

福

田



148

卐 佛教月誌 卐

※高雄光德寺，定於10月25日，假高雄市勞工育樂中心，舉辦「重陽敬老表揚大會暨園遊會」。該寺並於11月20日起，啓建三壇大戒會。

※桃園寶蓮寺等單位，10月24日起，舉辦愛台灣愛鄉土法會。

※南投埔里靈巖山寺，11月1日起，舉行紀念觀音出家佛七。

※高雄縣佛光山，於10月傳授在家戒。（未見通啓）

※第九屆佛學論文聯合發表會，7月31日起三天，在台北華嚴蓮

社舉行，發表論文共29篇。

※南海佛學研究中心，發行中國佛學雜誌一種。

※87年10月2日起，台北世貿中心有佛冠特展。

※87年9月26日，南投縣佛教文物展覽館開幕。

※台南縣左鎮鄉慈蓮寺香道尼師，於9月28日逝世。

※新竹玄奘人文學院組團，於10月25日赴南京靈谷寺，恭迎玄奘

三藏法師舍利。

※河南許昌縣古觀音寺，寺內有一株古木櫨樹。

本期目錄

封面：木雕念珠 大明攝

- 1 ● 佛教月誌
- 2 ● 台灣省南投縣各界聯合千僧護國祈福消災大法會，榮列入金氏紀錄之後的反省……明了
- 4 ● 略述佛教之理行關係……柯鴻章
- 8 ● 西藏人的思惟方法——對有宗教靈威的……中村元著
特定某人之絕對歸投（中）……依觀譯
- 13 ● 《正理滴論》分析（下）……威提布薩那
- 18 ● 謁拜法門寺佛骨舍利……果正
- 23 ● 煩惱的探討……乙性
- 24 ● 常樂我淨……何世亮
- 28 ● 梵天王請佛轉法輪……智泉
- 29 ● 遊黃鶴樓……鄭龍
- 32 ● 《量理寶藏論詮釋》詳析總別相（二）……明性
- 33 ● 八十七年九月份會務報告

封底：佛隴 藏經樓

台灣省南投縣 各界聯合千僧護國祈福消災大法會 ，榮列入金氏紀錄之後的反省

明了

八月十四至八月十六日三天南投縣政府，南投佛、道教會、中台禪會及靈巖山寺發起南投縣各界聯合千僧護國祈福消災大法會，發起法會理由是：近年來災難頻仍、口蹄疫、腸病毒等瘟疫疫疾、風災水患、地震不斷，再加上治安敗壞，暴戾肅殺之氣瀰天，黎庶惶惶，茫茫無措。這現象歸根於：人心沈淪，物慾橫流，起貪瞋痴，造殺盜淫，惡因具而苦果熟。改善方法是：賴全民道德之提昇，人心之淨化，方得振世衰。而道德之臻極者莫若世尊，爲苦海之舟航。人心淨化之妙藥，無勝於佛法者，足堪災病之靈丹。

大會爲增強大眾信心特舉民國初年中國雲南因瘟疫、天災人禍不斷，社會不安，各界聯合啓建大法會，恭請一代高僧虛雲老和尚開壇主法，全民齋戒禁屠放生，虔誠一心作諸功德，法會圓滿之日，意感得空中現出幢幡寶蓋，漂漾雲中諸瑞應。

亦對媒體發布，印度曾有十六位國王因天災人禍不斷，發起護國法會，由八百位高僧施法祈福，誦《般若經》，全民吃素齋戒，禁屠放生。所以本次法會集合一千零八十位高僧連續三日誦經祈福消災，可謂有淵源有由來的，必可消除天災水患、口蹄疫、腸病毒等瘟疫病毒。

本次法會依大法特色介紹欲創新三大歷史性紀錄：

一 在台灣歷史上，壇場清淨莊嚴，因緣殊勝，其「主壇區」即佔地一千二百坪，最高九公尺。

二 在中國歷史上罕見的千僧海會雲集，三日誦經祈福消災法會，可說空前。

三 南投縣開阜百年以來，首見之千僧大法會，於縣史上再添新文獻，留名青史。

以上三項歷史性特色僅集合一千零八十位高僧連續三天誦

經消災祈福被全程錄影，證實可以列入金氏紀錄，是空前的盛會。

我們佛教界沈緬此榮耀中有無反省法會之效果。在本島上宗教活動相當頻繁，各大宗教都在作，除了佛教之外，打從一九七五年基督教會聯合舉辦「葛理翰佈道大會」起，接下來年年舉辦定能爾佈道大會，直到最近幾年來除大程佈道大會，期間經過「我找到了」，到現在的「二千福音運動」的信徒總動員。去年民間迎接自中國湄州的媽祖。至於佛教有西藏佛教達賴喇嘛來台弘法，今年的佛光山迎佛牙。這些宗教界大舉動員的佈道、法會，都說要為國祈福，要為民除孽，為台灣社會帶來平安，然而，災難仍舊年年發生。

社會共認天災水患之土石流，山地林莊沖走最大原因是山坡地過度開發，建商大量興建住宅，農民開墾種植作物、濫墾，及宗教興建道場。南投縣最近受災最嚴重，尤其神木村全村被水沖走，所以政府修正建築法限制三十度斜坡列為禁建，建佛寺也包括在內。南投縣多山，佛寺也最多，山上處處可見到佛寺，以本次法會就有三十多座道場參加。就大會介紹其「主壇區」即佔地一千二百坪，全法會要用多少山上面積可想而知。建道場、闢法會都在山上，對水土保持之影響與破壞有多大，大家一齊來思考。

本次法會跟以前法會一樣，政府定要踴躍參加，李總統八月十四日賀電法會圓滿成功，副總統連戰任大會榮譽主任委員

，身著海青，手執香案繞道場恭請主法和尙，並進行拈香祈福的佛前大供禮，副主任委員的省長宋楚瑜，向主法高僧致意，十六日立法院院長劉松藩前來參加大蒙山施食，南投縣長彭百顯等中央及地方政府官員皆坐在法會中恭聞佛法與誦經，相當虔誠。但是非常不幸地八月二十一日國民黨十五全二會中央與台灣省政府官為精省問題言辭尖銳，互不相讓，與於法會中謙虛禮讓之態度天壤之別。佛教法會所欲提昇道德與淨化人心應由何人領導，起帶頭作用？佛教教育了多少政府官員以佛法之慈悲來施政呢？

法會中樂見可喜者：

一 三天法會有十二萬人參與布施、聞法及協助啟建會場。
二 軍政人士與工商團體大力參與，為法會出人出力，日夜趕工佈置會場，佛事讓非佛教徒參與，真正做到佛法所說的平等無二，自利利他的精神。

三 海外藏傳佛教的紅教掌法王貝諾於八月十六日臨場祈福。藏傳與漢傳佛教又一次象徵顯密之融合。

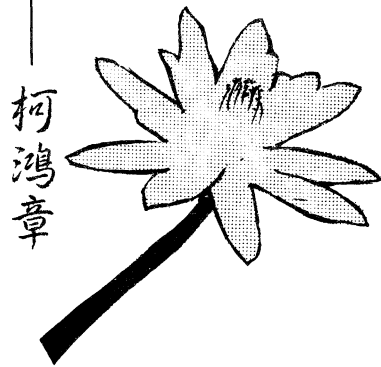
四 大蒙山施食，冥陽兩利的法會原定四百桌的普供，增至八百桌，並以香花、素果及萬斤白米堆砌的須彌山，象徵三千大千世界的中央，令十方幽魂聞法受食。

五 三天法會南投縣全民禁屠，吃素齋，放生，隋唐佛教慈悲之禁屠在民間重顯。

動員一千零八十位高僧參加三天法會，象徵佛教之大團結，產生大力量，來合作推動佛教淨化人心重大工作。希望由本次法會作為未來發展模式，我們讚歎本次法會之啟建。

一九九八·八·三十於台北市

略述佛教之理行關係



柯鴻章

佛教的教法大抵可分爲教、理、行、果四者，稱爲自力聖道門修證得果之次第。教爲佛陀的言教，理爲教中所說法的道理，行爲順其道理而修行，果爲因修行而證果的階位。其中教與理雖分爲二者，而且教理亦有深淺難易之分，但依釋迦牟尼

行便知果、雖行中有果，果中有行，但仍以行爲重要，爲呼應前面之言理不言教，此處亦言行暫不言果，因此，總論理行關係。

佛起初說法均爲一味佛法的立場而言，教與理應是一體的，況教的本身係應機說法，本無自性，本無定法。由教所出生的理亦然，教有萬千，理亦有萬千，教中有理，理中有教，故教理二字應做一體觀，在此，我們只言理而暫不言教。行果二字與教理二字有異同工之處，依教理而起行，依行而證果，這是修行的必然次第，當然也有許多學佛者是深入教理而漠視行證的根本，蓋教理與行果站在世間法的立場而言是可以分開的。而佛教的根本究竟確是以解脫證得涅槃爲目標，這就必須不得不談教理與行證的關係。至於行果雖是依行證果，但有行必有果，論

理與行之關係在佛教中顯得特別重要，理若不同，行亦不同，理有多種，行亦分殊。這不比其他宗教大概只一理一行，或小理小行，即使儒道二家雖亦有講及理行之問題，但大抵以世間法之理行或吾人心性上之理行爲主，至其究極爲天人合一觀，與佛教出世間之寂靜涅槃有其不同之處。因此，儒道二家之理行關係比較單純。佛教則不然，其理行有許多不同之處，內容亦多采豐富，所謂八萬四千法門，門門皆可入佛之門，令人如入寶山，難以空手而回。

