



明内

集漢叔城刻石字





釋迦佛陶塑



從宗密《註華嚴法界觀門》 論華嚴真空觀思想之正義

黃連忠

一、前言

「一心法界」是華嚴經的中心思想，同時也是華嚴宗哲學的原理所在，同時因此建立華嚴學的龐大體系，當然也是杜順華嚴思想的根本立場。杜順的法界觀是頗負盛名的，其《法界觀門》，典籍雖簡，但其思想體系的獨創及其精華，終於使此一小冊成為華嚴宗最根本的聖典，智儼、法藏、澄觀、宗密等華嚴諸祖的華嚴思想，均由此書而啓發。^①因此，華嚴宗的哲學體系，是以《法界觀門》為中心，建立法性緣起的思想內涵。

從華嚴宗的成立到五祖宗密的弘揚，其中有關《法界觀門》的註釋，除了清涼澄觀的《法界玄鏡》之外，就屬宗密的《註華嚴法界觀門》總結前說最為有名。當然，宗密思想的發展和依據，是以禪宗頓教為開始，再入《法界觀門》，從《華嚴經》疏、鈔，達到「和會」，而以《起信論》完成其體系。^②因此，

從杜順《法界觀門》思想的成立緣起及影響中，本文選擇宗密的註釋來論究華嚴法界真空觀思想的主要依據有二：一是宗密為華嚴教學的集大成者，考慮其歷史地位及思想成熟；二是考察宗密主張「教禪一致」與「和會三教」的學術融通角色，對華嚴教學與外界其他宗派思想，有一溝通橋樑的關鍵性質。關於此點，下文將做進一步深入的分析。

本文研究的進路，即是從華嚴法界觀思想成立的緣起及影響的背景裏，說明從宗密《註華嚴法界觀門》論華嚴真空觀思想的理論根據，以及真空觀思想獨立論究的意義。至於研究動機及目的，就是希望透過以上的研究進路及內涵的分析，進一步的闡明華嚴真空觀思想之正義。

二、華嚴法界觀思想成立的緣起及影響概述

我國最初講華嚴經的人，是東晉的「法業」，他參列覺賢的

譯場，然後著《華嚴指歸》二卷，這是中國最初的《華嚴》註釋。③從法業到華嚴宗初祖之間，相關於華嚴經疏的研究甚多，雖未能保留下來，卻能見其研究的盛況。④之後，關於華嚴宗成立的祖承，基本上有三說：一是五祖說，二是七祖說，三是十祖說。若是以開宗立教為主而選定的，則為公認的五祖說。⑤如前文述及，杜順的《法界觀門》一卷，是建立華嚴哲學系統的基础，也正是因為《法界觀門》的名著，使得杜順被稱為華嚴宗的初祖。當然，其中問題甚多，以下先考察《法界觀門》的成立緣起及內涵：

杜順（法順）大師，俗姓杜氏，陳永定元年（西元五五七年）生於雍州萬年（現今陝西省），十八歲出家後專宗華嚴經，並實踐禪觀及普賢行，晚年棲隱於（河南）驪山。唐貞觀十四年（西元六四〇年）示寂於南郊義善寺，壽八十四。⑥杜順大師的著作，現存的有《法界觀門》與《五教止觀》兩部，其他小冊如《會諸宗別見頌》一卷，《五悔門》及《十門實相觀》一卷。其中，華嚴宗的根本聖典——《法界觀門》的成立緣起，據高峰了州研究認為是：

法界觀門的思想，乃法順大師，親自從禪觀中的體會，把握《華嚴經》實踐體驗的流露！然《華嚴經》的觀行實踐，乃傳自真諦三藏的教判思想，及隋開皇十年（五九〇），來自長安的南印度僧——達摩笈多三藏的教判論，即四諦（小乘經）、無相（般若經）、法相（楞伽經）、觀行（華嚴經）等四教，值得留意（參照卅續、精三四——二九八）！⑦

至於《法界觀門》的內涵，根據鎌田茂雄先生的看法：《法

內明

目錄

專論

從宗密《註華嚴法界觀門》

論華嚴真空觀思想之正義……………黃連忠 3

從動物看生死根本我觀……………單培根 16

從洞山禪師的悟這因緣說開去……………企愚 18

特稿

壇經的筆受及其版本（上）……………演慈 22

嶺東禪匠大顓禪師……………勝燾 31

專論

小乘佛藏形態論（下）……………陳士強 33

法海拾貝

悼念洗塵老和尚……………蔡惠明 40

畫頁

封面：九華山百歲宮

面裡：釋迦佛陶塑

底裡：迦諾迦跋釥墮闍尊者

封底：弘一大師榜書

界觀門》特異的表現型式，完全不同（異質）於以往的華嚴研究，並且開闢了一個新的華嚴研究之潮流，同時更為華嚴宗的開宗成立，提供了足夠的原動力。^⑧那麼究竟華嚴法界觀的特質為何呢？誠如宗密的《註華嚴法界觀門》前裴休的序文中所說：

然此經（華嚴經）雖行於世，而罕能通知。有杜順和尚嘆曰：「大哉法界之經也，自非登地，何能披其文，見其法哉？吾設其門以示之，於是著法界觀，而門有三重：一曰真空門，簡情妄以顯理；二曰理事無礙門，融理事以顯用；三曰周遍含容門，攝事事以顯玄，使其融萬象之色相，全一真之明性，然後可以入華嚴之法界矣。」^⑨

裴休引出杜順自謂三重觀門，首先是真空觀的簡別情妄之執而顯示理體，理事無礙觀的理、事互融而顯其用，周遍含容觀的融攝事、事而顯一真明性之玄，藉以此三重觀門，可以進入華嚴之法界。所謂「法界」是所觀的「境」、「相」；「觀」是能觀的「觀」與「智」。所以「法界觀」是指悟入法界真理的觀法。所謂「觀法」，誠如方立天先生所說：

所謂「觀法」，就是在宗教修持實踐中樹立的一種意境、想像、理想，並運用直觀智慧專心觀想所樹立的特定對象，如此不斷思索、追求，以求一旦達到大徹大悟的目的。^⑩

因此，華嚴法界觀是實踐的觀行，佛教所說的實踐，並不是相對於「理論」的東西，而是含有造出理論的智（Prajna）在內的。「實踐」並不與「智」對立，而是「智」本身即成為實踐。^⑪同時，華嚴法界觀是以「絕對一心」為立場的真心觀而悟入「無盡緣起」的觀門，鎌田茂雄將其分判為「悟入觀」及「性

起觀」，誠如其說：

首先來考察表現實踐的華嚴觀法之意思及其分類，華嚴是基於「絕對的一心」之哲學，所以採取「真心觀」，但天台是採取「妄心觀」。在天台，是把實踐以「止觀」或「觀心」之言詞而表，而不云「觀法」。……華嚴法界觀是悟入這個「無盡緣起」之觀。……法界觀有二重意思：一是悟入法界之觀，二是住法界，光照現實之觀。表示華嚴實踐的觀法，我想可分如此二種觀。我暫時將前者假名為「悟入觀」，將後者叫做「性起觀」，由此二種觀法，想來把握有體系的種種觀法。^⑫

華嚴法界觀從「悟入」到「住法界，回照現實」，有三重觀，而非三階段。同時，每一重觀又各含十門，共三十門。此外，從真空觀中的「會色歸空觀」、「明空即色觀」、「空色無礙觀」及「泯絕無寄觀」，顯然又受龍樹對「空」的註釋所啟發。^⑬此外與天台三觀的關係，到了宗密時亦產生微妙的和會之處。^⑭

華嚴法界觀到了澄觀所明確提出的四法界——理法界、事法界、理事無礙法界及事事無礙法界時，^⑮除了不論在現象界千差萬別又非獨立存在的事法界之外，真空觀配理法界，理事無礙觀配理事無礙法界，周遍含容觀配事事無礙法界，亦是華嚴法界觀的引伸解釋。

至於《法界觀門》的作者，歷來也有所爭議，因為本文夾雜在法藏所著的《華嚴發菩提心章》中，是由澄觀將其提出單行，並將作者提為「終南山釋法順俗姓杜氏」，澄觀並撰《華嚴法界玄鏡》，後宗密更進一步以《註華嚴法界觀門》來詮釋。因此，有人懷疑不是杜順的著作，便傾向於是法藏《華嚴發菩提心章》

中的一部分，並將法藏提升為華嚴宗的創始初祖，而不承認杜順為初祖。這個問題牽涉到華嚴五祖的成立，關係甚大，但近代學者多傾向於杜順為初祖，^⑩ 其主要的論據，就是宗密的《註華嚴法界觀門》中說：

（《法界觀門》）京終南山釋杜順集。姓杜，名法順。唐初時行化，神異極多，傳中有證，驗知是文殊菩薩應現身也。是華嚴新舊二疎初之祖師。儼尊者為二祖。康藏（法藏）國師為三祖。此是創製，理應云作。今云集者，以祖師約自智，見華嚴中一切諸佛、一切衆生，若身心、若國士，一一是此法界體用，如是義境，無量無邊。遂於此無量境界，集其義類，束為三重，直書於紙，生人觀智，不同製述文字，故但云集，此則集義，非集文也。^⑪

可見宗密的註釋，至少肯定了三祖，再加上最後據常盤大定的考訂，仍以杜順為華嚴宗初祖，並還以《法界觀門》為杜順的真正手筆。^⑫ 然後我們再看四、五祖的成立，在京津宜英先生的研究認為：宗密沒有將師澄觀當做第四祖，到了以後趙宋的長水子璿（九六五——一〇三八）及其弟子晉水淨源（一一〇一——一〇八八）等，除去被澄觀嚴厲批判的慧苑，以及法詵，進而重新立澄觀為第四祖，以宗密為第五祖，於是五祖說至此確立。^⑬

至於《法界觀門》成立後的影響，除了法藏、澄觀及宗密外，幾乎亦成為華嚴宗成立發展的思想核心，除了衍生智儼的《一乘十玄門》，也影響宋代永明延壽的《宗鏡錄》，甚至影響到宋明理學家，如程顥的《遺書》卷二上說：

問：「某嘗讀《華嚴經》，第一真空絕相觀，第二事理無礙觀，第三事事無礙觀，譬如鏡燈之類，包含萬象，無有

窮盡，此理如何？」曰：「……」^⑭

此外，研究《法界觀門》的影響，從註疏等相關資料的書目，亦可知研究盛況的梗概，在木村清孝先生的大作：《初期中國華嚴思想の研究》中，即引出相關書目二十一種之多，^⑮ 可知其影響的顯著。

三、從宗密《註華嚴法界觀門》論華嚴真空觀思想的理論根據及真空觀思想獨立論究的意義

前文述及，華嚴五祖說的確立，使得《法界觀門》思想推演到五祖宗密已臻成熟，也突顯了宗密的歷史地位。圭峰宗密大師（西元七八〇至八四一）教承華嚴，禪接荷澤法系，其一生思想活躍，著述勤奮，牽涉範圍甚廣，引起的回響和餘波也相當巨大。從學術史的角度觀察，宗密的註疏生涯，禪宗歷史著作、哲學思想和宗教實踐方法，特別是和會思想，都對後世中華許多佛學家有著深遠的影響。^⑯ 從宗密的生平及著作中，不僅有對儒道哲學的批判和肯定，以及對當時佛教各宗派佛學的承受及批評，其「禪教一致」的思想，以禪三門配教三種可謂中國佛教思想史上獨特的創見，非常值得吾人深入研究其思想傳承的脈絡及底蘊。^⑰

至於從宗密《註華嚴法界觀門》來論證華嚴真空觀思想的理論根據，筆者以為有下列三點：

第一，宗密的歷史地位及其橋樑角色——

由於宗密所身處的中晚唐時代，儒釋道三教思想接觸十分密切且頻繁，成各出精銳，彼此的論爭已趨於深刻化。宗密本身思想已經廣博而複雜，復稟受時代潮流之衝擊，遂成立了教禪一致

的思想，然後立於此一基礎之上，進一步會通儒釋道三教，開拓了內外三教思想融和之嚆矢，擔任思想橋樑的重要角色。因此，宗密在中國學術思想上，有肯定的歷史地位及十分重大的意義。

②4

第二，宗密是華嚴思想成熟的集大成者——

所謂「後出轉精」，華嚴五祖說的確立及思想遞變過程，到了宗密時已然成熟，誠如李世傑先生所言：

杜順的存在，可比為華嚴宗的一株大樹的「根幹」，智儼是這一株樹的「枝葉」，而法藏是這株樹的燦爛滿開的「花朵」，澄觀和宗密是這株樹的「結實」。華嚴宗雖由法藏而告大成，但在中國佛教史上，對於後唐、宋、元、明直接給予華嚴思想的影響力的人，還是澄觀及宗密，所以說：澄觀和宗密是華嚴宗的「結實」（尤其是在實踐方面），宗密乃由華嚴而欲統一整個佛教並欲包攝儒、道二教在內，這是中國佛教史上的一種大成就。②5

第三，宗密的《註華嚴法界觀門》係承受澄觀的精華，註釋內容簡備而切當——

宗密的註釋與澄觀的《華嚴法界玄鏡》，兩者之間的比較，在鎌田茂雄的《中國華嚴思想史の研究》及木村清孝的《初期中國華嚴思想の研究》中都有深入的比較，②6再從註釋本身來看，宗密自註「法界」條時，明確的引證澄觀的四法界說：

（法界）清涼新經疏云：「統唯一眞法界，謂總該萬有，即是一心。然心融萬有，便成四法界：一、事法界，界是分義，一一差別，有分齊故；二、理法界，界是性義，無盡事法，同一性故；三、理事無礙法界，具性分義，性分

無礙故；四、事事無礙法界，一切分齊事法，一一如性融通，重重無盡故。」②7

至於宗密註釋的內容，較諸於澄觀，顯然是簡備而切當，誠如裴休的《註華嚴法界觀門》序中說：

問曰：「觀文有數家之疏，尙未能顯其法，今略註於文下，使學者何以開心目哉？」答曰：「吾聞諸圭山云：觀者見法之智眼，門者通智眼，令見法之門。初心者悟性之智雖明，不得其門則不能見法，此文即入法界矣。……故直於本文關要之下，隨本義註之，至其門已，則使其自入之世。故其註簡而備，不備則不能引學者至其門，不簡則不能使學者專妙觀。」②8

縱使如此，雖然方東美先生說澄觀與宗密的註解，註得「很迂」，不能夠讓人一目了然。②9但是，若我們深入分析宗密的註釋，就會發現其註解簡備而精確，關於此點，下文將以眞空觀思想為主分析之。

此外，為什麼本文要取出《法界觀門》中的「眞空觀」來獨立論究呢？其主要的意義有下列三點：

第一，眞空觀是理法界，是般若的世界觀，從色即是空，空即是色到泯絕無寄，內容完整故可以獨立論究——

關於此點，在宗密《註華嚴法界觀門》中「眞空」條的註解是：

（眞空）理法界也。原其實體，但是本心，今以簡非虛妄念慮，故云眞；簡非形礙色相，故云空也。③0

宗密自註說三重觀法，唯是一道。同時，從會色歸空到泯絕無寄，首尾相承，內容一貫。

第二，華嚴法界真空觀解決了哲學史上存而未決的思想體系，故可獨立論究——

方東美先生認為：真空觀裏的「會色歸空」及「明空即色」兩觀，解決了哲學史上「色空對立」的問題。^③因此，可以從《法界觀門》中單獨提出來討論。

第三，華嚴真空觀可以調和理想與現實的對立——

方東美先生認為：真空觀思想可以利用上下迴向，來調和理想與物質世界的對立。^④針對此特殊的意義，實在有必要獨立探究其思想的精義。

四、論華嚴真空觀思想之正義

真空觀門是依理法界而立，觀宇宙一切事物的本性即空，所謂真空即是理。具體說：「真空」既不斷滅空（虛無的空），也不是離色空，而是空與有的統一，是無空相。所謂「真空觀」，就是要觀宇宙一切事物的本性都是真空的，把色歸於空，達到色空無礙的境界，以滅除一切煩惱的束縛。^⑤真空觀立有四句十門，表列如下：

四句			
(一)會色歸空觀		(二)明空即色觀	
色不即空，以即空故	一門	空不即色，以空即色故	五門
色不即空，以即空故	二門	空不即色，以空即色故	六門
色不即空，以即空故	三門	空不即色，以空即色故	七門
色即是空	四門	空即是色	八門

