

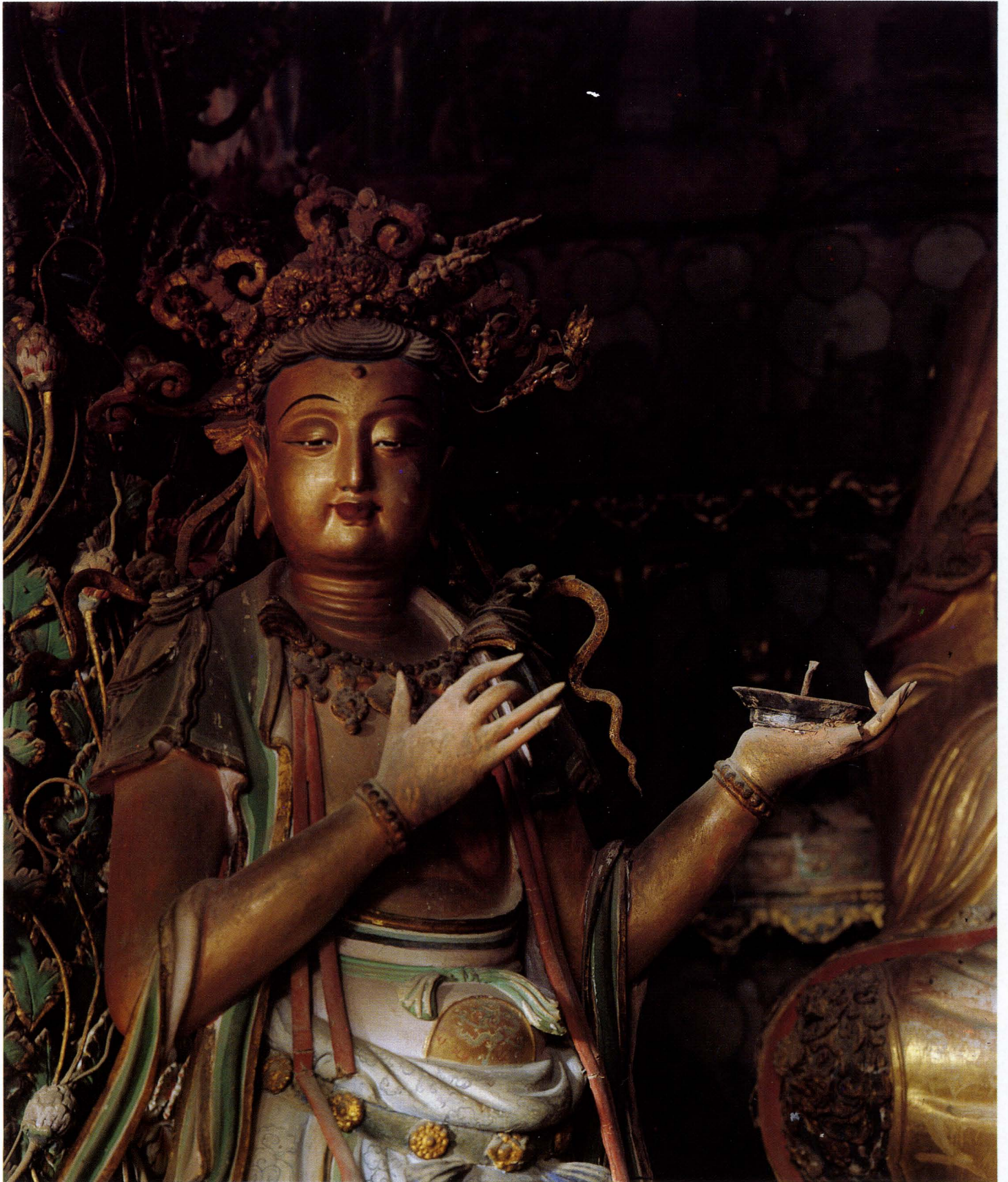


明内

集漢代城刻石字



261



山西省隰縣小西天觀音菩薩像



藥山惟儼大師禪學思想述略

蔡日新

「選得幽居愜野情，終年無送亦無迎。有時直上孤峰頂，月下披雲嘯一聲。」這是唐代朗州刺史李翱題贈藥山惟儼禪師的名句。當年的澧州藥山以盛產芍藥聞名，每當夏日，漫山藥花紅遍，想必此境是頗怡人情性的。惟儼禪師卜居此地，海眾雲集，他勵精修禪於斯，慈悲度人於斯，在此度過了他瀟灑出塵的一生，完成了他弘傳希遷正法的慧業。時至今日，去大師示寂千有餘稔，但從大師的行狀中猶可窺出其昔日法席的勝境來。

道吾、雲巖侍立次，師（藥山）指按山上枯榮二樹，問道吾曰：「枯者是？榮者是？」吾曰：「榮者是。」師曰：「灼然一切處，光明燦爛去。」又問雲巖：「枯者是？榮者是？」巖曰：「枯者是。」師曰：「灼然一切處，放教枯淡去。」高沙彌忽至，師曰：「枯者是？榮者是？」彌曰：「枯者從他枯，榮者從他榮。」師顧道吾、雲巖曰：「不

是，不是。」（見《五燈會元》卷五）
師徒四人間的這場機辯，各呈己見，頗類二千餘年前東魯大哲孔聖人與其弟子侍坐之氣象。祇是禪家的教學從一機一境出發，以拓呈心見，比孔門之教授更重實證、更重心慧的開發而已。今重溫藥山之行狀與語錄，頗覺得可以寫一點文字，聊旌大師之高德，以顯石頭之家風。

一、藥山大師的禪學師承

在石頭門下修學，要得石頭正法眼並非易然。當時盛傳的「石頭路滑」，並非虛誇，它曾滑倒馬祖門下的鄧隱峰，還讓馬祖門下的一僧從南嶽負一椀柴到了江西。學人在石頭門下來來往往者甚多，然真能得石頭法統者卻為數甚少，若實案之，唯藥山最近石頭家風。

在諸人滑倒於石頭路上之時，惟儼禪師毅然踏上了石頭路。

師本絳州（今山西新絳）韓氏子（751-834），年十七依潮陽西山慧照禪師出家，納戒於衡嶽希操律師，其後博通經論，嚴持戒律。一日，師自歎道：「大丈夫當離法自淨，豈能屑屑事細行於布巾邪！」（見《景德傳燈錄》卷十四）由是即謁石頭，師一入石頭丈室，劈頭便問：「三乘十二分教某甲粗知，嘗聞南方直指人心，見性成佛，實未明了。伏望和尚慈悲指示。」而石頭的開示卻是「恁麼也不得，不恁麼也不得，恁麼不恁麼總不得，子作麼生？」藥山一時惘然無措，果知石頭路滑。在了悟人生大事的慧業之路上，滑倒幾次也無足怪，要在能百折不撓，其進益堅，方能探蹟索隱，鉤深致遠，徹見勝義。藥山初次滑倒於石頭後並未氣餒，他經希遷大師指點往江西參馬祖，仍舉前問就教，馬祖開示道：「我有時教伊揚眉瞬目，有時不教伊揚眉瞬目，有時揚眉瞬目者是，有時揚眉瞬目者不是。子作麼生？」藥山於言下契悟，喟然而歎曰：「某甲在石頭處，如蚊子上鐵牛。」由是遵馬大師囑善自護持並師事三年。所謂「蚊子上鐵牛」，指的是石頭禪法周際無隙，圓融無礙，學人初涉門庭，無從得箇入處，在希遷大師的《參同契》及諸開示學人之中，尤可見出這種高邈孤峭之道風（拙文《希遷大師禪學思想芻論》已詳述之，見《湖南佛敎文化論叢》第一輯）。

馬祖的方便開示使藥山得了箇入處，乃至「皮膚脫落盡，唯有一真實」，馬祖也認為藥山之禪法已「協於心體，布於四肢」，可以「隨處住山」了。惟儼雖得馬祖印可，也對馬祖的「宜作舟航」的重托深懷感激，但他並未輕易地去住山，而是再度踏上了南嶽石頭路，獨向險峰再攀登。藥山再謁石頭，已非昔日初登南嶽之衲子，從《五燈會元》的這則公案即可見其一斑。

內明

第二六一期 目錄

專論

藥山性儼大師禪學思想述畧……蔡日新……3

論佛敎曹洞宗與《參同契》

《易經》之關係（四）……靜華……10

法海拾貝

禪宗對程朱理學的影響……蔡惠明……15

特稿

黃懺華和他的《中國佛敎史》……傅敎石……18

專論

畧論性具與性起……故曉光……27

三界執受身與我……單培根……31

特稿

佛敎在美國——勝會記實……鄭僧一……33

筆譚

優婆塞戒經研習之二十五
談菩提與菩提道修學次第……智銘……36

畫頁

封面：印度那爛陀寺後景

面裏：山西省隰縣小西天觀音菩薩像

底裏：那爛陀寺內院部份

封底：另一角度看那爛陀寺內佛塔

(《景德錄》卷十四之所載略同)。

一日(藥山)在石上坐次，石頭問曰：「汝在這裏作甚麼？」曰：「一物不爲。」頭曰：「恁麼即閒坐也。」曰：「若閒坐即爲也。」頭曰：「汝道不爲，不爲箇甚麼？」曰：「千聖亦不識。」頭以偈讚曰：「從來共住不知名，任運相將祇麼行。自古上賢猶不識，造次凡流豈可明！」後石頭垂語曰：「言語動用沒交涉。」師曰：「非言語動用亦沒交涉。」頭曰：「我這裏針筭不入。」師曰：「我這裏如石上栽華。」頭然之。

從「蚊子上鐵牛」到「石上栽華」，藥山禪師不祇是走進了石頭路，而且也悟到了石頭禪法之精髓。因此，石頭禪師不祇是首肯藥山，而且還爲之作偈。在石頭門下的諸人，獨藥山最能承嗣希遷法統，這除了大師夙具穎悟的天資以外，還取決於他滑倒於石頭後能自我振作，自行砥礪，具有誓欲參透石頭機的大願大行。

由於「石頭路滑」，以故藥山求法之道路也曲折。他雖不如當年的希遷大師「上下羅浮，往來三峽間」那般彷徨，卻也不乏於江西與南嶽間奔波，方悟到禪的底蘊。也由於藥山禪師得法之經歷有如乃師之曲折，故爾其禪學思想亦如乃師之極具思辯性，乃至於他在禪教之中不獨注重禪之實用，尤且注重禪之本體。大師住藥山後，將直承曹谿頓旨而又不昧禪之本體的希遷禪法弘傳於常澧，爲後世曹洞禪之形成，起了承先啓後的歷史作用。時至今日，追思古德，其功灼然，猶且千載不朽。

二、藥山大師的禪學思想

惟儼禪師深得石頭心法後住於澧州藥山，大闡希遷家風，在他接引學人的機辯之中，足可以見到當年石頭的作風。藥山既教

學人於事能直下承當，而又能不昧失其體，故其出語盡圓，殊無瑕隙可擊；然其語氣亦似石頭之祥和平緩，與洪州禪峻烈之風迥異。例如有僧問藥山：「如何得不被諸境惑？」藥山云：「聽他，何礙汝！」其僧曰：「不會。」藥山曰：「何境惑汝？」《見《景德錄》卷十四》藥山的「聽他，何礙汝」一語玉潤珠圓，故其僧一時無法當下悟入，因而藥山再補「何境惑汝」一句，連同此僧所執之境、相一齊奪去，使之頓然了悟。值得注意的是在石頭所有的門人中，獨藥山能深明其《參同契》中「回互不回互」的宏旨。《景德傳燈錄》卷十四載：「師坐次，有僧問：『兀兀地思量甚麼？』師曰：『思量箇不思量底。』曰：『不思量底如何思量？』師曰：『非思量。』」藥山的「不思量底」無疑是對「思量」的一種否定，而「非思量」則又於前再加一重否定。然而，這並非一般哲學上的否定之否定，它是一種離諸肯定與否定的「石上栽華」式的機鋒語。這種極具思辯性的機鋒語，似較石頭路更滑，在石頭門下，蓋亦獨有藥山能出之。藥山的這種施教，《傳燈錄》之記載爲數尚不少，茲略舉幾例以次之。

師見園頭栽菜次，師曰：「栽即不障汝栽，莫教根生。」曰：「既不教根生，大衆吃甚麼？」師曰：「汝還有口麼？」無對。(《景德傳燈錄》卷十四)

大衆夜參不點燈，師垂語曰：「我有一句子，待特牛生兒即向汝道。」時有僧曰：「特牛生兒也，何以不道？」(《五燈會元》作「特牛生兒，也祇是和尙不道。」)師曰：「把燈來！」其僧抽退入衆。(《景德傳燈錄》卷十四)

問僧：「甚處來？」曰：「湖南來。」

師曰：「洞庭湖水滿也未？」曰：「未。」師曰：「許多時

雨水，爲甚麼未滿？」僧無語。（《五燈會元》卷五）

師問飯頭：「汝在此多少時也？」曰：「三年。」師曰：

「我總不識汝。」飯頭罔測，發憤而去。（《景德錄》卷十

四）

以上四則公案，但有「特牛生兒」一則爲學人直下承當，故後世洞山聽此公案後云：「這僧卻會，祇是不肯禮拜。」餘三則公案均使學人爲之「滑倒」：園頭不能從尋常的栽菜中悟出禪之體和用來；行腳僧未審自己心靈本自具足，故道洞庭湖水未滿；飯頭執著我見故發憤而去，後世洞山《涉水偈》之「渠今正是我，我今不是渠」，倒是與乃祖此意遙相契合。凡此數則公案，足可見出藥山真石頭子孫，他在開示學人即事承當的同時，並沒有忽視教學人向上一路，去明達隱藏在該事後面的涵蓋乾坤之理。儘管學人當時難以徹悟，而一旦證得，卻是終身受用不了。

體用兼賅，理事圓融，這一石頭之禪學精神，在藥山門下不祇是得以發揚光大，而且也成了藥山禪學之主要特色。這在藥山的一次開堂說法中表現得尤爲突出：

祖師祇教保護，若貪瞋痴起來，切須防禁，莫教振觸。是你欲知枯木，石頭卻須擔荷，實無枝葉可得。雖然如此，更宜自看，不得絕言語。我今爲你說，這箇語顯無底語，他那箇本來無耳目等貌。

藥山秉承師意，開示學人，總是使用圓轉無礙的「無底語」，這便是藥山禪法的核心所在。

然而，藥山禪師承傳石頭法嗣，不祇是簡單地蹈襲石頭舊轍，而是既師承石頭禪法的合理內核，而又作了有益的發展，使希遷禪於體於用更爲圓滿。藥山禪師對於希遷禪之繼承與發展，首先表現在他對佛教經典所持的圓融態度。當時的洪州禪爲了激

發起學人的自信心，大有棄經教與祖訓之勢。誠然，執經教之文字泥而不悟，並不是真通經論；反之，棄經教而逞狂禪，亦將遠離禪旨。在這方面，希遷禪師早就持融通的態度，他的《參同契》之創作就與因讀《肇論》而悟密切相關。藥山則更不愧爲希遷弟子，他不祇是早就博通經論，而且在他住藥山慈雲院的期間內仍手不釋經卷。但藥山的看經又並非一般學人那般咬文嚼字，而是即經教而離諸經教，亦即於經教心領神會而超脫於經教之文字言句。《景德傳燈錄》卷十四所載藥山看經之公案，即可見出他對經教所持之態度。

師看經，有僧問：「和尚尋常不許人看經，爲甚麼卻自看？」師曰：「我祇圖遮眼。」曰：「某甲學和尚，還得也無？」師曰：「若是汝，牛皮也須看透。」

藥山尋常不許人看經，殆擔心學人大事未明而易泥於經論言句而不化，這就如同他所說的「牛皮也須看透」。而一旦於禪有悟，看經看教也就無礙菩提了，這就是藥山所說的「圖遮眼」，即了悟經論宏旨而又不在于經論文字裏做活計。何況藥山早在參石頭以前就博通經論了，他之求法於石頭，乃在於離諸經論文字以求解脫而已。關於藥山看經，燈錄中還有不少記載。

藥山看經次，師（百巖明哲）曰：「和尚休揉人好！」山置經曰：「日頭早晚也？」師曰：「正當午。」山曰：「猶有文彩在。」師曰：「某甲無亦無。」山曰：「汝太煞聰明。」師曰：「某甲祇恁麼，和尚作麼生？」山曰：「跛跛擊擊，百丑千拙，且恁麼過。」（《五燈會元》卷五）

其次，刺史李翱去謁藥山，也是遇藥山執經而不顧，此等記載常見於燈錄之中。凡學人參禪得悟，其師總是囑其「護持」，青原、南岳諸師於此均無二致。作爲一箇心地湛然的得法禪師，藉

經教以善自護持，何嘗不是一種長養聖胎之良策。同時，這對於糾正南禪中棄經棄教、乃至呵佛罵祖的偏極傾向，亦未嘗不是一種訴諸行為的理性規勸。在禪宗中，歷代祖師皆有經教傳承，諸如《楞伽》、《金剛》、《壇經》等即是。後世的南岳系禪原來也不排斥經教，馬祖門下的大珠慧海著《頓悟入道要門論》，亦動輒援引《楞伽》、《維摩》、《法句》、《涅槃》、《遺教》諸經為說。可見，禪家雖不主張在經教文字中討生活，卻也不反對緣一經一教以悟出聖諦來。本此宗旨出發，藥山的看經，於弘傳禪法正統，辟禪門邪見，實有不朽之功績。

