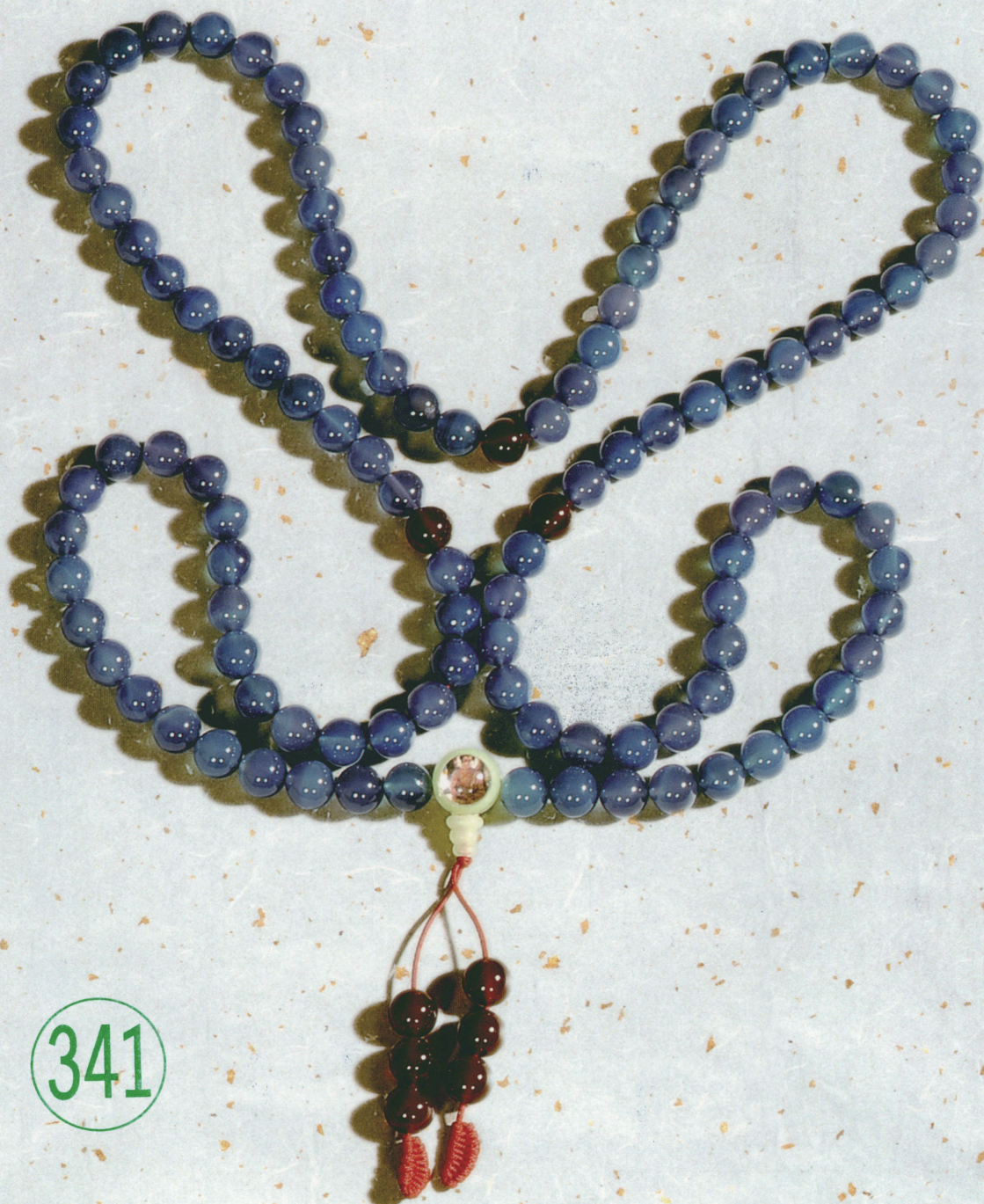


福

田



341

卐 佛教月誌 卐

※第六屆閩台佛教文化交流週——海峽兩岸禪茶文化，於9月20

日至26日在大陸泉州與台灣高雄隆重舉行。

※農曆九月三十日恭逢藥師佛聖誕，各寺舉行誦藥師經、禮藥師懺法，祈求社會化暴戾為祥和。

※大台南蓮花山接天寺於10月4日舉行祖師殿落成暨四面佛開光典禮。

※由台灣南海觀音文教基金會、台灣中國佛教國際事務委員會發起，各單位協助，於10月12日至17日，搭乘郵輪經舟山群島至普陀山舉行佛教交流活動。並於普陀山恭迎四尊「南海觀音聖像」回台灣。

※台南安平觀音亭於10月2日（九九重陽節），舉辦敬老活動。

※中壢圓光佛學院，將於10年元月3日至10日，舉行冬季禪七。

※台南北區正覺寺，將於10年3月2日起，傳授在家菩薩戒。



本期目錄



封面：藍色琉璃念珠 大明攝

1. 佛教月誌
 2. 《大智度論》釋「往生」義(一).....龍樹菩薩
 5. 中陰衆生之度脫方法(五).....明了
 8. 寶地房證真所見如幻影般的「圓頓止觀」(九).....佐藤哲英著
依觀譯
 10. 云何得富貴？.....月中雲
 11. 從辯論術邏輯到知識論的發展(九).....林維明
 14. 關於「pariṇāma」(一).....上田義文著
荷香譯
 19. 七十年來國學概要(三).....水月法師
 23. 幾則禪宗公案的哲思(二).....何世亮
 26. 出豁——為生命尋找一個出口.....南 齡
 27. 觀賞日本佛教電影《禪》——之感想(一).....道 益
 32. 湛然詩鈔
 33. 一〇三年十月份會務報告
- 封底：水月法師遷化三週年紀念（因明新引）

《大智度論》釋「往生」義（一）

• 龍樹菩薩

以問答釋往生義。

一、問曰：是般若波羅蜜中，衆生畢竟不可得。壽者、命者乃至知者見者等，衆生諸異名字，皆空無實，此中何以問從何所來，去至何所止？衆生異名即是菩薩，衆生無故菩薩亦無。又此經中說，菩薩但有名字無有實法，今舍利弗何以此問？

答曰：佛法中有二諦，一者世諦，二者第一義諦，爲世諦故說有衆生，爲第一義諦故說衆生無所有。

復有二種，有知名字相，有不知名字相，譬如軍立密號有知者，有不知者。復有二種，有初習行，有久習行；有著者，有不著者；有知他意者，有不知他意者。爲不知名字相、初習行者，不知他意者，故說無衆生，爲知名字相，久習行。不著，知他意者，故說言有衆生。

舍利弗以天眼明見六道衆生生死善惡，於此無疑，但不知從他方無量阿僧祇世界諸菩薩來者故問。有諸大菩薩從此間終

，生他方無量阿僧祇佛國，舍利弗天眼所不見故問。

二、問曰：復次有聲聞人見菩薩行六波羅蜜，久住生死中漏未盡故，集種種智慧內外經書，而不證實際，未免生老病死，慙而輕之言，此等命終以三毒未盡故當墮何處？

答曰：如佛說諸凡夫人常開三惡道門，於三善道爲客，於三惡處爲家。三毒力強，過去世無量劫罪業積集而不取涅槃，將受衆苦。

三、問曰：從他方佛國來者，以遠故舍利弗不知，兜率天上、人道中來者何以不知？

答曰：舍利弗不知他方佛國來者故問。佛爲如所應分別答有三處來。（三處者，他方佛國、欲界兜率天及人間）。

四、問曰：世間有六道，何以故於天中別說兜率天來，人道中不分別處所，他方佛國來者亦不分別天道人道？

答曰：六趣中三是惡道，惡道中來受苦因緣，心鈍故不任

得道，是故不說。

五問曰：三惡道中來亦有得道者，如舍利弗大弟子牛足比丘，五百世牛中生，末後得人身足猶似牛，如是皆得道何以言不任？

答曰：雖有得者少不足言。又此人先世深種涅槃善根，小有謬錯故墮惡道中，償罪既畢涅槃善根熟故得成道果。

兜率天結使不深不利，所以者何？常有菩薩說法故。色界諸天得道者不復來下，未得道者樂著禪味，故不下（人間），以著味故智慧亦鈍。阿修羅同下二天故不說。他方佛國來者，從諸佛前來生是間，諸根猛利，所以者何？除無量阿僧祇劫罪故，又遇諸佛隨心教導故，如刀得好石則利。又常聞誦正憶念般若波羅蜜故利。如是等因緣則菩薩心利。人中來者此間佛弟子聽般若波羅蜜集諸功德，捨身還生是間，或於異國土雖無有佛值遇佛法，聽受書寫、正憶念，隨力多少修福德智慧，是人諸根雖鈍，堪受般若波羅蜜。以不見現在佛故心鈍，他方佛國來者利根故，修行般若波羅蜜疾得相應，以相應故常值佛。（註：修波羅蜜與常值佛互為因緣）。

六問曰：兜率天上，何但說一生補處不說二生三生？

答曰：人身罪結煩惱處所，唯大菩薩處之則無染累，如鵝入水，水不令濕。如是菩薩一切世間法所不能著。佛說六波羅蜜諸陀羅尼門諸三昧門，疾現在前，是菩薩於是。

七問曰：阿毘跋致菩薩不以結業受身，何故人道中說？

答曰：來生此間得阿毘跋致未捨肉身故，以鈍根故，諸陀羅尼三昧門不疾現在前，不疾現在前故不疾與般若相應。

八問曰：舍利弗今問前世、後世，佛何以故前中三種答？後世中廣分別？

答曰：人以肉眼不見過去未來故，而生邪疑。譬如已滅之火不復求救，但多方便防未來火。舍利弗所問雖少，佛廣分別其說，如貧者從大富好施者乞，所乞雖少所與甚多，佛亦如是，（佛）有無量無漏佛法具足之富，以大慈悲好行施惠，因舍利弗少問故，佛為大衆廣分別說。

