

福



150

卍 佛教月誌 卍

❖ 覺風佛教藝術會，11.月21、22兩日，假台北市慧日講堂，舉辦佛教建築講座。

❖ 高雄縣阿蓮鄉光德寺，88年3.月16、17.兩日，舉行第九屆國際佛教學術會議。

❖ 台灣省佛教會，於11.月廿九日四天，假大岡山超峰寺，舉辦寺院業務綜合研習會。

❖ 中華佛寺協會，12.月8.日至11.日，假高雄市宏法寺舉辦第六屆寺務管理與發展研習。

❖ 高雄縣佛光山寺，12.月20.日起，舉辦七七禪修。

❖ 花蓮縣壽豐鄉佛教力行學院招生，88年2.月21.日開學。

❖ 宗惟法師任高雄縣甲仙鄉法泉寺第一屆住持。

❖ 台南縣新營妙法寺，12.月26.日，舉行八關齋戒。

❖ 南投縣埔里靈巖山寺，88年元月16.日，舉行朝山法會。

❖ 台北市中華慧炬佛學會，9.月21.日起，開教觀綱宗研習班。9.月19.日起開法華玄義導讀班。

❖ 台南縣仁德鄉圓空寺，12.月份有坐禪寺多項活動。

❖ 陝西省周至縣仙游寺，日人發掘出隋仁壽舍利子十粒。

❖ 佛光山迎佛牙到南部活動，於12.月12、13.日二天由佛光山台北道場起程，經彰化、嘉義、台南、高雄等地方做祈安法會，再迎至佛光山大雄寶殿供奉。

本期目錄

封面：木雕念珠 大明攝

1 ● 佛教月誌

2 ● 當代佛寺建築的批評基準及其省思……………江燦騰

8 ● 期許提昇「保護動物法」的護生精神……………明了

10 ● 西藏人的思維方法
——對喇嘛教社會秩序之絕對服從……………依·觀譯
中村元著

17 ● 臨終教示(一)……………何世亮

20 ● 五百枯木衆的石霜慶諸禪師……………覺蓮

23 ● 從佛法看哲學……………大寂

27 ● 彌勒身世及其法門(下)……………雲庵

32 ● 《量理寶藏論詮釋》詳析總別相四……………明性

33 ● 八十七年十一月份會務報告

封底：佛龕 藏經樓



當代佛寺建築的批評基準及其省思

江燦騰

首先，我要指出的是，在評論佛寺建築的好壞時，作為評論者的我，評論的標準是甚麼？同時，我必須說明的是，我們目前雖然大家都在談「佛寺建築」，以為是很容易理解的東西，其實不然。這當中涉及所謂「建築美學」的內涵要如何理解的問題。而一般說來，我們目前所談的「建築美學」，其認知的內涵，是由西方的觀念和標準來理解的。因此，像這樣的「建築美學」觀念，是我們近代才引進的，近代以前的傳統中國佛寺建築是沒有這些的。當然，這樣講，並不意味傳統中國佛寺建築沒有自己的風格或標準。但是，中國建築史的奠基人是近代聞人梁啟超的兒子梁思成，他所寫的中國建築史開始，才可說真正確立了以近代建築美學論述傳統中國建築史的概念和術語。因此，我們今天所討論的佛教建築概念和術語，是源自西

方的，並非中國傳統原有的。這是第一點我想提醒大家的。

假如我們已了解上述的涵義，接著我們就可以問：「甚麼是佛寺建築？」我們一般人很容易混淆「佛寺建築」和「佛寺土木工程」這兩個概念，以為不論好壞美醜，蓋成了一間佛寺，就叫做「佛寺建築」。這在建築美學上是講不通的。為什麼？因為所謂「建築」就是先要具備有「藝術性」的條件，用通俗一點的話來說，也就是要有那種「蓋得很好又很美的房子」才叫「建築」，否則就叫做「土木工程」。這一區分是很要緊的，不然的話，就會浪費很多時間在非主題的「佛寺土木工程」上面，反而忽略了真正要討論的「佛寺建築」。從這樣的角度出發，我們底下可分為幾個方面來談：

一、必須注意到有無技巧性的突破。在評論「佛寺建築」作品

的好壞時，有無建築技巧的突破，應列為觀察的重點之一。因為技巧的突破，是代表一種新發展，具有文化和歷史里程碑的重大意義，所以不可忽略。就像艾非爾鐵塔在法國巴黎豎了起來，就是技巧上一大突破，所以具有開創新建築美學的里程碑的意義。不過，要注意的是，不論技巧上的突破或者材料方面的特殊效果，都只是條件之一，是所有建築的必要條件，而非充足條件。也就是說，「佛寺建築」除了「建築的」必要條件之外，還須「佛寺的」相關條件才行。這也就是下面一點要談的。

三 必須注意是否符合佛寺建築美學。因為「佛寺建築」不只是一個建築而已，它是作為宗教信仰的活動場所，所以應該有其特有的宗教象徵，它的外貌造型和內部裝飾，不但要符合本身的教義思想，還要具備藝術美的條件，能為信徒強烈認同和衷心鑑賞才是成功的作品，否則就是失敗的作品。比方說，過去禪寺的建築、戒律寺的建築、華嚴思想的建築，都有本宗新的思想在指導，才形成新的風貌和新的功能結構。但更重要的是，應具備符合當地佛教信仰特色的主體性。為什麼要具備地方色彩的主體性呢？這是基於佛教信仰是具有發展性和地域性的特質，因此將佛教文化的特定時空因素帶入佛寺建築的美學要素，不但是需要的而且是必不可少的。這只要翻開任何一本

佛教藝術史的書來看，就馬上可以理解的。事實上，臺灣地區的佛教信仰文化，長期以來，都被視為邊陲的佛教文化，所謂邊陲佛教文化，是指非傳播中心，只是傳播末端的接受者，缺乏本身的原創性和主體性。這在過去的情況可能如此，但當代的臺灣佛教已高度發展，並影響到世界各地，本身已具有中心文化的特色和對外發展的實力，所以也應有相應於這一新發展的新佛寺建築。

三 必須和當地的自然景觀和諧而非衝突。佛寺建築的主體不能帶有侵略性，以致於過度擴張而和周圍的自然景觀不諧調，假如有這樣的情況出現，則不論建築本身如何優雅和傑出，都非理想的佛寺建築。舉一個大家熟悉的例子，如果我們坐汽車循中山高速公路北上，接近臺北時，就會發現不遠的山丘上出現一座宮殿式的龐大建築——著名的圓山大飯店，飯店的建築古色古香，非常雅緻，但因太龐大了和坐落所在的山丘極為不協調，彷彿過重的東西壓在上面，快要喘不過來似的。反之，原址在日據時期是建神址的，和周遭的景觀非常協調。所以我認為是否和周圍的自然景觀協調，是評鑑佛寺建築的重要指標之一，絕對不可缺少。

以上所談的佛寺建築觀念和評鑑的標準，假如各位都能理解的話，接著我將臺灣近百年來的發展狀況，稍作介紹和分類，

畢竟我們所站的地點是臺灣，批評的角度也不得不受此一立場的影響。不過，為什麼介紹和分類，不從臺灣最早有佛寺建築的「明鄭時期」開始？反而要從「近百年來」(即日本於一八九五年據臺並傳入日式佛寺建築)的發展狀況開始介紹？我的回答是：早期的臺灣佛寺建築受限於建築材料和此地多雨潮濕的氣候影響，幾乎不到五十年就要改建一次，所以無法保留至今。比較起來，近一百年來的佛寺建築，不但時代近，保存的東西多，而且類型也多元而具代表性，所以要從近百年來開始介紹。

臺灣的佛寺建築，以近一百年的發展狀況來看，大致可分為五種傳統的類型。茲扼要分述下：

第一種類型是閩南的禪寺建築：這一類型，以臺南開元寺為代表，是移殖閩南禪寺的建築式樣，初期連工匠和材料都來自對岸。

第二種類型是齋教的齋堂建築：這一類型，可以臺南的慎德堂和臺中的慎齋堂為代表。這也是移殖大陸的建築式樣。

第三種類型是日本佛寺移殖的新建築：這一類型是日本佛教在臺各派的本宗佛寺，像淨土真宗的東、西本願寺，曹洞宗的臺北別院等，都是這一類型建築的代表。

第四種類型是民俗佛寺的建築：這一類型可以臺北萬華龍山

寺為代表，它也是福建泉州安海龍山寺的移殖，但雕工細膩繁複，所以成了這一類型的典範。臺北縣三峽鎮的清水祖師廟，就是以它作為模仿的對象，只是藝術家李梅樹又重新設計了許多精緻生動的裝飾雕刻，才名氣大噪起來。

第五種類型是仿基督教教堂但又溶入日本佛寺色彩的新佛寺建築：這一類型是臺灣佛教在日據時期新佛教運動出現之後的轉型作品，可以林德林在臺中市新建的「臺中佛教會館」為代表」。從外形看，是非宮殿式的屋頂，除了未安十字架之外，即類似基督教堂的外表；建成之後，不稱「佛寺」而叫「會館」，即可知道是有別於傳統的佛寺建築。

以上是日據時期臺灣地區的五種佛寺類型，前四種分別移殖大陸和日本的佛寺造型，最後一種則是西洋教堂和日本佛寺的混合體，可見日據時期臺灣佛寺建築主要的造型，以從外地移入者居多，本土的新造型則處於轉型的實驗階段，因此本土佛寺的新主體性格，仍待確立。當然，臺灣傳統佛寺建築的師父和工匠，主要是來自對岸，這也是跟移民者大多來自對岸的閩粵兩省有關，而一旦來臺定居、長期建寺廟後，基於工匠的保守性(由於師徒制的傳承和缺乏新技術的切磋所形成)，沿襲既有的造型和作法也是不得不然的趨勢，臺灣早期佛寺的建築難以創新的基本原因之一，就在這裡。

戰後，日本佛教退出臺灣，國民政府來臺，一九四九年因內戰失敗，更帶來大量的新移民和一批逃難的大陸僧侶。此一歷史變局，即構成戰後臺灣佛寺建築轉型的主因。

戰後，臺灣佛寺的類型，大致上也可分為四種。

第一類型是仿基督教堂造型的：這一類型，可以「高雄佛教堂」和東初法師在新北投創建的「中華佛教文化館」為代表。不過，這一造型，已在日據時代出現過了。

第二類型是仿中國北方的佛寺造型：這一類型可以道安法師在臺北興建的「松山寺」為代表。「松山寺」在大殿前，有一天王殿，這是北方佛寺的式樣。「松山寺」大殿後的丘陵地上，建有「印度式」的靈骨塔，是用來安置道安法師的靈骨，這也是新的造型。

第三種類型是綜合式的造型：這一類型可以高雄縣大樹鄉由星雲法師創辦的「佛光山寺」為代表。它的規劃是以「人的生所需」為範圍，格局宏大，但式樣駁雜，原因是在構思上，或從日本的佛寺方面抄襲一點，或從大陸（※主要的取法對象）和印度方面的佛寺各抓一點，再配合自己的需要，加以拼湊而成的。這可以說是百貨公司形態的新佛寺建築，但頗能代表了臺灣過去三十多年來的，粗糙的、有活力的、觀光化和商業化取向的新興佛教文化。

