



明内

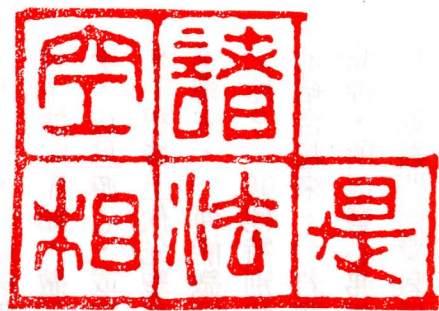
集漢叔城刻石字



來果禪師法相



丙寅四月十二日
高麗禪寺
法相



論永明延壽對

近代中國禪佛教的影響

何建明

永明延壽對近代中國禪佛教最重要的影響，主要表現在兩個方面：一是他的禪教合一思想，成為近代中國禪門倡導誦經講經聞經、提高禪門教理修養的重要依據；一是他的禪淨合一思想，對於近代中國禪門在兼攝淨土念佛的同時、如何保持禪門獨立形象的問題上，產生了重要影響。而無論是其禪教合一思想、還是其禪淨合一思想，都最早體現在其所著《宗鏡錄》一書之中，並在後來所著《萬善同歸集》中得到繼承和發揮，從而對宋元以後中國禪佛教產生了深遠的影響。

永明延壽始從龍冊寺翠岩禪師出家，繼入天台向法眼傳人德韶參學，深受法眼重視教理之風的影響。

公元九五二年，他住持明州雪竇山寺，發揚法眼宗風，推展禪佛學，「學侶臻湊」①。他曾開示僧衆：「步步寒華結，言言徹底水。」②由此不難看出，在去杭州之前，永明延壽就已經有

了禪、教結合的思想。因而，《雪竇寺志》所謂延壽於雪竇寫作《宗鏡錄》初稿之說，並非完全無憑。

衆所周知，禪宗之所以成為禪宗，就在於其標榜「教外別傳，不立文字；直指人心，見性成佛」這個根本宗旨。「教外別傳，不立文字」，就是要超越語言文字與義理的局限，也就是要打破文字障。然而，如果一概排斥和廢棄言教，對於根性不足的人來說，固然不會生文字障，但終究也不能「頓悟成佛」。而對於那些上上根性的人來說，即使有言教，也不會執滯而生文字障。因此，法眼宗自創立起，就着力於教理的弘達。文益甚至認為：「今人看古教，不免心中鬧；欲免心中鬧，但知看古教。」「倘或不識義理，只當專守門風，如輒妄有引證，自取譏諷。」③延壽正是承繼這一倡導「看古教」的宗風。

在《宗鏡錄》中，永明延壽明確指出，於言教而生文字障，一般為「以迷心作物者」，如果是「明宗達性之者，雖廣披尋，尚不見一字之相，終不作言詮之解。」④在永明延壽看來，所謂

「教外別傳、不立文字」的祖訓，並不是禪宗祖師從來不允許宗門人閱看古教義理，而是戒備後人因佛語而妄生臆解，失於佛意，以負初心。「若因詮得旨，不作心境對治，直了佛心，又有何過？」⑤猶如藥山和尚一生手不釋卷地閱讀《大涅槃經》。有人問藥山，既然不允許學人看經教，自己何以看經教呢？藥山回答說：只是爲了遮眼。永明延壽認爲，從西天的二十八祖，到本土的六祖，乃至著名的洪州馬祖大師、南陽慧忠國師、鵝湖大義禪師、司空山本淨禪師等等，都是博通經論，圓悟自心的。他們教導僧徒，也都是引經作證。因爲「以聖言爲定量，邪僞難移。用至教爲指南，依憑有據。」⑥像《六祖壇經》，就引用了《金剛經》、《淨名經》、《維摩經》、《菩薩戒經》、《妙法蓮華經》等。圭峰宗密以華嚴而入禪，更認爲「經是佛語，禪是佛意，諸佛心口，必不相違。諸佛祖相承根本，是佛親付。菩薩造論始末，唯引佛經。」⑦

永明延壽自覺吸取各位禪祖的思想，並針對當時宗門和教外人士片面理解「教外別傳、不立文字」之祖訓，認爲「近代相承不看古教，唯專己見，不合圓詮，或稱悟而意解情傳，設得定而守愚暗證，所以後學訛謬、不稟師承。」⑧其實，「直須廣披聖教，博向先知，徹祖佛自性之原，到絕學無礙之地，此時方可歇學，灰息游心，或自辦則禪觀相應，或爲他則方便開示。」⑨如果不根據上代先聖昔賢之旨，多聞廣學，深入到言教之海中，妙達禪宗，「何能微細指陳，始終和會，顯出一靈之性，剔開萬法之原？」⑩他特別強調指出，觀心參禪，與聞經聽法，必須有機地結合起來。「若背教而唯成暗證，只爲己眼不明；守默而但坐癡禪，所以慧心弗朗。徒興邪行，空濫眞修。入道之初，教觀須具。執觀門而棄教旨，終成上慢之愚；徇他說而背自心，實招數寶之誚。所以華嚴明成就無生之慧，先賴多聞；佛藏說速入涅槃

內明

目錄 第二期

專論

論永明延壽對

近代中國禪、佛教的影響……何建明…… 3

特稿

畧述金剛乘密法……昕悟…… 13

短篇佛學名作品析……陳士強…… 20

「二拍」與佛教……李雪濤…… 27

印光與虛雲·太虛和弘一的交往……夏金華…… 34

筆譚

優婆塞戒經研習之四十

談修六波羅蜜如何自利利他……智銘…… 38

畫頁

封面：山西平順海慧院明惠大師塔

面裡：來果禪師法相

底裡：西藏唐卡——羅漢

封底：元·了庵清欲禪師手扎

之門，皆因聽法。」^⑪

《宗鏡錄》中的上述思想，在《萬善同歸集》中得到了直接的繼承。禪宗把破除文字障作為「明心見性」的基本前提，如果「多聞廣讀，習學記持，徇義窮文，何當見性？」《萬善同歸集》指出：

若隨語生見，齊文作解，執詮忘旨，逐教迷心，指月不分，即難見性。若因言悟道，藉教明宗，諦入圓詮，深探佛意，即多聞而成寶藏，積學以為智海。從凡入聖，皆因玄學之力；居危獲安，盡資妙智之功。言為入道之階梯，教是辨正之繩墨。^⑫

很顯然，言語之教並非必定成為文字障。只要不執迷文字，而是通過言教來悟道明宗，探清佛意，還是很有益於明心見性的。這樣一來，言教不僅不是參證的障礙，更是參證的必要資助。

永明延壽的上述思想，對近代中國禪佛教產生了很大影響。著名的揚州高旻寺來果禪師在《十界因果淺錄》中大量引證《萬善同歸集》來闡明其禪教合一思想^⑬。他指出，永明禪師所謂「因言悟道、藉教明心（宗），諦入圓詮，深探佛意，即多聞而成寶藏，積學問以成智海，從凡入聖，皆仗（因）玄學之力，居危獲安，盡資妙智之功，言為入道之階梯，教是辨正之繩墨。」^⑭正是說明參禪不能完全拋棄言教祖訓的重要性。

來果禪師認為，所謂教，「乃經、律、論之統稱，即如來一代金言，法演五時八教，機被九界三乘。」傳入中土以後，又有天台、賢首等各家疏解、典章、語錄等等^⑮。可是，修行之人，往往「偏於道」，「業禪者不喜聞經」，自以為「明心見性」了，殊不知是以墮常坑、落斷塹為自適，「究其未曉前途之病坐此」。而「事聽者不重禪修」，認為「義理搜通，心眼自徹，何假勞其筋骨，餓其體膚，作樣裝模，甘經磨煉？」來果認為，修

禪與聞經聽教，猶如人之足與目，專修禪而不聞經教，即是有足而無目；只聞經而不參禪，則是有目而無足。「缺目則進修無地，缺足則坐井觀天，必須足目俱全，則歸家有望。」^⑯他特別指出：

末法人心，正知者少，邪見者多，恰用宗教兩門之法治之，正當其機，何以故？教能糾正人心，開示正見，使不受五濁澆漓之世流轉。宗能空聖凡，了階級，使不受迷悟淪陷之境遮瞶。庶免悠游六道，輾轉三途，豈不宗教兩宏，轉惡世而成佛世、改人心而成佛心？^⑰

對於禪門來說，講教聞經，尤其重要。他甚至贊譽「講教者，實大夜之明燈也。」因為我們正處於佛法澆漓之世，「若不宏經演教，久之即同斷滅，使冥途杳杳，鬼哭神號。」^⑱

被稱為「若永明之復生，似憨山之再至」的虛雲和尚^⑲，早年就曾到天台華頂龍泉庵隨「精嚴戒律，宗教並通」的融鏡法師學天台教觀，又奉融鏡之命往天台國清寺學「禪制」、至方廣寺習「法華」，後來又到高旻、天寧、金山、天童等禪寺講經、論法、參修。^⑳一八九二年在南京伴松岩上人助修淨成寺，時常與楊文會參論「因明論」、「般若燈論」，次年又約普照、月霞、印蓮等同上九華山，在翠峰茅蓬研討經教，相繼三年。^㉑

虛雲和尚認為，禪門固然以修證為根本，但並不廢棄佛言祖語，況且，參證得入門徑，得有善知識開示，以致不會走上歧路。他說：「佛教真理，雖不以言說論表，但若全廢言說，則又有所不能。理必依文字方能引見義故。今之學佛者，應研習一切教理，而以行持為根本，宣揚佛法，使佛法燈燈相續。」^㉒現在是末法時代，善知識很難得，佛法也更加難聞，所以他奉勸修行佛法的人。「不如熟讀一部《楞嚴經》，修行就有把握，就能保綏哀救，消息邪緣，令其身心，入佛知見，從此成就，不遭歧

路。」^{②③}因為《楞嚴經》對於從凡夫以致成佛，由無情而到有情，山河大地，四聖六凡，修證迷悟，理事因果戒律等等，都詳細地說盡了。^{②④}如果「讀到爛熟，就能以後文消前文，以前文貫後文，前後照應，則全經義理，了然在目，依經作觀，自得受用。」^{②⑤}所以，他希望所有禪門同參，「無論老少，常讀《楞嚴》」，使《楞嚴》成為隨身的大善知識，以致可以「時聞世尊說法，就和阿難作同參。」^{②⑥}當然，虛雲和尚勸人熟讀《楞嚴》，並不是說排棄其他經教。他認為，只要是佛教典章，都不可不看，看了就會有受用，特別是像《釋氏稽古略》、《禪林寶訓》、《弘明集》、《輔教編》等等，都和《楞嚴經》一樣，都應當多看，「開卷有益」^{②⑦}。

圓瑛法師也很重視講經、聞法，倡導禪教一致。他經常「不離經以說法，經以訓常；不泥法以談經，法無自性。」^{②⑧}他抱定「昌明佛法，興隆三寶」之志，自謂「既欲宏法利生，必須研究佛法，即所謂『工欲善其事，必先利其器』。雖不能窮盡教海波瀾，法流源底，對於性相二宗，權實諸法，必定有所明白，方能應世。故悉心研究《楞嚴》十載，吐血三次，而不能稍懈。」^{②⑨}後來，他又相繼研討「起信、唯識等論，天台、賢首二宗，」終身「在求學中，學解學行。」^{③⑩}他勸導宏法青年，應當發大心，立大願，永無止境地「實學」、研究佛法，「千萬不可生自足心，當常看古人撰述，學問何等淵博，知見何等真正，則自足之心，自然不起，精進之念，油然而生。洞明性相二宗，圓融真俗二諦，品學並重，言行相應，」則可以「隨機化導，饒益衆生，成就佛門法器，為如來使者。」^{③⑪}

即使是晚清著名禪僧八指頭陀，也繼承禪教合一傳統，認為既「不可依經教文字義解，塞自悟門；」也「不可沉空守寂，向兔窟裏作活計。」^{③②}在住持天童寺的九年中，「冬禪夏講，殆無

虛歲。」^{③③}他曾在天童寺為兩序開講《禪林寶訓》，認為「此書乃匯集古來高僧玄言要語，以發人警覺者也。」^{③④}一九零三年，他延請湖北玉泉寺祖印法師赴天童寺講《楞嚴經》，有詩「三藏靈文信手拈，請師為衆講《楞嚴》。萬松影靜爐烟細，山鳥街花時入簾。」^{③⑤}祖印講法，當時東南許多寺僧也前往聽講，乃至「牛羊山上成群臥，老虎持齋要聽經。」^{③⑥}在他看來，聞法學教，極有益於禪修。「天台教觀細曾諳，妙悟如師好放參。」「莫輕半偈重黃金，萬劫禪那究此心，留座人天爭拂拭，明年還聽海潮音。」^{③⑦}他還曾先後兩次延請道階法師開講《法華經》，以使兩序僧衆「共睹慧日之光耀，人人悟一乘之實相，個個趨大覺之玄猷。」^{③⑧}

因此，在近代中國，無論是晚清的禪門名宿（如八指頭陀），還是清末和民國時期革新禪門的龍象（如虛雲和尚），也無論是繼承和恢復禪門古制的來果禪師，還是積極推進禪佛教適應現世的圓瑛法師，都自覺地繼承和發揚了永明延壽所闡揚的禪教合一思想，這對近代中國禪佛教為提高學解素質、而廣泛開展講經說法活動，乃至興辦僧學堂，克服長期以來禪門學養低劣的局面，都產生了重要影響。

二

早在天台隨德韶參學之時，永明延壽就已受天台教觀和淨土念佛思想的影響而留心淨土念佛，以致於相傳他曾在智者禪院拈箸七度而得「萬善生淨土」之鬪。由此，他「念世間業苦、衆生不能解脫，」而「專以念佛勸人同生淨土。」不過，無論以上傳說是否確實，「念佛」和「淨土」畢竟不是淨土宗所首創和獨有。印度早已有了念佛法門，《雜阿含經》、《增一阿含經》、

《長阿含經》、《般舟三昧經》和《阿彌陀經》、《觀無量壽經》等等，都有「念佛」、「淨土」之說。中國古代各宗派都很重視念佛淨土法門，天台宗的智顗、賢首宗的澄觀、華嚴宗的宗密、禪宗的弘忍、慧能等，都倡導念佛或往生淨土。永明延壽所繼承和發揚的，正是這一傳統，特別是他自覺地吸取印度及中國佛教其他宗派的念佛、淨土思想，積極推展禪宗的念佛、淨土觀念，使禪宗進一步兼攝念佛淨土法門、促進禪淨合一，對宋代以後禪佛教的發展產生了歷史性的影響。

在《宗鏡錄》中，永明延壽廣引佛典來闡發自己的念佛、淨土觀念。他指出：「慧能《經》云『心生種種法生，其法無二，其心亦然，無此心，無一無可取捨，行住坐臥皆一直心，即是淨土，依吾語者決定。』」④⑩從現在能看到的各種版本的《壇經》中，都找不到與以上永明延壽所引「慧能《經》云……」完全相同的段落。敦煌本《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅密經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》有「一行三昧者，於一切時中行住坐臥，常行直心是。《淨名經》云：『直心是道場，直心是淨土』。」④⑪此與以上永明所引，部份相近。但無論怎麼說，永明認為慧能有「直心即是淨土」的說法，確實把握了慧能的「唯心淨土」思想。慧能曾明確指出「人有兩種，法無兩般，迷悟有殊，見有遲疾。迷人念佛生彼，悟者自淨其心，所以佛言隨其心淨則佛土淨。」迷人與悟人「兩者所在處，並皆一種心地，但無不淨，西方去此不遠，心起不淨之心，念佛往生難到。」因此，「若悟無生頓法，見西方只在剎那；不悟頓教大乘，念佛往生路遠，如何得達？」④⑫如果迷者「修善，但愿自家修清淨，即是西方。」④⑬西方淨土，並不在自心之外。如果悟解了這一點，念佛淨心，自然會達到西方淨土。否則，無論怎麼念佛，也到達不了西方淨土。永明延壽指出，佛外無心，心外無佛，之所以要立念

佛法門，「只為不信心是佛，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。」況且，「身土唯心」，「欲得淨土果者，當淨其心。」④⑭他甚至還明確指出「有自力淨心、他力淨心，諸佛隨機，說無定法。」④⑮念佛求西方淨土，是借佛力愿力淨心，即他力淨心而求西方淨土。但是，只有「明心外無境界，隨心而生，心既清淨，外報相亦淨」之後，才可以借他力念佛淨心而往生自心淨土，否則，就會導致向外馳求，誤入歧途。如果說在慧能那裏，只是強調唯心是淨土、念佛必須先悟，從而將念佛、淨土歸攝於禪佛教，那麼可以說，永明延壽在《宗鏡錄》中極力捍衛禪宗主旨的同時，積極闡發以禪悟自力為根本前提、念佛淨心為必要條件的念佛往生西方觀念，這顯然與淨土宗所謂憑借念佛他力而往生彼岸西方淨土的觀念是迥然不同的。這不僅是對慧能唯心淨土思想的繼承，更是以凸現禪（悟心）淨（念佛淨心）合一的形式推展了慧能的思想。

這種推展，在永明延壽後來所著的《萬善同歸集》中得到了詳盡的闡發。他雖然堅持「誓斷無染塵勞，愿生唯心淨土。」但是，他更注重「履踐實際理地，出入無礙觀門。」他認為，「了心」是實現極樂淨土的唯一途徑。他說：「唯心佛土者，了心方生。《如來不思議境界經》云：三世一切諸佛，皆無所有，唯依自心。菩薩若能了知諸佛及一切法，皆唯心量，得隨順忍，或入初地，捨身速生妙喜世界，或生極樂淨佛土中。故知識心方生唯心淨土，著境只墮所緣境中。既明因果無差，乃知心外無法。」④⑯既然心之外無法界，自然「唯心念佛」，借愿力和佛力而了心，觀萬法唯心，了悟心即是佛，這與參禪悟心即佛，並沒有甚麼本質的區別，其結果都是要了悟心即是佛，佛淨土即在清淨心中。況且，如同將清珠放入濁水之中，濁水就會變得清淨，如果「念佛投於亂心，亂心不得不佛。既契之後，心佛雙亡。雙亡，