復次，是般若波羅蜜中種種因緣譬喻多說空法，有發意者，取空相著是空法，於生死業因緣中生疑。若一切畢竟空，無來無去，無出無入相，云何死而有生？現在眼見法尚不應有，何況死後餘處生？不可見而有，如是等種種邪疑顛倒心為斷，是故種種因緣廣說「有死有生」。

九問曰：無有死生因緣，何以故人死歸滅？滅有三種：一者火燒為灰，二者蟲食為糞，三者終歸於土。今但見其滅，不見更有出（生）者，受於後身。以不見故則知為無。

答曰：若汝謂身滅便無者，云何有衆生先世所習憂喜怖畏等，如小兒生時或啼或笑，先習憂喜故。子同父母好醜貧富聰明闇鈍各各不同，若無先世因緣者不應有異。如是等種種因緣

知有後世。

又汝先言，不見別有去者，人身中非獨眼根能見，身中六情各有所知，有法可聞可嗅可味可觸可知者。可聞法尚不可見何況可知者。有生有死法亦可見亦可知，汝肉眼故不見，天眼者了了能見，如是人從一房出入一房，捨此身至後身亦如是。

如人死生雖無來去者，而煩惱不盡故，於身情意相續更生身情意，身情意造業亦不至後世而從是因緣更生受後世果報。譬如乳中著毒，乳變爲酪，酪變爲酥；乳非酪、酥，酥非乳，乳酪雖變而皆有毒，此身亦如是。

今世五衆因緣故更生後世，五衆行業相續不異故而受果報。又如冬木，雖未有花葉果實，得時節令則次第而出，如是因緣故知有死生。

十問曰：佛法中諸法畢竟空，而亦不斷滅。生死雖相續，亦不是常。無量阿僧祇劫業因緣雖過去，亦能生果報而不滅，是爲微妙難知。若諸法都空者，此品不應說往生，何有智者前後相違？若死生相實有，云何諸法畢竟空？

答曰：爲除諸法中愛著邪見顛倒故說畢竟空，不爲破後世故說。

汝無天眼明故疑後世，欲自陷罪惡，遮是罪業因緣故，說種種往生。

佛法不著有、不著無，有無亦不著，非有非無亦不著，不著

亦不著，如是人則不容難，譬如以刀斫空終無所傷。爲衆生故，隨緣說法自無所著，以是故《中論》中說：

一切諸法實，一切法虛妄；諸法實亦虛，非實亦非虛；涅槃際爲眞，世間際亦眞；涅槃世間無別，小異不可得。

是爲畢竟空相，畢竟空不遮生死業因緣，是故說往生。

十問曰：若般若波羅蜜一相。所謂無相，云何與般若相應，從一佛國至一佛國常值諸佛？

答曰：般若波羅蜜攝一切法，譬如大海，以是故不應作難。復次汝自說般若波羅蜜一相無相，若無相云何有難？汝則無相取相，是事不然。

復次因般若波羅蜜故，行念佛三昧等諸善法，生值諸佛。

復次行般若波羅蜜者，深入大悲如慈父見子，爲無所直物故死，父甚愍之，此兒但爲虛誑故死，諸佛亦如是。知諸法畢竟空不可得，而衆生不知。衆生不知故於空法中深著。著因緣故墮大地獄，是故深入大悲，以大慈悲因緣故得無量福德。得無量福德故生值諸佛，從一佛國至一佛國，是菩薩從此間死彼間生，彼間死復至彼間生，如是乃至得佛，終不離佛，譬如有福之人從一大會至一大會，或有是間死彼間生，於彼以五通神力故，從一佛國至一佛國，供養諸佛度脫衆生，是初菩薩。

（待續）

中陰衆生之度脫方法（五）

。明了

第二節證入淨報身：

中陰成就之次法，爲證入淨報身，如偈教曰：顯然以生出，具幻色之身。識處皆具有，且行動無礙。及與業所依，變化幻現力。

解釋一：未能認證淨光之業力果

1. 由於未能認證清淨光明，根於無明而來之七種性妙，於是生起，而有其業果光現前者，則當經驗於大空境。

2. 次則根於貪欲而來之四十種性妄，繼之生起。於是「燃」境現前，而經驗於其最極空境。

3. 次則根於瞋恚而來之三十三種性妄，繼又生起。於是所謂光境者現前，而經驗於其自性空境。惟以其未得覺故，妄自奮起輪迴道之靈力活素，致令其識神由九竅之一而出體，徒以

此教，始自形成其中陰之身。

解釋二：中陰身之概況

1. 中陰身者，意生身也。具諸識處，其報、色，則依於其所應投之趣而異。

2. 其行動自由，毫毛止礙。惟一時尙未能隨業樂而入母胎，其來往一大千世界，隨其意想，亦即可能。

3. 中陰界中當投之趣別同者，即可彼此相見。謂如同屬應入天道之中陰有情，即彼此相見於天趣。餘趣亦然。

4. 此界有情，惟以香嗅爲食，界中日月不見，故無晝夜之分。長居一種似明似暗，如將破曉或黃昏入夜之景況。

5. 初時其識神經過一度昏迷時期，約人世三日又半之久（吾人居母胎十月之間，亦是昏迷期）。過此醒覺，而知其已死

。則極悲憂苦惱。當此之際，彼已能知中陰界之真相。

6. 然而在普通之人，往往於彼昏迷相，即已受生於相當業感之趣中，更不復能如是醒覺，認證中陰境及取受中陰身。

7. 但一經認證中陰境界，隨即而有種種之猛利倒妄，生於其心，故此際亦謂之曰：「此正是時之際」。謂當此之際，最要者，應歷歷憶念於其已曾受學（於生死）之中陰教訓，作其匡正。

解釋三：中陰界內之證悟

1. 捨報命終者，要當使其能了知已死及認知中陰之靈識，持續而不斷，如偈教云：「命終入中陰，方將受有身，應證彼如幻，聖悲智合體。圓滿證悟者，即得淨報身。」

2. 一經了知於自既已捨報命終，即想自身成就本聖尊體，猛利修行如上文（即淨光成就法中夜間道行融合淨光法）之返觀禪定及五眞言，觀空等法，置自身於淨光境中。

3. 於是更依修持於逆溯三光境之力。結果所至當得金剛大持尊悲空不二之聖淨境相現前，而證獲如彼之圓滿淨妙報身佛也。

第三節證入勝化身法

堅住善淨念，離一切妄想。如何證入勝化身法？

解釋一：趣求復生之中陰境

1. 謂若於中陰第二期（藏名「踵倚」中陰），未得證入聖道者，即當經受於彼四種所謂大恐怖之聲音。此爲：

(1) 由於地大之生死力，出生如山倒之巨聲。

(2) 由於水大之生死力，出生如海嘯之巨聲。

(3) 由於火大之生死力，出生如林燒之巨聲。

(4) 由於風大之生死力，出生如千雷齊鳴之巨聲。

不勝其響，而狂行逃逸之處，即輪迴也。

2. 且狂逃時，又忽臨三處最極險惡可怕之峭絕岩壁。一白色，一紅色，一黑色。下望不知其底之深，墜此任何一峭壁下，即是墜入輪迴之內也。

3. 又當現出五條有光亮之徑道，已善學習教授者，一見即當分別。如誤循其任一徑道而行，即是又被導入茫茫生死輪迴也。

4. 此外更有他種現相，亦當生起。如至極強烈發光之巨球

體，間夾於無數無量之火燄噴發四射中。

5. 或於身後有極可怖畏之狂風暴雨，相緊逼迫追逐而來。

6. 或出現極形忿怒之男女怪身，來相攫捉。

7. 或忽值遇於彼依憑業行鏡牌頓施慘刑之極可怖畏，「囉咋」司命鬼王衆等，乃至或被囚入鐵圍之地獄內等怖畏無窮之境。於是彼狂奔逃逸於樹穴中，地洞中等處者，或即隨生餓鬼或畜生道中矣。

8. 若其墮入一湖中，水面有雁類游行者，即生東勝神州。

9. 若墮一湖，岸際有牛嚼草而食者，即生西牛賀州。若一湖，岸際有馬嚼草食者，即生北俱盧州。若見大廈中父母行房事者，即生南瞻部州。若見天宮輝煌壯麗而入其中，則得生天趣矣。

10. 根於業染積習，令人迷妄顛倒，至此等境，仍極盛強，熾然極欲求生。故此時期，即名曰：「食香者」（即中陰之有情求生期）。

解釋二：揀擇生門之瑜伽法

1. 於揀擇生門瑜伽教授中，有切要法。如偈教曰：貪著與厭惡，諸欲悉遣除。堅住善淨念，離一切妄想。一心惟專注，

揀擇善生門。及修習轉識，生「喜知」等土。如是瑜伽者，得隨樂往生。

2. 於欲求復生之中陰期中，種種怖畏之驚奇聲相，但當如實了知其一切無非幻妄者，則諸不堪投入之生趣門，自能閉息。

3. 復次當善憶念於生時所受學之要妙教授，了達自性空理，惟專注觀念於自之生時上師及所修本尊，則彼不堪投入之生趣門，亦自閉息。

4. 如是善作意以觀想於己所欲生之處，必其尊貴且富資財之人間賢善族中，俾得其緣持續於聖教事，則如此之生，隨念即得。此即獲生於所謂勝化身者也。

5. 又於瑜伽道已善修習於生時，則於命終頃即使未能證見淨光，亦得隨願取證不退菩薩之位，往生十方淨土，如西方阿彌陀佛極樂世界，東方金剛薩埵「喜知」世界等種種淨業佛土。（參見《中華佛教百科全書》第三冊，頁943—945，〈中陰救度法〉）。

（待續）

寶地房證真所見如幻影般的「圓頓止觀」(九)

