



明内

集漢穀城刻石字



蓮宗初祖頌
 肇起蓮宗福震旦
 暢佛本懷垂方便
 圓音一闡士歸廬
 大法將弘神運殿
 一切法門從此流
 一切行門從此辦
 致令各宗盡朝宗
 萬川赴海依行願

印光大師撰 印

晉蓮宗初祖廬山東林慧遠大師



佛海三尊
 蓮宗初祖
 廬山東林
 慧遠大師
 畫

蓮宗初祖慧遠大師



試析洞山禪法之特質(上)

蔡日新

石頭所創之偏正回互禪學，經藥山、雲巖兩代禪師筆路藍縷，慘淡經營，至洞山(807-869)出世，則其宗門大顯，青原禪之理論至此已趨圓成極致。因此，厥後的歷代禪師，除曹山對乃師之學尚有所補苴以外，餘皆祇能承嗣洞上玄旨，而於其宏旨並無多大發揮。早在石頭時期，禪門學人就對此宗頗生幽玄峭峻之感，而洞山之於石頭，卻又是「百花落盡啼無盡，更向亂峰深處啼」，因而學人滑倒在洞山則更不足怪了。雖然，洞山以後的第四代傳承也曾出現過氣如懸絲的現象，直到大陽警玄以後，曹洞法席才又出現興旺的轉機，但與橫行天下的臨濟禪相比，它仍祇落得「曹一角」的地位。然而，法脈之盛衰，並不足以作為權衡一系禪法在中國禪宗史上地位的唯一標準，倘若站在禪學思想理論建設的角度上來作評價，則臨濟一系禪在理論上遠不及曹洞之圓融細密。曲高和寡、大音希聲，不獨世法中如此，在出世間法中亦然。洞山日後法席之衰，蓋亦與他在禪學理論建設上成就之大密切相關，因為，禪門中夙有「見與師齊，減師半德；見過於師，堪與傳授」(參見黃檗《傳心法要》)之說。正因為如此，我們更不可忽視對洞上孤宗、尤其是洞山禪法的研究。

我們研究洞山的禪學理論，若綜觀其語錄，略考其行狀，則

頗覺得洞山禪法具有玄、圓、密、雅四箇特點。所謂「玄」，即指其道風之幽玄；所謂「圓」，即指其禪法之圓融；所謂「密」，乃指其行功之綿密；所謂「雅」，則指其格調之高雅。凡此四種，庶可囊括洞上禪法之基本特色，至於言之不盡者，誠有俟於方家。

一、道風幽玄 無跡可尋

洞山禪法在後世之所以有「孤宗」之稱，乃在於其道風之幽玄，乃至於使學人無跡可尋。這種道風之形成，恐怕還得追溯到厥先の幾代祖師。早在石頭作《參同契》時，便集中地體現了一箇「玄」字，偈中的「謹白參玄人，光陰莫虛度」，即已明示其宗之「玄」了。訖乎藥山，則不但「言語動用沒交涉」，「非言語動用亦沒交涉」①，其禪法更是針刺不入。待到乃師雲巖從百丈那「百味具足」的一句子中得藥山開示而悟後，即授洞山以《寶鏡三昧》法門：「重離六爻，偏正回互；疊而爲三，變盡成五。如荃草味，如金剛杵」②。前此三代祖師傳授下來的禪法，皆具玄奧的特點，而其「玄之又玄」者，則又突出地體現於「偏正回互」之理論中。洞山披剃後曾求法於靈默禪師、南泉禪師、

滄山禪師，均未契心，待到雲巖禪師以《彌陀經》爲他開示時，方有所省（詳拙文《從洞山禪師的悟道因緣說開去》，見《內明》264期）。洞山辭別雲巖時，雲巖的付囑也祇有「祇這是一」三字，良久纔說「价闍黎承當箇事大須審細」，而洞山的徹悟乃是他涉水觀影之時。洞山之悟道，其進愈幽，其得則更玄③，而此幽玄之境又非文字語言可以企及，故洞山日後爲乃師營齋時說：「我不重先師道德佛法，祇重他不爲我說破」④。洞山悟後大闡玄風，妙唱嘉猷，於江西高安之洞山善接三根，廣弘萬品。我們說洞山道風之「玄」，這裏不特有他自身禪道修養高深的因素，恐怕也與他上面的三代祖師的禪法傳授有着密切的關係。洞山禪法之「玄」，從他的禪偈與禪教之中可以明顯地見得出來。我們祇須看看其《玄中銘序》，即可見出洞上玄旨之大略來——

竊以絕韻之音，假玄唱以明宗；入理深談，以無功而會旨。混然體用，宛轉偏圓。亦猶投刃揮斤，輪扁得手。虛玄不犯，迴互傍參。寄鳥道而寥空，以玄路而該括。雖然空體寂然，不乖群動。於有句中無句，妙在體前；以無語中有語，迴途復妙。是以用而不動，寂而不凝。清風偃草而不搖，皓月普天而非照。蒼梧不棲於丹鳳，激潭豈墜於紅輪！獨而不孤，無根永固；雙明齊韻，事理俱融。是以高歌雪曲，和者還稀；布鼓臨軒，何人鳴擊？不達旨妙，難措幽微。倘或用而無功，寂而虛照，事理雙明，體用無滯。玄中之旨，其有斯焉。⑤

此序首標「玄唱」，真不愧稱爲《玄中銘》，《銘文》中亦云「坐臥經行，莫非玄路」，足見此銘幾可以一「玄」字囊括之。初讀此銘及序，真令人有如蚊子上鐵牛一般無處下口，然仔

內明

第二十七四期目錄

專論

試析洞山禪法之特質(上)……………蔡日新…… 3

特稿

惠能的中心思想(下)……………演慈…… 15

玄奘生平史料七種綜述……………陳士強…… 19

專著

《楞伽經》導讀(三)……………談錫永…… 23

法海拾貝

〔雜阿含經〕研習

「雜阿含經」論增上心學……………蔡惠明…… 32

筆譚

優婆塞戒經研習之三十二

談出家、在家菩薩如何教育弟子……………智銘…… 38

畫頁

封面：蘇州羅漢院雙塔

面裡：蓮宗初祖慧遠大師

底裡：因揭陀尊者

封底：宋·圓悟克勤禪師手扎

細檢尋其意，便會察覺此銘之玄，乃在體用回互關係之上。序中分明說「混然體用，宛轉偏圓」，「虛玄不犯，迴互傍參」，「雙明齊韻，事理俱融」，且卒章時還特標「事理雙明，體用無滯」乃「玄中之旨」。倘或我們能從這有如霧裏雲裏的文字中找出以上關鍵性文句來，洞上玄旨也就不難發現了。洞山老人作此銘之深意，在於開示學人不能於事背理，亦不能就理而昧事，從而使學人於紛然萬法中見出禪之一如本體來，但又不至於因執禪之本體而昧失各自住位的紛然萬法。這不但深契《寶鏡三昧歌》中的「偏正回互」之旨，同時也與厥祖石頭《參同契》中的「執事原是迷，契理亦非悟」如一轍之所出。大抵洞山老人也體察到了他所立之宗門過於幽玄，學人難以得入，故於序中尚不乏「高歌雪曲，和者還稀；布鼓臨軒，何人鳴擊」之歎。

「寄鳥道而寥空，以玄路而該括」，洞山此銘的玄旨已夠使人難以領會了。若再細探其「玄」，我們則可以發現洞山的回互思想中還滲入了僧肇式的「玄」的色彩，在這一點上，他與其祖師石頭⑥甚有相似之處。《玄中銘序》裏的「是以用而不動，寂而不凝，清風偃草而不搖，皓月普天而非照，蒼梧不棲於丹鳳，激潭豈墜於紅輪」，就很明顯地帶有《肇論》的風味，特別是「清風偃草而不搖」幾語，簡直是脫自《肇論》中的「旋嵐偃嶽而常靜，江河競注而不流，野馬飄鼓而不動，日月歷天而不周。」⑦僧肇是由玄入佛的，他「才思幽玄，又善談說，承機挫銳，曾不流滯」⑧，故有「中國玄宗大師」之稱。洞山在這裏借鑒肇大師的《物不遷論》，頗有助於學人加深對其「偏正回互」禪學之理解。我們只須看看《物不遷論》的發端數語，即可知其大略。

夫生死交謝，寒暑迭遷，有物流動，人之常情。余則謂

之不然，何者？《放光》云：「法無去來，無動轉者」。尋乎不動之作，豈釋動以求靜？必求靜於諸動。必求靜於諸動，故雖動而常靜；不釋動以求靜，故雖動而不離靜。

依照此論，則世間萬法之動靜、去住皆一如不遷（論云「不遷，故雖往而常靜；不住，故雖靜而常往。」）。因為，真如本體於紛紜萬法無不涵蓋，故不能於萬法的動靜去住中以求真如之體；同時，也不可捨遷流不息之萬法而得真如。顯然，這種思想對於洞山解釋其「偏正回互」的禪學思想，是大有裨助的。也無庸諱言，由於受僧肇式的「形而上」的「物不遷」思想之影響，使得洞山的禪學思想中又增添了一重「幽玄」色彩。但也必須指出：洞山老人雖然合理地吸收了肇大師的佛學思想，但他始終不違石頭門下的「偏正回互」、「體用兼賅」禪法的宗旨，祇是因為洞山禪法更為圓成，故其宗風也愈加顯得幽玄。

洞山禪法之幽玄，不但體現於其偈頌之中，而且在其開示學人之中，此種禪風亦觸目皆是。洞山之開示學人，風格大體如《玄中銘》中所謂的「於有句中無句，妙在體前；以無語中有語，迴途復妙」，意在讓學人於虛玄的機語中領會洞上宗旨。例如他開示其弟子疏山的那則公案，即頗具此種特色。

疏山問：「一切處不乖時如何？」師曰：「闍黎！此是功勳邊事。幸有無功之功，子何不問？」云：「無功之功豈不是那邊人？」師曰：「大有人笑子怎麼問。」云：「怎麼則迢然去也。」師曰：「迢然非迢然，非不迢然。」云：「如何是迢然？」師曰：「喚作那邊人即不得。」云：「如何是非迢然？」師曰：「無辨處。」⑨

所謂「一切處不乖」，即不背一法。疏山匡仁雖明萬法之「用」，然於其「體」猶有所昧之嫌，故洞山啟導他「無功之

功」。疏山的一語「那邊人」，雖於其體已有認識，但又不能圓融其「用」，因而洞師再以「迢然非迢然，非不迢然」來引導他向上一悟。乍看這「迢然非迢然，非不迢然」，似大有《金剛經》中「佛說……，即非……，是名……」之格式，此處也祇缺「是名迢然」一語了。事實上，洞師最後的「無辨處」那一語，已為匡仁明示了宗門中的最上乘之了義。洞山老人的這一番開示，循序漸進，功勳逐步圓成，與臨濟諸師大起大落之作風迥異；但臨濟門下的學人，也未必能體驗出洞師那蘊於細密開示之中的幽玄深旨。從此則公案即可洞見良价禪師幽玄的道風，無跡可尋的作略。

諸如此類的開示，《洞山語錄》中尚不乏其例，在此姑舉大師的兩次上堂，以略見一斑。

上堂曰：「有一人在千萬人中不背一人不向一人，爾道此人具何面目？」雲居出云：「某甲參堂去。」⑩

上堂曰：「道無心合人，人無心合道。欲識箇中意，一老一不老。」後僧問曹山：「如何是一老？」山云：「不扶持。」云：「如何是一不老？」山云：「枯木。」僧又舉似逍遙忠，忠云：「三從六義。」又曰：「此事直須妙會，事在其妙，體在其處。」⑪

從上面的兩次上堂即可見出，洞山禪法實是幽玄莫測。前則上堂開示要求學人參悟「於千萬人中不背一人不向一人」者的面目，此語真是如羚羊掛角，無跡可尋，儼非雲居輩，是斷乎無從得箇入處的。後則上堂開示，所說的「心」與「道」之關係為「一老一不老」，此等境界，若不深明「回互不回互」之理，亦是無從悟入的。僅此兩堂開示，即可見出洞上宗風之「玄」來，它不特玄奧，而且幽深，無可湊泊。

再如洞山之接引學人及與道友間的機辯，亦無不體現出其幽玄的道風來。在此不妨再舉幾例此類公案以次如下。

師與密師伯過水次。乃問曰：「過水事作麼生？」伯曰：「不濕腳。」師曰：「老老大大，作這箇語話！」伯曰：「爾作麼生道？」師曰：「腳不濕。」⑫

師與密師伯行次，忽見白兔走過。伯曰：「俊哉！」師曰：「作麼生？」伯云：「大似白衣拜相。」師曰：「老老大大，作這箇說話。」伯云：「汝作麼生？」師曰：「積代簪纓，暫時落魄。」⑬

僧問：「寒暑到來時如何迴避？」師曰：「何不向無寒暑處去？」至：「如何是無寒暑處？」師曰：「寒時寒殺闍黎，熱時熱殺闍黎。」⑭

欽山遂參。師問：「甚麼處來？」對云：「大慈來。」師曰：「還見大慈麼？」欽云：「見。」師曰：「色前見，色後見？」欽云：「非色前後見。」師默置。欽乃云：「離師太早，不盡師意。」法眼云：「不盡師意，不易承嗣得他。」⑮

綜觀以上公案，不難見出洞山之幽玄禪風。前二則公案乃洞山與其師兄神山僧密間的機辯之辭。其中「不濕腳」與「腳不濕」之間，乍看祇有詞序的顛倒，若不仔細，便無法從其顛倒中見出回互與不回互的禪法來。再如「白衣拜相」與「積代簪纓，暫時落魄」之間，雖同用譬喻之語，其中卻寓含了「偏正回互」之理，學人祇有離諸言語，方可會得。後兩則公案為洞山接引學人的垂示。前則公案的「向無寒暑處去」，是破其學人所執境相；而後面的「寒時寒殺闍黎，熱時熱殺闍黎」，則是明誨學人雖不執其境相，但又不可迴避它，應當明白「離此而又即此」之理。最後

一則公案的「色前見」與「色後見」，乃是開示學人應既不執色法而又不可落頑空。在洞山禪師的每一語開示之中，無不包藏玄機，這正如同他自己所說的「行玄猶是涉崎嶇，體妙因茲背延促。」^{①⑥}

洞山道風素以幽玄著稱，也因道風高玄峻峭，故令不少學人望其門墻而不得入。若實案之，洞山之行業，並非祇圖光耀門庭，以利於寂後的賜諡與建塔，而是爲了能讓學人徹悟大事因緣，而出生死之流。他雖然並不苛求宗門徒衆之多，但事實上當時的洞上法席已盛極一時，其徒衆名列史傳者有二十七人，存諸燈錄者已達十九人之多^{①⑦}。這些應當與當年的洞上玄旨能開示學人悟最了義密相關。《五燈會元》卷十三載洞師問僧：「世間何物最苦？」其僧曰：「地獄最苦。」師曰：「在此衣線下不明大事，是名最苦。」此則公案最能說明洞山的這一宗旨。然而，禪的徹悟並非只是學得幾句伶俐的機鋒語便可以實現的，若不經過一寒徹骨的修證，是斷不可能達到了悟的。以故禪門中有「終日尋春不見春，芒鞋踏破嶺頭雲。歸來卻把梅花嗅，春在枝頭已十分」^{①⑧}之偈頌。可見，洞山禪法之「玄」，乃在於其「玄」中寓含了禪之了義；洞山爲了開示學人禪之最了義，他也顧不得其宗風之「玄」了。我們但看他示寂前的一偈，即可識得大師高揚此宗玄風的用心之處了。

學者恆沙無一悟，過在尋他舌頭路。

欲得忘形泯踪跡，努力慙慙空裏步。^{①⑨}

讀罷此偈，我們再回顧洞山在雲巖寂後營齋時所許的「不孤負先師」之諾，則會覺得洞山老人不但沒有「人情斷絕」，他而且還振興了雲巖家業，使石頭所傳授下來的青原禪的教理建設達到了極致；我們甚至還可從此偈中見出他的第九代傳人天童正覺所立

之「默照禪」，大有本乎此偈的跡像。也正因爲洞上玄旨如此幽奧，故厥後的子孫鮮能在此基礎上有很大的突破，洞上孤宗也由此而產生了。但又不可忽視，儘管洞宗法席不及臨濟之盛，但禪宗能從李唐時一直傳授到清季的殆也僅此兩家。站在這個角度上看，若不因洞上宗風具有「玄」這一特色，恐怕它也難在禪宗史上佔此重要的地位。