第四種類型是復古派的仿唐風造型：這大約是七十年代以後才興起的，可以寬謙法師所設計的福嚴佛學院和慧日講堂為代表。基本上，這樣的設計，已考慮到和傳統寺廟風格的不同，以及在神與佛的建築上作區分，因此在外表的裝飾上，儘量不要跟龍山寺一樣，亦即減少神道的色彩，以凸顯佛教的色彩。這也是受到印順法師的人間佛教思想影響的結果。不過，設計者所採取的設計和裝飾風格，是以唐代為正統，因此表面上雖有別於一般的傳統寺廟，但仍缺乏當代性的特色。這是回歸早期的佛教，是仿唐風，也是復古的。

假如各位了解我以上的說法，底下我就根據這樣的思考和標準，來評論相關的佛寺建築作品。

在此次展出的作品中，我覺得具有佛寺建築美學優點的，只有兩個，並且所謂優點，也只是局部性而已。我從資料展示的最後一個作品，即建在美國紐約的「莊嚴寺」講起。

此一作品，可以肯定的，是它的建築就整體性來看——將周遭環境和全寺建築主體合併——的話，它的景觀和環境是和諧的，這是它的第一個優點。可是，除了它的主體建築的外表，有和環境諧調的優異之外，我們立刻發現：不論是它的外部或內容的佛像雕塑，和建築物以及周遭環境都是不諧調的。佛像的雕塑和壁上的浮雕，是它的敗筆，也是拙劣之作。在這方面

，和香港大嶼山的大佛相比，更加不如了。有關香港大嶼山上的大佛像，其實也是新的地標，才完成不久。豎立在大嶼山的山頂，位置很高、很凸出，但佛像既美且莊嚴，又跟整體環境非常諧調，很值得稱道。這是香港佛教界委託大陸的南京機械廠設計和進行鑄造的，佛臉更是一體成型，俊俏極了。像大嶼山這樣的佛像，嚴格說來，是工藝品之類的性質，但因規劃得宜，比起「紐約莊嚴寺」的佛雕，還是更諧調、更符合美學的要求。「紐約莊嚴寺」的佛雕非常粗糙，和建築硬體不諧調，不論近看遠看都不順眼。就這一點而論，它也不如佛光山在美國的西來寺。西來寺還有傳統佛寺的壯觀，「莊嚴寺」則唯一可取的只有主體建築和周遭景觀相諧調一項而已。

其次，在這次參展作品中，可以稱道的，是受禪學大師南懷瑾影響的十方禪林在新竹峨嵋鄉新建的圓形禪堂。此一建築，基本上是以佛教思想三系的眞常唯心系的圓融教理爲指導原則，建築物圓形外表的理念就是出自這樣的考量。建築物的內部，燈光的微調和通風孔巧妙設計，可以看得出是有禪修經驗的指導，可以滿足禪坐的需求。但是，它的優點，也只有這些罷了。各位要知道，南懷瑾的禪宗系統是不明的，儒道佛三教他都要包括在內，所以大大降低佛教禪堂專用的特色和宗教性。各位從圖像上可能清楚地看出，禪堂內部，並無特定的擺設，

既可作爲臨時的宗教活動之用，同時也可改爲一般休閒之用，到底使用在哪方面，完全看當時的需要而定。所以空間的裝飾，由布幕和道具的擺設來決定。如此一來，演出愛情劇和進行嚴格的禪修都有可能，而一旦發生醜聞，此一道場的名聲也立刻掃地無餘。可見，這樣的危機是存在的。另外，環境的諧和也不足，例如周遭的樹林太少、太小，是需要改進的。

第三個作品，是臺灣替上海面設計的寶塔墓園。這是我要嚴厲批評的設計。基本上，這樣的建築物，很難被肯定爲佛寺建築，爲什麼呢？我們要知道，佛塔是放佛陀靈骨的地方，以後演變爲宗派祖師、寺廟住持、得道僧侶，乃至護法、功德主等的骨灰存放之所。這在漢傳的佛寺建築結構中，是配合大殿之外的邊緣工程，是附屬的，不是主體的。佛教的信仰特色，也藉此呈現出來。但是，上海這個塔園，是把「臺北的中正紀念堂」弄成一群寶塔墓園，這樣擺起來，比一般墓園更難看。硬邦邦的水泥線條，非人性的呈現，供在其內的幽魂，恐怕不得安寧。

我很不敢相信，臺灣佛教的建築，會弄出這樣的怪物。因此，在討論最後一個泰國的法身塔之前，我想再提一下，我對佛教美學的看法。

臺灣佛教建築最大的危機，首先是對傳統的無知，因此在繼

承上形成經驗上的斷層。其次，當代要表達甚麼新的內涵，也缺乏應有的準繩，變成各說各話。所以，我才提議：不論佛寺建築多新，第一個要考慮的就是景觀和建築物的和諧。第二個要考慮的是佛教思想的正確內涵。第三個要考慮的是所蓋的為具有精緻之美的佛寺建築。雖然如此，由於觀念上的溝通，不太容易有共識，所以在此，我有一個建議，未來的幾年內，如果佛教建築研究所和其中相關單位有再辦類似的研討會，應同時舉行宗教建築模型的競賽，這樣比較有試驗的彈性，也容易表現出創意，然後再據以討論出：什麼是比較理想的現代佛寺作品？建築界的共識，便可以藉此討論而建立起來。

我建議作模型競賽的另一個理由，是基於當代臺灣的佛寺建築，在土地的取得方面有種種困難及使用上的法規限制，在都會區的佛寺尤其如此。如果，先以模型競賽來展現，則不會和現有的規定起衝突，理想性的創意就比較容易出現。這就是它的最大好處。

在建築模型的競賽之外，我建議佛教界和建築界應有五到十年的持續對話。理由我曾在另外一次的研討會中表示。我當時是指出：當代臺灣的佛教發展已進入快速的轉型期，臺灣佛教建築不應對此沒有反應。講具體一點，二十一世紀再過幾年就到了，臺灣佛教比丘尼當家已是主流的趨勢，很多道場會表現出女性的特質，而建築安全的問題也必然要受到注意。其次，人間佛教思想是當代的主流，但要如何深層化並加以實踐的問題，也是教界和建築界必須加以思考的。換句話說，佛寺建築

的硬體是受到人間佛教思想的軟體所指導，同時表達方式的人性化，也要充分加以考慮。舉例來說，舉辦此次活動的「慧日講堂」，牆壁的大理石就太不人性化了，因為在這樣公共活動的空間，應該要明亮才比較自然，卻採取了太暗的大理石石材裝飾邊牆，使室內氣氛變得不自然，即是敗筆和反人性之舉。其實，就建築的材料和設計理念來考量，日本佛寺的優點，頗值得參考。千年來的日本寺院，基本有兩大類，一大類像著名的金閣寺、銀閣寺，所代表藝術的性質勝於實用性質，卻是不朽的佛教文化財。另一大類像很多的禪堂，基本上比較接近自然，對這些日本寺院，我們可以用一句話來形容，就是把宇宙、自然具體而微的在佛寺建築上表達出來。也因為這樣，所以不論和景觀的配合或宗教機能的要求，都充分照顧到了。這就是它的優點。

現在，我們回過頭來，講評第四作品即來自泰國的龐然大物，所謂可容納幾十萬人活動的「法身塔」。這樣的龐然大物，不但外表醜陋，它的外表佛像裝飾也極為拙劣。而且「法身」是大乘佛教的觀念，與南傳佛教不合，可見指導精神錯誤。特別是環境的破壞，更是一大污染。所以，我認為它是粗糙的佛教土木工程，不能當建築來談。

以上就是我的全部講評。

期許提昇

「保護動物法」的護生精神

明了



十月十三日立法院通過「動物保護法」，規定未來動物飼主必須年滿十五歲，飼主對於所管領之動物，應向主管機關辦理寵物身分識別、植入晶片。飼主對於所管領之動物，應避免遭受不必要之騷擾、虐待及傷害，亦不得任意棄養。寵物進入公共場合應由飼物件同，否則任何人均可捕捉，若逾七日無人認領，或無身分標識之寵物，即可依規定撲殺。

台灣寵物以狗最多，所以棄養成爲流浪狗問題也最嚴重，政府爲換取市街安寧與清淨以捕殺手段處置，這次立法以嚴密的登記制度，禁絕飼主丟棄是進步的作法。我們再希望從教育的推廣與節育的施行，鼓勵民衆認養流浪狗，並爲畜犬結紮，減少無主犬隻殺戮命運，並杜絕無止盡繁衍後代的後果。我們更希望佛教徒依佛制不畜養寵物，〈梵網經〉載：

若佛子，不得畜刀仗弓箭，販賣輕秤小斗，因官形勢取人財物，害心繫縛破壞成功，「長養貓狸猪狗」，若作者，犯輕垢罪。

本次立法公告寵物公告登記保護的以「貓狗」爲主，其他寵物不列入保護。此與以前立法之「野生動物保育法」相同，對「瀕臨絕種」的動物加以保護，對其他「量大」動物即可屠殺，正像保育動物人士見到非洲犀牛被殺，在鮮血泊倒下起憐憫之心，而每天大啃牛排且無愧色一樣，對動物未一視同仁。就動物本身無所謂家生、野生，寵物、非寵物，食用、非食用，豢養動物、流浪動物……。這些都是人類依「人」的立場，依人的「感覺」、「利益」而分類，若站在動物立場其生存權，生命的價值是相同的，人類不應該以「管理」地位處置或保護牠們，應以佛教緣起法之相依相存的原理救護牠們。

我們常在夜市見到殺蛇，或選舉期間候選人之間的「斬雞頭」立誓等行爲，此法規定這些行爲可能觸法。依法規定不得於公共場所宰殺動物，否則將處一至五萬元的罰鍰。公共場所宰殺是「明殺」不可以，那「暗殺」就許可。我們知道佛教規定構成殺生的罪行有五：一、是有情，二、知對方是有情，三

、起殺意（動機），四、施殺行，五、被殺者死。尤其殺生動機非常重要，任何場所（明、暗）不得殺生。以殺生動機而言，我們認為台灣原住民為謀食捕捉一條蛇，全家食用，和夜市商人為致富，收購山上動物，間接鼓勵入山撲捉是不一樣。後者其罪行、罰鍰應該加重。

佛教常被質疑，害蟲不可殺？農作物不可噴農藥殺蟲？引起登革熱之蚊子也不可殺？畜命比人命尊貴？古時候寺院放生動物有專人管理，管理羊者為羊頭師，牛者為牛頭師，若管理失當，管理者之比丘僧尼有被擯斥佛寺之規定（佛教犯四重性罪才被擯出佛門）。此以動物為尊為貴我們並不贊成，所以在全民未「素食」之前我們同意原住民撲捉動物食用，但不可有商業行為。相同地人類依本能的求生意念，恐懼病媒傳播不得不處置，卻沒有其他更好方法防衛下殺生，亦應抱着對動物哀憐的態度。