(三)空色無礙觀
(四)泯絕無寄觀

九門
十門

其次，所謂「正義」，是指註釋經文時，論歸一定，無復歧義的，稱正義，也有正確無訛的意義，如《後漢書·桓譚傳》中「屏群小之曲說，述五經之正義。」下文就從宗密《註華嚴法界觀門》來論華嚴真空觀思想之正義，以「論證結構」與「義理分析」進路分析之。

(一)會色歸空觀

1. 首先就論證結構而言——

在論證結構方面，宗密使用了「標」、「徵」、「釋」、「結」等四個基本推理型式，以「前三簡情，後一顯理」總括大綱。其中，「簡」為分別之意，目的在分判義理之不同。在前面三門的簡情分別中，其論證的型式結構如下：

(1) 簡別「斷空」↓結釋是「是真非斷故」。

(2) 簡別「實色」↓結釋是「無體之空非青黃故」。

(3) 「雙簡」↓說明「會色歸空，空中必無色的道理」。

這三段論證，前者說明「色不即是斷空」，中者說明「青黃之色，非是真空之理」，後者說明「會色歸空」以簡別前面兩者「斷空」及「實色」，最後才導出「色即是空」的結論，宗密在註釋中說明其論證型式的原文是：

（就初門中為四）前三簡情，後一顯理。前三中一簡斷空，文中結釋云：是真非斷故；二簡實色，文中結釋云：無體之空，非青黃故。言實色者，約妄情計為確然實有自體，故不以形顯二色，分假實也，約情計於形顯俱為實故，然此文中以顯色例形色也；三雙簡，文中直云會色歸

空，空中必無色，故據義則句句皆簡情計斷空實色，據文則初二句影略互彰。第三方雙簡也，寶性論亦簡空亂意菩薩計三種空，恐煩觀智，不必和會，和會亦不全同也。³⁴

2. 次就義理分析而言——

宗密在註釋中對杜順原文：「色不即是斷空，故不是空也」，說明所謂的「斷空」，也有兩種——離色明空及斷滅空：斷空者，虛豁斷滅，非真實心，無知無用，不能現於萬法。此有二種：謂離色明空及斷滅空。離色空者，空在色外，如牆處不空，牆外是空；斷滅空者，滅色明空，如穿井除土出空，要須滅色也，今簡異此，故云不是斷空也。故《中論》云：先有而後無，是則為斷滅。然外道小乘皆有斷滅。外道斷滅歸於太虛，二乘斷滅歸於涅槃。故《肇論》云：大患莫若於有身，故滅身以歸無；勞動莫若於有智，故絕智以淪虛。又云：形為桎梏，智為雜毒。《楞伽》云：若心體滅，不異外道斷滅戲論。³⁵

宗密說明「斷空」是不真實的心，不能起現萬法，斷空又分為兩種，一種是色空對立的「離色明空」，也就是說「空中無色」，「色中無空」的絕對對立；另一種是先有後無的「斷滅空」。宗密進一步推證外道及小乘佛教義理都有斷滅空，說外道的斷滅是歸於虛無的太虛，聲聞緣覺二乘的斷滅是歸於涅槃。前者以「滅身」為手段歸於虛無，後者以「絕智」為途徑而淪於空虛。說明「形」及「智」是桎梏與雜毒，此皆為戲論。

接著，宗密論證「以色舉體是真空也，故云以即空故」的道理：

以色等本是真如一心，與生滅和合，名阿梨耶識等，而為

能變，變起根身器界，即是此中所名色等諸法。故今推之，都無其體，歸於真心之空，不合歸於斷滅之空，以本非斷空之所變故。³⁶

宗密是在說明色與空並不是對立的，而是色法本是真如一心，所以應該歸於真心之空。然後，「良由即是真空，故非斷空也」的道理自然成立。

在第二門：「色不即空，以即空故。何以故？以青黃之相，非是真空之理，故云不即空」的註釋裏，宗密的解說說：

以聞經說色空，不知色性空，便執色相以為真空。故須簡也，此簡凡夫及初心菩薩，不簡小乘，小乘不計色為即空故。³⁷

宗密說明「色不即空，以即空故」的「色」，是色性本空，而非色相是真空。此點對凡夫及初心菩薩是適切的，但不適用於小乘。接著，宗密對「然青黃無體，莫不皆空，故云即空」的註解中說：

雖云青黃，即兼長短等，必依質礙有青黃等故。空有三義以破於色：一、無邊際義，謂空若有邊，則有色法在空界外，空既無有際畔，則佔盡十分邊量，無有其外，更於何處而有色法等耶？二、無壞義，……；三、無雜義，……以空與色有二相違，不應全體同遍當處。何者二違？一、空是無物，色是有物；二、空是虛通，色是質礙，不可方尺分中，言全是無物。復言全是有物，又不可言全是虛通，復言全是質礙，豈有此理耶？故上云青黃之相，非是真空之理，此云青黃莫不皆空也，是知虛空既無邊、無壞、無雜，則空中必定無有色，故云即空也。³⁸

前面說到，「青黃之相」是「色相」，所以不是「真空」，但是「青黃之體」是「即空」的。原因是「空」有三種性質涵義，第一種是「無邊際義」，所以遍一切法存在；第二種是「無壞義」，說明其永恆性；第三種是「無雜義」，說明空有不變不雜的特性。然後，反證青黃的本體，必然符合空義的性質，所以說是「即空」。接著杜順原文說：「良以青黃無體之空，非即青黃，故云不即空也。」是說明青黃的「無體之空」，並不等於「青黃」本身，所以說是「不即空」。

第三門提到杜順的原文是：「以空中無色，故不即空；會色無體故，即是空。良由會色歸空，空中必無色。」是說明虛空中無色相，所以不即是空；但是合色的色性無體，所以即是空。因此，合色歸於空，空中必然無色相。至此引出「是故由色空，故色非空也」的總結。

第四門的原文是：「色即是空，何以故？凡是色法，必不異真空，以諸色法，必無性故！是故色即是空，如色空既爾，一切法亦然，思之！」宗密的註釋為：

色是法相之首，五蘊之初，故諸經凡欲說空義，皆約色說。³⁹

杜順的看法是說明凡是色法，必然無自性，所以不異真空，因此「色即是空」，推之一切法也是如此。宗密也說色法是法相之首，一般經論欲推論「空」義，都是以色法來說明。

(二)明空即色觀

1. 首先就論證結構而言——

宗密在此的論證結構，大抵上同於會色歸空觀，他說：

簡情顯解，標、徵、釋、結等，一一如前，四門但文勢相

翻，以成後文，空色無礙、泯絕無寄。當《般若心經》：空即是色等文也，唯第三句，非敵對相翻，義亦不異，一反上，以成中道，更無別義也。⁴⁰其中，要注意第三句，並非是對立的意義，其涵義也不相同，只是一立一破之間，揭顯中道之義而已。

2. 次就義理分析而言——

第五門至第八門的論證，是相對於會色歸空觀的第一門至第四門。其中，是以「空」為前提來證明其說。

第五門中講到：「空不即色，以空即色故。何以故？斷空不即是色，故云非色。真空必不異色，故云空即色。要由真空即色，故令斷空不即是也。」此處是說明三步推理的過程：

第一步，是說明「離色明空」及「斷滅空」並非是色法，因此「故云非色」。

第二步，是說明「真空」必然有容色法，因此說「空即是色」。

第三步，總結前說，既然「真空即色」，所以「斷空」就不是色法。

第六門中提及：「空不即色，以空即色故。何以故？以空理非青黃，故云不即色。然不異青黃，故言空即色。要由不異青黃，故不即青黃，故云即色、不即色也。」此處是說明空性之理，並非青黃之相，所以是「不即色」。但是，青黃的體性又不異於空性，所以說是空即是色，就是因為空性之理不異於青黃的體性，又因為空性之理是異於青黃之色，所以才會說「即色、不即色也」。

第七門述及：「空不即色，以空即色故。何以故？空是所依，非能依，故不即色。必與能依作所依，故即是色也。良由是

所依，故不即色；是所依，故即是色，是故由不即色，故即色也。」此處是說明空性是「能依」的性質，而非「所依」的性質。若將空性說成所依，所以空不即色；若能依作成所依的解釋，那就是色法了，因為「所依」即是色法。在此「必與能依作所依，故即是色也」，宗密特別註釋說明：

無色故能與色為依。如鏡中之明，無影像故，方能與影像作所依也，故不即是影。此不敵對反上文者，以空中無色，有理有文，色中無空，文理俱絕，故但約能，所依持而簡也。^{④①}

簡單的說，空性是能依，因為有無色的性質，所以可以讓色法依持，因此空性在此變成色法的「所依」。

第八門講到：「空即是色。何以故？凡是真空，必不異色。以是法無我理，非斷滅故，是故空即是色。如空色既爾，一切法皆然。」此處是說明「空即是色」的緣由，因為真空必然會受色法，那是基於空性是無我的性質，也非斷滅的空，所以空即是色。

(三) 空色無礙觀

由於此觀是單門成立，所以直接分析其義理性質。宗密在此註釋為：

雖有空色二字，本意唯歸於空，以色是虛名虛相，無纖毫之體。故修此觀者，意在此故也。文中舉色為首云空現，舉空為首不言色現，還云空不隱也，是故但名真空觀，不言真空妄色觀。^{④②}

此處已經「會色於空」，並且達到「明空於色」的目標，因此稱為「真空觀」中空色無礙的境界，而不稱為真空妄色觀。在

此已為第九門講到：「謂色舉體不異空，全是盡色之空故，則色盡而空現；空舉體不異色，全是盡空之色故，則空即色而空不隱也。是故菩薩看色無不見空，觀空莫非見色，無障無礙為一味法，思之可見。」此觀說明空與色之間的無礙關係，認為一切色法的全體並不異於真空，此時色相盡滅而真空展現；反之，真空全體的展現亦不異於色法，所以空性在色法中顯露。如此空即是色，而空性亦不隱藏。因此，菩薩看到色法而知其空性，觀照空性亦看到色法。至此空色之間已無障礙，混融為一味法了。

(四) 泯絕無寄觀

由於此觀也是單門成立，所以直接分析其義理性質，此觀為第十門，原文如下：

第四泯絕無寄觀，謂此所觀真空，不可言即色，不即色；亦不可言即空，不即空，一切法皆不可，不可亦不可！此語亦不受，迴絕無寄，非言所及，非解所到，是謂行境。何以故？以生心動念即乖法體，失正念故。^{④③}

宗密在註解「謂此所觀真空，不可言即色」處，認為：「空若即色者，聖應同凡見妄色，凡應同聖見真空，又應無二諦。」

④意即：從會色歸空、明空即色到空色無礙，最後是泯絕無寄觀，要注意固然「空即是色」，但是此所觀真空，不能直接與色法等同，不僅如此也不能說色空性，一切法皆是不能有所立，凡有所立，都無實義。此中「不可亦不可」是不斷捨執的實踐觀法。不僅如此，更要百尺竿頭，達到「此語亦不受」的境界，宗密註說為「受即是念」，誠然！然後才能「迴絕無寄，非言所及，非解所到，是謂行境」的最高境界。宗密在「迴絕無寄」下註為「般若現前」，在「非言所及」下註為「言語道斷」，「在非

解所到」下註為「心行處滅故，不可智知故」。可見從「迴絕無寄」以後是證悟解脫的境界，也是泯絕無寄的觀行其具體的實踐。宗密在註「是謂行境」條有下述的詮解：

有二境：一是行之境，今心與境冥，冥心遺智，方詣茲境，明唯行能到，非解境故。二者如是冥合，即是真行，行即是境。^④

最後，能將行之境與心境冥合，即是法界觀的實踐真行，但若生心動念，刹那即乖離法體，失去正念。

五、結論

華嚴法界觀的三重觀門，是華嚴哲學的根本基礎。其中，又以真空觀的觀行實踐最為緊要，方東美先生更認為：華嚴真空觀解決了哲學史上存而未決的思想體系，賦予其極高的價值判位，主要的依據即是認為：真空觀思想解決了哲學史上色、空對立的困境，調和理想及現實之間的矛盾。誠哉是言也！

在《華嚴法界觀門》的相關註釋中，沒有選擇澄觀的《華嚴法界玄鏡》而選擇了宗密的註釋，是一項違背常情而大膽的舉措。同時，既然探究真空觀思想，為何卻不申論其哲學意義呢？我想筆者學力有限，目前從一家註解着手，從一門觀法深入，從正義辨析始究，希望來日推循舊業，汲益新知，得涵泳深刻時，能夠進一步比較各家的註解，通透三重觀法的真義，探究其哲學思想的底蘊，賦予其現代的詮釋及啟發。

（完）

「註釋」

①請參閱李世傑：《華嚴哲學要義》，台北：佛教出版社，民國七十九年五月出版，頁一二九。

②冉雲華先生認為在宗密的失散著作中，《道俗酬答文集》十卷是一部研究宗密思想和中唐佛學的重要典籍，在集出的部分佚書中，可以看出宗密哲學的重點，治學的方法、修習的要節。無疑地，《法界觀門》思想的研究，正是宗密華嚴教學成立的基磐。請參閱冉雲華：《宗密著〈道俗酬答文集〉的研究》，收於《中國佛教文化研究論集》，台北：東初出版社，民國七十九年八月初版，頁一三二。

③同註①，頁一二。

④據李世傑先生指出，在華嚴宗成立前的華嚴研究的大勢有十七種之多，雖然現在一本都沒有傳下來，但是可以從宗密著書所引用而得知其少分。詳見同註①所引書，「兩晉南北朝及隋時代的華嚴弘傳」節，頁一二至一四。另，有關於華嚴宗成立之前，在六朝至隋唐之間的華嚴研究概況，可參閱佐藤心岳著，李美智譯：《華嚴經在中國之究研》，獅子吼雜誌，第二十七卷第五期，民國七十七年五月十五日出版，頁一〇至一六。

⑤五祖說的系統如下：

杜順↓智儼↓法藏↓澄觀↓宗密

七祖說是宋朝淨源法師奉敕而選定的，此以法系為主，即加上

馬鳴及龍樹，其系統如下：

馬鳴↓龍樹↓杜順↓智儼↓法藏↓澄觀↓宗密。

至於十祖說，即是加上普賢、文殊與世親，其系統如下：

普賢↓文殊↓馬鳴↓龍樹↓世親↓杜順↓智儼↓

法藏↓澄觀↓宗密。

⑥有關杜順傳記的研究參考資料，可參閱《續高僧傳》卷二十五，《華嚴經傳記》卷三、卷四，《神僧傳》卷六，《佛祖歷代通載》卷第十一，《釋氏稽古略》卷三，《法界宗五祖略

記》，《佛祖統紀》卷二十九等。

⑦見高峯了州著，釋慧嶽譯：《華嚴思想史》，台北：中華佛教文獻編撰社，民國六十八年十二月八日初版，頁一一二。

⑧鎌田茂雄先生在「華嚴宗成立的社會的背景」一章中，從「華嚴經信仰の流行」、「華嚴齋會の成立」到分析「華嚴宗の成立」，主要即是以「法界觀門の成立」來論結。請參閱鎌田茂雄：《中國華嚴思想史の研究》，日本：東京大學出版會，一九六五年三月十日發行，頁五九。

⑨唐·裴休：《註華嚴法界觀門序》見大正藏冊四十五，頁六八三中。

⑩見方立天：《法藏》，台北：東大圖書公司，民國八十年七月初版，頁一九七。

⑪見鎌田茂雄：《華嚴哲學的根本立場》，收於川田熊太郎等著，李世傑譯：《華嚴思想》，台北：民國七十八年六月一日第一版第一印，頁四五一。

⑫同註⑩，頁四五三至四五四。

⑬有關龍樹對「空」的分析及詮釋，詳見游祥洲先生大作：《漢譯龍樹論典大智度論「十八空」之研究》，中國文化大學哲學研究所博士論文，民國七十四年六月。

⑭華嚴法界觀與天台三觀之間，到了宗密時代，就顯見其和會的現象，在宋、元粹的《圓覺經集註》卷下。（續藏一輯一六套一冊，二六丁右下）說：「圭峯依經立三觀名：一、泯相澄神觀；二、起幻消塵觀；三、絕待靈心觀。同天台三觀空、假、中也。」可見一般，因限於本文主題與篇幅限制，將另撰文分析。

