



明内

集漢穀城刻石字





唐玄奘法師



佛陀學之管見

却了

在二千五百多年前的古印度，有位悉達多王子，他爲了追尋宇宙人生的終極真理，毅然放棄王位出家，歷盡艱難遍參諸學，終於菩提樹下以自聖智親證諸法實相，由此而創立佛教僧團。這位悉達多王子證道後，佛號釋迦牟尼，其以悲心爲救衆生出苦海、爲導有情人正途，廣施方便智慧，隨衆生心願而身傳言教，這就是我們現在所名立的佛陀學。

佛陀學的根本在於如實地認識包括認識者本身在內的一切之一切諸法實相。依此實相，佛教斷集、修道、滅苦、趣寂、弘法利生等事業方可無倒安立圓滿成就。佛法之善決定隨順其真，無離真之善，佛法以真理爲生命。佛法與世法之不共，在於其能如實認識真實之智慧。佛法不同於一般意義上的宗教、哲學、科學，佛法只能名之曰佛法。佛法是出世間學問。若一定要問其同世間學問中哪一門較接近，只能說真實的科學精神及態度較近於佛法。佛陀學認識真理依止三量：即聖教量、正比量、真現量。

聖教量是指釋迦牟尼佛以聖智聖見親證諸法實相（即佛之現量），即於是離言法性（諸法實相）爲欲令他覺悟故，以後得方便智慧隨衆生心而假立三藏十二部言教（佛之比量）。

正比量是指依自思維，如法思擇推理，同類於世法中邏輯、佛法中因明。

真現量是指依自智慧親證諸法實相。

然真現量是真理最終抉擇之標準。未現證時（即無真現量可依時）應依聖教、正理抉擇；某法可否依持應由聖教、正理共同抉擇，同時支持方可依持；僅一支持只可參考不可依止。於聖教、正理共同支持中，世尊明示：依法不依人、依義不依語、依了義不依不了義、依智不依識。倘若延展拓寬三量的範圍，不僅限於佛陀學，而繼之適應於一切世間學問，從中可以看出：哲學僅依一量：「比量」。科學能依二量：「比量、似現量」，以似現量終判。宗教中如天主教、伊斯蘭教等只依似聖教量；基督教能依似聖教量、比量，但無終擇；當聖教量同比量有背時，問題便無法解決只好分裂。道教能依似聖教量、似現量，以似現量爲終決。由此從世間學問的角度可見佛陀學同世間諸學之勝劣，更何況其出世間成就！

依《解深密經》中勝義生菩薩三時判教，如來一代時教，從因緣未熟、當熟、正熟，法義微細、甚深、顯明上可大至分爲三

個階段或三個層次。即：初阿含時，可名之曰釋迦學。世尊以四諦說法，隱空說有，是隱密方便說。能引非義無義，於此不如實解者易落我空法有見。次般若時，可名之曰龍樹學。世尊以二諦說法，隱有說空，亦是隱密方便說。能引非義無義，於此不如實解者易墜一切法決定空見。後深密時，可名之曰慈氏學。世尊以三自性說法，是顯了實說，妙契中道，不引非義無義。令佛說一切隱密教，於解深密中皆顯明，一切不了義教，於解深密中皆歸了義。

一、釋迦學

釋迦學是指世尊初阿含時，唯為發趣聲聞乘者，以四諦相所轉正法輪。以其是釋迦親弟子結集闡釋，時極近釋迦時代，語聲亦極近釋迦語聲，是故名曰「釋迦學」。

釋迦學本源即是世稱原始佛教，或根本乘佛教；其遷流即為當世之上座部佛教，或稱南傳佛教，亦或稱巴利語系佛教。

釋迦學所依經典主要是《阿含經》。世尊專為發趣聲聞乘者，為根未熟之有情而說。世尊內依諸法依他起性，外以四諦相宣說諸法。如說諸蘊、諸處、緣起、諸食、諸諦、諸界、念住、正斷、神足、根、力、覺支、八支聖道等，是名微細之教。能令衆生於一切緣生行中，隨分解了一切行無常無恒是外躁不安隱變壞法；於一切行，心生怖畏、深起厭患，以深怖畏、深厭患已，遮止諸惡；於諸惡法能不造作，於諸善法能勤修習；習善因故，未種善根能種善根；未清淨諸障能令清淨；未成熟相續能令成熟。由此因緣，多修勝解，亦多積集福德智慧二種資糧。

聲聞乘着重他們所依據的佛說言教，依語不依義。言教由聞而得，所以重教即重聞，於此世尊安立聲聞乘。於釋迦學中世尊明示：後世若有欲於我法中受持修學者，首應以戒為師，依四念

內明

目錄 第二九二期

專論

佛陀學之管見……………却了… 3

譯稿

值遇三界法王大宗喀巴聖教願文講記

妙吉祥加持屑……………仁欽曲扎譯… 8

專論

地論師畧論……………韓廷傑… 17

試論希遷大師《參同契》的融合色彩

及其對後世佛學發展的啓迪……………吳良俅… 25

卍字漫談……………李雪濤… 33

法海拾貝

來果禪師的禪法與異行……………蔡惠明… 38

畫頁

封面：河北涞水金山寺千佛塔

面裡：唐玄奘法師

底裡：西藏唐卡——羅漢

封底：六祖像

住而住：即觀行無常、觀受是苦、觀法無我、觀身不淨。一切法應以三法印為准繩：即諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜。釋迦學中所講緣起重在顯明「業感緣起」，即十二有支緣起。而業感緣起是依諸法增上緣而立。其實際內容是各種生存事實（即「有」）的各別部分（即「支」），而這些部分對於全體可以有各方面的價值，即有互相增上勝用。從實相上說，歸結到「苦」、「集」、「滅」、「道」四種真實，也就是「四諦」。「四諦」歸宿於「滅」，而得到完全的清淨。

釋迦學善以分別說，反對一向片面的看法，而與現象的隨時變化相應。釋迦學重在人生之解脫實踐，而隱去宇宙實相之證知實踐。

以上是在慈氏學的背景和框架上管見釋迦學，若以釋迦學自身來觀釋迦學，因其未能顯明教法所依及所契機方便，故是隱密相不了義教。若諸有情於此釋迦學，未能如實了知佛陀真實義，於一切行，未能正厭、未能正離欲、未能正解脫，未遍解脫煩惱雜染、未遍解脫諸業雜染、未遍解脫諸生雜染，易落我空法有見。

二、龍樹學

龍樹學是指世尊於次般若時，唯為發趣修大乘者，依一切法皆無自性、無生無滅本來寂靜自性涅槃，以二諦相所轉正法輪。由其為佛滅度六百年間出生之龍樹菩薩開發、提婆等菩薩所闡釋顯揚，是故名曰「龍樹學」。

龍樹學本源即是當年在印度盛行之中觀學；其遷流即為羅什所傳的三論宗及現代漢藏佛學中尚存之中觀見。

龍樹學所依經典主要是《般若》等經及龍樹提婆釋經諸論。如《中論》、《百論》、《十二門論》、《大智度論》等。世尊

專為發趣修菩薩乘者，為根當熟有情而說。世尊內依諸法遍計所執性及圓成實性，外以二諦相宣說一切法皆無自性、不生不滅本來寂靜自性涅槃，是名甚深之教。由其甚深，世尊反復闡釋常一不變獨立存在有勝用之我，同緣生法截然不同。前者根本沒有，而後者幻有。令諸根當熟有情能於緣生法中遠離我法二執；令諸有情於一切行能生正厭、能正離欲、能正解脫，超過一切煩惱雜染，超過一切業雜染，超過一切生雜染。

菩薩乘着重佛陀之行爲，於佛陀之言教、依義不依語。菩薩是真佛子，當來必定成佛。於此世尊安立菩薩乘。於龍樹學中，世尊明示：若有於我法中受持修學者，應以正見為師，依菩提心而住。一切法應以一實相印為準繩，即諸法實相無相。無相者、非無一切相，以一切相不能界定諸法實相故，名之無相。如《中論》中言諸法「不生亦不滅、不常亦不斷、不一亦不異、不來亦不出」。以諸法離言詮故，不能用「生、滅、常、斷、一、異、來、出」等名言概念詮釋故，名之曰「八不」中道。亦如《金剛經》中的常句式言：「我說佛法，非佛法，名佛法。……」等。《中論》亦云：「眾因緣生法，我說即是空；亦為是假名，亦是中道義」。

龍樹學以遮詮之方便，實遮諸法自性離言詮、分別、尋思境相，而重在遮詮所應知境。遮示一切言詮非如其言而有其義，亦非無事而有所說。

龍樹學中所講緣起重在顯明「受用緣起」，即此有故彼有、此生故彼生之無作無常緣起。受用緣起是依諸法所緣緣及等無間緣而立。於受用緣起上能看出認識的顛倒和正確，或者是相對和絕對，這樣就有俗和真的兩種真實，即「真俗二諦」。二諦歸宿於勝義、而認識絕對的「真」。

龍樹學善以中道說，對治偏執一端的看法，而和現象的相對

性相應。龍樹學重在宇宙實相之證知實踐。

如上是在慈氏學的背景和框架上管見龍樹學。若以龍樹學自身來觀龍樹學，以其未能顯明所依及所契機方便，故是隱密相不了義教。若諸有情於此龍樹學，未能如實了知佛陀之真實義，於是法，雖生信解，然於其義隨言執著：謂一切法決定皆無自性，決定不生不滅，決定本來寂靜，決定自性涅槃。由此因緣，於一切法獲得無見及無相見，即墜一切法決定空見。

三、慈氏學

慈氏學是指世尊於後深密時，普為發趣一切乘者，依一切法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃、無自性性，以三自性相所轉正法輪。由其為佛滅度九百年間出生之聖無著祈請佛陀的接班人慈氏菩薩所開顯，無著世親等菩薩所弘傳，是故名之曰「慈氏學」。

慈氏學之本源即是當年在印度盛行之瑜伽唯識學。其遷流即為唐玄奘所傳之慈恩宗、現代南歐北韓^①及當代北韓南唐^②等所治之法相唯識學。

慈氏學所依經典除《成唯識論》及其所依六經十一論^③外，主要依據慈氏五論^④、般若等經及其釋論。世尊普為發趣一切乘者，為根未熟、當熟、正熟等諸有情而說。世尊以三自性實詮真實，總攝一切法門盡。如實顯了「一切法唯緣起能識」之如來真實義，是名微細極微細、甚深最甚深、顯了最極顯了之教。令諸有情於依他起自性中，能不執著遍計所執自性相，由言說不熏習智故，由言說不隨覺智故，由言說離隨眠智故，能滅依他起相。於現法中智力所持，能永斷滅當來世因。由此因緣，於一切行能正厭患，能正離欲，能正解脫，能遍解脫煩惱業生三種雜染，能圓滿成就圓成實性。

一切乘者是指世尊依五種種姓所安立的五乘：即人乘、天乘、聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘。慈氏學之不共於釋迦學和龍樹學，在於慈氏學是世尊為其滅度之後，以其全權代替佛陀之大用而安立的真實了義言教，不容忍有絲毫隱密而導眾生入邪途。慈氏學之見直達且僅達佛見，不引非義及無義。而釋迦學、龍樹學是佛在世時之方便別機之教。對緣未熟、不當機時，而有隱密；待緣熟、當機時，世尊自會轉隱為顯。佛滅度後，無佛隨緣當機教誨，方便別機之教難當大任，世尊即於第三時安立真實了義之教——慈氏學，其乃佛陀以一大事因緣出現於世之本懷實說。慈氏學雖極難通達，但能引且僅引眾生入正途。正如當年那爛陀寺附近流傳謁曰：「噫龍樹本論，有藥亦有毒。難勝無著論，是群生甘露。」慈氏學不共之一即是如實安立一切眾生法爾本有五種種姓：即菩薩種姓、聲聞種姓、緣覺種姓、不定種姓及無種種姓。二乘決定種姓及決定無種種姓，決定不能成佛。於此世尊安立五乘真實。而佛陀之教化偏重於引導不定種姓有情、捨小趣大，成就無上正等正覺。因此，於龍樹學中，世尊隱去五乘真實，暢言一乘究竟。於慈氏學中，世尊明示：若有於我法中受持修學之菩薩，應以四依四不依為準繩，依止五明處修學。五明者：即內明、因明、聲明、醫方明、工巧明。內明即是佛法，其根本在於如實地安立諸法正因果相，即所作不失未作不成相。其他四明總為外明，總攝世間一切學問盡。一切法應從三自性的角度方能如實認識。三自性者：即諸法法名假安立性之遍計所執性；諸法緣生性之依他起性；諸法真實性之圓成實性。如《辨中邊論》中云：「虛妄分別有，於此二都無，此中唯有空，於彼亦有此。」又云：「許於三自性，唯一常非有，一有而不真，一有無真實。」皆在顯明三自性之所相。慈氏學中所講緣起重在顯明「自性緣起」，即阿賴耶識緣起。而阿賴耶識緣起是依諸法生起

四緣（親因緣、所緣緣、等無間緣、增上緣）、重顯親因緣而安立的，是如實安立的諸法正因果相。在此之前雖有各家各派論因果，都未能理順諸法生起的真正因果關係。唯有慈氏學安立阿賴耶識方如實地理順了世出世間因果相續關係，如實認識到了諸法生起的親因緣。一切法從阿賴耶識生，阿賴耶識亦從一切法生。阿賴耶識攝藏諸法種子，為諸法現行因；諸法現行熏習阿賴耶識，為阿賴耶識所持種子因。而阿賴耶識剎那生滅一類相續能持諸法種子相應不失。阿賴耶識中種子待緣成熟，生俱時現行；現行具緣無間俱時熏習成新種；新種缺緣無間等流生後種。如此三法同時、展轉相續、種子自類等流，諸法因果如是相續，如是成就所作不失未作不成之正因果相。然自性緣起中的認識有欠缺、有完全，因而區別出「遍計」、「依他」、「圓成」三自性，成為三種根本真實，也可叫做「三諦」。三性歸宿於「圓成實」，而達到盡量的圓滿。

慈氏學善以緣起說，反對孤立的看法，而和現象的互相依持、增上相應。其以表詮之方便，如實顯明一切法相。於表詮所知境、能行相、所證果中，而重在能行相，由此故也稱瑜伽學。慈氏學以「一切唯識」並重人生、宇宙實相之證知實踐。

慈氏學廣而論之即是佛陀學之全部。其中之不共慈氏學即是佛陀學之所以為佛陀學之根本依據。慈氏學之核心即是「一切法唯緣起能識」。其中「一切」表一切之一切。「法」遮非法。「唯」遮外境是無；表內識為有。即識外之獨立存在根本沒有，而內識非無。「緣起」遮常一不變之物根本沒有；表一切法剎那生滅，生無間不住即滅，滅不待因。「能」遮「死寂」、「相待」；表「能動」、「絕待」。「識」遮無了別用之境；表有了別用之識。慈氏學由「緣起識」圓滿成就諸法緣起性空而因果相續；徹底破除「無因、自在、隨機、現實」等論。由「絕待能

識」如實顯示諸法真實性，圓滿成就真實能證性；徹底破除「宿命論」。依「一切法唯緣起能識」聖教，一切世出世間學問皆可無倒隨順安立。

如上所言，廣而論之，全篇皆是慈氏學之管見，即佛陀學即是慈氏學。狹而言之，第三慈氏學之管見方是慈氏學之管見。正如經典物理學有三個層次：其一牛頓物理學；其二狹義相對論物理學；其三廣義相對論物理學。就其極言廣義相對論包容了牛頓物理學及狹義相對論。前二是其後一在特殊條件及特殊環境下的近似而已。廣義相對論即是經典物理學之全部。慈氏學與佛陀學、釋迦學、龍樹學之關係由此可以比知。

註釋：

①南歐北韓：南指南京支那內學院歐陽竟無居士(1871-1943)及其弟子等。北指北京三時學會韓清淨居士(1884-1949)及其弟子等。

②北韓南唐：北指北京慈氏學開發中心韓鏡清居士(1912)及其隨學者。南指成都寶光寺唐仲容居士(1920)及其隨學者。

③六經十一論：《解深密經》《楞伽經》《華嚴經》《阿毗達磨大乘經》《如來出現功德經》《厚嚴經》《瑜伽師地論》《攝大乘論》《顯揚聖教論》《辨中邊論》《分別瑜伽論》《大乘阿毗達磨集論》《十地經論》《集量論》《觀所緣緣論》《二十唯識論》《大乘莊嚴經論》。

