



明内

集漢穀城刻石字



260



山西省雙林寺觀音菩薩頭像



藏傳佛教五大傳承的修道次第(五)

——格魯巴傳承的修道次第

丹增

(一) 宗喀巴大士與格魯巴傳承

宗喀巴羅桑札巴(Tzong Kha Pa Lobsang Drag Pa 1357-1419)是藏傳佛教後弘期中成就非常傑出的一位高僧，他亦是藏土佛教中最後出現的傳承——格魯巴(Gelug pa)的創立者。若說以密乘修持為中心的西藏佛教，肇基於蓮華生，中興於阿提沙，而集其大成者便是宗喀巴。舊譯寧瑪巴的顯密教授、新譯達波迦舉及香巴迦舉二系的修持方便、薩迦諸師的廣大法要、布頓大師的夏魯巴(sha lu pa)傳承的經教密軌及爵如巴(jod yul pa)傳承的般若施身修行等等，皆或多或少地在格魯巴傳承內弘傳至今。但是格魯巴在廣泛吸收各派教法的同時，並不是無條件的，其標準是經宗喀巴大士深邃之叡智和對眾生護念的悲願，謹慎如理抉擇而成立的；因此，格魯巴傳承對顯經密續的態度是與宗喀巴的教誠密不可分。儘管格魯巴後代人材輩出，然而卻未有稍離宗師所安立的法度；這亦使格魯巴的法規在表面上與過去各大傳承所倡導的見行法度，頗顯不同。對於藏傳佛教（特別是密續的整體

觀念）未具根本認識者，便常誤認宗師反對或改革了西藏的舊有各大傳承，又加以一些藉宗師餘蔭而自矜的狂熱格魯巴信徒，常對其他傳承顯出輕視傲態，動輒以純正法規的代表者自居，更令宗師的渡生事業蒙上不自之冤。雖然漢地對宗師的評價皆是毀少譽多，但其中對宗師教規的認識仍含有頗多的誤解，這樣對宗師及任何傳承的教規都不公平。要知道宗喀巴大士所破斥者乃是一些以訛傳訛、不合如來聖教、乖離現比正量的錯見；所整頓者亦只是那些不自省自律、躐等冒濫之修行，並非對向過去諸大傳承所傳出的清淨教誨。對某些深奧的法要如大圓滿法、光明大手印法等之弘揚，宗師確實有所保留，但亦非顯示他揚棄了這些教法，而是他深明末法時代的有情是難以如量地通達這些教法的內義，更遑論得見而起修。故本文將嘗試通過筆者個人對格魯巴法統的認識，盡力澄清一些流傳日久的錯誤看法，更從而令讀者了解到宗喀巴的格魯巴傳承之顯密修道次第是依何標準而建立；令我們對這位有第二能仁之稱的宗喀巴大士有較真實不偏的認識。

(二) 宗喀巴大士對戒律的態度

密乘一直是藏傳佛教的主位，也是藏傳佛教信徒目光的集中點，但在比例上總是愛樂者衆，具正見淨信而趣入者稀少，一般自命爲修密的人，亦屬有名無實，見行錯亂者居多。這種情況非只見於今日，在二千多年的西藏佛教史中一向存在着這問題，各傳承的大成就者亦爲維護正法、長養有情而一直努力不懈。過去卓彌譯師擬赴印求法時便受其師告誡應均衡於三事：一者戒律爲聖教之根本，二者般若爲聖教之心要，三者密乘爲聖教之精髓。這堪爲印、藏定量大師的一致觀點。但事實上密乘信徒由古至今大多未解此理之重要，不是排斥顯乘教法觀行便是無視於三乘戒律，借修密爲名而滿一己之私慾，自身沉迷五欲而無慚無愧，且以其粗惡之行爲作招徠；所以藏地各傳承的具量大師均不約而同地着力杜絕這些末流邪見。

先說舊譯寧瑪傳承中的一些信徒，他們不效法過去寧瑪巴的先賢全心全力、精誠正意地調練禪觀銳見，反而不務聞思，輕棄律儀。更有甚者以在家傳法說爲寧瑪巴的特勝，修持密法應以在家白衣之身爲佳，且妄舉蓮華生大師亦現在家身相爲據，而不知蓮師九大化身中的釋迦師子爲比丘僧相。其自身對如來顯密經教孤陋寡聞，卻訛稱寧瑪教風著重實修不尚教理而圖掩飾：自身耽於五欲，如油漬布，難以出離，則巧言受用五欲爲密乘之勝行方便以眩人。誠然問題關鍵乃在於這種投機取巧、托詞詭辯的冒濫心態，豈是出在家、重解重行的分別？經論中有言：在家行者能如法修證者也被稱譽爲「真實僧」，但若是無止境於囤積家財、沈緬俗事，於三學不能自身作證，如法趣入，便有違顯密經意。試看寧瑪巴諸先覺，不論其爲出家比丘或在家持明，皆莫不是捨身行法：出家者則梵行清淨，法身具足，住持聖教；在家者

內明

專論

藏傳佛教五大傳承的修道次第

——格魯巴傳承的修道次第……丹增…… 3

印度密乘源流考畧（下）……談錫永…… 11

論佛教曹洞宗與《參同契》

《易經》之關係（三）……靜華…… 17

特稿

僧佑律師的評傳……湛如…… 23

契嵩見存著述考（下）……陳士強…… 33

法海拾貝

神會的佛學思想……蔡惠明…… 38

目錄

畫頁

封面：印度那爛陀寺全景

面裏：山西省雙林寺觀音菩薩頭像

底裏：印度靈鷲山提婆達多伏擊佛陀處

封底：那爛陀寺內佛塔

亦能遠離世法，安居於屍林蘭若，身心住於密咒禁行。如身為白衣的寧瑪一代教主蘇聰巴（sur chung pa），安貧樂道，每天僅以其師施食而棄出之殘供裹腹，絕不染指上師的資財。昔日之蓮師每得一法要也必定閉關實修，何曾現出如這等人放逸貪着之行素？又如後期被康藏六大寧瑪寺院所一致推崇的寧瑪一代法王龍清巴尊者便樂於比丘的梵行之身，終身過着簡樸自勵的生活，他告誡寧瑪巴行人，不應自欺欺人地修持深具危險性的空樂明點修法，不應動乍便以貌若瘋狂的禁行身相示於世人眼前。就是我們真能如法趣修，然若不秘密進行也會令世人對聖教失去信心，無能為世人作出一清淨的身儀典範。這等甚深的調心修行，若不謹慎處理運用，在理而言則有犯世間相違之過，於情而論亦失隨順眾生、護育有情之悲心。在以密乘自慢的信徒聚積家財的同時，尊者卻告誡我們身無長物才是最佳的修行資糧，積聚及保有財產的心是構成自他煩惱貪嗔之因（諸說可見於尊者所著的《三十誠頌》）。他自身作證，具足五分法身，為後人留下了質直鮮白的典範。同樣，迦舉巴的甘波巴達波拉傑在弘傳其先輩所傳的光明、空樂兩種大印密法時，卻著力提倡實相大印，更為迦舉巴建立了僧伽傳承；以此緣故，迦舉巴擴展出四大八小十二支派，風靡全藏，應驗其師密勒日巴之授記（見張澄基先生所譯之《甘波巴大師傳》）。薩迦五祖，世稱三白二紅（前三祖為白衣居士之身，後二者則為身披紅色法衣之比丘），其中白衣第三祖札巴堅贊以守戒清淨而著名，而身為僧人的薩班與大元帝師帕思巴皆以僧戒自嚴，提倡律學為己任（薩班廣弘釋迦師利的說一切有部律儀，帕思巴亦曾造《根本說一切有部出家授近圓羯磨儀軌》及《根本說一切有部苾芻習學略法》兩書流傳漢土）。帕思巴實為元朝國師，但他自奉簡樸，梵行具足，博得藏地各大傳承一致讚

揚。後出的薩迦俄巴支派，其創立者俄青貢噶桑波以持有道果密法的不共口訣著名，道果教授亦由此分出「弟子釋」與「會眾釋」兩種教敕，而貢噶桑波克己自律的修行更是眾所咸知。藏地諸先覺如此苦心，後世人不但未能領會，反而曲解經義、輕棄戒律等妄見邪行，依舊有人愛樂模效。在藏傳佛教的史籍及各派高僧的傳記中，亦常有提及這些流弊，所以這種情況由古至今皆一直存在於藏土。（近代十三世達賴喇嘛在其晚年亦曾因不滿格魯巴各寺院的僧紀鬆弛，具格西學位者濫竽充數，名不副實，某些大喇嘛的霸道行徑，因而進行了一次嚴厲的整頓。就筆者所見，今天一些藏僧仍無愧於這些過失，令無垢的正法蒙上陰影。）

嗟乎！「白虹飛渡，素蒙銷景。」世尊甫滅，摩訶迦葉乍聞鄙棄戒律之聲，遂興結集三藏、維護正法之念，如是集誦三藏於窟內，澄明見行予後人。漢土佛教之中，此頹敗之風亦常有出現，故太虛大師發願重整僧制，虛雲和尚圓寂之際，唯囑門人以「戒」之一字為要，弘一大師對律學的提倡更是不遺餘力。律中有言：「毗尼藏住，佛法亦住。」清淨戒行律儀是四聖三賢之基，非僅如世俗的道德標準般可隨時代而隨意改變或棄捨，是以印藏中土十方高僧皆同時強調尸羅清淨為正法久住、超凡入聖之根本。

宗喀巴在世的年代，藏土佛教各大傳承已相繼成立，也許樹愈大其萎枯的枝葉也愈多，藏地各傳承大德所撰寫的宗喀巴大師傳記中也多談到當時冒濫修密者眾，僧眾忙於為俗家誦經求福延壽、打卦問卜、驅鬼放咒以迎合世人的要求，其自身的所謂修持，只重以食子施供鬼神、煨香草以取悅龍天的儀式，對三藏的大小顯密教理全不趣入，於懺罪積資的共道從不研習，更有自詡為無上密法者，竟不知菩提心的行相、次第。風氣頹敗至此，又

何能接引衆生去惑斷疑、離苦得樂？雖末法有情私執習氣深重，難以殷重護戒，但宗師深明若離淨戒者，世間善趣樂果尚不可得，更莫奢談解脫輪迴及得成無上正覺。在《現觀莊嚴論》中也說：三乘功德皆由般若而生，而戒更爲生定發慧之基礎。故宗師首重講說三乘之律儀誓句，又特於能師範人天之苾芻僧戒自身如律奉持；輔以他的超凡教證，遂感召了當時甚多有心正法的慕道賢人，加入其撥亂反正的行列中，此中不乏當時極負盛名的各派大德高僧，如是一呼萬應，形成了一股清新的風氣。宗師領導的行列成爲藏傳佛教繼阿提沙尊者後另一個極爲重視僧衆培訓的團體，由於宗喀巴極力推行阿提沙尊者的教規，其傳承故亦曾被稱爲「新迦當巴」，以取代了舊傳的迦當巴派。宗師重申小、大、密的律儀非互相矛盾，而是互爲助伴，是行者（特別是修密者）皆應具足於一身中。這種不偏一乘，不捨一法的正確態度，後來被藏人稱爲「善規傳承」，亦即藏文音譯「格魯巴」一名之由來。

宗喀巴關注僧伽行儀的原因在於清淨福田僧是住持三寶之一，是佛滅後衆生在修行上的重要助伴。佛陀曾說：「我在僧數，我不攝僧。」清淨僧團是濁世之明燈，是衆生信佛行法的橋樑。僧伽對衆生的感染力乃在於自身行爲的精嚴自律，就是僅能淨持戒律而未能依教起行的依道沙門，也能令衆生發起見賢思齊之想。佛住世時的僧團對世人便常發揮了身教的作用，經中記載有不少人因見佛陀及衆僧伽具莊嚴和雅、端正可喜、蓬勃活潑的儀容而興慕道問法之情。釋尊由十因緣制律法攝僧（攝僧，極攝僧，令僧安樂，折伏無羞人，有慚愧者得安隱主持，不信者能信，正信者得增益，於現法中得漏盡，未生諸漏令不生，正法久住），由此成就具備六和敬的清淨僧團，其攝受衆生及延續正法

之作用，實非在家衆所能替代，反之，律儀敗壞的僧伽對聖教的損害之深，對衆生信念損滅之大，亦難以估計。

復次，七衆別解脫戒亦爲三乘律儀之基石，它爲菩薩三聚戒中的攝律儀戒所納，而菩薩律儀本身又爲密乘十四根本墮及五部誓句所涵括，後後含攝前前。故若無別解脫戒作爲根本，則難圓三乘學處；又如有破毀違犯亦勢必牽連三乘之修證。因此宗師一直爲此而着力。爲了盡力防止末法有情的冒濫躐等，他甚至勸誠修密的僧伽以衆生及正法的長遠利益着想，不應以梵行之身而進修無上密續中密灌及慧灌所攝的空樂修法。宗師本身絕不反對無上密續的四灌整體修行，且強調這是凡夫達到一生成覺的圓滿方便，但比丘既持梵行，便要對這種用大貪大嗔爲道的修持有適當的保留，以免遭世人的譏議。學習無上密續的比丘可依心氣瑜伽的訓練不趣入空樂瑜伽之範圍，雖不能於欲界證無上大遷轉之佛身，卻有望於死有、中有時匯入道位三身再證極果（此中涉及甚爲細密的密續道果，非一言數語能盡其內義）。這樣既可去世人之譏嫌，令聖教久住；另一方面亦不失無上密乘的殊勝行果，可謂兩全其美。宗喀巴大士這種取決方式亦成爲後世格魯巴各大德的弘法綱領，令格魯巴成爲藏地中最傾重僧院教育的派系，再輔以種種外在因素，如政治力量的支持，達賴、班禪的傳續，及甘丹寺法座的選取制度，經學訓練制度的發展等，都促使格魯巴獲得人力、物力兩方面的充分支持，迅速擴展成藏傳佛教中近代影響力最大的宗派。

基於宗師對顯教小、大乘的重視及他對無上密續與僧戒的取捨態度，令一些人誤解他反對無上密乘的實踐，這種不求甚解只作斷章取義的判斷，實非宗師之原意，是有違大師正見的謬論；我們不可顛倒黑白，要清楚瞭解反對濫修無上瑜伽法的末流邪見

決不能說成爲反對無上瑜伽法門。

（三）宗喀巴所安立的顯密道次第

龍樹菩薩的《十住毗婆娑論》中曾談及二種能獲阿鞞跋致之道：第一種是歷五道十地，廣大聞思，深臻修慧之菩薩正行；另外一種是依佛陀護念衆生的悲顯而開設的往生淨土法門。此中前者是心力較堅固的行者方欲現前趣入，後者則是方便大多數願力薄弱的行人，令他們先往生安養，遠離惡緣，於順緣具足的環境中，漸次鍊根，成熟菩薩願行。而宗喀巴大士所著重提倡的修持規格則屬前者——履行六度四攝的菩薩道規。在宗師住世的六十二年間，充分表現了具足智慧、方便的菩薩行儀。當然宗師絕不是輕視淨土法門、謗爲愚夫之信仰的增上慢人。而事實上淨土法門的真實皈依趣仍是菩薩五道十地進階，若我們能細心參閱《觀無量壽經》的九品往生資糧及《無量壽經優婆塞舍願生偈》（簡稱《往生淨土論》）的五門念佛教授，便能明白到淨土法門的真義，絕非祇重信念而遠離三慧之法。儘管我們欣慕淨土的善妙莊嚴，但未至壽盡捨報之日，仍應一絲不苟地各別因應自己的能力精勤不懈地增長三學，調鍊三慧，這方是正確不偏的淨土行法。《阿彌陀經》中曾說，十方諸佛皆稱許釋迦世尊能於五濁惡世中，難行能行成就佛道，便正是告誡我們修淨業者不應生起苟簡的心念，執六字佛號而盡廢三藏靈文。所以令聖教凋零之過非在於淨土法門之興盛，實乃咎於佛教徒的這種取巧自欺心態。

在西藏佛教中，淨土修行是附從於密乘修法之中未佔主流，但是密乘的信徒卻同樣是由於犯上這種取巧冒濫的過失而導致教法淪荒，故此藏土先覺均一直提倡能爲如來所悅、諸聖歡喜、不捨一法的完整教規，以助衆生成就三智具備的佛果。

位居一生補處的慈氏菩薩爲無著菩薩解難，總結《大般若經》之深義而造成《現觀莊嚴論》，標示八品現觀教授。這種廣修三慧、善辨道相、旁攝二乘、彰顯佛果的完整修學過程，也就是宗喀巴大士的教學方針，藉此完整的道軌貫通顯密二教，融和小、大二乘，攝盡聖教三藏，重振增上三學，豎立起格魯傳承的嚴謹且圓滿的學風。

對於《現觀論》教授的研習，年青時代的宗喀巴已具有極深的造詣，不到二十歲便能於各大寺院依此論立宗辯義，其生平第一部著作《金鬘善說》便是對此論的疏釋抉擇。《現觀論》使宗喀巴對佛教廣大道軌的整體認識得到極大幫助，再加以他對中觀、唯識、因明及律藏諸經論的深入研習，令他的見行更廣大精微，宗師藉《現觀論》獲得佛法三乘的總體綱領：從唯識派獲得對俗諦諸法的性相、次第之廣大認識及善巧運用，從中觀宗處把握到究竟甚深、能壞三有諸邪執的空見；從陳那、法稱的因明中了解到由正量而成立對聖教決定信念的重要，更明瞭見修行果皆依正因正理而依次成立的決定理念；明瞭律藏中的開遮持犯，宗師能善巧運用，如法取捨，令他既不泥於古制，亦不流於形式，而能因時制宜，不失其本，住持正法不墮。我們不難看出宗喀巴大士的見行是具有倡弘大乘，旁攝聲緣，護持僧戒，如理抉擇，明辨法相次第及深入空性正見等多種特勝優點。

宗喀巴不獨以身作則履行上述諸道的聞思修行，更撰寫了大量與此道相關的論典留傳後世，以啓發後人的淨見；其對教法抉擇尋思之細密嚴謹，對經教認識的廣博精深，頗令世人驚異。但誠如薩迦班智達所說：「於諸智者不詢辯，難悉彼教深抑淺；大鼓不以棒槌撞，與餘物事無區別。」宗師傳下的這等玄奧幽微的教旨，並不是一般小智寡聞者所能契入領會。十四世達賴喇嘛曾

