

中華佛學學報第 4 期 (pp.297-311) : (民國 80 年),
臺北 : 中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 4, (1991)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017—7132

延壽的戒律思想初探

冉雲華
馬克馬斯特大學名譽教授

提要

延壽是中國五代時的佛學巨匠，他的著作如《宗鏡錄》、《萬善同歸集》、《心賦》等，對以後的東亞佛教，都有相當程度的影響。現代研究延壽的學者，有的討論他的傳記或著作，有的著重於禪淨合一，或宗、教體系。據筆者所知，他戒律思想似乎尚未受到學者們的注意。本文擬就這一方面，作一嘗試。

本文的考察顯示，在當時的禪宗人士裡面，延壽對戒律的態度，是屬於溫和的改造派：他雖然批評佛教中守舊的律師或戒律，但是並不主張完全廢棄戒律。他從大乘經典與禪宗教義，對傳統的菩薩戒重作詮釋，賦於新的生命與禪門理念。那就是以禪門的本體思想——一心、絕對真心，作為戒律的根本，使原來以宗教行為為對象的戒律，成為一套有體系的理論，從而與禪的宗教思想及修道方法，融為一體。

一提起五代時候的大佛學家延壽（公元 904-975），大家馬上就會想到他那部長達百卷的巨著——《宗鏡錄》，或是流通甚廣的《萬善同歸集》。一談到他的思想，討論他的專家們由忽滑谷快天，到郭朋、孔維勤等，討論延壽禪教一致、禪淨雙修、一心為宗者，都是熱門題目[1]。在這種情形下，延壽與戒律思想，好像是一個拉不上關係的題目；可是如果檢查一下上距延壽生時不遠的文字，人們就不難發現，延壽佛學的範圍，遠比我們所想到的要廣泛得多。例如宋人楊傑，在總結延壽的佛學時，就曾經指出：「智覺壽禪師，證最上乘，了第一義，洞究教典，深達禪宗，稟奉律儀，廣行利益……」[2]。如果把這一段話，加以分析，大家就可以看出「證最上乘，了第一義」，指的是延壽的宗教成就與對佛理的理解；「洞究教典」是他對佛教經典研究的廣度與深度；「深達禪宗」是禪學；「稟奉律儀」是他的戒律生活；「廣行利益」應該指的是《永明智覺禪師自行錄》中、所載的「百零八事」了[3]。在這一百零八事中，禪行與淨土崇拜只是主要的「日課」之一，但不能被看作是唯一的或最重要的生活內容。無論怎麼去講，有一點當是非常清楚，即在延壽的佛學裡面，律學佔了相當重要的地位。

既然如此，為什麼延壽的戒律思想，反而不太為人所知呢？我想這大約與百丈禪師所立的清規有關。雖然現在通行的《清規》，已非原來的面目，但是因為《清規》導源於百丈和尚懷海（720-814），而且這部《清規》風行已久，這就給學者造成了一種印象，好像自從百丈提出了清規，馬上就在禪門得到普遍性的接受。其實由百丈和尚訂立「清規」以後，還須要一段時間，才在禪宗內部，漸次推廣，後來再由皇帝出面，將清規定為禪宗特有的律法。造成《清規》在唐代已成為禪宗法典的說法，最早見於《宋高僧傳·懷海傳》，據說經過是這樣的：

〔懷海〕且曰：吾行大乘法，豈宜以諸部阿笈摩教為隨行邪！或曰：《瑜伽論》、《瓔珞經》是大乘戒律，胡不依隨乎？海曰：吾於大小乘中，博約折中，設規務歸於善焉。乃創意不循律制，別立禪居。[4]

從此可見，在百丈創新以前，中國佛教界所通行的戒律裡面，只有大、小乘律之分：大乘指的是《瑜伽論》與《瓔珞經》中所講的菩薩戒律；小乘是「阿笈摩」。阿笈摩是梵語 **Agama** 的對音，即「阿含」的另一音寫。而百丈的「禪居律制」，乃是大、小乘戒學的「博約折中」。

