



明內

集漢穀城刻石字





東渡

敬啟者：本寺開山住持洗公老和尚與金公老和尚先後圓寂，顧住持虛席不能久懸，業經本寺董事會共議，公推脩智法師繼任之。現擇訂於農曆六月廿日（西元七月廿八日星期四）上午十一時舉行陞座典禮，敦請

香港佛教聯合會會長^上覺^下光長老送座。屆時務祈撥冗出席觀禮，是午薄

備山蔬恭候

光臨，藉增榮寵。

妙法寺董事會仝人謹啟

佛曆二五三八年歲次甲戌孟夏吉旦

內明

第二六八期 目錄

專論

石頭希遷禪學思想論畧……蔡日新……4

特稿

佛道之爭——

談「佛在道先」之由來（上）……道元……15

梁武帝時代的神滅不滅之諍……陳兵……24

龍門石窟縱橫談……劉繼漢……29

法海拾貝

〔雜阿含經〕研習

「雜阿含經」論涅槃……蔡惠明……33

筆譚

優婆塞戒經研習之二十八

談菩薩須成就八事以自利利他……智銘……39

書頁

封面：山西省應縣佛宮寺釋迦塔

面裡：東渡

底裡：迦里迦尊者

封底：無準師範禪師手扎



石頭希遷禪學思想論略

蔡日新

唐國子博士劉軻云：「江西主大寂，湖南主石頭，往來憧憧，不見二大士，爲無知矣。」①足見，二大士對中國南方禪學影響之大，事實上，六祖以後的五家禪，基本上是在二大士所奠定的基礎上繁衍而成的。如果要打個確切一點的比喻的話，道一與希遷二禪師之於禪學，猶孔孟與老莊之於中國傳統文化，二者互補，構成了一個嚴密完整的哲學思想體系。其中，道一大師之思想在禪宗中猶本土經世致用的儒家思想體系，而希遷大師之思想在禪宗中即如精於思辯、道風孤高的老莊思想，是他完善了禪宗的理論建設。而今，我們冷靜地反思禪宗的發展歷程，愈加覺得希遷大師一系列的禪學思想對於禪宗的理論建設，對於禪教的軌範，其功績是灼然可見的。因而，研究石頭希遷，重新評價他在南方禪中的地位，將是一件非常有意義的事。

遺憾的是目前可資參考的有關希遷文獻甚少，我們只有充分地利用有限的文獻，於二大士法嗣傳承之史料中上下求索，或可窺見希遷大師禪學思想之一斑。孔子曰：「夏禮吾能言之，杞不足徵也；殷禮吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也；足，吾能徵之矣。」②兩千多年前的一代碩儒尚且慨歎「無米之炊」難爲，何況吾輩庶凡！斯文但求不郢書燕說，有乖禪史禪旨，即於心足矣。

一、石頭希遷禪學思想之成因

大凡一代聖人，在少年時即往往顯其大哲之端倪。希遷大師出家前，就具足了一個正信的佛教徒的根器，也正因爲他具此根柢，所以，一旦遇上六祖、行思的開示，即悟入了禪之正法。在這裏，大師的正信根器猶如一粒種子，而良師的開示便是使這粒種子萌芽、生長的條件（諸如土壤、水份、空氣、陽光等）。關於大師夙具正信之根的事跡，《傳燈錄》與《宋高僧傳》均有記載。

釋希遷，姓陳氏，端州高要人也。母方懷孕，不喜葷血。及生岐嶷，雖在孩提，不煩保母。既冠，然諾自許，未嘗以氣色忤人。其鄉洞獠，民畏鬼神，多淫祀，率以牛酒，祚作聖望。遷則往毀叢祠，奪牛而歸，歲盈數十，鄉老不能禁其理焉③。

在這段文字中，「既冠」二字恐有傳寫之訛④。今按：六祖慧能大師的示寂，敦煌本《壇經》云「大師先天二年八月三日滅度」，《曹溪大師別傳》亦有「先天二年七月，（景雲二年所造之龕塔）廊宇猶未畢功，催令早了：『吾當行矣。』門人猶未

悟，某年八月，大師染疾」云云。由此可以推斷六祖的圓寂於西曆紀元當在七一三年，這是學術界無甚爭議的。而希遷大師的順化是在唐德宗貞元六年（七九〇），大師春秋九十又一，僧臘六十又三，這在《宋高僧傳》與《傳燈錄》的記載中均無絲毫之爽。若由七九〇年上推九十一年，則知希遷大師的生年當為西曆七〇〇年。六祖示寂時，他年方十三歲，由於他在六祖門下尚是一個小沙彌，所以，六祖未來得及給他授具足戒即圓寂了。可見，這個「冠」字殆是「卍」之傳寫之訛。「卍」，《毛詩鄭箋》云：「幼穉也」，朱熹《詩集傳》云：「兩角貌」，古患切（音貫）。此即未成年之男子束髮兩角之貌，轉而為童稚之義。《傳燈錄》中「卍歲出家」之語累見，《五燈會元》卷七云德山「卍歲出家，依年受具」即是其證。此處若改為「卍」字，則與上文「雖在孩提」及後文「直造曹溪，得度未具戒」之語義承貫，如此詮釋，於義方順。

一個及卍的少年，即敢於向相沿習久的原始神靈崇拜挑戰，從他的「然諾自許，未嘗以氣色忤人」的為人方式來看，這無寧是一代大哲的理性的抉擇。唯其如此，他反對鄉間淫祀的態度是十分堅決的，以至於「往毀叢祠，奪牛而歸，歲盈數十，鄉老不能禁」。在大師幼小的心靈中，原始神靈的崇拜早被破斥得一乾二淨，因而他對本自具足的佛性的自信也便與日俱增。他的「直造曹溪」求法，既是出自大師的本願，也是大師對人生道路的必然選擇。而六祖的「衍然執其手」與青原大師後來的印可，則又為這個本願以增上緣，於是，一代禪宗大師便得以圓就了。我們在研究希遷大師禪學思想的成因，切不能忽視大師直造曹溪的這一本願因素，因為它既是大師對禪門人生道路作出必然選擇的內因，也是大師成就一生圓滿功德的先決條件。

希遷大師的求法經歷與道一大師相比，所經之歷程要曲折得多。當年六祖拉着他的手笑着說「苟為我弟子，必肖」時，大師還是一個初入佛門的少年。在他十三歲那年，六祖便圓寂了，此後的希遷大師「上下羅浮，往來三峽間」，「每於靜霧端坐，寂若忘生」^⑤，至開元十六年（七二八），方於「羅浮受具戒」。在這長達十五年的彷徨求索之中，自然易於使大師養成一種對宇宙萬有作理性思索的習慣，促使希遷大師禪學思想的形成，自然是一個重要的增上緣。故爾希遷大師的禪學思想與道一大師相比，則多了一重哲理思辯的色彩。

希遷大師稟六祖「尋思去」的遺誡，經遇首座的指點，纔在吉州青原找到了行思大師。師徒間再經過了一番應機勘辨，方契心印。

師（行思）曰：「子何方來？」遷曰：「曹溪。」師曰：「將得甚麼來？」曰：「未到曹溪亦不失。」師曰：「若恁麼，用去曹溪作甚麼？」曰：「若不到曹溪，爭知不失？」遷又曰：「曹溪大師還識和尚否？」師曰：「汝今識吾否？」曰：「識，又爭能識得？」師曰：「衆角雖多，一麟足矣。」遷又問：「和尚自離曹溪，甚麼時至此間？」師曰：「我卻知汝早晚離曹溪。」曰：「希遷不從曹溪來。」師曰：「我亦知汝去處也。」曰：「和尚幸是大人，莫造次。」……^⑥

經過這番機辨，希遷大師契得行思大師心印後，他又奉師之命給南嶽懷讓禪師送信。大師抵南嶽，未及拿出信來，便問懷讓禪師：「不慕諸聖不重己靈時如何？」讓大師云：「子問太高生，何不向下問？」希遷大師說：「寧可永劫受沉淪，不從諸聖求解脫。」此後，希遷大師即住南嶽，當時南嶽師承曹溪的固瓊、讓

三禪師皆謂其徒曰：「徒石頭真師子吼，必能使汝眼清涼。」⑦從師承關係來看，希遷大師先後接受了六祖、行思、懷讓三位大哲的開示（至於他「上下羅浮，往來三峽間」時所參之師姑且不論）。多方的求師問道，這也必然使大師的禪學思想中增添圓融諸家之長的特色。

希遷大師的徹悟，還與他讀《肇論》很有關係。《大藏經·諸宗部·禪宗正脈第五》有如下記載：

師因看《肇論》，至「會萬物爲己者，其唯聖人乎」，師乃拊几曰：「聖人無己，靡所不己；法身無象，誰云自他！圓鑑靈照於其間，萬象體玄而自現。境智非一，孰云去來？至哉斯語也！」遂掩卷，不覺寢，夢自身與六祖同乘一龜，游泳深池之內。覺而詳之：靈龜者，智也；池者，性海也。吾與祖師同乘靈龜游性海矣！遂著《參同契》……

從這段文字可以見出，希遷大師雖然並不主張博通經論，但至少是不排斥對經論的研究的。如果說《參同契》集中地體現了希遷大師的禪學思想的話，那麼，《參同契》的寫作則是與因讀《肇論》而啓悟密切相關的。查《肇論》，希遷所讀的那段文字，出自《涅槃無名論·通古第十七》。雖然有人疑此論非肇大師所作，但畢竟至今尚無定論。被羅什稱爲「解空第一者」的僧肇是由玄入佛的，他在博通魏晉以來的玄學與佛學各派的基礎上，初步建立了比較完整的中國佛教理論體系。他的《不真空論》、《物不遷論》、《般若無知論》、《涅槃無名論》等論著，對後世的三論宗與禪宗均產生過較大的歷史影響，以故後人尊他爲「中國玄學大師」。從上文的記載即可見出：希遷大師既能繼承佛教前哲傳統思想的優良部分，又不死於前賢句下。這樣研讀經論，對於禪宗理論之建設自然是饒有裨益的，同時也將促使希遷

大師的禪學理論更趨圓成。

綜之，大師先天的資質、求法的曲折歷程、師承的廣博，以及他對傳統佛學理論的繼承等，形成了他精於思辯、高峻幽玄的道風。在以上這四種因素中，前者爲大師禪學思想形成的內因，後三者則是大師禪學思想形成之外緣。誠然，除此四者以外，唐代社會及當時的佛教思潮，未嘗不影響到希遷大師；大師日後的南嶽修持以及接引學人等禪教實踐，亦未嘗不是促成大師禪學思想趨於圓成的因素。更兼南嶽乃慧思禪師夙昔住持之地（般若寺離南台寺甚近），古德之道風未嘗不洽於此地，且傳諸後世，乃至影響到希遷大師。凡此種種，不煩殫舉，故此僅列幾端。

二、希遷大師禪思想之特質

希遷大師在南方禪宗的理論建設與禪宗修持實踐方面，均是很有建樹的，其在禪宗理論建設之功績尤爲顯赫。也正因爲大師在禪宗理論建設上作出了不朽的貢獻，青原、南嶽兩系禪纔在晚唐的呵佛罵祖、盛極一時之際，亦不至於越軌顛覆。站在這個角度上看，希遷大師的門庭雖不若「馬駒踏殺天下人」的道一大師那般熱鬧，但他對南方禪宗的貢獻卻絕不亞於馬祖。若實案之，江西主馬祖大開選佛場，《傳燈錄》載其門下知名禪師多達一百三十九人，但真正造詣高深，能弘法統者畢竟不是很多。我們且看其門下瀉山與仰山的一段對話，即可見出些端緒來。

瀉山問師（慧寂）：「百丈再參馬祖因緣，此二尊宿意旨如何！」師曰：「此是顯大機大用。」瀉山云：「馬祖出八十四人善知識，幾人得大機？幾人得大用？」師云：「百丈得大機，黃檗得大用，餘者盡是唱導之師。」瀉山云：「如

是如是。」^⑧

仰山的評價雖然不免有失偏頗，但基本上還是符合歷史事實的。而希遷門下的藥山與天皇兩系法脈並行弘傳，遂開曹洞、雲門、法眼三宗，其得正法眼者亦不乏人。且自荷澤神會著《菩提達摩南宗定是非論》結束禪門的南北之爭以後，二大士門下互通往來，各宗之間亦無甚多的門戶之限，唐五代時期的兩系禪的思想是互相溝通的。希遷大師的禪學思想必然會融入馬祖的「大機大用」之中，馬祖的「大機大用」也勢必會影響到希遷一系禪的修學實踐。因而，我們在評價二大士時，任何畸輕畸重的觀點都是不足取的，亦且恐為二大士之所不許也。

希遷大師的禪學思想集中地體現於他的《參同契》與他對後學的開示之中，綜觀這些材料，我們可以初步了解到大師禪學思想的基本特色。要而言之，希遷大師的禪學思想是在堅持曹溪宗旨的前提下，圓融了佛教其他宗門之長乃至世法之方便，形成了富於哲理思辯禪學理論。

第一，對於堅持曹溪宗旨，希遷大師是堅定不移的，他的行為印證了六祖當年「苟為我弟子，當肖」的預見。大師住南嶽不久，即值神會於滑臺大雲寺無遮大會上與東山崇遠禪師（神秀門下）展開辯論，以爭取南方禪的正統地位。大師目覩這長達三十年之久的南北之爭，何嘗不端坐於南臺石上作冷靜的理性思考，其結論則體現在《參同契》中「人根有利鈍，道無南北祖」一語上。此語何嘗不是對南北之爭的一種理智的規勸，而這一規勸又十分切合曹溪本旨。《壇經》載六祖禮見五祖時說：「人即有南北，佛性即無南北……」又云：「法即一種，見有遲疾，見遲即漸，見疾即頓。法無頓漸，人有利鈍，故名頓漸。」又云：「法無頓漸，人有利鈍，迷即漸契，悟人頓修。」由此可見，希

遷大師的這一結論，完全是對六祖佛性思想的如是發揮，他的規勸同參實質上也體現了他對曹溪宗旨的堅持。

在另一方面，由於受馬祖「大機大用」所影響，諸多禪師機鋒迅疾，但同時也顯露出了一些行為過激的圭角來。事實上，後世禪師的以踢、踏、打、斬貓、斫指、放火、掀倒禪床、踢翻淨瓶等作略來施教，已成了時髦風範。這些教授方法驀地斬斷學人之二執，將之立即引入禪悟之中，固然不無好處。但也只能在學人參禪進入獨頭意識時，方能以此為助緣，使之頓悟。因而，儘管是高明的禪師，在採用這些教法時也須特別注意觀察學人的根機與參學之淺深，否則即與俱胝門下的那位小沙彌的對待豎指無二。希遷對此是十分關注的，《參同契》上所說的「承言須會宗，勿自立規矩」，無寧是對同參的過激行為的一種糾正。希遷大師的這一箴規，既是對禪門的警勉，又是對曹溪佛法的護持。《壇經》載六祖示寂前咐囑云：「十弟子！以後傳法，遞相教授一卷《壇經》，不失本宗；不稟受《壇經》，非吾宗旨。如今得了，遞代流行，得遇《壇經》者，如見吾親授。」而後世禪師卻大倡「不立文字」，自立規矩，《釋門正統》卷三云：「禪宗者始菩提達磨，遠越葱嶺來於此土。初無『不立文字』之說，南泉普願始唱『別傳』、『不立文字』、『見性成佛』。」《祖庭事苑》卷五亦曰：「且萬法紛然，何止『不立文字』者哉！殊不知道猶通也，豈拘執於一隅！故即文字文字不可得，餘法亦然。」禪門法嗣，從初祖到五祖均以《楞伽經》印心；訖乎五祖傳法六祖，始改用《金剛經》印心；六祖以後，則以《壇經》相授。禪宗至此，均無「不立文字」之說，蓋後世禪師爲了破斥學人的文字執，加之會昌法難後經卷破壞嚴重，故爾作此倡導。這一倡導雖然使禪宗得以如火如荼地發展，但也未免不在日益遠離曹溪宗

旨。從這一角度上看，希遷大師的這一語相規，何嘗不是出自於一代聖賢的冷靜哲思。

對於六祖慧能禪學思想的研究，學術界的論著已很豐富了。多聞博採固然可以開闊視野，但說千道萬仍須返本歸宗，只要我們靜心地去反覆閱讀《壇經》，即可發現六祖禪學思想的兩個主要脈絡。第一，六祖是由《金剛經》得的入處，他的徹悟亦是本於此經的「應無所住而生其心」一語。因而，六祖後來所開示的「無念爲宗、無相爲體、無住爲本」，以及「無相戒」、「無相歸依」、「無相懺悔」、「無相頌」等，皆本《金剛經》「凡所有相，皆是虛妄」之旨。由此足可見出，《金剛經》在六祖的禪學思想中是有着重要的地位的。第二，六祖是在廣州制旨寺（今光孝寺）聽印宗法師講《涅槃經》而得的出處，這在《曹溪大師別傳》與王維等人所撰的《碑銘》中均有記載。宗寶本《壇經》中所載僧尼持《涅槃經》請求六祖開示的事例頗多：諸如《機緣品》中無盡藏尼持此經請教六祖（《別傳》亦載有此事）、僧志道持此經十餘載而不明大旨故請六祖開示、《頓漸品》中的僧志徹持此經乞六祖解說等，即是其例。六祖的涅槃佛性思想，在他開示學人中亦常見之：諸如「菩提般若之知，世人本自有之」、「三世諸佛、十二部經，亦在人性中本自具有」、「故知一切萬法，盡在自身中」等即是。六祖將般若與涅槃思想緊緊地結合起來，教導學人以菩提般若之智觀照自性，「見自性自淨，自修自作自性法身，自行佛行，自作自成佛道」^⑨。希遷大師真實地稟承了曹溪的宗旨，與六祖同游於性海深池。大師《參同契》中諸多內容，是可以與《壇經》相印證的。比如「靈源明皎潔，枝派暗相注」與「然依一一法，依根葉分布」中，「靈源」與「根」顯然是指世人菩提般若之自性，它與《壇經》中「心量廣大，猶