藥山雖不摒棄佛典經論，但他卻不援經論以開示於人，因而也不違禪家強調主體意識自覺自證之本色。《景德傳燈錄》卷十四載有如下一則公案。

一日院主請師上堂，大眾才集，師良久，便歸方丈，閉門。院主逐後曰：「和尚許某甲上堂，為甚麼卻歸方丈？」師曰：「院主！經有經師，論有論師，律有律師，又爭怪得老僧！」

在藥山大師那里，禪師與經、律、論三師之間，其職份了然分明。因為，禪是重實證體驗而輕文字言說的，以故藥山離席棄眾而歸丈室。禪師們儘管在不得已的情況下須行言教，也是出語簡捷、盡離兩邊，寓機鋒於尋常句下。《五燈會元》載一僧問藥山：「己事未明，乞和尚指示。」而藥山良久才說：「吾今為汝道一句亦不難，祇宜汝於言下便見去，猶較些子。若更入思量，卻成吾罪過。不如此各合口，免相累及。」在這裏，藥山明示學人，禪悟不容擬議，須於言下即見，若稍遲疑，便涉理路言詮，早落第二、第三。藥山看經看論，卻不拿經論惑人，如此用心，可謂真通經論，亦可謂真禪師。

藥山師承石頭禪法，不但不棄經論，而且也不廢坐禪，上文那則「兀兀地思量甚麼」的坐禪公案即是其證。這在很大程度上說明了藥山在弘傳曹谿頓法的同時，能不棄漸修之法。其實，藥山禪師之圓融頓漸二法，並不違希遷之師訓，石頭明誨弟子：「無論精進禪定，唯達佛之知見」，藥山的這些作法，完全是對希遷禪學思想的合理發揮，亦是對石頭禪法的一大發展。

要之，藥山禪師既如實地弘傳了石頭法統，又合理地發展並完善了希遷的禪學思想，開創了青原禪體用兼賅、頓漸圓融的新局面。惟其如此，藥山不祇是為希遷續薪傳燈，而且還為曹洞禪在理論上立下了奠基鋪路之功。

三、藥山之禪教風格

藥山禪師在教化學人方面，也深得希遷禪和正襟說法之風範，他於平常句下藏機鋒，令學人當下即悟。《景德傳燈錄》卷十四載有僧問藥山：「祖師（《五燈會元》作「達磨」）未到此土，此土還有祖意否？」師曰：「有。」僧問：「既有祖意，又來作甚麼？」師曰：「祇為有，所以來。」藥山的此番開示，酷似乃師的「未到曹谿亦不失」與「若不到曹谿，爭知不失」，師徒間之禪教施設，何期如斯默契！在這裏，沒有厲聲的呵喝，也沒有踢、踏、掀、打等過激的行動，祇有和風細雨式的機辯，但它卻能拭去學人心靈的塵滓，了卻學人之生死大事。這種施教，何嘗不似平靜的海面下潛行的激流，它於不著風流之處卻能得盡風流。希遷如是得之，藥山亦如是得之。

藥山之禪教雖甚溫和，但處處不違當下即悟的頓教之旨，這於大師平時的施教中隨處可見。如藥山見遵布衲浴佛，便問：「這箇從汝浴，還浴得那箇麼？」遵曰：「把將那箇來。」師便

休。又如有僧問：「如何是涅槃？」師曰：「汝未開口時喚作甚麼？」再如刺史李翱問：「如何是戒定慧？」師即云：「貧道這裏無此閑家具。」諸如此類之機鋒語，均使學人無暇擬議，當下即悟。但當下即得並不見得是出語膚淺，而是含不盡之意於言外。比如藥山一次上堂云：「我有一句子，未曾說向人。」獨道吾宗智出語曰：「相隨來也。」有一僧問藥山「一句子如何說。」藥山說：「非言說。」宗智道：「早說了也。」在尋常當下即得的言教中，體用、理事兼賅，要識得藥山正法眼，直須明其「石上栽華」始得。

藥山之禪教不止是注重於兼賅體用的當下即得，然且不違石頭循循善誘的家風，使學人聆教有如和風解凍。從他對高沙彌的那段開示即可見其一斑：

高沙彌初參藥山，藥山問師：「甚麼處來？」師曰：「南嶽來。」山云：「何處去？」師曰：「江陵受戒去。」藥云：「受戒圖甚麼？」師曰：「圖免生死。」藥云：「有一人不受戒亦免生死，汝還知否？」師曰：「恁麼即佛戒何用？」藥云：「猶挂脣齒在。」便召維那云：「遮跛腳沙彌不任僧務，安排向後庵着。」……藥乃再問師曰：「見說長安甚鬧。」師曰：「我國晏然。」藥云：「汝從看經得，請益得？」師曰：「不從看經得，亦不從請益得。」藥云：「大有人不看經，不請益，爲甚麼不得？」師曰：「不道他無，祇是他不肯承當。」（《景德錄》卷十四）

藥山與高沙彌的這場機辯如斯曲折，然見之似浪靜風平，師徒間應對盡如尋常家話，然機鋒盡寓於平常句下。從受戒圖免生死到不受戒亦免生死，層層剝筍，最後使高沙彌並卻咽喉脣脂，直下承當。如許路轉峰回，但有溫和紓緩的示誨，殊無利刃快刀之凌

厲，卻將葛藤纏絆悉斬去之，石頭家風於斯畢見。

其次，藥山之禪教雖不乏石頭之祥和慈顏，但有時也偶用異乎尋常的作略以激起學人的疑情，然後驀地將其疑團打碎，使之當下即悟。比如刺史李翱去見藥山，藥山卻執經卷而不顧，侍者祇得告藥山：「太守在此。」李翱見師不理，便說：「見面不如聞名？」藥山反詰道：「太守何得貴耳賤目？」李翱聞之頓省，遂折回來向師謝罪。藥山於李翱來訪故意不理，待李翱羅刹之念剛起，便出「貴耳賤目」一語，頓息太守妄念。待到李翱調伏其心以後，藥山再爲之開示「雲在青天水在瓶」之至道，深契李翱之機，使之終身受用不了。故李翱述偈曰：「煉得身形似鶴形，千株松下兩函經。我來問道無餘說，雲在青天水在瓶。」縱然藥山此舉異乎尋常，然與洪州諸師之禪教相比，藥山在此仍不乏其祥和之本色。

再次，在藥山的禪教思想中，最可貴的是他毫無門戶之見。藥山允許門徒遊方博參，他門下的得法弟子宗智與曇晟等，均是在往來於南嶽與青原間而得以領悟藥山上上機的。宗智於藥山法會密契心印後往參南泉，又返藥山；曇晟在百丈門下二十年卻因緣不契，乃參藥山方得頓省。在禪門中，雖各宗的門庭設施互異，但其宗旨無非是要讓學人離執獲慧，當下解脫。門庭設施之異，祇緣學人根基與所執不同而已，若以悟境觀之，實無所異可言。但在禪門中，神會和尚的挑起南北之爭，大慧宗杲的辱罵天童正覺（諸如斥正覺爲「邪禪」、「剃頭外道」等），均不足取。這種現象在「二大士」以來的二百餘稔中，似較罕見，自然更不見諸藥山。相反，在百丈、南泉處不契的學人，一入藥山則心機頓開，禪慧自得。也許是由於藥山師承石頭禪法，其道風孤高邈遠，故於學人也是「釣盡千波，金鱗罕遇。」雖然藥山法席

遠不及懷海之盛，然其所遇亦不乏「金鱗」，像曇晟那樣師事懷海二十年的學人，終歸藥山，成了弘傳藥山法統的正傳弟子，亦可謂「衆角雖多，一鱗足矣。」

此外，藥山之禪教能廣攝群機，上化官宰，下澤黎庶，從禪教實踐上體現了禪的平等一如思想。在二大士門下，雖然接引了丹霞、龐蘊一類慧業文人，但其禪教尚未施及官宰，禪門中多為中下平民，自藥山起，禪宗法席由尋常百姓拓展到了州宰官衙，後世官宰之出入叢林，參禪問道，蓋以李翱之參藥山為伊始。更重要的是藥山在將法席擴展到官宰的同時，卻絲毫沒有忽視對鄉井細民的教化。藥山教化鄉民可謂「方便有多門」，他能入鄉隨俗，應機度人。宋人錢易《南部新書》已集載「道吾和尚上堂，戴蓮花笠、執簡、擊鼓、吹笛，口稱『魯三郎』矣。」據今人考之，此即是宗智以民間說唱之形式弘法於鄉里。其實，這種作略在禪門中頗盛行之，《五更轉》、《十二時歌》俚曲常於叢林傳出，使鄉民於喜聞樂見的形式中嘗知禪味。在藥山禪師那裏，既有正襟祥和的開堂說法，也有隨俗弘法於鄉井的民間歌舞。若實案之，宗智的上堂說唱，完全可以溯源到乃師藥山。《五燈會元》卷五載藥山問曇晟：「聞汝解弄師子，是否？」曇晟曰：「是。」藥山問：「弄得幾出？」曇晟曰：「弄得六出。」藥山曰：「我亦弄得。」曇晟問：「和尚弄得幾出？」藥山曰：「我弄得一出。」曇晟曰：「一即六，六即一。」在這裏，禪機中雖然不無華嚴之哲學思想，但仍不失為是藥山借民間歌舞以弘禪法之實錄。又《景德錄》卷十四亦有類似的記載：

師（高沙彌）住庵後，兩里來相看。藥云：「爾來也。」師曰：「是。」藥云：「可殺濕。」師曰：「不打遮箇鼓笛。」雲巖云：「皮也無，打甚麼鼓？」道吾云：「鼓也

無，打甚麼皮？」藥云：「今日大好曲調。」

《五燈會元》之所載略同，然於高沙彌之傳內尚有藥山齋時，師自打鼓，捧鉢作舞之記載，師徒間還以曲調之第幾和來勘辯，則頗能說明這方面的問題。這種採用民間說唱形式弘法的作略，蓋約略相當於民間「說道情」之類。它深為民衆所喜愛，故爾藥山圓融採取，寓教於樂，大作舟航。藥山之禪法上化官宰，下德庶民，足可見出他作為一代禪門大德的博大胸襟與其禪教的平等一如的思想。唯其禪教形式的靈活多變、豐富多彩，故爾藥山禪法能深深地植根於常澧的土地上，且長久地流傳於後世。

四、登山大笑，一生湛然圓滿

惟儼禪師自得希遷正法以後，既坐禪看經以護持「自家珍寶」，又於藥山大弘禪教，一生度人不倦。從他早年的「石上栽華」到後來開示學人的「莫教根生」，大師一生於禪學理論建設及其禪教之功績灼然可見，必然傳諸青史，亦當千秋不朽。若要論述大師功德，還是舉他的一則生平行狀為說較妥。

師一夜登山經行，忽雲開見月，大笑一聲。應澧陽東九十許里，居民盡謂東家。明晨迭相推問，直至藥山。徒衆云：「昨夜和尚山頂大笑。」

惟儼禪師登山見月而大笑，其笑聲傳之廣遠，殆非常人所能測度。大師當時見月的心境，殆有如弘一法師《示寂偈》中之「春花滿，天心月圓」。這一曠劫難聞的大笑，既是發自藥山大師物我偕忘的賞心之處，也是大師一生功德圓滿的會心之聲。

禪之至境本是「廓爾忘言」的。而今而後，若要真識得藥山，但觀此一笑即足矣。

（完）



論佛教曹洞宗與《參同契》、《易經》之關係(四)

靜華

三、「十六字偈」諍論失誤原因再分析及 《易》入曹洞對後世禪之影響

慧洪、元賢在「十六字偈」真義問題上的失誤，前文已從文字理解偏差的角度作了分析。但覺得意猶未盡，故於此擬從希遷至曹山所處之整個易學背景以及他們設義之初衷兩個方面再作考察。

希遷、藥山與雲岩、洞山和曹山，其生活年代在唐五代時期。這一階段儒家易學並不怎麼發達。相反，佛、道兩家研究《易經》又極為流行。唐初，官方以孔穎達為首編纂《五經正義》的班子，在纂《周易正義》時即以王弼的「義理易」為取捨標準。不久《周易正義》以官方名義頒行天下，遂成定式。以後諸儒研《易》，即「先以王注為宗，後約孔疏為理」^⑤循規蹈矩，難有發展。因此，有唐一代沒有出過什麼易學大家，流傳至今較有價值的儒家《易》著，除李鼎祚《周易集解》之外，僅史徵的《周易口訣義》、郭京的《周易舉正》和陸德明的《周易音

義》（出自陸氏《經典釋文》卷二）了。這種狀況不但與唐朝泱泱大國數百年的歷史文化不甚相稱，而且同燦爛的「漢易」、「宋易」相比，也着實相形見绌。與此相反，此時佛道兩家卻名人輩出，而且研《易》非常風行。以佛教為例，僧侶研習《易經》卻不會囿於儒家所設的框架，他們有自己的原則，即有利於傳播佛教。他們之所以熱心易學，是因為把《易》看作是儒學的代表，試圖通過佛易溝通達到攀緣儒學站穩腳跟的目的。如華嚴宗僧人澄觀、宗密、華嚴學者李通玄等都作過這方面的努力。他們或是在闡述《華嚴經》時，配上《易經》的教相，以示其類同，或是把《易經》原理與《涅槃經》、《勝鬘經》等相對照，區別同異或是以陰陽八卦五行的理論發揮華嚴性海思想。曹洞宗一系從希遷至曹山與易學溝通則更有自己的特點。他們從魏伯陽《參同契》這本道書入手，上溯到西漢易學，特別是京房的那一套象數模式尤使禪師們傾心。他們巧妙地運用漢代象數，與《易經·離卦》緊密地聯繫在一起，用以表達自己獨特的禪學理論。

(宗)

這種聯繫自雲岩之後更爲明顯。比如說，「十六字偈」的思維既離不開《離卦》，亦與易卦「奇偶相與」的原則相應；「偏正五位」的回互關係可以在《重離》一卦中得到完整體現，而其設想又是脫胎於「五行六位」體例的啓示，至於「君臣五位」的創設也多少與「世應」有關等等。因此，可以這麼說在《重離》一卦之中寓以洞宗思想諸多之含義，是與「漢易」的深刻影響分不開的，尤其與象數模式有着密不可分的關係。

然而，「漢易」到兩晉「王（弼）學既盛」之後，即告衰微，唐時（除禪師外）幾已無人問津，至宋遂亡。

慧洪生活於北宋，但晚於「北宋五子」（周敦頤、邵雍、程頤、程顥和張載），其易學根底並不深，在易學思想上受他們（尤以程頤《易傳》、張載《橫渠易說》爲最）借《易》談「理」、談「心」、談「天道」學說的影響很深，明清之際的元賢更是在《五經大全》^⑤（其中的《周易大全》只取程頤、朱熹的本子）下熏陶出來的「世儒」，其易學思想自然是一邊倒。他們兩人索解「十六字偈」秘義，是在「宋易」的指導思想下進行的。易學史上，漢宋水火，不可調和。從這個意義上說，慧洪、元賢的失誤是不可避免的。不了解洞宗宗旨與漢儒象數學精神上的內在聯繫以及「宋易」對慧洪、元賢的影響，是無法真正弄清楚他們詁解失誤的深層原因的。

其次，造成他們誤解的另一個原因是，由洞宗祖師們設意的初衷所導致的實際後果。

原來，大乘佛教一貫主張悲智雙運，自度度人。然而禪宗五家以下卻明顯有重智輕悲，泥於了生脫死，偏於接引上乘根機的傾向。這是爲什麼呢？原因恐怕與禪師的「末法」思想有關。早在禪宗初期，北周武帝（560-578年在位）滅法甚烈，佛教勢力

受到很大打擊。二祖慧可（487-528）三祖僧璨（？-606）不得不從北方逃往舒州。他們思想中自然會產生佛教處於「末法時代」的感覺。隋代天台宗僧人靜琬於幽州房山發心刻經於石藏之洞窟，爲避法難。同時期的淨土教、三階教也認爲當世爲「五濁惡世」，不可久居，故嚮往極樂淨土，也正是這種類同「末法」思想的反映。於是，禪師們遠離城市，居山靜修，以後逐漸成爲禪宗的傳統。一般人哪裏知道，禪師的遠遁山林，回避現實，其背後還有着的一層出於遠害考慮的隱憂呢？況且，禪宗五家皆成立於唐武宗（840-846年在位）「會昌法難」（中國歷史上最大的一次滅佛行動）之後，祖師們的「末法」感受自然更爲強烈，這種思想在僧傳和禪師語錄中屢有表露，只是不明說而已。「末法」概念，是「三時」^⑥之一，意謂佛法瀕臨滅絕，有「教」無行（修行），亦無證悟。因此，祖師的當務之急是如何續佛慧命，保如來種。面對僧徒日衆、良莠不齊的局面，爲擇根器，不得已而建法幢。凡是能達其旨趣，受用其法門，並且臨機無疑遇緣不退的，就是禪門法流，不然則非眷屬。所以禪師設意，皆精妙秘奧，不是上上智大慧根的人是不能達到如此境界的。只有這樣，才能既解決了擇器而傳的問題，又不致於被異道邪說擾亂了正法。曹洞一系在這方面的表現尤爲突出。

