

# 過年生財路

高明道

感覺上陽曆年才過沒多久，就輪到農曆年要過。今年元旦，因彈性放假，假期比平時長些，很多人大概都趁機去玩，不過真正要有過年的氣氛，還是得等到傳統的除夕、大年初一乃至元宵，畢竟有許多風俗習慣跟這段特別的日子關係密不可分，諸如大掃除、吃年夜飯、發壓歲錢、初二回娘家等等。這些習俗當中有一個總是讓較嚴肅的學佛人感到一點不自在，也就是「恭喜」之後再補上：「發財！」對名聞利養看得很淡且有警覺心的佛門弟子，只好善巧把這個「財」字詮釋成「七聖財」，賦予它另一層、跟佛法相應的意義，以免自己太過庸俗。問題是：一個困難儘管解決，下一個疑惑就已經產生：那種「財」該怎麼發呢？

西方有句諺語說：「粒子再小，積仍成堆。」原來表達民間一個古早理財信念，意謂只要你珍惜小的利益，不讓它錯過，勤儉認真，鍥而不捨，久而久之，很多本來直覺不怎麼放在眼裡的小收穫，累積起來，便成為頗為可觀、影響深遠的好處。有意思的是：基督教曾有神學家把此諺語倒過來往壞的方面講，警告信徒說魔很厲害，動不動就想誘惑你作壞事。個人想法裡，當下不認為某行為是多大的罪，某舉動構成何等嚴重的過錯，但是將那些零零星星的小毛病加起來，自己一看，都會嚇倒，因為赫然發現：個人罪惡經過長久點滴積累，原來已經那麼巨大！

像這樣，用同一譬喻來闡釋正好相反的概念，在巴利傳統的《法句》也有，而且意義跟上引西文諺語極其相似。《法句·罪惡品》這兩個偈頌，大意是：「請勿低估於罪惡 想其不將找上我 小小水滴因滴下 亦使容器裝滿水 同樣罪惡點點積 終將裝滿愚蠢人 請勿低估於功德 想其不將找上我 小小水滴因滴下 亦使容器裝滿水 同樣功德點點積 終將裝滿聰慧人」。一滴水不大，但只要一滴一滴慢慢滴下，擺在下面的空容器，到後來會因此裝得滿滿的。善惡——福德跟惡業——也可

以很微小，不過一旦堆積不停，最後整個人就不一樣。

當然，《法句》的立場並非為此世著想，而是看得很遠：下一輩子、下下一輩子等等。倘若此世不因善小就不重視它，反而積極加以修集，往後就不用擔心沒有資糧，可說是佛家的生財之道，超越現實但卻非常實在。所以過年每遇親朋好友、芳鄰同事之際，口說「恭喜發財」時，不妨心想此一原理，勉勵自己，祝福對方。不僅如此，順便回憶一下《法句》偈頌，一方面提醒自己對於惡業千萬不要掉以輕心，欺騙自己，以為「那麼一件小事，不會怎麼樣」，另一方面也祝福對方可以時時維持正知與不放逸。相信這樣過年，內在收穫將趨無窮！

# 《楞嚴經正脉疏》「十番顯見」之研究 ——兼論與《楞嚴經會解》的比較

黃琛傑

政治大學中國文學系博士

晚明時期，為中國《楞嚴經》詮釋史上注疏數量最多的時期，同時，也是詮釋衝突最為劇烈的時期。掀起這場紛爭的關鍵性人物，便是明萬曆年間的交光真鑑法師。真鑑因為不滿當時已流行二百餘年，由元代天如惟則禪師會集唐、宋九家注疏而成的《楞嚴經會解》的詮釋，而另行撰作了《楞嚴經正脉疏》。其中最大的衝突點，便在於真鑑所獨創的「十番顯見」的新詮釋。由這項詮釋上的衝突所引起的法義上的激烈爭辯，自真鑑提出後，綿延至民國時期而未止。

關於這場詮釋衝突，目前學界的研究成果，僅止於認識到其足為考察晚明時期佛教思想史的新視角，至於具體的議題以及所牽涉到的宗派，則尚未有人進行深入的探究。換言之，雖然已發現這場詮釋衝突在學術上的重要性，不過，其具體情況目前則付之闕如，亟待加以研究。本論文之作，正是銜接了目前學界的研究成果，而予以推進深入，具體地聚焦到探究這場詮釋衝突的引爆者——交光真鑑，由其所自述之「大異舊說」的「判科」與「釋義」兩大方面，來詳加考察其所獨創的「十番顯見」之新詮釋，抉發出其新說之精義所在，並藉由兼論與其所極為抨擊的《楞嚴經會解》的比較，來釐清真鑑新說的不同之處。此外，文中分別還針對了晚明時期諸師，如蓮池祿宏、幽溪傳燈、滿益智旭與錢謙益，以及清代的靈耀等，就諸師針對真鑑所提出之不同的詮釋主張與批判進行檢視，反省真鑑新說的疏失，以及諸師批評的誤解之處。

研究結果發現，在「判科」方面，真鑑所提出的「十番顯見」的科判，具有以下四大項特點。

## 一、結構扼要清晰，突出「顯見」的主題

本論文透過比對《楞嚴經會解》所徵引的唐、宋九家注疏中，今日尚可見到的科判者的四家，分別是惟愨、子璿、仁岳與戒環的科判，以及《楞嚴經會解》的「隱結構」，發現相較之下，真鑑的科文顯得條理特別清晰，重點特別集中而突出。就其十番的科文來看，可以明顯地看出首番的「指見是心」為其核心，而其後的九番科文——「示見不動」、「顯見不滅」、「顯見

不失」、「顯見無還」、「顯見不雜」、「顯見無礙」、「顯見不分」、「示見超情」與「顯見離見」，則都是圍繞著首番的「指見是心」進行正面的闡述。其關注的焦點，完全集中在「發明見性」一事上，突出了其所要彰顯的「顯見」的主題。

而關於智旭曾提出真鑑所獨創的「十番顯見」，是「巧取」宋代德洪《楞嚴經合論》的說法，經考察後，發現真鑑是有取有捨，有承襲也有創新。尤其是在詮釋進路與強調的重點方面，與《楞嚴經合論》所主張的「破滅無明」的遮詮方式，可說是大相逕庭。至於清代的靈耀所提出的「平頭十王」的批評，本論文則指出其「十王」的批評並不允當。倒是「平頭」與「略無統攝」的批評，則似乎說中了真鑑後九番科文的情況。

