

福田

122

佛以忍爲鎧
精進爲鋼鉀

持戒爲大馬
禪定爲良弓

智慧爲好箭
外破魔王軍

內滅煩惱賊
是名阿羅呵

— 大論
71下



佛敎月誌

- ✧由元亨寺慈仁文教基金會等三單位共同舉辦的「佛學論文聯合發表會」，已於85年7月26、28日三天，假高雄元亨寺發表討論圓滿。
- ✧位於台北市南京東路三段的「佛心文化藝術館」，已於6月25日正式開幕。
- ✧台北市佛教觀音線協會，為訓練電話協談志工，自85年8月6日起，分三階段招生上課，以培養志工觀照內心自助助人的能力。電話：558022。
- ✧台南市佛教支會第21屆第二次會員代表大會，於85年8月4日，假民權路觀音講寺舉行。
- ✧台北縣石碇鄉慈航佛學院招生。即日起報名。考試日期85年8月11日。電話：6631298。
- ✧埔里靈巖山將開辦「研讀學佛院」，即日起報名至9月30日止。
- ✧台北樹林鎮海明寺85年10月4日至8日，將啓建三皈五戒五永日。電話：6812839。
- ✧85年中區全國齋僧大會，訂於國曆9月8日，假彰化縣立體育館舉行。東南部縣市佛教會聯合供僧大會，85年農曆7月19日上午九時假高雄元亨寺舉辦。
- ✧覺苑創辦人禪欣大德尼圓寂，訂於7月29日舉行追思讚頌大典。
- ✧以醫療保健的知識為內容的崇安中西醫學雜誌，八月份起停刊。
- ✧台南縣那拔林接天寺85年度舉辦短期出家，85年9月15日至9月21日止。
- ✧高雄市前鎮區信徹寺，85年9月20日將傳在家菩薩戒。
- ✧佛光大學佛教文化研究所，比較宗教研究所招生，8月10日考試。

本期目錄

- 封面：文：大論 下 圖：五台秋色
- 1 ● 佛教月誌
 - 2 ● 最初倡言「大乘」的人(上)……………靜谷正雄著 依 觀譯
 - 7 ● 八台灣比丘尼現代行腳／導讀……………江燦騰
 - 9 ● 天台山外看天台(八)……………明了
 - 12 ● 妙法蓮華經玄義試譯(四)……………天台智者大師說 蘇 榮 焜譯
 - 17 ● 走過學佛之路(二)……………何世亮
 - 20 ● 德清在叢林中的崛起及其奮鬥的途徑——北遊的參學歷程與攀緣宮廷……………江燦騰
 - 23 ● 從「十事非法之諍」反省自己的修行生活……………鵝鑾
 - 32 ● 中土二期因明概略……………法幢
 - 33 ● 八十五年七月份會務報告
- 封底：佛龕茅蓬 四季桂

最初倡信「大乘」的人(上)

靜谷正雄著
依 觀譯

最早明確使用「大乘」(mahāyāna)一語的。是《小品般若經》。

。從而，最初將自己的立場明言為「大乘」者，應是《小品般若經》的編集者。彼等自稱為 dharmabhāṇaka (法師) (註1)，宣稱彼所說般若波羅蜜之新「法」，為無上甚深「諸佛之母」。彼等認為若不習學般若波羅蜜，則六波羅蜜不能完成；而以般若空智得無生法忍，乃大乘不退轉菩薩之所行。彼等立於無自性空之立場，認為世間即涅槃，因而否定二乘之厭世間求涅槃。彼等勸勉應信受書寫《般若經》，謂供養經卷之功德遙勝於供養佛塔，強調應獻身予傳持唱導《般若經》的法師。

此中所說之「法師」，也在《法華經》中登場(註2)。在該經中，將受持、讀誦、解說《法華經》者，稱為法師，謂彼等為一切世間所應尊敬之如來使者，為大菩薩、等同如來，得受供養；又謂師事此法師者，速成菩薩道。又，《大品般若經》(註3)、《大寶積經》

《迦葉品》(Kaśyapa-parivarta) (註4)等也有此法師登場，在《般舟三昧經》中以般舟三昧的教示者身份出現(註5)。而《月燈三昧經》(註6)及《首楞嚴三昧經》(註7)的唱導者，也是法師。

從這些法師的登場方式看來，以《小品》、《大品》為首的初期重要大乘經典，大多是由「法師」所作所宣傳。經典中的強調「供養經卷」及「對法師獻身」，正明顯展現出「法師」們在處於可預想到的中傷、迫害中，強烈的意圖推廣流布經典——經典中傳述的是彼等所見之新「法」。

筆者曾以「初期大乘經典の作者に關する試論」為副題，論述此「法師」之性格(註8)，迄今已近二十年。爾後，亦曾再作論述(註9)，茲略作整理，述其大要如次：

1. dharmabhāṇaka 一語，漢譯經典譯為「法師」，但在部派佛教

的律藏中，例如《四分律》等譯為「法師」的原語，若對照巴利律藏，其梵文原語應是 *dharmakathika* (Pāli *dharmakathika*)。兩者都是從意為「說」「語」的語根 *Vhaṇ*。Vkaṭh 形成的 *bhāṇaka*，*kathika* 之前，加 *dhavma*。看起來似乎是對同一物的不同異稱，但事實不然。亦即 *dharmabhāṇaka* 僅見於大乘經典，律藏及阿含不出。而巴利的尼柯耶及律藏中有 *bhāṇaka* 之語，但見不到 *dharmabhāṇaka*。反之，巴利律藏等所有的 *dharmakathika*，大乘經典也幾乎不見有之（註10）。換言之，這是部派佛教所不知的語詞。

2. 《阿闍佛國經》（本書六十八頁註15）、《阿闍世王經》（明經比丘，大正十五，三九四上，《文殊師利普超三昧經》記為法師比丘，大正十五，四一二中）中，可以看到出家比丘的「法師」，在《小品般若》中，如「說法者以方便力故，受此五欲。汝於中莫生不淨心，應作念言，我不知方便力，法師或利益衆生，為植善根故，受用是法（註11）」是過著五欲具足在家生活的法師。教示常啼菩薩般若的法上菩薩受到大眾圍繞，坐於高座，修置般若經卷，演說般若深義……正是典型的法師，但法上菩薩是五欲具足者，此中的高座，是法上菩薩所住衆香城內的七寶高台，經中沒有言及佛塔及僧院。像這樣，出家法師與在家法師的分際非常分明，但是，說是出家法師，也未必是指受具足戒的正規比丘。從而，在傳統部派教團看來，他們是特異分子，是低級的，不足言道的，尤其依頑固的保守派看來，這些人製

作了向來三藏所無的新教說，而自稱為佛說，是不合法的。因此，部派教團及其支持者常視情況加以非難。而法師們之所以將毀謗大乘經典說成謗法重罪，相信是有前述那種情形為其背景。總而言之，大乘的「法師」，並不是發展自部派教團，這是很清楚的。

3. 在梵文原典中，有 *dharmabhāṇaka* 的，有：《小品般若》、《大品般若》、《法華經》、《大寶積普明菩薩會（迦葉品）》、《大寶積護國菩薩會》（註12）、《華嚴經》八十地品及入法界品（註13）、《月燈三昧經》，此外，又有大乘佛傳的《普曜經》（註14）、《Lalitavistara》（註14）以及中期成立的《金光明經》（註15）、《入楞伽經》（註16）。

4. *dharmabhāṇaka*，藏語譯為 *chos-smra-ba*，而 *dharmakathika* 譯為 *chos-sgrog-spa*，兩者有別。因此，吾人可以藉由藏譯而推定其原語。就前者言，在藏譯中，例如《般舟三昧經》教示般舟三昧之「師」或「法師」，藏譯為 *chos-smra-ba*，可見其原語為 *dharmabhāṇaka*。《賢劫經》卷一中，教化轉輪聖王（阿闍之前生）的「法師」（彌陀之前生）（註18），以及於過去世教化彌陀前生的「法師」（阿闍之前生）（註19）的原語，都是 *dharmabhāṇaka*。《大寶積郁伽長者會》的最古譯本《法鏡經》中的「法言之士」（《大寶積》記為法師人）（註20）、《大寶積無垢施菩薩應辯會》等所出的「法師」（註21），也是一樣。

5. 沒有 dharma 的 bhāṇaka，在巴利佛典中可以見到，《南傳大藏經》的譯者，譯之爲「讀誦者」。《彌蘭陀王問經》中，本生的讀誦者是 Jātaka-bhāṇaka，長部的讀誦者是 Dighe，小部的讀誦者是 Khuddaka-bhāṇaka，並分別列出說法師 (dhammakathika) 以及經師 (suttantika) (註22)。而使用 bhāṇaka 之例，在西元前二世紀的巴爾赫特銘文中，可以看到。彼等係巴爾赫特佛塔教團的指導者，此事筆者已有論及(本書第十八頁，譯按：譯者尚未逐譯此章)。此 bhāṇaka。在《四分律》及《五分律》中，將多聞(讀修多羅)、法師、持律、坐禪並列，相當於別舉的「唄匿」，但巴利《律藏》、《十誦律》、《根本有部律》無此 bhāṇaka。《僧祇律》也沒有 bhāṇaka。在西元後一世紀的卡力窟院銘之後，即不再出現於碑銘中，可能是此部派佛教比丘教團的成員，在某個時期消失掉了。消失的原因不明，有可能是彼等傾向佛塔信仰，經由大眾化的行動，彼等的專門職能顯著的技藝化、世俗化了。部派教團逐漸淡化的稱呼，轉由大乘運動的指導者使用，這也表示他們不是發展自部派教團。

取代「原始大乘」所用的「菩薩乘」、「佛乘」(這類語詞，在部派佛教只用於指像釋迦菩薩這樣的特定菩薩)，而出現新的「大乘」一詞，必有其理由。龍樹在《大智度論》(註23)中，將聲聞乘、緣覺乘(辟支佛乘、獨覺乘)列爲小乘，菩薩乘爲大乘，並明示其由緣覺乘在現實的教團並不存在，因此，是指以阿羅漢爲理想的聲聞

乘，亦即部派佛教爲小乘。又，視之爲小乘的理由是：一、只求自身之解脫(自利)，不說大慈悲心，無視他人之苦惱，故稱小乘。二、只說我空，不說大乘所說的法空。聲聞乘只知我空，不知法空，從而不具般若大智，知煩惱即菩提，世間即涅槃之諸法實相。只是徒取諸法差別相，止於分析其相，因此，是淺顯的，不完全的，故稱小乘。

部派佛教以疾得阿羅漢之果，入寂滅之涅槃境界爲理想，因此，都應稱爲小乘。雖然說是部派佛教，然而像大眾部之中也有說諸法如幻空者，因此，被斥爲小乘的，應是指上座部系之部派，尤其對諸法實有建築一套精密體系的說一切有部。有部在西元後一、二世紀間，從中印度的摩突羅到西北印度，確立了代表部派佛教的勢力，此從文獻及碑銘之記載，即可知曉(註24)。又，有部擁有衆多的學僧，成立了龐大的論書。《法華經》在指出不親近菩薩之人時，揭出「求聲聞乘之比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷」，又謂「增上慢人，貪著小乘三藏之學者」(註25)。所謂「貪著小乘三藏之學者」，應是指有部的論師吧！

取代向來的「菩薩乘」而生起「大乘」的第一個理由是：對部派佛教的作爲，強烈不滿。紀元後一世紀，部派教團的比丘，定居在所屬部派的僧院內，有豐沛的財產作生活支援，專注於佛典之註釋。在與世俗社會隔離的僧院內，僧衆們投身於樹立相稱其生活環境的、遁世性的聲聞道體系。當然，雖說是部派教團，但也不至於忽視教化世

俗信徒（註26），當時也有些對在家信徒具有影響力的高僧。若非如此，也不可能有僧院之建及豐富之獻。但是，大體而言，彼等對世俗社會福利，欠缺積極性的關心。彼等在教義的研究及聲聞道之修習上，欲更上層樓，又以自身的解脫為第一，却忘了要利益他人。

對於這樣的部派佛教，「菩薩乘」者，換言之，「原始大乘」者有強烈的不滿。然而部派佛教因具有古老的傳統，被視為正統佛教，得到了社會的認同，故愈發的發展。可能在學習部派佛教的出家眾之中，有轉向「原始大乘」的人，但大多數的部派佛教人士，對於「原始大乘」之支持者，或是完全漠視之，或是冷笑之。因此，從「原始大乘」人中，出現批判部派佛教的行動。彼等非難部派佛教為利己的、遁世的，並提出不應只追求聲聞、緣覺二乘。

