



明内

集漢魏城刻石字

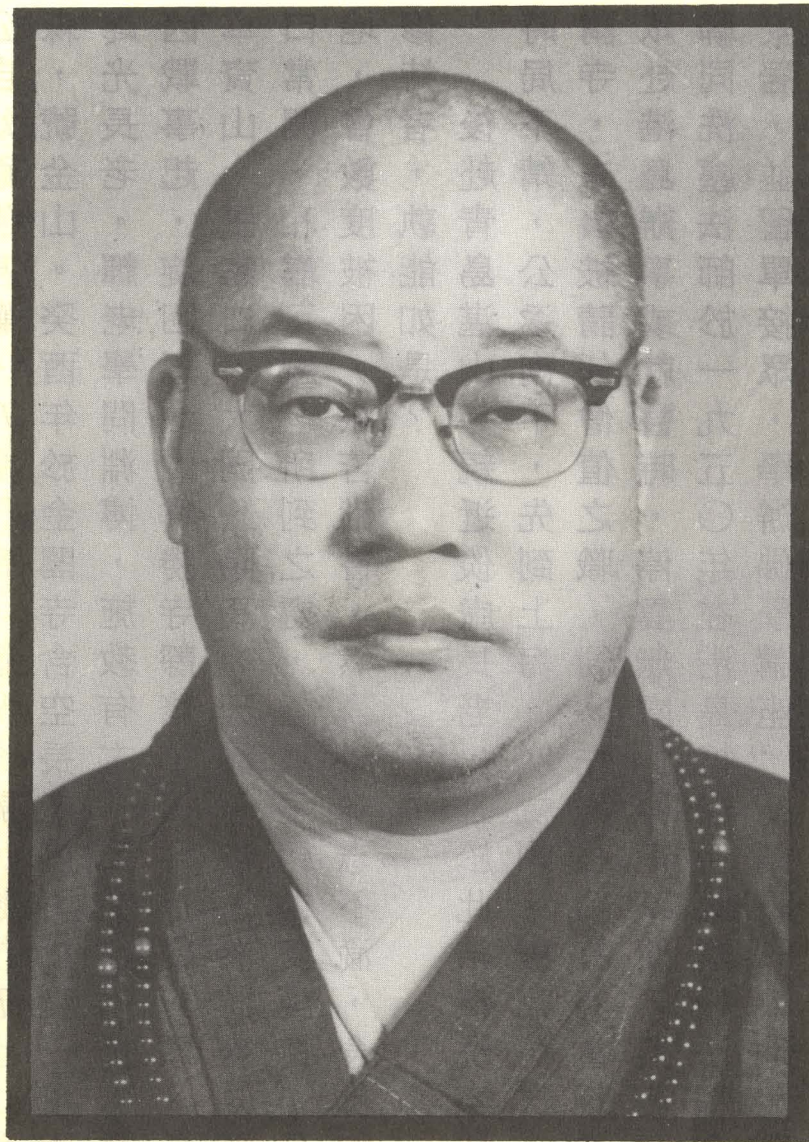


262



山西省平遙縣雙林寺天冠彌勒菩薩

香港妙法寺開山住持



本社創辦人兼督印人

金 山 老 和 尚

金山法師 象讚

五台降迹 陳氏奇童

港山參學塵師逢

共建梵王宮 笑口常開

大暢廬山風

呼山啟者



金山老和尚事略

金山老和尚，山西省五台縣人氏，俗姓陳，生於己未年八月十五日，誕生時並無哭泣，親友皆謂此子與常人有異，他日必露頭角。先祖以耕讀爲業，父懷仁義之風，譽滿桑梓，人人皆以一陳善人「尊之。母張氏，出子三，公排最幼，因受慈母薰陶，公自幼禮佛甚勤。八歲母喪，經父允許，遂投五台山尊勝寺依靈禎長老出家，法名慈森，號金山。癸酉年於金閣寺含空長老座下求受三壇大戒，後往北京城西正覺寺親近輝光長老。輝老學問淵博，施教有方，公在其循循善誘之下，備通經律，德業大進。因戰事起，旋回五台山尊勝寺靜修。後再行腳包頭、托克托、歸綏、集寧、平地泉、卓資山、張家口、大同、陽高、天鎮等地，參訪善知識。公梵行清淨，待人接物，笑口常開，和藹可親，所到之處，信眾爭相供養護持，公之名遂家喻戶曉焉。因烽煙遍地，曾數度被困，艱苦備嘗，然公以守志不渝，念佛如常，終能逢凶化吉，非有真實修持者，孰能如是？

後赴青島湛山寺親近倓虛長老，且於此結識洗塵法師，傾蓋如故，引爲知己。以時局不靖，公遂南下，先到上海，次杭州、廣州，於一九四九年抵達香港荃灣東普陀講寺，未幾被請任僧值之職。同參洗塵法師有感當時港島中區向無禮佛道場，新界僧眾赴港島辦事或就醫時，停雲無處，食宿不便，擬發願興建道場。金公亦見及此，遂聯同洗塵法師於一九五〇年在港島樓梯台創辦妙法精舍，演天台教，修淨土行，結夏安居，並留單接眾，舉辦佛學講座。初創時，人地生疏，身無長物，金公與洗塵法師二人以堅強毅力逐一克服困境。一九五六年，精舍遷往半山區衛城道新址。一九六〇年，於新界藍地開闢十方眾道場，命名妙法寺，且開辦安養院、內明書院。一九六四年，增辦內明中學部。一九六七年，再開辦內明幼稚園。一九七三年開辦劉金龍中學，並籌建萬佛寶殿。一九七八年，於紐約成立世界佛教中心等事業。凡由洗塵法師

倡議者，全得金公鼎力支持，二師合作無間，情同手足，堪稱「生死同參」之典範。

除妙法精舍及妙法寺開山外，金公曾任之職務如下：

1. 香港佛教僧伽聯合會董事
 2. 內明雜誌社創辦人兼督印人
 3. 世界佛教中心創辦人
 4. 觀音寺「赤柱」董事
 5. 妙法寺陳呂重德紀念中學「前名內明書院」創辦人兼校董
 6. 妙法寺劉金龍中學創辦人兼校董
 7. 香港能仁書院校董
 8. 香港佛教英文中學校董
 9. 釋慧文中學「前名香港佛教英文中學荃灣分校」校董
- 其他海內外職務不予繁述。

公以誦法華經爲日課，餘時念佛不輟，雖抱病在身，仍持之有恒。公樂善好施，凡合乎佛法之事，均多方協助隨喜玉成之。近年且與智開法師倡議重修祖庭五台山尊勝寺。今年四月，洗塵法師往生，公痛失同參，心情頗爲悲傷，病情因以日漸沉重，遂於十月初一日子時安詳捨報，享壽七十有五歲，僧腊六十七春，戒腊六十夏。金公生平以隨喜功德爲座右銘，每每勸人勤修忍辱波羅密，戒談人我是非，且導人持名念佛求生淨土。此口言身行之偉大菩薩精神，實堪欽佩，冀公乘願再來，度化群迷。

金山法師津讚委員會謹述

佛曆二五三七年歲次癸酉十月初十日（一九九三年十一月廿三日）

祭文

時維

佛曆二五三七年歲次癸酉十月初十日香港佛教僧伽聯合會暨妙法寺全體同人謹以香花素饌之奠敬供於金公長老覺靈之前而誄之以文曰

伏惟金公清涼正宗八歲出家五台奇童
金閣受戒尊勝啟蒙參學京城行腳綏同
湛山深造塵師相逢時局非靖有礙弘通
輾轉南下千里行蹤掛錫普陀復遇洗公
舍闢香島儉勤克忠寺建藍地全力協從
覺府育才成母居功虔禮萬佛廬山遺風
日誦法華貫徹始終嚴持毘尼毀譽不動
待人接物靄然慈容百千弟子歸心推崇
晚歲恙疾示現苦空痛漸連袂沉痾漸重
安詳捨報月圓天中情器有盡悲願無窮
伏乞

尚饗

香港佛教僧伽聯合會會長寶燈法師爲
妙法寺住持金山法師封棺法語

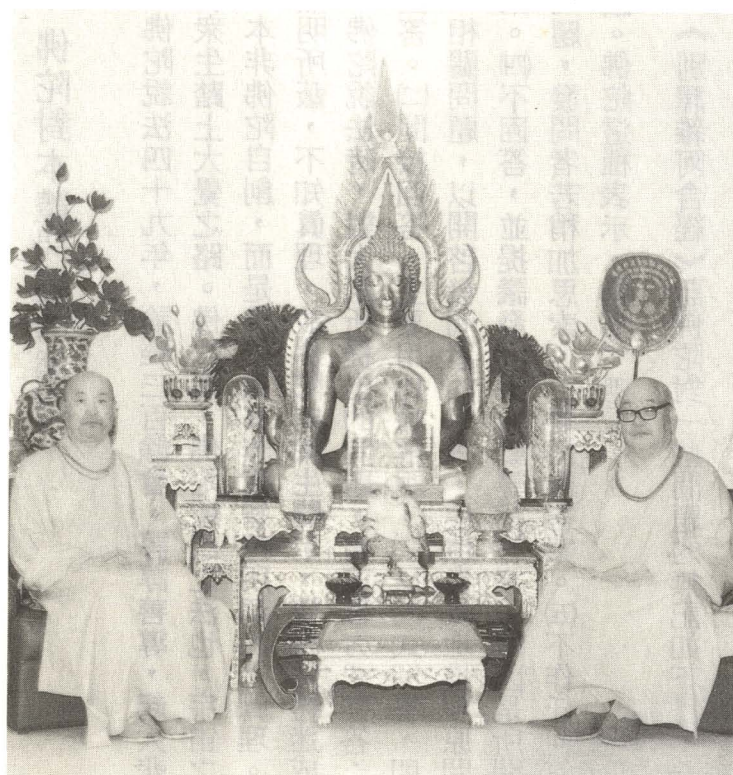
一切有爲法 如夢幻泡影
如露亦如電 應作如是觀

時維佛曆二五三七年癸酉十月初十日屆逢金山法師圓寂之期本會同人等爲之誦經誦咒說法封棺以助金公得正憶念即說偈曰：

如來渡人轉大法輪 知苦斷集慕滅修道
苦之範圍正報色身 集聚迷惑貪瞋痴慢
滅有歸空真諦涅槃 道證無爲卅七道品
更有方便淨土法門 妙有殊勝事相莊嚴
真空不空普現色相 極樂國土樓閣飛簷
七重行樹羅網覆上 經行坐卧升空自安
勸公速往跟隨聖賢 上乘行者理明事圓
即囑：

金公會也麼

封！



上金下山森公老和尚之寂於

昨(廿三)日在世界殯儀館出殯辱承

教誼 親臨致悼 惠賜厚賻 帳軸輓聯

高誼隆情 歿存均感 哀此鳴

謝

金山法師津讚委員會 敬啓
妙法寺董事會仝人

明內

錄目期二六二第

專載

- 金山老和尚德相 象贊 3
金山老和尚事畧 4
祭文·封棺法語 6

專論

- 佛教對本體問題的探討 呂沛銘 8
畧論法相義與唯識義 胡曉光 16

譯稿

- 佛教的界說 李雪濤 21
學習顯密經論法學處
趨寶洲指南 仁欽却扎譯 22

特稿

- 淺談持《心經》以降魔 企愚 25

專論

- 求那跋陀羅對
中國禪宗的貢獻(續完) 田光烈 28

特稿

- 漫談看話禪與默照禪 陽力 36

四眾堂

- 悼念洗塵、金山兩大法師 演培 41

畫頁

- 封面：菡萏飄香
面裏：山西省平遙縣雙林寺天冠彌勒菩薩
底裏：賓度羅跋羅墮閣尊者
封底：弘一大師手札



佛教對本體問題的探討

一、佛陀對本體問題的態度

佛陀說法四十九年，論經三百餘會，諄諄善導，起大悲之心，指引衆生踏上大覺之路。佛法者，佛陀所說之法也，宇宙之實相也，本非佛陀自創，而是佛陀以其無量智慧所洞悉之真理。凡人爲無明所蔽，不知真理，故佛陀向衆生開示，使衆生轉迷成悟。

佛陀說法時，對大衆所提出的問題，用五種方式回答：(一)直接回答。(二)間接回答，主要用比喻解說。(三)反問式回答，即反問另一相關問題，以開啓發問者的思維，使他自覺地推理原問題的答案。(四)不回答，並提議發問者自動尋找答案，原因是所問乃淺易問題，發問者若稍加思索，不難悟得答案。(五)不作任何答覆或提議。佛陀這種表示，稱爲「無記」。

《別譯雜阿含經》記佛陀對一些問題的無記如下：「昔有人

問佛：『於此死已受後有不？』佛默然不答。又問：『死後不有耶？』佛亦不答。又問：『我此死已亦受後有亦不受耶？』佛默然不答。又問：『我死之後，非受於有非不受有耶？』佛亦不答。尊者迦葉語舍利弗言：『如來寧可說色滅已生於後有，乃至非生非不生。世尊於彼色所盡處，正智解脫，然都無有死此生彼，死此不生彼，亦生亦不生，非生非不生，是故不答。』

(卷六)佛陀對這些問題保持緘默，原因是這些是形上學不可探索的問題，人類永找不出其實際答案。若考究這些問題不但對修行無幫助，且使人陷入迷惘。

佛陀時代，印度外道盛行，諸外道所提出的形上問題，主要有十四項，稱「十四難」，即：(1)世界有常？(2)世界無常？(3)亦常亦無常？(4)非常非無常？(5)世界有邊？(6)世界無邊？(7)亦有邊亦無邊？(8)非有邊非無邊？(9)如來（此詞指衆生，下同）死後有？(10)如來死後無？(11)亦有亦無？(12)非有非無？(13)命與身爲同

一？(14)爲異？這十四問題①可分爲四類，首四項屬世界生滅問題，(5)至(8)項屬時間及空間邊際問題，(9)至(12)屬生死問題，最後兩項屬靈魂問題。此等問題，來自外道六十二種邪見。據《大智度論》此六十二邪見即②：於現在五蘊中，每蘊執計有邊、無邊、亦有亦無邊、非有非無邊共四見，五蘊合共二十見。於過去五蘊中，每蘊執計常、無常、亦常亦無常、非常非無常共四見，五蘊合二十見。於未來五蘊中每蘊執計如去、不如去、亦如去亦不如去、非如去非不如去共四見，五蘊合二十見。以上三世五蘊共六十見，加上根本的常與斷二見，總成六十二見。此外，小乘《清淨道論》亦記外道以「我」爲中心，向佛陀提出十六問題，即：(1)我在過去世存在乎？(2)我在過去世不存在乎？(3)我在過去世是何物？(4)我在過去世處於何種境界？(5)我在過去世中，曾否從一生轉到另一生？(6)我在未來世存在乎？(7)我在未來世不存在乎？(8)我在未來世是何物？(9)我在未來世處於何種境界？(10)我在未來世，曾否從一生轉到另一生？(11)我於現世，是自生乎？(12)我於現世，是被造乎？(13)我是何物？(14)我現處於何種世界？(15)此生從何而來？(16)來生去何處？此十六問③與上述十四難大同小異，皆屬形上問題。佛陀對此等問題均予「無記」。

宗教與哲學之間，有共通的三大領域，即(1)本體論(ontology)，主要是形而上學(metaphysics)；(2)知識論(epistemology)；(3)人生論，亦稱人生哲學(philosophy of life)。各大宗教義理亦涉及此三領域。原始佛教對本體問題保持緘默，後期佛教雖談本體，惟仍秉承原始佛教精神，即不作對修行無幫助之言論，故談本體，始終不離一心。所論本體問題，可分爲四項：(一)時間與空間之邊際問題，(二)世界生滅問題，(三)本體根源問題，(四)神存在問題。以下是佛教對此四問題的看法。

二、時間與空間之無邊際

時間與空間，乃宇宙之最基本元素，任何事物不能離時間與空間而獨存。佛家言時間之最少單位曰剎那，乃梵語Kṣaṇa之音譯，意謂將時間分至極短速，無可再分。一剎那間，起點與終點是相齊等，無先後差別。時間乃無數剎那相續，其間無有空隙，前剎那消失之時，乃後剎那生起之時，故剎那是一種抽象觀念。經云一彈指間有六十剎那，蓋假設之言以喻時間速逝，非真有六十剎那也。自無始以來至現在，由現在至無終的將來，含有無數纔生纔滅的剎那，其間出現無數事物的變遷，事物若不遇緣，則前剎那的情況與後剎那者無異。若遇緣，則前剎那消失之時，由於緣力的餘勢，在後剎那即起變遷。由於剎那極短，故變遷速至不可測。事實上，宇宙間並無永恆不變之事物，亦即萬物時刻在變遷。

過去的剎那，不可計量，未來的亦然，亦即時間乃無始無終。佛陀嘗告弟子迦葉云：「無始者，非一切聲聞緣覺思量所知。若有士夫出於世間，智慧多聞如舍利弗，長夜思惟終不能知。佛之無始誰最爲先？乃至涅槃中間亦不能知。復次迦葉！如大目連，以神通力，求最初佛世界，無始終不能得。如是一切聲聞緣覺、十地菩薩如彌勒等，悉不能知……世界未曾盡，無所盡，無盡時。」（《大法鼓經》卷上）最後一句表示三世畢竟空，過去不可得，故未曾盡；現在不可得，故無所盡；未來不可得，故無盡時。

