



内 明

集漢穀城刻石字





達摩祖師



中國禪宗「成熟階段」淺論

——司空山在中國禪宗史上的地位

汪同元

禪宗是中國佛教的一個重要流派，對其發展，佛學史家一般根據現有史料，將其分為兩個階段：以五祖弘忍為分界點，此前為預備階段，其後為發展階段。如此劃分，筆者認為過於籠統，也欠確切，在客觀上低估甚至抹煞了五祖弘忍之前的列位祖師，在中國禪宗史上的偉大貢獻。因此，這種觀點值得商榷，有再研究再認識之必要。

大凡一個教派（或曰宗派）之發展歷程，總是要經過孕育（或曰啓蒙）階段、成熟階段而後方能步入發展階段。一種尚未成熟的事物談何發展？中國禪宗應該也必然有個成熟階段存在。那麼，這個階段形成於何時、何地？有何客觀標準可供判別？筆者認為其標準大體可歸納為四：一，有鮮明的教旨、教義及教規教法；二，有公認的權威的傳教者和繼承者；三是具有代表性的傳教場所和固定的活動地域；其四是擁有穩定的徒眾和廣泛的社

會影響。

據此，筆者將中國禪宗的發展歷程，劃分為三個階段。即：自達摩來東土傳法至北周武帝「滅佛」事件發生的五十餘年間為「孕育階段」；自二祖慧可逃避「滅佛」事件南下卓錫司空山至五祖弘忍圓寂的一百餘年間為「成熟階段」；此後為「發展階段」。

下面從四個方面進行探討。

孕育階段為成熟階段積累了經驗與教訓

用「禪定」概括佛教全部修習而得名，將「坐禪入定，心注一境，正審思慮」為宗旨，以「不立文字，教外別傳，直指人心，見性成佛」為特色的「達摩禪」，於我國南北朝時期由達摩

傳入中國，寓止河北嵩山少林寺，傳法與慧可，開創了中國禪宗一派，中國禪宗由此進入孕育階段。

慧可繼承了達摩衣鉢成為禪宗二祖之後，首先在北朝傳法，但遇到重重阻力和強大的干擾，阻力與干擾一開頭還是來自佛教內部。其時達摩所傳佛法與當時在北朝流行的佛法不同，被作為魔語而受到佛教其他教派的歧視、打擊與中傷。達摩本人就數遭暗害，終被害致死（見成都出版社《悟心成佛禪》）。慧可傳法也有同樣遭遇，他剛在鄴都開設講苑，立即就遭到其他教派的誹謗與滋擾，其中以道恆禪師勢力為大。他「徒侶千計」，四處尋踪追迫，致使慧可只得放棄設壇，改為「隨宜說法，長期行化」的方式進行傳教活動。後來情況日益惡化，竟發展到使慧可「變易儀相，蹈光混跡」以避謀害的地步。環境如此惡劣，縱然慧可「在鄴積三十四年」，其傳法佈教的收效是可想而知的。

更為嚴峻的是北周武帝發動的「滅佛」事件，「將八州四萬所寺院充當了貴族宅第，燒毀經典，令三百萬僧侶還俗」（《歷代三寶記》卷十一），從而使北朝的佛教受到致命的打擊。尚屬啓蒙狀態，處在孱弱地位的中國禪宗，更是面臨滅頂之災。在此關頭，慧可做出了明智的選擇，表現出超凡的睿智。

早在北周朝野上下展開的有關儒、佛、道三教大辯論中，慧可就預見到佛教尤其是中國禪宗將有「國難」（見《景德傳燈錄》），便事先安排得意弟子僧璨，南下隱身於大別山中。待時局進一步發展到危急之際，慧可已悄然離開北周，「護經像」南下舒州，隱身於司空山，並在此處與先期到達舒州皖公山的弟子僧璨會面，師徒二人開始了在南方傳播禪法的新歷程。雖說，慧可、僧璨之來舒州，是被迫而逃走的（見《中國佛教源流略講》），但正是慧可的「走」卻拯救了中國禪宗的滅宗滅派。

內明

第二十七〇期目錄

專論	中國禪宗「成熟階段」淺論……………汪同元……3
四衆堂	禪偈之義界與分類述畧……………企愚……12
專論	寺院的演變……………王壽雲……15
譯稿	從三性三無性看唯識家的中道性：靜覺……18
專論	龍樹（二）……………卡爾·雅斯培著 李雪濤譯……20
專論	漢傳佛教翻譯芻議（下）……………法成……32
法海拾貝	馬祖道一的禪學思想……………蔡惠明……38
畫頁	封面：嵩山少林寺塔林 面裡：達摩祖師 底裡：戍博迦尊者 封底：虛谷禪師對聯

慧可南下意味着北朝孕育階段的結束，意味着中國禪宗新階段的開始。這說明了中國禪宗即使在北朝奠定了基礎，形成了教旨、教義，產生了繼承人，由於未能開闢固定的傳教場所，未能形成穩定的教派徒衆，未能產生深遠的社會影響，也還是不能在北朝走向成熟。

禪宗在北朝的活動，雖歷經磨折，但此時期積累的經驗與教訓是彌足珍貴的，給慧可在南朝的活動以借鑒，有助於禪宗由成熟走向發展。

優越的環境是促進禪宗成熟的保障

最先傳入「達摩禪」的北朝，不予禪宗以立足之地，南朝卻為何能使其由成熟走向發展呢？首先，南朝有着興佛的傳統而無廢佛的事件發生。素有「皇帝菩薩」稱譽的梁武帝，在其統治期間，使南朝的佛教發展到頂峰，其「都邑大寺七百餘所，僧尼講衆常在萬人」（《破邪論》卷下）。梁武帝曾經因為與剛來東土的菩提達摩「機緣未熟」，在建康會面，話不投機而失之交臂。當其聞知達摩逝去，曾自撰碑文曰：「嗟夫！見之未見，逢之未逢，遇之未遇，今之古之，怨之恨之。」（陝西師範大學《初祖達摩》）表露出追悔莫及的心情。南陳高祖武帝接受梁敬帝的禪讓，改國號爲陳，國號改而梁朝興佛的傳統未改，還採取了一系列支持佛教的措施，使南朝的佛教更穩固地發展（日·鎌田茂雄《簡明中國佛教史》九二頁）。這就爲禪宗的南來準備了溫床，創造了良好的社會環境。

有鑒於北朝的教訓，慧可南來不入城市，未去南朝的佛教繁盛中心——陳之都邑建康，而是選擇了宗教勢力相對薄弱的南豫

州晉熙郡所屬的司空山（今安徽省岳西縣店前鎮），爲卓錫之地。此舉實屬英明，因禪宗傳法還在初期，南朝人無能知者，擇司空山爲基地，便於從「地下」悄悄發展，先在邊遠山區扎下根基，得以避免一開頭就遇到南方佛教其他教派的強烈干擾，又捲入到尖銳複雜的宗派鬥爭之中，能使中國禪宗在平靜、安寧的環境中發育成熟。慧可開創的這種擇深山叢林爲緣地的作法，與初祖達摩寓止嵩山少林寺坐禪的作法截然不同，後來也成爲禪宗的一個傳統。

其二，司空山地處大別山腹地，面對江南，連接天柱，遠望匡廬，毗鄰蘄黃，獨領中樞。二祖慧可深謀遠慮，選此山爲卓錫之地，在此與弟子僧璨會面，共參禪法，待機緣成熟後，於山中一巨石上傳衣鉢與僧璨。僧璨受法後去皖公山（天柱山）修習並傳法與四祖道信，信先去吉州後定居於湖北黃梅城西之雙峰山（原名破頭山）傳衣法與五祖弘忍，忍復於黃梅城北之馮茂山（東山）續傳衣鉢與六祖慧能，能持衣鉢南下……在這長達一百餘年間，禪宗衣鉢連傳四代（至慧能方才離去），皆未出大別山之西南麓，未脫離安徽太湖縣之司空山——潛山縣之天柱山——湖北黃梅縣之雙峰山、東山這個三角形地帶。因此，我們將其名之曰「禪宗金三角」地區。這種極爲穩定的地理格局，與北方那種居無定處四處流浪，隨宜行化顛沛流離的動蕩環境形成鮮明的對比，這對於禪宗發育成熟關係極大。儘管後來「南能北秀」將禪宗發展至全國，以至五宗七派，禪門林立，宗支疊出；儘管自唐以降，中國禪宗又遠傳海宇，盛行於朝、日及東南亞，傳播至歐美各國，並以其東方文化的特有風姿，爲世界所矚目，中國禪宗的思想智慧，已成爲世界文化思想寶庫中的璀璨明珠，然而歸根結蒂，其慧根是在大別山區西南麓，是皖、鄂毗鄰之「禪宗金

三角」！這方「禪宗金三角」地區千百年來一直是禪宗的固有領地，時至今日也未改變其基本格局。

其三，是理想的自然條件。「夫參禪者，宜山棲穴處，則鑿窟以爲禪居」是禪宗的傳統，「鑿仙窟以居禪，闢重階以通術」（湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》五五八頁），已成爲禪宗擇緣地的基本要求，司空山正符合這一要求。司空山（海拔一二二七米）一峰玉立，峭壁插天；其上林蔭掩映，古樹森森；山中古洞幽谷四佈，飛瀑流泉疊出，雲霧終年繚繞，佳景純爲天成。此山雖遠離塵世喧鬧，卻並非天上仙山。由石級登山僅十餘里，回顧鳥瞰四方，東、南、西三面山下一馬平川，阡陌田疇盡收眼底，這正如前人詩中所云：「司空斜插一枝峰，壓倒群山萬千重，借問仙家何處有，鷄鳴犬吠白雲中。」可謂處深山而兼顧凡塵。佛教是「人間佛教」，其基礎與對象均離不開民衆。司空山妙就妙在這種山上、人間若即若離非遠非近的環境，正適合禪宗既要居深山修習禪法，又要接觸民衆大開方便法門，啓悟衆生的特定要求。

對於二祖、三祖居以參禪與傳法的靈跡以及山中景色環境，清康熙年間的太湖縣名士，曾「頻歷峨嵋蓉城錦水，繼遊楚、豫、齊、梁諸地，足跡半天下」的旅遊家陳簡文（見《司空山見聞錄·序》）等，在其三次專程結伴登山進行實地考察而後撰寫的《司空山見聞錄》中，有過詳細的描述：

……北齊二祖慧可，首惟宗風，嵩陽面壁斷臂，得法來湖，卓錫茲山，遂成名刹。至今睹雲中石室，天造道場，一龕宏敞，冬溫夏涼；藏幽面壑，龍虎環抱；後倚石峰頂，峭壁懸岩，千仞屏藩；前對鉢孟山，雙巒拱顧；旁有避地司空

原，太白之書堂；上有傳衣落髮石，三祖之古洞；朝陽石，居左側，羅公悟道觀空；遠山環繞千重，近水迂迴百道。烟幢雲蓋，天籟泉聲，水月松風，光華朗映。非千古祖庭、中華福地耶？

在如此理想的自然環境中；二祖、三祖靜心參悟禪法，將菩提達摩倡導的「二入四行」法付實踐，並且爲民衆講經說法。從此，一脈單傳的中國禪宗，便漸漸地扎下根基，悄悄地擴大影響，逐步由「無能知者」到朝山者增多，進而皈依者日衆。司空山的自然環境確實爲禪宗的成熟提供了重要保障。天柱山、雙峰山、東山的自然環境也同樣爲禪宗的成熟提供了重要保障。

禪宗思想的形成是禪宗成熟的根本

早在「達摩沒有來中國以前，中國已經有禪學在流傳，從小乘禪到大乘禪以至祖師禪……只能說沒有奕葉傳燈的禪宗」（正果《禪宗大意》）。早期的禪學高僧，如竺法護、道安、慧遠、鳩摩羅什、佛跋陀羅、竺道生、玄高、寶誌等等，他們或身體力行，參習禪法，或翻譯禪經、詮釋禪學，都產生過很大的影響。

那麼，爲何達摩到來以前的禪，只能成爲禪學，而不能進而發展成爲禪宗呢？這裏面雖然有歷史條件尚未成熟而「因緣未了」，但主要的還是其教義教旨尚不被中國人所充分理解，教相教法尚難爲中國人所接受。也就是說印度禪學還沒有由印度型思維轉向中國型思維，還沒真正與中華文化相融匯，因而也就不能深深根植於東土。慧可正處在這樣的焦點上，處在這樣的歷史位

置中。其最大貢獻就在於自慧可起、弘忍止的這一時期，逐步實現了印度禪學向中國禪宗思想的轉化，完成了這一歷史使命。趙樸初先生一九九零年十月一日巡視司空山時曾說：「達摩是印度人，慧可才是中國禪宗第一人。」筆者認為，趙先生此說並非僅指國藉而言，實即指慧可（開始）使印度禪中國化，形成了中國禪宗獨特的思想。這才是中國禪宗賴以安身立命並能光大發揚的根本所在。

慧可能擔當這一歷史重任的首要條件，因可公是個具兼容特質的人物。他自幼聰穎，曠達博學，流覽佛籍，超然有得。先出家龍門香山寺修習外典，能善解玄理，既深諳孔孟之道，又精通老莊妙法，是一位儒、釋、道三者皆通的大師。

慧可選擇的「禪宗金三角」地區，其豐厚的文化沉積為禪宗思想的形成，提供了豐富的內涵、多樣的營養。該地區既是南北文化的分界嶺又是南北文化的交匯地，頗具兼容文化特徵。讓地區佛教興起早而繁盛快，梁代在舒州天柱山首創山谷寺的寶誌禪師，所著《大乘贊》、《十四科頌》、《十二時頌》其「辭意內涵，與後時禪宗旨趣多所冥符」（正果《禪宗大意》）；與寶誌同時代的清信士傅翕，著作有《心王銘》，「即心即佛的禪宗旨趣，辭句中透露無餘」（註同前）；早在晉宋時期就在江南活動的竺道生，「繼『悉有佛性說』之後，進一步倡導『頓悟成佛說』」（日·鎌田茂雄《簡明中國佛教史》七一頁）。所有這些對後時禪宗都產生過深遠的影響，當然，其影響自慧可始。可公以其特有的文化底蘊與禪學根基，在卓錫司空山、往來於皖公山期間，於開闡講學中，以達摩禪為基礎，把南北文化、南北佛教和早期禪學思想尤其是道生的思想，融匯貫通，兼收並蓄，緊密結合，形成了與達摩禪有別的自成一格的中國式禪宗思想。二祖

慧可雖無長篇禪學思想的專著行世，但在其直指單傳的弟子僧璨所著《信心銘》中已得到充分的體現。《信心銘》吸收了佛教其他教派（如禪學）的某些觀點，吸取了中國儒、道的部分思想精華，站在禪宗思想的角度上，從世界觀的多側面，如止動觀、整體與局部觀、色空觀、有無觀、萬法同一觀、不二觀、無自無他觀等等來進行開示。因此，筆者認為《信心銘》是禪宗心法的高度概括，是達摩禪中國化的具體體現，雖出自三祖之手，但包容與承繼了二祖慧可的禪學思想。慧可遺存著述極少，可是他的基本思想在其與向居士的書信中可見端倪。該信就影與形、響與音、名與理、得與失、無明與智慧、煩惱與涅槃、身與佛等問題的辯證關係進行了深入的探討，其基本思想與《信心銘》（非常近似，看得出《信心銘》的思想承傳關係。所以，可以認為《信心銘》是兩位大師在卓錫司空山、往來於皖公山期間，共同參究禪學的思想智慧的結晶。三祖僧璨這篇《信心銘》是由中國人所著的中國禪宗思想論述的開篇，又是禪宗「成熟階段」禪學理論的代表作，對四祖道信撰《入道安心要方便法門》、《菩薩戒法》，對五祖弘忍撰《最上乘論》，對六祖慧能的《壇經》均有着內在的聯繫與直接的影響。不少史家僅將六祖慧能的《壇經》視為最早的中國人所著禪宗思想經典，並由此提出了「中國佛教的禪宗，是由慧能創始的」（見郭朋《壇經校釋》序言）其實，三祖繼承二祖禪宗思想所著的《信心銘》早已為六祖的《壇經》打好了理論基礎。應該說《壇經》是對《信心銘》及其他著作的繼承、創造與發展，慧能的思想體系確有所宗。要不然，五祖弘忍為何不選擇資深「上座」弟子神秀，而將衣鉢傳與求學僅八個月的嶺南慧能呢？這種割斷師承關係去談禪宗「創始人」，顯然是悖歷史事實。

南北朝時期，中國佛教思想和學風南北有別，風格各異：南

方佛教哲學思想，同南方玄學相適應，重玄談雅論，重義理的闡釋與理解，有「貴族佛教」風範；北方佛教則同北方經學相適應，比較注重禪定，尤專戒律。但南北佛教寺院和教團，都擁有巨額資財，都存在着虛圖浮華，偏重「功德」，講求以巨資造像立寺、法事排場，教團活動亦過度耗費資財等等有悖於佛教本旨（「諸惡莫作，衆善奉行，自淨其意」）的傾向。慧可繼承禪宗重「頭陀行」的傳統，一掃當時的奢糜風氣，在教相教法上更攝取了南北之長，結合南方文化的實際，將複雜繁難的修禪方法，加以簡化，形成一種重禪定、輕義理、不禮佛、直指人心，務求當下即是，強調悟心見性的修禪方法。這種方法立學新穎，便捷易行。於是，從學如流，很快滲透到士農工商各個層面。「慧可以後，僧璨南往皖公山，道信留吉州，弘忍在黃梅開東山法門，禪宗勢力極盛於南。終至頓教代興，彌漫全國」（湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》一九章）。如果沒有慧可與幾位祖師的努力，如果沒有確立中國禪宗的主體思想，如果沒有禪宗立教立宗之本的形成，何來「頓教代興」？何來「極盛於南」「彌漫全國」的大好局面？

