



# 明内

集漢穀城刻石字





蓮宗九祖頌  
 宗乘教義兩融通  
 所悟與佛無異同  
 感業未斷猶垢器  
 徑雨則化棄前功  
 由心力修念佛行  
 決欲現生出樊籠  
 苦口切勸學道者  
 生西方可繼大雄

印光大師撰 心作



蓮宗九祖智旭大師





# 《中論·觀有無品》疏義(上)

李潤生

〔提要〕《觀有無品》是《中論》的第十五品。但品題在現存的梵本作 Svabhava Pariksa，意譯為《觀自性品》。不過番本（西藏譯本）同於漢譯，亦以「觀有無」（Bhava-abhava）為題。有學者推測，「觀有無」是「觀自性」的較古的表達方式①。所謂「觀有無」者，就是考察世間的存在事物，是否有「實有自性」的存在，又是否有「實無自性」的存在。考察的結果，發覺既沒有「實有自性」的存在，亦沒有「實無自性」的存在；「實有自性」及「實無自性」都是世間諸等宗派的邪執戲論的產物，所以龍樹論師於本《觀有無品》中，一一予以遮破。

吉藏《中觀論疏》認為本品有「近遠兩義」②。所言近義者：「上來諸品處處已破有無，但是略破、散破；今廣破是束破。所以具須作廣略破者，『有』、『無』是諸見根，障中道

本。諸見根者，如因『有』、『無』（便）成『斷』、『常』，因『斷』、『常』生六十二見，故『有』、『無』是諸見之根。若『有』、『無』病生，則眾病並生；『有』、『無』若滅，（則）諸患皆滅。」這是龍樹撰《觀有無品》的第一重緣由。

所言遠義者：「如來常依二諦說法，但二諦是因緣空有。而外人間有作（實）有解，成『自性之有』，聞無作（實）無解，成『自性之無』，則障於二諦；既障二諦，則二智不生，便無三世諸佛、菩薩。斯病既深，故須重破。」此是龍樹撰《觀有無品》的第二重緣由。茲分數端，闡述近遠二義如下：

一者、本品是說明事物的存在狀態。正如《中論》乃至整個「中觀學派」的一貫主張，一切法（一切事物）的存在，不是自有、常有、獨有的存在，即不是「實有自性」的存在



（按：「實有自性」者，才是自有、常有、獨有的存在；也不是如空花水月虛無所有的存在，即不是「實無自性」的存在（按：「實無自性」者，才是如空花水月般虛無所有的存在）。如實正觀，一切法的存在，是彼此互相因待、互為條件、既非實有、亦非實無的「緣起無性」般的存在。

二者、此種「離實有」、「離實無」的「中道正觀」固是《中論》的宗趣所在，但其思想淵源，卻不能不溯諸釋迦世尊的原始佛教思想。如《雜阿含經》載言：「佛告跋陀迦旃延（Sandha-katyāyana）：世間有二種依，若有、若無，為取所觸（按：意謂「為執取的對境」）。……若無此（執）取者心境繫著，使（其）不取、不住、不計我，苦生而生，苦滅而滅（按：依苦生的條件而生，依苦滅的條件而滅；即「苦的流轉人生」依「集」為條件而有，「滅的還滅果德」依「道」為條件而有。）不疑、不惑、不由於他而自知，是名「正見」，是名「如來所施設正見」。所以者何？世間「集」，如實正知見，若世間無者不有（按：若世間有執人死如燈滅的「實無」者，知彼「實無」不有）；世間「滅」，如實正知見，若世間有者無有（按：若世間有執「實我」、「實法」是永恆有「實自性」的「實有」存在，則知彼「實有」非有）。是名「離於二邊」，說是「中道」，所謂「此有故彼有，此起故彼起」，謂「緣無明行」（按：此指「十二因緣」流轉觀中，「以無明為緣而有行……」），乃至「純大苦聚滅」（按：此指「十二因緣」還滅觀中，「以無明滅為緣則行滅……乃至以老死滅為緣，則一切純大苦聚滅。」）是故可知，依佛法的本義，一切法是緣起性空而存在，緣聚則生，緣散則滅，並無「實有自性」的生，亦無「實無自性」的滅；「生命主體」如是離「實

# 內明

## 第二八二期目錄

專著	《中觀·觀有無品》疏義（上）……李潤生…… 3
專論	僧肇物不遷論探旨……單培根…… 13
	佛教禪密雙解……蕭永明…… 15
特稿	氣功、特異功能、神通及其它—— 讀白居易「夢仙」詩有感……劉繼漢…… 23
專論	解開一千三百餘年來 玄奘大師靈骨播遷之謎……李豫川…… 29
	禪宗興盛之探討……歐陽鎮…… 33
筆譚	優婆塞戒經研習之三十六 談菩薩如何持戒清淨……智銘…… 38
畫頁	封面：山西五台山塔院寺 面裡：蓮宗九祖智旭大師 底裡：西藏唐卡——羅漢 封底：河南洛陽龍門石窟



有」，離「實無」，一切非生命的現象，亦如是離「實有」、離「實無」。此謂「離於二邊」的「中道正觀」。此離「實有」、「實無」的「中觀思想」，在原始佛教早已明之，今龍樹論師則予以進一步發揮而已。所以在《觀有無品》之前，已多處加以論及，如《觀六種品》中所說「若使無有有，云何當有無」③。但彼等是略破，是散破，對此「存在」的課題，缺乏系統性的處理。今此《觀有無品》則是廣破，是有系統性處理的束破。因為「實有」、「實無」的邊執，是一切障的根本；執「實有」則成「常見」，執「實無」則成「斷見」④；因「常」、「斷」二見則生起一切邪執，使有情無從了達「離於二邊」的「中道正觀」，所以龍樹論師本釋迦「緣起中道」的精神，撰此《觀有無品》。

三者、一切經論的產生，必有所應的機。然則龍樹撰《觀有無品》，對象為何？《觀有無品》的宗趣在破「實有」、「實無」，故所應的機，或執「實有自性」者，或執「實無自性」者。如「數論師」，執「因中有果」，執有實的「神我」、實的「自性」，由此故知彼執「實有自性」，屬「有」執、屬「常」執，為《觀有無品》的遮破對象。如「勝論師」，於因果關係上有「因中無果」之說，執「實無自性」；就人法上言，執有實在的實、德、業、和合、同異、大有。如是有種種實我、實法的「實有自性」的計執，所以亦屬《觀有無品》的遮破對象。又如小乘的薩婆多部，執法有、我無，犢子部執法有、我有，不善解空義的大乘惡取空者，執一切我、法皆空無所有，以及邪見外道亦撥我、法，如是外執，非墮「實有」一邊，便墮「實無」一邊，皆不能契會「中道」，都是《觀有無品》的開示對象。因為彼等不能正解「緣起中

道」，有無病生，則眾病並生，產生種種計執，種種戲論，種種邪說。只有「實有」、「實無」的計執息滅，則諸患始得悉滅，而《觀有無品》則正為滅彼邪執戲論而說。

四者、如來常依「真諦」及「俗諦」說法，度化有情，使得解脫出離。而真俗二諦是依「因緣空有」而建立的。依一切法緣起性空，而立「真諦」；依諸行緣起幻有，假施設有，而立「俗諦」。若聞有，解成自性之有，而執「實有自性」，則不能悟入「真諦」；若聞無，解成自性之無，而執「實無自性」，則不能領會「俗諦」。如是迷於「實有」、「實無」，成二種障，不能契入「二諦」，不能理解如來教法的真實意義。如本品第六頌所云：「若人見有無，見自性他性，如是則不見，佛法真實義。」若不能明了佛陀所說法的真義，則不能依法修行實踐，不能證得「如理智」（按：指佛、菩薩所證會「真諦」的如實「無分別智」），亦不能證得「如量智」（按：指佛、菩薩所證會「俗諦」的事量之「有分別智」。彼上述「二智」，亦有名為「一切智」及「一切種智」，其義同於「如理智」及「如量智」。如是既障「二諦」，則「二智」不生，而永不能成爲登地菩薩，更不能證得圓滿的佛果，所以吉藏言：「斯病既深，故須重破。」爲使有情得以解脫，成佛、成大菩薩，故撰此品，以有系統的處理，廣破、束破、重破外小對「實有自性」及「實無自性」的邊執。

既明《觀有無品》的撰作因緣，則當瞭解此品的結構梗概。此品由十一首頌所構成，共分二門：前者是「別破有無門」，後者是「合破有無門」。於「別破有無門」中，分成四段：一者是「破自性有法」，二者是「破他性有法」，三者是「破自他外有法」，四者是「破自他性無法」。因爲一切實



有，不外「自性有法」及「他性有法」，更無第三者；一切實無，不外「自性無法」及「他性無法」，更無第三者，今於此門之中，分別一一加以破斥之。至於「合破有無門」亦分成四段：一者「叙有無四失」，二者「引經勸捨有無」，三者「重破有無釋成捨義」，四者「出有無過，釋破所由」。那就是分別透過四段，把「實有」、「實無」應捨之由，邊破邊釋，闡述明白。

## 甲一、別破有無門

### 乙一、破自性有法

〔釋文〕問曰：諸法各有性，以有力用故，如瓶有瓶性，布有布性；是性衆緣合時則出⑤。

答曰：

〔頌文〕衆緣中有性，是事則不然，性從衆緣出，即名爲作法⑥。

〔釋文〕若諸法有性，不應從衆緣出。何以故？若從衆緣出，即是作法，無有定性。

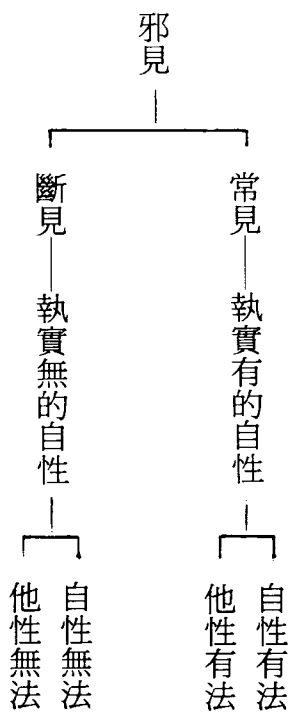
問曰：若諸法性衆緣作，有何咎⑦？

〔頌文〕性若是作者，云何有此義？性名爲無作。不待異法成⑧

〔釋文〕如金雜銅則非真金，如是若有性則不須衆緣，若從衆緣出當知無真性。又性若決定，不應待他出，非如長短，彼此無定性，故待他而有。

〔疏義〕一切邪見，以邊見的「常見」及「斷見」爲主。「常見」從執「實有的自性」而生；「斷見」則從執「實無的自性」而

生。至於作爲自有、常有、獨有的事物決定實在主體的「自性」，若依二分法，可再分成「自性」及「他性」二類，更無其餘。如是「實有的自性」的計執，可開成「自性有法」及「他性有法」兩大類；「實無的自性」的計執，同理，亦可開成「自性無」及「他性無」兩大類。故此對外人「實有」的「常見」及「實無」的「斷見」可以列成四句如下：



此門是「別破有無門」，即分別以四段遮破「自性有法」、「他性有法」、「自性無法」及「他性無法」的四種計執；此四種計執若遮破已，即是破除「實有的自性」及「實無的自性」的「常」、「斷」二見的邪見。今此二頌，是「別破有無門」中的第一段，即「破自性有法」。茲分節闡釋如下：

其一、明立頌之由：此「破自性有法」的第一首頌，乃由回應外執生起；青目設外人計執：「諸法各有（自）性，以有力用故，瓶有瓶性，布有布性；是性衆緣合時則出。」外道如勝論師，於生滅現象的「事火」之上，還許有永恆存在的「性火」（火的自性）；於無常聲音之上，還許有永恆的「聲性」（聲的自性）。小乘薩婆多部執一切法體（一切事物的「自性」三世恆



存，待緣起用。故彼等計執「自性有」者，執諸法各有「自性」，以現見能作各別業用故；又如瓶中本有的「瓶性」，衣中本有的「衣性」等，於因緣和合之時，便能現起故。正因諸法各有其決定的「自性」，所以藉緣得顯，若本無「自性」，雖復眾緣具足，終不得生。爲要破「執自性有者」的邪執論主立頌以明之。

其二、初破自性有：頌曰：「眾緣中有性，是事則不然；性從眾緣出，即名爲作法。」頌文所言「性」者，即是「自性」義，梵文同作svabhāva。前二句（「眾緣中有性，是事則不然」）是牒執與總非。「眾緣中有（實自）性」是牒執，以外人執諸法各有自性（如瓶有瓶性，布有布性）；彼自性的業用，當眾緣和合時，便能出現（泥等眾緣具足，瓶性當出；布等眾緣具足，衣性當出）。次句「是事（此「眾緣中有性」）則不然」是總非，即梵、番二本所謂「自性從因緣生起，此則非理」；亦即青目所釋「若諸法有（自）性，（彼自性）不應從眾緣出」之意。何以故？頌文下二句（「性從眾緣出，即名爲作法」）申明其理。青目釋言：「若從眾緣出，即是作法（梵本言「應成有所作」⑨），（作法與自性互相矛盾，故知）無有（決）定（之自）性。」此間有二詞必先澄清：

甲、自性：指自有、常有、獨有的存在體。「自性」既是自有、常有、獨有，則必不假眾緣而生起出現。

乙、作法：指由緣生的事物。「作法」既是待眾緣而生起，待眾緣出現，則必非自有，必非常有，必非獨有。

如是「自性」與「作法」是兩不相容的矛盾詞；若是「自性」則必非「作法」，若是「作法」則必非「自性」，以「作法」待緣

而有，「自性」必非假緣而有。今外人執有「自性從眾緣出」，便是自相矛盾（自性從緣出，便成作法，作法與自性相矛盾），犯「自語相違過」，必然不能成立，如吉藏所言：「若有自性，則不假緣；如其假緣，則便失（卻自）性（本質）。汝言有（自）性，復假眾緣（而出現），則義成矛盾。」⑩可成論式如下：

大前提：若待眾緣，即非自性。

小前提：彼執「自性」，從眾緣出。

結論：故知：彼所執「自性」實非自性。

由此論證，得知「自性有法」不能成立，以是從眾緣出故，成作法故。

其三、重破自性有：設外人經論主初破「自性有法」，仍未開悟，還要徵問：「若諸法（自）性，眾緣（所）作，（猶）有何咎？」論主以頌重破云：「性若是作者，云何有此義？性名爲無作，不待異法成。」前半頌「（自）性若是（眾緣和合所）作者，云何有此義」，是牒執總非；下半頌「（自）性名爲無作，不待異法成」，是出「破自性有」的理據。依青目所釋，「自性」猶如真金，不與銅混雜，故不待銅以爲助緣而存在，故「自性必非從緣出」；若金與銅混雜而後存在，則彼金必非真金的「自性」，故「若從眾緣出，當知無真（實自）性」。彼以譬喻以顯「自性有法」與「從緣出」彼此矛盾，可成論式：

大前提：若從緣出，則非自性有法。

小前提：彼執諸法從緣出。

結論：故知：彼所執諸法實非自性有法。



青目又釋：「又（自）性若決定，不應待他出，非如長短，彼此無定性，故待他而有。」那就是說：若待他法（異法）而存在的，則必非無作<sup>⑪</sup>而決定存在的「自性」，如「長」必待「短」而有，「短」必待「長」而有，則「長」、「短」必待他法（異法）的存在而後存在；離「長」無「短」，離「短」無「長」，故「長」、「短」非「自性有法」。故知「自性」不是「作者」（按：由衆緣所作的事物名「作者」），而是「無作」（按指「非衆緣所作的事物」），非如「長」、「短」等相對而存在的事物，有賴他法（異法）而存在。今既執諸法「自性」是衆緣所作，有「待他法（異法）成（就）」，那便是「作者」，便非「無作」，故亦不能成爲「自性」。可成論式如下：

大前提：若是「自性」，則「不待緣出」、「不待他法（異法）而成」，「不是作者」，而應是「無作」。

小前提：彼執的「自性」，許是「待緣而出」、「待他法（異法）而成」、「是作者而非無作」。

結論：故知：彼所執的「自性」，實非自性。

如是前後二頌，反覆辯破，以見諸法「自性有法」是根本不能成立的。

## 乙二、破他性有法

〔釋文〕問曰：諸法若無自性，應有他性。

答曰：

〔頌文〕法若無自性，云何有他性，自性於他性，亦名爲他性<sup>⑫</sup>。

〔釋文〕諸法性衆緣作故，亦因待成，故無自性。若爾者，他性於他亦是自性，亦從衆緣生，相待故，亦無。無故，云何言「諸法從他性生」？他性亦是自性故。

〔疏義〕前於（乙一），論主以兩頌重破「自性有法」，今外人轉計有「他性」的存在，認爲「諸法若無自性，（則）應有他性」。何謂「他性」？梵本及西藏譯本所出頌文界定云：「他物之自性，是說爲他性。」<sup>⑬</sup>「他性」與「自性」只相對而立名：如有甲、乙二物，從甲物以望甲物，甲物若有自有、常有、獨有的自體，說彼名爲「自性」；若從乙物以望甲物，則甲物的「自性」便成爲「他性」，他物之「自性」故。反過來說：從乙物以望甲物，乙物若有自有、常有、獨有的自體，說彼名爲「自性」；若從甲物以望乙物，則乙物的「自性」便成「他性」。吉藏就外執「自性從衆緣出」而爲喻言：「自性望衆緣，衆緣於自（體）即是『他（性）』也」<sup>⑭</sup>。那就是說：從「自性」以望所出的衆緣，若衆緣有實自體，則衆緣便成爲「他性」。