但是，為了產生「大乘」一語，即有必要宣揚相稱「大乘」之名的新「法」。從而，產生「大乘」一語的第二個理由是：般若波羅蜜的新「法」出現。此般若之法，與舊來菩薩乘（原始大乘）所說的六波羅蜜之一的般若性格迥異。彼等認為此般若波羅蜜若不習學，則亦不能完成其他的五種波羅蜜，而這樣菩薩乘就不是真正的菩薩乘。亦即它是根本性的「法」。此法甚深廣大，是一切諸佛之母，其所開示的是諸法之實相，能給予一切眾生大利益。因此，它不是六度之一的般若，而是大般若。而今彼等正揭舉大般若法幢，披著勇猛精進之鎧甲，進行佛教界之革新。由於這樣的自負與使命感，因此，《小品般若

若經》中出現了「大乘」一語。（待續）

註

(1)《道行般若經》卷二〈功德品〉第三（大正八，四三六下）、卷四〈覺魔品第九〉（同上，四四七下～四四八上），《大明度經》卷二〈持品第三〉（同上，四八五上，經師）。卷三〈覺邪品第九〉（同上，四九一上，師），羅什譯《小品般若》卷二〈明咒品第四〉（大正八，五四四中）、卷五〈魔事品第十一〉（同上，五五五下，五六下）。卷十〈薩陀波崙品第二十七〉（同上，五八〇上）。

U. Wogihara, *Prajñāparamitāvyākhyā*, p. 515 ~ 518. 520.

(2)《法華經》的〈序品〉、〈法師品〉、〈見寶塔品〉、〈勸持品〉、〈安樂行品〉、〈從地涌出品〉、〈分別功德品〉、〈法師功德品〉、〈神力品〉、〈陀羅尼品〉、〈普賢菩薩勸發品〉。Kem & Nanjo, *Saddharmapuṇḍarīka*, 19.9; 227.5; 343.9; 402.5, 7.9, 11.

(3)什譯《小品般若》卷十四〈兩過品第四十七〉（大正八，三二〇中以下）、卷二十七〈常啼品第八十八〉（同上，四一六中～下）。

(4) Steal-Holstein, *Kāśyapa-parivarta* p. 2 ~ 3, 4 ~ 5, 31 ~ 32, 37 ~ 38.

(5)大正十三，九〇六中，九〇九下，九一〇上。藏譯，例如：影印

北京板西藏大藏經第三十二卷・一〇七頁・十七葉上・三行。

(6) 村上眞完《大乘における在家と出家の問題——大乘佛教成立論に關連して——》(佛教史學十五の一)有所論述。根據村上氏的看法，《月燈三昧經》的法師，大多是指比丘。

(7) 大正十五，六四〇上，六四五上。影印北京板西藏大藏經第三十二卷，八十八頁，三一九葉下，八行，同，三三七葉下，七〇八行。

(8) 拙稿「法師 dharmabhāṇaka に關して」(印佛研三の一，昭二九)。

(9) 拙稿《大乘教團の成立について(上)》(佛教史學十三の三)。

(10) 出現在大乘經典的例子有：《法華經》《五百弟子授記品》，經云：富樓那彌多羅尼子爲 dharmakathika 之第一人。羅什譯之爲「說法人」，以之和「法師」有所區別。

(11) 大正八，五八〇中。但是，此部分僅見於什譯《小品般若》，《道行般若》、《大明度》不出。

(12) 竺法護譯《德光太子經》(大正十二・四一二下)的說法者，根據村上眞完《Rāṣṭrapāla-pariprcchā》之語彙(八戶工業高等專門學校紀要三)七十二頁所載，是 dharmabhāṇaka。

(13) 《十地品》是…J. Rahder, *Dasabhumika et Bodhisattvabhūmi*, 1926, p.46, 76, 77. 《入法界品》是…D.T. Suzuki & H. Idzumi, *The Gaṇḍavyūha Sūtra*, Kyoto, 1949, p.417.

(14) S. Lefmann, *Lalita Vistara*, 1902, p.179, 432。

(15) H. Idzumi, *The Suvarṇaprabhāsa Sūtra*, Kyoto, 1931, p.59, 111。

(16) D.T. Suzuki, *Index to the Lankāvatārasūtra*, p.88 (Text. p.260.4)。

(17) 大正十三，九〇六中。影印西藏大藏經第三十二卷一〇七頁，十葉 a 3 行。

(18) 大正十四，一〇下。影印西藏大藏經第二十七卷，九頁，十八葉，b 4 行。

(19) 大正十四，七中。影印西藏大藏經第二十七卷，八頁，十四葉，b 8 行。

(20) 大正十二，十六上。影印西藏大藏經第二十三卷，二六〇頁，二九九葉，b 6 行。

(21) 最古的異譯《離垢施女經》(竺法護譯)，有得端正四法之一的「觀於法師，如奉世尊」(大正十二，九十四下)，得八十種好的四法之一——「數數往詣奉見法師，勸化衆生，使入佛道」(同上，九十五下)，都有提及「法師」。影印西藏大藏經第二十四卷，一〇九頁，二六七葉，b 7 行及同，一一〇頁，二六九葉，b 4 行。

(22) 南傳大藏經第九卷下，二〇三〇四頁。

(23) 大正二十五，二八七下，六一九下等，提出大小二乘的差違。

(24) 拙稿《カニシカ王と有部》(印佛研三の二)。

(25) 大正九，三十七上中。

〈台灣比丘尼現代行腳〉

導讀

江燦騰

認識雲庵法師已是十多年以前的事了。

最初，她是替師兄水月法師打電話探詢我：是否二十年前在台中水湳機場服務時，相識的友人？我說是。因水月法師未出家前，是在機場的人事室服務，是屬軍用文官，却理個大光頭，準備出家。我是充員兵，因嫻熟文書工作，也被調派在同部門工作，所以認識了他。當時，他是同事口中的「王和尚」——因他的俗家姓名叫「王俊嶺」，却每天吃素抄經，所以大家背地裡都如此稱他。

但，未出家前的王居士，在當時以及日後

，都對我有很大的影響。那時我們共同的興趣，是談論《文星》雜誌主編李敖先生正在進行的筆墨官司。並因李敖先生的批判文章提到了許多五四以來的成名學者，像熊十力、梁漱溟等，使我生平首次對這些學者的為人和學問產生極大的興趣。特別是自修成功的梁漱溟，在我進一步瞭解他後，成了我此後效法的對象。

因我從小家貧失學，只讀到初中一年級而已。可是看到梁漱溟自學成功的例子，不禁也興起了有為者亦若是的念頭。

於是像開啓了文化之眼一般，注意到了許多過去未注意的書和人，並狂熱地展開長期的大量閱讀和吸收。

而這知識上的急劇擴展，又更刺激了我在學問上探索的興趣和能力。

因此，退伍後的十年間，我雖仍在工廠做事，却已擁有一般大學畢業生的學問能力。而且在三十二歲之年，更以自修同等學歷，考進師範大學歷史系唸書，並成了成績優異的風雲人物！可是，却早已和王居士失去了聯絡。

大學畢業後，我又考入台大史研所就讀。由於曾在佛教雜誌上發表佛學研究論文，被王

少校發現了，方循線找到了我。而這時他已是台南市名利湛然寺的住持水月和尚了。

可是，水月法師個性太內向了，不好意思自己打電話給我，而是要雲庵師替他打，所以在失去連絡的二十年之後，當我聽到從台南打來的長途電話，並且是一位陌生的女士——雲庵師的聲音時，幾乎嚇了我一大跳！

不過，雙方總算藉此連絡上了。

但是，真正見到雲庵師本人，則是在我碩士班的學業完成時。當時我從竹北坐火車南下台南，去湛然寺見水月法師，同時並首次拜見了雲庵法師。

當時雲庵師像招待親人一樣，熱誠的招待了我，使我宛若回到了自己家中那樣的溫馨和自在。雖然她已年近中年，但顯得相當年輕和幹練，所以令我印象非常深刻。

以後，我和台南方面的佛教界逐漸有往來，同時去湛然寺的次數也多了，對雲庵師的瞭解就更多了。

以下是摘錄我在一篇關於她的師父慧峰法師與湛然寺的論文中的一段，我如此描述雲庵師：

「雲庵尼師，一九六八年出家。旋即到高雄壽山寺的壽山佛學院插班就讀。畢業後，再到佛光山的東方佛教學院攻讀。前後四年，一九七三年畢業，回到湛然寺時，離其師慧峰法師入滅，僅半年而已。可是，由於是本省籍出身，且在學院成績表現優秀，是慧峰法師生前至愛器重和寄以厚望者。目前湛然寺的法務和《福田》雜誌的編輯，幾全賴其負責。《福田》的水準，在台灣的近百種佛教刊物中，排名居前十名以內，而編務在雲庵師一人獨撐之下，每月定期發刊，從未脫期或延誤，其治事之勤和效率之高，實令人讚嘆！」

讀者不難從這一段描述的文字裡，認識到雲庵師這個人了。

而雲庵師的這個法號，從字面上看來，就像清林煙霞的隱士之處一樣，非常具有詩意。

但，這個外號，其實有一段來歷。

那是一九四九年秋天的事。

當時雲庵師的師父慧峰法師逃難到台灣來，因人地生疏，無處可去，經由慈航法師的幫忙，才安頓在苗栗和新竹交界的獅頭山上。不巧又碰到政府在抓逃難來台的出家人，慧峰法

師也被逮捕詢問，關了一個多月才被放出來。

根據當時也住到獅頭山上的本省僧人會性法師的回憶說：「慧峰法師又回到山上，但山上也沒有辦法再辦學講課，經過這場風波，大家也不敢再做什麼活動，深怕又惹來禍害。我們山上橘子園裡有間小房子，本來是工人住的，後來沒有人住，慧峰法師就住在那間草房子，自己題個名字叫雲庵。」

會性法師接著又對遠道來訪的雲庵師提到說：

「後來取給妳的名字，大概就是紀念這間草房子。山上霧很大，尤其春天、冬天經常有霧飄到房子來，雲霧繚繞，就把這個草房叫雲庵。」

所以雲庵師的法號（正式的法名叫聖哲），是和她的師父受難後獨居草房的經驗有關，是一段坎坷歲月的銘記。

他大概忘不了那段記憶，所以才將女徒取名為「雲庵」。

可見雲庵師的法號，是大有來歷的。

不過就本書來說，却是雲庵師化靜態為動態，將足跡走出寺外，先由島內開始，參方行

腳各地道場，以汲取修行和道業精進的經驗。

等到海峽兩岸恢復交流以後，雲庵師更懷著踏尋本宗「天台宗」祖庭的宗教熱忱，前往大陸各道場和佛教聖地參方。最後，更追溯佛教發祥地，將足跡踏遍南洋和印度，以沐浴佛國的神聖靈光。

但是，雲庵師和其他人不同的是，她以台灣本土資深比丘尼的眼光，來觀察、瞭解、印證和批判她的所見所聞。

她並非只會在筆下描述佛教聖地的優美和偉大，更能帶著敏銳的眼光和豐富的佛教知識去透視一切。

所以我們在書中，可讀到遠遠超過遊記和導遊手冊的知識水平，並能鮮明地發現到台灣現代比丘尼的深刻描寫和分析，因此享受到一般旅遊書籍難以比擬的嶄新閱讀經驗。

總之，本書兼具知識性、藝術性和宗教性，是三者合而為一的清新作品。它標幟著台灣這一代比丘尼的開闊視野和卓越才情。所以是絕對不可錯過的一本好書。

一九九五年七月一日 謹誌於竹北家中

天台山外看天台(八)

明了

二、化法四教的實踐方法

思想理論指導實踐方法，思想不同修持結果也不同。以佛性來分類藏、通二教並不談及，僅重視外在事象之空性，而別、圓二教不以外境空性，而談內在的、主體的中道佛性，所以四教中前二教（藏、通）修法是一類，後二教（別、圓）又另一類型。

若再細分藏、通二教之真理觀雖然同是重視「空」理，但藏教之實踐方式乃「析法入空」，而通教之實踐方式為「體法入空」。別、圓二教之真理觀同為中道佛性，但別教之實踐方式乃「歷別入中」，而圓教之實踐方式則為「圓頓入中」。天台宗重要實踐方法之三觀——空觀、假觀、中觀，此一心三觀在別圓二教實踐方法也不同，別教採用「次第三觀」，屬於漸修方式，圓教採用的「圓頓三觀」屬於頓悟

