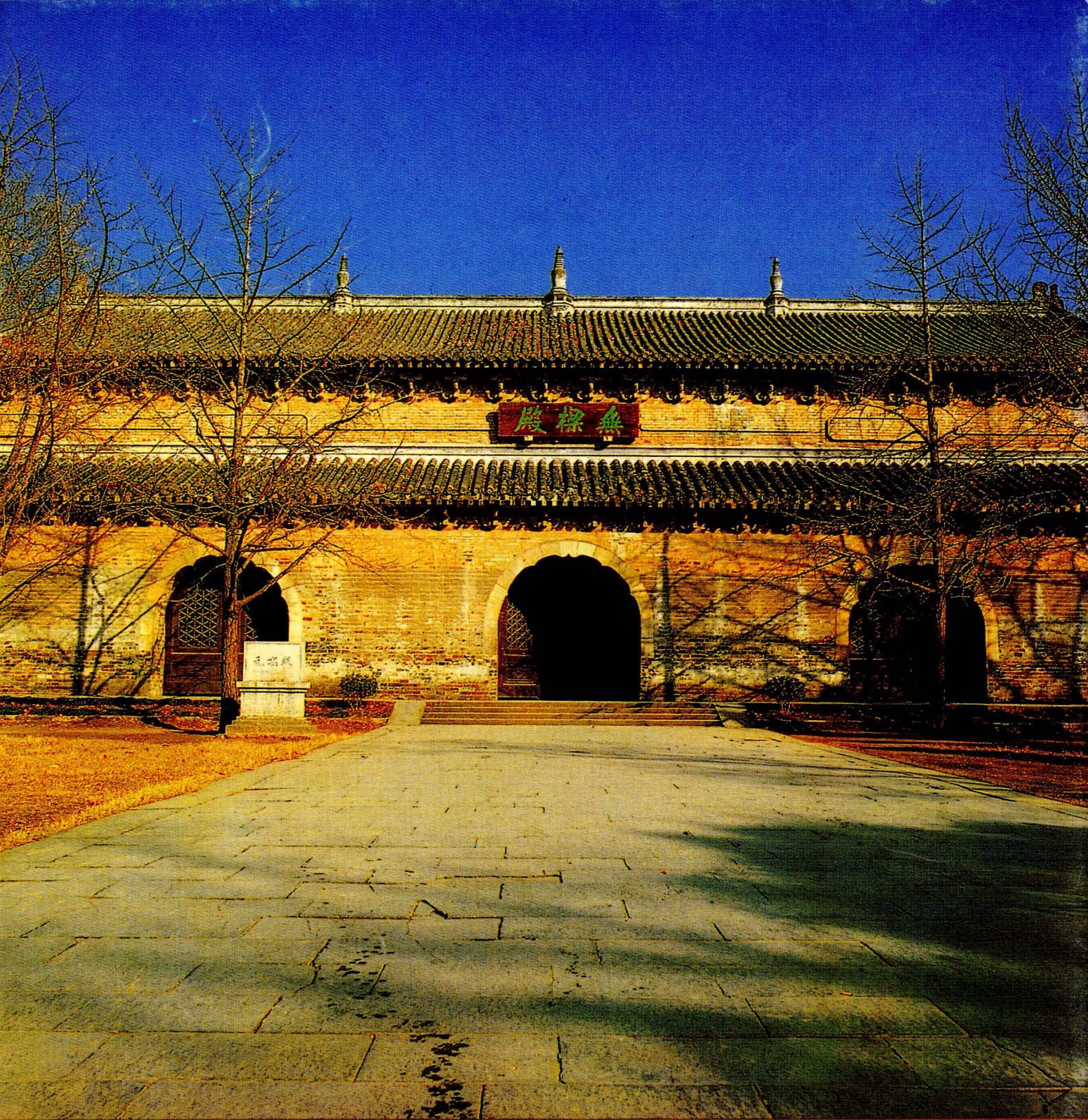




明內

集漢穀城刻石字



290



世親菩薩法相



唯識學的緣起觀(上)

唐思鵬

佛法之所以超越世間任何科學、哲學、宗教而有其獨特的最正確、最究竟、最偉大之處者，就是因為它講緣起性空，揭示了人生宇宙的奧密，顯示了萬法的實相，從而指出改造人生宇宙，實現人類最高理想，達到至真、至善、至美生活領域的光明途徑和有效方法。《中論》云：「衆因緣生法，我說即是空，亦爲是假名，亦即中道義；未曾有一法，而不從緣生，亦無有一法，而不是空者。」這是對緣起性空的概括說明。人們若能徹底通達緣起性空的道理，就能掌握人生宇宙的實相，破迷開悟，而超凡入聖。故《大般若經》云：「若知緣生，則知法性；若知法性，則知空性；若知空性，則是導師。」

緣起性空屬有爲緣起論，它主張一切法皆從因緣生，能生法的因緣亦從因緣生，而前前無始；因緣所生之法亦能爲因緣生起餘法，而後後無終。同時緣生有爲法不但豎窮三際，橫遍十方，而且無內無外，無中無邊。由此它排除了不從緣生、自然而有能生萬法的不平等因爲第一性；又因緣生之法自無實體，如幻非真，而反對有實本體。通達此理者，則自然大自在、大解脫，而得轉依。佛滅度後七百年間龍樹、提婆所講的中觀學，即以此爲其基本理論，而大大發揮了如來的真實義，光大了真正超凡入聖之學。但是對染淨因果規律的揭示，對有爲緣起理論的建立尙有

美中不足。佛滅度後九百餘年間有無著、世親二大士出，根據「中觀」學所講緣起性空的有爲緣起論，繼續研究闡揚，健康地、完美地發展了龍樹、提婆的中觀學，建立起了最極正確圓滿、爲佛法所獨具的有爲緣起論——唯識學，大大地充實了真正的佛法，顯揚了非有非空的中道。對於光大聖教，利樂有情之功大矣、至矣，無以復加矣！可是時至今日對此最極殊勝聖學之唯識研究者較少，有研究而能掌握其精華、闡發其要妙以弘揚度生者尤爲罕見。筆者有鑒於此最極正確究竟、真正佛法的唯識學大有研究弘揚的必要，特不揣淺陋，在四川省佛學院講授唯識課的暇餘，加以精究細研，深思詳辨，寫就《唯識學的緣起觀》一文，以饗讀者，其中不足之處，尙希同道賢達予以指正。

下面從四方面談唯識學的緣起觀：一、內因緣生一切法的緣起觀；二、世出世間染淨因果的緣起觀；三、相能顯性、性助相生的緣起觀；四、此有故彼有、此無故彼無的緣起觀。

一、內因緣生一切法的緣起觀

一切有情皆有以眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿賴耶八

識爲主的心法，有心法必有與之相應的五十一心所有法。識是一種認識功能。眼能見色；耳能聞聲；鼻能嗅香；舌能嚐味；身能觸塵；意能了法；末那是梵語，漢譯名意，意是思量義，思量第八賴耶見分爲我；阿賴耶，漢譯藏識，有能藏一切諸法種子，一切諸法種子爲其所藏，以及末那執藏爲我的我愛執藏，具此三藏義，故名賴耶。八識爲心王，五十一心所爲臣，心所常與心王相應，是心王所有的法，故名心所有法。

心所共有遍行五、別境五、善十一、根本煩惱六、隨煩惱二十、不定心所四，六類五十一法。此五十一心所法全與第六意識相應，所以《八識規矩頌》云：「相應心所五十一」。前五識相應的心所有五遍行、五別境、善十一、中隨煩惱二、大隨煩惱八、根本煩惱中的貪、瞋、痴三十四種。《八識規矩頌》云：「遍行別境善十一，中二大八貪瞋痴。」第七末那識相應的心所有五遍行、別境中的慧、八大隨煩惱、根本煩惱中的貪痴慢見十八種。《八識規矩頌》云：「八大遍行別境慧，貪痴我見慢相隨。」第八阿賴耶識只有五遍行心所與之相應。《八識規矩頌》云：「性惟無覆五遍行」。心所與心王相應，在緣境時，心所緣別相，心王緣總相。

以八識爲主的心心所法，前七識名轉識，第八識名本識。因爲前七識是隨賴耶識中所藏的自種隨緣轉動之所生起，故對本識而言，名爲轉識；而第八識是生起前七轉識的根本，故對轉識而言，名爲本識。轉識與本識的相互關係是建立在種現薰生、互爲因果的關係之上的。前七轉識及彼心所爲能薰，阿賴耶識爲所薰。能薰具四義：1、有生滅：前七轉識及彼心所，剎那生滅，無常變化，此指有爲法，而無爲法不能薰習。《成唯識論》云：「此遮無爲，前後不變，無生長用，故非能薰。」2、有勝用：既有生滅，展轉增勝，勢力強大，才能薰習。《成唯識論》云：

內明

目錄

專論

唯識學的緣起觀(上)……………唐思鵬…… 3

四眾堂

敦珠法王與大圓滿……………崑桑迦瑪…… 15

特稿

關於禪宗二祖慧可大師生平

若干問題的一點認識……………林仁寅…… 20

慧能大師與中國禪宗……………法成…… 25

馬祖道一與江西洪州禪……………高振農…… 29

四眾堂

袁煥仙與維摩精舍……………陳兵…… 34

筆譚

優婆塞戒經研習之四十一

談菩薩修六度利益衆生……………智銘…… 37

畫頁

封面：南京靈谷寺無量殿

面裡：世親菩薩法相

底裡：西藏唐卡——羅漢

封底：條幅

「此遮異熟心所等，勢力羸劣，故非能薰。」3、有增減：既有勝用，則可增可減，攝植習氣，才是能薰。《成唯識論》云：「此遮佛果圓滿善法，無增無減，故非能薰。」4、與所薰共和合性：前七轉識及彼心所與本識賴耶同時同處，相應無乖，故能薰習。《成唯識論》云：「此遮他身，剎那前後，無和合義，故非能薰。」具此四義，故名能薰。所薰四義：1、堅住性：阿賴耶識及彼心所，一類無間，相似相續，無有斷滅，故能持習氣。《成唯識論》云：「此遮轉識及風聲等，性不堅住，故非所薰。」2、無記性：阿賴耶識不善不惡，性屬無記，不與善惡相違，故能容習氣。《成唯識論》云：「此遮善染，勢力強勝，故非所薰。」3、可薰性：阿賴耶識無我法執著，體常顯露，而無覆蔽，故能受習氣。《成唯識論》云：「此遮心所及無爲法，依它堅密，故非所薰。」4、與能薰共和合性：阿賴耶識與前七轉識同時同處，不即不離，故能受薰。《成唯識論》云：「此遮他身，剎那前後，無和合義，故非所薰。」具此四義，故名所薰。能薰與所薰結合，不斷薰習，有薰習即有習氣存積於本識之中。習氣是種子之異名，它具有六個特點：①剎那滅：謂此種子即是一種潛在的功能，本性就是剎那剎那生滅不停的。《成唯識論》云：「謂體才生，無間必滅，有勝功能，方成種子。」②果俱有：謂此種子剛生即滅，生滅同時，無先無後，相似相續，因果成流。《成唯識論》云：「謂與所生現行果法，俱現和合，方成種子。」③恆隨轉：謂此種子恆存於本識中，隨本識而轉，永不喪失。《成唯識論》云：「謂要長時一類相續，至究竟位，方成種子。」④性決定：謂染種生染法，淨種生淨法，功能決定，性不混淆。《成唯識論》云：「謂隨因力，生善惡等功能決定，方成種子。」⑤待衆緣：謂此種子雖常生滅變動，這只是一種量的轉變，若要發生質的轉變而爲現行，就必須依靠其它條件的助

緣。《成唯識論》云：「謂此要待自衆緣合，功能殊勝，方成種子。」⑥引自果：謂心色等法各各薰成自種，各各自種又復引生各自的現法。《成唯識論》云：「謂於別別色、心等果，各各引生，方成種子。」

以上所論能薰所薰及薰習所成的種子諸義，皆是就現行薰成種子而言；若就種子生起現行，則眼等八識首須具備最基本的四緣，就是以各自薰成的自種爲因緣，以現行的前念自識開導後念爲等無間緣，以根門爲增上緣，以境界爲所緣緣，但在四緣中有時增上緣有多。八識之生所待之緣具體說來，阿賴耶識必待四緣：以自種爲親因緣，以現識的前念無間開導後念爲等無間緣，以末那意根爲增上緣，以種子、根身、器界爲所緣緣。末那識必待五緣：以自種爲親因緣，以現識的前念無間開導後念爲等無間緣，以賴耶爲根作增上緣，以阿賴耶識見分等境爲所緣緣，同時又以阿賴耶識爲根本依。意識必待六緣：以自種爲親因緣，以現識前念無間開導後念爲等無間緣，以第七末那意根爲增上緣，以法塵爲所緣緣，以阿賴耶識爲根本依，以末那識爲染淨依。鼻、舌、身三識各待七緣：各以自種爲親因緣，各以現識前念無間開導後念爲等無間緣，各以根門爲增上緣，各以塵境爲所緣緣，各以賴耶識爲根本依，各以末那識爲染淨依，各以意識爲分別依。耳識必待八緣：以自種爲親因緣，以現識前念無間開導後念爲等無間緣，以耳根爲增上緣，以聲境爲所緣緣，以賴耶識爲根本依，以末那識爲染淨依，以意識爲分別依，再加空，共爲八緣。眼識必待九緣：以自種爲親因緣，以現識前念無間開導後念爲等無間緣，以眼根爲增上緣，以色境爲所緣緣，以賴耶識爲根本依，以末那識爲染淨依，以意識爲分別依，再加空、明，共爲九緣。

種子生現行待緣的情況已如上述，現行薰種子待緣的情況又

怎樣呢？尅實而言：現行的前七轉識及彼心所薰成自種，各以現識爲因緣，各以賴耶識爲增上緣，具此二緣，方成種子。

前七轉識及彼心所薰習成種，存集於賴耶識中，爲「集積」名心；以賴耶識中所藏諸法種子隨緣使它生起現行，爲「積起」名心。同時也顯示了本識與轉識是互爲因果，展轉相生的。現行法薰成種子，即以現行爲因，種子爲果；種子生起現行，即以種子爲因，現行爲果。這樣種現薰生，互爲因果，相似相續，無有窮極。《阿毘達磨大乘經》云：「諸法於識藏，識於法亦爾，更互爲因性，亦常爲果性，」就是這個道理。《楞伽經》中很形象地把種現薰生譬喻爲海水生波，波沉爲水，如云：「如海遇風緣，起種種波浪，現前作用轉，無有間斷時；藏識海亦然，境等風所擊，恆起諸識浪，現前作用轉。」阿賴耶識如海，種子如海水，外境如風。種子起現行，如海水生波；現行薰種子，如海波沉降爲水。如是種現薰生，展轉往復，無有終極。所以以八識爲主的心心所法始終都是這樣不停地運動轉化、相似相續、新新而非故故地永恆存在着。

那末，轉識與本識是一還是異呢？非一非異。此如一株大樹，阿賴耶識是這株大樹埋在土裏的根，末那識是緊接根部這一段的主幹，意識又是接着末那上面中段的主幹，前五識是樹的枝葉華果，它們各有體相，各有業用，故不能說爲是一；但又密切關聯，離賴耶識的根則無主幹的六七二識及枝葉華果的前五識，所以它們又是一個統一的整體，故又不能說爲非一。

本識與轉識、心王與心所的相互關係已如上述，那末，物質色法與精神的心心所法關係又怎樣呢？直接地說：心物相依，同出一源。佛教緣起觀不承認誰在先生誰，誰在後被誰生。緣起觀認爲：有精神的同時就有物質，有物質的同時就有精神，此兩者無始時來相反相成，對立統一，離物質無精神，離精神無物質。

這當中只是說能認識的是精神，被認識的是物質；物質是相分，精神是見分，它們只有能所關係，有認識和被認識的關係，而決不是哪個爲本體、爲第一。因爲佛教主張一切法都是緣生，「此有故彼有，此無故彼無」。具體說來，阿賴耶識中地水火風物質性的四大種，無始時來就存積於精神性的阿賴耶識之中，四大種轉化爲四大時，同樣以物質性的自種爲親因緣，以精神性的賴耶識及造善惡業薰習的業習氣爲增上緣，因緣和合，便會轉化爲現行的四大（根身、器界）。同時現行的四大又能爲因緣，以賴耶識爲增上緣，而轉化爲四大種。只不過這當中前四大種與現行四大轉化而來的四大種，前後已經發生了根本性的變化，生起現行的四大種與現行轉化而來的四大種，只是前後相似的相續，而不是固定不變的四大種。再以現行的四大而言：現行的四大以及由四大轉化成四大種，然後再由四大種轉化爲四大，這種前後的四大也發生了根本性的變化，仍然也只是互爲因果，相似相續地存在着。且以農作物爲例：去年的瓜種是生起今年瓜芽、瓜藤、瓜果的親因，而今年瓜果成熟又能爲因生起明年瓜芽、瓜藤、瓜果的親因，只不過去年的瓜種與今年成熟的瓜種不是絕對的一個，它們已經發生了質和量的徹底轉變，而只是前後相似的相續。瓜種生瓜，瓜又爲種，又生餘瓜的情景是這樣：四大種轉化爲四大，四大又轉化爲四大種亦復如是。

四大與四大種的轉化情況已如上述，造色與造色種的轉化今當顯示。眼、耳、鼻、舌、身五根，色、聲、香、味、觸五塵等，皆屬造色。造色是以四大種爲基因，以現象界的四大爲本質而造生的。能生造色的因緣名造色種。以色塵爲例：眼見色時是先以賴耶識所變根身器界的色法爲本質境，而此本質境的影像倒映在見色者的視網膜上，這樣就刺激了眼根（視神經），由於眼等諸根包括扶根塵在內都是阿賴耶識在執持，這時就激動了阿賴