對一些自以為能通達經論的僧人說，他本人就是對宗師的《菩提道次第論》一書也曾反覆研讀了九遍，且仍未能盡其內義，每次閱畢皆有更深的啟發。故一般信徒，就是格魯寺院的僧眾亦未必能深入大師的淵深教海，更遑論能有所超越了。

正因此理，宗喀巴大士所造的多種論典中，最為膾炙人口的並非窮究般若的《金鬘善說》或闡揚中道的《入中論善顯密意疏》，亦非善辨宗義的《辨了不了義善說藏論》等著作，而是後來他為行人開示的一部完整修道指南《菩提道次第廣論》(Jang chub Lam Gyi Rim Pa chen Po)

《菩提道次第論》這教授傳出後，不特影響了後世格魯巴諸師的教學態度，更遙及漢地，直至近年，其影響力更有上昇的趨勢。據一般人的看法，此論堪稱為宗師的代表作，充分表現出其獨特學風。但是依論中文意看來，宗喀巴本人卻認為這教授不過是印藏諸教規的延續，他的貢獻乃在於顯明先覺的教規，重申了已被遺忘及錯解的關鍵要旨而已。綜觀此論的結構，其對修行的鋪演程序是取材自阿提沙尊者的《菩提道炬論》中的三士道次第，其原則卻遵循《現觀莊嚴論》的旨意而闡發，更採納大小乘的經教，中觀與唯識的教軌作為莊嚴，旁徵博引，洋洋大觀，令讀者嘆為觀止。

《菩提道次第論》一方面總結了宗喀巴在顯教波羅密多乘的廣大教證，另一面卻為那些未能像宗師一般博學多聞，善辨扶擇的行人清楚地勾提出菩提道的輪廓。又宗師造廣論後因感其信徒的慧力有限，於是再把廣論方便攝要而造成《菩提道次第略論》，還傳出更為簡要的「修道三要」等教授以攝受末法有情，所以對此教授的理解能否廣大深入是頗因人而異的。此外對向一些欲真實如量趣入密乘修行的行者而言，此教授更是一道安穩無

阻的橋樑，助他們循序如理地步入嚴峻的眞言修行中。

雖然宗喀巴明言此教授非創自其手，但與西藏傳承下來的各種修道次第比較起來亦確有其不共的特色。比如宗師這教授的起步處是約異生凡夫而說，並非單獨對向於大乘種性者，故而極詳盡地解釋聞法、擇師的態度，又細說捨、護、淨、長四大原則所攝的日常修持以培植善根，還有真實皈依的標準，戒律體相之關係及發展出離心與菩提心的轉心次序等由凡夫至未成佛間的一切重點及支分皆包羅淨盡。最後更別立止、觀二章細釋奢摩他及毗鉢舍那的體性、加行及成熟之標準，助行人圓熟修慧。這些都是過去各種道次第未予明說的。

此外宗師更重申迦當巴傳承所提倡的一切佛說的經教皆能助益修行的看法，行者不需在實踐時又另求特別的指示，或以為祇有各別經論才教授修行之法理。所以宗師在此論中的教導除依正理而成立外，更廣泛引用印藏的定量經教作佐證，明確成立一切小大經論皆是求成佛者所必需的勝緣；彼等絕無相違之處，去除了因貪嗔等所引致的宗見相諍或互相毀謗正法的惡行。不過《菩提道次第論》始終是一部指向實踐修行之作品，並非純屬說理分析的論著，故其內容雖然牽涉廣泛，但對一般初業行人仍具有提綱挈領、撥亂反正、讀後即可依教起修等普遍實用價值。於慧力較大者除具以上利益外，更可為他們提供了一個適當處理三藏十二部一切教法的原则，這也是宗師此論所具有的另一種勝用。

能代表宗喀巴大士在密乘的成就的另一鉅著便是在漢土佛教中也多有所聞的《密宗道次第廣論》(Sang Ngag Lam Rim Chen Po)然而這祇是相對於《菩提道次第廣論》的通稱，其原名應是《勝遍主大金剛持道次第開顯一切密要論》，它被譽為宗喀巴大士在密乘方面的代表作，《菩提道次第論》為顯教修持次

第，《密宗道次第論》則說金剛乘的觀行道軌，但是此論在漢地的名聲卻遠超於實用。自法尊法師將之譯成漢文後，卻少有人對其論議作整體深入的探究。為何這樣重要的密乘教典，卻一直少人問津？依筆者看法有以下數點因由：

(一) 在結構上此論雖亦是依照四部密續的次第而宣說，但是與《菩提道次第論》的風格大有不同，《菩提道次第論》，不論其為廣論或略論，其性格皆是採納三藏聖教，依三士道展示發出離心、菩提心的完整修法，依中觀、唯識的教軌開演止觀修慧的進行程序，由此達成《現觀莊嚴論》中所談及的三智境、四加行行、一法身果之般若聖道、這可說是一部成佛之道的概要指南。就是對於論中所徵引之經教的背景一無所知的人，也能扼要地獲得修行的整體輪廓，猶如舐蜜釀，有中邊皆甜之感（宗師亦因此而造廣、略二論及攝頌等多種大小教授）。反之，《密宗道次第論》雖依次第闡述，但絕非對密續的修法作全面指導，宗師在此論中唯依三量而扶擇正理，斷諍去疑，安立正宗。其中就各別續部修行的細密分辨，廣引印、藏經論之破立證成，若於顯經密續無一定認識者，閱之實有如讀天書之感。所以一般人以為《密宗道次第論》是一部修密指南，這種觀點筆者絕不同。又諸密續修行皆各有傳規，如密集的《五次第論》，時輪的《無垢光明釋》，喜金剛密續的《道果金剛句偈》法類等，皆為無垢清淨之道軌，又何勞宗師別立新創？故宗師唯順四續之通則要目內有被忽略、混淆者作明白的提示解說而已；且於各別密續修法的指導，宗師亦另有專文探討，並非於此論中尋求。所以若我們已對四部密續的講習修持具一定的了達程度而閱宗師此論則定獲大益，能於諸密續的要義及運用通達無礙；反之則有如寸身小子面對丈八金剛，有無從觸摸之歎！

(二) 過去格魯巴傳承中學習此論者除需具備一定的經學訓練外，更必先接受諸續部的灌頂方能自在聽受本論，所以能圓滿聽受本論者在漢地更是鳳毛麟角；近代雖云有所開許與眾結緣，但聽儘管聽，是否了解又當作別論了。既然學者的基礎及傳法的因緣在漢地兩皆闕如，人們對此論不敢問津之理至此亦昭然。

除本論外，宗喀巴對密續還有多方面的貢獻，比如對無上密續的「幻身」之解說為各大傳承所稱頌，鑑於此事遠離本文意趣，故不詳述。宗師在《菩提道次第論》末段曾鼓勵行人在掌握道次第的三大要門後，應進趣密乘之門，故在顯密共弘的看法亦無別於藏土過去各大傳承。格魯巴與迦當巴一般極重視顯教的修持，而宗喀巴更對密乘（特別是無上瑜伽）推崇備至，但亦同時對無上瑜伽的部份修持傳授予以極嚴謹的限制，卻沒有如後期迦當巴般幾乎放棄了無上續部的傳習導致為各派所吸納。宗師這種適當的折衷方法令他在發揚僧伽教育時又能兼及無上密續的發展，使格魯巴傳承在藏傳佛教中能別樹一幟地弘傳至今。

(四) 總結

正如《般若經》所言：「四聖皆由般若生出。」依此理念而傳出的《現觀莊嚴論》的教授也就是宗喀巴貫攝小大、顯密的基礎。密乘見修儘管在多方面與顯教的觀行有異，但彼此在發心、斷障次序的過程卻無別於般若道軌。宗喀巴的修行次第其特別貢獻並不是如一般所言在於革舊創新，而是在於撥亂反正、破邪辨偽之功德，與及興隆僧教、杜絕末流之事業。

由宗師學習現觀、因明諸論開始，他一直重視尋求正見，直至文殊師利菩薩現身其前，指示他的空見不是應成或自續二宗之後，宗師更因此勵力圖強，終於了達不應唯獨於真諦空分着力，

更應重於明辨俗諦，緣起有邊，如實安立施設，方能深契中道正見，遠離見執所限，善巧運用種種法理軌則度化衆生；如是宗師便成辦了善巧廣大行，窮究其深見，融通顯密三乘的格魯巴善規傳承。於此謹恭錄太虛大師所造的《宗喀巴大士法相讚》，作為對宗師澤被有情的三致意而結束對藏傳佛教五大傳承的教規之探討：

釋尊大法，策源月邦，派分三幹，化各一方，錫蘭支邦，爰及西藏。蓮華生後，密咒當陽，律像經教，若存若亡，末流猥雜，染風孔張。大師崛起，濁激清揚，菩提之道，次第宣鬘，下中上士，胥歸金剛，根深枝茂，德隆馨芳。此士禪淨，今亦淪荒，扶戒研理，救之不遑。唯師與我，志趣相當，千年萬里，不隔毫芒。我行未逮，我心正長，瓣香先覺，景仰無量。

跋

佛教，特別是密宗色彩濃厚的西藏佛教，常被一些別有用心的人所渲染，加上社會人士一般對佛法均缺乏基本的認識，遂使之蒙上了一層迷信的色彩。筆者以為欲救此頹風，非可憑數篇衛教顯理的文章或舉辦一些弘法活動如佛學班、專題講座等便能奏功，我深信佛法能否對世間產生正面的影響力，乃首在於佛教徒能否自身如法實踐，及在待人處事中能否保持多一點的正知正念，真誠自省。若我們能對佛法身體力行，循序上進，儘管煩惱未斷，亦能帶給身邊的人們一個正誠自勵的模範，對他們起了潛移默化的作用；反之若我們心中全未對五毒有所察覺，即使有口若懸河，把佛法演說得天花亂墜之能，這等行為亦為煩惱所帶動的業因，如我們帶着門戶的嗔慢心態而講說佛法，這些出諸於口

的知識教理亦祇等同於修羅之武器，對自身及他人產生損害的作而已。所謂「人能弘道，非道弘人」，人之能弘道者乃在於人有簡別善惡的明覺本心，能助自身及他人轉染為淨；道不能弘人是因知識法度僅唯名句文身之假法，為心所用之工具，正如唯識派之心數教法中，第六識的五別境心所（欲、勝解、念、定、慧）隨善惡之帶動方有好壞之分。同樣，一切知識法理亦隨發心之去向才能決定其為善抑惡。細看一些利用佛理追求名利發展其事業之輩，初時雖或有所作為，但因其人的行事作風未能與彼言論一致，缺乏真實的感召引導力量，故最後又何嘗不是常困擾於名利、權力的爭訟中。這種有名無實的所謂弘法事業、儘管其學術價值再高，亦終為欲求真理、安頓人生者所棄，因這些人的理論是從未為其自我所實證體驗，是不能承先啓後感動人心的。密勒日巴大士曾言：「佛教行人若不真實行持，他的一切行為皆是破壞佛法。」所以若我們具有令法久住、續佛慧命之志，則更應有「臨淵羨魚，不若退而結網」之明智，耐心地依次實踐教法，自淨己意，遠離好高騖遠之想，先潔淨自己之心靈，然後方能真實有效地利益有情，這便是歷代大德重視道次第的另一重深意。不論他們以如何方式推演修道次第，他們的心意皆是相連一氣的。事實上令佛法倡盛的並非玄奧的學術理論，而是在於行人有否實踐佛法及在實踐過程中逐漸獲益，令自身及他人受惠。故若佛徒皆殷重行法，又怎會有邪見紛紜之嘆、正法斷絕之憂。

法海深玄，淺智如筆者實難無誤契入，故掛一漏萬，偏執邊見之處，勢所難免，若文義有失者當懺悔於諸佛先覺座前；並以微薄福德善根悉迴向於一切有情同證菩提妙果。



印度密乘源流考略(下)

談錫永

維摩詰是密乘行者

如果由《維摩經》中所述，看維摩詰的行徑，我們有理由說，他是位密乘行人，而且是修大圓滿的密乘行人。

在《佛國品》中，對此已有提示——

這次法會在毘耶離舉行。毘耶離為跋耆國的首都，即為金剛族人聚居之地。法會中的上首菩薩，為等觀菩薩、不等觀菩薩、等等觀菩薩。

凡佛經中列舉菩薩之名，居上首者往往有象徵意味，與經中的主旨有所關合。本經所列的三位菩薩名號，與「觀」有關，是則經中主旨亦必與「觀」有關。

所謂「等觀」，換上密乘的名相即是「平等觀」，所觀為諸法總相；所謂「不等觀」，應該即是「分別觀」，所觀為諸法的別相；所「等等觀」，所觀為法界的法爾光明與行者由自心生起的法爾光明，二者融合，是即諸法總相與行者自心別相的融會，稱為「子母光明會」。

維摩詰是密乘祖師，則當然應該通達大圓滿，因此亦當然應該通達如上的密乘觀法。

法會一開始，長者子寶積為上首，與五百長者子來獻寶蓋，佛以威神力，合諸寶蓋成一蓋，徧覆三千大千世界，「而此世界

廣長之相，悉於中現」。「此世界」即指我們這個娑婆世界，與三千大千世界會聚，這裏頭便有「等觀」、「不等觀」、「等等觀」的意味。即總相、別相，與總別融會的旨趣。

寶積獻蓋，釋尊合蓋已，寶積請佛說「諸菩薩淨土之行」。應該注意，這不是問淨土如何如何，只是問菩薩的「淨土行」為何。釋尊說法雖未提到妙喜淨土，亦未提到維摩詰，但顯然已為妙喜淨土中的維摩詰菩薩出場作引。

至第二《方便品》，經中的主名維摩詰出場。經文是怎樣介紹他的呢？經云——

「已曾供養無量諸佛，深殖善本，得無生忍。辯才無礙、遊戲神通、逮諸總持、獲無所畏、降魔勞怨、入深法門……」

經中說「遊戲神通、逮諸總持」，一向解經的人似乎都未注意到，這是說維摩詰修密咒而得神通。「總持」即是「陀羅尼」(Dharani)，為密咒之名。若解之為「總持佛法」，而不將之解為持咒，便似乎有點牽強。

而且，於《佛國品》中經文開始時，讚與會三萬二千菩薩功德，其中便亦有「念定總持」此一功德。「念定」即是「止觀」，故「念定總持」便即是由陀羅尼門修止觀。是故若將「念

定總持」與「逮諸總持」聯繫起來解釋，此實謂維摩詰修密咒道無疑。

至於維摩詰的行徑，經說——

「雖爲白衣」，奉持沙門清淨律行。

「雖處家居」，不着三界。

「示有妻子」，常修梵行。

「現有眷屬」，常樂遠離。

「雖服寶飾」，而以相好嚴身。

「雖復飲食」，而以禪悅爲味。

「若至博奕處」，輒以度人。

「受諸異道」，不毀正信。

「雖明世典」，常樂佛法。

一切見敬，爲供養中最。執持正法，攝諸長幼，一切治生諸偶。

「雖獲俗利」，不以喜悅。

「遊諸四衢」，饒益衆生。入治正法，救護一切。

「入講論處」，導以大乘。

「入諸學堂」，誘開童蒙。

「入諸淫舍」，示欲之過。

「入諸酒肆」，能立其志。

我們故意將部份經文用方括號括起來，如果將這些文字聯繫起來，那麼，維摩詰所示現的行相，便是有妻子、服寶飾、好飲食、賭錢、入歡樂場所、研究外道學問、到處閒逛的白衣居士。如此行相，連一般學佛的人都不似，但他卻是大成就者。這除了用密乘的修持來解釋之外，很難用別的修持法門來解釋。因爲密乘大圓滿的修持，即是不離世俗生活。如實生活，對一切煩

惱的境相，視之如同水面作畫，隨作隨散，於是煩惱自然消融於法界本體^①，是亦即不爲煩惱所動。

換言之，修持大圓滿的特色，即是過着貪瞋痴的世俗生活，而從貪瞋痴修離貪、離瞋、離痴。這正如維摩詰在《弟子品》中教訓須菩提：「不斷淫怒痴，亦不與俱。」所謂「不斷」，即是不逃避這種世俗生活；所謂「亦不與俱」，便即是離貪瞋痴等。不斷不俱，是即中道。能行中道，即是不動。

一般人對這種修行的方式，未必瞭解。所以在《弟子品》中，當富樓那在林樹中爲諸新學比丘說法時，維摩詰便教訓富樓那說：「欲行大道，莫示小徑」，並不是世間一切根器都要由「小徑」入道，除小徑外，當有「大道」在。如果對適宜由「大道」入的人示之「小徑」，那便是「以穢食置於寶器」，「彼自無瘡，勿傷之也」。

在這裏維摩詰所說的「小徑」，未必專指小乘，所謂「大道」，亦未必通指大乘。經文雖如是說，實則或意有別指。因爲在《菩薩品》中，維摩詰亦一一指責大乘菩薩。

他教訓彌勒菩薩：「若彌勒得受記者，一切衆生亦應受記；若彌勒得阿耨多羅三藐三菩提者，一切衆生皆亦應得；若彌勒得滅度者，一切衆生亦當滅度。」換言之，若彌勒應成佛，則一切衆生亦應成佛。這便是如來藏思想。是故即知，維摩詰所說的「大道」即此，即大圓滿見，非其餘大乘法門。

《菩薩品》中又記有一則故事：持世菩薩住於靜室，波旬化爲帝釋，帶着一萬二千魔女所化的天女，鼓樂弦歌而來，要將這一萬二千魔女留下給持世菩薩，持世菩薩正在拒絕，維摩詰已飄然而至，揭穿此非帝釋，乃魔王波旬所化，且語波旬曰：「是諸女等，可以與我，如我應受。」波旬於是驚懼，欲隱形去而不能