爲破外執有「他性」的存在（按：此種執著，名爲「執他性有」），是以龍樹論主立頌以破彼邪執云：「法若無自性，云何有他性？自性於他性，亦名爲他性。」前半頌（即「法若無自性，云何有他性？」）總非「他性有法」；後半頌（即「自性於他性，亦名爲他性。」）則申明其理據所在。依青目所釋，其推論可分三節：

其一、前已論證諸法由二義，故知其「自性」不有：一者是「由衆緣所作」，二者是「與他法相因待而成」。青目釋言：「諸法（自）性（由）衆緣（所）作故，亦因待成，故無自



性。」

其二、頌云：「自性於他性，亦名為他性。」（按：梵、番本作「他物之自性，是說為他性。」）青目釋言：「他性於他（物）亦是自性。」那末，「他性」的本質亦是「自性」，「自性」的本質亦可名為「他性」，故知「自性」與「他性」實是同質，觀點不同而有不同的名稱而已。

其三、依上述兩點，可推證「他性」同於「自性」亦是「由眾緣所作」，亦「與他法相因待而成」，故亦不有。如青目釋言：「（他性）亦從眾緣生，（亦）相待故，亦無。」此可成論式如下：

前提一：若「由眾緣所作」或「與他法相因待而成」者，則非實有。

前提二：前已證知彼所執的「自性」是「由眾緣所作」，亦「與他法相因待而成」。

前提三：（依定義）：「他性」之體亦即是「自性」。

結論一：「他性」亦「由眾緣所作」，亦「與他法相因待而成」。（從前提二、三推出。）

結論二：故知「他性」非實有。（從前提一及結論一推出。）<sup>⑮</sup>

如是證知「他性非有」，即外人所執的「他性有法」不能成立，則彼所徵的「諸法若無自性，應有他性」自然亦不能成立。最後青目作結言：「（他性）無故，云何言『諸法從他性生』？他性亦是自性故。<sup>⑯</sup>」

〔釋文〕問曰：若離自性、他性有諸法，有何咎？

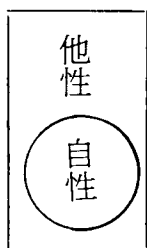
答曰：

〔頌文〕離自性他性，何得更有法，若有自他性，諸法則得成。

〔釋文〕汝說離自性、他性有法者，是事不然。若離自性、他性，則無有法。何以故？有自性、他性，法則成。如瓶體是自性，依物是他性<sup>⑰</sup>。

〔疏義〕於「別破有無門」中，已分別遮破「自性有法」及「他性有法」。「自性」與「他性」其實已涵攝一切法，但外人不解此義，於「自性」、「他性」之外，還會計執第三類自有、常有、獨有的實法，如青目設有所徵云：「若離自性、他性有（第三類實有的）諸法，有何咎？」<sup>⑱</sup>此「離自性、他性」的「第三類實有的諸法」，姑且名之為「自他外有法」的計執。為破此「自他外有法」，論主立頌云：「離自性他性，何得更有法？若有自他性，諸法則得成。」前半頌明確破斥執「自他外有法」之非。離「自性」、「他性」，不可能更有第三類實法的存在。如青目釋言：「汝說離自性、他性有法者，是事不然。若離自性、他性，則無有法。」至於下半頌，則顯示「離自性、他性，更無有第三類實法存在」的理據所在。故青目釋云：「若離自性、他性，則無有（餘）法。何以故？有自性、他性，（諸）法則成。如瓶體是自性，依物是他性。」

若順外人的所執純就概念而言，則「自性」與「他性」實涵攝一切法盡，可作圖解如下：



### 乙三、破自他外有法

如以「瓶體」爲「自性」，則「瓶體」所依其他一切便是「他性」。「瓶體」與「非瓶體」攝一切法盡，更無餘物；即「自性」與「他性」亦攝一切法盡，更無有「自他外餘第三類法」的存在，所以頌言「若有自（性）、他性，諸法則得成」。

又如以「紅」爲「自性」，「紅」以外一切法（即「非紅」）爲「他性」；「紅」與「非紅」攝一切法盡，更無餘法，則「自性」與「他性」攝一切法盡，更無「自他外有法」之諸法存在。

又如「自五蘊中人」爲「自性」，「自五蘊以外諸法」爲「他性」，「自五蘊」與「自五蘊以外諸法」涵攝一切法，故知離「自性」與「他性」，更無「自他外有法」。故吉藏作結言：「是故自（性）、他（性）攝法義盡。」①⑨

前已分別辯破「自性有法」及「他性有法」，今又辨明離「自性」及「他性」，更無有「自他外」第三類的餘法，故知「自他外有法」必然不能成立，即外徵的「離自性、他性有諸法」亦必然不能成立，成論式如下：

前提一：「自性」與「他性」皆非實有。

前提二：「自性」與「他性」攝一切法盡，離「自性」、「他性」更無有餘法。

結論：故知：「一切諸法」皆非實有，「自他外有法」亦非實有（「自他外有法」根本不存在）。

## 乙四、破自他性無法

〔釋文〕問曰：若以自性、他性破有者，今應有無。

答曰：

〔釋文〕有若不成者，無云何可成？因有有法故，有壞名爲無②⑩。  
〔釋文〕若汝已受有不成者，亦應受無亦無。何以故？有法壞敗故名無，是無有因壞而有。

〔疏義〕外人執實有自性的「常見」中，不外執「自性有法」或「他性有法」，今悉於上文分別予以遮破，即一切「實有的自性」都不能成立。但外人可能轉計有絕對化的「實無的自性」存在，如青目所設：「若以自性、他性破有者，今應有（實）無（之存在）。」彼所執的「實無」，即是把「無的狀態」絕對化了，而成爲「不存在的實體」，執著有「實性」名爲「無」；此「實無的自性」，亦可分爲二類，一者「自性無法」，二者「他性無法」。那「自性無法」是從「自性有法」此實體，處於無的狀態加以絕對化而來；「他性無法」是「他性有法」此實體，處於無的狀態加以絕對化而來。猶勝論師把事物的空無狀態絕對化而成「實句」中的「空」，把事物的延續狀態絕對化而成「實句」中的「時」，把事物的延展狀態絕對化而成「實句」中的「方」。如是本無實體相對而存在的「空」、「時」、「方」等狀態一一加以絕對化，而成爲有實自性的「空」、「時」、「方」等絕對概念。今外人所執的「自性無法」及「他性無法」亦然。由於彼等概念，皆無中生有，並無實物與之相應，所以論主得於此加以一並遮破，而立頌云：「有若不成者，無云何可成？因有有法故，有壞名爲無。」

頌文的前二句爲正破。意謂「自性有法」及「他性有法」既不能成立，則「自性無法」及「他性無法」如何可以成立？（按指：「實有」不成，則「實無」亦應不成。）故青目釋言：「若已（接）受（實）有（的自性）不成（立）者，亦應（接）受



(實)無(的自性)亦無(所有)。」

頌文的後二句為釋破，即闡釋「自性無法」及「他性無法」彼二「實無的自體」所以不存在的理據所在。句意是指：「無法」是依「有法」而存在，當「有法」壞敗(梵本作「變異」)然有「無法」的「假名」。換言之：當「自性有法」在壞敗(變異)狀態，假名為「自性無法」；當「他性有法」在壞敗(變異)狀態，假名為「他性無法」。故「自性無法」相對於「自性有法」而存在，「他性無法」相對於「他性有法」而存在，所以一切所執的「實無的自體」皆因所執「實有的自體」而存在，根本都是假法，都非實有。如青目釋言：「『有法』(存在事物)壞敗(變異)故名(為)『無(法)』(不存在事物)，是(此)『無(法)』(之)有，因(依)『有法』(之)壞敗(變異)而有。」今試分三節演繹其義：

其一、定義：「有法」(存在事物)壞敗(變異)而成為「無法」(不存在事物)。(此即頌文所謂「因有『有法』故，『有(法)壞(敗)名為『無(法)』」。)依此定義，所謂「自性無法」者，即是「自性有法」的壞敗(變異)義；所謂「他性無法」者，即是「他性有法」的壞敗(變異)義。「有」與「無」相因待而有。

其二、舉隅：「瓶」的存在名為「有法」，當存在的「瓶」壞敗(變異)而不存在，則名為「無法」。假若瓶有實自性，則彼瓶可稱為「自性有法」，當彼「自性」壞敗(變異)，始假名為「自性無法」。(按：此就假立為言，若如理言之，瓶的「自性有法」不可得，瓶的「自性無法」亦不可得。)

其三、論證：依上述的定義及(乙一)、(乙二)、(乙三)所得的辯破結果，可成論式如下：

前提一：「自性有法」壞敗，始得有「自性無法」；「他性有法」壞敗，始得有「他性無法」。(此依定義立。)

前提二：前已證知：「自性有法」及「自性無法」皆不可得。(乙一、乙二等節經已證得。)

結論：故知：「自性無法」及「他性無法」皆不可得。

「自性無法」及「他性無法」已概括一切「實無法」盡；今已推證「自性無法」及「他性無法」皆不可得，故知一切「實無」俱不能成立，即「自他性無法」不能成立；如是則外人所執「若以自性、他性破有者，今應有無」亦給論主徹底遮破。

(待續)

### 註釋：

①見Kenneth K. Inada所撰NAGARJUNA, A Translation of his Mulandhyamakakarika, With an Introductory Essay. P. 97。

②見吉藏撰《中觀論疏》卷第七末。

③於《中論》的《觀六種品》論證「實無不有」中說：「若使無有『(實)有』，云何(應)當有『(實)無』？」此即顯示

「實有自性」者固不應執取，「實無自性」者亦不應取著，彼二皆不存在故。不著「實有」，不著「實無」，是謂「離於二邊」的「中道正觀」。

④如《觀有無品》第十頌云：「定有則著常，定無則著斷；是故有智者，不應著有無。」

⑤依《藏要》所校，《無畏釋》原云：「現見能作各別業故。又如瓶性、衣性等從因緣起故。」

⑥依《藏要》所校，番本、梵本頌云：「性從因及緣生起則非理，因緣所起性，應成有所作。」

⑦依《藏要》校《無畏釋》，釋上頌分兩段。此釋後半段微起之文。釋已重問：若性為所作，復有何咎。乃出次頌。

⑧依《藏要》所校，番、梵二本云：「又不待他故。」則頌文與釋文相順。

⑨「作法」一詞，梵文作 *Kṛtaka*，是「由造作所生」義。所以 K. K. Inada 把「（性從因緣出）即名為作法」句英譯成，*for, such a self-nature will have a character of being made or manipulated.*

⑩同見註②。

⑪「無作」是前「作法」的反義詞，即「不待眾緣和合造作所成」義，故 K. K. Inada 英譯為：「Which Cannot be made. 而「自性」非緣生，故名「無作」。」

⑫依《藏要》所校，此二句番、梵二本云：「他物之自性，是說為他性。」

⑬同見註⑫。

⑭見吉藏《中觀論疏》卷第七末。

⑮依青目釋文的推證稍為繁複，若依龍樹的頌文，亦可成較簡單

的論式：

大前提：諸法無自性。

小前提：他性之體即是自性。

結論：故知：諸法無他性。

⑯此實同於《中論·觀因緣品》中的「破諸法他生義」。彼頌云：「以無自性故，他性亦復無。」青目釋云：「自性無故，他性亦無。何以故？因自性有他性，他性於他亦是自性。若破自性，即破他性，是故（諸法）不應從他性生。」

⑰「依」字，據《藏要》註釋，原刻作「衣」，依高麗刻板改成「依」字。

⑱吉藏為外人立「自他外有法」之由：「諸法乃不可自（性）、他（性）有，（但）終應有世（俗）諦（之）萬法；汝乃不許『自性』、『他性』有，應有『不自、不他』因緣之有。」

⑲吉藏更有進言：「又自（性）、他（性）門各攝法亦盡。如人當人是『人自』；法當法是『法自』，天下無非『自（性）』。既然無自（性），則無一切法。又他門相望，無非是他（性）。破他（性），則一切（法）亦盡。自（性）、他（性）合亦盡；瓶為自（性），瓶外一切（法）皆是他（性）也。」同見註②。

⑳依《藏要》校番、梵本，此二句云：「世人謂有物變異為無故。」下長行「壞敗」一詞，亦皆作「變異」。





## 僧肇物不遷論探旨

### 單培根

僧肇物不遷論的義旨，可以說是久晦了。他爲什麼要造此論呢？爲什麼這樣說呢？攷僧肇之寫論，據高僧傳說，是先成般若無知論，次成不真空論、物不遷論。物不遷論之寫成是較後的。而此論以不遷爲名，又很特異。僧肇何爲欲造此論，欲說明什麼，是頗值得研究的問題，我們不得不從當時佛教界的情況攷之。

當僧肇之時，是玄學盛行時代。佛教由於與玄學的關係，上層知識份子都喜歡和玄學接近的般若，小品大品等談空爲象所喜讀的經典，所謂因風易行也。這其間有幾種可能。一、從玄學而進入佛學，知玄學之不徹底，知玄學之有錯誤，如僧肇即是這一類。二、仍以玄學爲主，看待佛學，視佛學亦同玄學。三、已由玄學入佛學，而玄學佛學二種思想混雜。其時經論未具，譯文亦欠妥善，於是各家不同的學說，般若有六家七宗之分歧，莫衷一是。羅什來華，重譯大小品般若，楷定正義，糾舊時譯傳之謬。又譯傳龍樹中觀論等，闡明般若中道正義。僧肇於羅什譯出大品之後，即融貫其義，著爲般若無知論，以呈羅什。深得羅什讚賞說：吾解不謝子，辭當相挹。後又著不真空論，論中舉出

當時重要的三家般若學說，各指出其謬誤，而辨明般若說空之正義。般若雖玄虛難明，似已可歸於一真而無差異了。

當時佛教既已盛行，則佛果之求，自爲衆共所趨向，於是產生一重要之問題，即所謂佛性。自漢尊孔子爲聖人，以爲聖人不可幾及，雖顏回亦僅亞聖。後來玄學興起，玄學家已推尊老莊，上躋於聖人之列。然聖人終是鳳毛麟角。今佛教大乘乃欲令人人成佛，於是佛性問題，成爲每個佛教徒所關心的極重要之事情。說人人皆有成佛之可能性，尙未能釋人之疑，令人感到滿足，而是需要指出具體的佛性之爲物。人們認爲有具體的佛性，方可以之成佛。眞常心性之說，已成爲一般信佛的人所要求。道生於此，尤爲急先鋒。然眞常心性之說，正爲龍樹空所不許。羅什爲一時宗仰，衆所共尊。道生之所以被擯於關中，即由於此佛性眞常之問題。若謂人皆可以成佛，則羅什固是一乘宗，有什麼可以爭呢？其所爭乃是羅什以佛種從緣起，是故說一乘。而道生則主張實有佛性在衆生心中。一是無性，一是有性，適得其反。羅什所傳之空宗久晦，其正義不爲後人所知，於是認爲道生主張人人皆可成佛而被擯於關中了。

道生被擯，南返廬山，帶去僧肇之般若無知論。劉遺民慧遠讀之，皆共讚歎。然未能無惑，致書遠問。僧肇亦作書以釋其疑。來往之書皆載於肇論中。僧肇信中說，帶去維摩詰經註，未言及不真空論、物不遷論，可知二論尚未作。羅什與慧遠亦互有信函往還，互相推尊，然見解未能一致，正如遺民信中所謂，標位似各有本，或當不必理盡同矣。

道生爲羅什門下四大弟子之一，今乃唱有佛性眞常之反調。雖當時大眾推重羅什，道生不能容而被擯於關中，然已未免使羅什感到受打擊而傷心。而且又適佛陀跋陀羅禪師來華，在關中傳授禪法，終又與羅什不合，而遠去廬山。自來傳說，謂是因與羅什之禪不同，故不能相容。此亦後世未明真相，臆測之言。法師與禪師，所重有異，其學說亦每有異。禪師學說，易趨於唯心。眞常唯心之說，幾乎都由禪定而來。佛陀跋陀羅譯有如來藏經，蓋正以此眞常唯心之說，與羅什所傳空義，根本相反，故爲羅什之所不能許，而未能容於關中。此與道生，實爲同一問題。

羅什傳般若空正義，既發生此二次重大問題，故此問題實爲嚴重，不可等閒視之。究竟何謂眞常，需要適當明確的解釋，以免衆生趨入歧途。且衆生深感生死無常之痛苦而出家入佛，佛亦以無常苦無我教化衆生。今衆生既要求眞常之心甚切，則說明眞常之意義，爲勢不容緩。針對此種實際需要之情況，僧肇乃有物不遷論之作。是法住法位，世間相常住，佛種從緣起，是故說一乘，此釋尊於法華會上明確之教誥。僧肇即根據此而發揮，以解釋般若經法無去來無動轉之教，今於即物上領會不遷常住之旨。知旋嵐偃嶽，江河競注，野馬飄鼓，日月歷天，即是眞常。於是乃明如來功流萬世而常存，道通百劫而彌固，功業不可朽，佛般涅槃而常樂我淨，其義在此。剎那無常，因果相續，而法住