《宋高僧傳》的編寫者贊寧（919-1001）對百丈律制的長短、及流通的情形，作了這樣的描繪：

其諸制度與毘尼師，一倍相翻。天下禪宗，如風偃草。禪門獨行，由海之始也。[5]

文中所說的「與毘尼師、一倍相翻」，是說明百丈和尚的新律內容，要比毘尼師（即律師）原有的條款，增加了「一倍」。贊寧又在他自己對百丈的評論中，「系曰」：

今海公作古，天下隨之者，益多而損少之故也。[6]

這就表示出，禪門的新法在百丈去世之後，到《宋高僧傳》寫成的這一段時間內，還沒有定本；後世遵行禪門清規的禪者，還在不斷的修增禪居律制的內容。

稍遲於《宋高僧傳》的《景德傳燈錄》，進一步證實這種禪門獨立的新制度，是由懷海創始的：

自曹谿以來，〔禪僧〕多居律寺，雖別院，然於說法住持，未合規度，故常爾介懷……禪門獨行，由百丈之始。[7]

p. 300

《景德傳燈錄》還在懷海傳末，附鈔他所立的禪律，名為《禪門規式》，但是全文簡短，只佔《大正新修大藏經》一欄而已，沒有如贊寧所說的「一倍相翻」於毘尼師。

最奇怪的是成書早於《宋高僧傳》及《景德傳燈錄》的《祖堂集》，記載百丈的生平，特別是他的語錄頗詳；可是並沒有任何地方，談到他創立《禪門規式》，或其他類似的制度。值得注意的是《祖堂集》的編者，在百丈傳一條的結尾稱：「自餘化緣終始，修陳實錄。敕謚大智禪師大寶勝之塔」[8]。由此可見，編者在為百丈立傳時，曾經參閱過百丈的《實錄》。《宋高僧傳》所據的傳記資料，則沒有註明出處。因此之故，百丈禪師所創立的《禪門規式》，是否是像贊寧所言，在唐代早已是「天下禪宗、如風偃草」一點，非常可疑。恐怕《景德傳燈錄》的「禪門獨行，由百丈之始」的說法，倒更接近歷史事實一點。

由百丈所創始的《禪門規式》，到延壽時代還沒有被禪宗各派接受為權威的情形下，禪宗人士有的是遵守舊有的傳統，仍居律寺；有的大膽改新，創立禪宗的獨立規式；有的對原有的經籍律義，作了新的詮釋。保守的禪者，採取前者；激進者如百丈和尚，主張禪門獨立；延壽則主張中庸之道，對舊的戒經作新的解釋。他們的主張不同，立場各異；但在兩個方面卻是一致的：第一，有許多禪僧對律藏深有研究。第二，有許多人對當時的律宗僧人非常不滿意。

一般而論，唐代佛教僧人中間的傳統學科，照例按照經、律、論三科分別。這三科的次序，容或先後不一，但三科的分法，大概是沒有問題的。例如《祖堂集》藥山和尚（惟儼，751-834），就曾告訴一個弟子說：「經師自有經師在，論師自有論師在，律師自有律師在……」[9]又如鼓山和尚（神晏）也說：「經有經師，論有論師，律有律師。有函有號，有部有帙，各有人傳持。」[10]律師的工作是做什麼呢？是在「建立化儀」[11]。

按照傳統佛法，出家剃度，都得依律進行，因此許多著名的禪師，都曾精研戒律，深通毘尼。例如大義（745-818）就曾「依年具戒、禪律俱通」[12]；普願（748-834）

p. 301

也曾「究毘尼篇聚之學」[13]；寰中禪師，「往嵩岳登戒，肄習律部，於茲博通」。[14]