隱。

持世菩薩可以為天魔所撓，而維摩詰則無懼於諸魔女，其間的分別，恐怕即在於維摩詰所修者是不離不俱貪瞋痴的密行。這種密行，只有漢土的禪門祖師與之相似。

在《問疾品》中，維摩詰告文殊師利菩薩：「一切衆生病，是故我病，若一切衆生不病者，則我病滅」。所說的法義即是大悲。又告文殊師利：「諸佛國土，亦復皆空。」「以空空。」「以無分別空。」所說的法義，即是空智。

開頭即說大悲空智，令人不禁聯想起被格魯派貶抑的《喜金剛續》（即大悲空智金剛）。過去總以為格魯派不喜此續，是由於它開頭即說世尊雙運，現在想起來，「大悲空智」因與如來藏學說有關，即與大圓滿的修持有關，是故格魯派雖亦說大悲是世俗菩提心、空智為勝義菩提心，卻不贊成《喜金剛續》中的「大悲空智」。因大悲空智雙運（雙運即不偏於空，亦不偏悲），即無分別空（無分別的基礎其實即是悲心），是即大圓滿見，是即衆生皆具佛性的如來藏，故格魯派對此未嘗沒有忌諱。

徵引經文至此，筆者覺得，若說維摩詰是密乘大圓滿的行者，已不算穿鑿附會。敦珠寧波車說他是「人持明」，為密乘祖師，所依當係印度密乘舊說，而舊說亦必有據。

註釋

①見龍清巴尊者《四法寶鬘》第三章，及敦珠寧波車註。本書已由筆者譯出，收《佛家經論導讀叢書》第一輯。

維摩詰與密法傳播

如上所述，依多羅那他尊者的說法，密續起源於西元前三世紀，至西元二世紀密續大量出現，過去許多學者均以為這年份太早，多將密續出現看成是西元七世紀的事，尤其不相信無上續早於七世紀出現。如今若能證實維摩詰為密乘祖師，則這些學者的說法實應重新考慮。

維摩詰與佛同時，其活躍年代，應即是西元前五世紀。其時尚未有密續。

但另一方面，我們其實亦可以視釋尊本人已說密續，因為在《觀無量壽佛經》中，釋尊所說的「彌陀十六觀」，已屬無上密續的生起次第初階，或者說，已屬事行二續的觀「對生起」（於行者對面生起壇城及本尊）。

十六觀中的觀日、觀水、觀地、觀寶樹、觀八功德水，以及其總觀，即是密乘的「壇城觀」。接着，觀蓮花座、粗觀極樂世界、觀無量壽佛、觀觀自在菩薩、觀大勢至菩薩，即是密乘的「本尊觀」。其下觀無量壽佛及二大菩薩接引等等，即相當於密乘行人於觀壇城本尊後，修三密加持、三密相應。

筆者常說，雖然如今學密宗已成一時社會風氣，但卻須知，學密的先決條件是建立正見，正見不易建立，責任在於導師身上，倘若導師不先指導弟子建立正見，只貿貿然傳法，法愈高反而危險愈大，一切修持徒然成為輪迴的因。若修三級灌頂以上的法，無正見則為墮三惡道的因。是故密乘導師若只誇耀密法能即身成佛，具神通感應，對弟子來說，了無益處。學佛者因而可以考慮不如修淨土法門，觀想念佛，是亦等於修密，但是卻安全了許多。

容筆者狂妄比附，相信釋尊當日亦有此重顧慮，是故他雖說東方妙喜淨土，卻亦說西方極樂淨土。於妙喜淨土，他未說具體

修持法門，只於此淨土中出一維摩詰，顯示此土修持的見地與菩薩行相，說必須以「清淨行」始能往生。於極樂世界，他則具體說觀想念佛，蓋以西方可依他力接引，比較起來，便比往生東方淨土容易，而且即使未得正見，修觀想念佛亦決不會有墮落的危險。

然而從另一角度來考慮，釋迦既說修往生西方淨土的密法，則維摩詰亦當有宣說往生東方淨土的密法，此則應為事續（對佛承事）；或說層次較高的密法，如修身語意三密，此即是行續（行佛之行）；或更說行者三密與佛三密無二相應，如是即為瑜伽續（與佛相應）；或更說行者自己觀成本尊（衆生皆有佛性），以至以無分智與大悲雙運，生起法爾光明（如來藏），如是即為無上續，以至大圓滿。

但關於維摩詰五大持明如何傳播佛法，寧瑪派的說法都很含糊。大致上，共同的說法是秘密主金剛手(Vajrapani)已得諸佛灌頂，修密法成就，於是顯現報身相，為五持明再傳密法。謂為再傳，因五持明在此之前已於色究竟天得傳密法。為甚麼要再傳一次呢？未見有文獻說明，或者有交付傳承，以便其在人天傳播之意。^①

此後，密法即在楞伽(Lanka)流播。

這樣說來，密法的源頭即在楞伽。《喜金剛續》說密法四大聖地，都在印度東方，因此，可能是後來由楞伽傳至印東。到了印度，除了大圓滿法系之外，沙珂國王因陀羅部底(Indrabuti或譯因渣菩提，藏人則稱之為「渣王」)，幾乎是一切密法的承授者，尤其是無上續中大瑜伽一系，他已成為可考據的祖師。^②

說密法與東方有關，自然容易聯想到東方妙喜淨土；與楞伽有關，則令人聯想到《入楞伽經》中的如來藏思想；至於因陀羅

部底之名，「因陀羅」(Indra)即是帝釋的名號，那就跟「金剛」(Vajra)一樣，具有天上人間兩重因素，此已見前說。

渣王另有一個法名，為授記金剛(Vyakaranavajra)，即經佛授記出生及傳播密法。據西藏所傳，他的圓滿次第係由維摩詰灌頂，以示鄭重。他於釋尊涅槃後一百一十二年生，能否及見維摩詰雖有疑問，但亦不失為維摩詰傳播密法的一項寶貴資料。^③

注釋

①見《西藏古代佛教史》。

②多羅那他《七系付法傳》(郭元興譯)；《西藏古代佛教史》及Lineage of Diamond Light (Crystal Mirror V)皆有同一說法。

③見《西藏古代佛教史》，及Lineage of Diamond Light。其生年係據藏傳傳記。

印度大圓滿法系

大圓滿法系中，最重要的一位人物是俱生喜金剛(Garab Dorje英文譯為goyous vajra劉銳之上師譯為嘉饒多傑)。他出生於鄔金，蓮花生大士為其同鄉的晚輩，出生年份據說為西元五百年。^①

據密乘傳說，其母為公主，出家為比丘尼，受戒後，忽一夜，夢一純白色人手持水晶寶瓶，中有五方佛種子字，蓋其頂三次，於是懷孕。另一說，則謂金剛手化為金剛鳥，啄其胸三次。及誕，其母將之棄於灰堆，三日後，女僕往視，小孩未死，女僕遂將之攜回王宮撫養。其後金剛手現身為其灌頂，且傳以大

圓滿法。及七歲，與五百學者辯論，五百學者心折，向之頂禮，蓋乃以大圓滿見折服唯識及中觀諸師。國王歡喜，乃名之為俱生喜金剛，而國人則稱之為「灰堆歡喜生」(Ro-lango-bde-ba)。

其後俱生喜金剛至北印一帶修法，親得金剛薩埵灌頂，傳自性大圓滿六百四十萬頌。他造出甚多儀軌，藏於山巖，是故後來亦成為嚴傳一系的祖師。即大圓滿教傳嚴傳兩法系，均由尊者傳出。後來教傳法系由蓮花生大士傳入西藏，於是成為寧瑪派最究竟的法門。十四世紀初年大學者龍清巴(Longchen Rab-jam Pa)即屬於此法系，有關於大圓滿的著述甚多，一時改變了外派對大圓滿的看法。其後格魯派雖不主張大圓滿見，以如來藏為不了義，中觀應成派為了義，但對龍清巴尊者卻始終推崇。

由維摩詰至俱生喜金剛，中間約有四百年左右的間隔。為甚麼有這段空白呢？很可能是因為修大圓滿法，於修「前行」時，有時須要修雙身法，目的是引導氣入中脈，開啓法爾光明。維摩詰的淨室中，有天女居此十二年，這很可能即是一個重要的暗示。即歡喜金剛本人，亦有一位羅睺羅女空行母。由此之故，大圓滿便秘密教授，也許是到了俱生喜金剛的年代，然後始予公開。觀其俱生喜金剛之名，此中亦有暗示。

俱生喜金剛的直接傳人為妙吉祥友(Manjusri-mitra劉依藏音譯為蔣巴舍寧)，因其得妙吉祥(文殊師利)示現，教其尋覓歡喜金剛承事，故後來便得此法名。

妙吉祥友找到俱生喜金剛，跟他學了七十五年法^②。於是盡傳大圓滿六百四十萬頌。後來妙吉祥友將之分為三部，即衍為隨機、口耳傳承、心髓等三部。寧瑪派的大圓滿法分為三部，由此開始。

妙吉祥友晚年住漢地五台山，其大圓滿傳人為佛智足

(Buddhajnanapala劉譯作生遮野些)。佛智足原修密法成就，但無法證悟空性，於是潛修十八個月，聞空中有聲，囑其找妙吉祥。佛智足於是赴五台山，經考驗後，始得妙吉祥友傳以大圓滿法要。

佛智足著述甚多，最出名的兩部論是《大圓滿見》及《普賢成就方便道》(Samantabhadranamasadhana)，他又著有《妙吉祥口訣》，詳述大瑜伽及無比瑜伽修空性之道，於是非大圓滿根器者亦可有修究竟道之門徑。

佛智足傳吉祥獅子(Sri Sinha劉譯詩列星哈)。吉祥獅子漢土出生，生於西元二八九年，即晉武帝太康十年，為西域人，藏傳其父名Gewe Yichen。

吉祥獅子於三十歲時由西域赴印度謁佛智足求法，隨學二十五年，然後返回漢土。

吉祥獅子的傳人為佛智(Jnanasutra劉譯移喜度)及無垢友(Vimalamitra劉譯啤嗎那密渣)。二人皆來漢地求法。然另有說法，則為無垢友於一百歲時始由佛智傳以大圓滿法。二說未知孰是，但無論如何，無垢友為大圓滿法系傳人則無疑問。他於晚年入藏，與蓮花生大士互為師徒。^③

注釋

①據Crystal Minor第六卷《西藏佛法紀年》，及拙著《西藏密宗編年》。

②此處劉銳之上師於《西藏古代佛教史》中，誤譯為「時教主嘉饒多傑已七十五歲」，今據該書英譯本及參考其餘資料改。

③本節多處參考劉譯《西藏古代佛教史》，及該書英譯。因附劉譯諸師法名以便比對。

結語

由上述可知，印度密乘法系，以大圓滿法系為早。即使不算維摩詰，但以公開傳授來算，其源頭亦在西元一世紀的歡喜金剛，是則謂無上密續攝入印度教性力派的「五摩真言」，未免有點輕率，蓋大圓滿法系的傳播，至少比性力派早了六百年。

關於密乘其他法系的傳承，如下三續，以及無上續中的大瑜伽及無比瑜伽法系，本文未予詳述，因與本文的意旨無關。

但我們亦不妨比較一下，下三續的源頭為因陀羅部底，其生年為釋尊涅槃後一百一十二年，是則顯然比與釋尊同時的維摩詰為晚。至於大瑜伽與無比瑜伽二部，則由佛智足始開始有論著可徵，亦可見其建立比大圓滿為晚。由是可見，密乘法系的建立，實由上而下。這原亦是合理的事，因由上上見權宜建立下下修法則易，由下下見向上建立上上修法則難，亦即由於義見地可按衆生根器隨宜建立，而由不了義見地，建立了義之見修則甚難。若能明白這點，不將無上密的成立向後推遲，則當不致懷疑無上密中有性力派的因素。甚至還不妨說，性力派的建立，有攝取無上續一些形式的地方。唯有形式而無見地，且流於濫，這種不正常的發展，卻無須由無上密去負責。因一切佛法修持均以見地為主，若無見地，則無論依那一宗修持，都易偏離正軌，而印度教的見地自當不同佛教，故無上續與性力派二者，實不可同日而語。

寫本文的目的，絕無意引起爭論，只是心平氣和地依手頭文獻，敘述源流，澄清對無上密乘的誹謗。若有少份功德，悉向誹謗者回向，願其早得清淨見，永離五濁穢惡。

(完)

(上接第37頁「契嵩見存著述考」)

依據，繼續抨擊《付法藏因緣傳》中關於師子比丘被殺以後，佛法絕傳的觀點。說：

「《禪經》所稱尊者大迦葉者，此吾正宗之第一祖者也；其曰乃至尊者不若蜜多者，此吾正宗之第二十七祖者也；與其弟子說經之者達磨多羅者，乃吾宗之第二十八祖者也。與《寶林》、《傳燈》衆說所謂二十八祖者相比較，其名數未曾差也。《禪經》不以其次第，而一一稱乎諸祖之名者，必當時欲專說法，略之而然也。」(第776頁上、中)

「若慧觀所謂富若蜜多者，亦吾正宗之二十六祖也；所謂富若羅者，亦吾正宗之二十七祖也；所謂曇摩多羅菩薩者，亦吾宗之二十八祖也；所謂佛陀斯那者，即菩提達磨同稟之佛大先者也。」(第776頁中)

第三篇(卷下)。以客主問答的方式，解釋了禪宗講「以心傳心」，而作者為何要取證於講「三十七品、四念處」等小乘行相的《禪經》的原因。

第四篇(卷下)。以客主問答的方式，解釋了既然經教(經典上的教說)上已明示佛法，為何還要講「教外別傳」的禪法的原因。提出：「所謂教外別傳者，非果別於佛教也，正其教迹所不到者也。」(第792頁上)

由於契嵩說的《禪經》等書上說的某某，就是禪宗所說的某某祖，如說「達磨多羅」就是二十八祖「菩提達磨」等，從詞源學的觀點來看，並不是同一個梵文單詞，因而唐代神清不承認他們是同一個人，是有一定道理的。由此看來，契嵩在《傳法正宗記》、《傳法正宗定祖圖》和《傳法正宗論》中的說法不無牽強附會之處。

(完)



論佛教曹洞宗與《參同契》、《易經》之關係(三)

靜 華

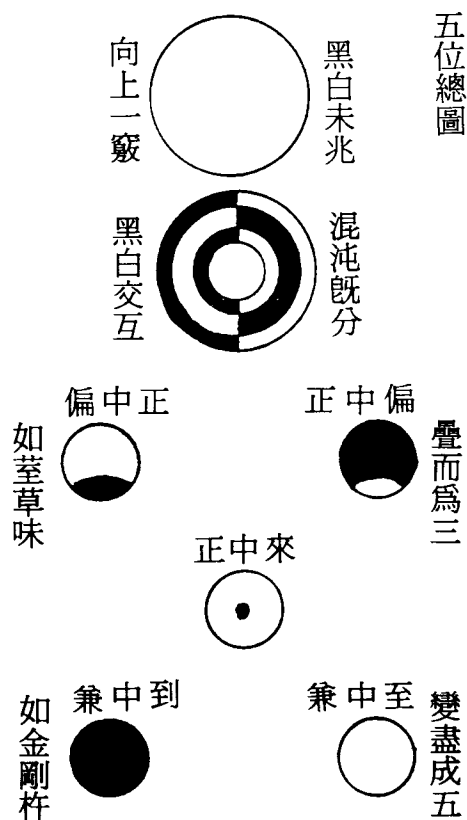
雲外雲岫(1241-1324)，青原下第十八世傳人，曹洞宗祖師，曾參禮直翁德舉，究明洞上宗旨。初住慈溪石門，後遷天寧，未幾，又繼竺西坦主持天童寺。僧傳說他臨眾精勤，說法世喻，四方風趨，弟子常達千人，連日本、三韓等國亦每渡海來就，可見影響之大。住持天童期間，雲岫優於異說滋生，謬解洞宗，於是著《寶鏡三昧玄義》一文，匡正祛邪。雲岫認為，「十六字偈」真義寓於《重離》一卦之中，並非變為五卦。他說，「疊而為三」中的「三」，乃是「偏正五位」中的前三位：正中偏、偏中正和正中來；「變盡成五」，則指兼中至和兼中到，如此「通前三位」，恰成五位。他進一步解釋說，正中偏等前三位是「由漸入頓」，說的是自我覺悟的過程；兼至兼到則為「由頓入漸」，目的是為了「化導眾生，同歸涅槃」。^④這種把禪宗漸修頓悟的思想融入五位之中，將普渡眾生的經過視作「由頓入

漸」的曲折過程的說法，的確頗具新意，豐富了洞宗五位的禪學思想，是值得肯定的。但是，應當看到，雲岫雖多少糾正了慧洪根本性的錯誤，提出「十六字偈」真義在於《重離》一卦的正確主張，卻未曾對五位與《離卦》的關係作進一步的展開，提供詳盡而有說服力的論證。因此，有關「十六字偈」的謎底還是沒有揭開。

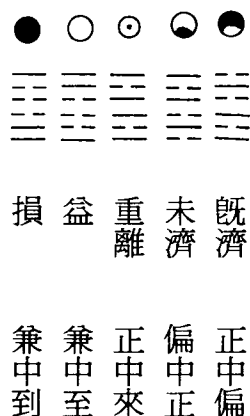
明清之際，洞宗玄旨的話題又在禪門中流行起來。永覺元賢(1578—1657)專門撰寫了《洞上古轍》上下卷，闡述洞上宗旨。其中有《參同契注》、《寶鏡三昧注》兩文則詳細地表達了他對「十六字偈」的觀點。元賢是宋儒蔡西山的十四世孫。初習程朱理學，受之影響甚深。四十歲出家，由儒入釋，先學臨濟，後宗曹洞，為晚期曹洞宗的重要祖師。