方式。

(一) 藏教的修法：

藏教之真理觀為「空性」，此空乃無自性義之空，藏教對這空的體悟是先破除事物本身，即是要析離組成事物的分子，然後才能體證空的真理。這種體現空理的方法我們稱之為「析法入空」，「析有析離的意思，智顗大師即以此種方法為「拙」非巧。

「析法入空」常見者有似剝蕉，蕉皮一層一層地剝，直至中心而悟無實。物質由粗而細，由外而內，由大而小地分析，直至無實物之本體。「析法入空」觀行者其心態對環境採「分離」的態度，離開日常生活環境到另一特別地方修持，與世隔離開來，離群索居，不與人共同生活。所以藏教人若出三界修道成功也不願再來此世間度化，

天台宗指此行者爲小乘人。

藏教人體悟空性——析法入「空」後樂於滯留於寂滅的境界中，厭惡此世間的苦痛和不幸，對此世的「緣起」現象不予關注，只知「性空」——析法空，不知「緣起」的事象也是空幻一場。對佛說四諦之體悟是生與滅相離析，不相融合，生是生，滅是滅，煩惱是煩惱，菩提是菩提，智顗大師說藏教所修的四諦是「生滅四諦」。

(二)通教的修法：

通教人與藏教人一樣都證入空性，但通教人證入空性方法是「體法入空」，即是保持世界的原狀下證入空的真理。不加以分析即可入空，智顗大師將此整體的數，原狀的悟入事物的空性的方法是「巧」是妙的。藏教看事物看到整體性，見「性空」的一面，也見到事物「緣起」的另一面，而且兩面是因緣和合。世間的種種現象和苦痛也是因緣和合，因緣相散而滅，非實在的存在，只是虛幻的存在。

對四諦的修法是無生四諦，即是世間苦、集二諦雖屬輪迴的，痛苦的，幻化的，緣起的世界，但與滅、道二諦的還滅、寂靜的，涅槃的世界並沒有相對性，所以通教人可以心靈上流通於現實與理想世界之間，保持世界原狀，不折離地的前題下求取涅槃。體法入空的意義也在般若思想中有「空即是色」，「色即是空」的「空」中生活和修道。

(三)別教與圓教的修法：

別教和圓教的真理和修持方法有相同處，也有不同點，不易分辨，所以歷代天台宗和華嚴宗有圓教、別教之辯，天台宗本宗也有山家

和山外之諍，今天我僅以修法來看其同與不同，其他另又敘述。

1. 唯識系統、佛性真如系統與法華經：

別教的真理基礎屬於阿賴耶系統及佛性系統兩類，此兩類都肯定因衆生有佛性所以可以成佛，圓教所屬《法華經》系，不屬於任何一思想體系，如般若經之般若實相，解深密經之阿賴耶系，勝鬘經等之如來藏系，法華經不談這些，僅暢談佛之本意、本懷，及說法之方便（權）與實際（實），令衆生發迹顯本，開權顯實，令三（乘）歸一（乘），所以《法華經》爲主的圓教修法不同。

別教有兩部分，一部分是染妄的阿賴耶系統，天台宗稱之爲「始別教」，另一部分是自性清淨心的如來藏系統（真心系統），天台宗稱它爲「終別教」。始別教的觀法依唯識之性亦是體法入空，體悟三性無自性而入空。終別教是真如心系統，其觀法由始覺而究竟覺，還歸於本覺，也是體法入空，體悟「始覺」入於「本覺」。不管唯識系或真心系的觀法如何，其共同點在體悟真理的方式是內省工夫，一次一次內省除去無明等煩惱，即能朗現本有佛性或真心，去除污染、煩惱的歷程中，人必須經歷各種修行的階段，所以天台宗稱別教之實踐爲「歷別入中」，「歷別」是歷經各個不同階段才可達致，「入中」是指進入中道佛性。天台智顗大師稱此爲「漸」教。自修或教化衆生的方法也是一樣，要求徒衆一步一步地，漸進地修習以致成佛。

圓教之修行，認爲由流轉到還滅，並不主張漸進的方式，它不像別教假定生命底層本有佛性，人要依循漸進的方式將生命中的無明因素逐一除去，才可顯現中道佛性，圓教認爲中道佛性的顯現是一剎那

間的事情，這可以用「頓」字表示出來，這種把握真理的方式，智顗大師稱之為「圓頓入中」——圓滿地頓悟中道佛性。

2. 煩惱等斷除方法：

人之生命具有無明煩惱，這些煩惱障蔽了人的本有佛性，人若要覺悟成佛，便必須克服它，別教的方法是「斷」除煩惱，了「斷」生死才能達致涅槃的寂滅境界，此天台宗稱為「不斷」。圓教方法不同，即在瞬息間將種種煩惱頓然地克服，不斷除煩惱而得解脫，天台宗稱之為「不斷斷」。別教之「不斷」把煩惱與菩提，生死與涅槃分開來處理，除煩惱、了生死而得菩提，涅槃，圓教不把煩惱、生死看成壞東西，相反地肯定煩惱及菩提，因為有它們才有菩提和涅槃，所以「不斷斷」它們。此為《維摩詰經》不二法門思想，智顗大師晚年用心注釋此經受其影響有關。

不除煩惱，不了生死，善惡相容的修法，發展為天台宗特有「性具」學說。以惡為法門，此即佛界、菩薩界、緣覺界、聲聞界、天界、阿修羅界、人界、畜生界、鬼界及地獄界十界之「性」格互「具」。圓教之「不斷斷」方式應用於十界互融中，十界為一生命共同體，要斷盡斷，要成佛全成，佛不會高高在上，輕視凡夫，如《法華玄義》卷第九于「辨體」中第四入實相門所說：

謂開一切愛見煩惱即是菩提，故云：「觀一切法空如實相。」開一切生死即是涅槃，故云：「世間相常住。」開一切凡人即妙人，故云：「一切眾生皆是吾子。」開一切愛見言教即是佛法，故云：「若說俗間經書、治生產業，皆與實相不相違背。」開一切眾生即是妙理，故云：「為令眾生開佛知見」，示悟入等亦復如是。

3. 一心三觀：

天台宗重視「教理，佛教思想理論，也重視「觀」法，宗教之實踐方法，我們稱它「教觀」兼重。觀是觀法，體現真理的方法，天台宗有各種觀法，我們就以「一心三觀」來看別教、圓教的觀法。

一心三觀並不是說有三個外在的對象，然後以一心同時觀照這三個對象（空、假、中），這是從字面的誤解。實則一心三觀乃就一整件事來說的，這整件事（空、假、中）就是教化，即對世間、眾生作轉化、教化的工作。一心三觀即空觀、假觀、中觀，它們分別表現了教化中三方面的工作。一心三觀就是同時成就這三方面的工作，它並非要求行者按序的先進行空觀，後進行假觀，最後作中觀，若作如是觀法便是「次第三觀」，天台宗認為「次第三觀」屬於漸教的方式，是別教的觀法。天台宗圓教的三觀，並非次第的，而是要人於一剎那間將這三觀同時成就，如此方是「一心三觀」本意，天台宗稱之為「圓頓三觀」。

一心三觀是天台宗重要觀法，內容相當豐富，我們今天僅依別、圓教對一心三觀方法簡單提及而已，詳細內容另文敘述。

以上從真理觀及實踐觀試以圖表表示藏、通、別、圓四教之分別：

四教	真理觀	證取方式	性質	評價	各教所弘揚思想
藏教	空	析法入空	漸教	拙	阿含經的思想
通教	空	體法入空	頓教	巧	中觀和般若的思想
別教	中道佛性	歷別入中	漸教	拙	唯識和佛性的思想
圓教	中道佛性	圓頓入中	頓教	巧	《法華經》和《涅槃經》思想

一九九六·六·十六於台北市

妙法蓮華經玄義試譯

(四)

天台智者大師說
蘇榮焜語譯

原文 (卷第四上完)

梵行者，梵者淨也。無二邊愛見證得，名之為淨。以此淨法與拔衆生，卽是無緣慈悲喜捨也。菩薩以大涅槃心，修於聖行，得無畏地，具二十五三昧無方大用。爾時慈悲是真梵行，非餘梵天所修四無量心，亦非三藏、通教、衆生緣、法緣等慈悲也。以今慈悲喜捨熏修衆行，無不成辦。大經云：「若有人問，誰是一切諸善根本，當言慈是。」慈既是行本，故言梵行。若依圓語，亦如大經，慈卽如來，慈卽佛性。慈若不具佛十力、四無所畏、三十二相者，是聲聞慈。若具足者，是如來慈。是慈卽是大法聚，是慈卽是大涅槃。慈力弘深，具一切福德莊嚴，故名梵行。

三天行者，第一義天。天然之理，此語道前。由理成行，此語道中。由行理顯，此語道後。今約由理成行，故言天行。菩薩雖入初地

，初地不應住，以有所得故。修上十地慧，十重發真修慧。由理成行，名為天行。天行卽智慧莊嚴。上求佛道，故有聖行、天行。下化衆生，故有梵行、病行、嬰兒行也。

四嬰兒行者，若福慧轉增，實相彌顯。雖不介意利益衆生，任運能有冥顯兩益。天行力有冥益，梵行力有顯益。衆生雖有小善之機，無菩薩開發不得生長。慈善根力，如礮石吸鐵，和光利行，能令衆生得見菩薩。同其始學漸修五戒、十善、人天果報、楊葉之行。又示二百五十戒，觀、鍊、熏、修，四諦、十二因緣、三十七品、同二乘嬰兒行。又示同習六度，三阿僧祇，百劫種相好，柔伏煩惱，六度菩薩小善之行。又示同卽色是空無生無滅，通教小善之行。又示同別教歷別次第，相似中道小善之行。皆是慈心之力，俯同群小，提引成就。從

慈心與樂起嬰兒行。大經云：「能說大字，所謂婆和。」此即六度小行而求作佛，故言大字。又云：「不見晝夜親疏等相」即同通教菩薩卽色是空意也。又云：「不能造作大小諸事」大事卽五逆，小事卽二乘心。此卽同別教。別教非生死故無五逆，非涅槃，故無小乘心。又云：「楊樹黃葉」卽同人天五戒、十善嬰兒。又云：「非道為道，以能生道微因緣故」卽同二乘嬰兒也。慈善根力能出假化物，同小善方便。引入佛慧，作圓教嬰兒也。經云：「不能起、住、來、去、語言」如經云云。又判麤妙，開麤顯妙，例可解。

五病行者，此從無緣大悲起。若始生小善，必有病行。今同生善邊名嬰兒行，同煩惱邊名為病行。以衆生病則大悲熏心，是故我病。或遊戲地獄，或作畜生形，化身作餓鬼等，悉是同惡業病，如調達等。又示有父母妻子，金鏘馬麥，寒風索衣，熱病求乳，此示人天有結業、生老病死之病。又示道場三十四心斷結，示同二乘見思之病，方便附近語令動作。三藏、通教菩薩亦如是。又同別教寂滅道場，初斷塵沙無明之病。是故菩薩悉同彼病，遍於法界利益衆生。次第五行竟。

問，聖行證三地，梵行證兩地。天行、病行、嬰兒行，何不證地。答，聖、梵兩行名修因，故論證地。天行正是所證，病、兒兩行，從果起應，故不論證耳。又有義經顯別義，從地前各入證。經顯圓義，登地同一證。又地前非不修圓，登地非無有別，互顯令易解，故不煩文。地前別者，戒行從淺至深，證不動地，定行從淺至深證堪忍地，

慧行從淺至深，證無畏地。地上去並同者，豈有三地條然永別。祇登地時不為二邊所動，名不動地，上持佛法，下荷衆生，名堪忍地，於生死涅槃俱得自在，名無畏地。無畏地從我德立名，堪忍地從樂德立名，不動地從常德立名，淨德通三處。登地之日四德俱成，則無增減，蓋化道宜然，例如朝三暮四之意耳。從登地去地地有自行，地地有自證。自行祇是修天行，自證祇是證天行。故不別說天行證也。若地前化他名梵行，慈悲喜是化他之事行，一子地是其證。捨心是化他之理行，空平等是其證。此二地亦不條然，登地慈悲故言一子，慈悲與體同故言空平等耳。地地有悲同惡名病行，地地有慈同善名嬰兒行。證道是同，故不別說。佛地功德仰信而已，豈可開心定分別耶。

