

福
田



卐 佛教月誌 卐

※佛光山發行的人間福報試刊，4月1日正式發行。

※華梵文教基金會，定3月25日，在台南市啓建感恩祈安藥師法會。

※法光研究所，甄選博碩士後及博碩士班在學研究生選課，6月30日申請截止。

※佛教護僧協會，於3月5日，假高雄市舉行第三屆第一次會員代表大會。

※苗栗大湖法雲寺，定於4月2日起，啓建三壇大戒。

※霧峰萬佛寺，3月起，一切法務如期進行，重建期待認同與支持。

※高雄市慈舟紀念堂住持道宣長老，2月12日圓寂，世壽72歲，僧臘58年。

※台南市般若精舍住持開心老法師，2月26日示寂，世壽85歲。

※台北人生雜誌改版，橫排，約130版。

※台北縣板橋市佛教僧伽醫護會，3月26日舉行佛像開光安座及診所開幕。

本期目錄

封面：古銅（鑲琺瑯）念珠

1 ● 佛教月誌

2 ● 社會在變遷，弘法方式亦應改變……………明了

5 ● 日據時代台灣臨濟宗新興道場的
加盟與疏離問題(一)……………江燦騰

11 ● 從義與處元——天台思想史第三章(一)……………安藤俊雄著
依觀譯

18 ● 生死與輪迴……………柯鴻章

22 ● 禪語今說(四)……………何世亮

25 ● 禪門風範……………曙壽

28 ● 十八空論……………宋定莉

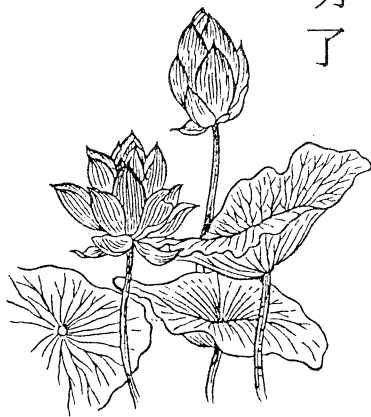
30 ● 《舍利弗阿毘曇論》
八禪品V爲主的修定準備工夫……………心寂

33 ● 八十九年二月份會務報告

封底：佛隴

社會在變遷， 弘法方式亦應改變

• 明了



花蓮慈濟功德會創辦人釋聖嚴法師濟

關前走一回」；微積分講師陳乃裕主講「

課將吸引更多聽眾。由於政大之發起，已

貧助人的事蹟被列美加中小學校的教材內

骨髓捐贈，救人一命」；廣播電視節目製

有其他六所大學也跟著要開「慈濟精神」

容後，二月二十三日亦被台灣的國立政治

作人、主持人謝佳勳主講「醫院志工、居

的課程。

大學商學院開設「人文企業——以慈濟精

家關懷；中國時報執行副總編唐光華主講

佛教自從四十六年在台大設立「晨曦

神之探討與實踐為例」為選修課程。此課

「文化印象」；力霸集團董事長王令一；

社」以來已有四十三年了，佛學社團在大

程共十六次上課，大愛電視台總監姚仁祿

美國萬通銀行董事黃思賢主講「宗教與人

專院校普遍設立，造就青年學佛，踏入社

主講「慈濟志業與精神簡介」；合一紙業

生」及矽統電子公司董事長杜俊之主講「

會護持佛教，使台灣佛教復興。如今大學

董事長陳金發主講「國際賑災」；新光集

志業與事業並行」，學校預測以財產十分

自動要求佛教開設課程，正式給學生選修

團董事長夫婦吳東賢和孫若男主講「生死

之一（十五億）捐贈慈濟的杜俊之居士上

，爲了慎重起見，政大校長及商學院院長

到場開場白，鼓勵學生認真學習慈濟精神——無緣大慈，同體大悲。此與大專佛學

中的作用（一文中提到）。譬如慈濟功德會以十戒代替原始教義五戒：

社團活動之規模和校方重視程度有天壤之

別，相信此課程之教育傳播，將給佛教帶

來另一波發展高潮。慈濟之成功案例，佛

教界之弘法傳教亦應隨社會變遷而改變方

式。

十戒：

一、推出適度嚴格但不過度嚴格的戒律

1. 慈悲喜捨不殺生。
2. 誠正信實不偷盜。

的法門：從宗教學者研究甚麼的人最容易

3. 夫妻守份不邪淫。
4. 口吐蓮花不妄語。

被吸收成為宗教之成員？顯然是那些社會

5. 身輕心安不飲酒。
6. 不嚼檳榔戒菸酒。

關係單純，在戒律要求下無所損失或是損

7. 不打電玩不賭博。
8. 聲色柔和講禮節。

失不多，付出成本較少的青年人和學生。

9. 騎乘車戴安全帽。
10. 孝順父母常感恩。

而此「適度嚴格但卻不過度嚴格」的戒律

所要求的內容，有許多是與世俗活動或是個人的社會關係有關聯。此在宗教傳播與個人改變宗教信仰當中有所發揮作用。（

投入慈濟遵守十戒並沒有損失，付出

成本少，風險低，又能信仰佛教，不必因

守不殺生戒要茹素，守不邪淫戒要夫妻分床，禁欲，引起家庭緊張。

二、推出風險性低的法門：宗教家不會

把宗教當作商品來推銷，但是社會上人士

會把末信教前之選擇宗教當作商品來消費

，若宗教是超自然的力量來推出，對入信

者是高風險的。所以佛教在吸收非宗教追

尋者時不要強調感應、神通、他力及靈驗

等超自然法門。宜以漸進地，替佛教及社

會作善事作功德來出發，譬如為佛寺打掃

，點燈，法會協助作菜及佈置會場等勞動

性工作。此即慈濟之信條「先入善門，自

入佛門」。此法門安穩妥當，信仰路上風

險低，等佛教經驗持續追求變成理性成熟

，佛教最高義理——空，來教育他也不會

傷害到的人生價值觀和影響其生活態度。

三、不必過度強調宗教領袖的魅力：現

代人自我觀念濃厚，偶像崇拜少，經研究

無意願入教者對「神」的感召及「神職人

員」之影響微乎其微，此亦符合佛陀教示

：依法不依人。所以宣教仍然以「法」為

重心，少談開宗祖師之偉大。也許大家看

到台灣佛教呈現出「北法鼓」（聖嚴：禪

修、教育）、「中中台」（惟覺：禪修）

、「南佛光」（星雲：弘法利生）、「東

慈濟」（證嚴：醫療、慈善、教育、文化

）新的生態分佈以為四大教團領導之魅力

，此四大教團的佛教人間化法門都有「組

織」等同「個人」的邏輯運作下之「依人

不依法」，如大部分慈濟委員的說法中都

提到為了要「追隨上人，行菩薩道」，也

就是受到法師的感召，願意追隨他，效法

他。個人魅力有其生命限制「組織」的執

行，才能永續經營，法水長流，希望佛寺

不要信徒推銷教團領袖。

四 協助生命危機者：所謂生命危機是

長期心理鬱悶和短期重大事故。生命發生

危機最需要他人幫助，佛教教義的慈悲，

福田及攝善法戒都是推動社會福利，個人

救濟的表現，慈濟功德會成立也因為原住

民婦女生產繳不出保證金再抬回山上留下

一灘血而引發證嚴法師走入社會服務人群

的動機。開始的慈濟也因濟貧救急，受助

者還願再投入慈濟如此善性循環，人數越

來越多，進入佛門的人也快速成長，所以

佛教各寺院多少要撥一點精神在社會及個

人生命危機時之救濟，照顧他人，也等於

保護佛教之形象。

五 廣設宗教網路：在入教及改變信仰

者調查中發現有三分之二是經過宗教網路

媒介的。宗教網路是多元化的，有宗教電

視台、宗教雜誌、書刊、音樂影帶及信徒之間傳播等。

六 多設小型佛教道場或公寓道場：台

灣已進入現代化，經濟開發國家，人們生

活非常忙碌，下班後要參加大型道場或活

動，路程遠，車子多，不易到達參加，小

型道場是現代人所最需要的。

在傳統儒家影響下，人們以不信教為

高尚，以及社會型態之變遷，參加農村廟

會的農村優秀子弟走入大都會中失去民間

宗教之活動，相當多，有待其他宗教吸收

。台灣無宗教信仰佔人口五分之三強，這

些非宗教追尋者之市場相當廣大，有待佛

教有心人士去開發，吸收信徒，為佛陀慧

命永續發展。

日據時代臺灣臨濟宗新興道場的 加盟與疏離問題

(二)

· 江燦騰

以獅頭山金剛寺的創立者張妙禪

及其派下的發展分歧為例

(二)、張妙禪的佛教事業之開展及其

遭遇的困境

不大。

根據王容國的看法，近代閩僧的外遊：

其一、為了募捐

近代中國佛教處在衰微之中，而當國弱民貧，沒有足夠的財力支持佛教事業，許多寺院凋蔽破毀。為了維持處在凋零之中的寺院與修復破毀的寺院，閩中僧人不得不東遊東南亞，在華僑中勸緣募捐。

其二、為了弘法

其三、受請住持寺院

張妙禪的出家師門，是出自福建臨濟宗興化後果寺住持釋良達。在此之前，張妙禪曾師事書、畫、琴、棋名家張采香，得其藝業真傳，為後日的佛教事業，奠下極具藝文特色和個人風格的深厚基礎。

不過，張妙禪拜師釋良達，屬於福建興化的閩僧系統，和臺灣大多屬於鼓山湧泉寺或漳州南山寺的系統，大有差異。並且，釋良達所住持的後果寺，名不見載於《興化佛教通志》⁹，連近人王榮國著《福建佛教史》¹⁰，全書幾十萬字，也絲毫未提及後果寺和釋良達其人。可見對張妙禪的佛教事業，幫助

..... 11

釋良達來臺灣的情況，幾與王榮國所舉的原因一樣，例如他在大正昭和之際，長期在臺活動，親自參與張妙禪創立的佛教事業，連丸井圭治郎要籌組「南瀛佛教會」初期，都將他列為諮詢的對象之一¹²。只是釋良達本人，所代表的是一來歷不明的大陸佛教勢力，本身也未有令臺灣各界注意的佛教學養或專才。所以日後除張妙禪本人之外，其他的門下紛紛判離，改投它宗它派，使張妙禪面臨了事業的最大危機。

