

福田

123

佛法爲車弟子馬 實法寶主佛調御

若馬出道失正轍 如是當洽令調伏

若小不調輕法治 好善成立爲上道

若不可治便棄捨 以是調御爲無上

——大論72中



卍 佛教月誌 卍

✧ 台中市南普陀寺佛學院招生，限40歲以下出家男衆。

✧ 台北、高雄、彰化等處，舉辦齋僧大會。

✧ 埔里鎮靈巖山寺妙蓮法師10月19、20兩天在台北市舉行佛學講座。

✧ 台南縣妙法寺心田法師籌組「佛教電視台」。另有一公司籌組「法界弘法衛星頻道」。

✧ 9月9日在漢城召開中日韓佛教友好流交會。

✧ 南投魚池鄉慈光山聖開老和尚，於8月4日示寂於美國。

✧ 台灣省佛教會將於九月卅日至十月三日四天，假南投縣草屯鎮台灣省社會福利工作人員研習中心，舉辦佛教講習會，內容有關財務稅務及人事、文書處理等。

✧ 由蓮航法師等人共同舉辦紀念上海玉佛寺住持眞禪長老的紀念法會，將於10月27日，於台北縣中和市南山放生寺舉行。

本期目錄

封面：文：大論^{72中} 圖：秋核桃念珠

- 1 ● 佛教月誌
 - 2 ● 用金剛經之本意爲公務員驅邪……………明了
 - 7 ● 評介江著《台灣佛教百年史之研究》……………林永梅
 - 10 ● 最初倡言「大乘」的人(下)……………靜合正雄著
依觀譯
 - 13 ● 不由文字，頓悟成佛的六祖慧能大師(上)……………覺蓮
 - 16 ● 德清在叢林中的崛起及其奮鬥的途徑……………江燦騰
——北遊的參學歷程與攀緣宮廷
 - 23 ● 妙法蓮華經玄義試譯(四)……………天台智者大師說
蘇榮焜 語譯
 - 28 ● 走過學佛之路(三)……………何世亮
 - 32 ● 自利比量品第二(一)……………明性
 - 33 ● 八十五年八月份會務報告
- 封底：佛龕茅蓬 石榴

用金剛經之本意爲公務員驅邪

明了

台中市最近諸事不順，有去年衛爾康餐廳大火燒死四十多人，今年市長林柏榕因土地重劃案被法院起訴判有罪，市府員工因兩案捲入是非者多人，因此官員在公文卷宗，以佛教《金剛經》鎮壓驅邪，以求公務順利，身心平安。中國人以佛教三寶——佛、法、僧消災解厄由來已久，很多人身上佩帶佛像，手腕帶佛珠，建築物頂層安佛塔。在中國最流行的佛經如《心經》、《金剛經》及《法華經》等，篇幅後面集有持誦讀經之靈驗的見證，其靈驗者，不外對修持者保平安，求財求子隨求隨應。僧伽身份更尊貴，可以法會護國息災，更能爲百姓息災荐拔。

法國宗教社會學大師涂爾幹在他有關「圖騰信仰」的研究中指出，「圖騰」是一組神聖的象徵，和圖騰有關的就有了超凡的力量，所以佛教之佛、法、僧三寶依序都有了神聖的性質和神秘力量。由此看來，台中市政府官員以《金剛經》鎮壓公文卷宗以驅邪有其源淵，非自創。

《金剛經》全名爲《般若波羅蜜多金剛經》，金剛是形容詞，用來形容這部經所宣示的般若智慧就像金剛石製成寶劍一樣，很銳利，它能切斷人的一切煩惱，使人身心自由。《金剛經》整經是說「空」的義理，但經中不用一字「空」，這是本經之獨特處。不像《心經》多用「空」來表達般若，如色即是空，空即是色，色不異空，空不異色。《金剛經》有多種譯本，台灣以鳩摩羅什三藏法師譯的最流行，台中市府官員所用《金剛經》驅邪應該是這種知識分子之一，既然是有「知識」又有「智慧」的人，社會及格任用的，應該可謂有「智慧」的人，譯本，台灣以鳩摩羅什三藏法師譯的最流行，台中市府官員所用《金剛經》驅邪應該是這種

譯本。譯本不同，只是文字稍微差異，意思相去不遠。

《金剛經》本意之一是「空」，空不是沒有，不是虛無，本來無一物，也不是空間，空是無自性，是緣起。佛陀在菩提樹下所悟真理是緣起，是無自性，所以《金剛經》的「空」義符合佛陀的本意，是原始的，不摻雜的，若能體悟《金剛經》本意，也能跟佛陀一樣悟道成佛。

。原來佛陀在菩提樹下對事物和人生現象作過非常深刻的、全面的反省，認為人生有很多憂傷苦惱病痛，內心的不平衡，困擾，都是來自因緣和合，但人有其「我執」，認為這些煩惱有其不變性，獨立性及普遍性，也就是自性，若根本之原因「我執」打破，外在煩惱等自性執著即可消除。我執就是人的自我意識，或者說人有視自我為一個別自我，實體性的自我。當人意識到這個個別自我時，人便開始把他人的自我與自己的自我區分開來，依這個區分產生重視自己之個別自我而輕視他人之自我的意識。

。自我意識越濃烈的人就越重視自己的個性，重視自己本身的自我和自我擁有的東西，而輕視他人和他的所有，這樣的一種自我意識，佛教稱為「我執」，是生起苦痛煩惱的根源。因為有自我以致產生很多苦痛煩惱，這個自我其實是一個個體生命，自我意識或個別自我，這個自我有如靈魂，它被視為具有常住不變的實體性。

人視現象界萬事萬物及自我有其不變、獨立及普遍性，因而煩惱，佛陀洞悉現象界及個體自體是因緣和合，無其常住不變的、獨立的及普遍之自性而說現象及人生是無自性——空。台中市衛爾康餐廳火災發生，追查原因在消防設備不齊全，官員未檢查出來，此中之檢查單位，有警察及市府等，法令有中央與地方，修訂前與正修訂中不同，因而政令不出，出而多頭馬車，執行效果不彰，責任互相推諉。公務員服務法第一條：

公務員應遵守誓言，忠心努力，依法律命

令所定執行其職務。

公務員依「法」執行公務是合理的，若消防「法」認為有其「自性」，過去消防法如此，現在也如此，有其常住不變性；台灣消防法參考其他國家消防法再加本國現況而定，如參考日本消防法如此，台灣也應如此，有其普遍性；一般建築物消防法如此，餐廳、消防法也應如此，建築法是如此，水電及消防法是如彼，有其獨立性，即違反《金剛經》之空義——無自性。換言之，消防法是无自性之法，隨時可因時因地因行業別而修改，此修法權責在中央單位，地方單位可提議，立法院再配合審法通過，讓台中市府地方官員順利執行法令，此乃《金剛經》之空義，無自性義。

中央與地方，地方執行單位互推責任，本位主義即是「我執」，自我意識之強化，那只有與消防檢查有關單位多用心看到「消防」這事物之本身性格，是緣起性格，不要執著它們，打破自我意識——無我，客觀地修法、執法

，爲百姓造福。

《金剛經》第二個本意是否定四相。四相否定，在《金剛經》典型表示方式是：

若菩薩有我相、人相、衆生相、壽者相，即非菩薩。

另一種表示方法是：

是諸衆生無復我相、人相、衆生相、壽者相。

四相否定，基本上要否定我相、人相、衆生相、壽者相。四相指四個方面的相，否定四相，所要傳達的信息是：否定種種分別的相狀，就可觀照到「空」。

四相的相，一般來說是指現象界的東西呈現在我們感官面前的相狀，是表面的，另外內在的叫性。相與性，一在外，一在內，兩者不同，但是《金剛經》說的四相之相包括性，相性二者相同，否定四相之相（表面），也否定內在本性或本質之性。

四相之我相、人相、衆生相及壽者相，它們

是分別相，那就是說區分了我，是自我，自己的生命存在；然後區分人。如果將「我」看作主體，那麼「人」就是他人，就是一般性的主體，「衆生」包括人，亦包括其他有生命、情

識的生命存在；壽者指有壽命的東西，他們的生命是有延續的。這四相是同一系列的東西，我的範圍較狹，主要就主體本身來說，由這主體推廣到其他方面去，而我亦是其他的一部分，即一般性的主體，再推廣到人之外的其他生物，那就是衆生。我，人，衆生等生物，有延續性的，都有能夠堅持生活下去的能力的，就是壽者。如果人在這裡生活，存著一種對我、人、衆生、壽者四者的自性分別，以爲我相、人相、衆生相及壽者相都有自性，以爲它們各自有獨立的相或性，因而生起一種虛妄的分別，而執取四者，人便陷於一種顛倒的見解中。人有顛倒見解，便生起種種不正當的行爲，表現出對自己本身的我相之執取，以爲它就是自己的性相，而對其他人的性相就排斥，自私的心理

，往往保護自己的性相，而拒斥他人的性相，對衆生及持續性的生命（壽者相）來說也一樣，那就是將我與人、衆生及壽者對立起來。

經說：菩薩本來是衆生，由於不斷實踐，不斷努力的結果才成菩薩。達到這個階段，已經不容易，但萬一菩薩有我相、人相、衆生相及壽者相這些見解，又執取這些見解，將我相、人相、衆生及壽者相四者放在一個對立位置上，並且保護自己一方面之我相，另外拒斥另一方面之人相、衆生相及壽者相，將生命割裂的時候，這個就不是菩薩。這裡——《金剛經》，教人不要住著於我相、人相、衆生相、壽者相等種種相狀，不要在這裡起分別，把四者割裂，放在對立關係的兩極中，我是這極，人、衆生及壽者在另一極，如是則將世界兩極化，或二元化。生命是一個整體，若在這裡生起我、人、衆生及壽者的對峙關係，就等於將我的生命和人、衆生及壽者對立起來，並割裂開來，這是和真理不相應的。

公務員服務法第六條：

公務員不得假借權力，以圖本身或他人之利益，並不得利用職務上之機會加損害於人。

公務員如果以《金剛經》所要求菩薩之條件：無復我相、人相、衆生相、壽者相，那裡會利用職權圖利自己，或加害民衆呢？

《金剛經》第三本意：即非的詭辭。

即非的典型表示方式是：

如果X，即非X，是名X。

X可以不同的東西代入，如果要說X，就要當下否定X，然後才可對X有深切的把握。

「即」表示當下，直下，及有時間上的間隔。因爲先提出X，然後否定它（X），最後又肯定它（X），表面看是矛盾，若進一步疏解，並不矛盾，這種方式叫作詭辭（paradox），就是矛盾的意思。現在，我們以般若思想表達空的方式，找出背後思想模式，我們分三個語句：

第一語句：如果X

第二語句：即非X

第三語句：是名X

在《金剛經》這樣說：

如來說諸「心」，皆爲「非心」，是名爲

「心」。

如來說「世界」，非「世界」，是名「世界」。

所言「一切法」，即非「一切法」，是故名「一切法」。

如來說「第一波羅蜜」，非「第一波羅蜜」

，是名「第一波羅蜜」。

這裡「X」三語句中意思相同嗎？若相同表示有矛盾，若不相同，如第一句中象徵一些東西如現象界之常識方面，第二句中象徵另一些東西，如經思惟發現第一句中東西不是表面

如此，或如此執取，應有更高層次的東西，立即否定這它，與第一句東西不同，第三句中又象徵其他東西，如否定了X，然後再回頭看X

，則我們便可以對「X」有一正確的了解。因此三句「X」是不相同，不相矛盾。

第一句表示一般常識，知識性東西，一般

人所執著的東西，有自性的東西。第二句表示對知識更深入了解，得知人或物都無自性、空，是更高一層次的智慧。

第三句是人不可停留在無自性、空中，因爲空是非常識的，是絕對真理的，如常識面說紙有厚薄，空的表示法——紙爲非厚非薄，所以人由真理界進入現象界來生活，來現實世界衆生結緣、度化，所以第三句是回看，會更客觀，更不執著此世界。一般人以第一句表示世間，第二句表示出世間，第三句表示世出世間。經過第二句之出世，在第三句之入世即不同於第一句之世間看法和生活方式。

