



明内

集漢穀城刻石字





敦煌第257窟 鹿王本生(一)



原始佛教聖典之研究(三)

熙如法師遺著

六、雜阿含經之研究

甲、雜阿含經與相應部

原始佛教的四部阿含——「相應」、「中」、「長」、「增一」，是佛教界所公認的契經。其中「相應」部，漢譯為「雜阿含」，在「根有律雜事」中，名為「相應阿笈摩」SAMU-KTAGAMA和巴利文「相應部」SAMYUTTANIKAYA名稱相同。漢譯為甚麼譯成雜阿含？這是頗為費解的。「分別功德論」說是「事多雜碎」，「瑜伽論」則說：『事契經者，謂「四阿笈摩」（即四阿含）——即彼一切事相應教，問廁鳩集，是故名雜阿笈摩。』可能由於「一切事相應」，含有雜（一切事）相應之義，轉成雜阿含，而略去相應兩字，至於「事多雜碎」、「問廁鳩集」，大概亦由「一切事」衍譯而來。那麼「事」是甚麼？瑜

伽論的解釋：『諸佛語言，九事所攝。云何九事？一·有情事、二·受用事、三·生起事、四·安住事、五·染淨事、六·差別事、七·說者事、八·所說事、九·衆會事。有情事者，謂五取蘊，受用事者，謂十二處，生起事者，謂十二緣起及緣生，安住事者，謂四食，染淨事者，謂四聖諦，差別事者，謂無量界，說者事者，謂佛及彼弟子，所說事者，謂四念處等菩提分法，衆會事者，所謂大眾。』這就是「一切事相應教」的事，這也是四阿含被稱為「事契經」的由來，換言之，「一切事相應」，不只單指雜阿含，瑜伽論於解釋「雜阿笈摩」之後，繼稱：『即彼相應教，復以餘相處中而說，是故說名中阿笈摩；即彼相應教，更以餘相廣長而說，是故名為長阿笈摩；更以一、二、三等漸增分散道理而說，是故說名增一阿笈摩。』可見阿笈摩之分為雜、中、長、增一之別，是經文型的分類。

那麼「相應教」之義又如何？同論的解釋：「云何契經？謂薄伽梵，於彼彼方所，為彼彼所化有情，依彼彼所化諸行差別，宣說無量蘊相應語、處相應語、緣起相應語、食相應語、諦相應語、界相應語、聲聞乘相應語、獨覺乘相應語、如來乘相應語，念住、正斷、神足、根、力、覺支、道支等相應語，不淨、息念、諸學、證淨等相應語。結集如來正法藏者，攝聚如是種種聖語，為令聖教久住世故，以諸美妙名句文身，如其所應，次第安布、次第結集，……是名契經。」由此可見「契經」或「事契經」乃一切阿含經的通稱，巴利文聖典之獨以「相應部」及漢譯單標「雜阿含」，即是將不入「中」、「長」、「增」型式部類的「一切事相應教」集為「相應部」、「雜阿含」；也可能

是：原來統攝「一切事相應教」的事契經，由於類型的不同，分別編集為「中」、「長」、「增」，編剩的經文，仍保持「一切事相應教」之義的相應阿笈摩為名。從結集的次第來看，（最先集出的就是相應阿笈摩）這一推理較前說的可能性更大。

漢譯「雜阿含經」是劉宋時求那跋陀羅 GUNADBHADRA 所譯，和巴利文的「相應部」，同是根據說一切有部 SARVASTIVADAH 的誦本，所以文句、次第與漢譯「雜阿含」，十分接近。雜阿含的「五陰品」、「六處品」、「因緣品」、「道品」，相當於「相應部」的「蘊品」、「處品」、「因緣品」、「大品」。雜含分攝十六事，相應部分攝十五相應。

兩者之差別：雜含有三學，而相應部沒有；界，雜含攝於因緣分，相應部由「因緣相應」及「受相應」分攝；諦，雜含屬因緣分，相應部則屬大品。雜含四分的次第：五陰、六處、因緣、菩提分法；而「相應部」卻以因緣為首，依次：蘊品、處品、大品。茲對照表列如下：

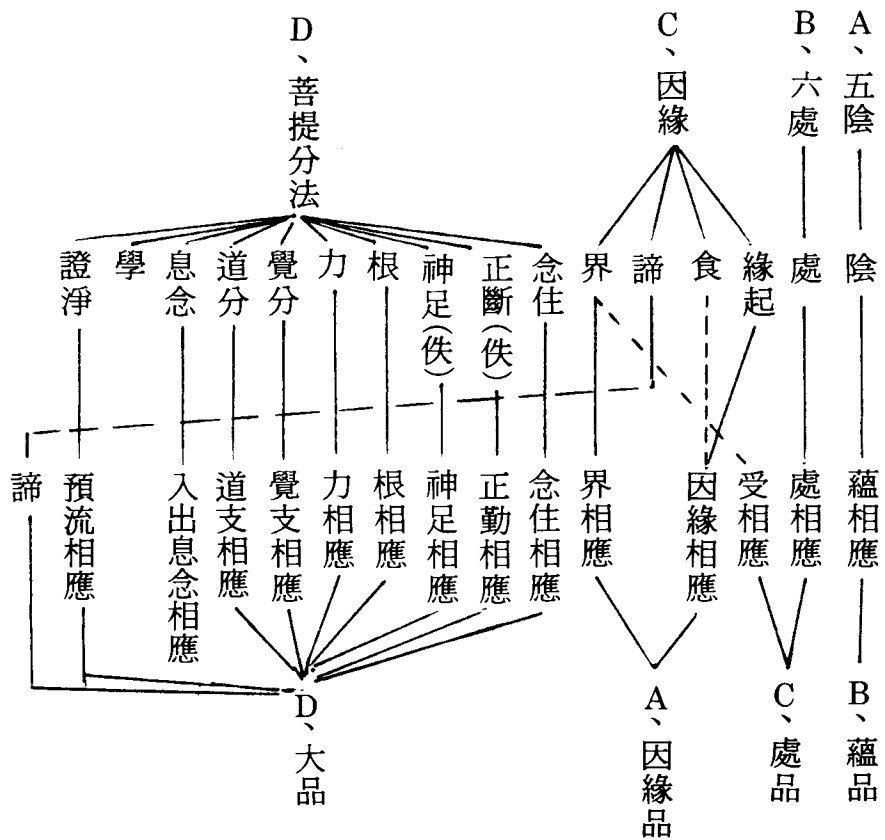
內明

第二五二期目錄

專論	原始佛教聖典之研究(三)……熙如法師遺著…… 3
特稿	晨鐘——「雜阿含經」讀後……禔願…… 9
專論	「由來、與言之」——「因緣相應」不單 專論 大藏傳佛教五大傳承的 修道次第(二)……丹增…… 12
專著	求那跋陀那對 中國禪宗之影響(二)……田光烈…… 19
專著	護生畫集研究(六)……陳一星…… 24
特稿	《佛典精解》自叙……陳士強…… 31
	惠能在禪宗地位之奠定……演慈…… 33
法海拾貝	禪數與般若……蔡惠明…… 39
畫頁	封面：坐佛造像
	面裏：敦煌第 257 窟 鹿王本生(一)
	底裏：敦煌第 257 窟 鹿王本生(二)
	封底：誦經羅漢

雜阿含經

相應部



經數對比如下：

雜阿含經	相應部	差數
蘊(陰) 112經	158經	+46經
處 131經	207經	+64經
緣起(食在內) 57經	93經	+36經
界 46經	68經(受相應在內)	+22經
念住 35經	103經	+68經
正斷 缺	54經	+54經
神足 缺	86經	+86經
根 19經	185經	+166經
力 43經	11經	-32經
覺分 44經	157經	+113經
道分 53經	180經	+127經
息念 15經	20經	+5經
學 17經	74經	+57經
證淨 28經	131經	+103經
諦 64經	131經	+67經

此外相應部的「有偈品」，諸天相應、魔相應、婆羅門相應等，約當雜合的八眾誦。

漢譯雜合，凡五〇卷，「大正藏」編目，計1362經，其中二三、二五兩卷，現存的「無憂王經」，當屬後補入者，原來這兩卷經文，可能是現在雜合所缺的「神足」及「正斷」的一部分。就經文說，巴利文相應部所收的，較雜合多得多，茲將兩部

上表相應部的有偈與雜阿含的八眾誦，因內容有差別，無法對比。就上表的比照，相應部比雜合多許多，不過印老認為：「大正藏經本，計算經數，並不精確，如「雜合」六五——六八經，結頌為：「受與生及樂，亦說六入處，一一十二種，禪定三昧經」(雜合卷三)，受、生、樂、六入——四經，每經有從「觀察……作證十二經」實計應為四八經。如切實計算，五陰為175經，處為259經，緣起(及食)為78經，界(受在內)為5

65 經，雖經文的增減，互有異同，而大數相近，但菩提分法部分，銅鐸部多出三、四倍以上，是值得注意的。以覺支為例，雜阿含經文，（大正藏編目）自 704 起，747 止，共 43 經，然依經文，745 中應增三經，747 中應增十九經，全數應為 65 經……」（見集成 P:693）

從上述簡略的探討中，可以得到一個概念：漢譯「雜含」和巴利「相應部」，基本內容是一致的，在數量上，特別是「菩提分法」與「小品」之間，顯然有很大出入。

據日本學者的推定，巴利文五部，成立於西元一世紀的錫蘭國王瓦達伽美尼 VATTAGAMANI 時代，在譯經時期，可能收集當時民間所傳流的某些經文，分別補入相近部類，於是形成巴利文「相應部」的現狀。銅鐸部「小部」（雜藏）的成立，亦可作此說之旁證。

漢譯「雜含」數量上少於「相應部」，它的梵本，相信是有所部所保存的古型的誦本。

乙、雜阿含與佛教理論體系

雜阿含經，雖以「雜」名經，內容的編排，大體上並不雜亂，可以說經過嚴格的分類，從五品十六事安排，應該說是次第分明，秩序井然，綱舉目張，對於研究雜含，很容易從「品」、「事」中，尋求所需的經文。

五品十六事實攝佛教教法的根本要義，佛法基本理論，可說盡在於此，用現代語說：雜阿含是佛教（思想）的理論體系，有系統地表達了原始佛教的基本思想。所謂陰、界、入、緣起，以及修持的菩提分法，都是佛教最重要、最基本的要義，在雜含中，有系統的作了詳細的說明，雖然有時不免重複，卻並不紊亂

了它的系統性。

從哲學觀點上看，雜含極盡智慧、善巧地顯示了佛教高深哲理：——佛教的本體觀和緣起的人生觀。這是世界上唯一的表明宇宙本體真相和世間遭變的大法，是佛教教義的精華！亦是佛教理論的哲學基礎，一切佛教理論，都依此基礎而建立。

雜阿含經統攝了佛教的根本教義，而為一切佛教之根本聖典。梁啟超所謂：「所含佛語分量之多且純」、及「最為可信」的佛教聖典。可說是認識佛教真相，探求佛法真理者必需研究的要典。

丙、雜阿含的研究方法

雜含是研究佛法真理的要典，然則如何研究此一根本要典？

過去研究佛典，不外「聽經」與「閱經」二途，聽經是聽受大德講經說法，當然有其局限性，同時講阿含的，可謂絕無僅有，少之又少。閱經的範圍自甚廣泛，只要有興趣，可以隨便閱讀，三藏十二部聽任選擇，自由研究，但三藏浩如烟海，古往今來，盡閱三藏者，能有幾人？更不必說深入研究了。四阿含經文，雖遠較三藏為少，然約之，不下千萬言，而內容之廣泛，固亦不下於三藏。若逐一披覽，分別研究，不免曠日廢時，亦難深入，盡究奧義。因此，對於四阿含的研究，有採取新方法進行探討的必要。對佛經的研究來說，可說是打破傳統的大膽嚐試。

1、根據雜阿含經的具體內容，制定「雜阿含經研究綱要」。

2、依據「研究綱要」項目，逐一搜集有關經文及資料。加以分別整理，作為原始性的基本研究資料。

3、對所搜集整理之基本資料，進行細密的分析研究和有系統的

進行深入的研討。

4、對於術語，依經依律依法，作出明確的詮解，以便利研究的進行，特別是對於多種含義的術語。

5、以某一教義為中心，綜合研究其有關的一切資料作出明確具體的結論。

6、研究教義間互相涉及的問題，並發掘其相互間的關係。

7、對每一項目作成結論後，進而作全面的綜合性的研究。

8、對佛教教義進行研討的同時，對於涉及本體論、人生觀的佛敎理論的哲學基礎，另作專題研究，作成專題報告。

9、原始佛敎理論之演變，以及與「大乘」理論間之關係。

10、原始佛敎理論與「大乘」理論之差別及比較。

11、原始佛敎與六師外道理論之比較。

12、印度古代宗教思想與佛敎

13、印度古代社會制度與佛敎。

14、從阿含經中瞭解佛陀的生活、思想及修持方式。

補充資料

梁啓超（任公）在他所著的「佛學研究十八篇」中，說及四阿含時，曾提出：「阿含研究之必要及其方法」對於阿含的研究，提供了珍貴的意見，茲附錄於後，供大眾參考：

我國自隨唐以後，學佛者以談小乘為恥，阿含束閣，蓋千年矣。吾以為真欲治佛學者，宜有事於阿含，請言其故。

第一，阿含為最初成立之經典，以公開的形式結集，最為可信，以此之故，雖不敢謂佛說盡於阿含，然阿含必為佛說極重要之一部分無疑。

第二，佛經之大部分皆為文學的作品（鋪敘點染）阿含雖亦不免，然視他經為少，比較的近於樸實說理。以此之故，雖不敢謂阿含一字一句悉為佛語，然所含佛語分量之多且純，非他經所及。

第三，阿含實一種言行錄的體裁，其性質略同論語，欲體驗釋尊之現實的人格，捨此末由。

第四，佛敎之根本原理——如四聖諦、十二因緣、五蘊、業感論迴、四念處、八正道等——皆在阿含中詳細說明，若對於此等不能得明確觀念，則讀一切大乘經論，無從索解。

第五，阿含不惟於大乘經不衝突，且大乘教義，含孕不少，不容訶為偏小，率爾吐棄。

第六，阿含敘述當時社會情事最多，讀之可以知釋尊所處環境及其應機宣化之苦心，吾輩異國異時代之人，如何能受用佛學，可以得一種自覺。

研究阿含之必要且有益既如此，但阿含研究之所以不普及者，亦有數原因。

一，卷帙浩繁。

二，篇章重複，四阿含中有彼此互相重複者，有一部之中前後重複者，大約釋尊同一段話，在四阿含中平均總是三見或四見，文句皆有小小同異。

三，辭語連狎，吾輩讀阿含可想見當時印度人語言之繁重，蓋每說一義，恒從正面反面以同一辭句翻覆詮釋，且問答之際，恒彼此互牒前言，故往往三四千字之文，不獨所詮之義僅一二點，及至辭語亦足有十數句，讀者稍粗心，幾不審何者為正文，何者襯語，故極容易生厭。

四，譯文拙澀，增中二舍，殺青於戎馬之中，中雖再治，增

猶舊貫，文義之間，譯者已自覺不愜，長雜晚出，稍勝前作，然要當譯業草創時代，譯人天才與素養，皆不逮後賢，且所用術語，多經後賢改訂，漸成殫廢，故讀之益覺詰鞠爲病。

故今日欲復興「阿含學」，宜從下列各方法着手。

第一，宜先將重要教理刊出目錄——如說苦、說無我、無常、說因緣生法、說五取蘊、說四禪等等——約不過二三十目便足，然後將各經按目歸類，以一經或二三經爲主，其他經有詳略異同者低格附錄，其全同者則僅存其目，似此編纂一過，大約不過存原本十分之一，而阿含中究含有若干條重要教理，各教理之內容何如，彼此關係爲何，都可以瞭解，原始佛教之根本觀念，於是確立。

第二，將經中涉及印度社會風俗者，另分類編之，而觀其與佛教之關係，如觀四姓階級制之記述，因此察佛教之平等精神，觀種種祭祀儀法之記述，因以察佛教之破除迷信。

第三，宜注重地方及人事，將釋尊所居游之地，見於經中者，刊成一表，看其在某處說法最多，某處次多，在某處多說某類之法，又將釋尊所接之人——若弟子、若國王長者、若一般人、若外道等等，各刊爲表，而觀其種種說法，如是則可以供釋迦傳、釋迦弟子傳、印度史等正確之資料。