但是另外有許多專心求道的僧人，發現律規所定的外在規範，並不能解決他們所面對的求道問題，於是他們在研究了戒律之後，就另想辦法，尋師問道。上面所講的寰中禪師，就是在博通毘尼之後，「忽慕上乘，決往百丈山，深得玄旨。」[15]大概由於這些失敗的經驗，有些禪宗領袖就對傳統的戒律和律師，深有反感。這種反律的情緒，可以從石頭（700~790）與他的師父思和尚（740 亡）對話中，看得出來。《祖堂集》稱：

思和尚問：你已是受戒了也，還聽律也無？〔石頭〕對曰：不用聽律。思曰：還念戒也無？對曰：亦不用念戒。[16]

又如當越州觀察使差人問五洩禪師（746~818），他的寺院是「依禪」或是「依律主持」？禪師的回答是短偈一闕：

寂寂不持律，滔滔不坐禪。儼茶三兩碗，意在鑊頭邊。[17]

禪門人士不滿意傳統戒律，及律師的原因，從上面的語錄中，已經可以看出某些端倪。這種對律規或律師的批評，也可以在延壽的著作中見到。對這種批評，本文在後一節中還要再加討論；現在先談延壽對律師們的批評要點何在。他在《宗鏡錄》第四十四卷，曾完全引用《像法決疑經》所論「三師破壞佛法」的過失。所謂「三師」乃指法師、禪師、律師而言。《像法決疑經》自然不是禪宗人士的經典，而且早就被人看作是「偽經」[18]。所謂「偽經」就是說那些經典並非是從印度或其他文字翻譯成漢語的經典。這些在中國寫成的「偽經」，自然不能夠代表印度佛學，

p. 302

因而被看作是「偽」而不真。但是如果研究中國佛教的話，《像法決疑經》這類冒稱「譯出」的經典，當然一點也不「偽」。原來「譯」造這些漢文經典的作者，正是為了解決中國佛教當時所面臨的某些問題，才不得不借用佛陀「金口」的權威，「譯出」某些他們自己偽造的經典。正因為這些原故，「偽經」中所討論的問題正是以中國佛教為對象的——自然，在他們當時的意識中，只有「天下」，而天下也是以中國或印度作中心的。延壽之所以引用這一部經，正因為當時的「法、律、禪師等」，有「不觀心內證」者，因而可能導

致十種過失。由此可見，在這一方面，延壽不得不「具引全文，佛語為證」[19]。其中有關律師的過失，經文如下：

律師十過者：一但執外律，不識內戒，故被淨名訶。二執律名相，諍計是非，不識見心苦集。三然戒定慧相資，方能進道；但律不慧不禪，何能進道？四弘在名譽，志不存道，果在三涂。五不遵遺囑，不依念處修道，不依木叉而住。六執律方便小教，以為正理，而障大道。七師師執律不同，弘則多加水乳。八不依聖教傳授，誤累後生。九四眾不沾真法，轉就澆漓。十非止不能光顯三寶，亦乃破佛法也。[20]

在上述的十條中，有些看起來的確問題嚴重；有些恐怕只能被看作是宗派爭論中常見的指責套語而已，例如「不依聖教」，「不沾真法」等話，就是最好的證明。至於延壽本人對這種批評律宗的論點，是否完全同意？那一條才是他認為最重要的批評，這就得從延壽自己的著作中，去找尋證明了。

延壽在《宗鏡錄》中，曾多次討論到他的戒律思想，也提出了他對「三藏學者」與小乘人士的批評。他立論的基礎，仍然是以絕待真心為中心，由此出發推展他對當時戒律的批判。延壽的這一根本立場，可以從他的一段話裡面看出。他說：

……身為法聚，無一法出我身田。心為慧光，無一智離我心海。若迷之者，則身為苦聚病原，心作無明怨賊。[21]

p. 303

這幾句話，可以說是他戒律思想思想的總綱要，也是他主張的宗教修習主要內容。從這種唯心為主的立場出發，他對傳統小乘佛學的戒、定、慧三學，加以非難稱：

〔小乘〕戒則但持身口，斷四住枝葉之病苗；定則形同枯木，絕現外威儀之妙用；慧則唯證偏空，失中道不空之圓理。故稱貧所樂法，墮下劣之乘……[22]。

但是戒、定、慧三學是佛教的中心，傳承已久，源遠流長。延壽忽然提出了唯心為三迷的依歸，自然會引起許多問題；延壽自己對這些問題又是如何辯解呢？《宗鏡錄》對這一點，也有記錄：

