

福

田

145



佛教月誌

◆中華佛教護僧協會，於7月3日至5日，在台北縣汐止鎮，舉行全民關懷腸病毒消災祈安大法會。

◆台北縣板橋市佛教僧伽醫護基金會，徵求醫療等工作伙伴。

◆高雄縣阿蓮鄉新超峰寺，佛學自修研習班招生。

◆台中市佛教會主辦，於7月17日起三日，舉行仁王護國息災大法會。

◆台南縣新化鎮岩晃寺，於8月4日至10日舉行佛七。又於9月28日起，傳授在家戒。

◆台南縣左鎮鄉慈蓮寺，於7月17日至27日，舉辦聖弟子法脈十日禪修。

◆台北法鼓山中華佛學研究所，於7月7日至9日，舉辦兩岸佛學教育交流博覽會。

◆台南市開元禪學院招生。致試日期8月30日，分預科、正科、專修班等。

◆新增傳出家戒寺院：

1. 基隆市十方大覺禪寺，日期87年10月20日起，共33天。

2. 台中縣太平鄉護國清涼寺，日期88年3月20日起。

◆山西省五台山，於9月25日，舉行五頂文殊菩薩開光法會。

◆高雄市元亨佛學院招生，致試日期7月19日及8月23日。

本期目錄

封面：多羅樹子念珠 大明攝

1 ● 佛教月誌

2 ● 興建佛蘭道場藏經樓——灑淨動土法語

4 ● 一千年後中國禪宗與西藏佛教漸趨一致：明了

8 ● 西遊記玄奘弟子故事之演變（轉載）……陳寅恪

12 ● 個人存在的意識——人格結合的意識稀薄（下）……中村元著 依觀譯

16 ● 禪門風範……曙壽

19 ● 一代高僧圓瑛宏悟大師（下）……陳聖璋

21 ● 常樂我淨（四）……何世亮

24 ● 純佛教國家寺院的怪招「尼姑浮水」……雲庵

26 ● 遊昆明——大觀樓……鄭龍

29 ● 設入釋三般若……三五

32 ● 《量理寶藏論詮釋》詳析能知之心（四）……明性

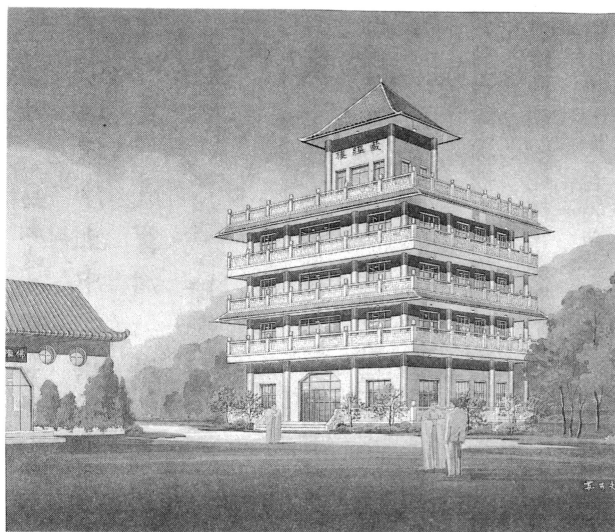
33 ● 八十七年六月份會務報告

封底 佛隴桑榭

興建佛隴道場藏經樓——灑淨動土法語

樓供藏經起佛隴 淡雲寥寥湖水清

一心三觀微比量 三五飛入杖林中



佛隴道

場既有

慧公上

人紀念

館之設

，陋寂

有餘，

規模未

備，尚

無寺院

型態。

湛然天台傳教，以經論為寄生。故殿堂增建，當以供奉典藏法寶為先。經在佛在，經在僧在。延綿大教，莊嚴法寶為重心。

仁王雖云：「三賢十聖住果報，惟佛一人居淨土。」實則十法界衆生皆依土住。有土得以人傳，有人得以土傳。若有人，若有土，而不宏佈正法，苟活偷惰，佛教將湮滅矣。當此佛隴，區分「保存」，可謂有土，若不善盡一分人力，有負佛恩。

昔紀念館肇立之始，有言：「成立一小型佛教文史圖書館，為佛法進修研究道場。」由住持斯人，孤學寡德，諸緣未備，空話瞬間二十載。

今日，民國八十七年六月二十一日，歲次戊寅，陰曆五月二十七日，上午吉時，添建藏經樓動土，再接再礪，再續宏布

正理正法因緣。動土遠景如何呈現，且聽：

淨水遍灑淨土中 供眾潛修大乘行
變幻蔓荒成寶渚 琅瑤思想益群生

簡註：爲提供一般讀者，瞭解法語大義，略加解釋其中若干名

詞：

1. 佛隴：一在天台山佛隴南峰，係智者大師安居處。一爲湛然大師晚年示疾處佛隴道場。今沿舊名，思慕先德。

2. 湖水：藏經樓位於虎頭埤水庫南岸。水庫今日尙保持自然風光，爲台灣未被破壞，未被染污者。此樸素清靜環境，不久或將遭濃妝艷抹，熱鬧可期。

3. 微比量：天台特色一心三觀，可能爲鉅釘者所訕笑，實則十乘觀法，第一觀不思議境中修德云：

「一空一切空，無假中而不空，總空觀也。

一假一切假，無空中而不假，總假觀也。

一中一切中，無空假而不中，總中觀也。

即中所說不可思議一心三觀。歷一切法亦如是。」（摩訶

止觀頁54下）

因明比量，僅是三諦三觀裏假諦假觀，「俗法也」，微不足道，何敢與一心三觀較量。

4. 三五：有二，天台三五，因明三五。天台三五指三大部：

法華玄義、法華文句、摩訶止觀。五小部：觀音玄義、觀音義疏、金光明玄義、金光明文句、觀經疏。因明三五指，三支作法宗因喻，五分作法宗因喻合結。

5. 杖林：有二義，其一表佛所住地，如「佛在摩竭提國人間遊行，：到善建立支提杖林中住。」（雜阿含1074）其二表陳那菩薩住處，如西域記卷十：「陳那菩薩，匿迹幽巖，棲神寂定。」又如張譯《印度佛教史》：言陳那菩薩「住在歐提毗舍地方一個極寂靜的樹林的一方面，多施羅巖山的洞穴中。」（頁69）法語意在用杖林代表陳那菩薩，轉而代表因明。因明擴張解釋爲佛教邏輯，包括形式邏輯（新因明）、辨證邏輯（中觀、天台）、語用學（古因明）、知識學（集量、釋量等論）。故兩個三五（天台與因明）皆飛入因明窠臼。

6. 孤學寡德：自責自譴，希望於十乘第八「增上慢」破繭。一期生命，付諸因明，晚年陷入輔行，可謂「孤學」。局困陋巷，苟活山林，無益人群，可謂「寡德」。

7. 大乘行：今日中土佛教現況，言必「原始」，行必「密法」。法行固渺，信行亦失。此時此地言「大乘行」，或不知今日何世。

8. 寶渚，即寶所。依文句：發大精進，過五百有三義，一免惡道，二得好路，三是寶所。

一千年後中國禪宗 與西藏佛教漸趨一致

從聖嚴法師與達賴喇嘛「文殊菩薩智慧法門

——漢藏佛教世紀大對談」活動內容談起

明了

五月一日至五月三日在美國紐約玫瑰廣場音樂廳舉行三天

被喻為佛教界跨世紀盛事的「文殊菩薩智慧法門——漢藏佛教

世紀大對談」活動，藏傳佛教領袖達賴喇嘛與漢傳佛教聖嚴法

師在和諧友好氣氛下，就佛教「智慧」議題進行對談三小時。其

內容與西元七九二年至七九四年間中國禪宗和尚摩訶衍(Mah-

ayana)與藏王贊普墀松德贊迎請阿闍梨蓮花戒(Kamalasila

)在拉薩辯論，摩訶衍辭窮敗北，藏王命令：

從今以後，「見」應依龍樹的宗規而行持，「行」應以十法行

(即繕寫、供養、布施、聽聞、朗誦、記憶、演說、默念

、思惟和修習)及《般若波羅蜜》而修學，不許再作頓門

之宗規。于是將和尚摩訶衍遣返漢地，搜集了和尚的著作

窖藏起來。(《布頓佛教史》頁一七七—一七八)。

之西藏諍論完全不同，值得慶賀，此為日後漢藏佛教對話

推展之示範。摩訶衍和尚的師承他這樣自述：

摩訶衍依止和上法號降魔，小福張和上，唯仰大福之和上

，同教示大乘禪門。(《頓悟大乘正理決》)

依《景德傳燈錄》卷四「北宗神秀禪師法嗣一十九人」中，列有：

兗州降魔藏禪師

西京義福禪師

京兆小福禪師（大正五一，頁二二四）。

在《楞伽師資記》中所列的神秀四大弟子，長安蘭山義福禪師（六五八—七三六），與藍田玉山惠福禪師，據柳田聖山氏等的研究，此兩人就是摩訶衍著作《頓悟大乘正理》中自述的大福之和上及小福張和上。因此降魔藏、大福之、小福張三人同屬神秀門下，摩訶衍的禪也就屬於北宗禪。

