齋沙門原旭《鐔津集重刊疏》；永樂三年（1405）善興府僧綱司都綱天寧弘宗《序》；永樂八年（1410）文琇《重刻鐔津文集後序》。

《大正藏》本《鐔津文集》的上述品目卷次，與懷悟在《序》中所說的《鐔津文集》最初編定時的情況，顯然有些不同。如古本《鐔津文集》將《輔教篇》、《皇極論》、《中庸解》編爲三卷，而今本則爲四卷（卷一至卷四）；古本從《論原》到「述題書贊傳評」編十二卷，而今本則爲九卷（卷五至卷十三）；古本在書末只載懷悟自撰的《序》，且不單獨列卷，而今本則在懷悟《序》之外，另收了九篇序詩贊題疏，演爲一卷（卷十九）。至於《非韓》、古律詩、唱和詩的分卷倒是相同的。

《鐔津文集》作爲除《傳法正宗記》、《傳法正宗定祖圖》、《傳法正宗論》之外的各類文述的滙編，內容十分豐富。

其中最重要的作品是《輔教篇》，它是一部護教性的小型文集。對此，契嵩曾介紹說：

「某嘗以今天下儒者不知佛爲大聖人，其道德頗益乎天下生靈，其教法甚助乎國家之教化。今也，天下靡然竟爲書而譏之，某故嘗竊優其譏者不惟沮人爲善，而又自損其陰德，乃輒著書曰《輔教篇》，發明佛道，欲以諭勸於世之君子者。」（卷九《上趙內翰書》，第635頁下）

《輔教篇》原由不同時期撰作的《原教》、《勸書》、《廣原教》、《孝論》和《壇經贊》五篇文章組成。契嵩在卷一《勸書·叙》中說：「余五書出未逾月，客有踵門而謂曰：僕粗聞大道，適視若《廣原教》可謂涉道之深矣。《勸書》者，蓋其警世之漸也。大凡學者必先淺而後深，欲其不煩而易就也。若今先《廣原教》而後《勸書》，僕不其何謂也。……（余）即爲其命工移乎二說（指將《廣原教》與《勸書》的位置對調），增爲三帙，總五書而名之曰《輔教篇》。」（見第651頁下、第662頁上）卷十九懷悟在《序》中也說：「乃以《輔教篇》上中下爲前三卷，以師所著之文，志在通會儒釋，以誘士夫，鏡本識心，窮理見性，而寂其妬謗是非之聲也。又以《真諦無聖論》綴於《輔教篇》內《壇經贊》後，以顯師之志在乎弘贊吾佛大聖人無上勝妙幽遠淵曠之道，不存乎文字語言。其所謂教外別傳之旨，殆見乎斯作矣。」（見第746頁下）根據這兩處的記載，今本《鍾津文集·輔教篇》收錄的《真諦無聖論》乃是懷悟在編集文集時新增入的，並非契嵩初編時就有。因此今本《輔教篇》較初編多出一篇，爲六篇。

《輔教篇》初編收錄的五篇文章，按撰作時間的排列，其順序應是：

一、《原教》。此論撰出最早。契嵩在卷二《廣原教·叙》中說：《原教》撰出七年之後，始著《廣原教》。而《廣原教》撰於丙申歲，即嘉祐元年，即《原教》成於于宗仁宗皇祐二年（1050）。它不分章節，主要論述佛教的「五戒」「十善」與儒家的「五常」相通。

二、《孝論》。契嵩在卷三《孝論·叙》中說，在辛卯年後兩年著《孝論》。辛卯年爲皇祐三年，其後二年便是皇祐五年（1053）。《孝論》的篇首有《叙》，下分明孝、孝本、原孝、評孝、必孝、廣孝、戒孝、孝出、德報、孝略、孝行、終孝十二章。契嵩對此論十分欣賞，曾在《與石門月禪師》中說：「近著《孝論》十二章，似儒《孝經》，發明佛意，亦似可觀。吾雖不賢，其爲僧爲人，亦可謂志在《原教》而行在《孝論》也。」（卷十，第701頁下）可見，《孝論》是借談「孝」，而「發明佛意」，它要論證的是這樣一種觀點：「孝」不只是儒家獨有的倫理觀念，也是佛教的基本思想，甚至可以說佛教比誰都重視「孝道」，以此來杜塞世人關於佛教提倡離俗出家，是「不敬不孝」的非難。如：

「夫孝，諸教皆尊之，而佛教殊尊也。（卷三《孝論·叙》，第660頁上）

「孝名爲戒，蓋以孝而爲戒之端也。子與戒而欲亡孝，非戒也。夫孝也者，大戒之所先也；戒也者，衆善之所生也。」（《孝論·明孝章》，第660頁中）

「五戒始一曰不殺，次二曰不盜，次三曰不邪淫，次四曰不妄言，次五曰不飲酒。夫不殺，仁也；不盜，義也；不邪淫，禮也；不飲酒，智也；不妄言，信也。是五者修，則成其人，顯其親，不亦孝乎？是五者有一不修，則棄其身，

辱其親，不亦不孝乎？」（《孝論·戒孝章》，第661頁中）

三、《壇經贊》。根據卷十一《六祖法寶記叙》提供的時間線索推算，它撰於至和元年（1054）。主要是記叙契嵩讀《壇經》的體會的。

四、《廣原教》。它撰於嘉祐元年（1056），篇首有《叙》，下分二十五章，但不列標題。主要是充實和發揮《原教》中已經提出的點觀的，更具有調和佛、儒、百家的矛盾與沖突，提倡各派學說長期共存，誰也不要吃掉他方的思想傾向。如《廣原教》最後一章說：

「古之有聖人焉，曰佛，曰儒，曰百家。心則一，其迹則異。夫一焉者，其皆欲人為善者也；異焉者，分家而各為其教者也。聖人各為其教，故其教人為善之方，有淺有奧有近有遠，及乎絕惡而人不相擾，則其德同焉。……天下不可無儒，無百家者，不可無佛，虧一教則損天下之一善道，損一善道則天下之惡加多矣。」（卷二，第660頁上）

五、《勸書》。它也撰於嘉祐元年（1056），但時間在《廣原教》之後。《勸書》的篇首有《叙》，下分「《勸書》第一」、「《勸書》第二」、「《勸書》第三」三章，主要是勸諭君子不要排佛的。

《輔教篇》編成上進朝廷之後，宋仁宗對它十分賞識，下敕將它編入經藏，頒行天下。宰相韓琦以示歐陽修，「修公以文章自任，以師表天下，又以護宗不喜吾教（指佛教），及見其文，乃謂魏公（韓琦）曰：不意僧中有此郎也。」（卷十九惠洪《序》，第747頁下）明北藏在收錄《鍾津文集》的同時，不惜重復，又收錄了《輔教篇》。而明南藏和清藏則在《鍾津文