希遷以下諸師所言洞上宗旨，其精神始終與《離卦》聯繫在一起，卻從未畫過《離卦》的圖示。雲岩設「十六字偈」的要旨，雖然既提醒「錯然則吉，不可犯忤」，又一再以譬喻叮嚀反復，但終不出圖明示。此頗類於他傳法洞山時，猶豫豫而又含糊不清地說「祇這是」，令洞山自悟一樣。洞山在解釋偏正五位時也有意出難題，他不說暗，而說「失曉」，不說暗中有明，而講「三更初夜月前」。曹山則根據「偏正五位」的意思，畫了

「五位君臣圖」與之相配，十分貼切。但他亦未出《離卦》之圖。所有這些，都與擇器傳法的初衷密切相關。

其次，洞上祖師接引學者，亦每每不明確指點，而純任機鋒領會。如有僧問洞山，如何是佛，他回答說：「麻三斤」。當然這不是讓問者在此話上用功夫，而是斬斷他的思路，引其返觀自心。雲門文偃（864-949）在回答同樣的問題時，卻說：「乾屎橛」。其用意亦與此同。若能在疑心的源頭上用力參透，即是成佛的本源。因為參禪悟道雖是一種近乎神秘的精神體驗，並且因人因時因地而異，沒有現成的規律可循，但總不外經歷這樣的過程：先有「疑問」，而後「參修」，由於一心專注，功深日久，最後達到「證悟」。所以，疑問是悟入的第一步，沒有疑問是不會開悟的。臨濟宗的臨濟義玄（？-867）問他的老師黃檗希運（？-850），如何是佛法大意，黃檗舉棒便打。三度發問，三度被打。黃檗的目的正是為了讓臨濟捲入疑團，啓發他開悟。所謂「大疑大悟」，亦即此理。至於悟境的深淺，亦因人而異，非出一概。然而，從「疑」至「悟」會有心態的轉變則是一定的，即由知見思想的比量心態轉變為直覺直感的現量心態。換句話說，即由理智的邏輯（或理性思辨）思維轉為豁然開啓，直下承當的靈覺境界。從「麻三斤」一類的提示到悟境心態的轉變，對於一般根機的人來說，顯然是不合適的。這就是禪家重智輕悲，偏於接引上機傾向出現的根本原因。曹洞祖師的設意除開上述原因之外還涉及到前文提到的「不能言說」的問題，這可以用雲岩「祇這是」來說明。

洞山的悟道因緣，經過許多曲折。當他悟到「眼處聞聲」的妙理後，本該「保住」已得的悟境，做到「行解相應」，直徹心源。可是當他告別雲岩時，雲岩說了句「祇這是」，又使他疑慮

重重，似有退失悟境的趨勢。所以，雲岩特別告誡他：「承當個事，大須審細」。^⑤

如果雲岩沒有宗師法眼，為解疑問，一語道破「祇這是」的底蘊，這樣就會喚醒洞山理性思維的心態，其結果是疑團雖破，悟境全失，無法彌補。按洞山的話說，叫仗「破鏡不重照，落花難上枝」。同樣，倘若黃檗一下說破佛法大意，則臨濟也不會開悟了。因此，雲岩始終讓洞山在疑團裏兜圈子，不為他說破。因為此法不可有心求，不可無心得，不可說言通，這最後一關，全靠自力突破，才能「身心脫落」，雲開月現。祖師的苦心正在於此。「十六字偈」的設意，亦不妨作如是觀。其謎底的揭開，本應留於行策的心中，可是他的形諸文字、圖形，固然有比量上的意義在，但就禪宗祖師接引後學，培植上乘根器，荷擔如來家業而言，並無多少實質性的好處，儘管對它的徹解不等於達到了「真空妙有」的境界，但畢竟是通往這個境界的一座橋樑。

不過，洞上祖師們的這種設意儘管出於不得已，但其弊端是應當指出來的，不獨有名的禪師如慧洪覺範、大慧宗杲皆誤會其意，^⑥而且連曹洞宗的祖師如永覺元賢也未能確解個中玄旨，至於一般根機的人自然可想而知，這對於曹洞宗的傳承、發展是極為不利的。此種情形不但直接導致諸師在「十六字偈」真義問題上的失誤，而且也成爲以後洞上「孤宗」流傳若斷若續，幾乎難以爲繼現象發生的十分重要的因素。

《易》入曹洞，不僅是曹洞宗史上的大業，也是禪宗門庭的盛事。它對以後禪宗的影響是多方面的。此處僅舉二端：一是改變了禪師的精神面貌。宋代以降，禪師討論人生問題，動輒融易理以爲說，左右逢源，鞭辟入裏。如臨濟宗黃龍派的創始人黃龍慧南（1002-1069）談及「人情」時，曾如是說：

人情者，爲世之福田，理道所由生也。故時之否泰，事之損益，必因人情。情有通塞，則否泰生。事有厚薄，則損益至，惟聖人能通天下之情。故《易》之別卦，乾下坤上則曰泰，乾上坤下則曰否；其取象損上益下則曰益，損下益上則曰損。夫乾爲天，坤爲地，天在下而地在上，位固乖矣，而反謂之泰者，上下交故也。主在上而賓處下，義固順矣，而反謂之否者，上下不交故也。是以天地不交，庶物不育，人情不交，萬事不和。損益之義，亦由是矣。夫在人上者，能約己以裕下，下必悅而奉上矣，豈不謂之益乎。在上者蔑下而肆諸己，下必怨而叛上矣，豈不謂之損乎。故上下交則泰，不交則否；自損者人益，自益者人損。情之得失，豈容易乎！⁵⁶

此乃以《易》言人情得失，否泰相生、損益厚薄，興廢相乘之理。寓意確切，富有啓迪。又如水菴一和尚利用《易》「君子思患而預防之」的思想，針砭當時佛教叢林「競習浮華，計較毫末」之弊，闡述人生大患之防勝於急功近利的主張等等，用意深刻，發人深省。

二是《易》入曹洞，推動了禪《易》關係的進一步發展，自唐宋而明，內容更加豐富，範圍也日益擴大，至明末，終於連當時的士大夫如方時化、徐世淳、蘇濬等輩也積極參與進來，他們援禪入《易》，比較發揮，撰寫各類禪《易》融合的著作，形成了一個不小的高潮。智旭滿益探擇諸家學說，斟酌損益，摻以己說，寫出了《周易禪解》一書，可以說是對禪《易》相會作了綜合性的總結。此後，雖仍有禪師深邃於《易》，但已經如同祖師的悟後漸修一般，流於日常的「德用」而已，少有相互印證、對照發明的著述了。

綜合所有上文所述，我們不難發現，希遷與魏伯陽《參同契》發生關係，是唐朝特定歷史條件下的產物，其精神集中體現在希遷《參同契》一文中。希遷之所以被作爲曹洞宗的源頭來看，實際上是就《參同契》所表現的「即事而真」的禪學思想而言的。其中的思想內涵和行文風格爲以後曹洞宗的形成和發展定下了主基調。這個基調一開始即表現出高古險要的傾向，可見是不適於普及的。中經雲岩創立「寶鏡三昧」法門，設「十六字偈」寓意，把《易經》卦爻引進禪門和洞山建立「偏正五位」，將「三疊」、「五變」之意加以展開和完善，直到曹山進一步配上「君臣五位」及圖，把曹洞宗旨「修飾」得更加綿密細致之後，更使洞宗越來越走向貴族化的「象牙之塔」，與廣大僧衆的距離越來越遠。由於精緻細密，幾乎沒有發展餘地，所以後來的洞上祖師大都停留在注釋階段，或是在偈頌中借助另一種物象來重復說明「五位」理論。又由於洞宗理論涉及到儒釋道三家思想，格調過高，無法從整體上降低要求，故只能孳孳擇器，選擇一位（有時甚至連一位也選不上）傳人，於室中「密授」，以定宗旨，在臨濟宗獨霸天下的地盤上、只能獲得「一角」位置。如果我們將洞宗祖師的設意，配合《易經·離卦》完整地再現出來，可成後圖。

後圖是根據雲岩《寶鏡三昧歌》中的「十六字偈」寓意，同時參考元賢的構想。行策的「六種圖說」，並摻以自己的理解總合而成的，希冀在一圖中簡潔明瞭地表達出曹洞宗最根本的禪學思想。也可以說是對數百年來關於「十六字偈」真義諍論得失作出簡要評述之後所得的一點體會。

然而，曹洞宗的形成、發展，畢竟曲折多變，其中與魏伯陽《參同契》及《易經》的關係亦錯綜複雜，需要解決的問題還有

很多。本文所作只是初步的探索，全面細緻地分析評估，尙有待於今後的努力。

(完)

| | | | | | | | |
|----|----|-----|---|-----|------|---|----|
| 三疊 | 解 | 兼中到 | ● | 君臣合 | 理事雙泯 |) | 五變 |
| | 脫 | 兼中至 | ○ | 臣位 | 理事雙彰 |) | 四變 |
| 二疊 | 法身 | 正中來 | ◎ | 君位 | 理事一如 |) | 三變 |
| | 般 | 偏中正 | ◐ | 臣向君 | 全事即理 |) | 二變 |
| 初疊 | 若 | 正中偏 | ◑ | 君視臣 | 全理即事 |) | 初變 |

註釋

⑤1 史徵《周易口訣義序》。嚴靈峰《易經集成》第13冊。台灣成文出版社有限公司1976年版。

⑤2 《五經大全》，明代頒布的官書。胡廣等奉成祖之命編定，共55卷。分《周易大全》、《書傳大全》、《詩經大全》和《春秋大全》。沿襲程朱，表彰理學，為當時科舉取士的標準書。

⑤3 三時，指釋迦牟尼涅槃後佛法分為正、像和末法三個時期。說法很多，較通行的有：正法時期具教（言教）、行（修行）、證（證悟）三個方面；像法時期只有教和行；末法時期則有教無行，亦無證。

⑤4 《指月錄》卷十六。

⑤5 大慧在《正法眼藏》一書中，解釋洞山「五位頌」時，誤釋「三更初夜明月前」是「向白說黑，回互黑字」；釋「失曉老婆逢古鏡」是「向黑說白，回互白字」，二者具不犯諱。其實，洞山此句的原意是說，「明中有暗，暗中有明」與希遷《參同契》所說是相呼應的。

⑤6 選自《黃龍慧南禪師語錄》，《卍續藏經》第120冊。主要閱讀參考書目

主要閱讀參考書目

- (1)、《祖堂集》卷四、五、六、八。
- (2)、《傳燈錄》卷三、十四。

(下轉第26頁)



禪宗對程朱理學的影響

蔡惠明

理學亦稱「道學」，從根本上講，是宋明儒家哲學思想。漢儒主要是古文經學派，治經側重名物訓詁。宋儒則多以闡釋義理，兼談性命為主。北宋初胡瑗、孫復、石介，有「理學三先生」之稱，但實際創始人爲周敦頤、邵雍、張載、程顥、程頤，至朱熹始集大成，建立一個比較完整的思想體系。本文涉及的，只限於二程和朱熹爲代表的程朱理學，而且僅是主要方面，而不是對他們作全面評價。

程朱理學的形成和發展，在當時的歷史條下，受佛教、特別是禪宗思想影響很深。一般說來，是外儒而內佛的。如程顥自己說：「泛濫於諸家，出入於釋老幾十年。」還公然聲稱「坐如泥塑人」，「世事與我不相關！」因此明儒高攀龍說他「看得禪書透」。程頤則「每見人靜坐，便嘆其善學，」傾心於坐禪參悟。「宋元學案」卷十五「伊川學案上·正公程伊川頤」中有這樣的記載：

「伊川當日冥目靜坐，游定夫、楊龜山立侍，不敢去；久之，乃顧曰：『日暮矣，姑就舍』，二子退，則門外雪深尺餘矣。』程門弟子遂把這件事稱之爲「程門立雪」，以與禪宗二祖

慧可大師「立雪斷臂」比擬。至於朱熹，「宋元學案」卷四八「晦翁學案·說要」載稱：「熹舊時無所不學，禪道文學，事事要學。」明清學者黃百家也說他「凡諸子、佛老，無不涉獵而講究也。」可見二程和朱熹都與佛教禪宗有甚深因緣。

程朱理學認定「理」先天地而存在，把抽象的「理」提高到永恆的、至高無上的地位，爲學主張「即物而窮理」。在中國哲學史上，先秦諸子雖然也有講到「理」，但沒有把「理」上升爲最高哲學範疇，上升爲「本體論」，這顯然是受禪宗思想的影響。在我國佛教史上，魏晉南北朝的佛學家雖已用「理」這一概念來表達他們的佛學思想，但以「理」作爲獨立的哲學範疇使用的，却是華嚴宗。澄觀法師「華嚴法界玄鏡」卷上在解釋事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界等「四法界」時說：「理法名界，界即性義，無盡事理，同一性故。」這裏的「理」，也就是真如、佛性、真空，實際上是華嚴宗的本體論。六祖慧能大師曾說梁武帝「不識正理」。「正理」就是真如、真諦。玄覺禪師在他的「禪宗永嘉集」第八章「理事不二」中提到：「如是，則真諦不乖於事理，即事之體元真。」他也把「理」作爲

哲學範疇。馮山靈祐禪師也說：「事理不二，眞佛如如。」程朱就是在這些佛教思想影響下，對「理」這個抽象的概念，融化於他們的儒學，使之成爲其思想體系的核心。「二程全書」對「理」的論點，有這樣幾條：「萬物皆是一理。至如一物，一事雖小，皆有是理。」（卷十五）「天下只有一個理。」（卷十八）「動物有知，植物無知，其性自異，但賦形於天地，其理則一。」（伊川學案上）程頤還說：「性卽理也，所謂理性是也。」這與華嚴宗「界卽性義，無盡事理同一性故」是相通的。程頤又說：「一草一木皆有理。」這與天台宗的「一色一香，無非中道，」和禪宗的「青青翠竹，盡是法身，」有異曲同工之妙。二程並根據張載的「西銘」提出了「理一分殊」的命題。「理一分殊」是說天地萬物的本體——「理」是唯一的；而天地萬物，却是千差萬別的。這與澄觀法師在「華嚴法界玄鏡」的論點：

「然事法名界，界則分義，無盡差別之分齊故。理法名界，界卽性義，無盡事理同一性故。」更如出一轍了。

朱熹在「朱子語類」卷三寫道：

「眼前凡所應接底都是物，事事都有極至之理，若知得到，便着定恁地做，更無第二着、第三着。若事事窮得盡道理，事事佔得第一義！」

在朱熹著作中，用禪家語言，講理學思想，不勝枚舉。如謂：「世間之物，無不有理。」「此個道理，人人有之。」禪味甚濃。他引釋氏云：「一月普現一切水，一切水月一月攝。」出自永嘉禪師「證道歌」：

「一性圓通一切性，一法遍含一切法；

一月普現一切水，一切水月一月攝。」

程朱理學也繼承了佛家的古樸辯證法，含有對立統一的辯證

思想，如「二程全書」中有：

「天地萬物之理，無獨必有對。」

「天地之間皆有對：有陰則有陽，有善則有惡。」

「盛則便有衰，晝則便有夜，往則便有來。」

「宋元學案」中程頤說：「大而化，則己與理一，一則無己！」這裏的「理與己一」，正是佛教的「佛如，衆生如，一如無二如。」思想的「理學化」，而「一則無己」，更是佛教「無我」思想的體現。朱熹在「朱子語類」中指出：「人本有此理，但爲氣稟，物慾所蔽。」「自家元有是物，但爲他物所蔽耳。」這些論點其實出自「六祖壇經」：「世人性淨……妄念浮雲蓋覆眞如，自性不能明。」還有，朱熹說：

「聖人言語，只是發明這個道理。這個道理，吾身也在理面，萬物也在理面，天地也在理面，通同只是一個物事無障蔽，無遮得。」

「六祖壇經」說：「如是一切法，盡在自性。於自性中，萬法皆現。」又說：「日月星辰，大地山河，一切草木，惡人善人，惡法善法，天堂地獄，盡在自性。」「衆生本性，內外不住，來去自由，通達無礙，本無差別。」

兩相對照，可以看出，朱熹的「道理」，是從佛教，特別是禪宗思想中搬來的，不過話說得質樸一些而已。

程朱理學的「認識論」是「格物致知」。「二程全書」載：「致知在格物。格，至也；窮理而至於物，則物理盡矣。」程頤作了這樣的註釋：「格，猶窮也；物，猶理也。猶曰窮其理而已矣。窮其理然後足以致知，不窮則不能致也。」「二程全書」又載：

「問：格物，是外物？還是性分中物？曰：不拘。」這就是

說，不但要格「外物」，還要格「性分中物」。而「性分中物」又是佛教語言。又「宋元學案」引程頤話說：

「今人欲致知，須要格物。物，不必謂事物然後謂之物也，自一身之中萬物之理，但理會得多，相次自然豁然有覺處！」「豁然有覺處」也是禪宗的機語。

朱熹對「格物致知」是這樣說的：

「格物者，如言性，則當推其如何謂之性；如言心，則當推其如何謂之心。只此便是格物。」這裏「格」，有「推究」的意思，與禪宗的「參究」又殊途同歸。程頤在「伊川學案上」中率直地指出：

