



明内

集漢穀城刻石字





華嚴宗初祖杜順大師



道場隆盛的瀉山禪述評

在中國南禪史上，開宗最早的要數滬山禪，道場規模至爲宏大的恐怕也得數滬山禪。

想當年，瀉山尚未開發，到處峭壁荆榛，周圍數百里全無人煙。靈祐祖師(771-853)卜居於是，祇得與猿獠爲伍，以橡栗充食，其自然條件之艱難是可以想見的。靈祐禪師居山後達五、六年之久，而山下絕無來者，這便使得誓願度人的靈祐大師也一時而生另擇道場之想。但不久，安上座攜數僧人從百丈處來此護法，由是徒衆日盛，共營梵宇，荒無人煙的大瀉山不久就成了擁有千五、六百人共住的大道場，連帥李景讓也奏號爲同慶寺。從此以後，「天下禪學輻輳焉」(見《瀉山語錄》)，就連青原系禪的石霜、夾山、德山等大德，皆有參學於斯的經歷，瀉山簡直成了當年湘地的禪教中心，在當時的十方叢林中恐怕也莫有可與相焉者。

遙思瀉山道場的創立，追念靈祐祖師不朽的弘法業績，則令後學不得不對瀉山道場的興盛作一番歷史的反思。瀉山道場的盛極一時，固然當首推靈祐祖師的法德高尚；但也不可忽視靈祐祖師在弘法中的種種善巧方便與無礙的慈悲；同時也不可忽視當時叢林諸大德的獎掖；此外，中唐時期特定的歷史條件無寧也給瀉山禪師的弘法以無上的助緣。

一、瀉山道場興隆的外緣

靈祐祖師年十五出家，至二十三歲遊方江西，參百丈，乃居參學之首。一日，潏山因百丈叫他撥爐中火而得百丈開示以悟入，施遇司馬頭陀之薦而住潏山。

要在一箇全無人跡、虎狼出沒的地方開闢道場，沒有一定的外力爲助緣，恐怕也是難以實現的。瀉山能成爲十方最大的道場，也爲中國南宗禪創立了最早的宗門，這便使得我們不能忽視瀉山道場得以成就的外緣。據《宋高僧傳》卷十一所載，靈祐禪師在未到百丈之前，曾遊天台，遇寒山子。寒山謂靈祐曰：「千山萬山，遇潭即止①。獲無價寶，賑卹諸子。」後造國清寺，「遇異人拾得申繫前意，信若合符。」寒山、拾得二人，在當時的叢林中是清望彌高的大德，此二尊宿的預言，對於瀉山日後的住山弘道，自然是很有獎掖作用的。

再次，靈祐禪師在百丈那裡徹了心源後，又獲得了司馬頭陀的推薦而住大瀉山，這無寧是靈祐弘道的又一增上緣。據《瀉山靈祐語錄》所載，司馬頭陀一到百丈，便先舉「野狐禪」公案問靈祐，靈祐便以手撼門扇三下，司馬云：「太粗生。」靈祐曰：「佛法說甚麼粗細！」這場勘辨，使司馬認識了靈祐這位禪門大法器。司馬不久又從人湖南遊方至百丈，告訴懷海禪師說：「頃在湖南尋得一山，名大瀉，是一千五百人善知識所居之處。」（見《瀉山語錄》及《傳燈錄》）當百丈問他何人可住此山時，司馬便要求親見此人。時百丈門下華林首座出來，經司馬勘辨認爲未可；訖乎身爲百丈典座的靈祐走出，司馬一見便說：「此正是瀉山主人也。」司馬頭陀的行狀，雖一時難以找到可徵的文獻，但他能堅持行十二頭陀，至少可以說是當時叢林中頗有聲望的大德了。有這樣的人出面推薦，自然給靈祐住持瀉山，開闢道場，打下了一箇好的基礎。

再則，百丈禪師對於靈祐的住持瀉山也是極力扶持的。當年靈祐住持瀉山，達六、七年之久而無人上山，就連靈祐自己也認爲如此居山獨善而無益於弘法，漸生下山之念。恰在此時，懶安

目錄 期七九二第

明內

專論

道場隆盛的瀉山禪述評……………蔡日新… 3

禪宗六祖得法偈辨析……………蕭永明… 13

禪籍論……………陳士強… 18

特稿

略論唐朝的禪林經濟……………李豫川… 24

明代漢傳因明概述……………鄭偉宏… 29

法海拾貝

藏傳佛教寧瑪派與「大圓滿法」……………蔡惠明… 34

筆譚

優婆塞戒經研習之四十五

菩薩行布施應淨施離不淨施……………智銘… 38

畫頁

封面：河南安陽修定寺塔

面裡：華嚴宗初祖杜順大師

底裡：菡萏飄香

封底：瑞士蘇黎士烏爾里希·馮·施勒德爾收藏室所收藏犍陀羅風格佛像，公元三—四世紀。

上座率數僧從百丈處來，輔佐瀉山道場。「自後山下居民稍稍知之，率衆共營梵宇」（見《瀉山語錄》），瀉山道場從此便初具規模。

叢林內部的扶持，是靈祐創立瀉山道場的外緣中的決定因素，因為，任何道場的建立，離開了叢林內部的扶持，都是不會圓滿的。但另一方面，道場所處的地理位置及其歷史環境，也是與道場的興旺至關緊要的。瀉山地處湘中偏北之處，北鄰常澧古驛道，藥山、夾山、德山等祖庭分佈於斯；東處通往贛州的重要道，鹿苑、石霜、道吾等禪宗古道場分佈於斯；且東面的驛道又與洪州相通，洪州的大德遊方，必經於斯地；其南有南嶽勝地、雲巖道場。瀉山處在這樣一箇地理位置上，固然是十分有利於接應四方禪衆的。據《瀉山語錄》與《傳燈錄》等文獻所載，當年曾參學或遊方至瀉山的大禪師就有五臺隱峯、歸宗智常、道吾圓智、雲巖曇晟、石霜慶諸、夾山善會、德山宣鑒、九峯道虔、疏山匡仁等。在諸大德中，大多是開宗闡教的一代尊宿，或是一方道場的開庭祖師。可見，瀉山當年不祇是一箇大的禪宗道場，而且也可以說是一所培養禪門彥碩的大學堂。在這一點上，除了靈祐祖師自己具有善接群機、廣弘萬品的道行以外，恐怕也與當年瀉山所處的地理位置以及瀉山的山川形勝、宜作大道場等因素分不開。

再從歷史條件上看，靈祐禪師的住持瀉山，也正是處在南禪的盛弘時期。據《宋僧傳》卷十一所載，靈祐禪師於「元和末，隨緣長沙，因過大瀉山，遂欲棲止。」今衍爲西曆，大約在820年間，是時青原、南嶽兩系禪正處興盛時期，加之長達八年之久的「安史之亂」，使北方長年處在戰亂之中，北民南徙，他們多數遁入叢林，更使禪門一時勃興。而瀉山不但地理形勝，而且所處地理位置又甚宜弘法，因而成了常住達近千六百人的大道場。

此外，瀉山之所以能成爲大道場，還與當時的地方及中央政府的積極支持分不開。據《宋高僧傳》與《傳燈錄》之所載，當安上座等率僧來瀉山護法，瀉山梵宇營建成以後，「時襄陽連師李景讓統攝湘潭，願預良緣，乃奏請山門號同慶寺。」（見《宋僧傳》卷十一）瀉山的寺院一旦竣工，不但得到了地方政府的支持，而且也得到了中央政府的認可，這便爲靈祐禪師的弘法造成了一種合法而又穩定的政治環境。再則，當時身爲宰相的裴休也對靈祐禪師十分親善，這對於提高靈祐禪師在叢林中的聲望，使之具有種種弘法的方便，無寧是大有裨益的。因此，瀉山道場儘管在會昌法難不免於大劫，就連靈祐禪師本人也枉遭淘汰。但會昌難一過，出爲湖南觀察使的裴休，對靈祐禪師「固請迎而出之，乘之以己輿，親爲其徒列」，相國崔慎亦崇重加禮②。同慶寺雖曾一度空其梵宇，靈祐禪師也雖一度「裹首爲民」（參見注②），然因地方及中央政府官員的支持，瀉山不久又恢復了元氣，成了中國叢林中規模超前的大道場。可見，一箇大道場的創建與繁榮，不但要有十方叢林及民衆的支持，而且還要有政府官員的護持，同時其道場還必須具有地理環境與歷史條件的種種優越性。以上諸緣，是成就一大道場所必備的外緣。

二、瀉山道場興隆的內因

瀉山在中唐得以成爲規模盛大的道場，除了它具有種種殊勝的外緣以外，更重要的是它具足了成就一箇大型叢林的各種內因。

首先，瀉山道場的住持靈祐禪師，他本人就是一位了不起的禪門大德，因而他能使瀉山道場興盛。據《瀉山語錄》記載，靈祐禪師在參學百丈之前，就已「究大小乘教」；後參百丈，徹了

心疑後，被司馬頭陀薦住瀉山。當靈祐經百丈印可而欲往瀉山時，百丈門下的華林以第一座的身份而不服氣，他也要去住瀉山。爲了使華林心服，百丈叫他與靈祐當衆各呈心見以分高下：

……百丈云：「若能對衆下得一語出格，當與住持。」即指淨瓶問云：「不得喚作淨瓶，汝喚作甚麼？」華林云：「不可喚作木杤也。」百丈乃問師（瀉山）：「師踢倒淨瓶便出去。百丈笑云：『第一座輸卻山子也。』」師遂往焉。（見《瀉山語錄》）

瀉山的踢倒淨瓶，足以體現他作爲一代禪門上根利器的穎悟，也表現了他頓超三界的氣魄。初讀此則公案，學人或許以爲瀉山將在日後的行業中如黃檗、臨濟、德山一般作風凌厲剝切，其實不然，瀉山在當時若打破淨瓶的名相，何以顯示其解脫的了義，那純然是出乎一種無語的有語。而在瀉山日後的施教行業之中，卻極少有過激的言教出現，他除了在勘問學人「如何是瀉山一頂笠」時曾行過一次腳踏的施教以外，便再無任何激烈的施教了。相反，在瀉山的施教之中，倒是不乏平和靄如的風度。例如：

師（仰山）夏末問訊瀉山次，瀉山云：「子一夏不見上來，在下面作何所務？」師云：「某甲在下面鋤得一片畚，下得一籬種。」瀉山云：「子今夏不虛過。」師卻問：「未審和尚一夏之中作何務？」瀉山云：「日中一食，夜後一寢。」師云：「和尚今夏亦不虛過。」（見《仰山語錄》）

在師徒間貌似尋常家話的言談中，卻盡寓機鋒：尋常的作務坐禪、穿衣喫飯，全是禪機的顯現。這就如同龐居士所述之偈：

「神通並妙用，運水及搬柴。」（見《五燈會元》卷三）

正因爲靈祐禪師非獨自家徹了心疑，而且又能隨緣方便開示

學人，所以他的道場不但能接引修學自馬祖一系所傳自家洪州禪法的學人，而且還能接引修學石頭一系所傳禪法的學人。查《瀉山語錄》，則不難看出：道吾、雲巖、石霜、夾山、九峯、疏山、德山等禪德，均是石頭法脈的傳人，但他們都曾在瀉山遊歷參學過。而瀉山在接引各個宗門的禪師時，有的禪師要勘察禪之本體（如石霜等），有的禪師要體悟禪的大機大用（如鄧隱峰等），有的禪師要求體用圓融（如雲巖等），有的禪師則於尋常事中見道（如夾山等），有的禪師在大起大落中頓除執縛（如德山等）……凡此各種根基的禪師，瀉山均能接引，是以其門庭盛極一時。要接引如此之多根機不同的禪師，若非瀉山這類徹見心源而又於禪教圓融無礙的大德，恐怕是斷乎不可能做到的。有的學者認爲瀉仰宗思想「比較雜亂」^③，其實，瀉山的這種「雜亂」，實質上是他把自己於百丈處所證得的大機，圓融無礙地運用到其禪教的實踐之中。從某種角度上講，瀉山在當時之所以能成爲十方共修的叢林式大學堂，全在於瀉山禪師非獨深得百丈之大機，而且又不囿於門戶之見，所以他成爲十方擁戴的大德。站在這一點講，瀉山是具足了弘法十方的才德的。

其次，瀉山當時之所以能成爲擁有千五、六百人常住的大道場，乃在於瀉山禪師能將自己的施教貫徹於日常的農事雜務之中，使農禪二者圓滿地結合起來。若提起「農禪」二字，人們一定會想起「一日不作，一日不食」的百丈禪師來。誠然，農禪之舉經百丈倡導遂大興於叢林，但瀉山在承嗣百丈的這一宗風時，無疑是有所發展的。試想：一箇偌大的道場，如許多的僧衆，其衣食之費並非等閒小事，要經營好這樣一箇大道場，若不將禪教寓於農作之中，顯然是難以實現的。在百丈的語錄中，雖有「聞鼓聲，喫飯去」（見《古尊宿語錄》卷一）的農禪記載，然一通檢瀉山的語錄、行狀，其寓禪教於農作之公案則比比皆然。諸如

石霜因篩米而悟道，仰山的踢衣、刈禾與合醬，石霜會下的二禪客之搬柴，香嚴的作餅，潞山本人也親自幹摘茶與泥壁等體力勞動。在師徒共同勞動的場合中實施禪教，既解決了禪門徹了心疑的人生大事，又為禪僧提供了自身的衣食之需。這種自給自足的農禪經濟，使潞山這一規模空前的大道場得以穩定地發展。

此外，潞山的叢林清規也甚為完備，基本上形成了一套有體系的叢林管理制度。雖然在百丈時，便為叢林立下了清規，但其原本今已不復可見了，僅從《景德錄》裡可以窺其大約。百丈立下了方丈、長老、法堂之制，訂有「設長連牀，施椀架，掛搭道具」等規矩，一行普請法，上下均力」，並「置十務之寮舍，每用首領一人，管多人營事」。凡此種種，只能初見其叢林管理模式，到元代德輝禪師的八卷本《敕修百丈清規》，各種司職才十分明瞭。今查《潞山語錄》，則可略見其叢林各種序職之一斑。諸如石霜曾在潞山做過米頭，夾山在潞山做過典座，語錄中已有庫頭、火頭、院主等序職之記載。事實上，要管理好這麼大的一箇叢林，若果沒有一套比較完善的管理制度，是斷不可能使叢林運作得井然有序的。也就因為潞山的叢林管理制度完善，故潞山既能發展成為規模宏大的道場，又能使禪門的各種任務及禪眾的日常生活都能有條不紊。

法以人弘，靈祐禪師畢竟是中唐時期的一代禪門大德，他具備了弘傳南禪正法的才德。另一方面，靈祐祖師嚴格地實行農禪並重的措施與完善叢林管理制度，也是使潞山道場穩定地發展的可靠保障。以上數者，可以視為潞山道場興盛的內因。

三、潞山禪法的特點

潞山作為五家禪中開宗最早的一家，若論宗風特色，它委實

不如曹洞五位那般綿密，也不如行「四賓主」教法的臨濟那般凌厲，它沒雲門三句式的高古格調，也沒有法眼六相漸進的那般平和。就連潞仰宗的九十七種圓相的教法，也是其弟子仰山從南陽國師的門下耽源那裡學來的，因而，有的學者認為潞仰禪「沒有超出他們的先行者」（詳注③）。筆者認為，此說似值得商榷。今細讀有關潞山的語錄與史料，則會發現潞山禪雖能圓融當時叢林的各系禪教，但在修行階次與體用關係的體悟上，是頗具自家特色的。今謹按有關禪家文獻，從潞山修禪的階次與潞山禪的體用關係等方面來作點粗淺的探索。

（一）悟道——見道——護持——水牯牛

站在禪的修行階次上講，潞山禪認為有悟道、見道、護持、水牯牛（乘願再來度生）這四箇階次。關於修禪見道後的護持，在諸多禪師咐囑其見道弟子時，往往有「珍重」、「善自護持」等語。而在潞山，也不例外，他在一次上堂時說：

夫道人之心，質直無偽，無背無面，無詐妄心，一切時中，視聽尋常，更無委曲，亦不閉眼塞耳，但情不附物即得。從上諸聖，祇說濁邊遇患，若無如許多惡覺情見想習之事，譬如秋水澄渟，清淨無為，澹淨無礙。喚他作道人，亦名無事人。……若真悟得本，他自知時，修與不修是兩頭語。如今初心，雖從緣得，一念頓悟自理，猶有無始曠劫習氣未能頓淨，須教渠淨除現業流識，即是修也。不可別有法教渠修行趣向，從聞入理，聞理深妙，自心圓明，不居惑地。縱有百千妙義，抑揚當時，此乃得坐披衣自解作活計始得。以要言之，則實際理地，不受一塵；萬行門中，不捨一法。若也單刀直入，則凡聖情盡，體露真常，理事不二，即

如如佛。(見《瀉山語錄》)

在這裡，瀉山老人認為：道心應是「質直無偽」的，必須使自心如秋水澄淨，方可稱作道心，或名為無事人（按：丹霞禪師也曾以「無事僧」自稱）。這就是要求學人斷除一切人我法執，做到「情不附物」，方可證得此心，做個無事的人，這便是大師勸化學人悟道修行的法門。其實，大師開示學人悟得之道，也就是大師所要求證得的那顆「初心」。所謂「初心」，便是學人那顆本來未被污染的清淨心，它是一切有情所本自具足的如來清淨藏識。學人經過一番刻苦的修持後，一朝真心顯露，即便識得了初心，也便見到了自性，這就實現了禪家所說的開悟。

然而，禪僧的開悟見道，並不見得就達到了修行的終極。瀉山老人認為：「如今初心雖從緣得，一念頓悟自理，猶有無始曠劫習氣未能頓淨，須教渠淨除現業流識，即是修也。」這也就是說：禪者悟道後，仍須有一箇「護持」的階段，方使其他已悟之禪境不至於退轉，方可盡除無始劫以來的無明業障。這一主張，在當時叢林多已實施，且各大禪師在咐囑其見性之徒時，均語重心長地道聲「珍重」或「善自護持」。可見，禪者悟道後，若棄漸修，便會退轉，乃至墮落。因而，瀉山在開示學人中，明確地指出了悟後必須堅持再修行，這便為禪門指出了一箇修行的階次。在《瀉山語錄》中，載有這樣一樁公案：

