

福田

220



佛教月誌

高雄元亨寺，於93年9月28日，舉行新舊任住持交接大典。

舊任住持普妙長老退位，由淨明法師陞任新住持。

佛教衛視電視慈悲台，已邁入第八年，將於93年10月3日，舉行八周年台慶。

林光明先生大力支持，傾五年時間完成一部《梵漢大辭典》，即將問世。

被聯合國列為世界人類文化遺產吳哥窟，其吳哥窟文物一百六十多件雕像和藝術品，於九月三日到十月三十一日間，在台北市華山藝文特區展示。

于凌波居士窮十年之力，編撰的《現代佛教人物辭典》一書，分為上下兩冊，已經出版了。

玄奘大學為鼓舞青年服務社會，舉辦九十三年度國際勤勞營。現代佛教學會，為慶祝印順老和尚百歲嵩壽，已於93年9月25

至26日，假台灣大學集思國際會議廳，舉辦「佛教文化與當代世界」學術研討會。

屏東縣滿州鄉千華寺，法妙印經會，恭印明代法師手抄本，一函七冊摺疊本《大乘妙法蓮華經》，並《法華三昧懺儀輔行集註》，與《法華三昧懺儀軌》三書贈送。

高雄打鼓岩元亨寺，93年國曆11月13日起，傳三壇大戒。

緬甸菩提樹將興建世界最高之青銅大佛。

泰國朱拉隆功佛教大學台灣分校——淨覺僧伽大學，第二屆招生。



本期目錄



封面：沉香念珠 大明攝

1 ● 佛教月誌

2 ● 天台宗與《大乘起信論》的關係……………明了

9 ● 念珠念心……………證義

11 ● 敦煌石室寫經題記彙編序……………陳寅恪

15 ● 湛然詩鈔

16 ● 關於《方等三昧行法》(四)……………依 佐藤哲英著 觀譯

20 ● 優波笈多的禪法(一)……………何世亮

23 ● 布袋和尚再來……………曙 壽

25 ● 學講(一)——《四教儀》(綱要)(四)……………雲 庵

32 ● 《理滴釋·現量品》之義理剖析(一)……………德 挺

33 ● 九十三年九月份會務報告

封底：舊日(九)

天台宗與《大乘起信論》的關係

——探討《大乘止觀法門》是《大乘起信論》

再製與荊溪湛然有無真如緣起思想

明了

在中國譯《大乘起信論》者有梁時真諦，通稱梁譯，實又難陀譯的，通常稱為唐譯。與天台宗慧思禪師和智者大師交涉的是梁譯，現在我們講的是梁譯。

智者大師在《修習止觀坐禪法要》（又名蒙童止觀或小止觀）「正修行」第六，引用《起信論》云：

若心馳散即當攝，來住於正念。是正念者當知唯心無外境界，即復此心亦無自相，念念不可得，謂初心修學未便得住，抑之令住，往往發狂，如學射法，久習方中矣。（《小止觀》，《天台藏》之六，頁225，湛然寺印行）。

印順長老在《大乘起信論講記》中說：

傳說：慧思禪師作有《大乘止觀一法門》，即是本論（《起信論》）的再製。（印順《大乘起信論講記》，頁一三，〈妙雲集〉上冊篇）

智者僅引一次《起信論》，慧思禪師著《大乘止觀法門》是《起信論》再製嗎？有無差異，《起信論》真如緣起思想有影響荊溪湛然的思想嗎？

我們從《起信論》的思想：一心、意、識；二一心法二種門：一者，心真如門，二者，心生滅門。介入討論。

一、對心意識的看法：

《起信論》說：

所謂衆生心依心意識轉故，此義云何？以依阿黎耶識說有無明，不覺而起，能見能現能取境界，起念相續，故說爲竟。此意後有五種名，云何爲五，一者名爲業識，謂無明力，不覺心動故，二者名爲轉識，依於動心能見相故，三者名爲現識，所謂能現一切境界，猶如明鏡現於色像，：四者名爲智識謂分別染淨法故，五者名爲相續識，以念

相應不斷故，住持過去無量世等善惡之業，令不失故，復能成熟現在未來苦樂等報，無差違故。……復次言意識者，即此相續識，依諸凡夫取著轉深計我我所，種種妄執隨事攀緣，分別六塵名為意識，亦名分離識，又復說名分別事識，此識依見愛煩惱，增長義故，依無明，熏習所起識者，非凡夫能知，亦非二乘智慧所覺，依菩薩，從初正信，發心觀察，若證法身得少分知，乃至菩薩究竟地不能知盡，唯佛窮了，何以故？是心從本以來自性清淨，而有無明，為無明所染，有其染心，雖有染心，而常恒不變，是故此義唯佛能知。（《大正藏》冊32，頁577中、下）。依論心、意、識，一般可分：

心——第八識（阿黎耶識、藏識）

意——第七識（末那識、阿陀那識）

識——前六識（指意識）

1. 慧思禪師《大乘止觀法門》對心意識看法：

對阿黎耶識之看法，《大乘止觀法門》云：

問曰：上來唯言淨心真心，今言本識意有何指？

答曰：本識、阿黎耶識、和合識、種子識、果報識等，皆是一種異名。……今更為汝重說，謂真心是體，本識是相，六七等識是用。如似水為體，流為相，波

為用，類此可知，……雖復體具淨性，而復體具染性，故而為煩惱所染。以此論之，明知就體據一性說為淨心，就相與染事和合說為本識。以是義故，上來就體性以明；今就事相說，亦無所妨。（《大正藏》冊46，頁623下）。

慧思禪師受《起信論》影響阿黎耶識採染淨說，但與《起信論》不同的是無意細分心意識，即是前六識，第七識、第八識嚴格區分，只運用了六識，第七識、第八識之名相而已。此為慧思禪師重視禪觀所致。也因此他以禪觀之「金剛智」來轉識成智。如《大乘止觀法門》云：

如是果（指果時無明）子（指子時無明）相生無始流轉，名為衆生。後遇善友為說諸法皆一心作，似有無實，聞此法已，隨順修行，漸知諸法皆從心作，唯虛無實，若此解成時，是果時無明滅也。無明滅故，不執虛狀為實，即是妄想及妄境界滅也。爾時「意識」轉，名無塵智，以知無實，塵故。（《大正藏》冊46，頁623上）。

又云：

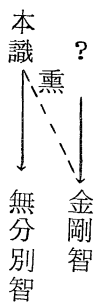
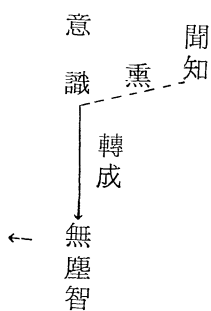
無塵之智即能知彼虛狀果報體性非有，本自不生，今即無滅，唯是一心，體分別，以唯心外無法故，此智即金剛無礙智也。（《大正藏》冊46，頁623中）。

此說明衆生由於子時果時無明相生，無始流轉六道，後遇善知識開導，了知諸法皆因緣生，無有實，因之，隨順修行，滅無明妄想，此時意識轉爲無塵智。以此無塵智繼續熏習，能滅所執之虛相，了知虛狀果報體性非有，此時無塵智稱爲金剛無礙智，以此金剛智繼續熏心，即斷無明習氣，證得無分別智。如《大乘止觀法門》云：

此智（金剛智）成已，即復熏心，心爲明智熏心故，即一念無明習氣於此即滅，無明盡故，業識染法種子習氣即亦隨壞。……種子習氣壞故，虛狀永泯。虛狀泯故，心體寂照，名爲體證眞如。……無能證所證之別，名爲無分別智。何以故？以此智外無別有眞如可分別故，此即是心顯成智，……。《大正藏》冊46，頁643中）。

此說明斷滅無明習氣，業識染法種子習氣種子亦隨之而滅，此時心體寂照，名爲體證眞如，除寂照外，無有眞如爲其所證爲其所分別，即無能證所證之分別，稱此智爲無分別智。

以上可以下表明之：



由表中可知意識、本識及三種智關係。從無塵智→金剛智→無分別智的轉成或熏習中，可依慧思禪師在《大乘止觀法門》中所說：眞心是體，本識是相，六七等識是用，推知第七識在慧思禪師心中看法，即是六七識是生死流轉，是用。

慧思禪師雖然吸收《起信論》《阿黎耶識染淨和合觀念》，然此可說時代的產物、觀念之運用，但其本以金剛智爲《大乘止觀法門》核心，爲本質，是其不變的思想。

2. 智者大師對心意識之看法：

智者大師的看法，心意識三者乃是「一法論三，三中論一」，不可偏執。以「非三非一」來論述心意識三法。在《摩訶止觀》中說：

（問）諸數無量，何故對意識論覺？

（答）窮諸法源皆由意造，故以意爲言端。

對境覺知異乎木石，名爲心；次心籌量，名爲意；了了知別，名爲識。如是分別，墮心想見倒中，豈名爲覺？（《大正藏》冊46，頁14下）。

在此問答中，首先對心數無量（如心：意、識）等提出質疑，認爲諸數無量，何以「意」來修三昧？何以「意」來論覺

悟？答曰：窮諸法源皆由意造。再分析，以覺知是「心」，以壽量是「意」，以了別是「識」，是墮於「心、想、見倒」中，既墮入見倒中，又如何稱之為覺呢？所以覺是覺悟此類倒見，泯除此類倒見，了知心意識「非三非一」的關係。他在《法華玄義》論及，云：

今例近況遠，如一人心復何定？為善，則善識；為惡，即惡識；不為善惡，即無記識。此三識何容頓同水火？祇背善為惡；背惡為善；背善惡為無記，祇是一人之心耳。三識亦應如是，若阿黎耶識中有生死種子，熏習增長即成分別識，若阿黎耶中有智慧種子，聞熏習增長即轉依道後真如，名為淨識；若異此兩識，祇是阿黎耶識。此法論三，三中論一耳。（《大正藏》冊33，頁744中一下）。

他說吾人之心難於定奪的，為善則成善識；為惡則惡識；不為善不為惡則是無記識。同樣地，三識亦如同吾人之心（善、惡、無記），阿黎耶識之染淨亦復如此，若阿黎耶識中有生死種子，加以熏習增長，則成為「分別識」（阿陀那識）；若阿黎耶識中有智慧種子，藉由聞知熏習增長，即轉成依道真如，此即淨識（即菴摩羅識）；若阿黎耶識非生死染之阿陀那識，亦非道後真如之菴摩羅識，那麼即是阿黎耶識。換言之，三識只是一法，於一法中說三。故皆以「若」明之，顯示法無定

