



明内

集漢穀城刻石字



300



藏式釋迦牟尼佛像



諸宗般若差別

談錫永

敬禮諸佛佛子諸論師

一 論旨

近代學人將佛法視為學術，於是循世間學術觀點，將佛法傳播視為理論發展過程。實質佛法傳播雖可分前中後期，而法義則實非依期發展而成立。

如果認為佛法實經過千數百年的思想發展而逐漸成立，則佛所證即不能稱為「一切種智」。但事實上決非如是。釋迦說《阿含》，其所證悟決不止於五蘊、十二處、十八界及四諦、十二因緣；說「如來藏藏識」時，非不知有八識聚及諸心所；說《般若》時，亦非不知有「緣起性空」的中道。

依甯瑪派九乘次第的教授（我們相信此即由印度阿闍梨傳入

的教授，而非西藏所自創，是故才有「古舊」之名），一切佛法可歸納為九次第，即九個不同的層次，每一層次都有說有修，但由於層次不同，其根道果便亦不同。初傳大乘時傳出的文殊師利不可思議法門（不二法門），法義太深，修習為難，於是始橫說豎說、深說淺說般若及法相。後代論師依個人修習演說法義，於是即成宗派。是故不但對一切經典須從實修立場理解，即於一切宗派的論典亦必須如是理解。

因此我們對於在漢土及藏地發展出來的宗派，亦決不可忽視，認為非佛親說，非印度直傳。各派宗師根據當時根器建立修持法門，演說見地，即成各宗理論。如漢土華嚴說「十妙玄門」，如藏地宗喀巴大士依中觀應成派見地建立道次第，皆為適應當時根機而立論，此立論亦自實修而來，非架空而作思想發展。

由發展觀點來看般若，常常覺得混亂。學者會因此認為諸經論說般若有大差別。《般若》中固已對「般若波羅密多」時有不

同的說法，而《維摩》、《華嚴》、《法華》、《楞伽》、《涅槃》諸經，所說又似與《般若》有異。從而釐定諸經成立時期及發展傾向，遂興爭論。

今本論試由實際修持觀點出發，比較諸宗演說般若的差別（而不是諸經的差別）。不將諸差別視為純理論的思想發展，而視之為諸宗修行次第的依據。此應符合佛法傳播事實，蓋有說必有修，決不能認為大乘佛法但有說而無修證也。

二 般若涵義

般若波羅蜜多即是佛智，即是諸佛所證的諸法實相，即是不二法門，即是佛內自證的境界。

《摩訶般若波羅蜜經》卷十一：「世尊，般若波羅蜜多是一切種智，一切煩惱及習斷故。」

《大智度論》卷十八：「諸法實相，即是般若波羅蜜。」

同論卷十一：「是般若波羅蜜多為不可得相。若有若無；若常若無常；若空若實，是般若波羅蜜多非陰界入所攝。」是即為不二法門。

又云：「非有為非無為、非法非非法、無取無捨、不生不滅、出有無四句。」是即為佛內自證境界（通俗而言，可說為佛的心識狀態）。

由佛智，可說為二諦；由實相，可說為諸法空性；由不二，可說為無分別，由佛所證境，可說為無所得。

此即般若波羅蜜多的涵義。佛家諸宗派說般若皆不離此四內涵，僅於演說時有所偏重或建立。其所偏重與建立，亦必針對實

內明

第三〇〇期 目錄

專論

諸宗般若差別……………談錫永… 3

從無著「集論」談諸法事理不二…唐仲容… 13

止的修習……………如古… 17

特稿

中印佛教觀音身世信仰

的主要內容……………劉元春… 28

遼代華嚴宗的傳播及其思想特色…黃春和… 32

法海拾貝

涅槃學派和各家師說……………蔡惠明… 37

通啓……………內明雜誌社

畫頁

封面：山西五台山塔院寺

面裡：瑞士蘇黎士B·艾施曼收藏室所藏的

藏式釋迦牟尼佛像公元一五〇〇年傾

底裡：菡萏飄香

封底：江蘇揚州高旻寺大殿

際修持，非是空談。此所以一切宗派皆修正觀。

甯瑪派所傳龍青巴尊者的《實相寶藏論釋》，即說佛所證的境界為「無有」、「平等」、「圓成」、「唯一」。頌云——「心界要門心要究竟義，無有平等圓成及唯一。」此中「無有」，即諸法空性；「平等」，即無分別；「圓成」，即無所得；「唯一」即佛內自證智（論中稱為「自然智」）。

此論即就此四者（稱為「四金剛處」），論述「當下即是之實相」（無有）；「無執無著之修行」（無分別）；「自然安住之瑜伽」（圓成）；「任運成就之法身」（無所得）。如是建立見、修、行、果。由此可知般若實為修行而建立，非徒為理論而已。

上來所引，見郭元興譯（油印本）。

又，近人渥德爾(A. K. Warder)所著《印度佛教史》(Indian Buddhism)以中觀瑜伽行派學者，為中觀思想對唯識思想的調和與折中。若明上述般若內涵，且能就見修行果的實修觀點來考察，則當知「瑜伽行」實指修習，非僅指唯識學派。筆者於《實性論五題》中，亦已引吉祥積論師的《見次第說示》說明此點。（此文已收《甯瑪派叢書》見部第一種《實性論新譯》作為附錄，香港密乘版）。

今即依上述四義，分見、修、行、果四科，依實際修習說般若種種差別。若能因此引起佛教學者重視，由實修立場出發，重新考察諸經論之偏重，及各宗修行見地差別，而不視為純理論的思想發展，則於此末法時期，當能糾正有說無修無證之弊。

鄭振煌先生譯，索甲仁波切(Sogyal Rinpoche)的《西藏生死書》(The Tibetan Book of Living and Dying)，全書即貫串了理論為修持而建立的觀點，所以才會將生與死的過

程，視為四個中陰。此書通俗地說明了甯瑪派「生與死的禪法」，此禪法由持明事業洲(Karma Lingpa)於十四世紀時傳播，現傳的「中有聞解脫法」即為其中之一分。筆者已將事業洲的法彙搜集齊全，目前正組織譯師繙譯，將收入《甯瑪派叢書》。

三 諸法空性

佛家各宗派無不承認空性，然而對空性的定義與範圍則各有不同。後人因而有「宗義學」，然其說諸宗義，亦據根道果而說。

如陳玉蛟譯《宗義寶鬘》云：「說實事的小乘二宗根據初法輪；說無體性宗根據中法輪；瑜伽行派則根據末法輪建立自宗根道果的體系。」此即宗義範圍。

由是知建立宗義，非徒理解宗義差別，實應同時判別諸宗的修行（道）及證量（果）。

判別內外宗，亦以見修行果而判別。其定義如下——

見：合如來四法印為內，不合者為外。

修：於煩惱能對治為內，不能者為外。

行：不落二邊為內，落者為外。

果：離繫為內，感人天安樂未超越三界為外。

此判別未據第一義諦立論，故即使有實事執的宗派，亦符合內宗定義。

見貢噶上師《四部宗見略說》（韓大載筆記）。

說一切有部說空性，僅認為「補特伽羅」能獨立之實體空，如是建立補特伽羅無我。

至於法，則認為色法、心法、心所法、心不相應行法及無為法均為實有。有為法（色法等）及無為法的差別，僅在於前者非常恆，而後者常恆。

這樣的建立，為修四念處時所必須。所謂念處，即念頭之所依。念頭依於身（如觀出入息）即身念處；依於感受（如觀樂覺、苦覺、不苦不樂覺）即受念處；依於心識（如觀有欲心及無欲心）即心念處；依於法（如觀淨法及染法）即法念處。觀想時念念分明，即行者須對自己的覺受與心理活動認識得清清楚楚，由是即須將一切法視為實有。

參《中阿含》卷二十五《念處經》，及《雜阿含》五三五、六二一、六二三、一〇二八、一一七一諸經。

經量部說空性，補特伽羅無我，與有部同；於法無我，則許自相有，共相無。

所謂自相，即指具獨特性質而有作用功能的諸法，如瓶。所謂共相，即指無作用功能的諸法，如虛空。

法尊譯，法稱論師《釋量論略解》卷五：「勝義能作事，是此勝義有，餘為世俗有。說為自共相。」——「能作事」即有因果作用，及成事的功能。

如是建立雖與有部不同，然亦為彼宗修道之所依。因其修習但重現量，不重比量，是故便承認現量的自相為實有，所空者僅為依比量建立的共相。如是即許佛之色蘊即是佛（色蘊為現量故），唯有除障（現量）而無解脫（比量）。

參《四部宗見略說》、《宗義寶鬘》及劉立千譯《土觀宗派源流》。

甯瑪派的宗義觀點，可參閱H.H.Dudjom Rinpoche的The Syingma School of Tibetan Buddhism. wisdom.

若一切法俱空，而不知中道義，其修習即成「無心定」，此

即方廣部之「惡取空」。

方廣之惡取空，實以虛無為空，這亦顯然是跟其所修習的禪定有關。即所謂「自受其法，自法供養，自法修行。」

《大智度論》卷一：「更有佛法中方廣道人言：一切法不生不滅，空無所有，譬如兔角龜毛常無。如是等一切議論師輩，自守其法，不受餘法。此是實，餘者妄語。若自受其法，自法供養，自法修行。他法不受不供養，為過失。」

由是比較，知小乘行人之空見，實為其修行的見地。方廣部過份重視「滅受想」，以致心識枯寂；經量部過份重視現量（實際感受），以致唯說除障；有部過份重視外內六入的交涉，落蘊處界的邊際，以致說「法體恆有」、「三世實有」。

《般若》說空，為「體法空」，一切法當體即空，不須觀察相空，亦不須析法始見空性。況且，於修空觀時，若將組成事物的各種因素一一離散，然後始見事物的空性，這種觀法實非究竟，因為可能認為未離散的事物為實有，如說一切有部。是故大乘修空觀，以體法空為立足點。此即「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。受想行識亦復如是。」

然而修禪定時，除空觀外尚須同時繫心識於一境而求寂止，此境界雖如幻化，但因心識所依故不能謂之為虛無，如方廣部之空定。是故於體法空的同時，即須建立假名。空與假名互相依存，由是即不落空、有的邊際。

《摩訶般若波羅蜜經》卷一：「離色亦無空，離受想行識亦無空。」此即說假名與空的依存關係。

經中復云：「但有名字，故謂為菩提；但有名字，故謂為菩薩；但有名字，故謂為空。」如是安立假名，修空觀、修菩薩行、修菩提道始有作用功能，不落一片枯寂頑空。然而於此假名卻不起執着，體法空故。經云：「名字是因緣和合作

法，但分別憶想假名說。是故菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，不見一切名字。不見故不着。」此中應知，「空」亦是假名，是故於空見亦應不着（方廣則着空）。

龍樹以「緣起性空」建立中道，為般若的正觀，也即是對《金剛經》三句義（甲，非甲，是名為甲）的具體觀修。

《小品般若波羅蜜經》卷二：「般若波羅蜜不應色中求，不應受想行識中求；亦不離色求，亦不離受想行識求。」此即般若的中道。

然而般若的空觀，卻實為不可思議法門的演繹。此可由《維摩》而知。

《維摩》云：「世間出世間為二，世間性空即是出世間。」如是建立不二法門，即上引《般若》義理。蓋色受想行識空即般若波羅蜜多，故世間性空即是出世間。（更澈底的說法，見《鶡掘摩羅經》，亦可參考文殊師利法門諸經，此處不贅。）

如今甯瑪派保存下來的一系列修法，稱為「大圓滿」的加行法（此中又分共外加行、不共內加行、密加行、密密加行），據說即是由印度傳入的不可思議法門修習法。其修習先不由龍樹的中觀起修，而由執心識實有起修。這樣做很實際，因凡夫初修，皆由心識起種種境，同時觀察境界的空性，此際很難連心識都觀空，蓋起心動念，無非心識的活動，即觀察所止境界空性的「觀」，亦為心識活動，若不執心識為實，即反易陷惡取空邊，入頑空定。

如是即有「如來藏藏識」的建立。

最重要的經典為《楞伽》。筆者於《楞伽經導讀》中，依自宗見，說《楞伽》實全經說「如來藏」（如來藏藏識）。

初說五法、三性、八識、二無我，明如來藏的淨染相——淨

即名如來藏，染即名為藏識。皆為「自心現境界」。

中間又說「聖智」，說「三身佛之教」，此即為修道的指示，教導行者如何淨除「自心現流」。

然後接着說修離垢證如來藏，依教理行果開出四門（「善自分別心現」等）。此即為修證之道。

繼續說證如來藏心識，即分析菩薩證悟時的次第心理狀態。

（刊《內明》第二七三至二七五期。收入《佛家經論導讀叢書》第二輯，香港密乘版）

因此在次第修習中，若着重於「藏識」者即成唯識學說，若着重於「如來藏」者即成「真常」的他空見大中觀。二者皆為修道次第所須的建立，實未為究竟。

唯識家的空見，可以說是用空性來分析行人與外境交涉時的心理狀態。由心識變現的外境固然不實，種種心王及心所亦不實。這種建立，實基於行人不能不把握着一個主體來修，於是心識即是主體，即是須改造的對象，由是說「轉識成智」，即將污染的心識改造為清淨的心識。因著重心識而未離心識，故中觀家即認為其尚有實事執。

彌勒菩薩於《辨中邊論》云：「虛妄分別有，於此二都無。

此中唯有空，於彼亦有此。」此即謂於「虛妄分別」中（凡夫的心識污染狀態），所執的事物雖虛妄，然而能執的心及心所則非無。可是虛妄分別上無實能取、實所取，其中唯有空性。因此虛妄分別無非只是空性所顯的功能（用），空性始為本質（體）。

（參羅時憲《般若波羅蜜多心經導讀》，收《佛家經論導讀叢書》第一輯。）

平實而言，修止觀實不能不經過「瑜伽行」的階段。在這階

段中，修習心識與清淨境界相應（例如「金剛薩埵除障法」、「上師相應法」）。此際雖亦觀心識的空性，但實際上卻非執着於心識不可，此即是「虛妄分別有」。

至於眞常的「他空見」，則是從另一個角度來執心識實有——清淨的心識（如來藏）爲實有。這是因爲不建立一實有的目標，修行者即易茫無所依，如是說「一心二門」，由「心生滅門」的止觀，至「心眞如門」的修習，且建立「心眞如」爲不空，皆爲修行道上之所須。

參《大乘起信論》。

漢土華嚴、天台，藏地覺囊派皆執他空見爲修道見地。宗喀巴大士雖針對當時環境，極力破他空見，實質上八地菩薩以下，都可用他空見作爲修持的依據。

覺囊派的多羅那他尊者說：「一補特迦羅成佛之時，非新得，只是遠離煩惱障與所知障。但是，世俗的一切都是新得的。」（見《覺囊派教法史》，阿旺洛追扎巴著，西藏人民出版社）由此可見他空見實爲修道（離二障的修習）之所依。

因此宗喀巴雖依中觀應成派說來建立道次第，破他空見，亦只是指出他空見爲不究竟，於道次第中，實亦有依他空見而建立的修道過程。此由《菩提道次第略論》所說的止觀次第修習即可知，此處不贅。

「大圓滿」法門，即不二法門，既離實執，亦不執空，故名爲「大中觀」（爲了跟覺囊派的「他空見大中觀」作分別，亦名爲「離邊大中觀」）。

《實相寶藏論釋》云：「總說境相三有輪迴涅槃爲菩提心者，於一覺性之體中隨順無動之法（引按：即無變異、無增

減之法），了知皆是覺性之遊戲妙用與嚴飾，自然顯現而安立「心」名。如隨日光明而立「日」名。」由是可知既不執「覺性之體」爲實，亦不執之爲空，是爲離邊。

然而在實際修道中，「大中觀」只屬「直指教授」，上師只能「直指」見地，令行者自行證悟此「離邊」的境界，而無實際修法儀軌傳授，蓋一落文字語言即落邊際。

由是可知，「大圓滿」雖爲究竟，但此「不二法門」卻仍須由執持心識的瑜伽行、執持「心眞如」的他空見修持，及執持空見的靜慮止觀，次第而入

如是理解佛家諸宗派的「諸法空性」，即知見地實爲修持而建立，不是架空的思想發展。

四 無分別

般若中的「無分別」，諸宗所說約可分爲兩科。一，離世間的分別；二，離世間出世間的分別。前者爲不了義，後者爲了義。

《摩訶般若波羅蜜經》卷二十四：「衆生但住名相虛妄憶想分別中，是故菩薩行般若波羅蜜，於名相虛妄中拔出衆生。」如是即說離世間的分別。

此離世間的分別，實即爲修持之道。故經言：「爾時舍利子白佛言：世尊，諸菩薩摩訶薩應云何修行般若波羅蜜多？佛言：舍利子，諸菩薩摩訶薩行般若波羅蜜多時應如是觀：實有菩薩，不見有菩薩，不見菩薩名；不見般若波羅蜜多，不見般若波羅蜜多名；不見行，不見不行。」此即言離分別的

實際修行。

至於離世間出世間的分別，可以《維摩》為例。

《見阿閼佛品》云：「爾時世尊問維摩詰：汝欲見如來，爲以何等觀如來乎？維摩詰言：如自觀身實相，觀佛亦然。」觀佛如觀自身，即離世出世分別。舉此爲例，餘例尚多。

說離世間種種分別，是針對小乘行人的修道而言。小乘沒有菩提心的修習，因此在修禪定時便不必以無世間分別爲基礎。大乘一開始即強調菩提心，是放於世間法的修觀便不同小乘，非修無分別不可，否則即無生起同體大悲。

唯識家及他空見，說無分別僅至世間的層次。大中觀則說世出世無分別。此即爲大乘修道的判別。

唯識因強調「識」的作用，而「識」則以「了別」爲性，是故其無分別便有局限。

無著論師於《攝大乘論》中，說十種分別，第一即是「根本分別，謂阿賴耶識」。因此便不能將世間與出世間視爲一如，蓋阿賴耶識有污染，無論如何亦不能等同佛所證的境界。

《攝論》中又說「十散動分別，謂諸菩薩十種分別」。此即是本宗於修行道上的對治。

玄奘譯《攝大乘論》卷中：「復次總攝一切分別，略有十種。一根本分別，謂阿賴耶識；二緣相分別，謂色等識；三顯相分別，謂眼識等并所依識；四緣相變異分別，謂老等變異、樂受等變異、貪等變異、逼害時節代謝等變異、捺落迦等諸趣變異、及欲界等諸趣變異；五顯相變異分別，謂即如前所說變異所有變異；六他引分別，謂聞非正法類及聞正法類分別；七不如理分別，謂諸外道聞非正法類分別；八如理分別，謂正法中聞正法類分別；九執着分別，謂不如理作意