靈雲（志勤禪師）初在瀉山，因見桃花悟道，有偈云：「三十年來尋劍客，幾回落葉又抽枝。自從一見桃花後，直至今更不疑。」師（瀉山）覽偈，詰其所語，與之符契。師云：「從緣悟達，永無退失，善自護持。」

瀉山在這裡對志勤禪師的咐囑，正如當年乃師百丈對他所咐囑的

「汝今既爾，善自護持」如出一轍。這則公案，有力地說明了禪者見道之後，還必須有一箇善自護持，長養聖胎的修習過程。因為一時的見道，絕不意味着終生事了，不用再修。

其實，當年瀉山的同參長慶大安在修學於百丈時，也經百丈開示了禪修的這一階次。

師（大安）即造百丈，禮而問曰：「學人欲求識佛，何者即是？」丈曰：「大似騎牛覓牛。」師曰：「識得後何如？」丈曰：「如人騎牛至家。」師曰：「未審終始如何保住？」丈曰：「如牧牛人執杖視之，不令犯人苗稼。」師自茲領旨，更不馳求。（見《五燈會元》卷四）

在這裡，「覓牛——騎牛——牧牛」這三箇階次，分別譬喻悟道、見道、護持這三箇修持階段。瀉山所開示學人的修持階段，與乃師如一轍出，這便足可見出禪門的「養子方知父慈」來。值得注意的是，從百丈的此次開示之後，以「牛」為喻的說教便在叢林中盛傳開去，例如南泉的「向異類中行」、瀉山的「水牯牛」，至宋廓庵禪師還作有「牧牛圖」。若窮其源，恐怕還得首稱百丈老人。

由悟道而見道的禪師，在禪門文獻記載中可謂俯拾皆是了，何況尚有一些已得道或已悟道而未了的禪師未載諸禪史。從史書記載來看，僅唐武宗會昌毀佛一事，天下所拆寺院就達四千六百餘所，澄汰僧尼達二十六萬五百人之多④。由古至今，如許多的出家釋子，當他們剃髮染衣之時，何嘗不曾發過大心呢！然而，沙門之中果真見道乃至證得阿耨多羅三藐三菩提者，畢竟為數不多，這便是一箇十分值得思考的問題。可見，悟道、見道、護持這三箇修持環節，是叢林中所不容忽視的，否則，學人或將不見道，或者雖見道而不得正果。從叢林修持的實際出發，瀉山老人

的這一開示，至今仍有重要的現實意義。今日寺院之所以要堅持朝暮二課，依時布薩，其目的乃在於護持二衆，使不退轉於菩提。

滙山老人非獨提出了叢林修持中的悟道與護持的見地，更重要的是他還提出了行「水牯牛」道式的大菩薩行之主張。說起「水牯牛」，人們也許會與前面所說的「牛喻」相混淆。其實不然，滙山這裡所說的「水牯牛」行，實質上與其師南泉之說有些相似。南泉普願一次上堂云：「王老師自小養了一頭水牯牛。擬向溪東牧，不免食他國王水草；擬向溪西牧，亦不免食他國王水草。不如隨分納些些，總不見得。」又云：「今時師僧須向異類中行」（均見《五燈會元》卷三，《景德錄》卷八所載亦同）。南泉所說的「水牯牛」大致有護持禪修之意；而後面的「向異類中行」，則大有修得正果後乘願再來度生之意，它正與滙山的「水牯牛」之見契合。《滙山語錄》載滙山在示寂前上堂云：

老僧百年後向山下作一頭水牯牛，左脇下書五字，云「滙山僧某甲」。當恁麼時，喚作滙山僧，又是水牯牛；喚作水牯牛，又是滙山僧。畢竟喚作甚麼即得？

若站在凡夫見地上來看，或許會認為滙山真的墮入了異道；殊不知滙山此乃「向異類中行」，他「雖行畜生行，不得畜生報」⑤。實質上，滙山指的是行大乘菩薩行，是要捨棄已證的涅槃位而乘願再來此土度化衆生。祇有識得此意，才真正識得「滙山水牯牛」。

從滙山的開示學人修禪的階次來看，滙山的禪教並不像有的學者所說的那般「雜亂」而無特色。要知道，若非一代大德，是斷乎不可以住持滙山道場，且使其叢林具有十方所未曾有之宏大規模的。更可況滙山老人所開示的這一禪門修學階次（悟道——

見道——護持——水牯牛），非特適應於十方一切叢林，而且對於今天的佛門修持，也仍有十分重要的借鑒意義。

（二）體用圓融——圓相表法

滙山禪除了向學人開示修學的四箇階次外，還特別注重於禪悟的體用圓融，使其禪法達到極為圓融的境地。在《滙山語錄》中，載有這樣一則公案：

師（滙山）摘茶次，謂仰山云：「終日摘茶，祇聞子聲，不見子形。」仰山撼茶樹，師云：「子祇得其用，不得其體。」仰山云：「未審和尚如何？」師良久，仰山云：「和尚祇得其體，不得其用。」師云：「放子三十棒。」仰山云：「和尚棒某甲喫，某甲棒阿誰喫？」師云：「放子三十棒。」

在禪法中，體與用之間的關係，猶如形與影的關係，禪之本體賴其用以顯現，而禪之用又不能脫離本體而出現，這正如雲巖《寶鏡三昧歌》中所說的「如臨寶鏡，形影相覩」一般。本此原則，滙山認為：凡是得體昧用，或是得用昧體的禪者，都未具禪之正法眼。為此，在滙山的施教中，或奪學人之境相（用），開示他們悟入其體；或緣禪之本體指示學人因體見用。

要證得禪之體用圓融，便要求禪者離四句、絕百非，從而使「凡聖情盡，體靈真常」，達到理事不二境界，方契如如。要達到這一了悟境，就連滙山門下的高足仰山，也是經過了一場非同尋常的修學，才得以實現的。相傳石霜會下有二禪客到滙山云：「此間無一人會禪。」後普請搬柴，仰山搬一捆柴問他們還能下得轉語麼？二客無對，仰山說：「莫道無人會禪好。」仰山將此事告訴滙山，說：「今日二禪客被慧寂勘破。」滙山便問其

原委，仰山以實相告，潞山聽罷說：「寂子又被吾勘破。」（見《潞山語錄》及《五燈會元》卷九）實際上，在仰山奪去二禪客所執境相的同時，自己卻又被所奪境相的那箇境相纏縛住了，以故又被潞山勘破。又如有一天，潞山喚院主，院主聞聲便來，潞山說：「我喚院主，汝來作麼？」院主無對。潞山又命侍者喚首座，首座便來，潞山說：「我喚首座，汝來作麼？」首座也無對（見《潞山語錄》）。在禪者看來，「院主」、「首座」等都祇是外在的名相（用），而非其本體（著院主、首座名相的人），執用味體，顯然是禪者修持中的大障，以故院主、首座二人在潞山面前皆無對。

那麼，如何修學才能不昧體用呢？潞山在一次開示仰山時說：「汝須獨自回光返照」，如此則可離於斷常、空有等邊見，而證得真如。《潞山語錄》載仰山一日問潞山：「百千萬境一時來作麼生？」潞山道：「青不是黃，長不是短，諸法各自住位，非干我事。」這就是說，禪者當返躬自悟，滌蕩一切心緣相及外境相的垢染，才能不被紛然萬法所惑且又不昧紛然萬法（各自住位）。這便足以見出潞山禪法的圓融特質來，也由於潞山禪具此圓融性，因而使得四方禪者奔轅於斯。

在潞山與仰山師徒的勘辨之中，也有一些師徒間十分契心的場合。《潞山語錄》中便載有這樣一樁公案：

師（潞山）問仰山：「何處來？」仰山云：「田中來。」師云：「禾好刈也未？」仰山作刈禾勢。師云：「汝適來作青見，作黃見，作不青不黃見？」仰山云：「和尚背後是甚麼？」師云：「子還見麼？」仰山拈禾穗云：「和尚何曾問這箇？」師云：「此是鵝王擇乳。」

田中的禾只可能呈青、黃、不青不黃等色相，但這些色相皆是幻

相，而其究竟的色相卻又是非言語可以表述的。仰山的拈禾穗反詰一問，正巧合道，契入了非名相言說之處，故深得潞山「鵝王擇乳」⑥的讚許。而這種悟境的獲得，並非易然，它除了要求學人親身經歷一番徹骨的自證以外，有時還需要有高明的禪師作慈悲垂示。潞山也曾多次如此開示過學人，例如：

師（潞山）一日索門人呈語，乃云：「聲色外與吾相見。」時有幽州鑒弘上座呈語云：「不辭出來，耶（那）箇人無眼？」師不肯。仰山凡三度呈語：第一云：「見取不見取底。」師云：「細如毫末，冷似雪霜。」第二度云：「聲色外誰求相見？」師云：「祇滯聲聞方外榻。」第三度云：「如兩境相照，於中無像。」師云：「此語正也。」仰山卻問：「師作麼生呈語？」師云：「我於百丈先師處呈語云：『如百千明鏡鑒像，光影相照，塵塵剎剎，各不相借。』」仰山於是禮拜。（見《潞山語錄》）

在潞山的這段開示中，鑒弘上座並未契心；而仰山經過三度呈語，雖然最終得到了潞山的印可，但他的「兩鏡相照」比起乃師的「百千明鏡鑒像」來，似尚差一段較大的距離。因為，在仰山那裡，雖已奪去聲色，但同時卻又昧失了聲色，而潞山的呈見既奪聲色而又不昧聲色，使紛然萬法體露真常。這便足可見出潞山禪在體用圓融上所臻的境地來。

對於禪之至境，使用語言文字來表述，畢竟是十分有限的。因而諸多禪師在開示學人中，往往於無語中有語，於有語中無語，而其出語盡寓玄機。相傳潞山有次上堂默然無語，一僧請求他為大眾說法，潞山卻說：「我為汝得徹困也。」要將那無法用語言表述的禪法傳授給學人，往往要費盡禪師們的苦心，而對於不契機的學人，則又未見得能使其蒙獲法益。因此，有的禪師採

用手勢身相來輔佐說法，有的禪師甚至不惜施以踢、打、棒、喝，有的禪師則寧終日默爾。但各種不同的施教手段，也畢竟祇度得那些契機的有緣人。也就因為禪教具此特殊性，致使滄山在施教方面，採用了手勢圓相等作略。

檢索禪門文獻，採用身勢等法開示學人，幾乎是禪門各宗中所共具的作略，而採用畫圓相以拓呈心見的施教，畢竟是滄山之所獨擅。至於以圓相勘辨來接引學人，究竟始於滄山的哪代禪師，這倒是一箇值得考證的問題。在滄山的行狀中，尚無以圓相施教的記載；在語風圓信與郭凝之所輯錄的《滄山語錄》中，也僅載有一屬圓相施教的事蹟：那便是滄山呈起如意，畫◎、○二圓相以示學人而徵其信解。而在他與仰山的語錄中所載畫圓相者，則多為仰山及其門人。由此看來，圓相施教之法，未見得真是滄山的作略，其功績恐怕還得歸之於其徒弟仰山慧寂。《人天眼目》卷四云：「圓相之作，始於南陽忠國師，以授侍者耽源。源承識記傳於仰山，遂目為滄山宗風。」據載：耽源應真持有九十七種圓相的秘笈，他的師父南陽慧忠國師曾咐囑他：「吾滅後三十年，南方有一沙彌到來，大興此教，次第傳授，無令斷絕。」後仰山到參，耽源一見他與乃師的咐囑相符，便將圓相傳授給了仰山。而仰山一覽之後，便一把火將圓相燒掉了。耽源一聽仰山燒了圓相便甚責難，而仰山則憑記憶重畫一本呈上。由是，耽源與仰山間又經過了一場圓相的勘辨，使仰山契得心印後，才讓他去參學滄山的⑦。顯然，這圓相之施教，應完全歸功於仰山，而與滄山，應無多大關涉。

站在禪的了義法不可說的角度上看，採用無聲的圓相來表法，固然不失為禪教的一種方便。綜覽《仰山語錄》，雖然已經找不出原來的那九十七種圓相來了，但其間有文字記載的圓相也有近二十種。那些圓相各自所表的禪法，當時的禪者或許是會心

的；而對於千多年以後的今人來說，委實是難以悟出一個究竟義來的。且圓相的弘傳，若所授的學人非其根器，恐怕也難以再作傳燈。從這一角度上看，仰山既是滄山禪的得力弘傳者，但也無庸諱言，他的以圓相施教的作略，也必然使滄山禪遁入如同啞謎式的頗具隨意性與不可知性的泥坑。因而致使滄山這座中國唐代規模最大的禪宗道場，傳到仰山以後，不過四代而亡。平心而論，倘使仰山能承嗣滄山體用圓融的禪法，堅持寓禪教於農作的方針，繼承乃師的那套叢林管理經驗，不故弄玄虛而施圓相，則滄山法脈將越弘傳越興旺，斷不至於五代而亡。這一慘重的歷史教訓，仰山已經無暇去反思了，而我們在今天研究禪教與禪史時，則不可不引以為歷史的借鑒⑧。

四、結語

滄山作為中國禪宗中規模最大的叢林，其開山祖師靈祐禪師的功績應是千古不朽的。今天，我們研究滄山道場興盛的原因，考究其衰亡的歷史教訓，對於目前的叢林建設，無寧是饒有裨益的。

靈祐禪師在創立滄山道場時，不但能深得十方叢林的擁戴，而且還能爭取地方與中央政府的支持，這是滄山叢林得以興旺的外因。事實上，法因人弘，晉代道安法師因人主而立法事的歷史經驗是值得借鑒的，可是，在不依阿人主的前提下協調好緇素關係，理順佛門與官衙的關係，是使法事興旺的必要條件之一。其次，滄山道場的興旺，還在於靈祐祖師能寓禪教於農作之中，並且建立健全了一整套的叢林組織機構，從而使一箇近千六百人共住的大道場一切運作有序不紊。從這一角度來看，加強叢林內部的建設，實行農禪並重的措施（擺脫寺院經濟對社會的依賴性，

實現叢林經濟的自給自足），是使叢林得以興旺的內在保障。更重要的是靈祐祖師是一代難得的禪門大德，他以各種方便開示學人體用圓融的禪法，這是瀉山道場得以興旺的最根本的保障。

瀉山作為一座規模空前盛大的叢林，竟然祇弘傳到第五代便滅亡了，這一歷史的教訓，很值得我們重視。瀉山道場的衰落，既有外在的客觀原因，也有瀉山擇器弘法的因素，更有後世禪法弘傳中，不承瀉山師意而失諸虛玄的圓相施教的原因。這一歷史的教訓，後人不可不引以為鑒。

三十七世瀉山靈祐禪師



注釋：

①寧鄉大瀉山在唐代隸潭州府治所轄，寒山大師所說的「潭」即指潭州。

②瀉山的這一行狀當參見唐人鄭愚所撰的《潭州大瀉山同慶寺大圓禪師碑銘並序》，是文已收入《全唐文》。

③參見杜繼文、魏道儒合著的《中國禪宗通史》第325頁，江蘇古籍出版社一九九三年版。該書認為瀉仰禪「在世界觀、認識論、處世哲學和對傳統佛教的態度等重大問題上，都沒有超出他們的先行者，因而表現得比較雜亂……」筆者認為此說似有可

商榷之處，瀉山禪在許多方面是建樹甚卓的，這在上文已經述及。且將瀉山與仰山混為一談，似也不盡合歷史的原貌。對此，筆者不敢完全苟同。

④會昌法難一事，新、舊《唐書》載之頗詳。本文所依為《舊唐書》卷十八的《武宗本紀》。

⑤「雖行畜生行，不得畜生報」為歸宗智常禪師語，參見《五燈會元》卷三南泉語錄部份。

⑥鵝王擇乳：指水與乳混合置於一箇器皿之中，而鵝鳥但飲乳汁而留其水。《祖庭事苑》卷五云：「譬如水乳同置一器，鵝王飲之，但飲乳汁，其水猶存。」又《法華玄義》卷五上云：「無明是同體惑，如水內乳，唯登住已去菩薩鵝王，能啖無明乳，清法性水。」鵝王喻菩薩，由此足可見出瀉山對仰山的讚許來。

⑦關於仰山在耽源應真處所學九十七種圓相一事，《傳燈錄》及《仰山語錄》載之甚詳，拙文所本為《仰山語錄》。《宋高僧傳》卷十二的仰山傳雖已提到仰山師事耽源事，然於圓相傳承事卻無明載。但在仰山本傳之結尾處則云仰山有「《仰山法示成圖相》，行於代也」。今其圖相之書，蓋已不復可見了。

⑧相傳瀉山尚有「三種生」的施教作略。《人天眼目》卷四載瀉山對仰山說：「吾以鏡智為宗要，出三種生：所謂想生、相生、流注生。《楞嚴經》云：想相為塵，識情為垢，二俱遠離，則汝法眼應時清明。」此卷內尚錄有石佛所詮釋「三種生」的三箇偈子，石佛的事略未見於瀉山時期的禪門文獻，故不可強斷為瀉山法脈之內。而在《傳燈錄》、「瀉山語錄」及僧傳中，均未載有瀉山以「三種生」施教的事蹟。抑或當年瀉山道場甚大，瀉山所傳弟子亦甚多，以故文獻不能盡載。因現今無可靠的文獻為據，故於論述瀉山禪法時，權將《三種生》之施教付之闕如。



禪宗六祖得法偈辨析

蕭永明

中國禪宗五祖弘忍欲傳其法，神秀、惠能各呈心偈而惠能得法，成爲六祖，這是禪門內外衆所周知的故事。其中情節義趣，似乎已是人皆耳熟能詳，無須多言的了。然而，觀諸有關論說文字，卻鮮有得當者。其誤讀紛紜，誠不能不辨而論之！

五祖弘忍教門下學人各呈心偈，擬擇其可者以傳其法。門人中惟有上座神秀呈偈曰：

身是菩提樹，心如明鏡臺。

時時勤拂拭，莫（勿）使有（惹）塵埃。

即此心偈，如陳寅恪《禪宗六祖傳法偈之分析》所轉述，誠爲「古今傳誦，以爲絕妙好詞」，而陳氏獨以爲「考印度禪學，其觀身之法，往往比人身於芭蕉等易於解剝之植物，以說明陰蘊