不過，如從張妙禪的△略歷▽來看，透視內情的可能性更大。因此我們仍循此線索，加以分析。

一、△略歷▽中提到：

經於京都臨濟宗大本山館長授與開教使之職，並南瀛佛教會教師，亦任圓山鎮南學林漢文教授及布教講師，．．．¹³

這幾件任命案，在△略歷▽中，都未標出時間。一看之下，以為有先後順序，其實並非如此。

張學樞據此，也在△簡介▽中說，張妙禪從大陸「歸臺後，曾應北部地區人士邀請，擔任臺北圓山鎮南學林漢文教授及其高等佈教講習會講師」¹⁴。可是在相關時間上的說明，完全未交代。按：張妙禪擔任「臺北圓山鎮南學林漢文教授及佈教師」，是日本臨濟宗妙心寺派第二任在臺佈教監督長谷慈圓，

於「西來庵事件」之後，鑑於同樣來自日本曹洞宗已在「臺北別院」，開辦「臺灣佛教中學林」，教育本島僧侶學子或齋堂子弟，於是也仿照辦理，地點即在該宗的在臺佈教總部，位於臺北圓山西麓的「鎮南山臨濟護國禪寺」內，開辦了「鎮南學林」¹⁵。開辦的用意，是作為臺灣僧侶或齋友子弟的中學教育機構，以期建立親日的臨濟宗臺籍佛教勢力。

根據當時《臺灣日日新報》在大正六年（1917）三月四日的報導：

鎮南學林是在昨年（1916）十月三十一日舉行開林式．．．以臨濟寺住職長谷慈圓師及同寺信徒總代星野政敏、中川小十郎、木村匡、吳昌才、王慶忠等人為始，與臺南臨濟宗開元寺、岡山超峰寺、竹溪寺、赤山岩、嘉義火山岩、臺北觀音山凌雲寺等相謀希望依據私立學校令，向總督府申請許可。．．．本林的特色除培養本島僧侶及齋友子弟之外，亦想擴大影響，促進中國佛教的革新。其課目有外國語、漢文、地理、歷史、數學等。．．．囊有「佛教中學林」，今設「鎮南學林」，實是本島佛教界之福音！¹⁶

「漢文」是其中的一科，張妙禪即擔任此科老師。可是，創辦

人長谷慈圓於大正七年（1918）12月4日過世¹⁷。並且「鎮南學林」的經費，一直不佳，最後廢校，於大正十一年（1922）11月1日，被併入「私立曹洞宗臺灣中學林」。當時身兼林長的丸井圭治郎，還為此公開傷心落淚¹⁸。

長谷慈圓的過世，對日本臨濟宗妙心寺派在臺的發展，是重大打擊，事業幾乎陷於停滯的狀態。當時較活躍的是該派的東海宜誠，因其精通臺語，又實際負責「鎮南學林」的教務，照理他應和任教學林漢文科的張妙禪很熟才對，可是從相關資料來看，張妙禪並不是他極力拉攏的事業合作者，反而後來在「臺中寶覺寺」的住持一事上，他先是將張妙禪的師弟賴耀禪收為門徒，再讓其實際擔任該寺落成後的首任住持一職¹⁹。如此一來，張妙禪成了被東海宜誠的打擊對象。這對張妙禪來說，當然相當不利。

雖然如此，張妙禪畢竟有他的佛教事業和實際社會影響力，所以在「南瀛佛教會」成立時，先被任命為理事之一，其後則擔任該會的佈教講師。在臨濟宗妙心寺派方面，他也被授與開教史之職。這些都是和他的佛教事業的實力有關，也牽連到大正後期臺灣地區整個佛教的大變化，所以不能簡單的就交代過去。

二、張學楫在△簡介▽中雖曾提到：

民國十九年十月（張妙禪）隻身遠赴日本，在東瀛遍訪寺院，以深厚的佛學理論及超人的見識或京都臨濟宗大本山管長授與開教使之職，並容任南瀛佛教會（日據時代臺灣佛教最高團體機關）教師；而後應中部人士邀請，以其師良達上人之名為開山主，創建寶覺寺於臺中，當時各報曾詳載其行為，讚譽有加。²⁰

但，對於這一段，有關張學楫在時間上出現的大錯誤，陳清香教授居然未發覺，即在論文中引用²¹。因張妙禪去日本，是在大正十四年（1925）五月三日，並非民國十九年（1930）。並且，張妙禪也沒有那麼大的本事，可以一個人去日本，說服京都臨濟宗妙心寺派，授與該派的開教使之職。當時，其實是按替山崎大耕的在臺日僧天田策堂，陪他去的，兩人一路還吟詩唱和。以下轉引數首，以見一斑：

◎五月三日與妙禪和尚同赴京師 天田策堂
五月陰霖初霽時。二僧同去訪京師。
三千里外波濤穩。盡日談禪且作詩。

◎和天田老師搖韻 張妙禪
圓山話別午情時。為訪宗風欲上師。
海外鯨濤看隱約。禪餘無事且題詩。

◎夜吟 天田策堂

小窗睡足夜方長。起上艦橋月色蒼。
明日瀨都遊內海。群蠻為我送迎忙。

◎船中吟濤 張妙禪

一鯨吞吐出洪波。萬頃江中演摩訶。
詞海龍宮吟夜月。靜聞長如湧滂沱。

◎東遊記 (與天田老師上京至瀨戶內海即景)

張妙禪

平洋一渡漫東遊。踏破波瀾到九州。
濱戶奇觀堪入妙。雲來環島靄中流。

◎夕陽 張妙禪

縹緲之間列翠峰。安瀾內海碧波中。
忽聞島外山陽處。為墜西輪一鏡紅。

◎天下奇聞 (為陸地行舟上嶺搬運諸物便利非常

見之感作)

張妙禪

疏水湧流急板來。行舟上陸鐵船臺。

華山湖裡琵琶地。異境奇觀一快哉。

兩人到達京都妙心寺派的大本山之後，當時妙心寺派的管長五葉愚溪，給予張妙禪隆重的接待，除贈禮品外，也授與新職稱

，即「開教使」之職。

不過，張妙禪的此一「開教使」之職，其實只是針對臺灣地區的本土佛教（所謂舊慣佛教），才有效，對日本佛教徒或其他地區，則無效。換言之，這只是殖民地佛教的權宜做法，不能準用到其它地區。

另一方面，因張妙禪事實上在臺灣已是一寺（獅頭山金剛寺）之主，此次大本山雖授予他「開教使」之職，但，應該說是屬於宗派的榮譽性質居多。儘管如此，畢竟日本臨濟宗妙心寺派，當時在臺灣，還是高一等的佛教指導者，故「開教使」之職的授予，也的確有提高其聲望和標明來頭的作用（即表示他已被視為妙心寺派下的一員僧侶），不能說它完全是虛幻的職稱。況且，這在日據時代，也是臺籍僧侶儕身領導階層之路。在他之前，像臺南開元寺的陳傳芳、臺北觀音山沈本圓等人，也都如此經歷過來，相較之下，張妙禪還是步伐慢了一些。

但，這不是張妙禪個人主觀意願，要如何的問題，也非如張學楷在《簡介》所誇稱的，其祖是「以深厚的佛學理論及超人的見解」，而被日本臨濟宗妙心寺派大本山重視。這根本是張學楷自己添油加醋想像出來的說法，並沒有這回事。這其實本身在佛教事業上，擁有多少實力的問題。

當時張妙禪有能力教漢文，有獅頭山金剛寺為基地，因而崛起於當時臺灣北部的佛教界。但張妙禪一直未被納入日本臨

濟宗妙心寺派正式的僧籍。直到大正十三年（1924）五月，他被補入「南瀛佛教會」的「理事」一職，情況才有了變化。

因日據時代，臺灣本島人最重要的佛教組織，是大正十年（1921），由當時的總督府社寺課長丸井圭治郎所推動的「南瀛佛教會」。但在初期，張妙禪並未被指定為創立委員或領導幹部。當時的丸井，既是主管官員，又是「鎮南學林」林長，自然知道在「學林」任教的張妙禪其人，卻未特別提攜，可見當時張妙禪份量仍不足。至於張妙禪的師父釋良達，雖列名（徐榮宗代）大正十年三月二日，於新竹證善堂召開的創立協議會，結果創立委員的新竹區代表是：周維金、葉普霖、陳清水三人，釋良達被排除在外²²。大正十一年四月四日，在萬華龍山寺正在成立時，新竹地區指定兩名理事，由周維金和葉普霖擔任。而當時會中尚無佈教師之設。²³

「南瀛佛教會」是在大正十三年五月二十五日，於臺北召開第四次總會中，以臨時動議，通過三名新的理事人選：法雲寺林覺力、獅頭山金剛寺張妙禪、高雄地區蔡遇氏。這是因會中有兩名理事請辭：一位新竹的周維金，一位是臺南開元寺前任住持鄭成圓。周維金的遺缺，由其兄周田補實。另外，曹洞、臨濟各在新竹增任一名理事，因此林覺力和張妙禪，同時入選。

大正十三年十月，「南瀛佛教會」宣佈將在會中設立「佈教師」之職。於是隔年（1925）四月十一日，召開第五次總會的前一天，通過新人事任命，張妙禪被任命為會中「佈教師」，卻被免去理事一職。如此一來，影響力大減。反之曹洞宗的林覺力理事的身份不變，便握有了主導權，使法雲寺派的勢力，更行如虎添翼，因而能趁機掌控了桃竹苗三地（新竹州）此後的佛教發展。

此一人事的突然變化，加上原屬臨濟宗系統的社寺課長丸井圭治郎，於大正十三年十二月去職，更使妙心寺派的在臺發展倍加不利，於是該派曾在臺布教監督的天田策堂，趁返日述職之時，於大正十四年五月三日，攜張妙禪到大本山去朝禮和接受派內的新職。張妙禪的高徒林玠宗，雖未去日本，亦同樣被編入該派正式的僧籍和任命僧職。

據《釋玠宗老法師事略》記載，他是大正十四年五月二十八日，由妙心寺派管長五葉愚溪任命為臺灣開教區的知客僧一職²⁴。按：「知客」一職，在妙心寺派是屬於第十級，即最低一級的僧職。然後，在同年九月，由天田策堂任命為佈教師。²⁵可見天田策堂的提攜，對張妙禪、林玠宗師徒來說，都是到大正十四年，才告成熟。不過，此一來得似乎太晚的榮譽確認，對張妙禪的派下來說，實際上作用不大。原應在確認之後，更

向日本佛教輸誠的張妙禪派下，居然反向發展，脫離師門，到大陸尋求新的宗派認同，亦即出現了張妙禪、林玠宗師徒的分裂現象，使他遭遇到難以克服的困境。為何會如此？（待續）

