

福

田



卍 佛教月誌 卍

中華佛學研究所，7月11日，舉辦佛學與資訊作品研討會——1999年當佛陀遇見孔普陀。

台南市法雲文教協會，成立佛學視聽圖書中心，徵求結緣書籍等。

華梵文教基金會，於3月27日起，於台南市啓建感恩祈安藥師法會。

高雄文殊講堂經書助印處，贈送《淨土聖賢錄易解》等，惟數量有限，以寺院或圖書館為對象。

佛教衛星電視空中佛學院，自87年12月20日起，改由亞太二R直播衛星播出，歡迎共習。

埔里靈巖山寺，自2月20日至89年1月16日，長年舉行佛七。

佛隴藏經樓粗坯，元月30日封頂。

香港觀宗寺，87年11月29日，明義法師陞座任住持。

河北省趙縣柏林禪寺，87年9月30日，淨慧法師陞座任住持。

台中市觀音社，在台中市忠信國小禮堂，元月30日至2月6日，每晚舉行佛學講座。

台北市大乘精舍印經會，印行《法華提綱》。

台南縣玉井鄉感恩精舍台南女眾佛學院大學、高中部招生，簡章備索。

本期目錄

封面：六道木念珠 大明攝

1 ● 佛教月誌

2 ● 徘徊在中日佛教的繼承與斷裂之間……………江燦騰

8 ● 法的比較……………何世亮

11 ● 從慈濟功德會賑災大陸，委員間不同意見談佛教布施波羅蜜之真諦……………明了

13 ● 略述天台性具性惡思想之我見……………柯鴻章

18 ● 三諦三觀思想之起源及發展（中）……………依 佐藤哲英著 觀譯

27 ● 禪海點滴……………覺 蓮

32 ● 《量理寶藏論詮釋》詳析總別相約……………明 性

33 ● 八十八年一月份會務報告

封底：佛隴 茶花

徘徊在

中日佛教的

繼承與斷裂

之間

——試論法光道宗（如學）禪師的宗派傳承及其佛教事業的困境

●江燦騰

一、被誤解的「法光道宗」禪師

在臺灣佛教界幾百年來的傳播史上，以女性而被戲稱為「尼姑王」的有兩位，一位是戰後出任屏東「東山禪寺」住持的釋圓融尼師，另一位即是曾留學日本曹洞宗辦的駒澤大學、回臺後先後出任南投「碧山岩寺」住持和創辦臺北「法光寺」、

「法光佛教文化研究所」等佛教事業，因而聲名大噪的「釋如學尼師」。

但，以佛教出家女性，而被稱之為「禪師」的，卻只有一位。那就是兩位「尼姑王」之一的「釋如學禪師」。可是，稱「如學尼師」為「禪師」，實際上有點名實不符。為什麼呢？

因「如學尼師」之所以被稱為「禪師」，是因她師承近代日本曹洞宗禪修大家澤木興道禪師的法嗣，法號「法光道宗」，——這只要看澤木興道授給她的「傳承法卷」，就一清二楚。

其實，在臺灣，早期的教界名人王進瑞先生，也同樣留學駒澤大學、同樣拜在澤木興道門下和領有「傳承法卷」，輩份則比如學尼師高，是如學尼師的學長兼師兄。

但如學尼師在駒澤大學就讀的本科是「國（日）語漢文科」，並不是念「佛教科」，因此她的專業是語文的訓練，而非

佛學的高深素養。

反觀她的同期駒大同學，共有宋春方、張玄達、呂竹木、楊聲嗜四人，前三者都是「佛教專門部」畢業，只有楊聲嗜讀「歷史地理科」，但也因此楊氏回臺後，在臺南柳營創辦「私立鳳和中學」，算是情況比較好的一位。

其他的人，我在數年前作田野調查時，大都不在人世了，而他們的後裔都悔恨自己的先人在日據時代讀「佛教科」到了戰後卻被中國佛教會控制的大陸佛教僧侶所貶抑和排斥，無法一展所長，而鬱鬱以終。

王進瑞先生雖仍健在，但三年多（1996年3月）前，我在他的高雄市家中訪問他時，他也感歎從未料到有我這樣的佛教史學者的出現，而我們相見實在太晚了，他的記憶已不復當年了。這也意味：儘管他擁有日據時代顯赫的佛教科高學歷，在戰後的佛教大環境，還是混得不怎麼如意，

因此感慨良多！

從她的學長和同門師兄王進瑞的鬱鬱不得志，其實也可以解釋：俗名張繡月的如學尼師，當年不專攻“佛教科”是有她的先見之明的。

問題是，她明明是因“法光道宗”的這一身份和禪修的背景，才可以稱“禪師”的，卻一直不敢表明。而“法光寺”、“法光佛教文化研究所”，也就是“法光禪師之「寺」、”法光“禪師之「佛教文化研究所」”的意思。——在《如學禪師永懷集》中，仁俊法師和照惠尼師，根本不清楚“法光”一辭的來源，就望文生義的胡亂解說一通，真是不像話。

但是，使如學尼師受困的，也正是“法光道宗”這一佛教的身份和背景。因她雖有流利的日、漢文閱讀能力，卻不能在戰後的新佛教環境中，熟練地使用國語（北京話）和白話文來表達；以及雖有日本曹洞禪的正統禪學修練，卻拙於佛教義理

的素養。因此，她雖感歎“臺灣佛教落後日本一百年”，卻仍必須仰賴本地一些其實並不怎麼高明的“法師”和“教授”，來教導門下，以致耗費了一生的寶貴時光和大量經費，來培植佛教人材，卻成效有限。而她先前引以為傲的日本佛教背景，正是這一困境長期無法突破的根本原因。

一一、「如學禪師」的宗派傳承及其斷裂

“如學禪師”（因大家習慣此一稱呼，本文以下即改用此稱呼）的一生，有三系的佛教傳承：第一系，是苗栗大湖法雲寺曹洞宗的法嗣，從開山覺力禪師↓妙果↓達精↓玄琛↓如學。其中，達精最善收女徒弟，在當時的佛教界被批判得最激烈，因而日後，如學常提到早逝的開山祖師覺力，並一再稱讚他的禪學深厚和佛法的精通。其實，哪有這回事。

年少出家的如學沙彌尼，絕無足夠的程度，來判斷只見幾次面的覺力的佛教知

識深度及其真正之禪修實力。她的讚美，坦白說，屬於日後的回憶和感恩的成份居多。這是我們首先要知道的。

第二系，即澤木興道的日本曹洞宗法嗣。如學尼師當時一定有受寵若驚之感。其實，當時已進入所謂“皇民化運動”的時期，日本軍方要求加速改造臺灣本土佛教，所以大量的日本僧尼進駐臺灣各地寺廟，集訓動員本島的宗教人員，另一方面，吸收本島知識青年訓練成為日本各派的在臺代理者，也是當時的教界共識，而最出色的臺灣佛教留日女性，是較如學稍晚（昭和十八年佛教專科）的林金蓮——臺北中和「圓通寺」的開創者妙清尼師的俗家之女。所以，如學尼師雖非佛教學科出身，依然被日本曹洞宗的禪師刻意栽培，原因在此。

雖然如此，如學尼師一生佛教經驗和禪修的正統訓練，都奠基於拜師受戒後的日本尼眾寮之薰陶。而她日後被稱為臺灣

”尼姑王“的架勢和社會聲望，其實也是得力於此。

只是長期以來，她只敢在自己的門下有所堅持，卻不敢對佛教界公開傳播，所以使得「法光寺」系統的傳承，變成法系不清、經驗不足、缺乏特色。因而不但在如學尼師逝後，其門下各寺都面臨發展上的重大危機，今後要如何成功轉型，也依然看不出清楚的頭緒。

第三系是印順法師的法系。雖然如學尼師及其門下，長期以來，由於新竹「一同寺」和「福嚴佛學院」的地緣關係，一直多多少少，受到印順法師的及其門下在佛教義學上的薰陶。特別是在如學尼師晚年，創辦「法光佛教文化研究所」後，在首任所長釋恒清博士的一再強調之下，印順法師的佛教思想，似乎對「法光佛教文化研究所」的師生影響很深。但，仔細檢討後，就會發現：影響其實相當有限。例如如學尼師一生，對印順法師的學問精華

，能吸收多少？可能是個謎，可是如學尼師門下，雖有一些號稱留日的義學尼師，卻沒有一個可以被公認為：印順法師的佛教思想專家。——這只要比較昭慧尼師對印順法師人間佛教思想的熱情推廣和所表現的深度，即知第三系，對如學尼師及其門下來說，可謂名義大於實際。

因此，我們可以說，如學禪師及其門下，是徘徊在中日佛教的繼承與斷裂之間。

三、有關如學禪師的佛教事業困境問題

對大多數的《法光》雜誌的讀者來說，如學禪師的大名，是和她晚年創辦「法光佛教文化研究所」的備受教界肯定有關。在這一點上，她有點像搞布袋戲一輩子，最後走老運的李天祿一樣。其實，如學禪師良好的家世背景、日據時代已有日本本土大學畢業的高學歷、以及在戰爭未結束的艱難期即擁有私人產權的專屬尼寺等這些優秀的條件，在當時的臺灣佛教界，

可謂絕無僅有。所以，她當時能吸收的門下和住眾，不但數量多，基本上也都是教界的女眾精華。事實上，她和臺中「愼齋堂」的張月珠，是被稱為佛教界的兩大富婆的。而南投「碧山岩寺」的優良出家環境，也因此讓各路佛教人馬嚮往和羨慕，甚至包括不少男性僧眾在內。

但是，我們從如學禪師的一生來看，她在經濟方面的實力，一直是很雄厚的；而她辦佛教事業和贊助教界的同道時，也出手大方，令人稱道。總之，大多數佛教寺院的經濟困境，對如學禪師來說，反而不是問題。

就是因為她一開始所擁有的經濟、人力和社會關係，都較其他道場要優秀得多，照理她可以辦各種事業，也可以培植各種佛教高級人材，都不會太困難才對，卻為何要等到晚年聘請美國威斯康辛大學的釋恒清博士一齊創辦「法光佛教文化研究所」，才聲名大噪呢？又為何她一圓寂不久

