



明内

集漢嚴城刻石字





靈塔廟全景



《楞伽經》導讀(一)

談錫永

前言

《楞伽》是一本十分重要的佛家經典。印度、漢土、西藏，三地的佛家都與本經有很深的淵源。

在印度，稱爲「空宗」的中觀派，以及稱爲「有宗」的瑜伽行派（唯識學派），都重視對本經的研究。

據西藏甯瑪派說，西元一世紀「大圓滿」法系大師俱生喜金剛（Prajewajra藏稱Garab Dorje）所傳的頌偈，即有與《楞伽》相同的法義。這種法義，後世稱之爲「大中觀」，即爲中觀宗的究竟真實義。闡揚這法義的，後人名之爲「瑜伽行中觀派」。

於西元七世紀時，受藏王赤松德真迎請入藏弘法的阿闍梨寂護（Santiraksita），便即是瑜伽行中觀派的大師，是故藏密「大圓滿」即能秉承印度古學，以「大中觀」作爲修行的見地。

在寂護之前，有印度學者寫成了一本《究竟一乘寶性論》（Mahayana uttaratantra asura）。西藏認爲此論乃彌勒菩薩所造，漢土則說是堅慧論師所造。然而二者都屬唯識學派。該論所發揚的，便亦即《楞伽》的觀點。

今人研究《楞伽》，或認爲是空宗的經，或認爲是有宗的經，或認爲是刻意企圖溝通空有兩宗的經。但無論如何，印度佛學的兩大支流，他們都同時重視《楞伽》，這即是不爭的史實。

至於在漢土，西元五世紀時菩提達摩西來，傳法與慧可，當時即以「四卷楞伽」交付，由是開創了「楞伽宗」。

一般說法，說達摩囑慧可以「楞伽印心」，所謂「印心」，即是印證行者所證的心識境界。然據慧可傳記，則達摩的說法是：「我觀漢地，惟有此經。仁者依行，自得度世。」這樣，達摩所重視的，除了印心之外，恐怕便還有度世的一面。

慧可有一首很有名的偈頌，是因為有一位向居士致書來問，慧可故造此頌作答，其中有兩句說：

觀身與佛不差別 何須更覓彼無餘

這兩句偈頌便即是《楞伽》的主旨，因爲衆生皆具佛性，所以從這意義來說，衆生與佛便無差別。慧可宣揚《楞伽》這種思想，大概便即是度世的作用。

值得注意的是，漢土禪宗與藏地甯瑪派的「大圓滿」，有很多相似的地方，都重視一心契入法界，不起分別；亦認爲一切衆

生都本具佛性，即《華嚴》之所謂「心佛眾生，三無差別」。他們的修持手段亦有頗大的相同，然而卻都同時重視《楞伽》，這一點，可以說凡重視實修實證的佛家宗派，對《楞伽》都加重視。所以研究《楞伽》，若只研究其名相法義，作諸般諍論，恐怕並不是一個正確的方向。因為實修與理論到底是兩回事。

據傳記，慧可於講授《楞伽》之後，每嘆息說：「此經於四世之後，變成名相，一何可悲！」由此可知，後人研究《楞伽》的方向，實在給慧可料中。一旦成爲名相之學，本經的精華便都模糊。

今依藏密甯瑪派的觀點，亦即「大中觀」的觀點，爲研讀本經的初學，一述經中的密義。這樣做，並非將本經硬扯入密乘，而是因爲印度晚期的論師，的確用本經來配合密乘的修持。——本經出世時，密法早已流行。藏密的「大圓滿」由俱生喜金剛於西元一世紀末開始傳播，法系彰彰可考；而本經面世，最早亦恐怕是西元三世紀的事。

近人不知印度密宗的源流與史實，誤認爲「無上密」是密宗後期發展的產物，因此認爲至西元七世紀時才有「無上密」建立，實在將事實推遲了近六百年。由此誤認，於是便反認爲《楞伽》引導了「無上密」的出現，未免本末倒置。若依甯瑪派的說法，本經實在只是「大圓滿」法義的表達，跟《寶性論》的用意相同。是故此一經一論所表達的「大圓滿見」或「大中觀見」，實爲佛家修持最高境界的基礎，亦是諸佛的最深密意。

《楞伽》異譯

在漢土，《楞伽》一共有四個異譯的本子。茲分列如下：

內明

第二七二期目錄

專著	《楞伽經》導讀(一)……………談錫永… 3
專論	頓悟小考……………陽力… 16
畧論禪學的禪悟與哲學的直覺……………胡曉光… 21	
特稿	慧遠對佛教禪林建制濫觴的貢獻……………歐陽鎮… 24
譯著	爭奪全國領導權的鬥爭 《中國佛教的復興》 霍姆斯·維慈著 第二章(下)……………耿侃譯… 26 王雷泉校
專論	《佛說八大人覺經》釋要……………張秉全… 34
法海拾貝	〔雜阿含經〕研習 「雜阿含經」論增上戒學……………蔡惠明… 38
畫頁	封面：尼泊爾加德滿都敦珠法王靈塔廟 面裡：靈塔廟全景 底裡：羅怛羅尊者 封底：藏密壇城圖之一

(1) 北涼曇無讖 (Dharmarakṣa) 譯，傳為四卷，今佚。
(2) 劉宋求那跋陀羅 (Guṇabhadra) 譯，名《楞伽阿跋多羅寶經》，四卷。

(3) 北魏菩提流支 (Bodhiruci) 譯，名《入楞伽經》，十卷。

(4) 唐武后時實叉難陀 (Śikṣhananda) 譯，名《大乘入楞伽經》，七卷。

北涼譯本約譯於西元四一二年，至遲不超過四三三年；劉宋譯本譯於元嘉二十年，即西元四四三年。

由這兩個譯本，可見西元五世紀初本經即已流入漢土，是故學者謂本經的結集年代，可能是西元三世紀末期的事，應可相信。也即是說，本經實為繼承《般若》系列、《涅槃》系列的經典，結集時期比說「唯識」的《解深密》系列經典略早，而無著、世親兩位唯識大師的出生，則應該更為稍遲。

北魏譯本與唐譯本，內容跟劉宋譯四卷本不同。最重要的分別是，北魏及唐譯本在經的開頭時，多了一篇《羅婆那王勸請品》（北魏譯名《請佛品》），經末，又多了一篇《陀羅尼品》，及一篇《偈頌品》（北魏譯名《總品》）這可能是劉宋本於翻譯時有所省略，又或者原來的梵本已有殘缺。

多了這三品，密乘的意義便躍然於紙上。

羅婆那 (Ravana) 是藥叉王，即是印度神話中的「十首藥叉」。關於他的故事，下文還要述及。藥叉跟密乘的關係非常密切，據密乘的說法，金剛薩埵在須彌山頂說法，受法者為五大持明。這五大持明中便有一位是藥叉（其餘為天人、人、龍王、羅

刹母）。藥叉跟龍族和羅刹，其實亦是天人的眷屬。他們也有資格可以做天王，例如忉利天的天王帝釋，本身即是藥叉。本經由藥叉王請法而說，所以便有密乘的意味。

「陀羅尼」(Dhāraṇī) 即是密乘的明咒，其義為「總持」，即謂一首陀羅尼能總持某一法義。每經都有陀羅尼，即謂此經的法義都攝入此陀羅尼中。例如《心經》，其陀羅尼即是「揭諦，揭諦，波羅揭諦，波羅僧揭諦，菩提娑婆訶」，咒義即是謂眾生可藉般若渡過生死海，而至解脫岸，此便是《心經》的主旨。

關於《偈頌品》，昔年寂護論師對此極為重視，認為本品已盡攝大乘佛法的正見；寂護跟密乘有很深關係，本身即為顯密雙修的大師，所以他的觀點，實可代表密乘佛學家的觀點。

一般的說法，認為兩系列不同的譯本，北魏及唐譯所據的梵本為晚出，多出來的三品，亦為後添的結集，這個說法不盡合理。因為梵文經論時有節本，劉宋本所據，或即為節本，那便不能說結集有先後。據多羅那他《印度佛教史》第二十章，那爛陀寺因法難被毀，經論因而殘缺，所藏《楞伽》只餘《如來藏品》。呂徵先生認為，此即宋譯較北魏本及唐本為簡畧的原因。然而未實非只具《如來藏品》，呂先生的意見只宜存疑。揆多氏之意，或以為《如來藏品》特別珍重，故受天龍護持也。

有些學者認為，兩種梵本所含的法義有所不同，這說法更值得討論了。正如慧可所預料那樣，後世已將《楞伽》變成名相之學，研究者缺乏實修的體會，於是更容易陷入名相的泥沼，由此才覺得兩種梵本有不同的法義，倘能用實修的觀點去理解，屏棄對一些名相的成見，則當認為二者的論旨實在一致。

現存三種譯本，北魏譯本中的誤譯頗多，這是由於譯師僅懂華言，只能語譯，而當時筆受的人佛學水平不高，所以便時時誤解譯師之意。

劉宋譯本一向流通最廣，達摩持付慧可的「四卷楞伽」便即是這個譯本。它雖比晚譯者缺少三品，但譯筆卻極為忠實。缺點是有時造句不依照漢土的文法，仍然保持梵文句法結構的形式，因此變成難讀。

至於唐譯，毛病在於增添文字以求暢達，但一經增添，有時更容易誤導讀者。學者說兩種梵本的法義有別，除了陷於名相泥沼之外，跟誤譯與添譯的文字亦有關係，蓋一不小心亦易受其誤導。

我們爲了方便讀者，仍取劉宋求那跋陀羅的譯本作為依據。對《楞伽》有興趣的讀者，可於研讀過本譯之後，再取唐譯七卷本作為參考。兩種譯本讀過，對《楞伽》的法義或當有會心之處。

解釋經題

經題《楞伽阿跋多羅寶經》。依一向的解釋，將「阿跋多羅」解爲「無上」，因此本經的題意便當爲「無上楞伽寶經」。於是又說有一種「楞伽寶」，爲赤寶石，喻本經所說法義，有如赤寶石焉。

亦有人將題意釋爲「楞伽無上寶經」，因此本經的法義便喻爲「無上寶」。

這種解釋，實有誤會。「無上」於梵文爲Anutara，至於本

經經題，則爲Avatara，音譯爲「阿跋多羅」，對音甚準，其意爲「降入」。所以依照經題，實爲「入楞伽寶經」之意。跟北魏譯本比較，僅多一形容詞「寶」字，此字或爲譯師所加，非梵本原文所有。

西藏譯的《楞伽》，經題爲《降楞伽經》，強調「降」義，即謂釋迦「降臨」楞伽說法。這樣，便跟漢土的傳統解釋有所不同。

漢土釋「楞伽」爲「不可入」之境，今釋迦「入楞伽」即是「入不可入」，由是可發揮出許多玄義。

因此我們若依梵本經題《Lanka avatara Sutra》平實地來瞭解，那便是「入楞伽」或「降楞伽」，亦即釋迦降臨楞伽說法的經典。但我國古德的舊說，亦並非毫無根據。

釋迦與楞伽關係甚深，小乘的《島史》，即說釋迦曾三度降臨楞伽島，降伏藥叉羅刹。本經則說藥叉王羅婆那（Ravanadhhyesana-parivarta）知釋迦自龍宮說法出，於是發歡喜心，請佛詣楞伽說法。

楞伽（Lanka）即今錫蘭的斯里蘭卡（Sri Lanka）。「斯里」意爲吉祥，故斯里蘭卡便即是「吉祥楞伽」。此島之所以吉祥，即因與釋迦有種種因緣之故。

至於藥叉王羅婆那，則是印度大史詩《羅摩衍那》（Ramayana）中的腳色。史詩說太子羅摩（Rama）因不願繼承王位；因此被父王放逐到頻闍耶山，他的妻子息妲（Sita）陪伴着他。楞伽的藥叉王十首（Dasagriva）偶然見到息妲，愛其美色，便將息妲劫走。羅摩爲了救出息妲，經歷千辛萬苦。整篇

史詩所說的，即是羅摩救息妲的故事。史詩中的「十首」，便即是羅婆那，因為他有十個頭顱。史詩中還有一位神猴哈奴蔑（Hanumat），由於楞伽難入，周圍多風浪，哈奴蔑便置跳板於印度大陸的摩醯因羅陀山（Mahendra），一躍而入楞伽島。我國古德，釋「入楞伽」為「入不可入」，即可能從史詩中哈奴蔑的故事引伸而來。蓋這部印度史詩的故事，確曾傳入我國，傳來者且應為印度或西域的大德，據胡適考證，小說《西遊記》中的孫悟空，便即是哈奴蔑的衍化。

還有一點值得注意的是，我國古德將「入不可入」的「不可入」，視為心識的表義，因此「楞伽」亦即是心識。在《西遊記》中，孫悟空的表義恰恰也即是心識，是故稱為「心猿」。說孫悟空一個筋斗可以翻過十萬八千里，無非亦是說人的心念一轉，無遠弗屆。

因此若不把經題平實地解釋，自然就可以因楞伽的故事，引伸到「不可入」的心識，而謂本經主旨即在對難知的心識作深入的分析。這個說法雖有比附，然而亦未嘗不恰當。因為在唐譯的《大乘入楞伽經》中，說羅婆那「以佛神力聞佛言，遙知如來從龍宮出，梵釋護世天龍圍繞。見海波浪，觀其衆會，藏識（Alayavijana）即阿賴耶識）大海境界風動轉識（Pravrttivilana）浪起……」。這裏的「藏識」與「轉識」，都是心識。詳見後說。

倘若加以猜測，則昔日印度或西域大德講本經時，或許曾一併提到《羅摩衍那》的故事。是則我國古德解釋經題，便受到影響。——知道這一點，對理解本經應亦有幫助。

如來藏——本經的主旨

本經的主旨，實在是說「如來藏」（Tathagata garbha）的法義。關於「如來藏」，密乘學者跟顯乘學者有不同的看法——

顯乘學者的看法是，如來藏思想是於釋迦圓寂之後，慢慢發展出來的。所以他們便認為，雖然許多經典都提到如來藏（或它的同義詞，如佛性、如來種等），可是其含義卻不一律，因此便有早期如來藏思想、中期如來藏思想，以及晚期如來藏思想的區別。

密乘學者的看法則不然。藏密甯瑪派認為在《維摩詰所說經》中，即有如來藏思想。《維摩》是早期大乘經典，維摩詰（Vimalakirti）即是第一位密乘人間導師，為在須彌山頂聽金剛薩埵說密法的「五大持明」之一。經中所說的如來藏思想，實與後出的經典，如《涅槃》、《勝鬘》、《楞伽》等無異，宗旨一貫，因為都是修持「大圓滿」的指導思想。表面看起來可以解釋為不同，那只是對名相的理解有所不同。至於為甚麼要用不同的名相來表達同一思想呢？這便是密乘的次第了。

關於密乘的次第，亦應該一說。顯宗學者常常誤會，密乘是由下向上的建立，即先有雜密，然後才發展為事密，以後即在事密的基礎上，陸續發展出行密、瑜伽密、無上瑜伽密等四部密續。

然而顯宗學者這種見解，實在是拿世間學術發展的程序，來猜測密乘的次第建立。密宗的建立，實在是由上而下的。即先有無上密「大圓滿」的法系，然後為了適應不同根器，才有前述四

部密續的建立。

在實際修持上，甯瑪派有一個「九乘次第」的系統，包括了小乘、大乘、外密乘、內密乘（詳見拙著《四法寶鬘》導讀），這個次第，可以視之為全部都是修持「大圓滿」的前行。即是說，唯有內密乘中最高層次的「大圓滿」才是了義的究竟法門，其餘一切經續與修持，無非都是為修習「大圓滿」鋪路。因此我們絕不能說是由最低次第，逐步發展至最高次第的「大圓滿」，只能說是先有了「大圓滿」的見地，然後為了適應眾生根器，向下建立餘次第，作為修持的權宜方便。

一如釋迦，先向聲聞弟子說「四諦」（苦、集、滅、道），並不是釋迦於成佛後其知見僅達到四諦的層次，只能說，釋迦雖已證得最高最究竟的真理，但卻不宜立刻便加以傳播，所以便只能先向弟子說四諦法。

假如認為釋迦的思想是一路向上發展，先知四諦，然後才知十二因緣，再知空性，發展為如來藏，更因此才明白唯識，那便是謗佛。

舉此為例，便可知說於西元七世紀才有無上密建立，甚至認為佛教發展至無上密，已經是佛教的沒落，那便只是對密乘的誹謗。

甯瑪派的說法是，與釋迦同時便即有「大圓滿」法門，在佛經中，說為「不可思議法門」，亦稱為「不二法門」，此皆見於《維摩》。在《維摩》中，維摩詰與文殊師利菩薩有一段問答——

於是維摩詰問文殊師利：「何等為如來種？」文殊師利言：「有身為種、無明有愛為種、四顛倒為種、五蓋為種……以要言之，六十二見及一切煩惱，皆是佛種。」

這一段說法，便即是如來藏的要旨。「六十二見」，是當時外道的六十二種錯誤見解，跟一切煩惱，都是學佛的人所須避免沾染的毒，然而文殊師利卻偏偏認為這些毒是佛種，這便正是「大圓滿」的深義，一切眾生，包括具錯誤見解、具足一切煩惱的凡夫，其實都有佛性，具足如來藏，是故皆可成佛，由是稱一切毒為佛種。