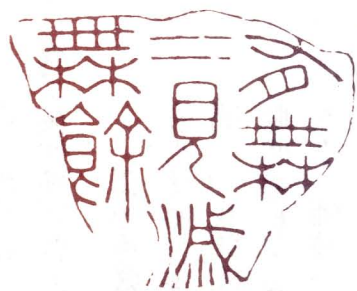
法位，無有遷動，此之謂常。這和離事物之無常而別求真常，使精神有所歸宿，是完全不同的。前者是理智上的正確認識，後者是思想上的自我安慰，一則明確見到，一則只是聊以自慰而已。

羅什既先遭受其大弟子道生的唱反調，後又受到自外國請來的禪師傳宏與其相反之道。雖羅什爲衆望所歸，道生與佛陀跋陀羅皆不容於衆而被擯離去關中，然此二次打擊，羅什已深受教訓。況此二人皆去至南方佛教重鎮廬山，受南方佛教界德高望重之慧遠的重視尊仰，傳弘其教。羅什深感到吾道難行於漢土，於是從內心上發出折翻之嘆，有歸去來兮之想。唯是年事已高，不久逝世，未果還國。

中國古代哲學家，向重人性之探求，其着眼點在道德問題，故其所爭論之人性，在於善惡。迨至魏晉之世，玄學興起，進而探求本末，於是務在尋求根本性體。佛教傳來，人們對之乃有佛性之尋求。道生高唱人人皆有佛性，又得大般涅槃經傳來，佛性常樂我淨之說，遂爲中國佛教界熱烈討論之問題，五彩紛呈，湧出各家不同之說。而般若之研究，則已落於次要。關河舊義，早已隨羅什之逝世不復爲人注意，僅個別有人學習。至隋嘉祥大師出，竭力重振之，而亦如曇花一現，不復存在於中國之土了。羅什之譯經，在中國佛教史上作出重要的貢獻，建立宏偉的功勳，而其學說竟因民族風尚之異，無緣於漢族之人，其所著實相義，亦早已不傳於世了。佛說般若義之存於中國爲人所知者，僅是作爲未顯眞性之空義耳。

僧肇諸論，益因其文辭之妙，傳誦者多，故留傳於世。然而亦必然不可避免的，爲之註釋者唯有以眞常心性之學說釋之，而物不遷論之原義亦隱晦而不爲人所知了。





# 佛教禪密雙解

蕭永明

佛法精幽，甚深難解。今以禪密對勘，求得一解。

禪宗屬於顯教，密宗又稱密教；禪宗直指人心，密宗次第修證。禪宗與密宗，彼此似乎是各行其道，迥異其趣的，但是，其實，它們之間卻有着微妙而深刻的聯繫。南懷瑾先生說：「密宗修法的理論依據，實以『唯識學』的體系作為基礎，和『達磨禪』有同出而異名、目標一致而方法運用各別的微妙關係。」

（《道家、密宗與東方神秘學》）此說密宗與禪宗（「達磨禪」）都以唯識學為源頭，同出而異名，可謂一語中的。陳兵先生說：「本尊瑜伽之修習，須以對本尊之虔誠信仰及本尊修法之確信為前提，修法上強調身口意三密相應，觀想、誦咒、調息、結印相結合，形成一種綜合禪門，實屬大乘念佛禪的發展。」（《佛教禪學與東方文明》）此說密宗所修身口意三密相應本尊法，為禪宗後期形式——念佛禪的發展，又可謂是探幽抉微了。

禪宗與密宗之間的內在聯繫，固已顯見，不容置疑，至於其

中委婉曲折，上述言論，則又尙嫌語焉不詳。筆者披尋研求，始知密宗之四級灌頂、次第踐行，其實就是禪門參看「父母未生前的本來面目」話頭的雙身秘密化。此中奧秘，容筆者細細道來。

## 一、禪宗之父母未生前的本來面目

嚴格說來，禪宗是由六祖惠能大師創立的，而惠能首先用以啓人開悟的鎖匙，就是所謂「本來面目」。當六祖惠能得到五祖弘忍傳授衣鉢後，五祖門下的其他門徒有不服而前來爭奪衣鉢的，這其中有個叫惠明的，

為衆人先，趁及惠能。惠能擲下衣鉢於石上云：「此衣表信，可力爭耶！」能隱草莽中。惠明至，提掇不動，乃喚云：「行者！行者！我為法來，不為衣來。」惠能遂出坐盤

石上。惠明作禮云：「望行者爲我說法。」惠能云：「汝既爲法而來，可屏息諸緣，勿生一念，吾爲汝說。」明良久。惠能云：「不思善不思惡，正與麼時，那個是明上座本來面目？」惠明言下大悟。（宗寶編《壇經》）

這裡，惠能讓惠明開悟的步驟是這樣的。首先，惠能教惠明「屏息諸緣，勿生一念」。這「屏息諸緣，勿生一念」，就是中止自心對一切內外境界的攀緣附着，達到心體自孤，一念不生的境地，也就是中止那平常日用不離的第六意識的種種分別執取。惠明如法調心良久而入定。這時，惠能又問：「不思善不思惡，正與麼時，那（哪）個是明上座本來面目？」這是說，你現在不作善惡尋常思度分別了，正當此時，哪個纔是你的本來面目呢？這是惠能提醒惠明住定後返觀。當惠明「屏息諸緣」，「不思善不思惡」，「勿生一念」而入禪定之時，那尋常第六意識已經是中止了，而平時我們都是以能思善惡的主體——第六意識爲當然的自我。第六意識一中止，這個當然的自我也就失去了依據，這時再作自我返觀，參究自家本來面目，就會獲得一種自我解脫，於無我中悟道。

自六祖開此「本來面目」法門後，此「本來面目」法門，就成了後代禪師啓人開悟的法寶之一。

鄧州香嚴智閑禪師，青州人也。厭俗辭親，觀方慕道。

在百丈時性識聰敏，參禪不得。泊丈遷化，遂參滄山。山問：「我聞汝在百丈先師處，問一答十，問十答百。此是汝聰明靈利，意解識想，生死根本。父母未生時試道一句看！」師被一問，直得茫然。歸寮將平日看過底文字從頭要尋一句酬對，竟不能得，乃自嘆曰：「畫餅不可充饑。」屢乞滄山說破，山曰：「我若說似汝，汝已後罵我去。我說底

是我底，終不干汝事。」師遂將平昔所看文字燒卻，曰：「此生不學佛法也，且作個長行粥飯僧，免役心神。」乃泣辭滄山，直過南陽，睹忠國師遺跡，遂憩止焉。一日芟除草木，偶拋瓦礫，擊竹作聲，忽然省悟。（《五燈會元》卷九）

香嚴智閑在百丈懷海處參禪時，雖然能「問一答十，問十答百」，但這不過是「意解識想」，世智辯聰而已，此正是無明覆蓋，「生死根本」。及至滄山靈祐禪師以「父母未生時試道一句看」相勘驗，香嚴智閑便「直得茫然」，不知所以了。所謂「父母未生時試道一句看」，是說父母還沒生出你時，你的情況如何，說出來聽聽看。這當然是凡人小智所無法了知的。滄山這一句，儼然當頭一棒，使得香嚴萬念俱灰，一無所求了。但就在這「無心於事，無事於心」時，一次「偶拋瓦礫，擊竹作聲」，就能使他猛然省悟。爲什麼呢？因爲當其「但無閑事掛心頭」時，那心境正是一種禪定境界，當此定境現前，偶然一種聲響外緣，就能促使其於定中起觀。這時，返觀中的聲響，就如空谷足音，僅剩孤響，再無絲毫夾雜，如此方能真正如實知聞此空谷足音。而當此如實知聞之時，也便是入禪悟道之時了。

惠能大師以「本來面目」啓人開悟，滄山靈祐以「父母未生前」勘驗學人，至於以「父母未生前的本來面目」作爲話頭接引學人的，則大概還是從倡導看話禪的宋代大慧宗杲禪師開始的。

「黃檗始教人看話頭，直到大慧禪師，方纔極力主張教人參一則古人公案以爲把柄，謂之話頭，要人切切提撕。」（《憨山老人夢游全集》卷六）而大慧禪師極力主張教人參究的一則古人公案，似乎就是趙州從諗禪師的「狗子無佛性」了。

常以生不知來處，死不知去處二事，貼在鼻孔尖上，茶餘飯後，靜處鬧處，念念孜孜，常似欠卻人百萬貫錢，無所



從出，心胸煩悶，迴避無門，求生不得，求死不得。當恁麼時，善惡路頭，相次絕也。覺得如此時，正好著力，這就這裡看話頭。僧問趙州，狗子還有佛性也無？州云，無。看時不用搏量，不用注解，不用得分曉，不用向開口處承當，不用向舉起處作道理，不用墮在空寂處，不用將心等悟，不用向宗師說處領略，不用掉在無事甲裡，但行處坐臥，時時提撕。狗子還有佛性也無？無！提撕得熟，口議心思不及，方寸裡七上八下，如咬生鐵橛，沒滋味時，切莫退去。得如此時，卻是好底消息。時節因緣到來，驀地噴然一下便了。

（大慧宗杲《指月錄》卷三十一）

這裡以看「狗子無佛性」話頭為看話禪的特色法門，但法久生疲，流弊所及，往往不得活法真義了。

或問他父母未生時如何是爾本來面目，便云：無侍者祇對和尚。將個業識作本命元辰。如此之流，盡是痴狂外邊走！（《大慧普覺禪師語錄》卷十四）

大概當時學人，望風披靡，以看「趙州狗子」話頭為唯一門徑，愈趨狹窄。為救此弊，大慧宗杲就以「父母未生前的本來面目」這則話頭相勘驗，但此學人卻是這樣作答：「無侍者祇對和尚。」意思是說，「無」侍者我恭對和尚你。似此以「無」侍者自居，卻還是掉在了「趙州狗子」話頭的「無」字死窟中了。如此，這些學人已把「趙州狗子無佛性」話頭僅作一種口頭禪了，已是以知解為活參，「將個業識作本命元辰」了。難怪大慧宗杲要痛斥：「如此之流，盡是痴狂外邊走！」

誠然，一個「無」字，最易讓人誤入理窟死路，於是，「父母未生前的本來面目」，就成了後代看話禪的常用話頭了。

元代中峯明本禪師便竭力主張參看「父母未生前的本來面目」這個話頭。

但祇將個父母未生前那個是我本來面目話，頓在胸中，默然參取，孜孜然究取，矻矻然疑取，凜凜然做取，做到情忘識盡處，驀忽猛省。（《天目明本禪師雜錄·示日本平親衛直菴知陟居士》）

將「父母未生前的本來面目」話頭「默然參取，孜孜然究取，矻矻然疑取，凜凜然做取」，直到「做到情忘識盡處」，就會「驀忽猛省」的。這「做到情忘識盡處」的個中詳情，正如明憨山大師所說，看話頭，「祇是要你將話頭堵截意根下妄想流注不行，就在不行處，看取本來面目。」（《參禪切要》）「父母未生前的本來面目」，於中先「參取」、「究取」、「疑取」、「做取」，「父母未生前」話，像前述香嚴智閑禪師那樣「直得茫然」，使「意根下妄想流注不行」。所謂「意根」，就是指第六意識之根第七末那識。在此破除第七末那識分別執取之時，再看取「本來面目」，就會像前述惠明一樣大悟。可見，看「父母未生前的本來面目」話，也即於「參究疑做」「父母未生前」而入定，再於看取「本來面目」時返觀。經此定後返觀，自然總會開悟入道的。

父母未生前那個是本來面目？中浦還直下曾與中之理相應麼？如其未能，此事不是說了便休。便須單單提起前話，拚取一生孤寂，身心空閑，志氣默默，然大死人相似，如不致悟，決定不休。但辦此等堅密肯心，則身與心、境與緣，俱不期中而中矣。復何疑哉？復何疑哉？（《天目明本禪師雜錄·示日本中浦居士》）

「單單提起」「父母未生前的本來面目」，「但辦此等堅密肯心，則身與心、境與緣，俱不期中而中矣。」這裡又提出了身心相應的問題。提撕參究「父母未生前的本來面目」話頭，不僅能於意根下剿盡情識，即心即佛，而且能於命根中解脫纏結，即

身成佛。此正與密宗不期然而合矣，後當詳述。

中峯明本禪師不僅力倡看取「父母未生前的本來面目」話頭的話禪，而且將此看話禪與念佛聯繫起來運用，形成一種嶄新而有效的念佛看話禪。

禪即淨土之禪，淨土乃禪之淨土……居士久來親淨土之學，復慕少林直指之道，直以「父母未生前那個是我本來面目」話，置之念佛心中，念念不得放捨，孜孜不可棄離。工夫純密，識見愈精明，道力愈堅密。一旦忘能所、絕氣息處，豁然頓悟，始信予言之不爾欺矣。脫或於未悟之頃，妄執予言爲己見，不惟坐在窠臼中，則亦去道愈遠矣。誠之！誠之！（《天目中峯和尚廣錄·示吳居士》卷五下）

爲什麼要將「父母未生前的本來面目」話置之念佛心中呢？這在唐代已有論說。

（唐）慈愍三藏（慧日）云：「聖教所說，正禪定者，制心一處，念念相續，離於昏掉，平等持心。若睡眠覆障，即須策勤念佛，誦經禮拜。」（延壽《萬善同歸集》）

爲除諸障覆蓋，故須念佛。念佛而至於「念念相續，離於昏掉，平等持心」，則可「制心一處」，得「正禪定」。可見，將「父母未生前的本來面目」話置之念佛心中，正是專心入定的殊勝法門。具縛凡夫，分別執取，煩惱熾盛，最不易平等持心，致靜入定，若「策勤念佛」，再「參究疑做」「父母未生前」話，則得正禪定，萬無一失矣。況且由「策勤念佛」而「平等持心」，則更便於破除意根下第七末那識之分別執取而入於平等性智。入平等性智，則本來面目分明可知，佛道可成了。

## 二、密宗之本尊父母等至發自性身

密宗自稱爲「果乘」，意謂能即身成就本尊的果德，與以修

菩薩道爲成佛因的「因乘」（顯教）不同。爲成就本尊的果德，密宗有所謂的「本尊法」。所謂「本尊法」，就是密宗行者於諸佛菩薩中，選擇一位與自己有緣的作爲對像歸敬尊重，觀想自身變成本尊佛菩薩。這其中關鍵，則在於將凡夫之身口意雜染三業轉爲本尊之身口意清淨三密。如何轉三業爲三密呢？依日本東密解釋，這裡須有一個「入我我入」的過程：「同一緣相故，眞言印契等故，引入諸佛於吾身中，是曰入我；引入吾身於諸佛身中，是曰我入。入我我入故，諸佛三無數劫中所修集功德，具足我身。」（空海《秘藏記》）「如此修習不輟，據稱凡夫的身口意三業便與本尊的身口意三業相應，不但能感得本尊神力之加持，而且當體便表現出與眞如相應的果地三密功德，令自心本具與本尊同樣的功德顯現。如此觀修，本尊加持力、自性功德力、法界不思議力用相結合，被認爲能速疾走完大乘菩薩需多劫修行才能走完的成佛之道，即父母所生肉身而成就佛果。」（陳兵《佛教禪學與東方文明》）

不過，需加注意的是，密宗觀修本尊法時，須方便智慧同時而修，纔能證得佛果。

如是於道位中，諸瑜伽師亦須現見自身爲如來身相之方便，即於爾時與緣自心法眞實義無自性慧，同一識體俱時和合，智慧方便不可分離。由修此二同時和合之瑜伽故，最後乃能成辦由無二智於諸所化現起色身之佛果也。（宗喀巴《密宗道次第廣論》卷一）

這裡所謂方便智慧和合，也就是他力自力結合的問題。觀念本尊爲自身，感得本尊神力加被，此爲方便，此爲他力；省見自心本性眞實，能如實知了，此爲智慧，此爲自力。方便智慧和合，即他力自力相攝。

由他力自力相攝、方便智慧和合而成佛果，密宗進而又以本尊之雙身為表徵。以本尊為「佛父」、「明王」，配本尊以偶為「佛母」、「明妃」。以父、男表方便，母、女表智慧，方便智慧和合，即男女雙修。於是，密宗之「本尊法」，一變而為「父母法」。

對上上根，貪等過失不行，分別微薄，具足大悲，勤修無二眞實法者，則說法無我智，與大悲一味，又名方便智慧大印法門。上中根者，雖然厭行諸庸常境，然未斷除貪等分別，不能趣入勝義智海，故為彼說修行智印。此即修習五部如來及佛眼等諸明天女……上下根者，雖亦愛樂無二妙智，然未斷貪，由近貪境，心便散亂不能入定。於彼聽許三昧耶印。此品須具如餘處說明妃德相。若上品貪而無廣大證眞實慧，除此，非餘所能住心，為說業印。於彼亦須以隨順業而受用之……（宗喀巴《密宗道次第廣論》卷二）