⑮澄觀在《大華嚴經略策》中對四法界有簡明的界說：「何名法

界？法界何義？答：法者軌持爲義，界者有二義：一約事說，界即分義，隨事分別故；二者性義，約理法界，爲諸法性不變易故。此二交絡，成理事無礙法界。事攬理成，理由事顯，二互相奪，即事理兩亡。若互相成，則常事常理。四、事事無礙法界，謂由以理融彼事故，義如前說。」見《大正藏》冊三十六，頁七〇七下。

⑯有關《法界觀門》的作者問題，可以參閱兩篇日本學者的專論：其一是本村清孝：《法界觀門撰者考》（《宗教研究》一九五、四七〇七四頁）；其二是結城令聞：《華嚴の初祖杜順と法界觀門の著者との問題》（《印仏研》一八一、三二〇八頁。）

⑰見宗密《註華嚴法界觀門》，大正藏冊四十五，頁六八四下。

⑱見呂澂：《中國佛學思想概論》，台北：天華出版公司，民國七十七年二月一日三版，頁三九〇。

⑲請參閱吉津宜英：《華嚴宗及其歷史》，收於平川彰等著，許明銀譯：《佛學研究入門》，台北：法爾出版社，民國七十九年五月一日第一版第一刷，頁四一〇。

⑳見《二程集》，程顯：《遺書》卷二上。

㉑請參閱本村清孝：《初期中國華嚴思想の研究》，日本：春秋社，昭和五十二年十月三十一日第一刷發行，頁三二八至三三〇。另，有關《法界觀門》的影響，亦可參閱鎌田茂雄在《中國華嚴思想史の研究》中「中國佛教思想史におよぼした法界觀門の影響」一節，同註⑧所引書，頁六八至七七。

㉒有關宗密的學術地位及其影響，請參閱冉雲華：《宗密》，台北：東大圖書公司，民國七十七年五月初版，頁二二三至二六五。

②③ 相關於宗密的生平與著作，可參閱同註②所引書，以及鎌田茂雄：《宗密教學の思想史的研究》，日本：東京大學東洋文化研究所發行 一九七五年三月三十一日。

②④ 請參閱洪志明：《宗密及其原人論研究》（「宗密及其原人論在中國學術思想上之地位及影響」一章），國立高雄師範學院國文研究所碩士論文，民國七十六年五月，頁五三九至五五九。

②⑤ 同註①所引書，頁一八〇。

②⑥ 前者，同註⑧，頁七一至七二；後者，同註②，頁三三〇至三四二。

②⑦ 見宗密：《註華嚴法界觀門》，同註①，頁六八四中至下。

②⑧ 見裴休：《註華嚴法界觀門序》，同註⑨，頁六八四上至中。

②⑨ 方東美先生的原文是：「要談『真空觀』的內容，一方要依據杜順大師『法界觀』的本文，其次還要依據澄觀與宗密的註解。雖然這二種註解，有許多地方註得很迂，因為他們所應用的這一套哲學的方法中，所隱藏的邏輯基礎，不能夠讓人一目了然，或許是因為受到當時環境的影響。」方先生的說法是值得吾人參考的。當然，其價值判斷本身，有其一定的根據，然而此判斷卻未必能成立。見方東美：《華嚴宗哲學》下冊，台北：黎明文化事業公司，民國七十五年六月三版，頁三六〇。

③⑩ 見宗密：《註華嚴法界觀門》，同註①，頁六八四下。

③⑪ 見註②⑨所引書，頁三九四至三九五。

③⑫ 見註②⑨所引書，頁三二三至三二六。

③⑬ 見註⑩所引書，頁一九九。

③⑭ 見宗密：《註華嚴法界觀門》，同註①，頁六八四下至六八五上。

③⑮ 見宗密：《註華嚴法界觀門》，同註①，頁六八五上。

③⑯ 見宗密：《註華嚴法界觀門》，同註①，頁六八五上至中。

③⑰ 見宗密：《註華嚴法界觀門》，同註①，頁六八五中。

③⑱ 見宗密：《註華嚴法界觀門》，同註①，頁六八五中至下。

③⑲ 見宗密：《註華嚴法界觀門》，同註①，頁六八六上。

③⑳ 見宗密：《註華嚴法界觀門》，同註①，頁六八六上。

③㉑ 見宗密：《註華嚴法界觀門》，同註①，頁六八六中。

③㉒ 見宗密：《註華嚴法界觀門》，同註①，頁六八六中。

③㉓ 見宗密：《註華嚴法界觀門》，同註①，頁六八六下至六八七上。

③㉔ 見宗密：《註華嚴法界觀門》，同註①，頁六八六下。

③㉕ 見宗密：《註華嚴法界觀門》，同註①，頁六八六下。

〔參考書目〕

一、宗密自著類

1. 註華嚴法界觀門 唐·宗密 大正藏冊四十五

2. 華嚴原人論 唐·宗密 大正藏冊四十五

3. 禪源諸註集都序 唐·宗密 大正藏冊四十八

二、古人著述部份

1. 華嚴五教止觀 唐·杜順 大正藏冊四十五

2. 華嚴遊心法界記 唐·法藏 大正藏冊四十五

3. 華嚴發菩提心章 唐·法藏 大正藏冊四十五

4. 華嚴法界玄鏡 唐·澄觀 大正藏冊四十五

5. 華嚴經疏鈔 唐·澄觀 華嚴蓮社

6. 法界宗五祖略記 清·續法 卍續藏一三四

三、近人著述部分

1. 宗密 冉雲華 東大圖書公司

2. 法藏 方立天 東大圖書公司

3. 華嚴思想史 高峯了州著・釋慧嶽譯 中華佛教編撰社 民國六十八年十二月八日初版

4. 華嚴教學之研究——特以慧苑大師教判論爲中心

坂本幸男著・釋慧嶽譯 中華佛教文獻編撰社

5. 華嚴思想 川田熊太郎・中村元等著・李世傑譯 法爾出版社

6. 華嚴宗哲學（上、下）方東美 黎明文化事業公司

7. 佛學研究入門 平川彰等著・許明銀譯 法爾出版社

8. 隋唐佛教宗派研究 顏尙文 新文豐出版公司

9. 中國佛學思想概論 呂澂 天華出版公司

10. 佛教史 杜繼文編 北京中國社會科學出版社

11. 隋唐及五代佛教史 湯用彤 慧炬出版社

12. 中國哲學史 勞思光 三民書局

13. 佛教各宗大綱 黃懺華 天華出版公司

14. 華嚴哲學要義 李世傑 佛教出版社

15. 華嚴經教與哲學研究 楊政河 慧炬出版社

16. 中國佛教文化研究論集 冉雲華 東初出版社

17. 華嚴學概論^③ 張曼濤編 大乘文化出版社

18. 華嚴思想論集^③ 張曼濤編 大乘文化出版社

19. 華嚴宗之判教及其發展^④ 張曼濤編 大乘文化出版社

四、期刊論文部分

1. 華嚴經在中國之研究 佐藤心岳著 李美智譯 獅子吼第27

卷9期 七十七年五月出版

2. 漢譯龍樹論典大智度論「十八空」之研究 游祥洲 中國文

化大學哲學研究所博士論文 民國七十四年六月

3. 宗密及其原人論研究 洪志明 國立高雄師範學院國文研究

所碩士論文 民國七十六四五月

4. 宗密大師學風研究 楊政河 華岡佛學學報第六期 民國七十二年出版

五、日文部公

1. 《宗密教學の思想史的研究》 鎌田茂雄 日本東京大學東洋文化研究所發行 一九七五年三月三十一日

2. 《中國華嚴思想史の研究》 鎌田茂雄 日本東京大學出版會發行 一九六五年三月十日

3. 《華嚴經物語》 鎌田茂雄 日本大法輪閣 平成三年十一月二十五日

4. 《初期中國華嚴思想の研究》 木村清孝 日本春秋社 昭和五十二年十月三十一日等一刷

5. 《華嚴一乘思想の研究》 吉津宜英 日本大東出版社 一九九一年七月三十一日

6. 《華嚴禪の思想史的研究》 吉津宜英 日本大東出版社 一九八五年三月

7. 《隋唐佛教史の研究》 山崎龍 日本法藏館 昭和五十五年二月二十日第三刷

8. 《華嚴教學成立史》 石井教道 日本平樂寺書店 昭和五十四年三月一日複製發行

9. 《圭峯宗密の研究》 古田紹欽 日本支那佛教史學第二卷第二號 昭和十三年五月發行

10. 《支那禪宗史研究の展望》 高雄義堅 日本支那佛教史學第三卷第一號 昭和十四年四月發行



從動物看生死根本我執

單培根

有情輪迴生死而不能出，其根本原因由於無明我執。我執有與生俱來的，爲俱生我執。有分別而起的，爲分別我執。分別我執，種類繁多，是隨着知識虛妄計度而來，都是後起的。俱生我執是其根本。破了分別我執，生死仍不能出。必根本的俱生我執破，方能出生死。分別我執在人類爲最多，俱生我執則爲一切有情所共同。如何爲俱生我執？在人類中與分別我執混雜，難以辨別。一切有情同在生死輪迴之中，莫不有此根本我執，可借觀其他有情以窺知。有情五趣，天與人類不共處所，鬼及地獄亦與人類不共處所。其與人類共住一處所，彼此互相見知的，爲旁生，即陸海空中千千萬萬種類之動物。各種動物，高級低級，相差懸殊。高級動物，與人類相近。低級動物，絕無知識可言，其我執唯是根本我執。

我執與識相應。人有八識，我執與何識相應？與意識及末那相應，與阿賴耶及五識不相應。分別我執唯與意識相應，俱生我執在意識與末那中都有。意識有時斷，故知在末那中之俱生我執是生死根本。動物是否有八識？就觀察所得，高級動物有五識，

其五識之能力有的遠遠超勝於人類。許多低級動物無五識。阿賴耶是執持生命識，無此識即無生命，故一切動物不可無此識。此阿賴耶識是異熟識，是業所報得。觀察動物之生活活動作用功能，似乎皆由於本能，一往如是。即令高級動物，亦很少任意之作用。馬皆忠，犬皆義，虎皆兇，狼皆殘，無截然相反者。意識在高級動物中，不可說無，較之人類，則相差天淵，而是極簡單的。低級動物，絕無意識，唯阿賴耶識以執持生命與末那我執，及類似五識之身觸少分。

佛教中未言動物心理。雖菩薩發心，廣度一切有情，若胎生、若卵生、若濕生、若化生，皆令入無餘涅槃而滅度之。然佛爲天人師，出於人間，主要對人說法。有情之所以有生命，以其有識，所謂壽煖識三，相持爲生，相離則死。人類識之顯著者有六，故佛典原來都說六識。唯識學者詳細分析，於六識之外，別立阿賴耶末那二識。以阿賴耶爲執持生命之識，此是異熟果，是業所報得。以其是繼承過去世，故含藏無始以來作用之力量，此潛力即所謂種子，遇緣成熟，即現行發生作用。阿賴耶識本身是

異熟識，故其現前之作用，只是最起碼最簡單之觸、作意、受、想、思五種作用。此五種是心識必具之作用，至少具此方為心識。然此五種作用強弱之程度，則各識大相懸殊。在異熟識為最弱，在意識為最強，二者相較，如螢火之與日光。故在人類，阿賴耶識呈不可知之狀態。末那是執我識，無始以來，一味與無明我執相應，從未間斷。雖五趣輪迴，而此執不動，亦以此我執不動，故捨一生命，取一生命，生死輪迴，無有已時。六識之作，則是取境受用，意識更有強大作業之用。觀察動物之心理，其最低級者無有意識，只有僅微之身觸。而具有執持生命之識與執我識，則顯然可知。唯識學者分析出末那阿賴耶二識，用以說明有情生死輪迴業報因果之情況，建立理論，極為善巧。今用以說明動物心理，亦恰到好處。而且阿賴耶識是怎樣的，末那識是怎樣的，可於低級動物心理中明顯看出。不同於在人類心理中與六識混雜，難以分清。非但難以分清，且以六識之強有力，阿賴耶與末那成為隱微難知，不可捉摸。

末那之俱生我執為根本，由末那我執之增上，生起意識之我執。意識分別所生之我執，變化多端，既銳利，又強烈。有的聞空無我之說，認為一切分別都是錯誤，於是不加分別，皂白不分，是非不分，善惡不明，任性放逸，無拘無束，以為這樣合於道，而不知是自趨於愚昧，必然走入墮落之路，此生之心已近於禽獸了，業報自然，來生怎能不墮入旁生趣！有的攝心不散，入三摩地，以奢摩他之無分別為究竟，上進至非想非非想處，心力若有若無，無可再進了，以為是涅槃。而不知來生生非想非非想處天，亦壽命經八萬劫而墮落。更有的無想無念，視想念如毒瘤，使分別心完全不起，六識俱不存在，分別我執自亦不存，此為無想定。然而既有生命，自有執持之識，亦有末那我執。

無想定沒有六識，唯異熟與末那二識。低級動物亦沒有六識，唯異熟與末那二識。生死根本之俱生我執，其情況如何，可於此窺知，是無分別而蒙昧的。亦於此可知，去除意識分別，非但不能使末那俱生我執消滅，反而使末那俱生我執牢不可破。有說一切眾生皆有佛性，只要去除意識分別，即可使本有佛性光明顯現。試問：無想定為什麼不顯現佛性光明？低級動物為什麼不顯現佛性光明？他們都原有佛性光明，他們都沒有意識分別，為什麼佛性光明不顯現呢？

俱生我執是無明愚癡。對治之道，必須要用無癡的智慧，不是其他方法所能為力的。唯人類有大智慧，有大思維能力，可以認清我執，加以摧破。故佛出人間，為人說法。三乘聖者，都必以人身方能見道。由聞所成慧，而思所成慧，而修所成慧，破盡一切我執。動物是缺少智慧的，尤其是低級動物，僅有些保持生命的本能，亦即是執持生命與執我二識。蒙蒙昧昧，度其一生。

欲破我執，首先要認清何為我執，尤其是要認清生死根本之俱生我執。猶如捕捉盜賊，必須先認清誰是盜賊，方不會錯捕他人，亦不會令盜賊漏網，不認清怎樣是我執，遽而消滅一切分別，這如捕盜賊而濫殺無辜人民，非但無益，反而有害。無想定無意識無分別，低級動物亦無意識無分別。得無想定的人，都自以為是證得涅槃，人亦以為他是涅槃，出離生死輪迴了。在佛的說法看來，這是走入死胡同了。低級動物是在生死輪迴之中，人皆知之。彼雖無意識分別，而是有俱生我執的。我故提出低級動物來說明，幫助人們認清俱生我執是怎樣的。認清了俱生我執，方才可以找適當的方法對準着再把他摧破。唯有真正徹底消滅俱生我執，方才可以解脫生死。

從洞山禪師的悟道因緣說開去



企愚

瑞州洞山良价禪師之悟道因緣，與洪州禪諸師相較，頗具特色。今約略綜之，大率有如下幾點，姑妄陳之以就正於方家。

首先，洞山禪師的悟道是從《般若心經》而得入處，從《彌陀經》而得出處的，這在《洞山語錄》與《傳燈錄》之所載，均無差爽。《洞山語錄》云：

師諱良价，會稽兪氏子。幼歲，從師念《般若心經》，至「無眼耳鼻舌身意」處，忽以手捫面，問師云：「某甲有眼耳鼻舌等，何故經言無？」其師駭然異之，云：「吾非汝師。」即指往五洩山禮默禪師披剃。

這段記載，在《五燈會元》及日僧慧印所校之《語錄》中均同。洞山禪師幼時持《心經》即求悟解，以至乃師為之「駭然」，可見夙慧具足。佛門皆知，《般若心經》雖祇二百六十餘字，卻足可以囊括六百卷《大般若經》之精義；在佛法中，「般若為諸佛

之母」、「能生三世諸神」，《大般若經》如是說，《大智度論》亦如是說。在禪門中，尤其是在慧能大師以後的南宗禪中，頗重佛慧之頓開，由「般若」類經典入者，六祖如是，洞山亦如是。洞山禪師由《般若心經》以悟入，卻又是依《彌陀經》而得的出處以成道的。洞山禪師援南陽慧忠國師「無情說法」之疑，參滄山禪師而未契於心，再參雲巖曇晟而悟。《洞山語錄》云：