「大圓滿」修持，即基於此種見地而修。除非我們認為早期的佛教，已經理論與修持脫節，否則，於西元一世紀時已經編集了《維摩》，怎能說要延至西元七世紀，才有據《維摩》為根本的「大圓滿」法，理論與實修足足脫節了六百年之久呢？

說明了上述的關鍵問題之後，對理解《楞伽》的如來藏便容易了。

如來藏是甚麼？一點也不神秘，只是眾生的心識。倘如眾生處身煩惱之中，心識能不受煩惱污染，這種心識，為方便起見給它一個名相，即名為「如來藏」；倘若在煩惱中心識受污染，這種心識，便名之為阿賴耶識（藏識）。

所以「如來藏」跟「阿賴耶識」，只是我們為了描述兩種不同心識狀態，權宜安立的兩個名相。它們既是心識狀態，所以便是心識的相；至於「不受污染」與「受污染」，則是心識的兩種不同功能（用）。

因此，如來藏與阿賴耶識，實在並不存在空與不空的問題。研究空與不空，是「本體」（自性）的事。一隻杯，我們可以研究它的本體是空還是不空（有獨立自存自成的真實本質，還是沒有），但杯中的茶斟到多滿（狀態、現象、相），或者這杯子是否可以載茶（功能、用），則根本與本體無關。

是故若能這樣來認識如來藏，則不會認為如來藏是「空後轉

出的不空」，是「眞常唯心」，亦不會認爲是「一心二門」，對之加以批判。

可是，爲甚麼《勝鬘》一系列經典，卻又提到「空如來藏」與「不空如來藏」的問題呢？

這便是爲了說明問題，權宜安立名相了。

在《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》中，這兩種如來藏的定義是——

世尊，有二種如來藏空智。

世尊，空如來藏，若脫、若離、若異一切煩惱藏。

世尊，不空如來藏，過於恆沙不離、不脫、不異不思議佛法。

這裏說的其實是兩種「如來藏空智」，所以實在應該具稱爲「空如來藏空智」、「不空如來藏空智」，說兩種「如來藏」只是簡略的說法。

我們說，當處於煩惱中而不受煩惱污染的心識，名之爲如來藏。然則，是甚麼心識才能起此不受污染的功能呢？必須是具足「空智」的心識，亦即成佛的心識。所以經中說——

如來藏智，是如來空智。

因此，當用如來藏智（即如來藏空智）來脫離一切煩惱，與一切煩惱相異之時，此種如來藏智即名爲「空如來藏」（空如來藏空智）；當如來藏智不脫離一切煩惱，亦不作意與一切煩惱相異之時，亦即不離、不脫、不異「不思議佛法」之時，此種如來藏智，即名爲「不空如來藏」（不空如來藏智）。

「大圓滿」認爲有兩種離垢，一者自然清淨，一者依禪定力離利那生起之污染。（詳見《四法寶鬘》附錄，拙譯《中觀宗宗

義》，敦珠法王造論。）

這兩種離垢，前者即是不脫、不離、不異一切煩惱藏的「不空如來藏」，後者即是若脫、若離、若異一切煩惱藏的「空如來藏」。

所以，它們都非本體，只是離垢的兩種境界。過去恆河沙數諸佛所具者爲「不空如來藏」的境界，若依定力所具的離垢境界，則爲「空如來藏」的境界。「大圓滿」許此二者皆爲眞實智，故說兩種離垢及兩種眞實皆自性圓滿。

修持的人，實際上必須先修禪定，然後才得證空性，所以凡示現凡夫身成佛者（如釋尊），實先證得「空如來藏」的境界，然後才能具「不空如來藏」的境界。因此這兩個名相的建立，實在是說具體修持，並不是空談理論。若未實際修過「大圓滿」，便很難認識到這一點，難怪便糾纏於名相的網中，對如來藏作諸般界說，一如慧可當年的嘆息。

雖然「空」、「不空」兩種如來藏都只是境界，但亦可視之爲成佛的功能。尤其是不空如來藏智，它是「法爾」的（自然而清淨，不假作意，不流意度），是故爲恆沙諸佛的心識狀態，因此便可說之爲「相」（境界、現象、狀態）；相對而言，空如來藏智爲凡夫修習所證的心識狀態，因此便可視之爲成佛的本質，蓋凡夫若不具成佛的本質，則雖修禪定亦不能憑定力離垢，是故在這定義下，便亦可權宜地說空如來藏爲本體。

這樣權宜地將功能與相狀說爲本體，蓋亦世間的習慣，可以舉一例來說明——裝茶的杯、盛油的瓶。這樣一說，便可研究它們的本體了；但如果說，用這杯子裝茶，用那瓶子盛油，其着重點即在相用而不在本體，由是便不宜作本體方面的研究。

如今如來藏的情形亦一樣，說爲證空智的空如來藏智，那就

可以說之爲本體，世人亦容易瞭解其涵義。然則，爲甚麼卻不可說「證空智的不空如來藏智」呢？因爲照「大圓滿」的說法，不空如來藏智既爲佛的法爾境界（自然而具足的境界），是故無修、無整、無證，由是不能說「證」空智的不空如來藏智。

「大圓滿」經續，有時說空如來藏爲本體，不空如來藏爲相用，便是這層次的說法。

依如上解說，是故讀本經時，須將如來藏視爲衆生成佛的功德，而非成佛的本體，如是始能正解經義。一切修持，只是爲令此衆生本具的功能發揮作用，此即是諸佛的密意。

「如來藏」的傳播

一小乘部派與如來藏

將一種思想傳播，須要一個過程。如來藏思想雖是諸佛密義，但要傳播，亦須逐步地將這思想表出，這樣才容易爲聞法者接受。

在小乘的經典中，其實亦有說如來藏。《南傳大藏經》中，《增支部》即有這樣的說法——

比丘，心極光淨，爲客隨煩惱所染。

所謂「心極光淨」，所指的即是如來藏；爲外界（客）的「隨煩惱」（隨伴着貪、嗔、痴而起的心理）所染，是故不淨。因此他們將修行譬喻爲煉金，將沙石除去，再除細砂黑土，然後除去金色的砂，復將金熔煉，如是始成純金。這即是藉修持以除去「客隨煩惱」。

《舍利弗阿毘曇論》亦說——
心性清淨，爲客塵染。

這說法跟《增支部》經所說相同。這都是小乘大眾部的見解。大乘佛學即由大眾部發展而來，這一點很值得注意。蓋當時小乘上座部則反對「心性清淨」的說法。

如說一切有部的《阿毘達磨順正理論》，便說「心性清淨」並非釋尊的了義說。

所謂「非了義說」，即是權宜方便立論。如《成實論》亦說——

心性非是本淨，客塵故不淨。但佛爲衆生謂心常在，故說客塵所染則心不淨。又佛爲懈怠衆生，若聞心本不淨，便謂性不可改，則不發淨心，故說本淨。

可見如來藏思想，並不爲上座部所容。無奈文字見於經典，不能指爲非佛說，所以便只能說它是不了義的說法，因謂衆生認爲心是「常」，又易生懈怠，佛才權宜說心本淨，用來激勵他們修行。

上座部之所以要反對「心性清淨」、「心性本淨」，原因即在於他們認爲這說法違反了如來三法印中的「諸行無常」。

佛心當然清淨，所以佛可以「常」，倘若凡夫的心亦清淨、本淨，那豈不是跟佛一樣，可以恆常了嗎？既不能說佛心亦不淨，亦不能說佛斷滅，因此便只能說衆生的心本來就不淨。是故修行便不是煉金，只能轉化，將污穢的心識轉化爲清淨的心識。

這是上座部跟大眾部在見地上的差別。因爲見地不同，所以對修持的主張亦各有不同。

其實更正確的說法應該是：正由於在修持方面有不同的主

張，所以對經典才有不同的理解；尤其是對於戒律的態度不同，對經典的理解便更易形成差別。

上座部對守戒比較嚴格，大眾部則比較寬鬆。要求嚴格的人，認為必須嚴守佛陀訂下來的戒律，然後才能轉凡夫的污染心為清淨心；認為不妨寬容的人，當然就傾向於主張自心本淨，修行只有如清洗的工作。

所以，佛陀宣說的如來藏，在部派佛教時代其實就已經有諍論，受到保守力量的反對。

二一 《華嚴》與如來藏

依照華嚴家的說法，當日釋尊轉法輪，實先說《華嚴》，後來因為照顧眾生的根器，才轉四諦法輪，為聲聞眾說法。

假如承認華嚴家的意見，那麼，釋迦其實於說法開頭即便提出如來藏的思想。在《華嚴》中，有許多法義跟密乘「大圓滿」的法義相同，而密乘的法義則由毘盧遮那佛 (Vairocana) 說出，於《華嚴》中，恰恰便有《盧舍那品》(晉譯本)，或《毘盧遮那品》(唐譯本)，此中的關合，研究者實在應該留意。

《華嚴》中有些品次，其流行時代實在十分早，例如其《入法界品》，龍樹論師在《大智度論》中即曾引用，但卻名為《不可思議解脫經》，可見此品次實曾單行，且流通時間必在龍樹以前。《入法界品》充滿密乘的意趣，所以這亦是很值得注意的事。

假如我們能客觀一點，認為《華嚴》中至少有部份法義與「大圓滿」法義相同，那麼就應該同意藏密甯瑪派的說法，至遲在西元一世紀，「大圓滿」祖師俱生喜金剛就已開始宣揚法義。

《入法界品》的流通，可能就正當俱生喜金剛傳法的年代。

還有一點應該注意的是，經典中凡與「大圓滿」法義有關的，都強調為「不可思議法門」或「不可思議解脫法門」，例如《維摩》、《華嚴》，又如《大寶積經·善德天子會》(菩提流志譯為《文殊師利所說不思議佛境界經》)。而凡提到「不可思議法門」的經典，則多少都關係到如來藏思想，這亦是一個很有趣味的問題，足證「大圓滿」以如來藏為根，實在是大乘開始流行就有的事。——如果是後世密乘牽強比附，則大乘經典流播初期，不應該有那麼多的經典談到如來藏，亦不應該有那麼多的經典，與「大圓滿」的觀點一致(例如以文殊師利為主名的一系列經典，以及《華嚴》等)。

在《華嚴》中，常將釋迦與毘盧遮那等同。照密乘的說法，釋迦以應化身在人間說顯乘法，其報身毘盧遮那則為菩薩眾開示密法，這亦是彼此相同的意趣。

前面提到《勝鬘》說的「如來藏空智」，在《華嚴》中，觀點一致——

如來智慧、無相智慧、無礙智慧，具足於眾生身中。但愚癡眾生顛倒想覆，不知不見。

如來藏空智本已具足眾生心中，是故眾生心本清淨。亦正因如此，才可以藉修持(禪定力)來離垢。若凡夫心識根本不同佛的心識，就只能「轉」而不能「離」。——這即是小乘部派所討論的心識問題。《華嚴》的態度，顯然即是小乘大眾部態度的發展。

所以《華嚴》提出一句很有力的說話——
心佛及眾生，是三無差別。

佛與衆生平等，皆由彼此心識無別。這是從本源上來說平等。這便即是如來藏之意。

三 中觀與如來藏

印度佛學的空宗，由「般若」開始，至龍樹論師發展爲中道思想，於焉大成。中觀，即是於修「止觀」時依中道思想而行。前代祖師着重行持，一切理論與實際行持皆有「根、道、果」的關係，並不如今人，理論與修持彼此脫節，所以用中道爲根（基本觀點）的止觀（修持的道），便稱爲中觀。

般若（Prajna）意爲智。這種智又有專指，只指能體證一切法空的智，是故亦可理解它即是「空性智」，或「空智」。

空，是指一切法（世間一切事物及現象）均不永恆，無獨立的本質。一切法生起，都依靠各種必要的客觀條件而成立，條件具備則生起，條件不具備則還滅。是故世間一切法皆可視爲「緣起」（因緣具足則生起）。

在思惟層次理解緣起，並不難，可是怎樣在實修層次證悟，則實不易。修止觀便是證空性的修持次第。

止（Samatha音譯奢摩他），是將心念集中於一處。所謂一處，可是一種實物（如座前設一塊石），可以是一種自然現象（如日落的光華，或無雲晴空），也可以是自己觀想出來的壇城與本尊，或觀想出來的境界（如光輪）。

與止同時（必須是同時），還須作觀（Vipasyana音譯毘鉢舍那）。觀不是觀想，而是觀察、觀覺，於一法生起的同時，依空性智去體驗此法的空性，了知其爲緣生（依緣起法則而生）。

般若系列經典所說，其實即是說一切法的本體（自性），並

且教導如何去證悟諸法本體（有時說爲「諸法實相」）。

在《文殊般若》中，即說「衆生界」的本體如「佛界」的本體。所以文殊師利說——

如「我」，但有名字，「佛」亦但有名字。

佛告文殊師利——

如來不思議，凡夫亦不思議……何以故？一切心相皆不思議。

這便即是「心佛衆生，三無差別」，即是如來藏。佛說《華嚴》已如是說。

至於在《勝天王般若》中，則說「如來界」，在《法性品》中，還說到修「無相」的理趣，即是心識不受污染。這便是說到如來藏及依此爲見地的修持了。它說——

在諸衆生陰界入中，無始相續所不能染，法性體淨。一切心識不能緣起，諸餘覺觀不能分別，邪念思惟亦不能緣。法離邪念，無明不起，是故不從十二緣生，名爲無相，則非作法，無生無滅，無邊無盡，自相常住。

這即是說，當衆生的色受想行識等「五陰」與外境接觸時，所起的感受，能夠「法性體淨」（自然的清淨），不受污染，那麼就不生起無明，因而便脫離了生死（蓋無明爲生死之本），由是得證自相常住的法身。

說自相常住，即如《大涅槃經》說「常、樂、我、淨」，理趣一致。這已說到如來藏的較深一層法義。

般若思想發展至高峯，出現了龍樹的中道。中道的精粹，是既說「緣起」的空性，但亦說緣起法有「假名」（Prajñapti）。即世俗所許的一切法，雖無本質（自性），但卻有相狀與功能

（相用）作為其成立「假名」的依據，是故在世俗層次，便亦說為有。

這便是「緣起即空，空即緣起」。緣起即空是說一切法的本質；空即緣起，是說其本質雖空，但卻宛然實有。

依甯瑪派傳授的「大圓滿」，緣起即空，是眾生的心識本空，然而卻能發揮「空如來藏」的功能，故說名為「空如來藏」，這便是空即緣起（發揮功能亦須客觀條件具備。）——至於「不空如來藏」則是諸佛的法爾功能（本能），亦即諸佛本具的功德，是故並非與「空如來藏」相對。由於法爾，故其本質已離緣起，只是其力用則依緣起而不壞因果。

所以藏密將如來藏思想稱為「大中觀」，甯瑪派一向認為，大中觀為了義，其餘自續派、應成派的中觀，為外宗不了義。

主張「大中觀」為了義的論師，稱為「瑜伽行中觀派」。這一派認為，中觀是離開相對的兩邊，直接把握中道，可是我們卻亦不妨去澈底認識兩邊，藉此以得中道。如來藏是心識的清淨邊，阿賴耶是心識的污染邊，因此「瑜伽行中觀」即是不廢對阿賴耶心識的體證而修中道。

不妨將這理趣說得更詳細一點——

龍樹的中道，說八不——不生不滅；不常不斷；不一不異；不來不去（不出），這是依事物的本體來說。本體既空，故實離開一切相對的概念（如生與滅，即是相對的概念）。當我們說佛與眾生的心識時，都可以這樣理解。

然而龍樹的八不，卻不能用來說事物的相狀功能。一切法呈現生滅（生起或消滅）、常斷（永恆或非永恆）、一異（一相或多相，如水與波）、來去（隨時間而事物變異），那是實有的現象，是故不能加以否定。

佛的心識，不受煩惱污染，那是它的功能，由於其功能自然呈露，是故假名之為「不空如來藏」。

可是凡夫的心識，卻沒有天然的不受污染功能，因此便有兩種相狀，亦可說為兩種功能：一為不受污染的功能，這種功能須依修習禪定始能生起。若與「不空如來藏」相對，可假名之為「空如來藏」。但通常亦僅名之為「如來藏」。另一種則是受污染的功能，亦即凡夫心識的普遍功能，假名之為「藏識」（阿賴耶識）。

因此實際上在功能方面相對的，是如來藏與阿賴耶識。而空、不空如來藏，則只是建立名相的相對。是故前者為兩邊，後者不是兩邊。

如果要觀察兩邊，藉此建立中道，所觀察的，便是如來藏與阿賴耶了。這即是大圓滿修習次第的建立依據，亦即甯瑪派建立九乘次第的依據。

在實修方面，因為修習者必是凡夫，所以一切修習實與阿賴耶識相應，亦實在不能發揮心識不受污染的本能，中觀而稱為「瑜伽行」，便是基於這種原因。

是故「瑜伽行中觀」、或「大中觀」，並不是空有二宗的合流，而是修「大圓滿」必須依據的見地。這種見地，自有「大圓滿」的修持就有，也即是，自維摩詰時代就有，並不是後期的大乘佛法。若我們不理實修的根、道、果，只落名相邊來研究，則可能得出相反的錯誤結論。——例如，執着於「瑜伽行中觀」之名，則一定會誤認他們的思想體系，一定遲於「瑜伽行」與「中觀」，由是望文生義，說此為二者的合流。實則這無非是後人所加的名相而已，不須要有名相然後才有法門，是故「大圓滿」修持的根，其成立可以先於名相的成立。

