

福
田



佛教月誌

- 大千莊嚴出版《佛教日用文件大全》，內容含有法令、契據、公文、文詞、尺牘、禮節、聯語、帖式、幛額、雜錄等。
- 佛光大藏經《淨土藏》已出版問世，共計三十三冊。
- 圓明出版社十周年紀念，為回饋讀者，舉辦特惠活動，精選佛教界長老、法師、居士大德著作菁華佛書一百餘種，三折工本優惠讀者。
- 妙境長老佛學演講錄音帶流通。
- 台北市佛教觀音線協會舉辦寺院監院暨人才儲訓研習會。
- 88年度全國供佛齋僧大會，預計於國曆8月29日，假台北縣林口國家體育館舉行。
- 苗栗大湖觀音山法雲禪寺，將於89年4月2日起傳千佛三壇大戒暨在家菩薩戒。
- 世界佛教華僧會，將於88年9月16日起傳授在家五戒菩薩戒。以此紀念白聖長老圓寂十周年。
- 台中霧峰萬佛寺，8月14日起至17日止，舉辦中小學教師生命教育研習營，17日續辦高中佛學營。
- 台南玉井鄉台南女眾佛學院高中、大學部招生。
- 高雄元亨佛學院第十屆招生（純招女眾），暨佛學研究所招生（對象：男眾）。
- 昭慧法師領導的護教團體極力爭取的四月八日佛誕節，有可能於明年四、五月分實施。

本期目錄

- 封面：雕木念珠 大明攝
- 1 ● 佛教月誌
 - 2 ● 台灣佛教漸漸商品化的危機……………明了
 - 5 ● 問題所在——天台思想史 緒論……………安藤俊雄著 依觀譯
 - 11 ● 人類生活與生命解脫……………柯鴻章
 - 15 ● 如來藏思想是佛教，也是台灣政府推動社會平等政策的原動力……………振德
 - 18 ● 法的比較(六)……………何世亮
 - 21 ● 「讀因明不能成佛」？……………三五
 - 24 ● 禪門風範……………覺蓮
 - 27 ● 西洋哲學中的佛法問題……………心寂
 - 28 ● 遊南京——夫子廟……………鄭龍
 - 32 ● 《量理寶藏論詮釋》詳析能立與遣餘(三)……………明性
 - 33 ● 八十八年六月份會務報告
- 封底：佛隴 藏經樓蜀型

台灣佛教漸漸商品化的危機

明了

七月二日鄭振煌居士在中國時報之時報會館舉行「佛教生死觀」系列講座，論析生死真相、臨終關懷理念以及簡易禪坐方法。本講座中討論緣起、業力、因果、性空等主題，使學者以淺顯易懂的講習方式進入生死觀核心，共有六堂課，收費二千五百元，可單選，每堂五百元。

二十年前南懷瑾居士亦開佛學課程，每月四堂課，每月收費五百元，每堂課一百二十五元。鄭居士每堂五百元比南居士貴四倍。佛學在二十年間漲了四倍，比民間物價漲幅小一些。

佛陀本來規定弟子可以接受食物、寢具、坐具、藥品、衣服等物質的供養，但金錢不可收受，可是有些商業發達地區商人作午飯時間不固定，托鉢乞食不易，所以才發生「十事非法」

「事件。此「十事」是佛滅後一百年左右，印度吠舍離地區商業發達，跋耆族比丘不易化緣過午不食的食物，但當地人民又不能不供養比丘，遂於其商場通用貨幣之金銀布施，「乞以購易所需」。這種現象被保守派教團反對，在吠舍離舉行會議，判定跋耆族比丘所提「十事」改革不合佛教律法，故稱「十事非法」。依《喜見律毗婆沙》卷一所載，這十件事是：

1. 塩淨：塩等調味料貯存在角器內，以備他日使用。
2. 二指淨：當日影自日中推移至二指寬間，仍可進食。
3. 聚落間淨：一聚落食後，得更入他聚落進食。
4. 住處淨：同地區內之比丘，可隨意於他處行布薩。
5. 隨意淨：表決衆議時，若僧教未齊（不足），得預想

事後承諾（追認）而先舉行羯磨（會議）。

6. 久住淨：聽評先例。

7. 生和合淨：未去脂之乳，得取飲之。

8. 水淨：未（或半）醱酵椰子汁（闍樓伽酒），得取飲之。

9. 無緣坐具淨：造坐具得不用邊緣而隨意大小。

10. 金銀淨：即受畜金銀。

金銀淨保守派教團認為非法，但限於教區環境，商業發達，金銀成為社會常用通貨之時，「乞以購易所需」也，是一種方便供養，因地制宜。

佛陀認為解脫的知識不是婆羅門階級所獨享，應開放給所有希望得到解脫的人。他的解脫觀超越社會階級，受到新興商人的歡迎，由於商人的支持，佛教可以在婆羅門教的环境中立足，從佛教歷史裡最先聽佛陀說法的是商人，這絕不是偶合（見李義林〈商人與佛教〉）。佛教在家眾中，最著名的給孤獨長者。長者在當時印度指商會或工會的領袖，在佛教文獻裡指的是商人。給孤獨是舍衛城的富商，不但捐了許多錢給佛陀的僧團，並且捐了一個大花園，成為佛教第一個僧院。

律卷三十九（大正 22，539 b）：

若比丘尼無商人伴行者，得越毘尼罪；至所在，波液提。

若比丘於空遠無商人伴行者，得越毘尼罪。

此為互惠的合作，僧侶可以從商人處得到物質照顧和生活保障，而商人可從僧侶處得到精神的慰藉和醫療的照顧。如《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷四（大正 24，223 c—224 a）所載：

時比有丘，以商旅為伴，人同遊行。時行伴有婆羅門，忽染時患，詣醫人所。『我有如是病、仁為我處方。』答言：『此病可服訶梨勒，必當得差。』報言：『涉路無處可求。』醫曰：『沙門釋子善閑諸藥，從彼求覓，必當見惠。』時彼即便詣比丘所，問言：『聖者，有訶梨勒不？』答言：『我有。用此何為？』報言：『我身有病，醫遣服之，有時見惠。』比丘對此開鉢帶中，覓訶梨勒。先用錐刀，次抽皮片，并諸雜藥淨穢交參。由此可知佛陀鼓勵沙門釋子與商人來往，伴著商人到處去

作買賣，也可以把佛教傳佈到各地去，有人研究由佛教傳入中國是商人媒介的，其活動力量才有如此大。

花蓮慈濟功德會成功的發展因素之一是其委員大多是商人

，從林本炫《宗教運動的社會基礎——以慈濟功德會為例》（

《台灣佛教學術研討會》P 230—233）所言：慈濟委員本人就業

形態，自己開店29%，自己開公司或工廠6.5%，合計35.5%，其

受雇64.4%。為大陸賑災，同時為大陸災民興建「慈濟村」活動

中，某位建築公會理事一口氣幾乎將慈濟村的興建費用全部

認捐下來。五月中北部工商界由力霸集團王令麟先生發起，共

有五十多位大型企業主前往花蓮慈濟功德會接受證嚴法師洗禮

，淨化心靈。慈濟功德會與商人往來成功，捐款僅止於功德會

，用於功德會，證嚴法師及其出家弟子生活費必需自給自足，

自製臘燭及環保肥皂粉等來維生，廣義的「不捉金銀戒」。

佛教「不捉金銀」，沒有經濟基礎，不可能發展，作法會

、舉辦大型弘法會、受戒活動及開佛學院等都要接受樂捐，隨

喜供養，但不可一手交錢，一手交貨，間接地，交給佛寺再給

僧人一點工作報酬，沒有人會有疑慮。泰國僧侶金銀之事由俗

家弟子代勞，間接地處理金錢，也是一種方便之持戒。我常聽到親友提到台灣南部某大佛寺，進朝山會館（餐廳），付款後才送菜，付多寡，菜色亦異，與一般餐廳沒有兩樣。今年二月本人去台南縣南化鄉烏山登山，午間在民間宗教的觀音巖用餐，也沒有事先收費，讓人餐後自由捐款。

為鼓勵學員精進求學，每堂都來上課，事前多收費，全勤者退費，但居然努力學佛結業後都不會去退費，樂意捐給，供養，甚至再捐多一點，扶持佛教。在《梵網經》第十卷上，告誡佛子說：

佛滅度後於惡世中，若見外道一切惡人劫賊賣佛菩薩，父母形像，販賣「經律」，：犯輕垢罪。

我希望佛教經律、文物及建築物等是解脫前之器具和方法，不要跟一般商品一樣，賣買交易，物化，俗化。保持人間一點淨物，為世人淨化心靈。

一九九九·六·廿七於台北市

問題所在

安藤俊雄 著
依觀 譯

天台思想史

緒論

第一節 天台智顗一念三千論

一、摩訶止觀所說

進入本論之前，首先有必要略窺從天台智顗至四明知禮間，一念三千論之發展。在知禮一生中，知禮本人與山外派之間對於一念三千的解釋，一直爭論不休。雖然如此，但是在當時，只是從一般的立場論三千理具或事造而已。論辯雖然激烈，卻沒有直接對智顗的學說作精密研究。直到知禮歿後，方始有人對此一般性的、抽象性的論述不能滿足，而從提出一念三千之說的《摩訶止觀》本文以及湛然對《摩訶止觀》所作注釋，給予精密地研究。因此，在論述知禮之後的山家教學發展之前，有必要就知禮之前一念三千論的形成與發展，作一概略敘述。

一念三千是天台智顗從開皇十四年四月二十六日起，整個一夏九旬間，在荊州玉泉寺講述《摩訶止觀》時首次提出的。

亦即在《摩訶止觀》卷五說十乘觀法時，在闡述第一觀法的觀不思議境中首次出現。雖然略為繁瑣，但由於與本書的論述關係很深，因此有就《摩訶止觀》本文加以論述的必要。尤其智顗對於觀不思議境的論述，不只是思想方面，就是論述的順序及文相，在後代都成為問題。智顗對此觀不思議境的論述，大抵分為思議境與不思議境二大段。在思議境中，指出大小二乘都說唯心論，但小乘以灰身滅智為理想，故有棄下上出之弊，而大多的大乘唯心論雖然也說十法界之心生，然其理說並不究竟，所說的心生十界是思議境。對於不思議境，智顗的說明，可分成如次七項。亦即在第一項中，引《華嚴經》的唯心偈，如云：