以上不過隨想所及，拈舉數端，實則四阿含爲東方文化一大寶藏，無論從何方面研究，皆有價值也。

(未完)

(上接第38頁「惠能在禪宗地位之奠定」)

註釋

- ①⑧ 全唐文卷二二二—第二九五三頁。
- ②③④ 大正藏四八册三四八頁。
- ⑤ 續藏經一四六册四八四頁。
- ⑥⑦⑫ 大正藏四八册三五八頁。
- ⑨ 全唐文卷十七、二四一頁。
- ⑩⑯ 大正藏四八册三五九頁。
- ⑪ 大正藏四八册三五六頁。
- ⑬⑭ 合刊本七三頁。
- ⑮ 大正藏八五册一二七三頁。
- ⑰ 神會集一六五頁。
- ⑱⑳ 續藏經一四册二七七頁。
- ㉑ 神會集二八一頁。
- ㉒ 神會集二八五——二八八頁。
- ㉓ 神會集一六三頁。
- ㉔ 神會集二八九頁。
- ㉕ 大正藏五〇册七五五頁。
- ㉖ 神會集二八三頁。
- ㉗ 神會集二九一頁。
- ㉘ 神會集二二頁。
- ㉙ 大正藏五〇册七五六頁。
- ㉚⑳ 大正藏五〇册七五七頁。
- ㉛ 大正藏四九册五九八頁。
- ㉜ 唐文拾遺三一。
- ㉝ 續藏經一四六册四八七頁。



晨鐘

『雜阿含經』讀後

禕願

近日披讀「雜阿含經」，啓發甚大，其中一部短小的經文，更是獲益匪淺，而且感想良多。現將全文抄錄如下，後談一點個人的觀感認識與體會，以示同道共勉共進。

「聞如是，一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園。佛告比丘：治生有三方便，未致利能致，已致不減。何等爲三：是間比丘有治生者，晨念多方便盡力向治生，日中亦爾，晡時亦爾，求多方便盡力索令有利。比丘治生三法亦如是。未得好法能得致，已得好治不減。何等爲三：是間諸比丘，有比丘晨時多受道思念意不離，日中晡時亦爾，多合定意受行意不離，能多增道。佛說如是。」①

善於觀察生活、體會生活的人都會發現，在生活中，不管做任何事情，要使其成功，或快點成辦，唯一的辦法就是要集中精力，精進往所要達成的目標計。「佛遺教經」說：致心一處，無事不辦。這非常重要。所以佛陀在這部經中說，一個謀生的人，

如何才能做到「未致利能致，已致不減」呢？他必須從三個方面去努力爭取。起初要收集市場的經濟信息，考慮一下做那一行生意易得利；繼而擬出掙錢的方案來，以什麼樣的方式方法，期使能提高質量，降低成本，減少消耗，銷售量大；再進而就要付之踐行，兢兢業業地去經營牟利。治生之道如是，修行何嘗不是這樣？所以佛陀講完了治生的道理後，接着說：一個修行的人，要完成他的道業，亦應從三個方面不懈地去精進辦道，離此非它所能企及。首先，多親近大善知識，聆聽善知識的教授教誡。在聽聞的同時，尚要思維其中的義理，不能光聽不思。其次，對善知識所教授教誡的正法，要起殊勝的決定勝解。最後把它當做生活的座右銘，指導我們的三業行動，使我們的三業逐步逐步地與正法接近，冥合於法，完成偉大的人格與德業。

這是佛陀在這部最極簡短的經文中，從一個譬喻入手而開示曉喻如何修行，在修行中不可躑等的歷程，及每個步驟的重要。這對今天的我們來說，尚不失其指導意義，從中也能糾正我們許

許多多對修行問題而產生的錯誤觀念、錯誤思想與錯誤行持，亦是時下急務求證而不按常規之徒的針砭。

修學佛法，聞為最要，往往有許多人都忽畧或藐視了這一不可或缺的環，認為多聞是浪費時間，徒增分別執着。甚者，認為多聞能沖淡一個人的信心，是修道的障礙，故屏除之。因為有這種觀念，所以歷來都是把三藏教典珍藏在藏經樓上，把它當文物保管起來，很少有人去翻閱它。也因為少人翻閱之故，導致經書不是發潮發霉就是長書虫，每年還要擇一天叫做晒經日，把藏經通通拿出來翻翻晒晒。此舉善則善矣，但內裏却披露出一個佛教徒的丑態。實則，多聽聞善知識的開示或多讀誦經論，能增加智慧，提高我們的辨別能力。因為在修道中，畢竟經常都會碰到一些煩惱、障礙，那麼，怎樣去對待與解決這些問題呢？這就須要智慧。沒有智慧，我們很難說他不會把敵人看做朋友，或把朋友當成敵人看。還有，多聞是在栽培我們的信心，增強我們學佛修道的信念，那能說多聞有害於信心！如聽聞佛陀三業的不可思議妙用，則能激發對佛陀的崇敬，立志以佛陀為仰止。聞佛法之博大精深，能使我們對法起勝念而發宏願，深入經藏，立大志，弘揚正法。聞前賢大德的事跡，則能堅定學佛信心，知人生難得，佛法難聞；在修行過程中，能以他們為楷模而去克服種種的魔難與障礙。可以這樣說，信心要靠聽聞來培植與澆灌；離開了聽聞之功，信心是一顆枯寂的心，了無活力。

思字，似乎自唐代以後的佛教，對它有一種特殊的反感、憎惡。追溯其源，也許是禪宗末流之徒，對禪宗誤解所致吧。我們都認為思是一種分別，分別即是妄念、妄想。然而，修道重在屏除妄想分別，以達無分別的本如境地。但他們豈知，思在佛法修行中的重要價值？不錯，思是分別，但不是一切的分別都不好。

反之，修學佛法，反而要用吾人的分別思，去完成我們圓滿崇高的遠大的目標。這點作為一位佛教徒不應不知。不然，成佛、修行即成一種空談。因為不分別，那麼，這也不要分別，那也不要分別，把分別通通壓下去，最後剩下一個「無分別」，即把此當成是最高境界，是諸法的本來面目，我的真實。這未免愚極可笑！假如這就是佛法，那經論批評什麼無想定或無想天等即成錯謬了。事實，即使是修奢摩他，亦要有一所緣境令心安住。如宗喀巴大師在「菩提道次第略論」止觀章之初始，對止所下之界說云：「所言止者，謂內正住已，即於如是善思維法，作意思維，令此作意內心相續。如是正行多安住故，起身輕安及心輕安，是名為止。」②顯然，奢摩他尚須要有所緣境而住，也不是他們所謂之什麼都不要的「無分別」。修習奢摩他如此，修習其它更不在話下了。如修毗鉢舍那，「論」繼之說：「觀自性者，經說彼由獲得身心輕安為所依故，捨離心相，即於如是善思維法，內三摩地所行影像，觀察勝解。即於如是勝三摩地所行影像所知義中，能正思維、最極思維、周遍尋思、周遍伺察，若忍、若樂、若覺、若見、若觀，是名為觀。」③從這也可看出，思在整個佛學修習中的重要性，有不可瞬息離之之要。所以，思是獲得正見的方便，思是引導我們向道前進的靈光，也是運載達彼岸的快艇。但往往被人誤解了，多冤枉！

再說，從聞而思，假若不思，那與不聞有些區別？誇大一點說，聞而不思比不聞更糟。因為，比如說，聽聞到一些空的思想或接觸到這一類思想書籍後，而不加思索，研究其中深邃的內涵與意義。為什麼要說空？空的因緣是什麼？空的意義又是什麼？空的作用等等問題的探索，這就極為危險了。所以，思就是要把聞而得的法義做一番沉思、研究，或歸納、或演繹、或比擬、或比較、或為什麼等等，再把它消化掉。這樣，就產生了智慧，

抉擇法義，而對正法起殊勝定解，不可移易的堅固見。有這堅固見，即不易受異見思想的侵蝕或它思想所左右，動搖我們對佛陀的信仰與信賴，喪失學佛之志。故之，聞與思我們可作這樣一個比喻：我們要吃飯，但飯吃下去後要經過胃腸的消化作用，把有用的吸收，無用的排泄掉。假如我們飯吃下去，胃腸不消化，則有兩種現象：一、吐掉，二、造成身體不適。聞與思的關係，亦復如是。

談到付之實踐的修學，那就更令人傷感，有慘不忍睹之慨了。當然，有道德、有修行的不是沒有，只是稀如鳳毛麟角罷了。本來，佛法是要使我們認識人世間的痛苦，再找到痛苦的根源，從而用種種方法措施去對治它，徹底地剷除它，把痛苦殲滅。化穢濁為清涼，化戰火為慧光，獲得人我的解脫。可是，一般人都把此宗旨遺忘了，另搞別的一套去了，真墮落！對此無不為之惋惜。所以，現在一些商業化的佛教現象與觀光化的佛教現象，無不引起吾人的深思，佛教界同人的深思。未來的佛教要怎麼辦？佛教要往那裏去！這是首先想到的第一個問題。

第二個問題：學術化。如有些佛學者，把佛法當學問去研究，這不能說他不好，只能說他弄錯了。佛法是要我們實踐，踐行與體會的，不是讓我們到佛法的法藏裏面去觀光，即把此當成是佛法。假若說，這就是佛法的話，那麼，佛教將失去她的宗教意義。再說，以這樣的思想去研究佛法，要研究得好，是不可能的。事，充其量也只能是一堆廢紙、沒有生命的思想而已。這是沒有認識到佛法之所以為佛法其所以然的道理所致。所以有人說，研究佛法，要有科學精神，求實證。不錯，佛法就是要我們去實證它，不是要我們紙上談兵，說食不飽。這是每一個研究佛學者要時刻反省自問的問題，不然有失之毫釐而差之千里之患。

由於談到研究佛法，附帶再談一個問題。佛法學術化，當然是由其認識不夠或動機不大正確所造成的錯誤。然有一種現象，非常可惡，我稱之為怪胎。有些人，名為研究佛學的佛學家，但他們或明或暗地不信佛教，或批評反對漫罵佛教，這真令人莫之所云而啼笑皆非。以一位佛學家而自居，但他本身又不信佛教，不信因果，還要反對佛教，這就不知是從那裏得來的一個响亮名字——佛學家，貽笑大方啊！這好比一個不信馬列的人，翻閱一下馬列著作而寫幾本批評馬列的書，以此就給他加冠——馬列專家。顯而易見，是極荒唐荒謬的一件事，也是一個馬列信徒所不容忍的事。然而，在佛教界，對此反而是熟視無睹！更有甚者，還把這些專家或學者們請到莊嚴、嚴肅的廟宇梵刹或神聖的佛學院來傳經授道，這更是「孰可忍，孰不可忍」了。月下靜思，是佛教沒有人才耶？或者是佛教的「慈悲」耶？抑或是時耶？命耶？許許多多的問題在腦際纏繞着。突然想起了『論語』中的幾句話，思慄才稍為平靜。「雍也」篇云：「子曰：齊一變，至於魯；魯一變，至於道。子曰：觚不觚，觚哉！觚哉！」④

(完)

註：①見『大正藏』卷一P494下，失譯。附按：經中晨、日中與晡時（申時）可有兩解。一、作時間解釋。但也可引伸為從早至晚，精勤不懈地做治生事業解。二、即是本文的意解。

②見『菩提道次廣論』附錄一，『菩提道次第略論止觀』P561，法尊法師翻譯，美國大覺蓮社出版。

③同上

④見『十三經注疏』下冊，P2479中，中華書局出版，一九八七年初版第四次印刷。



藏傳佛教五大傳承的修道次第(二)

迦當巴傳承的修道次第

佛國又書白問諸國，不務音犬之夢，華師差之千里之慮。
守，不異其門焉。土氣，與食不備。蓋長一關，得與對學香要

式八寸平傳，藏藥四大印圖。

① 貝「十三聯書論」十冊，5710中，中華書局出版。

② 同上

出題。

「善說廣大乘善論」

與會中，不長其門焉。土氣，與食不備。蓋長一關，得與對學香要

，不長其門焉。土氣，與食不備。蓋長一關，得與對學香要

慶二國問題，學前出。以言其得學香，既將赴當學問去得究

將持要書，真去！蓋其言大恩，得與對學香要

不長其門焉。土氣，與食不備。蓋長一關，得與對學香要

計。所以，東去一連，而乘其出，得與對學香要

既出宗言，獻了，民，得與對學香要

顯，得與對學香要

(一) 阿提沙(阿底峽)尊者與迦當巴傳承

在後弘期的西藏佛教中，迦當巴(Kadampa)是最早出現的一支傳承。迦當巴的教授不但影響了日後相繼出現的各大傳承如薩迦、噶舉、格魯等，就是在前弘期獨幟於藏土的舊譯寧瑪巴亦不例外。雖然迦當傳承至今已不復獨存而融匯於其他傳承之中，但其善譽卻迄今未替，為後世人所稱頌。

迦當巴能擁有這樣崇高的地位是來自嚴謹精微、完整均衡的修行教授，此教授的倡導者就是身挾印度佛教最高學府超岩寺上座之名而不惜身命入藏傳揚佛法的阿提沙吉祥燃燈智尊者(Atisa Dipamkara Srijana 1005-1054)。尊者出生於東孟加拉的帝王之

文節意補。

不勝其始，故主專業精。二、唱長本

，不勝其始，故主專業精。二、唱長本

① 貝「大五論」卷二，204下，大藏。撰：藏中總，日中

丹增

(完)

須書：書一變，至氣散。子曰：賦不賦，賦始。丹增
① 貝「十三聯書論」十冊，5710中，中華書局出版。
② 同上

家，自幼便表露出一股超凡的宗教氣質，年十一歲即開始接受一連串的宗教教育，直至成年這段期間，尊者不斷追隨當時名噪一時的大德如：那洛巴(Naropa)、阿哇都狄(Avadhuti)、菩提賢(Bodhibhadra)、智吉祥友(Jhanasrimitra)及金洲(Suvarana-dvipa)等等。年青睿智的阿提沙在他們座下學遍了小乘四部教典戒律，大乘的中觀、唯識的見行與發心教授，密乘的上下四部密續等顯密法理。在修證上尊者對小、大、密三乘的戒律(小乘的別解脫戒、大乘的菩薩學處、密乘的根本及支分三昧耶)的開、遮、持、犯皆能如量取決，調和一致，不相違犯；並不像今時的一些學佛人，藉口大乘，輕毀聖戒。在定學方面尊者對共道定(奢摩他)及密乘不共定生起次第的粗細兩種本尊瑜伽均能依次

完成。尊者的慧學則有藉止觀雙運而得的空慧現觀，更能如量依密乘圓滿次第的殊勝瑜伽而獲得對本具的淨光心經驗，據說能達這種密典上稱為「心遠離金剛心」階位的行者其階位最低也已臻上品的加行道。這樣特出的教證成就，再加以多次在公開的無遮辯論大會上折服外道，足令阿提沙尊者成為當時佛教的翹楚。尊者後應藏地象雄區的智光王、菩提光等人的誠意迎請，便毅然入藏弘法（詳情可參閱法尊法師譯的《阿底峽尊者傳》）。



阿提沙尊者

尊者入藏後便滿菩提光之願，針對當地因前代藏王朗達瑪贊普的滅佛惡行所導致的種種問題——僧戒的敗壞、利用密法為藉口而縱慾、祇重空見不修方便的邊執等錯誤見行，撰寫了他那影響深遠的不朽鉅著《菩提道炬論》(Jang-Chub-Lam-gyi-gron ma)，並以此作為藍本以整頓當時頹敗的教風。同時他更從事於經續的翻譯，把印度佛教論師遺留下來的寶貴教誨交付藏人。



仲敦巴大士

受到尊者淵博的學識和過人的修證所感召，當時在西藏有名的大善知識如寶賢譯師、仲敦巴、峨勒巴譯師等多人均慕名投入尊者之門下受學，令當時的藏土佛教湧現出一股嶄新的氣象。其後尊者圓寂於聶塘，他的一切顯密法要傳承悉由首席弟子仲敦巴居士(Drontonpa 1005-1064)承接。公元一零五六年，仲敦巴於當雄區建熱振寺，終身於此講經授學，作育英才，培養出多位有名的迦當巴大德，後來更發展出教典派(Zhung Pa)及教授派(Dam Ngag Pa)兩大法統。由於這些後繼者秉承阿提沙尊者所著重的嚴守淨戒、受持佛教一切經論、依次嚴謹修行及由顯而密的學風，故這些行者的傳承便被貫以迦當巴之名，藏語「迦當」意即「(遵循)佛所說一切教誡」之義。