二、禪法圓融 周際無隙

洞上宗風不特幽玄至極，令人無跡可尋，而且其禪之教理圓融無礙，已臻周密無隙的境地。說到洞上宗風之「玄」，我不由得想起了乃祖石頭當年之作《參同契》時，乃是因讀《肇論》而受「會萬物爲己者，其唯聖人乎」^{②⑩}一語的啓示，而洞山禪法的圓融，似也可以用《肇論》中的這一句話來概括。綜觀洞山之語錄及行狀，我們可以見出其禪法非特能圓融本宗，且對於佛門旁宗、乃至於教外儒道文化，他也能作合理地吸收。在這一點上，洞山不特承嗣了石頭之家業，而且比石頭禪法更具圓融性了。也正因爲如此，洞上宗風不但幽玄峻峭，體現了其禪學的思想深度；而且又因爲它圓融無礙，故使其禪學理論又具有闊闊無邊的廣度。

洞山禪法的圓融，首先表現在他對祖師禪法的圓融。在圓融祖師禪法這方面，洞山能堅持自石頭以來的「偏正回互」的禪學宗旨，以「五位君臣」法門接人。這便既能破斥學人的二執，又能使學人向上一路，徹悟禪之本原。這種具足圓融特色的禪法，於洞山悟後的行業之中處處可見。即如下面這則公案，則可見出他十分注重對祖師禪法的承嗣。

院主遊石室回。雲巖問曰：「汝到石室裏許，爲甚麼便

回？」主無語。師代曰：「彼中已有人佔了也。」巖曰：「汝更去作麼？」師曰：「不可人情斷絕去也。」^{②1}

作為雲巖的嗣法弟子，他能對先師的禪法「半肯半不肯」，所以，洞山不但沒有「人情斷絕」，相反，其師徒關係簡直是「刀斧斫不開」。又如有次洞師供養雲巖真容時所答學人的「若不知有，爭解恁麼道？若知有，爭肯恁麼道」一語，可謂不觸不背，具足雲巖家風，亦契石頭宗旨。以故後來百丈門下的長慶大安聞此以後，深有感觸地說：「養子方知父慈」^{②2}。

洞上老人不特在教理上能圓融厥師宗旨，而且在禪教方法上也能善取本宗上幾代禪師之長。他的開示沒有絲毫過激的言行，而是紆緩平和、動中法度，具足了一代青原大德的師儀。我們且舉他的一次垂語後學為例罷：

（洞山）垂語曰：「直道『本來無一物』，猶未消得他衣鉢袋子。」僧便問：「『時時勤拂拭』，為甚麼不得他衣鉢？未審甚麼人合得？」師曰：「不入門者。」云：「只如不入門者還得也無？」師曰：「雖然如此，不得不與他。」^{②3}

洞山對學僧的開示如和風細雨，但又使學人能離諸空有兩邊，入得禪之不二法門。時至洞山時代，若祇能道得古德現成雋語，自然是入不得曹溪之門的。故洞山老人以平和的開示語驀地斬斷學人的情纏意鎖，使之頓悟。其實，所謂「不入門者」，乃是真入門者，而迷人口稱入門，實乃徘徊於曹溪門外。這正如洞山老人與其師兄神山勘辯說心說性的那則公案一樣，倘不被禪師問得「死去十分」，學人是斷不可「死中得活」的^{②4}。

洞山老人在圓融祖師禪法的同时，對洪州禪法也能作合理的吸收，體現了一代青原大德的寬闊胸襟。眾所周知，百丈門下長

慶大安的悟入，是因百丈的「牧牛」譬喻而得（「牧牛」從此也成為後世禪門津津樂道的美談）。以故大安日後上堂亦云：「祇看一頭水牯牛，若落路入草，便把鼻孔拽轉來；纔犯人苗稼，即鞭撻。調伏既久，可憐生受人言語，如今變作箇露地白牛，常在面前，終日露迥迥地，趁亦不去。」^{②5}洞山對大安「牧牛」的禪喻不特不違避，而且大膽地將之吸收，化為洞上玄旨的妙用。洞山《玄中銘》中的「靈苗瑞草，野父愁芸；露地白牛，牧人懶放」，則完全是取大安禪法而為己用。再如日僧慧印所校訂的《洞山語錄》，亦載有洞山援「牧牛」開示學人的一則公案。

師因看稻次，朗上座牽牛。師曰：「這箇牛須好看，恐吃稻去。」朗云：「若是好牛，應不吃稻。」^{②6}

從此「牧牛」公案，即可見出洞山老人不特不避別門的文化，而且能敞開胸襟，作大膽的接收。惟其如此，洞山禪法在厥師的基礎上更趨圓融。

洞山對祖師與別門禪法的圓融，還體現在他善於參究古德公案這一點上。在這箇方面，洞山是深有體會的，因為他的證道，也完全是因參究南陽國師「無情說法」公案而獲得的。參究古德公案之源起，恐怕還得追溯到乃師雲巖那裏。在《洞山語錄》中，收有雲巖讓洞山參究的兩則公案^{②7}。

雲巖舉問師：「藥山問僧：『見說汝解算虛實。』云：『不敢。』」山曰：『汝試算老僧看。』僧無對。汝作麼生？」師曰：「請和尚生日。」

藥山夜參不點燈，山垂語曰：「我有一句子，待特牛生兒即向汝道。」時有僧曰：「特牛生兒也自是和尚不道。」山曰：「侍者把燈來！」其僧抽身入衆。雲巖舉似師，師曰：「其僧卻會，只是不肯禮拜。」

雲巖舉先師藥山公案讓洞山參究，既可以讓洞山深明本師宗旨，又能使青原祖師業績垂諸後世。訖乎良价住山後，對先師的舉古施教方法更為推崇，他常舉歷代祖師公案供學人參究。在《洞山語錄》中，這類記載頗多，僅舉幾例以次之，略見洞山禪法之一端（均見《筠州洞山悟本禪師語錄》）。

(1)師舉：藥山問僧：「甚處來？」云：「湖南來。」山曰：「洞庭湖水滿也未？」云：「未。」山曰：「許多時雨水，為甚麼未滿？」僧無語。師代曰：「甚麼劫中曾減來？」……

(2)師舉：藥山與雲巖先師遊山，腰間刀響。巖問：「甚麼物作聲？」山抽刀驀口作斫勢。師曰：「看他藥山橫身為這箇事，今時人欲明向上事，須體此意始得。」

(3)舉：五洩默禪師到石頭處，云：「一言相契即住，不契即去。」頭據坐，洩便行。頭隨後召曰：「闍黎！闍黎！」洩回首，頭曰：「從生至死祇是這箇，回首轉腦作麼？」洩忽然契悟，乃拗折拄杖而棲止焉。師曰：「當時不是五洩先師，大難承當。雖然如是，猶涉途在。」

(4)舉：盤山上堂：「夫心月孤圓，光吞萬象。光非照境，境亦非存。光境俱亡，復是何物？」師曰：「光境未亡，復是何物？」

(5)舉：鄧隱峰在石頭，頭划草次，峰在頭左側，叉手而立。頭飛划子向峰前，划一株草。峰云：「和尚祇划得這箇，不划得那箇。」頭提起划子，峰接得便作划草勢。頭曰：「汝祇解得那箇，不解得這箇。」峰無對。師代曰：「還有堆阜麼？」

(6)舉：南泉問僧：「不思善不思惡，思總不生時，還我

本來面目來。」僧云：「無容止可露。」師曰：「還曾將示人麼？」

以上六例舉古中，首二例為洞上祖師藥山公案，第五例為其祖師石頭之公案，第三與第六例均為洪州禪師公案，但靈默與南泉二師均是洞山師事過的。獨有第四例為洪州門下盤山和尚，與洞山老人並不存在任何師承關係，而洞山能舉其上堂之公案，亦足可見出洞山在禪法上的圓融無礙。舉古德之公案供學人參究，不但為禪門提供了適合不同根器的教材，而且也為保存與整理禪門文獻起重要的作用。若實案之，後世的公案語錄文字，乃至《無門關》、《碧巖錄》等研究禪宗公案的著作，蓋皆始乎此。由此可見，「不立文字」的禪宗發展到了一定的歷史階段，它必然會對自己的文化進行整飭，也必然會要將自己的史跡傳諸後世。從這箇角度上看，洞山的「舉古」不但於禪教大有裨益，而且對於禪文化的整理，對於融合各宗禪法，都將有着重要的貢獻。我們也必將從洞山的舉古中，見出其禪法的圓融特色來。

早在厥祖石頭時，就既能歷史地吸收前代宗匠的佛法，又能全面地融會同時的外宗佛門之長。訖乎洞山出世，石頭的這一優良傳統在他那裏得到了充分地發揚。洞山的禪法不但能圓融禪門各宗之長，而且又不避佛門其他各宗之說，而是在堅持青原禪法宗旨的前提下又博採衆長。上文中所提到的《玄中銘》，使可見出《肇論》的影子，由此即可得知洞山對於傳統佛法的合理繼承。再如洞山所創的「君臣五位」法門，完全是對石頭「偏正回互」理論的發展與完善，自然也是對華嚴賢首家回互佛學的再融會。此外，洞山的三首《綱要偈》^{②⑧}，雖然重在表現理事回互的禪學思想，但其中就明顯地接收了密教的思想文化。比如《敲唱俱行》偈中的「金針雙鎖備」一語，就援引了金剛針與金剛鎖

（鎖與鑰同）這對密教菩薩之名⁸⁹。又及，《寶鏡三昧歌》中的首句爲「如是之法，佛祖密付」，蓋洞上的幾代禪師付法傳燈，似均有一點密教儀軌的色彩。到洞山時，《寶鏡三昧歌》，方公諸叢林，以使青原禪法大行於世，贊寧所說的「會洞山懺物，高其石頭，往來請益，學同洙泗」³⁰，應當是符合當時實況的。至於洞山開示學人的對治「三種滲漏」，其中不無慈悲唯識之思想；而其開示學人「激源湛水，尙棹孤舟」（《玄中銘》），顯然是要求學人反身求己，觀照自心，這其中也不無天台的止觀思想。諸如此類，即不殫舉。

洞山不特能圓融佛教諸宗思想，而且對於佛教經典也能採取圓融的態度。在這一方面，洞山不但繼承了石頭的道統，而且使石頭的這一道風更趨圓成。日僧慧印所校訂的《洞山語錄》對此頗有記載：「師昔在泐潭，尋繹大藏，纂出《大乘經要》一卷。並激勵道俗偈、頌等，流布諸方。」《大乘經要》一書大率已經失傳，但大師研習經論之事應當不是虛傳的。值得注意的是大師雖不棄佛典經教，但也不泥滯於經典的文字言句，在這方面，《洞山語錄》頗有記載。

師問講《維摩經》僧：「『不可以智知，不可以識識』，喚作甚麼語？」云：「讚法身語。」師曰：「喚作法身，早是讚也。」

因官人設齋施淨財，請師看轉《大藏經》。師下禪牀向官人揖，官人揖師。師引官人俱遶禪牀一匝，向官人揖。良久曰：「會麼？」云：「不會。」師曰：「我與汝看轉《大藏經》，如何不會？」

洞山老人開示講《維摩經》僧，在於要他離言絕句，悟入不二法門，這樣方有持一部《維摩經》的真實受用。而洞山的「看轉

《大藏經》」，實質上也是要求官人於離文字處轉經，方能因指見月。不棄經教，但又必須是即經教而離經教文字，方是真正的持經，也祇有如此纔不背禪旨。爲此，洞山曾明示學人「一部《大藏經》只是箇『之』字」³¹，他要求學人踰越「之」字形的道路，通往「虛玄大道」，達到「無著真宗」³²。若泥文字，則「纔有是非，紛然失心」（見洞師開示擬注三祖《信心銘》之官人）。

從以上可知，洞山於佛法各宗均能持圓融態度，但更可貴的是洞山老人對於世法外道也不完全違避，同樣能取其精華，圓融無礙。佛門皆知，佛法東傳，曾與中國的黃老與玄學發生過許多往來，其中既有衝突，又有融合。魏晉以來的格義佛學，比附黃老以顯般若實相之義，這便使得佛法圓融的真諦義在中國這塊土壤上找到了一箇紮根之處。且如西晉時的支遁大師，即是援玄學以析佛學勝義諦的大德，從《世說新語·文學篇》注文中所引他的《逍遙遊論》及《妙觀章》來看，他不但精通玄學，更能援玄學以入佛。其「色不有，雖色而空，故曰色即爲空，色復異空」³³，以及「夫色之性，色不自色，不自，雖色而空。知不自知，雖知而寂也」³⁴等說，皆是圓融佛玄之明證。訖乎肇大師出世，佛與玄之圓融可謂臻於極致，故石頭從中有得而作《參同契》，洞山亦於中有得而著《玄中銘》。洞山非獨於玄學能圓通吸收，且對於莊子思想的精義也洞徹明瞭，故能援爲己用。且如《玄中銘》中的「投刃揮斤，輪扁得手」一典，即出於《莊子》³⁵；洞山老人開示泐潭初首座的「得意忘言」一語，則更是《南華》思想之精華³⁶。但洞山老人對玄學與道家思想並不是不加分析地全部吸收，而是取其精華，融會而爲己用。在佛門中素有「歸元性無二，方便有多門」³⁷之說，《維摩經》亦有「先以慾

鈎牽，後令入佛智」之說，洞山援外道文化以弘佛法，不但不違禪旨，而且還對佛法的弘傳有着積極的意義。我們且舉他的那則「問殺首座价」的公案為例，即可見出洞山因勢利導，引導學人由道入佛的作略。

師在泐潭，見初首座有語曰：「也大奇，也大奇！佛界道界不思議。」師遂問曰：「佛界道界即不問，祇如說佛界道界底是甚麼人？」初良久無對。師曰：「何不速道！」初曰：「爭即不得。」師曰：「道也未曾道，說甚麼爭即不得？」初無對。師曰：「佛之與道，俱是名言，何不引教？」初曰：「教道甚麼？」師曰：「得意忘言。」初曰：「猶將教意向心頭作病在。」師曰：「說佛界道界底病大小？」初又無對，次日忽仙化。時稱師為「問殺首座价」。

（見《筠州洞山悟本禪師語錄》）

從「問殺首座价」的這則公案，即可見出洞山能不違避玄學、道教文化，而且還能援玄援道來闡揚禪家大旨。站在思想文化的角度上講，洞山禪法雖然幽玄至極，而它對外來文化卻又是開放的，惟其如此，洞山禪法在禪門中更趨圓成。

對於教外文化的圓融，洞山不但能兼及玄學與道學，而且對中國傳統的儒家文化也能合理吸收，故其禪法左右逢源，了無痕跡可尋。在儒家文化中，《易》統六經之首，乃師雲巖作《寶鏡三昧歌》時，就援《易》入禪了。洞山在所授曹山的此偈中，即有「重離六爻，偏正回互；疊而為三，變盡成五」之語。後來，曹山在作《五位旨訣》時說：「正中來者，《大過》也。全身獨露，萬法根源，無咎無譽。偏正至者，《中孚》也。隨物不凝，木舟中虛，虛通自在。正中偏者，《巽》也。虛空破片，處處圓通，根塵寂爾。偏中正者，《兌》也。水月鏡像，本無生滅，豈

有踪跡！兼中到者，《重離》也。正不必虛，偏不必實，無背無向，又曰心機泯絕，色空俱忘……」③⑧雲巖的這十六字偈，到了曹山那裏，便從六十四卦中取了五卦來配伍，以明偏正五位之理。而據今之學者考證，此五卦之配比，乃宋代黃龍門下的慧洪覺範禪師③⑨，其說也持之有故。若果站在易學史的角度上看，漢初易學皆主義理、切人事，而不言陰陽術數；訖乎武帝罷黜百家後，民間頗興易緯之學，然多比附道家，如《參同契》之類即是；王弼說《易》，一掃術數而多清言，故爻辰緯學寢頓④⑩。曹山(840—901)身處李唐之季，當時圖書之學尚未興起，此《五位旨訣》中的五卦比附，恐為後世子孫之所竄入，亦未必不可能。然而，在當時的叢林中，佛道間未必不互通往來，加之李唐道教尚「重玄」（「玄之又玄」），玄之入禪，《易》之入禪，應當不是甚麼新鮮事。總之，作為一代禪門大德，圓融各種外道的合理思想，以廣接三根，大作舟航，自是值得嘉許的。

在洞山禪師對於中國傳統儒家文化的圓融之中，尤為可貴者乃是他能在堅持禪門出世間法的宗旨的前提下，尚能圓通儒家的忠孝觀念。日僧慧印校訂的《洞山語錄》中收有良价禪師的兩篇《辭北堂書》④⑪，其文有如《陳情表》之真摯，但又能曉其慈母以出世間法之大義。茲錄其前《辭北堂書》於下。