語 譯

再別教次第行之二為梵行（註一），梵行者也就是淨行。蓋梵行既無著有之愛見，且無著空之證得，乃名為梵行。須知菩薩每以淨法而為衆生拔苦與樂，允為慈悲喜捨之菩薩行是。正因擁有如此大涅槃心（註二），已修成地前三聖行，才能於大眾中善說無畏，並具足破斥諸有之二十五三昧之大用。由此可知，唯有地前菩薩之慈悲利他行，始真正稱得上是真梵行，而此梵行迥非梵天所修之四無量心，抑或藏、通二教菩薩所修之衆生緣慈、法緣慈可比。尤者，地前菩薩所履踐之慈悲喜捨行，有熏修其他衆行之功德，卒使無上佛道無不成辦

(註三)。是以大經上說：「若有人問，誰是一切善根本，當言慈是。」蓋慈既是衆行之本，乃稱之爲梵行。再如就圓語而言，誠如大經上說：慈就是如來，慈又是佛性之所在。要知菩薩之慈行，如不具足佛之十力、無所畏及三十二相之大者，此只能說是聲聞慈而已。反之，如已具足上述相大功德，已稱得上是如來慈。再此梵行慈無疑是大法聚(註四)，且此梵行慈即是大涅槃。綜言之，如來慈之功德弘深，具足一切福德莊嚴，故名之爲梵行。

又次第行之三爲天行，亦即第一義天之謂。唯所宜知者，天行縱使具足本有天然之理，以真如在纏，猶屬地前因行階段。嗣由本具之實理而起行，在初證以後，究竟以前，名之爲道中。再由此地行理以至於究竟顯，此名爲道後。是則似此菩薩行，蓋約初地所顯之理而言者，故說是天行(註六)。當然菩薩入初地之修天行，於初地自不能有所住，蓋有所得則不能極修證。又菩薩修十地之天行，經十重而發妙覺之真慧。凡此任具本具之性理而進趣佛果，始名之爲天行。又天行稱性顯理故智慧莊嚴。要之，菩薩於因地修上求佛道行，故有聖行、天行。並以慈心化導羣有，故有梵行、病行及嬰兒行。

又次第行之四爲嬰兒行。要知一旦菩薩之福慧轉增，必使中道實相顯前，雖不作意却能化導衆生自如，乃其菩薩行含有冥顯兩益(註七)。此中之菩薩修天行爲冥益，而修梵行爲顯益。如衆生縱使具有小善之權機，如無菩薩爲之化行陶誘，仍不能成就小乘小善行。是以

菩薩所具足之慈善根，猶如滋石吸鐵一般，有和光利行之功德，能令衆生豁然了見菩薩所示現者，而知所羨慕。說到菩薩嬰兒行之形相，先爲衆生示現人天乘之五戒十善等人天果報始，似此菩薩行爲楊葉之化他行(註八)。再應藏者三乘示現二百五十戒、觀練熏修四種出世間禪、演示四諦、十二因緣法及三十七道品等，凡此乃屬二乘嬰兒行。又者菩薩以慈悲之心同修六度，歷三阿僧祇百劫而種三十二相好，柔伏見思煩惱，斯爲菩薩小乘行。又菩薩應通教機衆說示即色是空，斯爲無生通教小乘行。又菩薩亦爲別教機衆說示次第三諦，此爲相似中道之小善行。以上菩薩以慈悲之心示現種種行，皆爲俯提衆生弱喪，同成佛道所使然，允爲菩薩與樂之嬰兒行。如大經上說：「能說大字，所謂婆和。」(註九)意謂藏教菩薩示現六度小行，蓋爲上求佛道而然，乃說是大。再大經又說：「不見晝夜親疏等相」，此即爲通教菩薩示現「即色是空」之通教行。次大經上又說：「不能造作大小諸事」。此中所謂的大事者乃指五逆行，而所謂的小事者乃指二乘心中道，一則空生死之有，自無所謂的五逆，再則不著涅槃之頑空，更無所謂的小乘心可言。又云：「楊樹黃葉」，乃譬說人天之漸修五戒十善，正如人天機之嬰兒同。又云「非道爲道，以能生道微因緣故。」(註十)似此嬰兒行與二乘自度行同。要之，從菩薩嬰兒行之漸頓行相而言，乃以慈善根力，從空出假，利益羣有，如同以小善行而方

便接引。及終菩薩以佛慧開示，乃使衆生個個成爲圓教住前的嬰兒。是以經云：「不能起、住、來、去、語言。」（註十一）詳如經文所說。至若有關嬰兒行的粗妙，乃至開粗顯妙一則，循例不言可喻。

第五爲次第行之病行。（註十二），要知病行爲菩薩因應衆生的障縛，由無緣大悲而肇始者。祇因始行人不離惑縛故，始有菩薩病行可言。易言之，從菩薩化他生善邊言，名之爲嬰兒行，從菩薩同衆生煩惱邊言，名之爲病行。祇因衆生有病，從而菩薩大悲熏心，同體違順而有病行。說到菩薩病行所示現的行相：示現遊戲地獄者有之，示現畜生形者有之，示現餓鬼身者有之，凡此示現皆與衆生惡業病類同，且此與調婆達多生墜地獄者復同。又菩薩時而示現父女妻子緣、金鏹馬麥緣、寒風索衣緣、熱病求乳緣不一（註十四），凡此果報莫不在於彰顯人天之有結業，乃至世間有生老病死等苦厄在。他如三藏菩薩在藏教道場有三十四心斷結，蓋在證示二乘人之有見思二病。俾方便教示衆生精進修習耳。凡此三藏、通教菩薩等莫不如是。又如別教寂滅道場之衆會，蓋初斷塵沙、無明惑而了脫界外生死。凡此界外菩薩亦有衆生塵沙無明二惑之病行，乃藉此病行而徧法界利益羣有。以上有關別教次第五行之解說完畢。

然則如問，次第五行之初聖行得分別證三地（註十五），而梵行得分別證兩地。何以其餘天行、病行、嬰兒行等皆不證地。其回答是，上述聖梵二行，雖通因果却以地前修因爲因，故必以證地爲其所歸

處。諸如天行爲聖梵行成所證者，而病、兒二行既屬道後所起化他妙用，乃不言及證地。唯經上另有依據別意而爲詮釋者，謂地前所修五行宜於地上各有入證。但如就圓意而言，所有地前行一入登地爲同一證。至如地前修因非不修圓，而登地修因亦非無有別，蓋別、圓二理互融，誠如波水不得相離，自不再贅。說到地前別行之內容，如戒聖行從淺至深得證不動地，定聖行從淺至深得證堪忍地，慧聖行從淺至深得證無畏地。唯自地上行以下爲圓修爲同一證，自無所謂上述戒、定、慧所證三地之別。雖然如此，一般登地以後，雖同初地，仍有從義勝而異地名者，如登地時不爲兩邊所動，名之爲不動地，上持佛法，下荷衆生，名之爲堪忍地，於生死涅槃皆得自在，名之爲無畏地。再無畏地以無畏自在故，從我德立名，堪忍地利益自他故，從樂德立名，不動地以不爲兩邊所移故，從常德立名，而淨德以俱離無明惑而入地故通三處三德。要之，自登地已去，可謂四德俱成，實則三德抑四德融即，毫無增減，唯對機設教必依義立名所然。此就如同朝三暮四抑朝四暮三，名異實同。又自登地已去，地地有自行的聖行和天行（註十七），是以地地有自證（註十八）。地地自行不外乎修天行，自行只是證天行，故不別天行證之道現在此（註十九）。至若地前修因化他行名之爲梵行，慈悲喜乃屬梵行之化他事行，及初地一子地乃其所證。另捨心乃屬梵行之理行，空平等爲其所證。祇以梵行所證之二地已無截然之別，蓋登地爲慈悲化他之用，故言無緣一子，似此初

地菩薩之慈悲化他實與空平等內證相同，故說是空平等也。綜言之，十地菩薩之地地有化他悲行，此就煩惱邊言爲病行，又十地菩薩之地地有慈行，此從生善邊言爲嬰兒行。實則病兒二行是義異體同，自不另詳。由此看來，地上所證之佛境界有無限之德用，只應予以仰信，豈可以無知聞心而定分別。

譯 註

註一：梵行者始從地前初心，發大慈悲以行填願，來至初地方一分成。

註二：大涅槃心從初心期顯中道，成就二利功德，故從地上立名。

註三：謂結地前行歸入證中之無緣體。

註四：乃從地上諸行所聚集之證智故言。

註五：釋籤云：從初地以上，並是天行所攝。又第。一義天、天然之理，是乃如來藏心因果妙理，與三佛性其旨允合。彌勒所問經

論五，梵行爲四無量，天行爲四禪，聖行爲三十七品。

註六：天行乃專指道中階段。

註六：福爲「梵行」位位慈悲，慧爲「天行」地地觀照。

註七：冥益爲智慧，顯益爲慈悲。

註八：以黃葉爲金誘小兒，譬說有漏樂引人天機。

註九：三藏當教中，稱大乘爲大字。所爲婆和，婆者有爲，和者無爲。

註十：本段經云：「若有衆生於非道中作眞道想，如來亦說非道爲道

，非道之中實無有道，以能生道微因緣，故說非道爲道。

註十一：按圓教住前爲嬰兒。不起爲不見法之起滅，不住爲無三惑住著，不來爲亡違順念而應違順法，不語言爲離分別無患累。

註十二：病行爲大菩薩以大慈悲和於一切衆生，同有煩惱，同有病苦。

註十三：病行同嬰兒行，從小至大漸次行也。

註十四：按金鏘等者，大論中如來示有九惱，可參閱。

註十五：戒聖行證初不動地，定聖行證堪忍地，慧聖行證無所畏地。

註十六：證一子地及證空平等地。

註十七：自行是聖行和天地，至初地時同成初地天行故也。

註十八：地地有自證爲當地所得。

註十九：從後位因名聖行，從依證理名天行。

昌因明邏輯，新創認識。

昭佛法哲理，深澈精神。

走過學佛之路

(二)



何世亮

二、因果

吉野從小就是一個個性倔強的人，任何事情都不服輸，對於不合理的事情，他總是要爭取到底，直到對方讓步為止，這種個性會使他吃盡苦頭，也曾經使他風光一時。

× × ×

還在學校求學的學生時期，吉野就時常故意不去參加早晨的升旗典禮，老師問他說：「所有的同學都去參加升旗典禮，你為什麼不去

參加？」

吉野回答說：「升旗典禮是浪費寶貴的時問，我寧願在教室用功讀書。」

老師說：「這是學校規定的團體活動，你也應該遵守才對。」

吉野理直氣壯地說：「不合理的規定應該要改進，我不參加就是不參加。」

吉野的個性就是這樣，寧願接受處罰，也不屈服於權威，成為師長及父母的頭痛人物，

但是吉野還不就此罷手，他遊說了更多的朋友來贊同自己的意見，於是許多同學便在週記上開始建議學校取銷早上的升旗典禮。

學校當局當然不同意學生們的請求，吉野於是又進一步發動家長們來學校抗議，家長們跑來學校向校長說：「爲了提高升學率，學校應該取銷升旗典禮才對，讓學生有更多的時間讀書。」

在衆多人情的壓力下，學校當局終於讓步，某天校長在朝會時宣布：「以後改成輪流升旗典禮，每班一星期輪流一次。」

「嘿！我們終於成功了，吉野真是不簡單的人物啊！」吉野被同學們捧上了天，露出了得意的笑容。

× × ×

有了這樣的成功經驗之後，吉野便抱持著對事事不滿的心，時常帶動抗爭活動，出到社會之後，吉野更秉持著改革者的口號，處處與行政當局抗爭，「現在是什麼時代了？爲什麼還保留迂腐的作風！傳統的教育制度應該改革啦！勞基法應該趕快實施啊！色情文化也應該

開放了，……」他時常發表一些偏激的言論，抨擊當今社會的制度與文化，更有甚者，就是將他自己的想法付之行動，他常代表某些勞工階層，去與工廠資方抗爭，希望爭取一些勞工利益，或者帶領附近的居民，綁著白布條去圍廠，爭取環境污染的補償。某次甚至被警察逮捕拘留，但是他還是不改倔強的個性，誓死絕不罷休。