動物保護法第十條，禁止賭博性動物競賽——反賭馬條款。所有以直接、間接賭博、娛樂、營業、宣傳或其他不當目的，進行動物之間或人與動物之搏鬥，或以賭博為目的，利用動物進行競技行為，均於法所不容。換言之，未來包括鬪雞、鬪狗等活動或以賭博為目的的賽鴿、賽馬都屬違法。本條法會具有前瞻性眼光，即使以保護動物著稱的歐美國家也因為賭馬牽涉巨大利益，政商關係，未能立法禁止。

我們希望非寵物之民間宗教活動——鬪春雞、捉泥蚯比賽

及以娛樂來撈魚的行為都應禁止。尊重動物的尊嚴和生存權才是真正的保護動物，非限定於賭博、商業行為而已。

新法規定宰殺動物也必須以使動物產生最少痛苦之人道方式為之。此要求人道飼養、運送及人道宰殺（新式設備之無預感快速屠宰）必然增加成本，增加消費者肉食消費的支出，會遭到業者及消費者的抵制。我們希望業者及消費者瞭解生命的價值大於財產權，多費一點錢來購買肉品，減低食用眾生肉之良心譴責。當然最好方法是學佛教之素食者，不食肉。大型動物受重視，微小生物亦受到保護，人們若重慈悲，應向出家法師學習喝水都以濾水囊濾過，連微小生物不見到殺害之慈悲心，最為徹底。

保護動物法是對動物最低生存權之保障，若能配合佛教「眾生平等」思想，以及大乘佛教「無緣大慈，同體大悲」的理念，在地球上之生物平等相處，不受人類或強者管理，威脅，自然地，生態平衡地相依相存之緣起法，最為理想。生命有其期限，精神解脫可以無限與究竟，動物若提昇到佛教放生儀式中對放生物之誦念《大悲咒》、三皈依及說十二因緣法，再用楊柳枝沾滿淨水，遍灑在放生物的身上，願牠們優游自在，獲盡天年，永遠不遭受惡魔吞噬，永不被網捕。那是動物最佳福報。

一九九八·十·二十五於台北市

對喇嘛教社會秩序之絕對服從

當對有宗教靈威的個人絕對歸投形成一股集體力量時，喇嘛教的社會秩序自然從中成立。

佛教在西藏奠定下來後，西藏歷史對於戰爭的發生，幾乎絕口不提，何況是以文字記載。其注意力完全集中在宗教事件。又，對於過去的西藏人而言，自己所信仰的宗教，其意義猶大於自己的國家。

西藏現今雖為中華人民共和國領土的一部分，但實際上，自古以來，它是一個獨立的自治國。整個國土是由達賴喇嘛所統治，其政體為君主專制。達賴喇嘛原先只是宗教上的法王而已，但後來一併掌握了政治方面的權力。因此，於其一身掌握了政教兩權。

西藏地處可說是荒漠的高原，居民主要以遊牧為業，因而

其地屬原由諸部族首長分而治之。可以說只是由這樣的部族轉變而成的國王，並不具有合理的政治組織。將西藏全體組成一個整體的政治組織的，是喇嘛教。喇嘛僧在西藏所扮演的角色，就恰似西洋日耳曼民族遷移時代的天主教神父。在九世紀中葉之前，主權還在國王手上。世俗的君主作為佛教王而護持教團。爾後，主權才轉移到喇嘛教主的手中。

喇嘛教的宗教政治，是在十三世紀時，借由世俗權力而確立。亦即忽必烈征服西藏時，因薩迦班智達（Sakya Pandita）的感化而歸依佛教，由於薩迦班智達尊崇忽必烈為中國的帝王，為了回報，忽必烈遂授命薩迦班智達為西藏僧王，掌管西藏（註1）。爾後，此薩迦派僧代代高居元室「帝師」之位，作為蒙古王權的後援，創立薩迦王朝（一二七〇—一三四五）

，統治西藏。

到了十五世紀間，實際的主權移到達賴喇嘛身上。直至中共入侵之前，達賴喇嘛本身，還具有國王的身分。在西藏人之有愛國心或忠君思想的人確實存在。但那仍是以宗教為基礎的。若無喇嘛教，則不可能忠君愛國。西藏是神聖的宗教國家，基於達賴喇嘛是觀世音菩薩之化身的信念，愛國心才得以成立。為君、為國與為宗教是同義的。而西藏到最近之前，一直擁有由僧侶組成軍隊，名之為「金色的軍隊」。在遇到外國軍隊入侵時，西藏人最恐慌的，並不是怕失去自己的國家，而是怕失去了「神聖的宗教」（註2）。

又，認為宗教偉人必須是身份高貴的權勢者的思想，可以追溯至極古老的年代（註3）。在西藏這種部族單位的社會組織中，諸如轉生達賴喇嘛的選出，並不是他個人的問題而已。例如某個家庭，由於有達賴喇嘛第八代及第十二代的出生，因而擠身於貴族之行列（註4）。像達賴喇嘛第十四世被選上時，其原為農民的家族成員，立即被敍為貴族，成為擁有廣大土地的富豪。像這樣與輪迴轉生的思想，本質上是矛盾的，但過去的西藏人並不認為這是問題。

西藏是喇嘛教國，因此，喇嘛教的僧侶既是宗教性的，同時也是世俗性的。他們接受兩方面的教育。僧侶積極的干預政

治。在日本大正初年（一九一〇左右），中央政府中有三名首相、四名大臣，由他們統率中央及地方的文武百官，依達賴喇嘛旨意推行政令。此三名首相與四名大臣之間，必須有一人是僧侶的身分，而各幹部及地方官，同樣也是由僧俗組合，擔任共同的任務。據說僧俗官員各有一七五名（？）。在地方官方面，俗官負責經濟，僧官負責宗教教育。通常裁決者由俗官掌理，僧官是站在輔佐的立場（註5）。又，元朝有「帝師」的制度，喇嘛僧頗受恩遇（註6）。不清楚他們在行政方面有什麼程度的干涉，但能給予很深的感化卻是事實。

無論在印度或是在中國，佛教僧侶並不能作為官吏來直接參預政治。即使中國的僧官，也只能參預宗教行政。而在日本，宗教行政方面大多是在世俗權力之下進行。因此，在佛教史上，很少有佛教僧侶以僧侶的身份積極參預行政的。但是在西藏，僧侶位居行政的中心。又，無論哪一個國家，佛教教團都缺乏政治性及統制力，也沒有組成階級性的秩序（Hierarchy），然而在西藏，在這一方面卻是非常的強固。

喇嘛教的統制與世俗性的身份、階級方面的秩序兩者之間有什麼樣的關係呢？

西藏社會中，階級方面大體可分為貴族與平民二種。而平民之中，又依職業的差別而分上、中、下三種。人數方面，畜

牧業的佔絕大部分，農、商次之。從事工業的，地位最低賤（例如打鐵匠）。反之，貴族是諸侯後裔，擁有廣大的領土，但沒有統治權，受命於由中央政府派遣的官吏。第五世達賴喇嘛時，隨著中央集權制度的奠定，諸侯保有貴族身份，也可以任政府官吏。政府官吏中的俗官，直到最近才有平民出身的，在此之前，都是由貴族任之。反之，僧官方面，可以是貴族出身的，也可以平民出身的，必要的條件是必須出自於僧官學院。從雖是平民出身，但只要身為僧侶就能參預政治這點看來，西藏除了封建的思惟方法之外，對宗教靈威的信賴，在現實中很有作用。

本來應是平等的法律，在關涉到喇嘛時，會有特別地處理。通常情況下，僧俗間的紛爭，其裁決會較偏向對僧侶有利那一方面（註7）。

可能是受這種階級秩序觀念影響，在西藏人之間，敬語有相當程度的發展。人稱代名詞依有否包含敬意而有不同（這一點略似日本語）。

例如第一人稱代名詞方面

ŋa 我、自己、本身、自身

baag 我、自己

kho-bo 我（用於男性）（用於向同輩或較低輩的）

kho-mo 我（用於女性）（用於向同輩或較低輩的）

na-rañ

na-bdag

我

na-ñid

第二人稱的代名詞

kyed 你（對較低輩份的。但是在文章中也可以用於對

較高輩份的）

kyed 你（含敬意）

（但是在經典中幾乎毫無區別）。

第三人稱代名詞

kho 他

de 他

khon 他

kho-ma 她（用於指女人）

sku-shabs 閣下

rin-po-che 陛下、殿下

在西藏語中，依對方身份之不同，稱呼的方式也有別。譬

如像日語中的「おれ」（喂），在藏語若對方是國王，就

用 kyed；若是朋友，就用 ka-ye；若是傭僕，就用 kva；若是

奴婢，就用 ba-ye（註8）。在稱呼父親時，也有以「神呀！

」代替「父親呀」的（註9），以「神」（lha）代替「你

」的（註10）。又，在表示敬意時，其名詞也有別。例如身體是 *lus*，但在說「貴體」時，則用 *sku*。父親是 *pha*，母親是 *ma*，但若含有尊敬的意思時，則分別是 *yab*、*yum*。另外也有含有敬意的動詞。例如「作」是 *byed*，而敬語是 *mdsad*（註11）。梵語中的 *rājānam ahaṃ draṣṭukāmaḥ*（願與王會面），在藏語則記爲 *bdag ni rgyal-pohi shal nthon bar ṅtshal* 10（願謁見國王）（註12）。

階級差別的嚴格規定，在教團中也存在著。位居下位的喇嘛的視線若停留在上級喇嘛的膝蓋以上，就得捱揍。

又，煩瑣的禮法也很發達。某個下層的喇嘛說：「喝酥油茶也有禮儀。在倒茶入碗時，持碗的方式；喝的時候的持碗方式，乃至喝的方式都不能有少許差錯，否則就得捱鞭子」（註14）。

但是，喇嘛僧的禮儀中也有它值得讚許的一面。在西藏教團中，極為強調對任何人都要守禮儀。再高位的僧侶也要合掌回禮。如果有戴喇嘛帽的話，必須要摘下帽子。女衆見到男衆時，也要摘下喇嘛尼的帽子（註15）（女衆以摘下帽子行禮的習慣，對西洋人而言似乎非常奇異，但西洋婦女不摘帽子的習慣，在亞洲人眼中看來，則是相當不禮貌）。一九五六年在新德里舉辦的釋尊二千五百年紀念會的會場中，達賴喇嘛曾對與

會的外國世俗人合掌答禮。之所以有回禮，據說是基於「衆生皆有佛性的信念」。這與南亞所謂小乘佛教僧侶的態度，截然不同。南亞的佛教僧侶是不還禮的。因為在戒律上規定不可向俗人回禮。由於這個緣故，南亞的佛教僧予人傲慢的印象，而喇嘛僧給人的印象則是謙虛有禮。

總而言之，無論任何國家，只要是封建式的社會，就會有基於身分不同的制約。西藏直到最近之前，還保有封建式的體制，貴族擁有僧院及莊園，曾經有某個貴族，他擁有二萬五千名的農奴（註16），且施行所謂「烏拉」的強制勞役，這一些制度雖然過去其他諸國也有，然其煩人的重稅，卻讓吾人難以理解。他們的稅別有六十種以上。像飼養犬、貓、驢、馬、雞等都要付稅金。在爲犬、貓繫上鈴鐺時，也要另外付稅。女孩子紮的辮子超過兩條，也要課稅。這樣不合理的事情，西藏人直到最近之前，是基於什麼樣的理由而忍受服從的呢？

