

福

田



351

卍 佛教月誌 卍

※泰國朱拉功大學校長梵智長老所著《法王論》一書，於7月14

日於台北誠品書店舉行新書發表會。

※台南市佛教會常務理事許朝森老居士，已屆八十高齡，畫筆不停。近日於8月21日至30日，假台南文化中心第一藝廊，舉辦水墨新作個展。

※中華人間佛教聯合總會，由明光法師等九位僧俗任籌辦委員，於8月9日，假新北市三峽金光明寺舉辦成立大會。

※由台北大學與財團法人伽耶山基金會一齊主辦，香光佛教學院及圖書館承辦，擇於10月25日，假台北市立大學公誠樓第三會議室，舉行「寺院史誌與大眾史學發展」研討會。

※由南投縣德林念佛寺主辦，南投龍泉寺、玄奘寺承辦，將於10月18日至24日，假德林念佛寺舉辦般若解行教育僧伽研習會。

※明光法師榮任大台南佛教會第二十二屆理事長，如本法師為副理事長。8月12日假佛光山南台別院舉行理監事交接典禮。



本期目錄



封面：墨石念珠 大明攝

1. 佛教月誌
2. 聖者龍樹所著《中論》之
《觀法（界）品》與《觀涅槃品》之真實意義……龍樹菩薩
解析「睡夢」的真相及其修持方法……明了
兼述天台夢事觀點(二)
7. 誰是如來性惡說之創唱者……佐藤哲英著
答安藤俊雄博士之批判(一)……依觀譯
12. 應用因明論式破實我執和實法執的探討(四)……林維明
16. 關於「無心」(三)……上田義文著
荷香譯
20. 讀楞嚴經偶感(三)……證義
22. 幾個學佛現象的探討(四)……何世亮
24. 香林師好走……雲庵
26. 大慈大悲、三念處正智功德……雲庵
27. 云何處世無怨？……月中雲
30. 湛然詩鈔
32. 一〇四年八月份會務報告
33. 封底：慧峰上人關中說法圖（許朝森恭畫）

聖者龍樹所著《中論》之 《觀法(界)品》與《觀涅槃品》之真實意義

龍樹菩薩

一、《中論》〈觀法品〉之真實意義

(一) 論文：

1. 問曰：若諸法盡畢竟空，無生無滅，是名諸法實相者，云何入？

答曰：滅我我所著故得一切法空，無我慧名爲入。

2. 問曰：云何知諸法無我？

答曰：若我是五陰，我即爲生滅。若我異五陰，則非五陰相。

若無有我者，何得有所？滅我我所故，名得無我智。得

無我智者，是則名實觀。得無我智者，是人爲希有。內外我所，盡滅無有故。

諸受即爲滅，受滅則身滅。業煩惱滅故，名之爲解脫。業煩惱非實，入空戲論滅。

諸佛或說我，或說於無我。諸法實相中，無我無非我。諸法實相者，心行言語斷。無生亦無滅，寂滅如涅槃。一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。

自知不隨他，寂滅無戲論。無異無分別，是則名實相。若法從緣生，不即不異因，是故名實相。

不斷亦不常，不一亦不異。不常亦不斷，是名諸世尊，教化甘露味。若佛不出世，佛法已滅盡，諸辟支佛智，從於遠離生。(《大正》30，頁23下—24上)。

(二) 論釋：

1. 有人說神應有二種，若五陰即是神(我)，若離五陰有神；若五陰是神者，神則生滅相；神若是五陰，五陰無常故，神應無常生滅相。若離五陰有神，神即無五陰相；若神是五陰，則非五陰相，而離五陰更無有法。若離五陰有法者，以何相

何法而有？若謂神如虛空，離五陰而有者，是亦不然，何以故？破六種品已破。（頁24上—中）

註：身心的要素，佛常說是五陰。生理的機構，血肉的軀體，是色法；心理的活動，不外情緒的感受，想像的認識，意志的造作；而能知這三者的，是心識的作用。約精神與物質的分別，色陰是物質的，受、想、行、識四陰是精神的。約能知與所知分別，識陰是能知的，色、受、想、行四陰是所知的。