如虛空……虛空能含日月星辰、大地山河、一切草木、惡人善人、惡法善法，天堂地獄，盡在其中」暗相契合。亦即世人若能識心達本，觀照自性，則將頓悟真如。由是知宇宙萬有盡是靈源之所流注、依根之所分布，因此，尋常的「執事原是迷，契理亦非悟」。又如《參同契》中的「當明中有暗，勿以暗相遇；當暗中有明，勿以明相觀。明暗各相對，比如前後步」，以及偈中所列的四大、五陰、十八界諸法，也是密契《壇經》中所開示的「三科法門」與「三十六對」的。《壇經》云：「舉三科法門，動用三十六對，出沒即離兩邊，說一切法，莫離於性相。若有人問法，出語盡雙，皆取法對，來去相因，究竟二法盡除，更無去處。」又云：「邪來正度，迷來悟度，煩惱來菩提度：如是度者，是名正度。」將此兩相對照，即可見出《參同契》與曹溪宗旨是一脈相承的。

希遷大師的開示學人，也無一不契曹溪之旨。且舉他的一次上堂說法爲例罷：「吾之法門，先佛傳授。不論禪定精進，唯達佛之知見。即心即佛，心佛衆生，煩惱菩提，名異體一。汝等當知：自己心靈，體離斷常，性非垢淨，湛然圓滿，凡聖齊同。應用無方，離心意識；三界六道，唯自心現。水月鏡像，豈有生滅？汝能知之，無所不備。」^⑩這堂說法與《參同契》互爲表裏，曹溪頓法宗旨於斯豁然可見。其實，大師早在參青原時，這種道風即畢現：當時青原問石頭：「有人道嶺南有消息。」石頭答：「有人不道嶺南有消息。」青原則曰：「若恁麼，大藏小藏從何而來？」石頭云：「盡從這裏去。」青原對此表示印可。在這裏，大師是直下承當、並無半點擬議的。希遷大師在接引學人中，亦是直承曹溪宗旨。比如有僧向他問解脫，師即云：「誰縛汝？」有僧問淨土，師則曰：「誰垢汝？」有僧問涅槃，師乃

曰：「誰將生死與汝？」其對答簡捷，皆此類也」^⑪。以上幾事，足可見出希遷大師在禪教實踐中皆是如實弘傳曹溪家風的。

值得注意的是希遷大師既嚴格地秉承曹溪頓旨，但對於當時佛教的其他宗門乃至外典文化，卻並未完全違避，而是採取圓融的態度。既堅持曹溪頓旨，又圓融世出世法，是希遷禪學思想的第二大特點。

希遷大師禪法的圓融性表現在諸多方面，首先是他對內典思想的圓融。大師對於內典文化，無論是本宗的，還是鄰宗的，均能融攝於一體，從而使曹溪思想體系更趨圓滿。《祖堂集》卷二載有四祖道信大師問法這一公案，它與後世希遷的某些禪教作風頗似。

（僧璨大師）大集群品，普雨正法。會中一小沙彌，年始十四，名道信，來禮師，而問師曰：「如何是佛心？」師答曰：「汝今是甚麼心？」對曰：「我今無心。」師曰：「汝既無心，佛豈有心邪？」又問：「唯願和尚教某甲解脫法門。」師云：「誰人縛汝？」對曰：「無人縛。」師云：「既無人縛汝，即是解脫，何須更求解脫？」道信言下大悟。

希遷大師後來答學人的「誰縛汝」，簡直與僧璨大師如一轍所出，由此則可見出希遷對本宗祖師思想的繼承。又如他答學人的「問取露柱」、「我不會佛法」等，也是在直秉曹溪意旨的基礎上，對禪門列祖的禪學思想與禪教方法的大膽吸收。希遷大師不但敢於接收禪門古德的妙智，同時也善於吸收當代諸師及同參的禪學思想中的合理部分。這裏且不說他南嶽通書時的參學於懷讓禪師，希遷大師便是對與他同時代的馬祖的禪學思想也能合理地吸收。由於當時二大士門下往來懂懂，學人互參，因而二家禪既

各具特色而又互相兼融。宗密的《禪源諸詮集都序》將馬祖一系的洪州禪歸於「觸類是道而任其心」一類，將石頭、牛頭歸入「泯滅無寄宗」，以見二家禪風之別。固然，二大士之禪風是互不相同的，但在弘傳曹溪頓法上卻是殊途同歸、並無二致。比如「即心即佛」理論之提出，二大士均認同無異^⑫；又如馬祖的「心外無別佛，佛外無別心」，與石頭的「自己心靈，湛然圓滿」，也見不出許多異致；再如馬祖上堂時所說的「故三界唯心，森羅萬象，一法之所印」，與石頭的「三界六道，唯自心現」也無多大差別。如果要說不同，那便是馬祖注重於禪教的「大機大用」，而石頭在教授學人直下承當的同時尚注重於體用的圓融，故比馬祖多了一重思辯的色彩。

希遷大師除了注重圓融禪宗各家思想以外，還能吸收佛教旁宗思想中的合理部分，以豐富其禪學理論。《參同契》中的「門門一切境，回互不回互；回而更相涉，不爾依位住」，則比較明顯地帶有華嚴宗的「回互」色彩。所謂「回互」，是就事理無礙，事事無礙而說的；所謂「不回互」，是就事理各立，事事住位這一角度說的。理存在於一切事物之中，而一切事物又各具其性，各住其位，故一切事物既統攝於本體的理上而又互呈差別，理事間為「回互不回互」的關係。在《參同契》中，還多處引「事」、「理」以明道，諸如「執事原是迷，契理亦非悟」、「事存函蓋合，理應箭鋒柱」等即是。值得注意的是大師援用賢首哲學之目的，乃在於以明曹溪頓旨：讓學人從千差萬別中見出平等一如之法，於平等一如中見出事物的千差萬別來。其實，這種思想在三祖僧璨的《信心銘》中即有所涉，他的「一即一切，一切即一」，與法藏的「此十門同一緣起，無礙圓融，隨為一門，即具一切」^⑬便有聯繫。而從歷史年代來看，璨大師要年長於華

嚴祖師杜順，可見佛教諸宗法門雖異，而所詣應當無殊。其實，《金剛經》上說過「一切賢聖皆以無為法而有差別」的話，六祖亦是援此經的「應無所住而生其心」以悟入的，站在平等法的角度上看，各宗應是殊途而同歸的。從萬殊中見出一本，從一本中見出萬殊，並不乖禪旨；相反，它對於偏重於大機大用的洪州禪必將出現昧失本體的趨勢，倒是大有匡禪。

我們祇要回顧《參同契》的創作緣起，即知其與讀《肇論》有很大的關係。僧肇大師是由玄入佛的，他侍隨羅什大師譯過《三論》諸典，故爾能援中道之觀以釋般若、涅槃，其旋風偃嶽而常靜，江河競注而不流，野馬飄鼓而不動，日月歷天而不周^⑭之宏論，未嘗不對希遷大師有所影響。希遷大師在不忽視直下承當的「用」的同時，還注重於對禪的本體以般若的中道觀作形而上的哲理思考，故借華嚴理事圓融之說以明禪之「體用圓融」之理，提醒禪師們在偏重於「全體是用」時不要忘記了禪之本體。至今尙令我們深思的是：希遷大師的徹悟是因讀《涅槃無名論》而發，而慧能大師的出山亦是因聽印宗講《涅槃經》而圓就，從此即可見出師徒間是何等地默契心印。

希遷大師不祇是善於融會佛門各宗思想為禪之所用，他對於外典思想亦敢於擷其英華。衆所周知，《參同契》本是道家丹書之名，晉葛洪《神仙傳》稱魏伯陽所作，是書以《周易》、黃老、爐火三家相參同，旨在歸於一以契大道。希遷大師大膽地借用此書之名而不忌小嫌，足見一代禪宗大德的闊大度量。其次，大師在他所作的《參同契》中還借用了「流注」、「母子」、「參玄」等外典語匯，旨在昭示禪之本體是無所不敷布的（即「枝派暗流注」），其體用關係表現為「依根葉分布」。也是因為希遷大師第一次將禪說為「玄」，後世的禪門也便相沿以習

了：馬祖門下的長沙景岑則逕將禪學稱為「玄學」、洞山良价作《玄中銘》、臨濟宗則盛稱「三玄三要」，諸如此類，俯拾即是，由此玄學遂成了禪學的代名詞。

大凡作為一代大哲，總是胸襟豁達而又善於思考的。希遷大師作為一代禪宗大德，他不祇是敢於博採內外諸典之長，而又能堅持自家宗旨，因而其禪學思想既嚴密而又圓滿，以故對禪宗理論建設的功績也大。

希遷大師禪學思想的第三個特點是長於哲理思辯，體現了一代禪宗大德的覃思睿智。與當時注重大機大用、廣開選佛場的馬祖相比，希遷禪風頗有些顯得幽玄峻峭，《五燈會元》卷三所說的「石頭路滑」，就是指的這種道風。

鄧隱峰辭師（道一），師曰：「甚麼處去？」曰：「石頭去。」師曰：「石頭路滑。」曰：「竿木隨身，逢場作戲。」便去；纔到石頭，即繞牀一匝，振錫一聲。問：「是何宗旨？」石頭曰：「蒼天，蒼天！」峰無語，卻回舉似師。師曰：「汝更去問；待他有答，汝便噓兩聲。」峰又去，依前問，石頭乃噓兩聲。峰又無語，回舉似師。師曰：「向汝道『石頭路滑』。」

「石頭路滑」是指希遷禪體用兼賅、圓融無礙，故爾初機學人無法得到一個入處。在這方面，就連石頭門下的高足藥山惟儼也有「某甲在石頭處如蚊子上鐵牛」的感喟。二大士皆在弘傳曹溪頓法，但馬祖偏重於「用」，其作風頗類《易經·繫辭上》中所說的「百姓日用而不知」；而希遷禪體用兼賅，很有點像《老子》的「玄之又玄，衆妙之門」。這兩種道風的形成，除了師承與修持等多種因素以外，其中也包含了二大士先天資質的因素。《宋高僧傳》卷十謂馬祖「生而凝重，虎視牛行，舌過鼻準，足文大

字」，這種先天氣質對於他後來在禪教中形成大起大落的作風很有關係；而希遷少時則「然諾自許，未嘗以氣色忤人」，這對於他以後形成精於哲理思辯的道風亦頗相關。我們再看希遷門下的招提慧朗的一則公案，則更可見出二家風範。

（慧朗）初參馬祖，祖問：「汝來何求？」曰：「求佛

知見。」祖曰：「佛無知見，知見乃魔耳。汝自何來？」

曰：「南嶽來。」祖曰：「汝從南嶽來，未識曹溪心要。汝

速歸彼，不宜他往。」師歸石頭，便問：「如何是佛？」頭

曰：「汝無佛性。」師曰：「蠢動含靈又作麼生？」頭曰：

「蠢動含靈卻有佛性。」曰：「慧朗為甚麼卻無？」頭曰：

「為汝不肯承當。」師於言下信入^⑮。

馬祖的「知見乃魔耳」這當頭一棒，並沒有打卻慧朗心中的魔障。而希遷的「汝無佛性」一語雖較溫和，卻激起了慧朗的疑情；再以「為汝不肯承當」一語，又將其疑團驀地打碎；使之當下頓悟。事實上，馬祖的扭鼻與大喝，祇能適應於百丈那樣的利根學人；而慧朗這類善於思辯的學人，則宜歸依希遷門下。這兩種道風在當時相得益彰，共同燃起了南方禪宗的燎原之火；也因為這兩種道風的互補，方使南方的禪宗得以長久地弘傳，造成深遠的歷史文化影響。

相形之下，許多在馬祖門下得入的學人再謁石頭，往往使之在悟境上更上一路，石頭門下的兩位高足藥山與天皇即是如此。藥山初參石頭時得不到入處，石頭便將他薦諸馬祖。馬祖對他開示曰：「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？」藥山於言下悟入，此後，他又復謁石頭：

（藥山）一日在石上坐次，石頭問曰：「汝在這裏作

麼？」曰：「一物不為。」頭曰：「恁麼即閒坐也。」曰：

「若閒坐即為也。」頭曰：「汝道不為，不為個甚麼？」

曰：「千聖亦不識。」頭以偈贊曰：「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^⑯。

由「揚眉瞬目」到「石上栽華（花）」，藥山在禪悟上的確是一個飛躍；因為他已由對禪之用的認識進入了對禪之體的領悟。此後，藥山直稟石頭宗旨弘傳禪法，在他開示學人中時可見出當年石頭之家風。天皇帝悟是石頭的另一高足，他於杭州竹林寺受具戒後參馬祖，依止二夏，乃往參希遷大師。

（道悟）乃謁石頭而致問曰：「離卻定慧，以何法示人？」頭曰：「我這裏無奴婢，離個甚麼？」曰：「如何明得？」頭曰：「汝還撮得虛空麼？」曰：「恁麼則不從，今日去也！」頭曰：「未審汝早晚從那邊來？」曰：「道悟不是那邊人。」頭曰：「我早知汝來處也。」曰：「師何以賊誣於人？」頭曰：「汝身見在。」曰：「雖然如是，畢竟如何示於後人？」頭曰：「汝道誰是後人？」師從此頓悟，聲

彈前二哲匠言下有所得心。^⑰

道悟往來於二哲匠之間，於馬祖處得大用，於石頭處識大體，尤得希遷正襟祥和說法之旨。他後來開示龍潭崇信時所說的「汝擎茶來，吾為汝接；汝行食來，吾為汝受；汝和南時，吾便低首。何處不指心要」，可謂深得石頭正法眼藏。在另一方面，馬祖門下的諸多學人往參石頭，於禪法之深造亦頗有饒益。即如往來於二大士門下的龐居士等人，便是從「錐頭利」與「鑿頭方」中悟

出禪的體和用來的。

冷靜地對禪作形而上的穎悟，嚴密的哲理思辯，對於禪宗的思想理論建設，自然是十分有益的。正因為希遷大師注重於禪宗的理論建設，才不至於使當時偏重於「大用」的南方禪宗昧失本體。在希遷大師寂後的百餘年中，這種理論建設的價值便顯得愈加寶貴了。

三、希遷大師禪學思想對後世之影響

希遷大師禪學對後世之影響主要表現在兩個方面：一是對禪宗自身思想的影響，二是對中國傳統文化的影響。

在禪宗思想方面，希遷大師的禪學思想直接影響了他的門下，在藥山與天皇兩系法脈中表現得尤為明顯。藥山惟儼稟承石頭「無論禪定精進，唯達佛之知見」的宗旨，繼續在禪的理論領域作形而上的思辯。從他那則坐禪的公案中，即可窺出當年石頭道風的影子來。

師（藥山）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。」¹⁹

儘管藥山的「非思量」似有師承三祖《信心銘》中「非思量處，識情難測」的一面，但它在這則公案裏畢竟是對「思量箇不思量底」一語的向上一路的開示。這個「非思量」是離諸造作與情識，而又非百物不思的枯木坐，它是以靈源敷布而寂照自身的禪坐。這不祇是符合希遷大師的禪學思想，而且也遙契六祖心印。《壇經》云：「此法門中，一切無礙，外於一切境界上念不起為坐，見本性不亂為禪。」又云：「坐禪元不著心，亦不著淨，亦

不言不動。若言看心，心元是妄，妄如幻故，無所看也。若言看淨，人性本淨，為妄念故，覆蓋真如；離妄念，本性淨。不見自性本淨，起心看淨，卻生淨妄，妄無處所，故知看者卻是妄也。淨無形相，卻立淨相，言是功夫，作此見者，障自本性，卻被淨縛。若修不動者，不見一切人過患，見性不動。迷人自身不動，開口即說人非，與道違背。看心看淨，卻是障道因緣。」由此可见，藥山的「非思量」式禪坐，是完全可以從六祖那裏找到理論依據的。藥山的弟子曇晟參百丈，侍從二十年而未領玄旨，乃謁藥山，方於言下契悟，後以「寶鏡三昧」法門開示學人，傳至洞山，遂開禪門曹洞一宗。良价援無情說法之疑先後參學於南泉、潞山，均未契心，迨遇雲巖以《彌陀經》為他開示，方有所省，後因涉水觀影而徹悟。良价由是大闡法教，石頭思想至此又重放異彩，這從良价所創的「五位君臣」法門及其所作的《玄中銘》、《綱要偈》、《新豐吟》等偈頌中是可以見出來的。迄其門人曹山作《五位君臣圖》、《五位功勳圖》，遂形成了曹洞細密的偏正回互禪學。曹洞宗認為：祇有既承認宇宙萬有為真如本體之所派生，又能觀照到萬物自性本空，纔能離偏歸正，達到「冥應衆緣」、「不落有無」、「體用俱泯」的至境，亦即五位中的「兼中到」一位。顯然，曹洞的偏正回互禪學完全是對希遷大師《參同契》思想的繼承與發展。值得注意的是曹洞禪非但綿密嚴謹，它還能像希遷大師那樣圓融世出世法，諸如取儒典《周易》爻象以示五位，而又不失石頭宗旨，即是明證。可見，石頭