禪宗道場的創立是禪宗成熟的重要標誌

道場，是禪宗的傳法重地。在「禪宗金三角」地區的幾位祖師，都有自己固定的具代表性的傳法道場。如：三祖僧璨「隱於舒州皖公山，值北周武帝破滅佛法，師往來於太湖縣司空山，居無常處，積十餘載，時人無能知者。後來爲世民所知，奔趨禮拜，大設齋供法會。他爲四衆廣宣心要……」；四祖道信「返廬

之破頭山（今之雙峰山）」；大弘所得之法，四方學士，雲集法筵。（甚至）太宗聞其風尚，賞三詔皆辭不起」；五祖弘忍在黃梅東山之東山寺大開道場，徒衆千餘，「是時天下慕其風者，不遠千里而趨之，學者稱爲東山法門」（以上引文均見《禪宗大意》）；六祖慧能「受衣法後，南還廣州……至韶陽曹溪，四衆云歸」，其道場聲勢和影響更大（註同前）。

那麼，禪宗這種以道場傳法的方式，自何時始？由何人在何處創立？

道場係指某一宗教學派傳經授法的專用場所。南北朝時，寺院的學派並不固定，往往隨着寺院住持僧人的變更而變更。達摩在北方無固定專用的講法傳法場所，慧可在鄴都的講苑更不可能爲禪宗所專用，談不上創設禪宗道場。試想，達摩與慧可兩代祖師，一先一後均被害於北朝，性命尚且不保，何能在北朝創建禪宗道場？只有在南朝，在慧可南下卓錫司空山期間，才有了理想的條件，才能不受干擾地開壇說法，專授禪宗心地要門。可以推斷：禪宗道場，是二祖慧可始創於司空山的。

二祖首開先例，後才有三祖之天柱山山谷寺（三祖寺）、四祖之雙峰山正覺寺（四祖寺）、五祖之東山東山寺（五祖寺）等禪宗著名道場。

二祖在司空山開設的道場，後人稱之爲「二祖道場」，亦稱「二祖寺」。二祖道場最早開設於司空山頂峰腳下之仰天窩的一個天然石洞中（即《司空山見聞錄》所稱之「天造道場」，亦名「二祖洞」）。先是慧可在洞內參禪處爲朝山者說法，後信士日衆，便在洞前石坦上傳法解悟，後人便依石洞建刹。《太湖縣志》載：「慧可受衣鉢爲釋門二祖，後建刹司空山」，此刹便是如今保存的完好「二祖禪刹」（亦稱「祖師殿」）。據新近發現

的《建刹碑記》載：其刹原建於唐，規模宏偉（唐以前可能只有簡陋建築物），「前後殿宇、樓閣無不備極崢嶸。奈山高霧重，難以奈久，屢建屢廢。惟二祖禪刹，天造佳景，殿接石龕（即二祖洞），更易崩折」，故明代天啓元年（一六二一年），由司空山所在地店前河的程姓約族將其改爲「全用石造，以希永久。」如今這座明代全以石頭建成的石刹依然完好。石刹一進並列三室，建殿所有用材，全爲花崗石精鑿而成，門額鐫刻有「祖刹重輝」四字，門旁鐫有對聯。石刹古樸天然，獨具特色。二祖禪刹是二祖道場的遺跡與見證，也是司空山的象徵。

司空山二祖道場（亦稱二祖寺、無相寺）自始至終是禪宗聖地，歷代均由禪宗高僧大德相繼住持：

唐開元初（七一三年）「幼歲披緇於曹溪之室」的六祖慧能座下第十五位嫡傳弟子本淨禪師（六六六——七六一），「受記棲於司空山無相寺」，初，閑放自處，人不我知。天寶三年（七四四年），玄宗遣中使楊廷光入山採常春藤，得與本淨切磋禪學，回奏唐皇，本淨旋被詔入京，在皇家內道場與京都願學名僧，就佛、心、道等題展開論辯。本淨機鋒犀利，開闡禪法，詞辯傾注，四衆稱善，很得玄宗賞識，賜號大曉，拜國師還山，勅建「無相寺」（《司空山見聞錄》原註：無相即二祖諱），造僧房五零四八間，下院九菴四寺，僧衆數千，盛極一方。本淨入主司空山四十七年後於上元二年歸寂，年九十五歲。其偈曰：「四大無主復如水，遇曲逢直無彼此。淨穢兩處不生心，雍決何曾有二意。觸境但似水無心，在世縱橫有何事。」（見《壇經校釋》、《宋高僧傳》、《五燈會元》、《司空山見聞錄》、《太湖縣志》）。

本淨寂後，有鐵面智曷禪師來寺益揚至教（《司空山見聞錄》）。

越五代至宋，有正德、真際、圓通、清曉等先後拜國師，相繼住持祖寺（《司空山見聞錄》）；宋代來此住持還有一位高僧——臨濟宗楊岐派再傳弟子法演。法演少年出家，各方遊歷十五年「遍參名宿，最後依（舒州）白雲守端」，在「端時印可，歷住司空山、四面寺、海會寺」，後來常住黃梅五祖寺（因此稱五祖法演）。宋徽宗崇寧三年（一一〇四年）逝。法演有四種語錄行世，偈甚豐，如：「人之性命事，第一須是○。欲得成此○，先須防於○。若是真空人，○○。」（○，即空之形象表述）其弟子佛果克勤、佛鑒慧懃、佛眼清遠皆爲高僧（《太湖縣志》、《日、鎌田茂雄著：簡明中國佛教史·附表》、《禪門公案》）。

在明代，有太空如浩禪師等相繼來此中興石室，司空山香火復盛，建築輝煌（《司空山見聞錄》）。

清代，初期，有靈木、體融兩上人，結茅龕下，續承香火；康熙間，天柱明杲禪師來復興祖刹；此後又有丹岩、幻岩、蘿菴、佛側諸禪納在此螢燈風月，傳法不輟。蘿菴是位儒僧，生平未詳，傳世詩詞頗多，其《禮三祖洞》「真言一道衆花凋，口款供通不打招。解脫固求誰縛汝，賺他道信小兒曹」等，曾鐫於二祖寺石壁（見《司空山見聞錄》）。

越數載，邑紳士公請臨濟宗第三十二代弟子、師湖北白兆寺源長和尚的目唐戒可禪師，前來住持，復興二祖道場。師含辛茹苦，「積三十餘年之功，得復祖庭大士樓、大雄殿、左右迴廊樓閣、周山培植竹木，迎來十方，煥然成其寺……」（《司空山見

聞錄》、《目唐壽域銘》碑記）。目唐戒可是位博學儒僧，所著詩詞流傳甚廣。其《示法子》詩中「躍過三湘七澤中，一肩擔月上司空。單衣破處裁雲補，冷腹飢時噉雪充……」之句，真實地表述了司空山創業的艱難情狀。

上述史料，說明了歷代的禪宗大德，對司空山二祖道場這一禪宗發祥之地，倍加尊崇，也表明司空山二祖道場一直為禪宗所固有、所壟斷。與此相印證的是，至今司空山上還保存着與二祖、三祖有關的靈跡勝景。如，二祖坐禪的「二祖洞」，二祖傳法的「二祖禪刹」，二祖講經的「講經台」，二祖傳衣鉢與三祖僧璨的「傳衣石」，二祖悟道的「空谷石」（又稱「印心石」。趙樸初先生詞：「空谷石，與心安」即此）；三祖參禪之「三祖洞」；司空山腳下店前河東畔還有二祖上司空之前，在此佇足參禪的「二祖寺」遺址及遺址旁鐫有「二祖開山」四字的石碑塔一座。以上諸勝多有前府縣官員、名士騷客所鐫石刻、碑文和所賦詩詞為佐證。這些文物勝跡多經省縣文物專家考證認定。

司空山周邊百里方圓，還有不少與二祖相關的遺跡勝景。一九九三年六月，筆者應邀參加縣宗教、文化單位組成的考查組，赴司空山北的主簿鎮境內的二祖山考查，獲益不少。二祖山昔日為舒城、霍山、潛山三縣交界點上，故稱三縣山，屬大別山中脊南段，海拔一三六五米，人跡罕至，古木參天。山頂二巨峰并列南向，高達百丈，峭拔入雲，形同二獅昂首向天，故稱「雙獅哮天」。名為二祖山必然與二祖相關，在石峰峭壁間有一天然巨洞名曰二祖洞（又稱和尚洞），為二祖慧可在此參禪處。前代據石洞臨絕壁建有一小型石寺，稱二祖寺（今已改建）。由石峰崗依石縫所鑿之三十三級「通天階」，早已被蹂磨得光溜平滑，可見

時日之久。近年在寺旁掘出明代重修二祖寺「碑記」一方（殘）。上半截可見「……為……二祖顯應……」等數十字，背面陰刻有「國學：儲高四、王金樓、許榮意……」等數十位捐資修寺者姓名。儘管現今重修之石寺（門額書二祖寺）與當年面目迥異，據碑、階、洞等判斷，此處原有二祖寺並不虛謬。距石寺五里處（地勢稍緩）昔有一座三重大殿，名二祖廟（土名稱三縣廟），毀於清末民初，今已夷為山場；在二祖山腳，還有小型二祖寺，今改為店舖。在考查中，發現一奇怪現象：二祖山下四周鄉民不稱二祖慧可，而稱二祖，或稱神光祖師。眾口相傳：「神光祖師由此經過，在二祖山和尚洞內『閉觀』（即『壁觀』）坐禪，後往太湖司空山」；「當初人不識神光，問他何處為家？神光答道『腳踏三縣，面對太湖、九江』」；「二祖是遇獅子就停腳。」這眾多傳說，與佛典對照，卻並非憑空捏造。

我們知道，慧可原名神光，二祖係後世對禪宗列祖序次的尊稱。獅子，在佛教中享有特殊地位。《大智度論》云「佛為人中獅子，凡所坐者若床若地，皆名『獅子座』」。現已查明，在司空山周圍有三座獅子山，二祖都曾經「停腳」，都留有二祖靈跡：司空山頂峰，因盤踞若雄獅，別稱「獅子哮天」，二祖洞位於獅子口內；主簿鎮二祖山有「雙獅哮天」，石洞正在獅口；司空山南之太湖縣境內，還有一「獅子山」（也稱二祖山。山腰有「葫蘆石」「相傳二祖秘記存焉」，所建「二祖禪堂」尚存，山腳有「濯錫潭」「為二祖洗錫處」均見《太湖縣志》）。這一字兒排開的三座「獅子山」，都有二祖寺（或禪堂），恐非偶然。或許為我們勾勒出了一張二祖慧可在大別山區西南部活動的路線區域圖：北周滅佛時，慧可「護經像」沿大別山中脊，順南北古山道往南入霍、舒、潛交界處之二祖山，後繼續南下，至司空山

下平原地區徘徊多時，幾處坐禪，以觀動靜，同時等候僧璨會面。最後選中司空山為緣地，在此與僧璨共修禪法，待機緣成熟，便於山中傳衣鉢與僧璨。其後又離開司空山返北國「還宿債」，直至滅寂。

由於慧可南來正值「法難」當頭，「行踪隱秘」且「不立文記」，加之司空山自宋末以來，元末、明末幾經兵燹，多次化為焦土。雖說每朝都有禪宗後人復興重整，但資料卻損失殆盡，造成了與二祖相關的文字、文物資料極少。司空山及其周圍地區的古洞荒台，巨石摩崖鐫刻，倒是一部不變的歷史，是永恆的文字，它無聲地記錄了二祖的輝煌業績。然而由於各種原因，這些史證又極少向外界介紹，有的從未披露（如主薄之二祖山），佛典經書又絕少記載。總之，諸多原因造成外界對司空山及二祖在司空山的活動知之甚微，甚至一無所知。禪宗史家又怎能將中國禪宗的這光輝的一幕，客觀地記入典籍？所以，一部中國禪宗史，對六祖慧能以後記載頗詳，而對五祖之前列位祖師卻記述簡略。尤其是北周滅佛之後有關二祖的記載幾成空白，這就形成禪宗歷史的「斷層地帶」。

正是在這「斷層地帶」之中，孕育成熟了中國禪宗。「二祖是中國禪宗初祖」（趙樸初先生語），這位初祖在卓錫司空山，開創中國禪宗基業上功不可沒。司空山、「禪宗金三角」地區形成的「成熟階段」，應該獲得應有的歷史地位而載入中國禪宗史冊。

（上接第14頁「禪偈之義界與分類述畧」）

乃是始於此次的付囑之後，故將之隸於此類。機辨偈是禪門師徒或道友間應機勘辨的偈子，此類偈子多為半偈，它在臨濟以後的禪師語錄中俯拾即是，故在此不煩舉例。弘法偈是禪師們為了闡揚宗風，傳諸子孫而所作之偈，諸如石頭希遷的「參同契」、洞山的「五位君臣頌」、臨濟宗禪師的「四料簡」、「四賓主」、「四照用」、「三玄三要」等禪偈，均可隸於此類。

第三大類是禪悅偈，又可名之為法喜偈。這一大類禪偈中既包含了禪師們觸物會心而述的一偈或半偈，又包含了表現禪師們生活的那一部以俚曲形式寫成的偈子（如「五更轉」、「十二時歌」等即是）。例如船子德誠的「千尺絲綸直下垂，一波纔動萬波隨。夜靜水寒魚不食，滿船空載月明歸」，便屬於法喜禪中的前半部份。前半部份法喜偈中的半偈為數頗多，諸如「猿抱子歸青嶂裏，鳥銜花落碧巖前」、「風送水聲來枕畔，月移山影到床前」、「亭台深夜雨，樓閣靜時鐘」等，即是其例。法喜偈的後半部份屬於以民歌俚曲形式以抒禪悅，且兼有弘法作用的偈子，如石頭的「草庵歌」（見『景德錄』卷三十）、趙州的「十二時歌」等，便屬於這半部份的禪偈。

至於「碧巖錄」、「無門關」等著述中的那一部份評唱、頌古等偈子，旨在詮釋前賢大德公案的含義，它屬於一種去禪之本體較遠的文字性禪偈。這一類偈子於禪偈中另新分隸一大類亦未嘗不可，但將之置諸「一一從自己胸襟流出」的禪偈之外而論，也未嘗有大過。是故此類偈子亦可視為禪偈之附庸。

鑒於目前學者們對禪偈研究之現狀，筆者胡謔了以上這一段文字，聊供達者以批評，亦為後起諸彥作個引玉之磚。

禪

禪偈之義界與分類述畧

企愚

邇年來，「禪詩選注」及「禪詩今譯」之類的小冊子已出版不少，探討禪詩的論文也相繼問世，這類著述頗受知識界讀者的青睞。由此看來，學術界對禪詩之研究，可謂有了縱深的發展，若要再在這方面來囉嗦幾句，似已成附贅懸疣了。然而，綜觀今之舉凡論著，從詩的角度上立論者居多，而從偈與禪的角度上論述者却極少，以故筆者似仍有一席贅言之餘地。

首先，禪偈與禪詩，其義界似有廓清的必要。今之禪詩選集及論作，多將禪偈與禪詩混為一談，在他們那裏，禪師的悟道心偈與文人的禪詩被放在同一層面進行研究，其研究的立足點也往往局限於藝術的範疇之中。因而，在不少禪詩選集及論作之中，六祖慧能的「得法偈」與柳宗元的「江雪」被置於詩的同一水準上進行鑒賞，乃至忽視了「得法偈」，這一類禪偈除了以詩的形式（藝術的外殼）存在以外，還蘊含着洞徹人生哲理的博大內涵。

隨着佛教禪宗思想向知識界的滲透，許多文人的詩作也寫禪境、抒禪趣，這類作品似乎與禪存在着許多的契合之處。訖乎趙宋時吳可可有作「學詩詩」，甚至還認為「學詩渾似學參禪，竹楊蒲團不計年。直待自家都了得，等閒拈出便超然。」誠然，禪與詩之間固然有着千絲萬縷的聯繫，但這並不意味着禪偈便是詩的本身。原乎佛典，偈乃梵語之伽陀（Gāthā），它在佛典中是一種以韻文形式出現的字數整一的語體，在內容上具有統攝經文義蘊的作用，故智顗「仁王經疏」卷中曰：「偈，竭也；攝義盡，故名爲偈。」可見，站在詩的內容與形式的某些細部角度上講，禪偈與禪詩確實存在着某些契合之處；但站在禪與偈的角度上講，禪詩畢竟祇是禪的附庸，它與禪偈純是兩種截然不同的韻文。

其一，禪偈與禪詩雖同是「傳心」之物，但二者之創作立場則截然不同。作爲禪詩，其中雖不無禪的悟境，也蘊含了某些禪

的情趣，但它畢竟不是了悟的心偈，因而仍不免要存在一些葛藤與塵滓。而禪偈的述作，則是從了悟人生真諦的這一大事因緣出發，它僅祇是通過偈的韻文手段來表述而已。因此，這二者之間便有了一個質的區別：禪詩屬於用語言藝術的形式來表達某種超脫思想情趣的韻文，而禪偈則是一種徹悟後的假諸韻語的忘機之言。從唐代志勤禪師的「桃花偈」，便可見出禪偈是禪師悟後的心得這一點。

三十年來尋劍客，幾回落葉又抽枝。自從一見桃花後，直至如今更不疑。

爲了悟徹人生的第一義諦，志勤禪師花了整整三十年時間證悟，直到悟道後方於佛法不生疑悔。此偈以桃花喻道，足可使人見出禪法之悟得並非易然，它必須經過一番寒徹骨的修證，才可能實現這一最圓滿的證悟。禪詩的寫作，雖然也有「竹榻蒲團不計年」的苦吟過程，但它的目的祇在追求詩的藝術境界之完美，而並非是要實現了生脫死這一大事因緣。