師遂辭滄山，徑造雲巖，舉前因緣了。便問：「無情說法，甚麼人得聞？」雲巖云：「無情得聞。」師云：「和尚聞否？」雲巖云：「我若聞，汝即不聞吾說法也。」師云：「某甲為甚麼不聞？」雲巖豎起拂子，云：「還聞麼？」師云：「不聞。」雲巖云：「我說汝尚不聞，豈況無情說法乎？」師云：「無情說法，該何典教？」雲巖云：「豈不見《彌陀經》云，水鳥樹木悉皆念佛念法！」師於此有省，乃

述偈云：「也大奇，也大奇！無情說法不思議。若將耳聽終難會，眼處聞時方得知。」

當年南陽國師開示學人所援乃《華嚴經》，今雲巖禪師之開示未因舊例，卻以淨土經典以開示之。《彌陀經》中確有「是諸衆鳥，晝夜六時，出和雅音。其音演唱五根、五力、七菩提分、八聖道分，如是諸法。其土衆生，聞是音已，悉皆念佛、念法、念僧」等語，雲巖禪師蓋是援此以開示的，洞山禪師蓋亦是由此而悟入的。

洞山禪師的這一悟道因緣足可以說明兩個問題。一是禪門雖不重經論文字，但亦不違以經論之開示，足見持經論並無礙於修禪，要在由經論以悟入，即經論而離諸文字。洞山禪師之悟道由《般若心經》得了個入處，由《彌陀經》得了個出處，足以說明禪家並無棄經棄論之意。從初祖達摩到五祖弘忍間的法嗣傳承，皆以《楞伽經》印心；迨乎五祖傳法於六祖改用《金剛經》，然亦未棄經論；六祖寂後即授《壇經》以印心；六祖以後之禪師均不棄經論，即如馬祖門下的大珠慧海作《頓悟入道要門論》，亦是博引諸種經論。凡此種種，足以說明禪家並無拋棄經論文字之意（詳拙文《也說「不立文字」》，見《洛陽佛教》一九九三年第一期），由是可知，洞山之緣經論以悟道，足可以辟禪門之異端也。其二是洞山禪師之悟道，所依經典兼賅空有，這勢必使他選擇希遷禪法來弘揚，且亦甚適合於發揚石頭「回互不回互」之禪學思想。

其次，洞山禪師之悟道師承，並不像洪州諸禪師那般直截。洪州門下的禪師往往一經示誨便當下頓悟，而洞山禪師從讀《心經》生疑後，先後參了五洩山默禪師、南泉禪師、潯山禪師與雲

巖禪師，方契心印。這種師承關係，與他以前的三代祖師頗似：希遷禪師在六祖寂後有過「上下羅浮，往來三峽間」的彷徨，後在吉州找到青原禪師，方契心印；藥山禪師往來於石頭與馬祖間，幾經參學，方徹悟希遷禪法；曇晟禪師參學於百丈與藥山之間，最終悟得藥山禪法。師承閱歷之廣，可以使學人了解到同時代的不同宗風的禪法，也易于使學人形成一種兼融式的禪學思想。早在其祖師石頭時，就不違六祖頓旨的前提下，兼融了佛家其他宗門（特別是華嚴宗）的思想乃至某些外典思想，這種兼融的禪學思想集中地表現於其《參同契》中（詳拙文《希遷大師禪學思想芻論》，見《湖南佛教文化論叢》第一輯）。藥山禪師承嗣希遷法統，將此頗具兼融特色的禪學思想傳到了曇晟禪師。到雲巖禪師時，這種禪學思想似又有了進一步的發展，從《洞山語錄》所載的名為雲巖所付囑的《寶鏡三昧歌》中，足可見出某些痕迹來。諸如「如臨寶鏡，形影相覩；汝不是渠，渠正是汝」，則完全是對希遷「回互不回互」思想的直接繼承；而「重離六爻」等句則是對儒典《周易》的撷取；至於歌中所引「荳草」、「律呂」等則完全援諸外典。這種兼融思想到了良价禪師那裏，則更趨圓成，經他與其弟子本寂一道努力，遂創禪門曹洞一宗。日僧慧印所校之《洞山語錄》，收有良价禪師的《玄中銘》、《新豐吟》、《綱要偈》、《五位顯訣》等作，《五燈會元》收有其《五位君臣頌》，最能體現希遷系禪法的兼融思想。諸如《玄中銘》的「清風偃草而不搖，皓月普天而非照」，則頗似《肇論》的「旋風偃嶽而常靜，江河競注而不流」；又如他所開示學人的屬於「機昧終始」的「三種滲漏」，似可從他在潯山那裏獲得的「直須絕滲漏始得」一語中尋出些影子來；再如其《涉水偈》的「渠今正是我，我今不是渠」，更是與乃師曇晟

《寶鏡三昧歌》中「渠不是汝，汝正是渠」密契。

值得注意的是這種師承關係之廣博，其始參之未契，並不見得就是禪門之鈍根。相反，石頭門下的禪師於應機勘辨中出語盡圓，既令學人當下即得，而又使學人不昧失其體，故爾學人一時難於悟徹。這種廣博的師承不祇是可以養成學人兼融的道風，而且易於使學人在當下斷時能不昧事理，蓋此即石頭長於洪州之處。因為，在學人博參高師的同時，即從不同角度對禪有了整體系統之了解，而不再是拘執於一隅了。同時，這種體用兼賅之禪學，亦易於使學人養成一種極具思辯之禪風，以故其施教於學人亦趨於圓成、平緩。洪州門下特趙州禪師近乎是，蓋亦與他一生行腳天下密切相關。

再次，洞山禪師的得法因緣反映了禪悟有一定的階段性。洞山禪師經雲巖以《彌陀經》開示後，雖有「也大奇，也大奇」的述偈，但他畢竟沒有徹悟，故在其師面前坦誠地說：「某甲有餘習未盡」。經雲巖禪師再作一番指點，洞山方近契悟，但真正的徹悟卻是在他涉水觀影之時。洞山之《涉水偈》深得雲巖禪法宏旨，其偈云：「切忌從他覓，迢迢與我疏。我今獨自往，處處得逢渠。渠今正是我，我今不是渠。應須恁麼會，方得契如如。」從一法界中見真如之體，從真如之體中見一切法界，這種體用圓融、無迹可尋的道風之形成，直到此偈方全然顯現。這個偈子與前偈相比，是初悟後的向上一路，乃至達到究竟的悟境。在這裏也牽涉到了禪的初悟與究竟悟，以及悟後是否要再修等問題。其實，在百丈門下的長慶大安禪師的一段參學中，即有一喻，足可說明此理。大安問百丈：「學人欲求識佛，何者即是？」百丈答：「大似騎牛覓牛。」大安問：「識得後如何？」百丈答：

「如人騎牛至家。」大安問：「未審始終如何保任？」百丈答：「如牧牛人執杖視之，不令犯人苗稼。」以故大安後住於潁山尚云：「吃潁山飯，屙潁山屎，不學潁山禪，祇看一頭水牯牛。」通過此則公案即可見出：機鋒凌厲的洪州門下的百丈禪之修學過程尚且有三個步驟：悟前（騎牛覓牛）、悟時（騎牛至家）、悟後（牧牛）。其中，「騎牛覓牛」是指學人尚徘徊於禪門之外，「騎牛至家」指學人於禪已登堂入室，「牧牛」則是指悟後之修。因此，宋代廓庵禪師曾作《十牛圖》以喻修禪之層階，此文姑不贅述。由此可見，洞山禪師的於聞《彌陀經》中「無情說法」有省、涉水觀影時大悟，乃至大師日後之開宗闡教等，均合符禪之修學規律。它說明了禪悟既有階段性，且悟後仍須再修。禪家所謂的「四十年來方打成一片」（青原惟信禪師語），即是指的禪悟的階段性；禪門師徒契印後分手時所道的「珍重」與「善自護持」等語，即是悟後的再修。所謂「放出潁山水牯牛，無人堅執鼻繩頭」，那祇是一種無心以合道的契道之修。

此外，洞山禪師的悟道還與他對「佛性」作深層次的探索有關。洞山禪師初讀《心經》有疑，後謁南泉於道有進，再參潁山時乃援南陽慧忠國師「無情說法」之公案以求開示，直到曇晟禪師援《彌陀經》為他開示，方使悟入。對佛性之探索，始於道生法師，虎邱說法的「頑石點頭」已成佛門之美談，亦可見出其初涉「無情有性」問題。其後牛頭法融、南陽慧忠等禪師均言及了「無情有性」，至天臺之湛然則著《金剛錫》以大闡「無情有性」，此論遂在佛門產生了重大的影響。站在佛的至境來說，真如是涵蓋於一切萬法的，豈隔於有情之與非情！之所謂有情與非情，乃是為止小兒啼的方便施設。洞山禪師持「佛性」之疑以悟

道，這勢必會使他對禪的本體產生一種理性的思辯。事實上，經他師徒之努力所創立的「五位君臣」理論，便將學人的知見與禪的本體、以及法界與真如本體之間的關係表現得夠圓滿了。在「五位君臣」中，明體昧用謂之「正中偏」，明用昧體謂之「偏中正」，雖明其體而於其用之認識未臻完善者謂之「君視臣」，雖明其用而於其體之認識未臻完善者謂之「臣視君」（或謂「兼中至」），祇有體用兼賅，達到「冥應衆緣」、「不落有無」的「非正非偏」境界，方是契於禪之大道之「兼中到」。石頭一出世即注重於禪之理論建設，訖乎洞山之出，乃將這種「偏正互」之理論推向極致。這種向禪作高深層次的探索的道風之形成，無庸與洞山禪師對「佛性」作深層次的探索之因緣密切相關。

緣起是佛法的根本法則。「種瓜得瓜，種豆得豆」，驗諸世出世法，信然無爽。因而，由一禪師之悟道因緣去探索其禪風之形成，或許可對一位禪師乃至一系禪作溯源討論，以鉤深致遠，明其終始。有感於斯，以故聊陳前此四事以饗同仁。

（完）



（上接第32頁「嶺東禪匠大顓禪師」）

文公道：「剛才我問首座和尚他也如此。」大顓於是召來首座：「是你這樣對答的嗎？」首座道：「正是。」大顓便將首座打出院子。文公又一日對大顓道：「弟子軍州事繁，關於佛法的要點，乞師一句話指明。」大顓很久不說話，文公手足無措，不知所以。當時三平爲侍者，於是敲了禪床三下。大顓道：「你幹什麼？」三平道：「先以定力制止躁動，然後以智慧提示。」文公於是道：「大和尚的門風，巍峩高峻，弟子終於在侍者那裏得到了入門。」文公離潮後，雖有時聲言自己仍舊排佛，然大不如前之激烈了。這是由於文公排佛，大多從教跡而言，對於教義未加深究；文公遇大顓後，感到佛教對於心性的論述與開發，實有優於儒家之處。這樣，文公雖欲排佛，也就力不從心了。這不能不歸功於受大顓的影響。

禪風

大顓師承石頭希遷。石頭原爲慧能弟子，對於六祖心法有所領悟。慧能圓寂後，前往青原，從行思學禪，禪境日益深入。因此大顓爲慧能三傳弟子。從大顓得法、傳法的情況來看，大顓與其師一樣，特別注重內心現量的呈現，認爲它即是本心，而師徒對答等，只不過是爲了剿除凡夫情見、開發本心的手段而已。再者，大顓可能受到懷讓法嗣神照的影響（石頭也曾參學於懷讓），故其作畧似有馬祖大機大用的一面。總的來說，大顓的禪風於希遷的靈活細緻、機辯敏捷外，增加了棒喝等作畧，顯得門風高峻，連一代儒宗兼文豪也不得不折服。與其後之曹洞的回互叮嚀、親切綿密，雲門法眼的一切現成即事而真之禪風是有所不同的。大顓的禪法可以說是挺立天南，一枝獨秀的法苑奇葩！而大顓折服文公，更是成爲中國禪宗史、思想史上的千秋佳話，爲教內外人士所稱道。



壇經的筆受及其版本(上)

一 壇經的作者與筆受

1. 胡適對壇經論證之檢討

六祖壇經一向被禪門弟子奉為寶典，歷代以來都公認是惠能口述，由其弟子法海等記錄而集成的，它是惠能一生教化的精粹，當然也是他思想的代表。可是胡適卻獨樹異見，否定向來的說法，他根據敦煌寫卷的神會語錄與壇經有許多相同處，因而論斷壇經的重要部份是神會作的，壇經的思想，也就是神會的思想。又說：「凡言禪皆本曹溪，其實皆本荷澤。」①他認為神會是新禪學的建立者。這個大膽的斷案，引起了中外學者研究禪宗的熱潮。於是群起爭論，但仍是各持己見，沒有統一論。

壇經是代表惠能，還是代表神會的思想呢？這是一個大問題。要研究壇經，或研究惠能的思想，必須先解決這一問題。胡

適撰寫的荷澤大師神會傳第六段「神會與六祖壇經」，他提出「最明顯的證據」、「很明顯的證據」、「更無可疑的證據」、「最重要的證據」，來論斷壇經為神會（部份為神會門下）所作。現在先就胡氏所提出的證據，一一加以檢討：

(A)「更無可疑的證據」——為了說明的方便，先從這一項證據說起。

胡適根據韋處厚所作「興福寺大義禪師碑銘」，以為是一個「更無可疑的證據」。韋文云：「秦者曰秀，以方便顯，普寂其胤也。洛者曰會，得總持之印，獨耀瑩珠。習徒迷真，橘枳變體，竟成壇經傳宗，優劣詳矣。」②這些話，胡適論斷為：「韋處厚說壇經是神會門下的『習徒』所作。（傳宗不知是否『顯宗記』？）可見此書出於神會一派，是當時大家知道的事實。」③

從這段文可知胡適根本是誤解了文義。甚麼是「竟成壇經傳宗」？他始終不了解這句話的意思，誤認為壇經、傳宗是兩部書名。（還用括弧小註：「傳宗不知是否顯宗記」？）難怪他說：「此書出於神會一派，是當時大家知道的事實。」

「壇經傳宗」的真義，在敦煌本壇經已有明確的說明，如第一段云：「與學道者承此宗旨遞相傳授，有所依約，以為稟承者，說此壇經。」④三八段云：

若論宗旨，傳授壇經，以此為依約。若不得壇經，卻無稟受。須知去處，年月日姓名，遞相付囑。無壇經稟承，非南宗弟子也。未得稟承者，雖說頓教法，未知根本，終不免諍。⑤

四七段云：「大師言：十弟子，已後傳法，遞相教授一卷壇經，不失宗本。不稟承壇經，非我宗旨。如今得了，遞代流行，得遇壇經者，如見吾親授。」⑥

五一段云：「大師言：今日已後，遞相傳授，須有依約，莫失宗旨。」⑦

五六段云：「持此經以為依承，於今不絕。」⑧

由上述的引文，可以知道「壇經傳宗」是一種傳法制度，在傳法的時候，傳付壇經一卷為憑信，證明為「南宗弟子」。壇經是代表惠能的禪宗，也是師弟相傳授的依據信約。如果沒有壇經為依據，即使他能宣說頓法，也不是南宗弟子。所以「傳宗」即是傳法或傳授一宗之法的意。神會門下以壇經作為傳授南宗頓法的依約，故名「壇經傳宗」。依韋氏碑文的原意，是說明神會與其門下之優劣。神會「得總持之印，獨曜瑩珠」，當然是優越的，但他門下的「習徒」卻「迷真」向俗，猶如橘逾淮而變枳；

竟然變成用壇經付授來傳宗。失去了禪宗「默傳心印」的實質，只有形式的傳法。所以神會的門下習徒是低劣的。

神會門下以壇經一卷作為傳宗的依約，原因是當日神會起來與北宗對抗，為南宗爭正統，當時最有力的證據是「傳衣」，神會以弘忍傳衣給惠能，證明惠能為六祖，以袈裟為信衣，證明得有稟承。但神會本身並沒有獲得惠能傳衣。沒有袈裟為稟承，那與神秀門下又有何分別呢？到了神會門下仍為此事而感到困擾。因此他們利用壇經秘密傳授，成立了「壇經傳宗」的制度。對外宣稱：六祖說衣不再傳，以後傳法，以壇經一卷定宗旨。因此，他們不得不在手寫秘本的壇經上，補充一些法統、稟承、傳宗依約的文字，而成為一部「傳宗本」的壇經，但不是造一部壇經。胡適引用韋處厚撰的碑文，作為更無可疑的證據，這完全是一種誤解。