的諸子孫中，以曹洞為最親。

天皇道悟一系禪也是承石頭宗旨而發展起來的，上文所說的道悟開示崇信，便足可以見出石頭家風。崇信傳德山，德山傳雪峰，雪峰門下遂開雲門、法眼兩宗。這中間有一個值得思考的問

題：即德山之棒足可以與臨濟之喝比伍，且德山與雪峰均以呵佛罵祖來達到心靈的超越，雲門也有「一棒子打殺與狗子喫卻」的對佛不禮之語。如何來看待這些過激的言行呢？其實，石頭門下的丹霞早就在這方面露出了端倪，但當時畢竟未能在禪門中盛興此風。一到唐武宗之會昌法難後，這種作風便在禪門中盛行了起來，成爲了一種時代精神。這中間既有唐代社會歷史的外在因素，也有禪宗自身發展的內在因素。但在這種時髦風尚中，雪峰門下的子孫仍不失石頭家風。由文偃門下德山緣密所總結的「雲門三句」即承石頭宗旨，其「涵蓋乾坤」句則是脫自《參同契》中「事存函蓋合」一語。迨其後世子孫契嵩作《輔教篇》，則圓融三教，不復可見過激言行了。義存門下的清涼文益創法眼宗，祖承石頭宗旨，既具曹洞細密宗風，又擅雲門簡捷教法，迨延壽作《宗鏡錄》，則更具禪教兼融特色，體現了對石頭禪圓融傳統的發展。

再則，石頭門下的大顛亦頗能弘揚石頭宗風，他所開示學人的「應機隨照，冷冷自用；窮其用處，了不可得；喚作妙用，乃是本心」數語，在理論上完全師承了石頭的道統。曾對佛教採取簡單漫罵態度的韓愈，在貶潮州時與他十分友善，其事略不特見諸《燈錄》，且昌黎在《與孟尚書書》中也有「潮州時，有一老僧號大顛，頗聰明，識道理」之語，昌黎別時，亦且留衣給他作紀念。再如撰《復性書》的儒官李翱，也曾問道於藥山門下。藥山的一句「雲在青天水在瓶」的開示，使他頓悟禪旨，從此走上了參禪問道之路。即便是反佛的儒士也樂意接受希遷禪法，也許是因爲石頭禪法體用兼賅，足以補儒家哲學重用輕體之弊吧。隨着禪宗之迅速發展，文人學士的出入叢林，以至後世出現了「儒門澹泊，收拾不住」的局面。

由於二大士門下有過一段相當長時期的友好往來，因而，兩家禪存在着互相影響、互相弼助的關係。希遷大師的體用兼賅的禪法，對於「全體是用」的馬祖禪法無疑大有匡補。事實上，當馬祖一系禪門人填戶時，百丈便出來定「禪門規式」；滄仰宗的「三生」、「隱顯」、「賓主」、「權實」等，未嘗不受希遷禪之影響；臨濟宗的「四賓主」、「三玄三要」中，亦能見出某些希遷思想的因子。臨濟門下第四世汾陽善昭的《三玄三要頌》中，「一句分明該萬象」一語，便體現了善昭對禪的本體的石頭式的理性思考。誠然，馬祖之禪風對於德山、雲門等亦不無影響，但那主要是在「用」的一方面。

希遷大師的禪學思想對於中國傳統文化也產生了較大的影響。若實案之，希遷大師的禪學思想，在某些方面完全可以代表中國優秀的傳統文化模式：它有着開闊的胸襟，可以迎接八面來風，但又不隨風而改變自家宗旨。正因爲它胸襟闊大，所以能接受各種外來思想；又由於它不隨風而靡，所以，既能保持自家固有的特色，又能以他山之石攻自家之玉，使自我更趨完善。由於希遷大師的禪學思想精於哲理思辯，以故頗受宋儒之青睞。宋儒的調和三教、創立理學，在理論上頗受石頭一系的曹洞思想之影響。程頤在《程氏易傳》中說：「至微者理也，至著者象也；體用一源，顯微無間。」他還強調「格物之理，不若察之於身，其得尤切」^{②0}。其實，這「體用一源」，正是得諸石頭體用兼融思想；其「察之於身」、反身求己，蓋受希遷「自己心靈，湛然圓滿」這一禪學思想的啓迪。其次，朱熹的「心有體有用：未發之前，是心之體；已發之際，乃心之用」^{②1}，更是逕取於石頭的體用回互思想。誠然，理學家們的吸取希遷與曹洞思想，並非爲禪門服務，他們所堅持的仍是儒家的道統，只不過是借禪家回互思

想為衰朽的傳統儒學注入一點活力而已²²。

* * *

要之，二大士在南方禪中的地位與影響應是均等的，我們絕不能單憑法席之盛衰來確定一代宗師的歷史地位。道一大師之「大用」有裨於禪門之教授實踐，故其門庭若市；希遷大師偏重於禪理之研究，其門庭自然不及馬祖熱鬧，事實上也不可能要求多數禪師去研究理論。我想，我們在評價二大士在禪宗史上的地位時，最好還是用石頭《參同契》上的兩句話來作結論為好：「萬物自有功，當言用及處」。

注釋：

- ① 見《五燈會元》卷三《馬祖道一禪師》行狀，亦可參見《宋高僧傳》卷九《南嶽石頭山希遷傳》。
- ② 見《論語·八佾》
- ③ 見《宋高僧傳》卷九《南嶽石頭山希遷傳》。
- ④ 按：《景德傳燈錄》與《五燈會元》均作「既冠」，當為傳寫之訛。應改為「及卬」，方與上文「雖在孩提」及下文「直造曹溪」語意承貫。
- ⑤ 《宋高僧傳》卷九云希遷「自是上下羅浮，往來三峽間」。《五燈會元》卷五《青原行思禪師》行狀云：「及祖順世，遷每於靜處端坐，寂若忘生。」
- ⑥ 見《五燈會元》卷五《青原行思禪師》。
- ⑦ 見《宋高僧傳》卷九《南嶽石頭山希遷傳》。
- ⑧ 見《袁州仰山慧寂禪師語錄》，《五燈會元》卷三《百丈懷海禪師》行狀中亦有記載。

⑨ 見《壇經校釋》，中華書局一九八三年版，文中除標明為宗寶本者外，餘皆引自此書。

⑩ 見《五燈會元》卷五《石頭希遷禪師》。

⑪ 見《宋高僧傳》卷九及《五燈會元》卷五。

⑫ 石頭上堂曾云：「即心即佛，心佛衆生，煩惱菩提，名異體一。」馬祖在開示學人中亦如此說，《古尊宿語錄》卷一《馬祖大寂行狀》及《五燈會元》卷三馬祖行狀，均載有「僧問：『和尚為甚麼說即心即佛？』師（馬祖）曰：『為止小兒啼。』」後文所引馬祖「心外無別佛，佛外無別心」，出自於馬祖的上堂，此二種書中均有記載。

⑬ 見《華嚴探玄記》卷一。

⑭ 見《肇論·物不遷論》。

⑮ 見《五燈會元》卷五《招提慧朗禪師》。

⑯ 見《五燈會元》卷五《藥山惟儼禪師》。

⑰ 見《五燈會元》卷七《天皇道悟禪師》。

⑱ 見《五燈會元》卷七《龍潭崇信禪師》。

⑲ 見《景德傳燈錄》卷十四。

⑳ 見程頤《遺書》卷十七。

㉑ 見《朱子語錄》卷五。

㉒ 宋儒理學在很大程度上受華嚴佛學思想之影響，這是學術界所公認的。然賢首宗之綿密回互哲學盛興於武曌專權時期，至趙宋時已衰微至極。而曹洞禪合理地吸收了華嚴思想，此宗至趙宋時仍盛興。故宋人理學中華嚴思想與其說上承賢首之餘緒，不如說是從曹洞思想中移植過去的。近來，頗有學者撰文提出這個問題，本人也很同意這一看法。



佛道之爭

——談「佛在道先」之由來(上)

道元

儒、釋、道三教是構成中國傳統文化的三大體系。但長期以來，人們就儒、道、佛三教的貴賤、尊卑、優劣、先後等問題爭論不休，演出了諸多悲劇的發生，如佛道之爭、揚道貶佛、倡儒抑佛，以致帝王滅佛毀道、治人於罪。如今三教的先後秩序早已排列，已成定論：儒教首位，佛教次之，道教名列第三。儒教名列前茅，是因為儒家文化根深柢固、影響深遠，這是無可非議，理當首席。然而，印度外來的佛教與中國土生土產的道教誰先誰後，兩教皆不甘示弱，經過數百年的爭議辯論，得出一個令佛教徒皆大歡喜的結論：「佛在道先」。其結論的由來，是經過漫長的歷史，大浪淘沙，方得到這如同金子般的果實，的確來之不

易。佛教在與道教的鬥爭中，由佛道夷夏之爭、貴賤、高低、優劣之辯，從而得出「佛在道先」。

(一)

道教的創立，始於後漢。它的創立以黃老之說為基礎，吸收了我國自古以來所謂靈魂不死和天帝鬼神的觀念，以及民間所信仰的神仙方術和天人感應，而求長生不死之方，結合陰陽五行學、符水咒法，從而正式形成道教。總之，道教最初形成是依據

《老子》虛無恬淡之教和超塵脫俗的神仙思想作為理論根據。

據史書記載，印度佛教初傳至中國，與我國道教發生衝突之說，即所謂「佛道之爭」。因漢明帝感夢求法，於永平七年，派遣中郎將蔡愔、秦景、博士王遵等一行十八人西尋佛法，於中天竺大月氏國，禮請迦葉摩騰和竺法蘭，用白馬馱經至達我國洛陽，時年是永平十年。漢明帝甚悅，以白馬馱經之故，造白馬寺，請迦葉摩騰共竺法蘭譯《四十二章經》。至永平十四年正月一日，五岳道士負情不悅，上表欲與佛教較試角逐，決一雌雄。

據《漢法本內傳》記載，其表文曰：「臣等諸山道士，多有徹視遠聽，博通經典。從元皇已來，太上羣錄，太虛符咒，無不綜練，達其涯極。或策使鬼神；或吞霞飲氣；或入火不燒；或履水不溺；或白日升天，或隱形不測；至於方術，無所不能。」其表章所述道家神通廣大，法術無邊，誇誇其談欲與佛教比高下。永平十四年十五日，帝王將相，達官貴人，以及聞風而來的四方善男信女，雲集白馬寺南門，觀看佛道比擬神通的殊勝場面。以南岳道士褚善信、費叔才為首的道教以靈寶諸經置於東壇之上，以大月氏迦葉摩騰和竺法蘭為代表的佛教以經像舍利置於西七寶行殿之上。道士褚善信等繞壇涕泣虔誠之心，啓請天尊，詞情懇切，以旃檀柴等燒經，冀經無損，但萬萬沒有料到經卻化為灰燼，先前升天入火、履水隱形等術，皆不復驗。而佛舍利光明五色，直上空中，旋環如蓋，徧覆大眾，映蔽日輪。迦葉摩騰以神足通於空中飛行坐臥，神化自在，天雨寶華，及奏衆樂。時衆咸喜，得未曾有，宮女及諸臣民歸依佛教者甚多，有的道士也歸信佛法，佛教由此而始興於中土。在吳闕澤答孫權之書中也有記載：「自漢明永平十年，佛法初來，至赤烏四年，則一百七十年矣。初永平十四年，五岳道士與摩騰角力之時，道士不如。南岳

道士褚善信、費叔才等在會，自憾而死，門徒弟子歸葬南岳，不預出家，無人流佈。後遭漢政陵遲，兵戎不息，經今多載，始得興行。」這是佛教最初傳入漢土遭道教排擠，但以勝戰告結，顯示了佛教的殊勝無比。

(二一)

衆所周知，佛教最初傳入人地兩疏的中國，為了適應中國，在很大程度上是依附於我國黃老之說和神仙方術，而進行傳播與發展。佛道之間在教義和理論方面，經常互相仿效，互相吸收，互相影響，同步發展。但有時為了爭奪宗教地位、政治地位而互相攻擊、互相鬥爭。這是佛教與道教在傳播和發展的過程中出現的現象。

在漢代，佛教初傳中國時，人們把佛教與黃老之學等量齊觀，相提並論。如漢明帝時楚王劉英和東漢末年的漢桓帝，他們把佛與黃老並列，同等視之，共同祭祀。《後漢書·楚王英傳》記載楚王「誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠，潔齋三月，與神為誓……」他晚年「更喜黃老，學為浮屠，齋戒祭祀」。佛老等同，佛老不分。而漢桓帝「設華蓋以祠浮圖（即浮屠，亦即佛陀）、老子」，又於「宮中立黃、老、浮屠之祠……」（見《後漢書·桓帝紀論》）。這足以說明後漢人們所信奉的佛教與黃老等同，把佛教當作如同我國傳統各種道術中的一種來信仰，甚至把佛教當作只是秦漢以來的一種神仙方術而已，最初人們對佛教與道教的理解和認識並不是分得十分清楚。其時，由「佛道之爭」，逐漸發展為佛教已與道教相通，漢人所理解的佛教便是黃老之術，

彼此無碍。

在漢代，牟子《理惑論》是中國佛教史上早期的理論著作。

他原是個儒者，後精研《老子》之學，因世亂不寧，厭離名器，

於是又銳志於佛道，以致終身好佛。由於佛教初傳中國，佛經譯傳不廣，漢人無法理解佛法大意，佛教便依附於當時社會流行的黃老道術和鬼神思想。處在當時的牟子也不例外，他也以中國傳統信仰的理念來理解佛教，認為佛教與我國的儒、道一致。牟子曾說：「佛者，謚號也，猶名三皇神，五帝聖也。佛乃道德之元祖，神明之宗緒。」（《理惑論》）他並指出佛、儒、道的各自功用，他說：「夫見博則不迷，聽聰則不惑。堯舜周孔，修世事也；佛與老子，無為志也」（同上）。有人指責牟子好佛道，喜異術，不可取，因七經之中，不見有佛。牟子卻說：「書不必孔丘之言，藥不必扁鵲之方，合義者從，愈病者良。君子博取衆善以輔其身。子貢云『夫子何常師之有乎？』堯事尹壽，舜事務成，且學呂望，丘學老聃，亦俱不見於七經也。四師雖聖，比之於佛，猶白鹿之與麒麟，燕鳥之與鳳凰也。堯舜周孔且猶學之，況佛身相好變化，神力無方，焉能捨而不學乎！五經事義，或有所闕，佛不見記，何足怪疑哉！」這裏牟子闡述了學問不分異國他鄉，合義者學之，擇善者從之，凡有益於身皆可事之。他還指出佛道（浮屠之道）至尊至大，勝於堯、舜、周旦、孔丘和老子。由此觀之，牟子對佛、儒道有貴賤、尊卑之分，他認為「四師雖聖，比之於佛，猶白鹿之與麒麟，燕鳥之與鳳凰也。」不過，此時儒、釋、道三教無有矛盾，也無先後之分。最初，人們只是把佛教看作是道家的一支，但比其他道術要尊貴。如牟子所說：「道有九十六種，至於尊大，莫尚佛道也」（見《理惑論》）。這為後來引起爭論「佛在道先」暗示了論點與話題。

（三）

自東漢始，佛教已在漢地進一步傳播與發展，直至西晉，佛教的社會勢力日益增大，對當時中國道教的傳播也有所影響，道教的發展勢頭遠不如佛教迅速。因為，當時西域的高僧大德源源不斷地來中國傳教，大弘廣化，翻譯佛經，經典層出不窮，數量相當可觀，遠遠超過了漢代的譯經數目。佛經的相繼譯出，這就是人們對佛教進行理論上的研究和探討作出了比較充分的依據。再者，漢地出家奉佛者增多，為佛教的住持鞏固了基礎，壯大了佛教生力軍，強化了佛教的傳播力量，促進了佛教的發展。由此，佛、道兩教之間發生了以「夷夏」之區別的論戰，並且偽造了《老子化胡經》。

《老子化胡經》是西晉道士王浮偽造。因為王浮平日常與帛法祖爭論佛、道兩教的短長，力爭邪正。而帛法祖（名為帛遠）是西晉著名譯師，深研大乘經典，又博讀世俗經史，才思俊徹，敏朗絕倫，以講習為業，白黑宗稟，僧俗弟子達幾千餘人，其信徒「奉之若神」。王浮與帛法祖屢辯屢敗，理屈辭窮。由於王浮自覺笨嘴拙舌辯論不過帛法祖，乃撰寫《老子化胡經》，藉以揚道而抑佛，大肆誣謗佛法，偽造了「老子化胡」之說，說老子西出函關，過西域而至天竺，從事傳教，化導胡人，教化浮屠，浮屠乃老子之法裔。這完全是胡說八道，無稽之談。王浮杜撰《老子化胡經》是因為漢代以來佛教一直依附神仙道術而推行，人們視佛為外族之神，即所謂「佛者，夷狄之一法耳」，與黃老同為一家，以致於東漢末年佛教被道教同化，與道術並重，也流傳着「老子化胡」之說，王浮便借題發揮，鼓吹其說。「老子化胡」