在「大般涅槃經」卷十四中，記載了如來往昔入雪山修行時爲求八字半偈而捨身命的事跡，則更足以說明這個問題。如來往昔入雪山修行時，釋提桓因（帝釋）化作羅刹到如來修行之不遠處，說了「諸行無常，是生滅法」這前半偈。如來（即當時的雪山大士）一聞便心生法喜，經中之記述，可謂淋漓盡致：「如久病未遇良醫贍病、好藥，後卒得之；如人沒海，卒遇船舫；如渴之人遇清涼水；如爲怨逐，忽然得脫；如久繫人卒聞得出；亦如農夫炎旱值雨；亦如行人還得歸家，家人見已生大歡喜。」如來當時爲了證得了義，矢志欲求得後半偈，於是與羅刹約定，以捨身命與彼爲代價，來換取後半八字半偈（即「捨不堅身得金剛身」

）。大士（即如來）於是解所穿的鹿皮衣爲羅刹敷置法座，羅刹便爲他說了後半偈：「生滅滅已，寂滅爲樂。」透過這則如來的本生故事，我們何嘗不可以見出佛法中伽陀之得來，並非如詩人朗吟述志那般易然。這是因爲佛門伽陀，是爲證悟人生最了義而說，而禪詩中雖具某些佛理，但其所作畢竟祇是爲了「歌以詠志」，故其所述也不追求了義。唯其創作之出發點不同，故二者之內蘊淺深便有天壤之別，這是禪偈與禪詩的第一個不同之處。

其二，由於禪偈與禪詩的述作目的不同，以故二者之創作方法也迥異。禪偈是證悟人生了義的心得，故其述作要求實施於切身的修證實踐之中，它要求證道者不涉理路、不落言詮，達到言語道斷、心行處滅的境地方能述偈。而禪詩之作，旨在表達某種蘊含佛理的意境，故其創作偏重於形象思維，因而其所作也往往涉於理路、落於言詮。尤其是文人墨客所作的那一部分禪詩，不管是他們時運不濟時浪迹叢林所作，還是他們閒適時學佛的墨戲之作，皆未具了義，因其創作方法一如往昔之吟哦，而非切身之證悟。比如蘇軾，他一生結識了不少禪門高僧，於佛理也十分通曉，是以今之禪詩選本多將其作入選。例如他的「和子由「澠池懷舊」」一詩，頗爲禪詩選家所注目，故此姑舉之以爲說。

人生到處知何似？應是飛鴻踏雪泥。泥上偶然留指爪，鴻飛那復計東西？老僧已死成新塚，壞壁無由見舊題。往日崎嶇還記否？路長人困蹇驢嘶。

此詩暗用了天衣義懷禪師「雁過長空，影沉寒水；雁無遺踪之意，水無留影之心。若能如是，方解向異類中行」的開示語以爲

命意，以明諸行無常之佛理。然蘇子一生仕途窮蹇，又適兄弟師友離散，以故詩中不無死別生離之傷感，只是以佛理出之，將這種傷感隱藏起來了而已。且禪門中素有「從門入者，不是家珍；認影迷頭，豈非大錯」（『五燈會元』卷六）之說，雪峰義存的鰲山成道，也是因其師兄巖頭以此語提撕而得以澈悟的。可見，單純地拾前賢古德之牙慧，則並不是「一一從自己胸襟流出」的證悟。這就是蘇軾此詩與志勤禪師的「自從一見桃花後，直至如今更不疑」的差距之所在，也是二者之間創作方式的不同之所在。

其三，禪偈與禪詩的語言迥然有異。作爲拓呈心見的禪偈，往往不事文飾，也無須雕琢，往往是不假思索的脫口而出之作。而禪詩則不然，它偏重於表現詩的意境，其創作方式也出之於苦吟，故往往有「吟安一個字，拈斷數根鬚」的文字藻飾。因此，清人黃宗羲認爲「雕音作蔚者，非禪家本色也」（『南雷文約』），此語正好道出了二者間語言風格之根本差別。

其四，禪偈與禪詩在句法上也頗有異。禪詩每首至少有四句，也就是說至少有一偈；而禪偈中雖有一部份上十偈的長偈，但大多數爲一偈或半偈（兩句），且半偈在禪偈中占了絕對多的比例，這在禪詩中是不曾有過一例的。

以上四者足可見出禪偈與禪詩的不同之處，明此四者，殆可明乎禪偈與禪詩的義界之別。要之，禪偈是禪師悟道的心得，禪詩是包含了某些佛理禪趣的詩作；前者多爲禪僧所作，其作往往是禪之本體的顯現，後者多爲文人所作，其作是滲透了某些禪之思想的藝術品。

其次，對於禪偈的分類，也很有必要理清一下。目前的諸多選本混禪偈與禪詩於一體，其分類也祇是單純地將之分爲示法詩、悟道詩、頌古詩、山居詩、雲遊詩等。這些分類，乍看似有道理，但仔細一琢磨，頗覺得殊不妥當。且將禪偈與禪詩混同一體來分類，不祇是昧失了僧人之作與文人之作的根本差別，同時也昧失了禪與藝術之間的根本差別。再則，按以上分類標準，也不足以科學地概括所有的禪偈，因而也無法理清禪偈的自身規律。

綜觀載諸文字之禪偈，竊以爲約畧可將之分爲如下三大類。

第一大類是悟道偈，它包含了示心偈與開悟兩個小類。其中示心偈是禪僧參禪有得，將之述爲偈語呈諸師友，以求印證之作，例如神秀上座的「身是菩提樹，心如明鏡台。時時勤拂拭，莫使惹塵埃」（見『壇經』），便是他當年呈於忍和尙示心偈。而開悟偈是禪師徹悟無疑後所述之偈，洞山良价的『涉水偈』（「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。」），便屬於這一類禪偈。這兩類禪偈都是體現禪僧悟道的心得，祇是前者似悟而尙有疑，故以之求證於師友，而後者乃是徹悟後的心得，故將之作此細分。

第二大類是付法偈，又可謂之傳燈偈，它包含了付囑偈、機辨偈與弘法偈三個小類。其中付囑偈是禪師親授其徒，以傳禪法之心偈，『寶鏡三昧歌』便屬於這一類禪偈。『洞山語錄』云：「師因曹山辭，遂囑曰：『吾在雲巖先師處親印『寶鏡三昧』，事窮的要，今付囑於汝。』」雖說『寶鏡三昧歌』是洞山在雲巖處便印證了的，但其正式地付法於門人，

（下轉第11頁）



寺院的演變

王壽雲

佛教寺院的文物古跡，是一種從事宗教信仰活動的場所。在中國傳統文化之中，佛教的「寺院」二字，往往是連貫在一起加以稱呼的。它是佛教僧團大眾（僧侶）修學佛法，用功辦道，以及安居生活的場所。在印度，寺院則稱為「僧伽藍摩」（簡稱爲「伽藍」），意謂大眾僧侶共住的園林，它一般是由國王、大臣、富翁、長者等發心施捨（布施）給樹下、露天宿息的比丘僧團居住的。相傳，佛教最初的僧園——陀竹園（一稱「竹林精舍」），是頻婆娑羅王供給的，此爲最初的佛教寺院。在佛經中常提到的「祇樹給孤獨園」簡稱祇園精舍（一稱「祇桓精舍」），是佛陀時代的一個大伽藍，它是須達多長者爲佛陀及佛教僧團而建的，供僧衆精修梵行之用，於是「伽藍」便成爲今天佛寺的代名詞了。此外，在印度早期佛教中，還有一種是「阿蘭若」處，意謂空閑之處，是單獨僧人，或二、三個僧人建築的小屋，它也是僧侶居住修道的生活場所。

佛教的寺院的「寺」之名稱，遠在漢代的時候，它是我國朝廷所屬的官署，當時在漢代（公元二十五年後）設有鴻臚寺，爲

接待四方賓客之用。永平十年（六七），印度高僧攝摩騰、竺法蘭以白馬馱載佛經和釋迦牟尼佛像來華，到洛陽後，漢明帝對這二位印度高僧極爲尊重，親自接待，並將他們安置在鴻臚寺，以貴賓加以招待。隨後，漢明帝即敕命在洛陽城西修建僧院，供二位高僧居住。爲了紀念白馬不遠萬里馱經之功，便將這座僧院命名爲「白馬寺」。以後，凡是西域等地外來的僧侶都招待於白馬寺，攝摩騰和竺法蘭二位高僧長期禪居於白馬寺內譯經傳教，示寂後也葬於寺內。白馬寺由是成爲中國佛教早期傳播和弘傳活動中心，被後來的佛門信徒崇稱爲佛教「祖庭」。於是鴻臚寺的「寺」也成爲中國佛教僧院的一般泛稱。

北魏太武帝始光元年（四二四）修建的僧舍，曾一度被稱爲招提（梵語的音譯），作爲僧人居住之所。我國從南北朝開始，人們都把寺院稱爲「伽藍」，『洛陽伽藍記』一書則專門記載洛陽伽藍盛衰情況。由於「伽藍」可以接納遠道而來的僧人，所以，又稱它爲「十方僧物」，又其猶如樹林叢聚，故亦稱爲「叢林」。早期佛教寺院平面布局，一般是在中軸綫上布置主要建築：

前有寺門，門內建塔，塔後建有佛殿，塔在佛教中的位置却占以主體的，也是全寺的中心所在，它一般位於寺的中央，這種伽藍的配置稱之爲「塔院」，這是受印度佛寺影響的。在這個時期還有另外一種佛寺，它是由貴族和富人施捨現成的住室爲寺，因此許多佛寺原來就是一所許多院落的住宅。其特點是「以前廳爲佛殿，後室爲講堂」，將院落形的住宅與佛寺融爲一體，佛寺內建有許多樓閣以及花園等，這種形式則已是具有中國色彩的佛教建築形式了。由於這些歷史原因，中國漢族地區的佛教寺院，在近兩千年的發展過程中，基本上是採取了中國傳統的住宅院落形式作爲寺院的佈局。

隋朝大業年間（六〇五—六一八），隋煬帝又令全國所有的寺院改爲「道場」之名稱。至唐朝以後，才將佛教道場更新稱爲寺，這一名稱一直延用至今天。「法苑珠林」說：「佛寺亦稱道場，寺有多名，或名道場。」從這裏我們可以看出寺總稱爲道場，而「院」則歸屬於寺內的某一部份的建築形式而存在的，原來中國的古代建築，特別是府第和住宅是用一個一個院落組織起來的，特別是大的佛寺，更體現了這一特點。這種院落式的佛寺布局，現在全國各處都可以看到，一般從山門起，在一條南北中軸綫上，每隔一定的距離便布置一座殿宇，周圍用廊屋或樓閣等建築將它的圍繞起來，構成一座規模齊全的寺院。

然而，作爲道場而言：凡是以弘法利生、廣行佛事、傳戒說法、紹隆佛種、續佛慧命的場所都可以稱之爲「道場」的，作爲佛寺而言，是出家修行的清淨衆人所聚居之處，又是生殖道芽聖果以續佛慧命之所在，均稱爲佛寺。以後，歷朝帝王熱心佛事，因此，他們又在各地賜建道場，供出家僧衆修習安居，寺院規模逐漸宏偉。人們在區別和對寺院歸稱上，按習慣將男性比丘僧居

住的地方稱爲「寺」，將女衆比丘尼居住的場所稱爲「庵」，以加區別。但是，在我國廣東等地的「庵」、「堂」等佛寺，並非都是女衆居住的，有的還有大僧比丘尼居住的。在我國福建等地，那些奉佛茹素的齋姑，則在小佛堂中帶髮修行。

佛教發展到唐朝，佛寺的佈局形式逐漸地發展，成爲南邊建佛塔，北邊建佛殿，周圍繞以門廊等以庭院爲單元的建築群。形成了中國寺院的基本形式，這個時期的伽藍配置上的一個顯著特點，是供奉佛像的佛殿已逐漸成爲寺院的主體，塔儘管是佛寺的一個重要組成部份，但已不是佛寺中的主要建築，不再位於寺院的中心，有一些寺院已開始在寺旁建塔，另成塔院。入宋以後，特別是清朝，佛教整體的寺院，在一條南北向的中軸綫上，從山門（或天王殿）起，一般爲五進，它每隔一定的距離，佈置一座殿堂，四圍對稱，並用廊屋或樓閣將它圍繞起來，成爲較完整的一座佛教寺院，我們在下文中還要介紹到它。

唐宋以前，漢地僧人建立佛教寺院，一般是不太受政府限制的。以後，隨着佛教經濟利益開始同封建帝王的利益上發生衝突，於是國家才對佛教進行了相應的控制，並且還規定新建寺院要向政府申請，得到批准方可興建。甚至有些佛教寺院的名稱等，也要政府頒發。到了元朝，皇帝又開始將佛教寺院分成「禪」、「教」、「律」等三種體系，進行必要的管理。於是，我國佛教形成了以宗派門戶各自修行爲主的寺院形式在社會上存在。明清以後，一直延至到近代民國年間。全國各大寺院都以禪寺爲主，特別是清末民初，禪宗與淨土宗結合，寺院逐漸變成了禪淨雙修的道場，其它的宗派寺院則存其名而無實了。於是，近世佛教又形成了從大寺院派生的「下院」或「子孫」小廟。這些小寺院（廟）多以依賴十方叢林的法脈續延和門庭相續，他們都是以師徒相稱的。

從近世伽藍配置來看，它有：

一、供奉佛、菩薩的佛殿，如大雄寶殿、毗盧殿、藥師殿、三聖殿、彌勒殿、接引殿、大悲殿、韋馱殿、伽藍殿等，其名稱主要是依殿中所供奉的佛、菩薩像而定。

二、供奉佛舍利、經典的殿堂，如舍利殿、藏經樓（閣）、轉輪殿等。

三、供奉祖師的殿堂，如開山堂、祖師殿、影堂、羅漢堂等。

四、供講經皈戒修學的殿堂，有法堂、禪堂、念佛堂、學戒堂、雲水堂等。

五、供生活和待賓的，有齋堂（五觀堂）、客堂、上客堂、方丈寮、僧寮、延壽堂等。

上述殿堂中有宗教性的建築，如山門、天王殿、佛殿、法堂等，建在寺院南北中軸線上，其餘的殿堂則散落在各處，並作對比，形成宏觀的一座佛寺。

在近世，我國廣東等地也出現家庭性質的精舍，住眾數位，若按律修持，倒也頗合佛教制度。「精舍」是指精進修行者所居之處，也表示佛音演化的場所。在我國漢代儒者教授其學生的地方，也稱「精舍」。它是有別於佛門中所稱為是行者修行的精舍。佛教精舍的起源，始於佛陀時代的印度，當時，給孤獨長者將買得祇多太子的園林奉獻給佛教僧團——佛陀，作為佛陀說法度眾的場所，所以，在佛經中，將此稱為「祇園精舍」。

另外，在佛教中還存在住山洞修行的，或為茅蓬，它屬於比丘僧人在山林曠野無人之處，以簡單的建築材料，而建成的簡陋遮風避雨的住所。自耕自食地行精進苦行，猶如佛經中所言的「

阿蘭若」處，人們稱其為「茅蓬」。然而非「茅蓬」均為簡陋之處，五台山的「廣濟茅蓬」則為十方大叢林，竟然是一座完整的佛寺。

在現存的中國佛寺中，較著名的古佛寺有洛陽白馬寺，五台山南禪寺、佛光寺，大同華嚴寺，薊縣獨樂寺，寧波保國寺，河北正定龍興寺，廣州光孝寺、六榕寺，山西洪洞趙城廣勝寺，杭州靈隱寺、淨慈寺，上海龍華古寺、靜安寺。以及天台宗發祥地的天台山國清寺，淨土宗發祥地的山西郊城玄中寺，三論宗發祥地的南京攝山棲霞寺，慈恩宗發祥地的西安慈恩寺，禪宗發祥地的河南嵩山少林寺，廣東韶關曲江曹溪南華寺。此外，還有中國佛教聖地，國際著名的「四大菩薩道場」的五台山文殊菩薩道場，普陀山觀音菩薩道場，峨眉山普賢菩薩道場，九華山地藏王菩薩的道場等各大佛寺，以及彌勒菩薩顯化的奉化雪竇山，迦葉尊者顯化的雲南鷄足山等，都是佛教著名的道場和寺院。

若按宗屬來區別佛寺，在我國現在大致可以分為講寺，它屬於天台宗，如天台山的國清講寺，高明講寺，以及南京的鷄鳴講寺等；屬於禪宗的禪寺，如武漢歸元禪寺，寶通禪寺，上海玉佛禪寺，以及杭州雲林禪寺（靈隱寺）等；屬於淨土宗的淨寺，如南京三昧淨寺，蘇州靈岩山寺，上海龍華古寺等；屬於律宗的律寺，如蘇州西園戒幢律寺，南京寶華山隆昌律寺，古林律寺，妙語律寺，杭州昭慶律寺等；屬於密宗的密寺，如上海靜安古寺，長安興教寺等。

總之，佛教寺院既是佛門僧人居住生活，以及宗教活動和修行之場所，同時又是佛教信徒朝禮、誦經、坐禪、修學佛法的宗教活動和開放場所，也是人民羣衆旅遊參觀的名勝古跡，成為愛國主義教育的地方。



從三性三無性看唯識宗的中道性

靜覺

一、概說

唯識宗的要旨是：「一切諸法，皆是唯識中道。」唯識宗認為：諸法實相有兩個方面：即既不是有自性，如名言詮表所說，也不是一無所有。這樣遠離二邊以為中道。

唯識宗是以唯識所現來解釋世界，對於諸法的現象與本質的問題，唯識宗用二種方法來說明，一種是肯定的說明法，另一種是否定的說明法。肯定的說明法為「三性」，即是：遍計所執性，依他起性，圓成實性；否定的說明法是「三無性」，即：相無自性，生無自性，勝義無自性。