反觀自我，身心中了不可得，除了五陰，更沒有我的體用。我（神），不過是依五陰和合而有的假我，如探求他的實體，一一陰中是不可得的。

2. 又無我無我所者，於第一義中，亦不可得。無我無我所者，能真見諸法。凡夫人以我所障慧眼故，不能見實。今聖人無我我所故，諸煩惱亦滅。諸煩惱滅故，能見諸法實相。

內外我我所滅故，諸受亦滅。諸受滅故，無量後身皆亦滅，是名說無餘涅槃。

(1) 問曰：有餘涅槃云何？

答曰：諸煩惱及業滅故，名心得解脫。是諸煩惱業，皆從憶想分別生無有實，諸憶想分別皆從戲論生。得諸法實相畢竟空，諸戲論則滅，是名說有餘涅槃。

(2) 問曰：若無我是實，但以世俗故說有我？有何答？

答曰：因破我法有無我，我決定不可得，何有無我？若決定有無我，則是斷滅生於貪著，如《般若》中說菩薩有我亦非行，無我立非行。

(3) 問曰：若不說我非我，我空不空，佛法為何所說？

答曰：佛說諸法實相，實相中無語言道，滅諸心行。心以取相緣，生以先世業果報故有，不能實見諸法，是故說心行滅。

(4) 問曰：若諸凡夫心不能見實，聖人心應能見實，何故說一切心行滅？

答曰：諸法實相即是涅槃。涅槃名滅，是滅為向涅槃故亦名滅。

若心是實，何用空等解脫門？諸禪定中，何故以滅盡定為第一？又亦終歸無餘涅槃，是故當知，一切心行皆是虛妄。虛妄故應滅。

諸法實相者，出諸心數法，無生無滅，寂滅相如涅槃。

(5) 問曰：經中說諸法先來寂滅相即是涅槃，何以言如涅槃？

答曰：著法者，分別法有二種，是世間是涅槃，說涅槃是寂滅，不說世間是寂滅。此論（指中論）中說一切法性空寂滅相，為著法者不解故，以涅槃為喻，如汝說涅槃相空無相寂滅，無戲論，一切世間法亦如是。（頁24中—25上）。

註：在吾人的身心和合演變中，有不斷不常，不一不異的

假名我。衆生不知道他是假名無實，這才執爲是真實自性有了。

假名的緣起我，不離因緣而存在，所以非自有的；依化因緣而俱起，所以非獨存的；在息流變中，所以非常住的。通達此緣起假名我，一方面不否定個性與人格，能信解作與受的不斷不常；一方面也不生起錯誤的邪見，走上眞常的唯心與唯神。依緣起我而正見性空，即我法二執不生，正見諸法的眞相了。

至於佛說涅槃，其實涅槃即諸法實相，不是離一切法的生滅，另有這眞常不變的實體。不過常人不見諸法實相，佛才對虛說實；說生滅應捨，涅槃應求。如從緣起而悟解空性，那就無自性的緣起生滅的當體，本來即是不生不滅的。體達此無自性生滅的空性，也就是實證不生滅的涅槃了。何曾別有涅槃可得？

二、《中論》〈觀涅槃品〉之眞實意義

(一) 論文：

1. 若一切法空，無生無滅者，何斷何所斷，而稱爲涅槃？若諸法不空，則無生無滅，何斷何所斷，而稱爲涅槃？

無得亦無至，不斷亦不常，不生亦不滅，是說名涅槃。（頁34下）。

註：如幻衆生，修如幻行，不取著一切而得身心解脫的涅

槃；這涅槃即如幻如化的。在如幻如化的涅槃中，也決定無自性實有的可得、可至、可斷、可常、可生、可滅。

2. 涅槃不名有，有則老死相。終無有有法，離於老死相。若涅槃是有，涅槃即有爲。終無有有法，而是無爲者。若涅槃是有，云何名無受。無有不從受，而名爲法者。

有尚非涅槃，何況於無耶？涅槃無有有，何處當有無？若無是涅槃，云何名不受？未曾有不受，而名爲無法。

受諸因緣，輪轉生死中，不受諸因緣，是名爲涅槃。如佛經中說，斷有斷非有，是故知涅槃，非有亦非無。（頁35上—中）。

註：緣起諸法，雖本無自性，但幻幻相因，而輪轉在生死的苦海中。佛說涅槃，不是斷滅實有的生死，所以涅槃非無，也不是另得眞常樂淨的涅槃，所以非有；本性空寂，有何可斷？有何可得？只是在見色、聞聲、舉心、動念中，「不」執「受」取著「諸因緣」法，現覺法性空寂，而還復諸法的本性空寂，所以「名爲涅槃」。

3. 若謂於有無，合爲涅槃者，有無即解脫，是事則不然。若謂於有無，合爲涅槃者，涅槃非無受，是二從受生，有無共合成，云何名涅槃？涅槃名無爲，有無是有爲，有無二事共，云何是涅槃？是二不同處，如明闇不俱。

若非有非無，名之爲涅槃，此非有非無，以何而分別？分別非有無，如是名涅槃。若有無成者，非有非無成。

如來滅度後，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。如來現在時，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。（頁35中一下）。