耶識中眼識的自種，眼種便會騰躍而起，隨即挾帶造色色種與眼識同時生起，然後將視網膜上的物質倒影舒放廣大，反射到本質的色境上去，這時眼所見的色境仍然是眼識自己挾帶的造色色種變生的。只不過在變境時如果沒有本質色塵境界，眼識是不會生起的，當然也是不會挾帶色種進行變現的。所以《成唯識論》說識變境有挾帶變帶義。又說：「諸識所緣，唯識所變，」即是此義。造色種隨眼等諸識生起造色，造色又隨眼等諸識的薰習而轉化為造色種。

從以上情況看，物質之生始終不離精神作增上緣，精神之生也始終不離物質作增上緣；相反，現行的物質轉化為潛能時也同樣要依精神作增上緣，現行的精神薰成自種時也同樣要以物質作增上緣。這就說明物質與精神在潛能時是並域而居的，若精神或物質的潛能生起現行時，亦是相依互助而形成的。所以說物質與精神是同出一源，相依共存的。正因為物質與精神的性質不同，才會形成異性相吸、相反相成的統一法則。

唯識學的緣起觀常言：「諸識所緣，唯識所變。」那末，識是怎樣變現一切境相的呢？《成唯識論》云：「有漏識變，略有二種：一隨因緣勢力故變；二隨分別勢力故變。初必有用，後但為境。」八識之中前五識和第八識變境主要是隨因緣勢力變，第六第七兩識變境，主要是隨分別勢力變。甚麼是識隨因緣勢力變呢？上面已略提過眼等前五識在緣色等五塵時是自識挾帶相分種（造色種），仗客觀塵境為本質、為疏緣，而別變一個與本質境同時、同處、同一相狀的境界（識的相分）為自識親緣。這種自識所緣的境界是由種子生的，是有其一定的體性（依世俗諦說有體性）的，這種有體性之境，唯識稱為「性境」。阿賴耶識所緣的種子、根身、器界亦屬性境。因種子是一種潛在的功能，而此潛能是由現行的顯能薰習轉化而來，仍然是有其一定的體性的；

根身器界也是由賴耶識中內四大種和外四大種為親因，以業力中引業為助緣而變生的，所以根身器界亦是性境。因為性境能為人們生活所受用，或能為身體所依住，故言「有用」。甚麼是識隨分別勢力變呢？第六第七兩識，特別又是第六意識，不但有前五識和第八識的自性分別，而且還有前五識和第八識所沒有的隨念分別和差別分別，以故此識能運用概念，有較強勢力的分別，著境取境也最為突出，常常依種種名，取種種相，對一切事物進行分別緣慮，這種依名取相的分別，在意識中多屬獨頭意識或亂意識；在所緣境中多屬帶質境或獨影境。因為獨影境和帶質境只能為識所覺了，而無實體，故言「但能為境」。意識剎那生滅，念念著境，故能依許多個體人及其活動所形成的社會現象執為實我；依自然現象和社會現象執為實法，由種種我法執著薰習本識，即有「二取習氣」。由我法執引生煩惱，造種種業，由業薰習本識，即有「業習氣」。本識以名言二取習氣為因，以業習氣為緣，即能內變有情正報的根身，為「有情世間」；外變有情根身所依住的器界，為「器世間」。由二取習氣和業習氣的展轉形成和展轉起用，使世間一切境相永恆相續，所以《唯識三十頌》云：「由諸業習氣，二取習氣俱，前異熟既盡，復生餘異熟。」同時也附帶顯示出了識隨因緣勢力變與識隨分別勢力變的相互關係，所以《瑜伽大論》說：「相由相生，亦由先分別起。」

其次，一切有情皆各有以賴耶識為主的八識心法，五十一心所有法，物質性的十一色法，心、心所、色、分位假法皆是緣生，無有實體所顯示出的六無為法。也就是說一切有情皆各有一滿分世界，這就是唯識主張的衆生各證一境，各一宇宙。然而衆生雖各證一境，各一宇宙，但彼此之間並非絕對孤立，而不是不發生任何關係的。唯識認為：有情與有情之間雖不能互作親因緣，但可以互

作增上緣；雖不能互作親所緣緣，但可以互作疏所緣緣。因為有情變境有直接、間接、親緣、疏緣之別，而每一有情又具有主觀（親緣）和客觀（疏緣）的二重性。如意識的概念活動、思維、想象、回憶等獨影境界，是主要以前五識所變所緣的感覺印象等境為依據的，因而前五識所變所緣的境相，對其自識來說是主觀性的（親緣），而對意識所變所緣的境界來說卻是客觀性的（疏緣）。前五識變現色、聲、香、味、觸等境相時，必以本識所變現的根身器界為本質、為疏緣，因而第八識所變的境，對其自身來說是主觀性的（親緣），而對前五識和對第六意識來說是獨立存在於轉識以外的實境，而又是屬於客觀性的（疏緣）。諸有情之間或一切人之間，其所變所緣的境相亦得互為本質、互為疏緣，而有着主觀（親緣）與客觀（疏緣）的二重性。首先從他們之間的本識變境來說，甲方本識所變的根身和器界，對甲方的本識來說是主觀性的（親緣）；但他卻可以為乙方本識變境的本質和疏緣，而使乙方本識所變親緣境相能與之同時同處，同一相狀，這又是客觀性的（疏緣）。反之，乙方本識所變的根身和器界，對乙方的本識來說是主觀性的（親緣）；但他又可以為甲方本識變境的本質和疏緣，而使甲方本識所變所緣的境相能與之同時同處，同一相狀，這又是屬於客觀性的（疏緣）。從甲乙兩方的意識活動來說，甲方所表現出的思想、感情和知識等，對其自身來說是主觀性的（親緣）；但他可以為乙方意識變境的本質和疏緣，而能為乙方所感知、所了解、所接受，而又是客觀性的（疏緣）。反之，乙方所表現出的思想、感情和知識等，對其自身來說是主觀性的（親緣）；但他又可以為甲方意識變境的本質和疏緣；而能為甲方所感知、所了解、所接受，這又是客觀性的（疏緣）。由於一切有情或一切人，彼此之間的本識其所變所緣之境互為本質、互為疏緣，故其彼此的身體和身體所依住的器界

可以互相損益。所以《唯識二十頌》云：「展轉增上力，二識成決定。」又云：「由他識轉變，有殺害事業。」這正是說明了衆生雖各證一境，各一宇宙，但彼此之間不是絕對的孤立，而可以互相損益，互作助緣、疏緣的關係了。

綜上所述，可見以內因緣生一切法的緣起觀它顯示了兩點最殊勝的正理：

1、說明了一切法皆是識內因緣而生，一切法皆唯是識變的緣起性空，其中找不到一固定不變的法可得。識變即緣生，緣生即識變，也就是說，唯識是緣生的唯識，緣生是唯識的緣生。這樣就徹底否認了不從緣生，或能為生起緣生法的第一因或不平等因。

2、講內因緣生一切法的緣起性空，正是把佛陀一代聖教一是「緣起性空」、一是「一切唯心造」的兩大基本原則的有機結合。這種理論是大乘唯識學的中心理論，也是最完美、最正確，中正不偏，無上無容的理論。如果學佛人在理論上只講「緣起性空」，則容易墜入唯物論；因為一切法都是客觀因緣而生，而因緣決定人們，而人們不能改造因緣，不能創造因緣，無形中就形成了客觀決定主觀，宇宙支配人生，這樣學佛人若要改變人生宇宙，成就清淨的佛身佛土，那是決不可能的。如果學佛人在理論上只講「一切唯心造」，則容易墜入唯心論；因為一切法都從心生，而心是本來自有，清淨寂滅，如如不動，不從緣生，而心能生一切法，無形中就把手弄成了一個變生世出世間染淨諸法的萬能手，這樣就自然流入本體論、玄學和形而上學，當然學佛人若要轉染成淨，徹底破除我法執著，實現最高的理想領域，則亦是一句空話。同時學佛者只講緣起性空，不講一切唯心造，則偏而不中，缺而不圓；若學佛者只講一切唯心造，則亦是偏而不中，缺而不圓。一定要把兩大原則「緣起性空」與「一切唯心造」有

機地結合起來，而主張以「內因緣生一切法的緣起性空論」，這樣才與佛陀一代聖教的整個基本精神全相契合。因為講內因緣的「內」字，即避免了外因緣唯物的傾向；講「緣起性空」，即避免了本體玄學唯心的傾向。同時主張因緣是內因緣，則改造人生宇宙首先應改造主觀世界，以創造內因緣，從而可以在理論上建立起人生支配宇宙，主觀轉變客觀的強有力的人定勝天思想，這樣人們學佛成佛才有百分之百的把握。所以真正因緣生法的緣起觀，應是內因緣生一切法的緣起觀，也就是唯識學超越一切科學、哲學、宗教，而為最正確、最徹底的真正佛法之所在。

二、世出世間染淨因果的緣起觀

唯識是揭示和掌握世間染法因果規律以及出世淨法因果規律的偉大科學。這些世出世間染淨因果規律是怎樣形成的呢？佛教認為：宇宙間任何事物皆擺脫不了緣起這一基本法則，故唯識談染淨因果規律常從四緣開始。

四緣者：因緣、等無間緣、增上緣、所緣緣。

1、因緣：即是生起各個識的各別自種，各現識從自種生已，又能薰習本識，成為能再生的自種，故種與現行互為因緣。《成唯識論》云：「謂有為法，親辦自果，此體有二：一種子，二現行。」雖種子與現行互為因緣，但以種子為主，故依因緣立「種子依」。2、等無間緣：等謂等同，同類引生，故名為等。每一識生必以前聚自類識為開導，使接着它生起的自類識，能與其續緣一境，使前後認識相續，有條不紊，是為等無間緣。《成唯識論》云：「謂八現識及彼心所，前聚於後，自類無間，等而開導，令彼續生。」此緣指一識前念剛滅對接着它生起的第二念有開導用，故此緣命名「開導依」。3、所緣緣：上緣是認識

義，下緣是條件義，一切境界是認識的對象，也是識生起的條件，故此條件為所緣緣。此緣有二：①親所緣緣：此是能緣識直接所變所緣的境界，此境由能緣識自變自緣；②疏所緣緣：諸識變境必須仗托本質境才能引起識生、自變所緣境相，此本質境是能緣識間接所緣的境界，不由能緣識親變親緣，故名疏所緣緣。

《成唯識論》云：「謂若有法，是帶已相，心或相應，所慮所托，此體有二：一親，二疏。若與能緣體不相離，是見分等內所慮托，應知彼是親所緣緣；若與能緣體雖相離，為質能起內所慮托，應知彼是疏所緣緣。」若從親所緣緣的角度講，識所緣境是自識挾帶的相分種變現的，依據此義，故古唯識家不立境界依；若從疏所緣緣的角度講，諸識之生要有本質境才能引起某種識生，別變親所緣緣，如眼見色、耳聞聲，必仗第八識所變的境界為本質，才能引起眼耳識親變的色聲親境，故據疏所緣義，還是應立相對的「境界依」。4、增上緣：諸識之生除了前三種緣外，其餘凡能於它的生住，或從正面予以協助，或從反面予以激發，都是它的輔助條件，而謂為增上緣。《成唯識論》云：「謂若有法，有勝勢用，能於餘法，或順或違，此順違用，於四處轉，生住成得，四事別故。」增謂增添力量，上謂向上生長，諸識生起的助緣，主要是它所依的根，故依此緣，立「俱有依」。根之外凡能助此識生的條件，亦得名增上緣。

十因者：隨說、觀待、牽引、生起、攝受、引發、定異、同事、相違、不相違，如是十因，《成唯識論》依十五依處立。

1、語依處立隨說因：世出世間染淨諸法皆依語言文字而起言說，此即言語是所說一切事物的因，名隨說因。《成唯識論》云：「謂法名想所起語性，即依此處立隨說因。」2、領受依處立觀待因：觀待彼物而有此物的生住成得，彼物即為此物的觀待因。如人們因渴得茶，因飢得食，渴與飢是茶與食的觀待因；得

茶口潤，得食腹飽，茶與食又是潤與飽的觀待因。《成唯識論》云：「謂觀待此令彼諸事或生或住，或成或得，此是觀待因。」

3、習氣依處立牽引因：習氣即指未成熟的種子，內外染淨諸種未得滋潤，雖不能立地起用，而可遠引自果，故名牽引因。《成唯識論》云：「謂內外種未成熟位，即依此處立牽引因，謂能牽引遠自果故。」4、有潤種子依處立生起因：內外染淨諸種得法滋潤，即已成熟，便能引生自果，名生起因。《成唯識論》云：「謂內外種已成熟位，即依此處立生起因，謂能生起近自果故。」5、無間滅依處、境界依處、根依處、作用依處、土用依處、真實見依處立攝受因：謂現行心心所法，自類無間，對接着它生起第二念有開導用，名無間滅依處，亦即等無間緣；謂心心所認識的對象，也就是所緣緣，名境界依處（此處主要指疏所緣緣）；謂眼等八識的諸根名根依處；謂實有法所起作用及生產工具所起諸用，名作用依處；謂從事農工商學兵等業的各項人士用相應工具所起的作用，名土用依處；謂無漏智慧所起種種正見，名真實見依處。攝受無間、所緣、諸根三處，能助生心心所法；攝受作用、土用二處，能成辦種種生產用品和生活用品；攝受真實見依處，能證涅槃。總攬此六依處能成辦諸有為法和能證無為法，故名攝受因。《成唯識論》云：「無間滅依處，謂心心所等無間緣；境界依處，謂心心所所緣緣；根依處，謂心心所所依六根；作用依處，謂於所作業、作具、作用，即除種子，餘助現緣；土用依處，謂於所作業、作者、作用，即除種子，餘助現緣；真實見依處，謂無漏見，除引自種，於無漏法能助引證。總依此六，立攝受因。」6、隨順依處立引發因：謂諸種子及與現行，對同類法有隨順引發的力量，名引發因。《成唯識論》云：「謂無記染善現種諸行，能隨順同類勝品諸法，即依此處立引發因；謂能引起同類勝行及能引得無為法故。」7、差別功能依處

立定異因：一切事物的種子，自種生自現行，自現行復薰成自種，眼識自種能生眼識現行，現行眼識復薰成眼識自種，耳鼻舌身等諸識種現各各自類相生，亦復如是。善種生善法，惡種生惡法，無記種生無記法。總之，有漏染種生世間染法，無漏淨種生出世淨法，性能決定，定有差異，名定異因。《成唯識論》云：「謂有為法各於自果有能起證差別勢力，即依此處立定異因；謂各能生自界等果，及各能得自乘果故。」8、和合依處立同事因：謂由此中觀待、牽引、生起乃至定異六因，和合能共辦一事，同成一果，名同事因。《成唯識論》云：「謂從領受乃至差別功能依處，於所生住成得果中有和合力，即依此處立同事因。」9、障礙依處立相違因：於有為法中諸事物的生住成得，能作障礙，令不生成，名相違因。《成唯識論》云：「謂於生住成得事中能障礙法，即依此處立相違因。」10、不障礙依處立不相違因：於有為法中諸事物的生住成得，能予助力，不相障礙，名不相違因。《成唯識論》云：「謂於生住成得事中不障礙法，即依此處立不相違因。」

五果者：異熟、等流、土用、增上、離繫，是為五果。

1、異熟果：由過去世造業，感現在世界；由現在世造業，感未來世界。《瑜伽師地論》云：「諸不善業，於諸惡趣，受異熟果；善有漏法，於諸善趣，受異熟果。」異熟有三義：①異時而熟：業在過去，果在現在，業在現在，果在未來，不同時間，變異成熟；②變異而熟：前六識造業，薰習本識，成業習氣，此業習氣在本識中變異成熟；③異性而熟：有漏善業感樂報，惡業感苦報，樂果苦果不善不惡，性屬無記。《成唯識論》云：「謂有漏善及不善法所招自相續異熟生無記。」2、等流果：等謂等同，流是類義，同類事物，發展轉化，因與果同，果似於因，彼此相等，名等流果。《成唯識論》云：「謂習善等所引同類，或

似先業後果隨轉。」3、土用果：農工商學等人士用一定的作業工具作種種業，成種種果，此果由人士作用所成，名土用果。

《成唯識論》云：「謂諸作者，假諸作具所辦事業。」4、離繫果：繫謂繫縛，人們在世間，由起煩惱而造染業，由染業而感生死苦果，展轉相續，受其束縛，不得出離；若遇善友開導，聞佛正法，勤修三學，其本有菩提種性即得滋潤，而起現行，便會轉識成智，斷煩惱，證涅槃，即得永離生死繫縛，是為離繫果。《成唯識論》云：「由無漏道斷障所證善無為法。」5、增上果：一切事物之間或相隨順，增添力量，而助其生成；或雖不予力，而對某事物的生成不作障礙，這種生成的事物即屬增上果。

《成唯識論》云：「謂除前四，餘所得果。」

四緣、十因、五果的相互關係怎樣？一切事物皆從緣生，離緣就沒有事物，當然也就沒有因果。因此，十因必依四緣立。十因中的隨說因，由名言習氣起現行，方有言說的體性，又須在見聞覺知中，心心所緣境時才有言說的對象，據此則隨說因必依因緣和所緣緣立。一切事物皆待眾緣而生，若缺一緣，果即不生，故心心所的觀待因必依四緣立。物質色法必待因緣、增上緣方能成就，故色法的觀待因必依因緣和增上緣立。牽引和生起二因，其性一是未成熟種，一是已成熟種，種子親能生果，是因緣性，故此二因主要依因緣立。攝受因所依五處，是等無間緣、所緣緣、增上緣，故此因即依此三緣立。引發因中若前自類種引起後自類種，屬因緣；若現行法相互引發，後後果生，多屬增上緣，故此因是依因緣、增上緣立。種子中善性生善法，惡性生惡法，無記性生無記法，其性決定，不相雜亂；又牽引自果八識及諸心所，皆各由其自種生；無漏法種，聲聞種性，獨覺種性，如來種性，各成一乘，各成各的離繫果，故定異因無論染淨，皆主要依因緣立。從觀待至定異，六因和合，任何事物皆能成辦，同生一