四 如來藏的建立

佛經多說如來藏。只是由於後世研究佛學的人，每由名相來理解佛法，又自設重重概念來作限制，因此一提到如來藏，便像部派佛教時代的上座部一樣，每說之爲不了義，認爲只是釋迦的權宜方便說。

實際上，當說如來藏爲本體，或空如來藏爲本體時，的確是權宜的說法，但當說之爲功能時，則爲真實說，這一點應該分別清楚。

爲了適應世俗的根器，是故表達如來藏思想亦有一個建立的過程。

對小乘聲聞衆說法，釋迦只提「心極光淨」或「心性清淨」。在這時期，可以將清淨的心識解釋爲本體。這樣解釋時，自然可將之視爲不了義，因此上座部的意見，未嘗沒有根據。

到了大乘經典結集，《華嚴》可以視爲一種見地的提出，再由密乘的文殊師利菩薩與密乘祖師維摩詰問答，說如來藏，這即是以如來藏空智來說般若。至於文殊師利的一系列經典，則或示密乘意趣，或說如來藏，則可視爲如來藏思想的初步建立。

其後，在《大般涅槃經》中，正式提出了佛性的問題——我者，即是如來藏義。一切衆生悉有佛性，即是我義。

佛本說無我，忽然說到「我」，那是爲了說明佛性常住。所針對的是小乘行人對佛涅槃的失落感。依勝義而言，說佛性爲常，其實是說佛的功德事業爲常，是用邊事，非說本體。但依世俗而言，則亦可視佛性爲常恆的本體。

是故經中說如來有四果德：常、樂、我、淨，便恰與凡夫的

心識相對。凡夫無常，佛性是常；凡夫有受皆苦，佛性則樂；凡夫無我（本質不永恆），佛性則有我；凡夫心識不淨，佛性則淨。這四德其實只是說佛的本能，非指本體。

這種權宜方便的說法，目的在於救濟對佛性的斷滅見。恰如龍樹的中道，是救濟極端的空性見。

但如果只是這樣來說「如來藏我」，卻很可能引起誤會，一將「如來藏我」視爲實體，即很容易跟外道的「梵我」、「神我」混同。是故《涅槃》便強調說——

一切衆生定得阿耨多羅三藐三菩提故，是故我說衆生悉有佛性。

這便說明了「如來藏我」、「一切衆生悉有佛性」只是權宜的不了義。因衆生都定能成無上正等正覺，故說衆生有佛性而已。《涅槃》在此已交代得清清楚楚。

因此《涅槃》又說——

佛性者名第一義空；第一義空名爲智慧。智者見空及（以）不空、常與無常、苦之與樂、我與無我。空、無常、苦、無我者，一切生死；不空、常、樂、我者，謂大涅槃。

這即強調於勝義諦中亦說佛性爲空（應須注意，於功能卻不可說爲空，否則即陷斷邊，正爲龍樹之所破）。

在《勝鬘》中，又恐人誤解「佛性」與空的關係，如又是又墮斷見，因此便提出，「如來藏智」的說法。說「如來藏智」，即說明了「佛性」、「第一義空」、「智慧」三者彼此之間的依存關係。

智慧是觀第一義空（勝義空）的智慧，由此觀察可證無上正等正覺（即是成佛），是故便將之與佛性等同，說爲「名爲」。既是「名爲」，因此《涅槃》所說仍是權宜方便。只爲了方便衆

生理解，須憑般若（智慧）觀第一義空始能得大涅槃。這即是成佛之道。

由是《勝鬘》始有「空如來藏」與「不空如來藏」的建立。前者即是說修行道上的離垢，後者則為佛的果德，法爾離垢。

不空如來藏對修行人來說，只是一種知見，可以作為追求的目的，對實際行持卻只能依空如來藏（智），因此便不能單觀察一邊，必須同時觀察與其相對的阿賴耶識。

《楞伽》提出「如來藏藏識」這個名相，即是同時觀察如來藏與阿賴耶識之意，故在名相上便將二者合而為一。

筆者有一個見解：一切經論，實為修持者作理論上的依據；對經典不同的見地，則實為修持者依自己的修持境界，對經典作出各各不同的解釋。這是筆者居夏威夷島六年餘，依「大圓滿」次第讀經修密所體會出來的見解。因此若認為佛經中所說的只是佛學上的理趣，那就容易陷入迷惘，認為經中有反反覆覆的說法，實在難以理解，釋迦當年何不直說：這是勝義諦、那是世俗諦；這是究竟法、那是權宜方便呢？

事實上，釋迦的確不宜這樣做。因為眾生一定好高騖遠，追求勝義，鄙棄世俗；追求究竟法，鄙棄方便道。可是眾生的根器卻絕大多數未能適應，因此釋迦便只能以方便善巧，分層次來說勝義與世俗。在這層次上說為勝義的法，在高一層次則仍說為世俗。這便即是所謂次第。每一次第，便能適應合乎這次第的根器，不致令學佛的人在修行道上傾跌。

必須如此理解，才能明白「如來藏藏識」實非「一心二門」，跟唯識家的有漏生有漏種子、無漏生無漏種子絕無抵觸。因為這個名相，只等於教修行人對心識的兩種功能作觀察。在藏密甯瑪派的教授中，「生起次第」，是對兩種功能作分別觀察，

「圓滿次第」，則是對兩種功能作同時觀察。若能離觀察，則已開始進入「大圓滿」的境界。

因此，我們必須站在實修的角度來讀《楞伽》，從而理解經中所說的「如來藏藏識」。

《大乘密嚴經》有一頌偈說——

如來清淨藏 世間阿賴耶

如金與指環 展轉無差別

這是以如來藏為本體，以阿賴耶為相狀，是故分別喻之為金及指環。但這其實只是方便說而已，若用來解釋「如來藏藏識」，便很容易產生誤會。這亦是讀《楞伽》時所須注意的。

「他空派」（如藏密覺囊派）說如來藏為煩惱所染，因此若能觀察所染煩惱的空性，如來藏便顯露出來了。故修行人須要空掉的是如來藏上的煩惱，而如來藏的本體則不空。這種見地，即可能受《密嚴》的影響而不善解經意。

亦正因為有「他空」的見解，所以便亦易令人認為說如來藏即是說他空，由是批評如來藏是空後轉出來的不空，仍執事實，這批評卻實只能用於「他空派」，不能用於《楞伽》。因為《楞伽》並未說如來藏為心識本體，亦未說如來藏非空性。

「大圓滿」說如來藏為「大中觀」，正因為「如來藏藏識」的修習，正是中觀的修習。龍樹以離兩邊為中道，這是理論，在實際修持上，若不觀察兩邊即不能離兩邊，如不觀察生與滅，就不能離生滅，所以觀察「如來藏藏識」只是手段，由此悟入中道才是目的。以此即可說名為「大中觀」。

如是，如來藏即能建立，不壞緣起的空，不壞法相的有，離一切相對的概念，證悟絕對的真如。這正是《楞伽》的旨趣。

（未完待續）



頓悟小考

陽力

何謂頓悟？就是「速成正覺」「無明頓盡」「速成不退」《起信論》「一念頓圓」《宗鏡錄》「乘此寶乘，直至道場」《法華經》，「豁然還得本心」《維摩經》，用荷澤神會的話來說，就是：「事須理智兼釋，謂之頓悟，並不由階漸，自然是頓悟義。自心本來已空寂者，是頓悟。即心無所得者，為頓悟。即心是道為頓悟。即心無所住，是頓悟。存法悟心，心無所得是頓悟。知一切法是一切法，是頓悟。不捨生死而入涅槃，是頓悟。」

頓與漸是相對的，漸，是一般理論的，帶有時間性與秩序性的，受時間所局限。而頓是飛躍性的，是「忽然」「即時」「剎那」，在時間瞬息的空隙間，所以曰頓。頓即是悟，一頓的剎那便直悟入正覺。國人素來好簡，尤喜談論頓悟成佛，特別是六祖大鑒慧能，一部壇經唱盡頓悟妙義，演盡了即心是佛學說。非風非幡，一語驚破禪門。尤其六祖寂後，荷澤神會北伐，推倒北宗，建立南宗系統，為天下禪門定宗旨，這一創舉，更是將曹溪心法演繹得淋漓致盡，頓悟成佛說遍地開花，至此，天下言禪者，莫不出曹溪矣！

然而，頓悟學說到底始於何時呢？一說始於菩提達磨的「直

指人心，見性成佛」「不立文字，教外別傳。」經由達磨傳慧可後，可傳燦，燦傳信，信傳忍，忍傳大鑒，於是鑒大師竭立弘揚，發揚光大。一說始於曹溪大師的「本來無一物，如何惹塵埃」及「何期自性本不生滅，何期自性本自清淨，何期自性不動搖，何期自性本自具足，何期自性能生萬法，」將達磨印度禪揉入中國傳統文化而開頓悟一門。二種傳說之門，具體哪一種更接近於歷史呢？我們不敢妄下斷言，只好沿着歷史的脈絡，溯源而上，探個端倪。

早期禪門人物

關於禪是何時傳入東土，這亦是一個頗有紛爭的問題。一般認為，自菩提達磨西來後，方將佛陀拈花，迦葉微笑的禪文化引入東土，然而據史籍記載，這種傳說到底不那麼可信，僅《高僧傳》一書便可見一斑。此書乃出自慧皎之手，早在梁時期，斯時菩提達磨尚未到達中土，而書中卻已記載有眾多的習禪者了。可見在達磨之前，東土便有了禪的萌芽，且具備了一定的規模。

大法自漢明帝永平十年印度沙門迦葉摩騰、竺法蘭二人攜來東土後，最初譯出《佛說四十二章經》，其後三百年，支婁迦讖

(支讖)、安清(世高)、支曜、竺佛朔等譯師相繼自月支、安息、康居、印度諸國前來洛陽，譯出大批佛經。東晉時期佛圖澄之弟子道安，依般若思想大唱空宗，在當時震動不小。當佛教之研究與實踐兩方面共漸起時，又有龜茲國鳩摩羅什三藏，於姚秦弘始三年進入長安。廣譯大小乘經論，八年時間，所譯經典三百餘卷，尤其致力於中論所說之中道觀，授其法門弟子，以弘揚龍樹之空宗，開三論立宗之端緒。其間又有佛陀跋羅陀(覺賢)譯出《達磨多羅禪經》……這些都可謂是中國禪宗早期的著名人物，於東土的禪學推動和發展大有幫助，尤其是安世高、支婁迦讖、釋道安、鳩摩羅什、佛陀跋羅陀等，對中國的禪學傳承發展和演變實有不朽之助，下面分別簡而介之：

安世高 乃安息國沙門，於東漢桓帝建和二年(一四八)來洛陽。《高僧傳》云：「精阿毘曇學，誦持禪經，備盡其妙。」所譯經典甚多，最著者有《佛說大安般守意經》《大地道經》《大十二門經》《小十二門經》《思惟經》《禪行法想經》，其中尤以《佛說大安般守意經》最為影響深遠。魏初康僧會注解，彌天道安注釋而廣為流傳，為修習禪道的依據經典。

傳安世高禪者，史跡不詳，無從考究，但從道安推崇的角度來看，一定是非同凡響。道安嘗云：「若得面稟安世高，無異見聖。」又安般注序云：「學其所出經，禪數最悉。」由此可見一斑。

支婁迦讖 乃月支國沙門，《高僧傳》云：「操行純深，性度開敏，稟持法戒，以精勤著稱，諷誦群經，志在宣法。」約在帝光和中平之間(一七八—一八四)來到洛陽，是闡揚大乘深義較早的著名人物。其譯著經典有：「摩訶般若波羅密經」「楞嚴經」「兜沙經」。

釋道安 道安乃罽賓國神僧佛圖澄之高足，其對於佛法的弘揚最為得力，對於經論的譯著貢獻其功亦大焉。《高僧傳》云：「初經出已久，而舊譯時謬，致使經藏隱沒未通，每至講說，唯叙大義，轉讀而已。安窮覽經典，跡深致遠，其所注般若道行、密跡、安般諸經，並尋文比句，為起盡之義，乃折疑甄解，凡二十二卷，序致淵富，妙盡深旨。條貫既序，文理會通，經義克明，自安始也。自漢魏迄晉，經來稍多，而傳經之人，名字弗說，後人追尋莫測年代。安乃總集名目，表其時人，詮品新舊，撰為經錄。眾經有據，實由其功，四方學子，竟往師之。」其對於譯著方面，《高僧傳》又云：「篤好經典，志在宣法，譯出眾經百萬餘言，常與沙門法和詮定音字，詳覈文旨，新出眾經於是獲正。」

鳩摩羅什 龜茲國人，史載其父鳩摩炎從天竺到龜茲，被尊為國師，娶龜茲五妹而生羅什，七歲隨母出家，誦習毘曇。九歲受阿含後又受六足論，復尋訪外道經論，遂漸被國王所重，演習大乘，弘倡空宗。於姚秦弘始三年(四〇一)進入長安，從事譯經，史載「八百餘人諮受其旨，受業者三千餘。」可見影響之大。

羅什譯經甚多，其對於禪門者計有：「摩訶般若波羅密經」「禪法要解」「坐禪三昧經」「禪秘要經」「思惟要略法經」「是阿闍若習禪法經」。

佛陀跋陀羅 又名覺賢三藏，以禪律馳名，生於天竺，幼年喪父，事師佛大先，專習禪法。於義熙年間(四一二)入東土，與鳩摩羅什同居長安，專事弘禪，後入廬山，與遠公同倡淨土禪，其所譯禪法經代表作有：「達磨多羅禪經」。

上述所叙皆為達磨以前之中土禪門人物，實則達磨之前傳東

土禪者非指這幾人矣！只不過是舉其數位而見一端，其外尙有道士、慧觀、道猷等唱頓悟之禪，於中土早期頓悟之說，其功大焉，當後論之。

達磨之與禪學

菩提達磨，南天竺國香至王第三子，姓剌帝利，本名菩提多羅，後追隨二十七祖般若多羅，發明心要。燈錄傳云：「尊者（二十七祖）謂師曰：汝於諸法，已得通量，夫達磨者，通大之義也，宜名達磨。」後即改名菩提達磨。於梁武帝普通八年（五二五）到達中土，（傳法正宗記謂在普通九年）與梁武帝一番問答，知帝不契，後隱居少室山面壁，終日默言，人謂壁觀婆羅門。

達磨西來，與歷代西域大德迥然不同，不帶一經一論，不譯一章一句，所傳之禪，獨號上根，不立文字，直指人心。故中國禪學自達磨來後，前後宗趣判若兩途，由早期的文字教法悟入禪一轉而成爲不立文字之證法悟入禪，獨開中國禪宗之緒。故推爲中國禪宗之初祖。非菩提達磨之前中土無禪也，學者當明鑒之。

達磨之禪，以楞伽爲中心，注重於理入與行入。其意旨是「志在遺蕩，罪福兩捨。」曇琳在《達磨四行觀》作序云：「夫入道多途，要而言之，不出二種，一是理入，二是行入。理入者，謂藉教悟宗，深信含生同一眞理，但爲客塵妄想所覆，不能顯了，若也捨妄歸眞，凝住壁觀，無自無他，凡聖等一。堅住不移，更不隨於文教，此即與理冥符。無有分別，寂然無爲，名之理入。行入謂四行，其餘諸行悉入此中。何爲四耶？一報冤行，二隨緣行，三無所求行，四稱法行。云何報冤行？謂修道之人，

若受苦時，當自念言，我往昔無數劫中，棄本從末，流浪諸有，多起冤憎，違害無限，今雖無犯，是我宿殃。惡業果熟，非天非人所能見與，心甘甘受，卻無冤訴。二隨緣行者，衆生無我，並緣業所轉，苦樂齊受，皆從緣生，若從勝報榮譽等事，是我過去宿業所感，今方得之，緣盡還無，何喜之有？得失從緣，心無增減。喜風不動，冥順旅道，是故言隨緣行。三無所求行者，世人長迷，處處貪著，名之爲求。智者悟其眞理，將俗反安心無爲，形隨運轉，萬有斯空，無所愿樂。功德黑暗，常相隨逐，三界久居，猶如火宅，有身皆苦，誰得而安，了達此處，故捨諸有，止想無求。經云：有求皆苦，無求即樂，判知無求，眞爲道行，故云無所求行。四稱法行者，性淨之理，自之爲法，此理衆相斯空，無染無著，無此無彼。經云：法無衆生，離衆生垢故。法無有我，離我垢故。智者若能信解此理，應當稱而行。法體無慳，身命財行，檀捨施與無吝惜，達解三空，不倚不著，但爲去垢，稱化衆生而不取相。此爲自行，復能利他，亦能莊嚴菩提之道，檀施既爾，餘五亦然，爲除妄想，修行六度而無所行，是爲稱法行。」其心要就是教人「藉教悟宗」「深信含生同一眞理」「頓現無所有的清淨境界」，依着這一點去發起「捨偽歸眞」的意樂。故可以說「二入四行」是達磨禪的根本思想。

