

福田



卐 佛教月誌 卐

✘台灣九二一地震，佛教寺院團體紛紛加入救援工作。

✘高雄市慈舟學會慧定老和尚，9月3日示寂，住世94歲，僧臘、戒臘40年。

✘花蓮靈佑寺，10月10日起，舉辦四念處禪修。

✘台北市9月25日起，化育居士林，正式開幕。

✘高雄市華藏禪寺主辦，9月28日，舉辦供佛齋僧大會。

✘台南市佛教會，9月19日聯席會議，正定法師當選為理事長。

✘現代佛教學會與台灣宗教學會，9月19日在台北舉行「佛教學術論文發表會」。

✘雲居寺石刻大藏經板，9月9日，回埋地下。

✘世界宗教研究所等學者，標點大藏經精選本，共12冊。

✘宗教文化出版社，編輯「中國歷代觀音文獻集成」，共10冊。

✘台灣九二一地震，台中與南投部分寺院堂殿受損。

✘佛教青年會等，籌備發行「法雨日報」。

✘佛教南華大學將於88年11月11、12日舉辦第三屆當代宗教學術研討會（宗教藝術、傳播與媒介）。

本期目錄

封面：玻璃（內繪）念珠

1 ● 佛教月誌

2 ● 樂見佛教界積極投入台灣震災……………明了

5 ● 世紀末的警鐘——對佛教界及政府的期望……………柯鴻章

8 ● 知禮門下的論諍——天台思想史第一章（一）……………安藤俊雄著
依觀譯

15 ● 義淨對因明學的貢獻（二）……………徐東來

19 ● 禪海點滴……………覺蓮

22 ● 波斯匿王的故事（三）……………何世亮

25 ● 走在拉薩不是夢……………雲庵

28 ● 總持阿難尊者……………智泉

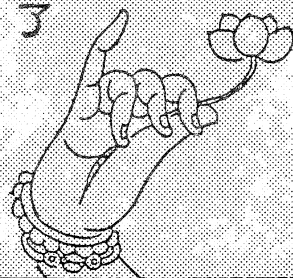
32 ● 《量理寶藏論》詳析能立與遣餘（六）……………明性

33 ● 八十八年九月份會務報告

封底：佛隴 朴樹盆景

樂見佛教界積極投入台灣震災

明了



台灣地區九月二十一日凌晨發生規模七·三強烈地震，各地以南投及台中兩縣六級最大，災情最慘重。至二十六日止共計二〇〇八人死亡、八五四四人受傷、二十三人失蹤、二〇四人仍遭埋困，傷亡程度為全球近十年來第八位。行政院廿二日即核撥五十億元供災區調度使用，並擬定十四項救災措施，且自二十三日起全國降半旗一周以哀悼死難者。李總統於二十五日晚間頒布緊急命令，以限時、限區等界定，因應災區善後需求。

台灣佛教團體慈濟功德會、法鼓山、佛光山、中台山等宗教人士投入九二一震災救援行動。慈濟功德會證嚴法師二十二日下午到該會台中分會救援中心，並親自到災區慰問災民。基

金會統計，從九二一地震發生到二十三日該會已投入超過兩萬人志工和醫療團體深入災區參與救災工作，並撥出一億六千萬慰問金。死亡者每戶二萬元，災戶每戶五千元。在災民指責政府救災動作太慢時，慈濟人之動員、組織、效率獲得社會好評。九月二十日凌晨一點四十七分，七·三級大地震在沒有任何命令、指示、有的是良知、良能的本分心下，凌晨三點，慈濟台中分會成立救災中心，凌晨四點，慈濟新莊聯絡處成立救災中心，清晨六點，慈濟台北分會成立救災中心，清晨六點，災區的集集、埔里、東勢、太平、斗六……醫療站一一設立，比衛生署動作快，又有效率。法師指示慈濟人對這次救災要踏實，時間以 Twelve，最早到災區，最後離開災區，物質醫療

救濟外，心靈撫慰每一位災民。

佛光山及國際佛光會二十三日在松山火車站前廣場爲震災超荐祈安法會，在台灣中部另啓建大型超荐法會，各地佛光會如德國柏林佛光會也舉行誦經祈福法會，並發啓捐款救災重建家園。因災民急需帳篷，佛光山從泰國空運二千五百頂應急，發揮人飢己飢的精神，使災民不致於餐風宿露。

中台禪寺發動全省信衆投入賑災活動，並於埔里成立救災總部，該寺住持惟覺和尚捐出一千萬元，響應政府救援活動，並於十月三日上午九點起到下午五點在台中市河南路、市政路廣場啓建「九二一大地震全國罹難者超荐渡亡大法會」。中台禪寺自二十三日起在埔里鎮信義保齡球館前廣場成立賑災總部物質發送中心，供應民衆急需用品，如各類食品、奶粉、尿布、棉被、帳篷等，並全省各精舍設立九處分部募集物質。並設立財團法人中山佛教基金會賑災專戶，讓社會愛心人士捐款。

法鼓山聖嚴法師二十三日二度抵達災情慘重的台中縣東勢地區，關懷罹難家屬和災民，並於東勢爲四十多位往生者舉行「罹難者入殮佛化儀式」。法鼓山決定在二十六日晚間九點到十一點在板橋殯儀館爲新莊「博士的家」住宅罹難者舉行超度法會。二十七日下午二點至四點在台北市第二殯儀館爲松山賓館大廈往生者舉行超荐法會。

靈鷲山佛教基金會將於二十八日上午七點到下午五點在南投體育場舉辦一場「九二一安靈息災地藏法會」，爲本次浩劫的往生者超度亡魂，作免費頭七，也希望能安慰親人生還者的身心，讓他們展開新的人生。

九二一大地震災民死傷慘重，爲安撫喪失親人民衆情緒，超渡罹難災民，佛陀照明天下功德會，捐二千萬元賑災，十月三日至十月七日將於台中孝道大廈擴大舉行「亡魂超渡法會」，撫慰受難災民靈魂。

高雄地區本次地震沒有損壞，人員平安，中部罹難者運往高雄市立殯儀館火化，高雄地區佛教，包括慈濟、佛光山、廣法寺等數百位出家衆及在家居士輪流爲亡者誦經。

台灣政府上至中央下至地方全力投入救災，工商界及人民捐款，出力者把開往救援道路之高速公路爲之阻塞，物質運到災區量之多，使災民向外表示物質已不缺了，僅少了帳篷、電池、水桶等，佛光山聞聲向泰國空運二千五百頂帳篷，可見台灣人的愛心有多大。據外交部統計已有八十三個國家透過管道向我國表達關切之意，另外，還有三十五個來自二十一個國家及國際組織的救援團隊來台協助救援。佛教講「無緣大慈」，這是最具體表現。中華民國建國至今有八十八年，九個月，又二十六天，是主權獨立的國家，跟某些國家一樣，未加入聯合

國而已，而有××國要求聯合國向台灣救援必須經過其同意，又該國紅十字會要求中華民國紅十字會更改名稱，不能以國名接受其捐助，這些有條件的援助皆非佛教所謂「無緣大慈」，所謂無「緣」者即是沒有條件的限制，沒有對象之分，一律平等地布施，若有條件布施者其功德甚小，也無法建立人與人之間的感情和互信。

五十多年台灣經濟起飛，又佛教推動人間佛教理念，發展出另一型態佛教——布施作功德，尤其慈濟功德會之布施全世界有名的，中國大陸賑災，捐十五億元，建民宅及學校，九月五日發起全省募款土耳其地震賑災，這次全省大型佛寺投入救災，處處見到法師及居士在災區，其畫面非常感人，身為佛教徒於有榮焉。但是希望不執著此次布施功德。在《金剛經》有一段話說：

「若有滿三千大千世界七寶，以用布施，是人以是因緣，得福多不？如是，世尊，此人以是因緣，得福甚多。若福德有實，如來不說得福德多，以福德無故，如來說得福德多。」

若不執布施有實實在在，不變，永恒的福德，其布施功德才是無量無邊。而有條件布施者若改變心態，以「無緣大慈，同體大悲」的精神布施其功德才能廣大無邊，全球人類會因愛而成為一家，手足情深，不分彼此。

一九九九·九·廿六於台北市

（上接29頁）

原因，沙彌老實回答，功課與托鉢兩難的苦惱，長者聽了事實陳述，起悲愍心，告訴沙彌，從今天起，不必再延街托鉢，我發心供養你，讓你安心勤誦經典。沙彌有這個好的機緣，不必再為乞食奔波，每天功課都能圓滿具足，師徒倆皆共歡喜。

比丘們，那個嚴厲的比丘是誰，定光佛就是，沙彌就是我了，發心供養沙彌的那位長者，就是今天的阿難。因為過去成就了沙彌，有這份大福德，故今生得到總持多聞、入耳不忘的功德，而獲多聞第一的德號（賢愚經卷十，大正四·四一七頁）

由阿難尊者，奉持世尊的典範，使令以後佛教僧團，乃至叢林寺院，有所遵循。安養師長，護關安單，乃至今日各種法會的所謂「義工」，若能秉持阿難尊者八種做榜樣，一切定能圓滿。例如閉關，屢見不能順，有時關鍵竟發生在護關者身上。

阿難尊者「八種不思議」，擴大到一切團體，舉凡機要、貼身、近傭，亦應兢兢以此做標準，此標準用現代語說，就是「一不貪求相同享受，低等工作不求高等優厚待遇。二不貪求東西，潔身自好。三嚴守分際，不日久生怨。四要保持男女關係分際。五專業專注。六要細心了解他人。七要樂於協助他人。八了解言外之意。」

若能做到八種少分，則不會有所隕越。若在昔日社會各行各業，都有供俸祖師爺的傳統，阿難尊者充當秘書業祖師爺，最為適當。

世紀末的警鐘

對佛教界及政府的期望

柯鴻章

世紀末的警鐘終於在台灣의 佛教界與一般民衆的身上殘酷地敲響著。首先是佛教界女尼控告事件，致使平靜的佛教圈，如被大雷一擊，傷害甚大。事隔不久，隨之而來的是台灣中部地區二千多人死亡，八千多人受傷，超過一萬棟以上房屋全毀或半毀的九二一集集大地震災害；第二件事情看似不同類質的形態，但其實正顯示台灣這塊土地一個嚴重的問題，那就是人心的腐敗與政治的不清明引發無數的天災人禍及怪事的層出不窮。

縱觀中國自有歷史記載以來，所有王朝的演變、興衰均關係到民心的向背、風俗的良窳與政治的清明與否，而政治的清濁與否正如曾文正公所言繫乎一二人之心所向而已。台灣目前的政治環境，風俗之厚薄正是如此，連帶的整個佛教界亦然，均在顯示一種不安的狀態，古言，心安而後道隆，人心不安

