

福田

117

諸法實相中 諸梵天王等
一切天地主 迷惑不能了
此法甚深妙 無能測量者
佛出悉開解 其明如日照



卍 佛教月誌 卍

- ◆高雄元亨寺於三月舉行仁王護國大法會。
- ◆中佛會青年委員會號召百名青年比丘新春行腳弘法列車至全省各地行腳。
- ◆宜蘭法嚴佛學院招生。
- ◆中華民國殘疾服務協會現提供輪椅二百部，予急需使用者，電話：(〇二)九八一五七一八。
- ◆台中慈光寺舉辦四十九天禪七。
- ◆台北松山外貿展覽館二月至三月舉辦國際佛教文化博覽會。
- ◆香光尼僧團伽耶山文教基金會等單位將於四月中舉辦佛教圖書館基礎知能研習營。
- ◆中華慧炬佛學會代辦慈航法師獎學金、田曦將軍獎學金之申請。又翻小組急徵業餘英文佛學翻譯人才。
- ◆佛光山第一屆佛光哲學獎，即日起開始收件至三十一日止。
- ◆埔里靈巖山寺傳授萬佛三壇大戒，日期：四月十八日至五月十九日。
- ◆慧炬雜誌社將於三月八日至四月十二日，每周五開「內觀禪修與瑜伽修習」課程。
- ◆高雄縣山林鄉妙宗寺三月七日起舉辦「內照正觀法門十日禪」。

本期目錄

封面：文：大論 圖：玉泉寺般若堂

- 1 ● 佛教月誌
 - 2 ● 死亡的尊嚴與生死的尊嚴……………郭容佑
 - 8 ● 緣起讚頌現見甚深義略解(一)……………明性譯
 - 12 ● 燃指供佛的本意在布施與求法……………明了
 - 14 ● 彌勒、觀音、文殊之登場(上)……………靜谷正雄著
依 觀譯
 - 17 ● 為憐松竹引清風的五祖山法演禪師……………覺蓮
 - 19 ● 宋代四明天台之復興(完)……………安藤俊雄作
蘇榮焜譯
 - 23 ● 守護神的理論與實際(四)……………何世亮
 - 26 ● 晚明憨山德清的早期叢林教育與改革理念之萌芽(二)……………江燦騰
 - 29 ● 佛性三因二果——日課法華隨筆……………雲庵
 - 33 ● 八十五年二月份會務報告
- 封底：盤山·花紅

死亡的尊嚴與生死的尊嚴

郭容佑

前言

隨著醫學的發達，社會產生高齡化。然而，現代人天天講求『生

活品質』之時，也不應忘却『死亡（的尊嚴）品質』。我們每一個人

生下來即是『向死存在』，故當社會在面臨高齡化問題時，就應培養

每一個人『生命的尊嚴』與『死亡的尊嚴』雙重實存的態度。尤其當

一人被宣判得絕症時，以臨床醫學以及臨終精神醫學分析得，末期患

者的精神狀態大體上經過下列五個階段：(1)否認與孤離(2)憤怒(3)討價

還價(4)消沈抑鬱(5)接受。通常在末期患者克服反面精神狀態後，面對

死亡存在性的同時，有些人發現『生活下去』的實存意義，進而彰顯自己單獨實存的（真實）本性。

因有死亡的存在，死亡問題即是生死問題，死亡問題與生命問題

乃是一體兩面。而在我們挖深死亡問題之為生死問題，才會領悟到宗

教探索的真實意義。在生命價值取向中，實存主體、終極關懷、終極

真實三層面，與生死問題的宗教探索息息相關。我們每一個人的實存

主體在世俗世間的價值取向，不得不關注個人身心、政治社會、歷史

文化、知性探索、審美經驗、人倫道德等等生命層面的諸般問題。但

這些世俗問題即使獲得圓滿的解決，仍無法保證單獨的實存主體，則超越世俗關懷的終極關懷，使得單獨實存即開始涉及高度精神性的宗教探索，分別尋獲有關『終極真實』的答案，以為安身立命的精神本根或源頭。世界各大宗教的終極關懷方式各有千秋，各顯獨特。而印度教與傳統佛教的終極關懷，端在生死輪迴的徹底解脫，不過佛教更進一步挖出生死輪迴的真諦，即在『一切皆苦』與『緣生緣起』，且深化生死問題而根本無明問題。宗教探索終極目標也隨之探討解脫進路、超克生死問題。以下就分述印度佛教、中國佛教的生死觀，同時亦討論中國傳統哲學——儒家與道家的生死觀。

壹、印度佛教的生死觀

一、印度本國宗教的生死觀

印度教是以上古時代的《四吠陀經》與《奧義書》為本根，所建立而成的宗教傳統。早期的《吠陀經》中，還沒有業與輪迴的觀念。直到吠陀時代末期開始產生《奧義書》思想，《奧義書》中認為我們生命的最深處，存在著永恒不失但又不能當做認知對象的所謂『真我』，超越主客對立，頂多只能說是純粹意識、純粹實在、純粹妙樂。我們通過玄思冥想，終能發現我們內在深處的眞我，並體認到眞我與眞性梵，於本體性上原是同一無二。在《奧義書》時期，業論與輪迴

說已興起，同時其哲學家所建立的梵我如一論，可以說是我們自求生死解脫的哲理依據，由於其生死輪迴與終極解脫完全割裂，使其容易形成強烈的厭世觀與出世主義。

印度宗教常把身體視為一種障礙，如何駕御它是很重要的課題。從這種思想很自然就產生了苦行的理論與實踐；苦行是印度各宗教的普遍現象，而以耆那教實踐得最為極端。耆那教認為個我心靈的束縛和障礙是造業的結果。而業是一種微細物質，捨離業則靈魂上升於最高處。我們心靈的煩惱和限制，乃是因為我們心靈將非心靈的身體視為一體。解脫的可能建立在降服物質身體的作用上。苦行因之成為耆那教特別強調的修行方式，而此最高層次的修持方法是——慢性自殺，他們視為自願的死亡屬於智者行為。

在印度教派中數論派、瑜珈派，其教義主要建立在絕對心物二元論，肉體的毀壞並不影響靈魂的存在。故如果想從生死輪迴的苦患完全解放出來，必須覺知二十五諦的眞義，證悟自性與神我本來有別；一旦獲致究竟解脫，屬於自性的身心完全寂滅，還出神我的原貌，苦根由是永遠斷絕，生死輪迴由是徹底了斷。以中國人的入世觀點來看。印度教的厭世論調與出世主義的色彩似乎過強，在生死問題的宗教探索一點，未免有見於死、却無見於生。

二、小乘佛教的生死觀

傳統佛教基本上有如印度教，視世界為空幻，人生為苦患，深信業報輪迴，明分此岸與彼岸，此岸（生死輪迴）充滿憂苦，必須厭離，彼岸（涅槃解脫）則為極樂世界（佛土或淨土），應該欣求。原始佛教把釋迦生前的說教內容，系統化為四聖諦與十二因緣之說。四聖諦中的第一『苦諦』，即云『一切皆苦』；所謂生苦、老苦、病苦、死苦、憂悲惱苦、怨憎會苦、愛別離苦、所求不得之苦等等……，世間到處充滿苦患。所謂『自我』，原是五蘊（色、受、想、行、識）假合之身，世人執著於五蘊假合，誤認為固定的『自我』；世界是無有際涯的生死大海，於此大海所有眾生皆不能免脫無常的悲哀，世人却執於無常的世界，尋覓『恒常』。誤以『無我』為『我』，『無常』為『常』，即是苦患的主因。釋迦當時所強調的是個人苦，以現代觀點來看『苦』義，人生最大的苦患應是生死大事。佛教在探索『苦』的根源，洞見慧識與內省工夫於『生死大事』，就建立第二『集』諦的十二因緣之說，釋迦牟尼認為生老死等苦的根源是在無明（迷妄無知），由是得以滅除無明，就能脫離生死苦海。其中斷滅無明，即不外是涅槃解脫。第三『滅』即指涅槃，既是終極真實，亦是佛教的終極目標。而第四『道』諦即是獲致『滅』諦的佛教特有的解脫進路。

。『道』諦指謂釋迦看破苦行的極端無益之後，親自踐行的不苦不樂的中道。

在傳統佛教中，涅槃即是『斷滅』，意謂渴愛欲望永盡無餘，亦謂貪瞋痴三毒的徹底斷除。涅槃又分為兩種：有餘依涅槃，與無餘依涅槃。聖者已滅一切煩惱，不再造作流轉生死大海的業因，生前現身證得涅槃，不過還有酬報過去業因所受的身心存在，故稱有餘依涅槃，『餘依』即是現身之意。已經證得有餘依涅槃聖者，壽盡之時，從世俗世間的憂喜苦樂完全解脫，身心皆灰滅，完全歸入涅槃，無有死生可言，稱為無餘依涅槃。此乃是小乘佛教的究竟理想。

三、大乘佛教的生死觀

以大乘佛教詮釋觀點來看，思議、言詮層次的四聖諦等佛法，並不是所謂絕對客觀的『永恒理法』，而是隨著心性轉化，觀點轉移而一一形成的種種高低不同的道理方便罷了。一旦突破生死對立，而獲致涅槃解脫，則一切言詮佛法都可以拋諸腦後。

奠定大乘佛教哲理基礎的中觀宗始祖龍樹，以『緣起性空』四字揭示『因緣』真諦。龍樹《中論》說道：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」所以一切事物皆由眾因眾緣的和合而生起，本身並

無固定不變的自性可言，故彰顯「空」義；「空」義不是「無有」或「不存在」，而是意謂「無自性」。生滅因緣的每一內因，每一外緣亦無本身獨立的自性，而是相望相待的和合而成，故其本性亦空。彰顯諸法實相的究竟第一義諦或即中道，即在超絕「空」與「不空」所象徵著的一切二元對立，彰顯一切如如、原本無二的不可思議而言證不及的『境界境地』。

『一切法空』哲理，是整個大乘佛教哲學的起點或基點，由此可以推演出大乘佛教的生死觀：不可思議的中道或究竟第一義諦，超越一切二元對立，就無所謂勝義諦與世俗諦等二諦之分，此一分別把諸法實分成兩半，即所謂『生死輪迴』與『涅槃解脫』之分，來自我們本身的分別智或根本無明，我們就會跳過兩者之分，根據一切法空觀肯認『生死即涅槃』這更真實深邃的大乘義論，據此全盤改變我們的修行證道工夫。總之，生死與涅槃是一是二，完全是在我們一念之差。我們如有般若智或無分別智，則自然會深透諸法實相，了悟生死與涅槃原本無二，涅槃即在生死大海的修證體驗之中，捨此之外，毋需另求所謂『涅槃』。同時大乘佛教以「心淨一切淨，心染一切染」的道理，去重新詮釋十二因緣的深層義蘊。業因果相續不斷，構成生死無窮的六道輪迴，只說明了「心染一切染」。而以「心淨一切淨」