說，在後漢桓帝延熹九年（公元169年），襄楷在奏章上曾寫道：「或曰，老子入夷狄而為浮屠」（見《後漢書·襄楷傳》）。這是因為當時佛、道不分，黃、老、浮屠同屬一道，致使道教有機可乘，而捏造此一說法，趨炎附勢。後經百餘年，主張元壽元年佛教傳入的魚豢在《魏略·西戎傳》中也說：「《浮屠》所載，與中國《老子經》相出入。蓋以為老子西出函關，過西域之天竺，教胡，浮屠屬弟子，別號合有二十九。」因此之故，道士王浮依此離奇荒誕地胡編杜撰了《老子化胡經》。其原因是佛教附會道術而造成的。所以近代史學家湯用彤先生曾說過：「佛教自西漢來華以後，經譯未廣，取法祠祀，其教旨清淨無為，省欲去奢，已與漢代黃老之學同氣，而浮屠作齋戒祭祀，方士亦祠祀之方法。佛言精靈不滅，道求神仙卻不死，相得益彰，轉相資益。」（見《漢魏兩晉南北朝佛教史》）總之，王浮的《老子化胡經》一是依據佛、道當時兩教相通，佛老一家；二是集前人的「老子化胡」之傳說而偽造的。

關於漢代佛道之爭，「而築高台，以驗佛、道之神通」；連同漫說老子西出函關化胡之說，唐太宗李世民曾往詣白馬寺見「焚經台」，觸景生情，吟詩一首：「門徑蕭蕭長綠苔，一回登此一徘徊。青牛漫說函關去，白馬親從印土來。確實是非憑烈焰，要分真偽築高台。春風也解嫌狼藉，吹盡當年道教灰。」此詩在佛教界，千古以來，廣為傳誦，成為美談，是一則非常動人的故事。

道教為了貶低佛教，爭奪正統的宗教地位，攻擊佛教是「胡神」，編造了庸俗可笑、荒謬無稽的所謂《老子化胡經》和《老子西升經》等等，說「老子西升，開道天竺」（《西升經》），以此來證明道教是正統，佛教也是老子開創的。但阻礙不了佛教

在中國的發展，也抹煞不了佛陀的崇高。相反地，「佛道之爭」使人們明白了是非，認清了真偽，即李世民詩中所曰：「確實是非憑烈焰，要分真偽築高台。」

由於王浮編造了《老子化胡經》來貶低佛教，當時佛教也「以其人之道還治其人之身」相應地也編造了所謂「佛遣三弟子震旦教化，儒童菩薩，彼稱孔丘；光淨菩薩，彼稱顏回；摩訶迦葉，彼稱老子」（《清淨行法經》），把儒教所尊的孔子和道教所奉的老子，說成是佛陀的弟子，以此來貶低儒、道。這是佛教採取以牙還牙的方式，權巧方便而已。

（四）

佛教發展至東晉之時，在魏晉玄學的影響下，佛玄合流，一些玄學名僧大暢佛學與老、莊之學等同論，以玄解經，以般若學發揮玄學，使東漢以來「佛道之爭」趨於平和，兩教之間相安無事，無甚衝突。當時的高僧大德主張「三教一致」。如博綜《六經》，尤善《莊》、《老》的佛教領袖人物慧遠大師說：「道法之與名教，如來之與堯孔，發致雖殊，潛相影響；出處誠異，終期則同。」（《沙門不敬王者論》）。但他也認為儒道不及佛教，他曾聞其師道安講《般若經》，豁然而悟，乃嘆曰：「儒道九流，皆糠粃耳。」慧遠晚年回顧自己由儒生而出家為僧，由好《老》《莊》之學而轉習《般若》，體悟到名教與《老》《莊》之學虛談和虛無縹緲。他說：「每尋疇昔，游心世典，以為當年之華苑也。及見《老》《莊》，便悟名教是應變之虛談耳。以今而觀，則知沉冥之趣，豈得不以佛理為先？」（《與隱士劉遺民

等書》)。再者，東晉著名的理論家、號稱「解空第一者」僧肇大師，他歷觀經史，備盡墳籍，愛好玄微，每以《莊》、《老》爲心要，曾讀《老子·德章》，乃嘆曰：「美則美矣，然期棲神累之方，猶未盡善也。」後來他見閱舊《維摩經》，歡喜頂受，披尋玩味，乃言：「始知所歸矣」，因此而出家，棄道學佛，尋求究竟歸宿。僧肇由學《老》《莊》，心有所悟，道出了《老》《莊》之學好是很好，但未盡善盡美，不夠究竟；然誦讀《維摩經》方深悟佛法之究竟所歸，盡善之極，盡美之極，嘆佛法之偉大。由於東晉的一些高僧對道家思想開始公開貶低，後來導致佛教與道教之間矛盾的加劇，鬥爭的激烈。

(五)

佛教發展到南北朝時期，隨着佛經的大量翻譯和流通，隨着佛教活動的擴展和信徒的增多，佛教逐漸顯示出作爲一種獨特的文化思潮與社會勢力，佛教由依附逐漸發展成獨立，發展勢頭越來越迅猛。佛教自我意識加強，自身價值提高，社會影響普遍，佛教的政治地位和宗教地位引起人們的關注，反佛與護法鬥爭進入高潮，佛、道之爭趨於激烈，佛在道先的觀念也由此而產生。

在南朝時期，南朝宋、齊、梁、陳諸帝皆信佛佞佛，在他們的護持下，佛教異常興盛，建寺造塔度僧無數，齋戒法會此起彼伏、相繼不絕，佛教的層層面都得到輝煌的發展。尤其是南朝的梁武帝由耽事老子而改信佛教，「棄迷知返」，「歸憑正覺」，於佛誕日四月初八寫了一份《捨事道法詔》，詔示天下他歸信佛教，並指出道教爲邪法。他說：「道有九十六種，唯佛一道，是於正道，其餘九十五種，名爲邪道。朕捨邪外，以事正內

諸佛如來。若有公卿能入此誓者，可各發菩提心。老子、周公、孔子等，雖是如來弟子，而化跡既邪，止是世間之善，不能革凡成聖。其公卿、百官、侯王、宗族，宜反僞就真，捨邪歸正。……若事外道心重，佛法心輕，即是邪見；……若事佛心強，老子心弱者，乃是清信。言清信者，清是表裏俱淨，垢穢惑累皆盡；信是信正不信邪。故言清信佛弟子。其餘諸信，皆是邪見，不得稱正信也」(《廣弘明集》)。他捨道歸佛，並捨身事佛，釋御衣，披法衣，行清淨大捨。在帝王的扶持與倡導下，南朝佛教有了進一步的發展。

佛教自南朝以來，由於帝王的崇佛，佛教地位提升。但佛道之爭仍繼續着，爭論的理論水平頗高，各自著書立說，相互攻擊批駁。在爭論中，佛教佔了上風。原因之一是帝王篤信佛教，二則道教理論遠不及佛教的精湛博大。例如：南朝劉宋時的宗炳著《明佛論》，闡述了佛教博大精深，包容了儒、道，又高於儒道：「彼佛經也，包五典之德，深加遠大之實；含老莊之虛，而重增皆空之盡」；佛教能「陶潛五典，勸佐禮教。」他還認爲孔子「稱善餘慶、積惡餘殃，」以及「顏冉夭疾，商臣考終」之現象必須資佛教「三報論」來解釋而通：「因緣有先後，故對至有遲速，猶一生禍福之早晚者耳。」當時好佛的宋文帝非常注重社會上出現的擁佛與反佛的鬥爭，他曾在何尚之前贊揚擁佛派時說：「范泰、謝靈運每云，六經典文，本在濟俗爲治耳；必求性靈真奧，豈得不以佛經爲指南邪？」、「若使率土之濱皆純此化，則吾坐致太平，夫復何事？」(《弘明集》卷十一，何尚之《答宋文帝贊揚佛教事》)宋文帝大力護持佛教，以佛法治國，使社會秩序安定。

在宋末，佛、道的「夷夏之辯」更爲激烈。這場「夷夏」之

爭，發難者是道士顧歡。他著《夷夏論》，大談佛、道之異，製造兩教之間矛盾，竭力批駁佛教，正式展開對佛教的排斥。他在《夷夏論》中說：「其入不同，其爲必異，各成其性，不易其事。是以端委搢紳，諸華之容；剪發曠衣，羣夷之服。擊磬磬折，候甸之恭；狐蹲狗踞（他辱罵僧人參禪打坐如同狐蹲狗踞。出言不遜，欺僧太甚），荒流之肅。棺殯槨葬，中夏之制；火焚水沈，西戎之俗。全形守禮，續善之教；毀貌易性，絕惡之學。豈伊同人，爰及異物。」他指出佛、道在禮儀、服飾、殯葬等諸多之不同。他還說佛教：「下棄妻孥，上廢宗祀。嗜欲之物，皆以禮伸；孝敬之典，獨以法屈。悖禮犯順，曾莫之覺。弱喪忘歸，孰識其舊？且理之可貴者，道也；事之可賤者，俗也（指佛教是西戎之俗）。捨華效夷，義將安取！若以道邪？道固符合矣；若以俗邪？俗則大乖矣。」他指責佛教悖禮犯順，乖違倫理。顧歡最後的結論是：「聖匠無心，方圓有體，器既殊用，教亦異施。佛是破惡之方，道是興善之術。興善，則自然爲高；破惡，則勇猛爲貴。佛跡光大，宜以化物；道跡密微，利己爲用。優劣之分，大略在茲。」他認爲道教高於佛教，道教也優於佛教。但我們從這段文字上看，佛教似乎猶優於道。

由於顧歡的反佛，當時佛教湧現出一批學者、僧人熱心護法，紛紛著書反駁，義不容辭。首先反駁《夷夏論》的是當時尚任宋司徒袁粲，他爲文而駁之曰：「孔、老治世之本，釋氏出世爲宗，發軔既殊，其歸亦異」、「仙化以變形爲上，泥洹以陶神爲先。變形者，白首還緇，而未能無死；陶神者，使塵惑日損，湛然常存」（詳見《南齊書·顧歡傳》）。他闡明了佛、道不但有異，而且佛優於道。佛教諸多善信紛紛爲文駁斥顧歡的《夷夏論》，針對顧歡的「蹲夷之儀，婁羅之辯，各出彼俗，自相聆

解，猶蟲囉鳥聒，何足述效」侮辱異族風俗的話。如朱昭之著《難顧道士〈夷夏論〉》，他認爲聖道「無近無遠」、「不偏不黨」，不分夷夏；他更反對所謂「夷虐夏溫」的民族優劣論，是不符合歷史事實，他說中國古代也有「炮烙之苦，豈康、竺之刑？流血之悲，詎齊、晉之子？」又朱廣之著《疑〈夷夏論〉咨顧道士》，痛加駁斥：「道義所存，無繫形容」，「祇蹲虔跪，孰曰非敬，敬以伸心，孰曰非禮」，且「方俗殊韻」不專在胡夏之間，中邦齊魯亦俗異韻殊；若「漢音流入彼國，復受蟲喧之尤、鳥聒之詭、婁羅之辯，亦可知矣。」朱廣之認爲夷夏俗異，但無善惡之分，無優劣之別，而「夏性純善，戎人根惡」之說荒誕不譏，因爲夷夏各自皆「善惡參流，深淺互列」，曾於宋明帝時作過散騎常侍的謝鎮之，兩次致書與顧歡《與顧道士析〈夷夏論〉》、《重與顧道士書》，詳細地論證了佛優於道，他說：

原夫眞道唯一，法亦不二。……夫俗禮者，出乎忠信之薄，非道之淳。修淳道者，務在反俗；俗既可反，道則可淳。反俗之難，故宜祛其甚泰，祛其甚泰，必先墮冠、削髮、方衣、去食。墮冠，則無世飾之費；削髮，則無笄櫛之煩；方衣，則不假工於裁製；去食，則絕情想於嗜味。此則爲道日損，豈夷俗之所製。及其敷文奧籍，《三藏》、《四含》，此則爲學日益，豈華風之能造。……佛法以有形爲空幻，故忘身以濟衆；道法以吾我爲眞實，故服食以養生。且生而可養，則吸日可與斤松比霜，朝菌可與萬椿齊雪耶？必不可也。若深體三界爲長夜之宅，有生爲大夢之主，則思覺悟之道，何貴於形骸，假使形之可練，生而不死，此則老宗，非佛理所同。……佛道汪洋，智量不可以言窮，應跡難以形測。其辯有也，則萬相森陳，若千峙並立；其析無也，則泰山空盡，與秋毫俱散。運十力以摧魔，弘四等以濟俗。抗般若

之法炬，何幽而不燭；潛三昧之法威，何遠而不伏。寧疑夷夏不效哉！（《與顧道士析〈夷夏論〉》）

表明了佛、老非理所同，「佛道汪洋」夷夏均可效之，但佛優於道。謝鎮之在《重與顧道士書》中指責顧歡「……敬尋所辨，非徒止不解佛，亦不解道也。」意思是說，顧道士既不解佛，也不解道，痛斥了顧道士的「夷夏之辯」。

當時僧人也紛紛抗議顧道士的無理菲薄佛教之舉。如沙門慧通著《駁顧道士〈夷夏論〉》說：「天竺，天地之中，」「大教無私，至德弗偏，」「在戎狄以均響，處胡漢而同音。」他以佛為尚，也相應地貶低孔老，並引經據典：「經云：摩訶迦葉，彼稱老子；光淨童子，彼名仲尼，」「然則老氏仲尼，佛之所遺。」僧敏（敏，亦作愍）著《戎華論析顧道士〈夷夏論〉》，他認為「夷夏」之別，是因為以孔老為一國之教，排斥外來異邦之俗，而分「夷夏」之說。其實，佛教廣披西域各地，遠及四面八方，他說佛教：「東盡於虛境，西則窮於幽鄉，北則吊於溟表，南則極乎牢閭。如來扇化中土，故有戎華之異也，」以此破華夏中心論。宋齊之際，逸士明僧紹著《正二教論》，認為「周孔老莊，誠帝王之師，」不如佛教「濟在忘形」，「寂滅而道常」，「圓應無窮」。在反顧道士《夷夏論》時，曾在《正二教論》中遂句、遂段批駁顧道士的「夷夏之辯」，他說：「在夷之化，豈必三乘；教華之道，何拘五教，」主張夷夏無別，二教兩得，打破夷夏之界限。

在宋齊之間，以神解過人、談論著稱的張融，他以《孝經》、《老子》和《小品》、《法華》調和三教，作《門論》，認為：「道之與佛，逗機無二。寂然不動，致本則同；感而遂通，達跡成異。」但遭時人周顒的反對，著《三宗論》，駁斥張

融的《門論》，認為《老子》以「虛無」為主，《般若》以「法性」為宗，表面上似乎一致，實際上有本質的區別。前者置「無」於「有」之外，把「有」、與「無」分裂，造成世間與出世間的對立，所以他稱之為「有外張義」；後者主張「色即是空，空即是色」，以非有非無為最高境界，他名之為「即色圖空」，是道家所不能及。周顒的此說，劃清了佛老在本體論上的本質區別。這說明了魏晉之時，佛學依附老莊之學的時代已經過去，佛老回流已不復存在，佛教已自成體系，形成獨立發展的趨向。

在齊梁兩代，佛道鬥爭更為激烈。蕭齊之世，有道士假冒張融之名，著《三破論》，肆無忌憚地攻擊佛教，辱佛罵僧。所「三破」：

第一破曰：入國而破國。狂言說偽，興造無費，苦克百姓，使國空而民窮。……不蚕而衣，不田而食，國滅人絕，由此為失。日用損費，無纖毫之益，五災之害不復過此。

第二破曰：入家而破家。使父子殊事，兄弟異法。遺棄二親，孝道頓絕。……骨血生仇，服屬永棄，悖化犯順，無昊天之板。五逆不孝，不復過此！

第三破曰：入身而破身。人生之體，一有毀傷之疾，二有髡頭之苦，三有不孝之逆，四有絕種之罪，五有亡生之體。從誠，唯學不孝。……不禮之教，中國絕之，何可得！
文章最後結論是：

尋中原人士，莫不奉道。今中國有奉佛者，必是羌胡之種。若言非邪，何以奉佛？（以上《三破論》，詳見《弘明集》卷八劉勰《滅惑論》引文）

在《三破論》中，道士無情地給佛教造謠製罪，說中國人理應奉

道，奉佛者必是胡種，對佛教可說是極盡攻擊之能事。而它的中
心思想，仍然是「夷夏」之辯，揚道抑佛。面對這種對佛教的粗
暴攻擊，維護佛教者，自然要反駁。

梁代劉勰首先作《滅惑論》，逐條批駁了《三破論》，明確
指出國之衰敗不能歸咎於佛教，說孝道「由乎心，無繫於發，」
沙門「棄跡求心」、「知瞬息盡養無濟幽靈，學道（佛法之道）
拔親則冥苦永滅，」「權教無方，不以道俗乖應，妙化無外，豈
以華戎阻情？」他於該文最後，指出道士《三破論》是「以粗笑
精，以偽謗真，是瞎子妄說自己目明不瞎。」他還比較了佛道高
下：「佛法練神，道教練形」，「形器必終」，「神識無窮」
（見《弘明集》卷八）。

僧人玄光，作《辯惑論》，反駁《三破論》，指出道教有
「五逆」和「六極」之罪。所謂「五逆」：「禁經上價，是其一
逆」；「妄稱真道，是其二逆」；「合氣釋罪，是其三逆」；
「挾道作亂，是其四逆」；「章書伐德，是其五逆」。所謂「六
極」：「畏鬼帶符，妖法之極第一」；「制民課輸，欺巧之極第
二」；「解廚墓門，不仁之極第三」；「度厄苦生，虛妄之極第
四」；「夢中作罪，頑痴之極第五」；「輕作寒暑，兇佞之極第
六」。玄光以「五逆」、「六極」對「三破」，給以還擊。

