



明内

集漢穀城刻石字



蓮宗二祖頌
 世傳師是弥陀現
 提倡念佛義周瞻
 切誠學者須持謹
 兼使極力生欣厭
 解宜徧通一切法
 行擇機理契契幹
 念佛出光廟會眾
 所說當作佛說看
 印光大師撰

唐蓮宗二祖長安光明善導大師



蓮宗二祖善導大師

恭賀



從《大智度論·六度相攝品》 論龍樹的六度相攝觀—— 以布施波羅蜜為中心的探討

黃連忠

一、前言

在中國，龍樹(Nāgārjuna; A.D.150-250)被尊為佛教的「八宗共祖」；也就是說，中國佛教所開展出來的八個大乘宗派——三論、唯識、天台、華嚴、禪、淨、密、律等八宗，都共尊龍樹為該宗的一代祖師。而龍樹的著作，特別是《中論》、《十二門論》和《大智度論》(Mahāprajñāpāramitāpadśa)，皆受到中國各宗歷代祖師的重視，形成這些宗派的思想泉源。①其中，《大智度論》是《摩訶般若波羅蜜經》的釋論，目前無梵本、藏本，僅有漢文譯本，為鳩摩羅什所譯。在《大智度論》的《六度相攝品》裏，龍樹明白的詮釋其六度的相攝觀，因此本文的研究動機與目的，即是探討龍樹六度相攝觀的內涵與意義。此外，研究龍樹中觀學及其相關學問的成果甚多，但是對於龍樹在《大智

度論》與阿毗曇(abhidharma)之間的關聯的探討較少，其中的「相攝」為重要的論究主題之一。

因此，本文研究的進路是從《大智度論》的基本立場，觀察龍樹六度相攝觀的形成結構與背景因素。至於研究的方法及內容，則是分為四個子題。首先是說明六度相攝的哲學主體是「諸法畢竟空」，之後為濟度衆生所開展的善巧方便力，在此確立主體與動力根源；第二個子題是從有為法因緣果報到相續善法的迴向菩提，做為趨入的方法；第三個子題是從先行布施波羅蜜到因緣續行的次第相生，以為實踐的進路；最後，從一念行六波羅蜜到了無自性的一心相攝，是為總歸萬法。以上的三種相攝系統，其內涵皆有龍樹般若思想的理論背景與底蘊深義，也正是本文研究的內容重點。

至於，本文僅選擇以布施波羅蜜為研究中心，其理由有三：

其一，是因為六度相攝理論的形成，對於以任何一度為中心而言都是一致的，故擇一代表說明，免其繁複；其二，是因為龍樹的六度相攝理論的開展，是以布施波羅蜜為主例詮釋，從善巧方便、迴向菩提提到次第相生的系統是一貫的；其三，是為了避免獨尊般若波羅蜜的殊勝，而忽略六度各自平等互攝相生的理論特質，所以，本文僅從《大智度論·六度相攝品》為研究範圍與素材，以布施波羅蜜為中心來探討龍樹的六度相攝觀。

二、從《大智度論》的基本立場看龍樹六度相攝觀的形成結構及背景因素

所謂「六度」，是指六波羅蜜而言。「波羅蜜」的梵語是Paramita，又作波羅蜜多、播囉彌多，義譯作「到彼岸」、「度無極」、「事究竟」，或單作「度」，是菩薩為成佛所修的大行。②在《大智度論》卷十二中說：

若能直進不退，成辦佛道，名到彼岸。復次，於事成辦，亦名到彼岸。天竺俗法，凡造事成辦，皆言到彼岸。③

至於龍樹的《大智度論》，一般簡稱為「智論」，是龍樹對《摩訶般若波羅蜜經》的釋論，雖然近代學者如比利時的Lamotte、日本的千瀉龍祥、平川彰和加藤純章，對於《大智度論》的作者是龍樹的傳統說法，對此定論予以否定，或以修正。其中，否定此項說法的如Lamotte，認為此論並非龍樹所作，而係某一在西北印度說一切有部而轉學大乘之學者所造。修正的意見如千瀉龍祥，他認為此論仍為龍樹所作，但是認為鳩摩羅什在漢譯的過程中已有增修。至於加藤純章甚至以為：此論作者非但

內明

目錄 期五七二第

專論

從《大智度論·六度相攝品》

論龍樹的六度相攝觀——

以布施波羅蜜為中心的探討……黃連忠……4

唯識學和後期墨家——

名辯之學的認識論……永定……15

永明延壽「觀心成佛」的思想初探——

以《觀心玄樞》第二問為中心……黃繹勳……19

特稿

《虛雲和尚年譜》讀後記……呂沛銘……28

專論

愛國愛教 弘法利生……毛始平……34

試析洞山禪法之特質（下）……蔡日新……35

畫頁

封面：蘇州靈岩寺虎丘塔

面裡：蓮宗二祖善導大師

底裡：伐那婆斯尊者

封底：宋·大慧宗杲禪師手扎

不是龍樹，很可能作者來過西域，在中國完成，羅什也參與這項著作。④對於以上論點的辨析討論，印順導師在其大作：《大智度論之作者及其翻譯》書中，⑤已有詳實的推證，本文限於篇幅與重點，筆者暫且延用古說，對於《大智度論》的作者及翻譯，在此存而不論。但是，由於對《大智度論》作者的爭議，正好觸及《大智度論》對佛法的根本立場，及其與阿毗曇之間關聯的問題。至於龍樹的生平，與譯者鳩摩羅什（三四四——四一三年），筆者在此就避而不談，僅就《大智度論》的根本立場，開始推論其與六度相攝的形成結構與背景因素。

首先我們看印順導師對《大智度論》根本立場的分析，他說：

諸佛以無量方便力，為種種衆生，說種種法門。只要能離戲論，則一切法門，莫不能「知諸法實相」。這是《大智度論》看待一切佛法的根本立場。⑥

接着，印順導師引用了《大智度論》卷十八的原文，進一步詮釋了論典的根本立場，原文是：

若人入此三門（毘勒門，阿毗曇門，空門），則知佛法義不相違背。能知是事，即是般若波羅蜜力，於一切法無所罣礙。若不得般若波羅蜜，入阿毘曇門，則墮有中；若入空門，則墮無中；若入毘勒門則墮有無中。⑦

因此，部派佛教的三門，都是依於佛說而開展的，只是思想方法不同，「不得般若波羅蜜法」，於是陷於相對立場而互不相容的狀態。反之，若「得般若波羅蜜法」，亦即通達緣起即空即假名的中道，則部派異義，都有其相對真實性，於一切法門，自能通達無礙。本著這樣的立場，《大智度論》出入諸家而抉擇深

義，其中所涉及的，不只是說一切有部的阿毗曇，還包括當時全印度各學派的一切法門。⑧

其中，《大智度論》的基本立場裏，牽涉到阿毗曇(abhidharma)的思想背景關聯，因為阿毗曇論究的主題，包括自性、共相、相攝、相應、因緣（說一切有部後來又增加「果」與「成就」等），通稱「論藏」，而實為論的一類。⑨因此，《大智度論》的「相攝」法義，是出自於阿毗曇門的思相啟發，也是重要的背景因素。不僅如此，《大智度論》的六波羅蜜說法，龍樹又採取了分別說部中的「法藏部」(Dharmagupta)的分類法，龍樹在《大毗婆沙論》卷一七八中說：

外國師說：有六波羅蜜多，謂於前四加忍、靜慮。迦濕彌羅國諸論師言：後二波羅蜜多即前四所攝：謂忍攝在戒中，靜慮攝在般若。⑩

所以，《大智度論》很明顯的是採取了外國師的看法，其實這也是一般大乘經所通用的。其中，「外國師」在名稱上看來，是迦濕彌羅以外的外國師，事實上外國師是泛稱古代罽賓區的佛教，在部派佛教中，即是流行於罽賓的法藏部。⑪

此外，部派佛教的「論師」將佛陀應機設教的經法，予以分別、抉擇及整理，由此推論求其「自相」、「共相」、「相應」、「相攝」、「因緣」等，意即將佛法安頓於具有普遍性、條理的及系統的客觀基礎上，而發展成思辯繁密的學問。從此項線索，再看六度的相攝，龍樹在《大智度論》中所採取的進路，則是以發揚原始般若聖典的空義，將其具體生活化，誠如游祥洲先生所說：

在空義的宏傳史上，我們決不能忽略龍樹菩薩的卓越貢

獻。空義經過原始般若聖典的廣泛發揮之後，顯示了豐富的實踐性內涵。菩薩以六波羅蜜為首的利他廣大行，因空義而提昇；空義亦因六波羅蜜而具體生活化。龍樹菩薩一方面積極發揚原始般若聖典所開發的空義，因此而有《大智度論》的著作。^⑫

從空義的提昇到六波羅蜜的生活實踐，確實是《大智度論》裏〈六度相攝品〉的重要內涵，也就是從諸法畢竟空的立場，轉生成濟度眾生的善巧方便。其中，又牽涉到《大智度論》對於「空」的論證之背景因素。因為，《大智度論》提出了三種空：一、分破空，二、觀空，三、十八空。「分破空」，即天台宗所說的析法空；「觀空」，說外境是可以隨觀心而轉的；「十八空」(athadasa-sun-yatah)是說一切法本來自性空，也就是出離二邊戲論的中道，是大乘空的精義。《大智度論》含容的統攝這三種空，偶爾也以前二空為方便，但究極的離戲論的中道，是十八空——本無自性空。^⑬

此外，所謂的「相攝」，是否包括「相生」呢？在《大智度論》中的六度相生，包括同度相生與異度相生。所謂的「同度相生」，是指同一種波羅蜜從下等的淺境，提昇或深化為上等的深境，此由淺而深的相輔相生，謂之「同度相生」；至於「異度相生」，則是指由一波羅蜜生出另一波羅蜜，如布施生持戒，布施生忍辱等。因此，若從〈六度相攝品〉的內容看來，「相生」是「相攝」法的一種，亦可視為前方便的一種，屬於「因緣續行的次第相生」，或是屬於「因緣果報的相續善法」，下文皆有分析。

再者，「相攝」的哲學意義，是相對於「限礙」義的。因

此，筆者依《大智度論·六度相攝品》中龍樹的六度相攝觀之形成結構，整理出四個要點如下：

一、確立諸法實相畢竟空為相攝哲學的主體，亦為共通的本質。然後為濟度眾生而開展出無量的善巧方便。此項為六度相攝的理論基礎與動力根源。

二、從有為法因緣果報的相續善法，由於善法同源，然後再迴向歸於菩提，此為六度相攝的基本型式與趨入方法。

三、從先行布施波羅蜜到因緣續行的次第相生，是屬於異度相生而相攝的情況，此屬於六度相攝的實踐進路。

四、從一念行六波羅蜜到了無自性的一心相攝，此為龍樹共相論所發展出來的思想，於此總歸萬法，成為六度相攝返本還原與回歸心性的究竟。

以上四項論證觀點，下文將引原文並作深入分析。

三、論龍樹六度相攝觀的內涵與意義

原來六度相攝有三十種基本型式，但是前文已述及本文採取以布施波羅蜜為中心，以《大智度論·六度相攝品》為研究範圍，故探求其思想內涵與哲學意義，茲列出簡表如後，輔助下列四節說明：

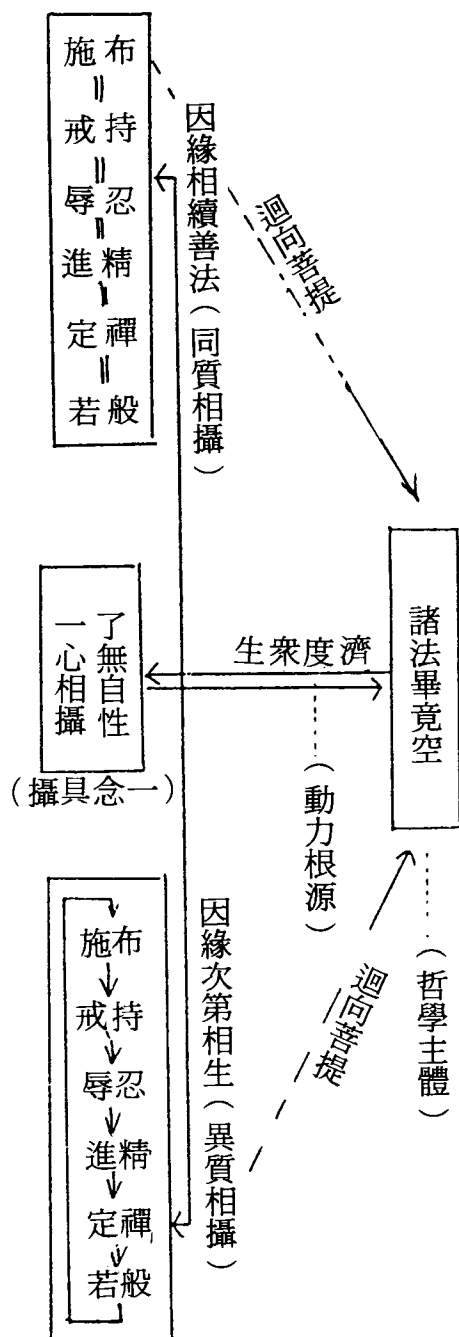
因此，龍樹的六度相攝觀有哲學主體、動力根源，以及三種相攝的基本架構：一是同質相攝；二是異質相攝；三是一念具攝。本章即以此四個子題，分別論證之。

(一)、從諸法實相畢竟空到濟度衆生的善巧方便

從《大智度論》的基本立場來看六度相攝的哲學主體，是極為重要的論證根據。在《大智度論》卷八十中的經文是：「須菩提白佛言：『世尊，云何菩薩摩訶薩住檀波羅蜜取尸羅波羅蜜？……』」⑭在此經文中，並無任何詮釋其所以然，但是在龍樹的釋論裏，卻明白的闡釋其六度相攝觀的論證依據是菩薩的善巧方便力，以及「有為法因緣果報相續故」，其論點如下：

須菩提問：云何菩薩行一波羅蜜攝五波羅蜜？問曰：「六波羅蜜各各異相，云何行一波羅蜜攝五波羅蜜？」答曰：「菩薩以方便力故，行一波羅蜜能攝五波羅蜜；復次有為法因緣果報相續故相成善法，善法因緣故。……」⑮

有關於「有為法因緣果報相續」的部份，留待下節討論。在此針對「方便力」來探討其理論根源，何以菩薩的善巧方便力，



能夠「行一波羅蜜而攝五波羅蜜」？主要就是因為「諸法實相畢竟空」的緣故，龍樹以檀波羅蜜攝五波羅蜜為例，說明了六度相攝哲學的理論主體：

(布施) 財物入諸法實相畢竟空中，不分別有利無利，是故菩薩於受者不求恩分，於布施不望果報，設求報，若彼不報則生怨恨。菩薩作是念：諸法畢竟空故，我無所與。若求果報，當求畢竟空阿耨多羅三藐三菩提，如布施相，是故不見有益，以畢竟空故，亦本不見無益。如是於檀波羅蜜迅取五波羅蜜。⑯

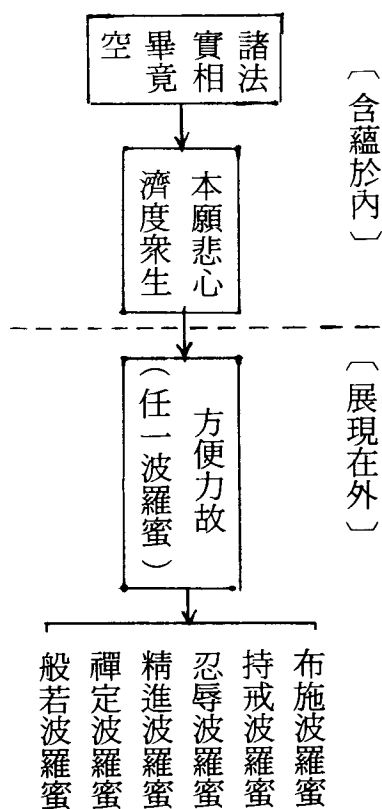
龍樹在這段釋論中，明白的揭示出「諸法畢竟空」是究竟實相，所以菩薩在布施時要不分別、不求恩、不望果報，因為「諸法實相畢竟空」。若要求果報，也是當求畢竟空的無上正覺。正是因為如此，布施(檀)波羅蜜的哲學主體是「諸法實相畢竟空」，持戒(尸羅)、忍辱、精進、禪定及般若波羅蜜等諸波羅