觀不思議境者，如華嚴云：「心如工畫師，造種種五

陰，一切世間中，莫不從心造。」種種五陰者，如前十法界五陰也（《止觀》·五上）。

在此智顗是將此《華嚴經》唯心偈的本義解釋為心具說，以此為不思議境之經證。智顗進而更提出十法界、三世間、十如，對不思議境的具體內容加以規定，最後提及了一念三千。如云：

夫一心具十法界，一法界又具十法界、百法界，一界具三十種世間，百法界即具三千種世間。此三千在一念心，若無心而已，介爾有心，即具三千。亦不言一心在前，一切法在後，亦不言一切法在前，一心在後。例如八相遷物，物在相前，物不被遷，相在物前，亦不被遷。前亦不可，後亦不可。祇物論相遷，祇相遷論物。若從一心生一切法者，此即是縱；若心一時含一切法者，此即是橫。縱亦不可，橫亦不可，只心是一切法，一切法是心故。非縱非橫，非一非異（中略），所以稱為不可思議境（同上）。

進而在第二項中，謂此三千非心具，非緣具，非心緣共具，亦非離具，更就地論宗以法性為三千之依持，攝論宗以阿賴耶識為依持之說加以破斥。固然不能以橫的四句規定心與三千，也同樣不能以心之不滅、滅、亦滅亦不滅、非滅非不滅等縱的四句來規定三千的生源，對於不思議境之所以為不思議境，云：

亦縱亦橫求三千法不可得，非縱非橫求三千法亦不可得。言語道斷，心行處滅，故名不可思議境（同上）。

在第三項，闡明實相為四句冥寂之不思議境，然依悉檀之因緣，藉四句之名相而得假說無名相之不思議境。第四項，說不思議境，要言之，為圓融三諦，觀照此妙境的不思議觀為一心三觀，而云：

軌則行人，呼為三法，所照為三諦，所發為三觀，觀成為三智，教他呼為三語，歸宗呼為三趣（同上）。

此中所說的「所照為三諦，所發為三觀」，須加以注意。在第五項，舉如意珠、三毒、三夢之譬喻，闡明不思議境之一念與三千之微妙關係。第六項，言此不思議境為十乘觀法之根本，是十乘觀法之母胎，而云：

此不思議境，何法不收；此境發智，何智不發。依此境發誓，乃至無法愛，何誓不具，何行不滿足耶！

最後在第七項，智顗指出：論述上雖有如上之順序，然付諸實行時，一心之中具一切心。

以上所述，為《摩訶止觀》八觀不思議境之大要。對於《摩訶止觀》中此一段文，應作如何解釋，以及此七項的關係應如何理解，在後世成為重大的問題。亦即智顗究竟是以三千世間為不思議境之實相，或者不思議境是空、無相，三千只不過是假觀所顯？各人依其不同立場，對《摩訶止觀》本文與七項的關係，作出不同的解釋。

二、不思議境

在此吾人有必要先不預設立場，老實實地根據《摩訶止觀》本文所說，並參考智顗其他論著，對智顗的學說全體加以考察。今首先將不思議境與不思議觀作一大略區分，來探討智顗的學說。

「觀不思議境」此一語詞，原出於《金光明經》。亦即在該經八散脂鬼神品第十V中，散脂鬼神大將及二十八部諸鬼神等向世尊表白彼等將護持講說該經者及聽衆時，謂言：

我知一切法，一切緣法，了一切法知法分齊，如法安住一切法，如性於一切法，含受一切法。世尊！我現見不可思議智光，不可思議智炬，不可思議智行，不可思議智聚，不可思議智境。（大正16—46中下）

此中的「不可思議智境」，即智顗「觀不思議境」一語之根源。更且在八四念處第四V揭出經文作為觀不思議境之根據時，云：

金光明云①：「不可思議智境，不可思議智照。」此諸經皆明念只是處，處只是念，色心不二，不二而二，為化眾生，假名說二耳！（大正46—578上）

「不思議境」一語，出自於《金光明經》即如前述，然而智顗的不思議境之思想則未必依據此經，而是凝集了《法華經》等諸多經論的實相理說而成。《摩訶止觀》在說觀不思議境時，首先揭示思議境，指出大小二乘共說心生，以不能離能所對待與分別，故名思議境；相對於此，舉出《華嚴經》的唯心

偈，作為不思議境之規範。可能智顗認為此唯心偈之特色，是相對於前說的心生之心具。如云：「此三千在一念心，若無心而已，介爾有心，即具三千。」古來即以一念三千就是指一念之心本具三千。對於這點，應該不用置疑。

雖然如此，但是在此有必要就一念三千之真意，稍作嚴密探討。所謂不思議境，即是一念三千，亦即一念之心，三千世間本具。說三千世間於一念具，究竟具體意義是什麼？是依妙智而實際觀照三千世間嗎？或者說差別的三千世間於一念具足，只是觀念性的？「一念具三千的這個理法是不思議境」以及「實際將三千作為不思議境而觀」，兩者是不同的。雖然後代的知禮說三千世間為不思議境之實相，宛然而觀，但是若僅依《摩訶止觀》所說，一念同時具三千指的是不思議境自體，三千世間未必是實際所觀的內容。

關於這點，從智顗其他著作來探索，即可瞭解。亦即在比《摩訶止觀》早一年講述的《法華玄義》卷九（上），略說了四教的十乘觀法，關於圓門的不思議境，云：

不思議境即是一實四諦。謂生死苦諦不可思議，即空即假即中。即空故方便淨，即假故圓淨，即中故性淨。三淨一心中得，名大涅槃（中略），煩惱集諦不可思議，即空即假即中，即空故名一切智，即假故名道種智，即中故名一切種智，三智一心中得，名大般若。（湛本頁816）

在此是以不思議境為圓融一實的四諦之理，從而圓融三諦

之妙理是不思議境之體。又，撰述於《摩訶止觀》次年，亦即作爲《維摩經玄義》之別行的《三觀義》卷下，也言及十乘觀法，關於不思議境，云：

一分別不思議境者，即善識思議不思議十二因緣也。若思議因緣，生滅次第具十法界，開三乘也。若不思議因緣，即是一念十二因緣。不生不滅具十法界，但說一佛乘也。若解不思議十二因緣之理者，即是住大乘不思議解說之理也（《續藏》一之二·四之一·四五）

文中明言不思議十二因緣之理或大乘不思議解脫之理，不思議境是理法，不是現實事相的差別自體。又，大本《四教義》第六也將不思議境說是不思議因緣之理，也就是無作四實諦之理，如云：

不思議因緣者，即是今所說。不思議無作四實諦，如前三觀中明。譬一念眠心具一切法，不縱不橫，即是不思議因緣，無作四實諦也。如此的取，淨名大士呵彌勒云：一切眾生即大涅槃，即菩提相。明此不思議因緣。

從上來所引可知，撰於《摩訶止觀》前後的智顗其他著作，都是將不思議境說是與十二因緣、四實諦乃至三諦有不縱不橫關係之妙理，絕不是三千世間差別事相。《摩訶止觀》中的一念三千也應作這樣解釋，才能符合智顗本意。再說在《摩訶止觀》本文中，亦即前揭之第四項，也說所照爲三諦，所發爲三觀，說不思議境之本質爲圓融三諦。

然而智顗何以特於《摩訶止觀》中說三千呢？關於這個問題，湛然在《輔行》、《止觀大意》等列舉了種種理由。在《輔行》五之三，對於不思議境，但明四聖即可，何故還包攝六道的提問，有如次五種解答。即：

一者爲示人天路故，二者爲令厭輪迴故，三者爲知菩薩自誓悲他境相故，四者爲知不思議境所攝法故，五者爲欲令知性惡法門遍故。今文正在第四第五，兼用第二第三（大正46—293下）

《止觀大意》所說大抵同此。根據湛然所見，三千是爲了在止觀體系發展性惡法門而說的。湛然這個觀點相當正確。雖然在《摩訶止觀》的本文中，相對於思議境之心生，以介爾一念將不思議境之特色規定爲心具，但是之所以要觀六道四聖本具，是爲了闡明圓教止觀之優越。

不思議境的本質並不在於三千世間相相宛然，各有差別相，而是三千一念本具，從而一念即三千，境即是智，不思議境即是不思議觀的境智不二，此依前文所述，即可明了。若僅就《摩訶止觀》所說而論，或許可解釋爲以三千世間爲不思議觀之對境，相相宛然常住。但是當綜合智顗的其他講述及著作時，不思議境是一念具三千，或一念即三千之理，絕不是指三千自體。這一點在後世成爲論議的焦點。尤其以湛然的註釋爲始，知禮以後的天台學派談到不思議境，即解爲三千世界自體，這對智顗的原始立論而言，不得不說有很大的改變。一念三千

，如古來所傳，未必是《摩訶止觀》獨唱，《妙玄》、《文句》、《維摩經玄疏》等也都有提及，尤其不只是「三千」這個語詞，這種思想在智顗其他著作中都可以看到。從這些論著全體而考察時，揭示《摩訶止觀》一念三千思想的，第一是心具三千，第二是三千唯心，第三是煩惱即菩提，第四是境智不二，第五是一心具萬行。在八四念處第四V中，以這些為不思議境的內容。五種之中，第一與第二是基於《摩訶止觀》的「約心」而立的，約心不是唯心，根本而言，是性具說，對智顗而言，一念三千與一色三千同樣可能。

三千世間一念本具，三千與一念的關係，非縱非橫，也就是即空即假即中的圓融三諦；不思議境，尅實而言，即是圓融三諦。智顗在《摩訶止觀》八觀不思議境V中說所照為三諦，即基於此。從而不思議境不是三千世間的事相，而是所謂一念具三千的妙理，本質上而言是圓融三諦。故作為十乘觀法之本的不思議觀，不是觀照三千世間的事相，而是欲令自覺三千世間之差別，畢竟一念本具，介爾一念正是六道四聖生起之處，因此《妙玄》卷二（上）以《華嚴經》的游心法界為根據，而說：

又遊心法界者，觀根塵相對一念心起，於十界中必屬一界，若屬一界，即具百界千法，於一念中悉皆備足，此

心幻師於一日夜，常造種種眾生，種種五陰，種種國土，所謂地獄假實國土，乃至佛界假實國土。行人當自選擇何道可從。（湛本頁130）

此「行人當自選擇何道可從」之文，正顯示出智顗說不思議境的目的，據此即可正確瞭解十乘觀法之觀體——觀不思議境的目地與意義。亦即由此可知，觀不思議境的目的，並不像後代所釋那般，其目的不在於三千世間之觀照。