伏聞諸佛出世，皆從父母而受身；萬彙興生，盡假天地而覆載。故非父母而不生，無天地而不長，盡需養育之恩，俱受覆載之德。嗟夫！一切含識，萬象形儀，皆屬無常，未離生滅。雖則乳哺情至、養育恩深，若把世賂供資，終難報答；作血食侍養，安得久長！故《孝經》云「雖日用三牲之養，猶不孝也。」相牽沉沒，永入輪迴。欲報無極深恩，莫若出家功德：載生死之愛河，越煩惱之苦海；報千生之父

母，答萬劫之慈親。三有四恩，無不報矣。故經云：一子出家，九族生天。良价今捨世之身命，誓不還家；將永劫之根塵，頓明般若。伏惟父母心開喜捨，意莫攀緣，學淨飯之國王，効摩耶之聖后。他時異日，佛會相逢；此日今時，且相離別。良非遽違甘旨，蓋時不待人。故云：此身不向今生度，更向何時度此身。伏冀尊懷，莫相寄憶。

書後附詩二首，此處姑不贅鈔。佛教徒的辭親出家，與中國傳統的「忠孝」觀念一直是一對矛盾。東晉時慧遠法師撰文以闡明佛教徒之出家，雖「內乖天屬之重，而不違其孝；外闕奉主之恭，而不失其敬」^{④2}，但畢竟一時難為中土風俗所容。訖乎洞山的此書出世，則大可糾正教外對佛子辭親出家的偏見，亦可端正教內二衆深報四恩的態度，從而達到圓融世出世法的境地。從洞山母親的回書可知：「父亡母老，兄薄弟寒」，大師的尊母正處風燭殘年。親子之愛，骨肉之情，世出世間皆無可違避，出家也並不意味着便是置六親於不顧，這從洞山的此信中是可以見出的。洞山之辭親書開篇即言天地父母之長養恩深，既而指出：於父母養育之恩，以「世賂供資，終難報答；作血食侍養，安得久長！」佛門的報父母恩與世間迴別，這在洞山的《規誡》中已明言「專心用意，報佛深恩，父母生身方霑利益」。亦即佛教徒之出家，只能先自身修證佛果，然後纔能度生身之父母乃至累劫之慈親以出常流。良价之母在讀此書後，亦深明了佛法無邊之大義，故於所作回書中云：「今既誓不還鄉，即得從汝志。不敢望汝如王祥臥冰、丁蘭刻木。但如目連尊者度我，下脫沉淪，上登佛果。」可見，世間的區區細微利養，是不足以顯佛門的大慈大悲的，也遠非佛門布施之最了義。因而，舉凡發弘誓大願的宗師之辭親出家，並非不孝不悌，反而是行最究竟的大孝大悌。洞山老人此書

足以明此大義，因而此書不特可以解世人之惑，亦足以闢外道之誣。

其次，佛教徒之自度度親，還並不是佛門行持之最了義。作爲一箇覺行圓滿的大德，他將會成此四弘大願：「衆生無邊誓願度，煩惱無邊誓願斷，法門無邊誓願學，無上佛道誓願成。」^{④3}洞山禪師在《辭北堂書》中不祇是表明了自己將以成就無上正道來報父母的養育之恩的大願，而且還誓將「報千生之父母，答萬劫之慈親」。依着緣生的佛法觀點來看，無始劫來的眷屬因緣和合關係，並非如現實的家庭關係之簡單，故爾佛門報四恩中的父母恩也不能祇局限於今生的這箇圈子裏。它有點類似孟子的「老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼」^{④4}，但其慈悲度生卻又遠遠地超出了孟子的仁義與惻隱之情。站在方便的角度上講，佛門所報的四恩中有父母恩與衆生恩之別；站在不二法門的境界上講，衆生恩與父母恩在究竟義上並無二致，完全可用「衆生無邊誓願度」一語囊括而括之。千生乃至萬劫之父母，有的可能出了常流，但諸多尙輪轉於六道，因而，佛子立誓報父母恩實質上與報衆生恩是統一的。「謹具尺書辭眷愛，願明大法報慈親」，從洞山辭母的詩偈中足可見出大師報恩願力的弘深。惟其如此，大師不祇是成就了無上佛道，也對佛子出家有違儒家孝道之偏見作了透徹的破斥，體現了洞上禪法無礙的圓融。

此外，站在語言與文化的角度上講，洞山的兩封《辭北堂書》均援引了經典，也不違世情，這也足可見出洞山禪法的圓融。上文所引的辭親書，就援引了經典《孝經》中「雖日用三牲之養，猶不孝也」之語，可見，大師對經典之圓融。又如《後寄北堂書》（約作於嵩山受具前）中有「阿兄勤行孝順，須求水裏之魚；小弟竭力奉承，亦泣霜中之筍」之語，這中間就用了兩箇

典：一是晉代王祥臥冰得魚之典，二是三國時孟宗哭竹出筍之典④5。正因為大師的回書能圓融世法儒典，以故字字動人心曲，語語不違孝行，讀之似有世間《陳情表》之韻格。「佛法在世間，不離世間覺；離世覓菩提，恰如求兔角」，作為一代禪門宗匠，倘不能圓融世法，他是斷乎不能很好地弘法利生，以荷擔如來家業的。也正因為大師能援世法來開示其母佛法，故其母不特於大師之出家能「心開喜捨」，而且，她自己也能於佛法深信不疑。

佛法與世法門的矛盾，在佛法初傳東土時就很突出，由於歷代的大德高僧能圓融二諦，方使佛法深植根本於東土。祇要我們約略回顧一下佛教東傳的歷史，即知道安法師的依人主以立法事，魏晉以來六家七宗比附玄學以格佛義，均體現了前代大德廣博的圓融胸襟。訖乎石頭禪師，他也很注意到了這箇問題，故其《參同契》明示學人必須「尊卑用其語」；到了雲巖那裏，便更為直接地指出：「臣奉於君，子順於父；不順非孝，不奉非輔」④6。直至洞山的兩封辭親書，方將佛法與「忠孝」之道間的矛盾徹底消除，真正做到了二諦圓融。由此亦可見出：無量的東土大德的弘法利生行業，皆是為了使佛教朝中國化推進，正因為他們堅韌不拔地努力，從而開闢了一條既不違佛法大義又適合中國國情的嶄新途徑。站在這箇角度上講，只有不背佛法根本教義，而又於世法圓融無礙，纔能使佛教永植根本於東土；佛教也祇有中國化，它纔有可能在東土顯現其不可思議的博大內涵。在這方面，洞山老人的貢獻應當是可載諸禪史，猶且千秋不朽的。從後世契嵩的《輔教篇》等作，乃至「三教合一」的教義中，似乎都可以約略見出洞山辭親書思想的影子來。由是可知，洞山禪法的圓融體現了佛法不二的了義，它是中國禪學思想中的一顆璀璨的明珠。

（未完待續）

注釋：

①見《景德傳燈錄》卷十四。

②《筠州洞山悟本禪師語錄》、《瑞州洞山良价禪師語錄》及《五燈會元》卷十三均有載。

③參見拙文《從洞山禪師的悟道因緣說開去》，載《內明》264期。

④見《筠州洞山悟本禪師語錄》、《瑞州洞山良价禪師語錄》及《五燈會元》卷十三洞山傳。

⑤《宋高僧傳》卷九及《景德傳燈錄》卷十四均言石頭因讀《肇論》，至「會萬物而為己者，其唯聖人乎」，而有所悟，乃作《參同契》。

⑥見《肇論·物不遷論》。

⑦見梁慧皎《高僧傳》卷六《晉長安釋僧肇》。

⑧見《筠州洞山悟本禪師語錄》，《五燈會元》卷十三《疏山匡仁禪師》所載略同。

⑨⑩⑪⑫見《筠州洞山悟本禪師語錄》及《五燈會元》卷十三《洞山良价禪師》。

⑬見《筠州洞山悟本禪師語錄》及《五燈會元》卷五《神山僧密禪師》。

⑭⑮見《筠州洞山悟本禪師語錄》及《五燈會元》卷十三《欽山文遂禪師》。

⑯見《筠州洞山悟本禪師語錄》中《新豐吟》。

⑰見《洞山語錄之餘》。今按：《語錄之餘》云「日人瓦屋能光禪師亦其一也」，蓋訛。《瑞州洞山良价禪師語錄》云「思

（行思）大和尚生倭國作王，蓋亦附會，洞山玄旨正式傳於日本乃宋代如淨禪師（1163-1228），得法人乃日僧道元。

⑮見宋人羅大經《鶴林玉露》所引，稱無名尼所作。

⑯見《宋高僧傳》卷九及《景德傳燈錄》卷十四。石頭所引為《肇論·物不遷論通古第十七》。⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙見《筠州洞山悟本禪師語錄》。

㉚見《五燈會元》卷四及《景德錄》卷九。

㉛《瑞州洞山良价禪師語錄》所載略異。其文為「師看稻次，見朗上座牽牛。師云：『這箇牛須好看，恐傷人苗稼。』朗云：『若是好牛，應不傷人苗稼。』」

㉜《筠州洞山語錄》、《瑞州洞山語錄》及《五燈會元》卷十三均云洞山所作，而《人天眼目》卷三云為曹山作，查《曹山語錄》等均無所載，蓋智昭所載有譌。

㉝金剛針與金剛鐶是曼陀羅中二菩薩名，《大日經》中以此二菩薩為一對。《大日經疏》卷五云：次第部母右置大力金剛針，是一相一緣堅利之慧，用之貫徹諸法無所不通，故名金剛針。次於金剛左置金剛商竭羅，譯云金剛鐶。其印持連鐶，兩頭皆作拔折羅形，以此智印攝一切剛強難化衆生，使不退於無上菩提。

㉞見《宋高僧傳》卷十三《曹山本寂傳》。

㉟見《筠州洞山悟本禪師語錄》。

㊱見《曹山元證禪師語錄》。

㊲見《世說新語·文學篇》所引其《妙觀章》。

㊳見《大正藏》卷六十五安澄《中論疏記》所引。

㊴「揮匠」見《莊子·徐無鬼》，云：「郢人墨漫其鼻端，若蠅翼，使匠石斫之。匠石運斤成風，聽而斫之，盡墨而鼻不

傷，郢人立不失容。」「輪扁」見《莊子·天道篇》：「桓公讀書於堂上，輪扁斲輪於堂下。釋椎鑿而上，問桓公曰：『敢問公之所讀何言耶？』公曰：『聖人之言也。』曰：『聖人在乎？』公曰：『已死矣。』曰：『然則君之所讀者，古人之糟粕已夫！』」

㊵《莊子·外物篇》云：「筌者所以在魚，得魚而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。」

㊶見《首楞嚴經》卷六。

㊷見《曹山元證禪師語錄》。

㊸見《論佛教曹洞宗與〈參同契〉、〈周易〉之關係》（二），載《內明》233期。

㊹參見清人皮錫瑞《經學歷史》、《經學通論》。

㊺北堂，典出《詩經·衛風·伯兮》「焉得諼草，言樹之背」。《詩集傳》云：「背，北堂也。」《孔疏》引《儀禮·士昏禮》云「婦洗在北堂」。云北堂蓋婦人之所常處也。洞山在此以為尊母之稱。

㊻見《沙門不敬王者論·出家二》。

㊼原出《心地觀經》卷七，此處引自《壇經》。

㊽見《孟子·梁惠王章句上》。

㊾孟宗：三國時江夏人，字恭武，後以避孫皓字改名仁。母嗜筍，冬時筍尚未生，宗入林哀歎，筍忽然迸出。王祥：晉臨沂人，性至孝。母欲生魚，天寒冰凍，祥為母解衣臥冰，求得鮮鯉魚一對。元人郭居敬將王祥、孟宗等二十四人故事輯為一集，名《二十四孝》。

㊿見《洞山語錄》及《五燈會元》卷十三所載《寶鏡三昧歌》。



惠能的中心思想（下）

演 慈

四 惠能得法偈的探討

1. 惠能偈與神秀偈之分析

惠能與神秀作偈呈心，而惠能獨得五祖弘忍傳付衣法。此為禪宗史話中極有名的千古趣談。神秀是以博學多聞見稱，而終不及不識文字的惠能，這是由於禪門不重博聞知見，只注重內心之覺悟。茲將此兩偈略加分析，以察其涵蘊之法義。先看神秀偈：「身是菩提樹，心如明鏡臺；時時勤拂拭，勿使惹塵埃。」^①從這首偈看來，神秀對禪宗所講的心，乃把「心生法生，心滅法滅」的生滅心，與金剛經中的過去現在未來的三心之心，誤認為真如心——自性。他似乎只注重於第六意識的淨化，而尚未契合於不生不滅、本自清淨的真如智體——自性。他提出樹與鏡兩物作比喻，顯示他仍著於相。神秀的修行方法是著重於離念，所以教人要「時時勤拂拭」，時時要觀心、看淨，才能離於妄念，才不被煩惱妄念之塵埃所染，這是純從俗諦方面講。如順着這方法

下手用功，卻也可以漸離煩惱，漸得解脫。但卻與禪宗「頓悟」、「直入」的宗旨相違，不能直下承當了徹生即無生的究竟了義。所以五祖批評他說：「汝作此偈，未見本性，只到門外，未入門內。如此見解，覓無上菩提，了不可得。」^②

再看惠能偈：「菩提本無樹，明鏡亦非臺。本來無一物，何處惹塵埃。」^③從這首偈看來，惠能是於一切法都徹底的否定，不僅物非物，連心亦非心。從無始以來，本來就無一物，因物而對顯的心當然亦不可得。由於無物相可立，故塵埃亦無處着落，而染相轉為淨相，又因心不可得，則淨相亦無由建立。到此蕉心剝盡，真空現前，亦無空相之沾滯。誠如五祖開示秀云：

無上菩提，須得言下識自本性，見自本性，不生不滅；於一切時中，念念自見，萬法無滯。一真一切真，萬境自如如；如如之心，即是真實。若如是見，即是無上菩提之自性也。^④

若人能不昧自性本覺，契合如如不生不滅的本性，因而能起如如

智，用如如心，觀如如境，則山河大地，一切林林總總的色相，當下即能照了其空相，乃至能觀之心，所觀之境，至此亦能所俱泯，一空一切了。故本來無一物，身非樹心非臺，塵埃且不有，又何須拂拭呢？這顯示曹溪禪的直指、直入。

然而，此一空一切空之空義，決非空無之頑空，此乃金剛經所謂「應無所住」；雖然是「無所住」，但又必須要「生其心」，此即「從空出假」，這樣才能契於空而非無，有而非實，此即無所住之空非頑空，生其心之有乃妙用。又「應無所住」是空，「而生其心」是有，即空即有，即有即空，就是中道義。故五祖為惠能講金剛經至「應無所住而生其心」之句時，惠能言下大悟，了徹萬法不離自性，遂向五祖稟白其悟境曰：「何其自性本自清淨，何其自性本不生滅，何其自性本自具足，何其自性本不動搖，何其自性能生萬法。」^[5]這是他陳述徹悟自性的具體說話。

從能秀兩首偈的涵義而論，惠能確是勝了一籌。神秀是一位博聞多識的學僧，他始終無法解脫文字的繫縛，多年來修學的心得，只是「時時勤拂拭，勿使惹塵埃」。此倡雖未能與禪宗頓悟，直入之旨契合，但對修學佛法的人，卻是最好的訓示。故五祖謂：「但留此偈，與人誦持，依此偈修，免墮惡道。依此偈修，有大利益，盡誦此偈，即得見性。」^[6]

惠能的偈則是道出自己的心境，只此一顆清清淨淨的心，沒有雜念，沒有渣滓，沒有塵埃，何須再要拂拭？此是惠能自道心境，卻不是講修行的方法，此時他已經能悟本自性。只是禪宗重視師承，故必須有祖師的印證傳法，所以五祖問他：「米熟也未？」惠能答：「米熟久矣，猶欠篩在。」^[7]這暗示他已見自本性，只欠印證而已。所以五祖喚他三更入室為說金剛經，再次考

驗他的心境，講至「應無所住而生其心」時，惠能再呈述悟境，已經是契悟自性，所以獲得五祖傳付衣法為第六祖。

2. 敦煌本之惠能偈與流行本之差異

有關惠能與神秀的和偈，敦煌本壇經與流行本壇經所載不同。據流行本所記惠能偈只有一首（四句）：「菩提本無樹，明鏡亦非臺；本來無一物，何處惹塵埃？」^[8]敦煌本壇經則記載有兩首（八句）：「菩提本無樹，明鏡亦無臺；佛性常清淨，何處有塵埃。」又偈曰：「心是菩提樹，身為明鏡臺；明鏡本清淨；何處惹塵埃。」^[9]從這兩種版本所記載的偈語看，敦煌本壇經所載有兩首，共有八句，比流行本多出四句，這很可能是後人竄改壇經時所增改。試從該偈的字句多少及意義出入，略加分析如下：