「有人欲摒去思慮，患其紛亂，則須是坐禪入定！」格物只是一種手段，一種方法，其目的在於「致知」。佛教提倡修定，「定能發慧」，自然成爲「格物致知」的理想途徑了。朱熹認爲：「致知，乃本心之知，如一面鏡子，本全體通明，但被昏翳了，而今逐旋磨去，使四邊皆照見，其明無所不到。」這個比喻，也出自「六祖壇經」：

「慧如日，智如月，智慧常明，於外著境，妄念浮雲蓋覆，自性不能明；故遇善知識開眞法，吹即迷妄，內外明徹，萬法皆見！」朱熹還直截了當說：

「佛氏云：『如來爲一大事因緣故，出現於世。』某嘗說：古之諸聖人，亦爲此一大事也。前聖後聖，心心一符，如印記相合，無纖毫不似處！」

「六祖壇經」中慧能大師曾引「法華經」方便品說：

「諸佛世尊唯以一大事因緣故，出現於世。舍利弗，云何名諸佛世尊唯以一大事因緣故，出現於世？諸佛世尊欲令衆生開佛

知見使得清淨故，出現於世；欲示衆生佛知見故，出現於世；欲令衆生悟佛知見故，出現於世；欲令衆生入佛知見道故，出現於世。舍利弗，是爲諸佛唯以一大事因緣故，出現於世。」可見，朱熹接受禪宗思想的程度，比二程要更深一些。

關於心、性，程朱的議論也很多。朱熹認爲：「心性本不可分」，就是說心、性雖然叫法不同，其實是一個東西。程頤則根據「壇經」：「人性本淨，爲妄念故，蓋覆眞如！」又說：「妄念浮雲蓋覆，自性不能明！」的論點主張「人性本明」。他在「伊川學案」中說：

「孔子謂上智與下愚不移，然亦有可移之理，惟自暴自棄者，則不移也。……自暴自棄，不肯去學，故移不得；使肯學，亦有可移之事。」這一思想也與佛教「一切衆生皆有佛性，」一闡提也能成佛」的說法基本一致。

朱熹在「朱子語類」卷十九中說：

「心心念念，只在這裏，行也在這裏，坐也在這裏，睡臥也在這裏。此心原初自具萬物萬事之理，須是理會得分明。」將禪宗「行、住、坐、臥，不離這個」全搬了過來。

雖然程朱理學是以禪宗思想爲基礎的，但他們却披上「關佛」的外衣，以維護他們的儒學「正統」地位，這是中國思想史上一種奇特現象。但各種掩飾終究是徒勞的，破綻百出。當有人問程頤：「莊周與佛如何？」他答道：「周安得比他佛！佛說直有高妙處，莊周氣象，大都淺近！」朱熹也明確表示：「禪家撐眉、弩眼，使棒使喝，都是立地便拶教你承擔、認取，所以謂之禪機。」又說：「釋氏之說，若欲窮其說而去取之，則其說未能窮，固已化而爲釋氏矣！」這倒是「肺腑之言」，坦率承認「理學」是受了「同化」的。



黃懺華和他的《中國佛教史》

傅教石

黃懺華是近現代佛教學者，曾長期從事佛學研究。早年撰有《佛學概論》和《中國佛教史》兩部專著，對佛學思想提出了一些見解。尤其是《中國佛教史》一書，史料豐富，兼附考證，對研究中國佛教史有一定的參考價值。

一、生平事跡

黃懺華，廣東人，久居南京。公元一九一四年偕胞弟黃樹因至金陵刻經處聽歐陽竟無講《釋摩訶衍論》、《大宗地玄文本論》等，頗有領悟。公元一九一五年，又與胞弟一起進入金陵刻經處研究部學習，聽歐陽竟無講述法相唯識要義，與呂澂等同學常在一起研討佛學，大有長進。公元一九二六年結識太虛大師，相互往來甚密。公元一九二八年，太虛與梅摛雲、謝鑄陳、陶冶、彭養光、姚雨平等在南京創立中國佛學會，他被推選為常務理事。公元一九三一年四月，中國佛教會在上海召開第三屆全國代表大會，黃懺華當選為中國佛教會常務理事。其間，曾多次在

上海參加中國佛教會的各種重要活動。其後曾於上海復旦大學和福建廈門大學任教。並有一段時間寄居上海靜安寺，進行撰述和佛教史料的整理。中國佛教協會成立後，曾被推選為第二、第三屆理事。一九五五年起，參加中國佛教協會組織的為斯里蘭卡編寫英文佛教百科全書中有關中國佛教條目，共達數十萬言。其學雖專精於法相唯識，但佛學研究的領域廣闊，知識淵博。早在南京隨歐陽竟無學佛學時，即和其胞弟黃樹因一起，學習梵文和藏文。其後掌握了這一文字工具後，即參照梵文原本和藏文譯本研究佛教。一生寫下了大量的佛學著述，其主要代表作為《佛學概論》和《中國佛教史》。而他為斯里蘭卡英文佛教百科全書所寫的數十萬字的條目，其中有佛教宗派、佛教人物、佛教理論和佛教著述，代表了他晚年的佛學研究水平。《佛學概論》重在闡發佛學理論，於公元一九三五年由商務印書館出版。全書分為佛學之概念、佛學之略史、佛學之分類、宇宙萬有之區分及其解釋、因果之理法、佛家之根本學理、佛家之枝末學說等七篇。其中

「佛學之概念」篇，對佛學下了定義，認為佛學者，佛之學理或佛之學說，而其所陳述者，宇宙之真相，人生之真義也。「宇宙萬有之區分及其解釋」篇，則對大乘五位百法和小乘七十五法，即所有佛教名相概念作了比較詳盡的解釋。「佛家之根本學理」篇，把三法印、四諦、十二因緣作為佛教的根本原理。「佛家之枝末學說」篇，把法有我無、俗有真空、外無內有、一心二門、法界圓融作為佛教各宗派所具有的特殊學說。該書內容豐富，解釋詳盡，為近代較早出現的佛學概論著作之一。《中國佛教史》偏於敘述佛教歷史，於公元一九四〇年由商務印書館出版。其他著述尚有《唯識學輪廓》、《華嚴根本的教義》、《三論家底中道論》、《有部宗底萬有解釋》、《密宗教義》、《印度哲學史綱》、《佛教各宗大意》、《金剛頂菩提心論淺釋》等。

二、《中國佛教史》中的佛學思想

黃懺華的《中國佛教史》，是繼蔣維喬的《中國佛教史》之後所撰。蔣維喬的《中國佛教史》為根據日本佛教學者境野哲著《支那佛教史綱》加以增補而成，而黃懺華的《中國佛教史》則完全是自己獨立撰著。他將中國佛教的發展分為四個時期：中國佛教之肇始時代（漢魏西晉）、中國佛教之進展時代（東晉南北朝）、中國佛教之光大時代（隋唐）、中國佛教之保守時代（五代宋元明清）。本書重點論述了魏晉南北朝和隋唐時期的佛教各宗派，對宋代以後的佛教只作簡要的敘述。在編寫方法上，於敘述佛教史實的同時，兼述佛教之義理。而對佛教史實的一些考證，也是本書的重要方面。其中重要的佛學思想有：

（一）關於佛教傳入中國之年代

黃懺華認為，漢明帝永平十年（公元六七年）是佛家所公認的佛教始入中國的年代。他說：「關於佛教東來中國之始，有種種異說。而漢明帝永平十年（西元六十七年）遣使西域訪求佛道一說，最為佛家所公認，千數百年來，殆成定論。」（《中國佛教史》第一頁）他指出，雖然相傳永平以前已有佛教東來之史跡，但「俱為片斷之史料，除其本身孤證外，無他可徵文獻，足助證明。即為實錄，亦斷篇零簡，與後此整個之中國佛教，無若何關係」。（同上第四頁）因此，他堅持說：「佛家所公認為佛教始入中國之年代者，永平十年說。」（同上第五頁）

（二）關於《四十二章經》及漢末來華之譯經師

黃懺華認為，《四十二章經》為後世之偽作，決非迦葉摩騰或竺法蘭所譯。他說：「《四十二章經》，實後世之偽作。而偽作之年代，在道安（東晉）以後，僧佑（齊梁間）以前」。「其內容，大都自當時譯出之經典中抄出，而以簡潔之文筆改撰之」。（同上第十一頁）

他還認為，雖然相傳在永平十年以前就有迦葉摩騰和竺法蘭來華譯經之說，但在實際上，「中國佛教史，至少亦中國佛教經典翻譯史，始於永平十年後約八九十年東漢末桓靈二帝時代。桓靈間，西域之譯經師，相繼東來中國，廣事宣譯，而安清（通稱世高其字也）、支婁迦讖（亦直云支讖）、竺佛朔（亦云竺朔佛）、支曜尤著。」（同上第十二頁）這是說，真正的中國佛教經典翻譯史，應該從漢桓帝、靈帝之間來中國的安世高和支婁迦讖等開始。

（三）對東晉時代道安、慧遠、鳩摩羅什等人的評價

黃懺華認為，東晉時代，佛圖澄、道安、慧遠與鳩摩羅什，「共為當時佛教之泰山北斗」。（同上第二十一頁）在佛圖澄的

弟子中，他又認爲以道安爲最著名。他說：道安「編撰《般若》、《道行》、《密跡》、《安般》諸經註解，啓發幽微，經義克明，實自安始。他若當註釋經論，立序、正、流通三分；又於經初置經題；皆始於安。」（同上第二十四頁）這是說，道安撰有許多經的註解，闡發經的幽微之旨，並首創在註釋經典時建立序分、正宗分和流通分，又於經的開頭置「經題」。這一切都是道安的功勞。佛教經典浩如烟海，撰著衆經目錄，也是從道安創始的。他說：「安又創著經錄，總集自漢魏迄晉衆經名目，表其時代與譯人，名曰《綜理衆經目錄》。於諸經錄中，爲最古者，又爲最可信賴者。」（同上第二十四——二十五頁）他還認爲，僧人以釋氏爲姓，制定僧尼軌範，弘通淨土法門等等，也無一不是道安的首創之功。他說：「安之去襄陽入關中也，見當時沙門，多隨師姓。以爲師莫如佛，故沙門應以釋爲氏」。其後「遂爲佛教之永式」。道安「又制定僧尼軌範，條爲三例：一行香定座上經上講之法，二常日六時行道飲食唱時法，三布薩差使悔過等法」。又說：「此土弘通淨土法門，亦以安爲其嚆矢」。（同上第二十五頁）

黃懺華認爲，在道安的數千弟子中，以慧遠爲最著名。他說：慧遠於廬山東林寺，「別置禪林，江南始興禪法」。又「於孝武帝太元十五年，與同志諸賢，共結白蓮社，同修淨土之業。於無量壽像前立誓，共期西方。是爲淨土法門流行之始」。他還認爲，慧遠所撰「《沙門不敬王者論》五篇，劇陳所以不拜之意，辭理精峻」，在當時影響極大，使得當時官府欲「令沙門盡敬王者」之議，「遂不果行」。（同上第二十八頁）這裏是說，慧遠在弘揚佛教中貢獻是很大的，他不僅首創在江南弘傳禪法，建立淨土法門，而且撰著《沙門不敬王者論》，使得所有沙門都不

敬王者，維護了佛教的尊嚴。由此可見，黃懺華對慧遠是非常崇敬的。他說：慧遠「內通佛理，外善群書，爲當代物望所宗。外國衆僧，亦稱漢地有大乘道士。故廬山之東林寺，爲南地佛教之中心，殆與長安之逍遙園，中分天下」。（同上）

黃懺華對鳩摩羅什亦稱頌備至，認爲可以與後來的玄奘平分中國佛教史之天下。他說：「中國佛教，由鳩摩羅什而面目一新。由鳩摩羅什而始有良好之譯本，系統之教義。佛典漢譯之泰斗，前有羅什，後有玄奘。言舊譯者，必稱羅什；言新譯者，必推玄奘。然奘譯之卷帙，雖富於什，而什譯之範圍，則廣於奘。印度大乘無過二宗，一則中觀，一則瑜伽。什所弘者，中觀法門；而奘所弘，則瑜伽法門。此二巨子，實中分中國佛教史之天下者也。」（同上第二十八——二十九頁）

（四）對禪宗初祖菩提達摩來華傳說之考證

關於菩提達摩來華弘法之傳說，在《景德傳燈錄》和《續高僧傳》中，有不同的記載。黃懺華認爲應以《續高僧傳》的記載爲準。他說：「通常關於所謂禪宗初祖達摩大師之傳說，皆淵源於《傳燈錄》的「一段記載」。但是，「依《釋門正統》及《普燈錄》，道源之集《傳燈錄》，以唐貞元中金陵沙門惠炬（一作慧炬）之《寶林傳》爲據。而《寶林傳》之爲書，錯誤差舛，殆不可按」。所以，「《傳燈錄》之《菩提達摩傳》，不足據爲信史」。（同上第四十二頁）他認爲，應該依據《續高僧傳》的說法。他說：「依《續高僧傳》，達摩之來茲土，爲宋代，非梁武帝時。」而達摩「與梁武帝之問答」，也「自非事實」。其他如「所謂九年面壁，終日默然」，「六度被害，隻履西歸」，乃至「神光立雪斷臂」等等，都不可信。應該依據《續高僧傳》，達摩於末代來華後，「隨其所至，誨以禪教」，「游

化爲務，不測於終」。他的結論是：「《傳燈錄》所據之《寶林傳》，既多附託之辭，則無寧取《僧傳》所紀，或較爲事實」。（同上第四十三頁——四十四頁）

（五）對「毗曇」、「成實」等五宗的論述

魏晉南北朝時期，出現了一批學者，專門對某一部經典進行研究、弘揚，並聚眾講習，從而逐漸形成派別。這種派別，一般稱爲「學派」，也有人稱爲「師說」。黃懺華則統稱之爲「宗」。他認爲魏晉南北朝時期共有「毗曇」、「成實」、「涅槃」、「地論」、「攝論」等宗。其他如《華嚴》、「三論」、「法華」、禪學等，都有一批學者在講說、弘通，但還不能稱之爲「宗」。

黃懺華認爲，毗曇宗是在「舊學時代，研究小乘阿毗曇之一派」。（同上第六十九頁）他說：「關於本宗之弘傳，道安、慧遠等先主唱之。尋僧伽提婆於建康敷講之。」（同上第七十二頁）其後弘傳《毗曇》的，依據《高僧傳》和《續高僧傳》有慧持、法業、曇斌等數十人。「至慧愷、道岳，遂成俱舍宗。」（同上第七十七頁）這是說毗曇宗到慧愷、道岳時，已爲俱舍宗所代替了。

黃懺華認爲，成實宗是肇源於羅什晚年所譯《成實論》。

「雖然，此宗全盛之時代，爲梁陳以前，而梁代最隆盛，隋唐之際，漸次衰微。」他說：「羅什門下，僧導、僧嵩爲成實兩大系統之始。」（同上第一〇八頁）成實宗究竟屬於大乘還是小乘？歷來有不同的看法。黃懺華認爲：「智顛、吉藏以前之學者，皆以《成實論》爲大乘論，至少亦自僧柔、慧次至梁三大法師，無以之爲小乘者。故『三論』之學者，目此等《成實》學者，爲成論大乘師。然至吉藏，於《三論玄義》中，以『十義』證《成

實》爲小乘。智顛、慧遠亦以之爲小乘。自是遂判定爲小乘論。」（同上第一二〇頁）

黃懺華認爲，涅槃宗是「依《涅槃經》，研鑽唱導一切衆生悉有佛性，如來常住無有變易之教旨」。此宗是由道生提出一闡提人皆得成佛之說而開始的。他說：「初涅槃大本未傳，法顯譯六卷《泥洹經》先至。經云：除一闡提，皆有佛性。道生剖析經理，謂闡提舍生之類，何得獨無佛性？此經來未盡耳。乃唱阿闡提人皆得成佛說」。（同上第一二二頁）他還認爲，「涅槃宗之本流，由慧觀而興」。（同上第一二二頁）而「齊梁間，最重要之涅槃學者」，是「寶亮」。他曾「講《涅槃經》八十四遍」，並奉敕「撰《涅槃義疏》」，「總爲七十一卷」。（同上第一二五頁）又說：「天台宗興起以後，涅槃之系統，全融沒其中」。（同上第一二八頁）

黃懺華認爲，地論宗是「依《十地經論》，主張如來藏緣起義之一派」。「此宗中又有南道、北道二派之區別」。（同上第一三八頁）他說：「其中以相州（即鄴都今河南彰德）爲中心，分爲南北二道。稱在相州南弘敷者，爲相州南道地論師；在相州北者，爲相州北道地論師。而北道一派，自菩提流支提出，以道寵爲開祖。南道一派，自勤那摩提出，以慧光爲開祖。北道之學說，受攝論宗之影響。南道之學說，傳地論宗之正統。」（同上第一三九頁）

黃懺華認爲，攝論宗是「依《攝大乘論》，主張無塵唯識義，兼立九識義，唱對治阿梨耶識，證入阿摩羅無垢識之一派」。真諦爲此宗開祖，因爲「《攝大乘論》，前後有三譯」，而「攝論宗所宗，真諦譯也」。（同上第一四八頁）但他又認爲，「《攝論》之北地傳播上最重要者，北地攝論宗之開祖曇遷