性，心亦如是。

一一、對一心法有二種門，一者心真如門，

二者心生滅門的看法：

《大乘起信論》對一心法門有如下描述：

依一心法，有二種門，云何為二，一者心真如門，二者心生滅門，是二種門皆各總攝一切法，此義云何？以是二門不相離故。心真如者，即是一法界大總相法門體，所謂心性不生不滅，一切諸法唯依妄念而有差別，若離妄念則無一切境界之相，是故一切法從本以來，離言說相，離名字，離心緣相，畢竟平等無有變異，不可破壞，唯是一心名真如。以一切言假名，無實，但隨妄念不可得故，言真如者，亦無有相謂言說之，極因言遣言，此真如體無有可遣。以一切法悉皆真故，亦無可立，以一切法皆同如故，當知一切法不可說不可念故，名為真如。（《大正藏》冊32，頁576上）。

本論是眞常唯心系，所謂心，比唯識學還要強化。心是衆生心，含攝了色，而且統有理性與事象，即無爲與有無，如說一心法有二種門：一者，心真如門，二者，心生滅門。生滅心，是不離眞如的。從不離眞如而現起的生滅心說，含攝未覺與不覺。不覺，即生死雜染心；本覺即開展爲清淨解脫的心。從

不順真如而發展爲生滅雜染的，即依不覺爲本，又開展爲一般的精神物質。我們現前的精神與物質（色、心），都是從不覺而生起的；不覺又依於統攝理事染淨的衆生心而存在的。《起信論》的心，可分爲三級：

衆生心
├── 心生滅門（心） ── 所現所取境
└── 心真如門

（印順《大乘起信論講記》頁3—22，《妙雲集》

上篇）。

有關天台宗荆溪湛然有無受真如緣起思想影響，在傳偉勳著《關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察》一文中「緣起思想的發展理路」一節……這些緣起理論是：部派佛教（三世兩種因果）業感緣起論，中觀派的緣起性空論、唯識宗的（阿賴耶緣起論、《大乘起信論》的如來藏緣起論、華嚴宗的法界緣起論、日本真言宗的六大緣起論，以及日本曹洞宗道元禪師的「有時」論。之註：中日天台宗亦有獨特的緣起思想。佐佐木憲德在他的《天台緣起論展開史》（一九五三年京都，永田文昌堂印行），專依天台緣起論分中日天台的兩期，即天台大師智顗爲止的十二緣起依準時代，以及荆溪湛然到日本天台的真如緣起時代。（《中華佛學學報》第四期，頁一八三，中

華佛研所）。從佐佐木憲德《天台緣起論開展史》一書中把中國天台宗荆溪湛然起天台宗思想由智者大師之十二因緣（緣起）論到湛然大師變爲真如緣起論，我們針對這點討論。

湛然大師著作甚多，與真如緣起有關係的以其著《十不二門》最有可能。「十不二門」是智者大師《法華玄義》中已論及，湛然大師著《法華玄義釋籤》中再釋論，成爲湛然大師重要思想，因爲湛然大師以《十不二門》中的十門之宗旨在於論述「一理」，如其云：

故更以十門收攝十妙，何者？爲實施權，則不二而二；開權顯實，則二而不二。法既教部，咸開成妙，故此十門不二爲目，一一門下以六即檢之，本文已廣引誠證，此下但直伸「一理」，使一部經旨皎在目前。（《大正藏》冊88，頁918中）。

由引文中，吾人可清楚了解到湛然大師藉由十門不二來直伸一理。換言之，直伸一理乃《十不二門》所要闡述之道理，而其重點並非在於論述不二，而是藉由一理以顯不二。

湛然大師《十不二門》中以「色心不二門」爲基礎，欲了解《十不二門》，「色心不二門」是關鍵所在。「色心不二門」說：

既知別已，攝別入總，一切諸法無非心性。一性無性，三

千宛然。(《大正藏》冊33，頁918中)。

由知可知湛然大師以為境妙中之諸境不外乎是色心二法，而色心不外乎一念，故諸法無非心性；然一性無性，故三千宛然。

接着又說：

當知心之色心，即心名變，變名為造，造為體用。是則非色非心，而色而心，唯色唯心良由於此。故知但識一念遍見已他生佛，他生他佛尚無心同，況已心生佛寧乖一念，故彼彼境法差而不差。(《大正藏》冊33，頁918中)。

由總之一念，本身即具色心，而此一念心性非色非心，故而色而心，乃至唯色唯心。

至此，吾人可了解湛然大師「色心不二門」乃是藉由色心(別)而導向一念(總)，進而一念了知一性無性之道理，由此而知非色非心，而色而心之關係。亦可了解湛然大師之一念遍於己心之衆生、佛；亦遍於他心之衆生、佛。一念遍於一切衆生，一切佛中。但「色心不二門」關鍵在於「一性無性，三千宛然」之理具思想。

從「色心不二門」論述中，湛然大師並未對「總在一念」作明確的界說，只說藉由「一念」來顯示「心性」，或將二者

結合在一起。「攝別入總，一切諸法無非心性」及「當知心之色心，即心名變，變名為造，造謂體用」兩句話吾人很難斷定說是指一念或心性或兩者皆有之，此亦可言是指事或理或兼具理事。

在「色心不二門」中可看出湛然大師透過色心二法來攝一切法，藉由「一念」來統攝色心二法，進而由「一念」來開顯理具三千之道理，因為一念理具三千，所以「非色非心，而色而心，唯色唯心，良由於此。

智者大師《法華玄義》迹門十妙之「境妙」之立名乃對「理」「諦」的闡述，故與十如是、十二因緣、四諦、三諦、二諦、一諦、無諦等來論述，而湛然大師在「色心不二門」中首先建構是一念理具三千之道理，作為境妙、智、行等自行因果之所依，亦以此作為感應、神通等化他之運用。依湛然大師看法，自行因果及化他能所皆不外乎一念三千，因「衆生由理具三千故能感，諸佛由三千理滿故能應」(《大正藏》冊33，頁919中)，衆生心因理具三千。若此因成果，則理滿三千。

湛然大師對智者大師思想轉變，凸顯理具三千為核心的觀念，主要來自於華嚴宗思想的衝擊。在華嚴宗所強調的法法相互遍攝下，將天台的一念三千用來解釋理具，再延用華嚴法藏

眞如不變隨緣，隨緣不變的觀念來解釋理具三千與事造三千之關係。（陳英善《從湛然八十不二門論天台思想之發展演變》，中華佛學學報第九期，頁二七六）。而隨緣不變，不變隨緣華嚴思想取用《起信論》所說之法論云：

心生滅者，依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名阿黎耶識。（《大正藏》冊32，頁685上）。

由此可知湛然大師間接受《大乘起信論》之影響，但是否日本學者所說變為「眞如緣起」思想呢？

湛然大師由智者大師，即空即假即中彰顯一念三千，演變理具三千思想，對宋代天台宗在其理具三千模式下諍論一念理具三千（山外派）或一念事造三千（山家派）或一念理具兼事造三千（後山外派、仁岳、從義）發生。但回頭看八色心不二門引發爭議是在於「總在一念」之「一念」的解釋。此「一念」究竟是指理（具）抑是事（造），或指眞心抑是妄心？在湛然大師八十不二門中，也許兩種意思皆有。若對照下文來看，「總在一念，別分色心，……攝別入總，一切諸法無非心性」，可知其重點在於心性，換言之，不論是將「一心」解釋爲理或事，皆是可通的。無非就此一念來顯示心性，就事而論，由此當下一念攝色心等一切法，了知一念無體一性無性；若

就理而論，一念即是指心性而言，且就八十不二門的文脈及所要表達的意思來看，一念是就一念心性而言，是較爲通順的。（陳英善《從湛然八十不二門論天台宗思想之發展演變》，《中華佛學學報》第九期頁二七七）

由於理具思想有「不變隨緣，隨緣不變」成分，站在一念事造三千的山家派知禮提出「別理隨緣」，不是圓理隨緣的看法。亦引發山外派論諍。我們知道天台宗依佛典內容分類爲藏、通、別、圓化法四教。別教以唯識思想爲主，又唯識思想分雜染之阿黎耶識及清淨之如來藏識，前者爲始別教，後者爲終別教。《大乘起信論》是眞常唯心系論典，與如來藏識思想有密切關係，因此論之「不變隨緣，隨緣不變」之眞如緣起若與湛然大師之一心理具三千有交涉，應是化法四教之別教，非化法四教最高最圓滿之圓教。故由此認定天台宗由湛然大師演變眞如緣起，應該是只看一面而已。

宋代天台宗學者主推「性具」思想，並有「緣理斷九」之理念，以導正天台思想之分歧。此性具說之緣理斷九雖然在分辯天台宗與華嚴宗思想之不同，亦在釐清湛然大師「一念」事造三千之正確性。亦證明湛然大師以後天台宗未完全接受眞如緣起思想，仍然堅守「眞空妙有」之理。

二〇〇四年八月廿七日於台南市

念珠 念心



• 證義

接過師父賜予的念珠，心中倍感壓力。一串念珠，也是一串串的心，念念不斷。如何使念念不斷的心解脫，是手持念珠最大的難題，這天手持念珠靜坐，觀想一百零八顆的念珠，化做雲彩，隨風而逝。

念珠也代表著戒律。撥一顆念珠，觀想著一條戒律，反省有無違犯戒律，一百零八顆念珠，就是一百零八條戒律，是生活舉止應該遵守的。一顆念珠，一條戒律，一百零八顆念珠，一百零八條戒律，經由一條線串連起來，這條線穿過每一顆念珠，串出一百零八顆的念珠，這條線就是我們的「心」，穿過每一顆念珠，就是觀想每一條戒律，穿過一百零八顆念珠，串

成圓融的「心」，任憑外境起伏，這圓融的「心」，依然如不動，因為這圓融的「心」，是由堅固的戒律構成的。

因此，念珠在念心，撥一顆念珠，洗滌我們的心靈。有人把念珠當做裝飾品，忘記它原有的意義，故講究念珠的材質，一串念珠售價高達數十萬，戴在手上，或脖子上，就和戴鑽石一樣，只是一種裝飾品，缺少的是念珠本來具有的意義，只有物質價值，沒有實質內涵，價值再高的念珠，戴在身上，也無法使我們的「心」解脫。也有人把念珠當做神器，一串念珠在手，法力無窮，趨吉避凶，甚至可以呼風喚雨，所以到處求取這種有神蹟的念珠，事實上此種念珠，是「心」著了魔，一切幻象隨著這串有神蹟的念珠，附著在「心」上，貫穿一百零八顆念珠的線，已不是我們的真如本性，而是無盡的塵垢。