，「法光佛教文化研究所」立刻就所長易人，聲望大跌呢？

問這樣的問題，的確很令人尷尬，也不容易回答。但，從「法光佛教文化研究所」的創立，它的全盛期和它的下坡期，我都在一旁看得一清二楚。簡單的說，如學禪師在臺灣政治解嚴之際，以及佛教界尚無大學，正需另所高等佛學研究所之時，她正好利用「法光寺」的優良地理環境、完整的軟硬體設備、全權委託恒清博士經營和聘來剛退休的國際著名學者冉雲華教授駐所任教達三年之久，所以能夠一炮而紅，不但打響知名度，也立刻吸引最多、最優秀的研究生前來就讀或選課。而其中，尤以冉雲華教授的學術影響力居最重要，因當時大家公認聖嚴法師在新北投所辦的「中華佛學研究所」，師資陣容，在國內算最堅強，但所中無一師資的學術聲望，可和冉教授相比。所以冉教授在臺任教的三年期間，就是「法光佛教文化研究所」

的全盛時期。一旦冉教授離職，「法光佛教文化研究所」就聲望大不如前了。

其實，「法光佛教文化研究所」一直存在著學術定位不清的問題。出身加拿大馬克斯特大學宗教系資深教授的冉雲華博士，專長為早期的中國禪宗史和唐代的宗密禪學研究，在教學和指導研究生方面亦經驗非常豐富，很令臺灣學界的同道折服。

可是，加拿大馬克斯特大學是西方社會的正式大學，宗教系的東方佛教學的辦得如何？只是校內一學系學術評鑑水準高低的單純問題，不涉及相關道場的發展和興衰的複雜問題。佛教高等教育的舉辦與否，牽涉到支持道場的意願問題，主要就是道場的資源來自信徒和社會對道場佛教事業的支持與否。一旦，研究所培植的人材，不能回饋道場發展的宗教需要，則研究所是否必須繼續維持下去，就很值得商榷。

而不幸的是，「法光佛教文化研究所」的師生，除了幫每期的《法光》雜誌寫

寫稿之外，就是幫忙辦一點推廣教育的活動。這和道場方面的投入資源相比，可謂不成比例。難怪如學禪師未分家時，各道場還能群策群力，一齊幫忙。分家後，大家合作的意願便大大降低。現在已是靠如學禪師的老本在運作，能維持多久，實在很難說。因此今後「法光佛教文化研究所」要如何處理，將會變得更尖銳化和更難解決。

四、如學禪師的佛教事業 何去何從？

從目前的發展狀況來看，「法光佛教文化研究所」的轉型，不只困難，可能也錯過最佳的時機。原因是缺少一個如學禪師在世時，所能整合派下各寺的情形一樣。並且，當時若要改變辦學的方向，也無太大的阻力，只要如學禪師肯點點頭即可。而更關鍵的因素，是教育部當時尚未整個開放私立大學的設立，因此一時之間，任何一所佛教高等研究所的設立，都有

其必要，並且也還不會很快的被取代。在這種情況下，「法光佛教文化研究所」的一舉一動，都成了其他佛學院的注意對象，包括它的可能轉型在內。

可是，最佳的轉型時機，可謂稍縱即逝。因才短短幾年之間，佛教辦高等教育的大環境，已完全改觀。而「法光佛教文化研究所」的一向優勢，也如滾滾江流東逝水，奔流至海不復回！

在現階段，如學禪師的佛教事業，要如何轉型和中興呢？

前年（1997）夏季，我在臺大醫院癌症病房，準備動大手術，切除右大腿骨內的腫瘤時，「法光佛教文化研究所」的現任負責人，和如學禪師派下道場的幾位尼師，一起到醫院探望我，並試探性的問我：一、如何使研究所轉型？二、我是否有接所長一職的可能性？當時，我回答了前一問題；至於後一問題，則因手術結果，生死未卜，無法答覆。但答應，有機會一定將當時的構想，整理後，發表於《法光》雜誌。

此篇的以下意見，就是其中的部份回答內容。

基本上，我認為，今後「法光佛教文化研究所」的教學重點和學術的研究方向，應和如學禪師生前所屬的道場宗派特性以及對信徒弘法的需要，都要能充分地配合。因此，如學禪師原有的日本曹洞宗法系，要試圖重新建立隸屬、或達成相互合作的关系。

在研究上，尤其必須重點突出曹洞禪的資料建立和成果吸收；並進一步衍生成生活的曹洞禪文化。而歷史傳承的經驗，以及活動的內容，都不脫離宗派的特色和立場。

換句話說，把曹洞宗的復興和發揚光大，當作主要的事業目標和各道場共同向心力的核心磁場。甚至直接就標榜為「臺灣曹洞宗的弘揚中心」。

如此一來，不但師出有名，且能明顯和其他道場區隔，又兼顧原有的宗派法系的歷史傳承，不致造成斷裂和繼承的困難，可謂一舉數得，可行性極大。

這就是我當時建議的大要。究竟是否純屬書生的一己之見，就讓大家共同來想想吧。

五、餘論

如學禪師在世之日，我從未和她有一面之緣。並且，只在傳偉勳教授返臺於「法光佛教文化研究所」公開演講期間，以及藍吉富先生、釋恒清博士、王錦華教授等成立所謂的「中華民國現代佛教學會」之後，有幾次在所中樓下大廳的活動，我會應邀參加。但也僅止於此罷了。

不過，那也是「法光佛教文化研究所」後期最風光的一段歲月。我記得：當時教界名流、國際佛教學者，都紛紛走訪此一後起之秀的「法光佛教文化研究所」；而「中華民國現代佛教學會」的成立和活動，在藍吉富先生和釋恒清博士的充分搭配之下，也幾乎以「法光佛教文化研究所」為大本營，隱隱然有執當代臺灣佛教學術活動之牛耳的架勢。

而當時的溫金柯先生，不但出任「中華民國現代佛教學會」的秘書長，為藍先

生不可或缺的得力助手，一度也兼任《法光》雜誌的編輯，並首次披露如學禪師對日據時代臺灣佛教的看法，頗令我有耳目一新的感受，甚至影響到其後數年我研究日據臺灣佛教時的一些觀點。

但數年過去了，我對日據時代臺灣佛教發展的史料和教界的各種活動面相，已能充分掌握了，才警然發現：如學禪師在溫金柯先生那篇訪問稿的若干談話，是有問題的。亦即，剛從駒澤大學「國（日）語漢文專科部」畢業的張繡月——如學禪師，回到臺灣時，被教界的一些前輩認為，她不但在佛教界的資歷很淺，在佛教知識方面也相當有限。因此當時在全臺兩個本島人佛教人士集訓中心的「佛教練成所」，分別由南部的「開元寺」，和北部的中壢「圓光寺」負責：而妙果法師當時正是如學禪師的師門大前輩和曹洞宗臺灣本派的最高領導人，卻在最需用人之際，無法將其派上用場。以致於，如學禪師最後

只是應邀在基隆月眉山靈泉寺德融法師主持的講習會，擔任一些課程而已。

事實上，也因太平洋戰爭期間，佛教動員最徹底的時期，如學禪師因非佛教本科畢業，無法被重視，所以她對當時的日本佛教的在臺僧侶，是頗有怨言的，感覺也是不愉快的。

但，這是戰爭非常期的特殊經驗，並且充滿了個人的主觀色彩，是不能當作整個日據時代臺灣佛教的日臺關係來看待的。

因此，我願藉此機會，對於上述的談話，稍作一些澄清。至於更細膩的分析，請期待我的幾十萬字的博士論文《日據時代臺灣佛教的改造運動之研究》的問世。

一九九九年一月二十七日
於竹北家中

三五佛法班課程表

三月三日星期三開課，自由參加。	二		三		四		六		期 星 時 間 經 論 講 者 備 註
	20:30 21:30	19:30 20:30	20:30 21:30	19:30 20:30	19:00 20:30	20:30 21:00	20:30 21:00	20:30 21:00	
	妙 玄 雲 庵	輔 行 水 月	明 燈 抄 水 月	佛 祖 統 記 雲 庵	書 法 黃 耀 德	優 婆 夷 淨 雲 庵	行 法 門 經	念 佛 會 後 段	

法的比較 (一)

何世亮

一、前言

最近有幾位學佛的朋友與筆者談到南傳佛法的種種修行方式，也有朋友送給筆者一些南傳佛法的書籍，同時也聽說有些修行者在中部的山中搭起了茅蓬，準備過著苦行僧的生活，好像已經將南傳佛法的修行方式，植根在台灣的土地上了。

佛法本來就包含著各種不同的方法，讓各種不同根基的人們來加以選擇，並且可以相互切磋，以彌補各人修行上的偏差，也是一件可喜的事，但是某些來台灣傳播南傳佛法的人，卻持著批判大乘佛法的態度，以為大乘佛法的經典並非世尊所說

，日常的早晚課誦並沒有什麼用處，阿彌陀佛、觀音菩薩及地藏菩薩等，皆是虛幻人物，恍如又讓我們回溯到兩千多年前，小乘與大乘佛法分裂而爭執的年代。

乍看之下，這種論調好像言之成理，以至於讓有些習慣於大乘佛法的居士，開始懷疑自己過去所學的佛法是否正確，甚至動搖了學佛的信心。

不過話說回來，這也許是一件值得討論的事，台灣佛法發展至今，事實上也是產生了很多弊端，現在剛好藉著南傳佛法對大乘佛法批判，讓我們學佛的朋友能對自己所學的佛法加以反省，以深審的思考

來建立正確的信仰，才不至於走入功利主義的漩渦之中。

其實不管是任何一種方法，只要應用得當，便能產生良好的效果，一旦應用不當，就容易造成弊害，大乘佛法與小乘佛法也不例外，下面我們就針對幾個爭執的要點來加以比較。

二、法的意義

世尊將涅槃的時候，曾指示弟子們：「當自歸依，歸依於法，勿他歸依。」這是因為世尊已經快要滅度了，希望弟子們不要再依賴佛陀，而應該要依靠自己來修行佛法，這裏所提到的「法」，是指「教法」而言，也就是世尊曾經教導過的四聖諦，十二因緣、八正道、三十七道品……等等。所以「法」又被稱之為「真理」。

不過，當世尊滅度之後，弟子們互相比較各人從世尊所獲得的教法，有些地方相同，有些地方並不完全相同，譬如說世尊在某些地方說苦行無用，在另外的地方又稱讚苦行僧的殊勝，在某些地方強調神

通的妙用，在另外的地方又禁止弟子們使用神通……，所以在這裏，「法」不再是絕對的真理，而是一種隨著各人不同程度而變化的「方便法」。

小乘人把佛法視之為絕對的真理，抱持著保守的態度，而大乘人把佛法視為一種方便，所以朝著自由的方式運用，兩者一開始就有了分歧，久而久之，小乘人認為大乘人背離了正法，而大乘人卻認為小乘人產生了「法執」，兩方面的勢力相當，難免就造成了法的衝突與分裂。