沙門僧順，也著一篇反駁文章，題為《答道士假稱張融《三
破論》》，指出佛為本、道為末，佛優於道。他說：

釋聖得道之宗，彭聃（老子）居道之末。得道宗者，不待言
道而道自顯；居道之末者，常稱道而道不足。譬如仲尼博學，不
以一事成名；游、夏之徒，全以四科見目。莊周有云：生者氣
也，聚而為生，散而為死。就如子言，道若是氣（按：《三破
論》有云：「道以氣為宗，名為得一。」）便當有聚有散，有生

有死。則子之道，是生滅法，非常住也。……願子勿言。此真辱
矣？

僧順駁斥老聃居道之末，是生滅之法，是無常之道，也諷刺了
《三破論》的作者。

梁僧祐編《弘明集》，也「為法御侮」，反對《夷夏論》。
他說：「若疑教在戎方，化非華夏者，則是前聖執地以定教，非
設教以移俗也。昔三皇無為，五帝德化，三王禮制，七國權勢，
地當諸夏，而世教九變……夫禹出西羌，舜生東夷，孰云地賤而
棄其聖？丘（孔丘）欲居夷，聃（老聃）適西戎。道之所在，寧
選於地？夫以俗聖設教，猶不繫於華夏，況佛統大千，豈限化於
西域哉？」大意是說，禹出西羌，舜生東夷，不因地賤而棄其
聖，所以不應「執地以定教」，而應「設教以移俗」。

以上佛、道「夷夏之辯」，是道士的發難，以華夏正統之
道，而貶西夷之佛，引起佛教徒的共憤，紛紛致以反駁，大獲全
勝，佛教贏得了榮譽和社會地位。

（六）

佛教至北朝時期，北朝佛教比起南朝佛教，較為動蕩紛亂，
佛教遭到魏武帝和周武帝的法難，下令滅佛。而北朝其他諸帝還
是大力提倡佛教，好佛崇佛，注重佛教各方面的建設，他們不但
大事建寺度僧，而且還不惜付出浩大的代價，大規模地去開鑿龍
門石窟佛像雕刻。然而，魏武帝和周武帝滅佛事件，是道士的煽
動，事出有由。

佛教自東晉以來，由於東晉道安法師曾說過：「不依國主，
則法事難立。」指明了發展佛教要依賴帝王的扶持，佛法方能立

足世間，廣為流傳。此後，佛教同朝廷結合，與帝王保持密切關係，僧人往來於宮廷，結交權貴，甚至一些帝王擬高僧為國師，大大地推動了佛教的發展。時至北朝，道士已意識到要同勢力強大的佛教抗衡並廣佈道教教義，必須同皇權結合。於是一些道士便開始巴結帝王，利用皇權來達到滅佛的目的。

北魏太武帝即位之初，頗尊奉佛教，經常敦請一些高德沙門進宮談論佛法，以致禮敬。時司徒崔浩，崇信道教，奉行寇謙之開創的新天師道，在太武帝面前，常言道教仙化之說，極言佛教之短，數加誹毀，說佛教虛誕，為世費害。太武帝因對佛教教義本不深悉，在崔浩的勸諫下、煽惑下，遂改信道教，也奉行寇謙之的天師道。寇謙之後來接近太武帝，並成功地使太武帝改年號為「太平真君」，寇謙之還宣稱自輔佐皇帝是天神的命令。道教在寇謙之弘揚下，取得了國教的地位，道教的勢力也逐漸增強，就勢必要與當時強大的佛教勢力相對抗。

太武帝改信道教後，便討厭佛教。在崔浩、寇謙之等人策劃下，想乘機對佛教進行鎮壓，毀滅佛法的預謀。公元四四五年，陝西的塞外民族一個名叫蓋吳的人發動了叛亂，關中騷亂，太武帝親自出兵討伐，直搗長安。長安種麥寺沙門正欲以酒接待皇帝的從官，從官在這所寺院發現弓矢矛盾等武器。太武帝知道後，懷疑該寺與蓋吳通謀，在進行嚴格搜查時又發現釀酒的器具。當時擔任軍事顧問的崔浩，得知此事甚悅，認為打擊佛教的時機已到，便大肆造謠，上奏太武帝說，寺內豈止有釀酒具，還有「州郡牧守、富人所寄藏物，蓋以萬計！又為屈室，與貴室女私行淫亂」的密室，建議取締「危世費害」的佛教。於是，太武帝下詔毀滅佛法，誅殺沙門，禁毀佛像，焚燒佛經，又詔令天下悉如長安法，燒寺舍經像，沙門不分少長悉坑之。其詔勅中有曰：「愚

民無識，信惑妖邪，私養師巫，挾藏讖記、陰陽、圖緯、方伎之書；又沙門之徒，假西戎虛誕，生致妖孽，非所以壹齊政化、佈淳德於天下也。自王公以下至於庶人，有私養沙門、師巫及金銀工巧之人在其家者，皆遣詣官曹，不得容匿。限今年二月十五日，過期不出，沙門身死，容止者誅一門」（以上均見《魏書·世祖紀下》）。關於滅佛之事件，在《魏書·釋老志》也有記載：「諸有佛圖、形象及佛經，盡皆擊破、焚毀；沙門無少長，悉坑之！……土木宮塔，聲教所及，莫不畢毀矣！」這是中國歷史上第一個反佛的皇帝，也是佛教史上「三武滅佛」中的第一個「武帝」，佛教遭受了嚴重的打擊，損失慘重。

太武帝滅佛的幕後策劃者是崔浩，太武帝的廢佛令起草也是崔浩。此次滅佛，由於太子晃篤信佛教，卻暗中相助，事先已向僧侶們透露了廢佛令，所以「四方沙門多亡匿獲免。在京邑者亦蒙全濟，金銀寶像及諸經論大都秘藏。」因此，魏境佛教，並未遭到徹底的毀滅。太武帝滅佛，僅有七、八年時間。後太武帝崩，文成帝和獻文帝相繼即位，皆崇信佛教，發出勅令，再興佛教，建寺造塔度僧，力護佛教。後至孝明帝護持佛教彌篤，佛教隆盛達於極點之時期，遠勝前代。但仍有佛、道爭論於殿庭之事。孝明帝請釋、李兩宗上殿，齋訖。侍中劉騰宣敕，請諸法師與道士論議。時清通觀道士姜斌與融覺寺曇無最對論。道士姜斌引《老子開天經》，言佛為老子侍者。沙門曇無最引《周書異記》、《漢法本內傳》等，謂佛生於老子之前，以駁姜斌無理之說。孝明帝怒憤姜斌以《老子開天經》之偽書來虛妄惑眾，擬處以死刑。西域三藏法師菩提流支苦諫乃止，方得以赦免。在當時佛教只受挫一時，在其他諸帝的弘持下，佛教很快得復甦。

（未完）



梁武帝時代的神滅不滅之諍

陳兵

南朝蕭梁之世，武帝蕭衍（四六四—五四九年）極度崇佛，

佛寺僧尼遍於國中，僅都城建康（今南京）即有佛寺五百餘所，僧尼十餘萬人，「天下戶口幾亡其半」。這種局面，自然難免激起反佛思潮的抗擊。以剛直不阿、好危言高論諷刺時政的尙書左丞范縝（約四五〇—五一五年），大膽站出來反潮流，撰「神滅論」，自設問答，對漢魏以來中國佛教徒所宣揚的神不滅論進行了尖銳的批判。

范縝駁斥神不滅論的意圖，在論中有坦白的表白：他是從維護世俗政治和傳統倫理觀念的立場，看到「浮屠害政，桑門蠹俗」，佛教盛傳對世俗政治和人心民俗帶來危害，認為人們信佛後會「竭財以赴僧，破產而趨佛，而不恤親戚，不憐窮匱者」，並且會紛紛出家，「家家棄其親愛，人人絕其嗣續」，破壞現實的封建社會秩序。因此想力陳時弊，摧毀在他看來為佛教信仰建立基礎的人死神不滅論，以阻礙佛教之傳揚，盡到諫主矯俗的責

任。

范縝破神不滅，力論人死神滅，主要是從唯物論着眼，強調形體為精神的物質基礎，其析理之清晰、思想之徹底，高出他以前的神滅論者一籌，被認為達到了神滅論的最高水平。其論點大致有六：

一、「神即形也，形即神也。是以形存則神存，形謝則神滅也。」針對神不滅論者割裂形神聯繫，以神為離形自在的形神二元論，范縝從形神一元論着眼，強調形神二者相即不離，「形神不二」，「名殊而體一」，不可分割，是一個東西。既然形神相即，當然是形存神存、形謝神滅了。

二、形質神用，猶如刃之與利。針對神不滅論者強調神為生命主導、生因，忽視精神對形體依賴性的漏洞，范縝提出形為神之質（物質實體、物質基礎）神為形之用（作用、功能）。他不取以往雙方立論所常用的薪火之喻，另設刃（刀）與利（鋒利）

之喻，說明形質神用。「利之名非刃也，刃之名非利也，然而捨利無刃，捨刃無利。未聞刃沒而利存，豈容形亡而神在？」形體之物質基礎一旦不存，憑何能有精神的作用？

三、人有異木之質。針對若形神是一則草木土石亦應有知覺的詰難，范縝指出，人的形質有其特殊性，與草木的形質不同，草木無人的特殊形質，故無知，人有特殊形質，故有其特殊作用——神、知覺。人若死亡，形質發生變化，非同生時，便應無知，如同枯木便非榮木。

四、「心爲慮本」。范縝進一步闡明人能有知覺作用的特殊器質，認爲人的神只有一個，一統知覺、思慮，思慮功能乃「心器所主」，心，指五臟中的心臟。從何而知心爲慮本；從「心病則思乖」，證明思慮是心的作用。

五、凡聖異器。針對神不滅論者屢引古籍儒書中鬼神、祭祀之言證明形盡神不滅，范縝認爲「爲之宗廟，以鬼饗之」（『孝經』），是聖人所設宣揚孝道的教化手段，即使有鬼這種東西，那也是「幽明之別」，不過是人看不見的一種生物罷了，不可能是人死神存，變成了鬼。

對於范縝激烈排佛的神滅之論，篤信佛教的梁武帝作爲宣布佛教爲國教的封建皇帝，態度可以說相當開明。他閱過范縝所上『神滅論』後，寫了『答臣下神滅論』，示王公大臣和名僧六十二人，表示不贊同范縝之說，列舉儒書中有關祭祀鬼神之言，從儒家的立場，判范縝「違經背親，言語可息」，命臣下就神滅論進行辯論，辯論「應設賓主，標其宗旨，辯其短長」，充分說理，以理服人，並以儒書常理辯析，不引佛言祖語壓人。當時信佛的大臣文士中，有曹思文、蕭琛、庾黔婁等，撰文批駁范縝『神滅論』。

曹思文，官任尚書論功郎，他先撰『難神滅論』，舉兩條論點駁難范縝：一、駁范「形神相即」之論說：「形非即神也，神非即形也，是合而爲用者也，而非即矣。生則合而爲用，死則形留而神逝。」謂形神不是相即關係，而是合作關係，神自有其實體，故不因形壞而消滅，他舉史書所載春秋末趙簡子因病五日不知人事，說神遊天宮之事，若形神相即，則應形體有病，神亦有病，何以趙簡子形病而神並未病，能獨遊於上帝之所？二、儒書教人祭祀鬼神，如『孝經』說周公郊祀后稷以配天，宗祀文王以配上帝，若后稷、文王身死神滅，祭祀配天，豈非聖人欺人欺天了？『禮記·樂記』云：「樂以迎來，衰以送往」。人若人死神滅，白白哀樂，迎誰送誰？聖人難道會以欺妄之辭設教誨人嗎？

范縝覽曹思文的文章後，撰『答曹舍人書』反駁說：若如曹言，形神合則有用，那自然是不合便無作用了，這適成神滅之根據，不能作神不滅之理由。至如趙簡子、秦穆公神遊天上，既然說在天宮耳廳鈞天之樂，口嚙百味，顯然還是有身體的，其神若能獨存，要身體作何用？若說形神相即應形病則神病，那麼形神非相即關係，則應形病神不病了，而現實卻是傷之則感痛、惱之則生憂，若神與形無干，還用得着傷痛惱憂嗎？若以莊子夢爲蝴蝶，證明神可離形獨遊，則人有夢見作牛作馬者，醒後何不見身邊有死牛死馬？夢，只不過是「神昏於內，妄見異物」罷了，豈能當作事實；至於儒書先聖祭祀鬼神之教，旨在順着黎民百姓的信仰，利用神道設教，以宣揚孝道，未必在說明人死神不滅。子路問事鬼神，孔子答：「未能事人，焉能事鬼？」子貢問死而有知，孔子答：「吾欲言死而有知，則孝子輕生以殉死；吾欲言死而無知，則不孝之子棄而不葬」。（『說苑·辨物篇』）可見孔

子是從倫理教化的角度對待鬼神問題，唯重人事的。

曹思文見信後，撰『重難神不滅論』，就四個問題反駁范縝：一、范言形神合而有用，應離則無用，這不能作為神滅之據。曹思文原文說形神本為二物，合以為用，無理由斷言離則無用。如范縝所舉形神如蛩蛩（古書中所說北方兩種互相幫助而生存的走獸）之喻，蛩非蛩，蛩非蛩，斬蛩而蛩不死，滅蛩而蛩不亡。二、若以刃利喻形神，「今刃之於利，是一物之兩名耳。然一物兩名者，故捨刃則無利也」，而形神是兩物之結合，「二物之合用者，故形亡則神逝也」。三、范縝引證延陵季子之言：「骨肉復歸于土，而魂氣無不之也。」釋為形消於下，神滅於上，而范又說形神是一體，「今形滅于此，即應神滅于形中，何得云形消於下，神滅於上，而云無不之乎？」四、范縝說周公以后稷配天、文王配帝而祀，有如商湯放桀、武王伐紂，是權假設教，以救時弊；然有虞氏王天下時，淳風未殄，時非權假，若說是借神道設教，豈不是誣蔑聖人欺天罔帝嗎？

范縝的內弟蕭琛（四七八—五三〇年）也撰有『難神滅論』反駁范縝。他的主要論點是神與形異、不得共體的形神二元論。認為形體不過是精神的住宅而已，形神不是一個東西，如人做夢時，形體無知，而精神獨自漫遊，「形靜神馳」，說明精神能離開肉體而獨自發生作用。他就范縝以刃利之喻說明形神關係而反駁說：

「夫刃之有利，砥礪之功，故能水截蛟螭，陸斬兕虎。若窮利盡用，必摧其鋒鏑，化成鈍刃。如此，則利滅而刃存，即是神亡而形在，何云捨利無刃、名殊而體一邪？刃利既不俱滅，形神則不共亡。」

以利滅而刃存，反證形滅而神不滅。他又反駁范縝「形病則

思乖」之言，說若神以形為體，應體全神全，體傷神傷，然而，人有被斷手足、傷肌膚的，其識慮卻並不因此錯亂。如孫臏受刑失去腳，兵略卻愈明；膚浮被截腕失臂，而儒道方謚。這是「神與形離，形傷神不害之切證也」。對范縝凡聖之別在於形體有異之說，他駁難道：若形神為一，非宿世前因，則聖應生聖，賢應生賢，勇怯愚智，悉應肖其父母，然事實並非如此。如大舜和項羽都是重瞳子，形貌相類，而品格並不同。若女媧蛇身，息陶馬口，有類蟲畜之體了，何以賢明過人？就像馬，毛色相同者甚多，而其中不無駑駿之分；人們的形貌相類，精神則千差萬別。由此可知，形神為二，聖人之精神，也可寄居于凡人的軀體。

在駁難范縝的諸人中，大文學家沈約（四四一—五一三年），最稱淵通佛典。他撰『難范縝神滅論』，主要駁范縝的刃利之喻，謂刀是全體之稱，而利則為一處之用，刀與利並非相同，神與形不是一物。還說：

「又，昔日之刀，今鑄為劍，劍利即是刀利，而刀形非劍形。於利之用弗改，而質之形已移，與夫前生為甲，後生為丙，天人之道或異，往識之神猶傳。與夫劍之為刀，刀之為劍，有何異哉！又，一刀之質分為二刀，形已分矣，而各有其利；今取一牛之身而剖之為兩，則飲齧之生即謝，任重之用不分，又何得以刀之為利，譬形之與神邪！」

一方面以刀可鑄為劍而其利之用不改，比喻輪迴轉世，形體雖異而神識不滅。一方面又說一刀分為二刀而利之用尚有，一牛截為兩半則生命活動結束，謂以刀利喻形神關係比喻不當。又說：若形即是神，則神亡之時，形亦應頓亡，而眼見有知之神雖亡，無知之形猶在。說明「神本非形，形本非神」，沈約還撰有

『六道相續作佛義』、『佛知不異衆生知義』等，說衆生之知（能知之性）與佛之知不異，而且知性相續不滅，所以生生世世修鍊，陶練之功漸積至極，便能成佛。若無明爲因，則所識轉暗，至於六道。

范縝在佛教貴爲國教的梁武帝朝，不隨大流，不顧個人安危，不受高官利誘，勇敢地挺身而出，宣明自己與衆不同的主張，攻擊被多數人深深信仰的佛教，這種精神、骨氣，的確是難能可貴、令人欽佩的。他駁斥神不滅論，較前人徹底深刻，深化了人類對自身的認識，在思想史上自應有其重要地位。然而，他的排佛激論，在現實中是失敗了，他並沒有說服誰接受他的思想而放棄佛教信仰，佛教也並未因他大挖其理論牆腳而垮台，反而是更加繁盛。這恐怕不能僅從社會的宗教需要着眼去考慮其原因，而應對范縝的神滅論作嚴肅客觀的審察，看到其理論缺陷。應該承認，范縝並未能摧毀佛教的理論基石，其思想方法、論證邏輯均不無漏洞，不足以說服佛教徒。何況范縝批判的，只是被尙未參透印度佛學神髓的中國佛教徒以魏晉玄學思想曲解的、未必完全符合佛家輪迴觀的神不滅論，並非印度佛教輪迴說的本面。范縝看來沒讀過多少佛書，他對佛法的理解甚爲膚淺。當然，反駁范縝的佛教徒們，以中國式的神不滅論反駁神滅論，亦難免理論破綻，大概也未能說服范縝，曹思文給梁武帝的奏章中便承認自己「無以折其鋒銳」，辯不倒范縝，這場論戰，雖然深化了關於形神關係等問題的認識，但論戰雙方可以說是各執一端，互有得失。范縝既未能取勝，他的論敵們也很難說得勝凱旋。對雙方理論上的得失，這裏不妨略作總結。