此說上上根人，極少貪心、分別心，具足大悲心，這種人，一經開示眞實智慧法門（「大印」），便能當即悟入；而上中根人，因為還有些許貪心、分別心，不具足大悲心，也就不能了知殊勝眞實智慧，這種人，須經開示「智印」，也就是通過觀想如來（佛父）與天女（佛母）之雙運而開智慧；至於上下根人，因為還有較強彊的貪心、分別心，沒有大悲心，這樣就容易散亂，不能入定，這種人，須經選擇具德明妃，如法雙修（「業印」）而得智慧。

藏傳佛教的雙修（Two-in-One）象徵就是yab yum（雅雍，原意為父母），父母雙神擁抱在一起，這種象徵在西藏宗教藝術中頻頻出現，它激發並形象地表現了禪定的體驗和幻象。（美·拉·莫阿卡寧《榮格心理學與西藏佛教》）

此處所謂「父母法」，當然並非僅僅是爲了「激發並形象地表現了禪定的體驗和幻象」而出現在「宗教藝術」中的一種「象徵」而已，它其實是一種可以如實修行的「無上瑜伽」。

如實修行此「無上瑜伽」，須經四級灌頂。

第一級灌頂，又稱「瓶灌」、「身灌」。此級灌頂又分爲五種：一、寶瓶灌頂，上師以寶瓶盛四大清淨水灌於弟子頂；二、寶冠灌頂，上師爲弟子加冠；三、金剛杵灌頂，上師以金剛杵爲弟子加持；四、鈴灌頂，上師搖鈴，觀想鈴放光照 弟子；五、名灌頂，上師爲弟子命名。這五種灌頂實際上是分別由寶瓶灌頂促使弟子觀想東方阿閼（不動）佛、由寶冠（鬘）灌頂促使弟子觀想南方寶生佛、由金剛杵灌頂促使弟子觀想西方阿彌陀佛、由鈴灌頂促使弟子觀想北方不空成就佛、由名灌頂促使弟子觀想中央毗盧遮那佛，這五方佛生起，從而喚起沉睡在弟子凡夫心中本自圓滿具足的佛性。此處佛性，「應觀爲佛智」，是爲「五灌頂佛體」，「如毘衣大師說五種灌頂，以自性淨法性、染污未那、第六意識、前五根識及阿賴耶，轉依所成之法界體性智、平等性智、妙觀察智、成所作智、大圓鏡智而爲自性。」（宗喀巴《密宗道次第廣論》卷十三）此又謂由東方阿閼佛之方便加持發起第八阿賴耶識所轉成之大圓鏡智，由南方寶生佛之方便加持發起第七末那識所轉成之平等性智，由西方阿彌陀佛之方便加持發起第六意識所轉成之妙觀察智，由北方不空成就佛之方便加持發起前五識所轉成之成所作智，由中央毗盧遮那佛之方便加持發起第九菴阿摩羅識所具之法界體性智。可見，此級灌頂實爲「本尊法」之實行——由五種灌頂生起五佛，由五佛之方便加持而生起五智，而成方便智慧雙運。

完成此生起次第，就須進行下面圓滿次第的修習，也即進入第二級灌頂了。



第二級灌頂，也稱為秘密灌頂。首先，「弟子勝解師為金剛薩埵，以具足三昧耶之智慧母……奉獻師長。」「次由師長具主尊慢，將俗女身觀空之後，生天女身，先應加持金剛蓮華，而入等至……想以心間種子放光召請毗盧佛與佛眼等入定，從毘盧門入自身中，大貪溶化，經阿嚩都底至金剛摩尼，堅固俱生……次從蓮華取其金剛，以大指無名指取摩尼寶勝解如來化汁與自菩提心無二……置彼（弟子）口中。弟子亦應想是毘盧佛等一切如來總集體性，念誦『阿賀摩訶蘇咯』而咽……次明妃從定起，不著衣服，於蓮華中取甘露滴，如是置彼口中，彼亦如上而飲。」「謂以師長父母空點安置舌上，由嘗彼而生妙樂三摩地。」「是以父母菩提心密物灌頂故，名密灌頂。」（宗喀巴《密宗道次第廣論》卷十三）

此說師長父母（即被觀「為金剛薩埵」之上師與「具足三昧耶之智慧母」）由觀想佛父母（即「毘盧佛」與「佛眼」等）入定而出表父母菩提心之「摩尼寶」與「甘露滴」，再以此父母白紅二菩提心給弟子灌頂，即由口而飲。經此灌頂，弟子即得師長父母菩提心之加持，弟子之成佛「因」得以增上。可見，此級灌頂，實即「父母法」之實行——由佛之方便智慧雙運生起師長父母二菩提心，由師長父母二菩提心同置弟子口中和合，而成父母雙運。

第三級灌頂，也稱為慧智灌頂。此謂秘密灌頂之後，「師長次以前所供養具三昧耶與律儀之明妃，」還與弟子。「次修弟子生為天身，慧母生為天女。」「次修吽字所生金剛，嚩字所生摩尼。金剛口邊有黃泮字。啊字所生蓮華，蓮華鬚有啊字莊嚴。」「由師長教授了知四喜差別」：「液始從髻處，至毫蓮為喜。勝喜與妙喜，從喉心處生。臍處起離喜，乃至密蓮華。至密金剛寶，俱生喜不出。」「因此中曉示弟子與業印明了觀為本尊父母

入於等至，生起俱生喜時安住正見。」（「如是依止明妃發俱生者，是由依於和合作用上下弓形業風，吹燃臍部猛利之力，溶化頂上之菩提心，由風下吹，安住摩尼而生。」）「由依明妃，於摩尼中持菩提心，息滅粗動二取分別，憶其正見。說此念住正見之智名曰俱生，非唯身心略起樂受，亦非唯由彼力令心無分別住。」「總謂自與師長所授具德相之明妃，生為本尊父母。預備金剛蓮華為先，了知發生慧智之界，及明爾時安住正見有樂之智，即為第三灌頂。」（宗喀巴《密宗道次第廣論》卷十四）

此說密宗行者（弟子）與明妃如法雙修入定（等至），觀想生為本尊父母，再觀想金剛蓮花種子咒字，生起風（氣），令藏於臍輪生法宮稟自母血的紅菩提（拙火）上升融化藏於頂輪，稟自父精的白菩提下降，依次經喉輪生起勝喜，經心輪生起妙喜，經臍輪生起離喜，至密輪而持令不外洩，生起俱生喜。當此等至持令不外洩而收攝寂滅能取所取這粗動二取分別之時，再觀念住持無我正見，得空樂無二平等無分別智。此為第三級灌頂之「不生」義。

第四級灌頂，又稱語表灌頂。「謂觀弟子於深廣法有無信解，若信解者，可以語言傳授第四灌頂。」「以何授與唯以語言？此中遮詞，意謂非如第三灌頂可領其義。以語傳授之規，如云『即彼慧智菩提心芽，由善修習令彼增長。成就無障真實一切諸法不思議性，具足七支大印大金剛持自性，說為第四灌頂。』義謂第三灌頂所說之俱生智，猶如勝義菩提心之苗芽，由修習彼輾轉增長，成就一切障盡不思議之真實自性。總謂由依明妃，得表實義俱生之智，相續修習及至障盡，法界明了無別之智，現起具足七支大印天身，即是第四灌頂。」如是師長若於弟子善能如前所說曉示，由能略獲彼解，即從語門獲得第四灌頂。此於勝義菩提心曼陀羅中得，能淨三業微細障垢，堪能修成三種金剛無分

別身，於修雙運圓滿次第而得自在。」（宗喀巴《密宗道次第廣論》卷十四）

此說密宗行者經第三慧智灌頂，降持菩提心不外洩，收攝寂滅二取分別妄見，念住無我正見，得空樂無二之境，但這還沒涉及「深廣法」。要進一步證知「深廣法」，就得由師長「以自性語而為授與」。這「自性語」——「即彼慧智菩提心芽，由善修習令彼增長。成就無障真實一切諸法不思議性，具足七支大印大金剛持自性」，意思是說，就着第三慧智灌頂所生菩提心苗頭，再善加修習，使其勝進增長，從而成就清淨無障、具足七支的大金剛持自性身。這裡所謂「七支」，就是「滿報、結合、樂、無性、悲滿、不斷及無滅」七支，也就是指相好莊嚴（滿報）雙運（結合）極樂（樂）無自性而具一切種（無性）隨意變現（悲滿）不斷無滅的兼攝法報化三身的圓滿自性天身。這種具足七支的圓滿自性天身纔是所謂「諸能仁衆無量光明曼陀羅（色身）體」，纔是真正的自性身，也便是禪宗所謂的我的本來面目。行者只有從上師明了此自性身之圓滿果德而依照修習，「大金剛持身，觀視無厭足」，如此精進不輟，才能圓滿自在，得究竟解脫，即身成就佛身。（以上引文均見宗喀巴《密宗道次第廣論》卷十四）

### 三、禪密之反生死相續之道而行之

三世相續，生死流轉，此是人生痛苦的根源所在。佛法宗旨，全在了生脫死，而要能了生脫死，就得先明了生死道理。關於此生死道理，《瑜伽師地論》（卷一）說：

若無如三種過患（產處過患、種子過患、宿業過患），三處現前（其母調適而復值時，父母和合俱起愛染，健達縛正現在前），得入母胎。彼（健達縛）即於中有處，

自見與己同類有情為嬉戲等。於所生處，起希趣欲。彼於爾時，見其父母共行所出精血而起顛倒。起顛倒者，謂見父母為邪行時，不謂父母行此邪行，乃起倒覺，見己自行。見自行已，便起貪愛。若當欲為女，彼即於父便起貪；若當欲為男，彼即於母起貪亦爾。乃往逼趣，若女於母，欲其遠去；若男於父，心亦復爾。生此欲已，或唯見男，或唯見女。如漸近彼之處所。如是如是，漸漸不見父母餘分，唯見男女根門，即於此處便被拘礙。死生道理，如前應知。（括號中的文字，為引者注。）

如前所述，密教之了生脫死，正是反此「死生道理」而行之的。當男女雙運合修時，密乘行者應隨時生為本尊父母等至（和合入定）相，此正是健達縛（我之意身）於死生流轉中倒覺父母和合為己行的逆返。正因為是逆返而修，密乘行者才能任持菩提心不外洩，而死生之道於此又正好相反：

爾時父母貪愛俱極，最後決定各出一滴濃厚精血。二滴和合住母胎中合為一段，猶如熟乳凝結之時。當於此處，一切種子異熟所攝執受所依阿賴耶識和合依託。（同上）

因為「倒覺」，終使阿賴耶識託生輪迴。如此，截斷生死之流的關鍵，正在於對健達縛之倒覺的反正。所謂「健達縛」，「或名中有，在死生二有中間生故」（《瑜伽師地論》卷一）。而「三有自性淨，自性違三有。自性淨第一，薩埵受勝有。」（宗喀巴《密宗道次第廣論》卷十三）死中生三有自性本自清淨，但要捨染趨淨，就必須「違三有」，也就是所謂反三有相續之道而行之。只有反其道而行之，捨染趨淨，才能得到常樂我淨之勝有佛果。此正是密教四級灌頂的最終目標。密乘行者經逆觀返修，任持菩提心不外洩而得俱生智後，再令此智慧菩提心增長

成就果德圓滿的自性身（勝有），超脫生死，得其自在。

密教於生死拘礙處逆觀返修而了生脫死，此生死拘礙處，就是密乘所謂的「密輪」，即人體會陰部位。此「密輪爲中脈基座，被認爲是生命能量的發動處，亦爲『業氣』及末那識所起俱生我執所在之處。」（陳兵《佛教禪學與東方文明》）此末那識所起俱生我執，即所謂「意行」，也即「健達縛」。《瑜伽師地論》（卷一）說健達縛「或名意行，以意爲依，往生處故。此說身往，非心緣往。」這裡所謂的「以意爲依」之身，就是所謂「意身」。「意身堅固性，名印三昧耶。由堅一切身，是故名爲印。」（宗喀巴《密宗道次第廣論》卷十三）意身爲一切身之印，爲一切身之本，所以，密教男女色身雙運，實爲意身雙修，也就是所謂「行手印」（業印）；而純粹觀想來雙修的，又稱爲「記句手印」（智印）。其實，禪宗之念佛參究「父母未生前的本來面目」話頭，也就是密教所謂的「記句手印」。

關於如何念佛參究「父母未生前的本來面目」話頭，明笑巖德寶禪師說得分明：

祇把從前一切未了未辦底、未能割捨的諸雜事業，撲塌盡情，一刀兩斷都放下，嚮無依無着乾淨心中，惟提一個阿彌陀佛。或出聲數念，或心中默念，祇要字字朗然。如勤默念舉不熟，則勤出聲數，或十聲，或三五十聲。一切切定，仍舊牙齒相着，鼻息調定，兩眼微開，如坐禪式。（《笑巖集》卷三，轉引自潘桂明《中國禪宗思想歷程》）

念佛攝心入定，然後再參看「父母未生前的本來面目」話頭：

初用心，必須出聲，或三回，或五回，或至數回，默默審定……或杜口默切，或出聲追審，的要字字分明，不緩不急，如耳親聞，如目親睹，即心即念，即念即疑，即疑即

心。（同上）

念佛「如坐禪式」而至於入定，再參看「父母未生前的本來面目」話頭而至於如耳聞目睹。這如耳聞目睹「父母未生（我）」的境界，跟密教一樣，也是一種死生逆嚮觀想。

如此疑情參究，逆嚮觀想，「祇要當人命根斷，疑情脫，千眼頓開，如大海洋底轆一輪赫日，上升天門，照破四天之下，萬別千差，一時明了，便能握金剛王寶劍，七縱八橫，受用自在」（《五燈會元》卷十七）。所謂「命根斷」、「疑情脫」，也即所謂「下個追截命根底法子」，「當下截斷意根」（明·法藏禪師語）之謂也。此所謂「命根」、「意根」，即密教所謂「密輪」，《瑜伽師地論》所謂「意身」，唯識學所謂「第七末那識」。「這個作爲『意識』之根的『第七識』，便是人之所以爲『我』，也是『我』的真正的『意』根，佛學所謂生命的『業力』，也便是由它而呈現其顯著的作用。」（南懷瑾《道家、密宗與東方神秘學》）這個「我」，也即佛教各宗共破之「我執」也。「許我執爲生死根本，大小顯密諸乘所共，故許證無我慧能斷生死繫縛根本亦最明顯。」（宗喀巴《密宗道次第廣論》卷二十一）

密教之「本尊父母等至發自性身」，降持回遍菩提心，證無我慧，解脫命根，即身成佛；禪宗之「父母未生前的本來面目」，透脫生死疑情，證無我慧，截斷意根，即心成佛。其入正定，破除人生之生死染污我執，恢復我人的本來面目，證自性身，成就佛道，正是禪密相通、一而不二的地方。如此，禪密兼修，身心雙運，融禪宗念佛參究「父母未生前的本來面目」話頭於密教「本尊父母等至發自性身」，則顯者密，步步有證量可據，密者顯，時時有體用可依。藉此，佛道可速疾證成，生死可速疾出離。此實爲顯密圓融，向上一路，其宜深思！





# 氣功、特異功能、神通及其它

## ——讀白居易《夢仙》詩有感

劉繼漢

幾年前我曾在【內明】發表過一篇「無望無礙、究竟涅槃——論氣功與人生」的文章，當時編輯來信告訴我，拙文甚切合香港氣功界時弊，很得讀者歡迎，並希望我多多賜稿云云。當時私心竊念，對此類題目，實如山窮水盡，無復可再寫矣，所以幾年來，對此再未涉獵過，實有負於諸公厚意也。

近看北京中央電視台「東方時空」節目中「焦點時刻」一欄報道，近年來一些所謂的「氣功師」在各地多有行騙詐錢事發生，有些群眾，有些甚至乃知識界人士對此都深信不疑，執迷不悟；有的甚至在騙子行騙被揭穿後仍將信將疑，有的甚至為其辯護，實不可思議者。究其原因，祇為治病，因為疾病久治不癒而「亂投醫」，他們雖有愚痴之嫌，但亦實可憐憫。又有些人，其中包括我的朋友和學生與我談及氣功與神通，他們有的道聽途說，有的從書報看來，都確信真有其事。如他們聽說的陝西某地方有一人會看病，不用病家開口，雙手一搭脈即知其病源，即開

處方，服後即癒。每天來自全國各地就診者不知其數，比朝山進香還虔誠云云。又如某某「功法」普及全國，只要練到「高級功」後就會有種種神通，諸如放光發香，預知遙測，見佛顯佛，一切疑難雜症都能診治；又聽說某氣功大師所傳功法不可思議，只要按其所傳規程方法修練，在短期內即可尅期取證。更有甚者，在大陸內地也開始廣泛傳播着在台灣、香港及諸多區域內早已遭佛教界正法弟子唾棄譴責的所謂的「清海無上師」的俗裝照片和披着祖衣的僧裝照片及書籍、音像帶；照片上印着「任何相信者，誠心祈求『南無清海無上師』，都會得救解脫」。簡直是明目張膽的褻佛法，妖氛喧囂，令人髮指。

綜觀各種氣功名目繁多，功法多樣，但他們都有一個共同的特點，多自稱某功法淵源於某道家真傳，某氣功來源於佛門第幾代大師秘傳，「因緣成熟，按先師所囑而出山濟民云云」。五花八門，各逞其能，確有使人目不暇接，昏昏惺惺之感。

