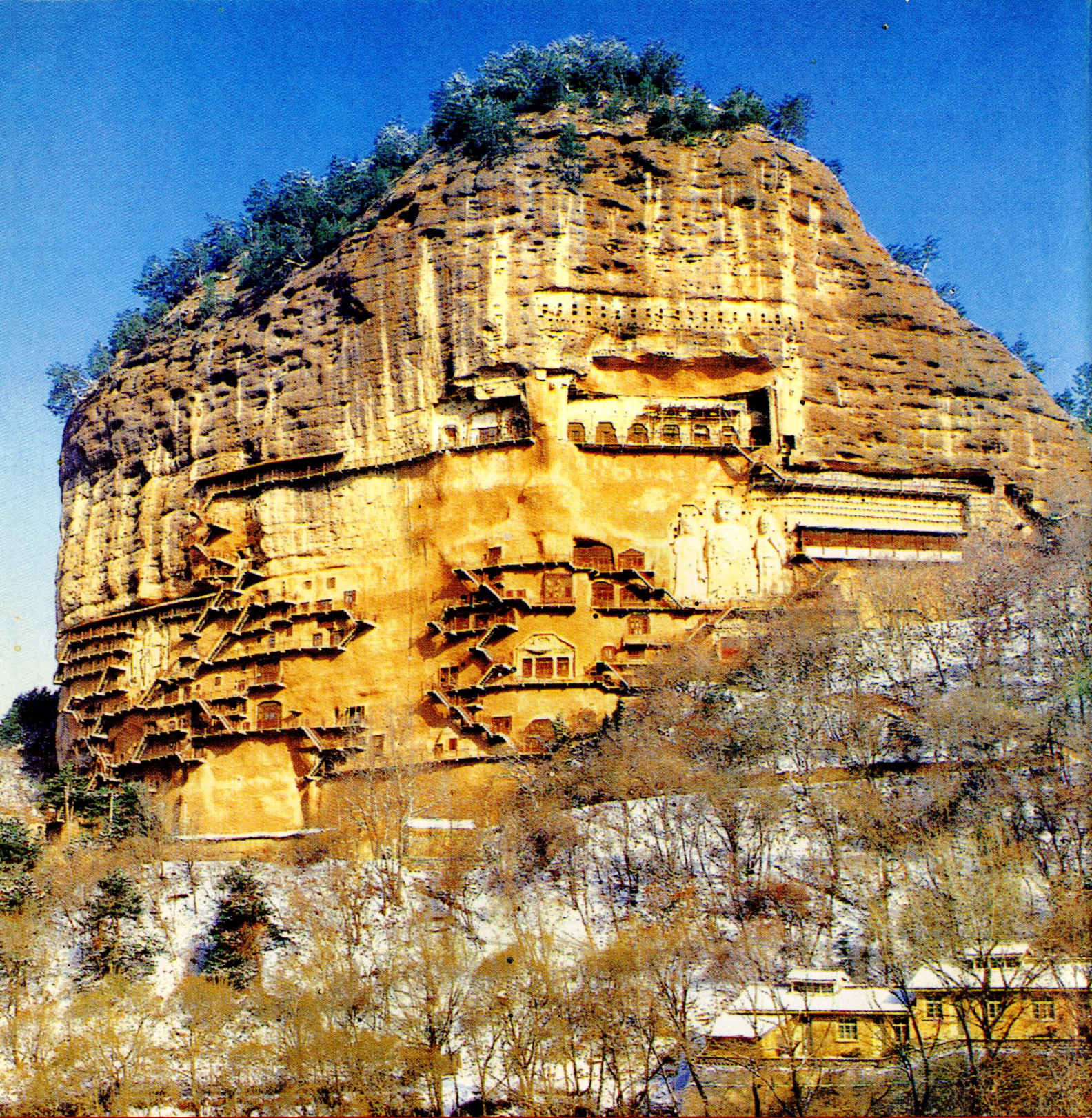




明内

集漢穀城刻石字



294



台宗初祖慧文大師



對永嘉山居禪觀的思考

——讀《永嘉集·勸友人書》

蔡日新

不假文字，直指人心，而契釋氏心印。中國的南禪自六祖慧能弘揚開去以後，其門庭光大，獨擅中唐以後的叢林道場，訖趙宋猶興未艾。然趙宋一代之禪因尚文字而致使當下即得、洞徹心源的禪風多了一些葛藤；至元明以降，則不復可得李唐時的禪家叢林氣象；迨乎清朝雍正以皇權陵遲禪宗，並欽定禪宗法嗣①，使禪宗這一有着悠久歷史傳統的中國佛教宗門，幾乎為之殄滅。

去年，筆者講學九華，遇京師學者叩余禪宗一事，他認為禪宗幾乎祇能作為一種文化來研究，而不可再有盛唐氣象了，且而今都市日興，名山也染上了商品經濟氣味，祇恐連一箇修定的空山亦不復可得。對於佛友的濶論，我無遑遽答，然心存此疑已有年矣。今偶讀《永嘉集》，對此疑似有所悟，頗覺得禪宗不應當祇是一種文化而非一大乘教，禪修也似乎不一定祇局限於空山入定②。謹將陋見具陳於下，以俟達者是正。

永嘉玄覺禪師（665或675——713）③，字道明，俗姓戴，他的禪風代表了六祖門下五家禪的一支，頗具特色；又因為玄覺與天台禪者關係甚為密切，台宗亦將他納於其門庭中。今查《祖堂集》卷三、《景德錄》卷五、《宋僧傳》卷八等，皆云玄覺法

嗣曹溪，其著名的「一宿覺」公案，一直在叢林中傳為美談。

（玄覺）後因左溪朗禪師④激勵，與東陽策（神策）禪師同詣曹溪。初到，振錫攜瓶，繞祖三匝。祖曰：「夫沙門具三千威儀，八萬細行，大德自何方來？生大我慢！」師曰：「生死事大，無常迅速。」祖曰：「何不體取無生，了無速乎？」曰：「體即無生，了本無速。」祖曰：「如是如是。」於時大眾無不愕然，師方具威儀參禮。須臾，告辭。祖曰：「返太速乎？」師曰：「本自非動，豈有速耶？」祖曰：「誰知非動？」曰：「仁者自生分別。」祖曰：「汝甚得無生之意。」曰：「無生豈有意耶？」祖曰：「無意誰當分別？」曰「分別亦非意。」祖歎曰：「善哉善哉！少留一宿。」時謂「一宿覺」矣⑤。

從《景德錄》及《宋僧傳》等文獻來看，玄覺禪師在參六祖之前的確與天台五祖玄朗等友善，再看《永嘉集》之四、五等篇，也確乎是談止觀之學的。但從以上公案文字來看，玄覺禪師殊無一點止觀次第之見，而是一路向上，直指自心，瑩然見性的。再則六祖所開示的「無生」法門，的確也成了永嘉禪道之鵠的，這在

他所作的《證道歌》中是俯拾可得的。諸如：「不因訛謗起冤親，何表無生慈忍力」、「自從頓悟了無生，於諸榮辱何憂喜」等即是其例，更不用說其中的「自從認得曹溪路，了知生死不相關」等語了。可見，《宋僧傳》卷八云：玄覺禪師「終得心於曹溪耳」，應當是符合永嘉禪師參學的實際的⑥。

我們廓清了永嘉禪師的師承關係之後，再來談他的山居禪觀，也就有了一箇最根本的立足點。也就是說，玄覺的山居禪觀，至少代表了六祖以後禪宗頓悟思想的這一派，因而亦可視之為南禪的山居觀。《永嘉集》第九「勸友人書」，是玄覺禪師答天台五祖佐溪玄朗禪師（673—754）的覆信。對此，《宋僧傳》卷八頗有記載：

初，覺與左溪朗公為道契，朗遺書招覺山棲。覺由是見朗之執見於山，拘情於講，迴書激勵，其辭婉靡，其理明白。俾其山世一如，喧靜互用，趣入之意，暗詮於是，達者避之。

而在《永嘉集》第九中，先列出了玄朗的致書，其文不長，悉錄如次。

自到靈谿，泰然心意。高低峯頂，振錫常遊；石室巖龕，拂乎宴坐；清風碧沼，明月自生；風掃白雲，縱目千里；名花香果，峯鳥銜將；猿嘯長吟，遠近皆聽；鋤頭當枕，細草為氈。世上崢嶸，競爭人我；心地未達，方乃如斯。倘有寸陰，願垂相訪。

玄朗的致書非但文字優美，亦曲盡其志慕林棲、情耽幽靜的禪修思想，它正與今之強調山居禪修條件這一派的思想相合。誠然，良好的禪修環境對於禪悟自是不無裨益的，但也未見得環境就是禪修悟道的唯一條件。也就因為玄朗「執見於山」，未能明瞭「山世一如，喧靜互用」的妙旨，玄覺禪師對他寫了近兩千字長

內明

第二九四期目錄

專論

對永嘉山居禪觀的思考

——讀《永嘉集·勸友人書》……蔡日新…… 3

欲之研究……呂沛銘…… 9

特稿

《華嚴經》導讀……高永霄…… 14

四眾堂

評吳汝鈞《佛教思想大辭典》……李雪濤…… 20

懷念賈題韜居士……陳兵…… 26

鷄足山遺址的探索……達彌卡…… 29

特稿

合川涑灘

宋代禪宗摩崖石刻考察記……李豫川…… 32

法海拾貝

唯識思想的源流……蔡惠明…… 38

畫頁

封面：甘肅·天水麥積山石窟

面裡：台宗初祖慧文大師

底裡：西藏唐卡——羅漢

封底：布袋和尚

的覆信，以申此理。

但無論如何說，玄朗終究不愧為一代禪定修養高深的大德。《宋僧傳》卷二十六載他自如意元年（692）至開元十六年（729）間，「雖致心物表，身厭人寰，精捐舊廬，志棲林壑……獨坐一室，三十餘秋，麻紵為衣，糲疏充食。」對於這種能行「十二頭陀」的禪者，用書札開示是不甚易然的。因而玄覺禪師的覆信十分注意措辭的委婉，而又不昧禪之了義，反復曉其「解契玄宗」，以合大道之理。玄覺的覆書在略括朗禪師來函的大旨以後，便鍼對來函提出了不同的見解：

然而正道寂寥，雖有修而難會；邪徒誼擾，乃無習而易親。若非解契玄宗，行符真趣者，則未可幽居抱拙，自謂一生歟！⑦

在這裡，玄覺禪師提出了「至道」本自寂寥，雖有心修為而難以契悟之理；而邪見則無須修習而易染，因而自心未解玄宗，是不可幽居抱拙一生的。永嘉禪師在這裡將禪宗稱之為「玄宗」，也許是禪門中的首唱，禪宗此後的將參禪稱之為「參玄」、稱禪之至道為「虛玄大道」、提出「三玄三要」等作法⑧，便屢見不鮮了。禪在這裡被稱之為「道」，稱之為「玄」，其實並不是十分奇怪的事。佛教在東土弘傳的歷程中，自然得與中國本土的文化相結合。東晉時的僧肇大師是善解般若性空義者，《高僧傳》稱他為「秦人解空第一者」，而更有人稱他為「中國玄宗大師」。南朝的傅大士（玄朗的第六代祖）曾披衲、頂冠、靸履以朝見梁武帝，表示三教（儒、釋、道）在最高層次上是互相融滙的，其《心王銘》云：「觀心空王，玄妙難測」⑨，亦是以「玄」來解釋佛之至道的。到了玄覺禪師稱禪宗為「玄宗」，也就不是十分奇怪的事了，他認為「道性沖虛，萬物本非其累」，在這裡的「沖虛」一語，便是從《老子》第四章中「道沖，而用之或不

盈」衍生而來的。可見，以老莊的「大道虛玄」來喻禪法（亦即佛法了義）的非情識可測，多少是有幾分合理性的。

那麼，玄覺禪師何以要告誡玄朗不可「幽居抱拙」一生呢？因為，深山幽居雖然可以遠離凡塵的喧囂，但在另一方面，若執著寧靜的外境，則必將產生一種靜妄，也難免不落頑空。玄覺禪師認為：若禪者心未徹了而居山修定，則「鬱鬱長林，哦哦聳峭；鳥獸鳴咽，松竹森梢；水石崢嶸，風枝蕭條；藤蘿縈絆，雲霧氤氳；節物衰榮，晨昏眩晃。斯之種類，豈非喧雜耶？」也就是說，禪者若未了心疑而入山修定，執著外境，必將為境所轉，而忘失自心之修習，乃致使自性迷失。

照此看來，玄覺禪師似乎是有點反對住山修持了。其實不然，在玄覺禪師看來，住山必須先識道，否則便會執境生迷。他在覆書中說：

是以先須識道，後乃居山。若未識道而先居山者，但見其山，必忘其道。若未居山而先識道者，但見其道，必忘其山。忘山則道性遺神，忘道則山形眩目。是以見道忘山者，人間亦寂也；見山忘道者，山中乃喧也。必能了陰無我，無我誰住人間？

見道後的禪者住山，則人、境雙泯，住山而不礙其證道；而未見道的禪者住山，非但不益於修持，反被山境所惑，更添一層迷情。誠然，若禪者能徹了五陰性空的話，則自然不會生住山住世之別了。對此，永嘉禪師認為：「若知陰入為空，空聚何殊山谷？如其三毒未祛，六塵尚擾，身心自相矛盾，何關入山之喧寂耶？」若以不二的思想觀之，則「真慈平等，聲色何非道乎？特因見倒惑生，遂成輪轉耳。」永嘉禪師在這裡對玄朗執境的排斥，也可謂鞭辟入裏了，而其曉人以至道，其語淳淳，縱然是至友，亦不會產生誤解，反而可使他信受奉行。

在此基礎上，永嘉禪師的覆書向上一路，非但曉其山世一如的平等之理，而且站在行大乘菩薩道的高度上，勸玄朗不棄世間而證佛法。他認為：

若能了境非有，觸目無非道場；知了本無，所以不緣而照……以含靈而辨悲，即想念而明智。智生則法應圓照，離境何以觀悲？悲智理合通收，乖生何以能度！度盡生而悲大，照窮境而智圓。智圓則喧寂同觀，悲大則怨親普救。如是則何假長居山林，隨處任緣哉！

若能以般若之智照見境空，則觸目菩提，舉足下足、市廛深山，無非道場，這是永嘉上文已明之理。然而，站在行大乘菩薩道的高度上講，則不能祇圖箇人自了，而須度他，自他亦是不二，因而也就必須悲智雙運了。永嘉禪師的「智圓則喧寂同觀，悲大則怨親普救」，確是大乘菩薩道所應躬踐實行的，也是佛道、禪道修持的最高境界。其實，永嘉禪師的這種禪修主張，早在二祖慧可時便已實行了，《景德錄》卷三載慧可大師付法三祖以後，便隨緣行住以弘法。其文曰：

即於鄴郡隨緣說法，一音演暢，四衆歸依，如是積三十載。遂韜光混跡，變易儀相，或入諸酒肆，或過於屠門，或習街談，或隨廝役。人問之曰：「師是道人，何故如是？」師曰：「我自調心，何關汝事？」

二祖慧可所身體力行的就是這種悲智雙運的菩薩道，他隨緣住世，弘傳正法，拔濟世人之苦，而又不染世法。事實上，真正能經得起考驗的行持是徹底的心了，它應當是像二祖這樣，處世間「調心」而又不爲世塵所染。達到了這種境界，自然便再沒有山世之別、喧靜之異了。是故六祖云：「佛法在世間，不離世間覺；離世覓菩提，恰如求兔角。」⑩六祖的旁嗣淨居尼玄機，她在習定於大日山石窟中時，亦曾悟到：「法性湛然，本無去住；

厭喧趨寂，豈爲達邪？」⑪對於一箇見了性的禪者來說，外境之喧靜自然不會使其心動；而要向上一路，悲智雙運，自度度人，則更無厭喧求靜之想了。永嘉禪師的這種山居禪觀，非特上契祖師心印，也十分符合大乘佛教的精神。

永嘉的覆書在開示清楚大乘菩薩道思想以後，又仍不吝以般若的空觀來啓導玄朗解粘去縛。他勸導玄朗說：「如是則何不乘慧舟而遊法海，而欲駕折軸於山谷者哉！故知物類紘紘，其性自一；靈源寂寂，不照而知；實相天真，靈智非造。人迷謂之失，人悟謂之得；得失在於人，何關動靜者乎？」永嘉禪師認為：只有真正徹了的禪者，方能住山住世，均能隨緣任運而無情牽。爲此，其覆書收束曰：

若能妙識玄宗，虛心冥契；動靜長短，語默恆規。寂爾有歸，恬然無間。如是則乃可逍遙山谷，放曠郊廬；遊逸形儀，寂怕心腑；恬澹習於內，蕭散揚於外。其身兮若拘，其心兮若泰；現形容於寰宇，潛幽靈於法界。如是則應機有感，適然無準矣。

在這裏，永嘉禪師又重覆提到了「玄宗」二字，以「玄」喻禪，非但諧音，且也契於禪旨的深邃莫測之特質。正如上文所言，在永嘉的禪觀中，融攝了老莊的思想，且此覆書中甚至有「若知物我冥一，彼此無非道場」之句，則更富有魏晉以來的玄學風味。然「歸元性無二，方便有多門」，若不鎔冶東西土文化於一爐，焉能使不可言說的禪法有弘傳的方便。站在方便的角度上看，玄覺禪師這一作法，何嘗不是一種無礙的慈悲！更何況這種方便的弘法易於破斥對方的境執（法執），使之反觀自性，頓悟禪旨，從而將物我打成一片，使山市之境皆同一如而不生喧靜於心。

據《宋僧傳》所載，玄覺禪師的門人甚多，如惠操、惠特、等慈、玄寂等皆出其門下。然查《傳燈錄》，玄覺禪師之門人卻

無有語錄傳世者，殆其法嗣不過數代而亡。若從法脈傳承的角度來看，永嘉禪師的法嗣的確不旺，但玄覺禪師留下了一部不朽的著作《永嘉集》，使得他名重叢林，歷代皆為縑素欽仰。李唐時，永嘉禪師的文集便已整理問世，且有李北海為他撰《神道碑》；至北宋時，楊億為他作《無相大師行狀》；淳化間，宋太宗詔本州為他重修龕塔；在敦煌的石窟中，亦收有他的《證道歌》。可見，傳一代徒眾以闡教化，固然十分有益於宗門之興旺；而流傳一種永恆閃光的思想以啓迪後昆，則更可千秋不朽。唯其如此，我們今天重溫永嘉的山居禪觀，尤覺得其中有許多對今日禪修甚有裨益的地方，且粗陳於下。