另外從摩訶衍的禪法之「不思、不觀的看心論」是依據《金剛經》的「離一切諸想，則名諸佛」。此思想骨幹是不折不扣的北宗「清淨禪」。此從《禪門師資承襲圖》中的：

北宗意者，衆生本有覺性，如鏡有明性，煩惱覆之不見，如鏡有塵。若依師言教，息滅妄念，念盡則心性覺悟，無所不知；如磨拂昏塵，塵盡則鏡體明淨，無所不照（續藏一一〇頁八七〇）。

可以窺知。又在摩訶衍著作《頓悟大乘正理決》中的「看

心」、「坐禪看心」，正是北宗禪的特色。因此我們可確定西藏諍論事件的中國禪法是北宗禪。

西藏諍論事件另一位論主係來自印度僧侶，原在七九二年開始論諍者是寂護，寂護與摩訶衍屢辯屢敗，才向印度延請其弟子蓮花戒來參加辯論，蓮花戒終於七九四年在拉薩把摩訶衍打敗。確立西藏佛教教區由中國禪宗改換印度瑜伽中觀派論師弘法。

法鼓山農禪寺聖嚴法師擁有曹洞、臨濟兩宗傳承，曹洞、臨濟兩宗屬於六祖惠能大師南宗禪，也是中國禪宗系列。達賴喇嘛法系單純，屬於寂護，蓮花戒的瑜伽中觀派系。中國禪宗禪法也原屬中觀派（金剛經、般若經），蓮花戒是印度中觀與瑜伽合流之瑜伽中觀派同屬龍樹的中觀派系，在印度和中國不同文化背景下產生不同見解，甚至蓮花戒向藏王贊普進言說：「摩訶衍所傳的禪宗不是佛教，應加以禁止。由此看來，同種文化，歷經異地文化的洗禮之後產生質變是不可否認的事。

從摩訶衍和上和蓮花戒辯論重點有二：一是修禪著重不思、不觀，二是六波羅蜜等諸善，自身不行，弟子及餘人亦不教修行，諸弟子亦學如是。我們以此二重點看聖嚴法師與達賴喇

嘛此次對話內容是否相同。

「看心，不思不觀：

摩訶衍在《頓悟大乘正理決》中自述自宗教理如下：

法性遍言說，智所不及，其習禪者令看心，若心念起時，不觀不思有無等，不思者亦不思。若心想起時不覺，隨順修行，即輪迴生死；若覺，不順妄想作業，即令念解脫，離一切諸佛。

蓮花戒的《修習次第》後篇中說：

「什麼也不宜思」的人，就是棄捨以真實觀察為特徵的般若智！因為真實智慧的根本是真實觀察的緣故，棄捨它的話，就等於是斷棄根本的真實觀察的緣故，也就成為棄捨出世間的智慧吧！

漢地佛教似是將「分別心與思惟」混在一起，因此主張「不思不觀」對此，蓮花戒認為思惟不能與分別心畫上等號，它亦是妙觀察智的一種，不應棄捨的。

此問題達賴喇嘛與蓮花戒看法相同，修禪與教理相配合，有一定次第，他說：

教理和禪修是成就開悟不可缺的基礎；如何透過這個基礎

，證驗到空性的智慧，得到全然解脫，而產生無我的慈悲來利益衆生。他並介紹宗喀巴大師所說的《聖道三要》，極有次第的解釋了出離心，菩提心，以及空正見為修行人最終之目的，也就是得到佛果位的圓滿涅槃。

聖嚴法師與摩訶衍和尚看法不同，他向達賴喇嘛介紹禪宗三部主要經典，即《金剛經》、《維摩經》、《楞伽經》，講的就是發菩提心、空性、如來藏；修禪宗必須先菩提心，受菩薩戒，而菩薩戒的「三聚淨戒」與宗喀巴大師《聖道三要》是完全相應的。（《法鼓雜誌》一〇二期特別報導）。

本次對話重點在文殊菩薩智慧法門，對於「智慧」修得兩人也有一些不同。聖嚴法師說智慧之修得一種是在受戒修行過程中開啓智慧的心門，二是將內心執著放下，當下便見自心即是佛心，藏傳佛教重視次第清晰的邏輯性思惟與修行，而禪宗則是超越次第的頓修頓悟，當下明心見性。這些話聖嚴法師與摩訶衍和尚接近了。而達賴仍然不變立場地說：頓悟外表看起來似乎是一下子，其實是前世已留下善因及善緣，要有善念的累積才能有頓悟，假使心地光明的當下，因緣聚會，就可以證悟空性，就好比水本就有透徹性，一旦水污濁了，要安定讓污垢

沈殿下來，才能發現到透徹的本性，除此，沒有其他辦法。

談到智慧法門達賴喇嘛當場不禁落淚，感念龍樹菩薩之恩德。可見藏傳佛教從蓮花戒傳龍樹菩薩中觀派學說以來，思想穩定薪傳下來，不像漢地佛教思想之更動。

二、不教修善、持戒及布施：

摩訶衍《頓悟大乘正理決》中說：

其六波羅蜜等，及諸善要修不修，恩勅屢詰（向藏王屢次說明了）。兼師僧官寮，亦論六波羅蜜等諸善，自身不行，弟子及餘人亦不教修行，諸弟子亦學如是。

蓮花戒在《修習次第》批評地說：

「什麼也不宜思，布施等的善行也不宜行。行布施等事者」是為愚者而說。」「如此思惟的人（指摩訶衍）是棄捨一切大乘。又說：「連布施等的善也不宜的人，就變成終究是要棄捨布施等方便。簡要地說的話，智慧和方便就是大乘。若《大乘伽耶山頂經》中云：「總而言之，諸菩薩道略有二種，何等為二，即般若智與方便。」因此之故，捨大乘者，作大業障……。

對行善布施饒益衆生理念聖嚴法師說：

修禪必須先發菩提心，受菩薩戒。（《法鼓》一〇二期）。

接著將他一生所提倡的法鼓山理念向達賴喇嘛提出，其理念是：提昇人的品質，建設人間淨土。利益他人、成就他人為先的發菩提心為實踐的方法，只要人的一念清淨，此人便是為這世界建設人間淨土的菩薩行者（《法鼓》一〇一期）。達賴喇嘛對此理念表示十分讚歎和敬佩。（《法鼓》一〇一期）。此點同是禪宗弟子，聖嚴法師與摩訶衍完全不同，而藏傳佛教仍然不變其修行必須持戒、行善之菩薩方便法門。

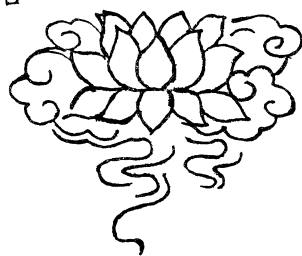
藏傳佛教自公元七九四年以來至一九九八年有壹仟零肆年中從寂護，蓮花戒學來瑜伽中觀學系仍然保持不變的思想，反觀中國禪宗歷經多次分宗分派，從中國到台灣，吸收了世界性佛學知識，修正了自己的看法，回歸龍樹菩薩中觀學派之修禪者必須行之波羅蜜——持戒、布施、忍辱、精進、般若、禪定。與印度中觀學派思想相之契合，禪宗何其幸。

一九九八·六·二十一於台北市



西遊記玄奘弟子故事之演變

• 陳寅恪



印度人爲最富於玄想之民族，世界之神話故事多起源於天竺，今日治民俗學者皆知之矣。自佛教流傳中土後，印度神話故事亦隨之輸入，觀近年發現之敦煌卷子中如維摩詰經文殊問疾品演義諸書，益知宋代說經與近世彈詞章回體小說等多出於一源，而佛教經典之體裁與後來小說文學蓋有直接關係，此爲昔日吾國之治文學史者所未嘗留意者也。

僧祐出三藏記集卷九賢愚經記云：

「河西沙門釋曇摩威德等凡有八僧，結志遊方，遠尋經典，於闐大寺遇般遮于瑟之會。般遮于瑟者漢言五年一切大衆集也，三藏諸學各弘法寶，說經講律，依業而教。學等八僧隨緣分聽，於是兢習胡言，折以漢義。精思通譯，各書所聞，還至高昌，乃集

爲一部。」

據此。則賢愚經者本當時曇摩等八僧聽講之筆記也。今檢其內容，乃一雜集印度故事之書。以此推之，可知當日中央亞細亞說經例引故事以闡經義，此風蓋導源於天竺，後漸及於東方。故今大藏中法句譬喻經等之體製，實印度人解釋佛典之正宗，此土釋經著述如天台諸祖之書則已支那化，固與印度釋經之著作有異也。夫說經多引故事，而故事一經演講，不得不隨其說者聽者本身之程度及環境而生變易，故有原爲一故事，而歧爲二者，亦有原爲二故事，而混爲一者。又在同一事之中，亦可以甲人代乙人，或在同一人之身，亦可易丙事爲丁事。若能溯其本源，析其成分，則可以窺見時代之風氣，批評作者之技能，於治小說文學史者儻亦一助歟。

鳩摩羅什譯大莊嚴經論卷三第十五故事，難陀王說偈言：

「昔者頂生王。將從諸軍衆。并象馬七寶。悉到于天上。羅摩造草橋。得至楞伽城。吾今欲昇天。無有諸梯蹬。次詣楞伽城。又復無津梁。」

案此所言乃二故事，一爲頂生王昇天因緣，一爲維摩造草橋因緣。頂生王因緣見於康僧會譯六度集經卷四第四十故事，涅槃經聖行品，中阿含經卷十一王相應品四洲經，元魏吉迦夜曇曜共譯之付法藏因緣傳卷一，鳩摩羅什譯仁王般若波羅蜜經下卷，不空譯仁王護國般若波羅蜜經護國品，法炬譯頂生王故事經，曇無讖譯文陀竭王經，施護譯頂生王因緣經及賢愚經卷十三等，梵文 *Dīvyaavadāna* 第十七篇亦載之，蓋印度最流行故事之一也。茲節錄賢愚經卷十三頂生王緣品第六十四之文如下：