也」。(同上第一五六頁)

(六)對隋唐時代佛教的總的看法

黃懺華對隋唐時期的佛教稱頌備至。他說：「隋唐時代者，中國佛教全盛之時期，新宗派成立之時代也，新教義組織之時代也。此時代之宗派及其教義，為中國佛教之精華。」(同上第一六五頁)他重點地介紹了隋唐時期的著名僧人數十人，認為他們弘揚佛教，各有所長。他說：「隋唐間，名德輩出。就中，在隋代，先有智顛，後有吉藏」。(同上第一六六頁)在唐代，佛教「巨太宗、高宗二代，法順、智儼、道綽、善導、玄奘、道宣等名德輩出，日臻隆盛」。(同上第一六八頁)其中法順被唐太宗「詔請入內，隆禮崇敬，錫號帝心」。又「盛弘《華嚴》之宗義，後世尊為華嚴宗第一祖」。「智儼為華嚴宗第二祖」，曾作「《華嚴經搜玄記》」。道綽自「唐貞觀以來，為化有緣道俗，講《觀無量壽經》將二百遍，遍以淨土法門，導悟自他，用為資神之宅，並勸人念佛」。(同上第一七〇頁)善導「日常行持精嚴，每入室時，一心念佛，非力竭不休。出則為人演說淨土法門」。(同上第一七一頁)玄奘「慨眾師之異說，各擅宗途，聖典亦隱顯有異，莫之適從，乃誓游西方，以問所惑」。(同上)後至印度，「入那爛陀寺，參禮戒賢法師」。(同上第一七三頁)窺基「師事玄奘」，「成立法相宗，世稱慈恩大師」。慧沼「不違戒範」，「行化諸郡，敷演群經」。智周曾投「淄州慧昭門，究法相之奧義」。曾撰有「《因明入正理論疏前記》、《因明入正理論疏後記》」等。(同上第一七八頁)道宣「在終南山弘通戒律，……別成一家，世稱南山律師，其宗曰南山律宗」。(同上第一八〇頁)

他又說：武則天時，有法藏「講《華嚴經》，參加翻譯，從

事講說，努力著述，大成華嚴宗」。(同上第一八一頁)義淨在印度「那爛陀寺，徧叩明師，究大小乘之奧義。歷游三十餘國，在印二十餘年，賡梵本經律論四百部，……還至洛陽。」所著《南海寄歸內法傳》，與法顯之《佛國記》，玄奘之《西域記》，共印度史研究上寶貴之資料」。(同上第一八三頁)慧能「為南宗之開祖，中國之禪宗，由能而面目一新」。神秀為武后「召赴長安，於內道場供養，特加欽禮。敕於當陽山東，建度門寺以旌其德。洎中宗即位，尤加禮重」。「後世謂秀宗為北，能宗為南。南北二宗，名從此起」。善無畏曾被唐玄宗「禮為國師」，「問勞重疊，錫貺異常」。並譯出「《大日經》」。(同上第一八六頁)一行曾「奉詔撰大衍歷」，「又制黃道儀，為中國學術史上有數之人物。受玄宗之尊崇極厚」。又「著《大日經疏》二十卷」。(同上第一八六——一八七頁)金剛智來洛陽後，「往來兩京間，所至建立大曼荼羅灌頂道場，廣弘密教」，「實為中國密教之初祖」。(同上第一八七——一八八頁)不空「常隨侍金剛智，往返東西兩京」。後「渡南海，至師子國」。「又游五印，巡歷諸國」。還長安後，「詔入宮中，建立曼荼羅，為帝灌頂，賜號曰智藏」。(同上第一八八頁)慧日「出家後，慕義淨之風，誓游西域」。至印度後，「乃禮謁聖跡，尋求梵本」，「尋訪知識」。「計在印一十八年，所經七十餘國」。回長安後「常勸修淨土之業」。(同上第一八九——一九〇頁)湛然「以弘布臺教為己任，祖述所傳，著記文數十萬言。對華嚴、法相及禪諸宗，發揮天台教觀之奧旨。使一家圓頓之教，悉歸於正」。(同上第一九〇——一九一頁)澄觀「因慨《華嚴舊疏》，文繁義約，以為文殊主智，普賢主理，二聖合為毗盧遮那。萬行兼通，即是《華嚴》之義。……不疏《華嚴》，有辜二

聖」。遂作《大方廣佛華嚴經疏》、《大方廣佛華嚴經疏疏演義鈔》等。後「德宗誕辰，敕迎入內殿，闡揚《華嚴》宗旨，帝朗然覺悟，謂能以聖法清涼朕心，遂賜號清涼國師」。(同上第一九二頁)宗密爲澄觀弟子，澄觀曾對他說：「毗盧華藏，能從我游者，捨汝其誰歟。」後「晝夜隨侍」，「請益數年」。旋「入草堂寺南圭峰蘭若，以誦經修禪爲事」。又被「詔入宮中，說佛法大意。賜紫方袍，敕號大德」。(同上第一九四頁)

在黃讖華看來，以上諸佛學大德，各自弘化一方，聚衆講習，撰著經疏，推動了隋唐時代佛教的進一步發展。

(七) 對隋唐時代各宗派的論述

黃讖華對隋唐時代各宗派的學統、教義，分別進行了闡述，提出了自己的看法。他說：

三論宗之學統，「實際應作羅什——僧肇——僧朗——僧詮——法朗——吉藏。」(同上第一九六頁)三論宗之教義「爲破邪顯正、眞俗二諦、八不中道三科」。其中，「以破邪顯正，爲一宗之軌要」。(同上第一九九頁)又「立二藏三輪之教判。二藏者，聲聞藏，菩薩藏」。「三輪者，一根本法輪，即《華嚴經》。二枝末法輪，即自《華嚴》之後，至《法華》之前，一切諸大小乘經。三攝末歸本法輪，即《法華經》」。(同上第二〇四——二〇五頁)

天台宗之學統，「爲龍樹、慧文、慧思、智顛、灌頂、智威、慧威、玄朗、湛然，九祖相承。」(同上第二〇五頁)天台宗之教義有「三諦圓融」、「一念三千」、「一心三觀」和「六即」等。又「以五時八教，判釋東流一代聖教」。五時爲「一華嚴時，二鹿苑時，三方等時，四般若時，五法華涅槃時」。「八教者，合化儀四教及化法四教之稱」。化儀即「佛教化衆生所用

之儀式方法，有頓、漸、祕密、不定四種」。化法即「用前四種化儀教化衆生之教法，有藏、通、別、圓四種」。(同上第二一一——二一八頁)

華嚴宗「學統之相承爲慧光、道憑、靈裕、彭(彭?)淵、智正、智儼、法藏。其宗派之相承爲杜順、智儼、法藏」。又澄觀「以恢復華嚴之正統爲己任」。「繼澄觀之法統者，圭峰宗密」。華嚴宗之教義有「法界緣起」、「四法界」、「十玄門」、「六相圓融」。又「以五教十宗，判釋一代佛教」。五教即「一小乘教，二大乘始教，三終教，四頓教，五圓教」。十宗即「一我法俱有宗，二法有我無宗，三法無去來宗，四現通假實宗，五俗妄眞實宗，六諸法但名宗，七一切皆空宗，八眞德不空宗，九相想俱絕宗，十圓明具德宗」。(同上第二二〇——二三八頁)

法相宗之學統，「爲彌勒、無著、世親、護法、戒賢、玄奘、窺基、慧沼、智周」。法相宗之教義，爲「萬法唯識」、「五位百法」、「種子現行」、「阿賴耶緣起」、「四分」、「三類境」、「三性」、「三無性」、「唯識觀」、「五性各別」、「頓機漸機」、「唯識修道五位」等。又依《解深密經》無自性品，立三時教，以判釋釋迦如來一代所說教法」。三時即「第一時有教，第二時空教，第三時中道教」。(同上第二四七——二八三頁)

律宗「依五部律中四分律弘通戒律之一派，即四分律系。此宗至道宣而大成，以宣爲中心，前有智首，後有文綱、道岸」。但是，「當道宣之南山宗盛時，與之並宏《四分律》者，尚有相州日光寺法礪所開相部宗，西太原寺東塔懷素所開東塔宗。與南山宗並稱律宗三家。在唐代，各立異義，論諍不絕」。又律宗

「依戒律立宗之一派，與其他以定慧立宗之諸派異。一切諸戒，總有四科：一戒法，二戒體，三戒行，四戒相」。其判教「立化制二教，以判攝佛一代之教法。化教者，謂如來教化衆生，令發定慧之教。即三藏中經論所詮，三學中定慧法門。而《四阿含》等經論是也。制教者，謂如來戒飭衆生，制御其行爲之教。即律藏所詮之戒學法門。如《四分律》等律藏是也。更分化教爲三教，分制教爲三宗」。制教三宗即「實法宗」、「假名宗」、「圓教宗」。化教三教即「性空教」、「相空教」、「唯識教」。(同上第二八五——二九二頁)

淨土宗，「繼曇鸞之淨土系統者」，有道綽。「繼道綽之後者」，爲善導。「善導之弟子有懷感」，「懷感之後有少康」等。(同上第二九三頁)又「曇鸞於《往生論註》，……立難行易行二道，判釋釋迦如來一代之教法。於五濁世，於無佛時，求到不退轉地；即於此土，勤行精進，期入聖得果，爲難行道。但以信佛之因緣，願生淨土，乘佛願力，使得往生。佛力住持，即入正定聚。即念阿彌陀佛，往生淨土，於彼土證聖果，爲易行道」。(同上第二九五——二九六頁)

禪宗，達摩被「後世推爲禪宗之初祖」。「慧可，世所謂禪宗二祖」。後「傳正法眼藏並達摩信衣者，三祖僧璨也」。(同上第一三三——一三七頁)「傳僧璨衣法者，四祖道信」。「道信之弟子，有黃梅弘忍。……弘忍傳信衣法，爲五祖」。弘忍門下，以「慧能、神秀最著。由此二人，於弘忍下，開所謂南頓北漸二派」。其中，「神秀之法系，有五台巨方、嵩山普寂、京兆義福等，各弘闡所承。慧能之弟子有四十餘人。就中青原行思、南岳懷讓、荷澤神會、永嘉玄覺、南陽慧忠等最著，稱慧能門下五大宗匠。又詔州法海者，集錄其言行，爲《施法壇經》。……

世稱慧能之系統，曰南宗禪，又曰南頓。稱神秀之系統，曰北宗禪，又曰北漸。……後世之禪宗，皆慧能之系統。然慧能以後之禪，與慧能以前，大異其趣。」(同上第二九七——三〇一頁)

密宗，「即瑜伽密教者，依真言陀羅尼之法門，修五相三密等妙行，期即身成佛之一派」。關於密教之弘傳，雖於西晉時代有帛尸梨密多羅，東晉時代有曇無蘭，「然此等密教經軌，皆釋迦所說雜部密教」。「弘傳純密即大日所說金剛、胎藏兩界之法門者，唐玄宗時東來之所謂開元三大士善無畏、金剛智及不空也。不空之弟子惠果，住長安青龍寺東塔院，傳持師承」。「密教之法門，有金剛界、胎藏界兩部，略云金胎兩部」。(同上第三〇五——三〇六頁)

(八)對五代至清代佛教的評述

黃懺華認爲，從五代起至清代止，這一時期爲中國佛教之保守時代，也就是說，是中國佛教逐漸趨向衰落的時代。他說：

「五代五十餘年間，王朝迭，戰亂頻仍，佛寺荒廢，經籍散逸，隋唐三百年間鼎盛之佛教，至此零落殆盡。大小各宗，莫不衰息。獨禪宗一宗，以其構居深山大壑，標榜教外別傳，稍盛。」及至「五代末，後周世宗……詔禁私度僧尼，敕廢天下無敕額之寺院，尋又詔毀銅像，收鐘磬鈸鐸之類鑄錢，世稱之爲一宗之厄。……於是六朝隋唐諸宗高德之章疏，大半散佚，佛教掃地以盡。」(同上第三一四頁)

宋代，由於「當時吳越王錢俶，崇信佛教，嘗募阿育王造塔之事跡，以金銅精鋼造八萬四千寶塔」，佛教由是漸漸轉盛。當時著名佛教學者有延壽、贊寧、省常等。而天台宗當時「有所謂山家山外之爭。山家派之四明知禮，山外派之梵天慶昭、孤山智圓等，互主張其學說，彼此往返詰難，其間凡綿歷七載」。(同

上第三一五——三二〇頁)

從五代至宋代，佛教各宗派又漸復興。其中「南宗禪，至唐末五代，分臨濟、馮仰、曹洞、雲門、法眼五宗，稱禪宗五家」。天台宗則有山家山外之爭，其「諍議之論點，以觀境之真妄爲中心。即對於山外諸師，以真心爲所觀境。山家，主張安心觀境義」。律宗，「至唐末五代頃，一時衰，及允堪之《會正記》、元照之《資持記》出，而再盛。其後又衰」。華嚴宗「至宋代長水子璿，再興復賢首教。其弟子晉水淨源，繼其後，製諸疏，振法化」。其弟子義天，爲「高麗之王子」，「入中國」，「問禪要。居三年，攜釋典及經書一千卷歸國，盛弘華嚴之宗旨，賢首一宗，遂大行海外」。淨土宗在宋代較盛，因「宋初以後，禪宗、天台宗、律宗、華嚴宗之學者，多兼弘淨土」。 (同上第三三一——三三八頁)

元代之佛教，「禪宗最盛」。而西藏佛教即喇嘛教更受帝室重視。「先是，世祖奉憲宗之命，征西藏，爲懷柔之，伴西藏之發思巴(八思巴)還。……自是喇嘛教行於蒙古滿州。及世祖即位，定爲國教」。發思巴在世祖即位後，被「尊爲國師，授以玉印，任中原法主，統天下教門」。後「命製蒙古文字」，「頒行天下。升號帝師大寶法王，更賜玉印，統領諸國釋教」。逝世後，「敕諡皇天之下，一人之上、宣文輔治、大聖至德、普覺眞智、佑國如意、大寶法王、西天佛子、大元帝師。於京師建大窠堵波(塔)，奉藏舍利，輪奐金碧，今古無儔」。其後「英宗、晉宗、明宗、文宗、順宗等，亦相次厚信喇嘛教，保護喇嘛僧」。 (同上第三三九——三四二頁)

明代之佛教，因「明太祖原爲皇覺寺僧，登極後，頗盡力保護佛教。所著有《御製護法集》，嘗爲監督僧徒，振揚佛法；設

僧官，掌僧事。(洪武十三年)又嘗敕禮部，清理天下僧寺。(洪武二十四年)又敕禮部條例所避所趨者，榜示之。(洪武二十七年)其規律之明，條例之嚴，古來所未有。」對於喇嘛教，也厚加「保護」，許多西藏僧被封爲「國師」、「法王」。明代，又刻大藏經。最初雕刻之大藏經，「爲北宋初期之官板蜀本，自是官私刻板盛起。至元、正元間，多及二十餘副。然羅元末之兵燹，悉歸灰燼。至明代，刻大藏經板二副，分置南北二京」。此即後世稱爲《永樂南藏》和《永樂北藏》者。「又敕造石刻大藏經板一藏，安置大石洞，興石經寺」。其後「萬曆年中，紫柏達觀即真可(一作僧可)出，刻方冊(書本)藏經」於「五台山」。「世稱徑山板」，亦即《明藏》萬曆板」。明代末葉，又有「雲棲株宏、憨山德清、靈峰智旭等學者相繼出。或唱禪淨一致，或說性相融會，或論儒佛合一，而一以淨土爲歸。」 (同上第三四三——三四七頁)

清代之佛教，由於「清末入關時，其部落夙信喇嘛，奉爲國教」。因而在「入主中夏」後，「喇嘛教累代受朝廷之保護」。又「世祖(順治)嘗歸依禪宗」。歷代帝王都重視編刊佛經。如「聖祖嘗編集《圓覺》、《金剛》、《楞嚴》、《維摩》、《仁王》、《法華》、《楞伽》、《深密》、《涅槃》、《心地觀》諸部般若等四函二十二經，於內府出版。後世宗特開藏經館，編刊《藏經》」，「是即所謂《龍藏》」。「高宗更翻譯全藏經爲滿州語」。又「聖祖曾以滿州語、蒙古語、拉丁語、唐古忒語四體，翻譯《心經》。世宗鈔而行之」。但是，清代對佛教也嚴加約束。如「《大清會典》稱：凡民有出家爲僧道者，置首領以約束之。又對於寺廟之創建，則禁止之。對於僧尼之難度，則限制之」。 (同上第三五〇——三五二頁)

清代佛教各宗派也有一些著名僧人出現。如律宗，「至明末有古心如馨，開戒法於金陵靈谷」。「其弟子有寂光三昧」，「後於金陵之寶華山，建律宗道場」。禪宗中的臨齋宗，「至明末清初，僅有天童圓悟、磬山圓修、車溪性沖等三派之系統可尋」。華嚴宗，「至清初，有慈雲續法，著述宏富，為清初佛教有數之著作家」。天台宗，在清初「順治年間，有谿天竺、古德內衡」，「康熙年間有靈乘、靈耀」，「乾隆年間有性權」。淨土宗，在清初「有省庵實賢、徹悟際醒」。此外，清初有一些居士弘揚佛教。其中「宋世隆、畢奇二人，歸依禪宗；周夢顏、彭紹升二人，闡揚淨土」。（同上第三五三——三五六頁）

