

福田

131

不可思議智
不入二法中
驢馬駝象乘
菩薩及聲聞
大慈悲為軸
精進為駛馬
忍辱心為鎧
摩訶衍人乘

無量悲心力
等觀一切法
雖同不相比
大小亦如是
智慧為兩輪
戒定以為銜
總持為轡勒
能度於一切

大論 85 下



卍 佛教月誌 卍

※中華慧炬佛學會，為保存二十世紀中國佛教人物資料，特成立「佛教人物辭典編輯組」，以編輯《二十世紀中國佛教人物辭典》。故徵求教界同道惠賜個人傳記及寺院社團刊物等資料。收件地點：台中市學府路199號2樓。

※鳳山佛教蓮社為紀念開山祖師煮雲和尚示寂十一周年，特舉辦「精進佛七」。時間：86年7月6日～7月12日。

※埔里玉佛寺訂於86年5月22日至8月17日，為期三個月，舉行禪七。

※台中太平鄉慈光禪學研究所第二屆開始招生。

※高雄縣路竹鄉甲南村道隆寺，禮請法智長老為該寺新任住持。訂於5月18日舉行晉山典禮。

※中華佛教護僧協會獎學金今年開始發放，申請辦法請向護僧協會索取申請書。

※埔里靈巖山寺為使正法流傳深遠，於台中地區舉辦精進念佛會，及短期出家淨戒會。

※湛然門下比丘釋光中圓寂於86年4月25日，享年九十五歲。

本期目錄

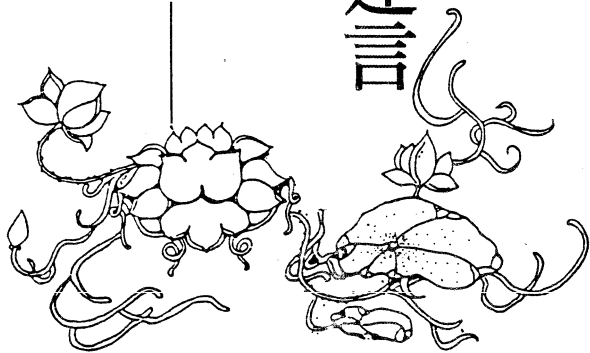
封面：文大論 85下

圖：海底藤念珠

- 1 ● 佛教月誌
 - 2 ● 對在「巖仔」寺廟住持道場的法師建言……明了
 - 5 ● 初期大乘教團的成員……靜谷正雄著
依 觀譯
 - 10 ● 妙法蓮華經玄義試譯(甲)……天台智者大師說
蘇 榮 焜譯
 - 15 ● 我對死亡的看法及其處理方式……柯鴻章
 - 19 ● 涅槃生死等空花……覺 蓮
 - 21 ● 福州石鼓「鎮山之寶」——巨鍋、鐵樹、經藏、陶塔(上)……陳聖璋
 - 26 ● 走過學佛之路(九)……何世亮
 - 32 ● 量理寶藏論詮釋——詳析所知之境(三)……明 性
 - 33 ● 八十六年四月份會務報告
- 封底：楠星木

對在「巖仔」寺廟住持道場的法師建言

明了



四月八日台南縣六甲鄉赤山龍湖巖住持釋深鏡、副住持釋深果及

生涯。

弟子黃慶彬、林萬春等四人，涉嫌挪用寺產一億多元，被台南地檢署依業務侵佔、偽造文書等罪嫌提起公訴。

台灣南部有名「巖仔」寺廟有十一家：

若大家不健忘的話，二月十八日嘉義縣竹崎鄉五村十三庄道教信

寺。

徒三百餘人強行進駐玉山巖香光寺，寺方尼眾以靜坐抗議，對崎五小

2. 嘉義縣番路半山巖，歷代由釋能之、釋日鐘、釋璇珂、釋弘泰

時・二個月間台灣南部就發生「巖仔」的台灣民間佛教二件重大事故，如

、釋永改禪師住持，以臨濟宗寺院為宗教活動內容。

果巖仔寺廟之宗教制度、財務管理及佛道二眾宗教理念不一致的話，

3. 竹崎玉山巖，六十三年請釋山志晉山住持，六十四年更名香光

問題將陸續突顯出來，此為佛教、民間宗教及台灣宗教界之不幸。問

寺，經釋心志及釋悟因法師經營，又八十一年釋明迎擴建工程，已成

題層面很廣，我僅就佛教法師提出自持之道，以保清白之身完成宗教

台灣重要尼眾道場。

4. 關仔嶺大仙巖（舊巖），大仙寺，五十八年成立財團法人，聘釋開參住持，釋心靜監院。

5. 關仔嶺火山碧雲寺（新巖），由釋應禪法師開山，村民聚資興建、管理，歷代由法師住持。

6. 赤山龍湖巖，位於台南縣六甲鄉，為台灣最早的「巖仔」寺廟。釋深鏡法師住持。

7. 高雄縣阿蓮大崗山巖，今名超峰寺，歷代由法師住持，六十六年釋法智就任住持，六十九年興建大崗山觀音醫院。

8. 高雄大社翠屏巖，四十八年釋隆道住持，五十三年改大覺寺。

9. 高雄市打鼓巖，原名元興寺，今名元亨寺，日據時代為臨濟宗妙心寺派之寺院。

10. 高雄林園清水巖，四十八年宗教調查時，清水巖被列入齋教先天派。

11. 屏東縣新園赤山巖，現任住持釋善妙法師之徒弟。

巖仔寺廟有下列特色：

1. 村廟，由村民聚資興建，每年固定時間由村民作廟會活動。

2. 主祀，大都是觀世音菩薩（大仙寺釋迦佛），村民稱佛祖、觀音媽、大媽、配祀天上聖母、或清水祖師。

3. 住持，佛教出家比丘多，比丘尼少（香光寺），台灣近二十年經濟起飛，出家眾住持也有能募款擴建工程，漸漸寺貌有佛教之樣子。

4. 宗教活動，早期以道教為主，抬神轎、過火、進香等活動，現在法師有意改為佛教，但是意見相左，時有衝突。

5. 經濟，香火錢多，不善管理，應用。

由於以上信仰特色，非佛非道，有人稱為「民間佛教」。

正統佛教大多光復後大陸法師來台建立的，如佛光山星雲法師之佛光山寺，法鼓山的聖嚴法師的農禪寺，以出家人為主體，以佛教為中心。巖仔寺廟管理大權在在家人手中，出家人為副，宗教活動大多民間之廟會，佛教活動少。寺廟經濟充沛，油水多，法師又不能自主地從事佛教之弘法，其宗教生涯之艱困可以理解。所以建言多重明哲保身，獨善其身，又見其入外道寺廟之初發心偉大，有菩薩道之理念，也勸心有餘力，在巖仔寺廟內行菩薩道，廣度眾生。因此以菩薩戒經（大正四十冊）為建言標準。

一、成立財團法人，財務委託會計師查核簽證。能涉嫌侵佔一億多元之法師及弟子可見龍湖巖財務管理不週延，無健全財務組織及制度，應立即建立，以杜絕後患。僧祇律說：知事人互用三寶物，佛言波羅夷（重罪）。又涅槃經說：盜佛物者知不知，犯偷蘭遮。所以深鏡法

師等若法院判無罪，也應懺悔。

二、不媚求，不作公關。六甲鄉民黃慶彬，主動向住持釋深鏡搭訕，表示他對外關係良好，並會安排高層官員前往寺方參訪，使住持對他非常信任，聘他為寺方的公關，前後支領九百五十萬元公關費，也一併起訴。

公關使寺廟及住持名聲大，香火錢多有違佛制，菩薩戒中有「依官強乞戒」及「依勢惡求戒」兩條，瑜伽說：若諸菩薩如佛戒經，為令聲聞少事少業少希望住，建立遮罪令不造作，不應等學，何以故？彼修自利，於利他中少事為妙。

三、宜用素菓祭祀。巖仔寺廟由多村村民合建，是多村庄信仰及社會活動中心，每年聯合舉行祭祀，殺豬宰雞，比賽大豬公，以衆生血肉作祭品，大違佛教慈悲心，法師在祭場中突顯不協調場面，要改革以素菓供祭，又出現玉山岩香光寺因佛道祭拜不同而衝突，真左右為難。但是身為巖仔寺廟住持不能不知佛戒：食肉戒、食五辛戒及飲酒戒。法師不食肉，不食五辛，不飲酒，且以祭祀酒肉，默許鬼神衆生食肉飲酒，《檢入楞伽涅槃央屈經》說：又如一切智光仙人不食肉因緣，經中廣顯食肉之失，彼仙人即是彌勒菩薩，當來成佛。鬼神未來也要成佛，宜鼓勵他們學彌勒菩薩斷肉噉素，以增道力。

四、不介入權利糾紛。巖仔寺廟村民多稱「公廟」，管理上有「管理人」設置，有些則是「頭家」，「爐主」，國民政府來台後大力推動「管理委員會」和「信徒大會的組織形態」，但是此組織形態都沒有法源依據，民衆往往不清楚佛教，聘請法師來主持廟宇，可能只有「管理」之角色而已，非弘法和祭祀工作。因認定角色不同，法師介入真正如佛教寺院管理時立即引起權利糾紛。介入權利中心所求無非名聞利養，名利之追求佛說不宜，有違出家本意。強行介入鬭爭，訴訟接踵而至，高僧憨山德清為海印寺寺產糾紛之官司都痛苦一生，最後知難而退，何況非正統佛教之巖仔佛寺住持在地方派系中更難抽身。

五、多舉行社區傳戒傳法。佛教傳戒都全國性，與地方村民不相關，為調和宗教思想衝突，往下紮根，每年至少為村民舉辦在家戒，每週舉行講經弘法，灌輸佛教理念，使爐主、爐腳都成為佛教徒。巖仔現在大都更改佛寺名稱，若信徒改信佛教，才有名實相符之意義。菩薩戒經有「不舉教懺戒」、「不化有戒」、「貪財惜法戒」等要求法師發菩提心，大力推動佛法，才不入巖仔寺廟而空手回來。



一九九七·四·廿七於台南市

初期大乘教團之成立

初期大乘教團的成員

靜谷正雄著
依觀譯

初期大乘教團係由出家菩薩及在家菩薩所構成，兩者皆有男女二

衆。例如在《般舟三昧經》〈四輩品〉中，分別揭出比丘、比丘尼、居士、優婆夷等四輩如何修學般舟三昧（註1）。從中可以看出般舟三昧的倡導者，係意圖以此四輩組成其教團。換言之，以般舟三昧爲宗的大乘教團，暫時在理念上是以此四輩爲其教團成員。又，《大寶積》的〈郁伽長者會〉先是揭示在家菩薩的宗教行，其次再說出家菩薩。《郁伽經》雖是讚歎出家生活勸勉捨家棄欲，但並沒有排斥在家衆的意味。平川彰博士曾指出在《華嚴經》〈淨行品〉（其最古譯爲文謙譯《菩薩本業經》）中，對在家菩薩及出家菩薩的宗教生活有相當具體的說明（註2），他又認爲在初期大乘經典中，盛行將大乘佛教的支持者稱爲善男子、善女人，作爲在家人之稱呼的「善男子」、「善女人」之被盛行使用，這正顯示大乘教團具有在家性格，尤其善女人與善男子受重視的程度相同這一點，更表明初期大乘教團中，女