在「十六字偈」問題上，元賢既不同意慧洪覺範的見解，也

不贊成雲外雲岫的主張，他認為「變盡成五」確是變為五卦，但變的方法與慧洪不一樣。元賢說，所謂「偏正回互」就是講「陰陽變易」；「疊而為三」是「疊變至三爻為五卦」說詳細一點，也就是以《離卦》☲☲上三爻陰陽易變，成一水火《既濟》☵☲，卦象正中偏；同樣，《離卦》☲☲下三爻變易，成一火水《未濟》☲☵，卦象偏中正。元賢此處運用了卦變中的「往來」手法，卻又不盡相同。往來，是指一個卦體因兩爻互易而成另一卦。如以《離卦》☲☲為例，初九爻與六二爻互易而成《鼎卦》☲☱；或是以六五爻、上九爻互易而成《革卦》☲☶等。如此的三爻互易之說，不見於史載。不過，古人占卦多據卦變看動爻定吉凶，故有本卦、之卦，《左傳》、《國語》言筮，其例甚多，可見其多樣性。西漢的《焦氏易林》竟然每卦都準備它變成六十四卦，這樣一來，六十四卦即可變成四千零九十六卦，可謂發展到了極點。他如宋代朱震的《漢上易傳·卦圖》、朱熹的《周易本義》等，亦羅列有大量「卦變圖」。從如此靈活的卦變來看，元賢的「三爻互易」法，雖與上述卦變略有出入，但仍未超出其範圍。對於「偏正五位」的後面二位，元賢則採取中間「互體」，以《離卦》☲☲九三、九四、六五爻互易，成風雷《益卦》☲☱，卦象兼中至；以六二、九三、九四爻互易，成山澤《損卦》☲☶，卦象兼中到。同時，他將《既濟》、《未濟》二卦的「水」配正，「火」配偏，再將由互卦而得之《損》《益》二卦用以指兼義，如此，風雷俱動，兼中至之發於用；山澤俱靜，兼中到之歸於體；《離卦》☲☲配象正中來，以《離》☲☲為心象，居中，象徵希遷《參同契》「竺土大仙心」之「心」。平情而論，這樣的五卦配五位，非獨義旨皆合，高出慧洪許多，而且《既濟》與《未濟》、《損》與《益》亦兩兩相對，似乎密合無間。如下：



上述《既濟》為上坎下離，《未濟》為上離下坎，《重離》則上下俱離。「五位」之中，有三位與《坎》、《離》二卦密切相關。顯然，元賢已意識到《坎》《離》二卦的重要，幾與希遷、雲岩的初衷暗合。然而，希遷、雲岩並未停留在照搬魏伯陽《參同契》的方法上，而是汲取其神韻，尤其雲岩僅取《重離》一卦，以表「偏正回互」，與其餘諸卦無涉（前文已述）。但是，元賢卻錯變四卦，以兼至、兼到二位居下，正偏二位上，依卦定位，因此是頭尾倒置，雖每位的配位似乎合情合理，但總體上卻大謬不然。

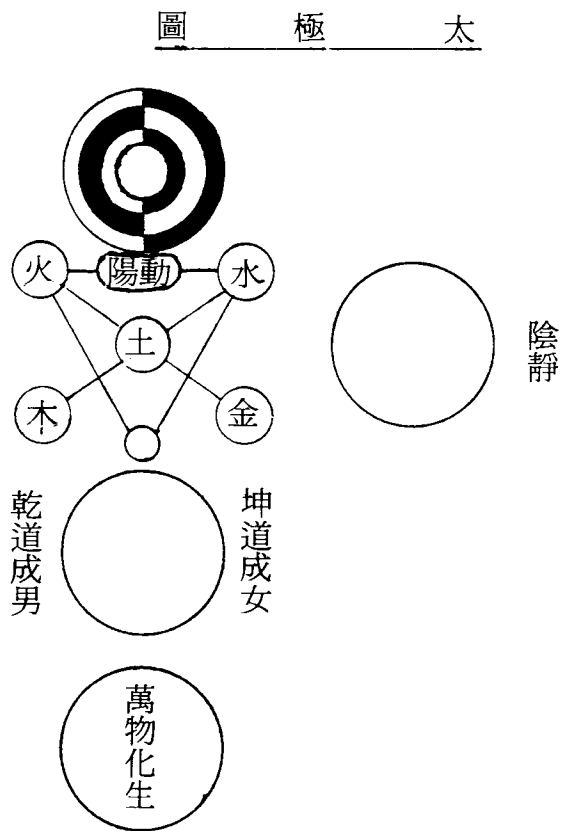


不過，元賢雖在「十六字偈」上有失誤，可是他的「五位總圖」還是可取的，為後人正確解詁「十六字偈」真義提供了方便。如圖所示：

同時撰有「五位圖說」，其中云：

最上一相，表黑白未兆之前，所謂向上宗乘事也。……次一相，表黑白既分之後，所謂正中有偏，偏中有正，偏正交互之義，盡見於是。中間有一虛圈者，表向上事，今亦隱於黑白之間也。又以此偏正交互之義廣之，則成五位，即一成五，合五成一。

關於「五位總圖」的來歷是頗為複雜的。下面試作分析推測：首先，從總的圖形來看，「五位總圖」與北宋周敦頤的「太極圖」相類。其中最上面兩個基本相同，惟用意各異；下面的「五位圖」亦與「太極圖」的中間部分有相似之處。



元賢出身於儒學世家，早年深究理學，受「太極圖」影響，是不難想像的。

其次，從個別圖象推斷，「黑白未兆圖」可以說是來源於唐代南陽慧忠國師的「圓相」。^⑤「混沌既分圖」則有兩個出處：一是本自唐代圭峰宗密的「阿賴耶識圖」。^⑥（而此圖又極可能與「九十六種圓相」有關。關於這個問題，將另辟專文討論，茲不多述。）



元賢是禪師，宗密是華嚴宗僧人，卻又是荷澤神會的傳人。他主張「禪教一致」，與元賢同屬南宗門下，元賢將他的圖取來用作解釋禪門公案，自然理所當然。二是從元賢五卦配五位時十分重視《坎》、《離》二卦這一點來說。「混沌既分圖」應和魏伯陽《參同契》有關，五代彭曉所注《參同契》原本（根據清毛奇齡《太極圖說遺議》所說）載有「水火匡廓圖」即為其所本。該圖是《參同契》「坎離匡廓，運轂正軸」一語的圖示。



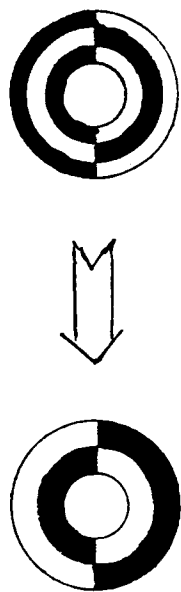
此圖左半圈爲《離》三，白黑白；右半圈爲《坎》三，黑白黑；白指陽爻，黑指陰爻。左右相合，成一輪形，表示水火相交，坎中之陽填補離中之陰，成爲純陽，結成聖胎，即圖中最小一圈所示。元賢將此圖轉了個方向，變爲《離》三在右，《坎》在左，以坎離相交爲偏正回互，內容亦頗爲切合。

第三，元賢的「五位圖」的構想亦與魏氏《參同契》中的「三五至精圖」（即周敦頤「太極圖」的中間部分）有聯。他說：「正中來一位無對，是妙挾前後四位，如五方之中、五行之土，」正是此意。

從上述可知，「五位總圖」的由來，並非只有一個源頭，而是作者綜合了先賢的思想成果經自己深思熟慮之後所留下的智慧結晶。這結晶對後人來說，無疑又是寶貴的經驗。

清代的截流行策（？——1682），是位獨具慧眼的僧人。他既善於接受前人有益的思想，又不泥古。行策是當時淨土宗的重要人物，「宿慧淹通，窮究教義。」^④同時於《寶鏡三昧》義旨傾注了大量精力，竟「蘊諸懷者數年」。一日，行策偶因禪者勸請解話，遂閉門不出，「燒香三復」，忽而恍然大悟，頓覺「三昧精義於《重離》一掛中層見疊出」。於是，抽繹其緒，作「六種圖說，以發明之」^⑤，內容很廣，闡述詳盡，是頗有見地的。現分述如後：

1. 行策將元賢「五位總圖」中的「黑白未兆圖」用來表示歷代禪宗祖師悟此傳此的最上秘密宗旨。並命名爲「寶鏡三昧圖」。其寓意與元賢基本一致。他還改造「混沌既分圖」爲「偏正回互圖」。如下：

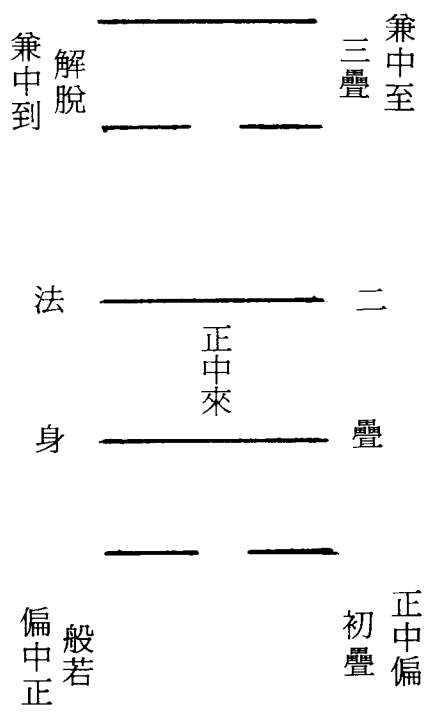


圖中以黑表正，以白表偏，所謂正中有偏，偏中有正，具回互之義。這樣用黑白表示偏正回互，比「混沌既分圖」用坎離交互來表示，意思更加明確、簡潔。

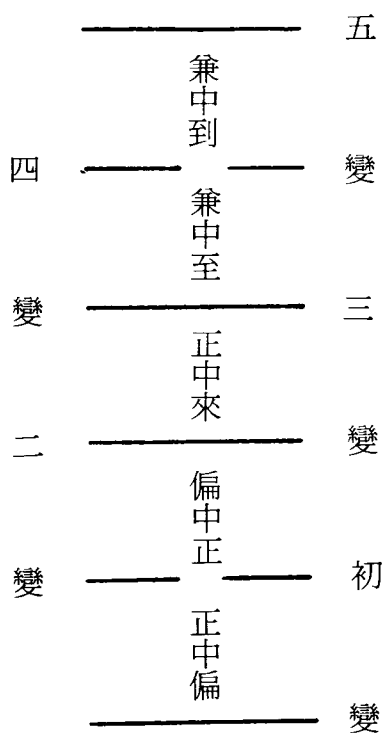
2. 對於「三疊」、「五變」，行策因襲雲外雲岫的思路，認爲《重離》一卦之內即可層現其義。爲眉目清楚起見，行策將此義分爲「三疊分卦圖」和「五變成位圖」兩圖來說明。

先將《離卦》六爻分爲「三疊」，以象徵佛教般若、法身、解脫三德（此即前文提到的「佛教法數」）這是解釋「疊而爲三」一句。爲什麼要說「三德」呢！因爲佛家修煉所要達到的終極目標是涅槃境界，這個境界是不染生死、去住自由的，因而必須「三德」具足：即能照、能現的是正智（即般若，非一般性的智慧），所照、所現的是法身，由能所（即般若、法身）相互交涉所得的結果是解脫，禪家的難處在於如何在日常行事中隨時體現這樣的境界。而所謂體現方法不同，後來也就逐漸發展爲各宗的門風。曹洞一系「即事而真」的見解，要從個別（事）顯現出全體（理），即是其中的方法之一，不過這是從抽象的理論來理解的，要想把這種思想訴諸於直觀的圖象，行策說可以在《離卦》六爻中顯示。他將「偏正五位」融入「三疊」之中，因責回互，故「初疊」（初爻、二爻）順象爲正中偏，互象偏中正。同理可得，「三疊」（五爻、上爻）順象兼中至，互象兼中到。三爻、四爻爲「二疊」以回互眼光觀之，爲正中來，「妙挾」前後

四位。如下：



至於「變盡成五」一句，行策以為，關鍵在於明了一個「變」字。變者，易也。對於《離卦》來說，原則是易爻不易卦，這才符合雲岩「十六字偈」的原旨。慧洪、元賢的失誤，與錯解這一原則有關，將「變」字理解為「易爻又易卦」。行策不蹈舊轍，獨得「易盡六爻，恰成五位」之精神。此即「五變成位圖」。如下：



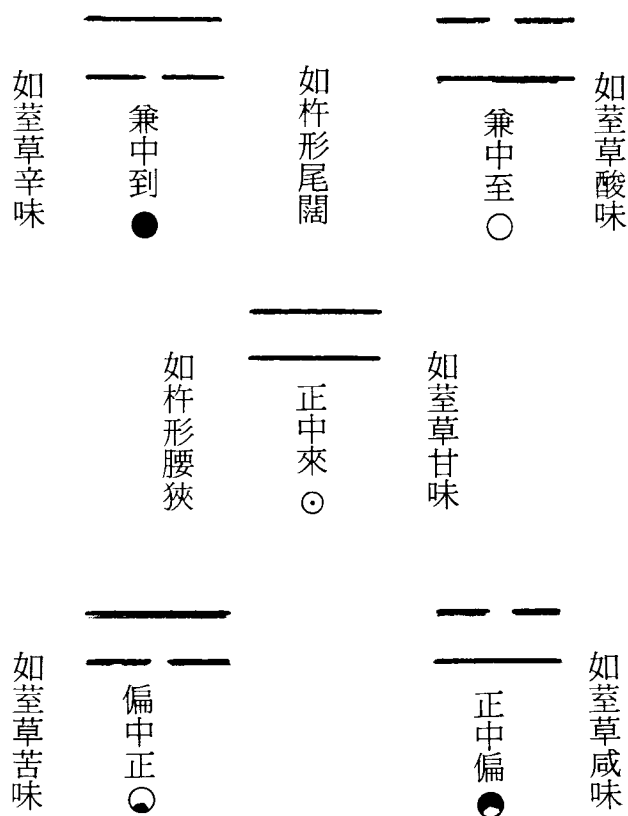
上圖初爻正中偏，即正中有偏，而偏相不可見，如朔日之月，暗中明相，不可說無，亦即希遷《參同契》所言：「當暗中有明，勿以明相睹」。從理事關係上說，是謂全理即事。第二陰爻，偏中正，謂偏中有正。但正相不可見，如望日之月，明中有暗相，故《參同契》云：「當明中有暗，勿以暗相遇。」理事關係與正中偏相反，為全事即理。以三、四兩爻為正中來，由於此位尊貴居中，又妙挾前後四位，故須兩爻互取而成。為理事一如。五爻上爻分別為兼至、兼到，其相為純白○、純黑●，純白表示理事雙彰，純黑表示理事雙泯。其中理事雙泯，為修禪之最高境界——「真空妙有」，若用明代普明《牧牛圖頌》來描述，是謂：「人牛不見杳無踪，明月光寒萬象空，若問其中端的意，野花芳草自叢叢。」

綜觀「三疊分卦」與「五變成位」二圖，乃利用《易經》陰陽奇偶相與及承乘比應之關係表達洞宗偏正回互之義，位位貼體，參合無不相符，可謂深得雲岩建旨之妙。清代的洞宗門人淨訥（生平事跡不詳）亦撰有《寶鏡三昧原宗辨謬說》一文，其觀點與行策除個別細節外基本一致。^④由此可見，了知千古真理，幾可不謀而合，同出一轍。

3. 為了表示《重離》一卦全顯五位義旨之正確，行策復取法《寶鏡三昧歌》中「如荃草味」、「如金剛杵」兩個譬喻，作「二喻顯法圖」以證明之。如下：

「如荃草味」、「如金剛杵」二喻，乃雲岩為補充說明「十六字偈」真義而設。所謂荃草，即中藥五味子。一物而具酸辛苦甘咸五味，比喻《重離》一卦囊括「偏正五位」。開一卦為五位，合五位為一卦，如隨融一荃草，即具五味義同。金剛杵，為佛教力士手執之寶杵。其狀頭尾俱闊，而腰獨狹。頭尾分別喻

正、偏和兼至、兼到四位，中腰喻正中來，以表尊位。舉腰則頭尾俱來。行策的「二喻顯法圖」與元賢「五位總圖」中的「五位圖」基本相同，意在以金剛杵喻一卦三疊，證三即一，以莖草喻一卦五位，證五即一，妙合天然，誠為的論。



此外，行策還撰有「六爻攝義圖」（圖繁不錄），以為「即此《重離》一卦中圓具世、出世間一切法，若廣攝義，類則諸佛教網，列祖綱宗，罄無不盡」。^⑤因此，該圖羅列內容龐雜，主要涉及偏正五位，功勛五位、王子五位（石霜慶諸所創）、理事

體用關係、修心成佛過程、天台止觀教義、佛陀一生、善財童子「五十三參」等。在《易經·離卦》中收入如此多的內容，難免失之穿鑿，以偏概全。如將功勛五位、王子五位與偏正五位次第配入《離卦》之中，即甚為不合，因為功勛、王子都屬偏位上事，與正位無涉。何況功勛五位只論修禪工夫之深淺次第，與偏正五位所論接引後學之方法是有出入的；王子五位中分內紹、外紹與偏正五位異出其轍，亦不可強行相配等等。《離卦》本身在易學上的內涵和外延是有一定限制的，因而將它引用到禪學領域中去也有其局限性。倘若選擇適當，發揮有節，如《離卦》六爻顯示「三疊」「五變」之義那樣，則可收到相得益彰之效。相反，如果一味盲目比附，甚至把它當作包羅萬象的法寶，則會失去二者相互溝通、相互發明的意義，成為多餘，而且以文害義。行策的「六爻攝義圖」相對於前文他自己設計的五個圖（本文引用四個圖）來說，可視為「蛇足」。以行策之謹嚴，竟有此誤，殊以為憾！

（未完）

【注釋】

④ 雲外雲岫《寶鏡三昧玄義》，《重編曹洞五位顯訣》卷下。《卍續藏經》第二冊。

⑤ 據《人天眼目》、《五家宗旨纂要》等書所說，圓相之作，始於唐代南陽慧忠國師，後授耽源。源承識記，傳於仰山，共有九十六種之多。

④ 詳見《卍續藏經》卷四十五《行策傳》。

⑤ 詳見《卍續藏經》第二冊。



僧祐律師評傳

湛如

一、前言

兩晉南北朝是中國佛教發展史上一個非常重要的階段。首先，佛經翻譯事業有了長足進展，到公元五世紀的六朝前期，譯出佛經多達702部，1493卷，一代宗師道安提出「五失本」「三不易」的譯經原則，為許多譯經大師所恪守。隨後，南有佛陀跋陀羅，北有鳩摩羅什，將中國譯經事業推向新的高峰。其次，佛教義學蓬勃發展，般若學與玄學相互影響，六家七宗獨步當時，不久涅槃佛性學說也流行甚廣。還有儒、釋、道三教的本來同異之爭，夷夏白黑之論，神滅與不滅，沙門敬王者與否之訟，一時佛教界異常活躍，百家爭鳴，能夠在六朝時代把譯經和義學這兩方面成就加以總結、記錄，起了繼往開來作用的就是僧祐律師。本文從生平著述及在佛教史上的地位加以概述。