（一）先從惠能作偈的動機而言，他是聽聞神秀的偈，知其未見自性，因而亦作偈一首，請人代寫在壁上，以呈自本心。這是惠能對神秀的和偈，既然神秀只作一偈，惠能當以一偈和之。壇經敦煌本亦很明白地說：「惠能亦作一偈。」^[10]偈是以四句為一首，所以惠能的和偈不應有八句之多。

（二）禪宗「不立文字」是要人解脫文字之繫縛，作偈呈心只是一種方便。惠能既悟本性，作偈只是呈述心境，只求達意便了，又怎會賣弄文墨多作一偈呢？如果說一偈未能完全達意，則又與禪宗直下承當之頓教不合。神秀是一位學僧，尚且以一偈陳述心得，頓悟自性的惠能，反而要用更多的字句來表達，豈不是笑話嗎？

（三）約偈的意義言之，前首偈的意義與流行本大致相同，只是文字略有出入。不過，第三句「佛性本清淨」與流行本之

「本來無一物」，文字上完全不同，但「本來無一物」即顯示自性（佛性）本來清淨，渣滓不留，無染亦無淨。文字雖異義則相通。後一首偈之意義，以乎是重複前偈。但析而論之，則不及前偈之徹底。「心是菩提樹，身為明鏡臺」，是重複神秀偈，「心」與「身」乃是因語音相近而訛寫。這從第三句「明鏡本清淨」可以證明，明鏡是比喻心性，這是佛經典籍中，常用的比喻心性本來是清淨。若「身為明鏡臺」則明鏡喻身，依佛經的說法，身是無常不淨之物何有清淨之可言？禪宗說「明心見性」，乃是悟徹自性本來清淨，故「明鏡本清淨」，不可能是指「身」。由此可以斷定「心是菩提樹，身為明鏡臺」，實是「身是菩提樹，心為明鏡臺」之訛。又「明鏡本清淨」，以明鏡喻佛性（心性），故後二句是重複前一首的「佛性常清淨，何處有塵埃」。神秀以樹鏡為喻，犯了著相之過，拂拭之行，犯了漸修之失，如果這是出於惠能，則不能顯示出惠能的優勝了。因為他仍不離明鏡之相。

由是論之，惠能的偈，應該只有前一首。然則後一首又誰人增入？敦煌本之前，壇經已有曹溪原本與南方宗旨本。敦煌本是依南方宗旨本而竄改的，由是推論，惠能偈之增多，有兩個可能：一、南方宗旨本時已增入，故敦煌本也依之抄錄。二、是南方宗旨本糅改壇經時，把惠能偈稍為修改，可是執筆修改者，缺乏文字修養，又未曾親自體驗到修証的悟境，故任意將原偈修改為「心（身之誤寫）是菩提樹，身（心之誤寫）為明鏡臺，明鏡本清淨，何處染塵埃」。後來神會門人依南方宗旨本竄改壇經時，也將此偈抄錄，其後或有人（可能是荷澤系學者）見到曹溪原本的偈語，覺得此偈比已抄錄的偈好得多，故再將之補入於已抄錄的偈之前。

從敦煌本的兩首偈看來，文字較為粗糙，在文字表面看，後偈是重複前偈，但偈所顯示的悟境則相差太遠了。又以前偈與流行本相比，二者的涵義及所示悟境是相同，只是敦煌本的文字較為質樸，流行本也許經過後人的潤飾，較為完美。

3. 以金剛代替楞伽

禪宗自初祖達摩傳法慧可，直至五祖弘忍以前，皆以楞伽印心。至弘忍時雖已重視金剛經，但仍兼重傳統的楞伽。楞伽經在漸教各派的眼光看，是屬頓教，但與惠能曹溪之頓禪比較，則仍嫌太重大次第之漸修，故後人判楞伽為「頓中漸」。由於弘忍兼傳漸悟之楞伽，故其門徒據楞伽而漸修者仍不乏其人，神秀即是其中代表之一。直至惠能領導禪門，才正式放棄楞伽，而真正純粹的依據金剛般若經。

惠能最初因聞人誦金剛經有省而往黃梅謁五祖弘忍。後來因作偈呈心，又得弘忍密喚入室為說金剛要義，聽至「應無所住而生其心」^{〔一〕}一句，豁然大悟，遂獲弘忍傳衣付法，為第六祖。自此以後，惠能便以金剛經代替四卷楞伽，以金剛經義來印證頓禪。他在大梵寺開法，即大大闡揚「摩訶般若」之奧義。該次說法的言論，由門人記集起來，即成為「壇經」之主要部份。自此之後，不但據金剛以證禪心，且常讚嘆金剛，勸人誦持金剛經。如般若品云：

善知識！若欲入甚深法界者，及般若三昧者，須修般若行。誦持金剛般若經，即得見性。當知此經，功德無量無邊，經中分明讚嘆，莫能具說。此法門是最上乘，為大智人說，為上根人說。……若大乘人，若最上乘人，聞說金剛經，心開悟解。故知本性自有般若智，自用智慧常觀照……

內外不住，去來自由，能除執心，通達無碍，能修此行，與般若經本無差別。^[12]

金剛經是大般若經六百卷中，第五七七卷。是姚秦羅什所譯，具名「金剛般若波羅密經」，是般若經之綱要。此經先後有六種譯本，而最通行者為羅什之譯本。一千多年來，此經在中國流行甚廣，歷代學者注釋亦多。金剛經之能夠如此普遍流傳，實與惠能之提倡有關。金剛般若發揮空義，惠能於言論中，亦常有意無意的引用或套用金剛經句。如宣詔品云：「經云：『若言如來，若坐若臥，是行邪道。何故？無所從來，亦無所去。』」^[13]又般若品中亦有套用金剛經的偈語謂：「如幻如化，如露如電。」^[14]因惠能的言論中多含般若空理，故後人稱惠能的頓禪為般若禪。日本孤峯智琛之中印禪宗史云：「……六祖常以金剛深義垂誠後學。依此觀之，六祖之禪風，為般若之頓悟主義無疑。」^[15]印順於「神會與壇經」一文說：「惠能以『摩訶般若波羅密法』為主，而勸人持『金剛經』。」^[16]南懷瑾之禪海蠡測亦云：「迨黃梅五祖，以至曹溪六祖，皆提倡金剛經，故後賢亦有謂禪宗為般若宗者。」^[17]五祖弘忍以前的禪宗，有所謂「楞伽四卷，可以印心」。至惠能則完全以金剛經代替了楞伽經在禪宗的地位。但何以金剛經會與禪宗合流代替了楞伽呢？究其原因，略有二種：

(一)楞伽經雖明佛語心宗，直指「離四句，絕百非」的離言法性，但經文大多闡說「五法三自性，八識二無我」的法相唯識哲理，而金剛經明四相不立，三空亦空，凡所有相，皆是虛妄。其無所得理趣，正與禪宗的「不立文字，教外別傳」的宗旨相契合，所以易為禪者所接受。

(二)楞伽思想，有破有立，至於實踐，重在事修，而求漸悟漸

證。這與達摩所傳的頓悟修法不大相應，金剛經的思想，是運用般若空慧，掃除四相，揚棄情執，直顯諸法性空之理，有破無立，與禪宗的「無相為體，無住為本，無念為宗」的無得正觀，正相契合。金剛經重在理悟，與禪宗重在見地的頓悟，不重行地的漸修，互相吻合，故闡揚真空的金剛般若，與禪宗大刀闊斧的頓悟作風，正可並行而不悖了。

由於惠能所據之經典與上代達摩諸祖有異，故有人懷疑惠能禪已非承自達摩原旨。其實不然，佛法是殊途同歸的，所據理論雖有異，而達於最高的禪悟境界則無差別。故「以心印心」之禪統，是一貫而下的，只是用來印證悟境的經典不同而已。惠能在世時，已有人懷疑這問題。故惠能強調其禪法與達摩所傳無別。如疑問品云：「一日韋刺史，為師設大會齋。齋訖，刺史請師陞座，同官僚士庶，肅容再拜……韋公曰：『和尚所說，可是達摩大師宗旨乎？』師曰：『是』。」^[18]敦煌本壇經所記意同。此即說明惠能之禪法是承自達摩系統。

註釋

[1][2][4][6]大正藏四八冊三四八頁。

[3][5][7][8][11]大正藏四八冊三四九頁。

[9][10]合刊本七八頁。

[12][14]大正藏四八冊三五〇頁。

[13]大正藏四八冊三五九頁。

[15]見一三八頁。

[16]見六祖壇經研究論集一三二頁。

[17]見第四頁。

[18]大正藏四八冊三五二頁。



玄奘生平史料七種綜述

陳士強

今存的記敘玄奘生平事蹟的資料主要有七種：一、唐玄奘口述、辯機筆受的《大唐西域記》十二卷；二、唐道宣《大唐內典錄》卷五《玄奘傳》；三、唐道宣《續高僧傳》卷四《玄奘傳》；四、唐靖邁《古今譯經圖記》卷四《玄奘傳》；五、唐慧立、彥棕《大唐大慈恩寺三藏法師傳》十卷；六、唐冥祥《大唐故三藏玄奘法師行狀》一卷；七、唐佚名《口口寺沙門玄奘上表記》一卷。這些資料的記敘各有側重，而且並非全然一致，今據筆者所閱，作一粗略的介紹，以供有志者作進一步的深入的研究。

一、《大唐西域記》。據唐慧立、彥棕《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷六記載，唐貞觀十九年(645)春正月，玄奘賡經像回到長安，隨後前往洛陽，謁見唐太宗。唐太宗仔細地向他詢問了西行路上的所見聽聞，「並博望之所不傳，班(班固)馬(司馬

遷)無得而載」，太宗對此很感興趣，因而對他說：「佛國遐遠，靈蹟法教，前史不能委詳，師既親睹，宜修一傳，以示未聞。」玄奘回到長安以後，一邊組建譯場，創譯《菩薩藏經》、《佛地經》、《六門陀羅尼經》、《顯揚聖教論》、《大乘阿毗達磨雜集論》等等一批梵文佛經(凡五部五十八卷)，一邊由他自己口述、弟子辯機筆受，撰《大唐西域記》，貞觀二十年(646)七月撰成進呈。全書共記述了玄奘於貞觀三年(629)發自高昌，杖錫西行，周游印度各地，參學巡禮，最後賡經回國的漫長旅程中，所經行的百一拾個國家和聽聞所得的廿八個國家的情況。內容包括：這些國家的名稱、方位、疆域、地形、城廓、居室、種族、刑政、兵制、賦稅、貨幣、言語、文字、教育、歲時、衣飾、饌食、禮儀、風習、氣候、田畜、物產，以及名勝古蹟、人物傳說、歷史掌故、宗教信仰(尤其是佛教信仰)等。此書大體上是按玄奘取經時經行的路線記述的，但在經行國家的先

後順序上，與《大唐大慈恩寺三藏法師傳》存在着一定的差異。

如據《西域記》卷一的記載，玄奘到了羯霜那國之後，即去縛喝國（縛喝國之前記敘的賄貨邏國故地因是聽聞國，故不在經行的路線之內）。而據《慈恩傳》卷二的記載，玄奘到羯霜那國之後，先去活國，再去縛喝國。《西域記》卷十在奔那伐彈那國之後，所記敘的國家依次是：迦摩縷波國——三摩呬吒國及以東六國（聽聞國）——耽摩栗底國——羯羅拏蘇伐剌那國——烏荼國。而《慈恩傳》卷四則為：羯羅拏蘇伐剌那國——三摩呬吒國及以東六國（聽聞國）——耽摩栗底國——僧伽羅國（聽聞國）——烏荼國，沒有迦摩縷波國，而且是先到羯羅拏蘇伐剌那國，再到耽摩栗底國，而不是相反；至於《西域記》卷十一記載的從摩醯濕伐羅補羅國到伐剌拏國，沿途經行的國家，與《慈恩傳》卷四、卷五所記，更是大相逕庭。

二、《大唐內典錄·玄奘傳》。此傳作於唐麟德元年（664），作者道宣是玄奘的弟子，曾參與佛經的翻譯。由於《大唐內典錄》的體裁是佛經目錄，故作者在記敘玄奘的生平事蹟時，主要記敘的是他翻譯的佛經的名目部卷，但統計不全，連同《大唐西域記》在內，只有「六十七部一千三百四十四卷」。

三、《續高僧傳·玄奘傳》。此傳作於唐麟德二年（665），《西域記》只記玄奘西行取經及回歸時所經行或聽聞的西域國家。而此傳則前記玄奘的生世、出家、求學、行化，中記玄奘的西域行程，末記玄奘歸國以後的譯經活動，首尾完整，其資料既有取於《西域記》的，也有取於玄奘的表狀的，還有根據玄奘平時的講述加進去的。書中所記玄奘翻譯的經論名目，「總有七十

三部一千三百三十卷」，雖未列出具體的經名，但其總數顯然較《內典錄》有了增加，從而表明作者已對《內典錄》的記載作了修正。

四、《古今譯經圖紀·玄奘傳》。《古今譯經圖紀》約作於麟德二年（664）。當時長安大慈恩寺翻經院為紀念玄奘的譯經功績，在牆上畫了歷代佛經翻譯家的圖像，始自東漢的迦葉摩騰，終於唐代的玄奘。作者靖邁既為玄奘的弟子，便受命為每幅圖像配寫了人物小傳。但由於這些人物小傳屬題記性質，故對人物的生平行歷着墨不多，而對他們的譯典則一一具列。傳中所錄的玄奘譯經數目，「除《西域記》，總七十五部一千三百三十五卷」。這個數目較為準確，因而為後代的佛經目錄如唐智昇《開元釋教錄》等所採納。

五、《大唐大慈恩寺三藏法師傳》。又名《大慈恩寺三藏法師傳》、《三藏法師傳》、《慈恩傳》，十卷。唐麟德元年（664），魏國西寺沙門慧立初撰；垂拱四年（688），弘福寺沙門彥悰續成。故書題「唐沙門慧立本、釋彥悰箋」。慧立，與前面提到的辯機、道宣、靖邁，以及棲玄、明璿、行友、道卓、玄則共為玄奘譯場的「綴文大德」，參預譯經積十九年之久。故彥悰《序》說：「（慧立）睹三藏（指玄奘）之學行，矚三藏之形儀，贊之仰之，彌堅彌遠，因修撰其事，以貽終古。及削稿云畢，虐遺諸美，遂藏之地府，代莫得聞。爾後役思纏痼，氣懸鍾漏，及顧命門徒掘以啓之，將出而卒。」也就是說，早在玄奘在世的時候，慧立已在私下編錄玄奘的事蹟，至玄奘去世時已勒成初稿。由於擔心所記或有不周之處，會引起同門長幼的非議，故將書稿包起來，埋藏於地下，一直到自己身患重病，奄奄一息

時，才向自己的門徒交代，叫他們將書稿挖出來，遺憾的是，書稿還未挖出，慧立便絕氣身亡。取出後的書稿經衆人傳閱，逐漸流散，相隔了好幾年，才有門人搜集齊全。由於慧立的稿本主要記述的是玄奘的身世、出家前後的經歷以及西域之行，沒有記述玄奘回國以後的譯經活動，故慧立的門人祈請彥悰作序，並加以賡續，於是始有今本《慈恩傳》。

今本《慈恩傳》的前五卷是慧立寫的，不過所記當以玄奘於貞觀十九年春正月從西域回到長安爲止（即第六卷起首「釋彥悰述曰」之前的文字），但在文字上已經彥悰修改；後五卷基本上是彥悰新撰的，不過卷十之末所載的慧立的「論贊」（對全書內容的總的評論），原先當在慧立初撰的五卷本的末尾，是彥悰在補續時將它們移至卷十之末的。

《慈恩傳》與《西域記》在內容上有一定的聯繫。《慈恩傳》在撰作時曾參閱過《西域記》，並採用了《西域記》中對西域各國名稱的新譯，以及部分資料。《慈恩傳》卷四在記述僧伽羅國和摩臘婆國時兩次出現「語在《西域記》」的說法，便是其中的一個證據。但《慈恩傳》關於玄奘西域之行的敘錄，並不是根據《西域記》改編而成的，而是直接借助於慧立從玄奘的講叙中所獲得的資料編纂起來的。因爲《慈恩傳》中雖然也有玄奘親踐或聽聞的西域各國的山川地理、風物人情、宗教信仰、佛教名勝遺蹟，以及歷史傳說等等的記載，對勘後，可知是參考《西域記》而扼述的。但它的重點不是記國（《西域記》卷一、卷三、卷四、卷七、卷十凡有十二國未見於《慈恩傳》），而是記人，即玄奘的行事，諸如玄奘在哪一國，遇到過甚麼人和甚麼事，瞻仰過何處聖蹟，求學過哪位大師，以及其他活動，而這些情況，