不管是裝飾品的念珠，或有神蹟的念珠，都是執著念珠的外在功用，而未能觀照念珠具有的內在意義，才會去追求各種名貴材質的念珠，或去找尋神秘的念珠，在追逐中，失去了真如本性。念珠是我們在修行止觀中，幫助我們的法器，藉著念珠，可以使我們紛擾不定的「心」逐漸清澈靜止，在澄靜的心中，觀想我們的真如本性，念珠不在乎材質，也不在意有無神蹟。

我習慣把念珠觀想成是戒律的代表。一串有形的念珠，代

表無形的戒律，有形的念珠，不管是掛在脖子上，或掛在手腕上，或拿在手中，都是掛在我們的外在有形身體，如同戒律一樣，由外在約束我們，防止越軌行爲，外在的身體在戒律的約束下，不會奔逸不安，久了，我們的「心」也就會逐漸澄靜下來，澄靜的「心」，才能觀想我們的眞如本性。念珠在我們身上，就是要藉由念珠的外在功用，約束內在的「心」，一顆念珠，一聲佛號，念念相續，佛在心中矣。

念珠和其他法器一樣，都只是在幫助我們修行的物品，藉由念珠或其他法器，使我們容易專心，達到心靜的目的，如果太執著念珠，就容易有偏差。佛陀在金剛經中曾以筏喻來說明幫助我們修行的一切法，在修行過程必須了悟一切佛法，但當你成就無上正道時，就應該捨棄一切法，如同乘船渡彼岸一樣，船抵達彼岸，必須捨棄船才能上岸，不可能揹著船上岸，因此一切法只是幫助我們成就無上正道而已，不能執著不放。念珠或其他法器也是一樣，我們藉由念珠，使心進入澄靜的狀態，不能再執著念珠，否則澄靜的心將又興起漣漪。可惜很多人執著念珠，到處找尋價值昂貴或具有神蹟的念珠，並以此炫耀，付出昂貴的代價，卻得不到片刻的寧靜。

念珠的功用是幫助我們修心。手持念珠，撥動每一顆念珠時，觀照著澄靜的心，任風吹拂，依然如如不動。

湛然寺天台藏目錄

- | | |
|------------------|-------------|
| 一、刪定止觀 | 二、九祖傳 |
| 三、十不二門 | 四、教觀綱宗 |
| 五、四教義 | 六、四念處 小止觀 |
| 七、觀音義疏記 | 八、觀音玄義記 |
| 九、禪波羅蜜 | 十、維摩經玄疏 |
| 十一、大乘止觀釋要 | 十二、金光明經玄義 |
| 十三、觀經疏妙宗鈔 | 十四、法華玄義 |
| 十五、法華文句 | 十六、摩訶止觀 |
| 十七、四教儀輔宏記（二冊） | 十八、佛祖統紀（二冊） |
| 十九、法華玄義釋籤（三冊） | 二十、法華文句記 |
| | （三冊）（待補） |
| 二一、摩訶止觀輔行傳弘決（四冊） | 二二、涅槃經疏（五冊） |
| 二三、金剛經疏仁王經疏 | 二四、菩薩戒疏發隱 |
| 二五、教乘法數 | 二六、國清百錄 |
| 二七、楞嚴玄義 | 二八、隨自意三昧等 |
| 二九、性善惡論 | 三十、懺儀 |
| | （共四十三冊） |

若發心請助印陸仟元（低於印刷費）出家眾參仟元
劃撥帳號：31192351 戶名：聖哲

敦煌石室寫經題記彙編序

陳寅恪

許雨新先生國霖以所輯敦煌石室寫經題記彙編來徵序於寅恪，寅恪受而讀之，以爲敦煌寫本之有題記者不止佛教經典，而佛教經典之有題記者此編所收亦尙未盡，然即取此編所收諸卷題記之著有年月地名者與南北朝隋唐之史事一參究之，其關繫當時政治之變遷及佛教之情況者，約有二事，可得而言：一則足供證明，一則僅資談助，請分別陳之。

此編所收寫經題記之著有年號者，上起西晉，下迄北宋，前後幾七百年，而其中屬於楊隋一朝及唐高宗武則天時代者，以比例計之，最居高位。隨書叁伍經籍志佛經類總序（通鑑壹柒伍陳宣帝紀太建十三年條同）。云：

開皇元年高祖普詔天下，任聽出家，仍令計口出家，營造經

像，而京師及相州洛州等諸大都邑之處並官寫一切經，置於寺內，而又別寫藏於秘閣。天下之人從風而靡，競相景慕，民間佛經多於六經數十百倍。

案，楊氏有國不及四十年，而此編所收寫經題之著有開皇仁壽大業之年號者凡三十有六種，故知史氏謂當時民間佛經多於六經數十百倍，實非誇大之詞，李唐開國，高祖太宗頗不崇佛，唐代佛教之盛，始於高宗之世，此與武則天之母氏家世信仰有關，武周革命時，嘗藉佛教教義以證明其政治上特殊之地位，蓋武曌以女身而爲帝王，開中國有史以來未有之創局，實爲吾國政治史中一大公案，寅恪昔已詳論，（見中央研究院歷史語言研究所集刊第五本拙著武曌與佛教。）茲不復贅。今觀是編所收

寫經題記著有唐高宗武則天之年號者若是之衆，亦可徵當時佛教之盛，所謂足供證明者是也。

又是編所收寫經題記其著有中國南方地名或南朝年號者，前後七百年間僅得六卷，（敦煌本古逸經論章疏並古寫經目錄尙載有天監十一年寫摩訶般若波羅蜜經爲此編所未收，吳越錢氏捨入西關磚塔之寶篋印陀羅尼經實出現在南方，不應與其他西北出土諸經並列，故不置論。又是編所收尙有其他西北諸地如吐峪溝等所出經卷，若嚴格論之，亦非「敦煌石室」一名所能概括，然則是編之題「敦煌石室寫經」者，蓋就其主要部分北平圖書館所藏者言之耳。恐讀者誤會，特爲申明其義於此。）除南齊武帝永明元年所書之佛說普賢經一卷外，（此編誤題爲妙法蓮華經。）其餘諸卷皆書於梁武帝之世，而其中天監五年所寫之大涅槃經特著明造於荊州。論者謂永明之世佛教甚盛，梁武尤崇內法，而江左篇章之盛亦無踰梁時，（見廣弘明集叁阮孝緒七錄序。）則齊梁時代寫經必多。南朝寫經可因通常南北交通之會，流入北地，其事固不足異。又後梁爲西魏周隋之附庸者三十餘載，荊州之地既在北朝西部統屬之下如是之久，則南朝寫經之因以輾轉流入西北，亦非甚難也。寅恪以爲此說雖是，然猶

有未能盡解釋者，蓋如論者之說，南朝所寫諸經既可因通常南北交通之會，流入北地，又經後梁屬境轉至西北，亦非難事，則南朝帝王年號之在梁武以後者，與夫隋唐統一時代南方郡邑之名何以幾全不見於此編所收寫經題記之中？（是編惟仁壽元年所寫攝論疏有辰州崇敬寺之語，可指爲隋代南方地名之題記，但此題記殘缺不完，尙有疑義，亦未能斷定也。）夫陳及隋唐中國南方佛教依然興盛，其所寫經卷竟不因通常南北交通之會流至西北，是何故耶？且後梁君臨荆土三十餘載，祖孫三世佛教信仰未嘗少替，則其封內所寫佛經自應不尠，何以其三世之年號此編有天保一年所寫妙法蓮華經一卷，當是北齊之天保非後梁之天保也。與其封內地名連文者，亦不於此編少留跡象耶？由此觀之，恐尙別有其故也。茲姑妄作一假設，以解釋之。續高僧傳壹壹吉藏傳云：

王（晉王，即隋煬帝。）又於京師置日嚴寺，別教延藏，往彼居之。欲使道振中原，行高帝壤。既初登輦，道俗雲奔。（中略。）在昔陳隋廢興，江陰凌亂，道俗波進，各棄城邑，乃率其所屬，往諸寺中，但是文疏，並皆收聚，置於三間堂內，及乎定後，方洮簡之，故目學之廣，勿過於藏，注引宏廣，咸

由此焉。

又同書壹陸僧實傳云：

逮太祖（字文泰）。平梁荆後，益州大德五十餘人各懷經部，送像至京。以真諦妙宗，條以問實，既而慧心潛運，南北疏通，即爲披抉，洞出情外，並神而服之。

廣弘明集貳貳隋煬帝寶臺經藏願文云：

至尊隋文帝拯溺百王，混一四海，平陳之日，道俗無虧，而東南愚民餘潛相煽，爰受廟略，重清海濱，役不勞師，以時寧復。深慮靈像尊經多同煨燼，結鬢繩墨湮滅溝渠；是以遠命衆軍，隨方收聚，未及朞月，輕舟總至。乃命學司，依名次錄，並延道場義府，覃思證明，所由用意推比，多得本類，莊嚴修葺，其舊惟新，寶臺四藏將十萬軸。因發弘誓，永事流通，仍書願文，悉連卷後。頻屬朝覲，著功始畢，今止寶臺正藏，親躬受持，其次藏以下，則慧日法雲道場，日嚴弘善靈刹，此外京都寺塔，諸方精舍，而梵宮互有大小，僧徒亦各衆寡，並隨經部多少，斟酌分付，授者既其懇至，受者亦宜殷勤，長存法本，遠布達摩，必欲傳文，來入寺寫，勿使零落，兩失無作。

隋書叁煬帝紀上云：

（開皇）八年，冬大舉伐陳，以上爲行軍元帥，及陳平，（中略）。復拜并州總管，俄而江南高智慧等相繼作亂，徙上爲揚州總管，鎮江都。（詳見隋書貳高祖紀下及肆捌楊素傳等。

案，南北朝政治雖爲分隔對立，而文化則互相交流影響，佛教經典之由私人往來攜取由南入北者，事所常有，其例頗多，不勞舉證。但此類由南朝輸入北國之佛經，若在平時，僅經一二私人攜取或收聚，其數量不能不遭限制，蓋有資力及交通法禁等困難也。故衆多數量之收聚及輸送其事常與南北朝政治之變遷有關，如吉藏因陳亡之際，得大收經卷，其後入京，則所洮簡之南朝精本當亦隨之入北，五十餘蜀僧各懷經部北至長安，使僧實得通南朝佛教之新義，此二例雖爲私人之收聚及輸送，然非值南北朝政治之變遷，則難以致此。至若隋煬帝因江南高智慧等之亂，悉收南朝之經卷，而輸之北方，其措施非私人資力之所能，且與南北朝政治之變遷有關，固不待言也。

