（上接第三版）

狀態，因此乃能以不執、不著、不住之心智去面對它們而所達致的效果。換言之，那是通達「心性本空」、「罪性本空」的知見支撐起解脫身心困苦的「安心」、「懺罪」之實踐，所以離開這一「諸法性空」的知見，也將無真正可以達到解脫困苦的佛道行履。

《少室六門》的〈安心法門〉明白指出一切諸法或「有」、或「無」，都是「自心」計執所形成的差別情況[13]。這一看法在《雜阿含經》中也有所開示[14]；不過，四卷本《楞伽經》把它們講成是「不能了知自心現量」的結果[15]。但什麼是「自心現量」呢？

「不能了知自心現量」這句話，《入楞伽經》作：「不覺知唯是自心虛妄見」[16]，而《大乘入楞伽經》則作：「不能了達自心所現」[17]。據此可知「自心現量」即為「自心所現」、「自心虛妄見」的意思。所以《二入四行論》記載達摩禪教時說道：「……但有心分別計校、自心現量者，皆是夢。」[18]不過，這是就世人面對諸法時形成「有」與「無」、「一」與「異」、「常」與「無常」、甚至「覺」與「所覺」、「覺」和「夢」等分別認知而所說的「自心現量」意思；是劣義的說法。此外，「自心現量」還有指向離妄想、無分別而為修行者所證「自覺聖智境界」[19]的意思；這卻是勝義的說法。

「自心現量」的勝、劣二義，實際指向同一回事；而其彼此別異的關鍵，只在修行者能否「了達」、「覺知」一切諸法的真實情況。如果能夠了知一切諸法都是「唯心所現」而不跟隨自心虛妄分別所見事物流轉，便得顯出「自心現量」的勝義；相反地，如果不能了知一切諸法皆為「唯心所現」而始終隨順虛妄分別認知活動，那就現出「自心現量」的劣義。因此，最為重要的實踐課題，就是要能促成自己了知「自心現量」，從而實現「超自心現量」[20]？然則，這就必須具有深度的禪觀功夫了！

所謂「具有深度的禪觀功夫」，便是達到破除「我見」或「我執」這種深度的禪觀功夫。在達摩禪教中，這就是「由亡己故得至虛無」的諸法空觀實踐活動。值此，再也沒有「修道」、「見道」、「行道」等各種依於「我見」或「我執」而建立起來的問題、思想以及觀念。這便是達摩所謂「自見己之法王」而得解脫成佛。想要達致如此深度，在達摩禪法裡有箇特別的修行方式，亦即「壁觀」，便是其具體的實踐方式之一。不過，慧可的功夫法門又是什麼呢？

（三）從「壁觀」到「坐禪」的修行內涵

根據《楞伽師資記》，慧可認為「坐禪」是修行者實現解脫成佛理想的必經要道[21]；而《景德傳燈錄》則指出慧可所持行的功夫法門仍為「壁觀」[22]。

「壁觀」所採行的方法，在形式上也許就是「面壁而坐」的靜式禪觀[23]；不過，它的意涵，或如釋印順（1906-2005）所說，乃是「凝心、安心、住心」的譬喻[24]。但這不意謂「壁觀」僅得在靜式禪觀中表現；相反地，以「凝心、安心、住心」為內涵的壁觀修行，應當不分「靜坐」、「行動」，而是貫徹於日常行住坐臥等生活樣相中的一種禪法[25]。更重要的，「壁觀」乃至「坐禪」這類用來安心的禪法，展現在觀思宇宙人生現象上的修行內涵，它的運作細節又是如何呢？除以「二入四行」為內涵外[26]，《楞伽師資記》的相關記載也透露了一點消息。

1、《楞伽經》的不二中道正觀

《楞伽師資記》指出慧可說過「修道明心要法」[27]；其中，表明眾生皆有本來清淨光明的「佛性」，但是卻被依於五蘊所生起的重重煩惱烏雲給覆蓋住，因此眾生乃不知不見。那麼，如何生起智慧清風來吹散這些煩惱重雲呢？慧可認為通過「默然淨坐」之禪修方式，只要「坐禪有功」而「妄念不生」，則便能夠證實「佛性」，成就不壞不滅的如來法身。

所謂「坐禪有功」，它的實質，便是四卷本《楞伽經》所說，面對諸法時不起摩緣取著、不生妄念憶想的「牟尼寂靜觀」，而這也是佛陀洞見諸法緣起性空實相的不二中道正觀[28]。

這一中道正觀，即是慧可承繼達摩禪法的修行內涵；它主要用來矯治世人往往取著事物某種性相、諍論人法或有或無的分別心態。後者被比喻為像水凝結所成的冰，它雖與水同一濕性，但卻能令水不得暢流。世人攀緣而所生起的妄念煩惱也是如此；它們是人心活動的一種表現，與「心」之本性並無不同，但是卻在生起後足以困限住原本廣大無邊、究竟清淨的心智，令其不得顯現無執無礙的明覺作用。矯治這種心態，便有賴於修行者在「默然淨坐」中透過正觀思維諸法緣起性空的生存實相，使得「妄念不生」，亦即不再取相分別執定，然後才能讓「佛性燈」、「涅槃鏡」重新光照，回復自心清淨廣大的本來面目。

達摩傳給慧可的禪觀法門、以及同它相應的思想見地，也被叫作「最上乘禪」或「如來清淨禪」[29]；它肯定「自心本來清淨、元無煩惱」，所以「此心即佛」。可是，「此心」被妄念煩惱覆蓋，因此名為「如來藏」或「如來藏識藏」[30]。那麼，怎樣淨除妄念煩惱呢？四卷本《楞伽經》一開始就提出這個「轉染還淨」或「捨妄歸真」的功夫論題[31]；而後經中便說到了四種修行法門：（1）「善分別自心現」，（2）「觀外性非性」，（3）「離生住滅見」，（4）得自覺聖智善樂[32]。

從理論型態看，《楞伽經》的如來藏思想被判為「無為依唯識學」一類；這是以本自清淨、常無變異的「心真如」為諸法根本的思想。而對於「內心」與「外境」的關係，《楞伽經》主張「外境」乃是自心受到虛妄分別習氣之干擾，然後被眾生執為心外實存事物的虛假意識影像[33]；它們不能離開「內心」而獨立存在，因此常被比喻成是像夢幻一般的存在物。對於這夢幻般的存在物，世人便不應當分別計較而生起它們是有或無、是常或無常、是一或異……等論議，如此才能從不實煩惱知見中解脫出來而究竟成佛[34]。因此，在知見上，《楞伽經》首先要求學人必須觀思一切諸法都是「唯自心所現」；其次，根據「唯自心所現」的見地，明了世俗一般相對於「內心」而所建立的「外境」，並不真實存在；接著，由於知道「唯心」而「無境」，因此得以不生起一切諸法或有「生」、或有「滅」之類的虛妄見解；最後，便是獲致「自覺聖智善樂」，證入「無生法忍」而得擁有「意生身」[35]。

慧可說過：「觀身與佛不差別，何必更覓彼無餘。」這是站在勝義諦立場，從人心本自清淨的角度，有見於「成佛」不外是回復這一本自清淨的「真心」作主狀態，因此明了所謂「修行」並非意指要向外求索什麼「佛」、「道」、「禪」之類的實踐活動，故而不應當將「身（心）」、「佛」看成是異質殊域的兩件物事，藉以避免在思想上造作出另外一些莫須有的心行障礙，以致不能直達無上佛道。這是超越「自心現量」的《楞伽經》教說主軸，也是經中演說種種佛教法義的宗趣之所在[36]。