## 二、以多重結構來定位「十番顯見」

關於真鑑所科的「十番顯見」，除了可以由其本身的內在結構來認識外，還可以由其外在的定位，來發現真鑑對其有不同角度的意義型塑。包括了由全經判科、宗趣通別與入道方便三個不同的角度，可說是一種多重結構的定位。由全經判科的角度來看，「十番顯見」是定位在「具示妙定始終」的過程中，擔負著指出其入路為「根性」的關鍵性角色，由此「根性」入路一路「顯真」地指向真心。這是真鑑有別於《楞嚴經會解》的獨出手眼之處。而由宗趣通別的角度來看，「十番顯見」則是位於全經六對宗趣中的第一對——「破顯」中的「顯」的部分，是定位在入真的義理門戶之處。至於由「入道方便」的角度來看，真鑑則只說出了「十番顯見」是妙奢摩他的「初方便」。對此，本論文則認為，必須說出「十番顯見」是妙奢摩他、妙三摩與妙禪那一貫而下最初的「初方便」，是本經一切顯真過程中最初的「初方便」，才能彰顯出「十番顯見」在「入道方便」中的定位及其重要的程度。

## 三、方法學的轉向與建立

真鑑之所以會有嶄新的研究成果，關鍵是在於其在方法學上的轉向與建立。一方面，其由《楞嚴經會解》僅以個人的觀點來取捨前人之說的詮釋方法，轉為有系統地運用華嚴宗「十門分別」的解經方法。

另一方面，則更在承襲華嚴宗「十門分別」的解經方法外，還有所超越。關於這點，本論文透過比對了唐代法藏的《華嚴經探玄記》、澄觀的《大方廣佛華嚴經疏》，以及宋代子璿的《首楞嚴義疏注經》三部著作中所提出的「十門分別」，發現真鑑在前人原本為「前八義門，後二正釋」的「十門」中，獨創加入既無法歸屬於「義門」，也不屬於「正釋」，而是屬於研究方法的「科判援引」一門，可說是將原本前人僅作為一般方法論的科判，提升作為特殊方法論。此外，他還特地為科判建立了方法學上的系統，區分科判為「本有科」、「分文科」、「約義科」與「生起科」四類，詳加介紹了各科的意涵、作用與要點，並特別針對前人運用科判的流弊提出解決之道，乃至特創了兩項在實務上十分實用的作法。凡此皆可以看出，其在方法學上之轉向與建立詮釋方法的自覺。

#### 四、結構優先於主體，共時性優先於貫時性的方法

關於真鑑特重語脈與科判這種以結構為方法的作法，本論文借重西方的結構主義，發現真鑑詮釋背後的預設，有結構優先於主體與共時性優先於貫時性的特點。對於其以此方法作為詮釋《楞嚴經》時的最高而且是唯一的判準，本論文則進行了方法學上的反省。在對其結構優先於主體這項特點的反省中，本論文指出，當承認真鑑對於《楞嚴經》的詮釋在結構上的貢獻時，還必須同時對於這種方法的局限性有所警醒，必須對於詮釋者（讀者）生命的多元性具有開放的關懷，允許生命的成就具有溢出於結構的可能性，而不應以為只有以遵循經文脈絡的理解方式為唯一的成就途徑。而在對於共時性優先於貫時性的反省方面，本論文則認為，這種重在共時性的方法，難免會遭受到「腹稿」的質疑，同時，也容易忽略了歷史的貫時性對於共時性，仍有其在詮釋上不可化約的特殊性。

而在「釋意」方面，經考察後發現，真鑑所提出的「十番顯見」之說，具有以下諸項特點與意義。

#### 一、單提「正脉」，以顯真為主的詮釋進路

在有關「十番顯見」的詮釋進路上，本論文發現，真鑑是由原本《楞嚴經會解》中以破妄為主的詮釋進路，以及破顯並存的詮釋方式，改為單提「正脉」，以顯真為主。其顯真的詮釋進路，是經由顯真主題的確立，顯真主題的集中發明，以及顯真主題的延續發揮三階段來完成。其以「見性」來結合前文的「十番顯見」與後文的會通四科、七大的作法，清楚地展現了其一一以貫之的、由見性而一路直入如來藏性的顯真的詮釋進路。而其之所以會與《楞嚴經會解》的詮釋進路不同，關鍵之處，便在於《楞嚴經會解》是將詮釋目標設定

在第十番經文中純真無妄的「真見」，而真鑑則是將「顯真」的「真」，設定在首番經文中真中帶妄的「見性」，認為這才是本經真正要豁顯的重點所在，是顯真的門戶、關鍵，由此大本才能開展出其後的詮釋。此外，關於真鑑以其顯真的進路來辯破《楞嚴經會解》看重「眼見」的破妄進路，以及辨析「心目雙徵」、「舉拳類見」與「盲人矚暗」喻的用意實是在心等論點，本論文也進行了詳細的考察。

#### 二、指出「十番顯見」中的心性意涵，證成見性通藏性，為本修因

真鑑除了在詮釋進路上重新釐定為「顯真」，使詮釋的主題「見性」突出而鮮明外，還進一步發明了「十番顯見」中所蘊含的寂、常、妙、明與周圓這心性五義。其用意，一方面是指出「十番顯見」是「正顯在心」，是「對於真心的正面揭露」。這是將原本《楞嚴經會解》中微寓之意大加發明。另一方面，則是藉此見性具有心性五義之說，來證成「十番顯見」所言的見性，是通於本經後文所言的如來藏性，銜接了前文的見性與後文的如來藏性的關係，抉發出二者實為一體的精義。這除了是為了一矯前人割裂見性與藏性，而模擬藏性另外立諦修觀的作法外，更重要的，則是為了在實際修行操作時，以「十番顯見」所彰顯出的根性來作為本經特重的「本修因」，使本經所悟與所修、前悟與後修貫通為一。可說是以一「根性」來貫通了全經的前悟與後修。本論文認為，必須由這個面向，才能真正認識真鑑抉發見性通於藏性這項精義的用心。至於真鑑並未明言有何心性意涵的第九番與第十番的詮釋，本論文則代為發明其說，圓滿地彌補了心性五義的未盡之意。