性佔不少。

在比率上，在家信徒占多數的初期大乘教團，其性格與以出家比丘爲中心的部派佛教教團大爲不同。此性格大略繼承自「原始大乘」教團，而原始大乘教團又是繼承自其前的佛塔教團。但是，一如佛塔教團，原始大乘教團，乃至初期大乘教團中，作爲教團指導者的，大多是過出家生活的人。然而雖說是出家衆，猶如平川彰博士所指出的，彼等所守持的戒律却是諸佛所授的十善戒，而非具足戒，因此，依照部派佛教的律藏而言，他們不是正規的比丘。但既是出家剃髮，過著沙門比丘的生活，世人則稱之爲比丘，視之爲比丘。從部派教團的正規比丘看來，他們都是闡說非佛所說之教法，根性卑劣之徒。然而對於對部派佛教教義覺得有所不足，而接受以釋尊爲救濟佛以及現在他方佛思想的在家信徒而言，正規與否這種形式上的問題，並不成爲問題。

前文曾指出最先使用「大乘」一語，製作《小品般若經》等大乘經典的，是被稱為 *dharmabhāṇaka*（法師）的人，但《小品般若》中的法師，如同平川博士所指出（註4），是過在家生活的人。最典型的例子是：教示常啼菩薩《般若經》的曇無竭（*Dharmodgata*）菩薩。此曇無竭居住在眾香城大高台上的七寶宮殿中，「與六萬八千婇女，五欲具足，共相娛樂」（註5）。若說《般若經》的倡導，是由出家菩薩居於指導性的地位的話，必然不會說可說是般若波羅蜜多之化身的曇無竭菩薩，過的是在家受五欲的生活。《小品般若》幾乎不談出家菩薩，「不退菩薩之相」皆屬在家菩薩的次元。諸如不退菩薩「在家居所，雖受諸欲，皆見過患，心不貪著」、「菩薩在家，應安樂眾生。雖為在家，成就如是功德」（註6）」等，皆是在說明雖是過在家生活，仍能達不退之位。

然而，從《阿毘佛國經》中有「法師比丘」（註7）之語，《阿闍世王經》中有「明經比丘」（註8），其異譯本《文殊師利普超三昧經》（竺法護譯）中有「有一比丘而為法師」（註9）之記載，以及《般舟三昧經》〈四輩品〉中有言：出家後成為比丘的菩薩，承事善師（偈頌中記為法師），從彼聞般舟三昧（註10）云云看來，應是不久之後，即出現出家法師，這些出家法師教導人們空觀三昧的修習（註11）。村上眞完氏認為《*Samādhirāja-sūtra*》（月燈三昧經）中的 *dharmabhāṇaka*（法師），即是法師只限於出家比丘（但是

並不守持部派律藏的正規比丘（註12）的例證。在「法師」一語之上加上「比丘」之語的例子，在後代的《金光明經》等經也可以看到。

像這樣，「法師」之中，有在家眾也有出家眾，而在初期大乘教團中，也有不稱自己為「法師」的人。姑且不論，是否稱為「法師」，由於大乘倡導者的努力，在初期大乘教團中，出家菩薩的數量逐漸增多。關於這些出家菩薩的種種，能給予吾人珍貴資料的，是《華嚴經》的〈淨行品〉及《大寶積》的〈郁伽長者會〉。平川博士對這兩者都作過精密的探究。根據〈淨行品〉的最古譯本《菩薩本業經》所載，捨家的菩薩入佛之宗廟。所謂的「佛之宗廟」，係指以佛塔為中心，附設於出家菩薩居所的「塔寺」。其次說：行至師處，在師前捨罪（懺悔），脫下白衣，著由師所授之袈裟，剃除鬚髮，成為沙門。在部派的律藏中，係使用「比丘」之語，而不是用「沙門」之語。其次又說：受戒，守道禁，向和上及大、小二師行禮，最後是三歸依。此上為出家儀式的過程，而從在三歸依之後，稱為「沙門」，而不語「具足戒」看來，此與部派律藏的受戒儀式大為有別。但是，到了《六十華嚴》，已可看到「具足戒」，且三歸依置於受戒之前，幾乎與部派律藏的出家儀式相符。此即顯示到了西元四世紀，大乘僧團採用了小乘戒，已不是初期的大乘僧團了。

《菩薩本業經》中接著又記載了入塔寺的出家菩薩的日常生活。首先是入房，其次為：起床、坐禪、著衣、洗面、便利等晨間行儀，

其次爲外出、道行、乞食、受食等（此一部分最長），接著又記載：沐浴以及暮時的誦經、禮佛、禮塔、就寢。出家菩薩有自己的房間，而洗面、便利是在塔寺中完成的。從彼等出塔寺乃至到達村里之間，有：上下坡、入林澤、見高山、渡橋樑，見田間稻穀、園圃以及山丘上的聚落等等看來，此塔寺係位於山林（阿蘭若）之中，遠離人跡之處。該經在敘述途中所見的此自然景觀之後，接著又敘述於途中所遇見的衆人，有：群衆、閑居人、沙門、異道、仙人、帝王、王子、大臣、役人、著鎧之人、愚人、憂愁人、喜笑人、勤苦人、安樂人、病人、醜人、端正人等，並說：「以此上種種機緣，願衆生證入佛道。」

其次又記載入里乞食等等。受食完，說法咒願，自原始佛教以來既已行之，由此可知出家菩薩也承繼此儀。在部派律藏的規定中，允許晨間在精舍食用一點東西（前食、小食），但本經的出家菩薩並沒有晨間在塔寺內進食，由此看來，可能彼等係修持苦行（一日一食）。受食是在午前中結束，其後又有說法、咒願，因此，離開信徒住處是在午後。

洗浴後，有誦經、禮佛、禮塔等。這些大致是行於傍晚時刻。從禮拜佛之圖像，遶佛塔，行詠歌經，讚嘆佛德等等看來，本經的出家菩薩的宗教生活中，禮拜佛塔極受重視。經過以上種種之後，最後以

〔後漢譯〕

〔西晉譯〕

〔大寶積〕

〔西藏譯〕

1. 多聞

1. 多智者

1. 多聞

1. man-du-thos-pa (多聞)

洗足、就寢作爲一天中修行的結束。

關於出家菩薩的生活方式，《大寶積》的《郁伽長者會》也有記載。根據該經所載，出家菩薩的修行生活爲：「四聖種」及「頭陀行」。根據平川博士所說，此四聖種的內容，《郁伽長者會》所載的，係與有部系相符，而古譯的《法鏡經》及《郁伽越問菩薩行經》所載，則與法藏部所傳的《長阿含》等所載相符（註13）。後者的四聖種係指滿足於所得的衣、食、住、醫藥，因此，其與頭陀行的關係頗深。也因此，通常是結合兩者爲一，但本經在四聖種之後又說頭陀行。說出家菩薩應著袈裟衣、乞食、住阿蘭若。出家菩薩平常住在阿蘭若，但當要研究或學習經典時，或者向和上、師長、病人問訊時，即入塔寺。阿蘭若主要是作爲禪坐修行的場所，而塔寺是病時療養及研究經典之處。

作爲《郁伽長者經》的在家菩薩所往詣的塔寺居住者，例如《郁伽越問菩薩行經》（西晉譯），揭示多智者等十四種比丘，《法鏡經》（後漢譯）揭示多聞等十二種除釐（比丘）、《大寶積》《郁伽長者會》（大寶積）揭示多聞等十五種比丘。西藏譯有十七種，茲對照列表如次。（《十住毘婆沙論》揭示二十二種，今略之不錄）（註14）。

2. 明經者	2. 解法者	2. chos-brjod-pa (說法者)
3. 奉律者	3. 持律者	3. hdul-ba-hdsin-pa (持律者)
4. 奉使者	4. 住法者	4. ma-mo-hdsin-pa (持論母者)
5. 開士奉藏者	5. 持菩薩品者	5. byañ-chub-sems-dpahi-sde-snod-hdsin-pa (持菩薩藏者)
6. 山澤者	6. 閑居者	6. dgon-pa-pa (阿蘭若者)
7. 行受供者	7. 分衛者	7. bsod-sñoms-pa (乞食者)
	8. 服五納衣者	8. phyag-dar-khrod-pa (糞掃衣者)
	9. 知止足者	9. chog-'ses-pa (知足者)
8. 思惟者	10. 獨行者	10. rab-tu-dben-pa (寂靜者)
	11. 坐禪者	11. bsam-gtan-pa (坐禪者)
9. 道行者	12. 修行	12. rnal-'hbyor-spyod-pa (瑜伽行者)
10. 開士道者	12. 大乘者	14. byañ-chub-sems-dpahi-theg-pa-pa (菩薩乘者)
11. 佐助者	13. 精進者	15. lag-gi-bla (navakarmika 結營監督者)
12. 主事者	14. 典寺者	16. sal-ta-byed-pa (vaiyāvṛtyakara 執事人)
	15. 寺主	17. dpon-sna-byed-pa (典寺者c.)

在家菩薩拜謁這些比丘，聽聞教法。平川博士認為這些塔寺居住

註

- 者，皆是大乘人。如果事實真如平川博士所指出那樣，對我們而言，
- 有關出家菩薩的種類，這又增加了一珍貴的資料，然而，筆者以為此
- 中含小乘比丘，並曾撰文發表（註15），今在此稍作論述。
- (1)《大正藏》十三·九〇九頁中下。
- (2)平川彰《初期大乘佛教の研究》四九一～五一〇頁。
- (3)平川，前引書，二四三～二六一頁。

（待續）

(4) 平川，前引書，四三四～四三五頁，四七六～四七七頁。

(5) 《小品》，《大正藏》八・五八一頁上。《道行》，同上，四七一頁下。《大明度》，同上，五〇四頁中。

(6) 《小品》，《大正藏》八・五六五頁上。《道行》，同上，四五五頁中。《大明度》，同上，四九五頁中。

(7) 《大正藏》十一，七六一頁中。唐譯記爲「能說法者」(同上，一〇九頁下)，沒有「比丘」之語。

(8) 《大正藏》十五，三九四頁上。

(9) 《大正藏》十五，四一二頁中，但是在《未曾有正法經》有「苾芻」(同上，四三四頁下)，《放鉢經》有「沙門」(四五〇頁下)，沒有「法師」。

(10) 《大正藏》十三・九〇九中～九一〇頁中。

(11) 《大正藏》十二・九二〇頁上。

(12) 村上眞完「大乘における在家と出家の問題」(佛教史學十五の之，昭46)，十五～十七頁。

(13) 平川，前引書，五三六～五三七頁。

(14) 平川，前引書，五三一～五三二頁中，包含《十住毘婆沙論》的對照表也有揭示。

(15) 靜谷八初期の大乘教團についてV(印佛研五の二)。

智者十德

大法東漸。僧史所載。詎有幾人。不曾聽講。自解佛乘者乎。縱令發悟。復能入定。得陀羅尼者不。縱具定慧。復帝京弘二法不。縱令盛席。謝遣徒眾。隱居山谷不。縱避世守玄。被徵為二國師不。縱帝者所尊。太極對御。講仁王般若不。縱正殿宣揚。為主上三禮不。縱令萬乘屈膝。百高座百官。稱美讚歎。彈指喧殿不。縱道俗顛顛。玄悟法華不。縱得經意。能無文字。以樂說辯。晝夜流瀉不。唯我智者。具諸功德。