佛家稱空間的最少曰極微，乃空間分至微不可分的單位，亦是一抽象名詞。一極微之內，並無容量，亦即無長短闊窄的量子。空間乃無數極微所組成，極微與極微之間，互相緊貼，無有

空隙。無數極微形成一無限大的宇宙，其間有無數世界（色界），猶今言無限大的太空內有無數星球。組成世界之物質，其最少單位曰極微塵，猶今言原子，惟原子是有大小量度之實體，極微塵則非實體，故無量度，其抽象性質與利那相仿。《俱舍論》稱七極微塵合為一微塵，七微塵合一金塵，七金塵合一水塵，七水塵合一兔毛塵，亦是空間量度的假設。極微塵的聚合即物質的形成，極微塵的散離即物質的解體。其為聚為散，視因緣而定，緣起則聚，緣盡則散。《金剛經》言大千世界終化為微塵，即謂將來緣盡時，世界碎裂為無數微塵也。

無限空間內的無數世界，以成、住、壞、空為週期，經歷無限時間的消長。欲尋世界之盡頭，則不可得，故曰世界無邊。「無邊者，以五衆廣大無量，故言無邊。亦以五衆有邊則有始，有始則有終，即是無因無緣，墜斷滅等種種過……復次，衆生無邊者，以衆生多故，無量阿僧祇三世十方衆生，無人能知數，故言無邊。」（《大智度論》卷五五）此「無量無邊，非算數所知，亦非心力所及。」（《法華經·如來壽量品》）無邊世界之消長，無時無刻不循因果律，因者能生，果者所生，緣者助生，有因必有果，有果必有因。小乘俱舍立四緣六因五果，大乘唯識立四緣十因五果，皆因果之詳細論析。因果前後相續，因是來自前一事物之果，果是後一事物之因，因中有果，果中亦有因，因果連綿不絕，無有間斷。吾人若向過往溯源，則永不能得其始（第一因），向將來追尋亦永不能得其終（最後果）。佛家論時空及因果，說到「無限」即止。若將「無限」探索，所得者若不是夢幻泡影便是戲論。

對宇宙間其他事物的究竟，佛家亦不探討其第一因。以無明為例，無明乃一切惡業根源，佛教從不追問無明從何而來，僅說

無明自「無始以來」，如《起信論》云：「一切衆生，不名為覺，以從本來念念相續，未曾離念故，故說無始無明。」吾人永不能尋得無明之原始。故龍樹菩薩曰：「若無明因緣更求其本，則無窮，即墮邊見，失涅槃道，是故不應求，若更求則墜戲論，非是佛法。」（《大智度論》卷九十）無明本屬虛妄，吾人學佛，目的在除去無明，固不需探索何故自無始以來即有無明，正如醫生醫治病人目的在除去病人的病菌，而不問何故世上有此種病菌。

三、中觀哲學可解答世界生滅問題

哲學述世界生滅問題，各家理論頗為繁雜，大致可分為理性派及唯物派，前者主世界恆常，後者則主斷滅，兩派爭議，莫衷一是。世界生滅問題，若揆以佛家中觀哲學，可迎刃而解。《中觀論》作者龍樹，嘗將諸法的生起分為四種可能：自生（自己產生）、他生（他物所生）、共生（自己與他和合生）、無因生（自然存在）。龍樹在《中觀論》否定此四種可能，故曰：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」龍樹復在《十二門論》中詳述否定理由，大意是：（一）法不自生，生必藉因緣。若法自生，則可自還自生，人還生人，地獄還生地獄，如此則無業報，修行者亦永遠修行而不能成佛。（二）法不從他生，否則牛可生馬，馬可生羊。「他」是對「自」而言，猶是一自體也。既不自生又不他生，則自與他亦不共生，否則牛與馬配合可生羊。（三）法不無因生。「因」是法的生起條件，若法無因生，則煮砂可成飯，水凝冷可變石而不為冰。

法不孤起，必待緣而有，乃中觀之核心思想，故曰：「未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」（《中觀

論·四諦品》)蓋諸法皆相依而起，相待而成，亦即「此生即彼生，此滅即彼滅，此有即彼有，此無即彼無。」(此四語常見於《阿含經》)。龍樹亦曰：「因緣所生法，是即無自性。」(《十二門論》)云何自性？龍樹復曰：「眾緣中有性，是事則不然。性從眾緣出，即名為作法。性若是作者，云何有此義？性名為無作，不待異法成。」(《中觀論·觀有無品》)可見自性有三義：(一)自有義(不從因緣生)、(二)不變性、(三)獨存性。宇宙間一切事物均無自性，此原理亦稱緣起性空，色法亦然，蓋色法當體即空，不必將色除去才顯空。妄識緣境，祇見其相，即是迷；般若觀照，見其性空，即是覺。佛教稱為大覺之教，即本此。

龍樹為破邪顯正，且闡示八不中道，即不生、不滅、不常、不斷、不一、不異、不來、不去，其反面即生、滅、常、斷、一、異、來、去，乃世間虛假之相，如下表所示：

總相：生與滅(存在與非存在)
別相：常與斷(永恆與非永恆)
一與異(統一與分殊)
來與去(出現與消失)

此八法合成四對，或未窮盡世間妄象，但卻是最重要的八法，龍樹均予否定，蓋此八法與真理相違，故一一冠以不字，稱「八不中道」。八不表面上似是矛盾，實際上卻顯示萬法相待而成，由相待而歸於統一，亦具事理無礙義。以生滅為例，宇宙本體，原無生滅，吾人所見生滅，乃因緣所現之假相也；若知緣起無自性，則萬法空寂，何有生滅？故生滅乃眾生攀緣之見，取相而起之妄象也。既取於相，乃執生滅為實有，於是墜入生死輪

迴。故「若見諸相非相，則見如來。」(《金剛經》)雖云佛度眾生出生死入涅槃，實無生死可出，無涅槃可入，亦即無眾生可度。蓋生是因緣，滅亦是因緣，法性本無生滅也。太虛大師嘗作一偈云：「諸法剎那生，諸法剎那滅，剎那生滅中，無生亦無滅。」意即現象界雖顯生滅之相，本體實無生滅。生與滅亦是對應於有與無而言。就緣起而論，一切法非有而有；就實相而言，一切法有而非有。有而不有，雖有而不著有邊；無而不無，雖無而不著無邊；兩邊不著，即中道義。哲學上難以解決之世界生滅問題，中觀論提供獨一無二的完滿解決。天台宗所創三諦圓融之說，亦本中道義。

四、佛家以心為本體根源

西方傳統哲學，認為現象界之外，有一本體界，並循超越現象界途徑去探索本體，結果形成種種迷惑難解之本體理論如一元論、多元論、唯心論、唯神論等。中國哲學重視人倫，故少言本體。佛家既重視人倫，亦不排除本體。惟佛家所言本體，既非類似西方哲學的形上本體，亦不同於老莊所言「道」本體(佛家言清靜、無為、無欲等，不能與老莊所說者混為一談)。佛家以一心為本體根源，以因果律為現象法則。若將本體與現象一齊探源，可歸結兩者之同時融合。若從現象生起考察，名為緣起論；若由實相內涵考察，名為實相論。緣起實相兩論，互相攝合，兩者關係如形與影，是一而二，二而一，言緣起不離實相，說實相亦不離緣起。所謂「事理無礙」，「三諦圓融」，「一真法界」，皆本體與現象融合之究竟一乘真理。諸緣起論如業感緣起、法界緣起、賴耶緣起、真如緣起，皆殊途而同歸一心，一心隨緣而生萬法，萬法歛聚還於一心。佛典言心為本體根源者不勝

枚舉，如《華嚴經》：「心如工畫師，畫種種五陰，一切世間中，無不由心造。」（夜摩天宮品）《本生心地觀經》：「心清淨故，世界清淨；心雜染故，世界雜染。」《楞嚴經》：「色心諸緣及心所使諸所緣法，唯心所現。」（卷二）《大乘義章》：「十二因緣，依於一心，依情起相，名為非無，據實本寂，說為非有。」出現於吾人眼前世界諸森羅萬象如山河大地星晨，皆一心所現，心生則種種法生，心轉則種種法轉，心滅則種種法滅。一言以蔽之：心外別無法。若心外求法，則如求水中月，鏡中像，終不可得。心之為真為妄，亦依吾人意向。吾人之為善為惡，繫於一念之選擇，一念之差，可頓成覺悟，亦可鑄成大錯。吾人動心時，可不慎哉！

心既為本體根源，則吾人所感知的時間與空間，亦一心所生。以時間而言，雖云有時分秒之量度，惟吾人一心原無久暫之分別。久暫之感覺，乃心隨色界流轉而生，佛語所云「念念生滅」是也。心若不隨物轉，則萬年本是一念。禪師入定數日，自覺僅一刹那；自生至死，不過黃梁一夢。《中觀論》云：「時住不可得，時去不可得，時若不可得，云何說時相？因物故有時，離物何有時？勿尚無所有，何說當有時！」（觀因果品）可知時間乃心所反映外物連續變遷之假相。情緒愉快者，常覺時間彌短；心境紛亂者，恆感時間漫長。孔子「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至。」（《論語·述而》）孔子勤於講學，樂育英才，其精神超脫於時間之外，連老之將至亦不覺也。

《大毗婆娑論》云：「以有往來聚集處故，知有虛空。若無彼因，彼亦不有……虛空是彼容受因故……若無虛空，應無容處；若無虛空，應一切處皆有障礙礙……無障礙相是虛空故。」（卷五三）意謂吾人之空間感覺，亦因心緣色界（物質世界）而

生。若無大小、方向、闊窄、遠近等量度觀念，則無所謂空間也。心若不著色相，則身軀雖不動，心境卻可逍遙於廣大之空際，所謂「芥子可納須彌」是也。須彌於芥子內並無變小，而芥子亦不變大。《華嚴經》云：「一生毛中含諸佛刹海，《維摩經》述維摩居士之狹窄病室可容三萬二千獅子座，皆形容菩薩解脫心境之廣闊。孟子言所養浩然之氣「至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。」（《孟子·公孫丑》）是孟子浩然之氣亦超越界限而塞於天地也。

五、佛教否定神之存在

佛教否定神之存在。若神存在，則從何而來？若謂神自生，則不符合因果律；若謂他生，則神是被造，固非萬能。若神果萬能且寵愛世人，則為何不消滅世間罪惡？神對罪惡坐視不理，其為公義乎？博愛乎？神一方面要拯救世人脫離罪惡，另一方面又任由罪惡橫行，以致人類為罪惡所污染，何其謬也！神之存在又如何驗證？唯一可得的結論是：神是由人造，即心所現之妄象也。唯神論者或難曰：「若無神，則人之善惡報應由誰主持？」可答曰：「依因果律。」復問曰：「因果律從何而來？」答曰：「自無始以來。」再難曰：「何故自無始以來？」此問可仿佛陀予「無記」。若以另一難曰：「宇宙間物質從何而來？非神創造無以解釋。宇宙間之井然有序由誰佈置？非神指引無以解釋。」此問亦予「無記」，蓋此等探索本體底蘊之問題，人類永找不出實際答案。若將答案歸結於神之存在，乃戲論者自作假設以滿足好奇而已。

佛教之破神論，多見於瑜伽及中觀典籍，如《十二門論》云：「實不從自在天作，何以故？性相違故，如牛子還牛，若萬

物從自在天生，皆應似自在天，是其子故。若自在天作衆生者，不應以苦與子，是故不應言自在天作。若自在者不應有所須；有所須而作，不名自在。若無所須，何變化作萬物？如子兒戲！若自在作衆生者，誰復作是自在？若自在自作則不然，如物如能自作；若更有作者，則不名自在；若自在是作者，則於作中無有障礙，念即能作。若自在作萬物者，爲住何處而作萬物？是住處爲是自在作？爲是他作？……如是則無窮。若他作者，則有二自在，是事不然；是故世間萬物，非自在所作。若自在作者，何故苦行供養於他，欲令歡喜，從求所願？若苦行求他，當知不自在。……若自在所作者，即無罪福善惡好醜，皆從自在外故，而實有罪福，是故自在所作；若衆生從自在生者，皆應敬愛，而實不爾，有憎有愛，是故當知非自在所作。……若自在作者，善惡苦樂事不作而自來，如是壞世間法，持戒修梵行皆無所益，而實不可！是故當知非自在所作。……若無因緣而自在者，一切衆生亦應自在，而實不爾！當知非自在所作。若自在從他而得，則他復他，如是則無窮，無窮則無因，如是等種種因緣，當知萬物非自在生，亦無有自在？」（卷十觀作者品）此段列舉無神理由，意思甚爲精闢。所言「自在天」（簡稱自在），猶今言無所不能之神。

佛陀嘗言己乃一常人而非神。「如來說法，無非因緣……非如來所作，何以故？佛從世間生，佛不說佛造世間。」（《文殊師利問經》卷下雜問品）「佛身亦不自在，皆屬本因緣業果報。」（《大智度論》卷九九）「若佛出世，若佛不出世，法爾如是。」（同上卷五四）佛陀且訓示弟子以智信爲依，智信是本於「四依法」，即依法而不依人，依了義經而不依不了義經，依義不依語，依智不依識。

佛學上論證知識真偽的主要方法是因明，猶今之邏輯學。古時印度學校將因明列爲一獨立科目，與其他科目並稱「五明」，即因明、內明、聲明、醫方明、工巧明，可見當時對因明之重視。研究佛學者，不可不修因明。因明以實際事物爲討論對象，無論從任何方面推理，結果必須符合事實，不容矛盾或含糊。茲以「神」作爲因明三支的論題如下：

宗：神創造天地萬物。

因：神無所不能，具無中生有的力量故。

喻：如耶教的上帝、回教的眞主阿拉、婆羅門教的大梵天，皆宇宙萬能主宰。

如何驗證神之存在，已是不可能，且各唯神宗教均言其獨一無二的主宰，並指他教所言者爲非，矛盾重重，可見有神論經不起因明考驗。

六、佛教言天堂地獄亦歸於一心

任何宗教均言天堂地獄，佛教亦然，且說三界及六道輪迴，雖非原始佛教思想，但後期佛教爲方便解說業報，乃取古印度流行思想加以改造或借用。禪宗典籍《林間錄》記天堂地獄論題一則云：「李端原問達觀禪師：『地獄畢竟是有是無？』」答：「諸佛向無中說有，眼見空華；太尉就有中覓無，手撈水月，堪笑眼前見牢獄不過，心外見天堂欲生。殊不知欣怖在心，善惡成境；但了自心，自然無惑。」另一禪典《密雲禪師語錄》亦記：「宋世大慧杲和尚云：『爾等生前，曾造驢造馬，來也不知，而今死後，做驢做馬，去也不知，上天堂也不知，入地獄也不知。既都不知一息不來，前路茫茫，豈不是要緊底大事耶！然據悟上座即

不然，只者生不知來處，死不知去處，便是當人出生死底消息，唯人作攀緣，遂成流轉。何故生不知來處，則來無所從；死不知去處，則去無所至；去無所至，則內無所出；來無所從，則外無所入；外無所入，則外息諸緣；內無所出，則內心無喘；既內心無喘，外息諸緣，則一念不生。」由此可見天堂地獄皆隨機方便超越有無之說，一落有無，都無是處，最後均歸結於一心，所謂「心爲法本，心作天堂，心作地獄」（《弘明集》卷二《宗炳明佛論》）是也。即使言天堂、地獄、閻王等，佛教從不考究其來源，非如唯神宗教謂天堂地獄仍神所造。佛典所述掌司地獄之閻王，亦非宇宙間主宰。諸菩薩及佛如地藏菩薩、觀世音菩薩、阿彌陀佛、藥師佛等，皆非萬能之神。佛典所載神話，如《起世因本經》（隋達摩笈多譯）述原始世界狀況，亦不過用作比喻或借爲解釋經義，也就是一種方便說法。事實上，任何宗教皆說神話，可是唯神宗教的神話卻被教徒視作教條，如耶教《舊約聖經》言上帝造人類始祖阿當及夏娃男女兩人，教士明知其謬亦不敢公然否定，如此信仰安得謂智信？佛家精神，在於不變而隨緣，雖修出世間法而不棄世間法；又隨緣而不變，雖入世而不受俗染。言天堂地獄，目的在昭示業報，也就是一種隨緣說法，非有意探究神秘莫測之本體底蘊也。

七、佛教不探討形而上學問題

吾人之知識，來自感覺、經驗、推理三種途徑。感覺乃感官的感知，經驗來自感覺的累積，推理即理解力，乃吾人研習深奧學問的主要方法。惟推理不能完全超脫經驗，否則易陷於形上學冥想，以致與真理相違。以阿賴耶識爲例，此識雖非感覺及經驗所能接觸，但不是離開前七識（經驗）而自爲一絕對獨立體。阿