，社會必亂，道德衰敗，修行者亦然，心不安如何修道，所謂戒定慧三學，缺一不可，且次第井然，有戒而後有定，戒者所以安心也，心安而後能止，止而後能定，由定起觀慧，證無我般若，既無我相，則一切貪瞋痴三毒，殺盜淫妄四根本戒，均無從生起，否則病根猶在，雖欲禁慾修身，反如偃苗助長，終於難以抗拒心頭之情慾，致一發而不可收拾。修行者尤要防慾如止洪水，以免造成個人修行之痛，亦且累及佛教清譽。

中華民族自古以來便倡導天道思想，強調人與自然的和諧關係，這原本是一項優良的思想，所謂天人合一者是；但也由於這種思想，難免形成比較宿命的感覺，重內在心靈的修養，而較缺乏關懷整個社會的整體關係。對於社會上發生的大小事件，只要非關己事，便冷然處之，而一旦發生事故直接衝擊到自身的利益或生命財產安危，便奮然而起，展現積極團結的作

風，政治亦然，古者賢君在上，天下太平，否則君王昏庸，寵信佞臣，則天下大亂、生民塗炭。孔子身處春秋戰國時代，眼見君王爭權奪利，社會人心不安，也只能感嘆地教導他的弟子邦有道則仕，邦無道則隱的權宜之道，對於政治的不清明，則汲汲營營地以教育來化導，期能改變人心，修正為政者的心態來匡正天下，安邦定國，至於其他力所未逮之處也大都只能委諸天數，祈求天佑了。

中國幾千年來的專制政體，直至國父孫中山先生經過十次革命，推翻滿清，創建亞洲第一個民主共和國後，才正式結束，但由於傳統文化的束縛及人民知識水平的不足，傳統專制思想的餘毒做祟，致使國父辛苦創建的民國受到很大的創傷與摧毀，從袁世凱的稱帝到軍閥的割據，先總統蔣公的北伐到大陸淪陷，國民黨政府退守台灣，整個過程顯示對民主制度與政體的大逆轉、大挫折，這種挫折顯示中國人對民主政治的不了解與順我者昌，逆我者亡的霸王心態無法根除，直至退守台灣後，藉著無數民主先鋒的前仆後繼的犧牲、推動、傳導，才使得真正的民主制度在這塊二千一百多萬人民的土地施展開來。

事實上，民主政治的推行不只是世界性的必然走向，也是較符合人類人性的生活價值觀，而民主政治的最大優點就是政黨政治及民主制度的建立。由於政黨政治的推動，使執政者由政黨輪替來產生，這種產生藉由人民自發性意願的投票選舉，

毫無強迫性，不會產生暴力事件，或以武相見，傾奪爭權的不安狀態，而政權的轉移也是在人民的監督下順利進行，任何人想藉機製造事端或矇騙大眾均不可能，除非人民素質低落無力反抗。政黨政治建立之後便應由執政者制訂長久可行的制度及法律來推動造福人民的各種措施，而一旦制度建立後便要求不論官員或人民平等遵守，誰也不得利用特權或游走法律邊緣來破壞任何制度的建立，這樣從執政者的政權轉移到各項法律制度的建立與執行，均在人民自由意志的選擇與監督下來進行，至少它是符合人性的要求及公平正義的原則。

台灣地區的民主制度，號稱是中國自古以來實施的最好最澈底的制度，也是中國人得到最多自由公平正義的時候（如果我們還認為我們是中國人的一份子），但是，如果大家仔細的回顧我們目前這個社會，我們會猛然發現，台灣人的自由確是足夠無疑的，而公平正義則仍有許多不足之處。這些不足之處，不完全是目前各項制度建立的不完善，而是政府執行的不徹底以及對屢遭破壞制度者的視而不見或任予縱容。這種制度的不完善及屢遭破壞，尤以為政者及執行公權力者之無力感為甚。當然，制度的不完善係執政者的責任，制度的遭受破壞則政府與人民均須負相同的責任。因此，綜合而言：政府的責任似乎要比民衆來得更更大，而政府的責任則與其各級領導者有密切的關係，尤其繫乎一二人之領導而已。

古者有言：一人有兆，萬民賴之。古代崇信君王的道德與人格，認為領導者的道德修養與乎人格的信譽關係到整個國家人民的幸福與否，現代是民主制度的國家，領導者均由人民選舉產生，直接接受人民的監督，人民對領導者的表現訴諸公評，因此，已無所謂君為貴、民為輕的思想，但是這種公評確影響整個社會人心之所向，在有形無形中造成民情風俗及社會價值觀念之仿效與建立，其影響所及不言而喻。因此，一切為政者或領導者之作為與言行均直接或間接衝擊到整個社會國家人民的未來走向，影響國家社會之安定。人民有必要要求領導者謹言慎行，為民表率。

近來台灣佛教界瀰漫著一股強烈的山頭主義及信徒主義，雖然有不少高僧大德極力地推動各項教育、文化、救濟、佈施等工作志業，確也造成一股風潮，為整個台灣社會注入祥和的氣氛，如證嚴法師的慈濟志業、佛光山星雲法師的佛光協會、聖嚴法師的法鼓山文化工作、嘉義香光寺的教育文化工作以推動等等，都受到很多的好評。但是由於外在功業的追求過多，自然就無暇顧及內在生命解脫的需要，致使求福者多而求慧者少，福越多，功利就越濃厚，自我意識越高，以致於只有我的師父最偉大，只有我的信徒最好的一種心理充斥在不少佛教徒的身上，二者交相牽引，逐漸迷失學佛的方向，以為為善積德，佈施供養，修福行懺，便認為是學佛的全部，而一般出家的

師父們未能將佛陀究竟的本懷詳為解說，促進信徒們去真正了解生命的真諦，走向生命解脫的道路，仍有缺憾。以上所言幾種因素只是從最根本處而言，如果牽涉到信徒或出家師父本身的因素者，則其所影響的層面可能更深更廣。其他諸如住茅蓬的個人獨修、寺院男女眾的管理、信徒與寺院的關係，及持戒的一致性問題，均應該由全國組成一個佛教的團體來製訂規範措施配合佛陀原來製訂的各種戒條的精神，再增加合理的、符合現代社會的規範守則，頒行全國佛教徒來遵守，不失為一個可行的方向。

至於這次大地震的天災，除了當事人所受的苦難仍然無法撫平哀痛外，政府及各級領導者均應一致體認天意不可違、及「得民者昌，失民者亡」的千古不變定律，痛定思痛，不再逞口舌之爭，不再相互漫罵，應學習更加謙卑、慈和，使上行下效，同體天心，才能創造一個祥和平安的社會環境，則國家幸甚，人民幸甚！最後我想用明朝大儒方孝儒先生所著「深慮論」中的最後一段文來表示我個人心中的期望，也願與所有人共勉。方孝儒先生說：「古之聖人，知天下後世之變，非智慮之所能周，非法術之所能制；不敢肆其私謀詭計，而惟積至誠、用大德，以結乎天心；使天眷其德，若慈母之保赤子而不忍釋。故其子孫，雖有至愚不肖者足以亡國，而天卒不忍遽亡之，此慮之遠者也。夫苟不能自結於天，而欲以區區之智，籠絡當世之務，而必後世之無危亡，此理之所必無者也，而豈天道哉？」善哉！斯言！

知禮門下的論爭

安藤俊雄著
依觀譯

天台思想史 第一章（二）

第二節 具相說之繼承

一、廣智尚賢 知禮的門人及知禮三世法孫的時代，

總括而言，是忠實沿襲知禮具相說及據此以對抗仁岳具性說的時代。在本節中，特就身為知禮門下山家學派重心的廣智尚賢、南屏梵臻、神照本如及廣智系的扶宗繼忠、南屏系超果會賢、神照系神悟處謙、法身處咸，仁岳系吳興子昉等略作論述。

相傳知禮門下，入室者四百八十人，陞堂一千人，其中能稟法領徒，成一家之言者，有三十人，而以尚賢、本如、梵臻、則全、慧才、崇矩、覺琮等人最爲主要。然而直至後代猶尚興盛的是尚賢、本如、梵臻三家。尤其在實相論史上，最爲活躍的是尚賢、梵臻之系統。如同志磐於《統記》卷八讚云：「

自荆溪而來，九世二百年矣。弘法傳道何世無之，備衆體而集大成，闢異端而隆正統者，唯法智一師耳。〔中略〕今澗河東西，號爲教覺者，莫不一遵四明之道。」知禮的學說，在後代具有莫大權威，這是事實。

雖然如此，可是這只不過是大體上、表面性的說法，就內在而言，知禮以後的山家派學說發展中，存在著非常深刻的糾紛，學說上有新的發展與變化。特別是知禮的實相論，實在論的色彩極爲濃厚，因此縱使知禮所說，不能只是以實相論來解釋，卻是有防止這種解釋產生的必要。而且出自知禮門下，卻正面地反對知禮實相論實在主義的仁岳，其最活躍時期是在知禮歿後，可以推知，在四明歿後，仁岳在天台宗中擁有相當的發言權。

此外，像尙賢、本如及梵臻等知禮直系的門人，也不可能只是停留在祖述師說的地步而已，這是容易想像得到的。

知禮門下三家之中，到後代最爲興盛的是梵臻所傳的南屏系，而能維持山家學說地位於不墜的是尙賢的廣智系。廣智尙賢有《釋金鉤論》、《釋十類》、《遺編》、《金光明玄義闡幽志》等著作，尤其是《金光明經闡幽志》中，以七種二諦說明諸經之王，據說知禮作《金光明經》的注釋時，即採用此說。《金光明經文句記》卷一「下」在注釋「諸部諸經，以中道圓體爲經王」時，說：華嚴部的正圓中及接別中是經王，正別教中非經王，三藏部的但空實有二諦非經王，方等部的正圓教中與圓接別中、圓接通中是經王，乃至法華部只說一圓，是經王。可以說是採用尙賢所說。

從知禮將尙賢的說法採用到自己著作中看來，即可推想知禮對尙賢的托負頗爲深厚。然而尙賢絕非僅僅只是知禮的追隨者而已。尙賢的著作現今不存，無從詳知其思想，但是從《金光明經玄義闡幽志》大抵可以推知他的研究頗富創意，嘗試對祖文作自由解釋。善月在《山家緒餘集》入圓宗修性離合論第九V就三法之修性，說尙賢的見解異於南屏，有其獨特的主張