的角度來觀察，則智慧取代無明，無明由是斷滅；善行取代惡行，惡果由是斷滅；乃是「不生不滅」取代「生」，「生」由是斷滅；『解脫』取代『老死』，『老死』由是斷滅。

所以大乘佛教的生死觀，使不具佛智的世人凡夫，把生死輪迴的現實人生與涅槃解脫的理想境地一分爲二，有助於滿足妄心妄念仍在發動作用的凡夫宗教需要。

貳、中國佛教的生死觀

一、儒家的生死觀

「未知生，焉知死」，儒家主張倡導世俗世間的人倫道德，對於超自然或超越性的宗教問題多採存而不論的態度。但孔子雖不談『天』，却深信『天命』，即天所賦予人類的使命，亦即實現天道、仁道的道德使命。而在孔子『五十而知天命』一語中，闡述孔子體悟天命之後，整個自我德性發展其宗教論。之後，孟子體察孔子天命觀的宗教與道德雙重意義發揮『命』字二意蘊涵，分辨自然意義的天命與道德、宗教意義的天命。一方面深化了宗教超越性的『天命』涵義，另一方面又同時內在化了「天命即正命」的理趣，建立人性本善的良知良能之說，爲儒家道德鋪下哲學的心性論基礎。

至宋明理學家們已有跳過孔子談生不談死的偏差，開始有談生死

的傾向，且更有逐漸建立一種新儒家生死學的思維趨勢。明代王陽明的心學開始重視生死問題的探索，此深受禪宗生死觀與解脫觀影響。然而儒家的終極目標，只在於天命或正命的貫徹，而天命的貫徹即不外是在仁道或內聖外王之道的實現，個人死後不朽與否，根本不在儒家考慮之列，所考慮的只是立言、立功、立德而已。所以儒家的生死觀完全排除個體不朽的這一點，有別於講求個體不朽的一般宗教。

二、道家的生死觀

道家的生死觀並不假定天與天命之類的宗教超越性源頭，而是基於自然無爲的天道或天地之道。老子就以『道法自然』，『道常無爲而無不爲』表達他對終極真實的看法與體認，也以回歸自然無爲的天道本根或無名之道，且與此無名之道玄同，爲生命的終極目標，故云『夫物芸芸，各歸其根，歸根曰靜，靜曰復命，復命曰常，知常曰明』。所以從老子的觀點看，我們個體的死亡原是萬事萬物自然無爲的生滅循環之中的小現象，不應刻意抵制死亡，只會增加對死的恐懼與自我的痛苦；應視死亡如落葉歸根般，回歸天道本根的自然過程，也就能克服自我自私，安然接受死亡。

老子除了提出『各歸其根』的死亡比喻外，並沒有特別提出道家的生死觀與解脫觀，直到莊子才開始關注個別實存主體的性靈解放或

精神解脫。在生死問題的哲理探索上，莊子與佛教有不謀而合之處，即當下就宇宙的一切變化無常去看個體的生死，從中發現精神解脫之道。據莊子的觀察，人的生死是天地之間一氣的聚散，是自然無爲的變化無常現象之一，也是萬事萬物循環流轉的一個反映。所以死不過是形體的變化而已，形體因死而變化，心情却毫無損傷。人的形體依自然必然的物化之理偶然形成，而此形體又轉生爲他物。世人凡夫不應執著於此形體，生與死，夢與覺，都是自然必然的物化推移，而忘去死化之悲，這才能夠入於『寥天一』的絕對境界。

同時莊子又以『萬物皆出於機，皆入於機』的幾近達爾文演化論，去達道的觀點不但齊死生，且齊萬事萬物。就終極真實言，人類與其他物類完全平等，無有高低上下之分；此與佛教的業報與生死輪迴觀大相逕庭。以單獨實存的心性體認去證成『物化之理』與『齊一之理』，爲莊子對個體生死精神超克。莊子是心性體認本位的中國生死學的開創者，此一生死學後來由禪宗繼承，並進而影響宋明理學家對生死問題的關注，觸發了心學一系代表者王陽明、王龍溪等人的新儒家生死學建立嘗試。

三、中國佛教的生死觀

承襲印度大乘佛教的思想，及溶合莊子的生死論，中國大乘佛教

將『心染一切染』轉移到『心淨一切淨』，從『一切皆苦』的厭世論調轉移到世俗世間的積極任務。如中國禪宗的『一日不耕，一日不食』，開始對於『勝義諦如何真正落於世俗諦』等大乘菩薩道課題去表示極大的關注。在菩薩道的修行實踐中，也重新探討二諦中道或諸法實相的真義，欲在世俗人間建立佛國淨土。

所以中國禪宗提倡『日日是好日』或『平常心是道』，破除了入世與出世之分，生與死之別，強調隨時隨地『照顧脚下』，主張我們人間的任一時刻、任一地點，皆是明心見性、涅槃解脫的良好契機。又禪宗與淨土宗合成『淨土禪』的結果，淨土已不再是外在化了的西天佛土，却是存在於深信阿彌陀佛救濟恩典的一心一念；『人間淨土』的積極生活信念，也同時表現出來。

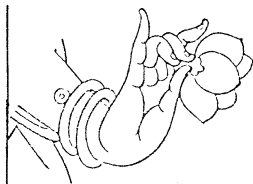
結語

佛教自始自終以『生死大事』為宗教應該關注的自要課題，不假借天啓、傳統之類的外力，完全依靠生死體驗、內省工夫、智慧洞見、心性涵養等等純內在精神本領，去如實觀察包括生死現象在內的世間一切，由是發現宗教解脫之道。而且佛教特別講求理論與實踐的配合一致，而以心性的肯定體認與否。做為有關生死大事的宗教真理或道理的取捨準則。這對現代生死學與生死智慧的建立課題，極富啓迪

性意義，可提供我們不少寶貴的思維資糧。

目前社會正熱切地討論安樂死問題，以佛教的觀點來看：人有六意，眼、耳、鼻、舌、身、意，植物人是仍有潛意識，而對這個色身的狀態，佛教中主導生死去來兩大力量：一是願力，一是業力。所以要幫助病人解脫這種生不如死的痛苦，就須借助宗教力量，讓病人的心裡，意願捨棄無法康復的肉體，使其自然而然地過逝，如此才是圓滿的方法。另一社會壓力下產生的自殺問題，以佛教來看，在業力與生死輪迴觀點下，自殺只是逃避現實，其原本應承受的障業也不因自殺而消失。所以惟有參透人生哲理、領悟一切中道，在宗教精神領域已達成熟階段，而肉體的存在不再對已對他人有積極意義時，佛教不特別重視自己一期生命存在與否。

人是『向死的存在』，所以對於死亡不應以逃避態度，應是以挑戰的態度，克服死亡的恐懼。世界性的宗教、哲學、科學也提出對死亡的看法，教導人如何面對人生價值的態度。馬祖道一禪師所說：『平常心是道』，生死智慧的養成，乃是平時功夫之事，人人都有早日養成正確有益的生死智慧與實存的本然性生死態度的自我責任，如此就能在生命成長的最後階段自然接受死亡，而保持死亡的尊嚴。



緣起讚頌現見甚深義略解 (二)

明性 譯

辛二：攝略義：

緣起諸體性之空，由此產生之業果，確定二者相互間，相饒益且無障礙。由此緣起極稀有，由此產生極殊勝，云何此說讚頌汝，願望讚頌餘他無。

此二偈頌之意義：諸內外之實質、法，皆不僅唯「名言」之假立外，假立實義亦是成立空性，不觀照不思維之方式，由唯「名言」之此因，產生此結果，確定二者相互之間無障礙，而且其一方決定輔助其另一方，極其稀有，豈有比此更殊勝？絕對沒有，故緣起甚深之說法，應讚頌世尊汝，無上讚頌無其餘功德比讚頌彼更具殊勝。

庚二若不證自性空即未證悟教法心要有四：辛一：信許緣起後不欲許空性極謊謬之說。辛二：敍說說一切實有部派未證悟教法之心要。

。辛三：宣述自性與緣起相違。

辛四：說諸法如幻。

辛一：信許緣起後不欲許空性極謊謬之說：

極其愚癡之外道，為何特別仇視汝，彼對無自性之說，不堪忍豈有稀罕。汝之教義珍貴法，信許緣起性空義，不容忍受性空法，彼諸極其之稀有。

此二偈頌之意義，心意極昏闇外道之敵辯者，為何對世尊汝特別仇

視？彼不能忍受無自性之法音，豈具稀有？應無殊勝之處。彼故，世尊汝之珍貴教義法藏，信許究竟之緣起，諸法自性空。其獅子吼音，彼諸實有說之凡夫們不容忍受，我們宗喀巴大師認為極其羞恥。

辛二：敘說說一切實有部派未證悟教法之心要：

引導無自性之法，無上依緣而起名，若緣取自性現時，此士夫諸殊聖者，妙善引導遍趣入，轉成無敵之妙法，汝莞爾轉成妙道，以何方便作引導。

此二偈頌之意義：引導實有之宗義成為無自性之理念。引導之方法或方式，是無上甚深緣起之名。諸實有說者成立自性而緣執，現時諸實有說之士夫，由於諸聖眾們妙善引導而趣入，遠離一切仇敵。世尊汝莞爾，了悟空性之妙道，以何方便法，如理引導，乃至無所引導。

辛三：宣述自性與緣起相違：

自性無待無造作，觀待緣起造作二，如是同一之體性，不相達成攝集性。

此偈頌之意義：成立自性如熱水，非重新造作，猶如附屬不觀待於其他，唯觀待緣起後成立，和重新造作二者。如是於同一體性不相違，相順體性轉成攝集性。

辛四：說諸法如幻：

彼故云何是緣起，自性由無始以來，掩蔽其相然彼諸，現相皆如幻相說。

此偈頌之意義：由於以上之緣由故，任何緣起法，一切體性根本無成立自性，隱蔽其相——即無相，成立彼自性是相似因。諸緣起法，世尊汝謂如是幻相。

庚三若證悟自性空虔誠對世尊生起現量士夫有三：辛一：敘說實有之宗義產生決定識之法。辛二：現見善惡之功過產生決定識之方法。辛三：了悟所宣說教義施予安樂之法。

辛一敘說實有之宗義產生決定識之法有二：壬一：宣述實有宗義無他宗之質難。壬二：緣起由比量之說餘說亦產生決定識。

壬一：宣述實有宗義無他宗之質難：

盡如汝宗之教義，某些敵辯既順法，然而謂不能獲得，善了解彼緣起性，云何了解陳述此。見與未見之實體，增益與誹謗之際，拋捨極遠之處故。

此二偈頌之意義：世尊盡如汝經論之教義，某些敵辯者雖相順於法而不能獲得緣起之說。相信而住於緣起之說，由比量而善了解，倘若於何緣由而了解？宣說緣起之理論性，諸「現見現證和未現見隱