「法的爭執」越演越烈，發展到後來，佛法不僅沒有使人們獲得清淨自在，反而成為困擾的根源，使很多學佛的人產生了退心。所以佛法後來又衍生了一種「法空」的觀念，認為一個學佛的人，到最後必須將一切佛法捨棄，心靈才能獲得真正的自由，如金剛經所說：「如我說法，如筏喻者，法尚應捨，何況非法。」

三、法的分裂

在世尊的年代，其堂弟提婆達多就有

分裂僧團的企圖，當時世尊已經七十多歲了，而提婆達多也有很多的追隨者，於是就生起了權利欲，想取代世尊而成為佛教教主，事實上，他並不知道，世尊本身並沒有成立教團的企圖，也沒有特別指定繼承人，只是隨緣說法，引起大眾的共鳴而已。

依佛典的記載，提婆達多的企圖並沒有成功，但從歷史方面來了解，提婆達多在印度仍擁有相當的影響力，所以隨著世尊的逝世，僧侶間的意見分歧日益嚴重，於是佛弟子們就有了統一思想的要求，這就是所謂的「結集」。

比較嚴重的分裂大概發生在佛滅後的一百年左右，當時佛弟子們正舉行第二次結集，大家為了是否接受施主金錢布施等等的十件微細戒的問題，而發生了意見上的爭執，上座部比丘的地位比較高，強行通過決議，但是人數眾多的大眾部不服決議，遂然另外組織上萬人的大結集，早期的佛教就此分裂成「

上座部」及「大眾部」。

上座部的佛法，其戒律要求比較嚴格，所以其宏法的範圍比較狹小，稱之為「小乘」，而大眾部的佛法，其戒律要求比較寬鬆，所以其傳播的範圍比較廣大，稱之為「大乘」。

一再的結集，又一再的分裂，後來小乘與大乘佛法又各自分裂成好幾十部，直到一千多年後，我們從玄奘法師的傳記中，還可以看到小乘部派與大乘部派激烈衝突的痕跡。

唐朝的時候，玄奘法師西行到印度求法，當時印度有小乘師，造「破大乘論」七百頌，以為大乘佛法是「空華外道，非佛所說」，玄奘法師乃著「破惡見論」一千六百頌，申大乘義而破之，戒日王乃召開辯論大會，僧俗共有上萬人參加，玄奘法師雖然獲得勝利，卻也有小乘外道想謀害於師。

據說由於小乘與大乘佛法互相攻擊的激烈，使佛教信徒對佛法失去了信心，結

果佛法後來在印度本土上消失，正應驗了世尊「獅子身上的蟲自食其肉」的預言。

後來，小乘法向南傳播到東南亞一帶，稱之為「南傳佛教」，大乘法向北傳播到中國、日本，稱之為「北傳佛教」，還有一支直接由印度傳到西藏及蒙古一帶，與當地的苯教結合，稱之為「藏傳佛教」。

四、食肉的問題

筆者兩年前到泰國旅遊，才知道南傳佛教的比丘可以食肉，依據小乘戒律的規定，出家比丘可以食用若干種肉，即不見此肉是為我而殺，不聞此肉是為我而殺，不疑此肉是為我而殺，稱之為「三淨肉」。

這種食肉的習慣，對於習慣於大乘佛法的人而言，實在很難接受，因為「不殺生」的戒律與「不食肉」的習慣是相關連的，才算是一種合理的做法。

所以當時玄奘法師西行，來到了阿奢尼國，國王請法師到皇宮居住，備陳供養，而食物中有三淨肉，法師不受，認為這是小乘漸教，而非大乘之教，國王乃重新

準備素食，玄奘法師才食用。

又有一次，玄奘法師來到了印度的某間佛寺，據他們說，過去此佛寺是依小乘漸教，食用三淨肉，某天，掌廚的人買不到肉，又不知如何是好，此時忽然看到天空中有一群雁子飛來，他就仰頭向天空中說：「今日僧供有缺，菩薩宜知是時。」話剛說完，只見群雁俯衝下來，撞到地面而死亡，比丘們看到這種情形，感到十分慚愧，互相勸說：「此菩薩也，我們怎能忍心噉食，自今已後，宜依大乘，不得更食三淨肉。」從此以後，這間佛寺就改成大乘寺廟。

從這件事看來，我們就可以知道，在一千五百年前的印度，小乘與大乘就為著「能否食肉」這個問題而爭論不休了。

不過據南傳佛法的解釋，比丘出外乞食，不管施主布施什麼樣的食物，都要以分別的心將之全部吃完，這也是隨緣度眾的一種方便法，如此說來，大乘法「不食肉」的規定，反而成爲一種「法執」，

是不是呢？

然而從「不殺生」的戒律來看，比丘應該有責任教導眾生「不殺生」，若僅是隨緣食肉，而放任眾生造作殺生的業報，也不是一件正確的作法吧！

某次有位外國人到泰國的道場修行，有一天一位比丘請他將水桶中的水倒掉，老外不解地說：「你可以自己倒啊！」

比丘說：「裏面有子子。」子子是蚊子的幼蟲。

老外說：「假如我將之倒掉的話，我也殺生啊！」

比丘說：「你沒有持守戒律，不要緊

！」

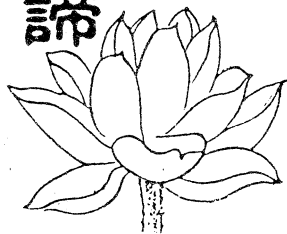
強調合理的老外就說：「那麼你不就成了教唆殺生嗎？」比丘漲紅了臉，說不出話來。

若只是一味遵守戒律，而不知活用戒律的精神，那麼宗教很容易就變成形式主義，這也許就是小乘法固步自封的原因之一。

從慈濟功德會賑災大陸，

——明了

委員間不同意見談佛教布施波羅蜜之真諦



九月二十七日慈濟功德會高雄分會舉行榮譽董事聯誼會，

證嚴法師對三百多位委員開示時針對最近大陸水災連連，慈濟人在海外可理直氣壯為大陸同胞募款賑災，但在台灣，卻受到打壓，甚至泛政治化，且少數人為反對而反對加以說明。

依據聯合報九月二十八日高雄報導，有一名慈濟委員在會中非常感傷地說，台灣需要幫助的人還很多，為甚麼要到大陸賑災？這名委員舉例說花蓮縣新城鄉民羅德桂，三餐不得溫飽，偷竊小貨車，準備載運家中唯一值錢的舊冰箱去變賣被捕，應是最適合慈濟救助對象，他認為慈濟賑災大陸的政策，現在應該檢討的時候。

這種小案子對慈濟來說非常簡單，十月間汐止二次水患全鎮各地區都受到救助，何況區區花蓮縣民羅先生之困境，未發現，未通報而已，非不救助。所以證嚴法師表示，除非慈濟沒

有看到，沒有聽到，只要慈濟知道，一定跑到最前面，一定做到。

另一委員認為大陸對台灣仍有敵意，發射飛彈對台灣人民文攻武嚇，在國際場所打壓台灣，對國際人士表示不放棄以武力犯台，所以要求慈濟對大陸賑災檢討，否則會受到台灣人民指為「資匪」的功德會，偏離台灣民意的主流，為台灣人所唾棄。

證嚴法師說她對這種問題感到矛盾，因為「慈濟」是宗教團體，尊重生命，沒有敵人，對大陸亦不認為是敵人，大陸人民遭遇天災，「慈濟」伸出援手應該是理所當然。她又表示，高雄地區前一陣子淹水，才淹一、二天居民就受不了，何況今年大陸淹水已二、三個月之久，大家將心比心，怎麼不救？她說最近有人在媒體發表文章反對慈濟救援大陸，她真感無奈。

我發現法師感到無奈時也受到影響。台灣慈濟功德會今年對大陸災患賑災非常低調，只有透過海外慈濟人募款，由海外向大陸救援，以免台灣人民對慈濟之反感。由此可見法師心胸廣大，人溺己溺，沒有大陸與台灣之分，真正宗教家，人間菩薩。

傳統佛教徒都自稱學佛、佛弟子、三寶弟子及行者等，民國初年由於太虛大師提倡人生佛教，印順導師推動人間佛教，鼓勵佛教徒行菩薩道，自稱人間菩薩。慈濟功德會也受此影響，委員間互稱「菩薩」。龍樹菩薩在《大智度論》卷九五，指出菩薩行之實義：

菩薩行善道，為一切衆生；此是實義。餘處說自利亦利益衆生，是為凡夫人作是說，然後能行菩薩道。

因此我們可以說菩薩行者，為一切衆生，不分海內外，不分台灣，大陸人民，更不分卵生、濕生、化生及胎生之衆生。

慈濟功德會結合「善心」人士來入道，修道，是漸進的，穩當的修法，論中又說：

入道人有上、中、下：下者但為自度故行善法，中者自為亦為他，上者但為他人故行善法。

布施行善，救濟大陸對自己並非沒有益處，龍樹菩薩說：下者為自度故行善法。意思說最起碼可以「自度」。當然我們希望慈濟人能提昇境界，與證嚴法師一樣：上者但為他人故行

善法。

未成佛之前佛教徒也是人，人在社會有多重身分，在家者有家長、父母親，社會上有政治、經濟、文化、學術等等。要到達如出家法師純是宗教人，非常不容易。佛陀未出家前身為太子，本可繼承王位，統理國家，成為政治人，但他從政治走過，放棄政治，成為宗教家，佛教教主，所以他說布施最高境界——三輪體空來鼓勵門徒學習。三輪體空者：施空、受空、施物空。

1. 施空：指能施之人，體達我身本空，既知無實在的能施之我，布施時便無希求福報之心。

2. 受空：指既體達本無能施之人，故對受者不起慢心。

3. 施物空：指了達資財珍寶一切所施物品本來皆空，對所施物品不起貪惜之心。

透悟三輪體空之布施最清淨，亦最殊勝。《金剛經》說：於法應無所住行於布施。又《法界次第》卷下：若布施時，施人，受人及財物三事皆空不可得，入實相正觀。

初學者不可能入於細三輪體空，達到萬法如幻之理，仍會執有實我，實法而布施者，即施者於自身起慢心，對受者懷愛憎之念，對施物生惜心。如慈濟人對台灣與大陸人民起愛憎心一樣，此為粗三輪體空，修行是一步一步來，能知自己在「粗」三輪體空中，必能向「細」三輪體空境界邁進。希望海內外慈濟人能體達證嚴法師最清淨，最殊勝的三輪體空之布施波羅蜜波境界。