定也。雙照，慧也。定慧既均，亦何心而不佛？何佛而不心？心佛既然，則萬境萬緣無非三昧也。」^{⑤④}也就是達到了念佛與禪定的合一不二。

按永明延壽的上述理解，念佛就是借他力而制止亂心，達到淨心，也就是進入了禪定境界，這自然了心而成佛淨土。他雖然也像淨土宗那樣相信有西方極樂淨土，確認西方淨土並非虛構，但是，他並不是像淨土宗那樣單純地追求一個外在於自身的彼岸極樂淨土，而是追求一種自身之中的唯心淨土。這說明永明延壽在《萬善同歸集》中雖然強調念佛、追求淨土，乃至在修行中「日暮往別峰行道念佛」^{⑤⑤}，從而被後世淨土宗人列為淨土宗師祖之位，但實際上他並沒有從根本上違背禪宗的「明心見性」宗旨。他的所謂禪淨合一思想，不僅不是對禪佛教的背離，而且更是對只能是上根人的參禪走向使更多的中下根人，通過念佛而達到禪修，從而推展禪佛教的普適性具有極重要的意義，因而，後世傳說他曾作「念佛四料簡」，即：

有禪無淨土，十人九墜路；陰境若現前，瞥爾隨他去。
無禪有淨土，萬修萬人去；但得見彌陀，何愁不開悟。有禪有淨土，猶如戴角虎；現世為人師，來生作佛祖。無禪無淨土，銅床並鐵柱，萬劫與千生，沒個人依怙。^{⑤⑥}

這實際上仍是強調禪淨合一對於「明心見性」（或「見自性彌陀」）具有單純參禪或單純念佛所不可比擬的作用。僅強調參禪，就會將大多數中下根人排斥在禪門之外，而僅強調念佛回向淨土，則會使人們執著名號和身外淨土，偏離「明心見性」宗旨。然而，永明「四料簡」後來常為淨土宗所發揮，成為淨土宗與禪宗爭奪信仰地盤的重要依據。直到近代，禪門中人面對佛門行解的諸多積弊和時弊，在維護禪門獨立形象的同时，自覺順應近代社會多元發展勢態、繼承和弘揚永明延壽所倡導的禪淨合一

思想傳統，走以禪門明心見性為主導融合淨土念佛的道路^{⑤⑦}，積極推進中國禪佛教的近代化發展。

虛雲和尚認為，念佛與參禪並不是對立的法門，而是本來互通、圓融無礙的。念佛就是「要念到一心不亂，當下親證唯心淨土，自性彌陀，入薩婆若海。」^{⑤⑧}因此，如果「念佛（念）到一心不亂，何嘗不是參禪？參禪參到能所雙亡，又何嘗不是念實相佛？禪者，淨中之禪；淨者，禪中之淨。禪與淨，本相輔而行。」^{⑤⑨}如果偏執淨或禪的門戶之見，自贊毀他，實際上就是毀謗佛法。

虛雲和尚還特別針對近代有人以永明禪師「四料簡」來抬高淨土念佛貶低宗門參禪的作法進行了辯正。他指出：「近世修淨土的人，多數固執《四料簡》，極少虛心研究圓通偈，而且對《四料簡》也多誤解。不獨辜負文殊菩薩，而且帶累永明禪師，終於對權實法門，不能融會貫通，視禪淨之法，如水火冰炭。」^{⑥①}在他看來，永明延壽之所以從宗門悟入而又弘揚淨土，是「因為大悟的人，法法圓通，參禪是道，念佛是道，乃至如我們勞動掘地也是道。他為挽救末法根劣的人，故弘淨土。」^{⑥②}永明批評「有禪無淨土」，乃是對「滲了水的禪」說的，這種禪門中人不知參禪「只求明心見性」，得些少清淨境界便通身輕飄飄的，其實正滯於陰境之中，所以永明禪師認為此種人不如老實念佛可靠，何況「念佛人心淨佛土淨，即見自性彌陀，這淨土與禪是不二的。」如果「必限於念佛為淨，參禪為禪。」就是誤解了永明禪師的本意。當然，如果「有禪有淨土」，「如虎本有威，再加二角，更加威猛。」至於無善根的人，既不信禪，也不信淨，糊裏糊塗，自然「萬劫與千生，沒個人依怙」了^{⑥③}。因而，虛雲和尚堅決反對後人對於永明「四料簡」的偏執不通，「對禪淨二法妄分高下」以致「辜負永明禪師」的作法，自謂因受永明禪師的

影響，「平生沒有勸過一個人不要念佛，只不滿別人勸人不要參禪。」^{⑤9}確實，他每「遇請法者，皆以深信因果，念阿彌陀佛，諄諄告語。」^{⑥0}甚至在振興南華寺時，在禪堂外另開設念佛堂。^{⑥1}他還在紀念著名近代淨宗大德印光法師生西十二周年時以禪淨不二之理勸告世人「老實念佛」。^{⑥2}

近代著名佛教領袖圓瑛法師自謂受永明延壽禪淨合一思想與實踐影響很大，「三十六歲讀永明、蓮池二大善知識之著述，深信念佛法門可以速超生死、疾趨菩提，由是禪淨雙修。」^{⑥3}他認為，永明和蓮池，「智海弘深，才華煥發，為古今所共仰，皆是專心念佛，力弘淨土法門。」^{⑥4}

不過，在圓瑛的心目中，永明延壽對他的影響主要不是在禪佛教方面，而是在淨土念佛法門上。他相信永明延壽的前身是一位曾見過廬山東林寺慧遠大師的瞎眼僧的傳說，認為瞎眼僧在慧遠的幫助下發愿修持念佛法門，並發愿來生為大知識、宏揚淨土念佛宗，從而「惟仗念佛功德之力，消除業障，」轉生為一代高僧永明延壽大師，「以萬善壯嚴淨土」。^{⑥5}圓瑛雖然也像虛雲和尚那樣繼承永明延壽以來的禪淨不二之理，認為「禪淨二宗，皆如來所說，歸元方便之法，未可有所是非，若以禪排淨，以淨抑禪，非特他宗不明，實亦自宗未徹，」「禪淨雖有二名，其實一理，不過下手不同，對機有異耳。」並指出念佛若能從事念進到理念，「了知能念心外，無有佛為我所念；所念佛外，無有心能念於佛；能所雙忘，心佛不二，親見自性彌陀，則與親見本來面目如同一轍。」^{⑥6}然而他又認為「禪則獨被上根，淨則普被三根；禪則惟憑自力，淨則兼承佛力，」「禪宗單刀直入，固推圓頓，而淨宗達理之士，未必或遜。」況且，禪宗如果未透三關，生死不了而再入人世，尚有隔胎之迷。與此相對比，淨土念佛法門不僅是唯一能了脫生死法門，而且，「縱然自力不足，還有佛

力可靠，」不致遭逢魔事，也不會有隔胎等迷惑，因而，它較禪宗僅限於上根之人，全憑自力，不能了脫生死等更為穩當易行。^{⑥7}也正因為如此，圓瑛法師對永明延壽的禪淨「四料簡」，並不像虛雲和尚那樣力求全面發揚，而是特別發揮其中的「無禪有淨土，萬修萬人去，但得見彌陀，何愁不開悟。」^{⑥8}他雖然自覺繼承永明延壽的禪淨合一與雙修傳統，但由於特殊原因，他便傾向於弘揚念佛法門來調和禪淨。正如他自己所說，對於禪宗與淨宗，「惟是法要對機，如遇夙習禪宗之人，亦不必令其捨禪修淨，不妨禪淨雙修。圓瑛初習禪宗有年，後則益修淨土，求愿往生，只因弘法事繁，定功有間，又恐壽命有限，故兼修淨土，免墮詰老青公之覆轍耳。」^{⑥9}這裏，圓瑛法師強調禪宗人不必捨禪修淨，而當禪淨雙修，正是他在推揚淨土念佛法門的同時如何保持禪佛教獨立形象，而不致使禪宗變成念佛的淨土宗的思想反映。所以，我們不能因為圓瑛法師廣泛勸人念佛，自己也「行歸淨土」，就否定其為禪宗的代表和承繼者。

揚州高旻寺的來果禪師也深受永明延壽禪淨思想的影響，他並不因為自己堅持參禪、維護純禪形象就排斥淨土念佛法門，認為淨土念佛法門也和禪宗一樣，都是佛所說法，不容互謗^{⑦0}。當時有人認為禪淨「四料簡」在永明延壽的著作中並無記載，顯然是「惑世駭眾，瞎人天眼，誠為斬法之窠巢；」「縱有永明四料簡權設，不過一時對病發藥之用，病去藥即當除。」^{⑦1}來果禪師認為，此種想法，就是以禪謗淨。永明「四料簡」之設，實由切信念佛產生的，「是則盡是，非則全非。」^{⑦2}未悟的人，分東分西，既了的人，無內無外，「向外施求，外不離內，內心念佛，何離於外？果能心佛俱念，自可非東非西，心佛如一，當即忘內忘外，既云見得自性，性非彌陀，了得唯心，心非淨土。」如果無信愿行，只在心上持名念佛，容易達到一心不亂，打成一片，

正是禪淨兩門出路。如果由散心念佛，到一心念佛，再到無心念佛，乃至心空佛極，則「見自性彌陀也是，見性明心也是，見自本來面目也是，此乃一心念佛開悟之捷徑也。」^{⑦③}因此，來果指出，禪與淨本來並無本質不同，「打破一心，親見自性；保持一心，親見彌陀，毫無差謬。」^{⑦④}

不難看出，來果的念佛淨土觀，實來自永明延壽的念佛唯心淨土觀。他在闡述淨土念佛時，即是以創立念佛蓮社的慧遠為開山祖師，以永明延壽為弘淨中堅，認為永明延壽在《萬善同歸集》中所謂「唯心念佛，以唯心觀，遍該萬法，既了境唯心，了心即佛，故隨所念，無非佛矣」最能說明淨土念佛的實質^{⑦⑤}。他廣錄《萬善同歸集》對佛典淨土念佛的闡述^{⑦⑥}，相信有一個「無世凡民，無三惡道，無有女人，」「無山林溝壑、瓦礫荆棘，無高下丘坑，」「黃金為地、蓮花化生，不受父母濃血之身，無生老病死」的極樂世界^{⑦⑦}，堅信「一句阿彌陀，能銷八十億萬劫生死重罪。」^{⑦⑧}正因為他相信極樂淨土並不在人身之外，根本上說無所謂彌陀和淨土，而只有「自性」和「唯心」，因此，來果禪師並沒有因肯定念佛和極樂淨土而「行歸淨土」，或是將禪宗淨土化，而是在肯定淨土念佛與參禪殊途同歸的同時，仍強調「獨禪宗旨趣，為諸佛母，為萬法師。」^{⑦⑨}這顯然是站在禪宗的立場上闡揚永明延壽所標榜的禪淨合一思想。

近代禪門居士袁煥仙對於近代中國諸宗教法門中較為突出的禪、淨關係問題，也自覺地繼承和推展永明延壽的思想。

他針對有人執著於永明禪淨「四料簡」而起禪淨兩分之二見，指出「人但自明心，何土非淨，何淨非禪，何禪非心，何心非自？自心既徹，何事不照，何義不通，為一為二，何去何從，不著問人。」永明禪淨「四料簡」，只是「一期方便，捏怪空拳，原無實法，寧有是處？」^{⑧⑩}這顯然是主張唯心淨土觀，並以此來

調和禪淨關係。

袁煥仙居士特別剖析了「有禪有淨土，猶如戴角虎，現世為人師，來生作佛祖，」認為禪與淨是即一即二的關係。說其是二，因為非禪不淨，非淨不禪。說其是一，由於禪即淨，淨即禪。「名固不一，體寧有二？若體二者，則二法也，豈聖人之道歟？」所以說，只有此一事實，餘二則非真。「惟不二也，能淨即禪，以治淨宗，言花開見佛，佛即禪，禪即佛也。惟非一也，能禪即淨，以治禪宗，說見性成佛，佛即淨，淨即佛也。寧捨禪淨外而別有他佛他祖耶？」^{⑧⑪}現在有禪有淨土，當下即可作佛作祖，何必等到來生？既作佛作祖，又何必以戴角虎相喻？其他像「有禪無淨土」、「無禪有淨土」，「無禪無淨土」，都如「有禪有淨土」，不過是先聖「為初機開一方方便入德之門」而已，絕不可執著禪或淨^{⑧⑫}，或以一方排斥另一方。袁煥仙居士對禪淨關係的如此解釋，不僅堅持了永明延壽以來的禪淨合一思想實質，而且也使永明延壽以來的禪淨雙修實踐更趨方便化，就是說，參禪是淨中之禪，念佛是禪中之淨，禪淨修持隨各人根性及時機而略顯不同，然本質上仍不離唯心淨土、明心見性。這當然與袁煥仙作為居士需要比出家禪僧更為靈活、便捷的修持方式有關。這也從一個側面反映了禪淨融合在近代中國進一步走向方便化、多樣化。

以上分別從禪教關係和禪淨關係兩個方面展示了永明延壽對近代中國禪佛教的影響。這種影響，不僅充分說明五代時期永明延壽所倡導的禪教合一、禪淨合一思想與實踐傳統能夠適應多元融合的近代中國社會的需要，而且也顯示出永明延壽所開創的這一傳統，具有廣泛的社會適應性和發展活力，是中國古代佛教文化，特別是禪佛教文化的一份優秀遺產，值得進一步繼承和推展。

註釋：

- ① ②《景德傳燈錄》，卷二十六。
- ③《宗門十規論》第八。
- ④《宗鏡錄》卷一。
- ⑤《宗鏡錄》卷一。
- ⑥《宗鏡錄》卷一。
- ⑦《禪源諸詮集都序》卷一。
- ⑧《宗鏡錄》卷四十一。
- ⑨《宗鏡錄》卷一。
- ⑩《宗鏡錄》卷三十四。
- ⑪《宗鏡錄》卷二十九。
- ⑫《萬善同歸集》卷中。
- ⑬據筆者初步查校，《來果禪師語錄·十界因果淺錄卷三》的第279至281頁，基本上都是對《萬善同歸集》卷上、卷中的引證，請參見石峻等編《中國佛教思想資料選編》第三卷第一冊，第45至46、17至18、56至57、48頁。
- ⑭《萬善同歸集》卷中。
- ⑮《來果禪師語錄》第258頁。
- ⑯同上，第278—279頁。
- ⑰《來果禪師語錄》第6—7頁。
- ⑱同上書，第260頁。
- ⑲淨慧編《虛雲和尚法匯續編》，第80頁。河北省佛教協會印行，1990年12月版。
- ⑳《虛雲和尚年譜》，第9—10頁。
- ㉑同上，第23頁。
- ㉒《虛雲和尚開示錄》，第15頁。
- ㉓《虛雲和尚開示錄》，第121頁。
- ㉔同上書，第77頁。
- ㉕㉖同上書，第121頁。
- ㉗《虛雲和尚開示錄》，第78頁。
- ㉘《圓瑛法師講演錄》，第1頁。
- ㉙同上書，第86頁。
- ㉚㉛《圓瑛法師講演錄》，第86—87頁。
- ㉜㉝《八指頭陀詩文集》，第512頁。
- ㉞同上書，第502、485頁。
- ㉟㊱《八指頭陀詩文集》，第307—308頁。
- ㊲同上書，第484頁。
- ㊳大壑輯《永明道跡》，載《卍續藏經》，第146冊，第593頁。台灣新文豐出版公司。
- ㊴《宗鏡錄》卷九十七。
- ㊵見楊曾文《敦煌新本六祖壇經》，第15頁。上海古籍出版社1993年版。
- ㊶㊷同上書，第39—40頁，第42頁。
- ㊸㊹《宗鏡錄》卷十七。
- ㊺同上書，卷二十一。
- ㊻㊼《萬善同歸集》卷下。
- ㊽㊾《萬善同歸集》卷上。
- ㊿《萬善同歸集》卷上。
- ①《佛祖統紀》卷二十六。
- ②近代中國佛教實際上是走諸宗融合道路，但以禪、淨勢力最大，因而，禪淨融合實際上代表着近代中國佛教諸宗融合的主流。
- ③《虛雲和尚開示錄》，第129、25頁。
- ④即永明延壽在《宗鏡錄》《萬善同歸集》中一再引用的《楞嚴