，並記錄其所說如次：

南屏謂：以性中性起修中性，性中修起修中修，皆得爲全性起修義也。約法身等名相示之，云云。廣智則異是，乃全性中法身，起爲修中觀照等。不然，則是性起性，修起修，修性體別，即義不成，若在性時，則二修即性，全當一性之名，一性起時，唯修之外，無別性體，方得謂之，性外無修，修外無性，約體宗用等例說云云（《續藏》一之二·六之三·二五七）。

關於南屏的三法觀，善月評云：「因略評其失，初說得離而失合，離中名相是也。但不約旨融卽，則成徑庭，於圓說如不及，宜其爲廣智所評。」據此可知尙賢對於南屏所說，也是持同樣見解。善月對於廣智則評爲：「次說名相雖離，義全似合，乃成認離爲合。」總評南屏、廣智二人所說爲：「則二義俱非，於圓說如太過。」

固然論三法修性之離合，只是爲顯示圓行之無作性德，然而湛然或者嚴格地說，自智顗以來，三法不只是行的修性，而是在廣泛開展天台圓教之基本論理，是應注意的理說。從而三法觀解釋之相異，對整個天台學也給與極大的影響。

如果尙賢的三法觀，誠如善月所載的話，則不得不說是頗爲值得注意的見解。如同善月在《山家緒餘集》所說，知禮對於圓教三法之離合，說應同時具備離之面與合之面。雖然如此，但是知禮是以離之面爲圓教三法觀之特色，特別重視之，此從《十不二門指要鈔》釋《修性不二門》時說：「若各三者，唯屬於圓，以各相主體，全性起修故，修二行一，則兼於別。」相對於說修性各三之三法關係爲圓教所說，而說修二性一之三法關係是別教所說，即可知之。由此看來，相對於南屏的見解係沿襲自知禮之三法觀，尙賢的看法較接近孤山智圓與淨覺仁岳。總之，南屏主張境、智、行或法身、般若、解脫等三法，一一在修與性兩者上是各相主體，認爲性之法身不能起般若與解脫。反之，尙賢認爲在性而言，般若與解脫不過是法身之別名；在修而言，法身也只不過是般若、解脫，從而全體起用性中之法身時，修中之般若與解脫成爲可能。在這種情況下，法身之外，性中有作爲性的般若與解脫，並非因此而修中之般若與解脫成爲可能。

如此的三法觀，一般說來，是極爲抽象的，與實相論的關係很遙遠，但是不只是實相論，若思及天台學基本原理的性具

說，尙賢的解釋未必與知禮的見解一致。尙賢重視三法合之一面，不得不令吾人認爲較接近仁岳的三法觀。根據《統記》卷十二所載，明道年中，仁岳在靈芝寄信與尙賢，信中就《指要鈔》之三千說，述其所信，謂三千只不過是心性所具之俗諦法，絕非中道之本，並鼓吹他一齊背離師說。爲此尙賢特地援用湛然「三千卽空假中」之文，力說並非如仁岳所說一一三千只是單假，他極力支持知禮的三千俱體俱用說，發揮作爲群學師範之面目。二人於此期間的往返書信收錄在尙賢的遺編中。

所說的明道年中，距知禮歿後只不過是四、五年，而仁岳的活躍時期是在此之後。從而可知在仁岳改變思想之前，尙賢並不爲所動。知禮的門下之中，仁岳與尙賢交情最深，在知禮晚年，仁岳離開四明的延慶道場時，仁岳與尙賢兩人曾就觀佛的問題發生論辯，相傳知禮對兩人論辯所作的裁決是導致仁岳離開四明的直接原因。亦即仁岳主張在觀阿彌陀佛時要攝佛歸心，反之，尙賢主張攝心歸佛。換言之，仁岳主張的是唯心論的觀佛，而尙賢則是持客觀主義。當兩人求裁決於知禮時，知禮說是約心觀佛。

所謂約心，大體是說將彌陀約於心而觀，但是究極說來，

以心、佛、衆生等三法都是絕對的三處具法說的才是正義，此與唯心論絕非相同。仁岳不能認同這種說法，遂離開四明。

如前所述，尙賢與仁岳的交涉很密切，尙賢固然不同意仁岳的看法，然而從知禮歿後，仁岳還鼓勵他反對知禮《指要鈔》之三千說看來，不只尙賢的學風有前述自由解釋之傾向，更且從在三法觀上所顯現的新傾向看來，是有山外派的思想傾向。

在瞭解尙賢學風時，須要注意的是他與禪宗的關係。《統記》卷十二有如次的記錄：

天聖六年，繼法智主延慶，道化盛行，雪竇顯禪師聞其名，出山來訪，標榜煎茶，以申賀禮，人傳以為盛事。

雪竇顯禪師，就是中興雲門宗的明覺大師重顯。他著有《雪竇頌古》一卷，選擇百則公案，以韻語頌出禪之奧義，《碧巖錄》即以此為基礎而成。從《統記》所載看來，雪竇只是禮貌性的拜訪尙賢，雪竇山是四明的別峰，離延慶道場不遠，因此或許沒有什麼大不了的事。雖是如此，但是雪竇與尙賢的門人繼忠有親交，而且爾後天台宗人參於禪門者日衆，由此看來，重顯的訪問尙賢，正顯示當時的天台學派與雲門系的思想有接觸。

二、南屏梵臻

南屏梵臻（一一〇三）的學風與尙賢是對立的。據《釋氏稽古略》卷四的辯才法師傳所載，海月辯、龍井辯、契嵩、大覺璉以及南屏臻被蘇東坡尊為五公，由此可知南屏當時的名聲頗高。

南屏著有《不二門總別指歸》一卷，此書今不存。雖不能詳知其學說，然相傳他博覽強記，常於講說之際，綜括名理，貫穿始終，若舉一義，則衆義洽然；若窮一文，則充會諸文。在當時知禮門下之間，最致力於類集性研究的，就是南屏，而這也正是南屏的家風。他反對尙賢對於修性三法離合的自由解釋，而主張知禮的修性各三，亦即川字型的三法觀的，就是根據這種學風。

在《竹庵草錄》的末尾以及《釋門正統》卷六收錄有梵臻的六即頌。

佛許六即辨，結蜺何不通，知一不知二，失西還失東。
三千若果成，一切皆常樂，結蜺不究竟，諸佛斷性惡。
〔注八〕。

《竹庵草錄》的作者認為此頌是在讚嘆知禮《觀經疏妙宗鈔》結蜺六即說，係參契湛然《金錍論》「阿鼻依正全處極聖

之自心」的思想，以及天台六即的深義。從說「知一不知二，失西還失東」「結蜣不究竟，諸佛斷性惡」看來，他是知禮性具說的忠實祖述者。

《釋門正統》卷六及《統記》所記載的梵臻與仁岳的論戰頗值得注意。兩人依循印度古例，尋求有司審判，設高台，立赤幡，立敗者願意被斬首割舌高懸之誓，而論戰的結果：就行文制作而言，仁岳勝梵臻；就博聞強記而言，梵臻勝仁岳，所以兩人不輸也不贏，成為平手。不清楚兩人此次的論題是什麼，但是由於一個是知禮門下三家中，被認為最忠實祖述師說的梵臻，而另一個是幾乎全面性反對知禮學說的仁岳，因此很可能性具三千的問題是主要論題之一。

可觀在《竹庵草錄》中記云：

昔日南屏臻老曾與嵩仲靈往復辯正，須依付法藏傳。

每謂學者，傳燈錄雖經楊文公高眼，未知七佛之說（注九）。

由此可知，梵臻曾與《傳法正宗記》、《傳法正宗論》、《禪門定祖圖》等書的作者雲門宗契嵩辯論，藉著批判吳僧道原所撰述，翰林學士楊億等奉敕裁定的《景德傳燈錄》，而舉出契嵩禪宗二十八祖說及七佛說的疑點，據此而支持作為天台

二十三祖說所依的《付法藏因緣傳》。

三、神照本如

神照本如（九八二—一〇五一），較

之於尚賢與梵臻，與其說他是學人，不如說是德人、行人。從對淨土有熱切信仰的慈雲遵式懇切邀他承繼東山能仁寺，其後又慕廬山之風，與丞相章劬公等諸賢結白蓮社等等看來，即可知其學風。慈雲系的學人不少，然而不久之後絕跡不傳，而山家學派的三家中，神照系特以淨土信仰聞名並且興盛不已，全是因於本如的學風。

然而並不應該將本如視為只是淨土的信仰者。他駐錫能仁寺將近三十年，其間講說《法華》、《涅槃》、《金光明》、《觀無量壽》、《觀音》等諸經以及《妙玄》、《止觀》、《金鉅論》、《觀心論》等有六、七遍，因此他對天台學的研究也頗為很用心。他著有《普賢觀經義疏》二卷及《仁王懺儀》，後者今已不存。而《普賢觀經義疏》則是於注釋到十種境界之處停筆，爾後由門人處咸續補。本書是《普賢觀經》的入文解釋，並不能顯示本如的見解，從他自己這麼說：「宋慶曆壬午年中秋始，竭愚講訓，繼日銷經，隨語成疏（注十）。」看來，本書是講錄。他認為《普賢觀經》說的不是法華三昧這種

有相行，而是南岳所謂的無相行。他指出此經係以天台之圓融三諦爲原理，稱此爲三諦底，以徹三諦爲第一義空的眞義，又，有時候也稱爲徹實相底，顯然受到了禪思想的影響。不過，看不到他有到禪堂參禪的記錄。在《釋門正統》以及《統記》裡面，談到了他投入知禮之門時，曾向知禮請益經王之義，知禮要他在三年內勤務知事，三年之後，當他跟知禮請義時，知禮只是大喝一聲「本如」。本如即因此豁然開悟，喜而作頌云：

處處逢歸路，頭頭復故鄉，本來成現事，何必待思量。

此頌受到知禮首肯，而且還跟他說：「向來如果爲汝說，汝豈有今日也」。

知禮是不是有這樣子的禪風，不清楚，但是如果考慮到本如重行證勝於知解的話，可能在他欣賞廬山遺風之前的修學時代，對禪宗的家風也很關心。

四、具相家之不振

廣智尙賢、南屏梵臻、神照本

如三人就是後代所謂的山家學派三家，也就是廣智家、南屏家、神照家的開祖，但是在知禮的門人之中，除此之外，還應加以注意的，有，則全、崇矩、嗣謙等人。則全就是《四明實錄

》的作者，特優於歷史研究。崇矩曾被招迎到宮中去講《四十二章經》，他在很早的時候就離開知禮之門而回故鄉。相傳曾經就知禮的《觀經融心解》，向知禮問難，知禮容忍他，避免了師資分袂的危險。