綜考達磨禪，可歸納爲如下特點：一、雖號不立文字而不擯棄經教而體現其大義，以禪教並存的手法弘揚佛陀精神。二、致力全提佛法，圓融諸宗大義而不事宗派的角力。三、致力於苦行，走平實穩健的道路，不嘩衆取寵，不陷於習禪的弊端。（從慧可大師傳中可見全豹。）四、倡導坐禪工夫，但不拘泥於「五停心」等印度法門，而是教人藉教悟宗，深信含生同一眞理的大乘教義。五、隨處安心，隨處解脫，不由他悟，離分別見，上上

昇進，入如來地。

大鑒慧能之禪學

六祖之禪，可謂是中國禪宗發展史上最為光輝燦爛的一頁。他衝破了禪宗沉寂無聞的局面，建立了活生生的新禪學系統，其學術思想經南嶽懷讓、青原行思的努力弘揚後，逐步演化成一花五葉之勢，奠定了中國禪宗的新局面。

達磨之禪，以楞伽為印，三祖後加傳信心銘，五祖六祖別開金剛經。大鑒之禪，貫穿全篇，圍繞着「應無所住而生其心」的般若思想，從他的「何期自性本自清淨……」的悟道偈中可以看到，也就是盡其一生，努力弘揚菩提本性，人人具足，不假他求，但用此心，直了成佛的大乘思想。與五祖「不識本心，學法無道，若識自本心，即名丈夫人天師佛。」的禪學思想一脈相承。

曹溪大師的一生都在教人「各各識自本心。」故壇經云：「自性動用，共入言語。外於相離相，內於空離空。若全着相，即長邪見。若全執空，則長無明。」又壇經：「善知識！我於忍和尙處，一聞言下便悟，頓見真如本性，是以將教法流傳，令學道者頓悟菩提，各自觀心，自見本性。若自不悟，需覓大善知識，解最上層法者，直示正路。」旨在教人識本心，明了「除此心外，無佛可求。」「吻合了大乘金剛經的根本思想。」

以上是中國早期禪門及中國禪宗發展史上的著名人物，今只能簡而述之。其實在中國早期禪學發展史上倘存有另一宗趣，那就是鳩摩羅什門下僧肇、道生一派的頓悟成佛學說，其對於中國禪宗的演變和發展，功績誠為大焉，吾人不可不察也。

僧肇之與頓悟

僧肇，乃鳩摩羅什高足，與道生、僧叡、道融一起，被譽為羅什門下四聖，加曇影，慧嚴、慧觀、僧碧、道常、道標名為十哲。其中尤以僧肇、道生對中國禪學的發展影響最大，羅什名聲日漸彰隆，大都來自門徒的影響也。

僧肇，《高僧傳》云：「京兆人，家貧，以傭書為業。遂因膳寫，乃歷觀經史，備盡墳典，志好去微，每以莊老為心要，嘗讀老子道德經，乃嘆曰：美則美矣，然期棲神明累之方，尤未盡善。後見舊維摩經，歡喜頂受，披尋玩味，乃言：始知所歸矣！」

在中國禪宗發展史上，僧肇可謂是將印度禪融入老莊學說之第一人。他雖事師羅什，但常用老莊言語釋禪要，開中國禪學之先河。且直接影響了當時文化及後期末明理學與禪教的融洽。其所著《肇論·涅槃無名論》云：「夫至人空洞無象，而萬物無非我造，會萬物以成己者，其唯聖人乎！」以「萬物無非我造」一語，道破了華嚴經的唯心一元論，而斯時華嚴經尚未傳來，僧肇卻果斷地提出這一見解，其觀點可謂空前而卓越。後世石頭希遷依此一語而寫下「參同契」影響整個禪界，又以石頭心法逐漸繁衍出曹洞、雲門、法眼諸宗，其始祖可歸源於肇法師也。

又《涅槃無名論》云：「夫涅槃之為道也，寂寥虛曠，不可以形名得，微妙無相。不可以有心知……然則言之者皆失其真，知之者反其愚，有之者乖其性，無之者傷其軀。」淨名曰：「不離煩惱而得涅槃，不出魔界而入佛界，然則道玄在於妙悟，妙悟在於即真。即真則有無齊觀，齊觀則彼己無二。所以天地與我同

根，萬物與我一體。」此說本出於莊子，但在肇法師道來，又何其生動自然。後期禪門的煩惱即菩提即來源於此也。

又《肇論疏》云：「道遠乎哉者，言不遠也，觸事皆是道，更無別道爾。聖遠乎哉者，言不遠也，體悟即是聖，更無別有聖人。」與後世禪師特別是六祖的「佛法在世間，不離世間覺，出世覺菩提，恰如覓兔角」並無二致。特別是「道遠乎哉，觸事而真。聖遠乎哉，體之即神。」道出了禪的本意和特質。後世馬祖得此一句，拈出了「平常心是道」「任心為修」，創立了洪州一系禪脈，將禪宗推到了「臨天下」之勢，其中不可抹利僧肇之功績也。

僧肇之論禪學，雖未直接拈出頓悟成佛論，但統觀其思想，則無時不在教人明心見性，觸事即真，當下解脫，直入聖境。

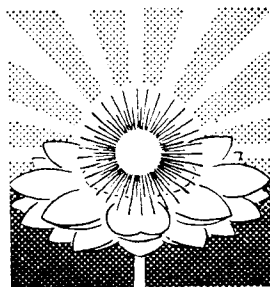
道生與頓悟學說

道生，生於晉宋之間，卒於元嘉十一年（四三四），高僧傳云：「竺道生，本姓魏，鉅鹿人，寓居彭城，家世仕族。父為廣威令，鄉里稱善人。生幼而穎悟，聰哲若神。其父知非凡器，愛而異之。後值沙門竺法汰，遂改俗歸依，伏膺受業。即踐法門，俊思奇拔，研味句義，即自開解。故年在志學，便登講座。吐納問辨，辭清珠玉。雖宿望學僧，當世名士，皆慮挫詞窮，莫敢酬抗。」他是鳩摩羅什的學生，同時又是廬山慧遠的弟子，在當時是一個頗有爭議的人物。在禪宗發展史上，道生可謂是頓悟成佛論的先驅者，他主張「得魚可以忘筌，得意可以忘形」「放下屠刀，立地成佛。」倡導「夫象以盡意，得意則象忘。言以詮理，入理則言息。」他是中國最早提出一闡提人皆有佛性的先哲，也

是開純粹性中國禪宗的著名人物。《高僧傳》云：生既潛思日久，輒悟言外，乃謂然嘆曰：「夫象以盡意，得意則象忘。言以詮理，入理則言息。自經典東流，譯入重阻，多守滯文，鮮見圓義。若忘筌取魚，始與可言道矣！於是校閱真俗，研思因果。乃立「善不受報」「頓悟成佛」。又著「二諦論」「佛性當有論」，「法身無色論」「佛無淨土論」等，籠罩舊說，妙有淵旨。而守文之徒多生嫌嫉，與奪之聲紛然競起。又六卷泥洹（大涅槃經）先至京師，生剖析經理，洞入幽微，乃說阿闍提人皆得成佛。於時大本未傳，孤明先發，獨見忤衆，於是舊學以為背經邪說，譏忿滋甚，遂顯於大衆，擯而遣之。生於四衆之中正容誓曰：若我所說反於經義者，請於現身即表癘疾，若與實象不相違背者，愿捨身之時踞師子座。言競拂衣而遊……。」後投跡於廬山，銷影巖岫，山中僧衆咸皆信服，後大本涅槃經傳到南京，果有「闡提皆有佛性」之句，與生公所說合若符契。於是以宋元嘉十一年（四三四）冬十月庚子，在廬山精舍昇於法座，神色開朗，德音俊發，論議數番，窮理盡妙，觀聽之衆，莫不悟說。法席將畢，端座正容隱幾而卒，顏色不異，似若入定，僧道駭嗟，遠近悲泣。京邑諸僧內慚自疾，追而信服。

道生不僅在當時大膽地拈出「頓悟成佛」論，而且主張前賢未發的「闡提有佛」論，認為法界含生，莫不有情。「青青翠竹，悉是法身，郁郁黃花，無非般若」的思想，被後世立為禪門公案，繼而被進一步演變成曹洞宗的無情有情觀。其注法華經見塔品云：「既云三乘是一，一切衆生莫不是佛。」又云：「以神通力接引諸大衆，皆在虛空，所以接之者，欲明衆生大悟之分皆在於成佛，示此相爾！」此說一時喧於朝野，而為宋文帝所重。

考道生的學術思想，雖是建立在羅什的基礎上，但又大大超



畧論禪學的禪悟與哲學的直覺

胡曉光

時至近代，東西方文化交流愈加密切，由於西方理性思維比較發達，帶來的是科學技術的飛躍發展，在當代可以說是科學的時代，由此，人們普遍崇尚科學，崇尚科學實質就是崇尚西方的理性思維，對東方傳統思維給予排斥。好在現代西方意識形態領域也發生重大變化，這個變化就西方人對自己的傳統理性思維的反叛，他們認為理性思維是人類認識宇宙事物的表層意識，也不過是一種幻想認識而已，在人本身深處潛藏着一種本能認識力，這就是非理性的直覺。由於西方哲學提出直覺認識論，人們才對歷史反思，發現直覺思維有類於東方人的傳統思維，於是西方一些開明的學者開始對東方傳統文化的重視，掀起了非理性思潮。東方傳統思維是一個籠統的概念。其實是一種東方人普遍傾向的思維方法，東方有兩大文化源由：一是中國，二是印度，這兩個國家有一個共同特點，就是在哲學最高原理上都主張親證體認物我合一觀念，這種親證體認之工夫就是東方方式的直覺——禪悟。在東方哲學中代表最高直覺認識論水平的哲學就是佛教的禪學，佛教禪學就是專門講禪悟直覺。

從表面現象看，西方哲學的直覺與禪悟直覺有共同的一面，就是都是沒有中介，是主體與客體直接溝通頓然顯現。西方哲

學認為這種直接顯現的事物是最真實的，所以也就是人類本有的最高智能。不過這個直覺能力的表現，則是一個突如其來不可預卜的，有類於藝術創作的靈感。其實如果我們認真地對西方哲學的直覺和禪學的直覺、禪悟作一深入研究，就會發現兩者是完全不同的兩回事。下面我們對兩者的區別點與共同處作一論述。

西方哲學的直覺是一種生理本能，屬於感性認識。在西方哲學認識論裏將人的認識能力一般劃分為三類：一是感性認識，二是理性認識，三是直覺認識。感性認識有三個邏輯環節：一感覺，二知覺，三表象。理性認識也有三個邏輯環節：一是概念，二是判斷，三是推理。直覺認識則沒有環節，是主體與客體直接的觀照，直接顯現。西方哲學認為，感性認識是依賴生理感官的，它只能認識客觀物質或事物的殊相，這種認識來源實踐經驗，即生存活動。理性認識是依賴於感性認識的殊相，而又具有主觀抽象能力的參與下的認識，它只是認識客觀事物的共相的。理性認識是一種反思認識，是人類特有的能力。直覺認識是一種生命體的本能認識能力，它是排除了感性認識與理性認識模式的桎梏而顯發本能直覺性，屬於潛意識或無意識活動。感性認識與

理性認識是屬於顯意識或有意識活動。顯意識與潛意識構成人的主體精神。有這種見地的西方哲學者還是在近代有的。縱觀西方哲學的認識主體能力的劃分結構，我們不難看出，這些認識能力都是人的存在物質體的機能，換句話說認識能力是人的大腦機能。這裏姑且不論這種認識論是否合乎客觀實際，只是作一次與禪學認識論的禪悟觀的比較，以明二者的分齊與相同。至於那個是有效的認識就會不說自明了。

禪學認為感性認識屬於現量，理性認識屬比量，這都是後天的認識能力，人還有創造力思維，也就是所謂的靈感，也就是西方哲學所講的直覺。禪學認為這些能力都屬於有漏心識的活動，屬於虛妄分別。人的主體精神可以劃分為八識有漏無漏兩種認識程式。八識者就是眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿賴耶識，前五識屬於感性認識，第六識意識屬於理性認識，末那識屬於潛意識，阿賴耶識屬於本體意識，這八識又可以歸為四類，前五識為一類，第六識為一類，末那識為一類，阿賴耶識為一類，這四類在有漏位與無漏位各具不同的功能。所謂有漏與無漏者，就是虛妄認識與真實認識之別。這裏須要澄清一個概念，就是「本能」一詞，在西方哲學中是指生理本能，而在禪學中則是指非生理的心性之本能。禪學認為生理本能並非是真實本能，只是前生業習而已。人身是前生業力的果報之體。他的能力只是前生業力的相續。真正的本能只能是來自於生命本體的心性。禪學認為在以業報之身為前提的一切認識活動都是有漏的虛妄法。只有通過自我排除虛妄分別的相續，用無念方法止息妄念，這樣本有的佛性之能就會自然顯發出來，這就是禪悟直覺。禪學專講轉識成智明心見性之理。轉八識成四智明真心見性體，轉前五識為成所作智，轉第六識為妙觀察智，轉末那識為平等性智，轉阿賴耶識為大圓鏡智，四智原本為一真心，開四智就是明

心，真心就是真智，真智可以覺知宇宙萬有真實之理體，這個理體就是性體，是一切法的平等一味之理。由上論述，我們可以看出禪悟直覺與西方哲學所講的靈感直覺，是根本不同兩回事。

作為東方哲學的精華的禪學，它是一種超越西方主義的哲學，也超越現代自然科學，更超越藝術和宗教。它是一個絕對真實體認的工夫。禪悟直覺的獲得是人昇華到與永恒真理的統一，是涅槃境界。西方哲學的直覺是一個電光石火瞬間即逝的幻覺而已。正因為禪悟是一個極現實的事，就在生活中，一般人確又視而不見，不懂「平常心是道」的深理。追求摩登崇尚西方，結果西方自身理性也走向危機了，開始尋求自己生命本有的精神家園，但是他們的維度應沒有擺脫理性價值觀的桎梏，還在有漏虛妄法上徘徊。在今天的時代，真正能夠拯救人類精神危機的是禪學。禪學真正解決終極本體問題，滿足了人的終極關懷的心理。

其實，人類要真正得到絕對的自由，就要在自身中求得自我的永真性。因為那是安身立命之本，禪學通過對自我本性的反觀體認，才發現了一個絕對真理——我與世界本為一體，世界就是我，我就是世界，人身的小我是變化不居的假我，永恆常住的本體實相真如才是真我。可以說，禪學才是真正的科學、真正的哲學、真正的藝術、真正的宗教。因為禪學解決科學維度的終極尋求的實在之理，也解決了哲學維度的理念本性，更完善了藝術維度的審美境界，也達到了宗教關懷的最高的安祥。

佛教一向被視為一種心理主義的教理。不過佛教禪學所走的路子與西方思維取向不同，佛教禪學是一個內證法，而西方則是外求法。外求自然要把求者主體與客體分開，形成二元性認知格

式，這就勢必造成本體與現象的割離。這樣就不能親證實相本體實在。雖然西方也講直覺，但是這個生理本能性的直覺，是以這個二元性認知格式為前提的某種主觀幻想而已。內證法就是自明性，自己認識自己，不需中介。是如如本本，自自然然而已。禪的內證法是一種以中道義為核心的認識論的方法論，而禪的內證功夫則是生命實踐體認的真實境界。這個境是不可思議的。禪的中道方法論就是「六祖壇經」所講的「三無」：一無念，二無相，三無住。無念就是在念離念，不是不在了念為無念。無念思維是一種中道辯證思維，就是在思維中不執概念為實有而已，這就是無念。因為無念是一種主觀意向性，而有什麼意向性也就有什麼對象性的存在，所以無相為體，無念就是破執，無相就是實相，無住是存在法界的本然，應無所住而生其心，這個真心就是禪悟直覺的實現。西方哲學裡沒有這些道理存在，是因為他們的出發點與禪學不同。當代是一個文化意識寬容的時代，東方與西方也是相互交流溝通的，應該是取長補短。雖然「一事百慮，殊途同歸」的觀念被普遍的承認着，但是西方人的路也是和本體的目標的距離繞的太遠了，禪學是一個最捷徑的路，這應該被世人所注意。本體自性真如就是我的存在真實性，只有認識了自己，也就自然認識了以我為前提的我的世界。人是認識的核心，所以禪學就是一種「人學」，「人學」的最終實現的解脫，就是無限宇宙的顯明。人具有覺性，覺性就是佛性，佛性就是生命本有直覺禪悟能力，這種全部實現出來，宇宙就是沒有任何障礙，是充滿無限的智慧之光。禪學的禪悟不是一個單純的眞知，它是眞善美的圓滿的統一性的實現。這因為主體人是知情意的綜合體，只有完整的精神活動，才是法爾道理，才是客觀存在的本眞。西方哲學則與之相反，它什麼時候能夠達到這個境界，則是拭目以待。

（上接第20頁「頓悟小考」）

出了羅什的思想體系，特別是頓悟成佛說，可謂是空前未有的，是純粹性中國式的，所倡之佛無淨土論則推翻了廬山慧遠的淨土觀，善不受報論則是對當時有為的買賣功德作了有力的抨擊。由此可知，中國禪宗的頓悟成佛說，非始於菩提達磨，亦非始於大鑒慧能，而是始於道生法師也。

道生寂後，傳頓悟學者代不乏人。其中最著者有道猷、慧觀及其弟子法瑗等。慧觀曾注有論頓悟漸義等著作流傳於世，法瑗則受宋文帝所重，而大開頓悟之門，《高僧傳》云：「使頓悟之旨，重申宋代。」故聞者嘆曰：「當謂生公逝後，微言永絕，今日復聞象外之言，可謂天未喪斯文也。」此外，倘有劉虬、寶誌、惠覽等亦是頓悟成佛論的忠實追隨及弘揚者。