問：世間染法，有貪、瞋、癡為所治；出世淨法，有戒、定、慧為能治。則真俗互顯，能所對治。行相分明，理事具足。云何但說一心之旨，能祛萬法乎？

答：古德云：至道本乎其心，心法本乎無住。無住心體，靈知不昧。則萬法出生，皆依無住一心為體；離心之外，無別有法。如群波依水，離水無波……[23]。

從這一段對話中，讀者可以看出，傳統佛教的戒律重點，在於「真俗互顯，能所對治」。那些對治的病症，及所用的辦法，都是「行相分明，理事具足」。在延壽看來那種頭疼醫頭、足疼醫足的「行相」，正是前引經文中所言：「但知外律，不識內戒」、「執律名相，諍計是非」，因而也犯了「但律不慧不禪」的大忌。延壽所要求的是要把戒律與定慧統一起來，而他要討論的戒律，是要戒律事相與其根源——一心，連繫起來。在延壽的心目中，戒律的「行相」只是表面的「標」，一心才是一切「能治、所治」的「本」。從這一點上觀察，延壽是主張以本治標的。

由於戒律不能滿足禪門人士的要求，他們就對佛教傳統的戒律加以批評。但是在如何解決這一衝突上，他們卻持有三種不同的態度：一種是「教行不拘」的取消戒律派，

p.304

這可以用保唐寺無住（714-774）的禪法作代表。一種是創立新的「規式」，取傳統的戒律而代之，這可以用懷海作代表。一種是針對原有律學的缺失，加以批評，滲入新的詮釋，賦予新的生命力。延壽對傳統的佛教戒律態度，可以被看作是持有第三種態度的代表。

延壽的律學思想，可以分四點來討論：一，批判傳統戒律的過失。二，肯定戒律的重要性，堅持戒律是佛教修道者的必經之門。三，把戒律與定慧合一，並以心為宗，給戒律找到本體依據。四，在傳統的戒律框架中，革新戒律。

關於延壽對傳統戒律的指責，上面已經討論過了；現在必須要加以指出的，延壽雖然不滿意小乘戒律及律師的行為，但是他從來沒有否定過戒律在宗教生活中的重要性。這是延壽和其他兩派禪者，在對待戒律的態度上不同的要點。他的這種一方面批評舊有的小乘戒律，一方面又承認戒律在修道生活中必要性，就產生了一個矛盾問題：用什麼去填補已受指責的舊戒律。對這一問題，延壽採取了兩層辦法：在肯定戒律的必要上，引用大乘經典的教義，確定他的立場；其次是對大乘菩薩戒法，給予新的詮釋。

在利用大乘經典為權威，重新肯定戒律在宗教修習中的地位時，延壽從各種經典中，摘章引句，說明戒律在大乘佛教中的重要性。例如他引用《大涅槃經》的話說：

不修戒者，善男子！若不能觀戒是一切善法梯蹬，亦是一切善法根本。如地悉是一切樹木所生之本，戒是諸善根之導首也。[24]

為什麼說「戒是諸善之導首」呢？因為戒律的最終目的，是在防止、治療、滅除一切惡行。延壽繼續引用經文，就這一點再加說明：

戒能永斷一切惡業及三惡道，能療惡病猶如藥樹。戒是生死險道資糧，戒是摧結惡賊鎧仗，戒是滅結毒蛇良咒，戒是度惡業行橋樑。若有不能如是觀者，名不修戒。[25]

p. 305

從這些話中，讀者可以看出延壽是為何重視戒律；同時也可以看出《大涅槃經》對延壽的戒律思想，影響甚大。在這一點上，延壽把修戒與修心、修慧連繫在一起，因為心的「輕躁動轉，難捉難調……乃是一切諸惡根本」[26]，只有通過修慧，才能「焚燒邪見，猶如猛火」[27]。延壽就用這種辦法，將修戒與修心修慧結合在一起，恢復並且重新界定了傳統佛法中的「三學」。延壽對這一點，作了如下的解釋：