賴耶識所攝藏之種子及種子所受熏習，皆來自前七識。又以涅槃爲例，涅槃雖云非經驗境界，不能用言語形容，因言語祇能表達感覺及經驗所感知的事物，但涅槃是修行成果，而修行卻是在經驗界進行，如持戒、精進、布施等。涅槃雖不可說，但能夠證得，證得涅槃者縱使用千言萬語向別人敘述涅槃境界，別人仍不能體驗，除非彼亦循修行而證得，可見涅槃與修行並非互相獨立無關。其他如畢竟空、眞如、中道等，雖不能感知，亦不是絕對超脫經驗之渺冥形上學境界。事實上，一個學佛者的修行程度未達高深時，要瞭解實相底蘊是不容易，甚至不可能。

另一方面，試觀西方著名哲學家所提出的形而上理論者如萊布尼茲(Leibniz)提出的「單子論」(Monads)、笛卡爾(Descartes)提出的「第一原理」(First Principal)、黑格爾(Hegel)提出的「絕對實體」(Absolute Entity)、費希特(Fichte)提出的「眞我」(True Ego)等，無一不是深邃幽玄、渺冥不可摸索的絕對超經驗形上學秘體，既不可感知，又不可測量，更不可證得。諸哲學家爲尋求理論上之完備，惟有歸結於上帝以自圓其說，雖然所言上帝未必即耶教之上帝，但總不離宇宙主宰觀念，甚至大哲學家康德(Kant)也如此。康德創評判哲學，以先驗爲題旨，所云先驗，即先於經驗的悟性，是無條件的及絕對的，與佛家的認識迥異。佛家認爲心識不斷受熏習，故一切心識不是完全超脫經驗而獨立。康德則將悟性推出於經驗之外，又不能說明其來源，最後唯有歸向上帝作爲結論。

佛學雖精深博大，表面上似甚爲淵奧，實則不出本分尋常間，所謂「平常心是道」是也，並無渺冥玄秘之形上理論。佛法乃大覺之法，雖云有八萬四千法門，但種種皆方便法門，同趨明心見性，開示實相，轉迷成悟。綜觀三藏十二部教典，未見一語

道及形而上究竟。何以故？探討形上問題非方便法門故，此等問題永找不出實際答案故。佛教言三法印、四諦、十二因緣，皆世諦之敘述；三無漏學、五戒、六度、八正道，皆淨化人生之實踐。在名稱上似屬抽象的涅槃、阿賴耶識等，亦如上所述，均非絕對超脫經驗之形而上臆測。再以「畢竟空」為例，龍樹嘗言，說畢竟空之目的在除去凡夫執著自性為實有，也就是一種法門，此執若除，則毋需說畢竟空。正如以火燒薪，薪被燒掉化為灰燼，火亦消失。故《中論》云：「大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化。」（破行品）

八、佛教以圓融為依歸

佛者覺也，所覺者人生之真諦也。覺之反義為迷，迷與覺乃一心之兩面，失覺即陷迷，去迷即成覺，覺迷之間繫於一心。吾人學佛目的即在除去迷惘，求證無上正覺。若玩索形上學不可解之問題，並臆造種種假設去解釋之，且自以為探得真理，則陷入不可自拔的迷境。誠如莊子云：「吾生也有涯，而知也無涯，以有涯隨無涯，殆已。已而為知者，殆而已矣。」（《莊子·養生主》）古希臘哲學家蘇格拉底(Socrates)，某次與弟子討論知識問題時，弟子問：「你所知道宇宙間最深奧的事物是甚麼？」蘇氏答曰：「我所知道的是『不可知』」④。「蘇氏態度，甚近佛家旨向。孔子的「不語怪、力、亂、神」（《論語·述而》），亦同一觀點。

佛教以圓融為依歸，一切具有存在價值的世間事物，佛教從不與之對抗，即使其他宗教所崇奉的「神」，其理論或有不完善，但總以止惡揚善為依歸，佛教從不將之貶斥，故佛教在過去二千五百年間，從未與其他宗教發生「宗教戰爭」。佛陀嘗告弟

子須菩提曰：「大德須菩提！如須彌山王，光所照處，悉同一色，所謂金色。如是，須菩提！般若光照一切結使，悉同一色，謂佛法色。是故須菩提！佛法結使，以般若慧觀，等無差別。是故須菩提！一切諸法，皆是佛法。」（《大方廣寶篋經》卷上）以平等對待其他宗教，並將其他宗教的止惡揚善包容於佛法，故曰「一切諸法皆是佛法」。此種態度，正顯示佛教的大悲大智胸懷，於古今學術思想中無一可與之相比。即使有情界盡，虛空界盡，眾生業盡，而菩薩普渡眾生之悲願永無窮盡。佛教精神如是偉大，任何其他宗教望塵莫及。宇宙間最高智慧如中道、唯識、法界等，全部出自佛家，其對人類貢獻的偉大，更非筆墨所能形容矣！

（完）

註釋：

①此十四問題亦稱「十四未授記」。經論言此十四問題者，有《雜阿含經》卷三四、《大智度論》卷二、《大品般若經》卷十四、北本《大般涅槃經》卷三九、《大乘義章》卷六等。

②諸經述六十二見略有不同，可分為三類，分別見於(1)《長阿含經》卷十四《梵動經》，(2)南本《大般涅槃經》卷二三，(3)《大智度論》卷七十，與《大品般若經》卷十四《佛母品》。本文轉述第(3)類。

③H.C.Warren 著 Buddhism in Translation，顧法嚴譯：《原始佛典選譯》，慧炬出版社，台北，一九七〇。一〇一至一〇二頁。引文不全錄原文，僅取要義。

④原語出於古希臘哲學家柏拉圖(Plato)著《斐多篇》(Phaedo)見洪萬年編譯：《蘇格拉底對話錄選篇》，社會科學出版社，北京，一九八一。四〇頁。



略論法相義與唯識義異同

印度大乘佛教共有兩輪，一是般若中觀空宗，二是瑜伽唯識有宗，中觀與唯識在研究對象事物時，各自取向不同，中觀側重於對事物的普遍本質規定的闡釋，唯識側重於對事物的特殊性質法則的揭示，著名佛學家歐陽竟無先生說：「一切法（事物）空宗爲般若，一切法無我宗爲唯識」，可見中觀的性空與唯識的無我是略有區別的。過去，有一些中國佛教學者誤解佛教兩宗的差異所在，認爲中觀是性宗，唯識是相宗。性是不變義、體義、本質義；相是現象義。本質與現象是事物存在的辯證統一的兩方面，本不可分。說中觀從性上立宗，說唯識從相上立宗是不符合邏輯的。印度佛教義學都是在認識論這個層面立說的，不同於中國佛教義學是從本體論這個層面建立思想體系。中國佛學者講眞如緣起論，或說性具、或說性起、或說性覺，所以中國佛教才可稱爲性宗，印度佛教不存在這個概念的。從現代哲學的角度看，

出藏地，非京，一六八一。四〇頁。

(Tharago) 貝氏萬平藏經：《藏密立論博義經疏》，博會法學

④ 煎語出於古希羅哲學家亞里士多德 (Aristo) 著《斐多篇》

至一〇二頁。原文不全義則文，酌須要義。

文轉義 (C) 藏。

《大智度論》卷十，與《大品般若經》卷十四《辨品》。本

同合譯。卷十四《辨品》。⑤ 南本《大智度論》卷三，(C)

⑥ 龍樹本六十二頁與南本不同，但合三譯，合限見④。(C)

十四，其本《大智度論》卷三，(C) 大智度論卷六等。

⑦ 《辨品合譯》卷三十四，(C) 大智度論卷三，(C) 大智度論

⑧ 北十四頁與南本二十四頁不同，但合三譯，合限見④。(C)

胡曉光

中觀屬於哲學思維學，唯識屬於科學思維學。中觀學從理性思維的判斷性質上來破斥形而上學觀念，張揚辯證法精神；唯識學從反思理性思維本性上，來揭示和親證心思的實相，表現出理智與直覺的有機統一性。中觀與唯識不但學系不同，學理也是不同的。有宗在建立自宗的理論體系時，是從兩方面入手的。首先是建立法相義，而後建立唯識義。法相義所及內容是五法三自性，唯識義所及內容是八識二無我。對於法相與唯識是一是異，近代存有三個著名論點。一是歐陽竟無先生，主張「法相法性是一種學，唯識法相是兩種學，約教相說法相，約觀心說唯識」；二是太虛大師，主張「法相必宗唯識，唯識必攝法相」；三是印順法師，主張「唯識必是法相的，法相不必宗唯識。」這三種論點是依據各自尊崇的學宗而提出來的，各有自身的邏輯性，在其體系範圍內是相應的闡釋。歐陽竟無先生、太虛大師、印順法師堪稱

近代第一流佛學通家，他們都能夠很好地運用佛學固有的思維方式來研究佛學思想。由於三位大師各自學宗不同，採取的角度取向有異，歐陽是以唯識為宗極，太虛則把真如當圓教，印順又以中觀為究竟。所以，他們對唯識法相形成各自不同的論點是可以理解的。我與三位大師採用的方法不同，我是以現代純哲學的角度來研究法相與唯識，換言之，就是把法相與唯識當成現象學來進行邏輯分析解釋。所謂現象學就是將唯識義與法相義的思維形式與思維內容性質再作為思維對象進行類比分析。在解決唯識與法相一異的問題上，有說服力的方法。恐怕在義學內部進行分析，不容易辦到，也許從文化知識性質的層面進行探討中可以尋找有效方法，這就是內學與外學的互補性，我這種解釋就是後者的一種嘗試。

法相與法性本為一義，如實相與實性義同，性相不二，故不可分割為二。法即是存在之一切事物，梵語「達磨」有「軌則義」，《成唯識論》說「法謂軌持」《成唯識論述記》解釋說「軌謂軌範，可生物解，持謂任持，不捨自相」。這就是說，每一事物必然保持它自己特有的性質和相狀，有它一定軌則，使人看到便可以了解是何物，所以佛學把一切存在的事物都叫做「法」。「相」是梵語「羅乞叉拏」的譯詞。相有二義，一是體相，二是相狀，也就是說，相是對事物的性質和現象兩方面的概括。大乘佛教的共宗是中道實相印，所謂實相就是事物的普遍理性，一切法的共相。法相義就是詮釋實相理性之學，一切法的共相理性就是緣起性空，因此法相義依緣起理而建立，在這個意義上法相義與中觀學所及之事是一致的，都是哲學認識論，只是在方法論上有所差別。中觀學從思維判斷上顯示中道實相義，而法相義的內容是五法三自性。所謂五法，就是：名、相、分別、正

智、真如。五法概括了凡聖在認識的不同性質。凡夫的認識是有漏認識，聖者的認識是無漏認識。有漏即分別，無漏即正智。分別與正智是在認知主體上受稱，名相與真如是在認知客體上得名。分別是識之功能，正智是心之妙用。轉識成智為有宗一大要旨。為了進一步地對所知理體進行深入分析，法相義又建立三自性的真理觀，可謂認識論的終極。三自性者，一遍計所執自性，二依他起自性，三圓成實自性，三自性說就是法相義的真理理論。三自性與五法可以互攝，五法中名相分別正智為依他起自性攝，真如為圓成實自性攝，如《瑜伽師地論》云：「問初自性五法中幾所攝？答：都非所攝。問第二自性幾所攝？答：四所攝。問第三自性幾所攝，答：一所攝。」又《成唯識論》云：「謂或有處（謂大論等）說依他起攝彼相名分別正智，圓成實性攝彼真如，偏計所執，不攝五事，彼說有漏心心所法變似所詮，說名為相，似能詮現，施設為名，能變心等，立為分別，無漏心等，離戲論故，但總名正智，不說能所詮。四從緣生，皆依他攝。」《識論》述三性五法相攝有四說不同，而取此說。從這一點上就可以看出，法相義是從有為緣起觀來闡釋它的中道真理理論。五法與三自性是從各自不同認識環節上確立的，不是簡單地重複。五法是能所認知關係上建立的，三自性是從認識對象的普遍理性上施設的。五法與三自性的有機統一就構成了完整的法相義。

與法相義不同唯識義所及內容是八識二無我，唯識與法相的差別有寬狹通局之別。法相從緣起論建立，義寬理通；唯識從緣生論建立，義狹理局。緣起與緣生在本性上是不二的，所以在過去，人們忽略了它們之間的區別，其實審實而論，緣起與緣生的區別，標誌着兩種不同學問的劃分。法相義是揭示思存的普遍規律的，唯識義是揭示思存的特殊規律的。一個是在哲學思維上建

立，一個是在思維科學上建立。關於緣起與緣生的區別，在經論中是有理論根據的。如世親《俱舍論》說「諸支因分，說名緣起，諸支果分，說緣已生」。又如無著《瑜伽師地論》說「因義是緣起義」，「果義是緣生義」。緣起學說規定着佛教義學理論思維的特色。所謂「說緣已生」就是說緣生是在緣起的基礎上提出來的，如果說緣起表現為主體和客體的認識，即它的立論範圍是規定為主體和客體互相作用所產生的思維活動，那麼，緣生則是把這種認識的結果及其主體與客體之間的互相作用，觀念地再現於認識的主體內部進行把握。緣起與緣生的區別就在於，各自的立論範圍已經發生了根本變化。以緣起義為主題的法相學是屬於哲學認識論範疇，它只能揭示事物的普遍（一般）規律，不能取代具體科學，更不能揭示事物的特殊規律；以緣生義為主題的唯識學是屬於思維科學範疇，它是以緣起義為其理論思維的前提故稱法相義廣，唯識義狹。以主體內證思維本質為對象，即思維的特殊規律，故稱法相義通，唯識義局，這是必須要注意的。

爲了更深的明確緣起緣生各自不同的立論範圍，無著在《瑜伽師地論》中又說：「謂諸行生起法性，是名緣起，即彼生已，說名緣生」。諸行為五蘊中的行蘊，行是思之異名，這裏指人的思維，法性就是事物的本性，它通過固有屬性表現出來，這裏指外部世界的發展規律。在人的認識活動中，借助思維去把握外部世界的發展規律，即謂「諸行生起法性」屬於緣起的立論範圍。如果把外部世界的發展規律，就其形式反映到認識的主體內部，即人的主觀精神活動範圍內，作爲思維過程本身的規律，即謂「即彼（法性）生已（諸行）」屬於緣生的立論範圍。「緣起與緣生」同謂「此有故彼有，此無故彼無，此生故彼生，此滅故彼滅」。故皆表現爲事物的因果聯擊。大乘有宗古時就注意到思維

過程本身和外部世界必須服從同樣規律，來作爲理論思維的前提，這是多麼了不起的見識。認識世界有普遍（一般）規律，也有特殊規律。人的認識正確與否，除了必須遵循認識的一般規律，還取決於認識主體的經驗和獨特的思維方式，大乘佛學有宗所以特別注重。《大乘稻芊經》彌勒提出的識的「緣生之果」的道理，表明唯識義立足於特殊規律，即思維過程本身的規律，據此，建立在阿賴耶識緣起說基礎上的識的緣生，就被賦予揭示思維過程本身規律性的內涵。以法相義爲理論思維前提的唯識義，與中國傳統佛教義學上的真如唯心觀是有根本區別的。在唯識學典籍中，心與識有時通用，這樣就使得有些人誤解爲心識一義了，其實細分析起來二者區別是何等明白。關於「心」這個概念，在印度佛典中，只是被當作思維現象的範疇，如《大智度論》說：「心有二種，一是生滅心，二是相續心」，《瑜伽師地論》說「集起名心」，或「積聚名心」，心作爲與色相對立的範疇，它與色共同的本性，那就是無常性空，所謂色心不二即是此義。在印度佛學中，心沒有發展成本體或實質性的範疇，只有真如緣起論者才具有心爲本體的觀念。關於唯識與唯心的區別，我們可以這樣說，真如論者是以心爲宇宙萬有的絕對本體，即本體論的認識論，它只在這個意義上講其原理。與之相反，唯識論者是以法相義認識論爲前提，不談究竟本體，只是在所思之法中，求證我思的本質規定性，建立真實的認識科學。對於唯識與唯心的立論區別，窺基在《義林章》有所闡釋，該書說「識者心也。由心集起探畫爲主之根本，故經曰『唯心』；分別了達之根本，故論稱『唯識』。或經義通因果，總言『唯心』；論說唯在因，但稱『唯識』……在因位中識用強故。」這裏，窺基是從大乘佛學二個不用思想體系各自的觀點出發，對唯心和唯識做出本質區

別。此中經指《華嚴》，論指《識論》，二者出自大乘「如來藏系」和「唯識系」。前者其心為實體，後者其識為功能。就立論範圍而言，如來藏系涉及主觀和客觀，內在原因和外在原因之間的互相關係，即屬於哲學認識論範疇，故說「通因果」；唯識系只涉及主觀的內在原因，即屬於思維科學領域，故說「唯在因」。大乘佛學這兩個思想體系的不同「心」「識」觀，是無可非議的，但它們之間的本質區別則何等分明，不容混淆。如果我們研究唯識學的時候，把唯識系的唯識和如來藏系的唯心相提並論，那就難免墜入「自教相違」，「相符極成」諸過，也就是說，即違背了宗門各自的論說旨意，也帶來體系之間理論上的混亂。在這裏我們可以順便地說一下，唯心義的印度義與中國義的區別。唯心觀念確實是大乘佛學本質性觀念，而這種觀念的理論意義是在什麼條件下提出的，則有待進一步的研究分析。印度佛教大乘就學系傳統確實有空有兩輪，但在立論的始點上都是以認識為其理論核心，這是佛陀設教的基本特徵。不談及形而上學的本體，它們共認為是戲論。在以認識論主線的印度佛學的發展過程中，空宗中觀念只停留在普遍理性原則上，進行辯證邏輯思維，沒有進一步地對主體意識內在活動本質進行現象學地研究。然而，有宗則在法相義認識論為理論前提下，進一步地形成了以主體思維本質為對象的反思理性的唯識學，從而解決了思維活動的特殊規律，但是，從普遍理性的認識論過渡到殊相理性的思維主體學是否是意味着理論體系邏輯完型的建立，則又有待進一步的探討。不然，為什麼在印度佛學中會出現「如來藏」唯心觀念，這就是在理論上使佛學邏輯學成為完型，可是，唯心觀念乃是從有緣起觀上建立的，以唯心統攝主體與客體的存在原理並為其存在的邏輯先在性，不過，這個邏輯先在性的唯心是認