首先，禪不僅是一種寶貴的傳統文化，而且更是一種淨化人心、提昇思想品位的行持法門。今之人倘若不是停留在玩味禪門語錄文字的基礎上，而能因其文字所指以見義的話，即會當下識得自家主人公。祇要略看永嘉「一宿覺」的公案，他當年與六祖師徒間的酬對，殊無一剎遲疑，而是斬釘截鐵、當下即得、直陳心見。這哪裏是玩文字語言遊戲呢！這分明是在了生脫死的關頭用功夫。今之人若要明得自家心底事，不假禪修，焉能獲得！而在淨宗，若要修得念而無念、無念而念，也幾乎與禪的任運之境契合。因此，於禪於淨，都可以說是一種文化，而同時又都可以說是一種殊勝的法門，這全取決於人們之學與修之態度了。

其次，目前都市的發展與名山的商品經濟影響，雖然很不利於人們空山修定，但禪修關鍵在心，永嘉禪師已經說得夠透徹了，我們「若能慕寂於喧，市廛無非道場。」若固執於靜境，無疑是有乖禪修而易入魔境的，因而永嘉禪師力破外境之纏縛，他指出：「閒寂非有，緣會而能生；峨巖非無，緣散而能滅，」「是以釋動求靜者，憎伽愛柵也；離怨求親者，厭檻欣籠也。」拘執外境條件，並非可達禪修之鵠的；而於自家心地法門下功

夫，纔真能獲得一方青山翠嶺、風清月白的境界。足見，外境並無礙禪修，要在禪者能否有一顆真實的願心，能否下一番真實的功夫了。

此外，站在行大乘菩薩道的高度上講，厭喧求靜、遠離塵囂，固然能給禪者提供一箇良好的修持環境，但並不見得就十分符合自度度人的精神。玄覺禪師所開示的「則智圓喧寂同觀，悲大則怨親普救，」便是對大乘菩薩行的高度概括。若能會得此語，非但山居世處無二無別；而且住世以自度度人，則更是悲智雙圓的行持法門。

要之，佛教中任何宗門，如果僅從學術的角度上去研究，它們便成了單純的文化；若果從行持的角度上去用功，它們便成了殊勝的法門。二者之取捨，全在各人；若欲體得宗門中事，還得靠仁者的切實修行。

注釋：

①清雍正不但編纂了《御選語錄》，還曾御定「六祖下世代次第表」，表中將德山宣鑒等有箇性的禪師摒出禪門世系。見《清宮佛事活動秘藏檔案史料》，中國第一歷史檔案館與中國佛協合編。

②佛教中六波羅蜜中的禪那波羅蜜，與中國禪宗的修持有着密切的聯繫，但禪那又並不全等於禪宗（尤其是南禪）本身。南禪強調直指人心，頓悟成佛，六祖的《壇經》認為禪並不全在於坐，他認為「外離相曰禪，內不亂曰定。」在六祖以後的南禪中，並不執着坐禪的修習，而是注重於心地法門的修持，主張當下即得，見性明心。

③《祖堂集》卷三云：玄覺於「先天二年（733）十月十七

日遷化，春秋三十九，「據此上推三十九年，則為665年。但《景德錄》、《宋僧傳》等書皆云玄覺春秋四十九，依此上推四十九年則為665年。」

④左溪朗禪師即天台五祖玄朗，他是天台中興祖師荆溪湛然之師，《宋僧傳》卷二十六載有其傳。「左溪」在《永嘉集》中作「佐溪」。

⑤見《景德傳燈錄》卷五。

⑥永嘉禪師圓寂後，李邕曾為他撰《神道碑》，慶州刺史魏靖輯其「禪宗悟修圓旨」為《永嘉集》（在《祖堂集》卷三中云：玄覺的「所有歌行偈頌，皆是其姊集也。」）無論是魏靖也罷，玄覺之姊也罷，《永嘉集》終歸是在玄覺寂後所輯，故將玄覺早年修習止觀等禪定文章亦輯錄進去了，因而使《永嘉集》的思想顯得有些駁雜。但從《勸友人書第九》及《證道歌》等永嘉後期的著作來看，他應當是屬於南禪頓悟的這一派，這應當是無多大爭議的結論。

⑦見《永嘉集·勸友人書第九》，後文末加注者皆出此篇，即此注明。

⑧「參玄」，石頭希遷在他的《參同契》中稱「參禪」為「參玄」，有「謹白參玄人，光陰莫虛度」之語。「虛玄大道」，曹山本寂在詮釋洞山《五位旨訣》時曾說：「兼帶者冥應衆緣，不墮諸有，非染非淨，非正非偏，故曰『虛玄大道、無著真宗』。」「三玄三要」，為臨濟義玄所提出，他認為禪師在接引學人時，「一語須具三玄門，一玄門須具三要，有權有實，有照有用。」

⑨見《五燈會元》卷二之本傳。

⑩見《六祖法寶壇經·般若品》。

⑪見《五燈會元》卷二之本傳。

（上接第25頁「評吳汝鈞《佛教思想大辭典》」）
索引」中的「十二因緣」也只是在對華嚴宗判教的釋義中提到而已。

②①《中國大百科全書·宗教》正文前有「條目分類目錄」（頁150）。我以為這一標準絕非僅就百科全書而言。《宗教詞典》正文之後亦有「分類詞目索引」（頁1277-1343）。儘管在索引後有注曰：「本索引的分類與編排次序，未必都盡適當，僅供參考。」（頁1343）但從中卻很容易看出詞典的系統性，同時也便於引導系統自學。

②②《大辭典》頁v。

②③再雲華教授在序中也盛讚編著者的這一精神：現在居然有一位青年學人，在研究與撰寫之餘，肯用一己的力量作這種吃力而難討好的工作，實在令我感動。（《大辭典》頁iii。）

②④《大辭典》頁xvi。

②⑤《大辭典》頁x。

②⑥編著者在序言中談及編撰《大辭典》之甘苦時道：事實上，為了編寫這部辭典，我個人付出的代價，著實不少。例如，這項繁重的工作，損害了健康，招來了身體上的頑疾；更遺憾的是，它使我對自己的親人不能有應有的關注。（《大辭典》頁xvii）可以想像得到，為了編撰這部辭典，編著者確實是嘔心瀝血，付出了巨大的辛勞。如果沒有堅強的毅力，要完成這麼一部百萬字的巨著，顯然是不可能的。

②⑦《大辭典》頁ix。

②⑧《大辭典》頁171a。

②⑨「四重二諦」條下有①，依據《大辭典》前面的「凡例」：「若條目的涵義不止一個，而是兩個或多個，則以①……②……③……」但不知為甚麼，在這裡只列出了①。

②⑩在這方面，大陸再版本跟台灣原版基本上沒有差別。



欲之研究

呂沛銘

一切宗教及哲學均探討人類罪惡之來由，且有一共同結論：「欲是罪惡之根源」。佛教屢言欲是諸惡之本。耶、回及猶太三教同說「人類始祖」因貪欲而犯罪。古希臘哲學家亞利士多德曰：「欲若失控，便成為自己最大的敵人。」①孟子曰：「養心莫善於寡欲。」老子曰：「不見可欲，使心不亂。」欲之影響如是大，本文特為之分析。

（一）欲之意義

云何欲？「舍利弗言：『欲者，謂眼所識色可愛、樂念、染著色；耳聲、鼻香、舌味、身所識觸可愛、樂、念、染著觸。』」（《雜阿含經》卷十八第四九零經②）又「佛告迦摩：『欲，謂五欲功德。何等為五？謂眼識明色，可愛、可意、可念，長養欲樂；如是耳、鼻、舌、身識觸，可愛、可意、可念，長養欲樂，是名為欲。然彼非欲，於彼貪著者，是名為欲。』」（同上經卷二十八第七五二經）佛家之意，謂欲是五根對五境的依執。欲梵語名chanda或rajas，意謂希求，即「希望所作事業之精神作用」③。現代心理學對欲之定義為：「一種缺乏的感覺，與為解除此感覺而引起求取的動機。」④可見欲之產生是基

於兩種因素，即「不足」與「求取」。例如氧是維持生命的必要元素，由於空氣中的氧取之不盡，故無「不足」，因而對氧的求欲不會發生。又如窮人想做皇帝，雖有「不足」之感，但明知無可能，因而不會起「求取」之動機，祇能寄意於幻想之中，故欲亦不成立，可知欲必須同時具備上述兩種條件方能產生。欲若表現於善方面，則利己利人；若表現於惡則害己害人。佛家說欲，一般指惡方面的欲。

凡欲必有一對象，即希求之目標。惟即使對象不存在，欲也能因特殊刺激而產生。例如饑餓時，即使見不到食物，也起求食之欲。欲字常與其他字組成複名詞，如欲望、欲念、貪欲、愛欲等，意思皆不出欲義之範圍。此外，又與一些字合用以表示特殊的欲，如食欲、性欲、鬥欲、權力欲等。欲有時亦寫作「慾」，後一字通常表示較強之欲或一種嗜好。

（二）欲之分類

欲之分類有多種，佛家分為五欲與六欲，前者為色、聲、香、味、與觸，見《遺教經》；後者是色、形貌、威儀、言語、細滑、與人相，見《釋禪波羅密次第法門》卷九。在心理學上，

最簡單是分為物質上與精神上的欲，前者如飲食、錢財、居住、美飾等；後者如權力、名譽、知識、性愛等。物質上的欲，種類繁多，惟物質之供應量常有限，故物質欲不得不囿於供應量範圍之內。生理方面的欲，由於人體的承受能力有限，欲望亦不得不適可而止，故也視為物質欲之一種。例如愛喝某種茶，喝第一杯時，甚覺清涼可口，再喝一杯，或仍覺可口，若不停喝下去，腸胃終為茶所腫脹而受損。精神上的欲之闊度則不然，由於其容量極大且主觀性甚強，故其「滿足」並無標準，權力欲便是一例。在特殊政治制度下，集大權於一身的統治者，若善用其權力則造福人民，若濫用權力則禍國殃民，為害無窮。

若依欲的動機來分類，則最簡明者莫如美國心理學家湯馬斯(W.I. Thomas)將欲分為四大類^⑤，即：

(一) 求安全的欲 積極方面例如求職業穩定、生活安寧、環境舒適；消極方面如避免疾病侵害、敵人襲擊、財物損失等。

(二) 求感應的欲 積極方面如求友誼、愛情、他人對己的好感或同情；消極方面如不願孤立、寂寞，不欲他人反感。

(三) 求稱譽的欲 積極方面如求權力、名譽、威望；消極方面如不願受人嘲笑、批評、或歧視。

(四) 求新奇的欲 積極方面如求新創作、新知識、新經驗，探索奧秘；消極方面如厭棄陳舊、不滿現實、漠視慣見事物。

以上分類的特點有四：(一) 各種欲有清楚界限，不會相混；(二) 兩種或更多種欲可於同一場合中出現，例如稱譽欲與新奇欲可同時出現於政治選舉中的參選者；(三) 每種欲均有積極與消極兩方面；(四) 此四種欲總括所有形式的欲望。

此外，復有以需求程度來分欲為三種^⑥，即：

(一) 生存欲 謂維持基本生活的欲，即求食衣住行，此

種欲也稱為基本欲。

(二) 舒適欲 基本欲既獲得滿足，繼而求供給充裕，所獲得滿足已超過基本所需，故稱為舒適欲。

(三) 奢侈欲 舒適欲的擴張便是奢侈欲，其欲力甚強，常使人不惜代價去求取。此種欲與前一種的界限有時難以劃分。

欲尚有其他分類，由於篇幅所限，不贅述。

(三) 欲之特性

一般而言，欲有下述三種特性：

(一) 多元性 人之欲通常不止一兩種，與外界事物接觸若越廣，受諸色的引誘也越大，因而所產生的欲亦越為繁多，且變化無常，此欲未完，彼欲已起；舊欲未止，新欲又生；今天欲此，明天又欲彼。舉凡財富、名譽、地位、權力、酒色等，皆世人所欲，且為實現其欲而終日營營役役，甚至不擇手段去獲取。欲若越多，則煩惱亦越為大，佛家稱之為「縛」，即自身為外境所困。

(二) 相關性 人之欲頗為複雜，有時幾種欲呈現互相影響，且一種欲的出現，可引起另一種欲發生，例如愛好知識者常喜歡書籍。另一方面，有些欲是受制於外界條件而不得不作選擇，例如欲取得外國國籍，便必須放棄本國國籍，因為同時擁有兩種國籍為法律所不容許。又有些欲可受環境影響而增強，例如政治上的選舉與運動場上的競賽，劇烈的競爭可增強參選或參賽者的求勝欲。此外，有些欲若獲得滿足，可自然促使別種欲望的實現。例如財富與名譽，皆世人所欲，當獲得巨財後，名譽常不需另求而自至。俗語云「有錢便有勢」是也。綜合而言，大多數欲望並非獨自發展，而是互相影響，或受外界因素影響，惟影響

的強弱則隨個別情況而異。

(三) 無限性 欲望往往是無止境，物質上與精神上的欲皆是。不少貪求無厭者，雖明知自己能力有限，卻強將求取目標置於能力限度之外。例如有些巨富，雖擁財百億，猶未知足，而要求取千億；當獲得千億後，又欲增至萬億，雖知萬億無法獲得，卻仍念念不忘，其欲望如是無限擴大。佛陀嘗告弟子阿難曰：「世人甚少能於欲有滿足意，少有厭患於欲而命終者。阿難！世人於欲有滿足意，厭患於欲而命終者，為甚難得。阿難！世人極甚難得，極甚難得於欲有滿足意，厭患於欲而命終者。阿難！但世人甚多甚多，於欲無滿足意，不厭患欲而命終也。」（《中阿含經》卷十一《四洲經》）佛陀復述前生曾為轉輪王，統治四洲，更隨其意念而入三十三天法堂，與天帝釋各坐半座，然意猶未足，欲驅帝釋而奪其半座，作天人王，此念適發即墮下界，並失如意足神通而命終。（同上經）世人之貪求無厭者往往不理會因果報應，當報應來時才後悔已是太遲。

(四) 欲之為害

佛陀屢言縱欲之為害，如告弟子曰：「欲者無常、虛偽、妄言，是妄言法則是幻化、欺誑、愚癡。若現世欲及後世欲，若現世色及後世色，彼一切是魔境界，則是魔餌，因此令心生無量惡、不善之法、增伺、瞋恚及鬥諍等，謂聖弟子學時為作障礙。多聞聖弟子作如是觀：世尊所說，欲者無常、虛偽、妄言，是妄言法則是幻化、欺誑、愚癡。……彼作是念：我可得大心成就遊，掩伏世間，……彼於後時，身壞命終，因本意故。」（《中阿含經》卷十八《淨不動道經》）佛又告無畏王子曰：「何因、何緣衆生煩惱？……謂衆生貪欲增上，於他財物、他衆具而起貪言：『此物於我有者，好、不離、愛樂。』於他衆生而起恨心、

兇心、計狡、欲打、欲縛、欲伏，加諸不道。為造衆難，不捨瞋恚，身睡眠、心懈怠、心掉動、內不寂靜、心常疑惑、過去疑、未來疑、現在疑。如是因，如是緣衆生煩惱。」（《雜阿含經》卷廿六第七一經）可見縱欲者恆損人利己，欲不僅是煩惱之本，且是諸苦之源。佛陀復曰：「衆生種種苦生，彼一切皆以欲為本；欲生、欲習、欲起、欲因、欲緣而生衆苦。」（同上經卷卅二第九一三經）又曰：「於色不知、不明、不斷、不離欲，則不能斷苦；如是受、想、行、識，不知、不明、不斷、不離欲，則不能斷苦。」（同上經卷一第三經）可見要斷除諸苦及煩惱，必先斷除邪欲及抑制欲念之擴張，即淨化吾人之欲念。

(五) 欲之淨化

吾人修行，目的在淨化欲念，要達此目的，除實踐三無漏學（戒定慧）、八正道、十善業道等善法外，尚須守護諸根與親近善知識。守護諸根是持戒的一種重要方法，目的是防止諸根為邪惡所引誘。吾人日常生活中，時刻均可遇到種種形式的邪惡，如何辨識邪惡及棄惡從善，是修行之旨要。佛陀訓示弟子曰：「求上學者，比丘身、口、意、命行清淨，當復作何等？比丘當學守護諸根，常念閉塞，念欲明達，守護念心，而得成就。恆欲起意：若眼見色，然不相受，亦不味色，謂忿諍故，守護眼根，心中不生貪伺、憂惑、惡不善法，趣向彼故，守護眼根。如是耳、鼻、舌、身，若意知法，然不相受，亦不味法，謂忿諍故，守護意根，心中不生貪伺、憂惑、惡不善法，趣向彼故。」（《中阿含經》卷四十八《馬邑經》）若遇到外界引誘便起邪欲，如見財即貪財，見色即愛色，便是墜惡道，故修行者必須守護諸根，勿為諸惡所誘。吾人之意志，是諸根之主宰，意志之取善取惡，在於吾人思惟之為正為邪。故佛陀復訓弟子曰：「起不正思惟，而

取色相，發貪欲心；貪欲發已，欲火熾然，燒其身心；燒身心已，馳心狂逸，……爲惡不善心侵食內法，捨戒退減，此愚癡人長夜常得不饒益苦。是故比丘！當如是學：善護其身，守諸根門，繫心正念。」（《雜阿含經》卷四七第一二六〇經）可見「守諸根門，繫心正念」是制止邪欲所本。