類薩迦耶見爲本，六十二見趣相應分別；十散動分別，謂諸菩薩十種分別：一無相散動、二有相散動、三增益散動、四損減散動、五一性散動、六異性散動、七自性散動、八差別散動、九如名取義散動、十如義取名散動。爲對治此十種散動，一切般若波羅蜜多中說無分別智。如是所治能治應知，具攝般若波羅蜜多義。」

此中緣相、顯相；緣相變異、顯相變異正爲修道時所止的境界。至於菩薩的十種散動則爲修道的障難，提出用「無分別智」來對治，顯然即是「轉識成智」的一貫立場。如是識與智對立，故其無分別即有根本局限。

他空見因立「心眞如門」，故亦不能將「心生滅門」與之平等。由是於修道時雖不如唯識家之強調識的轉依，但亦局限於修習生滅等無分別。這一點，華嚴、天台、覺囊派皆同。

《華嚴經》卷十：「譬如種種數，皆悉是數法，諸法亦是，其性無別異。」

同經卷五：「一切諸佛身，唯是一法身，一心一智慧。」前一頌是一切世間法的無分別，後一頌是出世間的無分別，然而二者卻互相對立。所以無論是「古十玄」或「新十玄」，以至「六相圓融」的修觀，雖超越時空，依然只在世間無分別的層次。

《法華經》卷一：「如來但以一佛乘故爲衆生說法，無有餘乘，若二若三。」又云：「佛的無量無數方便種種因緣譬喻言辭而爲衆生演說諸法，是法皆爲一佛乘故。是諸衆生從諸佛聞法，究意皆得一切種智。」

如是建立的止觀，便跟「無智亦無得」的深般若波羅蜜多不同。

至於覺囊派的修道，牽涉密法修習，此處不贅。唯可以一說

該派的「殊勝成就」定義，此即證「四身五智」。由是可知其修道所依，亦是轉識成智，說所轉僅為心識上的污染，故局限於世間無分別則一。

「大圓滿」說無分別，在世間出世間無分別的層次。蓋自宗修道，視一切世間法皆為普賢法界之自在遊戲。

龍青巴尊者於《實相寶藏論釋》中云：「一切法本位境相，體性無偏，不墮邊執，為體平等；以慧觀緣，無思無取，為道平等；無所希求，無有轉變，為果平等；境相於覺性中不動，為界平等。覺性菩提心體，廣大解脫，本來安住於平等中，是名性不傾動之法性。」

《西藏生死書》中第九、第十兩章，對修習「大圓滿」的理趣已有通俗而扼要的敘述，讀者可以參考，即知其於修行道上如何觀修世出世無分別。

若欲深究，則可參閱《維摩》。如云「解脫不內不外，不在兩間，文字亦不內不外不在兩間」；「一切諸法是解脫相」，如是等等皆說世出世無分別。恐煩不贅。

五 無所得

「無所得」是心識的行相。大乘諸宗都承認心的行相應無所得，然而無所得的程度卻有差別。

復次應知，「無所得」的立足點是「無分別」。因此修道時的「無分別」極限，便即是行相上「無所得」的極限。

在《寶積》中的《入法界體性經》，有一段很重要的經文，為文殊師利與舍利弗的對話。這段經文甚長，略謂文殊師利

要對舍利弗說「甚深最勝法義」，而阿羅漢漏盡非受此法器」。開宗明義，即是對小乘修行「有所得」的破斥。

於對話中，說「無涅槃」、「無死法」、「無智具足漏盡阿羅漢」、「諸佛是一佛」、「諸佛刹即一佛刹」、「諸法無可證、無可滅、無可思念、不可修作」等等。舍利弗一一認同。

最後文殊師利讚嘆：「善哉善哉，大德舍利弗，如汝所有境界，為我境界。我如是問，汝如是答，是故我知有爾許行也。」（以上見大正十二，二三六頁）

這段經文即說明了「無分別」與「無所得」的依存關係。「有爾許行」，即指舍利弗之「無所得」心行。

比較起來，中觀家及唯識家說證覺，仍以「三智」「四智」為體，這即是仍有所得。

三智為一切相智、道相智、一切智。四智為大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智。

持他空見者，雖說「依是三昧故，則知法界一相，謂一切諸佛法身，與眾生身平等無二」（《起信·止觀門》）然而所修止觀，強調「不外一心」，無差別的「一心」，便即其所執的實事，是故其「無所得」便亦不究竟。

《起信》云：「真如三昧者，不住見相，不住得相。乃至出定亦無懈怠，所有煩惱漸漸微薄。若諸凡夫不習此三昧法，得入如來種性，無有是處。」如來種性即如來藏，由是知其真如三昧畢竟仍有所得。

今復依《實相寶藏論》說無所得。無所得者，以「圓成」故。此圓成為法爾，故名為「本來圓成」。一切世出世間法的顯現，皆為本來圓成法界的妙用，故無所斷，亦無所得。

由於行相中，修「五根無作無集散」、「體認斷捨遠離戲論」、「境心所現無有平等障」、「無有勤修如自性清淨」、「圓成不動清淨三摩地」。此即是證究竟無所得的修行次第。此非修心行不起，亦非修無所執著，只是證世出世法普賢圓成。

論頌云：「一切境界自相本圓成，一切輪涅遊戲本圓成，菩提心者本來圓成故，一切諸法圓成外無餘。」

然則云何一切法圓成？論頌云：「楷定自性任運成就者，圓成無方無有外與內，諸法本相無取捨去來，無上下方大遍佈之界，全無決了亦全無偏私，此即無詮超思無言說。」

是故「本淨體性全無所得故」，「輪涅五大離前後始終」。同樣說法見於文殊師利法門的經典。此不贅引。

六 二諦

二諦即第一義諦（勝義諦、真諦）及俗諦（世俗諦、世諦）。此中的第一義諦即佛所證智，俗諦即為眾生建立的善巧方便。

如《摩訶般若波羅蜜經》卷二十四云：「佛告須菩提：世諦故分別有果報，非第一義。第一義中不可說因緣果報。」又卷二十二云：「佛言：菩薩摩訶薩以世諦故，示眾生若有若無，非以第一義。」

然而二諦決非對立，實彼此依存，且彼此相即。

《中論》頌云：「諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。」

復云：「若不依俗諦，不得第一義。不得第一義，則不得涅

槃。」

經卷二十二云：「須菩提，世諦第一義諦無異也。何以故？世諦如，即第一義諦如。」

於本體上否定世間現象為真實，是第一義；於現象及功能上承認世間現象為真實，是俗諦。二者雖站在不同的層面立說，但並無相違，是故相即相如。

然而唯識家的二諦建立卻不如是。實指唯識的建立為第一義諦，離此建立即為俗諦。

《瑜伽師地論》卷六十三：「云何世俗道理建立？謂依世俗道理建立諸心差別轉義。」「云何名為勝義道理建立差別？謂略有二：一者阿賴耶識、二者轉識。阿賴耶識是所依，轉識是能依。此復七種，所謂眼識以至意識。譬如水浪依止暴流，或如影像依止明鏡，如是名依勝義道理建立所依能依差別。」

《顯揚聖教論》卷二：「世俗諦者，謂名、句、文、身，及彼義一切言說，及依言說所解了義。又曾得世間心及心法，及彼所行境義。」復云：「勝義諦者，謂聖智及彼所行境義，及彼相應心心法等。」

這樣差別，顯然跟其所修的道一致。是故其所得果便即是由識轉成的智。

同樣，他空見中觀的勝義與世俗，便亦由「轉依」而建立。其轉依的作用，說名為「熏習」。此見《起信論》所說，不贅。覺囊派的他空見，則視唯識種種建立都屬世俗，唯佛自證自明的無二智為勝義。說法不同《起信》，然仍建立佛智。

多羅那他於《他空中觀本義》中云：「隨順唯識派者所承認的三種無為法、色等外境、八聚識、五十一心所法、阿賴耶

識輪轉法、調伏『他有』所攝的一切法，都是見聞法（按，見聞與證悟相對）。或說法、法性、分別法、能執所執所攝諸法、決定勝義時有事無事有為法、一切偶然安立的法，都無諦實。」如是說俗諦。

「界和無二智慧自證自明，是勝義諦法，即無為法。」如是說勝義諦。

將唯識家所建立的勝義說為世俗，是因為僅承認佛所證的無二智為勝義。他空修習，修空與無二，故其所證的果便是無二智。由是其所建立便較同樣說他空的「熏習」為長。

大中觀說「一切法唯是一自然智」，既說「唯一」，即不須安立二諦。

而且，此自然智亦非唯佛所證，實為佛與有情的境界。無論作淨染顯現（故有佛與有情的分別），此自然智均不變異動搖（如金剛）。故此自然智即是覺性，唯有情具此而不顯露。

《實相寶藏論釋》中有論頌云：「一切生起之心菩提中，本無有二計量言難舉。佛與有情境有情器顯，如是法性一中無動搖。」由是說三平等：此即「悟與未悟本來皆平等」、「境心無二於法身平等」、「解障無二於密意平等」。如是三平等中，自無勝義與世俗的區別。此即深般若波羅蜜多的「無智亦無得」。

然為隨順世間，勉強安立，則以「唯一」為勝義諦、有對待者為世俗諦。因為「唯一」即離對待。此即如釋論所云：「一切菩提法於無二中楷定」、「無二唯一正抉擇之義」。

如是安立二諦，已無「智」的執著。此已較應成派之根據無顛倒、有顛倒建立二諦為長。蓋有無顛倒仍屬對待，非離言思之唯一自然智。

七 小結

「大圓滿」實證「諸法實相」。此可分說為四義，前列表以明之。

見——無有：諸法空性

修——平等：無二、無分別

行——圓成：離作意、無所得

果——唯一：自然智

此實為般若的究竟義，於《般若》及如來藏諸經中實已廣明。

然而為修習方便，於是降而為諸次第修習，由是有唯識、他空、自空種種建立。因此種種建立，於般若義便有種種差別。是故諸差別不宜視為般若思想的先後發展，僅宜視為道次第的次第傳播。傳播次第參差，則為適應當時根器之故。此如唯識次第雖低，卻傳播於他空中觀之後。

依道次第的觀點，一切建立既為各次第的見修行果，因此即不應加以否定，蓋都為佛說，或為佛的密意，是故不同外道邪見。

本論所言，僅為概說，若詳細而言，願期諸異日。又，本論實於閱讀龍青巴尊者之《實相寶藏論釋》後，受啟發而作，願持尊者法甘露灑向世間，願一切有情都沾法益。

西元一九九六年歲次丙子，於圖麟都，一夜間造此論竟。窗際已見晨曦與雪光交輝。



從無著《集論》

談諸法事理不二

唐仲容

一、略釋論名

修大士行者，願大力大，其所奉行之法亦大，能運載一切衆生出生死海，到涅槃岸，與二乘之自度有別，故名大乘。阿毘達磨，具有對法、數法、通法、伏法四義：對觀四聖諦理而對向涅槃解脫，是爲對法；數謂分別，以於法相窮究分別，正確無誤，是爲數法；通貫群經，攝其要義，令法顯了，是爲通法；義理精微，辭語嚴正，無宗因等過，能勝伏外道邪說，是爲伏法。集論者，具有等集、遍集、證集三義：此論所據諸經，是具有現觀諸聖者等之所結集，是等集義；此論所明之理，遍攝群經之精華，是遍集義；此論之勝用，能令廣大學人研習行持，證得道果，是證集義。佛滅度後九百年間，北印度有無著大士起，神通廣大，智慧卓越，根據大乘阿毘達磨諸經要義，造集論以闡明法相。覺師子菩薩恐其詞義幽微，不易爲人受持，另作釋文別行。後有安慧菩薩將集論與釋文配套融合，每一小段或某一句論文下即附一小段或某一句釋文，論文釋文，間雜並行，合爲一書，如雜花

林，遂成《大乘阿毘達磨雜集論》。此論之作對聖教建承先啓後之偉功，對法相起光大弘揚之勝用。此論與《成唯識論》相對並行，彼爲成立唯識中道了義之宏篇，此爲顯揚法相破迷開悟之要點，故學佛者必須於此《大乘阿毘達磨雜集論》精研而細讀之。

二、內容簡揭

《集論》篇首即對此論內容作概括性的揭示，彼有頌言：「本事與抉擇，是各有四種，三法攝應成，諦法得論議」。

《集論》在其文字篇章組織形式上有二分，即本事分和抉擇分。本事分言一切事物的事相，也就是形成一切法的本質，因它能隨起世出世間一切諸法，是世出世間法之基礎，故名本事。抉擇分是抉擇分析世出世間一切法的正諦正理，爲人天三乘窮究行持的準則。本事分以談具體的事相爲主，故第一品中即談蘊、界、處三科而以三法命名，蘊處界三法數雖唯三，而其所攝至廣，有相、界、種類、分位、伴、方、時、一分、具分、更互、勝義十一所攝及依處、任持、同事、攝受、不流散、略集六所攝法，故第二以攝品命名。蘊處界三法名雖各別，而彼此貫通，互相融攝，相應無乖，故第三以相應品命名。蘊處界三法是一切法的基礎，一切法以此爲基礎，在世間則有「有情世間」和「器世間」的成就；在世間則有佛身淨土等清淨法的成就。若無此法爲基，則世出世間諸法皆不成就，故第四以成就品命名。如是三法、攝、相應、成就四品顯蘊處界義盡，故皆本事分所攝。抉擇分以顯諸法之正諦正理爲主，故此分首言一諦（一眞法界）、二諦（眞諦俗諦）、四諦（苦集滅道），而以諦品命名。諸法諦理必以正法爲依據，故第二以法品命名。依法修行，必得世出世間有漏無漏的善果，故第三以得品命名。自修正行，獲得正果，自

會弘法利生，教授學徒而有無倒論議，故第四以論議品命名。如是諦、法、得、論議四品顯抉擇分義盡，故此四品為抉擇分所屬。

以上所談本事、抉擇二分及其所攝八品事理，對《集論》具體內容已概括無餘，於諸法相擇焉而精，語焉而詳，學人若能於此論熟讀精究，慎思明辨，將不難於佛法之學修，達到「至廣大而盡精微，極高明而道中庸」的境地。

三、主要精神

《集論》全書主要精神是甚麼？直切地說不外「廣顯法相」。

所謂法相，就是說一切諸法皆從緣生，緣生之法但唯有「相」，相外無法；但依一切相，假說一切法。《瑜伽師地論》說：「唯相無法，唯法無我」，是法相義。

諸法之相雖無量無邊，總其大綱，不外「自相、共相、假相、實相」四類。所謂「自相」是指一切自有性相，自有業用，非由它物派生，亦非由多物合成之法，如眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿賴耶八種心法，五根、五塵十處色法等。所謂「共相」是指一切法共同所有，而與自相相對的種種相。此有二種：一是諸法共同的事相，如不相應法中「得、同分、生、住、異、滅、流轉、勢速、定異」等法。二是諸法共通之理，如我法二空所顯的真如無為法。所謂「假相」是指一切虛假不實之法，此有三種：一是分位、聚積、相續等假。諸有為法如色心等現行所有分位，如不相應行法中之種種法，無實體用，是為分位假；色法中許多聚積而成之物，如依土石等聚積成山，水沙魚等聚積成河，除能聚之法，別無自體，是為聚積假；心心所法念念生滅，

相似相續，自無實體，是為相續假。二是妄心計執假：第六第七兩識是能遍計，起妄分別，所執種種實我實法相，即是此假。三是言說施設假：此有二種——世間用語言施設諸法，如實、德、業等，本無實體，但由迷情假立種種名言，是無體施設假；聖教所說諸法，如蘊、處、界等，雖實有體，而法本離言，但為利他假立，是為有體施設假。所謂「實相」是指一切真實不虛而與假相相反諸相。此有三種：一是自有性相、自有業用，不待它成的種種自相；二是現觀實證諸法性相的無漏慧，如緣真空本性的根本無分別和善巧分別諸法自相共相而無執著的後得無分別智；三是一切法離言自性，如諸法但有幻相而無實體，遠離名想言說的真如實性。以上四相用通俗語言說：自相是一切事物的特殊性，共相是一切事理的同性，假相是一切事理的不真實性、不正確性，實相是一切事理的真實性、正確性。

《集論》講法不外三科，而談法相也主要是在三科上講。蘊處界三科一一皆有自相、共相、假相、實相。切實言之，五蘊中色法有六根、六塵等；受、想、行三蘊是心所法，除行蘊中不相應行和相應行法中少部分；識蘊中眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿賴耶。此諸蘊法皆各自有體性業用，都是自相；各各蘊中各含雖廣，而各自成類，同一體性，是其共相；色、受、想、行、識諸名皆假安立、是其假相；五蘊皆屬緣生，其性本空，遠離名言分別，是其實相。至於十二處、五根、五塵各有自體，意根即末那識，法塵中一部分有為法，如是等法皆非它物派生，亦非多法合成，而是各有自體，是其自相；此十二處皆從緣生，皆是無常，皆如夢幻，是其共相；十二處中色法中某些有聚積相，意根屬心法有相續相，是其假相；十二處法既皆緣生，自無實體，遠離言說分別，性常清淨，是其實相。至於十八界六根、六塵、六識皆各有其自性，各有體用，是其自相；六根、六塵皆有

色質，同屬色法，六識皆能了別，同是心法，是其共相；十八界中各界之名，皆假施設，是其假相；十八界法性皆無常，無有定法可得，性常清淨，不可言說，是其實相。

《集論》二分八品，總的來說都是在顯示法相；特別是三法品問答體性門，專門對蘊處界三科所具諸相有最顯明、最詳盡的論別，攝品中相攝、勝義攝，對三科的自相以及實相等都說得非常明了。學人若欲求詳，當取此論而細究之。