識論意義的觀念實體義，並不同於中國唯心義。中國佛學是印度佛學的發展，它是進一步地解決印度及佛學理論內在的邏輯問題的，由於深受中國傳統哲學影響，中國佛學者認為，唯心作為一種觀念性的宇宙實體不能徹底地解決終極關懷問題，即成佛問題，必須用存在實體來論解唯心概念，於是便產生了獨特的中國佛學，所謂性起性具性覺等觀念便產生了。中國佛學自有中國佛學的道理，所謂邏輯先在性的觀念實體義只是思維的維度或支點，它是理論邏輯思維的公則前提；與存在實體義相反。存在實體義是一種時間先在性，它把作為實體義的心當成產生萬有的本因，是構成存在的本體；於是邏輯地把它當成時間性的居先者。這就是唯心的二義區別所在。關於這一義如何統一則是另一問題。

下面我們再回過頭，繼續講唯識的本義，所謂唯識者，唯是梵語「摩怛刺多」的譯詞，是簡別義。識是梵語「毗若底」的譯詞，是了別義。唯與識構成一語是具有特定意義的，簡別就是區別於一般性的；了別就是認識思維，唯識就是在於區別於一般性的認識思維，而在特定意義上講人的認識思維，佛學稱為「勝義」上，唯識之理是勝義有，持一般性的常識之見的凡夫是不知勝義有的唯識之理，所以《八識規矩頌》曰「愚者難分識與根」。凡者外轉執於法相，聖者內證明於唯識，因此根與識的差別則需申辯。所謂根者，是能生義，有兩類：一是扶塵根，二是淨色根。扶塵根是外在生理感官，分為五種：一眼根、二耳根、三鼻根、四舌根、五身根，這五根都屬於物質性的色法，第六意根則於精神性的心法。在意根範疇內，又可分為二位，一是淨色根，二是依根之五識，意根實質就是產生心理統覺的潛態，也是生命的本能機制，唯識學把意根歸於第七識末那的功能，是理智

思維的第六識意識的根，六識就是自我意識，當它取向於外時，就可以借助於扶塵根的物活感受性與相對於根的五塵器界進行了別。這一類內容是感性心理學或神經心理學所研究的對象，即自然科學的領域。與之相反，六識當它取向於內時，依淨色五根所提的觀念範疇，對自身及自身的潛態和根本進行反思，這時七識和八識才被意識到，唯識學就在這個意義上，把心識的根本處當成理智反思中的所思進行直覺觀照的。這樣才能實現轉識為智的目的。根與識就是內證與外轉的區別。唯識學是一種理性心理學，為內證者自證真實，是觀心法門，這和自然科學所及領域不同，它是現實的超越性的存在，即絕對真實理性。佛學共同的根本思想就是破除我法兩執，在講唯識義時，許多人誤會唯識的意義，把識當成變相的我者，於是反對阿賴耶識論，其實，細心玩味下就會知道，識是功能，識是無我的，也只有運用唯識義，才能徹底講清無我理，才能正顯中道義。法相與唯識的辯證統一就是中道邏輯自身完整性的展現，法相與唯識是大乘有宗用縱橫兩個角度建立的法義，兩者既有聯繫又有區別，都是指向那離言的絕對。

法相與唯識在一定意義上是兩種學，邏輯地也決定了兩種學又有兩種相異的智慧存在，誠然，法相義依緣起理建立，成就後得智；唯識義依緣生理建立，成就根本智。大乘有宗能夠把後得智即理智和根本智即直覺統一起來，實是人類認識史上的創舉。在西方哲學中，偏於理智的居多，在東方哲學中，偏於直覺的居多，理智與直覺的關係實在是哲學認識論上的大難題，至今東西方哲學界都沒有給予徹底的解決，大乘佛教能夠在人的最高思維度，對人類認識本身進行徹底地論釋，實在是了不起。

在佛教中，對此問題也不是其它宗所能解決的，只有唯識學

做到了，所以佛陀在《解深密經》中判三時教時，把唯識判為最究竟教，是有其道理的。理智與直覺是認識兩個既有分別又互補的兩個環節，深廣兩種維度，存在的事物和我思的過程，當成為所思內容時，它本身就會存在兩種狀態，就是它即連續又中斷地存在着，也可以說它即靜止又運動，靜止就是事物的緣起態，運動就是事物的性空態，二者不一不異，靜態的實體與動態的變體，分別為理智與直覺所覺知，沒有理智就回答不了現實，沒有直覺就回答不了創生。其它宗派多重於直覺體證，忽略了理智的妙用，所以它們反對語言思維，但求內證，不求教解。內外相隔，由此乖離佛法的本義，大乘有宗的思想理論成就是為突出地就是表現在法相義與唯識義邏輯隸屬關係的分別上，它是深刻地反思理性認識理論，當我們把這一偉大的人類理性思維成果作為反思對象時，我們才發現在有宗教理中是蘊藏極其豐富的辯證法思想，在它的理論體系裏，它徹底地澄清了人類認識真理的全部邏輯過程和心性的本質所在，在它理論裏，一切都是圓融的，真智與俗智的統一，絕對與相對的統一，性空與緣起的統一，主體與客體的統一，總之，相對的對立與絕對的統一，是佛教有宗辯證中道的思想實質。由此我們可以作出這樣一個結論，所謂法相義與唯識義的區別，是在一定的具體條件下的區別，在終極上，所顯示的絕對理性則是不二的。一切依言所顯示之理都是指向離言離思的妙道。

（完）



佛教的界說

瓦爾特·布魯格爾著
李 雪 濤 譯

佛教源於佛陀（約滅於公元前四八〇年）的講道，它並不算作印度哲學之正統學說。因佛陀的教義自身難以確定，故爾我們先來描述一下其最原始之形態。佛教所講乃救濟之道，輪迴的教義是其前題（轉識）。作為基礎者乃四聖諦：

一、因萬物皆倏忽即逝，故爾整個人生是苦。在我們所能領悟之領域中，並未有堅實之固有基楚，沒有本體，一切皆在生成變化之中；沒有本質之自我。輪迴並非同一世間之人重返世間，而是存在於嚴格的因果關係之中，這一因果關係既存在於由某一存在轉變為另一種存在之中，也存在於同一存在之從一種狀態轉變為另一種狀態。

二、苦之根源在於貪欲和無明。苦在十二支因緣鏈的學說中被很詳細地描述出。老死以生為前題。生僅源於有（變化）。有又是作為取之條件。因為如若沒有感覺世界之取，便不可能導致生命之再生。取之發生之基礎在於愛（貪婪）。愛由受而產生。受又是由於六處（感觀）與境相接觸而致。六處源於名色；名色乃識在未來人投胎於母體時所形成。新識乃前識狀態構成（行）之繼續作用。行源自無明。故爾無明必須予以根除，根除了無明，其中間之諸因及最終之結果——苦，亦被除去。

三、苦之止息乃在於徹底滅除貪慾。只部份地滅除則成為天人或世間的衆生，他們所尋求達到的最終目的乃涅槃。只要貪慾之火完全息滅，即使在臨死前，亦能證得涅槃。涅槃絕非無，而

是從變異和苦痛之中完全解脫。除却這一消極之規定外，我們無法言其所以然，因為它超越了一切經驗和每一觀念，而這兩者正歸於流轉變異之範疇。為適應衆生之理解力而每每將涅槃形象地描繪成類似天堂境界之狀態。

四、達至這一目的之道曰八正道。這其中包涵有與瑜伽相類似的倫理和禪定之要求。倫理要求其自身並非目的。而是作為在精神精華中掃除障礙之工具，其最重要之處在於維護一切衆生之行爲、言論及思想。

佛教隨歷史之進程而愈加繁複。在南方佛教（小乘 Hinayāna）當中，他們尋求把多元之哲學體系合理地納入現實之中，而北方佛教（大乘 Mahāyāna）之發展却在某些方面大大偏離了原始佛教的方向。由對歷史上佛陀之敬仰而生發出對衆多佛和菩薩（覺悟者）的敬仰，然後此種敬仰又使這衆多的佛和菩薩返回到原始的佛陀或如來那裏，結果成為萬有在神論（Pantheismus）之一種。在原始佛教中，只有僧侶纔可能通過戒律達至涅槃，而新的佛教形式却也同樣允許在家居士透過禪定、慈悲與樂施而有可能修得圓滿。這一圓滿在大乘中不再是存在於神聖的狀態之中，而是存在於佛性的要求之中。——小乘的認識論一部份屬於唯物論，一部份屬於懷疑論，而大乘的認識論則屬於唯心論。大乘佛教的另一變支是被稱作金剛乘（Diamant-Fahrzeug）的密教。

（摘自《哲學辭典》）



學習顯密經論法學處·趨寶洲指南

敬禮上師妙音！

攝諸佛智妙音尊，顯比丘相宗喀巴，普賜悉地降閻摩①，
三無差別足蓮下，敬禮啟請悲護持！

非是虛誇造物梵②，亦非驕慢散亂天，於諸尋求如理慧，
復欲如法求學者，畧施教誡應諦聽！

獲有暇身遇佛教，具相知識、良友護，如是順緣具備者，
再再難得利大故，應除推延取心要！

拋棄業感③諸親友，求學異域隔萬里，復思無義親友等，
散亂憧憧實瘋顛，專心來意聞思業！

三門行善名符實，當依此人為老師。此乃一切法行本，
知己如師教奉行，善緣起首④應吻合！

貢唐·貢却丹白准美造
仁欽却扎由藏譯漢

惡友非定露爪牙，虛愛假憐扮笑臉，鎮日嬉戲散亂伴，
令汝放逸即惡友，視如瘟病應遠棄！

若有順緣速遺失，若無難免欠他債，所作皆成學法障，
惡朋聚中過叢生，故應獨住如麒麟！

順緣多令正法衰，五欲即是惡魔幡。少欲知足諸祖師，
不為貧惱二利竟，久暫利害何為要？

諂誑獻媚卑鄙徒，猶如旱禾勢頭高；粗衣劣食具戒人，
則如飽穗頭謙垂，獲究竟樂知是誰？

敬師不嫉諸富豪，悲恤下人內調柔。不重外相似桀驁，
不聽他使亦無過，外柔內粗應斷除！

上生定勝⑤諸德因，聖教根本增上戒，是求解脫者道命，

詐現德者難解脫，持戒表裏應一致！

諸行檢點他人悅，寡言少諍不散亂，信、勤、念、知俱堅固，功德日增如新月，防護三門不放逸！

最初聞燈若不燃，煩惱三有諸過患，清淨解脫道修法，如何取捨皆不知，故應聽聞修慧眼！

義如老人文如杖，文句背誦若不作，唯念書本說少許，日如是行無大益，諷誦諸記應長作！

唯知記文不思義，如趕經懺學舌鳥。雖誦百返不能斷，所詮扼要之增益！應於文義細尋伺！

欲知染淨進止理，家中善說具盛德。若貪現法飲食眠，逸樂之法豈能成？堅持苦行應安忍！

廢寢忘食發精進，無間希求智者位。方滿三日心便散，虎頭蛇尾全無果，精進應如水長流！

財障令心昏沉沉，食眠放逸不知量，惡習劣慧多掉舉，復以綺語散亂等，不應以此爲日課！

功過取捨自不知，迷信騙子瞎附和，誰亦無法手除罪，功德亦非可注口，不應愚癡無主見！

貪求所謂深教授，得此得彼累積數，沉迷聲、韻、醫、算等，皆成真正聞思障，不應捨本而逐末！

不明經論所說義，咬文嚼字千辯論，不堪正理所觀察，揣度詞美終無益，解與正理應結合！

無倒經論爲基礎，配合他文善觀察。此善彼善一切善，漫無標準慧即壞，應有自宗之定准！

少分觀察雖獲解，然作深究便難決。若廣觀察分別增，思慮太甚纏於文，觀察詳畧應適中！

除無明暗聞火燃，若起我慢烟滿天，亦成明觀功過障，相續調柔方如法，應如飽穗頭低垂！

高山頂上水難留，積於低處成汪洋。恭敬隨諸聰叡學，日積月累慧力增，時時進步斷增益！

「中觀」、「因明」雙運見，「俱舍」、「現觀莊嚴」修，聖教內庫「調伏」行，具足圓滿三學故，五部大論⑥應全學！

難積多聞家財寶，若爲失念賊漸壞，如至寶洲而空返，相續串習念知固，不忘所知應聚集！

濁世學人慧福劣，應於本尊護法等，至禱禮供獻曼荼，積福淨障勵力行，以福田力爲依怙！

諸共同道未前行，解義慧眼復未啓，唯精儀軌之念誦，不入修密法者流，學習聖教應循序！

大密續王如藥材，生圓次第如成藥。是故輕棄諸教典，唯喜教授非爲善，本、釋配合求續義！

若以密法除違緣，求壽求財懷誅等，唯成現法工具者，如將旃檀當炭燒，不以正法修惡趣！

聞思密典所必需，諸佛共許恒開示，悉地根本爲護誓，善達此理築密基，究竟意樂應無失！

別於如今見濁時，多有虛矜智者輩，「空前善說」皆綺語，薄福淺慧方喜聞，不應盲目隨他轉！

妙音教誡如臯日，如來密意均現前。善慧勝者所未說，創新異論如魔友⑦，利小害大應仔細！

六嚴二勝諸智成，所造論等顯密教，格魯派中善顯明，「聖教深要」⑧非虛譽，一心串習應諳熟！

猶如跑馬示方向，若最初錯一切錯。聞思若不爲調伏，馳於三有野馬心，當知所作不如法！

四輪妙身幸獲得，正是斬斷輪迴時，不作流轉三輪⑨事。三輪密意⑩善獲已，三輪清淨⑪善業行！

法本即是思善惡，能啓法門是淨聞，如法量爲捨現世，法要方智雙運是，修習佛法應如理！

教典深廣大海中，擷取淨聞摩尼理，以此善說眼藥匙，開啓求解脫慧眼，願享遍智大吉祥！

（全文完）

簡註：

①降閻摩——梵文爲「閻曼德迦」，密宗本尊，係文殊（妙音）化身，有多種相。

②虛誇造物梵——因器世間形成之初，先成梵天，大梵天王

亦先於一切天人而生，故彼妄謂自身爲創世主、造物主。

③業感——因往昔有漏業與煩惱所感生者。

④善緣起首——如理依師是增上生與決定勝一切賢善緣起之根本。

⑤上生定勝——增上生指人天善趣樂，決定勝指出世涅槃樂。

⑥五部大論——爲格魯派學人必修之五部重要論典：各種「攝類學」（因明），「現觀莊嚴論」、「入中論」、「俱舍論」及德光論師之「律經」分屬見、修、行三類如文。

⑦魔友——原文爲「魔女之稼穡」，喻義不明，與下句連讀似有支助之意，故暫譯爲「魔友」。

⑧聖教深要——【一、以菩提心（福德資糧）與空慧（智慧資糧）和合俱轉；二、顯教之空慧與密教之大樂和合爲一。宗喀巴大師教法具足此二，洵爲聖教心要。】（見「上師瑜伽喜足天衆引導」）

⑨流轉三輪——此指輪迴三道：惑道、業道與苦道。由惑造業，由業受苦，由苦起惑，生死流轉不絕。

⑩三輪密意——指佛三輪法輪之意趣。

⑪三輪清淨——似指身、語、意三門清淨。



淺談持《心經》以降魔

企愚

佛教之修持，要求斷結使，出五蓋，離諸一切有漏法，方能證得無上菩提。以故佛門常以「降魔」來喻修持，蓋謂欲斷一切世法之魔障也。

佛陀作為拯救眾生慧命的偉大導師，他不祇是自身堪稱「降魔」的表率，而且也是開示眾生斷諸魔障的「無上士」，以故佛之十大名號中有「調御丈夫」之功德名（見《首楞嚴經》及《大智度論》諸經論）。在馬鳴菩薩所造的《佛所行讚》中，對於佛陀「降魔」之描寫，可謂極盡敷陳之能事；東土李唐時所傳之《降魔變文》，亦是窮諸描寫之手段。而據《佛本行集經》之所載，佛陀在出家之後，於尼連禪河附近的林中修了六年苦行，以至身體消瘦，形同枯木，卻依然未能證得無上正法。於是，他放棄了苦行，接受了牧羊女蘇耶達所奉獻的乳糜，在尼連禪河中澡身去垢，於菩提樹下結吉祥草為坐，發弘誓大願，不證菩提不起於坐。遂於臘八之夜，忽睹明星，豁然大悟，徹見本源。固然，佛陀以大願力入諸禪定，以證無上菩提之經過，實質上就是一番「降魔」之經過，以故馬鳴菩薩造讚以頌之，敦煌之變文亦輾轉而贊之。然而，魔由心生，佛陀之「降魔」乃是以無上定力，斷諸一切有漏法之纏縛。在佛陀覺後的四十九年之說法中，亦是以種種善巧方便，開示種種解纏去縛之法門，以故《三藏典數》中開示「降魔」之道亦呈種種之差別。諸如《大日經疏》之所謂