鑑於此，私心覺得有必要對氣功與神通以及其它問題再申陋見，以佐當今熱衷於氣功與神通者餐。雖其味如苦瓜，苦澀難吃，但其性味清涼，營養豐富，可治病也。南朝梁代范縝在《神滅論》中所說的：「歎而生者必歎而滅，漸而生者必漸而滅」。其意謂，突然發生的一定會突然消滅，逐漸產生的一定會逐漸消滅；也就是說生滅有歎漸之分，但其終歸總趨於消滅，這就如烟火砲竹一霎間火樹銀花朗照中夜，轉眼間又烟消雲散，仍復如是；又如嚴冬之冰雪，雖非一日之寒而生成，亦非短時間能融化，其生成時間與生成形式雖與烟火砲竹不同，但其消亡之理卻都一樣也。物尚如此，人的生命更待何言。正如古德所云：「生死無常，幻緣虛假」。生命尚且要消滅，更何況其它有何可執着迷戀？金剛經告誡眾生說：「一切有爲法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」假如您真弄懂這句偈言，知道世上一切都乃幻象，整個世界乃四大和合而成，有聚就有散，不可迷戀執着。如果不明白這句偈言，就如兒童與痴人一樣，總被虛幻假象所迷戀，把一切都看作實有，把氣功、神通看成至高無上之法門，沉緬其中，至死不悟，結果虛渡此生，萬劫沉淪，追悔莫及。

無獨有偶，近讀《全唐詩》，其中有白居易「夢仙」一詩，大爲震驚。過去讀「唐詩三百首」，「唐詩類釋」，以及「白居易詩選」諸籍中，都未見過此詩。未曾想到當今氣功界的情景竟與白居易在一千多年前所描述過的情景竟如此相似，竟如歷史的再現，實不可思議哉矣。過去讀《荀子·非相》篇中有句：「欲觀千歲，則數今日」，不昧深意，不以爲然，而今方知其中之理也。現將全詩抄錄於下，與氣功界及熱於氣功的諸公同究之。

人有夢仙者，夢身升上清，坐乘一白鶴，前引雙紅旌，

羽衣忽飄飄，玉鸞俄錚錚，半空直下視，人世塵冥冥，漸失鄉國處，纔分山水形，東海一片白，列岳五點青，須臾群仙來，相引朝玉京，安期羨門輩，列侍如公卿，仰謁玉皇帝，稽首前至誠，帝言汝仙才，努力勿自輕，卻後十五年，期汝不死庭，再拜受斯言，既寤喜且驚，秘之不敢泄，誓志居巖窟，恩愛捨骨肉，飲食斷羶腥，朝餐雲母散，夜吸沆瀣精，空山三十載，日望輜輶迎，前期過已久，鸞鶴無來聲，齒髮日衰白，耳目減聰明，一朝同物化，身與糞壤并，神仙信有之，俗力非可營，苟無金骨相，不列丹臺名，徒傳辟穀法，處受燒丹經，只自取勤苦，百年終不成，悲哉夢仙人，一夢誤一生。

白居易樂天，自號香山居士，唐代著名詩人，歷官翰林學士、左拾遺、左贊善大夫等，後又歷任杭州、蘇州刺史，官至太子少傅。他久參佛光滿禪師得心法，凡所住處留心祖道。白居易晚年，向道彌堅，頻與沙門切磋佛法，經月不食葷腥，他曾跪於佛前懺悔發願作文曰：「樂天常有願，願以今世俗文筆之因，翻爲來世讚佛乘轉法輪之緣也。今年登七十，老矣，病矣，與來世相去甚邇，故作六偈，跪唱於佛法僧前，欲以起因發緣，爲來世張本也。」

讚佛，十方世界，天上天下，我今盡知，無如佛者，堂堂巍巍，爲天人師，故我禮足，讚嘆歸依。

讚法，過去當來，千萬億佛，皆因法成，法從經出，是大法輪，是大寶藏，故我合掌，至心回向。

讚僧，緣覺聲聞，諸大沙門，漏盡果滿，衆中之尊，假和合力，求無上道，故我稽首，和南僧寶。

讚衆生，毛道凡夫，火宅衆生，胎卵濕化，一切有情，善根苟



種，佛果終成，我不輕汝，汝無自輕。

懺悔，無始劫來，所作諸罪，若輕若重，無大無小，我求其相，中間內外，了不可得，是名懺悔。

發願，煩惱願去，涅槃願住，十地願登，四生願度，佛出世時，願我得親，最先勸請，請轉法輪，佛滅度時，願我得值，最後供養，受苦提記。

由此可見白居易乃虔誠的佛弟子，過去有人對白居易在學佛上未能深入一門而涉宗太廣而多有微詞，但佛門廣大，適應各類根機。只要知見純正，福慧雙修，畢竟功不唐捐。以他這樣一位學識淵博，涉世深廣，官至太子少傅的佛教徒而言，他的一言一行都是極為嚴謹的，不會浮躁輕言，更不可能戲言妄言。孔子曰：「君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，可謂好學也矣。」而歷代的文人學士卻亦正是以孔孟之道為行事准則的，更何況像白居易這樣的士大夫呢？所謂慎於言，就是不輕於發表自己的意見，即三思而後言是也。白居易的詩文所以歷來在民間廣泛傳誦，孺婦皆能朗朗上口者，皆乃白居易對每首詩的行文斟字酌句，對詩中所寫的每件事和景都經過深入細致的觀察後，精心慎重所作也。如「野火燒不盡，春風吹又生」、「同是天涯淪落人，相逢何必曾相識」、「來如春夢幾多時，去似朝雲無覓處」、「苦樂心由我，窮通命任他」等等都已成爲千古名句。可以斷定他這首「夢仙」詩所描寫的情景是真實可信的，決非虛構誇張之詞，夢仙者確有其人，只不過隱起了真實姓名而已。詩中所描寫的夢仙者是當時道家所言「煉精化氣，煉氣化神」以及「長生不老，白日飛昇」理論的忠實信徒和實踐者；與當今那些執迷氣功效應，追求氣功神通的慕道之士同出一轍。只不過環境變了，所追求的形式略有不同而已。

佛教自東漢永平年間傳入中國，至唐朝武宗會昌年間滅佛前，雖近八百年的歷史，但自唐高宗以老子為李氏祖先，奉為「太上玄元皇帝」尊號以來，敕諸州各建道觀。唐玄宗則令士庶家藏《老子》一本，封《老子》、《莊子》、《列子》等書為「真經」，一時「道教大盛」。可以這樣說，當時以修道為一種時尚；為各界人士所追慕。而在一千餘年後的今天，滄海桑田，世事變幻，各種思潮蓬勃興起；尤其近百年以來，科學技術的飛速發展，人的思想起了本質的變化，很多激進份子視宗教是「剝削階級利用它來麻醉人民以維護其統治」的工具，把宗教看作「精神鴉片」；而把那些傳播宗教的僧侶和傳道士以及信奉宗教的僧侶、信眾視為「封建餘孽」和「愚昧無知」的落後份子。尤其在中國大陸本土，在那十幾年最動盪的年代，把一切宗教和信奉宗教的僧眾、傳道士們當作「黑幫」、「牛鬼蛇神」來迫害、批判；只要一提到「上帝」、「神仙」、「佛菩薩」就會遭到厄運。所以人人自危，一時間宗教似乎在中國大陸消聲匿跡，不復存在。但儘管表面的消沉靜默，各種宗教場所及經典遭毀，但各宗教放射出的「智慧之光」及那種求道向善的本性始終潛伏在人民的心中。經過十年生息，十年繁榮，世界乃至中國對宗教的實質都有了一個重新認識，尤其佛教在世界範圍內漸盛的趨勢已迅速擴大。據北京版《文匯報》九四、十、十七，報道：「美國大學校園最近掀起了學佛的熱潮，越來越多的大學生懷着濃厚的興趣，參訪中國佛教寺院、法會聽講、經典研習或打坐習禪……尤其是禪坐的方式傳介到大學校園以後，立即興起一股熱潮。除了學生參與以外，其它教派的人士也打破了宗教界限，紛紛以禪坐的修煉來陶冶心性，鍛煉體魄。」可以毫不誇張地說，凡是有學問有知識的人，只要稍具認真的態度，一經接觸

佛教，都能起信心，甚至誠篤不渝。但由於各種原因，有些人否認或隱蔽自己信佛，尤其在中國大陸本土，很多人雖對佛教的內涵越來越有濃厚的興趣，深深感到佛法的博大精深，但由於「一朝被蛇咬，十年怕草繩」的陰影作祟，對公開信仰佛教、研究佛教多有顧忌，所以很多人有意或無意地假以習氣功以迎時尚，因為對氣功，各界似乎都有一個共識，認為氣功是中國中醫理論中的精華，不會有所謂的「封建迷信」之嫌。也正因為氣功的很多理論和實踐多與佛法中某種修持法有相通之處，有的甚至完全來自佛教，所以一時間氣功熱遍及全國城鄉，且名目繁多不勝枚舉。也正因為傳習氣功的人們中都是有意或無意中介入，所以在傳授者中就有了良莠不齊，魚目混珠的現象發生，而在學習者中很多人對佛教有着很虔誠的崇敬，但由於不諳佛法本意，所以在他們中間就有迷信執着，真偽是非不明的人出現。

所謂良莠不齊，魚目混珠，就是有些傳習氣功者對現代人的心理和當今社會現狀，經過一番認真地研究，看到在當今物欲橫流的現實社會中兩極分化，貧富懸殊。不論貧者富者，精神生活多處於極度空虛中，有的甚至到了崩潰的邊緣，他們很需得到一點解脫；又因為物質文明的飛速發展，各種罕見的疾病迅速蔓延，就連最先進的科學技術亦無法診治，在他們走投無路的情況下，就求諸於各種方術。他們正是利用了這種當今人們的心理，開始了對歷代民間流行的巫術、相術、算命術、陰陽術等廣為搜羅，並摻入了一些似是而非的道家、佛教術語，編出了自創的一個又一個的氣功新門派，並標以某某真傳云云。因為他們根本不懂佛法而且根本不信仰佛法，卻打着「佛法氣功」的招牌招搖於市，完全以行騙牟利為目的褻瀆佛法，坑害人民。此非危言聳聽，實乃筆者親聽見聞；筆者曾對某「氣功大師」進行好言規

勸，勸其勿以「佛法」兩字相冠。告之曰：如此必背因果。他不聽，且越演越烈，範圍越來越廣，信眾越來越多；且又創造了所謂遙傳功法，又製造了所謂功法「信息水」大量出售，宣稱只要喝了「信息水」，就如大師親自授功。一時間大師的「著作」泛濫全國，「信息水」暢銷各地，他因此而大發其洋財，一人得道雞犬升天，他的子女又都成了大師……明眼人一見就發笑。但後來據聞這位大師在武漢的一次所謂的「帶功演講會」上吐血不止，岌岌可危，此非果報乎？而那些信奉者，出於各人不同的目的和心態，妄聽妄從，認假作真，執迷不悟，以盲導盲，越陷越深。他們把大師的「著作」奉為「聖經」，把大師的「信息水」當作「聖水」，直到深受其害仍不自覺也。何愚痴至此哉！這真與白居易在「夢仙」詩中所描述的「夢仙者」的情景如出一轍。可嘆可笑。此實一「貪」字作祟也。

世人多知「貪」為萬惡之源，但他們僅將「貪」字囿於「貪財」、「貪色」、「貪官位」、「貪名譽」之列，豈不知「凡有希求，皆為虛妄」之真諦。昔年，先師上正下果上人對我喜請名人為自作圖書題字索句，希求各種造型之佛菩薩造像，渴求各種書籍，曾對我說：「此類希求雖非作惡，但亦屬「貪」欲，若久久沉緬其中不能自拔，亦當墮落。」每憶慈訓總懷懍然而冷汗夾背矣。我之所以這樣說並非有意貶低習氣功者為達到目的所付出的種種辛苦，也並非貶低氣功對人體健康的功用，我之所以這樣說，其意祇希望習氣功諸君反問一下，即使達到目的終意為何？若達不到預期的又將奈之何？此類問題凡有識見者當認真思考，不可不慎也。《菜根譚》中有句：「山河大地已屬微塵，而沉塵中之塵。血肉身軀且歸泡影，而況影外之影。非上上智，無了了心。」此言誠可謂醍醐灌頂，令人益智清腦也。



至於神通特異功能，毋庸置疑，在修練氣功者中確有表現，有些境界實不可思議。筆者在「第一次全國藏密氣功研究會」上曾親眼見到某君口吐檀香、三色光，以手臂汗毛的倒豎能測出人體疾病等……，確令人驚嘆不已。但凡此種種是否人人都能修得，又是否可在短時間內見效，凡不明因果者實難究其奧秘也。誠如白居易《夢仙》詩中所言：「神仙信有之，俗力非可營，苟無金骨相，不列丹臺名，徒傳辟穀法，處受燒丹經，只自取勤苦，百年終不成，悲哉夢仙人，一夢誤一生。」所謂「金骨相」，即佛教中所言宿根深厚也，亦就是說，沒有幾世的大善行，沒有幾世的修煉，不可能有此「金骨相」也。若無此「金骨相」，即使窮苦盡辛之修煉也不可能得神通或特異功能，即所謂「只自取勤苦，百年終不成。」否則只能「空山三十載」，「一朝同物化」，至死不悟也。凡懂因果的人都知道，種瓜得瓜，種豆得豆的道理，若細究之，則難窮其奧義。《增一阿含經》云：「世間衆生愛阿賴耶，樂阿賴耶，欣阿賴耶，喜阿賴耶，如是甚希奇希有正法，出現世間。」何謂阿賴耶，阿賴耶乃一切衆生之本能，其能含藏一切法的種子，包括各種印象、信息、經驗、記憶、宿慧、愚痴等等。《成唯識論》卷二云：「何法名為種子，謂本識中親生自果功能差別。」它來源於衆生的本有本能以及各種外境熏染積累而成，按照唯識論的教義，人類的智慧本能乃平等無二的。誠如釋迦世尊於菩提樹下初成正覺時，觀見一切衆生皆具佛性時嘆曰：「奇哉！奇哉！一切衆生皆具如來智慧德相，但以妄想執着而不證得，若離妄想，則一切智、無師智、自然智皆得現前。」但在現實社會中有人聰明，有人愚痴，有人能具特異功能，有人能修得神通，此皆因「無明」、「痴心所」染識深淺而異。生前多行惡，貪嗔痴心重，猶如塵障明鏡，則都有昏暗

不明，愚痴不慧之相。而生前多行善，常行戒定慧，必定是聰明俊彥，福慧並臻之人。這就是因果，這就是報應。此理不可不明也。

《阿毘達摩集論》云：「云何名為決定受業，謂作業決定，受異熟決定，分位決定。」這是任何人不可以改變的，即使佛菩薩大神通力也起不了任何作用，這就是所謂自作業自消受是也。誠如《雜集論》所言：「作業決定者，由宿業力，感得決定異熟相續，於此生中必造此業。何以故，應造此業期限決定故，終不越限，必造此業。乃至諸佛世尊大神通力亦不能為障，令其不造。隨因決定力，果相續轉變故。」所以我們在從事任何事業中，其中包括氣功的修習都應這樣，只要用心去做，不要刻意追求，即所謂「盡人事，聽天命」，就能達到「勝不驕，敗不餒」的境界。即使在日常生活中遇到諸多惡因緣，亦決不起嗔恨心、絕望心，時刻惕勵自己。要知道，種種惡因緣皆是消我宿世孽障，不生怨恨心。要時時刻刻切記《金剛經》佛所說：「若善男子善女人受持讀誦此經，若為人輕賤，是人先世罪業應墮惡道，以今世人輕賤故，先世罪業則為消滅。」此乃得解脫之關鍵也。

要說，學習氣功亦是一種修道法。但甚麼是道，這就不是人人都能明白的了。何謂道呢？就是能通之義。按丁福保《佛學大辭典》「道」字條釋為（P1184）：「大有三種，一，有漏道。善業通人使至善處，惡業通人使趣惡處，故善惡二業謂之道，所至所趣之處亦名為道，如地獄等之六道是也。……二，無漏道，七覺八正等法，能通行人使至涅槃，故謂之道。……三，涅槃之體，排除一切障礙，無礙自在謂之道。……」若能通達此三義，那學習氣功諸君應慎思而有所分辨，何謂正道？何謂邪道？應趨善處？抑或使趣惡所？細思量實令人懍懍然而不寒自慄

也。若能分辨邪正，則更應詳審如何修道。今採擷弘一大師所編《寒茄集》中一則萃語，以貽修習氣功之諸君，以作助道因緣。

「流俗知見不可入道，我慢習氣不可求道；未會先會不可語道，宴安怠惰不可學道。顧是惜非不可謀道，自信己意不可問道；欲速喜邁不可悟道，隔小於大不可見道。執穢爲淨不可知道，厭常喜新不可趨道；樂簡畏繁不可明道，將就苟且不可修道。得少爲足不可證道。惟超群拔俗、謙己、虛心、忍苦、捍勞、親近知識、觸處體會、以教印心、廣大悠久、事理雙備、棲神淨域、履蹈典型、博通古今、特達勇銳、深心無極、誓窮法海源底，乃真實男子，出世丈夫。」