妙法蓮華經玄義試譯

(五)

天台智者大師說
蘇榮焜語譯

原文 (卷五上)

明最實位者，即圓教位也。此為十意：一簡名義、二明位數、三明斷伏、四明功用、五明麁妙、六明位興、七明位廢、八開麁顯妙、九引經、十妙位始終。

一簡名義者，若圓、別不同，自有十意，下辨體中說。今約通、別、圓三句料簡，一名通義圓、二名別義圓、三名義俱圓。名通義圓者，下文云：「我等今日真阿羅漢，普於其中，應受供養。」又云：「我等今日真是聲聞，以佛道聲，令一切聞。」此名與通藏同，而義異。何者，彼但殺四住之賊，無明尚在，此不生義偏。故天女曰：「結習未盡，華則著身。」今殺通別兩惑，得如來滅度，故殺賊義圓。又彼是分段不生，界外猶生。實性論云：「二乘於無漏界，生三種意陰。」今則分段、變易二俱不生，不生義圓。彼是界內應供，非界外應供。淨名曰：「其供汝者，不名福田。」則應供義偏。今則普於其

中應受供養，則應供義圓。彼但小乘，從他聞四諦聲，則聲偏聞偏。今能令一切法界聞，一實四諦佛道之聲，使一切聞，則聲聞義圓。故知依義不依語，從圓判位也。名別義圓者，如五十二位名與別同，而初中後位，圓融妙實，隨自意語，非是教道方便。依義不依語，應從圓判位也。名義俱圓者，文云：「開示悟入皆是佛之知見，佛一切種智知，佛眼見，此之知見無有缺減。」又「入如來室，坐如來座，以如來莊嚴。」此則名義俱圓，判於圓位也。

二明位數者，又為三。一明數、二引證多少、三料簡數者，人解不同。有言，頓悟即佛，無復位次之殊。引思益云：「如此學者，不從一地至一地。」又有師言，頓悟初心，即究竟圓極，而有四十二位者，是化鈍根方便立淺深之名耳。引楞伽云：「初地即二地，二地即三地，寂滅真如有何次位。」又有師言，初頓悟至十住，即是十地，

而說有十行、十廻向、十地者此是重說耳。今謂諸解，悉是偏取。然平等法界尚不論悟與不悟，孰辨淺深。既得論悟與不悟，何妨論於淺深。究竟大乘，無過華嚴、大集、大品、法華、涅槃，雖明法界平等，無說無示，而菩薩行位終自炳然。又有人言，平等法界，定無次位。今例難此語，真諦有分別耶，真諦無分別耶，見真之者，判七賢七聖二十七賢聖等。今實相等，雖無次位，見實相者判次位，何咎。大論云：「譬如入海有始入者，到中者，至彼岸者。」若見真判位，如江河深淺。若實相判位，如入海深淺。故普賢觀云大乘因者諸法實相大乘果者亦諸法實相。

論諸次位非徒臆說，隨順契經，以四悉檀明位無妨，還約七種，以明階位，謂十信、十住、十行、十廻向、十地、等覺、妙覺。今於十信之前，更明五品之位。若人宿殖深厚，或值善知識，或從經卷，圓聞妙理，謂一法一切法，一切法一法，非一非一切，不可思議，如前所說；起圓信解，信一心十法界，如一微塵有大千經卷，欲開此心，而修圓行。圓行者，一行一切行。略言為十，謂識一念平等具足，不可思議；傷己昏沈，慈及一切，又知此心常寂常照，用寂照心破一切法，即空即假即中，又識一心，諸心若通若塞；能於此心具足道品，向菩提路；又解此心正助之法，又識己心及凡聖心，又安心不動不墮，不退不散，雖識一心無量功德，不生染著，十心成就。舉要言之，其心念念悉與諸波羅蜜相應，是名圓教初隨喜品位。

行者圓信始生善須將養。若涉事紛動，合道芽破敗，唯得內修理觀，外則受持讀誦大乘經典。聞有助觀之力。內外相藉，圓信轉明，

十心堅固。金剛般若云：「一日三時以恒河沙身布施，不如受持一句功德。」初品觀智如目，次品讀誦如日。日有光故，目見種種色。論云：「於實名了因，於餘名生因。福不趣菩提，二能趣菩提。」聞有巨益，意在於此。是名第二品位。

行者內觀轉強，外資又著，圓解在懷，弘誓熏動。更加說法，如實演布。安樂行云：「但以大乘法答」，「設以方便隨宜，終令悟大」。淨名云：「說法淨則智慧淨」。毘曇云：「說法解脫聽法解脫」。說法開導是前人得道全因緣化功歸己，十心則三倍轉明。是名第三品位。

語 譯

茲說明位妙六之最實位（註一），亦即圓教位是。此圓教位又可分十項來作說明。一簡名義、二明位數、三明斷伏、四明功用、六明位與、七明位廢、八開粗顯妙、九引經、十妙位始終（註二）。

一為分辨名義、須知圓、別二教各有不同之含義，亦即共有十項不同之含義可言，凡此當於文末辨體一節予以詳及（註三）。茲先就通別圓三義作一一說明：一為名通義圓、二為名別義圓、三為名義俱圓。所謂名通義圓者，如文句十八上有云：「我等今日，真阿羅漢，普於其中，應受供養。」又云：「我等今日是聲聞，以佛道聲，令一切聞。」（註四）。乃知上文所表詮的藏通名義雖同，但却含有名通義圓之意義在。何以言之，蓋通教之斷惑但殺四住賊而已，可謂無明惑尚在（註五），斯羅漢之不生義，唯局限於界內不生而已。故維摩淨名疏載天女曰：「結習未盡，華即著身。」即此之謂。是則唯有斷

除通、別等二惑，始能取得如來之滅度，且似此這般的斷惑才稱之爲圓斷。又藏通二教屬於分段生死之不生，乃其界外生死猶生，自勿庸論。故實性論上說：「二乘於無漏界，生三種陰」，即此之謂（註六）。今所謂名通義圓者爲分段、變易二死俱不生，似此這般之不生才算是圓義。又藏通二教屬於界內應供，其非界外應供，自勿庸論。故淨名疏上說：「其供汝者，不名福田」即此之謂（註七）。何以言之，蓋界內應供之義偏，乃有此稱。今所謂名通義圓者乃普於一切而受供養，似此這般之應供才算是圓義。再聲聞及羅漢但小乘人而已，乃其所聞之四諦理，具屬聲偏義偏。今所謂名通義圓者能令一切法界，具聞一實四諦之一乘義可知，這就是聲聞義圓（註八）。準此以觀，向所謂依義不依語云者，乃從圓教判位而言。次所謂的名別義圓者，如別教五十二位菩薩之名稱固同屬別義，但如菩薩之初、中、後位，皆初後無別，稱性修證者（註九），斯皆屬於向所稱之隨自意義，迥非一般教道方便可比。準此以觀，此所謂的依義不依語云者，乃從圓教判位而言。再所謂的名義俱圓者，經查文云：「開示悟入皆是佛之知見，佛一切種智知，佛眼見，此之知見無有缺憾」（註十），又云：「入如來室，坐入來座，以如來莊嚴。」（註十一）凡此皆在表詮名義俱圓之旨趣，且皆從圓教判位而言。

二說明位數，此又可分三點予以說明。一明數、二引證多少、三

料簡。說到最實位的位數，各師的見解有諸多不同。有位論師說，頓悟即佛，乃謂最實位應無行位次第可言，且引證思益經云：「如此學者，不從一地至一地。」（註十二）又另位論師說，自頓悟初心位起，位位功德相攝，此即是究竟的圓極位，乃主張菩薩之所以有四十二位次第別者，蓋爲鈍根之方便而安立名位而已。爲此引證楞伽經云：「初地即二地，二地即三地，寂滅真如有何名位。」再第三位論師說，自頓悟以至於十住位，亦即等同是十地位，乃主張初後無別廢後位，並說菩薩之所以有十行、十迴向、十地位者，無非是一種重複說法而已。平實而言，以上三師之主張，蓋偏從證理一邊而言。實則如從所證之平等法界之理體言，由於此與教門無關，固不涉及修人是悟抑不悟，乃至行位之孰淺孰深。唯一旦對人立教者，自有悟與不悟之分別，且亦不妨涉論修證功能之淺深可知。譬如從教示究竟大乘之經文而言，要推華嚴、大集、大品、法華、涅槃等經爲最，唯以上諸大乘經雖對所證之法界平等無二之法體，皆無說無示，但諸經之於菩薩行位部份，却說得一清二楚。又除以上三師的主張外，又有一位論師說，衡諸平等無二之法界，根本無位數可言（註十三）。茲針對是項主張再加辯駁，要知小乘發得之真諦無漏智有位數次第之分別抑無分別否？此如約人修證真諦之功能言，仍不妨有七賢、七聖、二十七賢聖等位之分別在。依此類推，雖約理則實相平等無二，亦即證法無名無

次位，但如就了見實相之淺深而判次位者，此何嘗不可。是以大論上說：「譬如入海，有始入者，到中者，至彼岸者。」可見如就小乘所證之真諦而為判位者，有如江河之有深有淺一般。再如就大乘所證之中道實相而為判位者，即有如大海之有深有淺一般。為此普賢觀經上說：「大乘因者諸法實相，大乘果者諸法實相，乃此之謂。」

綜言之，有關諸經所闡示的種種教門位次，蓋非凡小所能圖度而臆說者，唯有隨順契經的教示，了知聖教以四悉檀赴機明位之旨趣才好。次就最實位說明下列七種位數；亦即十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺等位是。且於十信位前，另明五品弟子位的內容。按如屬最上利根人，或遇圓建立眾生的善智識，或從為說圓滿的經卷而得聞三諦圓融的圓理，亦即教示一法即一切法，一切法即一法，非一非一切之圓教，凡此可謂不可心思言議，要如上述境妙一節詳及者一般，而得圓常正信，確信一心中具十法界，乃至一念一塵有大千經卷之不思議二諦在。自此最上利根人能夠深心信解，而虔修圓行。所謂的圓行者，亦即一行一切行（註十四）。此圓行亦即十法成乘是，詳言之，謂一念平等不可思議，亦即觀不思議境（註十五）；傷已昏沉，慈及一切，亦即起慈悲心（註十六）；又知此心常寂常照，亦即巧安止觀（註十七）；用寂照心破一切法，即空即假即中，亦即破法遍（註十八）；又識一心諸心，若通若塞，亦即識通塞（註十九）；

