

福田



328

卐 佛教月誌 卐

已佛教界許朝森博士八十回顧展，於102年10月10日至20日，假政

大書城舉辦國畫、珍藏文物展出。

已台灣省佛教會第22、23屆新舊理事長於102年8月5日，假高雄

漢來國際宴會廳盛大舉行交接典禮。由會光法師交與新任理事

長如本法師。

已中國佛教會邀請中國佛教協會及中華宗教文化交流協會副會長

等一行人，於9月9日至14日，來台參訪各重點道場。

已斯里蘭卡強帝瑪比丘，將創建一座佛教大學，全名「龍喜國際

佛教大學」。已於2013年6月25日舉行奠基典禮。

本期目錄

封面：摩尼念珠 大明攝

1．佛教月誌

2．天台宗對「往生淨土」之釋疑(三)……………智者大師等

4．法華經與金光明經是諸經之王(二)……………明了

8．《因明論稿》序……………沈劍英

9．王恩洋及其因明學研究……………沈海波

13．絕學新作，嘉惠後學……………姚南強

19．南岳慧思之研究(四)……………依 佐藤哲英著
觀譯

22．王陽明等人遇到智慧老人的冥契經驗探討(四)……………林維明

27．生活中的禪法(七)……………何世亮

29．跡門十妙祇是自行化他始末(九)……………雲 庵

31．兩個理由，捨近求遠……………月中雲

32．湛然詩鈔

33．一〇二年九月份會務報告

封底：佛隴藏經樓遠眺虎頭埤景色

天台宗對「往生淨土」之釋疑（三）

智者大師等

第九疑

問：西方去此十萬億佛刹，凡夫劣弱，云何可到？又《往生論》云：女人及根缺、二乘種不生。既有此教，當知女人及根缺者，定必不得往生。

答：爲對凡夫肉眼生死心量說耳。西方去此，十萬億佛刹，但使衆生淨土業成者。臨終在定之心即是淨土受生之心，動念即是生淨土時。爲此《觀經》云：彌陀佛國去此不遠。又業力不可思議，一念即得生，彼不須愁遠。又如人夢，身雖在床，而心意識遍至他方，一切世界如平生不異也。生淨土於爾，動念即至，不須疑也。

女人及根缺、二乘種不生者，但論生彼國，無女人及無盲聾瘡啞人，不道此間女人、根缺人不得生。彼若如此說者，愚

痴全不識經意，即如韋提夫人，是諸生淨土主，及五百侍女，佛授記悉得往生彼國。但此處女人及盲聾瘡啞人，心念阿彌陀佛，悉生彼國也，更不受女身，亦不受根缺身、二乘人。但迴心願生淨土，至彼更無二乘執心。爲此故云：女人及根缺二乘種不生，非謂此處女人及根缺人不得生也。故《無量壽經》四十八願云：設我得佛，十方世界一切女人，稱我名號，厭惡女身，捨命之後，更受女身者，不取正覺。況生彼國，更受女身根缺者亦爾。

第十疑

問：今欲決定求生西方，未知作何行業？以何種子得生彼國？又凡夫俗人皆有妻子，未知不斷姦欲得生彼否？

答：欲決定生西方者，具有二種行，定得生彼。一者厭離

行，二者欣願行。

言厭離行者，凡夫無始以來，爲五欲纏縛，輪迴五道，備受衆苦，不起心厭離五欲，未有出期。爲此常觀此身膿血屎尿，一切惡露不淨臭穢，故《涅槃經》云：如是身域，愚痴羅刹止住其中，誰有智者當樂此身。又經云：此身衆苦所集，一切皆不淨。行者若行若坐，若睡若覺，常觀此身唯苦無樂，深生厭離。縱使妻房不能頓斷，漸漸生厭作七種不淨觀：一者觀此婦，欲身從貪愛煩惱生，即是種子不淨；二者父母交會之時赤白和合，即是受生不淨；三者母胎中在生藏中，居熟藏上，即是住處不淨；四者在母胎時唯食母血，即是食噉不淨；五者日月滿足頭向產門，膿血俱出臭穢狼籍，即是初生不淨；六者薄皮覆上，其內膿血遍一切處，即是舉體不淨；七者乃至死後膨脹爛壞，骨肉縱橫，狐狼食噉，即是究竟不淨。自身既爾，他身亦然，所愛境界男女身等，深生厭離，常觀不淨。若能如此觀身不淨之者，婦欲煩惱漸漸減少。

又作十相等觀，廣如經說。又發願，願我永離三界雜食，臭穢膿血不淨，耽荒五欲男女等身，願得淨土法性生身，此謂厭離行。

欣願行者，復有二種：一者先明求往生之意，二者觀彼淨土莊嚴等事，欣心願求。

一、往生者：所以求生淨土，爲欲救拔一切衆生苦故，即自思忖，我今無力，若在惡世，煩惱境強，自爲業縛，淪溺三塗，動經劫數，如此輪轉，無始以來未曾休息，何時能得救苦衆生，爲此求生淨土親近諸佛。若證無生忍，方能於惡世中救苦衆生。

又願生淨土須具二行：

(一)必須遠離三種障菩提門法：1.依智慧門，不求自樂，遠離我心，貪著自身故；2.依慈悲門，拔一切衆生苦，遠離無安衆生心故；3.依方便門，當憐愍一切衆生欲與其樂，遠離恭敬供養自身心故。

(二)順得三種順菩提門法：1.無染清淨心，不爲自身求諸樂故；2.安清淨心，爲拔衆生苦故，菩提心是安隱一切衆生清淨處；3.樂清淨心，欲令一切衆生得大菩提涅槃故。菩提涅槃是畢竟常樂處。

(待續)

法華經與金光明經是諸經之王（二）

• 明了

四、二經王之討論與結論

討論重點在二經是否皆諸經之王？或在各領域各據經王，亦可說非諸經之王。

每部佛經都有各主要思想，如《般若經》主性空，《解深密經》主唯識，《涅槃經》主佛性，唯《法華經》超越各經主要經旨，是佛經總指導典籍，譬如國家之憲法為民法和刑法等其他法之指南。如此說之，主懺法思想專書之《金光明經》應與《法華經》各為經王，也就是說某類經之王，若如是，那佛經就有二王了。

二經王天台宗智者大師皆有矚目，本文取其《法華玄義》與《金光明經玄義》二書對照其經名與經體等判斷二經王是否相同，同是諸經之王。

（一）對照二經之經名之義：

1. 釋《法華經》之經名義：

（1）以三諦譬釋名：

蓮華譬三諦者，真俗如前，四微擬常樂我淨，譬中道第一義諦。此通譬五種三諦也。四微無生無滅譬一實諦。劫初無生今時無滅，譬無諦無說也。

（2）以九妙譬釋名：

內有生性譬智妙，卷荷生性譬空智妙，鬚葉生性譬假智妙，蓮台四微生性譬中智妙。此三生性譬一心三智妙也。蓮子雖小備有根莖華葉，譬行妙。莖即慈悲，葉即智慧，鬚即三昧，開敷即解脫。又葉以譬三慈者，覆水青葉譬衆生緣慈，覆水黃葉譬法緣慈，倚葉譬無緣慈。

倚荷若出蓮生不久，無緣慈成得記不久。又根華子葉利益人蜂即檀（施），香氣即尸（戒），生泥不辱即忍，增長即精進，柔濕即禪，不污即慧，齊此譬行妙也。（《大正》33，頁774上—中）。華落蓮成，譬廢迹顯本，既識本已，不復迷迹，但於法修道圓滿上地也。（同上，頁773下）。

2. 釋《金光明經》之經名義：

今言法性之法，可尊可貴名法性為「金」，此法性寂而常照名為「光」，此法性大悲能多利益名為「明」，即是金光明之法門也。

菩薩入此法門從法為名，即金光明菩薩，佛究竟此法門即有金焰光明如來。金百光明照藏如來等。若爾何故名釋迦？釋迦此有通別名，從通即名金光明，允同諸佛。從別即受釋迦之稱。（《大正》39，頁6中）。

一經以「蓮華」另一經以「金光明」譬喻法性，所譬者皆在解釋佛智、佛慈及佛德等佛之功德。

（二）對照「一經之「十法」內涵義：

1. 《法華經》之十法義：

《法華玄義》云：三道、三識、三佛性、三般若、三菩提

、三大乘、三身、三涅槃、三寶、三德。諸三法無量，止用十者。

三道輪迴生死本法，故為初，若欲逆生死流，須解三識，知三佛性，起三智慧，發三菩提心，行三大乘，證三身，成三涅槃，是三寶利益一切，化緣盡入於三德，住祕密藏。（同上，頁744下）。

十類通三德者，《大經》（指《大般涅槃經》）三德共成大涅槃，此經三軌（指眞性軌、觀照軌、資成軌）共成大乘。彼明法身德，此云實相，彼云佛性者亦一。一切衆生悉一乘故，亦是指實相為一乘。彼處明般若德，此經明智慧門難解難入。我所得智慧微妙最是第一，乃至決了聲聞法，是諸經之王，皆是般若。彼經明解脫德，此經明數數示現，現生現滅，隨所調伏衆生之處，自既無累令他解脫。乃至收取萬善中功德，悉得證果，豈非解脫。（同上，頁745下—746下）