佐藤招英 著
依 觀 譯

其次，關於常行三昧，兩者之間又具有何等關係？

(摩訶止觀三) (大正，四六，二二a—三a)

① 二常行三昧者，先方法，次勸修。方法者，身開遮，口說默，意止觀。

(觀心論疏三) (大正，四六，六〇b—六〇二a)

○ 第二常行三昧者，亦爲三：一事相，二觀法，三勸修。初事相者，行者欲觀一念自生之心，依常行三昧者。

② 此法出般舟三昧經。翻爲佛立。佛立三義：一佛威，二三昧，三行者本功德。③ 能於定中見十方，現在佛在其前立。如明眼人清夜觀星，見十方佛亦如是多。故名佛立三昧。

④ 十住婆沙偈云：

⑤ 身開常行，行此法時，避惡知識及癡人親屬鄉里，常獨

○ 行此法時，須避惡知識及癡人，亦避親屬。離鄉里，常

處止。不得希望他人有所求索，常乞食不受別請。嚴飾道場，備諸供具，餚甘果，盥沐其身。左右出入，改換衣服。

獨處止。不得希望他人有所求索。常乞食，不受別請。嚴治道場，備供具，辦衆餚，餚甘果香華。又盥沐清淨，出入左右，改換衣服。如常法。

⑥ 唯專行旋，九十日爲一期。須明師善內外律，能開除妨障。於所聞三昧處，如視世尊，不嫌不恚，不見短長。當割肌肉，供養師，況後餘耶。承事師如僕奉大家。若

○ 唯行旋無三威儀，須好明師，善能開導，解內外律，除諸妨障。於所聞三昧處，敬師如世尊。若見師短，求是三昧終不可得。當割肌肉供養，何況餘耶。

於師生惡，求是三昧終難得。

⑦ 須外護如母養子，須同行如共涉險。須要期誓願使我筋

○ 又須外護人晝夜調養，精勤忍辱，如母護兒。又須好同

骨枯朽，學是三昧不得，終不休息。起大信無能壞者，起大精進無能及者，所入智慧無能逮者。常與善師從事。

⑧終竟三月，不得念世間想欲，如彈指頃。三月終竟，不得臥出，如彈指頃。終竟三月，行不得休息。除坐食左右。爲人說經，不得希望衣食。

⑨婆沙偈云：親近善近識，精進無懈怠，智慧甚堅牢，信力無妄動。

⑩口說默者，九十日身常行無休息。九十日口常唱阿彌陀

行，嚴相課策，如共涉險。須發要期誓願運牢強精進心，使我筋骨枯朽，學是三昧，終不懈退。起大正信，無能壞者，精進無能逮者，所入智慧無能及者。常與善師從事，行是四事，疾得三昧。

○又一終竟三月，不得思念世間想欲，如彈指頃。二終竟三月，不得臥出如彈指頃。三終竟三月，經行不得住息，不得坐。除食左右。四爲人說經，不得望衣食。行是四法者，疾得三昧也。

佛名無休息。九十日心常念阿彌陀佛無休息。或唱念俱運，或先念後唱，或先唱後念。唱念相繼，無休息時。若唱彌陀，即是唱十方佛功德等。但專以彌陀爲法門主。舉要言之，步步聲聲念念唯在阿彌陀佛。

⑪意論止觀者，念西方阿彌陀佛，去此十萬億佛刹。在寶地寶池寶樹寶堂，衆菩薩中央坐說經。三月常念佛。云何念？念三十二相。從足下千輻論相，一一逆緣念諸相乃至無見頂。……

⑫勸修者，若人欲得智慧如大海，令無能爲我作師者。……如田家子以摩尼珠博一頭牛。云云

○二明觀意者，彼經云：何因致是三昧？持戒浼具獨一處止，念西方阿彌陀佛，去此十萬億佛刹，在衆菩薩中央說經。三月常念。云何念？念彼佛一一相，從足下千輻輪相，乃至無見頂相。……

○三勸修者，行人若欲得智慧如大海，令無能爲我作師者。……如田家子以摩尼珠欲博一牛。行者已得聞此三

—— 昧，可不努勸修者也。

前揭二種常行三昧之對照中，本文上的一致不少，但在其次所揭諸點上，二者有若干差異。第一，有關常行三昧之組織。如同常坐三昧，《摩訶止觀》分爲方法與勸修，在方法中，又分（一）身開遮，（二）口說默，（三）意止觀，而《觀心論疏》則分爲（一）事相，（二）觀法，（三）勸修等三段。在第二身開遮之文段，《摩訶止觀》僅載爲「唯專行旋，九十日爲一期」，《觀心論疏》則有「唯行旋，無三威儀」之文，揭出開遮等兩方面。關於口說默，《觀心論疏》並無特別言及，而《摩訶止觀》所載如次：

九十日身常行無休息。九十日口常唱阿彌陀佛名無休息。

九十日心常念阿彌陀佛無休息。（中略）步步聲聲念念唯在阿彌陀佛。

亦即揭出明確的行法期間之規定。灌頂在撰述此《觀心論疏》之際，想必是以「止觀」爲參考，然此《觀心論疏》之參照，究竟是灌頂在修治「止觀」過程中的第一本，或是第二本，或是第三本？

（待續）

云何得富貴？

月中雲

妙慧問了如何能得端正身之後，繼續提出下一個問題。

妙慧問：世尊！云何得富尊貴身？

佛答：菩薩成就四法得富貴身。何等爲四：

一者應時行施。如及時雨，適當而施，無衣施衣，無食施食。更應雪中送炭。

二者無輕慢心。對受施者起福田想，不以輕蔑而行施。

三者歡喜而與。見乞者來，應起歡喜心。不令乞者失自尊心。

四者不希果報。行善不必令天下人皆知，令人皆知是求名。更不應求回報欲得利。

若想得富貴身，則行富貴之業。若想免去貧賤身，則不做貧賤業。

某日，寺裏來了一位小姐，自稱是某食物銀行義工。有聽過人力銀行，未曾聽過食物銀行。義工小姐介紹食物銀行的作業與功能，是收集某些家庭或個人的餘食。例如一袋餅乾打開吃了一半，剩下來的不想再吃，請大家不要丟棄，可以送到人力銀行，或請志工們來收，再由志工們分配給弱勢家庭。現代人超浪費食物，這應也是勸導惜福的一門功課，能得富貴除了勤於布施，惜福應該也是得富貴的一門修行。

從辯論術邏輯到知識論的發展（九）

以因明學為主

• 林維明

四、從事因明學研究的方法論

因明與邏輯真理關係密切，無論是因明的宗旨是求真，還是因明的邏輯基本規律，都含有邏輯真理的理性精神。二者結合可充分發揮，因明研究的貢獻。所以從事因明學研究的方法可分下列三個面向加以討論。

（一）因明的主旨在於求真，追求邏輯真理

「因明」一詞的梵文是「Hetuvidya」。「因」即原因、根據。「明」即知識、智慧。因明是指使用推理獲得知識的學問。因此，因明是研究邏輯推理，即借助一些論據以論證論點，通過對論證過程主要環節的研究獲得知識的。儘管因明包含不少關於辯論、其他一般的認識論等方面的成分，但在整體上而言仍為一種邏輯學說。

通過對因明涵義的分析，既然因明的研究對象是邏輯推理，那麼，因明的主旨便是邏輯推理的最高目標——求真。無論採用那種形式的邏輯推理，都要以推理的有效性為其首要任務，

而講求推理的有效性是追求邏輯真理的根本體現。因此，因明是要經由對推理結構及內容的分析，而得出真理性的結論。

《因明正理門論本》云：「為欲簡持能立能破議中真實，故造斯論」³⁷。也就是說無論「立」還是「破」，因明都要以求真為出發點和依歸。把追求邏輯真理，得到真實的結論作為推理及論證的目標。形式邏輯只關心立、破論式的規則通不通順，合不合理。重點是推理形式，而不關心推理的內容。但因明則不同，它以推理及論證的真實性為宗旨及目的。由此可以看出，邏輯真理可通過求真從因明中體現出來。

由於因明是古印度宗教哲學中以邏輯思想為主要內容的認識理論。它最初在佛教以外的一些印度宗教哲學派系中形成，後被佛教所吸收和改進，成為佛教思想體系中的一個部分。佛法的真實性可以透過因明的方法體現。而因明能滿足佛法的要，是因其本身是一門求真的學問。因此，因明求真的主旨決定其在佛教中所擁有的重要地位，特別是在藏傳佛教中，因明

還是義學中的一門重要科目。

另外因明求真的本質取決於內明的「真」。內明是因明的根據，內明與因明本互依存、相輔相成。內明是本體，因明是方法。二者透過「現量」與「比量」共同發揮作用。「現量」是指透過感官獲得對事物的感知。而「比量」主要是指推理。它是因明的主要內容。儘管內明與因明對現量和比量的要求不同，但是對所有命題而言，要做到現量的真實為基礎和前提，這也是內明對命題的限制及要求，此一要求定因明求真的宗旨。只能做到推理的有效性，獲得真理性的認識，就能將現量與比量結合起來，可供內明與因明的發揮作用。

(二)因明中的邏輯基本規律

邏輯基本規律包括同一律、矛盾率和排中律。作為一門古老學說的因明，儘管未對這些規律進行明確的闡述，但是在因明的邏輯思想中卻用其獨特的語言表達其對邏輯基本規律的初步認識。在因明中之所以會有邏輯基本規律的內容，是因為邏輯真理在起作用。邏輯真理在邏輯哲學甚至是邏輯學中的核心地位決定其作為傳統邏輯的因明要遵守邏輯規律，其內容必須符合邏輯規律才能滿足邏輯真理對因明的要求，而邏輯規律是邏輯真理在思維中最重要的表現，因此，因明中的邏輯基本規律是邏輯真理在因明中最好的體現。