含義」之實體，以「增益、誹謗」之方式，拋捨極遠之處故。

壬二：緣起由比量之說餘說亦產生決定識：

汝之宣說無敵乎，現見原因緣起道，

此緣起其餘經論，亦決定產生正量。

此偈頌之意義：世尊汝之說法，無敵乎，現見之原因，即究竟緣起之道，此緣起性於汝之其餘經教，亦決定產生正量。

辛二現見善惡之功過產生決定識之法有三：壬一：宣述世尊之經教根本善妙組集。壬二：宣述外道之惡過為百過之根源。壬三：了解彼妙劣後，擇知虔敬世尊之法。

壬一：宣述世尊之經教根本善妙組集：

觀照實義善述說，隨汝有學之聲聞，
一切危脆遠捨離，遮阻諸惡之根本。

此偈頌之意義：觀照一切事物真實義，盡如中道之見後善宣說。追隨世尊汝之聲聞，對於貪等三毒，一切皆遠捨離，遮止諸惡作之根本——我見之故。

壬二：宣述外道之惡過為百過之根源：

捨汝教法餘外道，依止長久極疲困，
爾後如招呼罪惡，我見極其堅固故。

此偈頌之意義：捨世尊汝之教義外，其餘外道——依止苦行、火烤等

長久困苦。雖所依苦行以除罪業，以後罪業又重返回，如招呼我們諸等罪業來，由於自相續俱生我見，和遍計我執已堅固故。

壬三：了解彼妙劣後擇知虔敬世尊之法：

唉瑪善巧者了知，此二之差別爾後，
徹底了悟其根源，為何不敬侍於汝。

此偈頌之意義：稀有啊！善知識能了解此二善惡之差別。彼時非僅限於口語之了解，而是由表明白後，為何不敬侍唯一世尊汝呢！

辛三了悟所宣教義施予安樂之法有三：壬一：陳述施予真正之安樂。壬二：降低自己之地位。壬三：讚頌。

壬一：陳述施予真正之安樂：

焉信樂汝諸教義，唯僅少些甚深法，
決定獲得精要義，彼亦給予殊勝樂。

此偈頌之意義：世尊，善巧了悟汝之諸多教義有何意樂？緣由何在？唯僅了知微細少分教義，亦決定獲得精要義，彼精要義給予我人殊勝安樂。

壬二：降低自己之地位：

唉瑪摧破我無明，類此功德之蘊處，
雖然長久之歸依，亦不獲少分功德。

此偈頌之意義：感慨萬端啟發厭離心；摧破自己之無明殼，如上述

所詮說之大功德蘊處，既而恒常歸依汝——世尊，我却不尋求汝少分之功德。

壬三：讚頌

然盡其有限生命，死神尚未降臨前，少分相信世尊汝，亦思維此是福緣。

此偈頌之義：雖發了厭離心，然而盡其有限之生命，死神尚未降臨之間，依止世尊汝，清淨種性後，雖唯具少分信心，亦思維是福緣。

己三：攝略義：

空性中宣說緣起，智慧中了知緣起，

二識如世間王權，殊勝智唯汝非他。

此偈頌之義：空性中宣說緣起之導師，智慧中了別緣起之二識，猶如世間國王之權威性，比其餘更殊勝，登峯造極之演說——導師汝，由聞所成慧，非其餘淡黃外道所能了悟的。

戊二宣述緣起法別相之讚頌有三：己一：宣說緣起法之目的。己二：能仁成就精勤法而生了悟甚深義之旨趣。己三：依甚深義如何尋求能仁之密意。

己一宣說緣起法之目的有三：庚一：能仁爲了所調伏有情獲得涅槃宣說緣起。庚二：虔誠秉持緣起教義之緣由。庚三：陳述所取聖教如大牟尼寶珠。

庚一：能仁爲了所調伏有情獲得涅槃宣說緣起：

盡所有汝之教義，創作緣起法趣知，

彼緣起得涅槃故，汝無不導入涅槃。

此偈頌之意義：世尊汝盡所有十二分教，一切教義中，創作緣起說且加以詮釋，而趣入緣起法性中，亦使所調伏有情，獲得涅槃——解脫之果位。世尊汝之教誡，無不引導煩惱衆生得到寂滅之法。

庚二：虔誠秉持緣起教義之緣由：

唉瑪汝之聖教義，諸有情由耳聞道，

彼諸一切寂靜故，誰不虔信汝教法。

此偈頌之意義：唉瑪！世尊汝之教——稀有法寶。任何所調伏有情，經耳聞之途徑，皆由少分文辭，獲得涅槃寂靜之故。世尊！秉持汝之聖教之善巧者，誰不虔信緣起法，應該堅信奉行之。

——待續——

大覺開因明以正理，
陳那授正理於因明。

燃指供佛的本意在布施與求法

明了

八十四年十月卅一日旅美華僑比丘明行法師在有國代職位的明光法師引領下舉行了「燃指供佛」的儀式，據明行、明光法師表示此項儀式在於祈求兩岸以及世界和平。外界質疑「燃指」有使兩岸及世界和平之功能，明行法師僅表示「燃指」是依《法華經》所載的一種修行方式，也符合佛教戒律的布施行為，而非徒勞無益的苦行。

燃指供佛是指燃燒自己的手指供養佛菩薩，以表示信仰誠摯之意。在印度有名燃指供佛

是《法華經》所載「藥王菩薩本事品」，藥王菩薩的前身為「一切眾生喜見菩薩」時，嘗燃燒自身供養「日月淨明德佛」及供法！《法華經》，又於後生自燃手臂供養一佛之舍利。經文又說燃指功德甚大，大至若欲得阿耨多羅三藐三菩提者，燃手指及足趾以供養佛塔，勝過以國家、城市、妻子及三千國土、山林、池地及諸珍寶物供養。

不但藥王菩薩燃指、燃身供佛，在《金光明經》卷四也敘述教主釋迦佛於前生「摩訶薩

埵王子」時曾捨身餵饑餓之虎，又於《大般涅槃經》卷十四亦述及捨身聞偈求法之本生故事。可見燃指燃趾及捨身有其傳承，非無中生有，其目的在布施及求法，也非無意義之行爲。

鳩摩羅什譯《法華經》後該經頗爲盛行，劉宋、元嘉、孝建年間（四二四—四五六）有法羽、慧紹、僧瑜等僧人曾效法藥王菩薩燃身供佛。

據《弘贊法華傳》卷七「隋、慧斌傳」所載，慧斌隱居匡山，誦《法華經》，初誦經後即燃左手第四指以供養。

又依《宋高僧傳》卷二十三「後晉。息塵傳」所載，息塵閱讀經藏，匝設齋，燃一指以報佛恩，不久又燃一指，後次第復燃五指。中國佛教徒未讓印度菩薩燃指供佛專美於前，熱烈仿效。

自古以來對於「燃身・燃指」供佛行徑是

否合理頗有爭論，如唐、義淨在《南海寄歸內法傳卷四》燒身不合▽云：

初學之流，情存猛利，未閑聖典，取信先人，將燃指作精動，用燃肌爲大福，隨情卽作，斷在自心。……大士（在家人）捐目捐身，卽令乞士將身目而行施。仙預斷命，豈律者所爲。慈力捨身，非僧徒應作。

以上所述義淨法師贊成居士燃身燃指供佛，但反對僧侶燃指供佛。

天台宗智者大師在《法華文句》卷十也述及，有人以律制說燃身者犯偷蘭遮罪，燃指者得突吉羅罪而反對燃身之事，但大師認爲小乘以燃身爲過患，大乘菩薩則可以。又《梵網經》卷下言及若不燃身非出家菩薩。可見在家菩薩可燃身，出家菩薩也可以。由此可以擴大來說凡行菩薩道皆可燃身燃指——捐髓、捐血及捐器官等布施於有情衆生。由此現代佛徒捐贈

器官已有法源了。

不過話又說回來，若明行、明光法師在「燃指供佛」法會要求信徒舉行眞燃指、燃身表示兩岸及世界能因此和平，將引起傷及受之父母髮膚之議論了。法會歸法會，燃指歸燃指，也是台灣佛教另一種表現。

燃指燃身供佛之意義贊成與反對都有，未有定論，但是在戒壇燒香疤確實流行着，直至一九八三年十二月大陸中國佛教協會通過「關於漢族佛教寺廟剃度傳戒問題的決議」指出，燒香疤「非佛教原有儀制，因有損身體健康，今後一律廢止。此一習俗在大陸成爲歷史。

原來燒香疤起自捨身、燃身供養之思想，欲求清淨戒體，斷除我執。依談玄《中國和尚受戒燒香疤考證》所述，燒香疤相傳始於元世祖至元二十五年（一二八八），沙門志德住持金陵天禧寺時與七衆授戒，燃香於頭頂，表終

身奉佛之誓，此事還漸演變成慣例。而後中國佛教徒爲表願信心及分辨出家身分，卽在戒壇燒香疤，此也中國所獨有，未見其他佛教國家。大陸佛教已禁止燃香疤，台灣部分原始佛教也在呼應，但大乘三壇傳戒仍然進行着，不受影響。

有人說燃指供佛是原始部落民族「人祭」演變而來，皆在以犧牲肉體祈禱諸神，接受其誠心之供品，但就佛經所載只有在求法（求智慧）和布施供佛而已。自沒有「人祭」被動及討好神佑之行爲及能使兩岸及世界和平之能力。

最後我還是肯定《法華經》卷六《藥品菩薩本事品》說：勸行大精進，捨所愛之身，供養於世尊，爲求無上慧。也願台灣佛教徒捐錢、捐軀及發展佛教行菩薩道之餘也精進求法。

一九九五·十二。卅一於台南市

彌勒、觀音、文殊之登場 (上)

靜谷正雄著
依 觀譯

大乘經典中，除了「凡夫菩薩」之外，另有彌勒、觀音、文殊、普賢等完成修行的「現在」的大菩薩。此中，有關普賢（Samant-abhadra）的一切，還不明瞭，而觀音係於《大阿彌陀經》中登場，其信仰極古由此可知。文殊也是很古老的菩薩，對此，平川彰博士業已揭明。

就「現在」這點而言，彌勒、觀音、文殊異於釋迦菩薩；就「修行之完成者」這點而言，彌勒等異於「任誰都是菩薩」。他們是新型態的菩薩。關於彌勒（Maitreya），猶如在本書第1章所言，起先他並不是以菩薩的身份登場，而是將於未來出現之佛，其後，「菩薩」一語出現，才用此身份。關於彌勒的起源，其原語Maitreya，可解為「與Mitra有關係」，因此有人從波斯的太陽神Mithra 求其起

源。又以彌勒出現的世界，係一豐樂安穩之理想社會，故有從巴勒斯坦「救世主」思想中探其起源。像這樣的西方宗教思想，在西元前一世紀已傳入印度，是不能否定的，因此，也有可能情形確是如此，但也很難獲得證明。彌勒將於來生成佛，故仿效釋迦菩薩所行，今現住於兜率天宮。由於今係位於來生成佛之階段，所以被稱為「一生補處之菩薩」，係菩薩中之最高位者。

在被推定係古代之Ahiṇchatrā（《西域記》卷四之「聖薩埵咀羅國」）遺址中，曾發現貴霜時代的彌勒立像。於其台座銘（註1）上，刻有「為利益安樂一切衆生」而造立彌勒像。有名的山崎佛教遺跡中的第十二塔，也留存貴霜時代造立的「彌勒菩薩之像」造像銘（註2）。可惜的是，此彌勒像已佚失不存，僅存台座。貴霜時代的彫刻中