也許是拜時代潮流之賜，後來吉野的抗爭活動倒是很順利地進行著，國內的政治環境快速地轉變，戒嚴法廢除了，勞基法也實施了，性生活也開放了，傳統的束縛也逐漸消除了，吉野終於被大眾推戴為英雄人物，好像已經踏上了成功的坦途。

「吉野！你真是一個有聲望的人，也應該好好地創立一番自己的事業啊！」吉野本來在一家公司工作，在朋友們不斷的喝采聲中，自己也燃起雄心萬丈，便集合了幾個志同道合的朋友，開始經營進出口的生意。

秉持著毅力及才幹，剛開始的幾年，公司

的營運還稱得上順利，但是不久之後麻煩的事，情便一件件發生了，首先是一位員工在外地酗酒而遭到意外，除了向公司請病假之外，竟然還要向公司請求賠償損失，吉野生氣地回絕：「那有這一回事？這是你自己的疏忽啊！」沒想到這位員工却抗爭道：「我有醫生證明，依據勞基法，公司應該補償啊！」

吉野雖然生氣，但也以息事寧人的態度忍耐下來，然而有了這個前例之後，公司的其他員工動不動就要請病假，不然就要請事假，不僅如此，員工們也時常集合起來抗爭，希望老板增加薪水，若沒有答應他們的要求，他們就會召來附近的居民，一起來抗爭環境污染的問題。

在這種生產力低落，而且公司支出增加的情況下，吉野的公司營運每況愈下，終於來到了關門倒閉的地步了。

拖著疲憊的步伐，吉野一步步地走近寺廟，與善男信女們一同修持早晚課，一向頗為自負的他，也開始感受到命運的無常。

「佛告無盡意菩薩，善男子，若有無量百千萬億衆生，受諸苦惱，聞是觀世音菩薩，一心稱名，觀世音菩薩即時觀其音聲，皆得解脫，若有持是觀世音菩薩名者，設入大火，火不能燒，由是菩薩威神力故，若為大水所漂，稱其名號，即得淺處，……」在佛音不斷地薰陶之下，吉野似乎也找回了一點心靈的平靜。

某天吉野向寺中的師父請教說：「師父，請問一個人的運氣不好，到底是什麼原因呢？」師父回答說：「是業力的關係。」

吉野問：「業力是什麼呢？」師父解釋說：「業力就是人們常說的因果報應，善有善報，惡有惡報的道理。」

吉野迷惑地說：「我一向不會做過壞事，怎麼會運氣不好呢？」

師父說：「造成業力的因素有很多，有時候還要推到前世。」

吉野說：「什麼是前世？」師父微笑地說：「說來話長，以後你自然會明白。」

走出了寺廟，吉野喃喃地自問著：「因果

報應？……我不會做過壞事，怎麼會有因果報應？」

× × ×

不過這個事情很快就讓他明白了，那是因為自從吉野事業失敗之後，在經濟困窘的情況之下，他的妻子也不得上班工作，個性也逐漸倔強，常會因為小事而造成夫妻的爭吵。

某次妻子下班之後比較晚回家，吉野便不高興地說：「下班之後也應該早點回家照顧孩子啊！」

妻子却很執拗地回答：「我每天工作很勞累，難道不能有一些消遣嗎？」

吉野說：「婦人也應該以家庭爲重啊！」妻子不屑一顧地回答：「社會情形已經改變了，你不是也一樣反對傳統生活嗎？」

吉野語氣降低：「話雖然這麼說，但也要有個程度啊！」

「合理的事就應該抗爭，應該改革，這也是你的因果報應啊！」妻子憤慨地說著，但也感覺自己說了重話。

吉野終於明白了，他無言以對，內心強忍

著痛苦，沒想到自己年輕時所抱持的強硬態度，居然會這麼快就返回自己的身上，這也是一種因果報應啊！

年輕時代一幕幕的往事如波浪般地湧現在吉野的腦海裏，「我的做法對嗎？」吉野不斷地反省著，像在求學時期，他向學校的抗爭是成功了，但是增加了課堂時間，同學們有利用功讀書嗎？仔細想起來並沒有，學生們有了更多的時間，反而用來談天，遊玩及賭博，升學率反而降低了。

勞基法的實施，雖然照顧了廣大的勞工，勞工們有獲得滿足嗎？沒有！勞工抗爭的事件反而增多，結果造成產業的外移，工作機會減少，國家經濟衰弱，到最後還不是傷害到自己嗎？

性生活的開放，雖然打破傳統禮教的束縛，但是却造成性氾濫，家庭制度的破產，人們不是又回到低等動物嗎？

「合理的事情果真合理嗎？」吉野的心中不斷地自問著，他已經發覺到自己過去只看到事情的一面，而沒有看到事情的另一面。

吉野又來到了寺廟，他向師父說：「我終於明白因果的道理了。」

師父微笑地說：「是嗎！」

吉野又問：「因果可以改變嗎？」

師父說：「當然可以，只要懺悔就行了。」

吉野說：「什麼是懺悔呢？」

師父慈祥地說：「反省自己的過失，並加以改正，以後不要再犯。」

吉野沈吟了許久，又問師父說：「我曾經反省很久，我發覺社會的改革並沒有很大的用處，改革之後往往又會返回原點，請問師父的看法如何？難道社會都不會進步嗎？」

「要改革那顆心！」師父直截地回答。

「對啦！要改革自己的心靈，要改革每個人的心靈，讓大家都互相體諒，互助合作，互相提昇。」吉野若有所悟地說著，他拍著大腿站了起來，再度充滿著信心，走出了寺廟。



德清在叢林中的崛起及其奮鬥的途徑

一 北遊的參學歷程與攀緣宮廷

江燦騰

(一)、龍門的苦修開悟與經典的根源性確認

德清和妙峰是萬曆三年（一五七五），二月望日至大寶塔院寺，受大方住持的款待。大方建議選擇最幽峻的北台之龍門，為禪修之處。並於雪堆中，撥出老屋樓椽，讓彼等居住，於三月三日搬入。德清此次有備而來，不但未再言冰雪苦寒，還說可「時見萬山冰雪，儼然宿慕之境」，令其「身心洒然，如入極樂國」^⑧。可是仍有內情。

根據《清涼山志》^⑨的卷二說明，「北台」和「龍門」的地理位置和氣候狀況，有如下的描述：

北台：「高四十里，頂平廣，周四里。亦名協斗峰，其下仰視，巔摩斗杓，故以為名。風雲雷雨，出自半麓。有時下方驟雨，其上暴晴。四方雲氣，每歸朝而宿泊焉，蓋龍帝之宮也。時或猛風怒雷，令人悚怖。嘗有大風，吹人墮澗，若槁葉耳。東望海氣，北眺沙漠，令人悲淒。登臨者，俯仰大觀，益覺此生，微茫虛幻。支山北延四十里，至繁峙川前，有衆溪發源，注清河」^⑩。

龍門：「台北；台南麓，裂石如崩，濤聲若雷。北有藏雲谷，下

有留雲石。雲出為雨，雲入為霽。順庵胡公題其石，妙峰刺舌書《華嚴》處」^⑪。

北台龍門的特色，就是風雨變化甚劇，和溪聲噪喧。但《清涼山志》又提到「法雲庵」的典故說：「即古彌陀庵，在龍門上。長干德清居此，號為憨山子。清幼歲人呼為清郎。萬曆己亥（一五七五），與友妙峰草庵於此，掘地得石座，上勒清郎居三字，有契焉，遂居之」^⑫。「可見德清選定的「老屋」，名叫「法雲庵」；而因掘地得在刻字有契，所以他寧可忍受天氣的變化和水聲若雷，而定居下來。

空印鎮澄曾撰詩詠「法雲庵」：

獨宿千峰裡，良宵開竹房。

幽松發爽籟，澹月生微涼。

野色凝心靜，溪聲引興長。

魂清眠不得，擁衲坐繩床^⑬。

就修禪的角度來看，並非十分理想之處。還不如俗呼「北台溝」的「紫霞谷」要來得佳。《志》中說其「清涼深處，禪侶幽棲」^⑭。證明

常有修禪者在此棲居。而德清的禪修，就鄰近處而言，也是可與同道互通訊息的！

雖然在禪法上，德清並非沒有入定的經驗^{⑥⑥}，在蒲州校刻《肇論中吳集解》時，也領悟了形與道合、動靜一如的要義^{⑥⑦}。如今他面對的，却是一個噪喧的大自然環境，感官的刺激，更加強烈，宛如在逆境中又逢不幸打擊，必須在心中更具忍耐的定力，才能克服外來加諸的干擾波濤。而禪定所需的靜處，既然無法求之於大自然的環境，欲求內心靜定，只好悅納它和適應它，然後建立起禪者心中自由寧靜的主體性，以達收放自如的悟境了。德清的心境轉變過程正是如此。他回憶說：

「初以大風時作，萬竅怒號，冰消，澗水衝擊，奔騰若雷，靜中聞有聲，如千軍萬馬出兵之狀，甚以喧擾^{⑥⑧}。」

他請教妙峰，獲得的回答是：

「境自心生，非從外來。聞古人云：三十年聞水聲不轉意根，

當證觀音圓通^{⑥⑨}。」

德清接受建議，即找一溪上的獨木橋，日日坐其上。「初則水聲宛然，久之動念即聞，不動即不聞」。未幾，妙峰往遊夜台，另築廬於木瓦梁^{⑥⑩}。德清獨住此，單提一念，人來不語，目之而已。久之視人如机，直至一字不識之地。耳、目與外界接觸而逐漸不受干擾，即表示內在心意識更純粹化；如此則不難更進一步，達到音響皆寂，全不受干擾的地步。但心意識的張力仍在，真正的悟境仍未出現。

「開悟」或稱「見性」，就如物理現象的臨界點一樣，水溫在攝氏一〇〇度時沸騰，零度時結冰，在此之前，冷熱的變化仍在，但未

達臨界點則真正的現象不會出現。同理，心意識的內在瀑流如被止息到一定的程度，則其張力作用被衝開，「見性」的作用就成熟了，於是最敏銳的透視力伴隨最清晰的境界，即在修行者的心上出現了。德清在台北龍門的地理環境和氣候狀況，頗有助這種意識之流的突破。他在「法雲庵」獨自過著清樸的禪修生活，日日精進，「一日，粥罷，經行忽立定，不見身心，唯一大光明藏，圓滿湛寂，如大圓鏡，山河大地，影現其中。及覺，則朗然，自覺身心了不可得」。他即說入偈▽曰：「瞥然一念狂心歇，內外根塵俱洞徹。翻身觸破太虛空，萬象森羅從起滅^{⑥⑪}。」——這就是「開悟」的證道詞。自此內外湛然，無復音聲色相為障礙，從前疑念，當下頓消。

但是德清的此次「開悟」，是在孤寂的山中完成的。他如何確認心中映現的森羅萬象，是真正的「悟境」呢？

德清在《年譜》上提到：「予（德清）三十一歲（一五七六），發悟後，無人請益，乃展《楞嚴》印證。初未聞此經，全不解義，故今但以現量照之。少起心識，即不容思量，如是八閱月，則全經旨趣，了然無疑^{⑥⑫}。」在這段話中，德清提到他發悟後，無人請益，故翻閱《楞嚴經》以求印證。因而他將過去並不了解的全部經文，花八個月的時間，照自己的方式，澈底了解一遍。

這裡涉及根源性的確認問題，在禪宗的傳統裡，初祖達磨據說是以四卷《楞伽經》作為印心的經證^{⑥⑬}。基於開悟的層次有高低，原先禪法在印度就有階段性層次的區分^{⑥⑭}，故為考慮到禪者缺乏衡準，可能誤認自己的成就為極致（證涅槃），便以衡準經典佛說的方式，解決成就層次的確認問題。但在另一方面，禪者的開悟既自實踐中得來

，便不免具有經驗的主觀性和自信心，容易對他人的經驗紀錄產生排斥心。尤其是佛經種類繁多，名相理解為難，故會助長重視師承經驗，以代替經典的依賴性。在德清的立場，有師請益，自然問題解決。可是他在北台龍門的開悟，和妙峰提示的「觀音圓通法門」有關，這是出自《楞嚴經》的記載⁹⁵，原為妙峰和山陰王所熟悉的，也是晚明禪者常讀的⁹⁶，德清却「未聞此經」，所以他在蒲州幾乎為此而逃⁹⁷，而開悟後，則唯有自讀經文取證了。無形中，他和妙峰取《宗鏡錄》印心一樣⁹⁸，又恢復了初期禪宗的傳統辦法。