在佛教的發展歷史中，爲了對佛陀一代教法做出適應衆生根機的判別以及就佛教所有教法之內容分判出其大小深淺或對

其發展軌跡做出釐清的工作，還有所謂的判教。其中以華嚴及天台之判教最爲有名，華嚴賢首大師就佛陀一切教法判別爲小、始、經、頓、圓五教，約略言之；小乘教主要對於原始佛教中之四部阿含，說寂靜涅槃法，大乘始教以唯識之有相始教及三論般若之無相始教，說諸法皆空及萬法唯識的教理，大乘經教則以楞伽、起信之眞如緣起之理、唱一切皆成佛者是，大乘頓教則介於禪宗、維摩之不二理及部份經教經典中顯頓教之理者是。大乘圓教則指法華、華嚴之類屬，明圓融具德之一乘者，此又分別教一乘之華嚴及同教一乘之法華。上述這五種判教，大抵皆是由理中來判別的，至於行證亦然。如說小乘教所修者不外乎四念處、四聖諦、八正道及三十七道品，其究竟在證入無身無我，大乘始終教所修者不外乎唯識觀及般若空觀或緣起觀，其究竟在證入空性，以達身心俱泯，無我無法的境界。大乘頓教則如禪宗所說但用此心，直了成佛，只論見性，不論禪定解脫，其究竟是應無所住而生其心，已見其部份圓融的狀態，也就是從見山非山、見水非水到見山是山、見水是水的境界，惟仍未全具圓融。至於大乘圓教則其所證所行已見圓融之不思議境。故此時所修爲一念三千及法界緣起之不思議法界觀。已見法法圓融，一即一切，一切即一，法性即無明，無明即法性之究竟理地，到此，則世出間法無礙，究竟圓滿；更無有上者，亦無無有上者之觀念。賢首如此，天台之判教亦然；不過，天台判教分化儀及化法兩種四教，這是純粹談及理行的標準判

法。如化法四教就是將佛陀一代教理判爲藏、通、別、圓四教，比較前賢首之判教，藏約爲小乘教，通約爲大乘始終教，別約爲大乘頓教，圓約爲大乘圓教，這是屬教理的分判。化儀四教則爲頓、漸、秘密、不定四者，這是屬儀式行法的判別。頓如法界觀、實相中道觀、漸如四念處、十二因緣觀、五蘊空觀、五停心觀等之行法，秘密與不定之行法則可說是介於頓漸之間，於不堪顯露者說秘密法，於聞頓漸法而所證有大小不同者說不定法，這是因爲佛以一音演說法，衆生隨類各得解的緣故。因此，從華嚴與法華的判教而言，其實它所提示的、分判的，難道不是理行關係的判別嗎？如果我們更深一層的去了解，這些古德如賢首與智者大師所判別的，除了他們對於教理有深入的了解探究外，或許這些判教的主要根據與他們所修行證得的絕對有很大的關係。也就是說，他們從行證中去發現教理的深淺層次及佛陀應機說法的妙用後所引發判教的靈感的。以下謹就個人所了解的幾個理行關係做一個比較詳細的探討。

原始佛教中的修行方法大抵以四念處爲主，所以佛陀涅槃時交代弟子以四念處爲修行方法，而四念處就是觀身不淨，觀法無我，觀受是苦，觀心無常，這四念中，較常見使用的修行方法以觀身爲多，而在觀身中又以觀五蘊空及安般念法爲重。由於觀五蘊空涉及的層面較廣，可能還必須有一些生理學的常識才行，如三十二分身及四界分別觀等，各位讀者如有興趣，可自行參閱圓光印經會所印之帕奧禪師的「智慧之光」乙書。

至於安般念法則是俗稱的數息法，這個法在阿含部有一詳盡的描述而且易行易懂。在大乘法中，天台之小止觀六妙門也有提到，可見受大小乘行法的重視。蓋數息一法最能安身、定心，心與息是相依的，所謂人命在呼吸間，息靜則心靜；息亂則心亂，息斷則命斷，息與身心二者有絕對關係。藉息以調身、調心，是一切行法的基礎，在小乘則是四禪八定必修之法。佛在增一阿含經卷第七，安般品第十七中，教他的兒子安般守意法時說：「是時，羅雲即從坐起，便往世尊所。到已，頭面禮足……而白世尊曰：『云行修行安般，除去愁憂、無有諸想，獲大果報，得甘露味？』」可見修行安般念法可除諸妄想，獲大果報，得身心清涼之甘露味。又曰：「善哉！善哉！羅雲！汝乃能於如來前而獅子吼，問如此義……如今，羅雲！諦聽，諦聽！善思念之！吾當為汝興分別說。」，諦聽及善思念正是一切修行法的根本，也是原始佛教特別重視的。這種諦聽中含有恭敬承受之意，善思念則有觀察、抉擇之意，蘊涵止觀二法。世尊告曰：「於是，羅雲！若有比丘樂於閑靜無人之處，便正身正意，結跏趺坐，無他異念，繫意鼻頭，出息長知出息長，入息長亦知息長；出息短亦知息短，入息短亦知息短；出息冷亦知息冷，出息暖亦知息暖，入息暖亦知息暖。盡觀身體入息，出息，皆悉知之。有時有息亦復知有，又時無息亦復知無。若息從心出亦復知從心出，若息從心入亦復知從心入。如是，羅雲！能修行安般者，則無愁憂惱亂之想，獲大果報，得甘露

味。」這一段安般念法之經文提示一修行次第，首先是端身正意，繫念鼻頭（近來有許多大德主張繫念「人中」的三角地帶）？然後知息出入長短冷暖等覺照功夫，覺照功夫深了，則知息從心出入，也就是念頭一動，息與光明放射出去及收攝進來都清楚了知，這種功夫事實上只是初步功夫，尚未解脫，因為身心尚在，只是較輕安自在而已，息的功夫深了，便產生了定的境界，因此，接著這段經文後面又接續提到羅雲比丘再作如是思維，而遊於初、二、三、四禪，並自知及知他宿命無數劫事，知一切衆生死此生彼，死彼生此，及一切所行善惡苦事，由此而觀苦，生厭離而知苦盡，若出要，得心解脫，得解脫智，生死已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。這是修安般數息法而得解脫的次第，而這種解脫的法要是建立在五蘊非我，諸行無常及寂靜涅槃的理念上的。大抵在原始佛教中所強調的是苦、空、無常、無我等連貫法義上，以無常故苦，無我故空，來諦觀自我身心而達解脫；以四念處而言，雖有四種念處的方法，但不論那一念處，所要達到的都是體認身心無常，是苦，五蘊皆空無我，這種體認最後必導歸解脫的境界至寂靜涅槃，因此，在原始佛教中所重視的在於身心的解脫而不在於外在諸法的緣起觀照，其所強調的是五蘊的解析、心數的解析，藉著解析思維而知我及一切諸法無常無我後產生厭離，由此厭離而除去欲愛煩惱，得涅槃之解脫境界。這是小乘佛教理與行的關係所在，簡言之，唯有諸行無常，諸法無我，一切皆苦，

五蘊皆空、涅槃寂靜的理才產生四念處等修行解脫法門。

小乘如此，大乘亦然，如果說小乘法是究竟傾向於否定一切法的存在，則大乘法的究竟則傾向於肯定一切法的存在。這其中當然牽涉到慈悲與行願的問題。在所證得境界方面，古德比喻小乘所見空如毛孔空，而大乘所見空如太虛空，即使空之本質無是，但所證所見仍有所不同。大乘的教理廣大無邊，論其究竟甚深難測，內容則函攝一切世出世間法，無一法可得中見一切法宛然存在，論其至小則一念可知三千諸法，論其至大則法界緣起一切，大小互攝互入，見一切諸法無礙自在，肯定一切法存在。

天台與華嚴在中國佛教發展上及判教上均為大乘圓頓之教，故其所修之法門亦屬圓頓法門，這種法門不像小乘的解析法，而是直觀現前一念，或觀法界緣起之諸佛究竟理地，所謂若人欲知佛境界，當淨其心如虛空。這種法亦是禪宗所說但用此心，直了成佛的心法。所以天台的教觀是一心三觀，一念三千法，而華嚴的教觀則是一心即法界的緣起觀，亦是所謂的不思議法界觀。這二種法門稱性起，性具法門。所謂性起就是華嚴的無盡法界緣起，蓋性即法界，華嚴之境界是一真法界，從性起修，或從修起性，又全修在性，全性在修，都是在說明法界的理（性）。並從理起行而修，也就是由文殊與普賢所代表的智行不二，因果昭徹，性修互攝的理行關係。蓋必有一真法界的理，才有無盡緣起及法界觀的行。天台之一念三千亦然，一

念既然涵攝三千諸法，試問此一念是無明呢？或是法性呢？照理說法性湛然，其體本空，是不生一切法的，而無明呢？無明是無知，妄執，又豈能生出三千諸法？天台宗了解這是個問題，便從一心三觀中，提出觀心不可思議境，蓋以一心具十法界，一法界又具十法界、成百法界。一界具三十種世間（每一世間法體都有十如），百法界即具三千世間。此三千在一念心，故名一念三千。因此，由有一念三千性相諸法的理，才有觀心不思議境之行。另性具法門，亦是由一念三千引發，所謂性具，具者具有法性，無明之意，天台宗說一念無明法性心，從無明心可以說一切法；從法性心則示具一切法之無明心為體即是空如之法性也。這樣一轉，既說無明能生三千諸法，亦何嘗不能說法性含攝三千諸法呢？無明若無法性之體便不能生三千諸法，法性若無無明之用，亦不能涵攝三千諸法，而這一切的一切無不是一念心造心轉而已。這就總名為圓具。故華嚴與天台可以說是大乘佛教中最圓滿的法門。其理其行至圓至頓，論其關係，是理中有行、行中有理，即理即行、理行不二，套一句王陽明論知行合一的話是理之明察精微處即是行，行是精確篤實處即是理，此與小乘法中之有其理才有其行有著很大的不同之處。不過，站在修行的角度上，一切學佛者，仍然要本著先有其理才有其行的精神，由建立正確的知見開始才起修行之念，才不致盲修瞎練，誤己誤人，所謂只貴子見地，不貴子行履，便是古德教導學人用心良苦之處。

對有宗教靈威的特定某人之絕對歸投（中）

中世時期的西藏，雖有不少教義綱要及注疏出現，但最爲重要及份量相當大的，是高僧的傳記類。尤其密勒日巴的傳記，被視爲後世噶舉派喇嘛僧傳記的範例（註24）。

十六羅漢的觀念是唐朝時傳入西藏，而到了傑卡寺第四代、寂吾寺第三代寺主拉朵威健波（一一八六—一二五九）時，以拉朵威健波爲十六羅漢之一的畫像廣爲流傳（註25）。

在西藏，特定個人所具的宗教靈威，進而與輪迴轉生的信仰結合。其起源可以溯自很早的時期。

對西藏佛教改革者宗喀巴給予崇高的讚揚，認爲他是觀世音菩薩或文殊師利菩薩的化身，進而認爲在宗喀巴之前，已有六十二世的轉世化現。而這六十二世之中，有的是印度諸王，有的是西藏諸王及喇嘛（註26）。