註：佛在世時，有外道問佛：如來死後去？如來死後不去？如來死後亦去亦不去？如來死後非去非不去？這就是有、無、亦有亦無、非有非無；屬十四不可記中的四句。如來不記別這四句，可知如來死後，是離此四句分別戲論的。

涅槃有有餘、無餘的兩種，像釋尊示寂在拘尸那羅連禪河畔二娑羅樹間，這是無餘涅槃，是「如來滅度後」的涅槃。在這滅度的無餘涅槃中，如來是「不」說是「有」，是「無」，也不說他是亦「有」亦「無」，當然是更不說他「非有及非無」的。

四句是世間的，依世間蘊處界的因緣生滅現而說；滅度即無此可說。

外人所以問佛死後去，死後不去，因他以爲有實在的，可來可去。佛把他當作戲論看，所以在不受因緣的寂滅中，不記說有能證者，有所證的涅槃，也決不起斷滅見以爲是沒有。

正覺成佛，見諦證了阿羅漢果，都可以名爲涅槃，這是有

餘涅槃。成佛覺了世間諸相，在世間中來來往往，自由自在，無拘無礙，而如來之所以爲如來，也就因通達緣起無自性的畢竟空。

在「如來現在」體達畢竟空的有餘涅槃「時」，在正覺涅槃中，也是「不」說他是「有」是「無」，亦「有」亦「無」，及「非有非無」的。

4 涅槃與世間，無有少分別；世間與涅槃，亦無有少分別。涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別。（頁36上）。

註：經中說離生死得涅槃，這是相對的假說，目的在令人無取無著；離顛倒不取著，就能親切的體現寂靜的涅槃了。如尅求二者的實際，二者是無二無別的。

約緣起性空無礙，觀世間的生死是如幻的。緣起涅槃即此如幻的性空。就涅槃望世間，即空性寂靜的「涅槃」，「與」動亂生滅的「世間」，是「無有少分」差「別」的。就世間望涅槃，生滅動亂的「世間」，「與」性空寂靜的「涅槃」，也是「無有少分」差「別」由。

進一步，就諸法畢竟性空說：在空有相待觀中，世間即涅槃，緣起與性空相成而不相奪。然此涅槃空寂，還是如幻相邊的事。以此二者，更作甚深的觀察；生死的動亂如幻而空寂的

，此涅槃的空靜也是如幻而空寂的，二者都如幻如化的同樣的性空寂滅，所以說：「涅槃」的「實際」，「與世間」的實「際」，二者在幻相邊，雖似有生滅、寂滅等差別，而推求到實際，「如是二」種實「際」，確係「無毫釐差別」的。

實際，是邊際、究竟、真實的意思。所以了生死得解脫，不是離了生死求涅槃，也不能把生死當作涅槃。離生死求涅槃，涅槃不可得；視生死即涅槃，這涅槃也靠不住。

初從生死如幻是有為法，涅槃不如幻是無為法的差別，進觀二者的無礙：到得究竟實相，這才洞達世間與涅槃如幻妙化，實際都畢竟性空的，離一切戲論。在這樣的立場，二者還有什麼差別？

(二) 結論

1. 論文：滅後有無等，有邊等常等，諸見依涅槃，未來過去世。

一切法空故，何有邊無邊，亦邊亦無邊，非有非無邊，何者為一異？何有當無常，亦常亦無常，非常非無常。

諸法不可得，滅一切戲論，無人亦無處，佛亦無所說。（頁36上—中）。

註：一般人，總以為離生死得涅槃，是有能證的人，所證的涅槃；似乎有從此處到那邊的樣子。其實，在「諸法不可得

」的畢竟性空中，息「滅」了「一切」的虛妄「戲論」，是「無」有能證的「人」，也「無」所到達的「處所」。人與處，都是在無自性的緣起上說的；性空中無法安立。

本品說「無得亦無至」。沒有人，那裏還有得；沒有至，那裏有去處？不但聖者自證是如此，就是佛說法，也是假名巧說，如彩畫虛空。雖常說涅槃如何，生死如何，而實法性空寂中，未曾說得一字。

「註」文取自中觀家印順法師《中觀論頌講記》一書。

三在《中論》有二十七品，為何選擇這二品：(一)本論取材《般若》與《寶積》二經之教化菩薩修行方法。菩薩首重修緣起畢竟性空之智慧。如此智慧才不會發生顛倒分別、無益的戲論，招致人生之痛苦。觀法品就是強調無自性之空慧，此慧可破除分別戲論與世間之染污，見到諸法之寂靜面目，所謂「法性本寂」或「法性本淨」。(二)觀涅槃品是在自證畢竟空的出世性格，要菩薩行者再投入世間教化眾生，嚴淨佛土，因為世間之實際，依著世間實際而踐行，謂之出世。這樣把世間和世間統一起來，也就是「即世而出世」。此為聖者龍樹——提婆一系之菩薩乘的重要學說。