「（頂生王）意中復念，欲生忉利，即與羣衆蹈虛登上。時有五百仙人住在須彌山腹，王之象馬屎尿落汗仙人身。諸仙相問：何緣有此？中有智者告衆人言：吾聞頂生欲上三十三天，必是象馬失此不淨。」

仙人忿恨，便結神咒，令頂生王及其人衆悉住不轉。王復知之，即立誓願，若我有福，斯諸仙人悉皆當來，承供所爲。王德弘博，能有感致，五百仙人

盡到王邊，扶輪御馬，共至天上。未至之頃，遙睹天城，名曰快見，其色皦白，高顯殊特。此快見城有千二百門，諸天惶怖，悉閉諸門，著三重鐵門。

頂生王兵衆直趣不疑，王即取貝吹之，張弓扣彈，千二百門一時皆開。帝釋尋出，與共相見，因請入宮，與共分坐。天帝人王貌類一種，其初見者不能分別，唯以眼眴遲疾知其異耳。王於天上受五欲樂，盡三十六帝，末後帝釋是大迦葉。時阿修羅王興軍上天，與帝釋鬪，帝釋不如。頂生復出，吹貝扣弓，阿修羅王即時崩墜。頂生自念，我力如是，無有等者，今與帝釋共坐何爲，不如害之，獨霸爲快。惡心已生，尋即墮落，當本殿前，委頓欲死。諸人來問：若後世人問頂生王云何命終，何以報之？王對之曰：若有此問，便可答之，頂生王者由貪而死，統領四域，四十億歲，七日雨寶，及在二天，而無厭足，故致墜落。」

此鬧天宮之故事也。

又印度最著名之紀事詩羅摩延傳第六編工巧猿名 *Nala* 者造橋渡海，直抵楞伽，此猿猴故事也。

蓋此二故事本不相關涉，殆因講說大莊嚴經論時，此二故

事適相連接，講說者有意或無意之間，併合鬧天宮故事與猿猴故事爲一，遂成猿猴鬧天宮故事。其實印度猿猴之故事雖多，猿猴而鬧天宮則未之聞。支那亦有猿猴故事，然以吾國昔時社會心理，君臣之倫，神獸之界，分別至嚴，若絕無依藉，恐未必能聯想及之。此西遊記孫行者大鬧天宮故事之起原也。又義淨譯根本說一切有部毘奈耶雜事卷三佛制苾芻髮不應緣略傳。

「時具壽牛臥在橋閃毘國住水林山出光王園內豬坎窟中。後於異時，其出光王於春陽月，林木皆茂，鵝雁鴛鴦舍利孔雀諸鳥，在處哀鳴，遍諸林苑。出光王命掌園人曰：汝今可於水林山處，周遍芳園，皆可修治，除衆瓦礫。多安淨水，置守衛人，我欲暫住園中遊戲。彼人敬諾，一依王教。既修營已，還白王知。時彼王即便將諸內宮以爲侍從，往詣芳園，遊戲既疲，偃臥而睡。時彼內人，性愛花果，於芳園裏隨處追求。時牛臥苾芻鬚髮皆長，上衣破碎，下裙垢惡，於一樹下踟躕而坐。宮人遙見，並各驚惶，唱言：有鬼！有鬼！苾芻即往坎窟中，王聞聲已，即便睡覺，拔劍走趁。問宮人曰：鬼在何處？答曰：走入豬坎窟中。時王聞已，行至窟所，執劍

而問：汝是何物？答曰：大王！我是沙門。王曰：是何沙門！答曰，釋迦子。問曰：汝得阿羅漢果耶？答曰：不得。汝得不還，一來，預流果耶？答言不得。且置是事，汝得初定乃至四定？答並不得。王聞是已，轉更瞋怒，告大臣曰：此是凡人，犯我宮女，可將大蟻填滿窟中，蜚螫其身。時有舊住天神近窟邊者，聞斯語已，便作是念：此善沙門來依附我，實無所犯，少欲自居，非法惡王橫加傷害，今宜可作救濟緣。即自變身爲一大豬，從窟走出。王見豬已，告大臣曰，可將馬來，并持弓箭。臣即授與，其豬遂走，急出花園，王隨後逐。時彼苾芻急持衣鉢，疾行而去。」

西遊記豬八戒高家莊招親故事必非全出中國人臆撰，而印度又無豬豕招親之故事，觀此上述故事，則知居豬坎窟中，鬚髮蓬長，衣裙破垢，驚犯宮女者牛臥苾芻也，變爲大豬，從窟走出，代受傷害者，則窟邊舊住之天神也。牛臥苾芻雖非豬身，而居豬坎窟中，天神又變爲豬以代之，出光王因持弓乘馬以逐之，可知此故事中之出光王，即以牛臥苾芻爲豬。此故事復經後來之講說，橋閃毘國之橋以音相同之故，變爲高。驚犯宮女以事相類之故，變爲招親。輾轉代易，賓主淆混，指牛

臥爲豬精，尤覺可笑。然故事文學之演變，其意義往往由嚴正而趨於滑稽，由教訓而變爲譏諷，故觀其與前此原文之相異，即知其爲後來作者之改良，此西遊記豬八戒高家莊招親故事之起原也。又慈恩法師傳卷一云：

「後度莫賀延磧長八百里，古曰沙河，上無飛鳥，下無走獸，復無水草。是時顧影，唯一心念觀音菩薩及般若經。初法師在蜀，見一病人身瘡臭穢，衣服破污，慙將向寺，施與衣服飲食之直。病者慚愧，乃授法師此經，因常誦習。至沙河，逢諸惡鬼，奇狀異類，遠人前後。雖念觀音，不得全去，即誦此經，發聲皆散。在危獲濟，實所憑焉。」

此傳所載，世人習知，（胡適教授西遊記考證亦引之）即西遊記流沙河沙僧故事之起原也。

據此三者之起原，可以推得故事演變之公例焉。一曰：僅就一故事之內容而稍變易之，其事實成分殊簡單，其演變程序爲縱貫式。如原有玄奘度沙河逢諸惡鬼之舊說，略加傳會，遂成流沙河沙僧故事之例是也。二曰：雖僅就一故事之內容而變易之，而其事實成分不似前者之簡單，但其演變程序尙爲縱貫式。如牛臥苾芻之驚犯宮女，天神之化爲大豬，此二人二事雖互有關係，然其人其事固有分別，乃接合之，使爲一

人一事，遂成豬八戒招親故事之例是也。三曰：有二故事，其內容本絕無關涉，以偶然之機會混合爲一，其事實成分因之而複雜，其演變程序則爲橫通式。如頂生王昇天爭帝釋之位，與工巧猿助羅摩造橋渡海，本爲各自分別之二故事，而混合爲一。遂成孫行者大鬧天宮故事之例是也。

又就故事中主人之構造成分言之，第三例之範圍不限於一故事，故其取用材料至廣。第二例之範圍雖限於一故事，但在二故事中之材料，其本屬於甲者，猶可取而附諸乙，故其取材尙不甚狹。第一例之範圍則甚小，其取材亦因而限制，此故事中原有之此人此事，雖稍加變易，仍演爲此人此事。今西遊記中玄奘弟子三人，其法寶神通各有階級。其高下之分別，乃其故事構成時取材範圍之廣狹所使然。觀於上述此三故事之起原，可以爲證也。

予講授佛教翻譯文學，以西遊記玄奘弟子三人其故事適各爲一類，可以闡發演變之公例，因攷其起原，并略究其流別，以求教於世之治民俗學者。（轉載自陳寅恪先生論集）

通外學十六家，
足方等一切智。

個人存在的意識

人格結合的意識稀薄(下)

又，語言方面，或許也可以作為社會壓力強大的一個例證。「自殺」這個詞彙，在西藏語中是以「Iceb (-pa)」這樣一個音節的語詞來表現。這是很罕見的表現法。在英文中，是 to kill one's self 或 to commit suicide，是很長的一句，而在梵文中是 ātma-hatyā，也是很長的複合語。而在西藏語中用這麼短短的一語來表示，這必定是相當常見的社會現象。事實上，在與西藏相關的史書中，是屢屢言及於此的（註17），又，也有殉死的行為存在。自殺，大概是動物所沒有的行動，多見於社會壓迫強烈的社會及高度發展的近代文明社會中。而其中又以迫使人自殺的部族壓迫較強。

倫理特徵強烈這一點，從如次的例子也可以看出。在梵語等印度的語文中，尊敬（gaurava）與含有熱情的信愛（bhakti）

是有差別，但在西藏語中兩者都是 gus-pa，並沒有區別。換言之，妻子的思念丈夫與信徒熱切地仰慕崇拜神的感情方面的崇敬，與一般的尊敬並沒有區別。也就是信愛（bhakti），在西藏並不具有特別的宗教意義。在西藏由於伴隨一般尊敬的社會、倫理因素較強，因此勝過情的方面。（這一點與封建時代的日本情況一樣）。