物，名同事因，故此因依四緣立。若相違因和不相違因，皆依因緣和增上緣立。

十因與五果的關係是：異熟果多由習氣依處牽引因生；等流果多由有潤種子依處生起因和隨順依處引發因生；土用果多由土用依處攝受因生；離繫果由真實見依處攝受因生；增上果多由餘依處餘因而生。《瑜伽大論》云：「習氣依處得異熟果，隨順依處得等流果，真見依處得離繫果，土用依處得土用果，所餘依處得增上果。」

總之，一切諸法皆從眾緣而生，故首立四緣，依四緣力而有十因，依十因作用的效果而有五果。人們若能徹底了達這一系列的具體內容，就可能徹底通達和善巧掌握宇宙萬有一切諸法的因果規律了。

唯識講因果特別着重業報酬引，從世界造業感果來說，業有福業、非福業、不動業三類。造自利利他道德的善業，是名福業；造自害他非道德性的惡業，是名非福業；厭下趨上，修世間離欲定，是名不動業。善業者，佛經中大要說有十種：在身業方面：愛物放生、廉正好施和離欲戒淫三種；在語業方面：說誠實語、柔順語、和合語和莊嚴語四種；在意業方面：少欲無貪、慈悲無瞋和明達無痴三種，合稱十善業。惡業者，佛經中亦大要說有十種：在身業方面：有殺、盜、邪淫三種；在語業方面：有妄語、兩舌、惡口、綺語四種；在意業方面：有貪欲、瞋恚、愚痴三種，合稱十惡業。

在修善造惡諸業的程度上，隨淺深不同，各有上中下三品。由上品善業感天報，中品善業感人報，下品善業感阿修羅報。由上品惡業感地獄報，中品惡業感餓鬼報，下品惡業感傍生報。因此，世間六道的輪迴全由人們造善惡業而分別招感形成的。

何謂不動業，就是有情厭離欲界之欲，欣羨色無色界之樂而

修世間離欲道，也就是呵五欲（色、聲、香、味、觸），棄五蓋（貪欲、瞋恚、睡眠、掉舉、疑），入初禪五支（尋、伺、喜、樂、心一境性），然後再由初禪逐步上升，乃至達到無色界非想非非想處的有頂天。以故色無色界的形成，是由人們修不動業招感的。

那末，業是怎樣感果的呢？具體言之，人們每作一較大的業都有兩部份，一是表現於外現時感果的部份，其果為增上果；一是內薰本識，形成業種，此種藏於賴耶識中，潛滋暗長，通過一定時間變異成熟，感未來世的根身（正報）、器界（依報）的異熟果。增上果與異熟果的關係，異熟果是前世業種中有引滿二力，由引業力使第八識隨內外四大種變現，屬於人天或三惡道某趣的根身成為一定的生命體，同時變現維護此生命體生活所需的器界共完「總報」，亦名「異熟」；由滿業力感眼、耳、鼻、舌、身、意前六識，使之依異熟總報中的六根發出，緣異熟中的器界為本質而別變色、聲、香、味、觸、法六塵為境，於中造作營為以滿其一生的果報，這種果報隨業不同，人各有別，是為「別報」，亦名「異熟生」，異熟與異熟生總名「異熟果」。業先果後，異時而熟故。現業所感的增上果多在現生，它的作用多是維護和協助異熟果的。

其次，世間是雜染法，多屬相對，在業的善惡問題上，往往是彼此混雜，就是說善中有惡，但以善為主，故稱善業；惡中有善，但以惡為主，故稱惡業。由於善中有惡，故人天有情樂報受盡必然下墜；由於惡中有善，故惡道有情苦報受盡又得上升。這就是業果問題上循環往復的現象。

三世業報因果規律佛教常用十二緣起加以說明，故十二緣起又稱十二有支緣起，又稱業感緣起，又稱愛非愛緣起。

十二緣起是：無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入，

六入緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死。

此中緣是條件義，就是以此物為條件，便能引起它物義。無明至老死十二法皆是次第前者引起後者，而形成一條必然性的業報因果規律，故名「十二緣起」。

「無明」是愚痴，不明人生宇宙之實相，不明世出世間的因果規律，以此為本，便生貪瞋等煩惱，而起種種惡行欲行，所以說：「無明緣行」。行即是業，業薰本識，成為業習氣，亦稱業種，潛伏於藏識內，發展變異，促使本識成為「異熟識」，所以說：「行緣識」。異熟識所藏色心等法種子，由業力支配協助而起現行，即為色、受、想、行、識五蘊，這就是組成生命根身（正報）及其依住器界（依報）的五類根本法，所以說：「識緣名色」，色即色蘊，名即受想行識四蘊。由名色中的色引生眼、耳、鼻、舌、身五根；由名色中的名引生意根，如是六根，亦稱「六入」，所以說：「名色緣六入」。有了六根，自會與色、聲、香、味、觸、法六塵接觸，所以說：「六入緣觸」。根境接觸，自會生起六識，而有苦樂捨等諸受，所以說：「觸緣受」。既有諸受，自會於內身外器執為實有，而貪愛不捨，於中求生取樂，所以說：「受緣愛」。既然於境生愛，自必採取一定的行動而有所造作，所以說：「愛緣取」。取是執取造作義，有了造作，必然薰習本識，成為業種，而有感生當來緣起的生命之因，所以說：「取緣有」。既有感未來生命之因，因必生果，而有再生的生命，所以說：「有緣生」。有了新的生命，自會百憂感其心，萬事勞其形，不斷變異，不斷衰老，直至死亡，所以說：「生緣老死」。

此十二緣起明顯揭示出業報因果貫通三世。此中無明行識，是過去世所作感現在世異熟果的業因；名色、六入、觸、受，是

現在世領受前業所感的異熟果；受、取、有，是現在世一面受前業果，一面又造新業薰習成種，為感未來世異熟果的業因；生、老死，是現在業所感未來世的異熟果。但是這種貫通三世的業報因果不是孤立的片段過程，而是貫通三世的業報形式，展轉往復，無有窮盡地演進着。同時此緣起也說明了現世是業果交替的樞紐，若抓住現生這一關鍵時機，一面不怨天由人地領受前果，一面積極地採取止惡向善、自利利他的動機和手段來進行身口意的造作，就必能自心作主，掌握自己的命運，實現理想，而獲得現果和美好的未來果。因之，人們若能深刻理解世間業報因果中的精微道理，就能抓住佛法緣起觀的核心，並能掌握自己的命運。

從出世造業感果來說：下根聲聞種性的人，佛即教以修四諦法，令其知苦斷集，慕滅修道。四諦中苦是世間果，集為世間因；滅為出世間果，道為出世間因；也就是說苦集二諦為世間雜染的因果規律，滅道二諦為出世間清淨的因果規律。因之，四諦則是講世出世間染淨因果規律的。聲聞乘者以無始時來本有的小乘菩提種性為因，以止惡修善，修三十七道品為緣，因緣結合，便能徹底破除我執，斷除煩惱，永盡諸漏，而證得常樂我淨的無餘涅槃，也就是證真解脫，得「離繫果」。中根獨覺種性的人，佛即教以順逆觀十二緣起，令其悟得形成世間生死是以無明為根本，出世解脫是以智慧為根本，從而以出世智慧為因，以順逆觀十二緣起、修三十七道品為緣，因緣結合，便能證得辟支佛果。所以十二緣起仍然是闡明世出世間染淨因果規律的，依之修學，自能破我執，斷煩惱，證涅槃，得解脫。大乘如來種性的人，佛即教以常起四無量心，力修四攝六波羅蜜，以真俗圓融，悲智等運，福慧雙修，自覺覺他的行持方法來破除我法二執，斷除煩惱所知二障，從而轉八識成四智，以成就圓滿的菩提涅槃二

無漏果。

所謂四無量心：即經常慈愛眾生，而思與以樂（慈）；悲憫眾生，而思拔其苦（悲）；見眾生離苦得樂，破迷開悟，則心生歡喜（喜）；雖時時濟度眾生，而安住上捨，不取我人等相（捨）。有如此廣大的心量，自有偉大殊勝的四攝為其事業，常為眾生施財以安養其色身，施法以培育其慧命（布施）；弘法利生，談笑先言，樂說無厭（愛語）；廣修慈善，樂作公益（利行）；為了使善友道業成就，常與學人共生活、同工作進行言傳身教（同事）。不但如此，還要廣修六度：1、布施：財施、法施、無畏施；2、持戒：律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒；3、安忍：安受眾苦忍、法思勝解忍、耐他怨害忍；4、精進：披甲精進；加行精進、無退轉無怯弱無喜足精進；5、禪定：梵語禪那，漢譯靜慮，有安住靜慮、引發靜慮、成所作事靜慮；6、般若：般若為智慧，有聞慧、思慧、修慧，修慧中又具加行、根本、後得三無分別慧。如是六度廣攝世出世間殊勝正行，故有六度萬行的慣語。常起四無量心，勤修四攝六度，是至極微妙，圓滿究竟、自他雙覺的「大士行」；也是修最極殊勝、上成佛道的無漏淨因。

但是唯識講由眾生最初發心至圓滿成佛，必經三大阿僧祇劫，在這漫長的時間中，長期破我法執，觀一切法皆由識內因緣而生，無實自體，本性是空，而不住世間，以積智慧；同時又止惡修善，不捨世間，廣度有情，而不住涅槃，以積福德。福德智慧增一分，賴耶識中有漏染種減一分；淨種增之又增，增至圓滿；染種減之又減，減至全無，這時便轉八識為四智相應心品的大菩提，也就是成就兩足尊的圓滿佛果。

其間過程還可以修證次第的五位說明之：

五位者：1、資糧位：從最初發心乃至修加行位這一階段，

廣積福德智慧二種資糧，也就是修四攝六度，起四無量心，以自利利他，為修加行奠定基礎。具體說來則必須修習十信（信、勤、念、定、慧、不退、護法、迴向、戒、願），十住（發心、治地、修行、生貴、方便、正心、不退、童真、法王子、灌頂），十行（歡喜、饒益、無瞋恨、無盡、離痴亂、善現、無著、尊重、善法、真實），十迴向（救護一切衆生離衆生相、不壞、等一切佛、至一切處、無盡功德藏、隨順平等善根、隨順等觀一切衆生、眞如相、無縛解脫、法界無量），才能具足資糧。

2、加行位：即加緊用功修行，依「煖、頂、忍、世第一法」的四加行，修「名唯是名，義唯是義，自性唯是假立，差別唯是假立」的四尋思；得「名唯是名決定如實智，義唯是義決定如實智，自性唯是假立決定如實智，差別唯是假立決定如實智。」在煖位依「明得定」，得略知境空的如實智；在頂位依「明增定」，得境徹底是空的如實智；在忍位依「印順定」，得不但境徹底是空，而且也得順趨心空的如實智；在世第一法依「無間定」，得心境俱空的如實智，但是在此位雖然悟得心境俱空，但還有一空未空，所以修到了依無間定的世第一法時，還是沒有真正見道，唯識稱為「現觀邊」，緊接着在一剎那間便入通達位而見道登地。

3、見道位：此位依無分別智破除了分別我法二執，斷除了分別煩惱所知二障，永滅了墮生三塗的異生性障，具備了自利利他的功德，心生極大歡喜。此時第六意識即始轉妙觀察智，第七末那識也隨之而始轉平等性智。淨智之中分根本、後得二無分別智，前者證唯識性，後者見唯識相。見道後即生如來家，能紹隆佛種，有大威德，常於人天往返受生，自他雙覺，以廣積無漏福慧資糧。

4、修道位：修道位的菩薩必依十地（歡喜、離垢、發光、

焰慧、極難勝、現前、遠行、不動、善慧、法雲十地），修十勝行（布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若、方便、願、力、智、十波羅蜜），斷十重障（異生性、邪行、暗鈍、微細煩惱現行、於下乘般涅槃、粗相現行、細相現行、於無相中作加行、於利他中不欲行、於諸法中未得自在十重障），證十眞如（遍行、最勝、勝流、無攝受、類無別、無染淨、法無別、無增減、智自在、業自在十眞如），然後才能超登法雲地而至成佛。

5、究竟位：從等覺位的法雲地到證「金剛喻定，得最後究竟圓滿的大轉依，也就是徹底轉捨有漏虛妄的八識，而轉得無漏清淨的四智相應心品。」第八阿賴耶識轉為無垢識及大圓鏡智，第七末那識轉為平等性智，第六意識轉為妙觀察智，前五識轉為成所作智。大圓鏡智證佛法身，與無垢識結合現佛報身（自報身）；法報二身結合，為佛眞身。（法身是理，報身是事，事理不能全然分離。）平等性智現他受用身（他報身），度化地上菩薩。妙觀察智善觀諸法自相共相，善觀有情根性勝劣，能對機說法，與大法雨，斷一切疑。成所作智現三類化身，對地前加行位菩薩現千丈大身而為說法，對人天二乘現丈六金身進行化導，對三塗現隨類化身進行拔濟。如是法、報、化三身皆為四智所起的妙用。

其次，四智還有與其相應的心品，即無漏清淨「觸、作意、受、想、思」五遍行，「欲、勝解、念、定、慧」五別境，「信、慚、愧、無貪、無瞋、無痴、精進、輕安、行捨、不放逸、不害」十一善法，還有各自無漏淨識，共二十二心品，與四智相應，故名四智相應心品，也就是大菩提。為何四智還有相應心品呢？因為大菩提是無漏有為法，從淨因緣所生，如果只有四智，則不能起用，一定要有心品與之相應，才能起種種不思議的妙用，猶如識有心所與之相應才能起用一樣。（下轉第28頁）



敦珠法王與大圓滿

崑桑迦瑪

敦珠寧波車 (Dudjom Rinpoche 1904—1987)，法名無畏智金剛 (Jikdrel Yeshe Dorje)，為西藏密宗寧瑪巴當代法王。系出迦南 (Ka Nam) 王族，三歲時被認出為大伏藏師敦珠寧巴 (Dudjom Lingpa 1835—1904) 的轉世。自幼從學於前世之弟子盤崗吐庫朱美紐頓汪波 (Phungong Tulku Gyurme Ngedon Wangpo) 等，亦曾從濟隴天利參巴炯呢 (Jedrung Thinle Campa Jungne) 上師處受大圓滿甚深口授，依次第修習而圓滿證悟，智慧顯發，於密法悉能通達無礙。繼參學於康藏諸大德門下，無遺承受寧瑪巴一切灌頂及口傳教授，為教傳與岩傳傳承的持有者，深受仲薩蔣揚親尊等上師讚嘆器重。據蘇繳寧波車 (Sogyal Rinpoche) 於其回憶錄——《生與死》(The Tibetan Book of Living and Dying) 一書中記載——

我的上師蔣揚親尊 (Jamyang Khyentse 1893—1959) 生前時常提及敦珠寧波車是一位如何殊勝的上師，及如何於現世之中代表蓮華生大士的化身。(Harper Collins 1993 版)

同書亦對敦珠法王的言行作了深刻描述——

他個子不高，有一張祥和而美好的臉容，靈巧的雙手，姿態

細緻溫柔。他頭髮頗長，如瑜伽士般全於腦後束結。雙眼永遠閃耀着神秘的快樂，聲線略帶沙啞，但卻安祥柔和，似從慈悲本身顯發出來。(一)

一九五八年後，西藏事變頻仍，敦珠法王遂移居印度噶林邦 (Kalimpong)，且四處傳法度生，晚年多住法國博都 (Dordogne)，一九八七年正月十七日圓寂於寓宅，示現身體縮小的成就者證量，遺體遂裝金移供於尼泊爾嘉德滿都靈塔中。

法王上世為大伏藏師敦珠寧巴，曾結集其取得的岩傳法要 (ter-ma) 成二十函。今世亦無間取岩，尤以「意岩」——《敦珠新寶藏》(Dudjom Tersar) 的傳出，最能饒益無量有情。且今世亦為一多產學者，著述計有二十五函。其中以《寧瑪教法史》及《寧瑪教義》最為世所傳誦，並有梵文、漢文、英文等譯本。又曾結集以敏珠林寺傳承為主的教傳 (bka-ma) 典籍成五十八函，為寧瑪巴教法作出了承先啓後的偉大貢獻。

因此自五九年以後，法王被一致公認為寧瑪巴最高精神領袖，擁有直接開示本性的能力——資深大圓滿導師，從學弟子不計其數。前述的蘇繳寧波車曾任法王之繙譯多年，於其著作《生與死》一書中，記敘法王日常生活軼事及精要開示甚多，其中一段感恩的話——

敦珠寧波車不斷地在他的教授中，啓發我們去體證心的自性；他的言辭往往會激起真實體驗的火花。在過去很多年中，他每天都給我關於心性的指導，名爲「直指」教授。雖然我的上師蔣揚親尊曾重點傳授了給我，這些教授有如種籽，而敦珠寧波車則予這些種籽加以灌溉，並使它盛開。

另外，德國藏學家伊華·戴基博士（Dr. Eva Dargay）於其著作《藏傳佛教發展史》（The Rise of Esoteric Buddhism in Tibet, Motilal Banarsidass 1979年增訂版）一書中，屢屢徵引敦珠法王的《寧瑪教法史》部份資料，並於卷首向法王慨贈《寧瑪教法史》致以深切的謝意。

吐庫頓杜寧波車（Tulku Thondup Rinpoche）亦於其著作《西藏岩傳教法》（Hidden Teachings of Tibet, Wisdom 1986年版）中，曾數引敦珠法王的見解，亦於卷首中感謝法王對其書的指正。

《西藏文化手冊》（A Handbook of Tibetan Culture, Shambhala 1993版）中，介紹藏密四大教派的代表人物時，對敦珠法王有一段評述——

除獲得寧瑪派現存所有教法的傳承外，敦珠法王亦爲著名的取岩者（伏藏師），其岩傳教法廣泛流通於當世。同時法王亦爲大圓滿教法的權威。身爲上師中之上師，藏密大德皆公認法王具有印證心性的能力，紛紛選派弟子向法王學習「心性直指」的教授。法王著作等身，其作品以資料賅博而聞名。其詩優美空靈，似有特別天賦，能以如水晶般通透澄明的文辭，用以表達大圓滿的甚深教授。