這樣的思惟方法，到後來即變成達賴喇嘛、班禪喇嘛的信

仰。西藏的最高權威者是達賴喇嘛，班禪喇嘛只擁有部分的領土。但在西藏人一般的宗教觀念中，達賴喇嘛是觀音菩薩化身，而班禪喇嘛是阿彌陀佛化身。而是在達賴喇嘛五世時，被認爲是觀音之轉生。其後尊稱代代的達賴喇嘛法王爲「聖觀自在」。印度南端觀音菩薩駐錫的山叫 Potalaka，在日本叫「補陀落山」，因此，位於拉薩的達賴喇嘛的宮殿，就叫布達拉宮。觀音菩薩現三十三身，普度群生，這是印度以來的信仰，由於這種信仰，西藏人認爲達賴喇嘛即使入滅，但經過四十九日會再降生化現於此世（註27）。

前幾代的達賴喇嘛在臨終前，他自己會先預言次生出世的地點方位，因此搜尋後繼者來即位較爲容易。但是，到了後代，也有還沒先預言就過世的情形。在這種情形下，就要借助神諭來作搜尋。而宣示神諭之處，在今日最爲著名的是列盆寺

傍的涅將，其次是沙姆耶、卡東、拉摩等三寺。這些寺院中分別祀奉各自的護法神，法王再現於何地是仰賴神諭，等候神使宣告再作決定。由於可傳達神意的「聖使」分居四個地方，因此，所謂的神諭形形色色，因此，也會發生過轉生此世的候補者，同時有四人出現的情形。所以，在有二個以上的候補者同時出現時，他們都被視為神聖的法王子，受到極為周到的養育，到了四、五歲，才依其舉動來判定真偽。但是如果識別還有困難時，則所有的法王子都被帶到拉薩，依抽籤來決定。抽籤時，是在有高官列席的大會堂進行，中國的駐藏大臣也要出席。但即使是這樣，陰謀還是很盛行。亦即有的是收買聖使，左右神意；有的是賄賂各國務大臣、中國的駐藏大臣及其他大官，在籤上作弊。而多額的賄賂通常是最後的決定者。「幸而法王自己終生不知其醜惡事實，而一般的百姓也不知有這樣的陰謀存在，因而君臣之分不亂，社會的秩序得以維持（註28）。」亦即世俗及宗教最高權位者的達賴喇嘛，不是由血統而定，而是基於輪迴轉生的信仰而決定。

作為最高宗教靈威維持者的達賴喇嘛，當然受到非常完善的教育，而且也必須守持極為嚴格的戒律。為培育年青的達賴喇嘛而訂定的規則非常嚴格。不要說不可飲酒，在他一生中的最初三、四年，也不可與女性見面的（註29）。——即使是自己

的母親也不可以。而且是終生不近女人。

歷代的達賴喇嘛中，以第五世及第十三世最受尊崇。他們的陵墓都很龐大。第五世將黃帽派視為西藏佛教的正統派，並建設了布達拉宮。而第十三世，整整三十年都在領導藏人抗英。他的遺體是用一噸黃金包裹著。因此，事實上，達賴喇嘛的偉大，是由世俗事務的業績而決定。但是在民衆的主觀意識中，無論怎樣，他們都是佛的化身。

在二十世紀初，某個西藏的將領這麼說：「如果達賴喇嘛叫我下地獄，我也是會欣喜地奉命前往。」西藏的俗諺有這麼一個：

「叫鑿岩就去鑿岩；

叫下地獄就去下地獄（註30）！」

進而整個西藏佛教，對特定的某個宗教者的信仰也很顯著。首先，輪迴轉生的信仰，在一般喇嘛僧宗教靈威的決定上有很強的影響力。各各高僧，都被相信是過去世某某高僧轉世。目前的西藏，大概有數百轉生者散布在各處，各自擁有固定的僧院。有些轉生的聖者、活佛，可以認出與前世自己相處的僕役以及自己使用的袈裟、振鈴等法器衣物（註31）。

然而對喇嘛的虔敬信仰只存在於一般民衆間，那些有權勢的人，有不同的想法。古來，被毒殺的活佛何其多，而且也有

達賴喇嘛是被毒死的。甚至有教導下毒的醫書存在。但是行使毒殺的人，主要是爲了與特定的有權勢者或活佛密切聯合，才想要除掉與他對立的人，因此，不能說是全然無視於宗教的靈威。

佛菩薩爲了救度衆生而現種種身的信仰，在印度大乘佛教徒之間也極爲顯著，但並沒有某一特定的人爲其化身的信仰存在。印度人注重的是「化身」可以於一般成立的普遍可能性，因此，化身有多少並不介意。但是對於西藏人而言，這樣的化身是局限在有一定資格的特定的某人。就這一點來講，印度人的重視普遍的思维方法，由於西藏人重視個別的思维方法而有所改變。重視個別的思维方法，並不是依存於基於血統、家系或世俗階級秩序（像中國與日本）的權威而顯現，而是依存於基於輪迴轉生的宗教信仰的個人靈威而顯現。

這樣的思维方法，在西藏人的日常生活儀禮中，給予重大影響。對西藏人而言，基於血統而來的身體，沒有太大意義。在他們的葬儀中，屍體不大被尊重。「屍體置於房內的一個角落，以污穢的毛巾包裹著。兩膝被緊緊地縛在胸前，頭夾在中間，整個屍體形成塊狀。在選定的某個日子，天未亮時由搬運屍體的人悄悄的運出去。親屬固不用說，就是師徒也不插手。可以說與日本的情形完全不一樣。對他們而言，失去靈魂的屍

體只是蛻下來的一個空壳，如同土塊，沒什麼價值。他們將屍體搬運到禿鷹所住的岩窟窩，供禿鷹食用（註32）。」另外也有將屍體切碎，丟與猛禽啄食的。這種葬法叫做「鳥散」。據說這是基於佛教的思想，亦即萬物要回歸於地水火風等四要素，因此，要藉由空中的飛鳥而歸於空無。但是實際的理由是西藏高原多岩石層，很難挖掘墓穴，難以土葬，又因樹木缺乏，非常不容易得到燃料，也難以進行火葬，幸好該地猛禽類極多，因此想出這樣的葬法（註33）吧。

但是在尼泊尔的喇嘛教區內，通常將屍體投入河川中，有時候也會用火葬（註34）。不祭拜屍體這一點，與泰國人類似，而丟予禿鷹食之這一點，又與波斯教徒相似。

因此，對西藏人而言，像日本人那樣，視亡者的身體如佛一般，對著屍體誦經回向，完全是不可思議（註35）。從中可以看到重視血統的日本人，以及無視血統的西藏人，雖同樣接受密教式的佛教，但採取的是完全相反的思维方法。

對西藏人來講，重要的是輪迴主體的靈魂。「一般的喇嘛教信徒在人將臨終時，沒有向死者供香華的習慣，而在命終的同時，要占卜來世狀況。若占得來世是在觀音菩薩之座下，則可製作觀音之畫像或塑像，供以香華（註36）。」

在喇嘛教中也有爲鬼魂作的法事，此法事大概相當於施餓

鬼的法會。

這種觀念之所以成立，應是基於風土條件。向來定居在農地的中國人及日本人，總是希望能死在故鄉，或者將遺骨埋在故鄉。但是游牧民族的西藏人和蒙古人，由於習慣移居生活，因此，對於放棄遺體坦然可以接受。他們只祈望來世生於善的世界。

無視於肉體，而重視靈魂的思惟方法，有時候可以成就殘酷的修行。根據哈定及其他旅遊者的記錄，可知有岩窟聖者的存在。亦即聖者進入岩窟中，只留下勉強可以讓食物送進的空隙，另外也有以土塊封閉，連一絲光明也不給進入。就這樣處在永久的黑暗中，過著與外界隔絕的絕對孤獨無言的生活。當送進去的食物原封不動地留下來時，外面的人就知道這位聖者已入滅了，於是便打開洞窟，將幾年目不見日的聖者遺體埋葬。也有些聖者在窟內經數年乃至二十幾年還能生存著。諸多聖者相繼的，同樣的修這種行而死去。而他們相信這是朝向解脫的一條捷徑（註37）。這樣殘酷的修行，不只是印度的苦行者不容易做到，也迥異於日本的坐禪。而這是由虐待身體，尊重靈魂的想法而來的。

無視於身體，而重視靈魂的思惟方法，也表現在遵守佛教戒律的方式上。佛教，尤其是大乘佛教，基於慈悲的精神而禁

止肉食。但是，傳入西藏後，可能由於風土的關係，不得不肉食。西藏人將犂牛或羊的肉塊水煮之後，再以各自的刀刃切食。也有食用還滴著血的生肉的。冬季中凍出來的乾肉，是西藏食物中的極品。西藏的吃，可以說僅限於肉。在今日還可以看到披著法衣的僧侶，進入小巷的肉店，以布巾包著血腥的肉，放入懷中才離去的景象。他們沒有遵守禁止肉食的戒律（註38）。但是，西藏人不吃魚。這是因為「不喜歡奪取大量魚類的生命」。同時幾乎也不吃鳥肉。亦即縱使殺害犂牛、羊這種大動物的生命，有這樣的「殺生」行為，但由於殺了一頭，可供多人分食，所以不會構成深重罪業。至於吃魚肉吃鳥肉，會奪取很多生命，因此殺生的罪較重。總而言之，是有廣義的肉食行為存在，但由於那是違背佛教信仰的，因此，通常是自己不殺動物來吃（註39）。類此的例子是，西藏的經典通常是用筆寫或印刷在紙上，但有時候，較貴重的，會用筆寫或印刷在絹布上（註40）。這種情形為印度所無。因為絹絲取自於蠶，並不適合用於書寫宗教聖典。通常印度的寫本，占時候是用樹葉、樹皮，近代則是寫在紙上。像西洋那樣，在羊皮紙上書寫聖典，在印度無論怎樣都不會發生。但是對西藏人而言，由於不是自己殺的，因此無妨。