四、法相與唯識

本人常說「佛法是講因果規律的偉大科學」。甚麼是因、甚麼是果？《瑜伽師地論》說：「因義是緣起義，果義是緣生義」。佛法中常常講緣起、緣生，這些名詞實質上就是講的因與果。歐陽竟無大師常說：「約緣起理建立唯識，約緣生理建立法相」。既然緣起義是因義，緣生義是果義，那麼，依緣起理建立唯識，也可說唯識重在講因；依緣生理建立法相，則法相重在講果。但是因必招果，果必有因，而法相與唯識就是不可分割的因果關係。

因果關係也就是因果規律，整個人生宇宙都是因果規律的縱橫穿插，無量因果就是無量法的迹相；無量因果的相互關係，就是無量因果的發展規律。唯識是人生宇宙因果規律的總合，是世出世間因果規律的核心，而法相就是一切因果的迹相。據此可以直切地說，法相是一切因果的迹相，唯識是一切因果的規律；規律是形成因果之本，迹相是因果著外之標，而法相與唯識就是本與標的關係。

宇宙間森羅萬象，有無窮無盡的事，也有無窮無盡的理；事屬法相，理屬唯識。但是理由事顯，事融理中，法相與唯識的關

係，也就是事與理的密切關係。

據上所述，可見法相與唯識既是因與果的關係，也是因果迹相與因果規律的關係，更是一切事與一切理的關係。則應慷慨地說：法相與唯識相輔相成，不即不離，是一而二，二而一的。

在文獻上一本十支，法相唯識雙顯齊彰，故窮究唯識必須精通法相，以博學而廣知；精研法相，亦必須深達唯識，以守約而成道。若偏重唯識而輕法相，則不足謂為真才實學；若偏重法相而輕唯識，則不能有真知灼見。若能在義理上對此兩學相提並論，在文獻上相對合究，則學人如車有兩輪，在弘法方面必能任重而道遠；亦如鵬有雙翼，在自修上自能凌空以翱翔。若能如是，則其用至廣，而其樂無窮，豈不美哉！

五、法相與法性

一切諸法皆從緣生，緣聚則有相，緣散相自滅，故其相暫有還無，性是無常，故其性全空。有即法之相，空即法之性，任何一法皆有空有兩面，也就是性相同時俱有，而且兩相含攝，相中有性，即相即性；性中有相，即性即相，而有空不二，性相一如。《心經》云：「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色，受、想、行、識亦復如是」。此中所說色、受、想、行、識五蘊，主要是說一切法相；一連串的空字，主要是說法性。說色等五蘊是空，空亦是色等五蘊，這正是說即相即性，有空不二。

即然一切法皆有空有兩面，性相同時，而相即相攝；那麼，這個最基本的法則，是放之萬法而皆準，貫通三際而不變的普遍法則，它就規定着人們的認識和行動的必然方式與方法，就是說因法之相有而不捨；因法之性空而不取。甚麼叫不取呢？就是我們在眼見色時知道眼識是緣生法，其性本空，其所見色境亦是眼

識隨因緣勢力之所變現，其性亦空。即然能見所見皆無實體可得，則語言文字將何所施，分別執著將何所用，由是則見而無所見，內心清淨，寂然不動，是為不取。但是人們是一個有生活有知覺的有情，絕不能沉空守寂，如枯木頑石般的癡呆，而必須當言而言，如理而言；當行而行，如理而行。時時刻刻以大雄無畏的精神度濟衆生，是為不捨。對眼見色時的不取不捨如是，其餘在耳聞聲，鼻嗅香，舌嚐味，身觸塵，意了法等各方面的不取不捨，亦復如是。在見色聞聲等對境方面，自當不取不捨，而在行住坐臥的活動上，衣食住行的受用上其不取不捨，亦復如是。若然則人們自能常常在相上見性，有上觀空，而於生上見無生，滅上見無滅，證得無生法忍。同時也自能寂而常照，照而常寂，無掛無礙，證得自性涅槃。六祖惠能說：「於一切法不取不捨，即是見性成佛道」，正是此義。

學佛者在日常生活上自當因法相與法性的關係，形成一切法相有體無，而不取不捨，當然在弘法利生講學育才的工作上，亦當以不取不捨操作之。特別是在佛典的講授學習上如《雜集論》等，其譯文艱澀，義理幽微，涉及廣泛，或講或讀都有一定的難度，更須本着佛陀所說「依義不依語」的準則來不取不捨地進行。這就是說講授者要認真備課，認真宣講，不憚煩勞；而受課者亦當虔誠聽講，專心究讀，是謂不捨。可是教者學者在心裏上必須通達教典，是有體施設假，語言文字是解脫相，講授學習皆是緣生法，其性本空，而心不執著，安閒寂靜，是謂不取。如是則講授者知是幻人說幻法，度如幻的衆生；而學習者知是幻人學幻法，接受如幻的教育。以前孔子之「學不厭，教不倦，發奮忘食，樂以忘憂」；釋迦之「吾說法四十九年，未曾說一字」。正是在教與學的活動上深深做到了不取不捨，才會有如許微妙的生活境界。而今而後授佛學課者，當與濟濟諸生共勉之！

（上接第36頁「遼代華嚴宗的傳播及其思想特色」）
一大特色。

注釋：

- ①《遼史》卷二十三《道宗紀三》第274頁
- ②⑤《中國佛教》一第91頁
- ③《樂城集》卷四十一《北使還論北邊事札子》
- ④⑩趙孝嚴《神變加持經義釋演秘鈔引文》，《全遼文》卷九第266頁
- ⑥金王寂《遼東行部志》
- ⑦巴林左旗文物館：《遼上京發現遼代鮮演墓碑》，《遼海文物學刊》1987年第一期
- ⑧《崇昱大師墳塔記》，《全遼文》卷十一卷332頁
- ⑨志恆《宗勝寺玄照墳塔記》，《全遼文》卷十第293頁
- ⑪⑱陳寬《顯密圓通成佛心要集序》，《全遼文》卷十一第194頁
- ⑫《河北蔚縣小五台山金河寺調查記》，《文物》1995年第一期第64頁
- ⑬《聖旨敕建釋迦舍利靈通之塔碑文》，如意詳邁《聖元辨偽錄》卷末
- ⑭《中國佛教》一第304頁
- ⑮《密宗概論》，《現代佛教學術叢刊》七一
- ⑯呂澂《中國佛學源流略講》第367頁
- ⑰⑱《顯密圓通成佛心要集序》，《全遼文》卷九第266頁
- ⑲道殿《顯密二教頌》，《全遼文》卷九第267頁
- ⑳李翊《特建尊勝陀羅尼幢記》，《全遼文》卷五第105頁



止的修習

如吉

佛教修行所採取的方法儘管千差萬別，但歸結起來，不外乎戒、定、慧三者。這三者應密切配合，才能產生修持的功效。雖然以持戒為基礎，以戒來約束不良的行為而促發正定。而在修定有了成就之後，則可使得身心安定，自然能調伏煩惱，產生防非止惡的功效——即定共戒。有了定的基礎之後，便可在安穩的心境中觀察諸法的事理，生起智慧。如阿姜查說：「心借由專注於一個禪修主題上而達到平靜，這就是奢摩他（止）。」「你必須建立些許多的平靜和心一境性，然後用這個來審視你自己。」「這個奢摩他（止）的基礎便是促使智或毗鉢舍那生起的原因。」（《靜止的流水》168頁）又說：「你需要具備足夠的定力和專注力，方能知道當下的情況——足夠使清明和理解生起。」（同上186頁）。可見，修習禪定既能更好地持戒，並且由此而促發智慧。因此，修道者必須對修定加以研究。本文試對修定（止）的方法作粗略的探討。

一、止的含義

止者，內心專注於某一善法而不散亂，並能生起身輕安及心輕安，即是止。《菩提道次第略論》卷六中云：「輕安所持，於善所緣心一境性之定，即止自性。」

二、修正資糧

修正先應具備充足的資糧，克服各種障礙，保持適當的姿勢，才能使禪定功夫順利地進展。此中分三——

一、具備資糧方面有二：

（一）、選擇適當的精舍。如《清淨道論》引經說：「為修習於定，捨棄不適合的精舍，而住於適合的精舍。」所謂適合的精舍，應具備五種條件：①、其住所（離行乞的鄉村）不太遠、不太近而相宜於往返。②、日間不慣鬧，而夜間又無聲音；③、無蛇、蚊、風、熱及蛇觸；④、容易獲得衣服、飲食、牀座及醫藥；⑤、有多聞者，如有通達阿含、（受）持法、持律及持論母等比丘長老等居住，時時可以親近詢問，能為解除各種疑惑。

（二）、具備五種素質：《瑜伽師地論》（以下簡稱《瑜伽》）卷六十三說：修定者應：①獲得隨宜資具便生喜足；②好樂求諸善法；③於身財無所顧戀；④於生死及涅槃見大過患、最勝功德；⑤於加行堪忍勤苦。

二、排除障礙方面有三：

（一）、五蓋：貪欲、嗔恚、昏沉睡眠、掉舉惡作、疑。《瑜伽》卷十一中說：貪欲者，謂於妙五欲隨逐淨相，欲見欲

聞，乃至欲觸；或隨憶念先所欲受，尋伺追戀。嗔恚者，謂或因同梵行等，舉其所犯；或因憶念昔所曾經不饒益事，而心生恚怒；或欲當作不饒益事。昏沉者，謂或因毀壞淨屍羅等隨一善行，不守根門，食不知量，不勤精進，省減睡眠，不正知住而有所作，於所修斷不動加行，隨順生起一切煩惱，身心昏昧，無堪任性。睡眠者，謂心極昧略。掉舉者，謂因親屬（國土、不死）尋思，或隨憶念昔所經歷戲笑歡娛之事，心生洄動騰躍之性。惡作者，謂因尋思親屬（飲食、衣服、臥具、病緣醫藥、資身雜物、國土、出家），或因追憶昔所曾經歡笑等事而心生追悔；乃至悲戀、涕淚盈眶。又於應作而未作，不應作而作之事，心生追悔。此惡作者，由前掉舉引生。疑者，謂於師、法、（教）誨、（修）證等中，生起疑惑，由此不能趣入勇猛方便、正斷方便。又於去、來、今及苦諦等，生起疑惑，心懷二分，迷之不了，猶豫猜度。

（二）、十一種修定障礙。《瑜伽》卷十三說：「定難差別，有十一種。」①疑：於所顯現光明色相不善知故，便覺有疑；②方便緩故，有不作意；③不善守根門；④有身粗重，多習睡眠；⑤極作功用，力勵思維；⑥思求光明之相，此與見色若俱生時，希一得二，便生踊躍；⑦於世雜類起種種想；⑧於所修定，生起我慢；⑨多言論；⑩久尋思，令身疲勞，心不得定；⑪捨內修相續作意，願樂於外諦視衆色。

（三）、呼吸方面的障礙：如惟覺禪師說：「調息方面，息指出入息。平時若能養成丹田呼吸的習慣，比較容易調息。如果習慣用肺部呼吸，調息時容易犯三種毛病：1.風相——吸時鼻子出聲，守之，心易散亂；2.喘相——上氣不接下氣，出入息未到盡頭，依之數息，容易疲勞；3.滯相——氣不順暢，依之數息，胸口脹悶。換句話說，呼吸要無聲、綿密、悠悠揚揚、通暢無

礙，依之數息，容易得定」。《見性成佛》

三、身體威儀（姿式）

修正本來不拘於行、住、坐、臥某一特定的姿式（威儀），但初學者散亂心太多，只有坐式（靜中）比較容易得力。若在坐中修正有一定的基礎之後，可在其它威儀逐步鍛練，從而養成堅固的定力。正如惟覺禪師所開示的：「如古人所說，『十字街頭好打坐』，先從靜中養成，動中鍛練，動也動的，靜也靜的，最後達到動靜一如，即是真不動義。」（《見性成佛》）所以這裏即坐式——座中威儀稍加說明：①、足，結全跏趺，如毗盧遮那佛坐，或半跏趺；②、眼，不應太閉或太開，垂注鼻端；③、身，不過分後仰或前屈，自然正直；④、肩，兩肩平齊；⑤、頭，不揚也不低，又不歪向一方，使鼻與臍在一條垂直於地面的直線上；⑥、齒與唇，自然合攏；⑦、舌，抵向上齒。又這種七支坐式「以雙跏趺坐為最好的坐勢，六根收攝，全身重心落於中間，最安穩持久，修定容易成就。」

三、修正方法

修正的方法很多，然於初修者來說，繫緣、制心是其最基本的內容。如天台智者大師《釋禪波羅密》（以下簡稱《禪》）卷第三云：「初約行明止，乃有多途，今略出三意：一繫緣止；二制心止；三體真止。」「體真止者，體諸法空，息諸妄慮，故名體真止。」此非初機者所修之法，所以本文依繫緣、制心來說明修正之法。

一、繫緣：即是行者將心繫於一所緣，而開始修定。如《禪波羅密》中云：「譬如猿猴得樹，騰躍跳躑，若鎖之於柱，久久自調，心亦如是！」因此，修正者必須找一相應所緣之境，能否

找到這種相應所緣之境是修正可否起步的關鍵。所緣之境，大致有觀想和守竅兩類。現在對這兩類境依次說明：

(一)、觀想(存想)：如觀佛像、地水火風等十遍處、九想觀等等，即屬於一類。

觀佛像者：修佛身相為所緣境時，取相法有二種：一是根據經文對佛身相好的描繪而觀想出一尊佛作為所緣境；二是對原有佛像通過憶念觀想，使在心中現起。前者的利益較大，但後者通於顯密乘，而且容易生起，所以修定者一般應按後者而修。

修習之時，首先應找一尊或繪或鑄的工藝技術較高的精妙佛像，反復觀察，善巧地在心中攝取佛像的『形相』，修定時經過觀想思維，令在心中顯現。

觀佛像為所緣境時又應當注意：①、對所觀佛像要作真佛想，不可作繪或鑄之『像』想；②、通過觀想力，先使佛像的粗顯部分略為現起，即應專注而修；③、只應對於一種所緣境令心堅固安住，不可改換眾多不同種類的所緣境。例如：若觀黃色現為紅色，想要觀坐相卻現為立相，本來修一尊，而後現起多尊，這種種情形都不可隨『現相』而轉，只應對於一種根本所緣境令心不動。因此，緣佛身相時，只要有粗大部分在心中現起，就算是獲得了『所緣境』，應當緣彼專心修習，然後逐步思維全體。又緣總身相時，若身的某一部分極其明顯，即可緣這一部分而修，假如這一明顯部分消失，那麼仍然緣總相。

修十遍處：初修地遍，如《清淨道論》中說，先「應以恆河之泥及如黎明之色(灰白色)的土作遍(地相)」，「地相作一張手又四指的直徑的圓形」，「如米篩或米升那樣大」，「還應以石掌磨之，作成鼓面一樣的平坦。」

修習時，「在離遍的圓相(曼陀羅)二肘半以內之處，敷設一把高一張手又四指而有好墊子的椅子而坐」，「如見鏡中的

像，當開中庸的眼而取相修習。不要觀察曼陀羅的色澤……但不離色而把依止(的地)與色作一起，更進而置心於(地的)假說法(概念)作意。」又「於地的諸名中好樂哪一個順適，當即順適而稱念之：『地、地……』而修習。」應當有時開眼而視，有時閉眼而置於心。直至『取相』生起以前，當以同樣的方法修習。

「取相」即是閉眼思維，其相即能現於心中，猶如開眼之時相同。「取相」生起之後，則不必坐在彼處，可以進入他自己的住處坐而修習。如果他的定力不堅固而「取相」消失了，應再去「遍」的地方取其相回來，安坐修習，數數專注思維。

如是修習，諸蓋次第鎮伏，止息煩惱，以近行定等持於心，則「似相」生起。似相者，只是一位得定者所顯現的行相，是從想而生的，比「取相」更加清淨明朗。

如地遍，其它水、火、風、青、黃、赤、白、光明、限定虛空遍，也仿此而修。

九想觀：①、青瘀想：觀想死屍經風吹日曬，而變為青黑色；②、膿爛想：觀想死屍皮肉糜爛，自九孔出膿生蟲；③、蟲啖想：觀想蛆蟲、鳥獸之食死屍；④、膨脹想：觀想死屍之膨脹；⑤、血塗想：觀想死屍之膿血溢塗；⑥、壞爛想：觀想皮肉之破裂、糜爛；⑦、敗壞想：觀想皮肉爛盡，僅存筋骨、七零八落；⑧、燒想：觀想死屍燒為灰燼；⑨、骨想：觀想死屍成為一堆散亂之白骨。

(二)、守竅。此分兩大類，即呼吸及其它竅穴。

先說以呼吸而修。以呼吸修正，又有數息和守息的不同。數息者可依之修六妙門。數者，如惟覺禪師在《見性成佛》(138頁)中說：「數息不可出入息同時具數，數出不數入，數入不數出。從一到十或至七，或五均可。因為剛開始數息時，氣息長短

不易調勻，先開始練數五個字。習慣後，可增加至七或十，以後不宜再增。若妄想太多，可倒數。能數之心要清楚明白，所數之數不間數夾雜。」「字字不斷，綿綿相續。如果妄想來時，重新再數。」（147頁）

以上是修數，天台智者大師《童蒙止觀·六妙門》卷下又云：「修數者，行者調和氣息不澀不滑，安詳徐數，從一至十，攝心在數不令散，是名修數。」「證數者，覺心任運從一至十，不加功力，心住息緣，覺息虛微，心相漸細，患（厭）數為粗，意不欲數。爾時行者當放數修隨。」

隨亦有二：一者修隨：「捨前數法，一心依隨之出入，攝心緣息，知息出入，心住息緣，無分散意。」二者證隨：「心既微細，安靜不亂，覺息長短，遍身出入，心息任運相依，意慮恬然凝靜。覺隨為粗，心厭欲捨，如以疲極欲眠，不樂眾務。爾時行者應當捨隨修止。」

止亦有二：一者修止：「息諸緣慮，不念數隨，凝寂其心」。二者證止：「覺身心泯然入定，不見內外相貌。定法持心，任運不動。行者是時即作是念：今此三昧，雖復無為寂靜，安隱快樂，而無慧方便，不能破壞生死。……今此定者，皆屬因緣，陰界入法，和合而有，虛誑不實，我今不見不覺，應須照了。作是念已，即不著止，起觀分別。」