能於此心具足道品，向善提路，亦即修道品（註廿）；又解此心正助之法，亦即對治助開（註廿一）；又識己心及凡聖心，亦即知次位（註廿二）；又安心不動不墮，不退不散亦即能安忍（註廿三）；雖識一心無量功德，不生染著，亦即無法愛（註廿四）；以上為十心成就（註廿五）。要言之，謂圓教人之深信解皆與諸波羅蜜相應，此正是圓教五品位的初隨喜品位。又一旦行者圓常正信已生，宜好好護養放大。但如涉事紛動，必令道芽破敗（註廿六）。此時須內修理觀，外則受持讀誦大乘經典（註廿七）。蓋聞有助觀之力。如斯不但圓信得以轉明，十心亦能堅固。如金剛般若經上說：「一日三時以恒河沙身布施，不如受持一句功德。」要知初隨喜品的觀智如目，次讀誦品之觀智則如日。祇以日有光故，此目才能明見各種的色彩。是以大論上說：「於實名了因，於餘名生因。福不趣菩提，二能趣菩提。」（註廿六）可見內有圓觀而更加讀誦自有廣大利益，是理在此，是名圓教第二讀誦品位。再前雖因行者自行的內觀轉明，兼以讀誦之外資相會，乃肇致圓解在懷，自此倘能內以誓願熏動，於外又能如法演說，開導前人，始可謂二利雙修。是以安樂行上說：「但以大乘法答」（註廿七）又云：「設以方便隨宜，終能悟大。」（註廿八）淨名云：「說法淨則智慧淨」（註廿九）又淨名云：「說法解脫聽法解脫」（註卅）。須知說法開導是前人得道全因緣（註卅一），斯化他功德歸於

自己，且上述十心之已觀則可三倍轉明可知，此名爲圓教第三說法品位。

譯註

註一：位妙有上中下草及小樹、大樹位，乃至第六最實位。如藥草品中初舉三草二木位，次云今爲汝等說最實事。故標今經名最實位。

註二：釋籤云，初之四意及第十意，正釋圓位。餘之五意因此便明。

註三：玄義卷第九上。

註四：下文云：「我等今日……」一句，乃引文句十八廿八。

註五：「此不生義偏」五字錯誤，當移於華則著身下，此殺賊義偏五字。

註六：玄寶性論云，二乘於無漏界生三種意陰者，論云：三種意生身，緣不思議變易生死，無明住地有細相戲論集，因無漏業生於意陰。

註七：境界下劣，恩薄德微故也。

註八：齊會一實諦故然。

註九：初後無別云圓融，稱性修證云妙實。

註十：開示悟入約住上菩薩，無有缺憾爲融照事理具足三智五眼。

註十一：入如來室約住前。

註十二：引思益經之文意在亡修用。

註十三：前三師廢前後次第仍有存位者，此師都廢次位。

註十四：一行一切行者，稱性絕待，衆善普會一一所作，該攝萬德。

註十五：即念無念。亦即十界違順猶如波無波，但海水起動。

註十六：任運資與拔，云真正發心。

註十七：知法無緣所動，而能應緣。

註十八：稱性無滯云破法徧。

註十九：分別情智得失云識通塞。

註廿：通達心具法門，隨時用捨云道品調適。

註廿一：知心住理而應物，假事除障云對治助開。

註廿二：知法體無別而不濫人迷解，云知次位。

註廿三：住如如平等理，不障內外違順緣，云能安忍。

註廿四：不住四眼二智，似證入佛眼種智眞道，云無法愛。

註廿五：十法成乘。

註廿六：於實明了因者，正明讀誦般若資於實相。生因者有漏因也。

故云於餘。

註廿七：示說法軌則。

註廿八：以說法力內熏自智，令倍清淨。

註廿九：此示資理觀。

註卅：若言聽法解脫者，在初隨喜品中初心。

註卅一：「是前人得道全因緣」句，引大經疏廿四。

我對死亡的看法及其處理方式

柯鴻章

最近西藏佛教有一位索甲仁波切之著作「

徒已然注意到這個人類究竟的問題。

佛經說生死事大、人命無常，因為生命的

西藏生死書」，由台大鄭振煌教授多年之翻譯

死亡一詞，含有生命的結束及形體的消失

解脫與否必須在生死之間下一番功夫始得，否

，經張老師文化出版社出版，造成台灣出版界

之意，一般人均以一了百了的心態來看待死亡

則一失人身則萬劫難復，不知流落至何道，下

及佛教界很大的轟動，據報載連許多非佛教徒

的結果，以致於對臨終的處理並不符合一些合

焉者百千萬劫惡道輪迴亦不定。因此，從生命

均曾經閱讀過這本書，可見這本書是真的值得

乎人性的內在要求，而顯得不知所措，或以為

解脫者的立場而言，生死確是大事，但是生既

一看，但是有關目前台灣研究生死學的學者及

死後成鬼成神，而以一般世俗祭拜鬼神之儀式

生矣，不知從何處來，死則不然，修持工夫深

探討生死學的書，均有逐漸增加的趨勢，從剛

來處理，不但增加亡者的負擔也對其親屬眷友

者，對死亡並不覺得茫然或可怕，而且可以清

往生不久的傳偉勳教授在生前有意在佛光大學

產生不利的影響。因此，如何面對死亡者的處

楚地掌握死的心境及了知死亡之路，並視死亡

開生死學的課程來說及慈濟醫院、台大醫院開

理方式及亡者本身對死亡的認識及涉及一些修

爲了不可得之事，對一般人來說，可謂死得其

設安寧病房，照顧一些於患得癌症或頻臨死亡

持工夫，更進一步的中陰救度均爲急須去好好

所，死得灑脫，這是已修持工夫至死生一如的

邊緣的患者，均顯示台灣部份宗教人士或佛教

地了解的必要。

境界了，古來如龐蘊居士全家、父母兒女示現

生死自如，競相坐脫立亡之例子及近人金山活佛，廣欽老和尚等高僧，均已達來去生死自由的境界。在一些密宗的高僧仁波切，則所示現解脫生死的，除了心性的解脫外，由於密宗特殊的氣脈明點及本尊法的修持，甚至可以達即肉身轉化的現象，如虹光身，於死時整個身體化光消失或身體縮如嬰兒，或甚至如密勒日巴尊者可白天飛昇。這些現象都可視為一種生死自如的境界，則死亡一詞對他們而言已然不存在，能達到這種境界則是快樂無比又無懼任何生死的。

然而這種修持工夫到達生死自由的境界者並不多，大抵一般凡夫不論生前之善惡，都必須經過死亡的程序，因為只要對世間還有一念貪著，便無法往生淨土，自然便要隨念（業）受報，輾轉生死輪迴，惟生死的因緣非常的複雜，因為從無量的過去到目前之一期生死，中間經過多生多劫、輾轉六道，所積集的習氣及留存在八識田中的種子經過無數次的現行生種

子，種子起現行的過程，其滲雜的因緣很多，等到臨終時，因為四大分散及往昔習氣所引發的幻覺與各種現象的出現，都會不由自主地隨業進入六道中輪迴。但是，即使如此地複雜因緣，仍有脈絡可循，比如說有人問佛陀，一個人如果於倉促中死亡或發生臨時事故死亡時，他是否仍像一般人之正常死亡一樣隨業受報，佛陀回答說是隨重受報，而且舉了一個例子，他說就好像一顆樹無緣無故地被人或被外力砍倒，這顆樹自然所倒下的方向一定是比較重的那一邊，而不是輕的一邊，人的臨時或倉促死亡亦然。另外一種是隨念受報，比如說一個人於臨終時極力地掛念他的財產而憤憤地無法享用，那麼這個人可能因貪瞋念的生起而落入畜生道受報，據說前幾年台灣有一個很富有的閩人死時化為一條毒蛇為人所驚嚇，而這個閩人生前亦曾行善佈施，而為何會有此下場，可能因死時起重念貪著財產或起瞋念所致，這即是隨念受報了。不過，這種隨重及隨念受報，只

是將較重的習氣先起現行而已，並非表示所有較輕或惡少善多的業就可一筆勾銷，它仍然必須隨業受報的，地藏經上說：「衆生之業，能敵須彌，能障巨海」，又說：「閻浮提衆生，起心動念，無不是業無不是罪」。足見衆生之業力至大無外，至小無內，因此業力不可思議，果報亦不可思議。

由於衆生的造業情形非常複雜，業力的分類也很多，一般人大抵皆是善惡混報的，在這種善惡業參半的情形下，欲使於臨終時善業先起現行或來生投至人道或更高的善道甚至天道，也就是說起碼不要落入三惡道中，這必須關係到臨終的處理及所謂中陰救度的問題。

目前有關臨終處理之方式，在佛教界有二本書必須要看的是「飭終須知」及「人生最大一件事」，而一般非存屬佛教的學說則是最近有關學者所翻譯的臨終關懷及生死學方面的叢書，均可參考。

有關臨終的處理方法及態度，依淨土法門

的行者來說，當然是放下一切真誠地念佛求生禪的心境而離開人間。

未離開軀體，此時不可妄動亡者身軀，除繼續

西方，或找助念之蓮友齊聲唱念阿彌陀佛的聖號助臨終者往生西方為究竟之方法及態度，但是一般凡夫或生前未能懇切念佛或意志較薄弱者，可能無法於臨終時放下，安詳死亡，甚且有業重者發生強大的恐懼心情致幻象叢生，遭受惡報，甚為可憐。因此，臨終的處理首重對

此外，臨終者由於處於半昏迷狀態中，因此不論是開導或開示均需不斷地重復，有時甚至要高聲念，才能喚醒其意識，如果能禮請一些高僧大德到臨終者跟前予以做些佛法或導其認識根本心性之認識或開示，則對亡者本身更佳，此有二方面可說，一方面是高僧大德本身

念佛或開示外，不可大聲哭泣或喧鬧，應保持安詳平和，使亡者不致掛念親人而不忍離去致產生瞋恨，這其實也是一種慈悲，近來如各大醫院之安寧病房，慈濟醫院之心連病房均有一套設備及專門處理之義工，對臨終者是一大慈悲之福音。

亡者的關懷與叮嚀。要表達一種無條件的愛，如果臨終者尚有未了的心願，或令其可以掛礙之事，或了知其平時較重之習氣，或揣測其最可能放不下的心境予以開導、化解，令其心放下開明，如臨終者因病痛苦，則除以醫藥助其減輕痛苦外，並應予安慰，給予勇氣鼓勵，助長其抗拒痛苦的力量，並面對病苦使臨終者了

修證功深，可透過其加持攝受力，使臨終者感到心定，一方面如有冤親債主欲來干擾或帶走臨終者之魂魄，可藉由高僧大德之力予以化解或驅除，更何況禪定功深之大德，可能對臨終者之意識或其顯現之業障有所了解；進而行救度之導引，使其善業現行或轉換其可能先現起之惡業，而不致令亡者墮入三惡道中。

臨終之處理方式除了一些大原則外，尚須根據臨終者之平時所作所為及臨終時之心境而定，如是否應告知臨終者之平時所作所為及臨終時之心境而定，如是否應告知臨終者即將接近死亡之事實，以令其放下接受，及臨終者生前不願見到之親友是否不讓其接近以免引發臨終者之瞋恨心，以及如何替臨終者代行布施、或做功德迴向以助其往生善道、或為其讀誦經典（其生前有所了解及喜愛之經典，或能助其消業障除幻象之經典）等等不一而足，這些均