（待續）

註

24. Helmut Hoffmann : *Mila Ras-ya. Sieben Legenden. München-Planegg, 1950, S. 18.*
25. 羽田野伯猷教授「十六羅漢のチベット流傳について」(《文化》第十九卷第一號，昭和三〇年一月，四十六頁等)。
26. 長尾雅人教授《西藏佛教研究》(岩波書店，一九五四年)三十九頁。
27. 青木文教師《西藏遊記》一〇五頁。又，他也自稱為「神的化身」(*avatāra*, Waddell : *O.p. cit.*, P. 242)。
28. 同上，二四七頁等。
29. Bell 前引書，二四七頁。
30. 同上，三二〇頁。
31. 同上，一九八，二〇二頁。
32. 多田師，前引書，二十四頁。只有達賴喇嘛的情形例外，是很慎重的處理其遺體(青木師前引書，三四三頁等)。
33. 青木師《西藏の民族と文化》三十九頁～四〇頁。
34. Giuseppe Tucci : *Preliminary Report on two Scientific Expeditions in Nepal. Materials for the Study of Nepalese History and Culture, I. Serie Orientale Roma X. Roma, Is. M. E. O. 1956, P. 34.*
35. 東本願寺的高僧住田智見師在示寂之前，曾留下極為詳盡的遺言，其中有一條是：「讀經必在佛前行之」。就淨土真宗而言，自當如此。在日本有些地方還忠實地遵守這種規定，但在大都市中，一般是不這麼作的。
36. 多田師前引書，二十六頁。
37. 高山洋吉氏譯《西藏探險記》七十三頁等，長尾氏的論文，二四三頁。
38. 多田師前引書，八十九頁。青木師前引書，一九二頁，三二六頁。
39. 但是高僧 *Phu-chun-pa Gshon-nu-rgyal-mtshan* (一〇三一～一一〇六) 說：「可以吃自己屠殺的羊肉」(羽田野教授《カーダム派史》東北大學文學部研究年報，第五號，一九五四年，二四六頁)。但是，史書《白史》也特別言及於此，這在西藏也是極為罕見的。
40. 例如：R. O. Meisezahl : *Die Tibetischen Handschriften und Drucke des Linden-Museums in Stuttgart, Sonderdruck aus TRIBUS. Zeitschrift für Ethnologie und ihre Nachbarwissenschaften. Neue Folge, Band 7/1957, S. 8f.*

《正理滴論》分析（下）

威提布薩那

更有第三能違意許，相違因耶？如說眼等必爲他用，積聚性故，如諸牀座之支分等。此因能成、與彼意許、「非積聚他、所受用宗」，正相違反，「積聚他所受用宗」，故成相違。何故此論，不立彼過耶？彼已攝在前二過中故。由其能成相違所立，不異前二故。或則意許，或則言陳，其爲所立，都無異故。

分析：〔隱義的矛盾〕：中詞與大詞的隱義對立（大詞假若是含糊），列入陳那《因明正理門論》中，作爲另一種錯誤，叫做隱義的矛盾，法稱在他所著的《邏輯一滴》論中，否認這種觀點，他主張這第二種矛盾已含在第一種之中。

第二種矛盾或隱義的矛盾，例子是這樣：

眼等爲他所用，因爲它是組合物，像一張牀、坐具等。

這裏大詞「他物」是含糊的。由於它可以指組合物（如身體）。也可以指非組合物（如靈魂），中詞與大詞之間所以成爲矛盾是：假如「他物」這個字，在發言人（指數論）是以「非組合物 *noncomposite thing*」來理解它；但在聽者（指佛家）是以「組合物 *composite thing*」的含義上來理解它。這樣推論，就在中詞與大詞的隱義，造成矛盾。

法稱在他的《邏輯一滴》認爲這種情況是屬於第一種或固有的矛盾（中詞與大詞相矛盾）。因爲一個字做爲命

題的大詞，只容有一種意義，假使字面的意義與蘊藏的意義之間有含糊的地方，那麼，真正的意義，從上下文是可以確定下來的。假使蘊藏的意義纔是真正的意義的話，中詞與大詞之間，還是固有的矛盾。

若二相中，一相不成，餘一猶豫，亦名不定，譬如成立：某人離貪染，或有一切智。因云，吐言辭故。此中離義不成，合義猶豫。有一切智及離貪染法，玄秘難知。是故此中，吐言辭因，是有是無，猶豫不定。

分析：（無文）

若此二相，俱有猶豫，亦爲不定。譬如成立：生人肉身具有真我，有命風故。有我無我，此二品類，攝一切故。此二品類，隨一類中，因於彼有，都不決定。極成有我，或無我處，說有命風，俱不成故。是故生人肉身所具命風，無有我法，與無我法，其遠離性，俱不成就。故命風等，於此二法，無遠離義。此中復無相隨逐義。任指一法，言其有我，皆不成故。若言有我，若言無我，其無合義，及無離義，俱不決定。一義之無，若決定時，能顯餘義，決定非有。合之與離，更互決定，爲性相故。即由此義，說合與離，既俱猶豫，故成不定。是故本宗，及相違宗，二種所立，俱不決定。如是，因三相中，若一一相，若二二俱，或是不成，或有猶

豫，隨其所遇，遂有不成、相違、不定三種似因。

分析：（無文）

復有安立相違決定不定因者。此論何故不立其過耶？比量境中，彼非有故。如前所說，若果比量，自性比量，及不可得比量，三種正因相中，此相違決定，必不容有。三種而外，更無其餘，能具決定名正因者。是故安立相違決定能立過者，因彼不察實有事相，由此力故，依自傳承，憑藉比量，於所臆度比量境義，說爲能立過失。諸造論者，由迷謬故，於境湊泊相違義性；此事多有故。依前所說，安立實事，自性、果性、不可得性，三比量者，如是相違決定，即定不起。此中舉例，如說若法能於一時與所應合，一切別法，於一切處，悉能結合，彼法即定遍一切處。譬如虛空。許同句義，能於一時，與所應合一切別法，於一切處，悉能結合。其同句義，於彼彼處，皆現有性，唯由其與彼彼別法，相結合時，相隨而起。若於一處，別法非有，彼同句義，即必不能由其自體，充現其處。此量乃用自性因式。其第二量，譬如說言：若有一法其可得相，雖已具足，而於是處，彼法自體，仍不可得，是則彼處，其法非有；譬如某處，實無某瓶。今於彼彼別法中間，共見隙地，汝同句義，執可得相，雖已具足，彼同句義，乃不可得。此量則爲不可

得比量因式。此量并前自性因式，（與次前量，）能成彼此相違宗義故，同時對舉，遂生猶豫。

分析：「矛盾並非錯誤」：陳那且陳述另一謬誤，叫做「矛盾並非錯誤」，他把這引入「不能決定謬誤」之中。這種謬誤就是：論題及其相反論題各有顯然正確的理由支持它。例如：

一個勝論派 *vaśeṣika* 哲學家說：

聲音不是永恒，因為它是一種產物。

一個彌曼差論者 *mīmāṃsaka* 回答：

聲音是永恒，因為它是可聞的。

根據勝論與彌曼差論二學派各自的教義，用在以上的情況認為都是正確的；但是它們導致矛盾的結論，不能決定，所以結果是錯誤的。

法稱在《邏輯一滴》，否認「矛盾并非錯誤」的謬誤。理由是：它既非從推理的聯繫而發生，甚至也不是基於經文。一個正確理由或中詞必須與大詞有同一性，結果，或非知覺的聯繫，也必須導致一正確的結論。

兩個互相矛盾的結論，不可能都有正確的理由來支持。兩套不同的經典也不可能有任何幫助來建立兩個矛盾的結論，由於一個經典不能抹煞知覺和推理；而推理之所

以有力量，就在於確定超感官的對象。所以，「矛盾并非錯誤」的謬誤，是不可能的。

正因三相，如前已說，僅此已足令義顯了，是故二喻，初非因外，別能立支。由此不復別說喻相。即於因中，喻義已顯故。

言正因者，謂於同品，定唯有有，復於異品，一切遠離。如是總說正因共相。若差別相，復有果比量因，自性比量因，此二如次以生起不相離性，即體不相離性，為其所顯；能正顯示，若有烟處，彼處有火，火若非有，烟亦定無，譬如灶中，及相違處。

若有一物是所作性，彼物亦必是無常性，無常無處，所作非有，如瓶與空。

若異此者，不能顯因，同品有性，異品無性；及如前說，兩種差別，謂果比量因，果性決定，自性比量因，由因自體，能遍宗。此義既明，即喻已顯。喻之性相，盡於此故。

分析：「例證的功用」：法稱力辯例證不是三段推論式的部分，因為它已經包含在中詞之中。這點他和陳那是相反的。例如：

此山有火，

因為它有烟，

像一個廚房。

這個推論，「烟」這個詞已包含一個廚房及其它同類的事物，所以幾乎沒有必要引用廚房來做例證。雖然法稱說過，這種例證所以有更多的價值，在於它能夠把中詞用一般的形式所表示的東西更明確地表現出來：例如「一切有烟皆有火」的一般表現形式，由於有烟及有火的「廚房」的特殊例證而變得使人更能印入腦際。即由此故，亦即遮遣種種喻過。

分析：〔同類例證的謬誤〕：例證有兩種：一是同類，二是異類，同類例證的謬誤有下面九種：

如有成立：聲是常性，無質礙故，如業，

分析：1. 聲音是永恒，因為它是無形的，像動作。「動作」不能充作例證，因為它不是永恒。這就是，因為它排斥了大詞。

如極微，

分析：2. 聲音是永恒，因為它是無形的像原子。

「原子」不能充作例證，因為它是有形的。這就是說，因為它排斥了中詞。

如瓶。三喻如次，闕所立法，闕能立法，所立能立二法俱闕。

分析：3. 聲音是永恒，因為它是無形的，像一個盆子。「盆子」不能充作例證，因為它既非永恒也非無形，這

就是因為它排斥了大詞和中詞。
所立法等，有猶豫時，為過亦爾。

如立此人具貪染法，吐言辭故，如街中人。

分析：4. 此人是多情的，因為他是一個演說家，像街上的人。

「街上的人」不能充作例證。因為他是否多情，還有問題，這就是大詞的真實含有疑問。

此人有死，具貪染故，如街中人；

分析：5. 此人終有一死，因為他是多情的，像街上的人。這個例證，中詞的真實含有疑問，這就是街上的人是否多情還有問題。

此人非是一切智者，具貪染故，如街中人。

分析：6. 此人非全知者，因為他是多情的，像街上的人。這個譬喻大詞與中詞的真實都含有疑問。這就是，街上的人是否多情的及非全知者都有問題。

無有合義，及不說合者，如說若吐言辭彼具貪染，如某某人；

分析：7. 此人是多情的，因為他是一個演說家，像某一個人。

這個例證是沒有聯合，因為是「多情」及是一個「演說家」之間，並沒有不可分割的聯繫。

聲是無常，所作性故，如瓶。

分析：8. 聲音不是永恒，因為它是一種產物，像一個盆子。

這個例證含有缺乏聯繫的謬誤。本來聯繫應明示：一切產物不是永恒，像一個盆子。

如是例合，若是無常，彼定所作。
上來說過由同喻說。

分析：9. 聲音是一種產物，因為它不是永恒，一切不是永恒的事物是產物，像一個盆子。

這個例證含有顛倒聯繫的謬誤。真正聯繫必須明示如下：
：一切產物都不是永恒，像一個盆子。

由異法喻，亦復如是。

分析：同樣的，異類例證的謬誤也有九種。

如極微，如業，如空，如次即成所立法等，諸不遣過。

其所立法等猶豫不遣過，亦如是說。譬如成立：迦毗羅等非一切智者，或不可信從，以一切智，或可信從，為其徵相，堪為究極正量教法，彼所無故。此中異喻：若是一切智者，或可信從者，彼必能說星宿等事，如哩娑婆，縛默曼等。此異喻中，其所立法，非一切智性，或非可信從性，猶豫不遣。能成立法，猶豫不遣者，譬如說言，某甲言辭，不為通達三吠陀典婆羅門人之所信受，具貪染故。此中異喻，若其言辭，為彼信受，見其不具貪等染法；如喬達摩等制法論者。然於喬達摩等，其能立法，具貪染等，猶豫不遣。