大半爲《西域記》所不載。而且有關玄奘的行徑次第和路線也敘述得更爲清晰。有些記載也與《西域記》不同，關於這一點已在前面提及了。

但《慈恩傳》也有不足之處。如對玄奘的生卒年缺乏前後一致的記載。若據卷一「法師年滿二十，即以武德五年於成都受具（具足戒）」的說法，則玄奘生於仁壽三年（603）；若據同卷玄奘在貞觀三年出發西行，「時年二十六」的說法，則玄奘生於仁壽四年（604）；若據卷十玄奘在龍朔三年（663）對諸僧說的「玄奘今年六十有五，必當卒命於此伽藍（指玉華宮，又稱『玉華寺』）」，則玄奘生於開皇十九年（599）。生年既不一致，卒時的歲數自然也難以確定。這種情況雖然也存在於《續高僧傳·玄奘傳》之中，但它中間有一說倒是可以肯定的，即「麟德元年，（玄奘）告翻經僧及門人曰：有爲法必歸磨滅，泡幻形質何得久停？行年六十五矣，必卒於玉華。」此話的意思與《慈恩傳》所記大致相同，但時間上有出入。相比之下，《續高僧傳·玄奘傳》將說話的時間定爲玄奘去世的當年，即麟德元年（665）較爲合理。據此，玄奘的生年應是開皇二十年（600），卒時六十五歲。

另外，據《續高僧傳·玄奘傳》記載，玄奘曾奉唐太宗之命，將《老子》譯成梵文，傳之西域。又將《大乘起信論》從漢文還譯爲梵文，使之流布天竺。此二事，《慈恩傳》也脫漏未載。

六、《大唐故三藏玄奘法師行狀》。這篇《行狀》的作者冥祥是唐高宗時人，曾參加過玄奘的葬禮，但他與玄奘之間沒有師徒關係。《行狀》全文約一萬一千字，比《續高僧傳·玄奘傳》

少七千字左右。通過對勘發現，《行狀》實是以《慈恩傳》十卷本為底本改寫而成的，因而可以確定為是垂拱四年(686)以後寫的。《行狀》雖然本於《慈恩傳》，但敘述簡潔明了，易於閱讀。有些地方糅入了《續高僧傳·玄奘傳》的記載，以及冥祥個人的新提法。如說玄奘在東都淨土道場為師複述，「時年十五」；武德五年，玄奘「年二十有一」；貞觀三年，「時年二十九」等，均是以《續高僧傳·玄奘傳》的說法而取代《慈恩傳》之說的。至於玄奘在蜀地「四五年間，究通諸部」的「四五年間」，則是冥祥的新說。另外，《行狀》中也引用了玄奘臨終前說的話：「今麟德元年，吾行年六十有三，必卒於玉華」中的「六十有三」疑是「六十有五」之誤。

七、《口口寺沙門玄奘上表記》。略稱《玄奘上表記》。此書今存的原本為日本小泉策太郎收藏的唐代手鈔本，在我國已經失傳。書首脫落兩個字，從書中收載的最後一篇奏表《請御制大般若經序表》所署的「龍朔三年十一月廿二日坊州宣(宜)君懸(縣)玉華寺沙門上表」等句來看，脫落的當是「玉華」兩字，故它的全稱當是《玉華寺沙門玄奘上表記》。由於書中所載的表啓與敕答的名稱，凡涉及李世民的，一般稱「太宗文皇帝」，而涉及李治的則直稱「皇帝」，而不稱廟號「高宗」。以此推斷，編集的時間大致上在高宗麟德元年(664)二月五日玄奘去世以後不久，編集者很可能是玄奘的弟子。此書共收錄表敕四十一篇，其中玄奘在唐太宗朝的上表十一篇，在高宗朝的上表二十三篇，太宗的敕書四篇，高宗的敕書三篇(內有詩一首)。

《玄奘上表記》的前部分，即玄奘在唐太宗朝的上表和唐太宗的敕答，與一部題名為《大唐三藏玄奘法師表啓》(一卷)的

書相同。《表啓》是日本奈良時代寫的京都知恩院藏本，《玄奘上表記》與之相異的有兩點：一《表啓》的首篇是貞觀二十年七月十三日的《進經論等表》，而《玄奘上表記》則缺此篇；二、《表啓》所收的各篇表啓都署有貞觀某年某月某日上表的具體日期，而《玄奘上表記》則無。今本《玄奘上表記》(指《大正藏》收錄之本)將《表啓》中的《進經論等表》補入，作為首篇，而將《上表記》原先的首篇《進西域記表》改列為第二。這樣，人們通常見到的《大正藏》中收錄的《玄奘上表記》實收表詔是四十三篇。

《玄奘上表記》對於研究玄奘從印度學成回國後的主要活動，特別是自貞觀二十二年(646)至龍朔三年(663)的十八年間的譯經、交往以及晚年的思想，具有相當重要的價值。其中有些表啓的內容與《慈恩傳》敘錄不一，可資參比。有些表啓則為《玄奘上表記》獨家所有，可補《慈恩傳》之闕遺。如《玄奘上表記》所收的《進經論等表》，也見載於《慈恩傳》。但兩書所載的同一篇章，除新譯的五部經論的名目卷數是一致的以外，其餘的前言後語全異，即是其中的一例。然而，由於《玄奘上表記》在編集時省略了各篇表啓的上表時間(最後一篇除外)，故它又必須借助於《慈恩傳》等的記載，方能考定時間。另外，它只是收錄了玄奘上表的一部分，而非全部。

除上述七種有關玄奘生平事蹟的史料以外，記載玄奘譯經名目的，還有唐代靜泰於麟德二年(665)編的《大唐東京大敬愛寺一切經論目》，所記與《古今譯經圖紀·玄奘傳》相同，也是「七十五部一千三百三十五卷」。稍晚的還有唐代劉軻撰的《塔銘》。



《楞伽經》導讀(三)

(3) 說三自性

三自性中的妄想自性，實由相生（由現象、境界生起），可分為二種——名相計著相、事相計著相。

名相計著，是執內外法自共相所安立的名相。如計著色、受、想、行、識；根、身、器；蘊、處、界等等。執名相為實法，是即起計著相。

事相計著，是執著於所見之事。如見色（物質），便執之為事物的本質。

至於緣起自性，是謂事物依緣起而生起。

成自性，是離兩種妄想自性，自證聖智的境界。經云：是名成自性如來藏心。

由是可知，如來藏只是一種離一切妄想的境界，並非指本體而言，學者須當留意。質言之，成自性如來藏心亦只是一種相，

不過卻是真實的相。

(4) 說二無我

二無我，即是人無我、法無我。「我」不指自我，是指有自體的實物與實事。

以人為例，我之建立，無非由五蘊生。五蘊與十二入、十八界因緣和合，此聚合即名之為我。以五蘊中之色為例，人之眼耳鼻舌身即是色，因有色根，便能攀緣外境，引起感官認知（入），於是便以此為我。佛言：這無非只是妄想設施的顯示而已。一執著於此顯示，便輪迴生死。能知此為虛妄相，即是人無我智。

說陰、界、入中有種種妄想設施，不可建立為「人我」，只能否定我，卻仍未否定陰、界、入等，如是即是「法我」。若知

談錫永

陰、界、入本身亦由虛妄分別而成，無論自相共相都無實體，是即為法無我智。

對於人我與法我，有兩種錯誤見地，經云：建立與誹謗。無而謂有，即是建立，如是則墮入常邊；有而謂無，即是誹謗，如是則墮入斷邊。必須離此二邊，始能名得無上正等正覺（阿耨多羅三藐三菩提Anuttara Samyak-Sambodhi）。釋迦於是說四種建立與誹謗：即相、見、因、性。建立者即是——

非有相建立，本來相非有，建立諸相。

非有見建立，本來見非有，建立諸見。

非有因建立，本來因非有，建立因。

非有性建立，本來性非有，建立性。

當於種種建立作邪見觀察時，發現建立不當，於是便說之為無，如是即是四種誹謗。

離建立與誹謗，即是離常斷、有無等二邊的中道。對人無我、法無我，皆須如是認識。

（5）說如來藏

《楞伽》在《如來藏章》之前，先說四門，即是——空、無生、無二、離自性相。近人呂澂先生認為如是等名，與如來藏原無差別。說空、無二等即是說如來藏，此意見可從。茲分別依經意說此四門，然後正說如來藏。經文此數段，為一經重點所寄，是故讀者切須留意。

空是甚麼？《楞伽》說——

空者，即是妄想自性處。

這即是說，妄想的本質便是空。妄想，是我們處於貪、瞋、癡三毒中所起的種種意念（或對外境的認識），由於心識受分別心支配，是故一切意念或認識悉皆虛妄。

此處說的分別心，即是拿着「自我」這個概念來作計較利害得失的心。唯識家說，這種心識作用稱為末那識，即第七識。

由是佛說七種空。即是——相空（LaksanaSunyata）；性自性空（Bharasva bhava—唐譯：自性空；北魏譯：一切法有物無物空）；行空（Pracarita）；無行空（Apracarita）；一切法離言說空（Sarvadharmarahlilapya—唐譯：一切法不可說空；北魏譯：一切法無言空）；第一義聖智大空（Paramarthajajnamaha）；彼彼空（Itaretara）。

佛家說空，數量不定，故有十六空、十八空等說法。七空之義，要言之，無非作三種兩邊遮遣。

衆生執現象為實有，故說相空；亦有執本質為實有，故說自性空。

衆生執一切有為法（行，亦即因緣所生諸法）為實有，故說行空；衆生執無為法為實有，故說無行空。——依中觀家的觀點，無為法亦非實有，僅許「無為」為實。此觀點不同唯識家的說法，詳見拙著《金剛經》導讀。

衆生執一切事物與現象（世俗法，不可說法）為實有，故說一切法空；衆生執勝義諦的聖智為實有，故說第一義聖智大空。

如是建立，則一切法的現象與本質；有為法與無為法；世俗諦與勝義諦，悉皆遮遣，說凡陷於相對的概念與事相，皆無獨立自存的本體，由是說之為空。當一切相對概念都遣除之後，便顯露出那絕對出來。

至於彼彼空，即是他空。所空者不是事物的本身，而是說事物中沒有其餘的事物。釋迦舉例說，如說鹿子母舍中無象馬牛羊。此空最粗，僅當時外道的論點，非佛家說。

無生，是說並沒有「生」這種本質，亦即是說，諸法但由因緣和合而生，並無生起諸法的本質。如是遮遣「一因」生、「因中有果」等外道的說法。是故經言「不自生」（自體不生）。然而，「生」的現象卻非沒有，只是其現象剎那不住，隨生隨滅，相似相續而已。是故經又說：「非不生」。

經又言「除住三昧」。一般說法是，入三昧（二無心定）的菩薩，心不升起，是故為「不起無生」，此不在緣起法的範圍之內，故佛說「除住三昧」。若依密乘義（中觀家的說法亦同），「三昧」是指定中的境界。唯佛與菩薩在定中證空性的境界是實，與凡夫持分別心於三毒中所起的境界為虛妄者不同，故說「除住三昧」。

無二，是離開一切相對的概念。經文學例，如陰熱、長短、黑白等。生死與涅槃亦是相對的概念。

一般說無二，往往說一尚且無有，何況有二；又或引伸而言，長既不能成立，是則短亦自然不能成立。這樣說無二，有點表面，因為這樣說時，很容易令人誤會，必須先遮遣一邊，然後才能遮遣另一邊。實際上是必須兩邊同時遮遣，然後才能得中道見，若非同時遮遣，則始終落於名言的範疇，在實修時便障礙叢生。密乘修「生起次第」的難處即在於此。

於說空、無生、無二、離自性相之後（經言：離自性即是無

生，故此處不別說。），即借大慧菩薩之問，轉入正題，說如來藏。

關於如來藏的特性，經中其實已不須說，因為當說空、無生等四門時，其實已將如來藏的特色說得十分清楚。今試伸言之——

空，所以如來藏無相、無性；非有為、非無為；非世俗、非勝義。它只是不受污染時的心識，其相狀法爾如是，因為不是本體，是故亦無自性。它不受污染，所以自然離垢，但又跟污染後的清洗不同，清洗後的清淨，仍與污染相對，並非真實的絕對。

離自性相、無二等，即是離開一切相對的概念。是故你可以說如來藏是涅槃的境界，但卻不可說將阿賴耶識清洗之後，如來藏顯露，如是即是涅槃。說境界則為內自證的體悟，說清洗即流為執着於相對概念，仍有作意，一有作意即非無二，即非離自性相。

無生，是說如來藏自體性空，所以自體不生，然而卻不是不生，因自體雖不生，其功能卻可以成佛。就用邊而言，便可說如來藏即是眾生本具的佛性。

大慧問佛，卻另說三重如來藏義——一、「如來藏自性清淨」；二、「常恆不斷無有變異」（此句依唐譯引，劉宋譯則為「如來之藏常住不變」）；三、「具三十二相在於一切眾生身中，為蘊界處垢衣所纏，貪恚癡等忘分別垢之所污染，如無價寶在垢衣中。」

若依文義，大慧所說似與空、無生等四門相違。自性清淨即是有自性；常恆不變亦即是有自性相；本具佛相（三十二相）於眾生身中，只因受煩惱污染是故眾生才不顯現佛相，那即是有清淨與污染的相對。如是三義，顯然跟空等四門彼此有差別。

說《楞伽》的人，於是立種種說法來調和，實質上根本不必調和，空等四門，是了義的說法，大慧所說的三義，則爲不了義的說法。

前已說過，若了義，如來藏只是心識的一種現象與功能；若就不了義而言，則可視如來藏爲本體。

爲甚麼要將之說爲本體呢？

經中已經說得很清楚，大慧舉三義問佛，且追問道：這樣說如來藏豈不是等同外道之說我？釋迦於是解釋，如是說如來藏，只是隨順衆生的根器。衆生畏聞「無我」之說，所以才將如來藏說爲本體，免其因驚怖深法而不入佛道。

釋迦又再舉例引伸，如陶師用泥可造種種器皿，故佛亦可用種種義理來說如來藏。

這段經文，本來已清楚，爲甚麼要說如來藏爲本體，能理解經文，即可知四門與三義的層次分別，然而卻有學者引《楞伽》此文，作爲否定如來藏的論據，謂只是因隨順衆生而說有如來藏。這種觀點，其實已說得一邊。不幸的是，近日中觀家與唯識家都傾向於這種觀點，影響相當大，此蓋不明了義大中觀之過。讀《楞伽》的人，必須瞭解這點，否則便會陷入「如來藏自性清淨」、「具三十二相」等等名相之中，結果便非否定如來藏不可。

乙 修離垢證如來藏

釋迦說法，並不單只說理，必更說依理而修的修持法門。釋迦言：「說食不飽」，若只說理，豈不是等同「說食」。故於說如來藏後，即說如何修證——修離垢以證如來藏。

所謂證如來藏，即是藉禪定之力，斷煩惱污染，如是體會心識不受污染的境界。——若佛則心識本來清淨，故已不須修，此已不在本經所說範圍之內。

必須如是理解本經，才能明白經義，倘若因說如來藏之後，忽又說到唯識，便說唯識才是了義，是則爲陷於名相矣。

釋迦說修離垢，開出四門——

善自分別心現（唐譯：觀察自心所現）

觀外性非性（唐譯：善知外法無性）

遠離生住滅見

得自覺聖智善樂（唐譯：專求自證聖智）

此四門，實依教、理、行、果而說，如其次序。觀察自心所現的境相，爲修行之教；於觀察境相時，同時觀其無自性，爲修行之理；由是遠離生、住、滅見，即視諸法不生不滅、不垢不淨、不增不減、不來不去等，此爲所修之行；能如是修離垢，即能得自證聖智之果。

密乘修「大圓滿」，當煩惱起時，視如水面作畫，隨作隨散，然而雖散卻非斷滅。如是修習，即是前述四法門之具體修行之法，詳見《四法寶鬘》，讀者可以參考。

釋迦於說四法門之後，復別別細說。

說因緣相，即是說對一切外境不應執着。小乘行人說由六因四緣生起諸法，於是反執着於六因四緣的概念，一生執着，便必然對外境亦生執着。釋迦因此說——

無能生所生 亦復無因緣

但隨世俗故 而說有生滅
(劉宋譯略同，但譯得難解。)