2. 《金光明經》之十法義：

《金光明經玄義》云：言標十數者謂三德三寶，三涅槃三身，三大乘三菩提，三般若三佛性，三識三道也。諸三法無量，止取十法，其意云何？此之十法該括始終，今作逆順兩番生

起。

初，從無住本立一切法。夫三德者，名祕密藏。祕密藏顯由於三寶。三寶由三涅槃。三涅槃由三身。三身由三大乘。三大乘由三菩提。三菩提由三般若。三般若由三佛性。三佛性由三識。三識由三道。此從法性立一切法也。

次，若從無明爲本立一切法者，一切衆生無不具於十二因緣。三道迷惑，翻惑生解，即成三識。從識立因即成三佛性，從因起智即成三般若，從智起行即成三菩提，從行進趣即成三大乘，乘辦智德即成三身，身辦斷德即成三涅槃，涅槃辦恩德利物即成三寶，究竟寂滅入於三德，即成祕密藏也。是爲逆順次第甚深無量義。

(1) 無量義者：

一法門具九法門。三德尊重即是三寶。三德不生不滅，即是三涅槃。三德具足諸法，聚集名爲三身。運載負荷即是三大乘，不可異趣名三菩提。覺了清淨名三般若，是如來種名三佛性。分別不謬是名三識，即事通理故名三道。

是爲一三法門具九三法門，亦具一切法門，悉例可知。又皆具一切一法門、一切二法門、一切三法門、四……十法門

、百法門、千法門、萬法門、億法門，一恒沙二恒沙百千萬億恒河沙法門。亦應可知，經云：一法門無量法門以爲眷屬。一中解無量，是法性橫廣無量之義也。

(2) 甚深義者：

寄三位顯之，如十法門共論者，三道三識是本有位，三德三寶是當有位，其餘是現有位。是名法性甚深，豎高之義亦成。

又，一一法門具六即位，理即是本有位，究竟即是當有位，其餘即是現有位，甚深義亦成，是爲法性豎高甚深之義也。《大正》39，頁2中—3上。

智者大師取《妙法蓮華經》之「妙」申釋爲「十法」之妙理妙用。亦以此十法通達諸經之內容，詮釋《法華經》之《法華玄義》之十法與《涅槃經》相通相同，詮釋《金光明經》之《金光明經玄義》亦以十法詮釋本經要旨「法性」之「無量」、「甚深」融會。結論云：當知金光明三字，遍譬一切橫法門，故言無量，遍譬一切豎法門，故言甚深，乃稱「法性」之父，方合經王之旨。（同上，頁3上）。以十法串連二經之旨相同，證明二經皆是諸經之王。

(三)對照「二經之「經體」義：

1.《法華經》之經體義：

以智者大師所著《法華玄義》云：(1)常樂我淨名一實諦。一實諦者即是實相，實相者即經之正體也。(2)開三藏之實，決了聲聞法。又開諸見論實，於見不動而修道品故。又開諸愛論實，魔界即佛界故，行於非道通達佛道。一切諸法中悉有安樂性，即絕待明實，是經體也。(《大正》33，頁781中一下)。

2.《金光明經》之經體義：

以智者大師《金光明經玄義》云：體是質質，是主質，何為主質之體？法身、法性是經體質。若依義者法身為體質，若依文者法性為體質。法身法性只是異名，更非兩體。(《大正》39，頁10下)。

《法華經玄義》言《法華經》經體是「一實諦」、「實相」等，《金光明經玄義》言《金光明經》經體是「法性」「法身」，龍樹菩薩著《大智度論》三十三卷云：法性與如、如如、實際、實相等意義相同。由此證二經王之經體相同。

結論：

《法華經》云：正直捨方便，但說無上道。捨羊車、鹿車

、牛車三車之方便，但乘無上之大白牛車上佛道，如此修學一佛乘才能快速得到佛性水。《金光明經》為懺法之專經。言持戒清淨唯佛一人，餘者皆罪人，皆悉懺悔。若修金光明懺頓得佛之法性土。以果言佛性與法性等同也。智者大師著《金光明經文句》更明確地說：

今言經王者，若取文為經，即是三種俗諦，若取理為經，即是三種真諦，若取文理合為經，即是三種中道。若說餘諦，是經而非王，若說中道，是經復是王。

於九種經中而得自在，但經王是一，隨緣設教名字不同，《華嚴》云法身，《方等》為實相，《般若》稱佛母，《法華》為髻珠，《涅槃》名佛師。皆法性異名，通為諸經作體。

譬如諸性，應運迭興。龍師鳥官隨時霸立，百代雖異而統王是一。法性亦爾，宜聞《小品》佛母為王，餘名廢息。宜聞《法華》寶所為王，餘名廢息。法性為金光明之王，亦復如是。(《大正》39，頁49下)。

如上智者大師所說於此作結論：二經皆諸經之王也。

二〇一三年五月十六日於台南市寓所

《因明論稿》序

• 沈劍英

因明是玄奘遊印東旋時傳回的一門佛教邏輯學，曾極盛於初唐，但後來幾經沉浮，幾成絕學。所以改革開放以來，一些學者投入很大的精力來搶救這門絕學，並且取得了豐碩的成果。《因明論稿》著者姚南強潛心因明研究二十餘年，著述頗豐。本書所收論文涉及印度邏輯、漢傳因明、藏傳量論以及因明義理的辨正等諸方面，徵引廣博，識見卓犖，伐人守己，啓人深思。

《宋史·蘇軾傳》云：『今之拙樸之士愈少，巧進之人益多。』本書著者正是一位拙樸的學者，他對因明義理的研究，均據原典而言，不作一己之臆測；行文簡潔明白，不弄玄虛之筆。他的這種治學態度在因明研究中尤為重要，搶救因明絕學，就是要用樸實無華的文字去詮釋文簡義奧的原典。

然而現在卻有一些學者將原本不是問題的問題問題化，將本來可以直白說清的道理複雜化，乃至撇開原典逞臆而言，動輒冒稱這是陳那因明體系的題中應有之義云云，令初習者如墮

五里霧中，不知所從。如關於『除宗有法』問題，這原本就不成其為問題，卻有學者於此大做文章，將舉譬時須『除宗有法』，擴充到喻體也要『除宗有法』，從而又冒出一個所謂的『除外命題』來，以否定陳那因明具有演繹的性質。又如因三相，《入論》梵本與玄奘漢譯均明言因於有法、同品、異品具有何種關係，其間均系從因出發，以因為主語，然有學者卻不顧原旨，別出心裁，竟以有法為第一相的主語，以同品和異品分別為第二、三相的主語，從而否定因三相與一因二喻的對應關係。至於輒稱陳那題中應有之義云云，竟不引陳那原話，也不說明語出何處，實乃空穴來風，不足為訓。有些學者似乎欺人讀不懂因明，將因明當作可以任意打扮的小姑娘，更是可悲複可歎，於拯救絕學何益之有？相比之下，本書著者之拙樸殊為可貴，本書的拙樸也益顯其學術價值。

吾有感於斯，謹志所思以為弁首。

沈劍英敘於滬上寓廬還芝樓
二〇一三年七月廿五日大暑之天

王恩洋及其因明學研究

• 沈海波

王恩洋（1897-1964年），四川南充人，字化中。1919年在
北京大學旁聽，學習印度哲學；後至南京支那內學院師從歐陽
竟無，研究法相唯識；其一生主要從事佛學研究和弘法活動，
兼及儒家思想的宣揚，治學勤奮，著述等身，主要著作有《攝
大乘論疏》、《唯識通論》、《心經通釋》、《佛學通論》、
《人生學》、《人生哲學與佛學》、《起信論料簡》等200餘
篇（部），四川人民出版社於2001年出版了10卷本《王恩洋論
著集》。

王恩洋生於清光緒二十三年（1897）農曆四月十八日，7歲
入私塾接受啟蒙教育，11歲入南充縣立高等小學，16歲考入剛

開辦的南充中學，1919年3月，去北京求學，7月投考北京高等
師範落榜，9月入北京大學哲學系旁聽。1921年，梁漱溟爲便
於進行學術研究，開闢印度哲學圖書室，請王恩洋負責管理，
他因此得以廣泛閱讀法相唯識方面的著述。不久，經梁漱溟介
紹，前往南京支那內學院謁見歐陽竟無，北面頂禮，並執弟子
禮。此後，在歐陽竟無的指導下讀大小乘各家戒本及《成唯識
論述記》、《掌珍論》、《思益梵天所問經》等，整理並續成
了歐陽竟無的講稿《佛教非宗教非哲學》。