俱空，肉體可厭之意。」而「菩提樹爲永久堅牢之寶樹，決不能取以比譬變滅無常之肉身。」此陳氏所謂「譬喻不適當」。

對此非議，田光烈《禪宗六祖得法偈之我見》辯駁說，「佛法以事物喻身，靈活運用，亦不止芭蕉一種。」而「菩提樹時而『凋落』，時而『復故』，變化無常」，也並非「永久堅牢」。並且神秀偈所謂之身，也不是指「變滅無常之肉身」，而是指「人人本具」之「佛身」。

菩提樹「變化無常」，自非「永久堅固」，而神秀所謂身又非「變滅無常之肉身」，卻是指「人人本具」之「佛身」。那麼，「變化無常」之菩提樹又如何比譬非「變滅無常」之「佛身」呢？這仍是不能不令人存疑的。

其實，神秀偈之「身是菩提樹」，意思是說，我身本性即是於菩提樹下成道之佛身。在這裏，菩提樹只是喻指於其下成就之

佛身而已。神秀之意，並非將本具佛身之「我身」逕直比譬那菩提樹的，菩提樹在這裏只是充當了一個中介喻指的作用。如此曲爲比譬，在爲文作詩（偈）中，是一種習見的手法，並不難解。神秀心偈如此曲比其喻，也未嘗不適當。

陳氏又謂，「細繹偈文，其意在身心對舉。言身則如樹，分析皆空。心則如鏡，光明普照。今偈文關於心之一方面，既已將譬喻及其本體作用叙說詳盡，詞顯而意該。身之一方面，僅言及譬喻。無論其取譬不倫，即使比擬適當，亦缺少繼續之下文，是僅得文意之一半。」此陳氏所謂「意義未完備」。

對此論難，田氏分析，「蓋作者（陳寅恪）之意，以爲『拂拭』是單對『明鏡臺』而言，不適用於『菩提樹』，故以爲意未完備。其實『拂拭』爲除去塵垢之意，明鏡臺固有塵垢須要『拂拭』，難道菩提樹就沒有塵垢，而不須『拂拭』嗎？」

然而，就本義及佛門慣例而言，「拂拭」確是「單對『明鏡臺』而言，不適用於『菩提樹』」的。要說「拂拭」兼對「明鏡臺」、「菩提樹」而言，終究還是很勉強的。

其實，身心二法在佛教典籍中是既可以對舉並用，又是有所側重的，而其側重則在於心。即依神秀所創禪門北宗論著《大乘無生方便門》所言：「爲因中修戒定慧，破得身中無明重疊厚障，成就智慧大光明，是法身佛，是沒是化身佛；猶心離念境塵清淨，知見無礙，圓應十方，是化身佛。」此則講「破」「障」「離」「塵」，身心分治。而所謂「身心不起，常守真心，是沒是眞如。」「護持心不起，即順佛性。」此則又謂欲「身心（『障』『塵』）不起，即須「常守真心」，而「常守真心」，「護持心不起，即順佛性。」是爲倚重在心，心淨則身淨，心身淨則佛道成之意。

據此可知，神秀偈文「關於心之一方面，既已將譬喻及其本

體作用叙說詳盡，詞顯而意該。」則於身破障還本之意，也自在不言中了，有何「身之一方面，僅言及譬喻」而「意義未完備」之嫌？

只知其一，不知其二，只知以文以教論禪，而不知以禪論禪，則其於文於理，扞格不通，本非神秀原偈之過，豈能因此埋沒古人？

神秀心偈譬喻適當，意義完備，而惠能卻下一轉語，來了一個翻案：

菩提本無樹，明鏡亦無臺。

佛性常清淨，何處有塵埃？

對此「翻案」，杜繼文在《中國禪宗通史》中說：「事實上，神秀的這一心偈，可以代表一切傳統的禪法。它的理論基石是『心性本淨，客塵所染』，禪觀的目的在於除垢還淨，以求解脫，三國吳時的康僧會是最典型的代表。這種禪理論，早就受到批判。北涼曇無讖譯的《大集經·陀羅自在王菩薩品》中說：『一切衆生心性本淨；性本淨者，煩惱諸結不能染着，猶如虛空，不可沾污。』因此，一般大乘經論就把『染』換成了『障』，所謂『諸客煩惱障故，說凡夫心不淨』，既然『心性本淨，不能染着』，那麼神秀還在那裏勸人『時時勤拂拭，莫使有塵埃』，豈不全成了自尋煩惱？這就是法海本《壇經》爲慧能所立第一個偈的含義。」

其實，所謂「性本淨者，煩惱諸結不能染着，猶如虛空，不可沾污」，正如神秀所謂「明鏡」一樣，雖然塵埃可以覆蓋污染障礙明鏡使其不能虛朗明照應現萬物，但這覆蓋污染障礙明鏡之塵埃，終究不能將明鏡能照映萬物之本性污染，只要將覆蓋污染

障礙明鏡的那層塵垢拂拭去除，則明鏡本來能照萬物的功能，本自還在，不會有絲毫損壞的。所以，所謂「心性本淨，不能染着」，並非指如心之明鏡上不會落塵埃覆蓋污染，因而不需要拂拭去除，而是指如心之明鏡上雖會落有塵埃污染，但此塵埃污垢卻不會將明鏡明照之本性變卻成爲無明晦暗，只要將落在如心明鏡上的塵埃拂去，則明鏡明照本性又自恢復。正是從這個意義上，才說「心性本淨，不能染着」，也正是從這個意義上說，才可能，也才需要「勤拂拭」，以去除塵垢污染，還如明鏡之心的本來面目——本淨。如明鏡之心，「心性本淨，客塵所染」，又「不能染着」，所以可以「捨染趨淨」，「返本還原」。（反之，如清水被墨汁污染成黑水，再要將此黑水還原成清水，則是不可能的。）這是佛教通論，並沒有前後矛盾之處。惠能之翻案，也並非對此神秀心偈所反映的佛教通論有異議，而是另有用意！

誠然，「心性本淨，客塵所染」，本爲佛教通論，並無疑義的，但「捨染趨淨」的根本義趣，還在於「破執着」。破執着，也是禪門根本宗旨。而神秀心偈卻有著相滯礙之嫌。在神秀偈中，所謂菩提樹，所謂明鏡臺，都是成爲一種理想可趨的對象出現的，其拂拭還本嚮往趨求之意，終究也是一種執着。惠能明瞭此執，所以當機對治。「菩提本無樹」，則菩提樹純爲菩提與樹之假合而成，本無獨立實體存在，所以無相可執；「明鏡亦無臺」，則明鏡臺純爲明鏡與臺之假合而成，亦無獨立實體存在，所以也無相可執。「佛性常清淨」，則無塵埃可以污染變損此佛性，所以也就無塵埃可拂可拭。

「心性本淨，客塵所染」，「不能染着」，「捨染趨淨」，「返本還原」，本無過失，過失在於執着，一落執着，則法爲非法，無有是處。執着一除，則圓融無礙，隨緣自在，這便是禪門

所謂向上一路！

「菩提本無樹，明鏡亦無臺」，那麼，菩提、樹、明鏡、臺，又當如何對待？有無實體？菩提、樹、明鏡、臺之爲物，已不像菩提樹、明鏡臺那樣可以善巧方便分解了。這是對此偈可能會產生的進一步的疑惑妄想執着。爲遣此執，杜絕相見，剿滅情識，惠能於是又作了第二首偈：

心是菩提樹，身爲明鏡臺。

明鏡本清淨，何處染塵埃？

可是，陳寅恪卻以爲「惠能第二偈中『心』『身』二字應須互易，當是傳寫之誤。諸如此類，皆顯而易見，不待贅言。」似乎已是不容置疑，再明白不過了。對此，田光烈也無有異議，認爲「至於第二偈，『身』『心』二字倒置。說全偈『身』之一面，僅言譬喻，缺少繼續下文，僅得文意之一半」，『遂令傳心之語，成爲半通之文』，確也不錯。」此意謂惠能第二偈「身」、「心」二字倒置，而下半偈之「明鏡本清淨，何處染塵埃」，只及於上半偈中的明鏡之喻，僅得文意之一半。

此則陳、田二氏皆以爲惠能第二偈顛倒錯置，不足談論。

略有肯定的，則如楊曾文說，「第二首偈原是借用神秀的前兩句偈，但『心』『身』次序似是有有意弄顛倒了。」（《〈壇經〉敦博本的學術價值》）但也是模稜兩可，依稀彷彿。至若杜繼文認爲，「慧能的第二個偈與第一個含義大同，只是前兩句採取了與神秀同樣肯定心性本淨的語態，更加突出了『淨心』不可污染的性質。」（《中國禪宗通史》）則又是囫圇吞棗，似是而非。

其實，惠能第二偈之「心」、「身」二字既非「應須互易」，

當是傳寫之誤」，也非有意顛倒「借用」，更非是一種「與神秀同樣肯定心性本淨的語態」。所謂「倒置」、「借用」、「肯定」，都是一種誤解。惠能第二偈實是反用神秀身心譬喻，意在反其道而行之，以此破除神秀之身心執着。這便是《壇經》中惠能後來教弟子用以說法的「對法」：「若有人問法，出語盡雙，皆取法對，來去相因，究竟二法盡除，更無去處。」（敦煌本）也就是說，對方說「有」，則以「無」對治啓悟之，對方說「來」，則以「去」對治啓悟之，如此，則「來去相因，究竟二法盡除，更無去處」。這樣，神秀說「身是菩提樹，心爲明鏡臺」，惠能即說「心是菩提樹，身爲明鏡臺」對治之，則可以「心身身心相因，究竟二法盡除，更無身心處」了。至若惠能所謂「明鏡本清淨，何處染塵埃」，也是取明鏡本性清淨明照，內在不可污染之意，對治神秀之明鏡本性清淨明照，但外在可被污染之意。以此「對法」對治，則神秀之身心染淨執着，方可徹底根除，而無第一偈留有餘地不徹底之後患。

作了第一偈後，意猶未盡，方有第二偈之追加破除，則第二偈更爲關鍵、重要，更能體現惠能禪法宗旨。而諸學者卻反以爲誤寫，以之爲借用，以之爲重複，以爲無足輕重，則誤解更甚，與禪相去更遠。曲愈高而和愈寡，意愈真而知愈稀，真令人感慨萬千！

以上所述，是基於較早的敦煌本《壇經》給我們提供的文本依據，而到了惠昕本《壇經》（成書於宋代）以後，惠能二偈遂變爲一偈流傳（變化可能更早）：

菩提本無樹，明鏡亦非臺。

本來無一物，何處惹塵埃？

杜繼文認爲此偈「雖只將第一偈中的『佛性常清淨』改換成『本來無一物』，但一句話的變化，卻表現了兩種傾向不同的佛性學說。用『本來無一物』固然可以駁斥『有塵埃』、『勤拂拭』的神秀禪說，而更多地是否定有『常清淨』、『本清淨』的佛性心體。確切些說，佛性心體是不可以用『染淨』、『常斷』、『本末』、『有無』等言語分別的。這樣，本來是記錄慧能與神秀對立的偈言，反而變成了兩個慧能的對立。」（《中國禪宗通史》）這裏將早期敦煌本惠能偈與後來的惠昕本、契嵩本、宗寶本等版本的惠能偈對立起來，又是對惠能作偈的機鋒要旨的誤解所致。惠能偈對神秀偈進行翻案，說「菩提本無樹，明鏡亦無臺」，其用意已十分明顯，旨在隨方解縛，破除神秀對喻佛身心境界的菩提樹、明鏡臺的執着。主旨既已開門見山，全在解粘去縛，那麼偈文第三句之爲「佛性常清淨」，也只不過借用佛門通論進一步說明神秀對塵埃「勤拂拭」之執着並沒有存在的依據，也是應該予以破除的。可見，此「佛性常清淨」的意義，也全在用以破除執着。而後出「本來無一物」之文，其意也在順上半偈對菩提樹、明鏡臺的執着的破除而繼續加以認定。既然菩提樹、明鏡臺本無獨立自在的實體，只不過是菩提與樹，明鏡與臺的假合而已，那麼，所謂菩提樹，所謂明鏡臺，其實就是「本來無一物」的。既然「本來無一物」，那麼又「何處惹塵埃」？這對於破除神秀偈之執着，不也是順理成章，文從字順的嗎？

如此看來，偈文第三句之改，對於惠能破除神秀執着，不但沒有抵觸，反而更爲明白順暢新穎，不落故常，當然就不會「變成了兩個慧能的對立」。之所以誤會「變成了兩個慧能的對立」，則是由於並未將「佛性常清淨」、「本來無一物」，按惠能破除執着的本意來理解，反而當作一種教條定理獨立出來，作描象的理解，而這不正是惠能所創立之禪宗所竭力反對而須予以

破除的虛妄執着嗎？

惠能所創立的禪門南宗歷來主張「不立文字」的。當然，這個「不立文字」並不能誤會成「不用文字」，所以《壇經》（敦煌本）說，「謗法，直言不用文字」。其「不立文字」，實為不建立文字以作教條致人執着之意。這樣，為破神秀偈之執着，不執惠能偈之「佛性常清淨」而改為「本來無一物」，於惠能偈之「本體作用」，不僅不相違礙，反而更好地達成了惠能的用意，這不正是惠能創立倡導的禪宗精神的發揚光大，又有什麼必要如歷來學者之區區執着於隻言片語而否定後來改編，正是一種合乎情理的發展呢？

事實上，惠能偈第三句「佛性常清淨」之改為「本來無一物」，就將「菩提本無樹」之破除對「菩提樹」的執着，與「明鏡亦非臺」之破除對「明鏡臺」的執着，與「何處惹塵埃」之破除一時時勤拂拭，勿使惹塵埃一的執着，連為一體了，使原來的分別破除，變為一以貫之，一氣呵成的一并破除。如此破除，更為酣暢淋漓，直截痛快，而於為文作詩（偈）之法，也更為圓滿、順暢、通達。再加上將「明鏡亦無臺」改為「明鏡亦非臺」，將「何處有塵埃」改為「何處惹塵埃」則文辭更加恰當生動。如此改編，則此偈自然就會比早期敦煌本一語句拙質一的偈文更為巧妙完美，才稱得上真正的一絕妙好詞。其後出轉精，終於也更為流傳。這是歷史的選擇！

近世禪學盛行，論禪者日衆，卻少有懂得禪之隨方解縛、對機破執的作家手段，不知以禪證禪，大都妄逞情識，或以文字，或以哲學，或以教下義理解禪，其與禪背道而馳，愈說愈遠，是必然的。是則深入領會禪宗靈活破執的精神宗旨，然後才能與歷代祖師同一鼻孔出氣，把手同行，共證佛道！

（上接第23頁「禪籍論」）

為這些祖師的言行猶如公府的案牘，是後世禪人揣摩、體會、勘辨、觀照，最後豁然省悟，進入禪境的範例；入宋以後，隨着《景德傳燈錄》等燈錄的刊行，叢林參究公案的風氣日益興盛，出現了摘取燈錄中的公案，加以品評的文字。其中，無固定的韻律和句式的散文（又稱「長行」），稱為「拈古」。有一定的韻律和句式（如三言四句、四言四句、五言四句、七言四句等）的偈頌，稱為「頌古」。拈古和頌古的性質，猶如史書上附在人物和史事之末的「論」或「贊」；摘錄拈古或頌古的原文（包括每則拈頌的對象「公案」），再加以評析的，稱為「評唱」。作為評唱體著作的始祖，便是克勤的這部《碧岩錄》，禪界稱之為「宗門第一書」。

本書是對北宋雲門宗僧人雪竇重顯《頌古百則》的評唱（講評）。所收的《頌古百則》有：聖諦第一義、趙州至道無難、馬祖日面佛月面佛、洞山麻三斤、忠國師無縫塔、俱胝只豎一指、麻谷持錫繞床、禾山解打鼓、趙州渡驢渡馬、南泉斬卻貓兒、雲門古露柱、維摩不二法門、玄沙三種病人、大光這野狐精、巴陵吹毛劍等。克勤採用夾叙夾議的形式，對這一百則禪門公案以及重顯的頌語一一作了評析。內容包括公案的蘊意、歷史背景、所涉人物的言語行事，以及克勤頌語的含義等。在本書的影響下，曹洞宗人萬松行秀對天童正覺的《頌古》加以評唱而作《從容庵錄》六卷，行秀的弟子從倫對投子義青的《頌古》加以評唱而作《空谷集》六卷，對丹霞子淳的《頌古》加以評唱而作《虛堂集》六卷。明人將這四部著作稱為「四家評唱」，廣為刊布（日本《大藏經索引·收錄典籍解題》用行秀對天童正覺《拈古》加以評唱而作的《請益錄》二卷，取代《碧岩錄》，稱為「四家評唱」是不對的。詳見拙作《佛典精解》纂集部第三門第六品，（上海古籍出版社一九九二年十一月版）。



禪 籍 論

陳士強

禪宗，梁代菩提達磨（又作「菩提達摩」）創立，因主張修持禪定、遣蕩執著、明心自覺、見性成佛而得名。禪定，意為「靜慮」，本是印度流行的一種止想繫念、專注一境，以激發智慧和神通的修行方法，佛教修它，佛教以外的其他宗派也修它。而在佛教內部，不同的流派修禪的內容和方法又各有差別，因而有外道禪、凡夫禪、小乘禪、大乘禪、如來禪（又稱「如來清淨禪」、「最上乘禪」）等不同的種類。禪宗所說的「禪」屬於「如來禪」（唐末，禪宗五家之一的滄仰宗的開創者仰山慧寂，又因當時如來禪滯於義解名相，未達菩提達磨西來所傳禪法的真趣，故又稱禪宗之「禪」為「祖師禪」）。另外，禪宗把佛教分為「教」與「禪」兩大系統。「教」，指的是用經典文字載錄下來的釋迦牟尼的言教，凡是以研習佛典的文句和義理為主，並依之實踐的宗派，如天台、三論、華嚴、法相、律宗等都屬於「教」的系統；而禪宗則為「教外別傳」。相傳釋迦牟尼在世時，常在靈山說法。有一天，他拈花示眾，眾人皆茫然不知其意，唯獨大弟子摩訶迦葉破顏微笑，表示領悟。於是，佛陀宣

佈，他已將「正法眼藏」、「涅槃妙心」、「微妙法門」傳付給摩訶迦葉，以後一代一代相承相傳，直至菩提達磨。這種通過不立文字，以心傳心的印證方式傳下來的禪法，實際上是「佛心」，故禪宗又稱「佛心宗」。也由於這一緣故，禪宗的典籍一般不稱「教典」，而稱為「宗書」或「宗典」，以示「禪」與「教」的區別。

禪宗在中唐時期確立的法統（又稱「祖統」）為：西天二十八祖、東土六祖。西天二十八祖的初祖為摩訶迦葉，第二十八祖為菩提達磨。東土六祖依次為：初祖菩提達磨、二祖慧可（又作「惠可」）、三祖僧璨、四祖道信、五祖弘忍、六祖慧能（又作「惠能」）。其中，慧可為北齊人，僧璨為隋代人，道信、弘忍、慧能均為唐代人。但在慧能之前與同時，禪宗內部又存在着一些支派。如四祖道信的另一個弟子法融，以「心境本寂（空）」立說，在金陵（今南京）牛頭山傳教，其法嗣見於記載的，凡有七代，世稱「牛頭宗」（見南宋普濟《五燈會元》卷

（土）...