蜜的哲學主體，皆是「諸法實相畢竟空」。換句話說，「諸法實相畢竟空」是六度相攝的超越根據，使六度相攝的理論可以成立，也指導六度相攝在生活實踐上成為可能。

因此，在確立六度相攝的哲學主體是「諸法實相畢竟空」之後，立刻產生另外一個重要問題：就是從「畢竟空」的根本立場，如何生出動力根源？龍樹為了解決這個問題，提出了濟度眾生的「本願悲心」；所產生的善巧方便力。龍樹在《六度相攝品》中說：

今云何見如法性實際？答曰：「不見有為法，……是無生法無定實相可取，但能令人離虛誑有生法，故名無生。若得如是智慧，以方便力，本願悲心故。不取二乘，直證至阿耨多羅三藐三菩提。」^{①7}

從諸法畢竟空中，經過本願悲心的策發，便轉化成菩薩的善巧方便力。也正是由於方便力的開展，使六度相攝得以成立。因此，六度相攝的理論根據，龍樹說是由於方便力的緣故，事實上完整的說法是從諸法實相畢竟空，到濟度眾生本願悲心的激發出善巧方便力，再由方便力開展六度萬行的相涵相攝。筆者製一簡表，說明於後：



從此表可知：讓六度相攝成為可能，是因為六波羅蜜的根源相同，皆是從畢竟空結合悲願而開展出來的善巧方便力。當然，「含蘊在內」的是「畢竟空」與「本願悲心」；「展現在外」的是「方便力」與「任一度攝另五度」。至於，六度相攝的基本型式及內涵意義，就分別在下面三節討論之。

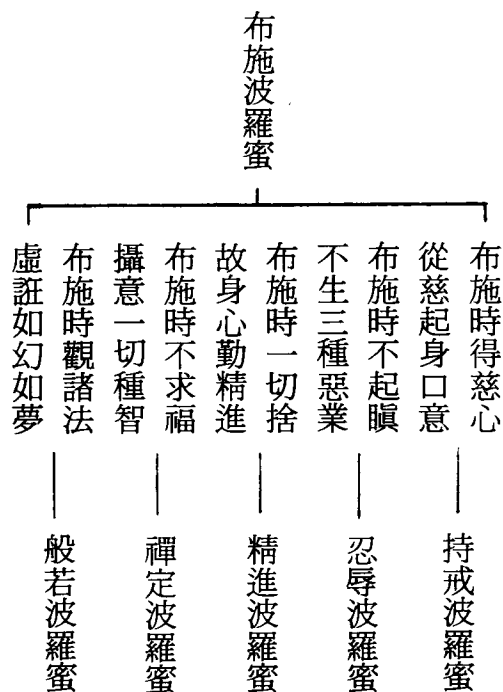
(二)、從有為法因緣果報到相續善法的迴向菩提

在確立六度相攝的哲學主體與動力根源之後，筆者在此首先討論六度相攝的三種相攝型式之一——「同質相攝」。所謂的「同質相攝」，是指龍樹將布施與持戒等波羅蜜，視為有為法因緣果報相續故相成善法，因為善法同質的緣故，因此能行一攝五，在《大智度論·六度相攝品》中說：

復次有為法因緣果報相續故相成善法。善法因緣故，是波羅蜜皆是善法故，行一則攝五。以一波羅蜜為主，餘波羅蜜有分。有菩薩摩訶薩深行檀波羅蜜，安住檀波羅蜜中布施眾生時得慈心。從慈能起慈身口意，是時菩薩即取尸羅波羅蜜。何以故？慈業是三善道，尸羅波羅蜜根本。所謂不貪、不瞋、正見，是三慈業能生三種身業四種口業。慈是善業，為利益眾生故名為慈。取羼提波羅蜜者，……。

①8

龍樹在此立論六度相攝的根據是「波羅蜜皆是善法故」，所以「行一則攝五」。然後，依據「善法同質」的共通條件，找出其相攝的標準，藉以溝通兩波羅蜜之間。關於此點，筆者製一簡表來說明布施波羅蜜為中心，而攝五波羅蜜的善法依據。



由於善法因緣故，所以能夠「行一則攝五」波羅蜜。但是，值得注意的是：這些有為法的因緣果報，雖然相續的是善法，可是皆不究竟。換句話說，在「善法相續」的相貌中，應該推求「諸法畢竟空」的體性，也正是前文曾引出的：「（布施）此財物入諸法實相畢竟空中，……於布施不望果報，……若求果報，當求畢竟空阿耨多羅三藐三菩提。……如是於檀波羅蜜迎取五波羅蜜。」因此，在「同質相攝」的部份，龍樹是四段推論的步驟：

第一，從「諸法實相畢竟空」的立場出發。
 第二，說明波羅蜜皆是善法，行一則能攝五。
 第三，尋求布施與五波羅蜜之間，善法同質相攝的標準，做為「皆是善法」的橋樑，所以說行A即是攝B，乃至CDEF等型式。

第四，將有為法因緣果報，回歸「諸法實相畢竟空」，亦即

迴向阿耨多羅三藐三菩提。

透過以上的基本型式，除了布施以外，舉凡持戒、忍辱、精進、禪定與般若，皆可為「相續善法」的中心，來攝其他五波羅蜜。

此外，為何要以有為法因緣果報的相續來論證六度的相攝，而不是直接說明「畢竟空」的立場呢？筆者以為，六波羅蜜是生活實踐的事行，是以事顯理的哲學，落在世間有為法中，必然是以善法因緣果報來呈現。若就世俗的善法本質來推究，也能讓布施與其他五波羅蜜之間，取得密切的聯繫。當然，談到「波羅蜜」的本質時，不僅「皆是善法」是同質，更重要的是「諸法實相畢竟空」的根本立場，所以最後一定要迴向菩提，才能本末相符而圓滿。

（三）從先行布施波羅蜜到因緣續行的次第相生

有關於六度相攝的第二種型式及內涵，則是因緣次第相生的異質相攝，所謂的「異質」，並非是指不同本質，而是龍樹所謂的「雖和合而各各有相」的緣故。因此，在此階段仍以一波羅蜜為主來攝五波羅蜜，為何如此呢？龍樹認為是「行因緣次第應爾」，並分出家與在家之別，他在《大智度論》卷八十一的〈六度相攝品〉的釋論中說：

問曰：「何以但一波羅蜜為主？」答曰：行因緣次第應爾，菩薩有二種：在家、出家。在家菩薩福德因緣故大富，大富故求佛道因緣，行諸波羅蜜宜先行布施。何以故？既有財物，又知罪福，兼有慈悲心於衆生故，宜先行布施，隨次第因緣行諸波羅蜜。出家菩薩以無財故，次第

宜持戒、忍辱、禪定。次第所宜，故名為主。除財施餘波羅蜜皆出家人所宜行。菩薩以羸提波羅蜜為主，作是願……我今行菩薩道，應具足諸波羅蜜。諸波羅蜜中檀波羅蜜最在初，於檀中所重惜者無過於身，能以施人不惜不瞋，能具足忍辱波羅蜜攝取檀。菩薩住忍辱中布施眾生？……若命終時二波羅蜜力故，即生好處，續行布施。取尸羅波羅蜜者，問曰：住忍辱時不為惡即是戒。何以故？更說住忍取戒波羅蜜，應當住戒攝忍。答曰：以中說相不說次第相生，雖和合而各各有相，若次第法應先戒後忍，戒名不奪他命，忍名不自惜命，是故於忍辱中別說戒相。^{①⑨}

龍樹在以上的釋論中，提到六度相攝的一個重要觀點：為何在六度相攝裏是以一波羅蜜為主而攝取其他五波羅蜜呢？他的回答是「行因緣次第」，意即六度相攝是靈活應用而應機契理的，並沒有絕對的標準與實踐的必然程序。換句話說：六度相攝是菩薩六度萬行圓融的開展。雖說如此，可是在因緣續行裏，龍樹以為是消極的次第相生，所以提出在家菩薩宜先行布施波羅蜜，而後行持戒、忍辱、乃至般若波羅蜜等，但是對於出家菩薩，則是以「持戒、忍辱、禪定」等次第相生的因緣續行為主。當然，龍樹所謂的「因緣續行」，包涵兩個概念：一是菩薩實踐的程序，如先行布施、次行持戒等；二是指菩薩實踐的串習力，所以是「若命終時二波羅蜜力（布施、忍辱）故，即生好處，續行布施。」

至於，所謂「次第相生」的概念，龍樹以消極性來規範其涵意，他的目的只是在說明「必然的發生」，而非「必然的程序」。龍樹的闡釋是四段推證：

- 一、以一波羅蜜為主，是行因緣次第應爾。
- 二、行菩薩道應具足諸波羅蜜。
- 三、所以在家先行布施，出家先行持戒，再攝五波羅蜜。
- 四、諸波羅蜜雖和合而各各有相，不必然依六波羅蜜的順序次第相生。

因此，龍樹的六度相攝觀的開展，說明六度相攝是重視緣起法的，依據眾生與菩薩本身的因緣條件，來決定實踐的程序及內涵，而且不必然的依照固定的模式及途徑，而能將六度之間圓融的互攝相生，開展菩薩萬行莊嚴的成佛之道。這也是大乘倫理思想的特色之一，重視菩薩行者在行菩薩道的六波羅蜜時，可以依據個人的因緣條件而選擇實踐的法門，只要依照「諸法實相畢竟空」的原則，即能達到不同的行為主體和達到相同的結果。這個結論說明了龍樹的六度相攝觀，可以適應任何行為主體的差異性，而開展菩薩實踐六度萬行的基本法則與圓融事行，正好彌補西方倫理學中只重視道德義務的強制性及普遍性，而忽略行為主體差異性的事實。^{②⑩}

（四）從一念行六波羅蜜到了無自性的一心相攝

從因緣相續善法的同質相攝與因緣次第相生的異質相攝的討論裏，發現這是在「相」上的相待義，而非絕待義。所謂的「相待」義，乃是肯定六度之間，各自有其「自性」，便「各有異相」而存在，所以在此的六度相攝，則是有為法因緣果報的相待而生，以及因緣次第的次第相生，除非迴向菩提的「畢竟空」，否則龍樹便自我矛盾了，因為破斥「自性」是龍樹思想的核心論題。因此，龍樹的六度相攝觀在最後必須處理的是「了無自性的

一心相攝」的絕待義。在《大智度論》卷卅一中說：

性名自有，不待因緣，若待因緣，則是作法，不名為性。

②①

此處說明：這個「自有」而「不待因緣」的「性」，在龍樹的論典中通譯為「自性」。關於此點，誠如游祥洲教授在《龍樹的共相論》一文中所說：

此處所言之「性」，攝自有、不待因緣、不可變異三義，攝此三義所言之「性」，正與西洋哲學上所說的「實體」(Substance)概念相同。破斥這種「自性」是龍樹哲學最核心的課題。②②

因此，龍樹在相攝理論的最後，提出了「一念中能行六波羅蜜」的論題，其立論的根據是「一切法皆屬因緣，從因緣生故無自性」，所以才能「一心中一時能具足六波羅蜜。」龍樹從前立論，說明一一法相差別，在後面又歸於了無自性的諸法畢竟空，又破自己所立的論題。所以，龍樹在《六度相攝品》中，仍是先說「一念中能行六波羅蜜」的法相：

菩薩於無量劫為佛道故種善根，離欲故於諸禪定得自在，深入如法性實際，精進方便慈悲力故，出於甚深法還修功德，是人勝伏其心，一念中能行六波羅蜜。所謂菩薩布施時如法捨財，是為檀波羅蜜；安住十善道中，布施不向二乘，是為尸羅波羅蜜；若慳貪等諸煩惱及魔人民來不能動心，是名羼提波羅蜜；布施時身心精進不休不息，是名精進波羅蜜；攝心在布施，不令散亂，無疑無悔，正向阿耨多羅三藐三菩提，是名禪波羅蜜；布施時與者、受者、財物不可得，不如邪見取相，妄見一定相，如諸佛賢聖觀物相、受者、與者及迴向處相，法施時亦如是，是名般若波

羅蜜。②③

這是以布施波羅蜜為中心，由於「深入法性實際，精進方便慈悲力故」，所以才能在一念中行六波羅蜜。為何一心中能具足六波羅蜜，龍樹最後又歸於了無自性的諸法實相的般若波羅蜜：一切法皆屬因緣、無自在者。諸善法皆因惡生，若因惡生，云何可著？惡是善因，云何可憎？如是思惟，直入諸法實相，觀持戒、破戒皆從因緣生，從因緣生故無自性，無自性故畢竟空，畢竟空故不著，是名般若波羅蜜。②④

龍樹在此說明了六度相攝的第三種型式，也就是說從諸因緣生故無自性的立場，回應他所提出「諸法實相畢竟空」的前提，於是本末相符，所以才能一念具攝六度，讓六度相攝在「一念」、「一心」、「一時」之中圓融的互攝了，也是龍樹以般若波羅蜜諸法實相畢竟空的哲學立場下，最圓融的六度相攝的思想理論了。

四、結論

透過本文的探討，依據《大智度論》的哲學思想與基本立場，筆者論證龍樹菩薩的六度相攝觀，得到以下四項具體的結論——

一、有關於龍樹的六度相攝觀的討論，首先應了解《大智度論》的基本立場，特別是「諸法實相畢竟空」的哲學主體，這也是六度相攝觀的超越根據，使六度相攝的理論可以成立，也指導六度相攝在生活實踐上成為可能。

二、有關於「相攝」的理論，牽涉到阿毘曇的思想背景關聯。換句話說，《大智度論》的「相攝」法義，是出自於阿毘曇

門的思想啓發，也是重要的背景因素。論到相攝，有自性攝與他性攝二派，龍樹顯然採取了自性相攝的立場，藉以成立其六度相攝的理論系統，關於此重點，筆者依於本文探究主題及行文篇幅所限，將來會另撰專文以深入討論之。

三、在確立「諸法實相畢竟空」爲龍樹六度相攝哲學的根本依據之後，菩薩從本願悲心開展濟度衆生所生出的善巧方便力，自然成爲六度相攝的動力根源，再由此方便力開展的相涵相攝。

四、龍樹的六度相攝觀有三種型式。其一是因緣相續善法的同質相攝；其二是因緣次第相生的異質相攝；其三是了無自性的一念具攝。前面兩者皆爲方便說，最後都要迴向菩提，迴歸「諸法實相畢竟空」的立場。第三者則以「無自性」而「畢竟空」的說法直接契入諸法實相，也是龍樹六度相攝觀的終極本懷了。

「註釋」

①參閱楊惠南：《龍樹與中觀哲學》，台北：東大圖書股份有限公司，民國七十七年十月初版，序言頁一。另，有關於龍樹的生平、著作及其影響，亦可參閱此書的引論，其中有詳細的介紹。

②六波羅蜜是指：（一）、布施波羅蜜（*dāna-paramita*，檀波羅蜜）；（二）、持戒波羅蜜（*śīla-paramita*，尸羅波羅蜜）；（三）、忍辱波羅蜜（*ksanti-paramita*，羼提波羅蜜），（四）、精進波羅蜜（*vīrya-paramita*，毘梨耶波羅

蜜）；（五）、禪定波羅蜜（*dhyaṇa-paramita*，禪那波羅蜜）；（六）、智慧波羅蜜（*prajñā-paramita*，般若波羅蜜）。

③見《大智度論》卷十二，大正藏第二五冊，頁一四五中。

④以上學者的論文，詳見如下列四項資料：

一、加藤純章著，宏音譯：《大智度論》的世界》，《諦觀》雜誌第52期，民國七十七年元月，頁一四七。

二、Lanotte著，郭忠生譯：《大智度論》之作者及其翻譯》，《諦觀》雜誌第62期，民國七十九年七月，頁九七——一七九。

三、干潟龍祥著，〈《大智度論》の作者について〉，《印度學佛教學研究》第七卷第一號，昭和三十三年十二月，頁一——十二。

四、平川彰著：〈《十住毘婆沙論》の著者について〉，《印度學佛教學研究》第五卷第二號，昭和三十三年三月，頁一七六——一八一。

⑤印順導師述義·昭慧法師整理：《大智度論之作者及其翻譯》，台北：東宗出版社，民國八十一年八月初版，此書是印順導師尊重古說，反對現代學者看法的總回應。

⑥同註⑤所引書，頁四五——四六。

⑦見《大智度論》卷十八，大正藏第二五冊，頁一九四上——中。

⑧同註⑤所引書，頁四六——四七。

⑨同註⑤所引書，頁四八。

⑩見《大毘婆沙論》卷一七八，大正藏第二七冊，頁八九二中。

⑪請參閱印順導師：《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正

聞出版社，民國七十七年一月四版，頁一四〇——一四一。

⑫見游祥洲：《從印順導師對空義的闡揚談起》，收於藍吉富編：《印順導師的思想與學問》一書，台北：正聞出版社，民國七十八年十月三版，頁四〇。

⑬請參閱印順導師：《印度佛教思想史》，台北：正聞出版社，民國七十八年十一月三版，頁一三九——一四〇；另，有關於《大智度論》的十八空的問題，詳見游祥洲著：《漢譯龍樹論典大智度論「十八空」之研究》，中國文化大學哲學研究所博士論文，民國七十四年六月。