由是釋迦又說四種「言說分別相心法門」(劉宋譯作「言說妄想相心經」，難解。)即是分別四種言說妄想相，具如經說，今姑不贅。

要離對外境的執着，必須遮遣一切足以成立外境的概念，此即所謂離四句(離四種概念)。

凡討論一事物，約是非正反而言，無非只有四個概念。如一(同)、異(不同)、俱(亦同亦不同)、不俱(非同非不同)，如是四個概念，已將同異之見包羅淨盡，外道所說，無非各執一個概念，由是便衍化為許多流派。

釋迦於是回顧前所說百八句義，說爲——
次第建立百八句無所有，善分別諸乘及諸地相。

這即是說，百八句的相對概念，須一概遣除，因而是非正反的四句，自然亦在遣除範圍之內。不執任何概念，便易不執外境。

釋迦又依實際修行，說四種禪與妄執的關係。這樣說，是因爲外道亦有禪定。四種禪是——

愚夫所行禪(Halopacarikadhyaṇa)
觀察義禪(Arthapravicayadhyaṇa)
攀緣如禪(Tathatālambanadhyaṇa)
如來禪(Tathagatadhyaṇa)

佛子所行，是由觀察義禪，入攀緣如禪(攀緣真如禪)，然後證如來禪。如是三種禪定，是爲正定。至愚夫所行禪則爲一切外道所行，由於心識先有所執，於是在禪定中便有種種境界，然後執持此種種境界爲實，於是或墮常邊(如言長生)，或墮斷邊(如將心識斷滅視爲涅槃)。或墮有邊(如出陽神、出陰神以爲有)，或墮無邊(如枯禪、死屍之類)。一墮邊見，便不能離煩惱垢。

大慧菩薩以外道既說涅槃，小乘聲聞亦說涅槃，因言禪定，於是便以涅槃之義叩問。釋迦由是說如來涅槃及聲聞緣覺二乘涅槃的差別。略而言之，如來涅槃離一切法執，亦即盡斷所知障，而小乘涅槃則仍有法執，實非涅槃。非涅槃而說爲涅槃，亦墮邊見。

至於大乘菩薩，則以如來加持力入於三昧，然後諸佛手灌其頂，即能不墮聲聞地，速入如來地。此說已有密乘義趣。(可與拙譯《密續總建立廣釋》所說的釋迦成道相比較，即知顯密意趣的不同)。

大慧菩薩因禪定與妄執的關係，便問釋迦十二因緣。十二因緣的說法，易跟外道的說法混淆，釋迦的解釋是，主要是遮遣能所(能攝與所攝)，如說「無明緣行」，是「此有故彼有」，這即是無明爲能攝，行是所攝，若知二者皆無自性，則知二者皆是名言，由是即無妄見妄想。此段經文申明，離垢須離能所。

大慧菩薩因佛既說離四句、離邊見、離能所，因此進問何以釋迦有時亦說「常」。

釋迦答道，是依妄法(Bhṛānti劉宋譯作惑亂)，故說爲

常。常只是一種虛妄的境界，這種境界雖入聖賢位的菩薩亦有，但菩薩卻不會因此執之為實，是故不生顛倒，此即不同凡夫，每執着一種心識的境界以為實有，由是生種種顛倒。

此節經文對實修的幫助甚大，因修習時須作種種觀想，現種種境，必須同時觀察所顯境界的空性，然後始能不顛倒，是則所謂「止觀雙運」。

接着，釋迦再以深一重的意思申明說「常」的道理。

佛答問題，有四種方式——

一向(Ekamsa)·即是正答所問。

返詰問(Pariprecchana)·所問有含糊或不正之處，則用反問的方式令其自明。

分別(Vibhajya)·所問混淆，則分別答之。

止論(Sthapaniya)·所問不合理，則置而不答（故唐譯為「置答」）。

為甚麼要置而不答呢？因為來問者早已有一大堆成見，若答其所問，則必問題輾轉相生，糾纏不清，不如置而不答，止其所論。復次若對根器未熟者說深義，彼必驚怖，是故不如不答。因此止論實在是不答之答。

說一切法不生、一切法無自性，以至說一切法無常，或說一切法常，皆是深義。如說無常，是因為一切相無常；至於說常，則是因為一切相無生，由是其無常之性為常（常具無常之性），在這層次上，故說諸法為常。

這節經文，是說離垢須離世間的認識論。因有四種不同的認識——完全合理、部份合理、認識混淆、完全不合理，故亦應以四

種不同的態度對付。如常與無常是深法，對先存異見執着者即應止論。

然而於修學之際，卻須知四依，是為修學的扶擇，即是依法不依人；依了義不依不了義；依義不依語；依智不依識。故以後大段經文，即分別明此四依，具見經文所詳。

今試略言大意——

小乘有四果，因果位不同，見解亦便不同，是故只能依法所教，不可依人所詮，若依人所詮，便受其見解影響。

所謂法，是涅槃法，然而對涅槃的理解，各有不同，外道亦有四種涅槃。故必須知涅槃的真義，斯即為依法。要而言之，分別識寂滅即為涅槃。

佛所說法，隨聞法者的根器而異，故有究竟了義，與非究竟不了義之別。了義者為一乘法，此即佛道。說聲聞、緣覺，即為不了義。

佛說法有兩種法相，一者為宗通（Siddhan-tanayalaksana 唐譯：宗趣法相）·一者為說通（Desanatanayalaksana 唐譯：言說法相）。前者乃真實義，後者為方便說，故學人應依義不依語。

有分別計較者名為識，無分別計較者名為智。是故識為世法，智為出世法，由是釋迦說三種智，及外道九種轉變論作為比較。外道所依全為依識成立的世智，由是知修學者應依智不依識。

以上總明如何修離垢，既然已知如何，便更應知修離垢之果。

修離垢無非欲求涅槃，釋迦由是廣明二十一種外道的涅槃邪見，以及涅槃的正見。

涅槃即是覺（菩提Bodhi），唯覺然後始得真正的涅槃。是故佛又說何者為「正等正覺自覺性」（Samyaksambuddha劉宋譯：三藐三佛陀），且提出七種外道作為比較，具如經說。

丙 證如來藏心識

上來既說如來藏義，又說修證之道，及如何始為修證的正果，於是接着便說證如來藏的心識狀態。

證如來藏實有次第，並非一蹴而就。前所謂「事須漸證，理則頓悟」，是故大慧菩薩便問佛陀，一切菩薩及聲聞、緣覺眾的「滅正受次第相續」（Nirodhakramanusandhilaksana北魏譯：入滅盡定次第相）。即是問登地前的修行人心識狀態，以及登地後各地菩薩的心識狀態。——此中的「滅正受」，即是「滅盡定」，亦名「滅受想定」，行者於定中受、想二蘊皆不起作用，故名。

釋迦言，由初地至六地菩薩，與緣覺聲聞同，所入都是「滅正受」。

七地菩薩，則不如前者的定有間斷，常在定中得無念正受。八地菩薩的定，任運無間，已離藏識，不同七地以前尚須作觀。聲聞緣覺的行人亦可到八地境界，只不過到這境界時，他們

卻以為已得涅槃。八地菩薩本來亦耽着於此境界，以佛加持力始能向上，歷九、十地而圓成佛道。

然而亦可說本來不須分別次第，主要分別，僅為七地以前尚時或生分別識，至八地則分別識已無作用。

然則圓成佛道之後，到底又是甚麼狀態，為常、抑為不常？釋迦言：佛本體非常、非無常，但就如來自覺聖智所親證的清淨法性而言，卻可以說為常，因無論有佛無佛，法性本然具足，恆常不變。為甚麼呢？蓋世俗蘊界處一切法，皆由虛妄分別而得名，而佛所親證，則不由虛妄分別生起境界，是故可說為常。

大慧菩薩因釋迦之答，便問若云「無我」，誰生誰滅，更問親證佛性的心識為如何？

釋迦在這裏，詳答了如來藏的義理。

如來藏如魔術師（伎兒），能變現六道眾生的根身器界。它是得善果的因，亦是得不善果的因。

如來藏如是變現，本來無所謂「我」與「我所」（我所，因為既如魔術變幻，則變幻而成者實無所謂我。——此如電視觀眾，觀電視中的人物與世間，決不會將之視為我們這個世界的實法。

然而凡夫卻不知變幻之理（如電視劇中人看電視中的世界），於是說根身器界皆由內根、外塵與識三者因緣和合而生。而外道則計眾生與世界都有造物主。二者由迷誤之故，由是生種種虛妄，污染（熏習）如來藏，故如來藏即名為藏識（即阿賴耶識）。

一旦成爲藏識，便「生無明住地，與七識俱，如海浪身，常生不斷」。

但其實它常來是「離無常過，離於我論，自性無垢，畢竟清淨。」

這段經文十分重要。中觀家依這段經文，便說「自性無垢」，即是說阿賴耶的本體爲如來藏，既言本體，便即是說它「不空」，於是認爲是不了義的說法，因爲是「空後轉出來的不空」，所以有實事的執着。

唯識家依這段經文，便說「轉依」之說爲了義。轉依者，即「迷依」轉而成悟；「染依」轉而成淨，是即轉識成智的說法。

「大圓滿」的說法則不同，因爲經文已說如來藏染則爲藏識，所以其後說「自性無垢，畢竟清淨」，並非說阿賴耶的本體，只等於說「本來無垢，畢竟清淨」。言「自性」者，乃指本來的心識而然。是故心識受染則名藏識，不受染則名如來藏。

所以在修行道上，「大圓滿」並不以轉識成智爲究竟，這只是修習次第中的手段，超過這個次第，於修行道上即無作意，只是直接體驗心識不受污染時的境界，這體驗雖有間斷，但漸次修習，即能任運而見法爾光明（譬喻心識不受污染時的狀態）。

因此「大圓滿」的修行，並不是將藏識轉爲清淨，而是離藏識的功能（使藏識的機理不起作用），去體驗心識的實相，此實相亦說爲「自性無垢，畢竟清淨」。

釋迦續說：藏識隨滅隨生，而餘七識皆有生滅。第六意識依第七末那識（意），於是取着種種名相，生種種妄想，由是從貪而生，復生於貪。此即凡夫的心識狀態。

修禪定的人若入滅盡定，或至第四禪，或如小乘之得真諦解脫，所滅者其實只是有生滅的餘七識，藏識則實未滅。因餘七識

的功能不起，便名爲斷惑而已。然而藏識實爲餘七識的因，是故藏識不滅，餘七識其實亦不滅（所滅者僅爲其功能。由是知釋迦實一直就「用」邊說諸識，並未肯定過甚麼是不空的本體）。

若能「見如來藏」（即能體驗心識不受污染的狀態），則用以說如來藏藏識的一切分別境界，即前說的五法、三性、二無我等，悉皆寂滅。能離一切分別，次第相續轉進，即能登不動地。更因佛加持力而不住於定境（十種「三味道門樂」），由此更上，即得十地。

釋迦在這裏說了一句很重要的話——

是故大慧，菩薩摩訶薩欲求勝進者，當淨如來藏及識藏名。

「淨名」，即是對名相不生差別，不妄執其性相。識藏之名須淨，如來藏之名亦須淨，是則何嘗視此二者爲本體，又何嘗說如來藏有實性相。——「大圓滿」的祖師維摩詰，若意譯其名，即是「淨名」，此名實有深意。

佛的境界又怎麼樣呢？釋迦說——

大慧，如來者現前境界，猶如掌中視阿摩勒果。

言「現前境界」，即禪宗所說的「當下即是」。此境界不能言詮，只能自證，故曰「現前境界」（唐譯：分明現見），如見掌中阿摩勒果（Amalaka 菴摩羅果、菴摩勒果）者，即分明現見之意。

上來說聖凡心識狀態已，大慧因凡夫修行必由五法、自性、識、二無我入，故請釋迦更說此諸法的分別相。

釋迦說，五法中的相、名、妄想、智、如如，前四皆有分別

妄想，是故應住於如如。其麼是住於如如呢？佛言——

大慧，菩薩摩訶薩住如如者，得無所有境界故，得菩薩歡喜地。

「得無所有」者，即是——

菩薩摩訶薩以其正智觀察名相，非有非無，遠離損益二邊惡見，名相及識本來不起，我說此法名為如如。

如是說五法唯住如如，已攝三自性、識、二無我等分別相。

經文以下唯說餘義。謂三世諸佛如恆河沙，以七喻明之；又說諸法剎那壞相，但淨染卻不同生滅，淨法一起即不盡，是故非剎那法；更說化諸聲聞趨向大乘，故授記彼等可成為化佛。如是段落，具見於經文，此處不贅。

三 流通分

依劉宋譯，流通分僅得一品，說斷肉。

何以說斷肉？這就是說悲心。以不食肉由長養悲心，悲心即是世俗菩提心，而發菩提心則是入密乘的開始。

若依唐譯，則尚有《陀羅尼品》，及《偈頌品》。——北魏譯，《偈頌品》則名《總品》。

陀羅尼義為總持，即總持一經大意。

《偈頌品》除總說經義外，尚說種種預言（授記），及略示密乘法義，這些法義，學密的人當能明白，是故不贅。最先进西藏傳法的寂護論師，以為這一品已盡攝大乘佛法的意趣，故讀者亦不妨加以研究。

（全文完）

（上接第42頁「談出家、在家菩薩如何教育弟子」）

知恩圖報，以小報大，則全國上下和樂。

「能伏諸根，淨於三業，讚歎善人，呵責惡人，先意發言，言則柔軟。自無力勢，如法屬他；取他國時，不舉四兵。」

這一條是教國主菩薩要降伏六根，清淨身、口、意三業，讚歎賢善之人；呵責作惡之人，但呵責之先的言語，不可太兇惡，要以柔軟語譴責就可以了。兩國比較，如認為自己的國勢很弱，無力興隆，就如法歸屬那強於自己的國家吧；如果他國無道，為救該國眾生而取該國時，用外交方法就可以，不可舉四兵侵略，所謂四兵者，即車兵、馬兵、步兵、象兵。這四兵一動，必傷生害命，所以不可用兵。

「眾生恐怖，能為救解，常以四攝而攝取之，善能分別種種法相，不受法者，軟言調之。」

這一條是告訴國主菩薩：見眾生有恐怖的時候，要去為他解救。以布施、愛語、利行、同事的四攝法攝取眾生，要善於分別世間法的法相，何者有益於民，何者有害於民。教育國民去惡為善，凡有不受法教者，要以軟言調伏，不可處罰。

「善男子！菩薩有二種：一者、在家；二者、出家。出家菩薩畜二弟子，是不為難；在家菩薩畜一弟子，是乃為難。何以故？在家之人多惡因緣所纏繞故。」

這一段話是菩薩畜養教育弟子的結語，出家菩薩雖畜二種弟子，並不太難；在家菩薩雖只畜一種弟子，却很難。為什麼呢？因為在家的人受惡因緣纏繞之故。



「雜阿含經」研習

『雜阿含經』論增上心學

蔡惠明

一、『雜阿含經』為修禪者所專習

增上心學就是定學，也作增上意學。梵語 Dhyana，意譯禪那，畧稱為禪。意譯作「思維修」、「棄惡」等，通常譯作禪定。「定」是梵語 Samādhi 的意譯，音譯為「三昧」、「三摩地」或「三摩提」。意譯又作「正受」、「等持」。禪定就是「安靜而止息雜慮」的意思，這是佛教修行的基本方法，即以靜坐斂心，專注一念，久之達到身心輕安，觀照明淨的狀態，稱為「禪定」。定有兩種：一是「生定」，指人們生來就有一種精神功能，屬於報得；二者「修定」，指專為獲得般若、功德、神通而修習所得的功夫，屬於修得。禪定重在修心、見性，而不限於靜坐凝心，專注觀境的形式。『雜阿含經』主要內容就是聯繫比丘修習禪定，講述佛教教義。主張「善攝諸根」、「內寂其心，如實觀察」。闡明正確的禪思，並斥責外道的禪觀。記述修禪的步驟、方法，注意事項及其所要達到的結果等，所以有人認為此經重在止觀道理，為修禪者所專習。禪法就是止觀方法。止為梵語 Samatha（奢摩他）的意譯，觀為梵語 Vipasyana（毗鉢舍那）的意譯。止是息除妄念，專心一境；觀是在「止」的基礎上發生智

慧，辨明事理。通過「止觀」的修習方法，可以悟到「緣起性空」而成佛道。中國天台宗始創人智顗大師特別重視止觀法門，著有『摩訶止觀』、『童蒙止觀』等書，闡述修習止觀的具體方法和步驟。