二)；五祖弘忍的上座弟子神秀，以「漸悟」立說，在荊州當陽（今湖北當陽縣）、長安（今西安）傳教，其法嗣見於記載的，凡有四代，世稱「北宗」（見北宋道原《景德傳燈錄》卷四）。而當時的慧能，以「頓悟」立說，主要在韶州（治所在今廣東韶關市）一帶傳教，其派被稱為「南宗」。南北二宗在誰為禪宗正脈的問題上展開了激烈的爭論。神秀的弟子普寂稱自己為禪宗東土七祖（見唐代宗密《圓覺經大疏鈔》卷三），而尊神秀為六祖，與慧能的地位相抗衡。只是到了唐開元年間，慧能的弟子神會北上游說，並著《菩提達摩南宗定是非論》、《顯宗論》等，就宗旨的是非、法嗣的正旁，對北宗展開猛烈的抨擊，南宗的頓教才由南向北得到廣泛的傳播，北宗衰落絕傳。自此以後，天下禪宗皆出於南宗。通常說的禪宗，即指慧能的南宗。

禪宗的主要教理是：直指人心，見性成佛。禪宗認為，衆生的自性本來就是清淨的，菩提般若之智人皆有之。只是由於執著外部境物，產生妄念，才像浮雲遮蓋青天一樣，將自性蒙蔽住了。一旦能做到「無念」，即眼見一切境物，但又不為它們所執著，心遍一切處，但又不為任何地方所束縛，就能內外明徹，頓見本性。衆生與佛的本性是相同的，區別在於「悟」與「不悟」之間，前念迷即是凡夫，後念悟即是佛。因此，所說的「禪」，並不是要人們「看心」（觀空）、「看淨」（觀淨），或者整天端坐不動，而是要人們「隨緣任運」，在日常生活中，隨順本然，直了見性。

禪宗的主要經典有：《壇經》、《神會和尚遺集》、《禪宗永嘉集》、《禪源諸詮集都序》、《景德傳燈錄》、《五燈會元》、《古尊宿語錄》、《宗鏡錄》、《碧岩錄》等。

1. 《壇經》。又名《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖慧能大師於韶州大梵寺施法壇經》（敦煌本、敦博本）、

《南宗頓教最上大乘壇經》（同上）、《六祖壇經》（惠昕本、日本興聖寺本）、《韶州曹溪山六祖壇經》（日本大乘寺本）、《六祖大師法寶壇經》（契嵩本、宗寶本、德異本）、《法寶壇經》（同上）等，一卷（惠昕本作「二卷」）。唐代慧能說，弟子法海集記。慧能的生平事迹見《壇經》，法海的生平事迹見《全唐文》卷九百十五。《壇經》初集於唐先天二年（713）之後，開元二十年（732）之前。在以後的流傳過程中，這個《壇經》祖本（或稱「法海原本」）屢經增益和改易，形成了內容不盡相同的各種傳本。今存各本中，以敦煌本（見藏於英國倫敦博物館）、敦博本（見藏於我國敦煌縣博物館）為最古，二本同源於成於唐開元二十一年（733）至貞元十七年（801）之間的敦煌原本，而敦煌原本在內容上較接近於《壇經》祖本。通行本有：《大正藏》（第四十八冊）本（內收敦煌本、宗寶本）、上海醫學書局一九二二年版丁福保《六祖壇經箋注》本（內收宗寶本）、中華書局一九八三年版郭朋《壇經校釋》本（內收敦煌本）、上海古籍出版一九九三年版楊曾文《敦煌新本〈六祖壇經〉》本（內收敦博本）等。

《壇經》是一部以記錄慧能在韶州大梵寺講堂說法的內容為主，兼及其他言行的著作。敦煌本和敦博本不分門或品，大體上說，以「大師往還」（曹溪山、韶、廣二州行化四十餘年）一語為界，可以分為前後兩大部份。從卷首開始，至此語之前的文字，為前部份；自此語以下，至卷終的文字為後部份。前部份可以說是《壇經》的原始部份。主要內容有：《壇經》的編集緣起；慧能在大梵寺講堂說法時，所介紹的自己的身世，赴蘄州黃梅縣馮墓山參拜五祖弘忍，並得法傳衣的經過，以及所說的摩訶般若波羅蜜法（包括定慧一體、一行三昧、無念為宗、無相為體、無住為本、禪法），所授的無相戒（包括歸依三身佛、四弘

誓願、無相懺悔、無相三歸依戒)；說法結束後，刺史韋璩的問疑與慧能的開示。後部份可以說是《壇經》的補續部份。主要內容有：慧能的行化；「南能北秀」(南宗慧能與北宗神秀)的頓漸之爭；志誠、法達、智常、神會的參請機緣；慧能對法海等十弟子(懷讓、行思、玄覺不在其內)所作的開示；禪宗的傳承法系(自七佛，終慧能，凡四十代)；慧能入滅前的付囑與滅度後的安葬；《壇經》的傳授等。全書所貫穿的基本思想是：「無念爲宗，無相爲體，無住爲本」。

2. 《神會和尚遺集》。又名《神會集》，一冊。近代胡適根據敦煌唐寫本中有關神會的各種資料匯編校訂。一九三〇年初版(上海東亞圖書館)，一九六八年增補後再版(台灣中央研究院胡適紀念館)。神會是六祖慧能門下，與南岳懷讓、青原行思兩大系並列的第三大流派。荷澤宗的創立者。雖然荷澤宗流傳的時間沒有南岳、青原兩系長，從神會算起，只有七代，歷時約二百年(見釋明復《中國佛學人名辭典》附件一《諸宗師資傳承系統表》，中華書局一九八八年一月版)。但在慧能入滅以後的數十年間，荷澤宗的影響遠遠大於南岳、青原兩系。因爲在當時，「曹溪頓旨，沉廢於荆吳；嵩岳漸門，熾盛於秦洛。」(唐宗密《圓覺經大疏鈔》卷三)神會的弟子普寂，成了「二京(長安、洛陽)法主、三帝(中宗、睿宗、玄宗)國師」，無人能與匹敵。那時，懷讓、行思都山居修道，沒有進行公開的傳法活動，他們的禪風，只是到了弟子馬祖道一、石頭希遷這一代才開始顯露和光大。只有神會，以「爲天下學道者定(宗)旨，爲天下學道(者)辨是非」的驚人膽略和氣概，北上游說，論定神秀一門「師承是傍，法門是漸」，終於使「曹溪了義，大播於洛陽；荷澤頓門，派流於天下」。慧能的六祖地位的最終確立，實賴於神會之力。有關神會的生平事迹詳見北宋贊寧《宋高僧傳》

卷八、道原《景德傳燈錄》卷六等。

本書所收的神會資料有：《荷澤神會禪師語錄》、《菩提達摩南宗定是非論》(《獨孤沛集並序》)、《頓悟無生般若頌》(又名《顯宗論》)、《南陽和尚頓教解脫禪門直了性壇語》、《南宗定邪正五更轉》、《南陽和尚問答雜徵義》(劉澄集)。其中，《菩提達摩南宗定是非論》記錄了唐開元二十年(732)，神會在滑台(今河南滑縣)大雲寺設無遮大會，就南北二宗宗旨的是非和法系的正傍展開辯論的情況；《南陽和尚頓教解脫禪門直了性壇語》記錄了神會在洛陽作壇場開法傳禪的主要內容，在《神會和尚遺集》所收各資料中，尤爲重要。

與《神會和尚遺集》性質相同的神會資料集，還有日本鈴木大拙等編的《敦煌出土荷澤神會禪師語錄》(日本東京森江書店一九三四年版)。

3. 《禪宗永嘉集》。又名《永嘉禪宗集》、《永嘉禪集》、《永嘉集》，一卷。唐代玄覺撰，慶州刺史魏靖(一作「魏靜」)輯，約成於唐開元(713—741)初年。通行本有《大正藏》(第四十八冊)本等。玄覺，字明道，俗姓戴，溫州永嘉(今屬浙江)人。八歲出家，遍探三藏，尤精天台止觀法門。後受天台宗八祖左溪玄朗的激勵，與東陽玄策禪師游方問道。至曹溪，參六祖慧能而得印可。慧能留之一宿，翌日即歸原住的龍興寺，時稱「一宿覺」。著作除《永嘉集》以外，尚有《永嘉證道歌》一首，甚爲有名。生平事迹詳見北宋贊寧《宋高僧傳》卷八、道原《景德傳燈錄》卷五等。

本書分爲十篇：(一)慕道志儀。(二)戒憍奢意。(三)淨修三業。(四)奢摩他頌。(五)毗婆舍那頌。(六)優畢義頌。(七)三乘漸次。(八)事理不二。(九)勸友人書(即答左溪玄朗書)。(十)發願文。書中融會了天台宗的止觀學說和

禪宗的禪法，對修禪悟道的要旨和歷程作了論述。

有關《禪宗永嘉集》的注疏有：宋代行靖《永嘉集注》二卷、明代傳燈《永嘉禪宗集注》二卷、高麗己和《永嘉集說誼》二卷等。其中，傳燈的《永嘉集注》對《永嘉集》各篇的次第及篇名作了大的更改，所定的次第為：（一）歸敬三寶。（二）發宏誓願。（三）親近師友。（四）衣食誠誓。（五）淨修三業。（六）三乘漸次。（七）事理不二。（八）簡示偏圓。（九）正修正觀。（十）觀心十門。

4. 《禪源諸詮集都序》。四卷。唐代宗密撰，約成於唐太和二年(833)至開成五年(846)之間。通行本有《大正藏》(第四十八冊)本等。宗密為華嚴宗五祖，同時又是荷澤宗禪法的稟受者。他本是儒生，在赴京師參加科舉考試的途中，偶爾聽聞遂州大雲寺道圓禪師開法，大啟敬心，於是師從道圓，披剃出家。而道圓就是荷澤神會的三傳弟子。因此，宗密極力主張禪教一致。有鑒於當時禪宗與教派（華嚴、天台、法相等）互相誹毀，禪宗內部各派也互相排斥，於是他收集了著名禪師有關禪理的論述（包括法語、文章、偈頌等）近一百家，編成了《禪源諸詮集》（又名《禪那理行諸詮集》）一百卷。後值唐武宗會昌滅佛和唐末五代之亂，原集逸散，只有為集子所作的總序流傳至今，這便是《禪源諸詮集都序》。

本書以和會禪、教為宗旨，對禪、教兩派以及內部的不同派別在學說上的異同作了詳細的分析和論述。其中，卷一，對《禪源諸詮集》的名義、禪的性質和分類進行了論述，並從師有本末、禪有諸宗、經如繩墨、經有權實、量有三種、疑有多般、法義不同、心通性相、悟修頓漸、師授方便等十個方面闡述了禪宗與經論的關係。卷二，將禪宗分為息妄修心宗、泯絕無寄宗、直顯心性宗等三宗，將教派分為密意依性說相教（包括人天因果

教、說斷惑滅苦樂教、將識破境教）、密意破相顯性教、顯示真心即性教等三教，對它們的學說特點分別進行了介紹，並作了對配。卷三，從法義真俗異、心性二名異、性字二體異、眞智眞知異、有我無我異、遮詮表詮異、認名認體異、二諦三諦異、三性空有異、佛德空有異等十個方面，詳細辨析了空宗與性宗（即「有宗」）的區別，並表達了作者對頓漸法門的看法。卷四，論述了從不覺到覺，從迷到悟的修證方法。作者認為，無論是六道凡夫，還是三乘賢聖，都具有「靈明清淨一法界心」，此心具有眞知、生滅二門（兩個方面），「由眞不變，故妄體空，爲眞如門；由眞隨緣，故妄成事，爲生滅門」。但兩者是互相融入的，生滅即眞如，眞如即生滅，眞妄和合，非一非異。衆生的這一心性，便是禪的本源，即書名中說的「禪源」。因此，本書的基本思想實是根據《大乘起信論》開展的。

5. 《景德傳燈錄》。又名《傳燈錄》，三十卷。北宋道原撰，成於北宋景德元年(1022)。道原爲法眼宗人，其生平事迹見北宋李遵勗《天聖廣燈錄》卷二十七。通行本有《大正藏》（第五十一冊）本等。禪宗典籍的文體很多，有傳記、譜牒、語錄、燈錄、拈古、頌古、評唱、筆記、文集等等。其中，數量最多的是語錄和燈錄。語錄爲禪師的機緣語句（參禪或接引學人時的對話與開示）的匯編，通常是以幾個人專集的形式出現的，編集者均爲該禪師的弟子。同時也有匯纂幾家或更多的禪師語錄而成的總集，但爲數不多；燈錄則爲禪宗傳法世系以及相關人物（既有禪師，也有王臣居士）的言語行事的匯編，它從來就是綜合性的，語錄僅是它在編寫時所選取的主要資料之一。《景德傳燈錄》便是我國第一部以「燈錄」命名的燈錄體著作。雖然在《傳燈錄》以前，由南唐靜、筠兩禪師編寫《祖堂集》二十卷，已經具有燈錄的性質，但由於《祖堂集》在我國本土失傳較早，於世

罕聞，只是到了近代，才在日本發現它的高麗重刻本，復傳我國，故《祖堂集》在佛教史上的影響遠不及《傳燈錄》來得大，而且它並不以「燈錄」命名。緣此，學術界一般都把《傳燈錄》看作是禪宗燈錄體著作的始祖。

本書是自禪宗有史以來迄道原撰書時為止，禪宗世次人物及其思想最為完整系統的記敘。所記世次，上起七佛（毗婆尸佛、尸棄佛、毗舍浮佛、拘留孫佛、拘那含牟尼佛、迦葉佛、釋迦牟尼佛），下迄禪宗六祖慧能門下南岳懷讓法嗣第九世和青原行思法嗣第十一世。總計一千七百十二人，其中九百五十四人有機緣語句（略稱「機語」）見錄，七百五十八人只列名字，缺乏機語。卷一、卷二，七佛、天竺祖師（禪宗西天二十七祖，始摩訶迦葉，終般若多羅）。卷三、卷四，中華五祖（菩提達磨、慧可、僧璨、道信、弘忍）並旁出尊宿（弟子）。卷五，慧能和他的弟子。卷六至卷十三，南岳懷讓法嗣第一世至第九世。卷十四至卷二十六，青原行思法嗣第一世至第十一世。卷二十七，禪門達者（禪宗以外以習禪聞名的僧人），並附「諸方雜舉徵拈代別語」（即諸方禪語）。卷二十八，諸方廣語（南陽慧忠等人除前面本章所載以外的其他語錄）。卷二十九，贊頌偈詩。卷三十，銘記箴歌。這中間包括了後世禪宗經常談論的許多公案（具有典型意義的禪門機緣語句）。

有關《景德傳燈錄》的續作有：北宋李遵勗（臨濟宗）《天聖廣燈錄》三十卷、惟白（雲門宗）《建中靖國續燈錄》三十卷、南宋悟明（臨濟宗楊岐派）《聯燈會元》三十卷、南宋正受（雲門宗）《嘉泰普燈錄》三十卷、明代居頂《續傳燈錄》三十卷、文琇《增集續傳燈錄》六卷等。

6. 《五燈會元》。二十卷。南宋普濟集，成於南宋淳祐十一年（1251）。普濟為臨濟宗楊岐派人，其生平事迹見南宋圓悟

《枯崖漫錄》卷中、明代居頂《續傳燈錄》卷三十五等。通行本有：《已續藏》（第一三七、一三八冊）本、中華書局一九八四年十月版蘇淵雷點校本等。

本書為《景德傳燈錄》、《天聖廣燈錄》、《建中靖國續燈錄》、《聯燈會要》、《嘉泰普燈錄》五部燈錄（「五燈」）所載禪宗世次人物及其思想的匯編。作者有感於「五燈」卷帙浩繁，合起來有一百五十卷之多；所載的世次人物層見疊出，重合之處很多；對六祖慧能門下南岳、青原二大系世次的計算與編錄程序不盡一致，一般學人罕能通究。為此，他以「五燈」為基本素材，刪並整理，編成了這部《五燈會元》。全書所記，上始七佛，下迄青原（行思）下十六世和南岳（懷讓）下十七世。卷一，七佛、西天祖師、東土祖師。卷二，四祖大醫禪師（道信）旁出法嗣第一世至第八世、五祖大滿禪師（弘忍）旁出法嗣第一世至第四世、六祖大鑒禪師（慧能）旁出法嗣第一世至第五世，附「西天東土應化聖賢」（文殊菩薩等）。卷三、卷四，六祖大鑒禪師法嗣南岳懷讓禪師，以及南岳下第一世至第五世。卷五、卷六，六祖大鑒禪師法嗣青原行思禪師，以及青原下第一世石頭希遷至第七世，未附「宋世玉音」（宋太宗等）和「未詳法嗣」（寶性大師等）。卷七、卷八，青原下第二世天皇道吾至第九世。卷九，潯仰宗。卷十，法眼宗。卷十一、卷十二，臨濟宗。卷十三、卷十四，曹洞宗。卷十五、卷十六，雲門宗。卷十七、卷十八，臨濟宗黃龍派。卷十九、卷二十，臨濟宗楊岐派。大凡南宋嘉泰四年（1204）以前禪宗人物為啓發學人的禪機，所作的正說、反說、莊說、諧說、橫說、豎說、顯說、密說，以及瞬目揚眉、擎拳舉指、豎拂拈槌、掀床作拜、持叉張弓、輓毬舞筭、拽石搬土、打鼓吹毛、呌笑棒喝等機鋒，大多見錄其中。