三、不思議觀 不思議境的本質是圓融三諦，故觀達不思議境之不思議觀是一心三觀。更且在觀不思議境之文中，即「所照為三諦」之後，明示所發為三觀。然而到了後代，對於不思議觀的內容見解紛歧，或主張以三千世間事相，相相宛然而觀；也有人注意到前文第二項的四句推檢之文，而以四句推檢為不思議觀之行體。

智顗在十廣的第二，釋止觀之名時，將止觀大別為相待止觀與絕待止觀兩種。相待止有息義、停義、對不止止義三類，相待觀有貫穿義、觀達義、對不觀觀義三類，這些都是爾前三教之止觀。至於絕待止觀，如云：

今言絕待止觀者，絕橫豎諸待，絕諸思議，絕諸煩惱諸業諸果，絕諸教觀證等（《大正》四六·二二上）

亦即絕待止觀是不能以任何行相而作規定的不思議止觀。

此絕待止觀（止與觀不二），是十乘觀法之觀體，亦即觀不思議境的本質。如云：

觀冥如境，境既寂滅清淨，尚無清淨，何得有觀。（「中略」顛倒想斷，故名絕待觀。（大正46—22上）

也就是不思議觀的內容不能作任何的行相規定，而以不思議境（圓融三諦為其本質）為所觀的觀法，是一心三觀。十廣的第三，在釋止觀體相，論圓融止觀之體時，云：

圓頓止觀相者，（「中略」）以觀觀於境，則一境而三境，以境發於觀，則一觀而三觀，如摩醯首羅面上三目，雖是三目，而是一面。觀境亦如是，觀三即一，發一即三，不可思議。（同上二五中）

更且《妙玄》卷九「上」，釋不思議境時，說是苦集滅道四諦一實之理，也就是即空、即假、即中的圓融三諦。

將不思議觀與一心三觀視為不同的觀法，或者只是用四句推檢，皆不能全面性的正確掌握智顗所說。在觀不思議境之文中，的確有四句推檢之文，但從前後文看來，在此並不是以四句推檢作為不思議觀的具體行規，而是為了對抗地論宗與攝論宗的唯心論說，要顯示一念三千之不思議境是超越四句分別，亦即為了方便說明而說四句推檢的。若將觀不思議境中所說，與行有關的，都解為是行軌，則第一項的破斥前後、縱橫之文

，也能釋為不思議觀之具體行軌，後代的智湧了然即持如此見解。

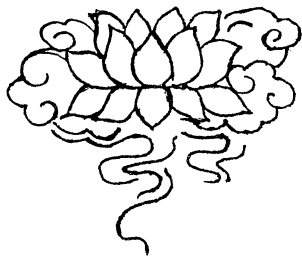
依吾人所見，智顗於觀不思議境文中，並沒有以四句推檢來規定特定的觀法，面對於不思議觀，一心三觀只是作為理念不被提出。從第一項的破斥前後、縱橫以及第二項的四句推檢，可得一心三觀的具體行相，如智顗說絕待止觀時所示，所謂止即觀的不思議，無作自然，從而無可命名的叡智直觀是一心三觀。更且在《三觀義》，說是解不思議十二因緣之理；大本《四教義》卷六，規定善識不思議因緣。此中的解或識，並不是知解與知識，而是一切種智、佛智等，智顗所謂的圓教妙智發得的最高叡智之神秘直觀，若規定其內容的話，是一心三觀。從而應知至少就智顗而言，不思議觀是指一心三觀，可以說言及不思議觀之行相的，不是只有《摩訶止觀》的四句推檢而已。

譯者註：

註①：僅「」內為金光明云。「諸經」指《請觀音》、《大涅槃經》等。

人類生活與生命解脫

柯鴻章



我常常在想，現今人類雖然有許多地方仗著文明及物質的進步，過著富裕豐饒的物質生活，但人們依然感受到不快樂的壓迫感，甚至自我殺害以求解脫，而少數文明及物質生活落後貧窮的地方，卻爲了無法獲得足夠的物質而煩惱不安；即使某些貧困的地方居於人類互助互愛的精神接受物質的援助，但終非長久之計。足見人類的的生活並非足夠的物質或文明的進步所能帶來快樂的。況且文明的進步者對落後者，物質的豐饒者對貧窮者之間，往往藉著人權與拯救的理由，造成人類的衝突與戰爭，殘殺自己的同胞或造成他國人民無謂悲慘的犧牲，對人類的文明造成一大諷刺。

再者，從人類的歷史發展來看，有所謂分久必合，合久必分的循環現象，而民主政治及建立法治制度，雖是一種比較適合人類長治久安的政策，但由於種種政治野心家的介入，使得

這種制度仍有人存政舉，人亡政息的憂慮，這一切的一切，若從比較宏觀的角度來看，無非是人類我執妄作所起。這也再度的說明人類深藏在內心深處的我執分別是如何的不可超越，以致造成這世間形成一種相對的輪轉現象。這種輪轉現象只能每況愈下的使人類無時無刻受到傷害而無法自拔。雖說人類仍然在往進步的路上邁進，但這種進步卻隱藏著禍亂的根源。因此，人類的究竟之道，仍然要以超越、開朗、廣濶的心態來解決人類的問題，才能達至圓滿之地。

佛教是人類共通的宗教，從西藏法王達賴喇嘛傳教的過程中，我們可以發現，他對佛教的定義並非是定於一尊的，他所推崇的是一種慈悲、誠實、無爭的生活，因此，他不願意用暴力的手段來推動西藏獨立運動，他只要求讓藏人有一個保存自己文化，不受干擾的生活空間，藉以維持西藏與中共間的和平

狀態，最後他甚至告訴中共西藏不全然要求獨立，而換取中共的同意，讓流亡的藏人返回西藏從事正常的宗教活動，以免藏人受到中共打壓及過著流亡無依的生活。這種胸襟足以證明佛教的偉大及其廣濶的包容性，慈悲的處世之方，這也顯示一個佛教解脫者的生命態度。

生命的解脫必然是一種態度的轉變、心靈的不凡，而從佛教三藏十二部經典中，我們可以發現全是解脫者的語言，這種語言是從解脫者心境中流露出教化人類的一種悲心，儒家有達者兼善天下，窮者獨善其身的思想，正如佛教有大小乘之分一樣，小乘聖者如阿羅漢雖表現不如大乘菩薩之勇猛精進，但仍然給人以不爭，無欲的生活典範，而大乘行人行菩薩道，至解脫後仍留惑潤生，不忍入涅槃，不忍厭生死，發願生生世世度衆生，甚者如地藏菩薩我不入地獄，誰入地獄，不但入地獄、還要莊嚴地獄，度盡衆生，方證菩提，而衆生不能度盡，菩薩也永不休息。這些示現，不論大小乘之聖者，均表示一個解脫者的生活態度，而我們這個社會正需要這種解脫者的生活精神與態度，使人類在享受物質文明進步的同時，也能和平互助，急公好義、無怨無尤。謹就解脫者的生活略述於萬一。

解脫者的境界，以凡夫心來測量是不可得的，佛經上說以凡夫心測量佛境界，如以火焚空，或以尺量空一樣的不可得，蓋空不可毀，不可量，以其無量無邊，所謂以有限追無限，殆

矣！不過，以佛教而言，解脫者的境界，應有一個共通性，那就是至少要證入空性，也就是要無我，破我見我執，這是解脫者最起碼的境界。佛教論一個解脫者有三種身，那就是法報化三身，古德有云：法身易得，報化二身難得，而法身就是空性的顯現，一個解脫者，除非是乘願再來或果地菩薩，否則必須先自我解脫後，才能真正有力量去度化衆生，而度化衆生，正是培養福慧之資糧；也正是獲報化二身的必備條件，因此，成佛之道須經三大阿僧祇劫，這其中均是在積功累德及培養福慧，至究竟圓滿時，始圓成佛道，三身四智一切具得。不過，佛教各宗說法不一，如密宗有即身成佛之說，不過，嚴格說起來，這即身成佛仍停留在天台宗六即佛的前五即中，要至最後究竟即佛時，才能算是成佛。因此，我們還是希望一切衆生成佛均需要經過修行、發願、證果的階段，而不是速成佛。

解脫者果位亦有分別，小乘聖者分四果，初果須陀洹、七返人間而後究竟解脫，二果斯陀含名一往來，一往天上，一來人間斷盡欲界思惑解脫，三果阿那含名不來，須斷欲界下三品惑盡解脫，四果阿羅漢斷盡一切思惑、證無生法忍，不受後有、曰無生。小乘聖者至阿羅漢入無餘涅槃、究竟解脫，除非迴小向大，否則不再乘願再來。至於大乘菩薩依華嚴經分，計有五十二階位，即十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺，從圓教的立場來說，真正稱為聖者，係從初地至十地而言

，地前之菩薩尚稱賢者，未入聖分。這些階位，一般人均以境界的高低來分，然而境界之高低，只有佛或境界高者始能分判，凡夫是不知的。因此，不如以心行的表現來判別比較切合現實。心行包括心量的廣狹及行為的清濁，其中心量的廣狹應以證見空性的深淺來分，如古德所言小乘羅漢見空如毛孔，菩薩見空則如太虛，雖證見空的本質相同，惟大小仍有別，故金剛經上說「一切賢聖，皆以無為法而有差別」，又行為的清濁，係以證果者來區分，如小乘阿羅漢，雖已無分斷生死及破我執，但仍有變易生死及法執存在，而大乘菩薩已破我執及分破法執、無明，其心地較小乘聖者清淨無染。且能深入觀一切法緣起，小乘則觀一切法緣起能力較差，故小乘聖者若有神通可能只能觀見五百世之久，而大乘菩薩則能觀見幾劫，又小乘聖者即使證果者，仍有習氣在，如佛世時有一弟子雖已證果具有神通，然每次過河均稱河神為小婢，雖經多次指點，亦一時不能改過，以其住世習氣所致。綜上所述，證果雖有大小乘之果位差別，但有一點是所有解脫者必備的條件，那就是一個解脫的人必須是破我見及身見的人，蓋身為罪本、一切眾生之所以輪轉生死皆由有身造業，若無身見則一切貪瞋痴根本煩惱均可消除，我執既無、進而分破法執，直至業盡情空，圓證菩提。