部族性的統制極為堅固，這在戰爭時尤為明顯。古代中國人曾仿效之，並有如此地傳述：

「軍令森嚴，戰鬥時，前隊若皆戰死，後隊即遞補繼續攻擊。寧願戰死，不願病死。歷代皆為國戰死的家庭有很好的名聲。敗北者，以狐尾懸於其首，表徵其人膽小似狐，一般人以此為耻，下次必決定戰死（註18）。」這一點與日本的武士道

精神頗有相通之處。

的確在古代西藏，部族族長或王權的統制力極強。中國人曾如是批評西藏人的倫理——「重君臣之義，輕父子之道」（註19）。諸部族被統一後的古代帝王陵墓留存下來的不少（註20）。這與臨近的印度，不作帝王的陵墓而多建宗教的窠塔波的情形恰好相反。

可能是由於這樣的社會壓力，西藏人常常會有超出印度人的倫理方面的表現。在印度的梵文中，用來表示「好」的字首是 *su-*，而這個「好」並沒有道德或感覺方面的區別。（這一點與日本語一樣），但西藏人在翻譯的時候，則有分道德與感覺的不同。例如將「善趣」（*sugati*）譯為 *bde-igro*，而「善行」（*sukṛta*）則譯為 *legs-par spyad-pa*。

又，印度的若干的觀念是以倫理的性質而被接受。如印度人稱托鉢修行僧為 *bhikṣu*（比丘），此語有「乞者」、「索求者」之意，即由於藉由托鉢而求得食物故有此稱。而西藏人則將此譯為「求善者」（*dge-slon*），且常以此譯語指稱印度的修行者。印度人視為理想的「求至福」（*'sreyaskāma*），西藏人則譯為 *legs pa ḥdod*（「求善、求正」）（註21）。而仙人也被解為是倫理的。印度人所說的 *īśi*（仙人），西藏語常譯成 *dran-sron*（「老實正直的人」）。

但是西藏人的民族自覺非常弱。西藏人關於自身的民族並沒有一定的神話。根據西藏固有的傳說（註22），衆神從天界下來，成為人類的祖先。但比這個傳說更有力的，是他們自認為是印度敘事詩《摩訶婆羅多》中槃特王的後裔，或說是棲息在喜馬拉雅山深處的猿猴與羅刹女所生之後代，而彼猿猴乃是觀音菩薩化身（註23）。從沒有關於民族祖先的明確神話，而又與印度文化結合的事實看來，可以說西藏人獨立的民族宗譜的意識非常薄弱。

又，西藏人沒有國家祖先的觀念。松贊干布、赤松德贊及拉魯巴欽三人被當作三大祖先來崇拜，但此三者只不過是使西藏強盛壯大的英主而已。與日本的天照大神的性質並不相同。可以說西藏人幾乎沒有國家意識。

由於這種思惟傾向，西藏人不認為自己是選民，也不會像中國人那樣，自誇自己的國家是世界文明的中心。反過來，他們將印度視為聖人之國而非常尊崇，而視自己的國土是極為邊鄙的地方（註24）。

統一印度的笈多王朝（約西元三二〇年—五〇〇年）的創始者旃陀羅笈多以娶離車族女為傲，並記此於碑文上。而西藏人在讚揚實際上是西藏帝國創始者的松贊干布時，常稱揚他是離車族的後裔（註25）。稱揚自己國家的建國者是外國人的後

裔這種情形，在亞細亞諸國中可以說是罕見的。西藏人認為他們的國家來自於印度血統。

將印度視為特別尊勝的地域這種思想，從佛教大藏經的編纂方針也可看出。西藏人的西藏大藏經中包含有(1)印度成立的聖典及(2)印度人所撰述的典籍。而稱前者為甘珠爾，後者為丹珠爾。西藏人自己撰述的典籍，則稱「藏外」，即大藏經之外（註26）。但是由中國、日本人所編纂的大藏經則包含有自己人的著作。由此可以說西藏人是將印度視為特別的國度。

西藏的喇嘛僧，元世祖之帝師的八思巴（一二三九—一三八〇）曾為皇太子真金撰述一本佛教概論——《彰所知論》（今僅存漢譯本）。此書係根據印度的小乘佛教概論（《俱舍論》）所成，書中追溯從釋迦王種至今王種（蒙古王朝）的王統。亦即記述從釋迦族開始的印度諸王到西藏諸王，乃至蒙古元朝的忽必烈（註27）的傳承。

可能是西藏人乃至蒙古人注意到幾個王統的傳承。作為前述《彰所知論》之基礎的印度的《俱舍論》，記述出現於天地間之帝王是大三末多王（「民衆推舉之王」）、金輪王、銀輪王、銅輪王、鐵輪王而已，亦即只簡單地列出一些神話中的王，而《彰所知論》及《蒙古黃金史》中包含了這些王，而分別列出四十二王及十七王。（註28）。

在家族人格結合的道德觀念薄弱上，民族及國家宗譜意識也稀薄的情況上，西藏人的道德基本觀念又是如何呢？那是對喇嘛教的全然依憑的態度。

喇嘛教是佛教的西藏化。佛教正式傳入西藏，是在松贊干布王（約七世紀半）時。松贊干布篤信佛教，從印度及唐朝迎請僧侶至藏，並將佛典翻譯成藏語。端美三菩提曾被派遣到印度，歸國後制定西藏文字及撰述西藏文法書。其後，大約經過百年，赤松德贊王時（西元七五五—七八一），從印度迎來密教。印度僧寂護及蓮華生被招請來西藏以秘法調伏惡魔，顯現非常多的奇蹟。其後由印度迎來衆多高僧，真言密教趨於極盛。

在密教獲得壓倒性優勢的同時，西藏佛教也傾向極度的腐敗墮落。而改革此頹廢佛教的，是宗喀巴（西元一三五七—四一九）。宗喀巴改革佛教界墮落的風氣，建立以戒律為根本的宗風，並廣傳其宗風。此改革派其後被稱為黃帽派，相對於此，原來的諸派被稱為紅帽派。宗喀巴的得意弟子根敦主巴在世時，德望甚高，被視為觀音的化身。在根敦主巴之後，確立了法王制度。在第三世時，由蒙古王給與達賴喇嘛的稱號。其後根敦主巴此一系統的法王被稱為達賴喇嘛，至今已傳至十四世。達賴喇嘛駐錫在首都拉薩的布達拉宮，是喇嘛教的總法王，並且是西藏的國王。直到今日，以黃帽派最有勢力。

關於喇嘛教與一般西藏人的思维方法有何關聯，將在後文逐一加以探討。

註

17. 佐藤長氏，前引書，上，三六五頁，三六九頁等。
18. 《舊傳》上，佐藤氏，前引書，上，七六〇頁。
19. 佐藤氏，前引書，七六〇頁。
20. Giuseppe Tucci = The Tombs of the Tibetan Kings. Serie Orientale Roma I, Roma, Is. M.E.D., 1950.
21. Catuṣṣataka XII, 25 (Bhoṭa-prakāśa, p. 175)
22. 關於純西藏起源的傳說，例如有《巴庫賞修賞》所傳。（青木《西藏の民族と文化》七十七頁以下）。
23. 詳閱前引書八十八—一五四、二三四頁。
24. 河口慧海師入西藏佛教の特徴（《中央史壇》大正十二年，四九七頁）。佐藤氏，前引書，一六〇頁。
25. rgaal po mihi lha shes pa / li tsa byi (= Licchavi) mams rigs sn byun / (提普孔)。佐藤氏，前引書，二一八頁。
26. 西藏大藏經中未必完全不含西藏人的撰作，但所有的不到全體百分之一。東北大學藏版《西藏撰述佛典目錄》（東北大學文學部，昭和二十八年）。

27. 《大正藏》第三十二冊 二三一頁 a 欄—c 欄。

28. 金岡秀友入彰所知論と蒙古源流（《第五回日本西藏學會記要》一九六〇，大正大學梵文學研究室），四十三頁—四十六頁。

摩訶止觀輔行傳弘決緣起

凡有十意。一爲知有師承，非任胸臆，異師心故。二爲曾師承者，而棄根本，隨末見故。三爲後代展轉，隨生異解，失本依故。四爲信宗好習，餘方無師，可承稟故。五爲義觀俱習，好憑教者，行解備故。六爲點示關節，廣略起盡，宗要文故。七爲建立師解，使不淪墜，益來世故。八爲自資觀解以防誤謬，易尋討故。九爲呈露所解恐有迷妄，求刪削故。十爲隨順佛旨，運大悲心，利他行故。

禪門風範

曙壽

刺血書經的德然禪師

華亭松隱唯庵德然禪師，出家受戒後，參遍各方善知識，均未能契入。後來，在千巖元長禪師會下參禪，因聞禪師上堂說法而豁然悟入。

在這之前，師曾參叩石屋清珙禪師，禪師見了他之後告訴他：「你的因緣當在華亭。」（千巖元長禪師居龍華，故稱華亭）並親筆書寫「松隱」二字授之。這件事師一直牢記在心，因此，當他在千巖會下悟道後，便歸故里，築室於郭匯之陽，並立「松隱」之名。隱居其間，足不踰閭達三年之久，嘗刺血書寫華嚴經，得天華滿庭之異感，居民深受感化，出資爲其建設寶坊。等到千巖遷化以後，衆人請師繼席。師至此以後，乃擔起教化一方的重任。平日上堂說法示衆，皆有獨到之處。曾有坐禪銘勉勵後學，頗能激發向上之心，茲錄如下：