當此文行將完稿時，突接武漢歸元寺豁光法師來信。言及近來在武漢出現的一些以氣功行騙的情況，從這信中可從一個側面真實反映三月前氣功界的現況，但從這封信中又說明了凡正信佛子，心息都是相通的。假此遙向豁光法師和南致敬，並頌福慧並臻。爲正視聽，現將此信如實抄錄。僅將信中真人姓名隱去，以存寬厚之意。

劉大開士慈鑒：

久仰高峰，無緣禮見。前幾年我曾讀過【香港佛教】、【內明】雜誌中由您撰寫的文章，給我接了不少法緣，尤其您繪畫的弘一、正果兩法師的肖相，令人景仰。你曾經闡明佛教與氣功的論文，很有說服力。目前貴省貴市的香功外道×××等來漢傳授，使一些愚夫愚婦受害不淺，有的着魔甚重。他們對觀音大士的說法，與佛教經教不同，搞成神佛不分；自編一套擾亂正法，爲了騙取錢財，不擇手段。另加某些僧人（趕經懺鬼）也與他們互相酬應。您出身佛教家庭，對佛教是很了解的。前輩

大德如虛雲老人、弘一大師、印光大師、能海上師，他們老人家從未提神通的修法，只教化人們奉行五戒十善、念佛參禪、學教、了生脫死、成佛度生。但天台宗有調養身心之說。

而×××是另外搞一套邪說，煉功時是群魔亂舞，見者起笑。他們不懂不如老實拜佛消業障、求懺悔。×××小子更狂妄，他說承受青海×××的衣鉢，是某喇嘛轉世，傳雙身法，男女共修，可以出神「大威德」。過去能海上師依戒爲根本，先學顯部，後學密部，各有次第，不是亂傳，居士有簡便念誦。時下末季，印老有求生淨土之囑。眼前各地都有類似現象，他們害人坑人，與外道如一貫道、大成門、同善社、親靜門，有何異之分。還有一個越南尼姑傳觀音法門，融合一體。有的壞人利用氣功之名，在鄉下農村，將少女姦了，說是先按打氣、接氣、度氣，有的壞人盜男孩的精液，同性打開週天，真可謂壞事做絕。以上均是事實。

您是有身望的前輩，您在國內外有一定的影響。爲報佛恩，利益衆生，請您在國內外佛教刊物上再撰寫幾篇文章，令衆生生正信，區別邪正。專此順頌

福慧二嚴

我已出家，在雲居受具

小號豁光

後學王繼祥頂禮·九四年農曆十一、廿一

寫此至，內心不勝感動，又非常赧然。自愧無德無才，僅有一絲對佛菩薩的無限虔敬之心，就如此愧受諸大德的愛護和褒獎，我深知，此實乃對我鞭策督促之意也。我願同一切正信佛子攜手共進，同登無上正等正覺大道，願同普天下一切有情同入智慧法海。南無阿彌陀佛！



# 解開一千二百餘年來

## 玄奘大師靈骨播遷之謎

李稼川

玄奘大師於唐高宗李治麟德元年（六六四）二月五日夜在長安（今陝西省西安市）玉華宮圓寂後，一千三百餘年來，其遺骨南北顛沛，東西流離，播遷中外。這一漫長過程，古人的記載和今人的敘述，有的僅及片斷，有的語焉不詳，有的以訛傳訛，有的相互矛盾。筆者有感於此，乃不揣淺陋，八方奔波，查閱浩如烟海的史料，作此考證。

據唐中葉釋慧立本，釋彥棕箋「大慈恩寺三藏法師傳」卷十記載：高宗李治驚聞玄奘大師圓寂的噩耗後，「哀慟傷感，爲之罷朝」。同年四月十四日，玄奘大師遺骨安葬於陝西藍田瀾、二水之間的白鹿原。五年之後，即總章二年（六六九），李治以原葬地「密邇（音<sub>9</sub>，近）京郊，夢中多見，時傷聖慮」爲由，下令將玄奘大師遷至樊川（在今陝西省長安縣南，爲一水名），安葬於興教寺墓塔內。現興教寺內尚保存着唐文宗李昂開成四年（八三九）所鐫刻的「大遍覺法師玄奘塔銘」古碑，記述此事甚詳。

民國三十五年（一九四六）第六期「海潮音」刊載了塵空法師的大作「禮首都三藏塔記」（首都指南京），文云：「迨僖宗廣明元年（八八〇），黃巢據長安，毀（興教）寺發（玄奘）塔，靈骨播遷於終南山紫閣寺五重塔奉養。」爲保護玄奘大師靈

骨立下殊勳的北平著名人士白隆平先生（此人事跡後文將述及）亦持同一看法，民國三十八年（一九四九）三月，他在所撰「唐三藏法師玄奘靈骨隱顯轉移之跡」一文中說：「唐僖宗廣明間（八八〇年），黃巢陷長安，興教寺塔見發，靈骨暴露。及巢既平，有善知者遷安於終南山紫閣寺。」可見，黃巢佔據長安期間，玄奘大師靈骨雖已播遷，但尚在西安附近。

對比之下，台灣方舟出版社一九七四年出版的「中國佛學人名辭典」（比丘明復編）「玄奘」條云：「黃巢亂起，或奉其靈骨至南京立塔。」顯係訛誤。

實際上，直到北宋初年，玄奘大師靈骨始由終南山移奉至金陵（今南京）天禧寺。宋代安葬玄奘大師靈骨之石函刻文云：「大唐三藏大遍覺法師玄奘頂骨，早因黃巢發塔，今長干（寺）演化大師可政，於長安傳得，於此葬之。天聖丁卯（一〇二七年）二月五日，同緣弟子唐文遇，弟文德、文慶，弟子丁洪審、弟子劉文進、弟子張靄。」（注：天禧寺北宋初年名長干寺，元代名慈恩旌忠寺，明清名大報恩寺）。

將靈骨石函刻文與歷代史籍相對照，可以互相印證。如南宋理宗趙昀景定年間（一二六〇——一二六四）所修之「建康志」卷四六云：「白塔（即三藏塔）在（天禧）寺東，即葬唐三藏



大遍覺玄奘大師頂骨之所。金陵僧可政宋端拱元年（九八八）得於長安終南山紫閣寺。」又如元末惠宗至正年間（一三四一——一三六八），張鉉編纂的『金陵新志』亦云：「白塔在寺東，即葬唐三藏大遍覺玄奘大法師頂骨之所。金陵僧可政宋端拱元年得於長安終南山紫閣寺。」再如明末神宗萬歷年間（一五七三——一六一九），所修之『金陵梵剎志』則云：「石塔唐時建在寺內左，宋天禧寺僧可政往陝西紫閣寺得唐三藏頂骨，歸塔於此。」明代江寧人顧起元曾懷疑該三藏塔為鳩摩羅什塔，後查志書，方釋然。他在『客座贅語』卷二一書中說：「余嘗至大報恩寺，登三藏殿，後階有小塔，云是玄奘葬處。私臆謂三藏自在長安慈恩（寺），以何因緣，復過江表？乃考晉隆安中（三九七——四〇一年），延致鳩摩羅什，施寺，賜額法王，尊為三藏國師。寺名白塔，後並入（大）報恩（寺）。疑此是三藏舊塔院，或誤傳唐之玄奘耳。頃檢『金陵新志』……於是始灼然（明白），知為唐之三藏。」

但靈骨石函刻文，也有與史籍記載不相一致的地方，那就是玄奘大師靈骨由長安移奉金陵的具體時間。石函刻文說是天聖丁卯，即宋仁宗趙禎天聖五年；而『建康志』、『金陵新志』則均確指為宋太宗趙光義端拱元年；兩者相差三十九年。對此該如何解釋？日本當代著名歷史學家谷田閱次教授在『癸未春唐玄奘法師骨塔發掘奉移經過專冊』（癸未即一九四三年）中說：「蓋可政既携頂骨至天禧寺，自先安置於別處，至天聖方安葬地。刻文所示天聖五年二月五日之埋骨之時，決非出於偶然，當係按照玄奘入寂月日而精選之祥月命日也。」筆者贊同此說。有些文章認為玄奘大師靈骨南遷為天聖年間，係沿襲石函刻文，而未詳究刻文與史籍記載有異所致。

玄奘大師靈骨南遷之後，在金陵又遷葬過兩次。第一次是元

文宗至順三年（一三三二），天禧寺住持釋廣演發塔重建。這次重葬玄奘大師靈骨的銀質小箱上的銘文記載：「大元至順三年壬申四月吉日天禧（寺）住持弘教大師（廣）演吉祥置。第二次是明太祖朱元璋洪武十九年（一三八六），天禧寺住持釋守仁等人將玄奘大師靈骨從寺內東崗遷至南崗。此次遷葬之石函刻文云：「（玄）奘法師頂骨塔，初在天禧寺之東崗。大明洪武十九年，受菩薩戒弟子黃福燈、□□□□普寶遷於寺之南崗三塔之上。是歲丙寅冬十月，傳教比丘守仁謹志。」

然而，塵空法師在『禮首都三藏塔記』一文却說：「至明洪武十九年，報恩寺成，……（玄奘法師頂骨）遷於報恩寺，深藏厚葬，名曰三藏塔。」據考，南京大報恩寺明初毀於火災，明成祖朱棣永樂十年（一四二二），始動工重建，宣德六年（一四三二）竣工，首尾達十九年之久。竣工之日，距洪武十九年已有四十六個春秋矣，可見塵空法師之誤。

自洪武十九年遷葬之後，至清文宗咸豐六年（一八五六）初，玄奘大師靈骨四百七十年間一直未再移動，史籍中有關這方面的記載頗多。如清雍正年間（一七二二——一七三五）出版的『古今圖書集成·方輿彙編·職方典』（陳夢雷、蔣廷錫等人編纂）記述：康熙三年（一六六四），居士沈豹募資修葺大報恩寺內大殿，規模宏麗，「黃國琦有記：左為禪堂，有三藏殿，唐三藏法師石塔在焉。」又如清中葉凌大德所繪『大報恩寺全圖』，也在寺內東院禪堂正殿後面的小山上，繪着一座小塔，注明三藏塔字樣。

那麼，南京三藏塔究竟毀於何時？當今學術界普遍認為毀於太平天國運動時期。塵空法師在『禮首都三藏塔記』中說：「清咸豐四年（一八五四），洪秀全佔據金陵，寺毀塔圯，於是玄奘三藏靈骨埋沒地下，無人知矣。」白隆平先生也在『唐三藏法師玄

奘靈骨隱顯轉移之跡」中說：「清代咸豐初年，太平軍據金陵，毀一切佛寺，大報恩寺並三藏塔俱被毀滅無跡，及亂平，雨花台畔只有數椽三藏殿作寺，而三藏塔何在？則無人知之矣。」張惠衣先生所撰「金陵大報恩寺塔志」（國立北平研究院史學研究會，民國二十六年八月版）亦云：當時國外的一些書籍在敘述大報恩寺的毀圮時，也明確指出是毀於「粵匪之亂」、「洪楊之役」。

上述文章，對南京三藏塔毀圮的具體時間，有的係誤指，如「咸豐四年」、「咸豐初年」；有的則比較正確，如「洪楊之役」。

考三藏塔毀於「天京事變」（一八五六年下半年）太平天國北王韋昌輝之手。當時屬於韋昌輝一派的燕王秦日綱手下，有一位英國人，名叫肯能，是大報恩寺毀圮的目擊者。他在所撰「太平天國東王北王內訌詳記」一文中說：「先是翼王（石達開）既回軍以肅清君側，即要求殺北王及其黨羽。最初，其要求未蒙答應，韋昌輝猶欲負嵎頑抗。他深恐翼王憑借報恩寺古塔以作攻城之堡壘，先下令毀之。」這樣，大報恩寺塔和三藏塔均被毀掉，奘奘大師靈骨亦不知去向。

十年後，即清穆宗同治六年（一八六七），洋務派領袖李鴻章將蘇州炮局遷到南京，擴建為金陵機器局，遂奄有舊三藏塔基之地。

一九三七年七月七日，抗日戰爭爆發。同年十二月十三日，南京失陷，金陵機器局被日軍改為兵械製造廠。一九四二年十二月中旬，駐廠日軍高森隆介部準備在雨台建造稻荷神社。在平整土地，切除丘陵凸出部份時，從切開約三十厘米的斷面內，露出若干整齊之石材，於是工程暫告中斷。後經專家發掘確定，證實係奘奘大師靈骨石函。

同月下旬，當時在北平的白隆平先生得知此事，並風聞日軍

欲將奘奘大師靈骨移奉其國。他痛感「假使果如日人之願，悉舉以往日本，則中國遂失奘師之靈骨矣。」於是巧妙倡議：「願為四眾分請靈骨，在北平為之建塔，以弘揚聖教。」（見「唐三藏法師奘靈骨隱顯轉移之跡」）幾經波折，他終於如願，於一九四二年十二月底，偕同山西五台山廣濟茅蓬住持壽洽法師前往南京，受分靈骨三枚，每枚大如指許。然後，兩人又於一九四三年一月六日飛返北平，將靈骨供奉於宣武門外法源寺大遍覺堂內（「中國宗教名勝」第六十四頁）。

當時的新聞媒介最早披露日軍掘得奘奘大師靈骨石函的，當推一九四三年二月三日的「民國日報」，其首版標題為：「中華門外發現古代石棺，考證為唐三藏遺骨，文管會博物館正在詳細研究中。」（注：文管會指文物保管會，係汪偽「國民政府」行政院下屬機構）接着，二月十一日的「中報」亦報道：「本京出土唐奘法師遺骨，文管會不日接收，並擬設計重修石塔。」二月二十日，「民國日報」再次詳細報道說：「本京中華門外報恩寺舊址（前金陵機器局），因友軍（指日軍）建造神社，在原三藏殿後，發掘出唐代三藏法師遺骨，及附屬埋葬之石函、銅函、玉器、金質造像、古錢等物，並在石函及銅銀匣上，發現宋、元、明三朝改葬文字，由文物保管會研究員谷田閱次，幹事顧天錫考證，確係由長安終南山紫閣寺遷葬金陵之奘奘頂骨。」

此時，日軍在太平洋上的作戰越來越不利，在整個亞澳戰場上的兵力越來越不足，為了抽出中國戰場上的軍隊，加強對付南太平洋美國軍隊的力量，決定對華採取新的懷柔政策，以減少它在中國人民心目中的惡感。一九四三年二月二十三日，在中華門外發掘現場，隆重舉行了奘奘大師靈骨移交奉迎典禮。日本駐華大使重光葵將留在南京的靈骨移交給汪偽「國民政府」外交部長褚民誼接收。嗣後，南京各界組織了「重建三藏靈骨籌備委員

會」，進行集資擇址，重建新塔之工作。一九四四年十月十日，新塔在南京玄武山顛落成，內置藏有玄奘大師靈骨的墨石函。石函正面鐫刻着「玄奘法師靈骨塔」七字，背面畧述建塔經過，其文云：「玄奘法師頂骨，於中華民國三十一年十二月二十日發現於中華門外大報恩寺三藏塔地基。翌年籌建新塔於此玄武山。三十三年雙十節塔成，恭迎法師靈骨入塔奉養，以垂永久。」該塔至今尚存。

然而，明復法師所編「中國佛學人名辭典」却說：「太平天國間，（南京三藏）塔圯。迨至亂平，湮沒無人得識。抗戰之役，日本人入南京，「修路」掘地得之，「移奉其國」。後以其中一部歸還，奉安於台灣日月潭玄光寺中。」這段引文中，凡筆者加注着重號的部份，顯然與史實不符。日軍是在雨花台建造稻荷神社，而不是「修路」；日本人也並未將掘得的玄奘大師靈骨全部「移奉其國」。

現在回過頭來再說，供奉於北平法源寺大遍覺堂內的三枚靈骨，它們均在以後的歲月裏陸續移往別處。第一枚後來埋藏於北平北海北岸九龍壁新塔地下。據說該塔落成合尖時恰好是一九四五年八月十五日正午，日本裕仁皇正式宣佈無條件投降，八年抗戰勝利結束。第二枚後為天津四象弟子請去，供奉於天緯路大悲院，一九五六年又轉贈給印度那爛陀寺。第三枚由白隆平先生於一九四九年三月攜帶回故鄉四川，供奉於成都南郊十華里的近慈寺。一九五三年後，這枚靈骨又由近慈寺移奉至成都東門大慈寺供養（因大慈寺傳為玄奘法師出家之地）。一九五八年修築東風路，大慈寺被拆除近半，靈骨又被移奉至北門文殊院。一九六六年「文化大革命」浩劫事始，宗教信仰自由政策被粗暴踐踏，各級佛教協會均被迫停止活動，寺廟被封閉，經像法器橫遭破壞，佛教徒被當作「專政對象」，大量冤假錯案層出不窮。文殊院方