經》文殊菩薩選圓通說偈：「歸元性無二，方便有多門，聖性無不通，順逆皆方便。」

⑤7《虛雲和尚開示錄》，第148頁。

⑤8 ⑤9《虛雲和尚開示錄》，第150—151頁。

⑥0《虛雲和尚年譜》，第77頁。

⑥1參見同上書，第163頁。

⑥2參見上書，第139—241頁。

⑥3《一吼堂文集》，第43頁。

⑥4《勸修念佛法門》，第17頁。

⑥5《勸修念佛法門》，第27—28頁。

⑥6《一吼堂文集》，第91頁。

⑥7《圓瑛法師講演錄》，第9頁。《一吼堂文集》，第91—92頁。

⑥8參見《勸修念佛法門》第74頁和《圓瑛法師講演錄》，第9—10頁。

⑥9《一吼堂文集》，第92頁。

⑦0《來果禪師語錄》，第13頁。

⑦1 ⑦2 ⑦3 ⑦4參見《來果禪師語錄》，第14—19頁。

⑦5參見《來果禪師語錄》第273頁，《十界因果淺錄》卷三。

⑦6試將《來果禪師語錄》第273—276頁與《萬善同歸集》比較，請參見石峻等編《中國佛教思想資料選編》第三卷第一冊，第15、16、27—32頁。

⑦7 ⑦8《來果禪師語錄》，第276—277頁、第278頁。

⑦9《來果禪師語錄》，第28頁。

⑧0《維摩精舍叢書·榴窗隨判》，第4—5頁。

⑧1《維摩精舍叢書·榴窗隨判》，第4—5頁。

⑧2參見上書，第5頁。

（上接第19頁「畧述金剛乘密法」）

注釋：

①密乘的別名有方便乘、果乘、密咒乘等。

②六續部指事部、行部、瑜伽部、無上瑜伽部、父續部、母續部、無二續部。

③阿底峽大師的劃分法，指事部、行部、思惟部、兩俱部、瑜伽部、大瑜伽部、無上瑜伽部。

④另一種觀點認為，無量壽佛、不動金剛佛、藥師佛為佛部尊。

⑤又說部菩薩是八大菩薩。

⑥五種天女，指摧壞大樂女、大孔雀明王女、大隨求女、寒林女、攝授密咒天女。

⑦又說無量壽佛為部尊，觀世音菩薩、不空羅索觀音和獅子吼觀音為部主。

⑧亦說一切佛母和度母為部妃。

⑨亦有水、冠冕、花鬘三種灌頂之說。

⑩宗喀巴和克珠傑著的《密宗道次第廣論》和《密宗道次第廣論釋》，德格藏文版。

⑪《密宗道次第廣論釋》。

⑫指弟子上灌頂、金剛阿闍黎主灌頂、阿闍黎大主灌頂和智慧灌頂。



畧述金剛乘密法

听悟

金剛乘，爲密乘①之異名，是諸佛證圓滿之意智所現的眞言及其儀軌，方便和智慧相結合的金剛薩埵之瑜伽。金剛乘較其他乘有許多優點，主要表現在業資糧、成就法、本尊神、秘密法和身體等方面。概括起來有三，第一：多方便。《三理明燈》說：「不迷惑一義，方便多無難，根銳增上緣，密乘尤殊勝」。第二：捷徑（無難）。《秘密藏續》說：「正授灌頂常布施，爲諸衆生授灌頂，彼之七生皆清淨，不去修行亦成佛」。若此生能持七生或十六生，以八劫修道能迅速成就佛果。第三：趨入樂（根銳）。不必苦行，以樂得佛果。若如《集密根本續》說：「依一切受用欲塵，能迅速成就佛果」。

金剛乘由持明藏與續部兩部份組成。續部分二續部、三續部、四續部、五續部、六續部②、七續部③，它們是進入秘密金剛乘之門，通常以四續部爲標準。關於四續部，古代印藏學者觀點各異，一種認爲，四部是根據古印度四大哲學派別劃分的；

另一種認爲，按照印度四種姓而分成四部。比較一致的觀點認爲，四續部是根據每個人的不同根器劃分的。《金剛藏莊嚴續》等經典將四續部定名爲掉舉續、見續、擁抱續、雙合續。

一、事續部

事部，分佛部、蓮花部、金剛部、有財部、藥叉部、餘世間部，前三部爲出世部，後三部爲世間部。佛部，有三種三昧耶，釋迦牟尼佛爲部尊④，曼殊室利爲部主，尊勝佛頂、無垢白傘蓋爲部頂，菩提薩埵爲部菩薩⑤，佛目與五種天女⑥爲部妃，鉢蘭那除嚩哩天女、勝幢臂飾女、天南星科女、大遮女爲部使女。

蓮花部中觀世音菩薩爲部尊⑦，薄伽梵白衣佛母爲部妃⑧，度母爲本尊母，不空罽索觀世音菩薩、河羅訶羅明王爲部菩薩，男女明王是能怖金剛、馬頭明王、光明佛母、獨髻吉祥佛母，男

女使者是不動金剛、獨髻羅刹女和大吉祥天女。

金剛部，阿閼鞞爲部尊，金剛手菩薩爲部主，瑪麻吉天母和金剛不敗佛母爲部妃，金剛忿怒（屬金剛明類）爲部菩薩，甘露漩明王爲部忿怒明王，大力明王、金剛鐵鏈母等六十四位爲部男女侍者。

有財部，由藥叉有財解說，包括瞻巴拉（布祿金剛）及增祿財母等續。

藥叉部，包括五娛藥叉、羅刹女、羅刹等。

世間部，主要詮釋大梵天、大自在天、遍入天、日月、大鵬等，總有天、龍、夜叉、尋香、人、非人、大鵬、魔鬼等八部。

事續部，能詮經部、續、尋思、細儀軌、陀羅尼等五類。經部，如《金光明經》，略攝儀軌，認爲基、道、果三位之多種異類爲一。

續，指圓滿儀軌，略攝基、道、三總續、十一面陀羅尼等，分秘密總續、妙臂問續、蘇悉地續、後靜慮續（也有學者認爲，只有前三續，沒有後靜慮續）。

尋思者，詳細解說儀軌或修行法門類，如藥叉女之尋思。

細儀軌者，主要解釋儀軌與基、道二位，如《文殊根本續》、《金剛手勝明續》等。

陀羅尼者，即是咒語，以幫助修煉，迅速成就果位。

事續部有四種修道方法，第一：成就修道之器；第二：清淨三昧耶與律儀；第三：住守三昧耶承事；第四：承事已修諸悉地。一般先設置彩色壇城，傳授灌頂，然後於本尊像前靜修。灌頂分水灌頂與冠冕灌頂兩種^⑨。爲獲得事部阿闍黎位授得位灌頂；爲修密咒授弟子灌頂；爲消除障礙授除障灌頂；爲得成就授成佛灌頂。

解脫道分有相與無相兩種。有相者，即無自生起之本尊，前

生無三昧耶，體爲本尊，相是所誦密咒之聲相。專一緣住，迎請智慧本尊，誦經供奉，宣講手印，以達涅槃彼岸。無相者，修習我法空性。若修法之人根器銳利，從八劫能獲得佛果。修行過程中，必須先沐浴潔身、禁食，以乾淨供品奉供本尊。修法念咒之時，須賴梵行居士以上之行，依法修互觀前生男女本尊，以淨除無明習氣。當修得威猛伏敵法之際，托付忿怒明王，修大力明王。「無修自爲本尊法，唯於對方修習本尊，從乞悉地，名從主取悉地」。^⑩

二、行續部

行部者，等行外事與內瑜伽，故稱「二續」。《毘盧遮那現證菩提釋》說：「此續雖爲方便與智慧之行續，卻爲攝持熱忱事之衆生顯示隨順事之行」。行部分身、語、意三部，即佛部、蓮花部和金剛部，以其中的佛部爲重點。《毘盧遮那現證菩提續》爲行部之主或佛部之根本經典。毗盧遮那佛，是行部之本尊，其身黃色，兩手等引，面相寂靜，全身裝飾。英勇不動金剛和能怖金剛爲忿怒明王。

蓮花部經典沒有藏譯本。

意部（金剛部），以《金剛手灌頂續》爲根本經典，息靜金剛手菩薩爲主尊。

行部的學道順序，基本上與事部相同，首先成就修道法器受灌頂。灌頂分水灌頂、冠冕灌頂、手相灌頂、金剛鈴灌頂、名號灌頂、自我灌頂，增加了眼匙鏡灌頂。然後，清淨律儀及三昧耶。第三步，住三昧耶修承事，先於「未修空性攝持之本尊瑜伽者爲說有相瑜伽」，亦爲我修。《金剛手灌頂續》載：「首先沐浴瑜伽師，然後身居金剛座，供請修習六本尊，空和文字聲色

等，手印與相共六種」。修習內外先行之護輪，以智慧之見，手印所散而供養，通過祈求，然後修本義，即名「空本尊」；以此方式修空性轉成世俗月輪咒文種子，此名「字本尊」；修習心間月輪上之咒文，發出聲音，散放光明，名「聲本尊」。「色本尊」，修習從心間月輪咒散收光明成就諸佛事業後，轉成部主身像。「手印本尊」，修習於自心間觀想輪或金剛杵等標幟，再以各自部主誓言作為印封。「相本尊」亦稱「有相本尊」，修習憑借咒力加持自身，使一切加行、止，都不能遠離本尊色相。概括起來說，修有相瑜伽之方法分外四支念誦與內四支念誦，其中包括自事、他事、住心、住聲四支。自事，主要修我與本尊之真實性，在空中修月輪喻字放光，自然成就一面二臂之毗盧遮那佛。他事者，剎那現起自前修的如來，如同自相。住心支，主要於如來心中，修我心為月輪相。住聲支，於月輪相上佈所誦咒語，默念意念。

無相瑜伽，專心修煉手相與字母，非於修空性攝持之本尊瑜伽純修空性，須住淨行。

第四步：承事已修諸悉地，即如何成就果位。具體的修行方法基本與事部相同，稱為「四行」。其中的流轉行，依止灌頂與三昧耶念修；瑜伽行，依二瑜伽念修；修行行，依所緣瑜伽念修，建立本尊畫像或壇城，修行生起真實或夢幻般之見有，彷彿生起於各大修行者之供續中，然後修業資糧；成就佛果。另外，依寶劍等外物修劍持明；於內身諸處，修地、水、火、風之壇城，成就息災增益等之業。

事部與行部中，四種瑜伽比較重要，本尊瑜伽分勝義本尊瑜伽和世俗本尊瑜伽，主要修習二身；念誦瑜伽為世俗本尊瑜伽之支，是調動所修本尊之心；氣瑜伽是勝義本尊瑜伽與世俗本尊瑜伽之能依支。第四種是空性瑜伽，主修我法空，以獲得成就。

三、瑜伽部

「瑜伽」意為「觀行」或「相應」，是於事、行二部之中，為諸愛樂內三摩地瑜伽所化而主修內心方便瑜伽，或者以能知能證深廣二諦和合相應無二之禪定為主。《真實攝略經》（《本續·真實性集合經》）為根本續，其品初示金剛界；二示三界尊勝明王；三示調御衆生；四示不空成就曼荼羅。四品統攝為方便續與智慧續，其中三界尊勝屬智慧續，其餘皆屬方便續。注釋續經典是《金剛頂經》，有廣、略兩本。支續亦稱同分續，主要經典有《一切秘密續》與《三界尊勝殊勝續》。隨順續代表經典是《尊勝初續》。據載，此續中的曼荼羅歸尊勝部，金剛薩埵為主尊曼荼羅，亦稱「四部瑜伽」，是根據本續四種姓說的。

瑜伽部有佛部、金剛部、寶生部、蓮花部與羯摩部，瑜伽本續中金剛界品屬毘盧遮那佛部；三界尊勝品屬金剛部；調御衆生品屬蓮花部，不空成就曼荼羅品屬寶生部。按照印藏學者的觀點，瑜伽部方面有多種學派傳承，第一派，阿闍黎釋迦友傳承；第二派，阿闍黎佛密傳承；第三派，阿闍黎慶喜藏傳承。西藏佛教後弘期時，西藏只傳慶喜藏一派的密法，其餘二派所傳密法已失傳。

瑜伽部之修習方法，基本與前二續部相同。學道方面，灌頂分水灌頂、冠冕灌頂、金剛杵灌頂，金剛禁戒灌頂、名號灌頂、金剛戒灌頂、金剛阿闍黎灌頂，通稱為「七寶灌頂」。

解脫道方面，代表經典有《本尊瑜伽現證五菩提增長續》與《自生起曼荼羅廣續》。三昧耶具有融合智慧，廣置身大印、意三昧耶印、語法印、業羯摩印，受取灌頂，念誦咒語，淨治身心，破除一切習氣，圓滿解釋曼荼羅念修法。

無相瑜伽，以趨入「阿」字，遍修諸字，從自我之口（聲），修他之聲，以得成就。佛部、金剛部、蓮花部與寶生部等各有修行方法，凡是銳根之修行者，在獲得大手印成就之後，進一步勤修苦煉，能迅速圓滿佛果。

四、無上瑜伽部

無上瑜伽部，是密教修行的最上法，它通過方便與智慧的合修，達到佛的境界。一般分為瑜伽父續和瑜伽母續，瑜伽上師續、方便續和瑜伽父續是義近名異；智慧續（般若續）、空行母續與瑜伽母續名異義同。前者認為，方便是成為曼荼羅主尊父之生起次第差別、真言及儀軌，若不能顯示智慧則是修本尊佛母之密咒與殊勝儀軌義。後者母續之中含有父母二續之全部差別法，並且增加了許多內容。相比之下，母續法比父續法深奧難修。布頓·仁青珠把無上瑜伽部區分成三部，第一：大瑜伽方便續，代表經典有《集密根本續》、《大威德續》；第二：大瑜伽智慧續，其中又細分為呼金剛續、勝樂金剛續、勝樂金剛阿羅梨續和右手印明點續，分別以《歡喜金剛》、《勝樂金剛根本續》、《吉祥秘密金剛續》和《大手印明點》、《一切諸佛身語意秘密藏續》為代表經典。第三：方便智慧無二續，以《妙吉祥名稱正說功德經》、《時輪根本略示灌頂品》、《時輪略要續》和《時輪自續心要》等為代表經典。

如果以生起次第之差別解釋父續，倘若曼荼羅凡五如來現天子相，或以天子而為正尊，或眷屬多為天子者，即是父續；從圓滿次第差別說，凡正誼曼荼羅輪圓滿次第之經，即是父續。《金剛曼荼羅莊嚴續》認為，父續分貪部、瞋部與痴部。貪部代表經典有《集密》、《黑敵閻摩德迦一切曼荼羅業成就續王》、《六

面天》、《紅閻摩德迦續》、《毗盧遮那幻網經》等。《集密》分本續、後續、注釋續，《金剛鬘》與《四本尊母所問經》亦屬此類。根據諸論師的觀點，印度集密學派有二十四家，傳入西藏的有龍樹、佛智、恆德巴、金剛笑、班瑪雜扎和慶喜藏六家。但是，由於各派所修的重點不同，在追認傳承方面亦存在意見分歧，很難統一。

龍樹是大乘中觀學派的創始人，被藏傳佛教尊為密教始祖。他主傳《二十灌頂儀軌》、《修行法經作》、《圓滿五次第論》、《攝行炬論》和《注疏明燈》等密法。當時，他考慮到時機尚未成熟，故未公開傳播，僅授予弟子龍菩提。龍樹去世後，瑪當格日與迦賽巴澤貝兩人協助龍菩提傳播開來。龍樹密法在西藏的傳播始於後弘期，仁青桑波、桂·庫巴拉澤、洛扎·瑪爾巴、恰譯師等人把他的著作譯成藏文流傳，尤其桂譯的弟子多頓父子對此派密法的傳播做出了突出貢獻。

佛智論師，是公元八世紀時的人，早年跟隨獅子賢、艷麗金剛、瑜伽母格乃茹、雜德雜拉、童足論師、護足論師等著名學者修習密法，獲得關穀成就。他經常雲遊各地，舉行布扎瑪拉開光儀式，供祭金剛座，在那爛陀寺授教，成績卓著。據載，他根據妙音菩薩授記，整編《文殊菩薩語錄》，撰寫《修行法普賢》和《圓滿次第解脫明點》等，指導瑪爾邁贊貝桑波、蓮花生、靜友和扎建增四大弟子實修，各獲虹身。佛智論師所傳密法在印藏兩地影響很大，寂智論師為其論著作注，前弘期佛教時譯成藏文流傳。後弘期佛教初期，著名譯師仁青桑波、娘·達瑪扎、娘·雲丹扎與益希堅贊等人也譯傳過這一派的密法。

恆德巴論師是印度佛教末期的一位著名學者，尤其密法修煉方面很有成就。他所傳密法，在西藏影響不大，傳世的著作翻譯成藏文的只有《大疏穗鬘花》。

金剛笑論師的著作在吐蕃王朝時期已經由結·扎西和噶瓦貝孜翻譯成了藏文。後來，此派密法逐漸消聲匿跡，沒能受到重視。

班瑪雜扎論師的代表作《續部義實踐次第秘密成就》由後弘期時的著名學者那措·次程嘉瓦譯成藏文，影響甚微。

以上幾位論師所傳灌頂、口訣、注釋等密法流傳時間不長，除上面提到的幾部代表作外，尚有《續部月亮秘密明點續》、《金剛藏莊嚴續》、《末尼明點續》等，雖非其等著作，卻為這方面的經典。

被稱為「三黑」的《黑敵間摩德迦一切曼荼羅成就續王》、《六面天》、《金剛大威德續》由熱·多傑扎、覺·歐窘、尙·喜饒喇嘛、涅·達瑪扎、洛嘉·喜饒孜五人譯成藏文後，立即引起重視，盛傳不衰。印度論師小拉勒達扎、大小阿姆迦瓦雜扎、成就師祥執與文殊智論師亦有此方面的論著，由於影響不大，沒有形成學派。據《七分別論》載：《黑敵間摩德迦一切曼荼羅業成就續王》與《六面天》屬於貪部經典，《文殊金剛大威德續》屬於瞋部經典。

痴部，以《文殊幻網經》為主要經典，藏文僅翻譯了其中的《說相功德品》。作為無上瑜伽部父續類經典，《文殊幻網經》被視為一切續之主，受到眾多學者的重視。然而，關於其歸屬問題，學術界一直爭論不休，分歧很大，一種觀點認為，它屬於時輪學派密典；班智達妙吉祥與妙吉祥友認為，是瑜伽部經典；艷麗金剛論師認為，是無上瑜伽部父續經典；西藏個別學者將它看作大圓滿經典，也有人認為是中觀學派論著，誰是誰非，有待以後詳細考證。父續以《集密》為最上法，廣說生起次第、圓滿次第與事業法等。

關於母續，學術界觀點眾多，經論中亦多有解釋，由於各人

分析的角度不同，得出了相異的結論。如果以生起圓滿二次第之差別解釋，則是母續「以無上續為所別事，若曼荼羅凡五如來現天女相，或以天女為其正尊，或眷屬中天女數眾者，或者說詮釋空點及細微瑜伽圓滿次第之經」^①。總之，母續即是圓滿示說智慧金剛佛母的會供曼荼羅及咒語、儀軌，是以方便慈悲，智慧空性，方便行、智慧見，方便幻身，智慧光明，方便生起次第，智慧圓滿次第，方便四有，智慧四清淨和身變化之脈氣等兩種方式區分的。母續共分金剛菩薩部、勝樂金剛部、常部、金剛日部、蓮花自在舞部、馬頭明王部。