，被視為係彌勒像的，為數不少，但伴隨有此銘文的，僅有此二例。再者，摩突羅 Girdharpur 出土菩薩坐像（上半身已佚，由於左手持水瓶等，故被視為係彌勒像），其台座銘文（註3）載有：迦膩色迦王紀元二十九年，大王（mahārā）Huviṣka 之治世，名為 Karaita 者（從名字看來，此人非印度人）「為利益安樂一切眾生」造立此像，且將之贈與法藏部（Dharmaguptika）。由此看來，顯然部派佛教中，法藏部是承認彌勒信仰的。彌勒之未來成佛，在巴利《長部》、漢譯《長阿含》、《中阿含》皆言及，因而從文獻而言，錫蘭上座部、說一切有部、法藏部等皆持此說，但就碑銘而言，能顯示其與部派佛教之關係者，僅前述一例而已。更值得注意的是，此捐贈者為貴霜人。亦即不僅名字，連台座上所彫捐贈者之像所穿服飾亦屬貴霜式。在阿富汗的貝庫拉姆南方六公里帕依達瓦發現的彌勒像，環繞其身邊的供養者，身著長上衣，腰繫皮帶與佩刀，足登長靴，十足貴霜式的服飾（註4）。由此可見在貴霜帝國內，不單是印度人，在貴霜人中也有虔誠的彌勒菩薩信仰者。但是，在南印度可能較不受歡迎，所以看不到彌勒像留存。

所謂的彌勒信仰，即指主張往生彌勒所住之兜率天，聞教修行，將來彌勒下生成佛時，隨之下生並接受彌勒教化，達到所期目的。爾後，出現如《觀彌勒菩薩上生兜率天經》那樣專說彌勒菩薩信仰的經典。根據月輪賢隆博士所指出，此經係於中國製作（註5）。但是前

述那樣內容的彌勒信仰，却是印度的，而且貴霜期的部派佛教高僧中，也有其信仰者（註6）。從而可以認為西元一世紀時的「原始大乘」時代，已有如此彌勒信仰存在。話雖如此，但彌勒在《大阿彌陀經》是作為聽眾的代表登場。「原始大乘」時期的彌勒菩薩，是其地位僅次於釋尊的娑婆世界之菩薩，而以兜率上生為內容的彌勒信仰，則是後來被一般化的了。

承認「現在」有像彌勒那樣最高位的菩薩，是一大突破，由之而出現無論是誰都是大菩薩。觀音即其一例。觀音作為現世苦難的救護者而登場，正說明了民眾如何地期望切身性的救世主。透過佛塔信仰，雖也能獲得釋尊之救護，但終究釋尊已經涅槃了。而彌勒菩薩現今在兜率天，其下生成佛是在遙遠的未來。阿彌陀佛與阿閼佛是現在佛，往生其佛國雖不是遙遠的未來，但也不是遭受苦難的今生。而救拔此現實之苦難的，是觀世音。

《大阿彌陀經》中，觀音是極樂世界阿彌陀佛的協侍，如前文所指出的，觀音與彌陀信仰原是個別產生。彌陀信仰的倡導者以後來作為現世之救濟者，廣受民眾歡迎的觀音作為彌陀之協侍，以促進彌陀信仰流布的意圖，從《大阿彌陀經》的不調和的文氣，即可看出。

關於觀音的起源，有人主張是受到毘濕奴神的影響。觀音與爾後的濕婆信仰結合，這是事實，其異教性格極為濃厚。但是，其異教性格來自於祂是應印度民眾要求而產生的，係與民眾共同生長的，換句

話說，是宿命性的。觀世音的原語，從其譯語看來，是 Avalokita-svara，但在現存的梵文原典，則是 Avalokita-i'svara（觀自在）。專說觀音的經典，是俗稱「觀音經」的《法華經》〈觀世音菩薩普門品〉，而竺法護的《正法華經》用「光世音」的譯語，因此應是 svāra（音聲），而不是 i'svara（自在）。後漢·支曜譯《成具光明定意經》譯為「觀音」（註7），後漢·安玄譯《法鏡經》譯為「闍音」（註8），吳·支謙譯《無量門微密持經》（註9），《維摩詰經》（註10），也譯為「闍音」，因此，應是 svāra，而不是 i'svara。亦即觀音的原語，最早應是 Avalokita-svara，後來才統一為 Avalokita-i'svara。

名為 Avalokita（觀、觀察世間）的經典，《大事》中引用二二經。此二經中之第二《Avalokita-sūtra》，其後半有強調禮拜供養佛塔的三三四偈，是瞭解佛塔信仰的珍貴資料。這些偈幾乎都被收在《西藏大藏經》的《Ārya-Avalokana-nāma mahāyāna-sūtra》（聖·觀大乘經）（註11）中。《大事》所引的第二「觀經」，根據 Jones 之英譯（註12），謂：有 Vi'suddhamati（淨意）比丘者，白釋尊言：「世尊！作為菩薩來菩提樹下，立菩提台座，為利益安樂全世界而作觀察。請示其所見。」為回應其要請釋尊說此第二之「觀經」。此中，謂釋迦菩薩為「利益安樂全世界」而觀察世間。佛（釋尊）作為大悲之觀察者，常觀察世間，直赴救濟眾生之苦難，在《

撰集百緣經》已屢有定型之敘述（註13）。第二「觀經」後半供養佛塔之偈頌，謂供養佛塔者，不為火、毒、武器所害，能免除一切災難病苦，可得富貴、長壽、名聲等現世利益（註14）。佛塔即是佛，因此，此現世利益即是佛偉大的威神力、救濟力之功用。因此，可以說孕育於佛塔信仰之中的大悲觀察者——佛陀釋尊之形象，影響了「觀世音」大菩薩之誕生（註15）。若是如此，則有可能 Avalokita-i'svara（觀察世間之自在者），是本來之原語。不久之後，在西北印度不知什麼原因，竟稱之為 Avalokita-svara，而此語在中國很早就被使用了。

一般認為寶冠上有化佛的菩薩像即是觀音，如此類型的菩薩像，貴霜時代的犍陀羅雕刻有二例（註16），摩突羅雕刻有二例（註17）。但是這些彫像沒有造像銘，不能確認為觀音。Ahicchatrā 出土的三尊像（註18），其台座銘文記有可能是迦膩色迦紀元的三十二年。其中央坐佛的左邊，係一手持 Vajra（金剛杵）之脇侍立像，佛之右方配一手持蓮華之脇侍立像。此左脇侍一般認為係 Vajrapāṇi（金剛手，執金剛），右脇侍為 Padmapāṇi（蓮華手），像這樣的三尊形式，後來頗受喜愛，在六世紀的阿旃達窟院也可看到。此蓮華手在阿旃達窟院的第二十二窟中，其寶冠上有化佛，故可以認為即是觀音。若是如此，則阿旃陀三尊像的右脇侍，雖然寶冠上沒有化佛，但很有可能是觀音。有關三尊像的種種，仍有不明之處，但貴霜時代西北印度及摩突羅已有觀音信仰，這是無可懷疑的，不過觀音信仰究竟係起於何時、何地，至今仍是不明。大概是在「原始大乘」時期的第一世紀後半產生的吧。

爲憐松竹引清風的五祖山法演禪師

覺蓮

蘄州五祖法演禪師，綿州人（即今四川省綿陽縣人）俗姓鄧，三十五歲才出家，受戒後前往成都學習唯識百法論。

有一天，在課堂上聽到法師說：「菩薩入見道位時，智與理冥，境與神會，不分能證、所證。印度外道曾以此問難比丘：『既不分能證所證，却以何爲證？』當時比丘衆中沒有人能夠回答。外道因此而貶之，令不鳴鐘鼓，反披袈裟。所幸大唐三藏玄奘法師至印度時，才救了他們。他向外道說：『如人飲水，冷暖自知。』外道因此而折服。」

師聽至此心中暗付：「冷暖則可知矣，如

何是自知底事？」下課後遂前往質問講經的法師：「法師！如人飲水，冷暖自知，冷暖是可以知道的，但是能知道冷暖的那個又是什麼呢？」（不知自知之理如何？）法師被他一問，却不曾回答。不過，却指點他道：「你如果想明白此事，應當前往南方扣問傳佛心宗者。」

師於是負笈出關，凡是遇到善知識無不以此請問，然其疑問却始終得不到答案。後來，在參謁圓照本禪師時，受其指點，遂謁浮山遠禪師。浮山遠禪師是臨濟下悟道的祖師，一見了知道他是個法器，然而，所學尚淺，於本分事上，連影子都沒有，有一天，遠禪師告訴他

：「我老了，恐怕讓你在此虛度光陰，你可前往依止白雲守端禪師，此老雖爲後輩，我也不會和他見過面，但，我看他頌臨濟三頓棒話，有過人之處，必能爲你了却大事。」師於是潛然禮辭至白雲。後來果然在白雲座下領悟，並有投機偈相呈曰：

山前一片閑田地，叉手叮嚀問祖翁；
幾度賣來還自買，爲憐松竹引清風。

白雲禪師特印可了他，並命令他掌管磨房的差事。有一天，來了個僧人，見磨房裏的石磨轉動着，便指着石磨問師：「此是神通呢？還是法爾如是？」師捲起衣服，旋轉石磨一市，僧無語。

過了不久，白雲禪師來告訴師：「有幾位禪客從廬山下來，每人都有悟入處，問他什麼都答得出來，舉公案典故也都說得明白，要他下個轉語也下得，就只是未證悟。」這些話讓師聽了，却使他內心大疑，私自暗想：「既有悟入，說也說得，明亦明得，如何却不肯定他悟道了呢？」這表面上師父好像是在說那幾位禪客，骨子裏知道他在說誰？心中大疑，遂參究數日，忽然省悟，從前寶惜一時放下，跑去見白雲禪師。這下禪師知道他真正省悟，也爲

他手舞足蹈，師亦一笑而已。師日後曾告訴人家：「吾因茲出一身白汗，便明得下載清風。」意即若不是白雲禪師的話，讓他起了大疑，從此努力參究，那有省悟的一天呢？

般若有三，即文字般若、觀照般若、實相般若。文字般若從知解可得，觀照般若從正思

惟而來，惟有實相般若需親身體驗證得，前兩種般若皆非究竟，都是實相般若的部份而已。我們修行的目標應該對準實相般若，然而，實相般若要自己去親證，所謂不經一番寒徹骨，爭得梅花撲鼻香。假借文字般若而起觀照般若然後證得實相般若，這是悟道的程序，却不可停留在文字般若或觀照般若，抱着文字不放，或始終不肯放下任何知見，這些都是實相般若的障礙。

五祖演禪師先在白雲禪師座下有所領悟，只是解悟而已，白雲禪師雖印可他，也只是印可他的知見正確罷了。

後來有一天，白雲禪師對着大眾，出了一道題目考考他們，他說：「古人道：如鏡鑄像，像成後，鏡在甚麼處？」眾人怎麼答，禪師都搖頭，最後，便問五祖演。師只是近前問訊說道：「也不較多。」禪師便笑着說：「還是

要真正悟道的才說得上來。」於是命令他從此可以領導大眾修行，為大眾開示。

鏡者喻我們的心，而像就如外境，心如鏡，境如像，唯有證悟的人知道，因此，他說：「也不較多。」也就是說沒有差別。唯有證實相般若者，能夠了了明白心物一元。

師晚年於五祖山大展宗風，為楊歧方會門下開創一條光明大道。五祖山即是黃梅山，在今湖北省黃梅縣西北。當年五祖弘忍大師在此宏揚禪法而得名。法演禪師門下出三位大弟子，即是佛果、佛鑑、佛眼，稱為三佛。法嗣共十二人。