清代佛教自「嘉慶以後」，即「凌夷不振。既有太平天國之革命，寺宇經典，同罹劫火。僅爾如線之佛教，蕩然無存。然未幾石埭大師楊文會出，遠紹紫柏之大業，刊印單行本藏經，弘布佛教於海內。又廣求失傳之古本於海外，於是隋唐諸宗高德之章疏，復歸於中國。千百年之絕學，煥然中興。中國之佛教，自是入一新時期。」（同上第三五七頁）這裏對楊文會在近代復興中國佛教的作用，作了高度的評價。

總括來說，黃懺華的《中國佛教史》，洋洋數十萬言，上起漢代佛教在中國的初傳，下至清末佛教在中國之再興，對佛教傳來中國後的演變、發展、衰微、再興等現象，都作了系統的論述。特別是對魏晉南北朝佛教和隋唐佛教宗派的論述較詳。由於史料豐富，考證有據，人們讀後，對中國佛教思想的發展有所了解。其中有些史料，至今仍為一些學者在研究中國佛教史時所引用。其不足之處是對佛教與我國政治、經濟、哲學、文學、藝術方面的影響，涉及不多。

（完）

（上接第14頁「論佛教曹洞宗與《參同契》、《易經》之關係」）

(3)、《宋僧傳》卷九、十一、十二、十三、十七。

(4)、《新續高僧傳》卷四十五。

(5)、《指月錄》卷十六。

(6)、《人天眼目》卷三。

(7)、《集古今佛道論衡》卷丙。

(8)、《石門文字禪》卷首、卷十五、卷二十四。

(9)、《卍續藏經》第103、110、111、119、120、124、125冊。

(10)、《僧寶正續傳》卷二。

(11)、《中國佛學源流略講》第九講、附錄。

(12)、《中國禪宗史》（印順撰）。

(13)、《廿二史札記》卷十九。

(14)、《全唐文》卷五三六。

(15)、《京氏易傳》。

(16)、《漢上易傳·卦圖》。

(17)、《易圖明辨》。

(18)、《易經集成》第十三冊。

(19)、《周易正義》。

(20)、《周易參同契古注集成》。

(21)、《周易參同契通析》（潘啓明著）

(22)、《中國道教思想史綱》（卿希泰著）第二章、第五章、第六章、第七章。

(23)、《中國道教史》（任繼愈主編）第二編第六章、第七章、第十一章。

(24)、《道教論稿》（王家祐著）《讀蒙文通先師論道教札記》

《唐代道教》兩篇。



略論性具與性起

胡曉光

性具與性起觀念分別是中國佛教天台宗和賢首宗所主張的理論核心，所謂性具，即真如自性具足三界內外一切諸法，所謂性起即真如自性隨緣能生起一切諸法，性具與性起觀念都屬於依真如本體觀念而建立的哲學思想，但是性具與性起的立論的維度則有所不同，因此在認識論的意義上所解決的具體問題也就有了一定的差異，性具與性起由於都是基於真如本體論為其理論的前提，所以勢必決定了它們的終極在邏輯上的一致性，在我們辯解性具與性起的理論思維的內涵差異與終極統一性時，首先應當對二者共同遵守的理論前提的真如本體論做一下詳細闡釋。

中國佛教與印度佛教在哲學觀念上是有一定的差別，其差別的所在，就是在於對真如這個理論範疇的理解，由於印度佛教在哲學上主要講有為緣起論，只在認識論的層面上講中道真理觀，真如一詞只是一個認識的事物的本來實相而已。並不具有產生萬有的始基意味，與之相反，中國佛教則賦於真如以本體涵義。但

是必須要知道，中國佛教真如本體論與西方哲學的本體論則有本質上的區別，西方哲學的本體是一個在時間上先於宇宙萬有的絕對存在實體，宇宙萬有是由它而產生的。而真如本體論則是一個邏輯先在性本體論，真如作為宇宙萬有的本體它並不是一個先於宇宙萬有而存在的實體，而是遍在於宇宙萬有的絕對理性，真如作為本體的絕對理性它是一個不變性，但又是隨緣可以變化為宇宙萬有。本體與現象的關係在真如緣起論來看，只不過是真如不同的表現形式而已，也就是說本體與現象就是體與用關係，真如緣起論者認為，體用是不一不異的。在事物相上體是用的存在原理，在理性上，用是體的存在形式，體與用是存在的整體，真如是這一整體的統一性原理，對於真如本體的親證體認從主體上講有兩種即統一又區別的能力，即直覺與理智，由於一般人在認識絕對真理時，都把主體的直覺與理智斷然分開，不能辯證的統一起來，對不一不異的中道真如理性進行體認。真如本體作為宇

宙萬有的統一性原理，它是主體直覺所觀照的實相，真如本體作為宇宙萬有的差別性存在，它是主體理智所覺知的殊相。本體與現象的關係的解決也就是體用關係的解決，對存在的體用關係的解決也就意味着在認識論層面上已達到終極，真如緣起論者在其哲學認識論上闡釋其真理觀時，就是把體用關係作為真理論的實質蘊含，佛教共認真理有兩種，一真諦二俗諦，真諦就是絕對真理，俗諦就是相對真理，俗有真空，有非真有，空非真空，真空即妙有，妙有即真空，相對真理與絕對真理是辯證同一的。由此可以看出，真如緣起論的本體理論實質就是一種絕對理性的辯證法。

宗本真如本體論觀念的天台宗它在此為其理論思想的出發點，在闡釋性具哲學時，它是從空間性角度來引申真如哲學理論，賢首宗則從時間性角度來引申真如哲學理論。所謂從空間性角度就是說，從真如本體是一個包容一切又非一切的觀念講的，所謂從時間性角度就是說從真如本體作為宇宙一切的生滅觀念講的。性具與性起在立論的角度是有差別的，但是在義理上又有互補性，這是因為時間與空間作為現實存在的形式是有內在聯繫的，各自獨立的存在是沒有的，時空的統一性就是現實的存在性，存在的彼此因果與相續因果就是時間與空間的本質規定，性具與性起哲學就關於時空既有聯繫又有區別的邏輯原理學問，中國佛教天台宗與賢首宗就是從真如本體論為其認識的邏輯前提而闡述，以性具與性起為理論核心的現象論及方法論。

真如自性作為宇宙萬有的統一性原理或說為絕對理性，當它訴諸語言思維時（依言真如），它就邏輯地呈現出三大特徵，即邏輯性、非邏輯性和超邏輯性，性具與性起是作為性即理而言的，這就是它的絕對理性，或說為邏輯先在性，性外在地表現為

性具與性起的邏輯理性，這是其絕對存在性，性內在地表現為是性覺的絕對精神性，這是一個邏輯後在性，絕對理性與絕對精神是體現真如存在的內外二種構成屬性，在絕對精神中又表現出其三個與絕對理性三個特徵相對應的，三個特徵，即：理智、非理智、超理智，真如作為萬有的整體存在者，它隨緣內化為絕對精神，內化為絕對理性，絕對精神與絕對理性各具三個特徵則是其存在的三個環節，又可以說是真如本體的內涵之量。

在真如本體自在意義上絕對精神與絕對理性是統一的，在真如本體自為意義上，萬法事事是差別各一的。將統一性與差別性辯證同一起來則是真如哲學理論意義的所在，在語言思維境域內建立一種統一性原理哲學，從人的現實性，指向人的終極，指向性的終極本體，而真如哲學就是從人到本體真如的中介環節。真如本體在人之中是以一種超越性地存在着，它是人的實踐性所要呈現終極實在。

中國佛教是統一性的哲學理論的體系，性具與性起是理論的端倪而最後圓滿其體系的就是禪宗，所以有人講中國佛教特質在禪，這是有道理的。禪宗旨旨就在於明心見性，禪宗不但在知解上概括了真如哲學的實質，而且在悟證上且又得到徹底的圓滿。禪宗六祖慧能大師在聽《金剛經》「應無所住，而生其心」時大開心悟，便稱性直說「何期自性本自清淨，何期自性本不生滅，何期自性本自具足，何期自性本無動搖，何期自性能生萬法」「由此悟證」「一切萬法不離自性」之旨。在禪宗來看，真如自性自體清淨，真如自性不生不滅，由於真如體自清淨，性不生滅，又非實物，如同虛空，即空不空，故能含藏萬有，所以說真如具足一切，能生一切隨緣不變，不變隨緣。由此可以看出禪宗已把真如哲學的本質命題道出，全面系統深刻。只不過禪宗沒有

採用常識性的邏輯格式和表詮的語言表達而已。性具與性起是表現了真如作為本體它的外在現象的因果論；而內在本質則在禪宗的性覺觀念上得到充分揭示，內外統一理智圓融，這是中國佛教哲學思想的精神特質。

性具與性起的哲學觀念產生於中國是有思想根源和社會歷史根源的。中國佛教起源印度，但又發展了中國佛教。傳入中國就和中國傳統哲學相結合，形成了具有中國特色的中國佛教哲學，本來印度佛教哲學不正面講宇宙本體論問題，這是由於佛有十四個無記問題不作答故。當時，印度外道哲學最尚本體思考，佛教認為本體不是一個經驗上的事實，只是一哲學玄思的形上概念探討它是無意義的。印度外道本體論大多是時間先在性的實體，與之相反，中國哲學雖也尚究形上本體，但是中國的本體是一個邏輯先在性，中國表達本體概念是「道」或「理」，中國哲學認為作為本體的道或理是無所不在性，所以佛教傳入中國，針對中國哲學的終極關懷的本體論作了佛教化的解釋，同時形成了佛教本體論，這是中國佛教學者對佛教的發展和貢獻，在文化層面上看，它對於中國傳統文化的進步有極大的推動作用，確實豐富了中國哲學意識。它解決了中國儒道哲學之間的矛盾，同時又超越了兩者的思想，它把出世與入世也統一起來以本體論為理論前提，創立了具有中國特色實踐性的方法，性具與性起就是這種方法論理論實質。性具與性起觀念不僅具有對中國傳統文化的超越性也具有現代的現實意義，這就體現在它把主體上的直覺與理智統一起來了，把真善美統一起來，現代西方哲學是困惑的時代，西方哲學的傳統思維方式是一種偏於知性的理解思維，而又體認的直覺則忽略了，東方哲學（除佛教之外）與西方哲學相反，確又對知性的理解思維不夠重視，反而對直覺則發揮備致，東西哲

學各有偏頗，所以造成兩種傳統思維卻面臨困境，如果走出哲學的危機，這是當代東西方哲學家們共同關心的大事，西方一些開明的學者意識到，要想超越現前的困境，有必要吸取東方哲學中的思維方法來補充自身思維的不足，從而站在新的層次上，解決終極問題。東方學者也不再固執陳規了，他們感到在現實世界裏，自身體系缺乏嚴密的科學邏輯性，對具體的存在沒有精確的理性分析，所以大開心門吸取西方思維方法，來圓滿自身，達到終極。這就是現代東西方文化必須要滲透交流之必然之勢。

其實這不過是要求人的思想圓滿，東西方文化的互補性是求得圓滿思想的取向，東西方思維方法的區別造成了兩種文明不同的特色，理智的發達帶來了科學技術的昌明，科學一味的向外尋求，成了一種自然主義，人學則只向內求證，於是成了一種人文主義，自然主義與人文主義就是當代西方哲學兩大思潮的體現，也是東方維新與守舊兩大觀念的表現，對兩者合理的統一起來其實早在古時佛教已完成，並且是從根本上完成的，即在理智與直覺的相關性上。佛學的理论是：理智向外、直覺向內，內外不二的超越性就是理智與直覺的統一性，這是佛教哲學對理智與直覺的哲學理性的本質規，以不二觀念統一一切差別相是佛教辯證法的核心，性具與性起乃至性覺觀念就是從這個最高級的哲學原理出發，解決一切存在的基本問題，這就是佛學價值意義的所在處。

在當代，能夠拯救人類精神文化的危機的思想，只有向佛教哲學中去吸取有益的思維方法和觀念，在佛教中道哲學中，一切相對的事卻能夠得到統一，事與事也夠得即不離的無礙自由，東方與西方統一，理智與直覺統一，理性與經驗統一，唯名與唯實統一，唯心與唯物統一，主體與客體統一，辯證法與形而

上學統一，總之，統一性是佛教哲學的出發點，也就是中國佛教哲學基本特色。我們希望那些社會學者們，要認真地對待佛教文化，應當把它當成人類文化的重要組成部分，不要輕視它視它爲神秘主義迷信，佛教是偉大的宗教，千百年來正信的佛教徒都是真理的求索者，在他們的生活實踐中，積累了極爲豐富的人類思維成果，這些成果對我們來講，取是取之不盡，用之不竭的源泉，人類要想邁向自由，應向佛法中求。佛法就是覺性的方法，覺性的本體，性即覺、覺即性，性即具、具即性，性即起、起而性，性是自在、覺是自由、自由自在在於明覺心性，性即具故圓滿，性即起故周遍，圓滿周遍法界一心真如即本體，本體真如的自明性就是妙覺靈知，這就是最高級哲學原理的總內涵，由證妙覺故成佛，成佛即得三身受用，一法身、二報身、三化身，法身就是絕對真理爲求真之學所親證，報身就是絕對美德，爲求美之學所親證，化身就是絕對善行爲求至善所親證，在佛學中真善美是一體的三方面，它們是圓滿統一的。作爲一種真善美統一性的理論完型只有佛教做到了。雖然，西方哲學大師康德也建立了真善美統一理論哲學，但是它的哲學理論是無效的，因爲從理論主體建設上到思想內容都是依知性思維結構的，他是一個二元論者，雖然知道本體存在，但又不認爲主體人可以體認本體。他的理論是一個矛盾，造成這種矛盾的主要原因，就是沒有發現作爲本體變現的主體內在是一個直覺與理智辯證統一的能力，並且這種能力協合即可見內見外一切本相，分離則只能緣其自相。所以，依這種哲學原理出發，是不可能將真善美統一起來，更不能真正地體認到真善美的實質。

從哲學的普遍性原理角度看，其實真就是一切事物本質規定，佛教哲學稱其爲體大，善就是一切事物的相關性的本質規

定，佛教哲學稱其爲用大，美就是一切事物本有結構現負規定，佛教哲學稱其爲相大。體相用三大範疇是佛教哲學高概括宇宙存在三大特徵。本體是普遍的絕對真理，它無所不在，即遍一切處，立處即真。德相是具體的表相，以絕對真理，不即不離。業用是依體相而起的功能作用，完美的與至善的統一就是超越性的絕對全真，以法身的整體性來概括存在本體，以報身的結構性來概括存在現象，以化身的功能性來概括存在作用，這是一種辯證法的具體應用，也是統一真善美最好方法，一個有效體系不但應具備嚴密的邏輯性，更應具備可證性。所謂理論與實踐相統一，就是有效體系的前提，一般哲學就是理論與實踐脫節，直覺與理知相異，不能從萬法一如統一性中道觀的維度，去認知一切。

中國佛教性宗就是以真如自性爲中道，從性談起，從性談具，從性談覺，起、具、覺，不離自性，這是一種純粹的以本體論講認識論，沒有本體論的認識論爲無效，這是當代哲學家們的共識，佛教聖者們在數千年以前就自覺地從這一維度建立起人類最早的哲學理論體系的有效邏輯完型，性具與性起在立論上是有差別的，這只是維度取向之別，在理論思維的前提公理上，則無二致、一理分殊，所以在具體思想邏輯上性具與性起的本質定理則不可混淆。中國佛教能作到這麼高度的理論思辯並取得超前成果。這是多麼了不起的創舉呀！性具與性起乃至性覺觀念的哲學思想是極其深奧的，妙用無邊，非本文能夠具述，本文只是一種嘗試，企圖引起好求真理的善友們對佛教哲學的興趣。由於筆者的理論水平不高，實踐體認缺乏，所以，文中不足之處或荒唐也是在所難免，望教內教外賢達不吝教正，以便將來有所提高。

(完)



三界執受身與我

單培根

一切我執皆緣五取蘊起。眾生皆執自身爲我。所謂我，不能越出自身之外。在自身之外，至多不過作爲我之所有而已。在自身之內，亦不能以一部份爲我，一部份爲非我，以同執受故。所以我身若小，我亦局於此身而小，我身若大，我亦自然隨之而大。

執受此有根身者爲阿賴耶識。緣此執受身爲我者是末那意識。瑜伽師地論說：「阿賴耶識，當言於欲界中緣狹小執受境，於色界中緣廣大執受境，於無色界空無邊處識無邊處緣無量執受境，於無所有處緣微細執受境，於非想非非想處緣極微細執受境。」披尋記說：「此中唯說了別內所執受名執受境。」所謂內所執受，卽有根身。無色界雖無色身，亦有意根，有意生身。三界之身大小不同，執受爲我亦大小殊異。

執有根身爲我，不能於有根身外執我，以我是受者，有根身外非有受故。凡所執受，卽執爲我。故所執我，總是以有根身爲範圍，隨有根身之大小而同樣大小。欲界中眾生，各隨其所賦之形，其異熟果報身，有不同之大小。今欲界中之人類，八尺之軀