金剛菩薩部經典主要有《時輪根本續》、《佛應持續》。《時輪》在印藏學者中間有很大影響，由《時輪根本續》與《時輪注釋續》兩部份組成，全面而系統地敘述了大小兩種宇宙的形成過程、時輪密法灌頂、修行方法以及智慧果位等。阿闍黎大杜鵑文殊金剛、孜魯巴等著名學者認為，時輪教法興起於香拔拉，以此為中心逐漸向周圍輻射。藏傳佛教前弘期時，《時輪根本續》翻譯成藏文的本子有二十四種，後來熱譯師曲饒、卓譯師喜饒札、恰譯師曲傑貝、雜彌桑傑札、沃布德贊札等三派分別譯傳灌頂、注釋、口訣法。

圓滿次第第六支瑜伽，在西藏常傳的有十七種，主要解釋十二曼荼羅，以其中的身、語、意圓滿曼荼羅為重點。智慧章有大結、小結、集密九佛母、集密十三佛母、集密十七佛母、集密二十五佛母、集密三十三佛母、集密三十七佛母，通稱為「集密六部」。增加了幻網四十一佛母、四十五佛母、四十九佛母三部，共十二部，除小結外，其餘十一部曼荼羅被稱為「結上具祥星宿曼荼羅」。

《佛應持經》也被看成是母續經典，前弘期佛教時，阿闍黎黑木迦羅、圖吾拉雜哈德羅、羅仁青、占巴·南喀等人從梵文譯

成藏文流傳。後弘期初期，著名佛經翻譯家仁青桑波重新譯注。這部經典在印度有兩種學派傳承，第一種帝釋樹傳承；第二種婆羅門仁青多傑傳承，他們把十二部曼荼羅歸納成六部曼荼羅，以金剛菩薩為主，攝於金剛心部。

勝樂金剛部，主要經典有《勝樂》、《喜金剛續》、《摩訶瑪雅》、《佛頭蓋瑜伽續王》、《大手印明點續》、《阿羅梨二續》（《金剛阿羅梨續大王》和《哩祇阿羅梨續王》）等。《勝樂》是母續類法中的最殊勝法，分《本續》、《注釋續》兩部份。屬於《注釋續》部份的經典有《律儀生起》、《吉祥金剛空行秘密續王》、《空行海灌頂》、《空行海教誡》、《阿毗達那》等。《阿毗達那》包括《講說六輪論》、《文殊金剛》、《驢面》、《殊勝亥母》等，主要講灌頂、口訣。

《勝樂根本續》是母續類最上法典，在印度為這部經典作注的學者很多，形成了不同的學派傳承，其中勒耶巴、金剛鈴、黑行者三派比較著名，在西藏很有影響。勒耶巴，印度天語「魚腹」之義，生於佛滅後一千餘年，大約與無著論師同時代。先於西印度鄔仗那國擔任國王的繕寫員，後來從學於夏瓦日巴上師，苦修十二年，獲得成就，教化了歐提毗夏王及其群臣。主要論著有《勝樂修行法》，在印藏兩地廣為傳播。

金剛鈴，原名「智藏祥」，是一位學富五明的著名學者。早年師事達日格修習密法，獲得神通，變幻出不同的形象在各地出現，尤其在勝樂法上成就極深。著作有《勝樂身曼荼羅修行法》、《灌頂儀軌圓滿五次第論》。

關於黑行者的生平事蹟，《時輪根本續》和《怙主護法現生》中早預示過。《時輪根本續》說：「喀札木江是持酒器，生為黑色著名瑜伽師」。《大黑天怙主現生續》說：「在歐提毗夏地方，士夫具有精進心。……這位優勝者獲得金剛劍等八種成

就」。他是印度密教方面獲得成就的八十四人之一，早年跟隨雜羅達拉巴上師修習密法，成為那爛陀寺一位著名學者。在北印度雜蘭達拉地方從師修得飛岩走壁之技能，游歷十三個地區傳授金剛乘密法，最後因違背上師教誨，未得殊勝成就，只修得劍等八種共同成就。主要著作有《勝樂修法灌頂》、《勝樂修法儀軌》、《勝樂修法護摩》、《明點》、《四次第》、《秘密真實性》等，前三部是有關生起次第法方面的論著，後三部是圓滿次第法方面的論著，另有雜品文章一百二十餘篇。西藏學者十分重視黑行者所傳勝樂密法，作注的人甚多。

《呼金剛續》包括《本續二分別》與《注釋續》兩部份，是攝集續部廣義之經典。印藏學者把《呼金剛注釋續》看成是與《勝樂根本續》、《呼金剛續》、《四座釋續》同等重要的典籍。

《本續二分別》包括《身呼金剛二臂》、《語呼金剛四臂》、《意呼金剛三面六臂》、《心歡喜金剛五種》、《攝種》和《金剛度母》等，其中《身呼金剛二臂》主講佛母修行法。

《喜金剛續》在印度有許多學派傳承，其中阿闍黎蓮花金剛傳承、無敵月論師傳承和納波誓言傳承影響較大。後來，那饒巴和彌扎兩位論師總結他們三派的思想，形成了自己的思想風格。蓮花金剛分別為《無我女修行法》和《勇父九本尊修行法》作注，著有《周彌巴勝樂金剛修法甘露之光》和《修行法》，是專門解釋《呼金剛續》的最早論著，西藏有益希堅贊和蔡·尤格娘波、瑪·完曲巴爾的譯本。卓彌譯師、瑪爾巴、桂·庫巴拉孜和恰·索南堅贊四人因對傳播勝樂密法有功，被稱為「勝樂四大家」。尤其卓彌譯師和瑪爾巴所譯傳的《周彌巴勝樂金剛修法甘露之光》、《勝樂金剛口訣》和蓮花金剛、黑行者、那饒巴、彌扎巴等人的勝樂密法，在西藏佛教中佔有一定的地位，盛傳不

衰，以致成為薩迦派和噶舉派的主要修習法。那饒巴所傳密法經瑪爾巴傳進西藏，分裂成沃、邁措波和蔡爾旺格多傑三派。

《佛頭蓋瑜伽續王》，在印度有成就師薩樂和的口訣傳承和阿闍黎阿巴雅迦拉傳承；西藏有結譯師傳承和邦雪薩瓦札傳承。

《摩訶瑪雅》，最早由成就師格格日巴傳講，由阿闍黎施調伏和仁青賓乃協巴繼承下來，著修行法方面的六部著作。在西藏，桂庫巴拉孜、阿底峽、瑪爾巴三人傳授此種密法。

《大印明點》法由恆札德王在邸仗那傳講，後來，由婆羅門寶金剛的弟子紅游學者賢慧論師承繼，傳授給西藏著名學者藏絨譯師雪察札覺，他和卓彌譯師合作譯成藏文，包括本續《智慧明點》、大印明點《智藏》和同分續《瑜伽母秘密燈》，詳細敘述脈、氣、明點的特點和基、道以及三種灌頂。

《阿羅梨二續》，指《金剛阿羅梨續王》和《哩祇阿羅梨續王》。傳說最初由勝樂金剛傳講，卓彌譯師譯成藏文流傳。

《聖不動秘密大續》和《聖不動分別續王》通稱「不動無上二續」，被列入勝樂金剛部。

常部，以四座法為主，代表經典有《四座本續》、《注釋續曼札阿木薩續》和《加行分別續》。在印度，本續方面有阿闍黎阿雅德瓦傳承；注釋續方面有阿闍黎巴瓦巴札傳承。西藏有班智達彌底和桂譯師、瑪爾巴兩種傳承。

金剛日部，以《金剛甘露續》為主要經典，最早由成就師甘露秘傳講，故名。藏文有兩種譯本，先由結·贊傑翻譯，彌底班智達和結覺達瓦沃色根據其譯本重新譯校。迄十七世紀，只留下《金剛鬘》中的《相續灌頂品》，其餘失傳。

蓮花舞自在部，以《蓮花舞自在性分別》和《五十種世間怙主續》兩部經典為代表，分別由巴日和雅隆譯師翻譯成藏文。

馬頭明王部，主要經典有《七吉祥王續》、《度母二十一恭

禮》、《概根本小品》和《怙主出離續》等。《七吉祥王續》前弘期佛教時已經有藏文譯本，後來失傳。

無上瑜伽部之道次第分因續、方便續、果續。因續者，心性光明，從初住樂空明雙運，主修樂、空和本尊，最終獲得空法身，樂受用身和明曼荼羅輪幻化身之威力，使三身種子住心。

方便續，先以彩色細砂或布面繪製曼荼羅，然後請求軌範師傳授灌頂。灌頂分水灌頂、冠冕灌頂、金剛灌頂、金剛鈴灌頂、名號灌頂、禁戒灌頂、隨許灌頂、示教灌頂、出氣灌頂、贊頌灌頂，其中前五種被稱為「五明灌頂」，其餘稱「寶瓶灌頂」。一般在隨秘和文殊菩提心曼荼羅授秘密灌頂，於巴噶曼荼羅授智慧灌頂，於勝義菩提心曼荼羅授四灌頂^⑫。寶瓶灌頂者，名號所示，表示手印之身。是故，稱手印身曼荼羅為寶瓶灌頂。

果續，分共同成就與殊勝成就兩種。共同成就中有細業寂靜、圓滿、根、彎曲、殺、驅、分別、壓等八大業；中品成就有龍世間、寶劍、丸藥、眼藥、神藥、神行、金丹、飛潛、隱身、土行等八大成就；大業，即是修得持明王。

殊勝成就者，依止咒語，修行成就雙蓮身與究竟圓滿佛，即持金剛果位。

事業者，有六種曼荼羅特殊變化，概括為七支和八自在。《集密廣疏明燈》說：「若引廣續之理，有身自在、語自在、意自在、神變自在、遍行自在、隨欲自在、事業自在和功德自在」。

（下轉第12頁）



短篇佛學名作品析

陳士強

一、東晉慧遠《沙門不敬王者論》

【解題】《沙門不敬王者論》一篇。東晉慧遠撰。成於東晉元興三年（404）。收入梁代僧祐編的《弘明集》卷五。通行本有：宋藏本、金藏本、元藏本、明南藏本、明北藏本、清藏本、高麗藏本、大正藏本、頻伽藏本等。

【作者】慧遠（334—416），俗姓賈，雁門樓煩（今山西崞縣東）人。十三歲時，隨舅父游學許昌、洛陽，博綜六藝，尤善《莊》、《老》。二十一歲，在太行山聽道安法師講《般若經》，感嘆道：「儒道九流仍皆糠粃耳」，於是和弟弟一起落髮出家。年二十四，便登講席。爲了使聽衆能弄清佛教的義理和術語，他時用《莊子》中的思想和用語來作比附，這便是有名的「格義」法。東晉興寧三年（363），慧遠隨道安南游樊沔。襄陽爲苻秦所破之後，他遵師囑率弟子數人，南下荊州，中途留住廬山，不復再行。初住龍泉寺，後遷刺史桓伊爲他建造的東林寺。卜居廬山三十餘年，影不出山，跡不入市，專志修道弘法，成爲江南佛教的有力傳播者。元興元年（402），他與劉遺民等一百二十三人，在阿彌陀佛像前建齋立誓，期往西方淨土，被後世推爲淨土宗的開創者。著作見存的尚有：《三報論》、《明報應論》、《沙門袒服論》、《廬山出修行方便禪經統序》、《阿

毗曇心序》、《三法度經序》、《念佛三昧集序》、《與桓太尉論料簡沙門書》等。梁代慧皎《高僧傳》卷六有傳。

【緣起】《沙門不敬王者論》是一篇全面闡述沙門不應當跪拜（「致敬」）王候的理由的論文。事情的起因是這樣的：在佛教傳入中國的最初三百年間，沙門一直依據教法在面見俗人（包括帝王）時，只合掌致敬，而不施跪拜禮。東晉成帝咸康六年（340），執掌朝政的車騎將軍庾冰首先發難，對佛教的這種律儀表示不滿。他認爲：「直形骸於萬乘（指皇帝）」，有違於君臣之序。於是代替年幼的成帝下詔，令沙門致敬（跪拜）王者（見《弘明集》卷十二《代晉成帝沙門應盡敬詔》），因遭到尙書令何亮等人的反對，沒能施行。到了安帝元興元年（402），太尉桓玄以震主之威，給桓謙等八位大臣和慧遠寫信，重申庾冰之議，結果也遭到反對，被擱置起來。爲了讓後世引以爲鑒，慧遠總結了這兩次有關沙門是否應當致敬王者的諍論的情況，撰寫了本文。

【大意】本文的初首有作者的自序，略敘撰作的緣由：末尾有後記，略敘論成之後，衆賓的反映。正文分爲五篇，內容如下：

一、在家。說在家信奉佛法的人，應當是順從世俗禮教的人（「順化之民」），因爲他們情未變俗，跡同方內，故有「天屬

之愛，奉主之禮」。「因親以教愛，使民知其有自然之恩；因嚴以教敬，使民知有自然之重。」但無論是奉親還是敬君，都是鑒於有因果冥報的存在。佛教說的「罪封」（惡業），是爲讓人像畏懼刑罰一樣膽怯而不敢去做壞事；佛教說的「天堂」，是爲了讓人像爵賞那樣追求欣慕而去做好事。所以，從根本上來說，佛教是「助王化於治道」的，「其弘教通物，則功侔帝王，化兼治道。至於感俗悟時，亦無世不有。」「是故悅釋迦之風者（指在家），輒先奉親而敬君；變俗投簪者（指出家），必待命而順動。若君親有疑，則退求其志，以俟同悟。」

二、出家。說出家之人，以離俗爲異。這樣做的目的，是爲了拯溺於沉流，拔幽根於重劫。「是故凡在出家，皆遯世以求其志，變俗以達其道。變俗則服章不得與世典同禮，遯世則宜高尙其跡。」「是故內乖天屬之重，而不違其孝；外闕奉主之恭，而不失其敬。」

三、求宗不順化。說佛教以形體爲桎梏，因爲有了形體，就會產生種種的行爲造作，陷入物欲而不能自拔，流轉生死而受苦無窮，便是這樣造成的。佛教追求的終極目標和理想境界是「泥洹」（「涅槃」的舊譯）。「經稱：泥洹不變，以化盡爲宅；三界流動，以罪苦爲場。化盡則因緣永息，流動則受苦無窮。」「是故反本求宗者，不以生累其神；起落塵封者，不以情累其生。不以情累其生，則生可滅；不以生累其神，則神可冥。冥神絕境，故謂之泥洹。」也就是說，要進入永遠寧靜安樂的「泥洹」境界，就不能用世俗的情感禮節去拖累生命，用生命去拖累神靈（精神），必須讓精神擺脫一切束縛。因此，不能強求出家人的志向、律儀與世俗社會完全一致。「求宗不順化」的道理也在於此。

四、體極不兼應。說作爲方內之教的世俗禮法和作爲方外之

道的佛教儀軌是不可能同時兼用的。這和「六合之外，存而不論」、「六合之內，論而不辯」的道理是一樣的。不是不可論，而是「論之或乖」；不是不可辯，而是「辯之或疑」。然而，方內之教和方外之道的基本義旨是相通的。「道法（佛教）之與名教，如來（佛）之與堯、孔，發致雖殊，潛相影響；出處誠異，終期則同。」

五、形盡神不盡。說「神」（精神）是「精極而爲靈者」，即使是有「上智」的人，也不能確定它的體狀，窮盡它的幽致。「神也者，圓應無生，妙盡無名，感物而動，假數而行。感物而非物，故物化而不滅；假數而非數，故數盡而不窮。」在一般人看來，形體和精神好比薪和火的關係，「神之處形猶火之在木，其生必存，其毀必滅。形離則神散而罔寄，木朽則火寂而靡托，理之然矣。」而在佛教看來，「情有會物之道，神有冥移之功」，精神能夠從一個生命體轉移到另一個生命體上去。同樣是以薪火喻形神，佛教的理解是：「火之傳於薪，猶神之傳於形；火之傳異薪，猶神之傳異形。前薪非後薪，則知指窮而術妙；前形非後形，則悟情數之感深。」也就是說，不是形體產生精神，而是精神產生並作用於形體，火能夠從一堆薪轉移到另一堆薪上去，精神也能從這個形體（今世）轉移到下一個形體（來世）上去。故作者認爲，「形盡神不滅」。佛教的因果報應、生死輪迴之說就是基於這樣的認識而產生的。

【評說】 沙門是否應當跪拜王者之爭，反映了儒家禮制與佛教儀軌的矛盾和衝突，這樣的爭論在以後的朝代中也時常發生（見唐代彥棕《集沙門不應拜俗》等事）。作爲調解這一矛盾的《沙門不敬王者論》，實質上是一篇在以儒家倫理綱常爲框架的封建社會中，如何抵制外界的壓力，保持自己的獨立性的宣言，無論是當時還是在後世，都在社會上產生了廣泛而持久的影響。

二、唐代法藏《華嚴經金師子章》

【解題】《華嚴經金師子章》全稱《大方廣佛華嚴經金師子章》，略稱《華嚴金師子章》、《金師子章》一卷。唐代法藏撰。約成於武后聖曆二年（699）。通行本有：日本正藏經本、大正藏本、江蘇如皋刻經處本等。

【作者】法藏（643—712），字賢首，俗姓康。祖籍西域康居國（今巴爾喀什湖和咸海之間），高祖、曾祖相繼為丞相。自祖父起始遷長安。唐顯慶三年（658），法藏十六歲，煉一指於岐州法門寺舍利塔前，作法供養。次年，求法於太白山，閱方等諸經（指大乘經）。後住長安雲華寺，禮智儼為師。至咸亨元年（670），二十八歲時才正式出家，詔為太原寺住持。上元元年（670），有旨命京城十大德（十位高僧）為他授滿分戒，賜號「賢首」（《華嚴經》中一位菩薩的名字）。景龍二年（708），被唐中宗禮為菩薩戒師，賜號「國一」。曾參與地婆訶羅、實叉難陀、義淨、菩提流支的譯經活動，先後講《華嚴》新舊經（晉譯六十卷本舊經、唐譯八十卷本新經）三十餘遍。被尊為華嚴宗三祖（學術界通常把他視為華嚴宗的實際創始人），著述百餘卷。見存的尚有：《華嚴經探玄記》、《華嚴文義綱目》、《華嚴一乘教義分齊章》、《華嚴經旨歸》、《華嚴策林》、《華嚴經問答》、《華嚴經明法品內立三寶章》、《華嚴義海百門》、《修華嚴奧旨妄盡還源觀》、《華嚴修心法界記》、《華嚴發菩提心章》、《華嚴經關脈義記》、《華嚴經傳記》、《般若波羅蜜多心經略疏》、《入楞伽心玄義》、《梵網經菩薩戒本疏》、《大乘起信論義記》、《大乘法界無差別論疏》等。事跡見載於唐代閻朝隱《大唐大薦福寺故大大德康藏法

