

福

田

144



佛教月誌

短期出家寺院：

1. 台南縣新化鎮接天寺：出家日期7月27日至8月10日。
 2. 台北市慈光寺，少年學佛夏令營短期出家日期7月1日至26日。
 3. 泰國法身寺，日期7月11日至8月9日。
 4. 佛光山：時間7月9日至15日。又7月30日至8月5日。
 5. 南投縣鹿谷鄉淨律寺：日期8月22日至31日。
 6. 南投縣埔里鎮靈巖山寺：日期7月5日至9日，又7月22日至26日。
- 傳授出家戒寺院：
1. 高雄縣阿蓮鄉光德寺：日期87年11月20日至88年1月18日。
 2. 屏東縣高村鄉寶蓮寺：日期88年4月20日至88年5月21日。
- 台北市伽耶山基金會，舉辦網路資源在佛教圖書館應用研習營，日期7月1日至3日。
- 台南縣楠西鄉圓覺寺，5月23、24兩日，舉辦禪心生活營。
- 台南市開元禪學院招生，放試日期8月30日。

本期目錄

封面：多羅樹子念珠 大明攝

- 1 ● 佛教月誌
 - 2 ● 譯刊《西藏人的思維方法》說明……………三五
 - 3 ● 個人存在的意識——人格結合的意識稀薄(上)……………依中村元著 觀譯
 - 8 ● 台灣供養佛牙舍利錯了嗎？……………明了
 - 11 ● 《因明學研究》再版序……………沈劍英
 - 13 ● 一心要了生死的寶華通忍禪師……………曙壽
 - 16 ● 天台僧團的特質……………雲庵
 - 21 ● 一代高僧圓瑛宏悟大師(中)……………陳聖璋
 - 25 ● 常樂我淨(三)……………何世亮
 - 29 ● 設人釋三佛性……………三五
 - 32 ● 《量理寶藏論詮釋》詳析能知之心(六)……………明性
 - 33 ● 八十七年五月份會務報告
- 封底：佛龕桑槲

譯刊

《西藏人的思惟方法》說明

•三五

看到八福田V¹⁴³期起，連載譯家依觀法師執筆，將日人中村元著《西藏人的思惟方法》中譯面世，甚為驚喜。公認西藏思惟方法最為傑出，亦是容受佛教思惟方法最為精純。以當前台灣佛教走勢，藏傳佛教各項灌頂、護摩、轉世、普遍受到歡迎之際，提升一步，了解根源，研究藏傳佛教義理，及其思惟方法，有其必要。可惜，可謂無日無之收到不少資料、書籍刊物，屬於這方面的稀少。八福田V於此缺口，稍供棉力，曾介紹過五篇藏傳因明，以及現在仍連載中的《量理寶藏論詮釋》，皆是藏傳佛教思惟方法精髓。不過，過於專門，祇能供少數人研究，難以讓衆多人士獲益。《西藏人的思惟方法》，內容多據語文推斷思惟。性質介乎事與理、民族與宗教、因明與語言中間。尤其譯筆暢達，閱讀稱便。

《西藏人的思惟方法》，係中村元《東洋人之思惟方法》第

五篇。此書中文譯本已有兩種：

民國四十二年五月，由徐復觀氏譯出《中國人之思惟方法》。包括全書第一篇序論，第三篇中國人之思惟方法，第六篇結論。

一九八八年，大陸由林太、馬小鶴兩位譯出《東方民族思維方法》，為此書前四篇，未譯第五篇西藏人的思惟方法，與第六篇結論。此次八福田V觀師所譯，有補闕功德。

由徐氏八譯序V，略知原書出版經過：

「日本文部省的日本諸學振興委員會，于一九四〇年，（日本昭和十九年）至一九四六年間，委託伊藤吉之助氏，從事于諸民族思惟方法之比較研究。伊藤氏因此書之著者對印度文化鑽研有素，故請其研究『特別表現于語言形式及論理學上的印度人之思惟方法』，和『通過佛教思想的容受形態來看中國民族及日本民族之思惟方法』。著者認為在東洋民族中，僅印度、中國、日本、西藏四民族，有論理底自覺，且皆受有佛教之共同影響，故即以此四民族為東洋諸民族思惟方法之代表，作各別之研究，研究之成果，分為六編：第一編序論、第二編印度人之思惟方法、第三編中國人之思惟方法、第四編日本人之思惟方法、第五編〔附論〕西藏人之思惟方法、第六編結論。前二編為第一部，出版于一九四八年

（下接第14頁）

個人存在的意識

人格結合的意識稀薄(上)

西藏文化中的這種特殊性是如何形成的呢？

西藏的特異文化有不少是承自於當地的風土環境。

西藏有世界聞名的高山環繞，形成與外界隔離的形勢，可說是天然秘境。這個地區，廣袤的不毛之地連綿不絕，產物極其缺乏。由於氣候酷寒，阻礙了植物的生長。從而自然而然地食物缺乏，所能養活的人口也就有限。這樣的風土條件，影響到西藏民族的習俗，進而也限制它容受佛教的形態。

「在資源如此缺乏的荒漠中，西藏人只能緊緊守在零星的村落及牧地，而聯繫其間的是一些羊腸小徑。換句話說，只有在點與線之間可以營生，點線之外，即直接面對酷烈的自然——亦即死亡的世界。旅行西藏的人常不存有再會的機會，雖然會忽然又在某一條路上相逢，但這樣的路徑是固定的，除此之外，無法生存。（註1）」

必須在嚴酷的自然中謀生時，即不斷地面對威脅自己生存

的事物。死的問題一直呈現在眼前而無法逃避。在早期被譯出的詩如此描述（註2）：

死亡之主誰也不交往，

他忽然來到，

不肯留待明日，

是以必須速修正法。

死亡之主無有慈悲，

即連初生者也予殺害，

就如同殺害者在面前。

印度人稱死亡之王為Yama（控制者之意），在中國及日本係音譯為「閻魔」，而西藏人則譯為「死亡之主」(ñchi-bdag)。由於與死結連，所以無法脫離。「死亡之主」在西藏人心中，佔有很重要的位置。就像前引詩句所呈現的，「死亡之主」在文章中出現時，經常是作為文章中的主語。

人類通常無法了解自己存在的真相，宗教詩人密勒日巴正

面地面對深處其實是絕望性的黑闇的事實：

「吾友不見已老朽，

吾妹不悟己身病，

若孤獨地死去，

衆人即能了悟。

我去何處無人問，

此地亦非爲歸宿，

若孤獨地死去，

衆人即能了悟。」

在絕望的孤獨感中 他尋求救護：

『那若巴的使徒呀！救贖之道呀！

孤獨地捨棄此身，

從惡魔及苦惱的世界脫離，

我進入於寂靜。』

在臨終前，密勒日巴希望孤獨的死去（註4）。

『我老了，人不知；

我病了，吾妹不知；

若能孤獨地死去，

行者心得滿足。

我死了，人不知；

此腐朽之身體，鳥亦不知；

若得死去，

行者心得滿足。』

『我去何處無人問，

亦無稱爲彼處者，

如是死於崖洞裏，

行者心意即滿足。

無人寂靜崖洞處，

乞士所發此死願，

利益一切諸有情，

吾之心願即滿足。』

誰能想像九百年前的西藏高原有如此悲痛的告白。直至今日，在西藏的僧院中，還是有住在自己的屋中，專致於思惟，或者住在山中岩穴，五十年不會下山的修行人（註5）。

當個人存在的意識強烈浮現出來時，作爲聯繫個人之紐帶的家族意義勢必減弱。根據古代碑文記載，早在赤松德贊王時代（八世紀末），若有人犯罪受罰時，罪不及於其兄弟或子孫，他人不需受審判也不需受罰（註6）。其他國家直到近代才施行的法律，在古代的西藏已經確立。

在人倫組織中，最爲閉鎖的，就是家族，而西藏從史前時代以前直到今日，關於家族，還一直實行著奇異的習俗。

第一是一妻多夫制。亦即在結婚時，如果新郎家中有弟弟同住的情況下，新娘與新郎之弟要交喝九杯。除了新郎家中的

長子是新娘的正式夫婿之外，另外的次子、叁子也是新娘的暫定夫婿。也就是一名新娘，同時是二名或三名兄弟的共同妻子。實際上也不會超過兩三人。但是，這裏所說的兄弟，必需是同父同母的兄弟。（偶而會有例外，即同父異母也無妨）。若非如此，則需各自娶妻。亦即西藏的一妻多夫制，是限定作丈夫的必須是同腹的兄弟。因此，並不是一名婦女可以隨意有幾個丈夫，而是只限於同一家中才行此一妻多夫制。除此之外的性關係，即是通姦。而在孩子出生時，只有當兄長的可以被孩子稱為父親，其他的弟弟都只能被稱為叔叔。這種習俗從其他民族的觀點來看顯然是不道德的，但在西藏，這種一妻多夫制無寧是理想家庭的標識（註7）。（最近大概由於外來思想影響，也有人認為此一妻多夫制並不妥）（註8）。

因此，在西藏不可向婦女詢問她的丈夫是誰？西藏婦女不少人擁有數名丈夫，因此，外國人若如此詢問，會被認為有輕蔑的意思（註9）。

雖然有這樣的事實存在，但並不表示西藏人的性關係是亂來的。在印度宮廷中，高等妓女的地位頗高。從而在戲曲中也有這種身份的女性出現，而在言及具有這種身份的母親時，印度的戲曲中是毫無避諱地使用 *ajukā*（遊女、娼婦）這個語詞，而在藏譯就改譯為 *yum*（註10）。就如同漢譯佛典避免使用「娼婦」這個語詞（註11）。

若是如此，西藏為什麼會有此一妻多夫制度呢？關於這一

點，青木文教師作如次的說明：(1) 西藏是不毛之地，若一夫一妻的話，人口增多，不易養活。爲了限制人口增加，因此成立一妻多夫制。(2) 官吏須輪調，商人須旅行，不在家的時間很長。尤其西藏地處山區，交通不便，往返需假以時日，因此長時不在家中。又，雖然西藏婦女的社會地位低下，但在家庭中，當妻子的權利大，家中財物歸她掌管，扮演實際家長的角色，因此當丈夫的不能把妻子帶到他鄉外地。也因此當妻子的勢必長時獨守空閨，也因而與丈夫的弟弟同居的機會比較多。所以，在上層家庭中實行一妻多夫制（註12）。（附帶一提，在印度及中國的古籍中，常常提到「女人國」(*strijya*)，談到了一妻多夫制，但所言的大概不是西藏）（註13）。