略述天台性具性惡思想之我見

柯鴻章

天台宗最高法門原理之依據爲性具思想，而其修持方法則爲止觀法門。其中止觀法門中以觀不思議境爲崇高的修持法則，這個法則是以性具思想爲指導原則的，蓋沒有性具思想，便不能產生觀不思議境的修持方法，就如同華嚴系的法界觀一樣，如果沒有一真法界、無盡緣起的理論基礎，便產生不了不思議法界觀的修持法門。而這些思想及法門的建立大抵從二方面獲得，一是近代祖師大德個人的修持境界所引發，一是根據大乘經典之理論所引述。此外，可能也有參雜一些歷史背景及淵源所致。

天台的性具及性惡思想亦然，其中涵有智者大師個人之修持境界及當時之流傳的大乘經典做爲其蘊育出如此龐大豐碩廣博精深的思想，也爲中國佛教思想開創一無上巔峯的理論。

佛教自東漢傳入我國之前，有關心性之說便已在中國古代的所謂九流十家中，被流傳引述著，除孔子少言性與天道外，舉凡孟子、老子、荀子便對性分爲善、惡、可善可惡三種，至漢朝董仲舒罷黜百家，獨尊儒術後，始以孟子之性善說做爲中國正統思想之主流。而性果真爲善否？惡否？至佛教傳入中國以後，數度結合中國傳統文化之說形成格義，冠以性無、性空之說，而仍無一具體圓滿的建立，直到唐朝佛教鼎盛，建立八大二小之學派，其中以華嚴、天台二宗始對性學之涵義及內容做一具體圓滿的論述，以性具及性起，來總攝一切世出世間法及依正二報的種種內涵，而其中天台之性具性惡思想尤爲突出，其所展現的不只是一境界法門的高超，還有無窮的悲願所致。

關於天台性惡說的思想來源及智者大師所根據之理論依

據，自來便有一些學者提出不同的說法，依據聖嚴法師所著大乘止觀法門研究及最近剛出版之天台學（安藤俊雄著，蘇榮焜居士翻譯）一書所述，智者大師性惡說之來源主要有「大乘止觀法門」（天台慧思大師著）及「觀音玄義」、「觀音義疏」、「維摩經玄疏」（以上是智者大師著）等書。而大乘止觀法門一書的思想內容則主要來自大乘起信論的空不空如來藏，而不空如來藏具有染、淨二法，亦即本有染性及染事，引伸至觀音菩薩示有三毒，拔苦度衆，若無染性，便無法深入群衆示現不同衆生以爲教化，足見諸佛菩薩斷修惡不斷性惡之本質與悲願度衆之苦心。

何謂性染？大乘止觀卷二、三云：「次明具足染法者，就中復有二種差別，一明具足染性，二明具足染事，初明具足染性者，此心雖復平等離相，而具足一切染法之性，能生生死，能作生死……次明心體具足染事者，即彼染性，爲染業薰故，成無明住地，及一切染法種子，依此種子現種種果報，此無明及與業果，即是染事也……所言如來藏具染淨者，有其兩種，一者性染性淨，二者事染事淨，如上已明也，若據性染性淨，則無始以來俱時俱有，若據事染事淨，即有兩種差別，一者一時中俱有染淨二事，二者始終方具染淨二事，此義云何，謂如來藏體，具足一切衆生之性，即是無

差別之差別也。」上述所言性染性淨，無始以來具時而有及謂如來藏體，具足一切衆生之性，這即是大乘止觀法門中之性染說，與大乘起信論之一心具生滅及眞如二門及唯識中之阿賴耶識具有染淨之分，而形成染淨二法之賴耶緣起說並不完全相同，同爲起信論中之生滅、眞如二門是配合覺與不覺而說，並未涉及性的染淨問題，又起信論中所言的覺，乃是法界一相的如來平等法身，所言之不覺是依本覺而有，本覺又對始覺說，依不覺故說有始覺，與大乘止觀法門所說「清淨分依他性，亦名清淨和合識，即是一切聖人體也……染濁分依他性，亦名染濁和合識，即是一切衆生體」之阿賴耶識具有染淨二分不同。因爲大乘起信論中一心具生滅；眞如二門之目的在轉生滅入眞如，也就是所謂之還滅門，而大乘止觀所言阿賴耶識之染淨二分是一心的相，這個相並不一定是爲了轉染成淨，而是在說明一心中具有這種相性。也就是具有染性的意思。又由於阿賴耶識具有染分，它是染淨的和合識，如大乘止觀法門所說「在障之眞與染和合名爲阿黎耶識」，且將阿賴分爲子時阿黎耶及果時阿黎耶識，子時阿黎耶是屬因中痴，就是說無明住地，無始無明一樣，亦如起信論中所說，以不覺故說有無明相同，依聖嚴法師則認爲子時的阿黎耶識，相當於攝大乘論所說本識之三相中的自相，也就

是所謂種子生種子，而果時阿黎耶識，則是指果報顯現，屬緣中痴，可比爲一念無明；持有因相及果相，含有種子生現行及現行薰種子的意思。因此，從修習止觀的立場而言，以淨心來薰習染分之無明漸而轉無明性爲法性，滅却染用，則便能顯現涅槃之淨用。但是，大乘止觀法門之內涵除了在於教導如何修習止觀以達解脫外，其中更敘述著染性本具的觀念，如云：「此心體雖復平等，而即本具染淨二用。」也就是說在此平等之心體內，同時具有染淨二性，聖嚴法師在大乘止觀法門之研究一書說：「這一染性本具的觀念，切勿誤以爲是依於染性而受無明之熏。因此本書（指大乘止觀法門）所謂：『彼染性爲染業熏故，現種種果報』的『染性』二字，應當改作『淨心』，或解爲『淨心』才對，因爲本書之染性，若在轉依以前，義與染分的梨耶相同；若在轉依以後，則全同於留惑的意思。」又說：「染性乃是約淨用成就後的聖位上說的，並非由染業所生，乃是由願力而生的。」可見這裏所指的留惑，即是心性具有染性所生，經這種染性非可由染業所熏，如能由染業所熏，即是染生所具，非就聖位上說，更顯不出菩薩的悲願。這就是性惡本具的一個思想淵源。

此外，依據智者大師的疏解觀音經中有二本書特別提到性惡論的，第一本是「請觀音經疏」，在這本疏中智者提出事、行、理的三毒，爲陀羅尼之所消伏時說：「事者，虎狼刀劍等也；行者，五住煩惱也；理者，法界無礙無染，即理性之毒也。」其中理性之毒即是法界無礙無染之性惡本具論。另一本書「觀音玄義」，是智者大師正談性惡最多的一書，其中有一段明確的問答闡明性惡說：「問：緣了既有性德善，亦有性德惡否？答：具。問：闡提與佛，斷何等善惡？答：闡提斷修善盡，但性善在；佛斷修惡盡，但性惡在。問：性德善惡，何不可斷？答：性之善惡，但是善惡之法門，性不可改，經三世無誰能毀。」在這段文裏，智者大師將惡分成修惡與性惡，及將善分成修善與性善，修是指修治造作，是屬於事相的方面，而性則不可改，屬理體方面，佛菩薩正證入法之理體故已是修惡盡，亦即無惡的意念存在，但爲了悲願度衆，故留惑潤生，不能不有性惡在，而闡提是一極少善根而有極大惡根的人，但站在佛究竟的本位來看一切衆生，則即使如一闡提雖是斷修善，仍肯定它有性善的存在。這何嘗不是也再次證明，佛的慈悲及境界廣大，與佛之具有性惡恰成一正比而反證性惡論之的是。因此，「觀音玄義」又

云：「今明闡提不斷性德之善，遇緣善發。佛亦不斷性惡，機緣所激，慈力所熏，入阿鼻同一惡事化衆生，以有性惡，故名不斷」。這一段特別提到不斷性善及性惡，一面顯示一切衆生皆有成佛的可塑性，一面顯示諸佛不斷性惡而才能以自在神通之力，以諸惡法門教化一切衆生，而其心清淨無染。正因如此，故性惡思想，幽微難知，智者大師提出一具字，更是有其不思議之妙用，故宋代的四明知禮大師，非常讚嘆智者的性惡說。而於其所著「觀音玄義記」卷二中讚頌性惡說：「只一具字，彌顯今宗，以性具善，諸師亦知，具惡緣了，他皆莫測，故摩訶止觀明性三千，妙玄文句皆示千法，徹乎修性，其文既廣，且義難彰。是故此中略談善惡，明性本具，不可改易，名言既略，學者易尋，若知善惡皆是性具，性無不融，則十界百界一念三千，故得意者以此所談，望止觀文，不多不少」。這一段中知禮大師除一面讚嘆性惡說之他皆莫測之獨到外，也有意顯示智者之性惡說實亦可涵蓋其他法華三大部之十界互具思想，而構成整個天台系性具思想的理論體係。

天台性具思想是一般公認統攝天台法門的最高原理，這具字有甚深的法義，這性之一字，乃出自法華經方便品十如

是之一之如是性而來，如是者，一切衆生暨萬法之本性也，故摩訶止觀卷五云：「如是性者，性以據內，總有三義，一不改名性，無行經稱不動性，性即不改義也，又性名性分，種類之義分分不同，各各不可改，又性是實性，實性即理性，極實無過，即佛性異名耳。」此中性者分三，一者性名不改，爲空義，性分分不同，爲假義，性爲實性，理性者，顯中義，構成空假中之一心之觀，而不離性具之義。故具者，具有不思議境，止觀法門以修觀不思議境，爲十乘觀法之一，良有以也。又具者，具有一法具一切法，一法趣一切法，一切法含攝一切法及須彌芥子相入之義，其中包括華嚴，大品般若經，金光明經，維摩詰經之思想內容，最後構成十界互具，百界千如、一念三千等相即相入，差別圓融互資如同陀羅網狀，與華嚴之一真法界、法界緣起，一即一切，一切即一的性起思想有異曲同工之妙，故日本學者安藤俊雄在所著「天台學之根本思想及其開展」一書中極力主張天台之性具思想（尤其是智者大師）受到華嚴性起思想影響很大，而且有意與之抗衡的傾向，他並且在第六章性具法門中之第二、三、四節裏專門討論天台法界觀與華嚴經之蓮華藏世界及與智者大師的思想淵源，做了一個簡述但完整的介紹，尤其

第五節之「界如三千成立之基礎」中更舉摩訶止觀卷五中所云：「不可思議境者，如華嚴云，心如工畫師，造種種五蘊，一切世間中，莫不從心造」，來說明智者大師於法華三大部中經常引用，且於次第禪門及六妙門中亦常類舉「華嚴經」作為經證，如六妙門中云：「故華嚴云，初發心時便成正覺，了達諸法真實之性，所有慧身，不由他悟云。」及解說十住位第一初發心位之境界時，輒引華嚴經為證之種種理由，來深入證明性具思想與華嚴之關係。