一切眾生所造過患，莫越身心；若欲對治，唯戒以慧。若修身戒，則戒急而妙行成。若修心慧，則乘急而真性顯。故得乘戒兼急、理行俱圓、正助相資、方入宗鏡。[28]

在另外的地方，他還引用了《首楞嚴經》，說明「三學」的關係：「攝心為戒，因戒生定，因定發慧」[29]。這一段話，不但說明了戒、定、慧的關係，並且對戒律的定義和重點也有說明。他引用經文稱：

阿難，云何攝心，我名為戒？若諸世界，六道眾生，其心不婬，則不隨其生死相續。……婬心不除，塵不可出。縱有多智，禪定現前，如不斷婬，必落魔道。[30]

換句話說，人心若貪欲愛，則無法進修，更沒有希望超越生死。就是從這一點著眼，才能達到「攝心為戒」的結論。其他被延壽引用過與戒律有關的佛教經典，還包括《菩薩戒經》、《守護國界主陀羅尼經》、《大乘梵網經》、《華嚴經》等。[31]

p. 306

延壽對大乘戒經的重加詮解，應該以他的另一本書——《受菩薩戒法》作為代表。按《自行錄》中所記載的延壽戒律著作，有《勸受菩薩戒文一卷》、《受菩薩戒儀一卷》[32]。《續藏經》第一零五冊，收有《受菩薩戒法》一卷，著者是「大吳越國惠日永明寺智覺禪師延壽集序」[33]。我頗懷疑這篇序文及本文就是《自行錄》中所記的那兩個書名。因為《自行錄》中所記的延壽著書，有些是非常簡短的小品，而且《受菩薩戒儀》也沒有提到序的字句。何況序文中有些話，如「若有志心受者聞者，法利無邊。七辨贊之，莫窮千聖。仰之無際，可謂真佛之母……入道之要，靡越於斯矣」[34]一類的話，都明白顯示出「勸」的口氣。

《受菩薩戒法》的序文雖然不長，但卻足以代表作者的戒律思想。序文首先說明延壽對戒律的重視，他認為菩薩戒是「建千聖之地，生萬善之基，開甘露門，入菩提路」。這就充份說明延壽是為何尊重菩薩戒。接著他又引用《梵網經》的話說：「眾生受佛戒，即入諸佛位。」[35]為什麼會有這種因戒而入佛位的可能呢？延壽對這一點提出了一套理論性的解釋：

欲知佛戒者，但是眾生心，更無別法，以覺自心，故名為佛。以可軌持，故名為法。以心性和合不二，故名為僧。以心性圓淨，故名為戒。以寂而照，故名為般若。以心本寂滅，故名為涅槃。此是如來最上之乘，祖師西來之意。[36]

這一段話可以說是延壽的戒律綱要，也可以被看作是他的哲學思想綱要。他以「眾生心即是佛」為基點理論，從此向各方面加以引伸，用「心」去統一一切名相——三寶、戒律、般若、涅槃。並且進一步宣稱這一顆絕對真心，也是由如來到菩提達摩，由西天到東土的佛法正宗。雖然這種說法，不是歷史事實；但是在禪宗人士的心目中這就是歷史，也正是他們的信仰依據。

既然眾生心就是佛，宗教修習包括戒法在內，還有什麼必要呢？延壽解釋說，問題不是出在本體，而是因為眾生迷情執惑，無法自制，更無法自己了解自心，這才產生無明邪見，

p. 307

引起惡行，導致惡果。他對這一點加以說明：

聞者多生遮障，見者咸起狐疑，以垢深福薄故，是盲者不見，非日月咎。[37]