2、達摩禪法以「無得正觀」為宗

《續高僧傳》指出慧可根據四卷本《楞伽經》自行化他時「專附玄理」[37]。在此所謂「玄理」，便應當根據此一「超自心現量」的不二中道智慧來領解[38]；而慧可後學也是這樣領解的，所以他們認為達摩禪法是以「忘言忘念、無得正觀為宗」[39]。

這一「忘言忘念、無得正觀」的達摩禪宗，除源出於般若中觀思想外，另一方面也是根據《楞伽經》對於「言說」、「妄想」之形成因緣及其弊病的反思[40]，而以導向如來聖智自覺境界為其意趣的一種開闡。

釋太虛（1890-1947）表示：「言說依於妄想，妄想亦依言說。」[41]「言說」乃是「妄想」透過身體官能的顯行化，而「妄想」則為「言說」在內心意識流裡的表現。《楞伽經》指出「言說妄想相」是以「無始來種種虛妄分別習氣種子熏習而生種種言說」[42]的「無始妄想言說」為最根本。「無始妄想言說」能夠遮蔽第一義的「聖智自覺所得，非言說妄想覺境界」[43]，因此修行者必須藉由禪觀而漸次遠離之，超越之[44]。這所以達摩要求學人必須「忘言、忘念」。

「忘言、忘念」乃意味著修行者不再受到言說論議、思想念慮的蒙蔽，也不再對宇宙人生現象，形成分別認知而執取其特定形相，以至於或貪著之、或厭離之。因此，慧可後學直指達摩禪法是以「無得正觀」為宗。這在《二入四行論》還有同一意趣的更多表示。

例如說：「無心」、「無言說」、「無有解」、「無知見」、「無彼此」的「法」，即指「一相所謂無相」的實相之法[45]，因此，與「實相之法」相應的禪觀心智，便不是「俱是計著」的有所得心智，而是「無所（繫）屬」的不住之心智[46]。

又如說：「心若有住，即不免繩索。心若有所作處，即是繫縛。……。心有所屬，即是繫縛。」因此，唯有心無所住，乃得解脫成佛。這也才是能夠究竟安心的禪修辦法[47]。

四、結語

《續高僧傳》說：「……摩法虛宗，玄旨幽賾。」[48]這是認為達摩禪法的根本是一切法空思想。不過，印順認為「這是表面的看法，而其實不是的。」[49]因為法師主張達摩禪教的理論基礎還是如來藏真常思想。不過，檢視《二入四行論》所傳揚的達摩禪法，其主要表現的，卻正是「虛宗」的思想和實踐[50]，亦即「性空」思想以及「無住」修行[51]。事實上，這與四卷本《楞伽經》建立「如來藏識藏」為核心概念的如來藏思想學說，在宗趣上並無實質差異；因為正如印順也說該經的「意趣是內向的；唯心所現，為觀察的方便，而著重於導入超越唯心的自覺自證。」[52]

這一「超越唯心（所現）」的自覺自證，是與般若經典所開闡的一切諸法「性空」、「無所有」、「不可得」等思想相應的。而它具體呈現在慧可所傳達摩禪法裡，不管是教導僧璨了悟「罪（性）不可得」的作為、或者是回應向居士時所提「無明、智慧等無異，……觀身與佛不差別，何須更覓彼無餘」的看法，從虛妄唯識之「空觀」，轉入超越虛妄唯識的「中觀」，莫不貫徹著般若經教的修學精神，而結歸於「不住」、「無所得」的禪觀實踐。依此來看禪宗六祖慧能（638-713）所說「我此法門，從上以來，頓、漸皆立無念為宗、無相為體、無住為本」[53]，便顯然實有所據。這也是中華禪法教學一以貫之的安心要道！

---

[13] 詳見《少室六門》卷1，《大正藏》第48冊，頁370b-c。
[14] 參見《雜阿含經》卷10，《大正藏》第2冊，頁66c-67a。
[15] 參見《楞伽阿跋多羅寶經》卷2，《大正藏》第16冊，頁491a。
[16] 參見《入楞伽經》卷3，《大正藏》第16冊，頁531c。
[17] 參見《大乘入楞伽經》卷3，《大正藏》第16冊，頁601a。
[18] 參見柳田聖山編著，《達摩的語錄—二入四行論—》（東京：筑摩書房，1996年），頁79-80。
[19] 詳見《楞伽阿跋多羅寶經》卷1，《大正藏》第16冊，頁485a。
[20] 參見《楞伽阿跋多羅寶經》卷2，《大正藏》第16冊，頁495b。
[21] 參見《楞伽師資記》卷1，《大正藏》第85冊，頁1285c。
[22] 參見《景德傳燈錄》卷30，《大正藏》第51冊，頁458b。
[23] 參見《景德傳燈錄》卷3，《大正藏》第51冊，頁219b。另參見楊曾文，《唐五代禪宗史》，頁33。
[24] 參見釋印順，《中國禪宗史》（台北：正聞出版社，1989年），頁12。另參見釋惟賢，〈論達摩禪〉，刊載於吳言生主編，《中國禪學》第1卷（北京：中華書局，2002年），頁87。
[25] 參見宇井伯壽，《禪宗史研究》（東京：岩波書店，1990年），頁23。
[26] 參見楊曾文，〈達摩禪法（二入四行論）〉，收錄於《中國嵩山少林寺建寺1500國際學術研討會論文集》（北京：宗教文化出版社，1996年），頁92-105。
[27] 參見《楞伽師資記》卷1，《大正藏》第85冊，頁1285b-1286b。
[28] 參見《楞伽阿跋多羅寶經》卷1，《大正藏》第16冊，頁480a-b。
[29] 參見《禪源諸詮集都序》卷1，《大正藏》第48冊，頁399b。
[30] 參見《楞伽阿跋多羅經》卷4，《大正藏》第16冊，頁510b-c。
[31] 參見《楞伽阿跋多羅寶經》卷1，《大正藏》第16冊，頁480b。
[32] 詳見《楞伽阿跋多羅寶經》卷2，《大正藏》第16冊，頁489b-c。
[33] 參見周貴華，《唯識、心性與如來藏》，（北京：宗教文化出版社，2006年），頁5-20、頁38-39。
[34] 參見《楞伽阿跋多羅寶經》卷2，《大正藏》第16冊，頁491c-492a。
[35] 參見溭益智旭（1599-1655）的《楞伽經義疏》卷2，《卍新纂續藏》第17冊，頁526a- 527a。
[36] 關於《楞伽經》之要義，蔡耀明便曾指出：「……做為思惟方針，所謂的空觀和不二中觀，並不是在《入楞伽經》有關認知流程或論述流程的學說之外的東西，也不是與如來、如來藏、或聖智等專門用詞打對台的東西。假如欠缺空觀和不二中觀，整部經典恐怕將無異於一堆語詞糟粕的填塞；事實上，正好在骨幹上一貫地運作了空觀和不二中觀，才提得出實修上極具特色的學說，以及相當自在地駕馭專門用詞。」詳見蔡耀明，〈《入楞伽經》的心身不二的實相學說——從排除障礙的一面著手〉，刊載於《法鼓佛學學報》第6期（台北：法鼓佛教學院，2010年6月），頁68。
[37] 參見《續高僧傳》卷16，《大正藏》第50冊，頁552b。
[38] 印順指出「玄理」是「鈎玄發微」的意思。詳見釋印順，《中國禪宗史》，頁30-31。
[39] 參見《續高僧傳》卷25，《大正藏》第50冊，頁666b。
[40] 詳見《楞伽阿跋多羅寶經》卷2，《大正藏》第16冊，頁490b。
[41] 參見釋太虛，《楞伽阿跋多羅寶經義記》，收錄於太虛大師全書編纂委員會編，《太虛大師全書》，《在論：善導寺流通處，1959年），頁55。
[42] 參見釋太虛，《楞伽阿跋多羅寶經義記》，收錄於太虛大師全書編纂委員會編，《太虛大師全書》，頁55。
[43] 參見《楞伽阿跋多羅寶經》卷2，《大正藏》第16冊，頁490c。
[44] 參見明・宗泐、如己合注，《楞伽阿跋多羅寶經註解》卷2：「……若能離此四種妄想言說，則顯一實妙理矣！」（《大正藏》第39冊，頁369b。）
[45] 參見《摩訶般若波羅蜜經》卷22，《大正藏》第8冊，頁382c
[46] 參見柳田聖山編著，《達摩的語錄—二入四行論—》，頁91。
[47] 參見柳田聖山編著，《達摩的語錄—二入四行論—》，頁95。
[48] 詳見《續高僧傳》卷20，《大正藏》第50冊，頁596c。
[49] 釋印順，《中國禪宗史》，頁34。
[50] 參見柳田聖山，〈菩提達摩二入四行論的資料価値〉，收錄於柳田聖山，《禪仏教的研究》（京都：法藏館，1999年），頁73。
[51] 參見柳田聖山，〈ダルマとその背景〉，收錄於柳田聖山，《禪仏教の研究》（京都：法藏館，1999年），頁55。
[52] 參見釋印順，〈宋譯楞伽與達磨禪〉，收錄於釋印順，《淨土與禪》（台北：正聞出版社，1992年），頁171
[53] 引見《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》卷1，《大正藏》第48冊，頁338c。