據此，可知南朝經卷之輸入北方其數量較多者，如吉藏之所收，隋煬之所藏，皆在陳亡之後，故其中至少有寫在陳時及造於吳地者，又歷李唐一代迄於北宋，更四百年，其間佛教流行

既南北相同，則南方寫經之數量亦應不大異於北土，而今檢此編題記，其有南方地名或南朝年號者，僅南齊武帝永明之一卷梁武帝時之五卷及尚有疑義不易斷定之隋仁壽時辰州崇敬寺所寫一卷而已。是敦煌經卷之寫於南朝或南方者當非復吉藏蜀僧及隋煬帝所收送之餘，恐亦無李唐五代北宋時南方所造者在也。

夫經卷較多數量之自南入北，既如前述大抵由南北朝政治變遷所致，而敦煌寫經題記之著有南朝年號或南方地名者，除仁壽時辰州所寫一卷尚有疑義未易斷定，可以不論外，則又俱屬於齊梁之世，依此二點，故頗疑天監五年造於荊州之一卷及其他寫於齊梁時之諸卷乃梁元帝承聖三年江陵陷沒時北朝將士虜獲之戰利品，後復隨凱旋之軍以北歸者。考西魏所遣攻梁諸大將中惟楊忠即後來隋之太祖武元皇帝，其人最爲信佛。詳見拙著武曷與佛教中楊隋皇室之佛教信仰條周書壹玖楊忠傳北史壹壹隋本紀略同。云：

及于謹伐江陵，忠爲前軍，屯江津，遏其走路。（中略）。及江陵平，朝廷立蕭詧爲梁王。（中略）。（保定）四年乃拜總管涇幽（寅恪案，幽當依趙明誠金石錄貳貳普六茹忠慕誌跋作幽）。靈

雲鹽顯六州諸軍事涇州刺史。（中略）。天和三年以疾還京師。據此，西魏之取江陵，楊忠既參預其事，後又爲涇州總管，居西北之地凡五歲之久，則此梁武之世荊州寫造之佛典殆爲楊忠當日隨軍所收，因而攜往西北，遂散在人間，流傳至於今日，按諸舊史，徵以遺編，或亦有可能耶？此則未得確證，姑作假設，以供他日解決問題之參考，所謂僅資談助者是也。

足供證明者別見他篇，可不詳論，僅資談助者聊書於此，以寄遐想而已。若此僅資談助之假設而竟爲史實也，則此編所收南朝數卷之佛典者，蓋當年江陵圍城之內蕭七符拔劍擊柱文武道盡之時，不隨十四萬卷圖書而灰飛煙滅者，是誠可幸可珍，而又可哀者矣！嘗謂釋迦氏之教其生天成佛諸奧義殊非凡鄙淺識所能窺測，今此寫經題記竟得以殘闕之餘，編輯搜羅成於一人之手，頗與內典歷劫因緣之說若相冥會，然則貝多葉中果有真實之語，可以信受不疑者歟？質之雨新先生，以爲何如？

（錄自陳寅恪先生論集）

窮士吟

明大錯

貧為士之常，窮亦是其固。羨里自逍遙，匡圍等平素。河上有何憂，蘆中可問渡。涉江與哀郢，豈謂終迷路，莫效阮生哭，莫賡東野句。智窮得神理，學窮見真趣。文窮省浮辭，命窮識天數。交窮始有道，不為世人附。古來能窮者，往往知其故。

悉檀寺

湛然詩鈔

二

六十年前古佛身，蒲團小定悟前因。石橋松徑當時路，擔水搬柴舊日人。掃塔幾番尋杖鉢，翻經猶自拂埃塵。本來面目依然在，不向菩提卯性真。

浮生

元釋英

浮生空役役，誰肯死前休。今日復明日，黑頭成白頭。百年身世夢，兩字利名愁。輸與僧閒好，眠雲看瀑流。

絕句

宋道潛

高巖有鳥不知名，疑語春風入戶庭。百舌黃鸝方用事，汝音雖好復誰聽。

建隆秋夜二之一

宋道潛

梵唄聲沈香霧銷，月明金殿影岿嶢。夜深唯有龕燈在，風露滿庭人寂寥。

與怡然夜話

宋道潛

雲埋碧瓦寒侵戶，榻照青燈夜色空。故國十年

湛然詩鈔

三

無限事，笑談如在夢魂中。

宿乾明

宋道潛

五更風雨鬧秋堂，夢斷篝燈尚有光。明日又為湖上客，船頭雲水正茫茫。

辭世偈

清讀徹

我不修福，不生天上。我不造罪，不墮地下。還來人間，生死不怕。有一寶珠，欲求善價。別開鋪面，娑婆世界。

關於《方等三昧行法》(五)

佐藤招英 著
依觀 譯

天台智顗前期著作之研究

第八節 《方等三昧行法》的成書時期

由此上所述可知，《方等三昧行法》與《法華三昧懺儀》

及智顗的行法類著作比較時，在組織上非常不同，而且與《百

錄》所收《方等懺法》及《止觀》的方等三昧部分也相當不同

。然而在將其文句一一與《次第禪門》與《摩訶止觀》所載仔

細對照檢討後，如前所述，1.善知識之釋與2.行人規定爲十人

以內，3.燒海岸香及4.飲食調適之釋，5.坐禪調適之釋有頗多二

致之處。雖然如此，如此的一致並不表示在述作《方等三昧行

法》時是引用《次第禪門》或《摩訶止觀》之文。可能是同一

作者其親筆或口述而成的著作或講述時所用的慣用語所導致的。

從而《方等三昧行法》在流傳上就存在著種種值得探討的

問題。但是基於前述理由，無妨將本書視爲確是智顗所撰，亦即遵式所作的推定是無誤的。如果如此的論斷無誤的話，那麼其述作的時間是在什麼時候呢？

首先從有關方等三昧的三種行法前後關係來看，《摩訶止觀》的方等三昧之部分，記云：「召請法在《國清百錄》中」，亦即不止是已知《百錄》所收的《方等懺法》，其中言詞承繼《方等懺法》的也不少，此依彼此的對照即可證之，因此比起《摩訶止觀》所載，《方等懺法》較早成立，這是無可懷疑的。而《百錄》所收的《方等懺法》書中未見有智顗後期時代著作特徵的三諦三觀思想，因此此書應屬前期時代的作品，此如前所述。其次從種種傾向也可在別行本的《方等三昧行法》

中看出此書屬於前期時代，而《百錄》所收本與別行本孰先孰後的問題，由於相互間沒有可以直接參照的他本作爲積極的徵證，因此必須從檢討二書的思想立場才能下論斷。

方等三昧就是半行半坐三昧，一方面誦摩訶怛特羅尼，一方面行道，並加上坐禪思惟，關於此思惟，《方等懺法》記云：「思惟觀一實相。」將所觀對境視爲實相或諸法實相，這是智顗所有著作的共通思想，不見有任何差異。但是《方等三昧行法》並不是將此對境稱爲實相，而是稱爲實性：

能觀所觀。而法性平等非垢非淨。即是實性。然此實性。不為二十五有生死所垢。亦不為萬行所淨。是則垢淨雙泯。無垢無淨猶如虛空。名為畢竟清淨。亦名心性真如心性法界。諸佛之本源。一切眾生之實際。正觀了達無間現前。是名思惟諸佛一實（

《大正》第四十六冊・九四六 a）

亦即思惟之對境是超越能所泯除垢淨的法性平等之境地，稱之爲「實性」，稱之爲「思惟諸佛一實」。像這樣，本書不將思惟之對境稱爲實相而是稱爲「實性」，但是在如次的文句

中也可見到諸法實相之語：

問曰：諸法實相無有善惡之相，云何行諸佛實法而有相現。答曰：諸法實相無相，能示世間之相，行者行道不念相不念無相。但觀心實性。（《大正》

第四十六冊・九四八 c）

雖然如此，在其結文中亦言及「觀心之實性」，而不是用實相之語，或許可將此視爲本書之特徵。像這樣，在《方等三昧行法》中尚未出現智顗特有的文體，顯示本書是屬於較原始性的。作爲智顗前期時代著作之中心的是《次第禪門》，相較於本書的1.飲食調適與2.坐禪調適的部分，可以見到與《次第禪門》調五事一致的部分，又本書3.見善惡業相的部分可以與《次第禪門》前方便的第二明驗善惡根性相對應。但是不應認爲《次第禪門》影響《方等三昧》或是《方等三昧》影響《次第禪門》，二者並無前後關係，此二書應是由同一人並且是在大致相同的年代所述作。如果這個論點成立的話，《方等三昧行法》應是智顗滯留在金陵瓦官寺時，幾乎與《次第禪門》相同時期的述作。近而比較二書中的法數名目等，可以發現《方

等三昧行法》的1.懺悔之釋2.善根之分類比《次第禪門》更素朴，其中含有尙待整理的，因此或許可以將本書的述作視爲是在《次第禪門》之前。依據《天台大師別傳》所載也可知其一端，亦即慧思及智顗從以前就修方等懺法，而智顗滯留瓦官寺時，其門弟法喜及俗兄陳鍼等僧俗間亦相當盛行方等三昧之行法。從而或許是爲了回應撰述實修此行法之殷切期望，所以述作此《方等三昧行法》。

然而智顗在當初可能只是想忠實揭示此三昧所依的《大方等陀羅尼經》，因此將此行法分爲七衆通行的總相法與七衆別行的別相法，並且基於經文，加上受戒而作成《方等三昧行法》。由於這是相當複雜的行法，因此到了後來將此行法的受戒作法省去八十七日、九十七日、六十七日、四十七日等長期的別相懺悔的七衆別行部分，將之簡化爲七衆通行且以七日爲一期的行法，這就是《國清百錄》所收的《方等懺法》，此《方等懺法》可能是智顗在天台隱棲時期所述作。像這樣，作爲《方等懺法》之行法組織至此完成，智顗在《摩訶止觀》闡述四種三昧的方等三昧時，遂言及《百錄》所收的《方等懺法》已有詳述，其後的天台教團在實修此行法之際係依據簡素化的《