從前引資料片斷，敦珠法王的事業及證量早爲藏人及海外肯定，而漢地學人則稍嫌隔膜，雖經港台金剛乘學會劉銳之上師極力弘揚，基於種種因素，世人對法王的學行仍存有些少誤解，尤

以法王對大圓滿見的揭示，漢文資料每有不足之處，尙待來哲繼續繙譯闡釋了。

近閱陳健民瑜伽士著《佛法精要原理——實修之體系表》（圓明新版，頁五十五）云——

其實我看他們這幾個紅教的喇嘛，連這個敦珠仁波切都不能分辨，都說大手印、大圓滿是一樣。

下文繼云——

敦珠仁波切是紅教領袖啊！他一定懂得大幻化網。結果他沒有大幻化網，他說，他有金剛薩埵一百尊的法，他這個很好啊！他們把那個東西寫出來，就叫做大幻化網，其實並不是大幻化網。……同時，他裏頭解釋大圓滿就像大手印一樣，這是不對的。

陳氏此說亦見於其著《曲肱齋文三集》（圓明版，頁一一六）的〈劉銳之居士筆受《大幻化網法》參訂私記〉、《事業手印教授抉微》（圓明版，頁二七二）第十六章〈《大幻化網金剛圓滿次第》必須另譯〉。以上所引對敦珠法王的二項指責——（一）不識大幻化網法；（二）不能分辨大圓滿及大手印。二項指責，實屬誤會，當按其來龍去脈一一辨明。

劉氏於一九五九年四月間赴印度噶林邦求法，蒙陳氏推介而入敦珠法王之門，受金剛薩埵寂忿百尊灌頂，同壇受法者尙有英國僧人生渣揭諦（Bhikshu Sangharakshita）、漢僧悟謙、英國居士蒲樂道（John Bufeld）、齋華（John Driver），連同劉氏共五人。此事見載於劉著《大幻化網導引法》（密乘版，頁三六一）後記、蒲樂道著《力用之道》（The Way of Power, George Allen & Unwin版）二書。灌頂後，開示儀軌。此儀軌亦由劉氏譯爲漢文及齋華譯爲英文。漢譯即《甚深勝義精華》，亦名《摧滅金剛地獄唯一法印成就法》，收於劉著《大幻化網導

引法》中。英譯則唯見於蒲氏的《力用之道》中摘要引錄。

劉氏再懇請敦珠法王作詳細導引，約五個月之久。劉氏因爲不通藏文，全由悟謙度語傳譯。劉氏回港後，再從別本抄補資料，增刪成《大幻化網導引法》一冊刊行。劉氏當年曾將譯稿給陳氏過目，陳氏亦有自己一些不同的看法，礙於語言，未能向敦珠法王諮詢，而陳氏亦自記下《參訂私記》。以上所叙，均分別見於前引諸書，不贅。

有關陳氏謂法王不識大幻化網法及不能分辨大圓滿與大手印的二項指責，即因劉氏之書而起。但劉書實非全屬敦珠法王教授口訣，間雜有民初貢噶、根桑等上師的資料，而劉氏亦於後記中坦然承認。因此斷不能只憑此書即對法王輕下批評，應當依據法王等身的著述及甚深的口授而言，如此方爲公允。

寧瑪巴判佛法爲九乘——顯三乘：聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘；密六乘（外密）：事續、行續、瑜伽續、（內密）摩訶瑜伽續、阿魯瑜伽續、阿底瑜伽續。其中阿底瑜伽即大圓滿，爲九乘之巔，其餘八乘只視作大圓滿的前行，而有次第關係，前前爲後後的基礎，依次證入大圓滿。因此九乘次第的判攝，純依衆生根器的利鈍而建立。寧瑪巴着重弘傳後三乘，即摩訶、阿魯、阿底三大瑜伽，分別依據《幻》、《經》、《心》三大部續。

《幻》即《大幻化網根本續秘密心要》（Guhagarbha-mayajalatantra），屬摩訶瑜伽，爲金剛薩埵傳授國王渣的系統，由蓮華生及無垢友（Vimalamitra）等傳入西藏，分講解的「續部」及實修的「修部」。續部有十八續，以金剛薩埵爲主尊；修部則有八大修部，以八大忿怒尊（忿魯迦）爲主尊。

《經》即《遍集明覺經》（Kun-du Rig-pa do），屬阿魯瑜伽，亦由國王渣傳出，由持明童王（Kukuraja）傳入西藏，有二十二續。

《心》即阿底瑜伽的三部——心部（Sems De）、界部（Klong De）、口訣部（Man Ngag De）。由俱生喜金剛（Garab Dorje）傳出，亦由蓮華生及無垢友傳入西藏。其中心部有《遍作王續》及母子十八續，界部有《大界廣博王續》等七續，口訣部則有十七續。以上續部詳目可參考吐庫頓杜寧波車著《西藏岩傳教法》附錄、林崇安著《西藏佛教的探討》（慧炬版）第九章〈西藏密宗的典籍〉等書。

口訣部又可分作隨機部（Ati）、口耳部（Chi-ti）、心髓部（Yang-ti），各有極密口授，以心髓部最爲殊勝，獨名「自性大圓滿光明金剛藏乘」。西藏有由蓮師傳下的《空行心髓》（Khadro Nying-thig）及無垢友傳下的《無垢心髓》（Vima Nying-thig）二系教規。至十四世紀，龍清巴尊者（Klong Chen Pa 1308—1363）爲二書作註，成《空行心要》（Khadro Yang-tig）及《上師心要》（Lama Yang-tig），另再糅合二種心要而成《甚深心要》（Zabmo Yang-tig），爲大圓滿法集大成者。至十八世紀，吉美寧巴（Jigmed Lingpa 1729—1798）定中得龍清巴啓示，集成《龍清心髓》（Klong-chen Nying-thig）意若法要，廣弘大圓滿教法於康藏。據約蘇堪布寧波車（Nyoshu Khenpo Rinpoche）著《自性大圓滿》（Natural Great Perfection）一書中附表（頁一七五），敦珠法王即屬龍清心髓岩傳大圓滿法系第六傳，可見法王傳承的尊貴了。

摩訶、阿魯、阿底三乘皆有修習生起次第、圓滿次第及大圓滿，敦珠法王於龍清巴《四法寶鬘》第三章〈道上除妄〉的釋義中云——

內密三瑜伽實相輔相成，分別稱之爲大（摩訶）、無比（阿魯）、無上（阿底）者，無非爲明其重點而已。大瑜伽所重

爲生起次第，無比喻伽所重爲圓滿次第，無上瑜伽即大圓滿，契入萬有空性。然每一次第均包含生起、圓滿及大圓滿，爲求易瞭解其理，故分立三密之名耳。（談錫永譯，密乘版，頁一四四至一四五）

法王於同書繼云——

大瑜伽生起次第必須與無比喻伽或無上瑜伽合修，其理趣如下：行者至少須修一本尊嫺熟，如蓮華生大士或其他本尊，持咒亦須嫺熟，如未能嫺熟，則無修習無比喻伽所依賴之基礎，於修脈氣點時亦缺乏連貫。同理，若行者未入生起次第之本尊靜慮及持咒，則亦無進入無上瑜伽之背景，使能覺受萬法任運成一圓滿壇城。此即是三種內密不能分別修習之理。（同上頁一四五至一四六）

法王此說實寧瑪巴的古老傳統，與後世說三乘分別修習生圓滿次第及大圓滿者不同。因此任何的修習皆導入大圓滿證悟之中，亦可視作大圓滿的前行次第。

當年劉氏所學以金剛薩埵爲主尊的《大幻化網》，亦即摩訶瑜伽（大瑜伽）所攝的《幻》部。因三乘不能分修的原故，《導引法》亦按四級灌頂而排列修法，故涉及圓滿次第與大圓滿，但重點仍在生起次第的摩訶瑜伽，而亦以此部份資料特別詳盡。敦珠法王當年所傳主要即此部份，對比蒲樂道著《力用之道》一書中的回憶及紀錄可知。因此，尚不屬阿底瑜伽口訣部心髓傳承，於大圓滿法實未儘全豹，或可視作大圓滿修習的前行而已。

劉氏曾謂當年受法時，敦珠法王亦明言此法爲「那也東初續」，如是，應即「根本摧滅金剛地獄」的寂忿壇城（文武百尊）密法。據書中所附教傳傳承表，確屬《幻化網》系統所攝，爲國王渣的傳承。雖然如此，《幻化網》體系龐大，此法亦只能說是全續部中一個法，並非完全等於整個《幻化網》。尤其是八

大修部（出世間五部及世間三部的兮魯迦成就法），全書並無涉及，因題此書名，故遭陳氏非議了。若據此而謂敦珠法王沒有或不識《大幻化網》，實乃誹謗。法王輯纂的《寧瑪教傳典籍》（Nyingma Karma Gyaspa）五十八函中，即收有《幻》部全續及各家註疏多種，不能因爲法王未傳全續而謂法王不識，如此輕率立論，實非明智。

阿底瑜伽三部皆屬大圓滿，但三部仍有差別，敦珠法王於《西藏佛教寧瑪派》（The Nyingma School of Tibetan Buddhism）第一部份《寧瑪教義》中〈無上瑜伽差別章〉指出——

心部教授：一切法不落邊際，因諸法與心無二無別。界部教授：一切真實顯現皆離作意，且離對治，因諸顯現皆於普賢佛母即真實法界中圓滿結集。口訣部教授：諦之特性，本身即離邊際及對治，因其爲如實建立。（Wisdom版，頁三一九）

三部理趣不同，其中以口訣部最高，離漸次修爲，唯令實相自顯，但亦有前行趨入的方便，繼修「徹卻」（Khreg Chod）及「妥噶」（Thodrgal）二法門作最後前行，利根即可證大圓滿。依口訣部的觀點，心部及界部仍有意度，只屬俱生智見（七種抉擇見之六），未達大圓滿見（七種抉擇見之七）的究竟。大手印法以心印境，略同心部而已。敦珠法王既能分辨三部差別，當知俱生智見與大圓滿見的不同，何混淆之有？陳氏立說，實嫌臆度。

大圓滿見，亦稱爲「大中觀見」，即以如來藏爲核心思想，敦珠法王於《中觀宗宗義》（《四法寶鬘》附錄，談錫永譯）云——

如來藏本體遍輪迴涅槃，離善離惡。……若依利那生起之污

染境作差別，則說有三類（衆生、菩薩、佛）。……然內在光明自性，則爲真實之開展，亦即勝義諦，周普萬法而無善惡增減種種對待。……有情之輪迴涅槃，實依能否解脫覆蓋其如來藏之垢障而作差別。……此蓋有二種離垢。一者自然清淨（諸佛法爾境界），一者唯離剎那生起之污染（菩薩修習）。唯前者真實，因其住於本來清淨故。……故云真實亦有兩種，此即本來真實之本覺，所生之法爾根本智真實；及依禪定生起之根本智真實。前者超越世俗，爲法爾根本智或根本識，此由自體本覺智而可了知勝義真實。……此二出離及二真實，皆自性圓滿。（密乘版，頁一九五至二〇二）

法王於文中引經據典討論如來藏——大中觀見甚深法義，揭示大圓滿見，可知與大手印所依的俱生智見有所不同。

法王對大圓滿見的開示，散見其藏文著述中，早爲世所推崇。英譯《四法寶鬘》時，譯者阿歷山大·貝爾辛（Alexandra Bezin）即向法王請示第三章法義。法王的詮釋貫徹大圓滿見，每爲原論作點睛提示，閱者當能深深感受得出。又，約翰·雷諾士（John M. Reynolds）譯《藉見赤裸覺性得自解脫》（Self-Liberation through seeing with naked awareness）時，曾引法王的開示以解釋《大圓滿椎擊三要句》——

「本性自見」：此能超越三時一切思維之當下赤裸覺性，實即本覺智（Yeshes）爲自生明體（rang-byung rig-pa）。——根。

「斷定自決」：輪迴涅槃所展現之一切法，皆爲一己本覺之力用。既無他法能超越於此，行者應續住此獨特與一味之覺性境界。是故，應直接探求此獨特境界，而一切所有皆不離此。——道。

「解脫自信」：無論生起任何粗細之思維分別，只須體會其

自性，彼等思維皆於空明無二之法身廣大虛空中生起與解脫。是故，應於解脫具直接自信。——果。

此《椎擊三要句》是大圓滿法系人間初祖俱生喜金剛的口訣遺訓，從根、道、果揭示大圓滿見深義，再經敦珠法王闡釋，實屬瑪瑪巴阿底瑜伽不共教授。此《椎擊三要句》及其註疏《椎擊三要訣勝法解》（大善解功德主大師著），於民國初年曾由貢噶法獅子上師傳來漢地，而由其弟子釋滿空繙譯。劉氏於民國四十七年（西元一九五八年）編著《諸家大手印比較研究》一書時（據其後記謂，親近敦珠法王乃於此書脫稿之後不久），即將《椎擊三要》等資料輯入書中作爲附錄，實有將大圓滿法系著述誤認爲大手印法門的嫌疑，早經多人非議。至近年台灣藏學家法護於《大圓滿三自解脫論》（大藏文化，一九九五年版）的出版說明中，尙對劉氏此誤持批評態度。劉氏編著此書之際，但依己意剪裁當時能得的資料，不能分辨大圓滿及大手印的微細差別；且於《大幻化網導引法》中說四灌的見修時，每引用民初前賢著述，多非敦珠法王本意。此二書刊行後，即遭陳氏詬病，隨對法王產生二項誤解了。

後來印順法師著《印度佛教思想史》等書，亦以陳建民的著作爲主要參考材料，並由是論定西藏密宗，頗多貶詞，這亦是由於寧瑪派大圓滿的論著，未能如實介紹來漢土之故，以致印師不知寧瑪派的如來藏思想，實已超越他所判定的「眞常唯心」範圍，既不明其見地，當然也就不知其修行與果。

綜上所言，種種誤會，皆因劉書而起，責任實不在法王的教授，當在劉氏身上。今法王著作俱在、口訣傳授仍存，早經世人肯許尊重，當能澄清一切疑惑。草此蕪文，務求喚起學人重視敦珠法王所傳的清淨教法，依之修習，將之弘揚，普使六道有情皆能解脫，早成佛道。



關於禪宗二祖慧可大師 生平若干問題的一點認識

林仁寅

禪宗二祖慧可大師在中國佛教史，特別是在禪宗發展史上佔有極其重要的地位。南天竺菩提達摩祖師來到東土，誨以禪教，但他的思想未被時人接受，是慧可最先師侍達摩，得其心要，繼其衣鉢，並着力宏揚他的學說，使達摩的禪法在北魏嵩洛、鄴下一帶日漸深入人心，從而播下大乘空宗禪法的種子。在周武帝破滅佛法的危難關頭，又是慧可大師冒着生命的危險，與林法師等「共護經像」南下，將新的禪教種子帶往南方，經四代衣鉢相傳，禪宗在以「舒州天柱山——太湖司空山——黃梅雙峰山」三角區為中心的廣大南方地區發展日盛。自慧能之後，幾經分化，禪宗被宏揚光大，流傳四海。可以說，沒有慧可大師，就沒有中國的禪宗。

然而，由於禪宗倡導「不立文字，教外別傳」，因此，後世流傳的關於禪宗初傳情況的史料極少，我們對慧可的生平情況知之寥寥，而且，一些史料對慧可生平情況的記載並不統一，多說並存。因而，這位大師的一生給後人留下了許多「千古之謎」。本文試就若干謎點談談一己看法，以就教於方家。

（一）關於慧可生年之謎

慧可，俗姓姬，虎牢人①。虎牢乃古地名，在今河南省滎陽縣汜水鎮。相傳周穆王獲虎柙畜於此，故名②。然而，他於何時出生於此地？現存唐以前僧史及其它史料均無明確記載。北宋時《景德傳燈錄》說慧可活了一百零七歲，於隋文帝開皇十三年癸丑歲三月十六日被邑宰翟仲侃「加以非法」致死。由此算來，慧可當生於公元587年，即北魏孝文帝太和十一年。然而，這一說法是否可信呢？

唐道宣《續高僧傳》是可信僧史，其中語曰：慧可年登四十，奉達摩為師，「畢命承旨，從學六載」此後，「達摩滅化洛濱，可亦埋形河洑」。據此可知，達摩滅化時，慧可至少四十六歲了。因此，我們只要弄清達摩滅化時間，慧可生年之謎便可迎刃而解。

然而，達摩滅化於何時呢？《景德傳燈錄》有這樣一段記

載：

（達摩）端居而逝，即後魏孝明帝太和十九年丙辰歲十月五日也；其年十二月二十八日葬熊耳山，起塔於定林寺。後三歲，魏宋雲奉使西域，回遇師於葱嶺，見手攜只履，翩翩獨逝……謂雲曰：「汝主已壓世」。雲聞之茫然，別師東邁，既復命，即明帝已登遐矣……自魏丙辰歲告寂，迄皇宋景德元年甲辰得四百六十七年矣。

宋雲於葱嶺遇達摩事，甚為神異，常人難以相信，其本來面目到底是甚麼樣的，我們無法弄清。但這一段記載告訴了我們達摩滅化的兩個時間：一是在北魏孝明帝「登遐」前不久，但孝明帝時既無太和年號，亦無丙辰之歲；二是東魏孝靜帝天平三年（公元536年），因為它說達摩告寂到宋景德元年（公元1004年）是四百六十七年，反向推算，正好是孝靜帝天平三年。

達摩絕不會滅化於孝靜帝天平三年。因為據《續高僧傳》載，慧可在達摩滅化後，於河、洛一帶活動了一段時間，到天平初年（公元534年）「北就新鄴，盛開秘苑」，由此可知，達摩不會是在天平三年滅化的。因此，《景德傳燈錄》的記載實際上只有一種可能，即達摩滅化於孝明帝「登遐」前不久。