本文作者陳平坤，國立臺灣大學哲學博士，目前為臺灣大學哲學系助理教授。
學術專長是「佛學」、「三論宗學」、「中華禪學」，著有《僧肇與吉藏的實相哲學》、《佛門推敲》、《慧能禪法之般若與佛性》等書。

國內郵資已付
台北郵局許可證
台灣字3019號

雜誌
中華郵政台北誌第678號執照
登記為雜誌
贈閱
【無法投遞請會予退回】

靈山現代佛教月刊雜誌社
LINGSHAN MODERN BUDDHISM MONTH
中華民國七十年六月一日創刊
創辦人兼導師：釋淨行
發行人：釋行新（郭陳叡）
編　輯：靈山現代佛教編輯委員會
發行所：靈山現代佛教月刊雜誌社
社　址：台北市忠孝西路一段21號7樓
7F., No.21 Sec. 1, Zhong xiao W. Rd., Zhongzherg Dist., Taipei City 100, Taiwan(R.O.C.)
電　話：02-23613015～6　傳　真：02-23141049
郵政劃撥帳號：19726167號　帳戶：靈山禪林寺

靈山 現代佛教
第 369 期 2015年2月 出版

佛教世俗化之作為善巧方便—終究行得通嗎？
299期 禪坐健身班 開始招生了
啟建千佛大法會
靈山禪林寺藏經樓興建資金勸募 啟事
靈山講堂近期活動通啟（104年2月～5月）
靈山講堂定期活動表

四念處專欄

佛教世俗化之作為善巧方便—終究行得通嗎？

■ 越建東

西方有識之士在吸收佛教經典、教義、修行等精華的一兩百年過程中，產生了以西方文明為背景而大力鼓吹的新式佛教文化：世俗化佛教(secular Buddhism)。俗佛宣稱，佛陀教法應被視為是科學的、理性的、經驗主義的，因此強調以人本、自然、實用主義、無神論、無超自然導向的角度來理解佛教，順道排除業、輪迴、宇宙觀、神祇、功德迴向等無法以實證來加以驗證的教說。

與此同時，台灣佛教在繼承將近兩千年豐厚的中國佛教文化之餘，於現代佛教史中，亦脫穎而出，激發出享譽海內外、成果傲然的新型佛教文化：人間佛教。

這兩者的共同點是什麼呢？重視此世、此時的世俗世界。而台灣人間佛教更勝西方俗佛一籌之處，在於強調以佛教的核心精神，對於世俗世界投入無比的關懷。然而，為了達成此目的，不免在融入世間的過程中，日漸將世俗化視為必要之善巧方便，希望藉此吸引更多人接觸佛教，從而以佛法利益眾生、造福社會。

問題是：佛教世俗化，真的完全行得通嗎？

最近，在一場討論少子化時代佛學教育所面對的挑戰與對策的座談會中，不論傳統佛學院、新式佛教研修學院，或者一般大學的宗教系所，其主管都慨歎近年來學生人數大幅下降以及招生困難的現實，甚至到了佛教內部自相割喉搶生的局面。即使順利招生，若非年紀歲數不小(但求學認真)，就是年輕學子的素質普遍低落。一片熱烈討論聲中，不斷以各式各樣的世俗對策作為參考，甚至不惜鼓勵仿效基督教以更開放、不拘束佛教禮儀、載歌載舞、更活潑，毋寧說是盡其世俗化的方式，吸引世人來入佛門。作為納悶聽眾，思考：為何不以佛法來解救此危機呢？業報觀、緣起觀、空觀、六度、三學等等，佛菩薩的加持，該扮演什麼角色？

日前，友人告知，其未學佛的友人，在佛教寺院中被教導西方正念方法，而深深覺得這就是佛教，問我應如何向對方解釋其間差異。作為心寒聽眾，暗忖：佛教早已從教導精進禪修，到入門禪坐，到生活靜坐，到輕鬆快樂禪，如今又找到西念禪，作為提升健康、減壓的良方。不僅在初階禪修課程中引介此法，與佛教禪法混用，更與傳統禪修並行，作為獨立課程，在禪堂中教授。以其在世俗體制中大受歡迎的程度，將來凌駕快樂禪、生活禪、入門禪的日子不遠矣；精進禪，留給精進者吧！

近來，開辦成人佛學班行之有年的某佛寺，法師遞給我一份推廣課程的簡章，從氣功、舞蹈、盆栽到漫畫，十分吸引人。法師笑稱，不這麼做，來寺院的人會愈來愈少。作為心酸聽眾，思度：各傳統佛寺所辦的非佛法相關活動，其種類與次數早已超過法會、聽經、禪修。忙碌間所投入的法師人力，已非一般執事所能負荷。

佛教以其寬宏四攝雙手迎向眾生，處處為眾生之習性、處境、需求著想，希望以最善巧的方法，讓普羅大眾很容易親近三寶，因此不惜迎合世俗口味，冀求不脫離群眾，與眾生無縫接軌。其結果：佛學社愈開放，社員愈少，紛紛倒閉；佛學院人才凋零，學生稀疏；寺院出家眾減，青黃不接。多年學佛僧俗，忙著接引法務，無暇修行。倒是與佛初結緣者，人數蒸蒸日上，各種佛教世俗活動絡繹不絕，人山人海。會後，卻是「萬人修」、「萬人[散]去」，不愧是最方便的法門。

一日，想起老和尚開示：「若無信施，正好關起門來用功念佛。」夢中，當最後一位傳統而保守的老法師離開人間之後，弟子徬徨失措。驚醒間，憶起Manorathapūraṇi(《希求滿足》=《增支部》註釋書)的南傳佛教末法偈：僧相(nimitta)的消失，從僧侶著袍的時代，到最後一位捨棄僧位而進入世俗在家生活者。接著便是舍利(dhātu)的消失，佛法完全從人間退位！清醒中，問道：為何萬人空巷才代表佛法興隆？只要少數的有修有證者(如：五比丘)存在，不就能住持正法嗎？轉念間，思及英國巴利聖典協會(PTS)，長年只靠極少數國際知名的巴利學者掌舵，即可從1881年成立至今，屹立不倒，此乃世俗學術團體，卻持續讓許多人學習巴利佛教。賢能只需一二，哪怕無法延續？台灣佛教香火鼎盛，有多少團體有辦法比PTS長壽呢？