守護諸根，固可使邪欲不起，然此是消極方法，僅藉此法並不能達圓成實性，故修行者尚需取積極方法，主要是親近善知識，以培植善志及實踐善道。佛陀訓示弟子曰：「當親近善知識，莫習惡行，信於惡業。所以然者，諸比丘！親近善知識已，信便增益，聞、施、智慧，普悉增益。若比丘親近善知識，莫習惡行。所以然者，若近惡知識，便無信、戒、聞、施、智慧。是故諸比丘！當親近善知識。」（《增壹阿含經》卷十一第一六二經）可見諸善法如信、戒、施、智慧等，皆以善知識爲基礎。佛陀復訓示曰：「諸比丘！善知識、善伴黨、善隨從者，能令未生邪見不生，已生邪見令滅，未生正見令生，已生正見重生令增廣。如是未生邪志、邪語、邪業、邪命、邪方便、邪念、邪定令不生，已生者令滅；未生正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定令生，已生者重生令增廣。」（《雜阿含經》卷廿八第七八〇經）此亦言善知識是擇善棄惡之主導。善知識與守護諸根是相輔而行，善知識可增強諸根的保護，而諸根的防守亦可鞏固善知識的秉持。

惡知識是善知識的相反，不但令諸根失守，且使惡欲變本加厲。「惡知識，是大惡因緣。……如輓語賊，轉來親近則害人，惡知識復過於此。所以者何？是賊但能害今世一身，惡知識則世世害人；賊但能害命奪財，惡知識則害慧命根，奪佛法無量寶。知己，急當身心遠離。」（《大智度論》卷四四）惡知識爲害之大，可不慎防依附哉！

（六）權力欲爲禍之可怕

歷史上的朝代交替、政局變遷、與無數戰爭，大多是一幕幕的權力角逐。奪得權力者，雖一時叱咤風雲，自以爲不可一世，但最後均劇終人散，統而言之，無常而已。試觀前代曾一時稱霸世界的王朝，如亞力山大帝國、成吉思汗帝國、拿破崙帝國等，皆曇花一現，轉瞬即滅亡，除了在歷史上留下染上血腥的幾章外，還有甚麼成就？且有爲爭奪權力而同室操戈，視親爲仇，互相殘殺。而禍害尤烈者，乃迷執權力之昏庸暴君，如古之秦始皇，今之希特拉，以高壓來實現其極權統治，其權力欲之熾烈，已達狂態。稍遇拂逆，則瞋心大作，輒以殘暴手段來洩憤，以致禍國殃民，塗炭生靈，結果還是一場空。權力欲所引起的災害，未有他種禍患可與之相比。

昔有長者摩訶男問佛陀曰：「我有何法不滅，令我心中復生染法、恚法、癡法耶？」佛陀答曰：「衆生因欲緣欲，以欲爲本故，母共子諍，子共母諍，父子、兄弟、姊妹、親族輾轉共諍。彼既如是共鬥諍已，母說子惡，子說母惡，父子、兄弟、姊妹、親族更相說惡，況復他人。摩訶男！是謂現法苦陰，因欲緣欲，以欲爲本。……民共諍，國共諍，彼因鬥諍共相憎故，以種種器仗，轉相加害，或以拳杖石擲，或以杆打刀斫。彼當鬥時，或死、或怖，受極重苦。摩訶男！是謂現法苦陰，因欲緣欲，以欲爲本。」（《中阿含經》卷廿五《苦陰經》下）可謂說盡欲所引起種種罪惡。四《阿含經》記佛陀言欲擴張之爲害，不勝枚舉。

佛陀時代，印度分裂爲十餘小國，諸國王常因爭奪土地與權力而互相攻伐。佛陀深感戰爭之爲害而力勸諸王停戰，例如波斯匿王與阿闍世王各率大軍互相攻擊，佛陀特爲兩王說法，

兩王卒受感動而息戰。波斯匿王去世後，其子登位為琉璃王，其人性格兇殘，率兵入侵佛陀祖國，佛陀亦嘗為彼說法，琉璃王初時尚有止侵之意，但後來終要逞其霸欲，將佛陀祖國征服，並大舉屠殺釋迦種族，事見《雜阿含經》卷四六第一二三六及一二三七經，及《增壹阿含經》卷廿六第二九九經。權力欲發洩所造成之慘酷，自古已然，於今為烈。

迷執權力之統治者，恆撥無因果，且妄執無常為常。由於不信業報，故肆意作惡無忌，其「心思惟言：彼衆生應縛、應鞭、應杖、應殺，欲為生難。不捨邪見顛倒，如是見、如是說：『無施、無報、無福，無善行惡行，無善惡業果報，無此世，無他世。』……是名『黑法』。」（《雜阿含經》卷三七第一〇三九經）既妄信無業報之「黑法」，故作惡後不感恐懼，命終時亦無悔意。「彼若有身惡行，口、意惡行，在前覆障，彼作是念：我本惡行在前覆我，我本不作福業，多作惡業，若使人作惡兇暴唯為罪，不作福、不行善、無所畏、無所依、無所歸，隨生處者，我必生彼。」（《中阿含經》卷廿五《苦陰經》）記佛陀向摩訶男述作惡者之心態（誤信作惡業而無惡報，是諸迷執中之最深重且後果最為嚴重者）。

作惡者若不及早回頭，到命終時才悔改，已是太遲。此時方知將墜惡趣而心懼如焚，佛陀稱之為「燒燃法」。「云何燒燃法？若男若女，犯戒行惡不善法，身惡行成就，口、意惡行成就，……如是衆生先所作惡，身、口、意業諸不善法，臨終悉現，心乃追悔：咄哉！咄哉！先不修善，但行衆惡，當墮惡趣，受諸苦毒。憶念是已，心生燒燃，心生變悔；心生悔已，不得善心，命終後世，亦不善心相續生，是名燒燃法。」（《雜阿含經》卷四七第一二四四經）記佛陀訓比丘語（歷史上藉權力作惡之執政者多矣，其中能及早覺悟而棄惡從善以補贖

罪過，如梁武帝及印度之阿育王，則百中無一；而撥無因果，命終時仍無悔意者則十之八九。且有迷執一種謬誤思想，復企圖使其霸業傳續後世，故在生時積極培植其「接班人」，如秦始皇欲其王朝傳於二世、三世，以致無窮世代，迷執如是深，妄想如是狂，邪欲如是重，因果律的教訓及歷史上諸行無常的啓示，又安能動其心哉！

註釋：

①引譯自V.E Tade: *Ancient Greek Ethics*, Holt Rinehart & Winston Company, New York, 1972, P.56.

②本文所引《阿含經》所收各經之號數均《大正藏》編號，經文句讀則依《佛光大藏經·阿含藏》（一九八四年台灣佛光出版社）新式標點校訂本。

③引自星雲法師監修：《佛光大辭典》，「欲」條，一九八八年台灣佛光出版社。

④引譯自D.S. Schall: *Modern Psychology*, Academic Press, New York, 1988, P.209.

⑤湯馬斯對欲之分類，見所著The Persistence of Primary Group Norms (1917)。四種欲之原文為The wish for security（求安全的欲），The wish for response（求感應的欲），The wish for recognition（求稱譽的欲），The wish for new experience（求新奇的欲）。此種分類雖創於七十多年前，但由於其簡明與實用未有其他分類可與之相比，故現仍為心理學及教育學所普遍採用。此四種欲的詳釋，見註④三八八至四二六頁。

⑥此是經濟學之分類，見W.K. Lauer: *Concepts of Economics*, W.Norton & Co. Ltd., London, 1989, P.36.



《華嚴經》導讀

高永霄

一、概說

《華嚴經》(Avataṃśaka-sūtra)的全名是《大方廣佛華嚴經》(Buddha-avatamaṃśaka-nāma-maha vaipulya-sūtra)，此經乃毘盧遮那佛(Vairocana-buddha)於天竺菩提迦耶(Bodhi-gaya)成正等覺後，為化導衆生而說的。所謂稱性而談，頓演如來果海，衆生性源和因地六位（十信、十住、十行、十迴向，十地，等覺），乃菩薩修證之軌範，其時如來成佛後，於三七日思維中，入於海印三昧，而現法身大日之相，為初地以上的菩薩而說法。

「佛顯現自身，使來會者體會佛的真相，佛加持菩薩，說菩薩行與佛功德。」

「此華藏莊嚴世界海，是毘盧遮那如來往昔於世界海微塵數劫，修菩薩行時，一一劫中，親近微塵數佛，一一佛所，淨修世界海微塵數大願之所嚴淨。」

因此，毘盧遮那佛與華藏莊嚴世界海代表了「華嚴法門」的特徵。由此可知，華藏莊嚴世界海是毘盧遮那佛（大日如來）的化土。其實，一切世界海的一切國土，也都是毘盧遮那歷劫修行所嚴淨的，這些圓滿的最清淨的佛和佛土，可以作為學佛者所仰望的理想之佛和土，然後發心，修菩薩行，就能成就不可思議的佛功德。

職是之故，《華嚴經》乃是菩薩修行之心路歷程，以境、行、果三方面說明超凡入聖的軌範，開展了佛陀的成佛心靈境界，和無盡的莊嚴世界，藉此增加衆生無限的信心和喜悅，正如古德所說：「不讀華嚴，不知佛富貴」。

二、《華嚴經》的由來

在佛滅度後，此經由文殊菩薩和阿難尊者等大德結集於鐵圍山間，然後被龍神收藏於龍宮中，直至佛滅後約五百餘年間，有龍樹菩薩入龍宮時，得見此經全貌。

相傳《華嚴經》有上、中、下三種本，上本有十三大千世界微塵數偈，一四天下微塵數品；中本有四十九萬八千八百偈，一千二百品；下本有十萬偈，四十八品。所謂旨趣宏深，言詮無盡，處窮法界，時徹三際，乃世尊一代時教之始，而讀此經時，深感靈山一會，儼然未散者也！

龍樹菩薩入龍宮時，以上中二本太繁，非是世間人所能持，故此祇取下本還於人間，是為本經梵本，經過翻譯漢文，流傳於世間。

龍樹菩薩入龍宮誦出《華嚴經》，意味着他與《華嚴經》的流佈有密切的關係，龍樹本身對此經很有研究，並為之造釋論，名為《大不思議經》十萬頌。在中國的漢譯佛典中，有《十住毘婆娑論》，乃是說明《華嚴經》的《十地品》。況且，在龍樹的著述中，他屢屢引用《華嚴經》的地方，例如在《大智度論》中，有所謂《不思議解脫經》或《漸備經》，就是指這《華嚴經》而言的。

《華嚴經·十地品》在印度是備受歡迎的，以很多大乘學者詳加注釋而得到重視的證明。在中國，《華嚴經》未全部翻譯之前，以《十地品》的譯本為最多數，世親以後，有堅慧、金剛軍、二菩薩亦替《十地品》作釋，但中國不傳。

《華嚴經》傳入中國後，曾經有三種不同的譯本。

一、《華嚴經》六十卷 晉佛陀跋陀羅譯(Buddhabhadra)此經

在東晉安帝義熙十四年(四一八)由北天竺佛陀跋陀羅應釋支法領所請之梵本三十四品(八會)譯出，有三萬六千偈(七處八會)

二、《華嚴經》八十卷 唐武后證聖元年(六九五)由于闐三藏法師實叉難陀(Siksananda)譯出，共四萬五千偈、有三十九品(七處九會)

三、《華嚴經》四十卷 唐般若(Prajna)譯，乃詳說前二經之《入法界品》而已，有九千頌，在唐德宗貞元十四年(七九八)在長安崇福寺譯成。

至於《華嚴經·十地品》的多種漢文異譯的有：

- 一、《十地斷結經》 竺法蘭與迦葉摩騰共譯(失佚)
- 二、《十地斷經》十卷 東晉竺佛念譯
- 三、《菩薩十地經》一卷 西晉竺法護譯
- 四、《十住經》(十二卷) 西晉聶道真譯
- 五、《十住經》四卷 車晉羅什與佛陀耶舍共譯
- 六、《漸備一切智德經》五卷 西晉竺法護重譯
- 七、《十地經》九卷 唐尸羅達摩譯

註釋《華嚴經》的論疏很多，著名的有下列幾種：

- 一、《華嚴經搜玄記》五卷 唐智儼述
- 二、《華嚴經探玄記》二十卷 唐賢首撰
- 三、《華嚴經大疏》六十卷 唐澄觀著
- 四、《華嚴經疏演義》二十卷 唐清涼著
- 五、《華嚴經演義鈔》四十卷 唐清涼著

- 六、《華嚴經疏鈔》三十卷 唐澄觀著
七、《華嚴經疏演義鈔》八十卷 唐澄觀著
八、《續華嚴經略疏刊定記》十五卷 唐慧苑述
九、《華嚴經隨疏演義鈔》九十卷 唐澄觀述
十、《華嚴經疏論纂要》一百二十卷 道需纂要

解釋《十地經》的著述有二列兩部：

- 一、《十住毘婆沙論》（十生論）十七卷 龍樹論師造 秦鳩摩羅什譯

- 二、《十地經論》十二卷 天親菩薩著 後魏菩提留支等譯

三、《華嚴經》內容

「大方廣」為所證之法，其體性和業用周遍時方。「佛」乃能證之人，證得大方廣圓覺理之佛。「華嚴」比喻佛在因位時萬行如華，而以此華莊嚴果地，「經」乃貫穿常法，因行如華，莊嚴果德。

此經所詮乃以毘盧遮那法身為體，而以文殊妙智為用。依智斷習，則普賢妙行為因，習盡智圓，則補處彌勒為果，故以毗盧為教主，所以立體，又以文殊為信首，所以起用，亦以普賢發行，所以示因也，自十信而開始，五位而終，乃見彌勒，所以示果也。

茲將八十《華嚴經》的七處九會略述如下：

（一）第一會——「世主妙嚴品」以下六品，菩提道場，會主為大行普賢菩薩，說毘盧遮那如來依正因果法門，讚頌佛陀的正覺圓妙，並烘托出無窮無量的莊嚴世界，讓眾生感受到金光明神奇

奧妙的果報境界，由此啟迪眾生趨向佛道。

（二）第二會——「如來名號品」以下六品，普光明殿，會主為文殊師利菩薩，主講發起菩提心的十信法門，大智文殊菩薩以過去的經驗，講述來自諸佛成佛時所彰顯的一切種智，使眾生發起信心，作為修行的正因。

（三）第三會——「昇忉利天宮品」以下六品，忉利天宮，會主法慧菩薩，解說住圓的十住法門，明入真實證果應以十住為體，住佛智慧家，方可成就。

（四）第四會——「昇夜摩天宮品」以下四品，夜摩天宮，會主為功德林菩薩，說明於修行期內，必需具有努力成就的功德等之十行法門。乃以十行為體，行佛所行。

（五）第五會——「昇兜率天宮品」以下三品，兜率天宮，會主乃金剛幢菩薩，主講向上回向的獨特精神，明悲智相入，以十回向為體，體圓真俗，成就大悲，住圓起解的十住法門。

（六）第六會——「十地品」一品，他化自在天宮，會主金剛藏菩薩，明十地修行的歷程，以達成道德目標的最高境界，此乃菩薩為利益一切眾生、安樂眾生的十地修行法門。

（七）第七會——「十定品」以下十一品，普光明殿，如來主持法會，演說他修成金剛不壞身之後達到等覺、妙覺的境界，顯示其殊勝的果位，解說佛果的不可思議、圓融無礙的微妙法門，其後普賢菩薩說十大三昧等佛果位法門。

（八）第八會——「離世間品」一品，普光明殿，會主普賢菩薩，演說離世間的法門，令凡夫實證果位。

（九）第九會——「入法界品」一品，重閣講堂逝多林，會主乃如來善友，說明佛果大用，再顯示菩薩起用修因，以證入法界果位，其後，文殊師利菩薩從善住樓閣出往人間，開悟六千比丘，及以善財童子依其指導次第，南行參五十三知識為本會之終結。

八十《華嚴經》七處九會三十九品表

會數	會主	地點	品名	卷數	內容
初會	普賢菩薩	菩提場	世主妙嚴品 如來現相品 普賢三昧品 世界成就品 華藏世界品 毗盧遮那品	一——十一	依正因果法門
第二會	文殊菩薩	普光明殿	如來名號品 四聖諦品 光明覺品 菩薩問明品 淨行品 賢首品	十二——十五	十信法門
第三會	法慧菩薩	切利天宮	升須彌山頂品 須彌山頂偈讚品 十住品 梵行品 初發心功德品 明法品	十六——十八	十住法門
第四會	功德林菩薩	夜摩天宮	升夜摩天宮品 夜摩天宮偈讚品 十行品 無量藏品	十九——廿二	十行法門
第五會	金剛幢菩薩	兜率天宮	升兜率天宮品 兜率天宮偈讚品 十迴向品	廿三——卅三	十迴向法門
第六會	金剛藏菩薩	他化天在天宮	十地品	卅四——卅九	十地法門
第七會	如來世尊	普光明殿	十定品 十通品 十忍品 佛說阿僧祇品 如來壽量品	四十——五十二	阿僧祇數量法門

第八會	普賢菩薩	普光明殿	離世間品	五十三——五十九	離世間法門
第九會	如來善友	重閣講堂	入法界品	六十——八十	入法界法門
			諸菩薩住處品 佛不思議法品 如來十身相海品 如來隨好光明品 普賢行品 如來出現品		

四、華嚴哲學

(一)「法界緣起」的教理——法乃諸法，宇宙萬有，無為有為，色心諸法。界為分界，諸法各有自體，而分界不同，故名為法界。總該萬有亦謂之一法界。法界中萬事萬物，待緣生起，諸緣互相依持，相即相入，圓融無礙，如因陀羅網，重重無盡，故稱法界一切事物，無盡緣起，一多相容，一即一切，一切即一，融通周遍，不相妨礙。

(二)「四法界」——本宗認為萬法是一心所統攝，總該萬大，即是一心，此心即法界，考其狀態不同，畧有四種，名四法界。(1)事法界，就現象本身看，色心諸法，各有差別的事相，界限分明，不相混雜。(2)理法界——一切事相所依之理性，即真如法性，並無差別，平等一如，故相狀雖異，體性則一。(3)事理無礙法界——真如之理，莫不顯現於萬法，故事即此理，理即此事，此理事兩種法界，圓融無礙，理不礙事，事不礙理，事與理相即融通，不一不異，互相無礙。(4)事事無礙法界——宇宙萬有一切差別之事相，皆平等理性之所預現，故雖現差別，亦是彼此融攝，塵沙諸法，互攝無礙，相即相入，大小互容，一攝一切，一切攝一，一多相即，一塵一毛，具一切法，互相融即，事事與事圓融無礙。故宇宙萬象，悉具足此四法界。而四法界之總體，實為一大法界緣起。