1923年，王恩洋撰寫《大乘起信論料簡》、《大乘非佛說
辯》、《佛法根據》諸論文，駁梁啟超及日本佛學家考證《大

乘起信論》乃唐人偽作之說。1925年7月，被歐陽竟無任命爲法相大學主任，並主講《瑜伽真實品》及佛學概論，著《佛學概論》。1927年，法相大學停辦，返鄉途中重慶佛學社之邀請解《心經》。1932年6月，又應成都佛學社之邀，前往講授《佛學解行論》、《瑜伽真實品》、《廣四緣論》、《八識規矩頌》。1933年底，著《人生學》，並在《海潮音》雜誌連載。

1935年，撰《攝大乘論疏》。1937年初，應重慶佛學社之邀，在長安寺講《世間論》和《攝大乘論疏》，4月，在龜山書房講《孟子新疏》，講義由龜山書房油印刊行。1939年，在龜山書房講國學，其講稿《老子學案》、《王國維先生之思想》，由上海佛學書局印行流通。

1941年6月，上海佛學書局《佛學半月刊》請其作「法相宗專號」，先後撰寫成《法相義》、《法相體類》、《我之假立》、《緣起義相》、《共業增上》、《聖道轉依》等六篇，後匯編成《法相學》，由華岩寺刻印流通。11月，在華岩寺講《瑜伽力種性品》，並在重慶錢業公會講《心經》，後整理講稿，作《心經通釋》，與《瑜伽力種性品疏》一起由華岩寺刻

印流通。1942年12月，《大乘阿毗達磨雜集論疏》完稿，全書洋洋四十餘萬言。1943年5月，根據舊作《論語疏義》寫成《孔子學案》。10月，《孟子學案》殺青。1945年6月，著《荀子學案》。7月作《論世界大戰與人類前途》。9月作《論建設中國之道》，均載《文教叢刊》。

1951年，被聘爲川北行政公署及川北政協顧問。1952年被聘爲省政府參事室參事，並被選爲省政協委員。1957年3月，在中國佛教協會第二屆代表會議上，王恩洋被選爲理事。同年，他應北京中國佛學院之聘，擔任《佛學概論》等課主講。1962年9月，四川省佛教協會成立，被選爲常務理事。1964年2月5日，在成都病逝，終年67歲。

王恩洋在因明學方面的代表性研究成果，是《因明入正理論釋》《因明通論》（1955年連載於《弘化月刊》）和《名學邏輯與因明》。王恩洋自幼即喜愛論辯，所以逐漸接觸到因明學，曾自學《因明大疏》，但未能完全理解其精義；他在支那內學院治唯識學時，同門呂澄講因明，由此獲益；後在龜山書院講《因明入正理論》，因而作釋，但僅成半部，因事輟筆；

1945年復在文教院講《因明入正理論》，始續成之，即今之《因明入正理論釋》。

王恩洋《因明入正理論釋》站在了文化學術的高度，對因明學給予了特別的重視，他說：

名學邏輯及因明之興起 尙兵爭者必利其兵刃，堅其甲盾，精其戰略戰術，然後可以勝人而不爲人勝。尙論爭者亦必精其教義，正其理由，而實其證據。又必善於辭令，雄於辯才。守其辯德，於是而論辯思惟之術隨之而生。此在西洋則曰邏輯，在中國則曰名學，而在印度則曰因明。此三者正名定詞、循事察理、立己破他所必不可缺者也。故觀於三者之學之盛衰，而其時代其國土之學說思想之盛衰可知矣。故中國之名學盛於戰國，西洋之邏輯發生於希臘而繁興於近代。而印度之因明則始自足目造正理經，繼之以佛教龍樹、提婆、無著、世親之援用，至陳那天主而嚴爲改造，成極精嚴而簡要之學術，爲學佛者之所必學，列爲五明之一焉。可以知其重要矣。若夫學說論辯之運既衰，則名學邏輯因明亦隨之而廢。邏輯名學因明與學說

思辯之關係如此其重，故欲提倡學說者，不可不提倡邏輯名學與因明，亦理之必然勢所必至者也。（《因明入正理論釋》「敘論——佛教與因明」）

而且他的研究也是從比較研究的角度開展，他說：

因明與名學及邏輯之比較 方今世界，學說交通，萬流朝宗，將歸一統。則一切學說均有比較研究之必要，不較其短長以爲去取，尤當攝各家之長，創造新學，以備人類之用。（《因明入正理論釋》「敘論——佛教與因明」）

這一角度，無疑使其研究具有了較爲寬廣的視野。

王恩洋對西方邏輯學評價極高，他說：

西洋邏輯，始自希臘，及近代而益盛。其對名辭概念之辨析，命題判斷之類分，條理成章，亦即我國名學正名定辭之功也。然其最貴者，乃在推論求知之方法。有演繹法焉，有歸納法焉，有實驗法焉。演繹者，本公例以應殊事。歸納者，由殊事以求公理。實驗者，人爲計畫，取證事實，以驗其理想之是否正確，而建立真理者也。故邏輯之大用乃在求知而訓練思想也。近代科學哲學之興，得

助於邏輯者頗大。若夫施用之於辯說，自收條理明當之效焉。邏輯之用，爲至廣矣。（《因明入正理論釋》「敘論

——佛教與因明」）

而與西方邏輯學相比較，王恩洋認爲因明學的範圍與功用偏窄。他說：

因明純為辯學 因明復何如乎？以吾淺見之所及，則覺因明之範圍至狹也。既不言正名，又不言求知，而只言立破。瑜伽師地論菩薩地中力種性品作如是言：「因明論亦二相轉：一者顯示摧伏他論勝利相。二者顯示免脫他論勝利相。」而因明入正理論首標宗義則曰：「能立與能破，及似唯悟他。現量與比量，及似唯自悟。」瑜伽之摧伏他論，即是人論之能破。瑜伽之免脫他論，即人論之能立。他論所不能破，故云免脫他論。既免脫他論，則已論成立矣。雖言現量比量，然此但爲立破之智，實非因明之所詳。則因明旨趣唯在於「辯」而已。（《因明入正理論釋》「敘論——佛教與因明」）

同時，他認爲因明學也有優於西方邏輯學之處。他說：

因明有名學邏輯之用而無其弊 佛法因明雖不言正名

與求知，然實有其用而無其弊。何以言之？因明立破必以彼此共成者以建立其所不共成。故三支比量，因必共許，喻必同證。就人所既有之知識、已明之事理，以建立其未明之事理，而啓其未有之知識。故所立之宗，有法差別，必皆極成。然所立宗義，又必不違世間，不違理量，不違比量等。然則約定俗成之名言，自他共喻之辭理，名詞概念之明解，命題判斷之正知，乃治因明者必先備之知識明智也。不如此，則不配立破辯論也。（《因明入正理論釋

》「敘論——佛教與因明」）

通過比較研究，王恩洋對西方邏輯學與因明學的優劣作出了總結性的評價。他說：「詳形式邏輯本出於數學，尤與幾何學關係最密。然其過重形式已嫌失之機械。更進而變語言文字爲符號，則其機械之性愈重，亦何能表達人心事變之繁真理至道之賾也哉？既形式邏輯本有未善，新起邏輯其過轉多。故以云思辯之術未有如因明者也。故欲使人類提高其尙智慧重思辯講道理輕武力，以論爭代兵爭，以學說文化促進人類之和平，名學邏輯因明均爲急須修治之學問，而因明爲尤重要也。」（《因明入正理論釋》「敘論——佛教與因明」）這一觀點，貫穿了於他的著作之中。

絕學新作，嘉惠後學

——沈劍英先生《佛教邏輯研究》述評

• 姚南強

因明，又被稱之為佛家邏輯，源於印度，公元7世紀，由玄奘傳入漢地，開創了漢傳因明的傳承，後又東漸朝鮮、日本。8世紀由寂護、蓮花生從印度傳入中國西藏，後又北傳於蒙古和俄國，中國是因明第二故鄉，近代以來因明廣泛流佈於歐美諸國，已成為一門世界性學問。漢傳因明自初唐短期的興盛後即走向式微，至明、清幾成絕學。清末楊文會通過日本學者南條文雄的幫助，把漢傳因明的經典，唐代窺基的《大疏》等重新迎回中國，開啓了漢傳因明在中國的近現代復興。1982年

春，中國社會科學院召開了因明學術座談會，提出：「搶救因明遺產、推動因明發展是當前學術界和出版界的一項重要急迫的任務。」其後，因明研究逐步引起重視。2013年4月上海古

籍出版社出版了沈劍英先生的《佛教邏輯研究》，這是一本大部頭的因明力作，全書達70多萬字，700多頁，匯集了沈先生40多年因明研究之精華，可以說是新世紀以來，國內因明學研究中最有分量的一部總結性的巨著。

作者在該書自序中說：「爰摭舊作，刪夷駢贅，糾偏正謬，增益所闕，乃至補作新篇而成茲帙，以饗讀者。」全書分為二編和附論、附譯三部分，第一編共9章，講因明的起源、變遷與東漸，概括介紹了自印度因明到漢傳的唐因明和藏傳因明，其中有許多部分是沈先生的獨特研究。第二編佛教邏輯學共14章，系統闡述因明義理，沈先生對於「學人對陳那因明之諸種歧見等皆有所思」，在這一部分作了更為透徹的分析和提出