有關《五燈會元》的續作有：明代淨柱《五燈會元續略》四

卷、清代元賢《繼燈錄》六卷、通問《續燈存稿》十二卷、性統《續燈正統》四十二卷等。有關《五燈會元》的節抄本有：明代如登《禪宗正脈》十卷。

7. 《古尊宿語錄》。初名《古尊宿語要》，又名《古尊宿語》、《古尊宿錄》，四卷。南宋贖藏主（守贖）集，成於南宋紹興元年（1132）至紹興八年（1138）之間。後經南宋末年的咸淳三年（1267）和明初的永樂（1403-1434）初年兩次重刻增補，增至四十八卷。傳今的即為四十八卷本。贖藏主為福州鼓山寺管理藏經的執事（「藏主」），其餘事迹不詳。通行本有《卍續藏》（第一一八冊）本等。

本書是禪宗的一部語錄總集。全書收有唐宋時期著名禪師的語錄三十六家（另有一種本子收四十三家）。其中有黃檗希運、臨濟義玄、興化存獎、南院慧顒、風穴延沼、首山省念、汾陽善昭、慈明楚圓、南泉普願、趙州從諗、雲門文偃、楊岐方會、白雲法演、龍門清遠、鼓山神晏、洞山守初、寶峯克文、佛照德光等。這些語錄的主體，是各禪師在不同的居住地、不同的場合，以不同的方式（上堂示眾、室中垂語、勘辨對機等）所說的法語。同時，也包括各禪師所作的或與之有關的偈頌、歌贊、拈古、頌古、短文、行狀、塔銘、語錄序等，為研究唐宋禪宗的重要思想資料。

有關《古尊宿語錄》初集的續作有：南宋師明《續古尊宿語要》六卷。

8. 《宗鏡錄》。又名《宗鑒錄》、《心鏡錄》，一百卷。北宋延壽撰，成於北宋建隆二年（961）。延壽的生平事迹見北宋贊寧《宋高僧傳》卷二十八、道原《景德傳燈錄》卷二十六等。通行本有《大正藏》（第四十八冊）本等。

本書是一部以「一心」為主題，採擷大乘經論和賢聖著述，融

會禪、教（華嚴、天台、法相、三論宗）兩系義旨的佛教通論。作者以「一心」為宗，喻此心為映照「萬法」的鏡子，進而圍繞這一宗旨，選錄資料，展開論述，故將書名取為《宗鏡錄》。全書約八十多萬字，分為標宗、問答、引證三章。卷一的前部份為標宗章，標「一心」為宗，明「心外無法，觸目是道」之理，提舉全書的綱旨，相當於總論。卷一的后部份至卷九十三為問答章，用問答的形式，對與「心」有關，並及法相、法性等義的約八百個問題展開了討論，以去除疑情。卷九十四至卷一百為引證章，援引大乘經論一百二十種、祖師之語一百二十種、賢聖集六十種，總計三百種著述，以證成心宗（又稱「圓宗」）的深妙。本書引證廣博，保存了唐末五代一大批思想資料，其中包括像《中論玄樞》、《唯識義鏡》這樣的逸書，以及眾多的法師、禪師的逸文和言語。在「教」方面，由於作者尤尊華嚴宗，故書中引證華嚴宗的理論也最多。然而，由於作者只羅列眾家之說，而不加料簡辨析，故本書也存在着繁蕪而缺乏條理的缺陷。

有關《宗鏡錄》的節略本有：清雍正皇帝的《御錄宗鏡大綱》二十卷。

9. 《碧岩錄》。又名《佛果圓悟禪師碧岩錄》、《碧岩集》，十卷。北宋克勤（賜號「圓悟」，又號「佛果」）撰，成於北宋宣和七年（1125）。克勤的生平事迹見南宋祖琇《僧寶正續傳》卷四、普濟《五燈會元》卷十九等。通行本有《大正藏》（第四十八冊）、《卍續藏》（第一一七冊）本等。禪宗將參禪問道或上堂開示時，禪師們為接引學人在平實的一機一境之上，解粘去縛，勘破疑情，截斷常流，當下徹悟，而呈現的言語動作（「機鋒」），稱為「機緣」（應機施緣之意）。泛而言之，一切具有啟發禪機作用的言句、行事、偈語、經文等，也可以稱為「機緣」；唐代禪僧將蘊意深刻的禪門機緣，稱為「公案」，因



略論唐朝的禪林經濟

李豫川

中國禪宗從初祖菩提達摩（？——536年）到三祖僧璨（？——606年），其門徒均為頭陀行，居無常處，一衣一鉢，隨緣而住，息影江天，或岩棲穴居，或寄寓律寺。至隋代，僧侶創禪林定居者漸多。隋文帝楊堅（在位時期581——604年）偏重定門，於長安西南設置禪定寺，集禪門高僧一百二十人，四時供給，以為提倡，遂大開以習禪為重點的風氣。唐初道宣律師（596——667年）所撰《續高僧傳》記載：真慧（569——615）「創筑禪宇，四眾爭趨，端居引學，蔚成定市。」志超（571——641年）「創立禪林，曉夕勤修。」唐高祖李淵武德元年（618），四祖道信（580——651年）到湖北黃梅雙峰山弘教，一住三十餘年，徒眾多至五百。他們日間從事勞動，夜晚靜坐習禪，過着集體生活，實行生產自給，把搬柴運水等一切勞動

都當作禪的修行。道信的高徒弘忍（禪宗五祖，601——674年）認為學道應該山居，遠離塵囂。六祖慧能（638——713年）在黃梅為行者（即未剃髮，在寺院服役的人）時，亦曾「隨眾作務」，在碾房舂米，打柴推磨。（見《壇經校釋》及北宋釋贊寧《宋高僧傳》）

農禪結合形式的倡導者是馬祖道一（709——788年），後世舉之為禪宗八祖。慧能之後，以道一的門葉最為繁榮，禪宗至此而大盛。道一對禪林制度的肇興有兩大貢獻：其一是廣置禪林。道一之前，禪僧多住律寺，隨着參學者日益增多，雖在律寺內另處別院，但於說法住持，都不能合法。道一痛感於此，乃開闢荒山幽谷，廣建禪林。在五十餘年的歲月裏，他修禪弘教的足跡遍及今天的四川（他是四川什邡人）、湖南、湖北、江西、福建五

省。筆者依據宋代釋普濟所撰《五燈會元》等史料作一粗略統計：同道一有關的禪院至今尚可查知的有二十八處，散佈在唐代的十二個州，二十個縣；其中十九處乃道一親建。其二是創立農禪合一的傳統。他在泐（音ㄌㄛˋ）潭山時，曾與高徒百丈懷海（720—814年）執役牽車。在石鞏山時，曾與弟子慧藏牧牛作務。在南康龔公山（今屬江西省）時，曾與其徒西堂智藏鑿草取菜。以身作則，把各種生產勞動作為僧徒常課，使農禪結合成為固定的傳法形式。

禪林經濟成為寺院經濟的亞種，是唐中葉由道一及其弟子確立的。道一的門徒達一百三十九人，分布在以贛、湘為中心，北至幽州，東抵明州的山區，各自創建禪林，聚徒傳法，自耕自養。如智藏在龔公山，慧藏在石鞏山，法會、惟建、常興在泐潭山，承繼了道一創建的禪林。懷海在洪州百丈山（今江西奉新縣境內），普願在池州南泉山創建的兩大禪林最為著名。還有大義在信州鵝湖山，道明在袁州南源山，大善在潭州石霜山，曇藏在澧州衡山（今屬湖南省）……，恕不一一列舉。約在唐憲宗李純元和年間（805—820），一個分佈在大江南北無數丘壑淺山中的禪宗叢林體系得以確立。元和九年（814），懷海折衷大小乘戒律，製定了《百丈清規》，這是禪林制度確立的標誌。清規的意思是叢林（禪林）組織的規程和僧眾日常行事的章程；叢林的意思是取喻草木不亂生亂長，表示其中有規矩法度云爾（見《禪林寶訓音義》）。

《大藏經·諸宗部·百丈山大智壽聖禪寺天下師表閣記》云：「佛之道以達摩而明，佛之事以百丈而備。」北宋釋贊寧（919—1002年）所撰《宋高僧傳·懷海傳》也說：「天下禪宗如風偃草，禪門獨行，由（懷）海之始也。」對懷海備極推崇。

《百丈清規》在北宋末年即已失傳，有關初期叢林的行政管理 and 經濟運營情況已難知其詳。宋代釋道原所撰《景德傳燈錄》記載：「齋粥隨宜，二時均便者，務於節儉，表法食雙運也。行普請法，上下均力也。」文中的「二時」，即「朝參夕聚」；「普請」即「集眾作務」。元順帝元統三年（1333），朝廷命百丈山住持釋德輝重輯《敕修百丈清規》。該《清規》云：「凡安眾處，有合資眾力而辦者，……除守寮、值堂、老病外，並宜齊趣（趨）」，正是「普請作務」制度在禪林的具體實行。在叢林初建時期，以「行普請法，上下均力」為生產原則，以「齋食均遍，務於節儉」為消費原則，是絕對可信的。勞則均力，食則均遍，體現了初期禪林的平等精神和勤儉精神。懷海本人也堅持「一日不作，一日不食」，「凡作務執勞，必先於眾」，以身作則，嚴格遵守叢林清規。

禪林生產的主要項目是種植稻、菜、茶等，產品只供僧侶維持生活，沒有手工業生產，與市場聯繫少，對社會依賴性不大。只有少數必需品如鐮刀、瓷器、食鹽等要從市場購買。總之，整個禪林經濟的生產體制是封閉的，生產規模是狹小的，生產力水平是十分低下的，處於簡單自然經濟的原始狀態。它的整體財力寡弱，運營機制簡拙，耕種所得，聊供果腹。這與唐初南京寺院的豪富，州縣梵剎的豐盈，形成極其鮮明的對比。但它改變了人們視僧侶為寄生蟲的印象，自食其力，合乎時代，繫乎法脈，在當時頗具生機。

禪林經濟起於八世紀末，其中心在湘贛一帶的多山地區。這是因為，首先，其時均田制初廢，在此之前限制寺田發展的官府禁令亦告失效，禪林增田無礙。其次，湘贛是南派禪宗兩大主力

南岳懷讓（677—744年）法系和青原行思（？——740年）法系的根據地，便於開闢禪林。再次，唐初長江中游海拔百米以下的平原地區，大多經過開發，可墾荒地甚少；緇流只好到低山丘陵「筆路籃縷，以啓山林」。

九世紀中葉，禪林經濟得到長足的發展，主要表現為禪林增多，地域擴大，以及寺院經營方式的出現。

在道一、懷海諸大德奠定的基礎上，靈祐、慧寂、希運等南岳下三世、四世法嗣一面經營老禪林，一面開闢新禪林。靈祐（771—853年），原籍福州長溪，二十三歲時（794年）到洪州參謁百丈懷海，次日即同懷海入山勞動，是開發百丈禪林的功臣。憲宗元和九年（814），司馬頭陀向懷海報告：湖南尋得一山，名大潯。懷海連夜召見靈祐，囑曰：「吾化緣在此。潯山勝境，汝當居之，嗣續吾宗，廣度後學。」元和十五年（820），靈祐遵懷海之囑，西至大潯山弘法。當時潯山極其峻峭，人跡罕見，山頂為廣野；他與猿獠為伍，以橡栗為食，「經於五七載，絕無來者」，備常艱辛。後其師兄大安等人前來支援，山下百姓也來了許多人幫助他，創建起同慶寺（後改名密印寺），始打開局面。據《五燈會元》記載：大安及靈祐高徒仰山慧寂在潯山多年從事平整梯田、刈茅、採茶、牧牛等勞動。尤其是慧寂（814—890年），勤耕細作，「鋤得得一片畬，下得一籬種」，日晒雨淋，靈祐曾嗔怪他：「寂子，何得自傷己命！」潯山禪林的開創歷程，充分體現了百丈叢林僧侶的弘法熱誠和開拓進取精神。

懷海的另一高徒黃蘗希運（？——853年），早年曾隨懷海開發百丈叢林，後又隨普願（748—835年）開發南泉叢林，再後到洪州高安縣鷲峰山（在今福建福清縣西二十里）建萬福寺，

改山名為黃蘗山。他在這裏與高徒臨濟義玄（？——867年）等人效法百丈清規，行普請法，至唐末發展為一大叢林。

在南岳法嗣們開闢潯山、黃蘗諸禪林的同時，青原法嗣們也以百丈叢林為楷模，在湘、贛、閩山區與起了開發禪林的熱潮。其中最具有代表性的是青原下三世曇晟率徒開發衡州雲岩山、洪州洞山（在今江西宜縣東北五十里）；青原下五世義存開闢福州雪峰山。曇晟出家後參學於懷海門下，受業達二十載之久，參加過百丈叢林的開發，熟悉《百丈清規》，後又師從藥山惟儼（745—828年）。他晚年駐錫茶陵雲岩山，效法懷海，親率徒眾如良价（807—869年）、僧密等人創建禪林。唐懿宗李漼咸通二年（861），良价住持洞山，與其徒弟道膺（835—902年）、師虔、本寂（840—901年）等人如法仿效《百丈清規》，開山種稻，創建洞山禪林。德山宣鑒（780—865年）高徒雪峰義存（822—908年），曾在洞山禪林參學作務，當過飯頭。他後來在雪峰山行普請法，率眾畚田，行用從洞山學來的《百丈清規》，冬夏僧侶達一千五百人之眾。雲岩、洞山、雪峰三處，輾轉仿效百丈叢林，表明南岳、青原兩系在建設禪林的事業中是並肩共進的。十方叢林規制同出一源，更加顯示了懷海禪師的奠基之功。

叢林體系的迅速發展，使禪宗有了牢固的基礎。一批禪僧在唐中葉後，致力於整頓改造業已衰敝的舊寺院，將其納入禪林體系，形成禪林發展的新趨勢。據《吉安府志·建置志》記載：吉州孝義寺，中唐衰廢。敬宗李湛寶歷二年（826），青原下四世性空和尚來此駐錫，重興古刹，實行農禪合一，「太和中（約830年）遂成叢林。」迨至北宋英宗趙曙治平年間（1064—1067），該寺已有山林百餘畝。然「視（吉）州諸禪（寺）尤下」，可見

當時吉州地區還有其它舊寺被整頓改造後形成的禪林，比孝義寺的規模還大。又據《天童寺志·卷二》記載：浙江寧波有晉初創建的太白精舍（天童山原名太白山），後世迭經興廢。唐肅宗李亨乾雲二年（759）賜額天童寺，禪師清閑、曇德、藏奐先後來此修葺重建。武宗李炎會昌法難（842—845年）後，曾做過沙彌的宣宗李忱一登上皇位，立即於大中元年（847）詔令全國復興佛教，並應啓請頒賜天童寺爲十方叢林。其時天童寺有田一萬三千畝，所占地界跨數縣，每年收租三萬五千斛。《奉化縣志·卷十五》記載：邑中瀑布院始建於晉，大中十三年（859）毀於浙東裘甫之亂。昭宗李晔景福元年（892），南岳下四世常通和尚來此駐錫，重興古刹，後升爲十方叢林。各地方志中此類事例，不勝枚舉，限於篇幅，茲不贅引。總的說來，蘇浙地區六朝古寺較多，唐初大盛，中唐迭遭世亂，一些寺院或毀於兵戈擾攘，或田產並於豪門士族。此後禪僧分至沓來，依《百丈清規》將其修葺整飭，納入禪林體系。這既是禪林經濟擴大地域的途徑，也是大批舊式寺院向新式禪林轉變的重要歷程，因而具有劃時代的意義。

禪林經濟發展的必然結果，是田莊大地產和租佃經營的出現。最早的禪林莊園，當推普願任莊主的池州南泉莊。該莊園大約建於禪林經濟蓬勃發展的九世紀初期。迨至晚唐，禪林莊園逐漸增多，舉其著者，就有義存在福州的雪峰莊、智孚在信州的鵝湖莊、道膺在洪州雲居山的麥莊等。《敕修百丈清規·兩序章》云：禪林莊園的主事者爲莊主，其職責主要爲一視田界至，修理莊舍，提督農務，撫安莊佃，些少事故，隨時消弭。其中，「撫安莊佃」表明禪林莊園已實行租佃經營，「視田界至」則說明禪林與世俗之人的田產競爭已經開始。初期禪林「上下均力」

的「普請」制度，逐漸發生變化。日僧圓仁（794—864年）在《入唐求法巡禮行記》卷二中說：山東赤山院每至收蔓菁蘿卜時，寺中上座等職事人員盡出揀葉；如庫頭無柴時，院內僧侶盡出擔柴；餘如耕作採茶等勞動均不分貴賤，集體作務。但至唐末五代，農禪結合的優良傳統逐漸被冷落下去。一部份僧人不再勞動，成爲禪林中的上層和尚。「普請」制度也蛻變成象徵性的輕微勞動，如農曆四月初八佛誕日摘花，六月曬藏曬薦，平時偶爾到園中摘菜，至溪邊搬柴，節前洒掃庭除等等，皆偶一爲之而已。「均力」、「均遍」的禪林經濟體系，逐漸向寺院地主經濟過渡。靈祐創建的潯山禪林，自唐文宗李昂大和二年（832）被李景讓奏爲同慶寺後，很快發展成大莊園。陶岳所撰《五代史補·僧齊己》記載：唐末一大潯同慶寺，僧多而地廣，佃戶僅十餘家，成爲寺院大莊園的典型。寺院田產當不會全屬僧侶自墾，而更多的是來自兼併。《五燈會元·如敏傳》說：「千年田，八百主」，形容唐末五代時期地主權轉移之速，正是土地兼併盛行的寫照。流風所及，整個禪林經濟都和同慶寺一樣，迅速地由寺院大土地制經濟蛻變。這新式寺院莊園裏的「莊佃」，已不同於舊式寺田上的佃客。《五代史補·僧齊己》記載：齊己爲大潯同慶寺「佃戶胡氏之子，七歲與諸童子爲寺牧牛」後來成了唐末五代著名詩僧。這一事實說明了唐末莊佃對寺院地主的人身依附關係已相對地有所減弱，同時這也是與唐初佃客制寺經濟相區別的重要標誌之一。