俱猶豫不遣者，譬如成立：迦毗羅等未離貪染，有取着、慳吝故。此中異喻，謂若離染，彼無取着、慳吝；如哩娑婆等。然哩娑婆等，其不離染，及有取着慳吝，如此能立，所立二法，遠離與否，俱有猶豫。

無離義者，譬如成立：不離貪染，吐言辭故，異喻若云：若

離貪染，彼無言說，如彼塊石。縱彼塊石，雙離二法；然不能成凡離染處，皆無言說，遍遮遣性；故無離義。

不說離者，譬如成立：聲是無常，所作性故，如空。倒離者，謂如說言：若非所作，見彼是常。

此等似喻，不能決定顯因共相，謂因唯於同品有性，於異品決定遍無；復不能顯因差別相。義准當依（說正因相），即已遮遣諸似喻過。

分析：（無文）

言能破者，謂正宣說闕減性等。闕減性等，能立過失，如前已說，若正顯示彼彼過失，名為能破。謂由此語，能遮敵者所樂宗義，使不得成故。

言似破者，謂諸過類。於無過處，橫說其失，此中多分，名為過類。

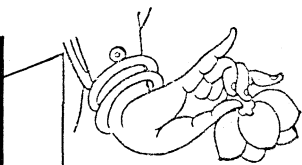
分析：〔駁斥〕：真駁斥在於指出對方推論上有上面所說的任何一種謬誤，假駁斥是貌似或無效而已，在梵文叫做 *ṭṭi*。

分析：〔結論〕：最後幾行譯者敘述法稱《邏輯一滴》征服六師外道 *śīrṭhīskas*，正如釋迦牟尼征服魔軍一樣，又如陽光驅散黑暗一樣。《邏輯一滴》論摧毀了我執理論 *Ātmaka theory*（這是指當時六師教義）這是一個奇蹟。

為他比量第三終。
正理滴論終。

謁拜法門寺

佛骨舍利



果正

對於一個佛弟子來說，能親自謁拜釋迦牟尼佛的聖骨，應是一大事。現存於世的佛聖骨，俗稱真身舍利，於世所公認，且有正式文獻可查的，唯有中國陝西省扶風縣的法門寺。

自從西元一九八七年四月法門寺真身寶塔的地宮開啓，發現了釋迦牟尼佛的真身舍利——指舍利。忝爲佛弟子的幾位同修，既朝思夕想的想前往法門寺謁拜佛聖骨。今年（一九九八）八月，距佛聖骨重現人間十一年後，終於拋棄一切俗事，坐

著飛機飄洋過海了。雖然來去匆匆，沒辦法做很深入的瞭解，加上個人並非專業的考古學者，但我願意將自己所看、所想、所聽的內容，做一個介紹，以滿足因俗事纏身沒法前往謁拜釋迦牟尼佛真身舍利的佛弟子。

壹、法門寺的地理歷史沿革

法門寺位於陝西省扶風縣法門鎮，距西安一一七公里。法門寺是古絲路中從關中西出隴東連接西域的重要通道。歷史上張騫出使西域；班超、玄奘等都是從此步上絲路，走向西域的。法門寺的位置在古時候是西去西域，東來中原的必經之地，佛教傳入中國之後，選擇在此建立佛寺，並且將佛陀真身舍利供養於此，這是很自然而且是必然的一件事。

在歷史上法門寺最初是黃帝臣周昌的封地，秦孝公時屬美陽縣，北周時改爲燕州，唐太宗時稱岐陽縣。但在歷史上不管把法門寺地名如何改，人們都習慣稱呼法門寺，而且用寺名代替地名，這是相當有趣的一件事，這同時也證明法門寺在當地人們心目中的份量。

法門寺在唐以前是這一帶的經濟、政治、文化、交通的中心，因此是兵家必爭的軍事重鎮。隋末唐初蘭州的薛舉與其子薛仁果率十萬大軍與李世民大戰於此，雙方戰鬥得非常慘烈，死傷幾萬人。唐玄宗時郭子儀也是從此地出發收復京城。明崇

禎八年，李自城也是於此壯大軍容。清同治六年西捻軍與回民聯合於此抗擊清軍。歷史上法門寺不但是文化交流的孔道也是兵災連連的險地，因此不論從何種角度來看，法門寺在中國的發展史上有其重要的一頁。

貳、法門寺興修沿革

法門寺是供奉佛聖骨的地方，因此是先有塔再有寺，因此古稱法門寺塔。

法門寺創建於何時，沒有具體年代史可考，只知道周魏以前稱阿育王寺，但佛教本身的說法在法苑珠林裏記載，阿育王統一了印度半島後，對過去戰爭中的殺戮行為深感懺悔，於是皈依佛門，並將佛舍利共八萬四仟份，分散供養於世界各地，中國得十九份，法門寺為其中一處。

法門寺塔原來只是木塔，而且只有四層，毀於南北朝，再加上北魏太武帝滅佛，阿育王寺遭到徹底的摧毀，成為廢墟，當地的人稱為「聖冢」。北魏孝文帝延興二年（四七二）岐州牧拓跋育修復了阿育王寺和舍利塔。隋開皇三年（五八三）阿育王寺改為「成實道場」。隋義寧二年（六一八）改為法門寺。唐歷代都有修法門寺的記錄，並且名稱屢變。

法門寺在唐代是皇家供奉的皇室寺廟，且是通往西域的門戶，到了明代，古絲路逐漸沒落，而海上絲路取代了路上絲路

。法門寺一直都是佛聖骨的供養中心，既不是傳法中心，也不是譯經中心，所以在皇室退出供養中心後，法門寺就開始沒落，且沒沒無聞，由中央皇室寺院，變成了地方性的廟宇。漸漸的，不知什麼原因，人們竟然好像忘了法門寺曾經有過佛真身的舍利，甚至傳言佛聖骨已不在法門寺了。

明隆慶三年（一五六九），陝西發生大地震，法門寺的真身寶塔崩毀，這時法門寺已是一座地方性的寺廟，在寶塔被毀時，有人發現了唐代的地宮，發現了佛舍利及大唐珍寶。法門寺的居民們信守了諾言，秘不外傳，而且不加移動，開始了長達三十年捐資興塔的大業，把這一大秘密又埋在塔下的地宮中。其中最感人的一段是：有一位居士看到寶塔崩毀，內心非常哀痛，他用百尺的鐵鎖鏈，穿鎖在自己的肩膀上，不怕疼痛勞累，拖地行乞，只為了重修寶塔。他曾寫下一道詩：

法門寺，成住壞，空中忽想痴僧債。

百尺鐵鎖掛肩筋，欲與如來增氣概。

增氣概，爾毋苦，好待當年許玄度。

這位居士的行為感動了鄉紳黨萬良、楊禹臣，在寶塔崩毀十年後，開始重建，前後花了三十年把四層木塔改成十三層磚塔。

到了民國時期，由於戰亂，法門寺已殘破不堪，塔體嚴重

傾斜，一九三九年朱子橋將軍爲了不讓寶物落入日本之手，於是以工代賑的方式修了寺及塔。朱將軍他們也曾發現了地宮寶物，在基於保護佛教聖物之下，也是祕而不宣，把地宮之物原封不動加以存封下來。

在文化大革命時，一位姓賀的紅衛兵帶領著一批人以「破除四舊」爲名衝進法門寺，他們在寺裡大肆破壞，並對真身寶塔進行挖掘，在挖到離地宮約三〇公分處，因天黑，加上挖出的土方一時沒法運走而停手。當晚住持方丈良卿法師引火自焚，他以死護教，從此再也沒有人到法門寺塔來挖寶。

一九八一年秋天，陝西扶風地區陰雨連綿，法門寺塔不堪雨水侵蝕，一聲轟然而倒。一九八六年陝西省政府決定重建法門寺塔，一九八七年四月二日發現唐地宮，使佛陀真身舍利重現於世，並且發現大量寶物，這些寶物的價值與文化性超越了秦兵馬俑。這一大發現，震驚了中外，使得法門寺又重新站上世界舞台。其中佛指骨一枚及影骨三枚被中國政府列爲特級國家文物，而中國也只有這四件編號爲特級文物的珍寶。其他伴隨這四枚佛骨出土的文物共有二四九九件，其中絕大多數被編爲一級甲等國家文物，使得研究法門寺文物變成一門國際學科，在中國的大西北有二個國際學科，一門是敦煌學、一門是法門寺學。

參、唐皇室迎佛聖骨

法門寺的佛聖骨受到唐皇室最高的尊崇，每三十年打開地宮一次，把佛聖骨迎入宮中。法門寺的這一節佛骨到底是哪一節骨呢？傳統上認爲是佛指骨。但在道宣律師集神州三寶塔感通錄有這樣的記載：「其舍利，形狀如小指初骨，長寸二分，內孔方正：余內小指於孔中，恰受示衆。」道宣律師把佛骨戴在自己的小指上，供衆人觀拜，可見並不是指骨。現場所看的也證實感通錄中所記載的，它並不是佛指骨，而是舍利。