知一切病苦均足以消除無始以來之業障以換得內心的清白與寧靜，這種關懷與叮嚀必須由臨終者之親友，尤其是生前最親愛的人來做最真誠的表達，以此關懷心之攝受力進而能強烈地影響臨終者的心境，助其安詳寧靜充滿無恨無

至於臨終者四週環境的擺設也是必須考慮之因素，如於面前安置平時所信仰之聖像，或四週整理清潔、明暗調適平和，或了知臨終者平時喜好之佈置情景均可幫助臨終者之心情歸於安詳和平。亡者斷氣後神識於八小時內均尚

可能足以影響亡者之念頭或意識，在處理之方式上均須一併考慮，以盡量讓臨終者歡喜安詳

爲原則。

右述所言大抵以外在力量來處理臨終之現象居多，但事實上真正足以令臨終者安詳死亡或往生西方的力量，亡者本身自我的意識力量佔了一個很重要的部份，因爲所有外在的力量必須臨終者能接受才能發生作用，否則只是結了善緣，對其往生去處並無太大的幫忙，再者，臨終者由於死苦的逼迫，如能啓發善根，一念猛醒，也能因此而消除業障，解脫生死者，如淨土法門的十念往生，雖平時造下重罪，但能於臨終時至誠稱念阿彌陀佛、念念不斷，念念清淨，具足十念亦真能帶業往生亦不定。在淨土聖賢錄內有不少例子可循。不過，大部份的臨終者由於平時念佛功夫不深，致臨終時諸苦交煎，無法提起念佛之心者比比皆是，此時，應知既無法提起，就應放下，惟能真正放下至一無所有，也真有可能自見本性光明而冥然契合，當下解脫的。即使不能如此，也可安詳平和的往生，不致墮惡趣。而這些提起放下

的工夫，都必須靠臨終者自我的力量始成。

至於所謂自見本性光明之事，其中牽涉到中陰救度法，依西藏度亡經及坊間有關中陰救度法的說法及記載，自臨終者四大分散及神識脫離肉體後進入中陰身階段裏七七四十九天內，亡者會經過許多不同階段的景象，包括聲光幻影，千奇百怪之情景，均隨時現前，此時亡者如不能認知一一克服就無法得到救度，或者有經驗之上師或仁波切在亡者旁邊予以協助引導告訴亡者如何處理，否則很難得到救度。不過，據西藏生死書及藏傳佛教一些轉世、仁波切之提示與說明，我們可以確定一點的是，只要您能於平時修持工夫上用心得力去認識吾人本具有的眞如本性（法性）明光，那麼即使您此生並未開悟，但於所謂臨終的痛苦中陰及死後到投胎前之受生業力中陰階段裏，便有許多機會讓我們去察覺本性光明之顯現，因爲死之時肉體消失，意識在迷濛中會偶而產生一種間隔或過渡轉化的情形，心性之本初光明（母光

明）便會顯現，而此時如果亡者能於寧靜中去認識這個母光明，並與之契合，將可獲得解脫。這種光明又叫實相光明。這種光明於禪定中或睡夢中均可能顯現，不過必須透過修行才能真正去認識了解。這亦是中陰救度中自我解脫的一種方法，但還是有賴於平時的修持。

死生於人大矣！生既非所欲，則死焉能輕易放過，古者有言死得其所，死有重於泰山輕於鴻毛，有殺身成仁之壯烈思想，但於一般人而言，死得安詳和平甚至以死來解脫生命的束縛得到永恒的煩惱止息才是最重要的，蓋人生之價值在於求取生命的永恒而不在於一時的壯烈璀璨，生命之價值在於認識光明的本性以此來普照世間，而不在於相對地解決與製造問題，因此，如能使每一個人都能善其生死，則世間必然會減少許多惡性之人，人間的各種災難也隨之減輕，然而欲善其死則必然於生時有充份恒常的修持與準備，近代高僧印光大師教人隨時將死記在頭上，以此來警惕自己，庶幾近乎善其生死之道，而吾人生在世間如能隨時觀照自己念頭的生滅進而澈見本性之光明，則生死何懼哉，以此與諸位共勉。

涅槃生死等空花

覺 蓮

大覺法慶禪師的侍者因讀洞山傳記，見洞山禪師於臨入滅時展示不平凡的一面，內心非常敬佩，因此感慨的對其師父大覺法慶禪師說：「古人真是非常奇怪，竟有這等表現！」其師說：「這有啥奇怪，等到有一天我入滅的時候，你來喊我，若能把我也喊回來，表示我也有道力。」（按指月錄載：洞山將圓寂，謂眾曰：「吾有閑名在世，誰能為吾除得？」眾皆無對，時沙彌出曰：「請和尚法號。」師曰：「吾閑名已謝。」僧問：「和尚達和，還有不病者也無？」師曰：「有！」曰：「不病者還看和尚否？」師曰：「老僧看他有分。」曰：「未審和尚如何看他？」師曰：「老僧看時不

見有病。」師乃問僧：「離此般漏子，向甚麼處與吾相見？」僧無對。師示頌曰：「學者恒沙無一悟，過在尋他舌頭路，欲得忘形泯蹤跡，努力殷懃空裏步。」乃命剃髮澡身披衣，聲鐘辭眾。儼然坐化。時大眾號慟，移晷不止。師忽開目謂眾曰：「出家人心不附物，是真修行，勞生惜死，哀悲何益？」復令主事辦愚痴齋，眾猶戀慕不已，延七日食具方備，師亦隨眾齋畢，乃曰：「僧家無事，大率臨行之際，勿須喧動。」遂歸丈室，端坐長往。）

後來大覺法慶禪師將入滅，預知時至，乃作頌曰：

「今年五月初五，四大將離本主，白骨當風颺却，免占檀那地土。」

然後將衣物全部交付侍者分贈僧眾。當聞初夜時分鐘聲即坐逝。時侍者憶起昔日師父的話，便在其師前叫一聲：「師父。」已經坐逝

的師父突然開口了：「作什麼？」侍者看看師父腳未穿鞋子便向師父道：「師父，您老人家就這樣光著腳去嗎？」師父說：「我當初來的時候還不是這樣，那有什麼？」侍者又欲強穿衣服，師父說：「算了，留給後人吧！」侍者又問：「正這個時候怎麼樣？」師父說：「也只是這樣。」隨後又寫了一偈：

「七十三年如掣電，臨行為君通一線，鐵牛蹄跳過新羅，撞破虛空七八片。」儼然而化。

× × ×

五台山隱峰禪師，俗姓鄧，福建邵武人，小時看起來笨笨的，父母親讓他出家。起初參馬祖，未能契悟，後來又去參石頭，亦未能契悟，不過，後來他還是在馬祖大師言下契會。悟道以後，又到處雲遊，逢場作戲，譬如有一次，他到了瀉山，便直接入禪堂，在上板頭解放衣鉢，瀉山禪師聽說師叔來到，先具威儀下堂內相看，師見來，便躺下作睡覺的樣子，瀉山便歸方丈，師乃離去。一會兒，瀉山問侍者：「師叔還在嗎？」侍者道：「已離去。」瀉

山說：「他走的時候，有沒有說什麼？」侍者說：「並無言語。」瀉山道：「請你不要認爲無言語，其實，其聲音如雷般大。」（也只有瀉山能體會到，其實，無言真大道，維摩一默一聲雷，法在當下體會，非言語所能傳達。正是言語道斷，心行處滅。）

師每年冬天多居住衡嶽，夏日則多停留五台山，有一年（唐元和年間）他將登五台，路經淮西，遇上吳元濟阻兵違拒王命，官兵和賊兵兩陣交鋒，分不出勝負，死傷漸增，師起一念憐愍心：我應該前去阻止這場戰爭。於是，師到陣前，將錫杖往空中一丟，人就飛身而過，兩隊兵士抬頭傾望都看傻了，由於事符預夢，雙方闔心頓息，終於解救了這場爭端。

師既顯神異，因恐怕造成神通感衆的後果，遂決定入五台山金剛窟前示現涅槃。他先問大衆：「前輩們入滅時，有的是坐着去、躺着去，這都會見過，有沒有站着去的？」

衆人說道：「有啊！」

師又問：「還見過倒立着的嗎？」

衆人又道：「這倒是沒見過呢！」

於是，師乃倒立而化，亭亭然，其衣服順着身體，也不會脫落，這就奇怪了。當時，大衆議論着茶毘諸事，只見其身體屹然不動倒立原地。遠近的人都來瞻視，無不驚歎稱奇，有的不惑不解。

師有妹爲尼，聽說胞兄入滅也趕來瞻視，見師倒立，乃俯身近前而輕聲責怪云：「老兄！你一向不循規矩制度，在生如此，死後還這樣，你看，大家都爲你迷惑不解，趕快下來。」於是，以手推之，憤然而踣。遂就闌維，收舍利入塔。

× × ×

一般凡夫未經修持，乃至一向造作惡業，臨命終時，種種死苦現前，正法念處經云：「人死之時，受大苦惱，無法可喻，一切世人皆當有死，決定無疑。」又瑜伽師地論亦云死有五相：（一）離別所愛盛財寶故，（二）離別所愛盛朋友故，（三）離別所愛盛眷屬故，（四）離別所愛盛自身故，（五）於命終時備受種種極重憂苦故。死苦乃八苦之一，有生必有死，生死、死生，構成一連串的輪迴，證得阿羅漢果位的聖者，可以

永遠跳出生死輪迴，即是所謂：此生已盡，不受後有。古德們對於生死能夠自在解脫，都是因爲平日訓練出來的定力以及證入般若空性的道理，知道生死如夢如幻而能處之泰然，如果平日不修爲而妄想臨終解脫自在，這就好比緣木求魚了。

正如：歐陽修昔在洛陽爲官時，某日遊嵩山，退却從僕，獨自而行，自在放任，來到一處寺院，進到寺門，只見修竹滿軒，霜清鳥啼，風物鮮明，文忠公歇腳於殿陛，旁有老僧，閱經自若，和他說話，好像不太注意，要理不理的。文忠公甚爲奇怪，乃問道：「師父住山多久啊？」甚久！又問：「誦何經典？」「法華經。」歐陽修見他答話簡短，乃又追問道：「爲什麼古時高僧臨生死之際，很多都能在談笑中安祥脫去，這是什麼原因，使他們能夠這樣？」老僧答道：「定慧而已！」又問：「現今已很少甚至沒有這是什麼原因呢？」老僧笑着說：「古時候的人，念念在定慧，臨終怎會荒亂，如今之人念念在散亂，臨終之時，怎能得安祥呢？」

福州石鼓「鎮山之寶」

巨鍋、鉄樹、經藏、陶塔
(上)

陳聖璋

壹、千人鍋

一鍋煮千人飯 鑄造者神通大

鼓山湧泉寺之香積厨（按：僧家之食厨，謂之香積厨。蓋香者取香飯之義。）建於清順治二年（一六四五）。內有大小四口巨鍋。據云係北宋仁宗景祐一——三年間（一〇三四——一〇三六），用銅鐵鑄造的。