師於領導大眾開示法要時，頗有方便權巧。張商英稱他：「應機接物，孤峭徑直，不犯刊削。」朱元村說他：「隨機答問，因事舉揚，不假尖新，自然奇特。」有語錄三卷行事。茲僅摘錄其示眾二則，供讀者一起同享法味：

其一：三乘人出三界獄，小果必藉方便，如穴地穿壁，及自天窗中出。惟得道菩薩，從初入地獄，先與獄子不相疑，一切如常，一日寄信去，覓得酒肉，與獄子喫至大醉，取獄子衣服行纏，結束自身，却將自己破衣服與獄子著，移枷在獄子項上，坐在牢裏，却自手捉獄

子藤條，公然從大門出去。參禪人須是怎麼始得。

其二：我這裏禪似個什麼？如人家會作賊，有一兒子一日云：我爺老後，我却如何養家？須學個事業始得。遂白其爺。爺云：好得。

一夜，引至巨室，穿窬入宅，開櫃，乃教兒子入其中取衣帛，兒才入櫃，爺便閉却，復鎖了故於廳上扣打，令其家驚覺，乃先尋穿窬而去。其家人即時起來，點火燭之，知有賊，但已去了。其賊兒在櫃中私自語曰：我爺何故如此？正悶悶中却得一計，作鼠咬聲，其家遣婢點燈開櫃，櫃才開了，賊兒聳身，吹滅燈，推倒婢，走出。其家人趕至中路，賊兒忽見一井，乃推巨石投井中，其人却於井中覓。賊兒直走歸家，問爺，爺云：你休說，你怎生得出？兒具說上件意。爺云：你怎麼儘做得。

宋崇寧三年六月二十五日，上堂辭眾曰：「趙州和尚有末後句，你作麼生會？試出來道看，若會得去，不妨自在快活，如或未然，這好事作麼說？」良久曰：「說即說了也，只是諸人不知，要會麼？富嫌千口少，貧恨一身多。珍重。」當時，山門正興土木，師親往督之並告誡眾人：「汝等好作息，吾不復來矣！」於是回方丈室，淨髮澡浴，次晨吉祥而逝，年八十餘。

宋代四明天台之復興 (完)

安藤俊雄 作
蘇榮焜 譯

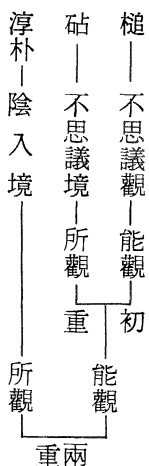
六、妄心觀

再與天台約心觀攸關，在知禮止觀思想上，稱得上是第二項重要特色者，要推妄心觀境說是。按山外派諸師如晤恩、源清、宗昱等，自來倡導真心觀境說，卒使摩訶止觀所闡示的十境功用盡失，詳如上述。爲此，知禮乃主張徹底之妄心觀境說與之對抗。

如知禮認爲，依摩訶止觀三科揀境之說法，蓋規定無記六識心王爲止觀之對境。再知禮更於六識心王，作了一番具體之規定。關此，在指要鈔卷上，謂爲根塵和合之一剎那心。又說，此根塵和合之一剎那心，亦即妄心爲止觀之對境，且強調行者務須以妄心爲對境實修十乘觀法，此正是天台觀門之主要宗趣所在。準此以觀，知禮認爲，如

依山外派諸師所倡導之真心觀，已將止觀之對境與止觀之所顯，混爲一談，不值效法。易言之，在止觀之實踐上，雖不能安立能所之別，但在說明之權宜上則有所謂的差別，即有所破、所觀及能觀之三差別在。是故，當實修止觀時，得以根塵和合之一剎那心，亦即妄心作爲止觀直接之對境。再妄心固屬止觀之對境，但嚴格言之，謂爲所破之標的，又何嘗不可。其次，如就止觀之能觀言，此爲不思議觀之一心三觀，此與妄心對境儼然形成能所之關係。唯所宜知者，當成就止觀之大用時，行者所觀爲圓融三諦，爲一念三千之妙境。至如所謂的不思議境，如對不思議觀言，固稱之謂所觀，但對妄心而言，要與不思議觀並稱爲能觀。有關以上說法，知禮且用槌、砧及淳朴三者，以作

進一步之譬喻說明。如工匠欲造工具，以淳朴加工，衡其所用模具爲砧，及用淳朴合砧而一併加工時，非得再用槌不可。可見有槌而無砧，實不能進行所有加工之實。今以槌和砧作爲能所，如以上述兩者之於淳朴言，又變爲能，且淳朴成爲所矣。如此言之，同樣現前一念心，相當於淳朴，不思議觀而爲槌，而不思議境即爲砧。復次，如再以不思議境和「淳朴」之妄心相較，前者猶可說是能觀矣。然則山外派諸師所主張之真心觀謂何？須知彼等既無視於淳朴之存在，將止觀究竟所顯之不思議境，當作是最先宜觀之對境，此無異全無淳朴之材料，而得進行所有加工之過程者同。果爾，如全無材料可用，終必徒使加工之機械爲之空轉而已，此猶若揭示「煩惱即菩提」抑「生死即涅槃」之妙理，究因欠缺佛道修行故，一事無成。以上所說之種種，乃知禮所謂「兩重能所」之大要。茲再列表說明如次：



按上述知禮兩重能所之說明，究其重點乃在敘述，天台止觀真正之對境爲陰入境，宜以現前一念之妄心爲標的。爲此，唯有修觀此一對境之一念妄心，從而證見性具三千之不思議妙境，斯才能成就大乘圓教「煩惱即菩提」之最終目的。再知禮又說，有關證悟煩惱即菩提之次位，諸教不同，各有差別，此中姑就「相即」一端而言，有兩物

相合、背面相翻，當體全是等三差別在。說到兩物相合之相即，乃參照摩訶止觀卷一之解說內容而詮示者，至如其餘兩種之相即說，乃出諸知禮個人之創見。然則何謂兩物相合之相即，須知此爲通教所言說之內容，要以煩惱與菩提之性體有別，但說兩者有相離不分之關係。其次，何謂背面相翻之相即，此謂煩惱與菩提之性體爲一，唯說兩者之相狀有殊。再何謂當體全是之相即，此乃圓教所詮示者，謂所有煩惱之各個不同差別相，類皆全是菩提。由此看來，上述當體全是之相即說，係以天台教學之最高原理——性具說，及以性惡說作爲基礎，自勿庸論。伸言之，在三種相即說中，姑不論兩物相合抑背面相翻之相即說，咸認要認菩提，非得先斷煩惱或轉煩惱而後可，但如從當體全是之立場言，意謂煩惱當體之法性，本來自然具足菩提，自無所謂斷除煩惱抑轉煩惱爲菩提之必要，又說性惡法門之修惡之全體，在在都是自然存在之法性及真如常住。是則，雖以現前一念妄心爲觀境而實修止觀，從而觀得不思議境時，究非通教或別教之內容所詮示者，謂此爲斷除煩惱或轉煩惱而後得菩提者有別。如十不二門指要鈔總序立意文有曰：「應知今家明即，永異諸師。以非兩合相合，及非背面相翻。直須當體全是，方名爲即。何者，煩惱生死，既是修惡，全體即是修惡法門，故不須斷除及翻轉也。諸家不明性惡，遂須翻轉爲善，斷惡證善。故極頓者，仍云無惡原是善。既不能全惡是惡，故皆即義不成。」要知上文所說之極頓，乃隱指禪宗之主張而言，蓋禪宗所崇

奉之頓悟禪，一向標榜菩提即菩提，但知禮認為，證悟煩惱即菩提之頓悟無作之觀法，為天台宗之獨門之教示，除此之外，絕無他門。至於知禮之所以一再如此強調者，蓋為因應宋代當時，輒有禪宗及部份天台宗之學者，紛紛批評天台止觀之正修觀法為漸悟禪，有以致之，可謂其來有自。以上在知禮所撰述之指要鈔，乃至渠與天童子擬問來往之書簡等，皆不難稽考。要之，知禮為對付宋代當時禪宗之批評，抑因應一批山外派盲從禪宗思想之學者，竟亦主張排除天台止觀之有關妄心觀之規定，在在不予苟且，當頭嚴辭批駁，並直言唯有實修天台止觀之正修觀法，從而才能實證大乘圓教「煩惱即菩提」的圓理，至如一般所主張之斷煩惱或轉煩惱為菩提，及禪宗所揭發之本無煩惱說，究根結底，淪於菩提即菩提之口頭禪，姑不論矣，既無觀行可言，亦即永無實證煩惱即菩提之一日，自勿庸論。

七、理具與事造

最後在知禮止觀思想上，值得一提者，乃有關事理二觀之解說。按如上所述，山外派慶昭及智圓二師，其對湛然事理二觀之看法，皆認為觀照內心為理觀，而觀照外色為事觀。於此規定下，可知理觀之對象，乃真如理性心，亦即心性或離開妄念的真心。唯其如此，諸凡摩訶止觀所闡示的三科揀境，以及該止觀所規定之十境，如實修十乘觀法時，所宜最先以陰入界境為觀境等等，已全無必要。於是，知禮乃極力主張妄心觀境說之重要，並於指要鈔及十義書等，發揮妄心觀

說以宣揚十境十乘之觀法。

如知禮說過，所謂的理觀或實相觀云者，蓋為能觀現前一念妄心證悟理具三千境之謂，而所謂的事觀或唯識觀者，蓋為能觀現前一念生起之善、惡、無記等三心，既了知其一一之各別相，且相相宛然，圓融無碍，含攝一切法，以此了知事造三千之妙境之謂。要之，事理二觀，固皆以現前一念妄心為觀境，唯理觀是觀達理具三千之理法，而事觀是間接觀達事造三千之方法，可見事理二觀，乃從行者修觀之方法為區別而已，此誠如湛然大師於止觀義例所提示者，謂為本末相映，事理不二者而言。要知本來觀心之實踐法，原是事、理相即不離。為此，知禮在指要鈔色心不二門曰：「實相觀者，即於識心，體其本寂，三千宛然，即空假中。唯識觀者，照於起心，變造十界，即空假中。故義例云，夫觀心法，有理有事，從理則唯達法性，更無餘途。從事則專照起心，四性叵得，亦名本末相映，事理不二。又應知觀於內心，二觀既爾，觀於外境，二觀亦然，此皆止觀及輔行文意，非從臆說。」準此以觀，衡諸山外派慶昭及智圓二師，於實相觀之觀達圓融三諦之理法上，偏偏棄置現前一念妄心而不觀，其不當彰彰明甚。尤者，彼等認為理觀為內心，事觀為外色之說法，更是大錯特錯。何以言者，蓋行者在內心，既可實踐事理二觀，在外色又何獨不然。總之，山家山外二派諸師，於事理二觀之種種爭議，係由兩派探討金光明經玄義觀心釋之真偽所引起，且自上述爭執開始後，似更加