(三)「十玄門」——爲十玄緣起無礙法門之簡稱。(1)同時具足相應門，即是一微塵中，同時具足一切諸法，遍滿相應，成一緣起，一法既具，法法亦然，此約諸緣起法相應無先後說。(2)廣狹自在無礙門，大而無外名廣，小而無內名狹，然大非定大，小非定小，於一微塵廣徧法界，法界萬有在於一塵，廣狹自在，緣起無礙。(3)一多相容不同門，一微塵與萬法互相容受，一中有多，多中有一，一多相入，毫無妨礙。(4)諸法相即自在門，謂諸法融通，相即自在，一法之外，無一切法；一切法外，更無一切法，一法即於一切法，一切法即於一法，互融互即不相妨礙。(5)隱密顯了俱成門，諸一切法互攝無礙。如一法攝多法，則一法顯而多法隱，隱顯二相，俱時成就，顯中有隱，隱中有顯，此中顯隱，體無前後，不相妨礙。(6)細微相容安立門，謂極微塵，亦能含容一切萬法，一微塵是小相，無量國土是大相。雖大小異相，而能互相容入，彼此同時安立無礙。(7)因陀羅網法界門，因陀羅宮殿有珠寶網，懸無數明珠，一珠之中，有其餘珠影，餘一切之珠中，亦現他珠之影，互相影現，影復現影，無有窮盡。(8)託事顯法生解門，謂就一事一理，即足以表現無盡法門，令生信解。所託的事相，即所顯之無礙法門，託事顯法，使之生解。(9)十世隔法異成門，謂此一法塵，更徧於一切時間，以三世各三世爲別，合爲九世，攝於一念爲總，即成十世，三世區分不相雜亂，故云隔世。三世互在，遞相成立，故稱異成。法法融通，前後久暫，長短無礙，不相隔歷，念劫融即，互相關連，而不相離。(10)主體圓明具德門，一法生時，萬法隨生，法法交徹，互爲主伴，一法爲主，餘即爲伴。一切離法，亦皆如是，一法圓滿一切功德，故稱爲圓明具德。

(四)「六相圓融」法門——六相乃：一總相，說一種緣起中，具足各種成份，一塵之微，亦含藏萬法。二別相，說各種成

份，有其差別，即一切萬法，具有差別之相。三同相，說各部份相依相持，同成一總體，即萬法雖有差別，而能融即成爲一體。四異相，說各部份互生，仍各別異，即謂諸法雖成爲一體，然仍有諸法差別之特質作用。五成相，說由此各部份緣起法得成，謂諸法融即而成一體，即部份相依而成全體。六壞相，說各部份仍住自法末劫，一切諸法雖可融即而成一體，但諸法本質仍未改變，各住自位，即名壞相。此六相相順相成，同時具足互融無礙。

華嚴哲學乃將佛教的根本精神融化於中國佛教的範疇內被創造出來之結晶品，是對全盤佛教思想及其哲學的組織化，爲中國人所創造極爲獨特的智慧佛教。

五、結論

整部《華嚴經》內容，深藏着衆生修行成佛的心要，氣象萬千，雄渾磅礴。其中所說的道理，不離因果，顯明佛陀成道的因果，證悟的境界，將佛陀的果地圓覺彰顯出來，作爲衆生在因地修行的法門，成就圓滿的佛果。

關於《華嚴經》之說時，各宗派有不同。天台宗謂《華嚴經》一部八會，別爲前後二分，前七會爲佛成道後三七日間之說，第八會以後分，爲其後之說法。

法相宗亦謂《華嚴經》亦別爲前後二分，前分爲二七日說，後分爲後時之說法。

而華嚴宗本身則謂佛陀成道後第三七日之說法，以八會均一時之說者。

至於有言《華嚴經》乃十會四十品者，乃於第六會及第七會之間，增加「三禪天」一品，以明十一地等覺位，是爲十處十會四十品。該品名「佛華品」，說明以初登佛地，果行未滿，以華

乃對果言，此品梵文未來，故未譯。本經既表十信、十住、十行、十回向、十地等修證法，各以十眾配十波羅蜜，一一言十者，因以十為圓數，所以圓彰頓法之故。

根據上文所分析，《華嚴經》可以約為三周說法：

初一周——初會菩提道場說六品法，顯佛自己歷劫修因，嚴淨利海利生之事，自分五位因果，勸進後學修見道分等，使見實迹而發進修。清涼科為舉果勸樂生「信分」。

第二周——一、由第二會至第七會說三十一品，此乃正示修學者五位進趣之行法，初依信心，發明正智，照破無明，次依五位，破惑斷習，修至正果，為修證分，以修五位之圓因，契妙覺之極果，清涼科為修因契果生「解分」。二、第八會「離世間品」一品，此乃明果後得以利生常道，而為行者護法治習之修證分。清涼科為托法進修成「行分」。

第三周——第九會「入法界品」一品，此品以善財南遊，重踰五位因果，乃去言依行以圓彰法界之行法。前者則詮示法門，此乃以體而行之，故依善財重踰，修因證果忘詮頓證，入此法門，故說去言依行，乃圓彰法界分。而清涼則科為證入成德之「證分」。

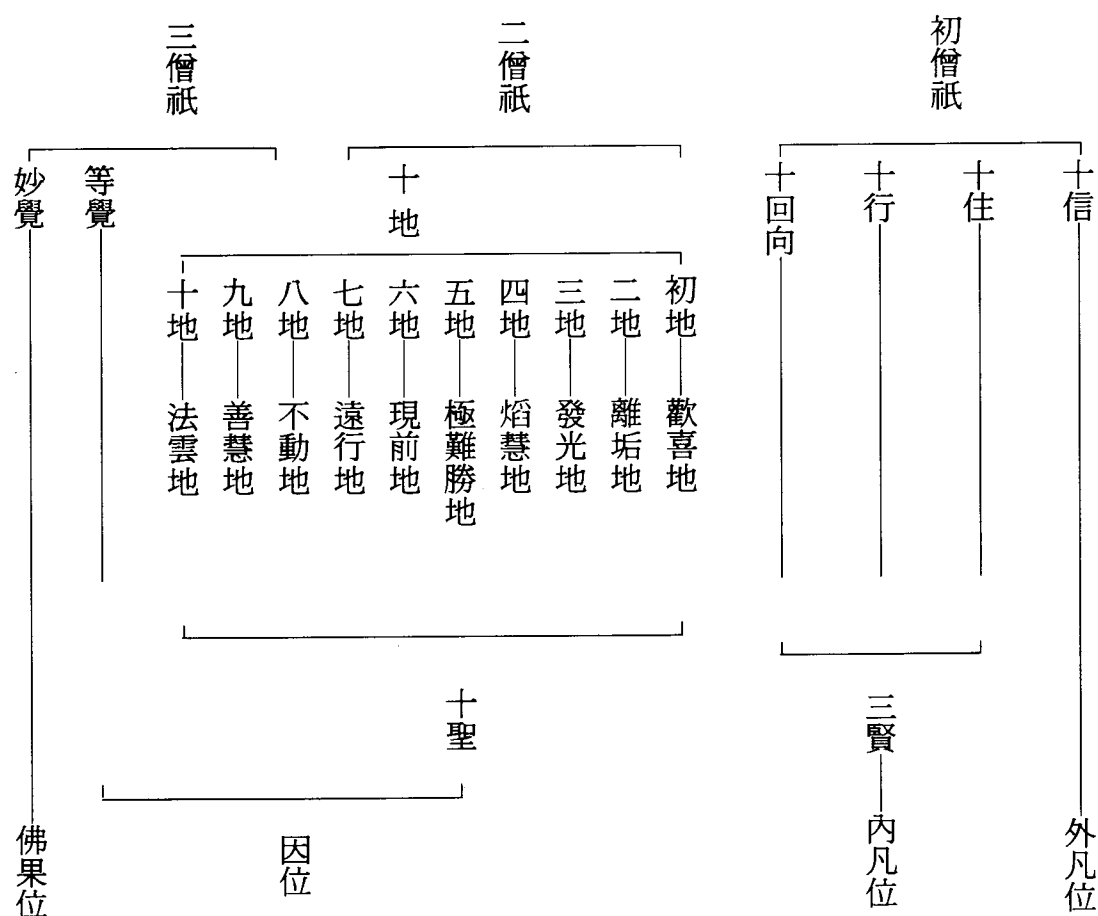
最後，謹以「華嚴三聖」作為本文之結束：

一、毗盧舍那佛，此乃釋迦牟尼佛之法身。《唯識論》云：「一自性身，謂諸如來，真淨法界，受用變化，平等所依，離相寂然，絕諸戲論，具無邊際真實功德，是一切法平等實性，即此自性，亦名法身。」

二、普賢菩薩，法界門，所入之理，示佛法普遍廣大之境，三昧自在，表揚定德。

三、文殊菩薩，般若門，能入之智，示佛法甚深無量之智，般若自在，表揚智德。

菩薩乘之五十二階位表





評吳汝鈞《佛教思想大辭典》

李雪濤

前些日子路過商務印書館書店時，偶然看到了吳汝鈞編著的這部《佛教思想大辭典》（以下簡稱《大辭典》）^①。以前曾讀過吳氏寫的一些介紹歐美日本佛教研究的文章，對吳汝鈞這個名字並不陌生，知道他通曉多種文字，並且對其學術根基之扎實極為欽佩，於是欣然購得一部。

辭典的內容是綜合性的，這部辭典儘管只收錄了「佛教經論出現的名相與術語」^②，但也是一本長達百萬字的巨著了。認真通讀全書是很難的，即便瀏覽一遍亦非易事，所以很全面地、一應俱全地對這部辭典予以評價的確不是一件容易的事，甚至可以說是不太可能的。我在這裡採取的方法是摘取其中一部份重要的條目仔細閱讀，這也只能算是管窺所及吧！以下我僅依照有關辭書評價之標準^③，加上個人在這方面蠅淺之經驗、體會，就《大辭典》提出一些不成熟的看法，以求教於讀者諸君。

1. 內容範圍

這裡主要就辭典所收詞目的覆蓋面而言，但這裡所指的並非巨細無遺、包羅萬象，而是說是否存在重要的遺漏。因《大辭典》缺少一套完整的條目分類目錄或索引，所以在這方面很難斷然下結論。作者在「自序」中言：

由於辭典的重點是在思想方面，故所選取和詮釋的條目，只限於在佛教經論出現的名相與術語。（中略）在詮釋的詳略方面，通常來說，思想性或哲學性強的名相與術語，如十二因緣、空、阿賴耶識、愛、不思議解脫等，詮釋較為詳盡。思想性或哲學性弱的名相與術語，如有關戒律與淨土信仰方面者，則詮釋力求簡略。^④

可見辭典之內容範圍是偏重在佛教思想方面的，因此原書在台灣由商務印書館一九九二年七月出版初版時取名《佛教思想大辭典》，是名符其實的，而在大陸再版時改為《佛教大辭典》，似

欠妥善。⑤

在印度佛教與中國佛教各宗派內容之選擇比例方面，亦即各宗思想、學說內容之均衡，也同樣屬於內容範圍之一項。從中國佛教各宗來講，作者對天台和華嚴兩種過於偏重，儘管作者在自序中稱：「在這本辭典中出現的天台宗與華嚴宗方面的條目，特別是天台宗方面的，很多都是現成的佛學辭典所未收錄的。」⑥此誠為本書一大特色，但作為一部綜合性的佛教思想辭典，我以為應當盡量避免過於側重於某一宗某一派，以照顧到各方面讀者之需要。並且有些條目不僅僅只限於天台、華嚴二宗才有，但編著者往往過多強調天台、華嚴的含義。

我們來看《大辭典》對「中道」一條的解釋⑦，其中包括以下幾個方面：1、定義；2、引證（智顗《維摩經玄疏》）；3、原始佛教中的見解；4、龍樹的看法；5、天台智者之觀點。在這幾層意思之中，又以天台宗智者之觀點為中心，佔據了整個條目大約一半的篇幅。並且「中道」條目後面其它有關中道的條目，如：中道佛性、中道即法界、中道第一義、中道實相、中觀等，都在闡發天台一宗的宗義。而實際上，「中道」一條至少應當包括以下四個方面的內容：1、原始佛教中的見解；2、天台宗的觀點；3、法相宗以唯識為中道；4、三論宗以八不為中道，並且吉藏大師將此中道歸為佛性。其中3、4義在釋義中隻字未提。再如《大辭典》對「二諦」的解釋也是偏於天台⑧，把三論宗對二諦的解釋歸於「真俗二諦」條下⑨實沒有必要。⑩

2. 檢索性

檢索性是工具書所共有的，也是區別於其它類圖書之顯著特徵。它並非完全是技術性問題，從中最能看出編著者之於辭書的

經驗及技巧，為使用人所考慮者是否周全。

2. a. 條目編排方式

《大辭典》的條目是「依照一般慣例，以名相或術語的筆畫多少為序」⑪。中文條目首字字順排序基本是可行的，但以自己的經驗，我以為以音序排列較佳。以條目首字筆劃多寡為序，缺點是沒法直接在辭典中查到所要查尋之詞目，必須先數筆劃數，再查中文索引看有沒有這一條目，待確定有之後，才能依據中文索引所標示的頁碼與欄碼在辭典正文中找到該名相或術語。（這是所謂間接查找法。）我以為最為便利的編排方法是直接以音序，或以現今已通行的漢語拼音，或以 Wade-Giles 拼法排列，再配以條目首字的筆劃索引（以防有不認識或不知正確讀音的首字出現），更為完備。即使以筆劃多少為序也應有一套音序索引（其實首字音序索引所佔篇幅很小，如《佛光大辭典》）、大陸出版的《宗教辭典》⑫都有），以便很快能在中文索引中很快查到所查之詞目。

2. b. 條目結構

2. b1 條目標引

《大辭典》的條目標引基本上是規範的⑬，在技術處理上有清楚表示每頁所有漢字的書眉，但我以為書眉不應印在兩頁靠近中央處。此外字號又太小，實在不方便。在這些小的地方，《宗教詞典》做得很好，每頁所有條目的首字在書眉上一目瞭然。再者，《大辭典》中首字相同的條目之前先在黑括弧中列出首字的單字⑭，極為醒目，但佔據之篇幅較多，這樣看來，書眉上的漢字變得無關緊要了。我以為，或者改進書眉上的漢字而去掉黑括弧中的首字單字，或者乾脆去掉書眉上的漢字，兩者都有似乎沒

有必要。因為照現在這個樣子，是沒有人會使用書眉上不實用的首字的。

2. b2 條目釋文

條目釋文需要有統一的體例規範和敘述程序。在這一方面，《大辭典》做得很得體，並且有很多獨到之處。我們來看《大辭典》對「法」的解釋：

梵語dharma的漢譯。dharma一字，源於動詞語根dhr，其意為「護持」、「維持」。故dharma的原意是「護持人間行為的規範」之意，有價值義。其後發展為真理之意；所謂「佛法」，即佛教的義理、真理。這是它的基本意思。在應用起來，法的意思非常廣泛，它可指一般的規則、法則，或品德、品格；在認識論，它可指本性、屬性、性質、特質，在因明學中，它是謂詞、賓詞之意；在存有論，它可泛指存在。其意義之廣泛，可以說，凡意識所能思及的，都是法；意識自身亦可是一種法。

大抵佛教的「法」一概念，集中在倫理價值義與存在論義兩面意義而發展。前期稍重於前者，故有規範義；稍後即趨於後者，以概括宇宙的一切，包括具體的與抽象的、物質的與精神的、形而下的與形而上的。¹⁵

先釋梵文字義，可謂是窮源竟委（在這方面，「色」[rūpa]條、「識」[vijñāna]條都是很好的例子）¹⁶，再釋其本義、及其在認識論、因明學、存有論中之擴展義。最後闡明「法」這一概念在佛教之不同發展階段於倫理價值與存有論兩方面意義之側重。儘管釋義中並未引經據典，但在解釋方面編著者獨辟蹊徑，條分縷析，且字字擊中要害。而在一般佛教詞典中，往往過多引用經論中的文句，讓那些本來是因為不懂某詞才翻閱字典的

讀者，更加迷惑起來。¹⁷

2. b3 引文出處及互見

編著者之於文獻學方面的功底是極為牢固的，在條目釋文中所引用的原典方面的文獻（主要是以《大正藏》為主，此外尚有《續藏經》及少量梵文原典）都一一署明了詳細的出處。至於現代佛學研究資料方面，編著者列出了 a. 日文資料 b. 中文資料 c. 英文資料 d. 德文資料 參考資料中除了一些極具權威的學術著作的出版年月早於七、八十年代外，大部分都出自七、八十年代，其中最新的材料有一九九〇年一月 McMaster University 出版的 Chih-i and Madhyamika 一書，可見編著者不僅充分依靠前人的成果，取其菁華，同時也非常注重及時吸取今人研究所得，並且不囿於單一的文字。從現代佛學研究資料所列學書目來看，編著者精通日、英、德文，並曾游學日本、德國、加拿大，於原典方面精曉梵文、巴利文及藏文。因此，以熟練手法駕御這諸多語言之能力，編著者既能如拾草芥般直接徵引多種原典，又能不拘囿於單一文字使用二手的研究成果，這正是《大辭典》勝於其它佛教辭典之處。

由於條目之間具有內在的聯繫，並且許多印度佛教因有名詞的中文譯名既有音譯又有意釋，再加上不同時代其譯法迥異，因此其間的參見或互見是必不可少的。在這方面《大辭典》做得還算是不錯的。但也有一些技術上的問題處理得不很恰當。如《大辭典》中收錄了「法」、「達摩」、「曇摩」諸條，在「法」、「達摩」條下有梵文「dharma」，「曇摩」條下有梵語 dharmā，巴利語 dhamma¹⁸。我以為理想的做法是在「法」條目下列出梵文、巴利文原文，以及中文音譯的幾種較常見的形式，而在「達摩」、「曇摩」條下只寫上參見「法」條即可，沒有必要