可能是由於喇嘛教具有絕對威勢的緣故，因此從近代人眼光看來極不合理的，但對西藏人而言，卻很容易忍受。例如西藏全土高達數十萬的僧衆，完全沒有納稅的義務。又，拉薩是屬於無稅地區。亦即住在拉薩的民衆無需納稅。這是由於拉薩被視爲神聖之地。「與苦於重稅的人相比較起來，甚是不公平，但之所以受苦，主要是由於前生造了業，而如果今生能服從

喇嘛的命令，滅了業，則來生就能得到幸福的生活」（註18）。

西藏爲了讓喇嘛教的獨特文化發展起來，在宗教的意義上，特別重視自己的國土，而住民的排他意識極爲濃厚。

首先，西藏的國土是由重疊的山岳所組成，西藏人稱此爲蓮華之國。亦即拉薩卓康佛殿，相當於蓮台，周圍的山嶽相當於蓮瓣（此類似於日本將密教的本山喻爲八葉蓮瓣）。

西藏人相信西藏是觀音之淨土。亦即釋尊在世時，曾對觀音菩薩說：「應救度的衆生住在雪山，故汝速往救度！」此係《文殊師利真實名義經》所記（註19）。而此雪山，不外是指西藏。因此，此國是囑附予觀音菩薩的世界，而西藏人與觀音的關係，是救度者與被救度者的關係。

由這樣的信念而產生統治者達賴喇嘛爲觀音再來的思想，歷代國王爲觀音化身。因此，方圓約一哩的國王的宮殿，取了觀音淨土之名，名爲布達拉。而西藏人深喜自己生於觀音淨土的西藏，並且希望死後能再生於此地。當然一般的民衆未必沒有往生兜率天或阿彌陀佛極樂淨土的信仰。但是一般而言，他們是將自己的國度視爲理想世界。

將自己的國家視爲理想國度的結果，導致西藏人的排外主義產生。而這並不是像其他民族那樣，出自於維護領土的觀念，相反的，是出自於宗教的觀念。他們並不是具有中華思想，

而是相信自己的國家是與佛法相應的國土。由於諸佛護祐，因此，此「佛國」安穩無事，即使有了災厄，也能立即消除，全國人民都能享受安穩的生活。也因此而認爲如果其他人種民族進入此地，此神聖清淨的佛國即受染污。全國國民即因此而遭受神罰，失去幸福，墮入永劫不復的悲慘境地。像這樣的堅定信仰，是西藏人排外思想的根本（註20）。

因此，西藏禁止外國人進入。一旦見到陌生的旅人，立即將之驅逐出境。而探險家之中，被殺害的也不少。協助外人入境者，也會被課以極爲嚴苛的刑罰。

但是隨著中共入侵，情況已有激烈變化。像前文所說的排外情形今後將不復見。至少共產主義諸國間的交流頻繁，以及漢人大量移居西藏，西藏的整個風貌也會有所變化。因而從政治面的觀點而言，喇嘛教的統制也日趨沒落。

貴族與民衆間身份上的秩序，最後終將消失殆盡。對於從前的社會，一位舊時的農奴如是說道：「一般的人，無論是誰，他必定有主人。否則的話，必是逃犯。」然而，農奴與貴族同席的時代今已到來。

但是在研究西藏人的思惟方法時，這些仍然是必要的。

喇嘛教的社會體系，古來就頗受中國帝王的重視。明成祖之所以對藏僧哈立麻及昆澤思巴禮遇尊崇，主要是爲了掌控喇

嘛教諸派，鞏固明朝在西藏的勢力。換句話說是對西藏的外交政策（註22）。然而中國前幾代王朝並沒有完全統治西藏，只有清朝維持其二百年之久的統治權，原因不單是清朝的武力，而是清室完全瞭解喇嘛教的勢力，對喇嘛教表示尊敬，善於利用喇嘛教所促成的。利用達賴喇嘛的勢力，除了清廷之外，還有好幾個國家（註23）。帝制時代的俄國，爲了對抗英國，因而送住在西伯利亞的布里雅特人到拉薩的大廟當喇嘛（註24）。而蘇維埃政府與印度建交時，也是利用布里雅特的喇嘛教徒（一九五六年在德里舉行的釋尊二千五百年紀念會中，即是由布里雅特喇嘛代表蘇維埃的佛教徒）。

像這樣的事情，中共絕對不會忽視。一九五六年，拉薩暴動後，中共政府特令解散西藏地方政府噶廈，將地方政權委諸西藏自治區預備委員之手。儘管在鐵的制度下，施行共產主義化，但據說由中共政府派遣入藏的指導者，對於宗教問題是默默地保存僧院，從內部改革起。

曾經訪問共產主義體制化的英國人史特隆有如次的報導：「我立即注意到的是，對於活佛常被視為尊貴的化身的教理，並沒有任何攻擊。這是信仰上的事項。在西藏或在中國其他地區，像俄羅斯革命初期時常見到的「反宗教博物館」，那樣的對宗教的直接攻擊，我沒有看到……。參預此集會（著者

註！人民裁判）的喇嘛們，對於活佛的存在及尊貴，絲毫不抱懷疑的態度（註25）。」

這個報導似乎與一般傳言中共當局對喇嘛教採取非常苛刻的彈壓政策，課以殘酷刑罰的情形相反（註26）。真相如何，今吾人無從得知，但不管怎樣，不能忽視喇嘛教對民衆的影響力，這是事實。

註：

1. L. A. Waddell. *ERE*, vol. 7, P. 786a.
2. Bell, 前引書，一三六頁。
3. Tuoc: *Minor Buddhist Texts*, II P. 17.
4. 史特隆，前引書，一七四頁。
5. 依據青木師前引書，二五三頁，以及青木師的教示。
6. 野上俊靜・稻葉正就氏「元の帝師について」（《石濱先生古稀記念東洋學論叢》四三〇～四四八頁）。
7. Bell, 前引書，三〇一頁。
8. 稱呼上的區別，係依據居日的喇嘛僧 *Bsod-nams-rgya-ntsho* 師的教示。
9. *tāta!* = *lha cig!* *Bodhisattvakaṭṭhāraṇaśāstra* 5. (*Bhoṭaparakāśa*, pp. 139; 464).
10. *tvam!* *lha. Rūpādi tyakataṭhā* 23 (*Bhoṭaparakāśa*, pp.

204,464)

11. 例如：H.A. Jäschke: Tibetan Grammar, New York, 1954, pp. 35-36.

12. V. Bhattacharyya: op. cit., p. 115.

13. 史特隆，前引書，二四五頁。

14. 同上，二四五頁。

15. Getsul Lobzang Jivaka, Aspects of Life in a Ladakh Monastery. The Indo-Asian Culture, IX. No. 4, April 1961, p. 406 f.

16. 史特隆，前引書，二二六頁等。

17. 依據仁井田陞教授的報告。

18. 多田師，前引書，一一八頁。

19. 同上，八〇頁。

20. 以上係根據多田等觀師及青木文教師的記錄，但河口慧海師的記載卻與之相反。河口師的記載是：「西藏人並不像中國人那樣，認為自己的國家是世界文明的中心。尤其是早期的西藏人相信自己的國土在最邊界，而以印度為聖人之國，非常尊崇。因此，在翻譯其尊崇中心的佛陀的語言時，一字一句都依照原文，忠實的翻譯。」（《西藏佛教的特徵》《中央史壇》大正十二年，四九七頁）。

這兩種報導，乍看之下，完全相反，但任何一種還是傳述了真相的一面。從任何一種報導看來，這種思想形態，還是出自於對宗教靈威的信賴。因此，從各個觀念形態來看，雖因地域、時代的不同而有差異，但作為這些觀念之基本的思惟方法，經常是一貫的，大致是相同的。

21. 史特隆，前引書，一六九頁。

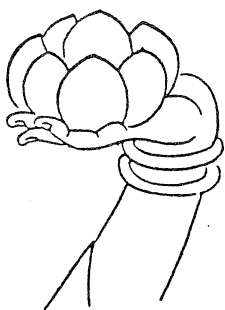
22. 滋賀高義氏《明の成祖と西藏》（《大谷史學第八號》）一〇十四頁。

23. 矢崎正見氏《チベットに對清朝の侵入理由について》（《印度學佛教學研究》第九卷第一號，昭和三十六年，一月，三一九頁以下）。

24. 青木文教師《西藏の民族と文化》（高原社，昭和十七年）二六二頁。

25. 史特隆，前引書，二三六頁。又，參閱二八九頁。

26. 與 Congress for Cultural Freedom 有關聯的機關刊物，西藏問題國民協議會諸刊物。



臨終

教示 (二)

何世亮

六、臨終安樂死的問題

處於現代的社會，我們時常看到一些長年病苦的老年人，以自殺來結束自己的生命，因此也引起許多學者們，廣泛辯論安樂死的問題，到底佛經在這方面的看法爲如何呢？

當時，佛在王舍城迦蘭陀竹園的時候，有一位尊者闍陀，正罹患重病，於是尊者舍利弗與尊者摩訶拘絺羅來到了那羅聚

落好衣菴羅林中，探望闍陀的疾病。

闍陀看到了舍利弗等前來，就想從床上起來，尊者舍利弗說：「你不要起來。」

舍利弗問闍陀說：「你的病況如何？還可以忍受嗎？有沒有好一點？」

闍陀說：「我今身病，極爲苦痛，病況並沒有減輕，我想以刀自殺，不想再活下去。」

舍利弗說：「尊者闍陀！你不要傷害自己，你若有所缺乏，我當供養你湯藥，你若沒有人照顧，我就來照顧你，讓你感到適意。」

闍陀說：「我有婆羅門長者供養湯藥，也有弟子們前來照顧，所以不會匱乏，只是疾病的痛苦難忍，唯有自殺才能免除痛苦。」

舍利弗說：「我現在問你，眼睛及眼識及所看到的色相，其中有我嗎？」

闍陀回答：「沒有！」

舍利弗又問：「耳、鼻、舌、身、意

及意識，還有意識所分別的法，其中有我嗎？」

闍陀回答：「沒有！」

尊者摩訶拘絺羅也告訴闍陀說：「世尊曾經教導我們：假如我們對世間還有所依戀，那麼內心就會動搖，內心一動搖，就會產生取捨心，一有取捨心，那麼我們就無法安心休息，就會隨著業力而輪迴，則有生老病死的憂悲苦惱，所以我們要斷除對世間的依戀與執著，就可以解脫生老病死的大苦。」

闍陀說：「對於世尊的教示，我已經領悟了，供養世尊之事，我也已經完成了，所以我還是決定自殺，以斷絕身體的痛苦。」

闍陀當時就即刻以刀自殺，舍利弗就將闍陀的遺體火化，並供養其舍利，然後回到世尊的地方，向世尊報告說：「請問世尊，闍陀死亡之後，會投生到什麼地方去？」

世尊說：「假如一個人修行尚未完成，那麼他以自殺的方式來結束自己的生命，這將是一件很大的過失，但是闍陀的修行已經完成了，他不再投生到任何地方，他已經解脫生老病死的輪迴，所以並不會造成大過失。」