同一律的思想最早是由古希臘哲學家巴門尼德模糊地表述出來的。他提出通向真理有兩條截然不同的途徑：「第一條是

，存在物是存在的，是不可能不存在的，這是確信的途徑，因為它是通往真理；另一條規則是，存在物是不存在的，非存在必然存在，這一條路，我告訴你，是什麼也學不到的。³⁸後來，經過歷代邏輯學家的整理，同一律被作為思維的基本規律加以表述，其基本內容是：在同一思維過程中，一切思想都必須與自身保持同一。更具體地說，在同一思維過程中，必須保持概念和命題自身的同一性，也即「A是A」，否則就會犯「偷換概念」或「偷換命題」的邏輯錯誤。

在同一律的語言表述上，因明的抽象程度不如古希臘邏輯。因明對同一律的理解主要體現為在具體論式中所運用的詞項和因支、喻支命題必須立敵「共許極成」。即立敵雙方的看法一致，不「共許極成」的，則必須用簡便的方法加以限制，也就是說，對這些思想必須保持一致性，否則就會犯諸多「不成的過失。因明要求論辯雙方在辯論之前一定要澄清概念，每一詞項必須在同一意義上使用，所使用的每一命題則必須有確定的內容、有相同的直值。因此，無論因明用何種語言表達同一律的思想，歸根究底都是由邏輯真理，即「A是A」這一種言式決定的，這是邏輯真理在因明的邏輯規律中最基本的表現。

最早對矛盾律作出說明的是古希臘哲學家亞里斯多德，他在《形而上學》一書中指出：「同一事物不可能在同一時間內既存在又不存在，也不允許有以同樣方式與自身相對立的東西。」《墨經》一書用其特有的語言表述矛盾律：「或謂之牛，

或謂之非牛，是爭彼此也。是不俱當，必或不當，不當若犬。」也就是說，人們在思維中不能對相互矛盾的命題同時加以肯定，這兩個相互矛盾的命題不能同真，其中必有一假，否則就會犯「兩可」的邏輯錯誤。

因明對矛盾律不是從正面，而是從反面加以描述的。即在因明論式中必須排除「相違」等過失，比如在「宗教」中違反矛盾律有五種情況：「現量違」、「比量相違」、「自教相違」、「世間相違」、「自語相違」。窺基在《大疏》卷四中解釋說：「立論之法有議有體，體據義釋，立敵共同；后不同前，義不符體，標宗既已乖角，能立何所順成？故此五違皆是過攝」³⁹也就是說，「相違」是指前言與後語不一致。即「前陳」的「體」與「陳」的意義不符，而「五違」指的就是違反矛盾律所犯的邏輯錯誤。另外，在因明中，「因過」和十種「喻過」也就是對矛盾律的一種間接的表述。因此，在因明不僅敘述矛盾律的基本理論內容，而且對違反矛盾律要求所犯的邏輯錯誤也論述得很清楚。矛盾律「A」不是非「A」，是邏輯真理「P並且非P為假」這一重覆言說式的具體體現，而「P並且非P為假」則是因明在「宗過」、「因過」、「喻過」中闡述違反矛盾律後果的必要條件。

亞里斯多德明確地表述排中律：「在對立的陳述中不允許有任何居間者，而對於同一事物必須肯定或否定其某一方。這對於定義什麼是真和假的人而言是十分清楚的。」《墨經》中的「彼」，「不可兩不可」則是對排中律的直接表述。可見排

中律的基本內容是：兩個互相矛盾的思想不能同假，必有一真。它的邏輯要求是對兩個互相矛盾的思想不能都否定，必須肯定其中的一個，否則就會犯「兩不可」的邏輯錯誤。

因明把對互相矛盾的思想都加以否定或者持模稜兩可的態度也視為謬誤，具體表現在：根據因三相原理，在九句因中，第二句因（即同品有異品無）和第八句因是正因，而六不定過中的「共不定」、「不共不定」、「同品：分轉異品遍轉」、「異品：分轉同品遍轉」卻是「同品」、「異品」雙有或雙無或部分有無，或「同品」與「異品」兼容有因。以此作為論據，既可以證成宗，也可以證成反宗，其實就是違反了排中律而陷入了模稜兩可的邏輯錯誤之中。窺基說：「若二別因，三相雖具，成相違宗，合敵、證智，不隨一定，名相違決定。」⁴⁰也就是說：「對兩個相互矛盾的命題並未肯定其中之一，沒有明確表態，這種做法實際上也是違反排中律的要求的。」⁴¹由此可以看出，因明對排中律以及違反它所犯邏輯錯誤的闡釋是很詳細的，這一點充分體現了作為邏輯真理具體表現形式的排中律在因明中的運用。

註釋

37. 《因明正理門論本》132，頁1a7。

38. 北京大學哲學系、外國哲學教研室編譯：《古希臘羅馬哲學》，三聯書店，1957年，第256頁。

39. 虞愚、楊化群、黃明信主編：《中國邏輯史資料選（因明卷）》，甘肅人民出版社，1991年，第145頁。

40. 同上註，第178頁。

41. 黃志強：《論因明的邏輯基本規律》，載於《廣西師範學院學報（哲學社會科學版）》，2003年第1期，第17-19頁。

關於「pariṇāma」(1)

上田義文 著
荷香 譯

一、最初的使用者是誰？

最初將pariṇāma此一概念當作瑜伽行派哲學之術語，亦即最早使用vijñānapariṇāma一語的是誰？此一問題似乎尚未有人提出。直至今日，一般仍籠統的相信瑜伽行派之系統中，自古已使用此一語詞。但實際上，此一語詞作為此派術語之使用，是意外的新，其最初之使用者是Vasubandhu（世親）。

世親之兄長Asaṅga（無著）之主要著作，以Mahāyānasamgraha（『攝大乘論』）最爲人所知。此書如其書名所示，可說是大乘佛教之概論，或大乘佛教之要論，是印度大乘佛教諸典籍中，組織最爲整然之作品。可以說是唯識說中，最具包括性的體系性的著作。本書不只具有組織性的及包括性的優點，若就世親兄長之著作而言，其撰述年代最爲接近世親，然而書中僅只見及pariṇāma一語，vijñānapariṇāma尚未得見。

無著之師長的Maitreya（彌勒）有『中邊分別論』、『大乘莊嚴經論』、『瑜伽師地論』等諸多唯識說相關著作，如同無著，於其諸著作中，pariṇāma得以窺見，但同樣無此vijñānapariṇāma一語。就Madhyāntavibhāga而言，依據山口益博士的text中的索引，不只是彌勒所作偈頌中不得窺見，連世親之釋亦不得見之。僅能見於安慧所作複註之中。而Mahāyānasūtrālaṅkāra中，也載有pariṇāma此一語詞。漢譯將此譯爲變異。然此非vijñānapariṇāma之義。依剎那滅而揭示依他相之諸法無常，其剎那滅係依十五義而成立，此十五義中之第九義，即是pariṇāma（變異）。此非「識轉變」，依據世親之釋，是內外諸法（ādhyātmiṣaḥkāraṇābhāvānām）變化，進而揭出乳成爲酪，酪相顯現之譬喻（XVIII, Karikā 83）。其次在述及內法剎那時，揭出十四種起（utpāda），其第五是vikāra（變起）。依貪等而

色等(Varṇādi)變生(vipariṇāma)(XVIII, K.84)。進而述及外法四大及六種造色是剎那滅，揭出十四因，謂土地有二起與四變之六因，此四變即 pariṇamacatuṣṭaya。四變者，一、衆生依業力而有差別，二、依掘鑿等人功而有變化，三、依火風水諸大而變，四、依時之改轉而異相現(XVIII, K.90)。見於此書的 pariṇāma，其義如上所揭。據此看來，彌勒是知道 pariṇāma 此一語詞的，是以如此意義使用之語詞，但並非將之視為 vijñānapariṇāma（見分相分由識顯現）。第十一品的三十四偈以下，依據有關求唯識(vijñaptimātratāparyeśau)的論述可知，對於萬法唯識之說明，是依 prabhāsa, ābhāsa, pratibhāsa 而論述（參照一二二頁(4)），並沒有使用 pariṇāma。如本書第一篇論文所述，依據 pratibhāsa 之唯識說與依據 vijñānapariṇāma（識體轉似二分）之唯識說是全然不同的二種思想體系。

從『瑜伽師地論』也可獲得類似的結果。在此論書的 Bodhisattvabhūmi 之中，不是使用名詞形的 pariṇāma，而是用動詞形的 pariṇamati（玄奘譯，轉變，Wogihara, Bodhisattva-bhūmi, p.295, l.17）及形容詞形的 pariṇāmika（玄奘譯，能變，見同書卷末索引）。當然，此等之用法與 vijñānapariṇāma 無關。在攝決擇分中，述及阿賴耶識與種子以及阿賴耶識與轉識的更

互因果等，然仍不得窺見「轉變」之思想。

作為唯識說文獻，最為古老的『解深密經』，就其藏譯本見之，是記為 yons su gyur ba(pariṇāma)(Peking ed. 14 a)，此亦如同 Mahāyānasūtrālamkāra 等所見，並非 vijñānapariṇāma 之義。在鏡面譬中，指出由鏡面生出一影乃至多影，然此並非由鏡面轉變成影。此與彌勒及無著所使用相同，不是指由識顯現見分與相分。

從上來所揭看來，世親之前的唯識諸論書之中，vijñānapariṇāma 之概念不得見。然而世親在簡短的『三十頌』中，使用 vijñānapariṇāma 二次，與此同義的 pariṇāma 使用三次，總計使用五次，在『二十論』中，pariṇāma 一次也沒使用，但有使用動詞形的 pariṇamanti。依據上來所揭事實，我人可以得知無著之前的唯識說中，並無 vijñānapariṇāma 之概念。此一事實之確認，為吾人對於唯識說之理解帶來甚大的影響。若抽離識轉變之思想，從而抽離能變所變之思想、因能變果能變之思想，進而抽離「變謂識體轉似二分」之思想，吾人能否探究唯識說？若無著之前的唯識說中，沒有 vijñānapariṇāma 之概念，究竟是用什麼組織唯識說？而世親又是基於何等理由將 vijñānapariṇāma 之概念納入唯識說中？進而此一概念之導入