深兩派之對立，自更勿論。平實而言，湛然依據摩訶止觀之解說，在止觀之實踐修持上，安立事理二觀之見解，由於具文簡略，語意不明，從而肇致山外派諸師之曲解，可謂其來有自。所幸，迄自知禮大師，卓識妙解，乃將湛然理具事造之真意，予以發揮盡致，終於確立摩訶止觀深奧宏大之「十境十乘」之體系，誠功不可殒。

以上乃就知禮學說中，幾則重要之特色，略予概述。除此之外，值得一提者，知禮尚有法身說法、寂光有相、蜷蛻六即、生身尊特等新說，見解獨特，令人注目。凡此皆為護持天台之正統，對抗山外派及華嚴教學而發，具依天台性具說之原理為基礎，其主張別出一格，極具創見，祇以內容繁富，不予贅及。此中法身說法出諸指要鈔、寂光有相及蜷蛻六即出諸觀經疏妙宗鈔，另生身尊特同出諸觀經妙宗鈔等，不妨一一參閱。

因明文集	第一冊	二四〇元
	第二冊	二四〇元
古因明要解		二四〇元
因明大疏		二四〇元
因明學研究		三三〇元

帳戶：智者出版社
帳號：〇三九九四九六一六

過破量破皆因明之事

問：於能破，有顯過立量不同。爾者，俱可有論文耶？進云，略纂云：「顯過有文，立量無文。」付之，四相違并相違決定，皆有立量破，何云爾耶？

略纂云：「四明此論有無妨者，過破論有文，破他是因明。量破文非有，破他非因明。但是量破皆過破，約寬標過破。量破令他敵證解，因明亦量破。」

善珠云：「此第三問下，沼師加之。」
明燈抄本云：「引略纂文量破文非有者，恐義不然。四相違中，能違比量，及決違中，能違比量，豈非量破。何言無文。」

（大疏抄11）

守護神的理論與實際 (四)

何世亮

十六、守護神境界高低的判斷法

討論了守護神的正面及負面的意見之後，我們將更有智慧來分辨

守護神的真偽，並可以正確地選擇守護神來作為我們信仰的中心，下面幾個原則就留待大家參考：

A、高級守護神

①秉性淡泊，出離現象界，除非人們遵守正道，虔誠祈請，否則不會介入世間。

②幫助眾生而不求回報，若對眾生有所要求的話，即是希望眾人行善布施，利益更多的人。

③幫助的方式是和平漸進，一步步達到圓滿的階段，其間不會造成反效果。

④立於開明輔導的地位，不會干擾人們的生活，也不會有附身啓

靈的情形發生。

B、低級守護神

①貪欲心重，不請自來，人們若不聽其指使的話，常會降下災禍。

②幫助眾生，同時也求取回報，與眾生形成一種利益交換的關係。

③作用的方式是急功進利，投機取巧，所以常會帶來橫禍。

④常常偽託神佛聖靈之名，其實是鬼神道畜牲靈，故有附身吸取人們精氣的情形。

選擇寺廟參拜，也有某些原則可循：

A、高級守護神居住的寺廟

①住持及僧侶和藹可親，淡泊名利，慈悲於物，不汲汲於商業性的行爲。

②寺廟的周圍遍植花草樹木，灑掃乾淨，讓人有清爽舒暢的感覺。

③大殿佛堂有股莊嚴肅穆的靈氣，使人感覺清淨，忘掉一切煩惱。

B、惡靈及雜靈居住的寺廟

①住持及僧侶勾心鬥角，汲汲於功利，一心只想賺錢，佛靈停留不住，往往成爲一個空殼子。

②寺廟的環境污穢，內部擺設零亂，周圍有很多不正當的場所。

③佛堂陰森森，讓人有恐怖的感覺。

十七、早晚課即是祈請守護神的最佳方式

自古以來高僧大德們所編集而成的早晚課誦，就是祈請守護神的最佳方式，其中包含了爐香讚、佛菩薩及護法神的聖號，楞嚴咒、十小咒、八十八佛懺、阿彌陀經……等等，就是祈請佛菩薩的蒞臨，並將淨土空間轉移到娑婆世界的最佳儀式。

個人的修持可以自訂功課，修觀音法的人可選擇普門品及大悲咒，修藥師法的人可選擇藥師經及藥師咒，修地藏法的人可選擇地藏經，只要虔誠誦禮拜，即可祈請佛菩薩的蒞臨，所願所求都能獲得靈驗。

下列幾個修持的重點必須加以注意：

①除了誠心之外，還須要有信心，要知道唯心所現的道理。

②要有正確的理念，不可有投機取巧或不正當的目的，否則會引動邪靈侵擾。

③佛堂要打掃乾淨，四周圍應保持安靜。因爲守護神喜歡居住於

清淨的地方。

④意念要專一，捨棄自我私心，把心靈變成空無，也不用刻意觀想。

⑤可以將自身的願望向守護神陳述，但其結果如何，應由守護神來決定。

⑥不管有沒有感應，對守護神應懷著感謝之心，唯有感恩之心才能真正感動守護神的蒞臨。

十八、守護神的感應方式

早晚課也可以當作學佛的人的一種修心養性的方式，只要每天持續不斷，自可培養一種良好的生活習慣，刻刻不忘佛陀的教訓，增進無量的功德及智慧，這即是一個最自然的感應，我們也不必再去追求另一種超自然的奇蹟，但是在人生的過程中，我們偶而也會遇到某些意外的災害，或無法排除的煩惱，這個時候我們自然會察覺到佛菩薩在冥冥中也有著不可思議的護持。

有位婦人常爲一個功課不佳的兒子煩惱，後來她就修持觀音法，祈使兒子的課業好轉，但並沒有特別的感應，她來請問筆者的意見，筆者只告訴她順其自然，不用勉強，結果她的兒子雖然以低分考上職業學校，出社會後却成爲熱門科系，很快就找到了理想的工作，運氣倒還十分順利，反而許多過去成績優良的同學，上了大學之後，還爲著將來就業的問題煩惱呢！

人生的禍福無常，這位婦人自從修持觀音法之後，就以平常心來接受現實，相信兒子「天生我才必有用」的道理，不再產生無謂的煩惱，結果反而產生更美好的效果，表面上好像是觀音菩薩冥冥中的安排，其實也是自心平靜之後，業力的一種轉變吧！

有一位居士感到家累甚重，希望能趕快出家修行，他就修持地藏法，祈求出離三界，志求菩提的因緣，沒想到只有一星期的時間，就有一位要好的朋友打電話給他，告訴他有一個讀佛學院的機會，將來可以出家修行，希望他能考慮看看。

機會來得太快，這位居士反而不敢貿然決定，他考慮到自己的情況，認為並不適合於出家，應該面對現實去負擔責任才對，不過他却感到很奇妙的是，地藏菩薩居然能那麼快就聽到他的心聲，並幫他做了一個美好的安排。

有位老師患了兩年的失眠症，雖然到處求醫，而且服用多種藥物都不曾見效，最後竟然演變到全身筋骨酸痛，痛苦萬分，他本想去找乩童之類改運，但又擔心受騙，所以跑來請問筆者的意見，筆者只叫他勤唸藥師佛號便會有轉機了，他當初還是半信半疑，沒想到只唸了半天，當天晚上的失眠症便痊癒了，這件事發生至今已有一年的光陰，這位老師還自嘆神奇呢！

雖然不是每個人唸了佛號之後，都會立刻有感應，但是有些感應的產生，並不是科學、醫學、或心理學所能解釋的，只能說是守護神

的奇蹟吧！

十九、守護神存在於圓滿的心中

信仰宗教的人，大概有下列三種情形：

- ① 求神蹟的人。
- ② 求智慧的人。
- ③ 求生活的人。

起初學佛的人可能朝著理想化的目標前進，希望獲得宗教上的靈性體驗，藉以擺脫物質生活的束縛，此時守護神或許會帶給我們某些神秘的感應，讓我們好像進入了神話般的境界。但這種情況無法維持很久，當我們對學佛產生信心之後，守護神的奇蹟便漸漸隱去，取代的便是我們必須獨自去面對現實的處境。此時我們就得發揮智慧及耐心來解決生活上的難題，並幫助他人解除困難。

這段期間雖然艱苦，但却可以培養仁慈及德性，漸漸地我們潛在的神光會顯現出來，我們可以感受到，在現實生活當中，我們的心靈也具有如同守護神般的神妙力量在運作，以至於我們心想什麼，就可以完成什麼，因此也不用刻意去祈求守護神什麼，我們的思維自然充滿著佛菩薩的智慧，如同華嚴經的比喻：文殊師利菩薩在說法的時候，一尊一尊的佛的法身從其面門出入，以至於文殊菩薩的心中，不斷地流出佛的智慧，這就叫做「即心即佛」吧！

晚明憨山德清的 早期叢林教育與 改革理念之萌芽

江燦騰

三、德清的啓蒙實況及其影響

德清自十二歲出家，一入寺，即受西林永寧和趙大洲（一五〇八一—一五七六）的器重，認為應予栽培^{③③}。德清在俗家的課業基礎，及其對出家後預期的成就目標^{③④}，因而得以順利地持續下來。西林永寧的安排方式如下：

（一）、在西林法孫輩擇「有學行者俊公」^{③⑤}，為德清之師。德清成了西林的第四代法孫。此一師承，也決定了德清非純粹禪者的性格。因報恩寺在法律上為義學傳授中心，禪修與瑜伽二門照規定是不許兼學的^{③⑥}。但在宗教實務上，很難完全禁止，故在德清入寺後也有機會學習其他二門。不過，初期德清的課程，先集中在背誦流通的佛教經典^{③⑦}。十四歲時，德清俱已背完，西林說：「此兒可教，不可誤之也。」^{③⑧}於是聘明師教之。——這是關於佛教知識，初入寺時的啓蒙。

（二）、十七歲開始，西林「請先生首教舉子業。初即以四書一齊讀之，次習五經、子、史、古文、詞、賦」^{③⑨}。這無疑是俗家課業的重溫。但因已習數年佛學，進境甚快，「即能賦詩，述文社集，賦有入江上篇」，同會一時皆推重之^{④⑩}。德清的文學才華，此時日漸流露。在晚明的佛教大師中，德清與紫柏皆以能文見重士林^{④①}；且藉藝文酬答，開拓社交範圍，例如日後德清孤身前往北京和五台歷鍊時，即得力於報恩寺時期的詩友引薦和協助^{④②}。他的《憨山老人夢遊全集》的文類中，非佛學類的，頗不少^{④③}。我們可以將其歸功於此時的教育訓練。

（三）、十九歲時，德清一方面因體弱多病，一方面因詩社諸友在科舉上「皆捷」，所以他想「棄所習業」；同時也因別人之勸，徘徊在科舉之途與受戒為僧的十字路口。這時西林供養的雲谷法會，出面負

責說服德清。德清日後曾生動地記述了他如何和雲谷法會親近、受教，以及被說服披剃受戒爲僧的經過：

「……先太師翁，每延〔雲谷法會〕入丈室，動經旬月。予（德清）童子時，即親近執侍，辱師器之，訓誨不倦。予年十九，有不欲出家意。師知之，問曰：『汝何背初心耶？』予曰：『第其俗耳。』師曰：『汝知厭俗，何不學高僧；古之高僧，天子不以臣禮待之；父母不以子禮畜之；天龍恭敬，不以爲喜。當取傳燈錄、高僧傳讀之，則知之矣。』予即簡書笥，得《中峰廣錄》一部^{④④}，持白師。師曰：『熟味此，即知僧之爲貴也。予由是決志薙染，實蒙師之開發。乃嘉靖甲子歲（一五六四）也^{④⑤}。」