「以慈力故，破無量魔軍」、《法華經·化城喻品》之所謂「破魔軍已」、《大智度論》之「我以智慧箭，修定智慧力，摧破汝魔軍」等，即是開示眾生「降魔」之例。

魔是梵語「魔羅」(māra)音譯之略，意為能奪命、障礙、擾亂、破壞等種種義。欲界第六天之主為魔王，它是害人命、障礙人之善事者，其眷屬為魔民、魔人，故《婆娑論》謂「斷慧命為魔」。在古印度確有波旬之傳說，然於佛教修持之中，魔實質上指的是奪眾生慧命之種種障礙。

如來以大慈悲力廣說三乘以開示眾生，以故佛典中言魔之類別亦因方便而異，概括起來，有三魔說、四魔說、八魔說、十魔說等等。三魔說見諸《華嚴經》，謂善知識魔、三昧魔、菩提心魔。此蓋謂貪著善法而入諸魔界，以修善業而旨在於福田也。與及，修戒之為貪利養謂之魔戒，布施之求三有果報謂之魔檀，蓋亦近乎此類之魔障，以故《大智度論》、《大乘止觀》諸經論謂之為魔。四魔之說見於《大智度論》、《大乘法苑義林章》等，謂煩惱魔（為貪愛之欲所惱）、陰魔（由五陰而生之種種煩惱）、死魔（謂能斷人之命根）、天魔（謂欲界第六天、即他化自在天王）。在此四魔之中，煩惱之魔障蓋由前生（過去世）之無明種子生發而來；五陰之魔指眾生不明本自身心為眾緣和合之障；死魔能斷人命根，乃眾生色身四大之魔障；天魔與修出世間

法者爲難，乃斷人慧命之魔。此四魔之分類與前面貪著善法之三魔說相比，則更能概括衆生煩惱魔障之種屬。八魔之說乃於前此四魔之上加入無常、無樂、無我、無淨四魔，見諸《大涅槃經》之二十二。諸行無常、諸法無我、諸受皆苦，由是心行恆不淨。常樂我淨乃涅槃之四德，衆生在未證入阿耨多羅三藐三菩提之前，恆流轉於此四種顛倒之中。十魔之說見諸《華嚴疏鈔》之二十九，謂蘊魔（五蘊之魔障）、煩惱魔、業魔（爲殺等惡業，障蔽正道而害慧命）、心魔（謂因我慢之心以害修正道）、死魔（人之壽命有限，妨修道以害慧命）、天魔、善根魔（執自身善根而不精進以害正道）、三昧魔（耽於禪定，不求升進以害正道）、善知識魔（慳吝於佛法不開示於人以障道害慧命）、菩提法智魔（於菩提法起智執以障道害慧命）。此即將四魔與三魔之說合起來，再加上業魔、心魔與善根魔。

總括以上幾種魔障之分類，綜合起來，大率不出乎身、心兩類魔障。以故《摩訶止觀》云：「四大是身病，三毒是心病」。而尋諸魔之本，又莫過於五陰之魔，由此而生五蓋、十纏、九十八使，四攝、六度、三十七品，皆是對治諸種生理、心理魔障之法門。在佛教的四聖諦法中首標苦諦，總括經教對苦諦之分析，亦莫過於生理的生、老、病、死之苦，與心理的愛別離、怨憎會、求不得、五陰盛苦。而此生理、心理之八苦，但有五陰之苦方是根本苦，亦即苦苦，即如十魔之中的蘊魔，唯有此魔方是究竟的魔障。

明諸魔之實質，則可隨機而擇降魔之法門。持經、持咒、持佛名號、持淨戒，或修四念住觀等，皆是降魔之良策。自然，最好的降魔之道，莫過於攝心入定，以般若之智觀照一切諸魔，則身內、身外之種種魔障，一時皆除。以故《般若心經》開卷即

云：「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。」經文已說得了然分明，但因衆生無明業重，不能於此悟入，消一切魔障，而獲一段真實之受用。以故《首楞嚴經》之卷九與卷十，重在破此五陰之魔障。

在五蘊之中，色蘊屬於「質礙」之義，它總該五根、五境等一切有形之物質。對於色蘊物質種性之區分，有四大之說，謂地（堅性）、水（濕性）、火（煖性）、風（動性），舉凡色界物質，皆是此四種屬性和合之所成。此四大物質又恆處於剎那遷變之中，以故一切色界物恆無自性，而衆生恆執此四大和合之色界物爲實有，以故生起種種之煩惱。若能明瞭四大自性本空，則不啻是不耽於身外之五境（色、聲、香、味、觸），亦不會再執着自己色身五根（眼、耳、鼻、舌、身）之物質基礎爲實有。是以《圓覺經》開示云：「我今此身四大和合，所謂髮、毛、爪、齒、皮、肉、筋、骨、髓、腦、垢色，皆歸於地；唾、涕、膿、血、津液、涎沫、痰、淚、精氣、大小便利，皆歸於水；暖氣歸於火；動轉歸於風。四大各離，今者妄身當在何處！」又有五大之說，乃於四大之上增一空大。空以無礙爲性，以不障爲用，是故亦爲周徧於一切法界之一種屬性。因爲，地、水、火、風四大，均必須有一個賴以存在的空間，儘管此四大剎那間隨緣聚散而無定性，然「旋嵐偃嶽而常靜，江河競注而不流」（《肇論》語），世間色界物是不生不滅、不常不斷、不一不異、不去不來的。佛教於色法上尚有六大之說，謂於五大之上增一識大，若具此識大者即爲一個有情之物，否則爲非情（或謂無情）物。依此則可見出，識乃有情所獨具之法性，殆同於現代科學之所謂神經系統。此識大於有情之色身亦是遷流無止，實無自性者，故《瓔珞本業經》云：「六大識空，四大一切法無自相、無他相，

如虛空故。」至於《首楞嚴經》之所云七大，乃於六大之上增一見大，在此即不贅述。竊以爲以六大來區分色界一切物質之屬性，諸如有想、無想、非有想、非無想等舉凡色界，悉可囊括之，以此而釋色陰，殆可盡矣。

若能明此色身乃六大之和合，且又剎那遷流不息，又何必恆執自我之色身爲實有以溺諸生、老、病、死諸苦之中！若能明此世間萬物乃六大和合之假有，又何必無端的消受愛別離、怨憎會、求不得諸苦呢！是以《般若心經》重色法之破斥，反復開示「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色」之理。若明色法性空之理，則受、想、行、識四蘊皆是緣色法而生之心法，可不破自破。其中受蘊爲「感受」、「領納」之義，亦約略近於今之心理學上的感覺這一定義，因其領納即可生苦、樂、捨（中性）之感受。想蘊之義在於「取像」，於善、惡、憎、愛等境界中取種種像，作種種想，由是而生種種名相。行蘊之義在於「造作」，即對境而引生內心，再經心思的審慮作用而決定其所採取之言行。識蘊爲「了別」義，亦即由識去辨別所緣所對之境界。在此五蘊之中，色蘊屬於物質性的，後四蘊屬於心理性的：其中受、想、行三蘊在心理上各有一種特殊的作用，故又將之稱爲心所有法，而識蘊爲心之自性，故又稱之爲心王。足見，五蘊之法幾爲一部圓滿的心理學問。《般若心經》於色法之破斥已達究竟空的境界，則依緣色法而生的心法四蘊自然亦無自性，不破自破。《心經》由是推而廣之，則身之六根（眼、耳、鼻、舌、身、意）之物質基礎均是六大之所和合，因其隨緣聚散，故無自性；而身外之六塵（色、聲、香、味、觸、法）的物質基礎亦是衆緣之和合，亦無自性。六根、六塵均無自性，則六根依緣六塵所生之六境爲虛妄不實已是昭然了：由此而將十二處、十八界之

妄執悉破斥之。再由此推而廣之，十二因緣法（亦名緣覺法）、四聖諦法，乃至本經所言之「般若波羅蜜多」法之名相，悉爲空相（「無智亦無得」），是所謂究竟空之境界。唯有萬法悉空，方顯「菩提薩埵」之妙有，而證阿耨多羅三藐三菩提。證得此果，則身病、心病諸魔，及諸天魔外道，均不能斷人身命及慧命。

由此可見，識得《心經》之「照見五蘊皆空，度一切苦厄」，實有持一部《心經》之眞受用，亦是降一切魔障之眞法寶。是以黃念祖居士舉其先師夏老之語曰：「一部《心經》可再濃縮爲『觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄』。」果能以實相之般若觀照，則五蘊自然皆空，舉凡色、心魔障即如目翳空華，頓然除卻。由是可知，「照見」二字，在《心經》中又是須切實用功之處。若欲達此境界，單憑口唸《心經》是不行的，須由此經悟入，攝心至三摩地境界，方能如是證知。從佛陀的「降魔」到佛教的東傳茲土，無量的祖師大德皆重定學，即是蓮宗初祖慧遠大師，他之所重亦在「念佛三昧」，其《廬山出修行方便禪經統序》之所主亦在「照不離寂，寂不離照」。可見，若如此持《心經》以深入一行三昧，方可謂眞持經，亦可謂眞降魔。

要而言之，三毒、五蓋、十纏、九十八種隨眠等衆生之種種煩惱魔障，其根本之魔在五陰之魔。而持《心經》以「照見五蘊皆空」，則是降衆魔之妙用。學人倘能識心達本，切實地持《心經》而離諸魔障，方是識得此文的用心處；倘若泥於拙文之言句，則恐又爲學人更添一重魔障，是以筆者不勝惶恐以告之。

（完）



求那跋陀羅對中國禪宗的貢獻(六完)

田光烈

第三章 禪宗對宋明理學的影響

禪宗對宋明理學的影響，治中國哲學史者類能言之，而我則偏重在《楞伽經》，及沿《楞伽經》思想而發展的南宗禪，對宋明理學的影響。從而知道求那跋陀羅不但對中國禪宗有巨大的貢獻，即對中國哲學的貢獻，也是不可低估的。

周濂溪名敦頤，字茂叔，宋代理學家以他為首，程明道、程伊川兄弟皆出其門。現存著作有《太極圖說》、《通書》及少數詩文。他與禪學的關係很深，曾師事鶴林寺僧壽涯，而得「有物先天地，無形本寂寥。能為萬物主，不逐四時凋」之偈。《性學指要》謂元公初與東林總（常總）遊，久之無所入，總教之靜坐，月餘忽有得，以詩呈曰：「書堂兀坐萬機休，日暖風和草自幽，誰道二千年遠事，而今只在眼睛頭」（《宋元學案、濂溪學案》）。相傳他還與當時著名禪師黃龍慧南、祖心寶覺、佛印了元等結方外之交（李仲融：《佛學唯物論》），儒者禪師沆漉一氣。黃百家謂「孔孟而後，漢儒只有傳經之學，性道微言之絕久

矣。元公崛起、二程嗣之，又復橫渠諸大儒輩出，聖學大昌。故安定、徂徠卓乎有儒者之矩範，然僅可謂有開之必先；若論闡發心性義理之精微，端數元公之破暗也」（《宋元學案、濂溪學案》）。其實傳經之學是儒者本色，宋明儒者所談的心性義理，正是禪宗舉揚的主要內容。

相傳河上公創無極圖，魏伯陽得之以著《參同契》，鐘離權得之以授呂洞賓，洞賓授陳圖南，陳以之授種放，放以授穆修與僧壽涯，修以授周子，周又得先天地偈於壽涯（同上）。其中呂洞賓是青原下八世黃龍機禪師法嗣，參黃龍於言下頓悟，遂呈偈云：「棄卻瓢囊擲碎琴，如今不戀汞中金。自從一見黃龍後，始覺從前錯用心」（《五燈會元》卷八）。從傳承關係言，《太極圖說》與禪宗有關。另外孔子作《繫辭》，只言「易有太極、是生兩儀」，未言無極。周氏《太極圖說》，在太極之上加一無極，並云「無極而太極」。無之義有二：世智之無與聖智之無。世智之無為斷見，聖智之無則超有無之妙無也。無門為佛心之異名，禪宗為佛心宗，亦曰無門宗也。真言宗以阿字淨菩提心觀為

入道要門，阿曰無、不、非，爲一切字之種子。阿字以本不生義故，一切功德具足，並能成辦一切諸事。阿字又爲「內我」，即阿賴耶識，亦即如來藏。周氏得之於壽涯的先天地偈，正合此義。所以從內容而言，《太極圖說》，亦與禪宗有關。

繼周氏而崛起者，就是他的弟子著名理學家程明道、程伊川兄弟。

程明道名顥字伯淳。作《識仁篇》云：「仁者渾然與物同體，義禮智信皆仁也。識得此理以誠敬存之而已，不須防杆，不須窮索。……蓋良知良能無不喪失，以昔日習心未除，卻須存習此心，久則可奪舊習。」又云：「良知良能皆無所由，乃出於天，不繫於人。」此《楞伽》所謂「自性清淨客塵所覆」。客塵者由「無始過患，虛偽習氣所薰」故也。又云：「先聖後聖若合符節。非傳聖人之道，傳聖人之心也。非傳聖人之心，傳己之心也。己之心無異聖人之心，廣大無垠，萬善皆備，欲傳聖人之道，擴充此心焉耳。」心佛衆生三無差別，此心即馬祖所謂「自家寶藏，一切具足更無欠少。」

他在《定性書》裏說：「所謂定者，動亦定靜亦定，無將迎無內外。苟以外物爲外，牽己而從之，是以己性爲有內外也。且以己性爲隨物於外，則當其在外時，何者爲在內，是有意於絕外誘，而不知性之無內外也。既以內外爲二本，則又烏可遽語定哉！……與其非外而是內，不若內外之兩忘也，兩忘則澄然無事矣。無事則定，定則明，明則尙何應物之爲累哉」，他這樣的「定性」，正是禪定之性。慧海禪師云：「解道者行住坐臥無非是道，悟法者縱橫自在無非是法。」所以「動亦定靜亦定，無將迎無內外。」「以內外爲二本」，二本即二邊，二邊非中道。六祖說：「無二之性即是實性。實性者，處凡愚而不減，在賢聖而

不增（周氏亦云：「萬物皆備於我，百理具在平鋪放著，不添不減」）住煩惱而不亂，居禪定而不寂。不斷不常不來不去，不在中間及其內外，不生不滅，性相如如、常住不遷名之曰道」。又云：「道由心悟，豈在坐也？」（《壇經·護法品》）

明道又云：「嘗論以心知天，猶居京師往長安，但知出西門，便可到長安，此猶是言作兩處。若要至誠，只在京師便是到長安，更不可別求長安。只心便是天，盡之便知性，知性便知天。當處便認取，更不可外求。」又云：「越著心把捉越不定」。儒家所謂盡心知性知天，在明道看來就是萬物唯心造，當下即是擬向便乖。宗門所謂「擬將心意學玄宗，狀似西行卻向東。」《楞伽經》大慧復請世尊惟願爲說一切諸法因緣之相（《藏要》卷二）一段，即言執取外境之非。外境之執乃我執根本。衆生之心與萬物渾然一體，原能感通一切無內無外，無不親切，若有內外之分則成隔閡，肝膽楚越，以是顛倒造業，輪回生死。故馬祖云：「道不用修，但莫污染，何謂污染？但有生死心造作趨向皆是污染，若欲直會其道，平常心是道。……非離真而有立處，立處即真，盡是自家寶藏。」明道所言與禪師所論沒有什麼不同。

程伊川名顥字正叔，明道之弟。他說：「稱性之善謂道，道與性一也。以性之善如此故謂之性善，性之本謂之命，性之自然者謂之天，性之有形者謂之心，性之有動者謂之情。凡此數者皆一也。」人問心有有限量否？他說：「心即道也，在天爲命，在人爲性，論其所主爲心，其實只是一個道。苟能通之以道，又豈有限量。天下更無性外之物，若曰有有限量，除非是性外有物始得。」又說：「性即理也」。「一人之心即天地之心，一物之理即萬物之理。」心無限量，所以「聖人之心未嘗有在，亦無不

在，蓋其道合內外、體萬物。」心即性、性即理。天下無有性外之物，一人之心即天地之心，即《楞伽經》所謂「三界唯心」，體物不遺故無限量。希運禪師說：「此心無始以來，不曾生不曾滅，不青不黃，無形無相，不屬有無，不計新舊，非長非短，非大非小，超過一切限量名言踪跡對待，當體便是動念即差」（《傳心法要》）。伊川又說：「聖人之心如明鏡止水」。這是因襲神秀的偈語。