註

9. 震華編，《興化佛教通志》（上海：玉佛寺，1944）。
10. 王榮國，《福建佛教史》（廈門：廈門大學出版社，1997），全書三十八萬六千字。
11. 王榮國，《福建佛教史》，頁395-403。
12. 參考李添春，《臺灣省通志稿人民志宗教篇》（臺北：臺灣省文獻委員會，1956），頁116-。
13. 載徐壽，《臺灣全臺寺院齋堂名蹟寶鑑》（臺南：國清寫真館，1932），頁89。
14. 同註2。
15. 此一鎮南學林，據王見川先生的看法，即「鎮南中學林」，因證據明確，本文放棄原先為二的說法，以王氏之說為準。參考氏著，〈略論日據時期的東海宜誠及其在臺之佛教事業〉一文，收在王見川、李世偉，《臺灣的宗教與文化》（臺北：博揚文化事業，1999），頁73。
16. 轉引王見川、李世偉，前引書，頁73-4。
17. 見臺灣經世新報社編，《臺灣大年表》（臺北：臺灣經世新報社，1938），頁112。
18. 參考拙文，〈日據時代臨濟宗妙心寺派日僧東海宜誠來臺經營佛教事業的策略及其成效〉，載《妙林》第9卷第2號（1997年2月），頁24。
19. 這裡的首任，是指寺院已經官方核可，並被宗派管長正式任命者。詳情，請參考後面「賴耀禪改宗」一節的討論。
20. 同註2。
21. 陳清香，前引書，頁15。
22. 釋良達當時，可能因未有臺灣籍身份，所以不能出任會中幹事。林覺力則是在歸化入臺灣籍之後，才入選的。
23. 同註13。
24. 釋觀心編，《釋玠宗老法師事略》（桃園：桃園金剛寺，1969），頁4。
25. 同前註。

從義與處元

安藤俊雄著
依觀譯

天台思想史

第三章 (三)

第三節 處元的具相論

一、處元的三境觀

草堂處元與從義同是扶宗繼

忠門人。其生卒年不詳，然而《止觀義例隨釋》的撰述是在崇寧二年，此時是從義歿後十二年，所以很可能他是從義的同門後輩。當從義完成了具性家之學，山家學派也被要求與從義所說作一對決。

知禮的第二世、第三世法孫時代，山家派任何一家的天台學研究都不興盛，只有神照系還有點研究活動的氣息，其他兩家始終都是公式化的祖述知禮所說。然而就在從義完成具性說的同时，山家派也從冬眠中甦醒，際會將知禮學說與具性說對決的時運。處元正處於此一時勢，他與從義同出扶宗之門，爲了恢復山家派的權威，首先必要嚴厲批判從義所說。

《統記》卷十，關於處元的著作僅揭出《輔贊記》三卷、《止觀義例隨釋》六卷，但是若從《止觀義例隨釋》的跋文看

來，除此二書之外，他還有《金鉅要義錄》、《十義書指失》、《三種觀法》、《經體章》、《別教但中觀》等十二種著作，由此可知他的研究非常活躍。然而諸書之中，現存的，僅存《止觀義例隨釋》而已。從《統記》所載：「所著《輔贊記》三卷，其論經體，則推本法智廣智源流之說，論無住本三種觀法，答扶宗通相三觀。其說明正，學者宗之。」看來，《輔贊記》可能是有關《金光明經玄義》的論著。儘管如此，由於今已不存，無法知其內容。對吾人而言，現今最爲重要的是《止觀義例隨釋》。

在《止觀義例隨釋》的自序中，處元提到由於見到從義《義例纂要》所說，完全誤解湛然所說大旨，尤其將初乘觀法的性德境說爲眞如理觀，將修德境說爲唯識事觀，可說狂妄之甚，故撰此《止觀義例隨釋》以批駁之。由此可知，本書全體是以《止觀義例纂要》作爲論駁對象。因而從處元的《止觀義

例隨釋》及從義的《止觀義例纂要》，吾人可以推知當時具相家與具性相家一念三千說之大要。

無庸贅言，《止觀義例隨釋》主要是在探究三境的關係。

從義從符合具性家所說的觀點來解釋三境的關係，反之，處元是從符合具相說的立場來解釋三境的關係。根據處元所說，從義將性德境解釋為真如理觀，修德境為唯識事觀，完全是歪曲了天台正義。若根據從義所說，修二十五方便，要心制意，入初乘觀法時，即變途修行唯識事觀，如此將使天台已心中所行法門的《摩訶止觀》成為無用之長物。就天台而言，修止觀時，在一行之中途，不允許變更行規。又，從義以化他境為果後化他，這也是歪曲了化他境本文之意。總的說來，初乘觀法的觀不思議境，天台不是約觀而是約境來命名，正是為顯示初乘觀法係亡絕修性、能所之差別。從而嚴格的說，觀不思議境之文雖有三境，但是任何一境都是妙觀。亦即首先以性德境為觀不思議境之中心，當現成性德境而起生、無生之性計時，為令泯亡此性計，令自由且純粹開悟性德境一念三千之實相而說修德境與化他境。如云：

文有三境，皆妙觀也。初性德境，直是妙藥，妙無過此。修德化他二境，但是為成性境，離生、無生兩重過耳。

。（註廿三）

從而若觀性境不起性計，則無須用修德、化他二境的觀法。智顗所以說修德、化他二境，只不過是考慮到萬一性計生起而已。從而觀不思議境作為初乘觀法具有特別重要的意義。而觀不思議境的三境中，性德境最為重要。

從而性德境所顯示的一念三千，是十乘觀法全體的根本原理，而從義將性德境說為真如理觀，以本自二空為所觀，或者是依修德境與其他的九乘觀而可泯亡的說法，完全是不正確的。如云：

初性德境者，乃是一念即三千，三千即一念，即一念是三千，即三千是一念。非相生而然，非相含而然。（註廿四）

在修行初乘觀法時，修行者的機類互有差異。有些人利根純厚，當下觀不思議境之妙相的一念三千，然而有些人不得入道，生起性計，或以三千為法性自生，或以三千為無明他生，或以三千為法性與無明共生，或以三千為離法性與無明而生。如此之性計將妨礙一念三千之妙觀，因此就此四句一一推檢，達觀三千為實相，非自非他非共非無因，泯絕四句之性計，捨遣性計中第一重之有執，有執亡絕之處名修德不思議境。如云：

此計若起，妨修三千一實妙觀。故須四句一一推檢，三千實相，不自不他不共不無因。四句性執，無安著處。此遣第一重有執，有執亡處，名修德不思議境也。（註廿五）

雖泯亡此有執，然而由於超絕四句之限界，理尚未顯，疑惑經論中何故假四句揭示實相之極理，而闡明此爲化他因緣，不可拘泥於四句的，是化他境。如云：

此執雖亡，理未顯，由無四句，即便疑云：若三千實道，不自不他不共不無因者，諸經論中，何故乃作自生乃至無因生說耶？為破此計故，云有因緣故，亦可得說，說必被機故。有四說，諸佛菩薩自行，離四過已，化他四說，一一皆悉說即無說。此遣第二重執，化他不思議境也。

（註廿六）

像這樣，無論修德境或化他境，皆依推檢而泯亡性執，則能還歸性德境本理一念三千之妙觀。湛然在《輔行》中明示修德境之目的，所說：「恐生計故，故須此覈。（中略）但離橫等四句執竟，還歸本理一念三千。」即爲此意。如云：

如此推檢，執若已亡，理若已顯，還歸本理一念三千。（註廿七）

像這樣，觀不思議境是十乘觀法之觀體，而觀不思議境之正體是性德境，因此性德境不只是觀不思議境之觀體，也是天台十乘觀法之觀體。從而修德境與化他境只是用在觀性德境而生起性計之時。

而世人將性德境視爲所觀，以修德境之四句推檢視爲能觀，這是誤謬的。如果修德境一定是能觀的話，則湛然所說的「恐生計故，故須此覈」，即無從理解。這是爲了擔心於此性德境之觀上生起性計，爲欲泯除之，因而於修德境說「止觀」。所以無性計之性德境，是自體觀，不應只說爲所觀。從而以修德境爲能觀，以之爲唯識事觀的說法，都是誤解了止觀之大旨。

以上是處元對古來有關觀不思議境之見解所作的解釋。依據處元所說，這樣的解釋是經由知禮、繼忠而相傳的天台正義。如云：

應知：此說始於天台說之，章安集之，荊溪記之，自此之後，得止觀之旨，唯四明法智大宗師，廣智親聞得之，我師從而得之。二師所說，豫幸皆聞之，而得之。（註廿八）

但是這樣的說法，可能是處元爲使其說具有權威而說的吧

！向來看不到章安有如此的解釋，而湛然的解釋，與論具相家或具性家所作的解釋都說得通。至於知禮，於其著作中，並無明確規定三境之關係。

如前文所述，慈雲遵式的觀點中，多少潛伏著以性德境為所觀，修德境為能觀的見解。而且他也不像知禮那樣，說三千相相宛然常住。慈雲是知禮的學友，也是山家學說的支持者，因此如果知禮有如處元所說那樣的三境觀，則在他的著作中必然可以看到。但是，有關這樣的學說一直看不到。又如果尚賢與繼忠有繼承此說，則具相家與具性家以一念三千說為中心的諍論呈白熱化的當時，性德境有觀說必會被大力強調，而且廣智系之外的神照系、南屏系諸師必定也都知曉，必然會在彼等的著作中提及。然而並無如此之形跡，所以此說應該是處元自己所創，為了附予權威性，而說有如此之師承。

處元的見解，足堪給予當時具相家之見解非常有力的基礎。他特別反對從義以性德境為理觀，修德境為事觀的見解，也反對彼以性德境為所觀，修德境為能觀的見解。後者在當時極具勢力，這是可以推知的。如云：

昔有本宗講者，尚謂性德三千而為所觀，修德四句以為能觀。固執云：若離四句，無修觀處。（中略）昔人既

謬，世有踵其說。（註廿九）

此性德境不觀說，於有嚴《止觀輔行助覽》中有所介紹，從處元此處所說看來，可知在當時是頗具勢力之見解。而處元給予了新的解釋。當然，這是基於以性德境之一念三千為觀不思議境之實相的具相論而來的。

二、具相論之強調

處元有關觀不思議境之三境的見解，是具相論（以一念三千為實相之極理）發展的基礎。根據他所說，章安對於《止觀》卷五（上）不思議境之料簡文中，有提及「一念具十法界，係非作念具，非任運具，乃法性自爾」，此正顯示法性自爾具三千。應以此妙理為十乘觀法之本。據此妙理而修，名性德之行；據此妙理而證，名性德之證。他宗不知此妙理，故其解行非邪即偏。湛然與知禮所以特別重視性惡說，即為避免使此一念三千之妙理墮於唯心論的偏見。

然而從義以三千為俗假，是性具之俗，說實相之理體常是空、無相，這不僅不瞭解天台之一念三千，也不知大乘空之真義。若根據從義對觀不思議境之三境的解釋，一念三千有必要作三階段之觀。