方等懺法》，因而較原初性且具複雜內容的《方等三昧行法》逐漸被疏忽，到了唐代幾乎斷絕流傳。從而最澄、圓仁、圓珍等入唐僧不曾見及本書，亦不見有將之攜入日本的記錄，雖然如此，但是可能是某人在某個時候將之攜入日本，在平安時期，此書存留於叡山，再由源信的弟子寂照攜回中土，遵式奏請入藏並將之介紹予世人，因而在方等三昧的研究之上，此《方等三昧行法》之別行本的資料價值應給予極高的評價。

第九節 結要

此上所述，可以節要爲如次數點：

1. 方等三昧與法華三昧都屬於《摩訶止觀》四種三昧中的半行半坐三昧，這是基於北涼法衆所譯《大方等陀羅尼經》四卷而立的行法。

2. 方等三昧的行法或稱爲方等懺或方等懺法，這是反覆念誦摩訶怛特陀羅尼千百遍且加上懺悔行道以及坐禪思惟的行法。

3. 此一行法含有密教的、神秘的成分，是比較單純的行法，藉著修懺而獲癒病、延年增壽等現世利益，在南北朝時期僧俗間實修此法的相當不少。

4. 在《天台智者大師別傳》中記載慧思及智顗都修此法，智

顓的長兄陳鍼也修方等懺而得增壽十五年，智顓弟子法喜也因修此法而全其天壽，永陽王伯智與其眷屬共修七夜的方等懺法。

5. 智顓他親身體驗並統攝印度以來的所有實踐法，認為此方等三昧在誦咒旋行後所行的坐禪思惟也是在觀一實相，視此為圓教的實踐法，是《止觀》四種三昧中的一種行法。

6. 作為實修此行法時的實踐要領，智顓所述作的是別行本之《方等三昧行法》及《國清百錄》所收的《方等懺法》。

7. 《國清百錄》所收的《方等懺法》係由(1)勸修，(2)方便，(3)方法，(4)逆順心，(5)表法等五章所組成，《摩訶止觀》卷二之上的方等三昧則是由(1)身開遮，(2)口說默，(3)意止觀所成，意止觀又分(1)方法與(2)勸修等二部分，二書的組織完全不同，但是經過文句的對照，發現二者間有密切的關連。

8. 《方等三昧行法》是由(1)具六緣，(2)識遮障，(3)禁法，(4)內律要訣，(5)修行，(6)受戒（但是缺後二種）等六章組成。《百錄》所收的《方等懺法》是以七日為一期，相對於此，本書除了有七眾共通的七日行法之外，還規定七眾各別的長期的別相懺悔，更加上受菩薩二十四戒，其內容頗為複雜。

9. 《方等三昧行法》所述與《百錄》所收本及《摩訶止觀》

》所載在文句上可以見到一致之處，也有一些可以與《次第禪門》對應之文句，因此本書的流傳史雖不明瞭，但是視為確是智顓所撰述應是無可懷疑的。

10. 《方等三昧行法》的成立幾乎與《次第禪門》同時或稍早一些，可視為智顓最原初的著作。其內容相當複雜，將之簡素化而成七日之行法的，就是《百錄》所收的《方等懺法》，而此《方等懺法》是天台隱棲時代所述作。

11. 方等三昧的行法依《方等懺法》而成立，具有以七日為壹期的固定形式，《止觀》的半行半坐三昧即是依此《方等懺法》，原初性且具有複雜內容的《方等三昧行法》遂被疏忽不顧。雖然如此，在研究此行法成立之過程上，其資料價值應予極高之評價。

12. 《方等三昧行法》在唐代幾乎斷絕流傳，最澄、圓仁、圓珍等入唐僧未曾入目，入唐八家的《將來錄》亦不見記載。雖是如此，然而可能在某一年時由某人將之攜入日本，在平安中期，本書存留於叡山，爾後由源信的弟子寂照攜回故地。

（全文完）

優波笈多的禪法 (二)

• 何世亮

三、魔王因緣

後來優波笈多就在大德商那和修的指示之下，出家修行而證得阿羅漢果，於是開始在摩突羅國演說佛法，當時有成千上萬的人都來聽法，場面十分浩大，優波笈多就從四聖諦說起，施論戒論生天之論，欲為不淨，出離為要，如同佛陀所說的法要。

當優波笈多說法說得十分精采的時候，天上突然下雨了，但是仔細一看，這不是普通的雨，而是真珠，在坐的大眾都十分驚訝，大家都爭著搶真珠，而沒有人認真去聽法。

大家都覺得優波笈多很神奇，說法的時候居然可以感應到上天下起真珠雨，這件事傳遍了摩突羅國，結果當幾天之後，優波笈多再度演說佛法的時候，有更多的人前來看熱鬧，他們不是要來聽法的，而是要來搶真珠寶貝。

然而更神奇的是，當優波笈多第二次說法的時候，竟然下起了黃金雨，天上掉下來許多寶貴的黃金，大家欣喜若狂，爭

著搶奪黃金，沒有人注意優波笈多的說法。

到了優波笈多第三次說法的時候，幾乎全國的人都跑來看個究竟，把會場擠得水洩不通，此時天上突然出現了美麗的天女，演奏著美妙的音樂，使大眾聽得如癡如狂，竟然掩蓋了優波笈多的說法，沒有一個人領悟佛法的道理。

當整個摩突羅國的人都在誇讚優波笈多說法的殊勝之時，優波笈多卻覺得很納悶，說法是要讓大眾領悟佛法的道理以解脫苦海，但是現在大家卻不注意佛法的道理，反而去追求神奇的感應，如此一來就是顛倒本末了，問題到底出在何處呢？

於是優波笈多就坐在樹下，入定觀察，看看是怎麼一回事，突然看到魔王帶來了一個用曼陀羅花做成的美麗花圈，恭敬地套在優波笈多的頸項。

優波笈多恍然大悟，原來是魔王在搞鬼，於是優波笈多再度觀察，為什麼佛陀當時不降伏魔王？最後終於了解，佛陀當時的時機尚未成熟，所以沒有迫切加以降伏，而是將這個降伏

魔王的重任交給優波笈多處理。

優波笈多會心一笑，他現在倒想捉弄魔王一番，於是準備了三種死屍，一者死蛇，二者死狗，三者死人，將三種串在一起，以神通變化成一個美麗的花環，然後帶著這個花環去拜訪魔王。

魔王看到優波笈多來了，心裏覺得很高興，心裏想著：「優波笈多也沒有什麼了不起，我也有能力破壞他的說法，他現在可能要來拜我爲師了。」

魔王就很樂意地接受了優波笈多的花環，並且將之套在自己的頸上，沒想到花環突然變成了三種死屍，而且奇臭無比，魔王嚇了一跳，想把死屍拉下來，卻拿不下來，就大叫道：「你怎麼把死屍套在我的脖子上？」

優波笈多說：「你用美妙的音樂來擾亂我的說法，又用美麗的花環來掛在我的頸項，這些都是我輩修行者所不應穿著的東西，就如同你討厭臭穢的東西，現在卻掛在你的脖子上，這是要警告你，不要再來擾亂佛法，否則你將會墮入地獄。」

魔王說：「我不相信！我要到天界去請求天神們幫我解開這個束縛。」

於是魔王就踊身虛空，到天界請求諸天幫他解開桎梏，但是諸天人都說：「我沒有辦法解開這個束縛。」最後來到了梵天，梵王也說：「這是佛弟子所作，我能力薄弱，沒辦法解開

這個束縛。」

魔王說：「全世界你最厲害了，你若沒有能力解開這個束縛，那麼還有誰有能力解開這個束縛？」魔王開始緊張了起來。

梵王說：「有啊！你只要回去歸依優波笈多，並且懺悔過去擾亂佛法的種種過失，從今以後不要再犯，那麼你就可以解脫束縛，要不然你會失去一切的尊貴及天樂，甚至墮入地獄。」連梵王都這麼說了，魔王也不敢怠慢，就來到了優波笈多的面前，五體投地，懺悔地說：「希望尊者接受我的懺悔，我過去在世尊的時代，對佛法多所擾亂。」

尊者問說：「你曾經做過什麼事？」

魔王說：「當時佛於婆羅門聚落乞食，我掩蔽了大眾的心，使佛陀乞不到食物吃，佛當時說了一首偈：

快樂無著積 身體安輕便

若能於飲食 心不生貪著

其心常歡喜 猶如光音天

後來我又於闍崛山化作大牛，破壞五百比丘鉢，唯有佛鉢飛在虛空，有一次我變化成一條龍，纏住佛身七日七夜，佛臨涅槃時，我化作五百乘車，擾濁河水，令佛不得飲水，總而言之，有數百次的擾亂，但是如來慈悲無量，都不曾整治我，爲什麼你這個阿羅漢卻沒有慈悲心，忍心於天人之前羞辱我？」

優波笈多回答：「這當然是有因緣的，佛陀大慈大悲，之

所以不立刻降伏你，是爲了讓你對佛法產生信心，那麼就可以避免墮入地獄惡鬼畜牲，獲得究竟涅槃，所以就把握你的任務交給我。」

魔王聽了十分高興，就說：「佛陀大慈大悲，消除了我的罪過，對待我如同父母愛護兒女一樣，從今以後，我要歸依佛法，不再擾亂比丘，那麼請你將我頭頸上的三屍解開好嗎？」

優波笈多說：「好的！不過有一件事要請你幫忙一下，我雖然曾經見過如來的法身，但是卻不曾看過如來的微妙色身，你是否可以變化出如來的莊嚴形相，讓我景仰一下？」

魔王說：「可以！我在佛世的時候，也曾經變化出如來的莊嚴形相，而騙過了首羅長者，不過當我化成如來形相的時候，切勿禮拜我，因為我沒有足夠的福報承受你的禮拜。」

優波笈多說：「好吧！那我不禮拜你。」

於是優波笈多就幫魔王解開了束縛，魔王即刻進入林中，化成佛陀形相，左邊化作舍利弗形相，右邊化作大目犍連，阿難執扇在後面，摩訶迦葉及須菩提等千二百五十人大阿羅漢圍繞侍從，漸漸從林中走了出來，形相十分莊嚴美妙，尊者優波笈多看得發呆，不知不覺說出了佛偈：「咄哉無常，無悲愍心，能壞如是，上妙色身。」

