

2016年8月15日

[15/818:53] 謝淑嫻: 請問陳教授, '說一切有部' 同大乘佛法有何關係? 四緣六因何以成為唯識學

呢? 請陳教授指引



[15/823:01] [+886 933 586 872](tel:+886933586872): Basial Li 問:「六祖慧能《壇經·定慧品》說:「.....定慧猶如燈光,有燈即光,無燈即闇。燈是光之體,光是燈之用,名雖有二,體本同一。此定慧法,亦復如是。」慧遠大師的『禪智相濟』是否與六祖惠能的『定慧同一』相同概念呢? 禪淨雙修又是否可據此作切入點?」

答: 首先, 須說明的是, 「體」、「用」觀念, 是魏晉時期, 解老莊之註疏書所出。不是佛家所本有, 後來, 佛教傳入中國, 融入中國傳統思想, 使用「體」、「用」觀念。《六祖壇經》使用「體」、「用」的觀念, 就佛法傳播的歷史情況而觀, 已經是很後面的事了。

再者, 慧遠大師的『禪智相濟』與六祖惠能的『定慧同一』, 二者概念是相同的, 皆為定慧等持之意。但是慧遠大師的思慮應還沒有後來慧能大師那麼完善 (P.S. 這不是說慧遠大師比慧能大師, 略遜一籌, 而是須要考量時代的條件因素, 當時, 對於「般若」的觀念還在摸索, 因而, 有以老莊的「無」來詮釋般若的「空」, 表明當時對於「般若」的體認還未定型化), 例如定慧等持是須於禪定與智慧, 雙運並修, 並且二者無輕重、先後之別。因為自性有體(定)、用(慧), 體即用者, 慧不離定; 用即體者, 定不離慧。再者, 由於達到「定即慧」, 故由「寂」而有「智」; 由於達到「慧即定」, 故由「智」而有「寂」。這麼圓融的體認, 在慧遠大師心中, 還沒有達到此境界。否則, 他不會因見佛時, 還要向鳩摩羅什大師請教所見之佛的情況, 到底是心中所現, 還是外來之佛。

這麼說來, 慧遠大師的『禪智相濟』與六祖惠能的『定慧同一』, 二者概念雖相同, 但深淺有別。而且, 須注意的是, 慧遠大師依《般舟三昧經》而修持禪定, 開顯智慧, 進而見佛。這在《般舟三昧經》的路數, 是正確的。然而, 六祖慧遠所倡言的「明心見性」, 反對見佛。

這裡引發另一個問題: 「見性」與「見佛」的命題。 應如何見性? 禪者所言「見性」, 會否流於口頭禪? 應如何見佛? 如果心外無佛, 又有何佛可見? 所見之佛是否是妄想?

補充說明一些題外話。您所舉的慧能大師這段經文, 主要是在批判「先定發慧, 先慧發定」, 揚棄傳統的禪定學; 而提出「定慧一體」的禪定學說。《壇經·定慧品》又說:「道須通流, 何以却滯? 心不住法, 道即通流, 住即被縛。若坐不動, 是維摩詰不合, 呵舍利弗, 宴坐林中。善知識! 又見有人教人坐, 看心看淨, 不動不起, 從此置功。迷人悟, 便執成顛, 即有數百般如此教道者, 故知大錯。」慧能引用維摩詰呵斥宴坐林中的修禪定者——舍利弗, 證明南宗禪和大乘佛教一脈相承。六祖慧能大師還對於「禪定」和「坐禪」作出新解釋。坐禪本意是端身正座, 結跏趺坐, 不起思慮分別, 專注於某一物體而入禪定。慧能指出, 他所說的坐禪和一般的坐禪不同。

印順法師《中國禪宗史》指出:「如(神會集)說:『若教人凝心入定, 住心看淨, 起心外照,

攝心內證者，此是障菩提。今言坐者，念不起為坐。今言禪者，見本性為禪。所以不教人坐身住心入定。若指彼教門為是者，維摩詰不應訶舍利弗宴坐」（二八七—二八八）。大乘定者，不用心，不看心，不看淨，不觀空，不住心，不澄心，不遠看，不近看，無十方，不降伏，無怖畏，無分別，不沈空，不住寂，一切妄想不生，是大乘禪定。」（一五一）「若有出定入定及一切境界，非論善惡，皆不離妄心，有所得，並是有為，全不相應。」（一三三）曹溪門下所傳的，是般若相應的禪，定慧不二的禪，無所取著的禪。以此為「禪」的定義（曹溪門下自己下的定義），所以對入定出定，內照外照，住心看淨等，採取否定的立場。神會是最極端的，如『壇語』（神會集二二九）說：「要藉有作戒，有作慧，顯無作（胡適校本，補「戒、無作」三字，是誤解了）慧。定則不然，若修有作定，即是人天因果，不與無上菩提相應。」佛法，只是戒、定、慧學。曹溪門下，重「三學等」，也就是般若所攝的三無漏學——無作戒，無作定，無作慧。有漏的，有為的，名有作戒，有作定，有作慧。」（頁 346~347）

[15/823:02] [+886 933 586 872](tel:+886933586872): Basial Li 上舉的第二個問題：「禪淨雙修又是否可據此作切入點？」答：依據前日回答 Lumen 所問：「為什麼有人說禪淨不能雙修？」已有解釋說明。請您檢閱一下。如有不懂，或有疑惑處，請再提問。