首先於一念唯觀假，然後以空泯亡假的三千，進而依中而

否定空。到最後具足三諦。這種說法完全歪曲了天台以一念三千示圓融三諦之真義。若於空與中之理體中不具三千的話，則湛然說《止觀》一部以三千為指南之語，就完全是虛構。如云：

予謂：斯人非但不識三千，亦乃不識空、中。固謂：一念唯具於假，必待空而亡之，中而非之，然後方具三諦，空、中之理不具三千，《止觀》一部並以三千而為指南，全為虛設。（註三十）

從義認為湛然說三千為指南的意思是為了導入實相理體的二空，也就是相空及性空而說三千。從而對他而言，三千是性具之俗，畢竟應泯亡的。但是從從義的見解來看，三千並非扮演方處的角色。這不得不說是弄錯了觀法的方處。湛然會說：「止觀正明觀法，並以三千而為指南，乃是終窮究竟極說。故序中云說已心中所行法門，良有以也。」從義全然無視此文。章安所說「天台已心中所行法門」，湛然解釋為正在此三千。從義的主張，是歪曲及無視天台所說及湛然所說。

像這樣，從義並不認為一念三千是天台極說。他反而認為天台極說是三諦說。例如在《止觀義例》中，甚然雖然明言一念三千為天台實相論之極理，但是在註釋此文時，對於一念三

千掩口不提，只是舉十法界的三轉讀之文，以三諦為極理，此舉可謂極其不當。如云：

故知：直以極理為觀，異後乘也。纂者由謂三千定是差別之俗，故釋此文，欺心礙口，遂不敢言三千妙境以為極理，遂乃遮掩過非，漫指三轉讀十法界文，而為三諦，謂為極理。（註三一）

以上是處元對於從義所作駁斥之大要，又處元指出從義的性具說，是由於對性具說不瞭解。亦即在具相家看來，「木」不只具有火性，也具火相。脫離「焚燎」這種火相之具體相而思考火性，是思維的抽象。除了其他種種的具體相之外，稱為焚燎的具體相，也是木應有的實相。在此實相，亦即在具體相中掌握木，是最具體掌握木的做法。同此，說如來本具的性惡，則不只是惡之性，也意味著惡之相也本具。如云：

若乃理本，唯具惡性，不具相者，是則木中，唯具火性，而無焚燎之相也。且焚燎時，自何而有耶？又如鏡體，不可但有現象之性，而不具於現象之相，應知：性惡具性具相，普現色身，全理而起，方免本無今有之過，起可空中寂絕，泯然無物，而為普現之本耶！（註三二）

此中處元謂木不只具有火性，也具焚燎之相；鏡不只具有現

相之性，也具現象之相，乍見之下，似乎頗不可解，但是一念三千是實相觀的理說，若思及介爾也有一念的話，則意味著此一念是與三千世間之具體相有連連的一念，若是如此，則無任何不合理之處。亦即一念，可解釋為三千中之一念，三千之一念，是一念之中本具三千，在此交徹相入的關係裡，顯示介爾一念是最具體的，換言之，顯示一念的主體限定相即於三千的環境限定。

以此為一念三千之本義的話，則本不只有火性，也具有具體性的火相；鏡不只有現象之性，也具現象之相。

像這樣，處元主要是以從義的具性說作為批判對象，除了此一念三千之外，諸如草木成佛、蜷蛻六即等實相論上的問題，或者從義認為事理二觀遍通四種三昧及十乘觀等見解，都詳細地加以批判。為對抗從義對具相家所作的論難，他也激烈地批判具性家。在《止觀義例隨釋》卷三，他指出知禮的寂光有相說，只是暫時為破斥仁岳的法身無相說而說的，並不是究竟的理說。如云：

此由岳師誤以法身寂光，為寂絕理，泯然無相。是故法智為救此義故，云諸文之中，言法身無相者，乃是已盡染礙之相，非如太虛空無一物，亦豈謂法身寂光決有相狀，此乃一時救弊之說。（註三三）

處元此說，實堪玩味。寂光有相說是知禮於《觀經疏妙宗鈔》首度拈出，但是不應如處元所說那樣，只是一時救弊之說，至少是知禮性具說之必然結論。知禮的見解是：正報的轉換完完全是依報的轉換，依報的淨穢是對應主體之的轉換，雖有淨穢之相異但不應說依報相有無之相異。姑且不論成為與仁岳論辯之發端的《觀經疏妙宗鈔》，先前當仁岳與山外派論戰之際，知為禮扶助仁岳而撰述的《十不二門指要鈔》中，就提出法身有相說。又在仁岳離開四明之後，天聖五年，亦即知禮過世前一年所撰述的《金光明經文句記》中，也主張法身有相與寂光有相。所以絕非只是針對仁岳的一時救弊之說。對知禮而言，這是性具說的必然發展。而處元所說的「豈謂法身寂光決有相狀」，是山家派思想的一大轉換。

從處元唯一現存的著作——《止觀義例隨釋》推察，可知他是知禮學說的忠實祖述者。對於知禮所說，他經常給予論據，藉此來解釋智顗與湛然所說。在他之前的仁岳，與他同時代的從義，都反對知禮所說，當面臨極其激烈之論鋒，能夠打破廣智系向來沉滯的研究傾向，發揮具相家面目的，就是處元。雖然如此，對知禮學說的批判與反省之氣運已不可擋，尤其最露骨顯示知禮實在論色彩的法身寂光有相說，到最後被當作一時救弊之說，可以說這意味著山家派說已有部分崩潰。

從義將性德境解釋為理觀所見，修德境為事觀所見，他認為在性德境段說一念三千，只是偶然，並沒有什麼必然的理由。他認為三千只不過是指示空、無相之不思議境的一個門端，從而到最後三千是要廢棄。反之，處元認為在性德境段提出三千，是因三千乃不思議境自體所具，從而三千為不思議觀所顯。從義與處元兩人同是繼忠的門人，但是相對於從義主張具性論，處元則力說具相論。

彼等對三境的解釋，都是站在自己的立場與觀點，因此不只是具性論與具相論這種立場的對立，連三境的解釋也完全是對立的。兩人共通的地方，只在認為三境一一有其獨有的修觀。亦即從義與處元都認為性德境有修觀，而且性德境的修觀，從義說是理觀，處元說是上根的觀法。在這一點，兩人的見解一致。對於當時將修德境與性德境解釋為是能所的關係，兩人同持反對之論。

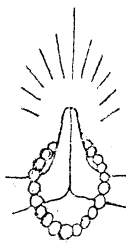
知禮歿後，具性論與具相論的爭論最為激烈時期，是在從義與處元對立之時。正因為如此，彼等的學說也最為精密且有體系。尤其處元的三境觀，真正發展知禮學說及《摩訶止觀》、《輔行》之真義，在日本的天台宗中，給予極高評價，被視為天台之正義。但是從義所說也不是毫無根據，他是以《摩訶止觀》、《輔行》所說為根據，從具性論的立場，三境也

可以如他所主張那樣解釋。

從義與處元學說上的對立，主要原因在於天台學理論研究範圍。在此情況下，具性論與具相論處於完全難以和解的對立關係。這種對立，已不是理論研究就能解除，必須另從實踐面來打開。因此當代及下一代的天台學派之所以接近禪宗，有其重要的意義。

註

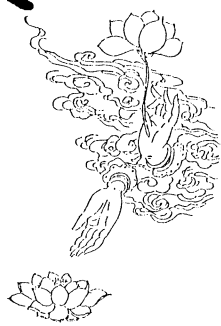
23. 《續藏》一之二·四之五·四一二。
24. 《續藏》一之二·四之五·四一二。
25. 《續藏》一之二·四之五·四一三。
26. 《續藏》一之二·四之五·四一三。
27. 《續藏》一之二·四之五·四一三。
28. 《續藏》一之二·四之五·四一三。
29. 《止觀義例隨釋》·《續藏》一之二·四之五·四二六。
30. 《止觀義例隨釋》·《續藏》一之二·四之五·四二二。
31. 《止觀義例隨釋》·《續藏》一之二·四之五·四三二。
32. 《止觀義例隨釋》·《續藏》一之二·四之五·四四一。
33. 《止觀義例隨釋》·《續藏》一之二·四之五·四四一。



生死

與

輪迴



• 章鴻柯 •

輪迴思想非自佛教而有，於印度古梵書及奧義書中即有輪

迴之說，據學者研究指出基督教在君士坦丁大帝以前的教義中亦有輪迴思想，不過後來被君士坦丁大帝給統一教義成為聖經舊約時修正掉，而致現今的聖經中已無此說而已。可見輪迴之說自古以來各宗教或多或少均有，況現今科技發達，講求科學實驗的理性時代裏，卻仍有不少外國（如英、美、蘇聯等）設立靈魂研究所，來從事人類靈魂轉世及輪迴的研究，前幾年，風靡一時的作品——前世今生及多年前的一本書，*Life after Life*（神秘的死亡經驗），均對有關生命的前世今生，轉世輪迴有極深刻詳細的記載及敘述，苦果論及佛教本身，則擺在眼前的最好的例子，便是藏傳佛教黃教二大轉世系統——達賴及

班禪二位法王為主要的轉世代表，而最近自西藏獨自冒著崇山峻嶺，頂著嚴寒風雪的種種艱困環境，在經一星期越過印藏邊境，抵達達蘭沙拉的白教噶舉派領袖弟子七世大寶法王伍金赤利多吉，噶瑪巴尊者，即是已經轉世十七次的噶瑪巴，而且這先前十六世中均有歷史可載，絕不含糊虛構，足見輪迴轉世之說，確然存在。

儒家思想中因重人文道德以化成天下之理想，故少談生死之說，如孔子回答弟子未知生，焉知死可見一般。惟儒家仍有形氣之說及原始反經之說似乎接近生死輪迴的思想，如易經說：「仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故。原始反經，故知死生之說。精氣為物，游魂為變，是故知鬼神之情狀」。張子正蒙也說：「氣之為物，散入無形，適綜吾體；聚為有象，不失吾常」。又說：「氣聚，離明得施而有形；不聚，離明不得施而無形」，可見氣有聚散，而形為有無，氣聚之時則形現，氣散之時則形消，但不影響神存知化的功夫，比之佛家則氣如業感，形如緣起，神存知化如真如本性，只不過儒家強調生生不息的功夫，見宇宙之緣起係生滅相續，而佛家則強調真如不動，清淨本然，見其緣起之性空，以此建立不同的人生觀及宇宙觀。

生死輪迴亦然如此，眾生的生死，從無量久遠劫來至今，

已經歷不可勝數的秋冬，在六道中輪迴的次數亦已無法計算，其來源係由最初一念無明所招感的業力，一直在造作累積，沉淪迷惑，從不曾反觀內照，照住造作生死之生滅念頭，故造業無盡，生死亦無了期，這其間的業有所謂黑業白業，善業惡業無記業，共業與別業，引業與滿業等這些千差萬別的業，同時形成千差萬別的業果因緣，感召無量的生死，故經云：業力之大能敵須彌、能障大海，此表示業力的可怕及其久遠的不可了脫，其可怕在於業力的根本微細難知，及其造作力的不易消除。