尊者一心觀佛，達到忘我，而忘記與魔王的約定，即時五

體投地，禮敬佛陀，魔王嚇出一身汗，立刻回復本形，向尊者說：「你怎麼違背了約定，而禮拜我呢？」

優波笈多說：「我是禮拜佛，而不是禮拜你啊！」

魔王說：「明明就是看到你禮拜我啊！」

優波笈多說：「譬如說，我們用土木做成佛像，我們拜佛時是禮拜如來，而非土木，同樣的道理，當我禮拜如來莊嚴形相的時候，我的心裏是想著如來，而不是想著你。」

尊者以禪理解釋，魔王終於釋懷，於是就返回天上，直到第四日，魔即自打鐘，令一切都聽到：「你們假如厭惡貧窮，想要解脫苦惱，生於天上享受富貴，或者獲得涅槃，你們就必須去找優波笈多，假如你們懷念佛陀的教誨，但是沒有親聞佛法的人，你們也應該去找優波笈多，看到優波笈多說法，就等於看到佛陀一樣。」

摩突羅國的人們知道了優波笈多降伏了魔王之後，大家都跑來聽尊者說法，當時有成千上萬的人得阿那含斯陀含道，有一萬八千人出家得阿羅漢道。

從這個故事中，我們必須警惕的是，魔王也能夠廣修供養及化作佛菩薩的形相來誑惑世人，所以我輩學佛的過程中所產生的靈感並不完全可靠，最重要的還是要以佛理爲基礎，並以智慧作判斷，才不至於迷失方向。

布袋和尚再來

• 曙壽

臨安徑山了明禪師，身長八尺，腹大十圍，巨大的身材，所到之處，往往引來群眾的圍觀。

當大慧宗杲禪師遭奸人誣詔，謫戍梅州之際，官方爲了防止百姓的反彈，派遣大隊人馬嚴加駐守，人心惶惶，個個自保，深恐惹禍。前往貶所途中，師爲杲荷負枷鎖，步行其間，千辛萬苦，未曾少怠。既至貶所，前往追隨，問道的衲僧，日益增加，禪師恐惹禍，且顧及齋供不給，往往勸勉衲僧他去。師不爲所動，堅持留住，並負責爲禪師分擔生活所需，每日肩負竹籃行乞，一大早出門，到晚上回來，化來大量的米麵蔬薪，供養大眾，如是者，十七年如一日。杲禪師座下的法嗣衆多，大多是在貶所這段時間所接引的，這都是師之助力。

杲師後來蒙聖旨恢復僧人身份，並敕住育王寺，師皆不離其左右。及至杲師住錫徑山，師遂歸長蘆。臨別之時，杲以偈送師曰：

「人言棒頭出孝子，我道憐兒不覺醜，
長蘆長老恁麼來，妙喜空費一張口，

從教四海妄流轉，野干能作獅子吼，
孰云無物贈伊行，喝下鐵圍山倒走。」

後來，師奉詔住徑山，道望愈重。先是楊和王夜裏夢見一怪異僧人，身材高大，肚腹圓碩，行路緩慢，向其言道，欲化蘇州一莊。醒來後，覺得很奇怪。並未向人說。第二天，師忽拄着拐杖，步履緩慢地行至門口，守門者喝止不予進入，來通報王，王出見之，遙望師奇偉身材，與夢中見者無異，趕快呼喚夫人出來觀看，夫人以炷香作禮，茶罷，師言：「大王莊田至多，可施蘇州一莊，以爲徑山供佛齋僧之利。」王未置可否，乃令辦齋，師飯後便走，不多說話。當時，內外闐然，傳言和王以蘇州莊田，施予徑山長老。消息傳到內宮，孝宗皇帝命和王入朝，皇上說：「聽說卿把蘇州一莊施捨給徑山，朕當蠲免稅賦。」和王謝恩歸來。次日，以書信寄徑山，請師入城。而師已於兩日前，先已遷化了。

從此以後，和王每當睡覺時，或者只要眼睛一閉，稍作休息，便見師在前說道：「六度之大，施度爲先，善始善終，斯

爲究竟。」

和王即以蘇州一莊送給徑山本山道場，此莊每年可收十萬，犁牛舟車，解庫應用，百事具足。更有免稅的恩典，長久以來，造福徑山道場。

師於縉素皆有大因緣，江浙兩湖皆盛傳師爲布袋和尚再來。

金毛跳入野狐窟

知府葛鄰居士，字謙問，號信齋，身居官府，卻留心禪悅，參叩無庵全禪師，禪師令他參究卽心卽佛，久無所契，某日乃向禪師請求道：「禪師有何方便，使我得入。」全禪師指着罵道：「你這居士，真是使人討厭。」不久，有位佛海遠禪師居住劍池，居士便轉而去親近他。這一天，葛居士把全禪師要他參究的話題（卽心卽佛），請遠禪師爲大眾普說，遠禪師於是就此話題發揮之而曰：「卽心卽佛眉拖地，非心非佛雙眼橫，蝴蝶夢中家萬里，子規枝上月三更。」居士覺得滿有道理，留下來住了十來日才回家。某日，正舉不是心不是佛不是物於己心上參究，豁然頓明。乃頌曰：

「非心非佛亦非物，五鳳樓前山突兀，

艷陽影裏倒翻身，野狐跳入金毛窟。」

居士把此偈呈給無庵全禪師看，得到無庵的肯定。隨即又寫了同樣的偈子呈送佛海遠禪師。遠一見回信道：「此事非紙筆所可表達，若能來此，當有所聞。」居士於是又到了虎丘和

遠禪師見面，禪師一面迎接他一面說道：「居士見處，只可入佛境界。入魔境界猶未得在。」居士更加殷切禮拜不已，請爲開示。遠正色說道：「何不道：金毛跳入野狐窟。」居士乃痛領法旨。

宋孝宗淳熙六年，居士奉旨出守臨川，政績卓越，淳熙八年，忽感身體有病，一日，索筆書偈曰：

「大洋海裏打鼓，須彌山上聞鐘，

業鏡忽然撲破，翻身透出虛空。」

召幕僚囑示之曰：「生之與死，如晝與夜，無足怪者，若以道論，安得生死？若作生死會，則去道遠矣！」語畢，端坐而化。

修行入佛境界易，入魔境界難，禪宗有句話說：「荊棘之中下足易，明月之前轉身難。」入聖容易超聖則難，到這裏，方可歸家穩坐，否則，難免受生死擺佈。得五蘊空之人，已是難得，若執着五蘊空，而不敢入塵勞利濟衆生，禪宗謂之擔板漢，只顧高高山頂立，而不敢深深海底行，乃小根小器之人，只顧自度不顧度人。昔黃檗禪師遊天台，逢一僧，與之言笑，如舊相識，仔細望之，目光射人，乃同行。遇澗水暴漲，黃檗見其僧過水，若履平地，回顧曰：「渡來，渡來。」黃檗罵道：「咄！這自了漢。吾早知，當斫汝脛。」黃檗罵得好，這僧感歎道：「真是大乘法器，我所不及。」

學講(一)——《四教儀》(綱要)(四)

雲庵

第六道品調適

明識了通塞二法，通則勤加護持，塞則剪除。若還不能悟入無生，則須修三十七道品來做適當調停。道品雖是有漏，卻能作無漏方便，若調停得當，可以證得無漏真法。

(一)藏教人修道品：自四念處，至八聖道分三十七法，得入空、無相、無作三解脫門，到涅槃城。由此推知，三解脫門是涅槃近因，三十七助道品是涅槃遠因。

(二)通教人修道品：通教人修道品態度，知道能修的人如幻如化不可得，所修的道品也如幻如化不可得。但不可因能修人、與所修法皆不可得，則認為三十七道品是蛇足，認為六蔽不礙涅槃，放逸不修，這恐有墮落的危險。故還須勤修道品，調適己心，乃可保證入三解脫門。

(三)別教人修道品：別教人修道品態度，無量道品，各各別異

，勤修道品須念念相續，乃可趣入涅槃之門。修念處破顛倒，四正勤、四如意，能生五根，有力必增長七覺支、八正道。定慧均等，入三解脫門，證中道無漏。

(四)圓教人修道品。圓教人修道品態度，圓教人知道品是無作的，亦修無作道品，一一皆成一心三觀。例如修無作身念處的，1.若觀法性空故，一色一切色，一切法即身念處。一空一切空。逆推過來，身念處空，則一切法皆空。2.若觀法性假故，因緣所生法，雖即是空，諸法宛然活躍存在，故一色即一切色，是即身念處即一切法。一假一切假，身念處假，一切法皆假。3.若觀法性不偏不倚的中道，非一法非一切法，雙照一法一切法。非身念處，非一切法，亦即身念處，即一切法。一切非空非假，雙照空假，身念處非空非假，雙照空假，一切法皆非空非假，雙照空假。

能如是修無作三十七道品，便可與真法相應，入無生門。

第七對治助開

(一)藏教人對治助開：若利根人，修三十七道品，便可入三解脫門。若鈍根人修三十七道品猶不入三脫門，則須修種種方便，如修不淨觀、八背捨、八勝處、十一切處、四無量心、四無色定等，幫助開發正見，見真諦理性。

(二)通教人對治助開。通教人知一切法皆因緣所生，緣生無自性，猶如幻化，不可定執。通教人就用此如幻如化的智慧，否決藏教人定執有無常苦空無我的泥沼，幫助開通三解脫門，到達涅槃。

(三)別教人對治助開。別教人雖修三十七道品，然尚不能證得中道，於是須兼及藏通二教的事修門，借這些事相功德，助開三解脫門，以證實相。

(四)圓教人對治助開。名目雖與前藏通別相同，意義則大有差別。圓教人認知一一度（六度）都是不思議法，一度則可攝一切法。即如布施，便攝三十七道品、調伏六根、十力、四無所畏、乃至十八隨形好等一切法。餘五度皆如是。能如是知、如是觀、如是修，便能破諸遮障，助開圓理。這是對鈍根人，說於正道多障，真理不開，須修事相法門助道。若利根人，既無

遮障，易入無生門，證得涅槃，就不須對治。

第八知位次

修行位次，祇有證者自知。喻如「文章千古事，得失寸知心中」。世間文章，尚且如是，況破惑見真之事。正確的修行方法，又摒除障道法，入道得益是必然的。爲了免除修行人墮增上慢，未得謂得，未證謂證迷惑修證程度，故須知位次。