伊川說：「心本善而流於不善是放也」。「性無不善，而有不善者才也。性即理也，理則自堯舜至於塗人一也。才稟習氣，氣有清濁，稟其清者為賢；稟其濁者為愚。」所以他又把性分為生之性與氣質之性。「生之性便是仁」。這種性便是善；氣質之性是才，所以有善不善。他又把氣分為真元之氣與外氣兩種。真元之氣乃天地之氣，自無不善。心性既善，人為何不善？他說：「人之為不善慾誘之也。誘之而弗知則至於天理滅而不知反，故目則欲色，耳則欲聲，以至鼻欲臭，口則欲味，體則欲安，此則有以使之也。然則何以窒其欲？曰思而已矣。」欲望之生有以使之，什麼東西使之？聲色臭味這些東西都是物，一入其中，即「為物所役」，是以欲之生物使之也。「所欲不必沉溺，只有所向便是欲。」「放心」即心為物使。慧海禪師所謂「心逐物為邪，物從心為正」亦正是此意。他認為格物就是窮理，「窮其理，然後足以致知……以收其心而不放也」。這叫「以心使心」。「以心使心」，須要定力。他說：「人心須要定，使他思時方思乃是。今人都由心。曰：心誰使之？曰以心使心則可。人心自由便放去也。」他所謂定，就是「主一」。「人心不能不交感萬物，亦難為使之不思慮，若欲免此，惟是心有主。如何為主？敬而已矣。……所謂敬者主一之謂也。……蓋中有主則實，

實則外患不能入，自然無事。張天祺嘗自約數年自上著床，便不得思量事，不思量事後，須強把他這心來制縛，亦須寄寓在一個形像，皆非自然。君實自謂吾得術矣，只管念個中字，且中字亦有形像。」由此觀之，他所謂「主一」，即禪定的同義異語。

《瑜伽師地論》（卷七十七）云：「云何心一境性？謂通達三摩地所行影像，唯是其識。或通達此已，復思惟如性。」《法蘊足論》（卷六）云：「云何心一趣性？謂尋伺寂靜故，心不散不亂不流，安住一境；故名心一趣性。」「心一境性」與「心一趣性」都是禪定的異名。他既云「人心須要定」，而又說「釋氏多言定；聖人便言止。」其釋《易經·艮卦》云：「人之所以不能安其止者，動於欲也。欲牽於前而求止不可得也。不獲其身，不見其身也，謂忘我也，無我則止矣。不能無我，無可止之道。外物不接，內欲不萌，如是而止，乃得止之道。」其實所謂止，亦是禪定的異名。《佛地經論》云：「止謂三摩地」。

他主張知行合一，早於王陽明。他說：「人既能知見，豈有不能行？一切事皆所當為，不待著意做，才著意做便有個私心。」私心由於有我執。他說：「大底人有身，便有自私之理，宜其與道難一。大化而，則已與理一，一則無己。」他的實踐工夫，一則云「無我」，再則云「無己」，猶是儒家語言；又說：「私心由於我執」，「我執」便是道地的佛家語言了。看來他對《楞伽經》的二無我思想是有些粗淺認識的。他還說：「學佛者多要忘是非，是非安可忘得？自有許多道理，何事忘為？夫事外無心，心外無事。世人只被為物所役，便覺苦事多；若物各付物，便役物也。世人只為一齊在那昏迷暗海中，拘滯執泥坑裏，便事事轉動不得，沒著身處。」學佛者和佛學本身不是一回事，此姑不論。這段話裏有兩點值得注意：一「事外無心，心外

無事」這正是「三界唯心、萬法唯識」的道理；二世人因昏惑迷暗，爲物所役，事事執著，便沉淪苦海沒著身處。這和佛教教義「十二緣生」的思想也是一致的（以上所列程氏語均見《宋元學案、伊川學案》）。

由於「事外無心、心外無事」，所以他在本體論上主張「事理一致」、「體用一源」。他說：「至顯者莫如事，至微者莫如理，而事理一致、顯微一源。古之君子所謂善學者，以其能通於此而已」（《遺書》第二十五）。文益禪師云：「理無事而不顯，事無理而不消，事理不二，不事不理，不理不事」（《景德錄》卷二十八）。伊川又說：「至微者理也，至著者象也，體用一源、顯微無間」（《伊川易傳序》）。大珠慧海禪師論《維摩詰經》云：「淨者本體也，名者跡用也（維摩詰譯爲淨名）從本體起跡用，從跡用歸本體，體用不二，本跡非殊」（《景德錄》卷二十八）。理學家的精僻論述，無一不與禪學有關。

朱晦庵名熹字元晦，一字仲晦，劉戴山說：「朱子之學本之李延平，由羅豫章而楊龜山而程子而周子。自周子有主靜立極之說傳之二程，其後羅李二先生專叫人默坐澄心，看喜怒哀樂之未發時作何氣象。朱子初從延平遊，固嘗服膺其說，已而又參以程子主敬之說。靜爲稍偏不復理會。迨其晚年，深悔平日用功，未免疏於本領，致有辜負此翁之語，固已深信延平立教之無蔽，而學人向上一機，必於此而取則矣。」周敦頤以主靜爲學之極至，如何主靜，到李延平具體化爲「默坐沉心，看喜怒哀樂未發時氣象。」這很顯然，默坐就是靜坐，澄心就是參禪，看喜怒哀樂未發時氣象，就是參究「本來面目」。六祖說：「不思善不思惡，正恁麼時，那個是明上座本來面目」（《壇經·自序品》）。這說明理學家是在用儒家語言談禪。至於說「向上一機」，則是盤

山禪師「向上一路」的轉語。「向上一路」是禪宗的至極之處。有一則公案：僧問陳尊宿「如何是向上一路」？師云：「要道有什麼難」？僧云：「請師道。」師云：「初三十一中九下七」（《景德錄》卷十一）。意謂初第一步三個十一：即一比丘以十一想思念如來；二應成就十一法；三不應習十一法。中第二步九，即「九住心」，下再下一步七，即「七最勝」。行者循此步步勝進，直至無上菩提，謂之「向上一路」。這種擬議當然是閑扯葛藤；其實禪宗至極之處不可思議，只能證會。「初三十一中九下七」，是用以切斷問者思議的機鋒而已。

朱氏參究《中庸》論心的奧旨，在《答張敬夫書》中所談最具體。「心者所以主於身而無動靜語默之間者也。方其靜也，事物未至，思靜未萌，而一性渾然道義全具。其所謂『中』，乃心之所以爲體，而寂然不動者也。及其動也，事物交至，思慮萌焉，則七情迭用，各有攸主；其所謂『和』，乃心之所以爲用，感而遂通者也。然性之靜也而不能不動，情之動也，而必有節焉。是則心之所以寂然感通，周流貫徹，而體用未始相離者也。然人有是心，而或不仁，則無以著此心之妙。人雖欲仁而或不敬，則無以致求仁之功。蓋心主乎一身，而無動靜語默之間，是以君子之於敬，亦無動靜語默而不致其力焉。未發之前是敬也，固以主乎存養之實；已發之際是敬也，又嘗行乎省察之間。方其存也，思慮未萌，而知覺不昧，是則靜中之動，《復》其見天地之心也；及其發也，事物糾紛，而品節不差，是則動中之靜，《艮》之所以不獲其身，不見其人也。有主乎靜中之動，是則寂而未嘗不感；有以察乎動中之靜，是則感而未嘗不寂。寂而嘗感，感而嘗寂，此心所以周流貫徹，而無一息之不仁也。」他講得比較複雜，其實中心思想不外體用不離，如表：

心

體——一性渾然——寂然而靜——中（道義全具）

未發之敬——知覺不昧是以靜中有動——

寂而嘗感

感而嘗寂

體用不離

已發之敬

品節不差是以動中有靜——

用——七情迭用——

中節而感——

和（各有攸主）

道一禪師謂達摩來中華，傳上乘一心之法，引《楞伽經》文以印衆生心地。因此對衆說：「汝等諸人各信自心是佛，此心即是佛心」（《景德錄》卷六）。而有「即心即佛」之說。其實早在六祖的開示中即謂「汝等諸人自心是佛，更莫狐疑」（同上卷五）。自心是佛的心，是「向上一路」，乃禪宗究竟境界即佛境。佛以菩提涅槃爲境。涅槃爲體爲理，狀之曰寂，菩提爲用爲事，狀之曰照。《正陳論》曰：「眞如（佛境）照而常寂爲法性，寂而常照是法身，義雖有二名，寂照亦非二。」眞如照而常寂，寂而常照，故體用不離、事理不二，即如如佛。朱熹寂感之說，本之《周易繫辭上傳》。傳云：「易無思也、無爲也，寂然不動，感而遂通天下之故。」孔穎達《周易正義》云：「任運自然不關心慮，是無思也，任運自動不須營造，是無爲也。無思無爲故寂然不動，有感必應，萬事皆通故謂事故，言通天下萬事也」。朱熹《周易本義》則云：「無思無爲言其無心也。寂然者感之體，感通者寂之用。人心之妙，其動靜亦如此。」他以體用範疇來釋寂感，又用寂感比擬人心動靜之妙。這就和禪宗祖師的語錄接近了。不過這裏只談了問題的一半，即寂而感，或云由體起用。《周易》未談感而寂，即攝用歸體。《正義》《本義》也未談，在《答張敬夫書》中，則將心分爲體用二門，以性、靜、中、寂歸於體；以情、動、和、感歸於用。由體起用、曰寂而常感，攝用歸體、曰感而常寂，理一分殊，體用不二。這不但和禪

師們舉揚的禪理吻合，而駁駁乎與《楞伽經》「一切法無二」之義相通了。

陸象山名九淵字子靜，自號存齋。因結茅講學於象山，人稱象山先生。他與朱熹之學不同：人謂朱窮理、陸明心；朱道問學，陸尊德性。實則二人皆陽儒而陰釋，受禪學影響有淺有深，表達方式，有迂回曲折與直接了當之殊耳。

象山論學直捷了當、開門見山。如云「宇宙即是吾心，吾心即是宇宙。」「學者惟理是從，理乃天下之同理，心乃天下之同心。」（《象山先生全集》三五頁）。又云：「道外無事，事外無道。」「道理只在眼前」（同上二五頁）。很顯然，這也是用儒家語言表達《楞伽經》三界唯心的道理。心即理，理即性。此心他又謂之常心或良心。他說：「古之時士無科舉之累，朝夕所講，皆吾身吾心之事，而達之天下者也。夫是以不喪其常心」（一五四頁）。又云：「良心正性，人所均有，不失其心不乖其性，誰非正人。縱有乖失，思而復之，何遠之有？不然，是自昧其心，自誤其身耳」（一一〇頁）。又云：「大底爲學，不必追尋舊見，此心此理昭然宇宙之間，誠能得其端緒，所謂一日克己復禮，天下歸仁焉。又非疇昔意見所可比擬，此眞吾所固有，非由外鑠，正不必以舊見爲固有也」（一一一頁）。「宇宙即是吾心，吾心即是宇宙」，此心本良此性本正，人所固有非由外鑠，由於闇昧不覺而有乖失。所以心性之良是先天的，乖失是後天的。「端緒」就是開端源頭。「得其端緒」，就是如能得知心性之「本來面目」，則能知吾人之心本良、性本正也。一切現成、不增不減、當下即是，不必向外「追尋舊見」也。所以他說：「吾之學問與諸處異者：只是在我全無杜撰、雖千言萬語，只是覺得他底（謂覺悟於心之本來面目），在我不曾添一些」

(二五五頁)。他在象山告學者云：「汝耳自聰、目自明，事父自能孝，事兄自能弟，本無少缺、不必他求，在乎自立而已(二六一)。」心性圓明，欲明此心見此性，須自成立，不必他求，他即「舊見」，「舊見」不離語言文字，而語言文字是不能表達此心此性之「端緒」的。這正是《楞伽經》(卷四)佛告大慧「諸菩薩摩訶薩依於義(境界、即自心現量)不依文字」的道理。禪宗以心印心、教外別傳、不立文字的宗風，就是根據《楞伽經》「依義不依文」的聖教而建立的。六祖說：「本性自有般若之智，自用智慧常觀照，故不假文字」(《壇經·般若品》)。象山雖不如禪師們那樣的膽識，破除偶像，敢於呵佛罵祖；而他卻有牴牾《六經》的精神。有人問他何不著書？對曰：《六經》註我，我註《六經》(二五四)。這不但與《楞伽經》(卷四)所說「愚夫隨言說指攝受計著至竟不捨，終不能得離言說指第一實義」的聖教相契，而且說話方式顛來倒去，與禪師們的機鋒沒有什麼不同。至於說「學苟知本，《六經》皆我註腳」(二五二頁)，那就把儒家視為神聖不可侵犯的《六經》，視之為牴牾了。他所謂「學苟知本」的「學」、「只是覺得他底」，與讀書擷擇字句無關。他知禪宗六祖慧能不識字，能明心見性，直趣上乖而成赫赫宗師。後來東林常總禪師說：「老盧不識字，頓明佛意，佛意離文字故；白兆不識書，圓悟宗乘，宗乘非言詮故」(《五燈會元》卷十七)。所以他也說：「今人略有些氣識者多，只是附物，元非自立也。若某則不識一個字，亦須還我堂堂地做個人」(二九〇頁)。佛說法四十九年，復云四十九年未說一字，這都是講「第一實義」，乃離言自性之意。象山也學佛經的口吻說：「平生所說，未嘗有一說」(二九一頁)。

王陽明名守仁字伯安，因他曾隱居會稽陽明洞，又創辦過陽

明書院，世稱陽明先生。陽明之學大要有三：一曰心即理；二曰致良知；三曰知行合一。

一、心即理。他說：「聖之學心學也」(《陸象山全集序》)。「心即理也，此心無私欲之蔽即是天理，不須外面添一分。以此純乎天理之心，發之事父便是孝，發之事君便是忠，發之交友治民便是仁，只有此心去人欲存天理上用功便是。」「愛問格物物字即是事字，皆從心上說。曰然。身之主宰便是心，心之所發便是意，意之本體便是知，意之所在便是物。如意在事親，而事親便是一物，意在於仁民愛物，即仁民愛物便是一物，意在於視聽言動，即視聽言動便是一物，所以說無心外之理，無心外之物」(《傳習錄》)。又云：「夫物理不外吾心，外吾心而求物理，無物理矣，遺物理而求吾心，吾心又何物耶？心之體性也，性即理也。故有孝親之心即有孝親之理，無孝親之心即無孝親之理矣，有忠君之心即有忠君之理，無忠君之心即無忠君之理矣，理豈外於吾心耶？」又云：「心無動靜者也，其靜也者以言其體也；其動也者以言其用也，故君子之學無間於動靜，其靜也常覺而未嘗無也，故常應；其動也常定而未嘗有也，故常寂。常應常寂，動靜皆有事也。」

心之體為性、性即理，所謂心即理者，乃心以理為體也。人以心為主，心之發為意，意之體為知，意之所在為物、物即事。心之體靜，心之用動。動者即心發而為意也。「意之體為知」即能知，「意之所在為物」，是以物為所知，這一能一所，不外一心由體起用法爾如是而出現的兩個方面，所以說「無心外之物(事)、無心外之理」。這樣來理解「事理一致」、「體用一源、顯微無間」，不但比程伊川的理解深刻，而且已涉及到《楞伽》「三界唯心分齊」的樊籬。至於說「意之體為知、意之所在

爲物」，則與唯識所變「見相」二分之說相似，一切有爲無爲，二分攝盡。所以「體用一源、事理不二」，乃至動靜、寂感一體，心外無理，心外無物，這些義諦均可以從識變二分中得到解決。和他講學論道的明儒中羅整庵對於四卷《楞伽》有詳細的論述，見於所著《讀佛書辯》（《明儒學案》卷四十七）中，所以陽明對《楞伽經》中所講的禪學與法相唯識學的道理亦應有所研究（以上所引陽明論述均見《明儒學案、姚江學案》下同）。

二、致良知。他說：「心之本體即天理也，天理的昭明靈覺所謂良知也。」「孰無是良知乎？但不能致之耳。」「人心本體原是明瑩無滯，原是個未發之中，利根之人，一悟本體即是功夫，人已內外一齊俱透；其次不免有習心。在本體受蔽，故且教在意念上實落爲善去惡，功夫熟後，渣滓去盡，本體亦明淨了。」這與《楞伽經》所說「自性清淨、客塵所覆。」六祖所說：「人性本淨，由妄念故覆蓋真如」的意思初無二致。所謂蔽本體（良知）的「習心」，即上面所說的「私欲」。爲私欲所蔽之心即人心；未爲所蔽之心即道心。他說：「心一也。未雜於人謂之道心，雜以人偽謂之人心，人心之得其正者即道心，道心之失其正者即人心，初非有二心也。」私欲、習心、人偽等等都是覆蔽良知本體的惡行，致良知就是要除去這些惡行，以存本然之善，這叫「存天理去人欲」，如何存如何去？就是「且教在意念上實落爲善去惡。」爲善去惡是目的，達到目的的方法仍不外乎禪定。禪定在陽明仍謂之「主一」。「主一」即「心一境性」、常惺惺、以一念代萬念。所以他說：「一者天理，主一是一心在天理上。若只知主一，不知一即是天理，有事時便逐物，無事時便著空。惟其有事無事一心皆在天理上用功。」「主一」是定是因，「致良知」是慧是果，「主一」乃能「致良知」，猶禪佛教