#### 三、指出「十番顯見」的深層意涵——「捨識從根」

真鑑對於「十番顯見」最重要的詮釋，便是抉發出其「捨識從根」的深層意涵。這部分的發明，迥異於《楞嚴經會解》。根據本論文的考察，發現真鑑是以「破識指根」或「破識顯根」來作為根本認知的確立。而「捨識從根」，則為由「破識顯根」的正確認知，進入到實際宗教實踐上有關入手方法的取擇，亦即捨棄以識心為本的修行方式，而依循以根性為本的修行方式。這「捨識從根」之說，雖然是由「十番顯見」而來，不過，其涵蓋的層面卻是統攝了《楞嚴》全經的要義。本論文將真鑑的詮釋推展至極，得出全經核心要義之極致，便在於「十番顯見」所揭示出的「從根」二字。依真鑑的看法，真正稱得上是「上智徹通之見」，便是將破識、顯見、四科與七大，以及三如來藏與十法界心，乃至圓通修證等，完全貫通在根性之中。這項發明，開出了《楞嚴經》詮釋史上的「根性法門」之說。

#### 四、發明「捨識從根」即為《楞嚴經》所言之真性定——楞嚴大定

真鑑對於「捨識從根」的首要發明，便在於闡述其為《楞嚴經》所揭示出的真性定——楞嚴大定。其用意，則是為了一矯《楞嚴經會解》所主張的，楞嚴大定是由天台止觀之「三一互融」的「妙脩」所修成的說法。依真鑑之說，《楞嚴經》之所以要揭示楞嚴大定，是因為有所謂性定與修定之別。而這性定與修定之別，也正是真定與偽定之別。其差別，便在於性定是依《楞嚴經》所主張的不生滅之根性為本修因，而修定則是依一般止觀所主張的生滅之識心為本修因。依不生滅為因而修，則得不生滅之真定；依生滅為因而修，則得生滅之偽定。雙方之別，便在於「所依定體」有所不同。因此，「捨識從根」可以說，便是「捨不真實定而修真實大定」。

#### 五、發明「捨識從根」即為《法華經》所言之實教

真鑑除了就《楞嚴經》來發明其「捨識從根」之說外，還援引了《法華經》來擴大其詮釋基盤。其詮釋，是以前對於《楞嚴經》用根與用識之別的主張，來作為《法華經》中權實之別的內涵。真鑑認為，《法華經》的側重點在於「廢權立實」，其所要廢之權，便是《楞嚴經》中所言及的「錯用識心為本修因」，而所要立之實，則是《楞嚴經》主張的「能用根性為本修因」。由此而說《楞嚴經》之「捨識從根」，即為《法華經》所言之實教。本論文除了抉發出真鑑的這項發明外，還深入檢視了真鑑詮釋背後對於權實二教關係的預設立場，為權實相互對立的「廢權立實」，而且是「畢竟廢立的立場，並徵引了智顛對於《法華經》所言之權實關係的發明，來指出以台家對於《法華經》之權實的解讀來看，則會認為真鑑對於權實二教關係的認識未免偏狹。在真鑑所主張的「廢權立實」之外，應該還有更為重要的、屬於台家獨家精深發明之「權即是實」那種絕待性之「即」的關係。因此，若以台家所主張的「圓佛之圓因圓果」來看，便會認為真鑑的「捨識從根」之說，有因既不圓，「即有所成，亦不是圓佛」的疑慮，自然也就多無法認同其「捨識」、「決定不用識心」的主張，而多有非難。

#### 六、發明「捨識從根」即為《法華經》所言之佛知見

真鑑之援引《法華經》來擴大其詮釋基盤，除了發明「捨識從根」即為《法華經》所言之實教外，還提出「捨識從根」即為《法華經》所言之佛知見的主張，認為「根性即佛知見」，「此根性法門，亦即《法華》……之體」。就其以《楞嚴經》中有「金口自釋」的「聖言量」為證據這一點來看，其論述自是較其他家數對於佛知見的詮釋更為有力。而真鑑對於兩經進行

綜合發明，以《法華經》之「開、示、悟、入」為結構來詮釋《楞嚴經》，彰顯出整部《楞嚴經》的宣說，便是《法華經》「開、示、悟、入佛知見」的具體展開，如此的作法，則證成了其所發明的「捨識從根」之說的重要性，正是諸佛出世的「唯一大事因緣」。

#### 七、發明「捨識從根」即為禪宗所言之「直指人心」

真鑑除了援引《法華經》來發明「捨識從根」之說外，還援引禪宗所言之「直指人心」來相互闡述。其一方面就是方法——即「直指」的部分，來彰顯出《楞嚴經》是「雙兼直、曲二指」，具有超越宗門與教下的優越性。另一方面，則就「直指」的標的——即「人心」的部分，來揭示出其所獨家發明的「根性」，即為禪宗直指之心，並列舉禪宗多於六根門頭指示的方式為例證，來與《楞嚴經》之根性相會通。就這方面而言，《楞嚴經會解》則僅曾略露端倪而已，可說是真鑑的獨家發明。

除了上述的研究成果外，本論文還特別針對前人對於「捨識從根」說所提出的批評，舉出批評最力之錢謙益的《楞嚴經疏解蒙鈔》，以及靈耀的《楞嚴經觀心定解》與《楞嚴經觀心定解大綱》詳加檢討，澄清其中對於真鑑之說的誤解，同時也發現了二家之說暗合於真鑑的部分，並主張可以幽溪傳燈之「約根以離根」、「根性雖藉根，而實不用根」的說法，來解決這方面的紛爭。此外，本論文還深入考察了真鑑對於由識修入圓通的看法，並特別針對破妄與顯真二種詮釋進路的緊張關係，嘗試尋找出一個可能對話的新詮釋空間，論證「十番顯見」中實可具有以顯見性為主、破妄見為輔的詮釋空間。企圖透過以上諸方面的努力，來減低真鑑之說在《楞嚴經》詮釋史上所造成的衝突。而在肯定真鑑的創見之餘，本論文也深入檢討了真鑑對於見性意涵的詮釋，指出其所以會遭到傳燈與智旭等的激烈評破，關鍵便在於其混淆了見精與見性二者之別。