集》和《輔教篇》兩書中選錄了後者，《輔教篇》被人見重如此。在宋元明清時期，《輔教篇》單行本的流傳比《鍾津文集》還廣。

《鍾津文集》中僅次於《輔教篇》的理論作品是《論原》。惠洪對它非常推重，說過這樣的話：

「其明聖賢出處之際，性命道德之原，典雅詳正，汪洋浩渺，尤為博瞻，總號之為《論原》。」（同上，第747頁下，第748頁上）

《論原》下分禮樂、大政、至政、賞罰、教化、刑法、公私、論信、說命、皇問（以上卷五）、問兵、評讓、問霸、異說、人文、性德、存心、福解、評隱、喻用、物宜、善惡、性情、九流、四端（以上卷六）、中正、明分、察勢、刑勢、君子、知人、品論、解譏、風俗、仁孝、問經、問交、師道、道德、治心（以上卷七）等四十篇。它是一篇地地道道的政論文，對封建社會的典章制度、刑法軍事、倫理教化進行了全面的論述，所談論的問題是儒家的，所用的語言筆法也是儒家的。雖然文章中也有契嵩自己的見解，但從整體來說，不外乎儒家禮義仁政、性情道德這一套。如《論原》的首篇《禮樂》說：

「夫宗廟之禮，所以教孝也；朝覲之禮，所以教忠也；享燕之禮，所以教敬也；酢酬之禮，所以教讓也；鄉飲之禮，所以教序也；講教之禮，所以教養也；軍旅之禮，所以教和也；婚娉之禮，所以教順也；斬衰哭泣之禮，所以教哀也。夫教者，教之禮也。禮者，會於政也。」（第668頁上、中）

《論原》以下的重要的理論作品有《皇極論》、《中庸解》、《寂子解》、《非韓》等。

《皇極論》以「天下同之之謂大公，天下中正謂皇極」（卷四，第664頁下），論述了推「皇極」於人君，教「皇極」於人民之理。

《中庸解》論述了「中庸」的重要意義，提出：「夫中庸者，蓋禮之極而仁義之原也。禮樂刑政仁義智信，其八者一於中庸者也。」（同上，第666頁上）

《寂子解》是契嵩對自己既治佛學，又喜習儒學的行為作辯解的文章。說：

「吾之喜儒也，蓋取其於吾道有所合而為之耳。儒所謂仁義禮智信者，與吾佛曰慈悲，曰布施，曰恭敬，曰無我慢，曰智慧，曰不妄言綺語。其為目雖不同，而其所以立誠修行、善世教人豈異乎哉！」（卷八，第688頁上）

「儒佛者，聖人之教也。其所出雖不同而同歸乎治。儒者，聖人之大有為者也；佛者，聖人之大無為也者。有為者以治世，無為者以治心。」（同上，第688頁中）

《非韓》是契嵩對韓愈的《原道》、《原人》、《本政》、《原鬼》、《獲麟解》、《對禹問》、《與馮宿書論文》、《贈絳州刺史馬滙之行狀》、《祭鱸文》、《與孟簡尚書書》、《諫臣論》、《歐陽詹哀辭》、《論佛骨表》等文進行全面批評的文章。不但批評韓愈的反佛言論，而且抨擊韓愈的政治學說、哲學觀點、倫理思想和人品。契嵩恃氣好勝的個性於中得到充分的反映。《四庫全書總目提要》卷一五二說，契嵩「反復強辯，務欲援儒入墨。以儒理論之，固為偏駁。即以彼法（指佛法）論之，亦嗔痴之念太重，非所謂解脫纏縛、空種種我相者。」就是對此而發的。

《鐔津文集》中比較重要的文學作品，有《武林山志》等。

懷悟在《序》中說：「其文之高拔勝邁，絕出古今，則見乎《武林山志》。故《後叙》謂：因風俗山川之勝，欲拋其才力以其景趣也，乃作《武林山志》。」（卷十九，第747頁上）

《鐔津文集》不只對研究契嵩本人的生平行歷、思想性格、文學涵養等有重大的價值，而且對研究契嵩的交往對象，或者見錄於他筆下的人和事有重要的價值。其中比較重要的記述他人事迹的作品是《天竺慈雲法師曲記》。慈雲遵式是宋代天台宗的著名人物，此篇關於遵式行業的傳略，作於嘉祐八年（1063），比天台宗自己撰作的《佛祖統紀》對遵式行業的載錄早出二百餘年，而且對遵式的《觀音禮文》、《誓生西方記》、《念佛三昧》、《十四大願文》、《淨土行法》、《戒酒肉慈慧法門》、《天竺高僧傳》、《淨土決疑》、《泗州大聖禮文》、《圓頓十法界觀法圖注》、《南岳思（慧思）師心要偈》、《金圓集》、《天竺別傳》、《靈苑集》的撰述緣由、內容風格說得頗為周悉。

《鐔津文集》的疏誤有：它作為契嵩個人的文集，理應只收契嵩自己寫的作品，但卷十一的《六祖法寶記叙》並不是契嵩寫的。《六祖法寶記叙》末云：「六祖（慧能）之說，余素敬之，患其為俗所增損，而文字鄙俚繁雜，殆不可考。會沙門契嵩作《壇經贊》，因謂嵩師曰：若能正之，吾為出財模印，以廣其傳。更二載，嵩果得曹溪古本較之，勒成三卷，燦然皆六祖之言，不復謬妄。仍命工鏤板，以集其勝事。至和三年三月十九日序。」（第703頁下）這裏有兩個人物，一個是契嵩，一個是作《六祖法寶記叙》的作者，此人便是北宋吏部侍郎郎簡。而《鐔津文集》將郎簡作的這篇《叙》也誤收了。

（未完）



談魏晉佛教玄學化(下)

道元

(六)「六家七宗」之說

六家七宗是在當時般若學和玄學興起之下，相互影響而應運而生的，它代表了當時的佛學思想。

「六家七宗」之說，「六家」是指道安、慧遠為代表的「本無」宗；支道林為代表的「即色」宗；于法開為代表的「識含」宗；道壹為代表的「幻化」宗；支愍度為代表的「心無」宗；于道邃為代表的「緣會」宗，共為「六家」。「本無」宗中又派生出以竺法琛為代表的「本無異」宗，連同上述「六家」，共為「七宗」。以下逐一介紹「六家七宗」的基本思想。

1. 本無宗

「本無」，原是《老》、《莊》之學以無為本的主體思想，在佛教初傳中國時，把佛經中的性空、真如、實相、法界、法性、佛性、涅槃等理解為「本無」。其實，二者有原則上區別，佛教所謂的「性空」「真如」等是不生不滅，非有非無，即空即有，真空不離妙有，妙有不離真空，不承認有一個形而上的本體，而道家的「本無」是以無為本，是萬物之原，承認有一個形而上的本體。但佛教的性空，在當時被「本無說」所代替。