觀有二種，一者修觀：「於定心中，以慧分別，觀於微細出入息相，如空中風；皮肉筋骨三十六物，如芭蕉不實。心識無常，剎那不住。無有人我，身受心法，皆無自性，不得人法，定何所依？」二者證觀：「如是觀時，覺息出入遍諸毛孔。心眼開明，徹見三十六物，及諸蟲戶，內外不淨，剎那變易，心生悲喜，得四念處，破四顛倒，是名證觀。觀相既發，心緣觀境，分別破析，覺念流動，非真實道，爾時應當捨觀修還。」

還亦有二：一者修還：「既知觀從心生，若從析境，此即不會本源，應當返觀觀心，次觀心者從何而生？為從此觀心生，為從非觀心生？」如此正反推求，層層破析，乃至「境智雙亡，還源之要也。」證還者，「心慧開發，不加功用，任運自能破析，返本還源……若離境智，欲歸無境智，不離境智縛，以隨二邊故，爾是當捨還門。」

淨也分二：一者修淨：「知色淨故，不起妄想分別。受想行識，亦復如是。息妄想垢，是名修淨。」「舉要言之，若能心如本淨……亦不得能修、所修及淨、不淨，是名修淨」。二者證淨：「如是修時，豁然心慧相應，無礙方便，任運開發，三昧開發，心無依恃。……三界垢盡，故名證淨」。

又觀、還、淨之分別：觀衆生空——觀：實法空——還：平等空——淨。空三昧相應——觀：無相相應——還：無作相應——淨。

又《禪》卷五中說：初數於息，覺息微微，當置數息，便隨於息，任運出入。若心欲靜，便捨隨，凝心止住。心若暗忽，即便靜照息（觀）。心若浮動，即便捨觀，歸數及隨、止也，是故名還。心不馳蕩，凝神寂慮，故名為淨。

守息者，如泰國阿姜查在《靜止的流水·談坐禪》中說：「我們以呼吸做我們禪修的對象（所緣境）……知曉出入息，以及完全專注於鼻端和氣息出入的上唇時，我們就不要去追隨呼吸了，只要在我們面前的鼻端建立起正念，並且在這一點上知曉呼吸——進、出、進、出。……不久，心就會變得平靜，呼吸會變得細密，心也就會變得輕安……坐於禪座時，心變得細密了，不過，無論我們是在什麼狀態裏，我們都應該設法去覺知它，認識它」。

又，依守息而修禪，依次增進，即成十六特勝，這種修法是

由（守）念息而修禪，依禪而斷惑證真的全部過程。今依《釋禪波羅密概說》（慧岳法師撰）略釋之：①念息短。②念息長。即因功夫之長進，其呼吸已趨於精細，得均平微微寂靜的境界。③念息遍身：思維自身為虛無，即能呈現呼吸會由一切毛孔，得風行出入於全身。④除身行：如深入禪定時，即能獲心情安穩，粗息即時消滅。⑤覺喜：深入禪法時，自心自然呈現歡喜。⑥覺樂：即心情安穩，呈現大喜時，全身調適，其樂融融。⑦覺心行：即提高警覺，以防範對禪味（喜、樂）的貪著。⑧除心行：即滅除貪受（樂、喜）的粗念，方能獲得安穩而進道。⑨覺心：如能捨除受味，自然不墮「沉掉」，得呈現明朗的境界。⑩念善：如心能不貪不受，即能趨於寂滅的安穩喜悅。⑪念心攝：捨除「掉」念，就能護持自心。⑫念心解脫：能離「掉、沉」兩法，即能捨去二邊，得到解脫。⑬無常行：因自心已得寂靜定時，覺知諸法生滅。⑭斷行：依無常行，能斷諸煩惱。⑮離行：因煩惱斷，心始能厭離一切惡念。⑯滅行：因離諸煩惱，能證一切滅，生一切智。

此外，依守息亦可修通明觀禪：即修觀時，攝心靜坐調和氣息，一心諦觀氣息通身出入，且必以覺息入無積聚、出無分散。雖覺息入出遍身，卻如空中風性，隨緣無所有的狀態。更進而既知息依於身，離身無息，一心諦觀身色本無所有，凡質一切假身，盡是宿世妄想因緣所招感的業報而已！如此通照色心，觀行成就時，即滅諸暗蔽，心眼大開，且速得三明六通。故稱通明觀禪。

守竅修禪的其它方法，如《禪》介紹有五種，即五門禪：一者繫心頂上，此「為心沉昏多睡，故在上安心。若久之，即令浮風，乍如風病，或似得通欲飛，不可恆用。」二者繫心髮際：「此處髮黑、肉白，心則易住；或可發白骨觀，久則生過。眼好

上瞻；或可見於黃、赤等色，如花如雲，種種相貌，令情慮顛倒。」三者繫心鼻柱：「鼻是風門，覺出息入息，念念不住，易悟無常，亦以扶本安般之習，心靜能發禪定。」四者繫心臍下：「臍是氣海，亦曰中宮。繫心在臍，能除眾病！或時內見三十六物，發特勝等禪。」五者繫心地輪：「此最在下，氣隨心下，則四大調和，亦以扶本，修習不淨觀（白骨觀）者，多從下起，因此繫心，或能發本不淨觀門。」

二、制心：《禪》卷三云：「心非形色，亦無處所，豈可繫之在境？但是妄想緣慮，故須制之！」即是說行者繫心於緣，住境修止，然心猿意馬，難以馴服，所以應適當調伏，令安穩修止，這是修止能否順利進行和進步的中心環節。

具體制心之法，如《禪》中云：「若心浮動，可作意下著止之；若心沉沒，可上著止之。」這對修止過程中心的浮動、沉沒提出了具體的一點對治措施。

在修止中，有四種情形能擾亂定心，應當遠離或加以對治。

如《瑜伽》卷十一云：「應遠離相，復有四種：謂沉相、掉相、亂相、著相。」「何等沉相，謂不守根門；食不知量；初夜後夜不常覺悟；勤修觀行，不正知住，是癡行性。耽著睡眠，無巧便慧，惡作俱行。欲動心觀，不曾修習正奢摩他。於奢摩他未為純善，一向思維奢摩他相，其心昏暗。於勝境界，不樂攀緣。」「何等掉相？謂不守根門等四，如前廣說，是貪行性。樂不寂靜，無厭離心，無巧便慧。太舉俱行。如前欲等（樂勝境界），不曾修舉。於舉未善，唯一向修。由於種種隨行掉法，親裏尋等動亂其心。何等亂相？謂不守根門等四，如前應知，是鈍根性。多求多務，多諸事業，尋思行性。無巧便慧，無厭離心，不修遠離。於勝境界不樂攀緣。親近憤鬧，方便間缺（不足），不審知亂、不亂相。何等著相？謂不守根門等四，如前應知，是鈍根

性，是愛行性，多煩惱性，不如理思，不見過患。又於增上（貪著）無出離見。」

對於如上所說四種修定過失的對治，即是應修舉、止、捨三法。《瑜伽》卷六十八：「云何於毗奈耶勤學比丘依定第二時應不放棄？謂有比丘或住空閑，為欲斷（五蓋）故，於時間應修正相……舉相……捨相。彼於如是舉止捨相得善巧已，由下劣心（沉相）慮，恐下劣，應正修正；由掉舉心慮，恐掉舉，便修正；心得平等，便修正捨。又於已得三摩地中，不生愛味，不起願戀，無有貪染，無著而住（即是修捨）。」

又修捨的前提，並不是所有沒有沉掉的時間都可以修捨，只是在已經摧滅了沉掉的全部勢力時，心能隨順遠離沉掉後的平等性，真正安住於所緣之境自然運轉，才能夠修捨。如《菩提道次第略論》卷六說：「當知此捨，是捨防護（沉掉）功用，非捨取境之力也。又非凡無沉掉之時皆可修捨，是於已摧沉掉力時乃修。」《瑜伽》卷十三也說：「應於三相（即舉、止、捨）作意思維……應時時間作意思維奢摩他等差別之相，不應一向為欲對治沉掉等故。若於止舉未串習者，唯一向修，是沉掉相。如此修者，當知住在方便道位。若時時間思維捨相，如是在於成滿道位。」也就是說，在修正中，尚具有沉掉的方便道位，即應修舉或止，若處在沉掉已捨的成滿道位，即應修捨。

關於煩亂心或掉舉的對治，阿姜查說：「如果心煩的話，提起正念，然後深深地吸一口氣，直到再也吸不進去為止，接下來，將它毫不存留地吐出來。依照這個方法，再做一次深呼吸，直到吸滿為止，然後再吐出來。這樣子做兩、三次，然後再重新將專注力建立起來，心應該就會更平靜。假使任何法塵造成內心煩亂，每次就再重複這個方法。」（《靜止的流水·定的修習》

139頁）。

昏沉的對治，《靜止的流水》中說：「對治睡意有許多方法。如果你坐在黑暗的地方，就移到一個光明的地方去。打開你的雙眼，站起來，去洗洗臉或洗個澡。如果你想睡覺，就換一個姿式。多經行，倒退著起，害怕撞著東西的恐懼會使你保持清醒。假使這個方法失敗，就站着不要動，將心弄清楚，然後觀照滿心的光明。抑或坐在懸崖或深井的邊緣，這樣你就不敢睡覺了。如果沒有效果，那就去睡一下。小心謹慎的躺下來，試着去覺知，直到你入睡的那一刻為止。然後，在你睡醒來的時候，立即起身，別去看時鐘或翻身再睡，從你清醒的那一剎那，就要開始正念。」

四、修正的過程

修正的過程，可分九個階段，即九住心：初內住心，即是由最初聽聞有關修定的教法，並隨順所聞教法令心內住。那時候便覺得『妄想』或『雜念』如同瀑布之水——流瀉不停，最初認識到妄念紛飛的心理狀態。第二續住心：先安住於所緣之境，由反復思維而進行修習，開始獲得短時間內的內心對所緣之境相續安住。這時可感受到內心分別猶如山間溪流之水——時而暴漲，時而低落，體驗到內心『散亂』與『寂靜』交替出現的心理狀態。第三安住心，對於心散亂時能夠很快地憶念先前所緣之境令心安住。第四近住心，開始能以念力令心不散，從寬廣的緣境中逐漸地收攏散亂之心，使它漸漸微細和集中。這時便覺得心念好像深水池中的水，沒有外界擾亂時還能安住，遇到外界干擾時就不能平靜，並對於散亂有疲勞的感覺。第五調伏心，以正知力了知分別色等五塵境界、三毒男女隨一之相及隨煩惱各種行相流動的過患，令心不散，追求思維正定功德，使心調順、柔和，對修正定

生起欣喜。第六寂靜心，以正知了知散亂之過失，滅除厭惡修定的心理情緒，令心寂靜。第七最極寂靜心，以精進力對於最微細分別與隨煩惱，都能毫不留情地加以斷除，令心最極寂靜。第八專注一趣心，由於精進，使得沉掉等開始不升起，心能相續安住於定中。內心跟大海波濤一樣，隨便起甚麼妄想分別，略微修正念正知即可對治即可息滅。第九等持住心，由於長久修定的力量，不必專門依靠正知正念之力，定心也能自然對於所緣境而生起。

五、修止所發善根的眞偽與禪境的邪正之驗證

修止所發善根者，《禪》云：「行人既能善修止門，息諸亂想，則其心澄靜，以心靜故，宿世善根自然開發！若無善根，則發諸惡法故。」

「善有二種：一者外善，二者內善。」

先說外善：「今就明外善中……略出五種：一者布施：若坐中靜定，忽見種種衣服臥具、飲食、珍寶、田園池沼、車乘……自能捨離慳貪，心行惠施，無所吝惜！」當知此是過去、今生布施習（氣）、（果）報二種善根發相。

二者持戒：「行者若於止靜定中，忽見自身相好端嚴，身所著衣，清淨如法，洗滌清淨……發戒、忍心，自然知輕識重，乃至小罪，心生怖畏，忍辱謙卑……」

三者，孝順父母師長：「行者若於坐中，忽見師僧父母、宗親眷屬，著淨衣服，歡喜悅豫端嚴……自然仁慈孝敬，孝悌心生……」

四者，信敬三寶，精勤供養：「行者若於坐中，忽見諸塔寺尊儀，形像經書，供養莊嚴，清淨僧衆，雲集法會……發信敬、

尊重三寶，心樂供養，精勤勇猛，常無懈倦。」

五者，讀誦聽學：「行者若於坐中，因心澄靜，或見解釋三藏，聽受讀誦大乘，有德四衆……（自己）讀誦自然而入，隨所聽聞，即時開悟，或復自然能了解三藏，大乘經典分別無滯。」

又這五種，「悉屬外善者，原其本行，悉是散心中修習，未能出離欲界，發諸禪定、無漏，故說爲外善。」

「見此等諸相，亦有是魔所作……此等相發時，能令行人意識動亂！或復增諸煩惱，逼迫障礙，衆多妨難，不利定心，悉是魔所作。其善根發者：行人自覺見此相已，雖復未證禪定，而身心明白，諸根清淨，身有色力，所爲吉利，善念開發。因此以後，自覺心神，易可攝錄，身心安穩，無諸過患！」

「復次，若此等事善根發者，報因之相，則暫現便謝！習因心善，則相續不斷！若是魔作相，則久久不滅！雖謝更來，逼亂行者，善心暫發還滅，或進變成惡念，當知是邪也。」

次說內善：「內善者，即是五門禪：（一）阿那波那門；（二）不淨觀門；（三）慈心門；（四）因緣門；（五）念佛三昧門。此五法，通攝一切諸禪，發諸無漏，故名爲內善。」此五門中，一門開爲三，合有一十五種善根發。

阿那波那門，有三種善根發相不同：（一）數息善根發：「行人如上善修止，身心調和，發於欲界、及未到地等諸禪，身心湛然空寂」。「於後一坐、二坐，乃至經旬……將息得所，定心不退，即於定心中，思覺身心運動，八觸次第而發，此即發根本初禪之相。於此定中，喜樂善心安隱，不可爲喻！」

（二）隨息善根發：「亦於欲界、未到靜定心中，忽然覺息出入長短，及遍身毛孔虛疏，即以明心，見於身內三十六物，猶如開倉，見谷、粟、麻、豆等，心驚大喜，寂靜安樂，除諸身行（粗息），乃至心受喜樂等，是爲（十六）特勝善根發相。」

(三)觀息善根發：「亦於欲界，未到細靜心中，忽見自身氣息，從毛孔出入，遍身無礙，漸漸明細，見身中骨、肉、皮、蟲等，定心喜樂，倍於上說」。或見自身如芭蕉等，此是通明觀善根發相。

其它四門，也各有三種善根發相，故五門中，合有十五種善根發相。「若於定中，發諸禪善根，是中有真有偽」應當識辨。

「或見魔定，謂是善根發、心生取者，因此邪僻，得病發狂！若是善根，謂是魔定，心疑捨離，即退失善利。」檢驗此等善根之真偽，應「以本法修治。如發不淨觀禪，還修不淨觀，隨所修時，境界增明，此則非偽。若以本法修治，漸漸壞滅，當知即是邪相。」

由於繫緣、制心等方便修習，修正功力增上，獲得欲界定、未到地定，其中有諸多境界出現，應當辨別清楚，以防出現偏差。

欲界定有三種層次：(一)、粗住相，即「因前息(呼吸)道諸方便修習，心漸虛凝，不復緣慮，名為粗住」。(二)、細住相，粗住之後，其心泯泯轉細。「當得此粗細住時，或將得時，必有持身法(即內氣)起，此法發時，身心自然正直，坐不疲倦，如好持身，但微微扶助身力而已！若是粗持身者，堅急勁強，來者若急堅強，去則寬緩困人，此非好法。」(三)、欲界定者：「心既細已，於覺心自然明淨，與定相應，定法持心，任運不動，從淺入深，或經一坐，無分別意，所以說此名欲界定。入此定時，欲界報身相未盡故。」

未到地定相者：「因此欲界定後，身心泯然虛豁，失於欲界之身，坐中不見頭手床敷，猶若虛空，此是未到地定。所言未到此地者，此地能生初禪故，即是初禪方便定，亦名未來禪，亦名忽然湛心。」

「復次此等定中，或有邪偽……略出二事：一者定心過明；二者過暗，並是邪定。明者，入定時，見外境界，青、黃、赤、白，或見日月星辰，官殿等事。或時一日乃至七日不出禪定，見一切事如得神通，此為邪，當急去之！二者若入此定，暗忽無所覺知，如眠熟不異，即是無心想法，能令行人顛倒心，當急卻之！」

在未到地中，由於心境安定、生理方面也由粗向細轉化，也就是欲界四大(水火地風)向色界四大轉變。即發八觸或十六觸。八觸者：「一動、二癢、三涼、四暖、五輕、六重、七澀、八滑。」「復有八觸：謂一掉、二猗、三冷、四熱、五浮、六沉、七堅、八軟，此八觸……跟前合為十六觸。」「行者因未到此地，發如是等種種諸觸、功德善法……並是色界清淨四大。」色界定法，住在欲界身中……與欲界報身相觸，故有十六觸，並約四大而發：因四大生。地中四者，重沉堅澀；水中四者，涼冷軟滑；火中四者，暖熱猗癢；風中四者，浮軟動掉。」

動觸者：「若行者未到地中，入定漸深，身心虛寂，不見內外，或經一日……乃至一年，若定心不壞，守護增長，於此定中，忽覺身心凝然，運運而動，當動之時，還覺漸漸有身，如雲如影動發。或從上發，或從下發，或從腰發，漸漸遍身。上發多退，下發多進，動觸發時，功德無量！略說十種善法眷屬，與動俱起。其十者何？一定、二空、三明淨、四喜悅、五樂、六善心生、七知見明了、八無累解脫、九境界現前、十心調柔軟。」「此則略說初動觸相。如是或經一日，或經十日，或一月、四月，如是一年，此事既過，復有餘觸，次第而發。」「復次此十六觸，各有十種功德善法……而初坐發法之人，未必盡發！」「若論其次第，亦無定前後……而多見有人，從動而發，強者先發，事如前釋。」