④慈氏五論：《辨中邊論》《辨法法性論》《大乘莊嚴經論》《教授莊嚴現觀論》《金剛般若論》。

*此文由上師中國藏語系高級佛學院研究員第五世丹迥·冉那班雜活佛出題而作。

值遇三界法王大宗喀巴聖教願文講記

· 妙吉祥藏加持屑

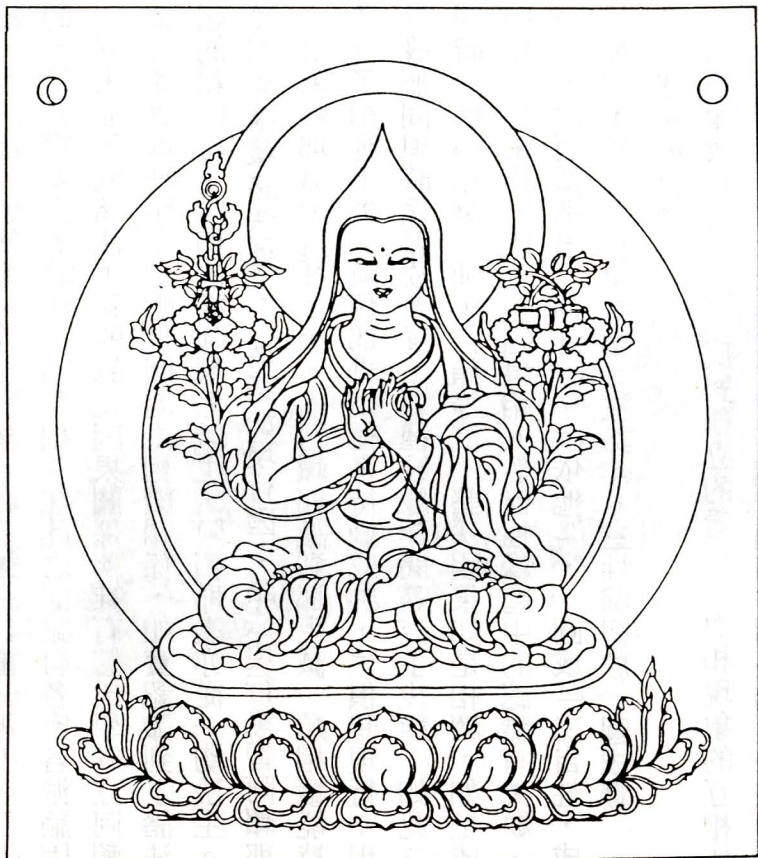
帕絀喀大師講
洛桑多吉 記
仁欽曲札敬譯

現久利樂最爲殊勝的佛地，
依於誰能順易地成就？是大怙主
無等上師，請您恆常慈悲攝受，
獲菩提時亦復爲我頂上的部主。

遍主輪怙主見恩上師金剛持德欽寧波（大樂藏）吉祥賢，曾於陰鐵龍年在札什倫布寺德欽頗章中，賜予大師自己的著作「值遇法王大宗喀巴聖教願文」的簡畧甚深引導。現在我將大師語教的瑣屑編成講記如下，大師開示道：

《宗喀巴聖教增長願文》與《值遇聖教願文》這兩篇，是「愿我所集一切善，……」等文義的開廣，事實上屬於受持正法愿。

我們能值遇宗喀巴大師教法是極爲有緣的。以前有一個蒙古



人，在班禪貝登耶協前請求大師護祐慈悲攝受，令他能得暇滿人身，值遇佛教及宗喀巴大師教法，當他問及這一切是否都能滿願時，班禪仁波切回答說：你能得人身，亦能值遇佛教，但要值遇宗喀巴大師教法，則非大福德者難可值遇。我們現在能值遇宗喀巴大師教法，這要比某些聲聞緣覺阿羅漢及登地菩薩的福報還要大。第五世達賴大師雖然表面上不分宗派，但據其所造願文看，如「希有行傳具淨戒……」等，大師也是發願值遇文殊怙主大宗喀巴教法的。第七世達賴大師格桑嘉措也說：「見彼善慧佛自宗，四身果熟芒果樹，聞思之藤力雖小，努力纏繞不喜餘。」所以我們至少也要努力發願，這是極為重要的。

因此我來講一講《值遇三界法王大宗喀巴聖教願文》，全文大科分二部分：（甲一）請上師佛菩薩為發願見證人；（甲二）如何正發其願。現講第一部分（甲一）請上師佛菩薩為發願見證人：

靜猛曼殊諸佛父， 善慧父子傳承師，
願皆發起大悲力， 令我眾願速圓滿。

請歸依境為發願見證人，諸歸依境便能予以協助，對成就所願大有裨益，這與我們三大寺等辦法會時作協助迴向同一道理。日窩甘丹巴教法（即格魯派）中，發願見證以內常由文殊等擔任，這是為了讓大家知道此教法即是文殊教法。這一願文也是由哀呼甘丹教授傳承諸位上師之門，請求他們為發願的見證者。

第二部分（甲二）正發願分三段：（乙一）總標值遇宗大師教法願；（乙二）由廣說教法殊勝處之門發願；（乙三）攝義。現講第一段（乙一）總標值遇宗大師教法願：

願我一切生世中， 終不墮落無暇處，

恆受大乘四輪身， 值遇善慧勝者教。

如果我們生於無暇之處，不要說值遇宗大師教法，連總體佛教都無法遇見。所以從總體上說，我們應發願生於人中，又能相續不斷具足大乘四輪妙身而值遇宗大師教法。

第二段（乙二）廣說又分三節：（丙一）由總的開示他派所無殊勝處之門發願；（丙二）由分別開示他宗所無行道次第之門發願；（丙三）由開示他派所無以那些方便成就果位之法殊勝處之門發願。第一節（丙一）又分四條：（丁一）由一切聖教無有矛盾與一切經論現為教授殊勝處之門發願；（丁二）由他派所無抉擇境道果三者殊勝處之門發願；（丁三）由見行與智戒互為助伴之門發願；（丁四）由他派所無速疾差別無與倫比殊勝處之門發願。第一（丁一）由一切聖教無有矛盾與一切經論現為教授殊勝處之門發願：

顯密經論意無違， 皆是一人所應修，
圓滿無誤勝教授， 願遇善慧勝者教。

佛親口所講的顯密經續，以及隨行佛教的龍猛、無著、魯伊巴、薩惹哈等著述，將所有這一切明了完整編為道次第者，除此文殊怙主大宗喀巴教法外其它宗派中都沒有。正如克珠一切智所說：「一切經論現教授，唯有尊師我啟請。」這種將全部教法完整編為道次第的作法，是他派所沒有的無比殊勝處，就連五百班智達頂上摩尼寶般的無等大覺窩（阿底峽尊者）也只是將顯教方面完整編為道次第，而密法方面則未如是說。其他薩迦、噶舉、寧瑪等教派中，過去與現在雖有許多智者和自詡為智者的人，然而他們都沒有這樣來開創全圓教法的宗規。假如有的話，就應有開示後留下的成規可尋，但現在在他派中沒有像這樣的開示資

料，由此可以了知。而文殊怙主大宗喀巴所著的《密宗道次第廣論》，廣中《道次第論》，「集密」、「勝樂」、「怖畏」三尊生圓次第，《證道歌》等一切著作都是完整編為道次第而說的。所以應從了解這些原由之門，正念宗大師教法獨有的殊勝處而發願，這樣的發願才會威猛有力。

第二（丁二）：由他派所無抉擇境道果三者殊勝之門發願：

由無垢理所抉擇，無量教中境行果，

瞻部六嚴二勝規，願遇善慧勝者教。

能如吉祥月稱的主張，解釋龍猛二諦境密意的，在西藏除宗大師教法外其它沒有。能按照《入中論》「世俗真實廣白翼」等義如理解釋雙修二資糧之道，而且斷除只依推理或只依經教的二種邊際，以佛的密意及大車（龍猛、無著）的賢妙宗風這樣清淨教理為準繩，而新成立不顛倒宗派的，也只有無等日窩甘丹派才有，其它宗派則不然。他方人士，如薩迦派大智者達倉譯師，起初對宗喀巴大師的事業無法忍受，興起十八相違等責難加以遮破。但達倉譯師仍不失為大智者，正如《薩迦格言》所說：「智美於智頂」，他後來對宗大師教法生起利根隨法行之不退轉信心。如果他不是智者，就會像《薩迦格言》後段文所說的那樣：「愚如何知智，旃檀貴逾金，愚者視如炭。」譬如以前在東西印度名聲大噪無與倫比的班智達斯麻哩底雜那來西藏時，在半路他的譯員不慎走失，由於相互間言語不通，藏人誰都不知其為班智達，結果被一戶人家收留作羊倌一樣。達倉譯師見到文殊怙主大宗喀巴那些善說論著而心生激動，為此作了許多禮讚偈，如「北方爛熟詞句稀，義斷增益更見微，絕無僅有修教義，此三究竟尊前禮。」又如「或離正理立教宗，或無教說相似理，教理雙俱佛正法，普能顯明尊前禮。」宗喀巴大師這種與他人不同的抉擇

法，使我們從札倉的課本起也能以具量教理無倒了解境道果三者，一如印度智者六莊嚴二殊勝的軌矩。除了以具量梵典為依據外，不像他派那樣說「這是阿媽的碗，無有淨穢；這是阿爸的教授，不必與教典相同」這般的話。

第三（丁三）：由見行與智戒互為助伴之門發願：

見行更互為助伴，智者不狂戒不癡，

樂作聖教眾生事，願遇善慧勝者教。

有些人腹中畧微鼓起一些智者功德便幾乎把佛都不放在眼裏，自恃可以不用修習；有些人則光修不聞，隨無明愚癡行，結果虛度一生，這種情況屢見不鮮。宗喀巴大師的宗風卻不是這樣。如「廣求多聞為智者」等所說，宗大師的一生，最初對佛的言教及其解釋的無量經論進行聽聞，中間思惟，最後修習，利益佛教的三種事業不相乖離，這也是宗大師教法所獨有的。他派中有智者不作修習之驕狂與修者不作聽聞之愚癡，過失極大。正如達倉譯師之《宗喀巴大師讚》中所言：「或重細行破正見，或恃見高棄行持，見行更互現為伴，重誨此義尊前禮。」又有些人雖持戒良好，但沒有絲毫清淨見與密法的甚深扼要；還有些人雖口頭會說一些關於正見與密法的法語，卻又以飲酒搞女人等粗魯放蕩之行從根本上摧殘聖教，像這樣的情況比比皆是。而文殊怙主大宗喀巴的宗風，是將顯密見行全盤不遺地加以修習，這種作法具足他派所沒有的甚深扼要。達倉譯師也說：「或重戒律捨密咒，或重密咒破戒律，一切佛教不相違，善圓滿修尊前禮。」所以說了知顯密二者互為助伴的也是此教法獨有的殊勝處。如貢唐大師在《聖教增長願文》中詳細闡述的那樣，「清淨見離常斷邊」等，廣泛聞思五部大論、毘奈耶遮戒等「大會清規」以上均作實行，密法二次第甚深扼要與不造作菩提心寶修習法等任何一

個方面，宗大師教法都具足他派所沒有的一切甚深訣要。

第四（丁四）：由他派所無速疾差別無與倫比殊勝處之門發願：

顯密深義圓無誤，
速疾能得雙運位，
曼殊教水所潤澤，
願遇善慧勝者教。

宗喀巴大師教法的傳承是在以遠傳印定的全部顯密教法基礎上，再加上如同文殊溫熱口水所潤澤的教授（近傳），如果按照此一無垢教法的行道次第依次去修習的話，那麼就是雙運果位也只需三年或三品便能成就，決無欺誑。這也是宗大師教法所獨有的。

第二節（丙二）由分別開示他宗所無行道次第之門發願分三條：（丁一）由他派所無聞思修三不分離生起覺受法殊勝處之門發願；（丁二）由他派所無修習法殊勝處之門發願；（丁三）由他派所無所修法殊勝之門發願。現在講第一條（丁一）由他派所無聞思修三不分離生起覺受法殊勝處之門發願：

聞思修三不分離，
修心要義符正量，
多聞即知為教授，
願遇善慧勝者教。

宗喀巴大師曾說：「今勤瑜伽多寡聞，廣聞不善於修要，觀視佛語多片眼，復乏理辯教義力，故離智者歡喜道，圓滿教要勝教授，見已釋此大車道，故我心意遍歡喜。」他派中人雖作聞思但失之偏頗；自宗則最初於經論大海中抵達多聞之彼岸，中間將所聞之義現為一補特伽羅成佛的道次第教授，最後在阿闍若專修而生起成就的徵相，為他人所親眼目睹，這種情況實在是太多了。總的說來，文殊怙主大宗喀巴在了義上實為至尊文殊所化

現，這是大家共許無諍的事實。就是在庸常化機的感覺上，宗大師能按照大車的主張無倒解釋佛的了不了義經，視能仁唯一內庫正法毘奈耶別解脫學為佛教的根本，極為重視。所以大師內部雖已獲得三摩地、慧學及二次第的究竟斷證功德，但外表仍現身著袈裟幢的比丘金剛持相，猶如眼珠般呵護別解脫戒。因此諸隨學弟子也絕不做對聖教根本不利的事，如飲酒搞女人等貪著欲塵比在家人更為兇惡的粗魯顛倒狂行。三大寺、上下吉祥續部經院，以及其它的寺院、茅蓬、山岩、雪山洞窟等處中，於教證正法得大自在的持教大德猶如空中繁星數不勝數，他們中的絕大部份都不顯露成就徵相，遵循新舊噶當派的宗風，外淨內淨猶如蓮瓣，特別重視隱匿禁行。但也有一些內部生起殊勝斷證功德的果相自然外露的大師，如隆睹成就王所說的，有大成就者轉輪王宗喀巴、大成就者朵丹絳貝多傑（具證師妙吉祥海）、大成就者却季多傑（法金剛）、大成就者跋索瓦、大成就者溫薩巴、大成就者達麻朵雜（法幢）、大成就者却旺札巴（法自在稱）、大成就者果初札炯（名稱生）、大成就者東孜日巴或綑巴巾（具瓶）、大成就者喜饒生格（慧獅子）、大成就者京巴貝巴（施祥）、大成就者杜那巴、大成就者杜嘎瓦洛卓（智慧）、大成就者准珠帕（靜進聖）、大成就者貢却雅沛（寶增）、大成就者唐薩巴、大成就者頓悅克珠（不空智成）、大成就者絳央德衛多傑（文殊樂金剛）、大成就者根敦嘉錯（僧海）、大成就者格桑嘉錯（賢劫海）、大成就者章嘉若貝多傑（遊戲金剛）、大成就者那喀瓦塔巴堅贊（解脫幢）、大成就者隴波·格丹嘉錯（有緣海）、大成就者乃菊·格敦堅贊（僧幢）、大成就者嘎欽·南卡多傑（虛空金剛）、大成就者夏欽·南卡堅贊（虛空幢）、大成就者絳央協巴（文殊笑）、大成就者阿旺洛卓（語自在慧）、大成就者索巴嘉錯（忍辱海）、大成就者班禪貝丹耶協（吉祥智）等，其他還

有大成就者貝丹多傑（吉祥金剛）與康巴·多傑貝（金剛祥）等許多大師。特別是在宗大師教法中大部份人，能如貢唐大師所說的那樣，「教法三藏之聽講，證教三學之實修，稀有智成妙行傳」以及「總之修習聞義是智者，取捨表裏如一至尊者，調伏煩惱三魔成就者，」他們以修習聞義心要三學調柔自心為主，在庸常人等的感覺上，雖不以顯露成就微相為主，而事實上持極隱蔽禁行的成就自在者們不可勝數，過去與現在皆有之，這是可以斷言的。

第二（丁二）：由他派所無修習法殊勝處之門發願：

無垢正理觀察修， 能與專注相係屬，
他派所無最勝法， 願遇善慧勝者教。

關於如何修習法，他方多數人以為「觀察修」是修的障礙，而不知「觀察修」也是修，他們除「止住修」外不許有「觀察修」。但是文殊怙主大宗喀巴以無垢教理為依據，闡明了「觀察修」的必需，它究竟是甚麼，如何修法，以及觀察修也是引述佛經而修等，新闢他派所無殊勝修習法的軌矩。詳情可參考宗大師的善說著述廣中《菩提道次第論》等。

第三（丁三）由他派所無所修法殊勝處之門發願又分六小

點：（戊一）由他派所無引生出離心法殊勝處之門發願；（戊二）由他派所無大乘根本菩提心修法殊勝處之門發願；（戊三）由他派所無無分別修法殊勝處之門發願；（戊四）由他派所無如實教誡甚深真實義殊勝處之門發願；（戊五）由他派所無兇乘續部總道體殊勝處之門發願；（戊六）由他派所無生圓甚深究竟扼要殊勝處之門發願；現在分別述說，第一點（戊一）由他派所無引生出離心法殊勝處之門發願：

引勝實心善方便， 強遮現後諸欲境，
修出離心不共法， 願遇善慧勝者教。

「暇滿」與「無常」相繫屬而修以遮止貪圖現世之樂，與思維「業果」與總別「輪回苦」以遮止貪圖後世之樂等，以「觀察修」猛力引生「菩提心」之因「出離心」也是宗大師教法的殊勝處。

第二（戊二）由他派所無大乘根本菩提心修法殊勝處之門發願：

七重因果自他換， 二種教授合並修，
發菩提心勝他派， 願遇善慧勝者教。

他派人士不要說是「七重因果」與「自他相換」教授合修，就連「知母」這一科，能具量修習引生菩提心的也極稀罕。所謂「唯誦儀軌與發願，誤認發心應斷除，願速熟練七因果，引無造作菩提心，」如從「諸佛正法眾中尊」頌之門，只念一念文句以景仰菩提心，便錯認為是真實菩提心以此可以代替修菩提心。自宗則不然，而是將修菩提心教授道次第與「修心法」合併而修，這是宗大師教法所獨有的殊勝處，所以我們應發願值遇宗大師教法。

第三（戊三）由他派所無無分別修法殊勝處之門發願：

遠離昏沉三摩地， 如正量教所宣說，
修無分別不共他， 願遇善慧勝者教。

在宗大師的教法中，能無謬無誤詳細解說具量經論中所出三摩地修法與教授，而且能如說而修。宗喀巴大師生前在達瓦喀樹地方成就奢摩他。就是現在，如果我們完具宗大師眾善說著作中

所說的那些條件，也決定能夠成就，這是可以斷言的。他派的觀心法等雖然言辭十分動聽，且貌似很有條理，但實際上他方極大多數人皆失之於錯亂，正所謂「錯認細沉爲修等，漂流三摩地門外，斷除修習歧路險，愿證具量堅固止」，所以我們應該發願值遇與他們不共的教法。

第四（戊四）由他派所無如實教誠甚深真實義殊勝處之門發願又分二：（己一）由他派所無如實教誠甚深真實義殊勝處之門發願；（己二）由說中觀應成見不共殊勝處之門發願。第一（己一）由他派所無如實教誠甚深真實義殊勝處之門發願：