解脫者的生活，既破身見，我執，則其心靈是輕安的，行為是安詳和平的，對待一切眾生是平等的，處事是理性無爭的

，遇利益眾生的事是勇猛精進，不顧生死的。

(一) 輕安的心靈：小乘阿羅漢的心靈是輕安的，由於身見及我執已破，肉體濁重的感受及貪瞋痴的引發均已極為微細，一種「天地與我一體，萬物與我同生」之情常常油然而生，心靈的感受是輕鬆安然的。

(二) 安詳的行止：解脫者的行止是安詳的、自然的，如同風行草偃一樣自然，該行則行，該止則止，不受世俗人情的拘束牽伴，但卻又隨緣的不違世俗的約定，所謂隨緣不變，不變隨緣，其心不動故舉止安詳。

(三) 平等的應對：解脫者對待一切眾生平等無有好惡，且無求於人，若有人求於我；則隨緣而應，事過則廓然而大公，毫不留戀貪著名聞利養，所謂以平等眼觀一切眾生。

(四) 自由的生死：凡夫好生畏死，由有我身（見），故有貪著煩惱，有煩惱必有生死。解脫者已無分段生死，蓋已無我身（見），雖可能尚留有肉身，但已視生死如同空花，肉身如同臭皮囊，隨時可棄，沉道高者化身千百，出此沒彼，以度眾生，不知身在何處，何況那有有形的肉身？因此，大乘行菩薩道者，捨身飼虎，割肉餵鷹，均等同平常，蓋肉身已轉化，割肉猶如斬春風，已無痛受，更無瞋怨，故發心猛烈者，遇事生死以赴，如同敵前對陣，了無懼怕，視生死為無物，以度眾生。如宋朝永明延壽禪師未出家前在朝為官，於錢文穆王時，知稅

務；多用官錢買魚放生，事發當棄市，王使人視之曰：「若悲懼則斬之，否則捨之」。而彼澹然無異色，乃捨之，後捨身出家，作有名的四料簡，念佛往生，爲淨土宗第六代祖。又佛在世時，經典記載有一慧解脫阿羅漢被毒蛇咬傷，自知必死，仍安然無懼，自我觀見毒液在體內循環的現象至毒發身亡，立時解脫證入無餘涅槃，所謂自知生死已盡、梵行已立，不受後有，這「自知」二字即是生死自由的明證，而大乘菩薩之解脫者，坐脫立亡，神通自在生死者比比皆是，代有記載，均在在地顯示解脫者遊戲生死的崇高境界。

(五)勇猛的精進：大抵行大乘菩薩道者，皆處世而不遁世，遇事而不逃避，尤其乘願再來的菩薩，雖可能仍難免有隔陰之迷，但由於歷劫修行，道心堅固，經能勇猛精進，不退道心，而獲得大成就。這種精神一方面用在自我的修行，一方面用在安僧度衆上，如民國初年以還的虛雲老和尚，他是乘願再來的菩薩，但仍示現歷盡九磨十難、百死一生的折磨，甚至於年百之時遭到中共紅衛兵的毆打幾乎致死，仍能憑其勇猛的定力，無畏的精神度過種種難關，爲近代中國佛教立下光輝的典範。而其一生自修苦行，歷盡堅難考驗，經於澈悟心性，之後建寺安僧，排難解紛、廣度幽冥、屢現神通、龍天護持，度人無數，其不屈不撓，處艱困之時代仍勇猛精進，不顧生死，只爲衆生的精神令人敬佩。其一生詳見法彙及年譜。另一勇猛精進者

如明代之紫柏尊者，尊者年少時，即性雄猛，慷慨激烈，後出家行腳參知識，至疑「斷除妄想重增病，趨向真如亦是邪」這句話而勇猛精進，參至大疑、頭面皆腫後大悟，自是陵躍諸方，時憨山大師因案觸聖怒，詔逮下獄，尊者乃發願誦法華百部冀祐，並多方營救，後南康太守吳寶秀因稅負劾奏被逮，其夫人哀憤以縊死，尊者多方調護，授以毗舍浮佛半偈以期早日出獄，尊者每歎曰：老憨不歸，我出世一大負，礦稅不止，我救世一大負，傳燈未續，我慧命一大負，萬曆三十一年，因妖書事發，忌者乘間劾尊者，竟罹難，執政者欲死之。尊者聞之曰：世法如此，久住何爲，乃索浴，告侍者曰：我去矣！說偈端坐安然而逝。足見尊者生死自由及勇猛精進，急於度衆的精神，令人敬佩。

現今世界，正面臨著一個價值混亂、人類理性逐漸失去平衡的狀態，人類苦難必然日增，一切生命之間的鬥爭會更加堅固之際，除一面寄望於人類內心的自我反省外，推動一種理性、和平、柔軟、互助的生活態度更有其重要性，而舉凡這些生活態度，均蘊含著許多的宗教的情懷，因此，佛教居於世界各大宗教中擁有無數的理性生活懷寶，應一一地將它發掘出來，用各種言教與身教的工夫，來造成人類生活的一種大幅度的轉變，或一種風潮，使瀾漫在現今社會、政治、經濟之大議題中的種種問題，得以提昇淨化，而達至祥和社會的境地。

如來藏思想是佛教， 也是台灣政府推動社會 平等政策的原動力

• 振 德 •

三月十三日現代佛教學會邀請輔仁大學哲學研究所博士班

呂凱文發表〈當代日本「批判佛教」思潮〉論文，文中述及八十年代中期，日本駒澤大學佛教學部的松本史朗與袴谷憲昭兩位教授分別撰文宣稱「如來藏思想不是佛教」、「本覺思想不是佛教」，嚴厲抨擊這些帶有一元論形上學色彩的漢代佛教思想的正當性。尤其松本史朗認為「基體說」的特徵是指一切事物（諸法）都是建基於一「單一」、「普遍的永恒實在」上。因而這種具有「基體說」特色的如來藏思想通常是以平等與無分別的姿態出現。如此一來一旦這種思想落實於實踐層面時，

很容易誤導人們無視於個體的特別的存在之差異，反而在根本「一體」同仁地把現象世界的種種分別與差異（諸如善／惡、強／弱、富／貧、對／錯等矛盾和對立）通通視為相同與無分別。因此，在這種平等與無分別的思想影響下，即使現象世界存在著不公平的事實，諸如種族歧視、性別歧視、階級制度、盛強凌弱等，然而對這些思想而言，本身並不具備任何動機或需要來糾正社會的不義或修改任何錯誤。甚至反過來說，就實踐上的觀點而言，「基體論」（如來藏思想、本覺思想）正是一種助長與鞏固現實「差別」與「不義」之事象的幫凶。松本認為

這絕對不是佛陀設教之初所樂於見到的。

袴谷憲昭認為本覺思想違背佛陀所開示「緣起」和「無我」說。他認為本覺思想就本質而言乃是指一切法的根底皆以單一的「體」或「眞如」的「本覺」作為其基礎。亦即凡是認為萬事萬物皆被含攝於一根源的，單一的，不可言狀的實在之思考模式，袴谷皆視為本覺思想。袴谷氏認為這樣思考模式是一種權威的、武斷的意識型態，不承認任何文字、概念、信仰和知性的有效性，因此往往輕視語言的功能。

佛教如來藏思想與本覺思想被日本列為「批判佛教」來研究是曹洞宗的「町田氏事件」所引發的。在一九七九年召開的第三屆世界宗教與和平會議當中，身兼曹洞宗秘書長和日本佛教聯盟總幹事的町田宗夫否認日本社會存在著歧視與差別，並且不認同於日本現前被放逐的團體。他的否定立場馬上遭到「部落解放同盟」的強烈抗議。曹洞宗領導者隨即為町田氏所犯的錯誤公開道歉。但道歉仍然不為被接受，最後在一九八三年於曹洞宗行政總部所召開最後集會，町田氏發表一份宣言，承認是他個人的偏見，並且發誓去根除曹洞宗中所有的「差別事象」的問題。

曹洞宗是禪宗之一宗派，在松本氏研究作品中若禪是「無念」，非「念念相續」，是「不思不觀」，非「正確思考」，那是非佛所說的禪。松本氏認為主張否定思考或停止思考的宗派並不只限於中國禪宗而已，早在佛教成立之前就有以「禪」即是「思考的停止」作為修行的理想。若是禪為追求思想的停止那是非佛教意義。松本氏也考察禪宗所說的「赤心團」有一無位眞人的說法，那是意謂著有一個「我」，所以松本氏認為，中國禪宗的思想不外乎是如來藏思想。而日本曹洞宗是本覺思想嗎？袴谷氏研究結論是：「曹洞宗祖師道元的早期著作《辨道話》是批判本覺思想，但是道元的門人反而主張本覺思想。『道元在晚年所著十二卷本《正法眼藏》裡徹底地批判本覺思想，尤其入深信因果』篇代表道元的主要立場。所以日本曹洞宗原本非本覺思想的修行法，是道元門人修改的，應該修正。」

日本學者會不會為如來藏思想與本覺思想是差別、歧視社會而預設立場來誤導這一種思想呢？我們來看佛典怎麼說。依大乘佛典所述，如來藏雖為潛伏於衆生雜染身中的煩惱所纏縛，然本性清淨，不受污染，具足無量性德而常恒不變。如《楞伽阿跋多羅寶經》卷二：

世尊修多羅說，如來藏自性清淨，轉三十二相，入於一切衆生身中，如大價寶垢衣所纏，如來之藏常住不變亦復如是，而陰界入垢衣所纏，貪欲恚痴不實妄想塵勞所污。（大正十六，頁四八九）。

從上文可見佛也承認如來藏外表有：垢衣所纏，貪欲恚痴，不實妄想，塵勞所污，那有人人是好人，事事是平等。

那本覺思想呢？依佛典所述本覺指一切衆生本來具有的覺性，爲「始覺」的對稱。即是指本來覺知的離念心體。如《大乘起信論》說：

所言覺義者，謂心體離念，離念相者等虛空界，無所不通，法界一相即是如來平等法身。依此法身說名本覺。何以故？本覺義者，對始覺義說，以始覺者即同本覺。（大正三十二，頁五七六）。