早期支婁迦讖譯《般若道行品經》把佛教的「因緣合會」「假有性空」理解為「本無」。如：有初發意，有六波羅密行，曉知本無，本無所從生之事，坐於樹下降伏於魔，諸經法悉曉

知」(《般若道行品經·曇無竭菩薩品》)。鳩摩羅什譯的《小品》般若經同《般若道行品經》對比，可以看出，在《小品》譯為「諸法性空」的地方，而《道行經》大都譯為「經法本無」，或「所說諸法本無」。因為早期的譯經受《老子》「本無」思想的影響之故。

「本無」是佛教「真如」最初的譯語，表示般若性空的意思。但道安和慧遠所開創的「本無宗」，不是一般的玄學所泛泛而談的「本無」，儘管他們受玄學「貴無」、「宗無」「自然」等影響，運用了「本無」的思想，只是藉用權巧之計，並未失去佛教性空的本義。所以僧叡在《毗摩羅詰經義疏序》中稱贊道安：「性空之宗，以今驗之，最得其實。」並中肯地評價了道安的標玄旨於性空，是爲了直達佛教般若宗旨：「亡師安和上鑿荒途以開轍，標玄旨於性空，落(離之義)乖踪而直達，始不以謬文爲閔也。臺臺之功，思過其半，邁之遠矣。」(見《大品經序》)。

道安和慧遠爲了闡明「性空」之義，藉玄學之「本無」而立「本無宗」，令佛教教義明白曉暢，廣爲流傳。道安說：「以斯邦人老莊教行，與《方等》經兼忘相似，故因風易行也」(《毗奈耶序》)。慧遠也說：「苟會之有宗，則百家同致。」(《與劉遺民書》)，又說：「如今合內外之道以弘教之情，則知理

會之必同」(《三報論》)。

慧遠的思想來源於道安，道安是其師，無道安則無慧遠。宋朝祖琇曾說：「法源濫觴之初，由佛圖澄而得安，由安而得遠公」。

道安的禪學思想和般若學思想的交點在「本無」。慧遠的《肇論疏》中說：「解本無者，彌天釋道安法師《本無論》云：『明本無者，稱如來興世，以本無弘教。故《方等》深經，皆云五陰本無，本無之論，由來尚矣。須得彼義，爲是本無，明如來興世，只以本無化物。若能苟解本無，即異想息。但不能悟諸法本來是無，所以名本無爲真，未有爲俗耳。』廬山遠法師《本無義》云：『因緣之所有者，本無之所無；本無之所無者，謂之本無。本無與法性，同實而異名。』」這段大意是說：「本無」(緣起性空)是如來立教之本，如來以「本無」化導一切衆生，如果明白了「本無」之旨，就能滅除分別妄想。因爲本無是真諦，而末有是俗諦，真俗二諦是如來說法的根本。其實，本無就是法性，只是不同稱呼罷了。

吉藏《中觀論疏》中說：「安公明本無者，一切諸法，本性空寂，故云本無。」又曰：「安公謂無在萬化之前，空爲衆形之始。夫人之所滯，滯在末有。若宅心本無，則異想便息。」意思是說，一切諸法，自性本空。「空」與「無」是宇宙萬物的實體，世界的本原，是一切事物的根本所在。人之所以有虛妄執着，是因爲捨本逐末，妄執爲有。當人心消除了雜念異想，驅散了妄惑煩惱，就會體悟到「本無」的真諦，從而達到「無爲」、「無欲」，「……損之又損之，以至於無爲……忘之又忘之，以至於無欲也」(見道安《安般注序》)。

從以上兩段引文來看，如「無在萬化之前，空爲衆形之始」這種觀點正是王弼說的：「凡有皆始於無，故未形無名之時，則

爲萬物之始」(《老子·一章注》)，「天下之物皆以有爲生，有之所始以無爲本」(《老子·四十章注》)；以及何晏的：「有之爲有，恃無以生」(《列子·天瑞》注引《道論》)，「天地萬物，以無爲本」(《晉書》)，含有濃厚的玄學思想。這便是般若學在玄學影響下而滋生出來的混合物：「本無宗」。

2. 本無異宗

本無宗本爲一家，後竺法琛依據本無宗，另立一宗，有異於本無宗，名本無異宗。這兩宗的觀點大同小異。相同之處，兩宗都把般若學的「性空」確定爲「本無」，並且根據這種「本無」來闡發般若性空的原理，否定客觀現象的真實性。相異之處，兩宗對「本無」的理解和論證有分歧。本無宗認爲「本無」是「以無爲本」也就是道安所說的：「執寂以御有，崇本以動末。」強調了「執寂」「崇本」的重要，要以「本無」去統攝和消融「末有」。而本無異宗則認爲「本無」是無在有先，從無出有。如竺法琛所說，「本無者，未有色法，先有於無，故從無出有，即無在有先，有在無後，故稱本無。」這種「無在有先」，「從無出有」的觀點，完全如《老子》所說的：「無，名天地之始；有，名萬物之母」(《老子》第一章)，以及：「天下萬物生於有，有生於無」(《老子》第四十章)一般無二，無甚差別。

3. 即色宗

支道林立「即色宗」，因受小品《道行經·照明品》：「……知色之本無，如知色本無，痛痒、思想、生死、識亦爾」之五陰皆空的影響。他潛心研習《般若經》。支道林曾就大品《放光般若經》與小品《般若道行品經》之異同進行研尋，作《對比要鈔》，並有獨到之見解。他說：「推考異同，驗其虛

實，尋流窮源，各有歸趣。而《小品》引宗，時有諸異：或辭倒事同，而不乖旨歸；或取其初要，廢其後致；或筌次事宗，倒其首尾；或散在群品，略撮玄要。時有此事，乖互不同。又《大品》事數甚衆，而辭曠浩衍，本欲推求本宗，明驗事旨，而用思甚多勞，審功又寡。且稽驗廢事，不覆速急。是故余今所以例玄事以駢比，標二品以相對，明彼此之所在，辯大小之有光。雖理或非深奧，而事對之不同。故采其所究精粗，並兼研盡事跡，使驗之有由。」他對大小品《般若》有極深的研究。

支道林所立「即色宗」是對佛教「般若性空」的具體闡說，以「即色」證明「本無」之旨。他在《對比要鈔序》中說：「夫《般若波羅密》者，……明諸佛之始有，盡群靈之本無。登十住之妙階，趣無生之徑路。何者耶？賴其至無，故能爲用。」他爲了證「本無」之旨，特標出即色空義，是各家中最出色的一家。其友郗超曾贊曰：「林法師神理所通，玄拔獨悟，數百年來，紹明大法，令真理不絕，一人而已。」