億萬智者莫能測，
如實見說甚深義，
離二邊見更無上，
願遇善慧勝者教。

宗喀巴大師也曾說過：「頗有多聞諸教法，於正理路亦勤習，內證功德不下劣，然終未達此深處。由師妙音恩善見，以悲愍心我當說。」宗大師最初從聞思開始，最後符合佛的密意通達甚深真實義，發表無有匹敵的論著，以鍊、截、磨三者新建如純金般的無垢自宗，所以沒有一點錯亂的垢染。假如未遇宗喀巴大師教法，便難以無倒通達正見。我們只要看一下印度通曉五明的大阿闍黎清辨，以及西藏能夠著出在一部論中總攝全部甘珠爾丹珠爾這樣文集的智者博東班欽·巧來南傑的情況便可明白。宗大師的二位上首弟子嘉曹與克珠原本是學薩迦派的，他們二位住在薩迦時就已經是堪比瞻部洲正理自在吉祥法稱的大智者了，然而在他們晉謁宗大師之後，又須從頭學習中觀應成見等，這些事例可參閱各各上師的著作與傳記。

第二（己二）由說中觀應成見不共殊勝處之門發願：
性空緣起互彰顯，
分別假立皆有用，

龍猛最細二諦義，
願遇善慧勝者教。

此即開示吉祥應成派不共殊勝處。空性義就是緣起，一切法都是依各自的支分而生起的，所以無自性生。正如《鄔波離問經》中所說：「凡從緣生即不生，彼中無有生自性，凡待緣者說即空，彼知空性不放逸。」無論甚麼法，只要是依眾因緣聚而生的，就是無自性生；如果要依他緣而成的，就是該法本身自性空的因。宗喀巴大師意識到這點後也說：「由彼彼依緣，說彼彼性空，離此更何有，希有善教海？」所以緣起因是抉擇空性的正理之王。譬如所有臣民的事務最後都要向國王匯報一樣，能抉擇正見的正理種類雖然無邊，但究竟都可歸屬緣起正理。說「無諦實」可破斷邊，說「是緣起」可破常邊。又以直叙的「無自性」能除常邊，及順勢以「唯名言有」能除斷邊。又說「緣」可除常邊，說「起」可除斷邊。所以如果對此能很好理解的話，就會領悟到諦實空顯示甚深道次第與緣起顯示廣大道次第的道理，還方便智慧等無量無邊的顯示法。所謂「眾緣聚合」者，譬如車，只是依安立所依與能安立心安立的眾緣聚合而生起的，像應成派這種很容易決定無自性。假如一切法是自性有，就無法成立因果緣起。如有是自性有，那麼今後就不會有苗芽與父子等的變化，地獄有情與佛等也可類推，所以許有因果必然是由無自性因所產生的。如針對唯識派所興的「如果無自性就不許有因果」之諍，應成派立即反擊等同之理說：「如果有自性你就不可能許有因果。」如果有自性，就不會有因果，無變化故。所以說空與緣起相互彰顯，是中觀應成派的不同殊勝處。此若未生，正見觀察就尚未圓滿，也未得能仁之密意，就像《三主要道頌》中所說的：「現相緣起無欺誑」等乃至「尚未通達能仁意。」《般若心經》中所說的「色即是空，空即是色」等，也是說「緣起即空，空即緣起」之義。輪迴涅槃一切諸法雖然都是在支分聚合之上唯名言

分別安立，除此之外別無所有，但以此也可作廣大事業，現前的「增上生」與究竟的「決定善」二種都是由於許有緣起建立的恩德產生的。這一切如果未遇到宗喀巴大師善說的話，除了邪道歧途之外，是沒有地方可去的。正所謂「絕不作意真心等，執常斷邊爲正見，斷惡道險中觀道，愿達緣起空雙運。」如果需要一些範例，我們可以舉出過去的一些西藏學人及現在隨學漢地和尙摩訶衍那的那些人等。

第五（戊五）由他派所無咒乘續部總道殊勝處之門發願：

成就深乘法器規， 四部密教總道體，

開啓密教無能等， 願遇善慧勝者教。

未入密咒金剛乘之前，必須令心熟悉菩提道次第，即以「三主要道」淨治自身相續。如果不是這樣，沒有正見去修密宗道那是連解脫道都不能趨入的。如果沒有出離心，就像《入行論》中說的那樣「彼等爲自利，尙且未夢及，沉爲他有情，生此饒益心，」沒有因思維自己墮入惡趣使毛髮戰豎那份恐怕感，怎麼會對別人被惡趣苦所逼惱生起無法忍受的大悲心？那是不會生起不造作菩提心的。如果沒有菩提心，那麼便是修習尊貴如續部之王的「集密」大法，修上一千年也是不會成爲一丁點大乘的因的，就像以前印度有一個喜金剛瑜伽師證得預流果一樣。所以爲了成就總密咒法器必須要究竟「三主要道」或至少生起一點覺受才行。生起之後，關於如何趨入咒道，三昧耶律儀守護法，各各續部之能立等，印藏大部份智者未能如實解釋的，所有這一切宗喀巴依據真實可信的密續與大成就者的論著，均如實加以解釋，在其無上善說如《根本墮釋·悉地穗》、《大金剛持道次第·善啓一切秘密扼要》（即密宗道次第廣論）等中詳細賜教。宗大師父子論著中所說，續部總道體這一教法殊勝處是他派所沒有的，所

以我們應當發願值遇這種教法。

第六（戊六）由他派所無生圓甚深究竟扼要殊勝處之門發願又可以分二方面：（己一）由他派所無生起次第甚深究竟扼要殊勝處之門發願；（己二）由他派所無圓滿次第甚深究竟扼要殊勝處之門發願。第一（己一）由他派所無生起次第甚深究竟扼要殊勝處之門發願：

因位生死與中有， 轉成道果三身性，
速能斷除三有輪， 愿遇善慧勝者教。

有道是「三身爲道扼要無，唯天明顯生次錯，圓次全圓能熟道，願初次第至究竟！」他派絕大多數人不知道在修圓滿次第之前，需先修生起次第。有些人修了許多年生起次第，但是除了修一修藍陀泥的天身及計數誦誦咒外，不知道還有更重要的修法。文殊上師自宗之中，初學者在修圓滿次第之前不修生起次第是不可以的，生起次第也不是隨便修修天身念念咒便可以了，必須具足三身爲道的扼要，而且要懂得生起全圓滿滿次第能熟相續的具相生起次第修法，這也是宗大師教法的不共殊勝處。

第二（己二）由他派所無圓滿次第甚深究竟扼要殊勝處之門發願再分四：（庚一）由他派所無收攝風心入中脈殊勝處之門發願；（庚二）由他派所無現見本來心法殊勝處之門發願；（庚三）由他派所無修幻身法殊勝處之門發願；（庚四）由他派所無修雙運法殊勝處之門發願。第一（庚一）由他派所無收攝風心入於中脈殊勝處之門發願：

疾道無上乘命根， 謂攝風心入中脈，
引俱生界勝他宗， 愿遇善慧勝者教。

其他宗派沒有一點收攝風心入中脈的教授，有人略微得到一

點普通猛利火的煖相，便錯以爲是圓滿次第殊勝猛利火修法，所謂「中脈入住融訣無，修風樂煖圓次誤，較彼波羅蜜道勝，愿速攝風入中脈。」宗大師的宗規不像上述的那樣，而是依靠收攝風心入中脈的教授，令風入住融於中脈，點燃殊勝猛利火真實引生融樂，且有收一切業風入心間不壞明點的不共甚深扼要，這也是宗大師教法獨有的殊勝處。

第二（庚二）由他派所無現見本來心法殊勝處之門發願：

現見本心真面目，
令彼入於樂空界，
善巧方便最增上，
願遇善慧勝者教。

文殊怙主宗喀巴的教法，一如佛金剛持所說的續義與具量大成就者解釋的意趣，沒有一點錯亂的污垢，如梯級般依次修習道次第，具有現見本來俱生心體性的法門。他派多數將依外內共同三摩地生起的心的世俗體性——樂明無分別，誤以爲是已見圓滿次第時本來心的體性。把吉祥薩惹哈《朵哈》中所說的現見密法本來心的那些殊勝處，去下配現見心的唯明唯知體性，就好比是一條獅子狗配上一切獅子的功德而稱之爲獅子一樣。如能現見圓滿次第時的本來心體性，便已現證依一切乘頂端無上瑜伽即生成佛之正道。現見心的唯明唯知體性是外內道共同功德，因爲外道也能隨欲成就。有言道：「無念樂明或空明，誤認俱生樂空非，本性現前俱生樂，愿速趨入光明界。」能說明圓滿次第時的本來心到底是甚麼，以及令其現前的修法等都是至尊宗喀巴大師教法獨有的殊勝處，除此之外，其它宗派連少分也無法了知，大家參考一下各自宗派的典籍便可明白。

第三（庚三）由他派所無修幻身法殊勝處之門發願：

唯從最細風心中，
現起幻網相好身，

餘人未能知少分，
願遇善慧勝者教。

上述總的全圓教法，特別是此處講的幻身修法類，在藏地中過去與現在的智者他們誰都無法開闢車軌、樹立宗風；而文殊怙主宗喀巴能如大車龍猛父子的著作，《五次第》與《明燈》等具量續疏的意趣，新闢車軌。薩迦班欽達倉譯師也讚嘆說：「諸經之中密宗勝，續部之中無上勝，二次之中幻身勝，敬禮空前善說藏。」如是等等。其它宗派的衆多智者也是如此廣作讚嘆的。

第四（庚四）由他派所無修雙運法殊勝處之門發願：

眞俱生界與幻身，
平等和合健行定，
利那證入四身地，
願遇善慧勝者教。

關於有學、無學與幻身、光明雙運身現證法等，能講透講明，一切具足又無一絲一毫錯亂污染的，只有宗大師教法。如《除錯亂願》中明白寫出的那樣：「空變面手相好舞，相好天身光明體，究竟二諦無別果，願速獲得雙運筵！」與此願文互相配合容易理解。

如果要詳細了解宗喀巴大師教法的這些殊勝處，那麼將貢唐仁波切的《宗喀巴大師讚·具義》本釋與《願文·成就諦實語》本釋等配合起來解說，對獲得決定是極有幫助的。這次雖然不需要詳釋，但我仍要再三強調這一引導的必要性，這裏不過略示門徑而已。最主要的是對宗大師父子的那些善說，不應在枯燥的字面糾纏上下功夫。如果以正理決定的聞思修到達究竟的話，那麼對於教法的殊勝處就不會鸚鵡學舌，只會一味模仿別人，而是使善慧佛教（宗大師教法）在各自的相續中增長，如此就是雙運金剛持位也能不耽久遠而獲得，甚至年紀很大的人與智慧極差的人，值此僥幸得遇宗大師教法之際，也應由此之門下至發願，隨

各自的慧力去努力！

全文第二段的第三節（丙三）由開示他派所無以那些方便成就果位之法殊勝處之門發願：

此中最快十二年，
或僅三載或三品，
速得雙運最近道，
願遇善慧勝者教。

這裏所說與二「速疾」之意相同。

全文第三段（乙三）攝義：

總之生死一切時，
大師妙音師攝受，
諸教派中最高峯，
常遇善慧勝者教。

總結上述那些發願之義。比文殊善慧名稱（宗喀巴）更為卓越的上師是沒有的，所以要發願值遇大師。宗大師教法，其它的不用說，就連佛的淨土空行剎土中也是少有，香拔拉也迎請宗大師文集而去，現在在那裏宏揚的程度要大大超過西藏。所以我們應該猛力發願不要為其它下劣之身所中斷，在一切生中值遇難得之中最為難得的這一無垢教法心要，這是最為重要的。

大師就是這樣歡喜教誡我們的。本文的名義（值遇三界法王大宗喀巴聖教願文，攝受大悲施予救護）並不是為了詞藻上的華麗，而是具有特殊含義的，其極為希有之處，可參閱具恩上師輪怙主的希有傳記。

當能仁雪山水流遭受塵土沾污變得渾濁時，
善慧大師用格達嘎摩尼寶加以澄清，
將之引入具量耳傳的水渠，
在格魯教法的遊戲大海中迴流。

從無與倫比的智悲寶庫中，
取出普賢願的殊勝如意寶，
以此滿足一切的稀有妙方便，

來開設一切永久快樂的喜宴。

那時善慧佛現前攝受，
面含大悲笑顏施予救護，
舒臂撫摸至尊上師的頭頂，

以善說音令上師蘇息。（「攝受大悲施予救護」數字是願文的別名）

所以由此道理，一切衆生將上師您，能開示全殲煩惱障與所知障之師，
及各種神奇奧妙難以匹敵的全圓教法者，
奉為頂上部主。

所有衆生在證菩提前的一切生中，
願怙主您以教語甘露恆常滋養，
並願您承諾，令我成為修習全圓道的有緣弟子，
直至三有的邊際。

願這一極白善果猶如新月，
由增上心漸漸使之盈滿，
具足消除痛苦熱惱的威力，
快快在無上二利的空中游戲！

願以此善願為契機，
由三寶的威力，
使我任運如意成就，

意樂加行雙方都如能仁大師的風範。

這篇遍主輪怙主具足三恩金剛持帕絀喀大樂藏吉祥賢所造《值遇三界法王大宗喀巴聖教願文》的筆記，大樂上師語甘露妙吉祥藏加持屑，是由我，獲得長期將至尊正士金剛持足趾加持的蓮花頂戴於頭上的緣份，丹卻科寺僧患病的洛桑巴將先後從大師處聽聞的筆記整理成文。願衆生利益增長！



地論師略論

韓廷傑

地論師是專門弘揚《十地經論》的一派學者，流傳時間約當北魏到唐朝初期。有人稱為地論宗（見黃讖華著《中國佛教史》第二章第十四節）。此稱不妥，因為它只是學派，並非宗派。

印度大乘有宗佛教學者世親的《十地經論》是解釋《華嚴經·十地品》的，十地是菩薩修行的十個階位：（一）、極喜地。菩薩成就自利、利他二德，生大歡喜；（二）、離垢地。菩薩身心無垢清淨，遠離任何犯戒的煩惱；（三）、發光地。此位菩薩成就殊勝禪定，發出無量智光；（四）、焰慧地。妙慧殊勝，能夠滅除煩惱，猶如焰火燒薪一樣；（五）、極難勝地。能使真、俗二諦同時生起，此種修行，極端艱難，故稱極難勝地；（六）、現前地。由觀十二因緣之理，使最殊勝的般若智慧現前，故稱現前地；（七）、遠行地。此位菩薩由於修習禪定而領悟真空實相之理，遠離世間的聲聞乘和緣覺乘，以達涅槃的出世間道；（八）、不動地。此位菩薩的無漏（無煩惱）的智慧持續不斷，任何煩惱都不能使之動搖；（九）、善慧地。成就四無礙解①，具足十力②，能遍行十方③說法；（十）、法雲地。具足

無量功德，法身如虛空，智慧如大雲。

一、地論師的分裂

《十地經論》卷首有侍中崔光作的序，序稱：「以永平元年歲次玄枵（戊子）四月上日，命三藏法師北天竺菩提留支（即菩提流支）、魏雲道希、中天竺勒那摩提、魏雲寶意，及傳譯沙門北天竺伏陀扇多（即佛陀扇多），並義學縉儒一十餘人，在太極紫庭譯出斯論十有餘卷，斯二三歲並以通俗之量，高步道門，郡藏淵部，罔不研攬，善會地情，妙盡論旨，皆手持梵文，口自敷唱，片辭隻說，辯旨蔑遺，於時皇上，親紆玄藻，飛翰輪首，臣僚僧徒毗贊下風，四年首夏，翻譯周訖。」（《大正藏》卷二五，第一二三頁。）

崔光的序把翻譯《十地經論》的時間、地點、人物以及當時的情況都交代清楚了。於永平二年至四年（五〇九——五一一年），菩提流支和勒那摩提在洛陽合譯《十地經論》，由佛陀扇

多傳語。在三人當中，菩提流支和勒那摩提處於主要的平等地位，佛陀扇多處於附屬地位。菩提流支和勒那摩提都講過《十地經論》，由於意見不同分成了兩派。崔光所處時代就是翻譯《十地經論》的時代，他的記載應當是可靠的。

這樣一件簡單的事情，在以後的佛教典籍裏產生了很多稀奇古怪的傳說。

《歷代三寶記》卷九稱：「以上二論（指《十地經論》和《寶積經論》），菩提流支並譯，且二德爭名，不相詢訪，其間隱沒，互有不同，致綴之言，亦有異處，後人始合。」（《大正藏》卷四十九，第八六頁）。這是說：《十地經論》原由菩提流支和勒那摩提分別譯出，由後人合攏在一起。

《續高僧傳》卷一《菩提流支傳》稱：「當翻經日，於洛陽內殿，各傳師習，不相詢訪。帝弘法之盛，略叙曲煩。賴三處各翻，訖乃參校。其間隱沒，互有不同，致有文旨，時兼異綴，後人合之，共成通部。」（《大正藏》卷五〇，第四二九頁）。這種記載比《歷代三寶記》更發展了一步，不是二人分譯，而是由菩提流支、勒那摩提、佛陀扇多三人分譯，由後人合攏在一起。

《續高僧傳》卷二十一《慧光傳》稱：「勒那初翻《十地》，至後合翻，事在別傳。光時預沾其事，以素習方言，通其兩諍，取捨由悟，綱領存焉。自此《地論》流傳，命章開釋。」（《大正藏》卷五〇，第六〇七頁）。這是說：《十地經論》翻譯完以後，菩提流支和勒那摩提發生爭論，慧光從中調解。這種記載也不可信，因為慧光是佛陀扇多的弟子，他的觀點完全屬於勒那摩提系統的相州南派，與以菩提流支為首的相州北派完全是對立的，他不可能調和菩提流支和勒那摩提之間的矛盾。