論中提到本覺不是獨立的，與始覺對稱，換而言之，沒有始覺即無本覺。而始覺是甚麼呢？始覺是發心修行而漸次覺知心源者爲始覺。很明顯地要發覺社會平等現象須先漸漸覺知社會有種種不平等，被歧視的，有差別的現象，然後改善至完美無缺才能稱「本覺」，並非日本學者一看上就平等的，完美的

「如來藏」及「本覺」思想。

我們都知道西方人先提出「天賦人權」，人人生而平等思想後，在政治上才有民主制度，社會上才有言論自由，宗族平等，宗教信仰的自由及居位的自由等等政策推動與立法，若不先立人人平等之人權思想，那些不平等的，不自由的如何消弭呢？同樣道理佛教之如來藏思想及本覺思想是先肯定人人有佛性、有本覺之心，它才努力去克服內心煩惱，消除貪恚痴及社會不公平現象。

台灣佛教大多奉行人人可成佛之佛性（如來藏）思想，即使推展空性思想者也承認，空性即佛性，人人可成佛，所以三月八日在全民推動下，行政院在婦女節這天擬出「兩性勞工工作平等法」草案，並且從善如流地將原先被排除的軍公教人員也納入。光着眼於「兩性平權」觀念而推動「兩性勞工工作平等法」百姓認爲還不夠的，應更重視婦女人權及工作權之保障，此不僅是家庭主義、社區主義的落實，更是一個社會文明程度指標。因此如來藏思想在台灣政府實踐下，是消除社會差別、歧視的最佳見證。

一九九九·三·十四於台北市

法的比較

(六)

何世亮

十六、不用遠求

還記得二、三十年前，學佛的思想尚被台灣的社會視之爲落伍，後來由於歐美學禪的風氣日盛，漸漸帶動國內學佛潮流的盛行，曾幾何時，大家一窩蜂地學禪，不久之後，又轉成淨土，然後就是追求密宗，最近又流行南傳佛法，好像學佛的人也跟著趕時髦一樣，結果「法」的樣式越多，大家的迷惑反而更多，更感到無所適從，有的人走往尼泊爾去修苦行，有的人跑到泰國去出家，有的遠到西藏去求法，有的到喜馬拉雅山閉關，有的去日本求參

悟，有的到印度去修內觀，更有的成爲奧修的徒弟。

曾於泰國出家五年的老外比丘康菲爾德，提到一個有趣的故事：有一位西方比丘請求他的師父，允許他到緬甸其他著名大師那裏學習禪修法門，他的師父立刻答應了。

幾年後，他又回到了師父的身邊，師父問他說：「你學到了什麼？」

徒弟回答說：「沒有！」

師父說：「爲什麼？」

徒弟說：「沒有一法不是原來就有了

！」

師父說：「你還體會出什麼？」

徒弟說：「我愈深入佛法，愈體會到修行根本不需要到處亂跑！」

師父說：「是的！這樣沒有錯！」

徒弟說：「那麼你爲什麼不事先告訴我呢？」

師父說：「當時若告訴你，你還是不會了解的。」

這段對話，說明了一般人的通病，世人大都有捨近求遠的毛病，連學佛的人也有向外馳求的毛病，殊不知真正的寶藏就在自己的身邊，所謂「自家寶藏」是也。

有一位公務員，平時奉公守法，做事認真，十年前因爲生活上的苦惱，筆者勸他念佛，他就每天有恆心地作課，偶而也加唸大悲咒、藥師咒，不跟人家跑道場，也不分別大小乘佛法，十年來，心境漸漸光明起來，任何困難都自然解決，其兩個兒女，從讀書情況不佳之下，成績逐漸轉好，最近都已經從碩士畢業，並繼續深造，其父母及妻子也從常生病的苦惱之中，

變得健康起來，家庭頗為和樂，最近其父親以九十六歲的高齡往生，只是兩三天不吃飯，便無疾而終了，你說神不神奇！

我們中國兩千多年來，接受大乘佛法的薰陶，其間歷經各朝代高僧大德的體驗與整理，已經臻於圓融的地步，可以說完全適合我們的社會與國情，所以我們要學佛，就應該珍惜自家寶藏，把大乘佛法用心學好，就可以省下許多時間與精力，若只知捨近求遠，人云亦云，到最後，可能會落得一場空。

十七、法的融合

從前有一位好學的居士，他所學的佛法已經不下數十種，也歸依了十多位師父，跑了無數處的道場，但是他還是不滿足，認為自己沒有學到高深的佛法。

某天，他聽人家說，某地方有位得道高僧，神通廣大，於是他便不遠千里，爬山涉水去尋找，費了九牛二虎的力氣，終於讓他找到了，他跪在高僧的面前，請求指導他高深的法門。

高僧說：「念阿彌陀佛。」居士聽了

，很失望地說：「這個法門，我在十多年前，剛歸依佛法的時候，就知道啦！」高僧卻說：「最初的法，就是究竟的法，最簡單的法，就是殊勝的法。」

這個神通廣大的高僧是誰呢？就是聞名的廣欽老和尚，對於上山請教他的人來說，老和尚常常對他們開示：「有在念佛的，和沒有在念佛的，來到這裏，我一看就知道。」據老和尚自述其「念佛三昧」的境界：「五十幾年前，我在福州鼓山時，有一次隨聚在大殿行香念佛，大家隨著木魚聲念南無阿彌陀佛，南無阿彌陀佛：：，我手結定印？邊走邊念，突然那麼一頓，那句南無阿彌陀佛的佛號，先在大殿地面盤繞，然後再冉冉地迴旋上升起來，當時已經忘人忘我，不再有寺廟及人事物的感覺，只有源源不斷的念佛聲，由下而上，一直繞轉，盡虛空，遍法界盡是彌陀聖號，那時我也不曉得行不行香，也不曉得定在那裏，光是南無阿彌陀佛而已，最後維那引磬一敲，功德圓滿，大眾各歸寮房，我還是一樣南無阿彌陀佛下去，二六

時中，行住坐臥，上殿過堂，完全融於南無阿彌陀佛佛號聲中，鳥語花香，很是爽快，如此有三個月之久。」

廣欽老和尚早年歸依修苦行之瑞芳法師，所以立志苦修，食人所不食，為人所不為，常坐不臥，一心念佛，有時在深山洞中坐禪念佛，米盡糧絕，即以樹薯、水果充飢，遂有「水果師」的雅號，師常入定，曾一定數月，不食不動，甚或鼻息全無，眾人誤以為師已圓寂，當時弘一法師上山探之，方曉師在定中，甚為讚嘆，乃彈指三下，請師出定。

當時台北法華寺時常鬧鬼，晚上無人敢住宿，夜晚有鬼自動打開房門、窗戶，並開關電燈，種種擾亂動作，使人身心悚然，夜不成眠，大家必須離寺，另住別處。於是大家就請來廣欽老和尚，夜晚住宿在法華寺，他到寺內首先禮佛，然後在地板上跏趺而坐，齋姑亟欲為他準備晚餐，他說：「我不吃飯，只吃水果。」大家就為他準備一提香蕉，放在桌子上，任他自取進用。

隔天早上，大家回到法華寺，只見廣欽老和尚指著殿前右側一客房說：「那兒有兩個日本鬼，你們去翻開榻榻米，取出屍骨，讓我給他們超度。」果然如他所說，齋姑們找到了兩具骷髏，老和尚叫她們把它放進爐裏燃燒掉，他口中一面念佛號，又唸往生咒，就說：「已經超度了。」

第三天早晨老和尚仍坐原處，又說右側後面寮房還有一個鬼，囑令如前掀開榻榻米，又發現了一體骸，送入化火爐，念佛持咒後說：「他也走了。」從此以後，法華寺便不再鬧鬼，大家才敢在晚上住宿。

廣欽老和尚是終生修苦行而成就的，基本上是合於南傳小乘佛法的標準，但是他排斥念佛，甚至能在念阿彌陀佛而深得三昧，這是屬於大乘淨土法門，然後他又用咒術來超度鬼衆，同時具有密乘的神通力。所以從廣欽老和尚的例子來看，我們可以明白，不同的法是可以互相融通運用的，而且也不用遠求。

十八、結論

當人們被世事困擾，而開始發心學佛

的時候，總會選擇脫離四周環境，在孤獨而清靜的地方，反省自我並磨鍊智慧，此時個人的學佛方向，就會傾向於小乘，之後，隨著修習的加深，漸漸可以打開心胸，不再感覺環境的束縛，自然緣生慈悲心，想去幫助衆生，此時學佛的方向，就會轉變成大乘，之後，隨著自利利人的進行，冥冥之中會出現一種靈感力，感應著無形鬼神的力量，跟著修行者的心念起舞，此即所謂的密乘。

有時，修佛者與大眾打成一片當中，有可能再度陷入世間的煩惱之中，而不堪負荷，或者因為利養的增加，而被傲慢心及功利心所污染，此時就得重回小乘，閉關修行，以補充能量，清淨自心，在反復不斷地修正之中，我們就能純熟地運用佛理，而不再局限於佛法的宗派之中，達到了教外別傳之法。

此時我們可以走出佛法的形式之外，不再分出佛法與世法，小乘法與大乘法，

出家或在家，我們可以扮演任何角色，成為科學家、哲學家、或成為印度教徒或基督教徒……，可以無限變化，出入無礙，善用萬法。

總之，佛法的「乘」，只是學佛的一個過程，每一個過程，都有其正確的方法，也有其流弊產生，我們都有必要知道：

小乘法：能有效出離苦惱，但容易造成自閉，消極、逃避現實、冷漠。

大乘法：可以自利利人，但容易被功利污染，而流於世俗。

密乘法：可感應到冥冥之中的力量，但容易流於怪力亂神。

教外別傳：可以自由自在，動用於無形之中，但容易流於放肆、混亂、狂禪。

古云：「通其變，天下無弊法，執其方，天下無善教。」最後，只是存乎「一心」的妙用而已。

「讀因明不能成佛」？

• 三五

一

「讀因明不能成佛」，偉哉斯言。誠然，此語可謂稍具佛學常識的共同認知。《因明文集》第一冊序云：

「因明本是一種基礎學科，是每個人都應知道的技術。《因明大疏》敘所因中，提到玄奘三藏『旋踵弘揚，用訓初學』。《大唐西域記》裏敘述印度教育制度，規定學生在七歲以後，普遍要學習因明。《內法傳》也有相似記載。可見它是一種基礎學科。若在今日，應訂在國民義務教育課程中。」基礎學科不是初級學科，但依此所說，讀因明不過是些初學、七歲等稚童，人格尚未養成，更談不到成佛。《內法傳》《三十四西方學法篇》云：