(二) 阿提沙尊者的教規

公元八世紀至十三世紀，印土的佛教受到波羅王朝的扶掖，

建造了多所規模宏大的佛教學府，如飛行寺(Otantapuri)、超戒寺(超岩寺)(Vikramasila)等等，令佛教更有系統地接納來自十方的求法學人、青年才俊。教內有解行並重的大成就者傳續着佛陀的甘露法道，藉此內因外緣便出現了多位在佛教史上顯赫有名的聖哲，如對般若經的詮釋及密續有重要貢獻的獅子賢(Hari-bhadra)及其法嗣智足(Janapala)、諦洛巴(Tilopa)及那洛巴(Narapa)師徒等等，皆是在這段時期中的首屈一指的大德。這時期的佛法可稱得上是百花齊放的黃金時代，而阿提沙尊者就是在這種環境之下成長的。尊者自身不獨具有銳捷的理解力，且有不偏執而謙虛的求學態度，再加上一顆意志堅定不移的實踐心，置身於這種客觀條件充足的環境中，便自然地成爲一位教通三藏、學貫五明的大善知識、大成就者。

密集金剛教法中有言：「外護聲聞戒，內懷菩薩願，密修三昧耶。」這數語教敕，西藏人常借用來稱譽格魯巴祖師宗喀巴大士教賅三乘之功德，但用於尊者身上亦同樣適當。西藏文獻中所描述的阿提沙，正是一位外現聲聞相的清淨梵行比丘，內心剎那不離以衆生的福祉爲目標的菩提薩埵，再以金剛乘密行來增上他成覺的持明眞言行者。三乘的功德事業如水乳交融地揉合於尊者身中。他對比丘別解脫戒的嚴持、對戒相的鉅細無遺了解，除令他享有大持律上座的地位外，更令一些驕矜放逸、自詡大乘、密乘的增上慢人爲之語塞。尊者深知，若佛教徒的戒律敗壞，佛陀的遺教就會被一群污道的獅子蟲所壞滅；反之，能清淨持戒的行者除對自身有無量利益外，對身邊的人更提供了一個正確的行爲榜樣，建立對淨善嚮往的心念，就是對六道中的其他衆生也能多所饒益。在這輪迴長夜之中，能如理受學，嚴持淨戒者便如一盞明燈，爲顛倒的衆生提供了一個善與惡的明確對比，在他們心中

播下了一顆於未來能親近善法、揀擇賢愚、提昇人生的種子。以此因緣尊者以身示教，嚴持戒律，務令佛陀的正法及僧團能延續下來。

對於大乘菩薩行，尊者認爲是佛法的根本心臟，菩薩行的重點是依願菩提心而修學六波羅密多，此六者又可分爲方便(福資糧)及智慧(慧資糧)兩大範疇：布施、持戒、安忍屬方便分，般若則爲慧分所攝，而禪定與精進則可隨順助益福、慧二資糧的任何一面。菩薩行者憑藉此二資糧的積習，最後得以開發自具的本性成就佛果。

密乘的善巧方便修行對具緣的行者而言，可令他們快速疾捷圓滿成覺。尊者自身作證，具足此三法功德於一身中，這正適合於整頓西藏當時所呈現出戒律失壞、忘失菩提心及濫冒修密等歪風的佛教。雖然在印土的佛教中與尊者同期的大德、大成就者不少，但能對藏土佛教有利益者，卻非尊者莫屬。例如曾任超岩六賢門之一、又曾爲尊者之師、教證俱優的大成就者那洛巴大師，論教論證也與尊者同享盛譽，但他最後決心隨侍諦洛巴大師修持眞言禁行，還俗循跡於荒野森林，隱名遊化於市井聚落，一心辦道(禪宗二祖慧可，在悟後保任時，也曾有類似行儀)。大修行人多爲乘願再來，彼彼事業各自不同，那洛巴傳授無上密法口訣則綽綽有餘，但以此一身瘋顛行相，而作僧戒典範卻有所不足；雖云內證無生勝義，但卻不能執理廢事，撥損世俗規範，故此而言便與當時藏地有情的因緣不太相應。另外的某些大德或是精研小乘、或是傾重顯教大乘，故皆未能像尊者一般總攝三乘，堪爲藏土佛教的種種問題作出適時合理、圓融不偏的修正。在《青史》中曾記載後藏的智光王與尊者會面論道後，一些西藏的法師向他問及來西藏宏法的大德各別的優點時，智光皆能各別

清楚指出每一位的長處及貢獻，獨說及尊者時，他卻仰視長空，喉音凝重地反復稱嘆：「他的功德……他的功德……」因他感到尊者的功德已超越言說，難以比擬。事實上智光的感覺並不誇張，尊者的教規後來的確風靡全藏，直至今日；甚至對今日的漢地佛教而言，也有撥亂反正的作用。

尊者的教規，可以《菩提道燈論》作代表，他的修道次第與西藏各派的道次第在性質上是共同，比如修道次第的三大要門——出離心、菩提心、空見。但是亦有其頗不共的地方，這些不共處中某些部份甚至與後期的迦當巴行者也有所不同。

有些學術界人士誤認為尊者是一位反對密乘（特別是無上瑜伽的法類）的行者，也有人認為他是折衷派的宗教家，為了自己的事業與名聲，甘願與藏土的固有觀念妥協。但據資料顯示，阿提沙實是一位以密乘修行爲主的大乘菩薩僧，他對西藏佛教當時學經及修行的態度曾給予嚴厲的批判，像對當時地位極高的寶賢譯師那種零碎散亂的修持方法及當時藏地的一些自命通達唯識、中觀的學人的謬見等等，逐一予以破斥修正。他對密乘的重視愛樂也可從他的著作及其行傳中得證。

《菩提道燈論》隨順印土的教規，先把修行人從動機上分成上士、中士、下士三類型：上士指爲利益一切衆生而追求無上正等正覺的大乘菩薩，中士指由見輪迴中的三苦而速求寂滅解脫的小乘行人，屬下士者爲熱衷追求輪迴中較高尚的生命形態（天及人）的修福善人。然而《燈論》沒有按照三士道的次第順序開演，尊者特別着重論述發上士道的菩提心法及密乘的修行。他似欲先以大乘之不共見調伏不樂聽聞小乘出離行的藏地行者，待他們信受後方再從菩提心的發心次第，引導這些見高行低的有情從頭建立下、中二士的基礎，這樣他們方能真實如量的在其相續中

生起菩薩的弘願大行。雖然這時行者回復修持人天及小乘的法門，但由於已有願菩提所攝持，故這些因果法及出離心的修持悉皆轉爲大乘修行的支分，亦因此不會滯落於聲聞、緣覺二乘的見修行果，也不局限於人、天善趣的短暫異熟果報，所有福德善根悉皆迴向爲成佛的資糧。此外，密乘的修行也是依菩提心爲原動力，故尊者這種以上士道爲軸心的修道次第便具有上承密法、下扣小乘、兼納人天的方便作用。這是阿提沙傳承的道次第第一大處。

誠然，此亦是大乘佛法的性格，我們可以從大乘經典及律儀中得知這廣大圓融的智慧方便。《妙法蓮華經》開示「會三歸一」之理，攝聲聞、緣覺、菩薩入一佛乘，當彼此融和一體時，小、大之別即告撤消。經中舉羊、鹿、牛三車攝入大白牛車之喻，饒有深意。但可惜的是筆者曾見一些盲目標舉大乘的人竟曲解經義，動輒貶抑小乘爲焦芽敗種之教，以學維摩大士之事業爲榮，此等如東施效顰之輩，實未了達三車、化城等喻，纔會把本作融和三乘之經義，錯用作攻擊小乘之武器，實屬可悲。我們應小心研讀經義中的「牛車」（菩薩乘）與「大白牛車」（佛乘）之微妙分別，達之即能明悉經中所言佛陀以種種言教譬喻，無數方便引導衆生，令離諸著的方便本懷。種種法要皆是度生方便、成辦佛果之法，無二無三，唯一佛乘。法有權實、遲速之別，目標卻無二途之分；以果溯因即三乘同途，以大觀小則一切聲、緣、人天之法皆爲佛果的基礎前行。依大乘的見地就是身作五逆大惡的提婆達多尚且肯定他最終必成正覺，況相續清淨、深信因果、奉行四諦的聲聞行人。總而言之，各別的小、大教法，皆能令各別的受法者在其能力範圍之內邁向佛果，妄說習小乘法永離正覺，即屬謗佛謗法之惡行邪見；就理言理、過失亦多，易招外

人詰難。茲舉一因明量句以顯此弊。

宗：汝等（持貶抑小乘之見者）所許之佛應末具無上正等正覺之德。

因：自許彼傳授焦芽敗種之小乘錯見，令某些眾生永墮灰身泯智之境的教法故。

喻：如某某自稱成佛並以謬見惑眾的邪師。

此則他比量句顯出持這種錯見者有自教相違、自語相違等過失，宗見既有諸過即成似能立之非量，不堪為求正見者所依。所以我們當慎重處理這問題，務令不入惡見領域之中。

對大乘根性者示以小乘見固然令彼不樂聽聞，但同樣若對小乘根性、或追求人天善果者強示以大乘願行，亦會令他們不知所從，以致畏縮不前，長夜徘徊於聖教之門外，不願深入。所以對小乘或人、天根性者，先示彼等權宜之法，就其根性以令其逐步趣入佛法，依基礎修行鑄鍊成熟後，即自能迴小向大，捨凡慕聖，趨入究竟聖道。《法華經》把人天、小乘攝為佛果修持的支分，助益生起成佛的主因——大菩提心上土行的主要基礎。故在《法華經》中佛陀並未斥責阿羅漢，卻斥責那五百位固執小乘見的人為增上慢人，未證謂證，非阿羅漢。阿羅漢與一些執見深重的小乘學人，應小心界別。佛意明顯說出，真實的阿羅漢最後必定迴入大乘證取佛果，並無其餘去向。所以我們讚嘆大乘教法則無不可，但說小乘教法為斷滅佛種卻萬萬不能。

《妙法蓮華經》規勸固執的小乘人要繼續向前，不能執方便為究竟，但亦可作為對樂大乘者不應毀謗佛口所說小乘法軌的一個告誡。此經還更進一步肯定世間善法亦具同樣作用：於《普門品》中，記述古佛再來、倒駕慈航的觀世音菩薩，以大慈大悲大願力，願為一切眾生示現不淨的凡俗身相，隨順眾生先以欲鉤引

導我輩凡夫俗子先植善根，不墮惡趣，後纔展示令入佛法正智之道，其理至此昭然，無奈的是甚深妙法，常常為人所歪曲，常見人濫用此義理，以圖一己之私欲，以福壽權財名眩人耳目，招濫徒眾，欲鉤牽眾生則有餘，令人正理佛智之後設卻不足。

見與行相順，果方成就有期，故大乘律儀中也同具此種性格：如三聚戒中攝善法戒網羅世間一切善法及小乘見行；攝律儀戒則把小乘七眾別解脫律儀，攝為大乘菩薩的學處；饒益有情戒更說明菩薩的不共學處，要受持三乘一切法，方能廣度根器千差萬別的如母有情。故大乘菩薩為人為己，皆亦本菩提願行而受學三乘及人天一切妙法，這便是菩提心的微妙行境。阿提沙尊者深明此上士道的勝利，故以此作為其修道次第的主題，以此調教藏地的行人。（欲明尊者的教規可閱《燈論》及其釋文《菩提道燈論難處釋》，更應參閱迦當巴諸師的教授如《七義修心》及《修心八偈》等名著，當可對尊者的教觀獲得扼要的了解。）

至於空見方面，很多從事學術比較的學者，對探討尊者所屬的宗見為何這問題極為熱衷，但至今仍眾說紛紜，未有定論，唯一公認的是尊者較傾向中觀，至於是月稱、佛護的應成系抑是清辯的自續系，亦未定案。在尊者的傳記中，尊者曾對其首徒仲敦巴能了解月稱系的中觀見，深表讚許，更傳授仲敦巴修觀口訣；故藏地一向視尊者已獲應成中觀之究極空見。但在尊者的著作中並未特別宣稱自身所崇之見，且常兼採清辯乃至唯識的觀念以教導藏人。筆者認為不妨暫時捨棄繁瑣惱人的學術比較，從尊者的行儀風範或佛教的根本精神去開解這一懸案，也許另有一番收穫。

佛教是一個着重實用性的宗教，是為眾生的究竟福祉而施設教理，不是為學術哲理而設教。從佛陀的生平已能肯定這點，故

歷代的大成就者便是本着這種原則弘揚聖教，非為佛教而弘法，乃是為有情而弘法，遂把佛陀所留下的正理，靈活運用，隨宜演繹，令眾生隨類得解；阿提沙尊者亦本此精神弘揚修道次第以利益各類有情。現學尊者在世的一則典故，以證筆者所說，並非妄測臆造。據記載：尊者於後藏聶塘時，有三具學問者欲與辯論，但尊者卻對他們說：「辯論教派、內外諸道、大小顯密諸乘，縱講說多，皆妄念所成，人身無常，何有閒暇對比喋喋不休？應把菩提心植根於心，廣習二資糧，並以所得之功德悉皆迴向眾生，方為究竟有益之行持；如只在宗義教派的名句文身上轉，這祇是書本上的學問，無益人我。」於此可看出尊者的心懷，否則以尊者之才能又何妨建立一次無遮大會，藉此破謬顯正，抑小揚大，立宗揚名。故若一定要從尊者遺留下來的教授而推比尊者是代表某宗某見思想的人，未免過於僵硬呆板，且容易歪曲尊者的本願。首先要知道見地是個人的內證問題，未必是因為多傾向某宗教理的討論便等如獲得某宗之見。常見有喜談大乘者，其心態行為卻不及小乘行者；更有樂研中觀者，其行為幾入惡趣頑空。所以從資料上推測尊者見地，是相當表面化的研究，難盡其實。又尊者於西藏曾廣傳唯識派之發心次第，如迦當重要教授的《修心七義論》中，尊者即以唯識派之賴耶緣起作為勝義菩提心的修行。此外亦傳出解釋中觀的《入二諦論》及《中觀要訣》，更弘傳《密集》、《勝樂》等無上瑜伽續的密乘果位見行。以一人之身兼弘多種宗見修行，難怪某些日本學者誤認他是一個二三其德、思想雜亂的折衷派學人了。

若從道次第的立場而言，接受道次第即是接受一切佛法，接受一切佛法者又怎會斤斤計較於何宗何見的弘傳？中觀、唯識之名也祇順隨眾生之執而假施設。例如格魯巴祖師宗喀巴大士，一

般學者也公認其見為應成中觀，宗喀巴本人亦表示在一切言教中，應成中觀對空義的論證方式最為究竟，但是在其秘密傳記中卻記載了一則耐人尋味的故事：據說宗喀巴曾與文殊菩薩對話，他問文殊的中觀空見是應成派還是自續派？大智文殊師利菩薩給了他一個頗富禪味的答案：「不屬於任何一派。」自此宗喀巴便得空見的真義。禪宗公案有云：「說似一物即不中。」與此答案不謀而合，更合佛陀於《筏喻經》中說：「法尚應捨，何況非法？」之正義。佛說法四十九年，竟自言未說一字，這顯示出拘泥宗見框框者，仍未達畢竟空義，祇是於名言文句上兜圈打轉的知解之徒而已。故於尊者的宗見，我輩實不必費時爭辯，且管各就所需而享用尊者為我們而設的教法盛筵。

阿提沙的教風是以大乘上士道為中心而攝盡一切佛法的教授，此中含括一切小、大、密乘的修行，容納一切中觀、唯識的教軌。故尊者的教授常被他人稱許為甚具有於一座修行中能攝盡一切佛法的殊勝功德；此亦即迦當巴傳承立名之根由。