一一、生平著述

僧祐(445-518)，《高僧傳》卷十一有傳，俗姓俞，祖籍彭城下邳，父世移建康。幼小時隨父母入建初寺禮拜，歡喜踊躍，忘返留連，父母只好答應他的請求，允許在寺內出家，奉僧範為師。到了十四歲時，又投定林上寺法達門下，《高僧傳》上說：「達亦戒德精嚴，為法門棟樑，祐師奉竭誠。」^①受具足戒以後，又受業於法穎，法穎是當時的律學名匠，僧祐隨侍盡心鑽研二十餘年。「竭思鑽求，無懈昏曉，遂大精律部，有邁先哲。」^②

法穎逝世(齊建元四年，482)後，永明年中(483-493)竟陵王蕭子良常邀請他開講律學，由於他精究律部，辯解入微，因此聽眾常七、八百人。又奉齊武帝勅，往湖州、蘇州等地去試簡僧眾，並開講《十誦律》。所得的信施，都用來修治建初、定林

諸寺，並在兩寺造立經藏。從此以後，在他後半生數十年中，廣開律席，對律部的弘傳，厥功甚偉！同時僧祐還精通工藝技術，《高僧傳》上記載：「祐爲性巧思，能目准心計，及匠人依標，尺寸無爽。故興宅、攝山大像，剡縣石佛等，並請祐經始，准畫儀則。」^③由於戒德高嚴，博學多才，在齊梁兩代，備受朝野崇敬。《高僧傳》上說：「今上深相禮遇，凡僧碩疑，皆勅就審決。年衰腳疾，勅乘輿入內殿，爲六官授戒，其見重如此。」^④不僅深受朝廷禮遇，同時在佛教界也望重當時，開善寺智藏，是梁代著名的三大大家之一，「皆崇其德，素請事師禮。」^⑤弟子多一萬一千餘人，梁天監十七年（518）五月圓寂於建初寺，年七十四。僧祐一生的主要著述有《出三藏記集》十五卷，《弘明集》十四卷，《釋迦譜》五卷，《薩婆多部相承傳》，《十誦義記》，《世界記》五卷，《法苑集》十卷，《法集雜記傳銘》十卷，以上八種著述，他曾總名之爲《釋僧祐法集》，並親自作序說「竊有堅誓，志是大乘，頂受方等，游心四含。加以山房寂遠，泉清松密，以講席間時，僧事餘日，廣訊衆典，或專曰遺餐，或通夜繼燭，短力共尺波爭馳，淺識與寸陰竟晷。……仰稟群經，傍採記傳，事以類合，義以例分，顯明覺應，故序釋迦之譜，區別六趣，故述世界之記，訂正譯經，故編三藏之錄，尊崇律本，故詮師資之傳，彌綸福源，故撰法苑之編，護持正化，故集弘明之論，且少受律學，刻意毗尼。……即稟義先師，弗敢墮失，標括章條，爲律記十卷，並雜碑記撰爲帙。總其所集，凡有八部。冀微啓於今業，庶有待於來津」^⑥。以上八部著述，編集了許多古記遺文，保存了豐富的佛教資料。現存只有《釋迦譜》、《出三藏記集》、《弘明集》三部，其餘五種均佚。

三、《出三藏記集》

一、撰寫因緣：

《出三藏記集》前面有作者自序，說佛教自漢代傳入後，佛典翻譯，自後漢末安世高，支婁迦讖創始以來，譯經漸多，在傳譯過程中同經題目，譯文相異的現象，一些佛經被展轉傳鈔卻又不知它們的譯者及譯出的年代，最初的完備經錄爲道安所作的《綜理衆經目錄》，此後又譯出大量新經，「時竟講習，而年代人名莫有詮貫，歲月逾邁，本源將沒。」^⑦爲了使後人對譯經有清楚的了解，「祐以庸淺，豫憑法門，翹仰玄風，誓弘大化，每至昏曉誦持，秋夏講說，未嘗不心馳菴園，影躍靈鷲，於是牽課羸志，沿波討源，綴其所聞，名曰《出三藏記集》」^⑧。僧祐於齊梁間以定林寺、建初寺造立經藏寫一切經的因緣，在道安錄的基礎上，旁考諸目「訂正經譯」撰寫成書，它是現存經錄最古的一種，並還轉載道安等錄的重要材料，而保存了佛家經錄的原始面目。

二、《祐錄》的組織結構

全書共分四個部份：一、《撰緣記》，二、《詮名錄》，三《總經序》，四、《述例傳》。僧祐在自序中說：「緣起撰，則原始之本克昭，名目詮，則年代之目不墮；經序總，則勝集之時足徵；列傳述，則伊人之風可見。」^⑨

（一）、《撰緣記》一卷，記經典的結集和翻譯的來源。引《大智度論》《十誦律》、《菩薩出胎經》，敘述世尊去世後由迦葉阿難結集的緣起及經過。同時還談到了譯經典在翻譯中的梵漢音義同異問題。認爲在譯經史上，鳩摩羅什及其弟子，曇無讖、佛陀跋陀羅譯經質量均屬上乘。主張文體文質相宜，「文過則傷艷，質甚則患野。」^⑩最後則例舉新舊譯經中對幾個名稱的

不同譯法，如世尊曾譯「衆祐」，菩薩譯作「扶薩」等等。

(二)、《詮名錄》四卷：這是全經的正宗部份，審訂載明自東漢初傳譯《四十二章經》以來至梁天監三年(504)為止譯出的佛經450部，1867卷的目錄、卷數、譯者、譯出的年代。因對所依據的道安舊錄有所增訂，一律稱為「新集」。內容是1.《經論錄》、2.《異出經錄》、3.《安公古異經錄》、4.《安公史譯經錄》、5.《安公涼土異經錄》、6.《安公關中異經錄》、7.《律分五部記錄》、8.《律分十八部記錄》、9.《律來漢地四部叙錄》、10.《續撰失譯雜經錄》、11.《抄經錄》、12.《安公疑經錄》、13.《疑經偽撰雜錄》、14.《安公注經及雜經志錄》，在十四錄中，標題安公的基本上保存了道安舊錄的原來撰述，而加以補訂。其餘也都是按照《安錄》的規模加以擴大。所補訂《安錄》的七錄，內容是

A、《經論錄》：這是全錄的主要部份，所有譯本都屬於有譯的。其中共舉出譯人十七人，從孝靈時開始，漢末有：安世高、支讖、支曜、安玄、佛調、康孟祥。三國時有：支謙、康僧會、朱士行，由西晉到寧康時有：竺法護、聶承遠、達摩羅刹、安文惠、帛元信、竺叔蘭、法炬、法立。共譯出246部、459卷。但是在上例十七家當中，朱士行雖然找到了《放光》，但不是由他譯出，不能把他算在譯家之內。達摩羅刹的意譯就是竺法護，所以名字重複，再加上安玄惠、帛元信只是竺法護的助譯，不能算為譯家。然而這些都無傷大雅，並不影響道安整個著述的嚴謹態度。僧祐又對於這些譯本，都參照其它經一錄，注出異同並補缺。又標明當時有本或缺本。另外于法立以前補出張賽等七人，法立以後補出衛士度等五十五人，增錄了許多經典。

B、《古異經錄》：這裏收錄的經典，基本上都是單篇譯

出，沒有譯者的名字，為古代的遺文。共92部，92卷。

C、《失譯經錄》：也是譯者姓名不詳，這一類經《安錄》原列有一百三十四種，但經名簡略，未列卷數。僧祐均加以整理，注出異名，出據存缺，並從《安錄》注經未移來11種，12卷，確定為142部，147卷。

D、《涼土異經錄》：失譯經存在於涼土的共59部，79卷。

E、《關中異經錄》：失譯經存在於關中的，共24部，24卷。

F、《疑經錄》：只有疑經26部，並有一個小序，說明這些經典的可疑之故。

G、《注經錄》：道安自己所注釋群經的，共21種，33卷。僧祐又補入雜著經錄等五種六卷。

此外，僧祐擴充了《異經錄》的編製而續成《異出經錄》和《鈔經錄》，又續撰《失譯雜經錄》、《疑經偽撰雜錄》，又將列入《經論錄》裏的律藏譯書本源，別為律分五部記等三錄，以上十四錄共收經目2162部，4328卷，比較《安錄》增加1500餘部，3300餘卷。但他所搜羅到的寫本和參照的經錄，側重南方；因地區的限制，偏疏遺漏在所難免，對北方的所譯經遺錄尤多。

(三)、《總經序》共七卷，收錄經序，後記一二〇篇，這是研究各個時代的譯經背景、譯者、經過、佛經內容、流傳情況等重要參考資料，例如《四十二章經序》記述了漢明帝派使者赴印求法的傳說。康僧會的《安般守意經序》介紹此經的內容及他的理解，並介紹了譯者安世高的簡歷和他本人的師承關係。我們可以從道安寫的序可了解他在後秦主持翻譯《阿含經》及其單品經，阿毗曇戒律的情況，並可以了解他的佛學主張。從羅什的弟子寫的序可對以後秦翻譯大乘般若、中觀學派、著作情況有所了

解。這部份還收錄宋朝陸澄《法輪目錄》、齊竟陵王蕭子良《法集錄》、僧祐《法集總目錄》、《世界記目錄》、《薩婆多部師資記目錄》、《法苑雜緣原始集目錄》、《十誦義記目錄》、《法集雜記銘目錄》及序言。這些書均已佚失，但通過這些目錄和序可對佛教傳入中國後的主要著述情況有所了解，這種體裁，創見於此書，價值極大，無疑是一種佛教提要，保存了大量資料。

(四)、《述例傳》三卷，這是漢地現存最古的高僧傳記，敘述翻譯大師與義解沙門的生平事略。此中又分兩類：前二卷主要著錄西域譯師如安世高、支婁迦讖等共二十二人，後一卷載記中國僧人法祖等共十人，這些資料大多被寶唱《名僧傳》，慧皎《高僧傳》所採用。

四、《弘明集》

一、撰述的原因

《大正藏》五十二卷載有《弘明集》並收有序言，僧祐在序文中說明編寫此書的動機和設想。他說「自大法東漸，歲幾五百，緣各信否，運亦崇替，正見者敷讚，邪惑者謗訕。至於守文曲儒，則拒為異教，巧詬道，則引為同法。拒有拔本之迷，引有朱紫之亂，遂令詭論稍繁訛辭孔熾，夫鸚鵡鳴夜，不翻白日之光，精衛銜石，無損滄海之勢，然以暗亂明，以小罔大，雖莫動毫髮，而有塵眊聽。將令弱植之徒隨偽辨而長迷，倒置之倫逐邪說，而永溺，此幽途所以易墮，淨境所以難陟者也。」^①這是說佛法傳入中國已近五百年，受到了信奉者的贊頌，反對者的譏毀，儒家進行排斥是因為擔心佛教會動搖名教的基礎，一些道教徒把佛教引為同類而招致朱紫混淆。佛法在流傳當中將會混亂。所以「祐以末學，志深弘護靜言浮俗憤慨於心，遂以藥疾微問山

棲餘暇。撰古今之明篇，總道俗之雅論，其有刻意剪邪建言衛法，製無大小，莫不畢採。又前代勝士書記文述，有益亦皆編錄，類聚區分，列為一十四卷。夫道以人弘，教以文明，弘道明教，故謂之弘明集。」^②這是一部維護佛教，駁斥異教的文集，所收錄的文章有論文、書信、表奏和詔勅。全書原有十卷，全是梁代以前的作品，此後又加擴充，成為今本十四卷。

二、《弘明集》內容組織

現在通行的《大藏經》所收的《弘明集》前面皆有作者的原序；《四部叢刊》、《四部備要》所收集的《弘明集》是根據明萬曆年間吳惟明所刻本影印或排印的，前面無序。本書搜集內容廣泛，從東漢末迄梁代止，共收文章一百二十篇，（包括序文）。如果把其中的往復書信全分開計算，數目還要多一些，作者一百人，沙門僅十九人。書中收錄的除卷一後漢牟子《理惑論》，卷四後漢桓譚《新論形神》兩篇之外，其它全部為兩晉南北朝的文章，尤其是南朝的文章佔得最多。僧祐將這些文章按類編排，所以我們利用《弘明集》來了解當時社會所爭論的熱點及佛學界的各種問題，均可以從此中窺其涯際，使用十分便利。其各卷的內容如下：

第一卷：收錄論著兩篇：第一篇《牟子理惑論》，共三十七章。佛教傳入中國，即依附于當時流行的黃老道術和鬼神思想，而封建統治階級也把它看成是各種方術的一種，認為崇佛祭祀可以招致福祥。他們對佛教的這種理解在有關東漢、三國佛經翻譯和注譯，佛教祠祭資料中已有若干反映，但比較零散，也不系統，而《牟子》一書則比較集中的反映了這一過程，此書核心內容在說：「佛身」，佛教基本教義、戒律生活、儒佛關係、報應生死、對道教的批判等。這些資料表明了初期人們對佛教是如何

理解的，它對於研究中國佛教的形成及發展，及早期的三教關係，很有參考價值。

第二篇是《正誣論》，作者不詳，內容較短，著者針對一般人所注意的佛有神通吉凶壽夭等具體的問題為佛教辯護。

第二卷，論著一篇，劉宋宗炳的《明佛論》，一名《神不滅論》。對晉宋之際爭辯神滅不滅問題，提出自己的看法，有許多獨到之處。當時的辯論異常激烈，其師慧遠法師會歸三教，見諸於字裏行間。謝靈運撰《辯宗論》調合孔釋之理。沙門慧琳的《白黑論》論佛儒異同，微詞較多。《白黑論》現載《宋書》卷九十七。文章的觀點深受何承天的賞識，何承天寫成《達性論》（載《廣弘明集》卷四），也反對佛教的因果報應論，何承天將《白黑論》給宗炳看，宗炳復書斥慧琳見解膚淺，故撰《明佛論》加以批駁辯難。討論中心問題是「三訓殊路，習善共轍。」「神不滅論」、「論生死輪回與解脫」、「心作萬有」等，其中形神、報應問題是東晉思想界探究的重點之一。這一爭論使人們從佛教社會功能問題轉入對佛教理論本身是非的探討，也是佛學及哲學的重點所繫。宗炳的一些看法對當時及後世影響較大，應給予足夠的注意。

第三卷，書啓五篇，論著一篇。書啓都是何承天與宗炳對慧琳《白黑論》因意見不同而爭論的。《白黑論》論儒釋同異，雖主張兩家殊途同歸，但意在抑佛揚儒，宗炳極力反對這種議論，何承天卻表示贊同。一篇論著是晉孫綽的《喻道論》。孫綽(320-377)是東晉士族中很有影響的名士，信奉佛教，與名僧竺道潛、支遁等都有交往。該文以問答的形式對佛和佛道，周孔之教與佛教的關係，出家為沙門是否違背孝道等問題進行了論證。文章中的「周孔即佛、佛即周孔」在中國佛教史上，用這種明快的

語言表達儒佛一致的，孫綽是第一個人。關於孝道問題，孫綽認為佛教雖主張離親出家，因為可通過傳教悟道而榮親耀祖，並能為祖先祈福，故並不違背孝道。

第四卷論著一篇，書啓五篇：何承天除了對慧琳的《白黑論》激賞而外，還著了一篇《達性論》來誹謗佛教。《達性論》以儒家的三才論，對抗佛教的衆生說。儒家以天、地、人為三才，見於《周易·說卦》。《達性論》開始即申明三才之義，強調人為萬物之靈，於是人在萬物中，具有特殊地位，不能與「飛沉蠕蠕」相提並論。人即為貴，則衆生物宜為人所用，只可實行儒家仁道，不可亂殺才是。顏延之則答書反對，此後五篇書啓都是二人往來的爭論。最後何承天受儒典約束，不能剔除「三后在天」的觀點，終於被顏延之抓住破綻。

第五卷，論著七篇，書啓四篇，共十一篇。包括羅含的《更生論》，類似輪回，此人的生卒年不詳。孫盛反對羅含，二人有書信往來，孫羅的爭論，反映了當時的社會已開始集中地去探討人生問題。羅含的更生是對佛教輪回學說的一種初步的、極其粗淺的理解，他想在傳統的一氣聚散的框子裏對輪回學說作出理論說明。第二篇是鄭鮮的《神不滅論》，中心思想是「理精於形，神妙於理」。他說這是他多年「仰尋」、「研求」而悟出來的，為了說明這個道理，他「寄象傳心」，即通過形象的比喻來表達他心中悟出的道理，其結果就是他的《神不滅論》。第三篇是慧遠法師的《沙門不敬王者論》；第四篇是《沙門袒服論》；第五篇是《答桓玄明報應論》；第六篇是《因俗疑善惡無現驗三報論》。以上這些論著是研究慧遠大師佛學思想的主要資料，以桓玄、何無忌為代表的政界人士和以慧遠為首的佛教界就以沙汰沙門問題、沙門敬王者問題和沙門袒服問題進行了規模廣泛的、長