「坐禪銘：參禪的非細事，貴在當人發真志，真志不發願不堅，決定茫茫墮生死。古德垂慈何太切，教人參禪要直截，話頭一則重千鈞，盡力提持須猛裂，進前退後知幾回，恰似冰爐煉生鐵，冰爐煉鐵真個難，竭盡精神豈容歇，驀然一撈火星飛，面門鎗破通身熱，鉗鎚妙密始見真。手兮眼兮用處親，就中煉出吹毛利，千將鎔錙爭比倫，耿耿寒光耀空碧，在在處處興家國，外道天魔盡喪魂，鐵額銅頭俱失色，古今庫藏無此珍，天上人間何處覓，殷勤爲報參玄人，趁此後生須努力。」

壁觀燃指的天界禪師

金陵天界古拙後禪師，姑蘇之吳江人，出家受戒後，首謁石屋清珙禪師，再次參叩三衢懶牧禪師，得到甚深的禪定功夫之後，又往參古梅禪師於高仰，向禪師頂禮後，將參學經過一一報告，然而禪師打他一頓痛棒後，並將他趕出來，如此，三

度被打，一氣之下，遂結伴歸里，立限壁觀九年，每三年燃一指，一共燃了三指。一日，忽然有省，乃前往參叩福林禪師，兩人頗相契，遂留下來擔任首座，領衆參禪。這時已是二十八歲了。衆人又一致推舉他當主席，代表和尚主持說法，他不答應，竟留偈遁跡而去，其偈曰：

「半載相依唱祖機，幾番談道奉嚴威，

出山便說歸時路，又是重添眼上眉。」

從此隱居山林，不欲人知，輒光巖壑三十餘年，曾有「平生最愛隈岩谷，三十年來懶送迎」之句。

洪武年間，奉旨剃度千僧至繁昌，衆人請他到東廬山開堂，普說示衆：「禪之一字亦是強名，云何曰參？在信而已，擬議即乖，開口即錯，若是發心不真，志不猛利，這邊經冬，那邊過夏，今日進前，明日退後，久久摸索不著，便道佛法無靈驗，却向外邊記一肚，抄一部，如臭糟甕相似，是這般野狐精，直饒到彌勒下生，有甚交涉？真正道流若要脫生死，須透祖師關，祖關透，生死脫，不是說了便休，要將從上諸祖做個樣子，趙州老人四十餘年不雜用心爲甚麼事？……。」永樂丁亥復奉旨延師於天界寺終老焉。

送徒住山的普持禪師

蘇州鄧尉寶藏普持禪師，參萬峰時蔚禪師而徹證大法，時蔚禪師付以偈曰：「大愚肋下痛還拳，三要三玄絕正偏，臨濟窟中師子子，燈燈續燄古今傳。」（臨濟當年參黃檗，三度問法，三度被打。將辭去，檗指向高安灘頭參大愚。既到大愚，濟說原委並問大愚：不知過在何處。大愚曰：黃檗老婆心切，爲汝得徹困，更來這裏問有過無過。濟於言下大悟，乃曰：元來黃檗佛法無多子。愚搗住曰：這尿牀鬼子適來道有過無過，如今却道黃檗佛法無多子，你見個什麼道理，速道速道。濟於大愚肋下築三拳。乃回黃檗接法。悟道後的臨濟禪師在接引學人方面有獨到的手法，所謂三玄三要即一句中具三玄門，一玄門須具三要，有權有實，有照有用。）

有僧名慧岳來參，具述悟由，師斥之曰：「佛法如大海相似，轉入轉深，那裏泊在這裏？」

又有一日，師在丈室裏，慧岳侍立，師問：「心不是佛，智不是道，這兩句話，你怎麼體會，說來聽聽。」慧岳沒開口，而以行動表示，他向前問訊，叉手而立。師呵斥道：「你在

這裏已許多時日，還作這般見解。」

慧岳於是發憤力參，到第二天夜裏，驀然徹證，趕緊到丈室裏報告。師視而一笑曰：「雖然這樣，也還須善自護持，時節若至，其理自彰。」

慧岳既受囑付，師以偈送之住山，偈曰：

「見得分明不是禪，竿頭進步絕言詮，

發揚祖道吾宗旨，更入山中二十年。」

不言而喻的德馨禪師

婺州清隱蘭室德馨禪師，義烏方氏子，年二十四，投伏龍無明千巖禪師祝髮，任侍者數載，後又到處參學，經過一段很久的時間，他又回來了，但，師父已經圓寂矣。遂在城西建茅棚清修，豎立榜牌曰：「清隱」。後來，他師父所住持的聖壽寺沒有人主持，四眾請求師出任住持。大居士蘇平仲嘗親自過來拜訪參問。師除了幾句寒暄之外，其餘一概不說，保持沈默良久。蘇大居士感慨萬千道：「千巖老和尚在世時，每當有客人來，總是口若懸河，娓娓道來，說法不倦，現在師父您默然不語，不知為什麼？」他這一問，使得師只好打破沈寂的氣氛而述說一番道理：「道無隱顯，焉有默然？從前吾先師未嘗不言，而未嘗言，今吾未嘗言，然而未嘗不言也。」蘇大居士乃

打從心中生起佩服。原來說與不說，皆是無上妙法。

洪武壬子十一月十四日示微疾，集眾訣別，端坐而逝，留龕七日，顏色如生，荼毘五色舍利無數。

唐朝朗州太守李翱嚮往藥山禪師，屢請不赴，遂親拜訪，藥山只看他的經，根本看都不看他一眼。太守乃曰：「見面不如聞名。」拂袖使出。藥山道：「太守何得貴耳而賤目？」李回拱手道歉。乃問：「如何是道？」藥山以手指上下。問：「會麼？」曰：「不會！」山曰：「雲在青天水在瓶。」又問：「如何是戒定慧。」山曰：「貧道這裏無此閒家具。」

須菩提尊者在巖中靜坐，天女散花讚歎。尊者問：「空中散花又讚歎，到底是誰？為何讚歎？」天女說：「我乃梵天天女，敬重尊者善說般若。」尊者曰：「我於般若未嘗說一字，為何讚歎？」天女於是道：「如是尊者無說，我乃無聞，無說無聞是真說般若。」

而維摩居士的一默一聲雷，更是道盡無說之說的妙旨。世尊臨入涅槃，文殊大士，請佛再轉法輪，世尊咄曰：「文殊，吾四十九年住世，未曾說一字，汝請吾再轉法輪，是吾曾轉法輪耶？」總而言之，佛法在於心領神會，千萬不可執著語言文字。語言文字只是指頭而已不是月亮，因指見月，不可見指忘月。

一代高僧圓瑛宏悟大師

(下)

陳聖璋

(七)、抗日救國

遭倭綑縛

民國二十六年(1937)七月，抗日戰爭爆發後，大師號召全國佛教徒參加抗日救國工作，並出任中國佛教會災區救護團團長，辦理「難民收容所」和佛教「醫院」，收容難民和衛國守土受傷的戰士。

未幾，受國府主席 林公子超(森)(1868-1943，號長仁，晚年別署青芝老人。福建閩侯(民國33.10.10改為「林森縣」人)之囑，於是年十一月，大師偕徒明暘啓程赴南洋羣島。宣傳抗日，激發當地僑胞的愛國熱忱，踴躍輸將，募得款項，滙

回祖國，以充醫藥經費，支持抗戰和救濟事業。

翌年(二十七年)三月，主持檳榔嶼極樂寺，並繼續宣傳抗日，募款救災。七月，大師回國抵滬視察各收容所及佛教醫院後，復於九月重赴南洋，廣續勸募，再次支援救濟工作。二十八年夏間，第二次返國至滬不久，於十月在圓明講堂，大師與徒明暘突遭日本憲兵隊逮捕，押往北四川路日本憲兵司令部，會遭刑訊，企圖迫使大師，承認「抗日救國有罪。」旋即解送南京「日本憲兵總部」。經過嚴刑審訊與利誘，惟大師仍以從容陳辯，義正辭嚴，表現中華民族氣節，逼使日寇無計可施。時任佛教分會幹事之職法嗣白聖法師(1904-1989。法名東

富，字白聖，號潔人。湖北省應城縣人。俗姓胡，名心康，聞訊馳至，曾約同臺灣月眉山善慧法師及日僧藤井靜宣，多方奔走，從事營救與探視，使師無慮凍餒之苦。^⑮

終至是年十一月（農曆九月二十八日），始將大師及其弟子明暘法師（1916-）法名戒先。福建福州市陳氏子。現為上海圓明講堂住持。民國八十三年（1994）十一月，曾來臺參觀訪問，無罪釋放返滬。但已備受牢獄之災，飽嘗鐵窗生涯的痛苦，達一月之久！^⑯

其後，大師請辭鼓山湧泉寺方丈職（十一月），並閉門謝客，專心一志，撰述《楞嚴經講義》，前後四十餘年中，研學《首楞嚴經》，從未中斷，且有三次用功過度而咯血。機辯縱橫，饒益教界。