「若未得未到地定，而先發觸者，多是病觸，是生蓋及魔所作。若觸發時，無如上所說十種功德眷屬者，亦是病觸生蓋及魔觸也。」

如上所述，修禪內觸發時，各有其十種善法功德眷屬相應而生，資益禪定，若無這些善法功德眷屬，或有邪法生起，擾亂正定，行者應當認明。如《禪》卷三云：「邪者，如根本禪中，諸觸發時，隨發一觸，若明（白）邪法，即是邪相。邪法眾多，今約一觸中，略出十雙邪法，以明邪相。」一者、觸體增減：如動觸發時，或身動手起，腳亦隨然，外人見其兀兀如睡！或如著鬼，身手紛動，或坐時見諸異境，此為增相。減者，動初發時，若上若下，未及遍身，即便漸漸壞滅，因此都失境界，坐時蕭索，無法持身，此為減相。二者、定亂：定者，動觸發時，識心及身，為定所縛，不得自在！或復因此，便入邪定、乃至七日不出。亂者，動觸發時，心意撩亂，攀緣不住。三者、空有：空者，觸發之時，都不見身，謂證空定。有者，觸發之時，覺身堅硬，猶如木石。四者、明暗：明者，觸發之時，見外種種光色，乃至日月星辰、青黃赤白，種種光明。暗者，觸發之時，即心暗暝，如入暗空。五者、慢喜：慢者，觸發之時，其心熱惱，憔悴不悅。喜者，觸發之時，心大慶悅，勇動不能自安。六者、苦樂：苦者，觸發之時，身心處處痛惱。樂者，觸發之時，甚大快樂，貪著纏綿。七者、善惡：善者，觸發之時，念外散善覺觀，破壞三昧。惡者，觸發之時，即無慚愧，諸惡心生。八者、愚智：愚者，觸發之時，心識愚昧，昏迷顛倒。智者，觸發之時，利使知見，心生邪覺，破壞三昧。九者、縛脫：縛者，觸發之時，五蓋及諸煩惱，覆蔽心識。脫者，觸發之時，謂證空、無相定，得道得果，斷結解脫，生增上慢。十者、強軟：強者，觸發之時，其心剛強，出入不得自在！猶如瓦石，難可回變，不順善

道。軟者，觸發之時，心志軟弱，易可敗壞！猶如軟泥，不堪為器。」

「如是等二十種惡觸，擾亂坐心，破壞禪定，令心邪僻，是為邪定發相。」「如一動觸中，邪相如是，餘七觸中，亦具有此邪相，應當別知！」

隨某一觸中所發的二十種邪法，危害行人，過失甚重。如《禪》卷三云：「復次二十種邪法，隨有所發，若不別邪偽，心生愛者，因或失心狂逸！或歌或哭，或笑或啼（喊叫），或時驚狂慢走，或時得病，或時致死，或時自欲投岩赴火，自絞自害，如是障惱非一。」

又隨觸所發邪法，不僅害己，而且害他人及與正法。《禪》卷三曰：「復次二十種邪法，隨有發一邪法，若與九十六種外道鬼神法，一鬼神法相應，而不覺識者，即念彼道，行彼法，於所得法中，鬼神隨念便入，因是證鬼神法門！鬼加其勢力，或發諸深邪定，及智慧辨才！知世吉凶，神通奇異，現希有事，感動衆生，廣行邪化！或大作惡，破人善根！或雖作善……專行鬼法，常以鬼法教人，故信行之者，則破正見、破正戒、破威儀、破淨命！或時啖食糞穢，裸形無耻，不敬三寶、父母、師長。或毀壞經書、形像、塔寺、作諸逆罪……壞亂正法，其有聞受之者，邪法染心……當知是人，遠離聖法，身壞命終，墮三惡道中！」

所受邪法之人，「雖生人天之中，猶繫屬於魔，常起魔業，乃至雖得出家，猶造魔業。故《涅槃經》云：佛去世後，五百歲中，魔道漸興，魔作比丘，壞亂佛法。」

行者隨觸所發之法，邪正難辨，應以二法驗知：一者、定心研磨、「如發一動觸，若邪正未了，應當深入定心，於所發境中，不取不捨，但平心定住。若是善根，定力逾深，善根逾發；若魔所為，不久自壞。」二者、以智慧觀察，「觀所發法，推檢

根源，不見生處，深知空寂，心不住著，邪當自滅，正當自顯。」

總之，在修止的過程中，所發善根及各種觸境非常複雜，應根據明師指示或教典依據，善加辨別，正確對待，如《禪》卷三中云：「復次邪正之相，甚為難測，自非親近明師，非可妄取！」只有這樣，才能使修道功力逐漸增進，乃至成功。

六、得定因緣與得定方式

關於得定方式，《瑜伽》卷十二中說有四種：一者、愛上靜慮：即由貪著禪定功德，便精勤修習而得定。論云：「謂如有一先聞靜慮諸定功德……於彼一向見勝功德，勇猛精勤，由此因緣，入初靜慮，或所餘定。」

二者、見上靜慮：即依於常見（謂從此生，乃至以後多生精進修習，必能得定，乃至解脫。）勤修而得定。如云：「謂如有一從自師所，或餘師所，聞諸世間皆是常等。如是方便入初靜慮，乃至有頂，能得清淨解脫出離。彼依此見，勇猛精勤，由是因緣入初靜慮，或所餘定。」

三者、慢上靜慮：即以一種不甘人後（彼即丈夫，我亦爾）的心態來精進修禪而得定。如論云：「謂如有一聞如是名：諸長老等，入初靜慮，乃至有頂。聞是事已，遂生驕慢——彼即能入靜慮等定，我復何緣而不能入？！依止此慢，勇猛精勤，由是因緣，入初靜慮，及所餘定。」

四者、疑上靜慮，即曾經修定的鈍根人，因未證四聖諦而生疑惑，遂只證諸禪。如云：「謂如有一為性暗鈍，本曾樂行奢摩他行，不能速證聖諦現觀，由此因緣，於所餘證便生疑惑。入諸靜慮，或所餘定。」

得定因緣者，也有四種，如《瑜伽》卷十二云：「復此由四因緣，入初靜慮，乃至有頂。」（一）、因力：「謂曾鄰近入靜慮等。」（二）、方便力：「由數習無間修力，能入諸定。」（三）、說力：即利根者自行研究修定方法，然後勤修而得定。論云：「謂於靜慮等增上緣法，多聞任持……即依此法，獨處空閑，離諸放逸、勇猛精進，自策而勵，住法隨法行，由此能入靜慮等定。」（四）、教授力：即鈍根人，依師長教授修定之法，勤修而得定。如云：「謂於親教、軌範師所……獲得靜慮等無倒教授，從此審諦，作意思維，能入靜慮，及諸餘定。」

七、退定因緣

行者精勤修習，而得禪定，若不善護持，則容易退失。有關退定因緣，《瑜伽》中說有三種：一者由喜足而退，如論中云：「謂如有一，得初靜慮，便生喜足，不求上進，唯起愛味。由起如是俱行欲想作意故，遂便退失近欲界定。」二者、由自譽毀他退，如云：「又由所得靜慮定故，自譽毀他，謂我所得此靜慮定，非餘所得。由起如此欲俱行想作意故，所有蓋纏轉增轉厚，便從定退。」三者、由炫耀功德而退，即：「以所得靜慮諸定顯示於他，為諸國王及王臣等當供養我，從定起已，尋思此事。由如是欲俱行想作意故，所有蓋纏轉增轉厚……」便從定退。

又《禪》中，說有內外二種退定因緣：一、從外緣失：「謂得定時，不善用心，內外方便，中途違犯，則退失禪定！復次，若行者，當得定時，或向人說，或現定相，令他覺知，或率爾事緣相壞，如是等種種外事，於中不覺不識，障法既生，則便失定。」二約內論得失：「有六種法，能失禪定：一希望心；二疑心；三驚怖；四大喜；五重愛；六慢悔。未得禪（時）有一，謂

希望心；入禪有四：謂疑、怖、喜、愛；出禪（時）多有懊悔。此則能破定心令退失！若通論此六，皆得在未、入、住、出中，具有此六法，能退失定，若能離此六，即易得定。」

八、修止成功的標準

修止達到第九等持住心時，不必恆常依於正知正念之力，禪定也能自然地對於所緣之境相應運轉，但這仍然屬於欲界定，只是止的一種相應心理。《瑜伽》卷十三云：「或有缺輕安故，名非定地，謂欲界諸心、心法。彼心、心法，雖復亦有心一境性，然無輕安含潤轉故，不名為定。」若進一步獲得了身心輕安，就是成就了止。

輕安，簡單說來，即是身心的輕利、安適，身心在獲得這種舒暢、喜悅的感受之後，對於修善法方面可以隨欲而轉。《五蘊論》云：「云何輕安？粗重（謂於善所緣，身心不能隨欲而轉）對治，身心調暢，堪能為性。」

輕安的產生，在初得定時，只能生起微細、很少的部分，以後漸漸增強，而成為真正的輕安，並出現心專注一境的止的境界。將要發生各種特徵圓滿具足的、容易覺察到的輕安的前相，是在頭頂好像出現重的感覺，但沒有痛苦性。緊接着心粗重性即得除滅，心輕安就先生起。又依托這種輕安生起之力，隨後有能引發身輕安因——風來入身中，由於這種風大遍佈全身，身粗重性都得遠離，身輕安即能生起。這時身中顯得非常安樂，並帶動內心的喜樂性進一步增長。而這以後輕安初起時的迅猛之勢漸漸舒緩，但並不是輕安完全消失，只是最初時對心的衝動性減退，另有更勝妙之輕安隨身而轉，如影如形，在修定時無諸散動隨順而起，心踊躍性也逐漸減退，對於所緣之境能堅固安住，又能遠

離喜悅衝動的不寂靜性，這便是獲得了真正的止，也就是已經成就了初禪近分定所攝的未到地定。

凡獲得輕安者，「即於此時坐於他的夜住處或日間住處，而身心無不安、無沉重、無堅硬、無不適業、無病、無屈曲，但他的身心是輕安、輕快、柔軟、適業、明淨與正直。他以此等的輕安等而把握身心，則此時享諸非世人之喜。」（《清淨道論》第二十，395頁）

圓滿之定境，不僅應具足專注和輕安，還應具有光明、緣境明了。如《瑜伽》卷十三云：「云何具分修三摩地？謂俱思維而入於定，亦了光明，亦見衆色。」

《菩提道次第略論》中云：「經說三乘一切功德，皆是止觀之果，大小乘一切三摩地皆於止觀中攝。」而修觀又在修止的基礎上進行的，故修行者應善加修止。

淺近一點來說，由修十遍處等，可以成就諸聖神通、無諍、願、智、無礙解等諸勝功德。如《瑜伽》卷六十二云：「謂由修習地遍處等，乃至白遍處故，便能引法化事、變事諸聖神通；又由修習空無邊處一切處故，便能引發往還無礙諸聖神通；又由修習識無邊處一切處故，便能引發無諍、願、智、無礙解等諸勝功德。」又通過修定，可以獲得現法樂住、天眼智見、見道乃至無學的世出世的諸多功德。如《瑜伽》卷十二云：「復次何修定為得現法樂住？謂於四種現法樂住方便道中所有修定。……云何修定為得智見？謂諸比丘於光明相，殷勤懇切審諦而取……當知此在能發天眼前方便道所有修定。……云何修定生分別慧？謂諦現觀預流果向方便道中所有修定。云何修定為盡諸漏？謂阿羅漢方便道中所有修定。」因此，學佛者對修定（止）應有深刻的認識和高度的重視，並切實身體力行，則可依之快速斷惑證真，超凡入聖。



中印佛教觀音身世信仰的主要內容與區別

劉元春

(一)

觀音菩薩的身世信仰是佛教觀音信仰體系中一個非常重要的問題。過去，學術界對此很少進行客觀的、歷史的分析，一部分人受「極端」的思想影響，甚至對此採取絕對否定的態度，從而關閉了深入其中、弄明原委、進而客觀評析的門徑，這是十分遺憾的。本文試圖根據各類觀音經典的記述，從宗教文化的角度，對中印佛教關於觀音身世信仰的具體內容及其演變過程與區別等作一初淺的分析。

觀音菩薩的身世是指觀音成道前的各種履歷，包括家世、誕生、修習、身相、成長以至最終成道。佛教所說的成道即成就佛法之道，徹悟佛法之理，超出三界凡俗，進入聖者之流。不過，傳統佛教更多地重視觀音成道後的救世神力，而對於觀音的身世卻模糊其詞，以致在中國出現出了「觀音未有世家傳，雖善無

徵」這樣的謎語。這種宗教文化現象的出現，除了佛教信徒出於宗教信仰的熱情，而着力渲染觀音的「善」而忽視其「徵」之外，印度佛典本身記述的相互不一、且支離破碎也是一個重要原因。印度佛教曾經歷過長期的歷史發展過程，在不同的時代、不同地區出現的各類不同的大乘經典，對觀音菩薩的出身與經歷進行了各自不同的說明。佛教傳入中國後，有關觀音的身世情況又出現了中國式的記述。這樣以來，使得許多人對觀音菩薩多線條的身世經歷產生了不少的迷惑。

(二)

縱觀觀音信仰產生、發展與演變的歷史過程，走出不同時期的不同記述，我們可以非常清晰地看到，觀音身世信仰的淵源與

發展演變的基本脈絡，主要是由三大部分組成的：一、前佛教時期觀音形象的萌芽；二、印度大乘佛教男身觀音說；三、中國佛教的女身觀音說。

前佛教時期觀音形象的萌芽是近年來觀音研究方面的新突破。一些學者普遍認為，印度早期婆羅門教神話中的慈悲善良、神通廣大的「雙馬童」，即是觀音形象在印度婆羅門教中的最早萌芽（參見《宗教詞典》「雙馬童」條），印度大乘佛教產生後，婆羅門教中的「雙馬童」正式成為佛教神殿中的一位慈善菩薩，名叫「馬頭觀世音」。此時的觀音，無論從形象上看，還是從其功法與職司上看，仍然保留着早期「雙馬童」的許多特點，其形象依舊是一匹可愛的小馬駒。到公元前後，隨着大乘佛教體系的進一步完善，「馬頭觀音」的形象正式變成了「勇猛丈夫」之身。同時，大乘佛教還對這位男相觀音的身世作了許多新的解釋，從而與昔日的「雙馬童」斷絕了任何親緣關係。

記述男身觀音身世的印度佛典主要有以下幾種：

1. 《悲華經》中說，觀音前身為很早以前刪提嵐國無諍念國王的長子，當然的王位繼承人，名叫不眴。此太子初習小乘法，執著心很重，所以，儘管很虔誠，卻始終一無所獲。這時，他聽從大臣寶海的勸化，棄小從大，與父王一起隨寶藏如來出家修行，進步極快。後來，父王被授記作阿彌陀佛，他則在佛前發誓道：「願我行菩薩道時，若有眾生受諸苦惱恐怖等事，退失正法，墮大暗處，慢愁孤窮，無有救護，無依無捨，若能念我，稱我名字，若其為我天耳所聞，天眼所見，是諸眾生等，若不免斯苦惱者，我終不成阿耨多羅三藐三菩提。」於是，寶藏如來當眾為不眴太子授記道：「善男子！汝觀天、人及三惡道一切眾生，生大悲心，欲斷眾生諸煩惱故，欲令眾生住安樂故，善男子，今當字汝為觀世音。」（《悲華經·大施品受記品》，《大正藏》

卷十三）。再後來，寶藏如來因不眴太子在作觀世音菩薩時，「已能大作佛事」，所以又為他授記說，等阿彌陀佛涅槃以後，在一個比極樂世界更美妙莊嚴的世界即「一切珍寶所成就世界」中，他將又從觀世音菩薩身份上昇到至高無上的佛地，名叫「一切光明功德山王如來」。

2. 《觀世音菩薩得大勢菩薩受記經》中說，觀音是過去一個名叫「無量德聚安樂示現」世界中，王室花園內的一朵蓮花化生的童子，名叫寶意。寶意與同時在另一朵蓮花上化生的童子寶上為名叫威德的國王宣講一切皆空、不可執著的道理，深得國王敬仰。後來，他們一同前去拜見「金光師子游戲佛」，向佛請法，並發誓「當於萬億劫，大悲度眾生」，由此成為觀音菩薩，而另一位童子則成為大勢至菩薩。寶意之所以在剛剛化生之後就了達一切皆空的微妙義趣，是因為他在無數個前生中曾供養諸佛，種諸善根，成為所有眾生中最勇猛者。後來，威德王成為釋迦牟尼佛，觀音菩薩也在阿彌陀佛滅度之後繼承佛位，號為「普光功德山王如來」，國名叫「眾寶普集莊嚴」，國土美妙無比，如來壽命隨意（《觀世音菩薩得大勢菩薩受記經》，《大正藏》卷十二）。

3. 《大悲心陀羅尼經》說，觀音菩薩是遠古時期一位名叫「千光王靜住如來」的弟子，這位如來佛為他宣講「廣大圓滿無礙」的《大悲心陀羅尼》，並以金色手摩他的頭頂，說道：「汝當持此心咒，普為當來惡世一切眾生作大利樂。」於是，這位弟子立即從初地階位超至第八地，並當着如來佛的面前發誓道：「若我當來堪能利益安樂一切眾生者，令我身千手千眼具足。」（《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》，《大正藏》卷二十）。經中說，這位弟子一發此願，頓時具足千手千眼，而且，十方所有的佛都放光照觸其身，從此他便成為觀世音

菩薩。

4.《大悲心陀羅尼經》中還說，觀音菩薩於很早以前就已成佛，名叫「正法明如來」。經中說：「此菩薩名觀世音自在，亦名撿索，亦名千光眼。此菩薩不可思議威神之力，過去無量劫中已作佛竟，號正法明如來。大悲願力，為欲發起一切菩薩，安樂成熟諸眾生，故現作菩薩。」（《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》，《大正藏》卷二十）。這種身世說別具一格，它把觀音說成是正法明佛為拯救眾生而顯化成菩薩。

5.《十一面神咒心經》中說，觀音菩薩過去世中曾「作大仙人」，「作大居士」。經云：「我憶過去克伽河沙劫前，有佛名『百蓮花眼無障礙頂熾盛功德光王如來』，我時作大仙人，從佛受得此咒，見十方佛，應時證得無生法忍。」「證得無生法忍」即是證成正果，成為菩薩。此經中還說：「又，過去克伽沙劫，有佛名美音香，我身作大居士，於佛受得此咒，便於生死超四萬劫。誦持此咒，復得諸佛大悲智藏、一切菩薩解脫法門。」不但由於此咒而成為菩薩，而且在成為菩薩後，「我由此咒，名號尊貴，難得可聞。」所以，凡是「稱我名者，皆得不退轉地。」（《十一面神咒心經》，《大正藏》卷二十）。