由此觀之，則中國頓悟學說源頭可知矣！其倡導者非達磨、非慧能，而是僧肇、道生，後人常言，中國禪學始傳於菩提達磨之說純為蒙人耳目，只能換而言之，達磨之前東土禪學為文字教法悟入禪，達磨之後為不立文字之證法悟入禪。在安世高至羅什一段時期為一宗趣，羅什之後別開三論及空宗又為一宗趣。世人皆謂羅什禪為小乘，其實只是看到表面的一層。羅什居長安，廣譯群經，實為我國佛教界傳大乘之第一人，其所盡力於大乘空宗，傳印土龍樹學於中土，其功大焉。其傳空宗，妙在言外澈見眞性，為南方所愛，逐步演變成禪宗一脈，故南方禪多與羅什禪相依，其於中道方面，則化為天台宗，有慧文、慧思得其精髓。故天台宗與羅什亦有關係。空宗方面，有道生、僧肇承其法席。尤其是道生的頓悟成佛論，實開中國禪宗的端緒。這一論點，比菩提達磨早數十年，更比曹溪慧能早得多，而後世談禪，皆言南禪歸於曹溪，此實為天大之冤屈，嚴格地說，南禪應歸於羅什、道生一系方合乎歷史本來面目。



慧遠對佛教禪林建制濫觴的貢獻

歐陽鎮

自東漢佛教開始傳入中國，隨着漢譯佛經和佛教寺塔的不斷湧現，漢地已有信徒出家受戒成爲最初的僧人。兩晉南北朝時期由於僧團的擴大，僧團內部就必需一定的規章制度和戒律來規範僧人的行動，保護僧團的利益，諸如中國佛教史上著名高僧釋道安、慧遠等都會制定過一定的僧尼規範。這些規範，在當時不僅保證僧尼在禪林中過正常的宗教生活和維持禪林的穩定，而且協調僧尼與禪林、禪林與社會的關係。直到現在，它在佛教禪林中仍具有重大的影響。關於釋道安的事跡，本人已有專文撰述，在此僅就慧遠對禪林的建樹作一論述。

慧遠（公元三三四——四一六年），本姓賈，雁門樓煩（今山西寧武縣）人。他「世爲冠族」，（張野：『遠法師銘』）「少爲諸生，博綜六經，尤善老莊」，（『高僧傳，慧遠傳』），年二十一，與弟慧持一同從道安出家爲僧，很快成爲道安的首弟子。東晉太元三年（三七八），前秦將攻襄陽，道安分張徒衆，慧遠東下，先至荊州，三年後到潯陽（今江西九江），

因見廬山清靜，便停留此地，江州刺史桓伊特爲其建東林寺，慧遠從此便在東林寺傳教、修道和從事著作，影不出山三十餘年。

慧遠初事道安，「常欲總攝綱維，以大法爲己任，精思諷持，以夜繼晝」（『高僧傳，慧遠傳』）。他接受的佛教思想是多方面的，早期追隨道安的般若學；定居廬山以後，先是鑽研毗曇學，曾將前秦時參加道安譯場的僧伽提婆請到廬山，譯出『阿毗曇心論』四卷和『三法度論』二卷（此即前秦鳩摩羅佛提所譯『四阿含暮抄』的異譯本），後受鳩摩羅什爲首的關河地區中觀派的影响，不僅派遣弟子到鳩摩羅什門下受學，而且頻頻致書答問，討論佛學問題；同時他還迎接被鳩摩羅什僧團排擠的佛陀跋陀羅僧團，接受其禪法，教誨弟子以戒學，其所涉及的範圍，比其師道安還要廣泛。慧遠的杰出貢獻，就在於他把佛教的義理同維護名教的儒家傳統理論有機地協調起來，調合在一起，把佛教的適應世俗要求同對出世間的追求分別開來。（『弘明集』卷五

「答桓太尉書」），這樣，佛教就不再簡單地被當成統治階級某種文化政策的點綴品，它已走上了獨立發展的道路。

慧遠繼承其師遺志，熱情弘法。在安居廬山東林寺後，常慨南地經、律未備，特遣弟子法領、法淨等西逾流沙，遍尋經律。每逢西域來到江南的高僧，輒懇惻咨訪。（『高僧傳』，慧遠傳）如對罽賓高僧僧伽提婆和佛化跋陀羅等就是如此。其他如從龜茲鳩摩羅什的阿含學老師佛圖舌彌處得到「比丘尼戒本」的僧律，後來亦從長安到廬山，就受到了慧遠的熱情接待，尋問「比丘尼戒本」的內容和翻譯情況。慧遠在廬山，還非常關心鳩摩羅什與弗若多羅對「十誦律」的翻譯，後秦姚興弘始六年（四〇四年），弗若多羅不幸去世，「十誦律」的翻譯不得不暫時停下來，適時精於律藏的曇摩流支來華，慧遠便致書於他，勸請他幫助鳩摩羅什將此律補譯完成，由是「十誦律」才得有完備的譯本。

慧遠如此重視戒律，是有其深刻的社會原因的。佛教在中國發展到東晉末年，已普及江南各地，帝王公卿、文人學士奉佛者日多，僅建業一地，寺院就有數十所。特別是在孝武帝時（三七三—三九六年在位），琅琊王司馬道子竊弄權柄，「妯娌尼僧，發為親近」，「僧尼乳母，竟進親黨」；（『晉書·簡文之子傳』）又受賄賂，輒臨官領象言：「晉祚自此傾矣」。（『晉書·孝武帝本記』）安帝時（三九七—四一八年），佛教徒穢染的情況更為嚴重，他們「或墾殖田圃，與農夫齊流，或商旅博易，與家人竟利；或持醫道，輕作寒暑；或機巧異端，以濟生業，或占相孤虛，妄論吉凶；或詭道假權，要射時意；或聚畜委積，頤養有餘；或指掌空談，坐食百姓。斯皆德不稱服，行多違法，雖暫有一善，亦何足以標高勝之美哉，是執法者之所深疾，有國者

之所大患。」（『弘明集』載道恒「釋駁論」）針對這種情況，慧遠一方面大聲疾呼「沙門不敬王者」，號召佛教徒脫離政治，從干預政治和政治鬥爭中解脫出來，保證佛教的獨立弘法，要求僧徒依法尋道；另一方面，他廣泛地搜求戒律，為自己的僧團建立「社寺節度」、「外寺僧節度」和「比丘尼節度」。（『出三藏記集』卷十二）在這些節度中，盡量調和佛教與各教的關係，將儒家的禮運用到佛教和僧侶的行為准則之中，從而使佛教逐步走向中國化的道路。

慧遠不愧是道安之後最著名的佛教領袖之一。他所組織的一百多人的僧團，都能按照他所建立的清規節度，「洗心法堂，整襟清向，夜兮忘寢，夙宵惟勤」（慧遠·『念佛三昧詩集序』）。致使一些王公貴族如王凝之（王羲之之子）、桓玄、何無忌、殷仲堪、王謐、謝靈運、劉裕（即南朝劉宋的開國者）等都願和他交往，關係密切，此外，還使一些名士，「並不期而至，望風遙集，彭城劉遺民、豫章雷次宗、雁門周續之、新蔡畢穎之、南陽宗炳、張萊民、張季碩等，並棄世遺榮，依（慧）遠游止。」（『高僧傳』，慧遠傳）元興元年（四〇二年），桓玄攻入建康，殺掉專擅朝政的司馬元顯，自己專擅朝政，下令沙汰僧尼，又令各地官府搜簡僧尼，登籍造冊，但特別關照：「唯廬山道德所居，不在搜簡之列。」（『弘明集』卷十二，「與僚屬沙汰僧象教」）這並非因為桓玄與慧遠有很深的情誼，最主要的恐怕還是以慧遠為首的廬山僧團戒行修整，不營流俗的緣故。

總的說來，慧遠在儒家思想的基礎上，改造佛教傳入中國後產生的諸多學派的學說，以及他建立的廬山僧團及其儀規節度，為在中國發展獨立的佛教學說，和中國佛教禪林制度起了決定性的作用。



爭奪全國領導權的鬥爭(下)

《中國佛教的復興》第二章

(Holmes Welch) 著

霍姆斯·維慈

耿侃 譯

王雷泉 校

這次危機始於一九一五年秋，國會正在醞釀一份「管理寺廟條例」，這一條例將大大加強政府對授戒、公開弘法以及接受掛單的管理，它甚至賦予政府免除違反佛門戒規的方丈職務之權力

⑳。這使地方上的土豪劣紳使用各種手段，威逼抵制佔奪廟產的僧人。面對着這一新危險，佛教總會又行動起來。他們在離國會大廈不遠的一座寺廟中成立了一個院外游說團，試圖影響對此條例的投票。條例於一九一五年十月二十九日被批准公布，但尚未來得及執行，袁世凱就於一九一六年三月二十二日退位了，這一條例最終遂不了了之。

然而這種反覆並沒有結束。章嘉活佛和清海和尚起草了一份補充章程，向內務部申請恢復「中國佛教總會」(上海，1912)。清海是漢地和尚，曾任機關報主編。章嘉是蒙古活佛，他在以後三十年裏在佛教事務中起着越來越重要的作用㉑。他們獲得內務部批准，成立了「中華佛教會」。但是兩年後，即一九一九年六月，北京警察局宣布「管理佛寺條例」開始生效實施。幾乎與其同時，內務部查看了檔案材料，發現成立「中華佛教

會」(北京，1917)違反法律，便下令予以解散。

在這一系列事態的發展中，諦閑長老的所作所為令人困惑。諦閑是一九一二年成立的「中國佛教總會」的領袖，據太虛傳作者稱：一九一五年那份充滿敵意的政府議案最早是根據諦閑的建議起草的。一九一八年他回到北京講經，聽說這項議案不再生效時，他與交通系的重要人物會談㉒。正是由於他們的干涉，才使北京警察局在一九一九年六月採取行動。這一次激怒了浙江的佛教徒，太虛會同另一位僧人北上抗議。奔走月餘，未達取銷條例目的，而條例亦由是未付實行㉓。

在這些系列事件的背後，顯然隱藏着派系權力之爭，其真相我們只能付諸猜測了。與太虛友好的一位僧人稱諦閑為「賣教」，據太虛傳作者稱：諦閑曾得到內務部的允許，所有佛教授戒儀式和入教儀式必須在他擔任方丈的觀宗寺舉行才被認可㉔。此舉動機在攫取對全國僧伽的中央控制權，因為若無諦閑的批准，在中國將無人能成爲僧人。但他這樣做是爲了謀求自己的利

益，抑或僅僅爲了不使大權落到激進派的太虛手裏，沒有人能說得清楚。或許，幾乎所有的僧人捲入這場無意義的宗派鬥爭，正是真誠地爲了推進他們所認爲的佛教事業。

「中華佛教會」（北京，1917）的解散，宣告第四次建立全國性佛教組織的嘗試之失敗（這是我所能發現的有詳盡記載的資料中提到的第四次）³²。在這一階段，至少還有其他十一個佛教會成立，有一些甚至是全國規模的³³。並且至少有三個以上想成爲全國性組織的協會是太虛着手創辦的（太虛的組織活動我們將在下一章詳述），但是沒有一個能保存下來。直到一九二九年，另一個全國性組織宣告成立，與過去一樣，它的成立也是爲了解決寺院面臨的財產威脅。事實上，它的誕生幾乎是一九二二年那次事件的重演，只不過八指頭陀的角色是由其弟子，廣泛受人尊敬的圓瑛擔任的。

中國佛教會（上海，1929）

圓瑛是福建人，生於一八七八年。一八九七年在福建最大的一座寺廟——鼓山涌泉寺受戒，他曾跟隨包括八指頭陀在內的著名禪師學習禪定。二十至三十年代，相繼任福建和浙江兩座名寺的方丈。

一九二七年在浙東興起了一股沒收寺產的浪潮，這大概與國民黨上台有關。時主寧波七塔寺的圓瑛對此提出抗議，但沒有奏效。事態很快惡化。一九二八年五月，在南京召開了全國教育會議。參加會議的代表共七十七人，其中三分之二曾經留過洋——故無人對本國宗教表示尊敬。有一位剛獲美國哥倫比亞大學教育

學學位回國的中央大學教授邵爽秋，提議首先要將大寺院財產充公，然後再沒收小寺廟的財產，寺院的歲收也應上繳興辦教育。這項議案不僅贏得與會者的贊同，而且得到內政部長薛篤弼的首肯，他開始考慮實施的辦法。消息很快傳到佛教界，鬧得人心惶惶，圓瑛組織成立了「江浙佛教聯合會」，並作爲代表到南京向政府請願，抵制邵教授的提議。這一次他比較成功，不論是否因爲他的努力，還是其它原因，反正這一議案最終被束之高閣³⁵。

佛教界的領袖們認爲這不過是權宜之計，對未來他們仍深感不安。爲「承擔起社會職責」，同時也是爲防止新的侵犯佛寺行爲，他們着手成立菩提兒童之家和勞動訓練所，新開了許多佛學堂，實行「自己種茶種糧以便自立」的方針³⁶。而最重要的對策是成立一個核心組織，一俟寺院面臨着被侵犯的危險，能迅速採取行動，同時致力於取締一九二九年一月通過的一整套新的管理寺院的條例³⁷。一九二九年十一月十二日，「中國佛教會」於上海成立，來自十七個省的代表在總辦事處——覺園的「佛教淨業社」集會。其後幾年，這裏成爲全國佛教活動中心。圓瑛作爲精神領袖，自然被選爲第一任理事長。太虛當時在國外，他於一九二八年八月十一日專程環游世界，因而沒有參加這次成立大會，儘管他自己曾多次想成立這樣一個協會³⁸。

會員中有一些居士，但整個佛教會還是由僧侶牢牢把持着。他們向內政部遞交了章程³⁹，並堅決要求廢除一九二九年一月頒布的條例。圓瑛爲此事到南京向立法院請願，立法院將於五月開始討論這個問題。不久，一九二九年四月二十五日，太虛回到國內，也遞交了他的提案。「中國佛教會」的章程於6月3日被批准通過，到年底，一套新的令人滿意的「監督寺廟條例」被制訂出來並公之於衆（見本書第138頁）。在江蘇、浙江、湖北、四川

及其它許多地方都分別成立分會^{④〇}。一切似乎都很順利。

然而好景不長。太虛在六月三日當選為新佛教會的常務委員，他與以圓瑛為首的保守派發生分歧，圓瑛也不支持他關於重新組織僧伽的宏大計劃。到十一月，太虛已決定辭去委員會中的職務，把全副身心用於他在南京成立的小範圍的組織上，但仍保留一個普通會員的身份。一九三一年四月十日，「中國佛教會」第二屆全國代表大會召開。太虛以一番措施激烈的講話，開始了向保守派的新一輪攻擊。他說，威脅寺院財產的因素已經消除，人們對改革業已失去興趣。自一九二九年以來，寺院財產狀況和人員素質日趨惡化，佛教會的章程也遭到踐踏，表現在有些不合適的人加入了常務委員會，總辦事處的辦事員中甚至無一僧人或「正信」居士。因此，必須精選才德僧伽、正信居士，以構成常務委員會及總辦事處，每半月須將議辦之事公布；每年最少須籌有確定之常費三萬元，用於出版工作和培養各級分會的辦事僧員。最後太虛總結說，如果不這樣，佛教會不但不能振興佛教，而且只會把事情越搞越糟，倒不如趁早解散為好。

接着進行執行委員會的選舉。太虛一系獲得勝利，一向包辦之「滬杭名流」失敗。從此「新舊之間，顯然趨於破裂。」四月十一日，新一屆執行委員會舉行第一次會議，太虛及其支持者佔據了領導地位，他們是：仁山、王一亭、謝鑄陳。他們把總辦事處移至南京毗盧寺。

然而他們的勝利如曇花一現。正如一篇報道記載的，「當太虛提議，在全國性會議上通過的宗教改革方案應當真正付諸實施。他們馬上煽動心懷惡意的達官貴人，四處游說，傳播謠言，蠱惑人心，阻止計劃的實施。他們還秘密串通，不向佛教會交付經費；同時他們還指使在執行委員會和監督委員會中的僧人集體

辭職。」更嚴重的是，一位擔任領導職務的居士公開指責選舉為不合法，並提議把總辦事處重新遷回上海。甚至，自一九一五年以來一直是太虛的朋友兼支持者的王一亭，也站到了對方的立場上。太虛眼看事態已無法挽回，不得不辭職。六月三日，他在上海《蘇報》上發表一篇言辭激烈的聲明，指責過去的同道只關心保護寺院財產，如今已成爲佛教改革的敵人。他說：「我已經沒有任何必要再爲中國佛教會耗費精力了」^{④一}。

六月十四日，執行委員會第二次會議恢復了保守派的地位，並把辦事處遷回覺園，或許出於一種照顧，仍任命太虛主持南京會務。太虛「佛教會之工作，完全失敗。圓瑛爲江浙諸山叢林、名流居士所擁戴，以反對佛教之革新，大師與圓瑛間，乃不可復合」^{④二}。它宣告了兩人長期友誼的終結，雖然他們曾於一九〇六年結拜爲盟兄弟，而且太虛年青時，正是年長他十一歲的圓瑛鼓勵他更好地學習。