達摩約滅化於孝明帝「登遐」前三年（即孝昌二年；公元526年）是比較可信的。因為，第一，《景德傳燈錄》卷三、《傳法正宗記》卷六中說慧可於孝明帝正光元年（公元520年）師從達摩。既然如此，根據慧可四十歲師從達摩，四十六歲時其師滅化來推算，達摩當滅化於孝明帝孝昌二年即公元526年。第二，達摩「西歸」遇宋雲於葱嶺並告知帝崩的故事，早已流傳於神會時代（公元668—760年）^③，《荷澤神會禪師語錄》中有與《景德傳燈錄》相近的記載。達摩滅化後攜只履西歸未必可

信，但是它卻說明至遲在公元七世紀末就已有達摩滅化於孝明帝駕崩前不久的說法。「地近則易核，時近則迹真」^④，公元七世紀末流傳的這一說法是值得我們重視的。即使這一故事是後人出於擴大禪宗的影響而編造的，但是編造故事要能自圓其說，令當時人信服，要使人信服，就不能隨便捏造達摩滅化時間。

當然，《荷澤神會禪師語錄》中，並未像《景德傳燈錄》那樣指明駕崩的「漢家天子」是孝明帝，但他只能是孝明帝，不可能是孝明帝之前的宣武帝或宣武之前的任何一帝，也不可能是孝明帝之後的任何一帝。因為從宣武末歲（即528年）到隋開皇十三年（公元584年，慧可滅化之年）有八十一年之久，如果達摩滅化於宣武末年，慧可時值四十六歲的話，那麼到隋開皇十三年慧可就有了一百二十多歲，但歷史上從來沒有慧可活了一百二十多歲的說法。因此，達摩不可能滅化於宣武帝時或宣武帝之前。前文已述，達摩不可能滅化於孝靜帝（534—538年）時；而從孝明帝之後的孝莊帝到孝靜帝之前的孝武帝，中間歷經五帝（王），但他們在位的時間都很短，最長的也只有一年多，有的中途被廢，有的中途被害，他們退位或遇害都不能稱之為「登遐」或「駕崩」。而《荷澤神會禪師語錄》及《景德傳燈錄》記載的是「帝登遐」、「帝崩」。由此推論，達摩決不會滅化於孝明帝之後的任何一帝之時。

綜上所述，達摩約滅化於公元526年是比較符合歷史事實的。這一年慧可四十六歲，反向推算，可知慧可大約生於公元480年，即北魏孝文帝太和四年庚申歲。

（二）關於慧可拜師之謎

《景德傳燈錄》記載，慧可在師從達摩之前，曾於洛陽龍門香山寺依寶靜禪師出家，後「受具於永穆寺」。然而，這一說法

並不可信，因為第一，可靠僧史《續高僧傳》不但沒有這樣的記載，而且還說他「外覽墳索，內通藏典。未懷其道京輦默觀時尚，獨蘊大照，解悟絕群」，這說明他在三十多歲的時候學習是「獨蘊」，而無師承；第二，《續高僧傳》又說他當時遭一些德高望重者的非議，原因是時人以為「物貴師受」，而慧可之解悟出於「獨蘊」，並無「師受」。由此可知，慧可在師從達摩之前並沒有拜師。

慧可是何時師從達摩的呢？這個問題在本文的第一部份已作了回答，即孝明帝正光元年。但是，歷史上還有這樣一種說法，即達摩於梁武帝普通七年（526年）來到中國，同年北上至魏，寓止於嵩山少林寺，是年慧可師從達摩。這一說法不可信，因為第一，《續高僧傳》已明確記載達摩於南朝宋末（421年以前）時已「北度至魏」；第二，達摩並未寓止於嵩山少林寺、面壁九年，對此以前曾有人論及⑤。因此公元526年這一年不是慧可師從達摩之年，而是達摩滅化、慧可師從達摩結束之年。

（三）關於慧可斷臂之謎

慧可是一位獨臂大師。他何時因何事斷臂的呢？有一種流傳很久很廣的說法，即慧可來到嵩山達摩那裏，為表明求法之志誠意堅，立雪數霄，操刀斷臂，由此獲得達摩的「安心」法門。這一說法並不可信，以前曾有人指出這是對當時一個和尚慧滿「柏墓遇雪」的附會和對慧可「遭賊斫臂」的改纂⑥。《續高僧傳》比較詳細地向我們講述了這樣一個故事：

及周滅法，（林法師）與可同學共護經像。初達摩禪師以四卷《楞伽》授可曰：「我觀此漢地，惟有此經，仁者依行，自得度世」。可專附玄理，如前所陳。遭賊斫臂，以法御心，

不覺痛苦，火燒斫處，血斷帛裏，乞食如故，曾不告人。後林法師又被賊斫臂，叫號通夕……

有人根據這段文字斷定斫斷慧可之臂的賊是「滅法之人」⑦，實際上這是對這一段文字理解有誤。林法師斷臂於周滅法時，可能是遭滅法之人加害所致。但慧可斷臂不是同時，文中用了「初」、「後」等時間副詞表明了這一點。筆者同意這樣一種觀點，即慧可斷臂是遭當時的道恆禪師之徒的加害，被他們斫斷了左臂。因為，第一，《續高僧傳》清楚地記載了慧可在達摩滅化後「埋形河渚」，後受道俗之清，講經說法，在當時影響很大。天平之初，來到鄴都繼續宏揚達摩的禪法，但與鄴都勢力很大的道恆禪師學說相左，遭其排擠。道恆曾派人「來殄可門」，並「貨賂俗府，非理屠害」，慧可則「初無一恨，幾其致死」。第二，在上面那段引文裏，《續傳》的作者將慧可斷臂置於他依達摩之囑而講四卷《楞伽》之後，而未置於「及周滅法與可同學共護經像」之後，顯然，慧可遭賊斫臂是由於遵師囑講經說法「專附玄理」所致，而並非因周滅法所致。

（四）關於慧可南遁之謎

慧可大師於達摩滅化之後，在北方活動了四十多年。到周武帝破滅佛法（公元534年）時，他與林法師共護經像南遁，來到南陳之舒州（今安徽省潛山縣、太湖縣等地），在舒州之皖山找到了先於他南下的弟子僧璨，並於此重開法門。《荷澤神會禪師語錄》中記載：「值周武帝滅佛法，遂隱居舒州皖山，達摩滅後，經四十年外，重開法門」。皖山乃皖之山誤⑧，即今安徽省潛山縣天柱山。

《荷澤神會禪師語錄》又載，慧可至皖山後，僧璨奉事經六年，並傳衣僧璨，即回鄴都。由此可知，慧可在舒州一帶活動了六年，大概在公元525至公元532年之間。

有一種流傳很久的說法，即慧可在舒州一帶活動時，曾卓錫於舒州之司空山（今安徽省岳西縣境內）。一些地方志有這樣的記載：今司空山尚存與慧可有關的遺跡，如「二祖洞」、「講經台」、「傳衣石」（即傳衣於僧璨之處）等等。然而，慧可卓錫於司空山未見於宋以前的信史，是否實有其事呢？

清康熙六十年《安慶府志》卷二十六收有《山谷寺覺寂塔碑記》一文，此乃唐代文學家獨孤及於唐代宗大曆七年（公元762年）撰寫。其中有語曰：「按前志，禪師號僧璨，不知何許人，出現於周隋間，傳教於慧可大師。摳衣鄴中，得道於司空山」。摳衣不是得法受衣鉢，而是渴見，得道才是得法受衣鉢。由此可見，至唐中期尚存記載慧可於司空山傳衣授法僧璨的史志，可惜未能流傳下來。因此，慧可大師曾卓錫於司空山是比較可信的。也許是由於這種原因，自唐開元初年（713年）慧能座下第十五位嫡傳弟子本淨禪師住持於司空山無相寺以後，司空山一直被禪宗奉為聖地。

（五）關於僧璨禪師之謎

僧璨是禪宗三祖，慧可在鄴都收他為徒⑨，在司空山才正式傳衣於他。然而，慧可是何時收他為徒的呢？《景德傳燈錄》說是北齊天平二年。然而，北齊無天平年號。有人說北齊天平二年是東魏天平二年之誤，也就是說慧可是東魏天平二年即公元535年收僧璨為徒⑩。筆者認為，北齊天平二年是北齊天統二年（公元566年）之誤，慧可是這一年收僧璨為徒的。其理由是：

第一，北齊與東魏，字形迥異，錯的可能性很小，而「天平」與「天統」僅一字之差，且「平」、「統」諧音，錯的可能性更大。

第二，據《景德傳燈錄》載，僧璨拜慧可為師後，「執侍經二載」，於周滅佛前即南遁隱於皖公山（即皖山）。為甚麼他先於其師南遁舒州呢？《景德傳燈錄》說是由於慧可預料「當有國難」（國難即法難，指周武帝滅法），便叫他「宜處深山，未可行化」、「勿罹世難」。由此可知，僧璨南遁是在武帝滅佛前不久，即國難來臨的前夜。慧可收他為徒是在他南遁前兩年。

然而，東魏天平年間不是法難來臨的前夜，因為它距周武帝滅佛長達三、四十年。而北齊天統年間（即周武帝天和年間）正是法難來臨的前夜。

周武帝即位後，勵精圖治，最重儒術。他深知沙門病國，欲革其敝。自天和初至建德年中七次集百僚道士沙門，論儒道佛三教之優劣，其旨在於推重儒術。天和三年（568年）八月，周武帝御大德殿，親講《禮記》，此時武帝重儒術之意已十分明顯了⑪。時有叛佛沙門衛元嵩，上書請省寺減僧，並請上追古代聖王而重治道，其言深合武帝之心。另外當時還有所謂的「黑衣之讖」，即謂沙門當襲運為天子（周時僧人衣黑）。衛元嵩、張賓等人以此扇惑武帝，武帝信之⑫。由上述可知，周武帝天和年間即北齊天統年間正是「山雨欲來風滿樓」的時候，種種跡象顯示法難即將到來。此時慧可大師審時度世，預料法難來臨，在僧璨從學二年後即囑咐他「宜處深山」、「勿罹世難」，這是非常符合情理的。天平四年距周武帝開始滅佛長達三十八年之久，慧可怎能在三十八年之前預知「當有國難」呢？即使能預知，也大可不必在國難到來之前三十八年就叫他的弟子隱居深山。可見北齊天平二年不是東魏天平二年之誤，而是北齊天統二年之誤，慧可

是這一年收僧璨爲徒的。

(六) 慧可年譜

以下時間均爲大約時間。

1. 公元480年，北魏孝文帝太和四年，生於虎牢。

2. ?年，游學於京都洛陽。

3. 公元523年，北魏孝文帝正光元年，40歲，師從達摩，從學六載。

4. 公元526年，北魏孝明帝孝昌二年，43歲，繼承達摩衣鉢。受道俗之請，講經說法。

5. 公元534年，東魏孝靜帝天平元年，51歲，北就新鄴，盛開秘苑。

6. ?年遭道恆之徒刺殺未果，道恆「貨賂俗府，非理屠害」。

7. 公元550年，北齊文宣帝天保元年，70歲，與向居士通書論道。^⑬

8. 公元566年，北齊後主天統二年（周武帝天和元年），86歲；收僧璨爲徒。

9. 公元568年，北齊天統四年（周武帝天和三年），88歲，囑咐僧璨南遁隱居。

10. 公元574年，北齊武平五年（周武帝建德三年），94歲，值周武帝滅佛，與林法師共護經像南遁。

11. 公元575年，南陳宣帝太建七年，95歲，抵舒州皖公山，遇僧璨。

12. 公元582年，隋開皇二年，102歲，於司空山傳衣於僧璨，經皖山而回鄴都「償債」。

13. 公元593年，隋開皇十三年，113歲，於鄴都被邑宰翟仲侃毒死。^⑭

注釋：

① 見唐道宣《續高僧傳》卷十九。

② 參見《法音》1994年第三期王暉文章《大祖禪師慧可考》

③ 轉引自中華書局1983年版《中國佛教思想資料選編》中《荷澤神會禪師語錄》。

④ 清史志學家章學誠語。轉引自《法音》1994年第三期王暉文章。

⑤ 參見潘桂明《佛教禪宗百問》，今日中國出版社1989年版。

⑥ 同⑤

⑦ 同②

⑧ 同②

⑨ 北宋道原《景德傳燈錄》卷三。

⑩ 同②

⑪ 《周書·本紀》

⑫ 參見湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》下冊。

⑬ 道宣《續高僧傳》卷十九。

⑭ 道原《景德傳燈錄》及《荷澤神會禪師語錄》。



慧能大師與中國禪宗

法成

被尊爲禪宗六祖的慧能大師，在禪宗史上有着極其重要的地位。據「傳燈錄」和「壇經」記載，他俗姓盧，祖先范陽人。父名行瑫，母李氏。三歲喪父，母子相依爲命。長成人後，賣柴供母，勉強維持生計。有一次，他上街賣柴時，偶然聽人念誦「金剛經」至「應無所住而生其心」，似有所悟。因問誦經人：「此何經耶？君得於何人？」誦經人答道：「此名『金剛經』，得於黃梅弘忍大師。大師常謂人曰：若持此經，得速見性。」慧能聽後，覺得自己與佛法有緣，遂暗下決心出家。

他回去安頓好老母，便北上黃梅，參禮五祖弘忍。五祖問曰：「汝何方人？欲求何物？」能師對曰：「弟子是嶺南新州百姓；遠來禮師，唯求作佛，不求餘物。」祖言：「汝是嶺南人，又是獼獠，若爲堪作佛？」能曰：「人雖有南北，佛性本無南北，獼獠身與和尚身不同，佛性有何差異？」（據「壇經·行由品」）。弘忍大師見其是法器，便安排他到碓房中去「斬柴踏碓」。時過八月，五祖料其根機已熟，遂召集全體僧人，各呈一得法偈語。先有上座弟子神秀呈偈於壁上：「身是菩提樹，心如明鏡台，時時勤拂拭，勿使惹塵埃。」顯「漸修」之途，而未直入法界，明心見性，故未受五祖印可付法。針對神秀的偈語，慧能亦呈一偈，請人寫在牆上：「菩提本無樹，明鏡亦非台；本

來無一物，何處惹塵埃？」（「壇經·行由品」）。此偈單刀直入，破法、物兩執，反漸爲頓，遂進一層，故而深受五祖默識器重。不久，弘忍大師便潛入碓房問曰：「米熟也來？」答曰：「米熟久矣，猶欠篩在。」其意是說，雖已徹悟，尚未得師印可。五祖去後，慧能於三更入五祖室；五祖爲說「金剛經」，至「應無所住而生其心」處，慧能言下大悟「一切萬法，不離自性。」遂啓五祖曰：「何期自性本自清淨；何期自性本不生滅；何期自性本自具足；何期自性本無動搖；何期自性能生萬法。」五祖知其已悟本性，故謂能曰：「不識本心，學法無益；若識自本心，見自本心，即名丈夫、天人師、佛。」說罷，將衣法傳授給慧能。慧能大師受衣法後，即還嶺南隱居。十五年後，落髮於法性寺（今廣州光孝寺）。不久，依智光律師爲授戒師，取邊地五師受具律制，而受具足戒。得具戒後，往韶陽曹溪，大弘「頓悟」法門。

衆所周知，隋唐之際，是中國佛教發揚光大的時代。慧能大師正是生在這個時代的重要階段——「貞觀之治」年間（貞觀十二年——六三八年）。唐代的繁榮，不僅體現在政治、經濟、文化、軍事、社會生活等各方面，而且還體現在自身心靈的不斷開拓和精神的向上昇華。佛教自從秦漢傳入東土，經過生根發芽

和成長，此刻已經到了開花結果的成熟時代——中國佛教宗派的相續創立，正與中國原有的儒、道思想一起，推動着人們對理想的追求與人格的完善。尤其是以慧能大師為代表的「南宗」，提倡單刀直入的「見性成佛」的頓悟法門，不但從理論上擺脫了「藉教悟宗」、「依教明禪」的傳統習慣，而且從實踐上推出「自覺直悟」、「明心見性」的行化方便，從而使當時的思想界大為振奮。

慧能的思想極為豐富，下面畧舉幾點作個介紹：

一、人有迷悟，法無二致。如說「人有兩種（上智人與下根人），法無兩般。迷悟有殊，見有遲疾。迷人念佛求生於彼，悟人自淨其身。」「若悟無生頓法，見西方只在剎那。」

二、定慧不二。如說「定慧一體不是二。定是慧體，慧是定用，即慧之時定在慧，即定之時慧在定；定慧猶如燈光，有燈即光，無燈即暗；燈是光之體，光是燈之用，名雖有二，體本同一。」

三、三無說。如云「無念為宗，無相為體，無住為本。無相者，於相而離相；無念者，於念而無念；無住者，人之本性，於世間善惡好丑，乃至冤之與親，言語觸刺欺爭之時，並將為空，不思酬害。念念之中，不思前境。若前念、今念、後念，念念相續不斷，名為繫縛。於諸法上，念念不住，即無縛也。」

四、三十六對法。如云「外境無情五對：天與地對，日與月對，明與暗對，陰與陽對，水與火對。法相語言十二對：語與法對，有與無對，有色與無色對，有相與無相對，有漏與無漏對，定與靜對，清與濁對，色與空對，凡與聖對……。自性起用十九對：長與短對，邪與正對，愚與智對，亂與定對，煩惱與菩提

對，常與無常對，慈與毒對，捨與慳對，生與滅對，法身與色身對，化身與報身對……。」

這些思想，影響了一代甚至許多代人的心，幾乎取代了當時及後來思想界一向以儒家為尊的地位。慧能精神，在更接近佛意，更符合釋尊「拈花悟旨」的同時，傾向於對中國傳統思想的闡發。這使「教外別傳」因而得到了空前的弘揚。

慧能大師主張返樸歸真，不借他力，一念頓悟，自覺成佛；並應用樸素的辯證法因才施教，接引學人。無論從理論上還是實踐上，都已不是達摩祖師東傳以來初期禪風的簡單繼承，也不是間接的玄學化、道學化禪風的再發展，而是建立了自成一體的慧能禪風。為了區別於盛化於北土的神秀，人們稱其為「南宗」。南宗的掘起，使中國禪學史出現了大發展，從而進入了中國的禪宗階段。