而嗣謙則是在聽聞仁岳與尙賢就三千假實作爭辯時，尙賢說三諦即三千，嗣謙對此非常心服，故撰述《修性辨訛》，以論難仁岳的三千唯假說。據說後來尙賢在寄給仁岳的答三千書中，裡面就引用了《修性辨訛》的文章。

以上是知禮門下學說的大要。知禮歿後，山家學派的研究主要課題，就是與當時在天台學界擁有相當勢力的仁岳一派之具性論對決。後代的天台宗學者跟史家，對於仁岳的學說當作只是異說，幾乎無視其之存在。但是仁岳所說係擊中知禮具相論之痛處，可知對當時天台宗內外給予了非常大的影響。尤其對照知禮在世時，非難知禮性具三千論的前山外派所說看來，仁岳所說頗具體系性，由於仁岳，具性家才確立了穩固的理論基礎。

如前所述在《義學雜篇》裡面，說仁岳將十乘觀法解釋爲事觀，從而三千只不過是事觀之所見，在理觀上，三千是所廢

。而在《發軔鈔》說性德境，以及修德境的觀法，是以泯亡三千爲其目的。

無法詳細知道《發軔鈔》所說如何，但是可以了解仁岳係以修德境的四句推檢爲但空觀而特別重視。較之於將三千的空、無相視爲一般論的前山外派諸師的見解，仁岳所說是從具性論來會釋《摩訶止觀》的本文，這不得不說是一大進轉。

然而相對於仁岳等具性家所說，具相家諸師並沒有特別值得注意之發展。本如比較重視淨土信仰，而梵臻入門較晚，沒聽到知禮的止觀講義，因此天台山家學派的中心可能是在尙賢。然而尙賢的學風是自由解釋《三法修性論》，他未必是墨守師說。尤其具相家諸師的著作較少，比起仁岳有衆多著作，堂堂的開展具性論而言，可以說非常遜色。類聚性的研究成爲當時山家學派的主要風潮，這固然是因於重視著實的研究方法，但另一方面也顯示出山家學派天台教學研究之不振。對仁岳《論三千書》提出反駁的尙賢，在《答三千書》中，援用了嗣謙的學說，而這不得不說是關係到作爲知禮歿後山家學派主要指導者的尙賢的權威。

雖然如此，但是從另一方面來看，當時是知禮歿後不久的

時代，知禮在世時，徹底破斥前山外派具性論的知禮學說還頗具權威性，從而對於曾面授於知禮的門人，亦即當時具相論系諸師而言，仁岳的學說或許還沒有給予重大的衝擊。對他們來講，他們不認爲有對仁岳學說展開反駁的必要，只要公式化的祖述恩師學說就足夠了。雖然如此，但是仁岳對知禮學說的批判終於使山家學派，再也無法貪圖桃源之夢，最後在具相論者之中有人支持仁岳，而對於知禮所說，抱持著懷疑的態度。

註

- (1) 《續藏》二之五之一・一〇一。
- (2) 《續藏》一之二・六之三・二二九。
- (3) 《續藏》一之二・五之一・八十七。
- (4) 同上九十一。
- (5) 同上九十九。
- (6) 同上二〇〇。
- (7) 《續藏》一之十七之四。
- (8) 《續藏》一之二・三之五・四二六及《續藏》一之二・六之二・一九八。
- (9) 《續藏》一之二・六之二・一九七。
- (10) 《續藏》一之五十五・二之一六。

義淨對因明學的貢獻

(三)

——徐東來

3. 《觀總相論頌》

在景雲二年（公元711年），還是在長安大薦福寺內的翻經院，由智積等作為筆受，義淨又譯出了陳那的《觀總相論頌》

（*Sarvalakṣaṇādhyānaśāstrakārikā*）。

該文十分簡短，祇有220個漢字，現將全文錄此，以供參考

分析：

「諸有樂略者，彼已顯方隅，若有愛煩文，為彼說總相。由聲及義智，俗言為本者，是觀總相言。此頌聲及義，謂聲并義二，此中二種智，名聲兼義智，彼為根本者，謂即於因義，由諸世間說，以聲義智本，是故勒為頌，聲義及智義，故略造斯論。問名義連屬，是俗說為本，何以故今雲，但唯辦聲義，答日不如此，縱有連屬聲，唯名與義二，諸有許共相，所詮及能詮，此中理印持，咸攝入於此，謂不相離性，方許相連屬，

故今不別說，由能詮名等，唯局連屬門，了彼所詮義，故以總相性，方得解了者。後當以廣說，故唯聲義智，連屬道理成，有餘復意樂，此中名義二，有三種差別，謂聲并義二」。

從文中內容可以看出，陳那是從闡釋「聲」「義」及其與「總相」之關係入手來破除外派在「總相」論上的觀點的。依渥德爾《印度佛教史》所說，該論是為「批判勝論教義假想的實體『總相』而作的」⑫。從頌中文句的內容來看，本文的形成并非單獨立立的，陳那在著此文之前似已論證過與此相干的另外的內容，故文首說「諸有樂略者，彼又顯方隅」。單從頌文內容來看，很難得出陳那作此論的全部原因，或許渥德爾的說法可以給我們提供一個分析的依據。

勝論（*Vaiśeṣika*）是古印度六派哲學之一，該派持一種多元論的哲學體系。在本體論觀點上，它主張「積聚」說，它

首先對宇宙間的一切事物進行周到詳細的分析，其分析所得結果稱爲「句義」。它所持的句義在古今勝論派中有不同，有主張實、德、業、同、異、和合的六句義；也有主張實、德、業、有、同異、和合的六句義；還有主張實、德、有能、無能、業、同、俱分、異、和合、無說的十句義。他們把分析所得之句義再進行綜合，遂構成了大千萬化的世間。

在佛教教理中，「總相」一般是與「別相」相比較而言的，它指那種貫通一切有爲法之「無常、無我」之相。而勝論所說之「總相」實爲句義之所指，即聲與義之連屬之共相爲物之總相，此爲佛教所不許。在「俗言爲本者」中，「聲與義智」即爲總相，然名與義二者「縱有連屬聲」，但唯有不相離性方許相連屬，故勝論所說之總相非佛教所主張之總相。

從論中所說可以看出，這裏所討論的「總相」似與佛教所說之「總相」相近。陳那是爲了完整自己的體系而作此論的。若依勝論「總相」之言，則在分別現量、比量時，就會出現與本身體系不一致的地方。因勝論所講的現量是指「於至實之色等與根和合之時，而有了相生」。比量的兩種類型中，其見同故比者，「謂因見相故及待相之所相兩相屬念故及我意合故，而於不見之所相的境有智生」；不見同故比者「謂因見因或果

或相屬或一義和合或相違故及待彼相屬念及我意合故，而於彼畢竟不現見境有所有智生」^⑬。這些內容，與陳那所講之現量及依三相因來劃分的爲自、爲他比量是有區別的，這種區別最終將關涉到他知識論的內容，故陳那要造此「略頌」，以反對勝論派關於「總相」的錯誤論說。

4.《取因假設論》

《取因假設論》（*Prajñaptihetusaṅgrahaśāstra*，有譯《取事假設論》），如今世上僅存義淨所譯的漢譯本，他是在長安三年，即公元703年，在長安西明寺譯出的。

全文共3563個漢字，其中頌文376字。文章所討論的都是陳那知識論體系中的認識論問題。該文是大師「欲令有情方便趣入，如理作意，遠離邪宗，永斷煩惱」而作的，目的「爲遮一性異性非有邊」。

爲了說明一物體與它的部分之間的關係到底是一性（相當於共性）還是異性（無共性），即二者之間到底是同一的還是各不相干的。陳那依「假」施設，即依照俗衆所理解的對事物的認識入手，從三個方面分析事物與它的部分之間既不能說是同一，也不能說是分別獨立，各不相干的。依此反駁俗衆所執之一性、異性的二種「邊」見。他所依假施設的三個方面分別

是總聚、相繼與分位差別。

一般俗衆由於不能悟透「萬法唯識」之諦理，爲心識所造之物迷著，他們對色界萬物的認識皆從此三方面入手。「總聚」是說「於一時有多法聚，隨順世間，以一性說」，如人之身體（身林等實由諸多器官和合而成）。「相繼者」，謂於異時因果不絕，以一性說，如羯羅羅等位，名之爲人。芽之轉異，名之爲穀。即相繼指的是具有因果承繼關係的某物體可以作爲同一個整體的認識。如羯羅羅（梵文 *kaṭalā*，謂父精與母卵和合之初，具凝滑狀態之胚胎），由於其最終將成形爲人，故以人名之。又如種子及種子長出的穀物，人們均以同樣的名字來指稱它。「分位差別者，謂於一事有其多性，異不異時而爲建立」。分位指時分與地位，類同我們一般所理解的物體由於在時間和空間上的不同其表現出來的形式或狀態也各不相同，而俗衆均以一性稱之。如波爲水之振動分位，故波就被視作與水具有同一性之物（這種認識於今自然不合時宜，而在當時卻是與人們的認識水平一致的）。上述三種認識方法，在當時的俗衆中是最根本的認識方法。但在陳那看來，由此三種認識方法所造成的事物與其部分之一性、異性的理解即「非邪見，然非佛教」。陳那借助此三種認識方法，順着俗衆的思路，對它們作了極其詳盡、細膩的說明。最後認爲，「積聚皆消散，崇高必墜落，合會終別離，有命皆歸死」，意即在常人所認識的諸種事物中，它們本身一刻也沒有停止過變化，即「色命須臾不

暫停」^⑭。其所認識的事物，最終都將以與其相否定的形式所取代，根本不能說與其本身是一性還是異性的問題。因爲那些認識，均是依諸法所起的識的一種造作物，是一種非實體的眞諦的存在，祇有在眞實法（*dharma*）之間才談得上一性與異性的問題。

5.《掌中論》

《掌中論》，梵名 *Hasavāḍaṇaparakarṇa*，直譯意爲象鼻象尾論^⑮。義淨於長安三年（公元703年）在長安西明寺譯出。

此文在義淨之前，曾有梁陳之高僧眞諦譯本，取名爲《解捲論》。義淨譯本全文不足一千字，共973個漢字，其中頌文120字（眞諦譯本914字，頌文90字）。

這是陳那論證唯識本性的認識論方面的又一本極爲簡明的著作。他是「欲爲彼未證眞者，抉擇諸法自性之門，令無顛倒」才作此論的，在論文開首即明確指出其主旨：「三界但有假名，實無外境」，他作此論的目的就是要論證其唯識理論。