同時，支道林還是一位著名的玄學沙門，他深通《莊子》的學說，著有《逍遙論》，其論點爲「向、郭之注所未及。」（《世說·文學》）遠遠超過了向秀與郭象兩位《莊注》大家，時人很贊賞他的理論，稱之爲「支理」。支道林在《逍遙論》中說：「夫逍遙者，明至人之心也。莊生建言大道，而寄指鵬鷖。鵬以營生之路曠，故失適於體外；鷖以在近而笑遠，有矜伐於心內。至人乘天正而高興，游無窮於放浪，物物而不物於物，則遙然不我得；玄感不爲，不疾而速，則逍然靡不適，此所以爲逍遙也。若夫有欲當其所足，足於所足，快然有似天真，猶饑者一飽，渴者一盈，豈忘烝賞於糗糧、絕觴爵於醪醴哉？苟非至足，豈所以逍遙乎？」在他的《對比要鈔序》中，雖然他解釋「般若」，但卻是以玄學觀點來理會般若，序中隨處可見玄言玄語，

佛玄完全同流。

支道林的思想，是融般若學與玄學於一身的玄學化的般若學者，佛玄兼弘。而即色宗是他思想中的一支，著有《即色游玄論》、《釋即色本無義》等，可惜都已佚失。《世說新語·文學》篇注裏，引支道林的《妙觀章》：「夫色之性也，不自有色。色不自有，雖色而空。故曰：色即爲空，色復異空。」意思是說：物質現象不是來自物質的本體。由於不是來自物質的本體，雖然是物質現象，而實際上是空的。所以說物質現象就是空，但物質現象又和絕對「空無」的「空」不同。又安澄著《中論疏記》引支道林的《即色論》：「吾以爲即色是空，非色滅空，此斯言至矣。何者？夫色之性，色不自色，雖色而空。如知不自知，雖知恆寂。」大意是說：我認爲物質現象就是空的，並不是物質現象毀滅以後才是空的，這種觀點是最有道理的。爲什麼這樣說呢？因爲物質現象不是來自物質的本體，雖然有物質現象，而實際上是空的。就如同認識並不是自有認識，雖有認識而實際上是恆常寂靜的。支道林的即色宗所要論證的也就是般若性空的理論，他認爲物質現象無有自性，本來就是空的，並不是泯滅之後才變成空的。如此說來便是：即色本空，即色本無，即色即空，也就是般若性空的原理：「色即是空，空即是色。」

支道林的《即色游玄論》，顧名思義就是如何體悟物質現象的玄奧的境界，這與郭象的「獨化於玄冥之境」相似。他的「即色游玄」，本身就玄學的字眼，卻用來談論佛法，所以他把佛教玄化，以玄解經，佛玄不分無二致。他曾在給晉哀帝的上書中宣揚般若學的宗旨時說：「游虛玄之肆，守內聖之則，佩五戒之貞，毗外王之化」（《高僧傳》卷四《支遁傳》），「常無爲而萬物歸宗，執大象而天下自往」（同上），頌揚了內聖（神明之德）外王（現世帝王）之道，以及「無爲之治」的至上。這和郭

象的「夫聖人雖在堂廟之上，然其心無異於山林之中」（《莊子·逍遙游注》）的說法同出一轍。

從支道林的即色宗可以看出，當時佛教般若學依附玄學，仍舊圍繞「性空」與「本無」展開論證，以即色證明「本無」之旨，以詳明般若「緣起性空」的要義。

4. 幻化宗

幻化宗爲道壹所立，是根據《般若》經的「諸法是假名，都無自性，如幻如夢」而創此宗。道壹說：「世諦之法皆如幻化。是故經云：從本以來，未始有也」（吉藏《中論疏》）。意思是說，世俗諦是世間之法，都是不真實的，假名而已，如同幻化，所以佛經中說，從無始以來，就不曾有世諦法。此思想來源於《放光般若經》：「佛告須菩提：名字者不真，假號爲名，假號爲五陰，假號爲人，爲男爲女。」僧肇在《不真空論》中解釋此段經文說：「《放光》云：諸法假號不真。譬如幻化人，非無幻化人，幻化人非真人也。」而《般若》的本意：不但「世諦之法」是空的，而且「真諦之法」也是空的，即「若當有法勝涅槃者，我說亦復如幻、如夢」（見《大般若經》）。可是，道壹只空境不空心，也就是空世諦而不空真諦，如他在《神二諦論》中說：「一切諸法，皆同幻化，同幻化故名爲世諦。心神猶真不空，是第一義。若神復空，教何所施？誰修道？隔凡成聖，故知神不空。」他主張一切諸法皆如幻化是世諦法，心神不空是真諦；存神之義若空，教便無所施設，誰又會修道成佛呢？這也是由本無宗的「執寂以御有，崇本以動末」發展而來。本末、無（空）有，既是般若學的理論中心，又是玄學的論證對象。般若學的眞諦便是玄學的「本」或「無」；般若學的所說俗諦便是玄學的「有」或「末」。道壹空境不空心，便是空「有」，不空

「無」；也就是空「俗」，不空「眞」。所以說，道壹的幻化宗只是本無宗發展出來的一個流派而已。

5. 識含宗

識含宗爲于法開所創。他認爲三界夢幻，皆起於心識，即通常所說的「三界唯心，萬法唯識」，心識含包一切覺與不覺。衆生的神識，隨緣遷流，便起種種惑識；若神識大覺，則不復見有一切法，惑即謂三界本空。于法開著有《惑識二諦論》曰：「三界爲長夜之宅，心識爲大夢之主。若覺三界本空，惑識斯盡，位登十地。今謂以惑所睹爲俗，覺時都空爲眞。」（見《中論疏記》）心識有迷有悟，迷時有三界，所見萬物皆爲俗諦；覺時三界本空，無有萬象森羅，一切皆空爲眞諦。這是以心識覺與不覺，昭明眞俗二諦。又《中論疏》說：「于法開之識含義，三界爲長夜之宅，心識爲大夢主。今之所見群，皆於夢中所見。其於大夢既覺，長夜獲曉，即倒惑識滅，三界都空。是時無所從生，而靡所不生。」意思是說：三界就如同漫長黑夜的牢獄，而心識卻是睡夢中的主人。而今眼睛所見的森羅萬象，都是如睡夢所見一樣（因惑識顛倒如夢，而有萬象森羅）。如果從睡夢中醒悟，漫長黑夜已過去，拂曉來臨，即是顛倒的惑識滅盡之時，三界皆空，也就是我們常說的：「夢裏明明有六趣，覺後空空無大千」，此時儘管一無所見，卻無所不見。于法開的「心識」也就是梁武帝所說的「神明」。當有惑識時，就如梁武帝所說的「無明神明，所睹皆如夢中所見」；當識覺時：「及神既覺，知三界本空，則惑識盡除，於是神明位登十地，而成佛矣」（見梁武帝著的《神明成佛義記》）。