三性三無性是不一不異的關係，形成唯識宗識有境無的中道思想。佛法的中道是非有非空，簡擇偏有偏空的意思。唯識宗認為一切諸法，無一法偏有，無一法偏空，無不具足中道妙理。下面分別從三性三無性，畧述唯識宗的中道性。

二、從三性來看唯識宗的中道性

整個佛法，不出生死流轉的雜染法，涅槃還滅的清淨法。三

性是唯識宗的重要課題之一，「解深密經·一切法相品」中以三性來具體的、連貫的說明諸法之雜染與清淨，真實與虛妄，生死及涅槃，自性的有無。

唯識宗認為任何一法都具有三性三無性的含義，下面簡述三性的問題：

（一）遍計所執性：謂一切法的名假安立，及假名安立的自性、差別等。遍是周遍，遍及一切事物。計是計度，即是主觀的分別。所執是指有情對一切法，即象緣所生的一切性相，執着為實有自性。遍計所執性是衆生妄情所變現出來的錯誤執着，是妄情分別出來的「實我」、「實法」的執境。遍計又有三個方面，即能遍計、所遍計、遍計執三個方面。能遍計，是能認識的心心所法，是指六、七兩識，這是我法二執相應的識，妄將一切色等法分別計度。所遍計：是所認識的一切行相，是依他起的萬象諸法，即是因緣所生法。遍計執：是由能遍計之心緣於所遍計的妄境，但有假名皆無實義。

（二）依他起性：一切有為諸法，仗因托緣，依他而起的性質叫做依他起性。唯識立宗的主要依據，就是以依他起性為基礎

的。依他起性是後得智諸緣的諸法。自性雖是無，但是依他而顯示假有；假的體雖無，但仗緣而示有。諸法非實生，假體是暫有，緣謝法即滅，這就是諸法生滅之理。諸法生起所需之緣有四，即：因緣、增上緣、等無間緣、所緣緣。色法的生起只因緣和增上緣，心法的生起須四緣具足。

(三)圓成實性：即是一切法的平等真如，圓成實性是一切法圓滿、成就、真實性質之意。圓有普遍的意思，即在一法上是這樣，在一切法上亦然，成是成就，謂諸法的體相，本來如此；實是真實，謂諸法的體性不虛不謬。總的說來，一切法的真實性，普遍如此，本來如是，名圓成實性，即二空所顯的圓滿成就的真實性。

此三性是一切諸法都具有的法相，同時也能攝盡一切諸法，所以說三性就是中道，究其原因：因為遍計所執性，名有體無，故非有；依他圓成實體性是假有實有，故是有非空；非有非空中道；以依他起的體雖是無，乃是依因緣而起的假有，並不是固定實有存在的東西，故亦可以說非有非空中道；圓成實性雖是諸法的實性，同時也是存在的實相，但其相狀無形不可捉摸，不可認識，所以也可說為非有非空中道。總的來說，三性具有中道；分開來說，三性的一一性各具有中道。三性總括一切諸法之相，故法界全體，一切微塵，都具足三性，所謂「一色一香，無非中道」，故稱為一切諸法唯識中道。

三、從三無性來看唯識中道

三無性即是相無自性，生無自性，勝義無自性。此三無性是建立在三自性上的。諸法的遍計所執性，是以名計義、以義計名的名義相應法，沒有它實在的自性。有情錯誤認識上覺得怎樣怎樣的相貌，是由假名所安立的，不是由自相所安立的。假名安立

的是假有，所以是相無自性性，譬如眼睛有病的人見到空中有花一樣。空花在眼睛沒病的人看來的確是沒有的，但在眼睛有病的人看來却認為是有，這當然是靠不住的。遍計所執性是由主觀的迷情所現的迷妄界，本來是沒有這樣的東西，當然也就沒有這樣東西的實體存在，所以說遍計所執性是「情有理無」。

諸法的依他起性，是依其他因緣的力量而有的，不是自然而然的自力而有的，因它非自然而有，故說為生無自性性。生無自性性是無自性性的自然性，並不是說自性安立的因緣性也沒有了。這是值得注意的問題，否則就可能墮惡趣空了。依他起性是靠着諸緣所成立的「依有現象」，故說此性是「相有性無」。

勝義無自性，性是依圓成實性說的。因為一切諸法的法無我性，是諸法的勝義，而法無我性是一切法的淨智所緣，所以是一切法的勝義諦性。法無我性，是離去獨立自在的我的自性之所顯的，故亦是無自性性之所顯。由此因緣，故說其勝義無自性性。需要指出的是：不是勝義本身沒有自性，而是約離遍計執後，顯了通達說的。

三無性不離開三性，三性也不離三無性，雖說是有也不是迷情常見有見的有，而是真空妙有。這樣就形成非有非空的唯識中道性。

四、結語

以上畧述三性三無性的唯識中道性。中道是指離開有空二邊，絕對真實的意思。唯識中道的義理，不但是唯識學的要旨，而且也是佛陀說法四十九年的本旨所在。如能悟入此唯識中道，就能知道萬法唯識；明白了萬法唯識的道理，即悟入佛之正見，然後轉識成智，從而成就菩提佛果。



龍 樹 (二)

卡爾·雅斯培
(Karl Jaspers) 著
李雪濤 譯

二、有關學說意義之討論

1. 可教性：祇要在學說中每一陳述都被反駁，每一存在和非存在的命題都遭破壞，這一操作方法被作為普遍有效之原則而被奉持，那麼就會存在着一種學說。人們習慣於把這學說稱作諸如否定派或虛無主義。①但這並不是正確的，因為在這一學說中，所要尋求的正是那最本質的東西，並且這本質的東西依據自身的意義本身並不能形成一套學說。因此它總是以悖論的方式，自我揚棄，以及通過指示於其它的言語來作結尾②：「佛陀說：我的教義是，思考沒有思考的語言，說沒有言語的語言，修行沒有修行的修行。」（四十二章經）③

那麼教義在行動中作為學說而產生，以文字、口頭教授、修行以及行為方式諸形式而得以存在。「在聽聞者的階段」聲聞

乘」，聆聽着、把握着、固持着、暗誦着、吟唱着這一完全智慧，在完全智慧之中去洞察、去行持。」（pr 36）④但這僅僅是第一階段而已。尚未達到目標的僧人，聆聽着教義，全身心地投入一切智中，「而生信念」（pr 38），⑤如若他如上所述學習教義的話。他還沒有獲得真理，真理並不是透過知識邏輯的一定內容就能把握得了的，而是「猛然覺醒，達到無上的完全解脫」（pr 42）。⑥

這一由聽聞和修學一直到真理的顯現經過，其本身是一個運用思惟把握住整個的人的過程。如是之思惟過程並未確立任何東西，而是產生出解體、混亂以及眩惑。因此經中教導說：「如果他聽到這些想法，不吃驚，不害怕……，如果他在這一學說中不退沒，不恐怖，如果他的精神不被搞垮……，那麼在這個人人面前便可以指出無上的智慧了。」（pr 35, 77）⑦

我們閱讀這些經文，可以看出，這一學說是以修持為中心，並且以不斷重覆的形式出現；正是在這反覆變化過程中，形成了

與其內容相符的自己的獨特氣氛。很少能從中找出純粹邏輯性的東西，明確的有秩序的形式，精煉的形式則更少見。辯證法僅僅是同枚舉相聯繫的。這種說法或許是恰當的，與事態相符合的吧！因為在這種場合下，所有邏輯的分解，並未為在思惟的展開方面所提供的積極的洞見作準備，而是等待着從別處而來的充分之沉默。⑧在這裏，一切的論證，其自己揚棄了自己。

這一點，從幾則禪話中可以很具體地看出（參照 Hackmann）。⑨菩提達磨問他的弟子道，⑩為什麼不說說你們的經驗呢？所有的回答都是對的，但它們逐漸由表面性的答案，愈來愈向真正的答案靠近。第一個弟子曰：我的經驗是，即使在教示中經驗和表達它的語言有關係，但它不應當依附於所表達的文字。——第二個弟子曰：所經驗的內容就像樂園一般，它馬上又消失了，以致於不留痕跡。——第三個弟子曰：所有的存在物祇是假象的存在而已，所以他的經驗的內容，用語言來表達，就是假象和空。——第四個弟子向前跨一步，而沒有回答，向大師禮拜，保持着沉默。這最後的弟子作出了最真實的回答，從而繼承了師傅的衣鉢。⑪

菩提達磨和梁武帝的對話。武帝曰：我不斷地建造寺廟，讓人寫經，度新僧入僧院。有什麼功德呢？——並無功德！所有這一切祇不過是隨形的影子而已，並沒有真實的存在。——武帝：如何是真功德？——那就是處於空寂之中，沉潛於思惟之中。如是之功德，並不是以世間的手段就可以證得的。——武帝：什麼是聖教中最重要東西？——在一個完全空的世界裏，人們不稱呼什麼曰

聖。——武帝：面對着我的這個人是誰？——我不識得。

⑫

但是現在問題是：無上智慧發現不了，感覺不到，認識不着：我應當運用何種智慧向大家傳授教義呢？回答是：他應當如是修行，在修行中絲毫不因自己思想的開悟而自負。這思想的本性是清淨的，它存在於非思惟的行動之中。

因為完全智慧的思惟是非思惟，又不是，對於這一問題，回答是：在非思惟之中，是發現不了存在和非存在的；因此，思惟之中的非思惟是否存在，這一問題是不可能被提出來的。（Pr. 35）⑬

2. 思惟操作的意義是什麼？要求是，無論在何處都不固守一個立場，更確切地說是從一切中擺脫出來，不執着於任何一法，各種聲音和可觸知的東西、所思惟以及所想像的一切，在一切的理由之中使理由解體——「所證明是有理由的，恰恰是沒有被證明是有理由的。」（Pr. 149）⑭——因此，對立物間的抉擇採用二者擇一的思惟方法是不足取的，而是要重新去除所有的分別。在終極的靜止點上並不存在界限，而祇是在思惟的挫折方面通過思惟自身的揚棄，⑮從而超越思惟，達到完全的智慧。

因此，思惟便趨於永久之自我超越。不論是什麼樣的表述，其自身都包含着荒謬的一面，這一說法將被看作是必然的、自我揚棄的東西加以把握，而這自我揚棄本身便可喚醒真理。

祇有通過作為被表述的自我否定，真理之本來面目纔能得以顯現。因此，通向真理之路是透過不再作為被思考的真理，而達到不再作為被思考者而自我顯現的真理。真理之本來面目是作為對暫時真理之焚滅過程的思考而存在的。

人們不禁要問，這透過思惟而達到的非思惟究竟是什麼？這從一切中得到的解脫狀態又是什麼？回答是這樣的：把握了不可把握的東西，其自身卻不能被把握，因為通過特徵不再能把握住它(Pr 38)^[6]。到達了那裏，智者「便一直處於無執的狀態之中」(Pr 48)；「他不在什麼地方停留，而是以無執的方式存在於一切智中。」^[17]

那麼這一學說的教導者，一邊是這麼講，一邊又自相矛盾，而方法論正是通過這一方式纔被意識到。這一學說是那在諸法之中並沒有立場的人所表現出的思惟的徹底性。他有能力從法中再找到「一條出路」，但可人們總是問他，這出路是從哪一法中得來？他說話，那麼他便跟教義的本質不相矛盾了，因為他不依賴於任何法，但跟一切命題，甚至是他自己所表述出來的命題都是矛盾的。因此，在這種情況下，一切說法都是錯誤的，因為語言的本體總是假的，如此說來，一切又都是有理有據的：「在傳法的時候，不論誰在某處通過空性、非空性指出了錯誤，在這裏一切都沒有指出錯誤的必要，並且作為已經得道的人很快就可以理解這點。」這便「可以用來作為和空性相聯繫的一切議論之核心來觀察。」(Nag 1, 27)^[8]

這一思惟的意義也可作如是之說明：通過思惟活動會產生對思惟、諸法的執着；這便是在我們苦難的生存中頹落的原因。通過相同的思惟活動，但方向正相反，思惟將再一次被廢除。自從我們被思惟活動上了枷鎖之後，我們再次以自我的武器衝破了束縛，奔向那非思惟、自由的境地。

龍樹所要思考的是那不可思考的東西，所要表達的是那不可言說的東西。他明白地瞭解這一切，並且要取消言語表達的一切。故爾他活動於自我揚棄之思惟過程之中。經典的篇章中顯而

易見的邏輯錯誤，祇有一部分是由可以訂正過來的缺陷造成的，另一部分則正是由於在不可能方面所引得出之結果，亦即絕對真理之表達意願的結果所產生之邏輯必然性使然。

在龍樹的思惟中，一方面可以發現柏拉圖巴門尼德斯篇中第二部分的辯證法，另一方面也可以看出現代數理邏輯（維特根斯坦）在形式上與之的類似性。^[19]西方人為印度的經典聖句出現了錯誤而深感不安，柏拉圖在巴門尼德斯篇中所表達的思想乃經過推敲，是如此之縝密，數理邏輯完全可以有計劃地訂正這些錯誤。那些印度的經典聖句，經過數理邏輯的處理，就如同通過一個不透明的媒體一樣，祇是瞬間進入了完全光明之中。在柏拉圖那裏跟在印度人那裏一樣，僅僅進行數理邏輯方面的努力來尋求其意義，其結果剛好相反。我認為祇有在維特根斯坦那裏纔能從中感覺到一點端倪，這究竟意味着什麼？通過最純粹最完美的思惟活動，使思惟自身在受挫處處於界限狀態之中。儘管印度經典聖句晦澀難懂，但其思想之深刻，依據當今人理解，作為無意義遊戲中之一綫光亮，也還是能夠成為自覺反省之動因的。

3. 實用邏輯：運動、時間、一之非思惟性是根植於相區的、固定的、二者擇一的思惟悟性之中的，為了尋得思惟操作之程序，這一課題總是在一定的前提、一定的看法之下來完成的，這在西方遂成為在有限之中的不同尋常的認識領域，從而也使得無限自身在一定的形式下，或各種不同觀察角度中被淪為有限思惟之一種工具。

在印度這些問題還祇是處於萌芽狀態時便被利用了，它們始終作為一定問題之解決方式而服務於其他目的（這一目的可能會在當今已不再起決定作用的意義前提下，依據最近幾個世紀發展

起來的精密的邏輯學知識，再次被重新建立）。

如若在表述中沒有執着的話，如若一切都在他在、對立、矛盾之中渙然冰釋的話，如若所有的規定都被消滅，沒有立場存在的話，那麼其結局不是意味着無之登場，便是出現真實存在之感覺——當然在不再僅將它命名為存在的前提下。此外，見解如下：其結局或者是對「問題」之無關心，或者是通過某些手段而找到通向自我理解、自我創造諸多道路之一條，從而找到精神的境界，這也就是完全超脫世間，對一切事物和自己的存在都有完全的距離，以及完全自我超脫的精神境地。

在思惟的運動中獲得了逆向的關係，並不涉及這一作為無之存在，作為空之空間的關係——但問題總還是有的：那裏的真實情況怎麼樣呢？所說出來的已經跟其所指的相左了，但在世間所獲得的可視性卻是很實際的。

我們把視線轉向亞洲就會發現，這一可視性，或者是在修業時被提昇了的禪定中的修道僧的生活中，或者是在祭祀和儀禮、魔術和手勢語中表現出，但這兩者均不是能在哲學上予以實施的實用基礎之上的邏輯辯證法。邏輯辯證法的目的是存在於那些可視性內部之反面：是對作為知識的某一其他物，與我相對立之客觀存在（正如其存在於印度教諸體系中一樣），以及在積極方面的所有形上學予以擯除：完全的智慧是在自我的非思惟狀態中獲得的，因為我們透過思惟進而可以超越思惟。

4. 反對形上學之立場：龍樹擯除了一切形上學的思惟方式。

他反對談創世之說，那是通過神（Ivara自在天）^[20]、通過神我（puruṣa）^[21]、通過時間、通過其自身而創造了世界，這一切他都避而不談。他反對談論對諸規定、自我存在以及原子表象的執

着，反對談論一切斷滅見、常見，他還反對談論我見。

代替被擯除的形上學的位置，那邏輯的思惟方法便出現了。佛陀的根本態度——乃是有助於顧及到拯救以及拯救的本質性真理，而拒絕對本體論問題提出疑問——予以貫穿始終。早期的存在思維方式，通過自我揚棄之思惟運動而得到了證明。

印度哲學很久以前就完成了內容極豐富的邏輯學說。當時的邏輯是為了解開討論以及思考世間的知識而設計的。直至近幾個世紀，在西藏佛教的諸派中，邏輯學仍屬於世間學問這一範疇（Stcherbatsky）。^[22]然而在這裏，邏輯學是通過思惟自身使思惟在毀滅的過程之中，作為統一根本存在的手段，^[23]並非是在本體論之存在認識意義層面上而言的。

這一思惟並不能使形上學的思想產生，而是祇能使之消除。這一思惟不論是在世間，還是在超越者睿智的領域，都不能找到任何基礎。形上學的思辯被擯棄掉了，神秘的思惟形式也變得沒有意義了。但是，祇要這一宇宙尚持續存在着的話，一切一再重新被焚棄的材料事實上總還是存在着的。