師之碑》、新羅崔致遠《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》、北宋贊寧《宋高僧傳》卷五、清代續法《法界宗五祖略記》等。

【緣起】武后聖曆二年（699）十月，由于闐沙門實義難陀主譯、法藏等人筆受證義的新《華嚴經》八十卷譯成。為慶賀此事，武則天詔令法藏在洛陽佛授記寺為眾人開講新經，爾後又在長生殿親自召見法藏，聽他講經。然而，由於《華嚴經》奧澀難懂，當法藏講到天帝網義十重玄門、海印三昧門、六相和合義門、普眼境界門時，武后茫然不解。法藏乃以殿前（一說「殿隅」）的金獅子（「獅」在佛典中均作「師」字）為例，用金比喻事物的體性、本質，用獅子比喻事物的形相、現象，通俗地加以解說，終於使武后豁然悟解。這次講說的內容，經集整理，便形成了《大方廣佛華嚴金師子章》。

【大意】本書是一部以金獅子為喻，通俗講解華嚴宗義理的著作。全書分為十門：

一、明緣起。說世界上的一切事物都是由各種條件和合產生的（「緣起」）。金本來不具有獅子的性質，由於工匠製作之「緣」（條件），而被加工成獅子的形狀。

二、辨色空。說人們感覺到各種物質現象都是「空」的，沒有任何質的規定性（「色空」）。獅子的相狀是虛幻的，只有構成相狀的金是真實的。但事物本性的空寂並不妨礙事物在外表上顯現出一定的假相。

三、約三性。說對同一事物的性質有自淺至深的三種認識（「三性」）。將獅子的相狀當作是一種真實的存在，是主觀的錯覺，情識的迷離，這種由妄情執著產生出來的存在，叫做「情有」，也稱「遍計所執性」；如認識到獅子的相狀是依賴眾緣興起的，把它當作是沒有自性的幻相，叫有「幻有」，也稱「依他

起性」；既認識到金隨着不同的條件，可以構成種種不同的虛幻的形相，又認識到在各種幻相中，金的一切特性仍然保持不變，是絕對真實的。也就是說，只有承認作為宇宙萬物本源的「真如」是唯一圓滿真實的存在，才算是達到了佛教所說的至上認識境界，這稱為「圓成實性」。

四、顯無相。說一切事物的現象都是本體的外顯，它們被包攝於本體之中，貌有而實無（「無相」），不具備真實性。金體收盡了一切獅子的相狀，在金體之外別無獅子可得。

五、說無生。說事物的現象是有生滅的，而事物的本質是湛然常存，不生不滅（「無生」）的。獅子相狀的產生，只是金體的變現，金體之外更無一物。獅子相狀會生起和消滅，而金體既不會增加也不會減少，永遠保持原有的質和量。

六、論五教。論華嚴宗的「五時」判教（「五教」）。說只知道獅子相狀是因緣和合產生，念念生滅，變化無常，不知道它們實無自體的，名「愚法聲聞教」，即小乘教；認識到一切緣生的事物皆無自性，本性空寂的，名「大乘始教」；認識事物的本性是空的，但事物的現象是有的（「假有」），真空與假有是同時並存的，名「大乘終教」；主張既泯滅「有」，也泯滅「空」，獅子的相狀與構成相狀的金兩者俱奪，超情離念，言慮雙絕的，名「大乘頓教」；認識到宇宙的本體「真如」（「一」）顯現為各種現象（「一切」），各種現象攝納於「真如」之中，「一即一切」，「一切即一」，相即相入，自在無礙，名「一乘圓教」。

七、勒十玄。以金與獅子的關係，喻曉華嚴宗的「十玄門」，即從十個方面對一切事物的性質進行辨析。此中所說的十玄門乃是「古十玄」。指的是：同時具足相應門、諸藏純雜具德門、一多相容不同門、諸法相即自在門、秘密隱顯俱成門、微細

相容安立門、因陀羅網境界門、托事顯法生解門、十世隔法異成門、唯心迴轉善成門。後來，法藏在《華嚴經探玄記》中將「諸藏純雜具德門」改為「廣狹自在無礙門」；將「秘密隱顯俱成門」改成「隱密顯了俱成門」；將「唯心迴轉善成門」改成「主伴圓明具德門」，構成了「新十玄」。

八、括六相。敘述華嚴宗的「六相」義。說獅子的金體，稱「總相」；獅子的眼、耳、鼻、舌、身「五根」，稱「別相」；「五根」同時緣起構成獅子，稱「同相」；「五根」各不相同，稱「異相」；「五根」和合而後有獅子的全體，稱「成相」；「五根」離散不合，各住各位，稱「壞相」。

九、成菩提。說只要將在體察獅子相狀的虛幻性時所獲得的認識，推廣到一切事物上去，把它們也看作是空寂不實的，從而不取不捨，這便成就了最高的智慧（「菩提」）。

十、入涅槃。說不僅不能執著現象界（如獅子），而且也不能執著本體界（如金），只有將現象與本體、獅子與金一起泯滅，這樣才能不生煩惱，「好醜現前，心安如海」，這就步入了佛教最高的理想境界——「涅槃」了。

【評說】《華嚴經金師子章》作為華嚴宗教理的通俗讀本，自問世以後受到了佛教界的普遍重視和較高評價。宋代華嚴宗僧人承遷說，此書「文約而義深，言少而意廣」（《金師子章序》）。淨源說，「斯文，禪林講席莫不崇尚」（《金師子章雲間類解序》），即不僅受到義理派的崇尚，也受到禪觀派的歡迎。研究此書的著作有：北宋承遷《大方廣佛華嚴經金師子章注》、淨源《金師子章雲間類解》、日本景雅《金師子章勘文》、高辨《金師子章光顯鈔》、潮音《金師子章放光記》、照遍《金師子章冠注》、天尊《金師子章講義》，最新的校注本為方立天的《華嚴金師子章校釋》（中華書局1983年版）。

三、唐代宗密《原人論》

【解題】《原人論》，又名《華嚴原人論》一卷。唐代宗密撰。約成於唐太和二年(828)至開成五年(840)之間。通行本有：明南藏本、明北藏本、頻伽藏本、大正藏本等。

【作者】宗密(780—841)，俗姓何，果州西充縣(今屬四川)人，家世業儒。髫齡時，精通儒學。泊弱冠，聽習經論。唐憲宗元和二年(807)，將赴貢舉，偶值遂州大雲寺道圓禪師法席，問法契心，披剃出家，時年二十七，當年受具足戒。爾後奉命往謁荆南惟忠禪師(《宋高僧傳》卷六誤作「荆南張」)、洛陽國照禪師。元和五年(810)，抵襄漢，從恢復覺寺靈峰處得澄觀《華嚴大疏》二十卷、《大鈔》四十卷，宗密閱之欣然，即便開講。講畢，詣上都(長安)禮觀澄觀，隨侍請益。元和十一年(816)，住終南山智炬寺遍閱藏經，三年後，遷興福寺、保壽寺。長慶元年(821)，退居鄠縣草堂寺，因寺在圭峰，世稱「圭峰大師」，並被尊為華嚴宗第五祖(前四祖是杜順、智儼、法藏、澄觀)。北宋贊寧《宋高僧傳》卷六、清續法《法界宗五祖略記》有傳。

【緣起】《原人論》是一部以《華嚴經》中的思想為依據，推究人的本源的著作。作者認為，萬靈蠢蠢，皆有其本，萬物芸芸，各歸其根。沒有無根本而有枝末的，況且人是三才(天、地、人)之中最有靈性的東西，怎麼可能沒有本源呢？爾今既稟得人身，卻又不知道所以何來，怎麼能知道天下古今人事呢？「然今習儒者，祇知近則乃祖乃父，傳體相續，受得此身，遠則混沌一氣，剖為陰陽之二，二生天地人三，三生萬物，萬物與人，皆氣為本。習佛法者，但云近則前生造業，隨業受報，得

此人身；遠則業又從惑，輾轉乃至阿賴耶識，為身根本。皆謂已窮，而實未也。然孔、老、釋迦皆是至聖，隨時應物，設教殊途，內外相資，共利群庶。策勤萬行，明因果始終；推究萬法，彰生起本末，雖皆聖意，而有實有權。二教惟權，佛兼權實。策萬行，懲惡勸善，同歸於治，則三教皆可遵行；推萬法，窮理盡性，至於本源，則佛教方為決了。」作者認為，雖然同為佛教，但教理有淺有深，有方便之說(「不了義教」、「權教」)，也有究竟之說(「了義教」、「實教」)，為了破斥儒家、道家以及佛教內部的權教，闡明自己對人的本源的看法，宗密撰寫了這部《原人論》(以上據宗密《序》)。

【大意】《原人論》由《序》和正文四篇組成。各篇大意如下：

一、斥迷執。此篇是破斥儒道二教關於人的學說的。「儒道二教，說人畜等類，皆是虛無大道生成養育，謂道法自然，生於元氣。元氣生天地，天地生萬物。故智愚貴賤，貧富苦樂，皆稟於天，由於時命，故死後卻歸天地，復其虛無。」對此，宗密詰難說：「萬物皆是自然生化，非因緣者，則一切無因緣處悉應生化。謂石應生草、草或生人、人生畜等。」「且天地之氣本無知也，人稟無知之氣，安得歛起而有知乎？草木亦皆稟氣，何不知乎？」他認為，說貧富貴賤，賢愚善惡，吉凶禍福，都是由「天命」決定的，也是不對的。為甚麼世上貧多富少，賤多貴少，乃至禍多福少，如果說這都出於天的賦予，則「天何不乎乎」？況且世上還有無行而貴，守行而賤，無德而富，有德而貧，逆吉義凶，仁夭暴壽，乃至有道者喪，無道者興的。「既皆由天，天乃興不道而喪有道。何有福善益謙之賞，禍謠害盈之罰焉？」

二、斥偏淺。此篇是破斥佛教內部的「不了義教」的。作者認為，佛教自淺至深，大體上有五等：一是人天教，二是小乘

教，三是大乘法相教，四是大乘破相教，五是一乘顯性教。前四教都是不了義教，末一教才是了義教。此篇破斥的對象是前四教的。

三、直顯真源。此篇是從正面論述五教中的最後一教「一乘顯性教」的。此教，「說一切有情，皆有本覺真心，無始以來，常住清淨，昭昭不昧，了了常知，亦名佛性，亦名如來藏。」宗密認為，以往人們把自己看作是人，或者是六道眾生中其他眾生的投胎轉世，都是被虛妄的假象所迷惑而造成的錯覺。「今約至教（指一乘顯性教）原之，方覺本來是佛。故須行依佛行，心契佛心，返本還源，斷除凡習，損之又損，以至無爲。自然應用恆沙，名之曰佛，當知迷悟同一真心。大哉妙門！原人至此。」他點出了《原人論》的主旨是把一切有情眾生，包括人在內，都看作是佛。人人都有同一的「真心」，它是人的本源，一切迷悟的根本，只是從「無始際」以來被種種妄念翳遮了。只要依照佛教的開示去修行，返本還源，斷除凡習，最後便能現顯佛身。

四、會通本末。此篇是對前面破斥過的儒道二教和佛教中的四教（人天教、小乘教、大乘法相教、大乘破相教），以及作者依據《華嚴經》確立的一乘顯性教加以會通。作者認為，所有這些學說，如果用「真心」加以統攝的話，又都是對的。「所稟之氣，輾轉推本，即混一之元氣也；所起之心，輾轉窮源，即真一之靈心也。究實言之，心外無別法，元氣亦從心之所變，屬前轉識所現之境，是阿賴耶分所攝，從初一念業相，分爲心境之二。心既從細至粗，輾轉妄計，乃至造業，境亦從微至著，輾轉變起，乃至天地。業既成熟，即從父母稟受二氣，與業識和合，成就人身，據此，則心識所變之境乃成二份，一份即與心識和合成人，一份不與心識和合，即是天地山河國邑。三才者，唯人靈者，由於心神合也。佛說內四大與外四大不同，正是此也。」

「評說」 《原人論》是唐代佛教哲學中一部有名的作品，在海內外曾產生過廣泛的影響。據日本《大正新修大藏經勘同目錄》所引，中國和日本爲之作注作疏，講解發揮的多達二十六家。其中，有宋代淨源《原人論發微錄》三卷、元代圓覺《原人論解》三卷；日本阿鑑《原人論續解》三卷、宣道《原人論發微錄訓蒙記》三卷、圓通《原人論羽翼略解》一卷、了榮《原人論新論》一卷、慧鑑《原人論大綱》一卷、洞達《原人論詳解》一卷等等。

四、唐代湛然《金剛鉅》

「解題」 《金剛鉅》，又稱《金剛鉅論》、《金鉅》一卷。唐代湛然撰。約成於唐天寶元年（742）至建中二年（781）之間。通行本有：金藏本、明南藏本、明北藏本、清藏本、頻伽藏本、大正藏本等。

「作者」 湛然（711—182），俗姓戚，常州荊溪（今江蘇宜興）人，家世業儒。年二十餘，以白衣的身份從左溪玄朗（天台宗第八祖）受學天台止觀。天寶（742—755）初，正式出家。後往越州，依曇一律師學習戒律，復於吳郡開元寺開講天台教義。玄朗卒後，以中興天台宗爲己任，傳教於東南一帶，「止觀之盛始，然（湛然）之力也」。（《宋高僧傳·湛然傳》被尊之爲天台宗第九祖。著作尙有：《法華玄義釋籤》、《法華文句記》、《華嚴經願行觀門骨目》、《止觀輔行傳弘決》、《止觀義例》、《止觀大意》、《十不二門》、《法華三昧行事運想補助儀》、《始終心要》、《維摩經疏記》、《法華經大意》、《法華三大部科文》、《摩訶止觀輔行搜要記》、《法華五百問》、《授菩薩戒儀》等，均存。事跡見北宋贊寧《宋高僧傳》

卷六、南宋士衡《天台九祖傳》等。

「緣起」《金剛鉅》是一部論述「無情有性」（無情識的物體也有佛性）說的著作。傳統的佛學認為，能否成佛，即是否具有「佛性」，都是對有情識的生命體（「有情」、「衆生」），如人和生物而言的。小乘佛教只承認有「善根」的人才可能成佛，斷滅善根的人（「一闡提」）不能成佛。大乘佛教把成佛的範圍擴大到一切衆生，提出一切衆生皆可成佛，連斷滅善根的人也不例外。然而，無論是大乘經還是大乘論，都否定無情識的東西（「無情」），如山川大地、草木土石可以成佛。《涅槃經》說：「佛性除於瓦石。」《大智度論》說：「在非情（即無情）數中名為法性，在有情數中名為佛性。」一致認為，瓦石一類的自然物既沒有感覺思維和行為舉止的能力，也就不可能接受佛教的理論並按它去修行，因而對它們來說，都不具備佛性。湛然從《大乘起信論》提出的「眞如緣起」說中得到啓示，糅合吸收了華嚴宗的一些思想成份，對傳統的佛教思想進行了大膽的突破和發展，撰寫了佛教史上第一部論述無情識的自然物也有佛性的著作。

【大意】《金剛鉅》全文不足一萬字，用自設賓主的問答體寫成。湛然認為，宇宙間形形色色的事物，無論是人還是自然物都導源於一個共同的本體——「眞如」。「眞如」也就是衆生的「心性」，因而是一個精神性的實體。它具有「不變」和「隨緣」兩種屬性。就它的體性而言，是不變的，「眞如」自性清淨，不生不滅，不增不減，絕對平等，沒有差別；就它的勢用而言，是「隨緣」的，隨着人的意念的生滅變化，而生起千差萬別的現象。「萬法是眞如，由不變故。眞如是萬法，由隨緣故。」「萬法」（一切事物）是現象，「眞如」是本質，「萬法」是由「眞如」派生的，「眞如」是由「萬法」顯現的。這就好比水和

波的關係。天下「無有無波之水，未有不濕之波」，兩者是不可分離的。

湛然指出，那種認為有情感的生命體才有佛性（亦即「眞如」），無情感的自然物沒有佛性的說法是不對的。「子信無情無佛性者，豈非萬法無眞如耶？」如果說宇宙間只有一部份事物有佛性，另一部份事物沒有佛性，這豈不是等於說佛性（「眞如」）只是部份現象的根源，而不是所有現象的根源。這就會導致對宇宙本體「眞如」的普遍性和絕對性的懷疑與否定，因而是十分危險的。故湛然說：「萬法之稱寧隔於纖塵，眞如之體何專於彼我？是則無有無波之心，未有不濕之波，在濕詎間於混澄，爲波自分於清濁。雖有清有濁，而一性無殊。縱造正造依，依理終無異轍。若許隨緣不變，復云無情有無（指無性），豈非自語相違耶？」

【評說】《金剛鉅》是唐代佛教哲學中的名篇，在歷史上產生過廣泛的影響。湛然在這部著作中提出的「無情有性」說的本意，是爲了論證世界統一於「眞如」，但由於這種學說把一草一木、一礫一塵都人格化，說它們都與人一樣具有成佛的本性和可能，這在一定程度上又具有泛神論的傾向。有關的研究著作，主要有：唐代明曠《金剛鉅私記》一卷、宗代仁岳《金剛鉅科》一卷、智圓《金剛鉅科》一卷、《金剛鉅顯性錄》四卷、可觀《金剛鉅論議》一卷、善月《金剛鉅論義解》三卷（今存中卷）、時舉《金剛鉅論釋文》三卷等。《金剛鉅》還傳到日本，引起日本佛教學者的極大興趣和重視，據日本《大正新修大藏經勘同目錄》所列，爲之作注作解，造論闡發的就有二十五家，其中有：最澄《金剛鉅注》、義空《金剛鉅折重鈔》、智現《金剛鉅源流記》、主海《金剛鉅發研》、惠慶《金剛鉅懸談》、僧默《金剛鉅講翼》等等。