生死輪迴所顯現的態樣很多，佛陀將之綜合為六道，就是天、人、阿修羅、餓鬼、畜牲、地獄等，其實這只是大概的分法，何止六道，生命的態樣簡直是百千萬狀，除了六道所分出去的各道外，諸如外道的天堂地獄之說，神仙洞府、鬼神妖魔之說，以及楞嚴經裏面所提到的五十種陰魔等均在輪迴之內。再以世間可見的生物而言，小至蜉蝣的朝生暮死及細菌微生物的方生方死，大至存活於前世紀的龐然大物——恐龍及爬蟲類生物，若以六道來說，無間地獄的衆生受苦無量，萬死萬生，如風吹及割水，永不止息。幾無壽命之長短可言，而非想非非想天的衆生則壽可八萬大劫，其間的差別，不可道理計。而所有這些生命輪迴的態樣均由業力所招感。

不過，有人會問，如果生死輪迴只是生命態樣的轉變，那

麼其轉變的過程如何，又是誰在操縱它，為什麼一般人均無此感覺，又現今人類之數量每年均在增加中，而人類也因為人口太多的問題而造成許多地方的貧窮及造就很多罪惡的根源，如此一來，在衆生轉生的過程中，應該比較容易落入三惡道中，則人類應該會比較減少，又如何每年在增加中呢？凡此，均有必要加以探討。

首先，我們先要了解造成生命輪迴的主體是什麼？一般外道均以神識或靈魂來論斷它就是輪迴的主體，所謂「靈魂不滅論」，因此，整個生命輪迴的過程，只是這種單一式式的靈魂在產生變化而已。佛教不同意這種說法，更否定「靈魂不滅論」。那麼佛教認為生命輪迴的主體是什麼呢？有人認為唯識學上的第八識——阿賴耶識是輪迴的主體，因為衆生臨命終時，最後離開肉體而最先投胎入識的就是它，所謂「去後先來做主公」。可是是則是矣，仍說的不夠究竟。雖然第八阿賴耶識有染淨之分，但該識主要的功能係在儲存種子及起現行，它仍然是由種子，現行，熏習三法聚會而幻起的，離開其聚合的因緣條件，便立即瓦解，又「成唯識論卷二說阿賴耶識的內涵是恒轉如瀑流，這恒轉如瀑流是指阿賴耶識中之種子與現行的相互熏習變現，是剎那生滅相續，恒轉不間斷，就像瀑流一樣，前後流貫奔馳，看似常在，卻前後奔注的生滅，因其恒故不斷，轉故

不常，可知此識也不是永恒常住的真我或不滅的神識，它仍是代表一種不常不斷的無我狀態，既然是無我，那麼輪轉者是誰，其輪迴的過程又為何？其實佛家的無我，只是說沒有單一不變的主宰而已，它並不是否定一切，就如同講性空，就不能不講緣起，緣起是有，只是幻有，性空是空，卻又不空，必須在這兩者之間統一圓融起來看才能真正了解緣起性空的道理。輪迴亦然，佛教解說一切因果業報輪迴均在無我中進行，雜阿含經云：「有業報無作者，此陰滅已，異陰相續」，維摩經亦云：「無我無造無受者，善惡之業亦不亡。」，這不但說明一切因果業報並沒有一個真正的造作者，也沒有受報者，有的只是業力的妄為及諸多因緣的流轉，在這業力因緣受報的流轉中，衆生以各類的型態出現，但仔細的去觀照這一切因果輪迴，才猛然發現，它並沒有一個永恒的我在輪迴，其性本空，惟其性空才能招感業緣，造就輪迴，故華嚴經上說：「了知一切業緣如變……，諸法如幻，而不壞因緣業力。了知諸業其用廣大，解一切法皆無所作」。依此可知，一切因果輪迴的究竟是緣起性空的，如幻而有的，並沒有一個輪迴的主體，其過程則是諸多因緣所成，複雜難知且多變，統稱為業感，而其果則是束縛與痛苦，無常與生滅。這因緣果的流轉生滅，造就無數的生死，每一期的生死形成一次的輪迴，在久遠以來的宇宙洪流中，

已歷不可計數的輪迴次數，由於無明業障深重，習氣積重難返，故隨業流轉生死，致絕大部份的衆生均缺乏生死輪迴的警覺，堪為可憐。

至於輪迴的型態如何？也就是說衆生死後進入中陰至重新投胎時這一段期間，稱為中陰身，依據佛教說法，中陰身至多七七四十九天必然會再去投胎，除非惡業重者立即墮入三惡道（如地獄），善業多者亦不經中陰程序立即升入天道者外，但是這七七四十九天內各種中陰身的變化很大，依西藏密宗的說法必須經過三種中有的層次，即是首先是法性中有出現，如能在此中陰身中去認識契合法性（淨光），可證法身，其次是本尊中陰，如能在此中陰身中去認識契合本尊，可證報身，否則進入第三階段，便準備要受生於六道，行者於此仍有機會轉生人道再次修行而不致墮入天道或三惡道中，如西藏一般有修行功夫的仁波切，發願轉世傳承的各派行者，均有這種能力，不願在法性與本尊中陰中證果，而隨意選擇受生人道，以接續其傳承，或廣度衆生。而且這種轉世甚且有好幾個化身，如身、語、意、功德、事業等五種化身。如以之來比擬一般衆生凡夫，站在緣起性空的立場而言，則阿賴耶識所任持的種子與起現行間，對於惡業深重的衆生如貪淫過重者，有可能會分散成許多不同的業能，轉為多個低級的畜生身，或幻現無數的身在地

獄中受苦，這其實嚴格說來，並不是一種靈魂分散論，只是業感的一種能量分散造成的結果，而任持它的還是一個阿賴耶識，並非說是阿賴耶識分散的結果。像這種情形，宣化上人在其開示錄第一冊中即有提到，當然也有不同意這種說法者如姚孝彥居士所著「佛家輪迴真義的探究」乙書（第五十一頁）。不過，歷史上卻有這種例子如宋朝黃山谷先生，夢見一女子告訴他說「我生前誦法華經，發願後生當爲男子，得大智慧，爲一時名人，果然便投生，即是你。你近來腋下患狐臭，乃是因爲我所葬的棺木爲蟻所穴，故學士便有此苦。你目前所居住的地方後山即有我的墳墓，你去開墓，除去蟻聚，則狐臭可癒」。黃山谷醒來，便依夢中所言去後山尋墓，果然找到一無主舊墓，且爲之易棺修墓，腋下狐臭果不藥而癒。從這個例子來看，如果輪迴是一個完整靈魂的投胎轉世，則便不可能前生女子與後生男子（黃山谷）溝通的事發生，因此，站在業力的立場而言，則吾人身語意業，如果是分別各有重大的善惡表現，或生前有發下重誓願者，則是有可能各憑業力去受報，而分散爲不同的身。另外，現今人類進入鬥爭堅固時期，可說是善少惡多，福薄慧淺，依因果報應的原理而論，人類墮入三惡道之機會增多，然現今世界人口數卻不減反增，其理何在！那是因爲業緣的引發，也就是說當人類變得愈來愈貪婪時，則惡鬼道

的有情便容易轉生爲人，當人類變得愈來愈暴戾時，地獄道的有情便容易轉生爲人，以此推斷，畜生道及阿修羅道的衆生亦然，因此，佛教的業感觀是理性卻又複雜多變的，以引滿二業與正依二報的關係而言，則引業著重於正報的招感顯現，滿業則著重於依報的決定，當然滿業是引業的結果，它同時是牽引正依二報的結果，只不過輕重之分而已。其他如重業輕報，或輕業亦有可能其他業緣的加入而重報的，均不脫因緣果、感業苦的範圍，因此，菩薩畏因，衆生畏果，所作業不亡，因緣會遇時，果報還自受，是有其深刻的道理的。

佛教的生死輪迴觀，著重在業感的因緣果報上而論，由於其究竟的緣起過程複雜且細微難知，又且時間久遠持續不斷，永無休止，故欲斷此輪迴實非易事，然而因緣果報的發生也不是突然的或決定不變的，而是有其因緣的軌則可尋，這種軌則必須要有修行的功夫，以至於靜的觀照力或深刻的禪定境界才能進一步的了解，因此，欲免生死輪迴，首先必須要有隨緣消舊業，莫再造新殃的警覺，加上戒定慧三學的修行次第，以達無生無念的功夫，至業盡情空，所謂生死已盡，梵行已立，而後不受後有，庶免生死輪迴。否則只要一念無明在，則六道轉輪，永無了期，甚爲可憐，故凡我衆生，發生死奮勇心，決以一期了脫生死爲志，始稱大雄，繼踵釋迦，爲生命一大事因緣而無怨無悔。

禪語今說 (四)

何世亮

七、無事

古人云：「清閒無事，坐臥隨心，雖粗衣淡飯，自有一段真趣。紛擾不寧，憂患纏身，雖錦衣厚味，只覺萬般愁苦。」意思是說，一個人假如能夠放下塵勞，輕鬆自在，那麼過著清貧的生活，也能十分快樂，但是一個人假如煩惱很多，雜事纏身，那麼雖然過著富裕的生活，也是一件痛苦的事。

每一個人都憧憬著過一段無所事事的悠閒生活，但是通常都辦不到，為什麼呢？這是因為人心總是憂慮著未來，

怕將來找不到工作，怕將來沒有錢用，於是煩惱東、煩惱西，很少能真正去享受清閒無事的樂趣。

小孩子在屋外遊玩，母親就說：「你在外面作什麼？」

小孩子回答：「沒有啊！」

母親生氣地說：「誰說沒有！你一定在玩什麼把戲！」

小孩子逼不得已，就說：「我在摘樹葉！」

母親說：「我就知道，你一定在玩樹葉，趕快給我進來讀書。」

小孩子具有天真無邪的本質，喜歡無所事事的遊戲，但是從小開始就被大人設定在一種功利主義之中，所做的每一件事都要有目的，都要有效果，都要擠進升學的窄門之中，怪不得小孩長大之後，再也輕鬆不下來，一直到退休之後，還陷在煩惱的漩渦之中。

莊子有一天來到了一個村莊，看到一棵很大的樹木，樹下可供上百個人乘涼，莊子就問村人說：「這棵樹木怎麼沒有被砍伐，村人說：『因為這棵樹的木材沒有用。』」莊子就向弟子們說：「