作者的論說首先從蛇繩之譬開始。認爲「於非遠不分明處，唯見繩蛇相似之事，未能了彼差別自性，被惑亂故，定執爲蛇，後時了彼差別法已，知由妄執誑亂生故，但是錯解，無有實事」。即說人們對事物的認識，就如同在不遠處看見有與蛇體相同之繩而執爲蛇解，幷由此產生害怕、恐懼，而這些本來都是不應生起的，全是由自己的誤執而導致的。因該物本來就是繩子而非蛇。這種認識是俗世間比較常見的產生迷亂、執著

的方法，因俗世間的人們往往就憑自己個人的主觀感覺與憶念，妄執某物爲其自性，強以他物作本物解。這是產生錯誤認識的一個層次。

對同樣一個物體，當我們分辨出它的自性爲繩而非蛇時，心中對蛇的畏懼驚恐自然消失。而當我們再仔細審察時，「復於繩處支分差別，善觀察時，繩之自體，亦不可得」。意即我們對繩的認識也是一種妄執的結果。這是產生誤執的第二個層次。從表面上講，這種認識比前一種認識深化了一個層次，但仍是一種由妄執心所起之俗念。接下來，陳那對此作了深入的分析，認爲「一切諸法，但是假名，如瓶衣等物，藉泥縷等成，乃至言說識所行境，未至破壞，名爲瓶等」，這是說瓶本身是由泥土雕鑄而成，衣服是由絲縷織造而就的，對瓶衣總相的認識實非其自性，之所以以瓶衣名之，非爲佛諦之真實言，而爲從屬俗衆之凡語，故說其也是一個「從世俗言說」，而非「勝義」的認識。

在此之後，陳那繼續論證，即如組成瓶衣之泥、縷等也無真實之自性，如文中所說「諸有假事，至極微位不分析，復無方分是實有」的認識。「極微」是當時印度哲學中執爲組成物體的最基本的事物，對它應是不可再分的，但這種認識，在陳那看來，也猶如「空花」「兔角」之烏有之物，是不存在的。因爲「所執極微，定非實有」，「是故應捨極微之論」。「智者了知三界咸是妄情，欲求妙理，不應執實」。因爲對惑亂境

執爲實有解，當明其本非實有時，則在其上所形成的認識也就無從說起。就如同我們執繩爲蛇一樣，當明了其爲繩而非蛇時，對它的畏懼心自然就消滅了。故陳那說「智人觀俗世」，「當順世間而興言說」，但不能隨世間而執實有，而「宜於如是眞勝義中，周遍推尋，如理作意」，那麼「於諸境處，及能緣妄執，煩惱系縛」將「不復生長」^⑩了。陳那這裏反復強調的是一個尋求解脫的人，即求獲得眞知的人，都須要知道最高的實在，這種最高的實在就是他「三界唯心，萬法唯識」之識。俗衆所執之有，皆因隨識而起之假相。

本文的內容與前述《觀總相論頌》和《取因假設論》是屬於同一性質的，都是關於陳那哲學理論的內容。義淨將他們譯出，也就是希望人們能對陳那的哲學有較爲全面的認識。由於陳那知識論是其因明立量之基礎：「立具」，從這個意義上講，義淨的翻譯使人們對因明理論的應用當有更爲全面、客觀、深刻的認識。這些，也是義淨對中國邏輯史，尤其是對佛教邏輯的貢獻。

（全文完）

註

12. 渥德爾《印度佛教史》，商務印書館1987年4月版，第417頁。
13. 湯用彤《印度哲學史略》，商務印書館1988年4月版，第118頁。
14. 以上所引皆見義淨譯《取因假設論》。
15. 渥德爾《印度佛教史》，商務印書館1987年4月版，第418頁。
16. 以上所引均見義淨譯《掌中論》。

禪 海 點 滴

覺蓮

放之自然、體無去住

隆興府黃龍祖心晦堂寶覺禪師，少年時是地方上出名的讀書人，十九歲的時候，突然雙目失明，父母親許願，讓他剃髮出家，出家後遂雙目復明。從此展開他一連串的參學活動。首先他去參訪雲峰文悅禪師，住了三年，感覺其禪風孤硬，難以入手，遂向雲峰告辭，打算去別處參學。禪師在他臨去的時候指點他：「你不須去別處參學，不妨前往黃檗山參究慧南禪師。」師直上黃檗，親近南公，一住四年，仍然不大發明，遂又告辭南公，再上雲峰，那時，雲峰已圓寂了，在失望之餘，幸遇石霜慶諸禪師，師常以心中各種疑問請教石霜。

有一回，師讀傳燈錄上有一則記載：

僧問：如何是多福一叢竹？

福曰：一莖兩莖斜。

曰：不會。

福曰：三莖四莖曲。

師於此處突然頓悟。而同時也見到了雲峰和黃龍二位先輩的用心處，真有說不出的感激，喜極而泣。遂連日直奔黃檗，將把心中所悟一五一十說出來。豈知到了黃檗，方始展開坐具還未向南公頂禮，南公便說道：「子已入吾室矣！」師踴躍歡喜，不過，還是說了一句：「大事本來如是，和尚爲什麼老是教人參看話頭，百計搜尋？」南公卻說：「如果不這樣要求你百般尋究，一直到無所用心處，自見自肯，那麼，卻是我對不起你

哪！」

有居士名吳敦夫，自認學多識廣，心地明淨，偶然翻閱禪籍，讀到鄧隱峰傳，見其記載，鄧隱峰圓寂的時候，倒立而化去，其衣亦順身而不落，心中甚是納悶，便跑來問師，他說：「鄧隱峰倒立而化去，故然讓人稱奇，我還覺得沒什麼，而衣亦順之，這怎麼說呢？」這個疑問，其實凡是看過隱峰禪師故事的人，心中難免皆有此想。當時，有賴吳敦夫居士提出來，請看，師是如何回答此問的，他說：「那麼，我問你，你現在衣服順垂於地，可有疑問嗎？」「沒有。」師說：「既然這一點沒有疑問，為什麼他倒立而化衣亦順體反而有疑問呢？」吳敦夫果然是心地明淨的人，言下當即開解。不知讀者亦開解了沒？

師曾於上堂時作如下的開示：「若也單明自己，不悟目前，此人有眼無足，若悟目前，不明自己，此人有足無眼。據此二人，十二時中，常有一物蘊在胸中，物既在胸，不安之象常在目前，既在目前，觸塗成滯，作麼生得平隱去？祖不言乎，執之失度，必入邪路，放之自然，體無去住。」此一段話已將

修行旨要漏瀉無餘。

師於南公圓寂之日，作偈曰：

「昔人去時是今日，今日依前人來，今既不來昔不往，白雲流水空徘徊。」

誰云秤尺平？直中還有曲！

誰云物理齊？種麻還得粟！

可憐馳逐天下人，六六原來三十六。」

師接待學人，常舉拳問：「喚作拳頭則觸，不喚作拳頭則背，喚作什麼？」

不與作對、一事也無

潭州石室善道禪師，作沙彌時，其剃度恩師長髭曠禪師命令他去受戒，臨行時其師又告訴他道：「當你受戒圓滿回來的時候，希望你前往石頭和尚處禮拜。」（長髭為石頭法嗣）師受戒畢，果然去參石頭和尚。某日，隨石頭和尚遊行山間，走著走著，石頭突然轉過頭來說道：「你替我把面前的樹砍掉一些，以免妨碍視線。」師道：「那麼請把刀子給我。」石頭乃抽出掛在身上的戒刀，倒過頭來給他。師見狀即問道：「為何

不過那頭來？」石頭反問：「你用那頭作甚麼？」師即大悟。

師既悟道，旋即歸來，見了師父長髭，問答間果然應對不同，以下是他師徒二人見面後的寒暄對話。

髭問：「汝到石頭否？」

師曰：「到即到，只是不通號。」

髭曰：「從誰受戒？」

師曰：「不依他。」

髭曰：「在彼即這麼來，在我這裏又作麼生？」

師曰：「不違背。」

髭曰：「太初初生。」

師曰：「舌頭未曾點著在。」

髭喝曰：「沙彌出去！」

師便出。

髭曰：「爭得不遇於人。」

時值唐朝歷史上佛教教難，世稱會昌法難，全面沙汰僧尼，師乃易形作行者居於石室，每見有僧人來訪，便竖起杖子說道：「三世諸佛盡由這個。」對者少能了解其中真義，大多啞

口。當時，長沙景岑招賢禪師聽聞此事乃曰：「我若去見他，要讓他放下拄杖，另外通個消息。」三聖遂將此話傳來，被師認破是長沙語。杏山禪師聞三聖失機，乃親自到石室，師見杏山僧衆相隨，一隊人浩浩蕩蕩而來，遂潛入碓坊碓米，不願相見。杏山曰：「行者接待不易，貧道難消。」師曰：「開心碗子盛將來，無盡盤子合取去，說甚麼難消？」杏山便休。

仰山來，問：「佛與道有甚麼差別？」師曰：「道如展手，佛似握拳。」又問：「畢竟如何才對呢？如何可依可信？」師以手撥空三下曰：「沒這回事！沒這回事！」仰山又問：「那麼，還須要深入經教，研究教理嗎？」師曰：「三乘十二分教是分外事，若與他作對，即是心境兩法，能所雙行，便有種種見解，亦是狂慧，未足爲道，若不與他作對，一事也無。所以祖師道：本來無一物。汝不見小兒出胎時，可道我解看教、不解看教？當這麼時，亦不知有佛性義、無佛性義。及至長大，便學種種知解出來，便道我能、我解；不知總是客塵煩惱。十六行中，嬰兒行爲最，哆哆和和時，喻學道之人離分別取舍心，故讚歎嬰兒，可況喻取之。若謂嬰兒是道，今時人錯會。」師的這一段話很耐人尋味，仰山後來常來親近。

波斯匿王的故事 (三)

何世亮

九、不放逸

有一天，波斯匿王在靜靜地思考：修習佛法有那麼多的方法，是不是有一種方法，可以綜合佛法的重點，讓我們修行佛法的人，能夠獲得現世及未來的益處，並且得到願望的滿足？

波斯匿王有了這樣的疑問，就跑來告訴世尊，希望世尊能給他一個解答。

世尊回答說：「大王啊！你問得很好，的確是有一種殊勝的法門，修行的人若能精進修習，就能獲得現在及未來的益處，使願望得到滿足，這個法門是什麼呢？就是不放逸，不放逸我們的五欲，不放逸我們的六根，不放逸我們的身心，精進修習戒定律，那麼我們就可以獲得現世及未