《續高僧傳》卷七《道寵傳》稱：「魏宣武帝崇尚佛法，天竺梵僧菩提流支初翻《十地》在紫極殿，勒那摩提在太極殿，各

有禁衛，不許通言。校其所釋，恐有浮濫。始於永平元年，至四年方訖。及勘讎之，惟云『有不二不盡』，那云『定不二不盡』，一字之異，通共驚美。」（《大正藏》卷五〇，第四八一頁）這是說：菩提流支和勒那摩提在完全隔絕的情況下，各自翻譯，竟然只有一字之差，這是根本不可能的事情。對於年代的記載，和崔光的序相差一年，據崔光的序，譯《十地經論》始於永平二年，此處稱永平元年。

關於《十地經論》的翻譯情況，異說紛紜，實際上只有崔光的序較為可信。

有關典籍都講到菩提流支和勒那摩提發生矛盾，分成兩派，以菩提流支為首的一派稱為相州北派，又稱為北道；以勒那摩提為首的一派稱為相州南派，又稱為南道。因為從相州至洛陽有兩條通道，菩提流支及其徒眾多居北道，勒那摩提及其徒眾多居南道。

屬於相州北派的著名地論師有道寵及其門人志念、僧休、法繼、誕禮、牢宜、儒果等；相州南派的著名地論師自勒那摩提以後，有慧光，慧光的弟子很多，其中著名者有法上、道憑、曇遵、僧範、惠順、靈詢、僧達、道慎、安廩、曇隱、洪理、道雲、道暉等。法上最主要的弟子是慧遠，他的《大乘義章》是研究地論師哲學思想所依據的主要典籍。相州北派沒有留下自己的典籍，流傳時間也遠不如南派，因為他們的主張接近於攝論師，待陳隋之際攝論師興起後不久，就把北派融合了。唐朝初期，華嚴宗興起後不久，又把相州南派融合了。從此以後，地論師絕傳。

關於南、北兩派的主要分歧，在《翻譯名義集》和《道寵傳》中都有記載，《翻譯名義集》卷六稱：「天親菩薩造《十地論》，翻至此土，南北各計，相州南道計梨耶為淨識，相州北道

計梨耶爲無明，此乃南北之殊也。」（《大正藏》卷五四，第一五九頁）《續高僧傳》卷七《道寵傳》稱：「慧光一人偏教法律，菩提三藏惟教於寵，寵在道北教牢宜四人；光在道南教憑範十人。故使洛下有南、北二途。當、現兩說自斯始也，四宗五宗亦仍此起。」（《大正藏》卷五〇，第四八二頁）。這裏所說的「四人」，是指屬於北道系的道寵的弟子僧休、法繼、誕禮、牢宜，「十人」是指屬於南道系慧光的十大弟子，其中主要的是法上、道憑、僧範、曇遵等。

《翻譯名義集》和《道寵傳》說明了南、北二道的主要分歧，二道的分歧首先表現在對第八識阿賴耶識的看法上，北道派認爲阿賴耶識是無明，能夠產生各種虛妄境界，並導致衆生的各種煩惱；南道派認爲阿賴耶識是淨識，就像眞如、法性、如來藏一樣，是宇宙萬有的總根源。從南、北二道的觀點來看，南道派屬於地論師的正統派。以阿賴耶識爲淨識是《十地經論》的本意，該論卷十稱：「復住報行成者，善住阿梨耶識（即阿賴耶識）眞如法中故。」（《大正藏》卷二五，第一八〇頁）。這裏直稱阿賴耶識爲眞如。法藏的《五教章》卷二稱：「如《十地經》云：三界虛妄，唯一心作……《十地論》約終教釋，爲第一義眞心也。」（《大正藏》卷四五，第四八五頁）。第一義眞心就是淨心，或稱淨識。

由於對阿賴耶識的不同看法，就產生了对佛性的不同觀點，因爲北道派主張阿賴耶識是無明，所以佛性是後有的，經過修行才能產生，經過累世修行才能成佛，這就是《道寵傳》所說的當果。南道派與之相反，主張阿賴耶識是淨識，佛性本有，但被無明覆蓋，必須經過修行，離染顯淨，方可成佛，這就是《道寵傳》所說的現果。

佛性本有、始有（後有）的問題不僅是地論師南、北二道的

主要分歧，也是地論師和攝論師的主要分歧，吉藏著《中論疏》卷七稱：「舊地論師以七識爲虛妄，八識爲眞實。攝大乘師以八識爲妄，九識爲眞實。」（《大正藏》卷四二，第一〇四頁）。因爲地論師以第八識阿賴耶識爲眞實，故以阿賴耶識爲佛性。《金剛仙論》卷五稱阿賴耶識爲「第八佛性識」，所以地論師主張佛性本有。攝論師以第八識爲妄，經過修行才能產生佛性，所以攝論師主張佛性始有。

關於佛性本有、始有的問題，還觸動了玄奘，他爲了搞清楚這個問題，決心到佛教發源地——印度去問個究竟。

南、北二道的分歧還表現在判教理論方面，南道派主張四宗：

（一）、因緣宗。指小乘佛教說一切有部論典《毗曇》所說的六因四緣，六因是：能作因、俱有因、同類因、相應因、遍行因、異熟因。一個事物產生時，只要是對其產生不起阻礙作用的事物，都可以稱爲能作因；互爲依存條件的事物，稱爲俱有因；因與果性質相同，因是善的，果也是善的，因是惡的，果也是惡的，這樣的因稱爲同類因；心法與心所法同時相應而起，稱爲相應因；招致三世苦樂果報的業因稱爲異熟因。四緣是因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣。在六因之中，除能作因以外，其餘五因都可以稱爲因緣；前念心理活動引發後念心理活動，前念心爲後念心之緣，前念心與後念心一致，故名爲「等」，中無間隔，故名「無間」，這樣的緣就稱爲等無間緣；主觀心識的一切對象都可以稱爲所緣緣；增上緣是六因之一的能作因。

（二）、假名宗。即《成實論》所講的我空、法空，「我空」是說沒有起主宰作用的「我」（相當於靈魂），法空是說世界上的一切都是虛幻不實的，它們的名字都是虛假的，都沒有與之相應的實體，故稱假名。具體講有三假：（1）因成假。認爲一切

物體都是色、香、味、觸四種感覺因素的混合體，物體本身是虛假的；(2)相續假。一切因緣和合的事物，前後相續，似成一體，實際上是虛假的，故稱相續假；(3)相待假。長短、大小、苦樂等都是相待而成立，實際上都是虛假的，並無實體，故稱相待假。

(三) 誑相宗。此指《般若經》以及《中論》、《十二門論》、《百論》等大乘空宗經典所說的「相皆虛妄」，意思是說：事物的一切相狀都是虛假的，事物的實相是無相，因為「一切皆空」。

(四) 真實宗。此指《華嚴經》和《大般涅槃經》所說的「佛性常住」，即主張佛性是實有的，而且是永恆的。

南道的判教主張並不是一成不變的，慧光的弟子大衍寺曇隱，把四宗的名字改為因緣宗、假名宗、不真宗和真宗，淨影寺慧遠又改為立性、破生、破相、顯實四宗。

北道的判教主張，在南道四宗的基礎上又加上法界宗，此指《華嚴經》所說的「法界無礙自在」。南道四宗的第四宗已將《華嚴經》列入，北道又把《華嚴經》單列出來，以示強調。

二、地論師的主要哲學理論

地論師的哲學理論屬於唯識系統，因為他們發揮《華嚴經》「三界虛妄，唯是心作」的思想。三界是欲界、色界和無色界。欲界是有情欲眾生所生活的世界，包括人世間，也包括某些神所居住的世界。佛教承認有神，但是神同樣是沒有達到涅槃的受苦眾生。色界和無色界完全是神居住的世界，居住於色界的神雖然已經沒有欲望，但仍有肉體和宮殿等物質構成的東西。無色界在色界之上，一切物質構成的東西都沒有了，只有衆同分（衆生的共性）和命根（生命）的假和命體。地論師認為這三界所有的一切都是虛幻不實的，都是「心」變現的。

什麼是「心」呢？爲了說明這個問題，首先說明地論師的八識：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、阿陀那識和阿賴耶識。前六識是依根立名，由眼、耳、鼻、舌、身、意六根（六種感覺器官）立相應的六識，分別緣取色、聲、香、味、觸、法六塵或六境。「法」是梵文Dharma的意譯，意謂世間森羅萬象的一切事物。

第七識是阿陀那識。阿陀那是梵文Adāna的音譯，對於這個詞的解釋，地論師和玄奘創立的唯識宗完全不同，唯識宗的第七識是末那識(Mānasa-Vijñāna)，阿陀那識是第八識阿賴耶識之一，意謂執持，即執取維持善惡之業因和有情衆生的身體，使之不壞。

地論師的著名典籍《大乘義章》卷三結合阿陀那識的八種異名說明其功能：「阿陀那者，此方正翻名爲無解，體是無明癡暗心故。隨義傍翻，差別有八：一、無明識。體是根本無明地故；二、名業識。依無名心不覺妄念忽然動故；三、名轉識。依前業識心相漸粗，轉起外相分別取故；四、名現識。所起妄境，應現自心，如明鏡中現色相故；五、名智識。於前現識所現境中，分別染淨違順法故，此乃昏妄分別名智，非是明解脫爲智也；六、名相續識。妄境牽心，心隨境界，攀緣不斷，復能住持善惡業果，不斷絕故；七、名妄識。總前六種非真實故；八、名執識。執取我故，又執一切虛妄相故。」（《大正藏》卷四四，第五二四頁）。由此可見，阿陀那識是對佛教義理愚昧無知（無明）的根本，其功能是執持虛妄境界。地論師認為客觀物質世界是虛幻不實的，是根本不存在的，就像水中月、鏡中花、海市蜃樓一樣，由於阿陀那識的無明功能，衆生誤認為客觀世界是實有。

《大乘義章》對第八識阿賴耶識具體解釋如下：「阿梨耶（即阿賴耶識）者，此方正翻名爲無沒，雖在生死，不失沒故。」

隨義傍翻，名別有八：一、名藏識。如來之藏爲此識故，是以經（此指《楞伽經》）言，如來之藏名爲藏識，是以此識中涵合法界恆沙佛法，故名爲藏；二、名聖識。出生大聖之所用故；三、名第一義識。以殊勝故，故《楞伽經》說之以爲第一義心；四、名淨識。亦名無垢識，體不染故，故經說爲自性淨心；五、名眞識。體非妄故；六、名眞如識。論（即《大乘起信論》）自釋言，心之體性無所破故，名之爲眞，無所立故，說以爲如；七、名家識。亦名宅識，是虛妄法所依處故；八、名本識。與虛妄心爲根本故。」（《大正藏》卷四四，第五二四——五二五頁）這是說：在地論師看來，阿賴耶識與法界、眞如等同義，由阿賴耶識產生一切，既可以產生一切染污的虛妄境界，又可以產生清淨的佛法，是產生世間法和出世間法的總根源。

講完八識以後，我們回過頭來談「心」的問題，地論師的「心」有三種解釋：一、八識總稱爲「心」，一般稱爲心識，《大乘義章》卷一稱：「一切識總名爲心」。（《大正藏》卷四四，第五二五頁）；二、第七識阿陀那識稱爲妄心；三、第八識阿賴耶識稱爲眞心、淨心或第一義心。

在地論師看來，《華嚴經》所說的「三界唯心」的「心」，是指阿賴耶識這個眞心，因爲法藏（六四三——七一二）的《華嚴一乘教義分齊章》（《五教章》）卷二明確指出：「如《十地經》云，三界虛妄，唯一心作……《十地論》約終釋教，爲第一義眞心也。」（《大正藏》卷四五，第四八五頁）。《十地經論》卷三稱：「名色共阿梨耶識生，如經於三界地復有芽生，所謂名色共生故。」（《大正藏》卷二六，第一四二頁）這是說：三界的精神現象「名」和物質現象「色」都是阿賴耶識這個眞心產生的。

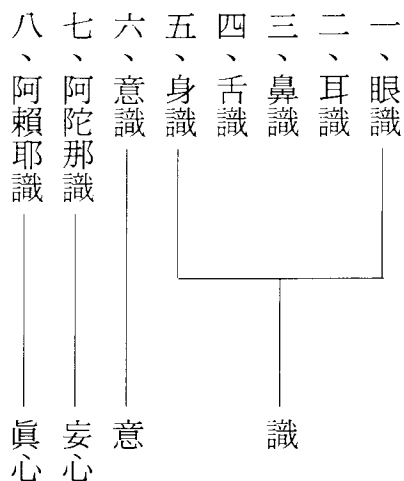
第七識阿陀那識也可稱爲心，也可生起所謂的虛妄境界，但

它並不是生起「虛妄」境界的終極根源，因爲阿陀那識是由阿賴耶識產生的，《大乘義章》卷三稱：「依此本識，起阿陀那執我之心，此心恆與粗起無明、我見、我愛及我慢四惑相應，何因生起？由於無始我習所熏發起此執，此所生體，然是本識，本識變異，爲此執故。」（《大正藏》卷四四，第五二八頁。）意思是說：依靠這種阿賴耶（本識），生起主張有「我」的阿陀那之心，這種阿陀那心永遠與粗顯的無明、我見④、我愛⑤、我慢⑥這四種迷惑相應，這四種迷惑爲什麼會生起呢？由於無始以來的我見習氣⑦所熏發才產生這種主張，產生這種主張的本體就是阿賴耶識，阿賴耶識變異就產生這種阿陀那執我之心。「妄境」是阿陀那識產生的，阿陀那識以及前六識又是阿賴耶識產生的，所以阿賴耶識是產生一切妄境的總根源。《大乘義章》卷三稱：「妄中境從心現，心外無法，以心現故。」（《大正藏》卷四四，第五二五頁。）這是說：虛妄境界（即客觀事物）都是阿賴耶識這個眞心變現的，世界上除了心以外，沒有任何東西，因爲宇宙萬有都是心變現的。不僅如此，佛教的基本理論十二因緣也是阿賴耶識產生的，由阿賴耶識產生無明，由無明緣行，由行緣識，由識緣名色，由名色緣六處，由六處緣觸，由觸緣受，由受緣愛，由愛緣取，由取緣有，由有緣生，由生緣老死。這都是阿賴耶識的染污（煩惱）內容。除此之外，阿賴耶識還含有清淨（無煩惱）的內容，這就是佛性。因此，阿賴耶識是染污和清淨兩方面內容的混合體，《大乘義章》卷三稱：「共相識者，佛性眞心與無明地合爲本識，名阿梨耶。」（《大正藏》卷四四，第五二四頁。）又稱：「眞中分二：一、阿摩羅識，此云無垢，亦曰本淨，就眞論眞，眞體常淨，故曰無垢，此猶是前心眞如門；二、阿梨耶識，此云無沒，即前眞心，隨妄流轉，體無失壞，故曰無沒。」（《大正藏》卷四四，第五三〇頁。）這裏提出了阿

摩羅識的名字，這就為「九識」論奠定了思想基礎。這裏的阿賴耶識和阿摩羅識同在「真心」一體之中，說明阿賴耶識這個真心含有染污和清淨兩方面的內容，還沒有截然分為兩個識。所以，地論師還不算正式成立「九識」論，正式成立「九識」論的是攝論師。

《十地經論》又把前七識分為心、意、識三部分，心即阿陀那識，意即第六意識，識即前五識：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，《十地經論》卷十稱：「如是佛子，菩薩住此不動地，一切心、意、識等不行。」（《大正藏》卷二六，第一七九—一八〇頁。）不動地是菩薩十地的第八地。該論卷一稱：「菩薩盡者，法身離心、意、識，惟智依止。」（《大正藏》卷二六，第一二五頁。）法身是佛的三身⑧之一，與法性、眞如等同義。

對地論師的八識可以圖示如下：



正因為阿賴耶識含有清淨的解脫因素，所以地論師把阿賴耶識稱之為佛性，《法華玄論》卷二稱：「先代地論師用（第八識）為佛性。」（《大正藏》卷三四，第三八〇頁。）

因為世界上的一切東西都是阿賴耶識（即佛性）變現的，所以世界上的一切，不管是有情識的衆生，還是無情識的磚瓦木石

等都有佛性，《大乘義章》卷三稱：「一切衆生，皆有佛性。」（《大正藏》卷四四，第五二七頁。）「一切諸法，皆是佛性。」（《大正藏》卷四四，第五二六頁。）這是說：世界上森羅萬象的事物（法）都有佛性。這就為「無情有性論」奠定了理論基礎。

三、地論師對中國佛教的影響

地論師的哲學理論對唐代佛教的天台宗和華嚴宗有着廣泛而又深刻的影響。

天台宗的「一念三千」論來源於地論師的阿賴耶識源起論，所謂「三千」是這樣計算出來的：天、人、阿修羅、地獄、餓鬼、傍生（畜生）、聲聞、緣覺、菩薩、佛這十法界的每一法界都各具十法界，十十成百；每一法界具十如是：相（形相）如是、性（本性）如是、體（質體）如是、力（功能）如是、作（身、口、意的行為）如是、因（業因）如是、緣（條件）如是、果（結果）如是、報（果報）如是、本末究竟（相為本、報為末）如是，十百成千；每千具衆生、國土、五蘊三種世間，即成三千。所謂「一念三千」是說世界上的一切都在「一念」心之中，這很像《大乘義章》卷三所說的「觀察三界虛偽之相，唯從心起，如夢所見。」（《大正藏》卷四四，第五三六頁。）意思是說：欲界、色界、無色界的一切相狀都是虛幻不實的，都是心變現的，就像夢中所見到的事物一樣。

天台宗的十如是顯然來源於《十地經論》卷三：「諸佛正法如是甚深、如是寂靜、如是寂滅、如是空、如是無相、如是無願、如是無染、如是無量、如是上，此諸佛法如是難得。」（《大正藏》卷二六，第一四一頁。）《十地經論》的「十如是」是解釋《華嚴經》的，天台宗用來解釋《法華經》。天台宗

「十如是」的詞句雖然不同於《十地經論》，但很多內容是相通的，天台宗的「相如是」等於《十地經論》「如是無相」，因為「相如是」就是諸法實相，又因為「一切皆空」，所以諸法實相就是無相。天台宗的「性如是」等於地論師的「如是空」，因為諸法本性是空。