⑭見《大智度論》卷八十，〈六度相攝品〉，大正藏第二五冊，頁六二三中。

⑮同註⑭，頁六二四上。

⑯同註⑭，頁六二四中。

⑰同註⑭，頁六二五中。

⑱同註⑭，頁六二四上。

⑲見《大智度論》卷八十一，〈六度相攝品〉，大正藏第二五冊，頁六二八中至下。

⑳請參閱李明芳：《大乘佛教倫理思想研究》，高雄：佛光出版社，民國七十八年十月初版，頁一一三。

㉑見《大智度論》卷卅一，大正藏第二五冊，頁二九二中。

㉒見游祥洲：《龍樹的共相論》，收於張曼濤編：《現代佛教學術叢刊46：〈中觀思想論集——龍樹與中觀〉》，台北：大乘文化出版社，民國六十七年十一月初版，頁九八。

㉓同註⑲，頁六三一上至中。

㉔同註⑲，頁六三一一下。

「主要參考書目」

一、經論類

1. 大智度論 龍樹造·鳩摩羅什譯 大正二五冊
2. 十住毘婆沙論 龍樹造·鳩摩羅什譯 大正二六冊
3. 根本說一切有部毘奈耶 大正二三、二四冊
4. 阿毘曇入鍵度論 大正二六冊
5. 阿毘達磨發智論 大正二六冊
6. 中論 龍樹造·鳩摩羅什譯 大正三〇冊
7. 龍樹菩薩傳 鳩摩羅什譯 大正五〇冊

二、印順導師著作類

1. 大智度論之作者及其翻譯 東宗 民81年八月初
2. 印度佛教思想史 正聞 民78年十一月三
3. 初期大乘佛教之起源與開展 正聞 民77年一月四
4. 說一切有部爲主的論書與論師之研究 正聞 民78年十月六
5. 空之探究 正聞 民78年五月四
6. 中觀論頌講記 正聞 民72年四月三
7. 中觀今論 正聞 民76年三月六

三、佛學研究·論文集類

1. 龍樹與中觀哲學 楊惠南著 東大 民77年十月
2. 六波羅蜜的研究 釋依日著 佛光 民78年四月
3. 圓滿生命的實現——布施波羅蜜 陳柏達著 東大 民75年九月再



唯識學和後期墨家

——名辯之學的認識論

永定

認識論，是哲學中的一種學說，是論述人的認識的來源，並是說明認識的活動過程，開始是怎樣？以致成熟是怎樣？

說認識論的這種學說，在佛家有法相唯識學。在先秦，有後期墨家名辯之學。

法相唯識學，是佛學中的一個學派。在印度成于無着、世親之手。在中國成于玄奘、窺基之手。論著有《瑜伽師地論》是為本論，另外尚有十個支論，還有《因明正理門論》和《因明入正理論》。這是歸納式的邏輯學，以作為論理思辯的方法和形式。

中國後期墨家名辯之學，創于何人不詳姓氏。據《莊子·天下》篇載「相里勤、五侯之徒。苦獲、己齒、鄧陵子南方之墨者，俱誦《墨經》相謂別墨」。這些都是後期的墨家，名辯之學可能是創於他們之手。其中有說認識論、邏輯學、經濟學和自然科學的研究成果。亦包括有中國最早的關於幾何學、力學和光學方面的一些知識。

唯識認識論中，以徧行心所——「觸、作意、受、想、

思」，是細緻刻畫認識活動的過程。《墨辯》認識論中，亦有類似這種刻畫認識的過程，是經由——「材、慮、接、恕」四部認識的過程，就是語言太為精簡。但其精美也就在這裏，這是墨家文章傳統的特色。

兩家之說，恰又如此巧遇而相契合，為此特地選出，以作解釋說明：

先說唯識學的認識五步過程：

一、觸：

《成唯識論》解：（下文簡稱論解）

觸謂根、境、識三和合，分別變異。令心心所觸境為性。

受、想、思等所依為業。

「觸」，是認識的開端。是要我們接觸物境憑藉感官（唯識家說根）把它反映到心來，就會有現相認識的活動，以至理性

認識的階段。

例如當我們是在接觸到一個甚麼物境，就會有認識的功能生起分別變異。這雖然僅是一點認識活動的芻形，但因有了這個開端，下面的一心所，就會依之一一活動起來向前進展了。

二、作意：

論解：

作意，謂能警心爲性。

于所緣境，引心趣境爲業。

謂此作意，能以警覺，應起心種引令趣境，故名作意。

「作意」，是說動其意以作起的意思。

是當我們在接觸到一個甚麼物境，就會有一個趣境的意念生起，引領你去尋求了別。假若是沒有這樣的一個意念生起，這個物境也就消逝，不被認識了。

「作意」，在認識上，是能起到一個能動作用。

三、受：

論解：

「受」謂領畧順、違、俱非境相爲性。

起愛爲業。

能起合、離非二欲故。

「受」，是指在情緒上的一些感覺感受。略說有苦受、樂受、非苦非樂受。當我們在初步接觸外境領畧外境的時候，隨着也就有了這一些的情緒的產生。

如果你是看到一隻孔雀在向你叫喚，就會使你生起歡喜的情緒。這就是順境。如果看到是一條毒蛇向你吐舌，就會使你生起

恐怖的情緒。這就是違境。如果是淡淡之境，也就平靜淡淡的過去，沒有甚麼順違的情緒產生了。

人的心情就是這樣，對於順境就會與愛，欲與之合，不願分離。對於違境就會惡心，欲與之離急要走開。不順不違平淡之境，心情也就平淡地過去了。

四、想：

論解：

「想」，謂于境取相爲性。施設種種名言爲業。

謂要安立境分齊相，方能隨起種種名言。

想，在字書裏有兩種意思：一種是思考，一種是想像。思考是對事理而言，想像是對形象而言。這裏用的「想」，則是取了它的想像的意思。

這裏說的想，「于境取相」；就是說它在這個過程裏，是要對剛才領畧過來的那個物境的形貌，再于觀察。因爲剛才才被情緒亂着，尚未認識清楚，現在是要細緻觀察，分出斷片，一段一段觀察。直待認識成熟了，才能給與它一個稱謂，叫出一個名字。譬如說這是一隻五彩繽紛的孔雀，這是一條黑底帶有白紋的花蛇。

「想」的過程，到這裏已是對現相認識達到了成熟，下面就再要進入思維探求理性的認識了。

五、思：

論解：

「思」謂令心造作爲性。

于善品等役心爲業。

謂能取境正因等相，驅役自心令造善等。

取正因境相，令心造善品。取邪因境相，令心造不善品。非正非邪因，令心造無記品。皆思心所之力也。

「思」，思維，猶思考。是由「想」的認識而成熟，到達理性認識的又一過程。現相認識是憑藉感官觸及現相以得來的認識。但感官卻不能觸及理性，因此才要進入思維，才就會有理性認識的產生。

「造作」，就是構畫。就是在思維裏面構畫關於理性的這一方面的認識。已是深入事物的本質，以至徹底的認識了。

「於善品等役心爲業，驅役自心令造善等」：這就是說的行，有了正確完美的認識就必要行必要實踐。由思維得來的正確理論，就能作爲行的指導，就能驅使自心去造善的事業。相反的，亦會去造惡的事業。

「善品」，即謂善類。「不善品」，即謂不善類。「無記品」，即謂非善非惡類。若能于境正知，所謂「取境正因」，就是說見到利德的正理，就能令心造善品之行。「不正知」者：見彼邪理以爲正理，故造不善之行。「無記品」者，見非邪正，故造非善非惡之行。因者，是謂所然之理。理有正邪，驗之于行，故有善惡之別耳。

次說後期墨家名辯之學的認識四步過程：

(1)、經上——知，材也。

說——知，材知也者，所以知也。而不必知。若明。

這裏說的「材」，就是感官。因爲它會把外界事物反映心內，讓你而知，就稱「材」爲知，說爲「材知」。「材知」，

是反映外界事物的工具。認識的開始，就必要有這種工具。

「所以知也」，說明「材知」是知之源。人之所以會知，就是因爲有了這個「材知」。

「而不必知」，又是說明有了「材知」不一定就知就去了別。若是觸境時就有知，若不觸境就不有知。或若閉目塞聽，就不有知。酒醉睡眠，就不有知。

「若明」，這是一個比喻。是說「材知」，好似眼球上的明質，（瞳孔）有此就能以反應事物，無之就不能反應事物。

(2)、經上——慮，求也。

說——慮也者，以其知有求也，而不必得之。

若睨。

意念之動謂慮。猶唯識學所說之「作意」，意念之心興起矣。

念慮之生故以趣境有所求索也。在認識的過程中，是會起到一個能動的作用，因此認識才有了開端。

「若睨」，是若張目斜視外物才將一瞥，尚未獲得事物的真情。喻慮知之才將開始求知，尚未達知之熟。

(3)、經上——知，接也。

說——知，知也者，以其知過物而能貌之。若見。

這裏說的「接」，恰是唯識學說的「想」。慮念之生，乃已開始求知。繼之以「接」，就要于所求索的那個形貌以相接以了別了。

「過物」，猶言歷物，分別經歷之。這就是知與物接的一段

了別過程，而是經過一段段觀察，最後成熟而能貌之。就是閉上眼睛也會把它的形貌浮現出來。

「若明」，譬如眼見一物歷歷分明，即是說的現相認識，到這個時候已是成熟了。

(4)、經上——恕，明也。

說——恕，恕也者，以其知論物，而其知之也著。

若明。

「恕」，經作「恕」。現代著墨經者，大多從經，一律作「恕」。恕字不見于字書，其義難明。我們一律作恕者，如恕的意義，最能明思維作用，且與第三條「接知」相銜接。

「接知」，對現相認識已達成熟。通過現相認識正好由表及裏由粗到細，由感性認識飛躍進入思維，對事物的內部而作理性的觀察。說明認識的過程，已是到了理性認識的階段了。

《聲類》，「以心度物曰恕」。章太炎亦說：「心能度物曰恕」。「宙合篇」：「見察謂之明」。徹底明白恕之事矣。

「論物」，猶言倫物，即倫列事物有條理也。「以其知論物」者，則是以恕，能深入事物的本質，抽出它的條理，可以遍觀周知，故能知物也更深刻更正確，表裏透徹，如遇光明一切了，故曰若明。

可知「接知」，不過是摹擬事物的形貌而已。「恕知」，才是對「接知」所得的表象構成以概念，進行以判斷和推度。

守恕者，善比類。荀卿云：「坐於室而見四海，處於今而見久遠，疏觀萬物而知其情，參稽治亂而通其度」。此謂用恕者也。可知「恕」，才是到了理性認識的階段。

《墨辯》能夠說到「材」之爲知；是爲知之具知之源；在中

國的認識論中，這可說是一個創新。但還有一小點缺漏，不夠完整。

因爲從「材」到「慮」的這個中間的過程：是要有唯識家說的這一「觸」的過程。但有能觸之材，未有所觸之境，就不會有趣境求知的念慮之生。然則既有能觸之材，就會有所觸之境，就會有識的了別變異的產生。但是總不如唯識家之說顯得精密完整。

「慮」以求知，既已與物有了認識上的關係，但亦有了愛惡的情緒上的關係。唯識家繼「作意」（同慮）之後，故要說有「受」的這一過程。《墨辯》又是沒有說到。

「接知」和「想」，同是說的現相認識。「貌之」兩字猶見活躍，似乎閉上眼睛，都會摹擬出它的形貌。「於境取相」，則是點畫神情，正在於這個形貌觀照。兩家之說，都可說是精彩之極。

「恕」和「思」，同是探求的理性認識。但在理性認識獲得之後，就要以行以實踐。《墨辯》沒有說到，竟是讓唯識家說到了，並且是知分邪正，行別善惡，是那麼細緻分明。

我想墨家精神重在實踐，爲甚麼會有這一大缺漏？

唯識家之說認識論，雖有如是精密，如是完整，但其目的還不是在這裏。說認識是要認識這個認識的虛妄；是要把它扭轉，把它銷溶，以得到真實的東西。蘇格拉底說：「哲學的目的，不是在認識自然界，是要認識自己」。說認識論，不是要人逐物以求知，正是要人轉物以歸己，泯知以至不知。故聖人說：「知以至不知者上，不知以知以致之者下」。般若無知，故無有不知無有不能者。

彼墨者逆此，故說爲可憐者。



永明延壽「觀心成佛」的思想初探

——以《觀心玄樞》第二問爲中心

前言

中國佛教自生公說法力主衆生皆有佛性，經馬祖道一直言：「即心即佛」，到延壽在《觀心玄樞》（以下簡稱爲《玄樞》）第二問中說：「若不觀心，何以成佛？」可說已完全表達出成佛之道唯從己心用功的慨然之語，且充分道出中國禪宗強調成佛不在於外求，唯靠自力的特色。

而在進入思想的探討之前，我們必須先了解一下有關永明延壽《玄樞》的文獻問題，《玄樞》現存於《續藏》中，根據其前後文可知《觀心玄樞》總共應有七十個問，但是，《續藏》中本子是從第二十六問的中段開始的，因此，《玄樞》前段的部份在《續藏》中是逸失了，其完整的本子是到了近年才被日本學者森江俊孝發現和發表^①，但是他只作過初步的整理而已。《玄樞》根據森江俊孝本文中的記載說是永明延壽從「宗鏡錄中略出大

意」的一篇著作，而永明延壽至今最爲人所熟知的就是他一百卷的《宗鏡錄》，可是《宗鏡錄》因爲篇幅龐大，義理精深，至今仍讓人難以窺其堂奧。

但是，永明延壽編著了一百卷的《宗鏡錄》只爲了立一個「心」字^②，《宗鏡錄》從第十四卷開始到一直第二十四卷所闡述的則不出「直指人心，見性成佛」一理，而這浩浩十卷的篇幅被略出在《觀心玄樞》第二問「若不觀心，何以成佛」中卻只有十三行左右的文字，不過，雖說只有十三行，延壽廣引經論，巧說善喻，絲毫不輕忽。因此，若以《觀心玄樞》爲研究延壽「觀心與成佛」思想的資料的話，一來《觀心玄樞》屬學界新發現的文獻，對於禪宗的典籍而言，可說是有新的貢獻，二來若能從《觀心玄樞》入手，藉以一探延壽有關「觀心與成佛」的思想精華，應不失是一方便的捷徑。

黃繹勳

因此，本論文的主題便在於研究《觀心玄樞》第二問中延壽所陳述的「觀心與成佛」的主張，所以是以森江俊孝《新出資料・逸文『觀心玄樞』の研究》的資料為主，並輔以《宗鏡錄》中的思想，藉以更深刻的了解延壽觀心成佛的意義，本論文主要分為三段，分別就「覺心」為觀心與成佛的基礎、衆生成佛的時機及「觀心成佛」法門的殊勝，一一作詳細的討論。

〔一〕「覺心」為衆生觀心成佛的基礎

延壽在此問中是以「若不觀心，何以成佛」為句首，展開世人修行佛法者若想要達到的最終目的——成佛，就非得從觀心入手不可的論題，他的主張是：

「即心是佛，即佛是心，心外無別佛，佛外無別心」（《玄樞》）③

此段話是從《馬祖道一禪師廣錄》（以下簡稱《馬祖語錄》）所摘錄下來的文句④，《馬祖語錄》中之所以如此說是因為他認為人人自心即為佛心，人人有之，不必向外求。而延壽摘錄此段文句主要目的在於強調我們的心即是佛心，想要成佛就得從心上修，若沒有認清這個道理，而一味往心外求，就會離佛越遠。又，延壽於他的另一部著作《受菩薩戒法並序》中也說：

「衆生心更無別法，以覺自心故，名為佛」⑤

而為什麼我們的心即是佛心呢？這是因為衆生與佛一樣具有覺心，延壽於《玄樞》中說：

「諸佛與一切衆生，唯是一心，更無別法，覺心即是。」（《玄樞》）

覺心的作用，延壽在《宗鏡錄》中解釋就如在夢中被毒所傷，一醒來，知道是虛幻時，夢中的毒便傷不到自己了⑥，這就像衆生將現實間所發生的事，都執著為真實，所以起種種貪愛、瞋慢、痴迷等事，如此輪迴於苦痛的生死之間而不知，直到有一朝遇著善知識開示，覺心起了作用，以真智覺觀時，徹底明白外境實在是虛妄無自性時，才是真正的明白真理。所以，延壽認為衆生具有與佛一樣的覺心，能從無明煩惱的糾纏中覺醒過來。