另外也有一夫多妻的型態存在。例如古時的松贊干布就娶了五名妻子。古來任何國家的統治階層皆行此制。但是今日西藏仍實行的一夫多妻制，却是稍稍地特殊。亦即在這種情況下，多妻，只限於姐妹。尤其是行於貴族女兒的招婿。這可能是貴族家庭，要爲每個女兒找到相當的女婿並不容易。

當然就婚姻形式而言，一夫一妻的型態還是佔多數，一妻多夫或者一夫多妻還是較少見。從西藏人的一般道德觀念來看應該還是主張一夫一妻的，只是依家庭的各別因素，而有這樣的婚姻型態。即使例子不多，但由於實際上還是有這樣的婚姻型態存在，因此也不能不予以重視。形成這種婚姻型態的外在條件前文已予指出，但是由於其他民族間，不乏存在著那些條

件的，却未必有這樣的婚姻型態存在。因此，不得不認為是西藏人獨特的思维方法所影響。亦即在西藏人之間，雖然有生活共同體的家的觀念，但是男女個人的人格結合的意識非常薄弱。亦即男女二人相互佔有的意念強烈時，就會有排除第三者的介入，而有由二人創造一個共同體的行動出現。反之，當認為與特定的異性的關係只是其人存在的一部分時，將男女二人視為一個單位的想法就會比較薄弱。在這個根柢中的，是自己存一個單獨存在的強烈自覺。

像這樣人格結合意識薄弱的情形，從其他地方也可看出。西藏人在一方的配偶過世後不久，即迅速地與其他對象再婚。因此，在西藏人之間，幾乎沒有鰥夫或寡婦的存在。這樣的習俗之所以存在，是因為結婚不是個人與個人精神的結合，而是性的關係而已。如果對配偶有思慕之念的話，應是無法於配偶死後不久即再成婚的。在配偶死後不久即再婚，這在文明的國家，通常會被非難。西藏人的這種習俗，正好與中世的印度人燒死寡婦的習俗，在思维方法上恰好相反。而佛教在傳入西藏後，也無法改變這種習俗。喇嘛教的高僧也承認這種習俗的。

在西藏，妻與子女同樣被視為是家庭中的財產之一。在西藏語中，妻跟孩子同樣被稱為 bu（[子]）。例如在西藏語中，bu-smad 即意為家族、孩子，而這個語詞也被用來當作梵文中 kalatra（「妻」）的譯語。而像 bu chen ma，即意為有孕的婦人。

古來即有這樣的習俗流行，而受這樣宗教指導的西藏人，對於有個人血統由來的家系觀念稀薄。他們並不是不祭拜祖先，但只是做到在父親或叔父的忌日舉行像施餓鬼那樣的法事而已。在西藏語中，沒有崇拜「祖先」這個詞彙。西藏人的佛教並沒有與祖先崇拜結合在一起。西藏的任何家庭中都有佛壇，但並不奉祀祖先牌位。也不吊掛亡人的肖像。（又，個人遺產讓渡的意願非常稀薄。關於這點，後文再論。）這應是西藏人遊牧性格強烈的自然現象。

對於特定的個人的人格結合意識薄弱，並不表示不顧慮他人。甚至是相反的。西藏人招待賓客的熱情極其有名。又，誠心對待他人被視為美德，關於這點，西藏人有其獨特的打招呼的方式。亦即彼此吐出舌頭，同時展現彼此的手掌給對方看。這相當於西洋的握手禮。亦即伸出雙手，是表示沒有隱藏任何武器，而吐出舌頭是因為古時的西藏，要毒殺人的舌頭是黑的。直至今日，即使是對著行駛著路中的汽車，他們也是伸舌頭打招呼。不過這種招呼方式已逐漸消退，當勞工階層齊聚在一起時，已比較偏向於拍手喝采。

又，在漢譯佛典稱西藏為「赤面國」（註14）。西藏人自己也是這麼稱呼。古代的西藏人以一種赤土塗在顏面上，因此有此稱呼。這是很奇異的習俗，據說下嫁松贊干布的文成公主不喜歡這種習俗，因而松贊干布就改掉這種習俗（註15）。但是再深入思考的話，其實本質上這與今日的女性使用白粉或口紅

並無兩樣。南亞國家的人非常嫌惡女性使用口紅。在南亞地方，只限於低級的女人才使用口紅。因此，可以說在臉上塗赤土，仍是出自於顧慮他人，這一點，本質上與現代人是沒有差異的。（在指甲上塗寇丹，修剪指甲的現代婦女，憑什麼嘲笑西藏婦女呢？）

在西藏人的原住民之間，部族的社會壓力相當強。例如住在中國西南部的一個民族，即信奉苯教的羌族之一支的那樓人，直至今日，結婚這一件事仍是由外面強制，新郎、新娘在婚禮之前不能見面。由這樣的婚姻而產生悲劇。不滿意這種強制的婚姻而逃入山中自殺的例子不少（註16）。（續）

註

- (1) 佐藤教授《古代チベット史研究》上卷（東洋史研究會，昭和三十三年）序，第一頁。
- (2) 參閱芳村修基教授《チベット佛教の風土》（《佛教史學》第七卷第四號，昭和三十四年二月，十一月），寺本婉雅《西藏語文法》一七四頁。
- (3) 芳村教授《カンギョ宗派の風格》（《佛教學研究》3，昭和二十五年二月，六十六頁）。
- (4) 嘉魯斯・貝爾著，橋本光實譯《西藏の喇嘛教》（法藏館，昭和十七年），一六五頁。

- (5) 斯特倫庫前引書，二五五～二五六頁。
- (6) 佐藤氏前引書，下卷（昭和三十四年），七八三頁。
- (7) 青文文教師《西藏の民族と文化》三九頁。
- (8) 阿朗・威尼頓《チベット》（下）（岩波新書，昭和三十四年）十三頁所載爲其一例。
- (9) 同上，（上）二十五頁。

(10) 戲劇《龍喜記》（Nāgāṇanda）譯。Vidhushekhara Bhattacharya: Bhoṭa-prakāśa. A Tibetan Chrestomathy. University of Calcutta, 1939, P. 40. 藏語裏面並不是沒有娼婦意味的詞彙。（hphyon-ma, smad-htson-ma等）。

(11) 參閱本選集第二卷《中國人的思维方法》。

(12) 依據青木文教師之面諭。

(13) 佐藤氏前引書，上，一五二頁以下。

(14) 例如在西域發見之《釋迦牟尼如來像法滅盡日記》（芳村氏所引，《龍谷大學論集》三五五號，一九五七，九十一頁以下）。

(15) J. F. Rock: The Na-khi Naga Cult and Related Ceremonies. Serie Orientale Roma IV. Roma, Is. M. E. O., 1952, P. 5.

台灣供養佛牙舍利錯了嗎？

· 明了

編者說：△福田▽是佛教裏較保留拘謹，沒有斤兩的小刊物。迎佛牙，却是轟動寶島大事。佛教時論家明了居士自不能置身事外，撰寫本文。值此言論自由時代，深具民主素養的看官大德，信有寬容雅量。

四月八日在泰國、西藏、台灣等地區的高僧及世界各國佛教徒代表見證下，佛光山開山宗長星雲大師和西藏貢葛多傑仁波切順利的在泰國曼谷世界佛教徒友誼總部完成世界第三顆佛牙舍利贈送交接儀式。由迎迓團長總統府資政吳伯雄獻塔，國際佛光會各國代表擔任獻果、獻燭等，迎迓團員大都政府重要官員，如陳履安、吳敦義、趙麗雲、洪冬桂，立委林宏宗、沈智慧、丁守中、林明義及潘維剛等。四月九日佛牙舍利抵達中正機場，並前往大園華航空難現場灑淨，祈安，超荐後，暫時供奉於佛光山台北道場。

十一日「恭迎佛牙舍利顯密護國祈安法會」副總統連戰、行政院院長蕭萬長、海基會董事長辜振甫、法務部長廖正豪、交通部長林豐正及立委多人全程參與。台灣各大佛寺住持及信徒數萬人參加法會，法會結束誦大悲咒灑淨為國家消災祈福。由於恭迎佛牙舍利駐錫台灣引起宗教界、政治界及文化界紛紛爭議，爭議一，佛牙舍利是真是假的問題；爭議二，佛牙來台到底對台灣的宗教、社會和政治有什麼貢獻或作用；爭議三，政府官員有沒有違背政教分離的原則。

四月八日大陸新華社引敘大陸佛教協會未具名負責人表示，根據《大般涅槃經》記載，釋迦牟尼佛涅槃後留有四顆佛牙，一顆被帝釋請往天上供養，其餘二顆留於人間（一顆現在斯里蘭卡，被稱「錫蘭佛牙」，一顆在北京佛牙塔，被稱「法獻佛牙」，一顆被捷疾羅刹請走，台灣的第三顆佛牙「不知從何而來」？這是對佛牙真假最早提及的，而後台灣社會隨著談論。依據星雲大師說這第三顆佛牙舍利原是保存印度那蘭陀聖地的一座佛寺中，十三世紀回教徒入侵，西藏國王丘極泊巴迎請這顆佛牙供奉於西藏薩迦遮楚秋的「囊極拉齋寺」，文化大革命西藏佛寺遭到破壞，

貢葛多傑仁波切捨身護持舍利，並流亡到印度。我們理性的說帝釋請佛牙在天上供養是神話，不可信，是佛教徒自抬身價，那一顆佛牙與被捷疾羅剎請走那一顆，共有二顆仍然在人間。星雲大師說台灣這顆佛牙是在那蘭陀聖地的某寺保存，若是屬實，那就是帝釋和捷疾羅剎所請走的其中一顆。

佛陀出生於西元前五六三年，西元前四八三年圓寂涅槃，享年八十歲，依此計算佛牙年齡，至少應該有二五六一歲，若用考古學界應用的碳十四同位素分析法，可以鑑定佛牙年齡，作為佛牙真假判定。但是鑑定樣品量至少要兩百公克以上才夠，單一顆佛牙做鑑定，有困難。