Stcherbatsky把佛教的反形上學哲學與吠檀多派^[24]的形上學哲學進行了對比。^[25]佛教也好，吠檀多派也好，兩者都否定世界的現實性。但佛教徒否認現象世界的實在性，他也就此為止，因為從中引發出的一切是我們的認識無法接近的。與此相反，吠檀多派信徒祇否認現象界的實在性，以此來確立梵（Brahman）^[26]的真實存在。佛教徒進而認為：認識的本質是不可分的，祇是由於我們錯誤的洞察力，纔使我們感到主體和客體分裂的意識出現。吠檀多派信徒則認為：整個世界的本質是一個永不停息的單一實體；祇是一種幻覺表明了主體和客體在意識上的分裂。

5. 完全智慧的境界：這一境界被稱作沒有爭論的狀態。總處於爭論之中、否定一切陳述的思惟，到達了那裏，一切爭論便都得到了止息，不再有爭吵的人「住」在那裏(Pr 36, 37)。^[27]「住於無爭之地」是佛教的要求，但這是一個怎樣境界呢？

它被描繪成：帶着已經完成了的工作，已經完成了的任務，丟掉了身上的重擔，目標就在眼前。思想獲得了自由，在受自身控制的解脫智慧中獲得了一切思惟之主宰。生存的羈絆消除了，不純淨的一切被除去了，沒有苦惱的境地達到了。(Pr 34)^[28]

一切的法是在相的迷妄之中，為情欲所充斥之中，而獲得苦難的困境的。這一苦正處於空性之中，故爾它可以被克服掉。現在的境界便同時遠離了迷妄與煩惱。在已完成了的靜寂之中，雖然諸法之空性已不復存在，但這一生存也不再打動人心了，它失去了恐怖感，失去了毒，也失去了力。在這一境界中可以發現，諸如生、死、時間不再適合「相」了，一切的去和來等假象對不可動搖者來說變得沒有意義了。

這一思惟的態度並非除懷疑論莫屬。因為它依據思惟操作，超越了真偽之對立，也就是說超越了思維，也超越了獨斷論與懷疑論之對立。人們稱之曰否定主義，這是判斷上的錯誤，因為在龍樹的學說中否定跟肯定一樣同樣澈底地被克服掉了。人們稱之曰虛無主義，那也是瞎說八道，因為它擯棄掉了存在和無兩者擇一的方法論。^[29]

跟在完全智慧之境界中一樣，「存在」被作為世界之空性而被體驗到，以各不相同之具體形象而被闡明：諸法對完全獲得智慧者來說如同回聲一般，不在思惟中浮現，不為所觀，無所知。(Pr 75)^[30]他生活在這世間就如同生活在「乾闥婆城之空性」(幻影之城)中一樣。(Nag 27)^[31]事物之「虛妄的性質」——事

物是同時存在又不存在(在所有四歧義命題中都未予以正確考慮^[32])——被比作(在印度這被認為是真實的)魔術師的一齣把戲：(Pr 46)^[33]譬如一位魔術師在一個十字路口用魔法變出一大群人來，然後又施魔法使他們消失了，這個世界便是這樣。就像上面所講的一樣，魔術師並沒有殺死誰或除掉誰，因此達到完全智慧的人在此也使無法度量的本質消逝得無影無踪。

對悟道者來說，所有的事物如同透過一個既非處於事物(法)的概念之中，亦非處於非事物(非法)的概念之中的方法，而成為可認識、可看到、可信任之法。完全明悟的人用以下的偈句予以了說明：「星、暗淡、光、虛妄、露、水泡、夢、電光、雲」。(Pr 15)^[34]

這與在此世間的生存價值之評價是相對應的。有一部經典集佛陀的言論如是曰：「在我的眼裏，王侯的威嚴與尊位不過是日光中之塵埃；在我的眼裏，黃金和寶石不過是粘土和碎片；；在我的眼裏，幾千世界體系，不過是訶黎勒藥樹果子，^[35]；在我的眼裏，(佛教的)救濟方法不過是無意義之寶物積聚；；在我的眼裏，佛陀的道不過是眼前華；；在我的眼裏，涅槃不過是從日間和夜裏的睡眠中醒來；；在我的眼裏，(不同學派之)謬誤和真理，不過是六條龍在飛舞。」(Hackmann)^[36]

人們是否可以這樣說，這一悟道者祇看到了一個不可言說的空？他沉沉於沒有差別的無邊無岸之海洋中？對此我們不得不躊躇起來。使自己的領域從諸法的束縛中解脫出來的人，擺脫了我們的看法和我們的判斷。「就像在空中飛過的鳥的痕跡一樣，人們很難尋着他的道。」(法句經九二)^[37]但沒有價值、不足道以及沒實質的一切都在根源性之顛倒妄想之中出臺了，這點卻是無疑的。

6. 邪見^[38]：處於完全智慧空性之中的超越世界與超越自我之精神境界並不明確^[39]：

在完全自信中之「空性」對任一圓滿來講都保持着開放，因此它在現存在中永遠不可能完全被充盈，也永遠不會處於終局。「空性」乃從遠方之現存在中來，它允許圓滿之存在，但不依附於它而遭解體，既不把握它，又不為之所把握。這一空性存在於一切之中，同時又總是超越這一切，它在滿足的狀態之中感到了無限之不足，在使得一切有限者遭受挫折的去處所放射出的光輝中，僅能感受到一絲微光。因此，這一態度在時間中，儘管其在根本上是由靜寂而產生的，但仍是開放的，也就是說活動的、積極的、憂慮的、實現的，但這一切之實施又依據一個尺度，一個同時又使這一切消失的尺度。但現在空性之謬見產生了，它出現於僅當空性消極地被無之靜寂中的一切生存吹散的情況下。在這一情況下，空性使自我之現存在在時間之中萎縮，因為所有的充足被拋棄掉，而這正有利於非存在——存在，空性、靜寂依附自體的抽象之充足。如若被掩蓋了的真理「俗諦」之材料不復存在的話，深埋於深不可測之涅槃內容中的焚毀過程也不會再生起。依據生存現實材料理解的語言也隨之消失；這時，那沉沒於消亡之中的一種東西便進入無法傳達之中。

這一被描述成謬見的可能性，是依據西方的思维方式而得到的，然而在龍樹的哲學著作當中，謬見被適當地看作是從真正的思惟方法出發，由於自己的思惟而產生的錯誤結果。他道出了完全智慧之道，它因此存在於被別人告知，所誤解的一切之中，存在於從那裏所說出的、又馬上被濫用的一切之中，接下來所得到的結果是：世世代代人類的解脫並不是一個進步的過程，而是從

誤解進入破滅的過程。

在整體之中預見是很糟糕的。「佛陀涅槃後，五百年之後祇是模倣佛法，^[40]以後人的感覺逐漸變得遲鈍了，不再能體悟到佛陀的真義，而祇是執着於語言和文字。」(Nag II, 25)^[41]這是怎樣產生的呢？他們祇是聽、說絕對之空，而不理解其所以然。他們說出了懷疑的想法：如果一切皆空，人們如何能分辨善、惡之結果？^[42]因此他們祇能在世間層次之表象中提問，因為對他們來說，世間真理（俗諦）和絕對真理（真諦）間並沒有區別。^[43]也就是說，思辯所指的是，他們在設定目的之悟性這一層面進行思考。在客觀化的思維中，空性學說失去了意義，因為他們僅僅執着於與此相關連之命題，從中引出與學說相去甚遠之結論。對佛、法、僧之揚棄而進入空性之中，^[44]並不意味着對此有所異議，而是使之作為法而處於浮動中，他們怎能理解這點。這一浮動祇能在任一表象、某一思惟、某一命題之非絕對化之中達成。它所表達的意思是在法中共同步入滅除了苦之完全智慧的真實之道，這是一切現象之非絕對存在中之最深層世界及自我透視。他們由於執着於教義之命題而失去了這一透視。他們通過滑落 (Abgleiten) 這一服從於指示性之指針而獲得知識的內容，從而失去了這一思想。

與意義深遠之教義進行交流自然是有益的，但從另一方面來講也是危險的。如果不能正確把握它，它會讓你喪命。因為如果空性被不完全地觀察，那麼就會使一知半解者不單單處於迷妄之中，而是使之毀滅，就如同技術很糟糕的人抓毒蛇一樣，也好像魔術與降魔術在一次演出中演砸了一般，會導致破滅。(Nag I, 15)^[45]

最後，空性在通俗佛教看來究竟是怎麼樣呢？在中國十二世

紀所寫的一本教化書中如是說：那能洞悉身體組成之空性的人不再為各種臆見所左右，不再執着於行動和作為，喜愛在非思惟之中打坐。(Hackmann)^[46]

(未完待續)

注釋：

[1]、雅斯培在這裏講，佛教不是虛無主義，但他早期的著作世界觀的心理學(*psychologie der Weltenanschauungen*, 1925)當中，卻把佛教認作是「存在的虛無主義」。世界觀的根本問題是肯定生之全體，還是否定生之全體，這裏也被當作虛無主義的問題提出來。虛無主義有兩種，即「價值的虛無主義」(Wertnihilismus) 及「存在的虛無主義」(Seinsnihilismus)。前者主張價值(Wert)、意義(Sinn)掩蓋了事實上存在的意志。後者主張存在如同價值和意義一樣，也在欺騙我們。因此，佛教的虛無主義屬於這一「存在的虛無主義」範疇。反過來我們可以說，價值的虛無主義是通過否定價值來求得存在，而存在的虛無主義卻是通過否定存在謀求價值。雅斯培在世界觀的心理學中所論述的跟在這裏所講的在本質上沒有什麼區別：「有關存在和非存在的一切主張被粉碎……但是……正是本來的東西被尋求着。」這同樣是通過否定存在來尋求價值的「存在的虛無主義」。在世界觀的心理學當中，雅斯培對佛教的理解還不充分，或者說，他的理解祇停留在大概的瞭解階段，對西方的東西和佛教的內容區分之前提把握得還不充分，從而把佛教胡亂地貼上了虛無主義的標籤。

後來隨着他對佛教理解的加深，更由於趨於從經過深思熟慮之比較哲學的立場看問題，從而完全避開了容易受到誤解的虛無主義這一名稱。另參照注[29]。(這裏論述了為什麼不能把佛教稱作虛無主義的理由，它超越了真偽之對立，超越了懷疑與獨斷論之對立，即在完全消亡了肯定與否定基礎之上不再講否定說(Negativism)、不講存在以及無之二者擇一的排除法，因此不能將佛教稱作虛無主義說。)

[2]、「指示」(Hinweis)雅斯培認為，對於超越者、包括者，不能通過客觀思維來捕捉，祇能給予其指示，祇能聽從。「我們通過對對象的思考，必然能獲得包括者非對象之指示。」(Einführung, S.32)

[3]、「佛言：吾法念無念念，行無行行，言無言言，修無修修。」(四十二章經第十八章續藏五九·一，頁三十七A)「佛言：吾何念念道，吾何行行道，吾何言言道，吾念諦道。」(大正藏17-723-1)

[4]、Pr. S. 36; śrāvaka-bhumav api śikṣitukamena iyam eva prajñāparamita śrotavya udgrahitavya dharayitavya vacayitavya paryaptavya pravartayitavya ihaiva prajñāparamitayam śikṣitavyam yogam āpattavyam / (Wogihara ibid. p. 41.) Mitra p.6.

「若有人欲學聲聞法者，當於此般若波羅蜜多聽受、讀誦、記念、思惟，如說修行，是即於此般若波羅蜜多修學相應。」(大正藏8-587-2)

[5]、pr. S. 38. Wogihara p. 50; Mitra. p.8 ff.「此人於一切智而生信解(śraddha)，以有量智(jñāna)入如是法。」(大正藏8-588-1)

⑥ / pr. S. 41; kṣipram anutarāṃ samyaksaṃboddhim abhisambudhyate // (Wogihara p. 60); Mitra. p.13.「速得成就阿耨多羅三藐三菩提。」(大正藏8:588-3) M. Walleser 譯作 rasch (迅速、很快) 而雅斯培譯作 plötzlich (突然、猛然)。梵文原本、漢譯本以及 Walleser 譯本所表達的都是「迅速」的意思。

⑦ / Pr. S. 35 ff.; saced evaṃ bhāṣyamane deśyamane upaśīyamane bodhisattvasya citam nāvalīyate na samīyate na viśidati na viśadam apadyate nāsa viprīṣṭhi bhavati manasaṃ na bhagnapīṣṭhibhavati nōtrasyati na samtrasyati na samtrasaṃ apadyate eṣa eva bodhisattvo mahasattvaḥ prajñāparamitayam anuśāsanīyah / (Wogihara p. 33 ff.), Mitra. p. 5.「若菩薩摩訶薩聞作是說，心無所動，不驚不怖亦不退沒，是即名為教菩薩摩訶薩般若波羅蜜多。」(大正藏8:587-2)

⑧、有關「沉默」，請參照「佛陀」注117，「他者」，請參照本文注②。

⑨ / Hackmann: Chinesische Philosophie. S. 269ff.

⑩、菩提達磨(Bodhidharma)，略稱達磨。中國佛教禪宗的初祖，生於南印度，婆羅門種。天平元年(五三四)以前入寂。傳說他在洛陽看見永寧寺寶塔建築之精美，自言年已一百五十歲，歷遊各國都不曾見過，於是「口唱南無，合掌連日」(洛陽伽藍記卷一)。續高僧傳十六、二十八，景德傳燈錄三，傳法正宗記卷五，洛陽伽藍記，楞伽師資記，內證佛法相承血脈譜，宗鏡錄卷九十七，傳法正宗論卷下，祖庭事苑卷二、五、八，舊唐書列傳第一四一神秀傳等都載有其傳記材料。今人有

關菩提達磨的考證頗夥，讀者可參考：

黃讖華：禪宗初祖菩提達摩考

湯用彤：菩提達摩

胡適：菩提達摩考

太虛：與胡適之論菩提達摩書

(以上諸文收入「現代佛教學術叢刊」④「禪宗史實考辨」)

⑪、這段禪話被稱作「皮肉體髓的教誡」，載於景德傳燈錄第三(大正藏51-219-2~3)

迄九年，已欲西返天竺，乃命門人曰：「時將至矣，汝等盍各言所得乎？」時門人道副對曰：「如我所見，不執文字，不離文字，而為道用。」師曰：「汝得吾皮。」尼總持曰：「我今所解，如慶喜見阿閼佛國，一見更不再見。」師曰：「汝得吾肉。」道育曰：「四大本空，五陰非有，而我見處，無一法可得。」師曰：「汝得吾骨。」最後慧可禮拜後，依位而立。師曰：「汝得吾髓。」(慧可乃禪宗之第二祖。) Hackmann, *ibid.* S. 270 ff., S. 396.

⑫、這段有名的梁武問答載景德傳燈錄第三(大正藏51-219-1)，以及其他多種禪話之中。

帝問曰：「朕即位已來，造寺寫經，度僧不可勝紀，有何功德？」師曰：「並無功德。」帝曰：「何以無功德？」師曰：「此但人天小果，有漏之因，如影隨形，雖有非實。」帝曰：「如何是真功德？」答曰：「淨智妙圓，體自空寂，如是功德，不以世求。」帝又問：「如何是聖諦第一義？」師曰：「廓然無聖。」帝曰：「對朕者誰？」師曰：「不識。」帝不領悟。(這一則禪話被作為「達磨廓然無聖」列在碧巖錄第一則當中。) Hackmann, *ibid.* S. 269 ff.

胡適之先生考訂菩提達摩來華的時間是在劉宋末年，約公元四七〇年（宋明帝泰始六年）左右，他在中國傳法達五十多年。

胡適考證了有關達摩見梁武帝的記載，七世紀道宣的續高僧傳，其中根本無此事。八世紀淨覺作楞伽資記始記此事，但並無達摩與梁武帝的對話。稍晚出的傳法記便已有了達摩與梁武帝的對話，但很簡單。到八世紀晚期所出之歷代法寶記，這段話已有增加。到十一世紀北宋時出現的聯燈會要，則不但達摩與梁武帝的對話內容大有增加，語意也較深奧，而且還記下了兩個會面的具體日期。我們從中可以看到，世愈後，其傳說事蹟愈複雜的史實。參照李雪濤：胡適之先生的佛學研究 內明227期。

[13]、爾時，尊者舍利子白須菩提言：「云何須菩提，有彼心非心不？」須菩提言：「舍利子，於汝意云何，若心非心於有無為可得耶？」舍利子言：「不也，須菩提。」是時須菩提告舍利子言：「若心非心於有於無不可得者，汝今何故作如是言，有心非心耶？」舍利子言：「何名非心性？」須菩提言：「一切無所壞，遠離諸分別，是為非心性。」（大正藏8-587-2）在Walliser的譯本中以nicht-Gedanke（非思惟）譯acittata（非心[性]），以Sein譯astita（有），以Nichtsein譯na-astita（無）的。非心性（非思惟）被認為是無變化（avikara），無分別（avikalpa）的，即使知道其存在、非存在，也是無法得到它的。Pr. S. 36; Wogihara p. 39 ff.

[14]、begründet 用來譯 pratisṭhita, nicht-begründet 用來譯 apratisṭhita (Pr. S. 149.) yat pratisṭhitam tad eva-apratisṭhitam (Conze, p. 42), all supports have actually no support. (Conze, p. 78) 金剛般若：若心有住則為非住。（大

正藏8-750-2、754-3、759-2、764-1。另參照769-1、773-3）

[15]、「挫折」(Scheitern)雅斯培亦稱之曰：思惟的挫折。「哲學思惟的挫折」如下所述：「一切真正的哲學思想都具有一個基本特徵，即人以對確定之客體進行思惟之媒介。並且唯有藉助於這一媒介，纔可能促成進入『包括者』之人間飛躍……這一飛躍使我們從確定的思惟束縛中解放出來——同時又不是以放棄確定的思惟為手段，而是運用它以達到終極的境地。」(Einführung, S. 36)參照注[39]。

[16]、Pr. S. 38,「得不到對方的一切智，不應當能通過符號(nimitato)而取得。」Wogihara, p. 50.「無有相無所取」(大正藏8-588-1)。

[17]、Pr. S. 48; na kenāpi samprasāhitam / na kvacitśhasyati/ api tu śhasyati sarvajñatayam āsthana-yogena/ (Wogihara, p. 104 ff.); Mitra, p.13.「若法無所出亦復無所作，以無住故即一切智無住相應。」（大正藏8-590-2）

[18]、Nag. I, p. 27.