(2014.10.28.明了整理)

解析「睡夢」的真相及其修持方法

兼述天台夢事觀點（二）

• 明了

（四）修持《法華經》夢證入「四種果位」之效果

在《法華經》〈安樂行品〉中世尊說修行方法有四：1.身

安樂行，2.口安樂行，3.意安樂行，4.誓願安樂行。修成四種

安樂行可有四種夢，夢入四種果位，經云：

1. 夢入十信相似位：

若於夢中，但見妙事。見諸如來坐師子座，諸比丘衆圍繞

說法。又見龍神、阿修羅等，數如恆沙，恭敬合掌，自見其身

而爲說法。

2. 夢入初住見道位：

又見諸佛身相金色，放無量光照於一切，以梵音聲演說諸

法，佛爲四衆說無上法，見身處中合掌讚佛。聞法歡喜而爲供

養，得陀羅尼證不退智。佛知其心深入佛道，即爲授記成最正

覺。

3. 夢入住行向地修道位：

又見自身在山林中修習善法證諸實相，深入禪定見十方

佛。

4. 夢入妙覺究竟位：

諸佛身金色，百福相莊嚴，聞法爲人說，常有是好夢。又

夢作國王捨宮殿眷屬及上妙五欲行詣於道場，在菩提樹下，而

處師子座，求道過七日，得諸佛之智成無上道已，起而轉法輪

，爲四衆說法，經千萬億劫，說無漏妙法，度無量衆生，後當入涅槃，如煙盡燈滅。（《大正》9，頁39中一下）。

這一段經文中國佛教學者有不同解答，簡述如下：

1. 天台宗智者大師《法華經文句》說：

(1) 若夢中見妙事，總明一切煩惱障轉也。亦是後報轉，持經現感此相。當知過去久已成就，今藉緣而發耳。

(2) 又有成佛因果等相，並是後報故於夢中見未來後報之相。

(3) 百千萬劫事在一念夢中，用表妙法不可思議。一中無量，無量中一。是相前現後當剋果。

(4) 夢者，從須陀洹至辟支佛悉有夢，唯佛不夢，無疑無習氣故不夢。

(5) 從五事故有夢，如偈說，以疑心分別，學習因現事，非人來相語，因此五事夢。又是所更聞見及諸患，爲七事故有夢。

(6) 問：現在意識尙不見色，云何夢中意地見色？

答：皆是曾見聞故想耳。

(7) 吉不吉相耳？

答：夢中無通無宿命智。

(8) 云何能見未來事？

答：此非願智境界乃是比知。諸人曾有如是夢如是果，今以此知耳。

(9) 問：誰眠？

答：五道及中陰皆有眠。在胎諸根具者亦是眠，乃至佛亦眠。

(10) 問：眠是愚是蓋？此云何通？

答：佛起現前欲調身故眠，非蓋非愚眠也。（《大正》39，頁124上一下）。

2. 三論宗吉祥吉藏大師《法華義疏》第一中云：

此五（四）夢從淺至深以爲次第。初明行淺故但見佛說法，次解漸深見爲他說法，次見得記，次見修行，次成佛果。《大智度論》有五夢：一、熱氣多故夢，二、冷氣多故，三、風氣多故，四、見聞多故，五天神與夢。今是第五（天神與夢）。