星雲大師以唯心論口氣說佛牙真假不重要，佛牙就在人的心中，心中有佛，人心就是佛心，以佛心的慈悲智慧去觀看世間，世間就是清淨祥和的淨土。吳伯雄資政也與大師同調，只要心中有佛，看到泥塑木雕的佛像都會膜拜，但心中無佛，即

使真的佛陀出現，也只是視為一位普通的老先生而已。如此有形的佛牙可以變為無形的佛牙，佛牙也可以變為佛心，從物到心，範圍變廣了，真偽也不重要了。我記得印順導師曾為《大乘起信論》真偽為文說，只要能使行者證果的佛典不必以學術立場去在意其印度人或中國人著作來定真偽。第三顆佛牙我想應如是觀。

二月中華航空公司因大園空難二百零三人死亡，國人對華航空失去信心，生意一落千丈，佛光山星雲大師宣布迎佛牙舍利於泰國搭乘華航返國，鎮壓華航邪氣，證明乘坐華航安全可靠，並於四月九日回國在大園空難地點誦經灑淨，消災解厄。由於佛光山把佛牙的功用定位過於庸俗，引起國人反彈，不在政策上改善工安、飛安和治安，使百姓放心、安心生活，而在大小官員熱衷到機場迎接佛牙回國。與佛光山來往緊密的前監察院長陳履安就當頭棒喝地說：大陸有佛牙，但大陸文化大革命之災難，佛牙有為他帶來消災解厄嗎？

因此質疑佛牙為華航消災。

星雲大師也發覺社會大眾把社會問題寄望迎佛牙來解決，不是很妥當，辯解地說迎佛牙承受「不可承受的重」。接著他說：衆生的因緣果報，要自己去承擔，社會大眾共業，要人人共同擔當，迎接佛牙來台灣，是一種激勵和啓示，啓發每個人更加珍惜現有福報，勤奮培植未來的福報，激勵每個人收攝自己的心，發揮慈悲智慧的本性。

因為華航與國華空難交通部部長蔡兆陽下台，林豐正上任，蕭內閣動盪不安，蕭院長這次熱心參與迎迓活動，立委指責他以迎佛牙來為其內閣消災，他不接受這種看法。他說他參加迎佛牙活動是爲了尊重佛教文化和佛陀，尊重佛聖物，這項活動對於導正社會風氣和社會期待平安，很有意義，迎佛牙不迷信，也和內閣消災無關。其他宗教的活動也能振奮人心，他都會參加。何況他是佛教徒，憲法規定人民有宗教信仰的自由。

依據中國時報民意調查發現，32.%的民衆對迎佛牙活動給予肯定，40.%受訪者認為有助社會人心淨化。有4.%反對迎佛牙，信仰基督教、天主教或其他宗教者（道教除外）反對比率偏高。在此我們可以說百姓大多數贊成佛牙駐錫台灣，佛教界也應該樂觀其成。

唐憲宗元和十四年，韓愈上《佛骨表》力阻憲宗迎佛骨進京。四月九日下午二點半行政院蕭院長和各部會首長及佛教諸山長老住持計萬人在中正機場恭迎佛牙舍利，也有人如韓愈一樣上《佛骨表》指責政府官員違反政教分離原則。

四月十一日在台北中正紀念堂的恭迎佛牙祈安法會上，連副總統說迎佛牙舍利具有教育意義，可以提倡純正信仰，促進社會安定，增添生活美滿。並表示李總統有公務在身，未能在場共襄盛舉，特別交代他向星雲法師及與會信衆致意，李總統認為迎佛牙的意義之一是推動心靈改革，因為佛陀是道德圓滿聖人，迎佛牙可激發見賢思齊，反省觀照。蕭院長說李總統有感於當前社會

許多脫序現象，乃發起心靈改革口號，希望結合社會力量，找回社會良知，重整道德，特別借重宗教潛移默化的功能，安定社會淨化人心，而佛牙舍利來台，不但是佛教界的盛事，更是二千一百萬人民的喜事。

可見台灣迎佛牙可比美唐憲宗迎佛骨之誠心與盛況，亦同聲辯解非政教合一。到底台灣官員有沒有政教分離呢？四月十一日冉亮先生在《柯林頓、蕭萬長與政教分離》文中例舉柯林頓總統參加宗教活動仍然沒有逾越「政教分離」原則。他說美國總統就職必手握聖經進行宣誓，國情諮文演講完以後必然會說上一句：願上帝保佑美國。美國總統每年年初主持「全美早餐祈禱會」與世界各國宗教人士、政界領袖共同為世界和平而祈禱。這種具有宗教活動，並不代表美國政府首長逾越了政教分離原則。

美國總統及家人周日去教堂做禮拜，是個人信仰的自由，經常有各種宗教活動

上報，也沒有人說他政教合一。所以他歸納美國政界專家所謹守「政教分離」原則如下：

- 一、政府不對任何宗教團體財力資助。
- 二、政府不干涉任何宗教事務。
- 三、政府不鼓吹任何宗教以成爲「國教」。
- 四、保障人民信仰自由而不致因宗教因素受到歧視待遇。

因此我們可肯定地說官員迎佛牙之活動，未違反政教分離原則。但民調中有25.%民衆表示不太讚成政治人物參與這次活動，14.%民衆表示反對立場。合計39.%反對，故教界以後邀請官員與會可要留意。

這次迎接佛牙在機場有法鼓山、慈濟功德會及靈鷲山等國內佛教界團體派員參加，「恭迎佛牙舍利顯密護國祈安法會」幾乎全國各寺院住持及法師、信徒都參與，此表現佛教空前的團結，可喜、可賀，希望佛牙能讓台灣佛教界長久團結，人民永遠幸福美滿。

一九九八·四·十九於台北市

《因明學研究》再版序

沈劍英

拙著《因明學研究》辱承讀者諸君的厚愛，竟得以重版、再版，這是我始料所不及的。

拙著成稿於七十年代的後期，初版於1985年。雖然我本人在「文革」期間飽嘗了「批鬥」之苦，但在那種嚴酷的政治環境裏，亦多少受到極「左」思想的侵蝕，所以在撰寫《因明學研究》一書時即有所流露，如以淺陋眼光輕事測評佛家思想，時以「神學唯心主義」一詞作斷語就是；加之事後發現有個別問題論述不當，如將新因明的同、異二喻的歸納法與穆勒的因果五法作簡單的比附，還下了錯誤的斷語①，這均令我時感內疚！為此我一直期望著有一個修改再版的機會。1994年拙著由台灣智者出版社出版繁體字本，我借機對舊著作了修訂。1996年年初，東方出版中心重印拙著，由於時間緊迫，事先未與我商洽，我不無遺憾地失去了一次修訂的機會！幸承東方出版中心惠允，擬於近期出版拙著修訂本，為此，我在已作過

初步修訂的台灣版的基礎上再加全面修訂，補入了近年來的一些研究心得，並增立了兩章，即第十章誤難和第十一章墮負，還在有關章節（如第三、四章）裏添加了若干比較重要的註釋，最後在附錄裏增收了近譯《遮羅迦本集》第3卷第8章，因為這也是印度古典邏輯早期的重要文獻之一。但願這部經過第二次修訂的再版本，能彌補初版之不足。

八十年代以來，我國的因明研究漸漸活躍，新人輩出，成果頗豐，令人欣慰無既！然亦嘗見個別研究者逞臆而言，殊堪憂慮。如有人信口橫掃衆家云：「本世紀自有邏輯與因明比較研究以來，絕大多數因明研究者都誤以為陳那的三支作法是演繹推理，是對在因明的根本性改造。我以為這種看法不是一種嚴肅精確的邏輯分析，而是馬虎的、粗略的結論。」理由是：「按照陳那的因明體系，同、異品是要除宗有法的。根據形式邏輯，九句因、因三相中的同、異品亦應除宗有法，而根據九

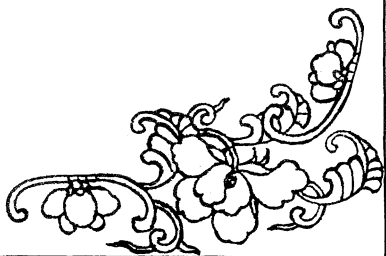
句因、因三相構造的三支作法中的同、異喻體，亦不可能是全稱命題，只能是除外命題。因此，三支作法還沒有最終跳出類比推理的窠臼，離演繹推理仍有一步之遙，可謂差之毫釐，失之千里。」此說不僅歪曲了諸家的成說（因為一般以為陳那的三支作法是演繹與歸納的結合，而不是單純的演繹法），而且還以一個想當然的理由（亦即不適當借助於同一律）來推出結論。然而為什麼連喻體也要排除宗的有法呢？同一律在這裏適用嗎？打個比方，母親得了天花留下麻子，是否可以運用同一律要求兒子也得天花留下麻子呢？再說列舉同、異喻例時須在宗上有法（論題的主詞）之外去擇取，這是在陳那以前就有的不成文法，因為譬喻總是以乙事物來喻甲事物的，如果以甲喻甲也就不成其為譬喻了。陳那改革古因明，在以事例作譬的基礎上概括出了普遍性的命題（喻體），使因明論式從類比演進為歸納與演繹相結合，因此陳那被譽為印度中古邏輯之父，這是一般學者的共識，不是哪一位隨心所欲可以否定的。不能因為舉喻依時暫時排除有法就誤以為喻體也須排除宗上有法，因為喻體（作為演繹論證大前提的普遍命題）是由喻例歸納出來的，這一點必須弄清楚；更不能以同一律為名混淆喻依（事例）與喻體（普遍命題）的不同特點，造成理論上的混亂。當然，如果說者只是一時疏忽將列舉喻依須排除宗上有法的方法（注意：這不過是設譬的通例，充其量只是一種方法，而不是