一、形神相即與形神爲二。形神關係，乃雙方爭論的焦點，各自立論的前提。針對佛教徒們以形神爲二的論點，范縝首先強

調形神相即，一體不二，這顯然是符合辯證法的，即從佛家的緣起法則來看，也應予肯定。『阿含經』中即以三捆蘆葦互相支撐而得豎立、若去其一餘二即倒，喻名色（包括形）與識（當於神）的關係。按此，應說形依神存、神依形存，形神二者不可分離，這很容易從經驗事實中取得論據。而神不滅論者們都以形神爲二的二元論爲立足點，強調神可離形而獨存，忽視了精神對形體的依賴性，這從根本上便違背了佛法的基本原理緣起法則，必然難以提供可靠的經驗事實論據。曹思文和蕭琛都以做夢和神遊爲神可離形獨存的論據，范縝則以做夢、神遊皆自感有形體來反駁。何況認做夢爲靈魂離體漫遊，是未了解做夢原理的原始人的誤解，難以被有理智的人所接受。

形神相即，若僅理解爲互相依存的集合關係，無疑是正確的。而范縝卻從此向前多走了一步，將形神相即解釋爲形與神是一個東西，神等於形，這就抹煞了形與神的區別，忽視了神的特性，勢必難以回答諸般詰難，對此，清人黃宗羲曾予以指責。

形神相即，只是緣起法則的一個方面，僅據此不足以全面認識複雜的生命現象，佛家並不據此得出形盡神滅的結論。緣起法則的另一面，是一切現象必生滅相續、因果相續，絕不會戛然滅盡。按此，形神二者，皆無斷滅之理。二者在生前從來都是結合在一起，都是念念生滅、新新相續，這種進程若能因形體之衰謝而突然中斷，豈非是生滅相續，因果相續的普遍規律不起作用了？佛學依此理，說死後非斷，五蘊（形神）仍會相續而生，以別種方式繼續其進程。范縝斷言人死神滅，根本錯誤便是違背了生滅相續、因果相續的規律。而對這一點，神不滅論者們並未明確指出。

二、形爲神質與神爲生本。形神二者，誰重誰輕？孰爲主孰

爲客？雙方各執一端。神不滅論者依佛教「心爲法本」的思想，強調神的神妙、主導作用，以神爲生命之本，反對把它等同於低級的物質現象，這無疑是正確的。其所舉形病神不病的論據，較范縝「心病則思乖」之說，要顯得有力。形病而知痛苦憂惱，正說明精神並未跟着形體一起出毛病。但神不滅論者們將精神孤立，忽視形體對精神的制約作用和精神發生的生理機制，未免片面。范縝正是從他們所忽視的地方着眼，強調形爲神之質，並說明精神是人特殊器質的作用，「心爲慮本」，對啓發人科學地認識自身的生理機制，確有貢獻。然范縝在論證形爲神質時，又犯了簡單化的、機械唯物論的錯誤，如說凡聖之別在其形質之異等，難免被對方擊破。而且，即便形爲神質，也不見得能證明形謝神滅。物質形態有肉眼可見的，有不可見的，范縝也承認有「幽明之別」——有人肉眼不見的另一種生物意義上的鬼，那麼有何理由斷然否定有不可見的特殊形質，如佛家所言微細四大，作爲相續而生的神識所依之體質呢？

至於范縝用以說明形質神用的刃利之喻，實在算不上高明。任何譬喻嚴格而言都可以說是蹩腳的，前人和佛書中以薪火喻形神關係，結果神滅論者和神不滅論者都可以此喻說明其論點；用簡單的、低級的、死氣沉沉的、冷冰冰的刀刃與鋒利，來比喻複雜的、高級的、生氣勃勃的人類生命活動，較薪火之喻，更爲蹩腳。這在邏輯學上，是以非同類的東西作類比推理，依因明學，則是「同喻依」（正面論據）不能成立。就算能成立，依邏輯學，也只能得出蓋然性的結論。因此，論敵們得以作多種反駁，甚至用刃利之喻說明輪迴轉世，范縝對此根本無法反駁。

三、鬼神之說與神道設教。佛教徒們遵照梁武帝的詔示，辯論中不引證佛典之言，只依雙方共認的道理推論，當時社會中讀

書人共奉爲聖典的儒書之言，是佛教徒們最有力的論據，佛教徒庾黔婁反駁范縝，只引儒書中有關鬼神祭祀的言論七條，其他人也無不引證此類言論，范縝僅認此等言論爲先王古聖假神道設教以宣揚孝道的愚民手段，既不符合事實，亦難摘掉對手們給他扣上的「誣謗聖賢」的帽子。

五、佛教的社會教化作用。對佛教這樣一個內涵極爲豐厚、已在中國流傳了數百年，根深難動的社會教化體系、文化體系，若不作出客觀全面的評估，是難以服人的。范縝反佛的出發點，是看到佛教盛傳的某些流弊，便全面否定，力圖消滅，這無疑是偏激的、片面的。蕭琛即就范縝所舉佛教流弊辯解說：「佛之立教，本以好生惡殺、修善務施，修善以忠信爲上，務施以周給爲美」，這是佛教的本義。至於俗人爲貪求福報，竭材以施佛齋僧而不顧親戚貧病，那是「體佛未深，解法不妙」，不是佛教的過錯，而恰好是佛法本義尙未能深入人心所致。何況諸家之說，誰無流弊？先秦六家，各有所失，抓住一些流弊而「罪我如來，貶茲正覺」，無異「忿風濤而毀舟楫」。佛家的智慧爲本、慈悲爲懷，提倡五戒十善、布施利人、普度衆生等主要精神，生死輪迴、因果報應說勸善止惡、平衡社會心理的積極作用，是一般稍爲了解佛教的人都共認的，而范縝竟全然否定，自不免暴露出其思想方法之偏激，難於被世人贊同。至於范縝自己所宣揚的神滅論、無因論所可能發生的放縱人慾、助長惡行的負面教化作用，他顯然未嘗深慮。范縝大概沒有想過：人死永滅，善惡無報，盡情享受，「人不爲己，天誅地滅」，是縱慾主義者、惡人、罪犯們共許的人生觀、生死觀。一個負有社會教化職責的人臣士子，不考慮自己立言的負面教化效果，豈不是最大的失職？



龍門石窟縱橫談

劉繼漢

在河南省洛陽市南郊有一處山色蒼翠氣象萬千的風景區，那就是舉世聞名的龍門石窟所在地。她與敦煌、雲岡、麥積山同時被稱之為中國的四大藝術寶窟。她以東山（香山）和西山（龍門山）的對峙而形成一個天然門闕；清澈的伊河貫穿其間，所以自古被稱之為「伊闕」、「龍門」；亦有被稱之為「鑿龍」、「禹門」的。龍門石窟山青水秀，景色宜人；寬闊的視野，山色空濛，水天一色，令人心曠神怡。滿目洞窟，撲朔迷離，使人遐思萬千。所以在洛陽「八大景」中，「龍門山色」一直被列魁首。一九九三年是「龍門石窟」開鑿一千五百周年的紀念日，洛陽曾舉行了隆重的國際性的紀念和學術研討活動。這不僅是中華民族對祖先創造人類文明的一種追懷，亦是人類社會對和平吉祥、友愛親情的一種憧憬向往。

「龍門石窟」從最初的宗教崇拜而雕塑佛像供奉，到最後蔚為成一座藝術寶庫而昭示天下，間期經四百餘年的不斷營造和完美的過程；又經千餘年的風風雨雨兵燹戰亂的磨難，迄今仍放射出熠熠光輝，這不能不說是一個奇跡，這也說明了她的藝術魅力的不可估量，她所蘊藏的內涵的不可思議。宗教作為一種社會意識形態，自有她發生的原因和成長發展的條件，凡能經久不衰

的，其中必都包含着令人信服的哲理。而佛教所包蘊的哲學思想博大精深，廣闊無垠，隨着時代的推移，科學的發展，越是深入研究越覺得她的不可思議。決非如有人所說的：「是剝削階級利用它來麻醉人民以維護其統治」的理論那樣簡單。這似乎很使人有偏頗之感。

「龍門石窟」最初的開鑿年代，目前雖無定論，但先於北魏遷都洛陽前幾年是毫無疑義的。從北魏孝文帝遷都洛陽到孝明帝止約三十五年間，是「龍門石窟」開鑿史上第一個鼎盛時期，也是一個奠基時期。其中以古陽洞、賓陽洞、蓮花洞、火燒洞、魏碑洞、石窟寺為代表。而大多都是帝王貴族和高級將領發願開龕，這說明統治階級本身就篤信佛法，造佛像完全出於他們對佛教的虔敬。當然不排除他們用佛教思想治國的理想；因為任何一個統治階層都要有一整套的治國理論。如賓陽洞就是宣武帝為其父母孝文帝、文昭皇太后做功德而營造的。據《魏書·釋老志》記載，從宣武帝景明元年（公元500年）始，至孝明帝正光四年（公元523年）歷時24年，「用功八十萬二千三百六十六」。另從北魏揚銜之所撰「洛陽伽藍記」序中亦可見當時佛教昌盛及各階層人士的信念真切。序中說：「王侯貴臣，棄象馬如脫屣，庶

士豪家，捨資財若遺跡。於是昭提櫛比、寶塔駢羅，爭寫天上之姿，競摹山中之影，金刹與靈台比高，廣殿共阿房等壯。豈直木衣綈繡，土被朱紫而已哉！」這說明了當時佛法的普及和深入人心，非人爲的褒貶所能改變。正因爲北魏王朝爲佛教文化的開創和建造奠定了這樣一個厚實的基礎，才使得在以後的歲月中，中國的佛教文化（包括龍門石窟）得到了蓬勃的發展，形成了一個在人類文明史上光輝燦爛的光環。

在「龍門石窟」開鑿史上被稱爲第二個鼎盛時期的，那就是從唐太宗至唐玄宗的一百多年間，在這一時期，「龍門石窟」在原有的基礎上所進行的大規模的開窟造像工程，那是空前的，無可比擬的。尤其是那舉世聞名的奉先寺中的大盧舍那佛造像，精美絕倫，氣象恢弘。大盧舍那佛造像通高17.14米，座居奉先寺中央。慈眉善目，端莊秀麗，每使人產生一種高山仰止的感覺；這抑或是佛教博大精深的內涵感召着世人？抑或是先民們鬼斧神工的偉大創造震撼着人心？在大盧舍那佛左側的那尊迦葉造像，雖經天災人禍的破壞而面貌全非，但僅從他殘存的軀幹仍可想像得出，當初他那精美的造型曾爲奉先寺的整體結構增添着多少光彩。右側爲阿難尊者造像，他形態靜穆，面目祥和，令人生歡喜心。而兩側的文殊、普賢兩大菩薩的造像更盡顯唐代造像藝術中那種雍容華貴、豐腴典麗的特殊風格。至於兩側的四大金剛像（右側已破壞）體態碩壯魁偉，神態鎮定堅毅，氣勢咄咄逼人，與大盧舍那佛及衆菩薩像形成了鮮明的對照，大大深化了佛教的內涵，使人立生敬畏心。這不能不說奉先寺的開鑿是古代先民們對佛教教理的深刻理解和聰明才智高度集中的表現。若把「龍門石窟」喻爲世界藝術的寶庫，那奉先寺則是寶庫中的精華。據史載，奉先寺盧舍那佛造像是唐高宗、武則天親自督造的工程，武

則天曾於咸亨三年（公元672年）「助脂粉錢二萬貫」由著名宮廷建築大師司農寺卿韋機親自指揮實施，歷時廿年左右，「至上元二年乙亥十二月三十日畢功」。歷時這樣長久，模如此宏大，並具有如此高的藝術價值，這是世所罕有的。

經過安史之亂以後，唐王朝由盛而衰，「龍門石窟」的開鑿也開始走下坡路，即使有少量的造像，亦寥寥無幾，且藝術表現手法低劣，形象少神彩，與盛唐時期相比，顯得臃腫笨拙。在以後的各朝代，「龍門石窟」幾乎停止了發展，僅出現過一些小造像龕和題名題游之類的開鑿。所以我們今天所贊譽的「龍門石窟」主要是指北魏以來，唐肅宗之前所開鑿的佛窟和造像藝術。

一九六一年，「龍門石窟」作爲國務院確定的第一批全國重點文物保護單位，可見她在中國文化史上的地位是何等重要。幾十年來國家領導人、專家學者或單獨或陪同外國元首、貴賓多次來洛陽經行參觀考察。說明了國內外各界對「龍門石窟」文化區的保護和開發是何等重視。早在七十年代初期，國務院就曾派專家學者來洛陽聯同龍門文物保管所的行家們對石窟進行實地考察調查，試對奉先寺九尊大造像用環氧樹脂同鋼筋鉚杆灌固的方法進行維護和修復並獲得成功，這不僅加固了造像整體結構和原貌，很難區分修補的痕跡而且使原造像更顯光彩。這一維修工程不僅得到行家的首肯，而且也得到廣大熱愛和關心「龍門石窟」的人們的贊譽。隨之而來的是八七年七月開始的「龍門石窟維修規劃和設計方案」。國家文物局聘請了專家對方案進行了審定並予以了批准。又撥款十餘萬元給石窟進行維修加固治理工程。不容置疑，此舉意在更好地保護石窟藝術，更好地展現中國的古代文明。但世間許多事往往是事與願違，不盡人意而成爲終身遺

憾。對這次修復工程的規劃和方案雖難窺其詳，但從結果看，實難恭維。從某種意義上來說，甚至起了破壞作用，這決非是危言聳聽。這次修復工程最大的莫過於洞窟與洞窟之間修建棧道、奉先寺的登梯改造這兩項。依筆者愚見，此兩大工程亦正是整個工程中最不該實施和最大的失敗之處，不僅勞民傷財，又破壞了石窟的原貌。據報道，改建此兩項工程，是因「石窟的原狀給文物安全檢查及研究工作，特別是游人觀瞻帶來不便」。說句不好聽的話，這種做法簡直是「削足適履」。我們都知道「龍門石窟」的每個洞窟都是在不同的年代所完成，它們錯落有致地散佈於山崖壁面上，高低參差，大小各異。迂迴登臨，每每使游人聯想到先民為開鑿洞窟所付出艱苦卓絕的辛勞而感慨萬千，常使人發懷古之幽情，游人沿階石上下攀登各個散佈的洞窟，雖然吃力些，但常使人萌生探古尋幽之妙趣，常常在「山窮水盡疑無路」時，即又出現了峯迴路轉又一窟的景象，使游人憑添一份驚喜，給人以看未夠、意未盡的感覺。而今棧道建成，看似方便了游客，但總好似多了些甚麼；新建的棧道不僅制作粗糙而且在外觀上與整個石窟格格不入，破壞了原有的風格，對過去游龍門時所萌生的那種妙趣和幽情消失殆盡。雖說棧道的建成確實給文物安全檢查及研究工作帶來了方便，但我們哪能怕噎而廢食，要穿鞋而削足呢？作為名勝古跡的旅游點，只能讓游人去適應，而決不能改變她的原貌來迎合游客。敦煌的經驗是一個極好的典範。至於文物安全檢查及研究工作大有途徑可尋，何至於非得破壞她原有的觀瞻來竟此目的呢？

最令人痛心的是奉先寺的登梯改造，它僅僅爲了適應游人的攀登方便，還談不上如新建棧道那樣還有一層爲文物安全檢查及研究工作方便的意思。竟然毀掉了原來那盤曲而上的登梯構架，

並毀掉了原有洞窟特有的風貌。與新建棧道相比，登梯的改造更具破壞性，破壞了石窟的原有風貌，破壞了奉先寺的整體美和深邃的意境。中國的傳統審美意識都具含蓄、隱而不露之妙，歷代相傳的「漸入佳境」、「別有洞天」、「豁然開朗」、「柳暗花明」等名勝題榜正說明了這種審美情趣，這種審美情趣，亦正是中國傳統文化的精髓所在，正如中國的大寫意繪畫一樣，是中國獨具的，不是任何其它國家的藝術可替代的。奉先寺原先登梯的設計正是秉承了這種傳統的審美情趣，並溶進了佛教文化那種對極樂世界聖潔和莊嚴的憧憬和向往的心態。說實話，筆者至今仍記得第一次朝謁奉先寺時所激發起的那種激動和贊嘆之情。當我在經過一番攀登，頗感喘吁疲憊時，猛抬頭看見前面的景象時實實在在被驚呆了：如此碩大的盧舍那佛及諸菩薩、金剛造像，氣勢如此恢宏，造型那樣精美，這是我始料所不及的。站在山腳下，根本想像不到在山的深處會有如此莊嚴的境象。這首先使我感到的是佛菩薩的神聖和不可思議，登使我產生了對佛法的無限崇敬心。當時我不由自主地匍匐在地稽顙頂禮，不知是對佛菩薩的崇敬抑或是對藝術的贊嘆，總之我的整個身心全被溶化了。時隔三十多年，對此激動之情記憶猶新。