中國禪師也用三語句表達覺悟的經驗。他說初時，看山是山，水是水（第一句）；後來再看時，山不是山，水不是水（第二句）；最後再看時，仍然覺得山是山，水是水。

第一階段看山水有執取的意味，將山看作有自性的山，將水看作有自性的水，這是人最初看事物方式，就執取事物的自性。而禪師不斷修行深切體會事物都是緣起的，無自性的，

它們沒有不變的自性，即是空的，所以第二階段

即非的詭辭第二語句「即非X」，在佛學上

規避，互相推諉或無故稽延。

段了解到空的真理，不以自性的角度來看山，不以自性角度看水。第二階段不以自性角度看

是破其事務及衆生之自性執而得到自性空之境，在世間法之「即非」即是出世間，以保持

百姓可安心生活，無火災、水災、人爲疏失之害，到官府治公，立即得到結果。

山水，以空的立場來看，山水都是空，都沒有

客觀，正確。在公務員服務法第十七條：

第二期許，公務員是不受不貪，一塵不染

自性。當否定山水的自性時，這似乎是與山水相隔離，因為否定山水表示要遠離山水。如果

公務員執行職務時，遇有涉及本身或其家族之利害事件，應行迴避。

。高層次不受不貪以《金剛經》第二十八品不受不貪：

說第一句表示現實的經驗世界，第二句就是要否定現實世界的自性，語態上說要超離現實世

使再客觀再合理合法也受人非議，不如以《金剛經》第二句之「即非」迴避妥當。

須菩提，若菩薩以滿恒河沙等世界七寶，持用布施，若復有人，知一切法無我，得

界，行爲上也要遠離現世界的傾向，就如前面說第一句是世間，第二句是出世間，出世間就

公務員行使公衆事務是菩薩事業一部份工作而已，若套用佛在《金剛經》所說語法，公務員擬似如下：

以故？須菩提，以諸菩薩不受福德故。須菩提白佛言：世尊，云何菩薩不受福德？

歸到這個世界之中，不離開這世界，不與現實脫節，當然也不執取現實的自性。所以第三階

公務員，即非公務員，是公務員。

須菩提，菩薩所作福德，不應貪著，是故說不受福德。

段要返回現實世界，以無自性的立場來看世界，以空的立場來看世界，看山仍然是山，水仍

公務員實無有法，名爲公務員。公務員需有服務對象之大衆，有事務可處理及任期內才

普通層次不受不貪，以公務員服務法第十六、十八及十九條：不得贈受財物，不得收受任何

然是水，但是，是無自性的山，無自性的水。即非的詭辭，切非是當下否定的意思，當

能行使公務員職務，非永久的，離開百姓及衆人之，則無有公務員身份存在。當然，公務員

餽贈，不接受招待，不得動用公物或支用公款，以保持公務員品位之義務。

下否定其自性，其否定範圍很廣，染法淨法都否定，涅槃、眞如、空等理想境界也否定，否

若能修得通達無我法者，是真公務員。台灣公務員我們有二個期許：第一期許，若依公務員

公務員執行公務之餘暇修習佛法，若達無人、無我、無衆生、無壽者四相之境界，是個

定其自性，不可以自性眼光看涅槃、眞如及空！

服務法第七條：

人之福，也是國家用人之幸，富強之道。

公務員執行職務，應力求切實，不得畏難

一九九六·八·十一於台北市

評介江著《台灣佛教百年史之研究》

林永梅

書名：台灣佛教百年史之研究（1895-1995）

作者：江燦騰

出版社：南天書局有限公司

出版時間：一九九六年三月初版一刷

一、作者寫書動機

作者動機之一，在佛教史研究幾近於空白之困境中，崎嶇難行。由於受到各界人士的增上緣，得有今日之成果，由此書的出版，加以致謝之，並希望不負衆望。

作者動機之二，希望藉著自己多來所研究之精華，以提供後進研究者參考，以達拋磚引玉之效。希望促使台灣極度欠缺灌溉之佛教史園地，能早日豐碩起來。

作者動機之三，由此書的出版，爲自己所作之研究做一忠實的記錄，以期自己能在此研究基礎上，能夠更精進。

作者動機之四，藉著研究近一百年來的佛教發展，來看佛教發展與社會、經濟…等各方面的關係，藉此希望對現代台灣佛教的未來發

展提出一參考模式與永續經營理念的闡明。

二、書中主要結構

本書由時間之分界，共十六章，除導論外，區分爲兩大部份：日據時代與戰後迄今。在結構部份，本書以時間爲經，以主題爲緯，作一網狀式的討論，並特別著重在戰後迄今的十章部份。對其討論內容之時間，可分成解嚴前與解嚴後，其中比例上，以重建大陸佛教的經驗與胡適禪宗研究兩篇，篇幅最多。由重建大陸佛教、台灣齋教式微、解嚴後台灣佛教發展…等篇文章，建構這五十年來佛教發展之情形。由胡適禪宗研究、印順長老之《淨土新論》…等篇文章，建構佛教思想研究之成果與引起的回響。由「法界觀」、解嚴後佛教與政治的新變革、佛教藝術…等篇文章，來建構解嚴後，面臨轉型期的佛教與社會的多層面關係。最後由「台灣佛教近五十年來發展經驗的回顧與檢討」、「對台灣佛教界如何開拓二十一世紀新貌的若干建言」…等篇文章，對全書做一總結，希望關心佛教未來發展的各界人士，一起來付之實踐，使台灣佛教能夠永續經營。

三、書中主要觀點

作者認為慧峰和煮雲法師，在台南大仙寺的傳戒活動中，扮演了陳勝、吳廣的角色，使得「中國佛教會」藉著此次的干預，主宰了數十年來台灣的傳戒活動。

作者主張齋教由盛變衰的關鍵因素，在專業化和普及化兩方面，比起其他宗教都大有不及。

作者主張雖然印順和冉雲華，在證據的解讀上，超越胡適。但若非胡適發現新史料和「勇於」提出新觀點，將使印、冉失去了就此主題研究的機會，所以，他們實受惠於胡適先前的貢獻。

作者認為印順法師《淨土新論》所提示的高超理想：要實現人間淨土，令人激賞；却不被台灣佛教界廣為接受。顯然存在著：現實與理想上的差距。

作者主張應將傳統佛教戒律與理念，作更具現代化與社會意義的落實，有如由「法界觀」過渡到「地球的共生與環保思想」。

作者主張，有關於現代佛教的發展，應朝多元化、精緻化、專業化及佛教思想深層化等方向去開展，由此建立台灣本土化佛教之永續發展。

四、書中主要特色

特色之一，收集了近百年來的重要及精彩的歷史圖片，按照時間排序，並附有詳盡的解說，可以說是全書的精華濃縮。讀者由一連串的圖文，即可瞭解全書之大概。

特色之二，書中後面並附錄有近百年來有關台灣佛教史最重要的專書和論文之詳細目錄，收集之資料極為完整，可提供研究同道者參

考。

特色之三，附錄中，難得一見之齋教研究：《略論日治時期齋教的全島性聯合組織……台灣佛教龍華會／王見川》，使得在齋教研究方面，資料更為完整。

特色之四，作者本身對主題的處理手法，處處無不引之有據，皆非憑空捏造之語，表現其為學之嚴謹，而且善於在許多不同觀點中，費盡心思，尋出自己的理解路線。

特色之五，本書以精美及藝術化的手法加以處理，排版、封面及裝訂都相當專業，讓讀者讀起來賞心悅目。

特色之六，書中附錄有對佛教研究方法學的反省，作者提供了本身的經驗，將使研究後進者可以順利的掌握佛教研究的方法。

特色之七，提供難得一見的史料……李添春的个人資料及調查報告，還有《教報》第一號，為日據時期台灣宗教調查雜誌。

五、全書的綜合評論

全書對這一百年來，台灣佛教的相關研究層面如思想變革、學術爭辯、經營策略及受社會發展各因素之影響，都做了相當嚴謹的研究。使得此領域的後續研究，有一紮實且良好的基礎。「導論」這一部份，對於台灣近百年來，有關佛教史研究的各種專書、論文和調查報告，依著作者本身知識體系的理解與整理，可以使後進研究者，迅速的對近百年來的佛教研究發展與現況，有一相當清楚的瞭解，將有助於學習與開展後續的研究。因此，全書說來，不管對新史料的提供、創見的提出、佛教研究的方法及參考書目的提供等，都有相當大的貢獻。而且可以說是在近一百年來佛教相關出版品中，資料最齊全及最

新的。所以，整體而言，本書是一本論理公正客觀、引據考證嚴謹、探討上具深度與廣度、品質相當高且深具參考價值的好書。

書中架構之形成，在於欲瞭解當今佛教之面貌，需要由日據時期對台灣佛教之影響，延伸到戒嚴時期「大陸佛教重建」之過程，及在解嚴之後，中國佛教會主宰權之瓦解，對台灣佛教之影響。由此背景，引出台灣淨土思想、佛教藝術、佛教發展：等等討論，這都圍著「人間佛教」的路線在發展，因為這是本世紀台灣佛教發展的重點。

台灣佛教的發展，受所處時代環境影響甚大，從日據時代受「皇民化運動」的影響，使得台灣佛教迅速日本化，並在此背景下，產生許多接受過良好日語教育與日本本土佛教高等教育的本省菁英份子。在國民黨來台之後，隨之進入戒嚴時期，對習於日文表達的台灣佛教分子，由於語言的問題，加以「白色恐怖時期」，損失了佛教菁英——高執德，使得本省菁英對佛教產生極度的失望。在此時大陸佛教勢力趁著虛而入，再加上與當時的政治勢力結合，所以，導致了「重建大陸佛教」的發展。在解嚴之後，「中國佛教會」的主宰權被打破，佛教發展開始朝多元化與本土化。由此脈絡來看，作者所持的一貫觀點是「當代問題由當代之社會經濟背景來討論」，這對問題的釐清，有相當的重要性，因為後人若依著自己所處環境，來評斷被研究者的思想言論，將使討論的重點失真與模糊化，並產生相當大的偏差。

由「淨土思想的爭辯」與「法界觀」兩篇來看，印順法師《淨土新論》所提倡的理想——「人間佛教」，雖不被台灣佛教界廣為接受，但藉由證嚴法師創辦的「慈濟功德會」，以慈悲來實踐，例如由佛教戒律的「法界觀」過渡到具時代意義的「地球的共生與環保思想」。

有如作者的另一本書《台灣佛教與現代社會》，書中專輯之一的「佛教思想與現代社會生活」，各篇文章都針對佛教的義理作了更具現代化的詮釋。故若從此方向上著手，將使佛教發展與社會做更緊密的結合，例如太虛大師之「人生佛教」思想到印順法師之「人間佛教」思想之產生。

由著墨甚多的「胡適禪宗研究」此篇文章來看，胡適藉著新史料的發現，提出自己的創見，由此引起近七十多年來學術界與佛教界的衝擊與回應。雖然胡適在心態上是反佛教的，因此，研究的結論趨向於「破壞性」居多，但由於胡適是由考證與方法學出發，除非有新的史料出土，否則不易反駁。雖然後來的印順和冉雲華，根據新的證據，批評與反駁胡適，但由學術研究的脈絡來看，若無胡適的禪宗研究，哪來印順法師的《中國禪宗史》？因此，就研究的觀點出發，適時且引之有據的批評或建議，相互激盪之後，必能產生較完整與客觀的結果。

綜覽本書，「戰後迄今」這一部份，對於新興宗教的組織與發展源流，著墨較少，只有稍微提一下，有如一貫道、萬佛會及未來大有可為的新齋教——「台南維覺佛教傳道協會」。若能再加以說明，並對不同佛教教派，做一下系統性的分析與比較，將使台灣佛教之發展，有一個參考的指導方針。此外，書中第八及第九頁目錄的頁碼，沒有對齊標題，在感覺上，一片混亂，值得在再版時加以修正，將會更完美。