隋唐統治者熱心護教的政策，給寺院經濟帶來繁榮。北魏以來斷續頒行了二百餘年的均田制，至唐玄宗李隆基開元年間（713—741）終告廢弛。土地兼併日益激烈，比之西漢末，有過之而無不及。中唐宰相杜佑（734—812年）在所著《通典·

田制》中說：「雖有此（均田）制，開元之季，大寶以來，法令地壞，兼併之弊，有逾於漢成哀之間。」開元十年（728），玄宗改府兵制為募兵制，正是均田制失效的標誌。《舊唐書·李炎傳》敘述當時的情形說：「丁口轉死，非舊名矣；田畝移換，非舊額矣；貧富升降，非舊第矣。」佃客脫籍，浮客遍天下。魏晉以來通行的部曲佃客制，已不能適應時代潮流，不得不向人身依附較為寬鬆的佃農制過渡。這是一場對唐代社會發展影響深遠的歷史性變動，它不可避免地沖擊了寺院經濟。當此之際的佛教各宗派，其賴以生存傳衍的經濟基礎能否適應此番社會動蕩，便成了決定其能否生存發展的首要因素。適者存，逆者亡，乃是被歷史證明的客觀規律。

唐初舊的寺院經濟體系，和當時的佃客制封建地主土地制度無甚差別。初唐的寺院田產，有的是從南北朝時期傳承而來，但更多嫡系李唐皇室、官吏貴族、土豪縉紳的施予。它仍然維持着舊時的生產關係，具有強烈的僧侶貴族經濟色彩。這種舊式寺院經濟對於朝廷的依附，導致了它的脆弱，朝廷可以通過田令和敕令控制寺院經濟。《唐六典·卷三》規定僧人每人給田三十畝，尼姑每人給田二十畝。《唐會要·卷五九》規定寺廟常住田「百人以上不得過十頃，五十人以上不得過七頃，五十人以下不得過五頃，逾限則一切官收。」無盡藏（寺院設置的當舖、錢莊）違制，也可以隨時查封取締。如此，寺院經濟難以發展。所以，隋代佛學家費長房說：「教興寄在帝王。」（見《大正藏·歷代三寶記》）唐初唯識宗的創始人玄奘（600—664年）也說：「正法隆替，隨君上所抑揚。」（見《大正藏·集古今佛道論衡》）如僧人失寵於朝廷權貴，或朝廷賞識的住持高僧圓寂，或遇災荒戰亂，朝廷自顧不暇；寺院田產往往會被官收，或被豪強地主兼

併，甚至遭自耕農蠶食。唐初的天台宗、三論宗、唯識宗所賴以生存的經濟基礎，就是這種舊式寺院經濟體系。這一體系在中唐時期的崩潰，便成為某些宗派逐漸衰歇的重要因素。相比之下，南派禪宗既有道一倡導於前，又有懷海掌畫於後，創立農禪合一的禪林制度，法嗣們躬行實踐於楚水吳山，大江南北，使叢林經濟極一時之盛。在此嶄新的基礎上，禪宗徒孫自耕自食，水邊林下，均可參證，不斷發展，雖遭會昌法難，而影響不大，千餘年來傳承不絕。

禪林體制為已經崩潰的舊式寺院經濟體制向順應時代的新式寺院經濟體制的過渡，提供了適宜的形式。大滬同慶寺莊園的出現，表明這一過渡在唐末已經完成。先前的舊式寺院經濟體制經由禪林制度，已順利地轉換為自由兼併時代的，建立在佃農制寺院地主土地制之上的新式寺院經濟體制。至宋代，叢林建置益臻完備，禪眾亦以集中居住為常，凡名德住持的叢林，都有千僧以上。《景德傳燈錄》卷二六記載：北宋太祖趙匡胤建隆二年（961），延壽自杭州靈隱寺移住永明寺（今淨慈寺），僧侶多至二千。到徽宗趙佶崇寧二年（1133），真定宗頤搜集諸方行法，編《禪苑清規》十卷，叢林制度已燦然大備。在新式寺院經濟體制下，一恣人相吞，無復畔限，寺院地主土地制可以同世俗地主土地制一樣發展。這種新體制正是禪門五宗賴以發展的經濟基礎，禪宗的傳承由此轉入新階段。宋明之際的禪林經濟雖然對朝廷仍有一定的依附性，但朝廷對其已不再像唐代那樣任意控制，而是因勢利導，將其納入與朝廷諧調互適的軌道，如實行寺田課賦政策，免除寺院徭役等等。於是寺院地主經濟與世俗地主經濟之間的差別逐漸縮小，在此基礎上，禪宗日益深入中國社會的政治經濟之中。



明代漢傳因明概述

鄭偉宏

漢傳因明的鼎盛時期在初唐幾十年間，會昌法難之後便衰微。宋一代不見因明專著，僅在清涼寺主延壽的《宗鏡錄》中，有關於玄奘在印度無遮大會上所立唯識比量的詳細解釋。唐代關於《因明正理門論》、《因明入正理論》（以下簡稱《門論》、《入論》）的疏記有幾十種之多，但是在《宗鏡錄》中僅見窺基《因明入正理論疏》（簡稱《大疏》）一種，所引述的內容也只限於唯識比量專題及序文的片斷。

元代沒有任何因明專著傳世，其傳習情況無從查考，可以說是空白時期。

明代萬曆幾十年間，因明復甦。由於唐代各疏記皆散失殆盡，明代的因明研習者得不到玄奘薪傳，幾乎是在黑暗中摸索，在許多基本理論的理解上牽強附會。

明末到清中期，漢傳因明復歸沉寂。

清末楊文會從東瀛取回唐代疏記數種，使得近現代因明家重

續玄奘一脈，恢復了陳那新因明的本來面目，在本世紀出現了漢傳因明的第二次高潮。

漢傳因明在明代的低落反襯出奘門鼎盛時期的輝煌成就，也反襯出本世紀因明重光的活力。沒有唐代因明研究的傳承，不免有盲人摸象之譏；有了奘門之薪傳，才使今人能讀懂陳那新因明，也才有對其作出恰當評價的基礎。這是明代因明研究給我們的啓示。

一、明代因明研習概況

明代漢傳因明的傳世著作僅六種。其中有寫作年代的三篇，研習、寫作、成書於萬曆朝的三十餘年間。

西方邏輯著作《名理探》在歐洲的印行時間是1611年（萬曆二十九年）。十多年後，傳教士傳訊濟和明人李之藻才合譯此書，成為西方邏輯的第一個中譯本。明代因明家對因明的研習早

於《名理探》在歐洲的印行。因此，可以說，明代因明的復甦與西方邏輯的傳入無關。

因明是佛家邏輯，是研究內明的工具，特別是研究唯識學的工具。不通因明，難通唯識。佛明弟子為研讀佛典需要具備因明知識，這是因明復甦的原因。

《〈因明入正理論〉解》（以下簡稱《〈入論〉解》）作者沙門眞界在跋中說：「余嘗掩關閱《起信論》疏記，至因明三支比量之說，若蚊蚋嚙巨石，毫無所入，因扣諸講者，僉曰：『此義失傳舊矣。』」佛學難治，因明尤難。因明在元代已成絕學。不具備因明的常識，閱讀有關佛典真是荆棘叢生。

王肯堂居士在《〈因明入正理論〉集解》（以下稱《〈入論〉集解》）自序中談到他走上因明研習之路的緣由：「一日於素庵法師閣上，得一小梵冊，有喜色，手授余二人曰：『若欲深汎教海，則此其舟航維楫乎。』觀之則《因明入正理論》也。余二人範不知所謂。王肯堂作為一名有志於深入經藏的居士，起初對因明學一無所知，當他一旦明瞭因明學有深汎教誨的舟楫之利，便對此學發生濃厚興趣。二十多年後，終於有了自己的因明著述。

明代萬曆年間，佛門中能講習因明的寥若晨星。眞界聽說金陵古瓦官寺三懷座主「論因明義甚悉，便喜躍不自勝。一他負笈求師，「遂得執卷請益，頗知梗概。」兩年後，「又聞玉菴座主有因明論解，復就諮詢，益通疑滯。」他發出了「夫二師之於是論，誠可謂開萬古羣蒙」的慨嘆。因明在當時被視為高深莫測的學問，不是想學便能學到的。王肯堂自萬曆乙酉年初聞因明，聽素庵法師之嗣幻齋講解一過，「迄不能明」，後又讀到幻居法師寫的《入論》講解，「雖晰於幻齋，而汶汶猶故也」，還是昏暗不明，不甚了了。一自後每逢講肆，必首叩此論。」僉曰：「此

論自奘師以來，稱最奧難曉，況古疏鈔亡失，講下又無傳派，今欲臆決良難。余遂不復，措意久矣。」這一擱，便是二十多年，直到己酉年讀到窩澄法師，特別是壬子年讀到蘊璞法師的講解，才一開卷瞭然，具有定見。一總之，在明代，因明傳習的人數很少，也僅限於佛門中人，傳習範圍可考的在四川和江浙一帶。

明代傳世的因明專著六種之中，四種是《入論》的疏解，二種是對宋代延壽關於眞唯識量解釋的再注疏。眞界和王肯堂所提及諸師之疏解均不存。

《入論》的四種疏解是：沙門眞界的《〈因明入正理論〉解》，王肯堂居士的《〈因明入正理論〉集解》，西蜀沙門明昱的《〈因明入正理論〉直疏》和古吳蕩益智旭述的《因明入正理論〉直解》。

關於眞唯識量的二種是：明昱的《三支比量義鈔》和蕩益智旭略解的《唐奘師眞唯識量略解》。

明代因明家對印度因明由古到新的發展以及唐代奘門的弘傳都不甚明瞭。印度瑜伽行派論師陳那是新因明創始人，新因明代表作為《門論》。商羯羅主是陳那的弟子，繼承陳那學說，著《入論》。玄奘弘揚的是陳那新因明，先後翻譯《入論》和《門論》。奘門弟子有二論的疏記幾十種。明人所見到的僅窺基《大疏》中極少的片斷，保存在延壽的《宗鏡錄》中。在《大疏》的少量文字中提到了陳那其人其書。但是明人卻把《門論》的著作人歸到印度空宗代表人物龍樹名下，這是一大誤解。王肯堂在《集解、初釋題》中說：「藏中有《因明正理門論》兩譯，乃大域龍樹菩薩造，而陳那之論莫可考見矣。」《門論》的漢譯本共有兩種，一是今存之奘譯，另一種是義淨的譯本，只剩一個序，正文早佚。其實，奘譯標明了《門論》是「大域龍菩薩造」，大

域龍就是陳那，而非龍樹，參加玄奘譯場的神泰法師《門論》述記》中解釋說：「大域龍者，……此菩薩如大方域之龍有大威德，故以名。」把域龍說成是龍樹完全是明人的臆會。明代幾本《入論》的疏解中都犯了這一張冠李戴的錯誤。

明代因明家對《入論》的講解雖然也有一些真知灼見，但是對許多基本理論的詮釋則有重大失誤。欲治因明，沒有唐疏是很難明瞭其奧義的。儘管有的因明家如王肯堂「晝而考夜而思，研究不輟，寢食俱忘，如坐暗室」，還自以為「久而漸明，今則了了盡見室中諸物，乃至鍼縷亦無所眩矣，……學此論者，非失傳之患，患不深思博究耳」，但是他仍然免不了「臆決」的毛病。他的《集解》附會穿鑿之處可謂比比皆是。

玄奘的唯識比量是對陳那新因明三支作法的實際應用，也是運用共比量、自比量，他比量理論宣傳唯識思想的典範。在三種比量理論方面，奘師與窺基是有整理發展之功的。在這一專題中，奘師的口義、窺基的全部疏解都被延壽繼承下來，因而明人是得到新傳的。《大疏》的整理、發展之功和不完善甚至自相矛盾之處也被接受下來。我曾有過兩篇專題討論的文章，這裏就不作詳細討論。

二、因明理論研究的成就與不足

（一）真界的《因明入正理論》解》的因明思想

1. 關於能立二義

真界認為：「然能立有二：一三支為能立，以宗、因、喻多言，名能立故。二因、喻為能立，以因即宗家之因，喻乃因中所攝，由因與喻，成其宗法，故為能立。此即以宗為所立也。今觀論文，能立通三。」這一見解是我們所能見到的漢傳因明，關於

能立二義的最早最明確的解釋，糾正了窺基《大疏》的錯誤。能立一詞有二義。當以能立（正確的論證）與似能立（錯誤的論證）相對，或與能破（正確的反駁）相對時，能立包括宗、因、喻三支，指整個論式；在一個論式內部，宗是論題，是所立，因和喻是論據，是能證成宗的稱為能立。真界以宗、因、喻三合為能立來解釋「此中宗等多言，名為能立」是正確的。

2. 關於宗體

在論證中，論題是由命題來承擔的，概念不能成立論題，這在今天是邏輯常識。但是陳那以前的古因明家卻有過很多爭論。有以宗前陳（主項）為爭論的對象，稱為宗體，也有以宗後陳為宗體的，還有以宗前陳和宗後陳兩個稱為宗體。陳那則改革傳統觀點，以宗後陳（宗依能別）「差別」宗前陳（宗依）所別，即把兩個宗依結合起來組成的命題稱為宗或宗體。真界因循古師之一說，以宗後陳能別為宗體，重複古因明師的錯誤。例如，「聲是無常」這一命題是宗，「聲」、「無常」只是宗依，不是爭論的對象。真界卻說：「能別即後陳，謂所立宗體也。」例如以「無常」為宗體。不合《入論》的本來意義。

3. 關於因三相

把因三相全部解釋錯了。「三相者、謂同、異、遍也。遍相是總，同、異為別。……遍是宗法性者，謂能立因全是宗法，如所作因全是無常。以是宗法故，則因遍宗法，名決定因，若纖毫不是，即猶豫因矣。同品定有性者，謂因與宗齊，則宗由因有。故龍樹論云『宗無因不有』，少有不齊，則非定有矣。如無常以所作為因方得定有。異品遍無性者，謂於立處全無同品所立，若絲毫有，則不遍無矣。如立常以非所作為因，方得遍無。一因三相是關於因的三條規則，是因明最重要的理論。三條規則則是獨立的，沒有總、別的關係。第一相是說所有的宗前陳都有因法，例

如，凡聲都有所作性，眞界卻解釋成凡因法都是宗後陳法，例如凡所作皆無常，完全解釋錯了。第二相本來是說同品中一定要有因，而不一定全部要有因，不一定要因與宗齊，例如，宗後陳無常的同品瓶等全有所作性因，而瓶等有動勇無間所發性因，電等便無動勇無間所發性因，這兩種因都滿足同品定有性。對第三相的解釋更爲離譜，另立宗、因、喻三支，例如以「一聲常」爲宗，以「非所作」爲因。一個因要滿足三相才是正因是就一個三支作法來說的，而不是對兩個論式來說的。

4. 關於同品、異品定義

一謂能立因性與所立宗，義類均等，說名同品，……如立無常之宗，以有作爲因，瓶等爲喻，故名同品。」本來同品是指與所立法即宗後陳法相同屬性的對象，例如，瓶有無常性，瓶是同品。眞界把所作因當作同品是錯誤的。對異品的解釋又是犯了另立三支的錯誤。眞界等明代所有治因明者全都不懂得同、異品必須除宗有法，即同品、異品都必須把聲音排除在外，以避免循環論證。

(二) 王肯堂《因明入正理論》集解的因明思想

1. 關於能立二義

主張宗、因、喻三支合爲多言而稱爲能立：「宗等，等餘因、喻。能立有二：一三支爲能立，對問者得名。二因、喻爲能立，對宗得名。今即前義也。」

2. 關於宗體

主張以後陳能別法爲宗體，因循古因明的觀點。「宗有依有體。極成有法，前陳宗依也。極成能別，後陳宗體也。」

3. 關於因三相

對第一、二相解釋同於眞界，牽強附會，對第三相解釋倒是

符合《入論》原意。「如立『聲是無常，所作性故，同喻如瓶，異喻如空等。』即此所作性，望於無常聲法之上，決定有性，名遍是宗法性。望於瓶等同品法上，定有所作，名同品定有性。望於空等異品法上，遍無所作，名異品遍無性。」又說：「設於無常同品法中或不定有，爲不定過，即似因也。一這表明王肯堂也不明瞭同品中只要有一個有因，就滿足了同品定有性，不必要全體有因。」

4. 關於同品、異品

「謂喻要與宗之義類均平齊等，謂之同品。如立無常，所立法也，瓶等無常，均等義品也。」本來，解釋什麼是同品，與喻無涉，只要回答與所立法相同的對象即可。同喻依必須是宗同品和因同品，這是正確的同喻依的條件，是所立法的同品不一定能成爲正確的同喻依。同品與同喻依不能混同，王肯堂對異品的解釋也與喻混爲一談。

5. 關於不成因

不成因是不滿足第一相遍是宗法性的過失因，王肯堂不明此理：「此以因望宗，亦就不許說不成。解者遂以爲缺遍是宗法性之過，既不成矣，又豈論其缺何相缺何相哉？」

6. 關於不定因

不定因是缺第二相或第三相的過失因，但王肯堂誤解爲缺第一相：「此以喻顯不定，解者俱以爲後二因，性不異之過，玩論文意，正謂不定是何宗，乃缺遍是宗法性耳。」

7. 關於不共不定因

不共不定因是缺第二相的似因。例如，「聲常一宗，一所聞性故」因，除聲以外，同異品皆無所聞性，故不滿足同品定有性。《集解》卻認爲「三相俱缺」。

8. 關於不定因中的異品一分轉、同品遍轉

此因於同品遍轉不爲過，但於一部分異品中有，不滿足第三相異品遍無性，也僅僅是不滿足第三相。《集解》又作了錯誤解釋：「此似缺異品遍無性，其實三相俱缺。」

9. 關於似能破

《入論》只有一義，能立本無過，妄斥其非爲似能破。《集解》增補一義，能立本有過，而不能正破顯示，亦爲似能破。

10. 關於因明的性質

正確揭示因明的工具性質。「此論不過立破之規矩耳，非有微言奧義待悟而明者也。」

（三）明昱《因明入正理論》直疏》的因明思想

1. 關於「宗等多言」……

「又宗、因、喻各有多理，名爲多言。宗中多言有九：一現量不相違，二比量不相違，……因中多言有三：一能成，二決定，三不相違。……喻中多言有二：一同喻，二異喻。……」明昱以繁代簡，沒有必要。回答什麼是能立，只要把「宗等多言」解釋爲宗、因、喻三支爲多言即可。不必要把宗不犯九過，因不犯十四過，喻不犯十過統統說一遍。