（三）迦當諸師的教學及對西藏佛教各派的影響

尊者於公元一零五四年圓寂於後藏聶塘，其道次第的心法及密乘的教授悉交付予居士仲敦巴，並囑咐他主持教務。阿提沙尊者本對密乘的傳授甚為謹慎嚴格，他在《道燈論》中雖力舉密乘的勝利，但事實上尊者並未廣泛向藏人傳揚真言行法。能得尊者傳授密法口訣者，已寥寥可數，而獲得尊者親傳無上大印多哈(DOHA)等心要者，據聞僅唯仲敦巴一人。仲敦巴本身對傳授密法的尺度更較尊者隱密，他亟不忍睹不具根的行者把密法修持歪曲變質為粗惡法，即求財、降伏、縱慾等邪見狂行。他以菩提心

作為教導弟子的心臟，終生致力傳授阿提沙尊者的教授。由於仲敦巴及其後人的倡導，便形成了迦當傳承。

在仲敦巴的弟子中頗有名的博多哇(POTOWA)，亦力弘菩提心法，雖然他本身獲得仲敦巴傳授密續要門，但卻不鼓吹其弟子朝密乘的路向發展，還向弟子聲稱：「對《三摩地王經》所揭示的密乘大印修法，他個人不加置評，亦不趣入。」他頗重視經典教學，秉承仲敦巴的遺訓，以一切佛經聖教為修持的依據，遂開出教典派傳承。博多哇的高足朗里塘巴(Lang ri thang-pa 1054-1123)及其再傳弟子差喀巴(Chad kha-pa 1101-1175)等人，更傳出頗多聞名於藏的菩提心法，雖彼此重點各有小異，但其學風亦不出教典派的範圍。

此外，仲敦巴的弟子京俄巴(Spyan-nga-pa 1038-1103)及貢巴哇(Gon-pa-wa 1016-1082)亦循仲敦巴的教風而廣納徒眾，但彼等的教風卻從實用角度出發，故傾重於師長的修持經驗，由是被稱為教授派。二大法流猶如鳥之雙翼，令迦當之法規傳遍藏地。

由仲敦巴開始，迦當行人皆對密法的傳授甚為保留；故後期的迦當行者，不論其屬教典或是教授派，均不重修密乘法門，噶舉二祖密勒日巴(Milarepa)與其先學迦當的弟子甘波巴(Gompo pa)初次會晤時，便指出當時迦當巴的密法口訣已不完備。這種趨勢一方面雖令迦當派在菩提心修法上有獨到的發展，令未來西藏各大傳承均受影響（譬如今天西藏各派的密法儀軌皆是普遍採用阿提沙的發菩提心觀法及頌文），但在另一方面，由於藏土佛教始終均以密乘為修持中心，迦當巴這種傾重大乘顯教修行的學風，最後便為他派所吸納，不能獨立弘傳。不過我們也無須為此惋惜，因為這正吻合尊者入藏的意願。一宗一派的名義在尊者眼

中，仿如鏡中花、水中月之幻事而已，重要的是正法繼續長存於有情心中。

迦當巴對藏傳佛教的貢獻是驚人的：寧瑪巴的龍清巴尊者受迦當的道次第影響而補充大圓滿法的前行；薩迦巴的道次第也多依迦當傳規而闡述；迦舉巴的甘波巴大士把道次第和合大印而教授弟子，更把噶舉傳承由在家居士主持而轉為比丘傳承，令噶舉傳承得以壯大；格魯巴的宗喀巴依《現觀莊嚴論》的教規，融合迦當的修道次第，傳出三士道教法均衡的《菩提道次第論》修法。故阿提沙尊者的智慧光芒實從未間斷地照亮着藏土，帶領着無量的純淨殷實行人走上正覺之路。

（四）總結

阿提沙尊者的修道次第，獨樹一幟，以大乘的上士道菩提心作出發點，攝小乘的出離心及律儀作為大乘的前行支分，大乘六波羅密多為正行實踐，再以密乘為增上行法，如是勾劃出成佛之道的整體輪廓。歷代迦當諸師由此獲得啟發，再開展出傾重大乘顯教的教授，把菩薩為利眾生願成佛的意趣行法，化育藏人，補救濫修密法，輕棄戒律、偏修乾慧等過患。這便是迦當巴傳承對藏傳佛教的不共貢獻。

《菩提道燈論》還論及種種顯密、大小乘戒律的取決問題，因這些乃屬實修時的指導，與本文主旨無關，故不予討論。今天我們再難以獨立地全面認識迦當巴的教規，祇能從西藏其他派別所保留有關迦當法規的修行指導中去探索迦當傳承的面貌而已。

（待續）



求那跋陀羅對中國禪宗的貢獻(二)

田光烈

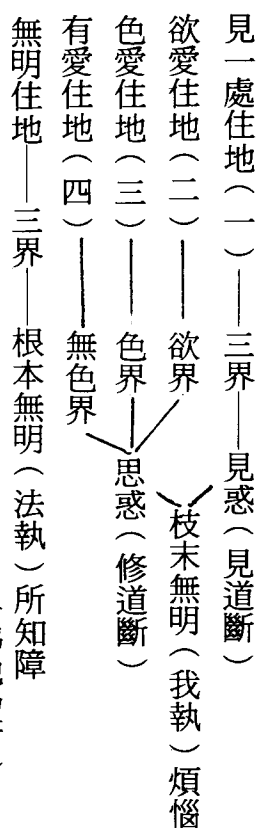
(四)、心性本淨客塵所染

心性本淨客塵所染，是佛法中的一大要義。如來藏即佛性，亦即心性，心性本淨而為客塵所染。如前所述，《央掘魔羅經》、《勝鬘經》等均已論及。《楞伽經》云：「此如來藏識（即藏識）一切聲聞緣覺心想所見，雖自性清淨客塵所覆故，猶見不淨非諸如來。」客塵七識也。言煩惱自外而來，非本心之所具，故曰「客塵」。《央掘魔羅經》（卷四）說「自性淨心心習惡知識過，五垢（貪欲瞋恚睡眠掉疑）為首衆多煩惱前後圍繞」。《勝鬘經》論煩惱尤為殊勝，有「五住地」之說。經云：

煩惱有二種，何等為二：謂住地煩惱及起煩惱（即徧行煩惱）。住地有四種，何等為四？謂見一處住地、欲愛住地、色愛住地、有愛住地，此四住地生一切起煩惱。起者刹那，心刹那相應；世尊心不相應，無始無明住地（意謂無始

時有無明住地與心不相應。四住地為枝末無明、此為根本無明）。……如是無明住地力於有愛數四住地其力最勝，恆沙等數上煩惱依（為一切煩惱之所依），亦令四種煩惱久住，阿羅漢辟支佛智所不能斷（惟斷四種住地），惟如來菩提智之所能斷，如是世尊無明住地最為大力。世尊又如取緣有漏業因而生三有（前四住地為正受三界生死之因），如是無明住地緣無漏業因生阿羅漢、辟支佛、大力菩薩三種意生身（此言無明住地為變易生死之因）。……法無優劣（言不以善惡分別）故得涅槃，智慧等故得涅槃，解脫等故得涅槃，清淨等故（以清淨智平等見等）得涅槃，是故涅槃一味等味謂解脫味（謂與明及解脫同味）。世尊若無明住地不斷不究竟者，不得一味等味謂明解脫味。何以故？無明住地不斷不究竟者，過恆沙等所應斷法不斷不究竟，過恆沙等所應斷法不斷故、過恆等法應得不得應證不證。是故無明住地積聚生

勝鬘五住地



1、身見等三界之見惑(見表一、下同)、見道時斷於一處、故云見一處住地，根本之煩惱能生枝末之煩惱，故云住地。

2、欲界之煩惱中，除見與無明外，其中愛著之過最重，舉重而攝其他，故云欲愛住地。

3、色界之煩惱中，除見與無明外，其中愛著之過最重，舉重而攝其他，故云色愛住地。

4、有愛之有為生死之義，無色界之愛於生死之果報，為愛著之最終者，故名有愛住地。

5、四住地為枝末無明，分見思二惑。斷見惑為見道位，斷思惑為修道位，二惑俱斷為無學位。無明住地為根本無明，《勝鬘》之意佛地乃斷。

心性本淨為何為客塵(煩惱)所染?《勝鬘經》說:「煩惱

不觸心，心不觸煩惱，云何不觸法而能得染心?世尊然有煩惱有煩惱染心，自性清淨心而有染者難可了知。……有二法難可了

知:謂自性清淨心難可了知，彼心為煩惱所染亦難可了知。這問題在《楞伽經》有很好的解答。「識之體曰性(心性)」，狀

而名之曰如(真如);識之用曰相，狀而名之變」。心性本淨為甚麼為客塵煩惱所染，原因在乎「變」，是以還須要研究識變

義。

(五)、現識以不思議熏變為因

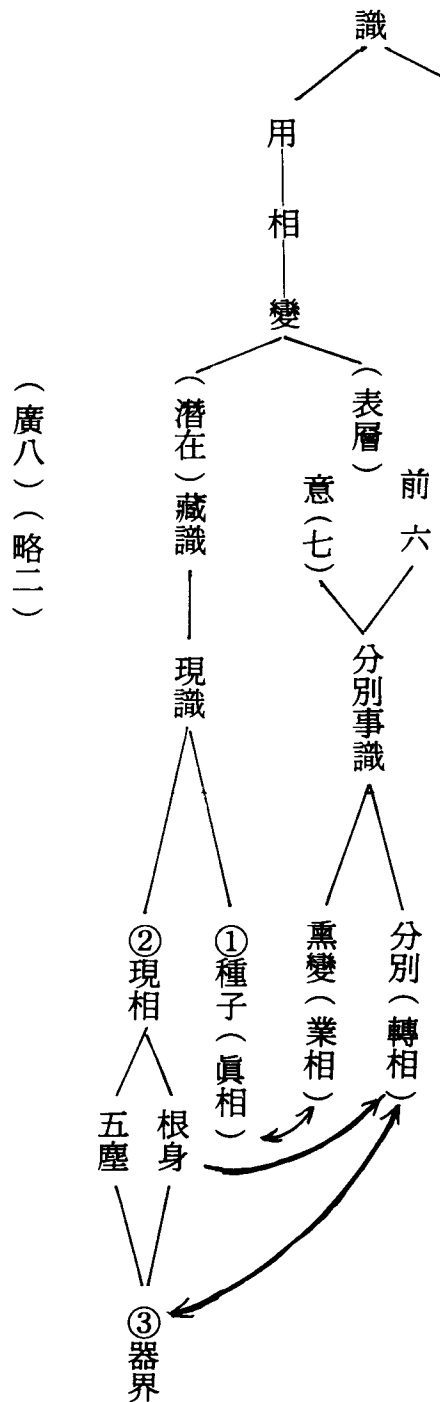
《楞伽經》云:

佛告大慧:諸識有二種生住滅，非思量所知。諸識有二種生:謂流注(相續)生及相生，有二種住謂流注(相續)住及相住，有二種滅，謂流注(相續)滅及相滅。大慧諸識有三種相:謂轉相、業相、真相。大慧略說有三種識，廣說有八。何等為三?謂真識、現識及分別事識(唐譯缺真識、意義更洽)。大慧，譬如明鏡持諸色像，現識處現亦復如是。大慧，現識及分別事識此二壞不壞相展轉因(意謂無差別相相互為因)。大慧，不思議熏及不思議變現識因;大慧，取種種塵及無始妄想(謂戲論習氣)熏是分別事識因。

這段經文非常重要。如前所引歐陽先生解釋說:「現識以不思議熏變為因，賴耶為無明熏變，非如來藏為無明熏變也。七八異體而能熏變，故稱不思議熏變也。……心性本淨客塵所染，心性非識，唯是真如」。心之生滅與熏變，其義可以圖表顯示。

體中之體即一真法界。體中之用即二空所顯真如、即用顯體是也。用中之體即種子，用中之用即現行，當下心心所變起見相二分是也。衆生之識，略說有二:現識與分別事識;廣說有八、眼、耳、鼻、舌、身、意，依六根而別，為前六識，第七名意，第八名藏識。前六識在表層，能自覺知;深層潛在而不能自覺者即藏識，因之而有記憶等事。意則介乎二者之間，單純計我，或覺不覺。如觸火知退，鐘聲放心不覺，注意則聞。第八名現識者，謂其顯現根身、五塵、器界，如明鏡之能現色像也，前七識就此色像而加以區別，故謂之分別事識。

體——性——真如



八識中最難覺察者即藏識。西格蒙特·佛洛伊德發明「潛意識」，有些相似而不盡然。「潛意識」是佛洛伊德學說的中心。他說：「童年時發生的事，在意識上被遺忘了，都強有力地被保留在潛意識裏，就像地球內部沸騰的岩漿一樣，形成一股強大的力量存在着。這些在頭腦中的記憶，多半影響成長後的生活方式，也能操縱他的政治觀點、職業選擇、以及各種生活習慣。幾乎在他思想、感覺和行動的每一個領域裏都能覺察到他們的存在」。又說：意識「只佔整個人腦的極小比例而已。它像馬鈴薯的皮一樣明顯易見，而在皮的下面，還隱藏着馬鈴薯的最重要部分」（張玉磊：《慧通丹田氣功及其遙感治病原理》北京工業大學出版27-28頁）。佛洛伊德的發明，「打破理性支配人類行為」的一貫信念，以致它對人類思想和生活影響之大，竟與哥白尼、達爾文列為劃時代的偉大創見。主要由於它揭露了人們心理上「潛意識」的存在，我們的思想感情和行為是不能夠完全自我

意識到並理性地加以控制的，源之於潛意識的欲望和需求借着種種方法，不知不覺地操縱着我們的精神活動。「人不完全是他自己的主人」。這是多麼驚人的事實（同上第31頁）。「潛意識」的作用有點像藏識。但它如何保留被遺忘的事，用甚麼方法操縱人的精神活動，遠不如佛典論藏識精密完整。

另外現在氣功流行，很多氣功師都叫人如何練氣，唯嚴新不同。他說：「氣功非常講究氣功裏的第六、七、八意識。第六意識是下意識，第七意識是高能量意識，第八意識是種系發展過程中積累的全部經驗、教訓、聰明才智的信息儲存。第六、七、八意識的訓練在氣功中非常重要，這是氣功與其他鍛煉截然不同的點」（李倫編著：《嚴新氣功現象》北京工業大學出版21-22頁）。他又說：「氣功狀態下的下意識，按氣功術語講叫『第六意識』。它包含了一部分生理學中的下意識，但又不完全是屬於心理學中的下意識。對第七意識有人認為是這樣：如果能把它用氣功手段引誘或訓練出來，動用這第七意識想一下——氣功意

念，或者說是特殊功能意念，它帶能量，似乎第七意識屬於高能量的意識活動。據一些氣功人士探討，每個人身上都有遺傳密碼，有祖宗萬代的遺傳因子、或者說遺傳信息，從這個角度講，第八意識好像有這個含義，就是通過練功的方法，可以大大地開發人的智慧。……對於這種功能，有人分析，認為氣功訓練不是把身上祖宗萬代的，或者叫種系發展全過程的有關遺傳密碼中的遺傳信息、因子、因素，調動開發出來，在某些練功人身上表現出來了」（《華夏神功》清華大學出版第5頁）。嚴新所談的第八識，就是經中所講的「藏識」。但信息如何儲存，他沒有講；智慧如何開發，講的也極不完全。不過他談的比佛洛伊德的「潛意識」範圍深廣些，他不愧是佛門高僧海燈法師的入室弟子。人的意識，廣則為八略則為二，本來就是禪宗印心要訣——《楞伽經》反復闡明的教理。

現識與分別事識的意義，已如前述。其生滅現象復如何？通常所言心生滅者，皆依表層之前七識而言。前五識起滅易知，六、七識得無心定，即滅盡心，心所而不起之禪定（即無想定及滅盡定。《大智度論》卷四十七、名無心三昧，乃百八三昧之一）時亦滅，出禪定仍起。然此只識之轉相（分別）與業相（熏變）滅，而真相則不滅。真相者，《楞伽經》所謂「種子」也。經云：

如修行者入禪三昧，微細習氣轉而不覺知，而作是念識滅然後入禪正受（禪定），實不識滅而入正受，以習氣種子不滅故不滅，以境界轉攝受不具故滅（意謂不取境轉故滅）

（《楞伽經》卷一）。

第八藏識（現識）與前七識（分別事識）俱起，互為因果，非異不異（如上圖所示）。但前七識有間斷，藏識相續無間斷，然是

剎那生滅，即頓起頓滅。剎那不滅即非滅，無間不生即非生，故不頓不足以見藏識之生滅。現識以不思議熏變為因，分別事識以分別境界戲論習氣為因。賴耶分別習氣（無始無明染心）滅即根識（自體分）滅為相滅，戲論習氣依因心見（見分）所緣（相分）滅為相續滅。經云：「菩薩摩訶薩善分別自心現，謂如是觀三界唯心分齊」（《楞伽經》卷二）。第六意識不明三界唯心之理，於自心所現之六塵境界（相續相）而生種種之邪分別，由邪分別而於愛境生樂受；於不愛境生苦受，苦樂之念相續不絕，並依之而起惑潤業，使生死輪迴相續無已。就六塵言謂之相續相，就識體言謂之相續識（即第六意識）。