但是爲了照顧外界的影響，在公開場合仍然維持原狀，在佛教會領導人中，太虛的排名仍緊跟在圓瑛之後。然而在其刊物《海潮音》中，他的下屬攻擊道，「在不負責任的老朽把持下，空掛一個招牌而已」^{④三}。他還得耐住性子，等待時機。他在武昌和廈門自己的佛學院中，繼續按照自己的觀點教授學生，一九三一年他在重慶附近又新辦了一所佛學院^{④四}。他將更多地依靠下一輩的支持者。另一方面，「中國佛教會」仍舊致力於保護佛教財產。雖然太虛在第三屆全國代表大會上說強佔寺產之威脅已消除，但就在同年(1933)，一個新的危險又出現了。邵教授與他在中央大學的同道們並未被一九二九年的失敗所嚇倒，如今又成立了「廟產興學促進會」，其宗旨如故：在全國範圍內沒收寺院財產。圓瑛此時也成了對付這一問題的老手了，他以「中國佛教

會」理事長的身份予以猛烈的抨擊。他指出，根據《約法》，不論宗教和階級的差別，任何公民都可自由選擇宗教信仰，並有權保衛財產不受侵犯。就這樣，新的威脅逐漸消除了^{④⑤}。一九三一年八月一日頒布了一條法令，重申了早先公布的保護寺院財產的規定。就我所知，想方設法沒收全國佛教財產的企圖，這是最後一次^{④⑥}。

一九三一年夏，「中國佛教會」向國民黨申請人民團體的許可證書，獲得一號許可証，至此，「佛教方保無虞」^{④⑦}。全國各地匯集來的佛教徒召開了第四屆全國代表大會，在會上選舉圓瑛為理事長。

一九三三年的第五屆全國代表大會標志着新的內部危機，其性質還不清楚。「有人出於妒忌製造流言蜚語，但圓瑛處之泰然，因而沒有給常務委員會造成損害，他自己也獲得聯任」^{④⑧}。據一位知情者說，這是指各地分會反對沒收他們地方僧會的權力，並直接歸屬總辦事處這件事^{④⑨}。

「中國佛教會」一共召開過八屆全國代表大會，最後一次於一九三六年十一月舉行，會議修訂了會章，使佛教會更牢固地置於國民黨政府的控制之下，排斥太虛控制佛教會的企圖^{⑤⑩}。大會宣布，在上海總辦事處備案的分支會已逾五百個^{⑤⑪}。自一九三七年日本侵華之後，「中國佛教會」日漸衰弱，與我們看到的一些資料相反^{⑤⑫}，佛教會並沒有隨政府遷到重慶。在重慶確實有一辦事機構，作用是管理地方分會，但政府並不承認它對國統區內的佛教有管轄權。理事長連同印章都留在上海，這並非像有些誹謗者所說的那樣，他是親日派。早在一九三一年，圓瑛就組織了僧伽救護團救援受傷的中國抗日士兵和市民。一九三九年，當他從東南亞募捐回來，被日本人逮捕。有一種說法認為，當時有人向

日本人告密，說他募集的款項中有一部分不是用於佛教，而是資助中國軍隊的。另一說法是：日本人曾強迫他擔任新成立的「中日佛教會」理事長一職，因遭到拒絕才逮捕他^{⑤⑬}。不到一個月他又被釋放了，但從此以後，他變得悄無聲息，整月呆在他的講經堂——上海圓明講堂內，偶爾出門弘法，不再介入中國佛教會的活動^{⑤⑭}。

與此同時，太虛正在為奪取全國佛教的領袖地位而積極做着準備工作。一九三八年，他隨政府遷往重慶，在那裏，他做為說客和活動家的才能得以充分展露。一方面因為他的對手，即江浙兩省大寺院中的僧人，無法像尚在南京時那樣對西遷的政府施加影響；另一方面，政府也確實需要幫助，只要有人能夠提供幫助，不管是誰，政府都愿意合作。太虛提出，他可以「友好大使」的身份，到國外尋求對抗戰的支持。政府同意了他的計劃，並撥了專款。從國外回來後，他試圖利用政府對他的信任和重用，來提高佛教界的權勢：一九四一年他申請建立「中國佛教整理委員會」，沒料到內政部對接管寺廟財產一事不予置理，社會事務部也拒絕將此事提上議事日程^{⑤⑮}。遂只得獲得助成立「中國宗教徒聯誼會」一事，聊以自慰^{⑤⑯}。

戰爭一結束，政府對沒收寺產的放縱有所抑制。一九四五年十二月，內政部和社會事務部聯合成立一個委員會，不單是改組佛教會，而是叫作太虛在一九四一年就要求成立的「中國佛教整理委員會」，因而其管轄範圍要大得多。這一次太虛終於掌握了實權，圓瑛及其他保守派雖是這個委員會成員，但太虛和他的俗家弟子李子寬一派在三人組成的常務理事會中已佔了多數，第三個委員即章嘉活佛。上文中我們已經提到過他，他曾力圖恢復「中華佛教會」（北京，1917）^{⑤⑰}。

經過兩年全力以赴的準備工作，「中國佛教整理委員會」於一九四七年五月二十六日在南京召開了第一屆全國代表大會，來自全國各地的七十位代表表決通過了一份預先由內政部批准認可的章程。但是，太虛在大會召開前兩個多月，即一九四七年三月十七日去世，因而無法像預先安排的那樣選他為理事長，他最終沒能實現自己終生的目標，即成為中國佛教界的領袖。據說他死於高血壓，這個病與他的性情有關。大會選舉章嘉為理事長，多半是出於政府穩定與西藏關係的考慮。

從本次全國代表大會選舉產生的「中國佛教會」，並不是新創立的組織，與其說它是一九二九年在上海成立的「中國佛教會」的繼續，不如說是對它的復興。據它自己宣稱，它的淵源要更早，可上溯到「中國佛教總會」（上海，1912），儘管事實上沒什麼證據可說明這一點。無論如何，它代表着在共產黨勝利之前中國佛教組織發展的最高階段，儘管沒有實現自己的目標，但考慮到它所取得的成就，仍不失為一個進步。

總辦事處從上海遷到了南京毗廬寺（如同十五年前太虛所做的那樣），在那裏設一個人數不多的常設機構，它對三十一人組成的執行委員會和十一人組成的監督委員會負責，執行章程的各項條款⁵⁸。各省都有分會，各省下有支會，由分支會向它們傳達總辦事處的指令，同時分支會也把它們的報告和要求上交總辦事處。這些上行下達的事情大多與政府行為有關，像從前那樣，佛教會成為政府與僧伽之間主要的中介。如果簽發的法令觸及寺廟的利益，僧人所在的支會就提請他們注意。反之，如果他們對地方政府的侵權行為有所不滿，就向支會反映，支會對此十分重視，努力尋求妥善解決。佛教會還確保消除宗教顛覆的隱患（歷代中國統治者視之為洪水猛獸），不讓它有一絲一毫的萌芽。它

首要的職責是命令佛教會成員「不要抗拒已經生效的章程，不要違反政府法令」⁵⁹。佛教會還有其他一些積極的作用，其分支會的成員從事賑濟工作，如建立學校和孤兒院，擴大傳教範圍。

每個分支會的成員同時也是總會的成員，這樣總會的人權達四百六十二萬人。他們分三類：僧尼，居士，以及團體會員（包括佛學院，寺院和在俗社團）。會費不等，個人會員每人每年只有幾美元，團體會員則從收入中提取百分比⁶⁰。

所有這一切看來都中規中矩，至少從字面上看，「中國佛教會」能給人這種印象。但字面與實際往往存在着差距。各分會的任務是貫徹執行總辦事處的指令，但事實上它們往往對之不予理睬。支會應扣除會員十分之四的收入上交給分會，分會也應將這十分之四款項的一半上交總會。但實際上，極少有分會、支會按規定上交錢款，誠如一位分會負責人告訴我們：「協會總是遇到財政困難，只得向各省的分會催討錢款」⁶¹。按照總會的規定，在家人只有皈依三寶才有資格成為會員，而事實上有百分之十五至二十的成員沒有這樣做。按照規定，凡是違反戒律、瀆神、吸毒者一律開除會籍，而事實上，很少有人被驅除；按照規定，全國所有的僧尼都應加入佛教會，事實上許多人並未加入。當然，如果他們不入會，佛教會也不會幫助和保護他們。相當多的人放棄了這一權利，這說明，佛教會所提供的幫助和保護，也許並不像它預期的那樣有力⁶²。

由此可見，即使在其最發達的階段，「中國佛教會」也沒有成為一個組織嚴密、成效卓著的組織，絲毫不能影響中國的命運。它不能與日本的「創價學會」相提並論，甚至不能和美國的「全國基督教協會」(National Council of Churches)相比。當時國內兵荒馬亂，佛教徒缺乏經驗和建立組織的動機，這使像太

虛一樣的人物感到失望。但從另一方面看，它也只能如此。問題是有多少真正有效的佛教會達到了真正的佛教目標（撇開保護寺產的目的不說）。由於在中國，佛教不帶有任何政治目的，它才得以保存。或許，通過地方層次的較小的團體運作，才能得以稍稍避免官僚主義機制的影響，而更好地從事實質性的工作。

注釋：

③④《圓瑛大師年譜》，第13頁

③⑤有材料記載一些著名僧侶在上海集會，並派代表向內政部和教育部抗議這項提案。但真正扭轉局勢的是馮玉祥在一九二八年七月造訪棲霞山。馮是著名的「基督將軍」，當時和幾十個隨從在那裏停留吃飯，其中就有內政部長薛篤弼。當馮與寺僧閑聊時，一位僧人說起他怕寺產被沒收，將軍當時未置一詞，飯畢他要求參觀大雄寶殿，在殿中虔誠地敬香拜佛。他的隨從們都非常吃驚，薛篤弼（他任部長是靠馮的提攜）也改變了立場。我從明常和尚那裏也聽到這件事。他就是與馮玉祥聊天並帶他參觀大雄寶殿的那位僧人。羅伯特·佩恩詳述了他看到一九四二年在重慶附近的一座寺院中馮玉祥將軍對僧眾講演的經過，並說馮的父親是位虔誠的佛教徒。參見 Robert Payne·《Forever China》(New York·1945)·p.274。

③⑥《圓瑛大師年譜》：第13頁。

③⑦一九二九年一月二十五日，內政部公布了「寺廟管理條例」二十一條，有些條款嚴重侵犯了僧人對寺產的管理權。見牧田諦亮《中國近世佛教史研究》（京都，1957年）第269頁，和《海潮音文庫》第一版，第2卷，第76-79頁。我無法查到這個

條例的原文，但許多權威人士肯定成立「中國佛教會」（上海，1929）的一個主要目的是要求取消這一條例，見印順：《太虛大師年譜》，第289頁，和《圓瑛大師年譜》，第13頁。

③⑧印順：《太虛大師年譜》，第258頁。有些材料証實了太虛在建立新的佛教會中的領導作用，例如：周祥光《A History of Chinese Buddhism》，p.17，和《中國佛教會》，第2頁，這裏根本沒有提到圓瑛，也許是因為他後來接受了共產黨支持的「中國佛教協會」會長一職，從而根本不把他考慮在內。印順說到太虛在建立新的佛教會中的作用，僅僅提到南京的「中國佛學會」的一些成員會同圓瑛組織的「江浙佛教聯合會」，召集開會（《太虛大師年譜》，第289頁）。

③⑨這個章程刊登在《中國佛教》1.2:59-63(1930.7)。文件僅僅預設了三個行政機構，每年選舉，分設幾層分支機構，及社會福利、佛教宣傳和研究等必不可少的工作。其不足之處在於沒有要求寺院每年上繳年費，一九三〇年決定由各省的代表自願提交。

④⑩這四個分會在《中國佛教會》第2頁被提及，但自一九二九年十二月七日之後，條例賦予各分會更廣泛的權力，包括批准買賣寺產的審批權，於是許多地方都建立了分會——或從最早的佛教會延續下來。例如，「中國佛教總會」（上海，1912）的一個分會於一九二二年在廣東成立，到一九二八年仍然存在，見常槃大定：《支那佛教史跡·評解》（東京，1931），第34-35頁。一九二二年，當時所有全國性的佛教會都停止活動，而在湖北黃梅成立了一個省級分會。參見關野和常槃大定：《支那佛教史跡》（東京，1925-1929年），第四卷，圖版第

126。

④1《現代僧伽》，第4卷，第2期，第180頁（一九三一年六月）。

④2印順：《太虛大師年譜》，第326頁

④3《海潮音》，第16卷，第3期，第28頁（1935.3）。

④4印順：《太虛大師年譜》，第339頁。

④5《圓瑛大師年譜》，第13頁；牧田諦亮：《中國近世佛教史研究》，第270頁。另一個類似行動是限制傳統文化的另一個組成部分：中醫。一九二九年二月（即在全國教育大會後近一年，那次大會決定沒收寺產），衛生部召開會議，決定取締中醫學校，禁止醫師做廣告或宣傳。醫師們對此自發組織了全國性的協會進行游說和抗議（尤其是通過保守派的政客或海外華人），致使衛生部取消了這一計劃。三十年代，協會不斷呼吁政府支持它的研究工作，建立醫院和學校。一九三五年，它還向國民黨第五次代表大會請愿，要求在法律上與西醫平等——這項請愿最終於一九四三年被批准。這些資料是從克羅埃澤（Ralph Croizer）處得來的。

④6牧田諦亮提到一九三三年一群湖北的教育工作者曾討論過征收寺產的可能性，一九三五年，有七個省的主管教育人士向教育部提出接管佛寺的房屋和歲收，因其半心半意，所以這項請愿沒有成功。見牧田諦亮：《中國近世佛教史研究》，第277-279頁。

④7《圓瑛大師年譜》，第13頁，印順說協會在一九二九年成立時曾提請國民黨的批准。（《太虛大師年譜》，第292頁），直到一九三一年才獲批准。

④8《圓瑛大師年譜》，第13頁，第五屆全國代表大會的報告等登

在《海潮音》第4卷，第7期，第93-94頁上（一九三三年七月十五日），這個報告沒有把這次危機的性質說清楚。

④9也許他把年份搞錯了，另一處資料說一九三四年佛教會的體制從三層改為二層，各省對此都加以反對。見《中國佛教會》，第2頁。

⑤0欲知新章程的細則，請見本書第141頁，之所以起草新章程，部分是因為改革派要重新接管佛教會。早在一九三六年，國民黨民眾訓練部顯然是在太虛的煽動下，曾提議修訂章程以控制寺院的內部管理（包括其財政、規章和日常生活），以及其它取悅於「僧伽知識分子」的幾項改革。其餘的僧伽抗議之聲「像火山一樣的爆發」，最後這個提議取消了。見法舫《一九三六年的中國佛教》，登在《日中佛教研究會第二屆年度報告》（京都，1937年），第230-232頁。章程於一九三六年十一月正式通過，減弱了政府的控制，使得改革派試圖掌管佛教會的任何努力都不可能如愿。甚至，第22條加強了保守派的優勢，這一條規定在常務委員會中，僧伽至少保留三分之二的席位，在執行委員會和監督委員會中為僧伽保留至少一半的席位。

⑤1見《中國年鑒，1937年》（上海，1937），第73頁，1935-1936年版的年鑒（第1516頁）上記載的為435個，1936年37年版記載的是476個，雖然這一時期每年增長三十至四十個分會。

⑤2例如，陳榮捷：《Religious Trends in Modern China》，p.58，陳教授可能把中國佛教會（上海，1929）與中國佛學會（南京，1928）混淆了，後者才遷到了重慶。

⑤3印順：《太虛大師年譜》，第448頁；《圓瑛大師年譜》，第

三頁。

⑤4 例如，一九四三年他在中原和華北廣大地區做過演講，在北平受到市長的接見，北平市長爲了驅除乾旱，在他演講那天下令全市停止宰殺牲畜。見《中國佛教》1.2:10（一九四三年冬）。

⑤5 印順：《太虛大師年譜》，第488頁

⑤6 「中國宗教徒聯誼會」，見印順：《太虛大師年譜》，第508-509頁。

⑤7 印順：《太虛大師年譜》，第518頁，委員會全體委員包括：太虛、章嘉、虛雲、圓瑛、昌圓、全朗、李子寬、屈文六和黃慶瀾。

⑤8 規章的正文收集在《中國佛教法令匯編》，第233-239頁。根據第七款規定，與規章同時產生並通過的細則規定了由協會掌管出家、受戒的儀式及方丈的選舉工作（第241-245頁）——從一九二一—一九一三年起對這類事務似乎不曾制定過規則。

⑤9 在一九四六年，這是印在個人會員証上的八個誓約中的第一個。

⑥0 根據一九三六年的章程的第38條，僧尼每年交一元，而在俗的皈依者交五元；根據一九四七年的章程第38條，兩者交的年費數相等（由於通貨膨脹，每年5000元）。一位可靠人士回憶，僧俗之間還是有差別的，分別相當於二元和十元。

⑥1 見《光輝的八年》（香港，1983），第176頁。

⑥2 一位地區支會的職員告訴我：「有時，幫助是成功的，有時則不然。」以上所述的許多有關文字與實際存在差距的資料，來源於一位可靠的在俗人士，他自一九四五年以後在佛教會中起着領導作用。