但看到改造後的登山階梯後，使我痛心疾首，原先盤曲向上的登梯全部剷除，改造成由山腳直登奉先寺的石梯，亮無遮蔽，直露無遺，完全破壞了那種含蓄美，那種深邃的意境。那種「山窮水盡疑無路，柳暗花明又一邨」的審美意趣喪失殆盡，而因對佛教信仰而引發起的神秘氣氛也大大削弱了。再因登梯中間未置扶把，而登梯坡度太陡，游人由上而下往往產生眩暈感。所以奉先寺登梯改造不論從旅游和文物保護的角度看，都是勞民傷財，損失頗大。

李瑞環先生在一九九二年五月在西安召開的「全國文物工作會議」上在談到對文物遺跡保護問題時強調說：「保護為主、搶救第一」。「龍門石窟」自一九八九年以來所進行的大規模改造工程是錯誤的，是「削足適履」，是「勞民傷財」。據聞，國家文物局副局長張柏先生，中國文物保護技術研究所羅哲文代總工程師在檢查了「龍門石窟」工程情況後說：「以後龍門文物保護區再搞甚麼工程，都得按文物法履行上報手續」。但不知是否指此兩項工程？即使不是指此兩項工程，筆者所言亦非一家之言，很多搞藝術的同仁和佛教界有識之士對此多提出了批評。

通過這次「龍門石窟」改造，使筆者萌生了種種感想：我國的文化遺產非某幾個人或某幾個機關單位獨有，凡對她有動作前應廣泛聽取社會各界的意見和看法，決不能草率從事。是否可在報上登載消息，有獎徵集方案和意見，過報紙或電視電台的媒介及時報道情況。當然筆者深知眾口難調，意見紛呈，很難一致。但決策機關總可以從眾多意見中擇其有益之處有利於參考，此所謂「集思廣益」也。另據報道，龍門風景區內，洛陽郊區龍門經濟發展實業總公司投資一千萬元建造「中華龍宮」。其內容是，主體部分為一個呈騰躍之勢的龐大龍體，長150米，高38米，身腔橫跨9米，「居當今世界之最」。其中包括龍的起源、龍的衍變、龍的傳說、龍的傳人、龍的足跡、龍騰生人等場景。作為旅游，為了賺錢，在當今以經濟為目的現實社會中本無可非議，但作為如「龍門石窟」這樣一個既嚴肅、又高雅的世界級文物保護區內建造這種與石窟文化毫無關係的旅游設置大有欠妥之處。有識之士都已注意到在國內很多名勝古跡處，為了以賺錢為目的，相繼建起了檔次低、庸俗不堪的所謂「旅游新景點」，不但本身毫無價值可言，而且有損原來名勝的風采。就以「龍門石

窟」為例，中國有關龍的傳說之處不下幾十個，但洛陽龍門決非以「龍」而傳名四海，而實以石窟藝術而飲譽世界。所以在此大造特造以「龍」為主體的旅游場景，從長遠眼光來看，決非明智之舉。在一切名勝古跡處開闢任何新項目都不能僅從眼前的利益而毀壞原有的風貌，這在歷史上的沉痛教訓實不為少。在我們這一代中決不可再犯植罪於子孫後代的蠢事了。若要在洛陽龍門風景區內開闢新旅游點，大可從石窟藝術的範圍內去尋覓，而且大有文章可做。如建造「龍門石窟」藝術博物館，可以把整個石窟按比例縮小，恢復其未破壞前的風貌，可以蠟人的形式塑造僧侶的經懺場面，配以聲光效果，對於石窟各種造像的年代、內容做較詳盡的解釋，可以製作不同檔次不同尺寸不同材質的石窟各種佛菩薩、金剛按比例縮小的造像作為商品出售，……。這樣的工程可以總體規劃，分批進行，嚴要求、高質量，不斷擴建，不斷充實，建成一個館，開一個館，寓教育於游樂中，既增加了經濟效益，又維護和增加了石窟的原有光采。站在文化和歷史的高度來看，這樣做，利國利民，功在千秋。

每想到「龍門石窟」從她開鑿伊始到今天，已經過風風雨雨一千五百年，迄今仍放射出熠熠光彩，這是多麼的不易和難能可貴。這不僅是中華民族的驕傲，也是世界文明史上的奇跡。如何珍惜和愛護這筆寶貴的文化遺產，是每一個有責任的華夏子孫應盡的責任。唐朝王昌齡有句：「仗劍行千里，微軀敢一言，曾為大梁客，不負信陵君」。王昌齡尚能為一人而仗義執言，不負知遇之恩，何況我輩深受三藏法乳哺育之恩，極得傳統文化培養之情，對於佛教文化的興衰利弊豈能不直抒胸臆，秉公而言哉？！儘管筆者人輕言微，所言之詞無足輕重，但此實乃赤子之心也！由衷希望「龍門石窟」這一偉大寶庫千秋萬代永放光輝！



「雜阿含經」研習

「雜阿含經」論涅槃

蔡惠明

一、涅槃的通釋

涅槃是梵文 Nirvana 的音譯，舊譯也作泥日、泥洹、泥畔、涅槃那等，意譯為滅、滅度、寂滅、安樂、無為、不生、解脫等。或稱般涅槃（梵文 Parinirvana）意譯為入滅、圓寂。涅槃原意是火的熄滅或風的吹散狀態，在佛教產生前，古印度就有這種概念，佛教用以作為修習所要達到的最理想境界。含義有多種，如謂息滅煩惱業因，滅掉生死苦果，生死因果都滅，而人得度，所以稱滅或滅度；又謂眾生流轉生死，皆由煩惱業因，若息滅了煩惱業因，則生死苦果自息，名為寂滅或解脫；有的說涅槃亦名不生，因永不再受三界生死輪迴；又有認為證入涅槃，惑無不盡，德無不圓，所以稱為圓寂；還有說達到安樂無為，解脫自在

的境界，即寂滅一切煩惱和圓滿一切清淨功德，稱為涅槃。僧肇的「涅槃無名論」說：「泥日、泥洹、涅槃，此三名前後異出，蓋是楚夏不同耳。云涅槃，音正也。……秦言無為，亦名度。無為者，取於虛無寂寞妙滅絕於有為。滅度者，言其大患永滅，超度四流。」「大乘起信論」載：「以無明滅故，心無有起，以無起故，境界隨滅；以因緣俱滅故，心相皆盡，名得涅槃。」「涅槃玄義」卷上稱：「既可得翻，且舉十家：一、竺道生，時人稱為涅槃聖，翻為滅。二、莊嚴大斌，翻為寂滅。三、白馬愛，翻為秘藏。四、長干影，翻為安樂。五、定林柔，翻為無累解脫。六、大宗昌，翻為解脫。七、梁武，翻為不生。八、肇論，云無為，亦云滅度。九、會稽基，偏用無為一義。十、開善光宅，同用滅度。」「大乘義章」卷十八說：「外國涅槃，此翻為

滅，滅煩惱故、滅生死故，名之爲滅。離衆相故、大寂靜故，名之爲滅。」『華嚴大疏鈔』卷五十二稱：「譯名涅槃，正名爲滅。取其義類，乃有多方。總以義翻，稱爲圓寂。以義充法界，德備塵沙曰圓。體窮眞性，妙絕相累爲寂。」以上是論疏對涅槃的解釋。

大乘佛教和上座部佛教對涅槃有不同的說法。一般分爲有餘涅槃和無餘涅槃兩種。有餘涅槃，是指修聲聞乘得阿羅漢果，此時業報之因已盡，但還有業報身心的存在，所以稱爲有餘涅槃。而大乘菩薩乘所證，已至身心果報也不存在，所以稱爲無餘涅槃。這二種涅槃同爲一體，三乘的修行人於初成道時，雖可證得，但無餘涅槃則須命終的時候才能證得。據『肇論』介紹：小乘以灰身滅智、捐形絕慮爲涅槃，是有餘涅槃。而『中論』等以「諸法實相」爲涅槃，是無餘涅槃。大乘佛教還分性淨涅槃與方便涅槃兩種。本有的法身，名性淨涅槃，卽眞如法性，亦稱性德涅槃；假六度緣修，本有法身顯現，名方便涅槃，亦稱修得涅槃。法相宗綜合大小乘學說，立四種涅槃：一、自性清淨涅槃。雖有客塵煩惱，而自性清淨，湛如虛空。二、有餘依涅槃。斷盡煩惱障所顯的眞如。三、無餘依涅槃。出生死苦的眞如。四、無住處涅槃。斷所知障所顯的眞如，這是依佛的三身而說：有法身故不住生死，有應、化身故不住涅槃。大乘佛教認爲涅槃具有常、樂、我、淨四種德性或常、恒、安、清涼、不老、不死、無垢、快樂八種德性。

『大般涅槃經』亦稱『大本涅槃經』或『大涅槃經』，簡稱『涅槃經』。北涼曇無讖譯，四十卷。全經分壽命、金剛身、名字功德、如來性、一切大眾所聞、現病、聖行、梵行、嬰兒行、

光明遍照高貴德王菩薩、師子吼菩薩、迦葉菩薩、橋陳如等十三品，主要闡述佛身常住不滅，涅槃常樂我淨，一切衆生悉有佛性，一闡提和聲聞辟支佛均得成佛等大乘佛教思想。它的理論與部派佛教中的大眾部義理頗有契合之處，與『般若經』、『妙法蓮華經』的重要思想也有一致的地方，但與四『阿含經』所說的涅槃義理不盡相同。此經常引用『華嚴經』的某些義理，兩者思想相通。經中引用佛陀所說：「我般涅槃七百歲後，是魔波旬漸當沮壞我之正法。」這反映了笈多王朝復興婆羅門教，排斥佛教的歷史背景。此經自東晉法顯譯出六卷『泥洹經』後，道生剖析經旨，倡「一闡提人皆得成佛」說，引起舊學的激烈反對，道生甚至被開除出僧團，曇無讖譯『大本涅槃經』傳至建康（今南京），經中講到「一闡提可以成佛」，證明道生說正確，被稱爲「孤明先發」。後道生在廬山大講『涅槃經』，主張頓悟，聽衆甚多，成爲中國最早的涅槃師，逐漸形成涅槃學派。他的同學慧觀則依『涅槃經』而主張漸悟。梁武帝蕭衍親講此經，著『涅槃講疏』、『涅槃義疏』等分贈扶南（今越南）百濟（今朝鮮），並撰『斷酒肉文』，廣集僧尼於華林殿前，令光宅寺法雲宣講，爲中國僧尼素食的先河。由於此經提出「半」字、「滿」字，以牛乳五味比喻佛說法的深淺，先後，遂有教相判釋說出現。首先慧觀立頓、漸二教，與三乘別教、三乘通教、抑揚教、同歸教、常住教等五時，以『涅槃經』爲最完善的經教。道生則主張佛所說法不出善淨法輪、方便法輪、眞實法輪、無餘法輪等四種法輪，也把『涅槃經』看成是佛說的最高階段。此後僧亮、僧叡等都配合五味，以區分如來一代教法。隋天台智者大師也以此經義，立華嚴時、阿含時、方等時、般若時、法華涅槃時等五時，藏、通、別、圓等四教，以『涅槃經』爲「第五時教」和「圓

教」。

本文主要依據「雜阿含經」研習佛陀顯示的涅槃教義。

二、「雜阿含經」論涅槃義

「雜阿含經」第四百九十經載：

「如是我聞：一時，佛在摩竭提國那羅聚落，尊者舍利弗也在此聚落。時，有外道出家，名閻浮車，是舍利弗舊善知識，來詣舍利弗，問訊，共相慰勞已，退坐一面，……問舍利弗：『謂涅槃者，云何爲涅槃？』」

舍利弗言：『涅槃者，貪欲永盡、瞋恚永盡、愚癡永盡，一切煩惱永盡，是名涅槃。』復問：『舍利弗！有道有向，修習多修習，得涅槃耶？』舍利弗言：『有，謂八正道——正見……乃至正定。』

「雜阿含經」第八百六十七經載：佛告諸比丘：

「若比丘如是行、如是形、如是相，息有覺有觀，內淨一心，無覺無觀，定生喜樂、第二禪具足住。若不如是行、如是形、如是相境念，而於色、受、想、行、識法思惟如病、如癱、如刺、如殺、無常、苦、空、非我，於此等法心生厭離、怖畏、防護；厭離防護已，於甘露法界以自饒益。此則寂靜，此則勝妙，所謂捨離，一切有餘愛盡、無欲、滅盡、涅槃。」又第九百零五經載：尊者摩訶迦葉語舍利弗言：

「若說如來後有生死者，是則爲色；若說如來無後生死，是則爲色；若說如來有後生死、無後生死，是則爲色；若說如來非

有後、非無後生死，是則爲色。如來者，色已盡，心善解脫。言有後生死者，此則不然；無後生死、有後無後、非有後非無後生死，此亦不然。如來者，色已盡，心善解脫，甚深廣大，無量無數，寂滅涅槃。」

從以上所引的經文可知，涅槃的意義是：「貪欲永盡、瞋恚永盡、愚癡永盡、一切煩惱永盡，是名涅槃。」它的同義語是：「此則寂靜，此則勝妙，所謂捨離，一切有餘愛盡、無欲、滅盡。」「甚深廣大、無量無數、寂滅涅槃。」這些定義，大小乘佛教基本上是一致的。

印順導師在「般若波羅蜜多心經講記」中解釋「涅槃寂靜」說：

「這說明了動亂變化、假合幻現物的最後歸宿，都是平等無差別的。一切事物是動亂差別的，也是寂靜平等的。如審細的觀察諸法，就可發現動亂差別的事物，即是平靜無差別。這種種差別歸於平等、動亂歸於平等的——涅槃寂靜，如枝葉花果的形式名殊，但對光的影子，是沒有差別一樣。涅槃寂靜是依諸行無常、諸法無我體驗所得到的。如對前兩真理不能了解，這涅槃寂靜的真理也就不會正確的了解。這如在波浪的相互推動激盪——無常無我上，了知水性的平靜一樣。波浪是依水而有的，波浪因風而起，風若息下來，水自歸於平靜。但這平靜不必要在風平浪靜的時候，就在波濤洶湧動盪不停的時候，水的本性還是平靜的。人在生死的流轉裏也是一樣，苦樂、人我、是非、好醜、動亂萬千，就在此動亂萬千的流轉當中，了知涅槃的平等寂靜。」

三、「令彼得涅槃」

『雜阿含經』第一〇九二經載：「如是我聞：一時，佛住鬱鞞羅聚落尼連禪河側，於菩提樹下成佛未久。時，魔波旬作是念：今沙門瞿曇住鬱鞞羅尼連禪河側，於菩提樹下成佛未久，我當往彼，爲作留難……。」

魔說偈言：「瞿曇若自知，安隱涅槃道，獨善無爲樂，何爲強化人？」

佛復說偈言：「非魔所制處，來問度彼岸；是則以正答，令彼得涅槃，時得不放逸，不隨魔自在。」魔復說偈言：「有石似凝膏，飛鳥欲來食，竟不得其味，損嘴還歸空，我今亦如彼，徒勞還天宮。」魔說是言，內懷憂惑，心生變悔，低頭伏地，以指畫地。……：

『雜阿含經』第一百十經載：「火種居士問：『云何瞿曇爲弟子說法，令離疑惑？』佛言：『我爲諸弟子說：諸所有色，若過去、若未來、若現在、若內、若外，若粗、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切如實觀察，非我、非異我，不相在。受、想、行、識亦復如是。彼學必見跡，不斷壞，堪任成就，厭離知見，守甘露門。雖非一切悉得究竟，且向涅槃。如是弟子從我教法，得離疑惑。』復問瞿曇：『復云何教諸弟子，於佛法得盡諸漏，無漏心解脫、慧解脫，現法自知作證：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有！』佛告火種居士：『正以此諸法，所有色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若粗、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切如實知，非我、非異我、不相在。受、想、行、識亦復如是。彼於爾時，成就

三種無上：智無上、道無上、解脫無上。成就三種無上已，於大師所，恭敬、尊重、供養如佛。世尊覺一切法，卽以此法調伏弟子，令得安隱，令得無畏，調伏寂靜，究竟涅槃。世尊爲涅槃故，爲弟子說法。火種居士，我諸弟子，於此法中，得心解脫，得慧解脫，於現法自知作證：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」就解脫說，如來與阿羅漢相同，但果德不同。

四、涅槃與般涅槃

般涅槃卽完全涅槃，或稱現法涅槃，譯爲入滅，常畧稱涅槃。在『雜阿含經』第五七九經中，有天子說偈問佛：

「不習近正法，樂着諸邪見，睡眠不自覺，長劫心能悟。」世尊說偈答言：

「專修於正法，遠離不善業，是漏盡羅漢，嶮惡世平等。」時彼天子復說偈言：

「久見婆羅門，逮得般涅槃，一切怖悉過，永超世恩愛。」這一偈言，又見於五八〇經、五八一經、五八四經，在五八二經中，彼天子復說偈言：

「若羅漢比丘，漏盡持後身，頗說言有我，及說我所不？」世尊說偈答言：

「若羅漢比丘，漏盡持後身，亦說言有我，及說有所。」彼天子復說偈言：

「若羅漢比丘，自所作已作，已盡諸有漏，唯持最後身，何言說有我？說何是其所？」爾時，世尊說偈答言：「若羅漢比

丘，自所作已作，一切諸漏盡，唯持最後身。說我漏言盡，亦不著我所，善解世名字，平等假名義。」

涅槃與般涅槃亦有種類，「雜阿含經」第七四〇經中，佛告諸比丘：

「若比丘修習此七覺分，多修習已，當得七果。何等爲七？謂現法智有餘涅槃；及命終時，不得現法智；若不爾者，五下分結盡，得中般涅槃；若不爾者，得生般涅槃；若不爾者，得無生般涅槃；若不爾者，得無行般涅槃；若不爾者，得有行般涅槃；若不爾者，得上流般涅槃。」在第七三四中，佛告諸比丘：「若比丘如是修習七覺分已，當得二種果：現法得漏盡無餘涅槃，或得阿那含果。」