天台宗初祖慧文根據《中論、觀四諦品》的「因緣所生法，我說即是空（空諦），亦為是假名（假諦），亦是中道（中諦）義。」（《大正藏》卷三十，第三三頁）成立空、假、中三諦，空諦是說萬事萬物都是因緣和合的產物，都沒有自性，所以都是空。假諦就是《中論》的假名，《中論》認為：「一切皆空」，世界上的事物都不是真實存在，它們的名字都是虛假的，故稱假名。中諦是非有非無的中道實相。

儘管天台宗的三諦論來源於中觀宗⑨的《中論》，但又與中觀宗不同，中觀宗只講二諦⑩，從來沒有講過三諦。講三諦的是地論師的《大乘義章》卷十：「言三諦者，一是世諦，謂法有相；二、第一義諦，謂法無相；三、一實諦，謂法非有非無相。」（《大正藏》卷四四，第六六七頁。）天台宗的三諦與地論師完全一致，地論師世諦的有相是虛假的有，名字也是虛幻不實的，相當於天台宗的假諦；第一義諦（真諦）的無相相當於天台宗的空諦；一實諦的非有非無之相，相當於天台宗的中諦。由此看來，天台宗的三諦論受地論師的影響是毫無疑義的。

天台宗的「三智」理論亦受地論師的影響，《大乘義章》卷十稱：「言三智者，一、道種智，二、一切智，三、一切種智。此之三種出《大智論》。」（《大正藏》卷四四，第六七〇頁。）一切智是小乘佛教的聲聞⑪、緣覺⑫所具有的智慧，能夠認識事物的總相，即空；道種智是菩薩所具有的智慧，能夠認識事物的別相；一切種智是佛所具有的智慧，既能認識事物的總

相，又能認識事物的別相。天台宗提出「一心三智」的主張，認為「三智」都是佛智一心的表現，《摩訶止觀》卷三稱：「佛智照空，如二乘所見，名一切智；佛智照假，如菩薩所見，名道種智；佛智照空、假、中，皆見實相，名一切種智。故言三智一心中得。」（《大正藏》卷四六，第二六頁。）天台宗的「一心」很像地論師的真心——阿賴耶識。天台宗的「三智」雖然來源於大乘空宗的《大智度論》，地論師的影響也是一個不可缺少的因素。

總之，天台宗的哲學理論是大乘空宗和大乘有宗（尤其是地論師）的混合體，既受大乘空宗的影響，又受大乘有宗的影響。從《摩訶止觀輔行傳弘決》所述天台宗前九祖的情況來看，天台宗很重視觀心法門，該書卷一稱：「……第二諱最，多用融心，性融相融，諸法無礙；第三諱嵩，多用本心，三世本無去來，真性不動；第四諱就，多用寂心；第五諱監，多用了心，能觀一如；第六諱慧，多用踏心，內外中間心不可得，泯然清淨，五處止心；第七諱文，多用覺心，重視三昧……」（《大正藏》卷四六，第一四九頁。）這裏所說的融心、本心、寂心、了心、踏心、覺心都是地論師的「觀心」，即觀察心性。在地論師看來，心是萬物的本源。世界上除心以外沒有任何東西，只要觀心，即可看到宇宙萬有。

天台宗九祖湛然還根據地論師「一切諸法，皆是佛性」的理論提出了「無情有性」的主張，認為一切無生命無情識的宇宙萬有都有佛性，都可成佛。

天台宗受地論師的影響決非偶然，據《續高僧傳》卷二十三《曇無最傳》，《摩訶止觀輔行傳弘決》所說的二祖曇無最與地論師的創始人之一菩提流支很友好，來往甚密，可見天台宗受地論師的影響是很自然的事情。

華嚴宗也明顯地受到地論師的影響，華嚴宗二祖智儼曾在終南山至相寺向著名地論師慧光的四傳弟子智正學習地論師教義。

華嚴宗最主要的教義「法界緣起」很明顯的繼承了地論師的阿賴耶識緣起。所謂「法界」只是一心，這一心是宇宙萬有的本源，稱爲一眞法界，與地論師的眞心——阿賴耶識完全相同。

華嚴宗的總相、別相、同相、異相、成相、壞相出於《十地經論》卷一。這六相是對佛教義理講的，不包括五蘊、十二入、十八界，因爲每種義理都包括這六相，因此可以圓融無礙。

華嚴宗的判教理論也受到地論師的影響，法藏在其著作《五教章》裏談到他的判教理論借鑒了十家判教主張，和地論師有關的共五家：

(一)、地論師創始人之一菩提流支依《維摩經》等所立的一音教，認爲佛的一切聖教都是一音一味一雨，即空。「但以衆生根行不同，隨機異解遂有多種。」

(二)、相州南派的著名地論師北齊慧光所立的漸、頓、圓三教，爲根機沒有成熟的衆生漸次說法，稱爲漸教。爲根機已成熟的衆生「於一法門，說一切法」稱爲頓教。爲「上達佛境」的衆生說《華嚴經》，稱爲圓教。

(三)、慧光的弟子曇隱所立的四宗教1、因緣宗，即《毗曇》等；2、假名宗，是《成實論》等；3、不眞宗，諸部《般若經》，認爲世間萬物都是不眞實的；4、眞實宗，認爲《華嚴經》和《涅槃經》等所說的佛性、涅槃是眞實的。

(四)、護身寺的自軌法師所立「五種教」，前三種與曇隱的前三教完全相同，第四眞實宗，即《涅槃經》。第五法界宗，即《華嚴經》，這就是相州北派所立的第五宗。

(五)、耆闍寺法凜法師所立的「六宗教」，前二教與曇隱完全相同，第三不眞宗，第四眞宗，第五常宗，即「眞如常

住」，第六圓宗。

注釋：

① 四無礙解，亦稱四無礙智、四無礙辯：一、法無礙解。對佛的教法通達無礙；二、義無礙解。對佛教義理通達無礙；三、辭無礙解。對各方言辭通達自在；四、樂說無礙解。對衆生說法，自由自在，毫無阻礙。

② 十力，即菩薩所具有的十種力量：深心力、增上心力、方便力、智力、願力、行力、乘力、神變力、菩提力、轉法輪力。

③ 十方，即東、西、南、北、上、下、東南、東北、西南、西北。

④ 我見，主張有「我」的見解。

⑤ 我愛，即自愛、愛我。

⑥ 我慢，意謂由於執「我」之心所生起的傲慢情緒。

⑦ 習氣，煩惱在心中形成的餘習，如第七識的習氣成熟，即可成爲阿賴耶識中的種子。

⑧ 三身，佛的三身是：法身、報身、應身。

⑨ 中觀宗，即印度的大乘空宗，以《般若經》、《中論》、《十二門論》和《百論》爲其主要經典，傳入中國後，形成三論宗。

⑩ 二諦，即眞諦和俗諦，眞諦是對佛教聖人所講的眞理，主要講「空」；俗諦是對俗人所講的眞理，主要講「有」。

⑪ 聲聞，是指聽聞四諦法而得覺悟者。

⑫ 緣覺，又稱爲獨覺，是指學習十二因緣之理而得覺悟者。



試論希遷大師《參同契》的融合色彩 及其對後世佛學發展的啓迪

吳良俤

公元八世紀，六祖惠能的再傳法嗣馬祖道一和石頭希遷被當時稱為「二大士」，唐國子博士劉軻曾有記載說：「江西主大寂，湖南主石頭，往來憧憧，不見二大士，爲無知矣。」足見他們當時法席之盛。希遷除說法外，留下的著作有《草庵歌》和《參同契》。後者尤爲重要，它是一篇既融合內典，又融合外典的典範作品，對於後世佛學的發展，具有深遠的意義。

在論述這篇作品寫作的直接因緣之前，先需談一談它的標題，這個標題是襲用東漢方士魏伯陽的《周易參同契》的。關於這部書，晉代葛洪在其《神仙傳》（見《雲笈七籤》）中曾有扼要的說明：「魏伯陽作《參同契》，似解釋《周易》，其實假借交象，以論作丹（指煉內丹）之意。而儒者不知神仙之事，多作陰陽注之，失其奧旨矣。」至於「參同契」三字的含義，則以五代彭曉的《參同契解義序》說得最爲確切：「參，雜也；同，通也；契，合也。謂與《周易》理通而契合也。」最值得注意的是，這部書中原有個黑白回互圖，又叫太極圖。它是一個圓形圖案，由黑白兩個魚形頭尾回互構成，黑魚頭部有個白眼珠，白魚頭部有個黑眼珠。這個圖是《周易》原始八卦中「坎三」、

「離三」二卦的變形，典型地表示了陰陽二氣互相回互、互相涉入的關係，白眼珠則是用來象徵陰中有陽、陽中有陰的。由於舊時孔廟橫樑上有這個黑白回互圖，有的人就以爲它出自於文王、周公、孔子，其實這是弄錯了的。據朱熹弟子蔡淵《易象意言》記載，這個圖是他奉朱熹之命，經過荊州，到四川購買來的，它出自魏伯陽的《周易參同契》。後來黃宗羲的弟弟黃宗炎作《圖說辯惑》，說自己進一步考證，才發現它出自西漢方士河上公之手，魏伯陽得到這個圖才著《周易參同契》，鍾離權得到這個圖，傳之陳搏，陳搏傳之穆修，穆修傳之周敦頤，周敦頤也是得到這個圖，才作無極而太極的「太極圖」的。從希遷的「參同契」看，他並沒有吸收魏伯陽的煉內丹的神仙家思想，他只是從這個黑白回互圖中提煉出一種「回互不回互」的易理，來寫自己的《參同契》。他這樣做，大概是受了魏晉玄學的影響，因爲魏晉玄學奉《易經》、《老子》、《莊子》爲經典，謂之《三玄》，企圖用易理來溝通儒、道兩家的思想。希遷《參同契》結尾兩句是：「謹白參玄人，光陰莫虛度。」稱參禪爲參玄，希遷是第一人，可見他受玄學影響之深。他襲用魏伯陽這個舊標題，也意在說明，他這篇作品是一篇融合內典和外典各家的作品。

關於希遷作《參同契》的直接因緣，《景德傳燈錄》、《宋高僧傳》、《五燈會元》均有記載，而以《五燈會元》的記載最為完備，今移錄於后：

師因看《肇論》至「會萬物已者，其唯聖人乎！」師乃拊几曰：「聖人無己，靡所己。法身無象，誰云自他（即人我分別）？圓鑑（即法身大圓鏡般若智）靈照於其間，萬象體玄而自現。境智非一，孰云去來？至哉斯語也。」遂掩卷，不覺寢夢：自身與六祖同乘一龜，游泳深池之內。覺而詳之：靈龜者，智也。池者，性海也。吾與祖師同乘靈智遊性海矣。遂著《參同契》。

這就是說，希遷著《參同契》的直接因緣，是讀僧肇的《肇論》。在談希遷所接受的《肇論》的思想影响以前，先須說一說僧肇及其《肇論》與魏晉玄學的關係。僧肇是東晉末年人，死時僅三十一歲，是姚秦鳩摩羅什的上首弟子及其譯經助手。東晉末年，玄學已近尾聲，再也沒有出現代表性人物，但其影响仍然很大。因此僧肇少年時雖然「歷觀經史，備盡墳籍」，卻「獨愛好玄傲，每以老、莊為心要。」（梁《僧傳》卷六）他的《肇論》包括《宗本義》、《物不遷論》、《不真空論》、《般若無知論》、《涅槃無名論》共五篇，可以說是佛學傳入中國後「格義」階段的代表作。什麼叫「格義」？「格義」就是「連類」。原來佛學傳入中國的時候，人們感到陌生，很難理解，講佛法的人就用玄學的語言、玄學的思想來解釋闡述。為什麼選用玄學來「格義」？因為玄學從王弼起，就鮮明地提出了「體用不二」觀，和佛學的「體用觀」恰恰吻合。玄學討論的基本問題是「有」與「無」的問題，從表面上看，也與佛學吻合。但這種吻合也只是「同歸殊途」，並不完全是同一的概念。比如當時使用的「本無」一詞，在佛學中是指「自性空」、「當體空」，這個

「空」不是真「空」，而是「假有」、「幻有」、「妙有」，是建立在緣起論的基礎上的，而玄學則是通過「辯名析理」的邏輯方法提出來的。玄學家認為，世界萬物都是分類存在的。「類」越大，它的內涵規定性就越少。如果這個「類」至大無外，例如「宇宙」，那它除了「存在」以外，就再沒有別的內涵規定性了，只好稱之為「無」。玄學創始人何晏、王弼就持這樣的觀點，被稱為「貴無派」。後來裴頠著《崇有論》，認為既然承認它存在，把萬事萬物總稱為「萬有」，那就應該稱之為「有」。其實這種爭論，只是立論角度不同，「有」也好，「無」也好，正如帛書本《老子》說的：「兩者同出，異名同謂。」從《肇論》來看，僧肇所接受的，主要是何、王的思想。特別是王弼，他的論著涉及的範圍很廣，舉凡心與物、性與情、常與變、靜與動、言與意、道與德，乃至萬物「所由之宗」，聖人「應物而不為物所累」的精神境界，他都已論及，對僧肇的影响是多方面的。此外，嵇康、阮籍，乃至持「無無論」者郭象的「玄遠」、「玄冥」思想，從《肇論》來看，僧肇也是吸收了的。

現在我們回過頭來，再看《五燈會元》那段話。僧肇所說的「會萬物為己者，其唯聖人乎」那句話，見《涅槃無名論·通古第十七》。僧肇是用它來概括一種涅槃的精神境界的，因此他接着闡述道：「至人戡玄機於未兆，藏冥運之即化，總六合以鏡心，一去來以成體，古今通，始終同，窮本極末，莫之與二，浩然大均，乃曰涅槃。」但其實，這是一種玄學的命題，玄學的語言，它最早是由王弼提出來的，王弼說：「是以天地雖廣，以無為心；聖王雖大，以虛為主……故滅其私而無其身，則四海莫不瞻，遠近莫不至。殊其己而有其身，則一體不能自全，肌膚不能相容。」；（《老子》三十八章注）這一思想，後來嵇康、阮籍、郭象加以發展。其要歸無非是說，聖人應有一種精神境界，

即不要把自己看得太特殊，要無私，要無人我、物我的分別，而一歸於「萬物之宗」，與物冥一，渾然同體。希遷所說的「聖人無己，靡所不己」，也是玄學的命題，玄學的語言。不過他緊接着說的話，卻是用佛學來闡述自己的體會的。把那幾句話說得更明確一點，就是：法身是無象的，它應物而現形，哪有人我的分別？用大圓鏡般若智來靈照，那森羅萬象都是「玄」，即「心真如體」的體現。森羅萬象之境，當然與般若智不是同一的東西，森羅萬象之境有成、住、異、壞，而般若智靈照的「心真如體」，卻無來無去。在這裏，希遷與僧肇不同，他是用佛學來跟玄學「格義」的。而且，他還始終堅守了六祖禪學的立場。六祖是始終強調法身「著相」而又「離相」的，在談到「大圓鏡智」時又特別指出，不能離開「三身」來談「四智菩提」。（見《壇經·機緣品》）

這裏要特別注意「境智非一」一語。「境智」是《華嚴經》中的十對範疇之一。「十對」是指教義、理事、境智、行住、因果、依正、體用、人法、順逆、感應。華嚴宗的「十玄門」，就是參閱《華嚴經》的「十對」提出來的。「十玄門」主要說的是「事法界」，但一以「理事圓融」的觀點貫通起來。希遷能夠這樣精當地運用《華嚴經》來契會僧肇的思想，可見他在讀《肇論》以前，早就對《華嚴經》和華嚴宗的「四法界」、「十玄門」學說很有研究了。

由上可見，希遷的《參同契》是融合的產物。在外典方面，他吸收的主要是魏晉玄學和儒家的易理；在內典方面，主要是融通《肇論》和華嚴宗的思想。而在融合的過程中，又以六祖的禪學為心要，這就是《參同契》的特徵。《五燈會元》最後記載希遷夢與六祖同乘一龜游泳深池之內，說自己「與祖師同乘靈智遊於性海」，就是要表明他這一堅定不移的禪學立場。

關於《參同契》，呂澂先生在《中國佛學源流略講》中曾有闡釋。原文相當長，加上我這裏是從融合的角度來探討的，就不轉錄了。《參同契》二百二十個字，大致可分成三個部份。先看第一部份的六句話：

竺土大仙心，東西密相付。人根有利鈍，道無南北祖。靈源明皎潔，枝派暗流注。執事元（原）是迷，契理亦非悟。

這幾句話是揭示全文的宗旨和立論依據。它首先以「聖人無己，靡所不己」的博大胸襟，來破除當時禪門內部的激烈鬥爭。當時禪門內部的鬥爭，正如宗密《禪源諸詮集都序》所說：「南能北秀，水火之嫌；荷澤洪州，參商之隙。」既有北宗神秀的漸修派與南宗惠能的頓悟派的鬥爭，又有南宗內部神會的荷澤派與馬祖的洪州派爭奪南宗正統地位的鬥爭。可是，在希遷看來，它們都接受了釋迦佛祖的心傳密意，只是「人根有利鈍」，利根人可以頓悟，鈍根人必須着重漸修，是不必去爭論甚麼南祖北祖的。在當時門戶鬥爭激烈的情況下，希遷這麼說，的確是獨樹一幟的。但這種說法卻在實質上與六祖的禪學吻合，在《壇經·般若品》裏，六祖就曾兩次談到「法無頓漸，人有利鈍」，他所反對的，只是神秀的那種禪修的方法。接着，希遷就提出六祖的心物觀和華嚴宗的理事圓融觀來作為自己立論的根據。「靈源」，指心，指真如實性，它是「本」，是「體」，是明瑩皎潔，昭昭不昧的；「枝派」，指物，指萬象，它是「末」，是「用」，是真如的流注，但又有染污的。強調心物一體，就是要離染去污，達到心體昭昭不昧，了了常知的境界。在這裏，特別要注意的，是希遷首次用到「明暗」二字。它源於六祖「三十六對法」中的「明與暗對」，在那裏是用「明」來喻因，「暗」來喻緣的。