最初倡言「大乘」的人(下)

靜谷正雄著
依 觀譯

不應生追求二乘之心的思想，筆者認為在「原始大乘」的《阿闍佛國經》已有出現，而般若波羅蜜的思想也現於同屬「原始大乘」期的《金剛般若經》。無論是否定二乘，或特說般若，兩者在原始大乘的後半期皆已生起，而這種批判思想，爾後被製作《小品般若經》的 dharmapala 承受，進而以「大乘」為首，出現《小品般若》。《小品般若》中的「大乘」，不單對部派佛教予以強烈的批判，對於向來的「原始大乘」，也給予嚴厲的痛擊。彼等認為菩薩之實踐，不應著相，無執著之實踐應以般若波羅蜜為根底。供養佛塔並非沒有意義，但見法即見佛，受持、讀誦乃至書寫、供養出生諸佛之般若波羅蜜，其功德尤甚於供養佛塔，其功德不可計量。以這樣的利刃批向部派佛教及原始大乘的，是《小品般若》的「法師」。彼等不屬部派教團，不依附在原始大乘之據點的佛塔，他們以自由的立場，過其宗教生活。

最初揭舉「大乘」之旗幟，展開革新運動的人，是製作《小品般若》的 dharmapala。彼等的優異思想及熱情的傳道，逐漸得到共鳴。一如瀉洪之水，基於般若思想的種種新「法」，陸續續續經由法師之手登場了。先前所揭的《法華經》等眾多的大乘經典等等皆屬於此。

在本書的第二章曾指出：初期大乘佛教分成不受般若思想影響的「原始大乘」及般若以後的「初期大乘」二個階段。而第五章指出原始大乘最遲在西元後一世紀半，已成於西北印度。因此，擬在此處，就《小品般若經》之成立略作一述。首先，是它的成立年代，其最古之漢譯《道行般若經》，係西元一六九年，支婁迦讖在中國譯出，因此，無可懷疑的，必是一五〇年之前已經成立。而支婁迦讖譯出的經典中，被認為受《小品般若》影響而成立的有：《般舟三昧經》、《大寶積迦葉品》、《首楞嚴三昧經》、《他真陀羅經》、《阿闍世王經》、《內藏百寶經》。同樣被認為受《小品般若》影響的《成具光

明定意經》、《法鏡經》（《大寶積郁伽長者會》之最古譯）也是譯於後漢，因此，假定這些經典成立於一二五〇—一五〇年間，則影響它們的《小品般若》，應是在此之前，亦即一〇〇年—一二五年之間成立。又，現存的《小品般若》含有最早的部分及稍遲再增廣的部分，因此，其原初之部分，應該還要更早。

其次是成立地。根據《小品般若》的最古譯《道行般若經》，在經中以佛懸記的形態說：般若法門先出現於南天竺，其次行於西天竺，最後流布於北天竺（註27）。梵文《八千頌般若》則是南方→東方→北方的順序（註28），兩者同是以南天竺為《小品般若》之初出地。因此，根據經文的敘述，一般推定般若思想是先產生於南印度，而完成於北印度。

《道行般若》的這個懸記，是否真正反映出史實？也是個問題。但是，若注意到西元五〇〇—一二五年間的印度，則產生自南印度，完成於北印度這一看法，史實的可能性很高。首先就南印度而言，克里斯那河下游，所謂的案達羅地方，自古是大眾部系的根據地。大眾部之中，有思想近於般若空者，因此，由此地域容易生起般若思想。筆者先前即指出《金剛般若經》的成立地可能是在案達羅，而《金剛經》中保存的般若思想，在《道行般若經》的懸記中也有言及。

如果克里斯那河下游產生了般若思想，則經典中所舉的流布地的西方，即是當時因與羅馬海上貿易而繁榮的孟買附近乃至卡提耶瓦半島的沿海地帶。此地佛教的繁榮，是受到富裕的商業社會層支持，而

在以強勢經濟與克里斯那河下游結合之下，般若思想流傳於此地是很容易的。卡力窟院是大眾部的教團勢力地（註29），而那錫克窟院的中心勢力雖屬上座部系的賢胄部，但那錫克第七窟（僧院）是Cetika（制多山部）的優婆塞所捐贈的（註30）。此Cetika部管理阿摩羅大塔，是西山、北山、東山等案達羅大眾部的本家，屬大眾部系，因此，般若思想的流傳更是容易。而德干西北部沿海到內陸烏夏恩，經由其北的摩突羅，到達西北印度，為一綿亘的巨大通商線。因此，由此地向北方流傳，是極為自然的現象。

《道行般若經》成立於西北印度，這是從經中所述：「有人作佛形象，人見佛形象，無不跪拜供養者。」（註31）而推知的。此記述的某一部分，乃《道行般若經》最後增廣的部分，雖是如此，然其增補之年代亦不在西元一五〇年之後。但是，經中所說的當時盛行造像的地方，究竟是西北印度的犍陀羅或中印度的摩突羅則不得而知。至於其他地方，當時造像尚未一般化，此從考古學即能得知。

般若思想產生在南印度，而使此思想成文化的，是《小品般若經》。此經痛批部派佛教，尤其是阿毘達磨之代表——說一切有部興盛地的西北印度。平川彰博士認為《般若經》所以主張法無自性，是由於在北印有堅固地盤的說一切有部主張「法有自性」而引起的，透過與有部思想的對立與鍛鍊，不難推定《般若經》之成立（註32）。

向來一般視之為初期大乘佛教的，本書分之二為《小品般若》以前的「原始大乘」，以及《小品般若》以後的「初期大乘」，然而，又

會因而產生困惑，究竟是：因原始大乘成立，而誕生大乘佛教？抑或首先使用「大乘」一語的《小品般若》之成立，才誕生大乘？在此，就此有再釐清之必要。

任何思想都有其前史。若欲加以區分的話，則仍以出現「大乘」一語的《小品般若》成立來區分。從而，大乘佛教是《小品般若》出現才誕生。原始大乘不像初期大乘那樣——信仰形態多樣化，以及有豐富的菩薩道體系。原始大乘只是前史，而揭開大乘之幕的榮譽，必須頒給《小品般若》。《大阿彌陀經》也是獲得了般若式的改寫，才真正成為大乘經典。如先前所揭示的，《小品般若》的成立，可能是在一〇〇—一二五年間，從而大乘佛教之誕生，應在西元二世紀初頭。

註

②8 山田龍城《大乘佛教成立論序說》五二四頁。西藏譯也同樣。又，《大百度經》的會多尼，若以之為 *variani* 之音譯，則是東方之意思（同上五二六頁）。

②9 靜谷目錄五二一（Lüders 1106）。

③0 靜谷目錄七四〇（Lüders 1130）。

③1 大正八，四七六中。

③2 平川彰《大乘佛教の成立》（《古代史講座》12）七十二頁。

福州鼓山湧泉寺小統計「勘誤表」

期別	頁	行	字	錯	誤	更正
119	20.	8. 上	17.	即今之（漏「現」字）		即現今之
119	20.	8. 下	9.	遍照興隆禪師七十二代（漏「等」字）		遍照興隆禪師等七十二代。
119	21.	12. 下	18.	溟然法文		淡然法文
119	21.	14. 下	14.	或邀（漏「請」字）		或邀請
120	22.	5. 下	17.	割		筭
120	23.	12. 上	10.	「昆明池」而去職。		「昆明池」而去職。
120	23.	19. 下	10.	名亦至其列。		名亦在其列。
120	24.	9. 下	5.	東歸重作		東歸重修
121	27.	7. 上	1.	正統五年（一四四二）		英宗正統五年（一四四〇）
121	27.	6. 下	1.	若行僧		苦行僧
121	27.	14. 下	4.	壬（漏「一」字）		壬戌
121	27.	14. 下	15.	《明朝南—北藏》		《明朝南、北藏》

不由文字，

覺蓮

頓悟成佛的六祖慧能大師 (上)

中國佛教史上的一位扭轉乾坤，影響至深且鉅的劃時代人物，我想由禪宗第六代祖師慧能大師來獲得頭銜，應該是衆所同意的。正如當今以禪學着稱的南懷瑾教授在近期十方雜誌上發表的「禪宗與中國理學」一文中所描述，一點不爲過：「玄奘法師的翻譯事業與闡揚深密教義以及疏釋「唯識」、「因明」等學，使盡精微博大的佛學義理，達到登峰造極的境地，影響以後中國學術思想界，其功非淺。而六祖

增萬丈光芒，其功勳德業，實足彪炳千古……云云。」六祖以後，中國佛教邁入一個燦爛的新紀元，佛教能夠在中國發揚光大，不能不歸功於六祖。

六祖的生平

六祖慧能大師俗姓盧，祖籍河北范陽（今名涿縣），父親在范陽爲官，不知何事而遭貶，流放嶺南，成爲新州百姓（現今廣東新興縣人）。

六祖三歲時，父親便去世了，孤兒寡母，生活自是艱辛，沒有讀書

性法門，於以建立；使佛教教下各宗各派，或理或事的整個教理，不致死於名身文句之下，完全變成活法，猶如畫龍點睛，乃得破壁飛去。不但使佛教在中國奠定了根深蒂固的基礎，且使東方文化精神，益

，乃理所當然。母親帶着他來到南海（即廣州）謀生。年輕的慧能，每天在市場賣柴，供養母親。

某日，有客店老板來向慧能買柴，慧能將柴送至客店，拿了錢，正欲往外走，忽見一客人誦經，慧能止住脚步傾聽，也不知道是何經，客人繼續念着：「應無所住而生其心……。」慧能心開意解，歡喜莫名，遂對客人問道：「不知您誦的是什麼經？」那人道：「金剛經！」又問：「從那裏來？」答：「我從蘄州黃梅縣（今湖北省境內）的馮茂山東禪寺來的，此寺現今爲禪宗五祖弘忍大師主化，門人一千有餘，我去禮拜，聽受此經，大師常勸僧俗二衆勤誦全剛經，即能見性，直了成佛。」

慧能宿昔因緣成熟，又蒙一客取銀十兩充作老母衣糧，遂決定前往黃梅參禮五祖。既安置母親畢，不經三十餘日，便到黃梅，禮見五祖。時當唐咸亨三年，慧能二十四歲。

初見五祖弘忍

暨見五祖，祖問：「汝何方人，欲求何物？」

慧能答：「弟子是嶺南新州百姓，遠來禮師，唯求作佛，不求餘物。」

祖言：「汝是嶺南人，又是獼獠（時人戲稱嶺南人語），怎堪作佛？」（五祖故意逗他）

慧能理直氣壯道：「人雖有南北，佛性本無南北，獼獠身與和尚

不同，佛性有何差別？」（出語不凡，五祖當然高興。）

五祖還要說話，見左右總有人在，便命慧能隨衆作務。

慧能反問五祖：「慧能啓和尚，弟子自心常生智慧，不離自性，這就是最好的福田了，不知和尚還要教我做什麼！」

五祖道：「你這獼獠，根性太利了，不必多說，快到槽廠去！」

慧能告退，來到後院，有行者分派慧能破柴、踏碓等工作。

幾日後，五祖悄悄來見慧能道：「日前你所說的每一句話都有道理，但是，恐怕遭人嫉妬，所以故意不讓你說，你還了解嘛？」

慧能感動地說：「弟子也能體會師之好意，故一直不敢行至堂前，令人不覺。」

師徒二人初次見面，默契如此，法緣自此深植。

五祖傳法經過

五祖某日喚諸門人近前道：「平日教你們體會生死大事，你們都忙着求人天福報，從未想到出離生死苦海。自性若迷，縱有福報又有何用？現在你們都去自看智慧，識取本有般若之性，將所識取各作一偈拿來我看，若悟大意，即付衣法，成爲第六代祖師。」又接着道：「思量即不中用，見性之人，言下須見，就是輪刀上陣，亦得見之，快快去吧，不要耽誤了時間。」（這翻話是對利根的人說的，五祖雖