明白了，答案是：佛教世俗化之作為善巧方便，終究不見得行得通。因為，「正直捨方便，但說無上道」是目前最珍貴的遺產。

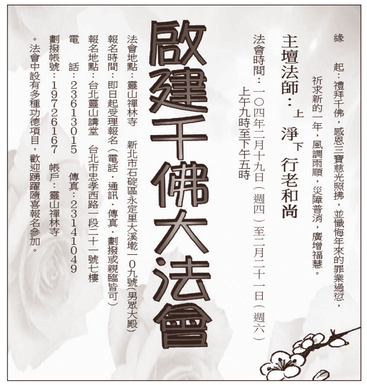
本文作者越建東老師，英國布里斯托大學宗教系佛學博士，目前為國立中央大學通識教育中心暨哲學所合聘副教授。佛學專長為巴利佛教、佛教禪修理論、初期大乘梵漢佛典思想等。

299期 禪坐健身班 開始招生了

歡迎參加台北靈山講堂舉辦的「禪坐健身班」教學！！

透過禪坐，您可以更接近自己、更認識自己；知道如何運用智慧來抒解生活的壓力以及解決生命所遭遇的問題；而配合氣功的教學，使您學會如何舒通筋脈，健全體魄，達到動靜皆宜，生活充滿喜悅與自在的人生。

一、時間：2015年3月5日(四)起
　每週四晚上7：00～9：00（為期二個月）
二、地點：台北靈山講堂
　台北市忠孝西路一段二十一號三樓
三、內容：佛教禪坐與氣功健身教學。
四、報名地點：台北靈山講堂
　台北市忠孝西路一段二十一號七樓
五、電話：2361-3015、6
六、注意事項：報名請攜帶相片兩張。



靈山禪林寺藏經樓興建資金勸募 啟事

本寺創辦人上淨下行上人，畢生重大志業之一，為將漢文大藏經翻譯成越文大藏經，承上人宏大願力及十方善信殊勝助緣，目前翻譯印經事業已近圓滿，越文佛經及著作陸續出版。茲為安置倡印之越文佛經，而興建藏經樓，以利流通。

勸募辦法
（一）募款以二百單位為募款目標。
（二）靈山禪林寺擬於興建藏經樓募款目標達成後，啟建梁皇寶懺法會，為功德主祈福消災。
（三）藏經樓興建後廣泛使用於藏書、講經、僧寮等…利益眾生。

靈山禪林寺 新北市石碇區永定里大溪坵109號
連絡人：釋清根 0933-138-619
釋清藏 0933-469-132

靈山講堂近期活動通啟（104年2月～5月）

目次	活動名稱	活動時間	活動地點	活動內容	報名時間及電話
001	優婆塞戒經講座	每月第一、三個星期日上午09:00至11:00	台北講堂	敦請行新法師主講「優婆塞戒經講錄」（太虛大師著）	1. 即日起報名 2. 報名電話：02-23613016 3.報名地點：台北市忠孝西路一段21號七樓
002	大悲懺法會	每月第三個星期六上午09:30至12:00	靈山禪林寺（觀音亭）		
003	春節社區關懷	2015.2.7(六)	石碇地區	探訪石碇地區獨居老人及貧苦感恩戶	
004	千佛大法會	2015.2.19(四) 2015.2.21(六)（上午09:00至下午05:00)	靈山禪林寺	禮拜千佛、懺悔罪障、祈求風調雨順及福慧增長	
005	光明燈開燈法會	2015.3.5(四)	台北講堂	恭誦藥師經	
006	禪坐健身班第299期開課	2015. 3.5(四)晚上07:00至09:00	台北講堂	禪坐及靈山氣功	
007	梁皇寶懺法會	2015.3.22(日)至2015.3.28（六）	台北講堂		
008	禪坐健身班第300期開課	2015. 5.7(四)	台北講堂		
009	佛誕節浴佛法會	2015. 5.17(日)	靈山禪林寺		

靈山講堂定期活動表

台北講堂

名　稱	主　講　人	時　間
梁皇寶懺法會	行河法師 主持	週二 晚上07：30～09：00
梁皇寶懺法會	行河法師 主持	週四 上午09：30～上午12：00
禪坐健身班	張文菘老師 主持	週四 晚上07：00～9：30
藥師經法會	每月第二週日	週日 上午09：00～12：00
禪林出坡	每月第四週日	週日 上午09：00～
優婆塞戒經講座	行新法師	每月第一與第三個星期日上午9：00至11：00

地址：台北市忠孝西路一段21號7樓（捷運台北車站3號或7號出口）
電話：（02）2361-3015～6

台中講堂

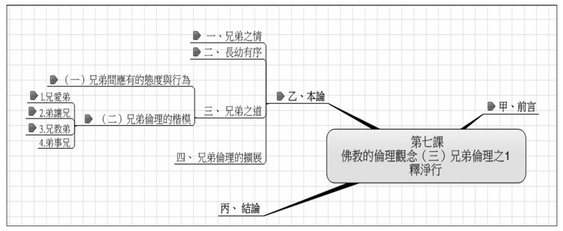
名　稱	主　講　人	時　間
藥師寶懺共修	行河法師 主持	每週 週四晚上07：00～09：30
法華經法會	行河法師 主持	（每週第三週。週六、日）早上8：30～下午6：00週日下午甘露施食

地址：台中市進化路575號16樓之1（國產大樓）
電話：（04）3702-1688～9

淨行上人開示錄

「佛教倫理」專輯 第七課 佛教的倫理觀念（三）兄弟倫理 之1

■釋淨行



甲、前言

家庭以父母子女為成員，這其中父與母是一種關係（夫婦倫理），父母與子女是一種關係（父子倫理），子女與子女之間又是一種關係，完整的家庭倫理基本上就是由這三種關係交互而成；換言之，家庭要能安康和樂，這三種關係皆須圓融如意，倘若其中任何一項關係不盡完滿，家庭生活則不無遺憾。

所謂子女與子女之間的關係，便是兄弟倫理。兄弟倫理的範圍其實並不只侷限在兄弟關係，舉凡親族中同輩份者之交際互動，都可涵蓋於兄弟倫理之內，如兄妹、姊弟、姊妹、表兄弟姊妹、堂兄弟姊妹等皆是。同輩份者按出生先後、年齡大小而分長幼，中國傳統認為「長幼有序」（「孟子．滕文公上」），兄弟倫理就建立在此基礎之上。不論以長待幼、以幼侍長，同輩之間總應有合宜的相處之道，否則親狎而失份際，疏遠則失人情，過與不及，往而不復，都不是理想的倫理實踐原則。

乙、本論

一、兄弟之情

一般而言，在家庭（或家族）中，同輩份的親眷之間，其關係往往極為密切。較之長輩、晚輩，同輩份者多半年齡相近，因此思想觀念亦較接近，彼此容易溝通，於是趣味相投，感情濃厚，相互施予的影響亦極深遠。尤其是同父同母（或者僅同一父、或者僅同一母）所生之子女，由於生命之來源與生活的依恃一致，更有命運共同的強烈歸屬感，我國素來將這種命運共同的關係以「手足」、「骨肉」比喻之。兄弟姊妹就好像一個身體的手和腳，骨和肉，皆依附同一個軀體而存有，皆接受同一大腦的協調指揮，同時又擁有共同的一顆心。兄弟姊妹「骨肉相連」，兄弟之情謂之「手足之情」。