法門寺所發現的佛聖骨除一枚佛骨真身外，還有三枚模仿真身佛骨，稱爲「影骨」。這三枚雖是仿制的影骨，但其價值卻不亞於真身，它同樣具有無限的法力與尊貴。

由於唐皇室有每三十年一迎佛骨的訓示，故唐代二十一位皇帝中，只有高宗、武后、中宗、肅宗、德宗、憲宗和僖宗八位皇帝有緣迎佛骨六次。憲宗是最後一位迎佛骨入皇宮的皇帝，憲宗駕崩，僖宗送回佛骨，並於咸通十五年一月四日下詔把佛聖骨封於地宮中，再加上唐皇室逐漸沒落，絲路也失去往日的光彩，法門寺漸漸被人遺忘，只留下很多傳說在民間，法門寺逐漸從領導中國佛教的地位而淡出，不像白馬寺一直維持興盛的法統而不斷。一直到一九八七年四月無意中發現地宮的寶藏，才把法門寺又推向歷史的最高峰。

肆、法門寺地宮寶物

不可否認，在法門寺所發現的衆多寶物中，以佛陀的一枚真身舍利及三枚影骨最爲珍貴，這四樣寶物已被中國編爲唯一的一到四號的特級文物。以佛陀舍利本身來說，祂在佛教徒心目中是神聖莊嚴的，與親見佛陀無異。如以文物來說，祂也是一價值無比的特殊文物，更是人類文明的共同資產。

在地宮中四枚佛骨舍利的四周圍，分佈著令人讚歎的珍貴文物。這些文物大部分是唐皇室的供養品。較重要的有金銀器一二一件、銅器八件、琉璃器二〇件、瓷器一六件、石刻一一件、鐵器一六件、漆木器、雜器一九件、珠寶玉器四〇〇件、絲織品數百餘件。本文將介紹幾件精彩的文物，與大家共享。

一 存放佛骨的八重寶函

八重寶函的最外重是銀邊包裹的檀木盒，因爲年代久遠，檀木已朽壞，框架仍然存在。第二重是鑲金蓋頂銀寶函，四面有四大天王護衛的圖案，天王生動威武，儀態相當雄偉。第三重爲鑲金銀寶函，表面象頂，十分雅緻。第四重也是鑲金銀寶函，四面刻有如來說法，佛與衆弟子刻得相當生動，寶函本身相當精細。第五重爲純金蓋頂寶函，四周圍以寶珠裝飾，頂端四周有八簇寶花，立體感很強。第六重爲素銀函，顯得銀光閃閃。第七重爲金框寶鈿珍珠裝石寶函，寶函四週鑲得相當別緻。

。第八重爲最後一重，是一座純黃金方塔，造形相當圓滿流暢，每一部分都鑄有花紋，顯得相當莊嚴華貴，佛舍利就裝於此。

二 四輪十二環的世界錫杖之王

法門寺出土的錫杖有三支，分別是雙輪六環銅錫杖、雙輪十二環純金錫杖及四輪十二環金花銀錫杖。其中的四輪十二環的錫杖，造型精美，令人嘆爲觀止。此杖整支鑿花塗金，杖頂用銀絲盤成四輪，輪頂鑲寶珠，杖身刻十二緣覺。在此杖未出土之前，日本正倉院有一白銅錫杖號稱錫杖之王，然而日本的錫杖王和法門寺的錫杖一比，就有一段很大的差距，法門寺這枝錫杖堪稱世界錫杖之王並不爲過。

三 秘色瓷

此次出土的秘色瓷，共有十四件（瓷器十六件，其中二件是白瓷），秘色瓷是專爲皇室專用的瓷器，只存於文獻中，其制式瓷器誰也沒有看過，而且衆家所說都不同。這次出土的十四件秘色瓷終於把中國瓷器史上一大空白及爭論點補上了，使得長久以來對秘色瓷的認識和理論趨於統一。因此這十四件秘色瓷的學術價值也就不言可喻了。

地宮出土的寶物除了上面特別介紹的三樣外，像鑲金珍珠裝捧真身菩薩，鑲金臥龜蓮花紋五足薰爐，琉璃器等文物，每一文物都可寫出一部專論，甚至填補很多學術上的空白，怪

不得法門寺文物的出土會形成一門法門寺學，與敦煌學並駕齊驅。

伍、法門風範不再

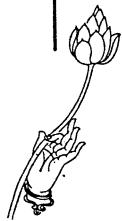
一九九八年八月二十五日早上八點十分左右我們一行人到達了法門寺，法門寺的管理歸出家人，進去參觀是要購門票的，這與台灣的寺廟不同，在大陸稍有名氣的寺廟都是要買票才能進入參訪，這不值得大驚小怪的。法門寺應該在八點半開門，也就是說法門寺的出家人應該在八點半放下私人的修行道業開始上班。可是我們在山門外等到近九點法門寺的出家人才打開大門。

購了票，進了大門，供奉佛舍利的塔門卻沒開，不得已我們只好先進大殿禮佛，大殿供奉阿閼如來，寶王如來，大日如來，彌陀如來，成就如來。禮完了佛，塔門還是沒開。我與一師父聊天中，知道法門寺的方丈是澄觀和尚，監院是靜一師父，當家是演峰師父，出家人共三十五人，屬淨土宗。只因爲塔門一直沒開，我們興起了參訪方丈澄觀和尚的念頭，徵得其中一師父的同意，由他帶領我們到方丈室，可是澄觀和尚不在方丈室，沒想到我們的舉動被監院靜一師父發現了，靜一師父於是大罵帶領我們前往的法師。我一直向靜一師父賠不是，並且道歉連連，而且向他說，我們是來自台灣的佛教徒，不曉得法

門寺的規矩，連累帶路的法師，非常抱歉。可是無論我們怎麼解釋，依然沒法平息監院靜一師父的火氣，惹得同行者怒斥靜一師父：「出家人怎可如此！」

說實在的，我們並不知道要見澄觀和尚要辦手續，辦公室有專人會處理，我們直闖方丈室的行爲並不如法，也顯得唐突；在這點上我們確實錯了。要見高僧確實不簡單，高僧也不隨便接見凡夫俗子。這種認識與心裏準備，身爲佛子的我們確實有疏忽。可是如果一種宗教，沒法滿足信徒的求知心，一種宗教沒法給予信徒歡喜之心，一種宗教沒法給遠道的信徒方便求法之心。我真的不曉得，我們爲什麼還需要這一種宗教。如果一種宗教要透過種種的限制，才讓祂的信徒看到內容，那麼這種宗教必定會被潮流所淹沒。法門寺縱有絕世之寶藏，卻不能使用方便、歡喜之心來渡衆，最後將只剩下寶物的象牙塔及淪爲觀光的佛教櫥窗；這點對於身處百教爭鳴的台灣佛教是個很大的借鏡。我想在這件事情上，如果監院靜一師父能向我們說明謁見方丈的行政手續，並請一師父帶我們去辦手續，或者我們就能謁見方丈和尚，或者我們就會對法門寺更深一層的認識，或者我們對整個大陸佛教就能更深一層的認識，或者……，可是一切或者都是假設，我們除了參觀文物，謁拜佛骨舍利以外，帶著很大的遺憾回到台灣。

煩惱



的探討

乙性

煩惱一直是人類難以避免的問題，是病痛、是情感或貧困、失敗、災厄及人際關係和自己人生的方向……等種種問題不斷地困惑著我們。而我們爲了逃避這些現實問題，只希望獲得健康、財富、幸運、成功，故一味地追求宗教，期盼藉由諸神佛的力量賜予我們一切的需求，是今日許多新興宗教應運而生的原因。而這些宗教則運用人類的這些弱點，紛紛標榜能以其神通賜給人們所謂的光，更能爲人們除災解厄……等等現實利益來誘惑群眾，而群眾如螞蟻見到糖一般，紛紛趨往求之，故短時間內則形成了一股龐大的宗教力量。所謂「迷信」就是盲目的追從，往往容易被操縱而不自知。而尋求宗教的真正

目的就是學習自我分析、觀察、更應懂得面對自己的問題，且靠自己解決自己的問題，而宗教真正的意義是爲人們分析並解決其問題。

A、宗教的罪惡觀

- (1) 基督教——原罪(Original sin)
因觸犯了神的旨意而被降罪
- (2) 一般宗教——與鬼神對沖
- (3) 佛教——業(Karma)

由累世中自己的行爲造作所產生出的結果

B、佛教的煩惱論

煩惱語源於梵文(Kleshasa)「執著」的意思而所執著的內容，即在百法中解析出有

- (1) 根本煩惱有六種——貪、瞋、痴、慢、疑、惡、見
- (2) 隨煩惱有二十種
忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、害、惱、無慚、無愧、掉舉、昏沈、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知等。

C、解決方法論

- (1) 基督教——信耶穌得永生。

- (2) 一般宗教——驅惡魔和鬼魅。
- (3) 佛教

——探討四聖諦、十二因緣
實踐法——觀想三法印、四念處

——行持六度、八正道之精神
概要介紹如上，而目前台灣佛教儀式上大致上以

——淨土念佛——他力救度
——禪定觀想——自力解脫

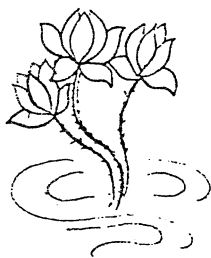
此二種行持法門爲普遍，然一般往之以爲念佛靜坐即可得到解脫而與現實生活脫節，導致越學佛則煩惱越多，最後採取消極作風那就是追尋那些能「當下成佛」之高論調的新興宗教團體將自己的思想麻醉，而做個行屍走肉的「一般宗教信徒」則人生枉走此一回。

所謂僧情不比俗情濃，禪宗的「大死一番覺後甦醒」之公案，人生若無生活中的歷練、生存間的掙扎，逆境下的考驗，苦難中的磨練下，靠自己的毅力，恒心去克服，依自己的智慧去判斷分析然後才能體會出所謂真正的解脫自在，那即是不經一番寒徹骨，焉得梅花撲鼻香之意境了。

常樂

我淨 (七)

·何世亮



二十、真正的美

人類自古以來便不斷地尋求美好的事物，譬如說俊男美女、美麗的花朵、美麗的風景、美麗的建築……等等，但是追求的結果並不能盡如人意，為什麼呢？因為美麗的女人有一天也會衰老、美麗的花朵有一天也會凋謝、美麗的建築有一天也會老舊，幾乎世間美好的事物都會遭受到破滅的命運，這實在是一件可悲的事。