六祖以後的禪宗，宗風大振，一花五葉，五家分燈。能禪師下的得法者數十人，其顯著者有：南岳懷讓、青原行思、荷澤神會、南陽慧忠、永嘉玄覺五位。他們各自繼承能大師的宗風，加以發揚，很快又形成了新的禪風。其中尤以南岳懷讓和青原行思二系最著，門庭之盛，燈火相續，逐步發展而成為五家七宗。南岳懷讓門下先後分出馮仰、臨濟二宗。青原行思門下則分出曹洞、雲門、法眼三宗，即所謂「一花開五葉」。至宋代，臨濟門下又分出楊岐、黃龍二派，合前五家而稱為「五家七宗」。當時，青原行思和南岳懷讓被人們稱作「二甘露門」。青原行思傳石頭希遷，門風峻峭，有「石頭路滑」之說。同為一禪，因其發展路途有異，以及倡導者的性格家風不同，遂生派別。變純樸家風而成棒喝機用，從平直語句變為幽險機峰。青原堅拂，慧安圓相，馬祖大喝……應機接物，縱橫自在。宗門師家，誘導學人，

各本自己悟證之理，拈出示人，接引學者，成為門庭施設。有直接令人見性者，有曲指令人見性者，有專用截斷象流法令人起疑者，有主說破者，也有主不說破者等等，雖然手眼不同，但都是各本自證之理，接化學人，明其獨特的家風和手腕。因此，自六祖慧能以下，禪宗雖有五家七宗之分，唯其禪法與家風有異而已，並非宗旨或所悟真理有什麼差別，本文從畧。下面再就慧能大師的禪宗哲學思想，作些簡要敘述。

在談及這個問題前，先說明一下以慧能大師為代表的中國禪宗思想與佛陀的思想是一脈相承和根本一致的。

慧能大師是中國禪宗的實際創立者。通過他的弘法，禪宗一躍而成為中國佛教的主流。這樣一來，哲學界（包括東西方）便認為：禪宗思想，也就是慧能個人的思想，而且，它超過了佛陀思想。其理由是：人類社會歷史是向前發展的，在前人的基礎上，後人總是要超過前人的。這種認識對不對呢？我們知道以慧能大師為代表的中國禪宗，主要是講「見性」與「悟理」，並且重在「悟理」。而佛陀思想的根本就是啟發眾生「轉迷成悟」，從而離生死，出三界。這就不難看出：慧能大師的中心思想與佛陀思想的根本是完全一致的。他是代佛說法，是把佛陀思想同中國的具體情況相結合而加以弘化。正如他自己所說：「吾傳佛心印，安敢違於佛經？」

明確了慧能大師的思想與佛陀思想的一致性後，再來探討一下禪宗的哲學思想。

禪宗的中心思想是什麼呢？「大般涅槃經」卷八載：「菩薩雖具足行般羅蜜，乃至十位，猶未能見佛性。」卷二又云：「諸佛世尊，定慧等故，明見佛性，了了無碍。」而慧能大師在「即心是佛」（東山法門）的基礎上，樹立起「見性成佛」的禪；

顯然，這是融合了「大般涅槃經」的「佛性說」。「神會集」則云：「一一身具有佛性……一切眾生本來涅槃，無漏智性本自具足……要善知識指授，方乃得見。」又云：「自性中有佛性，未能了了現。」「頓悟見佛性」等等。這便可以看出，禪宗哲學思想的中心問題即是「佛性說」。佛性也可以稱為「如來性」、「覺性」，即有成佛的可能性，或者種子的意思。「壇經·坐禪品」云：「人性本淨，由妄念故，蓋覆真如；但無妄想，性自清淨。」正因為人性（即佛性）本清淨，佛與眾生只是「迷」與「覺」的差別，所以能夠由染轉淨，見性成佛。是故「壇經·般若品」引「菩薩戒經」云：「我本元自性清淨，若識自心見性，皆成佛道。」「壇經·疑問品」亦云「佛向性中作，莫向身外求，自性迷即是眾生，自性覺即是佛。」

另一個重要思想則是「頓悟成佛」說，「頓悟」還是「漸悟」，是以慧能為代表的「南宗」與以神秀為代表的「北宗」的兩派思想的分界點；這從兩位禪師的得法偈（前面已述說，此處從畧）就可以看出。「壇經」上說「迷來經累劫，悟則剎那間。」「前念迷即凡，後念悟即佛。」「一念愚即般若絕，一念智即般若生。」「若識自性，一悟即至佛地。」這就說明成佛在於一念領悟，剎那之間，而不在於長期修習。六祖在「壇經」中以自己的親身經驗來現身說法，他說：「我於忍和尙處，一聞言下大悟，頓見真如本性。」由於禪宗主張以心傳心，成佛「當令自悟，自性法有功德。」提倡「法（佛法）之在世間，」「勿離世間上，外求出世間。」「若欲修行，在家亦得，不由在寺。」這一系列的思想，引起了中國佛教史上的一次革新運動，從唐代一直延續到北宋。革新的內容大致可納為：①反對把釋迦牟尼佛和他的弟子神化，體現了佛與人平等的思想；同時，把心外佛歸於心內佛，佛不離心，心佛一如。②擯棄經院式的佛學研究，提出

「教外別傳，不立文字」。^③創立禪院，把佛教修行歸結為：「舉手投足皆是道場，是心是性，同歸性海」。^④否定宗教儀式，如百丈懷海提倡「一日不作，一日不食」的農禪，開創禪林新風。^⑤提倡在家學佛，如「壇經」上說：「若欲修行，在家亦得，不由在寺。在家能行，如東方人心善；在寺不修，如西方人心惡，」

在我國古代史上，曾產生過兩次衝擊繁鎖哲學的思潮：一是魏晉玄學取代兩漢經學；一是禪門「南宗」取代其它佛教宗派。而禪與玄學雖有質的區別，但在破相等方面，也有相通之處。禪宗主要是通過自己的徹悟，又結合我國的傳統思想發展起來的，它不但受到當時名流柳宗元、王維、劉禹錫等人的擁護，而且也盛行於平民之中。禪宗思想對中國的哲學思想有着深遠的影響，如北宋的王安石、張載受禪宗思想的影响，而形成了他們自己的哲學思想體系。清末的譚嗣同，則以禪宗思想為基礎，成為改良主義的激進派。近代著名學者胡適，也曾對禪宗的「壇經」進行過研究，但由於研究欠深刻，未能全面地理解禪宗的思想，以致於他在寫「中國哲學史」一書時，不得不半途停筆。

最後要指出的是，由慧能大師所倡導的「頓悟」法門，雖然代表着中國禪宗的主流，但神秀禪師所主張的「漸修」，於普通修習者，亦有較大的功用。從兩派的理論出發點來看，似有不同，漸派主張一步一步漸次修習，一旦機緣成熟，把握真理，達到覺悟的境界。就佛教「轉迷啟悟，轉染成淨」的意義來講，兩派的法門和主張雖異，但求證菩提的目的是相同的。這猶如人們去北京，可以步行、坐火車、搭汽車，也可以乘飛機等等。當然速度有快有慢，到達的時間也有早遲；然而，到達的目的地却是一樣的。修禪亦是如此，何取何從，這就需要行者自定了。

（上接第14頁「唯識學的緣起觀」）

但是佛果有大菩提，還應有無住大涅槃。涅槃是我法二空圓滿的真理，是被智慧現觀親證的離言自性，當然有以智慧為主的大菩提為能受用，則亦必有圓滿寂滅的大涅槃為所受用。涅槃是證得，菩提是轉得；涅槃是寂滅無為法，菩提是清淨有為法。以故言佛果皆有菩提與涅槃。

綜上所述，可見以世出世間染淨因果為緣起的佛法，它顯示了四點最殊勝的正理：

1、說明人們若能真正通達和善巧掌握世出世間染淨因果規律，便能奮發向上，積極有為，以大雄無畏的精神努力止惡修善，捨染趨淨，從而達到徹底改造人生宇宙的目的。同時也顯示出佛法是反對一切都決定於前業，人們對自己的命運絲毫不能改轉的宿命論。

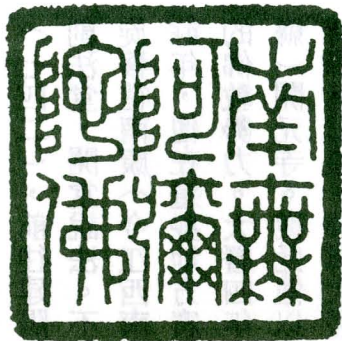
2、說明佛法不是迷信，它始終遵循唯識所講內因緣生一切法的因果規律，所謂業自我造，命自我立，自己的命運，自己掌握，其中沒有神天主宰，也沒有閻王在暗中支配管理人們的命運。

3、說明人們若不通達諸法皆是識內因緣而生、緣起性空的真理，以及染淨因果規律，便會引生我法二執，由執著而造染業，由染業而感染果，於是形成有漏的世間。

4、說明人們若能聽聞正法，本佛「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意」的教導，來破除我執，斷除煩惱，便能出世解脫，證得聲聞、獨覺的涅槃；若能在「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意」的原則上，雙破人法二執，雙斷煩惱所知二障，自能證得大菩提大涅槃的無漏佛果。

總之，染淨因果的種種差別，皆由唯識所講業由自心作，果由自心變，自作自受，共作共受，不作不受的原則之所形成。

（未完待續）



馬祖道一與江西洪州禪

高振農

禪宗自弘忍以後，成為南北對立，即由慧能與神秀，各擅所長，形成南宗與北宗。其後北宗漸衰，南宗獨盛，逐漸代替了整個禪宗。隨着時間的推移，南宗又分成各種派系，其中能夠擔當起慧能之後禪宗發展重任，使禪宗在思想上趨向成熟，在組織上趨向完善，因而達到全盛的，要推南嶽懷讓一系馬祖道一所創的

江西洪州禪和青原行思一系石頭希遷所創的湖南禪。贊寧在《宋高僧傳》中曾稱：「自江西大寂、湖南主石頭，往來憧憧，不見二大士為無知矣。」這也是說，江西洪州禪和湖南禪，是慧能以後禪宗諸流派中最主要的兩個派系。而在這兩大派系中，江西洪州禪以其特別鮮明的性格，對後來禪宗發展的影響最大。據《祖堂集》等的記載，慧能曾對懷讓說過：「馬駒踏殺天下人。」這預示着馬祖道一的禪法，將稱雄於天下。其後禪宗發展的事實，證實了這一點。馬祖道一所創的江西洪州禪，確實對禪宗的發展起了巨大的促進作用。特別是道一的弟子百丈懷海提出的「農禪並重」原則，在中國禪宗史上具有劃時代的意義。直到今天，「農禪並重」這一原則，仍為各地叢林作為佛教的優良傳統而被

繼承和發揚廣大。因此，完全可以說，江西洪州禪的出現，使得中國禪宗的發展，進入了一個嶄新的時期。為此，本文擬對馬祖道一所創的江西洪州禪，作些簡要的介紹，對其在禪宗發展史上的地位與作用，作些必要的論述。

一、馬祖道一的生平事蹟

江西洪州禪的開創者是馬祖道一，故在論述洪州禪時，必先介紹馬祖道一的生平事蹟。但有關馬祖道一的生平事蹟，佛教史籍的記載並不一致。今綜合《唐故洪州開元寺石門道一禪師塔銘並序》、《圓覺經大疏鈔》、《宋高僧傳》、《祖堂集》及《景德傳燈錄》等的記載，略述其生平如下。

馬祖道一（七〇九——七八八），漢州什邡（今屬四川）人。俗姓馬，名道一，後人稱他為「馬祖」、「馬大師」或「馬祖道一」。又因他長期於江西弘揚禪學，故亦稱「江西馬祖」。他初從資州（治所在今四川資中）唐和尚處寂披剃出家，在渝州

（治所在今四川重慶市）圓律師處受具足戒。曾師事過金和尚無相，隨之學禪。其後離開四川，到湖南南嶽衡山，住傳法院，終日坐禪。心性孤傲，自命不凡，有來訪者，都不加理睬。後被懷讓所發現，認為可以造就，於是就想辦法加以啓導。傳說懷讓故意在道一面前將一塊磚頭在石上磨來磨去，道一見了非常奇怪，就問懷讓磨磚做什麼？懷讓回答說：「磨磚是爲了做鏡子。」道一說：「磨磚豈得成鏡？」懷讓即說：「磨磚尚不成鏡，坐禪豈得成佛！」道一又問：「那麼如何才能成佛呢？」懷讓即進一步發揮說：「你是要學坐禪呢，還是要學坐（作）佛？若學坐禪，禪非坐臥；若學坐（作）佛，佛非定相。於法無住，不可取捨，何爲之乎？汝若坐（作）佛，卻是殺佛；若執坐相，非解脫理也。」道一聽了，又問：「如何用心，即合禪定無相三昧？」懷讓回答說：「汝學心地法門，猶如下種，我說法要譬彼天澤，汝緣合故，當見於道。」道一據此又問：「見道當見何道？道非色故，云何能觀？」懷讓肯定地說：「心地法眼，能見於道，無相三昧亦復然乎！」道一聽了懷讓的這些說法，即「豁然開悟」，而且是「一蒙開悟」，即「心地超然」，從此「侍奉十秋，日益深奧」。

道一在懷讓處一住十年，對曹溪禪法，深有領悟。天寶二年（七四二），前往建陽佛蹟嶺（今屬福建），開始聚眾教化，自創法堂，開堂說法。不久又遷往臨川（今江西臨川縣）西里山，旋移往南康（今江西南康縣）龔公山。這段時間，前後約有二十餘年，他在這些地方廣聚徒眾，隨所化攝，終於形成一股較強大的佛教勢力。大曆四年（七六九），他又移住洪州（今江西南昌縣）開元寺。從此他以洪州爲基地，作爲他創宗立派的中心。是時學者雲集，禪風大盛。其後又經過他弟子輩的進一步弘揚，終於形成了當時勢力最強大的洪州宗。道一在洪州弘揚禪法近二十

年，於貞元四年（七八八）圓寂，唐憲宗敕諡「大寂禪師」。

二、洪州禪的中心思想

洪州禪的創立者是馬祖道一，故洪州禪的中心思想主要是馬祖道一的禪學思想。但是，馬祖道一沒有什麼著作留世，祇有在一些語錄和塔銘等的記載裏，留有他的一些思想行事。遺憾的是這些思想行事，大都是後人的傳說。而且由於他的門人弟子特別多，所傳的主張也不甚相同，所以愈向後傳，其失真的可能性也就愈大。因此，要全面正確地瞭解道一的禪學思想，是比較困難的。這裏僅依據宗密的有關論述以及《祖堂集》等所載，略述洪州禪的主要思想。

宗密在《圓覺經大疏鈔》中，曾對洪州禪的思想作了這樣的描述：「起心動念，彈指磬咳揚扇，因所作所爲，皆是佛性全體之用，更無第二主宰。如麵作多般飲食，一一皆麵。佛性亦爾，全體貪瞋癡、造善惡、受苦樂故，一一皆性。……貪瞋、煩惱並是佛性。佛性非一切差別種種，而能作一切差別種種。意准《楞伽經》云：如來藏是善不善因，能遍興造一切，起生受苦樂與因俱。又云佛語心。又云：或有佛利，揚眉動睛，笑欠磬咳，或動搖等，皆是佛事。故云觸類是道也。言任心者，彼息業養神之行門也，謂不起心造惡修善，亦不修道。道即是心，不可將心還修於心；惡也是心，不可以心斷心。不斷不造，任運自在，名爲解脫人，亦名過量人。無法可拘，無佛可作。何以故？心性之外無一法可得。故云，但任心即爲修也。」宗密在這裏指出，洪州禪的基本特點是「觸類是道」、「任心爲修」。

道一的所謂「觸類是道」，是指起心動念，彈指磬咳，揚眉動睛，都被看作是「佛性全體之用」，即衆生如來藏的體現；所謂「任心爲修」，即是在實踐上不起心造惡修善，不爲修道、學

法、成佛所拘束，而是任運自在，獲得解脫。

關於「觸類是道」、「任心爲修」的說法，在有關於述道一思想的其他史籍中亦有所記載，不過在詞句上略有不同而已，其基本含義是一致的。如權德輿的《道一禪師塔銘》中載有道一的法語：「佛不遠人，即心而證；法無所著，觸境皆如，豈在多歧以泥學者？故夸父吃詬，求之愈疏；而金剛醍醐正在方寸。」道一在這裏是說，「眞如」不需別求，祇是自心和自境上的事。祇要能證得自心，於法無所執著，那麼所見的境界，就都是「眞如」了。這種「觸境皆如」，和宗密所說的「觸類是道」，雖在文字上有些出入，其基本含義都是一致的。

此外，在《祖堂集》中，也記載有道一的另一則法語：「隨時言說，即事即理，都無所礙。菩提道果，亦復如是。於心所生，即名爲色，知色空故，生即不生。若體此意，但可隨時著衣吃飯，長養聖胎，任運過時，更有何事！」在同一《祖堂集》中，還有記載說，西川有一位黃三郎，在八十五歲時前往謁見馬祖道一，說「若不遇和尚，虛度一生；見師後，如刀劃空。」道一則說：「若實如此，隨處任眞」。這和宗密所說的「任心爲修」，其含義基本上也是一致的。

由此可見，宗密所說的「觸類是道」、「任心爲修」，確實可以看作是洪州禪的中心思想。

「觸類是道」、「任心爲修」作爲洪州禪的中心思想，它還涉及到了「道」和「心」這兩個重要的基本概念。道一對這兩個概念的含義及其相互關係都有進一步的論述。

什麼是「道」？道一認爲「道即法界」。《馬祖道一禪師語錄》中說：「道不用修，但莫污染。何謂污染？但有生死心，造作趨向，皆是污染。若欲直會其道，平常心是道。何謂平常心？無造作，無取捨，無斷常，無凡無聖。經云：非凡夫行，非聖賢