《僧祇律》明五夢：一、實夢，二、不實夢，三、明了夢，四、夢中夢，五、前想後夢。今是實夢也。（《大正》34，頁599上）。

大師認爲是天神與夢，是實夢，非虛妄之夢。大乘經典對

夢事多表虛幻不實，但《法華經》且是實有之夢，修行證果之夢證。

四、睡夢發生之原因

(一)《大毘婆沙論》卷三十七說有五種原因引發睡夢。五

種者：

1. 由他引：

謂若諸天諸仙神鬼咒術藥草親勝所念，及諸聖賢所引故

夢。

2. 由曾更：

謂先見聞覺知是事，或曾串習種種事業，今便夢見。

3. 由當有：

謂若將有吉不吉事，法爾夢中先見其相。

4. 由分別：

謂若思惟希求疑慮即便夢見。

5. 由諸病：

謂若諸大不調適時便隨所增夢見。（《大正》27，頁193

下—194上）。

(二)《大智度論》卷第六說有五種原因引發睡夢。五種者：

1. 若身中不調。

2. 若熱氣多則多夢見火，見黃見赤。

3. 若冷氣多則多見水見白。

4. 若風氣多則多見飛見黑。

5. 所聞見事，多思惟念故則夢見，或天與，夢令知未來事故。

五種夢皆無實事而妄見。（《大正》25，頁103下）。

在《大智度論》五種夢中，前三者相當於《婆沙論》的第五因諸病，第四相當於《婆沙論》的第二因、第四因，第五相當於《婆沙論》的第一及第三因。

又，較《大智度論》晚約二百年成立的《善見律毘婆沙論》卷十二，列舉四大不和、先見、天人、想夢等四種夢。

三書中，《大毘婆沙論》肯定夢，《大智度論》謂五種皆無實事而妄見，全面否定夢事。《善見律毘婆沙論》則說四大不和與先見二種乃虛假不實，天人與想夢二種為真實之夢。折衷前二書肯定、否定的立場。

五、睡夢之修持方法

(一)密教部佛典之《首楞嚴經》卷第十「想陰」之修法：

1.經云：善男子，修三摩提「想陰」盡者，是人平常夢想銷滅，寤寐恒一。

2.受陰心交互現十種禪那境，經文云：

修三摩提受陰盡者，雖未漏盡，心離其形，如鳥出籠已能成就，從是凡身上歷菩薩六十聖位，得意生身隨往無礙。譬如有人熟寐寢言，是人雖則無所知，其言已成音韻倫次，令不寐者咸悟其語，此則名為想陰區宇。若動念盡，浮想銷除，於覺明心如去塵垢，一倫死生，首尾圓照，名想陰盡。

是人則能超煩惱濁。觀其所由融通妄想以為其本。

(1)受陰虛妙，圓定發三摩地中，「心愛圓明，銳其精思，貪求善巧」，爾時天魔候得其便，飛精附人，口說經法，自言謂得無上涅槃。此魔名怪鬼，年老成魔，惱亂是人，厭足心生去彼人體，弟子與師俱陷王難，汝當先覺不入輪迴，迷惑不知墮無間獄。

(2)受陰虛妙，圓定發三摩地中，「心愛遊蕩，飛其精思，貪求經歷」，爾時天魔候得其便，飛精附人，口說經法，言自得無上涅槃，此魔名魑鬼，年老成魔，惱亂是人，墮無間獄。

(3)受陰虛妙，圓定發三摩地中，「心愛綿溜，澄其精思，

貪求契合」，爾時天魔候得其便，飛精附人，口說經法，亦言自得無上涅槃。此名魅鬼，年老成魔，惱亂是人，汝當先覺，不入輪迴，迷惑不知墮無間獄。

(4)受陰虛妙，圓定發明三摩地中，「心愛根本，窮覽物化，性之終始，精爽其心，貪求辯析」，爾時天魔候得其便，飛精附人，口說經法，亦言自得無上涅槃。此魔名蠱毒魔勝惡鬼，年老成魔，惱亂是人，汝當先覺不入輪迴，迷惑不知墮無間獄。

(5)受陰虛妙，圓定發明三摩地中，「心愛懸應，周流精研，貪求冥感」，爾時天魔候得其便，飛精附人，口說經法，亦言自得無上涅槃。此大力鬼，年老成魔，惱亂是人，厭足心生去彼人體，弟子與師多陷王難，汝當先覺不入輪迴，迷惑不知墮無間獄。

(6)受陰虛妙，圓定發明三摩地中，「心愛知見，勤苦研尋，貪求宿命」，爾時天魔候得其便，飛精附人，口說經法，自言得無上涅槃。此魔名山林土地城隍川嶽鬼神，年老成魔，或有宣姪破佛戒律，與承事者潛行五欲，或有精進純食草木，無定行事惱亂彼人，汝當先覺不入輪迴，迷惑不知墮無間獄。

(7)受陰虛妙，圓定發明三摩地中，「心愛神通，種種變化，研究化元，貪取神力」，爾時天魔候得其便，飛精附人，口說經法，亦言自得無上涅槃。此天魔名天地大力山精、海風精、河精、土精，一切草樹積劫精魅，或復龍魅或壽終仙再活為魅，或仙期終計年應死，其形不化，他怪所附，年老成魔惱亂是人，厭足心生去彼人體，弟子與師多陷王難，汝當先覺，不入輪迴，迷惑不知墮無間獄。

(8)受陰虛妙，圓定發明三摩地中，「心愛入滅，研究化性，貪求深空」，爾時天魔候得其便，飛精附人，口說經法，言自得無上涅槃。此天魔名日月薄蝕精氣，金玉芝草麟鳳龜鶴，經千萬年不死為靈，出生國土，年老成魔，惱亂是人，厭足心生，去彼人體，弟子與師多陷王難，汝當先覺，不入輪迴，迷惑不知墮無間獄。