，古來之唯識說在世親手上是否產生變化？若有變化，其變化是如何？若無變化，對世親而言，縱使拔除 *viññānapariṇāma* 之概念，其唯識說大致上仍得以成立（無著之前也是如此），但對於『成唯識論』，識轉變之概念若拔除，則其唯識說不能成立，這是很清楚的，從而『成唯識論』之說與無著等人之說，從而世親之說有很大的差異。反過來說，是否世親之說由於此概念之導入而產生變化，遂與『成唯識論』之思想一致？凡此種種的問題，皆因於發見 *viññānapariṇāma* 此一概念，是世親用以作為唯識說之術語的事實而生起。在此，吾人首先擬確定『成唯識論』之唯識說是否若無轉變之概念不得成立，然後探究若無此概念，無著之前的唯識說如何成立，其次在無此概念而成立的唯識說之中，有何必要世親導入此概念，以及導入以後的唯識說產生如何的變化等等。

二、『成唯識論』中之「轉變」

衆所周知，『成唯識論』是世親為『唯識三十頌』所撰述的註疏，並非獨立的著作。從而轉變此一概念之說明，也是對『三十頌』中的 *pariṇāma* 一語所作的註釋。在『三十頌』中，*pariṇāma* 一語，見於第一頌（二次）、第八頌、第一七頌、第一八頌，共計使用五次。『成唯識論』中的解釋可整理成如次

(A) 與 (B) 二種。

	(A)	(B)
〔『唯識三十頌』〕	(a) 第一頌第三句 「彼依識所變」 (<i>viññānapariṇāma 'sau</i>)	〔『成唯識論』之解說〕
(b) 第一七頌第一句 「彼諸識轉變」 (<i>viññānapariṇāmo 'yam</i>)	「是諸識……皆能變似見相二分立轉變名（卷七）」	「此識中種餘緣助故即便如是如是轉變，謂從生位轉至熟時，顯變種多重言如是（卷七）」
第一八頌第二句 「如是如是變」 (<i>pariṇāmas tathā tathā</i>)		

(A) 項中的 (a) 是僅取出第一頌「所變」中的「變」而注釋，釋為「變謂識體轉似二分」，此即「依自證分而起相分見分」。(b) 的第一七頌的「轉變」，其義同於第一頌的「變」，無庸贅言，第一頌之釋之中的「識體」，同於第一七頌之釋之中的「是諸識」的識體。據此可知，『成唯識論』中的「變」、「轉似」、「變似」與「轉變」同義。此乃轉變之一義。

轉變之另一義，可見於第一八頌之釋。此即在阿賴耶識之中，種子由生位（藉由諸法，其習氣薰習阿賴耶識）轉變至熟時

（先前受熏習之習氣完成作為生起諸法之因的資格時）。(A)項之意義是顯示現行之識的自體分與相見分的關係，換言之，是顯示同一刹那之關係，相對於此，(B)項之意義是顯示阿賴耶識中的種子的時間性的前後關係，換言之，是顯示異刹那之關係。

此二義中，(B)項的思想，亦即阿賴耶識中，藉由諸法反覆的熏習，此習氣成為爾後生起諸法之因的思想，自然而然的，是『大乘阿毘達磨經』所見的阿賴耶識與諸法同時更互因果的思想，只是特將此種子生長成熟之思想稱為pariṇāma，並沒有添加新的思想內容。但相較於無pariṇāma此一概念的，有採用此語的，其表現較為清楚。雖然如此，卻不能據此而說同時更互因果之思想產生變化。從而將如此之思想以pariṇāma稱之，只是令其表現較為明確，絕對不能說在唯識思想歷史上，具有值得特別提起的重要意義。

但(A)項的情形與此完全不同。『成唯識論』以「識體轉似二分」的思想作為pariṇāma的意義內容，以此作為萬法唯識說之基礎。就『成唯識論』唯識說之構造見之，其基本概念可說是「能變、所變」。依此說明諸法不外於識。在識之「所變」，我與法被假說，因此，諸法不外於識，此即諸法唯識理說之根

本。「能變」是指八識，此可分為因能變與果能變等二種，一切的我與法不外於如此的能變其所變，此乃諸法唯識說之中心。『唯識三十頌』之第一頌云：「由假說我法，有種種相轉，彼依識所變，此能變唯三」，依止能變之識的「所變」，具種種之相，而有我與法之假說，其次，從第二頌至第一六頌，此三能變之說明結束之後，第一七頌云：「是諸識轉變，分別（見分）所分別（相分）。由此彼皆無，故一切唯識」，亦即依第一頌所述的「能變」與「所變」之關係，而揭示諸法唯識。對於梵文的pariṇāma，玄奘譯是採用「能變」「所變」與「轉變」（或「變」）等三種譯語，此中，相較於「轉變（變）」，「能變」與「所變」任務較為重要。『三十頌』中的第二頌至第一六頌是初能變、第二能變與第三能變的說明，第一七頌中，雖有「轉變」，然其內容係依「能變」與「所變」之關係，論述在此之外，無我與法。第一七頌係依能變與所變之關係而論述諸法唯識，但『成唯識論』作如次表所列之解說。

心法………	識自性故
心所法………	識相應故
色法………	二所變故
不相應法………	三分位故
無為法………	四實性故
諸法皆不離識總立識名(卷七)	

五位之中，頭號的問題顯然是色法。心是識之自性，心所是心之伙伴，不相應法是於心、心所與色之上假立的，故此三者非離心（即識）而得以獨立之實在。此能容易地理解。無爲是指心等四法之實性，無庸贅言，前四者既然不能離於識，則此亦不能脫離識。但色的情形與此不同，一般而言，色是心之相反，被視爲是心外之實在，因此，若欲闡明此亦非離識而得以獨立之實在，並不容易。此依哲學史上的唯心論與唯物論成爲對立之事實即可證明。是故，闡明色不外於識遂成爲諸法唯識說之眼目。然而，作爲此色不外於識的基礎概念是「識轉變」。依前文所揭之表可知，色離識不得存在的理由是「心心所二所變故」。若除去所變（轉變）之概念，則色不外於識之理說不得成立。依據基（窺基）之解釋，『成唯識論』中的轉變，其義除此之外，另有由種子生現行之識，以及現行之識薰習氣於阿賴耶識。而此種子、習氣與現行之識的關係，與前述(B)項之義有不可區分之關係。除去轉變之概念，即意味著除去全部能變、所變的思想，因此，『成唯識論』中，若無轉變之概念，則唯識說不得成立，此乃無須多言的。

（待續）

大醫王，應病設藥，所謂慈悲喜捨是藥，忍辱柔和是藥，正信三寶是藥，勤修福慧是藥，六波羅蜜是藥，飽飡甘露是藥，貪求法味是藥，修真養氣是藥，返本還元是藥，有過能改是藥，善巧方便是藥，不動聲色是藥，清心斷慾是藥。常用如是等藥，擣篩和合時取服之。衆生若病，應同一病。衆生須藥，應同一藥。若說多法，是名顛倒。若據一乘實相而言，則何增何減，何垢何淨，何善何惡，何罪何福，何病何藥。觀昔方便，如夢中人，夢身患病，求醫服藥，而得除愈。及其夢醒，則悟本來無病，無病亦無，而況醫藥。故衆生之病，同一幻病。如來之藥，同一幻藥。故知如來說法。一相一味。所謂解脫相。離相滅相。究竟涅槃。終歸於空。如一雲所雨。而藥樹大小。各得滋茂。

（錄自《慈悲藥師寶懺》卷中）

七十年來國學概要（三）

• 水月法師

七十年五月十七、廿四日講於湛然寺國學研習會

三、章太炎與國故論衡

章炳麟，號太炎，故一般皆稱為章太炎，是餘杭人，另一名絳，字枚叔，生在清代同治年間。年輕時跟俞樾、黃以周學。當他在時務報、昌言報時，言論十分激烈，遭到清廷的忌恨。為避禍到過台灣，尋去日本。回國創立愛國學社，攻排滿清，入獄三年。後又因不滿袁氏稱帝被禁。到了晚年在蘇州創立章氏國學講習會，在民國二十五年逝世。

章氏的一生過程，就像我們佛教修學禪法的經歷。先是由俗向真，他奔走革命，力排滿清，一直到民國年間專心窮究學術。到了晚年，他又由真歸俗，昌明國學，注意社會道德等。和修禪境界：第一看重事實，第二否定事實，第三又回到了事

實。

章氏不同意宋朝人所講天理，更反對西洋人所講的公理，他說：「宋世言天理，其極至於錮情滅性，天理之束縛人甚於法律，而公理之束縛人，又甚於天理。」他喜歡過著較自由的個人生活。嚴復譯天演論，達爾文優勝劣敗進化論騰傳我國。章氏認為其說並不圓滿，認為好的進化，壞的也跟著進化。不可能只有好的進化，壞的不進化。他說：「以道德言，善亦進化，惡亦進化，以生計言，樂亦進化，苦亦進化。雙方並進，如影之隨形。」他又說：「知識愈高，雖欲舉一廢一而不可得。曩時之善惡為小，而今之善惡為大，曩時之苦樂為小，而今之苦樂為大。然則以求善求樂為目的者，果以進化為最幸耶？其

抑以進化爲最不幸耶？進化之實不可非，而進化之用無所取。自標吾論曰：俱分進化論。」章氏憑其俱分進化論，認爲我們爲什麼貪圖一點點享受，換來一個更大的罪苦呢！所以他提倡近於道家疾聖棄智等思想。