行，是菩薩行。祇如今行住坐臥，應機接物，盡是道。道即是法界，乃至河沙妙用，不出法界。」「法界」在佛教思想中也是一個十分重要的概念，它有多種含義。一般認爲是指意識所緣對象的一切事物，也就是「眞如」，或指一切諸法。道一說「道即法界」，意思就是世界上一切事物都是「道」。所謂「觸類是道」，也就是說，「行住坐臥，應機接物」，凡是我們的一舉一動，所接觸到的一切事物，都可稱之爲「道」。所以道一又說：「道不屬修，若言修得，修成還壞。」（《景德傳燈錄》卷八）它祇能「體會」，因此道一又說：「且教伊體會大道」。（同上）

什麼是「心」？道一認爲，「心即是佛」，「佛即是心」。《祖堂集》中記述了一則道一開示學人的法語：「汝今各信自心是佛，此心即是佛心。是故達摩大師從南天竺國來，傳上乘一心之法，令汝開悟，又數引《楞伽經》文以印衆生心地。恐汝顛倒，不自信此一心之法各各有之，故《楞伽經》云：佛語心爲宗，無門爲法門；又云：夫求法者，應無所求，心外無別佛，佛外無別心。」道一在這裏，明確地提出了心即是佛、佛即是心的「即心即佛」或「即心是佛」說。但是，道一並沒有到此爲止。他認爲，「即心是佛」之說，還是容易造成執着。因此，他在「即心是佛」的基礎上，又提出了「非心非佛」之說。在他看來，「即心是佛」之說，乃是指示學人的一種方便，如果從中道實相的立場上說，應該是「非心非佛」。《馬祖道一禪師語錄》中載有這樣一段話：「問：如何是佛？師云：即心是佛。……問：和尚爲甚麼說即心即佛？師曰：爲止小兒啼。曰：啼止時如何？師曰：非心非佛。曰：除此二種人來，如何指示？師曰：向伊道不是佛。曰：忽遇其中人來時如何？師曰：且教伊體會大道。」這裏是說，「即心是佛」作爲禪僧自悟是必要的一個基

礎，但是最終覺悟的境界應該是「非心非佛」的理想境界。

但是，我們從道一對學人的開示來看，他提出的「即心是佛」與「非心非佛」，似乎是對不同對象的各別引導，也就是佛教中常講的「應機說法」。所以無論是「即心是佛」還是「非心非佛」，都可以使禪僧達到自悟。據《景德傳燈錄》卷七的記載，明州大梅山有一位法常禪師，初參道一，問道：「如何是佛？」道一回答說：「即心是佛。法常當即大悟。後來法常離開道一到大梅山，道一知道後就派一僧人去試探他開悟後的情況：「問云：和尚見馬師得個什麼，便住此山？」師云：「馬師向我道，即心是佛，我便這裏住。」僧云：「馬師近日佛法又別。」師云：「作麼生別？」僧云：「近日又道，非心非佛。」師云：「這老漢惑亂人未有了日。任汝非心非佛，我祇管即心即佛。」後來這個僧人把這一情況向道一作了匯報，道一聽了便歎道：「梅子熟也。」從這裏可以明顯地看出，儘管道一後來已經提出了「非心非佛」的主張，但仍然同意法常禪師堅持「即心是佛」的觀點，還稱讚他是「梅子熟也」，意即得到了很高的覺悟。

道一不但對什麼是「道」、什麼是「心」都作了論述，同時也對「道」與「心」的關係作了一些說明，這就是宗密在《圓覺經大疏鈔》中評述洪州禪思想時所說的：「道即是心，不可將心還修於心；惡也是心，不可以心斷心。」這裏把「道」和「心」看作是一種「相即」的關係。

總之，馬祖道一所創之洪州禪的中心思想「觸類是道」、「任心為修」，其主要意思是，禪師們個人的行、住、坐、臥以及所觸及的事物和境界都是「道」，它把禪與個人的日常生活、行為、意義、感情等等打成一片。而這個「道」不需要從「修」得來，祇要任運自然地從自心中體悟出來。這些思想，對後來禪宗頓悟思想的創立和發展，有相當大的影響。

三、洪州禪風盛行的主要原因

馬祖道一創立的洪州禪，在當時盛極一時，有其多種多樣的原因，概括起來，有以下三個方面。

（一）地方官吏的重視與支持

道一在江西傳禪之所以能取得很大的成功，原因之一是曾得到地方官吏的重視和支持。

積極支持道一到江西傳禪的是路嗣恭。他在大曆六年（七七）出任江南西道（包括今江西、湖南在內）都團練觀察使，以善理財賦而聞名當時。大曆八年兼任嶺南節度使，在平哥舒晃廣州之亂時，因起用「流人」、招集「義勇」而致勝。他曾特地邀請道一進入洪州（南昌）傳禪，在當時影響極大。其後，他的兒子路應，於貞元初出任虔州刺史，詔嗣父封，累遷宣歙池觀察使。他的另一個兒子路恕，曾任鄆坊、宣歙觀察使，死後贈「洪州都督」。他們兄弟倆都能繼其父志，全力支持道一禪系在江西的流傳。由於路氏家族兩代人約有半個世紀都積極支持道一在江西弘禪，故道一禪系能在江西得到迅速的發展。

曾為道一撰寫塔銘的權德輿，也是洪州禪的積極支持者。權德輿在貞元、元和間為縉紳羽儀，早年從江西觀察使李兼府為判官，又曾是裴胄幕僚。李兼是道一禪系的支持者；裴胄是以佞佛受譏的裴寬宰相之子，也曾出任過江西觀察使。他和其父一樣，是道一的支持者之一。裴寬的另一個兒子裴諤，歷任虔州（江西贛州）、饒州（江西波陽）等地刺史，晚年拜河南尹，也保持其父秉承佛教的家風，積極支持道一。權德輿大概是受到他們的影響，對道一非常欽佩，全力支持。他自稱「往因稽首，粗獲擊蒙」，「已被清涼」。他為道一所作的《塔銘》，實事求是地對道一作了很高的評價。時至今日，這一《塔銘》仍然是我們研究

這一禪學思想的重要史料。根據有關史料的記載，自代宗以來，凡是在江西作官的，幾乎無一不扶植這一禪系的發展。

正是由於一些地方官吏的重視和支持，為這一禪系在江西的弘傳創造了極為有利的條件，同時其影響還擴展到周邊省區和皇室，從而使洪州禪系最終成為中唐時期的最大禪系。

（二）衆多門徒的弘揚

道一門下弟子之多，在中國禪宗史上可說是空前絕後的。

《祖堂集》稱「大師下親承弟子八十八人出現於世，及隱遁者莫知其數。」《古尊宿語錄》及《景德傳燈錄》則稱「師入室弟子一百三十九人，各為一方宗主，轉化無窮。」這些徒衆，他們分佈於四方，弘傳這一禪系的禪法。據有關史料記載，道一的徒衆主要分佈於江南兩道，特別是分佈在以洪州（南昌）為中心的江西，以潭州（長沙）為中心的湖南，以及京兆、洛陽、河中地區。此外，安徽的池州（貴池），江蘇的揚州、常州和蘇州，浙江的越州（紹興）和杭州，福建的泉州，江西的處州（贛州），廣東的韶州（韶關），湖北的鄂州（武漢）、隨州（隨縣）、荊州（沙市）、襄陽（襄樊），湖南的朗州（常德）、澧州（澧縣東），河南的唐州（泌陽）、洛陽，陝西的長安（西安）等地，都分佈有道一的門徒。甚至在山西、河北境內，也有少數道一的弟子在那裏弘傳禪法。如此衆多的門徒，分佈地域如此之廣，這在中國禪宗史上可說是絕無僅有。

這許多門徒，他們各自弘化一方，雖然見解並不完全一致，但都是打着這一禪系的旗號，弘傳的都自稱是道一禪系的禪法。杜繼文和魏道儒合著的《中國禪宗通史》一書，認為道一的衆多門徒，他們各以自己對道一思想的理解而進行傳禪活動，因而帶上了許多特點。這些特點概括起來，可分三類：其一為應唐王朝

徵召的京禪類，以惟寬和懷暉為代表；二是在理論上多有發揮的理禪類，以大珠慧海為代表；三是在實踐上大有創新的農禪類，以百丈懷海為代表。這些分析，基本上符合當時的實際情況。

正是由於道一衆多徒衆的大力弘揚，才使洪州禪很好得到迅速的發展。

（三）在禪學思想上有所創新

道一創導的洪州禪，在禪學思想上有許多創新。他提出的「觸類是道」、「任心為修」的說法，實際上是在禪宗內部提倡一種思想解放運動。認為禪僧們的一舉一動，所謂起心動念，彈指磬咳，揚眉動睛，都是「佛性全體之用」，因而「隨時著衣吃飯」，也能「長養聖胎」。這樣，他就把禪推向了世俗生活，使禪趨向生活化。同時，他以此為基礎，在禪的實踐上建立起了另一種體系，即極力否定坐禪和語言文字對於悟道的作用，強調一種直覺的心領神會。這種思想和實踐，後來發展成為專以隱語、動作、畫圓相、踢打喝罵等等的「機鋒」。這種禪風，對於一些長期受物質和精神壓抑的知識階層，以及下層民衆渴望精神解脫者來說，無疑有很大的吸引力，從而獲得了更多的信徒。同時，道一由主張「即心即佛」發展到提倡「非心非佛」等等的禪學思想，也非常新穎，很適合渴望思想自由的禪僧們的口味。

正是由於洪州禪的禪學思想有許多創新之處，而道一本人又根據自己的思想，堅持以社會生活為禪的實踐舞臺，深入下層，與廣大民衆為伍，瞭解民間疾苦，在失意的知識階層及普通平民中弘傳禪法，所以洪州禪能在較短的時期內獲得很大的發展。

總起來說，洪州禪能在不很長的時期內獲得較快的發展，除了有其深刻的社會原因外，也是禪宗內部自身運動發展的必然結果，其中道一及其門下弟子的努力，起了重要的決定性作用。

立，即三藏十二部教典，三世諸佛一切聖賢言句，悉是應病與藥、黃葉止啼。臨濟三玄、曹洞五位、鴻仰九十六種圓相、法眼六相、雲門三句、天龍一指等，皆門庭施設，一期方便。只要不執我、法，亦不落在不執處，便可當下明心，一切現成，理事具足。所謂「一念明心便同本得」，而亦無菩提可得，無一法可授受，若明乎此，則可開一禪門爲八萬四千禪門，以八萬四千禪門入一禪門，塵塵刹刹，滴滴點點，無一非本心機用。

至於初機下手，有隨體消、從緣入、依文字三途，而以參看話頭最爲簡易玄妙。此法止觀雙運、遮照同時，實初機入德之津梁，千聖共由之勝法。話頭不拘有無義路，任一皆可結秀，只要能發起疑情便可。須念念口計心思，念不外逸，一心只在此話頭上，如蜂就蜜，如蟻就羶，如馬就道，然後從此口計心思緣不外逸上輕輕提起，畧畧管帶，不用思量，不用卜度，不用有心，不用無心，不必待悟，不必不悟，惺惺行履，自有瓜熟蒂落的時節。若能七日七夜把定話頭不捨，定得開悟。又示人曰：

「汝但於未提話頭以前，看此話頭從何而生？既提話頭以後，看此話頭從何而滅？正提話頭時，看此話頭依何而住？」

（「靈嚴語屑」）

這是就提起話頭之一念上觀心之法，是大乘性宗諸家常用的方便，然作爲看話頭之一法，尙罕見於前人著述。對公務繁忙的紅塵中人，不宜參看話頭者，袁煥仙則教以在日用應酬中，於一切念頭起落處觀照之法，謂當於一切名義未立未題之前，「輕輕一撈，看個起處，正立正顯之時，輕輕一覷，看個住處，已立已顯後，輕輕一荐，看個去處。如是看去，朝斯夕斯，勿助勿忘，一朝摸着關捩，乃知一粟即天地，天地即一粟，而法身即當人，當人即法身，且由來成道成佛成儒亦已久矣，尙何外求而問人

乎？」（「酬語·示鄧主任伯臯」）這種方法，與密法中的三際觀心法相同，可以在生活日用中修習。

袁煥仙接引學人，常用宗門大德的手段，就學人執着解粘去縛，棒喝齊下，並多引述古人參禪公案以啓發疑情。如「靈嚴語屑」載他在禪七中接引華陽馬白眉一段：

「至第六日請益·先生（袁煥仙）曰：此事不在用力處，不在不用力處，又不在用力不用力處，不用力即用力處。馬惘然。先生乃合眼開眼示之，且曰：會麼？馬曰：不會，先生曰：開眼見明，合眼見暗，明暗自爲代謝，能見明見暗者有移易代謝否乎？馬曰：無。先生曰：此千聖之心燈，四生之慧命，汝之本原也。馬於言下契理。」

這是運用「楞嚴經」中辨見之法指示真性，令人於言下明白個理。他還善於運用「壇經」中所示「出語盡雙，皆取對法，來去相因，究竟二法盡除」之法，爲人解答疑惑。對禪與密、禪與淨土、禪與教、禪與丹道等學人關注的重大問題，他從禪的角度作了解答。論禪、淨異同說：「當人但自明心，何土不淨？何淨非禪？何禪非心？何心非自？」若禪人得明自心，當下即已作佛作祖，即住常寂光淨土，不往即生，何必來生，何假他力？「方起借他之念，便落怠倚之行。」禪以疑爲門徑，淨以信爲舟筏，然疑者疑此一事實，信者信此一事實，「疑極而信實，信則一物也無，信豈能寓？信生而疑正，疑則纖毫不立，疑詎能居？」故言非禪不淨，非淨不禪，亦非禪優淨劣，華嚴海象猶歸淨土，文殊大智不捨極樂，豈得言劣。又破密勝禪劣之執曰：「一切圓成，成成何事，就就何物？若有成就，即有增減，既有增減，即非無爲。」「至云灌頂加持，亦是依他三業相應，悉爲幻影。」然則亦非禪優密劣，「禪者密之禪，密者禪之密，苟至於極，何

密非禪？何禪非密？所謂到家皆同，於途總別也。」對中觀與唯識之爭、頓悟漸修之說、禪門三關、宗門專接上根等說法，皆一一破斥，申明己見。

袁煥仙雖提倡禪宗，但應機接人，並不拘執於宗門一途，對宜儒者則言儒，宜淨土者則言淨土。如其岳母念佛數十年，問仍感生死無把握，如何？他答曰：「照舊精進，不管他生死不生死，往生不往生，驀直向前，定有歸家穩坐大笑一場的時候。」其甥曹仁剛問事務繁忙如何學佛，答曰：「入則孝，出則弟，謹而信，汎愛衆而親仁，行有餘力，則以學文。」（「靈巖語屑」）誠如其弟子伍心言、范仲純所說，他「時孔則孔，宜禪曰禪，」但對性命雙修之丹道，却批駁甚力，謂性命本爲體用，體亦不可得，雙在何處？修從何修？金丹、太極，豈有實法可得？以無念無息爲勝法，是在黑山鬼窟裏作活計，在分別我執上作活計，於俱生無明亦未必夢見。

袁煥仙思想的突出特點，是融會儒釋，以禪解儒。他有「孔釋」偈表明其不軒輕佛、儒之立場：

「曰釋曰孔，其義皆心，尊孔非釋，自背其明；尊釋非孔，見亦非真。此心非二，一亦不存。枝雖千異，根則同根，途有萬殊，到家皆親。……得無所得，釋兮孔兮何分？」

又謂儒之智仁勇三德，其體即佛家之法報化三身，其用即戒定慧三學。他在靈巖寺禪七上講解「中庸」，以禪釋之，於每段後拈提宗門公案以作印證，認爲「孔釋之說實無軒輊」。然孔子之門難趨，禪宗之徑易入，故「採釋氏易趨之途，易孔子難入之徑。」但他所言儒，僅指孔孟，謂宣尼之學至孟荀而後絕傳，被漢代經學與宋代理學和會雜揉，亡全喪真，不但覓無靈魂，連筋骨皮肉亦不可得，大有提倡禪宗以繼孔孟絕學之氣概。這種儒佛

一致說，在學術思想上自成一家言，不無意義，但有混淆籠統之嫌，容易招致非議。主此說者，唐宋禪師中亦不無其人，但更多大德對此說皆有批判。

一九四三年，禪門尊宿虛雲老和尚蒞臨重慶主持護國息災法會，成都諸禪侶聞風嚮往，推昌圓法師、袁煥仙爲代表，前往重慶，請虛老來蓉弘法，昌圓因病未成行，袁煥仙攜其徒南懷瑾赴渝，與虛老洽談甚歡。袁煥仙拿出宗門作畧，請問曰：「成都學禪有三種人：一言悟後須起修報化，一言一悟便休不須更修，一言悟後修即不修不修即修，請老和尚慈悲解救！」虛老答云：「嘻，天下老鴉一般黑。」乃懇請蒞蓉，虛老未許，臨別，贈以「南華小誌」及自相一紙，並親書一偈曰：「大道無難亦無易，由來難易不相干，等閒坐斷千差路，魔佛難將正眼看。」一九四五年，太虛大師閱「維摩精舍叢書」，不予印可，「擲付侍者，」並畧評數語斥之，有「一般假名」、「一場敗闕」之語，大師是惡其見地未徹，抑惡其印證馬虎？抑惡其和會儒釋、以禪解儒？或反對以居士身傳禪主法？不可得而知之，此亦近代禪宗史上一大公案，有識者可比較二大德之學說主張，研究參看。

袁煥仙在心地上的實證功夫及其對學人的印證，或可研究商量，但他弘揚禪宗、組建居士學禪團體的功勞，實不可沒。他所示參禪方法，也切實可行，證之於佛言祖語，皆不無出處。他立足於禪而融通儒釋老莊，自成一家之言，形成宋代以後又一「新蜀學派」，在近現代思想史上有不容忽視的地位。袁煥仙等所創建的維摩精舍，實際上是一種大乘菩薩僧團，是佛教史上有重大意義的新生物。精舍存在時間雖然不長，但影響不小，而且培養出了不少以弘揚中國傳統文化，以挽救文明偏弊、振興華夏爲己任的「出格高士」。