總結本論文的研究成果，可以確知真鑑所提出的「十番顯見」，在「判科」與「釋意」兩大方面，皆有超邁於《楞嚴經會解》的創見。而這些創見的核心要義，便在於真鑑在《楞嚴經》詮釋史上所開創出的「根性法門」。

# 禪宗牧牛主題研究

林綉亭

玄奘大學中國語文學系博士

禪具有沉澱轉化生命的秘方，並恢復對生命直覺的感動，它引導筆者藉著研究禪宗牧牛主題，深入探索生命轉化的秘密，整理迷亂徬徨的生命秩序，把內在無明轉化為對生命承擔的勇氣與力量。

禪宗牧牛圖是學界研究熱門題材，亦為靈修次第重要參考依據。目前研究文獻顯示多以宋代廓庵禪師《十牛圖頌》為主。研究著作橫跨宗教、靈修、心理治療等方面，印度靈修大師奧修（Osho, 1931-1990）著有《禪宗十牛圖》一書，應用在心理治療有徐光興《心理禪——東方人的心理療法》、何合隼雄《佛教與心理治療藝術》，牧牛圖是過去禪師教導修行口訣，成為現代療癒高壓力的心靈藥方。近年學者研究方向與成果，在文獻版本考證研究有：杜松柏編著《禪詩牧牛圖頌彙編》、蔡榮婷《〈孟錄〉270 號牧牛詩殘卷考釋》、〈大足石刻楊次公牧牛頌析論〉、林孟蓉〈普明〈十牛圖頌〉之研究〉、〈明清之際普明〈十牛圖頌〉的發展與影響〉等篇；屬於宗教思想內涵有：熊琬老師《〈十牛圖頌〉之禪學詮釋——佛教詮釋學一章》、吳汝鈞〈十牛圖頌所展示的禪的實踐與終極關懷〉、李開濟，〈《牧牛禪》的省思〉、李志夫〈關於禪宗牧牛圖的兩個問題——《從增一阿含經》〈放牛品〉說起〉、陳嘉文，〈廓庵〈十牛圖頌〉禪學思想之研究〉、李森，《禪宗與中國古代詩歌藝術》〈詩為禪客添花錦·開悟詩〉等篇；牧牛文本析論與詮釋有：蔡榮婷〈唐湘山宗慧禪師〈牧牛歌〉析論〉、蔡榮婷，〈宋代禪宗牧牛詩組初探〉、〈唐五代禪宗牧牛詩初探〉、〈唐五代禪宗牧牛喻探析——以青原法系為考察中心〉、〈唐五代禪宗牧牛喻探析——以南嶽法系為考察中心〉、〈北宋牧牛詩析論〉、葉明媚〈禪宗牧牛圖頌的啟示〉、

楊咏祁、陳富國、唐粒編著，《悟與美》〈牧牛詩〉等篇；修行應用有：李匡郎〈禪的修行之道——十牛圖頌的修行歷程〉、釋惠敏〈禪宗「牧牛圖頌」的修行理念與實踐——從禪文化觀點〉、依空法師〈從十牛圖頌看禪宗人間關懷〉、聖嚴法師與丹·史蒂文生合著《牛的印跡》〈第十一章 十牛圖〉、鈴木大拙，《開悟第一》〈第四章·十牛圖、頌〉、奧修，《禪宗十牛圖》、河合隼雄，《佛教與心理治療藝術》〈第二章·十牛圖和煉金術〉、林綉亭〈回歸與蛻變——禪宗「十牛圖」意識進化歷程研究〉等篇，研究較少縱向脈絡的探討。因此，本論文以牧牛主題為研究方向，研究範圍從佛經群牛意象、牧牛與攝心制五根、禪宗與牧牛主題有關之公案、借牧牛譬喻心性轉化有關詩歌，作者身分為禪師或道人、居士為研究範圍。本文結合文獻考察、禪宗義理詮釋、歷史、文學譬喻象徵等方法研究探討。

從《大正藏》搜尋有關「牛」字在佛教典籍出現約有 19282 次，出現的經典有《中阿含經》、《佛說一切流攝守因經》、《佛般泥洹經》、《大樓炭經》等多部經典，出現有關牛辭彙、意象繁多。佛經描寫牛的形象與作為，分牛王與眾牛兩種不同的形象類型。牛王形象「顏貌姝好，威神巍巍，名德超異，忍辱和雅，行止安詳」為牛群典範，象徵尊貴良好之心性，修為卓著，眾人學習典範。眾牛形象紛雜不一，其譬喻與象徵意義大不相同。「特牛」、「牴牛」是祭祀之牲禮，而「老特牛」諷諭「人之無聞」可悲形象；「牴牛」譬喻象徵慈悲心懷。牛犢，稚嫩形象與善於學習模仿；大牛則為體強力壯的形象，老牛多為好醜進趣、痴愚之喻詞，弊牛譬喻煩惱熱流之處。惡牛譬喻愚痴之性。瞎牛、盲牛則是外道對佛陀沙門的貶語。

野牛象徵不善之物。白牛象徵大乘佛法。黑白牛譬喻內在心性正負之能量。水牛善於學習、忍辱有修為的象徵。犛牛護尾象徵修持守戒，愛惜羽毛之意。耕牛象徵人生苦海與沉淪欲想之心牛。鐵牛，為地獄酷刑與地獄名相象徵。佛經中的群牛意象多藉以譬喻修行相關事物，啟發世人，在其中《雜阿含經》卷第四十七、《增壹阿含經》卷四十六〈放牛品〉、《佛說放牛經》中的牧牛十一法，譬喻修行不同面相與法門；《佛垂般涅槃略說教誡經》、《大般涅槃經》卷第二十則藉牧牛譬喻攝心制五根之道。人類心性躁動，瞬時萬變，隨時牽引人的五根、五欲，攝心之道，「譬如牧牛之人，執杖視之，不令縱逸，犯人苗稼<sup>1</sup>」又如「欄牛入境，左手遷鼻，右手執杖，遍身撻打，驅出其田<sup>2</sup>」，如此則可「則便遮止，不令犯暴」、「守攝五根，不令馳散<sup>3</sup>」進而轉化，佛經以牧牛喻攝心制五根之道，直指修行核心，啟發禪林師徒修行之法。