有一個追求完美主義的男人，一生中最大的期望便是找一個完美的女人結婚，但是找了很久都沒有找到，所以到了

四十多歲還沒結婚，於是他到法國去旅遊，偶然看到一個他心目中美麗的女人，但是交往不久，他却發現這位女人的頭腦並不聰明，於是他又到英國去尋找，他碰到一位極為聰明的女人，但可惜的是，這位女人並不漂亮，於是他又到美國尋找，終於他找到一個既美麗又聰明，浪漫又富有機智的女人，他蠻以為這次一定可以成功地結婚了，沒想到這個完美的女人却拒絕了這個婚姻，因為她也在追尋一個完美的男人。在世間上追求完美的人必定會遭受挫折，因為世相變化無常，此刻完美之事，下一刻便不一定完美，現在成功的人也不保證能夠永遠成功，這種悲觀的結論或許會使人們對未來失去了憧憬與希望。

不過話說回來，人生真得沒有「真正的美」嗎？這樣的人生又有什麼意義呢？大涅槃經提出了「常樂我淨」的觀點，指出人生也有「淨化」的可能性，「以純淨故，名大涅槃，云何純淨？淨有四種。」

一者，二十五有名為不淨，能永斷故，得名為淨。

二者，業清淨故，一切凡夫，業不清淨，故無涅槃，諸佛如來業清淨故，故名大淨。

三者，身清淨故，身若無常，則名不淨，如來身常，故名大淨。

四者，心清淨故，心若有漏，名曰不淨，佛心無漏，故名大淨，以大淨故，名大涅槃。

以大涅槃經的意義看來，人們由於二十五種執著的緣故，造作了身口意三業，使身心受到污染，生活也充滿了煩惱，造成了不淨的世界，我們若想淨化這個世界，首先就得淨化自己的心靈，端正自身的行為，這也就是維摩詰經所說的：「心淨則衆生淨，心垢則衆生垢，欲得淨土，當淨其心，隨其心淨，則佛土淨。」的道理了。

所以說「純淨的美」還是存在的，當我們的心念不再分別美醜，當我們的心念不再取捨淨穢，安於簡單樸素的生活，包容醜陋貧賤的人們，那麼這樣慈悲的心懷就足以美化我們的人生了。

二十一、常樂我淨的人生

前面我們曾經提到，世尊當初在菩提樹下覺悟成佛的時候，就提出了「苦集滅道」的四聖諦，來說明人們如何學佛的方法與次第，

1. 苦聖諦：人世間充滿痛苦，總共有八苦。
2. 集聖諦：這些痛苦是由於人們貪求欲望所造成。
3. 滅聖諦：用修行的方法來滅除欲望。
4. 道聖諦：以八正道來實踐理想的生活。

第一的苦聖諦說明人世間的現實狀況，第二的集聖諦說明人世間痛苦的原因，第三的滅聖諦說明滅除痛苦的修行方法，第四的道聖諦說明當我們滅除了痛苦的原因之後，如何迎向正面的生活。這四個聖諦很明白地顯示了學佛的方針以及學法的過程，但是一般人所比較不明白的是，學佛的人普遍都是悲觀消極，逃避現實，到底原因何在呢？

這個原因就在於「滅聖諦」與「道聖諦」的差別了，「滅聖諦」只是一個修行的過程及階段，好像一個人必須暫時脫離社會，進入學校去接受磨鍊，反省自己，學習成長一樣，所以在這個階段，學法的人會比較孤寂及退避，但是等到學習完成之後，學佛的人就應該積極樂觀，進入社會來發揮能力，此稱之為「常樂我淨」的生活。

1. 常——平衡穩定的生活

人們一味地忙於事業，奔命賺錢，把日常生活弄得混亂不堪，然後再花大筆的鈔票去請教專家教自己如何生活，這是顛倒本末的作法，專家的意見是，不要忙於事業賺錢，應該多用些時間來反省自己，常與家人相處。

所以覺悟的人，其生活隨時都保持在平衡之中，身心能長保穩定與健康，人世間的生離死別、天災人禍，常會使人驚慌失措，頓失方寸，但是在覺悟者的眼中看來，這些無常

的變化只是一種表相而已，如同海浪一樣，外表波浪洶湧，海底却十分平靜，所以無得亦無失，而以平常心處之。

2. 樂——充實喜悅的生活

人們往往以為學佛是一件痛苦的事，要吃齋念佛，克制欲念，又要長修苦行，其實這只是學佛過程中的一種法執而已，真正的學佛是一種發自內心的喜悅，能夠實踐正道、自利利人、心安理得，自能讓心靈沐浴在快樂的法喜之中。

3. 我——自我主宰的人生

學佛的人往往自信不及，到處趕經懺、跑道場、求神拜佛，供養法會，到頭來只是增加是非，勞累身心，勞民傷財而已。

覺悟的人自知佛性存於自心中，所以內心常有主宰，保有獨立自主的人生觀，不隨波逐流，也不依賴神佛，從自心中流出無限的智慧，開創自由自在的人生。

4. 淨——真善美的人生

人們永遠覺得世界不美滿，自古以來不斷地追求理想，想要改變世界，結果到現在，世界的情況還是一樣，反而更增加了內心的不滿足。

覺悟者認為一個人若想改變世界，首先必須先改變自己，當淨化了自己之後，成熟的氣質自能感化別人而淨化世界

，其實一個人只要心靈圓滿知足，那麼就會發現這個世界原本就很完美啊！

二十二、無有定法

依據小本涅槃經的記載，世尊快要涅槃的時候，有一位須跋梵志來請求世尊，希望能夠出家受具戒，世尊向他說：「若有異學梵志，於我法中修梵行者，當試四月，觀其人行，察其志性，具諸威儀，無漏失者，則於我法得受具戒。」須跋說：「今我能於佛正法中，四歲使役，具諸威儀，無有漏失，乃受具戒。」

世尊說：「我先已說，在人行爾。」

於是須跋即於其夜，出家受戒，淨修梵行，於現法中，自身作證，得阿羅漢果，是為如來最後弟子，便先滅度，而佛後焉。

從這段文字看來，我們可以知道，針對有心出家的人，佛教戒律規定必須觀察四個月的時間，才可以令其出家，但是當時世尊已經快要涅槃了，而且須跋的慧根也成熟了，所以世尊很快就讓他出家，而成就阿羅漢果。

世尊說：「在人行爾。」也就是看個人修行的根基及時節因緣，來決定修行的方法，其實也沒有一定的規則，完全要看每個人去靈活運用了。

大涅槃經也提到，當阿闍世王殺害父王而造了五逆罪之後，內心感到惶恐不安，深怕墮入阿鼻地獄，世尊却向他說：「一切諸法無有定相。」而使阿闍世王能夠打開心結，發願救度衆生，成就菩提，而避免墮入阿鼻地獄。

從佛法發展的歷史看來，原始佛法提出「觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我」的四念處，為聲聞小乘修行者的重要修習方法之一，却被後來的大乘佛法批評為「於諸行中，種種取相而生厭心」，大乘佛法將之糾正為真觀四念處：「觀身如虛空，見受不得內外兩間，知心唯有名字，不得善法，不得不善法」，是以不二法門為基礎的空觀思想。

到了大涅槃經又主張「法身為常、涅槃為樂、自在為我、心淨為淨」的涅槃四德，或許會讓學佛的人產生混淆而不知如何適從，其實我們若從「無有定法」的觀點來看，聲聞的四念處，主要是想破除世人的四種顛倒心，而大乘的四念處，主要是想破除聲聞的四種法執，而大涅槃經的涅槃四德，主要是在形容一個修行者覺悟之後，所保持的一種圓滿境界。

金剛經說：「無有定法，是名阿耨多羅三藐三菩提。」可見佛法並沒有一定的法則，完全看我們每一個學佛的人如何去靈活運用而已。

（上接28頁）

二名，為賢劫千佛第二拘那含牟尼佛。寂根太子抽得第三名，是賢劫千佛第三迦葉如來。次有太子名一切苦利，即釋迦如來本身。第四雨室太子，即彌勒如來。明月珠服抽得第六，即師子。以次至九百九十九人，有太子名意無量，得最後壽，當在最後成行學道，諸太子即開他玩笑說：我等諸人，當成佛時，降魔，轉法輪，開化度脫衆生，令至滅度，假令衆生都被度盡，你還要救度什麼衆生，意即無衆生可度。意無量太子目見自己得最後壽，是最後學道成佛者，很是愁惱，於是五體投地，猶如太山崩倒，發大誓願，願我成佛後所教化弟子，與我兄弟九百九十九人所教化弟子同等。九百九十九人壽命合計，我亦與其等量。此第一千佛，即是賢劫最後成佛的樓由如來。

勇郡轉輪王，另有二子不在千人之中，一名法意，一名法念。見千兄成佛名次，二人各自發願，法意太子曰：我自我誓，諸人成得佛時，當作金剛力士，常親近佛，普聞諸如來一切秘要密跡之事。法念太子發願曰：「諸仁兄成佛道身，當勸助使轉法輪。」世尊說出這段因之後，今古對照曰：「爾時勇郡轉輪王即過去定光如來，千子，即賢劫千佛，從拘留孫佛為始作佛，至樓由竟千佛，法意太子，即今金剛力士，名為密跡，法念太子，今識其梵天是也。」（大寶積經卷九·密跡金剛會）

梵天王請佛轉法輪

智泉

梵天王是古代印度人，是將萬有的根源「梵」概念，神格化所產生的神祇。為婆羅門教信仰的最高神，祂被尊為創造神，故佛經有時稱為：「娑婆世界主，梵天王。」佛教又總稱色界的初禪天為梵天（初禪三天：大梵天、梵輔天、梵衆天）。佛經又常說祂勸請世尊轉法輪。例如法華經方便品說，世尊初成道，三七日思惟，自歎所得智慧，微妙最第一，當時衆生無此先期準備，恐怕難於接受，反而引起破法拒法情況，墜墮三惡道，故曰：「我寧不說法，疾入於涅槃。」何期幸運，有梵天王帶動帝釋、大自在天、四天王天等一同勸請世尊轉法輪。同經化城喻品：大通智勝佛，得無上正等正覺時，光明遍照十方諸佛世界及十方梵天宮殿，東西南北上下諸梵天王，各自作念，今者宮殿光明，昔所未有，以何因緣，而現此相。於是各自尋求佛光之來源，並皆請求大通智勝佛說法，如東方諸梵王請說：「世雄兩足尊，惟願演說法，以大慈悲力，度苦惱衆生。」梵天王是婆羅門所尊貴，佛教由祂出來作為請法主，在印度展佈佛法，勢成順利。

摩訶般若波羅蜜經往生品云：「有菩薩摩訶薩，行般若波羅蜜，以方便力故入初禪，此間命終，生梵天處，作大梵天王。從梵天處，遊一佛國至一佛國，在所有諸佛得阿耨多羅三藐三菩提，未轉法輪者，勸請令轉。」大論釋此曰：「一、是菩薩本願，欲請佛轉法輪，二、梵天王法，常應請諸佛轉法輪。」