(9)受陰虛妙，不遭邪慮，圓定發明三摩地中，「心愛長壽，辛苦研幾，貪求永歲，棄分段生，頓希變易細相常住」，爾時天魔候得其便，飛精附人，口說經法，亦言自得無上涅槃。此天魔名住世自在天魔使其眷屬，如遮文茶及四天王毘舍童子，未發心者利其虛明，食彼精氣，或不因師。其修行人觀自觀見，稱執金剛與汝長命，現美女身盛行貪欲，未逾年歲肝腦枯竭

，口兼獨言，聽若魑魅，前人未詳多陷王難，未及遇刑先已乾死，惱亂彼人以至殂殂，汝當先覺，不入輪迴，迷惑不知墮無間獄。

(10)受陰虛妙，不遭邪慮，圓定發明三摩地中，「心愛深入，克己辛勤，樂處陰寂，貪求靜謐」，爾時天魔候得其便，飛精附人，口說經法，亦言自得無上涅槃。此天魔為大力鬼，年老成魔，惱亂是人，厭足心生，去彼人體，弟子與師多陷王難，汝當先覺，不入輪迴，迷惑不知墮無間獄。（《大正》19，頁149中—151中）。

3. 結語：

當知十種魔於末世時，在我法中出家修道，或附人體或自現形，皆言已成正遍知覺，讚歎搖欲，破佛律儀，先惡魔師與魔弟子搖搖相傳，如是邪精魅其心，附近則九生多逾百世，令真修行總為魔眷，命終之後畢為魔民，失正遍知墮無間獄。

如是十種禪那現境，皆是想陰用心交互故現斯事，衆生頑迷不自付量，逢此因緣迷不自識謂言登聖，大妄語成墮無間獄。汝等必須將如來語，於我滅後傳示末法，遍令衆生開悟斯義，無令天魔得其方便，保持覆護成無上道。（同上，頁151中）。

（待續）

誰是如來性惡說之創唱者

答安藤俊雄博士之批判（一）

依藤招英 著
觀 譯

一

筆者的《天台大師之研究》刊行於昭和三十六年，至今已經過二十年歲月。在本書中，筆者超越從來天台宗的傳統學說，提出獨自之見解，當然在提出己見之前，心裏已有覺悟將會受到各方之批判，然而論戰之機會若因此而得以創造，想必學問之進展亦能因此而得以促進。昭和三十八年，大谷大學教授安藤俊雄博士於印度學佛教學會中，以「天台智顗與如來性惡說」為題，對於筆者之見解提出強烈的批判。爾後其要旨係以「如來性惡思想之創設者」一文，發表於《大谷學報》第四十四年第一號（昭和三十九年十月），此論文亦收錄於安藤博士所撰《天台學》之中。其論旨透徹，理路整然，真是佳文一篇。

在此論文中，對於筆者所提如來性惡說之創唱者是灌頂的主張，安藤博士給予強烈的批判，立於如來性惡思想正是天台性具思想最高成果之觀點，故安藤博士認為其創唱者當然應是天台大師智顗。對此，在昭和四十年度的印度學佛教學會中，筆者發表「性惡思想之創唱者是智顗或灌頂」（《印佛研究》一四二，昭和四十一年三月），對於安藤博士之駁論，提出三點疑問，然而對此疑問尚未獲得任何回應，安藤博士卻於昭和四十八年十二月，突如其來的，成為不歸之客。對於已成故人的安藤博士，想要予以展開反駁等已成爲不可能。在稱嘆博士之優秀學績之餘，另一方面，對於如來性惡說之創唱者是誰的問題，若能確定安藤博士與筆者見解的差異點，相信對於將來學問

之進展不無助益，故今起草如此一文。

二

古來性惡法門即被視為天台教義之極說，然而不只是天台三大部，即使是智顗晚年所撰述的「維摩經疏」亦無明示，天台典籍中，明白揭出此性惡說的，只見於《觀音玄義》及《請觀音經疏》。在《觀音玄義》釋名章的科簡之下，對於人法等十義而問答料簡之中，有如次之論述：

料簡緣了者。問：緣了既有性德，善亦有性德惡否？答：具。問：闡提與佛斷何等善惡？答：闡提斷修善盡但性善在。佛斷修惡盡但性惡在。問：性德善惡何不可斷？答：性之善惡但是善惡之法門。性不可改歷三世無誰能毀。（大正，三四，八八二c）