兄弟關係與朋友關係畢竟不同，雖則二者皆係同輩之間的情誼，可是兄弟以血緣聯繫彼此，以長幼定上下次序，為朋友之間所無，兄弟血親常是同住一屋簷底下，多有機會朝夕相處，相互伴隨成長，此種經歷大都亦為朋友關係所不及。如「詩經．小雅」之「常棣」一篇裏就大為感歎，真正在急難之時，能夠伸出援手的，只怕還是兄弟了（註一）。

「四分律」舉出，親友之間真正算得上以慈愍心互助的行為，可分七項：一、難以付出者，能慨然付出。二、難以照辦者，能確實辦理。三、難以忍受者，能勇於忍受。四、坦然相待，彼此間毫無隱瞞。五、尊重人格，不在人前互揭瘡疤。六、對方遭遇苦難能不捨棄。七、對方貧窮能不加以輕視（註二）。以上種種，在朋友而言，實係稀有難得，在兄弟血親而言，卻被視為天經地義了。

二、長幼有序

人與人的關係愈加親密，在日常生活中便愈加掌握不住相處的分寸，時而將對方的關懷體貼認作家常便飯、理所當然，在不知不覺中失去了對對方的尊敬，一旦如此，埋怨、誤解、齟齬、爭吵就隨之而來；愛之愈深，反目時恨之愈切。與吾人關係親密者，莫過於家人親眷，於是他們也就容易成為吾人忽略敬意的對象，這樣的情形自當極力避免。佛經中提醒世人不應失卻敬待家人的語句，俯拾皆是（註三），這一點也確是家人相處值得特別留意之處。

同輩相交，最愛不拘形跡、不分彼此，親暱固然親暱，而關係惡化，卻也常因此毫無距離所致；蓋失敬之故，或者行事時未及顧念對方，也可能言語上會不經意傷害對方，在態度上有時亦難免輕慢對方。兄弟姊妹之間，理應守持應對進退的原則，所謂「兄友弟恭」（「史記．武帝本紀」）、所謂「兄良弟悌」、「長惠幼順」（「禮記．禮運」），才能一直維繫良好的關係，「家和萬事興」，否則即如「雜阿含經」所言：「態度惡劣，打罵父母兄弟，這種違逆倫理的行為，即是墮落惡道之門。」(註四)

三、兄弟之道

（一）兄弟間應有的態度與行為

佛典中並沒有特別闡述兄弟倫理之處，多半都是與其他倫理相提並論。平輩之間的交往本不像父子、夫婦、君臣、師弟一般有許多講究，而兄弟倫理的範圍很廣，擴而大之，輕易便可由家庭倫理延伸為社會倫理（詳下一節），在「長阿含經」卷十一「善生經」等經典中，與兄弟倫理有關之處，也就以「親戚」、「朋友」的層面討論。然而縱使如此，「善生經」的同質經典中，部分仍可引為我們參考之用。根據「長阿含經」卷十一「善生經」等四部經，兄弟間應有的態度與行為如下：

1.尊敬。（「六方禮經」：「當相敬難」；「善生子經」：「正心敬之」；「中阿含經」卷卅三：「愛敬」、「不輕慢」）

2.關懷包容。（「善生子經」：「不恨其意」；「中阿含經」卷卅三：「極念親友臣」、「愛念」）

3.相互勉勵。（「長阿含經」卷十一：「善言」、「常相稱歎」）

4.規勸教誨，促對方避惡就善。（「長阿含經」卷十一：「護放逸」、「護放逸施財」；「善生子經」；「遨逸則數責」；「中阿含經」卷卅三：「見放逸教訓」）

5.真誠無欺。（「長阿含經」卷十一：「不欺」；「善生子經」；「不有他情」；「中阿含經」卷卅三：「不欺誑」）

6.顧及對方尊嚴，其私事不得公開談論。（「六方禮經」；「有私語，不得為他人說」；「善生子經」；「私事則為隱」）

7.顧及對方尊嚴，不宜公開加以責備。（「長阿含經」卷十一：「屏相教誡」；「六方禮經」：「見之作罪惡，私往於屏處，諫曉呵止之」；「善生子經」：「言忠為忍言」）

8.餽贈平鉅。（「長阿含經」卷十一：「給施」；「善生子經」：「供養久益勝」；「中阿含經」卷卅三：「施與珍寶」、「知財物盡已供給財物」）

9.讓對方能獲利益。（「長阿含經」卷十一：「利益」；「善生子經」：「恩厚不置」）

10.自己獲利應當分享。（「長阿含經」卷十一：「同利」；「六方禮經」：「所有好物，當多少分與之」；「善生子經」：「時時分味」）

11.對方有難，當全力救助。（「長阿含經」卷十一：「護恐怖」；「六方禮經」；「小有急，當奔趣救護之」；「善生子經」：「有畏使歸我」；「中阿含經」卷卅三：「急時可歸依」）

（二）兄弟倫理的楷模

1.兄愛弟

孟子指出，兄對於弟，應以長輩的身份愛護之、包容之，不與之斤斤計較，也不記恨（註五）。中國的聖人舜之待弟，即是如此。舜之弟名叫「象」，出盡陰謀詭計欲除舜而後快，俾可奪其財佔其妻，但是舜非但不以為忤，更不記恨；後為天子，反而封象於有庸，令其不掌政事，卻享富貴（見「孟子．萬章上」）

佛陀的堂弟提婆達多隨佛出家，久未證果，退失道心，後習得神通，顯異惑眾，受摩揭陀國阿闍世太子之信奉供養，益發狂妄，直欲取佛而代之。提婆達多曾鼓動五百位比丘脫離僧團附和於己，破壞僧團的和合，傳說又曾投石、縱醉象欲殺佛而未得逞。然而無論如何，佛陀悉皆包容，無有任何報復的意念與作為，只是諄諄施以教誨，冀其悔悟（見「根本說一切有部毘奈耶」卷十四、十五；「根本說一切有部毘奈耶破僧事」卷十三—卷十六；「毘尼母經」卷四；「鼻奈耶」卷二、卷五等）

聖人的胸襟固非凡夫所可比擬，對於欲殺兄害兄之弟，吾人不施報復，已然難得，不報復而利益之，簡直無法想像；不過縱然如此，為人兄者依舊應向佛陀及舜的言行看齊，以最大的寬容愛護之心待弟。

2.弟讓兄

孟子提及長幼之禮時聲稱，緩步隨行於長輩之後，讓長輩先行，是後輩尊敬長輩的禮節，而愈急的趕在長輩之前，就不符合恭敬之道（註六）。禮讓於兄，乃是為人弟者應有的態度。兄弟相爭，弟宜尊敬兄長，主動相讓，我國有「孔融讓梨」的美談，在佛經之中，同樣重視弟讓於兄的美德。如「佛說孝經抄」記載，佛陀在過去世時，行菩薩道，曾為一梵志幼子，名為「孝」。孝秉性慈仁，而自幼好學，才藝過人，通達一切學問。然而孝有兩位兄長，心懷嫉妒，在父親死後，便一再要求分家，且表示家中為栽培孝，所投注之教育經費甚鉅，因此他所分的家產理應較少為是。孝顧念兄弟情義，甘願退讓，出家修道而不取分毫家產。

當然，兄以愛護弟為前提，弟又以禮讓兄為依歸，長幼之序存焉，血親之情篤焉。如此各守本分，相輔相成，家庭和樂，自不待言。

3.兄教弟

孟子曾說，謹守正道之人，有責任教養不守正道的人，有才有能之士，有責任教養無才無能之輩，所以人人都希望父兄謹守正道、有才有能，以便得其教養（註七）。賢能的父親兄長，能在品德的修養上對子弟施予教誨，在知識技能的學習上也可助其一臂之力。同輩中年紀較長者，人生的閱歷及學識的涵養大都比年少者來得豐富，出於關懷，對年少者之成長應盡其提攜之責，而且雙方親密之故，兄長的言行，也有非常好的示範效果。