外道謂相續識從「作者」（十六神我之一，外道以我為作者，以有我而能用手足等作眾事故也。《瑜伽師地論》（卷十六）云：「為欲對治增益損滅二邊執故，於所攝受說為宰主、於諸業用說為作者，於諸果報說為受者」）生，佛法「藏識」與「外道」「作者」有何區別？外道不明唯心所現之理，執常執斷墮於二邊；佛法「藏識」相續無間剎那生滅，此與外道計「作者」常住不滅陷於常見論（增益執）不同，一也；又藏識與前七識互為因果，由熏變（熏變義詳後）而生長，此熏變能改易藏識之質。凡聖判於藏識之染淨，染熏為愚；淨熏成聖。轉變之機乃屬「不思議之熏變」也。外道「作者」不受心思熏變，而心思能為繫縛，心永不起，「作者」即得解脫，陷於斷見論（損滅執），此不同者二也。外道不知「三界唯心」及心生滅之實，遂昧眾生超凡入聖之理。

（未完）



護生畫集研究(六)

(未完)

第五章 護生畫四集、五集之研究

第一節 護生畫四集、五集與廣洽法師

一、廣洽法師記略

廣洽法師於一九〇〇年農曆十一月十四日出生在福建省南安縣羅東埔頭田中鄉，乳名老禪，其父黃余生是清朝貢生，廢科舉後，改儒爲商。廣洽法師五歲那年，父親去世，其母靠變賣家中古董書畫維持生計。

廣洽法師從小在學塾夜校讀書，白天則打工補貼家用。十歲時，母親去世，他竟成了一名孤兒。一九二〇年，法師往廈門就業，但因茹素，很難找到合適的工作。後來，他到廈門南普陀寺，猶如游子投入慈母懷中，遂於一九二二年十月正式拜瑞篤和

尚爲師，披剃出家，法名廣洽，同年赴福建興化莆田縣廣化寺從諦眞和尚受戒，後又回南普陀寺。

一九二四年，廣洽法師赴新加坡協助師長辦理重建龍山寺事務，四個月後回歸。此時，會泉法師爲南普陀寺方丈和尚，廣洽法師在他座下擔任知賓之職，凡三年。太虛法師爲方丈時，廣洽法師任副寺，管理寺中財政，凡六年。常惺法師任方丈時，廣洽法師與瑞今法師應弘一法師囑託，聯袂興辦初級僧伽學校，即佛教養正院，廣洽法師任監學。

一九三七年，抗戰爆發，廣洽法師退居新加坡任佛教居士林導師。一九四一年春，廣洽法師曾作爲新加坡佛教界的代表，回國前往蘇州靈岩山參加印光法師追悼大會。新加坡光復後，廣洽法師於一九五〇年代表新加坡佛教界，赴錫蘭參加世界佛教友誼會，同時又赴印度及緬甸朝禮聖跡。一九五二年，廣洽法師被推

舉爲龍山寺主持。一九五五年，法師倡辦之彌陀學校落成。

自一九七五年起，廣洽法師榮任新加坡佛教總會副主席、主席。現已辭去此職，靜居蘆荳院，繼續宏法。

二、廣洽法師與弘一法師、豐子愷

廣洽法師於一九二九年相識。是年弘一法師第二次赴閩南，與瑞今法師、廣洽法師結緣。一九三二年十一月，弘一法師在閩南定居，從此兩人過從更密，弘一法師還給廣洽法師取過一個號，曰「普潤」。

廣洽法師在抗戰爆發去南洋之前，他一直是親近弘一法師的人。例如一九三五年四月，弘一法師要棲隱岩穴，專心編述南山律巨著。廣洽法師便陪同他前往惠安淨峰；一九三六年初，弘一法師患重病後，對外通信就由廣洽代轉；一九三七年二月六日，弘一法師五十七歲時，初次掉落一枚牙齒，十天後又落一枚，他把牙送給廣洽法師做紀念，並親手寫了說明及相贈。一九三六年底，文人郁達夫訪弘一法師，也是廣洽法師作引導。郁達夫爲此留下了那首著名的抒懷詩：

不似西冷遇駱丞，南來有意訪高僧。
遠公說法無多語，六祖傳真只一燈。
學士清平彈別調，道宗宏議簿飛昇。
中年亦具逃禪意，莫道何周割未能。

弘一法師圓寂之後，廣洽法師雖身居星洲，但一直關注着紀念弘一法師的活動，他請徐悲鴻作弘一法師油畫像。弘公生西十五周年之際，他又在新加坡出版了《弘一大師紀念冊》。他如此闡述自己的感想：「鑒於星馬一帶，教界名宿及大師宏律當時之

及門子弟，不少爲閩南之法系，以大師與閩南各地因緣若是之深切，何寂寂其無聞乎？況海外或有知李叔同先生其人而不知弘一大師其人者，引以爲憾！衲忝列門下之末，豈敢諉辭其咎乎！故雖自知庸鈍，而不敢不自策自勵，以介紹大師生平之事略於南洋各界仁者讀者之前也。」^①《弘一大師紀念冊》由豐子愷畫封面、題簽並寫序。豐子愷在序中亦曰：「弘一法師所首先介紹入中國之西洋文藝，發揚者甚衆，而對弘一法師之教育精神，注意者殊少。廣洽法師於海外糾集同仁，創辦學校，熱心青年教育，此正弘一法師之遺志，亦最隆重、最生動、最永久之紀念建設也。」

一九五三年，豐子愷等在杭州虎跑建弘一大師之塔，廣洽法師亦於一九五七年集淨財，增築紀念塔周圍的圍牆和修整地面，並提供掃塔基金，以其利息供此後每年掃塔之用^②。廣洽法師還在海外集資，委託豐子愷在杭州建立弘一法師紀念館，後因故未建成。^③此集資款遂用於出版《弘一大師遺墨》、《弘一大師遺墨續集》。^④

廣洽法師於一九三一年讀了豐子愷的隨筆集《緣緣堂隨筆》後通過弘一法師介紹開始與豐子愷通信。一九四八年十一月，他們在廈門南普陀寺首次見面。豐子愷在寫贈廣洽法師的《弘一大師遺像》上的題詞寫道：

「先師弘一大師住世之日，與閩僧廣洽法師緣誼最深，曾約余來閩相見，以緣慳未果。戊子之冬，余從台灣來廈門，適廣洽法師由新加坡返閩南，相見甚歡，而大師已於五年前往生西方，余見廣洽如見大師。臨歧寫大師遺像贈廣洽師，即請於星洲蘆荳院供養，以志永恆之追思。豐子愷客廈門。」^⑤

廣洽法師回星洲後，一直關心着豐子愷的生活。我們從《豐

子愷致廣洽法師書信選》^⑥中可以看出，廣洽法師經常給豐子愷匯寄錢物，補助豐子愷的生活。一般來說，僧侶應該由在俗的居士布施，對於這種「反布施」、豐子愷於心不安，只得得書畫回報。當然，對豐子愷來說，正如他在給廣洽法師的信中所言：「所費錢財，猶在其次，可貴者乃在精神。萬里外拳拳誠意，搜索購求，仔細包封付郵，情逾骨肉之親，此厚意無法圖報，唯有永銘肺腑耳。」^⑦



豐子愷與廣洽法師合影

豐子愷與廣洽法師合影

一九六五年，廣洽法師回國觀光，豐子愷陪同他遊覽了蘇州、杭州等地，並為法師繪有肖像。臨別時，豐子愷贈詩一首：

河梁握別隔天涯，落月停雲殫酒懷。

塔影山光長不改，孤雲野鶴約重來。

順便提及，豐子愷在杭州還陪同廣洽法師赴蔣莊拜訪了馬一浮先生。馬一浮亦書贈廣洽法師對聯一副：

心香普熏衆生安樂

時雨潤物百卉滋榮

對聯中嵌入的「普」「潤」二字正是弘一法師給廣洽法師取的號。

豈料，待廣洽法師於一九七八年再次到大陸時，豐子愷已含冤去世三年了。後來廣洽法師在一篇文章裏談到他的感受時說：「當我向其遺像上香獻花、為其誦經的時候，不禁悲從中來，老淚潛潛而下，想到我這個方外的知音，無端端的懷着一顆赤裸裸的丹心，離開這娑婆世界……」廣洽法師還說，豐子愷的藝術「也都從佛法率真，悲天憫人，寓意諷動，來驚世導俗，描寫社會明暗面，而歌頌正義，激濁揚清，發人深省，在在處處，都出於本心真誠的流露，這就是佛教所謂『直心是道場』也。」所以他認為豐子愷「由人格之高超以達到藝術修養之高超，故能使文藝內涵的實質，充實而有光輝。以藝術美化精神，故能臨危不苟，視富貴如浮雲，逆來順受，發揮其浩然之氣，辟易種種逼害而不以為意。至今天大名垂於宇宙，巍然品格，為海內外廣大讀者之所瞻仰。」^⑧

三、廣洽法師與護生畫四集、五集

廣洽法師和護生畫集在第三集的編繪過程中就已經結下緣份了。一九四九年初豐子愷在廈門閉門三月專心繪作時，廣洽法師就與豐氏時常往來。豐子愷作護生畫第三集，需作七十幅，但畫到六十九幅時，一時想不出畫材。一日，豐子愷收到廣洽法師來信，信中提到這樣一件事：元宵節那天，廣洽法師乘車進山。車中有一乘客帶着五隻綁得緊緊的鷄，據說，這五隻鷄是待宰殺、烹煮之後以助節日之樂用的。可有味的是，這五隻鷄見了廣洽法師，均瞪着眼睛「咯咯」大叫不止。按廣洽法師的話說：它們分明是在求援，可惜它們有口不能哭！善良的法師實在不忍心看下去，表示願意用錢買下它們。最終以十五圓成交，「雪此一冤獄」，恐這五隻鷄無處投奔，再遇不測，廣洽法師遂把它們帶上山中寺裏，永遠讓它們免遭殺戮之禍。

豐子愷讀罷來信，感慨萬千，他那一顆善良、仁愛、主張「愛惜生命、戒除殘殺」、「長養仁愛，鼓吹和平」之心促使他即興鋪紙，遂成一幅《幸福的鷄》，並題詩一首，陳述作此畫的原委，至此，《護生畫三集》終告完成。關於此事，豐子愷與廣洽法師均銘記在心。在豐子愷這邊，他還特意寫了一幅《幸福的鷄》的配詩贈廣洽法師^⑨，而廣洽法師也曾請豐子愷將《幸福的鷄》一畫重作以紀念之。^⑩

不過，廣洽法師與護生畫集因緣最深的還是四集、五集以及此後的六集。

廣洽法師《護生畫四集》的序言是這樣寫的：「一九四八年秋余返廈門，適值子愷居士客居古城西路一高樓上，為弘一大師七十冥壽作護生畫第三集。其間時相過從，不久畫成，子愷居士攜稿返上海付印，臨別告余曰：十年後當再作第四集八十幅，深

恐人生無常，世事多磨，今後當隨時選材，預先作畫，陸續寄奉，乞代保存，並加督促，余應其請。歲月如流，匆匆已歷十年，且喜彼此無恙，而檢點畫幅，恰滿八十，此真所謂勝願必遂，有志竟成者也。亟請朱幼蘭居士書寫詩文，以十方信善喜捨淨財，刊印此護生畫第四集，敬祝弘一大師八十冥壽。時一九六零年農曆九月二十日，即弘一大師實齡八十誕辰。」

豐子愷在後記中亦曰：「廣洽法師將予歷年陸續寫寄之護生畫八十幅在星洲付刊……。」

此外，根據目前所能見到幾乎所有資料，均一致表明《護生畫四集》是出版於一九六〇年九月。^⑪然而，非常遺憾的是，無論是廣洽法師的這篇序言，豐子愷的後記所述史實還是目前所述《護生畫四集》的出版日期均不符合歷史真實。不過筆者在此特別強調的是，廣洽法師和豐子愷所以未按歷史原貌記述這裏有歷史環境的問題，儘管我們今天有必要澄清史實，但不必苛求之。現在我們就來研究、澄清這個問題。

（一）根據《豐子愷致廣洽法師書信選》，豐子愷於一九六〇年八月十九日寫給廣洽法師的信中提到：「近來常感兩事遺憾：其一，弘公八十冥壽，原擬作護生畫第四集八十幅刊。今材料已有，而出版困難，只得從緩實行……。」

筆者以為，從豐子愷的這段文字中大致可說明兩點，其一，有關《護生畫四集》的出版，並不像廣洽法師序言中所說：「預先作畫，陸續寄奉，乞代保存……」；其二，豐子愷此言，多少還帶有徵詢廣洽法師是否有在海外出版的可能性。

（二）廣洽法師序言中曰：「歲月如流，匆匆已歷十年。且喜彼此無恙，而檢點畫幅，恰滿八十。」

此言不符史實，廣洽法師所以如此寫來，實在也是由於豐子

愷要求的。豐子愷在給廣洽法師寫信表示出版困難後，即收到廣洽法師回信，表示可募款在新加坡出版。於是豐子愷於一九六〇年九月二十日寫信告訴法師此集護生畫決定請朱幼蘭居士題字，而豐子愷於九月二十三日又給法師去函，其中寫道：「此書刊行，請對外言法師主動，作為弟過去寄畫，今滿八十，故由法師主動付刊，如此較佳。（實際上確係如此，弟雖有稿，本定緩刊也，故非妄語。）」

豐子愷為何要讓廣洽法師這樣說呢？他進一步寫道：「蓋弟在國內負責文教工作，理應先著與社會主義革命及建設有關之書物，不宜先刊護生畫集，並在海外出版也，此意請洽為荷。」

可見，豐子愷當時自以為主動出版護生畫對他自己的處境不利，所以才這樣作變通處理的。

（三）筆者以為，《護生畫四集》沒有可能在一九六〇年九月出版。理由是豐子愷於一九六〇年十月十八日寫給廣洽法師的信中說：「護生畫一大包，已於今日付郵。」十月十八日才寄出，怎麼可能在九月份就出版了呢？此其一；其二，豐子愷於一九六〇年十一月八日致廣洽法師信曰：「護生畫及朱居士書法，製版後可裱成大冊頁，保存在彌陀學校圖書館，使學生得欣賞原稿。」可見，在十一月時畫集仍未出版；其三，豐子愷於同年十二月五日致廣洽法師信中提到：「囑寫後記，弟自當遵命。」此與《護生畫四集》豐子愷後記所署「庚子冬」的日期正相符，說明到十二月份畫集仍未出版；其四，豐子愷於一九六一年一月三十日致廣洽法師信中曰：「護生畫四集用百磅雙面粉紙印刷，堂皇美觀，勝於第一、二、三集。其收效亦必大於前三集。」從此處「必」字中可知此時亦仍未出版。

那麼此集護生畫究竟何時出版的呢？再看豐子愷於一九六一

年三月二十二日致廣洽法師信：「承示護生畫集已出版，至為欣喜。弟與朱幼蘭居士各索十冊（能更多最好），如何？」這時《護生畫四集》才真正出版了。從豐子愷此信的開頭「三月十五示今日收到。」一句看，再聯繫豐子愷一月三十日致廣洽法師信，筆者以為《護生畫四集》實際出版日期應在一九六一年一月底至三月十五日這段日子裏。由於無具體資料可考，姑且說它是一九六一年年初出版亦是可行的。

那麼讀者一定會問，既然事實如此，為何要說它是在一九六〇年九月出版呢？為此筆者亦不知其所以然。根據廣洽法師在《護生畫四集》序言末的所署日期「時一九六零年農曆九月二十日，即弘一大師實齡八十誕辰」來看，廣洽法師有意在這天寫了序言，顯然是為了紀念弘一大師誕辰日，那麼會不會為了畫集配合紀念大師八十誕辰之年，而有意說成是在一九六〇年出版的呢？我以為是有可能的。此外，也有另一種可能：既然廣洽法師的序言是寫於一九六〇年農曆九月二十日，人們後來也就以為這就是出版日了。至於月份是農曆還是陽曆就沒有更多的考慮了。但是不管怎麼猜測，《護生畫四集》的實際出版時間應該是一九六一年初，這點是無疑的。