新的創見，具有總結性的意義。其後是三個附論，即「《遮羅迦本集》的議論學說」、「《真唯識量》略論、因三相答疑」。又有二個附譯，即正理經和《正理經疏》研究序論。本書的主要貢獻可概括為以下兩大方面：

一、對因明經典的挖掘和譯解

對因明經典的挖掘、譯介和注疏，歷來是因明研究的重要內容，在本書第一編中，沈先生對印度因明和漢傳因明的重要經典有大量的介紹和研究，特別是尚未傳入國內的、或多年來佚亡的因明典籍，重新加以挖掘和譯解，填補了空白，例如：

1. 對《正理經》和《正理經疏》的譯介、研究

窺基《大疏》曾云：「劫初足目，創標正似」，足目及其《正理經》是因明的源頭。《正理經》是產生於印度次大陸經書時期後期的一部著作，是婆羅門教正宗之一正理派的根本經典。在本書第一編第一章第二目「正理——勝論派的邏輯」中先有概括的介紹，後在附譯中從日本宮坂宥勝的日譯本轉譯了足目的《正理經》，引譯了富差耶那的《正理疏》中的一些注釋，此譯文為因明研究的追本溯源提供了一個依據。之後，在附譯二中沈先生又譯出了宮坂宥勝的《〈正理經疏〉研究序論》

為研究《正理經》提供了重要的研究資料。

2. 《遮羅迦本集》的議論原則

在印度邏輯史上，現存最古老的邏輯文獻當為古醫書《遮羅迦本集》。遮羅迦是迦膩色迦王的御醫。他在《遮羅迦本集》第三編第八章中，將流傳於當時的邏輯與辯論術相混合的理論作了整理闡說，歸為「議論的原則」，共分四十四目。

在本書第一編第一章中對《遮羅迦本集》的議論原則有概括的介紹。在「附論一」中沈先生將此論從宇井伯壽的日譯轉譯為中文，并參照《正理經》、《正理經疏》、《方便心論》、《如實論》加以詳細的詮釋和分析。

3. 對淨眼因明思想的介紹

淨眼法師係唐慈恩寺沙門，亦為玄奘門下大德。他對玄奘所傳之因明深有研究，撰有《因明正理門論疏》、《因明入正理論略抄》和《因明入正理論後疏》。這三種因明疏抄曾傳至日本，但《略抄》與《後疏》最終亦散佚不存。至清末發現敦煌藏經，淨眼法師的《略抄》與《後疏》寫卷才重現於世，但都是以草書寫成，需加點校。沈先生借鑒了日本學者武邑尚邦1960年的初步研究，糾正了他的一些錯謬與不足。武邑氏在點

校時用的是句讀號，包括對淨眼二疏的點校亦是如此，沈先生則一律用新式標點，並加以研究分析，彌補了唐因明研究中的一空白，本書列為第一編之第六章「淨眼的《略抄》與《後疏》」。

4. 對文軌的《因明入正理論疏》的校補

文軌的《因明入正理論疏》是唐代因明研究鼎盛期較早，但也是卓有影響的一部文疏，但它在兩宋之際即已散佚，流傳至日本的《文軌疏》至十八世紀後半葉也僅存第一卷了。1934年，南京支那內學院依據日本殘存的《文軌疏》第一卷和1933年在山西趙城發現的《過類疏》，並輯錄《明燈抄》、《大疏抄》等中大量的《文軌疏》引文，初步復原了此疏，這是當時所能整理出來的一個較為完備的文本。現在，隨著敦煌因明文獻的出土和整理，又發現了不少《文軌疏》的佚文，具備了再次校補《文軌疏》的條件，沈先生著手校補工作，將《文軌疏》按三卷復原（內院本整理成四卷），將新發現的佚文依次輯入各卷。其次，校訂內院本《莊嚴疏》中輯自《明燈抄》、《大疏抄》、《大疏里書》等所引《文軌疏》的佚文，並補入一

些漏輯的佚文，並出校記173條。這些成果均反映在本書第一篇第四章「神泰與文軌的因明疏記」中。

二、對因明義理的總結性闡發

在唐代對於因明義理即多有論諍，本書第一編第七章「唐代諸師關於因明的歧見與論難」一章，介紹了唐師論諍的11個因明議題，近幾十年來，國內學界亦多有論諍，本書就學界長期爭議問題，作出了一些總括性闡述，其中有些是沈先生的新創。在因明義理的邏輯分析中，最重要的是於因明推理規則與論式，以下擇要介紹之：

1. 關於因三相的涵義

關於因三相的含義，在附論三中，針對有學者誤把第一相認作因法都普遍具有宗法性，沈先生認為：「所謂『宗法性』，即指因是宗有法之法，而非指宗之能別（儘管宗之能別在通常情況下亦稱為『宗法』）。」

關於第二相，有一種意見認為是指宗後陳（即宗法）中定有物具有因的性質，即「有P是M」，沈先生認為：「天主《入論》云：『因有三相，何等為三？謂遍是宗法性，同品定有

性，異品遍無性。」此處明言因之三相若何，『因』乃主語，此下所陳因之三相皆以『因』為主語，祇承前省而已。顧有辨識此句法者，竟以『同品』為第二相之主語，以『異品』為第三相之主語，如此之解，殆三相義將為之淆亂乎？」「其實第二相的正確讀法應該是因於宗同品定有其性，其形式為『所有M是P』。」

2. 關於因三相與言三支的關係

有學者把第二相理解為只是「有P是M」，由此認為需由二、三相合證同喻。也有認為因三相只對應於喻支。沈先生根據陳那原典和唐疏，認為因三相應分別與因支、同喻、異喻一對應。

3. 關於除宗有法

關於陳那因明的三支式，有一種說法認為，按照陳那的因明體系，同、異品是要除宗有法的。根據形式邏輯的同一律，九句因、因三相中的同、異品亦應除宗有法，而根據九句因、因三相構造的三支作法的同、異喻體，亦不可能是全稱命題，只能是除外題。因此三支作法還沒有最終跳出類比推理的巢臼

，離演繹推理仍有一步之運。

沈先生認為：「『除宗有法』問題還稱不上理論，只是人所共知的一種作譬的方法而已。如說『蘋果有營養』，為了進一步說明這一點，有時還須舉例來作譬，這作譬的事例當然是蘋果（宗有法）之外的一種水果，如梨子（同品）等。這種以乙喻甲的方法，即是作譬時『除宗有法』的方法。」

沈先生認為，陳那和天主都沒有對「除宗有法」的問題作過專門的論述，不過陳那在《正理門論》說因三相時是帶到過這一點，即說第二相時有「於餘同類」四字，即指「於有法之外的宗同品」，「餘」即是有法之外的意思。這也就是說，在列舉宗同品（同喻依）時要「除宗有法」。但陳那從未說過異品要「除宗有法」的話，而且，同、異品的外延間是矛盾關係，說同、異品都要「除宗有法」還會出現悖論。實際上，如果要從同品的外延中「除宗有法」，則其必進入異品的外延，反之亦然。同、異品「除宗有法」在邏輯外延上是悖論，在同一語言層次內是無法解決的。

4. 因明三支式是歸納與演繹的結合

沈先生主張因明三支式是歸納與演繹的結合，集中體現在喻支上。喻支中的喻體既是演繹的前提，又是歸納的結論，同時還是歸納方法的標誌；而喻依作為喻體之所依的實例，既是普遍命題的前提，又是衡量普遍命題真理性尺度的陳那三支式道創合、離二法，不過他是將合、離二法結合起來運用的。例如：

聲是無常；

所作性故；

若是所作，見彼無常，猶如瓶等；（合作法）

若是其常，見非所作，猶如虛空。（離作法）

合作法是凭借同喻依（事例），先顯示其因同，後顯示其宗同；離作法是援引異喻依，先顯示其宗離，後顯示其因離。「舉譬時雖需在有法之外另找一個與其同類的事物，舉譬以後得出的結論，亦即喻體，卻是總攬全類（包括有法在內）的。

在這裏並不能運用『同一律』來推斷，因為同品是同品，喻體是喻體，二者不能混淆。在喻支中，同、異品擔任的角色是同、異喻依，它們是歸納出同、異喻體來的前提，同、異喻體則是歸納的結論，用作演繹法的前提。」沈先生還引用了陳那對古師五支式類比的批評：「類所立義，無有功能」，「應成無

窮」，說明陳那是明確區別了類比與歸納、演繹的。

沈先生認為，按傳統的見解，歸納而欲使結論具有必然性，只有借助於盡數枚舉才行，不完全歸納的結論總不免蓋然。然而因明的精髓在於論辯，論辯中需要舉出事例來加強論證性，又不可能盡數枚舉，但又必須使其論證具有必然性，於是它採取「同品定有、異品遍無」這種正反雙舉的辦法來彌補，使形式上的不完全歸納法具備完全歸納的功能。也就是說，一個概括了無窮分子的全稱肯定命題是難以驗證其是否必然真實的，但可以利用否證的方法來證偽，只須舉出一個反例來，即可推翻一個全稱肯定命題；而如果找不到反例來否證，則此全稱肯定命題的真實性可以獲得承認。所以這種由合、離二法相配合而形成的獨特的歸納風格，正是美國哲學家皮爾斯所揭示的歸納之「自我糾正」能力的體現。皮爾斯曾總結出三歸納方法，其第一種天然歸納與陳那合、離二式相結合的歸納方法近似。