(一)藏教人知位次：斷三界見惑盡，在須陀洹位，亦名見道位。斷欲界九品思前六品淨盡，斯陀含果位。斷欲界九品思淨盡，住一步斷色界無色界的思惑，是阿那含果位。三界見思斷除淨盡，證得阿羅漢果位。乃至發真無漏三十四心頓斷見思及習氣，是藏教佛果位。藏教佛果與通別圓是不相同的，不可混淆，誤爲究竟。

(二)通教人知位次：通教位次有十：1.乾慧地。未有理水故得其名。即外凡位。2.性地。相似得法性水。伏見思惑。即內凡位。3.八人地、4.見地，此二位入無間三昧，斷三界八十八使見盡。發真無漏見真諦理。5.薄地，斷欲界九品思前六品。6.離欲地，斷欲界九品思盡。7.已辦地，斷三界見思惑盡，與藏教四果齊。8.辟支佛地，更侵習氣如燒炭成灰。9.菩薩地，正使斷盡與二乘同，扶習潤生，道觀雙流，遊戲神通淨佛國土。

10. 佛地，機緣若熟，以一念相應慧，頓斷殘習，現帶劣勝應身成佛。斷何等惑，證何等果地，有其一定客體標準，非可自我主觀定論。

(三) 別教知位次：善知十信、十住、十行、十回向、十地、等覺、妙覺七種位次。知至何位，斷何種惑，證何種理，須明確認知不昧。如十信位，祇伏三界見思，並未斷惑與通教乾慧地齊。乃至十地各斷一品無明，證一分中道。至妙覺地，十二品無明究竟斷盡，現圓滿報身佛。

(四) 圓教知位次。圓教位次，自五品位至妙覺位，計有八位。除五品，餘與別教名目相同。名目雖同，斷惑證果卻不一樣。例如圓教初住，已相當別教初地同斷一分無明，同證一分法性，同居實報無障礙土。到此境界，應已不再患有增上慢的過失。應注意的是觀行即佛的五品位，與相似即佛的十信位。行者請勿以為祇要起圓信、圓解等，就不須有事修法門。故智者大師立五品位，初隨喜品就有五悔法門，即懺悔、勸請、隨喜、回向、發願。以勤行五悔，來打開觀法與一心三觀道理之門。故佛子邁入佛門，第一步須從懺悔入。

第九能安忍

(一) 藏教人安忍：於逆順境，不搖不動，是謂安忍。藏教人如

何安忍於內外諸障，內有心理的煩惱，身體的疾病。外有名聞利養或刀兵水火的障礙。此些都必須安心忍耐度過，不被影響不被搖動，纔能從四加行的煖位，進到頂位，再進到忍位。若不能安忍，不但不能進位，有可能從頂位退墮五逆，從煖位退到聞提。故安忍也是修行過程中重要關鍵。

(二) 通教人安忍：通教人如何安忍，依通教人的智慧，看這些內外障礙，皆如幻如化，非有而有。故與藏教之安忍有些程度上難易的不同。藏教人看一切障礙實有，故要安忍內外障礙比較困難。通教人既然看一切障礙是如幻如化，非有而有，於是修安忍就容易得多了。

(三) 別教人安忍：別教人如何修安忍，別教人不但自行，還須與衆生互動，不離世間法求菩提，故要安忍於慈悲心量，無礙智慧。由既不離世間，則有世間的強軟二賊，違順二境。強頑之賊、違逆之境，固須安忍不生瞋恚。名聞軟賊、一切安逸娛樂順境，更須生警惕心。故別教修安忍，須遠離強軟二賊，違順二境。

(四) 圓教人安忍：圓教人如何修安忍，圓教人既深知位次，若再能安忍內外逆緣。內生逆緣即煩惱業等，當觀煩惱業等當體即空即假即中，用此內三術對治，便可進入五品位、進入十信

位。

順境軟賊，必須依智者大師說的1.莫受莫著、2.縮德露疵、3.一舉萬里等外三術對治。

第十離法愛

(一)藏教人離法愛：藏教人自正觀因緣境至能安忍內外諸障，又不可於所得的法中生愛著心。若生愛著，則會停留在忍位，上不能趨於世第一位而入見道位，所謂不於相似道而生愛著是。

以上是鈍根人纔須經歷十乘觀法。若利根人，祇須首乘觀正因緣境，便可悟入真諦，入見道位。

(二)通教人離法愛：通教人能夠安忍內外諸障，便可從乾慧地進入性地。然性地祇是相似即位，是相似見法性，尙非真知見，若誤以爲相似即真實，心生愛著，不肯進取，便不能從性地進入八人地、見地，入見道位，故必須遠離愛著心。

(三)別教人離法愛：祇要非真，則必須離去。別教的十住、十行、十回向三十心，在相似法位，祇伏無明。若將伏無明的三十心，當作斷無明境界，而起愛著，不肯前進，便不能證入分證即的十地位，入住聖流。故亦必須遠離三十心相似法愛。

(四)圓教人離法愛：圓教人在十信相似位中，得六根互用功德，例如耳根可作其餘眼等五根佛事，舌等亦如是。而在初信位破見惑，七信破思惑，十信破塵沙惑。無明未斷，以圓教究竟立場，亦祇是相似即位功德，若不求勝進，便不能斷無明登初地證三德，現身百界成佛。故圓教人須遠離十信相似法愛。

圓教論十乘修行次第，乃是從凡夫到初住所用，初住已去，已破無明證法身，就不須再用這些方法。

七、結語

文句再幽雅，義理再精熟，若不加觀行，皆是外部工夫，皆如佛經代言人，猶如說食不飽。讀誦、解義、說法，若不加觀心，如說書藝人，於已何干。四教儀在說明五時八教之後，緊接著就談觀行工夫的修行次第。義理、觀行兩兼，懇切衆生依教奉行。有云：有解無行，雖不能了生死，但在佛法中已種下善根。若祇有行無解，則是一盲引衆盲，非常危險。

(本文爲湛然寺習天台教具文中一節)

(全文完)

緣勝義諦和世俗諦的障礙，也就是，所知障。而十地以下的聖者，因為有所知障，所以現證勝義諦和世俗諦就必須分開。

13. 參〔《量理論》，18~19〕。

14. 「自決定之量」（རངལསངས་ཀྱི་ཚད་མ）的定義：「對於自身之所量的究竟本質並不存在於對境上，自身並沒有產生，以自身力量，能引生決定的新而不欺誑的了別（རངགི་གཞལ་བྱའི་བདག་ཉིད་མཐར་ཐུག་པ་ཡུལ་སྟེང་ཏུ་གནས་པ་མེད་པར་རང་ཉིད་མི་འབྱུང་བ་ལ་ངེས་པ་རང་སྟོབས་ཀྱིས་འདྲན་རྒྱས་པའི་གསར་དུ་མི་སྒྲིབ་འི་རིག་པ།）。」「他決定之量」（གཞན་ལསངས་ཀྱི་ཚད་མ）的定義：「對於自身之所量的究竟本質並不存在於對境上，自身並沒有產生，以自身力量，不能引生決定，而須依於其他後來產生的名言量之新而不欺誑的了別（རངགི་གཞལ་བྱའི་བདག་ཉིད་མཐར་ཐུག་པ་ཡུལ་སྟེང་ཏུ་གནས་པ་མེད་པར་རང་ཉིད་མི་འབྱུང་བ་ལ་ངེས་པ་རང་སྟོབས་ཀྱིས་འདྲན་རྒྱས་པར་བྱིས་འབྱུང་བ་སྟངས་པོའི་ཚད་མ་གཞན་ལ་བདྲན་དགོས་པའི་གསར་དུ་མི་སྒྲིབ་འི་རིག་པ།）。」見〔《心類學》，貝葉7b~8a〕。

15. 參戶崎宏正（1988：249~252）。

16. 正理派的依待其他的體驗，會有「無窮推溯」的過失。

17. 彌曼差學派認為依於自立來認識對象，而證知是依於他立，則會有「相互矛盾」的過失產生。

18. 依於他立而決定，必須都以同一東西為對象，然而以經部的剎那滅說而言，對象都是剎那存在，如何依於他立呢？帝覺釋認為雖然前後二剎那是有差別，但是一般人都視為同一，依現實的日常經驗仍可以解決。

19. 在藏傳僧院的教科書中，雖然一致都認為自決定之量和他決定之量二種都是量，但是對於這二種的安立方式，卻有不同的主張：對彼法而言，如果是自定量，必定是量。對彼法而言，如果是他定量，有人主張是量，有人認為對彼法而言，未必是量。如至尊法幢的看法：(1)對於「緣取遠方紅色是不是火的根現」，是他定量。(2)對於「緣取遠方紅色是不是火的根現」，不是量。(3)對於「緣取遠方紅色的根現」，是自定量。(4)對於「緣取遠方紅色的根現」，也是量。而邊千索南查巴則有不同的看法：(1)對於「緣取遠方紅色的根現」，不是自定量。(2)對於「緣取遠方紅色的根現」，是由自定。(3)對於「緣取遠方紅色的根現」，是他定量。(4)對於「緣取遠方紅色的根現」，不是由他定。(5)對於「緣取遠方紅色是不是火的根現」，是由他定。(6)對於「緣取遠方紅色是不是火的根現」，不是他定量。其中，自定與自定量是不同的，自定是由自身引生決定。自定是針對所量，非究竟所量。邊千認為根現看遠方紅色——所量，是由根現自己引生決定，但是無法了解確定「遠方紅色是不是火」——究竟所量，所以對於「緣取遠方紅色的根現」是自定，然而卻不是自定量。這可以看出與法幢的說法不同。有關自決定之量和他決定之量，可以討論的內容很多，筆者在此只是簡略提出。

（待續）

」，如看到白色沙狀的物質，而認為是糖，這必須等待後來的經驗，知道它是甜味。因此，證知「不欺誑的了別」也是依於他立。¹⁶ 彌曼差學派認為所生起的了知以自己的力量來認識對象，是依於自立，而證知「不欺誑的了別」則是依於他立，如黑暗中以為看到蛇，在足夠明光下而知道是繩，依繩可以判定所看到蛇的錯誤。¹⁷ 而吠陀師則認為凡是量都是能夠自己證得自己為量。

對於以上的說法，佛教量理學派認為如執色的眼識，由於基於色的實在而生，所以執色的眼識對於色的實在而言，是不欺誑，而不欺誑是在眼識生起的同時，因此，「不欺誑的了別」的生起是依於自立。量是無法自行成立自己為量，如緣取青色的眼識是量，但是緣取青色的眼識自己本身不能夠了知自己是量，能夠了知是量的是誰呢？是自證量。是由自證量了知緣取青色的眼識是量，緣取青色的眼識自己本身不能夠了知自己是量，因此，證知「不欺誑的了別」之最初的經驗是依於他立，¹⁸ 但是如果對象不斷被經驗的話，則是依於自立。¹⁹