佛陀對其異母弟難陀的教化，即是兄教弟的好例子。難陀身為王子，富貴榮華，錦衣玉食，極耽五欲之樂，尤其沈迷女色，痴戀豔妻；品德、智慧，了無是處。佛陀以種種的善巧方便，先度其出家，復令其安於修道，不貪享樂，最後而能證得阿羅漢果（見「增一阿含經」卷九、「根本說一切有部毘奈耶雜事」卷十一、「佛本行集經」卷五十六等）。佛陀雖係人天導師、四生慈父，對自己親兄弟也一樣不失教誨。

附註:

註一：「詩經．小雅．常棣」：

「死喪之戚，兄弟孔懷。原隰裒矣，兄弟求矣。脊令在原，兄弟急難。每有良朋，況也永歎。兄弟鬩于牆，外禦其務。每有良朋，烝也無戎。」

此三句白話略譯為：

死喪不吉利之事，只有兄弟才不避忌諱相互為之料理。在一地安住落腳，也希望兄弟就在左右。看到脊令那種水鳥飛則鳴、行則搖的樣子，便令人想起兄弟遭逢急難的情形。在那種時候，只有兄弟會互相幫助，就算有好朋友，也不過為此嘆氣罷了。兄弟在家裡雖不免爭鬥，但還是齊心對外的。自家抵禦外侮時，就算有好朋友，只怕也幫不上什麼忙。

註二：「四分律」卷四十一：「有七法是親友利益慈愍故，何等七？難與能與，難作能作，難忍能忍，密事相語，不相發露，遭苦不捨，貧賤不輕。」

註三：如「別譯雜阿含經」卷十一云：「云何於親友，愛重如己身？不應於親友，伺覓其過失，親友心願同，相念常不忘，如是之親友，不為他沮壞，應當恆敬念，愛重如己身。」「佛說無量壽經」卷下亦云：「世間人民，父子兄弟，夫婦家室，中外親屬，當相敬愛，無相憎嫉，有無相通，無得貪惜，言色常和，莫相違戾。」

註四：「雜阿含經」卷四十八：「於父母兄弟，撾打而罵辱；無有尊卑序，是則墮負門。」

註五：「孟子．萬章上」：「仁人之於弟也，不藏怒焉，不宿怨焉，親愛之而已矣。」

註六：「孟子．告子下」：「徐行後長者，為之弟；疾行先長者，謂之不弟。」

註七：「孟子．離婁下」：「中也養不中，才也養不才，故人樂有賢父兄也。」

本文作者淨行上人，係國立台灣師範大學國家文學博士，創辦台北靈山講堂、靈山禪林寺及靈山現代佛教月刊等。目前擔任世界靈山佛教會僧統及世界靈山大學創辦人。

103年12月功德錄

【禪林建設】	
10,000元	黃貞祥
2,000元	蔡欽銘
1,000元	呂忠信
100元	陳福捷
【禪林建設-藏經樓】	
60,000元	陳稚捷
50,000元	劉淑真、(故)周武雄
30,000元	陳冠宏
11,000元	葉美娥
10,000元	黃貞祥
1,000元	張晉喜、張晉維、呂信雄、陳遠明、(故)韓陳照秀、黃麗容、陳昭惠、梁實村、梁彭錦雲
500元	湯芳靜
200元	陳德生
100元	程瑜、陳淑樂
【禪林建設-觀音殿】	
2,000元	賴瑛琅、賴毅庭
1,900元	陳稚捷
1,000元	黃素蘭
500元	何燕娟
100元	陳德生
【護法】	
6,000元	鄭文達
【弘法教育-月刊】	
2,000元	許社金
1,200元	黃永政
600元	謝端燕
500元	蔡欽銘
200元	林泰發
【供養上人】	
6,600元	釋性成
4,000元	(故)周武雄
3,000元	張光辰
2,000元	蔡宜勳、葉慶豐
1,500元	邱關花
1,000元	薛來文、馬紹章、賴彩玉
500元	薛愛月、趙麗英
200元	姜為傑
【供養常住】	
2,000元	三寶弟子
【供養三寶】	
2,000元	黃煥亭
1,000元	柯俊益
200元	鄭又齊
【救濟】	
2,000元	蔡欽銘
500元	趙麗英
【課經】	
30,000元	陳參
19,300元	張文菘
8,000元	劉淑貞
6,000元	黃素蓉
5,000元	周淑真王傳樹關家
3,000元	陳世昌關家
2,000元	蔡宜勳、葉慶豐
1,000元	馬紹章、余小華
500元	李佳紘、【小白、苦包、小黃、熊熊】
300元	范昌健
200元	陳信倫、王黃鳳、周李寶玉、李桂蘭、姜為傑、蕭素娟、葉樑、葉靜、張秉筑、陳德生、陳淑樂
100元	林世偉、許麗霜、林品儒、林庭瑜、蔡博任、陳聰明、林阿抱、柯茂全、林素珍、許雪、李榮森、李冠廷、李宜馨、李偉翔、王馨平、許來傳、許碧雲、李岱瑾
【課經-台中講堂】	
70,000元	釋通力
36,000元	王移華
【隨喜】	
1,000元	藍章華、藍義雪貞
500元	丁權福
300元	何燕娟、何燕蓉、何志勤、賴武村
200元	鄧晉陽、鄧韻華
30元	陳月美
20元	葉美娥、釋性成
【隨喜-講堂】	
500元	蔡欽銘
【隨喜-菜金】	
300元	陳相捷
【隨喜-歲末聚餐】	
1,000元	黃素蓉
【隨喜-禪林四大天王】	
50,000元	林玫伶
35,000元	關敏文、王美惠
30,000元	關凱元、關凱汝
20,000元	江黃靜花、江瑞祥、王玟力、江可可、江馨幸、陳惠玲、林川內、林玫秀、高棟梁、游祥祥
15,000元	陳福良、王美雪、黃千城、林本良、黃琦藏、黃歡喻
10,000元	蔡文玲、王移華、王義文、許釋文、王紹全、王羽呈、陳志誠、陳俱愉、黃振傑、陳惠珍、黃素蓉、吳效緯、官秀宜、黃淑梅
7,000元	陳參
6,000元	劉淑真
5,000元	張靈元、周妙文、王美慶、黃雯翎、黃俊雄、黃旻培、朱明緯、朱法蓉、朱莉宇、張麗霞、陳健民、陳廷昱、陳廷曜
4,000元	馬紹章、蔡宜勳、葉慶豐

因版面有限，未能刊載功德錄下期待續

專題論述 中國禪宗

中華禪法初傳時期的安心要道

■陳平坤

一、引言

中華禪門二祖慧可（487-593）請教初祖菩提達摩（？-535）「如何安心」的故事盛傳於世。據說在達摩「將心來」的點化下，慧可「覓心了不可得」，遂為自己找到一種安心法門[1]。慧可習禪多年後，相傳達摩告訴他可依「四卷本《楞伽經》」自度度人[2]。

四卷本《楞伽經》記載大慧請教佛陀許多問題，其中便有不少直涉「如何安心」的項目，例如：「云何淨其念」、「云何念增長」、「何等禪境界」、「禪師以何法建立何等人」，等等[3]。經中的討論，關乎達摩授予慧可的禪法內容甚鉅，因此以下打算參照該經，根據達摩所傳、慧可所承的禪教，來簡要談談中華禪法初傳時期的安心之道。