章氏對佛教唯識理論曾用過很大功力。在上海坐牢三年，研究了一部因明入正理論，他一生學術，得了不少法相宗利益。他說：「及囚繫上海，專修慈氏世親之書，此一術也，以分析名相始，以排遣名相終，從入之途與平生樸學相似，易於契機。」

現舉章氏代表著述國故論衡一書，介紹其中滴點。此書分上中下三卷。上卷小學十篇，中卷文學七篇，下篇諸子學九篇。每一篇的功力範圍，都是彌深彌廣，一如其弟子黃侃書前贊語：「夫見古人之大體者，不專於鄒魯。識形名之取舍者，無閒於儒墨，其惟先生。」豈止於儒墨，梵典西籍無不可論比。像上卷語言緣起說一篇中，援印度學說，甚見精采，如「以印度勝論之說儀之，實德業三，各不相離。人云馬云，是其實也。仁云武云，是其德也。金云火云，是其實也。禁云毀云，是其業也。一實之名，必與其德若，與其業相麗。故物名必有由

起。」

中卷七篇，實爲六篇，明解故一篇分爲上下。此卷重要論證文章經典的性質，以及文體詩體等。如第一篇文學總略，先說明何謂文？何謂學？「以有文字著於竹帛，故謂之文。論其法式，謂之文學，凡文字、文辭，皆稱文。言其采色發揚謂之彬彬。以作樂有閔施之筆札謂之章。」章氏以爲自晉代以來。初有文與筆的分別，有韻的是文，無韻的是筆。章氏認爲這樣分法很有問題。批評昭明文選的說法不能成立。

中卷最後一篇正齋送，對於喪葬有所主張，主要在慎終追遠，實在樸質。章氏開頭就說：「葬不欲厚，祭不欲瀆。靡財于一奠者此謂賊，竭思于祝號者此謂誣。」

下卷諸子學九篇，實有六題。第一篇原學：章氏這個學字，含有傳統、習慣、或學習多種意思。譬如他說：荷蘭人善行水，日本人善測候地震，關中人多善騎射，都跟地理環境有關。中西各有所長，不必勉強與西洋，他說：「飴豉酒酪，其味不同，而皆可于口。今中國之不可委心還西，猶遠西之不可委心中國也。」章氏舉出很多西洋所不能的，如音樂、醫藥、鍼艾、曆法等。至於制度，更勝西洋，他說：「不定一尊，故笑上

帝。不邇封建，故輕貴族。不獎兼并，故棄代議。不誣庶民，故重滅國。不恣獸行，故別男女。……」

第二篇原儒：章氏以概念解釋儒，分儒爲三科：達名、類名、私名。達名外延最大如物、類名次之如馬，私名外延最小如這匹馬。達名的儒，引說文解爲術士。儒出於需，需是雲上於天。可見儒者不但了達人事，還要知曉天文。類名的儒，是指熟悉禮樂射御書數六藝的人。私名的儒，章氏引用七略解釋說：「儒家者流，蓋出於司徒的官，助人君順陰陽，明教化者也。游文于六經之中，留意於仁義之際。祖述堯舜，憲章文武，宗師仲尼，以重其言。」

在明見一篇中，章氏認爲哲學一名不雅，應該稱見學，他說：「在九流皆言道，道者彼也，能道者此也。白蘿門書謂之陀爾奢那，此則言見。自宋始言道學，（理學、心學者皆分別之名）今又通言哲學矣。道學者，局于一家。哲學者，名不雅故，摺紳先生難言之。孫卿曰：慎子有見於後，無見於先。老子有見於拙，無見於信。墨子有見於齊，無見於畸。宋有見於少，無見於多。（天論）故予之名曰見者，是嶺以南之典言也。見無符驗，知一而不通類，謂之蔽。（釋氏所謂倒見見取）誠

有所見，無所凝滯，謂之智。（釋氏所謂正見見諦）」。

四、歐陽漸竟無與孔學

若按師弟次序，歐陽漸應該在梁啟超前面介紹。因爲梁氏在南京聽過歐陽氏的講學。梁氏在文章中也自稱弟子輩。

歐陽漸居士，字竟無，汀西宜黃人，生卒於一八七一年與一九四三年，在世七十二歲。二十歲入蓋，三十四歲時，以優貢赴廷試，南歸後興辦正志學堂。三十六歲遭母喪，哀痛逾常，成就他歸心佛法，不吃肉，斷絕色欲，也不想仕途上發展。依從楊仁山居士，繼承了弘法事業，起初主持金陵刻經處，以後創立支那內學院，成爲近代佛法的重鎮。

歐陽居士爲人爲學，皆篤實光輝，堪稱一代大師，若說章太炎是融合佛法與道家思想，那歐陽居士則融會了佛法與儒家學說，在佛儒兩方面都有很大成就。在座大德都是佛弟子，可以稍微介紹他在佛教方面的影響。依據歐陽大師傳上說，他有六大成就：

第一是居士道場的奠立：以社會結構，職位歸類言，住持佛教道場，向以出家僧衆爲正常，他把僧字做廣義擴大的解釋。在支那內學院院訓釋一文第五段闢謬中，寫了十條，如「唯許

聲聞爲僧謬也，居士非僧類謬也，居士全俗謬也……。」當然都是很牽強的。我們總以爲名詞概念，都有一定的內容和外延，那能摭拾經文片段任意汎濫呢！他創立內學院，是爲在家人住持佛教教育機構，立院訓師、悲、教。揭明在家人也可以住持佛法。「爲真是真非之所寄，爲法師光大，爲居士道場，爲精神繫。」以後到了四川，把內院分爲毘曇、戒律、瑜伽、般若、涅槃五科。遵照楊仁山預言：「再來之時，似偽盡銷，正法大昌。」歐陽主持內院，絕不能以法滅盡經上所說現象衡量，但總是客串性質。

第二是藏要的編印：歐陽居士在二十五年間，刻印佛教經典約二千卷，法寶流通，具有貢獻。他依照三項標準整理佛藏：「竊以整理之道，厥有三端：第一，學忌凌蕪，應本西竺論說，編成一系。第二，法有眞面，應將異文異譯，刊定一尊。第三，讀有方便，應將凡書文義，提要鉤玄。循茲三事，訂爲一書，名曰藏要。」

他把台賢禪淨的典籍，和宋元明清的許多章疏，多數排屏於外，令人有把佛法剝裸的感覺。

第三是疑偽的揭示：他說：「疑偽之來，源於學謬而譯謬，

由譯謬而造作謬。爲欲傳謬，迫而造據，是以疑偽經論，蕪蕪紛紛，戕慧命，闇天日，賊聖教，不可長也。」歐陽居士認爲起信論支離龐侗爲害佛法千餘年。天台賢首教義的建立根源起信論，當然都還有過失。

第四是衆生坦途的開啓：歐陽居士在釋教訓一文中，於學佛次第有詳盡明確闡釋，他先解釋三不可思議事：一妄主客事、二智如非一非異事、三法法成佛事。此後闡明佛境無餘涅槃，菩薩行則無住涅槃。佛境第一義諦，菩薩行則二諦。佛境一乘，菩薩行則三乘。勝義妙理，如能循教起修，眞衆生成佛的坦途。

第五是佛儒的融貫：後面介紹竟無孔學時，可以充分看出他在這方面的貢獻。

第六是勉人作聖而作佛：他主持支那內學院，刻印經典，目的在使人成聖成佛。他作爲成聖成佛的原動力在一個續字。他說：「日月以續而明，四時以續而成，涓涓之滴，續成江河，青青之茁，續成尋柯。悲悲不已，續成薩婆若，不續則凡，續則成聖。」