雲谷法會以「高僧」的崇高形象，激勵了德清出家的決心。於是德清請西林爲其披剃，並開始參究禪宗公案；但「未得其要，乃專心念佛，日夜不斷」^{④⑥}，直到西方三聖「炳然在目，自信修行可辦」^{④⑦}。

四、同年冬，報恩寺於禪堂建道場，請無極明信講清涼澄觀（七三七—八三八）的《華嚴懸談》（案：即《華嚴經疏鈔》的「導論」）^{④⑧}。德清即「從受具戒；隨聽講」，「至十玄門，海印森羅常住處，恍然了悟法界圓融無盡之旨」^{④⑨}。「切慕清涼之爲人」^{⑤①}，因自命其字曰：澄印^{⑤②}。——在此段資料中，德清交代了幾件事；A「華嚴

義學」，特別是澄觀的華嚴思想，由無極自北傳南，而啓發了德清對此道的興趣。B 德清的受具足戒，是在報恩寺中完成。C 清涼澄觀的高僧典範，成了德清仰慕的對象。D 德清對「俗僧」的厭惡感，已轉化成更高雅僧人形象的追尋。這四點，其實也是根源性目標的提昇。而無極之學既然自北傳南，意味北方的根源性高於南方；且澄觀的著述之地和《華嚴經》預言文殊菩薩垂現震旦的道場，亦在北方的山西五台山^{⑤②}，則德清爲求佛教的根源性和實證性，唯一之途，即親往北方一遊。因此德清在《自敘年譜》中坦言：

「自此行住，冰雪之境，居然在目，矢志願住其中。凡事無一可心者，而離世之念，無刻忘之矣^{⑤③}。」

以上所述，是將德清在佛學教育上的成長過程，以及出家成就目標之鎖定經過，所作的幾個層面的觀察。可瞭解到德清佛教人格的自我建立，已日漸明晰和確定了。

註 釋

註三三：見《年譜》一三。

註三四：同註一六。

註三五：按即「梅齋俊」。見《南京僧錄司左覺義兼大報恩寺住持西林翁大和尚傳》，前引書，頁一五四七。

註三六：同註二七。

註三七：按《年譜》十四歲條，提到先背《法華經》，三個月內，德清熟背後，即再背「流通諸經」，頁一四。

註三八：同前註。

註三九：同前註。

註四〇：同前註。

註四一：見錢謙益撰，△憨山大師夢遊全集序▽，他提到「紫柏之文，雄健而斬截；大師（德清）之文，紆餘而悲婉。其為昏塗之炬火則一也」。收在《憨山老人夢遊集》（三），卷三十，頁（一），卷一，頁八。

註四二：詳見本章第二節「在北京期間的僧俗交往與參學狀況」的討論。

註四三：例如卷四十七、四十八、四十九的《夢遊詩集》即是。《憨山老人夢遊集》（三），卷三十，頁二五四—二七〇三。除少數幾首有佛學內涵外，其餘皆屬抒懷之作。

註四四：本書凡三十卷，是元代慈寂編，全名為《天目中峰和尚廣錄》，是元代著名禪師中峰明本（一二六三—一三二三）的語錄。其內容廣引各種經典要旨及諸家禪師話頭，又融合禪、淨、禪、教為一致。故具有極大參考價值。以上所說，參考《佛光大辭典》（3）（高雄：佛光出版社，一九八九年，四版），頁（2），頁一〇二二—一〇二三，《中峰和尚廣錄》條的說明。

註四五：見德清，△雲谷先大師傳▽，《憨山老人夢遊集》（三），卷三十，頁一五五三—一五五四。

註四六：見《年譜》，一四。

註四七：見《年譜》，一五。

註四八：按此即澄觀的《華嚴經疏鈔》。（台北：華嚴蓮社，一九六六年，重印版），卷一一八的「懸談」。在十冊版中，收在第一冊。

註四九：按此是指「懸談」卷五，關於義理分齊的解釋。（一）、同時具足相應門。（二）、廣狹自在無礙門。（三）、一多相容不同門。（四）、諸法相即自在門。（五）、隱密顯了俱成門。（六）、微細相容安立門。（七）、因陀羅網法界門。（八）、託事顯法生解門。（九）、十世隔法異成門。（十）、主伴圓明具德門。德清所說的「海印森羅常住處」，即（七）的部份。

註五〇：按《宋高僧傳》（台北：文殊出版社，一九八八年），卷五，「義」：（一）△澄觀傳▽，他的門人清記澄觀的平時行狀云：「觀恒發十願：（一）、長止方丈、但三衣鉢、不畜長；（二）、當代名利棄之如遺；（三）、目不視女人；（四）、身影不落俗家；（五）、未捨執受，長誦《法華經》；（六）、長讀大乘經典，普施含靈；（七）、長講《華嚴大經》；（八）、一生晝夜不臥；（九）、不邀名、惑眾、伐善；（十）、不退大慈悲普救法界。觀逮盡形期，恒依願而修也。」頁一〇六。

註五一：見《年譜》一五。

註五二：同註五〇，頁一〇四。

註五三：見《年譜》一五。十九歲條。

佛性三因二果

日課法華隨筆

雲庵

一、佛性

方便品中有一頌：

「諸佛兩足尊 知法常無性

佛種從緣起 是故說一乘」

此「佛種從緣起」，文句如此解釋：

「佛種從緣起者，中道無性，即是佛種。迷此理者，由無明為緣，則有衆生起。解此理者，由教行為緣起，則有正覺起。」

略略數語，佛法原理大要，描述無遺。順逆推求，憑教行，可回溯到原點中道無性。興無明，當流轉芸芸衆生。惟佛種、佛性、佛種性、

法性等概念為佛法重要課題，深廣無崖際，厘清非易，今僅就日課法華觸角所及。

智者大師以五重玄義判釋今經，以實相為正體。妙玄卷上云：

「善惡凡聖菩薩佛，一切不出法性，正指實相以為正體也。」

實相，指一切法如實之相，如實之相，是指諸法都是互相依存而成立，沒有固定自性。佛種與法性關係，發展出三種情況，佛性與法性寬狹相等。佛性大於法性，佛性小於法性，無論如何，總離不開因緣條件而起伏。成佛與否，主導於因緣條件取捨。在無明條件下，則六道輪迴；有教行為條件，則有成佛的可能性。支配成佛條件，便是三因二果。佛性有本義與演義。本義指佛本具體性內涵。演義即是指此三因二果及其他。

二、三因

法華文句解釋說：

「又無性者，即正因佛性也。佛種從緣起者，即是緣了，以緣資了，正種得起。」

此處用三因為佛性提綱，說明諸法常無性，佛種從緣起。中道既是無性，正因既是本具，應是純淨無染，何以要了因緣因資助，正種方得生起。祇由馳於無明，迷失於此中道無性之理，漫天無明，覆蓋正因

佛種，故須藉緣了二因教行，時時析離，殷勤圍堵，以期恢復本來清淨。三因佛性，金光明玄義卷上如此說：

「云何名為佛性，佛名為覺，性名不改，不改即是非常非無常。如土內金藏，天魔外道所不能壞。名正因佛性。了因佛性者，覺智非常非無常，智與理相應，如人善知金藏，此智不可破壞，名了因佛性。緣因佛性者，一切非常非無常，功德善根資助覺智。開顯正性，如耘除草穢，掘出金藏，名緣因佛性。」

此為靜態詮釋，若扣入教行，則以四教義卷六，解釋十住，初發心住，以三因佛性配合說明發心功德妥切具體：

「云何名三種心發，一者緣因善心發，二者了因慧心發，三者正因理心發。一緣因善心發者，衆生無量劫來，所有低頭合掌、彈指散花、發菩提心、慈悲誓願、布施持戒忍辱精進禪定等，一切善根，一時開發，一心具足萬行諸波羅蜜也。二了因慧心發者，衆生無量劫來聞大乘經，乃至一句一偈，受持讀誦，解說書寫，觀行修習，所有智慧一時開發，成眞無漏也。三正因理心發者，衆生無始以來，佛性眞心，常爲無明之所隱覆，緣了兩因力，破無明暗，朗然圓顯也。」

由此二部可知教行過程全在了緣二因，正因屬教行結果。

(一)了因

四教儀說明「了因慧心發」具體教行，得以印證法華經處處句句強調聞法頂受，受持讀誦功德。僅枚舉教（經文）四品，行（實例）慧文、智者二人。

其一、如法師品：「其有衆生求佛道者，若見若聞是法華經，聞已信解受持者，當知是人得近阿耨多羅三藐三菩提。」

其二、如隨喜品說，若人於法會中聽了法華經，從法會出，展轉教於他人，此人功德，無量無邊。甚至展轉至第五十人，聞此經起隨喜心，功德亦不可思議。

其三、如法師功德品，起端即云：「爾時佛告常精進菩薩摩訶薩，若善男子善女人，受持是法華經，若讀、若誦、若解說、若書寫，是人當得八百眼功德、千二百耳功德、八百鼻功德、千二百舌功德、八百身功德、千二百意功德。以是功德，莊嚴六根，皆令清淨。」受持依法華經爲代表的諸經，以父母所生肉眼等六根，可展現不可思議功德妙用，因爲六根已臻至清淨。

其四、如常不輕菩薩品亦說：受持讀誦法華，得六根清淨，壽命增長，疾得正覺。

聞大乘經，受持讀誦，一時開發真無漏智，於此舉衆所周知二例：

一是慧文禪師，閱大智論，卷三十引大品經文「欲以道智具足道種智，當學般若，欲以道種智具足一切智，當學般若，欲以一切智具足一切種智，當學般若」等文，依此經文覺照觀心，而證一心三智，即悟出三智一心中得真理。又由讀誦中論至四諦品：

「因緣所生法 我說即是空

亦名為假名 亦名中道義」

頓悟了諸法無非因緣所生，更進而突顯出此因緣有不定有、空不定空，空有不一，名為中道真理。此是讀誦大乘論典開發智慧，確實實例。

二是智者大師親自體驗。智者在大蘇山，誦讀法華經至藥王品「是真精進，是名眞法供養如來」，入定開悟，得總持陀羅尼，了達諸法相。是誦持大乘經典功德所得之果。所以智者消釋經文，除了因緣、約教、本迹，更有觀心釋經方法，這就是了因佛性之智慧，照了一切事理，無不通達。