「雜阿含經」第一二二二經載：「如是我聞，佛住王舍城迦蘭陀竹園，夏安居，與大比丘衆五百人俱，皆是阿羅漢，諸漏已盡，所作已作，離諸重擔，斷除有結，正智心善解脫，除一比丘，謂尊者阿難，世尊記說彼現法當得無知證。……爾時，尊者舍利弗在衆會中，從座起，整衣服，爲佛作禮，合掌白佛：世尊向者作如是言：『我爲婆羅門，得般涅槃，持最後身，無上大醫，能拔劍刺。汝爲我子，從佛口生，從法化生，得法餘財。諸比丘！當懷受我，莫令我身、口、心有可嫌責。』我等不見世尊身、口、心有可嫌責事。所以者何？世尊不調伏能令調伏，不寂靜者能令寂靜，不酥息者能令酥息，不般涅槃者能令般涅槃。如來知道，如來說道，如來向道，然後聲聞成就，隨道、宗道，奉受師教，如其教授，正向欣樂眞如善法。我於世尊都不見有可嫌責身、口、心行。我今於世尊所，乞願懷受見聞疑罪，若身、口、心有嫌責事。……佛告舍利弗：『此五百比丘中，九十比

丘得三明，九十比丘得俱解脫，餘者慧解脫。舍利弗！此諸比丘離諸飄轉，無有皮膚，眞實堅固。」

「雜阿含經」第一二二七經中，世尊說偈言：「一切衆生類，有命終歸死，各隨業所趣，善惡果自受；惡業墮地獄，爲善上升天，修習勝妙道，漏盡般涅槃。如來及緣覺，佛聲聞弟子，會當捨身命，何況俗凡夫！」涅槃是三乘所共修證的。般涅槃——無餘涅槃，見「雜阿含經」第九七九經：

「爾時，世尊涅槃時至，告尊者阿難：『汝爲世尊於雙樹間敷繩床，北首，如來今日中夜於無餘涅槃而般涅槃。』……爾時世尊詣雙樹間，於繩床上北首右脇而臥，足足相累，繫念明起，正念正智。時，俱夷那竭國有須跋陀羅外道出家，百二十歲，年耆根熟，爲俱夷那竭國人恭敬供養，如阿羅漢。彼須跋陀羅出家聞世尊今日中夜當於無餘涅槃而般涅槃：然我有所疑，希望而住，沙門瞿曇有力，能開覺我，我今當詣沙門瞿曇，問其所疑。……佛告須跋陀羅：『於正法、律不得八正道者，亦不得初沙門，亦不得第二、第三、第四沙門。須跋陀羅！於此法、律得八正道者，得初沙門，得第二、第三、第四沙門。除此已，於外道無沙門，斯則異道之師，空沙門、婆羅門耳。是故，我今於家中，作師子吼。』說是法時，須跋陀羅外道出家遠離塵垢，得法眼淨。……尊者須跋陀羅得阿羅漢，解脫樂覺知已，作是念：我不忍見佛般涅槃，我當先般涅槃。時，尊者須跋陀羅般涅槃已，然後佛般涅槃。」

五、見法般涅槃、有餘涅槃與無餘涅槃

「雜阿含經」第一百七十經載：「如是我聞：一時，佛住舍

衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：「何所有故？何所起？何所繫著？何所見我？令諸眾生作如是見、如是說：若無五欲娛樂，是則見法般若涅槃。若離欲惡不善法，有覺有觀，離生喜樂入初禪，乃至第四禪，是第一義般涅槃？」諸比丘白佛：「世尊是法根、法眼、佛依。」

印順導師在「佛法概論」中談到「涅槃」的意義時說：「生死解脫不是現生不死，不是未來永生，是未來的生死苦迫的不再起，於現生苦迫中得自在。這樣的解脫當體，即是涅槃。關於涅槃，從來有有餘涅槃、無餘涅槃的分別。依漢譯『阿含經』說：涅槃的一般意義，應該是不再來人世間了。如『雜阿含經』卷三四、九五七經說：『眾生於此命終，乘意生身生於餘處。當於爾時，因愛故取，因愛而住，故說有餘。……世尊得彼無餘，成爲正覺。』『增一含經』（五戒品）說：『比丘滅五下分結，即彼般涅槃，不還來此世，是爲有餘涅槃界。……比丘盡有漏成無漏，意解脫、智慧解脫，自身作證而自遊戲，……是謂無餘涅槃。』『中阿含經』、『善人住經』將於『少慢未盡而五下分結已斷的，更分爲七善人；而現究竟不再受生死的，稱爲無餘涅槃。』這可見，涅槃有不再來這人間受生的意義。阿那含與阿羅漢——佛也是阿羅漢，都不再來人間，所以並稱涅槃。但阿那含還有煩惱與身的剩餘，阿羅漢才是無餘的。」

印順導師的結論說：「如直論涅槃，那是不能說有，也不能說無；不能想像爲生，也不能說是無生，這是超名相數量的，不可施設的。所以焰摩迦以爲『世尊所說無漏阿羅漢，身壞命終無所有，』被斥爲邪見。試問，『如來見法眞實如，住無所得，無所施設』（『雜阿含經』卷五、一〇五經），這怎麼可想像爲無

所有呢？『本事經』（卷三）也說得極爲明白：『究竟寂靜，究竟清涼，隱沒不現，惟依於清淨無戲論之體。不可謂有，不可謂無，不可謂彼亦有亦無，不可謂彼非有非無。只可說爲不可施設究竟涅槃。』可見原始經教所講的涅槃與大乘佛教的涅槃，在義理上是相通的。涅槃是現生自證的。自覺人世間生死的解脫，不論是與人間究竟或彼岸究竟，都稱般涅槃。

稿 約

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

優婆塞戒經研習之二十八



談菩薩須成就八事以自利利他

智 銘

菩薩要能自利利他，應具足無量法，但其中以具足八事為最重要，如「優婆塞戒經」云：

「善生言：『世尊！菩薩摩訶薩具足幾法能自利利他？』」

「善男子！具足八法，能自利利他，何等為八？一者、壽命長遠，二者、具上妙色，三者、身具大力，四者、具好種姓，五者、多饒財寶，六者、具男子身，七者、言語辯了，八者、無大眾畏。」

善生之所以要問菩薩須具足幾法，才能自利利他，所謂「具足幾法」者，就是要具足些什麼功德，但功德是無形的，也是無量的，怎麼能以數字表明出來呢？善生問佛的目的，無非是請佛指示一些法要而已。

佛陀告訴善生：菩薩須具足八法，才能自利利他：

一者、壽命長遠：壽命是指世間壽命而言，壽命長遠的菩

薩，成就的功德多，自然自利利他的事業亦大，若壽命短促，成就的功德少，自利利他的事業也小。菩薩求壽命長遠，也是自利利他功德的一種。

二者、具上妙色：這是指色身之相應具莊嚴功德，凡修養功夫高的人，其外在的色相也會表現莊嚴的氣度，令人見了生敬畏心，所以有上好的妙色莊嚴，可自利利他。

三者、身具大力：這可以分爲五力、十力、十三力等等，無論是多少力，菩薩都應修學具足，才可自利利他。

四者、具好種姓：這是依印度古代社會型態說的，當時的印度，分四大種姓。婆羅門、刹帝利是貴族種姓，是好種姓；吠舍、首陀羅是賤姓。凡生於婆羅門種姓者的菩薩，較能自利利他。這不是根據階級觀點，是依因果觀點而說的。因爲凡過去世造諸善業者，必生好種姓之家；又因善根因緣成就菩薩，所以較能自度度他、自利利他。

五者、多饒財寶：修菩薩道必須修布施，修布施有賴多財，所以凡有多饒財寶的菩薩，較能自利利他。

六者、具男子身：菩薩有男子、女子之分，二者比較，男子身菩薩諸多條件勝於女子菩薩，故較能自利利他。

七者、言語辯了：就是辯才無礙，菩薩於諸經義，必須一一明了，才能辯才無礙，用以自利利他。

八者、無大眾畏：這可分爲自他二解，自無畏者，是自己於大眾前說法無有所畏；他無畏者，是衆生樂與親近而無所畏。無論二者中屬於何者，都能自利利他。

菩薩如何才能修得這八事呢？善生有疑，所以問佛：

「善生言：『世尊！何因緣故，菩薩得壽命長，乃至大眾不生怖畏？』」

佛言：「善男子！菩薩摩訶薩，無量世中，慈心不殺，以是因緣，獲得長壽；無量世中常施衣燈，以是因緣，獲得上色；無量世中常壞憍慢，以是因緣，生上種姓；無量世中常施飲食，以是因緣，身力具足；無量世中常樂說法，以是因緣，多饒財寶；無量世中呵責女身，以是因緣，得男子身；無量世中至心持戒，以是因緣，言語辯了；無量世中供養三寶，以是因緣，無大眾畏。」

善生問佛，菩薩要怎樣修持，才能修具這八大事。佛陀告訴善生：這要從無量世中去修，不是一朝一夕之事，無量世中種了什麼因，無量世後才有什麼果。凡在無量世中修慈心不殺生者，可得壽長；常施衣服、燈具者，可得上色；常壞憍慢者，可生上

種；常施飲食者，得身力具足；常樂說法者，常多饒財寶；常呵責女身者，可得男身；常至心持戒者，可得言語辯了；常供養三寶者，無大眾畏。這種因果關係是針針相對的，菩薩爲求得八事成就，就得常修以上八大善行。

佛陀又說：

「如是八事，有三因緣：一者物淨，二者心淨，三者福田淨。

云何物淨？非偷盜物，非聖遮物、非三寶物、非施一人迴與多人；非施多人迴與一人，不惱他得、不誑他得、不欺人得，是名淨物。

云何心淨？施時不爲生死善果，名稱勝他，得色、力、財，不斷家法，眷屬多繞，唯爲莊嚴菩提故施，爲欲調伏衆生故施，是名心淨。

云何福田淨？受施之人遠離八邪，名福田淨。善男子！以如是等三因緣故，八法具足。」

布施是自利利他的一大法，所以佛陀常以修布施來說明菩薩修功德的方法。修布施最重要的是物淨、心淨、福田淨，三者皆淨，所施功德才會無量。

什麼是「物淨」呢？就是所布施的財物要清淨：

一是非偷盜物：若以偷盜他人財物行布施，即爲物不淨；以自己的勞力所得的報酬用以布施，才是物淨。

二是非聖遮物：就是非聖法所遮之物，例如蔬果、飯食是；

若布施魚肉、五葷，就是聖法所不許可而要遮斷之物，不可以行施。

三是非三寶物：三寶者佛法僧，三寶所有之物乃十方所有，非個人所有，不能以三寶十方物用以布施。

四是非施一人迴與多人：這是將一物施與某一個人，施了以後，又將那物布施給其他許多人，這是不可以的。

五是非施多人迴與一人：原有的財物本來是要布施給許多人的，但却全部施與某一個人，這也不可以。

六是不惱他得：他人得了某種布施，自己不生嫉妒煩惱；不誑他得：不以欺騙的手段，說要行布施，實際上却不肯行；不欺人得：就是布施什麼是什麼，不可以說要布施一百元，實際上只布施十元。

凡能行以上正法布施者，所施之物才可名為物淨。

什麼是心淨呢？就是行布施的時候，自心要清淨：

一是不為生死善果：菩薩應以無住心行無相布施，不是為了生死善果而行布施，若有所求，其心即不淨。

二是名稱勝他：布施只為利益眾生，不是為了勝過他人、求得虛名而布施，這才是心淨，否則即是心不淨。

三是得色、力、財：菩薩行布施時，心內不要求得好色、大力、多財，才是心淨，否則即心不淨。

四是不斷家法、眷屬多饒：布施時，心中不是為了子孫綿延不斷，也不是為了眷屬饒益多財，這才是心淨，否則即心不

淨。

菩薩行布施時心中一無所求，但求二件事：

一是為莊嚴菩提：菩提者即是覺，覺者即是佛，莊嚴菩提就是莊嚴佛。如一心為莊嚴佛果而行施，即是心淨。

二是為欲調伏眾生：布施的目的，是為引導眾生歸於正法之中，同得解脫，一心為眾生而行施，即是心淨。

什麼是福田淨呢？就是每一家生都有一福田，菩薩行布施，是為清淨眾生福田。如何使眾生福田清淨呢？即：

「受施之人，遠離八邪」：什麼是「八邪」呢？這是針對八正道而說的，凡與八正道相違的即是八邪。如邪見、邪思惟、邪語、邪業、邪命、邪方便、邪念、邪定是。使受施的人遠離了這八邪，那末他的福田就清淨了。

佛認為凡以上三因緣具足者，八法也同時具足了。回過頭來，佛陀接着說明菩薩之所以要成就八法的道理，佛說：

「善男子！菩薩所以求於長命，欲為眾生讚不殺故；菩薩所以求上色者，為令眾生見歡喜故；菩薩所以求上種姓，為令眾生恭敬故；菩薩所以求具足力，為欲持戒、誦經、坐禪故；菩薩所以求多財寶，為欲調伏諸眾生故；菩薩所以求男子身，為欲成器盛善法故；菩薩所以求語辯了，為諸眾生受法語故；菩薩所以求不畏大眾，為欲分別真實法故。」

菩薩對自身一無所求，若是為利益眾生則可有所求。在這段經文中，佛陀列出菩薩所求者有八件事：

一是菩薩求長命，不是爲了個人能長久享受世樂，而是爲了向衆生讚歎不殺的利益，使所有衆生因不殺而長命。

二是菩薩求莊嚴的色相，不是爲了自己英俊瀟灑，而是令衆生見了以後生歡喜心，樂與親近，聽受法要。

三是菩薩求上種姓，不是爲了炫耀自我身世高貴，而是爲了衆生見了生恭敬之心，親近學法。

四是菩薩求具足五力，如信力、精進力、念力、定力、慧力等等，不是爲了自營私務，只是爲了能修持戒、誦經、坐禪。

五是菩薩求很多財寶，不是爲了自己貪圖享受，而是爲了行布施，以方便調伏一切衆生，學修佛法。

六是菩薩求男子之身，不是爲了逞英雄之氣，而是希望成爲一個法器，用來盛裝無量善法，以善法施與衆生。

七是菩薩求語辯了，不是爲了與人爭鬥，道長論短，而是爲了衆生去承受佛陀法語，然後以之轉授衆生。

八是菩薩求不畏大眾，不是要在大家之前逞能，而是要爲大眾分別什麼是真實法，什麼是虛妄法，使衆生覺悟。

以上八件事，是菩薩所應成就的，成就以上八事以後，就具備利益衆生之德了，但有了德以後，菩薩不可以恃德而生驕慢。所以佛陀說：

「善男子！是故菩薩能具足八法，能自利利他，能如是行，是名實行。」

善男子！菩薩摩訶薩有八法者，具足受持十善之法，樂以化人；具足受持優婆塞戒，樂以化人；雖得妙色終不以是而生驕慢；雖持淨戒、多聞、精進、大力、好姓，多饒財寶，終不以自而生驕慢，不以幻惑欺誑衆生，不生放逸，修六和敬。菩薩具足如是等法，雖復在家，不異出家，如是菩薩，終不爲他作惡因緣，何以故？慚愧堅故。」

這一段經文，是佛陀說明，菩薩成就了前面的八法以後，即成就了八德，這八德自己固然得利，但最大的目的是爲利益衆生。因此，菩薩雖成就八事、八德，沒有什麼值得驕慢的，相反地，菩薩應以誠敬之心對待衆生，不可以虛誑衆生；要精進不已，不可以就此放逸。同時還要修六和敬，本來修六和敬是出家菩薩之事，什麼是六和敬呢？

一是身和敬：同修恭敬禮拜的身業。

二是口和敬：同修互相讚詠的口業。

三是意和敬：同修信心堅固的意業。

四是戒和敬：同修佛所設戒法的淨業。

五是見和敬：同修空等正見而無邪見。

六是利和敬：同享衣食臥具藥石等利養。

這六和敬在家菩薩如果修學成就，其身雖在家，而其心實已出家，與出家菩薩沒有什麼差異。成就了以上八事、八德以及這六和敬，從此不會與他人作惡因緣，因爲這時的菩薩慚愧心堅固，以有惡因緣爲羞耻而自慚愧，因此一切道業、德業成就了的菩薩無惡因緣。



迦里迦尊者

社長 釋敏智
督印 釋修智
編輯 釋素聞
承印 文采印刷公司

內明雜誌社
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

佛元二五三八
公元一九九四

年七月一日出版
Printed in Hong Kong

道無南北孔之在人果能孔道則一切
 處皆是吾用處不動末際而應
 通南方不涉的求而善參之
 識如是則非特此國彼國不
 隔也其至於及盡無造者
 水海那造反那造猶指話
 奪耳此言之之者非假於
 它術也是信得自見得徹
 則逾海越漢涉在崑山初
 不惡矣圓亦上人做美軒
 進愿石城奪耳之識法所
 已明矣其全不在踐煙香亦
 謬也書此以示之丁酉歲十月
 住大宋國徑山無準處士