知道這批人不是這根性，爲公平競爭，只好公開宣佈。」

五祖吩咐下去以後，各人心中思量，遞相轉告：「我等不須澄心用意，偈呈給和尚，神秀上座乃教授師，必是他才有份，我輩若作偈，也是枉費心力。」商量後，一致認爲：「以後只要依止神秀上座，何勞作偈？」便都保持沉默。

神秀發覺大家都不呈偈，心中思量：「衆人都以我爲教授師，我應當作偈呈給和尚，否則，和尚怎知道我心中見解；我呈偈的本意，當以求法則善，若覓祖位即不可，豈非成了凡夫心搶奪聖位，有何差別？但，若不呈偈，畢竟無緣得法。大難！大難！」神秀進退皆不妥，因此，內心困擾萬分。

五祖堂前有步廊三間，擬請供奉盧珍畫楞伽經變相及五祖血脈圖，以作流傳供養。神秀作偈已成，來至堂前，心中恍惚，遍身汗流，遂又作罷，如此前後四日，十三度呈偈不得。忽然靈機一動，神秀想：「不如將偈書於廊下，和尚看了若道好，即出禮拜云是秀作，若道不堪，枉向山中修行數年，受人禮拜。」

是夜三更，不讓人知道，自己拿了燈籠將偈寫於廊下，他這樣寫着：

「身是菩提樹，心如明鏡台，

時時勤拂拭，勿使惹塵埃。」

書畢，回到寮房，衆人不知。心想五祖明日不知看了後如何，聖意難測，一夜思惟，展轉不眠，坐立不安，直至天明。

次日，五祖喚盧供奉來商量壁畫事宜，乍見其偈，遂向供奉道：「我不想作壁畫了，讓你白跑一趟。經云：凡所有相皆是虛妄，不如留此偈，供人誦持，依之修行，免墮惡道，有大利益。」於是傳令門人焚香禮敬，都誦此偈，即得見性。

入夜，五祖喚秀入堂問道：「這壁間的偈可是你題的？」神秀說：「實是弟子所作，不敢妄求祖位，只望和尚慈悲，看看弟子有多少智慧。」五祖見秀這般虔虛，但又不得不說實話，遂婉轉地說：「你作此偈，美即美矣，但並未見性，好比只到門外，未入門內。以此見解，無上菩提，了不可得。無上菩提須是言下識自本心、見自本性，不生不滅，於一切時中，念念自見，萬法無滯，一真一切真，萬境自如如。如如之心，即是真實。果如是見，即是無上菩提之自性了。現在今且回去好好思惟。再過一兩天作一偈拿來我看，若得入門，便付衣法，去吧！」神秀作禮而出。

幾天後，神秀猶作不出偈子，心中恍惚依舊，神情不安，行坐不樂，幽幽如在夢中。

（待續）

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

(三)、崛起叢林的四大步驟與攀緣宮廷

德清在《雪浪法師恩公中興法道傳》（註一〇〇）中說，金陵報恩寺的災後重建，是他北遊的主要目標，而他的決志修行，也是爲了強化道力，增加福份，一旦頭角崢嶸，「終當遂此興復之願」，「即五台、東海，皆若子房之始終爲韓也」（註一〇一）。

既然事業的方向已定，北遊以來，也幾度在禪法上獲得突破，但是，怎麼才能證明他的「道力精進」和「福份增加」，有必然性的關係呢？清涼澄觀和中峰明本是德清仰慕的前輩典範，他們的確都因道業有成，而獲朝廷的重視（註一〇二）。然而，金陵報恩寺的復興工程太浩大了，除了熱愛佛教的皇帝之外，大概是很難籌募如此多的經費（註一〇三）。德清憑甚麼去說服朝廷呢？他其實在嚐試一件尋常僧人難以想像的艱巨任務。

不過德清的想法，並非無稽。在世宗之前，自明洪武以下各朝，並不缺乏朝廷捐鉅款廣建佛寺的前例，此見楊啓樵的論文《明代諸帝

之崇尚方術及其影響》所述者，即不少（註一〇四）。而萬曆以來，此種風氣又逐漸恢復，誠如沈德符在《萬曆野獲編》裡所說：

「逮至今上（神宗），兩宮聖母首建慈壽、萬壽寺，穹麗冠海內，至度僧爲替身出家，大開經廠，頒賜天下名利殆遍……」（註一〇五）。

則德清的機會不是沒有，而是他怎樣去掌握罷了。

A、崛起叢林的第一步：廣結善緣

德清要接觸宮廷，先決的條件，是使自己成爲宮廷注意的目標。換言之，決定接觸的大權，仍操在宮廷的一方，他要做的，是如何推銷自己的形象而已。廣結善緣即是其中第一步。

但時機是需要時空因素配合的，否則只有等待。德清第一年在「法雲庵」的居住，大都是孤獨的禪修生活。是年夏天，雪浪亦北來，歷嵩山少林寺、伏牛山、上五台龍門，尋覓德清所在。雪浪的目的有二：一是瞭解德清的北遊狀況，一是瞭解德清未來的打算。德清的狀

況，在雪浪的感受是「不禁其淒楚」（註一〇六）；而關於未來，德清仍婉拒雪浪的留下，認為金陵報恩寺的佛學議座，雪浪是無極明信的最佳接棒人，應回寺光大其業。雪浪首肯，信宿而別。從此各自開創各人的事業（註一〇七）。

第二年，情況逐漸好轉。先是蓮池來訪，「留旬日，夜對談心甚契」（註一〇八）。蓮池即日後的雲棲株宏，他雖比德清大十一歲，然因三十二歲才出家，故「僧臘」尚淺。他從杭州故鄉北來參學，亦歷遊嵩山、伏牛、五台、北京等地，和德清的足跡相近。但動機中有一最大不同點，即他是志在了脫生死之道，而初無懷抱改革叢林之宿志（註一〇九）。此一歧異點，使其只能和德清相知，而未能合作。故雙方交往，僅止於此罷了（註一一〇）。

德清的事業之能踏出第一步，仍然來自官僚系統的協助。此即平陽太守胡順庵的轉任鴈平兵備，等於握有較大管轄權。可處理五台山的盜伐林木的問題。當時山西商人鑽法律漏洞，大量盜伐五台山的林木出售，造成林木急劇縮減的危機（註一一一）。寺僧如敢理論，每為彼等勾結官方施予報復。德清初至五台山借住的大寶塔院住持大方，即為此「被誣，訟於本道，擬配遞還俗，叢林幾廢」（註一二二）。當德清自廬山徹空聞知其事後，即自信滿滿地說：「無傷」，遂親冒大雪往詣胡順庵，促使大方被釋放，而保全了道場（註一一三）。藉著交涉官司的機會——這是明初法律禁止的（註一一四），而德清在報恩寺已熟練此道（註一一五）——德清被留在胡府過冬，口述了第一種著作（註一二六）。胡公命人錄之成帙，即付梓工，請名《緒言》

以行（註一一七）。

官場的應酬既已展開，鎮守代郡的高公——胡順庵的上司——亦要求為家中園亭「題詩」。德清力拒不得，只得從命（註一一八）。

德清為了構思詩句，曾引發禪病，文思泉湧，不可遏止，但撰出高撫台所求之題詩後，即按法光過去所教之法，以閉門強臥解決之（註一一九）。不過，德清的此行最大收穫，是獲得胡順庵的協助，呈請高撫台上奏朝廷，全面禁絕盜伐五台山林木（註一二〇）。這件事妙峰的說項，亦甚重要。鎮澄後來在《清涼山志》中撰入懷妙峰澄印二師長歌——有引，盛讚兩人的大功績（註一二一）。因此舉不但遏阻了奸商的盜伐，也使禪者賴以隱修的幽林深谷環境，得以維持。就這一點言，五台山的僧侶，等於欠了德、妙兩人的一筆人情債。因此德、妙兩人獲得叢林的一致敬重！

而萬曆八年（一五八〇），因張居正發議清文天下出糧（註一二二），五台山原屬非課賦對象的，此次也被縣官「飛額糧」五百石，「履行文查報地土，台山叢林靜室，無一人可安者」（註一二三）。鎮澄在他的《歌》中，提到：

「……易我居兮奪我糧，寒巖隱者皆驚惶（註一二四）。」就是描寫這種狀況。但「易我居」是指前此奸商盜伐林木，「奪我糧」則指飛派額糧，故山中僧侶又面臨斷糧的危機。這件事仍須仰仗德清的出面挽回。——當時「諸山耆舊」將此事告知德清，德清則篤定告訴他們說：「安之，諸師無憂，緩圖之」（註一二五）。「然後」極力婉轉設法，具白當道，竟免清丈，未加升合。台山道場，遂以全之

「(註一二六)。可見與官方的交涉，一般修行者是無濟於事的。只有報恩寺教育出來的德清，才能洞悉官僚體系運作的奧妙。因此他再度成了衆僧的大恩人！」

在這種情況下，德清等於扮演了守護神的角色。叢林的興廢在他而言，根本不成問題，所以當他後來非離去五台山不可時，「千巖隱者，感慕依望，有至泣下而不能自己者」(註一二七)。

晚明叢林的僧俗結合的必要性，於德清的行為模式中，所以最能顯現者，即在其能應酬官僚的這一點上，如無這一本領，他縱然再多開悟幾次，也難以在叢林中迅速出人頭地。他的「廣結善緣」，收效的宏大，也不難看出了。

B、崛起叢林的第二步：藉刺血寫經攀緣宮廷

德清的上述造福叢林，稱不上「改革」兩字，但其周邊的效益甚大，他在慈聖李太后爲「保國選僧誦經」的名單中，已被列入當中的一員了(註一二八)。換言之，他的名氣，漸傳入宮廷中了。德清趁此良機，呈書上聞李太后，申告其欲刺血泥金寫《華嚴經》一部，「上結般若勝緣，下酬罔極之恩」(註一二九)。妙峰亦有刺舌寫經之舉(註一三〇)。這是另一種側重福報的苦行花招，極易引來各方的注目與讚嘆，故太后聞報，即賜金紙以助(註一三一)。而德清也公開表演，令人知曉。其《年譜》記載如下：

「予三十三歲(萬曆六年，一五七八)，刻意書經，無論點畫大小，每落一筆，念佛一聲。其遊山僧俗至者，必令行者通說。予雖手不輟書，然不失應對，凡問訊者，必與談數語。其高人故舊，必延坐禪床，對談不失，亦不妨書，對本臨之，亦不

錯落。每日如常，略無一毫動靜之相。鄰封諸老宿，竊以爲異，一日，率數衆來驗，故意攪擾，及書罷讀之，良信(註一三二)。」

人問妙峰，德清何能如此？他答說：「入此三昧純熟耳(註一三三)。」亦即要定力足夠，才不會因注意力渙散，而誤筆。德清即以此「特技」，折服來觀僧俗的訝異之心。

可是僧俗雖多讚嘆，亦難以助成德清重建報恩寺的大願。僧俗大眾，至多扮演了傳播德清的名氣之功能罷了。他的目標依然是針對宮廷的動靜和需要，以求攀緣成功。而這個機會，仍要再等一年半，即萬曆七年秋天，才會到來。

C、崛起叢林的第三步：藉協助太監建寺而攀緣宮廷

在此之前，晚明佛教僧侶中，要數古風覺淳(一五一——一五八一)和宮廷的關係最密切。但最初護持他任重修普安寺住持的，却是「司禮監黃公、錦衣焦公」等嘉靖朝的宦官輩(註一三四)。透過這一層關係，從隆慶六年到萬曆元年，宮中的佛教法會，多委由普安寺的道場承辦，其受宮中賞賜之多，自不待言。北京城內的法會領導人，不用說即落在古風覺淳的身上(註一三五)。