什麼「陳那的體系」）混用到喻體身上，倒也不過是一笑而置之的事，然而這位研究者却是以此作為「主要的理論貢獻」的，并鄭重宣告說：「這些見解在國內前無古人，獨樹一幟。」②這就顯得極不一般了！而且為了解決他所說的喻體為「除外命題」與漢譯《正理門論》中喻體為全稱命題的矛盾，這位研究者竟懷疑玄奘在翻譯時「改動了喻體的命題形式」③，亦即將「除外命題」改作了全稱命題，其逞臆竟至於此，更無待他人之詞費了，讀者從中自可明察。記得一位先哲說過：「未之一門深入，豈免不惑他歧。復未嘗淹貫群籍，即以洞察諸家得失自居而妄加斷語，誠為輕率！」這番話對於治學的人來說至今仍有警策作用。

注釋

- ①這一點我在本書出版不久就發現了，故早在十年前即已撰文作自我糾正，該文後來收入《歸納邏輯導引》一書（上海人民出版社，1992年），題為《印度因明中的歸納理論》。
- ②以上引文均見鄭偉宏《佛家邏輯通論·自序》，復旦大學出版社，1996年。
- ③見鄭偉宏《佛家邏輯通論》第102頁。陳那的《正理門論》梵本已佚，今唯存奘譯，然商羯羅主的《入正理論》梵本猶存，其喻體亦為全稱命題，可證玄奘并未「改動了喻體的命題形式」。

一心要了生死的寶華通忍禪師



曙壽

贛州寶華朝宗通忍禪師，常州人，俗姓陳。年少出家，曾遇異人傳授其仙術，到了二十二歲，聞佛法無生之理，遂引發參禪之念。於是，前往金粟寺參訪禪宗知名的天童密雲圓悟禪師。

禪師見了他便問：

「那裏人？」

「常州人。」

「是我鄉里也，曾帶鄉里事物來麼？」

師答不出來，圓悟亦只笑笑而已。

第二天，師入方丈禮拜請示，問：「弟子要了生死，特來請問，不但無處下口，且無處着想。……」

圓悟說：「這無處著想，便是好消息。」（真正能夠做到「言語道斷，心行處滅」那便對了，恐怕你做不到啊！）

師道：「莫非這樣便是了麼？」

圓悟拿起棒子便打，道：「不是的！」

師禮拜而出。愼日胸中疑惑煩悶，從此，每日入方丈的次數不下四五次，甚至大眾普茶時間，也亂問亂說，大眾見這個新來的學僧老是問些不切要的問題，哄堂大笑。師竟一點兒慚愧也不覺得。圓悟見這般情景，也甚了解其求道之切，笑着對他說：「你來說說去，問這問那，只如大慧杲當日，參『諸佛出身處』話，後來聽到：『薰風自南來，殿角生微涼』，方得悟入。且說這是什麼道理，你說說看。」師茫然更不知所措。

師從此決心精進參究 經過月餘時間 忽然有些體會。述偈云：

「二十餘年染世塵，於今家業一朝傾，
雙拳握着無他物，兩眼睜開沒半人，
言路窮時無可說，義途絕處句難成，
從此十年埋影後，如雲如雨徧乾坤。」

圓悟閱後，當着衆人面前稱賞一番。

接着，師又入禪堂打七，更加精進參究，才到第三日便又入方丈呈偈云：

「翰林學士渾身濕，兵部尙書徹骨寒，
唔對不須頻叫屈，一人有慶萬民安。」

後來，孝廉黃居士問師：「假如現在老和尚再向你索取鄉里物事時，將如何辦？」師兩手捧起，一語不說。居士無語便走。師急叫道：「若是鄉里便拿了去！」次日，他們又一塊兒談着昨天的話題，居士說：「如今再索鄉里物事時如何？」師云：「君子愛財，取之有道！」

圓悟初見師時，聽說同是常州人，便伸手向師索鄉里物事，圓悟只不過試試他的反應而已，當時，被索得莫名其妙，不知和尚葫蘆裏賣的什麼藥。未參禪之前，總是如此，不知禪師話中有話。表面上好似向他要家鄉東西，骨子裏是要知道你見

性了沒。好比去過美國的人，當然知道美國的情形，被人一問也就滔滔不絕。沒去過的，被人一問便啞口。佛法是要真參實究，不是知識學問邊事，儘管聽許多道理，於自己本份事畢竟不相干。例如唐朝水潦和尚問馬祖如何是西來的的意。馬祖從禪座上跳下來，當胸踏倒，水潦和尚當下大悟。起來拊掌呵呵大笑云：「也大奇，也大奇，百千三昧無量妙義，只向一毛頭上，一時識得根源去。」乃作禮而退。以後他常告訴參學の後輩：「自從一喫馬祖踏，直至如今笑不休。」水潦和尚在馬祖當胸踏倒的刹那，將一切的妄念執着，完全抖落，而佛性就赤裸裸的呈現出來。雖只是短暫刹那，却是日後修行的依據，沒有這一瞥，無論怎麼修，總是徒勞，所謂：不悟本性，修行無益。所以，修行人但不可少去這一過程，古時多由悟道的禪師見機緣成熟，略施手段，便可使學人見到自性，從此，山邊林下長養聖胎，或者仍處衆中，藉事修而增長慧命。待機緣成熟方出來弘化一方。

師自從此後，便在圓悟會下隨衆參請，一日，圓悟問師：「山中猛虎，以肉爲命，何故不食其子？」師被一撈，通身汗下，如此經過兩日，偶然從外寮回來，推門而入，正當手觸門時，驀然除去礙在心中的疑團。遂入方丈，報告自己的心得。圓悟再舉同樣的問題問他，這次他理直氣壯的說：「惟人自肯

乃方親。」和尚仍然沒有肯定他的見地。淡淡的說道：「你這樣說也還未是。」三日後，師聽到圓悟自答曰：「自食肉不盡。」更猛然反省到和尚未肯定他的道理。第二日，圓悟上堂，師站出來問：「直下知歸即不問，如何是大用現前一句？」悟擬拈棒，師指着他道：「你這老漢伎倆不忘，可惜被我一釣便上。」拂袖而出。即蒙印可。

所以參禪不可以少爲足，在明眼宗師的千垂百練下，將無始無明打破，方能大用現前，直正頂天立地，佛來佛斬，魔來魔斬，不負大丈夫佛子的本色。

師既真正開悟，起初被延請到靈祐擔任住持，又屢次遷往各大名刹，到了崇禎辛巳年間，在曹溪道場住持。茲僅錄上堂開示片段，以作本文的結束：

「諸佛諸祖，唯以一大事因緣故，出現於世，據實論此一大事因緣，不用開口，不用動念，直下一天眞，一一明妙，只貴直截契證，超越死生，不離見聞緣，超然登佛地，所以世尊於明星，只得一覩，六祖於金剛經，直用一聞，諸公若也得這麼一回，便堪傳佛心印，方爲佛祖嫡骨兒孫，試問諸人，既是現成舊公案，又用舉作甚麼？迴機同本得，一舉一回新。」

順治戊子年十月示微疾，曾以古人公案試門人，衆人下語皆不契，遂索水盥浴更衣、端坐而逝。數日顏色如生，入龕時

，紅光滿天，大衆以爲庵中失火，都來救火，一看平靜異常，莫不驚訝，頂禮而退。茶罷後，頂骨牙齒等全好不壞，門人建塔於西堂藏師昭穴。有語錄三十卷及迅雷指迷等集行世。

（上接第2頁）

。其餘爲第二部，出版于一九四九年。」

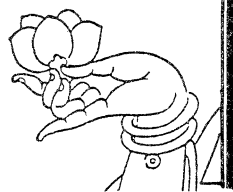
中村元氏對佛教文獻貢獻之大，無人能否定。可是他某些觀點，嚴苛與偏執，（甚至有學者說出「幼稚」重話，見六十四年五月一日出版。《哲學與文化》月刊載，駁斥日本學者中村元對中國思想的荒謬誤解一文。）難以服人。即以此書爲例，放大各民族缺點，可謂盡求毛求疵能事，有虧盛名。

當前佛教，包括東西南北，都受到時代新思潮重創，傷筋斷脈。對治悉檀之道，若搖動傳統，或迴避躲藏，皆非健康思想。中村元氏此書，便是衝擊佛教一股重大力量。此書有日文版，又有英文版，在世界廣爲流通，影響很大，本著知己知彼，他山攻錯宗旨，實有了解必要。何況有其可取之處。穿透煙霧，拂去浮沙，或許看到渴望已久，天珠般西藏思惟方法。

附一言者，常人皆具「庸人眼裏無英雄」錯覺，和佛教「反智主義」瀰漫，對學者型出家人，眇如也。實則觀師譯業，已可列位高僧傳矣。

天台僧團的特質

雲庵



有人賦予天台教爲貴族宗教屬性，將帝王投射到禪和子身上，真是天台天大的冤枉，於此略爲厘清。中國歷史上曾有三武一宗等廢佛事件，每當廢佛之後，其繼續當政者，都能夠

很快地復興佛教。如魏太武帝廢佛，文成帝即位，馬上勅令恢復佛教。北周武帝廢佛，隋文帝統一南北朝，不但復興佛教，

更進一步實行保護佛教的政策。或由於被動，於是散居全國各地的名德高僧，順理成章絡繹於途地再度奔赴政治中心。佛教傳到唐朝，高僧輩出，如智者、吉藏、法順、智儼、道綽、善導、玄奘、窺基、道宣、義淨、慧能、神秀、及開元三大士善無畏、金剛智、不空等。這些高僧名德都是世間神燈、佛教智將，開宗演派祖師，創立天台、三論、華嚴、法相、達磨、淨土、真言、南山等宗派。千年國都長安，佛教常維持著盛況不衰，可說是中國佛教全盛黃金時期在於隋唐。這些高僧大德對中國佛教都各有其貢獻和開拓。而大部份高僧大德當時都集中於國都長安與近畿的地區，有一例外者，即是智者大師所領導的天

台僧團，他們山林氣質頗重，並沒有僑身於長安，始終保守在遠離長安的天台山，却能夠凝聚湖北江陵及華南（南京）佛教思想的大成。

儒者牟宗三氏，有反佛教傳統情結，但能站在客觀的立場讚歎智者大師，所著《中國哲學的特質》一書這樣說：

「智者大師真了不起，在談心性的智慧方面，在融會消化佛教方面，其學思的地位真是上的高大才智。他的《摩訶止觀》真是皇矣大哉的警策偉構。西方古代的柏拉圖、亞里士多德，中古的聖奧古斯丁、聖多瑪，與及近世的康德、黑格爾之流，在其學術傳統中，都未必能有他這樣的地位與造詣。而且在修持踐履方面，智者大師又是『安禪而化，位居五品』，西方哲人往往智思精嚴卓特而品德卑鄙庸俗。」