其次，《請觀音經疏》中，在解釋經題的「消伏毒害陀羅尼」之文段，指出：

法有二義。一用二體。消伏毒害明其力用，陀羅尼明其正體。（中略）用即為三。一事二行三理。事者虎狼刀劍等也，行者五住煩惱也。理者法界無閼無染。而染即理性之

毒也。（大正，三九，九六八a）

此中，《觀音玄義》是明白地揭出性惡說，而《請觀音經疏》所說稍簡。因此，在趙宋天台時代，對於此理性之毒可否解為性惡，遂成為山家山外兩學派的論目之一，是以《請觀音經疏》為中心而論辯性惡說。

所謂如來性惡，意指即使是佛，但本性之中仍具有惡。就一般常識而言，佛只是清淨無垢之存在，因此這是何等大膽之思想，但天台之性具說是指十界互具，百界千如，一念三千，亦即無論地獄或佛，十界之任一界，皆與其他九界互具，百界悉具十如，而成千如，任何一法皆具三千迷悟之性。此性具說若更進一步推進，即形成闡提性善不斷，遇緣發善根，佛性不斷性惡，慈力所薰，能入阿鼻教化衆生的性惡說。如此的性惡思想，只是作為「天台三大部」等後期時代著作之基底的性具說的一種表現，因此，《法華玄義》在述說感應妙與神通妙之處，對於如來性惡的思想予以充分地闡示。智顗於其晚年指出如來與菩薩本具性惡，在所有的講述與著作中亦多所強調，因此，如來性惡之思想當然是天台大師始創，安藤博士據此而將性

惡思想之創說者視爲是天台智顗。

相對於此，筆者提出個人之私見如次：如安藤博士所言，在天台大師後期時代之著作中，係以性具思想爲其基底，此性具思想再往前推進一步，即形成性惡思想。雖然如此，但在文獻上，明示此性惡說的，不外於是《觀音玄義》。然而此《觀音玄義》並非天台大師之著作，而是其門人灌頂所撰，因此《觀音玄義》所揭之性惡說不得不視爲是灌頂所創唱，因此，筆者主張如來性惡說之創唱者是灌頂。亦即安藤博士立於思想之根據，提出天台智顗創唱說，筆者立於文獻之根據，主張灌頂創唱說，彼此的差異在於立論的根據。

但無論如何，明記性惡說的文獻是《觀音玄義》。若將此《觀音玄義》之著者視爲天台大師，則安藤博士的主張不只有思想的根據，縱使立於文獻的根據，天台大師之創唱說亦能確立，但筆者不能認可《觀音玄義》之著者是天台大師，而是認爲是由其門人灌頂所撰，因此兩者的見解完全不同。如來性惡說之創唱是誰的問題，串連著安藤博士的智顗創唱說與筆者的灌頂創唱說，因此，安藤博士與筆者在《觀音玄義》的著者是誰

的文獻論上展開一番論辯。

三

關於誰是《觀音玄義》的著者，在拙著《天台大師之研究》（四七五—四九六頁）中，曾提出大體之見解，筆者將《觀音玄義》與《觀音義疏》視爲一體，是當作「觀音經疏」看待。今揭出筆者見解的要點如次。

（一）《法華經》之《普門品》很早以前就單獨刊行，是被稱爲「觀音經」或「觀世音經」。《觀音玄義》是其品題之釋，《觀音義疏》是隨文釋。此二書原是一體，恐是於同時成書。

（二）智顗講說此《普門品》之記錄不得見，但《觀音義疏》卷首分成序、正、流通等三段，揭出有人二家說之後，又云：

今師有時亦三段。有時不作三段名，但分爲三章。（中略）或作二段。謂前後兩問答也。多種分章，隨人意用也。（大正，三四，九二一b）

此中之今師即是天台大師，故智顗至少作出二種分科，智顗的一生當中講說此《普門品》應有若干回。

（三）《觀音義疏》繼前引之後，揭出前番問答之分科，即移至「

爾時……」的經文之釋，因此何者是筆記者之私記，何者是大師之講說難以區別。然而若將卷首的文科及其一連串之文的本疏全體都視為是記述，相信較近於事實。

(四)如同《法華玄義》，《觀音玄義》也是依釋名、辨體、明宗、論用與教相等五重玄義之次第，故具有以《法華玄義》為指南書而撰述之體裁。如「此具出大本玄義」「具論在彼玄義」之說，指出詳見《法華玄義》之處有十五回。因此，若將本書視為是天台大師所講說，但對於篇幅僅只二卷的本書，卻引用《法華玄義》十五回，其教義上之主要部分又說詳見於《玄義》，實際上的講述相信不應是如此。反之，若將此書視為是參照《法華玄義》而撰述之著作，就資料性而言，應該不是無理的觀點。