萬曆四年，李太后——神宗生母，以熱衷信佛，人稱「佛老娘娘」(註一三六)——爲供養穆宗的亡靈，以及保佑神宗長壽，以朝廷名義，在北京近郊通州以南十五里張家灣的馬房寺舊址，新建大慈壽寺。完成後，延古風覺淳爲首任住持，命度沙彌一人爲弟子，實即皇帝的「替修」(註一三七)。因此古風覺淳可謂當時最受宮中寵信的僧人。說穿了，其實是和宮中太監關係密切的緣故，要和宮中打交道

，非先通過這一關不可。

對於古風覺淳的成功之道，德清當然不會無知（註一三八）。因此，當萬曆七年，李太后爲還願，敕宦官范江、李友帶工匠三千人，到五台山要重建大寶塔院寺（註一三九），德清即主動幫忙。他的理由是：

「朝廷初作佛事，內官初遣於外，恐不能卒業，有傷法門。時予（德清）力爲之調護，始終無恙（註一四〇）。」

德清和宮中太監就此搭上線。他也有希望成爲第二個古風覺淳了。只是和宮廷的關係，還差一點，機會仍得等待。

D、崛起叢林的第四步：藉祈皇嗣而獲宮廷的信賴

德清的機會，要到萬曆九年（一五八一）秋才來臨。

最初是因與妙峰的刺血書《華嚴經》完成，欲建一圓滿道場——無遮會——以紀念之。按「無遮會」是梵語的譯音「般遮于瑟會」的簡稱。直譯爲五年一大會，或五歲等，意即五年行一度的大眾平等佈施法會。在印度的傳統，是由王者爲施主，不分聖賢道俗、貴賤上下，皆平等地行財佈施和法佈施之謂。以其平等博愛，如陽光之普照群黎，故稱「無遮」大會。簡言之，即王者藉法會而行佈施，以示其沉愛百姓之意。此風據說始於印度阿育王。七世紀時唐玄奘（六〇〇——六六四）在印度留學，亦曾受戒日王之邀，參加在曲女城舉行的「無遮大會」。此法廣行於印度及西域地方，多擇春季，會集遠近諸僧，行種種之供養，長及三個月。在我國最有名的仿效者，即梁武帝（五〇二——五四九）於中大通元年（五二九）十月，在同泰寺召僧俗五萬人，舉行四部「無遮大會」（註一四一）。從此一法會的歷史回

顧，可以看出僧侶的角色，或被供養，或行法佈施，視舉辦大法會的大功德主之需要而定。至於財施方面，除兵器之類的不祥之物外，愈能惠施大眾者愈佳（註一四二）。所以德、妙兩人欲建一「無遮大會」，必須找一些捐錢的「功德主」，以代替王者的角色；至於主持法會的僧侶，或被供養的「名僧大德」，那就看德、妙兩人平時的各人交際了。總而言之，這是一場佛教的「大拜拜」，藉此可以展現主辦者的雄厚實力，以及獲得教內各方的肯定。因而，這也是南方金陵報恩寺的叢林新秀德清，在北方佛教聖地五台山，揚名教界的大好機會。

妙峰在北方僧俗的社交影響力，此時仍較德清爲優，故募化錢糧、請大德名僧五百衆的任務，即由其擔任。就妙峰的立場言，籌辦此事，於僧俗聯誼交流無疑大有幫助，山陰王即可能是大贊助者，故他能放心地協辦此事。但道場的事宜剛籌備就緒，妙峰就發現原計劃已被德清改變了，令他陷於進退兩難的局面（註一四三）。

何以德清和妙峰在意見上出現摩擦呢？此因李太后恰於此時遣宦官至五台山大寶塔院寺，爲神宗求子嗣；德清雖知神宗本人派宦官到武當山請道士祈皇嗣，但仍竭力迎逢太后之意，不惜得罪太監，而取得五台山的主辦權（註一四四）。然而這種捲入朝廷是非的祈嗣問題，對妙峰來講，却是大忌，因爲他背後的贊助者山陰王以宗藩的身份，豈敢在此問題上得罪當今的皇帝？於是妙峰頗不贊同德清之舉（註一四五）。反之，對德清來說則不然，因僧界大紅人古風覺淳於本年四月已過世了（註一四六），李太后才會捨大慈壽寺而轉來五台山的大寶塔院寺來辦。試問：要和宮廷建立穩固的往來關係，還有如此的天賜良機更投合德清的需要嗎？因此，德清決定不顧一切反對者意見，

堅持主辦到底。他當時的理由是這樣的：

「予以爲沙門所作一切佛事，無非爲國祝釐，陰翊皇度。今祈皇嗣，乃爲國之本也，莫大於此者。願將所營道場事宜，一切盡歸併於求儲一事，不可爲區區一己之名也（註一四七）。」他又提到衆人的反應及其堅持的態度說：

「妙師意不解，上所遣內使亦不解事，但以阿附爲心；予大不然，乃力爭，忤之，竟行予議。然忤內使之名，亦有聞之。頃之，江南妖人作難（註一四八），忌者即欲借此中傷，以破道場。然以爲國求儲之題目，竟保全始終無虞（註一四九）。」在這種情況下，妙峰亦無可奈何，他只得硬著頭皮，將所請的五百餘僧，在法會開啓之日，帶到五台山來。其餘的道場事宜，就讓德清和寺中的僧人去張羅。由於寺中住持大方欠德清一份大人情，非盡全力幫忙不可，故法會期間，內外千餘人的食住等，安排得井井有條（註一五〇）而最初水陸法會七晝夜之內，德清居然「粒米不餐」，「但飲水而已」；且「供諸佛菩薩，每日換供五百桌，次第不失」（註一五一）。以金陵大報恩寺的經驗，來應付這些場面，是不成問題的（註一五二）。不過德清的心裡壓力之大，亦可以概見。然而這是他生平最大的賭注，他非硬撐下去不可！

法會之期爲四個月，從十一月持續到隔年（萬曆十年，一五八二）的三月。最後的重頭戲，是德清講《華嚴懸談》，這也是他最初受戒時聽無極明信所講的澄觀之學（註一五三）。顯然，他已從當年嚮往北方的學習心態，一轉而爲師家立言的自主心態了。在海內各叢林的前輩或同道前，德清的強烈自信心流露無遺（註一五四）。而他不可

但講經義，法會期間，每天尙需親自處理各處湧來寺中，不下萬人的縑素飲食，且不失序。他認爲這非常人可及的，也是竭生平精力才獲致的（註一五五）！

而所有的這一切，其實在賭一個機率只佔一半的未來：神宗的子嗣生或不生。德清的邏輯很簡單，假如下一任的皇帝是他祈求的結果，不但太后感謝，新皇帝也永遠欠其一份情。否則，雖得罪了今上和宮中太監，只要太后歡心，亦足以抵銷前者。——在萬曆初期，太后影響力極大時（註一五六），德清的這一構想，是可以理解的。

但底牌未揭曉之前，他和妙峰已各奔前程了。

妙峰北往廬芽，以後由太后捐款爲其建叢林以居之（註一五七）。日後並成爲一著名的工程專家，深受朝廷倚重（註一五八）。

德清則因病倒了，離開五台後，即赴障石巖療養。他作了一首詩，有「削壁倚天應礙日，斷崖無路只飛梯」之句（註一五九），流露出內心的爲難與孤寂。他與妙峰終生未再相見（註一六〇）。

從南方跋涉萬里，來到五台山，八年之間（一五七五——一五八二），他已從小有名氣的南方僧人，變爲聞名遠近叢林的大和尚了。特別是他的爲皇室祈儲，使他建立了與宮廷的密切關係。而當年皇太子生（註一六一），更加深了這一層聯繫。但是，一捲入宮廷是非，他即脫離古風覺淳的穩健模式了，他的叢林事業，亦隨之而有大大變革。

因此，德清在皇太子出生後，一度回北京西邊的中峰寺居住，並作《重刻中峰廣錄序》（註一六二），還「結冬水齋於石室」（註一六三）。然而，萬曆十一年春天（三十八歲，一五八三），水齋一結束，即遁往東海的牢山，並易號「憨山」，而告別了「澄印」時期（

一五六三——一五八二)的德清了。(完結)

註釋

註一〇〇：見《愁山老人夢遊集》(三)，卷三十，頁一五七三—九

〇。

註一〇一：同前註。頁一五八六—八七。

註一〇二：見元，念常，《佛祖歷代通載》(台北：新文豐出版公司，一九七六年)，卷十八，頁一二〇，以及卷三十六，「癸亥」條。

註一〇三：請參考第一章第三節，註四十四。

註一〇四：收在包遵彭主編，《明代宗教》(台北：學生書局，一九六八年)，頁二〇三—二九七。

註一〇五：見沈德符，《萬曆野獲編》卷二十七，「釋教盛衰」條，頁六七九。

註一〇六：見《年譜》三十歲條，頁三四。

註一〇七：見德清，△雪浪法師恩公中興法道傳▽，《愁山老人夢遊集》(三)，卷三十，頁卷三十，頁一五八二—一五八三。

註一〇八：見《年譜》三十一歲條，頁三五。

註一〇九：見德清，△雲棲蓮池宏禪師塔銘▽，《愁山老人夢遊集》(二)，卷二十七，頁一四二—一四二三。

註一一〇：德清於七十二歲時，才赴雲棲引祭，見《年譜》七十二歲條，頁一一三。

註一一一：見《年譜》三十一歲條，頁三五—三七。

註一二二：同前註。

註一二三：同前註。

註一二四：同註十九的說明。

註一二五：見《年譜》二十一歲條，頁一八一—一九。

註一二六：見《年譜》三十一歲條，頁三六。

註一二七：見《年譜》三十一歲條，福徵疏證，頁三八—三九。

註一二八：見《年譜》三十一歲條，頁三六。

註一二九：見《年譜》三十一歲條，頁三六。

註一二〇：見《年譜》三十一歲條，頁三七。另《清涼山志》二六有「高胡二公禁砍伐傳」頁二六〇—二六一。

註一二一：見《清涼山志》三二—三三。

註一二二：見《年譜》三十五歲條，頁四六。

註一二三：同前註。

註一二四：見釋鎮澄，△懷妙峰澄印二師長歌▽，《清涼山志》三二。

註一二五：同註一二二。

註一二六：德清交涉的「當道」，名張惟誠，在《清涼山志》二六三—二六四，亦有傳。

註一二七：同一二四。

註一二八：見《年譜》三十二歲條，頁四〇。

註一二九：同前註。

註一三〇：見《年譜》三十六歲條，頁四六。

註一三一：同註一二八。

註一三二：見《年譜》三十三歲條，頁四一。

註一三三：同前註。

註一三四：見德清，△敕建大護國慈壽寺開山第一代住持古風淳公塔

銘▽，《愁山老人夢遊集》（三），卷二十九，頁一五一

三。

註一三五：見德清。前引文。頁一五一四。

註一三六：見《年譜》三十二歲條，頁四一，福徵疏註。

註一三七：同註一三五。

註一三八：因德清即是古風的△塔銘▽作者。

註一三九：見《年譜》三十四歲條，頁四五。

註一四〇：同前註。

註一四一：參考《佛光大辭典》（6），頁五二三—五二三八，「

無遮會」條。

註一四二：同前註。

註一四三：見《年譜》三十六歲條，頁四六。

註一四四：見《年譜》三十六歲條，頁四六—四七。

註一四五：同前註。

註一四六：見德清，△敕建大護國慈壽寺開山第一代住持古風淳公塔

銘▽，《愁山老人夢遊集》（三），（卷三十），頁一五

一三。

註一四七：同註一四四。

註一四八：德清此語，似指武當山的道士。見福徵的疏註。《年譜》

四八。

註一四九：同註一四四。

註一五〇：見《年譜》三十六歲條，頁四七。

註一五一：同前註。

註一五二：報恩寺的僧侶編制，在宣德三年的規定，即在一〇一三名

，見《金陵梵剎志》卷二，《欽錄集》頁七四。而其隸屬

寺院又多，如有法會誦經，場面必定甚大。德清從十二歲

入寺，長期生活其中，對此豈能無知？況且西林永寧是住

持，一意栽培德清，故德清應不缺少應付此場面的知識經驗。

註一五三：見《年譜》十九歲條，頁一五。

註一五四：德清在此一期間，即將澄觀對△物不遷論▽的看法，

告訴鎮澄。見德清，△與月川法師▽，收在《愁山老人夢

遊集》（一），卷十三，頁六四九—六五〇。

註一五五：見《年譜》三十七歲條，頁四八。

註一五六：見《明史》，（台北：鼎文書局，一九八二年，四版）卷二四，

列傳第二，后妃二，△孝定李太后▽，頁三五四—三五六。

註一五七：見德清，△敕建五台山大護國聖寺妙峰登禪師傳▽，《愁山老

人夢遊集》（三），卷三十，頁（三），卷三十，頁一五六六。

註一五八：見德清，前引文，一五六六—一五七〇。

註一五九：見《年譜》三十七歲條，頁四八。

註一六〇：有通信，見《愁山老人夢遊集》卷十三，達五寺之多。

註一六一：同註一五九。

註一六二：按此文不載《愁山老人夢遊集》，僅《年譜》提到。同註

一五九。

註一六三：同前註。

妙法蓮華經玄義試譯

(望)