(B)「最顯明的證據」——胡適說：

我（胡適）在上文已指出壇經最古本中，有：「吾滅後二十餘年……有人出來，不惜身命，定（原作第）佛教是非，豎立宗旨」的懸記，可作為此經是神會或神會一派的鐵證。神會在開元二十二年，在滑臺定宗旨，正是惠能死後二十一年，這是最顯明的證據。⑨

胡適以敦煌本壇經為最古本，這顯然是犯了一個錯誤。因為南陽慧忠在遊方時，已經見到南方宗旨的添糅本。如景德傳燈錄云：

吾（慧忠）比遊方，多見此色，近尤盛矣，聚卻三五百衆，目視雲漢，云是南方宗旨。把他壇經改換，添糅鄙譚，

削除聖意，惑亂後徒，豈成言教！苦哉，吾宗喪矣！⑩

慧忠與神會同是惠能的門下弟子，他既知道「南方宗旨」本是添糝本，可見他在先已見過「壇經」的原本。所以胡適認定敦煌本是壇經的最古本，這顯然是錯誤。又近人印順認為壇經的原本被少數禪徒竄改而成「南方宗旨」本，神會門下又再增補為「壇經傳宗」本。⑪所以由壇經的最古本，到「傳宗本」，已經兩次的增補。我們不能否認，敦煌本壇經有神會門下增補「壇經傳宗」的一部份，但不能就此斷定全部「壇經」是神會門下所偽造的。

(C)「很明顯的證據」——壇經有云：

大師先天二年八月三日滅度，七月八日喚門人告別，法海等衆僧聞已，涕淚悲泣，惟有神會，不動亦不悲泣。六祖言：神會小僧，卻得善等，毀譽不動，餘者不得。⑫

胡適引此而說：「壇經古本中，無有懷讓、行思的事，而單獨提出神會得道，『餘者不得』，這也是很明顯的證據。」⑬

老師稱讚弟子本來是極平常的事。如論語中，孔子獨讚「顏回好學」，屢嘆「賢哉回也」，又謂：「惟我與爾有是夫」。難道論語又是顏子門人的傑作？壇經記載惠能臨入滅時稱讚神會，又安知不確有其事？又敦煌本壇經五五段云：「此壇經，法海上座集，上座無常，付同學道滌，道滌無常，付門人悟真，悟真在嶺南曹溪山法興寺，見今傳授壇經。」⑭據此明文記載，若說此項懸記是由道滌悟真所造，豈不是同樣顯明？所以胡適引出這條很明顯的證據，根本不能成立。

(D)「最重要的證據」——胡適又說：「我相信壇經主要部份

是神會所作，我的根據完全是考據學所謂內證。壇經中有許多部份和新發現的神會語錄完全相同。這是最重要的證據。」⑮胡適舉了五個例證，作為最重要的證據：「定慧等」、「坐禪」、「闢當時的禪學」、「論金剛經」、「無念」。試將這些例證分別審察如下：

A「定慧等」⑯——這是五個例證中，唯一文句意義都相同的一則。如：壇經敦煌本：「定慧體一不二，即定是慧一體，即慧是定用，即慧之時定在慧，即定之時慧在定。」壇經明藏本：「定慧一體不二，定是慧體，慧是定用，即慧之時定在慧，即定之時慧在定。」神會語錄：「即定之時是慧體，即慧之時是定用，即定之時不異慧，即慧之時不異定。即定之時即是慧，即慧之時即是定。」胡適所引壇經與神會語錄，句義都是一致。應該怎樣解釋呢？究竟是誰抄誰的？其實，神會是惠能的嗣法門人，弟子承用老師的論句是很平常的事，毫不足怪。如壇經有「煩惱即菩提」之句，便是承用智顗語。又如朱子語錄裏多有性即理，心包性情等語，都是承襲北宋諸賢。惠能是南宗的開山，這是歷史的事實。胡適本人也承認：「壇經這書也有一部份是惠能在時的記載，而且他裏面幾個重要部分，也許是有幾許歷史根據的。」⑰試想一個「不識字的盧行者」，能在嶺南曹溪大開宗門，哄動一時，許多僧衆都來參禮問道，神會和尚也從襄陽前來受法，可見他定有吸引人的地方。一代宗師能受到萬人敬仰，必定有他的思想見地。試問除了壇經之外，惠能的思想在那裏？即使神會可以把自己的思想倒裝成惠能的思想，但當時惠能門下除了神會之外，尚有許多僧衆，難道他們對神會的偽作師說，都肯全部默認，竟然沒有人起來非議嗎？於情於理推論，神會造壇經的說法，實在無法成立。

B「坐禪」^⑱——敦煌本壇經謂：「外於一切境界上念不起，爲坐。見本性不亂，爲禪。」神會語錄：「今言坐者，念不起爲坐。今言禪者，見本性爲禪。」在文字表面上看，二者似是相同，內容則大有分別。因壇經所講的「念」，與語錄所說的「念」，在意義上是完全不同的（詳見下文第五例「無念」）。壇經認爲念是不可能沒有的，它肯定當前一念，就是自性的作用。所謂：「外於一切境界上念不起爲坐」，並不是不作意，甚麼念頭都不起，而是「於自念上離境，不於法上念生」，也即是不被外的境界所轉。神會但說「念不起」，則是「不作意」的意思。所以二者對於「念」的見解是不完全相同的。

C「關當時的禪學」^⑲——胡適引敦煌本壇經的批評：「迷人著法相，執一行三昧，直心坐不動，除妄不起心，即是一行三昧。……又見有人教人坐，看心看淨，不動不起，從此置功，迷人不悟，執爲顛倒。」^⑳神會語錄謂：「……和尚神會答曰：『若教人凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證者，此是障菩提。今言坐者，念不起爲坐。今言禪者，見本性爲禪。』」^㉑胡適據此而論斷說：「可知此種禪，出自北宗門下的普寂。又可知此種駁議，不會出於惠能生時，乃是神會駁斥普寂的話。」^㉒又云：

惠能生時，不會有那樣嚴重的駁論。因惠能死時，普寂領衆不過幾年，他又是後輩，惠能怎會那樣用力批評？但若把壇經中這些話，看作神會駁普寂的話，一切困難都可解釋了。^㉓

普寂是惠能的後輩，惠能當然不會用力批評。但壇經的批評，並無指出是對普寂而發。其實在惠能之前，這種「看心看

淨，不動不起」的禪風早已存在，惠能在世時，仍有人傳授這種禪法。爲甚麼要咬定壇經所批評的是普寂呢？

「一行三昧」是出於「文殊所說摩訶般若波羅密經」，四祖道信引用「一行三昧」，與楞伽經的諸佛心相統一，教人常坐。如杜朮的傳法寶記云：「道信每勸諸門人曰：努力勸坐，坐爲根本。」^㉔又續高僧傳云：「往蘄州信禪師所，伏請開道，亟發幽微。後還本鄉唯存攝念，長坐不臥，繫念在前。」^㉕可見道信是重視一行三昧而常坐；坐是禪的方便，也只是學禪的一種形式，但由於道信的提倡，門下翕然成風，使東山門下，大多數以爲禪非坐不可。「不動不起」，就是執着一行三昧法相的「真心坐不動，除妄不起心」，又怎能說是「出自北宗門下的普寂」呢？

再說，「看心看淨」也是淵源於道信，經弘忍而大成。如傳法寶記云：「自忍、如、大通之世，則法門大啓，根機不擇，齊速念佛名，令淨心。」^㉖自弘忍以來，又經其弟子法如、神秀（大通）的弘揚，「念佛」、「淨心」，已成爲東山門下最普遍的禪法。到了普寂，降魔藏時，精簡撮要地提出四句訣：「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證。」所以神會反對的是以四句訣爲主，但壇經並沒有批評這四句。據此禪宗的當時史實，可以相信：壇經所批評的是東山門下最一般的禪風，神會繼承惠能，也批評神秀門下普寂的禪學。但憑一部「神會語錄」，而忽略了當時的史實，便妄想證明「壇經」是從神會語錄中抄出湊成，確實很難成立。

D「論金剛經」^㉗——原書引壇經與神會語錄，以表明「論金剛經」部分，文義大同。如：「壇經敦煌本：善知識，若欲入甚深法界，入般若三昧者，直修般若波羅密行，但持金剛般若波羅密經一卷，即得見性，入般若三昧。」^㉘神會語錄：「若欲得

了達甚深法界，直入一行三昧者，先須誦持金剛般若波羅密經，修學般若波羅密法。」⁽²⁹⁾

弟子繼承師說，是最正常的事。這兩段文義，確有相同之處，但若就整體而論，壇經的主體是「說摩訶般若波羅密法」。壇經說「持金剛經一卷，即得見性」，只是舉當時佛教界，禪宗所通行的「金剛般若經」，使人受持，並非以「金剛經」為主體。到了神會就以「金剛般若波羅密」為主體，並且把「摩訶般若」都改為「金剛般若」。如壇經說：「摩訶般若波羅密，最尊最上最第一，無往無去亦無來，三世諸佛於中出。」⁽³⁰⁾惠能相當重視這四句，還一一加以分別解說。神會則極力讚揚「金剛般若波羅密經」，且造了一部「頓悟最上乘論」。此論引用壇經的四句，卻改為：「金剛般若波羅密，最尊最勝最第一，無生無滅無去來，一切諸佛從中出。」⁽³¹⁾

惠能以「摩訶般若波羅密法」為主，而勸人持誦易於奉持的金剛經。到了神會，專提「金剛般若波羅密」；而把「摩訶般若」都改了。比對之下，壇經仍保持古傳的「摩訶般若」，而神會則改為「金剛般若」。倘若壇經是由「神會語錄」湊合而成的，為何不像神會一樣，把一切都改為「金剛般若」？

E「無念」⁽³²⁾——壇經立「無念為宗」，神會也立「無念為宗」。這是法門的承襲。但惠能的「無念」，與神會的「無念」，多少有點距離。如胡適所引敦煌本壇經云：「無者無可事？念者念何物？無者，離二相諸塵勞。真如是念之體，念是真如之用。」⁽³³⁾神會語錄云：「問：無者無何法？念者念何法？答：無者無有云然，念者唯念真如。……言其念者，真如之用。真如者，念之體。」⁽³⁴⁾

大正藏所收錄之敦煌本壇經原是：「念者何物？」但胡適引

文卻寫作：「念者念何物？」僅一字之差，意義完全不同了。若依大正藏之敦煌本說：「念者何物」？是問「念是甚麼」？念是名詞，所以回答說：「念是真如之用」。是自性所起的作用，是念念不住的。但神會語錄說「念者念何法」？是問「念的是甚麼」？念是動詞。所以回答：「念者唯念真如」。神會說無念，是偏重於「不作意」，敦煌本是肯定當前一念，念念不住就是本來無住無著，本來解脫自在的。雖然神會的無念與敦煌本的無念有關，但內容上仍有距離，若說敦煌本是神會所造，這論斷實在不能成立，不足採信。

胡適所舉的證據，經過分析，已一一證明其誤解。可見佛學並非一般門外學者所能徹解的。

2. 壇經內容與神會系見解之差異

從上文的檢討，證明胡適的新說不足採信。又在敦煌本壇經中有許多部分，和神會系見解完全不同。足以證明壇經不是神會門下所造的。他們只是竄改增添一小部分，以為壇經傳宗之依據而已。茲據敦煌本壇經中，略舉數點與神會系之不同者以證明之：

A 第一〇段曰：「汝去努力將法向南，三年勿弘此法難起。」⁽³⁵⁾神會一系向來都說惠能得法南返後，先後過了十六年的隱遁生活，才出家弘法。如神會請王維撰的能禪師碑銘云：「禪師遂懷寶迷邦，銷聲異域。衆生為淨土，雜居止於編人，世事是度門，混農商於勞侶，如是積十六載。」⁽³⁶⁾王維的記錄是依神會系的傳說。但敦煌本壇經卻說弘忍勸惠能隱三年即出來弘法。一般對惠能隱遁的年數有幾種不同的說法，但壇經若是神會一系所

造，則不應有這種自相矛盾之出入。

B 第一三段云：「自悟修行，不在口諍先後，即是迷人。不斷勝負，卻生我法，不離四相。」^{③7}神會在北方定宗旨，辨是非，與神秀系力爭禪宗正宗，不獲勝利不休止。若敦煌壇經是出於神會一系，應該不會有這種反對爭論之語句，否則便成自打嘴巴了。

C 第三九段云：「法無漸頓，人有利鈍，故名漸頓。」^{③8}神會在北方極力提倡頓禪，貶抑漸禪，大力辯論二者之間的邪正與異點。試問又怎會有這種「法無漸頓」等通融之語呢？

D 第四四段云：「神會，南陽人也。」^{③9}神會於開元八年（七二〇），奉敕配住南陽龍興寺，時人稱為「南陽和上」。其實，神會是襄州人^{④0}（今湖北襄陽）。壇經的集成者，不知神會的籍貫，因他居住南陽就說他是南陽人。這點最可論斷壇經不是神會或神會門人所造的。

E 又第四四段云：「大師起把打神會三下，卻問神會：『吾打汝痛不痛？』……神會答曰：『亦痛亦不痛？』……大師言：『汝自性且不見，敢來弄人？』」這是神會初參惠能的情形，問答間沒有暗示神會之偉大，只是禪師平實接人的慣例。神會是聰明人，可是不去自知自見，卻向外作弄聰明，所以惠能責備他說：「汝自性且不見，敢來弄人？」神會聽了便向惠能禮謝，專心在曹溪修學。

神會系的傳說與壇經略有不同，如曹溪別傳云：

惠能開示：「我有法，無名無字……無頭無尾，無內無外……此是何物？」神會答：「此佛性之本源。……是諸佛之本性。」^{④1}惠能打了神會幾下。到夜間：「吾打汝，佛性

受否？」神會答：「佛性不受。……雖不受，豈同木石？雖痛，心性不受。」^{④2}

惠能對他的回答很讚許，就付法給他。又宗密的圓覺經大疏鈔亦云：「……因答無住為本，見即是性，杖試諸難，夜喚審問，兩心既契，師資道合。」^{④3}「無住為本，見即是性」，是神會所傳禪法的特色。宗密把神會禪法的要義，作為初相見時的問答；也即表示神會的利根頓悟，受到惠能另眼相看。

神會門下與壇經，都同樣記載惠能打了神會幾下，但不同的是，神會門下表示神會利根頓悟，而壇經只是平實記錄，沒有絲毫暗示神會的偉大。如果壇經是神會所作，那神會初見惠能的問答，就不會那樣的平淡了。

F 第四五段云：「大師遂喚門人法海、志誠、法達、智常、志通、志徹、志道、法珍、法如、神會。大師言：汝等十弟子近前。汝等不同餘人。吾滅度後，汝各為一方頭……。」^{④4}又四七段云：「大師言：『十弟子，已後傳法，遞相教授一卷壇經，不失本宗。』」^{④5}這說明十弟子是與眾不同，他們於惠能滅後分頭弘化，各自為一方首領，這就是傳法。但神會一向主張一代傳一人的付囑說，如其南宗定是非論云：「從上已來六代，一代只許一人，終無有二。終有千萬學徒，只許一人承後。」^{④6}又云：「自達摩大師之後，一代只許一人。中間倘有二三，即是謬行佛法。」^{④7}由此看來，神會一系都是強調一代只傳一人，若壇經是他們所造，又怎麼會有這種十大弟子各為一方頭之語呢？

G 第五四段云：「韶州刺史韋璩立碑，至今供養。」^{④8}壇經末只說到立碑，沒說別的。神會系的傳說就不同了，如神會語錄云：「至開元七年，被人磨改，別造文報鐫。略述六代師資授

受，及傳袈裟所由，其碑今在曹溪。」⁽⁴⁹⁾神會語錄稱韋璩為「殿中丞」，而不是刺史。又說碑文被人磨改，將六代的傳授，傳袈裟等事除去，雖說被磨改，別造文報鐫，但碑仍是韋璩所立，還是在曹溪。這是神會早期的傳說，但到了神會晚年改定的南宗定是非論，所說又有不同了。如說：