從《祖堂集》、《景德傳燈錄》、《撫州曹山元證禪師語錄》、《宏智禪師廣錄》、《汾陽無德禪師語錄》等禪宗經典搜尋，禪宗公案有關牛的意象與禪師實際應用的情形，多集中在水牯牛、白牛、特牛、狸奴白牯、特牛、好牛等意象的運用。禪師在禪堂、生活中實修活用，隨機啟發學人，或藉公案禪機旨趣，指陳個人修行境界與法門，表明渡化入世願力，勘驗學人弟子實修境界。因對象、時空場合、渡化機緣不同，禪師賦予的意義與功用亦不同，具有多重象徵內涵。水牯牛象徵心性可經修持而轉化，承擔苦難的理想人格與境界，入世終極關懷的價值意義，師徒相互戲稱的代稱，或借以掃除名相大意與學人自我表述的修行境界。白牛象徵清淨無染之自性，修行轉化具體成效，不可言說的本體，佛法最高修行法門，回歸本來自性。狸奴白牯象徵超越分別知見，名相知解分別與無明之人。特牛象徵不可言說的佛法究竟，無法突破之困難，與不能生育之公牛。特牛象徵平等自性，母牛與溫柔慈愛之母性。好牛象徵馴化之心牛。禪師以牧者巧喻觀者，為修行轉化之關鍵；失卻牛譬喻心性之迷失，牛車、大白牛車譬喻修行渡化之法，牛欄譬喻修行清靜之寺院堂舍。並藉牽

牛、騎牛、打牛、牧牛等不同人牛互動，展現內在識心微妙活動，禪師藉此教導弟子學人須隨時觀照識心，不受其牽引著染，取法佛經牧牛執杖之道。石鞏禪師以「驀鼻便拽」，以強硬手段截斷心識塵境的著染；百丈禪師以「騎牛覓牛」、「騎牛至家」、「如牧牛人，執杖視之，不令犯人苗稼」象徵「識佛」、「識後」、「保任」修持不同的三個階段的境界與風光，強調在日常生活落實證悟功夫；大安禪師三十年則「只看一頭水牯牛」，以「落路入草便牽出，若犯人苗稼，即鞭撻調伏」馴牧心牛，取法前人，終能轉識心為「露地白牛」，此為禪師活用牧牛公案極致的典範。

禪宗牧牛詩歌在唐·宗慧〈牧牛歌〉已是相當純熟作品，以牧牛譬喻修心轉化歷程，其內容直接啟發普明〈牧牛圖頌〉之作。禪宗牧牛詩歌在體裁上，有單篇與定格聯章之分。單篇詩歌有古體、近體、偈頌銘體，詩作以白牛、露地白牛、放牛、牧牛、騎牛、尋牛、水牛等單一意象出現於詩歌中，因篇幅有限，多藉以象徵呈現言外之意，或以行為動作展現心牛主體之形象特質。部分詩作篇幅雖短，已跳脫刻板概念式描寫，展現心牛主體動態變化歷程；亦有詩作巧示修行不同階段與境界。定格聯章以多首詩歌組合而成，融合多種有關牛的意象在詩歌情境中，其中廓庵禪師〈十牛圖頌〉於篇名嵌入牛字有七篇之多；有的牧牛詩配上情境吻合的圖像，象徵修行轉化不同階段與境界，分別有四、六、八、十、十二等不同的章數，配合的圖畫張數，通常就是詩組的章數。牧牛詩組的內容，聚焦於心性轉化歷程之展現，藉牧牛動作巧喻修心攝性之過程，因此牛成為心性轉化的具化象徵，「牧」是馴化引導之手段。禪師以黑白牛色變化象徵心性轉化的不同階段，以人牛互動呈現能所主客轉化。黑牛轉為白牛者有宗慧〈牧牛歌〉、普明〈牧牛圖頌〉、楊次公〈證道牧牛頌〉、《孟錄》殘卷、自得禪師〈六牛圖〉、皓昇禪師〈牧牛圖頌〉十二章等六篇；黑牛轉為白牛再以白牛轉為黑牛者有：佛印禪師〈牧牛四章〉一篇；白牛者有，如廓庵〈十牛圖頌〉一篇。詩歌的章數、篇幅長

短，又關係著心性轉化次第描繪的詳實與否，以及整合路徑需要過程的長短。牧牛詩組運用鮮明意象符號，象徵修行進化次第與修行境界之旨趣，雖作者不同，卻因主題結構與創作素材有共通之處，詩中出現類似的情境與意象符號、套語，運用牛、牧者、草、鞭、繩、鼻穿、無、白、心、空、日、月等意象符碼經營、象徵詩中獨特內涵與旨趣。其表現之特質與手法可歸納為：修行特定階段與意象符號相似性、以具體意象符碼象徵抽象心性品質、以意象符碼營造特定的氛圍、境界，此為禪宗牧牛詩歌獨具特色，亦為禪宗詩歌文學中最具代表的題材類型之一。

目前留存牧牛圖頌唱和之作，僅有普明〈牧牛圖頌〉、廓庵〈十牛圖頌〉兩組。其中以唱和普明〈牧牛圖頌〉詩作有家；唱和廓庵〈十牛圖頌〉作品則有七家。作者以明清禪師道人身分居多。唱和詩的創作規則是，和詩依原作的韻腳作詩，有固定的形式，依原作主題唱和感發，模擬成分高，既要模擬原唱的事、情、意，又要在選景、遣詞、語法、結構有所創新。唱和詩的創作特質為，其一，一樣主題不同的創意示現手法，不易其意而造其語、規模其意而形容之、遊走在創意模仿之間；其二，一樣主題展示不同的心靈視野，分別呈現不同生命敘事、心靈空間、不同情懷景致；其三，朝向共同主題建構，以相同的事件展示、內容情感、意境與境界建構出共同的主題，這與其他詩歌不同的創作理念。牧牛唱和詩組禪修理念與轉化進程，是牧牛詩組內容焦點所在，亦是禪師修行個人理念與實踐，仍重漸悟實踐的功夫。其修行次第與轉化歷經無明、對制、內化、任運、返回真如等不同階度；其轉化蛻變歷程，由外而內、由迷轉覺、由身到心、由分裂到整合、由無意識到超意識的進化歷程。牧牛唱和詩組具有的文藝美感特質，其一具有農禪話語特質，平實淺白的俗語入詩、流露洞察的覺性與禪味、描寫農村馴牧與田園自然風光為主。其二鮮明意象運用與塑造，透過韻腳、馴牧歷程、自然景物、人牛肢體動作、色彩變化等