[19]、巴門尼德斯篇(Parmenides)是柏拉圖晚年所作的一篇重要對話。全書討論了存在、非存在、變化（運動）、靜止、生成、消滅等諸問題。並且在書的最後這樣說：「一切都存在着，又不存在着。可以這麼看，又不能這麼看。」（一六六〇以下）

維特根斯坦(Ludwig Wittgenstein)一八八九—一九五一。出生於奧地利維也納。曾在劍橋大學從學於B·羅素(Bertrand Russell)研究數理哲學。「主著」[Tractatus Logico-philosophicus, 1922 (邏輯哲學論)]：Bemerkungen über

die Grundlagen der Mathematik, 1956 (關於數理基礎的注釋) · Philosophische Untersuchungen, 1953 (哲學研究)。維特根斯坦針對形上學的問題採取以沉默的方式予以回答，這與佛教的無記(十四無記)相類似。在維氏看來，「凡是能夠說的事情，都能夠說清楚，而凡是不能說的事情，就應該沉默。」(邏輯哲學論序)，他清楚地知道言說的界限。此外，邏輯計算(Logistik)是補充形式邏輯學的一種形式，邏輯學的內容是通過數學記號來表示，它是一種像數學演算方法一樣來試圖規定邏輯法則的東西。

從萊布尼茲開始，弗雷格、皮亞諾、懷特海等使數理邏輯進一步得到了發展。近年來，人們正進行試圖通過它與佛教思惟相關的立場看問題之研究。

雅斯培指出以下兩點：(一)通過邏輯計算來訂正佛教經典中出現的邏輯謬誤的可能性；(二)在維特根斯坦方面，他能感覺到思惟界限內挫折的意義。這真應當被稱作先見吧！

[20]、Īśvara (神、自在神) 隨時代之不同也有變化，可以被認為是主權者、支配者，作為具有一切智的純淨的特殊神我(puruṣa)之自在神，被認為是具備無限善德的人格自在神。一般認為他是世界的主宰神。Cf. CPB. pp. 287—289.

[21]、puruṣa (神我) 意即「人」，指個人之精神本體。乃印度數論學派所立二十五諦之第二十五。即執「我」為「常住獨存，受用諸法之實我」。數論於自性等立二十五諦，第二十五神我諦則非本性亦非變異，其體乃實有常住、清淨獨存，常為其餘之二十四諦所圍繞。為根本質料因之根本原質(即自性)，若與神我結合，則由根本原質展開現象世界。而於根本原質與神我結合時，神我會受物質之繫縛；然在解脫之時，神

我則脫離根本原質，單獨存在，而成為本來純粹而清淨者。

[22]、在西藏寺院中，有五種科目，按照順序大約需要十二年的時間得以學成：(一)邏輯學(因明)、(二)般若空論(現觀莊嚴論)、(三)中觀(入中觀論)、(四)戒律(律經)、(五)俱舍學(俱舍論)。作為喇嘛，首先必須學會佛教研究中必要的討論法、推論法。Stcherbatsky: Erkenntnistheorie und Logik, S. 34; ditto: Buddhist Logic, vol. I, p. 55 f.

[23]、思惟通過進行思惟所經歷之挫折，反過來使思惟得到了揚棄，從而超越思惟之上，達到了完全智慧的過程。參照注[15]。

[24]、Vedānta學派乃六派之一。此派理論之根本經典曰梵經(Brahma-sūtra)，其創立人相傳是跋達羅衍那(Baḍarayana約前一世紀)。吠檀多派認為，世界上除了最高的存在「梵」以外，不存在其他的實在，展現於我們面前的物質世界及其一切現象都是「梵」的一種幻現，解脫的最高目的是親證梵我一如，從而認識靈魂的真正本性。Cf. IC. tome II, p. 509; CPB. pp. 109—117.

[25]、Stcherbatsky: Erkenntnistheorie und Logik, SS. 25, 33, 40, 83, 99, 116, 124, 172, 183, 184, 187 ff., 251 ff., cf. Walleser: Der ältere Vedānta, S. 42; Stcherbatsky: Buddhist Nirvana, p. 37.

[26]、brahman (梵)在古代跟mantra一樣，被用作「祈禱」、「真言」、「呪詞」的意思。在婆羅門時代，祭祀的力量可以支配全宇宙乃至神靈，這一思想使人們認識到語言具有巨大的威力。祭祀之所以重要的原因，是因為梵天具有神聖且神秘的力量，並且還具有支配一切的力量、創造力，以至於最終成為

「宇宙永久不變之根本原理」。「梵我一如」的思想代表着印度思想，這是衆所周知的。

梵文婆羅門(brahman)一詞在初期吠陀中表示聖典，具有偉大優越的涵義。後來在保拉法(Paurava)時代婆羅門這個詞被人格化了，成為至高無上的存在或上帝，一般譯為梵天(陽性主格為「婆羅摩」，brahma)，它是最原始的實體，宇宙即由它演化而成。有時梵天一詞頗為哲學化、抽象化被理解為非人格的絕對存在，可是仍然具有生命(因為全宇宙的生命都是從它的身體裏面流出，而且被它維持着的)。從梵文梵天(Brahman)又派生出婆羅摩那(brahmana)一語，義為掌握聖典的教士，後來又變成上帝的教士。此字照英文的寫法是brahman或brahmin，歐洲學者又從此字製造出「婆羅門教」(Brahmanism)一個派生詞。(一般以婆羅門代表婆羅門教僧侶是英語的譯音，相當於梵語的婆羅門那。英語brahman指僧侶，梵文brahman指梵天。)參照渥德爾(A.K. Warder)·印度佛教史 王世安譯本頁二十七。

[27] aranya-viharinam agratayam (Wogihara, p.40; Mitra, p. 6)「汝於無諍三昧行中最勝第一」。(大正藏8-587-6)

[28] Pr. S.34; Wogihara, p. 8. (大正藏8-587-1)

[29]、參照注[1]佛教的否定說和虛無主義的區別之理由。

[30] Pr. S. 75. Wogihara, p. 431.「當知一切法如聲響，若如是知即於諸法無所觀，無所示，無所生，無所得。」(大正藏8-618-2) M. Walleser的譯本中「諸法」(dharma)被譯作alle Dinge (一切事)。

[31] Nag. I, S. 27.諸大乘經典每以幻、炎、水中月、虛空、響、健闌婆城、夢、影、鏡中像、化等十種譬喻，襯托出「空」之

道理，以助學人成就空觀。健闌婆城喻(gandharva-nagara-upana)，謂健闌婆神所示現之城樓，日初出時，得見城門樓櫓宮殿行人出入，日轉高而轉滅，此城但可眼見而無有實。無智之人見我及諸法，姪瞋心起，四方狂走，求樂自滿，顛倒懊惱。若以智慧了知無我無實法者，則顛倒心息。(大品般若經卷一)

如同乾闥婆城空空如也，這裏討論了各個觀念和存在的實在性，從而顯示出對實在論者的異議和非難是不成立的。

乾闥婆(Gandharva或健闌婆)是印度神話、宗教中的半神半獸，為婆羅門教所崇拜的群神。傳說其丰采很美，在吠陀時代，祂奉侍帝釋天之宴席，專事歌唱奏樂。佛教中稱之為八部衆之一樂神。

[32]、參照注[30]。

[33] Pr. S. 46; Wogihara. p. 88 ff.「譬如幻師於四衢道，以其幻法出多人聚出已即隱……是諸幻人有所從來有其實不？有所滅去？有所壞不？」(大正藏8-590-1)

[34] Pr. S. 158. Taraka timiram dipo maya-avaśyaya budbudam, Supinam vidyud abhram ca evam draśtavyam saṃskṛtam. (Conze p.62).

「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」(大正藏8-752-2, 757-1, 761-1, 766-2, 771-3, 775-2)

[35]、德文原文作Myrobalanenfrucht，按四十二章經之四十二章應作訶梨勒藥樹果子，簡稱訶子(訶梨勒梵文作Haritaki)。果實用於黃色的染料及藥用。訶子，其形量如棗，經中譬喻，言其極小也。

[36]、「佛言：吾視王侯之位，如過隙塵。視金玉之寶，如瓦礫。

視執素之服，如敝帛。視大千界，如一訶子。視阿耨池水，如塗足油。視方便門，如化寶聚。視無上乘，如夢金帛。視佛道，如眼前華。視禪定，如須彌柱。視涅槃，如晝夕寤。視倒正，如六龍舞。視平等，如一真地。視興化，如四時木。」（四十二章經第四十二章 續藏五九·一，頁三十九A B）

「佛言：吾視諸侯之位，如過客；視金玉之寶，如礫石；視麁素之好，如弊帛。」（大正藏17-724-1）Hackmann, *ibid.* S. 246 ff.

六龍舞：六龍謂日輪，舞謂旋轉。醉人目迷，每見日出以為正，日入以為倒，或以日出為倒，日入為正，實唯首尾相換而已。

[37]、Yesam sannicayo n'atthi ye pariñātabhojana, suññato animito ca vimokho yesam gocaro, akase va sakuntanam gātesam durannaya.「若人無所依，知彼所貴食，空及無相願，思惟以為行。鳥飛虛空，而無足跡，如彼行人，說言無趣。」（出曜經卷二十六 大正藏4-750-3~751-1）「虛心無患，已到脫處，譬如飛鳥，暫下輒逝。」（法句經卷第十五 大正藏4-564-2）「鳥飛虛空，而無足跡現，如彼行人，言說無所趣。」（法集要頌經卷第三 大正藏4-793-2）

[38]、邪見(Verkehrungen)在M.Walleser譯本中也許相當於Verkehrtheiten。不過在中論第二三觀顛倒品中，Die Verkehrtheiten是用來譯viparyasa，意思是妄想、顛倒。在第二三觀邪品中，以Die Ansichten（再有Die falschen Ansichten）譯drīṣṭi，意思是種種的見解。雅斯培的說法跟前者沒有什麼不同，不過內容跟這品所敘述的並沒有什麼關係。

[39]、以下在雅斯培的話中，敘述了他所感覺到的佛教思惟的特色。參照注[15]。

[40]、像法 佛滅度後，佛法日益衰微，隨時間的流逝分為正、像、末三個時期。據大乘同性經卷下，大乘法苑義林章卷六本等載，三時是：（一）如來滅後，教法住世，依教法修行，即能證果，稱為正法。（二）雖有教法及修行者，多不能證果，稱為像法（像，相似之意）。（三）教法垂世，人雖有稟教，而不能修行證果，稱為末法。三個時期的時間長短諸說不一，這裏認為正法五百年，像法五百年，末法千年。而一般認為正法五百年，像法一千年，末法一萬年。參照李雪濤：房山石經在佛教研究上的價值舉隅 第六節（一）末法佛主張 內明238期。

[41]、Nag. II, p.2.「佛滅後，後五百歲像法中，人根轉鈍，深著諸法，求十二因緣，五陰十二入十八界等決定相，不知佛意，但著文字。」（大正藏30-1-1~2）

[42]、「是則破一切，世間語言法。作罪及作福，亦無有差別。」中論頌第十七章第二十四頌（大正藏30-23-1）

[43]、「諸佛依二諦，為衆生說法：一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃。」中論頌第二十四章第八~十頌（大正藏30-32-3~33-1）

[44]、參照中論頌第二十四章。

[45]、Nag. I, S. 151.

[46]、Hackmann: *Chinesische Philosophie*. S. 302 ff. 宋紹興三〇年（公元一一六〇年）王日休撰龍舒淨土文卷十「五蘊皆空說」項中：「照見辨識空，則不泥於辨識，而可以坐忘。」（大正藏47-282-2）



漢傳佛教翻譯芻議(下)

法成

三、漢譯佛典的衰微

初唐時期的玄奘法師，不僅開創了新的譯風，而且把漢傳佛教翻譯業推到高峰。

進入晚唐、五代，由於「會昌法難」以及後來的戰亂紛起，佛教翻譯事業中斷了一百七十餘年，而且已有的譯本，不少毀於「法難」或佚於戰火。

直到北宋，華夏重歸一統，並趨向太平。印度等地攜經來華的僧人，又逐漸地多了起來。而行動、繼業等一大批中土沙門，或奉勅，或結伴自發西行求取佛經（《佛祖統記》卷四十三），中、西佛教徒的交往，又日趨活躍。崇尚佛教的宋太宗，意欲效法唐代遺風，於太平興國八年（983），在汴京太平興國寺創設譯經院，詔令中土和外國來華沙門入院譯經。一時間，中斷了一百數十年的譯經事業，大有復興之勢。到仁宗景祐四年（1037）五十

多個春秋，不斷涌現出了一大批諸如天息災、法天、施護，惟淨等翻譯家，而且譯出的佛典多達五百餘卷，譯場的陳設十分完備。但是，在這個階段，乃至整個宋代，由於缺乏像唐代玄奘、義淨那樣傑出的翻譯家、譯場高才，譯出的典籍雖不算少，但裨益於義學不多，其譯績自然不能與唐相比。又由於譯籍中，多為密典與漢地倫理思想不相符合，自然不便流傳開來，甚至有些經典因悖於統治者的思想而被限譯或篡改，這就人為地給宋代的佛典翻譯帶來了消極影響，以致於漸趨衰微。而在印度本土，由於從相對開明、鼎盛的大乘佛教時期，逐漸轉入到秘密的密教時期；其佛教勢力也逐漸從高峰跌落下來。加之各種重要的梵文佛典，唐代已多數翻譯過來。還沒有來得及翻譯的，已取來漢地的，會昌「法難」給以毀了；留在印度本土的，又因戰亂多遭亡佚。宋代輸入中國的梵本，除密典外，大乘要籍缺乏源泉，佛教翻譯走向衰微，自然在所難免。不過，這個時期的翻譯設施相

當完備。贊寧法師在《宋高僧傳》的《譯經篇》裏論文頗詳，此處從略。天息災等在譯經過程中，提出了培養譯經人才的重要建議，為朝廷採納。在《佛祖統記》卷四十三載，太平興國八年（983），天息災等言：「歷朝翻譯並藉梵僧，若遐阻不來，則譯經廢絕。欲令兩街選童子五十人習學梵字。」朝廷詔令高品王文壽選惟淨等十人引見便殿，隨送譯經院受學。惟淨「口受梵章，即曉其義，歲餘度為僧。升梵學筆受，賜紫衣光梵大師。」由天息災等所倡導的童子學梵，朝廷從五百童子中選出五十位優秀者學，似乎可以說是我國最早的外語學院，或者說是梵語學院。

此後，元代至元年間（1264—1294），有沙羅巴、真智、智慧等人的譯經活動，但所經典皆為小品，不足為道。明、清兩代，也有一些密乘典籍的翻譯，但這不過是一千多年佛教翻譯的餘緒而已，加上傳本零落，記載缺乏，詳情更難知曉。

四、理論與制度

漢傳佛教翻譯，在我國綿延了一千幾百年。這麼長久的過程，不僅湧現了眾多傑出的翻譯家，譯出了浩繁的佛典，而且形成了寶貴的翻譯理論和完備的翻譯制度。正因為如此，中國的佛教翻譯，才取得了輝煌的成就。

佛教翻譯理論，包括系統化、條理化的處理原則，修養要求和指導、解決在翻譯過程中所遇到的具體問題等。如道安的「五失本、三不易」、羅什的「曲從方言、而趣不乖本」等，彥琮的「八備」說，玄奘的「五不翻」，贊寧的「新意六例」說等。下面分別地作些簡要的敘述。

1. 道安的「五失本，三不易」說。這是安公在為曇摩婢集譯的《摩訶鉢羅若波羅密經抄》所作的《序》文中提出來的，也是中國佛教翻譯史上最早提出的理論則式。所謂「五失本」，即：（一）「胡語盡倒，而使從秦；」（二）「胡經尚質，秦人好文，傳可（適合）衆心，非文不合；」（三）「胡經委悉（詳細），至於嘆咏（頌文），叮嚀反復，或三或四，不嫌其煩，而今裁斥」（四）「胡有義說（重頌），正似亂辭，尋說向語，文無以異，或千、五百，刈而不存」（五）「事已全成，將更傍及，反勝前辭，已乃後說，而悉除此。」實際上是指翻胡（當時胡本為多）為漢時，有五種情況容易使譯文失去本來面目，不能與原文意義保持一致。其「五失」原文大意：一是指「語法上應該適應中文的結構；二是「為了適合中國人好文的習慣，文字上必須作一定的修飾」；三是「對於頌文的重覆句子，要加以刪掉」；四是「刪掉連篇累牘的重頌」；五是「已經說過了，到另說問題時卻又重覆前文的部分，這也要刪除」（呂澂《中國佛學源流略講》第六十一頁）。所謂「三不易」，即：「然般若經（舉例），三達之心（三明），復面所演，聖必因時，時俗有易，而冊雅古以適今時，一不易也；愚智天隔，聖人叵階，乃欲以千歲之上微言，傳使合百王之下末俗，二不易也；阿難出經（結集），去佛未久，尊者大迦葉令五百六通（羅漢）迭察迭書，今離千年而以近意量裁，彼阿羅漢乃競競若此，此生死人而平平若此，豈將不知法者勇乎？斯三不易也。」這是三種不易翻譯的情況，呂先生把它譯成語體文是：（一）「經籍本是佛因時而說的，古今時俗不同，要使古俗適合今時很不容易」；（二）「要把聖智所說的微言深義傳給凡愚的人理解，時間距離又這麼遠，這也不容易」；（三）「當時編經的人都是大智有神通的，現在卻要一般平常人來傳譯，這更是一件不容