《二拍》與佛教

李雪濤

主：真是難得會面，我這裡正好有德國朋友送來的佳釀，今晚就在我這間斗室裡一敘為快吧！

客：是啊！今天不喝個痛快、聊個盡興，我是不會打道回府的。前些日子翻出了你以前送給我的一篇刊在內明二六期上的文章「《三言》與佛教」，又讀了讀，正巧在書攤上見到上海古籍出版社依據日本內閣文庫所藏尚友堂本重新標點分段的《拍案驚奇》和《二刻拍案驚奇》，於是就買回來，研讀了一番，感到很有些收穫。

主：你說的是《二拍》，三年前在寫「《三言》與佛教」一文時，我也仔細讀過凌濛初的這兩部小說集，還作過一些筆記。後來因為總覺得考慮得不成熟，一直也未敢草率動筆。今天難得你來，我們可以就「《二拍》與佛教」這個題目聊聊。

客：《三言》《二拍》幾乎成了家喻戶曉的古代白話文學作品，但跟《三言》之多依傍宋元舊話不同，《二拍》實為中國第一部由個人創作的白話小說集。但歷來說起《三言》，無有不提及《二拍》的，它們幾乎成爲了一體。

主：正因為如此，今天我們也來說說《二拍》。

客：我讀這兩部明代小說集的印象是，佛教作爲一種宗教在當時的社會中起着很重要的作用，在道德倫理方面對作爲正統地位的儒教作了必要的補充，並且形成了一種社會的力量。正如今

在「三言與佛教」中所提到的：「佛教對人們行爲的制約則提到了心裡的、精神的高度。這就把倫理道德的規範範圍擴大了，擴大到了倫理道德不僅規範人的行爲，而且規範人的思想。」

主：有道理。佛教作爲一種社會的力量，對傳統的道德倫理有補充作用，這種情形在今天的新加坡、香港等華人社會中依然能夠看得到，儘管現代的社會已經處在法律的時代了。

客：佛教對當時人們思想的影響，從作者所講述的內容及其對這些故事的分析、評判中看得一清二楚，那就是因果報應的思想——業報輪迴說。初刻卷十一「惡船家計賺假屍銀 狠僕人誤投真命狀」入話中的一首詩通俗地表達了這一思想：

湛湛青天不可欺，未曾舉意已先知。

善惡到頭終有報，只爭來早與來遲。（頁一〇九）

主：二刻卷之二十四「庵內看惡鬼善神 井中談前因後果」一開篇便說：經云：

要知前世因，今生受者是。

要知來世因，今生作者是。（頁三〇〇）

並且作者在初刻卷三十「王大使威行部下 李參軍冤報生前」中的入話中，講了兩則故事，一則是唐《逸史》中采桑女三生果報，另一則是宋《夷堅誌》上吳將仕兩世果報。在正話中則

敘述了唐時河朔李參軍少時打劫財物，曾害死一少年，後雖出仕作官，二十七年後還是被王士真（重又投胎的少年）所殺。這又是一篇現世報的故事。在太守問及李參軍事情原委時，他一一講了，並感嘆道：「曾聞釋家有現世報，畢竟是惑人的說話，今日方知此話不虛了。」（頁三三二）這實際上是說書人勸誡的話。

客：讓小說中的人物說出作者所要表達的意思更顯得自然。業報輪迴說所強調的是個人的業力作用，一切都是自作自受，主張人們的活動會帶來一定的後果，得到果報。這在客觀上對人們的行為有一定的勸誡和約束的作用。但這也同樣容易使人誤解而倒向宿命論。如二刻卷之七「呂使君情嬌宦家妻 吳太守義配儒門女」中的薛倩，對自己的不幸（父母雙亡，繼母又同呂使君私奔，自己則失身妓籍）嘆息道：「……只是前生業債所欠，今世償還，說他怎的？」（頁九三）再如初刻卷四十一「華陰道獨逢異客 江陵郡三折仙書」的本話中，李君受白衣人三封信，所有事情發展皆如仙書上所言。在拆得最後一封信知道自己已經沒救時，李君對他妻子道：「仙兄數已定矣，哭他何干？吾貧，仙兄能指點富吾；吾賤，仙兄能指點貴吾；今吾死，仙兄豈不能指點活吾？蓋因是數，去不得了。就是當初富吾、貴吾，也元是吾命中所有之物。前數分明，止是仙兄前知，費得一番引路。……天下事大約強求不得的。……」接着作者又發表議論道：「奉勸世人看取：數皆前定如此，不必多生妄想。那有才不遇時之人，也只索引命自安，不必抑鬱不快了。」（頁四五）這些都是典型的宿命論。

主：二刻卷之三十二「張福娘一心貞守 朱天錫萬里符名」卷首的詩更道出了毫無修飾的命定觀：

耕牛無宿草，倉鼠有餘糧。

萬事分已定，浮生空自忙。（頁三八二）

那宿命論同佛教的業報輪迴學說究竟有甚麼不同呢？人們又為甚麼有時容易將這二者混為一談呢？宿命論認為人的命運都是被安排好的，而每個人只有服從這種安排，任何改變現實的積極努力都是徒勞的。而佛教的業報說講的是三世六道輪迴，前世雖無法改變，但在現世完全可以通過自己的努力改變自己的命運。佛教大德們所倡導的六度，即布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧，所強調的正是個人的精進努力，也就是說非常重視作為主體的並不確定個人的自覺能動作用。從這點來看，宿命論跟業力說相差還是很大的。不過「宿命」一詞也出自佛教典籍，所指的是人的今生命運由前世所為的善惡來決定。這是在釋尊創立業報輪迴學說前在印度流行的一種命定論學說。今天我們所說的「宿命論」，實際上是Fatalism一詞的意譯，人的命運並非由宿而定，主要是由天、上帝所給定的。

客：講得好。這使我想起了《金瓶梅》中的一段。一次有個和尚來化緣，西門慶因生了兒子，一時高興便在疏簿上寫下了五百兩。吳月娘乘機勸他多做好事，少淫欲，西門慶答道：

娘，你的醋兒又來了，卻不道天地尚有陰陽，兒女自然配合。今生偷情的、苟合的，多都是前生分定，姻緣簿上注名，今生了還。難道是生刺刺，硬擗擗，胡搗歪斯纏做的。咱聞那佛祖西天，也不過要黃金鋪地，陰司十殿，也要些楮鏹營求。咱只消盡這家私，廣為善事，就使強姦了嫦娥，和奸了織女，拐了許飛瓊，盜了西王母的女兒，也不減我潑天富貴。（五十七回）

西門先生那貪財好色、厚顏無耻的嘴臉躍然紙上。他的這一段胡言亂語實際上是用宿命論的觀點來歪曲佛教的業報學說，目的當然是不惜一切為自己進行辯護。

主：從佛教對人們思想上的影響來看，除了上面我們談到的業報輪迴之外，在《二拍》中還能知道佛教對人的本質和價值的看法。在初刻卷十四「酒謀財于郊肆惡 鬼對案楊化借屍」的入話中寫到了官府斷案時的心理活動：「：因曉得人身四大，乃是假合，形有時盡，神則常存，：」（頁一四一）五蘊之中的色——地、水、火、風四大和合組成了人的身體。當然，除了作為肉體的物質外，人還有精神活動，這便是五蘊之中的受、想、行、識。人就是由這五蘊和合而成的。但五蘊畢竟是要分離的，因此人根本就沒有一個所謂真實存在的本體，由此可以推論出人的本質是空的，不僅人的本質是空的，世間一切都是空，所以初刻卷二十二「錢多處白丁橫帶 運退時刺史當船」的一開始便說：「話說人生榮華富貴，眼前多是空華，不可認為實相。」（頁二三九）

客：關於人生的價值，我想是否可以用「苦」來代表。苦之形成是由於不合自己興趣的感受引發的。明朝晚期由於經濟活動日益頻繁，形成了市民階層，他們所經營的商業活動常常是冒險的，故而禍福無常，這便很容易引起他們對有缺陷、不圓滿的苦之信仰。生老病死，諸事無常在小說中比比皆是。二刻卷之十九「田舍翁時時經理 牧童兒夜夜尊榮」借道人之口說出了人間之不圓滿（苦）：

我這五字真言，乃是主夜神呪。《華嚴經》云：「善財童子參善知識，至閻浮提摩竭提國毗羅城，見主夜神，名曰婆珊婆演底。神言：我得菩薩破一切生癡暗法，光明解脫。」：人世有好必有歉，有榮華必有銷歇。：（頁二四九）

這段話終於使飽享過榮華也遭受過苦痛的莫繼悟得人生真諦：「師父，弟子而今曉得世上沒有十全的事，要那富貴無干，總

來與我前日封侯拜將一般，不如跟的師父出家去罷。」（頁二四九）認識到體驗過苦之後，下一步便是去追求常樂我淨的究竟圓滿的人生了。

主：下面我們再順着我在「《三言》與佛教」中的思路，看看佛教在當時社會生活中所起的作用。如果我沒記錯的話，在「《三言》與佛教」中我總結出以下幾個方面：

- 一、把信仰佛教作為暫時的避難所；
- 二、作為祭奠的儀式；
- 三、燒香拜佛，寄托自己的心願；
- 四、寺院作為人們布施積善的場所。

客：這些方面在《二拍》中也同樣有所反映，且聽我一舉例道來。

一、把信仰佛教（實則是把佛寺、尼庵）作為暫時的避難所。如初刻卷二十七「顧阿秀喜捨檀那物 崔俊臣巧會芙蓉屏」中，崔俊臣之妻王氏因船上遭盜而流落至尼庵。院主勸他道：「……老身在此住跡，甚覺清修味長。娘子雖然年芳貌美，無奈命蹇時乖，何不捨離愛欲，披緇削髮，就此出家？禪榻佛燈，晨飧暮粥，且隨緣度其日月，豈不強如做人婢妾，受今世的苦惱，結來世的冤家麼？」（頁二九五）王氏遂落髮皈依，法號慧圓。以後待強盜得誅，夫婦重又團圓，王氏復又還俗。《二拍》的故事中也有起初只把寺庵作為暫時避難所，後來恩怨終了真心發願出家的。如初刻卷十九「李公佐巧解夢中言 謝小娥智擒船上盜」中，謝小娥所乘船因被強盜所搶，致使他流落他鄉，至妙果寺出家為尼，「一身無歸，畢竟是皈依佛門，可了終身。」（頁二〇二）待了卻了心願，他心想：「昔年妙果寺中，已願為尼，只因冤讎未報，不敢落髮。今吾事已畢，少不得皈依三寶，以了終身……」（頁二一〇）終於出家

爲尼。

二、僧人在人死去後作水陸道場，助念超度亡靈。

佛寺乃清淨之聖地，在明代，一般人死之後，有將棺木暫存在寺觀中的風俗。如初刻卷九「宣徽院仕女輓轎會 清安寺夫婦笑啼緣」中速哥失里自縊身亡後，家人爲他購置了棺木，並「將棺木暫寄清安寺中」。(頁九五)再如初刻卷二十一「李克讓竟達空函 劉元普雙生貴子」中，李克讓死時對他妻子言：「身死之後，權寄棺木浮丘寺中。……」(頁二一六)同卷，裴習死後，蘭孫「雇人抬出屍首，盛殮好了，停在清真觀中。」(頁二二〇)

僧人們爲死者所作的水陸道場等各種法事活動，可以說是古代中國喪俗中最爲重要的形式之一。生老病死是人生大事，佛教對死亡的看法不同於世俗，肉體的死亡只不過意味着依據各自的業力轉生。佛門應施主之請求，爲剛剛亡去的人誦經設齋，能使之免去惡鬼的糾纏，在菩薩的接引下，早日轉生，並以此超度水中及陸地一切鬼魂，普濟六道衆生。如初刻卷二十七中，崔俊臣同王氏團圓後，在路經他們的恩人高公的故鄉蘇州時，「問到他(高公)墓下，拜奠了，就請舊日尼院中各衆，在墓前建起水陸道場三晝夜，以報大恩。」(頁三〇二)又二刻卷之十六「遲取秀毛烈賴原錢 失還魂牙僧索剩命」中，因大勝寺高公的鬼魂纏着毛家母子，「第二日，急急去尋請僧道做道場，一來追薦毛烈，二來超度這個高公。」(頁二〇七)主：爲施主做佛事，寺院和僧人在經濟上固然可以得到一些實惠，但其弊端也不少。記得印順法師在他的演講「切莫誤解佛教」中說：

有的寺院，天天以做佛事爲唯一事業，出家的主要事業，放棄不管，這難怪佛教要衰敗了。……不要把禮懺、做功

德，當作出家人的職業，這不但毫無好處，只有增加世俗的毀謗與誤會。

客：此言得之！任何事情都有一個度，超過這個度就變得濫了。

下面我再來接着談談第三個方面：

三、燒香拜佛，寄托自己的心願。

信佛禮佛這是當時人們日常生活中很重要的一部份，不論有甚麼樣的心願，人們習慣於去寺廟，在那裡許個願。《二拍》故事中有關拜佛燒香許願的描寫真乃舉不勝舉。值得注意的倒是初刻卷二十四「鹽官邑老魔魅色 會骸山大士誅邪」一篇的本話中，所講的是：「有個大姓仇氏，夫妻兩個，年登四十，極是好善，並無子嗣。乃捨錢刻一慈悲大士像，供禮於家。朝夕香華燈果，拜求如願。每年二月十九日，是大士生辰，夫妻兩個齋戒虔誠，躬往天竺。三步一拜，拜將上去，燒香祈禱：不論男女，求生一個，以續後代，如是二年，其妻果然有了妊孕。十月期滿，晚間生下一個女孩。」(頁二六三)仇氏的女兒名曰夜珠，後被老道用妖術挾入洞中，而夜珠這時「求死不得，無計可施，自怕不免污辱，只是心裡暗禱觀世音，求他救拔。」(頁二六六)再看那仇氏夫婦也「日日在慈悲大士像前，悲哭拜祝道：『靈感菩薩，女兒夜珠，原是在菩薩面前求得的。今遭此妖術攝去，若菩薩不救拔還我，當時何不要見賜，也倒罷了！望菩薩有靈有感。』」(頁二六七)後來觀音果然顯了靈，救護了夜珠。從這篇中我們可以知道觀音信仰在當時是非常普及的。

主：隋唐以降，觀音在社會上獲得了普遍的信仰。據《妙法蓮華經·觀世音菩薩普門品》記載，觀音能現三十三化身，救七十二種大難，遇難衆生只要一心念誦他的名號，他便能即時觀其聲音，前來拯救。正因爲這一信仰在行持方面簡單易行，才在

民間流傳如此之廣。

客：是的。在《二拍》中無論是僧俗，往往開口先道聲：阿彌陀佛。「一句阿彌陀，西方去往生」。這一淨土信仰的口頭禪也是因其簡便易行而迅速發展起來的。寄托自己的心願除了在佛前燒香頂拜之外，較為正式的場合也請僧人做佛事。二刻卷之二十四「庵內看惡鬼善神 井中談前因後果」的入話中，伯皋受南少營之托為之保管金銀，後少營杳無音耗，伯皋便跟他妻子建議道：「我而今有個主意：在他包裡取出五十金來，替他廣請高僧，做一壇佛事。祈求佛力，保佑他早早回來；倘若真個死了，求他得免罪苦，早早受生。」（頁三〇一）「算計已定，果然請了幾衆僧人，做了七晝夜功課。伯皋是致誠人，佛前至心祈禱，願他生得早歸，死得早脫。」（頁三〇一）

四、寺院作為人們布施積善的場所。

在《二拍》中這已不僅僅限於寺院之內了。在初刻卷三十五「訴窮漢暫掌別人錢 看財奴刁買冤家主」的入話中，提到了一位因佛殿坍塌而下山來募化修造的五台山僧人。（頁三九二）二刻卷之三十六「王漁翁捨鏡崇三寶 白水僧盜物喪雙生」中，講到王甲在打魚時打撈得軒轅古鏡，便送到峨眉山白水禪院，捨在聖像上做了圓光。（頁四三一）這裡既有金錢的布施，也有財物上的施捨。

主：這又令我想起了二刻卷之一「進香客莽看金剛經 出獄僧巧完法會分」，其中提到相府夫人以五十石米賑濟災中寺僧的事。（頁三）這卷書便是以一部《金剛經》作為紅線，貫穿始終。故事以白樂天因母病而發願手寫《金剛經》百部散施在各處寺宇中作為起因。後來由於兵戈擾亂，數百年間百部經卷佚失殆盡，唯有吳中太湖洞庭山一座寺中流傳得一卷。明嘉靖年間因吳中大水，寺僧辨悟同住持、衆僧商量定，將此經當些

米來以度災年。於是辨悟便拿此經到王相國府中當了五十石大米，後相國夫人知曉此事，發心將這五十石米施捨該寺。辨悟在從王相國府中取回《金剛經》時，因在船上炫耀而被風吹去了第一頁。常州府有個柳太守，是個極貪婪的人，當他聽說蘇州某寺保存有白居易手寫的《金剛經》值千金時，便動了心，竟不惜卑劣地指唆已被捕下獄的行腳頭陀僧，誣攀該寺所藏《金剛經》是贓物，後因缺了第一頁，太守道：「……今是不全之書，頭一版就無了，成得甚用？說甚麼千金白金，多被這些酸子傳聞誤了，空費了許多心機！」（頁九）於是便放了住持及辨悟，還了經卷。兩位和尚在回寺的路上，在一戶漁家的草舍中尋得了《金剛經》散落的第一頁。從而這部白侍郎手書的鎮寺之寶重又成為一部完整的經卷。