從這些話中，讀者可以看出延壽在他的「心即是佛」的理論中，為修道仍須戒律，留下了重要的地位。因為戒律是「入道之要」，自然也是去障解疑的必要手段了。在這個問題上，延壽的「心即是佛」一點，與禪宗大多數的高僧，意見一致。他也曾把禪宗祖師的對話，引入戒律作為詮釋：

故祖師云：即心是佛，即佛是心。離心非佛，離佛非心。[38]

雖然他承認心佛不分，但是在保存菩薩戒律這一問題上，他卻與禪宗之內的極端主義者不同——那些人主張根本不要傳統戒法。另一方面，延壽雖然主張菩薩戒對修習佛法、達到解脫是必經之途；但是他並不贊成照搬原有的戒律，而是要對那些戒律的精神，與哲理義理創立新的詮釋。於是他說：

一切色心，是情是心，皆入佛性戒中，眾生佛性之心，具佛心戒矣。……諸佛教法，皆是為未了者。以暫亡故，似有迷昧。今即約事重明，故稱受戒。[39]

延壽在這一段話中，一方面堅持其心學立場，認為「眾生佛性之心，具佛心戒」；另一方面他又認為眾生心雖然具有佛心戒，可是因為「以暫亡故」而產生的許多迷惑，這就須要按照事情的狀況，「約事重明」。這樣以來，眾生心本有佛性戒與受菩薩戒之間的衝突，即告消除。

既然戒律仍然必要，而菩薩戒與其他戒律有什麼不同，為什麼要特別提倡菩薩戒呢？延壽在這一問題上，坦然宣布他的戒律思想是屬於大乘佛教，而大乘佛教戒律的「體」、「量」及違犯戒律的審查標準，都與小乘戒法不同。在戒體問題上引用《瓔珞經》的話稱：「一切凡聖戒，盡以心為體」。自然，如果心是戒體，而心是否還有自體呢？

p. 308

延壽在《宗鏡錄》中，承繼了神會——宗密一派對心體的理論，認為心是「以知為體」：

問：以心為宗，禪門正脈。且心是名，何以為體？

答：近代已來，今時學者，多執文背旨，昧體認名。認名忘體之人，豈窮實地？徇文迷旨之者，何契道原？則心是名，以知為體。此是靈知，性自神解；不同妄識、仗緣託境作意而知；又不同太虛空廓、斷滅無知。[\[40\]](#)

延壽也承認菩薩戒是「戒性無盡」。他在這一問題上主要的立場、與理論根據是《瓔珞經》的經文：「一切凡聖戒，盡以心為體」。既然以心為體，心的性質又是無限量的。經文說：

舍利弗！當知菩薩心者，猶如種子，諸佛如來戒行無盡。……是修行菩提持戒，故戒行無盡。[\[41\]](#)

延壽對這一問題所持的是邏輯推論，非常明白：菩薩戒是以心為體，眾生心即是佛心菩薩心，心如種子，是以無量，戒行當然也是無量的了。

在審察破戒標準的問題上，延壽曾經在《萬善同歸集》中，有所探討。當時曾有人對佛教界的燒身燃指，沒命為法等極端行為，加以非難，認為這些正是小乘戒律中所貶斥的背道修道。延壽引用《梵網經》中名言：新字菩薩「若不燒身臂指，供養諸佛，非出家菩薩」等語，為這種行為辯解。然後肯定佛經所言：「聲聞持戒，是菩薩破戒」。因此根據「了義經」的精神——「諸佛悅可，執隨宜說」就可以了，「豈容執權滯小，本跡雙迷」呢？[\[42\]](#)依照這種理解，延壽接受了《菩薩戒本》的規定，只有兩件事才算是失戒。《受菩薩戒法》稱：

p. 309

曇無讖菩薩戒本云：略有二事，失菩薩戒——一捨菩薩願；二增上惡心。除是二事，若捨此心，或終不失。[43]