6.《不空絹索咒心經》中說，觀音菩薩曾經是過去「勝觀」世界中「世主王如來」的弟子。經中說：「往昔九十一劫，有世界名勝觀，佛號世主王如來。我從佛受此咒心，教化無量百千子，令趣菩提，以是功德，獲十億三摩地，不空妙智為上首。」（《不空絹索咒心經》，《大正藏》卷二十）。

7.《楞嚴經》上說，觀世音菩薩原為過去世中一個名叫「觀世音」的佛的弟子，因其從此佛學得耳根圓通法門，從而蒙佛授記為觀世音菩薩。經云：「憶念我昔無數恒河沙劫，於是有佛，

出現於世，名觀世音。我於彼佛發菩提心，彼佛教我從聞、思、修，入三摩地……，忽然超越世、出世間，十方圓明，獲二殊勝。」又說，「由我供養觀音如來，蒙彼如來授我如幻聞熏聞修，金剛三昧。」「彼佛如來嘆我善得圓通法門，於大會中授記我為觀世音號。由我觀聽十方圓明，故觀世音名遍十方界。」（《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷六，《大正藏》卷十九）。

除上述七種觀音身世說之外，印度佛典中還有其它一些不同的記述，這裏就不一一列舉了。

佛教傳入中國後，觀音菩薩很快又成為中國人心目中有求必應的慈悲善神。只是隨着佛教中國化的發展，觀音形象逐漸發生了重大變化。大約在南北朝以前，中國佛教忠實恪守着印度佛教關於觀音菩薩的一切說教，觀音繼續以「偉丈夫」的瀟灑形象高坐佛教殿堂，步入信徒心田。所以，在中國早期的觀音造像作品中，觀音都是以男子漢的形象出現的。唐宋以後，佛教中國化的進程進一步加快，中國人對印度佛教從許多方面進行了改造，在佛教的神團大家族中，變化最大的就算觀音菩薩了。因為，中國人已大膽地將其從男人變成了女人，而且非常的漂亮，非常的可愛，古人稱其「有窈窕豐姿」，稱贊說：「巧笑倩兮，美目盼兮，彼美人兮，西方之人兮。」文學家吳承恩更描述其「眉似小月，眼似雙星，玉面天生喜，朱唇一點紅」，「一副長髮唐裝，儼然大家閨秀；神情端莊嫵媚，秀美可親。」

適應觀音形象的這種重大變革，中國佛教史上出現了觀音菩薩新的身世說。最早的女性觀音履歷資料可從宋代朱弁《曲洧舊聞》中看出，其中說，蔣穎叔根據唐代道宣律師的弟子義常所記的「天神言大悲之事」，「潤色為傳，載過去國莊王，不知是何國，王有三女，最幼者名妙善，施手眼救父，序其論甚偉。」以

後，宋末元初的管道升在所著《觀世音菩薩傳略》中，對這一女觀音來歷又進一步具體化、完整化。書中這樣說道：「觀音生西土，諱妙音，妙莊王之季女也。將笄，王以三女覓贅婿。長妙因、次妙緣順旨，妙音以忤王被貶。後王病瘡瀕死……非至親手眼不可療。王以二女爲至親，宣取之，俱不用命。」後來，三女妙音捨手眼治好王病。國王感動，「吁天叩地，求爲完之。少頃，仙長手眼已千數矣。」後世中國流傳的觀音故事皆以此爲藍本。尤其是《香山寶卷》、《南海觀音全傳》、《觀音得道》等書，通過文學形式的渲染，把人情揉入佛法之中，以致女性觀音深入民間，而西來佛典中的「正宗」觀音反倒鮮爲人知了。

(三)

中印佛教關於觀音身世的不同說法，均有各自深刻的歷史文化背景。印度佛教的說法是在印度古代文化的氛圍中誕生的，從而深深地留下西天的烙印，表現出豐富的想像力，其中夾雜了許多南亞次大陸的神話故事。與中國佛教關於觀音身世的傳說相比，它的最明顯的特點便是觀音皆爲男性，而中國佛教的傳說都稱觀音成道之前爲女性。印度的男性說，是在印度傳統佛教輕視女性甚至認爲女性得道，只有在轉爲男身之後才能實現的觀念背景下產生的，而中國佛教的女身說，則明顯地與中國傳統認爲女性慈悲善良、和藹可親、更易接近的觀念分不開。

另外，印度關於觀音身世的說教具有極強的宗教性，通篇所言不離隨佛習法、修持成道以及得到授記的內容，顯得枯燥乏味，單調生硬。而中國的傳說中，故事情節曲折動人，寓宗教說教於極強的文學渲染之中，具有濃厚的世俗生活氣息。

與此相連繫，在印度佛教的傳說中，觀音得道的情節較少，

而得道之後的法力卻渲染得十分透徹。相反，中國的傳說卻着力說明觀音得道的艱難曲折，這與中國儒家所說的天將降大任於斯人，必先使其歷盡磨難的看法完全一致。根據中國人的這種傳統心理而產生的這種觀音得道傳說，比印度的傳說更能服人，從而易於廣大佛教信徒接受。至於中國傳說中所夾雜的中國式的家庭倫理道德觀念，那就更能爲一般信衆所接受了。

印度的那種傳說與南亞古代的時空、輪迴、多世等思想觀念有一定聯繫。印度古代的時空觀是十分驚人的，它在賦予時空無限性的同時，也把人的輪迴轉生與之結合起來，從而，一個人的今生便是從無數個前世中，經過不可思議長的時間而來的，成道解脫往往需要在成千上萬億年的時間內廣種善根、持戒修福才可實現。在這種輪迴觀念的支配下，似乎已無需對觀音成道的經歷作過多的描述。

上述各種互不相同的觀音身世說，包括婆羅門教神話中的性身說（阿濕毗尼）、印度佛教的男身說（不眴太子、蓮花童子以及大仙人、大居士等）、中國佛教的女身說（妙善公主），這些說法之間有無矛盾之處？人們不禁要問，到底哪種說法才是觀音菩薩的真正身世？按照佛教的基本理論——業報輪迴說，一個人的生命不是僅存於今生今世的，過去世、現在世、未來世就像滾動不息的車輪，永不停息地轉動在時間的長河中，直至達到最終的解脫境界——涅槃。所以，對於任何一個生命體來說，他（她、它）的昔日經歷都會是形形色色的。他（她、它）有可能曾是某種飛禽或走獸，有可能曾是張三，也可能曾是李四，有可能曾是女人，也有可能曾是男人，生生不一，世世不同。從這種理論看來，觀音菩薩在成道前的各種身世之間便無矛盾之處，他們只是觀音菩薩過去不同世中的不同經歷，各自之間是相互統一的、完整的體繫。



遼代華嚴宗的傳播及其思想特色

黃春和

華嚴宗是中國佛教八大宗派之一，形成於唐。此宗的傳承系統爲：杜順——智嚴——法藏——澄觀——宗密。宗密以後由於會昌法難，傳承不明，但是自唐末迄今，此宗傳播並未中斷，其間遼代華嚴宗的傳播頗值得我們注意：不僅湧現了許多學僧，而且形成了新的時代思想特色。本文試就遼代華嚴宗的傳播及其思想特色略作探討，聊作引玉之磚，敬祈大家指正。

一

遼代爲北方契丹民族建立的王朝，統治着北方中國。由於自身經濟文化的落後，契丹建國後，便在各方面「學唐比宋」，吸收先進的漢地文化，發展自己的經濟和文化；對於佛教也不例外。契丹族原無佛教信仰，因此對佛教起初主要是出於政治上的

需要，安撫其統治下的大批漢人。據史料記載，唐天復二年（902），遼太祖始置龍化州（西拉木倫河上流，今內蒙古自治區翁牛特旗以西地方）時便有開教寺的創立。到太祖天顯二年（927）攻陷信奉佛教的女真族渤海部，網羅了當地崇文等本十位僧人到該部落都城西樓（後升爲上京臨潢府，今內蒙古林東）建天雄寺安置他們。在與佛教僧侶的接觸中，契丹統治者開始對佛教產生興趣，逐漸地佛教成了他們的重要精神支柱。遼代建立後統治者普遍奉佛，並大力扶植佛教：建寺度僧，造像刻經、大興布施、封賜。其中以聖宗、興宗、道宗三帝崇佛尤甚。聖宗除大建佛寺外，還布施寺院土地民戶，北京房山雲居寺石經的續刻也是在他的大力支持下開展的。興宗皈依受戒，鑄造銀佛像，編刻《契丹藏》，還常召名僧至宮廷說法，待以重禮，位以高官。當時僧人中正拜三公三司兼政事的達二十人，大大提高了佛教在社

會上的地位。道宗奉佛篤深，為佛教大作功德，「一歲飯僧三十六萬，一日而祝髮三千」^①，遼代佛教至道宗時臻於鼎盛。遼統治者對佛教的崇奉不僅體現在外在的形式和規模上，而且對佛教教學的傳播與發展也十分熱心和重視。為此，專門建立了一套僧侶的考選制度，令各州府推選學德兼備的沙門為綱首，考選經、律、論學業優秀者為法師。「遞開教門，指引學者」^②。這種不偏不倚，體系完善的考選制度，極大地促進了佛教教學的發展和人才的涌現。不僅如此遼帝還帶頭深入經藏、參究佛理，對佛教義理有極高的造詣。史載：「北朝皇帝好佛法，能自講其書。每夏季輒會諸京僧徒及其群臣，執經親講。」^③道宗是遼諸帝中佛學造詣最高的帝王，他兼善華嚴和密教，而且撰有著述。當時著名學者趙孝嚴稱他：「至教之三十二乘，早頤妙義，雜華之一百千頌，親製雄詞。」^④在遼統治者的大力扶持下，遼代佛學得到了極大的發展，呈現出一派繁榮的景象，宗派紛呈，門類齊全。佛學宗派有華嚴宗、密宗、禪宗、淨土宗、唯識宗、三論宗、俱舍學等，在派別上大大超過了當時北宋的佛教，而華嚴、密宗和唯識更是當時北宋佛教的薄弱環節。遼代佛學在中國佛教史上具有重要的地位和影響，由此不難看出。在遼代佛學諸教派中，最為興盛的是華嚴宗。《中國佛教》上說：「遼代最發達的教學是華嚴。」^⑤

遼代華嚴宗的興盛一方面是遼統治者重視佛學的結果，而更重要的是與唐中晚期華嚴宗在五台山的傳播基礎有極大的關係。五台山在山西境內，為中國佛教四大名山之一。相傳漢明帝時迦葉摩騰來此建大孚靈鷲寺，首開其佛教端序，經魏晉南北朝發展，唐朝時佛教發展臻於鼎盛，山中佛寺達到三百餘座。華嚴宗就是這時傳入山中的。據史料記載，唐大曆十一年（776），華嚴四祖澄觀來游五台，住大華嚴寺，行方等懺法，同時應寺主賢林

之請，講《華嚴經》。當時，他感覺《華嚴經》的《舊疏》文繁義約，便重新撰寫經疏，從德宗興元元年（802）正月開始，至貞元二年（816）二月告竣，歷時四載，撰成新疏《華嚴經疏》二十卷。然後又在本寺及崇福寺一再講演。之後又為弟子僧睿等作新疏的演義鈔十卷，即是現在流行的《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》（後世將鈔疏合刊，總稱《華嚴疏鈔》）。至唐貞元十二年（806）朝廷將澄觀召回長安時止，澄觀在五台山弘演華嚴達二十年之久，對華嚴宗在五台山傳播起到了開創性的作用。澄觀住五台山時，還根據《華嚴經》卷二十九的《菩薩住處品》和菩提流支所譯《佛說文殊菩薩法寶藏陀羅尼經》，正式確定五台山為文殊菩薩道場，從而更進一步使五台山與華嚴宗結下了深厚的不解之緣。澄觀大師在五台的這些活動，對華嚴宗傳入五台山，成為五台山佛教的核心思想發揮了重要的作用。唐會昌滅法時，五台山佛教遭受極大的破壞，但是正如當時整個中國佛教的情形一樣，受到破壞的主要是寺廟和佛像，傳播佛法的僧侶一般聞風而逃，劫後重歸時又將佛法帶回山中，836年，契丹耶律德光取得燕雲十六州，既得土地，亦得到這些地區的文化和宗教，五台山及其華嚴宗也一並歸為契丹國，遼帝大加崇奉，華嚴宗得以繼續傳播。由於這一深厚基礎，華嚴學說在遼境得到廣泛傳播，成為遼代佛學思想的主流。

二

遼代華嚴宗最突出的成就是人材輩出，弘揚華嚴的學僧以海山、鮮演最為著名。海山，俗姓郎，名思孝，興宗時人。出家後，常住覺華島（今遼寧興城市菊花島）海雲寺，因「行業超絕，名動天下」^⑥，興宗賜號「崇祿大夫，守司空，輔國大

師」。他與興宗交誼甚厚，「每萬機之暇，與師對榻」；「凡上奏章，名而不臣」⑥。朝廷親王貴族亦紛紛皈依他。海山佛學淵博，而尤精華嚴，著有《大華嚴經玄談鈔逐難科》一卷，又撰有《大華嚴修慈分疏》二卷，其中《略鈔》一卷，《科》一卷。前者是他為澄觀《華嚴經疏玄談》所作的科判，後者是他為唐提雲般若所譯《大方廣佛華嚴經修慈分》所作的注釋和科判。

鮮演(1048-1118)，懷州(今遼寧巴林右旗幸福鄉)人。俗姓李，祖籍隴西郡。先習儒業，後閱佛典，因讀經有省，「隨詣上都，禮太師大師為師，出家住大開龍寺」。遼清寧五年(1059)，未及弱齡，「試經具戒，擢為第一」。旋即辭眾游方，尋師就學，「始於白雲(中京、今寧城縣大膽城址)，次於幽州。凡踐論場，聲名日益」。秦楚國大長公主聞其名，請入燕京竹林寺，「永為講主」。朝廷賜以紫衣袈裟並「慈惠德號」。「自爾名馳獨步，振於京師」。道宗駕幸燕京，通贊疏主將鮮演推薦給道宗皇帝，道宗十分欽佩他的學識，又任命他為大開龍寺暨黃龍府(今吉林農安)講主。道宗「常以冬夏，召之庭闕，詢頤玄妙，謀議便宜」。大安五年(1086)道宗特授他「圓通悟理」四字師號。壽昌二年(1096)又遷崇祿大夫、檢校太保。天祚皇帝即位，又加特進，階守太保。乾統六年(1116)，遷特進守太傅。當時他聲望極高，「北闕名高，西樓器重；高麗外邦，僧統傾心；大遼中國，師徒翹首」⑦。是遼晚期享譽國內外的一代宗師。鮮演博通經、律、論諸學，一生著述很多，有《華嚴玄談決擇記》、《仁王護國經融通疏》、《菩薩戒纂要疏》、《唯識論掇奇提異鈔》、《摩訶衍論顯正疏》、《菩提心戒》等。其中，他對華嚴的研究最為精深，所著《華嚴經玄談決擇記》在當時有很大的影響，不僅在遼境傳播，還傳到當時的北宋和鄰國高麗，後又經高麗傳到日本，對華嚴宗的傳播產生了具大而深遠的影響。

響。

遼代學僧多不專治一經一宗，除專弘華嚴的學僧外，還有一些兼善華嚴的學僧，有志實、道弼、崇昱、玄照、覺苑、道殷等人。志實著有《華嚴隨經品贊科》一卷，是對道宗《華嚴隨品贊》所作的科文。道弼，興中府龍山華嚴寺沙門，道宗賜號崇祿大夫，守司空，悟玄通圓大師。著有《大華嚴經演義集玄記》三卷。《大華嚴經演義逐難科》一卷等。崇昱，安次縣崇福里人。曾開「大華嚴大經，周滿三遍，玄談七十席。」⑧玄照、俗姓李，祖籍隴西，出家住寶勝寺，十六歲受具。後來，「一旦聽讀大華嚴經，玄談方周，六載未曾有輟」⑨。在這些兼治華嚴的學僧中，以密宗學僧對華嚴的重視最為突出。遼代密教也頗興盛，影響僅次於華嚴。覺苑和道殷是當時最著名的兩位學僧。覺苑(1034)，燕京圓福寺沙門，「學瞻群經，業專密部」，有「崇祿大夫，檢校太保，行崇祿卿，總秘大師」等稱號，是遼代第一流的佛教學者。他曾師事西天竺摩揭陀國的慈賢三藏，「窮瑜伽之奧詮」，「名冠宗師」⑩。著述有先後奉興宗、道宗之請所撰《大毗盧遮那成佛神變加持經義釋科文》五卷，《大科》一卷及《大日經義釋演密鈔》十卷，都是發揮唐僧一行的思想。道殷(1056)，山西大同人。俗姓杜，字法幢。髻髻禮名師出家。「十五歲歷於學肆」，廣學經律論，「內精五教之宗，名善百家之言」⑪。而尤精於密教和華嚴，道宗賜以「顯密圓通大師」稱號。道殷一生主要活動於五台山金河寺(寺已毀，有遺址留存)。值得注意的是，這個五台山不是山西省境內的五台山，它在河北省蔚縣和涿鹿縣境內，俗稱「小五台」或「東五台」。金河寺在此山北台東麓，因西臨金河而得名⑫，道殷的重要著作《顯密圓通成佛心要集》就是在此撰寫的。另外，道殷還曾於壽昌二年(1096)在當時遼南京(燕京)興建了一座密教佛塔，即今

北京阜成門內路北妙應寺（白塔寺）的前身——永安寺「釋迦舍利之塔」^⑬。這些史料對於考證這位密教大師的弘教歷史皆有重要參考價值。覺苑和道殿都是主弘密教的大師，但是他們兩人都根據華嚴的思想以融會密義，他們雖祖述善無畏、一行所傳的胎藏系學說，而按其思想內容，由於會通了華嚴的思想，反而和真空所傳的金剛系密教十分接近。