七、臨終自殺的故事

一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園，有尊者跋迦梨住於王舍城金師精舍，罹患重病，極為痛苦。尊者富鄰尼前往探視，跋迦梨就向富鄰尼說：「你可否爲我到世尊住的地方，問訊世尊，說我現在罹患重病，希望能見到世尊，並給我一些教誨。」

世尊聽到了富鄰尼的報告，就來到了金師精舍，跋迦梨比丘看到世尊來了，就起身迎接，佛說：「你不要起來！」又問說：「你現在的病況如何？」

跋迦梨說：「世尊！我身苦痛，極難忍受，所以我想自殺。」

佛說：「你認爲色身是常，還是無常

？」

跋迦梨說：「無常！」

佛說：「若無常，那麼是苦嗎？」

跋迦梨說：「是苦！」

佛說：「既然色身是無常，是苦，那麼我們可以貪著嗎？」

跋迦梨說：「不可以貪著！」

佛說：「假如你能不貪著於色身，那麼你就可以獲得善終。」

世尊說完了，就離開了金師精舍，當天晚上有兩位天人來到世尊住的地方，向世尊說：「尊者跋迦梨已經獲得了解脫，他想執刀自殺。」說完就消失了。

隔天早上，世尊向衆比丘宣告，昨夜有二天人來向世尊說明尊者跋迦梨之事，並請一位比丘去告訴跋迦梨，天人所說的話。

跋迦梨聽到了使者比丘來轉告世尊的話，就說：「既然世尊及天人都已經認定我已經獲得了解脫，那麼我就可以安心自

殺了，以解除病苦。」說完就執刀自殺。

使者比丘供養跋迦梨的死身結束之後，就回到了佛住的地方，告訴世尊這一件事。世尊就帶著衆比丘來到金師精舍，看到了跋迦梨的遺容，有股遠離的神色，就告訴衆比丘說：「你們看看跋迦梨比丘的遺體，有沒有遠離之色？」

諸比丘回答：「有！」

世尊說：「你們有沒有看到跋迦梨的死身，有股黑暗之氣圍繞？」

諸比丘回答：「有！」

世尊說：「這是惡魔來到了四周圍，想尋找跋迦梨比丘的識神，看看會投生到何處？其實跋迦梨比丘已經五蘊皆空，不住識神，所以惡魔始終找不到他的踪跡。」最後世尊說，跋迦梨尊者已經證得阿羅漢果。

八、臨終出家的故事

一時，佛在毗舍離獼猴池側，有一天，世尊入毗舍離城中乞食，城中有一個十

分富有的大長者，名叫毗羅先，但是卻十分吝嗇，沒有惠施之心。

當世尊走到巷子的時候，剛好聽到毗羅先長者與諸美女，在後宮中歌舞作樂。世尊就對阿難說：「此長者唯知享樂，而不修福報，所以七日之後，他將會命終，而生於涕哭地獄之中。」

阿難問佛說：「有什麼方法可以使長者在七日之中不會死亡？」

佛說：「沒有辦法，因為長者的福報已盡。」

阿難又問：「有沒有其他的方法，可以免除長者生於涕哭地獄？」

佛說：「這個方法倒有，只要長者能剃除鬚髮，著三法衣，出家學道，便可以免除地獄的果報。」

於是阿難就到長者家登門拜訪，向長者說：「我聽到如來記言，你在七日之後，將會身壞命終，生於涕哭地獄之中。」毗羅先長者聽到阿難的話，感到非常

恐懼，就問阿難說：「有沒有什麼辦法可以免除死亡？」

阿難說：「沒有！」

長者說：「那麼有什麼方法讓我命終之後不生於涕哭地獄之中？」

阿難說：「有的！世尊說只要你出家學道，就可以免除生於地獄的果報。」

長者說：「好吧！請你先回去，我很快就去世尊處。」阿難離開之後，長者心裏想著，七日的時間還很長，我還可以再娛樂一番，然後再出家學道。

隔天，阿難看不到長者的踪影，就到長者的住處，對長者說：「已經過了一天了，只剩下六天，你要趕快出家啊！」

長者說：「好吧！你先回去，我很快前往。」

但是，阿難回去之後，長者並沒有跟著前往，這樣子共拖了六天的時間，直到最後一天，長者才跟隨阿難來到世尊的面前，剃除鬚髮，著三法衣，出家學道。

阿難教他說：「汝當念修行：念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天、念休息、念禪定、念身、念死，當修行如是之法，是謂比丘，行此十念者，便獲大果報，得甘露法味。」

毗羅先長者當日出家之後，即刻命終，生於四天王天之中。

最後世尊告訴阿難說：「長者於四天王天命終之後，當生於三十三天，展轉生於兜率天，化自在天，他化自在天，最後又生於四天王天之中，如此七返周旋於天人之中，最後得人身，出家學道，而獲得解脫，這是因為他對如來有信心的緣故。」

阿含經的這種說法，很類似大乘淨土的信仰，只要在臨終時，歸依阿彌陀佛，就可以蒙受阿彌陀佛的救度，往生極樂世界修行，也許將來也必須回到人間，修行佛法，覺悟菩提，是吧！

五百枯木衆的石霜慶諸禪師

• 覺蓮

初見瀉山當米頭

潭州石霜山慶諸禪師，江西廬陵新淦縣人，俗姓陳。生而俊秀聰慧，年十三獨遊南昌，鍾愛西山景緻，幾度留連忘返。紹鑾和尚一見歎道：「此兒將來前途不可限量。」事紹鑾爲師，從此住在寺裏，十年如一日，到了二十三歲正式剃髮，即往嵩山受具足戒，於洛下學毘尼，因其一向偏愛宗門，不久便放棄律宗道場直往大潁山親近靈佑禪師，在那兒充當米頭。

某日，正在忙著篩米的當兒，瀉山走過來對着他說：「這施主供養的米，不要拋撒。」師道：「是的！不拋撒。」瀉山在地上找到一粒：「你剛才說不拋撒，你看看！這是什麼？」師無話可對。瀉山又說：「請不要輕視這一粒米，百千粒盡從這一粒生。」師一聽隨即反問：「百千粒從這一粒生，但不知這一粒又是從何而生？」這可問到話題了，瀉山並不回答他，只是呵呵大笑，轉身回到丈室去了。到了晚上參堂的時候，瀉山向大眾表白：「米裏有蟲，諸人好看。」

初參學人往往因爲作務執勞而忘失正念，有賴善知識的善巧提攜，或因一句話或一個動作，而得到不可思議的轉機。因此，表面上看來，或許一件平常的事，卻能發人深省，若是個法器，便從此而入，從此了辦大事。師雖於瀉山處無緣悟道，然而，其日後在道吾處省發，卻不能不說種因即在於此。

我們再來看瀉山禪師自己又是如何悟道的，瀉山二十三歲遊江西參百丈，丈一見甚知法器，許之入室，遂居參學衆之首，某夜，侍立，因天寒甚，丈曰：「汝撥爐中是否還有火否？」瀉撥之曰：「無火。」丈親自起身來到爐前，仔細深撥尙得少許火苗。舉以示之曰：「汝道無火，這個是甚麼？」瀉由此發悟。丈即開示云：「經云：欲識佛性義，當觀時節因緣，時節既至，如迷忽悟，如忘忽憶，方省己物，不從外得。……」從這裏也可看到瀉山接引石霜不出百丈的手法，不過，石霜因爲時節因緣未至，無法當下發省而已。

參道吾觸目菩提

師離開瀉山，又到道吾山參叩宗智禪師，他問道吾請問：「如何是觸目菩提？」道吾喚沙彌，沙彌應諾，道吾說：「請你幫我添加一些水在淨瓶裏。」過會兒才回過頭來問師：「你剛才問我甚麼問題啊？」師正想開口，道吾便起身走出去了。師從此有省。成了道吾的嫡傳法嗣。

道吾和雲巖曇晟、華亭船子德誠禪師三人同爲藥山的得法弟子。師剛從瀉山來參道吾的時候，雲巖問師從何處來？師道：「從瀉山來。」住瀉山多少時間？師云：「粗經冬夏。」雲道：「若這樣即成山長也。」師道：「雖在那裏，卻什麼都不知道。」雲又道：「他家亦非知非識。」師無話可對。那時，的確於佛法似懂非懂。他在見到了道吾以後經其善巧方便接引，乃於法有省。

石霜五百枯木衆

會昌教難，唐武宗毀天下佛寺，勒僧尼歸俗，師時三十八歲，避世混俗於長沙瀏陽陶家坊，與一般俗人朝遊夕處，竟無人知曉其真實身份。後來有僧人自洞山來，師問：「洞山和尚平常有何言句示徒？」這僧道：「印象比較深刻的是有一次解夏上堂，和尚開示：秋初夏末，兄弟或東去西去，直須向萬里無寸草處去。良久曰：只如萬里無寸草，作麼生去？」師問這僧：「當時有人下語否？」僧道：「並沒有人說話。」師曰：「何不道：出門便是草。」這僧回去以後，將此事報告洞山，洞山一聽斷言瀏陽乃有古佛耶！他們相見以後，洞山方知兩人

原來同爲藥山門下兒孫。從此，師在洞山的推薦下，住持石霜。後來道吾圓寂以後，許多僧衆都從道吾山來依隨他參禪，不久便聚集了五百法衆，個個長坐不臥，日夜精進，屹若株杌，衆人皆稱之枯木衆。

機辯縱橫巧方便

當道吾知道自己即將入滅時，垂語曰：「我心中有一物，久而爲患，誰能爲我除之。」師曰：「心物俱非，除之益患。」吾曰：「賢哉！賢哉！」據載道吾晚年到石霜山與師共住，師奉侍道吾恩師殷勤不懈，全于師禮。

× × × × ×

師在石霜山，學侶雲集，參叩者日漸增多，乃成叢林。朝中大臣裴相公來參，師拈起裴公手中之笏問道：「在天子手中爲珪，在官人手中爲笏，在老僧手中，且道喚作甚麼？」裴公不知如何答話。師乃留下此笏。

× × × × ×

張拙秀才因爲禪月大師的介紹也來到石霜山參叩，師問秀才：「你叫什麼名字啊？」秀才很恭敬地回答：「姓張名拙。」師道：「覓巧尚且不可得，拙自何來？」秀才忽然有省，乃呈偈曰：

「光明寂照徧河沙，凡聖含靈共一家，
一念不生全體現，六根才動被雲遮；
破除煩惱重增病，趣向眞如亦是邪。」

隨順世緣無罣碍，涅槃生死等空花。」

× × × ×

邵武軍龍湖普聞禪師，原是唐僖宗太子，生來眉目風骨，清朗如畫，從小不茹葷。出家後參石霜，某夜入室，懇切地向師道：「祖師教外別傳一事，肯以相授嗎？」師道：「請你不要誹謗祖師才好。」普聞又道：「天下皆知宗門一事，難道是騙人的嚔？」師道：「確實是有宗門這一件事。」「那就請和尙傳授如何？」師云：「你看前面案山點頭了沒？如果點頭即向你說。」普聞低頭思惟，自忖：真是奇事，汗下如雨，遂拜辭，隱於邵武城外山中，道行高超，感得龍、神護持北山。後來遂成叢林。將化，說偈曰：