天台的性具思想，固然與華嚴之法界觀有許多相同援引之處，但是性具思想具有善惡之本性存在，比之華嚴之具有真如緣起及純淨無染之法界緣起，事事無礙之無盡緣起仍有其不同之處，故天台之性具思想，得分具相、具性兩種，具性乃說一切法之內具有其他一切法之性，而具相則不但承認一法之內，有一切法之潛在，且「相」亦依然本具（引安藤俊雄語），這性相固然是非一非異，即性即相之一體，但其所顯現之法界比之於華嚴之一真法界更具不思議境，這不思議境在於佛之悲願所湧現度生之境界之不可測量（因含有性惡），而不在於佛境界之深廣難知。因此，再次援引安藤俊雄先生的話來證明說：「按後代華嚴學者清涼澄觀與普寂兩

師，每以『摩訶止觀』卷五二，屢引『華嚴三法無差』文為理由，據此試以唯心論的觀點來解釋一念三千，但要知『摩訶止觀』乃基於觀法上之方便，而試將三法中之心法，作為觀法之對象而已。是以上述華嚴學者的說法，並非智顗性具說的真義。可見天台的性具說乃是智者大師及後代天台祖師獨到之見解，雖有援引諸多大乘經典（如前所述），但這一性具及性惡思想却是貫徹天台思想的全部，而其思想淵源則始起於慧思大師之大乘止觀法門的性染說，再次於智者大師引發妙悟，且正式提出性具性惡之思想理論架構，後經天台之繼承大師如灌頂、湛然、知禮等發揚光大，使天台性具論成為中國佛教思想的巔峯，在近代學人牟宗三教授則判為天台圓教、圓善，實良有以也。

且趁明月飄淨界，
謹踏尸羅耘福田。

三諦三觀思想之起源及發展(中)

依藤哲英 著
觀譯

第二天台大師的三諦三觀思想

一

如前文所述，成為天台中心教義的三諦三觀思想，(1)在龍樹的全部著作中並無明言。(2)龍樹——慧文——慧思——智顗的天台傳承源流，並不是以一心三觀的傳。(3)首見三諦三觀之名的《仁王》、《瓔珞》兩經，並不是印度成立的經典，而是西元五世紀後半在中國成立的。從而，(4)三諦三觀的思想不是印度思想，而是中國思想。因此，如果此三諦三觀思想的起源，是出自於南北朝中朝(四五二—五一五)成立的《仁王經》與《瓔珞經》的話，則距南嶽慧思禪師(五一五—五七七)、天台大師智顗(五三八—五九七)的出世，應不超過數十、百年。此學說創唱以來，不及百年，究竟是經過什麼樣的過程而為慧思及智顗承受，在成為中國佛教哲學最

高峯的天台智顗中心教義之前，它是如何迅速地展開的？在此擬就此略加探討。

在嚐試作這種課題的研究時，最先遭逢的難題是，南北朝時代的資料幾乎散佚了，因此很難了解其容受過程的實狀。從而只能依據現存文獻而進行調查，然而僅能知道(1)僧祐《出三藏記集》可見其經名。(2)《仁王經》、《瓔珞經》被視為譯者不明的經典，在梁初天監十四年(五一五)即已存在。(3)依梁武帝《入註解大品序》所載，在當時，《仁王經》被視為疑經。可能在梁代，一般已知這些經典是中國成立的，因此，在識者之間沒有很受重視。

《仁王經》主張國土安穩。國家隆昌之道在於般若波羅蜜的證得，是強調仁王護國思想的經典。到了陳代(五五七—五八九)，當宮廷與佛教有密切的關係時，仁王會即被當

作國家行事而舉行。至德三年（五八五），智顗被召至太極殿講《仁王經》，翌年，在光宅寺講《仁王經》時，陳少主行幸，行捨身大施。當時的北方，北周廢佛後繼位的隋文帝，正大力推展佛教治國的政策。可能是乘此時勢而採用了《仁王經》。

淨影寺慧遠（五二三—五九二）很早就有《仁王經》的註疏，此從敦煌出土的隋·開皇十九年（五九〇）書寫的《仁王經疏》（收於《大正》第八十五冊），乃淨影所撰即可得知。然而慧遠對於《仁王經》的三諦說，到底有什麼程度的重視，由於該書僅存最初玄談部分，隋文解釋部分散佚不存，故只能知其大概。但是在慧遠《大乘義章》第十卷《止觀捨義》中，說：

二約三諦，以分三行。言三諦者，一是世諦，謂法有相，二第一義諦，謂法無相。三一實諦，謂法非有非無之相。（《大正》四十四，六六七c）。

又，在《三慧義》中，說：

於義法中，有其三種，一者世諦，二第一義諦，三一實諦。（《大正》四十四，六六八b）。

即將世諦、第一義諦、一實諦等三諦配有相、無相、非有非無相，或配聞、思、修等三慧。又，關於三觀，在《止

觀捨義》中，說：

二隨境別。言般若者，是別相觀，別知世諦，毗婆舍那是總相觀，總知真諦。言闍那者，是破相觀，破離有無，知一實諦（《大正》四十四，六六六c）。

亦即闡明了三觀與三智、三諦的關係。但慧遠的三諦三觀說並不是以《仁王經》、《瓔珞經》為根據，如慧遠自己所說，是將《涅槃經》《聖行品》的世諦，第一義諦的二諦與一實諦結合而稱三諦。

其次，在《瓔珞經》中言及菩薩道修行階程的十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺等五十二位，可能是隨著《華嚴經》的被探究，而對本經也給予注意吧！雖然如此，但證實此事實的文獻現今不存。又，經中可見到大乘菩薩戒之特色的三聚淨戒思想。如同菩薩戒被持守奉行那樣，《梵網經》與《瓔珞經》都受到了重視。但由於菩薩戒的相關文獻不能追溯至南北朝之前，因此，無法由這一方面證明《瓔珞經》流傳的痕跡。

二

根據灌頂所撰《隋天台智者大師別傳》所載，智顗在大蘇山慧思禪師之門時，慧思作《金字大品經》，並講述玄義，經文解釋方面，則命智顗代講。於是，智顗以懸河之辯講

釋，「僅以三三昧與三觀智諮審，餘悉自裁。」根據此上所載，可知有慧思傳予智顗的三觀智的傳承，然而不明此三觀智的內容如何。雖說三觀，但不能認為是空假中的三觀。又根據智顗前期時代所撰的《覺意三昧》（《大正》四十六，六二六b），三觀是三三昧，初觀是空三昧，第二觀是無相三昧，第三觀是無作三昧，因此，智顗在代講《金字般若》之際，有疑問的應是，《大品般若經》卷一（《大正》八，二一九a）：「三三昧，有覺有觀三昧，無覺有觀三昧，無覺無觀三昧」的三三昧。又，三觀不得解為前述的空、無相、無作的三三昧，因此，僅依據《別傳》的記事，很難證明慧思至智顗有三觀說的傳承。

慧思的著作中，除了現存《立誓願文》一卷、《法華經安樂行義》一卷、《諸法無諍三昧法門》二卷、《隨自意三昧》一卷之外，還有《釋論玄》、《三智觀門》、《四十二字門》等著作。《釋論玄》若還存在的話，大致可以得知慧思的智度論觀，而《三智觀門》若還存在，則對於慧思的三觀思想必能提供些許資料。然而就作為研究的現階段而言，只有透過現存著作來瞭解慧思對《瓔珞經》有何程度的重視，以及他對三諦三觀說有否注意，除此之外，別無他法。

首先從可說是慧思自傳的立誓願文來看。在歸敬文之中

，有：

稽首歸命，諸大菩薩，四十二地諸賢聖僧（《大正》四十六，七八六c）。

十住、十行、十迴向、十地、無垢地（等覺）、妙覺地的四十二地賢聖，是《瓔珞經》特別強調的，在菩薩行位中，第十地的法雲地與佛果的妙覺地間，加上等覺的無垢地的四十二位說，是在《瓔珞經》才被明白地提出在《立誓願文》中，說：

我從發心，所有福業盡施衆生。至於當來彌勒世尊出世之時，具足十地入無垢位，於授記人中，最為第一（《大正》四十六，七八九c）。

由此可知慧思有注意到《瓔珞經》的四十二地賢聖說。更從慧思的《諸法無諍三昧法門》來看，關於超越三昧，有：

復次菩薩，入重玄門，修四十心。從凡夫地，初發心時，所修禪定，次第重入。乃至最後無垢地，修諸禪定。學佛神通，化衆生法（《大正》四十六，六三二a）。

亦即有四十心（十住、十行、十迴向、十地）及無垢地（等覺）之說，因此，無可懷疑的，慧思知道《瓔珞經》。然而對此三諦說與三觀說，慧思有何等程度的重視呢？從《

諸法無諍三昧法門》卷下來看，在「受念處品」的偈頌中，說：

四諦無二是一諦，實無差別四種諦。一諦空故即無諦。

無諍巧慧佛三諦，一切衆生從本來，無生無滅無縛解，五陰如性非明闇，凡夫與佛無一二。

在此突如其然的出現「三諦」之語。然而與四諦、一諦、無諍並列而用的三諦究何所指，很遺憾無法獲得可以解明的資料。其次，再從「心念處品」的偈頌來看：

初坐禪時觀不淨，觀出入息生滅相，不淨觀及出入息。是心心數非心性，觀心心數斷煩惱。心性即是煩惱性，心數心性平等觀。具足禪慧成大聖，不淨初學斷五欲，久修獲得如意通，初觀息解假名空。久修飛行無障闇。二觀具足成一觀，獲得三明見三世，身念受念及法念，覺了三念由觀心（《大正》四十六，六三七c）。

此中「平等觀」、「假名空」的用語，可能與《瓔珞經》的「三觀者從假名入空二諦觀，從空入假名平等觀。是二觀方便道，由是二空觀得入中道第一義諦」（《大正》二十四，一〇一四b）有某些關聯。但慧思平等觀的用例未必與《瓔珞經》的用例一致。又，慧思說：「二觀具足一觀成」，看不到三觀說的展開，因此，慧思對《瓔珞經》的三諦三

觀的用語不是完全不重視，但僅根據現存的資料，無法瞭解慧思對三諦三觀的見解。

三

與南嶽慧思（五一五、五七七）先後活躍於梁、陳間的人物是東陽大士傳翕（四九七～五六九）。傳翕號善慧，有妻及普建、普成二子。是一位經營田園生活，並精進佛道的居士。智顗出金陵時，是在陳·光大二年（五六八），當時，傳大士七十二歲，已臻圓熟之境，在金陵人士之間，名聲普聞。其著述有：《心王銘》（《心王論》）、《獨自詩》、《還源詩》等，都是零碎的。另有《善慧大士語錄》四卷傳世，在湛然《止觀義例》中，嘗引其《獨自詩》之一節，茲列之如次：