分別在每一條下都列出梵文、巴利文原文。

2. c. 索引

《大辭典》具有五套索引，即：中文、梵文、巴利文、西藏文及歐文索引。這五套索引皆為「內容索引」(Subjectindex, 德文Sachregister)，亦即不僅僅是詞目標題的總彙，更便於檢索釋文內隱含的知識內容。並且編著者在索引中將條目標題（即單獨作一條目予以解釋的詞目）與非條目標題（即在釋文中提到而不單獨作一條目者）區別開來，分別以斜體和正體排出，一目了然，查找很是便利。

《大辭典》的篇幅不是很大，冉雲華教授在序中也指出：「……此書只能算是一本中型而專於哲學性的參考書。」^{①⑨}由此看來這應當是一部可以分類進行閱讀的辭典，特別是一些基本的條目，如：十二因緣^{②⑩}、空、九句因等等，以及有關天台宗的條目，由於編著者在條目處理上採取了文獻學與哲學雙軌並進的方法，推本窮源且不乏自己的真知灼見，故爾很適合作為一部佛教思想的百科全書分類來閱讀。遺憾的是書中缺少一個能表現全書知識體系和引導系統自學的條目分類目錄^{②⑪}。如果《大辭典》有了這一目錄，這部很具特色的中型佛教思想辭典，便可依據這分類目錄進行閱讀，這樣又增加了這部辭典的一項功用。

3. 內容處理

在2. c. 索引中我已經提到了，作者在內容處理上所採用的方法是：文獻學與哲學雙軌並進。冉教授在序中稱這一方法「是一種比較紮實的治學方法」，並繼而指出：「哲理與文獻學的並重，在很大程度上解決了上述的這種（指『學而不思』型及『思而不學』型兩種偏向）困難，既能說明哲學理論，也能點出經典

根據，從而使『思與學』重新得到平衡。」^{②②}這一說法是中肯的。《大辭典》的這一特點，由於正文中每一條詞目的解釋都是很好的例子，在此就不再重復舉例說明了。

3. a. 文體及文字表達

這部長達百萬字的中文佛教工具書出自一人之手，實乃難能可貴^{②③}。因此文體、文字風格能做到前後一致，減少了由於文體、文字表達間差異給讀者帶來的諸多不便，乃至誤解。編著者在「自序」中言：現在這部《佛教思想大辭典》由最初開始撰寫到最後完成定稿，都只由我一個人來做……^{②④}總的來說，辭典的編著，由初稿到定稿，歷時十五年^{②⑤}。因此這樣一部洋洋百萬字之巨的《大辭典》可謂是灌注着編著者多年心血的力作，冉雲華教授序中的評價並非虛譽。^{②⑥}

以往的佛教辭典大都是用文言編撰的，即使是近年編撰的一些，也由於在使用原典方面引文太多而難以做到通俗易懂，更有一些文白參半，讓人讀了似懂非懂。而《大辭典》條目的釋文，文風樸素而典雅，所使用的語言可以說是較為規範的現代漢語。這是由編著者編撰這部《大辭典》的初衷所決定的，我們且看自序中的幾句話：

……但佛教經論浩繁，其中又多艱澀的名相與術語，以現代人的思想背景，去發掘這些經論的精義，並不容易。這本《佛教思想大辭典》的編著的動機，便是希望在這方面提供一切助力。即是，以流暢的語言媒介，配以現代人熟悉的詞彙，適切地詮釋佛典的詞彙，把佛教義理展示開來。^{②⑦}

因此這部辭典並非只是從語言上來看，從其它各方面來看也是一部富有現代意義的佛教思想辭典。

通俗、易懂，深入淺出，這對一部佛教辭典來講真是太重要

了。正因為我們不懂才去請教這位不會自己開口而又滿腹經綸的先生，如果辭典先生展示給我們的比我們在原文中看到的更難，讓我們愈看愈糊塗，那真是沒有必要去請教了。清人俞樾在《湖樓筆談》中有論詩句曰：

蓋詩人用意之妙，在乎深入而顯出。入之不深，則有淺易之病；出之不顯，則有艱澀之患。

我以為俞樾之論絕非僅限於詩人，編撰字典者更應慎之。用對於現代人來講淺顯易懂的文字、概念，闡揚出深刻之義理，在這一方面，《大辭典》跟其它佛教辭典相比較，可以說做得相當出色。同時深入淺出又是相互聯繫的，深入是淺出的基礎。只有深入了，於這方面有深厚的根基，才可能用淺顯的文字將之通俗地、不變樣地給人講出來。否則儘管講的很通俗易懂，但內容膚淺乃至有誤，那反會以偽傳偽，貽誤後人。

3. b. 可靠性

作為一本辭典，首要條件便是要準確，這是對一本工具書起碼的要求。工具書跟其它圖書不同之處在於其所具有的尺度的作用，它是供人們查考之用的，讀者對其信賴度理所當然比其它類圖書要高，它應該是經得起推敲的。從另一個角度來講，工具書一再為人們使用，使用頻率也大大高於其它圖書，並且通常是遇有問題時才搬出來查找，所以編撰者一定要慎而慎之。

《大辭典》是一部嚴肅的學術辭典，對法相名詞的解釋總的來說是準確的，但也有一些解釋給漏掉了。我們來看「四重二諦」條²⁸，其中只列舉了慈恩宗的四重二諦說²⁹。其實將真俗二諦開顯為四重，在中土各宗中大都由此說，而又以三論宗的四重二諦說最為有名。此外天台對真俗二諦依藏、通、別、圓四教來講，也可謂是四重二諦，可惜這後兩層意思在辭典中隻字未提。

4. 拾零

4. a. 裝幀

從使用者的角度來講，對一部辭典有兩個方面的要求：一是涉及印刷清晰度、版式疏密度、標題的醒目與簡潔的閱讀效果；二是取決於紙張、裝訂的耐頻繁翻檢的牢固度。對於第一方面的要求，除了我在「2. b1 條目標引」中所指出的問題外，《大辭典》在其它方面做得很好。而對於第二方面的要求，我覺得《大辭典》幾乎是無可挑剔，特別是辭典裝訂的鬆緊度恰到好處，開卷平整而不致自動掩合。³⁰

4. b. 印刷錯誤

印刷上出錯是在所難免的，但一經發現，常常令著者和讀者很是惱火，尤其是工具書。在這方面我沒有仔細地去審查，只將在閱讀中偶然發現的一條例子。《大辭典》頁247b「寺」字下有「寺院」，顯然是將「寺院」誤植了，而頁624c「中文索引」中也將錯就錯，列入了「寺院」條。

在文章的開頭我已經談到，對一部辭典作出評價並不是一件容易的事，特別是像《佛教思想大辭典》這麼一部長達百萬字的巨著，部頭比較大，內容又涉及到佛教思想的諸多方面，所以我的看法也只是一己之見（並且着重點是在辭典編撰的技術處理上）。咫聞管見，不當之處，尚待方家指正。佛教文化源遠流長，內容宏博精深，但願《大辭典》的使用者們，能借助於這部具有現代意義的佛學辭典，去理解發掘佛教經論更多的深義。我希望也相信這部《大辭典》在這方面一定能夠起到不可替代的作用。

注釋：

①這是九五年下半年的事了，待我九五年底在德國訪問時，在瑪堡大學(Universität Marburg)宗教系的日本佛教學者Dr. Ian Astley家中，以及特利爾大學(Universität Trier)漢學系漢學家Henrik Jäger家中都見到過這部辭典，可見這部《大辭典》在海外流通之廣。

②《大辭典》頁ix。

③參照金常政：《論百科全書的評價標準》《辭書研究》上海辭書出版社一九九〇年第一期，頁5-14。

④《大辭典》頁ix。

⑤冉雲華教授在序中也指出：「正如這一辭典的書名所表示，本書的編纂是有選擇的：以內容而論，它的重點在佛教思想……。」（《大辭典》頁iv）

⑥《大辭典》頁xiv。

⑦因此條較長，此略。《大辭典》頁152a。

⑧《大辭典》頁26a。

⑨《大辭典》頁364a-b。

⑩我倒覺得把三論宗對二諦的解釋歸於「言教二諦」，更能體現三論宗學說之特點。

⑪《大辭典》頁573。這句話有語病，應當說成：以名相或術語首字的筆畫多少為序。否則很難明白編者所指。

⑫此書在台灣有博遠出版有限公司一九八九年版。博遠版增補了一些介紹台灣民間宗教、宗教機構以及宗教人物的條目。有趣的是，我在北京圖書館工具書閱覽室查到這部兩冊本博遠版《宗教詞典》時，見到書的扉頁上有主編任繼愈的題記：「北京圖書館惠存任繼愈一九九二、十。此書為台灣版，有數處

未與作者協商擅自改動，造成差錯。」

⑬但也有一些小問題，如「能持自性軌生物解」（《大辭典》頁385a），作為「法」的定義單獨列出這一條目似無必要。這可以列在「法」條下，只在內容索引中列出即可，因為很少有人會直接在辭典中查找這樣一句話。

⑭這點很像Soothill和Hodous二十年代編撰的A Dictionary of Chinese Buddhist Terms (Broadway House, 1937. London)。此辭典對每個單字也有解釋，有時跟佛教並沒有關係。

⑮《大辭典》頁312ab。

⑯編著者在「自序」中也指出：在能力範圍內，有時也對一些重要的名相與術語的梵文表述式，加以分析和解釋，從文字學上顯示該名相或術語的本來意思。（《大辭典》頁x）。

⑰比如《宗教詞典》在對「法」一詞的解釋中便引用了《成唯識論》、《成唯識論述記》中的句子，這是常規的解釋。繁複的引文實際上對正確理解法的含義幫助並不大。

⑱在《大辭典》的「梵文索引」中（頁743a）有dhamma 527a，顯然是誤植。（「巴利文索引」中的dhamma [頁775]才是正確的。）

⑲《大辭典》頁iv。

⑳以「十二因緣」為例，其內容之處理完全是百科全書式的，而不僅僅是一般意義上的法相名詞解釋。在十二因緣條目下不僅有出處，通俗的闡釋，並且還列舉了日人高楠順次郎及中村元以生物學的胎生觀點來理解十二因緣的見解。更可貴的是編著者最後提出了以形而上的精神來詮解這一概念的見地。對比《宗教詞典》（頁23a-24a）中的這一條目，由於引文過多，又對每一支解釋得過細，讓人很難從總體上把握住這一概念。而《中國大百科全書·宗教》卷中竟沒有收錄這一條，「內容



懷念賈題輶居士

陳兵

時光如電，轉眼到了賈題輶老居士逝世週年的忌日，一年來，他的音容笑貌不時浮現在我的眼前，每當在佛學上有了問題和心得之時，總還是習慣地萌發跟他一叙的念頭，繼而想到他已人去樓空，便難免陷入諸行無常的悲哀，和失去師友的寂寞。

賈題輶的大名，我早聞之於十年前，當時我還在中國社會科學院工作，一次去法源寺明真老法師處，聽兩位學僧說，有個從成都來的賈題輶居士，正在給他們講課，此老學識廣博，佛學淵深，所講以宗門為主，廣涉哲學、科學、氣功，講的真好。可惜我當時太忙，沒來得上去聽他的課。不久，看到了他主編的小冊子「佛教與氣功」，其中第一篇是他的傑作，果然非凡，論述佛教與氣功的關係，頗為系統深刻，從氣功角度顯示了佛教的科學價值，論證佛教高於氣功，內容廣涉丹道、科學，證以修煉體

驗，很具說服力。這本小冊子就當時初興的氣功熱潮弘揚佛法，將氣功導向佛學，甚受人歡迎，再版多次，在社會上發生了很大影響，成為許多人從練氣功走向學佛的向導。

一九八七年，我調到四川大學，到成都後拜訪的第一人，便是心儀已久的賈題輶。從此，我便成了賈府的座上常客，每年至少要煩擾他幾次，向他請教佛學、丹道方面的問題，聽他傾談參學經歷、百年見聞、人生感悟，從禪宗到丹道、密法，從內地到西藏，從能海、貢噶到南懷瑾、張澄基，從佛法到世法，古今中外，天南海北，無所不談。往往一坐就浪費他兩三個小時，還常被招待用飯，回想起來實在慚愧。一九八八年，他聯合成都學術界、知識界人士，成立「四州禪學會」，每月假文殊院講經、研討，我看他這麼大年紀還熱心弘法，講說不輟，深受感動，便盡力襄助，曾代他講「金剛經」。以後，他又創立「中國傳統文化

研究所」，我應邀忝任副所長。該所旨在研究、弘揚以佛學爲主的傳統文化，培育人材，編刊圖書。其經費、規劃，全賴賈老營謀籌措。曾得南懷瑾先生贊助，在青城山購得農場一處，房屋數十間，提供給有志者靜修之用，賈老發願供養真實發心者在彼處修行。

八年來的交往中了解到的賈老生平，大畧如下：他是山西洪洞人，生於一九〇九年，自幼信佛，畢業於山西大學法學院，留校教邏輯學，精究唯識，崇敬歐陽竟無。抗戰中，他盡輸家資，組織學生抗日游擊隊參戰，任第二戰區中校秘書。據他說，閻錫山曾問他：「你這麼年輕起兵抗日，有後台嗎？」他抗聲回答：「我的後台是阿彌陀佛！」未幾，因病移居成都，在光華、金陵、成華、華西等大學任教授，教道家哲學、邏輯學。曾從能海法師治藏傳中觀學，從陳夢桐治禪學，從有真仙之稱的趙昇橋得道敎崑崙派丹法之傳，從劉某得道敎雙修密法，又雅好象棋，曾戰勝有「中國第一棋王」之稱的謝俠遜先生，贏得「無冕棋王」之譽。據說他初訪真仙趙昇橋時，趙熟視之而後曰：「你本佛門中人，前生是南宋初一大禪師，將來所弘揚，必在禪宗。而禪者，丹道之極也。」果然，他的興趣不久便專於禪，一九四三年與袁煥仙、傅真吾等，在成都三義廟創建居士團體「維摩精舍」，專弘禪宗。以居士爲主而弘傳禪宗，乃禪宗史上一大創舉，具重大的前瞻意義。賈題韜在維摩精舍主「學部」，以整理禪宗原理方法，提高禪宗學術地位及實用價值爲宗旨。這是適應時代以振興禪宗的大業，可惜因經費短缺，內部意見抵觸而未能有大進展。

一九五〇年，賈題韜被西南軍政主席劉伯承聘任爲中國人民

解放軍和平解放西藏的高級顧問，隨軍入藏，任西藏宗教事務委員兼佛協副秘書長，爲保護佛教、促進民族團結做了不少工作。他還在拉薩創辦「江陽醫院」，親手爲藏族同胞針灸治病，被譽爲「神醫」。一九六四年，他身罹政難，被貶謫窮鄉，飽受折磨。直到一九七九年，政策轉向，佛教恢復，才獲得做事和弘法的機會，歷任四川省佛協副秘書長、副會長、省政協常委、全國政協委員、中國佛協常務理事、中國佛教文化研究所高級研究員。曾在成都文殊院開講「壇經」，聽衆數百。又應請在中國佛學院、閩南佛學院、北京大學、北京海澱大學等處講演佛學，深受歡迎，隨所至處，都有不少青年知識份子因聽其講而學佛，其中有些已成爲弘法於文化界的骨幹人物。我發現賈老最喜歡年輕人，最重視培養後學，每遇問學者，皆熱心引導，循循善誘，慈愛如子姪。

賈老聰穎絕倫，學識淵博，閱歷豐富，宗、說兼通，精儒、道、醫學及中西哲學，關注新思潮，善於應時契機講述佛法，實當代難得的奇人。他講述佛法，常針對時人執計，將佛法置於整個人類文化的大背景上，闡明其超越科學、哲學的價值及無神論的性質，多引證宗門公案，穿插生活體驗，修證心得，親歷故事，信口道來，生動活潑，引人入勝，似全從胸臆中自然流出，而又說理透徹，邏輯性強，將理論性、學術性、通俗性、趣味性融爲一體。上至學者教授，下至文盲阿婆，都樂聽不疲，於輕鬆愉快中受到法味的滋乳，其風格與他的後學、出身於維摩精舍的南懷瑾先生頗爲相近，不難看出，他們的慧解聰辯，皆出於禪。

賈老雖亦兼通諸家，而其所主張弘揚，實在禪宗。他高推禪宗爲印度佛學、中華佛學的精髓，是最適應當今機宜的法門，謂「人

間佛教，唯禪宗爲無上方便」，禪宗的最大特點是「把教下的精華與實際生活結合，以極其藝術的手段點出涅槃妙心，啓發生命的曙光」，認爲開悟乃佛教之極旨，所謂開悟，即超越邏輯思維、概念分別及主客觀對立，證悟絕對，見到自己生命的本來面目，開悟並非高不可攀，只要自信自重，以懷疑爲劍矢，向自己的用心深處去找，於當機一念觀破，轉身便是，主張以參看話頭公案爲方便，在生活中、動用中、煩惱關頭切實用功，認爲透徹三關，方算開悟，開悟者必能無私奉獻、慈悲利人、勇猛精神，必然具高度責任感，看一個人是否真正開悟，最重要的是從其爲人做事上去檢驗。對宗與教、佛與儒道、顯與密等問題，他有不少獨到之見。他常以龍樹創建大乘菩薩僧團之宏願未申，爲佛教之一大缺憾，設想建立以在家衆爲主體的菩薩僧伽在社會生活中實現大乘利樂有情、莊嚴國土的理想。他會不無感嘆地跟我說：「我從少年時代起，便以明白自己本來面目爲根本大事，數十年來孜孜追求，未嘗稍懈。曾走南闖北，遍訪高明，而真實見性的善知識，如鳳毛麟角。你看明末四大高僧，近代太虛、印光、弘一諸大師，那個是依師而悟？當今時勢，欲外求明師，怕是萬難。欲得肉身成就，依我們所學到的方法，是遠遠不夠，但明白自心，並非辦不到，要依靠佛祖經教，依靠自己，自信、自悟、自度度人！」