「我逃世難來出家，宗師指示個歇處，
住山聚衆三十年，對人不欲輕分付，

今日分明舉似君，我斂目時齊聽取。」

× × × ×

潭州雲蓋山志元圓淨禪師，當初出來遊方的時候，問雲居和尙（洪州雲居山道膺禪師，在洞山悟道）：「志元不奈何時如何？」居曰：「只爲法師自己功力不到。」志師不禮拜。直上石霜山，亦如前面的問題問師。師道：「非但法師，老僧也是不奈何啊！」「和尙爲什麼不奈何？」師云：「老僧若奈何，拈過汝不奈何。」志師便禮拜。

爲什麼不禮拜雲居，而禮拜石霜？當然是有原因的。很簡

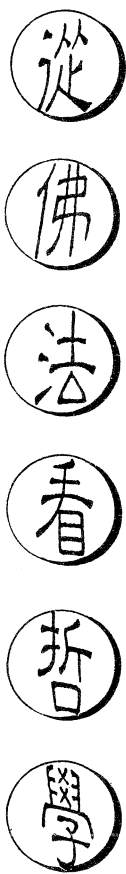
單，說話說到人家心坎裏，心中起了共鳴，當然容易接受。同樣的問題，能夠站在對方的立場設身處地而說，當然比責怪來得高明。雲居的話太直截，不若石霜善巧方便。

× × × ×

師居石霜二十年，領衆修持，各個精勤，一提石霜卽知是五百枯木衆的道場，唐僖宗遠聞此事，對師更是欽敬，專派使者賜下紫衣袈裟，師堅持不受。光啓四年，戊申二月二十日安坐而化。閱世八十有二，坐五十有九夏。

師歸寂後，衆推首座繼任住持，首座和尙功夫雖好，但並沒有得到石霜禪師真髓。曾爲石霜侍者的道虔禪師站出來稟白大眾：「你們公推首座和尙繼任住持我不反對，但須明白先師意始可，請問首座，先師意如何？」首座說：「先師有甚麼意？」侍者云：「先師道：休去！歇去！冷湫湫地去！一念萬年去！寒灰枯木去！古廟香爐去！一條白練去！其餘則不問，如何是一條白練去？」

首座說：「原來你沒有肯定我，好！但裝香來，香煙斷處，若去不得，卽不會先師意。」遂焚香，香煙未斷，首座已脫去。侍者拊摸首座背而說道：「坐脫立亡卽不無，先師意未夢見在。」功夫練到了可以坐脫立亡，外道也可生死來去自由，但這並不代表解脫。般若空慧到了，法身成就，卻是佛法不共一般外道。功夫是靠勤練，般若可是靠慧觀；前者雖重要，不若後者在解脫上的地位。



大寂

壹、佛學與哲學的起點

一、哲學的起點：

哲學是一門知行合一的學問，一般的學問重於理論的推衍、推導，哲學更上一層樓，強調在知識的吸收後，運用智慧覺照一切，「用一切去衡量一切」，前「一切」是主體性的，「後一切」代表著客觀的一切。

什麼是哲學的起點？簡言之，即是「愛智」二字，熱愛追求智慧，精進不懈於真理的探索。哲學家就是一位愛智者，全然投入生命的冒險，在追求真理的旅途中，必須具備「打破沙鍋問到底，還要問沙鍋從何起」（註1.）的求真態度，在希臘大哲亞里斯多德的眼中，無哲學和生活之分，他只是醉心於追求宇宙人生的真理而已。

「孔子自五十知天命後，才由外在的知識，轉為內心的體驗」（註2.）。至聖先師到了五十歲，才真正了悟知識與智慧的差異，要一般人豁然開朗，那是緣木求魚了。學哲學需要不斷地內自反省，曾子說：「吾日三省吾身。」曾子以三事檢驗自己一天的生活，然而，一個當代的哲學家就不只如此了，「一個受過哲學訓練的頭腦，當問題丟在面前，馬上從四面八方

切入這個問題，哲學頭腦運轉的速度，較常人快百倍至千倍，這樣的形容絕不誇張。」（註3.）可見思考的頭腦有多麼重要。而這在佛教的修行裡，亦是極端重要，「正思惟」乃八正道的第二順位，正思惟意謂「見四諦之理，尚思惟而使真智增長也，以無漏之心所為體。」（註4.）佛法的思惟方式迥異於哲學的思考方式，上述的引文裡，以四聖諦的角度，正思惟生活中的一草一木，人事物的點點滴滴皆被四聖諦囊括了，此種思惟方式，發展到大乘佛法時，四弘誓願成了觀照的所緣，以「衆生無邊誓願度」含攝苦諦，「煩惱無盡誓願斷」含攝集諦，「法門無量誓願學」含攝道諦，「佛道無上誓願成」含攝滅諦。上段的引文還有一個重點，「以無漏的心所為體」，也就是以無漏的心所正思惟，無漏的心所意謂著專注無間的心，不被煩惱薰染的心，這樣的一顆心，須要止觀的特別訓練。

從以上的比較，可看出哲學的思惟與佛法的思惟，大不相同，哲學是以廣濶的視野看待問題，並從雜多的角度中，選取一種說法來解決問題。佛法則深入問題的核心，將問題分析成極微，乃至空無所有。在較深的修法中，每一刹那的觸境，都無一法可得，換句話說，問題的本身是不存在的，是無自性。

問題所以存在，乃是我們執之為實有。

二、佛學的起點：

「覺」正是佛學的起點，與華梵大學「覺之教育」的理念不謀而合。覺在梵語裡曰「菩提」，古時稱之為「道」。覺有兩義，「一·覺察，如人覺賊；二·覺悟，如人睡寤」（註5）。當受到煩惱侵害時，一旦覺察其害，即生起想免於其害之心。當長期為無明惑所障，忽有一時，恍然大悟，如從夢中驚醒，轉無明觸為明觸，觸境時，清清楚楚，明明白白，明晰的生活是最快樂不過的，少苦少惱。

覺既然這麼好，每個人都會想要享受「覺」的利益，「發菩提心」就是享受利益的唯一條件，云何發菩提心？答曰：發求真道之心，發求正覺之心。「菩薩初發心，緣無上道，我當作佛，名菩提心。」（註6）求真道之心，即是求真理之心，和哲學是相同的。只不過佛法是依禪出教，哲學是依教入禪。依禪出教是說，從禪定的修習，引發智慧，廣演八萬四千法門，方便無量眾生的學習。依教入禪則是說，經由寬廣的學問門入手，獲取先聖先賢的智慧，不斷薰習善知識的經驗，在日常生活中，漸漸摸出一條屬於自己的門徑，漸漸創出自己的一片天，悟得愈深，這片天就愈伸展得開，哲學就是如此。

貳、佛學與哲學的關係

士林哲學的神學家，集中精神於證明上帝的存在。對上帝的證明，多瑪斯(Thomas Aquinas)收集了歷來的論證，編成了有名的五路論證(註7)：

一、所有的運動變化需要一個原因，需要一個推動運動變化的原因，這最後推動的原理，多瑪斯稱之為「上帝」。

二、世界有很多東西是「果」，這結果必須有一種形成因，多瑪斯稱最終的原因就是「上帝」。

三、有許多事物是偶有的，它可以有，也可以沒有，現在既然有東西存在著，那麼最後一個必然存在的東西，多瑪斯稱之為「上帝」。

四、在感官世界中，有的東西好，有的東西更好，在思想的層次上，必然導引出「什麼是最好的」，這個最好的，即是完美的，而這完美的本身不能夠不存在，也不能夠不是真善美的綜合體，多瑪斯稱之為「上帝」。

五、我們觀察到這個世界很有秩序，似乎冥冥中有一個統治宇宙萬物的造物主。

雖然，士林哲學不足以代表整個哲學，但西洋哲學史上，確實出現許多討論上帝存在與否的課題。相反地，在佛教裡頭，教主釋迦牟尼佛根本推翻這個問題，佛陀根本對這個問題毫無興趣，如果有人問佛陀這個問題，佛陀總是閉口不答，乃至外道問他的弟子，弟子們也都無可奉告，這個問題被列在十四無記(註8)裡。佛陀雖不答此題，我們卻可從緣起法找出一點線索，緣起講的是無始無終，沒有開始，也沒有結束。沒有開始意謂著沒有創造宇宙的第一人；沒有結束意謂著沒有世界末日的審判日，一切皆是因緣和合罷了，所謂「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦名中道義」，緣起法就是中道第一義諦。

達賴喇嘛曾進一步闡釋緣起法，心念生滅相續，當下的念頭由前一念引出，前一念復從前前一念引出，如此追溯下去，無法找到源頭。另外，雜阿含經如此簡明緣起法，「此生故彼

生，此滅故彼滅，此有故彼有，此無故彼無」，在緣起理論的架構中，連上帝的陰影都不存在，這是佛法很特殊的邏輯觀點，佛法認為一切的詭辯都是戲論，修行最重要的就是「滅諸戲論」，能夠滅諸戲論，才有辦法體悟「一切法本無生」，無生即無滅，在不生不滅中，無一法可見，何況上帝！

叁、論叔本華(Schopenhauer)的哲學(註6)：

叔本華被公認為悲觀哲學家，其作品充滿了人類黑暗的一面，世界大戰前，他的作品不被歡迎，大戰後，人們從戰爭中得到許多教訓，他的哲學觀開始受到世人矚目。筆者發現，他的筆峰下，與佛法若合符節，相似點甚多，所以選之來探討。

「人生實際是在痛苦和無聊間擺動的鐘擺。」(註10)苦惱是叔本華經常使用的名詞，當一個人看清生命的本質——苦，才正式踏上修行的道路，苦不僅是個人的苦，是無量眾生的苦。苦是三界的本質，為什麼？「一切行無常，一切諸行變易法故，說諸所有受，悉皆是苦。」(註11)佛法從一切無常中，點出生命的本質是苦，因為見苦，所以才有可能無我，三法印貫串了整個佛教的教理。

如何擺脫苦惱和爭鬥，叔本華說，「具備天才的直觀」(註12)。「直觀」在大乘佛法裡，發展到極致，直觀當下之境如幻如夢，見所有相，皆是虛妄，金剛經說，「若心取相，即為著我、人、眾生、壽者」，是故不應取相，相尚應捨，何況非相。又「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」行者若能時刻體察萬物本來寂滅無相，即時刻直觀生命的奧秘。而般若系統的直觀，以無一法可得，直觀當下本性空寂，心經講：「以無所得故，菩提薩埵。」龍樹的中觀系統，

則以四句的否定達成直觀，四句分別為，「一切皆實，一切非實，一切亦實亦非實，一切非實非非實」，而第四句意謂著離諸戲論，代表了瑜珈行者對生命深刻且神秘的直觀。

在我的理解中，大乘佛法將空性表達得淋漓盡致，但並未因此而埋沒了四聖諦中的苦聖諦，相反地，大乘行者以苦聖諦為其燃料或動力，推動著行者在每一當下的直觀，也就是滅除對苦聖諦的戲論，代之以精進不懈的直觀，將四聖諦的等級提高了一層。若沒有苦聖諦的基礎，連修行都不可能了，還談什麼直觀呢！