註⑮：《白聖長老圓寂紀念集》，頁三。

註⑯：據大師弟子明暘法師於一九八九年，在《圓瑛大師年譜》所撰入前言，頁六及《圓瑛大師年譜》，頁一九三—四。

（八）、積勞成疾 鞠躬盡瘁

中共建政以還，於一九五三年（民國四十二年）六月，北京「中國佛教協會」成立，大師被推舉為會長。嗣因積勞成疾

，雖經中西醫診治，均未見效。一日，師謂其徒明暘法師曰：「出家人生歸叢林死歸塔，我決回天童寺休養。」遂於八月，遄返浙江寧波天童寺。

師病勢一度好轉，痊癒有望。詎知事與願違，正是「秋風動悲感，明月惹哀思。」旋於九月十九日（農曆八月十二日）深夜，在大眾念佛聲中，安詳示寂。^⑰世壽七十六歲。僧臘五十八年。塔於天童山前青風崗。遺著有《圓瑛文集》，《圓瑛大師法集》等行世。

綜之大師一生，聰敏博學，精究經典，禪淨雙修，宗說兼通，行解相應，善說法要。講經弘法，盛名聞於海內外，先後十坐道場。致力於佛教組織，為中國佛教竭盡心力，鞠躬盡瘁，貢獻殊多。博通三藏，著作等身，實為我國一代高僧，佛門龍象。備極欽仰。

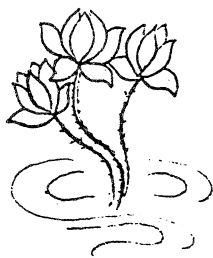
（全文完）

註⑰：《圓瑛大師年譜》（大陸版），頁三二〇—一。惟據《佛光大辭典》下冊，頁五四一〇下云：「民國四十二年（1953）九月，於北京入滅。」及釋東初著《中國佛教近代史》下冊，頁八〇四—五云：「農曆八月十九日深夜，圓寂天童寺。」均有未符。前者「圓寂」地點有誤，後者「圓寂」日期有出入。

常樂

我淨 (四)

• 何世亮



十二、世間之樂

在探討涅槃世界之「樂」之前，我們先來看看世間之樂，通常人們將快樂的感覺局限在感官的快樂，但是這些快樂只是暫時性的，等到快樂一過，換來的就是痛苦，譬如說一個熱戀中的人是甜蜜的，但是得到快樂之後，又有失去的恐懼，一旦失戀之後，又將引起十分痛苦，世間之樂大概都有這種情形，我們來看看大涅槃經中的這段故事：

從前有一位美麗端莊的女人來到了一間屋舍的前面，主人看到了她，便問說：「你是誰？要來我家做什麼？」

女人回答說：「我是功德天女，所到之處能為當地帶來一切金銀財物珠寶。」

主人聽了非常高興，就請她進到屋子裏面來，但是在後面却還站著一位醜陋不堪的女人，也想跟著進屋來。

主人問她說：「你是誰？」

醜陋的女人回答說：「我名叫黑暗，所到之處會令其家所有財寶一切衰耗。」

主人聽了很不高興，立刻要將她趕走，女人就說：「你實在很愚笨，你房子裏面的女人就是我姊姊，我跟她永遠生活在一起，你要趕我走，也一樣要趕她走。」

主人回問功德天女說：「門外那個醜陋的女人是不是你妹妹？」

功德天女說：「是的！她是我妹妹，我們兩個人永遠生活在一起，你若愛我，亦應愛彼。」

在這裏，功德天女代表世間快樂幸福的一面，黑暗女代表世間痛苦悲哀的一面，兩者永遠聯繫在一起，不能只選取一面，而排斥另一面，所以有智慧的人應當同時捨棄二者，而得到涅槃之樂，而愚笨的人却執取其中一面，而承受了另一面的苦惱。

佛言：「一切眾生於下苦中橫生樂想，猶如彼人當受千罰，受一下已，即得脫者，是人爾時便生樂想，以是因緣，生死中實有樂受，菩薩摩訶薩以苦樂性不相捨離，是故說言

一切皆苦。」

意思是說眾生在世間中所感受的快樂並非真正的快樂，好像一個人本來要受到處罰，感到十分地恐懼，後來受到解脫，感受到暫時輕鬆的感覺，以為這是一種快樂，其實它是從痛苦中擠壓出來，並不是真正的快樂。

十三、涅槃之樂

涅槃之樂是一種無形之樂，本身並非可用語言文字來形容，勉強比喻或可稱之為精神之樂、智慧之樂、禪定之樂、清淨之樂、法喜之樂……等等，或者也可用西方極樂世界的「極樂」兩字來加以形容。

經云：「有三種受：1.苦受、2.樂受、3.不苦不樂受，不苦不樂亦是苦，涅槃雖同不苦不樂，然名大樂，以大樂故，名大涅槃。」

意思是說人們的感受可分為三種，一種是痛苦的感受，一種是快樂的感受，另一種是不苦不樂的感受，不苦不樂的感受是一種無記空，所以說涅槃的感受好像與不苦不樂相同，其實是不同的，涅槃的感受是一種如如自在的空靈狀態，圓滿自足，無欠無餘，大涅槃經中大概提出了四個要點：

1. 斷諸樂故，名為大樂。

經云：「不斷樂者，則名為苦，若有苦者，不名大樂，

以斷樂故，則無有苦，無苦無樂乃名大樂，涅槃之性，無苦無樂，是故涅槃名為大樂。」

所謂「斷諸樂者」就是斷除世間的欲樂，因此可以斷除世間苦樂的輪迴，有人或許會懷疑：「無苦無樂怎會是一種大樂呢？」我們現在以大海中的波浪來比喻，浪高浪低代表苦樂的循環變化，雖然有時快樂有時痛苦，但是終究是驚濤駭浪，充滿著無常恐懼感，等到海浪平靜了下來，我們也會有一種風平浪靜的祥和感覺，這即是涅槃境界的感受。

2. 大寂靜故，名為大樂。

經云：「遠離一切憤鬧法故。」就是脫離一切煩惱，達到內心的清淨。

3. 知一切法故，名為大樂。

涅槃顯示萬事萬物的實相，好像平靜的水面，反映出花草樹木正確的形相一樣，就能正確地判斷事情，活用一切的法則，創造快樂的人生。

4. 身不壞故，名為大樂。

涅槃不生不滅，法身常住不滅，超越一切生死，不再有無常恐懼，經云：「樂有二種，一者凡夫，二者諸佛，凡夫之樂無常敗壞，是故無樂，諸佛之樂無有變異，故名大樂。」衆生的快樂並不能維持長久，隨時都有變成痛苦的可能

，就是到了天界的快樂，有一天也會消失，有了這種無常的感覺，一個人就不可能真正的快樂，唯有涅槃之樂才是永恒之樂，絕對存在而不會變易，其真實的感受只有「如人飲水，冷暖自知」了。

十四、真正的幸福

什麼是幸福呢？還記得小時候，台灣的經濟還處於貧困的階段，很多地方還看不到自來水，我們在古井中沒水飲用，兄弟姊妹們常用繩子綁住西瓜或其他水果，沈到井底中讓它清涼，一兩個小時後才將之提起來，一面嬉戲一面食用，這樣就有了幸福的感覺。

隨著台灣經濟逐漸富裕起來，我們有了電冰箱、電視機，後來又建起了高樓大廈，出門以轎車代步，到現在又擁有了電腦、冷氣機，人們生活上的享受，比起過去已經超過百倍有餘，但是人們有獲得滿足嗎？

沒有！今日大家所面對的就是社會急速變遷所帶來的壓力，所承受的就是功利主義所造成的治安敗壞，日常生活的煩惱並沒有消失，只是換個形態罷了。

為什麼幸福的條件越多，而人越看不到幸福呢？

這是因為人的欲望是無窮盡的，就算家財億萬的人，仍然希望擁有更多的財富，就算當大官的人，也希望掌握更多的權

勢，到最後只有陷入痛苦的深淵了。

西哲亞里斯多德在論及哲學的沈思中說：「社會上的任何活動，像政治、軍事、宗教、慈善、商業、藝術……等等，它們的目標都是想獲得和平及幸福，但是這些活動都必須採取手段，忙忙碌碌，不得悠閒，有時候走過了頭，反而忘失了目標，演變成衝突，樹立了敵人，離開幸福的生活更遠。

唯有哲學的沈思，本身即是目標，一個人可以在其中感受到智慧的喜悅，悠閒自適，永恒不朽，超越一切事物的價值，不必依賴外在的條件，本身即是一種圓滿的幸福。」

人們在世間中隨波逐流，也許到最後所期望的只是一顆平靜的心，讓我們能夠在世間的風風雨雨中，輕鬆自在的活下去。「涅槃」即是平靜的世界，平靜的心可以帶來幸福，這種「平靜」並非如同動物或草木石頭一樣地無知無識，平靜的心可以產生一種深睿的智慧，讓我們深察人生的真實，進而超越表相的利害得失，獲得真正的安心。

涅槃的世界就如同哲學的沈思一樣，並不將追求快樂的目標寄託在外在的對象上，因為它本身即是圓滿具足，並且它從思維自身獲得愉快，所以這種絕對的幸福是永遠不會失落，涅槃就是最究竟的實相，在世界上找不到比它更圓滿的幸福，這才是真正的幸福。

純佛教國家寺院

的怪招

「尼姑浮水」

雲庵

不久偶然機緣，跟著風格旅行團，去泰國重做數日遊。結伴多屬度假人士，所安排的景點，寺院祇是其中點綴點綴，安排的三處。一處是千佛寺，一處是玉佛寺，另一處就是聞所未聞所謂「尼姑浮水」所在。