所謂由定生慧。亦不必結跏趺坐方謂之「主一」，方能「致良知」。他說：「大底學問工夫，只要主意頭腦的當，若主意頭腦專以『致良知』爲事，則凡多聞多見，莫非『致良知』之功。蓋日用之間，見聞酬酢，雖千頭萬緒，莫非良知之發用流行，除卻見聞酬酢亦無良知可致矣。」道一禪師有云：「若欲直會其道，平常心是道。……只如今行住坐臥應機接物盡是道，道即是法界，乃至河沙妙用不出法界。……一切法皆是心法，一切名皆是心名，萬法皆從心生，心爲萬法根本。若於教門中得隨時自在，建立法界盡是法界，若立真如盡是真如，若立理一切法盡是理，若立事一切法盡是事。種種成立皆由一心，建立亦得掃蕩亦得，盡是妙用，妙用盡是自家，非離真而有立處，立處即真盡是自家體」（《景德錄》卷二十八）。陽明在日用見聞酬酢中致良知，就是從這些大禪師的語錄中悟出來的。

三、知行合一。如果說心即理爲陽明的本體論，致良知爲方法論，知行合一則是他的實踐論。朱熹即物窮理，乃於事物物物中去窮理，此以理爲外也。陽明主張心即理，不能外吾心以求理。「外心以求理，此知行之所以二也；求理於吾心，此聖門知行合一之教。」知行爲何必須合一？他說：「凡謂之行，只是着實去做這件事，若着實做學問思辨工夫，則學問思辨亦便是行矣。學是學做這件事，問是問做這件事，思辨是思辨做這件事，則行亦便是學問思辨矣。若謂學問思辨之然後去行，卻如何懸空先去學問思辨，得行時，又如何去得個學問思辨的事。行之明覺精察處便是知，知之真切篤實處便是行。若行而不能明覺精察，便是冥行；便是學而不思則罔，所以必須說個知，知而不能真切篤實，便是妄知，便是思而不學則殆，所以必須說個行，原來只是一個工夫。」這段話講知行必須合一的道理是比較清楚的。有

人問他爲什麼要講知行合一？他說：「此須識我立言宗旨。今人學問，只因知行分作兩件，故有一念發動，雖是不善，然卻未曾行，便不去禁止。我今說個知行合一，正是要人曉一念發動處，便即是行了。發動處有不善，就將這不善的念推倒了，須要徹底，不使那一念不善潛伏在胸中，此是我立言宗旨。」

知行合一的立言宗旨，是要叫人「在意念上實落爲善去惡。」「一念之差聖愚頓殊」。所以禪佛教修行，從一念之微上做起。誌公和尚說：「欲覓如來妙理，常在一念之中」又云：「一念之心即是，何須別處尋討」（《十四科頌》）。六祖亦從思念上談自性三身及善惡知行問題。他說：「世人性本清淨，萬法從自性生。思量一切惡事即生惡行，思量一切善事即生善行，如是諸法在自性中。若遇善知識，聞真正法，自除迷妄，內外明徹，於自性中萬法皆現。見性之人亦復如是，此名清淨法身佛。迷人不能省覺，念念起惡常行惡道；回一念善，智慧即生，此名自性化身佛。一智能滅萬年愚，莫思向前，已過不可得；常思於後，念念圓明自見本性。善惡雖殊本性無二，無二之性名爲實性，於實性中不染善惡，此名圓滿報身佛」（《壇經·妙行品》）。後來臨濟義玄禪師也說：「若能息得念念馳求心，便與祖師不別。」又說：「一念淨光，是汝屋裏法身佛，一念無分別光是汝報身佛，一念無差別光是汝化身佛」（《景德錄》卷二十八）。無論是達摩以前的禪法，或達摩以後的禪宗，均關注此問題。陽明知行合一的立言宗旨，亦在於意念，很顯然是承襲禪宗思想的。

以上我們簡略地論述了北宋著名理學家三人 南宋二人、明代一人。禪宗對宋明理學的影響，於此可見一斑。

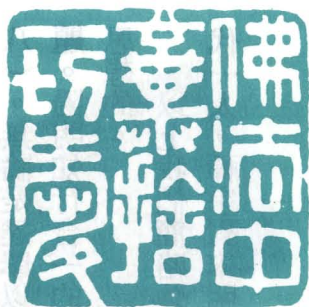
（全文完）

（上接第42頁「悼念洗塵、金山兩大法師」）
許爲世界性第一流佛教之學術刊物。」這不是故意宣傳，而是該刊每期所發表的論說，都具有相當水準、高度價值的，所以有不少學者喜讀「內明」。

近代中國佛教所高唱的口號，就是「教育、文化、慈善爲佛教三大生命圈，」而此生命圈必須圈圈相扣得緊緊，佛教生命始能不斷的延續下去，所以有心於佛教的，無不從這三方面推動佛教，因而佛教得在各地開展。二公在這三方面，可說做得極爲出色，因而得到香港各界信徒極爲推崇，並尊爲香港佛教高僧。

二公心願廣大，對香港佛教有所貢獻後，復將心願推廣到世界。如到美國紐約弘法而得信徒的尊重，就在紐約成立世界佛教中心，希以此爲據點，將如來大法弘揚到世界各地。此一願心爲加拿大佛子所知，乃受溫哥華教友懇請，到該地建立觀音寺，以接引港地信徒到彼弘法。溫哥華是一最美好的地方，環境固極幽雅，氣候亦極溫和，是一理想弘宗演教的道場。除邀請各地大德，到彼弘揚佛法，二公則輪流到世界各地說法度衆生。此本美滿的構想，由於爲法太過辛勞，不幸爲諸衆生示疾，旋又安詳往生。金公得悉洗公往生，悲痛情同手足的同參離世，乃亦患病日漸沉重，雖未同日往生，但在同一年內，又在西方聚會，想來必也同行同願，回到娑婆度化衆生。

在此可以告慰二位長老者，就是富有智慧，具諸辦事能力的令高徒修智法師，對二老所做的三大事業，不特繼續的予以維持！且能予以擴大，二老可安心的在彌陀座下，學習自利利他的法門，將來不但回來娑婆度生，且到十方世界度化衆生，到了自他兩利功德圓成，得證最高無上菩提，是我對二老最深的祝願。



漫談看話禪與默照禪

陽力

看話禪是宋代臨濟宗的一種禪觀方式。即專心就一則古人公案，歷久真實參究，時時提撕，晝夜不停。以期能與十方虛空打成一片，當下悟道。正如大慧普覺所說：「看話頭時，須是行也提撕，坐也提撕，喜怒哀樂時，應用酬酢時，總是提撕時節。提撕來，提撕去，沒滋味，心頭恰如一團熱鐵相似。那時便是好處不得放捨，忽然心華發明，照十方刹，便能於一毛孔端現寶王刹，坐微塵裏轉大法輪。」這就是宗杲的看話禪。

翻開中國禪宗史，自安世高於後漢建和二年渡來中國。翻譯《佛說大安般守意經》等禪學經典的時期開始，乃至達磨西來的梁武帝普通元年的前一年（即天監十八年為止）。這個時期可說是禪的傳來期，也可說是禪教的混合期。因為是禪經翻譯的時代，又可以說是文字禪、經文禪的傳來時代。當時在中國學禪的人很少，而不是沒有禪。後世說自達磨祖師西來前東土沒有禪，這是不正確的。因為據梁·慧皎作的《高僧傳》記載：傳中即有二十一個學禪的人。在慧皎著書的時候，達磨尚未到達中土，可見在梁之前中國即已有禪學。唐·道宣《續高僧傳》中記載有一百三十三個學禪的，這些都是有史可考的。自後漢末到三國，中國已有很多書談到禪學的方法。可見中國從二世紀就有了禪的萌芽。到了晉代，敦煌有安世高，譯出道地經、大安般經等書，支曜譯出小地道經，三世紀晚年（二八四年）竺法護譯出修行道地

經，晉末（四〇四）鳩摩羅什又譯出大批佛經。四一〇年佛陀跋陀羅翻譯了一本《達磨多羅禪經》。達磨多羅是古梵僧名 Dharmetrata，而菩提達磨 Bodhidharma 是五〇〇年才來中國，乃是後來講禪學傳授的。史實家們可能將達磨多羅與菩提達磨誤為一人，混為一談了，以致以誤傳誤，遷延良久。這是禪宗史上的一段小插曲，隨口一談算了。

據燈錄上記載，自菩提達磨西來後（五〇〇——一二七九），這一時期是中國禪宗的分派期與持續期，也是中國禪宗的興盛時代。特別是唐武后及中宗時，黃梅五祖宏忍下，由大鑒惠能、玉泉神秀創南北二派，惠能再傳青原、懷讓，讓傳馬祖，祖傳百丈，丈傳黃檗，檗傳臨濟，是為臨濟宗。百丈傳滄山，山傳仰山，是為滄仰宗。青原傳石頭，頭傳藥山，山傳雲岩，岩傳洞山，洞傳曹山，是為曹洞宗。石頭傳道悟，悟傳崇信，信傳宣鑑，鑑傳義存，存傳文偃，是為雲門宗。義存傳師備，備傳桂琛，琛傳文益，是為法眼宗。到臨濟下由臨濟傳存獎，獎傳慧顯，顯傳延昭，昭傳省念，念傳善昭，昭傳楚圓，圓傳慧南、方會，開出楊岐、黃龍二派。至此，中國禪宗五家七派之說始成定論。在五家當中，滄仰、法眼、雲門傳承不久即告湮沒，只臨濟、曹洞兩家數百年來傳承不絕，興盛不衰，逐漸席卷了大江南北，特別是臨濟宗，以其機鋒峻烈，所向披靡，大有臨天下之

勢。而曹洞宗，以其綿密有致、回互宛轉之機，堅守陣腳，隱中求發展，其發展趨勢不及臨濟宗蓬勃，故有「曹一角」之說。由於兩家不同的家風，而生出禪學上兩家不同的派別，臨濟主棒喝，曹洞主宛轉。故有天下言禪者，莫不出曹洞臨濟之說，這種現象一直流衍到北宋末南宋初，曹洞宗的丹霞子淳門下出了個宏智正覺，主張默照禪，臨濟宗楊岐派的昭覺克勤門下出了個大慧普覺，倡導看話禪。於是便由臨濟宗、曹洞宗相互對立的禪一變而為大慧普覺與宏智正覺相對立的看話禪與默照禪。

大慧普覺，字宗杲（一〇八九——一一六三）出於南嶽下十五世上，俗姓奚，十二歲詣東山慧雲院侍慧齊禪師披剃出家，十七歲具足大戒，偶閱古雲門錄，恍若舊習，往依廣教程禪師，雲遊四方。先後參禮曹洞諸耆宿，盡得洞下宗旨。後去登寶峰，謁湛堂準禪師，堂一見異之，俾侍巾櫛，指以入道捷徑，師橫機無所讓，堂呵曰：「汝未曾悟，病在意識領解，則為所知障。」堂生前曾囑師曰：「吾去後，當見川勤，必能盡子機用。」（勤即圓悟禪師，亦是昭覺克勤）。堂圓寂後，師果投到圓悟門下，一日圓悟上堂，舉：「僧問雲門『如何是諸佛出生處？』門曰：『東山水上行。』若是天寧即不然，忽有人問：『如何是諸佛出生處？』只向他道：『薰風自南來，殿閣生微涼。』」師於言下，忽然前後際斷，雖然動相不生，卻坐在淨裸裸處。圓悟謂曰：「也不易，你得到了這步田地，可惜死了不能得活，不疑言語，是為大病，不見道懸崖撒手，自肯承擔，絕後再蘇，欺君不得，須信有這個道理。」真是一片慈悲心腸，苦苦告誡，後令師居擇木堂。擇木堂者，乃是朝廷中士大夫們止息的地方。圓悟令宗杲居此，自有他特殊的道理。日後圓悟每舉：「有句無句，如藤倚樹」問之，師才開口，悟便道：「不是！不是！」經半年，師遂問悟：「聞和尚當時在五祖處曾問此句，不知五祖道甚

麼？」悟笑而不答。師曰：「和尚當時需對衆問，如今說亦無妨，」悟不得已，謂曰：「我問有句無句，如藤倚樹，意旨如何？」祖曰：「描也描不成，畫也畫不就，又問樹倒藤枯時如何？」祖曰：「相隨來也。」師當下大悟。

大凡一代宗師的現世，必有不可思議之瑞相相隨。《五燈會元》記載：「師夙有英氣，年十二入鄉校，一日因與同窗戲，以硯投之，誤中先生帽，償金而歸。曰：『大丈夫讀世間書，曷若究出世法？』」十二歲少年，能口出此言，不難見其具棟梁之根器。故在圓悟門下悟後不久，即「室中握竹篋以驗學人。」名動京師，右丞相呂公弼徒奏請賜紫衣、佛日之號。後至江西雲居山後古雲門寺舊址創菴以居，學者雲集，其後又入閩，結茅菴於長樂洋嶼。後又應當朝丞相之命居徑山。道法之盛，冠於一時，身邊常集二千餘衆，盛況空前。隆興改元（一一六三）示寂，諡普覺。」

關於看話禪，總的來說，就是時時提起，不使放逸，日久自然純熟，打成一片，洞見父母生前本來面目。所謂看話，即是咬住話頭真實參究。隨手翻開燈錄及宗門典籍，看話禪的原始模形隨時可見，但總的來說，無如此的簡潔駭人，直插心底。從初祖達磨到六祖慧能這數百年時間，師徒之間講究的是師資傳授，賓主唱酬。雖隱約有參究之意，但始終離不開文字語言。直到慧能以後，懷讓傳馬祖，馬祖稟承了慧能「行住坐臥都是禪」的思想，在這一前提下，融進了自己的見解，創立了以「即身是佛——非心非佛——平常心是道」為總綱，主張「道不用修」的禪學系統。運用打、喝、踏、畫、豎拂等動作接引學人，掃除語言文句，大辟機用之門，教人在日常生活中着眼。《馬祖道一語錄》云：「若欲直會其道，平常心是道，何謂平常心？無造作、無是非、無取捨、無斷常、無凡聖……只如今行住坐臥，應機接

物盡是道，道即法界，乃至河沙妙用，不出法界。」馬祖門下懷海亦常用「頓悟法門」教人，說：「先歇諸緣，休息萬事，不被境惑，自是解脫。」馬祖的「心外無別佛，佛外無別心」與百丈懷海的：「先歇諸緣，休息萬事，不被境惑，自是解脫，」都隱含有教人參究之意。到百丈之後，經黃檗，傳臨濟，形成了臨濟宗，更是大開全機大用，棒喝齊施之門，指手劃足無一不道，指桑罵槐莫不是禪。旨在掃除學人情見，迴脫塵纖。這種迅猛峻烈的宗風，遂逐漸形成眾多的公案。臨濟宗在以後便專以參公案為事，正象黃檗所說：「若是個丈夫漢，看個公案，曾問趙州『狗子還有佛性也無？』州云『無』，但去二六時中看個『無』字，晝參夜參，行住坐臥，著衣吃飯處，心心相顧，猛着精彩，守個無字，日久月深，打成一片，忽然心花頓發，悟佛祖之機，便不被天下老和尚舌根瞞。」臨濟亦教人：「佛者心清淨是，法者心光明是，道者處處無礙淨光是，三即一，皆是空明而無實有，如真正作道人，念念心不間斷。」由此可看出話禪與黃檗禪是一脈貫通的，只是在參究方面無宗杲的直截了當，雖在言句中提出，但終究不如宗杲的直接拈出，來得干脆，叫人看一個「無」字，咬定話頭，一味參究，「將三百六十骨節，八萬四千毫竅，通身起個疑團，晝夜提撕，莫作虛無會，莫作有無會，如吞個熱鐵丸，吞又吞不下，吐又吐不出，蕩盡從前惡知惡見。」

其實關於看話禪，在宗杲以前即已初顯萌芽。黃龍慧南在開示學人時常云：「橫吞巨海，倒卓須彌，衲僧面前，也是尋常茶飯，行腳人須是荆棘林中坐大道場，向合泥合水處，認取本來面目。」這是叫人看話下語，百計搜尋，直到無用心處。但總括來說，其教學方法未脫歷代祖師的窠臼。

到了宗杲的時代，他將這種方法簡之又簡，簡到不能再簡的地步，直接只教人參一個話頭，如咬鐵球似的，緊緊地咬着，直

到咬碎為止。他的這種簡潔的、明瞭的方法，一經倡導，便迅速流傳開來，從宋代以後，持續經元、明、清三代以至於今。

大凡一件大事成功的後面，必不可少主觀的努力及外在的客觀條件。看話禪亦是如此，在宗杲之前，馬祖之後這段時間裏，禪宗宗匠們在接引學人方面大都繼承了馬祖的踢、打、棒、喝手法，兼以斫指、放火、斬貓、燒佛、掀倒禪床、踢翻淨瓶等等。這些手法簡則簡矣，對於上上根器的人，確能起到截斷情識，當下悟道的作用，而對於中下根器的人來說，卻未必能起到相應的作用，所以在臨濟宗蓬勃發展時，曹洞宗亦以他綿密致用，回互宛轉的手法而與臨濟宗並駕齊驅，在穩實中不斷前進。而臨濟宗在傳至延昭至楚圓直至黃龍、楊岐這段時間，由於當時文化風氣的影響，大量的學者及士大夫們由儒入佛，加之當時宋明理學的興盛，幾乎到了三教合一的地步。禪門中亦大量採進了中國的傳統文化及老莊觀點，故在日常開示中多引經據典或用詩、詞、論語及宋明理學中的隱晦言句，深奧難懂，有的干脆作詩賦詞進行酬唱。這種方法，看起來美則美矣，詞藻華麗，韻致雋永，對於上根器來說，無可厚非。但對於中下根器而言，情況卻不是那麼妙了。在這種表面華章，實則混亂沉寂的條件下，大慧宗杲能夠站出來，獨豎一幟，倡導看話禪，摒棄一切，一心看個話頭，脫離語言文字，致力於宗教實證。這一舉動無異於濁流中引來清源，剎那間給日漸式微的中國禪宗注進了新的血液。所以能在短時間內迅速流傳開來，並得到十方學人的印可和傳播，這是可以理解的。