我看他年屆八十，還不辭辛勞，到處應請演講，曾勸告他：「講演耗氣，且聽衆有限，最好少去，我看你還是安坐家中，著書立說，把你的所得都寫出來，可傳之永久，利益無量衆生。」他似乎不以爲然，沒過幾年，他終於病倒了，咽炎、肺炎、前列腺炎等連續發作，一度瀕臨死亡。每次去看望他，

見他雖瘦弱不堪，而仍是目光炯炯氣度不變，表現出一種置生死病苦於度外的灑脫的禪者風度。臨告別時，他總要掙扎着起身，送我們到病房樓梯口，叮囑我留心研究幾個他所關心的重要問題。記得我最後一次去看望他時，已臨近九四年底，聽一位老法師說，他只要能闖過九五年的大年年關，便可康復，再活二十年。沒想到他竟未闖過此關，於公曆九五年元月八日上午九時三十分撒手而去，那天正好是農曆臘八，佛成道日。對於青黃不接、人材奇缺的中國佛教來說，他的逝世自是一大損失，但在他個人看來，能享八十六歲高壽，已是心滿意足了。遺憾的是他未能將畢生所學完全筆之於書，僅留下據其講演錄音整理的「壇經講座」、「論開悟」及他親撰的「象棋殘局新論」等，雖可利益將來，畢竟未盡其所蘊，這實在是一件令人扼腕嘆息的憾事。

賈老從不自稱開悟，只說於宗門親得受用，他實證的境界未易窺測，但從他的見地、智慧，及毫無架子、平易近人、淡薄名利、熱心弘法來看，他無疑是有真修實證的，而且其所行所示，正是不離世間而寬菩提，在生活中用功的南禪的正統路子，他理想中的以在家衆爲主的菩薩僧團，也深符大乘道的本旨。他身經社會劇變，始終愛國愛教，緊跟時代步伐，在空前的法難、政難考驗下不改其信念，坦然泰然，無憂無畏，老來宏願彌堅，爲法忘身。他雖離我們而獨去，但只要翻開「賈題韜佛學論著」，他豎指說法、談笑風生的情景，立即會重現眼前，他那帶有四川麻辣味的山西口音，久久迴響在耳邊。從他貌似平凡的身影背後，我看到維摩詰居士的的燿燿慧光在照耀。他既乘願而來，挽狂瀾於末世，必定會乘願再來，弘振正法於將來。



雞足山遺址的探索

達彌卡

嚴肅的、常修苦行而又喜歡離羣獨居的摩訶迦葉（大迦葉 Mahakassapa）是佛陀其中一位重要的弟子。當舍利弗（Sariputta）及目犍連（Moggallana）比佛陀還早逝世時，大迦葉（Mahakassapa）就被視為佛陀的承繼人。巴利文大藏經（Pali Tipitaka）內就有好幾個重要的經論歸屬於他。在僧伽內，他還是倡導苦行運動的領袖。佛經的第一次結集還是由他主持。及後，在中國裏他更被視為禪宗的始創人。很奇怪地，雖然大藏經裏及其論書都能提供許多有關大迦葉的生平資料，唯是對他的死亡却是緘默。在「十誦律」（Savastivadian Vinaya）與「天譬喻」（Divyavadana），以至一些其他早期註釋則有所記載。雖然，它們之間在詳盡細節的內容上有些出入，但大抵的輪廓還算一致。

在佛陀大般涅槃前，傳說佛陀將其袈裟交付予大迦葉。幾年後，這位年邁的苦行僧，朝著一個偏僻的山走去。登上山峰後，

他隨即用他的杖棒敲了敲山石；山石因而打開。大迦葉就內進山裏，旋即進入三摩地；山石又從新閉上。在遙遠的將來裏，當來下生的彌勒佛要示現這世界時，他將會來到此山；山石照樣會又一次的打開。彌勒（Maitriya）將從大迦葉那裏接過佛陀留下來的袈裟，而新一期的法佈期隨即宣告開始！從前曾在那裏及將來亦在那裏會發生大事的那座山名叫古魯拍答基尼（Gurupadagiri）（亦即導師足山）。又或，更常被稱為古古他拍答基尼（Kukkuta-padagiri）（亦即鷄足山）。此由於它的三個筆挺聳立的山峰，樣貌恰似鷄足因而得名。

當佛教仍在印度盛行時，古古他拍答基尼（Kukkutapadagiri）就成為朝山者主要的目的地。這不但是由於大迦葉的關係，更因為它被視為彌勒於將來開展化度衆生大業的發源地。山峯上的佛塔更被傳為阿闍世王（Kingajatasatu）所建。而這佛塔又經常具

像徵性地出現於彌勒像的頭冠上。其中一個有關古他拍答基尼 (Kukkutapadagiri) 的記載就有這樣的描述：「……諸國道人年年往供養迦葉。心濃至者夜即有羅漢來共言。論釋其疑已忽然不現。……」無著 (Asanga) 在古他拍答基尼的一個石窟內，用了十二年的時間朝禮供養彌勒。乃至密宗長老山那提釋迦 (Sanatrasika) 亦在那裡好一段時間。從第四至第八世紀期間，許多來自中國的朝山者，都前來印度的古他拍答基尼 (Kukkutapadagiri)。義淨法師 (I. Tsing) 未離開中國前，曾稱道他如何熱切地期望攀登這聖山。當然，他這願望終得到實現。另外，神會和尚 (Hsuan-Hui) 亦被傳當他在菩提伽耶 (Bodhi Gaya) 石窟居留期間，亦曾登古他拍答基尼山 (Kukkutapadagiri)。

在中國往朝古他拍答基尼山 (Kukkutapadagiri) 的欲望越熾烈而前往印度越加困難的情況下，位於雲南省的一座山就被鑒定成為原來的古他拍答基尼 (Kukkutapadagiri)。即使時至今日，許多中國人當得悉真正的古他拍答基尼 (Kukkutapadagiri) 山不在中國而在印度時都很錯愕。法顯 (Fa Hsien) 及玄奘 (Hsuan Tsang) 均曾到過古他拍答基尼 (Kukkutapadagiri) 山，並留下許多對它的詳盡描述。隨著佛教在印度的消失，古他拍答基尼 (Kukkutapadagiri) 也隨之失掉。即使到現在，它實際位置仍是個謎。對於這個聖山的位置，就只得靠那些中國朝山者留下來的記錄。法顯 (Fa Hsien) 稱說它就在菩提伽耶南面三里處。這顯然是沒可能的，因為朝這方向走，八十里內並沒有山麓。若不是法顯弄錯的話，就是他的遊記經多世紀的輾轉流傳時訛誤了。玄奘 (Hsuan Tsang) 則稱道古他拍答基尼 (Kukkutapadagiri)

在莫漢拿 (Mohana River) 河東一百里，即菩提伽耶 (Bodhi Gaya) 之東一里半。而義淨 (I. Tsing) 則說它約在那蘭陀 (Nalanda) 以南七由旬 (Yojanas)。另外，一位朝山者則又說它離菩提伽耶東南一百里。集合了這幾個不同的版本，我們也許對這個聖山的位置大蓋也可有個粗畧的印象。

在十九世紀時，那些對俱歷史地志學感興趣的英國考古學家都利用中國朝山者留下的文獻與及現代地圖，嘗試找出古他拍答基尼 (Kukkutapadagiri)。而第一個被認定為古他拍答基尼 (Kukkutapadagiri) 舊址的地方，乃為一個名叫拍夫蘭拿 (Patbhana) 的山。它約離古基哈 (Kurkihar) 村一里，亦即離伽耶 (或現稱格雅) (Gaya) 至羅基爾 (Rojgir) 大路邊。那條村第一次受到學者注意時，是在一八四六年。當時剛隨著馬湛傑爾少校 (Major Marcham Kitoe) 報導他的發現：「……不勝其數的佛像而大部份為價值非凡而值得遷往博物館或運回祖國的精美巨型佛像。」兩年後，他又回到那裏，並且「收集」足足載滿十輛車的佛像離去。至今有部份仍可在加爾各答 (Calcutta) 的印度博物館中陳列。

英國著名考古學家亞歷山大·根寧咸 (Alexander Cunningham) 受到傑度爾 (Kitoe) 少校的發現所誘使下，在一八六一年前往古基哈 (Kurki Har) 察究。當時，他發現到村落附近一列不高的山脊；主要是由三個圓混的土墩所組成。鑒於這條村的名字又很接近古他拍答基尼 (Kukkutapadagiri)，容易使人把二者聯想起來；亦由於這些原因，他就論定自己率先發現這個聖山。可是，根寧咸 (Cunningham) 的結論存有幾個難於使人接受

的問題。第一點：雖然古基哈（Kurkihar）村有不少佛教雕塑，但它附近的山上就一點古董遺跡都找不到。若古基哈就是古古他拍答基尼遺址話，它那著名寺院為何在山腳處找不着呢？就是根寧咸本身也覺察不到這個破格。在一八七九年，他又從回這個山，試圖再小心檢驗它。可是，他只能找到一些破磚塊，來勉強支持作為佛塔（Stupa）遺跡的證據。另外一個有關古基哈（Kurki Har）的疑點，是它的外貌一點也不符玄奘（Hsuan Tsang）所描述的樣貌。它既不高又不險峻，更加沒有山洞石窟。再者，那三個土墩也不像鷄足。由於根寧咸（Cunningham）是當時的權威考古學家，況且當時又再沒有其他可能性的遺址，古基哈（Kurkihar）就此被公認為古古他拍答基尼（Kukkutapadagiri）了。

在一八九九年時，安羅·史泰夫（Sir Anrol Stive）爵士巡視南比哈爾邦（South Bihar），企圖嘗試鑒定一些中國朝山者去過的地方。當他爬上拍夫蘭拿山（Pathrana Hill）時，他就確論它不是古古他拍答基尼（Kukkutapadagiri），但他從山上又無意地發現西南面有另一座山，而此山又從一點上三分了三個明顯的山嘴，看起來又有點像鷄足。突日，他騎着大象前往這個名為索博拿夫（Sobhnath）的山，作仔細研究。在索博拿夫（Sobhnath）山下的賀斯那谷（Hosnar Valley）發現有大型的土墩及大量的佛教文物碎片，可顯示出那裏曾有過一個重要的佛教寺院。當史泰夫（Stive）爬上這山時，他也找不着一點如法顯（Fa Hsien）和玄奘（Hsuan Tsang）所提到的山洞、石窟和山縫。他却找到一個圓形大磚堆，極可能是個佛塔遺跡。約在索博那夫（Sobhnath）南面一里處一個村莊內，他又發現了一些雕塑，其中包括一尊莊

嚴華麗的彌勒像（Maitriya）。就由於索博拿夫（Sobhnath）那三個特出的尖坡，史泰夫（Stive）也論定自己終於找到古古他拍答基尼（Kukkutapadagiri）。他這樣的寫著：「從山上中峯最高點下望是不可能的；又或從地圖上考究這山的形狀時，不由得會被這個比喻的貼切性所打動。」雖然，索博拿夫（Sobhnath）較之拍夫蘭那（Pathrana）的外貌更俱戲劇性，更像鷄足，可是它所相似的地方，是由於三個尖坡所引起，並非如所有記載中一律提出是由三個尖峯形成。再者，索博那夫（Sobhnath）這個名稱一點也不像古代的古古他拍答基尼（Kukkutapadagiri），或古魯拍答基尼（Guru Padagiri）等名稱。

在一九〇六年時，勒賀爾·達斯，班那基（Rakhal Das Banerji）讓學者們的注意力轉到菩提伽耶（Bodhi Gaya）的東南偏東一個名為古拍（Gurpa）的山。他認為它就是大迦葉的那座聖山班拿基（Banerji）提供出來的證據顯然有振憾力。它這個現代名稱，確切是按北方邦語言拍古語（Prakrit）的古魯拍答基尼（Gurupadagiri）亦即古古他拍答基尼（Kukkutapadagiri）別名所伸延發展出來的。那裏既有佛教塑像，又在山上找到許多碑文。對於附近居民來說，這座山仍被視為神聖之地。更重要的是它具備了法顯（Fa Hsien）和玄奘（Hsuan Tsang）所描繪的地理特徵。可惜當班那基（Banerji）完成一對古拍（Gurpa）的論述時，考古學家們已對尋找古古他拍答基尼（Kukkutapadagiri）失去興趣；致使至今仍未有人對它作過進一步的勘察研究。結果，自一九〇六年以來，古拍（Gurpa）仍未被考古學家或佛教人士訪究或朝禮過。至此，現在該是確切鑒定它是否供大迦葉入定及彌勒第一次出現世間的那座聖山了！



合川涑灘宋代禪宗摩崖石刻考察記

李豫川

「馬祖創叢林，百丈立清規」之後，禪師們雖然有了專志修行的寺院；但《百丈清規》明確規定：「不立佛殿，不塑佛像」，所以在國內古代佛教摩崖石刻造像中，專以禪宗為命題的實屬鳳毛麟角，極難一見。

然而，在四川省合川市涑灘的崇山峻嶺中，南宋人却大規模地鑄造了一千餘尊禪宗石像，儼然構成了一個宏偉壯觀的道場，被譽為「宋代巴蜀的一顆明珠」而列入全國重點文物保護單位。

建於南宋孝宗趙昚（音shèn）淳熙年間（1174—1189）的涑灘石刻位於合川市東北約四十五公里的鷲（音jiù）峯山二佛寺內，靠近渠江，距天下聞名的大足佛教石刻僅一百餘公里。在寺內下殿的北、西、南三面岩石之上，鑄刻着釋迦牟尼、迦葉尊者、阿難尊者、彌勒菩薩、須菩提長老、菩提達摩、禪宗六祖……，看上去渾然一體，氣勢恢宏，真實而自然地展現了禪門的宗旨和風采。

中國的禪師，在馬祖道一（709—788年）之前，多岩棲穴居，或寄寓律寺，居無常處，一衣一鉢，隨緣而往，息影江天。至唐德宗李適年間（780—804）始有叢林之設。然《百丈清規》云：「不立佛殿，唯樹法堂，表法超言象也。」但這一規

定，後世並未奉行。僅涑灘一地，就有「釋迦說法」、「拈花示衆」、「達摩面壁」、「阿難解結」、「善財採藥」等題材內容。

（一）釋迦牟尼說法圖大型組雕

宋代釋普濟所撰《五燈會元》記載，釋迦牟尼成道後，一日為大眾說法。他登上講壇後，却不發一言而去。文殊菩薩即對大眾說：「諸位要聽世尊說法，佛法就是如此。」又一日，釋迦牟尼升座，眾弟子雲集座下，正等他說法時，迦葉尊者却對大眾說：「世尊說法已經結束了。」但實際上，釋迦牟尼始終沒有說一句話。這就是說即不說，不說即說。因為佛法的精髓是不能用言語表達出來的，是祇能意會，不能言傳的。而這恰恰是禪門「不立文字，教外別傳，直指人心，見性成佛」的宗旨。禪的核心是大圓滿的佛心，是不可說的，因為「一落言詮，即失其旨」。

涑灘「釋迦說法」的大型石刻，就是在這一禪門宗旨的指導下精心鑄刻出來的。

主像釋迦牟尼居於整個北崖的後壁正中，坐高十二點五米，不僅爲全寺造像之冠，而且也是四川有名的大佛之一，即人們常說的「合川大佛」。

這尊摩崖大佛頭飾螺髻，額顯白毫，兩耳垂肩，頰豐頤滿，雙目微啓，目光俯視，神態慈祥。屈二手當胸，左手掌向內，屈拇、中、無名三指，豎食指及小指；右手掌向外，屈拇指和食指，豎中、無名、小三指，作轉法輪印。隻腳自然下垂，呈散跏趺坐，看上去似乎正在對衆生說法。他面露微笑，隻唇略閉，似說非說，展現的正是「說即不說，不說即說」的意境。

爲了烘托這一意境，增強氣氛效果，宋代藝術家們把觀音、迦葉、阿難、羅漢、善財、龍女和十大弟子等，分別安排在佛祖身後和上下兩側。

首先是在世尊身後的崖壁上端，共鑄刻出九百四十六尊佛像，分十八層排列，每尊均高二十五厘米，結跏趺坐於蓮台上。其次在世尊身後的崖壁兩側，鑄刻出釋迦牟尼的十大弟子立像。每側各五尊，每尊平均高度都在三米以上，都是圓形頭光，雙耳戴環，頭飾花冠，兩鬢各現一縷繞耳青絲。大多身着對襟輕衫，胸前皆佩瓔珞，神態各異，立姿不一。有的赤足站於蓮台之上，有的隻腳隱於怪石之中；有的托鉢於胸前，有的捧花於腹間。他們面目俊秀，體態婀娜，怡然自得，一個個仿佛都已進入了禪的最高境界。

十大弟子以下，右側崖壁上爲善財童子石像，高一點七米，圓形頭光，赤裸上身，下着短裙，雙手合十，衣帶折疊飄拂，赤足俯首向東作禮佛狀。左側崖壁爲龍女石像，高一點八五米，圓形頭光，雙環髮髻，着輕衫衣裙，飄帶飛揚，彩雲繚繞，面帶微笑，雙手合十，側身西向呈禮佛狀。

位居十大弟子之首的摩訶迦葉，是第一次佛典結集的主持

人。他少欲知足，專志於修頭陀苦行，被譽爲上行第一或頭陀第一。釋迦牟尼曾贊嘆道：「有頭陀行在，我法久住也。」一日，世尊在靈山會上，拈一枝金婆羅花示衆，大衆皆默然不得其要領，唯獨迦葉尊者會心微笑。於是佛祖乃曰：「吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，微妙法門，不立文字，教外別傳，付囑摩訶迦葉。」接着又念了四句偈語：「法本法無法，無法法亦無；今付無法時，法法何曾法。」這就是禪宗著名的以心傳心的「拈花微笑」公案，亦即釋迦牟尼與摩訶迦葉之間的大法授受。在這拈花微笑，心心相印之間，迦葉尊者就成爲禪宗的第一位祖師。淩灘的迦葉尊者石像通高四點四五米，肩寬一點五米，肩厚四十六厘米，身着交領袈裟（現下半身衣紋已殘損），雙手合十於胸前，仰視佛祖，面露會心的微笑。