此樹以不材而終其天年。」

莊子的意思是說，這棵樹因為無用，所以能保住自己的壽命。推論之，這棵樹木的材質雖然不好，不能做成傢俱，但是當它長大之後，可以供大家乘涼，可以綠化環境，可以保持新鮮的空氣，所以它的用處更大啊！這就是「無用之為大用」的道理。

同樣的道理，人生偶而也應該保有一些無為無事的時刻，藉以調和身心，恢復體力，保持整體的健康，格言有云：「不要以為喝茶會浪費時間，我們可以藉此修心養性。」

有一個比丘，住在整年積雪的山頂上，他每天都擔著積雪去填井，雪在井水中溶化了，於是他又重複擔著積雪去填井，等於做了徒勞無功的事，稱之為「傭他痴聖人，擔雪共埋井」，在常人的眼裏，他真是一個愚笨的人。但是他果真愚笨嗎？倒也不見得，

也許他是在鍛鍊身體，也許他喜歡接近大自然，也許他重複一件單調的事情，藉以修行禪定，也許他在破除一種人類習慣性的功利思想。

人們總是認為，世間上的事情必須求其效果，然後才可以稱之為進步，但是凡事越求其效果，那麼事情的要求也越精密，時間的要求也越快速，到最後就會增加緊張與壓力，最大的受害者就是人類本身的健康。

讓我們還是返回一種簡單無事的生括吧！也許表面上看起來沒有很大的收穫，而事實上，輕鬆自在，心曠神怡，身體健康就是人生最大的收穫了。

德山和尚說：「於己無事則莫妄求，妄求而得亦非得，汝但於事無心，於心無事則虛而靈，寂而妙。」

毫釐繫念，三塗業因，瞥爾生情，萬劫拘鎖，聖名凡號，皆屬虛聲，殊相劣形，皆為幻色，汝欲求之，不免累乎

及其厭之，又為大患，終無益也。」

在這裏，禪宗把念佛的佛號及佛菩薩莊嚴的法相，也看成一種束縛，如金剛經所說：「凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，即見如來。」

連佛法的一些修行形式，如念佛、拜佛、求佛……等等，也將之歸於一種「多事」，大概是禪宗的獨特見解吧！總之，一個人不僅要擺脫世俗的塵勞，同時也要排除佛法的執著，才算是一個真正的「無事人」。

八、溪聲

溪聲就是溪水流動的聲音，也是一種清涼自然的聲音，每當我們到山林中步行，常可以聽到這種清脆的溪聲，頗有禪意。

從前有一個人到山谷中去參訪禪師，他問禪師說：「請問禪的入處？」禪師回答說：「當你經過山谷的時候，有沒有聽到溪水的聲音？」

學人說：「有啊！」

禪師說：「這就是禪的入處。」

爲什麼聽溪聲可以成爲禪的入門呢？宋朝的蘇東坡就有這樣的一個奇妙的體悟。他在參禪的過程中，長久不能領悟，某一天，他在寺廟中住宿，晚上遇到了風雨交加的一夜，突然有所領悟，隔天就寫了一首詩，呈現出自己所悟的境界：

溪聲便是廣長舌

山色豈非清淨身

夜來八萬四千偈

他日如何舉示人

大意是說：「山谷間的水流聲，聽起來好像是佛陀的廣長舌在說法一樣，山水的美景，看起來好像是佛陀清淨的法身，夜晚中的風雨聲，如同佛經中的八萬四千個美好的詩句，這種內心深刻的體會，叫我如何用言語來表達呢！」蘇東坡在一夜的風雨聲中，領悟了

「無情會說法」的含意，「無情」顧名思義就是「沒有生命的東西」，那麼沒有生命的東西爲什麼會說法呢？這當然是指吾人內心的感受了，也就是說，只要吾人能用心去體會大自然的景色，那麼你會發現天地之間的萬事萬物都含有奧妙的禪理，足以發人深醒。

其他尚有許多自然的聲音如：風聲、松風聲、雨聲、鳥叫聲、蟲鳴聲、鐘聲、小孩嬉戲聲……等等，都可以引人入道。

有位詩人這樣寫道：「夜落烏啼霜滿天，江楓漁火對愁眠，姑蘇城外寒山寺，夜半鐘聲到客船。」夜晚寺院的打鐘聲，聽起來也有一種清淨的感覺。

某次屋外傳來吵雜聲，鏡清和尚問門人說：「外面是什麼聲音？」

門人說：「是雨滴聲！」

禪師說：「衆生顛倒，迷己逐物！」

門人說：「那麼應該如何體會？」

禪師說：「我就是雨聲！」

在山中閒居時，每當下午時刻，便有白雲徐徐飄來，不久就淅瀝嘩啦地下起雨來，雨點打在地面、屋頂、窗戶上，發出了清脆的聲音，頗有天地與我一之感，此時若能與一、二好友，在禪室中焚香煮茗，共道禪話，真是「俗念都捐，塵心頓盡」。

通常耳根比眼根更爲接近萬物的本源，所以自古以來就有許多修行者藉著聞聲而悟道，觀世音菩薩就提出了觀音法門：「從聞思修，入三摩地，初於聞中，入流亡所，所入即寂，動靜三相，了然不生。」最後證入十方圓明的佛性。

我們在日常生活中也可以傾聽世界中所發出的聲音，有喜笑聲，有悲哀聲，有怒罵聲，有叫吼聲，也有別人稱讚你的聲音，也有小人毀謗你的聲音，不管如何，你只要傾聽即可，不要去加以分別，久之，你的心念就可以打成一片，完全忘我，而進入三昧的禪境。

禪門風範

曙壽

直下無心 本體自現

福州鼓山神宴興聖國師，大梁李氏子，自小厭惡葷羶，而喜素食，聞鐘鼓聲及梵唄聲，則特別高興。十二歲的時候，有白氣數道，飛騰於所居住的室屋壁間。師於是在牆上題詩云：

「白道從茲速改張，休來顯現作妖祥，

定祛邪行歸真見，必得超凡入聖鄉。」

當他把詩寫好的時候，白氣也隨即消滅。這件事充分顯示師的根器具有上上人的智慧，而也可以看出其絕非一般凡夫俗子。

師年輕時特別好學，曾立志讀書，然而因為一次大病，病得很嚴重，幾乎奪去他的生命，在一個夜晚他夢見一位神人拿藥給他吃，醒來後，病即痊癒了。過了一年，又夢見有位梵僧告訴他：「現在是出家的時候了。」於是，師遂到衛州白鹿山，請求規禪師為他剃度，然後再到嵩嶽受具足戒。在戒壇中，

曾告訴同戒說：「古德云：白四羯磨後，全體戒定慧，豈準繩而可拘也！」像他這種發自內心自性智慧的說法，同戒聽了也都很吃驚。師果然於受完具足戒之後，杖錫徧扣禪關。然而這段期間，師只是努力的記持禪師們的開示，只停留在言語文字上的知解。後來到了雪嶺，才真正明白，而默契道理。

他在雪嶺參叩雪峰禪師，雪峰禪師知道其悟道因緣已熟，有一天，忽然攔住他問道：「是甚麼？」師當下釋然了悟。亦忘了其了悟之心，只舉手搖曳而已。雪峰禪師見狀問道：「你認為是什麼道理？」「何道理之有？」師隨即反問。峯仔細聽其言語，果然發現，此子悟矣，乃撫而印之。自此以後，機鋒不讓人。

師曾有偈曰：「直下猶難會，尋言轉更除，若論佛與祖，特地隔天涯。」有一天，師拿此偈問某僧道：「你知道此偈作

何道理嗎？」僧無語，遂跑去問師的侍者，請侍者代一轉語。侍者於是告訴這僧：「和尚這麼說，是說不管怎麼說，猶隔天涯在。」僧回頭來說與師聽，師喚侍者問道：「這僧的話，是你代他說的？」侍者點頭。師便打，並將他趕了出去。

師打侍者又把他趕出去，是因為侍者將此偈的道理說破了，塞了此僧的悟門。依文解義，三世佛怨。平常一般人都在分別計較下過日子，因此與自性清淨心，越來離得越遠。

「直下無心，本體自現」，可是一般學佛的，總要在理論上見高下，而不願直探清淨本懷，就好比要去西方而腳步卻移向東方，永遠也無法到達。

毫髮若差 睛則破矣

世奇首座，有一夜睡得正甜，忽然群蛙爭鳴，他在睡夢間被吵醒，誤以為板聲響起，急忙起來，旁人告訴他說：「這是蛙叫聲，不是板聲。」師恍然有悟，跑到方丈披露內心的境界。那時，方丈是佛眼禪師，聽了之後便說：「豈不見羅睺羅：」。師搖手阻止他說下去，然後又說：「和尚不必舉，待我自己看去！」果然沒有多久，而有更深的省悟，乃偈曰：

「夢中聞板響，覺來蝦蟆啼，

蝦蟆與板響，山嶽一時齊。」

從此以後，更加精進參究，且信心大增，洞達玄奧。佛眼禪師命令他任首座，負責指導學人參禪。而師固執不肯接受，他的

理由是：指導別人，此非細事，如金針刺眼，毫髮若差，睛則破矣。因此，發願生生居學地，永遠做一個學習的學生，而默默的自我鍛鍊。

晚年，很多後輩請師出來弘法，師仍不肯而說偈曰：

「諸法空故我心空，我心空故諸法同，

諸法我心無別體，只在而今一念中。」

又問大眾：「且道是那一念？」衆人皆答不出來，師喝一喝而終。

看到古德對於說法弘道抱持如此謹慎的態度，不免為今日佛教界感到無奈，反觀現今勇於借媒體弘法的僧俗，他們的弘法精神固然可嘉，但是，「毫髮若差睛則破矣」卻是令人憂心的，畢竟已眼不明，只有一盲引衆盲，相將入火坑，不可不謹慎。

四十年來 方打成片

益州青城香林院澄遠禪師，依雲門文偃禪師學禪，為雲門侍者，雲門禪師為了要接引他，每每喚一聲：「遠侍者！」師應了一聲：「諾！」雲門便問：「是什麼？」如此這般，經過十八年。有一天，雲門又喚遠侍者，師應聲，雲門又問是什麼，師突然有所悟。雲門說：「從今以後，我將不再呼喚你的名字了。」

有一天，師向雲門告假，想到各處走走。雲門在他出門的

時候問道：「光含萬象一句，作麼生道？」師想了一想，還來不及回答，雲門命令道：「更住三年再說。」於是師不敢出門。

某日，出坡的時候，大伙一起挖田地，有一僧說道：「看俗家失火了。」師卻道：「那裏火？」「你沒見到嗎？」這僧問。而師肯定的說：「不見！」「瞎漢。」大伙兒都認為：這回遠上座吃敗仗了。後來，明教寬禪師聽說這件事卻讚歎道：「須是我遠兄始得！」