來的利益，得到願望的完成。」

世尊又說：「譬如世間的一切事業，都必須依靠大地的支撐，才得以成就，我們修行的種種福報，也都必須依靠不放逸的這個善法，才能加以完成，所以，大王啊！你應當精進修習不放逸，克制五欲，遵守戒律，這樣子，你的夫人也將跟隨你修行不放逸，克制五欲，遵守戒律，你的家人，你的大臣，你的將領，也將學習你修習不放逸，克制欲念，遵守戒律，到最後你國土中的人民，也將學習你，大家修習不放逸，克制自己，遵守法律，那麼整個國家就能安樂富足，長治久安。」

大王！你要知道，不放逸的這個善法，看起來好像微不足道，其實它是整個佛

法的根本，假如一個平常的人能夠修習不放逸，那麼他就可以保護自己，假如夫人或嫖女能遵守不放逸，那麼就可以避免鋪張浪費，國庫就能財寶豐足，國家安和樂利，就是修行的比丘也必須依靠不放逸這個善法，才能證得涅槃的境界，所以說，不放逸這個善法是很殊勝的啊！」

最後世尊說：「所以，我們要稱讚不放逸的功德，糾正放縱五欲的過失，要知道現在的帝釋天，過去世也是精進修習不放逸善法，才有那麼大的福報，主宰整個忉利天的天界，所以我們修行的人，若能圓滿不放逸的功德，那麼就可以獲得現世及未來的益處，使所有的願望都能得到滿足，進而證得阿耨多羅三藐三菩提的甚深

智慧。」

波斯匿王聽完了世尊的解答，感到法喜充滿，作禮而去。

十、老病死

有一天，波斯匿王靜靜地思惟，突然想到人世間實在很悲哀，自古以來，人們就是最不喜歡遭遇「衰老」，「疾病」，「死亡」這三件事，但是就是無法加以避免，也可能永遠沒有辦法加以解除，人世間實在很無常啊！不管是平民奴隸，或是王官貴族，都無法擺脫老病死的打擊啊！

不過波斯匿王也想到，假如人世間沒有「老病死」的考驗，那麼人們也許就會放縱於欲樂，而無心於認識佛法，學習佛法，而如來也將不會出現於世間，演說佛法，教化衆生，所以從另一個角度看來，也許「老病死」也有它的好處，讓人們走向覺悟，是吧！

波斯匿王有了這樣的想法，就趕快跑來拜訪，希望獲得世尊的肯定。

世尊說：「是的，大王！你說得沒有錯，世間有三件事：衰老、疾病及死亡，

是世人最不喜歡遇到，但是卻必然會發生，也因為這樣，人們才會發心來尋求佛法，修行佛法，如來也因此而出現世間，演說佛法，教化大眾。

大王！你現在所乘坐的寶車，雖然十分莊嚴華麗，但是有一天，它一定會朽壞，你現在的身體還很強壯，但是有一天，它也會衰老、疾病，終歸於死亡。唯有如來的正法才能永恒不朽，我們若能精進修行佛法，就能超越老病死的打擊，到達永遠的安穩之處。」

世尊說完了，波斯匿王很高興，作禮而回去。

十一、福田

有一天，波斯匿王又來拜訪世尊，他請教世尊說：「世尊啊！我應該布施那一種人，沙門或者婆羅門，才能獲得大果報啊？」

世尊說：「你這樣問，是不對的。」

波斯匿王說：「那麼我應該怎樣發問呢？」

世尊說：「好吧！我先舉個例子來問

你，假如本國發生戰爭，而募集戰士，有一婆羅門童子從東方來，個性懦弱，武藝不熟練，不學無術，臨陣退却，恐怖不安，這種人，你會獎賞他嗎？」

波斯匿王說：「不會！」

世尊又問：「假如有貴族的童子，或平民的童子，或奴隸的童子，從南西北方來，沒有技術，柔弱無能，如同東方婆羅門童子，你會重用他們嗎？」

波斯匿王說：「不會！」

世尊又問：「假如有一個婆羅門童子從東方來，他勇猛善戰，能破巨敵，這樣的戰士，你會重用嗎？」

波斯匿王說：「會！」

世尊又問：「假如有貴族的童子，平民的童子，奴隸的童子，從南西北方來，他們勇猛善戰，能破巨敵，這樣的戰士，你會獎賞他們嗎？」

波斯匿王說：「會！」

世尊說：「同樣的道理，假如沙門或婆羅門，能遠離五支，成就五支，建立福田，那麼你布施給他們，就能夠獲得大福

利，大果報，反之，假如沙門或婆羅門，不能遠離五支，不能成就五支，就不能建立福田，你若布施給他們，就不能獲得大果報。

何謂遠離五支，這是指遠離五蓋，所謂貪欲、瞋恚、睡眠、掉舉、疑悔。何謂成就五支，就是指成就戒、定、慧、解脫，解脫知見。

所以說，我們要布施某個對象，不是看對方的身份如何？而是看對方修行的程度爲如何！因爲這個世界上假冒的修行者很多，不管是婆羅門或出家比丘，其中都有真正精進的修行者，也有專求利養的僞君子，所以我們要以智慧去加以判斷才行，而不是看表相去作布施，這是我認爲你的問話不對的地方。」

波斯匿王聽了世尊的解說，歡喜隨喜，作禮而去。

十二、輪迴

有一次，波斯匿王來問世尊說：「世尊啊！一個婆羅門世家的人，他死了之後，會投生到婆羅門的家，或者是投生到王

宮貴族，或者投生爲平民或奴隸階級，請世尊爲我解說。」

世尊說：「大王當知：有四種人，第一種人，從暗入暗，第二種人，從暗入明，第三種人，從明入暗，第四種人，從明入明。

什麼是第一種從暗入暗的人呢？也就是說，這種人出生於卑賤的家族中，或奴隸階層，父母從事漁獵或下賤的技藝，生活在貧窮之中，身心疲累，此稱之爲冥暗，但是這種人卻不思振作，自暴自棄，同時又造作身口意三種惡業，做了很多的壞事，以這樣不好的因果，死亡之後就會墮入三惡道及地獄之中，就好像有人從暗入暗，從廁所到廁所，以血洗血，捨惡受惡。

什麼是第二種從暗入明的人呢？也就是說，這種人的出身也是卑賤，生活貧苦，身心勞累，但是這種人卻知道努力向善，力行積德，清淨身口意三業，廣種福田，以這種善因緣，死亡之後就會有好的福報，或生於天界中，譬如有人登上樓梯，稱或騎馬上飛，一步步走向光明的境地，稱之爲由暗入明。

什麼是第三種從明入暗的人呢？也就是說，這種人出身富貴，婆羅門，利利的高等階級，家中財寶甚多，生活頗多享受，爲人又聰明點慧，但是這種人卻誤用其聰明，縱情於享受，不知努力惜福，又造作了身口意諸多惡業，結果身壞命終，生於三惡道或地獄之中，就好像有人從高樓走下來，坐在大象身上，然後又由大象身上下來，乘在馬車上，然後又下馬車，坐於床上，然後又從床上摔下來，墮落在地下，落在坑陷之中，一步步往下降，稱之爲由明入暗。

什麼是第四種從明入明的人呢？也就是說，這種人出身富貴，爲人形相端正，秉性聰明，生活也十分富足，但是這種人卻不會去享受福報，反而將自己擁有的財物去做布施，廣利大眾，修行佛法，提昇智慧，好像一個人從樓梯走上高樓，一步步往上升高，直到天界，永世光明，稱之爲從明入明。」

波斯匿王聽完了世尊的說法，對輪迴有深一層的了解，歡喜作禮而去。

（續下期）

走在拉薩

不是夢

• 雲庵

八月八日

今天上午參觀哲蚌寺，是宗喀巴弟子妙音法王創建。一世至五世達賴喇嘛曾駐錫於此。五世達賴之前的坐床大典均在此舉行。布達拉宮重修期間，財富曾集中於此，哲蚌寺可說是西藏佛教最大寺院。是宗喀巴的弟子奉命於西元1417年，仿造印度著名密教寺院而建。哲蚌寺的大殿柱子密密麻麻，有人還算出它有一百八十多根，這裏曾經住過上萬的僧人，經幡直垂，唐卡、帷幕處處皆是，燈光又是昏暗，唯有佛像上方設了天窗，接受了陽光的照射。很難想像現今七百多個僧人要集合在這個大殿誦經的時刻。

有一幅壁畫是阿底峽尊者一生與佛教的故事，尊者是孟加拉國（古之社護羅國）人，從小不斷學習，精通五明，由於他

的卓著盛名，在印度受到與龍樹菩薩同等的尊崇。時西藏阿里的地方的出家人智光，了解佛教內部對佛法解說的矛盾，是非難於定論，決定到佛法興盛的地方敦請高僧大德到西藏來弘揚佛法。他們到印度探聽到阿底峽這位高僧，且只有這位阿底峽，沒有第二個人能夠在西藏地方弘傳佛法。敦請的過程並不是很順利，而且智光還在西藏南方被信奉異教的國王囚禁殺害。阿底峽終於在西元1041年到達西藏阿里，阿底峽終於成為復興西藏佛教的第一位重要人物。近年台灣由將尊者傳記與論著逐譯，也在台灣佛教漸漸流行。

繼續前進時，面前怎麼有停頓不前有些擁塞之況，靠近一看，原來右牆邊凹處供奉著牛頭明王，善信們至此用頭去接觸牛頭明王，以求平安吉祥。牛頭明王也有一段傳說。在西藏偷牛，被抓到了不是坐牢，而是將手脚砍斷。相傳有一偷賊，偷了一頭牛，被主人發現，主人窮追不捨，偷賊被追到無處可逃，見前面有一個洞穴，乃將牛趕入洞穴殺死。此洞穴正是一高僧修行住處，牛主人見牛在僧人面前死亡，認定是僧人偷的牛，遂將高僧砍頭殺死，觀音菩薩可憐高僧，乃將牛的頭安在高僧的頭上，從此變為牛頭神，保護人們。

下午安排到後藏去，前往後藏有二條路可選擇，一條是舊路線，比較險惡，車程須要十一個小時，可是風景比較優美。一條是新修的公路，只須六個小時車程。經過徵求大家意見，

異口同聲，走新路線。中午用餐後，即往後藏日喀則前進。岡底斯山、喜馬拉雅山、雅魯藏布江，接近平行線，車子就沿著山脈與江水之間的公路平行前進，後藏比前藏的海拔只高了二百多公尺，故車子不會有爬山的吃力，兩邊連綿峰巒，雄渾高聳，就所看到西藏的山上，沒有高大的森林，有的只是貼在土上的小草，有如鋪上一層綠色的地毯。將接近後藏時，江面有