（參看《壇經·付囑品》）援用華嚴宗的「理事圓融」觀，主要是說明「理」是體，「事」是用，必須理事雙修，頓漸並重，不可偏執一面。這正是針對禪門內部，特別是南宗的不重視漸修的弊端來說的，它反映了希遷在當時的確是獨具膽識。

但是，心物一體，理事圓融的關係是相當複雜的，因此《參同契》就從體用觀的角度展開多方面的論述，讓我們先看這一部份的文字。

門門一切境，回互不回互。回而更相涉，不爾依位住。色本殊質象，聲元（原）異樂苦。暗合上中言，明明清濁句。四大性自復，如子得其母。火熱風動搖，水濕地堅固。眼色耳音聲，鼻香舌鹹醋。然依一一法，依根葉分布。本末須歸宗，尊卑用其語。當明中有暗，勿以暗相遇。當暗中有明，勿以明相觀。明暗各相對，比如前後步。

在具體闡析這段話以前，先須談一談，從用語來看，希遷是採用了王弼的體用觀來闡述自己的思想的。王弼在《老子》三十八章注中說：「德雖貴，以無為用，不能捨無以為體也。」討論的是宇宙萬有的殊相與共相、特殊與一般的關係問題。把體和用都說成是「無」。說明王弼的觀點是「體用不二」，可分而又不可分的。這個「體」，就是萬物「所由之宗」，所謂「道」，就是規律，能夠返乎以「無」為「體」，就是「道」。此外，王弼還把這種體用關係說成是「母子關係」、「本末關係」。王弼這些用語，希遷的《參同契》是基本上都採用了的。不過他主要是用「本末」來代稱「體用」，有更多的生成論特色，這大概是受了儒家強調「務本」、「知本」的影響。這裏要附帶說一說的是，呂澂先生的《中國佛學源流略講》一書，無疑是一部精深的著作，但他說「南岳與青原的基本不同，即在於一從體用、一從本末來作理事圓融的解釋」，則尚可商榷。《參同契》並不是沒

談體用，像「萬物自有功，當言用及處」就是；也不是專談本末，也談「母子」、「理事」。其實，「本末」、「母子」、「理事」，都不過是「體用」的「異名同謂」，只是在不同場合採用不同用語罷了。關於「體」和「用」的關係，六祖也是很重視的，《壇經·定慧品》裏就說：「念者真如本性，真如即念之體，念即真如之用」，並以燈與光的可分而不可分為喻。可見希遷在運用王弼上述概念時，又是以曹溪的體用觀為心要的。

明白了體用的這種可分而又不可分的關係，上面希遷的那段話就很好理解了。「門門一切境」以下四句，是希遷舉華嚴宗的「十玄門」說，來總寫自己的體用觀的。「十玄門」是華嚴宗佛理的重要組成部份之一。其要歸是說一一（一切）法界皆具足此「十玄」，相即相入，無礙自在，而差別之相歷然可見；雖然差別之相歷然可見，卻又重重相入無盡，共成一大緣起，所以舉一法則法界全收，玄妙不可思議。但希遷在解說時，卻沒有採用這樣的表述，而是另用易理的「回互不回互」思想來闡發。他指出世間萬象，既有互相回互的一面，又有不相回互的一面。正因為有互相回互的一面，它們就相即相入，同歸一體，這個「一體」，就是「心真如體」；又因為有不相回互的一面，它們就又有分位，各有其用，是不能視而不見的。這個「回互不回互」的思想，既統領這一段，又貫穿在《參同契》全篇。

接着希遷又從「六境」方面來說。「色本殊質象，聲元異樂苦」二句，是舉眼界和耳境界來賅括六境，而它們又互文見義。即無論眼界或耳境界，它們的質象雖然千差萬殊，但它們引起人們的苦樂感受，卻是「靈源」，即心體之「用」。這裏講的是佛理，卻也受到玄學的啓發，嵇康就曾著有「聲無哀樂論」。質象與心體的關係既然這樣，那麼在講授佛法的時候，就需要注意相狀間「回互不回互」兩個方面。希遷再一次以「明暗」

爲喻，指出當你講到暗時，應注意暗裏「上中」兼具，不會有純粹的暗，它當中就含有明；當你講到明時，應注意明裏「清濁」兼備，即使是「極明」，它當中也含有「暗」，這也就是六祖所說的，二者「來去相因，成中道義」，不可偏執一邊。再接着，希遷進一步講「四大」，講「六門六入」，也都教人既要注意各種事相各有分位，又要注意它們與本體存在着「母子」關係，「根葉（即本末）」關係。這個本體，就是「靈源」，就是宇宙的「共心」，它應物現形，沒有另外的具體質象。正如老子說的：「大象無形，大音希聲」正因爲它無形、希聲，才能成爲衆象之「母」、衆聲之「本」。如果它有形、有聲，那它就成了「殊相」，不是「共相」了。在這裏，希遷用的是玄學的方法，但卻說的是佛理。因爲佛理認爲：「心眞如者，即一法界大總相法門體」，「從本以來，離言說相，離名字相」，「無一切境界之相」（《大乘起信論·立義分》）。正因爲如此，它才能「會萬物爲己」。

這一部份的最後幾句，是希遷進一步用「回互不回互」的觀點來總括自己的體用觀。他認爲，討論體用、本末，其要歸，就是要用般若智來靈照森羅萬象，看到它們都是「心眞如」之用。也就是說：「本末須歸宗」，要分清「體」與「本」是尊、是主，「用」與《末》是卑、是次，萬事萬物，都是「心眞如」的應物現形；但又不能不顧及用與末，不能不注意它們是殊相，而混淆它們各自的分位。他再一次以「明暗」爲喻來說明這個道理。

在闡述了自己的體用觀後，希遷就在最後一部份談修持。他是這麼說的：

萬物自有功，當言用及處。事存函蓋合，理應箭鋒拄。承言須會宗，勿自立規矩。觸目不會道，運足爲知路？進步非遠

近，迷隔山河固。謹白參禪人，光陰莫虛度。

這段話的前四句，是強調必須理、事雙修。因爲理事的關係，就如匣子的「函」與「蓋」互相回互，不可分離，而這個「理」，就是眞如實性，它應物現形，就像箭鋒支支的相接，撐拄着萬事萬物。這大概是針對當時南宗中一些人的傾向說的，他們空談頓悟，既不讀經，又不禪修。《古尊宿語錄》卷四就曾記載了義玄禪師時的一件事：「王常侍一日訪師，同師於僧堂前看。乃問：這一堂僧還看經麼？師云：不看經。侍云：還學禪麼？師云：不學禪。侍云：經文不看，禪又不學，畢竟作箇什麼？師云：總教伊成佛作祖去。」這種風氣大概不始於義玄，希遷在世時，南宗中就普遍存在了。所以希遷特別強調：「承言須會宗，勿自立規矩。」要「會宗」，當然要讀經，要學禪。印順法師說這兩句話主要是「針對南北，也可能不滿於洪州與荷澤門下」。這說法是對的，譬如洪州接待學人的打、踢、喝的粗暴禪法，希遷及其門下就不苟同。相反，除了他的再傳法嗣，與洪州淵源較深的德山宣鑒外，他們接待學人的方法是相當溫和親切的。

在這一部份裏，「觸目不會道，運足爲知路」，應是兩句最重要的話。「觸目會道」、「即事而眞」，也就是要在個別事物上，觀照出「心眞如」的全體來指導自己禪修。最典型的例子，就是《傳燈錄》卷一四所記他開悟道悟的話：「問：如何是禪？師曰碌磚。又問：如何是道？師曰：木頭。」禪與道，在這裏是同義語。說是碌磚、木頭，表面上是用無意義的話來截斷對方的意識卜度，實則是道與禪無所不在，所以道不只是一要自家用心去體會，而且要「即事而眞」，也就是要「觸目會道」。馬祖道一也說過類似的話：「觸類是道而任心。」（《傳燈錄》卷二八）但觸類和觸目不同，「類」是一個概念名稱，不是觸目所見

的具體事象，而且他強調的是「任心」。這仍是他「平常心是道」的另一說法，是和希遷的「觸目會道」不同的。希遷雖然在初任南台寺住持時，開堂闡法說：「吾之法門，先佛傳授，不論禪定精進，唯達佛之知見，即心即佛，心佛衆生，菩提煩惱，名異體一」，但他最獨特的禪法，卻是「觸目會道」。這是他長期在草庵閉關玄思，融合各家，從而提出來的學者型禪法，在禪宗發展史上有着特殊的意義，是不容低估的。

在這裏，要補充說一說的是，希遷這種獨特禪法，顯然還融合了牛頭宗法融的禪法。法融的禪法，玄學色彩非常濃厚，可以概括爲兩句話：「虛爲道本，無心合道。」什麼叫「虛爲道本」？他曾解釋說：「虛空道本，森羅爲法也。」（道宣《續僧傳·法融傳》）這是與希遷的「觸目會道」脈絡相通的。後來他的門下有兩句名言，托爲僧肇所作：「青青翠竹，盡是法身；鬱鬱黃花，莫非般若。」這兩句話，簡直可以看作是希遷「觸目會道」的注腳。此外，希遷雖然不滿於荷澤門下的門戶之見，但神會主張教禪一致，要人「依佛語，信佛教，廣讀大乘經典」，認爲頓悟的最上乘是「一依如來說」。（《壇語》）這些思想，希遷也是吸收了的。他強調的「承言須會宗」，實際上就是說的這個意思。他對牛頭宗、神會思想的吸收，正是「會萬物爲己」的精神在禪門內部的體現。希遷這種對待禪門其他宗派的態度，在當時也可說是獨樹一幟。論當時法席之盛，論建立南傳禪宗曹溪頓教的風格，希遷不但不及馬祖道一，甚至不及百丈懷海。但洪州一系，除與希遷及其門人往來無間外，對其他宗派卻是排斥的。與神會荷澤一系，勢同「參商」，已如前述，對牛頭宗更是不屑一顧。如馬祖的法嗣大珠慧海就曾嘲笑牛頭宗那兩句名言：「黃花若是般若，般若即同無情；翠竹若是法身，法身即同草木，如人喫筍，應總喫法身也。」並說：「如此之言，寧堪齒

錄？」（《景德傳燈錄》卷六）

統觀前兩部份的論述，《參同契》所反映的希遷融合各家的路徑，具有如下兩個鮮明的特色：一是不但引「教」入「禪」，而且與中國的傳統哲學融合；一是以體用觀和修持爲兩個重點，而在融合的時候，又堅持「守宗」，守六祖禪學的心傳之宗。這對於佛學的發展，無疑具有很大的啓迪作用。

但希遷之學的發展，曾經經過了一個衰微的時期，幾同玄奘開創的唯識宗一樣，再傳以後，就趨於消滅。《宋僧傳·本寂傳》曾記載有這樣的情況：「咸通之初，禪宗興盛，風起於大滬（滬仰宗）也。至如石頭、藥山，其名浸頓。」直至唐末，「洞山憫物，高其石頭」，才「往來請益，學同洙泗」。這大概是由於馬祖所說的「石頭路滑」吧！希遷所走是一條學者禪的道路，這條道路是很不容易走的。玄奘的法相宗的過早消滅，原因之一也在這裏，他的《成唯識論》是很不好懂的。當然它消滅的主要原因，是由於它還沒有中國化，基本上仍是印度佛學，所以就一蹶不振了。

但是佛學要發展，卻必須走融合的道路，這只要看一看青原一系的發展就知道了。青原一系後來衍生爲曹洞、雲門、法眼三宗，學者禪的色彩都非常鮮明。特別是曹洞宗的創建人洞山良价、曹山本寂，進一步研究周易的卦爻，創爲「五位偏正回互」說，把希遷的體用觀發展得更爲淋漓盡致。在禪法上，他們又進一步吸收神會的「一依如來說」的說法，切從自己身心下手，此外，還進一步吸收華嚴宗和牛頭宗的思想，使自己的禪法更加玄學化。其影响是不但使自己的法席在國內大盛，而且遠播新羅、高麗、日本。又如五代時期，法眼宗的永明延壽禪師，著《宗鏡錄》一百卷，八十餘萬字，導天台、唯識、賢首以入禪門，其影

响遠播高麗。後來他又以禪來統攝淨土法門，開後世「禪淨一致」之風。僅舉以上二例，就可見希遷所開創的融合道路，意義的重大了。

今天，佛教要長期存在，佛學就必須繼續發展，不發展，就沒有新的活力，而要發展，就必須繼續走融合的道路。首先是禪門內部各支各派的進一步融合，其次是與禪宗以外各個教門的進一步融合。從應世的角度來看，還須進一步與中國的傳統哲學融合，最後還須與國外的哲學融合。這是一個「爬羅剔抉，刮垢磨光」的過程，工程是非常浩大繁艱的。

從應世的角度來看，當前應特別重視與儒學，特別是宋明道學的融合。老莊和玄學的思想，佛學早融合了。道教追求煉丹、長生，幻想肉體成仙，這和佛學沒有多少共通之處。只有儒學，才可以和佛學互相融通。它們都着眼於人類精神的自身建設，都追求個人人格的自我完善，力圖通過人格的自我完善來淨化人心，莊嚴世界。雖然彼此殊途，卻是殊途同歸的。特別是宋明道學，它們是引佛入儒的，更便於佛學融合。例如宋明道學中的程朱理學派，一般認為他們接受了華嚴宗的思想，其實他們也接受了禪宗的思想。例如朱熹注《中庸》，他引程子（大概指程顥）的話說：「此篇乃孔門傳授心法，子思恐其久而差也，故筆之於書，以授孟子。其書始言一理，中散為萬事，末復合為一理。放之則彌六合，卷之則藏於密，其味無窮，皆實學也。」其中「心法」、「藏於密」，就是禪宗的用語。「密」就是「如來有密意，迦葉不復藏」二語中的「密」。至於陸王心學派，就更明顯地接受了佛學思想。例如陸九淵說：「宇宙便是吾心，吾心便是宇宙」（《年譜》），又說：「宇宙不曾限隔人，人自限隔宇宙」（《語錄》下），就是受到《大乘起信論》的啓發。該書《解義分》裏就曾說過：「依一心法，有二種門……一者心真如

門；二者心生滅門。」「心真如門」指衆生的「共心」，它不生不滅，實際就是宇宙之心，「心生滅門」，指衆生的個體之心。它們既然是「一心法」的「二門」，那它們就是彼此相通的。儒家說話喜歡落在實處，這正是值得吸收的。

至於融合的路徑，則仍應像希遷那樣，以體用觀和修持為重點，而在融合的時候，堅持守宗，守佛祖心傳之宗，茲分述之：

一、體用觀。為甚麼要以體用觀為重點？這是因為儒學沒有與佛學相類似的緣起論，但儒學和佛學都講體用觀。體用觀不是宇宙生成論，它討論的，是心與物、理與事、性與情、靜與動、常與變、內與外等問題。中國的傳統哲學，從《周易》起，就包含有豐富的體用觀。但直到荀子，才在《富國篇》裏明確提到：「萬物同宇而異體，無宜而有用。」但這還是就具體事物的體用來說的。到王弼注《老子》，作《周易略例》，才從整個宇宙萬有的一般與特殊、共相與殊相來談體用關係。宋明道學談體用有兩派：一是程朱理學派的性理觀，程頤注《周易》時就指出：「至微者理也，至著者象也，體用一源，顯微無間。」這是很接近華嚴宗的「理事圓融」觀點的。一是陸王學派的心物觀，王陽明就認為應以「心」為最高本體，說「心之本體即是天理」，並強調體用是可分而不可分的，很接近禪宗的心物觀。（參看《傳習錄》下）宋明道學談體用，着重在行、在用，類似希遷「萬物自有功，當言用及處」的說法。他們力圖在哲理上來建立自己的倫理觀、人生觀，帶有明顯的應世色彩，佛學要應世，是應該吸收其精華的。

二、修持。佛家修持的歸宿，就是破「二執」——我執、法執，破「二取」——能取、所取。「二執」、「二取」，源於「無明」，「無明」是一種根本惑，只要它存在，就種種貪欲、煩惱惑妄，蕃衍滋蔓，無窮無盡，所以要「無我相、人相、衆生

相、壽者相，無法相亦無非法相」（《金剛經》）要「照見五蘊皆空，度一切苦厄」，證得「無六塵六境」，「無無明亦無無明盡，無老死亦無老死盡，無苦集滅道，無智亦無得」的究竟涅槃境界（《心經》）。希遷所說的「觸目會道」，就是要會這個「道」。但這種境界是不容易達到的，所以佛教的各宗各派就都提出自己的方便法門、止觀法門、戒定慧學。可以說，佛教的修持，是非常精微奧妙的，是儒家不能比擬的。

但是，從應世的角度看，佛學和儒學也是可以融通的。例如佛家談「淨心」，儒家談「修身」，佛家強調「正信」，儒家強調「誠意」，其實都是一種精神上的「內省」功夫。特別是宋明道學，它的實質是「外儒內佛」，更便於佛門吸收。例如程顥在《識仁篇》裏說：「學者須先識仁，仁者渾然與物同體。」他還認為，要達到這種境界，關鍵在一個「誠」字，認為「反身而誠，乃得大樂；若反身未誠，則猶是二物有對，以己與彼終未有之，又安得樂？」（《程氏遺書》卷二）這些話，是與佛家「自度度人」、「離苦得樂」的精神相通的，是可以作為一種方便法門來看的。又如王陽明談致良知，關鍵在抓住「意之初發」，認為「初念是聖賢，轉念是禽獸。」（《傳習錄》下）例如看到孺子掉到井裏，初念是立刻救他，一轉念就各種善惡計較都來了。「初發心」的確是六祖強調的人的「本來面目」，六祖就曾開悟惠明：「不思善，不思惡，正與麼時（這個時候），那個是明上座本來面目。」可見王陽明的抓住「意之初發」，也是可以作為一種方便法門來看的。