意象呈現牧牛詩獨特內涵與特質。其三巧用特殊語境經營，所有的和詩內容無不圍繞篇目發揮，透過類似的語意類型，繞路說禪、反思語氣、祈使驚嘆句法、俗語、數字入詩，形成獨樹一格的牧牛禪詩。其四善用象徵、設問、誇飾、借代、比擬、譬喻、類疊、映襯等修辭技巧，創作鮮明獨特的美感特質與兼具修行的牧牛理趣詩歌。

德國著名哲學家卡西勒（Ernst Cassirer 1874-1945）《人論》說：「認識自我乃是哲學探究最高的目標」禪宗牧牛主題亦以認識自我為修行標的，著力於人的內心世界的感悟，通過對內心感悟，來認識人的本性，進而轉化理想人格所開展修行的歷程，成為靈修者自我檢測心性進化階梯與法門。取法佛經執杖牧牛，進而禪師應用牧牛公案啟發學人，牧牛詩兼具修行教化、詩歌文學雙重特質，藉此表達宗教上的向度、不可言說的悟道歷程、人生真理的體悟與追求，與生命本源心靈核心緊密結合，將修行覺照注入日常生活感知與體悟當中，成為修行者自我審德稽業的心靈寶典。西方習禪風氣，正方興未艾。近年把禪學內觀、正念與心理學、認知心理學結合，成為一門可以療癒各種疑難雜症的心靈藥方，著名如美國喬·卡巴金博士（Jon Kabat-Zinn, PhD）從一九七九年設立一所減輕壓力診所（Stress Reduction clinic）西格爾、威廉斯與蒂斯岱（Z.V. Segal, J.M.G. Williams and J.D. Teasdale）三位認知心理學家於一九九二年，發展「以內觀為基礎的認知治療」教導病患把病痛煩惱轉為菩提，在生活實際應用觀照覺知，轉化病痛與減輕壓力，此為當代活用禪宗牧牛轉化療癒身心範例，以科學方法檢驗，解構心識，還原本來，成為人類最好的保健之道。

- 1 《佛垂般涅槃略說教誡經》，見《大正藏》第十二冊，頁 1111 上-1112 上。
- 2 《雜阿含經》卷第四十三，見《大正藏》第二冊，頁 312 中。
- 3 《大般涅槃經》，見《大正藏》第十二冊，頁 739 中。

# 《中阿含經》經文釐正略探

林崇安

## 一、前言

本文針對《中阿含經》的一些經文略作初步的釐正，此中參考南傳巴利藏中相當的經文；釐正時以經文前後的架構和文脈義理的合理性為主。

## 二、《中阿含經》的結集

關於《中阿含經》的結集，《摩訶僧祇律》卷 32 說：「一切法藏，文句長者集為長阿含，文句中者集為中阿含，文句雜者集為雜阿含；所謂根雜、力雜、覺雜、道雜，如是比等名為雜，一增二增三增乃至百增，隨其數類相從，集為增一阿含。」《五分律》卷 30、《有部毗奈耶雜事》卷 39、《四分律》卷 54 都有類似的說法：《中阿含經》的經文是屬於中等的長度。北傳《中阿含經》有 222 經，其中將近 100 經對應於南傳《中部》中的經典，其餘大都對應於南傳《增支部》中的經典，例如：《中阿含經》的支離彌梨經、達梵行經等 8 經編於《增支部》六法。善法經、晝度樹經等 15 經編於《增支部》七法。師子經、阿修羅經等 17 經編於《增支部》八法。師子吼經、大拘絺羅經等 5 經編於《增支部》九法。思經、何義經等 18 經編於《增支部》十法。為何一在《中阿含經》，一在《增支部》？主因便是這些詳說六法到十法的經典是屬於中等的長度，可以編在《中阿含經》中。一些詳說四法和五法的經文，只要長度處中，當然也可以編在《中阿含經》。以上是結集的原則。由於南北的阿含經來自不同的部派傳承，因而編輯的取舍有所不同。以下選出一些《中阿含經》的經文作初步的釐正。由於經文長，只引與釐正相關的經文段落。

## 三、《中阿含 36 經》：地動經

《中阿含 36 經》中間段落引文：

- (1)尊者阿難白曰：「世尊！有幾因緣令地大動，地大動時，四面大風起，四方彗星出，屋舍牆壁皆崩壞盡？」
- (2)世尊答曰：「阿難！有三因緣令地大動，地大動時，四面大風起，四方彗星出，屋舍牆壁皆崩壞盡。云何為三？(2a)阿難！此地止水上，水止風上，風依於空。阿難！有時空中大風起，風起則水擾，水擾則地動，是謂第一因緣令地大動，地大動時，四面大風

起，四方彗星出，屋舍牆壁皆崩壞盡。(2b)復次，阿難！比丘有大如意足，有大威德，有大福祐，有大威神，心自在如意足，彼於地作小想，於水作無量想。彼因是故，此地隨所欲、隨其意，擾復擾，震復震。護比丘天亦復如是，有大如意足，有大威德，有大福祐，有大威神，心自在如意足，彼於地作小想，於水作無量想。彼因是故，此地隨所欲、隨其意，擾復擾，震復震。是謂第二因緣令地大動，地大動時，四面大風起，四方彗星出，屋舍牆壁皆崩壞盡。(2c)復次，阿難！若如來不久過三月已當般涅槃，由是之故，令地大動，地大動時，四面大風起，四方彗星出，屋舍牆壁皆崩壞盡，是謂第三因緣令地大動，地大動時，四面大風起，四方彗星出，屋舍牆壁皆崩壞盡。」(中略)世尊語尊者阿難曰：「如是，阿難！如是，阿難！甚奇！甚特！如來、無所著、等正覺成就功德，得未曾有法。所以者何？謂如來不久過三月已當般涅槃，是時令地大動，地大動時，四面大風起，四方彗星出，屋舍牆壁皆崩壞盡。」