2. 關於宗體

也以宗後陳能別爲宗體。「後陳宗體既爲能別，則前陳宗依爲所別也。」

3. 關於因三相

對三相都有誤解，解釋同於眞界。

4. 關於同、異品

「謂宗與因，其義均平，是同品義。」同品的內涵與因無關，明昱以宗與因同釋同品，又以異品因處無同品所立之宗釋異品，都非正解。

5. 關於同品一分轉、異品遍轉因過

此因過在於異品遍有因，同品有因，哪怕只有一分有因也不爲過，明昱卻誤以爲同品應全有因。「異品不當轉處，而反遍轉。同品盡當轉處，唯得一分，豈非過耶？」

6. 關於似能破

「似能破門，容有二義。若能立門自帶有過，敵者不能正顯其非，是似能破，以不能顯他宗過故。若能立門本無有過，罔冒於他，亦非眞破，以彼無過。」《入論》只有第二義無第一義。《直疏》對《入論》的補充是正確的。

（四）蕩益智旭述《因明入正理論》直解》的因明思想

1. 關於「聲無常」實例

因明是佛家邏輯，因明本身又爲各宗各派所共同遵守。佛家當然要用因明這一工具來宣傳佛法，因此在舉例時，當然站在佛家的立場上。因明從古到新，爲什麼要以「聲無常」爲宗呢？「然三界依正，總皆無常，今獨舉聲者，以聲塵初生即滅，不容稍停，尤易顯於無常義故。若知聲是無常，便可例知一切無常，既皆無常，亦決無我，豈非顯二空之要訣耶？又明論（聲生論）及聲顯論，皆計聲常，故對彼立聲是無常。」

2. 關於因三相

也把第一相誤解爲凡所作皆無常，第二相本與同品喻無關，但是《直解》把同品定有性解作同品喻中定有所作因，而對「定有」之「定」未作解釋。第三相亦誤用異品喻。

3. 關於同品、異品

本來解釋同品、異品與喻依無關，《直解》又同同喻依、異喻依來解釋同、異品。和別的因明家一樣，絲毫未涉及同、異品除宗有法的觀點。



藏傳佛教寧瑪派與「大圓滿法」

蔡惠明

一、寧瑪派是藏傳佛教中最早形成的宗派

藏傳佛教或稱藏語系佛教（俗稱喇嘛教），八世紀後半期形成。十三世紀開始流傳於蒙古地區，迄今除西藏與原西康地區大部份藏族人民信奉外，還有蒙古、土、裕固、滿、漢等多個民族信奉。

藏傳佛教屬北傳大乘佛教，大乘佛教中又分顯宗和密宗。由印度傳入的藏傳佛教，以密宗較為興盛，提倡顯密共修，先顯後密。藏語「桑俄」，意為密宗，或譯「秘密真言」。密宗的發達，是藏傳佛教重要特點之一。十三世紀初，印度佛教在本土消亡，唯有藏傳佛教保留了密宗四部的完整形態。藏傳佛教密宗有它自己的傳承及所重的經典，在修習次第、儀軌、制度方面也有其獨具的特點。因此，傳統上把藏傳佛教密宗稱為「藏密」或「西密」，以區別於漢地的「唐密」和日本的「東密」。

寧瑪派是藏傳佛教中最早形成的宗派。藏語「寧瑪」，意為古、舊。十一、十二世紀時，由藏僧索穹巴（一〇一四——一〇七四）、卓浦巴（一〇七四——一一三四）創立，奉八世紀入藏傳佈密教的印度高僧蓮華生為祖師。因崇奉舊密咒，與當時奉行「新法」的其他教派相對立，所以稱為寧瑪派。又因該派僧人戴紅色僧帽，俗稱「紅教」。主要寺院是西藏的多吉扎、敏珠林和四川西部的竹慶、噶妥等。

佛教在西藏前弘期、後弘期所傳的顯教經論並無區別，而密宗的傳承則有所不同。相傳最初在吐蕃傳佈密宗的為寂護、蓮華

生、無垢友等三人，前二人為吉祥獅子直傳弟子，無垢友則為再傳弟子。當他們在吐蕃傳教時，漢地禪宗也同時傳入，並曾佔有較大優勢。因此前弘期所傳密宗中，受禪宗的影響較深，近代意大利學者杜齊也認為二者可能同源。九世紀朗達瑪禁佛後，本教盛行，佛教不能公開存在，但密宗仍由家族世代相傳，且與本教相互影響，因而在內容形式上，與後弘期各宗派所傳的密宗有明顯的區別。寧瑪派在後弘期較為分散，沒有固定寺院及嚴格的僧團組織。到十一世紀時，出現了「三素爾」，始形成與其他宗派相類似的寧瑪派。

「素爾」是一家族的名稱。十一世紀前半葉有個釋迦迴乃的僧人通稱素爾波且，意為大素爾。他首先整理舊密宗典籍，建立烏巴龍寺，因而又被稱為烏巴龍巴。他曾從卓彌譯師學道果法，而且一生獨身，有養子名喜饒扎巴，通稱素爾瓊，意為小素爾，曾在嘉臥地方修道多年，因而又被稱為嘉臥巴，小素爾的兒子名釋迦僧格，創建卓浦寺，所以又有卓浦巴之稱。

寧瑪派的傳承，一般常見有三種：

（一）遠古經典傳承：分為三種：一是幻變（即幻化網）經傳承。三素爾為其主要代表人物。其後的代表人物有拉傑、傑敦賈那、傑敦覺、希波等；二是集經傳承。它的根本續（指密宗根本經典）為「遍集明經」，釋經是「集密意經」。這一傳承到大素爾時與幻變傳承相合；三是大圓滿教授傳承。其中又分為心部、界部、教授部（口訣部）。心部有前後二譯，前譯五部，後譯十三部，共十八部。界部的界，梵語稱畎都，可分九義，即

見、行、曼陀羅、灌頂、三昧耶、修、事業、地道、果。教授部傳承有甚深大圓滿心要（心要義近精義）及空行心要傳承二種。大圓滿心要傳承重要人物隆欽饒絳巴、楚臣羅追，造「七寶藏論」，為寧瑪派根本要典。他曾在不丹建寺。不丹、尼泊爾等地的寧瑪派教法，皆導源於他。空行心要傳承屬「伏藏」，就是由蓮華生傳意希措賈，再由意希措賈埋藏於地下，經蓮華業力等取出，輾轉流傳，因此稱為「伏藏」。

（二）近世伏藏傳承。伏藏曾流行於印度。藏傳佛教各宗派都有，但寧瑪派更為重視。傳說蓮華生等前輩大德曾將佛教經典及密法埋藏於山巖石窟中，至朗達瑪禁佛時，西藏的佛教為了保護法寶，也將佛教經典埋藏於山巖石窟內。後弘期佛教復興，佛教徒們取出這些「伏藏」重新流傳於世。致力於開藏主要人物有娘、尼瑪漢色、古如却吉旺秋等。

（三）甚深淨境傳承。相傳是修行者在定中、夢中或平時，感到佛、菩薩或祖師現身說法。藏傳佛教各宗派，都有這類的感應，但寧瑪派對甚深淨境傳承尤為重視。

寧瑪派將佛教全部教義分為聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘、事（瑜伽）乘、方便（瑜伽）乘、瑜伽乘、大瑜伽乘、隨瑜伽（意為無比）、無上瑜伽乘等九乘。前三乘合稱波羅蜜多乘，即顯宗，為化身釋迦世尊所說。後六乘合稱真言乘或金剛乘，即密宗。其中事乘、方便乘、瑜伽乘為報身金剛薩埵及大日如來所說；大瑜伽乘、隨瑜伽乘、無上瑜伽乘為法身普賢王如來所說。這位普賢王如來亦名本初佛（阿提佛陀）。上面提到的大圓滿法，就是屬第九無上瑜伽乘。

寧瑪派的根本密典有十八部恒多羅，就是：一、「大圓滿菩提心遍作王」，二、「金剛莊嚴續教密意集」，三、「一切如來大密藏猛電輪續」，四、「一切如來遍集明經瑜伽成就續」，五、「勝密藏決定」，六、「釋續幻夢密鏡」，七、「決定秘密

真實性」，八、「聖方便續索蓮花鬘」，九、「幻夢天女續」，十、「秘密藏續」，十一、「文殊輪秘密續」，十二、「後續」，十三、「勝馬游戲續」，十四、「大悲游戲續」，十五、「甘露」，十六、「空行母焰燃續」，十七、「猛咒集金剛根本續」，十八、「世間供讚修行根本續」。常行的有八部法，就是文殊身、蓮華語、真實意、甘露功德、概事業（以上稱五部出世法），三部世間法是：差遣非人、猛咒咒詛、世間供讚。

寧瑪派的傳播雖不如其他新派興旺，與西藏歷屆地方政府的關係亦不甚密切，但仍綿延不斷。十三世紀傳至不丹，又傳至尼泊爾，曾風靡一時。二十世紀中傳至印度，在大吉嶺建寺，成為印度佛教復興運動的一個宗派。一九七三年傳至歐洲，於比利時建寺，以後又傳至希臘、法國等地。藏傳佛教的一些紅教仁波切也到歐、美各地傳法，建立寺院，印行藏文大藏經，出版寧瑪派的有關著作。

二、大圓滿是寧瑪派特有的法門

大圓滿是藏傳佛教寧瑪派所特有的法門，與新派密教在理論和實踐上有很多地方不同。寧瑪派總判世出世法為異生人天乘、顛倒外道乘，和真實內道（佛法）乘。在內道乘中分為九乘，一般稱為九乘次第。初三乘為因乘，即聲聞、獨覺、菩薩三乘；後六乘為果乘，就是事乘、近乘、瑜伽乘，此三乘合為外牟尼續乘；後三乘中，尤以阿底瑜伽一乘和新派大不相同，而大圓滿法門就是由當前離垢的、明空晶瑩的自證智阿底瑜伽乘中建立的。由於生死涅槃一切法，皆圓滿具足於這一空智之中，所以阿底瑜伽亦稱無二大圓滿。它的意義是，一切染淨法，皆在現前離垢、明空晶瑩的內證智（本覺）中完全具足，因此稱為「圓滿」。又解脫生死的方便途徑更沒有超此勝法的，所以稱之為「大」，這內證智另有菩提心、心性、如來藏、自然智、自然光明智等異名。

從果證來說，此自然智的本體空分就是法身，本性顯了分即報身，大悲明證分即化身，三身原來在本分上具足，不必另有精勤修作即已圓滿，因此稱為大圓滿。

大圓滿法門分心部、界部和要門部（口訣部）三種，以要門部為最高。要門部又分外、內、秘密和無上四部。無上要門部又稱自性大圓滿心髓金剛藏乘，簡稱大圓滿寧提。寧提（心髓）的傳承有兩系：一系是由吉祥獅子傳智經、無垢友，名上師寧提；另一系由吉祥獅子傳蓮華生，再傳空行母智慧海王，名空行寧提。兩派的理論大致相同，僅修法上略有區別。寧提法中又分立斷和頓超兩種修法，頓超以立斷為依，只修立斷即身亦可化為微塵而成佛，但對外迷亂相地石山巖等不能淨化，且修道時仍以粗脈風為依，不能成就光明身，現生不能達到究竟極地。頓超法則現生能證光明身而得大遷轉身，亦稱童瓶身，成辦廣大利生事業，所得天眼、神足、壽命等自在通力，無量無邊。所以寧提中以頓超法為最究竟。

大圓滿法門之所以較其他各乘殊勝，是因為九乘中聲聞、獨覺屬初階，而菩薩乘不離以尋思伺察以辨二諦，而大圓滿的菩提心則超越尋思伺察。事乘須住於二取清淨之境，而大圓滿的菩提心則超越二取。近乘（亦稱俱乘或行乘）未悟到無二的義境，而大圓滿則是無二的菩提心。瑜伽乘求生密嚴剎淨土，不能住於無取無捨，而大圓滿則為無取無捨的菩提心。大瑜伽乘求證金剛持位，因此以方便勝慧（般若）為趣入門，而大圓滿的菩提心則超越勤修。隨瑜伽乘求證無別，因此以界智為入門，而大圓滿的菩提心則超越之。總的來說，下八乘不用自然智，因此皆以漸修為宗，不能出因果生死的樊籠，而流於沒有性修的偏執，但大圓滿却把種種顯現都化為一實相，因而稱為「自然出過勤修」，這是它的優越性。

要門部所依的經典，傳說有六百四十萬頌，分為三萬五千品

和五千樞要等，藏傳佛教譯師僅譯出少量，而且其原本也非印度所出，是收藏在烏菴國的空行洲，由寧瑪派得大成就的吉祥獅子、蓮華生、無垢友等大德取出一部份流通。要門部無上部的見修行果中，寧提法又名證智自顯妙道金剛藏大秘密乘。大圓滿法全部已勝於下八乘，而此法又是大圓滿的極頂，所以更為殊勝，主要理由有這樣七點：

一、其他法門偏重於慧，可速得開悟，却欠缺超脫力，因此不能即身解脫。大圓滿法有見根法要，只論精勤的大小，不管根機的利鈍均可得到成就。

二、其他法門對各各法性均於意識審察中建立信念，所作空觀如暗中投石，形同摸索，而大圓滿法則不用意識審察，現前即有，現量親證。

三、其他法門都以能說的文句為憑依，對於義境一開始就要求領悟，大圓滿法不用文句一字，而現前直見義境（以現量親證），因此可以不依文句而成就。

四、其他法門對於各各實相的義境，都以心慧取為觀境而建立根道果，時時須用思惟籌量。大圓滿法則顯現證，不用心慧所作，分別根道即獲成就。

五、其他法門總要分別前後因果，因此不能不另求菩提，大圓滿法菩提自現，所以不用因果勝劣的作業，也不必分別取捨，得獲成就。

六、其他密法須用脈、風、明點等，當少壯時，脈道暢通，易證菩提；但年齡老大，精力衰退，難得解脫。大圓滿法光明的日月從內起現，所以只要精進不懈，持之以恆，不論年齡老幼均能解脫。

七、其他法門都認為三身是究竟果，是觀待的法。大圓滿法三身在道中即明朗顯現，因而能在究竟光明的本淨界中任運任持內證智的妙有境界。

總之，大圓滿中，心、界兩部雖能遠離言談，安足外所，現量證智，其心可以須臾間自顯而住，即許這一動靜相為究竟，但事實上沒有真正看見，仍不過是意識審察一類的境界。要門部則能以真實法要現前明見，當然更殊勝了。

三、大圓滿法的理論根據和傳承

大圓滿法的理論根據為「阿毗達磨大乘經」中的「無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得」一頌。它建立本初原體自然智為一切法依，其本體空分如虛空即法身；本性顯了分如日月即報身；大悲週遍分如月光華即化身。因此三身在本分上完全具足，而三界眾生為業力所蔽，顛倒迷亂，對此所依實相不能了知，因而輪迴六道。大圓滿法中對三脈四輪的建立與其他下部各金剛乘同，但不作為修法的依據。另有不共的四大殊勝脈為光明住處，就是迦底大金脈、如白絲綫脈、細旋脈和晶管脈。最後一脈連結心眼而在心藏中央，又有光明脈於光照明一切細脈，即如來藏週遍的意義，亦就是「寶性論」所說的「一切有情常具佛性」。

大圓滿法也和一般真言乘相同，分為能成熟的灌頂和能解脫的修持兩部份。灌頂可分四種，就是外有戲論寶瓶灌頂、內無戲論秘密灌頂、極無戲論慧智灌頂和最極無戲論辭句灌頂。這四種灌頂依次能除身障、語障、意障和所知障。解脫道又分前行和不共正行，前行再分共與不共。正行為實修方法，與一切生起次第、圓滿次第皆不相同，摒棄一切以意識審察名言、重習為性的修習，所以稱「不共」。它的內容大致是初步指示身、語、心三要。身要有三種（或五種）姿勢，即法身獅子奮迅勢、報身大象眠臥勢、化身仙人踞踞勢等。其次再指示根本要、緣境要、息風要、證智要等以看光明。以此修持，則法性現量光明、證受增上光明、證智充量光明和法性窮盡光明就可逐次顯現。法性窮盡光明又有漸盡和頓盡的分別，此光明現前時，即證極果。此時五身

五智（「金剛頂經」以大日如來為受用身，宣揚「五佛顯五智」說，就是中央大日如來的法界體性智、東方的阿闍如來的大圓鏡智、南方的寶生如來的平等性智，西方的無量壽如來的妙觀察智，北方的不空成就如來的成所作智。其中最重要的是法界體性智，除了此智外，其餘四智都是唯識所轉，採納了瑜伽行派的「轉識成智」的思想）。

剌那圓滿，謂心一境性遠離戲論，即是法身，自顯無執即報身，現種種境即化身，遣八聚識即菩提身，界無遷變即金剛身。又，遠離緣慮戲論即法身智，顯了無障即圓鏡智，住平等味即平等性智，所顯五光無雜即妙觀察智，能所二取（根境）皆化光明即成所作智。大圓滿法證果的期限，據稱如能在塚間、空谷、洲、渚等極寂靜處如法觀修，一般上根三年，中根五年，下根七年，即可使內外質礙之境皆化光明，即於自顯色究竟處法身普賢法性土中現證佛位。此時可隨行者意願而有兩種成就：一種為願以現身成辦廣大利生事業，壽命無邊盡三有際，可證取大遷轉身，如水中月，雖有顯色而無觸色，如大阿闍黎蓮華生及無垢友，能在一剎那中示現無量不思議神通；一種為光明道圓滿時，即化光明身至法界本初地任運成就三身五智，以加持力於報身及化身剌土、三界六趣之中示現無邊色身，廣作饒益聖凡有情事業。