期的、反復的爭論，這是中國佛教史上的重大事件，也是當時思想爭論的熱點所在。

第六卷，論著書啓共八篇。晉義熙年間有人比沙門爲五蠹之一，道恒法師乃撰《釋駁論》駁斥。宋末道士顧歡作《夷夏論》把已有的夷夏之辯推向高峰，它並不是全部否定佛教，但認爲佛教不適於中夏，他認爲佛道原理相同，但華夷習俗有異，故二教禮法亦不同，道者適用華域，佛者適用夷邦，不能互相代替。如果以「中夏之性，效西戎之法」，勢必要廢祀棄禮，失掉舊有的文化傳統，這正是顧歡最擔心的事情。他明夷夏之別，是爲了防止以夷變夏。其次也對佛道優劣進行了比較。《夷夏篇》在理論上並沒有深刻內容，其辯佛道異同也不恰當，但它代表了一部份人維護傳統文化的民族狹隘情緒，是對外來文化的排斥和鄙夷，而不能兼容並蓄。成爲佛教學者的攻擊目標，明僧紹的《正二教論》，謝鎮之著《與顧道士書》、《重與顧道士書》等等駁斥《夷夏論》，主張人類有共性，華戎只在一些如服飾、喪葬等俗禮上有差異。對於佛道差別，謝氏說：「佛法以有形爲空幻，故忘身以濟衆，道法以吾我爲真實，故服食以養生。」^⑬他把佛道人生觀念上的根本差別說出來了。謝氏攻擊「道家經典簡陋，多生穿鑿，至如《靈寶》《妙真》，採撮《法華》，制用尤拙。」^⑭另外，齊代張融與周顒皆崇信佛教與儒典。但張融兼信道教，主張協調佛道，故與周顒發生分歧。張融作《門論》，認爲儒道二教，其教跡有異而指歸相同。主張信佛教者可遵佛跡，不必責難道家宗旨。而周顒作《難張長史門論》，辨折佛道之不同。

第七卷，論著四篇，第一篇朱昭之《難夷夏論》，認爲聖道「無近無遠」、「不偏不覺」，不分夷夏。反對按民族區域論品性高低的「夷虐夏溫」。第二篇是朱廣之的《諮顧道士夷夏

論》，反對在佛道間偏袒一方，主張佛道一致論，認爲「崇空貴無，宗趣一也。」^⑮不必論二教高下，批評輕侮夷族的言論，認爲邦殊俗異，亦各得所安，不宜用狐蹲狗踞之詞辱稱其俗，夷夏習俗雖異，但無美惡之別，所謂「夏性純善，戎人根惡」是錯誤的。第三篇是沙門慧通著《駁顧道士夷夏論》，批駁道教歪曲老子學說，批判道教長生不老的主張及服食與房中術。這些批判對人們認識道教與道家之別是有益的，慧通以天竺爲聖地，以佛教爲聖教。謂「天竺天地之中。」^⑯「聖教妙通，至道淵博。」^⑰「大教無私，至德弗偏。」佛教在夷夏都適用。而僧愍著《戎華論折顧道士夷夏論》，文章最有特色的地方是用戎華論代替夷夏論。他認爲夷夏論是立足於中國疆域而形成的狹隘見識。戎華論則是站在全世界的高度來看中國，應該破除狹隘的地域觀念，放開胸襟，接受外來的新鮮文化知識。

第八卷：論著三篇，南齊有道士假張融作《三破論》激烈攻擊以至謾罵佛教，因此佛教界的玄光、劉勰、僧順等著論駁斥。這場辯論是夷夏之爭的繼續，玄光作《辨惑論》系統批判道教，在序言中概括道教的劣跡爲「東吳遭水仙之厄，西夷載鬼卒之名，閩藪留種民之穢，漢葉感思子之歌。」^⑱他將道教的危害性歸納爲「五逆」，「極六」：「禁經上價一逆」、「妄稱眞道二逆」、「合氣釋罪三逆」、「俠道作亂四逆」、「章書代德五逆」、「畏鬼帶符，妖法之極一」、「制民課輸，欺巧之極二」、「解廚門纂門不仁之極三」、「度厄苦生，處妄之極四」、「夢中作罪，頑癡之極五。」^⑲「輕作寒暑，凶佞之極六。」歸根結底，玄光認爲道教虛妄、穢濁、亂政、一無是處。劉勰站在佛教立場作《滅惑論》對《三破論》逐一駁斥。認爲國之衰破不在佛法，剃髮染衣這是棄小孝而盡大孝，又說「佛法練

神，道家練形。「形器必終」、「神識無窮」。也進一步強調夷夏相通，把道家分三品等。此外釋僧順作《釋三破論》針對「破國」之責，說明「妙法所沾，固助俗爲化，不待形戮而自淳，無假楚撻而取正。」針對「破家」之責，申明「釋氏之訓，父慈子孝，兄愛弟敬，夫和妻柔，備有六睦之美。」針對「破身」之責，指明「身之爲累，甚於桎梏。」去身乃可有寂滅，僧順又批判《三破論》「道者以氣爲宗」觀點。

第九卷：梁武帝《立神明成佛義記並次續序注》一篇，闡明成佛以爲正因的道理。此外還有論著兩篇，范縝著《神滅論》想從佛法根本教義上推翻佛教，主張「形神相即，形質神用」。《神滅論》在成文以前，他的主張早已衆所周知，並已進行過多次往返的辯論，當時的形神問題，已成了國家最高層知識分子所注意的中心之一。范縝的《神滅論》一出，梁武帝親自下令，組織了規模空前的圍攻，先後參加的有六十多人。皇帝而下，幾乎涉及了當時所有的名僧、名士及名臣，最重要反對的是蕭琛與曹思文。蕭琛的《難神滅論》抓住了范縝的弱點，他說：「今論形神合體，則應有不離之證，而直云神即形，形即神，形之與神，不得相異，此辯而無徵，有乘篤喻矣。」¹⁶對於形神相即，形質神用，范縝只限於直接認定，而沒有提出進一步的論據，沒有用事實來支持他的主張，蕭琛爲證明「形神不得共體」，以夢論證。通過利刃關係，人與木，生形與死形的差別，神的區分，凡聖之別，來反駁范縝，在當時影響極大。其次本卷收錄了曹思文的《難神滅論》也反駁范縝的觀點，曹思文堅持形神「生則合而爲用，死則形留而神逝」的觀點，引用世典中趙簡子、秦穆公神游帝所的故事，季札關於「魂氣無不之的言論，以及莊子夢爲蝴蝶的寓言，證明形神有分有合。」又據孔子重祭祀，非僞假之

教，責備范縝對鬼神的否定不合於儒家聖教。

第十卷：梁武帝《勅答臣下神滅論》與莊嚴寺法雲法師《與公王朝貴書》都是站在神不滅的立場破斥《神滅論》。

第十一卷：共收書啓二十七篇，內容分四點，一贊揚佛事，二辯難佛不現行，三論心源一本，四辭世從道不受爵祿。其中最重要的是蕭子良與孔稚珪往來三書，他們論佛道異同，與《門論》之爭有關聯。蕭子良則崇佛而論同，孔稚珪奉道而辨異。佛道二教有時求同，有時存異，其求同之旨在包容對方，其求異之旨在抬高自己。孔稚珪曾指責沙門出家，違背敬親之義。蕭子良批評他重道抑佛，分辯彼此，說「歸心勝法者，本不以禮敬標其心，竟仰祇崇者，不在我故忘物。」佛道二家「可各保其方差，無須空構是非，橫起謗議。」孔稚珪答書表示愿皈依佛教，今後不再言佛老異同。孔氏態度的變化是齊代佛教勢力強大的表現。

第十二卷：書啓表詔共四十篇，其中重要的有《鄭道子與禪師書論踞食》、《慧遠法師答桓玄論沙門不應敬王者》、《慧遠法師桓玄論料簡沙門書》、《支道林法師與桓玄論州符求沙門名籍書》等這些都是當時僧俗兩界普遍關心的問題。

第十三卷：論著三篇，郗超《奉法要》，意爲信奉佛法的要點，本文對在家佛教徒應當奉持的佛道德信條、戒規、齋法，以及佛教基本教義的善惡報應、修行解脫等，《奉法要》開始講三皈、五戒、十善、說「五戒檢形，十善防心。」值得注意的是，郗超把修持齋戒與傳統的儒家倫理的孝道結合起來。其次是顏延之的《庭誥》二章，核心在談佛道在修行上的區別，強調道教重在煉形，佛教重在治心。王該的《日燭》意思是佛教主要在說明生死根源輪回等等，然唯恐世人不明白，寫這篇文章「助天揚

光」所以叫《日燭》。

第十四卷：文共四篇，竺道爽《檄太山文》、智靜《檄魔文》、寶琳《破魔露希文》，以上三篇都是摧魔之說。末後一篇是僧祐的《弘明集後序》，是對當時社會上崇佛與反佛鬥爭作的總結。主要是針對儒道二教等不相信佛法的人們所提出的六大疑問進行答辯、說明，而勸人信奉佛教，修德求福。這六大疑問是：「一疑經說迂誕，大而無徵；二疑人死神滅，無有三世，三疑莫見真佛，無益治國；四疑古無法教，近出漢世；五疑教在戎方，化非華俗；六疑漢魏法微，晉代始盛。」¹⁷上述六個方面的質疑，分別從理論的是非，政治的利害，歷史的根據，華夷的區別等不同角度、批評了佛教。大致概括了《白黑論》、《達性論》、《夷夏論》、《三破論》、《神滅論》的基本反佛論點。僧祐採取了「撮舉世典，指事取徵」的方法，對每一個指責都做了回答。第一、「若疑經說迂誕，大而無徵者，蓋以積劫不極，世界天邊也。」一般人「限心以量造化」，「執見以判太虛」，乃是管窺蠡測，無以知大道。第二「若疑人死神滅，無有三世，是白誣其性靈，而蔑棄其祖就也。」僧祐這裏引儒證佛，說「周孔製典，昌言鬼神」「若執神滅，非直誣佛，亦侮聖也。」第三「若疑莫見真佛，無益治國，則禮祀望秩，亦宜廢棄。」也是借孔教祭祀助證。第四「若疑教在戎方，化非華夏者，則是前聖執地以定教，非設教以移俗也」。且華夏世教，古今多變。禹出西羌，舜生東夷，不因地賤而棄其聖。華戎、夏夷本無定域，若以「北辰西北」而論，則「天竺居中」。第六、「若疑漢魏法微，晉代始盛者，道運崇替，未可致詰也。」春秋諸候不用孔學，秦皇燔燼經書，儒教至漢武始顯。「五經恆善，而崇替隨運，佛化常熾，而通塞在緣。」至於因果報應，則世典詳備例證。以上僧

祐的答辯，綜合前人為佛教辯護的一些論點，但在廣引儒道諸書，借用世俗神話來維護佛教的地位方面，他遠超前人。同時還揭示了儒釋尊神道、敬聖者、助王化等若干共性，這些共性成為三教融合的共同基礎。僧祐的《弘明集》及其後序，標誌着南朝三教間的爭論高峰的結束，其後的爭論遠不如前。

五、僧祐在中國佛教史上的地位

僧祐生平精究律部，著述等身，對佛教目錄學，文史資料的整理，貢獻尤大。

一、撰著經錄，巨著煌煌在僧祐眾多的著作當中，《出三藏記集》是其中的代表作，《出三藏記集》列於《大藏經》目錄部之首，是我國現存的最古的佛教經錄。在此之前雖然有道安的《綜理衆經目錄》等佛教目錄，但全部佚失。《出三藏記集》的價值的所在，首先是保存了已經佚失的道安這部經錄的大致全貌。僧祐對道安的功績十分推崇，他說「大法運流，世移六代，撰注群錄，獨見安公。」¹⁸又說「夏自安公，始述名錄。詮品譯才，標列歲月。妙典可證，實賴斯人。」¹⁹僧祐認為自己的《出三藏記集》是對道安目錄學工作的繼續，他謙虛地指出：「敢以末學，響附前規，率其管見，接為新錄。」²⁰在《出三藏記集》中，僧祐對《安錄》進行了認真的訂補，把自漢至梁六代四百多年之中翻譯或撰集的一切佛教典籍，匯集歸納成十四錄，共收經目2162部，4328卷。《出三藏記集》的價值之二，是擴大了經錄包涵的內容，創立了經錄編纂的新體例。僧祐把《祐錄》分為撰緣記、詮名錄、總經序和述例傳四個部分。他說這樣分編的目的是：「緣記撰，則原始之本克昭；名錄詮，則年代之目不墮；經序總，則勝集之時足徵；列傳述，則伊人之風可見。」²¹此中撰

緣記敘述三藏結集的經過，詮名錄實際上即可以概括一般經錄的全部內容，而僧祐則具有創見性的增加了其它三部分，「經序」廣泛搜錄經律論的序言和後記共有一百一十篇。這部份內容的增加和保存，深受學者贊譽，梁啟超稱讚僧祐「實能為學術界保存無限可貴資料，且令學者雖未窺原書，讀其序亦可知其崖略焉，此實佛藏提要之椎輪也。」^②佛教史學家陳垣認為僧祐此書的特色「全在第三方式之經序，為其他經目所未有，可以者知各譯之經目所未有，可以者知各譯之經過及內容，與後來書目解題，書目提要等用處無異。其後記多記明譯經地點及年月日，尤可寶貴。」^③述例傳部分詳述歷代譯家和中外僧人傳記三十二篇以及附見者多人，彌補了道安經錄對於譯人生平事跡語焉不詳的缺陷。同時這部份還是現存的中國最古的僧傳，其史料均為慧皎《高僧傳》所採取。《祐錄》在體例上又新立「異出」和「抄經」兩錄。「異出」是指一經而有數種譯本，然後列舉加以比較。這一方法為後來歷史經錄家所效仿；「抄經」是指節抄之本，即是節抄，就不應與原經混同，而應別列一類，對以後的「子鈔」「史鈔」等影響極大。由於僧祐進行廣泛的調查了解，收集資料，細心的考核研究，翔實訂證，在研究方法上重視「沿波討源，資會通之契。」終於撰成了佛教目錄學史上的煌煌巨著。

二、弘道明教、總攬雅論

僧祐在佛教史上的第二大貢獻是《弘明集》的編述，收集了漢魏以來到梁代三教爭論的豐富史料，正是這為正史所忽略的史料，向後人展示了那個時期三教爭論的規程與內容。共分十四卷一百二十二題，有論、書、文、序、詔、表、難答、頌、啓、詰、釋，共一百八十五篇。作者一百二十四人，其中佚名一人，

出家僧連作者本人共二十人。這些作者都是漢梁之間的飽學之士，但絕大多數沒有文集傳世，而《弘明集》確保存了這些珍貴的文獻資料。《四庫全書總目提要·釋家類》上說：「梁以前名流著作，今天專集行世者，頗賴以存。」梁朝的《昭明文選》盡管收錄了一百三十多位作家的七百多篇作品，卻差不多完全忽略了佛學方面的作品。

僧祐在《弘明集》編撰中，以弘道護法為己任，他說：「余所集《弘明》，為法御侮，通人雅論，勝士妙說，摧邪破惑之沖，弘道護法之暫，亦已備矣。」^④《弘明集》卷十四綜覽全書，從第一篇的《理惑論》至最後一篇作者的《弘明論》，始終圍繞着闡揚聖教，破斥異說的精神。站在中國佛教史的角度來研究的話，它系統地為我們提供了當時人們對佛教的認識與理解。《理惑論》的內容反映了漢魏時期的佛教被知識分子接受的情況。到了兩晉時期，佛教的義學隆盛，傳播到大江南北，名僧與名士交往有力推動了佛教的發展。孫綽與郗超就是東晉士大夫奉佛的代表。他們的佛教著作很多，大部分可惜都已佚失。而《弘明集》則保存了《喻道論》和《奉法要》，這兩篇論文，可以了解在儒教佔統治地位的中國，古代社會知識分子是如何溝通儒、釋二教的。

僧祐編撰《弘明集》的主要貢獻還表現在比較全面地反映了六朝思想領域裏儒、釋、道之間的爭論。《弘明集》一百二十二題，包括了六場大的爭論。它們是神滅與不滅之爭，白黑論之爭，本末之爭，夷夏之爭，沙門禮敬王者之爭，因果報應之爭。其中神滅與神不滅的問題，實際上是討論形神關係，這是從兩漢以來思想的一直關注的問題。白黑之論，因果報應之爭都和它有直接關係，僧祐收集這方面的文章多達七十八篇，其次就夷夏之

爭，《弘明集》在卷一、卷六、卷八三卷篇幅集中輯錄了道教和佛教的爭論。作者在《弘明集後序》中批判了鄙視夷狄，盲目自大和排斥外來文化的荒謬性。

三、精研律部，戒德冰霜

僧祐當時以律學和文史著述馳譽江表，自幼親近法達、法獻等律學大德先後二十餘年。僧祐在律學方面的重要著述有兩部。一部是《薩婆多部相承傳》五卷。此部的戒律《十誦律》從北印度傳入中國，成為漢地最早而又最普遍流行的律學。也是僧祐一生所精研和弘揚的律學，所撰寫的《薩婆多部相承傳》是該部律學的師承傳記。從現存的作者序言中我們可見僧祐對律部的重視，他認為佛法能否綿延不斷，首先在於僧團是否重視戒律。僧祐本人更是嚴以律己。弘揚《十誦律》長達三、四十年。在序言中，他明確指出撰寫此書的目的是「使英聲與聖教永被，懋實共日月惟新。」僧祐另一部律學著作是《十誦義記》，這是記述他傳授律學義解的專著。作者在《釋僧祐法集總目錄序》中說：「少學律學，刻意毗尼，旦夕諷持，四十餘載，春秋講說，七十餘遍。即稟義先師，弗敢墮失。標章括條，為律記十卷。」不難看出這部書是僧祐多年研習講誦、修持的結果，字裏行間流露這位義學大師弘揚律學的熱情及對戒律的重視。他的學風對其門人都有直接影響，在《續高僧·明徵傳》上說：「微因從祐受學《十誦》，隨出揚都，住建初寺，自謂律學繩墨。」《寶唱傳》上也說：「唱投僧祐出家，咨稟經律。」劉勰也依僧祐居處積十年，遂博通經論。由此均可見僧祐在當時佛教的地位。

(完)