二、慧可的禪教

傳說三祖僧璨（？-606）未出家前，因為罹患久治不癒的頭痛——「風恙」，所以請求慧可傳授能夠祛除其病痛的懺罪辦法[4]。慧可當時教導僧璨的懺罪辦法，和先前達摩為慧可「安心」的辦法，不管方式、還是精神都極為一致；不過，「安心」是就現前所受苦果切入，「懺罪」則是針對過去所造業因而言。

（一）困苦因緣和解因方法

根據造業受報之佛教思想，眾生目前所受困苦可以追溯其根源至先前事行的影響——所謂「業」（karma）。換言之，須以過去事行為「因緣」，而後才有目前作為「果報」的困苦情況出現。僧璨自認「風恙」是往昔所造罪業的後果，所以要求藉由「懺罪」來恢復健康。

慧可教導僧璨懺罪的辦法，是先讓僧璨正視「罪業本身」虛妄不實之存在體性，然後再由肯定「見罪不可得」之慧觀活動就是懺除罪業的適切方式，來幫助僧璨除去他所深心認定是真實存在的「罪業本身」。這是因為在佛教看來，即使承認過去罪業有其後續影響力，不過，由於罪業也是眾因緣所生，它的存在體性空虛無實，並非固定不變，因此任誰都找不著那所謂「罪業本身」。更何況，所謂「罪業」，不外是從屬於某些事行而被人在某種特定標準下所做出來的一種價值評判，而不是它本身就有固定形質、不變內容，所以縱使廣搜遍求也畢竟無法尋獲那樣一種正好就是由它造成某些生命困苦情況的「罪業本身」。

根據佛教的緣起思想，一個生命體之所以出現於世，是以不明究裡的「無明」為主、深心黏著的「貪愛」為輔而所造成的結果[5]。只要生命體存在世間，落入因緣變化無常之時空中，那麼就得承受病痛、衰老、以至於死亡等各種困苦情況。僧璨所受病苦，尅就其存在實相而言，便可說是自然之命數。

又，從佛教視角看，生命須受病、老、死等困苦，作為帶領其出現於世間的「無明」、「貪愛」二大因緣，便可說是更為深層的一種「罪業」。因此，假使僧璨真想根治風恙，那麼，徹底的辦法就是不再來世受生；換言之，也就是應當努力實踐能夠解脫生命困苦的涅槃之道。不過，這是最後一步；眼前僧璨只是想要藉由懺罪來脫離病苦。

慧可教導僧璨的懺罪辦法，並不是要求僧璨去追究風恙的具體成因，因為察查某種病痛的具體成因是一般醫師所做的事；而且僧璨已認定其病源是在昔日所造罪業因緣，所以慧可要求僧璨通過懺罪活動，以一種最直接了當的方式，亦即正確地觀察思維「罪業本身」到底是怎樣一種東西？它究竟如何形成？而由此取得治癒其病苦的辦法。

僧璨在慧可指點下發現罪業只是虛妄不實的生命現象，所以任誰都無法找到「罪業本身」這種東西。既然不見「罪業本身」，那麼又要怎樣把它除去呢？可是，在僧璨還沒以慧可的教導為契機去悟見罪業實相之前，畢竟不明「罪業本身」不可得，所以在實有「罪業本身」的知見下，便相信只需找到「罪業本身」而後將它消除淨盡，便得治癒風恙。除此以外，他並不了解那竟然會是一件錯用心力的事，是在風恙之上更增添一分導致身心不安的因素。

「覓罪不可得」，明白指出原先被認為實有、而且能夠致病的「罪業本身」從未真實存在。這個宣言奠基在僧璨針對「罪業之存在體性」這個問題的正確觀察思維活動之上，也是慧可憑以確認已經幫助僧璨懺罪完畢的思想依據[6]。

「罪業之存在體性」，便是一般稱為「罪性」的東西。而若就其本身進行考察，慧可要告訴僧璨的是：應當徹底明了「罪性」本為虛妄不實之物；換言之，就是「罪性本空」。這在跟中華禪學思想密切相關的《維摩詰所說經》中，已經明白揭示此義：

> 彼罪性，不在內、不在外、不在中間。如佛所說，心垢故，眾生垢；心淨故，眾生淨。心，亦不在內、不在外、不在中間。如其心然，罪垢亦然，諸法亦然，不出於如。……一切眾生，心相無垢，亦復如是。……一切法生滅不住，如幻、如電。諸法不相待，乃至一念不住。諸法皆妄見，如夢、如炎、如水中月、如鏡中像，以妄想生。……[7]

經中直從「心相無垢」切入，即是尅就一般稱為「心」的意識或精神現象著手，指出「罪垢」只是順著生滅無常、沒有片刻住著的「心」在某些具體因緣條件下所暫時顯現的一種負面心態或作為，因此，只要在另外一些因緣條件的提供下，「心」被轉治成清淨無染的狀態，那麼，先前所被認為是「罪垢」的東西也就不復存在了！

正所謂：「心垢故，眾生垢；心淨故，眾生淨。」「罪垢」是隨「心」而存在而滅亡的意識或精神現象，所以「心」才是「罪垢」或有或無的根本。然則，如此根本，卻又總是處在生滅、轉變、不住的活動歷程中。生滅、轉變、不住，即是「心」的存在體性。並且，不僅「心」如此，一切諸法也都是生滅不住的。這是萬事萬物生成及存在的本然情狀，所以佛教稱此為「〔真〕如」。

在這樣的見識下，假使想要懺除罪業，那麼，徹底窮源的功夫還是必須能把心智眼光直通無礙地切轉入「罪業之存在體性」這一層面的觀察思維，否則，僅僅改換另外一種心態來取代先前的罪垢心態，則便仍只屬於自心妄想領域的不同情況，畢竟無法達到徹底安心。

（二）「捨妄歸真」之安心禪觀

上引經文所開示的佛教法義，不僅被達摩用來教導學人，而且慧可也有明確與之相呼應的思想。據傳是慧可回覆向居士提問的一封信函[8]，便是證據之一。

世人自覺身陷生死煩惱大海，因而尋求某種出離生死、沒有煩惱的解脫道果——無餘涅槃；這是初學者發心趣入佛道的通途。這一學佛通途不是不對，但在慧可來看，卻不夠直截徹底。因為世人在生死煩惱大海裡浮沉時，固然身心不得安寧，但是，種種對於解脫生死、除滅煩惱的強探力索，還是在認定「現實狀態」和「理想境界」二者異質殊域的心意識架構底下所展開的活動。這一前提，若從轉變以「心」為主的緣起觀看來，則並非是一種真實無妄的世界觀，所以訴諸一番努力探索的活動，實際無法掙取得到那番努力所預期獲致的結果。相對說來，那番活動所要掙脫的現實狀態——生死煩惱不斷，固然在人們覺知它們實存之際，可以促發人心探索解脫道果的意志與行動，不過，其結局卻不真的能夠反向超越那樣的生存情境，而是往往導致自己落向另外一種身心不安的狀態。在這時候，那番努力探索解脫道果的活動，又要如何自處呢？或者說，學人應當怎樣面對那些目的是在實現某種理想境界的修行活動呢？

根據慧可答覆向居士的信函，可知向居士、慧可都認為學人應當休歇、放下那些往外求索的尋思活動；而那又是基於他們對於宇宙人生現象的真實情況，擁有比常人更深一層的體悟，亦即他們能夠洞見世人一般所自覺得知的生死煩惱本身就是虛妄不實的現象，它們使得我們在虛妄不實的宇宙人生中迷失，以致總以不清明的心智帶動身體力行去尋求某些被認為能夠脫離其範限的辦法或出路，然卻不曉得那些虛妄不實的生死煩惱從未真正能夠束縛住我們，但只要看穿它們虛妄不實的存在底細，那麼，跟它們相對而以無煩惱、離生死之意義呈現的解脫道果也將當下泯然。唯有如此，才能夠讓自己的身心得到究竟安頓。