作為一個會通禪教、禪淨、禪律的集大成學者，延壽的律學思想是以大乘律為基礎，引用《梵網經》、《瓔珞經》、《菩薩戒本》，乃至於《大涅槃經》及「祖師」之言，對菩薩戒作了新的詮釋。他對自己的這一努力與成果，也有一段結論：

吾今依佛語故，遵至教故，曲順機宜，隨緣舒卷。有求大道者，說一乘之妙旨；來求小行者，布六行之權門。大小兼弘，禪律俱運云云。[44]

他之所以要這麼「大小兼弘」，是要達到唯一的目標：「願法界含識，凡有見聞受菩薩戒、而行菩薩心、發菩薩願、而圓菩提果耳。」[45]這就清楚表示，他的戒律思想並不是純粹學術性的研究，是宗教性弘揚。延壽究竟是一位佛教領袖，不是一位客觀的學者。

簡短結論：延壽的律學思想，雖然還莫有受現代研究者的注意，但確是他佛教思想與宗教生活中的重要環節。延壽生於唐末，當時佛教的傳統戒律，流於形式、忙於支節，對專心求道的禪宗人士而言，戒律已不能滿足他們的要求。為了面對這種緊急的狀況，禪宗人士有三種不同的反應：拒棄原有的戒律；創立自己的新規式；或是對舊有的某種戒法，作出新的詮釋，賦於新的生命。延壽所持的態度，屬於第三種。他對戒律的新解釋，是把禪宗的絕對真心，以「萬法皆依無住真為體；離之心外，無別有法」為號召。從這一點出發，他不但批判了小乘戒律，同時也拒絕了傳統的「三學」——戒、定、慧。另一方面，他又從大乘經典中如《大涅槃經》的經文中，找到依據，重新肯定修戒的重要性。並且再進一步，提出「攝心為戒」的口號。延壽的戒律思想，也可從他的《受菩薩戒法》中看出。此書又名《梵網菩薩戒儀》

p. 310

[46]，由此可以看出他的律儀淵源。此書以「佛戒者即是眾生心」為宗旨，認為佛教的一切事相、教義、及戒律，皆依此而生。雖然「眾生心即是佛」，但是因為每一個人業力、資質不一，所以「多生遮障」，這就須要以戒律對治，方能入道。只有菩薩戒，是以心為體、戒行無盡；而菩薩的重心，在於不捨菩薩願，不增上惡心。除此而外，都不算是失戒。延壽通過這種唯心理論，對戒律作了新的詮解，並且以大乘菩薩戒宗旨，作為禪律俱運的規範，從而完成了他的修道理論及其實踐方法。

1990年5月初寫成 1990年10月再校

p. 311

A Preliminary Study of Yen-Shou's Thoughts On Buddhist Discipline

Jan Yun-hua
Professor Emeritus, McMaster University

Summary

Yen-shou (904-975) was one of the systematical Buddhist thinkers in medieval China. His monumental works like *Tsung-Ching Lu*, *Wan-Shan t'ung-Kuei chi* or *Hsin-fu* all have their respective influences on East Asian Buddhism.

Although some recent scholarship have been published on his biography or bibliography, religious thought or his convergence of Ch'an and Pure land doctrines, yet no publication on this thought and reformation of Buddhist discipline have been noted. The attempt of this paper is to fulfill this gap, i.e. to study his disciplinary thought.

This study finds that Yen-Shou's attitude towards traditional Buddhist disciplines was moderate when compared with the radical Ch'an monks.