這根源性的確認問題，將促成經典的必要性增強，以及闡述心得的著作增多。晚明的禪者的著述，只有從這一立場來理解，才能掌握到其中時代思想的脈動和特色。有關這一討論，仍請參考本文的第四章、五章的辯論。而德清此後仍再三提到的各種禪境⁹⁹，即因不出此一意義，無庸多述。

總之，根源性的確認，是德清肯定自己為開悟者的師資所必須的。既具有此專業資格，則此後開始著述和從事改革事業，乃成了應有的課題。

註 釋

註七九：同前註。

註八〇：此《清涼山志》是依據民國八年印光重修本。現在《中國佛

寺志》（29）（台北：明文出版社，一九八〇年），第二輯。

註八一：《清涼山志》卷二，頁五一—五三。

註八二：《清涼山志》卷二，頁五六。

註八三：《清涼山志》卷二，頁八四。

註八四：《清涼山志》卷二，頁八四—八五—二。

註八五：《清涼山志》卷二，頁五六。

註八六：見《年譜》二千七歲條，福徵疏證頁二六二十九歲條，頁二九。

註八七：同註六十七。

註八八：見《年譜》三十歲條，頁三三。

註八九：同前註。

註九〇：「木瓦梁」是福徵之註提出的。見《年譜》三十歲條，頁三四。

註九一：見《年譜》三十歲條，頁三三—三四。

註九二：見《年譜》三十一歲條，頁三五。

註九三：見湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》（台北：鼎文出版社，

一九八二年，三版），頁七八一。

註九四：參考忽滑谷快天，《禪學思想史》（東京：玄黃社，一九二

五年），上卷，第二篇「小乘禪」，頁八五—一八二。

註九五：見唐天竺沙門般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩

萬行首楞嚴經》卷六，收在《大正藏》第十九冊。頁二八—二九。

註九六：參考荒木見悟，《佛教と陽明學》（東京：第三文明社，一九七九

年），第十四章，「楞嚴經の流行」，頁二五—一六四。

註九七：同註六五。

註九八：同註五八。

註九九：見《年譜》三十一歲條，頁三七—四十二歲條，頁五三—五

四。

從「十事非法之諍」反省自己的修行生活

鷓鴣

一、「十事非法」的經過

在佛滅後一百年內，僧團內部曾因「十事」的戒條問題，引起了嚴重的意見分歧：原來，當時有一群跋耆比丘，經常在每月的八日、十四日、十五日的布薩會期，以銅鉢盛水，在毗舍離城的市中心區，要求人們投幣於鉢中，以得到吉祥如意。有些人很高興的依言投錢，而有許多不想給錢的人，則譏嫌沙門釋子不應受畜金銀及錢。

當時有一位持戒精進的比丘，名叫耶舍迦蘭陀子，住在毗舍離獼猴水邊的重閣講堂。他看到這種情形，大為非議，便說：「汝莫作此求施！我親從佛聞：若有非法求施、施非法求，二俱得罪。」

跋耆比丘想分錢給耶舍，却被拒絕，跋耆比丘又作下意搗磨，要他向信徒謝過。耶舍却向信眾說法，令信徒接受而以他為毗舍離唯一

持戒真正沙門釋子，願終身供養四事。跋耆比丘知道後大為震怒，叫他悔過，耶舍不肯，便離開毗舍離，到西方去指控跋耆比丘的非法行為，並請長老們一同到毗舍離主持公道。跋耆比丘雖也帶著禮物去見離婆多，想請他站在自己這一邊，但被拒絕了，這裡也可以看出後來跋耆比丘被判為非法的端倪。

當時的參加者分為二派，即：

1. 東方比丘：跋耆族（波夷那）比丘；薩婆迦摩、沙羅、不闍宗、婆沙藍。

◎以地域文化為爭取支持的理由。

2. 西方比丘：波吒釐子城比丘；離婆多（中間偏西）、一切去（當時的東方第一上座）、三菩伽、耶舍（西方），共七百人。

◎以實際行動爭取長老們的支持，因技巧掌握得當，又加上熱誠感人而得到勝利。

在毗羅耶女所施園中，會議展開了，長老們把：鹽薑合共宿淨、兩指抄食淨、復坐食淨、越聚落食淨、酥油蜜、石蜜和酪淨、飲闍樓伽酒淨、作坐具隨意大小淨、習先所習淨、求聽淨、受畜金銀及錢淨等十事，一一提出討論是否如法，結果是全部被判為非法。

東方之跋耆子比丘最終被判為非法，正表示了保守勢力的全面獲勝。當自由派之東方比丘被保守勢力打擊後，亦有別樹一幟團，往別處發展的趨勢。由於其人數眾多，因此後世便稱為「大眾部」。而代表保守勢力的正統派，因多屬耆年長老，故被稱為「上座部」。

註：以上參考印順法師著「原始佛教聖典之集成」

二、以正命的方式為資生依止處

佛世的不得受取金錢，是除了生活必需品外，不可受取金錢。依戒律而言如果心中想取這些錢，看作自己所有，便是「不淨受」，要在僧中捨；在得到財物的時候，以「說淨」來表明。同時也提醒自己不被財物所感而生貪愛之心。所以我們對於財物應以非我所有，而只是暫時使用的心態來對待。換句話說，「只有使用權而沒有所有權」。如果這樣，就沒有因財物的擁有隨著而來的煩惱。

以淨施和淨乞來獲得資生之物，是可以看作是如法的生活方式。

而在中國佛教，是無法完全和金錢脫離關係的，乞食制度，在中國無法施行，和印度當時的情形，不能同等視之。但我們却可以在精神上去掌握自己行為的分寸，而不因為與金錢相接觸，讓自己心中不知不覺的增長了貪念。

同樣的，在飲食的受用上，何嘗不如此？經常我會驚訝於許多人對食物的貪求到了令人好笑的地步，但想想，如果在其他欲望都受到克制，而又沒有在法上得到深切的受益，對於五欲的過患不會好好的深入觀照，怎麼去降伏內心的種種因慾求而來的煩惱？當然要隨著情慾而流轉了！這些比起世俗的貪瞋痴，却又是微不足道的，但在修行上，又是第一步的功夫。

修行要耐得住寂寞與清苦，也要過得了人群的尊崇與名利的引誘。堅持過如法的修行生活，不讓自己成為無事忙，也不要找一大堆藉口來增加收入，而浪費一生寶貴的修行生命，更耗光了佛陀及祖師大德所留給我們的老本錢，成為佛門的敗家子！

三、注意和信眾的關係——需要而非必要

佛法是從內心去體會，在教學相長中，是一種心靈的傳承。世尊內心圓滿的證覺，開示於弟子，弟子又將所體會佛法宏揚，所以，只要有依法修學之處，即是正法住世之處。如果我們對佛法、對三寶的信念夠堅定，又何必愁生活資具的缺乏？

出家人的尊貴，來自於如法對戒定慧的薰修，而且在日常生活中，一切所需，也以簡單為原則。「人到無求品自高」，我們做一切宏法工作，不是為了引導信眾向佛道、向善法前進嗎？怎麼又用其他手段來和信眾交往呢？因果！因果！「因地不真，果遭迂曲」是會自尋煩惱，自食惡果的。出家人和信徒的關係，乃至師父與弟子的關係，應該建立在法與法的交流上，共結清淨緣。

信仰要出於智信，由精確的認識，而至堅固不變的信心。雖然佛法有信行人和法行人的不同，但我們對信眾的引導，却要建立在法的正確認知上。如果失去佛教本質精神太遠，就會像曇花一現一般，雖有利於當時，却不長久。

至於信眾和寺廟的關係，應是需要，而非必要。寺院需要在家信眾的護持，但是普遍性的，而不是特定性。以正命的方式取得在家信徒的生活護持，不強迫或用手段得到，而是在他們受到佛法的好處後，自然發心擁護佛教。佛教需要在家外護，但對所擁護的人或物，却有必要加以選擇。而這種（對信徒的）需要，不可變成必要：在處理往來與觀念上，不可變成「非他不可」，只局限在依賴少數幾位的身上，什麼都非找他不可，將普遍廣泛的群眾，變成少數必要者，這樣就會造成教化和處理事情的障礙。

在戒經中也說到：「譬如蜂採花，不壞色與香，但取其味去」。

初學者很發心護持三寶，我們却不可讓他忽略了自己應盡的家庭責任，而一直在寺中幫忙；對信眾的財物布施，也不可影響他的家庭經濟。最主要的，出家人對信徒負有教化的責任，而不是只要他恭敬護持就好，却不敢也不方便去以正知見教化他們，還要逢迎造作的奉承一番。

四、經律的不同特性

「經法是義理的，重在內心的薰修；律是制度的，重在身語的實行」。持律者抉擇律，基本上態度是保守的。持法者則須廣泛的加以分別抉擇法，所以持法者的態度，基本上是較活潑而具有流動性的。在本質上二者已經有著不同的特性，這在我們研習佛法上，有必要先加以正確的認識，否則極易引發不必要的諍端。

佛法、戒律的溯源工作極為重要，由對佛世印度的地理、政治、社會，乃至宗教界的所有情況的掌握，有助於我們了解佛陀及聖眾的思想，而明確的釐出可行的方向。

對於一切佛法，應「以佛法研究佛法」，譬如從經律本身去推求，或從部派所傳的去比較，不忽略發展的次第性。本著固有的經律，加以抉擇，以佛法的義理，來印證是否正確無誤。而義理與戒行，二者應相輔相成，不可偏廢而互輕。學法要知道法的真義，持律要明白律制的精神，這樣才不會偏離了修行的軌道。

五、回歸緣起的本質

佛教所處的世間，是緣起的世間，沒有什麼是一成不變的。如在當下能悟到緣起，許多苦惱也就不會發生。

在大天五事與十事非法這二個南北傳各別不同的部派分裂傳說中，却可以看出原來掌有佛教僧團大權，而重戒的上座部保守勢力，漸漸的被重法的大眾部所取代。雖然當時表面上是上座部勝利，許多不同的意見被強壓下來，但在後來佛教的發展中，這些問題還是一直重覆發生。阿難精神的慈悲人間行佛教，及正法中心的法義探討，能大受歡迎，主要還是符合佛陀救度眾生的本意所致。

第二結集發生前，即因比丘們不願承認自己的過失，不願放棄自己的意見，而引發大眾的紛爭。其實我覺得十事非法中，除了金錢以外，其他九事是可以接受的。而有關金錢戒的持守，其實也有著程度與條件的不同。如果雙方不能彼此坦誠的溝通，爭端永遠不斷。在現今寺廟可行的方式，該是由寺中派遣專人負責大眾的財物保管工作，需用時即由職事人代支，日常所需用品應由常住支付，如果在日常四事上能夠照顧周全，大眾自然不需多餘的財物，而能安心辦道。

在因緣到達時，不迎不拒，只是如實觀照，該是我現今所要學習的功課吧！如實觀照緣起，活在當下，這應該不只是限於口號而已，是要去做、去體會的。

湛然寺三五佛學班課程表

星期	時間	經論	講者	備註
一	19:30-21:00	佛祖統紀	宗惟	本期「東土九祖」
二	19:30-20:30	輔行	水月	「正修」始
	20:30-21:30	觀音義疏記	雲庵	
三	19:30-20:30	明燈鈔	水月	
	20:30-21:30	高級佛學課本	雲庵	
四	19:00-20:30	書法	黃耀德	
五	19:30-21:00	釋禪	覺蓮	帶指月錄
六	20:30-21:00	法華經	雲庵	念佛會後段

9月2日星期一開課，自由選擇參加，全部免費。若有欲功課作業者，向覺蓮法師登記。

至中原。所譯編量學三書：《集量論略解》六卷、《釋量論》四卷、《釋量論略解》九卷。以因明論為範圍，德齊玄奘三藏。集量釋量二論，屬印度佛教因明經典，穿越藏傳中繼而至。譯師砂河遮日，譯德八備十條，影響莫可估量。《集量論》為中土第二或第三譯，較《理門論》完整。《釋量論》整合佛法與因明。治宗教與邏輯於一爐，曠古希有，聞所未聞。惟尊師「譯此書時已是八十歲高齡，視力與身體均極為衰弱，不能參考更多資料，對於本書的譯文，他本人未盡滿意。」（《集量論》簡體字本「編輯說明」頁6。《釋量論》亦譯在同時。）故譯文品質，「尚須研考」。