天台智者大師說
蘇榮焜語譯

原文 (卷第四下)

圓五行者，大經云：「復有一行，是如來行，所謂大乘大般涅槃。」此大乘是圓因，涅槃是圓果。舉此標如來行，非餘六度、通、別等行，前雖名大乘，不能圓運。前雖名涅槃，過茶可說，乃是菩薩之行，不得名為如來一行。若圓行者，圓具十法界，一運一切運，乃名大乘。即是乘於佛乘，故名如來行。如大論云：「從初發心常觀涅槃行道」亦如大品云：「從初發心行、生、修，乃至坐道場，亦行、生、修，畢竟發心二不別。」皆如來行意也。此經明安樂行者，安樂名涅槃，即是圓果，行即圓因，與涅槃義同，故稱如來行。入室、著衣、坐座，悉稱如來者，此就人為語。涅槃就法為語。即人論法，如來即涅槃。即法論人，涅槃即如來，二經義同也。涅槃列一行名，而廣解次第五行。法華標安樂行，廣解圓意。今依法華釋圓五行，五行在

一心中具足無缺，名如來行。文云：「如來莊嚴而自莊嚴」即圓聖行，「如來室」即圓梵行，「如來座」即圓天行。如來衣有二種，柔和即圓嬰兒行，忍辱即圓病行。此五種行，即一實相行。一不作五，五不作一。非共，非離，不可思議名一五行。云何莊嚴名聖行，文云「持佛淨戒」佛戒即圓戒也。又云「深達罪福相，遍照於十方。」即罪即福而見實相，乃名深達。以實相心離十惱亂等，皆是圓戒。「佛自住大乘，如其所得法，定慧力莊嚴。」即是佛之定慧莊嚴，故名佛聖行也。云何如來室名梵行，無緣慈悲能為法界依止，如磁石普吸莫不歸趣。又以弘誓神通智慧引之，令得住是法中故，以如來室為梵行。云何如來座為天行，第一義天實相妙理，諸佛所師，一切如來同所栖息。文云：「觀一切法空不動不退，亦不分別上、中、下法，有為、無

為、實不實法。」故如來座即天行。云何如來衣嬰兒行、病行，遮暄
遮靜，故名忍辱，雙照二諦復名柔和。文云：「能為下劣忍于斯事」
即脫璣瑯著弊垢衣，即同病行，方便附近即同嬰兒行。又復觀十法界
寂滅，即如來座名天行。拔九法界性相故起悲，與一法界樂故起慈，
即是梵行。柔和照善性相，即同嬰兒，照惡性相即同病行。又照善性
相即戒，寂照即定慧，即是聖行。當知一心照十法界，即具圓五行。
又一心五行，即是三諦三昧。聖行即真諦三昧，梵、嬰、病即俗諦三
昧，天行即中道王三昧。又圓三三昧，圓破二十五有。即空故，破二
十五惡業見思等，即假故，破二十五無知，即中故，破二十五無明。
即一而三，即三而一，一空一切空，一假一切假，一中一切中，故名
如來行。又如來室冥熏法界，慈善根力不動真際，和光塵垢，以病行
慈悲應之，示種種身，如聾如瘂。說種種法，如狂如癡。有生善機以
嬰兒行慈悲應之，婆和、木牛、楊葉。有入空機，以聖行慈悲應之，
執持糞器狀有所畏。有入假機，以梵行慈悲應之。慈善根力，見如是
事。踞師子床寶几承足，商估賈人乃遍他國，出入息利無處不有。有
入中機，以天行慈悲應之，如快馬見鞭影行大直道，無留難故。無前
無後、不並不別，說無分別法。諸法從本來常自寂滅相，圓應眾機，
如阿脩羅琴。若漸引入圓，如前所說。若頓引入圓，如今所說。入圓
等證，更無差別。為顯別圓初入之門，慈善根力令漸頓人見如此說。
又圓五行，即是四種十二因緣智行。不思議識、名、色等清淨，即戒

聖行，行、有等清淨，即定聖行，無明、愛等清淨，即慧聖行。十二
支寂滅，又無前三種十二緣即天行，能同前三種十二因緣滅即嬰兒行
，同前十二因緣生即病行。又是四種四諦智行，無作之道即戒、定、
慧聖行，無作之滅即天行。慈悲拔苦，拔四種苦與四種樂，即梵行。
直悲即病行，直慈即嬰兒行。又是七種二諦智行。圓真方便即是聖行
，圓真之理即是天行，悲七俗慈，七善即梵行，同七俗即病行，同七
真即嬰兒行。又是五種三諦智行，俗諦中善是戒聖行，真諦中禪是定
聖行，真諦慧即慧聖行，中諦是天行，拔五俗苦與五真中樂是梵行，
同五俗是病行，同五真中是嬰兒行。又是一實諦智行，一實諦有道共
戒、定、慧即聖行，一實境即天行，同體慈悲合說即梵行，各說即病
行、嬰兒行。

語 譯

所謂的圓五行者（註一），如據大經上說：「復有一行，是如來
行，所謂大乘大般涅槃。」（註二）此意謂大乘行遍攝一切行為圓因
，乃其究竟涅槃是圓果。唯大經上所說的如來行，究非一般六度行乃
至通、別二教所涵蓋之因行可比。蓋上述所言之因行雖亦名為大乘行
，以不能圓見事理猶屬偏行。且此偏行所證之果覺雖亦名為涅槃，以
不稱實果之菩薩行故，乃不能名為如來一行即一切行。再所謂的圓行
者，可謂圓融具足十法界而無所欠缺（註三），且一行具足一切行故
，乃得名之為大乘。亦即是乘謂為佛乘，故名之為如來行。如據大論

上說：「從初發心常觀涅槃行道」。且如小品上說：「從初發心行、生、修，乃至坐道場亦行、生、修，畢竟發心二不別。」，凡此皆可謂如來行的根本旨趣。再法華經所闡述的安樂行，以安樂二字名之爲涅槃，此即是圓果之謂，乃其安樂行即是圓因，且與大般涅槃同，故稱之爲如來行。至如經中所謂入室、著衣、坐座統稱如來者，乃約人一端而闡述者。至如涅槃是約法一端爲語。由此可知，即人論法，如來就是涅槃。即法論人，又無異涅槃即是如來，以上二經所云名異實同。再涅槃前曾列一行名，從而廣解次第五行。唯今如就法華安樂行品之旨趣言，乃在廣解圓行圓意。

茲依法華安樂行以闡述圓五行，須知圓五行在一心中具足無缺（註六），斯才名之爲如來行。如文句上說：「如來莊嚴而自莊嚴」，此即是定慧力莊嚴之圓聖行，而「如來室」即是無緣慈悲之圓梵行，「如來衣」即是第一義空之圓天行。至如所云「如來衣」者有二，此中柔和即是圓嬰兒行，而忍辱即是圓病行。要知圓五行爲融通顯妙，亦即一實相行之謂。所謂一不作五，而五不作一（註七）以修性義異故爲非共，修性體同故爲非離，又在在不可思議而從因至果乃名之爲一五行。再上面所說的莊嚴何以名爲聖行，如所謂的「持佛淨戒」一句，此中的佛戒即是圓戒（註八）。又說：「深達罪福相，遍照於十方。」一句，意謂了即罪即福無二而體悟實相的性德，始能名之爲深達。且能藉着了達實相的圓心而遠離十惱亂（註九），此才是圓戒。再所

謂的「佛自住大乘，如其所得法定慧力莊嚴」云者，此實可謂佛之定慧力莊嚴，殆屬佛聖行。又何以將如來室稱之爲圓梵行，要知慈悲安樂行爲一眞法界所依止之準繩，此如同磁石有普吸之功能，卒使一切莫不歸入佛乘一般。兼以誓願安樂行輔之，自能安住無緣慈悲中，用將如來室稱之爲圓梵行。又何以將如來座稱之爲圓天行，要知中道第一義空之實相妙諦，此乃諸佛所師奉之最上眞理，且爲一切如來所安住之座位。如文云：「觀一切法空不動不退，亦不分別上、中、下法，有爲、無爲、實、不實法。」（註十），故知凡能安住諸法空之如來座是圓天行。又何以將如來衣稱之爲圓嬰兒行及圓病行，要知遮暄遮靜才是中道（註十一），是則中忍能遮才名之爲忍辱（註十二），且中忍又能雙照二諦乃名之爲柔和。如文云：「能爲下劣忍于斯事」者是（註十三）。質言之，凡能脫掉大乘的嬰珞以著二乘下劣的垢衣却不被弊壞，即是圓病行，且方便而爲二乘小善者始稱圓病行。又所宜知者，諸凡能觀十法界的寂滅相（註十四），了達此十法界不出理具亦即如來座爲天行。又能拔度九法界苦而起悲，且能給予佛界樂而起慈，在在是梵行。又能針對九界惡而示現小善，此即如同是嬰兒行，又能照二乘著空之下劣性相，此即如同是病行。再如上以慈悲而示現小善者無異就是戒，又能寂能照即是定慧，亦即聖行之謂。要知一旦念頭動處就能彰顯十法界的因果者（註十五），此即具足圓五行無疑。又此一心具足的圓五行，亦即三諦三昧之謂（註十六），此中聖

行以能破事理之迷情爲眞諦三昧，而梵、嬰、病等三行爲化他應物立一切法乃屬俗諦三昧，又天行既證中道實相乃屬中道三昧。又此圓三三昧，祇以深躬法體不二乃能圓破二十五有之過患。何以言之，以無自性即空故，能破二十五有惡業見思等惑，以能立一切法而即假故，能破二十五有之昏暗無知（註十七），又以統一切法而即中故能破二十五有之無明惑。準此以觀，所謂的一心三諦，一而三，即三而一，故如依圓教之義，則一切法彼此圓融無別，一空一切空，一假一切假，一中一切中，故名如來行（註十八）。又如來室所名之梵行得以無緣慈悲冥熏習法界者，蓋因慈善根力固不動眞實法性，究宜附和極惡的凡夫不可，乃菩薩須因應衆生而爲病行化導，間於其中示現極惡身，故云如響如啞。又菩薩常說種種極惡法，故云如狂如癡。再菩薩爲因應衆生善計宜以嬰兒行爲之陶誘，此所謂的婆和、木牛、楊葉是。但如逢二乘入空機衆者，即以菩薩之戒、定、慧正行而爲因應，此就如同持糞器除糞尿，而使小乘知所除惑。又如逢別教菩薩入假機衆者，即必須以慈悲喜捨之梵淨行而爲化導因應。要之，菩薩化導之慈善根力，有如是等等不一。凡此可謂十地菩薩踞師子牀以寶几承足（註十九）。且十地菩薩猶如同商估示現三土，此往他方，他方來此，無處不有。又如逢圓教菩薩機衆者，即以本具性理之天行慈悲而爲因應。如此一來，似同快馬見鞭影一般迅速進趣佛果，無所障礙。要知法性爲因果不二，修性融即，允爲絕待妙法。諸法本來爲常自不