有趣的是：在馬祖時代，南嶽出了個石頭，此二大士各司一方，轉大法輪，長期以來統攝中國禪宗，執禪宗之牛耳。唐國子博士劉軻云：「江西主大寂，湖南主石頭，往來懂懂，不見二大士，為無知矣！」一個主大機大用，機鋒峻烈，踏殺天下人。一

個以綿密致用，回互宛轉，滑倒十方學者。至後世，臨濟在北方自成一派，號臨濟宗，以四賓主、四料簡承馬祖法席。而南方亦以洞、曹自成一派，號曹洞宗，以五君臣、寶鏡三昧續石頭法焰。二家之間，相互酬唱，相互參學，把六祖以後的中國禪宗引進了一個如火如荼的局面。至數代後，臨濟宗的大慧宗杲倡導看話禪，而曹洞宗的宏智正覺亦在倡導默照禪，好像兩派之間與生俱來一定要相互對立、相互存在似的，這不能說是中國禪宗史上的一段佳話。

默照禪的倡導者宏智正覺（一〇九一——一一五七），燈錄傳正覺禪師幼有異相，其母夢五臺一僧解環與，環其右臂，乃孕。及產下正覺，右臂特起若環狀。七歲即能日誦數千言，十一歲披剃，十四歲具足圓戒，十八歲遍禮諸方，參汝州香山，聞僧誦《妙法蓮華經》：「父母所生眼，悉見三千界」而警然有省，後造丹霞子淳，得丹霞點化，遂大悟。

所謂默照禪，即是攝心靜坐，潛神內觀，內息諸緣，以致悟道的一種觀修方法。正如他在《默照銘》裏所說：「默默忘言，昭昭現前，鑒時廓爾，體處靈然。」換句話說，就是教人清心潛神，默遊內觀，澈見諸法本源，無纖毫芥蒂作障礙，渾然忘我，皎然瑩明，本光自照，大用現前。

考默照之根源，其實可追溯到初祖菩提達磨，達磨自西到東土，與梁武帝一番問答，知帝不契，遂潛回江北，寓止於高山少林寺，面壁而坐，終日默然，人謂壁觀婆羅門。後世將達磨這種默觀心法稱為壁觀禪。《續高僧傳》說：「捨偽歸真，凝住壁觀，無自無他，凡聖等一，堅住不移，不隨他教，與道冥符，寂然無爲。」

三祖初見二祖時，對祖曰：「弟子身纏風恙，請和尚懺罪。」二祖云：「將罪來，與汝懺。」三祖回光默照，良久曰：

「覓罪了不可得。」由此亦可見到默照之端緒也。

五祖以後，玉泉神秀亦令大眾住心觀淨，從他「身是菩提樹，心若明鏡臺，時時勤拂拭，勿使生塵埃」這首偈子中可以看到。而六祖慧能卻說：「道由心悟，豈在坐也！」懷讓更以：「磨磚不能作鏡，坐禪豈能成佛！」而享譽叢林。其實觀靜與悟道是相對而言的，後世之所以稱神秀為漸悟派，慧能為頓悟派，這只是語言文字上的方便，「人根有利鈍，道無南北祖。」若沒有神秀的漸修，相對來說，亦沒有慧能的頓悟，正如高樓大廈，沒有堅實的基礎，一切只不過是幻想中的空中樓閣罷了。漸修的目的是為了頓悟，頓悟的結果來源於平時的漸修，二者缺一不可。這是另一個話題，且按下暫且不提。

到了曹洞的時代，由於洞下諸師的努力弘揚，默照的思想便進一步繁衍開來，從《寶鏡三昧》《五位功勛》中均可看到默照的影子，希遷門下大顛禪師亦云：「應機隨照，冷冷自用，窮其用處，了不可得，喚作妙用，乃是本心。」由此可見，宏智正覺所倡導的默照禪，其淵源應是始於菩提達磨的壁觀安心法門，其中心思想是與石頭禪，達磨禪一脈相承的，只不過是末法時期，正覺將它重點拈出，發揚光大而已。

綜考看話禪默照禪，二者之間是相輔相成的，宗杲的看話禪延續於馬祖的當下斬斷一切，截斷識流，注重大機大用，使人當下悟入。而宏智的默照禪是來源於石頭，叫人直下承當的同時亦注重體用的圓融。二者之間不僅可相輔相生，而且可以互補不足，早在馬祖時代，二大士之間即倡導學人互參，相補不足。石頭常叫人「參馬大師去！」馬祖亦常云：「南嶽石頭是汝師！」可見二大士之胸襟是何等寬廣，正是由於這種寬廣博大的胸懷，才將中國後期的禪宗推進了一個轟轟烈烈的局面。如招提慧朗初參馬祖，祖問：「汝來何求？」曰：「求佛知見。」祖曰：「佛無

知見，知見乃魔耳，汝自何來？」曰：「南嶽來。」祖曰：「汝從南嶽來，未識曹溪心要，汝速歸彼，不宜他住。」師歸石頭，便問：「如何是佛？」頭曰：「汝無佛性。」師曰：「蠢動含靈又作麼生？」頭曰：「蠢動含靈卻有佛性。」曰：「慧明爲甚麼卻無？」頭曰：「爲汝不肯承當。」師於言下大悟。（五燈會元）

相形之下，諸多學人在石頭處不得悟入，轉謁馬祖而豁然大悟，如藥山惟儼初參石頭，問：「三乘十二分教某甲粗知，嘗聞南方直指人心，見性成佛，實未明了，伏望和尚慈悲指示。」頭曰：「恁麼也不得，不恁麼也不得，恁麼不恁麼總不得，子作麼生？」師惘措。頭曰：「子因緣不在此，且往馬大師處。」師稟命恭禮馬祖，伸前問，祖曰：「我有時教汝揚眉瞬目，有時不教汝揚眉瞬目，有時揚眉瞬目者是，有時揚眉瞬目者不是，子作麼生？」師於言下大悟，（五燈會元）

正是由於二大士的這種取長補短、圓融諸家的作風，使得禪宗得以進一步完善發展。馬祖峻烈的禪風，大機大用，彌補了石頭禪系纏綿宛轉，禪味體證欠缺的不足，而石頭禪法體用兼賅，圓融無礙又是對馬祖禪系全體是用而昧失禪本體的匡補。這種優良的互參互補傳統一直在二大士門下保留了三百年。到了大慧宗杲後，情況卻起了微妙的變化。

大慧宗杲與宏智正覺的生活年代，正是中國禪宗的第二興盛後期，接近於衰退時代。（興盛時代的持續期是960—1279的三百二十年時間，而衰退時代是從1280—1912年，一禪師的生活年代是1089—1163年之間，距禪宗的衰退時代僅一百餘年。）二禪師可謂是同一時代人，大慧宗杲比宏智正覺長二歲。當時禪門中盛行手法不出踢、打、棒、喝、豎拂，特別是趙州以後盛行的參公案，幾乎滲入了每個角落，達到了飽和的地步。在這個時候，宗杲毅然拈出看話禪，以簡潔明瞭的手法將參公案取

而代之，勢必給人耳目一新的感覺。而在這時候，恰巧宏智正覺亦在努力弘揚默照禪，並且得到十方之熱烈反響，迅速流傳開來，非常盛行。尤其是在士大夫中間，得到了熱烈的擁護。而臨濟宗曹洞宗本來就是相互對立、相互依存的，這樣一來，矛盾便激化了，對於默照禪，大慧宗杲是努力排斥並極力批判的，《大慧普覺禪師語錄》卷二十六云：「近年以來，有一種邪師說默照禪，教人十二時中是事莫管，休去歇去，不得做聲，恐落今時，往往士大夫爲聰明利根所使者，多是厭惡鬧處，乍被邪師輩指令靜坐卻見省力，便以爲是，更不求妙悟，只以默然爲極則。」又《大慧普覺禪師語錄》：「有般杜撰長老，教一切人如渠相似，黑漆漆的緊閉着眼，喚作默而常照。」雖然大慧宗杲如此直斥地批判默照禪，但終因宏智正覺的：「不觸事而知，不對緣而照」以及「廓爾而靈，本光自照，寂然而應，大用現前」而迅速興盛起來。在當時各種偏激行爲充斥的禪門無異於掀起狂瀾巨濤。驀然間卷席十方，與宗杲的看話禪分庭抗禮，並駕齊驅，一並相行於世。

以後世的眼光看來，大慧宗杲對默照禪的批判顯然是過於偏激。本來臨濟、曹洞二宗的對立在馬祖時便已有之，二者之間是齒唇的關係，雖是相互對立，實則是相互依存。在很大程度上來說，馬祖禪系補充了石頭禪系的不足，而石頭禪系亦制約了馬祖禪系向偏激方面的發展。在中國禪宗史上，如果沒有馬祖禪系，石頭禪系可能早已湮沒，而沒有石頭禪系，馬祖禪恐怕猶如一堆大火，越燒越旺，燒到最後恐怕什麼都化爲灰燼，甚麼也不存。所以相對來說，沒有默照禪，看話禪恐怕越走越遠，最終走向極端，而沒有看話禪，默照禪亦猶如一團死水，連綿不興，久而久之，自然乾涸。這是一個很有趣的問題，值得進一步研究探討。

（完）



悼念洗塵、金山兩大法師

演 培

香港雖被稱為東方之珠，但畢竟是英帝國主義的殖民地，稍有骨氣的中國人，是不大樂意常住港島的，可是非常不幸的，就是近百年的中國，確是不斷在動亂中，因而受到炮彈飛舞的戰區，都有一些達官貴人，或大資本家，爲了生命安全，爲了財產的保護，沒有其他辦法，只好逃港暫避。中國抗日戰爭八年，得到最後勝利，正在全國人民，望過和平生活，想不到又發生內亂，不但一般老百姓，在國內東逃西逃，就是從不過問政治的僧尼，也有不少逃到認為安定的香港，以求遠離空前未有的劫難！

香港在當時確實是很安定的，同時也是非常繁榮的，但香港是個小島，雖有佛法弘傳，但無國內的大叢林，所以初到港島的僧尼，生活非常艱苦，甚至無棲身之所，如洗塵、金山二位長老，於一九四八及一九四九先後到港，亦只能在荃灣東普陀掛單，所過艱苦生活，那可與在國內任大叢林住持時相比？但二公任住持，與清衆共生活，從不享受特別美妙的生活。可是從自己想到來港的苦難僧尼，偶而有病到港就醫，不特沒有休息之處，就是找一寺院用餐，都感萬難，於是二公發心在港創辦妙法精舍，與諸僧尼一個方便歇腳之地，此種爲人精神，多麼令人欽

敬！

自有此一據點，二公居處安定，乃將過去在國內「嚴持毘尼」，「專修淨土之道」，開始如法奉行，且感外來僧尼，雖在港外得到安住，但是到港購物就醫，仍感諸多不便，兩公乃發大心，宣告到港僧尼，不論做何事情，都可到舍暫息，亦可在舍過宿，供奉早晚生活，儼如國內大小寺院，實行一宿兩餐，使不感到困難！

二公在國內曾經多方參學，並親近倅虛長老，深知弘揚佛法，乃是佛子天職，擴觀港地信衆，確實不在少數，但多燒香禮佛而已，對於如何成爲正信佛子，可說一無所知，並聞過去僧尼上街，常爲路上行人侮辱！從不知道尊敬僧尼，二公對此深以爲憾，於是乃將所知正法，爲諸信衆講說，使諸善信教友轉爲正信，因而在二公所化之區，不再見有俗人，對僧尼不禮貌，且被尊爲法師。由此知道世人重僧尼，不能全怪信佛或不信佛者，實因我們未能盡到弘法責任，如果每個僧尼，發心宣揚正法，使人知道佛法珍貴，不特沒有人不尊重僧尼，且信佛者會更多。

二公自在港島樓梯台精舍弘法以後，信眾越來越多，聽經聞法者更是踴躍而來，以致殿內坐無虛席，於是遷至衛城道，自置舍址兩層樓，擴大弘揚正法。承二公善意，曾請我到衛城道說法多次。有次請我在精舍宣講解深密經心意識相品，不特開始聽眾甚多，而且一晚比一晚多。圓滿以後，二公很客氣的對我說：「我們深知解深密經，是唯識學的根本教典，是甚深最甚深的，不特不容易聽懂，講也不容易講得令人了解，此次講心意識相品，聽眾固然聽得法喜充滿，法師講得亦極善巧，誠是極為難得的講經法會，我們感到非常歡喜！」

二公所說太過客氣，「說老實話，我講是不怎麼好的，而是二公常在此開辦講座，加以二公說法善巧，聽眾不斷受到熏習，對於佛法了解很多，對於法味已經深嘗，所以聽來不感困難，這不是我講得好，而是二公平常教導得法，我為聽眾常得二大德的化導而喜！」

不過由此證知，佛法是要有人，特別是出家眾，常常講解經論，方能得到正信。華嚴經說：「佛法無人說，雖慧不能解。」信佛是回事，解法又是回事。香港佛教得以蓬勃的發展，二公的教化是不可抹煞的一大功德！

弘法信眾增加，護持佛法的自也多起來，於是二公得到信眾護持，乃又於妙法寺內，創辦安養院一所，收容年老無依的信女，這可說是二公創辦慈善事業的開始，看到一群安住安養院年老信女，除了在此快樂的頤養天年，有時還很誠心的稱念彌陀聖號，認為這是佛教所應做的一大慈善事業。老人安養，或以為使她們生活有所著落，並不是件什麼難事，殊不知事實不然，因為老人有老人的特性，會突然鬧起莫名其妙的情緒，如果你去勸她不要大鬧，她會鬧得更加厲害。過去對此全不知道，現在自己辦

了「慈恩林老人院」，始知老人最難調伏的。過去俗人婆媳關係不好，一般總以為媳婦是不對的，因年輕人應禮讓老人，可是在老人大鬧情緒時，不論為媳的怎樣禮讓，而為婆的總不肯甘休，必要待她鬧得沒有力氣時，其他的人不再去理她，她才自動的倒在床上休息。二老所辦的安養院，辦得非常美滿，每個老人住在其中，都很安定的做自己所應做的事，可說辦得相當成功！

在自己辦安養院前，感於病是人生一大痛苦，乃與港中諸大德，共同發起籌辦香港佛教醫院，這不僅是香港佛教一件大事，亦是整個佛教一件大事。因過去在大陸，或是遷到寶島，佛教界雖也辦過中醫院，或其他治療疾病的機構，但總不如香港佛教醫院那樣規模，來此治病的，出家眾全免費，在家眾收費低廉，使到有病者獲益不少。這雖不是二公的獨創，但也是登高一呼的有力者之一。佛教常說：「看病福田，第一福田，」能說這不是二公的德澤之一？不是二公對佛教的一大貢獻！

二公不遺餘力的弘揚佛化，創辦慈善事業、安養老人及救濟病患，而又不忘佛教教育事業，計辦有內明幼稚園、內明書院、能仁書院、能仁研究所，其他還有香港佛教英文中學總校及分校、大雄中學、中華學校等。於諸教育機構，不但造就很多社會人才，亦為佛教造就很多大專人才。是諸教育事業，其中高級學府，且獲中華民國教育部承認為大學機構。可見二公所辦教育，實是以造就人才為主，不是應酬做樣子給人看的。

佛教文化，不特與中國文化已融為一體，為古今中國文人學者所共識，且被認為世界宗教文化一大環，而為世界學者，視佛教文化為慈悲、平等、和平的文化，二公對此當亦沒有忽略。乃於二十年前，亦即一九七二年，創辦內明月刊，誠如塵老事畧中說：「該刊內容充實，印刷精美，



賓度羅跋羅墮闍尊者

社長 釋敏智
 督印 釋修智
 編輯 釋素聞
 承印 文采印刷公司

內明雜誌社
 香港新界屯門藍地妙法寺
 Nei Ming Magazing Society
 Miu Fat Buddhist Monastery,
 Lam Tei, Tuen Mun, N.T. Hong Kong.

贈閱 歡迎助印

佛元二五三七
 公元一九九四年一月一日出版

Printed in Hong Kong

十數年來久疏離技今老矣離俗
披髮勤修梵行寧復多暇耽玩
於斯頃以紅線假立正名及以別
字手製數印為志虔意遠之學
者覽茲殘礫將毋笑其結習未
忘邪 於時歲陽玄默以舍佐月白八日

予與西華相交久未嘗示其離技今齋以供

山房清賞

和齋沙門僧胤誌記