優婆塞戒經研習之四十一



談菩薩修六度利益衆生

智銘

菩薩修六波羅蜜，最先受益的不是菩薩本身，却是利益衆生，因為菩薩修六波羅蜜時要爲衆生作利益事，但究竟要作些什麼事呢？善生問佛：

「善生言：『世尊！菩薩已修六波羅蜜，能爲衆生作何等事？』善男子！如是菩薩，能拔沉沒苦海衆生。」

佛陀告訴善生：菩薩修六波羅蜜，爲衆生所作的事，就是將衆生自沉沒的苦海中拔救出來。這裏所說的「苦海」有三種意義：

第一是表空間無限大：因爲欲界、色界、無色界內都有衆生；又表時間無限長，生死沒有了期。

第二是表衆生多：因爲三界中的衆生無量無邊。生生死死，死死生生，無有限量。

第三是表衆生痛苦煩惱無量：衆生都有痛苦，除了有共同的生死之苦以外，人道衆生還有八苦之多。衆生之苦雖這麼多，但衆生却不肯出苦海，而在苦海中沉沒。菩薩慈悲、憐愍衆生，所以發願將苦海中衆生救拔出來。如「心地觀經」上說：

「常於生死苦海中，作大船師濟羣生。」

佛陀除了說明菩薩修六波羅蜜，應作爲度衆生出苦海的事業外，下面特先說明布施波羅蜜，對衆生最有益，佛說：

「善男子！若有於財、法、食生慳，當知是人於無量世，得癡貧報。是故菩薩修行布施波羅蜜時，要作自利及利益他。

善男子！若人樂施，一切怨讎悉生親想，不自在者皆得自在。信施因果，信戒因果，是人則得成就施果。

善男子！有人說言：施卽是意。所以者何？意是施根故。是義不然，何以故？施卽五陰。所以者何？由身、口、意具足施故。布施若爲自利、他利及自他利，則具五陰，如是布施，卽能莊嚴菩提之道。」

這一段經文說明三件事：

第一、布施的種類可分爲三者：一是財施，二是法施，三是食施。本來食施應涵蓋於財施之內，應以「無畏施」爲三施。但過去食物缺乏，民以食爲天，所以有食是一件大事，能施食於他人，更是一件大事，所以將食施列爲三施之一。菩薩具有這三施時，應慷慨行布施，不可慳吝不施。若慳吝者必得無量世的癡貧

之報，所以菩薩必須修布施，用以自利利他。

第二、是說明布施以後，能使親者更親，能使仇怨者也生親近之想。所以凡原為不自在的菩薩，因布施而得自在；原來有怨讎的衆生，也因布施而去怨得自在。若菩薩能深信布施因果，戒慳貪的因果，就能成就果報的因果。

第三、說明布施是五陰施。有人主張布施是「意施」，因為先有布施之「意」，才有布施之「行」，「意」是根，所以是「意施」。佛認為不然，若有意布施，而口不說法，身不行布施，則衆生不能得益，有意而無利。所以布施是身、口、意應具足而施，所謂「五陰」是指色、受、想、行、識四者而言，這五者涵蓋於身、口、意三業之內，所以直接說是五陰施，因布施所得的果報，也由這五陰而承受。凡布施是為自利、利他、或自他同利者，就是具足五陰布施，這樣的布施才能莊嚴菩提之道。如五陰中只行四陰布施，缺少一陰，就不能莊嚴菩提之道，因為菩薩尚執着一陰不肯行布施，凡有執着者，即是覺行不圓滿，所以不能莊嚴菩提之道。

那末，菩薩以五陰布施，能得什麼因果呢？佛說：

「遠離煩惱，多財巨富，名施正果；壽命、色、力、安樂、辯才，名施餘果。」

施果三種：有財勝故獲得勝果；有田勝故獲得勝果；施主勝故獲得勝果。

向施陀洹至後身菩薩乃至成佛，是名勝田，施如是田，故得勝果；若有施物，具足妙好色、香、味、觸，是名財勝，以是物施，故得勝果；若有施主，信心淳濃，施、戒、聞、慧，則得勝果。」

菩薩行布施，所報得的因果，可分二點說明：

第一是正報與餘報：所謂正報者，是布施以後，能遠離煩惱，煩惱即生死，遠離煩惱，即是解脫生死，其次是多財巨富，這財富不是存心求來的，是行無相布施而自然報得的。所以算是正報。所謂餘報者，是指能得下列利益。

壽：是指生命長遠而言，衆生都希望長壽，不希望短壽，所以長壽是一報。

命：就是具有壽、煖、識三者，三者中缺少其一，命即不能存在，有命是快樂的事，任何衆生都不願短命或無命。

色：就是相貌端正、莊嚴，沒有衆生希望醜陋。

力：就是身體強壯，沒有衆生願自己體弱多病。

安樂：就是心安身樂，沒有衆生願身心不安不樂。

辯才：就是說話無礙，菩薩行法施時，靠口說，若不足無礙辯才，即不能行法施。

以上所得之報，比之解脫生死，多財巨富要次一等，所以名之為餘報。

第二是果報的種類，可分為三種：

一是財勝果報：菩薩行財物尤其是行食布施的時候，具有上好的色、香、味、觸，也就是以最好的東西行布施，就能得財勝的果報。

二是田勝果報：行布施的時候，目的是為修得須陀洹果，乃至菩薩果及佛果，成為無上福田，用以利益衆生，以如是心行布施者，就能得田勝的果報。

三是施主勝果報：菩薩行布施的時候，他的信心要淳濃。凡不執施者相、受者相、財物相、壽者相、衆生相、功德相者，這就是信心淳濃行布施，若執其中一相行布施，就是信心不淳濃了。凡信心淳濃的布施，即能成就施、戒、聞、慧四德，這四德均爲施主所報得，所以是施主勝果報。

行布施的方法，也分五種，佛說：

「善男子！有智之人，施有五種：一者、至心施，二者、自手施，三者、信心施，四者、時節施，五者、如法求物施。」

善男子！至心施者，得何等果？若至心施者，是人則得多饒財寶，金銀、琉璃、硨磲、瑪瑙、珍珠、珊瑚；象、馬、牛、羊；田、宅、奴、婢，多饒眷屬，至心施者得如是果。

自手施者，得何等果？自手施者所得果報，如上所說，得已能用，自手施者得如是報。

信心施者，得何等果？信心施者，所得果報，如上所說，當爲父母、兄弟、宗親、一切衆生所愛念、信心施者，得如是報。

時節施者，得何等果？時節施者，所得果報，如上所說，所須之物，隨時而得，時節施者，兼如是果。

如法施者，得何等果？如法施者，所得果報，如上所說，得是財已，王、賊、水、火所不能侵。」

這段經文很長，但內容可分五點說明：

一是至心施：所謂至心施，就是不執相而行布施。若心執

相，就是不淨施了。至心施所得的果報，就是多財寶、田產、眷屬等無所不有。

二是自手施：就是親手去布施，不假他人之手行布施。有些人不屬於親手行布施，叫下人去代行布施，功德很小，凡能親手布施者，也能得如上的果報。

三是信心施：所謂信心施者，就是深信行布施一定能得因果之報，有這樣的信心去布施，也能得如上的果報之外，並得父母、兄弟、宗親、一切衆生的親近愛念之報。

四是時節施：所謂時節施者，就是及時而施，如有飢餓之人求施，而不施與食物，等他餓死之後再布施食物，那就是非時節施了。凡及時而施者，能得如上果報，並得所須之物隨時可得的果報。

五是如法財施：所謂如法財施者，是所施之財物是自己所有，如果用偷盜他人財物去布施，就是非法施；又衆生有什麼因緣，才相應行布施，才是如法施；若衆生正飢餓將死，不施以飲食，而却向他滔滔不絕的說法，也不是如法財施。凡是能如法財施者，能得如上果報，而又得到的財物不受王、賊、水、火侵害的果報。

上面說要以妙好的色、香、味、觸行布施，這是「四塵施」，以這四塵相布施，有什麼果報呢？佛說：

「若好色施，以是因緣，是人獲得微妙上色；若以香施，是人因是名稱遠聞；若以味施，是人因是衆樂見聞，既見聞已生愛敬心；若好觸施，是人因是得上妙觸；受者受已，則能獲得壽命、色、力、安樂、辯才。」

善男子！有人說言：施於塔、像，不得壽命、色、力、安、辯，無受者故。是義不然，何以故？有信心故，施主信心而行布施，是故應得如是五報。

善男子！譬如比丘修集慈心，如是慈心，實無受者，而亦獲得無量果報。施塔、像亦應如是得五果報。

善男子！如人種穀，終不生瓜，施於塔、像，亦復如是，以福田故，得種種果。是故我說田得果報、物得果報、主得果報。」

這一段經文分四點說明：

第一、若菩薩以上好妙色的飲食行布施，那末他就可以獲得相貌莊嚴的微妙上色的果報；若以上好妙香行布施，那末他就可以獲得名聞遠播的果報；若以上好妙味行布施，那末他就可以獲得衆生樂見，同時樂聞其說法，而且在聞法以後，還生出愛重心的果報；若以上好妙觸行布施，那末他也可以獲得上好妙觸的果報。如果菩薩行一一布施，被施者也都一一樂於接受，那末行布施的菩薩，就更能獲得壽命、色、力、安樂、辯才的五種果報了。由此可見，菩薩行一樣布施，可以獲得雙重的果報。

第二、菩薩行布施給衆生，可以獲得以上的果報，有人認為若向佛塔和佛像行布施，就不能得壽命、色、力、安、辯的五種果報，他持的理由是：佛塔與佛像不是活着的人，所以有施者却無受者。佛陀認為這說法是不對的，爲什麼呢？向佛塔、佛像行布施雖無實質的受者爲對象，但行布施的菩薩却具有信施之心，施主有信心而行布施，這信心就是無量功德，所以同樣能得五種果報，不必懷疑。

第三、佛舉譬喻來說明向佛塔、佛像行布施，亦有果報的道理，

譬如比丘修集慈心，在慈心初生之時，並沒有衆生受樂，但是由慈心一生，就有無量功德，所以能獲得無量果報，向佛塔、佛像具信心行布施，也應得五種果報才是。

第四、佛再舉譬喻說：如農人種稻穀，成熟以後一定生出穀子來，不會生出瓜來，向佛塔、佛像行布施，所得果報亦復如是。因爲佛塔與佛像是二大福田，種福田一定得果報。所以佛陀才說施田得果報、施物得果報，作有信心的施主，同樣會得果報。

菩薩行布施，有那些種類呢？佛陀說：

「善男子！施有兩種：一者、法施，二者、財施。施法則得財、法二報；財施，唯得財寶報。菩薩修行如是二施，爲二事故：一、令衆生遠離苦惱，二、令衆生心得調伏。

善男子！復有三施：一、以法施，二、無畏施，三、財物施。以法施者，教他受戒、出家、修道、白四羯磨，爲壞邪見說於正法，能分別說實非實等，宣說四倒及不放逸，是名法施。若有衆生怖畏王者、獅子、虎、狼、水、火、盜賊。菩薩見已，能爲救濟，名無畏施，自於財寶破慳不吝，若好若醜，若多若少，牛、羊、象、馬、房舍、臥具、樹林、泉井、奴婢、僕使、水牛、駝驢、車乘、輦輿、燈明、香、釜鑊、繩牀、坐具、銅鐵、瓦器、衣服、瓔珞、瓶、華、扇、蓋、帽、履、機杖、繩索、犁、鋤、斧、鑿、草、木、水、石，如是等物，稱求者意，隨所須與，是名財施。若起僧坊及起別坊，如上施與出家之人，唯除象、馬。」

菩薩行布施，可分爲法施、財施二種，也可分爲法施、財施、無畏施三種，現在將三種施的意義說明如下：

法施者：就是以佛法布施給眾生，最大的法施莫過於勸眾生出家、修道、和白四羯磨受戒。其次就是爲了破壞邪惡法而宣說佛陀正法，並爲眾生分別說明什麼是實法，什麼是非實法，並宣說四顛倒。眾生對生死之無常、無樂、無我、無淨，却顛倒執着爲常、樂、我、淨，菩薩應一一破除，使歸於正見。同時教育眾生不放逸地修正見，菩薩如此教育眾生，即是行法施。

財施者：就是對於自己所有的財物，毫無慳吝之心，無論是好的壞的、貴的賤的、多的少的，只要求者來求布施，都能一一滿其所願而布施給他，但有二種畜生不能布施，就是象與馬，因爲這二種畜生布施出去以後，恐爲受施者利用來服勞役。除此以外無不可以行布施，這樣的布施就名爲財施。

無畏施者：就是當眾生對於國王、獅子、虎狼、水火、盜賊生恐怖懼畏之心的時候，菩薩要立刻爲眾生作救濟，使眾生免除怖畏，得到心安，這就名爲無畏施。

菩薩所行的一切布施，大概可以歸類爲以上三種。

菩薩行布施，有四種障累。佛陀說：

「善男子！施有四累：一、慳貪心，二、不修施，三、輕小物，四、求世報，如是四累，二法能壞：一、修無我，二、修無常。」

善男子！若欲樂施，當破五事：一者、瞋心，二者、慳心，三者、妒心，四者、貪惜身命，五者、不信因果。破是五事，常樂布施。

樂福之人，獲得五事：一者、終不遠離一切聖人，二者、一切眾生樂見、樂聞，三者、入大眾時不生怖畏，四者、得

好名稱，五者、莊嚴菩提。」

菩薩行布施的時候，有四種障累，來阻礙其行布施，那就是慳貪心，愛惜財物，不肯布施，認爲自己沒有義務，不肯布施；認爲自己所有的財物太少、太小，不肯布施；行布施時有一顆求取世間果報之心，若無果報，即不肯布施。有了這四者，就不能慷慨布施了，但佛法中有二法可以破除這四種障礙。

一是修無我法：以智慧觀照世間無有「我」的存在，現有的身相，只不過是四大因緣和合的一時假象，是不真實的，不永久的，爲什麼要慳貪呢？能知「無我」，即能行布施。

二是修無常：世間一切法，都是因緣所生，凡因緣所生法，本體即是空，無一法可以常恒不變，修得了這無常觀，就能將無常的財物去行布施。

菩薩如果真樂於修布施，就應破除五事。就是瞋心、慳心、妒心、貪惜自己身命，不信因果等五件事，有這五事，就不能樂行布施，破了這五事，就能樂行布施。

凡樂行布施者，能得五種利益，這五種利益在前面的果報之中也說過了，就是不遠離聖人、眾生樂見樂聞、面對大眾不生怖畏、得好名稱、莊嚴菩提等等五大利益。

菩薩爲了自利利他而行布施，必須行一切施，佛陀說：

「善男子！菩薩之人名一切施，云何名一切施耶？善男子！菩薩摩訶薩如法求物，持以布施，名一切施，恒以淨心施於受者，名一切施；少物能施，名一切施；所愛之物，破慳能捨，名一切施；施不求報，名一切施；施時不觀田以非田，名一切施；怨親等施，名一切施。」

菩薩施財，凡有二種：一者、衆生，二者、非衆生，於是二中乃至自身都不吝惜，名一切施；菩薩布施由憐愍，名一切施；欲施、施時、施已不悔，名一切施。」

菩薩行布施，須行一切布施，什麼叫一切布施呢？

第一、菩薩要如法去求財，求來以後用來布施。

第二、要以清淨之心布施，不求什麼報償。

第三、自己的財物雖少，也要捨得去布施。

第四、心愛之物，要能破慳能捨而行布施。

第五、布施以後，不求受者給我什麼報答。

第六、布施之前不要分別誰是福田，誰是非福田。

第七、親者予以布施，怨者一律平等，亦予布施。

第八、菩薩行布施的對象，分衆生與非衆生，施與財物乃至自己身命亦所不惜，慷慨施與。

第九、以憐愍心行布施，施前、施時、施後不生悔心。

菩薩能具有以上九種修養行布施者，就名之爲一切布施。但菩薩也有所不能布施者，佛陀說：

「或時設以不淨物施，爲令前人生歡喜心故，酒、毒、刀、杖、鎖等物，若得自在，若不得自在，終不以施；不施病人不淨食藥；不劫他物乃至一錢持以布施。菩薩施時雖得自在，終不罵打令諸僕使生瞋苦惱。如法財施，不求現在後世報；施已常觀煩惱罪過，深觀涅槃功德微妙，除菩提已，更

無所求。施貧窮時，起悲愍心；施福田時，生恭敬心；施親友時，不生放捨心，若見乞者，則如所須，隨相給與，不令發言，何以故？不待求施，得無量果。」

這段經文的重點是說：有些東西不可以用來布施：

一是：不得爲了令受施的人生歡喜心，而施不淨物。

二是：酒、毒、刀杖、鎖等物，不論對象能否得自在，終不布施。

三是：不施給病者以不淨的食物和藥物。

四是：不用劫財的方法來行布施，乃至一錢也不可以。

五是：菩薩終不用打罵的方法使諸僕生瞋苦惱，而求自己得自在。

六是：依佛法作無相布施，不求現世、來世的果報。

七是：施了以後，要觀照自己的煩惱罪過，深觀涅槃功德微妙，菩薩行布施，除了求菩提外，其他一無所求。

八是：施貧窮之人時，應起悲愍心，不可生鄙視心。

九是：施福田時，應生恭敬心，但不可生諂媚心。

十是：施親友時，不可生放捨的輕便心，應生恭敬心。

十一是：見乞者，應依其所求施與，不要等他開口相求，因爲不待求而布施，功德無量，果報無量。

菩薩應修六波羅蜜來利益衆生，最有利益衆生之事，莫於行布施。所以將布施列於六波羅蜜之首，修菩提道的菩薩，應依法修布施。



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

佛元二五四〇年五月一日出版
 公元一九九六年

Printed in Hong Kong

石亮曰佛不是間漢乃至
菩^以薩聖帝明王老莊孔
子亦不是皆漢世間只因有
漢太多以至家不治國不治
禁林不治易曰天行健君子
自強不息

石溪上人題報恩寺
圖
友語詩敬胎首段