佛教重因緣，有因有緣諸法成就。諸梵天王不單是今生勸請釋迦牟尼說法，他勸請的是賢劫千佛，因緣是這樣的：無央數劫前，有轉輪聖王勇郡，帶領太子千人，並諸宮眷等，至無量勳寶錦淨王佛所，晝夜七日，供養世尊，圓滿還宮。轉輪聖王勇郡於宴坐中思惟，我諸太子，皆發無上正真道意，他想試驗這千位太子，誰是最先得無上正真之道。他請人做了一千支七寶籌，籌上各寫上千太子名字，裝於七寶瓶中，很慎重地供養七晝夜，過七日後，勇郡王招集夫人、太子等，將瓶置於衆人前，讓各太子輪流抽籌。太子淨意，得第一籌，就是賢劫第一尊如來拘留孫。離名聞兵抽得第

遊黃鶴樓

鄭龍



筆者參加大陸旅遊團，到了湖北省武漢三鎮，旅遊點列有遊「黃鶴樓」，既來之，能參觀黃鶴樓真面目，也是一件很好的事。

黃鶴樓位於現在的武漢市武昌蛇山的黃鵠磯上，是一座千古名樓，與湖南的岳陽樓，江西的滕王閣齊名，并稱爲「江南三大樓閣」，黃鶴樓以歷史之悠久，樓姿之雄偉，而居三樓之首，享有「天下絕景」的盛譽。相傳始建於三國吳黃武二年（公元二二三年），至今已有一千七百七十餘年之久，其後歷代屢毀屢修，不絕於世。早在南北朝時，就有許多詩人墨客到黃鶴樓吟詩作賦，謳歌黃鶴樓的壯麗景觀。民間流傳的許多神話故事傳說，把黃鶴樓蒙上了一層神秘的色彩。如：王子安乘鶴由此經過。又費文禕駕鶴返愁于此。並傳

說：辛氏原在此賣酒，有一道士常來酌飲，辛不收其酒錢，道士臨走時用橘子皮在壁上畫一黃鶴說：「酒客若拍手，鶴即下壁飛舞」。辛因此獲利致富。越十年，道士復來，取笛鳴奏，黃鶴下壁，道士跨鶴直上雲天，辛即建此樓予以紀念等等。

唐代遊黃鶴樓的風氣最盛，甚多騷人墨客爲其吟詩作詞，據統計：有案可稽者，迄今至少也有三百首以上，其中以唐代詩人崔顥的「黃鶴樓」一詩：「昔人已乘黃鶴去，此地空餘黃鶴樓。黃鶴一去不復返，白雲千載空悠悠。晴川歷歷漢陽樹，芳草萋萋鸚鵡洲。日暮鄉關何處是？煙波江上使人愁」。流傳千古。此外，李白的「黃鶴樓送孟浩然之廣陵」，也是非常有名的七言絕句：「故人西辭黃鶴樓，烟花三月下揚州；孤帆遠影碧山盡，惟見長江天際流」。至於其他的雅句甚多，不勝枚舉。

現在的黃鶴樓是在清光緒十年（一八八四年），重新依據清朝時的模樣予以建造的，爲仿木結構建築，整個屋面覆以黃色琉璃，樓高五十一公尺，分爲五層，飛檐五舒，內外遍施彩畫，裝修典雅富麗。日遊黃鶴樓能遠眺武漢三鎮的風光，如夜登黃鶴樓，則可縱覽三鎮夜景，盡收眼底，別有一番情趣。

※更正：147期26頁標題「嚴」應爲「嚴」。

如何以虛體方式（總義方式）趣知實體之說法。

比量：直接顯現虛體之方式，如能成立自所取境，而成立義自相。

比量具有所取境。實體法是比量真實之境。

有一質難：倘若實體法是比量之真實境，則覺識緣持實體法之際，與彼同一體性之一切法，須同時得以理解。喻如：實體法「瓶」直接趣知比量。那麼，比量所了知「所作性」，亦應了知「無常」？「所作性」與「無常」兩者，亦同存在於一實瓶之故。（強調）存在一實瓶有實物相續故。

曰：彼說不應理，因為「比量」了知「所作性」，並不了知「無常」，因為實瓶具諸多虛體之故。若是比量，則由遮除方式決定。若是「現量」，則「所作性」「無常」同攝於一實義之中，若是應當「成立」，則「所作性、無常」兩者同時認知。

若謂「實體法」，無法以比量直接緣取。比量：遮除實存之境後，而作緣持之意識概念。比量由虛體方式依所取境（意識之相分）能成立義自相，非實存物體。

己三、觀察總、別相，了知法之差別有三

庚一、定義

庚二、詳加分析

庚三、抉擇彼義

庚一、定義

緣取自與他實體，依遮反法分總別，



破」二者，亦依遮返方式衡量實體「成立」、「不成立」實物，此亦當成為實物法。若謂「能立」觀待於實體，則「能破」不須觀待於實體？云：非如是。謂「破斥亦無體」表已滅除；而「成立」是指存在實體已證成之理論，觀境品已述及。因此諸多屬性含攝於一實物，或相異實體攝集於一實有義，如常之實體，應知為非有。

西藏前期學家：實物與虛體二相，表述實物法與虛體兩種定義。

實物：諸多虛體不了知其相屬，整個是一法性。

相屬：虛體相異，外相不相似，而同在一起。

喻：「所作性」因支義，與「無常」同時存在不知「所知」、「所量」等聚集之實體相續。

虛體之定義：如上攝集者之一法，或謂任一別相謂虛體。

喻：綜合「作業」、「無常」而後呈現「所作性」之概念是虛體之義。

實體法之定義：不包含直接相違之實物。

虛體法：不包含直接相違之虛體。

實物：能成立實存義之法，容許諸多虛體同時存在。

遮反實物：是一體中，彼此互不相知之情況。

所謂「實體法、虛體法」之說不合理？

詮說自宗：如是諸實體法是緣於比量之所取境故。喻：常、無常不含攝於一瓶之中，此種說法不應理。

彼宗：比量之心識，若是不緣取實體法之故，則彼諸量果是實體法不應理。所謂「實體法」：能依義自相故，既不直接緣取實體法，無論

詳析總別相(二)

明性

知諸多屬性相繫，且無攝集之因。倘若（認為）有攝集因，則諸外道不了知諸相異支，與具有支之實物相繫？而欲許聚集之因豈有差別？復次，若許如是亦可，然而此定義為非有，了知實物觀待於虛體，了知虛體觀待於實體故，是互相依止之過。

庚二、破斥彼能依之法

能依實物法與能依虛體法之定義：實質相違，不含攝於同一實物；亦不含攝於同一虛體。喻：如「常」、「無常」不含攝於同一實體「瓶」是實物法。「遮非」、「遮無」二者為不含攝於唯「所知」虛體，而含攝於實體瓶中，不相違故。是遮反法。此亦不應理。

比量不緣取實體，彼實體法不合理，
是遮除其旨趣故，比量由遮反證成。

比量若存在於實體法，則「所作性」與「無常」於瓶之中，成為無相異之實體故。若了知所作性，則亦應了知無常。若謂虛體是相異故，雖了知所作性，而不了知無常，豈有相違？若如是依遮反方式，產生「了知」、「不了知」二種，故比量不應是實體法。

《釋量論》云：「比量亦緣法，決定一法時，應緣一切法，遮遣無比過，故如是說因，是遮遣有境，餘則有法成，餘有何不成。」倘若「無常性」依遮反方式，衡量實物「成立」、「不成立」實體故，是實有法之思惟。若如是「能立」、「能



會長：顏高龍
副會長：鄭海英
孫申娥

會功德福田福湛然

9月份救濟事蹟

1. 林建志先生：住南市育樂街一四八巷十七弄十三號，二十九歲。經診斷罹患精神分裂症。由於案家僅母親與二子相依為命，而十年前兒子相繼發病，工作能力退化，持續力減退，均無法就業，故經濟重擔全由案母從事保險業務以維持，本會予以補助醫療費用伍仟元整。

2. 周文財先生：住南縣新市鄉長安街三十六巷十九號，三十四歲。為慢性精神病患，病史已達十幾年，具有攻擊性、易怒，父母常受肢體傷害。因完全無工作能力，全賴家中年邁父母憑其積蓄渡日。雖手足多人，但皆為勞工或作業員，無法資助其醫療，本會予以協助醫療費用伍仟元整。

3. 邱碧玉小妹妹：住南縣學甲鎮自立街一二二號，二歲。因早產住院時，水腦所裝之引流管阻塞，致情況加劇，已數度開刀。其父為家中獨子，雖有工作，但較無責任感，夫妻感情不佳。且案家大權皆在案祖母手中，因逢案主因水腦問題入院，干預過多之情況下，與案母交惡，在經濟上並無任何幫助，本會予以協助醫療費用伍仟元整。

4. 張里補先生：住南市東區東門路一段一五六巷七號，七十八歲。患腦瘤及左心室功能不良等症。其年輕時因走私軍火判刑，出獄後因年紀較大且仍受調查局監視，故無法順利工作，其原配在其入獄時曾領養一子，但因案主乃是受日本教育，個性獨斷，故與養子關係不佳，在案妻八十三年去世時，已向法院終止收養關係，故案主目前並無任何親人且具低收入戶之身份，本會予以協助醫療費用伍仟元整。

5. 胡永信先生：住台東縣延平鄉紅葉村紅谷路一一〇號，三十五歲。因腳痛經診斷為左側細菌性關節炎，因其僅繳一次健保費，如今積欠健保再加上罰款約八萬元，而案主為原住民，經濟狀況貧乏，已與妻子分居，且有四名子女，今與其妹同住，但其妹亦有四名子女，故無餘力可幫助，本會予以協助生活費用伍仟元整。

6. 楊嘉豪小弟：住南縣佳里鎮建南里二十九之一一四號，二歲。於八十六年時診斷罹患神經母細胞瘤，今年八月因不明原因發燒入院，證實其病症又再復發。由於案母於初發病即辭去工作，且有房貸壓力，故收入僅能維持家計，本會予以協助醫療費用伍仟元整。

7. 本月固定幫助戶：洪樺燮先生、洪樺燦先生、蔡金李女士、歐良謀女士、吳蔡怒女士、陳月娥女士，以上各貳仟元整。



佛隴 藏經樓

• 贈 閱 •

■ 中華民國八十七年十月十五日出版
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