其中最大的一口，鍋面直徑達一六七厘米（公分），深八十厘米。鍋蓋吊在滑車上，可容納二十擔水。燒一鍋飯，用柴三、〇〇〇斤。一次可煮五〇〇斤白米，供應千人食用。舀飯之瓢，柄長及丈。其他三口小鍋，每鍋飯可供三〇〇人食用。

鼓山第九十六代住持爲（原書爲「巴」字，係「爲」字之訛）霖道需

禪師題「聚香堂」楹聯云：

(1)、五（諧音「午」字）夜工夫，鐵脊樑將勤補拙，

二時粥飯

，金剛屑（音消）易食難消。

又云：

(2)、魚鼓響時，打點飯盂向天，誰識飯是米做？

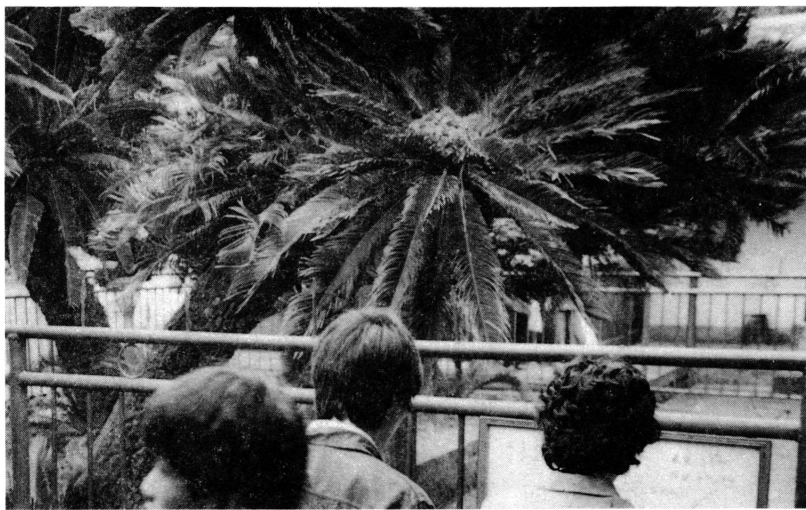
象龍集處，咀嚼菜根有味，方知舌在口中。①

〔註①〕：永庵，少春合編《鼓山》，頁二六——七；《今日福州》——人文景觀——頁七一。

貳、千年鐵樹

千年鐵樹 春戒開花

鼓山寺內方丈室（亦稱「聖箭堂」）。因重興鼓山第一代住持神晏祖師曾住此。且門上懸掛匾額，書有「聖箭堂」三字。表達僧徒對此祖師的紀念。）左鄰法堂。室前丹墀之花圃，有鳳尾鐵樹二株。古德相傳：一爲五代閩王



鐵 樹

（王審知）所手植；一爲重興聖箭祖師（神晏國師）所親栽。均是唐朝種植。約有千年之久的植物。

可是，就在時年九十一歲之虛雲老和尚，就任鼓山第一百三十代住持第二年（民國十九年，一九三〇）庚午春，主持戒期間，方丈室丹墀前鐵樹，忽然滿樹開花

。大者如盤，遠近來看的人，竟是絡繹不絕於途。②
時在戒期中，爲羯磨之文質和尚，曾作小文記之：

「庚午（民國十九年）春，值虛雲師兄主持石鼓，傳授戒法。余

以隨喜之餘，航海赴閩，參預盛典。既至，則鐵樹開花，繁盛無比。花大如盤，花瓣若鳳尾，咸以優曇相應。詢諸耆舊，皆唐代物也。一爲閩王手植；一爲聖國師手植。迄今千餘載。數此妙華，實爲稀有。爰邀虛兄攝影留徵，用誌湧泉瑞應焉。文質謹識。」

虛雲老和尚亦贊以偈云：

「優曇鉢羅非凡品，隨佛示應現金花；世間彩鳳稱祥瑞，現則吉祥喜可嘉。

茲山丈室兩鐵樹，人言此卉向無葩；定是主林神擁護，故將仁壽放流霞。」③

文質和尚（？——一九三六），江西臨川黃氏子。出家浙江定海普陀山，爲佛頂峰慧濟寺化聞長老之入室弟子。清德宗光緒元年（一八七三），虛老（時年三十六歲）曾在該寺參閱《龍藏》時，彼係在「藏經樓」供差遣之小沙彌。

文質法師受具戒後，曾赴大江南北，參訪諸大善知識。民初，住持佛頂峰慧濟寺，特闢藏經樓，以嚮學者。民七（一九一八），選任浙江天童寺住持，興利除弊，不遺餘力。六年期滿，援例退寺，而後輔助繼任圓瑛宏悟大師住持。

民十九春，鼓山湧泉寺舉辦傳授戒法，受邀爲羯磨和尚。戒期圓滿後，隨虛老偕往雲南雲棲寺，並在寺傳戒。至民國二十五年（一九三六）古曆十一月初二日，端坐向西，合掌念佛，安詳而化。④

鐵樹，學名鳳尾蕉（或松），亦稱鐵蕉。雌雄有別。雌花叢生，花色金黃，瓣佈絨毛，果實朱紅。雄花則結松球。此種植物最難長，

最耐久。每年長一、二葉耳。

寺中鐵樹原僅有兩株。何以現多增一株？據云：「一九七二年（民國六十一年），又從福州怡山西禪寺移植一株雄鐵樹，種於中間。三株鐵樹高可盈丈，夏季開花。」因係寺中古物，遊人多佇足圍觀，或攝影留念（如附圖（一））。⑤

政府為顧及人道精神，特於民國七十六年十月間，採取開放政策，准許臺灣居民返回大陸，尋根探親，旅遊觀光。筆者夫婦亦於翌（七十七）年四月中旬，由臺飛港抵榕。在親友陪同，重登濶別半世紀之鼓山湧泉寺名利，欣賞山光景色，遊覽名勝古蹟。禮佛後，在「聖箭堂」前丹墀，曾看到兩雌一雄之三株鐵樹。

〔註②〕：彭楚珩編著《歷代高僧故事》——虛雲和尚——第五輯，頁四二。

〔註③〕：岑學呂編《虛雲和尚年譜》，頁九二——「九十一歲」條。

〔註④〕：馮馮著《空虛的雲》上冊，頁四六五及《圓瑛大師年譜》（大陸版），頁一六七。

〔註⑤〕：民國77.9.10，「羅星塔月刊」第136期，陳子波撰「還鄉瑣記——鼓山」一文。

參、藏經版

福建各大叢林藏經，以福州石鼓湧泉寺為第一，所珍藏的歷代佛經，計有元代《延祐藏》、明代《南、北藏》、清代康熙、乾隆兩朝御賜《龍藏》、日本《（卍字）續藏》等數千部，合計二萬零三百四

十六冊。此外還有明、清兩代及本山自印之住持明末永覺元賢和尚與清代為霖道霈禪師等著作和其他翻刻，計七千五百八十六冊。另尚有歷代佛學著作經書雕版一千三百七十五塊，苦行僧刺血書寫《大乘般若波羅密多》佛經六百五十七冊，與印度、緬甸的貝葉經七冊。由此看來，鼓山所度藏的歷代各種經藏雕版，實可謂洋洋大觀，珍貴無比。

詎料於中共「文化大革命」（簡稱「文革」）時，突遭浩劫。雖經設法保存一部份，而《延祐藏》仍被焚燬，造成無可補償的損失，至堪痛惜！筆者於前撰之「鼓山罕世之寶《延祐藏》焚於中共『文革』劫火」文內曾加敘述。茲為便於讀者瀏覽，免於翻閱之煩，特再分項簡介於後，其所以不得不有「雷同」之處，幸讀者以諒察也。

一、元代《延祐藏》

鼓山最珍貴的「鎮山之寶」佛經元代《延祐藏》七百六十二卷。其中五十卷屬於補抄本，是元仁宗延祐二年（一三一五）乙卯，由福建行中書省平章事（相當於今之省主席，或省長）蒙古人亦里迷失為發起人，在建陽縣後山報恩寺刊印的《大藏經》。所謂「大藏經」者，就是將一切佛教經典，有組織、有系統的匯集起來，裝裱成卷，寶而藏之。

由於種種原因，原計劃未能完成，僅印三十七部問世。至民國年間，全國祇有福州鼓山湧泉寺和山西太原崇善寺有藏本。而且殘缺不全。在佛經中被列為「稀世奇寶」。

民國二十四年（一九三五），日本外務省文化事業部人員龍池清

(係昔日人常盤大定博士助手)，受命前來石鼓研究佛經。歷時年餘。彼對寺藏元刊本《延祐藏》最感興趣。曾密與時任鼓山住持虛雲長老密洽，願以「黃金等量」的高價，交換這部殘缺不全的佛經。當被虛雲長老嚴辭拒絕。⑥

此石鼓「鎮山之寶」元代《延祐藏》，詎於三十二、三年後，於中共建政年間——「文化大革命」初期（時間自一九六六年——一九七六年，民國五十五年——六十五年。前後十年。），以破「四舊」（就是中共要破除「資產階級」和「剝削階級」之舊思想，舊文化，舊風俗，舊習慣。），為名，焚燬於「紅衛兵」！可謂浩劫！殊堪惋惜！

二、明代《南、北藏》

1. 明代《南藏》

明太祖洪武五年（一三七二），在南京勅刻的，稱為《南藏》（惟據《福州百科全書》，頁六七云：「刊刻于明永樂年間（元年至二十二年，一四〇三——一四二四）」）。至憲宗成化元年——二十三年（一四六五——一四八七）及神宗萬曆元年——四十七年（一五七三——一六一九）年間，續有補刻（均有刻本）。如濟南圖書館存有全藏。計六三六函，六、三三一卷，一、六一〇部。

2. 明代《北藏》

明成祖永樂八年（一四一〇），在北京勅刻的，稱為《北藏》，至英宗正統五年（一四四〇）始告完成。（惟據《福州百科全書》，頁六七云：「刊刻于明永樂十九年至英宗正統五年（一四二一——一四四〇）計六三六函，六、三六一卷，一、六二一部。」）如北京嘉興寺

存有。

神宗萬曆十二年（一五八四），又有續刻。今南通狼山廣教寺（《中華文化百科全書》第二冊）及江蘇鎮江超岸寺，定慧寺均存此藏（《影塵回憶錄》）

三、清代《龍藏》

清之《龍藏》摺本（亦稱梵爽本），為清世宗雍正十三年（一七三五）勅刻於北京，至高宗乾隆三年（一七三八）始完成的。

在御製序謂：「《北藏》版本訛舛，因重校刊。」蓋清《龍藏》是以明代《北藏》為底本，而重修者。《龍藏》計七一八函，七、一六八卷，一、六六二部。原是按《千字文》編號，始於天，終於機，應是七二四函。乾隆年間？撤去六函（何故撤去未詳），現祇剩七一八函。——見《乾隆大藏經》刊印緣起及《福州百科全書》，頁六七。

四、日本《卍字》續藏

《續藏》是日本明治三十八年（一九〇五），由日本藏經院印行，至大正元年（一九一二）完成。係搜羅《卍字正藏》中未收者，多為我國久佚本。如中國之《嘉興續藏》及《續藏》之一部份及其他久已散佚之單行本，亦編在內。民國十二年，上海涵芬樓影印續藏經本，略為縮小。計一五〇套，七五〇冊，七五六部，七、一四四卷。⑦