而覺心何以具有如此了脫生死的大作用呢？《宗鏡錄》卷十六中有人問道：「即心成佛，為即真心？為即妄心？」延壽回答說：

「為即真心，悟真心故成大覺義，故稱為佛」⑦

所以說，因為觀心成佛所觀的是真心，能悟真心，才能成大覺，才能稱之為佛。又，何以觀真心才能覺？妄心為何不可呢？

延壽於文中先解釋說為什麼觀心成佛不可以妄心為基礎，因為妄心是對塵境妄起的分別，是因境而起，離開塵境，這妄心就不存在了，所謂「因境起照，境滅照亡」，《宗鏡錄》卷三中並說妄心是無始生死的根本，即是根本無明，就如眼見空華，眼中夢境一般⑧，所以若將此如幻影的妄心視為佛身，就會以虛妄為因，將會產生一種錯誤的斷滅的想法。而真心卻是：

「湛然寂照，非從境生，含虛任緣，未嘗作意，明明不昧，了了常知」⑨

以上延壽這一番對真心頗為玄妙的描述，只是為了表達出真心是不依任何因緣造作而生，是自然天真、常知不昧的意思，延壽並且依其意義、體和相解釋說：真心的意義是靈知寂照之心，是以不空無住為體，實相為相，而妄心卻是六塵緣影之心，以無性為體，以攀緣思慮為相。⑩

再者，若勉強以言語詮釋將真心與虛妄的分別心相比，延壽將之稱為「絕對待」，因為真心有五種意義：

「一・遠離所取差別之相；二・解脫能取分別之執；三・遍三際無所不等；四・等虛空界無所不遍；五・不墮有無一異等邊」^⑪

以上的比較，延壽直把真心的絕對性表達無疑，由於真心自體的清明，它能夠遠離世間事物的外相差別，能夠從如妄心一樣去執取世間事物的分別中解脫出來，所以它不受時間、空間這些概念所限制，也不會墮入有、無、同、異等邊見。因此，真心是超乎言語所能形容，以及非智慧、知識所能詮量的，所以，延壽又稱之為「絕待無作真心」^⑫。

因而，要觀心成佛必得是悟真心，眾生唯有悟得真心才能成大覺、成佛，而這樣的真心是否人皆有之呢？延壽在《宗鏡錄》卷二十九中引古德的話說：

「修道之體，自識常身。本來清淨，不生不滅，無有分別，自性圓滿。清淨之心，此是本師。故知自真心自然而有，不從外來」^⑬

所以，觀心成佛，其所觀的真心是天生自然存在於眾生之中的，而眾生也唯有觀知己身本具有這無生無起，自體清淨，常知不昧的真心，才能覺悟自己的心本是佛心，才會具足信心相信自己也能成佛。

延壽在上段話中主要在於表達出他主張「觀心」與「成佛」有絕對密切關係的理由是因為眾生並不異於佛，皆有覺心，而有此覺心，就皆有成佛的可能。接下來，為了解釋及證明眾生與諸

佛同一不異，眾生也能成正覺的原因，延壽引用了《華嚴經》卷五十二中的文句說：

「如來成正覺時，於其身中普見一切眾生成正覺，乃至普見一切眾生入涅槃，皆同一性，所謂無性。」^⑭

這意思是說眾生現在雖名之為眾生，但是如來卻於成正覺時普見一切眾生也能成正覺及入涅槃，所以說眾生與佛一樣也可以成正等覺，而眾生之所以可以與佛相同無異，是因為佛與眾生皆「無性」，《玄樞》將《華嚴經》中對於無性的解釋省略，在此，我們從經文得知《華嚴經》中解釋說：

「所謂無性，無何等性？所謂無相性，無盡性，無生性，無滅性，無我性，無非我性，無眾生性，無非眾生性，無菩提性，無法界性，無虛空性，亦復無有成正覺性，知一切法皆無性故，得一切智」^⑮

《華嚴經》這一段的敘述，主要在於破除世間言詮的知解層面，對我、無我、生、滅、眾生、菩提等等的分別，假設一切眾生於一念都成正覺，或不成正覺，這其實是什麼差別的，因為「菩提無相故，若無有相，則無增減」^⑯，延壽於《宗鏡錄》卷十四中引澄觀的《華嚴經疏》對此段加以註解說，我們因而可以得知「佛智遍」，也就是說佛智遍及一切眾生，所以說「無一眾生不有本覺，與佛體無殊」^⑰，經疏中並解釋說所謂佛智遍眾生的「遍」字有三種意思：一是指沒有一個眾生沒有佛智，因此超越了五種性的區別限制，即所有眾生皆有佛智；二是眾生雖仍在「纏因」，也就是說仍為煩惱所纏，但是，已經具備有出纏的果了，所以才說眾生有如來智慧；三是眾生在纏因就已具有出纏的

如來智，是依於圓教自他因果無二而論的。

因此，延壽在此提出「無性」的概念主要在於說明衆生與佛並沒有本質的差異，不可以世間的想法去分別二者。另外，「無性」在《宗鏡錄》卷十四中延壽則是以《中論》的無「定性」來討論的，文中說：

「中論偈云：集若有定性，先來所不斷，於今云何斷？故知若有定性，一切諸法皆悉不成，若無定性一切皆成。又若衆生各有各性，自體不移，則永作衆生，無因成佛。所以無性理同」^⑮

這主要意思是說若諸法有定性，就一切都不可能改變，比如《中論》中所說的苦、集、滅、道若皆有各自的定性，那麼我們就不可能藉由修行來斷除苦與集，如此，一切修爲都不得成就。就像衆生若也有衆生的定性，如此一來，自性不能改變，就永遠必是衆生，永遠都沒有機會成佛。但是，我們都明白諸法是无自性的，衆生是无自性的，所以，才可能如《玄樞》所說「隨淨緣而成佛，隨染緣而墮凡」，也就是說，因爲無性，所以衆生與佛沒有本質上的差異，但是，也因爲如此衆生雖隨染緣而墮凡，但也能隨淨緣而成佛，因而就現今而言，雖衆生隨染緣而墮凡身了，《玄樞》中說衆生的「覺性不動」，即能覺悟的本質不變，因此，衆生仍保有從凡入聖的可能。

「覺性不動」一詞，延壽應是引自《圓覺經》，《圓覺經》中說：「當如覺性平等不動。善男子。覺性遍滿清淨不動」^⑯，這是說衆生隨染緣所呈現出的煩惱汙穢只是一時外相的蒙蔽而已，其與佛平等一樣的清淨覺性仍未曾失去。如《宗鏡錄》卷七十八中延壽說覺性是根本智，於是，便有人問說，既然如此爲何

有衆生？延壽的回答是：

「平等真法界，無佛無衆生。隨於染淨緣，遂成十法界。以真心隨緣，不守自性。只爲衆生不自知無性之性故，但隨染緣成凡，隨淨緣成聖」^⑰

因而，衆生之所以爲衆生的原因就在於衆生不知道自己本是無自性，才會隨染緣成凡，隨淨緣成聖，接著，《玄樞》中延壽舉了如來藏經系中有名的九個譬喻中的三項，用以說明衆生隨染緣而墮凡，但是覺心本具，覺性不動的意思，他說：

「如真金像弊服所覆，猶無價寶垢衣所纏，若貧女而懷聖胎」（《玄樞》）

這三個比喻在《如來藏經》中是說「如真金墮不淨處」，「如貧家有珍寶藏」和「如女人貧賤醜陋，衆人所惡，而懷貴子」，其中只有「猶無價寶垢衣所纏」一喻在《如來藏經》中說的是貧人家中藏有無價寶卻不自知而稍有一點不同，其餘則相似。「真金像弊服所覆」在《如來藏經》中是在於強調雖然衆生有種種煩惱而在長夜中流轉生死無量，但是卻有如來藏在身內中，儼然清淨與佛無異，「貧女而懷聖胎」則是在於鼓勵衆生切莫看輕鄙視自己，因爲我們自己身上皆有佛性，如果勤奮精進滅除過惡，就會受菩薩及世尊化導，將來也能濟度無量衆生^⑱，延壽在《玄樞》第十七問「若不觀心，何以照明佛性」中也是說：

「夫佛性者，即如來藏，是真識心。此心中具有一切恆沙佛法，：故名如來藏，即一切衆生有如來藏，能爲佛因，名爲佛性。如睡心中有覺悟性，：如是一切世間法中，皆有涅槃性，此性即是衆生自覺」^⑲

所以，儘管在這一時刻中，衆生看來是無比煩惱汙穢的，延壽認為衆生皆有的佛性即是如來藏，我們早已本具成佛之因，只待覺悟。

但是，雖說這自然清淨的真心人人有之，可是卻不是每個人都能明白的，因而，延壽說能覺此絕對真心者就是入十信之初號不動智佛，若不覺此絕對真心，隨緣差別，流轉於五道之中的，就稱為衆生，不過，延壽強調這佛與衆生雖然看似有迷、悟的差別，卻「不離一心之體」^{②③}，衆生只是不知道自己擁有這樣的清淨真性，常常迷失本心，隨種種妄想起愛憎之情，以致輪迴生死，受業報之苦。

以上衆生本具清淨覺心的思想，根據日本學者望月歡厚研究的結論，在中國佛教中思想的源流來自《大乘起信論》（以下簡稱爲《起信論》），之後由華嚴宗繼續鑽研，天台宗則是在六祖湛然作《開會一元論》時吸收了華嚴思想以修飾天台思想^{②④}。對延壽而言，《起信論》也是影響其極大的一部論，日本學者池田魯參研究《宗鏡錄》後，發現延壽於《宗鏡錄》中直接和間接引用《起信論》的地方共有八十六處^{②⑤}，可見延壽對《起信論》的重視。此外，若以《玄樞》的名稱及其引用書籍來看，更直接影響延壽的人是天台智顗和圭峯宗密，而宗密有關於「覺心」的思想根據冉雲華的研究也是根源於《大乘起信論》的理論而來的^{②⑥}。

如延壽在《宗鏡錄》卷五十七中就引用了《起信論》解釋心的意義，他說：

「佛語心爲宗，無門爲法門。所言宗者，謂心實處，約其真心之性，隨其義開體用二門，即同起信立心真如門、心生滅門。真如是體，生滅是用。」^{②⑦}

此段中延壽說他將真心之性依其意義立爲體、用二門，就是如同《起信論》中將一心分立爲真如、生滅二門一樣，延壽並且說真如是心的體，生滅是心的用，又，體是寂滅心，用是生滅心，但是，這雖說是二心，其實都在一心之中，生滅與不生滅、體與用其實是不異的，總歸說來是因為——「寂滅隨緣」，另外，《宗鏡錄》卷六延壽也引用《起信論》中本覺隨染和真如隨緣不變的思想^{②⑧}用以解釋本覺的問題，因而我們可以確定《起信論》中「心」的內容和意義的確對延壽衆生本具成佛的覺心的思想有很重的影響。

（二）衆生成佛的時機

衆生雖皆有覺悟的因，但成熟的時機是否都相同呢？針對這個疑問，延壽在《玄樞》中另舉了一個非常值得注意的比喻：

「（衆生）同青蓮而未出水，時節有異，心性無差」（《玄樞》）

這個「青蓮出水」的比喻與如來藏系的「萎華現佛」^{②⑨}並不相同，與淨土系經典，如《觀無量壽經》中九品往生依品位而決定「華開見佛」^{③⑩}的時間和了悟的快慢的理念也不一樣，經中說上品上生者在西方佛國聽聞妙法後，立刻就證悟無生法忍，上品中生者卻要歷經一小劫，之後以此類推時間越長。不過，由於延壽禪淨融和的思想在其他的著作中很明顯^{③①}，所以，《觀無量壽經》中這個時間的差異的觀念可能對延壽「時節有異」的想法有所啓發。

但是，若參考《宗鏡錄》中延壽對於這個比喻的使用，我們就會很清楚它的根源了，《宗鏡錄》二十五卷中說：

「如妙法蓮華經者，妙法即是絕待真心，稱之為妙。蓮華以出水無著為義，即喻心性隨流墮凡而不染垢，返流出塵而不著淨。」^{③2}

所以，依文中所述這個比喻應該是受《妙法蓮華經》的影響，事實上，也許說是受天台智顗《妙法蓮華經玄義》的影響更為直接，因為其第七卷中說：「華必蓮譬，因必作佛。：蓮華生於淤泥，淤泥不染。譬一在三中，三不染一。蓮華三時異，譬權實適時」^{③3}，所以，蓮華是比喻眾生雖隨染緣而墮於凡身，如蓮華生長於汙泥之中，但是最後終能出水無著，一點都不受塵世的污染，只是眾生成佛的時節有異，諸佛比我們眾生較早覺悟，但因為本性同是無著清淨的，眾生也終能成佛。

針對這個成佛時機的問題，《宗鏡錄》卷十七中也有人問延壽說，成佛到底是一念還是三劫^{③4}？延壽的回答是說：成佛的宗旨不在於時間的長短的問題，時間的遲速只是權宜的設定而已，延壽以《起信論》中的記載為例說^{③5}，勇猛眾生成佛只在一念，而懈怠的眾生得要三劫，延壽再舉《涅槃經》中的故事說，有一位叫做廣額的屠夫，每日都殺羊千隻，但是當他一發心學佛修行後，佛陀就受記他將在賢劫成佛，於是，諸大菩薩和羅漢們都非常疑惑的問佛陀，何以廣額會在他們之前成佛？佛陀的回答是：「欲得早成者，即與早。欲得遠成者，即與遠。若頓見真性，則一念成佛」^{③6}。因此，延壽認為，成佛之遲速，全在於各人根機之利鈍。

另外，《宗鏡錄》卷七十六中也有人問說生死惡業無量無邊，如果了解了此心的道理後眾生是否可以一起同得解脫？延壽回答說：「全在當人」^{③7}，即必須視每個人的情況而定，有的人「障薄遮輕」，「緣深機熟」，所以能頓悟頓修，而有的人卻是

「垢濃習重」，「若堅冰膠漆」，就非大力才能解，因此成熟時節會有所不同，但是就本質而言，延壽在《宗鏡錄》卷十四中引元曉《起信論疏》說：「豁然大悟覺了自心，本無所轉，今無所淨，本來平等」^{③8}。

因而，延壽更進一步舉例說每一個眾生都如成熟的醍醐，只是裝在不同的瓶子裡，隨器皿的名稱而異，事實上，內在的內容卻是一樣的，就如同樣是水，卻會因為隨其所流之處地形、地名，而有江、河或海的差別。延壽在《宗鏡錄》卷十六中也引用《華嚴經》出現品的比喻說，大海的水潺流過世界的無數大洲、小洲，但是，對大海而言，都是海水，沒有差別，就如佛智海水流入一切眾生心中，其實如來的智慧是平等無二的，卻會隨眾生的心行而相異，所以，眾生的智慧就有不同^{③9}。

〔三〕「觀心成佛」法門的殊勝

「觀心成佛」法門的殊勝，延壽說：

「提綱則網正，舉項則衣齊。：若頓機一覽，豁悟無疑，凡聞一言，便知說心，更無異法」（《玄樞》）

心法就如一網之綱，掌握住心法，才是掌握住修行的要領，而且，除此之外別無他法，另外，延壽於《宗鏡錄》卷十九中則信誓旦旦的說：

「十方諸佛中，無有一佛不信此心成佛，二十八祖內，無有一祖不見此性成佛。如今聞而不成祖佛者，皆為信不及，見不諦故。但學其語，不照其心，但執其解，不深其法」^{④0}

二十八祖無一不是見此心而成佛的，由此可見延壽對於觀此心即可成佛主張的堅定，而如今不能成佛者，必然不是因為信心不

足，就是因為只執著於義解，修行不夠深入所致。因此，延壽在《宗鏡錄》卷二十九中再次指出：

「欲知法要，守心第一。若一人不守真心得成佛者，無有是處。」^{④1}

若是如此，延壽對於其他法門又是如何呢？《宗鏡錄》卷二十四中便有人問他說，成佛的道理，就只在一心，那又為什麼要立文殊、普賢的行位，彌勒菩薩的果號，十方佛國，其至神通變化等法門？延壽回答說，其實這些都是「無名位之名位」，都是由心標名，由心立位而已，若以大乘來看，這些看似不同的法門，不同的因，都會達到同樣的果，只是，衆生根機不同，所見即不同，若只是以一法來應用於所有根機的衆生，恐不能達到完全解脫。所以，必須要「各各示現，引物歸心，雖開種種之名，皆是一心之義。若違自心，取外佛相勝妙之境，則是顛倒」^{④2}。