于法開的識含宗，仍是圍繞「本無」宗的思想而展開論述，仍舊沒有離開「本無」的窠臼。他把「有」「無」歸結爲「心

識」所含。心識有夢有覺，夢時惑識遷流，呈現出種種現象，是為俗諦；覺時惑識盡除，覺悟到萬法皆空，是為真諦。識夢為有，識覺為無，否定的卻是「有」，肯定的卻是「無」，仍然是「崇無」、「歸真」，佛玄相得益彰。

6. 心無宗

主張「心無說」的有支愍度、竺法蘊、道恆等人，但支愍度是最早的創導者。據《世說新語·假譎篇》記載，支愍度創「心無說」還有一段有趣的來歷：「愍度道人始欲過江，與一僧道人（據說吳人以中州人為僧，即當時江南人稱中原人為「僧人」）為侶。謀曰：用舊義往江東，恐不辦得食，便立心無義，既而此道人成渡，愍度果講義積年。後有僧人來，先道人寄語云：為我致愍度，（心）無義那可立？治此計權救饑爾，無為遂負如來也。」這段大意是說，支愍度在來江東之前，曾與僧道人商量到江東後如何講演般若，發揮般若，如何迎合江東清談名士的興趣？僧人告訴他：「用舊義往江東，恐不辦得食。」為了到江東有飯吃，他便標新立異，發揮新說，立「心無宗」。後來支愍度在江東，大講其心無說，聲譽遠揚。

從這段史料來看，當時般若若有舊義，而支愍度為了有異於舊義，而立新說「心無宗」。那麼新舊般若有何區別？《世說新語》劉孝標注說：「舊義者曰：（一切）種智是有，而能圓照。然則萬累斯盡，謂之空無；常住不變，謂之妙有。而無義（即心無義）者曰：種智之體，豁如太虛。虛而能知，無而能應，居宗至極，其唯無乎。」如此看來，講述般若若有舊義、新義之不同，舊義把般若看成一切種智，是無所不知的，因而是有。支愍度卻棄舊說，提出了心體的問題，認為心體是無，如太虛，虛而能知，無而能應。其實，新舊義代表了般若的「真俗二諦」，只是

側重點不同，都有失偏頗。舊義強調了世俗諦說是「非無」，即「妙有」，而新義強調了勝義諦是「非有」，即「真空」。然而，妙有不離真空，真空不離妙有。故龍樹《中論》的「三是偈」說：「因緣所生法，我說即是空（真諦，亦即本無），亦為是假名（俗諦，亦即末有），亦是中道義。」龍樹很好地統一了性空與假有的關係，構成了他的中觀之學，也是般若的性空思想之所在。

支愍度的心無宗，主張「空心不空色」。吉藏《中觀論疏》曾介紹說：「心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。此釋意云：經中說諸法空者，欲令心體虛妄不執，故言無耳。不空外物，即萬物之境不空。肇師詳云：此得在於神靜，而失在於物虛。……心空而猶存物者，此計有得有失。」這一派認為外在的萬物並不是空幻不實的，「有形不可無，……有為實有，色為真色」（安澄《中論疏記》）。再者，般若經只講諸法性空，並不是說外界事物不存在，說諸法空無而是「欲令心體虛妄不執」，排除外界事物對心的干擾，保持心神的安靜虛寂。認為心物都是有的，只是要心不滯於色，即「無心於萬物」，「但於物上不起執心」（見元康《肇論疏》）。僧肇對「心無義」大力批駁，因為它曲解了般若性空的本義：人無我、法無我。僧肇指出此派有得有失，得心體虛妄不執而寧靜，失不知物性是空。其實般若性空的思想是人空法亦空，也即心空色亦空。而支愍度的空心不空色，猶似小乘的「人空法有」。

支愍度之後，又有竺法蘊，仍承其「空心不空境」之說。慧達《肇論疏》曰：「竺法蘊法師《心無論》云：夫有，有形者也。無，無象者也。有象不可言無，無形不可言有。而經稱色無者，但內止其心，不空外色。但內停其心，令不想外色，即色想廢矣。」他與支愍度所說無甚區別。

支愍度來江東是爲了迎合當時江東的清談名士，好救饑饉，其思想免不了受玄學的影響，立「心無義」也少不了含有玄學的思想。他的心無宗：「無心於萬物，萬物未嘗無」的觀點與郭象的學說很相近。郭象注《莊子》於內七篇均有解題，其中三篇解題均說「無心」，《人間世》解題說：「唯無心而不自用者，爲能隨變所適，而不荷其累也」；《大宗師》解題說：「雖天地之大，萬物之富，其所宗而師者無心也」；《應帝王》解題說：「夫無心而任乎自化者應爲帝王」。據此，郭象認爲聖人無心而順物，故能「隨變所適，而不荷其累」。般若學在當時玄學的影響下，玄學所討論和注意的問題，往往也是佛教所討論和注意的問題。

7. 緣會宗

緣會義，爲于道邃所立，其宗旨是說：緣會故有，名爲世諦，緣散故無，稱第一義諦。他著有《緣會二諦論》，集中闡說「緣會」之義。《中論疏記》曰：「《玄義》云：第七于道邃著《緣會二諦論》云：緣會故有，是俗。推折無，是真。譬如土木合爲舍，舍無前體，有名無實。故佛告羅陀：壞滅色相，無所見。」此段意思是說：因緣和合爲有，這是俗諦。因緣和合終究是無有自性，生滅無常，這是真諦。就如同以土木和合構成的房舍一樣，房子本身是沒有本體的，只是有其名無其實。因爲土木一分，房舍無有。因此之故，佛告訴羅陀尊者，壞滅之相是無所見的。他所說的「緣會」，也就是緣起，與《般若經》的「因緣生故空」本義一致。但他對般若「性空」之理領會不夠徹底。因爲「緣生緣滅」的萬法，都是沒有自性，諸法本空，應從本質上去否定法的無自性，而不應從諸法的現象上緣合緣散去理解法的壞滅。而于道邃的思想偏于緣會，似乎出於小乘的「析色明

空」。所以吉藏《中論疏》中認爲于道邃的見解不過於世俗之見：「經不壞假名而說實相，豈待推散，方是真無！推散方無，蓋是俗中之事無耳。」

以上六家七宗，括而言之，主要只有三派：即本無派、心無派和即色派（識含、幻化、緣會三派與即色相近）。它們皆分別依傍於魏晉玄學「貴無」之說，同時補充玄學的內涵，擴充了玄學的哲學範疇。但六家七宗因依傍玄學，因而各派失去自己的獨立性，無法擺脫玄學的束縛，無怪乎是玄學化的佛教。正因如此，般若學與玄學互相唱和，也互相影響，從而形成籠罩一時的「徒托空言」之風。在很大程度上，六家七宗有失般若性空之理，喪失佛教之本義。所以羅什大師的門生僧叡評論說：「講肆格義，迂而乖本；六家偏而不即性空之宗」（見僧叡《毗摩羅詰提經義疏序》）。總之，六家七宗的形成，是印度佛教中國化的開端。