這是實至名歸的德頌。和部份沒有宗主的繙流，自我否定，真是令人心絞。

日人中村元等所著《中國佛教發展史》第八章隋唐佛教，對智者大師評價也很高。說其判教乃是欲圖改正南朝佛教的偏重講學、與北朝佛教的偏重禪修。因此他樹立了自己獨特的法門，且天台教義形成的特色，同時也可以說是貫穿著整個隋、唐佛教。

隨即又說到天台教團的一個特性。具體的說出：

「智者大師不僅在荊州、揚州等地，且在吳越地方廣佈傳教地點。從他留給晉王的遺書中可知，他曾請求晉王將荊州的玉泉寺之僧侶移到天台山去，似乎有意讓遠離京都的天台山，做為其修行地與教團中心。智者入滅後，其門下繼承了他的遺志，全力維持天台山的規模。隋統一南北朝後，天下高僧一度齊集長安，而天台僧却未到長安，盛唐時代，中國版圖遼闊，史無前例，國際都市長安及其近郊亦極少看到天台僧，這真是一件令人費解的問題。隋、唐的佛教以長安為中心者有法相、華嚴、密教等，地方佛教則有禪、淨土等，中央與地方形成一種明顯的對照，而天台宗的主流却一直保留在荊州、天台山等狹小的範圍，直到宋代以後未嘗稍有改變。」

天台僧團，形成此等事實，是有其背景，本文試著從天台文獻中去找蛛絲馬跡。

第一點：是受慧思大師的影響，他是樹立了天台僧團第一

標準。智顗曾依止慧思修習禪觀，慧思的思想與生活必能影響智顗後來走向。《摩訶止觀》卷七下曾如此說：

「昔鄴洛禪師，名播河海，往則四方雲仰，去則百千成羣，隱隱轟轟，亦有何利益，臨終皆悔。武津（慧思）歎曰：『一生望入銅輪（圓教十住位），領衆太早，所求不克。』著願文云：『擇擇擇擇』，高勝垂軌，可以鏡焉。修行至此，審自斟酌。」（大正46.199.中）

慧思大師一生修行，苦難重重，多次被害，生命幾近垂危，數次於生死邊緣因堅忍向道心而撿回生命。最後又遇破佛而隱居大蘇山。所以在其立誓願文結尾，以真正出家人立場，掏心地教誡後學：

「應常念本願，捨之有爲事。名聞及利養乃至惡弟子內外悉應捨。世間所有道俗殷勤請講供養者，乃至強勸請令講經者，此等道俗皆非善知識，是惡知識耳。何以故？皆是惡魔所使。初即假作殷勤，似有好心，後即斗生忿怒，善惡二魔俱非好事，從今以後，不應信此。所有學士亦復如是，皆不可信，如怨詐親。苦哉！苦哉！不可思議，諸王利利，亦復如是。擇擇擇擇」。（大正46.1787.中）

立誓願文又說：「是時刺喚國內一切禪師入臺供養，慧思自量，愚無道德，不肯隨刺，方便捨避。」這麼痛切的人生宗教經驗，天台宗裔應當將此刻銘心骨，永懷不忘，庶

可近矣。

第一點：智者大師的性格不積極與主政者接觸。從他的著作與陳隋二朝皇帝的書信中可窺見其端倪。智者大師認為於止觀修行當中，若有強軟兩賊纏身，無法跳脫，則要用外三術來治之。《摩訶止觀》卷七下：

「若被名譽羅罽，利養毛繩，眷屬集樹，妨蠱內侵枝葉外盡者，當早推之，莫受莫著。推若不去翻被黏繫者，當縮德露毗，揚狂隱實，密覆金貝莫令盜見。若遁迹亦不脫，當一舉萬里，絕域他方，無相諳練，快得學道，如求那跋摩。」（大正46.199中）

這不是紙上空談，他是真正付過行動的。智顗大師從大蘇山到金陵瓦官寺從事教化活動，陳朝上至皇帝、皇后、皇太子，下至朝臣百姓都皈依在其座下，可謂名盛一時。可是在北周廢佛的第二年，智顗經過一翻深思，決定隱居天台山，雖陳王刺書慰留，亦不為所動。這就符合了他的三術思想。

或者說：智顗入山十年之後，又到金陵光宅寺講法華經，在太極殿說大智度論。也是在名利輪迴上下。人總是立足世間，佛教也難離開社會環境。他拗不過陳少主數度堅請。從《國清百錄》陳少主幾封書簡可以看出智顗不是很積極要與王權接觸的。且舉其一二：

一、「春寒猶厲，道體何如？宴坐經行，無乃為弊。都下法事

恒興，希相助弘闡。今遣宣傳左右趙君卿迎接，遲能即出也。正月十一日，臣徵神筆，一二君卿口具，便望相見在促。」

二、「得使人趙君卿啓。并省來答表。志在林野，兼有疾病，願停山寺，不欲出都，不具一二。巖壑高深乃幽人之節。佛法示現，未必如此。且京師甚有醫藥，在疾彌是所宜。故遣前主書朱宙迎接，想便相隨出都，唯遲法流不滯。會言在近。二月八日臣徵神筆，朱笛口述一二。」（大正46.179中）

在隋朝兩代君王對智者亦同一態度，隋文帝統一全國，亦立即向智顗表明皈依之心。國清百錄卷二載開皇十年正月隋文帝勅書：

「皇帝敬問光宅寺智顗禪師，朕於佛教敬信情重，往昔周武之時毀壞佛法，發心立願必許護持。及受命於天，仍及興復。師既已離世網，修己化人，必希獎進僧倫，固守禁戒，使見者欽服，聞即生善，方副大道之心，是為出家之業。」

其子隋煬帝，代為揚州總管時，亦遣使奉迎智者，並請為其授菩薩戒。在三度婉辭（初陳寡德，次讓名僧，後舉同學）都不能免除之下，才允所求。但還是提出四個條件：

一、雖好禪學，行不稱法，願勿以禪法自期。

二、身闡庠序，口拙喧涼，願不責其規矩。

三、爲法傳燈，願勿嫌其去就。

四、若丘壑念起，願放飲啄，以終餘年。（大正49—183上）

智者大師以後離開揚州，回到故鄉荊州玉泉寺。晉王廣又再度招請至揚州，並請其述作《維摩經玄疏》，智者堅持不肯，決定回歸天台山。終又難辭晉王的懇請，作《維摩經義疏》呈獻。

名山事業，不在急圖當代爭出頭趕時髦，繁華的長安，集政治、文化於一地，有其生活上或弘法方便。但對於一位真正看透世事的修行者，世間的無常變幻，政治、權勢何嘗不是他們眼中過眼雲煙的幻化物。智者從小到大，處於顛沛流離的戰亂時代。其父兄曾在梁、陳二朝爲官，而智者大師也因爲西魏的侵略，致使家破人亡。本身又親歷梁、陳、隋三朝交替，眼看政權如走馬燈，以及周武的廢佛，能夠遠離權利名聞漩渦的國都，似乎出家人較能減少傷害，這應是他們始終遠離政治圈的因素之一。像後來的唐朝真言宗，因得王室的信賴，而盛極一時。但到了唐武宗會昌滅佛，使得一向依賴王室的密教，幾乎陷入絕境。還不如遠離長安的江南佛教較少受到迫害。且看五代十國時代，江南佛教因遠離長安，七十多年未受到戰爭的蹂躪，又因吳王弘倣護持佛教不遺餘力，並建造了大小幾百座

寺院，遂使以長安、洛陽爲中心的佛教，轉換成以杭州爲中心的吳越佛教文化。天台教團的大德是有其遠見的。

第三點：智者大師本身對天台山的一份懷懷。

1、從其當初欲入天台山，即說：「吾聞天台幽勝，昔人見稱，將息緣茲嶺，以展平生之志。」又從荊州欲回天台，晉王楊廣遣人致書智者大師，勸留住於棲霞。智者大師回函說：「棲霞咫尺，非關本誓，天台既是寄終之地，故每屬弟子，一旦無常，願歸骨於天台。」天台是智者大師念念不忘的地方，他怎麼會對通都大邑有興趣呢。

2、智者大師十八歲出家，六年之間是其參方自修階段。二十三歲至大蘇山依止慧思大師八年，以誦讀法華開悟，境界提昇進步神速，三十歲到金陵瓦官寺弘化，直到三十八歲止，是其一生的前半階段。天台山是智者大師生涯的後半階段。雖然在大蘇山開悟法華，證得初旋陀羅尼。但在三十八歲入天台山之後，其思想更是有飛躍的進步，於焉孕育了中國、日本天台宗教指南的天台三大部的經典大著（法華玄義、法華文句、摩訶止觀），遂開宗立教，於中國八大宗佔有一席之地，可見天台山，是天台教團的根本聖地。何須再到長安爭作老二。甚至智者大師還請晉王欲把荊州玉泉寺僧衆，遷移到天台山。要令天台山變爲教團中心。智者大師隱居天台潛心研究教義，不藉長安政治

勢力，但却能與在長安的大德們鼎足而立，開創名山大業，於今不朽。

3、智者大師將圓寂，不忘當初到天台山，宿在石橋的奇遇。

（宿在石橋，一老僧告訴他，禪師若想造寺，山下有皇太子寺基，三國若統一，當有大勢力的人造寺，寺若成，國即清。）畫了一座殿堂圖形，作為將來在山麓造寺的模式。章安、智越等，遵師遺願，完成國清寺，於今尚在。由大環境的影響，是否當保持智者風範，則不詳。

至於其後的天台後裔，為什麼也始終處山野環境，不沾染國都政治圈。

不道是物以類聚，性似情投，纔能凝聚在一起，道同纔能相為濡染。性格相同纔能依循宗風。所以後來天台幾代祖師也喜以山林為居。如第七祖玄朗曾經寫信邀請曾為天台弟子，後轉入禪門的永嘉玄覺大師，永嘉當時曾覆函婉拒，並勸說「識道乃可住山」的道理。希望玄朗出道化衆。實際上住山不是為賞心悅目，也不是貪戀山水，住山是兼具涵養情性、凝聚思考的一種方便。