盛續（「依圓覺經疏鈔」，這是「傳授」二字）碑文，經磨兩遍。又使門徒武一平等，磨卻韶州大德碑銘，別造文報，鐫向能禪師碑。（別）立秀禪為第六代，××××及傳袈裟所由。」⁽⁵⁰⁾

這不但說磨改，還經過兩次磨改。不但除去六代相承，還別立神秀為第六代。神會下別系的曹溪別傳，也說到磨碑，韋璩的官職是「太常寺丞」。從韋璩官職的傳說不同，磨碑傳說的不同，亦足證明壇經非神會系所造。

由上所舉敦煌本壇經內容與神會系見解之差異處，已足證明壇經決非神會一系所偽造。但神會門下補充了「壇經傳宗」的一部分，這確是實情。

3. 壇經的筆受者

壇經雖不是惠能親自執筆撰寫，然自古以來皆公認是惠能所說的法。惠能自謂不通文字，生平當無著作可言，今所見壇經，皆署名門人法海記述。敦煌本壇經中亦有多處提及惠能口說而法海記集的。經題之後，便明署：「兼受無相戒弘法弟子法海集記」。又第一段開首即云：

惠能大師於大梵寺講堂中。昇高座，說摩訶般若波羅密法，授無相戒。其時座下僧尼道俗一萬餘人。韶州刺史韋

璩，及諸官寮三十餘人。同請大師說摩訶般若波羅密法。刺史遂令門人法海集記，流行後代，與學道者，承此宗旨。⁽⁵¹⁾

又五二段云：「法海願聞，代代流傳，世世不絕。」⁽⁵²⁾五五段又云：「此壇經，法海上座集。」⁽⁵³⁾敦煌壇經的內容中，多處記載是法海集記，且是唐人手書真本，如果仍然不足採信，那還以甚麼為可信呢？若說壇經是神會或其門人所作而假託法海之名，何以神會之後代如四傳弟子圭峯宗密等，著作甚多，對神會的事跡記載甚詳，但卻沒有隻字片言提及神會或其門下曾作壇經之事。所以這說法，只是胡適誤會敦煌本壇經是原始本，而作的「大膽假設」而已，古籍中絲毫沒有明文記載。但壇經是惠能口述而由法海集記之說，古籍中明文記及者不少。除前述敦煌本的記載之外，其他各版本的壇經，亦作同樣的記載。如曹溪本壇經經題下亦署名：「東土禪宗六祖惠能大師說，門人法海錄」。又付囑品云：

法海上座，其拜問曰：「和尚入滅之後，衣法當付何人？」師曰：「吾於大梵寺說法，以至於今，抄錄流行，目曰法寶壇經，汝等守護遞相傳授……」⁽⁵⁴⁾

元代德異之壇經序亦云：「韋使君命海禪者錄其語，目之曰法寶壇經。」⁽⁵⁵⁾

壇經是弟子法海所記，是「壇經」本身所表明的。敦煌本末段說：「和尚本是韶州曲江縣人」。⁽⁵⁶⁾他去參禮惠能的經過，在機緣品記載謂：

僧法海，韶州曲江人也。初參祖師，問曰：「即心即佛，願垂指諭」。師曰：「前念不生即心，後念不滅即佛……」法海言下大悟，以偈讚曰：「即心元是佛，不悟而

自屈，我知定慧因，雙修離諸物。」^{⑤7}

法海參惠能後，終身隨侍祖側於曹溪，為惠能臨終侍側之十大弟子之首。惠能滅後，他仍在嶺南一帶弘化。中國佛教的史傳，對於邊區的人物，一向都是資料不足。曹溪門下在嶺南弘化的法海、志道、悟真等都是傳記不備。所以法海的生平事跡。除了壇經有記載之外，當時的史傳很少記及。因此，後人每將他與另一吳興法海，混為一談。如全唐文即將兩個法海誤作同一人。如在法海略序前，編者附記云：「法海，字文允，俗姓張氏，丹陽人。一云曲江人。出家鶴林寺，為六祖弟子。天寶中，預揚州法慎律師講序。」^{⑤8}

此鶴林寺法海，在宋高僧傳有「吳興法海傳」^{⑤9}，是鶴林玄素（六六八——七五二）的弟子。他曾與曇一、靈一去參過揚州龍興寺法慎律師。鶴林法海約卒於西元七七〇年間，在惠能去世後六十多年。故可證明曲江法海，並非丹陽法海。因惠能在世時，曲江法海已被大眾尊稱「上座」，並代表千萬聽眾，記集惠能的言行。由此可知惠能在世時，曲江法海的年歲與資格都已不小。

實際而論，壇經的記集者，應該不只法海一人。後人因法海是上座的資格，遂以他所錄為代表而已。故很多古籍只說是弟子記集，而未指明是那一位弟子。如景德傳燈錄云：「韶州刺史韋璩請於大梵寺轉妙法輪，並授無相心地戒，門人記錄，目為壇經，盛行於世。」^{⑥0}傳法正宗記云：「其徒即集其說，目曰壇經。」^{⑥1}又敦煌本壇經四七段亦云：「拾僧得教授已，寫為壇經，遞代流行。」^{⑥2}可見當時記集壇經實在不只一人。

近人印順謂：壇經有原始部分與附編部分。原始部分是在惠能大梵寺施法壇經開法，由法海記錄下來，這是壇經的主體部

分。但大梵寺開法的年代沒有明文可考，大抵是在惠能晚年，所以這一部的成立，是在惠能生前。附編部分，是惠能入滅之後，將他平日接引弟子的機緣、付囑、臨終的情形、身後安葬等，集錄而附編於「壇經」，也就泛論為「壇經」。敦煌本壇經所述，付囑十弟子及記錄少數弟子的問答，只是就惠能晚年隨侍的弟子，記錄一二，並非全部的記錄，不只是法海一人。後人因法海是惠能的上座大弟子，而主體部分又是法海受囑託而記錄的，遂以他所記為標準的代表本而流傳後世。^{⑥3}

（未完）

註釋

- ①見神會傳第六段「神會與壇經」，胡適禪學案一四二頁。
- ②見胡適禪學案一三四頁。
- ③見胡適禪學案一三五頁。
- ④合刊本七三頁。
- ⑤合刊本九九頁。
- ⑥合刊本一〇七頁。
- ⑦合刊本一一二頁。
- ⑧合刊本一一五頁。
- ⑨見胡適禪學案一三四頁。
- ⑩大正藏五一冊四三七——四三八頁。
- ⑪見中國禪宗史第六章第二節二七一頁。
- ⑫大正藏四八冊。

- ⑬ 見胡適禪學案一三四頁。
- ⑭ 合刊本一一五頁。
- ⑮ 見胡適禪學案一三五頁。
- ⑯ 見胡適禪學案一三五頁。
- ⑰ 見胡適禪學案一四一頁。
- ⑱ 見胡適禪學案一三六頁。
- ⑲ 胡適禪學案一三六頁。
- ⑳ 胡適禪學案一三六頁。
- ㉑ 胡適禪學案一三八頁。
- ㉒ 胡適禪學案一三七頁。
- ㉓ 胡適禪學案一三九頁。
- ㉔ 大藏經八五册一二九二頁。
- ㉕ 大正藏五〇册六〇〇頁。
- ㉖ 大藏經八五册一二九二頁。
- ㉗ 胡適禪學案一三九頁。
- ㉘ 胡適禪學案一三九頁。
- ㉙ 見胡適禪學案一四〇頁。
- ㉚ 大正藏四八册三五〇頁。
- ㉛ 見神會語錄第三殘卷，神會集一八〇頁。
- ㉜ 見胡適禪學案一四〇頁。
- ㉝ 見胡適禪學案一四〇頁。
- ㉞ 見胡適禪學案一四一頁。
- ㉟ 合刊本七九頁。
- ㊱ 見丁氏箋註碑銘三頁。
- ㊲ 合刊本八〇頁。
- ㊳ 合刊本一〇〇頁。
- ㊴ 合刊本一〇四頁。
- ㊵ 見胡適禪學案一〇〇頁。
- ㊶ 合刊本一〇四頁。
- ㊷ 續藏經一四六册。
- ㊸ 續藏經一四册。
- ㊹ 合刊本一〇四頁。
- ㊺ 合刊本一〇七頁。
- ㊻ 神會集二八二頁。
- ㊼ 神會集二八三頁。
- ㊽ 神會集二八三頁。
- ㊾ 合刊本一一五頁。
- ㊿ 見神會集。
- ① 見神會集。
- ② 合刊本七三頁。
- ③ 合刊本一一二頁。
- ④ 合刊本一一五頁。
- ⑤ 大正藏四八册三六一頁。
- ⑥ 大正藏四八册三四五頁。
- ⑦ 合刊本一一六頁。
- ⑧ 大正藏四八册三五五頁。
- ⑨ 見全唐文卷九一五，一二〇三三頁。
- ⑩ 宋高僧傳卷六，大正藏五〇册七三八頁。
- ⑪ 宋高僧傳卷五，大正藏五一册二三三五頁。
- ⑫ 宋高僧傳卷六，大正藏五一册七四七頁。
- ⑬ 合刊本一〇七頁。
- ⑭ 見中國禪宗史第六章第二節，二二六頁。



嶺東禪匠大顛禪師

勝 燾

在廣東佛教史上，出現了許多傑出的人物，其中以六祖慧能、石頭希遷為最著名，而嶺東大顛折服韓文公愈成為千秋佳話，尤為人所樂道。今且根據史料，對大顛之事跡作一簡介。本文擬分生平、得法於石頭希遷，傳法於潮州，與韓文公愈之關係、禪風五個方面論述之。

生平 據「潮州府誌」記載：釋寶通（七三二——八二四），號大顛，俗姓陳氏，一說姓楊。其祖先為河南潁川人。高祖隨官於潮，遂為潮人。生於開元二十年（七三二），幼時即聰穎異常。及長，博通經史。大歷元年（七六六），大顛三十六歲，出家於西巖，與藥山惟儼一同師事惠照禪師（疑即神照，為潮州僧，南嶽懷讓法嗣）。後來兩人同遊南嶽，參謁石頭希遷。貞元元年（七八五），大顛五十四歲，住錫羅浮瀑布巖。貞元六年（七九〇），大顛回到潮陽，開辟牛巖，構立精舍，附近蛇虎皆遠去。翌年，又在西郊幽嶺下創建禪院，名叫靈山寺。出入寺廟，

皆有猛虎隨侍。當時，大顛已經徹悟了南宗宗旨，得到了曹溪的心法，有門人二千餘人，各地宏法。長慶四年（八二四），一日告辭大眾，安祥而逝。世壽九十三歲。著有「心經」、「金剛經」釋義。又曾經書寫「金剛經」一千五百卷，「法華經」、「維摩經」各三十部，藏於各名山大寺中。今俱已亡佚。其墓塔在靈山寺左側。唐末有賊啓開其塔，發現骨髀盡化，唯有舌根猶存如生。於是僧眾將它埋下，號「瘞舌塚」。宋時，當地居民又將塔啓開，唯見一圓古鏡而已，於是又疊石藏之，更號為「舌鏡塔」。其神異可見一斑。

得法於石頭希遷 大歷年間，大顛至南嶽，參謁石頭希遷禪師。石頭問道：「那個是你的本心？」大顛答道：「現在正在言語的便是我的本心。」石頭便將大顛喝斥出來。過了十日，大顛問石頭：「我以前回答的既然不是我的本心，除此之外什麼是我的本心？」石頭道：「你除開揚眉瞬目外，將你的本心呈來我

看。」大顓道：「實在沒有本心可以拿給你看。」石頭道：「本來有心，你怎麼說無心？如果說無心，盡是謗法。」大顓頓於言下大悟。過了幾天，大顓侍立在石頭身邊，石頭問道：「你是參禪的僧人？還是州縣白喫齋飯的僧人？」大顓道：「弟子是參禪的僧人。」石頭問道：「什麼是禪？」大顓道：「禪是揚眉瞬目。」石頭又道：「除去揚眉瞬目外，把你的本來面目呈給我看。」大顓道：「請大和尚除去揚眉瞬目外看取。」石頭道：「我已將揚眉瞬目除完了。」大顓道：「我將把本來面目呈給大和尚看了。」石頭道：「你既然將呈給我看，你的本來面目究竟如何呢？」大顓道：「我的本來面目與大和尚的不是大同。」石頭道：「我的本來面目與你無關。」大顓道：「本來無物。」石頭道：「你也無物。」大顓道：「既然無物，即是真物。」石頭道：「真物是不可得到的，你心裡的現量意旨正是如此。你要好好護持。」

傳法於潮州

大顓從南嶽回到潮州，住靈山寺。一時，學者四集。一日，上堂道：「學道之人必須認識自己的本心，將你的本心展示出來，才可以見道。常常看見當今的人認為揚眉瞬目，一語一默，馬上點頭認可，以為是禪宗的心要，這實在是未了本心。我現在給你們大家明白地說出來，各人務必認真聽取受持。你們只要除去一切的妄想雜念，這時呈現出來的現量，就是你們的本心。這真心與塵境，以及守認靜默時一點交涉都沒有。此真心即是佛，不等修整對治。這是什麼緣故呢？因為它是「應機隨照冷冷自用」的。你若窮究它的作用之處，了不可得。這叫做妙用，才是真正的本心。你們要好好護持，不能把它看得太容易了。」一個僧人問道：「見道的人相見時如何？」大顓道：「

早已不在其中了。」那個僧人又道：「見道的人到底如何？」大顓道：「你不應這樣提問。」又，一個僧人問道：「世間苦海波深，拿什麼作船筏呢？」大顓道：「用竹木為船筏。」那個僧人又問道：「怎麼才能度過苦海呢？」大顓道：「盲者依前盲，症者依前症。」有一天，大顓拿着痒和子（即如意）在廊下緩行，碰到一個僧人問訊，大顓拿着痒和子打他道：「你會不會？」那僧道：「不會。」大顓道：「大顓老野狐，不會辜負人。」其法嗣有三平義中（一作「忠」）、馬頰本空、本生等。居士韓文公愈謫潮時曾參謁問道於大顓。

與韓文公愈之關係

唐憲宗元和十四年（八一九），刑部

侍郎韓文公愈因諫迎佛骨，被貶為潮州刺史。世傳其「一封朝奏九重天」詩即作於赴潮途中。文公到潮州後，沒有人與他有共同語言（「無與話言」），聽說大顓的盛名，於是三次致書，召請至州衙，暢談十餘日，認為大顓能夠超然於形骸之外，以真理強化精神，不被事物擾亂（「能外形骸，以理自勝，不為事物侵亂」），甚為難得，因此與之常相往來。後來，韓愈祭海神到潮陽，專程到靈山寺參謁。不久，文公遷移江西袁州，又留官衣與大顓以作紀念。周敦頤「題大顓堂壁」：「退之自謂如夫子，原道深排佛老非。不知大顓何似者，數書珍重更留衣，」即指此。文公初謁大顓問：「大師春秋多少了？」大顓提起一串念珠，道：「你理會了嗎？」文公道：「不會理會。」大顓道：「晝夜一百八。」文公不明白，遂回衙門。翌日重來，到門前看見首座和尚，於是舉昨日之話請問意旨怎樣，首座和尚於是叩齒三下。等到見大顓，提起昨日之問話，大顓也叩齒三下。文公道：「原來佛法無兩般。」大顓道：「是什麼道理？」（下轉第21頁）



小乘佛藏形態論（下）

陳士強

1、分別說部

分別說部，指的是佛滅後三百年間，統一的上座部中自從說一切有部分出以後，剩下的那部分「根本上座部」（略稱「本上座部」），因主張對未盡的教理作分別論究而得名。一般認為，說一切有部和分別說部是上座部最初分裂時形成的兩大支派。但印度清辨《異部宗精傳釋》（藏譯本）和西藏多羅那他《印度佛教史》（已有漢譯本）則將說一切有部、犢子部和分別說部看作是上座部下的三大支派，並認為化地部、飲光部、法藏部和傳到斯里蘭卡的銅牒部（又稱「紅衣部」）出自分別說部，是分別說

部下面的四小部。由於分別說部主要是在斯里蘭卡發揚光大的，故後世一般將傳到斯里蘭卡的那部分上座部佛教稱為分別說部，又稱「南傳上座部」。傳今的巴利文三藏就是南傳上座部的經典。