相對於護生畫前三集，《護生畫四集》的印刷較為精美。這點幾乎是觀者公認。豐子愷告訴廣洽法師：「弟贈送蘇慧純居士、戎傳耀居士、及北京葉恭綽先生、杭州馬一浮先生等，見者均贊嘆印刷之講究，可使讀者心生歡喜。」¹²作為一個藝術家，豐子愷對版式處理上略有一點意見：「只有一點小缺陷：印製版太大，天地頭留出太少，每頁填滿字畫，餘地極少，反覺太鬧熱。」¹³

《護生畫四集》出版後不久，廣洽法師以及豐氏其他友人均

建議豐子愷盡早作第五集，豐子愷亦有此意。他說：「第五集照理須在弘一大師九十冥壽時出版。但人世無常，弟倘孤負此願離去娑婆，則成一大憾事。因此催我提早畫第五、第六（圓滿功德）者，不乏其人，弟私心亦極想如此。」^⑧終於，豐子愷在一九六四年九月五日給廣洽法師的信中表示繪作了：

「數日前奉一覆，想先收到。護生畫第五集提早製作，弟已下決心，預定一年半載之內完成，今已準備辭謝數種工作，以便速成此集。現正採辦參考書籍等，定當提早完成，請告關心護生諸信善可也。」

就在豐子愷着手覓詩、作畫的同時，廣洽法師已在新加坡募款完畢並與印刷部門簽訂了合同。豐子愷於一九六五年六月初完成收集詩文九十篇，寄北京虞愚居士書寫，然後逐篇作畫，終於在一九六五年八月下旬全部完成，並於八月二十五日郵寄廣洽法師。這裏需要提及的是，豐子愷當時郵寄《護生畫五集》原稿是頗擔一些風險的，此事從兩封信中均可看出。八月二十六日信中曰：「惟非航空，乃普通掛號，並非惜郵費，實因近來海關出口檢查加嚴，而對航空郵件尤注目。弟曾被留難……」九月七日信中又曰：「護生畫第五集原稿一包，內畫九十張，字九十張，目次一張，於八月廿五日付郵（非航空掛號），至今已二星期，並未留難，想已順利上道……收到後務請立刻覆示，以免懸念。」廣洽法師收到畫稿的時間估計是九月八日^⑨，隨即投入印製，《護生畫五集》宣告完成。

出版第五集時，廣洽法師亦將一至四集同時刊印了一遍。為此廣洽法師寫有《〈護生畫集〉五集合刊附言》，其中提到這樣幾件事：「查第一集原稿，乃弘一大師手寫，一九二八年出版時用後，由出資刊印者上海某君保存，後輾轉流傳，入於大法輪書

局蘇慧純居士之手，但畫已損失，只剩文字……惟第二集行跡最奇；其文字亦係弘一大師手寫，一九四〇年出版用後，先由出資刊印者某君保存，戰後其人家遭變故，原稿不知去向。去歲之秋，子愷居士有私淑弟子朱南田居士，向在上海釀造廠供職，而長於詩詞，愛好書畫，某日告子愷居士，彼於某年在上海舊貨攤上發現護生畫第二集原稿，已經裝裱成冊，索價甚昂，朱心雖愛好而力不能購，乃將家中沙發椅售去，始能購得。」

這裏尚有幾點需要查考。《護生畫集》（初集）刊後，原稿「由出資刊印者上海某君保存」，此處「某君」待考，一般認為應指李圓淨居士，而第二集「一九四〇年出版用後，先由出資刊印者某君保存，戰後其人家遭變故，原稿不知去向。」此處某君指誰亦不甚明了，據李圓淨居士在一九四六年《續護生畫集》重版時所寫的序言中透露，李圓淨曾將原稿交戚再玉居士處，並言：「俾後或重製鉛版時知所問津」。又據豐子愷一九六四年致廣洽法師的一封信中附言曰：「補告：朱南田言，第二集原稿由嘉興范古農居士之親戚某保藏，後其人死，子孫作廢紙賣與舊貨攤……此原稿在上海，不知緣何流入嘉興。」這裏我們首先得確認，豐子愷這裏指的應該是「戚某」，而不應將「戚字」與前一字「親」連讀。這樣來龍去脈便清楚了，即李圓淨居士把原稿交戚再玉保存，戚氏去逝後其子孫將原稿賣掉。

第一集原稿中畫已遺失（豐氏曾重繪，後又在抗戰中損失），豐子愷後來再補作一套（我們將新加坡版第一集與原版第一集比較即可看出）。據《豐子愷致廣洽法師書信選》，豐子愷完成補作的時間是一九六四年十月。至於朱南田居士變賣沙發購得護生畫第二集的事跡，筆者將在本章第三節中詳述，此處不再贅述。

雀巢可俯而窺



雀巢可俯而窺



《護生畫集》第一集原版畫例（左圖）與重繪畫例比較

《護生畫四集》、《護生畫五集》也各有特色。第四集取古人故事（雖然有些畫面上的人物是現代人）；而第五集則取古人名言及作者本人的感想。所以讀來各有領悟，沒有陳舊俗套之感，這不能不說豐子愷是頗費了一番心思的。（未完）

注釋：

- ①⑤⑦轉引自豐一吟《我所了解的廣洽法師》一文，載《文史資料選輯》第十二輯，（北京）中國文史出版社一九八七年十二月初版。
- ②廣洽法師捐款資助的祭掃弘一大師之塔的活動如今每年在杭州進行，筆者亦多次參加。
- ③如今設在杭州虎跑的「李叔同紀念室」是園林部門出資於一九八四年九月落成的。
- ④《弘一大師遺墨》於一九六二年五月印行；《弘一大師遺墨續集》於一九六四年十一月印行，均為非賣品。
- ⑤《豐子愷致廣洽法師書信選》由廣洽法師於一九七七年十一月委託香港時代圖書有限公司編印（非賣品）。
- ⑧見廣洽法師《方外知音何處尋》一文，新加坡《聯合早報》一九八三年七月十二日、十四日分「上、下」兩次刊載。
- ⑨⑩見《豐子愷致廣洽法師書信選》。
- ⑪《護生畫四集》版權頁上是這樣寫的——藏版者：新加坡齋葡院，承印者：商務印書館香港印刷廠。
- ⑫⑬見豐子愷一九六一年六月三日致廣洽法師信，載《豐子愷致廣洽法師書信選》。
- ⑭見《豐子愷致廣洽法師書信選》一九六四年致廣洽法師信。
- ⑮《豐子愷致廣洽法師書信選》一九六五年九月十四日信中說「八日信，今（十四日）收到，知護生畫已妥收……」根據豐子愷對法師收到畫稿後即回信之要求，推算九月八日廣洽法師收到《護生畫五集》原稿。



佛典精解自叙

陳士強

東漢末年以後，經陸路和海道傳入中國的印度大小乘佛教的經典，源源不斷地被轉譯為漢文；與此同時，由各方人士撰作的闡發義理、記敘史跡的各類佛典也大量問世，從而匯聚成我國古籍中的一個獨特的門類——釋氏類典籍，又稱《大藏經》。

這是一套卷帙浩繁而內容贍博的大叢書，僅就被收入歷代漢文《大藏經》的典籍而論，已有四千二百多種，至於未曾入藏的佛典（又稱「藏外典籍」）則更不知其數。這些佛教典籍不僅記載了千百年以來佛教的教理、宗派、人物、事件、禮儀、規制、節日、活動、寺塔、器物和術語，而且敘及中外歷史、哲學、文學、倫理、教育、語言、邏輯、心理、習俗、地理、天文、曆算、醫學、建築、雕塑、繪畫、音樂等各個領域的極為豐富的知識。它們是我國古代文化的一大寶藏，也是整个人類文明的一大遺產。

然而，由於佛典部卷浩瀚，文辭幽奧，名相繁多，義理艱澀，這又給閱讀和使用帶了一定的困難。面對眾多的經籍，初學者不知道它們各自說了些甚麼，相互之間有甚麼關聯和異別，究竟應當從哪一部經典入手，才能迅速地尋找到自己所需要的資料；而一旦書卷在手，開始瀏覽時，又往往感到費時良多而要領難得。這就需要一種分類細緻而解說周詳的著作來指導佛典的閱讀。

一九八三年六月的一天，我得暇披閱《四庫全書總目提要》，頗為它的博大精深所折服。同時又為其中收錄的「釋家類」著作既少又不成系統，解題也有不到之處而嘆惜。於是突然萌發一念：何不將自己原先醞釀編寫的《中國佛教經典史》與對見存佛典的詳細詮解結合起來，勒成一部集目錄、版本、提要、資料和考訂為一書的《佛典總釋》（或名《漢文大藏經總目提

要》)呢?這樣,既可逼迫自己一部一部地去啃讀原典,增長知識,又可以為一般讀者提供一點幫助。

考慮到此事工程浩大,非窮畢生之精力難以完成。於是,我設想用分段切割、循序漸進的方式來進行:第一步,撰出文史類佛典的解說,因為這部分佛典涵蓋佛學知識的各個領域,最切實用。無論是從事佛教研究的,還是僅僅想知道佛教是怎麼回事的,都離不開它們;第二步,撰出諸宗著述類佛典的解說,將中國佛教各宗派的論著都收進去;第三步,撰出經律論類佛典的解說,並在譯本之下附有關注疏。

在寫作過程中,由於沒有體例和框架相似的模式可以參照,因而遇到了許多料想不到的困難。面對經典的選錄和歸屬;類目的設置和命名;名旨的總括;要點的提示;資料的抉擇;縱橫方向的比較;以及各大部「總叙」的撰法等等難題,時常舉步維艱。有時,接連好幾天冥思苦索,也想不出一段恰當的話語來表述,其中的苦處唯己知之。

在經歷了近八年的艱辛筆耕之後,《佛典精解》——這部從佛典史的角度,系統地考釋中國佛教文史類典籍的源流及大意的佛學工具書,終於脫稿,並交付上海古籍出版社出版,不久將正式面世。

《佛典精解》為上下兩卷的合刊本。全書共匯解佛典二百二十六部二千四百五十三卷,按部(大部)、門(相當於「章」)、品(相當於「節」)、類(子類)、附(附見)五級分類法編制。所分的八大部是:經錄、教史、傳記、宗系、纂集、護法、地志、雜記。經錄類典籍,是歷代佛教經典的總目或提要,學人研治佛學的指南,故編為第一;教史類典籍,是佛教

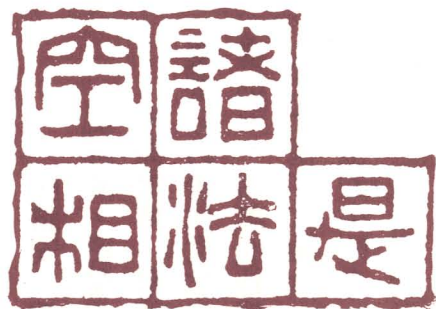
淵源歷史的概說,故編為第二;傳記類典籍,是佛教人物生平始末的記述,故編為第三;宗系類典籍,是佛教各宗派傳承世次、佈教言行的編載,故編為第四;纂集類典籍是佛教事理、文述、語錄、掌故、規制、術語、音義、梵語習譯等的匯輯,故編為第五;護法類典籍,是佛儒道三教關係的記實,故編為第六;地志類典籍,是僧人游方的行履見聞、名山寺塔的勝跡傳說,故編為第七;雜記類典籍,是佛教的各種筆記史料,故編為第八。各大部之首冠有「總叙」綜述這一大類典籍的性質、歷史、門類、存佚、收錄狀況和備考書目。全書之末,還附有人名索引和典籍索引。

本書對見錄的每一種著作的解說,大致包括以下項目:(1)名稱(全稱、略名、異稱);(2)卷數(包括不同分卷);(3)撰作年代;(4)作者名氏(並署住地、居寺和銜稱);(5)版本;(6)作者生平;(7)寫作經過;(8)序跋題記;(9)內容大旨;(11)前後因革;(12)學術價值;(13)資料來源;(14)體例上的缺陷和記載上的失誤。此外,還有同類經典的比較,不同記載的對勘,史實的辨正和補充等。行文中間有校釋性質的案語。

本書所述主要是自己研究佛教原典的心得體會,同時也參考了古今中外的有關資料。

在撰述過程中,曾得到了包括《內明》雜誌社在內的諸多前輩、同行、友人的熱情鼓勵、指點和幫助,在此謹致以摯誠的謝意。

(完)



惠能在禪宗地位之奠定

演 慈

一、惠能與神秀

1. 同參五祖

神秀五十歲始往黃梅參學，師事五祖弘忍有六年之久。初時頗受弘忍賞識，委任他為全寺七百僧眾的教授師，甚至令他洗足並坐。如大通神秀禪師碑銘云：「服勸六年，不捨晝夜，大師（五祖）歎曰：『東山之法，盡在秀矣！』」命之洗足，引之並坐。」①可見弘忍對神秀非常器重，甚至有默許他為後繼人選的意思；這是惠能未能去黃梅之前的事實。可是，後來惠能來到黃梅參禮弘忍，在答問之間，五祖深知他是一位大智若愚的法門龍象，不過，因當時寺眾對神秀非常尊崇，五祖恐怕引起爭端，真材被損，所以始終不敢把真實的心意流露出來。甚至有時還曲意褒貶，以掩護惠能。

自從惠能到了黃梅後，弘忍對於法嗣人選，轉移了目標。雖然在心目中已有了人選，但為了表示公平，以法取人，故命各人呈偈，自述禪悟之境界。如壇經行由品云：「汝等各去自看智

慧，取自本心般若之性，各作一偈來呈我看，若悟大意，付汝衣法，為第六祖。」②因之而有神秀與惠能和偈的千古趣談。他倆的和偈，只是自述心境，並沒有爭競祖位的野心。如壇經行由品云：

我須作偈，將呈和上，若不作偈，和尚如何知我心中見解深淺。我呈偈意，求法則善，覓祖即惡，卻同凡心，奪其聖位何別？若不呈偈，終不得法，大難大難。③

又云：「祖三更喚秀入堂，問曰：『偈是汝作否？』秀曰：『實是秀作，不敢妄求祖位。望和尚慈悲，看弟子有少智慧否。』」④神秀作偈，是希望弘忍能印證他見解的深淺，旨在求法，非為覓祖。而惠能也屢次謙讓，如別傳敘述弘忍將傳付衣法與惠能時，他推讓曰：「能是南人，不堪傳授佛性，此間大有龍象。」⑤壇經機緣品亦云：

一僧問師云：「黃梅意旨，甚麼人得？」師云：「會佛法人得。」僧云：「和尚還得否？」師云：「我不會佛法。」⑥

可見惠能與神秀不但沒有爭奪祖位之意，而且還彼此互相尊敬。

2. 神秀對惠能的推崇

神秀的門徒對於神秀沒有受到五祖傳付衣鉢之事，大感不滿，甚至屢謀不利於惠能，但神秀本人卻十分謙讓，甚至親口對門人坦言，深愧不如惠能，可見其對惠能推崇之極。如壇經頓漸品云：

然秀之徒衆，往往譏南宗祖師，不識一字，有何所長。

秀曰：「他得無師之智，深悟上乘，吾不如也。且吾師五祖，親傳衣法，豈徒然哉？吾恨不能遠去親近，虛受國恩。

汝等諸人母滯於此，可往曹溪參訣。」⑦

惠能得法南返後不久，神秀亦辭別黃梅北上，住於荊州當陽縣玉泉寺，他在北方弘化，深受宮庭之敬仰，甚至「跌坐觀君，肩輿上殿，屈萬乘而稽首，洒九重而宴居」，後來成爲「兩京法主，三帝國師。」⑧

神秀受到帝王的禮待，曾應召入宮內受供。他應召之後，便向中宗與武后推薦惠能，中宗因而下詔，欲請惠能入宮。在全唐文裏仍保留有中宗召曹溪惠能入京御札。⑨壇經宣詔品也有記載：