且看法華經從地涌出品：敘述諸大菩薩們從地涌出，釋迦自己介紹這些諸大菩薩可以在娑婆世界弘揚法華經，彌勒菩薩等以懷疑眼光，此諸大菩薩從何所來？釋迦再度說明：「是諸善男子等，不樂在衆，多有所說，常樂靜處，勤行精進，未曾

休息。常樂深智，無有障礙，亦常樂於諸佛之法，一心精進，求無上慧。」由這樣看來，永嘉禪師的一番大道理，不見得都能適用。晉慧遠大師為避免戰亂流離之苦，隱棲山林，潛心研究佛道，三十餘年都安居於廬山，竟成為蓮宗開創祖師，度衆無數。由此看，名山勝景，極易孕育出才德兼備的大德禪師。不僂身於國都，並不代表不弘化群倫，各有其化道因緣，高僧大德設使都擠在政治、文化中心的長安，佛教縱然不見得成為貴族宗教，道場也不全是官僚公餘散心場所，但僧品是否感染官場習氣，則不能不叫人擔心。

地緣關係應該也是天台子孫們始終局限於天台山因素之一。章安是臨海人、智威是處州人，乃至湛然大師是江蘇人。直到宋代四明知禮也是浙江寧波人。他們既都是江南一帶的人，又是做為天台後繼宣揚者，自然不必捨本逐末，到國都爭一席次。江南也須要有佛法甘露乳沐。

常言德不孤，必有鄰。佛教說戒、定、慧、解脫、解脫知見五分法香，有了戒定慧香，人雖不到國都大邑，從空間說，此香不也能遠飄長安城，更飄到了全世界各地。從時間說，此香不但風聞於當時代，更飄到一千多年後的今天，教香未盡。每年散居各地、各國的天台後裔，大都會回天台山朝聖，這不就已達到以天台山為教團中心的目的了，至少在形式外表上。

一代高僧圓瑛宏悟大師

(中)

陳聖璋

(五)、講經弘法

組織教會

大師早年立志要續佛慧命，於是參訪尊宿。其間曾至各寺院聆經聞法，並從通智老人聽講《楞嚴》，諦閑法師學《天台教觀》接受祖印老法師的《法相唯識》，道階法師的《天台教觀》，慧明大德的向上宗乘。自是宗說兼通，行解相應，善說法要，為海內所共仰。^⑪

於是到處講經弘法，法席遍於海內外。如民國十一年（1922），赴新加坡及南洋檳榔嶼講經說法，隨至檳榔嶼設佛教研究所。期年後，遊化臺灣講經，並攬勝蹟。秋由臺灣返回福建泉州，出任開元寺住持，創設開元寺慈兒院，並與轉道（1872 - 1943。諱海青。福建省南平縣桐林鄉人），轉物二法師，發願

重興開元寺。

民國十六年（1927 時年五十歲）十月，應福建省閩侯縣雪峰崇聖寺之邀，榮任該寺住持。原任住持達本老和尚，福建古田人。曹洞宗第四十五世法嗣（圖三）（惟據虛雲老和尚編輯《增校鼓山列祖聯芳集》，頁三四，記為：「洞宗四十七世」。究竟幾世？尤待察證）。以大師才具兼優，德慧圓通，堪為佛門法器之最佳人選，乃邀請圓瑛大師，為崇聖寺曹洞宗第四十六世法嗣。法名今悟。使法燈續焰，智水長流。

是年十一月，大師至崇聖寺行晉山之禮。法語云：

「一別茲山三十年，算來空費草鞋錢；今朝振錫歸桑梓，坐斷雪峰最上巔。」



(圖三) 鼓山湧泉寺第129代
達本悟源老和尚

並謂：「丁卯（指民國十六年）回閩，承達本老和尚委命執帚山門，祇得阻勉從事。第念這個道場，為祖方祖庭，乃全閩首刹。自愧德薄才劣，未具龍象之力，安勝重任？但望首領上座，大家齊出手，扶起破沙盆。」^⑫

大師畢生致力於佛教組織工作，促進佛教各宗各派的團結合作，不遺餘力。民國三年，中華佛教總會在北京成立時，師即當選為參議長。民國六年，出任寧波佛教會會長。民國十七年，南京國民政府召開全國教育會議，擬將各地寺院改為學校；寺產悉充教育基金。五月發起「江浙佛教聯合會」，被選為主席，並推入都請願力爭，卒獲成功。叢林寺產，賴以保存。

嗣在上海召開第一次全國佛教代表大會，決議成立中國佛教會，師當選為主席。以後連續七屆，均被選為主席或理事長。迨至中共建政以還，師又與虛雲長老、喜饒嘉措、趙樸初（1907—）、安徽太湖人。佛教學者、居士。現任大陸中國佛教協會會長）等，共同發起組織「中國佛教協會」，並被推舉為第一任會長。師為佛教界團結作出貢獻，任勞任怨地為護教與教務而努力，深獲全國佛教徒的崇敬與愛戴，同時亦受到國際佛教人士之讚揚。^⑬

註⑪：《圓瑛大師年譜》，頁五一。

註⑫：同前書，頁九九—一〇〇。

註⑬：同前書之八前言，頁二。

(六)、出任十大 名刹住持

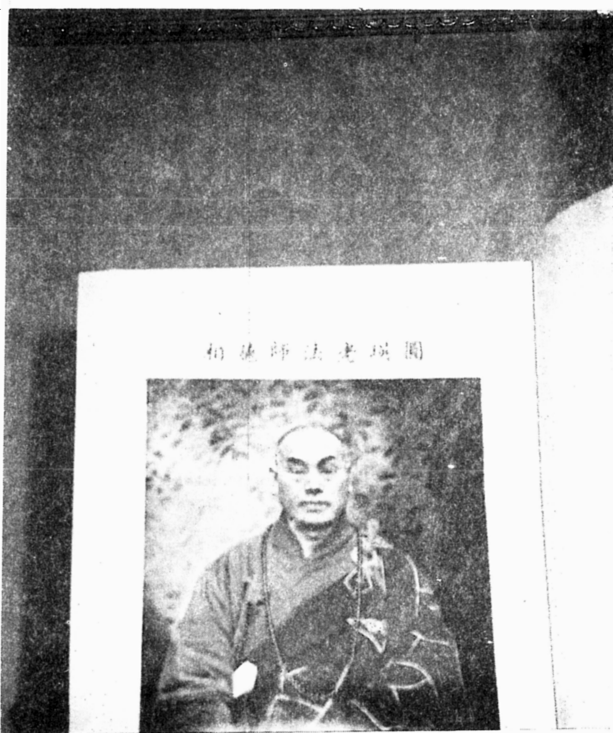
大師英年弘法（圖四），盛名聞於叢林，各地名山古刹，爭相邀請，先後曾任國內外十大名刹住持。如福建泉州開元寺、浙江寧波接待寺、天童寺、福建閩侯雪峰崇聖寺（後改名為「雪峰寺」）、寧波七塔報恩寺、福州瑞峰林陽寺、鼓山湧泉寺、上海圓明講堂，以及南洋檳榔嶼極樂寺等^⑭（詳見如附表）。經大師晉山以後，使叢林耳目一新，清規整肅，海眾安和。

民國二十六年（1937）二月，當大師辭去浙江寧波天童寺住持後，全國各大叢林有六處，爭相迎邀大師為住持，均被大

師辭謝。惟福州鼓山湧泉寺，因係閩中首刹，又屬桑梓，乃義不容辭，就任該寺住持。

師受到閩省政紳和教友薩鎮冰（1859-1960）、方聲濤（1885-1934）、陳培銀（字韻珊，福州市人）等以及諸山長老之熱誠擁護，於二月十二日，舉行晉山陞座典禮，並說一偈云：

「劣則巍巍高接天，萬峰環拱一峰前，雲歸巖穴泉歸壑，翠竹蒼松盡是禪。」



(圖四) 圓瑛大師

並謂：「四十年前於本山得戒。欲明己躬大事，出外參學。先究禪宗，次研教典，凡數十載，依然故我。自慚虛延歲月，無

非空廢草紙錢。今者束鉢歸來，乃承兩序諸師，另眼相看，公舉住持法席。既然如此，祇是逢場作戲。若謂如是祖師西來意，須向昨夜雨聲中，今朝山色裏，討個消息始得。其或不然，且聽進院第一句，又作麼生道？」^⑮

大師時年六十歲。進院後，曾作如是措施：

①：整理僧規，端正道風。

②：制定了「十二不」的共住規約：不放逸，不偷安，不壞規，不圖利，不營私，不舞弊，不用勢，不居功，不徇私，不背理，不欺弱，不畏強。「人人必須遵守。」

鼓山湧泉寺由於大師住持，該寺成為海內外名利。大師正擬振興佛教計劃之際，詎蘆溝橋事變發生，全面抗日戰爭展開。國難當頭，一切計劃工作皆告停止。未幾，大師偕徒明暘遠赴南洋，募款救災。

圓瑛大師歷任國內外住持道場表^⑯

序次	寺名	院稱	住址	晉山與謝事時間	年齡	備註
1.	寧波接待	浙江寧波	清宣統元年	三十二歲	重建殿堂、僧房	等
	晉山	(1909)九月				

2.	泉州開元舊爲晉江縣民國十三年四十七歲重建大殿 雙石寺 城西門外（1924）三月 今爲泉州市晉山一民國 西街） 十四年（ 1925）二月 謝事	3.	雪峰崇聖福建閩侯縣民國十六年五十歲 大湖鄉 （1927）十一月 晉山 佛刹。振興祖庭，莊嚴	4.	福州市法海寺 福州市法海路 民國十七年五十一歲 （1928）二月 晉山 接受該寺爲雪峰下院，修治殿宇，使荒廢多年古刹，煥然一新。	5.	寧波七塔報恩寺 浙江鄞縣縣民國十八年五十二歲創辦七塔報恩寺 治西，惠政（1929）四月 晉山 佛學院。	6.	寧波天童寺 距寧波市東民國十九年五十三歲是年火災 焚毀 約30公里 （1930）四月 晉山一民國 二十六年（ 1937）二月 謝事 天王殿等。師親自募化，三年修復，較前莊嚴。
----	--	----	---	----	---	----	---	----	---