東陽大士位居等覺，尚以三觀四運而爲心要。故《獨自詩》云：「獨自精，其實離聲名，三觀一心融萬品，荆棘叢林何處生。獨自作問：我心中何所著，推檢四運併無生，千端萬累何能縛。」況復三觀本宗瓔珞，補處大士金口親承。故知一家教門遠稟佛經，復與大士宛如符契（《大正》四十六，四五二c）。

此傳大士之《獨自詩》，在湛然《止觀輔行》卷二之三（《大正》四十六，一九七b～c）也引其一節。由此可知

傳大士提唱三觀一心四運推檢之說。關於傳大士與智顗的關係，根據松本文三郎博士所介紹的《善慧大士小錄並心王論》（收於《佛典批評論》）所載，梁武帝在壽光殿令寶誌講《金剛經》，時寶誌却之而推薦傳大士。因此，大士上高座，拍板唱經成四十九頌。在《善慧大士小錄》中，說：

後書荆渚，任人傳寫，續有智者，不顯姓名，躡五於後，總五十四頌，理旨通貫，不測聖凡之述作也。近荆南節度使高從誨，印施天下。

在現存的《善慧大士語錄》中有智者大師傳記。根據該文所載，可知智者大師見傳大士《金剛經》四十九頌，更加五頌而成五十四頌。如果《小錄》所載為史實的話，則智顗與傳大士之間應有思想上的關聯。總而言之，梁陳之世，在金陵教界名聲普聞的傳大士，他的三觀一心四運推檢說，必然給予離開大蘇山慧思之門，出金陵，在瓦官寺修禪講述的智顗某些影響。被認為智顗在瓦官寺撰述的《法華三昧懺儀》（《大正》四十六，九五四a）及《覺意三昧》（《大正》四十六，六二三a）中可見到四運推檢之說，但此下擬從智顗前期的著作中，探討是如何採用《瓔珞經》的三觀說。

四

智顗前期的著作計有八部，此中，瓦官寺時代所撰述的

，除《次第禪門》十卷之外，另有《法華三昧懺儀》、《六妙法門》，可能稍遲又有《覺意三昧》的撰述。在天台隱棲時代，有《法界次第初門》及《小止觀》，而《方等三昧行法》、《禪門口訣》也可視為前期作品。

前期時代的智顗思想，從《次第禪門》等看來，此時代的著作都是有關禪法的實踐方面，因此可以說其實踐門的性格極為濃厚。然其教為係基於龍樹的《智度論》，是受到慧思思想影響很多的「般若立法門」。但是在修行的行位論上，他不能滿足通教分齊的《大品般若》中三乘共十地說，而將其注意力朝向《瓔珞經》的五十二位說。

前期時代的智顗尚未形成四教五時的教判論，藏、通、別、圓等化法四教的名目，在《法界次第初門》僅出現一次。雖然如此，但化法四教的觀念，在慧思《法華經安樂行義》（《大正》四十六，六九八b）中，區別外道、二乘、鈍根菩薩的次第行，法華利根菩薩的不次第行時所說的，可說是思想先驅。承繼慧思這種思想的智顗，在別行的《六妙法門》（《大正》四十六，五五四b）《第十證相六妙門》中，說（1）次第證，（2）互證，（3）旋轉證，（4）圓頓證等四種證相，而此正是在後期時代大成的化法四教修證論的先驅。

(一)次第證——
 第一歷別對諸禪六妙門
 第二次第相生六妙門
 三乘之證相

(二)互證——
 第三隨便宜六妙門
 第四隨對治六妙門
 第五相攝六妙門
 第六通別六妙門
 凡夫·外道·二乘·菩薩之證相

(三)旋轉證——
 第七旋轉六妙門
 唯獨菩薩之證相（與聲聞緣覺不共，何況諸凡夫耶？）

(四)圓頓證——
 第八觀心六妙門
 第九圓觀六妙門
 第十證相六妙門
 利根大士之證相（非尙諸小菩薩及二乘的境界，何況諸凡夫耶？）

衆所周知，化法四教中的藏教以正化二乘，傍化菩薩的三乘爲所被之機，通教是正化菩薩，傍化二乘的三乘共行，因此，與此表之次第證，互證一致。又，表中之旋轉證，只是菩薩的證相，此與獨菩薩之教的別教相通。更且在利根大士的證相之圓頓證上，分相似證相與真實證相兩種。在相似證相中配《法華經》的六根清淨相；而真實證，是《華嚴經》初發心圓滿功德智慧相，然其實際係依通別兩面，對配《瓔珞經》十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺等四十二位，即近於圓教的行位論。

但是在《六妙法門》中，看不到將《瓔珞經》的十信對配六根清淨的思想。到了《覺意三昧》（《大正》四十六，六二六c），將凡夫位分爲外凡與內凡，外凡鐵輪位配十信，內凡銅輪位爲初發心住，「其餘九住及十行、十金剛、十地、等覺、妙覺，是諸佛境界，是菩薩所知，豈是凡識之能量。」（《大正》四十六，六二七b）。在後來完成的圓教行位論中，以五品弟子位爲外凡；六根清淨位（十信）爲內凡；以十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺爲聖位，因此與《覺意三昧》的行位論多少有點分歧。但瓦官寺時代

的智顗，在形成四種修證論時，必定對《瓔珞經》極度地注意。

又，作為圓教獨特的行位論，也是智顗後期時代完成的理即、名字即、觀行即、相似即、分真即、究竟即等六即思想之先驅，在《覺意三昧》（《大正》四十六，六二二a、b）可見到六種七覺說。《覺意三昧》中的六種七覺說，是在揭示菩薩從初發心，修種種行，到達佛果的過程。(1)因聞七覺，遇諸佛菩薩及善知識，聞諸法本來空寂而大驚悟。相當於六即中的名字即。(2)修行七覺，行人反照觀察心，令觀行調適。相當於六即中的觀行即。(3)會理七覺，若人悟心及諸法一切三摩地，即與真如之理相契，此與衆生本來即佛的說法有相當差距，但還是可視為是理即。(4)起方便七覺，以善巧方便修自利利他的三摩地行，此方便行尚未至行位，但可配於六即中之相似即（十信）。(5)入法門七覺，菩薩具足真俗二空觀，入中道，開佛知見，自然流入十住、十行、十迴向、十地、等覺的清淨禪，正與六即中的分真即一致。(6)因極七覺，菩薩朗然大悟，得一念相應慧的無上妙覺，相當於六即中之究竟即。

《覺意三昧》的六種七覺說，是立基於《大品般若》無相皆空的原理，但後期完成的六即說，則是根據《法華經》

的中道實相說，因此，兩者的根本立足點不同。要注意的是，《覺意三昧》所說，頗受《瓔珞經》的三觀說及行位論的影響。

由前述種種看來，在智顗思想進展過程中，在大蘇的開悟與華頂峯上的頭陀證悟之間，他對《瓔珞經》深加重視，而將其行位論及三觀說採入於自家學說中。大蘇的開悟，由於是法華三昧的前方便——初旋陀羅尼之發得，因此，可以說是般若空觀的體驗。相對於此，華頂峯上的頭陀證悟，是法華圓頓的一實中道的體驗。但是，對於智顗的思想，與其認為是從通教的般若空觀飛躍地進展至法華圓教的中道觀，不如推想其間還有一段對別教《瓔珞經》重視的時代，還有更順暢的思想推移過程。

《六妙法門》與《覺意三昧》是講述《次第禪門》後不久撰述的，是智顗前期的著作。在此二書中所見的對《瓔珞經》的強烈重視，自然而然地在三乘共行的實踐法與法華圓頓的實踐法之間，形成隔歷的獨菩薩的實踐法。從來藏通別圓的化法四教判，被理解為天台智顗將佛陀一代教說，從內容而加以分類的客觀範疇，若前文所述得以成立的話，則智顗自身逐漸深入其思索體驗的求道過程，爾後從反省的立場予以範疇化，其根底流著活生生的生命之血。在《法華玄義

義》中，將藏通別圓等四教加上別接通、圓接通、圓接別的三被接。但化法四教判原來不單是客觀的範疇，而是智顗自身由通教至別教，進而進入圓教，徐徐深化其過程，而範疇化的東西是三被接之說，這是應可理解的。

五

《瓔珞經》的五十二位說，如前文所述，是智顗前期要事之一，但究竟智顗對《瓔珞經》的三觀說的重視程度是怎麼樣呢？今以《次第禪門》卷七八六妙門V及其別行本八六妙法門V為主，來探討其重視的程度。所謂六妙法門，是指以數、隨、止、觀、還、淨六門為滅諦涅槃之道。《次第禪門》的六妙門，是由(1)釋名、(2)辨次位、(3)明修證等三段而成。而在別行本，則擴充為十門。此中，與《瓔珞經》的三觀說有關係的，是以《次第禪門》卷七八六妙門V中的觀、還、淨等三門配以三觀，亦即：

復次菩薩從假入空觀，故名爲觀；從空入假觀，故名爲還；空假一心觀，故名爲淨。若能如是修者，當知六妙門，即是摩訶衍（《大正》四十六，五二五b）。

此中可見到從假入空觀、從空入假觀之名。但並不像《瓔珞經》那樣，使用中道第一義諦觀之名，而是稱空假一心

觀。在別行本，十門中第七旋轉六妙門之首，有：

前第六通別妙門觀中說名從假入空觀，得慧眼一切智，慧眼一切智是二乘菩薩共法，今明從空出假，旋轉六妙門，即是法眼道種智，法眼道種智不與聲聞辟支佛共。云何菩薩於數息道中，修從空出假觀，起旋轉一切諸行功德相（《大正》四十六，五五二c）。

以第六通別六妙門中所說的從假入空觀，得慧眼一切智；第七旋轉六妙門所說的從空出假觀，得法眼道種智。第九的圓觀六妙門所示的圓觀，得佛眼一切種智。但是在別行本中，從假入空觀是凡失、二乘的共行觀，從空出假觀是獨菩薩的別行觀，圓觀是超越凡夫、二乘、小菩薩的利根大士觀法。圓觀是基於一即一切的立場，不是階段性地探討三觀次第的隔歷次第的三觀說。