漢代佛教神仙化是揭開了印度佛教輸入中國的序幕，魏晉佛教玄學化是展示了印度佛教在中國發展的風采。它所展示的「般若性空」是佛教的核心思想，代表着佛教自身價值。印度佛教傳入中國需要有一個廣闊的空間來展示，需要豐富文化土壤的培植，更需要帝王陽光的照射，還需要衆多的信奉者用雙手來灌溉。如此多的內外之緣，佛教的菩提之種，方能在中國發芽、扎根、開花、結果。般若學依附玄學，是爲了適應我國文化，以格義溝通內外，有助於般若學在中國的傳播，而六家七宗卻是中國人對般若性空本無的解釋，也是當時中國僧人認識佛教教義的具體表現。佛教講究因地制宜、因時制宜、因人制宜、因事制宜是佛陀「逗機施教」的本懷，那麼魏晉佛教玄學化，是時尚所宜。願佛教永遠適應世間，爲衆生所求！！

優婆塞戒經研習之二十四



談如何以堅固心學修實義菩薩

智 銘

佛弟子既發菩提心，要修菩薩道，就要修成爲一個實義菩薩，而不要做一個假名菩薩。如何才能修成爲一個實義菩薩呢？善生因此而請問佛陀：

「善生言：『世尊！義菩薩者，云何自知是義菩薩？』」

這二句問話中的「義菩薩」，即是指「實義菩薩」，要修成爲一實義菩薩不是件簡單的事，所以善生才有此問。佛陀共說出十四點的修學法。佛陀說：

「善男子！菩薩摩訶薩修苦行時，先自誠心。」

「修苦行」：這是佛陀告訴善生的第一法。「苦行」，就是難行能行，這是外道的行法，認爲苦行可以出離解脫之道，佛陀在出家之初，就是從外道修苦行的。

「先自誠心」者，是說修苦行的要件，是先要有誠心，所謂精誠所至，金石爲開，無誠心即不能修苦行。佛陀以自己過去修苦行的實例，來證明他的說法。

「善男子！我念往昔行菩薩道時，先從外道受苦行法，至心奉行，心無退轉。」

這幾句話是佛陀說明曾以至誠之心，先從外道受苦行法，既行苦行以後，即以至誠之心奉行其法，中途不會退轉。所修的苦行法是什麼呢？佛陀說：

「無量世中，以灰塗身，唯食胡麻、小豆、粳米、粟米、等，同各一粒。」

這幾句經文是說明「吃」的苦行，每天只吃一粒胡麻子、小豆子、粳米、床等的食物，可說量少至極，飢餓之苦，難以想像。「以灰塗身」者是指修無衣可穿的苦行。

「荆棘惡刺、桮木，地石以爲臥具。」

這三句是指睡臥的苦行，只能以有刺的荆棘、桮木——即抽打身體用的木條、地石——即石頭、石片、石塊。以這些東西爲臥具，至爲痛苦，但佛陀能夠忍受。

「牛屎、牛尿以爲病藥。」

在有病苦的時候，必須醫治，古時無醫藥，只能吃牛屎、喝牛尿來治療。現在仍有喝人尿助健康的說法，但無喝牛屎治病者，其唯佛陀難行能行。

「盛夏之月，五熱炙身；孟冬之節，凍冰褫體。」

這四句是說明天候帶來的苦，夏天熱，故五熱炙身，就是五體有如火炙似的痛苦；到了冬天的時候，天氣寒冷，結在身上的冰而不是衣，實痛苦難耐。但佛陀能忍受這熱、凍之苦。

「或受草食、根食、莖食、葉食、果食、土食、風食。」

這幾句也是說明食的痛苦，前面說的果實還可以充飢，而現在說的却是草食，與畜生之食無異，這種痛苦佛陀也能忍受。在無草可食的時候，只好灌風充飢。

「作如是等苦行時，自身他身，俱無利益，雖爾，猶故心無退轉，出勝一切外道苦行。」

修這樣的苦行，佛陀明知對自己對他人都沒有利益可得，雖然如此，但既發苦行之心，當不退轉，而且所修苦行，比諸外道還要勝過一籌。由此可見佛陀道心堅固。

「善男子！我於往昔，爲四事故，捨棄身命：一者、爲破衆生諸煩惱故。二者、爲令衆生受安樂故。三者、爲自除壞貪着故。四者、爲報父母生養恩故。菩薩若能不惜身命，即自定知是義菩薩。」

這一段經文是佛陀說明自己曾四次不惜身命。第一次是爲破衆生煩惱，第二次是爲衆生受安樂，第三次是爲破除自己的貪著

心，第四次是爲報父母生養之恩，在四次捨身之中，二次爲衆生之利，一次爲報恩行，只有一次是爲自利。可見佛陀在菩薩因地時，就知道自己是位實義菩薩，凡是其他菩薩能不惜身命者，也能自知爲實義菩薩。

「善男子！我於往昔爲正法故，剝身爲燈，三千六百。我於爾時，具足煩惱，身實覺痛，爲諸衆生得度脫故，諗心令堅，不生退轉。爾時即得具足三事：一者、畢竟無有退轉，二者、得爲實義菩薩，三者、名爲不可思議，是名菩薩不可思議。」

佛陀在因地時，曾經剝肉爲燈，每剝一塊肉即燃一燈，共剝了三千六百塊，燃點三千六百燈。剝肉之時，痛苦難當，有痛苦就有煩惱，但爲了度衆生，告訴自己要堅心忍受，不能退轉，因此之故，乃能成就三種功德：

第一是：始終保持了一顆不退轉的堅固心。

第二是：成就了爲實義菩薩的果位。

第三是：成就了不思議菩薩的德名。

因此，佛陀自認是位實義菩薩，凡能行此行者，亦必自知爲實義菩薩。

「又我往昔爲正法故，於一劫中，周身左右受千瘡苦，爾時具足一切煩惱，身實覺苦，爲諸衆生得度脫故，諗心令堅，不生退轉，是名菩薩不可思議。」

佛陀又舉例，說明在過去的一劫之中，爲了度脫衆生而身受千瘡之苦，那時煩惱、痛苦攻心，但告訴自己要堅固自心受苦，不可退轉，所以成就爲不思議實義菩薩。

「又我往昔爲一鴿故，棄捨是身。爾時具足一切煩惱，身實覺苦，爲諸衆生得度脫故，諭心令堅，不生退轉，是名菩薩不可思議。」

佛陀說明自己過去爲了一隻鴿子，而棄捨身肉，去療飢餓中的老鷹，割肉之時，痛苦難當，但爲了度衆生，所以告訴自己要堅固自心，不生退轉，因而成就了不可思議的實義菩薩。

「善男子！一切惡友諸煩惱業，即是菩薩道莊嚴伴，何以故？一切凡夫無有智慧正念之心，故以煩惱而爲怨敵；菩薩智慧正念具足，故以煩惱爲道伴，惡友及業，亦復如是。」

有煩惱才能成就菩提，無煩惱即無菩提可得，所以佛陀不以惡友、煩惱爲苦，反而以惡友、煩惱爲道伴。在一般的凡夫之人，因爲沒有修得智慧，因此沒有正念之心，才會以惡友、煩惱爲敵人，不敢與之接近。而菩薩修具了智慧，具足了正念之心，所以認煩惱、惡友爲道伴，有了它們才可以時時警惕自己不可爲惡，不可生煩惱，能作到如此正念，定心不動者，即是實義菩薩。