7.	瑞峰林陽福州市郊北民國二十年五十四歲由師住持，該寺 寺 峰嶺頭鄉石（1931）四月 牌村內 晉山 躍爲閩省名利。	8.	上海圓明上海 講堂 民國二十三五十八歲先後在此建立蓮池念佛會、大悲會等爲淨土道場 月晉山 年（1934）八	9.	鼓山湧泉福州市東南民國二十六六十歲 寺 30里 年（1937）二月 月晉山一民國二十八 （1939）十一月 謝事 由師住持，該寺成爲海內外名利。	10.	檳榔嶼 極樂寺 南洋檳榔嶼民國二十七六十一歲接受該寺爲鼓山湧泉寺下院。得師住持百廢事興，日趨莊嚴。	說明	據云尙有古田極樂寺。惟未見資料記載；僅於民國二十四年間，大師曾募緣滙款重修吉祥塔。請見《福州鄉土文化彙編》，頁三五二及85. 4. 1.
----	---	----	---	----	---	-----	---	----	--

註⑭：《圓瑛大師年譜》之「前言」，頁四。

註⑮：同前書，頁一七六。

註⑯：同前書，頁四一一。

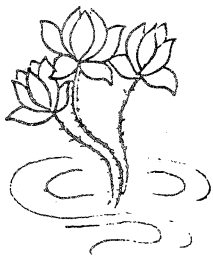
（待續）

常樂

我淨

(三)

·何世亮



九、如來常住的證明

雖然大涅槃經舉出了許多世尊法身常住的譬喻，但是人們若沒有親自去看到世尊本身的話，當然還會存著諸多的懷疑如迦葉菩薩所說：「若以燈爐喻法身者，燈爐無常，法身亦應是無常。」若以月亮喻如來，人們偶而可以看到月亮，但却看不到如來。

世尊回答說：「汝等不應思量如來何處住，何處行，何處見，何處樂，諸佛法身種種方便不可思議，亦非汝等所知及。」也就是說：任何譬喻只是接近法身而已，真正的如來法身其實是不可思議。

既然如此，我們後代的佛弟子們如何去親證世尊的存在呢？其中大概有兩種方向：

1、在禪定中見到世尊本人

2、了悟自心的佛性

首先我們來看看天台宗祖師智者大師的故事，智者大師曾請教慧思禪師法華經中經文的意思，慧思禪師向智者大師說，必須親證法華三昧，才能了解法華經的意思，否則不管怎麼解說，都會產生疑惑。

於是智者大師就精進修習法華三昧，修到二七日的時候，持誦法華經至藥王品：「是真精進，是真法供養如來。」身心寂然入定，見靈山一會儼然未散，原來世尊本人現在還在靈山演說法華經啊！

唐朝的曇榮法師行方等懺時，佛堂中突然大放光明，有七尊佛現身，其中一位對曇榮法師說：「我是釋迦佛，因為你持戒清淨，所以我來為你授記，將來你必定成佛，號為普寧佛。」自古以來許多高僧大德藉由精進修行或禪定中見到釋迦佛的情形很多，以至於後來有某些佛教學者認為龐大的大乘經典，有些可能是從禪定之中，釋迦佛的法身直接演說出來，可說是一件十分神妙的事。

不過有的人或許還會懷疑：在修行中看到釋迦佛，是否真的是世尊本人，因為大自在天及魔王都有能力化成佛菩薩的形相來誑惑世人，我們所看到的所聽到的都不一定可信。

這種懷疑也是有其道理，當我們身口意三業不清淨，那麼修行的過程中就可能會遇到這種魔障的考驗了，也許最後只有

一種方法來印證如來法身常住的道理了 那就是讓自己去洞見自心的佛性吧！

十、眾生皆有佛性

所謂「佛性」就是指「如來常住的本性」，雖然大涅槃經強調「一切眾生皆有佛性」，但是眾生被無明煩惱所覆，不能自見佛性，所以對眾生而言，「佛性」只能說是一種成佛之因，而非成佛之果。

有一位貧女，家中藏有寶藏，但是她却不知道，結果家人們都過著貧困的生活。有一天一位智者告訴她說：「我知道你家中藏有許多寶藏。」

貧女說：「沒有啊！我一家大小都不知道，何況你能知道？」

智者說：「我當然知道，假如我告訴你的話，你要幫我除草工作。」

貧女答應了，於是智者就指出貧女家中寶藏之所在，貧女非常高興，就十分敬仰智者。

大涅槃經的這個故事中，貧女就是代表眾生，智者代表如來，寶藏代表佛性，眾生為煩惱所覆，不能自見佛性，必須依靠如來指示，然後才能見到佛性寶藏，於是就歸依了如來。

從前有一位力士，眉間有一顆寶貴的金剛珠，但是有一次因為與其他的力士相撲，用力過猛，碰到了額頭，金剛珠沒入皮膚之中，而不見了，他感到非常傷心。

後來此處生瘡，他請一位良醫治療，良醫以善方便，取出沒入皮膚中的金剛珠，結果疾病治好了，他又得到了寶貴的金剛珠。

在這裏，力士代表眾生，由於瞋恨的緣故，而失去了代表佛性的金剛珠，必須藉善知識（良醫）的幫助，然後才能見到佛性。

雪山有一味藥，其味極為甘美，深藏在叢林之中，很少人能夠尋找到，在過去轉輪聖王在世的時候，由於福德深厚的關係，一味藥自然充滿，人們很容易就能食用到，但是後來聖王死去了，人們由於福薄的緣故，一味藥又隱藏到地底中，而在地中流動，由於受到污染，人們只能吃到苦味、鹹味、酸味、淡味……等等的一味藥。

後來轉輪聖王再度出現於世，人們又能吃到味道甘美的一味藥，過著快樂的生活。

在這個故事中，一味藥代表佛性，轉輪聖王表示如來，眾生由於福薄的緣故，佛性被煩惱所覆，結果反而成為痛苦的根源，造作了六道輪迴，後來如來出現於世，由於智慧與福德的深厚，人們再度能見到佛性，而過著幸福的生活。

十一、平常心

大涅槃經曾提及一切眾生悉有佛性，但是一方面也說明，眾生要見到佛性並不是一件容易的事，就算是十地菩薩雖然能見到佛性，但也不能明了，惟有佛陀才能了了見於佛性。

那麼我們煩惱業深重的凡夫，要如何才能見到佛性呢？首先我們還是要具有信心，相信自己具有佛性，不管遇到任何困難，都應該努力突破，將來必定可以成佛，然後就得持戒清淨，清淨身口意三業。

大涅槃經說：「持清淨戒者，心則歡喜，以戒淨故，身體輕柔，口無粗過，菩薩爾時若見、若聞、若輕、若嘗、若觸、若知，悉無諸惡，以無惡故，心得安隱，以安隱故，則得靜定，得靜定故，得實知見，實知見故，厭離生死，厭生死故，則得解脫，得解脫故，得見佛性，見佛性故，得大涅槃。」

再者，我們要針對「無常計常，常計無常」的顛倒心加以糾正過來，要以智慧如實去加以分析及觀察，使之成為「無常是無常，常即是常」的正見心，關於這種轉變，我們來討論一下：「平常心」。

在報章雜誌上，我們常會看到「平常心」的字眼，以為這是平常生活的用心，是一件簡單不過的事，但是天下最不簡單的事，就是那些看似簡單的事物，現在我們將「平常心」分開來討論，「平」就是平等，「常」是恒定，「心」是本心，若與世人之心互相比較，大概如下：

平：平等	分別
常：恒定	混亂
心：本心	妄心

我等凡夫生活在世，大都以分別心來判斷事物，追求美好的，捨棄醜陋的，爭取富貴的，逃避貧賤的，喜歡生存，厭惡死亡，遇到順境則快樂，遇到逆境則痛苦，……却不知道好壞、美醜、貧富、貴賤、善惡、是非、順逆、生死……等等的兩端是處於相對流轉的狀態，執著一端的話，就形成了無常的世界，喜怒哀樂都受制於環境與外物，此即是以「無常為常」的顛倒心。

我們應以「平等心」來面對相對的兩端，處於富貴而不驕，生於貧賤而不憂，遇到順境而不樂，遇到逆境而不苦，不追求美好的事物，不排斥醜惡的事物，那麼面對人生所發生的變化，我們都能泰然處之，保持恒定，無入而不自得，此稱之為「常」。

「常」常被誤認為「無心」的狀態，而入於空虛冷漠的頑空之中，這是一種錯誤的看法，「常」應該是一種恒定、平衡及自主的心態，我們若能長久涵養於平常的生活之中，我們的心靈自能回歸本位，此稱之為「本心」，也就等於見到自己的佛性。

本位之心（本心）也即是「無常計無常，常計為常」的正見心，於是我們能夠正確地看清萬事萬物的實相，世尊在菩提樹下，也就是了悟了這個正覺之心（佛性）而成佛，我們悟了佛性，也就等於看到世尊。

R = 願即緣因性。修諸功德，即緣因性。

又云，「長者諸子，若二十，乃至三十」，此即三種佛性。又云，「種種性相義，我已悉知見」，既言種種性，即有三種佛性也。（頁31。）

三、觀心：依光明玄

觀一念心起，即空即假即中，是見三佛性。何者，心從緣起，是故即空。強謂有心，是故即假。不出法性，是故即中。此釋已顯，更引經證之。

淨名云：何謂病本，所謂攀緣。何謂攀緣，謂緣三界，證其假也。何謂息攀緣，謂心無所得。此證即空。我及衆生病，皆非真非有，此證即中。

華嚴云：心佛及衆生，是三無差別。此證觀心即三佛性也。

又般舟三昧經云：我心如，佛心如。佛心如，我心如。不見我心爲佛心，不見佛心爲我心，而見阿彌陀佛。如瑠璃中見像，如餓夢食，如夢姪從事，如觀骨光等喻。皆是證即空即假即中之文。

讀此經文，宜須細意，若併作如讀，是即空也。示如許多心紛紜，是即假也。見阿彌陀是即中也。又我心如，佛心如者，以有我佛如等分別之異，所以是即假。從不見我心爲佛心去，即空也。而見阿彌陀佛是即中也。又以夢食喻之，夢食不飽，譬即空。夢食百味，譬即假。皆不出法性，譬即中。餘譬類如此。