阿難尊者石像早已殘損，現存造像爲明清補刻，高四點六米，雙手合十容貌俊秀，頭部微仰，向東作禮佛狀。

阿難尊者是釋迦牟尼的表弟，生性博聞強記，在十大弟子中被譽爲多聞第一。迦葉尊者曾贊嘆：「佛法如大海，流入阿難心。」他容貌俊秀，慈悲溫和，頗得女人的愛慕。一次，他和一位美女相戀，但美女的社會地位不高，是屬於另一個種姓的人，按照當時的制度，他們是不可能結成夫妻的，阿難爲此十分煩惱。釋迦牟尼知道後，便拿出一塊手巾來，打了許多結，問阿難：「這是甚麼？」阿難答：「千千結」佛祖即說：「阿難啊，你的心中也有千千結。！你愛上了一位姑娘，祇因她的等級不同，不能與你相愛，所以你很煩惱，是不是？」阿難答：「是的，世尊，你能幫我解除這一煩惱嗎？」釋迦牟尼說：「你的煩惱別人是幫不上忙的，祇有靠你自己去解脫才行啊！就像這千千結一樣，祇有靠你自己去一個個地解開才行。」

禪宗主張不依賴他人，倡導自證自悟；要求與外界事物接觸

時，不受任何迷惑，即「不在境上生心」；認為痛苦的根源是自己的錯誤認識，祇要接受了佛教的教義，思想上有了領悟，馬上就可以得到解脫，一塵不染，顯現清淨靈明的本性。正如《壇經》所說：「菩提祇向心覓，何勞向外求玄？所說依此修行，西方祇在眼前。」「佛在心中作，莫向身外求。」

在涑灘石刻中，迦葉尊者、阿難尊者和南面山崖上的須菩提長老、菩提達摩、布袋和尚，西面山崖上的大目犍連、禪宗六祖、泗州和尚造像，巧妙地組合在釋迦牟尼說法圖的大型組雕之中，成為一個有機的不可分割的整體，給人以和諧統一的形象。

二、須菩提長老、菩提達摩、布袋和尚造像

南端左壁懸崖，高九點四米，寬十六米，分五層造像，共計二百五十六尊。其中面向釋迦牟尼的三尊主像就是須菩提長老、菩提達摩和布袋和尚。

須菩提立像高三點一米，肩寬九十厘米。禿頭突額，眉空尤為凸出，雙耳戴環，嘴唇微閉，似說非說。身着交領袈裟，雙手合十，右臂挾一竹杖。看上去面容清癯，意態虔誠。頭微仰，目光投向對面高大雄偉的釋迦牟尼像，宛若正在與佛祖對話。

須菩提尊者是釋迦牟尼的十大弟子之一，本是聲聞行者，並不是菩薩，但由於他精通般若教理，又好入空定，被譽為解空第一。每次般若法會，都由他擔任直接與佛祖問答的「當機」者。

據《五燈會元》記載：一日，須菩提正在岩窟中宴坐，忽聞諸天花雨的贊嘆聲，遂問：「空中雨花贊嘆，復是何人？云何贊嘆？」空中答曰：「我是梵天，敬重尊者善說般若。」須菩提云：「我對般若未曾說一字，汝云何贊嘆？」梵天答：「如是尊者無說，我乃無聞。無說無聞，是真說般若。」

「無說無聞，是真說般若。」後來成了禪門的機鋒妙語。

位於左邊的菩提達摩立像，赤足側身，高二點七三米，肩寬八十厘米。頭戴披風，着圓領袈裟，雙手籠於袖內，置於腹前。頭微向右側，兩耳飾環，目光俯視，若有所思，神態清靜，體形豐滿。其左側鐫刻的題記云：「當保弟□□□鐫造達摩□□□此世來生福報淳熙丁酉（一一七一年）孟冬望日題」。

禪的始傳，自釋迦牟尼與摩訶迦葉之間互相授受後，二十八傳至菩提達摩，形成了直指單傳的禪宗。菩提達摩為中國禪宗的初祖，他生於南天竺國，婆羅門族，乃香至王的第三子。後遇二十七祖般若多羅，並從其出家。梁武帝普通年間（520—526），他自印度渡海來到廣州，再北上至金陵（今南京）。傳說他因與蕭衍言語不契，遂渡江至河南登封縣少林寺，面壁九年，迹不出山，影不入市。後遇慧可，授以禪門心法。大同二年（536）逝世。

布袋和尚立像光頭圓臉，袒胸露懷，腹部圓鼓，身穿袈裟，左肩扛一大布袋，右手叉腰，左手捏緊袋口，昂首仰視，猥瑣蹙額，毫無笑容。似乎祇有進入禪定的涅槃境界，才能獲得解脫，免除煩惱——這恰恰是禪門弟子的追求理想。

據北宋初年釋道原所撰《景德傳燈錄》記載，五代時期，浙江奉化長汀村農民張重天收養了一個孩子，這孩子十八歲出家於大橋鎮岳林寺，後成為一名游方禪僧，自稱「契比」。容貌猥瑣，蹙額蹙腹，出語無定，寢臥隨處，常以杖荷一布袋，內裝隨身用具，四處化緣，乞求布施，人稱「布袋和尚」。他曾說偈云：「我有一布袋，虛空無掛碍，展開遍十方，入時觀自在。」「吾有一軀佛，世人皆不識。不塑也不裝，不雕也不刻。無一塊泥土，無一點顏色。畫工畫不成，賊偷偷不得。體相本自然，清潔皎潔。雖然是一軀，分身千億百。」後梁朱友貞貞明二年

(916)他圓寂前，又說一偈：「彌勒真彌勒，分身千百億，時示世人，世人自不識。」於是人們便傳說布袋和尚是彌勒菩薩的化身，把他的遺體安葬在奉化城北的封山上，將「天下禪宗十刹之一」的奉化雪竇寺闢為「彌勒道場」。

三、大目犍連、禪宗六祖和泗州和尚造像

西端右壁懸崖，高十四點六米，寬二四點五米，分四層造像，共計二八六尊。主像釋迦牟尼居中而立，高三點五七米，肩寬八十四厘米。頭飾螺髻，頂上有一道毫光向上飄升，與圓形背光和祥雲交相輝映。身着褒衣博帶式袈裟，內現衣結，雙手交叉，疊放腹部，赤足面北而立。面部圓潤豐滿，慈祥端莊，大耳垂肩，雙目似睜非睜，神態安祥自若。佛祖右為大目犍連、菩提達摩、二祖慧可、三祖僧璨，左為四祖道信、五祖弘忍、六祖慧能、泗州和尚。

大目犍連立像高二點五八米，肩寬七十三厘米。圓形頭光，着V領袈裟，現內衣結。右手執高二點八六米的九環錫杖，左手曲臂平舉，赤足面東而立，身後祥雲繚繞。

大目犍連是釋迦牟尼的十大弟子之一，被譽為神通第一。家喻戶曉的佛教故事《目連救母》中的大孝子目連，即是此人。後在伊尸啍利山中坐禪入定之時，被當時的裸形外道刺殺。

菩提達摩像高一點七三米，肩寬四十八厘米。光頭圓臉，着V領袈裟，雙手握於腹部。不戴披風，不留卷髮，無絡腮鬚，長眉秀目，頭正頸直，雙頰豐滿，鼻挺口方，面帶微笑，怡然自得。

慧可像位於達摩像的右下方，高一點四六米，肩寬四十厘米。頭戴披風，額間露出一顆吉祥痣。着交領袈裟，左手前臂斷

折，右手捧斷臂於胸前，暗示着：「立雪斷臂」的故事。

慧可(487—526年)，俗姓姬，虎牢(今河南滎陽)人。少為儒生，博覽羣書，通達老莊易學。後出家，精研三藏內典，名馳京畿。約四十歲時，拜菩提達摩為師，傾心大乘空宗禪法。這種禪法是以《楞伽經》為宗旨的印度大乘禪學體系，祇有「上根利器」者才能領悟，一般人是很難接受的。據唐德宗貞元年間(785—804年)金陵沙門惠炬所撰《寶林傳》記載，慧可初師達摩時，達摩祇顧端坐面壁，根本不理睬他。慧可思曰：「昔人求道，敲骨取髓，刺血濟饑，布髮掩泥，投崖飼虎。古尚如此，我又何人，今豈有萬萬分之一耶！」於是，在一個隆冬之夜，天降大雪，慧可挺立於達摩洞外，久久不肯離去。及至天明，積雪過膝，達摩見而憫之，問曰：「汝久立雪中，當求何事？」慧可悲泣道：「惟願和尚慈悲，開甘露法門，廣度羣品。」達摩曰：「諸佛無上妙道，雖曠劫精勤，能行難行，能忍難忍，尚不得至，豈此微勞小效而輒求大法！」慧可聞師誨勵，潛取利刃，自斷左臂，置於師前。達摩知其是法器，乃曰：「諸佛最初求道，為法忘形，汝今斷臂吾前，求亦可在。」慧可問：「諸佛法印可得聞乎？」達摩答：「諸佛法印，非從人得。」慧可曰：「我心未寧，乞師與安。」達摩答：「將心來，與汝安。」慧可曰：「覓心了不可得。」達摩答：「與汝安心竟。」慧可於是有所契悟。這便是千古傳誦的「立雪斷臂」故事。

與慧可像並列的是僧璨像，高一點七三米，肩寬三十七厘米，着交領袈裟，雙手合十，看上去約四十餘歲，面帶病容，似有隱疾在身。據《五燈會元》記載，北齊天保二年(571)，有一居士，年四十餘，不稱姓名，拜慧可曰：「弟子身纏風疾，請和尚懺罪。」慧可答：「將罪來，與汝懺。」居士良久云：「覓罪了不可得。」慧可曰：「我與汝懺罪竟，宜依佛法僧住。」居

士曰：「今見和尚，已知是僧，未審何名佛法？」慧可答：「是心是佛，是心是法。法佛無二，僧寶亦然。」居士豁然頓悟曰：「今日始知罪性不在內。不在外，不在中間，如其心然，佛法無二也」，慧可深器之，即為剃度云：「此法寶也，宜名僧璨。」並以正法眼藏及信衣（袈裟）密付於他。

左側三位祖師造像，中立者為四祖道信（580—657年）。高一點七三米，肩寬三十七厘米，光頭圓臉，雙耳垂肩，着交領袈裟，雙手合十，表現出「真入不二法門，證得無諍三昧」的祖師風采。

中國禪宗從初祖達摩到三祖僧璨，其門徒都行頭陀行，一衣一鉢，隨緣而往，並不聚眾定居於一處。至道信、弘忍時代，禪風一變，師徒開始定居於一處，過着集體生活。他們實行生產自給，把搬柴運水等一切工作都當作禪的修行，認為學道應該山居，遠離塵囂。從道信開始，達摩禪系由傳統的「如來禪」向「祖師禪」轉化，後世學者稱其道為「東山法門」。

道信右為五祖弘忍，左為六祖慧能。弘忍立像高一點四五米，肩寬四十一厘米，着交領袈裟，雙手持拂塵於胸前。慧能立像高一點五米，肩寬三十八厘米，着交領袈裟，雙手捧衣於胸前。

造像左側題記云：「衣鉢鑄造此大師□弗□道悟絕□□六祖大師謹以上報四恩下姿三有普及法界詳生成證菩提妙果。皇宋淳熙丙午（1186年）季春記。」

這組造像除釋迦牟尼外，祇安排了六代祖師。從達摩到慧能，「正法」的傳付十分神秘，而且都是「一代一人」的秘密單傳。信衣傳至慧能，實際上也就結束了。

弘忍立像右側為「泗州和尚」立像，高二點五八米，頭戴披風，圓形頭光，面容豐潤慈祥，額間有一吉祥痣，神態怡然自

得，着V領袈裟，內現華麗的貼胸錦衣，着履面東而立，後壁祥雲繚繞。其右側還有四尊立像，大概是他的弟子木叉、慧儼、慧崖諸人。

據北宋釋贊寧（919—1001年）所撰《宋高僧傳》以及《五燈會元》記載，泗州和尚為西域碎葉國人，生於唐太宗李世民貞觀元年（627），卒於唐中宗李顯景龍三年（709）。俗姓何，出家後法名僧伽。初期活動於西涼一代，後雲游楚水吳山，在泗州臨淮縣（今安徽泗縣）建普照王寺，故時人稱之「泗州和尚」，被視為神僧。傳說他常與神靈對話，替人治病輒手到病除，且有特異功能，「或預知大雪，或救旱飛雨，神變無方，測之恒度。」李顯將其迎入長安，賜號「證聖大師」。這位禪門奇僧在唐五代時期頗有名氣，民謠云：「祇聞有泗州和尚，不見有五縣天子。」當時全國各地寺院幾乎都有他的塑像或畫像，如敦煌莫高窟七二號龕門外南側就繪有一位禪僧，頭戴風帽，身着大圓袈裟，跏趺靜坐於深山古剎之中，榜題「聖者泗州和尚」。

四、尾聲

涇陽摩崖造像，以靜謐而古老的「鷲峯禪院」（清代易名二佛寺）為基地，不僅在內容上反映了五代以前禪宗的歷史梗概和宗旨，而且在藝術風格上也有它的特色，充分顯示了宋代禪師和工匠的智慧和才能。

首先是世俗化的特色。

任何一種文化從一個國家傳入另一個國家，首先必須適應傳入國傳統的文化，這是為歷史所證明的客觀規律。石窟藝術亦不例外，儘管它是由古印度經南、北絲綢之路傳入我國的，但作為一種外來藝術要在當地生根開花，就必然要打上該地區世俗化的

烙印。事實上，石窟藝術從踏上中華大地的那一天起，就融進了華夏傳統文化的血液。

一個國家外來文化與傳統文化接觸的深入，必然會出現矛盾衝突。衝突的結果，不是兩種文化融合爲一，就是強大的一方吞併掉弱小的一方。如果說，經過西晉到隋唐的演變，石窟造像藝術已經完成了向中國化轉變的話，那麼，到了五代兩宋，它就更加中國化和世俗化了。

就涑灘世尊造像而言，除了佛像所必不可少的螺髻、高鼻、長眉、深目等特徵之外，從整個形體神態來看，與其說是佛祖，不如說是一個慈祥的長者。又如攜杖的須菩提，雙手攏於袖中的達摩，扛袋的布袋和尚，頭戴風帽的泗州和尚……，都活生生是人間形象，而非虛無縹緲的「神」的形象。

再如衆多的羅漢羣像，或臥或站，或高或矮，或美或醜，或胖或瘦，或老或幼，或悲或喜……。有的挑水砍柴，有的推車運物，有的牽狗戲玩，有的撫琴自樂，有的看書識字，有的竊竊私語，有的正襟危坐，有的仰面朝天，有的張口欲呼，有的雙唇緊閉，有的憨厚誠實，有的狡黠老練，有的揮拳欲鬥，有的合掌參禪，有的勇武驍悍，有的文靜端莊：有的翹腿抱膝，怡然自得；有的閉目托腮，若有所思……，生活氣息十分濃郁。這正是禪宗「饑時餐倦時眠」、「平常心是道」、「搬柴運水，俱是佛法」的真實寫照。

衆所周知，羅漢造像的出現始於晚唐，而且是在禪宗風行海內之後才廣泛流佈的，其原因正是受了禪宗世俗化的影響，涑灘石刻不啻是一個有力的證明。

其次是具有獨創性。

迄今爲止，在國內唐宋摩崖石刻造像中，專以禪宗爲命題的，除了涑灘石刻外，尚未發現第二處。

（上接第42頁「唯識思想的源流」）

的識是阿賴耶識時，都評破此無心所的細心說。「成唯識論」卷四說：「此識應非相應法故，……若此定中有意識者，三和合故，必有所觸，觸既然與受、想、思俱，如何有識無心所。」這是受本識論的影響。

二、種習論：種子與習氣是唯識思想的要點。它與「細心合流」奠定了唯識學說的基礎。種子、習氣是唯識學的名詞，但在部派佛教中，稱爲隨界——不失。經量部堅持原始佛教的無我論，但提出隨界論，承認業報輪迴學說，它與大眾部的根本識、化地部的窮生死蘊、上座部的有分識基本相通，這對唯識思想有深刻影響；同時他們把自己意識的變相看作對象的觀點，亦被以後陳那所接受，並導入瑜伽宗體系，可以說經量部隨界論是唯識理論的來源。

三、無境論：唯識有認識論、本體論的區別。部派佛教中，沒有本體論上的唯識學，却有認識論上的唯識無境。

唯識思想的成熟，主要是佛弟子們依着止觀實踐，而獲得隨心自在的事實證明。理論上從非斷非常的業感緣起的探討下，展開了細心、細蘊、真我與能爲因性的種習隨逐的思想研究。由於大眾、分別說、譬喻師建立業因果在心心所法的關係，心與種習結成非一非異的融合，完成唯識思性本體論的一面。在認識論方面，引出了妄識亂現和外境無實的思想，並達到細心、種子與無境思想的融合，如經部提出「境不成實」；在因果相續的緣起論上，達到了細心持種能生一切的見解。彼此結合起來，這依它離言自性，就是心中種子所變現的。它就是心，這是真實。等到攔入認識界，它就出現別體能取所取的現象，這是不真實的。可見唯識思想的源流是來自原始和部派佛教。



唯識思想的源流

蔡惠明

一、從無著、世親的瑜伽學說體系說起

公元四至五世紀時，印度無著、世親組織了中期大乘佛教學說，創立瑜伽宗，亦稱大乘有宗、瑜伽行派。他們兄弟二人是北印健陀羅人，都在說一切有部出家。無著先是修習小乘空觀，感到不究竟，傳說受彌勒指點，改信大乘，並受到彌勒的啓示，誦出『瑜伽師地論』，成爲有宗教義的根據；後又著有『顯揚聖教論』、『攝大乘論』、『阿毗達磨集論』等（均有漢譯和藏譯本）。世親舊譯天親，他初習小乘，後受無著的勸導，改信大乘，成爲唯識學說的主要理論家，他的主要著作有『阿毗達磨俱舍論』、『唯識三十論頌』等。他們兄弟兩人就共同弘揚彌勒學說。唐玄奘西行求法回國後，在我國創立唯識宗（又稱法相宗、慈恩宗），它的淵源出於印度大乘佛教瑜伽宗，因主張「萬法唯識」所以名「唯識宗」。