而已，人類之我亦範圍於此八尺之軀大小，以其是緣狹小執受境故。

於色界中緣廣大執受境，執受之身廣大，其所執之我亦同樣廣大。廣大至如何程度，此非緣狹小執受境之眾生所能想像，唯有修三摩地得禪定之人，意識超越欲界進入上界定地的狀態，乃能自知。色界天得到廣大身，他們是萬分歡喜的，他們是喜樂遍身。他們的受，不同於欲界。色界四禪，初禪是離生喜樂地，二禪名定生喜樂地，都是無苦無憂，唯是充滿喜樂。三禪名離喜妙樂地，純一無上的妙樂。這樣的大我與妙樂，爲下地欲界之所未有，正是令人心嚮往之而極力追求的。四禪名捨念清淨地，不但憂苦無有，喜也無有，樂也不要了，只是捨念清淨。這在欲界以貪圖享樂爲無上的人，對於此，莫明其妙了。

色界之廣大執受境，既是色身，有色有形，不能無其限度。更上進至無色界，無形無色，而是虛空，茫茫一片，無邊無際，緣無量執受境。既是一片虛空，無復形色，亦不復有根身器界之別。在禪定中，捨欲界的狹小身，得色界的廣大身，捨欲界的憂

苦相雜受，得色界的喜樂受、妙樂受、捨清淨受。無色界定更進而捨色界廣大的色身，而以無邊空為執受，內無色身，外無色界，我之所緣，唯一虛空。聞佛教說空而未有深入領會空義的人，要認為這是般若照見空了。更進而空亦空，唯有心識，唯心識無量無邊，是為識無邊處，唯我心識獨存。講唯心的，至此證到唯心了。更進而寂靜下去，微細微細，緣微細執受境，覺無所有了。更微細下去，緣極微細執受境，無可再微細了，他以為非有想了。此極微細的心，極微細的我，已不能有作用力，若無若有，是三界之頂，最為寂靜了。

瑜伽師地論所說的執受境，是言阿賴耶識的執受，末那識即緣之而起俱生我見。此是就生色界無色界而言。若未生上二界，在欲界修此禪定的，其定中境界，是意識中事，所緣是上二界所知事同分影像。此時五識不起，身在欲界，阿賴耶識與末那仍是欲界。意識則在定中與生上界無二無別。出定後，意識仍回復於欲界。

意識在禪定中，由禪定力捨欲界我的狹小身，得廣大色身。捨欲界的苦樂雜受，得離欲的現法樂住。更進入無色界定，捨廣大色身，以空為身，以識為身，由無量，而微細，而極微細。緣身而起所執之我，亦捨狹小而廣大，而無量，而微細，而極微細。與原來的欲界我身相較，無常苦無我不淨，變為常樂我淨了。

隨着禪定之不斷上升深入所出現的我身變化，倘未深通教理，必然不能正確的分別認識，得少為足，起增上慢，自以為超過世間定、外道定、聲聞定、乃至菩薩權乘定，而是最上乘無上深妙禪，那是太自愚自誤了。顯揚聖教論頌云：「當知世上進，愚癡力轉增。」論云：「漸進上地，於無常性愚癡之力轉更增

上。」

佛法有三法印，一諸行無常，二諸法無我，三涅槃寂靜。三法印以無常為入門，以涅槃為究竟，以無我為中心。欲明了佛說無我，應先知我之為我，知我之相，知我見從何而起，執何法為我，然後方能明無我而趨涅槃。若只知欲界人類之小我，以為無我只無此我，一入禪定，見到不同的大我微妙我，怎能不歡喜的認為這是無上究竟圓滿呢！

稿 約

- ㊦ 本刊園地公開，歡迎四眾投稿。
- ㊦ 來稿一經刊錄，敬致薄酬，每千字自五十元至八十港元。
- ㊦ 來稿請用稿紙，以便核計。用白紙者，請註明字數。
- ㊦ 來稿文體不拘，悉聽作者方便。
- ㊦ 來稿請勿兩面書寫，勿過於潦草，以免誤植。
- ㊦ 來稿長短不論，視內容需要為準。若能在四五千字之間，更佳。
- ㊦ 來稿刊錄與否，概不退還，請特別注意，自留副本。
- ㊦ 來稿筆名聽便。但請附真實姓名及地址，以便匯寄稿費。
- ㊦ 來稿一經刊載，版權歸本刊所有，如有一稿數投等情，皆作却酬論。
- ㊦ 來稿本刊有刪改權，不願刪改者，請先聲明。
- ㊦ 來稿請逕寄本刊編輯室，切勿托人轉交。
- ㊦ 來稿請寄香港新界屯門青山道廿二咪藍地妙法寺本社。



佛教在美國——勝會記實

鄭僧一

一九八七年我在佛刊上寫了一篇《佛教在美國——紐大教學十年記趣》，客觀地介紹美國的「佛學」和東方熱，特別是關於佛教文化和道德觀念。較早於一九七六年在芝加哥大學《宗教

史》學報發表的《觀音：半個亞洲的信仰》（台灣慧炬有中譯），也格於研究限制，不涉「感應」。老同學社會學者方民希認為「美中不足」。佛教究竟是一種身體力行，以奉獻為宗旨，置之四海而皆準的人生觀，教導人們掌握自己的命運，破除迷信，憑自己堅固的信心、願力和行為，在「苦惱憂悲滿世間」的短暫人生中，面對現實，「憫己復憐他」（《水懺》）的走出一條自在、無畏、成就完滿人格，人成即佛成的路來。誠如愛因斯坦所說，「要是有一個世界宗教的話，那就非佛教莫屬了。」「佛學」只是學佛的門徑，智「目」還需行「足」。禪、誦、禮、懺洗心淨慮，專一其意，「入」佛之門，幫助達到定、慧之境，自利利他，燭己照人。「定」就是力量，作人處世，無往不

利。楊仁山說，「君子而學佛，必能衆善奉行。小人而學佛，亦得諸惡莫作。」鄭板橋《文昌祠記》引昔人言，「拜此人須學此人，休得要混賬磕了頭去也！」

方外友洗塵法師圓寂香江，紐約觀音寺敏智老和尚為作七七佛事。除誦《阿彌陀經》、《金剛經》、《地藏經》之外，《大悲懺》、《水懺》、《地藏懺》，幾乎無七不懺。我與洗上人有同師教闡天台、行修淨土、「持金銀戒」（見釋洗塵《痛悼得戒本師定西上人涅槃》）的定西老人之誼，又有一段因緣。多年前他來紐約，承其至再囑託在美國幫他創辦一所大學，我以學生出路問題婉卻，使他失望，心中耿耿。觀其愛護學子，慷慨布施，興學辦道，創香港妙法寺、能仁書院、《內明》雜誌、首倡佛教「短期出家」……可謂能取能捨，熱心公益，取之社會，用之社會。定公老人有詩述懷：「債借同寮每忘卻，彌陀何日得相逢！」如此於常寂光中可以眉開顏展矣。

生老病死，佛所不免。僧肇註《維摩經》云：「菩薩之疾，大悲爲源。」先是家姊夢一僧說要去師父處，問我們有沒有話向師父說，自言他還在修，得道了便解脫。旋即於同修電話中得知上人就道。方外之交，故舊情深，人情之常。上人在東北時曾爲定公侍者，在香港也曾向他老請示，老人以詩勗之：「逆境來時順境因，人情疏處道情親，夢中何必爭人我，放下身心是洗塵。」如今上人放下身心，塵消妄寂，逕向安養，投師尊去也。

我們幾年來未詣道場，於是無七不赴。濟濟多士，迥異往昔。信衆義務執勤，放下身家，廚事雜務，清潔衛生，不辭勞累，菩薩精神，令人歎仰。自慚「超齡」，力不從心，坐享其成。還好老和尚慈悲，寺中餐具用的是膳畢廢棄的碗箸，衛生省事。法會完滿，正逢敏公蒞美廿週年，家姊烘雲竟受有詩感賦：

其一
廿年累燭燭昏衢，方軌慧門衆所趨，
不是逆緣增上力，如何險隘變通途。

其二
耄耋精勤駕燭龍，疲勞不懈古人風，
蜉蝣姊弟叨垂及，「憫己憐他」第一功。

竺道生《法華經疏》有言：「聖人懸燭，權引無方。」難得四十餘精進的同修豪雋，臺臺一堂，一其念，專其志，泯人我，放下萬緣趣勝緣，同聲同氣，同心同調，於木魚鐘鼓聲中，懇懇切切，行其事，踐其途，正如宋慈受懷深禪師所說：「衆力相成願力多。」如此勝會，非但海外罕見，國內恐也不多。猶其老和尚鞠躬盡瘁，爲法忘軀，衆心願切，因緣巧合，洗師佛事後，即爲護法弟子朱成元的父親起七。十四週日，嚴嚴謹謹，連續兩七七，更是難遭希有。懺由心發，心口一致（！），塵埃垢妄投向

流水，一片清涼。唐悟達國師逆緣增上，「憫己復憐他」而作《水懺》。《本生經》未成佛前的菩薩，以至先賢聖哲、成功人物，莫不逆緣增上，自強不息。明楚石梵琦禪師《懷淨土》詩云：「讚佛言詞貴直陳，攢花簇錦枉尖新……願求功德池中水，盡滌娑婆界上塵。」讚法讚僧也復如是。

潮汕俗話說：「吐出胸中百萬兵，免用在腹紮成營。」恰好給禮懺寫照，把心中刀槍劍戟般的貪瞋痴三毒搬清卸盡，「渣滓清時見性靈。」如同宋四明尊者《大悲懺》用宗教化語言形象地道出：「我若向刀山，刀山自摧折。」又好比十六世紀西方宗教名著《德國神學》所云：「地獄無火，只有你身中燃燒着的火。」禮懺給人的感受是悲願熏心，自慚愆過，提高警惕，「改往修來，滅惡興善，」「未作之罪，不敢更作」（《水懺》）。唐龐公詩云：「積罪如山岳，慧火一時燃，須臾變灰燼，永劫更無烟。」心安理得，去「戒定慧」不遠。難怪一八七一年英國傳教士塞繆爾·比爾在其《中國佛典彙萃》一書中，描述當年在中國耳聞目睹的一場儀式隆重、懇切感人的大悲懺，心往神馳，不能自己。我受其感動，而有《大悲咒試譯》和《青頸觀音與大悲心陀羅尼》之作（附慧炬出版《觀音——半個亞洲的信仰》）。比爾百多年前的感受，乃於今日我得親歷其境，深甘法味，可謂千古知音，異教同調。

《水懺》行文深入淺出，發自內心深處，懺人所欲懺，言人所不能言，悲心婆口，惓惓切切，攝人心魄，發人深省。「愛何其切，慮何其深，悲何其至」（蓮池大師讚佛語）。千百年後竟令同修大漢感悟前非，淚盈於睫，如赤子投懷，盡情傾訴。使我一時想起幾年前友人攜女兒來訪，小女孩將手弄髒，攤開十指呼「媽——！」大哭起來。詩人即景生情，而有「塵埃垢妄難調

伏，惟解呼娘觀世音」之句（鄭烘雲《佛州小草》）。如今聽他天真輸誠，「瀝一心而懺悔，」罪根永拔，「掃除空地空空已，煥發心華燦燦然。」《水懺》感人之深，何其至哉！

龐公詩曰：「云何不懺悔？便道捨財錢……世間有這屬，冥道不如然。」有些人認為出錢請人唸誦，便可滅罪獲福，猶如唐詩人杜牧筆下的「買福賣罪」和中古歐洲教會的賣券贖罪。世間有賄賂、「走後門」、「搞關係」這類事，冥道可不然。《水懺》關切地教人：「三途苦報即身膺受，不可以錢財寶貨囑託求脫！」這又牽涉到「因果報應」的佛教基本問題。定公老人言：「因果者，乃世、出世間之定律也。明心性謂之佛法，信因果謂之善人。」一些西化的人不信土產的因果，認為「落後」。但在「先進」的美國，人人自幼熟諳西諺，「你種的甚麼就得甚麼」，「種風得旋風」，作惡事罪加一等。今年美國中西部各州空前大洪水，一片汪洋，使千家萬戶傾家蕩產。據七月二十四日《紐約時報》刊載彼得·斯坦費爾斯以《信仰》為題的文章指出，差不多每五個美國人中就有一人向蓋洛普民意測驗反映：「這場水災是上帝對美國人邪惡行徑的責罰。」可見因果報應，深入人心。

清末民初國學大師王國維說，「人生遇處唯存悔。」定公老人有云：「吾人處此濁惡世界，難免造罪，若不知懺法，修行難證聖果，往生亦屬不易。華嚴經普賢行願品之十大願內第四大願即為懺悔業障，是知此法最為重要，不可輕視。」中國傳統讀書人「吾日三省吾身」，懺悔覺非。天主教徒也向神父懺悔。古今中外，人同此心，心同此理。

禪、誦、禮、懺給人一種「福德因緣」的修持條件。歷代高僧大德禪淨雙修，返樸歸真，千言萬語一句話：念佛——專一其

心，不雜餘念。誦持《往生咒》：「甘露（阿彌唎哆）遍灑」，怨親共霑，存亡兩利，也是大乘佛教無緣大悲、菩薩精神的表現（見拙作《往生咒與人間佛教》）。拜佛學佛的人格，堅持基本的「五戒」（殺、盜、淫、妄語、酒），成就大悲心，不捨一切苦惱眾生——這就是「回向」的本旨。拜觀音學觀音的慈悲。能關心別人，拔苦與樂，就是慈悲：「拔苦」即慈，「與樂」即悲。大乘菩薩行者悲人生之無常，痛生老病死苦之纏縛，憫己憫他，當仁不讓，見賢思齊，「博施濟眾而不受福德」（楊仁山力斥迷信命運說中語）。楚石和寒山子詩云：「第一哀憐苦，偏多賑濟貧，非惟他受樂，亦足自怡神。」這也是養生益壽、卻病延年的良方妙法。白居易說：「適意快心，拔苦施樂者耳，豈獨以功德為意哉！」美國佛教布金長者沈家楨勸人：「世間如沙漠，眾生苦焦渴，點滴之水，都能活命，願各位不以善小而不為，不以惡小而為之」（《普賢菩薩十大行願的提要》）。

星雲法師說：「雖然美國不是佛教國家，但我感覺美國人土，有人間佛教、大乘菩薩的性格與精神。比方拿布施來說，美國人很肯布施。上教堂，多多少少都會樂意捐助的。社會有甚麼事情，都會歡喜的盡一點心力。猶其美國人見到你，就給你一個微笑，給你關切的一聲招呼……這就是布施」（《覺世》一二八一期）。行菩薩道的六「波羅密」，布施第一。儘管道德觀或因時因地而異，真理不分東西，人性是一樣的。隨着中國移民日眾，佛教寺廟林立，縱使龍蛇混雜，免不了迷信，總給予離鄉別井的人精神上的慰藉，和對傳統道德文化的維繫，也給在動蕩中的一代提供人生的肯定，給美國的多元文化平添異彩。

一九九三年癸酉中元於紐約大學東亞研究系

優婆塞戒經研習之二十五



談菩提與菩提道修學次第

智銘

在佛法中有時說「菩提」，有時說「菩提道」，這二個名相的意義是同是異，常令人生疑，善生就有這同樣的疑問，所以他請問佛陀說：

「善生言：『世尊！云何菩提？云何菩提道！』」

佛言：「善男子！若離菩提，無菩提道；離菩提道，則無菩提。菩提之道即是菩提；菩提即是菩提之道。出勝一切聲聞、緣覺所得道果，是名菩提、菩提之道。」

這一段對話，是善生問「菩提」與「菩提道」有什麼分別。佛陀告訴善生，二者的意義沒有什麼分別，菩提就是菩提道；而菩提道就是菩提。只是聲聞、緣覺所得的菩提，比菩薩所得的菩提要差一點，菩薩所得的菩提比較出勝一點而已。

「菩提」是梵音，譯成中文是「覺」的意思，也即是「覺悟」的意思；但也可以譯為「道」，道有通達的意義，就是通過

這菩提道可以得到涅槃。因此，「菩提」又可譯為「無上智」，凡是成就了菩提，即是成就了無上智，也即是成就正覺的佛道了。

既然菩提就是菩提道，為什麼菩薩所成就的菩提要比聲聞、緣覺所成就的菩提道較出勝呢？善生又有疑惑所以問佛：

「善生言：『世尊！聲聞、緣覺所得道果，即是菩提、即是菩提道，云何言勝？』」

「善男子！聲聞、緣覺道不廣大，非一切覺，是故菩提、菩提之道，得名為勝。猶如一切世間經書，十二部經最為第一。何以故？所說不謬，無顛倒故。二乘之道比菩提道，亦復如是。」