又，在《次第禪門》卷三之下（《大正》四十六，四九八c），約止門、觀門而闡明四修，茲將約觀門的部分列之如下：

- (1) 事觀——事修——安般不淨觀
- (2) 理觀——理修——空無相等觀
- (3) 事理觀——事理修——雙觀二諦

(4) 非事非理觀——非事非理修——中道正觀

從表面上看，不是採用三觀說，但由於事理觀是配真俗二諦的雙觀，非事非理觀配中道正觀，因此，無疑是以《瓔珞經》的三觀說為背景。關於此中道正觀，《小止觀》、《入證果章》云：

云何修正觀？若體知心性非真非假，息緣真假之心，名為正。諦觀心性非空非假，而不壞空假之法，若能如是照了，則於心性通達中道，圓照二諦，若能於自心見中道二諦，則見一切諸法中道二諦。亦不取中道二諦，以決定性不可得，是名中道正觀，如中論偈中說，因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦名中道義（《大正》四十六，四七二c）。在圓中以照中道二諦為中道正觀，在此係說為「圓照二諦」或「中道二諦」，所謂的「三諦」，一次也沒見到。一方面引用了一般稱為《中論》三諦偈的因緣所生法之偈，另一方面，對於三諦思想沒有言及一言半句，這顯示在成立《小止觀》的天台隱棲時代，智顗尚未形成三諦說。

反之，三觀思想在天台隱棲時代，已蔚然成形，《小止觀》的《入證果章》引《瓔珞經》三觀之文，將體真止，方便隨緣止，息二邊分別止的三止，慧眼、法眼、佛眼等三眼，

一切智、道種智、一切種智等三智，依次與三觀對配。茲列之如下：

從假入空觀（二諦觀）體真止——慧眼——一切智

從空入假觀（平等觀）方便隨緣止——法眼——道種智

中道正觀————息二邊分別止——佛眼——一切種智

從其所說來看，住於從假入空觀者，「定力多故不見佛性」；住於從空入假觀者，「智慧力多故，雖見佛性而不明了」，此二種觀法是方便觀，不是正觀，「若菩薩一念中欲具足一切佛法，應修息二邊分別止，行中道正觀」，若住此中道正觀，「定慧力等，了了見佛性」。與此《小止觀》先後撰述的《法界次第初門》的序提及：本書是為欲學三觀者而作，「若於一念心中，通達一切佛法者，則三觀自然了了分明也」（《大正》四十六，六六四b）。但是，別行本的《六妙法門》、《小止觀》所見的三觀說，還是歷別次第的三觀，若配化法四教，別屬別教的分齊，後期天台三大部及《維摩疏》中的圓教分齊的不次第一心三觀尚未言及。

（續下期）



禪海點滴

覺蓮

一、只要無事的慶閑禪師

吉州隆慶院慶閑禪師，福州古田人，俗姓卓，其母夜裏夢見梵僧送她一顆明珠隨即懷孕，師出生之時，白光滿室，自幼不近酒肉，十一歲出家，二十歲到處遠遊參學。相貌堂堂，體壯而豐碩，沉默寡言，惟道是究。所到之處，甚少和人交談，絕不攀緣，如果有人想和他說話，總是一揮手趕緊離去。像這種一心向道絲毫不敢放逸的情形甚為罕見。親近黃龍慧南禪師學禪，很得黃龍的器重。

師平日雖沉默，然於法道論辯時，絲毫不退讓，就是和前輩們在一起論道也是如此，有人便向黃龍打小報告，說他太輕率了。有一回，黃龍過雙嶺，師來禮謁，黃龍想看看這個徒弟是不是真的如人所說的不知輕重，以下是他們的對話：

龍問：「甚處來？」

師曰：「百丈。」

曰：「幾時離彼？」

師曰：「正月十三。」

龍曰：「脚跟好痛與三十棒。」

師曰：「非但三十棒。」

龍喝曰：「許多時行脚，無點氣息。」

師曰：「百千諸佛，亦乃如是。」

龍曰：「汝這麼來，何曾有纖毫到諸佛境界？」

師曰：「諸佛未必到慶閑境界。」

黃龍知道師果然不負所望，隨即又問：

「如何是汝生緣處？」（意即問他有何境界？）

師答的更妙：「早晨喫白粥，如今又覺餓。」（就是這麼

平實啊，你以為有什麼奇特。）

黃龍又出題目了，問：「我手何似佛手？」

師曰：「月下弄琵琶。」（多麼美啊！）

問：「我脚何似驢脚？」

師曰：「鷺鷥立雪非同色！」（同中有異）

黃龍到這裡喘了一口氣，眼睛瞪着師而問道：

「照這樣說來，你剃髮出家，究竟爲了何事？」

師曰：「只要無事。」

龍曰：「既無事何須剃髮？」

師曰：「若不剃髮，爭知無事？」

龍曰：「這麼說來，則『數聲清磬是非外，一個閑人天地間』也。」

師曰：「是何言歟？」

龍曰：「靈利衲子。」（肯定他）

師曰：「也不消得！」（不因此而沾沾自喜）

龍便喝，師拍一拍，龍又喝，師便出。他師徒二人像唱雙簧般終於落幕。師侍龍，平日時有機峯，互不相讓，你來我往，黃龍曾笑謂師乃曰：「一等是精靈師。可見黃龍以師爲榮。由是學者爭向歸敬。」

師室中每垂問：「魚行水濁，鳥飛毛落，亮座主一入西山，爲甚麼杳無消息。」以此接引初機。

元豐四年三月七日，告衆將入滅，說偈曰：「露質浮世，奄忽入滅，五十三歲，六七八月，南嶽天台，松風澗雪，珍重知音，紅爐優鉢。」說偈畢，遂乃入浴，浴出，方以巾搭膝而

化，神色不變。大衆爲他更衣時，手足柔軟。髮剃了還更長，請來畫工正要將其形相繪下來時，師突然抬起頭來，第二日轉爲平視。太守前來觀瞻，願留全身以供後世瞻禮。當時有僧名喚利儼者曰：「和尚曾遺言，將其色身火化。」大衆不敢違命，遂乃荼毘，闍維當日，薪盡火滅，而猶跏趺不散，更以油漆加薪木燒之乃化。是日雲起風作，飛瓦折木，烟氣所至，東西南北四十里之內，凡草木沙礫之間，皆得舍利如金色，算一算，至少也有好幾斛。

二、無雜用心的行偉禪師

袁州仰山行偉禪師，專研賢首宗於太三藏門下，甚爲出名，其同學法亮後來卻去參黃龍慧南禪師的禪法。師某日見法亮好奇地問：「亮法師，你現在是位禪行者，禪宗奧妙的道理說來聽聽如何？」亮法師說：「等我死後再爲你說吧。」師責怪道：「你瘋了嗎？說這種話。」亮法師卻道：「不錯，我的確瘋狂，但現在已經好了，而你現今正瘋狂得勵害呢！」說完便走開了。師爲此事百思不解，遂放棄講席前來參謁南禪師。

每次入室，南公必斂目良久，然後方始開口說話，沒有一次例外，師覺甚奇，有一次，終於忍耐不住了，便直截問南公：「每次和尚見了行偉，必合眼斂目，這是爲什麼？」「這樣啊！很奇怪嗎？記得麻谷禪師見良遂來，便拿起鋤頭去除草，良遂便開悟了。而我見了你來；關閉雙眼，雖然沒有開悟，總

算有了疑問，也不錯。」師愈加莫名其妙。（壽州良遂禪師，參麻谷，谷見來，便將鋤頭去鋤草。師到鋤草處，谷殊不顧，便歸方丈閉卻門，師次日復去，谷又閉門，師乃敲門，谷問阿誰，師曰：良遂。才稱名，忽然契悟。曰：和尚莫謾良遂，良遂若不來禮拜和尚，泊被經論賺過一生。谷便開門相見。乃歸講肆，謂衆曰：諸人知處，良遂總知，良遂知處，諸人不知。

（指月錄卷十一）

當時泐潭月禪師與南公同坐夏積翠，月禪師一向於經論多所接觸，師常侍坐，聽其暢談佛法。月禪師因爲閱讀小釋迦傳（仰山慧寂通智禪師，與潯山共創潯仰宗。據指月錄載：有梵僧從空而至，師（仰山）曰：近離甚麼處？曰：西天。師曰：幾時離彼？曰：今早。師曰：何太遲生？曰：遊山翫水。師曰：神通遊戲則不無，闍黎！佛法須還老僧始得。曰：特來東土禮文殊，卻遇小釋迦。遂出梵書貝多葉與師，作禮而去，自此號小釋迦。）其中有一段如此寫着：

「韋尚書問仰山寂公：『禪師尋常如何接人？』寂曰：『僧來，必問來爲何事。曰來親近。又問還見老僧否。曰見。又問老僧何似驢，僧未有酬者。』韋曰：『若言見，爭奈驢，若言不見，今禮覲誰？』以此故難答。』寂曰：『無人如尚書辨析者耳！』」

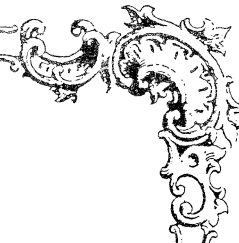
月公稱喜，而師亦以爲然，只有南公不同意，而且斷然言

道：「潯仰宗枝不到今者，病在此耳！」

師爲此事，甚感不解，因此，日夜究思，終是悟不出其中道理。便想既然無法參透，倒不如住到嵩山少林寺之下做個粥飯僧。這天過去了，到了晚上，和一僧共同在丈室侍坐。這僧問南公：「法華經言：得解一切衆生語言陀羅尼，何等語是陀羅尼？」南公回過頭來看一看香爐，這僧伸手去探一下爐中是否還有火，因沒火了，又再添上一炷香，然後回到原來的位子上。南公笑着說：「這就是陀羅尼！」師驚喜向前問道：「這又如何了解呢？」南公命令這僧出去。這僧掀開簾子快速走出去。南公便說了：「如果不懂的話，他怎會去做呢？」師當下有省。

師平日律身甚嚴，宴坐猶勤，往往一坐到天亮。平常謝絕交遊，或有人來找他，他把自己的坐位讓給他坐，自己則起身上一炷香，然後叉手而立，不與人交談。南公聞之，認爲如此太不隨緣，沒法做到和光同塵，因此曾當面訓戒他。師卻道：「道業未辦，歲月如流，大根器如雲門、趙州猶曰：『我惟粥飯、二時是雜用心。』」又曰：『我豈有工夫閑處用？』我行偉是什麼根器，怎敢放逸，談說世情，徒增人我相罷了。」南公更加稱讚而器重之。