生不滅相，故十地菩薩之於天行因應圓教機衆而化導者，蓋如同阿修羅琴，欲聽之即無彈者一般（註廿）。以上所述，殆就漸方便引入圓教而言。唯菩薩之化導若由頓而引入圓教者，蓋如下面所說。須知一旦證道，即兩者無別，同成一圓。但爲顯別、圓之前後，始有前文或漸或頓等等慈善化導之說法。又從相對諸境智言，圓五行又可謂四種十二因緣智行（註廿一）。此中於不思議不生滅十二因緣中之識、名、色等苦皆清淨言，亦即戒聖行之謂，於行、有等等清淨言，亦即定聖行之謂，於無明、愛、取等煩惱皆清淨言，亦即慧聖行之謂。又從十二支因果寂滅言，既無前三種十二因緣，亦即天行之謂，猶如同前三種十二因緣滅言，即嬰兒行之謂，如同前十二因緣生言，即病行之謂。再圓五行亦是四種四諦智行。此中無作道智亦即戒、定、慧聖行，無作滅智亦即天行，慈悲喜捨拔四種苦及與四種樂，亦即梵行。又菩薩一端之悲是病行，菩薩一端之慈是嬰兒行。圓五行即是七種二諦智行（註廿二）。此中圓眞二諦的方便即是聖行，圓眞二諦理即是天行，至如菩薩隨順衆生說七俗諦，乃至七眞諦者爲梵行，又隨順衆生同七俗諦者爲病行，同七眞諦者爲嬰兒行。另圓五行即是五種三諦智行（註廿三），此中俗諦中之善是戒聖行，眞諦中之禪是定聖行，眞諦慧是慧聖行，中諦是天行，拔五俗諦苦而給予五眞中樂是梵行，同五俗諦是病行，同五眞中是嬰兒行。再圓五行又是一實諦智行。質言之，有中道法界所共之戒、定、慧是聖行，而一實諦境即天行，同體

慈悲合說是梵行，各說是病行、嬰兒行。

譯注

註一：乃指圓教一一與佛智相稱之因行。

註二：所謂大乘大般涅槃者，謂該因果能究竟而不次第。

註三：從地獄、餓鬼：以至於佛等十界悉即空即假即中的三諦實相故，乃說圓具。

註四：以證果覺爲因行故稱。

註五：初發心爲內外凡，坐道場初住已上，行生修，始中終之習熟也。證因果不二。

註六：所謂圓五行在一心具足者，蓋因心本具（迷法與果德無別），此與別五行有別。

註七：性無所移，不改一作五，修常宛爾，不改五作一。

註八：佛戒止作皆達性德。

註九：十惱亂，一者毫勢、二者邪人法、三者兇戲、四者旃陀羅、五者二乘、六欲想、七不男、八危害、九譏嫌、十畜養。以上所離淺近，能離智稱果覺。

註十：「觀一切法空」爲止觀安樂行。

註十一：喧靜譬二諦，蓋二諦違中道云喧靜。

註十二：釋籤云：二諦望中猶名爲辱（病），中忍能遮，故云忍辱。

註十三：釋籤云：言能爲下劣等者，能爲二乘下劣著垢衣而不被弊壞

，此顯忍耐。

註十四：十界齊性德，既絕迷悟因果之對待，亦無能所分別，云寂滅。

註十五：釋籤云：當知祇是一心十界，即空假中，可謂五行具足。

註十六：天台所立之諦理，空諦、假諦、中諦也。

註十七：無知有二，一爲染污無知，見思惑是，二爲不染污無知，塵沙惑是。此所言者爲不染污無知。

註十八：所謂一空一切空……云者，乃圓教中道義之必然解說。亦即依圓教義言，三千之法不但假諦，空與中亦有，又中不但中諦，假與空亦有。

註十九：釋籤云：言踞師子牀等者，圓滿報身安處空理，無復通別之感。寶几承足者，定慧爲足，實諦爲几。即無生定慧依真如境也。

註廿：智度論以阿修羅之琴，喻法身菩薩，心無所分別，而自然應衆生之機，得於種種說法教化。

註廿一：四種十二因緣爲：思議生滅、思議不生滅、不思議生滅及不思議不生滅十二因緣是。

註廿二：七種二諦出諸法華玄義卷第二。

註廿三：言空、假、中三諦有五種。別接通、圓接通、別教、圓接別、圓教各有三諦。

走過學佛之路

(三)



他偶而也參加佛教的座談會，或看些佛法的典籍。某天，他跟一位學長提到參加一貫道之事，沒想到學長居然面色凝重地拿出一本「暗路明燈」的書給他看，這是一本佛教界批評一貫道的書，李先生看了之後，有如大夢初醒，心中非常害怕，又不知如何是好，只好慢慢疏遠了一貫道的組織。

何世亮

三、宗教

李先生還沒結婚的時候，並沒有什麼宗教

信仰，結婚之後，由於妻子的關係，他也去參加

了一貫道，剛開始他並不知道一貫道是怎麼樣

的一種組織，只是由其妻帶領他去一處佛堂接

受「點傳」，一進門，就有道親來奉上熱毛巾擦

臉洗手，讓人有十分親切的感覺，然後在佛堂

中接受了三寶，一點玄關，二結手印，三唸口訣，點傳師還燒了一張記有大家姓名的絹紙，說是從今以後「天堂掛號，地府抽丁」。

從此以後，李先生就常到佛堂聽道，與道親

們一同研究人生的理論，有時討論四書五經，

有時也研究老子道德經，有時也談到金剛經：

「，李先生只是覺得道親們個個都很善良，但

是一貫道的理論却無法滿足他的求知欲，所以

這件事漸漸被李妻察覺了，夫妻之間展開

了一連串的爭論，剛開始李妻還以溫和的態度

勸告李先生返回一貫道的信仰，但是李先生不

為所動，於是李妻在不得已的情況下，便招來

一貫道的講師來助陣。

某天，一位一貫道的吳講師前來李家拜訪李

先生，據說吳講師在道中是個雄辯高手，講起

道理來頭頭是道，一見面，吳講師就暢談一貫道

的精神：「我們天道的思想是包含儒釋道三家

的理論而一以貫之，兼備世間法與出世間法，

乃是徹上徹下之道，內容博大精深。」

李先生反駁說：「天道的境界還在三界輪迴之中，不見得究竟解脫，其內容大都東補西湊，沒有整體的結構，不若佛法嚴密高深。」

吳講師又說：「佛法自六祖慧能之後，便傳入火宅之中，所以寺廟中的出家法已非佛教正統，唯有天道才能獲得真傳。」

李先生說：「天道的組織應屬民間齋教，並非正統佛法……。」

總之，到最後只是各說各話，意見上並無任何交集，這種宗教爭論倒還不打緊，最嚴重的就是引起家庭革命，使夫妻的情感日漸疏遠。

李先生認為其妻走入邪道，所以希望將其妻子帶入佛教的信仰，而李妻認為李先生背叛天道，所以希望李先生回歸一貫道的系統，李先生常將孩子帶去寺廟，而李妻却將孩子帶去天道，兩個人形成一個拉鋸戰，各不相讓，家中充滿著火藥味。

×

×

×

庭？

每次到寺廟參拜，或參加佛法會的修持，李先生總是有股「法喜充滿」的感受，看到

黃居士輕鬆地回答：「我不用佛法帶動家庭。」

出家人那種兩袖清風，飄飄若仙的神態，真是油然而生羨慕之心，李先生終於萌起了出家的念頭，期望以個人有限的一生，投入利益眾生的菩薩行。

李先生楞了一下，又問：「為什麼呢？」黃居士沒有直接回答，却說：「聽說你在一家公司當主管，你有沒有用佛法來帶動部屬？」

但是由於孩子的關係及其他諸多因素，李先生還是猶疑不決，無法立刻做下決定，此時

李先生回答：「沒有！因為每一個人有不同的宗教信仰。」

恰好有某位學長提到一位姓黃的居士，有多年的學佛經驗，又常主持佛法的座談會，家庭生活也十分美滿，或許可以提供一些良好的意見，於是他們便約了時間拜訪黃居士。

黃居士說：「那麼你應該如何與不同宗教信仰的人和諧相處？」李先生說：「不用與之談到宗教問題，只要把份內的工作做好即可。」說到了這裏，李先生似乎已經獲得了要領。

黃居士的住家是在一間公寓的五樓，走道種植花草樹木，室內佈置簡單樸素，令人有清涼舒適的感覺，坐在小小的客廳之中，黃居士親自泡了一壺茗茶請大家品嚐，李先生首先發言：「請教黃居士，你是如何帶動一個佛化家

沈默了片刻，李先生又說：「不過佛法是究竟的真理，用在家庭不是能使家庭更完美嗎？」黃居士笑著說：「你認為自己已經認識到

究竟的佛法嗎？」

李先生嚇了一跳，突然說不出話來，他的內心這樣想著：我學佛的這幾年來，不過是東學一點，西抓一點，只是一些佛學的片斷，倒沒有真正領悟，不是很可笑嗎？

李先生苦笑了一下，又問：「請問究竟的佛法是什麼？」

黃居士啜飲了一口茶，反過來問李先生說：「金剛經有一句話說：『所謂佛法，即非佛法』，你作何解釋？」

李先生思索了一下，就說：「佛法只是空名，不可執著於佛法。」

黃居士說：「沒有錯！人們的心念很容易執著，在世間執著世間法，在出世間執著於佛法，有時自以為學到很多佛法，其實只是增加我執而已，而真實的佛法是無法可得。」

李先生說：「真實的佛法既然無法可得，

我們怎樣修行佛法？」

黃居士說：「使心念保持自由，不要肯定這個或否定那個，也不要喜歡這個或否定那個，那麼如如自在的心念隨時可以快樂無憂。」

此時恰好黃夫人端來一盤水果招待大家，李先生又想起自家的情形來，於是又問黃居士說：「內人信仰一貫道，並非正信的宗教，我應該如何糾正她？」

黃居士回答說：「先糾正你自己，以事實證明佛法比較高明，自然可以獲得效果，若徒然逞口辯，不僅無法導入正軌，反而會引起宗教戰爭，而失去宗教的本義。」

這一席話倒是帶給李先生一個當頭棒喝，

從此以後，他在家裏就不再談起佛教的事，也不刻意去排斥一貫道，只是努力於自己心靈的充實，廣泛吸收各種宗教的資訊，並深入研究經

藏，學習愈多，就發覺自己愈淺薄，所以待人接物也就愈謙虛。

他覺得自己過去所學到的佛法只是表面形式而已，而真實的佛法應該是融通無礙，普遍存在於每一個宗教之中，所以他常對那些為不同宗教而爭執的人們說：「不是去研究佛教、印度教，或基督教、一貫道，……而是研究你們自己的心。」

由於李先生內在生活的充實，久而久之，自然獲得大家的信賴，許多一貫道的朋友也跑來請教他一些佛法的原理，這種情形逐漸使李妻的態度轉變，家庭又回復到原本融洽的氣氛之中。

往後李先生就時常帶著一家大小去旅遊，也很注意到家庭意見的溝通，他認為宗教的意義在於促使每一個人都能以理性及平等的態度去包容別人，所以宗教是離不開日常生活的。

一因式。現見宗法與相順彼宗之他同品，具有因相量第二因式——隨遍式。於無所立法現見無因相，是第三因式——反遍式。

此是成智者，作能知力故。

或謂：務必信許由名相之一面，謂：「了知或決定」之辭？詮釋因三相定義之際而了知。雖不信許真實義，然而獲得理解。因；是為能知所立之際所驅使（作用）故。

各相及互二，義准成非因。聲常，所作故，礙故，非量故，無礙故，聞故，無常，眼見故。

因相之定義：即為具足因三相。彼諸具各個因者，或具二因者，皆非能成立正因之意義。或謂如何說？例如：聲是常，所作性故。此因相唯僅成立宗法乙支——（聲是所作故。）依勝論師之主張：聲是常，有質碍身故。此因相唯成立隨遍式——（凡實有身即是常）。聲是常，非所量故。此因相唯成立反遍式——（若所量即非常），以上因相皆具唯一因。復次，依勝論師之主張：聲是常，無質碍身故。此因相成立宗法和隨遍式二因。聲是常，所聞性故，此因相成立宗法和反遍式二因。又如：聲是無常，眼所見故，此因相成立隨遍式與反遍式二因。以上各因相，皆成立二因相，彼諸六種所了知之相似因義。