現在先來說明聲聞、緣覺所得的菩提是什麼：

聲聞者，是因為聞聽了佛陀的說教，對苦、集、滅、道四諦之理有相當的覺悟，斷去了見、思二惑，所以才證得菩提。他們

雖然證得菩提入於涅槃，即執着涅槃爲已足，不再求進步，因爲執着入住涅槃，則所得菩提不究竟。

緣覺者：是因爲觀照十二因緣之理，因而斷惑而證得菩提入住涅槃，也以此爲已足，不再求進步，因其執着涅槃不能究竟，所得菩提道也不究竟。

更重要的是聲聞、緣覺只求自我解脫，不管衆生痛苦，不度脫衆生，所以被稱之爲小乘人，智慧不廣大圓融。

菩薩者：是「菩提薩埵」的簡稱，「菩提」是覺、是道；「薩埵」是有情、是衆生。凡修菩薩者，除了自己覺悟之外，還要去覺悟其他一切的衆生，使自他均利。最重要的一點，是菩薩所成就的菩提智慧，不以入涅槃爲已足，更不執着涅槃相，因此達於第一義空的中道智慧，這種智慧比聲聞、緣覺小乘人智慧要圓融廣大，所以被稱之爲大乘，其比小乘出勝的道理即在於此。

佛陀爲恐善生仍不明瞭這其中的道理，特別以十二部經來作譬喻。十二部經因爲都是佛陀親口說的，佛是真語者、實語者、不妄語者，因此十二部經的義理都是不會有錯謬的。但有些弟子們對十二部經發表了很多的「論」，這些的「論」，就不一定是真語者、實語者，因此其中不無錯謬的地方，所以十二部經的義理要出勝於一切的論，二者間的情形是一樣的。

佛陀說明聲聞、緣覺所得的菩提，不如菩薩所得菩提廣大、圓融道理以後，再將聲聞、緣覺與菩薩修學菩提的次第，作了更深一層的說明。佛陀作了以下的幾點比較：

一、
「善男子！菩提道者即是學、即是學果，云何名學？行菩薩道未能具足不退轉心，是名爲學；已得不退，是名學果。」

這幾句話的意思是說：菩提道可以說他是「學」，也可以說它是「學果」，爲什麼呢？凡在修學菩提道時，所行的菩薩道，也就是自覺又覺衆生之道，未能具足不退轉心者，就名之爲「學」，例如聲聞、緣覺只知一切法皆定之道，而不知道第一義定之道，要修學第一義定智慧很難，聲聞、緣覺知難而退，守住涅槃定理即爲已足，不再長進，所以是「學」；又度衆生也是一件很困難的事，聲聞、緣覺認爲自己求解脫就心滿意足了，還管其他衆生解脫作什麼，因此退轉一己的求解脫，不再前進度衆生，所以，聲聞、緣覺始終仍在「學」的階段。

而菩薩呢？他求學無止境，度衆生不停歇，要將衆生度盡，自己才成正覺。成正覺即是成佛，所以菩薩的學無止境，所成就的菩提道果，當然也較真實，能功成名就者，才能名之爲「學果」。菩薩精進不已，所得學果較殊勝廣大。

二、

「未得定有，是名爲學；已得定有，第三劫中是名學果。初阿僧祇劫，猶故未能一切惠施、一切時施、一切衆生施；第二阿僧祇劫，雖一切施，未能一切時施、一切衆生施。如是二處，是名爲學，第三阿僧祇劫，能一切施、一切時施、一切衆生施，是名學果。」

先以修定來說明學與學果的分別。所謂「定有」，就是已修

到「定」的境界者即名之爲「定有」，這就是學果；若尙未修到「定」的境界，仍得繼續修習者，就名之爲學。這是以定、不定來分別學果與學的意義。

其次是以布施來說明學與學果的分別。修定與修布施是相輔相成的，凡是定境高的時候，布施也相對地高。修定分三個時期，每一時期的定功不一樣，布施功夫也不一樣。初阿僧祇劫時，所修的定功很淺，所行布施，就不能行一切惠施，一切時施，一切衆生施。所謂「一切惠施」者，就是自己所有的一切屋宇，田園、財寶、甚至妻子、兒女等，因緣一到，都可以行捨行施；「一切時施」者，是不論何時都能行布施，即富有之時能行布施，貧窮之時也能行布施。「一切衆生施」者，這是行平等施，親近之人可以行布施，有冤、有怨的衆生同樣行布施。這三種施是無上布施，但修至初阿僧祇劫的菩薩定功未熟，未得定有，仍須不斷的修學，所以名之爲「學」。第二阿僧祇劫的菩薩，修定的功夫較高，但是仍然不能完全行一切惠施、一切時施、一切衆生施，仍得繼續修學定功，所以仍舊名之爲「學」。第三阿僧祇劫的菩薩，修定的功夫已臻於圓融究竟的境界，這時就能行一切惠施、一切時施、一切衆生施。這時的菩薩，定學、施學都一一成就，所以名之爲「學果」。

三、

「善男子！菩薩修行施、戒、忍辱，進、定、智時，是名爲學；到施彼岸，是名學果。」

善男子！有是惠施非波羅蜜；有波羅蜜不名爲施；有亦惠施亦波羅蜜；有非惠施非波羅蜜。

善男子！是施非波羅蜜者，聲聞、緣覺、一切凡夫、外道

異見、菩薩初、二阿僧祇劫所行施是。是波羅蜜非惠施者，如尸羅波羅蜜乃至般若波羅蜜是；亦是惠施亦波羅蜜者，菩薩第三阿僧祇劫所行施是。非惠施非波羅蜜者，聲聞、緣覺持戒、修定、忍、慈、悲是。

善男子！非施非波羅蜜，是名爲學；亦施亦波羅蜜，是名學果。」

這一大段經文，仍是解釋「學」與「學果」的分別意義的。

凡菩薩修布施、持戒、忍辱、禪定、智慧而行精進的這個階段，功夫還未圓融究竟的時候，統統名之爲「學」，已得波羅蜜而達到涅槃彼岸，已到了無學的正等正覺境界的時候，這就可以名之爲「學果」了。

以布施爲例，布施的因緣可分爲六種狀況：

一是、「有是惠施非波羅蜜」：例如菩薩行布施之時，有布施的施者相、受者相、財物相，這樣的布施有惠於被施者，但自己不能到彼岸，所以「是惠施非波羅蜜」。

二是、「有波羅蜜不名爲施」：菩薩修行有六度，其中只有布施度是要以行布施到彼岸爲要件；但若修忍辱、持戒、精進、禪定、智慧也可以得波羅蜜而到彼岸，不需要行布施的要件，這就是「有波羅蜜不名爲施」了。

三是、「非惠施非波羅蜜」：這句話中的第一個「非」字，太虛大師認爲若改爲「是」字，意義較爲通順。這就變成「是惠施非波羅蜜」了，這樣解釋也是可以的。但這句話的真正意義，應是指非相行布施，如「金剛經」討論布施時佛說：

「無法相，亦無非法相。」

因此，須菩提接着說出他的心得：

「如我解佛所說義，無有定法名阿耨多羅三藐三菩提，亦無定法如來可說。」

這就是將「施」與「波羅蜜」都「非」去了，因此是「非惠施非波羅蜜」。「優婆塞戒經」亦屬般若範圍，若以般若的經文來解釋「非惠施非波羅蜜」，其意義似更深邃。

那末，那一些人所行之施「非波羅蜜」呢？佛陀舉出五種人所行之施非波羅蜜，那就是聲聞、緣覺、一切凡夫、外道異見、菩薩初、二阿僧祇劫之人。聲聞、緣覺、凡夫、外道異見所行之施非波羅蜜者，是因為他們之施不圓融，甚至是執相行施，所以不能稱之為波羅蜜。至於初、二阿僧祇劫的菩薩所行之施，也不是波羅蜜者，是因為他們修定的功夫尚未臻於究竟的境界。總之，這五種人仍在「學」的階段，而尚未臻於學果的階段，所以所行之施非波羅蜜。

四是、「是波羅蜜非惠施」：這是以六波羅蜜分類而說的。六波羅蜜中只有布施是惠施，這是菩薩須將自己之所有，無論其為財物、佛法、甚至骨肉、腦髓都可以行布施。至於尸羅波羅蜜（持戒）、羼提波羅蜜（忍辱）、毗奈耶波羅蜜（精進）、禪波羅蜜（定）、般若波羅蜜（智慧），這五波羅蜜是完全的自心修學，不對他人行布施，所以「是波羅蜜非惠施」。

五是、「亦是惠施亦波羅蜜」：這是菩薩修行至第三阿僧祇劫，修定的功夫已臻於圓融究竟境界，得布施三昧，無施者、受者，財物及功德相，這時的菩薩已得等覺的學果，所以這時的布施對他人來說是「惠施」，對自己來說是波羅蜜。所以是「亦是惠施亦波羅蜜」。

六是、「非施非波羅蜜」：凡是聲聞、緣覺修持戒、修禪定、修忍辱、修慈悲。這些都是心修的功夫，不會行布施，所以在布施方面說是「非施」，而在自心方面說，雖修了持戒、忍辱、禪定、慈悲，但尚未修得智慧，未能成就波羅蜜，所以是「非波羅蜜」。二乘人所修的這「非施非波羅蜜」，只是修學的階段，所以只能名之為「學」；而菩薩所修的「亦施亦波羅蜜」，才可算是「學果」。

四、

「善男子！夫菩提者，即是盡智、無生智也。為此二智，勤心修集三十七道品，是名為學，得菩提已，是名學果。」

「夫菩提者，即是盡智、無生智也」：所謂「盡智」者，就是斷盡一切煩惱，則知我既知苦、斷集、證滅、修道。這就是指斷盡煩惱時所生的自信智慧，即俗語所說的有了「自知之明」的智慧。

所謂「無生智」者：是指利根羅漢所生的智慧，既然已知道自己斷盡煩惱，證得寂滅之理，更沒有其他應知所斷、所證、所修之事了，所以名為「無生」。自知無生，也就具有不再要知道斷、證、修的智慧，這就是「無生智」。

聲聞、緣覺爲了要修得這二種智慧，就必須修三十七道品，那就是四念處、四正勤、四如意足，五根、五力，七覺支、八正道，共爲三十七道品，在修學這三十七道品的時候，只能名之爲「學」；三十七道品修學究竟而成就了菩提，就可名之爲「學果」。

五、

「修集十力、四無所畏、大悲三念，是名爲學；具足獲得十八不共法，是名學果。」

「十力」者，就是：一、知覺處非處智力，二、知三世業報智力，三、知諸禪解脫三昧智力，四、知諸根勝劣智力，五、知種種解智力，六、知種種界智力，七、知一切至所道智力，八、知天眼無碍智力，九、知宿命無漏智力，十、知永斷習氣智力。

「四無所畏」者，是指菩薩所成就的四無所畏，就是：一、總持不忘，說法無畏，二、盡知法藥及知衆生根、欲、性、心，說法無畏，三、善能問答說法無畏，四、能斷物疑說法無畏。

所謂「三念」者，就是：一、衆生信佛，佛亦不生喜心，常安住於正念正智。二、衆生不信佛，佛亦不生憂惱，常安住於正念、正智。三、在同時有一類衆生信佛，一類衆生不信佛，佛亦不生歡喜、憂惱的分別心，常安住於正念正智中，因此，這三念是佛所成就的智慧。

「大悲」者，就是同體大悲，衆生的痛苦就是自己的痛苦，必須一一予以解脫。因此大悲也是佛的功德。

菩薩修學以上各種道法還沒有成就以前，尚在修學的階段，所以名之爲「學」。

「具足獲得十八不共法」者，就是：一、身無失，二、口無失，三、念無失，四、無畏想，五、無不定心，六、無不知已捨，七、欲無滅（度衆生欲），八、精進無滅，九、念無滅（不

退轉），十、慧無滅，十一、解脫無滅，十二、解脫知見無滅，十三、一切身業隨智慧行，佛現諸勝相調伏衆生，稱於智而演說一切諸法，各使解脫證入，是名一切身業隨智慧行，十四、一切口業隨智慧行，十五、一切意業隨智慧行（身、口、意三智成就），十六、智慧知過去世無碍，十七、智慧知未來世無碍，十八、智慧知現在世無碍。凡這十八不共法一切具足而獲得者，這時的菩薩已由等覺位成就佛果了，因爲凡具足這十八法者非其他人所共得，所以是名「學果」。

六、

「爲利自他，造作諸業，是名爲學；能利他已，是名學果。」

菩薩造作諸業，其目的爲求自利，同時又能利他，如菩薩行布施，目的是爲自己成就福報，雖行的是無相布施，但福報自成，這就是自利；而所施之物對被施者是一大實惠，所以又是利他，這樣行布施善業的自他均利的行爲，仍在修學福報的階段，所以名之爲「學」。若所有的衆生都已得到實惠而度脫盡盡，那就是「學果」了。例如地藏菩薩現正在地獄中度衆生，因爲地獄尚未空，仍須繼續努力，所以仍在「學」的階段。俟地獄已空，衆生都得到解脫之利以後，地藏菩薩才可以成正覺，這才能名之爲「學果」。

七、

「習學世法，是名爲學；學出世法，是名學果。」

所謂「世法」者，就是世諦之法、世間之法、因緣之法、可毀之法。所以世間法有這些的特性，但一切衆生顛倒，對世法認

識不清，認為世法是堅實的、是可觀的，因而生執着，菩薩乃以大悲哀愍之心予以度化，教眾生先習學世善法，這個階段即名之為「學」。

所謂「出世法」者，就是由迷執的世間解脫出來之法。修六波羅蜜，可以由世間法中解脫，所以六波羅蜜是出世間法。由此法可以證果，所以是「學果」。

八、

「為諸眾生不惜身財，是名為學；為諸眾生亦不吝惜身財、壽命，是名學果。」

「為諸眾生，不惜身財」者，是因眾生之需要，不惜自己的身體、財物去利益眾生。但施身並未傷命，施財並未成貧，所以仍在修學「捨」的階段，因此名之為「學」，若能將自己捨身又捨壽，則一切皆捨，是捨無量心成就，所以是「學果」。

九、

「能化眾生作人天業，是名為學；作無漏業，是名學果。」

「能化眾生，作人天業」者，是勸化眾修十善業，凡十善業成就者，受生人天。但人天仍有漏業，所以仍是修學的階段，故名為「學」；若能化導眾生成就六波羅蜜，得阿耨多羅三藐三菩提業者，那就是無漏業，所以名之為「學果」。

十、

「能施眾生一切財物，是名為學；能行法施，是名學果。」

「能施眾生一切財物」者，只能度眾生之貧病困苦，而不能度眾生出離生死，所以名之為「學」；若菩薩施眾生以佛法，使眾生依法而修，得成佛道，所以名為「學果」。

十一、

「能自破壞慳貪、嫉妒，是名為學；破他慳貪、嫉妒之心，是名學果。」

「能自破壞慳貪、嫉妒」者，是自己能將自我心中的慳貪、嫉妒破壞，使之不存在，這就名之為「學」。慳貪、嫉妒之心難破，若能使他人也破壞慳貪、嫉妒心者，即是無上法施，所以名為「學果」。

十二、

「受持五根，修行憶念，是名為學；教他修集成就具足，是名學果。」

「受持五根」者，這五根不是指生理上的五根，而是指心理上的五根。那就是：一者、信根：信三寶與四諦法。二者、精進根：勇猛修學善法。三者、念根：憶念佛陀正法。四者、定根：心止於一境而不散亂。五者、慧根：思惟真理，成就智慧。這五根若仍在修行、憶念的階段，即名之為「學」；自己修成以後，又教化他人修集五根成就具足，沒有缺失者，就名為「學果」了。

佛陀用比較研究的方法，列舉了十二種理由，來說明修行次第，這就是說修學菩提道，必須經過「學」的階段，然後才能成就菩提，這就是菩提果，這菩提果是因修學菩提道而來，所以名為「學果」。

傳臨濟正宗妙法堂上開山住持

上金山森公老和尚於十一月十四日（夏曆十月初一日）子時安詳圓寂距生於

己未年八月十五日吉時享壽七十有五歲僧腊六十七春戒腊六十夏謹遵教制擇吉於十一月二十三日（夏曆十月初十日）上午十時假世界殯儀館舉行公祭十一時入殮說法封棺另擇吉移靈歌連臣角火葬場荼毘十二月十八日（夏曆十一月初六日）上午十時於妙法寺遵依教制舉行傳供大典

叨在

學教誼

特此訃

聞

金山法師津讚委員會

| | | | | | | | | | | | |
|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|
| 松泉 | 大光 | 達道 | 融靈 | 旭林 | 智開 | 心明 | 智梵 | 超塵 | 寶燈 | 覺光 | 敏智 |
| 定因 | 廣普 | 初慧 | 慧忍 | 法藏 | 暢懷 | 淨真 | 聖懷 | 紹根 | 永惺 | 泉慧 | 聖一 |
| 大詮 | 了中 | 戒德 | 佛聲 | 悟明 | 健釗 | 聖照 | 了知 | 了一 | 道海 | 法海 | 元果 |
| 樂渡 | 圓智 | 誠祥 | 性空 | 悟峰 | 隆根 | 竺摩 | 演培 | 淨心 | 真華 | 廣元 | 聖印 |
| 靈真 | 一聞 | 知定 | 法慧 | 幻生 | 印海 | 妙峰 | 仁俊 | 壽治 | 顯明 | 法雲 | 浩霖 |

仝啓

花園花籃懇辭賻儀撥充金山法師紀念基金

（排名不分先後）



那爛陀寺內院部份

社長 釋敏智
督印 釋金山
發 釋修智
編 余又凌
承 釋素聞
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
歡迎助印

佛元二五三七
公元一九九三年十二月一日出版

Printed in Hong Kong



另一角度看那爛陀寺內佛塔