云何為定？釋尊在『雜阿含經』第二十二經中告諸比丘：

「若諸比丘在學地者，未得心意增上安隱，向涅槃住，如是像類比丘，我為其說不放逸行。所以者何？以彼比丘習學諸根，心樂隨順資生之具，親近善友，不久當得盡諸有漏，無漏心解脫、慧解脫，現法自知作證：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不當後有。所以者何？彼眼識所可愛樂，染著之色，彼此見已，不喜、不讚歎、不染、不繫著住；以不喜、不讚歎、不染、不著住故，專精勝進，身心止息，心安極，住不忘，常定一心，無量法喜，但速得第一三昧正受，終不退減隨於眼色；於耳、鼻、舌、身、意識法亦復如是。」說明「心……不染、不著住故，專精勝進，身心止息，心安極，住不忘，常定一心」就是「定」的境界。在七八五經中，釋尊告諸比丘：

「何等爲正定？正定有二種。有正定，世、俗，有漏、有取，轉向善趣；有正定，是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊。何等爲正定世、俗，有漏、有取，轉向善趣？若心住不亂、不動、攝受、寂止、三昧、一心，是名正定世、俗，有漏、有取，轉向善趣。何等爲正定是聖、出世間，無漏，不取，正盡苦，轉向苦邊？謂聖弟子苦苦思惟，集、滅、道思惟，無漏思惟相應心法住，不亂、不散、攝受、寂止、三昧、一心，是名正定是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊。」說明正定有世間、出世間兩種。世間定只是轉向善趣，而出世間定，則是從心專注於一境，觀察四聖諦之理而悟得。

二、禪定的意義

關於禪定的意義主要是解脫、三昧、正受。「俱舍論」說：「定稱爲三摩地，以之爲大地法之一。」『唯識論』則譯爲定，以之爲五別境之一，謂修得禪定，爲色界、無色界心地的作用，必須經過精勤修行得入定境，如三學中的定學，六度中的禪定波羅密，五根中的定根、五力中的定力，八正道中的正定。「三藏法數」卷九載：「定者禪定也，謂能攝散澄神，見性明道，故曰定學。」在『雜阿含經』第六八六經中，世尊告諸比丘：

「如來有六種力，若六種力成就，如來、應、等正覺得先佛的最勝處智能轉梵輪，於大眾中師子吼而吼。謂處非處如實知，如來初力。復次，過去、未來、現在，以業法受如實知，如上廣說，是名第二如來力。復次，如來、禪、解脫、三昧、正受如實知，如上廣說，是名如來第三力。復次，如來過去種種宿命之事如實知，如上廣說，是名如來第四力。復次，如來天眼淨過於人眼，見諸衆生死此生彼，如上廣說，是名如來第五力。復次，如來結漏已盡，無漏心解脫，慧解脫，如上廣說！乃至於衆中，師

子吼而吼，是名如來第六力。」可見如來六種力中，第三如來力如來禪、解脫、三昧、正受就是禪定的力用。

上座部佛教有四禪，大乘佛教則有九種大禪、百八三昧等。四禪是：

1. 初禪。即禪定的初級階段，這時沉思於專一，摺除情欲，消除不善心，這就是「離」（離欲境界），即離欲界苦，而得清淨喜樂。但此時尚有思慮，還未達到表象的沉靜，所以稱爲「初禪」。

2. 二禪。由初禪進而安住一想，達到表象的沉靜，獲得定力喜樂，是二禪境地。

3. 三禪。由二禪進而捨喜樂，達到完全安靜，獲得輕安的妙樂。具捨支、念支、樂支、慧支、一心支。

4. 四禪。由三禪再提高一步，至此四禪，呵棄三禪的樂受，四支的不苦不樂受支、捨支、念支、一心支。苦樂雙亡，達到捨定的清淨境界。

四禪天中還有不還天，爲證三果聖人阿那含（此云不還）的寄居處。因他們所入之定爲四禪的，所以四禪捨心衆同分而安立居處。但第四禪天，係有漏凡夫，只能伏惑，而五不還天，是無漏聖人，而能斷惑，聖凡有異，伏斷懸殊。阿那含有利鈍兩種，利根阿那含，即於色究竟天第四禪天的不還天的捨定心中，發無漏「人空」智慧，斷盡思惑，即便超出三界，離分段生死，證偏空理，成阿羅漢。鈍根阿那含，在色究竟天中，復由定心，欣上厭下，減色歸空，生無色界，修四空定，斷三十六品思惑盡，證我空理，即出三界，成阿羅漢，這是他們的差別。五不還天的說法，是中國天台宗所作的補充。

大乘的九種大禪是：自性禪、一切禪、難禪、一切門禪、善入禪、一切行禪、除煩惱禪、此世他世樂禪、清淨禪。百八三昧是般若經典中所述的一百零八種禪定。『大智度論』卷五有詳細說明，請參閱。

『中阿含經』卷二也有「四禪」的闡述，卷七十二則講「三定」，『長阿含經』卷十談到八解脫，限於篇幅，未能詳引，並請參閱。

三、禪定的分類

原始佛教重視禪數，認為戒定慧三學中，戒是根本，定慧是實踐。定指「禪」，慧指了解「數」。所謂「數」，即數法，指毗曇而言，毗曇即阿毗達磨，一般譯作對法，也可譯作數法。為什麼稱為數法？因為1. 禪經的分別，經中法相繁多，名目不一，所以要將它分類，一般就以數為分類的標準，把相關聯法分為一類，然後依次序數的次第排列為一法、二法、三法等，這種分類方法稱為「增一」，在漢譯四『阿含』中就有「增一阿含」，經文均帶法數，由一至十一相次編纂，就是應用數法，這在毘曇中佔重要位置；2. 對於法的諸門分別，即對某一種法，既可歸於這一類，又可歸於另一類，如地、水、風、火，既在「四大」中講，也在「六界」中講。對某法在這裏講，在那裏也講，稱為「數數分別」，也與數相關。所以稱為數法。禪法的種類很多，其中之一是「安般守意」，又譯作「持息念」。「安」指入息（吸），「般」指出息（呼），持息就是控制呼吸；「念」是說「專注一心」。「守意」就是指念，也即當作持解。這種禪法要求有意識地控制呼吸，同時又要求專注一心，思想集中，這就是上座部十念之一。最早將印度禪法介紹到中國的安世高，主要就是念息法，因為此法簡單易行，在印度早就流傳，而在佛教傳入中國

之初，依附於方術，走向黃老之學，而道家也講究吐納、食氣等養生之術，適合中國人的口味。這種數、息、止、觀、還、淨的禪法，由吳康僧會的綜合，後被天台宗吸收為「小止觀·六妙門」，很受歡迎，對後世禪學有一定的影響。所謂「禪數」，就是把禪法與數法結合起來。東晉道安謂安世高擅長禪數，而他所譯也以禪數最為完備。

據記載，安世高的禪法是依僧伽羅剎傳承，用四念住貫穿五門（五停心）而修習。他從大本『修行道地經』抄譯了三十七章，着重身念住，破除人我執。念息另譯大小『安般經』，其中說六種特勝，也和四念住相聯繫，這是上座部用念住統攝道支的基本精神。因為和當時道家「食氣」、「導氣」、「守一」等說法相似，所以很快流傳。東吳康僧會先從江南陳會受學，注解了『安般守意經』。他以自己學禪的心得，在所編『六度集經』的禪定度中，對止觀有扼要的敘述。道安得新譯毘曇的啟發，對安世高翻譯的業跡，認識更清楚，他從各經中抄襲十經，加以解釋，成為『十法句義經』。

禪定的分類有：1. 世間禪，可分兩種：①根本味禪，此有四禪、四無量、四空等三品，合為十二，稱十二門禪。厭欲界的散亂修四禪，欲大福的修四無量。厭色籠的修四空，為生一切出世間善法的根本，所以稱根本味禪。又闡證而為觀慧，因此名隱沒。於其禪定生愛味，所以名有垢。所觀的境界界不分明，因名無記（此中出世善，非於四禪、四無量、四空直生，乃以它為所依，更修諦觀而生）。②根本淨禪，亦有三品：六妙門、十六特勝、通明禪。慧性多的人修六妙門，定性多的人修十六特勝，定慧均等的修通明禪。根本的含義就是不隱沒、無垢、有記，與上述相反。然前述的根本味禪，為凡夫外道厭下地、欣上地的，以六行觀修得，或佛弟子以八聖種修得，因而發有漏智、無生無漏

智的，所以名為世間禪。第二種根本淨禪，利根的外道凡夫，在佛出世前亦修，因而發有漏智，所以稱世間禪。但逢佛出世，聞佛說法，則依之而直發無漏智，這與有漏智不同，稱為淨禪，「止觀」卷九之一稱為亦有漏亦無漏。

2. 出世間禪。有觀練熏修的四種。觀禪有九想、八背捨、八勝處、十一切處四種。觀是觀照的意思，明觀照不淨的境界。練禪指九次定，練就是鍛練。在觀禪中，由於行用未調練，出入中間，尚雜異念，要由淺入深，順次鍛練四禪滅盡定，不離異念，所以稱「練」。「俱舍論」名為難修靜慮。但局於四諦，今為通練八地。熏禪即獅子奮迅三昧，熏是熏熟自在的意思。前九次定，但能得順次入，而不是逆次入。今順逆自在如獅子奮迅，進退自在，所以名獅子奮迅三昧。此觀、練、熏、修的四種禪，雖是緣有為法的事禪，而能離欲過，不俟觀諦理，能發無漏智，總稱出世間禪。但依「俱舍論」與「成實論」，都是觀有為法的事禪，是有漏禪。

3. 出世間上上禪。即「地持經」所說的大乘九種大禪，上文已有介紹，不再重複。

定的分類，有世間定、出世間定、正定、邪定。「雜阿含經」第七百五十經中，釋尊指出無明為諸惡不善法的根本，明為諸善法的根本：

「若諸善法生，一切皆以明為根本，明集、明生、明起。明，於善、不善法如實知，有罪、無罪，親近、不親近，卑法、勝法，穢污、白淨，有分別、無分別，緣起、非緣起悉如實知；如實知者，是則正見。正見者，能起正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定。正定起已，聖弟子得正解脫貪、恚、癡。貪、恚、癡、解脫已，是聖弟子得正智見：我生已盡，梵行已

立，所作已作，自知不受後有。」

在第七八六經中，世尊告諸比丘：「若比丘心向邪者，違背於法，不樂於法；若向正者，心樂於法，不違於法。何等為邪？謂邪見乃至邪定。何等為正？謂正見乃至正定。」此外，尚有：有覺有觀定、無覺少觀定、無覺無觀定等。

有關八勝處、八解脫、九次第正受、三昧，分別闡述如下：

1. 八勝處：①內有色想，觀少許若好若醜的諸外色，得這樣想：「知……見勝彼等」諸色，「此為第一勝處。②內有色想，觀無量若好若醜的諸外色，得這樣想：「知……見勝彼等」諸色，「此為第二勝處。③內無色想，觀少許若好若醜的諸色，得如是想：「……」，此為第三勝處。④內無色想，觀無量若好若醜的外色，得如是想：「……」。此為第四勝處。⑤內無色想，觀諸外色青，青色青光青現……此為第五勝處。⑥內無色想，觀諸外色黃，黃色黃光黃現……此為第六勝處。⑦內無色想，觀諸外色赤，赤色赤光赤現……此為第七勝處。⑧內無色想，觀諸外色白，白色白光白現……此為第八勝處。（以上見「長阿含經」卷十）。

2. 八解脫是：①有色者（內有色想），觀諸色想得解脫。②內無色想者，觀諸外色解脫。③有「淨」的勝解。④超越一切諸色想，滅有對想，不思惟種種想，入「空是無邊也」云云的空無邊處具足住。⑤超越一切空無邊處，入「識是無邊也」云云的識無邊處具足住。⑥超越一切識無邊處，入「無任何有」云云的無所有處具足住。⑦超越一切無所有處，入「非想非非想處」具足住。⑧超越一切非想非非想處，入想受滅具足住。

阿難白佛言：「云何世尊！以諸行漸次寂滅故說？」

佛告阿難：「初禪正受時，言語止息；二禪正受時，覺觀止息；三禪正受時，喜心止息；四禪正受時，出入息止息；空入處正受時，色想止息；識入處正受時，空入處想止息；無所有入處正受時，識入處想止息；非想非非想入處正受時，無所有入處止息；想受滅正受時，想受止息，是名漸次諸行止息。」

4. 三三昧是舊稱，新稱爲三三摩地，意譯三定、三等持。

「仁王護國經」謂三空，這是就所觀理而說。「十地論」名爲三治，這是就斷障而言。此三昧亦有有漏、無漏兩種，有漏定稱三三昧，無漏定稱三解脫門。解脫即涅槃，無漏爲能入涅槃之門。猶如有漏謂八背捨，而無漏謂八解脫。三三昧又分：①空三昧，與苦諦的空、無我二行相應的三昧。②無相三昧，是與滅諦的滅、盡、妙、離四行相應的三昧。③無願三昧，舊稱無作三昧，又譯無起三昧，是與苦諦的苦、無常二行相，集諦的因集、生、緣四行相應的三昧。三三昧又含有覺有觀定、無覺少觀定、無覺無觀定。請參閱『中阿含經』卷七十二。

四、定的雜染與淨化

釋尊在『雜阿含經』第六八四經談到如來十力時說：「如來、應、等正覺禪解脫，三昧正受，染惡清淨，處淨如實知，是名如來第三力。若此力成就，如來、應、等正覺得先佛最勝處智，能轉梵輪，於大眾中師子吼而吼。」在第八八三經中，世尊告諸比丘：「有十四種禪：有禪三昧善非正受善，有禪正受禪非三昧善，有禪三昧義亦正受善，有禪非三昧善非正受善。復次，四種禪：有禪住三昧善非住正受善，有禪住正受善非住三昧善，有禪住三昧善亦住正受善，有禪非住三昧禪亦非住正受善。復次，四種禪：有禪三昧起善非正受起善，有禪正受起善非三昧起善，有禪三昧起善亦正受起善，有禪正受時善非三昧時善，有禪三昧時善亦正受時善，有禪非三昧時禪亦非正受時禪。復次，四種禪：有禪三昧處善非正受處禪，有禪正受處善非三昧善，有禪三昧處善亦正受處善，有禪非三昧處善亦非正受處善。復次，四種禪：有禪三昧迎善非正受迎善，有禪正受迎善非三昧迎善，有禪三昧迎善亦正受迎善，有禪非三昧迎善亦非正受迎善。復次，四種禪：有禪三昧念善非正受念善，有禪正受念善非三昧念善，有禪三昧念善亦正受念善，有禪非三昧念善亦非正受念善。復次，四種禪：有禪三昧念不念善非正受念不念善，有禪正受念不念善非三昧念不念善，有禪三昧念不念善亦正受念不念善，有禪非三昧念不念善亦非正受念不念善。復次，四種禪：有禪三昧來善非正受來善，有禪三昧來善亦正受來善，有禪非三昧來善亦非正受來善。復次，四種禪：有禪三昧惡善非正受惡善，有禪正受惡善非三昧惡善，有禪三昧惡善亦正受惡善，有禪非三昧惡善亦非正受惡善。復次，四種禪：有禪三昧方便善非正受方便善，有禪正受方便善非三昧方便善，有禪三昧方便善亦正受方便善，有禪非三昧方便善亦非正受方便善。復

次，四種禪：有禪三昧止善非正受止善，有禪正受止善非三昧止善，有禪三昧止善亦正受止善，有禪非三昧止善亦非正受止善。復次，四種禪：有禪三昧舉善非正受舉善，有禪正受舉善非三昧舉善，有禪三昧舉善亦正受舉善，有禪非三昧舉善亦非正受舉善。復次，四種禪：有禪三昧捨善非正受捨善，有禪正受捨善非三昧捨善，有禪三昧捨善亦正受捨善，有禪非三昧捨善亦非正受捨善。」

經文說明：禪三昧與正受之間：善與非善；非善與善；善與善；非善與非善等四種情況。如是，禪三昧與正受之住、起、時、處、迎、念、念不念、來、惡、方便、止、舉、捨，亦同有上述四種情況。

五、修定的前行

依「增上善學」到「增上信學」，進而到「增上戒學」次第修習，住於戒清淨，完成這樣的修定的前行：

1. 斷破「十障礙」：①住所，②家，③資具，④象，⑤作業，⑥旅行，⑦親戚，⑧病，⑨讀誦，⑩神變。

2. 親近「能授業處善士」：①世尊，②大聲聞，③漏盡者，④阿那含、斯陀含、須陀洹，⑤得禪的凡夫，⑥三藏侍者，⑦知耻者，⑧多聞者。

3. 分別性行：甲、六種性行：①貪行者，②瞋行者，③癡行者，④信行者，⑤覺行者，⑥尋行者。乙、衣、食、住等等適合自己性行。

4. 選取「業處」：請參閱「雜阿含經」第七四一至七七七經

「四十業處」。

5. 住於適合修定的場所。

6. 斷破「小障礙」：①住處乾淨，②衣服乾淨，③身體乾淨。

7. 學習「修定的規定」，如修習「地遍」等。

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，以便滙寄稿費。
- ㊦ 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。