「致想因明，虔誠俱舍，尋理門論，比量善成。」

學程到此，「沒代於今，向三十載矣。」三十載恰似我佛成道歲月。然博地凡夫，怎堪類比，而且發展路線南轅北轍。一般

走向「受封邑，策榮班」世間利祿。若學問再深造：

「深明唯識，善論因明，此學士乃響振五天，德流八極，徹信三寶，諦想二空。希勝法而出家，戀纏染而便俗，斯之往復，數有七焉。自非深信因果，誰能若此勤著。自嗟詩曰：由染便歸俗，離貪還服緇，

如何兩種事，弄我若嬰兒。」

學程到達「深明唯識，善論因喻」，尙且出家還俗，進進退退若嬰兒，當然談不上成佛。又如《瑜伽師地論》，從生命細胞至成佛，共分十七地階段。因明處居第十聞所成地少分，距第十七無餘依地遙遠。論因明定義亦不過是：

「謂於觀察義中，諸所有事。」（大正30—356上）

依中土唯一《因明大疏》引《地持》云：「求因明者，爲破邪論，安立正道」而已。

由以上考察，可知「讀因明不能成佛」，信然。

二

《大疏》云：「因明論者，源唯佛說。文廣義散，備在衆經。」若此，讀因明不能成佛，今起妨難，中土經論號稱四部，要讀何經論始能成佛。昔日佛教流傳兩句話：「開悟的楞嚴，成佛的法華。」楞嚴屢遭修理，傷痕累累，無復風光，今且不表。成佛的法華，經中記述許多聲聞受記，後世讀法華經者，有無成佛者，則難得而知。如翻譯此經具功德者，法護（竺曇摩羅刹）、鳩摩羅什。寫過二千部法華的吉藏大師，讀過法華千遍的慧思大師。讀法華悟道，又將法華排在諸經第一名的智者大師。此諸一流高僧似乎都無成佛記載，此亦表示昔日高僧的宗教真誠，令人景慕。前此年似乎有人建議，用《文殊說、問》兩經代替法華。（因年老記憶大退，不復記在何書，請人查尋相關資料，亦未查出。）雖不知讀此兩經有無成佛者，但天台止觀五略修大行，已早依此兩經建立常行三昧。其他如八宗共祖，發現《華嚴經》的龍樹菩薩，生前無成佛記載，「蟬蛻而去」後，「南天竺諸國，爲其立廟，敬奉如佛。」（大正50—186中）其他經論，則可類比史實，也不見讀何經論成佛。若認定釋迦牟尼佛後，其次成佛者爲彌勒菩薩。如此娑婆世界衆生若實現成佛，尚需經過五十六億七千萬年，漫長歲月後事。在娑婆世界讀因明恐難例外。

三

若許文不對題，若許採認汎佛主義。擴充解釋，從寬認定，八萬四千法門，都是成佛路線。若有一條短路，便不能稱爲法門。八萬三千九百九十九法門，佔置一邊，獨表因明，自我膨脹，自我高置，自許爲讀因明可以成佛。請容引證。

（一）

新因明創始者陳那菩薩成佛。據《因明大疏》敘所因云：

「有陳那菩薩是稱命世，賢劫千佛之一佛也。」

陳那菩薩爲賢劫千佛之一佛，出處「未詳何文」，應有所本。陳那義爲大域龍，《現在賢劫千佛名經》千佛名字，帶有「龍」字者凡七見，譯名差池也是可能。若承認陳那菩薩是賢劫千佛之一佛，他的成佛與因明不無關係。

（二）

具體指出因明可以成佛者，爲藏傳佛教宗喀巴大師。此前，漢蕃情況相同，也是瀰漫著「讀因明不能成佛」人云亦云膚淺見解。法尊法師編《西藏佛教史》卷四第三章近代史有云：

「元末明初：，尤於因明誤爲一種辯論方式，全不解其中有證解脫與成佛之道果。」（頁123）

直到宗喀巴大師，「以無垢智慧，總觀所有因明論著，特別是《集量論》和《釋量論》，攝盡一切如來教法，修行次第，毫無錯亂。」發覺成佛更無超過因明者。如前引書載：

「於因明論先從仁達瓦學習一遍，復從義賢譯師聽講，並研

究法稱七論及陳那集量，深覺通行之解釋與原意不合，乃閉關詳閱由印度譯出之各種疏抄，於陳那法稱獲得不共之信念，了知以正理證明解脫，與成佛之可能，更無超出因明上者。」（頁126）

宗喀巴大師學習因明實際情形，更是令後人震撼：

「大師閱讀到這一品時（釋量論成量品），對法稱論師論著的理路，引起無量不可壓伏之猛利信心。這時，毛髮豎立，悲喜交加，眼淚撲簌簌的直流下來。以後每次閱讀《釋量論》時，都是如此。」（見《宗喀巴大師應化因緣》，節自《菩提樹雜誌》第380期）

（三）

中土慣以太虛大師媲美藏傳宗喀巴大師。惟教界人士推揚太虛大師多著墨事功，如整理僧伽制度等。宗喀巴大師肯定因明是可以證解脫與成佛的正理，太虛大師於因明亦不多讓。其所著《真現實論宗依論》、《真現實論宗體論》（未完成），將因明伸延到大經三德秘藏，乃至他一貫主張「淑善人間即嚴佛土」。已將因明置為有系統的成佛哲學。

（四）

支那內學院出版之《因明大疏》跋記云：

「論道東來，惟此疏乃第一義耳。」

評估因明疏為第一義，應是成佛法門。評估者支那內學院，是

近代中土佛學重鎮，其精確性咸認超過編輯大正藏人士。可信度比一般憑模糊印象粗淺了解者如何。江亢虎序虞著《因明學》有云：

「獨怪世之治斯學者，每知其一，而不知其二，或貳以二，而不參以三。求其能窮原竟委，融會貫通者，蓋鮮矣。」

（五）

在《釋量論》處處皆稱佛是「定量」。疏中釋為「許世尊是定量士夫」，「又世尊是定量士夫」，「諸佛世尊是定量士夫」，由不欺智思辨達到正理，而成量士夫（佛）。祇有外道纔會否定，如「順世派有作如是說：說世尊是定量士夫不應道理」。（頁127，正體字本頁107）

四

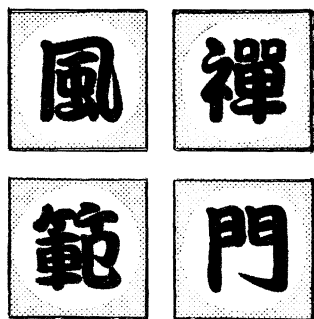
「讀因明不能成佛」，此一語句命題，在患有因明職業病者看，是一標準立宗。非是「不可建立」有過失偏所許宗、先業稟宗、傍憑義宗。確是違他順自的「不顧論宗」。不過未見其因喻兩支，暫判屬「闕二有三」過失。前三所舉五項，信非濫引權威。再立一量：

宗：讀因明能成佛

因：正理教法故

同喻：若是正理教法，則能成佛。如諸經等。

異喻：若不能成佛，則非正理教法。如《魚網製作法》。



· 覺蓮

禪師的機辯

蕪州五祖師戒禪師，湖州上方嶽禪師曾和雪竇重顯禪師結伴雲遊淮山，聽說師住五祖山，而喜勘驗學人，嶽禪師便提議前往參訪，而雪竇卻沒意願，因此，嶽禪師便一人前往。當他上了五祖山便直接來到丈室。師見了他便問：「上人名喚什麼？」對曰：「齊嶽」師曰：「何似泰山？」嶽無語。師即打，趕了出去。第二天，嶽再來禮謁，師問：「來作什麼？」嶽回首，以手畫圓相呈之。師問：「是什麼？」嶽曰：「老老大大，胡餅也不識！」師云：「趁爐竈尙熱，更搭一個。」嶽擬議，師拽拄杖趕出門。數日後，嶽再詣丈室，這回他提起坐具曰：「展則大千沙界，不展則毫髮不存，爲復展即是？不展即是？」師瞬間已從禪座上跳下來，當胸把住云：「既是熟人，何須如此？」嶽又無語。仍被師打出。

五祖師戒禪師可說是一代龍象，真正悟了道，可不是光憑

其一時機鋒，因此，嶽三進而三遭點額。張無盡居士知道此事後曾說：像雪竇雖然一向以機鋒聞名，亦望崖而退，不願前往，可說是善能自保的了。

師晚年到大愚，入藏時，倚拄杖談笑而化。

佛法貴在當人體悟，不在口頭上逞快，真正悟道，自然能夠橫說豎說，無不得體，若是不悟，說來說去如隔靴抓癢。例如，唐朝宰相裴休學佛，仗著自己學問好，便以自己所了解的佛法編寫成一本書，呈給黃檗禪師看，希望得到禪師的嘉評，禪師接過後，擱置一旁，連看都不看一眼，過了一會，卻問宰相：「你會嗎？」裴休說我不會。禪師說：「若便這麼會去，猶較些子，若也形於紙墨，何有吾宗！」意思是說修行不是做學問，能悟之於心，這還差不多，若果單在文字上書本上搞，還有什麼了期，也不是真正的禪宗了。因此，裴相國回去以後，寫下一首詩贈予禪師：「自從大士傳心印，額有圓珠七尺身，挂錫十年棲蜀水，浮盃今日渡漳濱，一千龍象隨高步，萬里香花結勝因，擬欲事師爲弟子，不知將法付何人？」禪師接後亦無喜色。這也是禪師的本色。

黑風吹船舫

唐州紫玉山道通禪師，于頔相公問：「如何是黑風吹其船舫，漂墮羅剎鬼國？」（普門品）師曰：「你只不過來此作客，問這個問題作甚麼？」于公利時面色無光，內心頗不暢快，師乃指著他的面道：「你看，這個便是漂墮羅剎鬼國。」公又

問：「如何是佛？」師喚：「相公！」公應諾。師曰：「更莫別求。」

藥山禪師聞說此事，發出感慨的聲音道：「唉！可惜一位于相公，竟被活埋在紫玉山中。」于公得知，便來謁藥山。山問：「聞相公在紫玉山中大作佛事是嗎？」公曰：「不敢。」接著又問山：「聽說禪師有語相救，今日特地來山。」山曰：「你有疑問儘管發問。」公曰：「如何是佛？」山召于頔。公應諾，山曰：「是甚麼？」公于此有省。