因此，延壽把其他法門的最終目的仍是放在「觀心成佛」之上，那麼念佛法門呢？從延壽的傳記中，我們可以得知他是經常以念佛法門化導衆生的，他在《宗鏡錄》卷十七中說：

「只爲不信自心是佛，向外馳求，若中下根，權令觀佛色身，繫緣粗念，以外顯內，漸悟自心。若是上機，只令觀身實相，觀佛亦然」^{④3}

因而念佛法門是爲中下根人所權宜施設的，讓他們能藉由漸觀佛身之清淨莊嚴，轉而觀向自心亦如佛身，但是若對上根之人，直接讓他們觀已身便如觀佛身的實相了。

至於觀心成佛法門要如何實行呢？《玄樞》中延壽說若是「上上根之人」對「觀心成佛」只要直接聽聞就能直接體悟，就

是能頓入頓修^{④4}，可是，「中下根之人」就不同了，他們的見解則多是訛謬的，雖然知道「唯心」的宗旨，卻在義理的了解上，有所不通之處，一味無益的爭執心是空還是有，或是只知道心的名卻不知心體，有的則是在修行上有缺失，因為既然不是所謂上上根人就應該老實修行，否則只是狂慧，延壽在《宗鏡錄》卷三十五中說：

「諸佛無一字可說，既全歸心旨。應備信根，圓解已周，纖疑不起，不可唯憑口說，密在心行。：是故學人去文取理，端坐凝情，己心眼自看，是名專住一境，修定勝因也。」^{④5}由此可知延壽雖然主張衆生本具覺心，中下根之人應該自知根器較鈍，要精進禪坐修定才是。

所以，延壽「觀心成佛」的思想，在《玄樞》第二問中，延壽是以《起信論》的覺心思想爲衆生皆可成佛的基礎，並以真如、生滅二門的概念作爲解釋衆生染緣而爲凡身，佛與衆生相異的原因，可是，這樣的差別，說來也只是時外相的蒙蔽而已，隨緣不變，衆生之「覺心不動」，佛與衆生並沒有本質上的差異，因此，衆生必須要能觀知己身無虛妄的自性，唯有在時節因緣成熟，破除這樣的執著障礙後，才能徹悟原本的清明佛性，如此，衆生終能與佛不異，終能與佛同一。

略符

《大正》——《大正新修大藏經》
《續藏》——《卅字續藏》
《玄樞》——《觀心玄樞》
《馬祖語錄》——《馬祖道一禪師廣錄》

注釋

- ① 森江俊孝《新出資料・逸文『觀心玄樞』の研究》《曹洞宗研究員研究生紀要》9，昭和52年9月。
- ② 《宗鏡錄》的序中解釋《宗鏡錄》三字之意義爲：「舉一心爲宗，照萬法如鏡，編聯古製之深義，撮略寶藏之圓詮，同此顯揚，稱之爲錄」，《新修大正大藏經》（以下簡稱《大正》）48,499頁上。
- ③ 此處引文是延壽《觀心與成佛》的第二問的內容，有關延壽《觀心與成佛》第二問的內容皆請參森江俊孝《新出資料・逸文『觀心玄樞』の研究》，從此以下省略註解說明，只於引文結尾註明《玄樞》。
- ④ 《馬祖語錄》：「祖示衆云：汝等諸人，各信自心是佛，此心是佛。」又說「楞伽經以佛語心爲宗，無門爲法門，夫求法者應無所求，心外無別佛，佛外無別心」，《續藏》119,405d-406a。
- ⑤ 《受菩薩戒法並序》，《續藏》105,8a。
- ⑥ 《鏡》：「是故定知，實無外境，但於覺心，生其作用。猶如夢覺亦同然，斯乃成稱契道理。」《大正》48,849頁下。
- ⑦ 《大正》48,499頁上。
- ⑧ 同上註，430頁中。
- ⑨ 同上註，499頁上。
- ⑩ 此處妄心以「無性爲體」，無性一詞在此是指妄心無自體，是以緣塵隨境而起的，境來即生，境去即滅，無自性而言，同上註，431頁中。
- ⑪ 《大正》48,426頁下。
- ⑫ 同上註，625頁中。
- ⑬ 同上註，588頁中。
- ⑭ 《大正》48,488頁下及《華嚴經》，《大正》10,275頁上。
- ⑮ 《華嚴經》，《大正》10,275頁上。
- ⑯ 同上註。
- ⑰ 《大正》48,488頁下—489頁上及澄觀《大方廣佛華嚴經疏》，《大正》35,880頁上。
- ⑱ 《大正》48,489頁中，而《中論》頌的文句爲：「若苦定有性，先來所不見，於今云何見？其性不改故。如見苦不然，斷集及證滅，修道及四果，是亦皆不然」，《大正》30,33下。
- ⑲ 《圓覺經》，《大正》17,915頁上，此段經文在《錄》卷六十七，《大正》48,791頁上亦曾引用。
- ⑳ 《大正》48,844頁下。
- ㉑ 《大方等如來藏經》，《大正》16,458頁下—459頁上。
- ㉒ 森江俊孝《新出資料・逸文『觀心玄樞』の研究》《曹洞宗研究員研究生紀要》9，昭和52年9月。

②③ 《大正》48,480頁下。

②④ 淺井圓道編《本覺思想》，（東京，平樂寺書局）平成2年6月1日，序1頁。

②⑤ 池田魯參《永明延壽の教學と起信論》《印度學佛教學研究》33.2，昭和60年6月。另外，在《註心賦》中「大開眞俗之本」一句，延壽也是以《起信論》心分立爲眞如、生滅二門來解釋，《續藏》111,1b-1d。

②⑥ 冉雲華《宗密》，（台北，東大圖書公司），民國77年5月初版，150頁。

②⑦ 池田魯參《永明延壽の起信論研究》《駒澤大學佛教學部研究紀要》43，昭和60年3月，48頁及《宗鏡錄》，《大正》48,742頁上—743頁上。

②⑧ 《大正》48,447頁上—下。

②⑨ 《大方等如來藏經》：「如天眼之人，觀未放花，見花內有如來身結跏趺坐，除去萎花，使得顯現」，《大正》16,457頁下。

③⑩ 《觀無量壽佛經》，《大正》12,345頁上。

③⑪ 韓京洙《永明延壽の禪淨融合思想》《印度學佛教學研究》37.1，昭和63年12月。

③⑫ 《大正》48,555頁上。

③⑬ 《大正》33,772頁上—中。

③⑭ 《大正》48,504頁中。

③⑮ 《起信論》中說：「安心薰習義有二種：一者分別事識薰習，依諸凡夫二乘等，厭生死苦，隨力所能，以漸趨向上道故；二者意薰習，謂諸菩薩發心，勇猛速趨涅槃故」，因此，延壽所描述的內容與原文有些不同，《大正》32,578頁

中。

③⑯ 《涅槃經》：「波羅捺國有屠兒，名曰廣額，於日日中，殺無量羊。見舍利弗即受八戒經一日一夜，以是因緣，命終得爲北方天王毘沙門子。如來弟子苟有如是大功德果，況復佛也。」延壽所述與經文內容並不相同，《大正》12,479頁中。

③⑰ 《大正》48,836頁上。

③⑱ 《大正》48,491頁下及元曉《起信論疏》，《大正》44,210頁中。

③⑲ 《大正》48,501頁下及《華嚴經》，《大正》10,271頁中。

④⑰ 《大正》48,518頁上。

④⑱ 同上註，588頁中。

④⑲ 《大正》48,547頁上。

④⑲ 同上註，506頁上。

④⑲ 有關頓與漸的問題，延壽在《鏡》卷三十六曾集彙了許多經典或各宗對於頓漸的看法，如《楞伽經》卷一中的四漸四頓、《首楞嚴經》的「理雖頓悟，事在漸修」、華嚴宗說「悟如日照」、六祖則強調「明鏡本來淨，何用拂塵埃」、及天台智者的漸漸、漸圓、圓漸和圓圓等的解釋，最後詳述了宗密《禪源諸詮集都序》中的四種漸頓。若依宗密之說上上根之人是根器高所以能頓悟，而且修行之欲也強，所以頓修，一聞千悟，因而斷障就如斬一縷絲，萬線俱斷，修德時也是如染絲一樣，萬條線一下子都染上色了，所以上上根之人不論是悟或修都沒有什麼問題，（《大正》48,626頁中—627頁中）。

④⑲ 《大正》48,619頁中。



《虛雲和尚年譜》讀後記

呂沛銘

當代高僧之中，虛雲和尚是壽命最長一位（一百二十歲①），自十九歲出家至圓寂的百年間，殫平生之力維護正法，度己度人。「他的無我精神，與其『入地獄』的魄力，絕非當代任何人所能望其項背。」（陳慧劍《虛雲老和尚年譜整理前記》）其一生事蹟，詳述於《虛雲和尚年譜》（以下簡稱《年譜》）之中。

一、《年譜》之版本

《年譜》為虛老弟子岑學呂居士主編，分為三期，首期編於一九五三年。岑學呂在《年譜》序文云：「青龍在壬辰之歲，雲門劫後，山陬法物，蕩然無存。吾師虛雲和尚，傷法道之陵夷，慮慧命之斷絕，使其徒向曩日駐錫之東南諸巨刹，網羅散帙。……徇證圓（虛老弟子）等懇求，乃集諸弟子口述一百餘年

所憶及之事蹟，錄為《年譜》」。此為《年譜》編集之緣起。《年譜》編成後，由「虛雲和尚法彙編印處」在香港出版。第二期《年譜》編於一九五七年，此期是虛老更正首期錯處之修訂版。第三期編於一九六一年，時虛老已圓寂兩年。此版《年譜》之資料比前兩期為詳盡，出版後，有數處佛教文化機構將之重印。一九七八年，陳慧劍將此期《年譜》之句讀改為新式標點，並將章節重新整理，另於卷首增《虛雲老和尚年譜整理前記》序文，由台灣天華出版公司出版，此為現在通行本，本文稱之為「新版」，以前各版稱「舊版」。

舊版《年譜》初版印行數量不多，現已不易得見。各舊版均附有照片十餘幅。一九九三年香港佛經流通處重印舊版第三期，於卷首刊出虛老照片廿六幅，內十四幅為虛老獨照，其中三幅是早年照片。虛老照片現存者頗少，尤其屬早年者。新版《年譜》卻刪去所有照片，殊感可惜。一九八八年，《年譜》第三期有英譯本，名Empty-Cloud, The Autobiography of The Chinese

Zen Master Xu-Yun^②，譯者是Charles Luk，譯文甚為忠實於原文，且文筆曉暢，誠英譯漢籍之佳作，譯本且保留原本所有照片。

二、《年譜》未記之虛老事蹟

第三期《年譜》出版後，續有虛老其他事蹟報導，均《年譜》未載。例如虛老在一八七〇年棲身於溫州山郊時，遇風雨及霜雪則宿於一癡廟，此廟乃附近村民用以停厝棺柩之所。當地習俗頗信擇日，人死入殮後，在所擇下葬吉日未至時，將棺柩暫厝於此廟。此處常人視為幽森可怕之地，虛老卻在晚間與棺柩同眠一室，其膽壯如此，時虛老年僅三十一^③。此事與《年譜》所記虛老六十一歲在山東時，某夜睡在置於一破廟內之棺木上，夜半遇棺裏出來之癡人，有大同小異之處境。

一九四八年，虛老提名本煥法師接任南華寺住持，本煥「自覺才疏學淺，不堪勝任，虛公再三勸諭，慈命難違，勉予接受。……四九年四月初八日，南華寺開期傳戒，迎請虛公上人回南華寺主持其事。虛公同意後，從乳源縣雲門大覺寺步行回南華寺，一日行六十四公里，門人無不嘆奇有^④。」時虛老已一百一十歲。

一九五二年，虛老應邀赴上海玉佛寺主持祝願世界和平法會，虛老未到寺時，寺前高懸「歡迎虛雲大師蒞滬弘法」橫額，虛老到後，「大師」二字改為「和尚」。寺中法師云：「此乃虛老諡改，虛老嘗言出家人不可用『大師』自稱，亦不可接受他人用此稱。《仁王經》曰：『唯佛一人稱大師。』古今高僧如古之憨山、蓮池；今之太虛、弘一、印光等，其『大師』之號乃彼等

示寂後信眾為追頌其功德而用。彼等在世時，遇人稱『大師』即行勸止^⑤。」信眾依從虛老意見，乃用「和尚」或「虛老」（虛雲老和尚簡稱）稱彼，至今仍如是，本文用後者。虛老入門弟子則用「師」、「吾師」、「虛公」稱呼，恆不用大字，觀《年譜》及《虛雲和尚法彙》便可知。

虛老在上海玉佛寺主持和平法會後，續主持禪七。在此期間，每次開示後，弟子將其講辭記錄，並將錄稿呈虛老審閱。虛老除略為更正外，復將記錄者所署「某某恭錄」、「某某敬錄」之恭字敬字刪去，並曰：「弟子對雲恭敬，雲心領謝，毋需字上表示^⑥。」禪七後弟子將所記錄講辭彙編為《虛雲和尚禪七開示錄》，亦不署「恭錄」或「敬錄」。此外，《年譜》及《法彙》共載虛老其他開示近百篇，均弟子所記，也不用「恭錄」「敬錄」語。

自謙是出家人應守戒律之一。《四分律》曰：「比丘至僧中有五法：一以慈心。二應自卑下，如拭塵巾。三應知起立。（下略）^⑦」今有等出家人，遇他人用「大師」稱彼而沾沾自喜，見記錄其講辭者用「恭錄」「敬錄」而引以為榮，與虛老相較，有天壤之別矣。

一九五七年，虛老已一百一十八歲高齡，身體仍異常壯健，當年香港吳性裁居士記云：「從上海專程到雲居，謁見虛公，求列牆門，蒙許皈依，行禮如儀。老人和光同塵，即之煦煦然，如沐春風之中，而步履康健，行動自如，耳不聾，目不眊，看小字不戴眼鏡（原註：素來如此，非返老還童），口內無假牙，嚼硬物同中年人，思慮能集中，接物應事鉅細無遺，誠佛門龍象，稀世人瑞^⑧。」以上數事，各版《年譜》均未載。尚有其他未載事十餘則，由於篇幅所限，不全錄。

三、虛老之著述

虛老一生著述頗豐，其散文多見於《弘化》、《現代佛學》等期刊，《年譜》亦載部份詩文及演辭。此外，尚有數種佛典註釋，主要有《楞嚴經玄要》、《法華經略疏》、《遺教經註釋》、《圓覺經玄義》、《心經解》等，見《年譜》舊版第一期岑學呂序文，此等著作均未出版，原稿不幸於一九五一年雲門之難（詳後）被燬，以致失傳於後世。未散失之文章，由岑學呂等編集為《虛雲和尚法彙》十卷，一九五三年由「虛雲和尚法彙編印處」在香港初版，一九六一年增訂再版。《法彙》分為法語、開示、書問、文記、規約、及詩詞六部份，共十五萬言，一九九二年香港佛經流通處重印。此外，一九六二年即虛老示寂後三年，在大陸之弟子亦編《虛雲和尚法彙續編》⑨。

四、《年譜》編集之困難

五十年代虛老在大陸時，由於關山阻隔及郵檢極嚴，消息不易傳出，以一九五一年雲門事變為例，當時海外未知詳況，故《年譜》舊版第一期末記虛老如何被清算，此事後由弟子記錄於一本《諸經日誦》的木版刻印佛經內頁，秘密運至香港⑩。《年譜》之編集，亦因雲門事變而起。岑學呂在《年譜》第三期序文云：「雲門事變後，師於重傷重病中，目不能視，耳患重聽，語音艱澀，神志昏沈，諸弟子慮有變也。伺師稍清醒時，環請述生平事蹟，備編《年譜》，勿遽集多手分錄草稿，拆開舊經書一本，錄於紙背，復裝訂成冊，密交學呂編輯；以港中乏書參考，乃四出搜集，其中整篇文字，多由諸方叢林轉錄出，至於法語及