(3)復次，阿難！我往詣無量百千 a 剎利眾，共坐談論，令可彼意。共坐定已，如彼色像，我色像亦然；如彼音聲，我音聲亦然；如彼威儀禮節，我威儀禮節亦然。若彼問義，我答彼義。復次，我為彼說法，勸發渴仰，成就歡喜。無量方便為彼說法，勸發渴仰，成就歡喜已，即彼處沒。我既沒已，彼不知誰？為人？為非人？阿難！如是甚奇！甚特！如來、無所著、等正覺成就功德，得未曾有法。如是，b 梵志眾、c 居士眾、d 沙門眾。阿難！我往詣無量百千 e 四王天眾，共坐談論，令可彼意。(中略)。如是 f 三十三天、g[火\*劍]摩天、兜率哆天、化樂天、他化樂天、h 梵身天、梵富樓天……」

### 【分析】

(一)《中阿含 36 經》於說完「地動」的三因緣後，接著說「八眾」，二者合成一經，其實八眾是另一經，相當於南傳《增支部》的 8.69《眾經》，而南傳《增支部》的 8.70 就是《地震經》。這二經常編在一起，例如，《長阿含經》的第二經《遊行經》中，內含《地震經》和《眾經》二經，這二經也連續在一起。以下列引相關經文。

(二)《增支部》的 8.69《眾經》引文開始：

「諸比丘！有八種眾。以何為八耶？即：a 刹帝利眾、b 婆羅門眾、c 居士眾、d 沙門眾、e 四天王眾、f 忉利天眾、g 魔天眾、h 梵天眾。諸比丘！我想起，我曾來至多百之刹帝利眾，集會、談論、對談。……」

(三)《增支部》的 8.70《地震經》中間段落引文：

「阿難！有八因、八緣而出現大地震。以何為八耶？阿難！大地住於水上，水住於風上，風依空而住。阿難！時，大風起，若大風起，則水搖；若水搖，則地搖。阿難！此乃第一因、第一緣而出現大地震。(中略)阿難！又，如來於無餘涅槃界般涅槃之時，此地動、等動、等極動。阿難！此乃第八因、第八緣而出現大地震。阿難！此為八因、八緣而出現大地震。」

(四)《長阿含經》第二經《遊行經》中間段落引文：

(1)爾時，賢者阿難心驚毛豎，疾行詣佛，頭面禮足，卻住一面，白佛言：「怪哉！世尊！地動乃爾，是何因緣？」(2)佛告阿難：「凡世地動，有八因緣。何等八？夫地在水上，水止於風，風止於空，空中大風有時自起，則大水擾，大水擾則普地動，是為一也。復次，阿難！有時得道比丘、比丘尼及大神尊天，觀水性多，觀地性少，欲自試力，則普地動，是為二也。復次，阿難！若始菩薩從兜率天降神母胎，專念不亂，地為大動，是為三也。復次，阿難！菩薩始出母胎，從右脇生，專念不亂，則普地動，是為四也。復次，阿難！菩薩初成無上正覺，當於此時，地大震動，是為五也。復次，阿難！佛初成道，轉無上法輪，魔、若魔、天、沙門、婆羅門、諸天、世人所不能轉，則普地動，是為六也。復次，阿難！佛教將畢，專念不亂，欲捨性命，則普地動，是為七也。復次，阿難！如來於無餘涅槃界般涅槃時，地大震動，是為八也。以是八因緣，令地大動。」(3)爾時，世尊即說偈言(略)。(4)佛告阿難：「世有八眾，何謂八？一曰刹帝利眾，二曰婆羅門眾，三曰居士眾，四曰沙門眾，五曰四天王眾，六曰忉利天眾，七曰魔眾，八曰梵天眾。……」

(五)以上《遊行經》和《增支部》的《地震經》都列出地動八因緣。可知《中阿含 36 經》應分成《地震經》和《眾經》二經，並將「地動」的三因緣補足為八因緣。

#### 四、《中阿含經 63 經》：鞞婆陵耆經

《鞞婆陵耆經》中間段落引文：

(1)於是，迦葉如來、無所著、等正覺，難提波羅去後不久，度優多羅童子出家學道，授與具足。出家學道，授與具足已，於鞞婆陵耆村邑隨住數日，攝持衣鉢，與大比丘眾俱，共遊行，欲至波羅捺私國邑；展轉遊行，便到波羅捺私國邑，遊波羅捺住仙人處鹿野園中。(中略)

(2)佛告阿難：「於意云何？爾時童子優多羅者，汝謂異人耶？莫作斯念！當知即是我也。(a)阿難！我於爾時為自饒益，亦饒益他，饒益多人，愍傷世間，為天、為人求義及饒益，求安隱快樂。爾時說法不至究竟，不究竟白淨，不究竟梵行；不究竟梵行訖，爾時不離生老病死、啼哭憂感，亦未能得脫一切苦。(b)阿難！我今出世，如來、無所著、等正覺、明行成為、善逝、世間解、無上士、道法御、天人師，號佛、眾祐。我今自饒益，亦饒益他，饒益多人，愍傷世間，為天、為人求義及饒益，求安隱快樂。我今說法得至究竟，究竟白淨，究竟梵行；究竟梵行訖，我今已離生老病死、啼哭憂感，我今已得脫一切苦。」

#### 【分析】

(一)南傳相關經文是《中部》81 經：陶師經，中間段落引文：

(1)阿難！覺提波羅青年於應供、等正覺者迦葉世尊之座前得以出家，得具足戒。阿難！爾時應供、等正覺者迦葉世尊依彼所欲，使住鞞婆陵耆，覺提波羅青年得具足戒後不久，於得具足戒數月時，出向波羅捺遊方，次第遊方，到達波羅捺。阿難！於其處所，應供、等正覺者迦葉世尊，住於波羅捺仙人墮處鹿野苑。(中略)(2)阿難！『彼時之覺提波羅青年為別人耶？』汝作如是思耶？阿難！然不可為如是之見，爾時之覺提波羅青年即我是。」(3)世尊說示已，尊者阿難歡喜、信受於世尊之所說。