五、明末鼓山住持永覺元賢與清代為霖道忞禪師等著述之多，為他寺所少見。民國十八年（一九二九）四月，我國知名詩僧弘一大師（一八八〇——一九四二），在蘇慧純居士陪伴下，離廈門赴溫州，取

道鼓山，於湧泉寺藏經樓（殿），發現寺中皮藏經書版極多，內中有不乏古代珍貴的經書與雕版。尤其世間不可一見的清初刊《華嚴經》及康熙年間為霖道需禪師所纂之《大方廣佛華嚴經疏論纂要》等楷字方冊，精妙絕倫，歎為近代所稀見者。

大師因倡緣印布，請隨行蘇慧純居士發心，借用湧泉寺中雕版，翻印了《華嚴經疏論纂要》二十五部。除十三部送給國內學術界及佛教叢林保存外，另十二部分贈日本各大寺。

石鼓藏本，重佈人間，師之力也。⑧

六、宋、明、清經書雕版一、三七五塊。所謂經書雕版（板），即刻有經文的印板，用以印刷經書。

如宋代蘇東坡為金山寺所書《楞伽經》北宋槧本（書之版本。刻本也），藏於江蘇省鎮江金山寺。鼓山得初搨本（用紙墨摹印古碑帖之本曰拓本。亦作搨本。）募精工，鑄棗梨，與金山本不辨。其餘明代所槧各經，亦至豐富。⑨

七、僧刺血書

苦行僧刺血書寫佛經，計六百五十七冊。乃清德宗光緒元年（一八七五）乙亥仲冬，比丘定慧大師刺血，克定書《佛說四十二章經》及光緒三十二年（一九〇六）丙午端陽，比丘華能刺臂血，由信士王谷楷書《大乘般若波羅密多經》全部。⑩

八、貝葉經

印度、緬甸之貝葉經七冊。貝葉，即貝多羅樹之葉，經冬不凋。印度人多以寫經文，繪羅漢像，刻佛經。謂之「貝葉經」。又云「貝

文」。⑪

自「文革」活劫後，鼓山第一三三代住持普雨禪師於一九七二年（民國六十一年），率僧眾清點寺藏經書結果：尚存佛經二萬數千多卷。其中明版《南、北藏》、清代《龍藏》，均告殘缺；惟九部刺血書寫經和《貝葉經》得完整保藏。較之其他禪刹，遭受「紅衛兵」澈底的破壞，蕩然無存，可謂是不幸中之大幸！

〔註⑥〕：民國80.12.1「羅星塔月刊」第175期，王鐵藩撰「鼓山珍貴佛經《延祐藏》，『文革』期間被燒掉了」及同刊81.8.15第183期，延青撰「鼓山軼聞——一櫛佛經焚於劫火」等文。

〔註⑦〕：淡虛老法師述《影塵回憶錄》下冊，頁一四三—一五二，及《中華文化百科全書》第二冊第四章「佛學」頁一、三五〇—一五四（道安中國藏經譯印史）。

〔註⑧〕：陳慧劍著《弘一大師傳》——「閩緣」——頁三五二—三，及林子青著《弘一大師年譜》——民國十八年（一九二九）己巳，大師五十歲條——頁一一四—一五。

〔註⑨〕：岑學呂編《虛雲和尚年譜》，頁九六，及民國75.7.1羅星塔月刊第111期，王世成撰「八閩勝地話鼓山」——一文。

〔註⑩〕：永庵、少春合編《鼓山》，頁二四。

〔註⑪〕：同前書註⑩及《實用佛學辭典》上冊，頁八一—二。

（待續）

走過學佛之路

(九)

何世亮



九、浩劫

心海從小就出家，當小沙彌時聰慧好學，在寺院裏，和尚每天都必須上早晚課，讀五堂佛學課程，很多小沙彌都敷衍應事，所謂「小和尚念經，有口無心」，可是心海就與人不同，他在家時曾讀過幾年私塾，比其他人多認識不少字，每天的朝暮課誦，可真心去默唸，一部甚長的楞嚴咒共用四百二十七句，他唸了七天之後就全部背誦了下來，一字不差，晚課時讀誦阿彌陀經，八十八佛大懺悔文，也是一點不含糊，老方丈和監院都很看重他，並有意栽培他。

不久之後，心海就被調到方丈身邊作「侍者」，而不再與一般小沙彌一樣打掃工作了，後來又跟隨監院料理庫房，他辦事極為認真，各類的法器、法衣、工具、香燭、器物都逐一編號，整整齊齊地按類存放，錢是錢，物是物，分門別類，井然有序，所以十多年來庫房不會短少過一項物件，方丈很器重他，已有推荐他擔任寺廟監院的想法。但是文化大革命一來，這一切的安排都亂了調，「破四舊」的紅衛兵衝進了寺院的大門，首先就是要查抄庫房中的封建古物，心海儘管義憤填胸，也是無能為力，只能感嘆世事的無常。

× × ×

以佛法的意義而言，「劫」是代表相當漫長的一段時間，同時也是一個表示不祥的字眼，佛教認為世界有成、住、壞、空四大時期，到了壞劫的時候，便有水、火、風三災的出現，世界就歸於毀滅。

當中國歷史上出現「三武一宗」的法難時，很多佛教徒就以爲「壞劫」來臨了，如果這種觀念可以成立，那麼二十世紀的六十年代，中國的佛教徒又經歷了一次大浩劫。

成百上千的人包圍了寺廟，他們是前來「破四舊」的，人群的核心是幾十位年青人，他們是當地大學裏的紅衛兵，昨天，他們的頭目

從北京回來，帶回來「破四舊、立四新」的消息，他們受到煽動，也想在當地刮起一場紅色的風暴。

寺裏的和尚們已經休息了，突然聽到山門外人聲鼎沸，曉得來勢不妙，那裏敢去開門，沒想到紅衛兵們早已翻過牆來，大殿裏響起了乒乒乓乓打碎物件的聲音，有人爬上佛桌去敲打巨大的佛像，有的人去拉扯帷帳，有的人去撕毀經書，整個場面亂成一團。

方丈室也被紅衛兵破壞得一塌糊塗，門口貼上了「臨時革命行動聯合指揮部」的標題，所有的和尚都被趕了出來，勒令他們在天亮之後立刻搬離寺院，滾回原籍去接受勞動改造，心海也不例外。

× × ×

心海被逐出寺門之後，流浪了一段時間，最後來到了一間素食餐廳上班，每天端菜上桌，事情簡單又輕鬆，他似乎也喜歡這工作，毫無怨言地打飯發飯，把每個飯碗盛得圓圓的，好像佛前供品一樣地整齊漂亮。

雖然這是一間素食廳，但是裏面的工作人員却不吃素食，所以每到大家吃飯的時間，心海只有躲到一邊，吃些剩下的素雞青菜之類的飯菜，別人都勸他不必再持戒了，他却苦笑著說，自己多年來已經習

慣了吃素，倒不是爲了什麼戒律，而是怕吃葷之後胃腸不適應。

此時的心海，身上的裝束已經完全世俗化，但是頭上的幾行戒疤却還留著，生活習慣還保持著那種與世無爭的樣子，某天一個喝了半醉的漢子走了進來，對心海喊道：「喂！你是個和尚嗎？」

心海故作聽不見，又埋頭下來繼續工作。

那個漢子生氣起來又叫道：「喂！你是個真和尚還是假和尚？有沒有跟女人睡過覺？」

心海低沈地回答：「我現在已經不是和尚了。」

「不是和尚，那就把這盤肉吃下去。」惡漢狠狠地將一盤肉放在心海的面前。

「我生性不吃肉。」心海平靜地回答。

「不吃肉？我看你還是想當和尚吧！還想搞那些封建迷信的活動來毒害人民，老子勒令你吃下去！」

心海低頭想了片刻，終於以顫抖的手慢慢地拿起那盤肉來，一塊塊地塞進自己的嘴裏。

當天晚上，心海又吐又瀉，折騰了半天，直到天亮才好一些，他躺在床上足足兩天，不吃也不喝，只是仰望著屋頂發楞，心情絕望到

極點，第三天才勉強支撐著身體上班，店裏的同伴都覺得他蒼老了許多。

× × ×

文化大革命十年過去了，心海也賣了十年的素飯菜，也過了十年辛苦的日子，不過他也漸漸習慣了，原來的寺廟又恢復了活動，幾位師兄弟穿上僧袍之後，又想到了要索還被查封抄去的廟產，第一個便是要找出以前曾經管理過庫房的心海。

幾個同門師兄來到了素食館，向心海述說佛寺已經可以恢復了，但是心海卻沒有顯示出高興的表情，他招呼大家坐下，然後取出幾本破舊的筆記，向大家說：「寺院終於可以恢復了，這是佛門的幸事，照理說，我也應該再度出家的，但是幾年前被人強迫吃了肉，我心中總是不能坦然，所以我想做居士也是一樣有功德，今後我就是佛門的俗家弟子，你們的事我照樣幫忙大家辦，這些筆記全記著當年被造反的人拿去的東西，現在你們就拿去照著一一索回來。」

其實倒不是吃肉這件事阻撓了心海的決定，而是心海的內心想著，經過了這次文化大革命的衝擊，出家也不一定可以躲過劫數，而真正的修行應該不分在家與出家，而是在於心靈的解脫自在。

往後心海仍然在素食餐廳工作，寺院來了新方丈與監事，凡有大小事，和僧們總是習慣來請教心海，心海也對每個難題一一解決，使得寺院在兩年之中重上軌道，佛像重新開光，善男信女們紛紛前來拜佛。

然而不久之後，心海的身體卻逐漸衰弱，最後竟然死於一間簡陋的臥室裏，和僧們聞訊趕來將他的遺體抬到寺裏，按圓寂的儀式爲他火葬，在師兄弟們的心裏，心海還是他們值得尊敬的大和尚。

× × ×

不過這些曾經參加過「革命行動」來破壞寺廟的幹部，難道就能平安地度過一生而不受良心的責罰嗎？據說有兩位指揮這次行動的紅衛兵頭目，不久就摔死於一次偶然的意外事故，其他的許多紅衛兵後來又自己發生衝突，而自相殘殺造成死亡，最後殘留的幹部也因為在文化大革命之中表現得過份激烈而受到拘押審查，有的受到刺激而發瘋，人們都傳說這是毀佛的一種報應。

其中有一位發瘋的紅衛兵，每天晚上都夢見被人追趕，眼前總是浮現出當時破壞寺廟的悲慘情景，然後又神經緊張地驚醒了起來，最後因為受不了良心的不安而服毒自殺了。



陳述者與聽聞者，二者述說同一體，其一方了知之總義，依錯亂方式而了知，於自宗陳述總義是實體。

己二、詮說自宗

所量唯有一自相。

識之境，即（所量）是唯獨一自相故，一切取捨作用，抉擇「有」、「無」自相（能作義），不攝屬「不能作義」，因無所需之故。《釋量論》：「自相一所量，觀有無求義，由彼成辦故。」「無非所量故，吾亦許謂一。」