「善男子！捨離煩惱，終不得受惡有之身。是故菩薩雖現惡業，實非身、口、意惡所作，是誓願力，以是願力，受惡獸身，爲欲調伏彼畜生故，菩薩現受畜生身，善知人語、法語、實語、不羶惡語、不無義語，心常憐愍，修集慈悲，無有放逸，是名菩薩不可思議。」

佛陀認爲：凡是捨離煩惱，不爲煩惱而心生痛苦者，依因果律來說，是不會受惡有之身的。但是却有菩薩示現爲畜生道的惡身，如獅子身、老虎身。菩薩之所以受此等身，不是爲惡，而是

爲了發願，方便度化那一類的惡性畜生，所以菩薩才受畜生身。雖然受了畜生身，但他能善知人語、法語、實語，如馴獸師訓練獅子、老虎時，都能聽受馴獸師語而動作。又如鸚鵡、八哥能學念佛。一切的畜生都不會說惡語、無義語，不造口業。而菩薩所受的畜生身，更具憐愍心，修集慈悲，不敢放逸。在惡道中而不行惡的菩薩，才是不可思議的實義菩薩。

「善男子！我於往昔受熊身時，雖具煩惱，煩惱於我，無自在力，何以故？具正念故。我於爾時，憐愍衆生，擁護正法、修行法行，受瞿陀身、劫賓耆羅身、兔身、蛇身、龍身、象身、金翅鳥身、鴿身、鹿身、獼猴、羚羊、雞雉、孔雀、鸚鵡、蝦蟆。我受爲是鳥獸身時，雖具煩惱，煩惱於我無自在力，何以故？具正念故。憐愍衆生，擁護正法，修行法行。」

這一段經文，是佛陀說明自己在因地修菩薩道時，爲了度衆生，而多次受畜生身。每受一次畜生身，就有很多的煩惱，但一切的煩惱對他沒有自在力，爲什麼呢？因爲他具有正念之故，凡具有正念者，即可以轉煩惱成菩提，若讓煩惱在自己的身心中得自在力者，則自己就被煩惱所轉，就生生爲畜生身而不能出離了。佛陀之所以能於各種畜生身來去自如者，是因爲他具有正念之心，所以雖有煩惱，但煩惱對他失去自在力，能如此者才名之爲實義菩薩。

「善男子！於飢饉世，我立大願，以願力故，受大魚身，爲諸衆生離於飢渴，食我身者，修道、念道、無惡罪過；疾疫世時，復立大願，以願力故，身爲藥樹，諸有病者，見、聞觸我及食皮膚、血肉、骨髓，病悉除愈。」

這一段經文，是佛陀說明自身過去發大願受身的本生故事：第一次是因為衆生正處於飢饉之中，佛陀發大願受大魚之身，衆生得大魚而食，乃解飢饉之苦。凡是吃了大魚身者，都發菩提心而修道、念道，從此不再有罪惡。第二次是正值疾疫流行，衆生爲病所苦，佛陀又發大願，受身爲藥樹，藥能治疾疫，所以衆生有的刮樹皮爲藥、有的剗樹身內、骨髓爲藥。其他凡是見到、聞到、觸到藥樹者，一切的疾病都被除去而痊癒。只要能度衆生，佛陀以各種身方便利益衆生。所以佛陀說：

「善男子！菩薩摩訶薩，受如是苦，心不退轉，是名義菩薩。」

這幾句是這大段經文的結語，說明大菩薩爲度衆生，受各種身，受各種苦，生各種煩惱，都能以正念之心忍受，其心堅固而不退轉，能如此者，才是實義菩薩。

菩薩爲了堅固自心修成實義菩薩，又必須修下面諸行，佛陀說：

「菩薩修行六波羅蜜時，終不希求六波羅蜜果，但以利益衆生爲事。菩薩深知生死過患，所以樂處，爲利益衆生受樂故。菩薩了知解脫安樂、生死過患，而能處之，是名菩薩不可思議。菩薩所行，不求恩報，受恩之處，常思反報。」

「菩薩修行六波羅蜜」者，即是修行布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧六度。修每一度都有每一度的果報，如修行布施，可以得福德之報；修行持戒，可得清淨之報；修行忍辱，可得無瞋恚的淨土之報；修行精進，可得無懈怠之報；修行禪定，可得安隱之報；修行般若，可得成就智慧之報。

「終不希求六波羅蜜果報」者，是說修行六波羅蜜，一定有分別的果報，但菩薩若先存果報之心，即是着相，着相而求，反無果報可得，所以菩薩不希求果報而修六波羅蜜。

「但以利益衆生爲事」者，是說菩薩修行六波羅蜜，一切以利益衆生爲事功。除此以外別無所求。

「菩薩深知生死過患」者，是深知生死爲苦、爲空、爲無常，所以有無窮過患，因此不貪戀生死。

「所以樂處」者，是與生死中的衆生樂處，這是爲了度生死中的衆生出離生死，所以不得不與衆生樂處。

「爲利益衆生受安樂故」者，菩薩與衆生樂處，將生死中的衆生度出生死苦海，入住涅槃之中受安樂的利益。

「菩薩了知解脫安樂，生死過患，而能處之」者，是因為菩薩已修行六度，成就了般若智慧，所以能了知解脫與安樂的法門，也了知生死過患。由於菩薩能正念安住，所以能處生死中，也能處涅槃中，沒有分別。

能修得以上功德者，是名不可思議的實義菩薩。

「菩薩所行，不求恩報」者，是說菩薩度脫了無量、無邊、無數的衆生，雖有這樣的大行，却不求恩報，若求恩報，這就是着相，與賣買行爲無異，就沒有功德了，只能稱之爲假名菩薩，而不能稱之爲不可思議的實義菩薩。

「受恩之處，常思反報」者，菩薩施恩於他人，不希求恩報，但若受他人施恩，却應常思反報。即所謂「施恩不望報，受恩不忘報」是也。若菩薩受恩而不報，就成了忘恩負義者，不可