的非常寬廣，江水的滋潤著近水的植物，一大片金黃色的油菜花，間雜著不知名粉紅色花朵，裝飾著大地，使渾濁的雅魯藏布江也跟著美麗起來，這也是施受兩相受益的道理。晚上七點多，到了日喀則，天尚未黃昏。

八月九日

日喀則，是西藏的第二大城市，



後藏札什倫布寺

六萬平方公里，人口五萬人。千里迢迢來到日喀則的目的，必是要參觀西藏最華麗的札什倫布寺。適逢雨天有些不成人之美，可是時間上不允許我們有躲雨的浪費。有人撐著雨傘、有人穿著雨衣，一棟屋宇、一座殿堂匆忙地穿梭，當日還要趕回拉薩，又怕回程的路上恐有山石坍塌的阻礙，提早離開了札什倫布寺。來回十二個小時，只那麼蜻蜓點水，意思意思地向札什倫布寺報到，我們來過了。

札什倫布寺，是歷代班禪駐錫的寺院。但實際上因政治權力的分割，與前藏拉薩地區有些間隙。近代班禪一直滯居於青海一帶，十世在青海塔爾寺坐床後，也無法回札什倫布寺，直到他十二歲，才由政府派遣軍隊護送回來。

它的建築物，遠遠就可看到與紅白相間的宏偉建築群，依山傍水，金頂閃爍，歷代的擴建，至今建築總面積有三十萬平方公尺。與前藏寺院類似，紅牆部份是供佛菩薩及靈塔，白色部份為辦公與僧院。屋宇分成四棟，第一棟供了一尊世界最大的鍍金銅佛像，高二十六點二公尺，光手指就長三點二公尺，用了二十三萬公斤的銅，穿在身上的布三千公尺。為什麼要塑造這麼大的佛像，經解說：九世班禪在世時，有見僧人修行到某些程度，則自我嬌傲心理生起，九世因此鑄此高大佛像，要人見了佛像，慚愧自己的渺小，壓低慢心。

班禪十世的靈塔在第二棟，是一九九二年由中共政府的補

助與信衆布施，用了六百多公斤的黃金塑造，十世班禪的真身在彩虹後面，屋宇特別大，靈塔特別顯耀，生前雖然坎坷悲劇幾度，圓寂之後卻能風風光光，是否也算是均衡了他的一生。

第三棟是五世至九世班禪合葬的靈塔，那是因爲文革期間他們個自的靈塔被紅衛兵破壞，十世不得不將五世致九世的靈骨湊在一起塑一座靈骨塔。最早的靈塔是四世班禪，沒有金光閃耀，塔高十一公尺，金銀爲底，銀皮裹身。

凡是格魯派的寺院，都供奉宗喀巴大師的金鑄遺像，札什倫布寺供了千尊度金塑像。宗喀巴大師是格魯派的創始人，他的學習態度是先網羅衆家的教義，再嚴謹抉擇各宗的見地，他的學問和修持有很高的造詣，戒律嚴謹，並能矯正舊派的流弊。故其能在西藏受到被奉爲「教主」的尊崇。弟子散布於西藏各地。札什倫布寺是其重要弟子根敦主巴創建。

中午我們又要奔回拉薩城，又是六個小時的車程，這六個小時，要如何的挨過，則看個人的自我安排。可以利用它來睡覺，所謂台胞「下車尿尿，上車睡覺」。也可以細細看，慢慢賞，在路邊隨時可看見堆砌的石頭，上插著五色布條，它最早表示對大自然的崇拜，現在則多用於敬神祈福。涓涓雪水，匯成縱橫交錯的江河，雅魯藏布江，滋潤江邊的農作物，綠油油青稞麥，黃橙橙的油菜花，鑲在雅魯藏布江的岸上，此所以藏人稱呼它爲母親河。遠眺岡底斯山，有的山頭上還戴著白帽子

，它不是八月雪，是未融化的殘留雪跡。很幸運地於途中看見了藍天織成的七色彩虹，有人要求停車拍照。這種種都是大自然賜與藏人的遺產，我們好不容易來到西藏數日，豈可放棄這個難得的自然景象而打盹呢。

※ ※ ※

綜觀拉薩、日喀則幾座寺院，外觀雄偉，內裏髒雜，有些香煙薰得污垢，有些酥油的到處油膩，抓著扶梯，都會揩些油，和中土寺院，寬舒莊嚴，清潔安詳的宗教境界相去甚遠。

黃金屋頂、黃金佛像、黃金人像、黃金靈塔、黃金法器，好個集黃金之大成於寺院，和窮苦人民的居屋，成爲強烈對比，這種設施，極爲傷害佛教，增加佛教的罪惡感。西藏礦產尙待開發，當然這些黃金來自於佛教徒的施捨，虔誠純樸的藏人，寧可餓死，也會將其所有捐給寺院。聽說有人從藏北高原趕了一群羊，經過個把月的時間，到了拉薩把羊賣了，所得款項全部捐給大招商，而自己卻在回家的途中餓死了，這就是藏人的宗教情懷，寧可沒飯吃，也要給佛菩薩有面子。

由封建制度，致使與外界隔絕，形成封閉社會。開放觀光對西藏的寧靜生活，隨著經濟的發展，將會帶來藏人新價值觀與開拓視野。神秘與不神秘，不能溫飽，不能提高生活，小孩的破鞋子，可以丟了。

（全文完）

總持 阿難尊者



● 智泉

阿難尊者不但容姿端正，而且明敏慈和，智慧深妙，總持多聞。一生侍佛二十多年，不厭不倦。隨侍佛陀如影隨形，所以世尊所說教法，如瀉瓶水置之一瓶，自然流入阿難尊者心海，故在衆弟子中是多聞第一。多聞還得有總持不忘的功夫，若左耳入右耳出，則聽千遍亦是無用。阿難尊者就是有總持不忘的功夫，因此才能在佛陀滅後的第一次五百結集中佔有極爲重要關鍵性地位。雖然曾經遭保守諸僧一連多次的舉發種種過失，最後還是登座結集法藏。其記憶在衆弟子中無出其右的。沒有文字記載的當時，二十多年所聞能夠不忘，除了現世功德，

以及當代注重法學義理的研習與禪定的思惟而過去世的福德因緣，亦是重要因素，這就如俗話所說，三分天才，七分努力。今將尊者的今世並過去世諸種福德因緣事跡略予推介。

拘尸那城，那兩株綠油油的高大娑羅樹都漸變成白色，此時是世尊接近涅槃的時刻。世尊不忘剩餘的生命，再爲弟子說了一部扶持戒律和衆生皆有佛性的四十卷大般涅槃經。接近尾聲時，世尊回憶起二十多年前的事，告訴文殊師利菩薩：成道後三十年，年事已邁，須要一侍者，由阿難承當這個職位。阿難的確難能可貴，長期侍奉我二十多年，猶能不失於他的修行和具持十二部經。文殊師利，歸結阿難的功德，有八種不可思議的事，故能具持十二部經。

一、事我已來，二十餘年，初不隨我受別請食。（不特別跟隨世尊去受應供，過著老實托鉢生活。）

二、事我已來，二十餘年，不受我陳故衣服。（阿難答應當侍者之前，怕遭嫌疑貪世尊物，故要求三個條件，其中之一是不接受世尊的舊衣服。）

三、自事我來，至我所時，終不非時。（該服侍的時間從不

耽誤，其餘時間不私自闖門房。」

四、自事我來，雖未斷煩惱，隨有出入諸王刹利豪貴大姓，見諸女人及天龍女，不生欲心。（阿難長得莊嚴，目如青蓮華，身淨如明鏡，故出家後，仍屢遭婦女的誘惑，所以未破梵行，是靠其堅定的意志。）

五、自事我來，持我所說十二部經，一經於耳，曾不再問。

（涅槃經卷四載，佛說阿難具足八法持十二部經，1信根堅固，2其心質直，3身無病苦，4常勤精進，5具足念心，6心無憍慢，7成就定慧，8從聞生智。）

六、自事我來，雖未獲得知他心智，常知如來所入諸定。

七、自事我來，未得願智，而能了知如是衆生，到如來所，現在能得四沙門果，有後得者，有得人身，有得天身。（

從旁協助求法衆生，悉如所願。）

八、自事我來，如來所有秘密之言，悉能了知。（心思細密，或說或默，都能知道世尊心意。）

故我說阿難是多聞藏比丘。（大般涅槃經卷三十六）陳如品（

次說其過去世的福德因緣：

綠意盎然的祇樹給孤獨園，這是世尊長期講經說法的地方，它孕育了多少的羅漢，成就了多少的菩薩，哺乳了多少饑渴的含識。這一天世尊與弟子們遊化到了祇園，足夠的休息後，師徒們總是這樣的話題不斷，問題有時是義理的，有時是人事上的。此時弟子們開始提出問題，今天發問的正是阿難尊者「總持」獲得的疑惑。

比丘問道：「世尊！阿難尊者除了精勤修習，還有其他什麼秘密方法，能夠聞佛說法一遍不忘，請世尊教示弟子們。」

世尊回答：這是福德因緣所致。你們詳細聽著，在無量阿僧劫以前，有一比丘收了一位沙彌，比丘教導沙彌非常嚴格，尤其教其誦經，更是嚴厲，每天規定誦持多少經典，今天的功課若是完成，比丘就歡喜高興，若是誦持經典沒有達到規定足夠的數目，就要嚴厲的責備。沙彌感到非常苦惱，若要誦足規定的數目，則不能出去托鉢，今天就要挨餓。如果出去托鉢，就要很匆促地趕時間，稍有遲慢，功課就不能完成，必定遭受挨罵。有一天沙彌啼哭著出去托鉢，被一位長者看見了，問起

（下轉第4頁）



〔實相違，緣火之時，彼非火是實相違。趣自境之際，遮反非彼（非同類）或非彼之實相違。感受自之實境，彼斷除實相違後（即遮反實相違），彼境（即是遣餘之有境）謂之「趣入遮除」之定義：感受現相與遮除二者是所取境，由境中敘述實境之增益，遣餘與遮除之所持者，彼有境之識為「趣入遮除」。自境斷決實相違後，產生之覺識彼適住於趣入遮除之定義，斷決實相違後，趣監現相，彼增益是遮除之定義。〕