三

由上可見，遼代華嚴宗是遼代佛教中的「顯學」，傳播廣泛，學僧衆多，這種傳播情形使得華嚴學說廣泛影響着其他宗派學說，同時其他宗派學說在受到華嚴思想影響的同時，亦不斷反作用於華嚴，遼代華嚴宗在這種作用與反作用的形勢下開始改變着自己固有的形式，呈現出新的時代思想特色。這一新的時代特色就是融合會通密教思想，用當時的術語來講就是「顯密圓通」。所謂顯密圓通，就是顯教與密教的融通，融通是建立在一定的理論和思想基礎上的。密教自稱爲大日如來秘密宣說，一音演唱之法，是圓頓大教，這樣與之會通的顯教也一定是顯教中的至極之教，「華嚴宗判全部佛法爲小、始、終、頓、圓五教，而自判爲圓教」。由此可見，顯密圓通實質上就是華嚴和密教的融合會通。華嚴和密教都是當時最爲興盛的佛學，這種發展水平恰好爲二教的融合創造了契機。那麼，遼代的華嚴和密教是如何會通的呢？我們不妨從兩方面來進行考察：

（一）華嚴、密教對宇宙萬有一致的看法是構成二者會通的基礎。華嚴宗認爲，宇宙萬法，有爲無爲，相即相入，無礙圓融，如因陀羅網，重重無盡。它用四法界、六相門、十玄門等不同理論來闡明一無盡緣起的意義。四法界即事法界、理法界、理

事無礙法界、事事無礙法界，是華嚴宗對宇宙的基本看法。認爲宇宙萬有總體上可分爲兩大類：一爲事，即各有差別的有爲法，一爲理，即爲平等一如的無爲法，眞如理體；不僅差別的事法和平等的理法可以交融無礙（事理無礙），而且差別的事法之間也是一一相融相攝的（事事無礙）。其中「事事無礙」是其所樹立的最高思想境界和究竟理體。六相門和十玄門就是對這一最高理體的進一步細致入微的闡釋和發揮。六相門是：總相、別相、同相、異相、成相、壞相。十玄門是：同時具足相應門、秘密隱顯俱成門、微細相容安立門、十世隔法異成門、諸藏純雜具德門、一多相容不同門、諸法相即自在門、唯心回轉善成門、托事顯法事成門。^⑭密宗對宇宙的看法是「六大緣起說」。所謂「六大」，即地、水、火、風、空、識。密宗認爲此六大具有「互具」和「各具」兩種含義。「互具」就是六大之間互攝互融，地中有水、水中有地，乃至空中有識，識中有空。「各具」是地大中有水火風空識五大，乃至識大中有地水火風空五大，也就是「一多相即」的道理。密宗還強調六大不是常識中的「六大」，是具有「法爾」和「隨緣」的六大，是大日如來的法身^⑮。這是把六大置於最理體的做法，並無玄奧之處。由上可見，華嚴和密宗對宇宙萬有的看法都是從事法入手，闡明萬事萬物相即相融的關係，從而揭示宇宙萬物「當相即道」，「即事而眞」的諦理，二者的理論出發點和究竟旨歸是完全一致的。

（二）融合的內容是理論和修法上優勢互補，相德益彰。華嚴和密宗對宇宙萬物的看法雖然不謀而合，即認爲萬事萬物是圓融無礙的，當體即道。但是達到對這一眞理的了悟各有不同的方法；華嚴宗在對宇宙認識的理論基礎上建立了四法界觀、六相觀和十玄門觀等觀修法門。密宗則認爲對宇宙萬物本體的認識，是諸佛菩薩之外的凡人所不能感知認識的，一非依如來加持感應之

力不能識得」，爲此建立了一套神秘而系統的修行法門。首先是將宇宙的本體圖像化，作爲觀修的對象。表現本體的圖像千千萬萬，但總有四大類，即四種曼陀羅，所謂「四曼爲相」。四曼是：大曼陀羅、三昧耶曼陀羅、法曼陀羅和羯摩曼陀羅。曼陀羅爲梵語音譯，意爲「壇城」，爲密宗修法之場所，有立體和平面兩種形式。其次是建立一套獨特修法程序和儀軌，即「三密相應」。三密是身、口、意三者。修法時手結印契，口誦眞言，意作觀想，這樣久而久之即可達到身與所觀對象（本尊）相合，即事而眞，即身成佛。比較而言，華嚴和密宗在修法上各有各的特長和不足。密宗的修法較爲系統和具體，不僅強調自力，而且特別強調他力，但是在觀法上不如華嚴精緻，而且因強調他力極易造成學人走向依靠他力的極端。華嚴宗的觀法較細緻，採取多種途徑多種角度觀察方法，但都陷於理論化，比較單調和死板。正如呂澂先生所說：「華嚴宗德雖然竭力闡揚法界觀乃至六相、十玄等等觀法，但不自覺地停止在靜觀的階段，實際的意味很淡薄，說得勵害一點，僅僅構成一精緻的圖式而已。後世天台家很不滿意地給以『有教無觀』或者『有觀無行』的批評。」^{①⑥}由於雙方在修法上各有優劣，遼代的華嚴和密宗學僧自覺地走向了融合互補之途。

系統提出顯密融合理論的是遼代密宗學僧道殿。他撰《顯密圓通成佛心要集》二卷，並附《供佛利生儀》一卷，闡述他的融合會通思想。全書分四部分：一顯教心要，二密教心要，三顯密雙辨，四慶遇述懷。^{①⑦}他在《自序》裏說：「無畏來唐，五密盛行於華夏。……既經年遠，誤見彌多，或習顯教，輕誣密部之宗；或專密言昧顯教之趣；或專攻名相，鮮知入道之門；或學字聲，罕識持明之軌；遂使其深觀法，變化名言，秘密神宗，翻成音韻。今乃不揆瑣才，雙依顯密二宗，略示成佛心要。庶望將

來，悉得圓通。」^{①⑧}由引可見，道殿撰寫此書的原因十分明顯，是因爲顯教之人「輕誣密教」，單執名言法相，而不知入道之門；密教之人又昧於顯教，只知持明。所謂「習顯教者，且以空有禪律而自違，不盡究竟之圓理；學密部者，但以壇印字聲而爲法，未知秘奧之神宗。」^{①⑨}顯教和密教優勢互補，相互融通，就是他撰書的目的。道殿不僅在理論上大唱融通，而且還躬身實踐，以身作則，如他在《顯密二教頌》中說：「數年何幸頓忘愁，顯密雙修稱所求。五部神功可賴，十玄妙觀觀無休。音高音下眞言轉，身去身來華藏遊。法界衆生歡喜事，只疑都在我心頭。」^{②⑩}很明顯，他將華嚴的十玄門觀法引進了密法的修行中。

在密宗學僧的倡導下，華嚴和其他顯教學僧作出了積極的響應。密宗強調誦持陀羅尼之效用（陀羅尼爲梵語語音譯，意譯爲能持或能遮。又名眞言、明咒、密言），聲稱誦之者福不唐捐，誦之者，功超永劫。若乃輕埃沾處，微影覆時，非惟獲果於未來，兼亦除殃於過去者」^{②①}。這一點普遍爲華嚴學人接受和重視，紛紛誦持。如專弘華嚴的海山大師即思孝撰有《八大菩薩曼陀羅經疏》二卷，鮮演撰有《仁王護國融通疏》，志實著有《八大曼荼羅經崇聖抄》三卷。另外，對華嚴宗深有研究的道宗皇帝同時也是一位密教的篤信者。他曾命覺苑開講《大日經》，並命進奉《大日經義釋演秘抄》刊刻入藏。不僅華嚴僧人重視密咒，其他顯教學僧也都把引進修行之中。一般僧人都會一經一咒，僧人持咒是當時的流行風氣。僧人生前持咒，死後還要建陀羅尼經幢，即將經咒刻在石幢上的一種供奉或祈願的形式。逐漸地這種旨在促進修行的念誦咒語，後來成了一般老百姓爲亡者祈福的重要手段和形式。大小經幢遍及遼境各地，今天留存仍然不少，《全遼文》收錄八十餘座，實際絕非此數，是爲遼代佛教信仰的



涅槃學派和各家師說

蔡惠明

一、涅槃兩大學派的形成

涅槃學派亦稱涅槃宗，以研習、弘傳《大般涅槃經》（簡稱《涅槃經》）而得名。它的學者稱涅槃師。《涅槃經》的中心思想是闡述佛身常住不滅，涅槃常樂我淨，一切衆生悉有佛性，一闡提和聲聞辟支佛均得成佛。它的理論與部派佛教中大衆部義理頗有契合之處，與《般若經》、《妙法蓮華經》也有一致的地方。此經還常常引用《華嚴經》的一些教義，兩者思想相通。經中還引用佛陀所說：「我般涅槃七百歲後，是魔波旬漸當沮壞我之正法。」這反映了笈多王朝復興婆羅門教、排斥佛教的歷史背景。涅槃師的學說就是以闡發《涅槃經》的「一切衆生悉有佛性，如來常住無有變異」這一教示爲宗要，並由此形成關於佛性

的種種見解。

東晉高僧法顯（約三三七—四四二）因感到「經律舛缺」，於安帝隆安三年（三九二）偕同學慧景、道整等從長安（今陝西西安西北）西行求法，渡流沙，越葱嶺，遍歷北、西、中、東天竺等地，後赴師子國（今斯里蘭卡），並到過印度尼西亞的爪哇島，於義熙八年（四一七）經海道回到青州長廣郡率山（今山東青島市嶗山）。前後凡十四年，游歷三十餘國，帶回很多梵本佛經。其中有在中印度華氏城寫得的《大般涅槃經》初分梵本，於義熙十三年（四一七）在建業（今南京）和佛陀跋陀羅共同譯出，題名爲《大般泥洹經》，共六卷，世稱《六卷泥洹》。同時，曇無讖於北涼玄始三年（四一四），在北涼譯出他自己從東印度帶來的《大涅槃經》初分十卷；玄始十年又譯出在于闐（今新疆和闐）尋獲的中、後分，共成四十卷、十三品，世稱《大本

涅槃》。北涼譯本於劉宋元嘉年間（四二四—四五三）傳到江南，宋文帝敕義學沙門慧嚴、慧觀及當時名士謝靈運等依六卷《泥洹》「增加品目、修改文字」，刪訂為三十六卷、二十五品，世稱南本《涅槃》，而以北涼原譯四十卷本為《北本涅槃》。

在大本《涅槃》尚未傳到江南以前，六卷《泥洹》先行流佈。經中說，除一闡提外，皆有佛性。彭城道生是鳩摩羅什門下四大弟子之一，他判定其意未盡，因而提倡「一闡提皆得成佛」說。這受到當時佛教學者的嚴厲批評，道生因此被開除出僧團，南下到廬山受慧遠邀請講學。後大本《涅槃》傳到江南，證明道生所倡「孤明先發」，並非謬誤，即由他在廬山講說此經，這就是南方最初的涅槃師。道生還曾經校閱真俗典籍，研究因果理論，著《泥洹義疏》，立「善不受報」及「頓悟成佛」義。與他同出鳩摩羅什門下的慧觀則主張「漸悟」，和道生並為涅槃學派的兩大系。

道生、慧觀以後，南方出了不少涅槃師，其中屬於道生系統者有宋的寶林、法寶、道猷、道慈、僧瑾、法瑗，齊有僧宗，梁有法朗等。直接受傳北方之學的涅槃師，宋有慧靜、法瑤、曇斌、僧鏡、超進，齊有僧鐘、法安、梁有寶亮、法雲、僧遷等。此外，學系不明的涅槃師，宋有僧含、僧莊、曇濟，齊有曇纖、道盛、僧慧，梁有智秀、智順、僧旻、法會、智藏、慧皎，陳有慧勇、警韶、寶瓊等。當時《中論》、《十二門論》、《百論》和《成實論》的學者幾乎都兼通涅槃學。寶亮等所撰《大般涅槃經集解》，就是集宋、齊、梁間涅槃師學說的大成，其中所收的作品、作家，不少為僧傳所未載，可見當時涅槃學研究的盛況。

在北方，慧嵩、道朗曾列席曇無讖的譯場，筆受《涅槃

經》，並分別作義記、義疏，闡發《涅槃經》的玄旨，這是中國北方最初的涅槃師。此後從北魏中葉到隋初，以涅槃學知名的義學僧有慧靜、道憑、曇準、道登、曇度、曇無最、圓通、寶象、僧妙、道安、曇延、智藏、慧海等。當時在北方興起的地論學者，大半兼善涅槃學。地論師南道系的創始人慧光，曾為《華嚴經》、《涅槃經》、《維摩經》、《十地經論》、《地持經》等作疏注。慧光的門下和涅槃學研究關係密切的有：僧範、慧順、道憑、靈洵、法上、道愼等。隋代統一中國後，曾就當時的佛教義學立為「五衆」（就是五個佛學研究集團），而涅槃學居五衆的第一位，並先後以法慈、童真、善胃為涅槃衆主。入唐以後，由於中國佛教各宗派逐漸形成，南北涅槃師遽爾衰落，不復有以獨講一經的涅槃師名世。

涅槃師對涅槃佛性的解釋，有各種不同的見解。涅槃是佛教基本教義之一。又譯作泥日、泥洹、涅槃那。意譯為滅、滅度、寂滅、安樂、無為、不生、解脫、圓寂。涅槃原意為火的息滅和風的吹散狀態，佛教創立前，印度的一些教派就有這概念，佛教用以作為修習所要達到的最高境界。含義有多種：息滅煩惱業因，滅掉生死苦果，生死因果都滅，而得解脫，所以稱滅或滅度；衆生流轉生死，皆由煩惱業因，若息滅了煩惱業因，則生死苦惱自息，名為寂滅或解脫；永不再受三界輪迴，所以稱不生；惑無不盡，德無不圓，故名圓寂；達到安樂無為，解脫自在的境界，稱為涅槃。《大乘起信論》載：「以無明滅故，心無有起；以無起故，境界隨滅；以因緣俱滅故，心相皆盡，名得涅槃。」三論宗創始人隋吉藏在所撰《大乘玄論》卷三中，將涅槃佛性學說歸納作十一家：一、依經說「正因者謂諸衆生，緣因者為六波羅蜜」，而以「衆生」為正因佛性；二、說佛性者，「不即六法（六法即五陰及假人），不離六法」，以「六法」為正因佛性；

三、說「凡有心者，必定當得無上菩提」，以「心」爲正因佛性；四、說以「冥傳不朽」爲正因佛性，意謂神識有冥傳不朽之性，故說爲正因；五、說「若無如來藏者不得厭苦樂求涅槃」，以「避苦求樂」爲正因佛性；六、說我者即如來藏義，一切衆生悉有佛性，即是我義，以「眞神」爲正因佛性；七、說以「阿梨耶識自性清淨心」爲正因佛性；八、說是以「當果」（另作「當有」）爲正因佛性，意爲衆生皆當成佛，說爲正因；九、說以「得佛之理」爲正因佛性，意謂衆生均有得佛之理，所以此理爲正因；十、說以「眞諦」爲正因佛性；十一、說「佛性者名第一義空」，以「第一義空」爲正因佛性。法相宗綜合了大小乘涅槃學說立四種涅槃：一、自性清淨涅槃。雖有客塵煩惱，而自性清淨，湛如虛空；二、有餘依涅槃。斷盡煩惱所顯的眞如；三、無餘依涅槃。出生死苦海的眞如；四、無住處涅槃。斷所知障所顯的眞如，此依佛的三身而說，有法身故不住生死，有應化身故不住涅槃，名爲無住涅槃。大乘佛教認爲涅槃具有常、樂、我、淨四種德性，或常、恒、安、清涼、不老、不死、無垢、快樂八種德性。佛教大小乘對涅槃有不同的說法，一般分爲有餘涅槃和無餘涅槃兩種。聲聞乘證得阿羅漢果，這時業報之因已盡，但還有業報身心的存在，所以稱有餘涅槃；及至身心果報也不存在，則稱無餘涅槃。據《肇論》介紹，聲聞乘以「灰身滅智、捐形絕慮」爲涅槃，是爲有餘涅槃；《中論》等則以「諸法實相」爲涅槃，是爲無餘涅槃。大乘還分性淨涅槃與方便涅槃兩種：本有的法身，名性淨涅槃，即眞如法性，亦稱德性涅槃；假六度緣修，本有法性顯現，名方便涅槃，也稱修得涅槃。

中國佛教中的教相判釋，從現存資料看，可說是創始於早期的涅槃師。慧觀曾就漢末譯出的佛典，立二教五時的判教，把釋迦如來的一代教法大別作頓、漸二教，以《華嚴經》爲頓教，以

從鹿野苑到鵝林所說諸經爲漸教。更把漸教開作五時，以說三乘行因得果不同的經爲第一時三乘別教，以《般若經》爲第二時三乘通教，以《維摩經》、《思益經》等爲第三時抑揚教，以《妙法蓮華經》爲第四時同歸教，以《涅槃經》爲第五時常住教（另一說法慧觀於頓、漸二教外立不定教成爲三教）。以後僧亮、僧宗都配合「涅槃五味」，來區分如來一代教法。劉虬更綜合各說把如來一代教法大別作頓、漸二教，更於漸教中立五時七階。另有虎丘三籍等的判教也以《涅槃經》闡明法常住爲漸教的究竟，可以推定他們也是涅槃師。

二、南北各家師說的概況

道生與僧肇是鳩摩羅什門下兩個最年輕的弟子，治學態度各有特點。一般認爲，道生、僧叡能從宏觀，而慧觀、僧肇則深入微細。道生不拘於舊說常有自己的見解。所以他從長安回金陵後，將在廬山學的上座部、關中學的龍樹大乘之學以及過去所學的經典，融會貫通，撰寫了《二諦論》、《法身無色論》、《佛無淨土論》、《應有緣論》等。從這些著述名稱看，他的學說都是圍繞着「法身」這一中心思想展開的。在上座部毗曇學中原有關於「法身」的說法，在他們看來，「法身」是相對「生身」而言。「八相成道」所表現的就是佛陀的生身，佛滅度後，「生身」沒有了，但卻不能說沒有佛了，佛所證得的眞理，所傳的教示，即理與教通稱之爲「法」仍然存在，有「法」在即有佛在，因此說佛以法爲身，名謂「法身」。大乘龍樹學的《大智度論》對「法身」雖有種種解釋，但這些解釋隨經而作，沒有組織，不夠系統，前後對照起來，就會發生問題。一般認爲佛身分「法身」與「應化身」。「法身」是常住的，而「應化身」則是隨機