最後談一談「守宗」，佛門歷代祖師都是強調守宗的。天台、法相、華嚴諸宗的「判教」，就是為了守宗。六祖臨終前授與門人「動用三十六對」的「三科法門」，也是為了不失本宗「宗旨」。希遷強調「承言須會宗，勿自立規矩」，五代時法眼

宗創建人清涼文益作《宗門十規論》，指出有些禪師「對答不觀時節，兼無宗眼」，也同樣是為了不失本宗面目。守宗與融合是不相矛盾的，融合是了發展，但融合時如果沒有自己的「宗眼」，那就不是真正的融合，只能是雜糅，其結果是導致佛學的過早消亡。

但是在融合時堅持守宗，又是很不容易的，特別是對那些最接近佛學的說法，更須痛下一番斟酌的功夫，在這裏，堅持佛學的「緣起論」，又是最為重要的。舉例來說：王陽明晚年把自己修養心性之說歸結為四句話：「無善無惡是心之體，有善有惡是意之功，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」並對弟子們說：「我這裏接人原有二種，利根之人直從本源上悟入，人心本體原是明瑩無滯的，原是個未發之中，利根人一悟本體便是功夫，人已內外一齊俱透了。其次不免有習心在，本體受蔽，故且教在意念上實落為善去惡功夫，熟後，渣滓去得盡時，本體亦明淨了。」（《傳習錄》下）這完全受了《壇經》啟發說的話，連用語也大多是六祖的。但要注意的，王陽明在這裏提出「習心」，他所堅持的仍是孔子「性相近，習相遠」的立場，跟佛學的「菩提煩惱，名異體一」，「體離斷常，性非垢淨」的佛性說是不一样的。他的修養方法是在知善知惡，為善去惡上用功夫，這也與佛學不同。佛家重在離依轉識，由虛妄實相以着功夫，故立根本義曰心性本淨，這是建立在真如緣起論的基礎上的。王陽明的說法，如果作為一種方便法門，是可以採用的。如果不加分別地吸收，那就是以儒化佛了。而佛學，要在未來的精神文明發展中作出獨特的貢獻，是需要有自己的本來面目的。佛學需要融合，也需要守宗。

注：本文關於玄學、儒學的論述，也採用馮友蘭先生《中國哲學史新編》中某些說法。



卐字漫談

李雪濤

這一符號之歷史可以追溯到遠古時期，至今所發現的最古老的卐字之一，乃是公元前三五〇〇年伊拉克薩瑪拉(Samarra)出土的彩陶上的這一圖案。(圖1)人們還可以在古代印度、波斯、中國、日本以及希臘的陶器具上看到它，在斯堪的納維亞人的武器上，墨西哥人的盾牌上，羅馬人的硬幣以及他們的衣服與日用物品上也都有這一符號，甚至在凱特人和哥倫布發現新大陸

前的美洲大陸的石碑上也刻有卐字。盡管卐字的傳播非常之廣(除澳洲之外的所有大洲)，但它在地域上的分佈依然是不均衡的，也並不是在每一時代都能見到的。但是卐字乃世界上最爲古老且最爲著名的符號之一，這是公認的，並且在亞洲的許多地區至今仍在起着作用。卐字的原始意義可以歸納爲以下三個方面：其一是作爲太陽的象徵。其二是被看作運動的主題，具體地講作爲相互交叉的閃電，作爲火焰上昇或火星飛濺，作爲流水，以及作爲輪的標誌等等。其三，作爲胸部或頭頂之旋毛。

從形式上來看，卐字是使圓周分離開，形成一個等腰的十

字，並使這十字的兩根梁向上彎曲而成。朝一個方向指示的卐字的邊緣處，表明了這一旋轉圓盤的運動方向。在古代印度它也象徵着生命的永遠輪迴，佛教、婆羅門教、耆那教均使用之。不斷旋轉的日輪象徵着太陽的運轉，晝夜的變更，四季的交替，不斷獲得力量的生命，這樣，作爲太陽的象徵含義便跟生命運動的象徵意義有機地結合在一起。

丁福保在佛學大辭典中講到卐字的另外一個含義，也可算是一家之言吧：

余於印度聞學僧之說，謂此卐形爲梵天家之吉相。凡畫尊像必劃此卐形，於此郭內畫形體爲法，是乃火炎上之形，梵天之法，以火爲最大清淨、最大吉祥而創此相也。①

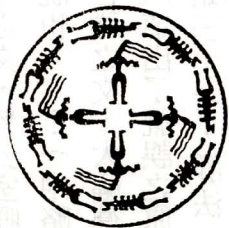


圖1

二

二字或寫作万字、萬字、汎字，在佛教中是吉祥海雲、有樂、幸福、吉祥喜旋的意思。為釋迦牟尼佛三十二相、八十種好之一。據諸大乘經之說，此係佛及第十地菩薩胸上之吉祥相，而小乘之經則說此相不限於胸上。長阿含第一大本經、大薩遮尼乾子所說經第六、十地經論第十二都記載了佛胸臆處有卍字德相。（圖2）又方廣大莊嚴經第三、大般若第三百八十一、有部毘奈耶雜事第二十九，其中有卍字顯現於手足、頭髮以及腰間等處的記載。此外，在印度阿摩羅波提（Amarāvati）出土的佛足石上亦刻有輪相及數個卍字。

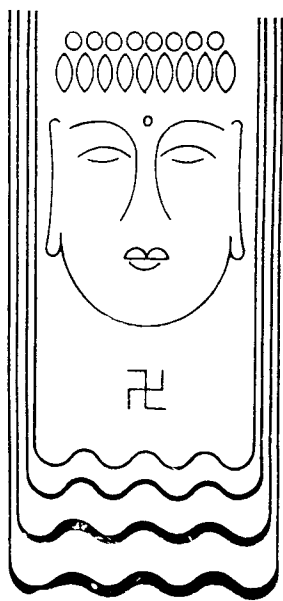


圖2

二字最初由鳩摩羅什、玄奘諸師譯為「德」字，魏菩提流支於十地經論十二則譯成「萬」字。二之原語śrīvatsalakṣaṇa（室利鞞蹉洛利曩），其中śrīvatsa即「二」，譯作萬，為功德圓滿之義。②（現在一般印度人稱二字為sahiya。）至武則天長壽二年（六九三年）正式釐定此字讀作萬。

śrīvatsalakṣaṇa譯作「二相」更為合理，這一點前人早就指出過。慧琳一切經音義十二·

二字之文，梵云室哩鞞蹉，唐云吉祥相也。有云萬字者，謬說也。……（中略）非是字也，乃是如來身上數處，有此吉祥之文，大福德之相。

華嚴疏鈔八道出了訛誤之原因：

形如二字者，靜法（即華嚴音義者）云：室離鞞蹉（śrīvatsa）本非是字，乃是德者之相。正云：吉祥海雲。眾德深廣如海，益物如雲。古來三藏，誤譯洛利曩（lakṣaṇa）為惡利羅（akṣara），遂以相為字，故為謬耳。③

二之所以被讀作萬字，還因為這一符號正符合我國方塊漢字的特徵，跟「万」字相近，因此可以被看作是万字的變體。再者從意思上來講，二乃吉祥萬德之所集也，也是跟萬分不開的。所以約定俗成以後一直被稱作萬字，以至在日本，今天人們仍稱此符號為まんじ。

檢討梵文原本，可以知道相當於二字的原語不只一種，據慧苑新譯大方廣佛華嚴經音義第一，以新華嚴經為例，全經有十七處出現二字，而梵文所依乃八種相（二十八相之中）中之四種，即：室利鞞蹉（śrīvatsa）、難提迦物多（nandīvartta）、塞縛悉底迦（svastika）以及本囊伽吒（pūrṇaḥata），其中室利鞞蹉是吉祥海雲的意思，難提迦物多譯曰右旋，塞縛悉底迦云有樂，本囊伽吒指滿瓶（佛頂或指節處圓滿隆起之相）。（圖3）由以上所舉四相中，可以看得出儘管漢譯卍字的梵文語義有所出入，但都是吉祥、有樂的含義，並且大都跟毛髮有關。

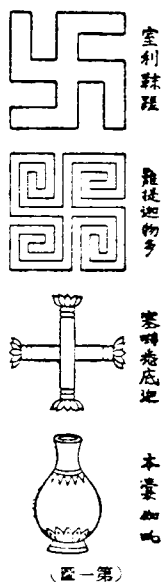


圖3

三

「三」字在中國逐漸由一種符號、標識變成了一個漢字，並被收入較大的漢語字典中，清代的康熙字典，今天的辭海、辭源以及中文大字典都收錄了源於印度的吉祥標相。在日本，「三」字也被收入了國語辭典或漢和辭典，諸橋大辭典、岩波古語辭典都收有這一從中國傳入日本的「漢字」。

「三」字不僅僅單獨作為吉祥的標識而被使用，有時多個「三」字組合成一個同樣表示吉祥的圖案。在西藏，密宗吉祥八清淨中的盤長（吉祥結）俗稱「萬字不斷」，它就是由「三」字的四端向縱橫延伸，以相連鎖，組織成盤曲的沒有開頭和結尾的圖案。（圖7）在非佛教意義上，前人也稱這種圖案為「萬字錦」、「長腳萬字」或「富貴不斷頭」。「三」與變體「壽」字結合，稱為「團萬壽字」、「萬壽錦」；與蝙蝠組成圖案，稱為「福壽萬代」，寓意着萬代多福多壽。（圖8）



圖7

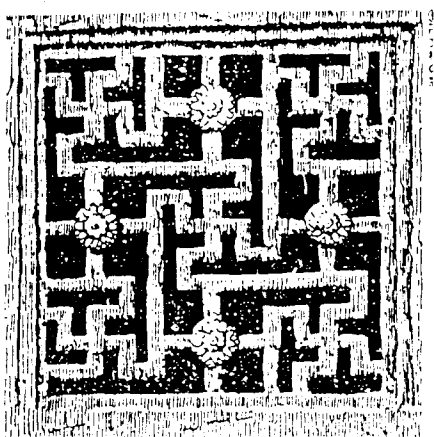


圖8 印度笈多王朝晚期彫刻中的「三」字圖案組成的窗子。

在故宮中，太和殿、皇極殿前嘉量臺座四周都彫有「三」字，主要建築的飛檐椽頭上也繪有「三」字，稱「片金萬字」或「陰陽萬字」。據記載，圓明園中有一處名為「萬方安和」的建築，四面是池沼，四方有小橋，房屋居中，從上鳥瞰，整個建築平面呈「三」字型⑥。在古代的花園中，還有用「三」字形組成的欄干，如和凝詩中的一句：「三」字欄杆菊半開。此外以「三」字命名的僧眾為數也不少，有案可查的計有：卅川（清·迓朗的字）、三居士（清·錢杜的號），日僧中有：卅山道白（曹洞宗僧，他的法語後被輯錄為：卅山廣錄）、卅元師蠻（臨濟宗僧）。

四

在基督教文化圈中，並沒有「三」字。即使是在納粹當時所謂尋根的研究中，後來被解釋為「雅利安人部落的標誌」。其發祥地也只是被確定在波希米亞（Böhmen）和特蘭西瓦尼亞（Siebenbürgen）地區。在整個中世紀的一系列基督教象徵性的圖案當中，並沒有發現「三」字的傳入。只是在近代人們才把它作為花紋裝飾的圖案使用，特別是作為太陽的象徵在金銀絲編織物或帶級的陶器中出現。

在歐洲對印度文化和神秘主義的接受乃是上個世紀末的事，而納粹的「三」字之形成則是在一九二〇年以後。「三」字在德語文化領域中並沒有一種為廣大民衆所普遍接受的象徵性意義，只是作為一種從屬於文化的神秘圖案或花紋圖案而被人們使用着。正是這一不確定性，才使得納粹有可能從這一符號中派生出政治組織和運動的含義。這樣的一個標記必須是沒有人用到過，自身並且沒有什麼意義，也就是說它隨時可以被新的象徵性意義所充實。

一九〇七年至一九一三年間，希特勒在維也納，他經常閱讀

里本費斯(Lanz von Liebenfels)在該地出版的刊物奧斯塔拉(Ostara)。里氏は著名的神秘學家，並且還是一位極端反猶太主義者，他所領導的反猶太共濟會，其標誌便是從印度借來的「卐」字。因為這一標誌經常被印在刊物上，可以肯定這時的希特勒已經見到過它。但真正觸發他接受這一符號，卻是通過慕尼黑黑的圖勒協會(Thule Gesellschaft)。這一組織曾在納粹黨啤酒館政變失敗後，依然作為支持納粹的公開的社會力量。圖勒協會原本是一個神秘宗教組織，正是希特勒將它改造成了一個政治團體。一九二〇年，略懂些美術的希特勒感到納粹黨需要一個既能表達他自己的思想，又能打動群眾心靈的標誌，於是他想到了神秘主義者從印度借用來的「卐」字，終於紅地、白圈心，中間嵌有黑「卐」字的納粹黨徽出現了。(圖9)希特勒曾在我的奮鬥一書中如是解釋道：

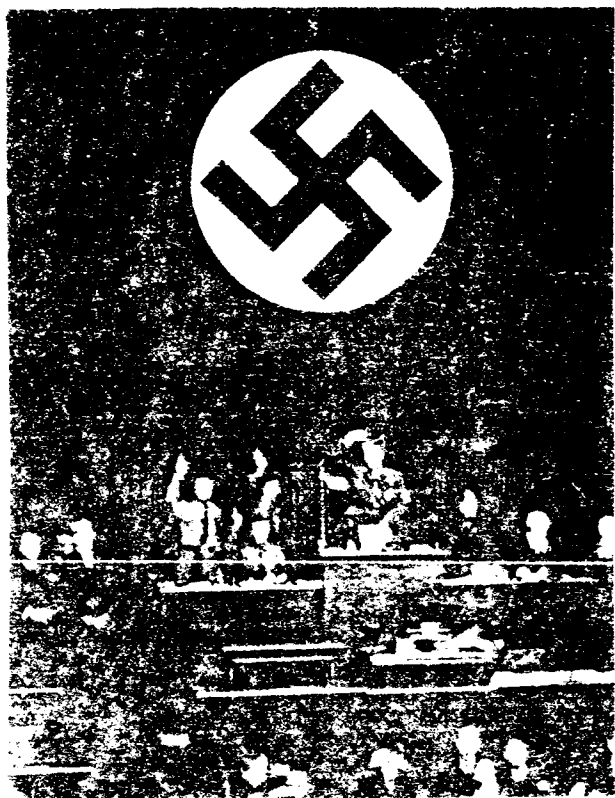


圖9

紅色象徵着這一運動中的社會主義思想，白色乃國家主義

思想的標記，「卐」字則象徵着爭取亞利安人勝利的使命，同時還預示着反猶太主義過去和將來必將會取得勝利。⑦

納粹輕而易舉地利用了「卐」字，很重要的一點就是它在歐洲文化中自古以來並沒有一種廣為人知的象徵性含義，在一定程度上可以說它還處在作為無意識的圖案階段而被人們使用着。這一意義上的空缺正由國家社會主義者們填補了，使這一本來在歐洲文化中未注明含義的符號，賦予了災難性的內涵，從而使之成為暴力和血腥恐怖的象徵。

希特勒對這一源自印度的符號的內容並不感興趣，他之所以選擇了「卐」字是因為它在圖案設計上簡潔明瞭。希特勒不知道在印度「卐」字象徵着成住壞空、流轉變遷之輪迴，或者他知道這一含義，但他想用運動性的內涵來超越這一再重複的輪迴，從而使它顯示出一種積極的、劃時代的群眾性運動。但第三帝國的結局也許已經向我們展示了，它首先必須接受流轉變遷的內涵。

注釋：

①④、丁福保：佛學大辭典「萬字」條。

②、佛光大辭典「卐」字條：「另於宋高僧傳卷三則謂，卐字譯為『萬』並非取其意譯，而係準其音。」(頁202)這是承襲丁福保佛學大辭典中的說法：「然有一說，以萬直為梵音，而寫「卐」字之音者。」贊寧之原文：「二、譯音不譯字，如佛胸前卐字是。」我以為這裏的「譯」應解釋為「迻」，這句是說改變了其發音，但不改變其本身的形狀。我們再來看原文四句之一：「譯字不譯音，即陀羅尼是。」從贊寧的舉例可以看出這是用漢字注音的方法，很明顯是改變了字形但並未改變其讀音。故爾認為贊寧主張「卐」字是「準其音」的

(下轉第42頁)



來果禪師的禪法與異行

蔡惠明

一、從揚州高旻寺重興說起

高旻堂上來果禪師是近代我國禪宗大德，與虛雲老和尚同時代，都是法門耆宿，在心行滅處，均曾桶底脫落，三關透徹。來老住持高旻三十餘年，使高旻道風丕振，名聞遐邇。他一九五三年在上海圓寂，不久「十年動亂」開始，佛教在「共業」中受到嚴重衝擊。寺庵廢圯，僧尼星散。來老中興的高旻也未能倖免。他的主要遺著「來果禪師語錄」、「禪七開示錄」及手訂的「丈室、禪堂、客堂、庫房四寮規約」雖都是入道要門，為來老一生實踐的血淚結晶，但均如寶珠入地，湮沒無光。撥亂反正，重新貫徹宗教信仰自由政策以後，隨着國家的興旺發達，佛教也出現復蘇。高旻道場在現任方丈德林和尚主持下全面重建。一九九三年二月五日，中國佛教協會趙樸初會長，在中共揚州市委書記姜永興等領導的陪同下，視察寺廟的修建工程，觀看了大雄寶殿、上客堂、天中塔的施工，稱讚了來老和德林和尚為佛教作了殊勝功德。為了紀念來老圓寂四十週年，由德林和尚倡議重印來老