于公兩個問題發問，先前一問乃世法，道通禪師只一撥弄，便體會到了，馬上了解。後來問到如何是佛，道通禪師的語段，反未能讓于公悟入。有賴藥山禪師一句：「是甚麼？」使公有省。可見一句「更莫別求」，未能將其混亂的思緒一時截斷，反不如藥山在他應諾的當下反問是甚麼，把他無始以來不曾稍停的思路一刀切斷，當下呈現出來的本地風光，那親切、自在，自不在話下。因此，學佛一生，若能遇上一位明眼宗師，善能巧施手段，悟道其實並非難事，只可惜末法時代，誠如黃檗禪師當年的感慨：不道無禪，只道無師。

給我一文錢

鎮州普化和尚，不知何許人，師事盤山（即幽州寶積禪師），密受託別，盤山將入滅時，告衆人說：「你們有誰能描繪老僧面貌？」大家都爭相呈上所描的。山看了皆覺得不對，師當時出來說道：「弟子描得。」山云：「那爲何不拿來看看？」

「師乃打筋斗而出。山告大衆：「這個年輕人可不能小看他，將來勢必有些作爲。」遂入滅。」

師既受盤山印可，密受心印，乃裝瘋佯狂，故意說話顛三倒四無甚分寸。盤山既順世，師即往鎮州隨緣行化，有時在都市，有時住塚間，手中搖個鈴子，嘴裏唸道：「明頭來，明頭打，暗頭來，暗頭打，四面八方來，旋風打，虛頭來，連架打。」一般人都把他當瘋子。

有一天，臨濟禪師令一僧抓住他然後問道：「總不這麼來時如何？」師將僧拓開道：「來日大悲院裏有齋。」這僧回來告訴臨濟，臨濟聽後說道：「我從來疑著這漢！」意即肯定了他。

師每見了人，無論對方身份地位，皆搖鈴一聲，有時還在他耳邊搖，或附其背，如果有回過頭來看的，即展手向伊道：「請給我一文錢。」

有一次，師在大街上搖鈴唱道：「覓個去處不可得！」剛好道吾禪師經過，便把住問云：「你想去甚麼處？」師卻問：「你從甚麼地方來？」吾無語，師掣手便去。

臨濟禪師悟道以後，來鎮州創建道場，開堂接衆，有一天，臨濟邀請師和克符二人來，向他二人商量道：「我想在此地建立黃檗宗旨，接引學人，你二位是否肯協助我？」二人欣然答應。三日後師和克符二人扮起參學者，在學衆中，隨衆參學，師遂上來問臨濟道：「和尚三日前說甚麼？」臨濟便打。三

日後，克符也上來問：「和尚三日前打普化作什麼？」臨濟亦將他打一頓。在一旁觀看的學衆從此個個不敢大意，因此，果然收到「殺雞警猴」的預期效果。據說，臨濟悟道時年紀尚輕，一個年輕人要出來領衆，不是易事，而師與克符都比臨濟年紀大，肯出來為臨濟「站台」，說打便打，一衆豈能不服，因此，臨濟在鎮州沒多久，便建立起黃檗宗旨，四方學衆爭相來參，師與克符二人，成全之功不可沒。而古人「成人之美」的優良品德，也值得吾輩效法。

唐咸通初年師將示滅，乃入市謂人曰：「乞我一個直轍。」聽話的人有的便送來披襖，有的送來布裘，師都搖頭不接受。最後，手搖鈴子在鈴聲中離去。臨濟聽說此事，便派人送來一口棺木，師笑著說：「臨濟廝兒饒舌。」便接受了。於是向大衆告辭道：「普化明日去東門死也！」明日郡人相率送出城，師厲聲道：「今日不是好日，明天到南門遷化。」還是有人趕來送行，不過，明顯的少了許多，師向大家說：「明日在西門才吉祥。」跟去的人已不多了，出到西門，卻又回來，大家心裏就更倦了。第四日，他自己擎棺出北門外，手裏搖著鈴子，入棺而逝。有人發現，奔相走告，郡人飛奔出城，揭棺視之，已不見師之蹤影，惟聞空中鈴聲漸遠，莫測其由。

世俗一般人都喜歡別人恭敬，裝模作樣，也只不過爲了引起他人的欣賞，討好人家。唯有真正悟道者，視名利地位如糞土，不惜癡裝瘋顛以避開人們的恭敬。凡夫和聖賢，其差別何止千萬里。

（上接第27頁）

把感覺與料分爲「實際的感覺與料」及「可能的感覺與料」，因爲人每一個當下只能接觸現時空間中的某一群六塵，接觸這一群時，勢必要遺露那一群，當下的這一群爲觀察者攝取後即爲實際的感覺與料，遺露的那一群不爲觀察者所攝取，即是可能的感覺與料。而觀念論怎麼解決上述的問題呢？人們無法知覺的，還有上帝的無限心靈在知覺著，故只要是存在的東西，沒有不被知覺的，這就是有名的「存在即是被知覺」。

感覺與料或觀念在佛法中就是一種「相」，《瑜伽師地論》則稱爲「有分別影像」。從小乘直到大乘，所有的教法在於破執著，破人我與法的執取，取相不過是訓練的過程罷了，它不是蓮花本身，而是含苞待放的前行。前述的西洋四論，即使到了唯心論，仍然堅執能觀的自我與所觀之境，對於方法論與知識論的爭論更是執取不捨，這與佛法的差距實在不能以千里計。我們甚至可以預言，方法論與知識論將會造成無窮的循環論證（*tautology*，即是自證己身），沒有一個定論。每一個哲學家都有自己的最高預設，在不同的體系下怎麼進行討論呢！這永遠是各說各話、莫衷一是的局面。無量無邊的法執將是達到究竟的最大唯一障礙。

西洋哲學中的佛法問題

· 心 寂

在討論感覺、記憶及知覺時，西洋哲學提供了清晰而又令人不甚滿意的貢獻，以下分四部分來探討，分別是一、實在論；二、表象論；三、觀念論；四、現象論。

我們先對三個名詞的意義進行了解，即觀察者、感覺與料、物質對象。觀察者是能觀的主體，也就是能發動觀察能力或觀照能力的每個人本身。感覺與料（sense data）是 G.E.

Moore 與 Russell 的用法，意指感覺領域中的所有內容，洛克與巴克萊則使用「觀念」來代表之。物質對象，簡言之就是物體，是知覺的對象。知覺與感覺必須作嚴明的劃分，知覺是知道物質對象的整體，那是一種「整體」的概念；感覺是感知物質對象後所產生的感覺與料，這是一種部分與部分集合的概念，而非整體。Kant 認為人之所以能知覺一整體，乃是一種先驗的，是一最原始的能力，如同時間與空間能被最無知的嬰兒所接受一樣。Kant 稱這種原始的能力為「知性先天的思維形

式」，簡言之為「範疇」，範疇是一種純概念。通過感性，在人心中所形成的感性對象是孤零零的，它們之間沒有任何聯繫，必須人們心中運用範疇去思維它們，給予綜合聯結，才使對象之間有了聯結，帶上了規律性。沒有範疇的直觀是盲目的，沒有直觀的範疇是空洞的。

西洋的實在論者以為感覺與料只是物質對象「表面的部分」，沒有獨立存在的感覺與料，它是依物質對象而生的，只有觀察與物質對象單獨存在，故稱之為實在論。

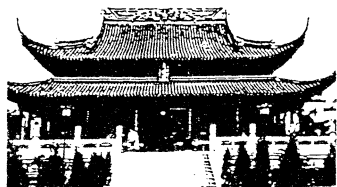
表象論者認為感覺與料是觀察者攝取六塵後於內在所生的，它不能獨立於觀察者而存在，因仍承認物質對象的存在，故仍是一種實在論。

觀念論則以為沒有所謂的物質對象，它不過是人內在感覺與料的群集（Collections）而已，只有人與感覺與料的存在，故是唯心論。現象論則類似於觀念論，所不同者，現象論還

（下轉第 26 頁）

遊南京

夫子廟



鄭龍

南京「夫子廟」位於南京市健康路以中旅遊、文化、商業、餐飲、娛樂等多功能精華中心。節、假日遊人流量據說：「等三大建築群，但當地習慣上將圍繞這每日夜達十五萬人次以上，若逢「金陵燈會」期間，更是遊人如鯽，盛況空前。三大建築群一帶的街道都稱為「夫子廟」。

。東自平江府路，西至瞻園路，約〇・五平方公里的範圍內各商場商店，據說：有相王導在秦淮河北岸建「學宮」，是夫子廟的一帶最早的建築。宋明道元年（公元一〇三二年），宋仁宗在學宮前建「孔廟

」（俗稱夫子廟）。後因戰亂，幾次被毀，幾次重建。現在的建築為一九八四年重新規劃修建的。它重現了明清時代江南街市風貌景觀，一派古色古香的情調。

孔廟是祭祀孔子的地方，佔地二・六三萬平方米。照壁在秦淮河南岸，高一〇米，長一一〇米，壁頂覆小圓筒青瓦，四角略翹，其長度為中國照壁之最。河的北岸有彎月形泮池，岸上還有一排明代建成的雕鏤石欄。石欄東邊是三層八面飛角的「奎星閣」，北面是四柱三門的「文樞坊」，中門上刻「天下文樞」四個金字，四面是重檐雕脊飛角的「聚星亭」。大成門前是六柱三門石砌的「櫺星門」，此處的建築都帶有「星」字，意指天下文曲星集於此地。

「大成門」為古代抬樑穿斗式建築，「等一組建築組成，是古代州府的最高學府，明德堂是「學宮」的正堂。由「文樞」向東左轉即可見到一座斗拱飛檐的正方型三層木質結構建築——「明遠樓」。它是原江南貢院的中心建築，是考試期間監視考生和發布命令的地方。樓後院落兩側是仿明、清時科舉考試的號舍，號舍長寬約一·五米，僅有上、下兩塊木板，上為桌，下為凳。考試那幾天，考生吃喝睡全在這狹小的空間內，帶進去的食物全要檢查，連饅頭也要切開看，以防夾帶作弊。是按照明、清風格精心規劃設計東西市場，以經營古玩玉器、文房四寶、名家字畫及旅遊紀念品為主。