易的事」(同上)。這是強調去佛久遠，時代背景差異太大，想要翻現佛陀的聖教原貌，是非常不易做到的事；又有五種情況易於「失本」，所以必須十分謹慎從事，萬萬不可掉以輕心。這些指教對以後譯師的從業很有影響和作用，如他的大弟子僧睿後來加入什師譯場，在執筆過程中，就是以此為指導的，他說：「予既知命，遇此真化，敢竭微誠，屬當譯任，執筆之際，三惟亡師五失及三不易之誨，則慢懼交懷，暢言若厲……」(《大品經序》)。

2. 什師譯經主張的原則，散見在其弟子所作的經論序跋中。如僧肇《百論序》說：「陶練覆疏，務存論旨，使質而不野，簡而必詣。」又如《慧觀法華宗要序》說：「曲從方言，而趣不乖本」等。總之，什師從事譯經的慎重原則是：既要完全符合原本義理，又要達到漢語語法習慣的最高境界。

3. 彥琮的「八備」說。是對翻譯家的品德修養和譯經素質等要求問題。就是說：譯主和參譯者，需要具備下述八個條件：「誠心愛法，志願益人，不憚久時，其備一也；將踐覺場，先牢戒定，不染譏惡，其備二也；奎曉三藏，義貫兩乘，不苦闇滯，其備三也；旁涉墳史，工綴典詞，不過魯拙，其備四也；襟抱平恕，氣量虛融，不好專執，其備五也；耽於道術，澹於名利，不欲高炫，其備六也；要習梵言，乃閒正譯，不墜彼學，其備七也；薄閱蒼雅，粗諳篆隸，不昧此文，其備八也」(《唐高僧傳》卷二)。這是彥琮在洛陽上林園指導翻譯時定下的，真可謂甘苦之談！其「八備」中，第一、二、五、六，是注重譯家品格方面的修養，真正涉及到翻譯的第三、四、七、八，是對譯經素質的要求。此外，他還有譯經方面的「經論」、「句韻」等十條

(又稱十例)要求，與「八備」合稱為「十條八備」，其中心用意在於要求譯經務必做到忠實於原本原意。因此，翻譯家不僅需要具備深刻的佛學知識和文字功夫，而且要有三學利人的道德修養。這是譯經達到高水平的保證。當時，為了親求梵文經典，往往需要冒死跋涉萬里去西域、印度等地，若無「誠心愛法，志願益人」的精神，是絕對做不到的。為了弘揚佛法，古代大德把畢生精力花在翻譯與研究佛典上，不圖名，不求利，譯成數千卷佛典流傳四面八方乃至於今，這在任何一個國家裏都是望塵莫及的。

4. 玄奘的「五不翻」。在奘師以前，有沙門大亮立「五不翻」原則，但不甚完美。奘師根據自己多年的翻譯經驗，重立「五不翻」說：(一)秘密故，如陀羅尼；(二)含多義故，如薄伽；(三)此無故，如閻浮樹；(四)順古故，如阿耨菩提，非不可翻，而是古德常存梵音；(五)生善故，如般若尊重，智慧輕淺(周敦義《翻譯名義集序》)。這「五不翻」原則，是屬於音譯佛教詞匯問題，是經驗之談。實際上，這個翻譯原則，也為今人所遵守，但今有人竟誤以為是近代西洋人所「發明」，這不能不有些令人深省了。

此外，奘師還提出了「既須求真，又須喻俗」的翻譯標準。就是既要忠實於原文，又要使人通俗易懂。這與什師的「曲從方言，而趣不乖本」有相通之處，在佛典翻譯中非常重要。因此，極受後來翻譯家的重視。

5. 贊寧的「六例」說。贊寧在《宋高僧傳》的「譯經篇總論」中，縱觀數百年的譯經史，全面檢討了梵、胡、漢等諸問題，從而提出自己的新意六例說：「謂譯字譯音為一例，胡語梵

言爲一例，重譯直譯爲一例，粗言細語爲一例，華言雅俗爲一例，直語密語爲一例。」初有四句：（一）譯字不譯音，如陀羅尼；（二）譯音不譯字，如佛胸前卍字；（三）音字俱譯，即諸經律中純漢語；（四）音字俱不譯，如經題上的pa二字。次區別在五印範圍內爲純梵，雪山之北爲胡，以糾正過去概梵爲胡，或誤胡爲梵的錯誤。並定以漢文譯五印傳來的梵本爲直譯，譯胡本爲重譯。次辨聲明典正爲細語，訛僻爲粗言。華言經文爲雅，街巷爲俗。最後辨涉俗爲直語，涉真爲密語。這是對以前數百年佛經翻譯的一個總結。

上述這些理論原則，有的雖不完整，但都有其重要內容和意義。並始終指導着佛典漢譯的前進，而取得輝煌的成就。

其次在翻譯制度上，佛教初傳我國的古譯時期，起先不過是一兩位來華胡僧配隨一些清信士私相對譯，無制度可言。那時譯師帶來什麼就翻譯什麼，即所謂「所持來經，遇而便出。」加之傳譯者與筆受者音義相隔，口筆分歧，譯本質量自然很低。稍後，參譯人數逐漸多了起來，並漸漸注意到商量文義，力求信達。西晉以後，開始創設譯場，組織譯人，制度也跟着有些端倪。前秦建元年間（379—384），高僧釋道安在長安提倡譯業，組織當時來華的曇摩難提、僧伽提婆、耶舍等印度、西域僧人，並集長安義學沙門，傳譯三藏。這是中國歷史上出現有組織、有制度的譯場之始。當時安公極受前秦王苻堅的崇敬；同時又得到秘書郎趙整的全力支持，公私合作，做得首創初具規模的譯場。但在整個古譯時期，基本上是屬於私譯性質的，而且其規模相對來講比較小，制度也說不上完善。只是到了古譯末期，在安公主持的譯場中，才出現了對校、證義、潤文等分工制度。進入舊譯時期，由於朝廷的大力扶持，譯場國立，經費國庫開支，規模空

前。正如湯用彤先生所說：「在道安以前，譯經恆爲私人事業。及佛教勢力擴張後，帝王奉佛，譯經遂多爲官方主持。什公譯經由姚興主持，並於譯大品新經時，姚興親自校讎」（湯氏《漢魏兩晉南北朝佛教史》上册《什公之譯經》）。皇帝親自參加校讎，其譯經盛況，可以想見一斑。爲了顯示對佛教的虔誠，姚興在長安爲什師修建了規模宏大的逍遙園西明閣譯場；並選名僧僧習、僧睿、僧肇等五百餘人共助譯事。這便是我國最早的國主譯場。此後，各朝國立譯場應運而生，如：北涼時姑臧的開豫宮，東晉時建業的道場寺，劉宋時建業的祇洹寺，蕭梁時建業的壽光殿、華林園、正觀寺，北魏時洛陽的永寧寺和汝南王宅，北齊時鄴都的天平寺等，都是先後建立的國家譯場。這說明中國的佛教翻譯，已由過去的小規模私譯，過渡到大規模公譯，即屬於國家管理的翻譯事業，制度自然跟着不斷完善。

此時，譯經有個特色：參譯的人數很多，作爲譯主，每新譯一經即爲大眾講解。如慧觀《法華宗要序》所記：「有外國法師鳩摩羅什，……秦弘始八年（400）夏，於長安大寺集四方義學沙門二千餘人，更出斯經，與衆詳究」（《祐錄》卷八）。可見龐大的譯場，實際上又是講解新經的「學府」，許多參譯的僧人，就是聽受新義的門生，且是不同程度的飽學之士，在聽受過程中，免不了不斷發難。若是譯典質量不能過關，講解時就無法回答難題。這就要求譯主，不僅是翻譯的高手，而且還是講經的行家。所以湯用彤先生慨嘆道：「古昔中國譯經巨子，必須先爲佛學之大師。如羅什之於《般若》、《三論》，真諦之於《唯識》，玄奘之於性、相二宗，不空之於密教，均能深通其義，乃行傳譯。……蓋古人之譯經也，譯出其文，即隨講其義。所謂譯場之助手，均實聽受義理之弟子」（湯氏《漢魏兩晉南北朝佛教史》

進入新譯時期，譯家輩出，日趨成熟，又因積長久翻譯的經驗，其譯經制度更臻周備完善。如奘師譯場，不僅他本人精通梵漢，深通佛理，而且其助譯者也是全國各大寺院出類拔萃的人物，如開創南山律宗的道宣，精《唯識》的神昉，擅「因明」的元曉等等。譯場的分工制度更趨精細、合理。據《宋高僧傳》記載，唐代譯場的職司分工為：（一）譯主，主持譯場，精通梵漢，深諳義理，宣讀梵文，解決疑難。（二）證義，幫助譯主商討譯義與梵有何差異。（三）證文，或稱證梵，靜聽譯主誦梵有無差誤。（四）度語，又稱書字，根據梵音，記成漢字。（五）筆受，把筆錄的梵音，譯成漢文。（六）綴文，整理譯文，使符漢語習慣。（七）參譯，校勘華梵，使譯文無誤。（八）刊定，刪除繁冗重覆的文字。（九）潤文，對譯文修辭潤色。（十）梵唄，譯文初定，用梵音唱念，使文和順便誦。（十一）監護大使，「欽命大臣監閱譯經」。宋代譯經院是沿襲的唐制。這些職司，除譯主而外，往往一職多人，如奘師譯場的「證文」十二人等（智昇《開元釋教錄》）。如此，每段譯文經過這許多程序，由這許多人各司專職，齊心合力，共同助成，其制度是何等嚴密和完備！難怪翻譯理論家張建木先生將《瑜伽師地論》的梵文殘本同奘師的譯本對照時，就五體投地佩服譯本「是那麼嚴謹，近代翻譯家少有趕得上的」（張建木《論吸收古代的翻譯經驗》，載《翻譯通極》第二卷第五期）。此外，新譯時期把講解「新經」，從譯場中分離出去，譯場成為專事翻譯的場所，更有利於譯經工作。總之，完備的翻譯制度，是譯經能夠取得輝煌成就的重要保證之一。即使對今天的翻譯工作者來說，也不無可以借鑒的價值。

五、在文化史上的地位和影響

談到中國的傳統文化，人們自然就會聯想到儒、釋、道三家。作為三家之一的佛教，自從印度傳入以後，經過逐漸的適應，緩慢地流傳，到東晉時趨於繁榮；南北朝時出現了眾多學派；隋唐時進入鼎盛階段。這一外來佛教文化，在它長期流傳、演變和發展過程中，由於眾多的佛教學者和大德，從事翻譯、注解和創造學說體系等種種教理和實踐活動，不但擴大了中國思想界的認識廣度和深度，同時也深深地滲透到傳統的中國文化各個領域之中，成為中國傳統文化不可分割的組成部分。

隨着佛經的翻譯和流傳，首先對魏晉以來中國文學的各個領域（詩歌、散文、小說、戲劇等等），有着極大的影響，從而推動中國的固有文學在形式和內容方面起了新的變化。如《詩經》是重人物和事實的記述，漢賦重山水和人物的描繪，偏重於寫實，缺少想象力，這就使中國固有的文學體裁顯得單純；即使是一些列仙傳，也難免顯得簡單、拘謹。通過佛典翻譯，則諸如三十三天、三千大千世界等等，從文學的角度來看，表現了新的意境，豐富了新的遣詞，這便推動了中國文學的發展。佛教譯出的《維摩詰經》、《華嚴經》等，其本身即屬很好的翻譯文學。用大量寓言組成的《百喻經》，列舉故事近百個，文筆樸素簡練，故事生動有趣。當代文豪魯迅先生曾經把它作為歷史文學來研究，並捐資給金陵刻經處將它刻印發行。

古代譯經大德，在佛經翻譯過程中，為了符合原本原意，不得不苦心造出許多新的漢語詞匯，因而極大地豐富了漢語詞匯的內容，據說，淵源於佛教的成語（如心心相印、現身說法等），幾乎佔了漢語史外來成語的百分之九十以上。這就在很大程度上方

便了人們的的思想交流，對文化和社會生活起了積極作用。諸如：唯心、真理、實際、真實、本質、因果、共相、觀念、意識、思維、主觀、客觀、煩惱、彼岸、世界、因緣、覺悟、平等、五體投地、心花怒放、曇花一現、借花獻佛、三生有幸等等，均成了現實生活中的常用詞語，有誰又去探討它們的真正來源呢？有的人甚至把其中的某些詞匯，錯誤地認為是從日本傳來的，如「手續」一詞，過去一向被認為是從日本引進的，實際上它是產生於中國密教經典的翻譯。又如「相對」、「絕對」這兩個詞，一般也認為是從日本引進的，其實它也是淵源於佛教經論的翻譯，隨着佛教傳入日本而帶去的。不過，他們在社會上應用較早，又回傳到中國來了。

佛典翻譯對中國聲韻學也有很大的影響。在印度佛教「五明」中的聲明，相當於語言學，討論梵文拼音文字。《通志·六書略》說：「梵人長於音，所得從聞入；華人長於文，所得從見入。」指出了梵、漢兩語的性質不同。漢字是由象形文字發展起來的，如果沒有佛經的傳譯，就不可能有中國聲韻學的形成和發展。故《六書略》又說：「切韻之學，自漢以前人皆不識，實是西域流入中土。」這裏的「西域」是指佛教的策源地——印度。

此外，佛經的翻譯，對中國醫學會產生過影響，如唐代名醫孫思邈就吸取了佛經「四大」等說為醫學基礎理論的組成部分。佛典對宋明理學的興起給予了理論的啟發作用，無論是理學的正統派人物也好，還是反對派人物也好，沒有不研究佛經的。從玄奘法師譯出《因明》以後，佛家邏輯興起，從而使我國學者懂得了運用邏輯治學。總之，佛典上自天文、下至習俗等各個方面，都有着深刻的影響。佛典在我國文化史上有着不容忽視的地位。

(完)

（上接第42頁「馬祖道一的禪學思想」）
這裏不僅有對話，而且有動作。

「西來意」是指佛法大意，這裏談佛法並不重要，關鍵在於懂得自性具足，不假外求。禪宗的機鋒重在問答迅速，不落跡象，含有深意，要學人根據自己的體會作簡短的轉釋，稱「下轉語」。法眼文益在《宗門十規論》中說：「其間有先唱後提，抑揚教法，頓挫機鋒，祖令當施，生殺在手。」《人天眼目》卷三汾陽禪師：「霹靂機鋒著眼看，石火電光猶是純，思量擬議隔千山。」又如圓相是一符號，道一曾在這一問題輪給他的小徒弟耽源，但却在有一次致書徑山欽和尚信中畫一圓相，徑山才開見，索筆於中著一點。後有僧告似忠國師，國師說：「欽師猶被馬師惑。」在禪門中傳為佳話。

三、正確認識馬祖禪學思想的作用

馬祖在世最後幾年，他的思想行為已顯示出接近後期禪宗「呵佛罵祖」的跡象來。《馬祖語錄》載：「丹霞天然禪師再參祖。未參禮，便入僧堂內，騎聖僧頸而坐。時大眾驚愕，遽報祖，祖躬入堂，視之，曰：『我子天然。』」丹霞是劈佛的急先鋒，他名天然，即由馬祖所呼而得，祖稱他「我子」，心靈是何等的契合。我們不能認為這是一種逆反心理，而應分析研究他的思想產生的歷史背景。任何事物有其正反兩方面，負責亦可得正，而佛法重在觀機施教。如大慧宗杲創「看話頭禪」，將「敲門磚」給參禪學人，他稱正覺所倡的「默照禪」為「邪禪」。實際上，看話頭禪應用六祖定慧之學的「慧」學，而默照禪則應用其中的「定」學。兩家則是方法上的不同而已。佛教各宗派應互相尊重，求同存異，取長補短，共同提高，堅持團結，不可自揚抑他！



馬祖道一的禪學思想

蔡惠明

一、馬祖的生平事跡

中國禪宗因以參究的方法，徹見心性的本源為宗旨，所以又稱佛心宗。佛教傳入我國後，禪學或修禪思想一直獲得廣泛的流傳，在東漢至南北朝時代曾譯出多種禪經，禪學成為相當重要的流派。南朝齊梁間，南天竺高僧菩提達摩泛海東來，梁武帝遣使迎至建康（今南京），在宮中相與問答，因話不投機，遂渡江北上，到河南嵩山少林寺面壁而坐，世稱「壁觀婆羅門」。他所傳的「二入四行」禪法逐漸流傳。「二入」即理入和行入。理入即「壁觀」，內容為「藉教悟宗，深信含生同一真性，客塵障故。令捨偽歸真，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。」這種特重心性的大乘壁觀，主要喻人心如牆壁，中直不移，從認識上捨偽歸真、無自無他，排除一切執見。行入指萬行同攝的「四行」，即報怨行、隨緣行、無所求行、稱法行。四行着重在於勸人在日常生活中去掉一切愛憎情欲，嚴格按佛教教義苦下功夫。理入屬於宗教理論，行入屬於宗教實踐，即禪法的理論和實踐相結合，這就是達摩的簡易禪法。