在這種知見下的身心安頓，它作為修行者所證入的一種精神境界，因為本不真實存在一般所說的「能得者」，所以也不真能建立某種「所得者」的意義。相對地，意指身心不安情狀的所謂「失去」，也同樣畢竟沒有「所失者」的意義；因為並不真實存有「能失者」。在虛妄不實的世界裡，一切由於取相分別而所呈顯出來的「現實狀態」和「理想境界」，全都在「萬法即皆如」的洞見中弭平它們之間藉由虛妄知見所畫分出來的不實界線，所以如此才能「不厭離」、「不欣求」地在世生活，而任何地方也都不會構成障礙。就像維摩詰那樣[9]，慧可傳授禪法的當時，縱使遭遇不少魔難[10]，始終不認為有什麼地方不得前去，也沒有任何事情是不可用來當作調練身心的磨刀石[11]。

例如《景德傳燈錄》記載慧可居留鄴都三十四年，當時，或上酒館、或訪屠戶、或與巷議、乃至為他人服勞役。其中，某些通常以為修行者應當防避的作為，但在慧可眼中，卻都不是不可隨宜變易的行事軌則，反而把它們當成修行場所——「道場」。在這道場裡，由佛教戒律所區隔出來的一邊是清淨梵行、另一邊是罪垢雜染，全都被調心活動給超越、度脫了！罪垢雜染的地方，對於慧可的「心」而言，因為是可被超越、可被度脫的，所以從來也不至於構成生活的真正障礙；而清淨梵行作為禪修者所要求實現的生命品質，對於慧可的「心」來說，也由於是不可執相尋求、不可拘泥住著的，因而也不會變成盡地自限的某種理想境界。換言之，不管是清淨、還是垢染，都不在客觀存有的意義上有它自己本身即為可欲、抑或可惡的質性與價值。職此之故，慧可乃得振振有辭地宣稱：「本迷摩尼謂瓦礫，豁然自覺是真珠。無明、智慧等無異，當知萬法即皆如。」

「本迷摩尼謂瓦礫，豁然自覺是真珠。」這一說法，意在表明那些被視為沒有什麼價值的東西和那些被認為深具價值的東西，實質根本是同一物事；只不過因為世人在認知運作上、價值論定上的清明正確、或者不清明正確，所以導致自心執認這是一件東西、那是另外一件東西，於是形成彼此對峙的兩種心識差別影像。換言之，「相」二而「體」一。因此，從「相」的視角觀看事物，便有「無明」和「智慧」被分作兩界的差別；然而，若是站在「體」的立場，則不管「無明」、還是「智慧」，它們所面對的，仍為同一世界、同一人生，並非真有兩個世界、兩種人生。而相應於這樣的禪觀思想，便也造就出一種功夫論看法，亦即所謂「捨妄歸真」或「轉染還淨」型態的修行觀。

三、達摩禪法和《楞伽經》教說

從禪法傳授角度看，「捨妄歸真」或「轉染還淨」這類型態的修行觀，乃是慧可上承達摩禪教而所形成的功夫論看法。甚至追本溯源，它的主要依據則是四卷本《楞伽經》的教說。

（一）「二入四行」的達摩禪教

關於達摩禪法，他的最著名教導，便是一般所說的「二入」和「四行」[12]。「二入」中的「理入」，乃是尅就思想觀念的打通，而由此切入佛法體悟的辦法；至於「行入」，則是功夫論看法落至生活實踐中，種種循以走上佛道行履的做法。若按傳統的說法，「理入」是「信解」或「認知」層面的事情，而「行入」則為「行證」或「實踐」層面的事情。

在認知層面，所謂「藉教悟宗」——透過聞思經論法義來知解、證悟佛教所要導向的最高價值歸趣，達摩教導學人必須相信、而且理解眾生在本性上都有彼此毫無差別的「真性」，亦即「空性」或「佛性」；但是，由於「無明」引起「妄想」，造成像寶珠被錯看成瓦石一般的情況，遂使「真性」為迷妄心識所掩蓋住而不得顯露。不過，迷妄心識並不恒常作主，它們是「客塵」，亦即是可被去除的外來事物，所以僅需經過一番實踐功夫，「捨妄歸真」，也就能夠回復清淨光明的心智本然狀態。

在實踐層面，達摩勸導學人所持行的佛法，諸如：遭遇困苦而「甘心忍受」的「報冤行」、偶有榮譽而「喜風不動」的「隨緣行」，都是從業報緣起角度，藉由通達苦樂、榮辱、得失……等人生情狀並屬隨業受報、隨緣聚散的道理，而所提示出來的實踐方式。他如「無所求行」，則是主要扣緊世俗一向貪著的心態，基於「有求皆苦」的體悟，所以教導學人應該「安心無為，形隨運轉」，由此離苦得樂。

「四行」中的「報冤行」，是追溯往業以安頓今心；「隨緣行」，是遠瞻前景而不耽著現有；「無所求行」，則是通達欲求過患以捨離迷妄作為；這三種生活實踐，都以了悟「眾相斷空」的「性淨之理」為基據，因此皆可結歸於「稱法行」這一最為根本的佛法行持。

（二）超越「自心現量」的諸法空觀

達摩禪教的「稱法行」，是追溯根源的最根本佛教見地，即是「一切法空」思想；同時也教導了用來安頓身心的實踐道路，亦即「為除妄想，修行六度而無所行」的禪觀功夫。這在《少室六門》的《安心法門》也有所體現。

前面提到達摩教慧可「安心」、慧可教僧璨「懺罪」，皆以悟見「心了不可得」、「罪不可得」而畢竟其功。這些都是不僅觀思「不寧」之心、「風恙」之身的來龍去脈，而且徹底明白「心性」、「罪性」本空，「不寧」和「風恙」只是一時緣聚顯現的身心

（下接第四版）

[1] 參見《景德傳燈錄》卷3，《大正藏》第51冊，頁219b。
[2] 參見《續高僧傳》卷16，《大正藏》第50冊，頁552b。
[3] 參見《楞伽阿跋多羅寶經》卷1，《大正藏》第16冊，頁480b-481c。
[4] 參見《景德傳燈錄》卷3，《大正藏》第51冊，頁220c。
[5] 參見《雜阿含經》卷12，《大正藏》第2冊，頁84b；《雜阿含經》卷2，《大正藏》第2冊，頁12c-13a。
[6] 不正確的觀察思維是「無明」和「貪愛」之形成因緣，乃是釋迦佛陀在阿含經典裡便已明白開示的法義。反之，倘若能夠正確觀察思維，那麼也就能夠除去「無明」、「貪愛」，而不至於再造罪業。參見《雜阿含經》卷13，《大正藏》第2冊，頁92b-c。
[7] 《維摩詰所說經》卷1，《大正藏》第14冊，頁541b。
[8] 詳見《景德傳燈錄》卷3，《大正藏》第51冊，頁221b。另參見《續高僧傳》卷16，《大正藏》第50冊，頁552a-b。
[9] 參見《維摩詰所說經》卷1，《大正藏》第14冊，頁539a。
[10] 參見《續高僧傳》卷16，《大正藏》第50冊，頁552a。
[11] 詳見《景德傳燈錄》卷3，《大正藏》第51冊，頁221a。
[12] 參見《菩提達磨大師略辨大乘入道四行觀》卷1，《卍新纂續藏》第63冊，頁1a-b。另參見《續高僧傳》卷16，《大正藏》第50冊，頁551c；《楞伽師資記》卷1，《大正藏》第85冊，頁1285a。