事蹟，亦多由師之弟子於曩日親聞者，分別寄來。……癸巳春，《法彙》及《年譜》初稿成，同人請速付印，……未幾發覺書中有錯誤處，乃將印成書冊呈師鑒定。以關山阻隔，文字滋疑，書信屢付浮沉，不得已乃將《年譜》拆開分寄上海友人，親帶至江西雲居，始達師覽。」蓋當時大陸尚未實施開放政策，若將整部《年譜》寄出，必遭郵檢處沒收。虛老訂正《年譜》第一期之錯誤後，函覆岑學呂云：「《年譜》一冊，今日始得寓目，關河多阻，感嘆奚如！憶壬辰歲春雲門事變時，雲重傷重病，目不見耳不聞，奄奄一息，九死餘生，偃臥床褥。弟子證圓等侍奉病榻，夙夜詢問予生平事蹟，蓋恐雲有意外及禍患之重來也。雲神情不寧，語音乖澀，隨說隨錄，不成片段，予亦未曾過目，祇證圓等將稿寄居士考訂，承港中善信過愛，遽爾印行，且再版矣。時閱四年雲始得見，其中不無誤記之處，今令侍者略為簽出，請居士於刊刻三版時更正之。雲目瞶耳聾，不能細閱，百病日增，待盡而已。人生如夢，一切皆幻，空中飛鳥，有何踪蹟可尋？況學道人耶！留此數行又有何益？若居士以為佛法不離世法，隨順可爾。……丙辰（一九五六）八月十二日⑪。」可知舊版《年譜》為虛老口述弟子筆錄，故又稱《虛雲和尚自述年譜》。

五、虛老之苦難

雲門事變是虛老一生中最重苦難之時刻，發生於一九五一年春，當時虛老被誣藏有軍械及電台之「反革命」行動。據弟子傳出消息，當年「三月初一（農曆）」，將師別禁一室，門封窗閉，絕其飲食，大小便利，不許外出，日夜一燈黯然，有如地獄。至

初三日，有大漢十人入室，逼師交出黃金白銀及槍械，師言無，竟施毒打，先用木棒，繼用鐵棍，打至頭面血流，肋骨折斷，隨打隨問。師即跌坐入定，金木交加，撲撲有聲，師閉目不視，閉口不語，作入定狀。是日連打四次，擲之撲地，視其危殆，以為死矣，呼嘯而出。……初五日彼等聞師未死，益怒，以大木棍毆之，拖下地，十餘眾以革履蹴之，五竅流血，倒臥地上，以為必死無疑矣。」（新版《年譜》一五〇頁，以下括號頁數亦屬此版《年譜》）以如此殘忍手段毒打齡高一百十二之慈悲老和尚，讀之莫不令人髮指。是役中虛老幸不死，惟身受重創，衣物及糧食被奪去，弟子妙雲被打死，另數人亦被毒毆幾至死，又廿餘人被拘去。虛老「自重傷後，不進粥飯，日飲清水，繼知糧盡，白眾曰：『老人業重，帶累各位，事至今日，各位似應分向各方，求生續命。』而僧眾皆不離師去，乃集眾往後山採樵，量為輕重，挑往十餘廿里之市集出售，得錢買米回寺，煮粥同食。」（新版《年譜》一五一頁以下括號頁數亦屬此版年譜）其苦況如此！同年五月，北京及廣東省政府派員到雲門調查，虛老本可趁機申冤，但當被問及曾否被虐待？財物有否損失？虛老卻回答無，「祇請諸君切實調查，回京報告。」（一五二頁）其悲怨精神如是偉大！政府各員查明虛老無罪後，再三安慰，並令當地官府釋放所有被拘僧人，雲門事變告一段落。

虛老每於苦難中逆來順受，置生死於度外，甚至為維護道場而赴湯蹈火。例如虛老七十二歲在雲南雞足山時，軍閥李根源以虛老門人如此眾多，疑企圖糾眾鬧事，乃聲稱要捉拿虛老及折毀寺院。消息傳出，眾人皆勸虛老走避，虛老不但不走，反親往見李根源並為之說法，李卒為虛老所感動而皈依佛法。

一九五一年，虛老由大陸應邀來港主持法會，時大陸正掀起

政治暴潮，在港弟子岑學呂提議曰：「內地寺院難免不安，師何不暫留香港，弘法利生？」虛老答曰：「弘法自有其人，至於我本人，似另有一種責任。以我個人而言，去住本無所容心，惟內地寺院庵堂，現正忼惶不安，我倘留港，則內地數萬僧尼，少一人為之聯繫維護，恐艱苦益甚，於我心有不安也，我必須回去。」（一四九頁）岑無語，虛老遂回大陸。同年雲門事變即發生。一九五八年，大陸另掀起反右政治暴潮，虛老被誣為「僧界右派首要」等「罪狀」，聲稱要清算老和尚，聲勢洶湧，虛老若無其事，四眾欲為之辯白，虛老不許，鬧事者後懾於虛老德望，不敢施以逼害，虛老遂轉危為安。虛老所受其他憂患，《年譜》有載。綜觀其大半生「歷盡折磨，九死而不死，坐閱世變，有生而無生；至其手建大小梵剎數十，皈依門下弟子中外百十餘萬人，此舉世所共知者也⑫。」

六、虛老為人之謙誠

前述虛老嘗言出家人不可用「大師」自稱，亦不可擅受他人用此稱。一九〇六年，清光緒皇帝冊封虛老為「佛慈洪法大師」，但虛老從不用此銜自稱，猜想虛老當時未敢拒絕冊封以免開罪皇帝，惟有不用封號以示不受。在冊封之時，光緒皇欽賜虛老多件法器，內有錦衣、金杖、玉印、誥軸、匾額等，皆宮庭御製精品。「在他人處之，則蟠龍御寶匾額、金字高腳牌銜，徧列於大雄寶殿之前矣，而師（虛老）無有也，僅將紫衣、玉印、誥軸等存於藏經閣中，以為鎮山之寶，及後建築各大寺院，都無一字炫耀。師之視富貴如浮雲，視世間如夢幻者⑬。」

一九三三年春，福建省泉州功德林居士舉行佛七，虛老適路過該處，順便到功德林訪問。虛老到達時，「剛好佛七止靜默念，大眾一聞虛雲老和尚駕到，大半離座迎接。當時老和尚大喝一聲說：『你們學佛好多年，今天對這樣嚴肅佛七道場，給你們倒插法幢了。……你們能不能一心不亂？如果一心不亂，怎樣會聽到老僧來到？（下文訓語甚長，略）』一句珍重，揖別而去。此時各人不敢起身送別，而虛雲老和尚也不回頭看看^⑭。」在常人而言，受大眾迎禮即感喜悅，但虛老卻因信眾不專心佛七而不以禮遇為悅。

一九五九年八月，虛老一百二十歲生辰來臨之際，「各團體紛紛擬定程序及典禮為師祝壽，師前後接到函電，即行制止，其復函大意云：『（上略）竊念宿業所驅，波波一世，風燭已殘，事猶未了。每思輒愧徒為虛名所誤，百年塵勞，夢幻間耳，何堪留戀。又生者乃死之端，智者直須警悟，一心進道，如救頭燃，奚暇扮演世俗情態也。雲心領謝，盛意謹辭。』」（三四八頁）信眾乃尊重虛老意見，不作任何祝壽慶典。

七、虛老示寂前對弟子之囑咐

虛老一生業績可分為六大類：（一）弘揚正法、（二）維護道場、（三）廣建寺院、（四）普度眾生、（五）培育僧才、（六）振興宗綱。虛老一百二十歲生辰過後，自知壽緣將盡，乃囑弟子曰：「你等侍我有年，辛勞可感，從前的事不必說了，我近十年來，含辛茹苦，日在危疑震撼中，受謗受屈，我都甘心，祇想為國內保存佛祖道場，為寺院守祖德清規，……但如何能夠

永久保守呢？祇有一字，曰『戒』。」（三五九至三六〇頁）虛老對弟子守戒極為重視。《虛雲和尚法彙》之《規約》篇錄載虛老所擬定寺院守則，其詳盡與精細，對弟子諸行的約束可謂無微不至。昔世尊將入涅槃時勉弟子以戒為師，今若稱虛老為當代世尊，其庶幾乎！

虛老復囑弟子曰：「倘我死後，……掘窆化身，火化之後，將吾骨灰輾成細末，以油糖麵粉做成丸顆，放之河中，以供水族結緣，滿吾所願，感激不盡。」（三五二頁）讀之令人肅然起敬，因為虛老並不祈望後人造塔建龕以供奉其骨灰，而是「吾慰水族身擲江，冀諸受我供養者，同證菩提度眾生。」（同上頁）其精神如是偉大，誠如陳慧劍在《年譜整理前記》云：「不管信不信佛教，是不是佛徒，虛雲老和尚都是中國人心目中的聖僧，是中國人群裏的豪傑！」

註譯：

①虛雲和尚生於一八四〇年八月，卒於一九五九年十月，實足年歲為一百十九歲，惟《年譜》按中國傳統習慣，將出生之時列為一歲，故卒年計為一百二十歲，今從《年譜》。

②此英譯本由英國Element Books公司（在英國Dorset州Shaftesbury市）出版，譯者為Charles Luk又名Lu Kuan Yu，似屬華裔。該書校閱者Richard Hunn在卷首序文記譯者於一九七八年完稿後去世，未及出版，原稿由Hunn氏保存，至一九八八始出版。

③⑤⑥轉述自甘露：《我所認識的虛雲和尚》，載《現代佛教名人事蹟選輯》，浙江文藝出版社，杭州，一九八二。一九三頁。

④引自釋本煥：《精力充沛的虛雲法師》，載《名僧錄》，全國政協文史資料委員會宗教組編，中國文史出版社，北京，一九八八。五七頁。

⑦轉引濟群：《僧尼日常行事漫談》，載《內明》二六九期（一九九四年八月）四頁。本文作者未受出家戒，故不能閱讀出家律典，未便檢索《四分律》及其他出家律所述出家人守謙戒之詳項以引於本文。

⑧引自癡禪：《悼吳性裁居士，懷虛公思雲居山》，載《慧炬》月刊一八〇期（一九七九年六月），慧炬雜誌社，台北。五四頁。

⑨轉述自史明：《緬懷虛雲和尚的盛德》，載同④《名僧錄》五四頁。此《法彙續編》本文作者未見。

⑩據釋廣元報導，見所著《虛雲和尚生平及其事略》，載一九七八年十二月二日台北《中央日報》副刊，此佛經現藏台北歷史博物館。

⑪此函原件影印附於岑學呂主編：《虛雲和尚法彙》卷首，虛雲和尚法彙編印處，香港，一九六一年增補版，一九九三年香港佛經流通處重印。

⑫引自舊版《年譜》第一期卷首岑學呂序文。

⑬引自岑學呂：《虛雲和尚年譜編後贅言》，附於《年譜》舊版第三期（一九六一）卷末附錄六至七頁。新版《年譜》刪去此附錄。

⑭引自⑪一二一至一二二頁。

（上接第14頁「論龍樹的六度相攝觀」）

4. 大乘佛教倫理思想研究 李明芳著 佛光 民78年十月初

5. 印順導師的思想與學問 藍吉富編 正聞 民78年十月三

6. 般若思想 梶山雄一等著・許洋主譯 法爾 民78年一月一日第一版。

7. 中觀思想論集——龍樹與中觀 張曼濤主編：現代佛教學術叢刊④⑥ 大乘文化 民67年十一月初

四、期刊論文類

1. 漢譯龍樹論典大智度論「十八空」之研究 游祥洲 中國文化大學哲學研究所博士論文 民74年六月

2. 大智度論的世界 加藤純章著・宏音譯 諦觀52期 民77年一月

3. 大智度論之作者及其翻譯 Lanotte著・郭忠生譯 諦觀62期 民79年七月

4. 龍樹中觀學與比較宗教哲學 林鎮國《中印佛學泛論》藍吉富編 東大 民82年十二月初

五、日文類

1. 龍樹教學の研究 王生台爵編 大藏出版 一九八三年二月二十八日初

2. 十住毘婆沙論の著作について 平川彰著 印度學佛教學研究第五卷第二號 昭和32年三月

3. 大智度論の作者について 干潟龍祥著 印度學佛教學研究第七卷第一號 昭和33年十二月

愛國愛教弘法利生

毛始平

持松法師（一八九四——一九七二）博通顯密，著作等身，乃當代高僧。師俗姓張，法名密林，自號師裝沙門，學密後號入入金剛，湖北荆門人，出生於書香門第，幼承庭訓，早習經史。父母亡故後，於一九一一年投荆門沙洋鐵牛寺出家，一九一三年受戒於漢陽歸元寺。一九一四年考入上海華嚴大學就讀，為月霞法師高足。一九一六年畢業後隨月霞法師住常熟興福寺協助培育僧才，之後師轉向學密，但密宗在我國唐以後三次遭難，從而絕滅。師痛感祖業失傳，決意恢復，遂於一九二二年東渡日本，禮高野山五十世阿闍黎金山穆韶，習古義真言宗，得五十一世阿闍黎位。一九二三年學成歸國，先在杭州菩提寺結緣灌頂，極一時之盛。一九二五年秋師代表中國佛教界出席日本僧侶在東京召開東亞佛教大會，會後往新瀉縣從權田雷斧大僧正受新義真言宗各流灌頂。一九二七年回國後在上海功德林、淨業社、清涼寺等

處講經傳法。一九二九年後師往來於遼寧、南京、武漢等地，當時朱子橋將軍邀師在遼寧參加「仁王法會」，張學良將軍慕師佛學才智，甘為座下弟子。一九三〇年春師在漢陽歸元寺為教育家蔡元培先生設壇灌頂。一九三六年師再去日本考察佛教，回國後住上海聖仙寺從事著述。抗日時期師堅持民族氣節，拒敵偽所誘。一九四七年三月德悟法師建議靜安古寺改為選賢十方叢林，公推師為改制後首任住持兼佛學院院長，當師應寺之請，提出治寺方針，其遠見卓識為佛教界所推崇。建國後得蒙政府及緇素資助，於一九五三年設立真言宗壇場，師多年宿願得以實現，便欣然命筆書「信仰自由成政策，愛國傳統是優良」一聯，以見其志。一九五六年師當選為上海佛教協會會長，翌年九月率領中國佛教代表團赴柬埔寨參加釋迦牟尼佛涅槃二千五百年紀念慶典。一九六四年七月隨中國宗教代表團出席在日本東京召開第一屆世界宗教徒和平會議。一九六五年三月又隨中國佛教代表團訪問印度尼西亞。其間師曾參與新編「辭海」有關佛教條目編審工作。在十年動亂中，師橫遭誣陷迫害，雖身罹疾病，但僧觀不變，修持益精。迨一九七二年十一月十六日師安詳示寂於上海，旋安葬於常熟虞山興福寺。

今年（一九九四年）七月十三日為師誕生一百周年，上海佛教協會及靜安古寺將舉行紀念法會，並編印「持松法師紀念文集」以誌永懷。師對顯密典籍均有深湛研究，撰寫大量佛學著作，曾出版流通近三十種，但已大部份散失，為使著作流傳後世，決定陸續分冊出版「持松法師佛學論著選集」，目前正向海內外徵集，以便整理出版。

持松法師愛國愛教，弘法利生，躬身力行，忘我奉獻，誠為：佛門龍象，人間導師，其高風亮節，光輝典範，留給後人無盡緬懷與景仰！



試析洞山禪法之特質(下)

蔡日新

三、行功綿密 所詣無極

禪門中常有「臨濟將軍，曹洞士民」之說，可見，洞山禪法不但幽玄峭峻，圓融無礙，而且其行功還細密無間，無所不詣。石頭那套細密的應機施教作略，經藥山、雲巖兩代大德之傳承，到了洞山手裏已發展到了細密無間的地步。在這方面，洞山以後的傳人除了曹山對之略有補苴以外，其餘子孫幾乎只能承襲洞師之法統。從洞山接引學人的門庭施設之圓成至極亦可見出：中國南宗禪發展到洞山不祇是形成了具有中土特色的行持方式，而且也建立了富有中土特色的宗教理論。對於這一點，即使當時橫行天下的臨濟禪，在教理上與綿密圓融的曹洞禪相比，恐怕也有點相形見绌。

洞山禪法的門庭施設主要為「四賓主」、「五位君臣」、「五位功勳」、「五位王子」，以及「三路接人」與對治「三種滲漏」等。下面姑從宏觀的角度上逐一說箇梗概，聊供方家是正，亦為初機提供紹介性資料。

(一)四賓主。關於「四賓主」之施設，《洞山語錄》曾兩次提到。一次是洞山與其師兄僧密行腳至龍山，與馬祖門下的龍山和尚展開一楊機辨後，方與龍山應對「四賓主」④⑦。

……師（洞山）曰：「和尚得何道理便住此山？」山

（龍山）曰：「我見兩箇泥牛闌入海，直至於今絕消息。」師始具威儀禮拜，便問：「如何是主中賓？」山曰：「青山覆白雲。」師曰：「如何是主中主？」山曰：「長年不出戶。」師曰：「賓主相去幾何？」山曰：「長江水上波。」師曰：「賓主相見有何言說？」山曰：「清風拂白月。」師辭退。