分別說部的論典有七部，略稱「七論」。

(1)《法聚論》。又稱《法集論》。書首列舉善法、不善法、無記法以下一百二十二門的論本母（即論的主題）和漏法、無漏法以下四十二門的經本母（即經的主題）。正文分為四品（又稱「四章」）：心生起品、色品、總說品、義釋品。對散見於《阿含經》中的術語，如五蘊（色、受、想、行、識）等加以組織、

整理、定義和細致的辨析。在「七論」中，它是最早產生的、基礎性的論書。書首所列的論母一百二十二門被《分別論》、《界論》、《雙論》和《發趣論》所引用。

(2)《分別論》。這是《法聚論》的續作。全書分爲十八品（又稱「十八分別」）。依次爲：蘊、處、界、諦、根、緣相、念處、正勤、神足、覺支、道、定、無量、學處、無礙解、智、小事、法心。其中，前十五品（即《蘊品》至《無礙解品》）各有經分別、論分別、問難三段組成；末三品（即《智品》、《小事品》、《法心品》）則由本母和廣釋二段組成。

(3)《界論》。又稱《界說論》。全書分爲十四品，對蘊、處、界等法的攝與不攝、相應與不相應關係，特別是與心識、情感、善惡有關的各類名詞術語，如五根（眼、耳、鼻、舌、身）、五塵（色、聲、香、味、觸）、六識（眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識）等的定義、組合和關聯展開了討論。此論的內容與漢譯《品類足論》卷三、卷八至卷十、卷十八，以及《衆事分阿毗曇論》卷二、卷六、卷七、卷十二所述大體相近。有覺音的《界論注》加以注釋。

(4)《人施設論》。書首列舉論母，將《阿含經》中有關「人施設」（即「人我」）的各種論述，按一法至十法的增支法分類編排，正文則對這些論母（名詞概念）進行具體的辨析和解說。此論的內容與漢譯《舍利弗阿毗曇論》中的《人品》，以及《集異門論》十分接近。

(5)《雙論》。又稱《雙對論》。全書分爲十品，根本雙論、蘊雙論、處雙論、界雙論、諦雙論、行雙論、隨眠雙論、心雙

論、法雙論、根本雙論。其中第一品《根本雙論》和第八品《心雙論》只有施設分（包括總說和義釋）；第七品《隨眠雙論》分爲七分：隨增分、有隨眠分、斷分、遍知分、已斷分、生分、界分；其餘各品均分爲三分：施設分、轉分、遍知分。書中用問答的方式，對諸法（指佛教名詞術語）的定義及相互關係進行了闡述。

(6)《發趣論》。又稱《發趣大論》。書首爲論母（包括設置分和緣分別分），正文由二十四發趣（即二十四品）組成。即先分爲四會：順發趣、逆發趣、順逆發趣、逆順發趣。每一會之下，又開展出六種發趣：三法發趣、二法發趣、二法三法發趣、三法二法發趣、三法三法發趣、二法二法發趣，從而構成二十四發趣。對事物興起的各種因緣條件等有關的名詞術語展開了詳細的論述。

(7)《論事》。又稱《論事說》。全書分爲二十品，每品之末皆有攝頌。對公元前三世紀僧團中的各種論諍作了記敘，批駁了大衆部、說一切有部等所持的二百一十九種見解，同時闡明了分別說部的觀點。如：過去、未來法無實體；四諦（苦諦、集諦、滅諦、道諦）可以頓得現觀；緣起無爲；三界（欲界、色界、無色界）無「中有」；阿羅漢無退（證得阿羅漢後不會退轉）；補特伽羅無我（即「人無我」）；三乘（聲聞、緣覺、佛）修道不同等。有覺音的《論事注》爲之注釋。

在分別說部「七論」中，除《論事》一書，是阿育王時目犍連子帝須爲記敘當時佛教僧團內部的紛爭，確立自己一派的正統地位而編纂以外，其餘六論都托稱出自「佛說」。但實際上，它們都是以契經（《阿含經》）的材料爲基礎，加以自己的理解，

重新組織的。有的還成立較晚，如《雙論》。據對勘發現，《分別論》與說一切有部的《法蘊足論》，《界論》與有部的《界身足論》，《發趣論》與有部的《識身足論》在討論的主題上有相似之處。

分別說部的上述「七論」，大概在公元前二世紀後葉已經存世，因為稍後形成的《彌蘭陀王問經》已經提到「五柯耶」和「七論」的名稱。此後，分別說部又撰作了一些論典，其中最為有名的是兩部：一是公元二世紀斯里蘭卡僧人優波底沙著的《解脫道論》，二是公元五世紀印度僧人覺音在斯里蘭卡撰的《清淨道論》。

(1)《解脫道論》。由梁代僧伽婆羅於天監十四年(515)譯成漢文，凡十二卷。全書分為因緣、分別戒、頭陀、分別定、覓善知識、分別行、分別行處、行門、五神通、分別慧、五方便、分別諦十二品，對佛教的「三學」——戒、定、慧進行了解說。

(2)《清淨道論》。這是在《解脫道論》的基礎上廣作增訂補充而成的，由近人葉均譯成漢文。全書分為二十三品。前二品（說戒、說頭陀支品）說戒；中間十一品（說取業處、說地遍、說餘遍、說不淨業處、說六隨念、說隨念業處、說梵住、說無色、說定、說神變、說神通品）說定；後十品（說蘊、說處界、說根諦、說慧地、說見清淨、說度疑清淨、說道非道智見清淨、說行道智見清淨、說智見清淨、說修慧之功德品）說慧。對戒、定、慧的定義、種類、修持方法、福德等進行了詳細完備的論述，為南傳上座部佛教教理的集大成者。

2、說一切有部

說一切有部約於佛滅後三百年之際，從上座部分出，以主張

過去、現在、未來（合稱「三世」）的一切事物和現象（「一切法」）均實有自體而得名。有部的基本論典是「一身六足」。「一身」指的是有部大論師迦旃延著的《發智論》；「六足」指的是相傳為佛陀的大弟子目犍連（又譯「大目乾連」）著的《法蘊足論》，舍利弗（又譯「舍利子」）著的《集異門足論》，迦旃延的《施設論》，提婆設摩的《識身足論》，世友的《界身足論》和《品類足論》。這七部論書中，除《施設論》以外，其餘的全稱都冠有「阿毗達磨」，如《阿毗達磨發智論》、《阿毗達磨法蘊足論》等。

先說「六足論」：

(1)《法蘊足論》十二卷。唐顯慶四年(659)，玄奘譯。全書分為學處、預流支、證淨、沙門果、通行、聖種、正勝、神足、念住、聖諦、靜慮、無量、無色、修定、覺支、雜事、根、處、蘊、多界、緣起二十一品，分別對《阿含經》中提到的二十一種重要教說進行了解釋。

(2)《集異門足論》二十卷。唐龍朔三年(663)，玄奘譯。全書分為緣起、一法、二法、三法、四法、五法、六法、七法、八法、九法、十法、贊勸十二品，對《長阿含經》卷八《眾集經》進行了解釋。

(3)《施設論》七卷。北宋景德三年(1006)至嘉祐元年(1056)之間，法護譯。此論是對《長阿含經》卷十八至卷二十二《世記經》（單行本名《樓炭經》）、《起世經》、《起世因本經》的解釋。藏譯本（指西藏文譯本）由《世間施設》、《因施設》、《業施設》三門構成，而法護的譯本中，只有《世間門》和《因施設門》，而且《世間施設門》有目無文（只有標題，沒有本

文)，有實際內容的只有《因施設門》，因此，非為完帙。

(4)《識身足論》十六卷。唐貞觀二十三年(649)，玄奘譯。全書分為目乾連蘊、補特伽羅蘊、因緣蘊、所緣緣蘊、雜蘊、成就蘊，凡六蘊。以眼、耳、鼻、舌、身、意「六識」(又稱「六識身」)與境物的因緣關係為軸心，論述了「人空法有」的主張。

(5)《界身足論》三卷。唐龍朔三年(663)，玄奘譯。全書分為二品：一、本事品，二、分別品。本事品略舉有部「五法」(又稱「五事」，指色法、心法、心所法、心不相應行法、無為法)中有關「心所法」的一些名詞概念，如十大地法、十大煩惱地法等；分別品下分十六門，對這些名詞概念進行了辨析。據書末所附玄奘的弟子窺基的《後序》，《界身足論》的大本有六千頌，略本分別為九百頌和五百頌，玄奘所譯的是九百頌中的八百三十頌。

(6)《品類足論》十八卷。唐顯慶五年(660)，玄奘譯。全書分為辯五事、辯諸智、辯諸處、辯七事、辯隨眠、辯攝等、辯千問、辯決釋等八品，對「五法」以及「五法」以外的一些名詞術語進行了解釋。據《大智度論》卷二說，四品為世友作，四品為迦濕彌羅論師作。在「六足論」中，它是組織得較好的一部書。

再說「身論」，即《發智論》。

《發智論》於唐顯慶五年(660)由玄奘譯出，二十卷。全書分為雜蘊、結蘊、智蘊、業蘊、大種蘊、根蘊、定蘊、見蘊，凡八蘊(又稱「八捷度」)。每一蘊又分若干納息(又譯「跋渠」，相當於「章」下面的「節」)，總計四十四納息。對佛教的義理和名相作了系統的闡述。由於與「六足論」相比較，它所說的法門最廣，故成了說一切有部的代表作。

「一身六足」，大概是有部發展到中期，或者說在迦濕彌羅結集《大毗婆沙論》前後才出現的說法。如果從經典產生的歷史順序來考察的話，就會發現：「身識」與「六足論」，既不是「身論」在先，「六足論」在後；也不是「六足論」在先，「身論」在後，或者說「一身六足」同時成立。其中的關係頗為複雜。

學術界較為一致的看法是：「一身六足」中，屬於有部初期論典的是「六足論」中的《法蘊足論》和《集異門足論》。因為它們都是解釋《阿含經》中的古經和古說。原始論藏就是從釋經開始，爾後逐漸進入獨立構思的階段，形成有獨特體系的論書的。屬於有部中期論典的，依次是：《施設論》、《識身足論》、《發智論》、《界身足論》、《品類足論》。因為《施設論》和《發智論》的作者迦旃延是佛滅後三百年時人，《施設論》所解釋的《世記經》，在《阿含經》中也是較晚出現的。《識身足論》的作者提婆設摩，據《大唐西域記》卷五所說是佛滅後一百年時人，而從此論的本文來看，它廣破「補特伽羅論師」有關肯定「補特伽羅」(義譯「我」、「人我」)為實有的觀點，顯然是針對佛滅後三百年之間從有部分裂出來的犢子部而言的，因而必在犢子部產生之後。至於《界身足論》和《品類足論》的作者世友，則是佛滅後四百年(一說「五百年」)時人。而且《品類足論》中的《辯千問品》是以《法蘊足論》為基礎撰成的，《辯七事品》又取材於《界身足論》。因此，「六足論」之中，有的成立於《發智論》之前，有的則成立於《發智論》之後。

「一身六足」之後，說一切有部的論典仍有較大的發展。這在中期，主要有：世友等人(一說「迦旃延弟子」)編集的《大

毗婆沙論》（全稱《阿毗達磨大毗婆沙》，約撰於二世紀中葉）；在後期，主要有：法勝的《阿毗曇心論》（約撰於三世紀初）、法救的《雜阿毗曇心論》（約撰於四世紀初）、世親的《俱舍論》（全稱《阿毗達磨俱舍論》，約撰於四世紀末）。茲分述如下：

(1)《大毗婆沙論》二百卷。唐顯慶四年(659)，玄奘譯。全書依照《發智論》的體系，分為雜蘊、結蘊、智蘊、業蘊、大種蘊、根蘊、定蘊、見蘊等八蘊，每一蘊又分若干納息，對《發智論》的全文作了詳細的解說。作者以有部迦濕彌羅師（即「東方系」，又稱「東方師」，由迦旃延的弟子組成）的見解為正統，廣泛搜集並評析了世友、法救（與《雜阿毗曇心論》的作者法救非同一人）、妙音、覺天四大論師以及與迦濕彌羅師相對的犍陀羅師（即「西方系」，又稱「西方師」、「外國師」、「舊阿毗達磨師」）的解釋，並對正統有部以外的其他佛教派別（如法藏部、化地部、飲光部、犢子部、大眾部、分別說部、經部）和外道（數論、勝論、順世論、耆那教等）的觀點進行了批駁。是有部教理的集大成者，也是東方系的代表作。

(2)《阿毗曇心論》四卷。東晉太元十六年(391)，僧伽提婆譯。全書分為界、行、業、使、賢聖、智、定、契經、雜、論十品，以四諦（苦諦、集諦、滅諦、道諦）為綱，採用偈頌（間有長行作注）的形式，對有部的教理作了概述。為有部的綱要書，也是西方系的代表作。

(3)《雜阿毗曇心論》十一卷。劉宋元嘉十年(433)，僧伽跋摩等譯。全書分為界、行、業、使、賢聖、智、定、修多羅（即「契經」）、雜、擇、論十一品，擷取《大毗婆沙論》的觀點，

對《阿毗曇心論》進行增補和修訂。與《阿毗曇心論》相比較，品目中增加了《擇品》，以集中敘述有部特有的一些主張，如「阿羅漢有退」、「中陰有」、「三世有」、「四諦漸次現觀」、「佛不在僧數」等；偈頌從原來的二百五十頌，增至九百九十六頌（一說「六百頌」）；並且增加了大量的長行（散文，相對偈頌的韻文而言）注釋。為溝通有部東方系和西方系宗義的著作。

(4)《俱舍論》三十卷。唐永徽五年(654)，玄奘譯。全書由本頌六百頌和長行注解八千頌組成，分為分別界、分別根、分別世、分別業、分別隨眠、分別賢聖、分別智、分別定、破我執九品，以《雜阿毗曇論》為基礎，廣泛吸取《大毗婆沙論》的要義，以及經量部（佛滅後四百年初從說一切有部分出的部派）學說，對有部的教說作了新的歸納、整理、批判和組織。特別是繼承和發展了傳統的阿毗達磨按五蘊、十二處、十八界「三種」分類的做法，以及《品類足論》中的「五法」之說，較為系統地論述了有部的「五位七十五法」（其中，色法十一種、心法一種、心所法四十六種、心相應法十四種、無為法三種），為小乘佛學的教科書。

有部的論書除上面提到的以外，尚有：

瞿沙（意譯「妙音」）的《阿毗曇甘露味論》二卷。此論屬曹魏失譯，下分十六品：布施持戒、界道、住食生、業、陰持入、行、因緣種、淨根、結使禪智、三十七無漏人、智、禪定、雜定、三十七品、四諦、雜。對有部的教義作了簡述。有的學者認為，吐火羅國法勝的《阿毗曇心論》就是以它為基礎撰述的。

世友的《尊婆須蜜菩薩所集論》十卷。此論由苻秦僧伽跋澄等譯出。下分十四犍度（即「篇」）：聚、心、三昧、天、四

大、契經、更樂、結使、行、智、見、根、一切有、偈。對「一切有」等義作了論述。

法救的《五事毗婆沙論》二卷。此論由唐玄奘譯出。下分三品：分別色、分別心、分別心所法。明智旭《閱藏知津》卷四十認為，此論「文來未盡」。

塞建陀羅（意譯「悟入」）的《入阿毗達磨論》二卷。此論由唐玄奘譯。主要解釋了五蘊、三無為等佛教術語的含義。

眾賢的《阿毗達磨順正理論》八十卷。此論又稱《俱舍電論》、《順正理論》，由唐玄奘譯出。下分八品：辯本事、辯差別、辯緣起、辯業、辯隨眠、辯賢聖、辯智、辯定。站在有部正統派（迦濕彌羅系）的立場上，對《俱舍論》進行了批判。它的節要本為《阿毗達磨藏顯宗論》（略稱《顯宗論》）四十卷（唐玄奘譯）。

此外，還有一些經典。

3、賢胃部・正量部・經部

在上座部系統中，有論典傳世的，尚有：賢胃部、正量部和經部。

賢胃部，佛滅三百年中期從犢子部（有部的分支）分出，因創始人是世賢（意譯「婆素跋陀」），而此部乃是世賢的後代而得名。傳今的論典有世賢的《三法度論》。此論於東晉太元十六年（391），由僧伽提婆譯出，凡三卷。下分三品：德品、惡品、依品。每一品又有三真度（即「健度」）。《德品》分為施、戒、修三真度，《惡品》分惡行、愛、無明三真度，《依品》分陰、界、入三真度，總計九真度。將「四阿含」的義理歸納為德（善）、惡、依（根據）三類，逐層進行了解說。