丈寬霖法師，恐靈骨於亂中失落，特地把盛放靈骨的玉匣纏裹腰間，朝夕不離，隨身藏護了好幾個月。現在，這枚靈骨仍完好地保存於文殊院藏經樓內，筆者曾多次見到。

然而，一九八六年八月二日，「四川日報」周末版所刊登的「唐僧的頭頂骨」一文，（署名「一世」），却說：「它（玄奘大師頂骨）是一九四二年在南京中華門外的石函內發現的。解放後，將頂骨分作三份：一份留存在發掘地的南京博物館；一份送往唐僧「西天」取經出發地西安；還有一份便送到了唐僧正式受戒出家的成都。」四川人民出版社，一九八七年出版的「旅川良友」（王可甫、吉辛二先生編著）亦有類似的說法。這種「合理的想象」，顯然與事實相悖。

至於塵空法師聽說玄奘大師靈骨分為多份，山西五台山、廣州六榕寺、汪偽博物館亦有靈骨（見「禮首都三藏塔記」），恐係傳聞。

北京西四阜成門內廣濟寺舍利閣供養的玄奘大師頂骨，其由來因筆者檢索史料不周，尚存闕疑。

玄奘大師靈骨，還有一部份流落到日本。其中之一於一九五五年由日本送往台灣，供奉在新竹縣獅頭山開善寺，繼又移奉於日月潭玄光寺，最後安置於新落成的玄奘寺內。還有一份於一九八四年十月一日，中日兩國佛教徒在陝西省長安縣興教寺共同舉行儀式，紀念玄奘大師圓寂一千三百二十周年。在儀式上，以高田好胤（音 Yōji）長老為團長的日本奈良藥師寺友好訪華團將其移交給興教寺方丈常明法師，重新供奉在玄奘塔內。

綜上所述，玄奘大師靈骨屢經播遷，在西安、南京多次遷葬，且移奉於北京、天津、成都、台灣以及日本、印度等地。其播遷綫索清楚，有史為證。而傳聞及部份文字記載有誤，應予澄清。





## 禪宗興盛之探討

歐陽鎮

禪宗是中國佛教的一個宗派，以用參究的方法，徹見心性的本源爲主旨，故又稱佛心宗。其根本思想，是倡導人的本性原來清淨，具有菩提般若的智慧，只因一向被妄念的浮雲所蓋覆，不能自悟。假如得到善知識的指示，念念起般若觀照，一旦妄念俱滅，內外明徹，頓見真如本性，自成佛道。這在慧能的《壇經》中得到了充分體現，《壇經》是唯一的由中國人著的稱得上「經」的典籍。後世禪家所說，都不外乎在它的基礎上演繹或擴大而已，因此，慧能所創禪宗，是比較徹底地完成中國化的一個佛教宗派。

禪宗，初祖雖然是南朝梁時來華的菩提達摩（？—536），但實際創始人乃是盛唐時慧能。慧能（638—713），俗姓盧，先世乃范陽（今河北涿縣）望族，其父謫官至嶺南新州（今廣東新

會），遂爲新州人。他三歲喪父，幼年貧困，曾隨母以砍柴爲生。大約在咸亨年間（670—674），他離家去湖北黃梅馮墓山參見禪宗「四祖」弘忍，被分配在碓房舂米，暇時才能隨衆聽法學習。弘忍將付法衣，他以「菩提本無樹，明鏡亦非臺，本來無一物，何處惹塵埃」一首得法偈（宗寶本《六祖大師法寶壇經行由品》，法海本《壇經》記錄的得法偈是三首），超出了弘忍的上首弟子神秀，得到了弘忍的密傳，並付予一領袈裟以爲憑證，隨即辭別南歸。由於當時佛教宗派內部爭奪正統地位的鬥爭十分激烈，加之，他不識字，沒有名望，更難與其他創宗立派的大師可比，因此慧能回到南方後，長期隱遁於「四會懷集之間」（《宋高僧傳》卷八《慧能傳》），即秘而不宣。

慧能的思想，體現在其「得法偈」上，這個得法偈，是針對神秀作的「得法偈」而說的，神秀的偈是「身是菩提樹，心是明鏡臺，時時勤拂拭，莫使有塵埃！」這兩個偈語，談的都是明心、見性、成佛的問題，比較起來，慧能的偈就表現出了不尊佛祖、不窺世典、不事苦修的特徵，可以「直指人心，見性成佛」。這一思想的展開，就是在他隱遁十七年後出來說法，並由其弟子法海記錄下來的《壇經》，無怪乎後來稱其爲「頓門」禪宗或「南頓」。而神秀的偈，雖然也是講「心性」，但其方式和方法，依然是與「安般守意」的小乘禪法和各種大乘禪法一樣，都是以尊敬佛祖並以佛典、佛義爲根據，「藉教悟宗」的，故後人稱其爲「漸門」禪宗。這種禪宗，實際上仍是傳統的禪學，不能稱爲宗派，最多也只能是從禪學過渡到禪宗時的派別。

由慧能開創的禪宗，的確以新的面貌出現在盛唐的歷史舞台上。他從唐高宗儀鳳元年（676）開始剃度受具足戒，並出來傳法，直到先天二年（712）去世，其間三十年的時間，以韶州曹溪爲中心，常對刺史官僚、儒家學士和僧尼道士千餘人開講說

法，其間武后則天帝、唐中宗李顯兩次詔他晉京，都被他拒絕，其行為也與天台、三論、華嚴、法相宗的開宗者大有不同。他不建佛寺，惟在足跡所履之名山勝水處憩止（後成蘭若十三所）。他也不付法衣，只口傳心印，其得法弟子四十三人，最著名的有南岳懷讓（俗姓杜，金州安康即今陝西安康人，677—744）；青原行思（俗姓劉，吉州廬陵即今江西吉安人，？—740）；荷澤神會（俗姓高，湖北襄陽人，684—758）；南陽慧忠（俗姓冉，越州諸暨即今浙江諸暨人，？—775）；永嘉玄覺（俗姓戴，溫州永嘉人，665—713）五人。他們得心印後，都各成一家。

禪宗在隋唐佛教諸宗中居於主要地位，是在「安史之亂」以後。長達八年的「安史之亂」，大大消耗了中央的人力、物力和財力，國庫空虛，財政枯竭，北方人口劇減，田園荒蕪，朝廷只得靠江淮諸州，以增加財賦，參加平叛的將領擁兵自重，逐漸形成地方割劇勢力，「喜則連衡而叛上，怒則以力而相并」（《新唐書·方鎮表序》），一直是朝廷最頭痛的一個問題。封建皇帝疑神疑鬼，認為朝臣和割劇勢力相勾結，轉而依靠宦官，造成宦官專政；在如何加強中央集權，削弱軍閥割劇和鏟除宦官專政的問題，朝廷又形成黨爭。封建士大夫深感仕途渺茫，造成普遍的精神空虛。這一切，使唐朝由盛轉衰，也使禪宗獲得了極好地發展機會。

首先是隋至盛唐建立的佛教宗派，經歷了一個興衰過程，而禪宗則是諸宗衰落的產物。

最早成立的天台宗，在唐初為法相宗、華嚴宗等各宗勢力所掩而黯然不彰，此時雖有謂天台九祖荆溪湛然（俗姓戚，常州晉陵亦即今江蘇宜興人，711—782）專事授徒著述，極力發揮智顛的宗義，使天台雖有中興之象，但其頗受華嚴宗的影響，以致於

其弟子清涼澄觀（俗姓夏侯，越州山陰即今浙江紹興人，737—838），終成為華嚴宗法藏的傳法弟子，特別在武宗廢佛後，天台宗便一蹶不振了。隋末唐初興起的三論宗，由於基本上是照搬印度大乘空宗「一切皆空」的思想，很不適合高度繁榮發展的封建王朝的實際，在其創始人吉藏（549—623）去世之後便告衰微，成為隋唐時期最短命的一個宗派。三階教由於其宣揚末法思想和修頭陀行，被視為「異端」曾遭隋文帝、武則天和唐玄宗的明令禁止和限制。由玄奘和其門弟子窺基建立的法相宗，雖受統治者的支持而名噪一時，但以其大乘有宗的理論過於繁細，也只傳兩三代，到玄宗開元年間就衰落了。賢首宗亦即華嚴宗，曾因幫助武則天當皇帝幾乎成為武周時期的御用思想，又經清涼澄觀和圭峯宗密（俗姓何，果州西充亦即今四川西充人，780—841）的繼續闡揚，但因他們深受禪宗影響，倡導禪教一致而又深陷於政治鬥爭的旋渦，在武宗滅佛時，幾遭滅頂之災。淨土宗主要是稱名念佛，它在民間有廣泛傳播；律宗主要是研習和傳持戒律（主要是四分律），它對僧伽組織很有影響。這兩宗在理論上都較貧乏，流行雖然普遍，但卻沒有值得稱道的大事。而密宗在這個因受唐代數代帝王十分優禮而紅極一時的宗派，因其神秘色彩太濃厚，更難為中國傳統的倫理觀念所接受，在中國化的禪宗大發展之前，就完全「夭折」了。這些，都為禪宗的發展創造了極為有利的條件。

其次，在所謂的禪宗各派中，只有南能系統才是真正的禪宗，南能系統的嫡傳百丈懷海製定的禪林清規，使禪宗更加社會化和世俗化而得到發展。

宗密在他的《禪源諸詮集都序》中曾對當時的禪宗派別作過如下闡述：「今集所述，殆且百家。別宗義者，猶將十室，謂：江西、荷澤、北秀、南僣、牛頭、石頭、保唐、宣什及稠那、天



台等」並指出這十家：「立宗傳法，互相乖阻。有以空爲本，有以知爲源、有云寂默方真，有云行坐皆是；有云見今朝暮分別爲作。一切皆妄；有云分別爲作一切皆真。有萬法悉存，有兼佛亦泯，有放任其志，有拘束其心。有以經、律爲所依，有以經、律爲障道。非唯泛語，而乃確言。確弘其宗，確毀餘類。」這裏所說的「江西」，即南岳懷讓開創的江西洪州宗；「荷澤」，即神會開創的荷澤宗；「北秀」，即神秀系統的北宗漸門；「南佚」，亦稱「南詵」，即五祖弘忍弟子，四川資州智詵（611—702）開創的宗派；「牛頭」，指所謂「四祖」道信旁支法融（俗姓韋，潤州延陵即今江蘇丹陽人，594—657）開創的法門，到宗密時大約已傳六代；「石頭」，指青原行思及其上首弟子石頭希遷（俗姓陳，端州高要亦即今廣東高要人，700—780）開創的禪宗系統；「保唐」，指益州亦今四川成都保唐寺的無住；「宣什」指南山的念佛禪門；「稠那」和「天台」，不詳具體所指。

另外，宗密在其《圓覺經疏》卷三下中，又將禪宗分爲「七家」：(1)北宗禪，即神秀系統；(2)智旣禪，即南佚系統；(3)老安禪，即嵩山少林寺慧安（俗姓衛，荊州支江即今湖北枝江人，582—708）；(4)南岳禪，即懷讓系統；(5)牛頭禪，即法融系統；(6)南山念佛禪；(7)神會荷澤禪。

就宗密所介紹的情況來看，禪宗的派別，不管是「十室」也好，「七家」也好，如果我們將「四祖」道信旁出的牛頭宗和「五祖」東山法門下的神秀北宗禪，智詵禪、老安禪，南山念佛禪以及保唐禪、宣什禪等等這些本來就是禪學，或者即將由禪學過渡爲禪宗的派別檢拾出來的話，那麼真正屬於禪宗系統派別的，就只有南岳懷讓、青原行思和荷澤神會三系。

荷澤神會原是北宗神秀門下弟子，並受神秀指使而歸曹溪，

算是慧能的晚期弟子。慧能去世後，他又在曹溪居住十多年才越大庾嶺參見青原行思而北上，開元中被玄宗敕配南陽龍興寺。這之後，他到東都洛陽，開始對「五祖」弘忍傳法慧能一事大肆宣揚。不久，他去滑台（今河南滑縣）大雲寺，與當時頗有名聲的北宗崇遠禪師公開進行關於南北禪宗是非邪正的辯論（見獨孤沛集錄的《菩提達摩南宗定是非論》，載胡適校敦煌唐寫本《神會和尚遺集》卷二）。他以慧能嫡派自居，與北秀弟子普寂（651—739）等爭法嗣正統，「致普寂之門盈而後虛」。（《續高僧傳》卷八《神會傳》），因而引起統治者的疑懼和神秀門徒的誣陷，先黜於弋陽（今河南潢川），後又被趕回湖北荆襄一帶。安史之亂中，他設壇度僧，收「香水錢」以助軍資，使元帥李豫（即後來的唐代宗），副元帥郭子儀迅速收復兩京，肅宗因此爲他敕修禪宇於洛陽荷澤寺中，從而被稱爲「荷澤神會」。唐德宗李適在其死後三十五年，更詔以神會爲禪宗第七祖，其法統爲荷澤宗，宗門弟子盛極一時。

荷澤神會使慧能開創的禪宗頓悟法門傳播於洛陽，大行於天下確是出了力的，功不可滅。但他是否就是嗣法正統，而爲禪宗第七祖呢？這當然不能靠皇帝的詔敕，而要看他的基本理論和思想，他的基本理論，大體見於其所著的《顯宗記》（上引書《神會和尚遺集》卷四）和《荷澤神會語錄》（《景德傳燈錄》卷二八）等書中，他的基本思想雖然和慧能的觀點相一致，但他又主張法衣相傳，定慧同等的念佛禪，就和慧能不傳法衣，以慧攝定的思想有些區別了。再者，神會的再傳弟子宗密，竭力將荷澤宗的禪法和華嚴宗的思想融會貫通，倡導禪教一致，被華嚴宗推爲「五祖」，幾乎使荷澤宗改換了門庭。宗密之後，接着是武宗廢佛滅法，這個會大力爲南宗爭取正統的荷澤法系也就寂然無聞了。



真正為禪宗正統的，是青原行思系統的石頭希遷法系和南岳懷讓系統的馬祖道一法系，他們被稱為禪宗二支。

石頭希遷，前面已介紹過。他原是曹溪門下的一位小沙彌，曹溪逝世後，他前往吉州青原山靜居寺，成為行思的上首弟子，行思對其有「角雖多，一麟足矣」（《宋高僧傳》卷九《希遷傳》）的稱譽。他還攜帶行思的推薦信，前往南岳懷讓處接受教誨，然後又回吉州靜居寺，得到行思法印。行思圓寂後，他復到南岳，住衡山南寺。寺東有大石，平坦如台，他就大石上結庵而居，因而人多稱其為石頭和尚。他的禪法見他所撰的《參同契》一書中，大體是指萬殊諸法各守其位，互不相犯，然他們並非孤立的存在着，而是相涉相入而終歸於一元。將這種思想導入禪觀，就能將禪法運用甚妙，圓融無礙，如環無端，從而開闢了行思——希遷一系的禪風。

南岳懷讓的弟子馬祖道一（709—788），俗姓馬，漢州什邡（今四川什邡）人。幼年出家，後到衡山結庵而居，終日坐禪，相知於懷讓，收為弟子。他侍奉懷讓整整十年，懷讓去世後，他先到建陽（今福建建陽）佛跡嶺，既而遷臨川（今江西臨川），又遷至南康（今江西贛縣）龔公山，所至都聚徒說法，創建禪林，並在南康開設選佛場，最後到鐘陵（今江西進賢）開元精舍，四方學者雲集達數百人。他繼承並發揚了南岳懷讓，六祖慧能的宗旨，主張「即心即佛」、「非心非佛」的「心性」觀，當時就被稱為洪州宗。他的嗣法弟子有百丈懷海、西堂智藏等一百三十九人，後各為一方宗主。所謂禪宗，至此而大盛。

百丈懷海（720—814），俗姓王，福州長樂人。當馬祖道一還在南康龔公山創建叢林開法時，他即前往參學，此後他侍奉馬祖道一達十六年，得到印可。道一圓寂後，他初住石門（今江西清安），繼往新吳（今江西奉新）百丈山，故稱百丈懷海。他主

張「心性無染，本自圓成」（《百丈懷海禪師語錄》）頓悟思想，比馬祖道一的心性觀更為具體，因而使得「禪客無遠不至，堂室隘矣。」（《宋高僧傳》卷十《懷海傳》）他曾參與馬祖道一在南康龔公山設立的「選佛」場，知道四方奔湊而來的學佛者的思想動機，其間雖有不少是像他那樣「操心依附」的求法者，他也有像其師弟丹霞天然（739—824）那樣的把「選佛」看成是與「選官」同類，把「選佛」當做「做官」的最捷徑的讀書人（《景德傳燈錄》卷十四）；不僅有遊手好閑的「吃酒糟漢」（此是其弟子黃檗希運語錄《傳法心要》中語，諒道一、懷海時亦是如此），而且更多的是為逃避賦役的勞動者。這樣，選佛羣中，就難免品質不齊，魚龍雜處，於說法住持多有不便。針對這情況，百丈懷海「乃創意不循律制，別立禪居」又博約折中大、小乘的戒律，製定出禪林清規，後世稱《百丈清規》，完全中國化的禪宗，從實際創立者慧能開始，至百丈懷海百餘年間，只以禪頓之道相授受，多岩居野處，或如以前的禪學大師那樣，寄住於律宗寺院，沒有獨立的禪院，馬祖道一和石頭希遷開闢了獨立的叢林禪院。百丈懷海開創的禪居，將禪林組織從律宗寺院中解脫出來，又製定出禪林清規，才是真正意義上的禪院，禪院亦稱禪林。