中國禪宗的正式建立是從六祖慧能開始的。在這以前，自初祖達摩、二祖慧可、三祖僧璨、四祖道信、五祖弘忍的正傳和旁出，都稱為楞伽師。到五祖弘忍門下神秀任國師時，他自稱是楞伽宗，並說明他傳承的世系，出於蘄州東山法門，他當了六年國師，已經使楞伽宗成為禪學正宗了。他圓寂後，其弟子普寂、義福的地位更加崇高，使楞伽宗成為當時佛教界盛況空前的宗派。但弘忍時已重視「金剛經」，到慧能則大力弘演「金剛經」，另闢途徑，號稱南宗，稱神秀一系為北宗。慧能弟子神會於開元廿六年（七三八）到洛陽大弘頓門，並於滑台（今河南滑縣東）大雲寺和北宗崇遠進行辯論，評擊北宗「師承是傍，法門是漸」，而稱南宗「師承是正，法門是頓」。辯論記錄由與會的獨孤沛整理成「菩提達摩南宗定是非論」。從此南宗被稱為「頓宗」，北宗被稱為「漸教」。世稱南能北秀。

慧能的著名弟子有南岳懷讓、青原行思、荷澤神會、南陽慧忠、永嘉玄覺，形成禪宗的主流。其中以南岳、青原兩家弘傳最盛。南岳下數傳形成為仰、臨濟兩宗；青原下數傳分為曹洞、雲門、法眼三宗；世稱「五家」。其中臨濟、曹洞兩宗流傳時間最

長，臨濟宗在宋代後又形成黃龍、楊岐兩派，世稱五家七宗。

馬祖道一（七〇九—七八八）是南岳懷讓門下的直傳弟子。

他俗姓馬，漢州什邡縣（今四川省什邡縣）人。幼年在本地羅漢寺依處寂出家，二十歲於渝州（今重慶）圓律師處受具足戒。他曾師從新羅國王子無相，受其影響較深。道一的佛性思想體系總綱在於「即心即佛——非心非佛——平常心是道；」他的接機方式——打、踏、喝、晝、豎拂等與傳統的有所不同，值得我們分析研究，藉以探索唐代中期禪宗發展的內在規律。我們不要把注意力集中於形式，而應了解由此發生蔓延的時代氣氛，以及它內含的懷疑論、否定論等因子，因為這是六祖以後禪宗不斷超越修禪者的「自我」，煥發強大生命力的內在機制。

據『五燈會元』南岳讓禪師法嗣第一世江西馬祖道一條載：

馬祖「容貌奇異，牛行虎視，引舌過鼻，足下有二輪文。」「唐開元中，習禪定於衡岳山中，遇讓和尚，同參六人，唯師密受心印。」並注釋說：「讓之一，猶（行）思之（希）遷也，同源而異派。故禪法之盛始於二師。劉軻云：『江西主大寂，湖南主石頭，往來憧憧，不見二大士，為無知矣。』」西天般若多羅記』達摩云：『震旦雖濶無別路，要假兒孫脚下行，金鷄解銜一粒粟，供養十方羅漢僧。』又六祖謂讓和尚曰：『向後佛法從汝邊去，馬駒踢殺天下人。』厥後江西嗣法，佈於天下，時號馬祖。」可見六祖對他是有預見的。他在南康龔公山弘法時，「一日謂眾曰：『汝等諸人，各信自心是佛。此心即佛心。達摩大師從南天竺國來至中華，傳上乘一心之法，令汝等開悟。又引『楞伽經』文，以印象生心地。恐汝顛倒，不自信此心之法，各各有之。故『楞伽經』以佛語心為宗，無門為法門。夫求法者應無所求。心外無別佛，佛外無別心。不取善，不捨惡，淨穢兩邊，俱

不依怙。達罪性空，念念不可得，無自性故。故三界唯心，森羅萬象，一法之所印。凡所見色，皆是見心。心不自心，因色故有。汝但隨時言說，即事即理，都無所礙。菩提道果，亦復如是。於心所生，即名為色。知色空故，生即不生。若了此意，乃可隨時。著衣吃飯，長養聖胎，任運遍時，更有何事。汝受吾教，聽吾偈曰：『心地隨時說，菩提亦祇寧。事理俱無礙，當生即不生。』」僧問：「和尚為什麼說即心即佛？」師曰：「為止小兒啼。」曰：「啼止時如何？」師曰：「非心非佛。」曰：「除此二種人來，如何指示？」師曰：「向伊道不是物。」曰：「忽遇其中人來如何？」師曰：「且教伊體會大道。」問：「如何是西來意？」師曰：「即今是什麼意。」

『五燈會元』卷三『南岳懷讓禪師』條載：

「開元中有沙門道一在衡岳山常習坐禪。師知是法器，經問曰：『大德坐禪圖什麼？』」一曰：「圖作佛。」師乃取一磚於彼庵前石上磨。一曰：「磨作甚麼？」師曰：「磨作鏡。」一曰：「磨磚豈得成鏡？」師曰：「磨磚既不成鏡，坐禪豈得作佛？」一曰：「如何即是？」師曰：「如牛駕車，車若不行，打車即是，打牛即是？」一無對。師又曰：「汝學坐禪，為學坐佛？若學坐禪，禪非坐臥。若學坐佛，佛非定相。於無住法，不應取捨。汝若坐佛，即是殺佛，若執坐相，非達其理。」一聞示誨，如飲醍醐，禮拜，問曰：「如何用心，即合無相三昧？」師曰：「汝學心地法門，如下種子，我說法要，譬彼天澤，汝緣合故，當其見道。」又問：「道非色相，云何能見？」師曰：「心地法眼能見乎道，無相三昧亦復然矣。」一曰：「有成壞否？」師曰：「若以成壞聚散而見道者，非見道也。聽吾偈曰：『心地含諸種，遇澤悉皆萌。三昧華無相，何壞復何成？』」一蒙開悟，心意超然。侍奉十秋，日益玄奧。」從以上的記述中，可見馬祖禪

學思想的淵源所在。

關於馬祖道一的生平事跡，根據「景德傳燈錄」、「宋高僧傳」等資料，依他活動的地區和思想發展的線索，大致可分三個時間闡述：

1. 劍南時期（七〇九—七三三）。中唐時，劍南設節度使，下轄益、彭、蜀、漢、資、渝等州，相當於今四川省中部地區。道一幼年出家，二十歲受具足戒，新羅僧無相入蜀謁處寂，他會師從無相，並廣為游學。劍南地區的禪學發源於五祖弘忍弟子智叟——處寂——無相這一系為基礎的。

2. 衡岳時期（七三三—七四二）。慧能弟子懷讓，幽居於南岳衡山，「本不開法，但居山修道」。由於來了一個「劍南沙門道一」，便發出「磨磚豈能成鏡，坐禪焉得成佛」的名訓。據記載，青年道一初到衡山時，「性情孤傲，不理旁人，結茅安居，終日坐禪。」懷讓見他是可造之材，就加以引導啟發。從此不離左右，「同參六年，唯師密受心印，」前後共達九年。三十三歲時前往福建和江西，開始了他後半生開堂說法的經歷。

3. 江西時期（七四二—七八八）。道一先在建州建陽（今福建建陽）的佛跡嶺收志賢、慧海為徒，開堂說法。二年後遷往撫州西里山（今江西臨川縣），他還曾在宜黃石碧結茅，遺跡得到明代詩人題咏懷念。此後他在南康（今江西南康縣）贛公山駐錫約二十餘年。「明嘉靖地方誌」記載南康有「馬祖石」等勝跡。說明撫州與南康是他活動的重點，前後共住三十多年。他開創禪林，聚眾說法，廣結善緣，影響廣泛。

代宗大曆八年（七三三），道一移居鐘陵（屬洪州，今江西進賢縣）開元寺。這裏鄰近江西中心城市洪州（今南昌）。此後

他就以洪州為中心開展弘禪活動，直至圓寂。「洪州宗」就是成立於這一時期。德宗貞元四年正月，他已耄耋高齡，行將入寂。弟子問：「和尚近日尊候如何？」他答道：「日面佛，月面佛。」預示化緣將盡，不久即終於開元寺。荼毘後建舍利石塔於建昌石門山（今江西靖安縣）。該山由是禪院、梵宮鱗次櫛比，盛極一時。唐憲宗元和中，敕溢「大寂禪師」。「景德傳燈錄」載稱：「師入室弟子一百三十九人，各為一方宗主，轉化無窮。」但「祖堂集」說：「大師下親承弟子八十八人，出現於世及隱遁者，莫知其數。」著有「馬祖道一禪師語錄」、「廣錄」各一卷，分別收入「古尊宿語錄」和「四家語錄」中。

二、馬祖的禪學思想

馬祖道一上承六祖革新的成果，下啟後期禪宗臨濟、鴻諸仰派的先河，是中期禪宗主要宗派洪州宗的祖師，他的禪家思想形成獨立的體系，尤其是實踐個性鮮明而內涵深長。他的佛性思想體系是：「即心即佛——非心非佛——平常心是道。」他主張「道不用修」，或謂「任心為修」，以大量的日常生活場景隨時隨地的接機取代看經坐禪的傳統，引導了以後禪宗的轉變。我們試從佛性論、修行論、接機方法等方面進行探索。

1. 道一的佛性論。從思想淵源看，他是南岳懷讓的直傳弟子，佛性論思想與六祖是一脈相承的。「壇經」記載，慧能由嶺南到黃梅，初見弘忍時，兩人之間有這樣一段的對話：「弘忍問慧能曰：『汝何方人？來此山禮拜吾，汝今向吾邊復求何物？』慧能答曰：『弟子是嶺南人，新州百姓，今故遠來禮拜和尚，不求餘物，但求作佛。』和尚遂責慧能曰：『汝是嶺南人，又是獼獠，若為堪作物？』慧能答曰：『人即有南北，佛性即無南北，獼獠身與和尚不同，佛性有何差別？』」由此可知，慧能早就了

悟佛性學說，認為人人皆有佛性，人人皆可作佛，人可分南北，而佛性無南北之分。人可獺獠（當時對携犬行獵為生的少數民族的貶稱）與和尚的不同，而佛性則無差別。六祖在得法偈中說：「菩提本無樹，明鏡亦非台，佛性常清淨，何處有塵埃？」揭示菩提樹，明鏡台都是空的。正如『金剛經』所說：「凡所有相，皆是虛妄。」只有佛性才是永恒清淨的。佛性，佛指覺悟，性意為不變。佛性一詞，和法性、實相、覺性、自性、本性、真如、圓覺、如來藏等概念，義一而名異。『大乘玄論』卷三稱：「經中有名佛性、法性、真如、實際等，並是佛性之異名。」『壇經』說：「人性本淨，為妄念故，蓋覆真如，離妄念，本性淨。」又說：「不識本心，學佛無益，識心見性，即悟大意。」指出「佛是自性作，莫向身外求，自性迷，佛即眾生；自性悟，眾生即佛。」永嘉『證道歌』說：「萬象森羅影現中，一顆圓光非內外。」正是他親證佛性的絕好寫照！應當指出：覺性在未證前，只能在文字言語上討分曉，但文字言語非即覺性，必須親證才能如實知。所謂「如人飲水，冷暖自知。」明心見性自我顯現、自我認識、自我體會、自我肯定，也即契悟階段，悟後仍須修行，才能證到佛性。直指本心，當下契入，可說是「正直捨方便」的妙法，但是差之毫釐，失之千里，不容大意。所以雲巖告良价：「承當此事，大須仔細。」無準師範有偈云：「亦非凡，亦非聖，當體如如絕修證，道人到此須推詳，莫把識人來錯認。」由於人們情見深固，妄想日多，於本來面目，難於契合，於是禪師們各出手眼，方便引導，有的參話頭起疑，有的即境示人，有的當頭棒喝，有的機鋒相逼，無非使人識情不行處，親自領悟無念本體。道一在劍南從無相所學是「淨象禪」。此宗「先教引聲念佛，盡一氣，念絕聲停。念訖云：『無憶、無念、莫妄。』無憶是戒，無念是定，莫妄是慧。此三句語，即是總持門。」（『歷代三寶記』）印順老法師曾評稱：「這與慧能所傳的，是同源

別流的禪法。」道一以後專事懷讓，從而由智恍一系變為六祖再傳弟子，這也是順理成章的。但是慧能以下的禪宗思想重心發生十分微妙而自然的變化，就是六祖既已在「心」與「性」、「明心」與「見性」之間，更強調「心」與「明心」，並且使這一「心」、「自心」更少出世色彩而接近當前的「人心」，他的弟子將這一革新推向極致，也是無可非議的。道一直承六祖、懷讓，經過長期思考和實踐，在晚年提出「平常心是道」這進一步中國文化的佛性學說，是禪宗思想發展的必然結果，是禪宗由「如來禪」、「祖師禪」向「分燈禪」演變的一個轉折點。

『景德傳燈錄』記載大珠慧海初參馬祖時的一段問答：

「祖問曰：『從何處來？』曰：『越州大雲寺來。』祖曰：『來此擬須何事？』曰：『來求佛法。』祖曰：『自家寶藏不顧，拋家散走什麼。我這裏一物也無，求什麼佛法？』師遂禮拜問曰：『那個是慧海自家寶藏？』祖曰：『即今問我者，是汝寶藏，一切具足，更無欠少使用自在，何加向外求覓。』這段問答，雖沒有說出「即心是佛」四字，却是「即心是佛」的一種簡明扼要的解說。但自六祖提倡「明心見性」以來，「即心是佛」的思想逐漸深入人心，幾十年來竟又成一窠臼，人們執著於「即心成佛」，出現「異化」的危險。道一的弟子們就提出過這一問題。如『祖堂集』載，南泉普願批評：「如今多有人喚心作佛，……將頭覓頭，設使認得，亦不是本來佛，若言即心是佛，如兔馬有角。」為克服僵化的教條，必須提出新的理論取而代之。

道一提出「非心非佛」，是相對於「即心是佛」而言的否定之詞，意在截斷主體認知活動，指出主體認識的對象既不是心，也不是佛，心與佛俱不存在。這是禪宗思想的又一次創新，豐富了佛性思想。『五燈會元』卷三馬祖條載：

有小師耽源行脚回，於師前畫個圓相，就上拜了立。師曰：「汝莫欲作佛否？」曰：「某甲不解捏目。」師曰：「吾不如汝。」小師不對。

道一本欲依傳統啓發「即心是佛」，旋即悟到自己幾乎也執著心、執著佛，於是坦然承認「吾不如汝。」『馬祖語錄』載：道一派人去試探大梅法常，說馬祖近來又倡「非心非佛」。大梅法常斷然回答：「這老漢惑亂人，未有了日，任汝非心非佛，我只管即心即佛。」道一聞言，贊嘆說：「梅子熟了。」對原有理論在更高階段上得到了復歸和肯定，這是馬祖禪學思想特點所在。

『馬祖語錄』對「平常心是道」這一概念解釋是：「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。」這就是以主體的一切認知和行為，體現佛性或佛教教義，也就是宗密所說的「觸類是道」，或有人認為「性在自然」。道一的洪州宗上承如來藏禪，又以「非心非佛」脫離窠臼，提出「平常心是道」。「平常心」減少各種束縛，讓人們任運自然，生動活潑地接觸生活，體現了「道在平常」的本色，使那些「接機」、「公案」出現在日常生活中，確是「切中時弊」。

2. 道一的修行論。他堅持南宗「頓悟」本色，奉行六祖「行住坐臥都是禪」，並有所發展。強調「道不用修」、「道不在修」，也是宗密倡行的「任心為修」、「任用自在」。道一從「磨磚豈能成鏡，坐禪焉能作佛」必提高認識，毅然放棄息念枯坐的修行方法，提出「若欲直會其道，平常心是道。」唐代禪宗在「頓悟」修行實踐中，特別講究「上根上智」與「根淺智劣」的差別的。道一首倡冷峻剛烈的「接機」風格，於是出現大量的隱

語、動作、手勢、符號，乃至拳打腳踢。以後形成的潯仰宗以師徒唱和、互相契會為特點，臨濟宗的痛快峻烈、當頭棒喝的禪風就是受道一的修行論的影響。禪宗的面貌，從六祖到馬祖又一次發生奇異的變化。

3. 接機方法。接機是禪宗特有的一種術語。禪宗五家思想相差無幾，僅是門庭設施不同，接引學人方法有所區別，以致形成不同宗風。接機是指師徒、同學、朋輩之間，通過隱喻、暗示等曲折方法對有關佛教理論進行交流和討論，把這些討論用文字記錄下來就成為「公案」。這在六祖時已有所運用，其後與馬祖道一同時代的石頭希遷、牛頭慧忠等也都有運用，這並非道一首創，也不是獨家所使。他在接機上用的方法很多，主要有六種：一、語言，如反問、比喻、暗示。二、打和喝。三、身體動作。四、符號。五、使用常隨身攜帶的物品，如「豎拂」。六、在日常生活場景中隨時隨地發揮。他的接機特色不在於思想上有何發展，而在於造就一種強烈的氣氛。概括地說，就是對於佛陀乃至一切精神束縛普遍懷疑，持否定傾向，最終達到思想解放。他的機鋒特色，得到一定成就。如每一次接機，每一件公案，都貫穿着他的佛性思想和修行範圍，體現着時代的氣氛。如「西來意」一詞在『馬祖語錄』中是常用的，但每次却意義不同，試舉三則為例：

一、潯潭法會禪師問祖云：「如何是西來祖師意？」祖曰：「低聲，近前來。」會便近前，祖打一把。……

二、僧問：「如何得合道？」祖曰：「我早不合道。」問：「如是是西來意？」祖便打曰：「我若不打汝，諸方笑外也。」

三、洪州水老和尚初參馬祖，問：「如何是西來意？」祖云：「禮拜著。」老才禮拜，祖便與一踏。（下轉第37頁）



戌博迦尊者

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

贈閱 歡迎助印

佛元二五三八
 公元一九九四

Printed in Hong Kong

青郊一雨後

光緒十五年己丑十月八日燈下書奉

白雲萬花中

無他先生一笑即去

虛谷

印