那一夜，所謂的竹筏船在馳名二次世界大戰的桂河上浮游，平靜的河水，漣漪微動而不感搖晃，更沒有波滔的激盪，戰火景像無從追憶，兩岸連李白所說的猿猴

啼不住哀聲也迥然不同，有的是竹筏上的旅人歡樂嘻笑聲，輕筏却也飛快地達到目的地了。

上了岸，再轉坐如貨車式的載客車，數分鐘，燈火通明的某某寺院已在眼前了。因為是晚上，寺院外觀模糊不清，僅記得一進寺院，桌上擺了頗多的瓦塊，是讓觀光客簽名植福。佛陀福德已是圓滿，尙且爲盲比丘穿針種福德，現場看到植福機會，福報寒薄的我，當然更要誠意隨緣。

再前進，有一位比丘結跏趺坐，旁邊放置著裝滿日用品的塑膠桶，顯然是善男信女所供養，凡是供養者都能得到這位比丘象徵性的加持，並回饋平安繩掛結手腕上。團裏佛教徒不多，祇有蘇家姊妹們虔心供養做了這份功德。最後就是所謂「尼姑」特異功能的浮水節目，門口處有人，手捧一隻鉢盂，要進入這個範圍，每人要投入十元泰銖。鉢多羅裝鈔票，已無南傳北傳之分。佛滅百年後，西方上座部長老耶舍，看到毘舍離城的比丘以鉢裝錢，引起東西方比丘的爭執，於今看來，長老耶舍當時白費心力了。如此等大家魚貫進入圍坐於浮水池畔四周之後，有一位身穿白衣，約莫五十來歲束著髮髻的師姑，或是職業藝人，慢慢從池階滑入水中。原來並不是比丘尼，是旅遊業者要的噱頭，令人哭笑不得。夏夜裏上弦月的幽暗天，幾盞螢螢燈光，似乎有點神秘了。幾百隻眼睛行著

注目禮，約莫二十分鐘，這位師姑變換了幾個動作，最後以右臥浮水的特異功能收場。上了池岸，濕漉漉的一身來不及更換

淪落至此，什麼第幾權的輿論，就不說一句話。

，立刻爲一善女人物理治療。轉過頭來，旁邊亦有一位比丘正在爲一位善男子擦藥療治工作。

回程船筏上一片聲光彩射，旅人盡興

或許腦細胞受了廣告宣傳的洗禮，那卡片上一排排的黃衣比丘，走在那山林裏，那枝頭掛著蚊帳，旁邊坐著如入禪定的修行者，好一幅安詳寧靜的畫面；那黃衣比丘托鉢的行列，那優哉的遊化生活，一幕幕嚴然如世尊再世的原始佛教生活，是否還在？在有些雜誌上，更報導了某某大道場的修行盛況，在在皆如法的晝間研教、夜間習禪的原始佛教景況。那些畫面與當下現在已是夜晚十點了，他們得不到休息，還須應付遊客的到來，讓來自醉心南傳佛教台灣佛教徒心碎了。北傳佛教就是戒律廢弛的觀光道場也絕無如此怪招。不過，每逢宗教信仰，宗教情操，遇到「利養」，莫不一敗塗地，向來如此。

地載歌載舞，我是異類，無法參與。獨自坐在船側面對著無言的桂河，兩岸明滅地有幾家燈火，使得桂河不再暗淡無光。桂河與我相伴，桂河泊泊恬靜地微波不興，而我那顆攀緣的心海却無法安靜，如猿如馬地尋伺，思索著那師姑黝黑且沒有笑顏的嚴肅臉龐，始終縈繞在腦際揮之不去，我也實在太執著了，與禪宗掌故那小沙彌心中參老和尚背著姑娘放之不下的心境不相上下。倒不是被那特異功能迷惑，而是迷惑於純佛教國度裏，寺院何以會出現難以想像的這個怪招來招徠旅客，寺院何以

一般青年出家，多數是學生，接受僧教育

；中老年人出家，多數是擔任寺務及弘法工作等；也有專念修持或研究經教；也有些知識較差的出家人，爲人看相算命及誦經念經咒，這一類很能迎合一般世俗的佛教徒。真不知這座寺院歸屬於那一類，深夜此時此刻還要燈火通明地服務來自各地的遊客。

原屬北傳佛教的臺灣佛教部份佛弟子正血脈高漲的推行南傳的修行理念與模式，南傳佛教是否也正積極學習著臺灣熱鬧的經濟導向型態？這就是佛教相互交流的結果嗎！當最後一天來到玉佛寺瞻禮玉佛時，在祥和寧靜的殿內，我再度跪倒在玉佛脚下，如十年前一樣掏心虔誠默禱，祈求世界和平，衆生皆成佛道，我更祈禱著玉佛保佑全世界的佛教保存著本來面目，光怪陸離，無刀大盜小賊，都被佛菩薩所降伏。

遊昆明

大觀樓



鄭龍

「昆明」是與緬甸、越南、寮國相連交界的雲南省的省會，海拔一九〇〇公尺，位於雲貴高原中部的盆地。一年四季氣溫相差不大，最高約攝氏三十度，最低約攝氏十度，平均氣溫為十六度，有「春城」之稱。昆明有四大名花，「山茶」、「木蘭」、「杜鵑」和連翹，四季不斷盛開。

昆明，是取自古代雲南地方生活的「泰族」的名稱，在司馬遷所著的「史記」

西南夷傳中，即有記載。元初設為「昆明縣」。明代設置雲南省的省會迄今。交通尚稱方便，工商業亦頗為發達。雲南省除了漢族以外，尚有回族、彝族、白族、苗族、哈尼族、納西族等二十一種少數民族居住。

昆明的風景點頗多，但「大觀樓」的樓閣、花園、樹木、亭榭、草坪、水塘、曲橋等配合設置均甚為雅氣，相得益彰，至為秀麗。

「大觀樓」位在昆明市西郊約三公里的滇池畔，它近映波光浩瀚的滇池，遠與太華山遙遙相望。被稱譽為「萬里雲山水樓」的大觀樓聳立其間。

進入園內，穿過「迎華園」、「攬勝閣」，壯麗崇宏，樓檻軒敞，新修的「懷古廊」紆迴曲折，檻外碧水玉山，再前進為「湧水亭」、「觀稼堂」樹木掩蔭、花叢環繞、最宜月夜聞簫。觀稼堂邊的花園種植英國種的玫瑰，爭奇鬥艷。「彩雲崖」假山幻奇、玲瓏嵌空。「溯洄洲」四面環水，秀坪如茵。過「燕語橋」繼續西行，「積波堤」微浪臥波，而大觀樓則聳立於目前，更有那古今傳頌的「天下第一長聯」使人留步觀瞻。

在往昔撰寫「長聯」最多以數十字，諸名士即認為巧作。於清乾隆年間，有自稱「萬樹梅花一布衣」的寒士孫髯翁所撰一百八十字的長聯，一掃世人俗唱，其內容蘊涵了社會、歷史等玄機，首創先例，

轟動一時。

與孫髯翁同一時代，有昆明名士陸樹堂，不讓孫髯翁專美，他也撰寫一幅一百八十字的長聯，以行書繕寫雕刻，今懸掛在大觀樓的二樓。無巧不成書，在清光緒十四年（公元一八八八年），由雲貴總督岑毓英，也撰寫一幅一百八十字的長聯，托請書法家趙藩書寫，請名工匠雕刻，以藍底金字，木製之覆瓦形，現掛在大觀樓樓下，顏體楷書，剛勁圓潤，頗具功力。其長聯曰：

五百里滇池，奔來眼底。披襟岸幘，喜茫茫空濶無邊。看：東驤神駿，西翥靈儀，北走蜿蜒，南翔縞素。高人韵士，何妨選勝登臨。赴蟹嶼螺洲，梳裹就風鬟霧鬢。更萃天葦地，點綴些翠羽丹霞。莫孤負：四圍香稻，萬頃晴沙，九夏芙蓉，三春楊柳。