師將示寂，特去向知府宋公璫辭行曰：「老僧行脚去了！」

「知府裏的通判官在旁聽了說：「這老和尚有些瘋顛，都八十歲了，行脚到那裏去？」宋公卻很不以為然而道：「大善知識，去住自由。」師歸來謂大眾道：「老僧四十年方打成一片。」言訖而逝。

師爲雲門侍者十八年，後來終於有所領悟，因此想到別處雲遊，臨行，雲門有話問他，才有所擬議，便不被肯定，命令再住三年，古人真參實究的功夫絲毫不敢苟且；而臨終的時候，向大眾宣佈四十年方打成一片，勉勵後學，不可沒有長遠心，這些都是值得我們效法的，悟道決不是靠小聰明，唯有楔而不捨向內心參究，方有發明的一天。

（上接 29 頁）

有或識的思想……中邊分別論也稱唯識中論，此論是分別中道與二邊的論書，所以一方面站在唯識派的立場說明識的活動性，另一方面說明中觀派的空性的真實表……」（葉阿月：中邊分別論的三性說）

雖然在龍樹的中論，他所說的，只是如實地告訴我人，世界的真相即是空，但無可避免地，空宗的末流走入了虛無和常斷主義，唯識宗爲對治此弊病，乃以三性取代二諦，雖然在中邊爲十八空論，也和大般若經一般提出十六空及十八空之說，但其名稱相近，內容卻有差異。

吾人從十八空論出發，來到中邊分別論，再上溯回般若經，站在虛妄分別的分水嶺上，吾人見到唯識新、舊學的諸般差異，乃貫穿了三論、天台、華嚴思想共通的空觀。

當然，設若我們往前眺望，吾人可以看見更高，更有趣的山峰：三十頌中阿賴耶識所恆轉的那條「絕對時間性」瀑流，成唯識論裡條分縷析地三能變田埂，在以知識論爲首出的「存有與虛無」中，依他正與 Being-for-itself 並駕齊驅，當然，這都非吾人在短期內所不能瞭解或處理的問題。

本文的寫作暫告一段落，真諦思想的精髓不盡不諦之處，尚請先賢同道們不吝匡正。

十八空論

(三)

宋定莉



(D) 三性與七真如的真實義

七真如散見於中邊分別論、大乘莊嚴經論、顯揚聖教論、三無性論、十八空論、成唯識論、佛地經論……中邊的真實品說十種真實：一、根本真實，二、相真實，三、無顛倒真實，四、果因真實，五、細鹿真實，六、成就真實，七、清淨界真實，八、攝取真實，九、分破真實，十、勝智真實。中邊真實品的第三偈：「性三一恒無，二有不真實，三有無真實，此三本真實。」三自性攝此十種真實，亦即等於十八空論之七真如與三性互為表裡，生起、依止，邪行攝於遍計所執與依他起性，其餘四種攝於圓成實性。

說此七種真如：

(1) 流轉真如 生真如 *pravṛtti-tattva*

「生真如者，謂有為諸法並皆無如。」（十八空論）

真諦譯中邊分別論以生起真實稱生真如，大乘莊嚴經論以分別性與依他常為因果關係，此即解深密經之「一切法無先後性」。

「生真如者，謂因果體一而名字有異，何故言一，同是依他故有，因既依他果亦依他，此之因果體即五陰……此因此果既無依他，則無有自性，無自性故體不真實，故名一味，即是同無真實故名生真如……」（十八空論）

(2) 相真如 *lakṣaṇa-tattva*

「相真如者，謂人法二無我」（十八空論）

「此法依他性中是真實相，有中無中，增益損減，見不得起，為知見此法故，此法真實性中是真實相，如是根本真實相

……」(十八空論)

解深密經以人法二無我稱相真如，即法與人的不增益、減損，遠除四種邪見，相如如分三層：1. 遠離戲論 2. 無分別智境界 3. 真實性。

「相真如者，以顯法通相故，是人法二無我，即二空之理名一切法通相、即名相真如。」

(3) 識真如 (vijñāpit-tattva 識真實)

「識真如者，但唯有識，無有境界。境界不成故，識亦不成，此是能緣所緣同是不可得性，故名識真如……。第三明唯識真義，一切諸法唯有淨識……唯識義有兩：一者方便，謂先觀唯有阿梨耶識，無餘境界、現智境智兩空，除妄識已盡，名為方便唯識也。二明正觀唯識也，遣蕩生死虛妄識心及境界，一切皆淨盡，唯有阿摩羅清淨心也。」

五、邪行真如 mithyāprāpti-tattva

「邪行真實者，謂如所說集諦」(十八空論)

「邪行真如者，所謂集諦，集有兩義故稱真如。一無倒真如，謂能生之義，此義真實即是集真如，二能生所生皆無所有，以無所有故，故名邪行真如。」

「邪行如如者，所謂集諦，例苦亦三，一集類，謂之種貪愛，依六塵所起……二集諦者，謂不顛倒知……三集聖諦者，

謂集一味，不異於前，四諦同以三解脫門為一味故。」(三無性論)

六、清淨真如 visuddhi-tattva

「清淨真如者，謂如所說滅諦。」(十八空論)

「清淨真如者，所謂滅諦。亦有兩義：一、無倒真如謂四德，皆是無倒故稱真如；二滅諦與生死無有差別，同一如如，皆無所有故，名清淨真如。」(十八空論)

「復次清淨如如者，所謂滅諦亦有三義：一、體相無生滅……二能執無生滅……三垢淨二滅……」

七、正行真如 samyak-prāpti-tattva

「正行真如，謂如所說道諦。」(十八空論)

「正行真如者，所謂道諦，道即般若，般若與無明體性相乖，道即無倒真如，如道及煩惱體同，故於二空皆是無所有，故是一味如如故，名正行真如也。」(十八空論)

「正行如如者，所謂道諦，亦有三種：一、道類者，謂八聖道分，二道諦者謂不顛倒，三道聖諦者謂道一味……」(三無性論)

(B) 往前與往後的開展

「印度哲學中大乘佛教的三大思想，是龍樹所提依的中觀與彌勒所提倡的唯識，前者是代表無或空的思想，後者是代表

(下轉 27 頁)

《舍利弗阿毘曇論》

〈禪品〉爲主的修定準備工夫 (一)

心寂

研究動機

大乘經典中常談甚深空義，它是假定行者已經有該具備的基礎而說空義的，如經典中時常輕描淡寫地闡述菩薩以種種神通方便度化衆生，但神通如何發動已不是它的焦點，因為它假設行者已累劫修行而具備基本的禪定功夫，故把重點放在菩薩如何修廣大行。但這對於初學佛法者是有困難的，因為他沒有這些基礎，說白了，他沒有任何神通。神通的基礎在於禪定，禪定的基礎在於戒律儀，戒律儀包括了戒律、威儀、日常生活諸多細節的表現，這些是初學者所應修學的，這些基礎功夫不紮

實的話，想要到各個世界去度化衆生，是癡人說夢。

還有，大乘佛法的發展乃根源於部派佛法與原始佛法，原始佛法與部派佛法有的內容，它不再需要多說，它比較關心未被開顯的部分。以哲學的眼光看來，一套思想的成熟總是邁向高度抽象的發展，也就是說抽象化 (abstract) 是必然的，抽象化以佛法說來即是理修。所有的哲學家在還未是哲學家時，他之所以對哲學有興趣，始於他敏銳的事物觀察，接著才越來越進入純粹理性的思辯。佛法亦復如是，它是一套發展中的思想，它至今還沒結束，但從佛教義理史看來，它確實是朝向高度

的抽象思辯活動，也就是說，修行方式漸漸地從具體的事修，進入甚深空義的理修，這樣的改變成發展是從原始佛法經部派佛法而來的。爲了在大乘修法上不局限於理修，爲了達到華嚴經所講的「理事無礙」與「事事無礙」，也爲了真正入天台之圓頓法門，我們必須回憶基本功夫，必須把根基打穩後而進一步地期望以「神通遊戲三昧」¹。在宇宙中無礙地解救苦難的衆生。

研究方法

以《舍利弗阿毘曇論》的八禪品V爲主本，闡述進入禪定修習之前的準備工夫，再佐以各個經論，這些經論無所不包，大小乘全包，可能的話，連西洋哲學也包了進來，何以故？無非表達筆者的理想——真理是具普遍性的，它不應該局限於小乘或大乘，也不應被限制在佛法中而忽略佛法之外的廣大天地，凡是真理就是筆者所到之處，凡是真理就是筆者關切之處，以這樣的心情平等對待一切世出世間學，遍學一切法門，捨棄所有的偏見與執著，不是更符合菩薩廣大行的內涵嗎！

一、入定之前行——戒（梵語śīla，巴利語sīla）

修行禪定的過程是躲不掉「緣起法」的，因緣具足才能得定；因緣不具足，心中對入定有再多的渴望，也是枉然。諸多因緣中的最基礎乃戒律的執持，它意味著行者整日的生活習慣必須合於規矩。若善巧地持守，不但對自己有益，還會把持戒所生的氣氛影響周遭的每一個人。如南傳覺音尊者在《清淨道論》一開始的八序論V就指出，世尊在舍衛城時，於夜分中來了一天，他想要除去自己的疑惑而提出底下這個問題：

「內結與外結，人被結綁住，瞿曇我問汝，誰當解此結？」²

內結意味著自物、自身、內處，外結意味著他物、他身、外處，由於人對內結與外結產生貪愛或欲貪，故被結綁住而不得自由。「解鈴還需繫鈴人」，同理，想要解脫於「結」，第一步就是認識這捆綁我們的「結」，然而，認識到後，不可能所有的人都有辦法解開這些結，必定是一些具有特定能力的人才會有辦法解除或解碼³。底下說明了這種人：

「住戒有慧人，修習心與慧，有勤智比丘

《舍利弗阿毘曇論》

〈禪品〉爲主的修定準備工夫（一）

心寂

研究動機

大乘經典中常談甚深空義，它是假定行者已經有該具備的

基礎而說空義的，如經典中時常輕描淡寫地闡述菩薩以種種神通方便度化衆生，但神通如何發動已不是它的焦點，因為它假設行者已累劫修行而具備基本的禪定功夫，故把重點放在菩薩如何修廣大行。但這對於初學佛法者是有困難的，因為他沒有這些基礎，說白了，他沒有任何神通。神通的基礎在於禪定，禪定的基礎在於戒律儀，戒律儀包括了戒律、威儀、日常生活諸多細節的表現，這些是初學者所應修學的，這些基礎功夫不紮