這一卷精緻完整的短篇故事，所依據的理論同樣是「已作不失，未作不得」的因果學說。這方面我們在前面談得比較多，在這裡就不再重複舉例了。

客：講到白居易，初刻卷二十八「金光洞主談舊跡 玉虛尊者悟前身」一開頭便引了白居易的兩首詩：

詩云：近有人從海上回，海山深處見樓台。

中有仙童開一室，皆言此待樂天來。

又云：吾學空門不學仙，恐居此語是虛傳。

海山不是吾歸處，歸即應歸兜率天。（頁三〇三）

以白居易自己的話說出他一生精研內典、勤修上乘之業，一心超脫輪迴，往生淨土，而不希罕蓬萊仙島。這跟你談到的上面一則故事是相符的。

此外，在《二拍》中我們還能瞭解到和佛教有關或直接源於佛教的民俗。初刻卷三十四「聞人生野戰翠浮庵 靜觀尼晝錦黃沙術」中有關於孟蘭盆會的描寫：「……又值七月半孟蘭盆大

齋時節。杭州年例，人家做功德，點放河燈。那日還是七月十二日，有一個大戶人家，差人來庵裡請師父們念經、做功德，庵主應承了。……十三至十五有三日停留。」（頁三八五）

主：說起風俗，我想到了二刻卷之十六中所提到的火化：「……人回來說：『三日之前，寺中師徒已把他茶毗了。』說話的，怎麼叫做茶毗？看官，這就是僧家西方的說話，又有叫得『闍維』的，總是我們華言『火化』也。」（頁二〇六）從說書人的這段解釋來看，當時的人對火化還是很熟悉的。據《釋氏要覽》卷下記載，在古代印度最爲流行的有四種葬法：水葬、火葬、土葬及林葬（天葬），佛教傳入中國後，初時只有那些來自西域、天竺的僧人死後才施以火葬。顧炎武《日知錄》卷十五「火葬」條說，宋代民間已經出現了火葬的習俗。《金瓶梅》中的武大和宋惠蓮的喪葬方式就是在他們死後抬到火化場進行的。

另外我們還可以看到當時的民間節日，如二月十九日觀音菩薩聖誕（初刻卷八、卷二十四）、七月十五日僧自恣日舉行盂蘭盆會的中元節（初刻卷三十四）等等。

客：跟《三言》一樣，在《二拍》中所塑造的僧侶形象，正面的人物不多，大都是些混跡佛門，假借說法、勸善，一心只想著撈錢、淫欲的佛門敗類。在《二拍》中我們可以看到經營房地產、放高利貸的慧空（初刻卷十五），一心撈錢好利的智高（二刻卷之十六），惡僧惡尼犯淫（慶福寺廣明、太正禪寺大覺、智圓 初刻卷二十六；功德庵王尼 初刻卷三十四），殺人取財的無塵（二刻卷之二十一），游方僧殺人（二刻卷之二十八），賣春藥害人的性月（二刻卷之三十五）。諸如此類的描寫在《二拍》中比比皆是。至於說書人爲甚麼着力於這方面的描寫，正如你在「《三言》與佛教」一文中所說的：

由於《三言》是通俗小說，說書人的聽衆大都是市民這個階層，所以《三言》中的故事很能反映當時市民的心態，他們的思想感情及興趣愛好。如果我們注意一下《三言》中描寫僧尼的故事，就會發現市民最感興趣的就是僧尼犯色戒的故事。

這一精譬的分析同樣適合《二拍》。同時我認爲這跟當時的社會風氣有關，因爲他們所處的時代正是明朝晚期淫蕩縱欲的社會風氣之下，聽衆和作者自然也都不能不受這種風氣的影響。

主：跟在《三言》中的情形類似，《二拍》中常常也把尼庵描寫成暗裡行淫之場所。在《三言》中有《醒·赫大卿遺恨鴛鴦繚》、《喻·閑雲庵阮三僧冤債》等，在《二拍》中則有：初刻卷三十四「聞人生野戰翠浮庵 靜觀尼畫錦黃沙術」、二刻卷之二十一「許察院感夢擒僧 王氏子因風獲盜」等。究其原因，除了我在「《三言》與佛教」中講到的和你剛剛提及的之外，前些日子我讀了荷蘭漢學家高羅佩（R.H. Van Gulik）的《中國古代房內考——中國古代的性與社會》一書，在述及於此時高氏頗有接觸，有一點講得極爲中肯，我讀給你聽聽：

另一方面，必須切記的是，在中國古代，輿論主要是由男人一手製造的，而且依據的是雙重的道德原則。況且，女人放棄爲家庭生兒育女的神聖職責，而生活在一個獨立自主的團體裡，再也用不着受制於她們的男性親屬，單憑這種想法，對儒家來說，這已經是大逆不道。而明代小說和故事的作者也大多是儒家文人，他們實際上對佛家的一切都充滿偏見。佛家的僧尼是他們最好的攻擊對象。因此，閱讀這類文學作品，切忌籠而統之，要注意他們對尼姑的橫加指責是摻有許多水份的。（頁三五七 上海人民版

一九九〇年十一月

客：但是無庸諱言，當時的寺庵的確存有不少流弊，如尼姑充當媒婆：在二刻卷之三「權學士權認遠鄉姑 白孺人白嫁親生女」中講到權翰林住在吳門城外月波庵隔壁靜室中，庵中妙通法師六十多歲，「專在各大大家往來，禮度熟閑，世情透徹。」（頁三三）後來當白孺人想撮合自己女兒跟權翰林的婚事時，很自然就想到了月波庵的妙通師父。（頁三九）可見尼姑作媒婆在當時已是很普遍的事。此外我們還可以看到大戶人家的女兒，常請些會手藝的尼姑（如會寫作、刺綉）到家中教閨閣中的女孩子讀書、寫字和做女紅。（初刻卷三十四 頁三七七）當然《二拍》以及其他明代小說對此的描寫常常是故意過份渲染，不過我們從中卻可以瞭解到明代佛教確實存在着不少弊病。明僧圓澄在《慨古錄》中對當時佛教現狀極為不滿，他分析了僧尼的來源：

……故或為打劫事露而為僧者，或牢獄脫逃而為僧者，或悖逆父母而為僧者，或妻子鬥氣而為僧者，或負債無還而為僧者，或衣食所窘而為僧者，或妻為僧而夫戴髮者，或夫為僧而妻戴髮者，謂之雙修，或夫妻皆削髮而共住庵廟，稱為住持者，或男女路遇而同住者，以至奸盜詐偽，技藝百工，皆有僧在焉！如此之輩，既不經於學問，則禮義廉恥皆不之顧，唯於人前裝假善知識，說大妄語……

（續藏二·一九·四）

主：高羅佩也指出：

確實，真心渴望過度誠生活而信教的女人畢竟較少。女孩往往是被父母不容商量就送進尼姑庵的，甚至還在她們出生以前這一切就已經決定了。為了禳除災禍，父母常常發願讓尚未出生的女兒將來當尼姑；或者碰上女兒得了大

病，爲了祈求康復，他們也會這麼做。（同高氏上書 頁三五六—三五七）

客：我們再來看看當時說書人對此的認識，初刻卷三十四：

看官聽說：但凡出家人，必須四大俱空，自己發得念盡，死心塌地做個佛門弟子，早夜修持，凡心一點不動，卻才算得有功行。若如今世上，小時憑着父母蠻做，動不動許在空門，那曉得起頭易，到底難。……爲此，就有那不守份的，污穢了禪堂佛殿……（頁三八二）

主：正是由於出家爲僧一時爲濫，至憲宗時期又逐漸開始恢復了宋代的鬻牒制度，這我們在二刻卷之三十六中可略知一二：

那法輪自得此鏡之後，金銀財物，不求自至，……以致衣鉢充切，買祠部度牒度的僮奴，多至三百餘人，寺刹興旺，富不可言。（頁四三二）

客：從以上的分析中我們不難看出，《二拍》既以極爲冷峻的寫實態度精雕細刻出人們對欲望無休止的追求，又以傳統的儒家觀念表示出了對這種現象的憂慮。作者的主旨既要人們看到那一特定時代人欲橫流的殘酷現實，又要人們從各不相同的主人公命運中去思索人生的真正價值。由於這些故事的側重面不在佛教方面，有關佛教的描寫只是爲故事情節作陪襯，所以跟一般佛教史不同，它更能真實、客觀地反映出當時佛教的現狀，當然也更有價值。

主：儘管在明代的佛教中很難再尋到隋唐時期那光輝燦爛的佛教教理，但通過人們日常生活對佛教活動的需要，可以知道佛教已深深地滲透到了人們的心中，化爲了血肉，也就是說，當時的佛教已不再是外來的宗教，而是地道的中國的固有宗教了。客：我看喝得差不多了，聊得也盡興了。

主：「人必須先說很多話，然後保持靜默。」



印光與虛雲、太虛和弘一的交往

夏金華

民國時期，中國佛教界出了人們公認的四位高僧。除印光之外，其餘三位分別是虛雲、太虛和弘一。雖然他們知名的特點各不相同：印光是淨土，虛雲是禪定，太虛是教理，弘一是持律，但均弘化四方，深受信徒擁戴。而印光與另外三位高僧的交往，亦在僧界傳為佳話。

四大高僧中，數虛雲年歲最大，僧臘亦最長，印光次之，弘一居後，由於弘一出家較晚，故視印光為師。一九二〇年春，即弘一出家後的第二年，他駐錫杭州玉泉寺。是時，《印光法師文鈔》出版，弘一讀後，歡喜莫名，當即題辭讚嘆，認為《文鈔》——

是阿伽陀，以療羣疾。契理契機，十方宏護。普願見聞，歡喜信受。聯華萼於西池，等無量之光壽。……余於老

人（指印光）薨未奉承，然嘗服膺高軌，冥契淵致。老人之文，如日月歷天，普燭羣品，寧俟鄙信，量斯匡廓。比復敦囑，未可默已。

阿伽陀，是梵語Agada的音譯，是一種藥物的名稱。譯有多義：一指「普去」即除去眾病的意思；二為「無價」，指此藥貴重無比；三是「無病」，即服用此藥後則身體不會生病之意。他以此譬喻《文鈔》是很恰當的，《文鈔》在當時所具有的影響力，以此譬喻是不過分的。

弘一對印光早已「服膺高軌」，心儀已久。當對他有進一步的瞭解後，更是欽敬不已。他曾於《覆王心湛居士書》中，引用周孟由居士的話評價印光，認為他「稟善導專修之旨，闡永明料

簡之微；中正似蓮池，善巧如雲谷，憲章靈峯（明滿益大師），步武資福（清澈悟禪師），宏揚淨土，密護諸宗；明昌佛法，潛挽世風，折攝皆具慈悲，語默無非教化，三百年來一人而已。」

從此，弘一對印光由原先的敬仰，發展為逐步想親近他，進而做他的弟子。一九二一年，弘一正式寫信給印光，提出請求。由於印光有不出家徒弟的規矩，故而他的要求被婉言拒絕。次年的阿彌陀佛誕日，弘一於佛前燃臂香，虔誠祈求三寶慈力加被，再度上書陳請，印光又遜謝不許。儘管如此，他並未因此而泄氣，待到歲末，弘一第三次竭誠哀懇，印光被其誠心所動，慈悲攝受，滿足了他的迫切心願。

皈依印光，是弘一發自內心的渴求，故而對乃師必恭必敬，絲毫不曾怠慢。對此，散文家葉聖陶的《兩法師》一文有這樣生動的描述：

到新聞太平寺……弘一法師從包袱裏取出一件大袖僧衣來（他平時穿的，袖子與我們的長衫袖子一樣），恭而敬之地穿上身，眉宇間異樣地靜穆。我是喜歡四處看望的，見寺院走進去的沿街的那個房間裏，有個身體碩大的和尚剛洗了臉，背部略微佝偻着，我想這一定就是了。果然，弘一法師頭一個跨進去時，就對這位和尚屈膝拜伏，動作嚴謹且安詳，我心裏肅然。有些人以為弘一法師該是和尚裏的浪漫派，看見這樣可知完全不對。

……於是，弘一法師又屈膝拜伏，辭別。印光法師顫着頭，從不大敏捷的動作上顯露他的老態。待我們都辭別了走出房間，弘一法師伸出兩手，鄭重而輕捷地把兩扇門拉上了。隨即脫下那件大袖的僧衣，就人家停放在寺門的包車

上，方正平帖地把它摺好包起來。

衆所周知，弘一出家前是從事藝術工作的，且名聲卓著，爾後又回過頭來過那種一般人以為枯寂持律念佛的生活。他對印光的恭敬態度，當着自己原先的學生（如豐子愷等）及朋友的面，不折不扣地表現出來，沒有絲毫的我慢心理，實在是很難得的。

同樣，作為師父的印光，對這位弟子也是十分地盡心盡責，差不多像父親對兒子一樣。《印光法師文鈔》中收有他給弘一的書信四通，從中不難窺見其為師之苦心。

當時，弘一出家不久，他想閉關誓證念佛三昧，寫信徵求印光的開示。印光以「專精不二」一語相勉，而且告誡他切不可先求感通，惟有「一心之後，定有感通；感通則心更精一。」否則，極易誤入歧途。後來，弘一因為用功過度，引起身體不適。印光又去信勸其「息心專一念佛，其他教典與現時傳佈之書，一概勿看，免致分心，有損無益。」其殷殷之情，躍然紙上。

自入佛門之後，弘一一直勇猛精進，辦道不輟，其中有「刺血寫經」一節。他曾修書一封向印光請教，印光雖不甚贊同他的做法，認為必須先專心致志修習念佛三昧，待有成效後，再行「刺血寫經」為妥。但還是介紹了歷史上高僧刺血寫經的事跡，並從紙張的選擇、刺血的準備、刺血的部位及方法，以及刺血的保存、寫經字體的要求和注意事項等，都一一作了詳盡地指導。同時，又對當時以刺血寫經博取虛名的行為，作了批評。最後，針對弘一身體虛弱的實際狀況，再度勸其以墨水寫經為上策。否則血耗神衰，不但無益，反成為修道的障礙。此信娓娓道來，情真意切，充分反映出印光傳道、授業、解惑的為師之道。

終於，弘一聽從了印光的教誨，常以寫經為課。此後，他在

嚴淨毘尼的同時，兼習念佛三昧和寫經，以致後來成爲一代大師，是與印光的影響分不開的。至於「念佛不忘救國，救國必須念佛」觀點的提出，恐亦與此有關。甚至一九四二年弘一臨終前囑咐侍者助念及焚化等作法，也可以在《印光法師文鈔》中找出類似的說法。比如：

（一）在已停止說話及呼吸短促、或神志昏迷之時，即須預備助念應需之物。

（二）當助念之時，須先附耳通知云：「我來助念」然後助念。如未吉祥臥者，待改正吉祥臥後，再行助念。助念時誦《普賢行願品讚》，乃至「所有十方世界中」等正文，末後再念「南無阿彌陀佛」十聲（不敲木魚，大聲緩念），再唱迴向偈：「願生西方淨土中」及至「普利一切諸含識」……。

剋實而論，弘一受印光的影響是多方面的。除上述外，即使在日常生活中，也可以看到印光的影子。比如衣食簡樸，體現惜福；辦事認真，注重因果等等。爲便於說明起見，此處不妨再舉一例。

弘一晚年，嘗受摯友夏丏尊之托，爲上海開明書局書寫字典用的銅模字體，寫到千餘字時，卻不得不停筆，原因可以從他給夏丏尊的信中看出來：

去年應允此事之時，未經詳細考慮，今即書寫之時，乃知其中有種種之字，爲出家人書寫甚不合宜者，如刀部中殘酷凶惡之字甚多，又女部中更不堪言，尸部中更有極穢之字，餘殊不願執筆書寫。

末了，他無奈地說：

余素重諾，絕不願食言，今此事實有不得已之種種苦

衷，務乞仁者向開明主人之前，代爲求其寬恕諒解，至爲感禱！

此種態度，很難說不是受印光思想薰染的結果。他在回答弘一有關寫經問題，曾反復強調書寫佛經必須態度恭敬，字體工整，不得潦草，不得用行草書寫，應如同古代進士寫策一般，一筆一劃不容苟簡。自茲，弘一寫經無論是偈子還是長行，皆筆筆工整，字字相尋，始終如一。而此拒寫穢字之舉，其內在精神正與此同。

印光與太虛的交往，是從普陀山開始的。據《太虛自傳》記載，宣統元年（一九〇九）秋天，由於華山的推薦，太虛在普陀山擔任化雨小學教員，此時即與相識。宣統三年（一九一一），國民黨人廣州革命失敗，太虛因涉嫌而辭去廣東雙溪寺住持職務，避走普陀山度夏。這時，印光正在後山法雨寺內閉關閱藏，看到太虛所作詩文，深爲讚許。於是書函一通，並和「掩」字韻賦詩勉勵。其詩曰：

太虛大無邊，何物能相掩！白雲隅爾捷，當處便黠闇。
吹以浩蕩風，畢竟了無點。庶可見近者，莫由騁駁貶。
太虛無形段，何處能著染？紅塵驀地起，直下亡清湛。
灑以滂沱雨，徹底盡收斂。方知從本來，原自無增減。

太虛讀過此詩後，因步其韻奉和，其詩云：

日月回互照，虛空映還掩。有時風浪浪，有時雲黯黯。
萬象恣妍醜，當處絕塵埃。雖有春秋筆，亦難施褒貶。
餘霞散成綺，虛空忽煊染。恰恰紅塵漠，恰恰青無湛。
悠然出岫雲，無心自舒卷。泰山未嘗增，秋毫未嘗減。

從上可知，印光以太虛（諸法本真）爲本來清淨，但爲客塵所染，即所謂「紅塵驀地起」也。爲了還其本來面目，故而主張超脫泯寂，因此要「吹以浩蕩風」、「灑以滂沱雨」，去除塵埃，得其清淨；太虛同樣以「太虛」爲譬喻，但他主張融冶無礙，所以有「萬象恣妍醜，當處絕塵埃」之說，認爲本來清淨，頗有禪宗「頓悟」之風；而且以「日月回互」、「餘霞成綺」之景緻，凸顯太虛之莊嚴與輝煌。由此可見，兩人的心境和佛學見地是不相同的。然而，這並不妨礙他們的交往，相反卻常常叙談甚歡。是年，印光五十一歲，而太虛年僅二十三。