叔本華談論到，「欲尋求永恒解脫，唯有根本否定意志。」(註13)筆者相信此處的意志，乃指惡的意志，因為人尚有善的意志，這在佛教的四正勤裡面說得很清楚，不可能全部否定，還須肯定那善的一面。而叔本華論的這一點，正是佛教久遠以來一直教導眾生的，「於貪、瞋、癡深見過患，安住領納貪、瞋、癡等離繫諸受，數數遍知，數數斷滅貪、瞋、癡等，故說其心於貪、瞋、癡離染解脫。」(註14)深見過患，乃於世間的五欲功德深見過患，這就是根本否定意志的具體行動，因為五欲功德易引起凡夫的貪、瞋、癡。為什麼初修業者，必須離諸憤鬧，到安閑的地方修行，因為其心尚不堅固，易受環境的影響，然而，這絕對不是「不問人間冷暖」，智者大師說過，「菩薩身雖捨離，而心不捨，如人有病，將身服藥，暫息事業，病差則修業如故，菩薩亦爾，身雖暫捨眾生，而心常憐愍，於閑靜處，服禪定藥，得實智慧，除煩惱病，起六神足，還生六道，廣度眾生。」(註15)瑜珈師地論亦提供了有力的證據，「菩薩至遠離處，思量自義，心不極為諸惡尋思之所纏」

擾，……，若見若聞有苦衆生，爲種種苦之所逼惱，起大悲心，於彼衆生，隨能隨力，方便拔濟，令離衆苦。」（註16。）一個菩薩，除了善於訓練自己的心外，還能方便的給予衆生安樂，令衆生離苦、少苦（註17）。

斬草不除根，春風吹又生，「人們雖爲驅散苦惱而不斷的努力著，但苦惱只不過換了一付姿態而已。」（註18。）斷煩惱若不得要領，就會發生這樣的情況，一個欲望滅了，另一個欲望升起，在原地打轉，所以，滅除苦惱，必須尋找所有欲望的根源，根源找到，就容易對治了。佛法提供了諸多方法，止觀的訓練使行者能夠深入煩惱的根源，一窺究竟，再連根拔起。深入根源是「止」的效果，連根拔起是「觀」的作用。念佛、參禪、打坐、不淨觀、阿那波那念、慈愍觀、緣起觀、日輪觀、中道實相觀……等等，止觀法門維多，再此不一一贅述。

叔本華對印度哲學有某種程度的了解，在《愛與生的苦惱》一書中，可看出他對佛法亦有深刻的體會，雖然，他的觀點或許過於偏激，但可取之處亦不在少數，拿他的文章詮釋佛法，是個不錯的助伴。

參考書目：

- 《哲學的三大柱石》，吳怡著。
- 《佛學大辭典》，丁福保編，新文豐出版，民70。
- 《哲學概論》，鄔昆如著，民79，五南出版。
- 《愛與生的苦惱》，叔本華著，1974。
- 《雜阿含經論會編》，印順編，民72，正聞出版。
- 《釋禪波羅蜜次第法門》，智者大師著，湛然寺印。
- 《瑜珈師地論》，彌勒菩薩說，玄奘大師譯。

《印度中觀哲學》，混山雄一著，吳汝均譯，民82。

註：

- 註1. 引許國宏教授上課的話。
- 註2. 見《哲學的三大柱石》，吳怡著。
- 註3. 引杜保瑞教授上課的話。
- 註4. 見《佛學大辭典》卷上，p.127。
- 註5. 見《大乘義章二十末》。
- 註6. 見《大智度論》四十一。
- 註7. 引《哲學概論》，鄔昆如著，民79，p.421。
- 註8. 見《大智度論》二，《俱舍論》十九。
- 註9. 取材自《愛與生的苦惱》，叔本華著，1974。
- 註10. 同註9，p.11。
- 註11. 見《雜阿含經》，受相應。
- 註12. 同註10。
- 註13. 同註10。
- 註14. 見《瑜珈師地論》，攝事分。
- 註15. 見《釋禪波羅蜜次第法門》，智者大師著，民81，湛然寺印，p.19。
- 註16. 見《瑜珈師地論》卷35，本地分中菩薩地第十三，p.782，方廣文化出版。
- 註17. 大乘佛法常用「安樂一切衆生」，原始佛法常用「少苦、離苦」。
- 註18. 同註9，p.103。

彌勒身世及其法門（下）

雲庵

今生事跡

華嚴經入法界品：

其他經典所載，多爲彌勒當機，諸佛授法授記。本品則爲彌勒授法，可謂正宗彌勒法門。善財到海岸國參方彌勒，彌勒菩薩輕彈樓閣之門，門自然開，善財進入閣內，見樓閣廣大如虛空，因彌勒菩薩威神之力，善財自見其身遍在一切諸樓閣中，見種種不可思議自在境界。在進入樓閣之前，與見面之後，彌勒直接間接稱述各法門無量，簡納爲五項：

一、令住大乘：現在台灣佛教，由人們缺少安定性，致使小處、邊番張狂，大乘佛教淹沒無光，菩薩道變。十分須要此彌勒法門的菩薩學、菩薩戒、菩薩淨、菩薩心的發揚。

二、修菩薩法：自斷絕無量諸魔鉤餌，至悉入菩薩無量諸行，共約四十三種菩薩無量甚深法門。菩薩法精萃，盡集於此。

三、近善知識：

（一）自善知識者，則爲慈母，生佛家故，至善知識者，則爲船師，今至一切智法寶洲故，共十種善知識，應當親近。

（二）親知識心，自發大地心，持一切事無疲倦故，至發王子心，順君教故，共二十二種發心，親近善知識。

（三）親知識想，自於自身生病苦想，於善知識生醫王想，於所說教生良藥想。至又於自身生王子想，於善知識生大臣想，於所說法學王教想。共十項正確思想。

四、行菩薩行：自於一切劫行菩薩行，至得一切菩薩境繞益衆

生心。共約三十種長養一切諸善功德。

五、道心體用：自「菩提心，則一切諸佛種子，能生一切諸佛法故」至「菩提心者，則爲無上塔，一切人天應供養故。

」約一百一十六種界定菩提心無量功德成就。經文廣演菩提心藥與菩提心寶等尚多，不及備述。

法華經：

跡門序品由彌勒所引發，前文已說。本門第十五從地涌出品，即因臨時涌出了無量菩薩摩訶薩，大眾懷疑，彌勒也懷疑，他又代替大眾請教世尊說說這些菩薩的來歷。世尊說，這些大菩薩們是我成佛以來所度化。彌勒菩薩更加迷惘了，這些菩薩們，皆非初進佛門，皆可謂尊宿大德，世尊成道才幾十年，怎能度化如此之多的大菩薩。因而引發世尊說出「我成佛以來，甚大久遠，壽命無量阿僧祇劫，常住不滅。」這些大菩薩是釋迦牟尼佛久遠劫前早就度化成就。這不就劃破了凡夫對時空的有限性，導引無限的時空觀念，久遠劫前，無數劫後釋迦牟尼佛都永遠存在。

維摩經卷上菩薩品：

開端就由彌勒菩薩轉述，他與維摩居士在兜率天一段遭遇，先是用類比：「若彌勒得受記者，一切衆生皆亦應受記，所以者何？夫如者不二不異。」：大事發詭譎論法，後以肯定爲「道場」下了三十二項定義。（大正十四 542中）

婆藪槃豆法師傳：

婆藪槃豆（無著）是大乘根性的人，於薩婆多部出家，修定得離欲，但苦不能契入，苦至極處，便想自殺以了生死。後來學小乘空觀，雖有所得，意猶未安，於空理亦不相應。久困如此，因此憑藉神通，往兜率多天諮問彌勒菩薩，彌勒爲說大乘空觀，還闍浮提，如所聞思惟，遂使得悟。於是每夜常至兜率多天諮問大乘經義，彌勒爲解說，隨有所得，還闍浮提，爲人解說，人多不信。於是他請彌勒菩薩下闍浮提，廣集有緣衆，於說法堂說出「十七地經」，日間無著菩薩更爲他人轉述重說，彌勒法門開始有人信仰。十七地經就有名的一百卷瑜伽師地論。（大正五十 188）內容次第有十七，一五識身相應地，二意地，三有尋有伺地，四無尋唯伺地，五無尋無伺地，六三摩呬多地，七非三摩呬多地，八有心地，九無心地，十聞所成地，十一思所成地，十二修所成地，十三聲聞地，十四獨覺地，十五菩薩地，十六有餘依地，十七無餘依地，故亦稱十七地經。本論與大智度論爲印度佛教空有兩大佛法系統擎天柱。依太虛大師綜述，本論有三大特色：

一、論中證明一切世出世間法，詳盡盡，絲毫不欠。

二、論中所明，能被各類根機，若人天善法，若二乘解脫法，若大乘殊勝法，若佛智圓滿之究竟法，莫不組織成極有條理之論文而說明之。

三、示諸修大乘者不可躐等。

明州 定應大師布袋和尚傳

五代梁朝出現了個布袋和尚，提只布袋到處乞食，行徑奇特，常以紙包屎物，示人云：這個是彌勒內院的，有時又云：這個是兜率院天的。有人問其有否法號，不正面回答，卻以偈答曰：「我有一布袋，虛空無罣礙，打開遍十方，八時觀自在。」人問有沒有行李，亦答以玄妙：「一鉢千家飯，孤僧萬里遊，睹人青睛在，問路白雲頭。」他曾寫信給居士，有一偈云：「吾有一軀佛，世人皆不識，不塑亦不裝，不雕亦不刻，無一塊泥土，無一點彩色，工畫畫不成，賊偷偷不得，體相本自然，清淨常皎潔。雖然是一軀，分身千百億。」時常說些玄機費猜話語，沒人認出他到底是誰。一直到其圓寂前，說了一偈：「彌勒真彌勒，化身千百億，時時示世人，世人俱不識。」後人乃認為他就是彌勒的化身。（續藏一四六 477）

後話

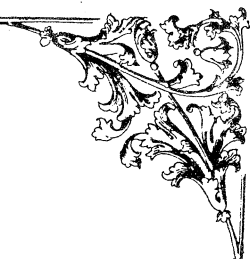
無論自度或化他經歷，到了一個階段，或時會在節骨眼兒上出點問題，或遭瓶頸卡住無法突破。如釋迦牟尼佛六年參方與苦行階段尋求不到答案，魔事障礙究屬不發生，等到在菩提樹下已接近成道的時刻，便有軟硬兼施魔事的瓶頸。彌勒菩薩累劫修行，總有伴隨修行而出現些問題，前一世的修行障礙，則如前段文所說，好游族姓家，棄捨所習誦等，正是今日出家

人的寫照。實際上這也是每位修行人常會遇到的關鍵。修行到了一定程度，無法再突破時，或會盡棄前功。或內心堅持高踏，卻難不受外境物累影響，取捨真難拿定主意。此時若遇到真正善知識，則能挽回向外奔馳的驛馬星，如彌勒之幸運，有日月燈明佛調教，得以挽回墮落的心。來到釋迦牟尼佛時代，成為與文殊觀音同等份量的大菩薩，且是一生補處菩薩，待時成佛。