實的話，想要到各個世界去度化衆生，是癡人說夢。

還有，大乘佛法的發展乃根源於部派佛法與原始佛法，原始佛法與部派佛法有的內容，它不再需要多說，它比較關心未被開顯的部分。以哲學的眼光看來，一套思想的成熟總是邁向高度抽象的發展，也就是說抽象化（abstract）是必然的，抽象化以佛法說來即是理修。所有的哲學家在還未是哲學家時，他之所以對哲學有興趣，始於他敏銳的事物觀察，接著才越來越進入純粹理性的思辯。佛法亦復如是，它是一套發展中的思想，它至今還沒結束，但從佛教義理史看來，它確實是朝向高度

的抽象思辯活動，也就是說，修行方式漸漸地從具體的事修，進入甚深空義的理修，這樣的改變成發展是從原始佛法經部派佛法而來的。爲了在大乘修法上不局限於理修，爲了達到華嚴經所講的「理事無礙」與「事事無礙」，也爲了真正入天台之圓頓法門，我們必須回憶基本功夫，必須把根基打穩後而進一步地期望以「神通遊戲三昧」¹。在宇宙中無礙地解救苦難的衆生。

研究方法

以《舍利弗阿毘曇論》的「禪品」爲主本，闡述進入禪定修習之前的準備工夫，再佐以各個經論，這些經論無所不包，大小乘全包，可能的話，連西洋哲學也包了進來，何以故？無非表達筆者的理想——真理是具普遍性的，它不應該局限於小乘或大乘，也不應被限制在佛法中而忽略佛法之外的廣大天地，凡是真理就是筆者所到之處，凡是真理就是筆者關切之處，以這樣的心情平等對待一切世出世間學，遍學一切法門，捨棄所有的偏見與執著，不是更符合菩薩廣大行的內涵嗎！

一、入定之前行——戒（梵語śīla，巴利語sīla）

修行禪定的過程是躲不掉「緣起法」的，因緣具足才能得定；因緣不具足，心中對入定有再多的渴望，也是枉然。諸多因緣中的最基礎乃戒律的執持，它意味著行者整日的生活習慣必須合於規矩。若善巧地持守，不但對自己有益，還會把持戒所生的氣氛影響周遭的每一個人。如南傳覺音尊者在《清淨道論》一開始的「序論」就指出，世尊在舍衛城時，於夜分中來了一天，他想要除去自己的疑惑而提出底下這個問題：

「內結與外結，人被結綁住，瞿曇我問汝，誰當解此結？」²

內結意味著自物、自身、內處，外結意味著他物、他身、外處，由於人對內結與外結產生貪愛或欲貪，故被結綁住而不得自由。「解鈴還需繫鈴人」，同理，想要解脫於「結」，第一步就是認識這捆綁我們的「結」，然而，認識到後，不可能所有的人都有辦法解開這些結，必定是一些具有特定能力的人才有辦法解除或解碼³。底下說明了這種人：

「住戒有慧人，修習心與慧，有勤智比丘

，彼當解此結。」⁴

這一段不外是揭示戒定慧三學的重要性，但顯而易見的是，「住戒」排在第一順位，行者必須整個人地住進戒裡面去，好讓進一步地禪定修習，找到一個適當的內在環境。

戒律該如何正確而適當地持守呢？《舍利弗阿毘曇論》卷

第十四說：

「比丘愛護解脫戒，成就威儀行、已行處；愛護微戒，懼如金剛；受持於戒，斷邪命，行正命；善知識、善親厚、善衆；攝諸根門，飲食知足，勤行精進，初不睡眠，離障礙法。如此比丘，知斷『五蓋心垢、損智慧法』，離欲惡不善法，有覺有觀，離生喜樂，成就初禪行；乃至斷苦樂，先滅憂喜，不苦不樂捨念淨，成就第四禪行。」⁵

這一段已經從日常的戒律持守而講到禪定修行的重要關鍵，這第十四卷就是在解釋這幾行的話，其中涉及諸多實修點，

乃是在《雜阿含經》所看不到的，故成爲一禪定工夫實踐的重要文獻。底下就一一地介紹。（待續）

註：

1. 見《妙法蓮華經》八妙音菩薩品第二十四V，大正九·五十五中。底下的註解以T9,p.55b表示相同的意義。

2. 覺音造，葉均譯，《清淨道論》，台南：收藏家藝術有限公司，民80,p.1。

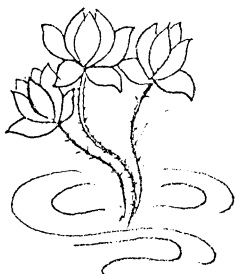
3. 關於解碼，這使用了傳播哲學的術語，一個媒體的傳播過程包括了訊息來源↓製碼↓傳送符碼↓訊號接收↓解碼目的地。John Fiske 著，張錦華譯，《傳播符號學理論（

Introduction to Communication Studies）》，臺北市：

遠流，民84,p.47。

4. 同註2。

5. T28,pp.619c~620a。



八十九年二月份會務報導

(會訊第222期)

捐款芳名錄

(總計 捌萬柒仟伍佰陸拾伍元整)

貳萬零拾伍元：程丹蘋

伍仟元：雲庵

叁仟元：王中孚 許鏡子

貳仟元：林昭福

壹仟壹佰元：顏條一

壹仟元：安定鄉同學會

李林卿烟 張秀鶯

侯漢洲 陳政宏

陳榮璧 陳文宗

陸方宇 陸潔

陸佰元：王國禧 陳金玉

伍佰元：修欣打字行

林立峰 傅冠盛

陳廖恨 陳秀月

傅愚之 康廖來嬌

肆佰元：李幸芬

叁佰元：三寶弟子 王玉治

韓立銘 莊寶治

石富元 石馨文

董水治

貳佰伍拾元：

貳佰元：靜慧

李素梅 林美辰

蔡佳洛 張錦碧

郭夏碧 郭阿英

侯燦榮 侯梅雲

香林師

王芳章

林美辰

張錦碧

郭阿英

侯梅雲

李耀斌

李錦菊

林連佛

徐秀鳳

郭俊良

侯梅雪

李奇蓓

李朝福

林世豐

韓麗玲

侯明秀

侯鈴朱

李文哲

李幸珍

林俊良

韓慧玲

侯坤隆

吳春梅

廖粹華

李宗龍

蔡錦雀

葉焦霞

侯坤成

黃素枝

壹佰元：

無名氏

王滿足

徐國清

黃素鶯

顏愛娥

蘇堅輔

王肅瓊

李海水

傅顯宏

黃紅芬

陳映竹

曾中明

王靖君

林建國

侯勉元

黃怡禎

陳慈萍

高春仙

吳新長

王佳琪

蔡文秀

侯慈萍

黃郁儒

王愛玉

張瑞芳

吳秀霞

陳美雅

杜琮翔

蘇慧珠

謝幸芬

杜張杏元

楊老德

陳錫卿

石博仁

黃怡錦

89年2月份收支明細表

收 入	上月結存	\$ 95,671	40
	本月收入	\$ 87,565	00
	利息收入	\$ 43,781	00
	收入總計	\$ 227,017	40
支 出	教育文化支出		
	福田雜誌第164期印刷費用	13,700	00
	福田雜誌郵寄費用	13,061	50
	劃撥代金手續費	100	00
	供養法師(他寺)	6,000	00
	濟助支出		
	洪樺燦	2,000	00
	洪樺燦	2,000	00
	洪樺燦	2,000	00
	洪樺燦	2,000	00
	洪樺燦	2,000	00
	洪樺燦	2,000	00
	洪樺燦	2,000	00
	洪樺燦	2,000	00
	洪樺燦	2,000	00
	支出總計	\$ 77,861	50
本月收支		\$ 149,155	90
收支比較		88.9 %	

會長：顏高龍
副會長：鄭海英
孫申娥

會 德 功 田 福 寺 然 湛

2月份救濟事蹟

1. 劉宗龍先生：住南投縣埔里鎮董化里永樂巷五十三號，四十一歲。於八十八年十二月底遭機車撞傷及頭部，造成昏迷及下半身不便，送至醫院開腦手術。因案父已逝，案母已年邁且患有心臟疾病，而與案妻已離婚多年，家中無任何經濟收入，故家中生計陷入困境，故本會予以協助醫療、生活費用伍仟元整。

2. 汪振乾先生：住南縣歸仁鄉後市村大吉一街三十二號，三十二歲。案父於三歲時已去世，案母則委託他人代養，至國中時方回祖父家居住。但約於三年前開始發病，深覺大家都對不起他，而其母亦另行結交異性，所以出現各式暴力及不適當之行爲，因親友皆不願理會案主，故本會予以協助生活費用伍仟元整。

3. 李崎先生：住南縣鹽水鎮歡雅里歡雅五十五號，六十七歲。十九歲起即易與人衝突，打人、自語，家人多嘗試民俗療法，但未見起色，所以五十多年來未曾接受任何治療。而案主有二名女兒亦爲精神分裂症患者，其母與妹妹亦爲分裂症患者，所以可知是屬遺傳家庭，因其餘子女多成家，難以協助，故本會予以協助生活、醫療費用伍仟元整。

4. 李問城先生：住高雄縣內門鄉中正路十五號，三十七歲。於未當兵前，即出現有精神症狀，後因未吃藥而加重，其父又堅信是因女鬼報復，無法由西醫治療，造成案主病情控制不佳，其叔叔亦爲精神分裂症患者，因其父支持度不高，經濟負擔亦有限，故本會予以協助生活、醫療費用伍仟元整。

5. 張豐源先生：住南縣鹽水鎮歡雅里洪厝寮七之十六號，四十二歲。案主於三十歲時，開始出現異常行爲，在家中因會對家人辱罵而引起關係緊張。而案母亦患有精神分裂症多年，都治不癒，又因家人未注意而離家失蹤多年，而兄弟多屬勞工階級，可負擔案主吃住，但其它方面則表困難，故本會予以協助生活、醫療費用伍仟元整。

6. 許寶元先生：住嘉義縣東石鄉蔦松村湖底十四號，五十三歲。發病時間不詳，五年前由其妻送回家中，家人發現案主有被害妄想，四處罵人並攻擊家人等行爲，欲詢問其妻，但其妻與三名小孩已離開並不再聯絡。因案父母皆已年邁無能力謀生，其他弟妹亦無力協助，故本會予以協助生活、醫療費用伍仟元整。

7. 許富茂先生：住南市東區榮譽街六十一號，六十二歲。半年前就發現脖子有一腫瘤，今已愈來愈大，因本身無工作，亦無健保，故一直無錢就醫。因獨居租屋，雖房東不催討房租，現在惡疾纏身，行動不便，又無謀生能力，連三餐都成問題，故本會予以協助生活、醫療費用伍仟元整。

8. 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

● 贈 閱 ●

■ 中華民國八十九年三月十五日出版
■ 佛曆二〇二七

■ 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