《洞山語錄》中的第二次提到「四賓主」，則是出諸洞山與學人的勘辨。

師問僧：「名甚麼？」僧曰：「某甲。」師曰：「阿那箇是闍黎主人公？」僧云：「見祇對次。」師曰：「苦哉苦哉！今時人例皆如此，祇是認得驢前馬後底爲自己。佛法平沉，此之是也。賓中主尚未分，如何辨得主中主？」僧便問：「如何是主中主？」師曰：「闍黎自道取。」云：「某甲道得即是賓中主，如何是主中主？」師曰：「恁麼道即易，相續大難。」師遂示頌曰：「嗟見今時學道流，千千萬萬認門頭。恰似入京朝聖主，祇到潼關即便休。」④⑧

從以上兩則公案不難見出洞山門庭確有「四賓主」之施設，我們再讀雲巖付囑於他的《寶鏡三昧歌》，則會發現其卒章亦云：「但能相續，名主中主」。由此可見，「四賓主」爲洞上門庭施

設，當信然不誣。遺憾的是「四賓主」的名相，於此二則公案中尙未能全見，此其一；此「四賓主」與臨濟門下的「四賓主」是否相同，此其二。本此二疑，查宋晦巖智昭《人天眼目》卷三，其中對曹洞的這一門庭頗有一段詮說，茲錄於下。

（曹洞）「四賓主」不同臨濟。主中賓：體中用也；賓中主，用中體也；賓中賓：用中用，頭上安頭也；主中主：物我雙忘，人法俱泯，不涉正、偏位也。

由此可見，洞山的「四賓主」是師承於石頭「偏正回互」的禪學思想，旨在闡示禪之體用關係。而臨濟「四賓主」主要是師徒間的機辨作略，以測試師徒二人之悟境。二者間雖有某些局部的相通點，但其出發點與功用畢竟不同：曹洞之「四賓主」偏重於禪之體用間關係之研究，其側重點在禪的理論探索，屬於形而上的範疇；而臨濟的「四賓主」偏重於師徒間禪學修養的勘辨，它注重於禪教的實踐，屬於應用的範疇，它與曹洞之旨迥異。再說，臨濟「四賓主」所立的名相分別爲賓看主、主看賓、主看主、賓看賓，其名相也與曹洞不相同。

（二）五位君臣。「五位君臣」法門是洞山禪法的核心所在。當年雲巖先師作《寶鏡三昧歌》，祇是說「重離六爻，作正回互；疊而爲三，變盡成五」，但「五位君臣」法門的正式創立，還得數洞山禪師。語風圓信、郭凝之所輯之《洞山語錄》，載有洞山的《五位君臣頌》。

師作《五位君臣頌》云：「正中偏，三更初夜月明前。莫怪相逢不相識，隱隱猶懷舊日嫌。偏中正，失曉老婆逢古鏡。分明覲面別無真，休更迷頭猶認影。正中來，無中有路隔塵埃。但能不觸當今諱，也勝前朝斷舌才。兼中至，兩刃交鋒不須避。好手猶如火裏蓮，宛然自有衝天志。」

兼中到，不落有無誰敢和？人人盡欲出常流，折合還歸炭裏坐。

洞山所創立的「君臣五位」法門，可謂將石頭以來的「偏正回互」的禪學思想剖析得至微至細，也意味着青原禪的理論建設已登峰造極。良价門下的本寂對於乃師的「五位君臣」法門曾作過這樣的解釋：「正位即空界，本來無物；偏位即色界，有萬法形。正中偏者，背理就事；偏中正者，捨事入理。兼帶者，冥應衆緣，不墮諸有，非染非淨，非正非偏，故曰虛玄大道，無著眞宗。」^{④⑨}曹山還以偈頌與圓圈之黑白變化來標明五位，這些實質上也祇是指月因緣、止啼黃葉。若能逐句悟透洞上玄機語，則不難發現：「正中偏」乃初參禪道，乍遇禪之本體，其境界如「三更明月」，學人於道尙未全明，故猶隱猶懷舊日之嫌。「偏中正」乃於色界萬法之空有所認識，然不識其體，故有「迷頭認影」之失。「正中來」一位已至「無中有路」（於禪之體用均有所悟）之境界，但猶隔津梁，若能「不觸諱」（即明回互之理，能於千萬人中不向一人不背一人），便能步入虛玄大道。「兼中至」一位已臻於理事回互（兩刃交鋒），彼彼不傷，若能再向上一路，即會火中生蓮（於煩惱中證得菩提）。「兼中到」一位，真正達到了體用圓融、不落有無，它是曹洞禪的最高境界。

站在禪法的細密上講，「五位君臣」比「四賓主」明顯地更趨綿密了，但二者間却又存在着「刀斧斫不開」的內在關係。《明安五位賓主》^{⑤⑩}云：「正中偏乃垂慈接特，即主中賓，第一句奪人也。偏中正有照有用，即賓中主，第二句奪境也。正中來乃奇特受用，即主中主，第三句人境俱奪也。兼中至非有非無，即賓中賓，第四句人境俱不奪也。兼中到出格自在，離四包，絕百非，妙盡本無之妙也。」明安之詮釋，說明了「五位君臣」與

「四賓主」之間的關係，這說明了「四賓主」與「五位君臣」均是洞山禪學這箇有機整體的組成部分。

(三)五位功勳。站在禪的體用回互角度上而論，洞山立「五位君臣」法門；站在曹洞禪修學的功階次第上而論，洞山則立「五位功勳」。《瑞州洞山良价禪師語錄》載有他的「五位功勳」學說，茲錄如下。

師上堂云：「『向』時作麼生？『奉』時作麼生？『功』時作麼生？『共功』時作麼生？『功功』時作麼生？」僧問：「如何是『向』？」師云：「喫飯時作麼生？」云：「如何是『奉』？」師云：「背時作麼生？」云：「如何是『功』？」師云：「放下鋤頭時作麼生？」云：「如何是『共功』？」師云：「不得色。」云：「如何是『功功』？」師云：「不共。」⑤乃示頌云：「聖主由來法帝堯，御人以禮曲龍腰。有時鬧市頭邊過，到處文明賀聖朝。淨洗濃粧爲阿誰？子規聲裏勸人歸。百花落盡啼無盡，更向亂峯深處啼。枯木花開劫外春，倒騎玉象趁麒麟。而今高隱千峯外，月皎風清好日辰。衆生諸佛不相侵，山自高兮水自深。萬別千差明底事，鷓鴣啼處百花新。頭角纔生已不堪，擬心求佛好羞慚。迢迢空劫無人識，肯向南詢五十三⑥？」

洞山的「五位功勳」理論，大慧宗杲曾作過注釋。茲略揀其義以次之：「向謂趣向事」，「奉乃奉承之奉」，「功即用也」，「共功謂法與境敵」，「功功謂法與境皆空」⑤。筆者認爲：普覺對洞山「五位功勳」的解釋應當近乎是，由此可知，洞山所列的修禪的五箇階位分別爲向（入門）、奉（建立信仰）、功（向悟境上用功）、共功（力破色境）、功功（達到禪之了悟）。洞

山將修禪之途徑歸爲五箇階位，這恐怕與他自己悟道的切身經歷有關。洞山出家後曾參靈默、南泉、潙山等師，均未契心，直至雲巖援《彌陀經》爲他開示「無情有性」，他方有省。當他辭師時，曾再度求雲巖開示，而雲巖祇說了「祇這是」三字，在沉吟良久後又叮囑他：「价闍黎承當箇事大須審細」。洞山此時的悟境始近乎「共功」了，而他的徹悟乃是他涉水觀影之時，斯時方稱得上「功功」。要之，以五位來標明修禪之階位，是比較合乎禪悟階段性的規律的，同時也表明了洞山在堅持曹溪頓旨的同時，尚不棄漸修法門。

(四)五位王子。爲了表明「內紹」本自圓成，「外紹」有終有始，曹洞門庭設有「五位王子」。關於「五位王子」法門之施設，有的學者認爲出自曹山本寂，考諸禪史，這種可能也許不大。曹山對洞上禪法之發展，重在詮釋其「五位」學說，立「三種墮」，作《四禁偈》等，於《曹山語錄》及《傳燈錄》中並無曹山作「五位王子」之記載。而「五位王子」之偈頌却見諸石霜慶諸(807-888)的語錄中，且《傳燈錄》又明言慶諸「頌洞山五位王子」，這一歷史事實是不容忽視的。且洞山既能立「五位君臣」、「五位功勳」等法，其「五位」禪學思想已圓成至極，也就未見得立不了「五位王子」這一禪法。查《五燈會元》及《洞山語錄》，即知洞山與慶諸頗通往來，茲將其事略鈔錄如下。

師（慶諸）後避世，混跡於長沙瀏陽陶家坊，朝遊夕處，人莫能識。後因僧自洞山來，師問：「和尚有何言句示徒？」曰：「解夏上堂云：『秋初夏末，兄弟或東去西去，直須向萬里無寸草處去。』良久曰：『祇如萬里無寸草處作麼生去？』」師曰：「有人下語否？」曰：「無。」師曰：「何不道『出門便是草』！」僧回，舉似洞山。山曰：「此

是一千五百人善知識語。」^{⑤4}

可見，洞山與這位同門異師之禪師一直保持着密切的聯繫。在《宋高僧傳》卷十二慶諸的傳記中，尚有「時洞山新滅，（慶諸）俄為遠方僧侶圍遶，因入深山無人之境，結茅宴坐」之記載。這更可見出慶諸非獨與洞山交往甚厚，且禪風也與洞山大率相同。由此可知，慶諸的頌洞山「五位王子」，也不足怪。《五燈會元》載有慶諸的頌洞山「五位王子」的五首偈，每偈八句，而《人天眼目》卷三云為慶諸出題，洞山作頌^{⑤5}，而於此卷中尚載有《石霜諸答「五位王子」》，茲錄如下。

如何是「誕生王子」？霜云：「貴裔非常種，天生位至尊。」如何是「朝生王子」？霜云：「白衣為足輔，直指禁庭中。」如何是「未生王子」？霜云：「修途方覺貴，漸進不知尊。」如何是「化生王子」？霜云：「政威無比況，神用莫能儔。」如何是「內生王子」？師曰：「重幃休勝負，金殿臥清風。」

洞山的「五位」禪法，站在禪的體用關係上講有「君臣五位」；站在禪的修持階位上講有「功勳五位」；站在禪的「內紹」與「外紹」的關係上講有「五位王子」。洞山禪法的綿密至極，細入無間，由斯畢見矣。其門人本寂將其「五位」禪法加以整理，列為《五位功勳圖》^{⑤6}。茲列於下，以見洞山禪法行功之密。

○正中偏	誕生內紹	君位	向	黑白未變時
●偏中正	朝生外紹	臣位	奉	露
◎正中來	未生隱棲	君視臣	功	有句無句
○兼中至	化生神用	臣向君	共功	各不相觸
●兼中到	內生不出	君臣合	功功	不當頭

(五)「三路接人」以及對治「三種滲漏」。關於洞山的「三路接人」，《傳燈錄》、《洞山語錄》及《人天眼目》諸書均有記載。《洞山語錄》云：「師示衆曰：『我有三路接人：鳥路、玄路、展手。』」《人天眼目》卷三亦載有洞山門下一僧到夾山，言其師以鳥路、玄路、展手接人，後浮山圓鑑聞之，作偈曰：「不因黃葉落，爭知是一秋！」惜乎諸書於洞山此三種接人之施設皆語焉不詳，依其文獻揣摩，此三種接人方式應是針對不同學人的根機而設，亦即「三路接人」之目的乃在於廣接三根。對於鳥路接人，《洞山語錄》頗載有一則公案：

僧問：「師尋常教學人行鳥道，未審如何是鳥道？」師曰：「不逢一人。」云：「如何行？」師曰：「直須足下無私去。」云：「祇如行鳥道，便是本來面目否？」師曰：「闍黎因甚麼顛倒？」云：「甚麼處是學人顛倒？」師曰：「若不顛倒，因甚麼認奴作郎？」云：「如何是本來面目？」師曰：「不行鳥道。」

由「直須足下無私（「私」一本「絲」）去」到「不行鳥道」，可以約略見出洞山此路所接的學人多為上根利器。這類學人能識自性湛然圓滿，故只須「足下無私去」，便可頓超三界，無須反覆開示。

對於「玄路」這一接機作略，文獻所載甚少。但從洞山的《玄中銘》似可窺出些影子來。諸如「寄鳥道而寥空，以玄路而該括」、「舉足下足，鳥道無殊；坐臥經行，莫非玄路」，即是其例。若細心體察洞山老人此中之意，此法門大率是教導學人不落有無、不涉理事，從而步入虛玄大道。蓋此類根機之學人往往於理或事有所背觸，故洞山設此路以接之。至於「展手」這一接人方法，燈錄及諸文獻實在無記載，若一定要查出箇端的來，但

《新豐吟》中有「行玄猶是涉崎嶇，體妙因茲背延促。殊不然兮何展縮，縱然得兮展泥玉」數語。若再細加揣摩，此中的「展縮」蓋與展手、縮手有關，蓋是奪人奪境、圓融理事的作略。因此，這一路之接人，大抵是針對下根學人而設，查《洞山語錄》，也確有一則接引下根學人之公案。

（洞山）垂語曰：「直道『本來無一物』，猶未消得他衣鉢。這裏合下得一轉語，且道：下甚麼轉語？」有一上座下九十六轉語，不愜師意，末後一轉語，始愜師意。師曰：「闍黎何不早恁麼道？」別有一僧密聽，祇不聞末後一轉，遂請益上座。上座不肯說。如是三年執巾瓶，終不為舉。上座因有疾，其僧云：「某甲三年請益前話，不蒙慈悲，善取不得惡取去！」遂持刀向之云：「若不為某甲舉，即便殺上座也。」上座悚然曰：「闍黎且待！我為汝舉。」乃曰：「直饒將來亦無處著。」其僧禮謝。

從上座的連下九十六轉語不契，直至最後一轉語方契洞山旨，可以見出這類學人並非一撥即轉的根器。惜乎當時的師徒勘辨舉止不見諸文獻與圖像，否則，我們將會見出師徒間的展手、縮手，或抵掌等行動來的。再如那位偷聽僧，他三年後方於「惡取」中悟道，可見也不是一點即通的根機。由此可知，洞山所設「三路」之目的，旨在針對不同根機的學人施教，從而達到「善接三根，廣弘萬品」的目的。

洞山在設「三路接人」的同時，還會開示學人治「三種滲漏」。《洞山語錄》⑤云：

師又曰：末法時代，人多乾慧，若要辨驗真偽，有「三種滲漏」。一曰見滲漏，機不離位，墮在毒海；二曰情滲漏，滯在向背，見處偏枯；三曰語滲漏，究妙失宗，機昧終

始。學者濁智流轉，不出此三種，子宜知之。

《人天眼目》卷三載有明安對此「三種滲漏」的解釋。他認為：見滲漏是指「見滯在所知」；情滲漏是「情境不圓，滯在取捨」；語滲漏是「滯在語路，句失宗旨」。明安的注釋基本上是合符洞山本旨的。其實，洞山所說的「三種滲漏」，是完全可以從經論中找到理論根據的。查《大智度論》卷九，就見出洞山所本乃佛涅槃前告諸比丘的那段話。

從今日應依法不依人，應依義不依語，應依智不依識，應依了義經不依未了義。依法者，法有十二部，應隨此法，不應隨人。依義者，義中無諍好惡，罪福虛實故，語以得義，義非語也。如人以指指月，以示惑者，惑者視指而不見月。人語之言：「我以指指月，令汝知之，汝何看指而不視月？此亦如是。語為義指，語非義也，以是故不應依語。依智者，智能籌算，分別善惡，識常求樂，不入正要，是故言不應依識。依了義經者，有一切智人，佛第一；一切經書中，佛法第一；一切衆中，比丘僧第一；布施得大富，持戒得生天，如是等是了義經。……

祇要讀完《大智度論》中的這段話，即可知洞山老人的對治「三種滲漏」是依經教而立義的。人之知見，往往囿於所知，故不能依法而依人，是之謂「見滲漏」；而人情又多向背，滯於取捨，故不能依智而依識（尤其在末那）；佛門文字，乃指月因緣，而學人往往滯於文字言句，而不能透過文字識其了義，故不能依義而依語。由此可見出洞山所對治的「三種滲漏」，不特於當時叢林很有針對性，而且又甚與大乘了義經旨相契。