注釋：①《大正藏》五十卷P.402

②《大正藏》五十卷P.402

③《大正藏》五十卷P.402

④《大正藏》五十卷P.402

⑤《大正藏》五十卷P.402

⑥《大正藏》五十五卷P.87

⑦《大正藏》五十五卷P.1

⑧《大正藏》五十五卷P.1

⑨《大正藏》五十五卷P.1

⑩《大正藏》五十五卷P.5

⑪《大正藏》五十五卷P.1

⑫《大正藏》五十五卷P.1

⑬《大正藏》五十二卷P.42

⑭《大正藏》五十二卷P.42

⑮「水仙之厄」指孫思、盧循之亂；「鬼卒之名」指張魯五斗米道；「種民之穢」指武帝時閩地反叛事；

「思子之歌」是指漢武帝思念在巫蠱事件中自殺的太子劉據。

⑯《大正藏》五十二卷P.55

⑰《大正藏》五十二卷P.95

⑱《大正藏》五十五卷P.21

⑲《大正藏》五十五卷P.21

⑳《大正藏》五十五卷P.21

㉑《大正藏》五十五卷P.21

㉒《佛學研究十八篇》

㉓《中國佛教史藉目錄》

㉔《大正藏》五十二卷P.95



契嵩見存著述考(下)

陳士強

二、《傳法正宗記》九卷

此書撰於嘉祐六年(1067)。載於明南藏「綺」函、明北藏「回」函、清藏「百」函、頻伽藏「雲」帙，收入《大正藏》第五十一卷。書首有嘉祐六年十二月契嵩的《上皇帝書》；《知開封府王侍讀(王素)所奏札子》；嘉祐七年三月十七日《中書札子許收入大藏》；同年四月五日《中書札子不許辭讓師號》；治平元年(1064)四月十一日傳法等所作的雕版後記(無標題)；隆興甲申(二年，公元1164年)十一月晉安林之奇所作的雕板後記。契嵩在《上皇帝書》中說：

「臣嘗謂能仁氏(指釋迦)之垂教，必以禪爲其宗，而佛爲其祖。祖者，乃其教之大範；宗者，乃其教之大統。大統不明，則天下學佛者不得一其所詣；大範不正，則不得質其所證。夫古今三學(戒、定、慧)輩，竟以其所學相勝者，蓋宗不明、祖不正而爲其患矣。然非其祖宗素不明不正也，特後世爲書者之誤傳耳。……平生竊欲推一其宗祖與天

下學佛輩，息諍釋疑，使百世而知其學有所統也。山中嘗力探大藏，或經或傳，校驗其所謂禪宗者，推其所謂佛祖者。其所見之書果謬，雖古書必斥之；其所見之書果詳，雖古書必取之。又其所出佛祖年世事迹之差訛者，若《傳燈錄》之類，皆以衆家傳記與累代長歷校之修之。編成其書，垂十萬餘言，命曰《傳法正宗記》；其排布狀畫佛祖相承之像，則曰《傳法正宗定祖圖》；其推會祖宗之本末者，則曰《傳法正宗論》。總十有二卷，又以吳縑繪畫其所謂定祖圖者一面。」(《大正藏》第五十一卷，第75頁上、中)

《傳法正宗記》是繼北宋道原的《景德傳燈錄》、李遵勗的《天聖廣燈錄》之後出現的又一部有影響的禪宗譜系類著作。但從體裁而言，它是傳記體，而不是燈錄體。根據作者的標署，全書所記上始釋迦牟尼，下至大鑒(慧能)第十二世。慧能本人爲一世，青原行思、南岳懷讓等直傳弟子爲二世，以此類推。由於書中對大鑒某世的記載，不僅敘列這一世的禪師，而且在這些禪

師的名下，逐一叙列「其所出法嗣」即弟子，因此，如果將大鑒第十二世禪師的弟子也算作一世的話，實際所收應至大鑒第十三世。

卷一：始祖釋迦如來表。記叙釋迦牟尼的家世和生平。

卷二至卷六：禪宗三十三祖傳。起自《天竺第一祖摩訶迦葉尊者傳》，終於《震旦第三十三祖慧能尊者傳》，凡三十三人。

卷七、卷八：正宗分家略傳。叙列作為「傳法正宗」的慧能法系的傳承世次。起自大鑒（即慧能），終於大鑒第十二世雲居山真如道齊禪師的弟子慧日智達，「凡一千三百有四人」（見傳首的小序，第749頁上）。

卷九：旁出略傳和宗證略傳。《旁出略傳》，叙列禪宗旁出法系的傳承世次，起自禪宗第二祖阿難的旁出法嗣末田底，終於第三十二祖弘忍的旁出法嗣第四世無相禪師的弟子益州神會（與荷澤神會為二人），「凡二百有五人」（見傳首小序，第763頁上）；《宗證略傳》，記叙有言論或文字提及此書所說禪宗三十三祖傳法世系的十個人的事迹。起自東漢月支國沙門竺大力，終於後晉時撰的《舊唐書》的劉詢。

《傳法正宗記》就其本身編定的禪宗傳法世系而言，並無多大的特點。這是因為：

一、全書九卷之中有五卷是記叙禪宗三十三祖事迹的，而這些事迹又是以《寶林傳》、《傳燈錄》為基礎，參考他書，稍事修改而成的，並無多大的創新。

二、《正宗分家略傳》二卷和《旁出略傳》半卷，取材於《傳燈錄》、《廣燈錄》和《宋高僧傳》三書。作者說：「其事之本末已詳於《傳燈》、《廣燈》二錄、《宋高僧傳》，吾不復列於此，而書者，蓋次其所出之世系耳。」（卷七，第749頁

上）這樣，書中除青原行思、南岳懷讓、南陽慧忠、荷澤神會、馬祖道一、百丈懷海、臨濟義玄、雲門文偃、清涼文益、第二十四祖師子的旁出法嗣第二世達摩達等九人的略事見錄以外，其餘的一千五百人均只有人名編在世次中，而無任何言語行迹的記載。

三、《傳燈錄》和《廣燈錄》對慧能以下的禪宗世系，均是按南岳和青原兩大系分列的，以便了悉。而此書則將兩大系人物編在一起，不加標識，其中大鑒第十一世和第十二世所列的又全是青原系下法眼宗的僧人（其世次相當於《五燈會元》卷十說的「青原下九世」和「十世」，沒有南岳系的人物，也沒有青原系中屬於曹洞宗和雲門宗的人物，局限性很大。

《傳法正宗記》中真正體現作者獨立的見解，倒是一些傳末的「評曰」，即作者對為何要這般記述的解釋，以及對與之有關的人和事的評論。這些「評曰」一共有十五條，分別見於《始祖釋迦如來表》、《天竺第四祖優波鞠多尊者傳》、《第十一祖富那夜奢尊者傳》、《第十三祖毗摩羅大士傳》、《第十四祖龍樹大士傳》、《第二十祖闍夜多大士傳》、《第二十四祖師子尊者傳》、《第二十五祖婆舍斯多尊者傳》、《第二十七祖般若多羅尊者傳》、《第二十八祖菩提達磨尊者傳》、《震旦第二十九祖慧可尊者傳》、《第三十祖僧璨尊者傳》、《第三十三祖慧能尊者傳》、《正宗分家略傳》、《旁出略傳》中的師子二世達摩達尊者傳之末。

如禪宗的大多數史書，都是以靈山法會上釋迦牟尼「拈花示衆」，大弟子摩訶迦葉「破顏微笑」，作為禪宗「教外別傳」之始的。《傳燈錄》為了把禪宗的歷史追溯得更遠，還在釋迦牟尼之前增列毗婆尸佛等六佛，連釋迦牟尼在內，組成了「七佛」。

契嵩對此頗有異議，說：

「然正宗者，蓋聖人之密相傳受，不可得必知其處與其時也。以經酌之，則《法華》先，而《涅槃》後也。方說《法華》而大迦葉預焉，及涅槃而不在其會。吾謂：傳法之時，其在二經之間耳。或謂如來靈山會中拈花示之，而迦葉微笑，即是而付法。又曰：如來以法付大迦葉於多子塔前。而世皆以是為傳受之實，然此未始見其所出，吾雖稍取，亦不敢果以為審也。曰：他書之端，必列七佛，而此無之，豈七佛之偈非舊譯乎？曰：不然。夫正宗者，必以親相師承為其效也，故此斷自釋迦如來已降，吾所以不復列之耳。」

（卷一《始祖釋迦牟尼如來表》，第718頁中、下）

又如唐代義學沙門神清在《北山錄》卷六《譏異說》中，曾以相傳為北魏吉迦夜與曇曜共譯的《付法藏因緣傳》六卷為依據，對禪宗西天二十八祖的傳法說提出質疑。大意是說：「《付法傳》止有二十四人，其師子後舍那婆斯等四人，並餘家之曲說也，「其傳法賢聖，間以聲聞，如迦葉等雖則迴心，尚是小智，豈能傳佛心印乎？」（見《大正藏》第五十二卷，第822頁中）也就是說，《付法藏因緣傳》上只有禪宗所說的西天二十八祖中的前二十四祖的名字，而沒有第二十五祖舍那婆斯、第二十六祖不如蜜多、第二十七祖般若多羅和第二十八祖菩提達磨四人的名字，而且摩訶迦葉等是小乘人，不是大乘人，怎能「傳佛心印」呢？此外，還引用《付法藏因緣傳》中商那和修對優婆塞多說的一段話，來說明「傳佛心印」之說不能成立：

「佛之三昧，辟支不知；辟支三昧，聲聞不知；諸大聲聞三昧，餘聲聞不知；阿難三昧，我今不知；我今三昧，汝亦不知。如是三昧皆隨我滅。又有七萬七千本生經、一萬阿

毗曇、八萬清淨毗尼，亦隨我滅。」《正宗記》卷二轉引，第225頁上）

對於神清的這些批評，禪宗在很長時期內保持沉默，未予反駁。而契嵩則在卷三《天竺第十一祖富那夜奢尊者傳》的「評曰」中作了長段的批駁，並對《付法藏因緣傳》表示懷疑：

「所謂『七萬七千本生經、一萬阿毗曇、八萬清淨毗尼，亦隨我滅』者，此余未始見於他書，獨《付法藏傳》云爾，尚或疑之。」（第725頁中）

在卷九《宗證略傳·犍那傳》又補充道：

「後魏之世，佛法毀廢。當時沙門有曰曇曜者，於倉率間，單錄諸祖名目，不暇全寫，懷之亡於山澤。及魏之文成（帝）復教，前後歷三十載，至孝文帝之世，曇曜乃進為僧統。尋出其事，授眾沙門，修之目為《付法藏傳》。其差誤亡逸，始自曇曜之所致也。」（第768頁中、下）

再如卷八《正宗分家略傳》之末，對當時禪宗五宗的勢態作了如下的記載：

「雲門、臨濟、法眼三家之徒，於今尤盛；滄仰已熄；而曹洞者僅存，綿綿然猶大旱之引孤泉。然其盛衰者，豈法有強弱也，蓋後世相承，得人與不得人耳。」（第763頁下）

此外，從契嵩的「評曰」中也可以看出，《正宗記》雖然取材於《寶林傳》和《傳燈錄》，但對前二書的有些記載並不採用。如作者在卷三《天竺第十三祖迦毗摩羅大士傳》之末的「評曰」中說：

「《寶林》、《傳燈》二書，皆書天竺諸祖入滅之時，以合華夏周秦之歲甲。然周自宣王已前未始有年，二支（支

那)竺(天竺)相遠數萬里，其人化滅或有更千餘歲者，其事渺茫隔越。吾恐以重譯比較，未易得其實，輒略其年數甲子，且從而存其帝代耳。唯釋迦文佛、菩提達磨，至乎中國六世之祖，其入滅年甲稍可推較，乃備書也。」(第26頁下)

卷六《天竺第二十八祖菩提達磨尊者傳》之末的「評曰」說：

「《傳》(指《寶林傳》)謂達磨六被毒藥，乃菩提流支之所致，然乎？曰：此蓋為《寶林傳》者未之思也。」(第74頁上)

契嵩對上述二書的糾謬是有道理的。但有些「評曰」以感情代替事實，於理未足。如作者對《續高僧傳》「以壁觀四行，為達磨之道」「謂可(慧可)遭賊斷臂」提出批評，而反駁的證據之一竟是偽造的法琳撰的慧可碑。

三、《傳法正宗定祖圖》一卷

此書原由用吳縑(蘇州一帶出產的白色細絹)繪製的「祖師傳法授衣之圖」一幅(見契嵩《上皇帝書》和《傳法正宗定祖圖序》)，和契嵩為圖配寫的解說兩部分組成。於嘉祐六年(1061)撰成之後，隨《正宗記》一起進呈宋仁宗。今本《定祖圖》只有解說文字而無圖畫。收入《大正藏》第五十一卷。

《傳法正宗定祖圖》書首有契嵩《序》，說：

「原夫菩提達磨，實佛氏一教之二十八祖也。與乎大迦葉，乃釋迦文如來(即釋迦牟尼)直下之相承者也。傳之中國，年世積遠，譜牒差謬，而學者寡識，不能推詳其本，真遂不諒，紛然異論，古今頗爾。契嵩平生以此為大患。……然其始亂吾宗祖，熒惑天下學者，莫若乎《付法藏傳》；正

其宗祖，斷萬世之誣者，莫若乎《禪經》。《禪經》乃先乎《付法傳》六十二載，紿終備二十八祖，已見於晉之世矣。《付法傳》乃真君(指北魏太武帝)廢教之後缺然，但謂二十四世方見乎魏之時耳。適以《禪經》驗，而《付法傳》果其謬也。……其圖所列，自釋迦文佛、大迦葉，至乎曹溪第六祖大鑒(慧能)禪師，凡三十四位。又以儒釋之賢，其言吾宗祖素有證據者十位，列於諸祖之左。」(《大正藏》第五十一卷，第768頁下一第769頁上)

《定祖圖》所列凡四十四人。他們是：始祖釋迦牟尼佛；禪宗三十三祖；以及附出的竺大力、佛馱跋陀羅、曇摩迦羅、僧祐、支疆梁接、那連耶舍、波(又作「婆」)羅笈多、憍那、裴休和劉洵。上述人物均見於《傳法正宗記》，其中附出的十個人就是《正宗記》卷九《宗證略傳》中記載的十個人。只是排在竺大力之後，憍那之前的六個人的先後順序稍有變動罷了。

由於《定祖圖》是為圖畫配寫的解說，因此，對人物事迹的介紹較《正宗記》為短，字數一般在一、二百字左右，而且介紹的重點是傳法事。以下三人便是其中的重要人物：

「佛馱跋陀(或有「羅」)，天竺人也。本姓釋迦氏，甘露飯王之後也。初會秦僧智嚴於罽賓國，仍懇請跋陀偕來諸夏，傳授禪法。初至長安，其後乃之廬山。遂出其《禪經》與遠公(慧遠)同譯。譯成，遠公為之序。嘗謂遠公曰：西土傳法祖師，自大迦葉直下相承，凡有二十七人，其二十六祖近世滅度，名不如蜜多者。所出其繼世弟子曰不若多羅者，方在南天竺國行其教化(達磨未繼世作祖，故未稱之。——原注)。故其《禪經》曰：佛滅度後，尊者大迦葉、尊者阿難(云云——原注)，乃至不如蜜多羅，諸持法

人，以此慧燈次第相傳。」（第772頁中）

「僧祐者，本齊人，歸梁，以持律知名。嘗著《出三藏記》，其《薩婆多部相承目錄》曰：婆羅多羅（二十五祖——原注）、弗若蜜多（二十六祖——原注）、不若多羅（二十七祖——原注）、達磨多羅（二十八祖——原注）。祐尋終於梁也。」（第772頁下）

「裴休，字公美，自唐會昌中以兵部侍郎、御史大夫同平章事，號為名相。撰《圭峰密（宗密）師傳法碑》曰：釋迦如來最後以法眼付大迦葉，令祖祖相傳，別行於世。達磨傳可（慧可），可傳璨（僧璨），璨傳信（道信），信傳忍（弘忍），忍傳能（慧能），為六祖。」（第773頁中）

在《定祖圖》中，契嵩褒揚《禪經》，貶黜《付法藏因緣傳》的情緒較《正宗記》更為激烈，甚至憤慨地說：「其謬書可焚也」（第773頁下）。因為《付法藏因緣傳》只列二十四祖之名，它已成為神清等義學沙門抨擊禪宗西天二十八祖之說的理論依據。

四、《傳法正宗論》二卷

此書據契嵩在卷上「第二篇」題下「此篇並後卷二篇是續作」的小注，以及第二篇正文開頭「余昔引《三藏記》（指《出三藏記集》）所載四祖師者，以質《付法藏傳》之謬，遂為書（指《傳法正宗記》），迄今七年矣」語，最初只有今本卷上的第一篇，隔了七年以後，才續作卷上的第二篇和卷下的第三、四篇，分為二卷。嘉祐六年（1061）隨《傳法正宗記》、《傳法正宗定祖圖》一並進上。收入《大正藏》第五十一卷。

《傳法正宗論》無序跋。全書共分為四篇，以梁僧祐撰的

《出三藏記集·薩婆多部相承傳目錄》、東晉佛跋陀羅譯的《達摩多羅禪經》（又稱《不淨觀經》）、《修行道地經》、《修行方便禪經》，簡稱《禪經》）、慧遠撰的《廬山出修行方便禪經統序》和慧觀撰的《修行地不淨觀經序》為主要依據，以《付法藏因緣傳》為主要破斥對象，進一步補充和闡發了《傳法正宗記》中關於禪宗西天二十八祖傳法世系的論點，它是《正宗記》的姐妹篇。日本編的《大藏經索引·收錄典籍解題》說，《正宗論》「以《付法藏因緣傳》、《出三藏記集》、《達摩多羅禪經》之說為是，而闡明釋尊至達磨之二十八祖相承之正當性。『這裏將作者的破斥對象《付法藏因緣傳》當作是作者的立論根據，完全誤解了原文的意思。』」

第一篇（卷上）。以《出三藏記集·薩婆多部相承傳目錄》的說法為依據，評擊《付法藏因緣傳》「其傳師子比丘，謂闍賓國王邪見，因以利劍斬之，頭中無血，唯乳流出，相付法人於此便絕」的觀點。說：

「（《薩婆多部相承傳目錄》）有曰婆羅多羅者，與乎二十五祖婆舍斯多之別名同也（其義見於本傳——原注）；有曰弗若蜜多者，與乎二十六祖不如蜜多同名也；有曰不若多羅者，與乎二十七祖般若多羅同名也；有曰達磨多羅者，與乎二十八祖菩提達磨法俗合名同也（其義見於本傳——原注）。其他祖同者，若曰掬多堀，或上字同而下異，或下字異而上同（此句當是「或下字同而上異」之誤）；或本名反而別名合者，如商那和修，曰舍那婆斯之類是也。此蓋前後所譯梵僧，其方言各異而然也。」（《大正藏》第五十一卷，第244頁中）