（待續）

幾則禪宗公案的哲思（二）

• 何世亮

三、安眠高臥對青山

劉鐵磨長年參學，機鋒銳利，因此人們都不叫她的真名，而稱她為劉鐵磨。

她在離滄山十里外的一個草庵中修行，滄山見她來了，便說道：「老母牛，你來了。」

劉鐵磨說：「明天五台山上有個大會齋，你要去參加嗎？」

滄山聽了之後也不答話，只是轉身而臥，正所謂：「老來慵懶無事日，安眠高臥對青山。」

劉鐵磨見狀，便離去了。

這是兩位修行者的一段對話。

五台山與滄山相去千里，不可能一日往返，劉鐵磨提出這樣的一個提議，只是在看看滄山對朝聖有什麼樣的反應而已。

滄山認為「朝聖」是不用遠求的，所以他只是躺下來休息而已。

所謂佛在靈山莫遠求，靈山只在汝心頭，人人有個靈山塔，好向靈山塔下修。

學佛之初，或許應該到處參訪，朝聖供齋，布施功德，以學習佛法，但是一段時日之後，就應該安靜下來修行自心，才會有所收穫。

從前有一位老師，帶著三位學生到山中道場去朝聖，看到了一間很大而且莊嚴的寺廟。

老師要看看學生們的見地，就問說：「你們認為這間道場的建築如何？」

甲學生就說：「這間寺廟的建築雄偉，修行者一定是個了

不起的人物。」

老師說：「你得到禪的皮。」

乙學生說：「這間道場未免太功利化了，假如能保持樸實的作風，恢復大自然的景觀，反而更好。」

老師說：「你得到禪的肉。」

丙學生說：「我們有看到道場嗎？我只看到一間超級市場而已。」

老師說：「你得到禪的骨髓。」

於是大家問老師的看法如何？

老師帶大家到旁邊的樹下，坐了下來，說：「現在我們就在道場之中，因為佛陀當時即在菩提樹下成道的。」

四、一指禪

俱胝和尚早年在草庵中修行，有一天，一名叫實際的女尼來訪，手持禪杖，繞了禪床三圈，對俱胝說：「你若能說出一句話，我就脫下斗笠。」

如此說了三次，俱胝回答不出來，女尼就要離去了，俱胝就說：「天快黑了，你就留住一晚吧！」

女尼說：「假如你能道得一句，我就留下來。」

俱胝又回答不出來。

女尼便離去了。

俱胝自覺慚愧，就想放棄草庵，到各地方去參訪，作個行腳。

當天晚上，夢到山神對他說：「你不必離開這個地方，有高僧大德會來指示你。」

果然隔天，天龍和尚來訪，俱胝和尚將所經過的事情告訴他，天龍和尚聽了之後，也沒有說話，只豎一指，俱胝突然大悟。

後來，凡是遇到有人來問法，俱胝和尚只豎一指，稱之為俱胝一指禪。

到底一指禪的意思是什麼呢？自古以來大家論點很多，但是並沒有一個固定的答案。

有人認為，這叫做萬法歸一，也有人認為所有的生命力量都從一個手指中顯現出來。

在禪宗盛行的時代，大家未免對禪法寄望太高了，有些學禪的人故弄玄虛，有的把開悟說得天花亂墜，結果造成了許多登門造訪比試，一決功夫的高下。

想必這位女尼也要來跟俱胝和尚一比見解的高下，所以來勢洶洶，看不出其來意。

女尼說：「說一句話吧！」

俱胝和尚說：「留住一晚吧！」

不是已經回答了嗎？只是他畏首畏尾，自認尚未開悟所以就輸了。

其實天龍和尚豎出一指，也沒有特別的含意，它只是一種模糊策略。

既然女尼不明白表示來意，她可能來求供養，或者求住宿，或者來求法，或者來比試。

而一指禪就是無限的可能性，可以是：我可以供養妳一文銀，可以供養妳一兩錢，或者妳可以在此修行一個月或一年，或者一言爲定，一切搞定。

總之，萬法歸一，一生萬法，不管對方出何招數，都能一切搞定，讓對方摸不清頭緒，即是致勝的關鍵。

從前有三位同學，他們一起上京城參加考試，途中他們暫住在一間寺廟，他們問住持說：「未來的功名如何？」

禪師沒有答話，只豎起一隻手指。

三人不知其意如何！只好各自解讀，有人認爲只有一個人會考上，也有人認爲只有一個人考不上，也有人認爲大家一起考上，總之沒有一個確定的答案。

放榜的結果，只有甲生一個人考上，感到十分高興，其他兩位同學都感到十分沮喪，乙生就轉往商業貿易，丙生最不得志，到處碰壁，最後只好遁到山中修行。

甲生當官之後，仕途步步高升，後來招人忌妒，被陷害入獄，差點失去生命。

乙生從事商業貿易，賺了很多錢，娶了三妻四妾，但是享樂過度，精力衰竭，最後罹患中風，不良於行。

丙生看淡一切，過著清貧的生活，卻充實了佛法的智慧，身體十分健康。

多年之後，他們三人又重聚在禪寺，此時禪師已經圓寂，他們感歎著人生的無常，但見小和尚拿出禪師生前留下的紙條，「一切皆空。」

大家才真正了解禪師的一隻手指是一切皆空的意思。

（待續）

出 豁

• 南 舫

〈為生命尋找一個出口〉

尋著花采斑斕的洋紫荊來到西子灣，初春的幕闌已揭；深紫淺紅渲著玉白的風姿，自海邊妝點至山坡。山腰的紅色校舍大門滑出一輛加裝輔助輪的摩托車，騎者的形影很熟悉，沒錯，是任教外文系的好友。

前陣子，聽說教職員宿舍即將自山麓遷至山腰，好友家居生活上課教學向以輪椅代步，尚在擔心她往後的交通動力問題，豈料她已學會摩托車！

獨自轉著輪椅赴美深造，修習比較文學，獲博士學位，歸國後，應聘到西子灣作育英才。傳道、授業、解惑的師者風範在她身上一一流露。不但學術精湛，治學授課餘暇，幾乎將時光歲月投入青少年諮商輔導、公益演講、慈善活動等。從關照小孩童到指導碩、博士生，乃至老者，服務的層面相當廣闊。

小時候的一場病變，雙腳漸漸不由自己使喚；好友從撐拐杖

到必須借助輪椅。對於一個滿懷美麗憧憬，即將邁入璀璨華年的小女孩來說，人世間的造化再沒比這還無情了！然而，肢體雖有變，慧心卻無窮；台灣的無障礙空間在二、三十年前恐怕還是個陌生的名詞或形容詞；一股逆增上緣的意志與毅力，小學、中學、大學一路前進，索性轉著輪椅單槍匹馬再闖蕩天涯去。學成，天涯歸來，即又投入報效邦梓的崗位。

在我們的心目中，以西子灣的中山大學為工作基地，餘暇並不斷向外放射光芒的友人，不僅體魄無缺，動力無礙，智慧慈悲更無限。自轉著輪椅，行、住、坐、臥自己調理。一個彷彿應該被照顧的弱女子，反倒馬不停蹄的劍履行俠，無畏無懼。

莫道疾病傷殘，時下許多身心無恙的年輕人享受著長輩百般的呵護關愛，每還自憐自唉，裹足怨尤；若有緣來西子灣見識外文系的友人，或將有番省思。

觀賞日本佛教電影《禪》——之感想(一)

• 道 益

有一天網友分享了一部日本電影，《禪》。情節是在描寫日本的道元禪師，在宋朝時代，為尋求真人真經，及追求徹底的安心及解脫，不惜冒著生命危險到中國來求道的經過。

道元禪師，永平寺住持，人稱永平道元。日本鎌倉時代著名禪師，將曹洞宗禪法引進日本，為日本曹洞宗始祖。道元禪師八歲時，因母親的離世，體會了世間無常，並遵循母親遺言，前往比叡山，十四歲時就在比叡山天臺座下剃髮出家，開始進入出家的修行生活，因此道元禪師的最初師承，是來自天臺宗而非禪宗。

電影描寫，道元禪師到中國參學，先後遊歷天童、阿育王、徑山等著名寺院。先後參拜了幾位僧人後，認為那都不是他所要追求的真人真經。最後在天童山景德寺，遇到了明師如淨

禪師。於是道元便留下，跟如淨禪師修學。在如淨禪師的嚴格指導下，修行上總算有所收穫。有一天在打坐時大悟，「身心脫落」，得到如淨禪師的印可。道元禪師在天童山得法之後，又遊歷中國各地，直到西元1227年，返回日本。回到日本的道元禪師，先到了京都的建仁寺，並在這裡寫下了日本第一部教人坐禪的作品《普勸坐禪儀》。

當然，在這部電影所描寫的劇情中，有幾個地方值得我們省思。現在我就帶領各位，進入電影的情節中。

劇情一：

一開始，小時候的道元，又名文殊丸，自幼智慧可比文殊菩薩。八歲時喪失慈母，在觀香煙繚繞，念念散滅時，悟世間無常，也是促成他日後選擇出家求法的重要因素。道元禪師亦

曾自云：「我初正因無常，聊發道心。」

苦、空、無常、無我，是佛教的基本教義，人之所以有煩惱有痛苦，是由於不明白世間的一切都是無常的道理。凡夫的我們，每天生活在無常生滅不已的世間，卻是渾然不覺，甚至習以為常。修行者，在引發無常的感觸因緣，各有不同，大都是在逆境的因緣環境下，才能頓然領悟無常的道理，進而邁向宗教的解脫之路。如果我們能夠徹底悟到，世間的一切都是苦、空、無常、無我的道理，那麼，我們就不會有那麼多的煩惱和痛苦了。

劇情一開始，八歲的文殊丸望著母親遺體，被熊熊的烈火燃燒著，回想與母親的對話：

母親：「我在世的時間不多了。」

文殊丸：「母親，請不要說這麼令人傷心的話。」

母親：「近來很多人，多相信淨土法門，只要信仰佛菩薩，人死後便可登極樂世界。我不知道，是不是真的可以登到極樂世界？」

文殊丸：「我也不知道？但我認為，人在死後才登上極樂世界，實在毫無意義。」

母親：「我發現真正的極樂世界，就是我在你身邊度過快

樂的時光，當下就是極樂世界，再無他處可作極樂。」

文殊丸：「母親，你說的太好了。我們要在人間建立樂土。」

母親：「但如果說人間就是樂土，那人為何要互相殘殺？又要承受各種的疾苦，無法擺脫死亡的痛苦。文殊丸，我希望你，能找一種方法，解脫這些所有的痛苦。你要去找到，那條永遠脫離這番痛苦的大道，娘會永遠等下去，等到你找到這個方法。」

感想：「人在死後才登上極樂世界，實在毫無意義。」

淨土法門，以人往生，求生西方淨土為宗旨。但是，人除了往生到西方，才有淨土嗎？佛陀教我們，斷惡修善，三業清淨，能放下妄想，分別執著，在日常生活當中，無論何時何地，起心動念，能夠平靜，當下就是淨土，這個穢土當下就成淨土。一切環境，是心所造，身心不受污染，當下就是淨土，當下就是極樂世界，何用往生才求生別處呢！

《維摩詰經》云：「菩薩欲得淨土，當淨其心；隨其心淨，則佛土淨。」心是萬行之導，一切法皆從心生，心淨則國土淨，淨土是心所變現，若心清淨，所在之處，皆為淨土，心若不淨，所處之地，皆是穢土，淨穢在心，不在國土。

誠如劇中，文殊丸說：「人在死後，才登上極樂世界，實

在毫無意義。」母親說：「我發現真正的極樂世界，就是我在你身邊度過快樂的時光，當下就是極樂世界，再無他處可作極樂。」

文殊丸：「母親，你說的太好了。我們要在人間建立樂土。」

修行者如果只盼望著，往生後到西方極樂世界，那麼實在是毫無意義的事。執著，到最後是一場空，淨土唯心，我心既淨，則國土淨。事實上，不論是東方或西方，淨土就在人的心中，當下就應創造人間淨土，何待往生呢？