元豐三年十一月二十六日說偈而化，後三日闍維，得五色舍利，骨石桎索勾蓮，塔於寺之東。



結合類同了悟性，了悟覺法無實義，
若存在於相似義，前未現見亦相似。

相互之間相似，擬謂是了解性爲無實義，若有實義，如前所未現見之紅蓮花，現見後思惟與其餘紅蓮花相似，須生彼覺識，以其存在相似義之故。《釋量論》云：「執彼類同故，亦非別有境，若緣諸見同，義非先有見，如何彼決定，彼與所見同，同不同性故，聲境非境故。」

一般相似聲之境自相，非謂不相同聲之境之故，法稱論師由現見與彼相似謂之。是於因假立果之名，如「現前」爲現量或假立他利比量之名，故如不成立不了義，亦不成立「相似義」。

丑二、破斥等同覺識之總相

有一說：既無相似義之總相，然而何故無具分別性所取相似之總相之思惟？若如是，總與別相喪失同一實物性之理念。倘若總與別相非同一實物，汝信樂爲實義，若謂具分別識唯所取類同別相，而作爲同一總相，將變成如何？曰：不應理。

類同非有同一體，非同一故無總聲。

謂「類同」之說法表示諸多法，若表示一法，則與彼同一

定義不成當滅壞，能立與能破立論。

若是諸多總相，則沉香樹之總相當成二虛體之聚體，若欲許之，則將轉成別相故，不成立總相之義；既成立沉香之別相，亦不成立餘樹之總相，即沉香樹之總相。既剷除沉香樹之總相，而不剷除餘樹相故，當滅壞能立與能破之理論。

子三、破斥相似之總相有二

丑一、破斥相似義之總相

類同定義之一總，與別相是同一物。

有一說：不欲許一與多之總相，沉香樹與檀香樹等俱有枝葉，為類同定義之總相，與諸別相是同一實物之說法。

印度外道認為總相與別相是同一實體，倘若是屬於相類似之實物，沉香樹與松樹等，彼諸唯具有枝、幹、樹葉之定義相似，是一總相。（如是之相似定義之沉香樹與松樹等。謂「總相」之說法？彼不應理，）「相似」：結合分別識。敍說「一法」與「法總相」相似，「他法」與「彼法性」二者相似，依此類推「相似」與「相像」是結合分別識之法。成立分別識之法是遺餘，是名義，彼無實義。「相似」、「相像」二者無實義，倘若二者含有實義，唯「分別性」、「名義」亦應如同實有法性。喻如：若現見前所未見之紅寶蓮花，思維與其餘紅蓮花相似，此憶持之心識應成過失。

詳析總別相 (六)

明性

丑一、前期之說法

謂亦有諸多總相，與各個別相相屬。

有一說：既無一總相，然而沉香樹等，各個別相之中，與彼（沉香樹）同體之總相亦成諸多。

有一說：諸實義各個之別相，存在於各自之總相，彼「總、別」相同一實物。猶如沉香樹、柏樹各個別相中，有「樹」→總相相屬關係，依此概念，別相中實有諸多相似。借而判定各自之總相與各自之別相同一實物。結論：沉香樹有它自身之實物，檀香樹亦有它自身之實物，同一實物亦有諸多別相。

以上之說法不合理，沉香樹有實存之別相，沉香樹自身之總相，或與沉香樹同一實物之「樹」總相，因此（總相）虛體二聚。理由是（一）非樹之虛體（二）非沉香樹之虛體。唯一沉香樹實體。若是虛體二聚之定義詮述，成立單獨一虛體，應成過失。不僅定義不週延，而且立破之理論亦壞滅了。

既成立別相，亦能立總相；無沉香樹（別相），因為無樹（總相）之故。由破斥總相後，亦須剷除別相，如是能立能破之理論始能無過。雖成立沉香樹之別相，然不成立他樹之總相，既剷除沉香樹之總相，然不剷除他餘樹（別相）之故，因此壞滅立破之理論。

丑二、破斥彼說

八十八年一月份會務報導

(會訊第209期)

捐款芳名錄

(總計 陸萬玖仟肆佰元整)

陸仟陸佰元：香定師

叁仟元：王中孚

貳仟元：傅冠智

壹仟伍佰元：許鏡子

壹仟元：李林卿烟 李雪梨

吳燕靜 傅冠盛

陳政維 陳怡青

陳楊秀鸞 陳大文

陸佰元：黃柳英 方偉綸

伍佰元：修欣打字行

王蔡秋月 王芳珍

吳嘉恭 許瑞盼

宋淑貞 江柏興

肆佰元：會純 李春生

叁佰元：慈琴 王巧英

鄭海英 鄭海蓮

黃玉梅 莊寶治

石修誠 陳聖道

貳佰伍拾元：

貳佰元：王靖君

蔡錦雀 蔡佳洛

張達維 張蓓玲

鄭人豪 郭松山

郭建志 郭銘源

郭庭伶 侯明秀

張再興

許萬生

陳榮璧

劉自杰

王弼昭

王昭仁

蔡永輝

許志鋒

陳永漢

陳錫卿

王治

鄭寶燕

石大德

陳俐名

李奇蓓

林美辰

蔡永潭

張凱閣

郭俊麟

郭秋燕

侯坤隆

侯漢洲

陳政宏

陳文宗

姜宏効

張博彥

許博程

陳俊弘

陳明吉

蔡德坤

郭春瑾

石富元

楊淑敏

李文哲

林連俤

蔡耿偉

徐秀鳳

郭俊祥

郭秋蘭

侯坤成

侯燦榮

杜鶯梅

郭輝龍

郭王秀

郭俊良

侯梅雲

呂碧如

顏高龍

顏高盛

蔡文祥

吳美權

石馨文

蘇美金

廖粹華

林建國

蔡順吉

張瑞芳

鄭忠

郭國清

郭國清

侯燦榮

88年1月份收支明細表

收	上月結存	\$ 33,422	90
	本月收入	\$ 69,400	00
	定期存款利息收入(二年份)	\$ 58,219	00
入	收入總計	\$161,041	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第151期印刷費用	52,000	00
	福田雜誌封面(4期份)	13,600	00
	福田雜誌郵寄費用	12,436	50
	劃撥代金手續費	75	00
	供僧醫藥費(他寺)	6,000	00
	濟助支出		
	洪樺燦	2,000	00
	洪樺燦	2,000	00
	蔡金良	2,000	00
	歐良	2,000	00
	吳錦	2,000	00
	劉施	5,000	00
	王寶	5,000	00
	王連	5,000	00
	徐清	5,000	00
	楊吳景鄉	5,000	00
出	支出總計	\$124,111	50
	本月合計	\$ 36,930	40
	收支比較	178.8 %	

會長：顏高龍
副會長：鄭海英
孫申娥

會功德福田寺然湛



1 月份救濟事蹟

1. 劉錦貴女士：住南市安南區安昌街一〇六巷十三弄一號，四十三歲。案主於七十四年已離婚，育有三子女，老大由父親撫養，已無往來。現母子借住娘家，而長女因腦瘤開刀後併發雙眼失明，今由案主照顧中。現因景氣不佳，收入短少，經濟困難，故本會協助生活費用伍仟元整。

2. 施廣老先生：住南市安南區長溪路一段四八三巷三十號，七十歲。案主因中風臥病在床，平常皆由施老太太以撿破爛維生。其子入獄，媳婦已離婚，留有二名孫子由其撫育。因案主要由老太太照顧，平常又需接送兩孫子唸書，僅利用空檔來撿破爛和做雜事，經濟生活困難，需要援助，本會協助費用伍仟元整。

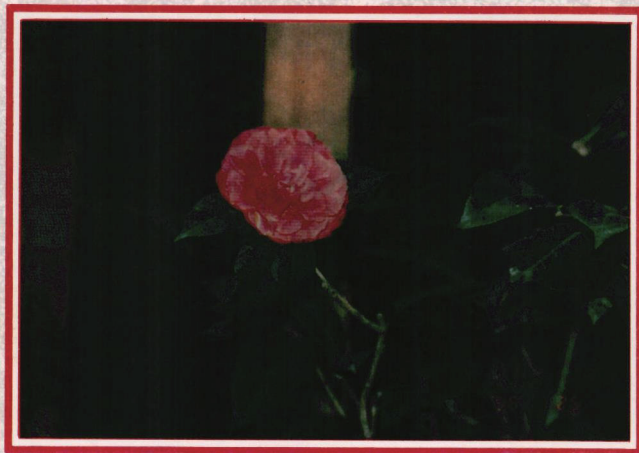
3. 王寶珠女士：住南縣關廟鄉中央路二五七號，四十三歲。案夫已因肝、膽、糖尿病於七十四年間病逝。案主因不識字，曾為清潔工，後因身體疾病及全身性的皮膚炎而無法工作，在家養病及看顧次子。因次子有唇顎裂，說話不清楚，個子較矮小，另有一名兄長寄住姨丈家。其生活環境不佳，經濟困苦，端賴社會救濟，故本會予以協助生活費用伍仟元整。

4. 王連福先生：住南市北區長榮路三段五十八巷二十二號之二，六十五歲。其健康狀況不佳，原以拾廢紙廢鐵變賣營生，但在老年喪子（於八十一年因肝癌過世）、喪妻（八十六年甫過世）的打擊下，精神狀況差、身體狀況更走下坡，目前由於腿部神經壞死，行動不便，拾荒收入有限，媳婦自八十年即離家，毫無音訊，今與一孫相依為命。房租、生活費及醫藥費都是一大負擔，僅能依社會福利補助維生，目前案主最擔心的是如何將孫子栽培長大到足以自立，故本會予以協助生活費用伍仟元整。

5. 徐清香女士：南市北區公園路九九四巷二十二弄三十三之二號，三十七歲。案主之丈夫於八十五年間因與砂石車對撞，導致頸部以下癱瘓毫無知覺。案主於發生事故後，辭去工作在家照顧丈夫，家中目前無任何經濟來源，家中唯一獨子為唇顎裂兒童，已手術過三次，目前接受語言治療中，也十分上進，故本會予以協助生活費用伍仟元整。

6. 楊吳景鄉女士：住南縣新市鄉社內村一之十三號，五十一歲。不識字，程度低反應差工作不定，因經常被丈夫毆打致使左耳失聰而帶兩名女兒回娘家，自己工作以養活二女。其夫亦不知去向，也不管妻女之生活，甚至學校學費繳不出來要助學貸款，也因楊父不知去向，而不能蓋章，導致無法辦理。其女兒們也因家境不好經常利用時間打工補貼學費，非常刻苦上進，故本會予以協助生活費用伍仟元整。

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 茶花

• 贈 閱 •

■ 中華民國八十八年二月十五日出版
佛曆三〇二六

■ 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