（二）陳大齊（1887～1983），陳氏「具有日本學者之精勤力和綜合力，又具有歐洲大陸學者堅實卓越精神，又具有印度哲人深思緻密素養，形成他極廣大而盡精微之造詣。」（《因明文集》第一冊，頁284，〈陳氏因明三書〉）三書者，《因明大疏蠡測》、《印度理則學》、《因明入正理論悟他門淺釋》。三書優點甚多，如《蠡測》，有人譽為「是一座豐富的寶藏，」（《因明研究》頁323，鄭偉宏〈陳大齊對漢傳因明的卓越貢獻〉）其餘二書特色是，「難讀的因明，轉成易解學問。」

（三）虞愚（1909～1989）：普遍重視了解印度因明、中國名學、西洋邏輯，世界三大思想系統方法學者，虞氏當推一人。著有《因明學》、《中國名學》、《印度邏輯》（記憶中似為《西洋邏輯》。佛蘭茅蓬無是書，未敢確定。）今引上海版《哲學大辭典》對虞氏之推讚：「中國因明學家、邏輯學家、書法家。一生從事中國名學，印度因明學研究。用邏輯概念譯釋因明術語。在學術界均有重要影響。」

（四）沈劍英：現任教上海，造就因明人才，為

當代中土因明重鎮。著有《因明學研究》、《佛家邏輯》。二書質量均屬上乘，環視因明現代著述，尚難有達此水準者。尤其《佛家邏輯》下卷，《因明正理門論今譯》及《詳解》，自《理門論》譯出，訖今千三百餘載，為今日唯一完整注疏。

二、會集：會者，指時下流行學術討論會，集指結集，討論成果。舊時因明人口稀有，未聞有眾人集會之舉。水漲船高，因明本屬俗諦，自不能免俗，亦有會議出現。

（一）名稱：搶救因明座談會

時間：1982年2月

地點：北京

出席：7人

成果：籌備召開因明討論會。

（二）名稱：全國首屆因明學術討論會

時間：1983年8月3日至10日

地點：敦煌、酒泉。

出席：55人

成果：以論文為基礎，結集《因明新探》。

（三）名稱：藏漢因明學術交流會

時間：1989年10月17日至19日

地點：北京

出席：40人

成果：以論文為基礎，結集《因明研究》。

三、講說：依〈補綴〉統計，民國以來，講授因明者，約20位，實際當不止此。因無具體資料，不遑細敘。附一言者，巫壽康氏（1937～1989），於1987年9月完成《因明正理門論研究》博士論文。亦為少見用P. M.數理邏輯系統研究因明者。

引 結

山野之僧，學其半字，力有未堪，僅引虞愚居士在全國首屆因明學術討論會上吟誦：「絕學相期同發越，冥探正理報明時。」（《因明研究》前言，頁5）敬禱因明再湧高潮作為小結。

如《大疏》所載：

「竊觀論勢、文理不同。準九因中，第四第六，名曰相違。因於同品無、異品有。此四相違，唯法自相，可與彼同。其後三違，因皆同有，異品上無。既不同於四六如何返成相違。又法自相，他因於同偏無，於異品中說有。用他異品爲同，得成相違之義。後之三違，他因皆於同有，異品上無，用他能立因喻，與他作三相違。行相既自不同，如何可得法自相相違，與餘三合。而言二合違有六，三合違有四，四合違有一。」（大正 44 冊，頁 132 上；金陵卷 7 頁 17 後，頁 330）

基師答辯，先敘正因，及引《理門論》會通。指出後三相違因所以成過，不在三支形式。過失錯在實質矯僞。基師云：

「此論所說法自相因，唯違於一，故顯示因，同無異有。自餘三因，乍觀他立，皆似其因，同有異無。彼此所諍。宗上餘三。以理窮之，皆無同品。其因亦是異有同無。如法差別不積聚他用，有法自相離實等有性，有法差別作大有有緣性，皆無同喻。彼因但於異品上有，由彼矯立以異爲同，故今違之以彼異爲同，成相違義。」

（大正 44 冊，頁 132 中；金陵卷 7 頁 19 前，頁 333）

基師續尚有詳釋，恐繁且省。除此「通文勢不同難」，又「通義勢不同難」，亦略。總之此四相違因，皆屬「顛倒成立」。基師引《理門論》一偈，以結束此因明公案：

「邪證法有法，自性或差別。此成相違因

，若無所違害。」（大正 44 冊，頁 133 上，金陵卷 7，頁 21 後，頁 338）

民國

一、諸家：本文前曾提及，清末訖今，中土涉及研究因明者，不少於 122 位，注述約 207 部篇，凡聖同趣，內外咸赴，自非本文所能細述。今僅提出具代表性僧俗，太虛、法尊、陳大齊、虞愚、沈劍英等五大家。掛一漏萬，徒顯一葉兩豆之識寡。(一)太虛（1889～1947）：由太虛大師多種成就，世人標集其世間與護教活動，偏向報導。其建立佛教知識學統系，遭致淹遮。太虛有關佛教知識學三書，《因明概論》、《眞現實論宗依論》、《眞現實論宗體論》。今節略隨上禾〈當代中國人的因明研究補綴〉一文，對此太虛大師三書推崇：

「《因明概論》，第四章泛論因明三節：因明之歷史，新舊因明之異點，因明與邏輯之比較，皆超越入論內容。……《眞現實論宗依論》，乃是一部完整佛教知識學，包括佛教形式邏輯、認識論、語文學、宇宙論、倫理學。不研讀此書，無以談因明，無以論佛教知識學。……

《眞現實論宗體論》，此論原計畫五章，一、現實之理，二、現實之行，三、現實之果，四、現實之教，五、現實之教理行果。今此雖僅完成第一章現實之理，已呈現宗教哲學端倪，亦豐富增添因明材料。」（福田 94 期）

(二)法尊（1902～1980）：法尊法師教界譽爲「民國以來第一譯經師」。功將藏傳佛法逐

所以致之。《大疏》在宗支「世間相違」項下，設問答加以敘說：

「問：且如大師，周遊西域，學滿將還，時戒日王，王五印度，爲設十八日無遮大會，令大師立義。徧諸天竺，簡選賢良，皆集會所，遣外道小乘，競申論詰，大師立量，時人無敢對揚者。大師立唯識比量云：

眞故，極成色，不離於眼識（宗）。

自許初三攝，眼所不攝故（因）。

猶如眼識（喻）。

何故不犯世間相違，世間共說色離識故。

答：凡因明法，所能立中，若有簡別，便無過失。若自比量，以許言簡，顯自許之，無他隨一等過。若他比量、汝執等言簡，無違宗等失。若共比量等，以勝義言簡，無違世間自教等失。隨其所應，各有標簡。此比量中，有所簡別，故無諸過。」

（大正 44 冊，頁 115 中下；金陵卷 5 頁 2 前，頁 199）

在不能立敵共許概念上，可否用冠加簡別，以逃過失，爭論延至今日，尙且紛紜。唐代定實已對此深不以爲然，嚴詞批評。惜所撰《理門論疏》六卷散佚。於此轉引《明燈抄》卷三末：

「先德皆言，立宗若以勝義言簡，即不違世。今當廣破，如此謬執。即如慈恩法師，唯識疏中，多以我許，立自宗義，避違世間。今謂以是，近取三藏，立量之軌。遠取《掌珍》，立量之法。《掌珍》必無犯過之事，三藏或可更須推審。且執我許

，即避他破，一切外道，邪義皆立，但言我許，非俗知故。又如大小二因明論，能立之中，宗等三支，皆爲悟他『未了義故』。若先自陳我許之言，明知所立一支，即能令他共許，豈不違論也。」（大正 68 冊，頁 314 下；會本，頁 1515）

因明功用緣俗諦範圍，故千詖萬辯，不足據此正說。

（三）四種相違因：因過四相違後三種，由意在詞外，舉例晦澀，而令索解爲難。今先將《入論》所舉例列出：

1. 法自相相違因：

宗——聲常。

因——所作性故。或勤勇無間所發性故。

2. 法差別相違因：

宗——眼等必爲他用。

因——積聚性故。

喻——如臥具等。

3. 有法自相相違因：

宗——有性非實、非德、非業。

因——有一實故。有德、業故。

喻——如同異性。

4. 有法差別相違因：

宗——有性作有緣性。

因——有一實故。有德、業故。

喻——如同異性。（大正 32 冊，頁 12 上；藏要 2 輯 24 種。）

唐興寺靈雋「矚古疏以披文，一攬略窮其趣。探新知以理窮，再閱廣究其微。」（大正 44 冊，頁 132 上）具如此深厚學養者，以《正理門》九句因對此四相違因提出質難。

爲代表。如文軌《莊嚴疏》：

「爲性者，如此更相差別，總合爲一不相離性，方是宗體。」（《卍續》86冊，頁664上；內院輯本卷1，頁九後。敦煌出土本缺）

窺基認爲「差別性故」爲正確，在《大疏》設問答以釋：

「問：互相差別，即爲宗性，何假此中須說故字。

答：故者所以，此有二義：一簡古說，但以能別，或但所別，或雙以二而爲其宗。陳那簡之，皆非宗諍。取此二上，互相差別不相離性所諍之義，方成宗故。其能別等，彼先共許，非兩所諍，皆非是宗。爲簡古師，遂說故字。二釋所依，釋前有法，及以能別，極成之言，但以有法及法，互相差別不相離性，一許一不許而爲宗故。宗之所依有法能別，皆須極成，由此宗中，說其故字。不爾，所依須更成立哉。或有於此不悟所由，遂改論云『差別爲性』，非直違因明之軌轍，亦乃闡唐梵之言。輒改論文，深爲可責。」（大正44冊，頁100上中）

慧沼《義斷》以「故」是「結定之詞」，疏解者非翻譯家，不宜更改論文。（大正44冊，頁145中）定實則認爲兩家皆正。轉引《明燈抄》卷2本：

問：此兩大德，同承三藏，何故所釋，論太不同。或差別爲性？或差別性故？

答：實云：『然軌法師，本親稟承三藏，譯論云“差別爲性”。後有慈恩法師，亦

云親承三藏，論本應言“差別性故”。今詳梵本，蓋有兩異。前本義者，差別爲性者，明宗一體而釋疑。勿疑有法與其能別，相離別說。應須了知，但是一體差別爲性。後本意者，良由論云：“此中宗者，謂極成有法，極成能別，差別性故。”必待標句，而有釋句。既有標云：“此中宗者”。即有疑云，夫標章者，必是總標。“此中宗者”，依何別義，攬爲總宗而爲標也？故即釋云：依於極成有法，極成能別，二種義別，互相差別，爲一性故，攬成總宗。故得總標，云“此中宗者”也。兩本會通，不相違也。』（大正68冊，頁249下450上；會本，頁624）

《大疏》強調，若無「故」字，則「直違因明之軌轍」，持「故」爲關鍵詞。有法能別，單獨極成，差別則不極成，必須如是簡別，始能成宗，如此所以「故」不可缺。然依《藏要》校：「（梵藏）二本此句云，由極成能別之所差別。今譯改第三轉爲第五轉，又加性字，故云差別性故。」（見二輯十六，因明入正理論，頁1註）

（二）自他共比（加詞）：論證論式，應用共比量爲常規，自他比量爲特例。自他比量是在不能極成有法、極成能別，或因支時，不得已情形，強加簡別，冠加「自許」（我認爲），即成自比量。冠加「你許」、「汝執」等，即成他比量。顯然違反「極成有法、極成能別」論文，亦無論證效力。因明所以出現自他比量，是由「權威的謬誤」。受玄奘三藏唯識比量（真唯識量）傳騰千古，影響

知仁筆受。因明入正理論一卷。見內典錄，商羯羅主菩薩造，貞觀 21(647)年八月六日於弘福寺翻經院譯，沙門知仁筆受。」見大正 55 冊，頁 556 下。虞愚、呂激、宇井伯壽等同此。) 依《瑞源記》卷 8 附載：

入論疏有 11 家：(一)淨眼、(二)神泰、(三)文備、(四)靖邁、(五)靈雋、(六)勝莊、(七)璧公、(八)文軌、(九)順憬、(十)玄範、(十一)窺基。

理門論疏 5 家：(一)文備、(二)玄應、(三)定賓、(四)圓測、(五)窺基(僅十四過類疏。)