5. 建構因明過失論的體系

第二編「佛教邏輯學」，共14章，與以往一般的因明通論不同，在這14章中，因明的謬誤論首次占到了5章之多，充分體現了因明重視過失論的特點。沈先生又把因明的過失論，分列為謬誤、誤難和墮負三大類，總括了形式和非形式的全部過謬，構建出了一個因明過失論的體系。

6. 關於因明論證的規則

過去有人認為因三相具有類似三段論中曲全公理的地位，不同的意見則認為因明中有諸多非形式邏輯的規則，因三相不能作為新因明推理的公理。而在因三相的含義、因三相與言三支的關係等方面亦有論證。

為此，沈先生首先在第二編「佛教邏輯學」之第十章「公理、規則和謬誤性質的探討」中提出：「陳那的三支論法作為一個邏輯系統，自有作為其推導出發點的初始命題，亦即公理。但是以往的學者似乎沒有注意及此，故亦未嘗論及；現時有學者注意到了，這是一大進步，但卻將因三相當作了公理，似有未當。其實，陳那在論述其三支因明的過程中反覆強調的因、宗之『不相離性』，才是三支論式的公理。」「陳那的『不相離性』公理可以從兩個層面上來詮釋。第一，從概念關係層面上看，因法和宗法作為三支論式中的兩個概念，則因法相當於中詞M，宗法相當於大詞P，二者具有包含關係，即M被P包含，設某類事物S被M包含，則亦必被P包含。因、宗之不相離性即反映這種以類為推的邏輯關係。第二，從命題關係上來看，陳那還將這種『不相離性』解釋為『說因宗所隨，宗無因不有』，他並以同、異二喻的喻體來體現這種不相離性：『若是所作，定見無常；若是其常，見非所作。』」

為了回答「質疑者認為因明過失論中所列的不少過失並非因三相所能制約」，沈先生把因明規則分為三類，即：語法規則——因三相；語用規則——立宗的「隨自意樂」，宗依、因法、同喻依等的「共許」要求和簡別規則；語言規則——即宗義不得有相違過、不可分割概念的涵義（全分、一分）等。後二類規則都是非形式的規則，由此在過失論中也相應地分為此三類。在這一問題上，陳那尚未有意識地進行概括，本書可以說是第一次完整地闡明了因明的規則系統。

7. 關於因明的知識論

本書第十三章「知識論」，沈先生認為陳那主要持唯識的觀念論，有時不自覺有實在論傾向，而法稱公開持經部的實在論，這亦是一般漢地因明學者較少涉及的。

在本書卷首，插有先生2011年訪問印度的9幅照片，先生以八旬高秩，不遠萬里，瞻仰佛教聖地，照片上先生精神矍鑠、神采奕奕，願先生長壽康健。其後又有先生自題詩詞墨迹云：

浮生八十酌秋月，往事非烟俯仰間。

萬戶暗聲愁對客，百花舊色恨遺天。

春回莫道桑榆晚，冬去方知松竹賢。

老馬難遂千里志，負笈無顧路途艱。

此詩意蘊深沉，書法遒勁，亦為本書添彩。

南岳慧思之研究(二十四)

佐藤招英 著
依觀 譯

第二節 慧思與《法華經》

一

慧思活躍的時期是在南北朝時代的後半，慧思誕生於河南省南豫州武津縣，從青少年時代至壯年時代都在河南地區度過的慧思，當然是活躍於東魏(534-549)與北齊(550-577)之文化圈，終其一生，他足不曾入鄴都。在此南北朝時代，江南佛教以經典之講學作為特色，反之，北地佛教則以坐禪與誦經作為實踐佛教之特色。《續高僧傳》〈慧思傳〉中有「坐誦相尋用為恒業」之記載，因此慧思所行的，正是北地佛教的專念坐禪誦經之本道。北地所通行的誦經之經典中，早已使用《法華經》。慧思自青年時代已「讀誦法華經三十餘卷，數年間及於一千卷」，因此與慧思因緣最深的，應是《法華經》。但在《立

誓願文》中，另載有「講摩訶衍義」，《法華經安樂行義》中亦云：「妙法蓮華經是大摩訶衍」（《大正》46, p. 698b），可知慧思對於《法華經》之講述也不少。如此之推測如若正確，即能推知慧思是以何種態度講說《法華經》。

為了闡明慧思出世時代是如何研究《法華經》，故於先前〈北朝法華經疏研究之傾向〉一節中，言及包含龍大本，敦煌出土之法華經疏有十件。然就此現存之注疏言之，皆只揭示經文，一一予以簡單解釋，看不到有探究《法華經》思想內容的研究態度。從而將北朝《法華經》的研究風潮視為一般性的，應無大誤。然而生於此一時代的慧思其《法華經》研究的態度究是如何？以下試著以慧思的著作為中心進行探討。

二

慧思的法華經觀是從青年時代入慧文禪師之門，經過苦修練行，證得法華三昧而發其端。從而對慧思而言，《法華經》正是體驗之書或生命之書，亦即《法華經》是教導自己往成佛之道的宗教書。在教示成佛之道的大乘佛教中，也有次第學次第道之鈍根菩薩道，但《法華經》被視為正是闡述大乘頓覺疾成佛道利根菩薩之道的經典。從而慧思單刀直入觸及《法華經》之真髓，經由法華三昧之體驗，步向由凡夫而成佛之道。《隨自意三昧》之卷首指出新學菩薩疾入菩薩之位，欲得佛之智慧，則應具足念佛三昧、般舟三昧，應學妙法蓮華三昧：佛與凡夫，一切具足，名本末究竟平等。此法身藏，唯佛與佛，乃能知之。法華經中總說難見，華嚴中分別易解。

（《正續》55, p. 505a）

可知慧思早已注意到《法華經》〈方便品〉實相十如之文。相較於龍大本的法華經疏雖解釋經典文句，但對實相十如之文全不關心，是有很大的不同。《法華玄義》卷二揭出十如之文後，又云：

南岳師讀此文皆云如，故呼為十如。（《大正》33, p. 693

b）

在慧思現存著作中，雖然不見有稱為「十如」之文證，但慧思應是最早注意到實相十如之文的人，這是值得吾人特別留意的。

三

其次在《諸法無諍三昧法門》中，與《法華經》相關的也有數處。首先，在卷首有如是記載：

一切種智者，名為佛眼。亦名現一切色身三昧，亦又名普

賢色身三昧。（《大正》46, p. 627c）

「現一切色身三昧」乃是法華三昧之異名，《法華經》〈藥王品〉云：「我得現一切色身三昧，皆是得聞法華經力」（《大正》9, p. 53a），〈妙音品〉云：「說是妙音菩薩品時，與妙音菩薩俱來者八萬四千人，皆得現一切色身三昧」（《大正》9, p. 56b）。

「普賢色身三昧」之名亦見於《法華》之結經《普賢觀經》中，如云：「七日過已，多寶佛塔從地涌出，釋迦牟尼佛即以右手開其塔戶，見多寶佛入普賢色身三昧」（《大正》9, p. 391c），此亦被視為法華三昧之別名。尤其在《無諍三昧》卷下〈受念處品〉中，揭出《法華經》〈見寶塔品〉三變土田之文。亦即釋迦牟尼佛為多寶佛集聚散在十方之分身，娑婆世界

變為清淨，唯留大眾於此會，移諸天至他土。又於八方，各變二百萬億那由他之國為清淨，諸天人移至他土。進而為諸佛來坐，於八方，各變二百萬億那由他之國為清淨，諸天人移至他土。慧思稱此為第一變、第二變、第三變。佛陀既以大慈悲心平等說法，何須移諸天人至他土？對於此一提問，《無諍法門》揭其理由：

妙法華會，但說一乘頓中極頓諸佛智慧，為大菩薩受如來記，難信難解。是故漏盡二乘人，新發意菩薩及以不退諸菩薩等，疑惑不能解，何況餘人。（《大正》40.p.635b）

強調《法華經》乃一乘頓中極頓之所以。進而慧思舉出《法華經》所言他土之二義。第一義，本土是如來藏，一切眾生不能解故，貪善惡業輪迴六趣。第二義，一切眾生無量劫來，常在六趣輪迴不離，如己舍宅。對於此本土，亦即本無如之境地，其文云：