或說比餘法，以因不亂故。或說比相屬，二者并成故。

有一說：一般因相於所立法無錯亂性，如以煙為因，得知山與相應之火，非相應地，欲許烟比量唯有「他法」——火。或有一說：所立法——火，有法——地二者，世間已共知，不需再成立，欲許彼二者之「相屬」是唯一宗法。

若法已成因，因復何所比。又何故不許，所比是有法？

且就詮釋前例之時，餘法如火之因，首先成立煙之因相，那麼，因相中於有法，除了比量火外，豈有其餘？現見煙之當下成立火，除此外無其餘宗法故。倘若從繫念煙、火之相關係，能摧測有火？如是，如有法——山，於彼安立煙之因相，何以不承許宗法是山與烟之相聚義，理應承許？

相屬無二法，復應成六轉，不說，依義故。與因不相屬。

現在詮說後例，除了聚義外，尚有其他相繫亦是所立宗，不應合理，聚義僅是假有，有法與所立法各個基因二者相互關係，或具含攝二者相屬關係，或謂煙、火關係非實有。假若是實有，如是不能詮說：「山有火」，而說「火之關係」，務必轉成第六轉聲，因為不詮說山有火故。至於「關係」不詮釋為所立宗。或謂若信樂所立宗之義，應無過失？云：具有過失，如煙因，與山、火聚義之相屬，非與斷彼二者之單一關係的緣故。

以因無錯誤，餘處顯示法，具此可了知，有法成就彼。

或謂於有煙之地方，雖非宣說火與煙，無則不生之關係，然而亦如是形成宗體之關係？如設立煙之因，於所立法——火無錯亂；無則不生之關係，從其他比喻——火灶之中，能顯示所立法，而且於前喻之中，若成立無火，煙則不生之關係，現在從基本原理，(一)如煙之因相，(二)具有煙之山的有法，能了知有(三)所立法如火。具因三相之因式，從所立法、因相關係顯示餘處無錯亂故。

自利比量品第二 (-)

明性

比二類，自利；三相因觀義。果如前，彼二，境與體非似。

比量分爲自利比量，和利他比量二相。首先自利比量：從具足因三相之因，了知所比量之實義。假使「量果」如前述「自證和了義」二種之現量，比量亦如是。若謂現、比二量有何差別？現、比二量之所緣境相異，體性亦不相似；現量之對境是自相，體性是無分別；比量之對境是共相，是具分別體性之差異故。

非自相所顯，異境故。彼餘，見等門所顯，皆非詮自相。

現量之所取境——自相，無法從言辭之方式而詮釋，現、比二量之所取境爲自、共相不同故，前時（前一刹那）現量所現見色體之共相，除彼外，其餘所觸如共相之比量，謂：「現見、耳聞、了知」等，由言辭、名稱之方式表詮諸義，皆爲共相之所作，「自相」無法詮釋自體。

由名知異詮，所顯二比量，亦見非共相、非彼，表共故。成立相信名，捨彼餘破除。

復次，以意識從名言了知實義故，除了自相之行相外，其餘皆以共相表詮之。又如「眼識」領受青色自體，爾後，「意識」之推測觀察，是以共相方式，決定青色，詮謂意識之二相。或謂從所觸比測風等情境，亦現見非共相故，比量，未必共相之有境？風等自相，非比量之所取境，「風」所觸之共相，或於所立宗，誤以爲風等共相爲自相故。捨棄勝論師所謂所觸是風之功德，依可信度的經教，能成立量。若破除或阻止，除風之外所觸之他物，則爲不合理，唯「經教」量之言不成立故。

無差異成立，非是，有差異。相信辭不欺，由共相比量。

假若經典（聖言量）和比量二者，成立無差異故，比量是具自相之行境？云：應不是，可能經典存在錯誤，或者既非比量之所取境，却又出現於聖言量，彼二者亦可能差異故。自相非言詮之所取境故。然而若是能詮之名稱不直接趣入實義，則開示三善道等之聖言量，又如何能達成比量作用？云：以燒、截、磨三種考驗方法，清淨心之相信聖言量，即使所量極具隱含義等同無欺故。而詮說比量。

所比彼類有，彼無處則無。

比量：從因三相之因，有因者了知所立。因三相；現見宗法所差別之欲知有法具有因相，第

八十五年八月份會務報導

(會訊第180期)

捐款芳名錄

(總計 捌萬肆仟陸佰元整)

伍仟元：侯慶輝

貳仟元：沈說珠 黃淑瑛

安定鄉同學會

壹仟伍佰元：許鏡子

壹仟貳佰元：林振輝

壹仟元：殷鳳凰 劉益志 葉榮發

顏高盛 顏高城 李林卿烟

李雪梨 郭松山 郭飛龍

郭俊麟 郭俊祥 吳福成

吳燕靜 王蔡秋月 王昭仁

王弼昭 王芳章 陳炳耀

陳曾金治 陳吳末 陳政宏

陳榮璧 陳文宗 陳廖恨

陸佰元：方偉綸

伍佰元：莊金鍛 羅黃慧香 蔡永輝

許瑞吟 朱義芳 許志鋒

黃延輝 黃大根 黃柳英

王芳珍 陳美華 陳秀月

陳冠龍

肆佰元：韓聲瑞 羅添山 謝鏡清

叁佰元：香明師 鄭海英 鄭海蓮

胡博雄 蔡德坤 董水治

郭翁秀珠 黃麗珠 黃致榮

石馨文 石修誠 吳王鳳治

王玉治 王巧英 楊淑敏

謝昇霖 謝欣容

貳佰伍拾元：

貳佰元：慈 琴

廖粹華 李耀斌

李奇蓓 李文哲

戴進安 戴淑真

85年8月份收支明細表

收	上月結存	\$169,581	90
	本月收入	\$ 84,600	00
入	收入總計	\$254,181	90
支	文化教育支出		
	福田雜誌第122期印刷費用	14,200	00
	福田雜誌郵寄費用	4,234	50
	劃撥代金手續費	100	00
	賀伯風災救助	20,000	00
	供僧——毯子	5,950	00
	供僧醫藥費	6,000	00
濟助支	出 樺 燧	2,000	00
	洪 樺 燧	2,000	00
	洪 樺 燧	2,000	00
	蔡 歐 吳	2,000	00
	陳 陳 楊	2,000	00
	王 魏 王	5,000	00
	魏 王 吳	5,000	00
	王 吳 王	5,000	00
	徐 善 效	5,000	00
出	支出總計	\$102,484	50
	本月合計	\$151,697	40
	收支比較	121.1 %	

貳佰元：戴昭華

蔡明融 徐秀鳳 張文源

許祺鳳 蔡錦雀 林美辰

郭秋燕 郭秋蘭 李海水

吳添福 吳 滿 郭俊良

楊懷本 楊文信 楊怡萍

陳昭孔 陳樹剛 陳彩琴

侯梅雪 侯燦榮 侯梅雲

壹佰元：慈 蘇

鄭海珠 張漢成 張庭璋

羅競生 梁田雪銀 顏愛娥

吳慧螢 王惠民 王玉琴

王建民 楊玉桂 楊忠雄

楊博什 楊淳詒 楊淳雅

楊王金蓮 陳志明 陳江山

洪金蓮 侯迪元 侯文秀

徐秀鳳 張文源 鄭 忠

蔡錦雀 林美辰 顏玉龍

李錦菊 李海水 郭建志

郭秋蘭 郭俊良 郭庭伶

吳 滿 吳春梅 王典修

楊文信 楊怡萍 楊怡立

陳樹剛 陳彩琴 杜衛星

侯燦榮 侯梅雲 侯榮洲

侯佳宏 孫秀子

張漢成 張庭璋 莊春蘭

梁田雪銀 顏愛娥 許明章

王惠民 王玉琴 吳修豪

楊玉桂 楊忠雄 楊世傑

楊淳詒 楊淳雅 楊育維

陳志明 陳江山 陳金鈿

侯迪元 侯文秀 侯慈萍

鄭 忠 劉翠芬 蔡金鳳

顏玉龍 許素月

郭建志 郭銘源 郭杜鸞梅

郭庭伶 郭金桂 黃加福

王典修 王吳招治 王文正

楊怡立 陳蕙草 陳世潤

杜衛星 侯坤隆 侯坤成

侯榮洲 侯佳宏 孫秀子

莊春蘭 毛輝雄 張佑豪

張庭璋 張庭瀚 張漢宜

顏愛娥 許明章 吳修豪

王玉琴 吳修豪 吳芝穎

楊忠雄 楊世傑 楊政達

楊淳雅 楊育維 楊宜榛

陳江山 陳金鈿 陳寶蓮

侯文秀 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



8月份救濟事蹟

1. 陳登山先生：住南縣七股鄉龍山村一九五之七號，五十九歲。於八十四年初因腹痛入院檢查，證實爲肝癌。先後入院進行肝動脈栓塞處理，其子女自身家計負擔沉重，故無力支助，其妻則因右骨折復原不良無法工作，所以積蓄耗盡靠借貸維生，故本會輔助生活費用伍仟元整。
2. 楊明昌先生：住南市海中街一三八巷二十七號，十六歲。已五次入院治療急性骨髓性白血病，最近其母因卵巢水瘤開刀，現在家休養，其父最近又因腦震盪，在家休息，故沒有收入維持，本會輔助生活費用伍仟元整。
3. 王建賢先生：住南縣官田鄉隆本村隆田五五二號，二十二歲。因先天性之生育及排尿問題，多次入院手術治療，因爲獨子，雙親年邁，無力生產，又無外援幫助，而長期醫療費用造成極大負擔，故輔助生活費用伍仟元整。
4. 魏文良先生：住南縣南化鄉中坑村中坑九十一號，三十七歲。於多年前因傷致下半身癱瘓，最近又因下階梯不慎而致骨折，造成家庭的負擔，須其父處理其大小便和翻身，雖有公所之補助，但還是稍嫌困難，故本會輔助生活費用伍仟元整。
5. 王智銘先生：住南市文賢路七九九巷二十七號，四十二歲。因甲狀腺疾病及中風入院，須長期照顧，家中有四位小孩仍就學中，大女兒多年前還因病手術過。現家中僅依案妻兼差兩份手工及撿廢紙盒維生，而案主現須長期看顧，故家庭收入中斷，本會輔助生活費用伍仟元整。
6. 吳仙榮先生：住南市安南區安富街二五一巷五十六弄二十號，四十歲。患有雷克斯症候群，因頻繁就醫，故經濟吃緊，其妻須照料病人又有家計負擔，親屬之幫助也極有限，故本會輔助生活費用伍仟元整。
7. 王惠莉妹妹：住南市府安路七段四〇〇號，十四歲。四月時因水腦動過手術，最近又幾度昏迷而入院治療，其母智能不足無力照顧病人，案父則須犧牲工作以照顧病人，親屬亦各有家累，無力幫助，故本會輔助生活費用伍仟元整。
8. 徐善效先生：住南縣官田鄉隆本村隆田二一二號。去年船難失蹤已滿一年，宣佈死亡，遺有三子，其妻此後精神異常，無法料理家庭，現由岳母照顧，全家僅依低收入戶三仟元補助，故本會輔助生活費用伍仟元整。
9. 本會固定幫助戶：洪樺煜先生、洪樺震先生、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。



佛隴茅蓬 石榴

• 贈 閱 •

■ 中華民國八十五年十月十五日出版
佛曆三〇二三

■ 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