自相：若為現前之際衡量之，則屬於所持境，若為隱蔽量之際則屬於耽著境，若士夫抉擇現前與隱蔽二者，則屬於無欺妄性之所取境。

於自宗總相是同體，上述對方承認之時，承許分別虛妄識、無分別虛妄識與無分別無錯亂三種境；其中，分別虛妄識與無分別虛妄識無所取境。自宗之所量唯有一自相是無分別無錯亂之境，總之陳述境之際不作為取境與所取境，終究所量唯有一自相，由現量之自性；比量亦由他體性之方式而得知，故現、比二量是自相。

己三、斷評分為二

庚一、斷評——妄識為無境，庚二、斷評——所持境之自相。庚一又分為四：

猶若手指指示之，謂見虛空愚者妄。

屈中之辭。

陳述者自己表達詮說之際，瓶之總相出現其心，聽聞者謂了解之際，倘若是在出現陳述者之心境變成聽聞者之心境，變成非陳述者自己之心境。若是不出現於聽聞者之心境非相順於陳述者之境，變成非聽聞者之心境，若非聽聞者之心境，無法了解境，原因何在？陳述者、聽聞者所持二總義相異相，焉能緣取同一體。若不可能緣取同一體，「陳述者所詮說，聽聞者了解」名言之立論不合理。若謂相異境，錯亂之方式緣取同一境？陳述者之總相與聽聞者之總相雖然相異，若緣取同一境是錯亂故，了解名言是相異？如是了解緣取同一體是錯亂，若汝亦信許同一體之故，如彼錯亂者之識，是成立無所取境。立量：陳述者與聽聞者之有法，應成立無所取境，緣取彼境之了悟（解）二者是錯亂之故。雖是相異，錯誤緣取同一體，相似過。故總相有所取義之方法，其他人可現見境不應理。

自宗有二相：

1. 了解其外相＝心相＝是外義顯現心識
2. 增益彼相：總義存在於各個有情之心相似之二相——轉成了解之總相。

然而，陳述者所詮說之義，聽聞者應無法了知，以陳述者與聽聞者之二總相相異之故。二總相錯亂為同體，不成立所取義，彼所取之義是義自相，存在心識相異相。自宗不承許之，二總相若同時形成同一體，總相可能同一法性，各自相聚合。





能聞能詮之二人之總義與各自心識相屬，然亦「腹膨大，足縮小」等瓶諸相相似故。耽著相似爲同一體後，從而設立名言無相違質問之。云：非如是。

若現自心是自境，若不現見彼非境，
彼故所取相異性，認是同體豈可能。

若出現於心識，則與有情各自之心相隨繫屬之總義。是各自之心境故，不認定爲共同境。若不顯現於心識上，則非境故，彼此互不相識，以相似之緣故，認爲了知彼義爲非有。

相異且顛倒方式，認定同一境謂之。

總義：雖然有情各自之心境相異，而且顛倒（見）之後，認是同一境故謂之無相違。

認定同體顛倒故。成立無所取之境。

「總義」於無共同之境，緣持「了知同一境」故。證成一切妄分別見皆無現見境性。《釋量論》云：「若似同一體，彼有一名言，異非現爲彼，異體如何取，時覺應無義。」

如理觀察多數者，還於無境執著「有」，

詳析所知之境 (三)

解說者詮說相屬之總義，而聽聞者了知彼總義之性，彼不合理。

二個人之所詮義，各自故不能共識。

唯獨與有情各自心識相屬。詮說彼性，了知彼與各自心識相屬故，二者之所詮現相，不能共同了知，二者之境無法取得共識之故。《釋量論》云：「若屬各各者，著一義體者，則不應相續，講聽者諸心。」

詮釋者與聽聞者二人之所詮義，例如瓶，針對瓶之總義是各別的，詮釋者了知所詮說瓶之總義，和聽聞者聽取瓶總義，不允許瓶相異二者。若是詮釋者與聽聞者之思惟分為二者，所詮義不能結合，破壞名言作用。所依詮釋者，聽聞者了知，無法陳述，顯現各自相異心識，二心是各個自性，彼二心恆時相繫故。

二總義亦是各別。曰：非如是了知實相是各自相異，詮釋者與聽聞者實有各心識二相。形成了解之心識，有二總義相，喻：如瓶，相似腹膨大，足縮小，相似耽著為同體，唯相繫各自之心識，詮釋者解說後，聽聞者了知結合名言方式而詮說，二體不相違。

彼不應理，若陳述者自己心境現出，非聽聞者之心境，倘若瓶之總相不出現於陳述者之心的說法，那麼瓶之總相，變成非陳述者所說之對境，以其不現於心之故。

有情各自存在之，心相似之「識相」故。
耽著相似為同體，結合名言故無違。

八十六年四月份會務報導

(會訊第188期)

捐款芳名錄

(總計 柒萬壹仟元整)

貳仟元：安定鄉同學會 蘇慧貞
壹仟伍佰元：魏琴曉 林昭福 林旻憲

壹仟元：傅冠智 林枝章 許鏡子 李富枝
陳政宏 陳政維 陳怡青 陳楊秀鸞
陳榮璧 陳文宗 陳素進 黃玉梅
鄭忠勝 鄭銀枝 侯漢洲 吳福成

陸佰元：方偉綸 殷鳳凰
伍佰元：釋悟福 傅冠盛 李鎮隆 林麗樹 陳明吉 陳永漢
陳大文 陳秀月 陳俊弘 陳葉滿足 蔡永輝 黃大根

黃柳英 吳燕靜 宋淑貞 顏高龍 顏高成 顏高城
曾雀清 許瑞吟 許富琮 曾碧蓮 柯奕州 方英蕊

肆佰元：李長諭 李宗翰 李坤憲 王俊傑 王平郎 蔡德坤
叁佰元：王巧英 王玉治 王章峰 郭春瑾 郭夏碧 吳王鳳治

黃麗珠 鄭海英 鄭海蓮 郭淑敏 胡王清月 胡博然
吳芳龍 吳尾景 吳美樺 楊淑敏 石馨文 石修誠
胡博雄 石大德 石宛玉 李奇蓓 李文哲 葉桂昇

貳佰伍拾元：廖粹華 李耀斌 李奇蓓 李文哲 葉桂昇

貳佰元：慈 琴 會 純 靜 慧 李錦菊 李秋豐 李佳玲
李桂芬 林美辰 林連佛 林惠貞 陳世潤 陳昭孔
陳樹剛 陳其彬 陳永川 陳永芳 陳寶珍 陳俊竹
陳蕙草 陳聖道 蔡金鳳 蔡明融 蔡錦雀 蔡宗霖
蔡和廷 蔡玉娟 蔡金珀 蔡天得 蔡郭良治 鄭 忠

86年4月份收支明細表

收	上月結存	\$200,622	40
	本月收入	\$ 71,000	00
入	收入總計	\$271,622	40
支	教育文化支出		
	福田雜誌第130期印刷費用	13,480	00
出	福田雜誌第130期郵寄費用	6,052	00
	劃撥代金手續費	135	00
濟助支出	供僧醫藥費(他寺)	3,000	00
	洪樺燦	2,000	00
出	洪樺金	2,000	00
	蔡歐良	2,000	00
出	吳陳月	2,000	00
	趙王美	2,000	00
出	王國金	2,000	00
	鄭楊玉	2,000	00
出	陳輕秀	2,000	00
	孫會靖	2,000	00
出	支出總計	\$ 74,667	00
	本月合計	\$196,955	40
收支比較		105.2 %	

壹佰元：慈 蘇 會 禎 董水治 江英嬌 王開南 王肅瓊

陳金鈿 陳寶蓮 陳寶秀 陳山鐵 陳王格 陳奕霖
陳展宏 陳政賢 陳進良 黃素鶯 黃紅芬 鄭海珠
張漢成 張庭璋 張庭瀚 張婷雅 蘇麗美 侯勉元

侯文秀 侯慈萍 吳修豪 吳芝穎 吳慧螢 吳朝貴

楊玉桂 楊忠雄 楊世傑 楊宜榛 楊丁清 楊王金蓮
楊淳詒 楊淳雅 楊育維 顏愛娥 顏美珍
莊春蘭 梁田雪銀 顏愛娥 顏美珍

會長：顏高龍
副會長：鄭海英
孫申娥

會德功福田寺湛然

4月份救濟事蹟

1. 趙美華女士：住南縣永康市中華路五七八巷十七號之一一，十六樓，三十三歲。案主爲養女，於二十一歲時因躁鬱症而發病，且嚴重影響婚姻。故於二年前攜子女回娘家，其夫已近一年未寄生活費，只依母親夜市賣麵維生，故本會輔助生活費伍仟元整。

2. 王金童先生：住南縣大武街六一七號，三十五歲。在十年前退伍時，患精神分裂症，已多次住院，但情況仍難以控制，有明顯的暴力攻擊行爲。其父母以務農維生，且共有九位子女，對患者之住院費用難以全額負擔，故本會幫助醫療費用伍仟元整。

3. 吳梅女士：住南縣學甲鎮新芳里五十六號，二十九歲。與其夫二人皆智障者，日常之生活料理皆依兄嫂支援，近來更出現撞頭之自我摧殘行爲，而目前其兄又因病無法工作，故本會輔助生活費用伍仟元整。

4. 王國正先生：住高雄縣湖內鄉中賢村中正路二段四二〇巷四十六弄二十號，三十八歲。因工作被化學溶劑灼傷而住院治療，其妻本身刻苦耐勞，除於工廠打零工外，還須照顧患病之婆婆和料理家中事務，且目前仍租屋而住，故本會予以協助醫療費用伍仟元整。

5. 鄭楊玉女士：住南縣北園街八巷五十一號三F之一，五十六歲。因十二指腸潰瘍穿孔併腹內膿瘍而住院手術。其夫行動不便，現今均由案女一人負責上午照顧病患，下午回家照顧案夫用餐，還需去工廠上班，故身心俱疲，經濟亦有危機，故本會協助醫療費用伍仟元整。

6. 陳輕燕女士：住南縣下營鄉後街村三四二之三號，六十九歲。曾罹患乳癌、甲狀腺癌，另有心臟疾病，其夫已去逝，現與其無血緣關係之丈夫元配、長子同住，但因近日口蹄疫影響，經濟較沉重，故協助醫療費用伍仟元。

7. 孫秀菊女士：住南縣安平區育平九街一九二巷七十一號十F之七，三十六歲。因患急性淋巴性白血病，可能須進行骨髓移植。與夫已離婚，且獨自扶養九歲之女兒，雖有手足，但能力有限，本會協助醫療費用伍仟元整。

8. 曾靖婷小妹妹：住南縣七股鄉大寮村八號，八歲。罹患急性骨髓性白血病，多次接受治療，但病情不穩定，有多部位之感染現象，現已切除右側肺部。現由母親全日照顧，其父之兄弟各有家累，協助極其有限，故本會協助醫療費用伍仟元整。

9. 本月固定幫助戶：洪樺燾先生、洪樺煥先生、歐良謀女士、蔡金李女士、吳蔡怨女士、陳月娥女士，以上各貳仟元整。



楠星木

• 贈 閱 •

■ 中華民國八十六年五月十五日出版
佛曆三〇二四年

■ 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