《百丈清規》在宋代已失傳了，據北宋初翰林學士楊億的《古清規序》（《古清規》即指《百丈清規》）和《景德傳燈錄》卷六《禪門規式》（也即《百丈清規》）所載，綜合其主要規制，即有：凡具道眼者有可尊之德，號曰長者，即為「化主」處之「方丈」，「不立佛殿，唯樹法堂」，由傳法長老主持教學；學眾無多少高下，盡入僧堂，依受戒年次安排，設「長連床」，施施架掛搭道具，供坐禪偃息，閤院大眾「朝參夕聚」，長老上堂升座，徒眾雁行側立，賓主問答，激揚宗要；齋粥隨

宜，二時均遍，務於節儉；行「普清法」，上下均力，每人都必須參加工作，寺內事務分置「十寮」，各置首領主管等等。《宋高僧傳》卷十《懷海傳》說：「其諸制度，與毗尼師（指律宗大師）一倍相翻，天下禪宗如風偃草。禪門獨行，由海之始也。」

《百丈清規》的出現不是偶然的，它是唐代社會發展和禪宗自身發展的必然產物。「安史之亂」後，中央權力削弱，均田制遭到破壞，按資產而不按丁口徵稅的兩稅法（見《唐會要》卷八十四《租稅》下）的推行，不僅使社會上以自給自足、一家一戶為生產單位和消費單位的自然經濟有了發展，而且寺院也要納稅，出家人不再享有免役和逃稅的特權。為了自身的發展，禪宗就不能不發揚它的上下均力，「一日不作，一日不食」的優良傳統，並將它作為自己的僧規，這是《百丈清規》最顯著的特點之一。這樣，禪宗就把世俗社會自給自足的自然經濟生產方式和生活方式，搬到或運用到佛教內部來。再者，中國長期以來就是一個封建宗法社會，宗法社會產生的家長制統治，長期禁錮着人們的頭腦，君君、臣臣、父父、子子的社會關係從不因朝代的變化而有所減弱，相反地是有所加強。《百丈清規》另一個最顯著的特點，就是「不立佛像，唯樹法堂」，由寺主長老（亦稱化主、方丈）主管一切。長老即是「家長」，僧眾是「子弟」，僧眾之間依受戒年次維持着封建宗法制度，祖孫叔伯的社會關係。除了不娶妻生子外，世俗社會小農經濟一家一戶的生活，也完全適用並搬到了禪宗內部，並可以一代一代地傳下去。這樣，禪宗的中國化和世俗化，就由它製定的《百丈清規》中體現出來。首先是生產方式和生活方式，其次是接引學子、傳法方式（如講禪機、機鋒，甚至棒喝以達到自修、自悟、自我解脫等等）。有了這樣中國化、世俗化的禪宗，佛教在此後的中國封建社會裏，大體上可通暢無阻了。

（上接第42頁「談菩薩如何持戒清淨」）

以上列舉了很多種的持戒清淨的善法，但這些善法之能出行於世，有兩個時期。

一是佛出世時：佛為度眾生，所以說法，故有法可修。

二是緣覺出世時：緣覺能自覺，由於有其典範，所以菩薩能效法而行，故有法可修，能依法修，故持戒清淨。

「善男子！眾生善法有三種生：一、從聞生，二、從思生，三、從修生。聞、思二種在二時中，從修生者，不必爾也。」

眾生出生善法，有三種方式：

一是從聞生：如聲聞，即是因聞佛法而生善法，得果位。

二是從思生：如緣覺，因思惟十二因緣法而自覺。

從聞、從思生善法，可以在過去、未來時中間、思；而修善法就必須在現在時中起修，不能說過去已修，現在不修；或未來再修，現在不修，所以修比聞、思更重要，凡能即時起修者，持戒必能清淨。

「善男子！菩薩二種：一者、在家；二者、出家，出家菩薩如是淨戒，是不為難；在家淨戒，是乃為難。何以故？在家之人，多惡因緣所纏繞故。」

這段經文是修淨戒的結語，說明在家菩薩修淨戒，比出家菩薩更難。因為在家菩薩有太多惡因緣所纏繞之故。但只要依照以上所列各層善法去修，持戒必能清淨。

## 優婆塞戒經研習之三十一

# 談菩薩如何持戒清淨



在家佛弟子，受過六重二十八輕戒以後，就成爲一位真正的在家菩薩了，但有一個條件，那就是必須持戒清淨，要怎麼才能持戒清淨呢？於是，善生請問佛陀說：

「善生言：『世尊！有人受持如是戒已，云何當令是戒清淨？』」

受戒以後，當然要持戒清淨，若受戒而不清淨持戒，等於不受，但使持戒清淨，仍有一定法門，佛陀說：

「佛言：『善男子！有三法能淨是戒：一者、信佛、法、僧，二者、深信因果，三者、解心。』」

佛陀說出了很多層次修持淨戒的方法，菩薩只要依照這些方法修，一定能持戒清淨，現將第一層次三法說明：

一者、信佛、法、僧：就是信奉三寶，「信」是道元功德母，一切的善法，皆由信奉三寶而生出，要持戒清淨更應信三寶。

二者、深信因果：世間一切法，都是因緣所生，戒法亦不例

外，有持戒之因，才有持戒之果，若不信因果，即持戒不淨，深信因果，持戒必清淨。

三者、解心：就是解脫之心。菩薩之心若被貪、瞋、癡所結縛不得解脫，則持戒不會清淨，若不爲結縛而解脫，則持戒必清淨。

「復有四法：一者、慈心，二者、悲心，三者、無貪心，四者、未有恩處先以加恩。」

持戒清淨還有四法：

一者、慈心：「慈」者即是與衆生一切樂，要使衆生樂，必須修布施，布施者是大捨，能捨能不貪，故持戒清淨。

二者、悲心：「悲」者拔一切衆生苦，拔衆生苦故，不爲衆生造苦，衆生無苦，自心亦樂，故能持戒清淨。

三者、無貪心：貪是一切結縛的根本，有貪的根本，持戒即

智 銘



不清淨，若去貪心，則能持戒清淨。

四者、未有恩處先加以恩：有恩於我者，父母、師長、眷屬、朋友、善知識，應小恩大報；未有恩於我者，為一般眾生，菩薩以恩普施一切眾生，即不求於眾生以自利，故能持戒清淨。

「復有五法：一者、先於怨所以善益之，二者、見怖懼者能為救護，三者、求者未索先開心與，四者、凡所施處平等無二，五者、普慈一切不依因緣。」

還有五法，能持戒清淨：

一者、先於怨所以善益之：凡對我有怨的人，不可以怨報怨，要以德報怨，德為善法，對怨者有益，則必化怨為善，故能持戒清淨。

二者、見怖懼者能為救護：凡有恐怖懼怕之人，予以解救保護，以無畏施與眾生怖懼者，故能持戒清淨。

三者、求者未索先開心與：菩薩見有求於我者，不等其出口相求，就能慷慨地施與，這樣施無畏，可持戒清淨。

四者、凡所施處平等無二：即是以無分別心，平等施與一切眾生，平等施即不着相，不着相即持戒清淨。

五者、普慈一切不依因緣：以無緣大慈，施與一切眾生，即是修不着相、無住相，故能持戒清淨。

「復有四法：一者、終不自輕言我不能得菩提果，二者、趣菩提時其心堅固，三者、精進勤修一切善法，四者、造作大事心不疲悔。」

持戒清淨，還有四法：

一者、終不自輕言我不能得菩提果：佛言：一切眾生，悉有佛性，人人可以成佛，人人可以得菩提果，有此自信才能勤修，才能持戒清淨。

二者、趣菩提時其心堅固：「趣菩提」就是剛發菩提心立意修菩提道時，此心若能堅固，即能持戒清淨。

三者、精進勤修一切善法：善法乃一切成功之因，故精進勤修善法，即能持戒清淨。

四者、造作大事心不疲悔：「造作大事」就是發心修學佛法，佛法者一大事因緣也，所以能持戒清淨。

「復有四法：一者、自學善法，學已教人，二者、自離惡法，教人令離，三者、善能分別善惡之法，四者、於一切法不取不着。」

持戒清淨，還有四法：

一者、自學善法，學已教人：自己學善法、得善果，然後教人學，自利利他，才能持戒清淨。

二者、自離惡法，教人令離：自己脫離一切惡法，不為惡法所污，也教人離惡法，自他無惡，才能持戒清淨。

三者、善能分別善惡之法：修具智慧，分辨善惡，擇其善者而修之，其為惡者而去之，故能持戒清淨。

四者、於一切法不取不着：於一切法有取有着即是結縛，不取不着即是解脫，能解脫故能持戒清淨。

「復有四法：一者、知有為法無我我所，二者、知一切業悉

有果報，三者、知有爲法皆是無常，四者、知從苦生樂，從樂生苦。」

持戒清淨，還有四法：

一者、知有爲法，無我所：一切有爲法，如夢幻泡影，如露亦如電，故無我亦無我所，能知此必持戒清淨。

二者、知一切業悉有果報：一切業皆爲有作之因而來，既有作因就一定有果，知有因果即無作，無作即持戒清淨。

三者、知有爲法皆是無常：有爲法者，皆是因緣所生法，「因緣所生法」，其本體爲空，空故無常，知無常，故持戒清淨。

四者、知從苦生樂，從樂生苦：「從苦生樂」者，此「苦」爲修持功夫苦，此「樂」爲持戒清淨而得解脫樂；「從樂生苦」者，此「樂」爲世俗樂，此「苦」爲結縛生死苦，能知修清淨戒得解脫樂，故努力修之；知耽世樂而得生死苦，故努力去之，如此分別知，即能持戒清淨。

「復有三法：一者、於諸衆生，心無取着，二者、施衆生樂，其心平等，三者、如說而行。」

持戒清淨，還有三法：

一者、於諸衆生，心無取着：菩薩之於衆生，只有付出，沒有所取，一無所取，持戒才清淨。

二者、施衆生樂，其心平等：能施衆生是一大樂事，但施親者與怨者無分別心，一律平等，持戒才會清淨。

三者、如說而行：這「如說」，即如佛說、如師說、如自說

而行，因自己會發誓持戒清淨，能如說而行，持戒即清淨。

「復有三法：一者、能施衆生樂固，二者、所作不求恩報，三者、自知定當得成阿耨多羅三藐三菩提。」

持戒清淨，還有三法：

一者、能施衆生樂：所施應於衆生樂心而施，若施衆生苦，即不可施。如有衆生想自殺而施與刀械，即是施苦，若無畏施助其自殺，更是犯戒、犯世法，非是樂因，所施必須能使衆生樂心，才能持戒清淨。

二者、所作不求恩報：菩薩無論作財施、法施、無畏施，所施不求恩報，即不着相，持戒才能清淨。

三者、自知定當得成阿耨多羅三藐三菩提：凡所受一切戒不犯，即可度到彼岸，即成就阿耨多羅三藐三菩提。

「復有三法：一者、爲諸衆生受大苦惱，二者、次第受之，三者、中間不息，雖受是苦，心終不悔。」

持戒清淨，還有三法：

一者、爲諸衆生受大苦惱：凡能爲衆生受大苦惱者，即於衆生一無所求，不求則持戒清淨。

二者、次第受之：衆生無邊、苦惱無盡，菩薩代受苦惱，非一朝之事，次第受苦，戒行即次第修成清淨。

三者、中間不息，雖受是苦，心終不悔：「地獄不空，不成正覺」，有此不息精神，持戒必然清淨。

「復有三法：一者、未除愛心，能捨所愛施與他人，二者、

未除瞋恚，有惡來加，而能忍之，三者、未除癡心，而能分別善惡之法。」

持戒清淨，還有三法：

一者、未除愛心，能捨所愛施與他人：老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，施愛平等，即持戒清淨。

二者、未除瞋恚，有惡來加，而能忍之：雖有瞋恚之習，若於外惡而能忍受不瞋，持戒即能清淨。

三者、未除癡心，而能分別善惡之法：於善惡不分，即是無智慧之真癡，若能分別，取善去惡，持戒即能清淨。

「復有三法：一者、善知方便，能教象生遠離惡法，二者、善知方便，能教象生令修善法，三者、化象生時，心無疲悔。」

持戒清淨，還有三法：

一者、善知方便，能教象生遠離惡法：「善知方便」即是智慧成就，能自離惡，亦教象生離惡，故持戒必清淨。

二者、善知方便，能教象生令修善法：菩薩有智慧，自修善法，亦教象生修善法，持戒必清淨。

三者、化象生時，心無疲悔：象生無量，善惡差別，有疲悔心者，即不能度象生，無疲悔心，能度象生，持戒也必清淨。

「復有三法：一者、爲令象生離身苦時，自於身命心不憍惜，二者、爲令象生離心苦時，自於身命心不憍惜，三者、教化象生修善法時，自於身命心不憍惜。」

菩薩度象生，一是令其離身苦，二是離心苦，三是修善法，

但象生苦不能離，善不能修，必須菩薩貢獻身命時，爲了能度象生，自己應不惜身命，使象生離苦得樂並善法成就。菩薩能有此無畏施，持戒必清淨。

「復有三法：一者、自捨己事，先營他人，二者、營他事時不擇時節，三者、終不顧慮辛苦憂惱。」

持戒清淨，還有三法：

一者、自捨己事，先營他事：先度他，然後度己，象生成佛，自己才証菩提，如此必持戒清淨。

二者、營他事時，不擇時節：忠人之事，急人之急，若擇時節，即是利己，不擇時節，即是利他，故持戒必清淨。

三者、終不顧慮辛苦憂惱：菩薩爲度象生，雖身命亦所不惜，故不計較憂惱，如此必持戒清淨。

「復有三法：一者、心無嫉妒，二者、見他受樂，心生歡喜，三者、善心相續，間無斷絕。」

持戒清淨，還有三法：

一者、心無嫉妒：菩薩無我、無人，其心空寂，一無所著，不如我者不憍，勝我者不嫉，持戒必清淨。

二者、見他受樂，心生歡喜：象生樂，即是己樂，象生都解脫，自己早成正覺，如此修，即能持戒清淨。

三者、善心相續，間無斷絕：菩薩無惡心，故善心不斷，不斷善心，利益象生，故持戒必清淨。

「復有三法：一者、見他少善，心初不忘，二者、毫末之



惠，輒思多報，三者、於無量世，受無量苦，其心堅固，無退轉想。」

持戒清淨，還有三法：

一者、見他少善，心初不忘，勿以善小而不喜，勿以惡小而不善，小善可成大善，如此想，持戒必清淨。

二者、毫末之惠，輒思多報；小惠施我，即成大恩，知大恩而多報，不忘恩負義，持戒必清淨。

三者、於無量世、受無量苦，其心堅固，無退轉想；菩薩度無量衆生，須無量劫，能不退轉，則持戒清淨。

「復有三法：一者、深知生死，多諸過咎，猶故不捨一切作業，二者、見諸衆生，無歸依者，爲作歸依，三者、見惡衆生，心生憐愍，不責其過。」

持戒清淨，還有三法：

一者、深知生死多諸過咎，猶故不捨一切作業；菩薩深知生死是由於作爲一切過咎而造成，但爲了度衆生，却故意不捨一切生死過咎作業，爲度衆生離生死之中，但菩薩的不捨一切作業，是無心而作，無心者即能持戒清淨，無有過咎，因其無生死之實、僅現生死苦相而已。

二者、見諸衆生，無歸依者，爲作歸依；衆生必須歸依三寶才能得度，若無善緣，無三寶可以歸依時，菩薩應行方便，爲衆生作歸依處，一心爲衆生，故持戒清淨。

三者、見惡衆生，心生憐愍，不責其過；衆生愚癡，所以作惡，菩薩慈悲，不責其過，反生憐愍而度之。一心度衆生，故能持戒清淨。

「復有三法：一者、親近善友，二者、聞法無厭，三者、至心諮受善知識教。」

持戒清淨，還有三法：

一者、親近善友：擇善爲友，近朱者赤，有益自己，每日以善友之行爲典範，故能持戒清淨。

二者、聞法無厭：法者能開智慧，多聞法即能速開智慧，智慧成就，故能持戒清淨。

三者、至心諮受善知識教：善知識所教者，必爲善法，多向善知識請益並受其教，持戒必能清淨。

「復有九法：遠離三法，三時不悔，平等惠施三種衆生。」

「遠離三法」者：遠離貪、瞋、癡，無此三毒，必持戒清淨。

「三時不悔」者：菩薩度衆生，過去、現在、未來三時，雖身命亦不惋惜，當然不後悔，故能持戒清淨。

「平等惠施三種衆生」者：是指過去、現在、未來三種衆生，能平等惠施者，必持戒清淨。

「復有四法：所謂慈、喜、捨。」

「慈」是無緣大慈，給與一切衆生樂。「悲」是同體大悲，拔濟一切衆生苦。「喜」是隨喜功德，凡見衆生得度，心即隨喜。「捨」是行無住相布施。菩薩行以上四法，無有限量，所以稱之爲「四無量心」，故能持戒清淨。

「善男子！菩薩若以上法淨心，要在二時：一、佛出世時；二、緣覺出時。」

（下轉第37頁）



西藏唐卡——羅漢

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

佛元二五三九年九月一日出版  
 公元一九九五

Printed in Hong Kong





河南洛陽龍門石窟