正量部（意譯「三彌底部」），約與賢胃部同期從犢子部分出，因自稱其說正確無誤而得名。傳今的論典有《三彌底部論》。此論於二秦（前秦、後秦）之際譯出，譯者不詳，凡三卷。對罪福業報，特別是作為生死輪迴主體的「補特伽羅」（即「人我」）作了肯定性的論證。

經部（又稱「經量部」），佛滅後四百年初從有部分出，因專重《阿含經》而得名。在小乘十八部中，是最晚出現的一個部派。傳今的論典有訶梨跋摩（意譯「師子鎧」）的《成實論》。訶梨跋摩是三世紀末葉中印度人，婆羅門種姓。出家後，師事有部論師鳩摩羅多（意譯「童受」），研習《發智論》。因感到有部之學拘泥於名相，煩瑣支離，乃自窮三藏，遍探諸部（其他部派的經典），考核比較，撰成了與經部前身「譬喻師」的學說相近的《成實論》。此論於姚秦弘始十四年（412），由鳩摩羅什譯出，凡十六卷。全書分為發聚、苦諦聚、集諦聚、滅諦聚、道諦聚等五聚（即五篇），每一聚又分若干品，總計二百零二品，對有部毗曇學的「人空法有」說進行了破斥，闡述了衆生和外界事物都是施設的「假名」，並無獨立的實體和確定的性質的「人法二空」的思想。是一部包含某些大乘思想成份的小乘佛學的入門書。

四、藏外典籍

藏外典籍，指的是未被正式編入經藏、律藏、論藏之內的一批佛教典籍。它們的來源有兩方面：一是在當初編纂經律論三藏時就已存在的典籍，只是由於編纂者的疏漏或其他原因，未被編入；二是在三藏的初型確定以後，陸續撰作問世的新的佛教著

作。無論是小乘，還是大乘，都有這樣的一批典籍。只是由於小乘三藏的框架確立較早，藏內和藏外的界限比較分明些，故續出的藏外典籍的數量也比較多；而大乘三藏的框架在很長的時間內沒有確立，待到後來確定時，已經數百年過去了，於是將當時流傳於世的大乘佛典，能納入三藏的都編了進去，未編入大藏的很少。由於這一緣故，小乘佛教的藏外典籍遠較大乘佛教的藏外典籍來得多。

南傳上座部佛教中的藏外典籍大致可以分為兩大類：一類是三藏注疏。收有覺音、法護、近軍、佛授、大名等人撰寫的律疏二種、經疏十九種、論疏三種，總計二十四種；另一類是綱要書和史傳。收有《島史》、《大史》、《彌蘭陀王問經》、《清淨道論》等二十五種。

北傳佛教中的藏外典籍數目不定。在漢文《大藏經》中，藏外典籍是不按大小乘分類的，通稱為「賢聖集傳」。下分「西土」（也作「西域」）「賢聖集傳」和「東土賢聖集傳」兩項。前者收錄西域的佛教撰集，後者收錄中國漢地的佛教撰集。與印度小乘佛教有關的主要是「西土賢聖集傳」。其重要者有：

(1)《佛所行贊》。又名《佛所行贊經》、《佛所行贊傳》、《佛所行贊經傳》、《佛本行贊》等五卷，馬鳴造。北涼玄始三年（414）至玄始十五年（426）曇無讖譯。全書分為二十八品，始《生品》，終《舍利品》，用五言偈頌的形式，贊述了釋迦牟尼的一生。在佛教文學中，它的文辭最為優美。據考證，其思想觀點是傾向於說一切有部的。

(2)《出曜經》三十卷，法救造。苻秦建元十九年（383），竺佛念譯。全書分為三十二品，始《無常品》、終《梵志品》，由偈頌及其注釋（長行）組成。書中用譬喻（即經名中說的「出

曜」）故事的形式，論述人生無常，只有通過修持戒、定、慧，才能得到解脫的理論。

(3)《百喻經》，又名《百句譬喻經》四卷，僧伽斯那造。蕭齊永明十年（486），求那毗地（作者的弟子）譯。全書共收錄佛教譬喻故事九十八則，始《愚人食鹽喻》，終《小兒得大龜喻》。論述了善惡罪福、因果報應、道法邪正、戒律持犯等義。

(4)《僧伽羅刹所集經》。又稱《僧伽羅刹所集佛行經》、《僧伽羅刹集經》三卷，僧伽羅刹（意譯「衆護」）造。苻秦建元二十年（384），僧伽跋澄譯。書中記敘了佛陀自降生至涅槃的種種事跡。其中，有關佛成道以後四十五年間安居處所的記載，為他書所無，在佛教中堪稱珍貴。

(5)《修行道地經》八卷，衆護造。西晉太康五年（284），竺法護譯。下分三十品，始《集散品》，終《菩薩品》，主要論述修習佛法的義門。其中，最後三品《弟子三品修行品》、《緣覺品》、《菩薩品》係根據《法華》義旨而添作的，為先前的後漢安世高譯的古本《道地經》（一卷）所無。

(6)《異部宗輪論》一卷，世友造。唐龍朔二年（662），玄奘譯。書中以說一切有部的教義為基礎，記載了佛滅後一百餘年至四百年之間，印度小乘佛教二十部的產生經過，以及各部派教義的異同，為研究部派佛教的必讀著作。

除此以外，還有一些署名或不署名的典籍。

需要指出的是，對藏外典籍的界定是相對的、變遷的，並非絕對的、固定的。原先屬於藏外典籍中的某些經典，在重新編定三藏時，可以根據它們的體裁和思想內容，新編入藏。這在漢文《大藏經》編纂史上是屢見不鮮的。

（完）



悼念洗塵老法師

蔡惠明

一、繼承和發揚洗公所樹立的傳統

洗塵老法師（一九二〇—一九九三）俗姓宋，遼寧復縣人，自幼聰敏過人，以三年時間讀完六年的小學課程，且考試名列前茅。由於患病，群醫束手，經父母在佛前許願愈後出家為僧，竟不藥而癒。因未還願，舊病曾多次復發，一再許願而又痊癒，知夙業難消，遂於一九三〇年於復縣潮海寺從照同長老剃度出家，法名思賓，號洗塵，一九三三年考入瀋陽萬壽寺佛學院就讀，深入經藏，智慧如海，畢業時被各寺爭聘，兼任龍鳳、潮海、清泉三寺的住持，初露鋒芒，統理大眾，一切無礙。他的卓越才能，為四家所敬服。

一九四二年，洗公於長春般若寺從定西長老受具足戒，深受戒師器重。旋赴青島湛山寺親近倬虛長老，因抗日戰爭勝利後，時局仍不寧，經上海、廣州，終於一九四八年到達香港，掛錫香港荃灣東普陀寺，潛修密行，生活艱苦。一九五〇年與金山法師在香港樓梯台創辦妙法精舍，提倡「教宗天台，行歸淨土，」嚴持淨戒，結夏安居。一時道風丕振，聲譽大著，聞風來問道者，

與日俱增，絡繹不絕，原地人滿為患，難以容納，一九五六年改遷半山區衛城道新址。一九六〇年在新界屯門藍地創設妙法寺，建成新型道場。經過洗公多年的悉心擘劃，慘淡經營，妙法寺遂成香港佛教名刹，十方信眾摩肩接踵，途為之塞。

洗公熱心文化教育事業。一九六一年在敏智長老的支持下，將內明書院從大嶼山東涌遷至妙法寺承辦，禮請敏老出任院長。一九六四年，內明書院增設英文中學部。一九六六年在藍地區創辦津貼小學，次年開辦內明幼稚園。一九六八年在內明英文中學內附設大學預科。一九六九年又創辦香港佛教書院。一九七一年在荔枝角道購得舊房改建為七層樓，並將香港佛教書院改名為「香港能仁書院」，遷入新校舍。一九七三年，又創辦妙法寺劉金龍中學，並籌建新校舍及萬佛殿。一九八〇年萬佛寶殿落成，他主持開光盛典，設千僧大齋供眾，法會極一時之盛。

洗公是「內明」月刊的創辦人與督印人。「內明」是香港以佛教學術性著稱的刊物，它的形成也有個曲折的過程。在初創時，「內明」與一般綜合性佛刊相同，未具特色，就是在沈九成

的。

二、「港沪相通，佛教一家」

香港與中國大陸佛教同屬北傳大乘佛教源流。早在公元四百二十八年，即中國南北朝劉宋元嘉年間，佛教已傳入香港，以後歷代各宗派漢僧到港建寺弘法，基本上與大陸一樣，奉行「教宗台、賢，行歸淨土，」有着相同的解行。近年來，香港與國內佛教界之間往來與交流頻繁，對促進佛教徒之間的聯繫和團結，起了很大的作用。就上海來說，上海佛教協會曾三次組團訪港，第一次在一九八五年七月，第二次於一九八八年六月。在第二次代表團赴港時曾訪問過妙法寺。明暘法師在一九八七年率「中國僧伽法務團」赴美國主持舊金山萬佛城水陸空大法會，後到紐約訪問時，也曾拜會過洗塵法師，作了親切的交談。明老與我談起洗公時，贊揚洗公繼承虛大師的遺願，在美國與香港建大道場、興辦教育、廣設福利，發揚佛教淨化社會、改善人心的效用。「港滬相通，佛教一家，」這是一九八七年蒞滬回訪時，香港佛教聯合會會長覺光法師所提出的口號。一九九二年上海佛教協會代表團第三次訪港，我也有幸參加為團員，曾提出拜謁妙法寺和洗塵法師的願望，但被告知洗塵法師在寺養病，謝絕會客，而妙法寺在新界藍地，距港島市區較遠，沒有安排入參訪日程。其中有自由活動一天，我就與妙法寺修智法師、素聞法師電話聯繫，親切交談，皆大歡喜。後來又與余又凌居士電約面叙，豈知那天因隨侍明暘和真禪兩大和尚參加鄉村俱樂部王太的素宴，回華商酒店遲了一步，余又凌居士已來過，他不能久等，急着去上班，真是何緣之慳啊！

居士接編伊始，同樣蕭規曹隨，沒有創新。以後在佛教對「愛」的看法上，淨土宗的「消業往生」還是「帶業往生」方面曾引起辯論，還將不同觀點各文匯集出版「內弘明集」的別行本，在港台佛學界反應強烈。中國內地「撥亂反正」，重新貫徹宗教信仰自由政策後，我經香港中道學會永久會長、定居美國的羅無虛（永正）居士介紹，與沈老開始通訊，並向「內明」投稿。從他的來信中知道「內明」是妙法寺洗公手創的佛學刊物，提倡各宗並弘，各抒所見。沈老有深厚的內學功底，他對原始佛教研究有獨特觀點，於「般若波羅密多心經」進行了深入細緻的探索，撰述過質量很高的專論。沈老又介紹洗公的弘法、護法、熱心教育的功德，給我留下了深刻難忘的印象。「內明」本來有「佛教新聞」版，後來因為發表一件信息引起誤會而取消這一欄目，這是它向着「學術性」轉變的開端。以後沈老於一九八六年、一九八八年兩次來上海探親，使我由神交得到面請教益，對妙法寺和洗公的菩薩願行有更深的了解，肅然起敬。沈老說，港台佛教刊物如雨後春筍，「八仙過海，各顯神通，」這原是佛法興旺，萬紫千紅的好事。但却有個別為小團體或個人宣傳的缺憾。「內明」在洗公領導下，樹立了「依法不依人」的優良傳統，避免重蹈這一覆轍，確是一件了不起移風易俗的大事。沈老在一九八八年九月從妙法寺金山法師出家，法名熙如，字復元。一九八九年六月十六日在港圓寂，由余又凌居士接任「內明」編務，沒有為熙如法師出追悼專刊。這次洗公圓寂，「內明」第二五六期也僅發表了洗塵老和尚的德相、象贊、事畧、祭文和封棺法語、舉火法語，同樣未出追悼專刊。可見妙法寺是堅持不為個人或小團體宣傳，這一優良傳統，即使開山祖師也不例外。洗公的身教與言教一致，深深感動了每個佛弟子之心，這是龍天推出，諸佛讚嘆

我與洗公，沒有淵源，只有敬仰。深佩他的道德學問、菩薩道行。一九七一年，他在港開創中國佛教「短期出家」的先河，

是一個殊勝的方便。我曾在一九九二年十月二十五日「上海新民晚報」副刊發表「佛教有短期出家」一文讚揚短期出家人，說：「出家要受與在家不同的兩種戒法：一是沙彌十戒，就是在五戒基礎上再加不著華髮好香塗身、不歌舞伎樂亦不觀聽、不坐高廣大牀、不非時食、不捉（拿）金銀財寶等五戒。二是具足戒，即比丘二百五十戒，比丘尼三百四十八戒。授戒須設戒壇，在三大師、七尊證監督下進行。如不遵照戒律，謂不得戒。」短文還指出：「南傳上座部佛教國家迄今流行成年男子一生必須出一次家的習俗，雖國王亦不例外。出家人一般為一個雨季（三個月），到期可按自己的意願還俗或留在寺內。這些準僧人都要剃髮（短期出家的女眾可免剃），受持十戒，穿著海青，過早晚上殿、集體齋食、作務的生活。這種短期出家猶如培訓，可以了解和體驗出家人的修行和生活，淨化自己的身心。」如今港台等地區「短期出家」流行，使在家信眾亦能體驗出家清淨生活，播下菩提道種。洗公的功德不可思議。

人的一生，不過是長期生死流轉曇花一現的泡沫。洗公的一生，却是「上求佛道，下化眾生」的一生，他「大作夢中佛事，宴坐水月道場，」無非是為弘揚佛法、利樂有情。他常以「煩惱以忍辱為菩提，是非以不辯為解脫」教育弟子，這是非常重要的開示，表明他的爐火純青的涵養、超凡脫俗的境界。學佛修行的目的，就在於勤修戒定慧，息滅貪瞋癡，不能讓無明煩惱火上加油，而應「隨緣消舊業，更莫造新殃，」從淨化個人的身、口、意三業，進而達到家庭和社會的淨化。我經歷坎坷，在「逆」境中深切體會業、惑、苦的道理，心安理得；但在「順」境中，却有些飄飄然，不能觀照「緣起性空」之理，時常捲入人際糾葛、是是非非的旋渦，隨波逐流，未能自拔。今後當遵循洗公

指引的方向，「煩惱以忍辱為菩提，是非以不辯為解脫。」變障道因緣為助道因緣。寬以待人，嚴以律己。

在悼念洗公圓寂的日子裏，我們應該化悲痛為力量。學習和實踐他為法忘身，「不為自己求安樂，但願眾生得離苦」的精神，莊嚴國土，利樂有情，勇猛精進，無有疲厭。

衷心祝願洗公早日乘願再來，普渡眾生！

稿 約

- ㊦ 本刊園地公開，歡迎四眾投稿。
- ㊦ 來稿一經刊錄，敬致薄酬，每千字自五十元至八十港元。
- ㊦ 來稿請用稿紙，以便核計。用白紙者，請註明字數。
- ㊦ 來稿文體不拘，悉聽作者方便。
- ㊦ 來稿請勿兩面書寫，勿過於潦草，以免誤植。
- ㊦ 來稿長短不論，視內容需要為準。若能在四五千字之間，更佳。
- ㊦ 來稿刊錄與否，概不退還，請特別注意，自留副本。
- ㊦ 來稿筆名聽便。但請附真實姓名及地址，以便匯寄稿費。
- ㊦ 來稿一經刊載，版權歸本刊所有，如有一稿數投等情，皆作却酬論。
- ㊦ 來稿本刊有刪改權，不願刪改者，請先聲明。
- ㊦ 來稿請逕寄本刊編輯室，切勿托人轉交。
- ㊦ 來稿請寄香港新界屯門青山道廿二咪藍地妙法寺本社。



迦諾迦跋釐墮闍尊者

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 年三月一日出版
公元一九九四

Printed in Hong Kong

三省

辛巳二月十六夜
第少兩示三省二字
翼日書之以勸勵
晚晴老人