大圓滿法門的傳承，相傳始於烏菴國的俱生喜金剛，一傳妙吉祥友，再傳漢人吉祥獅子，三傳蓮華生、無垢友等而傳入西藏，以後歷代相傳至今。並形成幾個流派。十四世紀，隆欽繞絳巴進行系統的整理和總結，著書二百六十三部，最著名的有「七寶藏論」、「三休息論」、「三解脫論」，受到各派學者的重視。大圓滿法因未見在印度流傳，藏傳佛教後弘期開始後，也有一些譯師、大德表示懷疑。但法賢、大悲精進、自然金剛、烏金巴、世尊劍、日幢、白蓮、勇學鬘等各派大德都認為純正。格魯派創始人宗喀巴亦認為是純正佛法，至第五世達賴更學修此法。宣講、造論，建立寧瑪派寺院多處加以弘揚，至今綿延不絕。



優婆塞戒經研習之四十五

菩薩行布施應淨施離不淨施

智 銘

菩薩應修的功德事業是無量的，但修布施，是修一切功德之首，如佛說六度之中，布施度即列為首要功德。但修布施有淨布施與不淨布施之分，菩薩所生者當然是淨施而要離一切不淨施，故佛陀說：

「善男子！若復有人，於身、命、財，慳吝不施，是名為慳。護惜慳人不施之心，不生憐愍，留待福田，求覓福田，既得求過，觀財難得，為之受苦；或說無果、無施、無受，護惜妻子眷屬等心，積財求名，見多生喜，觀財是常，是名慳垢。是垢能污諸衆生心，以是因緣，施他物中尚不能施，況出自物？」

智人行施，不為報恩、不為求事、不為護惜慳貪之人、不為生天人中受樂、不為善名流布於外、不為畏怖三惡道苦、不為他求、不為勝他、不為失財、不以多有、不為不用、不為家法、不為親近。

智人行施，為憐愍故、為欲令他得安樂故、為令他人生施心故、為諸聖人本行道故、為欲破壞諸煩惱故、為入涅槃斷於有故。」

佛陀在這一段經文中告訴菩薩：假若有人對自己的身體、生命、財產生慳吝之心而不肯行布施，那就可以叫他是一個慳貪的人了。這種人為了護惜他那不肯行布施的慳心，所以就不生憐愍心，拔一毛而利衆生也不肯為。他只是留待看有什麼大福田，而且也求覓可布施的福田才肯布施，因為他這樣吝嗇，又這樣起分別心，即使布施了大福田仍舊是有過而無功德的。因為他觀想財產難得，所以成爲一個守財奴而受苦。要不然他就說布施是不會有善果之報的，所以也無施、無受的這種因果說法。因此之故，他一心護惜自己的妻子眷屬，積累很多錢財而求取好名聲，見財多而生歡喜，認為世間皆不實，唯有財物靠得住。有了這種觀念，他就可以名之為慳垢污心了。凡有了慳垢的人，就被其污染

自心了，由於這因緣，對他人之物都不能行布施，何況是用自己財物去布施呢？

有智慧的人修行布施，行的是淨施，不是爲了報恩而施，不是爲了求什麼事功而施，不是爲了護惜慳貪之人而施，不是爲生天、生人受樂而施，不是爲了自己的善名流佈而施，不是爲了怖畏墮三惡道而施，不是因爲他人乞求而施，不是爲了能勝過他人而施，不是爲了自己財物損失而施，不是爲了增加財富而施，不是爲了備而不用而施，不是爲了家庭事務而施，不是爲了親近之人福報而施，不起一切的心而行布施者，是名爲淨施。

有智慧的人行布施，只有一顆利他之心，所以是爲憐愍貧苦衆生而施，爲欲令他人得到安樂而施，爲欲令他人見賢思齊也修布施而施，是因布施乃聖人應行的本道而施，爲欲破壞自己一切煩惱而施，爲了能入涅槃了脫生死而施，這種布施完全是利他的。

菩薩如何能修淨施呢？佛陀指出了一些方法，佛陀說：

「善男子！菩薩布施，遠離四惡：一者、破戒，二者、疑網，三者、邪見，四者、慳吝；復離五法：一者、施時不選有德無德，二者、施時不說善惡，三者、施時不擇種姓，四者、施時不輕求者，五者、施時不惡口罵。復有三事，施已不得勝妙果報：一者、先多發心，後則少與，二者、擇選惡物，持以施人，三者、既行施已，心生悔恨。復有八事，施已不得成就上果：一者、施已見受者過，二者、施時心不平施，三者、施已求受者作，四者、施已喜自讚歎，五者、

說無，後乃與之，六者、施已惡口罵詈，七者、施已求還三倍，八者、施已生於疑心。如是施主，則不能得親近諸佛賢聖之人。」

這段經文是佛陀告訴菩薩，在行布施的時候，要離開各種惡事，共分三層說明：

第一層：要遠離四惡，是那四惡呢？

一者、破戒：菩薩行布施不能破戒。例如有人飢餓而向菩薩乞食，菩薩不可以殺衆生煮來給他吃。否則，雖然行布施，不但無功德反而有罪過。

二者、疑網：若有人向菩薩行乞，菩薩不可以心生疑網，認爲行乞者是假的，所以不肯布施飲食給乞者。

三者、邪見：若有人求乞，菩薩不可以心想世間無因果，我布施給他，不會有什麼善報，所以不肯行布施。

四者、慳吝：若有人來求乞，菩薩有財物可施，但却捨不得施與，這就是慳吝。

第二層：要遠離五法，是那五法呢？

一者、施時不選有德無德：行布施的對象，不管他是有德之人或是無德之人，一律布施，不可以分彼此。

二者、施時不說善惡：若有人來求乞，不能說某人是善人，可以布施，某人是惡人，不予布施，這也是起分別心。

三者、施時不擇種姓：行布施的時候，不能說某人身份高貴

是大族姓，可以布施；某人是賤姓，則不予布施。

四者、施時不輕求者：菩薩行布施的時候，不可以有輕視對方之心。

五者、施時不惡口罵：布施的時候，不可以用惡口來辱罵對方。

第三層：還有三事要遠離，是那三事呢？

一者、先多發心，後則少與：就是在發心布施的時候，想每人布施一百元，可是真正布施時却只給十元。

二者、擇選惡物持以施人：自己有很好的食物不肯布施給人，却以很粗劣的食物布施。

三者、既行施已，心生悔恨：布施以後，心內覺得很懊悔，認為不應該布施給他。

有以上三種心理的菩薩，雖行布施，却無勝妙功德。

第四層：還有八件事要遠離，是那八件事呢？

一者、施已見受者過：就是布施以後，發現受者有過惡，認為所施不應該。

二者、施時心不平等：就是不能以平等心布施。

三者、施已求受者作：就是布施以後，要求受者要作些什麼事來相報答。

四者、施已喜自讚歎：就是布施以後自喜自讚。

五者、說無、後乃與之：就是有人求乞，先對他說沒有財物可施，但後來仍布施給他。

六者、施已惡口罵詈：就是布施以後將受者痛罵一頓。

七者、施已求還二倍：就是布施以後，叫受者加倍奉還。

八者、施已生於疑心：就是布施以後，懷疑受者是不是真有困難。

若布施的菩薩有以上八事之一者，不能得上果之報、也不能親近諸佛賢聖之人。因此，佛陀要求菩薩一定要行淨施，佛陀說：

「若以具足色、香、味、觸施於彼者，是名淨施；若能如法得財施者，是名淨施；觀財無常，不可久保而行布施，是名淨施；為破煩惱故行布施，是名淨施；為淨自心因緣故施，是名淨施；若觀誰施、誰是受者、施何等物、何緣故施、是施因緣得何等果，如是布施，即十二入。受者、施主、因緣、果報，皆十二入，能如是觀行於施者，是名淨施；若行施時，於福田生歡喜心，如諸福田所求功德，我亦如是求之不息。施於妻子、眷屬、僕使，生憐愍心，施於貧窮，為壞苦惱，施時不求世間果報，破憍慢施，柔軟心施，離諸有施，為求無上解脫故施，深觀生死多過罪施，不觀福田非福田施，若能如是行布施者，報逐是人，如犢隨母。」

這一段經文是說明：怎樣的布施才算是淨施，可分別說明如下：

一者、以上好的色、味、香、觸的食物布施，不以壞了的食物布施。

二者、所施的財物都是如法得來的，不是偷來、搶來、貪污來、昧着良心賺來的。

三者、以智慧觀照財物爲無常，不可久保故而布施。

四者、爲了破除自己心中煩惱，以布施求取快樂。

五者、爲了使自己的心能清淨，沒有任何歪念而布施。

六者、菩薩淨觀十二入爲空。十二入者，即是六根與六塵皆空，因其是空所以無施者、受者、財物及因何而施，施得何報等等，一切皆空而行布施，功德無量。

七者、菩薩行無量布施，以平等心施於妻子、眷屬、僕使，生憐愍心，施於貧窮，以破壞自己心中的苦惱。

八者、布施的時候，不求世間有什麼果報，也不以憍慢之心布施。施時自己的心柔軟，遠離一切有相，爲求無上解脫之道而行布施。

九者、深觀生死多過罪而行布施；不觀誰是福田、誰是非福田，一律平等布施。

若菩薩能依以上九法行布施者，即是淨施。必得善果之報追隨在其身邊，就如同乳牛追隨在母牛身邊一樣。

那末，行淨施以後，能得什麼善報呢？佛陀說：

「若求果施，市易無異，如爲身命耕田種作，隨其種子獲其果實，施主施已，亦復如是。隨其所施，獲其福報。如受施者，受已得命、色、力、安、辯，施主亦得如是五報；若施畜生，得百倍報；施破戒者得中倍報；施持戒者得十萬報；施外道離欲得百萬報；施向道者得千億報；施須陀洹得無量報；向斯陀含果亦無量報；乃至成佛亦無量報。」

這段經文是說修了某一種布施，能得多少倍的善果之報。如種田的人，種一顆小種子，就能收穫許多倍的果實。施主行布施的善果，也是如此。

一、布施最好的食物給乞者，乞者因而得活命、好色、好力、安樂、辯才者，施主可得同樣五種善報。

二、若將畜生布施給他人、布施破戒者、持戒者、外道、向道者，可得百倍、千倍、十萬倍、百萬倍、千億倍的善報。

三、若布施給須陀洹果、向斯陀含果，甚至佛果者，可得無量善報。

由以上看來，布施少而善報多，何樂而不爲呢？這些的收穫已是很多了，還有更殊勝的善報，如佛陀說：

「善男子！我今爲汝分別諸福田故，作如是說，得百倍至無量報，若能至心生大憐愍，施於畜生，專心恭敬於諸佛，其福正等，無有差別。言百倍者，如以壽命、色、力、安、辯施於彼者，施主後得壽命、色、力、安樂、辯才

各各百倍乃至無量，亦復如是。是故，我於契經中說：我施舍利弗，舍利弗亦施於我，然我得多，非舍利弗得福多也。」

佛陀認為菩薩如果以大憐愍心布施給畜生，或者能專心恭敬布施給諸佛，二者間得的善報是正等的，是沒有差別的。凡是所施能使壽者得壽命、色、力安樂、辯才者，那末施主所得的善報將超過百倍乃至無量倍。所以佛陀曾於契經中以自身為例，佛在過去世曾先供養舍利弗，舍利弗後來也曾供養釋迦牟尼佛，釋迦牟尼佛乃能先成佛，舍利弗只成就羅漢果。這就是一個很好的證明。但有人對佛陀的說法存疑，如佛陀說：

「或有人說：受者作惡，罪及施主，是義不然，何以故？施主施時，為破彼苦，非為作罪，是故施主應得善果。受者作惡，罪自種之，不及施主。施主若以淨妙物施，後得好色，人所樂見，善名流佈，所求如意，生上種姓，是不名惡，云何說言：施主得罪？施主施已，歡喜不悔，親近善人，財富自在，生上族家，得人天樂至無上樂，能離一切煩惱結縛，施主乃得如是妙果，云何說言：得惡果報？施主若能自手施已。生上姓家，遇善知識，多饒財寶，眷屬成就，能用能施，一切衆生喜樂見之，見已恭敬、尊重、讚歎，施主受報，得如是事，云何說言得惡果報？施主若以淨物施已，以是因緣多饒財寶，生上種姓，眷屬無量，身無病苦，心無憂怖，所有財物，王、賊、水、火所不能侵，沒失財物不生愁惱，無量世中，身心安樂，云何說言受惡果報？若未施時，生於信心，施時歡喜，施已安樂，求時、守時、用時不苦，若以衣施，得上妙色，若以食施，得無上力，若以燈施，得

淨妙眼。若以乘施，身受安樂，若以舍施，所須無乏，施主乃得如是善報，云何說言得惡果耶？」

這一段經文是反駁說：以物施人，若受者作惡，施主也要得罪的說法，佛陀以下列理由來駁斥。

一、施主布施的本意，是要使受者滅除痛苦，不是為了助其作惡、受者造惡，是他自造罪業，這與施主無關，施主若以淨妙之物布施，反而能得好名流佈，所求如意，生上種姓等等的善報。

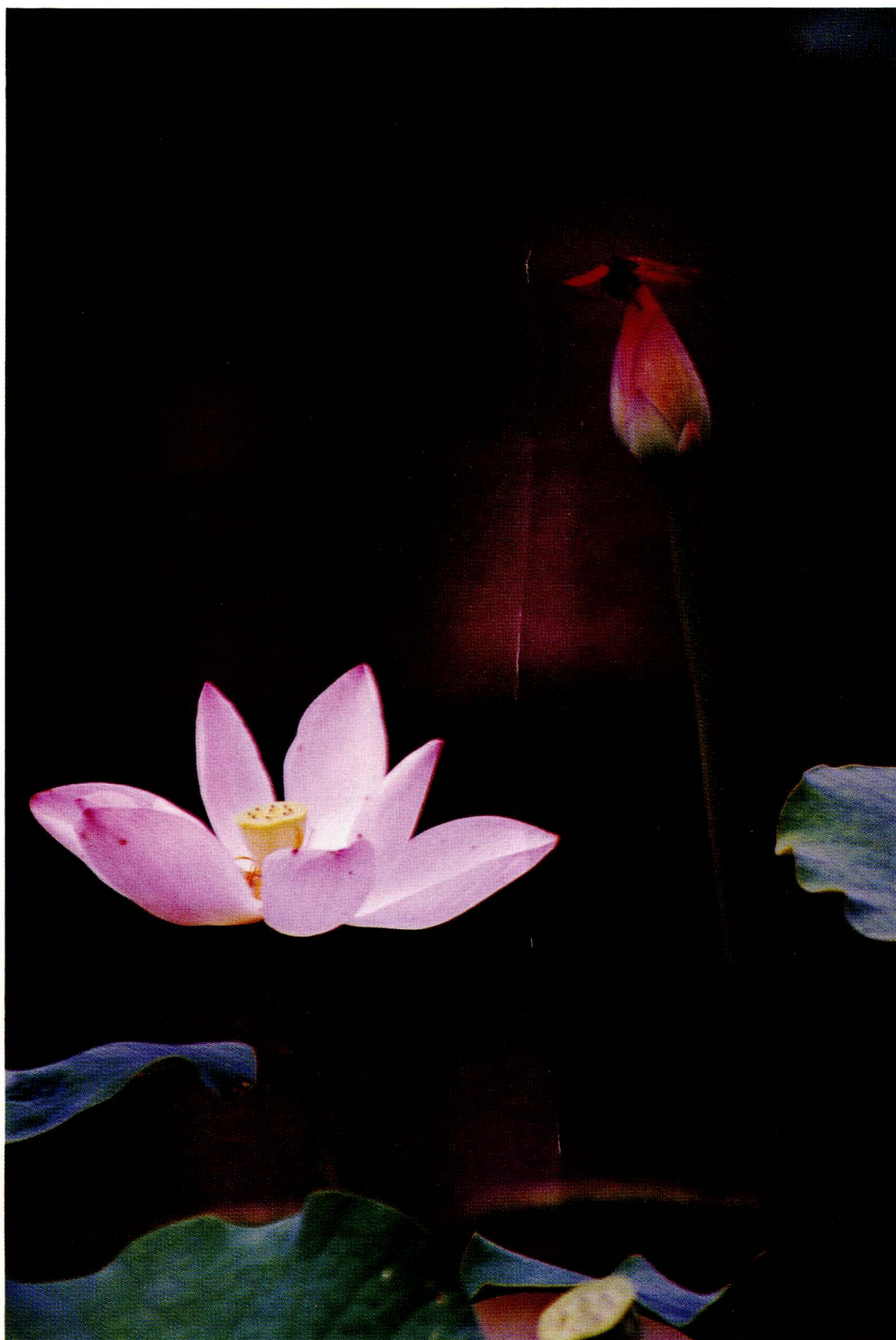
二、施主布施以後，若心不後悔，也能得財富自在，生上族家，得天樂及無上樂，離一切煩惱結縛等等妙果的善報。

三、施主若能親手行布施，可得生上姓家，遇善知識，多饒財寶，眷屬成就，一切衆生樂見，並生恭敬、尊重、讚歎等等善報。

四、施主若以淨物布施，可得多饒財寶、生上種姓、身無病苦、心無憂怖、煩惱等等善報。

五、施主在未施之前，若能生信心，布施時又心生歡喜，那末他就可得有求必應的善報，若以衣食布施，能得好色之報；若以燈布施，能得淨妙眼之報；若以車乘布施，能得身心安樂之報；若以舍宅布施，能得不匱乏之報。

只要施主行的是淨施，不論受者以後造什麼惡，都與施主無關，不但無罪，反而受各種善報。所以佛弟子布施之時不要起分別心，認為惡人造惡不應布施。一有這種分別心，則所施就不是淨施，就不能得淨妙善報了。



菡萏飄香

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

佛元二五四〇年十二月一日出版
 公元一九九六

Printed in Hong Kong



犍陀羅風格佛像