朕請安、秀二師，宮中供養……二師推讓云：「南方有能禪師，密受忍大師衣法，傳佛心印，可請問彼。」⑩

宋高僧傳、景德傳燈錄及五燈嚴統等，都有同樣的記載。又羅香林的唐代文化史也有引述此事。舊唐書神秀傳也提到神秀嘗奏則天，請惠能赴都，惠能固辭，神秀又親自作書邀請。可見二人的交情非常融洽。一般人以爲能、秀二人是互相對立，神秀是爭奪祖位的失敗者，其實秀本無爭，豈有失敗之可言？至後來南北之分，實是起於二人的門徒。

3. 惠能對神秀禪法之批評

惠能與神秀初時在黃梅同師事五祖時，二人地位懸殊，當然談不上交情。到了後來，大家都離開黃梅，各化一方，彼此有了往來而互相尊重，尤其神秀更處處推崇惠能，甚至派弟子前往請益，惠能也大公無私的爲來者開導迷津。所以，二人對名位確是沒有爭奪之心，然站在求真理的立場，惠能常不稍苟且地批評神秀的禪法與悟境。如壇經行由品敘述惠能最初在碓坊聽到童子唱誦秀偈時，便知此偈未悟本性。又壇經機緣品云：

師曰：「彼（神秀）有何言句，汝試舉看。」曰：「智常到彼，凡經三月，未蒙未誨，爲法切故，一夕獨入丈室，請問：『如何是某甲本心本性？』大通乃曰：『汝見虛空否？』對曰『見』。彼曰：『汝見虛空有相貌否？』對曰：『虛空無形，有何相貌？』彼曰：『汝之本性，猶如虛空，了無一物可見……。』」學人雖聞此說，猶未訣了，乞和尚（六祖）開示。師（六祖）曰：「彼師（神秀）所說，猶存見知，故令汝未了。」⑪

又頓漸品云：

師：「汝（志誠）師（神秀）若爲示衆？」對曰：「常指誨大衆住心觀淨常坐不臥。」師曰：「住心淨觀，是病非禪。常坐拘身，於理何益？」……師曰：「吾聞汝師教示學人戒定慧法，未審汝師說戒定慧行相如何？與吾說看。」誠曰：「秀大師說：諸惡莫作名爲戒，諸善奉行名爲慧，自淨其意名爲定，彼說如此，未審和尚以何法誨人？」……師曰：「汝師戒定慧接大乘人，吾戒定慧接最上乘人。悟解不同，見有遲疾……吾所說法，不離自性，離體說法，名爲相說，自性常迷。須知一切萬法皆從自性起用，是真戒定慧

法。」^⑫

這都由於神秀的弟子來向惠能請益，惠能不得不對症下藥，針對其弊，指點出神秀所傳禪法之失，旨在破其迷執，悟自本性。這都是隨方便而當機解縛，所以才對神秀的禪法作善意的批評，並非爭名利之事。

二、南北之分化

1. 南方惠能的頓禪

惠能行化於廣、韶、新三州之間，以曹溪為本山，大弘其直指人心、見性成佛之頓旨，又由於他出身貧苦，故其禪風頗為平民化，行住坐臥，運水搬柴皆可參禪，適合一般百姓的口味，所以學者雲集，盛極一時。

惠能所傳的禪法，有壇經一卷可為代表。雖然，近代仍有學者否定壇經是惠能所講。但我認為它應該可以代表惠能的禪法（如後文詳論）。東山門下的開法傳禪，是戒禪合一，這都是繼承道信的遺風。惠能當然也是一樣。如敦煌本壇經說：「惠能大師於大梵寺講堂中，昇高座，說摩訶般若波羅密法，受無相戒。……」^⑬

大梵寺說法，是說摩訶般若波羅密法與受無相戒合一。惠能所傳的無相戒法是不離自性，一一從眾生自性去開示。這是菩薩戒與自性般若融和的戒法，故名無相戒。其所傳禪法，是「定慧為本」，「無念為宗」，「無相為體」，「無住為本」。更以「摩訶般若波羅密法」來表明禪法的深義。所以惠能常時教人要淨心念「摩訶般若波羅密法」。如敦煌本壇經云：「善知識！淨心念摩訶般若波羅密法。」^⑭

惠能說法，每教人以淨心來領受般若法門。說到「念摩訶般若波羅密」，不是口念而是要心行。所謂：「迷人口念，智者心

行」。他所說的「心行」是：「但於自心，令自本性常起正見」。不但從自性開示「無相戒」，也從自性開示「自性智慧」。從頓悟見性來說，主要是識自本心，基於平常的「淨心」，把握當前的一念，於一切境上不染不著，當下便可見自本性，這就是直捷切要的「頓悟見性」。

2. 北方神秀的漸禪

神秀以荊州玉泉寺為本山，盛弘楞伽宗之漸禪，教人靜坐觀照，要「時時勤拂」，次第而悟。因神秀博學內外典籍，所倡又是文字禪，故頗受士人的喜愛。更深受武后、中宗諸帝禮待，成為「兩京法主、三帝國師」。文人雅士無不依附，蔚為一時之盛。因神秀行化北方，與南方的惠能分地弘化，各展所長，故時人稱「南能北秀」，或「南頓北漸」。而秀所傳的稱為「北宗」，又稱為「漸宗」。

神秀所傳的禪法，有「五方便」為代表。其開法傳禪，主要是以「念佛名」、「念淨心」為方便的。這是五方便中第一「總彰佛體門」，又名「離念門」。神秀的開法，也是承傳東山法門的慣例——戒禪合一。先授菩薩戒，次傳禪法。傳禪法時，則是先念佛名，而後令淨心，所謂「淨心」，就是於一切法不取不著。其傳禪的主題也是「直示淨心，頓超佛道」。依神秀的離念門之所開示，以「看淨」，觀一切物不可得為主。以看淨的方便來攝心，以看淨方便來發慧，所謂「凝心入定，住心看禪」，這是說明了修行的前後階段。直至達到一切不可得時，這是「淨心」呈現了。

神秀所傳的「大乘無生方便門」謂：「諸佛如來有入道大方便門，一念淨心，頓超佛地。」^⑮

頓——就是說發心能現生頓入佛慧，與佛不二。所以神秀門 35

下的北宗禪師，以楞伽、思益經為無相教，是不立次第的頓禪。其實，東山宗的「即心是佛」，「心外無佛，佛外無心」，都可說是頓禪。然則，北宗何以被曹溪門下稱為漸？因曹溪門下認為惠能教人「唯存一念相應，實非更有階漸。」這種「單刀直入」，「直了見性」，不假其他方便的才是頓。如果要以攝心方便才能悟入的就是漸。而神秀所傳的禪法，立題是「一念淨心，頓超佛地」，但他教人的方法是：「專念以息想，極力以攝心……趣定之前，萬緣盡開；發慧之後，一切皆如。」這顯然是有進修的層次，故稱之為「漸」。

三、禪宗六祖地位之奠定

1. 神會為南宗爭正統

自惠能得法之後，引起神秀門徒的不滿。雖然能秀二人分地行化，且表現得相當和洽，但南北門人之爭，並未因此而止息。自能秀二人先後去世後，南北門人爭奪更烈，代表北宗的普寂，尊神秀為禪宗第六祖，自立為第七祖。如壇經頓漸品云：「時北宗門人，自立秀師為第六宗。」^{①⑥}宗密的慧能、神會傳略，也說惠能圓寂後二十年，北宗神秀的門人普寂自稱為七祖。李邕作嵩岳寺碑也有言及普寂自稱七祖事。此事引起南宗門徒神會的不平。遂於開元二十年（七三一）在滑臺（今河南滑縣）大雲寺開無遮大會，定南北宗旨，並猛烈的指責北宗門徒。

南宗定是非論云：「神會今設無遮大會，兼莊嚴道場，不為功德，為天下學者定（宗）旨，為天下學道（者）辨是非。」^{①⑦}這是神會當時向大眾宣告開設無遮大會的目的，是在定宗旨、辨是非。這次的大會是公開的，僧尼道俗都來參加。大會的召開是針對當時推神秀為六祖的北宗而發。其時北宗以嵩洛為中心，甚

得王室權貴的崇奉，盛極一時。圓覺經大疏鈔云：

能大師滅後二十年中，曹溪頓旨，沈廢於荆吳，嵩嶽漸門，熾盛於秦洛。普寂禪師，秀弟子也，謬稱七祖。二京法主，三帝門師，朝臣歸崇，勅使監衛。^{①⑧}

對於盛極一時的北宗，神會毫無畏懼的出來評擊。他所攻擊的重點有二：（一）是指責北宗門徒謬尊神秀為第六祖及普寂為第七祖。神會遂以惠能得五祖付法為據，出而與北宗爭禪宗正統。（二）論法門，北宗神秀是漸門，教人靜坐觀照，次第漸進，不是祖祖相承的頓教。如南宗定是非論：

從上已來，具有相傳付囑。……唐朝忍禪師在東山，將袈裟付囑於能禪師。經今六代，內傳法契以印證心，外傳袈裟以定宗旨。從上相傳，一一皆與達摩袈裟為信。其袈裟今在韶州，更不與人。^{①⑨}

今言不同者，為秀禪師教人凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證。……從上六代以來，無有一人凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證，是以不同。……我六代大師，一一皆言單刀直入，直了見性，不言階漸。夫學道者，須頓見性，漸修因緣，不離是生而得解脫。……今言坐者，念不起為坐；今言禪者，見本性為禪。^{②⑩}

神會在滑臺召開大會以前，曾在南陽居住過一段較長時期，並努力發揚南京頓教，時人稱他為「南陽和尚」。他在滑臺大雲寺召開大會，就由於他多年在南陽宣揚頓教，得到滑臺大雲寺僧眾的同情，所以才到滑臺召開大會。如果沒有當地僧眾的大力支持，神會是不可能召開這樣的大會的。這次大會的進行，也有不少阻礙，就是大雲寺本身也有反對的力量存在。如在大會進行時，就有人故意來「折破場」（拆台），將莊嚴會場的屏風拿去

作招待官客之用^⑲。可見神會當時確是受到阻力。但他終於完成了這次莊嚴的盛會，而且是最成功的一次。從此，南頓北漸，顯著的對立起來。惠能爲禪宗的第六祖，是嫡嫡相傳付囑人，便普遍的傳開了。

此後，神會便以南陽（洛陽之南）爲根本，往來於滑臺（洛陽東北）一帶。天寶七年，神會應兵部侍郎宋鼎之邀請，住錫於洛陽荷澤寺。洛陽是北宗的教化中心。他到了洛陽後，也曾召開定兩宗是非的大會，再定宗旨。他不斷的評論兩宗的傍正。當北宗普寂禪師在世時，曾在「嵩山豎碑銘，立七祖堂，修法寶紀，排七代數。」^⑳神會也立祖堂，立碑記，與之對抗。如宋高僧傳惠能傳所載：「會於洛陽荷澤寺，崇樹能之眞堂，兵部侍郎宋鼎爲碑焉，會序宗脈，從如來下西域諸祖外，震旦凡六祖，盡圖續其影。太尉房琯作六葉圖序。」^㉑

當時的南宗、北宗，都是很重師承的。在神會的極力弘揚之下，南宗頓教在洛陽便大大的傳開了。致使「普寂之門盈而後虛。」神會不惜艱苦極力鼓吹惠能爲六祖，不僅是爲了爭法門正統，且極力主張一代一人的付囑制，反對分燈普化的付法制。從代表曹溪禪的「壇經」來看，與「大乘無生方便門」等北宗禪，顯然有很大的區別。因此，神會提倡頓教而斥漸教，也可說是有自己見地，並非只爲爭一法統。神會在南宗定是非論云：

（和）上答：從秀禪（師）……說禪教人……以下有數百餘人說禪教人，並無大小，無師資情，共爭名利，元無稟承，亂於正法，惑諸學道者，此誠佛法相也。^㉒

和上造遠法師及諸人等莫怪作如此說，見世間教禪者多，於學禪者極其繚亂。恐天魔波旬及諸外道入在其中，惑諸學道者，誠於正法，故如此說。^㉓

從這段文看，可見禪門大開以來，人人自稱得法，處處開法立宗。致使一系相承的禪法，陷於分化爲形形色色。尤其神秀一系，受到國家尊重，難免有依傍禪門，共爭名利的現象。神會爲了佛法，爲了衆生，不得不起來大聲疾呼，「爲天下學道者定宗旨，爲天下學道者辨是非。」因此，滑臺大會是爲了維護正法，並非只爲形式的法統之爭。

2. 神會的大無畏精神

神秀入京之後，因得到王室崇奉，北宗的弘揚非常興盛。當時洛陽長安一帶遂成爲北宗的教化中心。神秀的弟子，普寂義福等，繼承神秀的禪門，盛極一時。神會北上，召開大會，批評北宗的宏論，當然不會沒有阻力。如在滑臺大雲等召開大會，被人臨時「拆破場」，就是一個明顯的例子。胡適的荷澤大師神會傳說：

當時座下有崇遠法師，人稱爲「山東遠」，起來質問道：「普寂禪師名字蓋國，天下知聞，衆口共傳，不可思議。如此相非斥，豈不與身命有誰？」神會侃侃答道：「我自料簡是非，定其宗旨。我今謂弘揚大乘，建立正法，令一切衆生知聞，豈惜身命？」^㉔

神會這種不惜身命，真誠護法的精神，的確令人欽佩。這次的大會雖然得到成功，但神會仍受到不少的艱難。據圓覺經大疏鈔說，神會在滑臺、邢州一帶，曾遭遇種種的打擊，但他並不氣餒，後來還接納宋鼎的禮請到了洛陽——北宗中心地。神會敢說敢爲的作風，終於遭受到更大的挫折。因當時的北宗仍受到宮廷的敬仰，普寂是北宗的領導者，他對神會的攻擊雖是不加理睬，但他的門人卻結交御史盧奕，誣奏神會聚徒，疑萌不利，神會遂受到被流放遠地的處分。如宋高僧傳神會傳云：

天寶中御史盧奕阿比於寂，誣奏神會聚徒，疑萌不利。玄宗召赴京，時駕幸照應，湯池得對，言理元愜。敕移住均部；二年，敕徙荊州開元寺般若院住焉。^⑲

圓覺經大疏鈔云：「天寶十二年，被譖聚眾，敕黜弋陽郡，又移武當郡。十三載，恩命量移襄州。至七月，又敕移荊州開元寺，皆北宗門下之所致也。」^⑳御史盧奕是北宗的護持者。天寶十二年（七五三），他對神會運用政治的力量，奏神會聚眾，恐怕不利於國家的企圖。神會當時曾在湯池，面見玄宗，接受詢問。結果被流放到弋陽縣（今江西弋陽縣），又移到武當郡（今湖北均縣）；次年，又移到襄州（湖北襄陽縣），到了七月，又移往荊州開元寺。不到二年，就遷徙了四次，那種艱難是可以想象的。

直至天寶十四年（七五五）十一月，安祿山造反，次年（七五六）洛陽長安失守，玄宗逃往西蜀，肅宗即位武靈。至德二年（七五七），郭子儀收復兩京，盧奕已為賊所殺。這時候，神會才有機會出來，而且被公推主持開壇度僧的事。如宋高僧傳云：

副元帥郭子儀率兵平珍，然後飛輓索然。用大僕射裴冕計，大府各置戒壇度僧，僧稅（百）緡，謂之香水錢，聚是以前軍須。……群議乃請會主其壇度。于時寺宇宮觀，躬為灰燼，乃權創一院，悉資苦蓋，而中築方壇。所獲財帛，頓支軍費。代宗郭子儀收復兩京，會之濟用，頗有力焉。^㉑

當時納稅度僧的情形，如佛祖歷代通載卷十三云：「聽白衣能誦經五百紙者度為僧。或納錢百緡，請牒剃落，亦賜明經出身。及兩京平，又於關輔諸州，納錢度僧道萬餘人。進納筓此而始。」^⑳

因當時開壇度僧的目的，是籌募軍餉，在政府迫切需要軍費的時候，神會出來主持號召，為政府籌得大量的金錢供應，朝廷

對神會自然是另眼相看。肅宗還下詔請入內供養，並為他修荷澤寺。如宋高僧傳云：「肅宗皇帝詔入內供養。勅將作大匠，併功齊力，為造禪宇於荷澤寺。」^㉑

由於時局的變亂，神會得到再起的機會，他不但為國家供獻力量——籌募軍餉，且由於他在政治上的成功，南宗頓教遂在洛陽盛行起來。

3. 莫定惠能為禪宗六祖

神會在顯要的時候，他為佛法爭正統的熱誠並未退減，仍念念不忘南宗頓教的發揚。他拜託郭子儀出面上表奏請，為禪宗初祖菩提達摩立諡。後代宗皇帝允其奏請，遂進諡曰「圓覺」，其塔曰「空觀」。如陳寬的再建圓覺塔誌云：