比較上引二經，《陶師經》沒有說：「覺提波羅青年所說之法不究竟」，但是《鞞婆陵耆經》卻說：「爾時說法不至究竟」等。此時有迦葉佛出世，優多羅出家從佛學法，說法應至究竟。另由南傳《佛種姓經》也可支持這一觀點。

(二)《佛種姓經》第二十四佛迦葉的段落引文：

「予彼時，為婆羅門青年名為覺提婆羅(光護)為人所知，有學志，諳神咒，精通三種之吠陀。達相術、傳說、正法之極意，巧知地上空中之吉兆，通諸明，無疾病。於迦葉世尊，有名伽提迦羅(作瓶)為侍者，有服從心、恭敬心，於第三果而入涅槃。伽提迦羅，

伴予赴迦葉勝者之處，予聞彼之說法，於彼處出家，精進努力，善識別正與不正之勤，任何事亦無退墮，以完成勝者之教。凡佛所宣示，師之九分教，一切修習，以光輝勝者之教。」

此處明確指出，覺提婆羅出家後，「凡佛所宣示，師之九分教，一切修習，以光輝勝者之教」，而不是「說法不至究竟」。

(三) 北傳《鞞婆陵耆經》(a)段衍文，是受到《中阿含經》第8經《七日經》的善眼大師（釋尊本生）等經的定型句的影響，以下引《中阿含8經》以及相應的南傳《增支部》7.62經文。

(四)《中阿含8經》七日經

《七日經》中間段落引文：(1)「比丘！昔有大師名曰善眼，為外道仙人之所師宗，捨離欲愛，得如意足。善眼大師有無量百千弟子，善眼大師為諸弟子說梵世法。(中略)(2)諸比丘！於意云何？昔善眼大師為外道仙人之所師宗，捨離欲愛，得如意足者，汝謂異人耶？莫作斯念！當知即是我也。我於爾時名善眼大師，為外道仙人之所師宗，捨離欲愛，得如意足。(中略)(a)我於爾時親行斯道，為自饒益，亦饒益他，饒益多人，愍傷世間，為天、為人求義及饒益，求安隱快樂。爾時說法不至究竟，不究竟白淨，不究竟梵行，不究竟梵行訖，爾時不離生、老、病、死。啼哭、憂感，亦未能得脫一切苦。(b)比丘！我今出世，如來、無所著、等正覺、明行成為、善逝、世間解、無上士、道法御、天人師，號佛、眾祐，我今自饒益，亦饒益他，饒益多人，愍傷世間，為天、為人求義及饒益，求安隱快樂。我今說法得至究竟，究竟白淨，究竟梵行，究竟梵行訖，我今已離生、老、病、死、啼哭、憂感，我今已得脫一切苦。」

(五)《增支部》7.62 妙眼師段落引文：「諸比丘！昔時有名為妙眼之師，為祖師而遠離諸欲。諸比丘！妙眼師有數百之弟子，妙眼師於諸弟子中說梵界同伴之法。(中略)(a)諸比丘！我云：彼之妙眼師即雖有如是之長壽，如是之久住，然而卻不得解脫生、老、死、愁悲憂苦惱，不得由苦解脫。其何因耶？不覺四法，不了解故，以何為四耶？諸比丘！即聖戒之不覺、不了解，聖三摩地之不覺、不了解，聖慧之不覺、不了解，聖解脫之不覺、不了解。(b)諸比丘！聖戒之覺悟、了解，聖三摩地之覺悟、了解，聖慧之覺悟、了解，聖解脫之覺悟、了解，有愛即斷，有索乃盡，不再受後有。」

(六) 以上《中阿含經》第8經《七日

經》的善眼大師、《增支部》7.62的妙眼師，還有《中阿含經》第60經的頂生王、第67經的大天王，其背景都是無佛出世，所以，「爾時說法不至究竟」或「不覺四法」是合理的。但是有佛出世時，就不應說「不至究竟」，所以《鞞婆陵耆經》的「爾時說法不至究竟」等是衍文。

## 五、《中阿含 58 經》：七寶經

《七寶經》全經如下：(1)我聞如是：一時，佛遊舍衛國，在勝林給孤獨園。(2)爾時，世尊告諸比丘：「若轉輪王出於世時，當知便有七寶出世。云何為七？輪寶、象寶、馬寶、珠寶、女寶、居士寶、主兵臣寶，是謂為七。若轉輪王出於世時，當知有此七寶出世。(3)如是如來、無所著、等正覺出於世時，當知亦有七覺支寶出於世間。云何為七？念覺支寶、擇法覺支、精進覺支、喜覺支、息覺支、定覺支、捨覺支寶，是謂為七。如來、無所著、等正覺出於世時，當知有此七覺支寶出於世間。」(4)佛說如是，彼諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

### 【分析】

(一) 本文前面已經指出中阿含經的經文是「中等的長度」，但是此處《七寶經》的經文很短，顯然有所脫落。

(二) 在《中阿含 67 經》大天捺林經中，提及轉輪王七寶時，詳說輪王七寶。《雜阿含 722 經》和《增一阿含 352 經》也詳說輪王七寶，例如，《雜阿含 722 經》對摩尼珠寶的說明：「何等為轉輪聖王出興于世，摩尼珠寶現於世間？若轉輪聖王所有寶珠，其形八楞，光澤明照，無諸顛隙，於王宮內常為燈明。轉輪聖王察試寶珠，陰雨之夜，將四種兵入於園林，持珠前導，光明照耀，面一由旬，是為轉輪聖王出興于世，摩尼寶珠現於世間。」

(三) 可知《中阿含 58 經》七寶經脫落了輪王七寶的說明，應補足成「中等的長度」。

## 六、結語

南北傳的《阿含經》在長期下傳的過程中，難免有所出入，但是透過資料的比對，經由理性的抉擇可以釐正經文，進而掌握經義。但是釐正時，如何達成「共識」這是有待建立的。本文只就《中阿含經》作一些釐正，其他有待佛弟子們的努力了。