第二篇（卷上）。以《達摩多羅禪經》和慧遠、慧觀的序為



神會的佛學思想

蔡惠明

一、關於「壇經」的一場爭論

神會（六八六——七六〇）唐襄陽（今屬湖北）人，俗姓高，世稱「荷澤大師」。他是南宗慧能一系取得禪宗正統地位起過重要作用的代表人物。我國流散於英國、法國、日本等處的敦煌卷子中曾發現部份關於神會思想資料，經胡適與日本學者石井光雄、鈴木大拙先後輯印為「神會和尚遺集」及「敦煌出土神會錄」等書，引起學術界的興趣，並展開一場熱烈的討論。胡適在「遺集」自序和卷首「荷澤大師神會傳」中反復說：「『壇經』是神會的傑作」，「主要部份是神會所作」，「如果不是神會作的，便是他的弟子採取他的語錄裏的材料作成的。」胡適認為「壇經」的思想，就是神會的思想，後世凡言禪，「其實皆本於荷澤」。他又說：「神會是南宗的第七祖，是南宗北伐的總司令，是新禪學的建立者，是『壇經』的作者，在中國佛教史上，沒有第二人比得上他的功助之大，影响之深。」簡直把神會捧上雲

霄，甚至否定了「壇經」是法海集記六祖慧能的語錄，抹煞了慧能創立新禪學的這段禪宗史。此後，胡適又發表了「壇經考之二」、「楞伽宗考」及在北平師範大學講的「中國禪學的發展」，竟堅持認為，慧能期禪宗史是出於神會的「捏造」。對胡適的說法首先進行公開反駁的成都華西大學錢賓四，他堅信「壇經」確是代表六祖思想，由法海輯錄。在「神會與壇經」一文中指出：「『壇經』與『神會語錄』雖非慧能與神會手筆，均有許多人纂集，但還可依稀辨出兩人當日的精神意境截然不同處，豈可隨便說『壇經』是神會晚年用他的語錄拼湊而成的呢？」以後錢賓四在一九六一年冬，又於台灣「大陸雜誌」發表「讀六祖壇經」一文，就「壇經」祖本與敦煌本（即法海本）及明藏宗寶本對勘，舉析細節，證明「『壇經』祖本由神會或神會之徒所竄改者，其份量尚少，而由宗寶所竄改者，份量更多。」他還指出：「『壇經』傳本，縱有增竄，逐有改動，而大節依然。」這就是說，不要說原始「壇經」，就是它的各種傳本主體部份所反映的思想皆是慧能的，而不是神會的。

不久胡適病逝。一九六九年，台北善導寺請錢賓四演講佛學，題為「六祖壇經大義——慧能真修真悟的故事」。後來發表於當年三月十三、十五日的「中央日報」副刊上，主要內容為如實地評價了六祖對中國佛教和中國文化的貢獻。但僑居日本的楊鴻飛根據胡適的創說，稱「壇經」是神會所作，不是六祖的思想。於是錢、楊兩人反復地進行爭論。台灣印順法師也寫「神會與壇經——評胡適禪宗史的一個重要問題」，另有濟思撰「慧能與壇經」，羅香林著「壇經之筆受者」等，參加討論。在這以前，日本佛教學者鈴木大拙撰「關於六祖壇經、慧能及慧能禪」，宇井伯壽也寫過「壇經考」、「荷澤宗的盛衰」，山崎宏著「荷澤神會禪師考」等進行辯論。鈴木大拙於一九三四年在北京大學與胡適會見討論「神會和尚遺集」以後，他們的立場和意見一直大相徑庭，而一九六九年的爭論中，楊鴻飛的文章只不過是重複胡適的論點，並沒有提出新的論證。但這次討論中，以印順法師與錢賓四為代表的主「壇經」為慧能所說的一方，却指出胡適在「神會傳」中引章處厚作「與福寺大義禪師碑銘」一段文字得出錯誤結論說：「章處厚明說『壇經』是神會門下『習徒』所作，可見此書出於神會一派，是當時大家知道的事實。」印順法師等指出，韋氏碑銘中所謂「壇經」傳宗，是禪宗遞相傳承的制度，敦煌本第四十七節說：

「大師言：十弟子！已後傳說，遞相教授一卷『壇經』，不失本宗。不稟授『壇經』，非我宗旨。如今得了，遞代流行。得遇『壇經』者，如見吾宗教授！」

可見「壇經」傳宗是一種制度，不是說神會傳「壇經」。此經不只是代表慧能的禪宗，又是師弟傳授間的依約和依承。如果不得「壇經」傳授，即使他宣說「頓教法」，也非南宗弟子。胡適確屬錯解了。這樣不但駁倒了胡適賴以立說的「證據

」，更重要的是弄清了禪宗「壇經」傳宗制度的歷史真相，解決了禪宗史上的一個重大問題。

在胡適關於「壇經」和神會的文章中，反映出他的禪宗研究的思想方法有一個明顯的錯誤，那就是盲目性和偏激性。這盲目性和偏激性表現在他盲目地、過高地估計神會，無限地擴大神會的影響。

二、神會的佛學思想

神會的思想從總體上說，還是出於慧能的，但更有敷揚顯發，構成了心一元論體系，為佛學傳統命題提供了理論依據。在成佛途徑上，他力倡頓悟，在修行上取無作無求、隨順自然的態度。作為佛門較高層次的知識份子，他的學說敏感而曲折地體現了盛唐時代的氣息，他所創立的荷澤宗雖僅數傳即告衰歇，但他的學說的生命，却在宋明理學中得到延伸，這是值得重視的。研究神會的佛學思想，對於全面了解禪宗思想的發展、演變及影響具有一定的意義。近十多年來，神會思想的內容與源流在敦煌卷子中又陸續有所發現，神會塔銘也於近年在河南洛陽出土，這些新材料的發現，為我們實事求是地研究神會的思想提供了依據。

神會原從神秀，在荊州學禪三年，後聞韶州慧能盛揚弘忍禪法，於是到曹溪隨侍六祖多年，盡得頓悟之教。開元十八年（七三〇）至洛陽大弘慧能學說。後去滑台（今河南滑台縣東）大雲寺與北宗崇遠進行辯論。他對北宗提出批評的兩大綱領是：「傳承是傍，法門是漸，」以此為定是非的標準。當時特別提出傳承問題，是擊中要害的。因北方雖大行神秀之說，但神秀寂後，下一代中間又分出許多別支。其中嵩山普寂一系特大，嵩山又是北

方禪的基地。普寂曾有二種重要舉動：一、豎立碑銘以決定北方禪派自達摩以來的傳承，擬定神秀爲六祖，普寂本人爲七祖。二、修訂『法寶記』（敦煌卷子中爲『傳法寶記』），把他們決定的歷代傳承記於文字。但除嵩山外，尚有東岳降魔藏一系，崇遠就屬此系。神秀門下有名人物二十多人，又各有弟子合共一百餘人，都在傳禪法，傳承就顯得紊亂了。神會抓住北宗的薄弱環節，在滑合作了「傳承是傍」的檄文，使崇遠難以招架。關於「法門是漸」，因自神秀以後，北宗從方便着手教人禪法，而有「五方便」說的理論。這五方便在於體會體用，是修定的總方法。具體是「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證」十六字行法，這是屬於「漸」的方法。神會指出：「六代大師，一一皆言，單刀直入，直了見性，不言階漸」（見『菩提達摩南宗定是非論』），要求頓見佛性，不談漸教。至於「看淨」，北宗要人坐下來看，認爲有一種像虛空一樣的淨心可以看得見，不過不是一下子的事。神會認爲應該「直了」，單刀直入，不需要什麼「階梯」，所以說「不言階漸」，這就是頓。神會並提出了「無念爲宗」的主張，就是無念法門。此說源於『大乘起信論』。論中說：「若能觀察知心無念，即能隨順入真如門。」這裏說的「念」是指妄念，即息妄返真。神會據此認爲要達到「直了見性」，應從「無念」入手。北宗雖也講心體離念，但只是作爲一種方便提出的。況且所謂心體離念是指不起念，而根本在消滅念。而神會主張「妄念本空，不待消滅」。這是南宗與北宗不同的一個論點。他還指出：無念是指無妄念，不是無一切念，例如正念是眞如的妙用，就不可無。如果連正念亦否定了，即墮入斷滅幻空。由此有「定慧一體，平等雙修」的說法。在他看來，由「無念」可以達到「定慧一體，平等雙修」，從而「見即是性」。直了見性的「性」，並非離見之外別有一法，性的顯露就是見，但不

是妄念。例如明鏡本來能照，照即是鏡。照與鏡是一，見與性也是一。他認爲「頓悟」就是一下子見性。雖然「見即頓悟」，但悟後還須修行。「如人生子，百體俱備，乳養漸大。」北宗只講漸修，忽畧「直了見性」，不能「單刀直入」，結果只能是漸悟。漸頓是南北宗的根本不同。

神會還把「無念法門」與「一行三昧」聯繫起來。「一行三昧」是依南朝梁代曼陀羅仙所譯『文殊般若經』提出的。經中說的「一行」，是一種行相，即指法界一相。因爲法界歸於無差別，所以成爲一相。三昧舊稱三摩地，譯爲定、正受。『大智度論』卷五說：「善心一處住不動，是名三昧。」卷二十三又說：「一切禪定攝心，皆名三摩地。」以一相爲三昧境界，即以法界爲所緣，繫念法界成了「一行三昧」。這是東山法門的一個重要內容，但在解釋上神會與神秀不同，神會是用『金剛經』來講的，此經最後總結的一個偈：「一切有爲法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」在偈前，秦譯本說：「云何爲人演說，不取於相，如如不動。」神會認爲「如如」就是「不取相」、「無念」，「無念」即般若，從「無念般若」入手就可達到「一行三昧」。他又用『金剛經』來解釋「無念」，說「一行三昧」是以法界作所緣的境，而法界的異門就是「如如」，從而把兩者統一。可見神會繼承慧能的以『金剛經』爲本，並有所發展。

神會一系的禪法，自達摩以來就是以心傳心。但究竟傳的是什麼心呢？從『壇經』看，慧能雖然對心作了一些說明，但他所用的方法是「遮」，亦即負的方法，至於心的本質，沒有直接點明。這就使以後學人對於心的理解各有不同，禪宗發展出衆多流派，可說與此有關。神會明確地以空寂能知來解心。被尊爲華嚴

宗五祖的宗密在他所著「禪源諸詮集都序」、「禪門師資承襲圖」等書中都將荷澤的禪法看作是最究竟的，超過了當時的北宗、牛頭、洪州等。宗密認為荷澤禪要點是：「寂知指體，無念爲宗」。「寂知指體」是說空寂上的知是心體。例如濕是水體，水即以濕爲體。知是淨心之體，淨心即以知爲體。這種空寂之知謂之靈知，即心靈而不昧，它是與佛智相等的知，心本來就具有此知，雖然不自覺它的存在，但它還是客觀存在的。由於明確了心體，便易於了解以心傳心的實際含義。宗密認為，神會發展了慧能關於心的學說，這是他了不起的成就。因此可以說「知之一字，家妙之門。」神會議論空寂能知之心時，提出它既是涅槃境界，又是達到這一境界的智慧，同時還是種種妄念煩惱的總根源。

首先，當空寂能知之心處於未加運用的本來狀況時，它就是清淨涅槃。在「頓悟無生般若頌」中，神會認為心體既然空寂，那麼能知之心的這種本來狀況，亦可稱作「真空」，因此心在未加運用時，只是一個無內容的存在。由此他直接指出：「真空即涅槃」。涅槃境界是指對生死諸苦，及種種煩惱的徹底斷滅。他說：「煩惱不生，乃名涅槃」，而心體的本來狀況既是空寂、真空、寂然無爲，自然也就無所謂生死煩惱可言，因此空寂能知之心本身也就是涅槃境界。

其次，當將空寂能知的特性運用於內去體認清淨涅槃時，它又是達到這一境界所應有的智慧。神會在「壇語」中指出，能知之心的一個重要特性，就是能夠體認自身，體認自身的這種知，即「本智」、「般若之智」或「慧」。在「神會語錄」中他說：「自性空寂，空寂體上自有本智謂知，以爲照用；」又說：「本

空寂體上，自有般若智能知。」在「壇語」中，他說：「無住是寂靜，寂靜體即名爲定。從體上有自然智，能知本寂靜體，名爲慧。」這裏講的「本智」、「般若之智」、「慧」，即得以成佛的認識能力，唯有它才能把握諸法實相，體認清淨涅槃。由於他以空寂之心爲涅槃，而空寂之心本身又具有般若之智，因此兩者之間乃是體用如一的關係。他把空寂之心具有般若之智稱爲「妙有」，說：「真空爲體，妙有爲用」，「妙有則摩訶般若，真空即清淨涅槃」，又說：「涅槃般若，我異體同，隨義立名，法無定相。」（以上引自「頓悟無生般若頌」）。另有「神會語錄」中，他又提出：「一切衆生本來涅槃，無漏性智本自具足；」「衆生心即是佛心，佛心即是衆生心。」

再次，當運用空寂之心能知的本性去向分別時，它又是一切妄念煩惱的總根源。在「壇語」中，神會說：「本體空寂，從空寂體上起知，善分別青黃赤白是慧。」這種向外的分別能力，亦即世俗的認識能力，他肯定爲「善」與「慧」。但問題在於，人們往往不是停留在「分別」上，而是由分別進而有取捨，有取捨隨之有煩惱，這種取捨之心就是「妄心」；取捨的內容則是「妄念」。爲什麼稱之爲「妄」呢？他在「神會語錄」中說：「心起故即色，色不可得故即空；」又說：「只猶心起故，遂有生滅。」這就是說，萬事萬境，實際上是由心體自身所顯現，並非真實存在。對並非真實存在的事物去加以分別，把它作爲假有，是可以的。但對於並非真實存在的事物去加以取捨、追求，則是錯誤的，也即是「妄」。由於衆生不知境由心起，便執外境以爲實有，於是妄加取捨，妄加追求，而造生死之業，陷於無窮無盡的煩惱之中不得解脫。所以神會說：「衆生雖有自然佛性，爲迷

故不覺，被煩惱所覆，流浪生死，不得成佛。」這與「壇經」所說：「人性本淨，爲妄念故，蓋覆眞如，離妄念，本性淨。」又說：「不識本心，學法無益，識心見性，即悟大意。」要求人們「自識本心，自見本性」的總精神是一致的。六祖指出：「佛是自性作，莫向身外求。自性迷，佛即衆生；自性悟，衆生即佛。」明確闡述，佛即在自性中，求佛不能向外求，只有向自心中求。由此可見神會的思想繼承了慧能的根本精神而有所發展，亦不全是他的獨創的。

當然，禪宗思想的變化是與接受「大乘起信論」有關的。「起信論」的根本思想就是「眞如緣起論」，以本覺作爲心體，所以用「知」來解釋本覺較爲合適。宗密特別提出「知之一字，衆妙之門」，不外乎說明神會的思想來源於「起信論」。因爲禪宗思想對於以後宋明理學與儒道心學都有影響，而影響的重點就在於這個以知爲心體上。

神會的思想雖經宗密的闡揚曾經活躍一時，但不久還是沉寂了，因爲宗密畢竟是華嚴宗人，不可能專門弘傳禪宗。而南宗禪除神會一系外，還有青原行思和南岳懷讓兩大系，而且神秀的北宗禪還繼續存在，從史料上看，神會系後來已無可考證，而神秀系的傳承仍有記載可查，直到唐末才衰落。

三、神會學說的意義和影響

神會是慧能的晚年弟子，在十大門人中沒有他的席位。他的一生也是極其坎坷的。爲了給南宗爭正統，他不惜身命與當時正處盛勢的神秀一系展開辯論，爲此幾乎被害。天寶四年（七四五）他重返洛陽，弘傳頓門學說，不久被誣陷在洛陽聚衆滋事，圖

謀不軌，而驅逐出京城。安史之亂時，應朝廷之請，設壇度僧收「香火錢」以供軍餉，有功於皇室，終於恢復了他在佛教中的地位。神會的學說雖多引經據典，不如慧能質樸，但能融通各家，說理透徹而受歡迎。有兩點值得注意：

一、神會學說能幫助我們對盛唐精神風貌的理解。例如傳統佛學視現實如苦海，強調對彼岸世界的追求。神會雖說：「是心起故即色，色不可得故即空，」但他任運無爲的修行方法及視善分別色、聲、香、味、觸、法爲「慧」的理論，實際上表達了對盛唐現實社會和世俗生活的肯定。在他看來，如果着意離開現實生活，就難以得到解脫，應當貫徹六祖的著名偈言：「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如覓兔角。」至於他頓悟成佛的教說，則反映當時普通知識份子要求，進一步擺脫等級的束縛去建功立業，有所成就的思想願望。

二、神會的學說雖傳承不甚久遠，但對宋明理學却產生十分重要的影響。神會學派衰落的原因是多方面的，除了宗密寂後五年發生「會昌毀佛」直接影響外，神會學說重於直截說教，與南方各家後來發展出的「棒喝」、「機鋒」一類，多少帶有神秘色彩的教人方法不一樣。這樣就不免失去吸引力。但神會學說對「心」的本質作了深刻分析，對理學影響很深，如王陽明的「心外無物」、「心外無理」及晚年提出的良知說就是從「知之一字，衆妙之門」中得到啓發。總的來說，神會不愧爲頗有建樹的佛學理論家，他對南宗在唐以後成爲中國佛教的主流，有一定的功勞，而他的學說敏感而曲折地體現了盛唐的時代氣息，雖然荷澤宗數傳即衰，但他的學說的生命，却在宋明理學中得到延伸。



印度靈鷲山提婆達多伏擊佛陀處

社督發編承
長印行輯印
釋敏智
釋金山
釋修智
余又凌
釋素聞
文采印刷公司

內明雜誌社
香港新界屯門藍地妙法寺

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

贈閱
歡迎助印

佛元二五三七
公元一九九三年十一月一日出版

Printed in Hong Kong



那爛陀寺內佛塔