隨情說，俗稱求學、上學，亦泛稱「讀書」，足見出世法教行，以讀誦爲重點。隨情知識，則是以「讀書」一詞顯示。

(二)緣因

緣因佛性，功德善根爲緣因。實踐善業，亦即福德培養。包括有菩薩四攝六度等萬行。觀音玄義云：

「修行不出福慧，慧即般若，福即五度，互相資導，以行填願，事理圓足。若智慧增明，則大悲誓滿，拔苦義成。若福德深厚，則大慈誓滿，與樂義成。」

方便品更以開放思想，擴張成佛範圍，推展到一般行爲境地。提出從小善微細處培養福德，就能完成佛德。諸如：

「乃至一小音，歌頌讚佛德，乃至散亂心，手持一華供養畫像：……乃至舉一手、小低頭……乃至散亂心，入於塔廟中，一稱南無佛，皆已成佛道。」

一些微不足道舉動，都含藏著緣因佛性，都是資助成佛種子。剝去一切神秘宗教外衣，實爲法華最可貴最真實處。世尊說，若不確信小善成佛，則斷除世間一切佛種。譬喻品偈云：「若人不信，毀謗此經，則斷一切，世間佛種。」綜合偈頌所列，有十四項斷佛種惡因：憍慢、懈怠、計我（主觀偏重）、淺識、著欲、不解、不信、顰蹙、疑惑、誹謗、輕善（輕視善行）、憎善、嫉善、恨善。由見解程度差異，而生誹謗，致墮惡道受苦，或不得值佛聞法，正覺難以生起，難以發真無漏，無法顯發正因佛性，皆是緣了二因不具足故，斷絕一切

世間佛種。世尊爲排除衆生產生憍慢誹謗十四種惡性誘因，甚而制止舍利弗等說法請求。寧可不說，拔衆生苦故。而不是吝法。

出自悲愍情懷，默然不說，固是防止斷絕佛種，究屬消極態度。

在有因緣條件下，亦可得說。湛然大師以爲即果佛種從淨緣起，衆生佛種從說緣起。認定何類衆生可以接受小善成佛之會三思想。考察經中所列條件不外：

「一、若有利根 智慧明了 多聞強識 求佛道者。

二、若人精進 常修慈心 不惜身命。

三、若人恭敬 無有異心 離諸凡愚 獨處山澤。

四、若見有人 捨惡知識 親近善友。

五、若見佛子 持戒清淨 求大乘經。

六、若人無瞋 質直柔軟 常愍一切 恭敬諸佛。

七、復有佛子 於大衆中 以清淨心 說法無礙。

八、若有比丘 爲一切智 四方求法 合掌頂受 但樂受持 大

乘經典。」

有以上八項善根深植者，是接受佛法經教對象。正確聞法，由教起行，智慧轉明，破惑顯正因，是緣了二因力量，是福慧二嚴開發。

（三）正因

了因修慧，破惑成般若德，緣因修福，福至心靈，成解脫德。二

德圓滿，莊嚴法身。中道無性正因佛性，福慧圓滿，三德密藏自然而成。誠所謂成佛法華如是。

三、二果

三因是佛性完成必要條件，尙非充足條件。完成佛性圓滿，當須如果佛性、果果佛性，此出大經師子吼品。二果爲充足條件。果佛性，是指通達佛果所具備之智德。果果佛性是指通達大涅槃斷除煩惱之斷德。觀音玄義云：

「通途意：智卽有爲功德滿，亦名圓淨涅槃。言有爲功德者，卽是因時智慧有照用修成之義，故稱有爲。因雖無常，而果是常。將因來名果，故言有爲功德滿。」

斷卽無爲功德滿，亦名解脫，亦名方便涅槃。大乘是有體之斷，不取滅無爲斷，但取隨所調伏衆生之處，惡不能染，縱任自在，無有累縛，名爲斷德，指此名無爲功德。」

四明譬喻，衆生心如塗膠手，碰到什麼都會黏著。若具備智德果佛性，如用水洗淨手，可以用手提取任何物，都不會黏著。理論上智德斷德是有前後次第，在修持中，則無前後。萬法都空稱果佛性。萬法皆假是果果佛性，空假究竟卽中。此「道前道後，悉是一心。」何來次第分割。由此智斷二德圓滿，纔能突顯三因佛性意義圓滿。

八十五年二月份會務報導

(會訊第174期)

捐款芳名錄

(總計 捌萬叁仟貳佰元整)

伍仟元：莊宗彬 無名氏

叁仟元：雲庵

壹仟伍佰元：

壹仟元：和尙

薛肅治 傳冠智

蔡文鳳 蔡銘鏞

顏高盛 顏高城

楊金蟬 陳政宏

陳楊秀鸞 陳榮璧

侯漢洲 蘇慧貞

捌佰元：謝鏡清

柒佰元：謝昇霖

陸佰元：高幸子

伍佰元：莊金鍛

顏高龍

柯奕州

陳美華

謝芳玉

肆佰元：韓聲瑞

叁佰元：鄭海英

胡王清月

郭士銘

石宛玉

吳尾景

楊怡萍

陳照賢

貳佰伍拾元：

貳佰元：慈琴

許鏡子

大悲印經會

莊翠峰

林淇水

李林卿烟

陳政維

陳文宗

陳廖恨

謝欣容

方偉綸

宋淑貞

高彬勝

方英蕊

陳俊弘

陳秀月

張秀鶯

鄭海蓮

胡博雄

郭春瑾

石富元

吳美樺

楊怡立

杜琮翔

廖粹華

會純靜

慧

邵文楷

莊鎮丞

林一郎

李雪梨

陳怡青

陳廖恨

林宗憲

曾雀清

黃延輝

陳大文

吳日鑑

王秀利

邱建忠

林麗樹

李明順

柯錦燕

林煒程

胡博然

蔡金鳳

黃麗珠

石修誠

王美玉

楊有義

侯梅雲

李奇蓓

趙美重

85年2月份收支明細表

收	上月結存	\$218,264	40
入	本月收入	\$ 83,200	00
	定期存款利息收入	\$ 6,720	00
	收入總計	\$308,184	40
支	文化教育支出		
	福田雜誌第116期印刷費用	14,200	00
	福田雜誌郵寄費用	3,755	50
	劃撥代金手續費	145	00
	供僧	3,000	00
出	濟助支出		
	洪樺燧	2,000	00
	陳月娥	2,000	00
	歐良謀	2,000	00
	吳蔡怨	2,000	00
	鄭金安	2,000	00
	卓德敏	5,000	00
	林哲夫	5,000	00
	張嘉宏	5,000	00
	劉李秀花	5,000	00
	高素日	5,000	00
	黃清果	5,000	00
	呂王玉霞	5,000	00
	支出總計	71,100	50
本	月合計	\$237,083	90
收	收支比較	79.1 %	

貳佰元：葉種德

高春仙

李幸芬

郭秋蘭

陳麗姬

陳永芳

邱治民

壹佰元：慈蘇

張漢成

張漢宜

梁田雪銀

吳慧螢

楊忠雄

楊淳雅

陳彩麗

杜宗翰

蘇文傑

蔡錦雀

許素月

李幸珍

郭俊良

陳世潤

陳寶珍

會禎

張庭璋

徐國清

顏愛娥

王肅瓊

楊世傑

楊維維

陳彩鳳

杜宗樺

侯迪元

侯文秀

林美辰

許祺鳳

郭建志

黃婉珍

陳昭孔

陳俊竹

丁清花

張庭瀚

劉映汝

許明章

王麗利

楊世彬

楊宜榛

陳金鈿

侯文秀

侯慈萍

蘇麗美

顏玉龍

李朝福

郭秋燕

王惠民

陳永川

侯佳宏

莊春蘭

張生受

劉裕元

吳芝穎

楊玉桂

楊博什

陳彩琴

洪金蓮

侯慈萍

蘇麗美

會長：顏高龍
副會長：鄭海英
孫申娥

會功德福田福然湛



2月份救濟事蹟

1. 鄭安敏先生：住南縣仁德鄉後壁村德洋一街十巷十二號，三十八歲。本挖土機司機，於二月初罹患腦瘤而發病入院，目前病況不樂觀，又病主發病無法工作，其妻須整日來院照顧，其下尙有三子年紀尚小，故家庭經濟陷入困境，本會協助生活費伍仟元整。
2. 卓德茂先生：住南縣楠西鄉鹿田村鹿陶洋八十七號，七十六歲。患有糖尿病，現又因腦膜瘤而開刀住院，病情仍不穩定，需使用呼吸器呼吸。因案家三人均老年人，平日即有醫療支出，病人之子務農收成不佳，現又因照顧其父而無法工作，病人之妻亦罹患高血壓，生活頓成窘境，本會幫助生活費伍仟元整。
3. 林哲夫先生：住南縣下營鄉大埤村大埤寮七七之五號，五十五歲。曾罹患肺結核，並洗腎達二年之久，前年底又得巴金氏症，在今年一月初又因腎衰竭而住院，目前意識不清。因未婚且與八十歲母親同住，故僅有二弟能予病人協助。目前二弟因故，經濟狀況吃緊，給予病人協助有限，本會幫助生活費伍仟元整。
4. 張嘉宏先生：住南市裕農路七二六巷二弄五號，四十三歲。其六年前即罹患惡性淋巴癌，已接受了三次住院化學治療，案主與其妻依賣麵之小本生意維生，因案主最近接受化學治療，身體狀況差，無法工作，僅由妻子打零工維持，而又需負擔店舖及房租等，故本會協助生活費伍仟元整。
5. 劉李秀花女士：住南縣左鎮鄉光和村光和六號之五，七十九歲。於前年曾因胃部疾病住院，最近因由椅摔下致腹部腸破裂形成氣室合併瘻管，每天須注射人類白蛋白，每劑費用達二千元，而健保局並不給付此一費用。其本身無工作能力，僅有一子獨力負擔醫療費用，其子為一鋪磚工人，收入不固定，本會幫助生活費用伍仟元整。
6. 高素日女士：住南市公學路四段一二二巷四號。其夫於七十八年因車禍去世，留下母子三人，投靠娘家。外祖父中風，外祖母年邁，本身又罹患腎臟炎，僅以幫傭、洗衣維生，生活相當困難，經由家庭扶助中心轉介，本會協助生活費用伍仟元整。
7. 黃清果先生：住南市公學路四段一二六巷一二八弄十一號。其母中風癱瘓，長期臥病在床，需有人照顧，其妻因不耐而求去，又育有五名子女，黃先生為一計程車司機，車子破舊，無法換新，且目前租房而住，家計相當困難，由家扶中心轉介，本會協助生活費伍仟元整。
8. 呂王玉霞女士：住南縣新化鎮峰口里一一〇號。呂女士本人低智能、重聽、反應慢，且患有遺傳性之疾病。其夫本從事鐵厝工，但不幸於七十九年遭雷電擊中而不治死亡。留下三子女，老大患有腦肌瘤病變，其餘二名子女皆就讀小學，經濟十分困頓，為低收入戶，由家扶中心轉介，本會協助生活費伍仟元整。
9. 本會固定幫助戶：洪樟熾先生、蔡金李女士、吳蔡怨女士、歐良謀女士、陳月娥女士，以上各貳仟元整。



盤山 花紅

• 贈 閱 •

■ 中華民國八十五年三月十五日出版
佛曆 三〇二三年

■ 發行人：施 國 雄

■ 編輯：雲 庵

■ 電話：(06) 2 2 2 8 5 1 8

■ 社址：台南市70019忠義路二段38巷8號

■ 郵政劃撥：0366921~4 福田雜誌社帳戶

■ 印刷廠：南功美術印刷廠

(台南市健康路209~4號)

■ 行政院新聞局登記局版臺誌字第5246號

■ 中華郵政南台字第267號執照登記為雜誌類交寄