領悟自體之際，遮反非同類，或非彼之實相違——決定相違實際緣取之自體。喻：緣取火之時，「非火」是實相違，斷絕實相違而遮反作用，謂：遣餘之有境謂理解遮除之意義。現相與遮除二者是領受所取境。增益之實境，從境相中詮敘而理解，彼諸非真實之（認取）「有境與境」（遣餘者之有境，趣知遮除）。

由遣餘與遮除方式之緣取者——有境之覺識趣知遮除作用，由斷除自體之實相違而產生之覺識，適用於趣知遮除之定義。

辛二、確定遣餘之自性有二

壬一、遣餘之立論

壬二、詳析遣餘監

壬一、遣餘之立論分為二

癸一、遣餘境之本質

測故，剔除無實境，誤所取境是自相



遮反作用於遮除，唯限假立實體名，
彼現相愚者錯亂

於同一義其相異虛體謂之說法，能立遣餘式。於虛體現相假立名，唯僅限於無知因明之名言。

倘若非上述之解析，所作性與無常二者是同一實物，詮說之時，別相亦由現相方式來理解，然而謂所作性之名稱與謂無常之名稱，是同義異名，無過，彼二者是相異之虛體故。然則，所作性、無常二者，須判定相異虛體。若如是名稱由虛體方式來認知各自之實體，因此，名稱由遮除方式理解。詮說所作性，遮除非所作性；詮說無常，遮除非無常。遮除作用，是唯顯現實體「假立名」之遮除，是遮除不同類而了知是同類。

顯現實體之名稱作遮反。遮除作用是由顯現虛體之方式來理解，唯以假立顯現實體之名。由遮除自境之方式認知，顯現虛體遮除不同類「自以為是真實，實則錯亂意識。結合實體之際，實有遮除不同類之運作。而非實際情況，由虛體方式趣入。因此，虛體、遮除二者，由顯現方式理解，誤以「現相」為是真實，實為幻覺。

庚二、遣餘有三

辛一、定義

斷除實相違趣入，遣餘是有境旨趣。

詳析能立與遣餘(六)

明性

言。《釋量論》云：「餘則於一法，一聲覺能遍，非是餘境故，應成爲異門。」

倘若名稱與別相二者，由現相理解，如是，瓶之所作性認知爲一名稱之際，瓶之無常亦可隨行認知「一名稱」。原因：於境相中是同一實物，承許名稱由現相方式了知。譬如：現量緣取所作性之際，亦緣取無常，識緣取所作性時，亦緣取無常。如是，名稱亦由現相方式來認知，則瓶所作性，所作性之名稱之時，斷除無常之名稱，如此具有過失。譬如於一實物「瓶」假立諸多名稱，所謂名稱：「瓶之所作性」和「瓶之無常」，安立諸多名稱，然而「所作性」和「無常」之名稱，非同義異名，當非有相異之目的。謂瓶之無常，亦了知所作性故；謂瓶之所作性，亦了知無常之故。如是思惟緣取別相之無常，由現相方式理解故，有境亦承許由現相方式理解故。

所以實義非唯「同一實物」，實義是一實物，由現相方式認知之故。由名稱之現相之方式趣知時，承許詮說所作性亦了知無常，詮說無常之際，亦了知所作性。若如此了知方式，所作性、無常等，是同義異名，是異名而非相異義，詮說所作性了知無常之故。有一說，不欲許以上說法，義、虛體「非相異故，外道云：應成同義異名之過，一實義有相異名應成過失。若如是主張，則設立名相與總相之理論，應成過失。

卯三、若作遮反性，當轉成遮除方式

若謂無分別體性之同一義，所作性與無常等，雖詮說相異名聲，然而不轉成同義異名，彼諸是相異虛體故？



八十八年九月份會務報導

(會訊第217期)

捐款芳名錄

(總計 陸萬伍仟貳佰元整)

伍仟元：蕭維德

叁仟元：王中孚

壹仟伍佰元：許鏡子 陳文祥

陳炳耀 陳曾金治

壹仟元：安定鄉同學會 王子健

李林卿烟 李雪梨 蔡永輝

侯漢洲 傅冠智 宋淑貞

陳政宏 陳政維 陳楊秀鸞

陳怡青 陳文宗 陳榮壁

陳永漢 陳明德

陸佰元：方偉綸

伍佰元：修欣打字行

蔡漸 郭烏格 吳燕靜 傅冠盛 許瑞吟 許志鋒

許博程 顏高龍 顏高盛 江柏興 陳秀月 陳進宏

叁佰元：王玉治 蔡德坤 鄭海英 鄭海蓮 鄭寶燕 施韻芬

郭春瑾 吳美樺 韓立銘 莊寶治 杜宗翰 石大德

石宛玉 石富元 石馨文 石修誠 陳聖道 陳俐名

楊淑敏 葉滄霖 葉桂昇

貳佰伍拾元：

貳佰元：會純

林世豐 林水樹 蔡錦雀 蔡佳洛 張錦碧 徐秀鳳

侯明秀 侯坤隆 侯坤成 侯燦榮 侯梅雲 侯梅雪

侯鈴朱 吳春梅 吳爲雲 黃素枝 黃美月 黃陳秀鸞

黃鈺卿 黃怡錦 黃鈺惠 黃亮中 黃世珍 傅筠

韓麗玲 韓慧玲 葉焦霞 杜淑敏 杜張杏元 杜宗翔

88年9月份收支明細表

收	上月結存	\$136,462	40
	本月收入	\$ 65,200	00
入	收入總計	\$201,662	40
支	教育文化支出		
	福田雜誌第159期印刷費用	13,800	00
	福田雜誌封面(4期份)	13,500	00
	福田精裝本(15本)	2,100	00
	福田雜誌郵寄費用	5,643	50
	劃撥手續費	85	00
	雜項支出	950	00
	供僧醫藥費(他寺)	6,000	00
	九二一賑災	20,000	00
出	濟助支出		
	洪樺 燮熾	2,000	00
	洪樺 李謀	2,000	00
	蔡金良 蔡怨	2,000	00
	歐良 蔡華	2,000	00
	吳燕 智	2,000	00
	吳冠 智	5,000	00
	黃林 根	5,000	00
	張啓 班	5,000	00
	劉鴻 榮	5,000	00
	楊鴻 銘	5,000	00
	支出總計	\$102,178	50
	本月合計	99,483	90
	收支比較	156.7 %	

貳佰元：許素月 石博仁 石智仁 石正雄 盧貞吟 蕭志哲

蕭伊欣 蕭伊慧 邱治民 邱姿嘉 陳其彬 陳永川

陳俊竹 陳寶蓮 陳錫卿 陳李英 陳榮俊 陳金香

陳郭阿英 楊懷本 楊文信 楊怡萍 楊怡立 楊鄭秋香

楊鵬瀚 楊老德 楊炳輝 劉娟美 蘇文傑 鍾宏仁

會中明 龔阿蘭

壹佰元：慈 蘇 會 禎 王肅瓊 王靖君 王佳琪 王文琳

趙志昱 趙致蘭 李海水 林建國 林茂榮 蔡春招

張漢宜 張瑞芳 郭松山 郭俊麟 郭俊祥 郭輝龍

郭王秀 侯勉元 侯文秀 侯慈萍 侯秀銀 吳秀霞

黃素鶯 黃紅芳 黃怡禎 黃郁儒 黃怡瑄 黃大維

黃曉涵 黃李淑美 傅顯宏 史梅菁 許福枝 陳展宏

梁田雪銀 顏愛娥 江英嬌 陳奕霖 陳金鈿 陳寶秀

陳政賢 陳進良 陳美雅 陳建成 陳名傳 陳映竹

陳昭穎 陳昭璇 蘇慧珠 施昭昭賢

會長：顏高龍
副會長：鄭海英
孫申娥

湛然寺福田功德會



9月份救濟事蹟

1. 吳燕華女士：住南投市彰南路二段四七五巷九弄十一號，五十一歲。案主原為警察人員，但與其夫至遊樂場搭乘摩天輪遊玩後，開始出現情緒不穩的情形，曾至草屯療養院治療。其夫過世後，與其女兒相互依賴，但因女兒已開學至校，故多隻身生活，本會予以協助醫療生活費用伍仟元整。
2. 黃冠智先生：南縣永康市中正南路一六八巷二弄七十六號，二十歲。案主自幼即為智能障礙患者，於二年前開始出現有自言自語、暴力行為，而送醫經診斷為精神分裂症。因其兄本身亦為智能障礙患者，惟賴案母任看護維持家計，其父目前無業，現照顧兩兄弟。其親戚中舅舅與外婆皆為智障者，而叔父為精神分裂患者，故親友支援有限，本會予以協助生活費用伍仟元整。
3. 林啓禎先生：住南縣仁德鄉文賢路一段五五四巷十弄四號，三十三歲。於高中時因升學壓力過大而產生行為怪異，自言自語現象，送醫診斷為精神分裂症，經治療後雖可穩定，但變得孤僻不易溝通，常與家人衝突。弟弟原就讀師大，大三時發生車禍，傷及頭部及單側肢體，目前行動不便。案父現已無工作，案母則至工廠工作，大弟因無法忍受家中情況，已外出自營生計，本會予以協助生活、醫療費用伍仟元整。
4. 張根班先生：住雲林縣土庫鎮忠孝街三十號之四，四十六歲。案主自民國六十九年起即開始出現不正常行為，經診斷為精神分裂症，雖輾轉至各院治療，但復原有限。案妻原販賣文具維生，但因案主發作時，會在店面有破壞行為，導致生意不佳，且案主父母一直怪罪案妻未好好照顧他。故本會予以協助醫療費用伍仟元整。
5. 劉家榮先生：住南縣歸仁鄉大明二街八十八號，二十八歲。案主於民國八十四年開始有自言自語、怪異行為發生，經送至市立醫院及奇美醫院診斷為精神分裂症。而父母為農田雜工，收入有限，大姊則因婚姻問題，暫居中，但和案主相處有衝突。因案主無力負擔住院費用，故本會予以協助醫療費用伍仟元整。
6. 楊鴻銘先生：住南縣七股鄉中寮村一一四號，四十四歲。於民國八十年時因發生車禍，直接傷及腦部造成腦機能受損，並併發器質性精神病。因時與案父有衝突，關係甚為緊張，其父亦處處阻擾及限制案主外出工作，故導致其十分挫折而自殺，故本會予以協助醫療費用伍仟元整。
7. 本月固定幫助戶：洪樟燦先生、洪樟爨先生、蔡金李女士、吳蔡怨女士、歐良謀女士，以上各貳仟元整。



佛隴 朴樹盆景

● 贈 閱 ●

■ 中華民國八十八年十月十五日出版
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