明末蓮池大師說，他曾見深山中一苦行僧，一出山來，就被數十個信心男女皈依供養，享受埋沒了他的一生。遠近的例子，都是修行人的前車之鑑，豈可再蹈覆轍哉！豈可不如履不薄冰！

附彌勒菩薩至中土經論

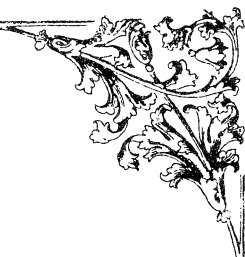
經論名稱	譯者	備註
菩薩戒羯磨文一卷	唐玄奘	大正24 1104
菩薩戒本一卷	北涼曇無讖	大正24 1107
菩薩戒本一卷	唐玄奘	大正24 1110
瑜珈師地論一百卷	唐玄奘	大正30 279
辯中邊論頌一卷	唐玄奘	大正31 477
正法理論一卷	唐玄奘	大正31 855
諸教決定名義論一卷	宋施護	大正32 507



生滅成同體若非，一體具二支相違。

一棵樹之生長或枯死時，彼樹之總相若不作生滅，則轉成非同一實物。總相若作生滅，與彼總相同一實物之境相異之諸樹，應生長於同一地方。時間相異之樹，應生長於同一時間，外相相異之樹，應生長為同一形相謂之。如是樹之枯滅，亦若總相滅壞，則應一切別相皆枯滅，以其同一實物之故。同一實物「生滅相異」和「外相相異」成相違。《量決定論》云：「若成立或不成立，或因相異。非明瞭彼之自性，諸實體相異或因相異，是唯一『適住相違法』，或『因相異』。彼亦若不成立彼相異性，無論如何，亦無相異故；整體當成同一實物」謂之。

境、時、現相三支任一相違者，彼諸別相，應與一總相相繫屬。若承許與一總相相屬，則東、西方相異境之實存體，是相異物。若時間相異，則過去、未來之時不同。若是外相相異，則松樹亦非同類，外相相違之松樹、檀香樹、沉香樹等等。若與「一總」相關繫屬，而承許是同一實物，如是樹之所有別相亦應成同一生滅體性之過失。生長於東方之松樹法者，應生長遍一切樹，因為一切樹與松樹體性是同一實物之故。類推之：東方松樹壞滅法者，應一切樹皆壞滅，因為松樹與全部樹體性是同一實物之故。因此一切生、滅之差別相，應成同一體性。例如：（設立量）手臂動搖時，整個軀體法者，應皆動搖，因為動搖之手臂與身體同一體之故。又如：塗抹臉部時，應是塗抹全身，因為塗抹之臉部與身軀是同一體故。



前期因明學者主張：神我是總相，（其二十三種）變化是別相，喜、憂、闇三者等同苦、樂、捨之同一實物。別相：熱之火、瓶等謂「別相」之際，實有同一體性——是神我。喻如：火與熱是同一實物，……此說不應理。

丑二、破彼說有三

寅一、破斥可現不可得

同一實物非可現。

若總、別相為同一實物，顯現別相與彼實物無分別之總相，為可現不可得故，而刪除之。若為真實義，樂許成立彼性之諸惡見者，具諸多邪見故。

若總、別相是同一實物，以「可現不可得因」而剷除之，若非如是，總相法者，應非與別相同一實物，若是同一實物，顯現「別相」之際，亦須顯現汝（總相），而汝實不可現之故。現見松樹之時際，勢必須與一非松樹者同時顯現。曰：實際不需顯現。若不現見非松樹與總、別相，則同一實物之說法，應不成立。

寅二、觀察外相及破斥之

境時現相相違之，別相與一總相繫，

詳析總別相（四）

明性

同一實物法者，應非離自之別相是餘相異實物。若是相異實物，則根識法者，應是可現見之正量，因為是可現不可得量之故。謂「不可現故」之言辭，剷除「同一類」與「相異物」。若總別相是相異，則別相可現見於根識，沉香樹與樹皆可現見，顯然此說不合理。

癸二、破斥欲同一實物有三

子一、破斥唯總相與諸多別相為同體

子二、破斥諸多總相與諸多別相為同體

子三、破斥相類似之總相

子一、破斥唯一總相與諸多別相為同體

丑一、前期之詮說

某某謂同一實物。

之說法，數論師主張：喜、憂、闇三者均衡時之神我謂總相，別相於瓶等之差別。如「火」與「熱」存在於同一物故（燃燒鐵丸），謂「總別相為同一實物」之說法。復次：西藏因明諸家主張：「沉香」、「檀香」等，謂樹之別相，唯「樹」名，謂總相。吠琉璃等之諸青色為別相，唯「青色」名，謂之總相。如是，唯「牛」名，謂之諸總、別相存在無分別體性之同一實物極為順暢之談。如是期許，數論師與西藏學者之主張同義。



八十七年十月份會務報導

(會訊第207期)

捐款芳名錄

(總計 柒萬貳仟柒佰玖拾元整)

叁仟元：王中孚 許鏡子

壹仟伍佰元：廣緣素食

壹仟貳佰元：釋真惺

壹仟元：安定鄉同學會

李雪梨 林枝章

林宗憲 陳政宏

陳怡青 陳榮璧

鍾春輝 陳文宗

陸佰元：方偉綸

伍佰元：修欣打字行

蔡永輝 吳燕靜

顏高龍 顏高盛

江柏興 羅添山

陳永漢 陳大文

肆佰玖拾元：

肆佰元：李幸芬

郭秋燕 郭杜鸞梅

劉翠芬 許祺鳳

叁佰元：賴金滿

郭春瑾 吳美樺

石宛玉 石富元

鄭寶燕 施韻芬

貳佰伍拾元：

貳佰元：孫寶潼

慈琴 邱郁潔

林美辰 林連佛

蔡耿偉 蔡順吉

侯燦榮 侯梅雲

楊怡萍 楊怡立

香德 李林卿烟

侯漢洲 傅冠智

陳政維 陳楊秀鸞

陳文宗 蘇明賢

李明順 林麗樹

吳榮彬 吳天生

許瑞吟 曾雀清

羅仁 羅黃慧香

陳俊弘 陳廖恨

陳 鑾

郭建志 郭銘源

郭庭伶 侯榮洲

郭人豪 郭秋蘭

陳俐名 郭建志

王玉治 蔡德坤

吳玉葉 楊淑敏

石馨文 石修誠

陳聖道 蘇美金

李奇蓓 李文哲

蕭志哲 蕭伊欣

李錦菊 李朝福

林玉蘭 蔡錦雀

侯明秀 侯坤隆

侯鈴朱 侯坤成

吳春梅 侯懷本

楊老德 楊炳輝

徐秀英 宋淑貞

柯錦燕 傅冠盛

林立峰 林立軒

陳 鑾

郭銘源 郭秋蘭

侯榮洲 侯佳宏

郭建志 郭銘源

郭庭伶 侯榮洲

郭人豪 郭秋蘭

陳俐名 郭建志

王玉治 蔡德坤

吳玉葉 楊淑敏

石馨文 石修誠

陳聖道 蘇美金

李奇蓓 李文哲

蕭志哲 蕭伊欣

李錦菊 李朝福

林玉蘭 蔡錦雀

侯明秀 侯坤隆

侯鈴朱 侯坤成

吳春梅 侯懷本

楊老德 楊炳輝

楊怡萍 楊怡立

侯燦榮 侯梅雲

蔡耿偉 蔡順吉

林美辰 林連佛

慈琴 邱郁潔

孫寶潼

87年11月份收支明細表

收	上月結存	\$ 21,805	90
	本月收入	\$ 72,790	00
	定期存款利息收入	\$ 6,176	00
入	收入總計	\$ 100,771	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第149期印刷費用	13,800	00
	福田雜誌郵寄費用	3,659	50
	劃撥代金手續費	125	00
	供僧醫藥費(他寺)	11,000	00
出	濟助支出		
	洪樺燦	2,000	00
	洪樺金	2,000	00
	蔡良	2,000	00
	歐良	2,000	00
	吳金	2,000	00
	吳文	5,000	00
	潘金	5,000	00
	蕭文	5,000	00
	曾金	5,000	00
	蘇紀	5,000	00
	支總計	\$ 68,584	50
	本月合計	\$ 32,187	40
	收支比較	94.2 %	

會長：顏高龍
副會長：鄭海英
孫申娥

會功德福田然湛

11月份救濟事蹟

1. 吳金容女士：住南縣安定鄉六嘉村六塊寮十號之五，三十八歲。罹患甲狀腺癌及鼻咽癌，案家於興建房屋後及變更保險公司時，却發現案主罹患癌症，因此不僅保險公司無給付且無多餘積蓄可負擔醫療費用。家中尚有貸款費用與孩子之費用，而此次住院預作高劑量化療及骨髓移植，此治療健保不給付，故本會予以協助醫療費用伍仟元整。

2. 潘文斌先生：住南市南區明興里金華路一段八巷二十八號，五十八歲。經診斷為急性胰臟炎，案妻於八十六年間已因病過世，現與小女兒租屋同住，此次住院，其女本有工作，但為照顧患者，遂辭去工作，故家中經濟中斷，費用籌措困難，本會予以協助醫療費用伍仟元整。

3. 蕭金環女士：住高雄縣三民鄉民生二村一七七之一號，四十八歲。育有三男三女，其夫於多年前已過世，經濟全靠長子，並協助弟妹完成學業。目前因弟妹工作尚未穩定，而案主罹患急性骨髓性白血病，現化學治療中，故本會協助醫療費用伍仟元整。

4. 曾紀欽先生：住南縣楠西鄉楠西村中華路一〇六號，七十三歲。案主為榮民，獨居於楠西鄉，九月時因腹痛入院急診並住院，診斷為肝細胞癌。其雖為榮民，可免部分負擔，但因初住院時無健保，曾暫住二入房八日，另須自付伙食費、住院費，故累計今日已二萬多元，而看護費用每日二仟四佰元，近二個月已高達十四萬元，故本會協助看護費用伍仟元整。

5. 蘇高梅女士：住南市北區自強街一八〇巷二號，八十歲。案主為八十歲獨居老人，於十一月初上腹痛、發熱等，經診斷為總膽管結石併膽管炎。案夫已去世，育有一養女，於台中工作。案主雖為中低收入戶，尚須負擔房租，其女除扣除台中房租外，尚須照顧案主，而此次住院又在院照顧，故近日亦無收入，本會予以協助醫療費用伍仟元整。

6. 紀月娥女士：住南市國華街三段二五〇巷十二號，七十八歲。因腹痛就診住院，患有慢性腎衰竭、肺炎併呼吸衰竭；等多種疾病。育有二女，皆已出嫁。案夫原以收廢紙廢鐵為生，但於八十六年時身體不適，工作較少，收入減少，故僅靠政府津貼為生。案家原為低收入戶，福保家庭，但因故致今年之低收入戶被撤銷，而案女亦各有家庭，經濟協助也不多，故本會予以協助醫療費用伍仟元整。

7. 本月固定幫助戶：洪樺爨先生、洪樺燦先生、蔡金李女士、歐良謀女士、吳蔡怨女士，以上各貳仟元整。



佛隴 藏經樓

• 贈 閱 •

■ 中華民國八十七年三月十五日出版
■ 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