是本無如，如來如，一如，無二如，本末究竟等。唯佛與佛。乃能知之。（《大正》46.p.635c）

在此慧思亦揭出「方便品」實相十如之文，但慧思特以《法華經》作為大乘頓覺成佛之道，詳細述說法華三昧之實踐的是，其次所將探討的《法華經安樂行義》。

（待續）

湛然寺因明論典流通

大乘掌珍論、大乘廣百論釋合訂一冊

因明正理門論述記、因明入正理論釋合訂一冊

因明大疏

因明大疏蠡測

因明學研究

因明句身初例

古因明要解

因明文集（第二冊）

因明文集（第三冊）

因明新例三種

因明入正理論講義

因明論疏瑞源記

藏傳因明

戒堂外錄

佛隴文集

福田文集（第一冊）

福田文集（第二冊）

因明概論八講

思想方法（上）

會本因明論疏明燈抄（二冊）

劃撥帳號：三一一九三五一

戶名：聖哲

王陽明等人遇到智慧老人的冥契經驗探討(四)

• 林維明

四、遇見異人經驗的啓示

從以上三位聖賢，在危機情況下，遇見異人指點的經驗來看，他們大多數發生在人生處於最困苦、徬徨之時。王陽明的一生以與鐵柱宮道人第二次會面及在龍場驛聽到「若有人」的幻聲爲分界點。羅近溪獲得泰山丈人的開示，使其一生有重大的啓發，而榮格則是在與佛洛依德決裂長期陷入「精神分析學問公敵的窘境」之際。很湊巧，他們都是在三十七歲至三十九歲之間，也許這個時間點就是孔子所說的「四十而不惑」的時段，因爲過了這個時期，他們的思想都呈現穩定狀態，而不需再有異人／智慧老人原型的開示了。

然而對於王陽明、羅近溪爲何會遇見異人以及榮格在夢中和幻象中，又怎麼會見到智者，我們如何詮釋呢？依據榮格的

想法，這些現象都是在同一種客觀的精神下所顯現的。這種顯現是來自最底層、超個體的精神作用，這種精神作用與個體性的意識關係是此種普遍性的精神的實在性透過個體表現出來的。此精神呈顯現象就是「原型意象」或叫「智慧老人原型」意象。「原型」是一種類似「本能」這樣生物性遺傳可代代相續的精神。它可爲限制性的概念，其實是一種真實存在，可引發無窮的相關聯的原型現象。根據榮格的成人理論，每個人初生都是不完美的，必然有一個成長的過程和成長目標。這個目標就是一種完美的人格圖樣，也就是自性或本我(self)之完成。而其過程是一系列不斷綜合意識與無意識調整和種意識向度的「自性化」(individuation)歷程。自性的成長是一種目的性的活動，其過程是要經過許多調適的階段，根據榮格心理學的

說法有多少典型的階段就有多少原型，例如普遍而且重要的原型圖樣有陰影原型對無明意識，阿尼碼／阿尼姆斯原型對男女陰陽……等。然而人生永遠需要有人指導，而能作有效的指導者，一般都是以智慧老人的圖樣出現，因為他見多識廣才能扮演指導者的角色，人是未完美者，永遠需要發展，所以永遠會有智慧老人原型活動的空間。「智慧老人」既然是一種原型意象，因此根據以上之分析，其發生的機制應該是不難理解的。

筆者以為佛教在《攝大乘論》(T31, p. 140c)就以金土藏來作譬喻衆生本有清淨心，但被無明、愛、惑、煩惱等覆障其心境。就如同金土藏中的土一樣，金土藏經過冶鍊後出現純金，就如同出現佛之心境清淨。衆生轉凡成聖的過程中，通常必須有善知識隨時引導及督促，這些善知識就如同上述的智慧老人或異人。

王陽明、羅近溪、榮格所碰到的諸多異人，不論是幻象或真人，均具智慧者，他們所開示的知識均具有重大意義，例如王陽明遇見之神僧或相士所說的話是天啓（天機），而羅近溪遇到泰山丈人或榮格碰到的費爾蒙則是提供人生真理之論點。因此提供非凡知識者多是隱士、僧侶、道士、神話中人物或歷

史上人物，這些人都可視為非凡人物或方外人物。依耶律亞德(Eliade, M.)在《聖與俗》(頁61-64)中所提出之論點是能傳遞神聖訊息者是具有能接受聖界訊息以「天啓」方式傳遞到俗界凡人之身上。所以智慧老人可視一種「聖顯」的體現。具有「聖顯」資格者的「聖物」(Charisma)如同智慧建言。

智慧老人固然可視為智慧圓熟之階段，但也可能有狡詐的一面，所以榮格的任何原型都有正反兩面，然而儘管有負面現象，但都能用智慧加以排除掉。

通常一個人當與智慧老人接觸時是處在其人生最困惑的階段，而是現實的我與「本我」(self)會面，也就是他在尋求「未來面目」之歷程上若能突破「智慧老人」的開示內容，能吸收其能量將可轉化成爲更健全的人格，本文所舉三個例子，他們的年齡都是在三十七及三十九歲進入孔孟所說的「四十而不惑」，不動心的階段，此時會經歷精神危機而激發出創造事業（溫布姆著，文楚安譯，1989，頁241）。爾後的人格形象則越來越像智慧老人原型的體現。羅近溪與榮格都享高齡，生命中又有許多神祕的特質，晚年時，有許多期待開示的學者及信徒，他們也是表現出現世的智慧老人。

智慧老人原型是一個人正處在危機時期內心期待脫胎換骨所呈現，讓他們轉機的異人，本文所列舉三位成功範例，都是透過他們的幫助，經過考驗而獲得「黃金之華」的（金華是道教的象徵。榮格形容人格圓熟，見申荷永譯，2003，頁25）。

王陽明和羅近溪雖然是儒家的重要人物，但他們也關心人的意識變化，例如羅近溪遇見泰山丈人，所傳授給他的是一種招魂術，屬於「靈魂」及「他心通」之經驗（袁小修，1956，頁52）。很難與儒家的道德、良知等論述涉上關係，恐怕又會引起怪力亂神之譏，王陽明也有許多神異事蹟。王、羅兩位儒者的思想中確實含有一些非道德理想主義的意識經驗或符合同時性原理的原型經驗。這些都可以視為宗教經驗的神聖感。王陽明平定辰濠之亂的歷史事件流傳到民間變成具有「許遜斬蛟」的意義（董穀，1966，頁16-17），而羅近溪遇泰山丈人亦可比擬為張良遇見黃石公之類的模式，我們可以發現一位儒者在追求聖人之學之歷程中，其生命要承擔多大的風險。遇見一些異人或夢等幻象、幻影、幻聲等也許被定位為非理性或危險的徵兆，但也可視為通向理性之途中所常出現的嚮導，因為「危

機」一詞暗示危險與機會，所以說危機就是轉機，只要能充分了解危機的情形並透過智慧老人作嚮導，一定可以邁向成功之道的。

五、結論

本文列舉王陽明、羅近溪及榮格三位東西方的學者曾經在危機情況下，遇見智慧老人指點迷津而使他們在生命追求上更上一層樓，由這些案例發現這些聖賢與智慧老人的人格原型具有相當程度的同化；也顯示出此現象如同宗教的冥契經驗，是一種類似意識變形狀態下所見智者之形象。也如同佛教徒遇見善知識一樣。這些「智慧老人」是德智兼備者，其年齡約在五歲以上，而聖賢轉化的時間約在四十歲左右，如同孔子所說：「四十而不惑，五十而知天命」（《論語為政第二》《新譯四書讀本》，頁77）。所以說智慧老人或稱異人並非怪力亂神，而是當人處在最危機心情最不穩定情況下，需要加以指引和協助，適時以隱士、巫師等智慧高人出現的智慧長者。假如王陽明未遇見鐵柱宮道人第二次的指點迷津，他可能終其一生只是一名逃犯。同樣地，禪宗六祖惠能大師若未遇見「異人」誦《金剛經》而頓悟，終其一生，也可能只是一名樵夫，所以「

異人」對聖賢，從凡入聖是具有不容忽視的關鍵性角色。

參考書目

1. 王守仁(1992)，《陽明傳習錄》（上海：古籍）。
2. 申荷永(1998)，〈榮格心理學與中國文化〉，《心理學報》。
3. 申荷永(2004a)，〈榮格心理分析與中國文化〉，《心理科學》。
4. 申荷永(2004b)，〈榮格與中國：對話的繼續〉，《學術研究》。
5. 白玉蟾(1976)，《宋白真人玉蟾全集》（台北：宋白真人玉蟾全集輯印委員會）。
6. 余培林注譯(2003)，《新譯老子讀本》（台北：三民）初版17刷。
7. 吳震(2003)，《明代知識界活動繫年》（上海：學林）。
8. 吳震(2005)，《羅汝芳評傳》（南京：南京大學）。
9. 林國良(2008)，〈榮格心理學與佛教唯識學思想之異同〉，《佛教與當代人文關懷佛學研究論文集》（高雄，佛光山），頁1-32。
10. 耶律亞德(Eliade, M.) 著，楊素娥譯(2001)，《聖與俗》（台北：桂冠）。
11. 淨空法師講述(2009)，《修福積德造命法——了凡四訓講記》（台北：佛陀教育基金會印贈）。
12. 袁小修(1956)，《遊集柿錄》（台北：台北書局）。
13. 梅多, M.J. 及卡霍, R.D. 著，陳麟書等譯，1990，《宗教心理學——個人生活的宗教》（成都：四川人民）。
14. 康韻海(1994)，〈唐人小說中「智慧老人」之探析〉，《中外文學》卷23第4期，頁136-171。
15. 粟子菁(1997)，〈洛陽伽藍記中智慧老人——趙逸〉，《中正嶺學術研究集刊》，卷16，頁35-46。
16. 楊儒賓(2007)，〈王學學者的「異人」經驗與智慧老人原型〉，《清華中文學報》第一期（新竹、清華大學），頁171-210。
17. 柳存仁(1995)，〈王陽明與道教〉，《和風堂文集》中冊（上海：古籍），頁847-877。
18. 柳存仁(1995)，〈王陽明與佛道二教〉，《和風堂文集》中冊（上海：古籍），頁879-923，及1981，《清華學報》第13卷第1,2期會刊（新竹：清華大學），頁27-52。