（上接第36頁《佛說八大人覺經》釋要）

開導一切，令諸衆生，覺生死苦，捨離五欲，修心聖道。若佛弟子，誦此八事，於念念中，滅無量罪，進趣菩提，速登正覺，永斷生死，常住快樂。」

此爲結歎之文，總結讚歎上述八事有殊勝功德力用也。如此八事，乃是諸佛菩薩大人之所覺悟二句，結成此八事乃諸佛菩薩大人之勝行，揀非小乘唯求自度之劣行也。精進行道，至涅槃岸四句，結成自覺功德。法身船，譬所悟性德，涅槃岸，喻修德所顯。梵語涅槃，此翻滅度，滅生死之因果，渡生死之瀑流，性德有功，性德方顯，佛子果能精進行道，慈悲修慧，必能煩惑淨盡，直達涅槃彼岸也。復還生死，度脫衆生，以前八事，開導一切乃至修心聖道八句，結成覺他功德。前言自覺，此言覺他，爲佛弟子既能自覺，復應覺他，迴身入生死海，化度衆生，恆以此八事，開導曉喻一切有情，令覺生死大苦，厭捨五欲而修行聖道也。若佛弟子，誦此八事乃至永樂生死，常住快樂八句。結成誦念功德。若佛子，誦此八事，精思其義，身體力行，必能滅無量罪，直趨菩提，捷成佛道，永斷二種生死（分段、變易二種生死），長享常住法樂也。

注釋：

註①五性（一）凡夫性。（二）二乘性。（三）菩薩性。（四）不定性。（五）外道性（據圓覺經所說），三根謂上中下三根也，就衆生善根強弱而言。

註②三乘：聲聞乘（小乘），緣覺乘（中乘），菩薩乘（大乘）。五教：（一）人天教，（二）小乘教，（三）大乘法相教，（四）大乘破相教，（五）一乘顯性教。（出原人論）



《佛說八大人覺經》釋要

張秉全

《佛說八大人覺經》是我國早期翻譯的佛典，它與《佛遺教經》、《四十二章經》並稱佛遺教三經，乃佛弟子必須修習的一部經典，內容是說佛、菩薩昔已覺悟八種事，故稱《八大人覺經》，此經屬大乘菩薩藏攝，不要認為經中多談事相，以淺近忽之。

一、先釋經題

題為佛說八大人覺經，佛字，具云佛陀，比翻覺者。覺有三義：一、自覺——異凡夫之不覺；二、覺他——異二乘之自度；三、覺滿——異菩薩覺未圓滿。又據《起信論》覺有三義，一、本覺——即所證理；二、始覺——即能證智；三、究竟覺——即智與理冥，始本無二之覺體。說字，機教相扣，成此法說，佛說者，蓋此經乃釋尊金口所宣，揀非他方佛及餘人所說也。又此說字，古文訓作悅字，《論語》子曰：「有朋自遠道來，不亦說乎！」則亦可釋為佛智鑑機，知有衆生可度，深所悅懷，無問而說此卷《八大人覺經》也。大人者，指佛菩薩，如來稱為大覺世

尊，菩薩稱大道心衆生，均堪稱作大人。本經云：「如此八事，乃是諸佛菩薩之所覺悟。」故稱八大人覺。經字，具云契經。梵語修多羅，此翻契經。上契諸佛之理，下契衆生之機，故云契經。又經字，訓恆常不變之義（如天經地義），訓繩線貫串之義（如經、緯）不備舉。

二、譯者簡介

此經為後漢安息國（今伊朗境內）沙門安世高所譯，據安本傳：安世高，姓安，字世高，乃安息國王子，不願嗣父王位，讓其國與叔，出家修道，凡有經典，莫不綜博，通曉華梵語言，嘗遍歷諸國，於漢桓帝建和二年（一四八年）始來華，從事佛典翻譯，至靈帝建寧四年（一七一年）二十餘年之中，譯出佛典凡一百七十六部（據歷代三寶記，此經蓋此時所譯）。

三、正釋經文

經文分三章。一、總標，二、別列八種覺相，三、結歎

一、總標「爲佛弟子，常於晝夜，至心誦念，八大人覺。」

佛弟子應包括在家二衆（優婆塞、優婆夷）、出家五衆（沙彌、沙彌尼、式叉摩那、比丘、比丘尼）既爲佛弟子，應常修此八種覺悟，這晝夜者，明二六時中，念念相續，無令間斷也，言至心者：明須發至誠懇摯之心，言誦念者，誦則熟記能背，念則常念不忘也。

二、別列八種覺相

第一、無常無我覺。

「第一覺悟，世間無常，國土危脆，四大苦空，五陰無我，生滅變異，虛偽無主，是心惡源，形爲罪數，如是觀察，漸離生死。」

第一覺悟，正明世間諸法，無有常住，四大、五陰，苦空無我之理。依報之國土則滄海桑田，互爲更迭，成住壞空，輪番不息，不安曰危，不堅名脆，並是國土無常之相，經云：「假使妙高山，劫盡皆散壞，大海深無底，亦復有枯竭。」四大者，地大、水大、風大、火大也，地以堅爲性，水以濕爲性，火以暖觸爲性，風以動搖爲性，此四大約正報色身而言，乃宿世業果招感，四大失調，百病叢生，四大分散，生命息滅，乃受苦之本，畢竟歸空，故云四大苦空也。五陰者，色、受、想、行、識五陰也，陰有覆蓋之義，謂蓋覆眞性，不得顯現。色以質礙爲義，即一切有形質，有阻礙作用之外境；受以領納爲義，即對外境而起苦樂或不苦、不樂之感受；想以取像爲義，即取著已感受之印象而思想；行以造作爲義，即對外境起造善惡之動作；識以了別

爲義，即了別外境及變出外境之本體，色陰屬色法，後四陰屬心法。此五陰乃衆生身心之幻質也。我具二義，一者、常一義，恆常不變，然五陰色身，從少至老死，剎那剎那不斷變滅，豈能常一不變哉，故無我；二者、主宰義，人之壽命修短，亦非本人得以自作主宰者，故無我，總明五陰無我也。不實名虛，不其名僞，合明依、正兩報之不實也。心是惡源者，此心字，乃指衆生迷惑不覺之六識妄心，若認此幻心爲我，必然迷眞逐妄，成爲造惡之泉源，故云心是惡源；形爲罪數者，形指衆生妄執爲我之四大幻軀，由於我執熾然，必然成爲造衆惡之淵藪，故云形爲罪數，行者如能諦觀我空（空四大色身）法空（空世間國土），觀道純熟，則二執漸輕，即可漸離生死。此段經文，甚爲重要，乃入道之初門，破我法二執之前方便，並爲後之七覺作基。幸勿忽諸。

第二常修少欲覺

「第二覺知，多欲爲苦，生死疲勞，從貪欲起。少欲無爲，身心自在。」

第二覺知，明少欲爲入道之要。前三句明苦惱在於多欲，末二句，明對治之觀法。貪欲之人，苦惱亦多，乃必然之現象。欲有五種，謂財、色、名、食、睡也。不一名多。《遺教經》云：「多欲之人，多求利故，苦惱亦多。」生死，果也；貪欲，因也。由於貪欲，引發生死疲勞，輪流不息。《圓覺經》云：「一切衆生，從無始際，由有種種恩愛、貪欲，故有轉迴」。《佛名經》云：「有愛則生，愛盡則滅，故知生死，貪欲爲本。」少欲之人，身恆不貪圖於物質享受，心恆不緣慮於五欲塵境，少欲無求，清心無爲，豈不身心適悅得大自在者哉！

第三知足守道覺。

「第三覺知，心無厭足，惟得多求，增長罪惡。菩薩不爾，常念知足，安貧守道，惟慧是業」。

上第二覺告誡佛子貪欲爲苦，應觀念少欲，此第三覺進一步闡明多求之害，惟是增長罪惡，應觀念知足，安貧守道。心無厭足，惟得多求二句，明多求之相，增長罪惡一句，明多求之害，不知足者，由貪心追求無厭，對外境物，廣行多求，由多求故，必然不擇手段，廣行非法，造諸惡業。菩薩不爾者，明菩薩反此而行之也。常念知足，安貧守道，惟慧是業三句，正明菩薩宅心知足，安貧守道，勤修慧業之行。心常觀念知足，則澹泊自甘，耐得清貧，守得寂寞，惟道業是守，則慧業自然增長矣。顏子居陋巷，一簞食，一瓢飲而不改其樂，世儒猶尙知足安貧，爲佛弟子，豈可反不若彼耶！《遺教經》云：「汝等若欲脫諸苦惱，當觀知足，知足之法，即富樂安隱之處，知足之人，雖臥地上，猶爲安樂。不知足者，雖富而貧，知足之人，雖貧而富，不知足者，常爲五欲所牽，爲知足者所憐愍」。

第四常行精進覺

「第四覺知。懈怠墜落。常行精進，破煩惱惡，摧伏四魔，出陰、界獄。」

前二、三覺，佛誡弟子，應少欲、知足，此第四覺，誡佛子既少欲知足矣，如懈怠道業，亦爲墜落之因，必須精進修道，則破煩惱、伏四魔，出陰、界之牢獄，始可希冀。懈怠墜落者，懈則根身放逸，怠則心識疏散，墮則墜下難上，落則惟退不前。爲佛弟子，如坐在懈怠坑中，則必墮落於三界牢獄之中而不能自拔，自度尙難，安望其上求佛道下化衆生哉！《遺教經》云：

「行者之心，數數懈廢，譬如鑽火，未熱而息，雖欲得火，火難可得。」此之謂也。常行精進下三句，明精進之益。精者，純一不雜之謂；進者，直前不退之相，常行者，指一切時中，行住坐臥，語默動靜，均如是而行也，《遺教經》云：「若勤精進，則事無難，是故汝等，當勤精進，譬如小水，常流則爲穿石」。煩惱者，並指見、思、兩惑；四魔者，即天魔、煩惱魔、五陰魔、死魔也，若佛弟子，常行精進於道業，必能破除塵勞煩惱，摧伏四魔而出離五陰、十八界之生死牢獄也。

第五多聞智慧覺

「第五覺悟，愚癡生死。菩薩常念廣學多聞，增長智慧，成就辯才，教化一切，悉以大樂」

上第四覺明精進之益，此第五覺明多聞之善，佛誡弟子，既知精進矣，苟不廣學多聞，則有盲修之愆，暗證之失，故須廣學多聞，增長智慧，成就辯才，教化衆生，自利利他，共得佛道之大樂也。愚癡生死者，六識茫昧無知曰愚，五根昏迷不曉曰癡，不識盡苦道，不知求解脫，於生死險道中，從冥入於冥，受苦不能斷，故曰愚癡生死也。菩薩常念廣學多聞下五句，正明廣學多聞之善也。廣學則博究三藏，多聞則遍參講席，聽聞法要，又：廣學多聞，聞慧也，從聞思修而起觀照，思慧也，苟能如是，則智慧也自然增長矣。又此智慧，乃出世之智，非世俗學問之智也。夫智慧增長，則口辯自然通利，故曰成就辯才。教化一切，悉以大樂二句，教化一切，則道俗賢愚，五性、三根①，普皆教育、化導，悉以大樂者，以，與也，大樂，乃指佛道之大樂，揀非人天、二乘之小樂，合此二句，即教化一切有情，皆悉給與佛道之大樂也。

第六布施平等覺

「第六覺知，貧苦多怨，橫結惡緣。菩薩布施，等念怨親，不念舊惡，不憎惡人。」

四攝法中，布施爲首，雖有智慧，若不行施，則不能與衆生廣結善緣，衆生亦不受其化，故須平等行施也。貧苦多怨者，財產匱乏曰貧，饑寒逼迫曰苦，貧苦之人，不知感此果報，乃宿世不肯布施，輕慢善人所致，恆多怨天尤人，故曰貧苦多怨。橫結惡緣者，不循道而行曰橫，貧者每多嫉人之富，瞋人之貴，不信因果，多行不義，非法求財，則廣結惡業因緣，故曰橫結惡緣也。菩薩布施下四句，正明佛子平等行施之事，布施有三，謂財施、法施、無畏施也，財施則資生財物，法施則三乘五教^②，無畏施則指迷、解困，令彼無畏。菩薩行施之時，常以同體大悲，觀念怨親平等，無論前人昔曾與我交惡或至今仍怙惡不改者，皆不揀擇，而能一視同仁，平等行施也。

第七出家梵行覺

「第七覺悟，五欲過患，雖爲俗人，不染世樂。常念三衣瓦鉢法器，志願出家，守道清白，梵行高遠，慈悲一切。」

上第六覺明平等行施之要，此第七覺歎出家修梵行之勝，五欲過患者，五欲，解見前，謂此五事，能迷惑眞性，引生生死果報不絕，故曰生死過患也。雖爲俗人，不染世樂二句，俗人即未出家之白衣，爲佛弟子，縱尙爲白衣，亦不應染著世樂。世樂有十，謂女色、財寶、聲名、飲食、睡眠、家宅、田園、衣服、眷屬、官職也。不染者，不耽玩愛染也。經云：「猶如蓮華不著水，亦如日月不住空」也。常念三衣，瓦鉢法器，志願出家三句，讚歎出家爲勝也。三衣：一、安陀會、二、優多羅僧、三、

僧伽梨，即五衣、七衣、大衣也。僧人所服，瓦鉢法器，即食鉢、香爐、錫杖、念珠等物也。若佛子志願於住持佛法，紹隆三寶，則須出家修道，當知三世諸佛，無有不現出家相而成道者也。守道清白，梵行高遠，慈悲一切三句，正明僧人應遵循之規則，守道清白者，謂須謹遵佛戒，清白自守。梵行高遠者，梵行有三、一明悟欲心，二、潔淨欲身、三、不犯欲塵，猶如梵天之行，高超六欲（天）之上，遠越釋天之尊，故云：梵行高遠也。慈悲一切者，慈能與樂，悲能拔苦，苟無慈悲心腸，拯濟一切衆生，則佛道難成，爲佛弟子，不可不曉。

第八大心普濟覺

「第八覺知，生死熾然，苦惱無量，發大乘心，普濟一切，願代衆生，受無量苦，令諸衆生，畢竟大樂。」

此第八覺，正明發大心，普濟群生之要。爲佛弟子，既出家矣，則須發廣大心，愍念衆生在生死險道中，被煩惱之火燒灼，熾然不息，苦惱無量。《楞嚴經》云：「生死死死，生生死死，如旋火輪，未有休息」。普濟一切衆生，同登涅槃彼岸。願代衆生，受無量苦二句，明須發大悲之心。《普賢行願品》云：「若諸衆生，因其積集諸惡業故，所感一切極重苦果，我皆令代受，令彼衆生，悉得解脫」。令諸衆生，畢竟大樂二句，明須發大慈之心，普令一切衆生，畢竟同得佛果菩提之法樂，故云令諸衆生，畢竟大樂也。

三、結歎

「如此八事，乃是諸佛菩薩大人之所覺悟，精進行道，慈悲修慧，乘法身船，至涅槃岸。復還生死，度脫衆生，以前八事，



「雜阿含經」研習

「雜阿含經」論增上戒學

蔡惠明

一、戒爲菩提之根本

戒定慧三學是佛教的基本學業。戒亦稱增上戒學，指戒律。就是防止行爲、語言、思想三方面的過失。由於大小乘的不同，戒律的內容與要求也有所區別。對出家的僧尼和在家的居士也各有規制。一般說戒，大都重小乘律，如「十誦律」、「四分律」、「五分律」、「摩訶僧祇律」等。小乘有五戒、八戒、二百五十戒、三百四十八戒等；大乘有三聚淨戒、十重四十八輕等。小乘五戒爲：殺生、偷盜、邪淫、妄語、飲酒。八戒爲：在五戒外，另加臥高廣大床、花鬘瓔珞、歌舞戲樂。比丘二百五十戒：即二百五十項應持戒的言行細目，合併爲五項目，稱五篇門。比丘尼三百四十八戒亦同前分。大乘三聚淨戒爲：攝律儀戒、攝善法戒、饒益有情（攝衆生）戒。十重禁戒爲：殺生、偷盜、邪淫、妄語、飲酒、說過罪、自讚毀他、慳、瞋、謗三寶。四十八輕戒爲不敬師長、不舉教懺、背正向邪、不瞻病苦等四十八項具體戒條。

「攝大乘論」稱由戒學爲增上引生心學，即定學。因它是定

慧所依，心學爲增上引生慧學，慧學爲增上引證涅槃成滿菩提。三學以順益義，所以名增上，廣如「瑜伽師地論」說。釋尊在「涅槃經」中說：「若不能持禁戒，云何當得見於佛性，一切衆生雖有佛性，要因持戒，然後乃見，因見佛性，得成阿耨菩提。」見性成佛就是見自己本有的佛性，若不持戒，見性成佛便成空話。「涅槃經」又說：「欲見佛性，證大涅槃，必須深心修持淨戒。若毀淨戒，是魔眷屬，非我弟子。」「小品經」說：「我若不持戒，當墮三惡道中，尚不得人身，況能成就衆生，淨佛國土，具一切種智。」可見持戒是入道的正門，修行的基礎。

「華嚴經」說：「戒是無上菩提本，應當具足持淨戒，若能堅持於禁戒，是則如來所讚歎。」戒是獲得無上正等正覺大菩提的根本，根本不固，一切難成。如建築大廈，地基不鞏固，一遇風雨就發生危險。