司徒中書令洛陽王郭子儀，復東京之明年（七五八），抗表乞大師諡。代宗皇帝諡曰圓覺，名其塔曰空觀。^㉒

此外，又請廣州節度使韋利見啓奏，請六祖袈裟入內供養。從韶州請得傳法袈裟到宮庭供養，這是惠能得五祖付法傳衣為第六祖的最好證明。如別傳云：

上元（應是「乾元」的誤寫）二年，廣州節度使韋利見奏，僧行滔及傳袈裟入內。孝感皇帝允奏，敕書曰：敕曹溪山六祖傳袈裟，及僧行滔並俗弟子，韋利見會水陸給公乘，隨中使到楚江赴上都。上元二年十二月十七日下。^㉓

在兵荒馬亂中。郭子儀韋利見為禪宗奏請，都是與神會有關。他因主持壇度，受到政府的崇敬。由於神會的大力弘揚，南宗頓教大行於洛陽，躍居為禪門的主流。而普寂門下，遂失卻領導的地位。

神會為曹溪頓教而獻身，不避任何艱險，坦然直進，終於達到了成功。韶州惠能為禪宗第六祖，成為定論。（完）



禪數與般若

蔡惠明

安世高與支婁迦讖都是西域高僧，他們在後漢桓帝年間先後來到我國，從事佛經的翻譯，是最早的兩位譯經大師。安世高相傳是安息國王子，讓位於叔父，出家修行。他精研阿毗曇學，又擅禪法。於桓帝建和初年（一四七）來到洛陽，不久就通曉漢語，為適應宮廷和社會上一些信家的需要，他着重於禪經的翻譯，共譯出經典九十五部，一百十五卷。其中「大安般守意經」一卷、「禪行法想經」一卷、「陰持入經」一卷、「道地經」二卷，都是闡釋上座部「禪數」的。支婁迦讖是在桓帝末年（一六七）到達洛陽，自靈帝光和元年至中平年間（一七八——一八九），先後譯出「道行般若經」、「般舟三昧經」、「無量清淨平等覺經」（無量壽經）的異譯）、「雜譬喻經」等二十三部，六十七卷。其中「道行般若經」為最初介紹般若學於中國，是後世玄學思想的先導。他譯的原本都是由竺佛朔先行帶來的，據推測竺佛朔可能是天竺人，通過西域進入內地。支讖雖然依據的是梵本，但翻譯是從他自己熟悉部份着手。當時安、讖兩家之所以從兩個系統進行譯經，可能是由於：一、桓帝時代相當於貴霜王朝的迦

膩色迦王在位時期，他很推崇說一切有部，所以在他支持下，有部在天竺就佔了領導地位，西域月氏一帶也深受影響。有部是很保守的派別，他們將「大毗婆娑論」刻在石柱上，禁止外傳，他們不僅排斥大乘，而且對本宗外的教派也不能容忍，迫使其他各派自尋出路。安、讖二人各傳上座部和大乘思想，與當時這種形勢是相應的。當時西域不斷有人來華歸順漢朝，尤其在桓帝末年，月氏族有數百人來入籍，他們原已信仰佛教，對接受大乘思想有其基礎。

從學說方面看，安世高的重點放在「禪數」上；而支讖所譯的大乘經，重點在於般若。南傳上座部最講究「禪數」，他們認為戒定慧三學中，戒是根本，而定慧就是實踐，定指「禪」，慧指了解「數」。所謂數，即數法，指毘曇而言。毘曇就是阿毘達磨，一般譯作對法，也可譯作數法。為什麼稱為數法，因為：一、釋經的分別：經中法相繁多，名目不一，要將它整理分類，一般就以數為分類的標準，把相關聯法分成一類，然後依序數的次

第排列爲一法、二法、三法等，這種分類方法稱爲「增一」，在漢譯的四阿含中有部「增一阿含」，經文均帶法數，由一至十一相次編纂，就是應用數法，這在毘曇中佔有極重要的位置。二、對於法的諸門分別：即對某一種法，既歸於這一類，又可歸於另一類，如地水風火，既在四大中講，也在六界中講；對某一法在這裏講，在那裏也講，就稱爲「數數分別」，也與數相關。總而言之，凡阿毘達磨都與數相關，所以叫數法。安世高所譯，除數之外就是禪。禪法種類很多，其中之一稱爲「安般守意」，又譯作「持息念」。「安」指入息（吸），「般」指出息，「持息」就是控制呼吸；「念」是說專注一心。「守意」既是指念，也即當作持解。這種禪法既要求有意識地控制呼吸，同時又要求專注一心，思想集中，這就是上座部十念之一。安世高特別介紹念息法，是爲了此法簡單易行，在印度早就流傳；而在中國，當時佛教正從依附方術，走向黃老之學，而道家也講究吐納、食氣等養生之術，適合中國信衆的口味。這種數、息、止、觀、還、淨的禪法，後被天台宗吸收稱爲「小止觀、六妙門」，很受歡迎，對後世禪學有一定的影響。所謂「禪數」，就是把禪法與對法結合起來。東晉道安說安世高擅長於禪數，而他所譯的也以禪數最爲完備。

據記載，安世高的禪法是依禪師僧伽羅剎傳承，用四念住貫穿五門（即五停心）而修習。他從大本「修行道地經」抄譯三十七章，着重身念住，破除人我執。念息另譯大小「安般經」，其中說六特勝地也和四念住相聯繫，這是上座部用念住統攝道支的基本精神。因爲和當時道家「食氣」、「導氣」、「守一」等說法相似，所以很快流傳。東吳康僧會從陳慧受學，注解了「安般守意經」。他更依自己的心得，在所編的「六度集經」中的禪度裏，對止觀有扼要的敘述。他在「安般守意經序」中

說：

「夫安般者，諸佛之大乘，以濟衆生之漂流也。其事有六（數、隨、止、觀、還、淨），以治六情。情有內外：眼、耳、鼻、舌、身、心，爲之內矣；色、聲、香、味、細滑、邪念，謂之外也。……彈指之間，心九百六十轉。一日一夕，十三億意。……是以行寂繫著息，數一至十，十數不誤，意在定之。小定三日，大定七日，寂無他念，泊然若死，謂之一禪。禪，棄也。棄十三億穢念之意。已獲數定，轉念著隨，燭除其八，正有二意（言意已十去其八，僅存數息、相隨二正意）。言定在隨，由在數矣（相隨時意在隨，其初由於數息）。垢濁消滅，心稍清淨，謂爲二禪也。又除其一，注意鼻端，謂爲止也。得止之行，三毒四趣（貪瞋癡與生老病死）、五陰六冥（即六塵），諸穢滅矣。昭然心明，逾明月珠（得止心明）。淫邪污心，猶鏡處泥，穢垢污意，偃以照天，覆以臨土（偃鏡以照天，覆鏡以臨土，皆無見）。聰睿聖達，萬土臨照。雖有天地之大，靡一夫而能睹，所以然者，由其垢濁。象垢污心，有逾彼鏡矣。若得良師，刮刮瑩磨，薄塵微噓，蕩使無餘，舉之以照，毛髮面理（面紋），無微不至。垢退明存，使其然矣。情溢意散，念萬不識一矣。猶若於市，馳心放聽，廣採衆音，退宴存思，不識一夫之言，心逸意散，濁翳其聰也。若自閑處，心思寂寞，志無邪欲，側耳靖聽，萬句不失，片言斯著，心靖意清之所由也。行寂止意，懸之鼻頭，謂三禪也。還觀其身，自頭至足，反復微察，內體汚露。森初毛豎，猶睹濃涕。於斯具照，天地人物。其盛若衰，無存不亡。信佛三寶，衆冥皆明，謂之四禪也。攝心還念，諸陰皆滅，謂之還也。穢慾寂靜，其心無想，謂之淨也。得安般行者，厥心即明。舉眼所觀，無幽不睹。往無數劫方來之事，人物所更，現在諸

刹，其中所有世尊教化，弟子誦習，無遐不見，無聲不聞。恍惚彷彿，存亡自由（生死自主）。大彌八極，細貫毛釐。制天地，住壽命，猛神德，壞天兵，動三千，移諸刹。八不思議，非梵所測，神德無限，六行（數隨止觀還淨）之由也。世尊初欲說斯經時，大千震動，人天易色，三日安般，無能質者。於是世尊化爲兩身，一曰何等，一尊主演，於斯義出矣。」他對數、隨、止、觀、還、淨六妙門，從初禪到四禪境界，解釋得既深且透，清楚地說明了他對禪觀的重視和修禪的體會。其後，東晉道安見到了僧伽羅刹「修行道地經」的全譯本（竺法護譯），又從大部「阿含經」的翻譯上理會聲聞乘實踐的體系，因而對安世高所譯禪法和數法等了解更深刻。他注解了這些譯本，並都撰寫序文，現能見到的有「大道地經注」等七種。

安世高關於數法的譯述謹守毘曇家的規模，用「增一」、「集異門」的標準，選譯了「五法經」、「七法經」、「十二因緣經」、「十四意經」、「阿毘曇五法經」、「阿毘曇九十八結經」等，並在譯文中附帶解釋，因此「十四意經」、「九十八結經」類似撰述。康僧會輯「六度集經」也承此意。道安得新譯毗曇的啓發，對安世高在數法翻譯的業績，認識更清楚。他除注釋「九十八結經」外，還模仿「十慧章句」等，從各經中抄集十法，加以解釋，成爲「十法句義經」。可見安世高傳譯的部派佛教學說在當時以及後世發展中的深遠影響。

支婁迦讖所譯經典的種類恰恰和安世高所譯的相反，幾乎全屬於大乘，而且重在般若，可說是大乘經典漢譯的開始。龍樹以前印度流行的經典，也在他的譯經上得到反映，如他譯的「寶積經」、「阿闍佛國經」、「般舟三昧經」都是構成「寶積」的

基礎，「道行般若經」是大部分「般若」的骨架，而「兜沙經」又屬於大部「華嚴」的序品，可見印度的大乘經典最初就是向境、行、果各方面平均發展的。還有「文殊問菩薩署經」、「內藏百寶經」、「首楞嚴三昧經」，都以文殊爲中心而發揮「文殊般若」的法界平等思想。但是對於後世義學影響最大的要數「道行般若經」，這是因爲大乘學說原是以般若緣起性空思想爲基礎，由於此經的譯出便有了趨向大乘的途徑。又因當時道家思想流行，道爲天地始等一類說法，正好做了接受般若理論的準備，也就是通過這類思想，使般若理論得到很快傳播。如支謙所譯的經文中把「波羅蜜多」譯爲「道行」，將「如性」譯成「本無」，都是借道家思想，來弘傳般若的。由於譯文過於簡畧，有些義理難以徹底了解，引起朱士行西行求法，傳回「放光般若經」。以後又有竺法護譯「光讚般若」，支謙譯的「道行般若」，鳩摩羅什譯的「小品般若」（亦名「摩訶般若」）、「小品般若」（即「道行般若」的異譯）等。唐玄奘將全書譯出，就是「大般若經」。

支謙所譯，重在大乘般若，既包含理論，又注意實踐。般若的「緣起性空」的理論，是指法的自性空，爲反對說一切有部執名相爲實有而說，所以與名相發生關係的「自性空」，是般若的特點之一。般若的實踐也是對聲聞乘而言的，上座部講禪爲十念，大乘則講般舟（念佛）三昧與首楞嚴（健行）三昧；般舟借助於智慧，專心念佛，感應道交，可使佛現前，上座部則不承認有佛的形象顯現。首楞嚴是健步如飛的意思，得到這類禪定，可以縮短成佛的漫長行徑，增加修道的力量。支謙譯的「般若道行品經」、「般舟三昧經」、「首楞嚴三昧經」既包含性空的理論，

也闡明三昧的實踐。他的學說與西域僑民關係密切，弟子中有支亮，再傳爲支謙。他本是月氏人，祖父法度於漢靈帝時，率數百人入了漢籍，後移居吳地，時人稱爲「智囊」，孫權拜爲博士，他共譯出「大明度無極經」等八十八部，一百十八卷。在譯文中，有「得法意而爲證」之句，雖也借用道家「得意忘言」的說法，但已掌握了般若「不壞假名而說實相」的基本精神，如他自注說：「由言證已，當還本無。」本無就是實相。

大乘學說從般若的一再翻譯到鳩摩羅什大弘龍樹學，有了相當發展。雖然禪學出於上座系，却已貫串着大乘思想而是大小乘融貫的禪了。這與安世高所傳的是不同的。鳩摩羅什如此，佛陀跋馱羅（覺賢）也是如此。

大小乘禪法融通的關鍵，在於禪觀與空觀聯繫起來，羅什所傳就是同實相一起講的。他編的「禪法要解」卷上說：「定有二種：一觀諸法實相，二觀諸法利用。」這就是說，在禪觀中不僅應該看到空性，也要看到諸法的作用，兩者不可偏廢。佛陀跋馱羅所傳，在現存本中已經看不到這種深入的說法，但慧遠在「廬山出修行方便禪經統序」中推崇佛陀跋馱羅能貫通大小乘禪法。他說：「非夫道冠三乘，智通十地，孰能洞玄根於法身，歸宗一於無相，靜無遺照，動不離寂者哉。」覺賢是禪學專家，親受教於佛陀斯那（即覺軍），佛陀斯那則爲達磨多羅（法救）的門人，所以他可說間接得到了法救的傳承。序文還說：「達磨多羅闡象篇於同道，開一色爲恒沙，其爲觀也，明起不以生，滅不以盡觀，雖往復無際，而未始出於序，故曰，色不離如，如不離色，色即是如，如則是色。」這些話是說，聲聞乘五部的禪法，大分兩類，一以五門組織，如前所說。一由十遍處而入。十遍處就是

地水火風青黃赤白空識。其中每一種都可以幻想它周遍於一切形象，構成清一色的形象。如觀地則到處都見爲地的形象，觀藍則一切都見爲藍色。部派佛教的化地部，就是弘傳這類法，而以地遍處爲中心，所以稱爲「化地」。「瑜伽師地論·真實品」載「散地」比丘也是從十遍處入。南傳上座部所傳「清淨道論」的禪法都與此相同。達磨多羅所說「闡象篇於同道」，就是合五門爲一，統由遍處而入。「開一色爲恒沙」，就是以一色爲遍處，通觀一切，因此不同於五門組織。另外在作禪觀時應該理解法的如性（法性），遍處雖然往復無際，但始終與如性相聯繫著。「明起不以生，滅不以盡」，是指法的生滅而言，但生即不生，滅即不滅，兩方面統一起來理解，所以說不以生謂之起，不以盡而謂之滅，雖見有生滅，而法性（如性）湛然不變。因此觀色不能離開如性，觀如性不離色，二者是統一的。這種禪法理論，就其觀點來說，不是安世高所傳的上座部的禪數之學，而是屬於支婁迦讖所傳大乘空觀性質了。

貫通大小乘禪法的思想，體現了佛教初傳時就萌發「中國化」的特色，對後世中國佛學影響很大。如禪宗二祖慧可傳初祖菩提達摩之法，就應用了這一基本思想。雖然慧可所說的達摩究竟是指達磨多羅還是菩提達摩尙待進一步研究，但道宣爲慧可作傳（「續高僧傳」卷十六）則認爲這原是指法救說的，所以直稱之爲「虛宗」。在中國佛學思想中實際發生影響的，正是空觀與禪觀的融貫。由此可見大乘不離小乘，小乘是根本，大乘則是莖枝。佛說法原不分大小，重在契機，大乘與小乘只能從行願去分別，實質上是融貫的一體。深信南北合流，實現佛法一味的時代終將到來！



敦煌第257窟 鹿王本生(二)

社長 釋敏智
督印 釋洗塵
發行 釋金山
編輯 余又凌
助編 釋素聞
承印 文采印刷公司

內明雜誌社
香港新界屯門藍地妙法寺

Nei Ming Magazing Society
Miu Fat Buddhist Monastery,
Lam Tei, Tuen Mun, N.T. Hong Kong.

贈閱

佛元二五三六年三月一日出版
公元一九九三年三月一日出版



誦經羅漢