[15/823:02] [+886 933 586 872](tel:+886933586872): Basial Li 問：「進入念佛三昧的人，會見到無妙不具的佛身、覺悟到心靈與佛身的湛然合一、體察到玄妙的佛國音聲……」。請問這是否屬於佛國淨土？還是其他淨土？

答：所體證到的是「佛國淨土」。

不過，須說明的是，證入「念佛三昧」的人，已是聖人。依據印光大師的判釋，他認為親證念佛三昧者「自知西方宗風」，並且於「百千法門，無量妙義，咸皆具足。」印光大師還指出：「證念佛三昧，現生便已超凡入聖矣。切勿等閒視之！」又說：「現生親證念佛三昧，臨終決定往生上品。」又說：「已得三昧，及已斷煩惱者，則一得往生，即入大菩薩位。」又說：「現證三昧，固已入於聖流，自身如影，刀兵水火，皆不相礙。縱現遇災，實無所苦。而茫茫世界，曾有幾人哉！」足見證得念佛三昧的人，現生便已是了脫生死的聖人，具有刀兵水火皆不相礙的神通力，命終時必能往生上品。

[15/823:03] [+886 933 586 872](tel:+886933586872): Agnes Tse 問：「『說一切有部』同大乘佛法有何關係？四緣六因，何以成為唯識學呢？」

答：『說一切有部』約於佛滅後三百年，自根本上座部分出。以主張三世一切法皆是實有，故稱說一切有部。創始者為迦多衍尼子（梵 *Katyayaniputra*，紀元前後，又作迦旃延尼子）。迦多衍尼子著有《阿毘達磨發智論》，立八犍度，判明諸法性相，為此派著名論師。其後有五百阿羅漢結集《大毘婆沙論》二百卷，解釋《阿毘達磨發智論》之文義，集此派教義之大成。

北方『說一切有部』所傳的七論，如下：

1. 《法蘊足論》：十二卷，玄奘傳為目犍連作；稱友的《俱舍論釋》所傳為舍利弗作。此為六足論中最古的一論，共二十一品，每品釋一經。此論與南傳的《法集論》同名。
2. 《集異門足論》：二十卷，玄奘傳以其所釋的《長阿含經》之《集異門經》，為舍利弗所集，即以此論為舍利弗作；稱友以為是拘絺羅作。此論文義明淨，後來大乘《瑜伽師地論》的聞所成地之內明，即由此而演成。
3. 《施設足論》：七卷，玄奘傳為迦旃延造；《大智度論》及稱友均以為目犍連造。《大智度論》傳為從《長阿含經》之《樓炭經》（即《起世因本經》，又作《起世經》）出，巴利藏的《長部》

沒有《起世經》，疑其為出於阿育王之後的經典。

4.《識身足論》：十六卷，提婆設磨造，以其內容考察其時代背景，當為佛滅後三世紀所出。

5.《品類足論》：十八卷，共八品，四品為世友作，四品為迦濕彌羅論師作。世友是佛滅後五世紀時人，可知本論出世很晚了。

6.《界身足論》：三卷，玄奘傳為世友作；稱友《俱舍論釋》謂圓滿造。

7.《發智論》：二十卷，佛滅三世紀時，北印那僕底地方的迦旃延尼子作。

或有以為《發智論》為中心的本論，六足論為其輔翼，統稱為六足發智的七論，是一切有部的基礎論典，六分（足）為《發智論》所宗。實則，以時代而論，六足論未必均出於《發智論》之前。唯因《發智論》乃於舊有諸說，加以裁正，故由於《發智論》的出現，有部的思想，即大為進展。

根據傳說（見《望月佛教大辭典》九〇三頁下），正因有部思想的分歧，當佛滅四百年頃，迦膩色迦王為求其一致，遂請脇比丘及世友為上首，集合了五百羅漢，在迦濕彌羅進行了第四次的三藏結集。這次的成果，便是集體撰作了一部二百卷的《大毘婆沙論》。此論雖以統一的目的為出發，卻是站在那僕底（北印之東方）《發智論》的立場，對妙音的見解尚有所取捨，對犍陀羅（北印之西方）譬喻師的見解，則完全加以破斥。

因此，《大毘婆沙論》的出現，更加地加深了有部東西兩系的分化。到了佛滅七世紀頃，遂有妙音系下法勝之《阿毘曇心論》的學者法救（達摩多羅），既不以譬喻師的離叛有宗為然，亦不以《大毘婆沙論》的繁廣瑣碎為然，乃取《大毘婆沙論》的精義，增補法勝的《阿毘曇心論》，作成《雜阿毘曇心論》，溝通了有部東西兩系的思想，而存有部之真。

此時，大乘思想日漸抬頭，故有室利邏多著《經部毘婆沙》，由於進步之經部思想日盛，便暴露了保守之有部學說的弱點。

問：「四緣六因，何以成為唯識學呢？」所問不詳，不知是否在閱讀何種著作時，提及此語。如有前後文脈，才能辨別其所言。

[15/823:16] 李玉權：陳教授的解說非常詳盡而且層次分明，厲害啊！學生需時消化及思考，謝

謝陳教授!!! 🙌🙌🙏🙏