彌勒學說以『瑜伽師地論』爲根本，此論內容豐富，共分五個部份：1.本地分（一——五十卷）。將瑜伽禪觀境界或階段分爲十七地：即五識身相應地、意地、有尋有伺地、無尋唯伺地、

無尋無伺地、三摩呬哆地、非三摩呬哆地、有心地、無心地、聞所成地、思所成地、修所成地、聲聞地、獨覺地、菩薩地、有餘依地、無餘依地；2.抉擇分（五十一——八十卷）。論述十七地的深隱要義；3.攝釋分（八十一——八十二卷）。釋十七地有關諸經，特別是『阿含經』的說法和儀則。初明說法應知的五分，次明解經的六義；4.攝異門分（八十三——八十四卷），釋十七地有關諸經，特別是『阿含經』所有諸法的名義和差別；5.攝事分（八十五——一〇〇卷）。釋十七地有關三藏，特別的『雜阿含經』衆多要義，初名契經事，次明調伏事，後明本母事。五分中以本地分爲重點，後四分主要是解釋其中義理。此論中心內容是論釋眼、耳、鼻、舌、身、意六識的性質，及其所依客觀對象是人們根本識——阿賴耶識所假現的現象；禪觀漸次發展過程中的精神境界，以及修行瑜伽禪觀的各種果位。從分析名相有無開始，最後加以排斥，從而使人悟入中道。

又此論本地分中心是「菩薩地」。「菩薩地」很早就單獨流行，它的性質屬於契經一類，並不是在無著、世親弘揚瑜伽學說時才有的。據『大毗婆沙論』載，在他們以前，瑜伽師的世友、衆護

等就已宣揚「菩薩地經」了，無著、世親是繼承這一系統的。

以彌勒署名的書有五部：1.「瑜伽師地論」，是五論中主要的一部；2.「分別瑜伽論」，我國無譯本，但「解深密經」裏有一「分別瑜伽品」，內容是彌勒就瑜伽法門向佛發問，由釋尊作答，內容相當；3.「分別中邊論」，又名「辨中邊論」；4.「大乘莊嚴經論」；5.「金剛般若論」；後兩部是釋經的論，合稱「彌勒五論」，無著、世親並有注釋。

無著、世親除傳「彌勒五論」外，各有自己的著作。無著的重要著作有：1.「顯揚聖教論」，這是對「瑜伽師地論」從學說上重新有所組織的綱領性著作。2.「順中論」是結合「中論」而寫的入大般若初品法門的書。3.「金剛經論」是提出七句義來解釋「金剛經」的。4.「大乘阿毘達磨集論」。5.「攝大乘論」。此二書均與「阿毗達磨經」有關，是總結大乘義理的著作。6.「六門教授習定論」是講瑜伽方法的著述。

世親原有「十部論主」之稱，現存漢藏譯著有五十多種，其中發揮彌勒學說的有「大乘莊嚴經論釋」、「辨中邊論釋」、「金剛經論釋」。注釋無著著作的有「釋大乘論釋」、「習定論釋」等。闡述自己觀點的主要有「成業論」、「二十唯識論」、「三十唯識論」等。他還為大乘經「華嚴經·十地品」、「無量壽經」、「法華經」、「無盡意經」、「寶潔經」作注釋，影響很大。

無著、世親的二家學說，在思想淵源上，雖與初期大乘有聯繫，又由於大乘總源流也為般若，但他們除繼承前人外，却另有創新的特點。

原始佛教是從人生現象來講的。從現有經律中研究，釋尊不是一開始就講四諦，而是首先講了一番中道。這是符合事實的。

因為原來隨侍他的五比丘，看他拋棄了苦行感到失望而離去的。

釋尊最初對他們說教，應該是先批評苦行與其他學派的主張，然後提出自己不苦不樂的學說，以證明苦行並非正道，只有中道才合理。因而講了八正道，即正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定，把五比丘說服了，然後宣述四諦。四諦的重點就放在人生現象上。人生的全部不外乎兩方面：一是染（苦、集），一是淨（滅、道）。四諦的組織又以苦諦為根本，「集」是苦集，「滅」是滅苦，道是滅苦的方法。釋尊初轉法輪，是肯定四諦（人生是苦、老死是苦等）；二轉法輪是指出四諦在實踐中的意義（苦應知，集應斷，滅應證，道應修）；三轉法輪是證明本人已做到四諦所要達的要求（苦已明，集已斷，滅已證，道已修）。最早的緣起說是業感緣起，即十二支緣起說。後來範圍擴大了，不但講人生現象，而且涉及到宇宙現象。進入部派佛教時期，就出現了兩個極端：一是執有，一是執空（惡趣空）。執有的說一切有部曾風靡一時，但漏洞百出，捉襟見肘。於是龍樹學說興起，他主要破有部執有，同時也反對惡趣空，創立中道觀。他認為內根是能取，外境是所取，二者都是自性空。這種說法人們不易領會，於是提出二諦說，即真諦和俗諦。真諦又稱第一義諦、勝義諦。俗諦又稱世諦、世俗諦。諦是真理的意思。佛教認為，就現象而言，一切事物都是「有」，這是順着世俗道理而說的，稱為「俗諦」。就本質而言，一切事物是「空」的（也稱「無」或「無自性」），這是順着真理說的，稱為「真諦」，把二者統一起來，就是中道觀。所以，龍樹的緣起說，主要是從認識角度來說的，是對業感緣起說的發展。

到了無著、世親時代，他們不僅不滿足於講人生現象，而且亦不限定於一般認識領域內講緣起，把範圍擴大到整個宇宙，一切現象的宇宙觀上，這樣就不是「受用緣起說」所能為力了。因

此，他們提出「阿賴耶緣起說」，由阿賴耶的種子起現行，現行又薰種子，以現行諸法為緣，生煩惱惡業而招苦果，三世因果輾轉相續，即華嚴宗所判的大乘始教的緣起觀。這一理論是依據「大乘阿毘達磨經」提出的。無著、世親給了它更新的內容，名為「分別自性緣起說」。他們認為阿賴耶識是一切所知法的總依，它能發生一切法，但各種法都有不同的自相（自性），因為阿賴耶含藏有自性各別的諸法名言種子，由於名言種子的自性不同，一切法亦就有區別。所謂種子實質上亦就是名言的、概念的、人們的認識以其為根據，因而諸現象間的區別，均為認識上的原因。由此而產生三性說：1. 遍計執性。依分別的境說，為「遍計執性」。2. 依他起性。依分別的自性說，為「依他起性」（相對真實）。3. 圓成實性。依空性說，為「圓成實性」（絕對真實）。我國法相宗繼承此說，並結合唯識說，認為三性也不離識，謂諸法生起時，現似見分與相分兩分是依他，意識從而周遍計度，執為「能」、「所」二取，則是遍計所執。法相宗還用唯識所現來解釋世界，認為世界現象，都由人的第八識即阿賴耶識所變現，而前七種識再據以變現外境現象，緣慮執取，認為實在。又認為在阿賴耶識中蘊藏着變現世界的潛在功能——種子。它的性質有染有淨，即有漏、無漏兩類。有漏種子為世間諸法之因，無漏種子為世間諸法之因。從而說明未來出世者種姓，有聲聞、獨覺與菩薩三乘的分別，又有不定為何乘的「不定種姓」，與三乘亦不得入的「無種姓」，因而建立五種姓說，這與一般所說「一切眾生皆有佛性」的說法有根本不同。

唯識思想是無著、世親整個學說體系必然導致的結論。在無著所著「攝大乘論」中已有發端，如講三性的「所知相分」中，就講到依他起諸識（共十一類）的分別，謂諸法皆待緣生。其實所謂緣生，亦就是識的分別。到世親時，唯識思想逐漸完善，

並提出了種種論證。他的唯識主要著述有「二十頌論」與「三十頌論」。「二十頌論」有他的長行解釋，以成立唯識學說為宗。「三十頌論」只有頌。這兩書都是用心、意、識來闡述唯識理論的。「二十頌論」的唯識要點，是「識生似（轉變）外境現」。由於人們對「識轉變」沒有真實的認識，把它執為外境，其實外境並不存在。那麼為什麼人們會有這種執着呢？此論說，這好比病目見空華，空華是沒有的，凡夫是病目者，執以為真，就是遍計所執。又說，境是以識為性（本質）的，它不過只是認識的一部份，形成了對立而又統一的唯識觀。在「三十頌論」裏，世親對識怎樣變成境的問題作了更詳盡的發揮。他們學說的另一個特點，是方法論上用了「因明」並加以發展。在重要典籍如「瑜伽師地論」、「顯揚聖教論」、「集論」等中都講到七因明，即論體性、論處所、論所依、論莊嚴、論墮負、論出離、論多所作法。相傳世親著有「論軌」、「論式」、「論心」三書，惜均不存。所著「如實論」（梁真諦譯），原書共二千頌，今漢譯本僅萬餘字，顯非全部。但在「道理難品」有世親關於因三相說：「我立因三種相，是根本法，同類所攝，異類相離，是故立因成就不動。」後經陳那判定，就組成了完整的因明學說，此後並得到更大的發展。

二、原始佛教的唯識思想

識是梵文 Vi（分析）和 Jñāna（智）的合成語，意指對對象進行分析、分類所起的認識作用。在佛教教義中有各種含義：1. 一切精神活動的主體，是「心」、「意」的異名。「俱舍論」卷四載：「心、意、識體一」，「隨義建立種種名相」。「集起」故名心，思量故名意，了別故名識。「止觀」卷二載：「對境覺知，異乎木石名為心，次心籌量，名為意，了了分別名為識。」

「2.心的一種特殊功能。」「心」、「意」畧有不同，謂能緣之心，對所緣之境，有了別作用。3.五蘊中的「識蘊」。即上座部所講的「六識」和大乘所說「八識」的心王。4.十二支緣起的「識支」。『俱舍論』卷九有「於母胎等正結生時一剎那位五蘊名識」之說。識是佛學中心思想之一，其說遍於大小乘、顯密教、性相宗。有一識、二識、三識、五識、六識、八識、九識、十識等不同學說。本文所講的主要是指瑜伽宗和法相宗主張的八識，即眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿賴耶等識，前五識屬於感覺，第六識既管思維，亦管感覺。第七識以「恒審思量」，即不停頓地起思慮作用為特性，它的作用勝過第六識，名為末那。第八阿賴耶識亦稱藏識，具有能藏、所藏、三義。以含藏一切諸法種子為有漏、無漏一切有為法的根本。一些大乘宗派多沿用八識說，但畧有變化。『大乘義章』卷三所講八識，其中第七識名阿陀那識，第八識名阿梨耶識，含義相同，只是譯音不同而已。

大乘唯識思想，大致可歸納為五類：1.『華嚴經·十地品』第六地說：「三界虛妄，但是一心作。」一心就是瑜伽宗解說的阿賴耶識。「唯一心作」，還不出業感範圍，是促成唯識的有力思想。2.『解深密經』卷三載：「我說識所緣，唯識所現故。此中無有少法能見少法，然即此心如生時，即有如是影像所現。」就是指心識現前的外境，只是自心現起的影子。唯是自心所現，因此稱為即心所現的唯識。3.『解深密經』卷一載：「阿陀那識為依止、為建立故，六識心轉。」說明我們的身體和內心的認識活動，都依一切種子心識所含藏的種子漸漸開展出來，這可稱「因境所生」的唯識。4.『楞伽阿跋多羅寶經』卷四載：「如來之藏是善不善因。……為無始虛偽惡習所熏，名為藏識，生無明住地與七識俱，如海浪聲，長生不斷，離無常過，離於我論，自性無垢，畢竟清淨。」一般講唯識，多以阿賴耶為依止。但它

的產生，一方面是依如來藏心，另一方面是依無始來的虛妄習氣。迷、悟、染、淨都依藏心而有，也就是唯識。這可稱為「映心所顯」的唯識。5.『阿毘達磨大藏經』載：「菩薩成就四法，能隨悟入一切唯識，都無有義，成就三種勝解隨轉妙智。何等為三？一、得心自在一切菩薩，得靜慮者，得勝解力，諸義顯現。二、得奢摩他，修法觀者，才作意時，諸義顯現。三、已得無分別智者，無分別智現在前時，一切諸義皆不顯現。」菩薩因內心定慧的實踐，一切境界都可隨心轉變，或者不起一切。境即可隨心轉，就可據此推論一切境界沒有自體。這是從佛弟子止觀體驗而推論的，可稱為「隨心所變」的唯識。

上述五項唯識思想都立足於業感緣起的起滅上，也就是緣起觀的一種解說。如1.「由心所造」。緣起的流轉門，不出惑、業（因）、苦（果）。苦是現實的器世間，與有情世間客觀存在的。原始佛教把它分為色、心、非色非心三類，沒有說它唯是一心的。『雜阿含經』第二百六十七經載：「比丘！我不見一色種種如斑色鳥，心復如是。所以者何？彼畜生心種種故色種種。是故比丘！當善思惟觀察於心。……譬如畫師、畫師弟子，善治素地，具象彩色，隨意圖畫種種像類。」色法之所以有種種，由於內心的種種，如不從緣起論體系去理解，那必然會感覺到上述經文是明顯的唯識論。尤其是畫師繪畫的比喻，使人聯想到『華嚴經』所說：「心如工畫師，畫種種五蘊……無法而不造。」『雜阿含經』思想，與『華嚴經』的「唯心造」，異曲而同工。2.「隨心所變」，從戒定慧實証而來。原始佛教的解脫論，主要在內心解脫，不受外境轉移。戒定慧包括一切身心的正行。佛教強調身心的正行，特別注重智慧。世界繫於共業，而重視內心，依定慧實踐，以為內心轉變，根身與世界也就跟着轉變。清淨還滅的由心論，亦與「隨心所變」有關，可見「由心所造」、「隨

心所變」的唯識思想，是受原始佛教業感緣起論的啓示的。3. 十二支緣起中的識、名色、六入、觸四支是立足於認識論上的，前文已指出，這與「即心所現」的唯識有密切關係。「根境和合生識」，在不理解佛法的人看來，會誤解佛法是唯物的。但在緣起支的認識論裡，認識的主體是識，緣識才有名色、六入、觸。也就是說，識的對象（名色）須由主觀認識才能存在。相反，名色的消失，也要識滅以後才能徹底滅盡。「長阿含經」卷十六的「堅固經」載：「何由無四大？地、水、火、風滅。何由無粗、細及長、短，好醜？何由無名色，永滅無有餘？應盡識無形，無量自有光，此滅大亦滅，粗細、好醜滅，於此名識滅，色滅餘亦滅。」4. 「因心所生」的唯識是根據緣起論所建立，這裏也不消多說了。從識緣名色和識滅則名色滅的定律作觀察時，很容易解說為自心所現的意象，如理解「因心所生」，唯識思想自然會顯現了。5. 「映心所現」的唯識，是根據十二支緣起的無明支。上座部佛學在基本理論上突出了「心性本淨」說。「增一阿含經·一法品」的第六節有對舉體裁的二段，大意說：「心性本淨，為客塵所染，凡夫未聞故，不如實知，亦無修心。」「心性本淨，離客塵垢，聖人聞故，如實知見，亦有修心。」這樣的解釋心性本淨，在佛教各派用「分別說」方法理解佛說的都相信它，只是對於自性淨心和客塵惱煩的內在關係看法畧有不同。有些部派以為客塵所染的心夾雜着染污，在離染的時候，必須轉變染污部份為清淨。但另一些部派則認為客塵所染，不會影响心的本質，它依然是離染的，所以解脫之時，只是使染污不再生起而已。南傳上座部的看法同於後一種，主張從離染得到解脫。無明本可以遍攝一切煩惱的；心性與法性亦有密切聯繫。因此心雜染所污的思想，與無明所覆的思想，發生了合流的趨向。心為客塵所染而現起不淨的思想，在後世唯識學說上，也就轉化為雜染習氣隱覆淨

心，而現起一切虛妄的思想。瑜伽宗的唯識學特別發揮這一點。由此可見，唯識思想是導源於緣起論的，它是緣起論的一種說明。在說明緣起時，各經以當機眾對象的不同而突出重心的傾向。佛教之所以產生唯識學，不能說無因的。它是佛學發展的必然途徑與趨向。

三、部派佛教的唯識思想

在釋尊涅槃一百年後，佛教內部由於對戒律的傳承和見解的不同，最初分裂為上座部和大眾部（稱為根本二部），以後又從根本二部中分出十八部或二十部，稱為枝末部派。上座部後來分為根本上座部和說一切有部。有部再分出犢子部，犢子部又分出正量等四部，繼又分為化地、經量等十一部。部派佛教的唯識思想，主要可從本識論、種習論、無境論三方面來介紹：

一、本識論：「細心相續」是唯識學本識思想的前驅，說一切有部將心、色五法分為七十五種，統稱五位七十五法。在分析法時，提出了極微（原子）的概念。他們認為極微有變化、生滅、質礙的特性。佛經上說滅受想定是無心定，但也說入滅受想定的「識不離身」。人在悶絕（昏迷）、熟睡無夢的情況下，僅是沒有粗顯的心識，微細的意識還是存在的，「細心相續」思想就是依此展開的。起初各派都把細心看成意識的細分，經過長期思考，才一致明確提出六識以外有細心的主張。經量部本着有部假名相續的觀點，採用了一心論。大眾部與上座分別說系，却傾向「一心是常」與「意界是常」同一心論對立。這兩思想都是偏執。後來犢子系提出一個非我實有的「補特伽羅」。世親著「俱舍論·破我品」認為「不離蘊立補特伽羅，然補特伽羅與蘊非異一。」有部系的說轉部又提出「勝義補特伽羅」。以後「攝大乘論」、「唯識論」在說明「識不離身」（下轉第37頁）



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 Magazine 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

佛元二五四〇年九月一日出版
 公元一九九六

Printed in Hong Kong



布袋和尚