「學宮」位於大成殿後，由「明德堂」、「尊經閣」、「崇聖祠」、「青雲樓

院之冠。歷史上的南京夫子廟曾經是一個畸型的繁華鬧市，特別是明朝時期，每逢開科

秋闈，上萬名（最多達到二萬餘人）考生雲集於此，於是書肆、茶館、客棧等應運而生，酒樓妓院也滋生蔓延。當年秦淮河南岸的一些街巷為富家子弟的「溫柔鄉」、「銷金窟」。出了不少的名妓，如李香君、董小宛等被稱為「秦淮八艷」。

遊覽南京夫子廟還可以品賞秦淮風味小吃，據說：現在集各地特殊傳統小吃有一百餘種的不同口味小吃。

「金陵燈會」更是遠近聞名，名為農曆正月十三上燈、十八落燈，其實從年初一開始，「賣燈」、「買燈」和「觀燈」的人，摩肩接踵、川流不息，絡繹不絕。各種各色彩燈達數十種，使人觀之眼花瞭亂，目不暇給，各地擁集而來的人潮，使夫子廟熱鬧非常。



在緣取自境之際，無須觀待識體決定與否？復次，將轉成現量之際，亦不須觀待自證識體之決定與否，是為無分別體性之故。應能成立所立宗，謂由現相方式而了知之說法故，所謂「無分別」，即唯現相即成事之剎那故，故現量無決定性。

寅二、斷除彼現量未決定性之不應理有二

卯一、斷除與聖言量相違

《釋量論》云：「非立有無果，故為非量性」之說法相違。云：不相違。能引導自力定量與他力定量之旨趣故。

卯二、斷除現量未定性與量相違可分有二

辰一、引述諍論

倘若現量自境無真正決定量，則與正量相違說。

辰二、答辯有二

巳一、破斥他宗之答辯

或有一說，決定意識有二：若謂既無決定之分別見，然且（2）實有決定之無分別見，現量之斷除增益故？云：斷除增益，若為何唯「現相」之名，則現量不斷除增益為非有。若謂：遣餘之斷絕增益？則猶如比量無違越於分別見，緣於自境之際，圓滿實物成立量，以所取量之量。彼故？若假立「確定」之名則滅壞。

巳二、宣述自宗之解說有二

午一、現量作立破之法

自證識非緣持遺餘方式，二者緣持「聲義」是比量屬遺餘。不緣持聲義是自證分而非遺餘，二者應相違，以其「識」、「實物」類同之。云：不相違。同一識性從內觀之，是自證識攝屬現相，從外觀之，是比量之「識」攝屬遺餘，如油燈從內觀之是自行明照和從外觀之是遮除昏暗不相違。

辰二、「境」濫用過

若問無二體性同一實體，無「現見」、「不現見」二分法，則「決定」與「不決定」二者相違？云：無分別智是「現相」實物之境，決定識是遺餘之境相異故不相類同。

丑三、現量之境成立未定性有三

寅一、實事成立未定之合理性

現前之量無分別，彼故即須未定性

彼亦從三千五百頌云：若問現前為何現量未定性，現量亦是所取境？云：於任一現量非能決定謂之。《量決定論》云：諸欲樂等之自性，詮釋與自證識，無相繫屬。彼「欲樂」自性唯「現相」，是現量謂之。如《因滴論》亦云：彼最先現見，非共境為何？是唯一現量謂之說法。

或謂覺識如何緣取？於實義中，彼諸相異之物緣取各個相。若緣取一實物，則顯現其物之現，此理由，現量之體性亦是無分別故。現量識



詳析能立與遣餘(三)

明性

卯一、斷宗法不應理有二

辰一、斷因相爲非有

所作性與無常爲同一體性，若是實義諦之同一體，則爲非有，若是世俗諦之同一體，則未確定，（無「現見」「不現見」二分法，不成立遍相。）如月輪唯照現於下方而不照現於上方？云：是世俗之同一體，彼亦非如世間共許之同一「月亮」，或同一瓶體。若是色處，則無常亦是色處。是論典所共許十二處之同一實物。

因相：無二體性是同一實物，由記憶持取青色之識，是由眼識緣取，若緣取青色間接亦成立緣取無常，若是如此，無二體性之故。若謂彼因應無義，既成立無常義，而且亦為了成立遮除實體故而安立因支。遮除實體之根識緣取無常。

辰二、斷除「可能同體然無需要目的」

倘若現青色相，現量成立則決定宗法之量，直接悟知青色無常，間接證成緣持青色顯現無常性之故。若問，同一體性之因相應成無義？云：既成立顯現無常之義，而且證成遣餘方式之因。

卯二、斷除遍相不應理有二

辰一、「有境」濫用過

若謂：無二體性，如於同一實物，無「現見」「不現見」二分法，比量之識同一實物緣持遣餘方式，與彼領受經驗之



八十八年六月份會務報導

(會訊第214期)

捐款芳名錄

(總計 陸萬伍仟陸佰元整)

叁仟元：王中孚 梁太平

貳仟元：陳文祥

壹仟伍佰元：許鏡子

壹仟元：安定鄉同學會

林枝章 張再興

陳政宏 陳政維

陳榮璧 陳文宗

柒佰元：黃世珍

陸佰元：黃大根 方偉綸

伍佰元：佟欣打字行

王芳珍 王弼昭

吳日鑑 傅冠盛

顏高龍 顏高盛

陳秀月 陳建彰

肆佰元：林和玉 杜宗翰

叁佰元：王玉治 蔡德坤

施韻芬 郭春瑾

石宛玉 石富元

楊淑敏 石馨文

貳佰伍拾元：

貳佰元：會 純

李錦菊 林美辰

蔡佳洛 張錦碧

侯燦榮 侯梅雲

黃素枝 黃美月

黃鈺惠 黃亮中

杜淑敏 許素月

李雪梨 李林卿烟

侯漢洲 傅冠智

陳怡青 陳楊素鸞

陳麗珠

王芳瓊 王蔡秋月

王昭仁 林宗憲

韓聲瑞 許瑞吟

宋淑貞 江柏興

陳永漢 許志鋒

陳俊弘 許博程

蔡永輝 吳燕靜

鄭海英 鄭海蓮

鄭海英 鄭海蓮

韓立銘 莊寶治

石修誠 陳聖道

李奇蓓 李文哲

王典修 王吳招治

林連佛 林世豐

徐秀鳳 侯明秀

侯梅雪 侯鈴朱

黃慈蓉 黃陳秀鸞

黃慈蓉 黃陳秀鸞

傅 筠 韓麗玲

石博仁 石智仁

88年 6 月份收支明細表			
收	上月結存	\$ 137,958	90
	本月收入	\$ 65,600	00
收入總計		\$ 203,558	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第156期印刷費用	13,800	00
	福田雜誌郵寄費用	6,304	50
	劃撥代金手續費	105	00
	供僧醫藥費(他寺)	6,000	00
	濟助支出		
	洪 樺 爨	2,000	00
	洪 樺 煥	2,000	00
	蔡 金 李	2,000	00
	吳 歐 良	2,000	00
出	趙 凱 文	5,000	00
	蔣 先 玉	5,000	00
	黃 瓊 安	5,000	00
	陳 崇 田	5,000	00
	吳 隆 恩	5,000	00
	邱 儀	5,000	00
	邱 儀	5,000	00
	邱 儀	5,000	00
	邱 儀	5,000	00
	邱 儀	5,000	00
支出總計		\$ 66,209	50
本月合計		\$ 137,349	40
收支比較		100.9 %	

會長：顏高龍
副會長：鄭海英
孫申娥

湛然寺福田功德會

6月份救濟事蹟

1. 趙凱文先生：住高雄縣彌陀鄉塩大路九十號，二十二歲。案父於十年前因癌症過世，自此由其母撫養三名兄弟，但案主於入伍後，發現有自言自語之現象，經送醫診斷為精神分裂症，因案主會自傷，曾多次送醫急救，致使長兄不滿，案母亦變得較神經質，故本會予以協助生活費用伍仟元整。

2. 蔣先玉小姐：住雲林縣斗南鎮忠孝路一五七號，二十二歲。案主本身為智障，其父於案主六歲時因酗酒過量，中風死亡。其母離家出走，不知去向，而案家四姐妹中有三名是智障，並分住於不同之教養院。由於案主住於家中時，曾遭外公及舅舅性侵害，於國一時懷孕，並感染梅毒，後經社會科引介送入教養院安置，又於七十八年併發精神分裂症，故本會予以協助生活費用伍仟元整。

3. 黃瓊姿小姐：住南市富農街一段一三一巷二號六樓之一，十九歲。案主於十五歲時，出現自語及幻覺現象，經送醫診斷為精神分裂症，曾出入市醫、成大門診，由於案父性好賭博，不愛工作，故與案母不合而離婚，案母則至工廠工作，撫養二女，且因案主之病，甚為埋怨而罹患憂鬱症，故本會協助醫療費用伍仟元整。

4. 陳崇田先生：住南縣大內鄉二溪村一二七之七號，三十六歲。案主於民國七十四年發病，此後輾轉於省南醫、市醫、成大及新代仁愛之家附設醫院住院治療，但並未好轉，其本身亦拒服藥，並兼有糖尿病。由於其兄弟姐妹皆已成家，且經濟狀況並不寬裕，父母也已年邁，早無謀生能力，故本會予以協助醫療費用伍仟元整。

5. 吳隆安先生：住基隆市暖暖區過港路一七五號，二十六歲。案母於案主出生十日後即死亡，而其父於當兵時，發現罹患躁鬱症，因無法自我照顧而至花蓮玉里榮民醫院長期療養。而案主自幼即由眷村中鄰居收養，並未辦理收養手續，但案主於二十一歲時亦發覺患有躁鬱症，而送至嘉南療養院治療，故本會予以協助醫療費用伍仟元整。

6. 邱儀恩先生：住南縣歸仁鄉民生街四二〇號，二十九歲。其父母好賭負債甚鉅，致夫妻感情不佳而分手，而案主兄弟中有三人罹患有精神分裂症，其中之二哥於九年前發病，跳樓自殺死亡，大哥則住於奇美醫院中，故本會予以協助生活費用伍仟元整。

7. 本月固定幫助戶：洪樺燾先生、洪樺煥先生、蔡金李女士、吳蔡怨女士、歐良謀女士，以上各貳仟元整。



佛隴 藏經樓穹型

• 贈 閱 •

■ 中華民國八十八年七月十五日出版
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