稱之爲實義菩薩了。所以佛陀說：

「善男子！一切衆生常求自利，菩薩所行，恒求利他，是名菩薩不可思議，菩薩摩訶薩具足煩惱，於冤親所等利益，是名菩薩不可思議。」

這幾句經文，是將衆生與菩薩作比較，一切衆生常求者都是自利，而菩薩的所行，恒常是利他的。所以才名之爲不可思議的實義菩薩。

菩薩又能具足煩惱，於煩惱中具自在力，不爲一切煩惱生障礙。因此對於冤之與親，利益均等，無分別心的煩惱，因此可以名爲不可思議的實義菩薩。

佛陀再將菩薩與外道相比較，也較殊勝，佛陀說：

「善男子！若諸外道化衆生時，或以惡語、鞭打、罵辱、擯之令出，然後調伏，菩薩不爾，化衆生時，無麤惡語、瞋語、綺語，唯有軟語、真實之語，衆生聞已，如青蓮遇月，赤蓮遇日。」

這一段經文，將菩薩與外道比較的結果，外道度化衆生的時候，常以粗惡語，甚至用鞭抽打，罵詈羞辱，並將他逐出教外，若衆生能一一忍受，才予以調伏。菩薩度衆生，則不用這種方法，不用粗惡的、瞋恚的、不正經的語言相教導，而是用柔軟語、真實語相教導，衆生聽了，有如青蓮遇月，赤蓮遇日一樣的舒暢。因爲青蓮華遇晚上明月當空時即盛開，赤蓮華則遇明日高照時盛開，二者相得益彰，效果殊勝，所以才名之爲不可思議的實義菩薩。

佛陀再以菩薩行布施等來說明不可思議，佛陀說：

「善男子！菩薩施時，財物雖少，見多乞求，不生厭心，是名菩薩不可思議；菩薩教化盲、聾、瘡、癰、愚癡、邊地惡衆生時，心無疲厭，是名菩薩不可思議。」

菩薩行布施的時候，所施的財物很少，可是乞求布施的衆生却很多，若是一般人對這麼多乞者，見了會生厭心，而菩薩不生厭心，反生慈愍心，這樣的菩薩才可名之爲不可思議的實義菩薩。

菩薩在教化盲、聾、瘡、癰、愚癡、生於邊地的惡衆生時，心理上既不覺疲倦，也不生厭，以憐愍心善爲教化度脫，所以才名之爲不可思議的實義菩薩。

佛陀除了作以上比較外，另外提出各種功德，說明菩薩不可思議，佛陀說：

「善男子！菩薩有四不可思議：一者、所受重物能以施人，二者、具諸煩惱能忍惡事，三者、離壞之家能令和合，四者、臨終見惡說法轉之，是名菩薩四不可思議。」

這一段經文，是以四種功德說明菩薩的不可思議：

- 一是自己所受的貴重財物，能夠以之施與他人無惜。
- 二是雖處諸煩惱之中，能忍受煩惱惡事，而不生煩惱。
- 三是有敗德之人叛離，菩薩能度化令其和合如昔。
- 四是雖臨命終時，見有惡者，仍爲說法轉化。

因為有這四種功德，所以是不可思議的實義菩薩。

「復有三事不可思議：一者、訶責一切煩惱，二者、處煩惱中而不捨之，三者、雖具煩惱及煩惱業而不放逸。是名菩薩三不可思議。」

這一段經文，是以三種功德說明菩薩不可思議：

一是訶責一切煩惱，不管該煩惱對己如何有利，仍一律訶責，不似一般人樂着於有利的煩惱中。

二是處煩惱中而不捨煩惱，蓋一切有為法，本體即是空，煩惱的本體也是空，菩薩處煩惱而正念住心，雖處煩惱而不為煩惱所困，若起心捨煩惱，即是作意，作意非解脫。

三是雖具煩惱因緣或煩惱業縛，但不因此而放逸，反而精進修道。則一切煩惱與業，不生危害。

菩薩修具了這三種功德，所以名為不可思議的實義菩薩。

另外菩薩還有三種功德，佛陀說：

「復有三事不可思議：一者、始欲施時，心生歡喜。二者、施時為他，不求果報。三者、施已心樂，不生悔恨，是名菩薩三不可思議。」

這段經文中的三種功德，是討論布施的行為，這在前面已有類似的說法。這布施三功德是：

一者、行布施的時候，心生歡樂，而不是心不甘情不願地行施，因為心生歡樂，所以是行無量布施。

二者、「施時為他，不求果報」者，這是行無相布施，若求施者報償，則無功德，不求報而施，功德無量。

三者、布施以後，不生悔恨，這是行無碍布施，一心行布施，沒有悔恨的心理障礙，功德無量。

成就以上三種功德的布施，可名為不可思議的實義菩薩。佛弟子究竟是要做一個怎樣的菩薩，全靠自己的觀行，佛陀說：

「善男子！菩薩摩訶薩作是行時，自觀其心；我是名菩薩耶？義菩薩乎？衆生若能作如是事，當知是人即義菩薩也。」

假名菩薩與實義菩薩的作為，全靠自己的心行，若佛弟子時時自觀其心，反省所作所為是符合假名菩薩呢？還是符合實義菩薩呢？若發現自己的行為趨於假名菩薩，立刻改正過來，使之向於實義菩薩的修行，能如此者，才可以算得上是一位真正不可思議的實義菩薩了。

佛陀最後作結論說：

「善男子！菩薩有二種：一者、在家，二者、出家，出家菩薩作如是事，是不為難；在家菩薩為如是事，是乃為難。何以故？在家之人多惡因緣所圍繞故。」

作一位實義菩薩，出家之人較為容易，因出家之人所受的戒律較完具，惡因緣也少；在家之人所受的戒律較少而不完具，且惡因緣多，所以要修成一位實義菩薩，非常不容易。若在家之人具堅固心，學修菩薩道，就可以成為一位不可思議的實義菩薩。

盡十方世界是一箇普門入
 得人不待當甚破沙盆東海
 西來孤絕處有緣路過些
 迂直位坐必現成半滿
 偏圓休指注來者從他來
 玄者從他玄寒燒爛紅葉
 懺悔大紫芋又誰问你佛
 與祖貧與富朝與暮度
 盡衆生無可度青蘿直
 上寒松樹

石屏介藏主曰東有道
 之士萬里西遊余承如後
 所得既妙可以為人松江
 烏泥涇上有晉門蘭若迺
 信公懺首之所置也榜為
 禪居延諸英衲命石屏
 主之於其行筆此餉焉
 至正十三年冬前中覽 慧瑞

明·楚石梵琦禪師手跡

智金山 智凌 聞
 敏金修又素 印刷公司
 釋釋釋余釋 文采
 長印行 輯
 社督發 編 承 印

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 年十月一日出版
 公元一九九三

Printed in Hong Kong



寧波天童寺