綜上可知，石頭禪法發展到了洞山，其門庭施設已細入無間，其行功已綿密無比，它使得石頭傳授下來的禪法趨於系統

化、嚴密化、學術化。毫無疑問，石頭禪法的成熟在乎洞山；但也無庸諱言，洞山所創的這套密玄幽的禪學思想體系，一般學人是難以承嗣的。以故厥後的洞上禪法並無很大的發展，其法脈上也曾出現過氣如懸絲的狀況。比如他的第六代傳人大陽警玄，年至八旬尚未找到傳人，而寄書浮山遠禪師爲之擇器。站在宏觀的角度上來講，洞山對本宗禪學思想理論建設的功績是空前絕後的，但也因其格調彌高而知音難覓，以故造成了其後嗣不昌的結局。

四、格調高雅 拔類超倫

在中晚唐時期，尤其是在會昌法難之後，禪門中頗盛行呵佛罵祖、踢打棒喝，頗體現了叢林道風中「野」的特色。而身處這箇時代的洞山，且莫說呵佛罵祖，在他的禪教中幾乎連一點稍微過激的舉動也找不到。處在那樣一種叢林時代精神的大潮流中，獨有洞山能保持這種高雅的格調，使得其門庭拔類超倫於十方叢林之中。

禪宗南傳後，石頭門下的丹霞燒木佛，即露出了南禪將要朝樸拙粗獷的道風發展的踪跡。然而，在當時的叢林中，丹霞的上上機並未能風行。訖乎臨濟義玄從黃檗那裏悟到「佛法無多子」以後，便大開呵佛罵祖之風。他說「三乘十二分教皆是拭不淨紙，佛是幻化身，祖是老比丘。爾還是孃生已否？爾若求佛，即被佛魔攝；爾若求祖，即被祖魔攝。爾若有求皆苦，不如無事。有一般類比丘向學人道：『佛是究竟，於三大阿僧祇劫修行果滿方始成道。』道流！爾若道佛是究竟，緣甚麼八十年後向拘尸羅城雙林樹間側臥而死去？佛今何在？明知與我生死不別」^{⑤8}臨濟之呵佛罵祖殆與洪州門下黃檗之宗風密切相關，但值得注意的是

石頭門下天皇的子孫卻也捲入了罵佛的潮流之中。例如德山宣鑒在一次上堂時說：「我先祖見處即不然，這裏無祖無佛。達磨是老臊胡，釋迦老子是干屎橛，文殊、普賢是擔屎漢，等覺、妙覺是破執凡夫，菩提、涅槃是繫驢橛，十二分教是鬼神薄、拭瘡疣紙，四果、三賢、初心、十地是守古冢鬼，自救不了。」^{⑤9}由此足可見出，德山的罵佛比臨濟更爲激烈了。

非獨當時的叢林在言論上出現了過激的傾向，且在禪教方式上也趨向於粗野的作風。「道得也三十棒，道不得也三十棒」，德山之棒與當時的臨濟之喝，分別代表了中國南北叢林中的兩大派別。再如俱胝的斫指、南泉的斬貓、雪峰的火放等作略，爲叢林爭相效法，故爾禪門中的踢、打、踏、揮拳、掀床等作法之風行，更不是甚麼新鮮事了。這些粗獷樸拙的禪教方式，對於破斥學人的二執，激發他們自覺自證的信心，固然有所裨益；但長此發展下去，未嘗不使禪宗會日益遠離曹溪宗旨，也更遠離了釋迦宗門。

也就在中晚唐時期的禪宗急劇地朝「粗野」方向發展的同時，獨洞上一宗尙能堅持曹溪宗旨，保持高雅格調的禪風，卓立於叢林那烈焰衝天的粗野作風之中。驗諸《洞山語錄》，我們不祇是找不到一處對佛的不禮之語，而且也看不到一句對歷代先師不敬的言論。哪怕是與同參或學人的機辨，洞山之出語皆圓融文雅，殊無一處過激的言行。例如學人問洞師「蛇吞蝦蟆救與不救」，他祇說：「救則雙目不覩，不救則形影不彰」，其語氣如此平和紓緩，然已將禪之體用回互之理詳盡地開示於學人了。又如一官人語師曰：「三祖《信心銘》弟子擬注」，而洞老人的開示祇是一語「纔有是非，紛然失心。」^{⑥0}事實上，臨濟的「大機大用」對於禪宗的蓬勃發展雖然起了重要的作用，但更不容忽視

洞山一宗在叢林中所起的模範作用。洞山能在當時禪風偏激的潮流中不隨風而靡，而能獨善其宗，也許是他預見了禪宗若果長此發展下去則必將覆滅的必然結局。站在這箇意義上講，洞山對於整飭禪宗文化，挽狂瀾於既倒，是有着不朽的貢獻的。到了北宋，臨濟門下的黃龍慧南對這一時期的禪風，也頗有譏評：「談妙說玄，乃太平之奸賊；行棒行喝，為亂世之英雄。英雄、奸賊、棒喝、玄妙，皆如長物，黃檗門下總用不着。」^{⑥1}由此返觀前代，洞上之功績灼然可見，特別是他於禪門「亂世奸雄」蜂起之時，能不懼宗門冷落，自潔其宗，顯得尤為可貴。

洞山禪法格調之高雅，還表現在他能潛心研習佛法，且又不違世法，故其著述不但圓融二諦，且又文采斐然，體現了一代禪宗大德的高深學識，亦足可闡教內外認為禪僧心無點墨之誣。由於洞山時代的禪門不重文字，故其著述存世者並不多，然與同時代的禪師相比，洞山的著述已是甚豐了。今以見諸文獻者計，則有《玄中銘》、《新豐吟》、《綱要偈》、《五位君臣頌》、《五位功勳頌》、《自誠》、《規誠》及書札（《辭北堂書》）等，至於散見於機辨中的偈頌，姑不計於其中。綜觀洞山以上作品，若計其文體，則擅散文（《規誠》與辭親書等）與韻文二體之長。而韻文中若細分又有偈頌、銘箴之別；若以字數計，則有四言（《玄中銘》）、五言（《綱要偈》）、七言（《五位功勳頌》）與騷體（《新豐吟》）之別。若從語體風格上看，既有典雅的篇什（如《玄中銘》等），又有通俗的俚曲（如《五位君臣頌》等）。由是而觀之，洞山老人除了致力於洞山禪法的研究以外，還是一位兼擅各種文體的大德。且觀其《規誠》一文，語多駢儷，字字玉潤珠圓，蓋非一般文人所能為。

夫沙門釋子，高上為宗。既絕攀緣，宜從淡薄。割父母

之恩愛，捨君臣之禮儀。剃髮染衣，持巾捧鉢。履出塵之徑路，登入聖之階梯。潔白如霜，清淨若雪。龍神欽敬，鬼魅歸降。專心用意，深報佛恩，父母生身方霑利益。豈許結託門徒，追隨朋友，事持筆硯，馳騁文章！區區名利，役役趨塵，不思戒律，破卻威儀，取一生之容易，為萬劫之艱辛。若學如斯，徒稱釋子！

此段規誡文字，簡潔透徹，殊無贅字餘義。然詞駢語儷，整飭有序，若非嫻於操觚揚翰，但可望其蕭煙而不能入。由是可知洞山老人非特禪道修養高深莫測，文章技法亦非同尋常，堪稱有唐一代「郁郁乎文哉」（《論語·八佾》）的禪門大德。

但須值得注意的是，洞山老人的作文作偈，並非祇是在象牙塔裏做活計，他之偈文還很注重廣接三根。比如《五位君臣頌》這類偈子，其用語頗通俗，且用俚曲（大率類同當時的「十二時歌」）形式來寫，故便於在叢林中流通。我們再看他所開示學人的《青山白雲頌》：「青山白雲父，白雲青山兒；白雲終日倚，青山總不知。」^{⑥2}此偈用語淺顯，但淺顯的語言中卻含不盡之玄旨。本此宗旨，我們再看洞山老人其他文字典雅的文、偈，亦可見出其雅語中盡寓玄機，而並非騁文字以矯世干俗。即使文、偈中偶用典故，也不假雕琢，而是信手拈來，以明玄旨。且以《玄中銘序》中的這幾句話為例吧：「……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！」這中間就分別引用了宋玉《對楚王問》與《漢書·王尊傳》中的典故^{⑥3}。但洞山老人此處用典，旨在示諸學人：能詣「事理俱融」之至境者，有如雪曲和者之寡，雷門布鼓之寢聲。如此用典，非但不違禪門玄旨，而且還能增添銘文之詞采，非洞山大手筆，蓋難出之。

以上但從洞山文、偈中舉其鱗爪，以窺其一斑，然且可以見出洞山一生文采。洞山之禪法，多見於以上著述之中，而以上著述又文（文采）道（禪法）兼備，足見洞山禪法不但格調高雅、超群絕倫，而且洞山也是一代難得的道學兼備的大德。

*

*

*

洞山禪法體用兼賅、理事圓融，無所不詣。區區短文，蠡測管窺，其見未免不類盲人摸象。然寒暑數載，涵詠洞山玄旨，偶有心得，輒筆錄之，亦不知是焉非焉。今援玄、圓、密、雅四字以說洞山禪法，不祈獨闢蹊徑，有所創見，但求不乖洞旨，有負聖賢，即於心足矣。所不逮者，惟方家正之。

注釋：

④⑦《五燈會元》卷三《龍山和尚》之所載略同。

④⑧此二處均參見《瑞州洞山語錄》與《筠州洞山語錄》。

④⑨見《曹山元證禪師語錄》。

⑤⑩⑤⑥見《人天眼目》卷三。

⑤①此段文字日僧慧所校語錄與之略異。

⑤②《華嚴經·入法界品》載有善財童子次第南遊，參五十三善知識之事蹟，此處典蓋出此經。

⑤④見《五燈會元》卷五慶諸傳，《洞山語錄》所載略同。

⑤⑤《五燈會元》卷五慶諸傳云：「師頌洞山《五位王子》。

誕生曰：天然貴胤本非功，德合乾坤育勢隆。始末一朝無雜種，分宮六宅不他宗。上和下睦陰陽順，共氣連枝器量同。欲識誕生王子父，鶴衝霄漢出銀籠。朝生曰：苦學論情世莫群，出來凡事

已超倫。詩成五字三冬雪，筆落分毫四海雲。萬卷積功彰聖代，一心忠孝輔明君。鹽梅不是生知得，金榜何勞顯至勳？未生曰：久棲巖壑用功夫，草榻柴扉守志孤。十載見聞心自委，一身冬夏縑衣無。澄凝含笑三秋思，清苦高名上哲圖。業就高科酬志極，比來臣相不當途。化生曰：傍分帝位為傳持，萬里山河布政威。紅影日輪凝下界，碧油風冷暑炎時。高低豈廢尊卑奉？王袴蘇途遠近知。妙印手持烟塞靜，當陽那肯露纖機。內生曰：九重密處復何宣？挂弊由來顯妙傳。祇奉一人天地貴，從他諸道自分權。紫羅帳合君臣隔，黃閣簾垂禁制全。為汝方隅宮屬戀，遂將黃葉止啼錢。」

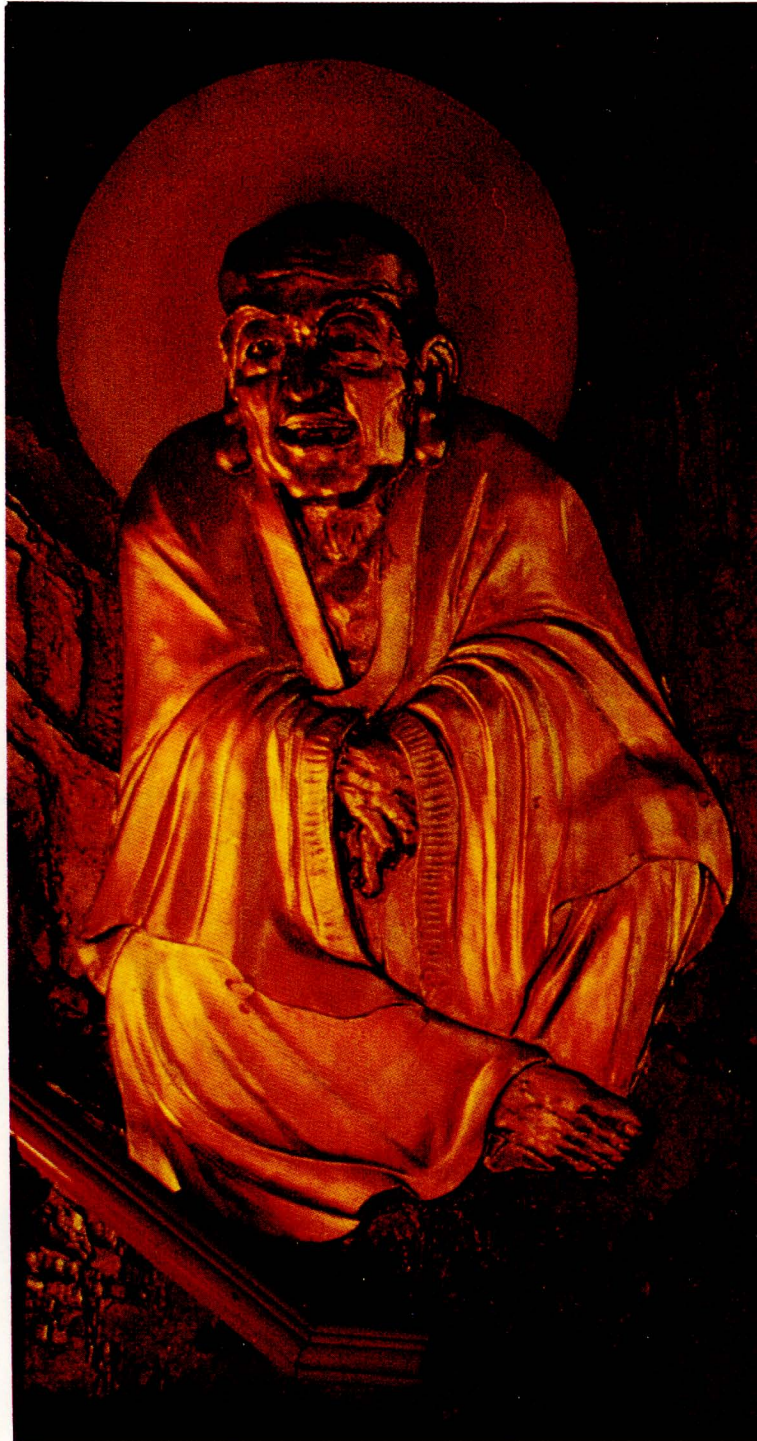
⑤⑦《洞山語錄》、《景德錄》卷十五、《五燈會元》卷十三《洞山良价禪師》所載均同。

⑤⑧見《鎮州臨濟慧照禪師語錄》。

⑤⑨見《五燈會元》卷七《德山宣鑒禪師》。

⑥①見《黃龍慧南禪師語錄》。

⑥③「雪曲」見《文選》宋玉《對楚王問》：「客有歌於郢中者，其始曰『下里巴人』，國中屬而和者數千人；其為『陽阿』、『薤露』，國中屬而和者數百人；其為『陽春白雪』，國中屬而和者不過數十人；引商刻羽，雜以流徵，國中屬而和者不過數人而已。是其曲彌高，其和彌寡。」「布鼓」見《漢書·王尊傳》「母持布鼓過雷門」一語。顏師支注云：「雷門，會稽城門也，有大鼓，越擊此鼓，聲聞洛陽。布鼓，謂以布為鼓，故無聲。」李商隱《為舉人獻韓郎中琮啓》云：「抱布鼓以詣雷門，忽然聲寢」。布鼓與雷門大鼓相去天壤，後指不可買技於高手前。洞山此處引典，蓋言學人所詣玄旨之難，有如布鼓之音寢也。



伐那婆斯尊者

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 年二月一日出版
 公元一九九五

Printed in Hong Kong

吾相居士之通義（六）
 初言乍寒伏惟
 道體之極 靈監伏摩所奉未
 界孔皆
 德既之及也 尚中常作數字時值
 州遙將古想云六達信信益深
 瞻企遙禪音 得師臨平省
 親匡家業在吳下 山而果此便
 甚如六之書 故字公作此承
 郭靜居已 中家見達德言之
 未同伏乞
 如好隨書之宜 靈監伏摩所奉未

十月初二日

省為州兵士還于方
 高為安未迹未為
 詳之之書一書