佛陀在「遺教經」中說：「汝等比丘，於我滅後，當尊重波羅提木叉。」波羅提木叉就是戒律，又譯別解脫，或譯處處解脫。七衆弟子所受的戒律，能免過非，各別解脫心口七支惡業，

所以名別解脫。釋尊又說：「如暗遇明，如貧得寶，當知此則是汝等大師，若我住世無異此也。」這是他最後的教誨，謂戒是正順解脫的根本，持戒則等於佛住世，戒就是佛弟子的大師（也即是佛）。他還說：「戒是正順解脫菩提之本，故名波羅提木叉，因依此戒，得生諸禪定，及滅苦智慧。」四百四病爲身苦，憂愁嫉妒等爲心苦，總合二種，名爲內苦。惡賊虎狼等害及風雨寒暑等災爲外苦。持戒就能起消滅內外種種苦的無量智慧。戒定慧三學，非戒無以生定，非定無以生慧，「三法相依，不可缺一。」所以釋尊又說：「是故比丘，當持淨戒，勿令毀缺。若人能持淨戒，是則能生善法。若無善法，諸善功德皆不得生。是以當知戒爲第一安穩功德之所住處。」五戒十善是世間的善法，三學六度是出世間的善法。雖有淺深的差別，但都是順理益己的善法。若無淨戒，一切功德皆不得生。因此持戒是第一安穩功德之所住處。

持戒要謹小慎微，注意防止小惡，就不至造大惡無以預防。『涅槃經』說：「莫輕小惡，以爲無殃，水滴雖微，漸盈大器。」『大智度論』說：「若求大利，當堅持戒，如惜重寶，如護生命，以戒是一切善法住處。」

二、『雜阿含經』論增上戒學

1. 戒是什麼？『雜阿含經』第一〇三九經中，佛告淳陀：

「有黑法、黑報，不淨、不淨果，負重向下，成就如此諸惡法者，雖復晨朝早起，以手觸地，唱言清淨，猶是不淨。正復不觸，亦不清淨。執牛糞團並及生草，唱言清淨，亦復不淨。正復不觸，亦不清淨。淳陀！何等爲黑、黑報，不淨、不淨果，負重向下，乃至觸以不觸悉皆不淨？淳陀！謂殺生惡業，手常血腥，心常思惟搗、捶、殺、害、無慚、無愧，慳貪、吝惜，於一切象

生乃至昆蟲，不離於殺。於他財物，聚落、空地，皆不離盜。行諸邪淫，若父母、兄弟、姊妹、夫主親屬，乃至授花鬘者，如是等護，以力强干，不離邪淫。不實妄語，或於王家、真實言家，多家聚集，求當言處，作不實說；不見言見，見言不見；不聞言聞，聞言不聞；知言不知，不知言知。因自、因他，或因財利，知而妄語而不捨離，是名妄語。兩舌乖離，傳此向彼，傳彼向此，遞向破壞，令和合者離，離者歡喜，是名兩舌。不離惡口罵詈，若人軟語說，悅耳心喜，方正易知，樂聞無依說，多人愛念、適意，隨順三昧，捨如是等，而作剛強，多人所惡，不愛、不適意，不順三昧，說如是等言，不離粗澀，是名惡口。綺飾壞語，不時言，不實言，無義言，非法言，不思言，如是等名壞弊惡，心思惟言，彼衆生應縛、應鞭、應杖、應殺，欲爲生難。不捨邪見顛倒，如是見、如是說：無施，無說，無善行、惡行，無善惡業果報，無此世，無他世，無父母，無衆生生世間，無世阿羅漢，等趣、等向，此世他世，自知作證：我生已盡、梵行已立，所作已作，自知不受後有。淳陀！是名黑、黑報，不淨、不淨果，乃至觸以不觸，悉皆不淨。……」

持戒就是爲對治黑業，免受黑報，不淨、不淨果。在思想上建立深信因果、謹慎造作的觀點。戒的目的就是防非，能生善法。律宗的教理分成戒法、戒體、戒行、戒相四科。戒法是佛制定的戒律；戒行是戒律的實踐；戒相的戒的表現和規定，即五戒、十戒、二百五十戒等。律宗的主要學說是戒體論。戒體是受戒弟子從師受戒時所發生而領受在自心的法體，即由接受的作法在心理上構成一種防非止惡的功能。這是律宗教理的心理理論。戒體，舊譯「無作」，新譯稱「無表」。律宗三家對此有不同的說法。古師多依『成實論』，以無作戒體爲非色非心的「不相應

行法」。相部宗法礪即以此說倡非色非心戒體論。東塔宗懷素則依「俱舍論」，以「無表業」爲色法，倡色法戒體論。南山宗道宣說「四分律」通於大乘，依「楞伽經」、「攝大乘論」所說，以阿賴耶識所藏種子爲戒體。它和相部、東塔二說相對，稱爲心法戒體。

2. 至於律儀，「雜阿含經」第九二五經中，世尊告諸比丘：

「如是丈夫，於正法律八德成就，當知是賢士夫。何等爲八？謂賢士夫住於正戒，波羅提木叉律儀、威儀、行處具足，見微細罪能生怖畏，受持學戒，是名丈夫於正法律儀第一之德。復次，丈夫性自賢善、善調、善住，不惱、不怖諸梵行者，是名丈夫第二之德。復次，丈夫次行乞食，隨其所得，若粗、若細，其心平等，不嫌、不著，是名丈夫第三之德。復次，丈夫心生厭離，於身惡業，口、意惡業，惡不善法，及諸煩惱，重受諸有，熾然苦報，於未來世生老病死、憂悲惱苦，增其厭離，是名丈夫第四之德。復次，丈夫若有沙門過，諛曲不實，速告大師及善知識。大師說法，則時除斷，是名丈夫第五之德。復次，丈夫學心具足，作如是念：設使餘人學以不學，我悉當學，是名丈夫第六之德。復次，丈夫行八正道，不行非道，是名丈夫第七之德。復次，丈夫乃至盡壽精進方便，不厭不倦，是名丈夫第八之德。如是丈夫八德成就，隨其行地，能速升進。」

在「雜阿含經」第二七九經中，世尊告諸比丘：

「於此六根，不調伏，不關閉，不守護，不執持，不修習，於未來世，必受苦報。何等爲六根？眼根不調伏，不關閉，不守護，不修習，不執持，於未來世必受苦報。耳、鼻、舌、身、意根，亦復如是。愚癡無聞凡夫，眼根見色，執受相，執受隨形好，任彼眼根趣向，不律儀執受住，世間貪憂惡不善法以漏其

心，此等不能執持律儀，防護眼根。耳、鼻、舌、身、意根，亦復如是。如是於六根不調伏、不關閉、不守護、不執持、不修習，於未來世必受苦報。云何六根善調伏、善關閉、善守護、善執持、善修習，於未來世必受樂報？多聞聖弟子，眼見色，不取色相，不取隨形好，任其眼根之所趣向，常住律儀，世間貪憂惡不善法不漏其心，能生律儀，善護眼根；耳、鼻、舌、身、意根，亦復如是。如是於六根善調伏、善關閉、善守護、善執持、善修習，於未來世必受樂報。」這裏所說的執持律儀，善護諸根，就是戒體所起防非止惡的作用，很爲重要。

3. 戒從心生，就是從怖苦心、畏罪心、求福心、兩利心、慚愧心、慈悲心、忍心、菩提心等所生，因手頭沒有「中阿含」、「長阿含」等經，只能引「雜阿含經」作重點闡述。如第六三七經中，世尊告諸比丘：「當修四念處，」如上廣說，差別者：「乃至如是出家已，住於靜處，攝受波羅提木叉儀，行處具足，於細微罪生大怖畏。受持學戒，離殺、斷殺、不樂殺生，乃至一切業跡如前說。衣鉢隨身，如鳥兩翼，如是學戒成就，修四念處。」（畏罪心）

在第一〇四〇經中，佛告婆羅門：「賢聖法律所行捨行，異於此也。……謂離殺生，不樂殺生，如前清淨分廣說。依於不殺，捨離殺生，乃至如前清淨分廣說。離偷盜，不樂於盜；依於不盜，捨不與取。離諸邪淫，不樂邪淫；依於不淫，捨非梵行。離於妄語，不樂妄語；依不妄語，捨不實言。離諸兩舌，不樂兩舌；依不兩舌，捨別離行。離於惡口，不樂惡口；依不惡口，捨於粗言。離諸綺語，不樂綺語；依不綺語，捨無義言。斷諸貪欲，遠離貪心；依無貪心，捨於愛著。斷諸瞋恚，不生憤恨；依於無恚，捨彼瞋恨。修習正見，不起顛倒；依於正見，捨彼邪

見。婆羅門！是名賢聖法律所行捨行。」（求福心）

在第六一九經中，世尊告諸比丘：「過去世時，有緣幢伎師，肩上升幢，語弟子言：汝等於幢上，下向護我，我亦護汝，迭向護持，游行嬉戲，多得財利。時伎弟子語伎師言：不如所言，但當各自愛護，游行嬉戲，多得財利，身得無為安隱而下。伎師答言：如汝所言，各自愛護。然其此義，亦如我說，已自護持即是護他，他自護時亦自護己。心自親近，修習隨護作証，是名自護他。云何護他、自護？不恐怖他、不違他，不害他，慈心哀彼，是名護他、自護。」（兩利心）

第一〇四四經中，世尊告婆羅門、長者：「何等自通之法，謂聖弟子作如是學：我作是念：若有人欲殺我者，我不喜；我若不喜，他亦如是，云何殺彼？作是覺已，受不殺生，不樂殺生，如上說。偷盜、邪淫、妄語、兩舌、惡口、綺語等亦如上說。如是七種，名為聖戒。……」（忍心）

4. 世尊為何制戒？①為令和敬生活。第八二六經，世尊告諸比丘：「為諸聲聞制戒，所謂攝僧，極攝僧，不信者信，信者增其信，調伏惡人，慚愧者得樂住，現法防護有福，未來得正對治，令梵行久住。……何等為比丘念增上？未滿足戒身者，專心繫念安住；未觀察者，於彼彼處智慧繫念安住；已觀察者，於彼彼處重念安住；未觸法者，於彼彼處解脫念安住；已觸法者，於彼彼處解脫念安住，是名比丘念增上。」②令清淨修道。在第六二八經中，尊者優婆夷語尊者阿難：「如來、應供、等正覺所知所見，為諸比丘說聖戒，令不斷、不缺、不擇、不離、不戒取、善究竟、善持、智者所歎，所不憎惡，何以故？」尊者阿難語優陀夷：「為修四念處故。何等為四？謂身身觀念住；受；心；法法觀念住。③護生。世尊在一二二六經中，說偈云：「以

斯善護己，而等護於彼。猛火之所食，雖小食無限，小燭也能燒，足薪則彌廣，從微漸進燒，盡聚落城邑。是故護生者，當如護己命；以斯善護己，而等護於彼。」強調制戒是為護生，亦是護己，要從小處着手，從自己做起。又第六一九經中，也說到護他即自護，是兩利的。

5. 戒的分類：①戒行。「雜阿含經」第一一四八經中，佛為波斯匿王說偈言：「不以見形相，知人之善惡；不應暫相見，而與同心志。有現身口密，俗心不斂攝；猶如鑰石洞，塗以真金色。內懷鄙石心，外現聖威儀，遊行諸國土，欺誑於世人。」強調戒行要表裏如一，實事求是，不能偽裝，自欺欺人。②律宗把佛所制戒歸納為「止持」與「作持」兩類。「止持」即「諸惡莫作」之意，指比丘、比丘尼二眾制止身口、不作諸惡的別解脫戒；作持即「眾善奉行」的種種規制，包括安居、說戒、悔過以及行住坐臥四威儀等。「四分律」前半部解釋僧尼二眾別解脫的止持門；後半部解釋受戒、說戒等二十犍度（意譯為「聚」）為作持門。南山宗三大部內容不出此二類。③學戒。「雜阿含經」第九三四經中，佛語摩訶男：「學人亦有戒，無學人也有戒；學人有三昧，無學人亦有三昧；學人有慧，無學人亦有慧，學人有解脫，無學人亦有解脫。」摩訶男問尊者阿難此如何解釋？阿難語摩訶男：「此聖弟子住於戒，波羅提木叉律儀、威儀、行處，受持學戒。受持學戒具足已，離欲、惡不善法，乃至第四禪具足住。如是三昧具足已。此苦聖諦如實知，此苦集如實知，此苦滅如實知，此苦滅道跡如實知。如是知，如是見已，五下分結已斷、已知，謂身見、戒取、疑、貪欲、瞋恚。此五下分結斷，於彼受生，得般涅槃阿那含，不復還生此世。彼當爾時，成就學戒、學三昧、學慧、學解脫。復於餘時，盡諸有漏，無漏解脫，慧解脫，自知作證，我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受

後有。彼當爾時，成就無學戒、無學三昧、無學慧、無學解脫。如是摩訶男！是名世尊所說學戒、學三昧、學慧、學解脫，無學三昧、無學慧、無學解脫。」④出世間戒。釋尊在第七八五經演說八正道爲出世間戒，以區別於世間戒。⑤善戒與不善戒。⑥比丘戒、比丘尼戒。⑦優婆塞戒、優婆夷戒（以上見大正藏一——七一五頁至七二〇頁）。⑧別解脫律儀、根律儀、活命遍淨、資具依止（以上諸戒見『長阿含經』卷二）。

6. 波羅提木叉儀：①何等爲增上戒學？第八一七經中，世尊告諸比丘：「若比丘住於戒，波羅提木叉律儀、威儀、行處具足，見微細罪，則生怖畏，受持學戒。」②戒清淨。第五六五經中，尊者阿難語諸童子言：「帝種！如來、應供、等正覺，說四種清淨——戒清淨、心清淨、見清淨、解脫清淨。云何爲戒淨斷？謂聖弟子住於戒，波羅提木叉戒增長，威儀具足，於微細罪能生恐怖，受持學戒。戒身不滿者能令滿足，已滿者隨順執持，欲精進方便超出，精進勇猛堪能。諸身、心法常能攝受，是名戒淨斷。……」③學戒成就。前已引述第六三七經，世尊告諸比丘：「受持學戒，離殺、斷殺、不樂殺生，乃至一切業跡如前說。衣鉢隨身，如鳥兩翼。如是學戒成就，修四念處。」④說戒。第八百經中，敘述因世尊說不淨，諸比丘修不淨觀已，極厭患身，紛紛自殺，有異比丘請鹿林梵志以利刀殺比丘，次第乃至殺六十人。世尊得阿難稟告，說：「是故我今次第說住微細住，隨順開覺。已起、未起惡不善法，速令休息，如天大雨，起、未起塵，能令休息。如是比丘修微細住，諸起、未起惡不善法，能令休息。阿難！何等爲微細住，多修習隨順開覺，已起、未起惡不善法，能令休息？謂安那般那念住。」（滅出入息念而學）⑤正行。第一〇四二經說法行，謂「持戒清淨，心離愛欲，所願必得，欲求慈悲喜捨。空入處、識入處、無所有入處、非想非非想

入處，皆悉得。所以者何？以法行、正行故。」⑥近縛行處。在第六一七經中，世尊以鷹鳥離父母例，告誡比丘：「如彼鷹鳥，愚癡自捨親父母境界，遊於他處，致斯災患。汝等比丘亦應如是，於自境界所行之處，應善守持，離他境界，應當學！……自處父母境界者，謂四念處。」

7. 戒的淨化。①不破壞一切學處。在第九三六經中，佛告摩訶男：「聖弟子自念淨戒——不壞戒、不缺戒、不污戒、不雜戒、不他取戒、善護戒、明者稱譽戒、智者不厭戒。聖弟子如是念戒時，不起貪欲、瞋恚、愚癡，……乃至念戒所熏，升進涅槃。」②已破壞而可懺悔者應懺悔。在第一〇八三經中載，「有一少年比丘於此法律出家未久，行乞食時，不以次第，前後復重。諸比丘等再三諫，不受。」佛言：「已破壞而可懺悔者應懺悔，說明佛教的宗旨是治病救人的。③破戒的過患。第四九五經中，尊者舍利弗告諸比丘：「其犯戒者，以破戒故，所以退減，心不樂住。不樂住已，失喜、息、樂、寂靜三昧，如實知見，厭離、離欲、解脫已，永不能得無餘涅槃，持戒比丘根本具足，所依具足，心得信樂。得信樂已，心得歡喜，息、樂、寂靜三昧，如實知見，厭離、離欲、解脫。得解脫已，悉能疾得無餘涅槃。譬如樹根不壞，枝、葉、華、果，悉得成就。」可見護戒的重要。出家弟子要以戒爲慧命所繫，珍惜護持，在家兩家也不能例外。如果嚴持禁戒，做到「僧像僧」，以六和精神治廟，實現「廟像廟」也不成其爲問題了。

學習『雜阿含經』有關增上戒學的論述，對當前中國佛教的滌瑕蕩垢、興利除弊，恢復原來的純正，具有重要意義。戒律是菩提的根本，也是佛教的根本，根本做好，枝葉華果就必能相應繁盛，佛日增輝，法輪常轉，可期望焉。



羅怛羅尊者

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
Nei Ming Magazing Society
香港新界屯門藍地妙法寺
Miu Fat Buddhist Monastery,
Lam Tei, Tuen Mun, N.T. Hong Kong.

贈閱 歡迎助印

佛元二五三八
公元一九九四年十一月一日出版

Printed in Hong Kong