又釋云：我心佛心者，是假名。假名分別我佛之異也。我心如，佛心如，凡聖俱空，不得我心，不得佛心，豈有我心作佛心，佛心作我心，亡假也。不得我心如，不得佛心如，豈有我心如作佛心如，亡空也。是爲雙亡空假，正顯中道，而見阿彌陀佛，雙照二諦也。常見佛，餘者安不見耶。此又是證觀心即空即假即中之文。

觀心即中，是正因佛性。即空是了因佛性，即假是緣因佛性。是爲觀心三佛性是金光明。復次，佛者覺智也，性者理極也。能以覺智照其理極，境智相稱，合而言之，名爲佛性。今觀五陰，稱五陰實相，名正因佛性。觀假名，稱假名實相，名了因佛性。觀諸心數，稱心數實相，名緣因佛性。故經云：佛性者，不即六法，不離六法，此之謂也。觀五陰實相故名金，觀假名實相故名光，觀心數實相故名明。（頁71。）

又依妙玄：

若知三軌即三佛性是名理佛性，五品觀行見佛性，六根相似見佛性，十住至等覺分眞見佛性，妙覺究竟見佛性，是故稱妙云云。（頁31。）

設●●釋三佛性

三五

一、釋名：依光明玄

佛名爲覺，性名不改。

P = 不改即是非常非無常，如土內金藏，天魔外道所不能壞，名正因佛性。

Q = 了因佛性者，覺智非常非無常，智與理相應，如人善知金藏，此智不可破壞，名了因佛性。

R = 緣因佛性者，一切非常非無常，功德善根，資助覺智，開顯正性。如耘除草穢，掘出金藏，名緣因佛性。（頁31.）

又依妙玄

P = 眞性軌即是正因性。

Q = 觀照軌即是了因性。

R = 資成軌即是緣因性。（頁31.）

二、料簡：依光明玄

眞諦師云：正性在道前，了性在道中，緣性在道後。此一往別說，推理不然。

華嚴云：一中具無量。大品云，一心具萬行。淨名云：舉足下足，具於佛法矣。法華云：一切智願，猶在不失。涅槃云：金剛寶藏，具足無缺。但有深淺明昧之殊爾。（頁55.）

又依妙玄

P = 文云：「汝實我子，我實汝父」即正因性。又云：「我不敢輕於汝等，汝等皆當作佛」，即正因性。

Q = 又云：「我昔教汝無上道」故，一切智願猶在不失，智即了因性。是時四衆以讀誦衆經，即了因性。

相違之故無同分，是現量故無憶念，
種類相違根對境，謂「現見」先後無別，
若確定有「非現量」，緣持相同分別識，
彼故現量斷決智，因明知者遮同分。

謂之集攝之偈頌。

一、現量、斷決智二者之境、時，認知之體性等無有同分，無類似。
。既是現量又是斷決智。

二、若是現量，根識於第一剎那已成立正量之義，而憶念之意識，
非屬於斷決智，猶如剎那之顯相，於已成立正量之義作憶念故非斷決智。

三、若說同類性：設立「無實總義」之緣故，則相違根識之對境，
何以言之？根識非量之種類。亦非由種類轉成根現量，理由相同是相違
根識之對境之故。

四、不僅如是；現前之第一剎那已成立正量，於第二剎那以後心識
作憶念，若如是思惟變成前後剎那無差別。前後剎那，第一剎那所現見
之「有境」和「境」，第二剎那所現見之「有境」「境」，前後二者應
成無差別。前剎那已成立之物體實義，現見引伸至第二剎那之故。

五、斷決智是前剎那已成立實義之心識。換言之，即決定「實有」
之心識是斷決智非現量，若是現量則為非斷決智。

六、前後剎那實義二者，緣取彼相似之意識是分別意識。斷決智無
相似義，允許其下一剎那須是同一體之意識轉化而成，法性「相似不相

「青色」，先前之分別見之識「決定」或「繫念」作用，而後時思維謂之「斷決智」，「決定」或「繫念」作用是分別知見與現量同份爲非有，然而若思惟首先現見青色是現量，其餘一切所現見皆是斷決智之立名。信許得到假立名。首先之青色與其餘之青色二者，前者現見之義自相，後者現見無錯亂性二者無差別故。

或謂二者皆正量或謂二者皆非量，類同之故。如是「現量」與「斷決智」名辭之區別又有何作用？若謂現見相同是斷決智之說法？於「相同」無意義，破斥總相之際敘述之。

若不破除現量之境，則轉成常，若破除現量之境既無能所取，且思維前時之青色是分別識故，無相繫屬於自相。

倘若緣取物類相續心識，是現量。猶如憶念相續不斷而存在之實體，前一剎那接後一剎那的產生，如是緣取實體依次之相續，謂現量。若謂第一剎那先前所未了知之義，明白了知後是量，隨第一剎那而生緣持實體者之根識，於第二剎那是斷決識之說法，此說不合理，若是物類相續，則非現量轉成實境，「類」：（再生）無間斷且依次之相續。

不僅如是，隨先前所見實義之諸識而產生之識亦非有，緣先前第一剎那根識，隨後而生第二剎那之諸識亦非有。因為非先前已現見之實義，重新現見故，或是對現見義無隨生緣取之根識，若具有緣取之根識，彼應成俱分別識，或是對現見義無隨生緣取識，若是有緣取識，則先前之識已過，實物未滅，且又住於第二剎那應成常見故，第一剎那是現量，隨第二剎那而生之識是斷決識之說法，不應理。

詳析能知之心 (六)

明性

《釋量論》云：「以念名為因，所見合雜性，執前後所空，眼識彼如何。」俱舍論云：「憶念不忘失，且相雜實體，趣何過去時，而非於現時」之述說。

云何現量？現量與斷決智互相矛盾，因為二者無同分之故。曰：非如是。

寅二、破斥根識量理

緣種類相續現量，若後得是斷決智，種類非現量之境，「現見義」無後得智。

謂緣持種類之相續是現量之說法，不合理，彼種類是何？詳細觀察之：(一)剎那青色之花蔓。(二)如外道所謂共相。(三)遣餘之說法。各個剎那之花蔓是實質而非種類，住於剎那之相續應非有，以其各個剎那滅之故。(二)外道所欲許之總相不可能存在。(三)遣餘之總相亦是增益性無實體。彼故種類相續非根之對境故，如何謂是現量？如是若種類相續，歸屬於正量，亦唯「剎那之效益」空性外，其餘之相續非有，而緣取彼一切是量故。又現量與斷決智作何區分。若謂現見之第一剎那是現量，其後相續皆是斷決智之說法？彼第一剎那若作時邊際剎那，則一切剎那皆為時邊際剎那故，斷決智為非有。若作為成事剎那亦不離於境、根之間，於一切乃至尚未成事剎那性之現量，皆已轉成現量，豈有可能為斷決智。倘若「剎那」不作如是解說，唯領受經驗彼青色境乃（現）量成事（剎那）圓滿，這才思維謂

會長：顏高龍
副會長：鄭海英
孫申娥

會功德福田然湛



5月份救濟事蹟

1. 沈俊賢先生：住南縣歸仁鄉八甲村一八四號，三十一歲。自小智能不佳，緊張時會抽搐昏倒。近年來無工作，案母送至寺廟靜養，但却於如廁時遭毒蛇咬傷手臂，今之手掌尚無知覺，不能動作，需再復健，其家人援助有限，本會予以協助醫療費用伍仟元整。
2. 陳郭士美女士：住南城市北路八七一巷一五四弄七十二號，六十五歲。患卵巢癌第三期，因治療之三支藥劑非健保給付且十分昂貴，家中尚有三次子離婚後須扶養的孩子，經濟困難，本會給予醫療費用伍仟元整。
3. 石偉剛先生：住南市公園路五九七巷一號，十八歲。出現暴力行為，經常損壞物品並傷及他人而造成家庭負擔。於年初至五月在精神科病房控制，以防止暴力行為。因情緒不穩而轉至急性病房，其差額費用過高，造成家庭之壓力，本會協助醫療費用伍仟元整。
4. 蔡雅惠小姐：住南市菱洲東街四十六巷十四號，三十六歲。自二年前精神分裂，丈夫不告離家，其經濟拮据且鄰里排擠，又拒讓兒子上學，帶他住防空洞中，今年五月初，突然意識喪失，全身無力僵硬。目前，全賴其母與二弟照顧，但家中有四人為精神分裂症，負擔沉重，本會協助醫療費用伍仟元整，並列入長期追蹤個案。
5. 黃麗卿女士：住南市東門路二段一六一巷十一號，四十六歲。患被害妄想症，案夫三年前中風半身不遂，接續工廠倒閉，完全沒有收入來源，又其夫住進安養中心後，病情更嚴重。有經濟之困擾，本會協助醫療費用伍仟元整。
6. 廖國宏先生：住雲林縣四湖鄉鹿場村海豐路十八號，三十三歲。自五年前開始，出現自語、失眠、被害妄想，先後於多家醫院看診，今年初病況加劇而住院。因家中已因治療耗費過鉅，無力償還，本會協助費用伍仟元整。
7. 楊勝利先生：住南市文安街二〇四號，四十歲。三年前出現有被害、嫉妬妄想、多次毆打妻子與長子。因發病而被革職，今因狀況危急而送醫。家中尚有就學子女，但無經濟來源，本會協助醫療費用伍仟元，並列入追蹤。
8. 朱祈福先生：住南縣官田鄉隆本村隆田四九七號，五十七歲。多年前受傷，下半身癱瘓，無工作，只依慈濟與鄉里之捐助以維生。上有八十高齡老父，又有一精神狀態不佳之弟，本會予以協助看護費用伍仟元整。
9. 本月固定幫助戶：洪樟燦先生、洪樟煥先生、蔡金季女士、歐良謀女士、吳蔡怨女士、陳月娥女士，以上各貳仟元整。



佛隴 桑椹

• 贈 閱 •

■ 中華民國八十七年六月十五日出版
 ■ 佛曆三〇二五

■ 發行人：聖 禾

■ 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省誌字第991號

■ 中華郵政南台字第267號執照登記為雜誌類交寄