對於這位未來的法門龍象，印光從內心感到歡喜，因而寄予殷切的厚望。但是，其做法與一般人的非「詔」即「譽」不同，而是主張「箴規」，使之速成法門偉器。他在《覆太虛法師書》中曾說：

竊念現今世風澆薄，師友道喪，多從諂譽，不事箴規，致令上智遲入聖之期，下愚失日新之益。光本北陝鄙夫，質等沙石，每於良玉之前，橫肆粗厲之態，必欲令彼速成完器，爲舉世珍。縱粉身碎骨，亦不暇顧，座下美玉無瑕，精金絕鑿，何用箴規，豈陷諂譽，光之驢技，了無所施。然欲繼往開來，現身說法，俯應羣機，引人入勝，似乎或有小補。

其中老婆心切，溢於言表，充分體現出印光對晚輩成長的關切與欣喜之情。

一九一四年十月，太虛又一次來普陀山，閉關於錫麟禪院。印光爲他封關，並題其關房曰：「遯無悶廬」。太虛則自署「昧盒」，同時作《梅岑答友》一詩以謝諸俗緣：

芙蓉寶劍葡萄酒，都是迷離舊夢痕！
大陸龍蛇奔飛動，故山猿鶴積清怨。

三年化碧書生血，千里成虹俠士魂。

一到梅岑渾不憶，爐香經梵自晨昏。

三年後，太虛出關，離開普陀，弘教海內。從此，兩人似乎再也未能謀面。

虛雲，恐怕是與印光接觸最少的一位。這是因爲印光慣於深居簡出，專心念佛，而虛雲則常常飛錫不定，行腳四方，所以難得會晤。現在所能知道的，僅是光緒二十年（一八九四）印光在普陀山講《阿彌陀經》時，虛雲第一次見到他，從虛雲《老實念佛》的演講辭判斷，以後可能還見過面，但具體情形已無從知曉。不過，虛雲對印光評價頗高，《老實念佛》如是說：

（印光）在寺中閱藏二十餘年，從未離開一步，只是閉戶潛修，所以他對教義研究極深。他雖深通教義，卻以一句「阿彌陀佛」爲日常行持，絕不覺得自己深通經教，便輕視念佛法門。……他腳踏實地的真修，實是追蹤古德，他體解《大勢至菩薩念佛圓通章》的深理，依之起修。得念佛三昧，依之宏揚淨土，利益衆生，數十年如一日，不辭勞瘁，在今日確實沒有。

總之，印光與虛雲、太虛、弘一的交往是頗有些特色的。首先，三位高僧與印光的初次相見，雖時間上有先後不同，但地點都在普陀山，確有某種機緣在。其次，由於印光年長於太虛和弘一，對他們頗有教益，特別是弘一受其影響最深。第三，他們三人都敬重印光，雖然在佛學見解上各有出入，卻皆能彼此求同存異，或融通無礙，共同弘揚佛法，不獨在佛教界可視爲模範，對於世道人心亦有某種效法作用。

優婆塞戒經研習之四十



談修六波羅蜜如何自利利他

智銘

菩薩修六波羅蜜，最大的目的不是全為自利，而是要能利他，自他均利，才是菩薩之道。佛陀說明六波羅蜜即是六方，而每一方有四種作為，現在分別說明於下：

一、布施方四事

「善男子！一一方中，各有四事：施方四者：一者、調伏衆生，二者、離對，三者、自利，四者、利他。若人於財，不生慳惜，亦不分別怨親之相，時與非時，是人則能調伏衆生；於財不惜，故能行施，是故得離慳吝之惡，是名離對；欲施、施時、施已歡喜，不生悔心，是故未來受人天樂至無上樂，是名自利；能令他人離於飢渴苦切之惱，故名利他。」

菩薩行布施，能產生四種利益：

第一是、能調伏衆生：菩薩對於自己的財物，要能不生慳惜之心，要樂於行布施，而行布施的時候，不可有怨者親者的分別

心，要怨親等視予以布施。布施的時間，可以在平時為之，也可以在急難的時候為之，只要衆生有困難都能及時行布施，受施的衆生得到了及時的濟助，必生親近之心，能親近，即可方便調伏使之修學佛陀正法。

第二是、能離對：菩薩能不慳惜自己的財物，所以能行布施，凡能行布施者，就能離慳吝的惡習，凡能不慳吝地施與衆生，則慳吝之心不能與自己行布施之心相對，心無慳吝相對，就可以隨意慷慨行布施了，所以名為離對。

第三是、能自利：菩薩想要行布施的時候，正在行布施的時候，行布施完了的時候，如果都具有一顆歡喜的心，不生一點點後悔之心，那末他將來一定會得受人天之樂，乃至無上之樂的果報，這就是自利。

第四是、利他：凡菩薩行布施，能令受施的人離於飢渴苦切的苦惱，這就是利他了。

以上的四大利益，是行布施而生出，所以是布施四事。

二、持戒方四事

「戒方四者：一者、莊嚴菩提，二者、離對，三者、自利，四者、利他。莊嚴菩提者：優婆塞戒至菩薩戒，能為阿耨多羅三藐三菩提初地根基，是名莊嚴；既受戒已，復得遠離惡戒、無戒，是名離對；受持戒已，得人天樂至無上樂，是名自利；既受戒已，施諸衆生，無恐無畏，咸令一切，離苦獲安，是名利他。」

菩薩持戒清淨，成就的四事是：

第一是、能莊嚴菩提：菩薩受了不殺、不盜、不邪淫、不妄語、不飲酒的優婆塞戒，以及六重二十八輕菩薩戒以後，只要不犯戒，就成就了阿耨多羅三藐三菩提的初地根基，也就是成就菩薩最高住地十地中的最初地根基，有此根基，即位於聖者之域，凡聖者無不莊嚴，因聖者所成的是菩提覺道，所以稱之為「莊嚴菩提」。

第二是、能離對：菩薩受佛陀所制正戒以後，就遠離一切的惡戒和無戒，所謂惡戒是指邪道所設的戒；所謂「無戒」分爲二種：一種是指未受戒以前的衆生，無佛制的戒法約束，所以是無戒；另一種是指佛陀，因佛不犯一切惡行，所以不需要戒法，所以也是「無戒」，此處所說的「無戒」，是指一般衆生的「無戒」而言，菩薩已受戒，所以與「無戒」的衆生不同，因此，惡戒及無戒，都不能與已受戒的菩薩相對，所以是離對。

第三是、能自利：菩薩受戒以後，能得人天樂，乃至無上樂，因為受戒以後即能除十惡，行十善。凡十善成就者，即可生人天之樂，如果成就正覺，就能得無上涅槃之樂了，所以這是「自利」。

第四是、能利他：菩薩受戒以後，能將自己的所受戒轉施給衆生，使衆生也能得戒的利益而生人天之樂，既能得樂，就沒有恐怖畏懼的苦惱，所以能令一切衆生獲得離苦得安的利益，這就是「利他」了。

菩薩持戒清淨，能成就以上四利，所以名為「持戒四事」。

三、忍辱方四事

「忍方四事者：一者、莊嚴菩提，二者、離對，三者、自利，四者、利他。莊嚴菩提者，因忍故得修善，修善故得初地乃至阿耨多羅三藐三菩提，是名莊嚴；既修忍已，能離瞋惡，是名離對；忍因緣故，得人天樂至無上樂，是名自利；忍因緣故，人生喜心、善心、調心，是名利他。」

菩薩修忍辱，能成就四事：

第一是、能莊嚴菩提：因為凡能忍辱者，必能行善，一切的善業都是成就阿耨多羅三藐三菩提的根基，只要成就了這根基，就入菩薩十地中的初地，也即入聖者之林，所以能莊嚴菩提。

第二是、能離對：菩薩既修忍辱成就以後，他就離瞋恚等的惡行，也就是說瞋恚不能與忍辱的菩薩相對了，所以是「離對」。

第三是、能自利：菩薩因成就了忍辱，以這因緣之故，能得人天之樂，乃至無上樂，所以是自利。

第四是、能利他：因菩薩忍辱因緣成就，一切與之親近的人，都會生喜心、善心、調心，不再有厭心、惡心、亂心了，所

以是利他。

菩薩修忍辱，能成就這四利，所以名為忍辱四事。

四、精進方四事

「進方四者：一者、莊嚴菩提，二者、離對，三者、自利，四者、利他。莊嚴菩提者，因精進故得修善，修善法故得初地乃至阿耨多羅三藐三菩提，是名莊嚴；修善法時，離惡懈怠，是名離對；因是善法，得人天樂至無上樂，是名自利；教眾生修善，令離惡法，是名利他。」

菩薩修精進，能獲得四大利益：

第一是、能莊嚴菩提：因菩薩精進修習善法，以此善法因緣而得十地中的初地乃至無上正等正覺，得此善果故，能莊嚴菩提覺道。

第二是、能離對：由於精進之故，所以不敢懈怠，也無懈怠之心為對，所以能離對。

第三是、能自利：因勤修善法，得人天之樂乃至無上樂，所以是自利。

第四是、能利他：因修精進，也同時教眾生修精進，得善法，離惡法，得善果，所以是利他。

菩薩行精進，能獲此四利，故名精進四事。

五、禪定方四事

「禪方四者：一者、莊嚴菩提，二者、離對，三者、自利，

四者、利他。莊嚴菩提者，因修如是禪定力故，獲得初地乃至阿耨多羅三藐三菩提，是名莊嚴；因是禪定修無量善，離惡覺觀，是名離對；修奢摩他因緣故，常樂寂靜，得人天樂至無上樂，是名自利；斷諸眾生貪欲、瞋恚、狂癡之心是名利他。」

菩薩修禪定，能獲得四大利益：

第一是、能莊嚴菩提：因為修禪定，無作無為，無有惡業，只有智慧成就，以智慧之力，即獲得初地乃至無上正等正覺，所以能莊嚴菩提覺道。

第二是、能離對：因為修禪定，離一切惡業，成一切善業，僅以正觀來觀照一切法，而離一切惡覺觀，無惡覺觀，即不造惡，無惡覺觀為對，所以是能離對。

第三是、能自利：因為修奢摩他因緣之故，自我的身、口、意三業處於止、寂靜、能滅，攝心住，離散亂地，所以能得人天之樂乃至無上樂，所以是自利。

第四是、能利他：修禪定能斷眾生的貪欲、瞋恚、狂癡三毒，無造惡之心，故無惡報，所以是利他。

菩薩修禪定，能獲此四利，故名禪定四事。

六、智慧方四事

「智方四者：一者、莊嚴菩提，二者、離對，三者、自利，四者、利他。莊嚴菩提者，因修智慧獲得初地乃至阿耨多羅三藐三菩提，是名莊嚴；修智慧故，遠離無明，令諸煩惱不得自在，是名無對；除煩惱障及所知障，是名自利；教化眾

生，令得調伏，是名利他。」

菩薩修智慧，能獲得四大利益：

第一是、能莊嚴菩提：因為修得了智慧，所以獲得初地乃至無上正等正覺，所以能莊嚴菩提覺道。

第二是、能離對：菩薩修得智慧以後，即無無明，無明者就是一切煩惱障，無一切煩惱為障，所以是能離對。

第三是、能自利：得智慧以後，以智慧除煩惱障，因智慧通達，無一切罣碍，故智慧障也除去了，所以是自利。

第四是、能利他：菩薩能以智慧教化衆生，調伏衆生，衆生亦自調伏，所以是能利他。

菩薩修智慧，能得以上四利，故名智慧四事。

依佛說菩薩應修六波羅蜜，供養六方；但也有人將六波羅蜜予以歸納而成四波羅蜜，佛陀認不以為然，所以佛陀特別為此事加以說明：

「善男子！或有說言：離戒無忍，離智無定，是故說有四波羅蜜，若能忍惡不還者，即名為戒；若修禪定心不放逸，即是智慧，是故戒即是忍，慧即是定，離慧無定，離定無慧，是故慧即是定，定即是慧。離戒無進，離進無戒，是故戒即精進，精進即戒。離施無進，離進無施，是故施即精進，精進即施，故知無有六波羅蜜者。」

這一段經文，是主張只有四波羅蜜者的一種說法。他舉出了此說的理論基礎，他將六波羅蜜中的相關波羅蜜予以歸納，所以是只有四波羅蜜，他歸納的方法是：

一是將忍與戒歸納為一：認為凡能忍辱者，即不以他人之惡還報於他，這就是戒。所以忍與戒合為一波羅蜜。

二是將禪定與智慧歸納為一：認為凡是修禪定者，他的心即不會放逸，心不放逸即是智慧，所以禪定與智慧合為一波羅蜜。

因此，他認定「戒」就是「忍」，「慧」就是「定」，離慧即無定，離定即無慧，所以說慧就是定，定就是慧。

同樣地，離戒無精進，離精進即無戒，所以戒即是精進，精進即是戒；又者，離布施也無精進，離精進即無布施，所以布施就是精進，精進就是布施。因為將忍歸納於戒，將精進歸納於持戒、布施之中，所以無「忍辱」波羅蜜和「精進」波羅蜜，若說有六波羅蜜，他不以為然。

佛陀對持四波羅蜜之人的說法，加以糾正，佛陀說：

「是義不然：何以故？智慧是因，布施是果，精進是因，持戒是果；三昧是因，忍辱是果，然因與果，不得為一，是故應有六波羅蜜。若有說言：戒即是忍，忍即是戒，是義不然，何以故？戒從他得，忍不如是，有不受戒而能忍辱，為衆修善，忍無數苦，無量世中，代諸衆生，受大苦惱，心不悔退，是故離戒應有忍辱。善男子！三昧即是奢摩他；智慧即是毗婆舍那，奢摩他名緣一不亂；毗婆奢那名能分別，是故，我於十二部經說定、慧異，當知定有六波羅蜜。」

上面這段經文，佛陀說出有六波羅蜜的道理：

一者：智慧與布施是不能合一的，因為智慧是因，有了智慧之因，才知道要去行布施，布施以後，利益了衆生，所以布施是

果；同樣地，精進是因，因為有精進之因，所以才能勤修戒法，得戒果，所以持戒是果；再者三昧（定）是因，有了這三昧定的因，才能忍辱，所以忍辱是果。因與果是二回事，不能說因是果，說果是因，這種說法是六師外道的邪見，所以應有六波羅蜜。

二者：若說戒就是忍，忍就是戒，也不可以這麼說，為什麼呢？戒是從他而得的，例如一切佛戒都是諸佛所制，佛弟子原來無戒，必須從佛得戒，所以戒從他而得。而忍辱則不是這樣的，不受戒的人同樣也能忍辱，為眾生修善，而自我忍受無量之苦。如范仲淹說：「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂。」范仲淹沒受佛戒，同樣能忍辱，至於佛陀在未成佛以前，處無佛世，沒有佛戒的無量世中，常修忍辱，代諸眾生受大苦惱，心不悔退，由此可見，離戒仍有忍辱法的存在。

三者：三昧就是奢摩他，奢摩他以中文意義說，是緣一不亂的意思，也就是攝心寂靜的意思。而智慧就是毗婆舍那，以中文來說，是能分別的意思。攝心寂靜者是定而不動，而分別者則是動而不靜，二者怎麼可以合而為一呢？所以佛在十二部經中，特別說明定、慧是相異而不相同。

由於以上的分析，故知定有六波羅蜜，不止四波羅蜜。佛陀最後作結論說：

「如來所以最初先說檀波羅蜜，為調伏眾生，施時離貪，是故次說尸波羅蜜。施時能忍捨離之心，是故次說忍波羅蜜。施時心樂，不觀時節，是故次說進波羅蜜。施時心一，無有亂想，是故次說定波羅蜜。施時不為受生死樂，是故次說智波羅蜜。」

這一段經文，是佛說明之六波羅蜜的原由，由一布施波羅蜜引發其他五波羅蜜，成就這六波羅蜜，最後即成就無上菩提了。佛陀解釋為什麼名為「波羅蜜」？佛說：

「善男子！云何名為波羅蜜耶？施時不求內外果報，不觀福田及非福田，施一切財，心不吝惜，不擇時節，是故名為施波羅蜜。乃至小罪，雖為身命尚不毀犯，是故名為戒波羅蜜。乃至惡人來割其身，忍而不瞋，是故名為忍波羅蜜。三月之中，一偈佛讚，不休不息，是故名為進波羅蜜。具足獲得金剛三昧，是故名為禪波羅蜜。善男子！得阿耨多羅三藐三菩提時，具足成就六波羅蜜，是故名為智波羅蜜。」

這一段經文，是說明菩薩在行布施度的時候，就已經具有了不求果報，不分別福田非福田、不吝惜財物，精進行布施的智慧。這是因為觀照了世間一切法，了達根、身、器、界都是空、無常、苦、無我的道理。因為有了這樣的認知，所以雖為身命，不敢犯戒，雖割截身體也不生瞋；一偈讚佛能三月不歇；居於金剛定中，不為外境所遷；得無上道成無上智。六波羅蜜一一成就，到達涅槃彼岸，生死解脫了。

要修得這六波羅蜜，在家菩薩比出家菩薩為難，故佛說：「善男子！菩薩有二，一者、在家，二者、出家。出家能淨六波羅蜜，是不為難；在家能淨，是乃為難。何以故？在家之人多惡因緣所纏繞故。」

修六波羅蜜，出家菩薩少惡因緣，故修得較為容易，在家菩薩惡因緣多，修得較為困難，所以在家菩薩必須付出更大的努力來修六波羅蜜。



西藏唐卡——羅漢

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

佛元二五三九年三月一日出版
 公元一九九六年

Printed in Hong Kong

明：古佛心的：西來
 意日月見行中還同
 水投水一涯步處
 當自親脚頭脚尾
 何處：纖塵石來
 白日黑大地攝入毫
 毛寬汝難扶來到中
 國消盡平生煩惱惑
 揭翻翻海急翻身戴

角莽菟漆兩翼
 海東的藏主訪道
 中華編依名尊
 宏而守確然不手校
 挈包相從煩歸藏
 司取滿求終為進
 道之助因為書此時
 至元七年正月十七日
 本覺 清欲

元：了庵清欲禪師手扎