的遺著「來果禪師語錄」、「禪七開示錄」、「丈室、禪堂、客堂、庫房四寮規約」三書，使寶珠出土，重放光芒。同年農曆七月十七日，是來老圓寂四十週年紀念日，高旻寺舉行隆重的紀念法會等活動，緬懷先德，共寄追思。德林和尚書題來老的像讚是：

「以相見相，衆生一樣；見相非相，佛祖惆悵。

離相見相，多一層障；無相不相，乃名實相。

祖德巍巍，祖貌堂堂；踞法王座，號獅子王。

婆口苦心，慈悲無上；為萬世師，曷盡讚揚。」

禪意甚深，恰到好處。來老晚年移錫上海，開示說法，苦口婆心。筆者有幸，恭聆教誨，茅塞頓開，深感法乳之恩。敬向本刊讀者介紹來老的生平事跡、禪學思想和他老人家自述的異行，讓大家共沾法喜。祈願來老早日乘願再來，廣度衆生。高旻道風重振，佛日增輝，法輪常轉。

二、來果禪師的簡歷和禪學思想

來果禪師（一八八一——一九五三）生於清光緒七年（一八八一）農曆七月二日寅時。嬰兒時就有異慧，道念堅決。他俗姓劉，名永理，字福庭。法名妙樹，號淨如，湖北黃岡人。十五歲即從大智長老參究禪學。一九〇五年，即投南京寶華山隆昌寺出家。在寺因不堪其他僧人的欺侮磨折，遂逃匿江干，與野犬同臥，採野菓充饑。後至鎮江金山寺參禪，勤學苦修，十年不懈，終得開悟。首座欲推舉他當班首，他自度不堪勝任，竟乃夜遁。後至陝西終南山結茅潛修，造詣漸深。一九二八年到高旻寺，得法於此。曾發宏願：「生爲高旻人，死爲高旻鬼，」表示願爲中興高旻作出貢獻。遂被推舉任住持。他在高旻三十餘年期間，整頓寺院，嚴持戒律，革除積弊，恢復百丈清規，受到緇素四衆的稱讚。爲修建寺內寶塔、大殿、禪堂、延壽堂、如意寮等，來老曾多方奔走，化緣募捐，歷時三年之久，終於使高旻初具規模。其中寶塔完全仿照湖北黃州的石塔修建，塔身全用大石塊砌成，石面刻有「妙法蓮華經」經文。塔每層八門，每門供玉佛一尊，此項工程因戰亂未及全部竣工。其間他曾赴各地講經，弘揚佛法。一九五〇年來上海，住崇德會內，講經弘法，信衆畢集，盛極一時。一九五三年圓寂於上海，世壽七十三歲。荼毘後得彩色舍利甚多，歸葬於高旻寺中塔院。他的三部遺著及自述體「來果禪師異行錄」均已整理出版。來老生平以弘法悟道爲己任，棒喝雙舉，鐘鼓交參，數十年來未曾稍懈，但現頭陀身度人，與虛雲老和尚並稱。

來果禪師的禪學思想體現在「來果禪師語錄」中。此書卷一「解謗扶宗淺說」裏，來老敘述佛教發展的歷史，認爲「宗教律淨四門，如佛一人。宗是佛心，教是佛口，律是佛足，念佛是佛

身，豈有心說足非，口說心不是之理。要知如來救度衆生，以此四處成爲佛身，衆生界空，佛尚不存，四處安在？能領會得性空世界，全是衆生離垢而成，水月道場盡是諸佛悲願而立，諸佛爲離垢而處衆生界內，衆生仗悲願而來諸佛海中。一旦性空界隱，水月輝潛，尙無佛生之名，何有其他之實？果能直下承當，定作人生宏範，大闡如來戒法輪，度盡衆生成正覺。」

他又說：「世法佛法皆在心中，空內空外皆在心中，地上地下皆在心中，任他有踏翻天地之能，不能出自心一念，其所謂黃金之喻，自心之法，法喻並明，心力參究，深修禪悅，方能領會，不然恐多一明字，要知黑暗是病，明白亦病。真禪之旨，妙在暗明。未悟之前云暗，大悟之後謂明，正如宗門之程序，由迷而悟，由小悟而大悟，大悟而徹悟，徹悟而後真修。故云：悟後起修，即真修是也。至此明暗之病全竭，學悟之途路絕。今在未悟以前，謹將禪路廣設百法，每法事實，詳細指陳。」這顯示了他的苦口婆心，諄諄善誘。從第一發心學道，到一百受用爲止，共一百個問題，作了解答。

中國禪宗六祖慧能在「壇經」說：「以定慧爲本，先立無念爲宗。」所謂無念，就是「雖有見聞覺知，而常空寂」的意思。關於「頓悟」，六祖的解釋是：自心從本以來空寂者是頓悟。他從「金剛經」經文「無所住而生其心」得到啓示，「無所住」指「定」，「生」其心即「慧」，由此而悟出定慧等學微旨。禪宗的一切思想皆由此義引伸擴充而來。「壇經」說：「於自性中，萬法皆見；一切法自在性，名爲清淨法身。」又說：「不識本心，學法無益，識心見性，即悟大意。」「佛是自性作，莫向身外求。自性迷，佛即衆生；自性悟，衆生即佛。」六祖指出：「即心無所住是頓悟。今於頓中立其漸者，即如登幾層之台，要藉階漸，終不向漸中而立漸義。」「壇經」中還說：「又有迷人，

空心靜坐，百無所思，自稱爲大。此一輩人，不可並說，爲邪見故。」來老禪學思想的基本點，就是發揚六祖的以「定慧爲本」學說，「立無念爲宗」支柱，融攝禪教律淨，這是禪宗發展的正確方向。頓悟是南宗禪的特色。但是漸頓純就見道的過程區別，如果推論到最後根據，南北二宗似乎並沒有什麼不同，所以說：「法卽一種，見有遲疾，見遲卽漸，見疾卽頓。」悟後仍然要修，此時因明自性具足萬德，於境無染，自在解脫，無欠無餘，所以再有修習，也於體上增不得一分，只是隨事體驗，充實德用而已。可見來老的禪學思想直承六祖，結合現代潮流，作了方便適應，他的悲心深切，令人感動。

「來果禪師語錄」卷二，爲「參禪普說」，共一百零二個題目，敘述禪修實踐中的方法與途徑。如談到神通，來老說：「參禪人直參不息，參通自了。正參時不得有心等悟，不得求玄妙，不得嫌法不靈，不得生煩惱，不得生歡喜，不得生畏懼，不得求神通。每有人學佛求通，擬將神通學好，可以保國家、保富貴、游他方、保仇怨、保長壽、保發達、謀事業、免人欺，如此皆稱愚見。何以故？神鬼遍地皆有，一求可通，但終非己有。如唐時有大耳三藏來京，稱有神通，南陽慧忠此時在朝，卽問曰：「聞三藏有神通，是否？」答是。遂問：「你知我心在何處？」答曰：「大師爲一朝國師，豈可在天津橋上看把戲。」國師答是，復入那伽定，問三藏，三藏啞口無對。國師斥曰：「你這野狐精來混唐朝。」逐出。試問已有神通之人還被逐出，我等盲修瞎煉求神通者，任是到手神通，尚不保其長久，趕快參禪，將求神通之功夫與資本來參禪，將來很有希望。」這是正見，針砭時弊。奉勸爲求神通而參禪的人聞此警鐘，幡然自省，不要爲此誤入歧途。卷三爲「因果淺錄」，信佛法應深信因果，來老列舉事實，說明因果是客觀規律，但因果關係固然錯綜複雜，但其間又法則

井然，一絲不亂，一類的因，產生一類的果，如善因得善果，因與果相符，果與因相順。卷四「法語」，卷五爲「千字偈」，卷六爲「四十八願」，卷七爲「自行錄」，都很精彩，擲地有聲，發人深思，限於篇幅，未能詳細介紹，請自參閱，當能深入禪海。

三、來果禪師的異行摘錄

「來果禪師異行錄」是他自敘體的異行感應記錄，共二十五則，以事喻理，導俗啓信。修學佛法，各有因緣，有的因家庭信仰，有的是親身經歷感應道交，有的悟人生無常，也有爲探宇宙真理，過去很多由儒、道等轉變，現在發現不少因修練氣功而參禪念佛的。來老現身說法，以親身經歷敘述異行奇跡，以事實勝於雄辯的經歷，苦口婆心，諄諄善誘，很有教育意義。今選錄五則，以饗讀者，請自品賞，別有風味。

一、居家修行。某次在念「金剛經」，一老鼠在我肩上睡覺，其小尾拂及我頸項，我覺癢，用手一抹，鼠不肯去！我卽不復理。不多時落下蜈蚣，約四寸長，藏入小木魚口內，首尾掛外。我見老鼠不喜，蜈蚣不憂，繼續誠心念經，木魚聲不絕，至是輒以爲常。一日，有一鄰廟僧來見之曰：「此子有點道理，老鼠俯睡肩上，似伏虎勢，蜈蚣藏於木魚內，是降龍勢。」我當時不知什麼是降龍伏虎。一日，父酒醉，不准念經。我恨曰：「日行之事，豈能有缺？」心悶不樂。至夜父眼陡痛，急喊救命，母呼我曰：「汝快去看。」我卽前去。父曰：「我兒誦經有過，令我眼痛。」我云：「誦經有過，以何爲驗？若誦經有過，兒眼當痛。如止人誦經無過，父眼當好。」如是父痛更倍前。父言：「莫是阻止你誦經有過麼？你向後誦經，我不過問。」我云：「父眼欲好否？向後父若不厭念經，並且戒殺止葷，準保立愈。」父

言：「吃花齋罷。」我云：「也好。」即以淨水洗父雙眼，父即立時不痛，眼光還復如故。這一事說明，來老少學佛，就有夙慧，逢奇事而心不驚，遇父責而不慌，從容說理，而得感應，不可思議。

二、喜行頭陀。每聞人言：不剃頭、不帶笠、不穿履，圍衲襖，方便鏟，~~勸~~蒲團，出入行脚，名頭陀行。要知道頭陀是梵語，此云抖擻，言抖擻塵勞作佛事，非具形式而言。憶余居家時，見有朝山者經過我處，必先供以飯，再與資助，一見蒲團、方便鏟、赤脚科頭來者，較之親生父母更為親熱。他辭行去，當遙送之，不肯遠離。故科頭赤脚之禪師，我最喜之。一日，剃髮之時，自將頭髮剪下，將鞋襪脫去一摔，口念偈云：「久困危城竟少知，覺來今日幾多遲，一脚踏翻離垢地，寸絲難掛未生時。」頌畢，即光頭赤脚，正如鄉村之討飯和尚一樣。有一僧反賜我香袋，余為題一詩云：「朝拜南濱立志高，山中風景樂逍遙，進步三參觀自在，香烟五分脫塵囂。」（錄者按：此詩為鶴頂格，嵌「朝山進香」四字）。該僧見曰：「咦！你在家是個居士麼？你對教典很熟麼？」歡笑而散。余自是穿一爛袍子，各處掛單，人見笑曰：「才換裝的人，大似老頭陀樣子。」按頭陀又作杜茶、杜多，意譯為抖擻、浣洗等，謂抖擻衣服、飲食、住處三種貪著之行法也。「行事鈔·頭陀行儀編」載：「『善見律』云：頭陀者漢言抖擻，謂抖擻煩惱，離諸滯著。」我國俗稱行脚乞食者為頭陀或行者。頭陀行有十二條，見「大乘義章」十五，現代國內已少見。

三、洞內觀天。住寶塔寺時，每聞人言，南茅山朝陽洞，洞內有磬大一塊天，有人親往見過。我聞之，疑無此事，久懷不解者三閱月矣。及金山開壇傳戒，我於二月二十日由寶塔寺啟

程，計劃先到茅山，次趕金山受戒。迨行至茅山脚下，見朝陽洞三字在焉，即避游人，私自下洞，洞深約五丈餘，下為平地，內大無邊，暗不見手。前行約一里許，雙手摸得一石橈，乃將蒲團放下，坐定，不分晝夜，不知早晚，忽抬頭望見明月，正照當前，洞內石色，晃然明朗。此事已忘前所聽到有磬子大一塊天事，祇知茫然顧視左右。正深審時，忽聞水聲如雷響，於是急急負物起身，出洞問今天幾時，彼答曰：「三十」。屈指在洞七天，宛如數小時。方信古人所云：洞中方七日，世上已千年，不我欺也。時間觀念，只是人們常識測量，以一晝夜為準。如來老進洞靜坐，既入定境，已無時間觀念，可見他已專心一致，洞中七日，也不知飲食便利，忘我不計時矣。

四、降伏巨蟒。住終南山韓湘子洞時，洞內另有一門，約三尺高，用維摩龜遮擋。據云：此洞有數十里深，唐朝避難男女二千餘人，隱匿洞中，尚不見人多之象，洞之大，可想而知。我一日靜坐於龕內，覺背後有冷風颯颯，置之不顧，偶微睜眼，見三尺餘高之黑色肉團蠕動，亦不以爲意，心靜身安，了無畏意。及再開眼一望，始知是蟒，蟒身漸漸出外，盤在石場上，約七、八圈，中盤兩層，約六、七高，頭向東南望。我自念云：「孤身一人，怕也無益。」隨即下龕，欲出不得，因蟒身塞門，兩邊無多餘空隙，乃奮起一跳，躍過蟒身，坐於石台之上。蟒眼不斷開閉，眼閉時，眼皮如瓢大，我大胆對蟒說：「你我同住一處，必須護我，萬不可破我道念，我當爲你說皈依。」蟒即眼睛一翻，一對烏珠竟如臉盆大，旋復閉目，似願受三皈依者。我即下來，以手按蟒頭，爲說皈依。說畢，大雨傾盆，我即歸洞靜坐，蟒也隨我進洞。及後不知蟒之下落如何？不多時，天晴雲散。對面山腰黃土崩墮，現出低洼約四畝地面。後聞此處曾起龍，是蟒走送龍，人言此蟒六十年出現一次。

蟒雖是野生動物，但也有靈性。「人不犯我，我不犯人。」如果你對它充滿敵意，它也會以牙還牙的。來老深信善惡因緣，此蟒既然將受惠被釋，又何必惹生煩惱。只此一念之淨，仁慈心現，可以化乖戾為吉祥。大蟒後歸何處，不必猜測。但它仍是善類，幸得來老說法，最終必能離苦得樂，修成正果。

五、巧遇異人。終南山最高處名蔥嶺，此脈由大蔥嶺而來，至此約萬里，故稱萬里終南。我備乾糧一袋，蒲團、方便鐮各一啓程往山上奔爬，奇險萬端，遙見一灰袍老僧，默坐石上，乃急奔近前，合掌請教曰：「你老菩薩常住那裡？」彼云：「後山。」「多大年紀？」答云：「記不清楚。」又問：「到山幾時。」答云：「唐朝。」我一聽唐朝二字，下文不敢再問，悶坐思維，難道唐朝還有人在世嗎？又疑莫是非人？心戰抖的，起身就走，及一轉身，回頭再望。竟不見老僧形影，心慌意亂，不欲再上。繼思功虧一簣，亦殊可惜，乃強作主宰，埋頭上奔。次日到頂，見四面平整，約四畝出寬，上有鐵亭一座，鐵瓦墜地者小半，中有一道士坐脫，不知已閱幾時，面貌如生，頭髮成黃棕色，身穿藍袍已朽爛，其他不見一物。盤桓兩日，第三日下山，至晚歸洞，乾糧將完，是又見過一異境也。可見來老的奇遇不少，且是親身經歷，具備各種信證，言之鑿鑿，讀了解疑增信，促進願行。

來果禪師圓寂已四十三年，但他為高旻創下的業績，雖經歷反復的變化，但終於否極泰來。今日高旻寺在江蘇省揚州市政府的關注下，重建面貌一新，道風也得到恢復，這是令海內外佛門弟子歡欣鼓舞的。衷心祝禱來果禪師早日乘願再來，廣度衆生！

（上接第37頁「卐字漫談」）

說法，我以為是不能成立的。參閱拙文：贊寧譯學主張釋例內明第246期。

③、梵語lakṣaṇa（洛利曩）為『相』之義，而akṣara（惡利羅）乃『字』之義。

⑤、康熙字典：卐。

⑥、請參閱翁連溪的短文：宮中的卐字圖案 載紫禁城 一九九一年第二期 頁三〇。

⑦、見「參考資料」1，頁三三四。

參考資料：

1、Uwe Degreif: Woher hatte Hitler das Hakenkreuz? Zur Übernahme eines Symbols In: Zeitschrift für Kulturaustausch 1991/2, S.310-316

2、望月佛教大辭典

3、密教大辭典（法藏館）

4、中村元：凶說佛教語大辭典

5、佛光大辭典（其中「卐」條，大都譯自望月辭典）

6、翁連溪：宮中的卐字圖案 紫禁城 九一年期 二頁三〇。

圖片來源：

圖1：H. Lützel: Bildwörterbuch der Kunst. Bonn, 1981.

圖2：內明雜誌社舊寄刊封上的圖案。

圖3：望月佛教大辭典「卐」條。

圖4：密教大辭典「荼羅」條。

圖5：圖7：A. Lavizzari Rauber: Thangka. Köln, 1984.

圖6：香港佛學書局之標誌。

圖8：中村元：凶說佛教語大辭典「卐文樣」條所附圖。

圖9：見「參考資料」1。



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

佛元二五四〇年七月一日出版
 公元一九九六年七月一日出版

Printed in Hong Kong

六祖像

六祖圖



傳來一鉢幾多難
思邈勤勞勿素餐
午飯
碓坊叩軋響
祖翁腰石重如山
汪詩拜書