優婆塞戒經研習之三十二



談出家、在家菩薩如何教育弟子

智 銘

出家菩薩攝取了出家、在家二衆弟子；在家菩薩攝取了在家一衆弟子以後，必須要予以教化，如何教化呢？佛陀說：

「『出家菩薩，教出家者十二部經；隨所犯罪，諭令懺悔；教習八智，何等爲八？一者、法智，二者、義智，三者、時智，四、知足智，五者、自智，六者、象智，七者、根智，八者、分別智。』」

這段經文是佛陀告訴出家菩薩，如何教育出家弟子，教育的方法分三點：

一是教十二部經，將每一部經的內容與精神，教育出家弟子，知道了十二部經，就知道如何學佛。

二是隨所犯罪，諭令懺悔：凡有出家弟子犯了任何罪過，都要令他立刻懺悔，既不可包庇，也不可縱容。

三是教習八智，現在將八智的意義分別說明於下：

一者、法智：是證欲界苦、集、滅、道之智。

二者、義智：就是義無碍智，即知諸法之義無障礙之智。

三者、時智：就是知一切時之智。

四者、知足智：就是知佛性一切具足不待外求之智。

五者、自智：即自我成就之智。

六者、象智：即衆生成就之智。

七者、根智：即知上根、中根、鈍根之智。

八者、分別智：即分別有爲事相之智。

以上八智，出家菩薩應教育弟子修習具足。

「善男子！菩薩摩訶薩，若能如是教詔、調伏出家弟子，是則師弟子二人，俱得無量利益。如是，師徒能增三寶。何以故？如是弟子知八智已，能勤供養師長、和上、耆舊有德；能受善語、能勤讀誦，兼爲法施，心不放逸，調伏衆生，能瞻病苦，給施貧乏。」

這一段經文是說明出家菩薩教育出家弟子學十二部經、懺悔罪過、修學八智以後，不但弟子受益，菩薩本身也有無量利益，有什麼利益呢？即：

一是師徒能增三寶：也就是增益三寶，弟子們會供養佛、法、僧——師長、和上、耆舊有德。供養三寶有功德利益；三寶能受人供養，也有功德利益，所以是師徒同增三寶的功德利益。

二是能受善語：就是出家弟子修得八智以後，就能接受師長所教的一切善語，若未得八智，就不能接受善語。

三是能勤讀誦、兼爲法施、心不放逸：凡已開智的弟子，必能勤快地讀誦十二部經，以自己所得，又施與其他衆生，精進之心不再放逸。

四是調伏衆生，能瞻病苦，給施貧乏：弟子們得八智、通達十二部經以後，就能調伏衆生，使其修佛法；並能瞻視病苦中的衆生，使他們得到較好的照顧；又能布施給貧乏的衆生，使他們脫離困境。衆生得到這些利益，必依附受教，修行佛道，而得解脫。

「善男子！出家菩薩若有在家弟子，亦當先教不放逸法。不放逸者，即是法行。」

這幾句經文是說出家菩薩如果畜有在家弟子，也要教育他們修不放逸法，所謂「不放逸法」者，就是「行法」，所謂「行法」者，就是實踐法。前面說明教育出家弟子要教十二部經及八智法，這重在「知」的方面；而教育在家弟子，則重在「行」的實踐方面。而「行」的功夫就在「不放逸」，那末在家弟子在那些方面不可放逸地去行實踐呢？下面分別指出：

1. 「供養父母、諸師、和上、耆舊、有德，施於安樂。」

這是對長輩應行供養，不可放逸。所爲的供養不是今天供養以後明天可以不供養，而是要經常供養，使他們能得到「安樂」的境地，這才是真供養、真不放逸。

2. 「至心受戒，不妄毀犯；受寄不抵；見恚能忍；惡口、惡語及無義語，終不爲之。」

這是對自身的修養功夫，要以至誠之心受戒，既受之後，不可以起妄毀犯。受人寄放之物，不可以侵佔使用，而以其他之物相抵而欺騙他人。爲不道行爲，見有人對自己生瞋恚，要能忍耐，不可與之計較。自己對他人說話，不可以使用惡口、惡語及無義語，都應說和慰語、實語。

3. 「憐愍衆生，於諸國王、長者、大臣，恒生恭敬怖畏之心。」

這幾句是對他人之態度，要憐愍衆生，普施慈悲，對國王、長者、大臣，要恒生恭敬、怖畏之心。不可以忤逆，否則即爲自己帶來不必要的災殃。

4. 「能自調伏妻子眷屬，分別怨親，不輕衆生。」

這是治家之道，妻子、眷屬要調伏好，家庭才會和睦安樂，分辨出何人對我有怨、何人對我親愛，怨者、視者都要以平等心調伏，不可以輕忽怨者而善親者。

5. 「除去憍慢，不親惡友。」

這是待人之道，不可以有憍慢的態度，應以和氣待人。不可以去親近弊惡的朋友，以免自己的道德受損，但盡自己之所能，

去化導惡友，使之爲善，而成善友。

6. 「節食、除貪、少欲、知足。」

這是身心的修養，節食即是保護身體健康，除貪、少欲，知足即是修養心理健康，身心健康才可以學修佛法。

7. 「鬥諍之處，身不往中，乃至戲笑不說惡語，是則名爲不放逸法。」

這是自保安之法，有鬥諍之處，不可以處身其中，否則即會引禍上身，即使與朋友戲笑之時，也不可用惡語，以免一言不當面生誤會。

以上這七點是教修不放逸，下面幾點是愛護之道：

1. 「出家菩薩若畜在家弟子，先當教告不放逸法。受苦樂時，常當共俱；設在貧乏有所須者，六物之外，有不應惜。」

出家菩薩畜養了在家弟子，除了教修不放逸法以外，若見他們處於苦樂之中時，要與他們苦樂同當；若見他們正處於貧乏之中而正有急需的時候，除了六物之外，只要自己所有，都不愛惜地給與所需的貧乏者。六物就是出家人專用的三衣、鉢、臥具、濾水囊，在家人不可用。

2. 「病時當爲求覓所須，瞻病之時，不應生厭；若自無物，應四出求；求不能得，貸三寶物。差已，依俗十倍償之，如波斯匿國之正法，若不能償，復當教言：汝今多負三寶之物，不能得償，應當勤修，得須陀洹果至阿羅漢果。」

這一段是說明出家菩薩如何對待生病中的在家弟子，菩薩見有在家弟子生病時，應當去看他有什麼需要；要常去瞻視，不可

以生厭煩之心。若菩薩自己沒有東西應付病者的需要，就應四處求之，若求之不得的時候，就方便以三寶之物先貸放給病者，病者一旦痊癒，依照俗法，應令他以十倍償還三寶物，就好像波斯匿國所行的法律一樣。若病者仍無力償還的時候，就要告訴他，應當勤修功德，得到須陀洹果，甚至阿羅漢果，以這善根功德來抵償自己耗用了三寶物的福報。

「若能至心發菩提心，若教千人於佛法中生清淨信，若壞一人慳重邪見，出家菩薩能教在家如是等事，是師弟子二人俱得無量利益。」

這一段經文是說：出家菩薩若能以至誠之心發菩提心，教育一千在家弟子於佛法中生清淨的信心；或者是能破壞一個在家弟子心中所懷有的深重邪見，使之歸於佛法正見，這些都是功德事業，對菩薩與弟子二人都能得無量利益。

「善男子！在家菩薩若畜在家弟子，亦當先教不放逸法。」

自此處起，說明在家菩薩畜養了在家弟子，也首先要教育他們修不放逸法。修那些不放逸法呢？分別說明於下：

1. 「不放逸者，供養父母、師長、和上、耆舊、有德；復當供給兄弟、妻子、親友、眷屬、欲行之人及遠至者，所有僮僕作使之人，先給飲食，然後自用。」

這一條應修的不放逸法，與前面出家菩薩教育在家弟子應修的德目相同，但其不相同者，他除了要供養長輩的人以外，上輩、平輩的人也要供養，甚至連欲遠行的人或遠道而來的人，都要供養。連僮僕、作使之人也不例外。供養的方法就是先給他們飲食，等他們用過以後才可以自用。

2. 「又復教令信向三寶。」

這一句是教育在家弟子信仰，心向三寶，唯有信向三寶才是正信，才能解脫生死痛苦。

3. 「苦樂共俱，終不偏獨，隨時賞賜，不令飢寒，終不打罵，鞭撻苦楚，應當軟言敦諭教召。」

這一條是佛陀告訴在家菩薩，應善待畜養的在家弟子，要與弟子們苦樂同當，不要偏頗弟子，對進德修業不放逸的弟子，要隨時賞賜。所有的弟子要衣食具足，不可令其受飢寒之苦。更不可加以打罵、鞭撻的苦楚。相反地，應當以溫軟的語言敦勸、教諭，使之改過遷善，自覺自悟。

4. 「設有病者，應當瞻療，隨所乏少，當為求索。」

這一條是教以如何對待病苦中的弟子，應去瞻視、治療，看他們缺少什麼，就為他們去求取，滿足他們所需。

5. 「世間之事，悉以教之，婚姻求對，不取卑下。」

這一條是菩薩應將世間之事，都教育弟子們知道，即使是婚姻之事，也要告訴弟子們應求取品德高尚的對象，品德卑下者不可取。

6. 「教以如來五部經典，見離壞者，能為和合；既和合已，令增善心。」

這一條是菩薩要教在家弟子學五部經：是那五部經典呢？這沒有說明，有人說是五阿笈摩部類的經典。「阿笈摩」就是指「阿含經」，現在流通的「阿含經」為四部份，所以名為「四阿含

」，可能是指四阿含中的五部經典，也可能是指其他五部經典，也可以說是在十二部經典中，教以其中的五部。

如弟子中有意見不合而分離不和好者，應教育他們和合，既和合了，還要教他們增上善心，不再離壞。

7. 「一切出家內、外諸道，隨意供養，終不選擇。何以故？先以施攝，後當調改，以六和敬而教詔之。」

這一條是菩薩要教育在家弟子行供養，不管是內教的佛道，即使是外教的諸道，也不要分彼此地予以隨意供養。為什麼呢？先以布施的方便法門將外道攝取，然後調教，使他們歸信佛法，並教他們行六和敬。即：身和敬、口和敬、意和敬、戒和敬、見和敬、利和敬。修這六和敬者，內則僧團和諧，外則攝受眾生。

8. 「若求財物、商賈、農作、奉事王者，常當至心如法而作。既得財已、如法守護，樂為福德，見他作時，心生歡喜，是則名為不放逸法，在家菩薩若能教誨如是事者，是師弟子二人俱得無量利益。」

這一條是在家菩薩教育在家弟子，如何從事生財之道。在家弟子中，有經商者、農作者、有為政府公務員者，每一種從業之人，都要以至誠之心如法地去做自己的事業。既得財物以後，不要浪費，要善為保護，用這些財物去做福德事業。若有人先作了福德事業，要心生歡喜。

在家菩薩依以上所列八條教育法，去教育在家弟子者，就可以名之為不放逸法。菩薩與弟子雙方，都將獲得無量的利益。

「善男子！在家菩薩若得自在，為大國主，擁護庶民猶如一

子，教離諸惡，修行善法，見作惡者，撻打罵辱，終不斷命。」

這一條是說在家菩薩中若是身爲一國之主者，對全國庶民應該視同自己一子似地平看待，教國民不可作惡，要修行諸善。若有作惡者，只是敲打懲罰一下就可以，不可以殺死他們的性命。這裏所說的敲打，也是愛民的一種表現，如自己孩子作錯事，也會體罰一樣。

「財物六分，稅取其一；見瞋惡者，教修忍辱及不放逸，經言柔軟，又能分別善惡之人，見有罪者，忍而不問。」

這一條是教國主菩薩如何厚待國民衆生，收稅只能收國民所得的六分之一，不可苛捐重稅。見國民有瞋恚作惡的人，要教育他多修忍辱和不放逸法。對他們說話都要態度溫和，說柔軟語相慰勉，並善於分辨善惡，見有罪的人，只是教育行善，而不過問其罪責，讓他自我懺悔。

「隨有財物，常當惠施，任力讀誦五部經典，善能守護身命財物，能化衆生，不令作惡。」

這一條是告訴國主菩薩：如果國庫裏存有財物，不可以貪爲私有，要恩惠貧困而行布施，而且要努力讀誦五部經典，充實自己智能德行，既得的財物要善加守護，不可好大喜功，奢侈浪費，常教化衆生，莫作惡行。

「見貧窮者，生大憐愍，自於國土，常修知足，惡人讒謗，終不信受，不以非法求覓財物。」

這一條是告訴國主菩薩：凡見有貧窮的衆生，要生大憐愍心，布施救濟，使脫貧困；對自己現有的國土，要能知足，不可

侵畧鄰國，喪民傷財。若有惡人進讒言謗語，不可以聽受，不以非法的手段去求覓財，物不橫征暴斂。

「如法護國，遠七種惡：一者、不樂擄捕、圍碁、六博。二者、不樂射獵。三者、不樂飲酒。四者、不樂欲心。五者、不樂惡口。六者、不樂兩舌。七者、不樂非法取財。」

這一條是要國主菩薩如法保護自己國家，在自身修養方面要遠離七惡，這七惡也即是國主菩薩的七戒：

一者、不樂擄捕、圍碁、六博者，這是古代賭勝負的遊戲，國主樂於遊戲，必荒於國政，所以不可。

二者、不樂射獵：這是不殺生戒，不傷衆生性命。

三者、不樂飲酒：這是不飲酒戒，因酒能亂性。

四者、不樂欲心：即不可邪淫戒，淫能誤國誤民。

五者、不樂惡口：這是修口善業。

六者、不樂兩舌：這也是修口善業。

七者、不樂非法取財：這是修不貪。

「常供養出家之人，能令國人常於王所生父母想，信因信果，見有勝己，不生嫉妒；見已勝他，不生憍慢，知恩報恩，小恩大報。」

這一條是教國主菩薩常供養出家之人，要使國人對國王心生父母想，不生畏懼恐怖之心，教育國民信因信果，凡有勝於自己者，不嫉妒他人；見他人不如自己者，不生憍慢。（下轉第31頁）



因揭陀尊者

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

佛元二五三八年一月一日出版
 公元一九九五

Printed in Hong Kong

有祖。未唯務平傳直指不妄辨。水也。溫打露布列
實。實既置入。是釋也。老子三萬條。會對。設教。之世。若
孰。大段。周。通。是。故。最。後。徑。截。省。要。接。最。上。戒。誰。自。迦。葉。
世。之。示。戒。用。多。顯。理。致。至。未。付。受。之。際。靡。不。直。而。提。持。如。
制。和。竿。垂。本。設。針。示。固。光。相。執。赤。幡。把。明。鑑。說。如。鐵。樹。
子。信。信。信。達。度。破。六。宗。無。自。道。之。義。六。下。太。平。香。轉。我。天。尔。
狗。咎。神。依。正。握。非。擬。儀。思。惟。石。則。洎。到。泉。路。既。九。後。顯。
言。教。外。別。行。單。傳。之。印。六。代。傳。衣。所。指。點。著。盡。中。候。
大。鑒。詳。示。法。通。宗。通。歷。步。說。之。具。正。眼。大。解。脫。宗。師。家。
革。通。達。俾。不。帶。名。相。不。達。理。性。言。說。故。出。活。車。地。脫。洒。
自。由。妙。極。遂。見。行。攝。行。喝。以。言。生。言。以。棒。棄。棒。以。毒。攻。
毒。以。用。破。用。以。流。傳。七。百。來。年。故。今。派。別。各。擅。家。風。
法。：。真。：。真。知。紀。極。然。一。竊。其。歸。看。無。少。直。指。之。心。此。
既。明。遮。竺。毫。隔。礙。脫。玄。聰。及。彼。我。是。非。知。見。解。會。
到。大。休。大。歇。安。穩。之。場。宜。有。二。致。我。不。語。石。以。異。派。
同。歸。于。海。要。須。具。三。个。上。根。器。具。之。為。識。遠。見。百。餘。隆。
佛。祖。志。氣。然。後。能。保。入。間。奧。微。每。信。得。直。下。把。
得。住。始。可。所。證。堪。為。種。草。按。此。如。宜。實。杜。慎。詞。勿。
作。客。教。行。也。