Although he has criticized conservative spirit and ideas, rules and masters of the Buddhist Vinaya, he did not, however, advocated the abandonment of traditional precepts altogether. He quoted from `Mahayana` scriptures and the dialogues of Ch'an masters to reinterpret the Bodhisattva Disciplines, thus injects new spirit into the old rules, making the rules more harmonious with Ch'an doctrine. What he had inject into the Discipline was the Ch'an ontology, i.e. the One Mind or Absolute Mind. In his interpretation, the Mind is the foundation of all the Buddhist institutions and values, the disciplines therefore, should begin from and end at it. If the Mind is not awake, the observance of rules along becomes meaningless. By doing so, Yen-shou had transformed traditional religious precepts from behave into a new system of thought in which the idea and actions converged into one. This is the contribution and the characteristics of Yen-shou's thought on Buddhist Disciplines.

[1] 參閱忽滑谷快天著：《禪學思想史》下卷（東京：玄黃社，大正 14 年版）；郭著《宋元佛教》（福州：福建人民，1981），頁 141-151。孔著《永明延壽宗教論》（臺北：新文豐，民 72 年）。作者曾為佛光山中國佛教研究院一九八九年度委託研究，著有〈延壽佛學思想的形成——文獻學上的研究〉一文，正在編輯印刷中，亦可參考。

[2] 見《宗鑑錄序》，《大藏經》，48 冊，頁 415a。日本學者森江俊孝在其論文〈延壽 天台德韶 相見〉（《印度學佛教學研究》23/2（1975），頁 154-55）中，認為延壽在三個方面：三諦圓融、戒律齋儀，及淨土思想，都與德韶及天台宗有關；但未舉出具體內容。本文擬就戒律一點，作進一步的研究。

[3] 《續藏經》，第 111 冊，頁 77a—84d。

[4] 《大藏經》，50 冊，頁 770c。

[5] 同上，頁 771a。

[6] 同上。

[7] 同上，51 冊，250c-251b。

[8] 《祖堂集》（京都大學人文科學研究所，1984 年，柳田聖山編《祖堂集索引下冊》所附影印高麗本），頁 1644c。

[9] 同上，頁 1707a。

[10] 同上，頁 1669b。

[11] 同上。

[12] 同上，頁 1642a。

[13] 《大藏經》，50 冊，頁 775a。

[14] 同上，頁 778a。

[15] 同上。

[16] 《祖堂集》，頁 1711c。

[17] 同上，頁 1641c。

[18] 《大藏經》，85 冊，頁 1335c。其中頁 1337a，有譴責法師、律師、禪師的話，但無「十過」的文字。關於此經之真偽，參看望月信亨：《佛教經典成立史論》（京都：法藏館昭和 21 年），頁 348-349。

[19] 同上，48 冊，頁 675b。

[20] 同上，頁 675c。

[21] 同上，頁 604a。

[22] 同上，頁 605a-b。

[23] 同上，頁 587a。文中所引之「古德」文字，應指澄觀（738-839）〈答順宗心要法門〉中所言。

[24] 同上，頁 604b。

[25] 同上，頁 b-c。

[26] 同上，頁 c。

[27] 同上。

[28] 同上，a。

[29] 同上，頁 625a。所引經文，見《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經卷六》，《大藏經》，第 19 冊，頁 131c。

[30] 同上。

[31] 見《萬善同歸集·中》，同上書，頁 969b-c，及 625a 等。

[32] 見《續藏經》，111 冊，頁 83d。

[33] 同上，105 冊，頁 8c。

[34] 同上。

[35] 同上。《梵網經》原文，見《大藏經》，第 24 冊，頁 1004a。

[36] 同上。

[37] 同上。

[38] 同上，8d。

[39] 同上。

[40] 《大藏經》，48 冊，頁 448c。

[41] 《續藏經》，105 冊，頁 10c。

[42] 見《大藏經》，48 冊，頁 969c。

[43] 《續藏經》，105 冊，頁 10c。曇無讖所譯的《菩薩戒本》，收於《大藏經》，第 24 冊，頁 1107 以後。討論此書內容及特點，見任繼愈主編《中國佛教史》第三冊（北京：社科，1988 年），頁 164-167。

[44] 《續藏經》，105 冊，頁 11b。

[45] 同上。

[46] 同上。