數千年往事，注到心頭。把酒凌虛，嘆滾滾英雄誰在，想：漢習樓船，唐標鐵

柱，宋揮玉斧，元跨革囊。偉烈豐功，費盡移山心力。盡珠簾畫棟，卷不及暮雨朝雲。便斷碣殘碑，都付于蒼烟落照。只贏得：幾杵疏鐘，半江漁火，兩行秋雁，一枕清霜。

上聯寫登大觀樓抒懷，所見到滇池的四週風光。下聯寫歷數雲南數千年歷史及作者的感慨。

大觀樓有此二幅長聯各撰寫一百八十字，且掛在樓上與樓下，為世所少有，成為古今美談，頗為有趣。

大觀樓整個園區的設計，考慮週詳，完美無缺，用心良苦，殊堪嘉許。其風景確實優美，現已列為雲南省重點保護文物，外來遊客必到之處。



不名宗明喻明之事

問：但名因明，不云宗明、喻明，有何故耶？

大疏卷上云：「一問：何故不名宗明、喻，但稱因明？」

答：因有三相，名義寬故。又諸能立，皆名為因，非唯一相。宗由此立，總名因明。」

略纂第一云：「第一三支有闕妨者，宗因喻三，並稱立破，何故顯首猶號因明，不云宗喻耶？此有兩解：

一云，因中有三分，寬故名因明。宗喻各二支，其非宗喻明。

二云，兩支俱是能立，能立總是其因。顯其因明，意兼其喻。」

（大疏抄9）

實相般若。又云：「如來知見廣大深遠」，廣大深遠，即實相般若。

Q = 「我及十方佛，乃能知是相」，「唯佛與佛乃能究盡」，又云：「我所得智慧，

微妙最第一」，即觀照般若。「如來知見」，稱「廣大深遠」，即觀照般若。

R = 又云：「我常知眾生，行道不行道，隨應所可度，爲說種種法」，若干言辭，隨

宜方便，即是文字般若。若言「方便知見皆已具足」，即文字般若。

故知三軌，亦三般若之異名耳。（頁33）

三、觀心：依光明玄：

諦觀一念之心，即空即假即中，即是三般若。何者，一念心一切心，一切心一心，非一非一切。

P = 雙亡二邊，故煩惱非一非一切。大經言：依智不依識，識但求樂。凡夫識妄求樂

，二乘識求涅槃，是故雙亡，不可依止。智則求理，如是觀者，即是一心三智。

Q = 一切心一心者，若能知過生厭，皆自持出，如小火燒大積薪，置一小珠，澄清巨

海。能觀心空，從心所生一切諸心，無不即空，故言一切心一心，如此一心，乃

是二乘所迷沒處，非究竟道。

R = 一念心一切心者，從心生心，雜雜沓沓，長風駛流，不得爲喻。日夜常生，無量

百千萬億眾生，六道輪迴，十二鉤鎖。從闇入闇，闇無邊際，皆心之過也。故言

一念心一切心。是則凡夫所迷沒處。

即空是觀照般若一切智，即假是方便般若道種智，即中是實相般若一切種智。是三智

一心中得即空即假即中。無前無後，不並不別，甚深微妙，最可依止。是爲觀心三般

若金光明。（頁75。）

又依妙玄

若三智在三心，屬三人，是則爲鹿。三智在一心中，不縱不橫，是則理妙。五品觀行

三般若，六根清淨相似三般若，四十心分真三般若，妙覺究竟三般若也。（頁33。）

設[●]釋三般若

三五

一、釋名：依光明玄：

般若名智慧。

P = 實相般若非寂非照，即一切種智。

Q = 觀照般若非照而照，即一切智。

R = 方便般若非寂而寂，即道種智。

又依妙玄

P = 真性是實相般若。

Q = 觀照是觀照般若。

R = 資成是文字般若。

二、料簡：依光明玄：

問：般若至忘至寂，云何分別諸法耶？

答：P = 一切種智觀佛眼見，見法非法非非法，雙照法非法。

Q = 一切智觀慧眼見，見法皆非法。

R = 道種智觀法眼見，見非法皆是法。

若三智三眼，一時圓觀一切法寂滅相，種種行類相貌。皆知五眼具足成菩提。汝所問者，乃是眇眼所見，偏觀所觀，與則是曲見，奪則墮尼鍵也。（頁53）

又依妙玄

P = 文云：「止止不須說，我法妙難思」。又云：「是法不可示，言辭相寂滅」，即

譬如成立任何不欲許之宗。妄分別性——亦即於任何「非理」作如理解說，正因相如：成立任何欲許之法，了知彼量與彼義，故因相之立量：除四種因相之外其餘非有，唯一正因無過故。除三種具過因相之外其餘非有。攝入心識法，除四種因相其餘非有。一是正量故，唯有三非量之識數目決定。若攝集體性方式，邪見與猶疑二者，亦是無知性故攝於爲一非量之心識。現、比二量亦攝於自證現量，所量二境亦攝於自相之說。西藏因明學家們主張：非量主要之意義，形成捨棄彼無知之心識後，謂無實義爲非量之心識，亦僅限於如前之分析。

非量可分為：邪見、無知、猶疑等三種，不了知清淨之義是無知。邪見即緣取相違於清淨見，謂：任何顛倒於正見之實事。懷疑：終究不抉擇有或無，停滯於有無之間的心識三心二意，此就所取方式而作區分。

由體性方式：唯攝於無知，邪見、懷疑二者非正見，屬於無知，即所立之思惟真實無知之故。

辛三、各自之理論，分爲定義與分類：

壬一、無知之定義：

緣持彼與非彼空，無知可分類爲三，
不住定義未圓滿，既已圓滿亦未得。

不住彼境之基本，而不知彼卑劣。不懂因明者，無知因三

庚二、建立自宗可分爲三

辛一、非量之共相

辛二、數日之分類與攝集

辛三、各自之立論

辛一、非量之共相

「不成不欺」爲非量

非量之定義：任何不成立不欺之識謂之。如表示非牛，遮阻垂鬚脊峰無錯亂。

辛二、數日之分類攝集

無知邪見猶疑等，正量之對立三相。

依攝入式之分析，依體性式攝於一。

非量之心識，依趣入式之分析，唯有三種，如是非量之三心識，與因相之三過同一類處。「宗無勢三心二意，許非欲許定能立。」如因相不成立，故所立宗無效用，「無知」亦無論「心識」趣向何處皆無效用。未定因「是」或「非」產生三心二意，猶疑亦與「別境之實際情況外，懷疑其他情況相違性。

詳析能知之心 (七)

明性

成立極微，極微有「差別」與「無差別」二種：①極微無方分。②特殊之極微。

①極微無方分：根識無法攝取其相。

②特殊之極微：與其他極微並存而增益之特殊之極微，亦謂群聚之極微。外義自相之總稱無真實成立。顯示外相唯有極微支分，與其他極微同時存在，是為特殊之極微。復次所緣境與增上緣與特殊之極微，此三種聚集之剎那，相對待諸所有實境，如是經驗之識呈現任何外境，即是凡夫位之現量。而無需相對待每一剎那之相，相待於特殊極微之群聚相。諸多特殊極微相聚之剎那，盡所有之組合，如是群聚，顯示其相，產生任何經驗之識，是凡夫位之現量。

若作是念，每一剎那所取境非現量，而謂：緣取同類相續，凡夫之現量不作緣取同類相續，若緣取每一剎那，則凡夫無現量。此說不合理，凡夫亦有現量。

盡所有數目分攝，種類之分析作用，
盡所有內支分攝，歸屬種類之旨趣

屈中之偈頌。

認為量與內部之分析不是量：依於其他諸多分析法，而不談及量種類之分析，不應理。量分析有「種類」與「內部細分」數目之分類與攝集，量之分法有現量、比量兩種。

內部細分：現量又分為明義與自證。比量亦分為自利比量與利他比量。攝屬此四種，內部細分是屬於數目之分析無誤。

非量之定義：不含括清淨正見，即識自體性不成立無欺性

會長：顏高龍
副會長：鄭海英
孫申娥

會功德福田寺然湛



6月份救濟事蹟

1. 朱祈福先生：住南縣官田鄉隆本村隆田四七七號，五十七歲。於六十一年時在海上受傷，下半身癱瘓，平日靠輪椅代步，起居需要他人協助。其弟精神分裂，酒後會毆打案主，故不得已離家，此次為第二次申請補助，本會予以協助費用伍仟元整。
2. 朱俐娜女士：住南市北安路一段五十一巷五弄二十二號，三十歲。病人婚後因小孩心臟病的壓力及與先生之衝突故於兩年多前離婚，今擁有小孩的監護權。由於心情沮喪，曾於精神科看診過一段時間。近半年多，二次跌倒而住院開刀，其母本不願他人之協助，但此次費用龐大，故本會協助醫療費用伍仟元整。
3. 李世芳先生：住高雄縣杉林鄉集來村通仙巷四二二之三號，三十五歲。患妄想型精神分裂病，病史已達十二年，發病時出現暴力攻擊、情緒暴躁、幻聽等易傷害家人行為。其家現僅與父母同住，其弟於服役時意外身亡，缺少工作人口，本會協助醫療費用伍仟元整。
4. 陳李春女士：住南縣麻豆鎮信義路九之十三號，五十七歲。於八十四年胃潰瘍之後情緒低落，八十五年連續出現自殺未遂的事件。今主要是靠先生及小兒子之照顧，由於病人無病識感及藥物服從性差，家人壓力沉重，經濟負擔大，本會予以協助醫療費用伍仟元整。
5. 王修元先生：住南市立德十一路二號七F，六十歲。於三年間因與妻子言語上有衝突，於陽台上將香蕉水淋於身上，自行點燃，而造成全身35%之燒傷。其第一次婚姻所生三名子女皆由前妻照顧，甚少聯絡。家中之經濟原由案主負責，今已不能工作，且尚有二名於小學就學之子女，本會予以協助生活費用伍仟元整。
6. 郭蔡銀鳳女士：住南縣仁德鄉大甲村一六二之十號，三十八歲。病人於五年前發病至今，其無工作能力，且無法發揮母親之角色功能，其夫壓力沈重難以負擔，故二名孩子皆需自理日常生活，本會協助費用伍仟元整。
7. 康金郎先生：住南市海安路三段三十二巷二十三號，五十歲。三年前因車禍而無法工作，近期因房東要收回，須於十月前搬遷。次子為輕度智障，本會協助費用伍仟元。
8. 趙郭阿欽女士：住南縣塩水鎮中洲寮九之三號，五十一歲。患重症肌無力，因心臟麻痺造成腦缺氧，目前類況植物人。其累積費用沉重，本會協助生活費用伍仟元整。
9. 本月固定幫助戶：洪樺燦先生、洪樺煒先生、蔡金李女士、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 •

■ 中華民國八十七年七月十五日出版
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