劇情二：

鏡頭這時帶到一位出家人，翻山越嶺，來到中國，時間西元123年，道元入宋求道。劇情描寫著，道元來到中國，見了某寺的住持：

「你的拜師求學之旅，你所懷抱的志向是好的。可是……

。道元，佛法是這樣一種東西，其實你必須進一步從新學習，你會在那麼一個時間感悟到。這是我從師父那裏學到的道理啦，哈哈哈哈哈。老衲馬上得走，要見朝廷的官員啦，要維持這寺廟嘛，這份的交往，可怠慢不得。你明白吧，道元。」

道元：「這份交往也許可以維持寺廟，可是……」

住持：「可是什麼？」

道元：「能保護佛法嗎？」住持聽完道元的話，慢慢起身離去。留下跪在地下的道元。鏡頭又帶著道元繼續行腳去尋求他心中的真人真經。

感想：

《法華經》〈安樂行品〉：佛告文殊師利：「若菩薩摩訶薩，於後惡世欲說是經，當安住四法。一者、安住菩薩行處及親近處，能為衆生演說是經。……（中間省略）」又云：「云何名菩薩摩訶薩親近處？菩薩摩訶薩，不親近國王、王子、大臣、官長等。」

《法華經》〈序品〉偈：「是妙光法師，時有一弟子，心常懷懈怠，貪著於名利，求名利無厭，多遊族姓家，棄捨所習誦，廢忘不通利，以是因緣故，號之為求名。」

佛陀在世時要出家人，遠離豪勢，不得親近國王、王子、大臣、官長等，達官顯要之施主。在《法華文句記》云：「豪勢者，恐人恃附，失正道故。初似小益，久則大損。」修行人應以戒定為本，國王、大臣等，乃是權勢之者，若修行人親近之時，難免心生喜樂愛慕之心，故要戒近權勢。若出家人，喜攀權附貴，親近不可親之人，恐引惡習，妨礙正行，不親近國王等，為防染富貴驕恣之習氣，以妨正念，所以出家人，應當遠離。

修行人，遠離政商名流，以弘揚佛法爲第一，如果經常周旋於權貴之門，對自己的修行是無有益處，對佛法也有損傷。佛陀爲末世修行人立此法，應有預防目的。當然，大乘菩薩行者，以慈悲爲懷，以度衆生爲使命，如果在引導衆生，能入俗而不隨俗，不隨波逐流，不以方便而成隨便，才得以親近。

當今台灣的佛教界，不都是在與人交往嗎？與富商名豪、與政治官員、與大功德主。而這些都能維護佛法的常存嗎？佛教界，現今已以成爲功利主義爲主的法門，無法安心求佛道。無論是小道場、大道場，無論是在家、出家，都以利益爲第一。出家以維持道場生存，以度衆生爲由。而在家以貪功德利益，多結善緣、多修福報爲由，都無法安心修行入道。何時能如道元禪師，身心脫落呢？

出家人爲何喜攀緣呢？如劇中大和尚言，爲維持寺廟，故須與朝廷之人交往。出家人若有所求，爲貪供養，必須付出時間、體力，減少精進佛法的時間，去結緣應酬，對佛法來說，是一種損失，何況出家人，若常攀緣世間情，是否會捨了法身慧命呢？出家人，爲了利養，必須常與人來往，增長攀緣心，對修行來說是一種障礙。

當然，出家人也不可避免的與人交往，而在交往當中，對於人、時、地的拿捏，都要恰到好處，衡量輕重，不能完全不

與人結緣，也不能過分攀緣，無論是達官貴人，或是地位卑小的百姓，不論其程度的高下，財富的多寡，與衆生結緣交往，應適可而止，恰如其分，才能利益衆生。

有求皆苦，唯有遠離攀緣，才能除滅煩惱，閉諸惡業。現今佛教界，有些大和尚，就如電影中的和尚，有同樣的命運，爲了維持寺廟，還是不免要與官員交往。但是如劇中，道元禪師說的：「能保護佛法嗎？」身雖出家，心慕豪貴，喜近權勢，爲利養近檀越，終會斷善根，喪失慧命。應知利養是大災害，對護法檀越，不以諂曲之心應對，才能遠離諸煩惱。

劇情三：

劇中，道元禪師在繼續參訪的途中，遇到一位年長的出家人，身背重物。道元禪師，叫住長者說：

「長老，請原諒我的多事，能讓我替你背點東西好嗎？」

長者回答說：「謝謝你的好意，可是我得拒絕你，這典座的活，是老衲從佛那裏接手來的要緊的工作啊，那能交給別人啊！」

道元問：「典座就是作些伙膳房裏的活吧！」

長者回答說：「就是啊，今天想做供僧的麵搭，我就到此處買材料來的。」

道元：「為什麼會把這樣的工作交給你這樣的人呢？我覺

得像你這樣的年長者，每天專心坐禪，研讀古人的公案、祖錄才更好。」

長者說：「看上去你像個聰明的人，可是你還沒有領悟到什麼是修行辦道，好像連字面上的文字，意思都不懂。」

道元：「什麼是修行辦道？字面意思又是什麼？」

長者：「日本人，你不可忘記這一問。這樣你就會知道什麼是修行辦道，和這幾個字的含義。」長者說完，離去。留下一臉茫然的道元。

這時道元，追問長者：「我們還能見面嗎？」

長者回答：「要是我還活著的話，我是阿育王山廣利寺做飯的。」

這次巧遇阿育王山廣利寺的長者，雖然無所收獲，但這因緣，對道元禪師來說，在第二次遇長者時，是他在宋朝求法過程中，一次很好的經驗，也深深影響他日後的修行。

感想：修行辦道。

如何是修行辦道？有些的宗教徒或者是修行者，認為念佛、拜佛、誦經、持咒、禪坐等行為才是在修行辦道。誠如劇中道元禪師，認為修行人，每天應該專心坐禪，研讀古人的公案、祖錄，才是修行。喜好誦經者，認為每天念經才是修行，相應念佛者，認為每天念佛才是修行，喜歡禮懺者，認為禮懺才

是修行。任何法門都是修行辦道，反過來說呢，任何法門也不見得就是修行辦道。

古大德云：「口念彌陀心散亂，喊破喉嚨也枉然。」，口念阿彌陀佛，心裡妄想不斷，那便不是修行。坐禪時，意念不息，昏沈不止，醒了意念又紛飛，下了蒲團，又口沫橫飛，如此的修行辦道，就是坐破蒲團，不用心地觀照，也不能證悟得道，那也不是修行辦道。讀經也是修行，能專心在文字上，那便是修行辦道，但讀經求道，不求甚解，又常見他人之過，這便不是修行。《遺教經》云：「制心一處，無事不辦」。修行根本上，還是在心地，有心一切皆成，心為一切之根本。修行者，志求解脫，當制心一處。

修行辦道，處處是道場，行、住、坐、臥當中，隨時隨地都在觀心，便是修行辦道，每天把五堂功課認真地做好，日常的俗務，都是「修行辦道」。古人的禪風，「砍柴挑水，無非妙道，行住坐臥，處處是道場。」悟道，必須用心下工夫，參禪不是打坐，念佛也不靠口唸，制心一處，更莫異緣，如法持誦，名為修行辦道。

道元禪師，有機緣遇見老典座這樣的善知識，但還是未能解開有關佛性方面的大疑。所以，又繼續他的參訪行程。

（待續）

山中晚興

宋 釋永頤

松間石上聽流泉，看盡雲歸宿鳥還。

夕殿焚香春院閉，暮鍾沈響月堦閑。

非干獨往輕浮世，自合離群靜掩關。

林境翠深煙樹合，正堪高臥縱疎頑。

金鷲晚眺

宋 釋永頤

天低野曠樹濛濛，盡入金鷲望眼中。

青嶂月生雙燕去，碧溪雲繞亂帆通。

湛然詩鈔

二四七

平篙落照沈煙墅，結陣寒烏保暝叢。

歲月飛騰吾嬾矣，昏鍾迢遞起秋宮。

送僧歸苦涇

宋 釋永頤

具渚僧歸落日村，故王宮井已無聞。

水邊尚有紅藍草，不染香衣染澣雲。

牽牛花

宋 釋永頤

老梅枝上掛牽牛，引得青花上樹頭。

秋園日斜風露冷，倒垂長蔓拂鳴鳩。

過具門

宋 釋永頤

故苑煙花百草香，五湖人去事茫茫。

浮雲幾度春陰合，猶見西山白鷺行。

雪中送僧還竹閣(一)

宋 釋永頤

白公竹閣雲生晚，城市人歸夜雪平。

燈在北高峯頂上，塔如千尺玉長檠。

雪中送僧還竹閣(二)

宋 釋永頤

湖練平鋪肅夜濤，柳翻王母白旌旄。

湛然詩鈔

二四八

舞殘鷺翮歸何處，天上飛花散碧桃。

次韻答周伯弼信後見寄

宋 釋永頤

清茶相對飲山色，憶在西峯寺裏時。

今日雲深無好伴，澗松獨看掛猿枝。

寄周宗聖

宋 釋永頤

我心如有失，曾未識南園。幾見閑花落，

頻將好夢原。時賢多厚祿，君子尚衡門。

詩卷逢僧寄，長吟落照村。

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

湛然寺福田功德會



10月份救濟事蹟

1. 劉○芳小妹妹：案主住台南市歸仁區民族北街，八歲。罹患腦性麻痺，心智動作發展遲緩，於成大醫院追蹤治療中，案家持有低收入戶證明，生活有困難，其母攜至本會求助，故本會協助其生活費用貳仟元整。

2. 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、歐○義先生、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。

因明新引

水月法師遷化三週年紀念

水月法師遷化三週年紀念(因明新引)

• 贈閱 •

■ 中華民國一〇三年十一月十五日出版
佛曆三〇四二年十一月十五日出版

■ 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