19. 張漢良(1975)，〈楊林故事系列的原型結構〉，《中外文學》卷3，第二期，頁166-179。
20. 黃宗義(1974)，《明儒學案》(台北：河洛)。
21. 無著菩薩著，陳·真諦譯，《攝大乘論》，大正藏T31/1593，頁113-132(台北：新文豐)。
22. 董穀(1966)，《碧里雜存》(台北：藝文印書館)。
23. 溫布姆(Vincent Brome)著，文楚安譯(1989)《榮格：人和神話》(鄭州：黃河文藝)。
24. 榮格(1997)，《榮格文集》(北京：改革)。
25. 墨憨齋編(1968)，《王陽明出身靖亂錄》(台北：廣文)。
26. 榮格著，楊儒賓譯，1995，《東洋冥想的心理學——從易經到禪》(台北：商鼎)。
27. 榮格著，劉國彬，楊德友譯(1997)，《榮格自傳：回憶、夢、省思》(台北：張老師文化)。
28. 榮格著，黎惟東譯(1983)，《人類及其象徵：心靈世界的探索》(台北：好時年)。
29. 魯道夫·奧托(Rudolf Otto)著，成窮、周邦憲等譯(1995)《論神聖》(四川：成都)。
30. 戴維·羅森(David Rosen)著，申荷永等譯(2003)，《榮格之道》(北京：中國社會科學)。
31. 謝冰瑩等注譯(2002)，《新譯四書讀本》，(台北：三民)五版三刷。
32. 羅汝芳(1977)，《盱壇直詮》(台北：廣文)。
33. 蘇秋旭(2004)，〈「三言」中「智慧老人」的探討〉，《東方文學誌》，卷3第一期，頁137-148。
34. Jung, C.G. (1962), The Phenomenology of the Spirit in Fairytales, CW9.1.
35. Jung, C.G. (1963), Paracelsus, the Physician; The Spirit in Man, Art and Literature, CW15.
36. Jung Prohoff, (1973), Synchronicity, and Human Destiny, New York: Dell Publishing Co., Inc.
37. Eliade, M. (1972), Shamanism, Princeton: Princeton University Press.
38. Boien, J.S. (1982), The Tao of Psychology, New York: Harper & Row.

(全文完)

生活中的禪法（七）

• 何世亮

十二、放下著

有位行者來向禪師說：「我已經修到萬法皆空的境界，請問我現在要如何再進一步修行？」

禪師回答：「放下著！」

行者說：「我已經全然皆空了，還要放下個什麼？」

禪師說：「你既然放不下，那麼就把它提回去吧！」

禪師的意思是說，修行者也必須把「空」放下，因為「空」假如是一種境界的話，那就不空了。

佛法一方面主張「苦空無我」，一方面又強調「精進修行」，一旦精進修行，必定涉入有為法，用心意識造作，就容易造成「法執」。

「放生」本來是一件善行，但是龐大的放生活動，反而擾亂了生態平衡。

最近甚至有人把毒蛇拿來放生，毒蛇離開了隱密的出生地，不知何去何從，結果到處亂竄，反而害人害己，「放生」變成了「害生」。

有僧問六祖慧能說：「黃梅意旨，什麼人得？」

慧能說：「會佛法的人得。」

僧云：「和尚還得否？」

慧能說：「我不會佛法。」

真正會佛法的人，活用於生活之中，看不出形式的痕跡，以無所得故得。

從前有一位文人，他自恃聰明，喜歡與人辯論，並以折服他人為樂。

有一天，他遇到了趙州禪師，又興起了愛好辯論的老毛病。他說：「佛以慈悲為教，是不是都能恒順眾生的願望呢？」

趙州禪師回答：「是的！」

文人又說：「我很喜歡你手中的拐杖，是否能將它送給我？」

趙州說：「君子不奪人之所好。」

文人說：「我不是君子啊！」

趙州說：「我也不是佛。」

文人終於說不出話來，但是他還是不服輸。

又說：「但是你是佛弟子，也應該學習佛的慈悲啊！」

趙州禪師說：「我有學習佛的慈悲，但是更重要的，我學到了佛的智慧。」

文人問：「什麼是佛的智慧？」

趙州說：「佛說，對於心術不正的人，用棒子打他，讓他改邪歸正，這就是真正的慈悲，也就是佛法的智慧。」

於是趙州禪師拿起了棒子要打文士，文士嚇得趕快跑掉。

佛法不可固執不通，慈悲也必須要有智慧，才能活用於生活之中，否則反而會被小人誤用。

十二、諸惡莫作 衆善奉行

唐朝的文人白居易，有一天問鳥窠禪師說：「佛法的大意如何？」

鳥窠禪師回答說：「諸惡莫作，衆善奉行。」

白居易笑說：「三歲小兒都知道。」

禪師說：「八十歲老翁行不得。」

佛法的道理很簡單，但是要實踐起來卻不容易。

有人問慧海禪師說：「和尚修道，還用功否？」

禪師回答：「用功！」

又問：「如何用功？」

答：「饑來吃飯，睏來即眠。」

問：「一切人總如是，同師用功否？」

答：「不同！」

問：「如何不同？」

答：「他吃飯時，不肯吃飯，百般須索，睡時不肯睡，千般計較，所以不同也。」

有一位道友，他學佛十多年的時間，跑道場，做慈善，致力放生，助念佛號，勤修禪定，最近他突然感到累了，想要放棄學佛了。

他說：「近來佛教的宗派很多，又加上其他的基督教、天主教、一貫道、印度教……等等，五花八門，使我頭昏腦脹，不知誰是誰非，我現在已經疲倦了，我想把佛像送給別人，自己過一種吃飯睡覺的平常生活，這樣反而比較清淨。」

我說：「學佛不必分宗派，這種想法是正確的，但是因此而完全放棄學佛，是不正確的，平常生活的穿衣吃飯睡覺，保持如自在的清淨境界，這是禪法的高境界，不是一般人做得來的，我們也必須維持一些佛法的形式，才不會產生煩惱，所謂有禪無淨土，十人九差路。」

因為我們生長在五濁惡世，很容易產生貪瞋痴的煩惱，所以「諸惡莫作，衆善奉行」也是不容易做到的事，所謂「三歲小孩知道，八十歲老翁行不得。」

最近某大道場被人檢舉，所蓋的百甲大寺廟是違章建築，道友就問我說：「為什麼大師父也帶頭違法呢？」

我笑著說：「因為三歲小沙彌知道，八十歲老和尚做不到。」

（待續）

跡門十妙祇是自行化他始末（九）

／雲庵

二、神通妙

神通妙者，謂報通、修通、作意通、體法通、無記化化通等。無謀之權稱緣轉變，若遠若近，若種若熟若脫，皆爲一乘，故言神通妙。

有言：所爲難以測量，作用無壅塞，謂之神通。神通與幻術有差別，幻術是虛誑法，用法術將草木轉變，其如今之變魔術，使用障眼法。神通不然，是實變法。神通是天然慧性，變用自在，例如所變之水，可以令人受用。然神通亦是一時的，修行而得的果報神通纔是實在。

神通的力用，不外三輪不思議化，即身輪現通，駭動群情，令生注意力。口輪說法，普降甘露，導化衆生依教修行。心輪鑑機，以四悉檀成就衆生，令上中下根都能適得法益，明白道理。

神通之得，各有不同。如疏言：

一、鬼道報得通。亦名生得通，非修行所得。但未必皆得通。
二、服藥得神通，仙人依樂力自由飛翔的業通。仙人煉金丹，服用之後，能上天下地，捫摸日月，飛行自在。

三、外道修根本禪亦顯發神通。

四、諸天報得通。若得生天，必得神通。亦是屬報得，天人全是有報通。

五、二乘依八背捨、八勝處、十一切處、修十四變化，發得神通。

六、六度菩薩，因禪定而得五通，未斷煩惱破無明故。待至坐菩提道場覺悟時，即得六通。

七、通教菩薩因禪定而得五通，再依體法入空智慧而得無漏通。

八、別教菩薩十地以下，依修禪定發得五通，未破無明故。

登地破無明後，發正無漏神通。此神通可任運變化妙用。其無漏智常照一切法，且超越諸法空性總相與諸法差別相。

九、圓教人神通，與前諸教所發神通不同。不因修四根本事禪而發。其修習是緣實相常住之理，而是定慧同時雙修，契入中道智慧而發的真正神通。此神通任運自然，非是刻意造作，任運自如，六根互用無礙，變化無窮。其所代表者，即是無記化化禪。