二、殘存：言殘存注述者，歲月謝代，卷軸兵火，今所殘有，無一完整。

(一)入論疏：

淨眼，敦煌出土《因明入正理論略抄》。

(前缺少分)

敦煌出土《因明入正理論後疏》。

(自入論「如是等以宗因喻言，非正能立。」後)

文軌，敦煌出土《因明入正理論疏》卷上。(相當內院輯本卷 2，頁 20 至卷 3，頁 6)(以上三疏引自武邑尙邦《因明學》。)

內院輯本《因明入正理論疏》四卷。

窺基(632～682)，三種本《因明入正理論疏》(大正本第 44 冊 3 卷；金陵本 8 卷。此二種爲舊疏。宋藏遺珍本中下二卷，稱新疏。)

(二)理門論疏：《瑞源記》附載五家疏皆不存。現存神泰一家。

神泰，二種本《因明正理門論述記》(大正 44 冊，頁 77～91，一卷；內院本三卷本。二本卷數不同，內容相同。至論「謂於是處

，所立能立，及不同品，雖有合離，而顛倒說。」下缺相當。)

(三)助解：輔助補充《大疏》者。

慧沼(650～714)：

二種本：《因明義斷》一卷(大正 44 冊，頁 143～158。叢藏 86 冊，頁 805～835)。

二種本：《因明入正理論義纂要》一卷(大正 44 冊，頁 158～174。叢藏 86 冊，頁 837～868)

叢藏本：《因明入正理論續疏》(第 86 冊，頁 869～890。此即續大疏似喻「能立不成者」下未竟者。)

智周(668～723)：

叢藏本，《因明入正理論疏前記》三卷(第 86 冊，頁 893～980)

叢藏本，《因明入正理論疏後記》三卷(第 87 冊，頁 1～56 未完)

叢藏本，《因明入正理論疏抄略》一卷(第 87 冊，頁 57～83)

三、辯義：新因明乍入中土，初步接觸，摸象揣摩，神秘其傳，持異審同，難取其衷。由文獻缺徵，今僅憑大疏，討論所及，提出其中，(一)差別性故，(二)自他共比，(三)四相違因，三因明公案，簡介於下。

(一)差別爲性或差別性故：依《入論》組成宗體有三條件：一、極成有法，極成能別。二、差別爲性(或性故)。三、隨自樂爲所成立性。(大正 32 冊，頁 11 中)爭論發生在第二條件。主張「差別爲性」者，以文軌、呂才爲代表。主張「差別性故」者，以窺基

中土二期因明概略

法幢

自法光81期轉載

前言

泛言邏輯，人類本具理則。條理草昧，稗販實用，振援而漫。歲月移換，思維結構漸繁，論證亦日嚴謹，邏輯理則獨角，始有學科聳幟，曰邏輯、曰名學、曰正理。三域規範，展申人類思想於無窮。本文且置印度正理、中土名學，西洋邏輯。偏彰因明移植中土後，鼎盛二期者，覽其高峰，無視泥跡。誠信法傳中土，初期既有五明，（如大正55冊，頁271下，列目《五明論》，時在周明帝，約558年，波頭摩國三藏律師攘那跋陀羅，周言智賢，共闡那耶舍，於長安舊城婆伽寺譯。）然缺因明名，遞嬗無尋。今鎖定二期，唐代與民國。

一、唐代，譯輸移流，羣僧探究，豈屬偶然。（大正50冊，頁725下，《宋高僧傳》卷四窺基傳，敘奘「逐為講陳那論」原因。）一代盛世，研究因明者約38人，注述78部。（依武邑尚邦《因明學》所附〈中國日本因明學者著作一覽〉）本文截斷，起自

647（唐貞觀21年），玄奘三藏譯《因明入正理論》，訖至723（開元21年）智周入滅。

二、民國，絕學驚蟄，數理盈輝。起自1896（清光緒22年），《因明大疏》刊出。訖至1994（民國83年），巫壽康著《因明正理門論研究》出版。因明研究者約122人，注述約207部篇。（依隴上禾〈當代中國人的因明研究補綴〉福田94期，頁24，增加1994年12月出版《因明研究》論文）
唐 代

一、諸家：自玄奘三藏於「（永徽）六年（655）夏五月庚午，法師以正譯之餘，又譯《理門論》。又先於弘福寺譯《因明論》。此二論各一卷，大明立破方範，現比量門，譯寮僧伍，競造文疏。」（《慈恩傳》卷8，大正50冊，頁262中。二論譯出時間，《開元釋教錄》卷8：「因明正理門論一卷，見內典錄，大域龍菩薩造，初出。與義淨出者同本，貞觀23年（或22，即649或648）12月25日於大慈恩寺翻經院譯，沙門

八十五年七月份會務報導

(會訊第179期)

捐款芳名錄

(總計 柒萬伍仟伍佰伍拾元整)

伍仟元：莊宗彬

貳仟元：安定鄉同學會

壹仟伍佰元：許鏡子

壹仟元：鍾江碧 殷鳳凰 傅冠智

蔡政展 林柏勳 顏高盛

顏高城 顏條一 李林卿烟

李雪梨 吳福成 吳慶芬

王蔡秋月 王昭仁 王弼昭

陳政宏 陳政維 陳怡青

陳楊秀鸞 陳榮璧 陳文宗

陳素進 侯漢洲 蘇慧貞

陸佰元：劉秋貴 方偉綸 謝昇霖 謝欣容

伍佰伍拾元：蔡永輝

伍佰元：鍾崇輔 宋淑貞 葉滿足

許瑞吟 許志鋒 許博程

黃延輝 黃大根 黃柳英

陳秀月 陳大文 陳曼豐

吳榮彬 陳明吉 陳永漢

肆佰元：韓聲瑞 謝鏡清 謝明江

叁佰元：鄭海英 鄭海蓮 胡博然

蔡德坤 郭春瑾 郭夏碧

石宛玉 石富元 石馨文

吳尾景 吳美樺 王玉治

楊淑敏 陳麗姬 陳昭賢

貳佰伍拾元：廖粹華 李耀斌 杜琮翔

貳佰元：慈 琴 會 純 靜 慧 李奇蓓 李文哲

戴進安 戴淑真 戴昭華 徐秀鳳 史家豪 史聖鸞 童 玉

鄭羔治 劉翠芬 蔡金鳳 蔡明融 蔡錦雀 林美辰

85年7月份收支明細表

收	上月結存	\$206,366	40
	本月收入	\$ 75,550	00
入	收入總計	\$281,916	40
支	教育文化支出		
	福田雜誌第 121 期印刷費用	14,200	00
	福田雜誌米黃信封	17,600	00
	福田雜誌郵寄費用	5,384	50
	劃撥代金手續費	150	00
	供僧	8,000	00
出	濟助支出		
	洪 樺 煜	2,000	00
	洪 樺 樺	2,000	00
	陳 月 娥	2,000	00
	蔡 金 李	2,000	00
	歐 良 謀	2,000	00
	吳 蔡 勳	2,000	00
	謝 明 元	5,000	00
	陳 媛 珠	5,000	00
	林 媛 瑜	5,000	00
	翁 修 鎮	5,000	00
	徐 棋 章	5,000	00
	陳 天 誦	5,000	00
	楊 明 昌	5,000	00
	陳 文 用	5,000	00
	蔣 春 長	5,000	00
	郭 進 等三人	10,000	00
	支出總計	\$112,334	50
	本月合計	\$169,581	90
	收支比較	148.7 %	

貳佰元：林連佛 林志雄 顏玉龍 高春仙 許素月 許祺鳳

李錦菊 李朝福 李宗龍 李幸芬 李幸珍 郭建志

郭銘源 郭杜鸞梅 郭秋燕 郭秋蘭 郭俊良 郭庭伶

吳 滿 吳春梅 楊懷本 楊文信 楊怡萍 楊怡立

陳彩琴 陳世潤 陳昭孔 陳樹剛 陳其彬 陳永川

陳永芳 陳寶珍 陳俊竹 陳樹剛 杜宗翰 杜宗樺

侯坤隆 侯坤成 侯梅雪 侯燦榮 侯梅雲 侯榮洲

侯佳宏 邱治民 陳蕙草 莊春蘭 毛輝雄 鄭海珠

壹佰元：慈 蘇 會 禎 莊春蘭 毛輝雄 鄭海珠 張漢成

張庭璋 張庭瀚 張婷雅 張漢宜 梁田雪銀 顏愛娥

許明章 李海水 吳修豪 吳芝穎 吳慧螢 楊玉桂

楊忠雄 楊世傑 楊世彬 楊政達 楊博什 楊淳詒

楊淳雅 楊育維 楊宜榛 楊丁清花 楊王金蓮 陳志明

陳山鐵 陳王格 陳奕霖 陳展宏 陳江山 陳金鈿

陳寶蓮 陳寶秀 洪金蓮 侯迪元 侯文秀 侯慈萍

蘇麗美 蘇文傑

會長：顏高龍
副會長：鄭海英
孫申娥

會德功福田寺湛然



7月份救濟事蹟

1. 陳明珠女士：住南市新興路一一五號，五十一歲。於今年六月入院檢查，罹患腦瘤。本人從事電繡工作，其夫則負責業務及運送工作，另有子女三人皆就學中，故長期下來家中生計產生困難，本會協助生活費用伍仟元。
2. 林媛瑜小姐：住雲林縣虎尾鎮埤內里四十三號，二十歲。因患急性白血病，已三次入院治療，其母為照顧病人無法工作，僅其父從事板模工維持生計，但收入並不穩定，另二個弟弟，一個就學一個為美髮學徒，故無法貼補家用，本會輔助生活費用伍仟元整。
3. 翁修鎮先生：住南縣歸仁鄉後市村民族街五十四巷二十九號，四十歲。於六月因蜂窩性組織炎及酒癮引起之精神症狀，入院治療。案父已去世，唯僅其母之收入，維持開銷，其兄弟皆從事勞工工作，無法協助手足。故無力繳付醫藥費，本會協助生活費用伍仟元整。
4. 徐棋章先生：住南市北園街七十二號七F之二，二十六歲。患慢性精神分裂，其母亦罹患同病，父親則年歲已大不便工作，只餘另一剛退伍之弟維持家庭經濟，負擔極大，故本會協助生活費用伍仟元整。
5. 陳天誦先生：住南縣南化鄉小崙村四十三號，五十歲。於五月時因耕種不慎遭機器割傷頸部。由於務農為生故難有積蓄，現由二女照料，但其二個女兒也各有家累無法負擔其高昂之醫療費，本會輔助醫療費用伍仟元整。
6. 楊明昌先生：住南市海中街一三八巷二十七號，十六歲。於三月因急性骨髓性白血病已入院治療多次，且每次住院約二十天。故本身無法工作，其母亦無法打零工，而案父還須照顧雙親，工作量減少，收入下降，現案母亦患卵巢之水瘤，待開刀中，故本會協助生活費用伍仟元整。
7. 陳文用先生：住嘉義民雄鄉寮頂村富義新村一九九號，十五歲。案主為胰島素依賴型之糖尿病患者，現因跌倒而引發腦膿腫，左眼失明。因父母已離異，子女皆由母親扶養，其母以幫人採收稻子為業，現無法工作，其姊的幫助有限，故本會協助生活費用伍仟元整。
8. 蔣春長先生：住高雄湖內鄉內村中山路一段一〇七號，四十九歲。於三月診斷罹患喉下癌，已末期。其職業為司機，現入院故收入中斷，積蓄也已用罄，親戚的支援有限，故本會輔助醫療費用伍仟元整。
9. 郭進先生：住南縣永康市永二街二四四巷六弄十號，三十九歲。案主家中三人於濱海公路擺夜市時，被颶車少年撞及，受到輕重傷，現於奇美醫院，故本會輔助醫療費用壹萬元整。
10. 謝勳元先生：住南縣仁德鄉仁和村四〇四號，八十四歲。案主因年老，曾中風多次，手脚無力，嗜睡，且體力日漸衰弱，現請看護照料中，而女兒無力照顧，故本會輔助生活費用伍仟元整。
11. 本會固定幫助戶：洪樺燧先生、洪樺燧先生、陳月娥女士、蔡金李女士、歐良謀女士、吳蔡怨女士，以上各貳仟元整。



佛隴茅蓬 四季桂

• 贈 閱 •

■ 中華民國八十五年八月十五日出版
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