示現的。這裏就發生了問題，那應化身有形質還是無形質？「法身」是抽象的，「化身」是具體的，兩者又怎樣聯繫起來呢？慧遠曾就這一問題致書羅什請教，羅什的解釋均收在慧遠的《大乘義章》中，但仍然不夠詳盡，道生對此作了補充，而且很深入。他的頓悟成佛說，在佛經中早有記載，如《大乘理趣六波羅蜜經》卷一就有「速疾解脫，頓悟涅槃」的經證。《菩薩瓔珞本業經》卷下「佛母品」也稱「聽等覺如來瑠瓔法藏，是故無漸覺世尊，唯有頓覺如來。」東晉時的支道林、道安、慧遠、僧肇等把成佛的步驟、方法與菩薩修行的「十住」階次相聯繫，認為在「七住」以前是漸悟過程，到了「七住」，對「無生」（實相）法有了堅定的認識，已證得無生法忍，雖非究竟，但已可有頓悟。這種頓悟，還承認一住至七住是漸修的過程，是一種漸進的頓悟，被稱為「小頓悟」。

1. 道生是頓悟學說的創始人

頓悟之說由來已久，但真正創立學說的應推道生。他認為，在七住內沒有悟道的可能，必須到十住時最後一念「金剛道心」，才有一種像金剛堅固和鋒利的能力，一次將一切惑斷得乾乾淨淨，由此得到正覺，即頓悟成佛。相傳道生著有《頓悟成佛義》，惜已不存。在慧達的《肇論疏》中引有道生語：「夫稱頓者，明理不可分，悟語照極，以不語之理，符不分之理，理智悲釋，謂之頓悟。」當時慧觀著《漸悟論》反對頓悟說，後有曇無成撰《明漸論》也不同意。南朝名士謝靈運作《與諸道人辯宗論》，支持道生的頓悟說。此說由道生弟子道攸、法瑗等的弘傳，影響極大。南齊隱士劉虬撰《無量義經序》，提出「入空必頓」的論點，也主張頓悟成佛。南朝宋文帝和孝武帝對道生也都

很贊揚，並召請頓悟論者入京宣講頓悟說。

2. 道生的《佛性當有論》

法顯在回國時帶來了《大涅槃經》的基本部份（全部二萬五千頌的初分四千頌）。他與佛陀跋陀羅合譯六卷《大般泥洹經》。經中說：「佛身是常，佛性是我，一切眾生（除一闍提外）皆有佛性。」這種說法是以前大乘經沒有說過的。最早大乘經是《般若》，後來發展有《法華》。《法華經·如來壽量品》中只講到成佛以後「無量壽」，並未提到佛身是常。到了《涅槃經》類，不僅開始講到佛身是常，並且認為「佛性即我」。這個「我」是指自在之我，因此又超過了《法華》的講法。還有，《法華》也講到三乘方便應歸於一乘，並為緣覺、聲聞授記，但不像《涅槃》那樣認定「一切眾生皆可成佛」。所以《涅槃經》可說是大乘思想更進一步的發展。此經還提出了「如來藏」這一概念，把佛以法為身的「法身」思想聯繫到心識方便。也就是說，法身的本質不在法上，而是以心識為其本原。這就為瑜伽行派開闢道路，是繼龍樹、提婆之後，大乘學說又一次重大變化。這一點，也是羅什在西域尚未聞到的。因此經法顯傳達後，一般學者都感到驚奇，尤其是什門弟子道生、慧觀等反應更敏感。道生原來就對《涅槃》感到濃厚的興趣，他經過融貫和研究，結合自己的體會，提出了《佛性當有論》的新論點。

「當有」是從當果來講佛性應當是有。《涅槃經》就如來藏方面立說本有此義，但因翻譯時對「如來藏」這一新概念的認識還不很清楚，譯語前後不統一，意義就隱晦了。道生卻能體會到說「如來藏」的用意，從而提出「當果是佛，佛性當有」的主張來。至於經文中雖明顯地說「一闍提」不能成佛，但道生認為

「一闡提」既是有情，根據全經精神來推論，終究有成佛的可能。當時群情激盪，把他開除出僧團。他從建業到蘇州虎丘，仍堅持自己的看法，對石頭說法，留有「生公說法，頑石點頭」的勝迹。後應慧遠之請，到廬山定居。在此期間大本四十卷的《涅槃經》傳到建業，經慧觀、謝靈運等與法顯的譯本對照，潤文改卷成爲三十六卷的《南本涅槃經》，在這一譯本果然講「一闡提可以成佛」，證明道生的預見是正確的，是「孤明先發」。爲什麼同樣的《涅槃經》，兩本所傳的說法截然不同呢？據呂澂《印度佛學源流略講》第五講《中大乘佛學》第二節《續出的大乘經及其主要思想》中，分析說：「《涅槃經》後分，對佛性的說法就有了變化，不再講得那樣固定，範圍也寬了些。例如《師子吼品》就把『佛性』說成『法性』，亦即『勝義空』，把能了解空性的智慧（空性慧）也包括在佛性之中。這裏把能（智）所（佛性）統一起來，通稱佛性。這時認爲『一闡提也可成佛』。這一變化，正反映後分出現時社會情況與初分時不同了。初分流行於笈多王朝初期，統治者對佛教疏遠，也包括其時小乘不信大乘，所以《涅槃經》就認爲這些人是『一闡提』。後來笈多朝信仰佛教的多起來，小乘也有轉向大乘的，後分《涅槃經》的說法也相應地變化了，認爲『一闡提』也可以成佛，給這些人開放門戶，對自身學說的發展更有利。」

另外，由於道生以當果爲佛性的主張，引起了義學僧對佛性究竟是「始有」還是「本有」的探討。因爲所謂當果佛性，只是以將來可能成佛而推定，並未顯示佛性是「始有」還是「本有」。道生主張歸結於「始有」，其後別家則認爲是「本有」。兩種對立的說法，使佛性議論中成爲一個突出的矛盾。《涅槃經》中雖沒有標明「始有」或「本有」，但卻有所暗示，如《如來性品》說，衆生之有佛性，猶如「力士額珠，雪山妙藥」，只

是不自知或不易尋找而已，這就暗示佛性是本有的。經文中還有反對「因中有果」的主張，認爲「賣驢值，不賣駒值」。意思是賣馬的價錢不能把將來下駒的價錢也計算在內。這又暗示佛性不是本有，而應爲後有。經文本身既有矛盾的說法，這就使「本有」與「始有」兩種不同說法更加對立起來。這一爭論，一直延續到隋唐仍無定論。後來玄奘在國內參學，發現了許多疑難，這個問題就是其中之一。他西行求法，就是希望能徹底解決這一問題。途經高昌時，高昌王想留住他，他曾撰《謝高昌王表》中說「遺教東流，六百餘祀……但遠人來譯，音訓不同。去聖時遙，又類差舛，遂使雙林一味之旨，分成當現二常（指始有與本有二種看法），大乘不二之宗，析爲南北二道（指地論師），紛紜諍論，凡數百年。率土壤疑，莫有匠決。」由此可見，玄奘的西行求法，這「始有」、「本有」的問題久懸不解是促使他去印的重要原因之一。但他回國後，對這一問題雖然陳述了自己的看法，但仍未能使人完全信服。

3. 道生是中國最初的涅槃師

道生晚年在廬山改訂《法華經注》時，也提出與「漸教五時」相同的看法。他在《經注》的卷首說，佛陀所說教法，不出四種法輪，它的次第是：「善淨」、「方便」、「真實」、「無餘」，與這個順序相應的就是《阿含》、《般若》、《法華》、《涅槃》各經。說明他也把《涅槃》看成是釋尊說法的最高階段。他在廬山大講《涅槃經》，主張頓悟，成爲中國最初的涅槃師。他的同學慧觀雖也依《涅槃經》，卻主張漸悟，從此分爲涅槃學派的兩大系。梁武帝蕭衍親自宣講此經，並著《涅槃講疏》、《涅槃義疏》等，分贈扶南（今越南）、百濟（今朝鮮），並撰《斷酒肉文》，廣集僧尼於華林殿前，令光宅寺法雲

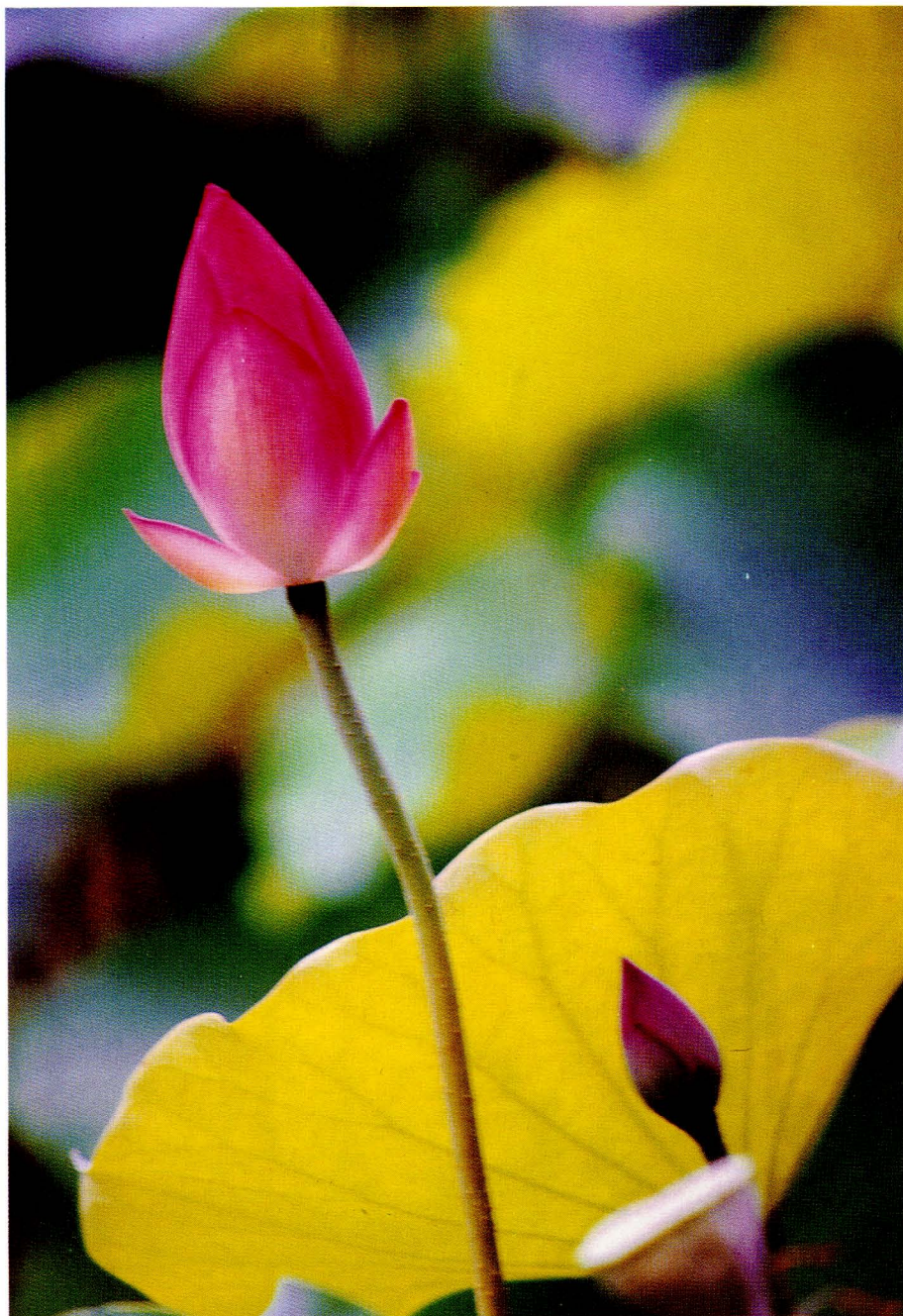
宣講，是為中國僧尼素食的先河。由於此經提到半字、滿字，以五味等比喻佛說法的深淺、先後，遂有教相判釋的出現。道生以後，僧亮、僧衆也都配合五味，以區分如來一代教法。隋天台宗創始人智顗也依據《涅槃》經義，立五時教——華嚴時、阿含時、方等時、般若時、法華涅槃時和天台四教——藏、通、別、圓，以《涅槃經》為「第五時教」和圓教。由於各家教判提高了《涅槃經》的地位，講習此經之風盛極一時。不僅建業成為講習的中心，廬山也大力提倡，主要是慧遠和他的弟子道汪、道慶，以及後來的慧靜，慧靜又傳法瑤。在建業，主要是慧觀和他的門下。後來還有北方青州南來的寶亮，亮傳法雲、僧旻、智藏等達到頂峯，三人通稱為梁代三大法師。在梁代集成的《涅槃經集解》中，匯集了各家的說法。這反映了梁代講習《涅槃》之盛。到了陳代，由於三論、天台兩宗兼講《涅槃》，影響日大，涅槃師也就逐漸地衰落。

至於北方，《涅槃》的講習也很風行。大本的譯出是由曇無讖在北涼完成，當時參加翻譯的有道朗，他根據自己的體會，撰寫了《義疏》，很受北方學者的推崇，講習此經時都以它為準則。羅什門下的僧淵，再傳弟子曇度、道登等，在講《三論》、《成實》的同時，也兼講《涅槃》。從南方回去的曇準也自成一派。北周僧妙講《涅槃》，傳於曇延，成為大家，影響持續到隋唐。北方的《地論》師也兼講《涅槃》，他們和南方的三論、天台宗兼講《涅槃》一樣，是別有宗旨的。他們推崇《華嚴》，在判教時，把《涅槃》判為漸教而放在《華嚴》之下，這與南方視《涅槃》為究竟大不相同。由於當時傳習《涅槃》的各有師承，不像三論、天台、華嚴等獨立形成宗派，所以只能稱他們為南北師說，而不稱宗派。在南北朝初期，隨着《涅槃》的發展，同時也出現《成實》與《毗曇》兩家師說。

通 啟

諸法因緣生，諸法因緣滅。本社於一九七二年四月遇某因緣而創刊，自創刊以來，歷二十五夏，幾經艱辛，仍能秉承創刊之本意，堅持以學術為主，弘揚教法，不談自我之宣傳報道，開教界雜誌之先河。尤以敏公社長博通經教，對於本社多所指示。近年佛學學術文章水平每見參差，因此編務多必求證於敏公社長。今者敏公上生兜率，本社領導乏人，請益無門，本社不得已暫且停刊。他日因緣具備時，再行復刊。有負各位施主、作者及讀者厚望，本社仝人謹致以萬二分歉意，敬請見諒。

內明雜誌社仝人謹啟



菡萏飄香

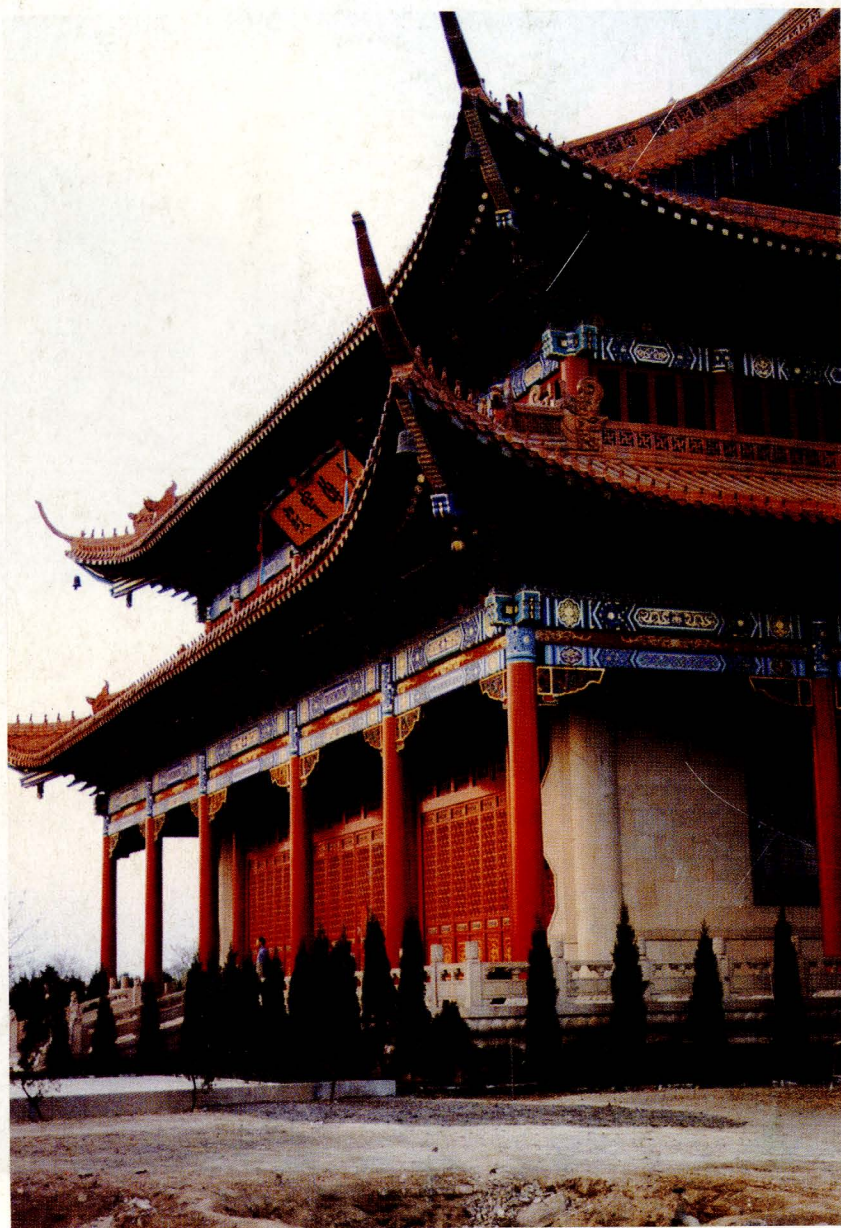
社長 釋修智
 督印 釋修智
 編輯 釋素聞
 承印 文采印刷公司

內明雜誌社
 Nei Ming Magazine 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

佛元二五四〇年三月一日出版
 公元一九九七年

Printed in Hong Kong



江蘇揚州高旻寺大殿