神通可用嗎？可用，但要用在調伏剛強難調眾生。世尊曾經請優陀夷顯神通感化淨飯王。法華經中，淨德請二位兒子淨藏淨眼顯神通感化妙莊嚴王轉邪歸正。世尊亦自顯神通進入宮中為韋提希夫人說《觀無量壽佛經》。並感化阿闍世，使其護持佛教。難陀迷戀其妻，世尊不得不用神通帶難陀上天堂、下地獄見識兩種極端的苦樂境界。兩個地方天女獄卒都說空位是等人間的難陀。難陀因此淡化戀心，轉變心性，專心修行。

神通不是用來炫耀的，也不是用來當得利的工具。世尊欲說大事時，也會顯現神通，例如欲說法華經，應該先駭動大眾，令引起注意力，所以說無量義經之後入定，天雨四華，大地六種震動，放光照東方萬八千世界。引起彌勒與大眾疑情，乃接續說實相妙法。此神通乃是有大利眾生的神通。

（待續）

觀音、藥師法會 請柬

大聖自在觀世音，誓作苦海之慈航。
普施無緣大慈悲，救濟人類七苦難。
誠心仰賴觀世音，普為度眾之寶筏。
妙顯三十二身應，權實二智示普門。

陰曆九月十九日（國曆十月廿三日），恭逢大士出家紀念日，是日上午恭誦普門品祝願。

※ ※ ※

藥師如來本願力，遂願有情之祈請。
或有疾苦或災厄，悉令祛除諸苦難。
大覺神降護三界，人間禮念壽延年。
時時懺悔業轉輕，反省實踐不唐捐。

陰曆九月廿九日，恭逢藥師如來聖誕法會，自廿七日
至廿九日（國曆十月卅一日至十一月二日）啟建藥師
法會，熏修藥師懺法等三永日，誠邀共修。

湛然常住 謹啓

兩個理由，捨近求遠

◎ 月中雲

每年陰曆七月，佛教僧俗四眾特別忙碌。僧有忙於各自寺院的誦經法會，俗信忙於趨赴道場參加誦經法會。目的皆為各自的歷代祖先以及累世冤親債主，得脫苦輪，九品高升。

另有根據孟蘭盆經舉辦供僧大法會。皆起因於目犍連尊者救母不成，求於世尊。世尊乃教他在於七月十五日解夏時候，以盆裝物，供養結夏大德僧。三個月結夏用功，必有證道大德。故這一天也是佛歡喜日，也是僧自忖日。藉眾僧之功德，以救連母之餓鬼報。演變成今之供僧大法會。受供者，應為施主家祝願，若父母存者，願禱百福受樂，無疾無災壽延年。若父母亡者，祈出三途苦輪，決定得生安養國。

首次參加受供，是在民國七十二年，時供僧未曾普遍，有台北佛教普門文庫單位舉辦。之後，隨著經濟好轉，台灣的供僧法會更為殊勝。舉辦單位也多了。有出家大德承辦，亦有居

士團體集資合辦。由佛教大德們舉辦的，分三個地點。即台北、彰化、高雄。為免去受供者舟車勞頓，北部、南部，選在同一天進行，立意甚佳。本人連續兩年隨喜參加南部齋僧大會。兩次都注意到受供者的多寡，由桌席的多少，得知大約二千人數左右。

事後問去北部受供者，有多少人？曰：近六千人。相差甚多，感到納悶，何以南部僧願意趕早，遠路迢迢。便好奇問去北部受供大德，為何要捨近求遠，不累嗎？理由有二：

一、自己沒有車，南部雖近，無車可乘，北部有專車接送。
二、南部把供僧款部分撥給了佛學院作為育僧之用，如此襯金則少於北部。

原來如此，南部舉辦單位大概未曾聞此不同異音。然而受供者，是否也應自觀「忖己德行，全缺應供」為是。

解嘲十絕呈浩西堂(四)

紹嵩

可堪時序苦侵尋，留滯誰知此日心。
萬事轉頭如墮甌，忘懷未得是微吟。

解嘲十絕呈浩西堂(五)

紹嵩

中年養病只吟詩，心跡懸知兩崛奇。
莫笑五儂耽此癖，鏡中贏得鬢成絲。

解嘲十絕呈浩西堂(六)

紹嵩

浩然南北與西東，自笑今為白髮翁。

湛然詩鈔

一一一

畢竟浮生謾勞役，一場大夢到頭空。

解嘲十絕呈浩西堂(七)

紹嵩

嵌巖世路九回腸，兩鬢年深一鏡霜。
身事龍鍾應是分，誰知貧樂異尋常。

解嘲十絕呈浩西堂(八)

紹嵩

不知經世竟如何，轉看人情敗意多。
賴有好山供客眼，此生吾亦未蹉跎。

解嘲十絕呈浩西堂(九)

紹嵩

杜門芳草與蒼苔，況是囊無挑藥財。
莫嘆勞生三十九，人間萬事要寒灰。

解嘲十絕呈浩西堂(十)

紹嵩

平居懶與慢相親，養拙藏愚春復春。
已信此心安此命，世情奈值不容真。

浩西堂見和因再用韻(一)

紹嵩

無錢使鬼故宜休，已失裝懷萬斛愁。

湛然詩鈔

一一二

況有西湖好山水，一帆還自上歸舟。

浩西堂見和因再用韻(二)

紹嵩

老景人情一羽輕，絆身何用尚浮名。
備賞世事灰心久，更問儂當作麼生。

浩西堂見和因再用韻(三)

紹嵩

蕭條四壁是閑居，老子而今非故魚。
大抵人生只如此，只消如此看何如。

一〇二年九月份會務報導

(會訊第385期)

捐款芳名錄

(總計 伍萬柒仟捌佰元整)

叁仟元：劉鎮誠

貳仟元：釋仁華

壹仟伍佰元：悟徹法師

壹仟元：水月法師

玖佰元：吳政益

伍佰元：釋道益

瑞展化工原料有限公司

李承育

吳燕靜

徐黃貴美

陳永漢

洪振銘

許瑞吟

叁佰元：李莉惠

鄭婷方

貳佰元：王建宗

林融唯

韓麗玲

蕭伊欣

陳其彬

許素月

莊寶治

鍾瀚禧

釋聖因

傅冠智

郭明鑫

吳燦輝

吳建志

度小月

三寶弟子

李慧玲

李雪梨

徐鈺銓

謝金花

陳文宗

洪桂莉

洪貴玲

許汝櫻

林春珠

王延銘

林敏惠

張錦雲

蕭依慧

陳品華

許雀芬

趙振豪

柯錦燕

盧貞吟

辛翌綸

劉雄

鄭高日

吳燦輝

吳建志

度小月

三寶弟子

李慧玲

李雪梨

徐鈺銓

謝金花

陳文宗

洪桂莉

洪貴玲

許汝櫻

林春珠

王延銘

林敏惠

張錦雲

蕭依慧

陳品華

許雀芬

趙振豪

柯錦燕

盧貞吟

辛翌綸

趙益欽

辛旻潔

102年9月份收支明細表

收	上月結存	\$477,308	90
入	本月收入	\$ 57,800	00
	收入總計	\$535,108	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第327期印刷費用	13,700	00
	福田雜誌封面(4期份)	13,600	00
	福田雜誌郵寄費用	2,376	00
	劃撥代金手續費	130	00
出	濟助支出		
	黃○勇	2,000	00
	吳○木	2,000	00
	洪○欽	2,000	00
	吳○霖	2,000	00
	張○廷	2,000	00
	葉○涓	2,000	00
	葉○華	2,000	00
	白○雅	2,000	00
	翁○溪	1,000	00
	蔡○興	1,000	00
	鄭○娟	1,000	00
	支出總計	\$ 48,806	00
	本月合計	\$486,302	90
	收支比較	84.4 %	

會長：顏高龍

副會長：孫申娥

湛然寺福田功德會



9月份救濟事蹟

1. 本月固定幫助戶：黃○勇先生、吳○木先生、洪○欽先生、吳○霖先生、張○廷先生、葉○華女士、葉○涓女士、白○雅女士，以上各貳仟元整；蔡○興先生、翁○溪先生、鄭○娟女士，以上各壹仟元整。



佛隴藏經樓遠眺虎頭埤景色

• 贈閱 •

■ 中華民國一〇二 年十月十五日出版
佛曆三〇四〇

■ 發行人：雲 庵

■ 電 話：(06) 2228518

■ 傳 真：(06) 2216267

■ E-mail：Chanjan.kuochue@msa.hinet.net

■ 郵政劃撥：0366921~4 福田雜誌社帳戶

■ 社 址：台南市70050忠義路二段38巷8號

■ 印 刷 廠：先進印刷社(台南市育樂街115-1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