註釋：

1. 宗喀巴（ཙུཌ་པ་）在《集具除意諳論》（བཟུམ་ཐུན་ཡིད་ཀྱི་མུན་མེད་）中提到：量是不欺誑的了別，是不同於中觀自續派以下所主張：量是新的不欺誑的了別。而邊千索南查巴（པཌ་ཆེན་པོ་ཞུན་མཁས་གྲགས་པ་）在《難義釋善密意疏》（དཀའ་པོ་ལྟེན་པ་དགོང་མཁས་པ་རབ་གསལ་པ་）中，則主張量必須是初通達之識，也就是，最初無知而新知，又不同於中觀應成派所主張：對於主要的自境，不欺誑的了別。
2. 參〔《量理論》，18〕。
3. 見法尊法師編譯（1984：97）。
4. 見法尊法師編譯（1984：99）。
5. 參〔《宗義》，11〕。
6. 見〔MITB, 52〕。廖本聖（2004：117）。
7. 參〔《宗義》，11〕。
8. 《釋量論·成量品》說到：就量的定義而言，就指出它是心識，新證可以是補特伽羅，但是為了簡別補特伽羅，所以還要指出它是心識。
9. 參戶崎宏正（1988：253）。
10. 參徹爾巴茨基（1978：135～136）。
11. 參〔《量理論》，17〕。
12. 佛陀的每一刹那都是現量，而從初地到十地的菩薩的第二剎卻都是再決識，為什麼會有這樣的差別？其主要的差別是：佛陀以下的聖者，在根本定時，就只能緣空性，到了後得位時，就只能緣世俗諦。而佛陀的一心是可以同時緣勝義諦和世俗諦。為什麼佛陀可以在一刹那中，同時可以現證緣勝義諦和世俗諦，其原因是沒有可以障礙現證

《理滴釋·現量品》之義理剖析(一)

• 德 挺

第一節 「量」與「似現量」之補充說明(上)

1.1 「新而不欺誑的了別」之補充說明

《理滴·現量品》沒有「量」的定義的本頌，《理滴釋·現量品》也只提到：「不欺誑的了別。」因此，筆者認為有必須對於「量」的定義加以補充說明。

有關「量」的定義，佛教各宗派間有不同的看法。中觀自續派（以下簡稱自續派）主張「『量』是『新而不欺誑的了別』」，而中觀應成派（以下簡稱應成派）則認為「『量』是『對於主要的自境，不欺誑的了別』」。¹ 為什麼會有這樣的差別呢？《量理論》提到：「對於量的性相有不同的安立，這可以從梵語源初的意義作解釋，量的梵文為pramāṇa，在賈曹杰《能明解脫道論》中，提到pra的不同意義，包括『最初』、『至極』、『殊勝』、『主要』等等。中觀自續派、唯識宗，以及經部在pra的各種意思中，取『最初』義；māṇa是『衡量』，是證，二者匯合就是『最初通達境界』、『最初證境界』，是『新證』。因此，中觀自續派、唯識宗，以及經部主張：量的性相為新而不欺誑之了別。而中觀應成派則取pra的『主要』義，主張量的性相是對自主境不欺誑之了別。所以，各宗對於量的性相有不同的安立，可以說是由於梵語的原意而來的。」² 《釋量論·成量品》說：「量謂無欺智。」³ 「顯不知義爾。」⁴ 就是說明「量」是「新而不欺誑的了別」。

《宗義》說：「『量』的定義是『新而不欺誑的了別』。其中，『新』簡別再決識，『不欺誑』簡別伺察，『了別』斷除俱色根是量，簡別不是補特伽羅。」⁵ 對於「不欺誑」簡別伺察，MITB云：「『不欺誑』的定義是『得到決斷義』。」⁶ 「不欺誑」的意義就是能夠證得心識之趨入境，也是能夠成辦士夫想要達到的目的。對於境觀察之後，能夠獲到它的實義，證得自證的心識，叫做不欺誑識。對於「了別」斷除俱色根是量，簡別不是補特伽羅。⁷ 有人認為量不一定唯是心識，如毘婆沙宗認為五根也都是量；吠陀師認為聲是量，又新證可以是補特伽羅，⁸ 為了遮除這些，量必須是心識。因此，「新而不欺誑之知」是對於境，是新證，是最初通達。最初見到，雖然是已見，但是不一定是證得，因此，最初見到未必是「量」。而證得也不一定是最初證得，如認識「已經知道的對象」，縱使是正確，沒有欺誑，也不能成為「量」的來源，所以證境的量也未必是量，不能僅就最初見境，也不能就證得境界，而說是「量」，必須要包含最初和證得這二個要素的心識，也就是最初證得境界的心識，才是「量」。不過，對於「新而不欺誑的了別」這樣的定義，仍有二個爭議的問題：「新」之意與「新而不欺誑的了別」是由自立決定？還是他立決定？分別說明如下：

1、「新」之意

首先，對於「新」之意，戶崎宏正〈法稱的認識論〉說：「認識『已經被認知的對

九十三年九月份會務報導

(會訊第277期)

捐款芳名錄

(總計 陸萬肆仟參佰元整)

參仟元：圓宗法師

貳仟元：悟 徹

壹仟陸佰元：劉皓月

壹仟元：月 薪

陸佰元：鄭棋安

伍佰元：道益師

李承育

江柏興

許瑞吟

高淑惠

顏高龍

肆佰元：證 義

參佰元：王玉治

島津博彥

韓立銘

石宛玉

鄭焯方

貳佰伍拾元：

貳佰元：靜 慧

李周美英

吳添福

楊鵬翰

郭保成

陳寶蓮

侯鈴朱

林枝章

傅冠智

陳政維

陳怡青

宏益師

李慧玲

陳永漢

方宏鍊

洪振銘

顏子欽

王文壽

吳美樺

辛翌綸

石馨文

柯錦燕

李奇蓓

王典修

林美辰

韓麗玲

楊智惟

郭阿英

陳乃榮

蕭志哲

徐淑媛

楊振福

陳榮璧

陳文宗

陳文宗

陳文宗

陳文宗

陳文宗

陳文宗

陳文宗

陳文宗

陳文宗

陳文宗

陳文宗

陳文宗

陳文宗

陳文宗

陳文宗

陳文宗

陳文宗

陳文宗

陳文宗

陳文宗

陳文宗

李雪梨

徐鈺銓

徐黃貴美

陳政宏

曾林鳳英

陳文宗

陳文宗

陳文宗

陳文宗

陳文宗

陳文宗

陳文宗

陳文宗

陳文宗

陳文宗

陳文宗

陳文宗

陳文宗

陳文宗

陳文宗

陳文宗

陳文宗

陳文宗

陳文宗

余佳璋

洪秀宏

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

李素美

李素美

李素美

李素美

李素美

李素美

李素美

李素美

李素美

李素美

李素美

李素美

李素美

李素美

李素美

李素美

李素美

李素美

李素美

李素美

李素美

李素美

李素美

李素美

張瑞銘

張瑞銘

張瑞銘

張瑞銘

張瑞銘

張瑞銘

張瑞銘

張瑞銘

張瑞銘

張瑞銘

張瑞銘

張瑞銘

張瑞銘

張瑞銘

張瑞銘

張瑞銘

張瑞銘

張瑞銘

張瑞銘

張瑞銘

張瑞銘

張瑞銘

張瑞銘

張瑞銘

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

吳鴻圖

會長：顏高龍
副會長：鄭海英
孫申娥

會功德福田寺然湛



9月份救濟事蹟

1. 林啓雲先生：住南縣新營市中華路六十五號，八十四歲。育有一子二女，二女皆出嫁定居外地，會返家探視，而長子婚後與媳婦搬至北部工作定居，但約於五年前因意外死亡，媳婦與案主未聯絡。由於案主年輕時任清潔工曾遭石頭砸傷左眼而摘除左眼，目前領有身心障礙手冊，今年紀漸增無法工作，且常因視力不佳而跌傷，此次因跌落水溝而骨折，入院開刀治療。由於經濟能力不足，且需有人照顧，案妻也過逝，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
2. 柳俊耀先生：住南縣新營市文化街二十一號，六十八歲。案主單身，目前獨居中，未曾就學不識字，年輕時曾於戲院任電影放映師，後因電影院關閉而失業，依賴打零工維生，早年因飲酒與日夜顛倒，肝功能欠佳，曾多次入院治療，健康日益不佳，七年前左眼受損而失明，並領有身心障礙手冊，今日因肝功能惡化，經診斷為肝硬化，須長期治療，但經濟能力不足，故本會協助其費用伍仟元整。
3. 吳麗珠女士：住台南縣新化鎮中山路五九五號五F，三十六歲。案主是受暴婦女，長期受丈夫酗酒後施暴，感覺情緒沮喪、無助、沒有存在意義，已服用抗憂劑二、三年，此次丈夫再度施暴，案主氣不過去，吞服過量藥品，而住院急診，經醫師評估建議住院。由於案主長期受丈夫施暴並控制金錢，個人並無經濟能力，其夫亦不願負責，故本會協助其部份醫療，助其順利就醫伍仟元整。
4. 梁金會女士：住高雄縣阿蓮鄉港後村七六一一號，五十二歲。案主七十八年出現幻聽、被害症狀，斷續治療，但有慢性化趨勢，並影響社區安寧，於年初入院治療。因家中子女皆在學或待役，無固定收入，支持系統不佳，難以負擔費用和往後的病房費用，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
5. 謝張玉妹女士：住南縣善化鎮溪美里八十九號，六十二歲。案主已發病三十多年，經診斷為情感性精神病，今住院治療中。由於子女各自成家，且面臨經濟問題，對於案主的醫療費用感到壓力，而主要的照顧者小兒子目前則失業中，因其支持系統不佳，難以負擔案主之費用，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
6. 本月固定幫助戶：洪樺燮先生、洪樺燧先生、鄭榮泰先生、余茂榮先生、蔡志能先生，以上各貳仟元整。



舊日(九)

• 贈 閱 •

■ 中華民國九十三年十月十五日出版
佛曆三〇三二年十月十五日出版

■ 發行人：雲 庵

■ 電話：(06) 2228518

■ 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