(五)《法華玄義》開講於開皇十三年（五九三），是經過灌頂再三之修治，始具著述之形態，將之獻予煬帝是在仁壽二年（六〇二）八月，故《法華玄義》之流布是在此之後。從而依此《玄義》而撰述的《觀音玄義》，其之成書應在仁壽二年（六〇二）以後。

(六)《觀音玄義》中有人法、慈悲、福慧、真應、藥珠、冥顯、權實、本迹、緣了與智斷之十雙說。此十雙說與嘉祥大師《法華義疏》的十對，以及《法華玄論》的二十條義有關連，故應是受其影響。對於此一部分，安藤博士提出強烈的反駁，後文將揭出其之所說。

(七)《法華文句》卷十（大正，三四，三五六b）的普門品之釋指出「別有私記兩卷」，其前半之品題釋是依據《觀音玄義》，後半之隨文釋是承繼《觀音義疏》。據此可知灌頂在添削《法華文句》時，「觀音經疏」既已成書，故得以參照。

(八)灌頂添削《法華文句》，是在唐貞觀三年（六二九），故「觀音經疏」之成書是在《法華玄義》成書（六〇二）以後，《法華文句》添削（六二九）之前。故其成書可定為六〇二—六二九之間。

(九)要言之，智顗講說「觀音經」有數次，但現行「觀音經疏」，並不是智顗講說之筆錄，《觀音玄義》是以《法華玄義》為指南而述作，灌頂是在西曆六〇二—六二九之間述作本書，故應視為是灌頂之撰述。

（待續）

應用因明論式破實我執和實法執的探討（四）

——以《成唯識論》為主

／林維明

（二）破實法執

《成唯識論》所破實法的計執，極為廣泛。而所破的對象相當多，因此在本文中，於外道諸論，唯取破順世外道的部份來加以論述；於小乘的「說一切有部」中，則從內容來分，唯取破色法、破不相應行法、破無為法等三個主要部份，則諸部執有關聯的，一併於此予以難破。

1. 破順世外道認為極微實法，常住而能生粗色的主張

順世外道有如一般世間凡夫，認為有離心識而獨立存在的身、心諸法；而此等的身、心諸法是依永恆的地、水、火、風、極微（原子）為體而合成的，所以雖然無常，但是實有。有情死後，身、心諸法還歸地、水、火、風等四大極微。如是身、

心諸法（粗色）皆從現在眾緣而生，非由前世來，亦不往後世去。身、心諸法的質量，與組成它們的極微之質量相等。如《成唯識論》所說：順世論和勝論認為，地、水、火、風的本源極微是真實的，而且是永恆的，能夠產生粗大的東西，所生的粗大東西仍依父母其本原極微而有，雖然是非永恆的，而本體卻是真實的²³。這種主張是錯誤的，為什麼呢？他們所說的極微如果有方分（佔有空間）的話，就如蟻行等一樣，其體應非實有。而如無方分，就如心法和心所法一樣，不應當聚合而生粗大的東西。既然能生果，就像所生的果一樣，怎麼能說極微是永恆的呢？²⁴

若要破順世外道的四大極微，可分三個步驟進行：第一設

地、水、火、風四大本源極微是佔有空間的（有方分），則可以推出它們體非實有，如云：

宗：你所執的地、水、火、風等四大極微，體應非實。

因：有方分故（佔有空間）。

喻：若有方分，則體非實，如蟻行（蟻所組成的行列）等。

現象界一切事物，若不是佔有空間（有方分），便是不佔空間（無方分），今於第二步驟再考察其不佔空間（無方分）

則不能聚集而生起，現象界的一切粗果色，如云：

宗：你所執的地、水、火、風等四大極微，應不共聚生

粗果色。

因：無方分故（不佔空間）。

喻：若無方分，則不能共聚生粗果色，如山河大地、屋

宇器物等。

推證的第三步驟，彼執極微常住，亦不應理，如云：

宗：你所執的地、水、火、風等四大極微應非常住。

因：許能生果故。

喻：若能生果，見非常住，如所生的子微。²⁵

透過上述的三個比量，則可證得順世外道所執「有極微實法，常住而能生粗色」的主張是不能成立的。

2. 破順世外道的極微生果名為粗色及粗色為實有主張

以上已破能生的極微，今當辨破所生的粗色。辨破粗色中，先就所執「所生之果不越因量」為依據，論證極微生果，不名粗色；後破「所生之果體是實有」執，如《成唯識論》所說：所生之果既然是依極微而有，就應當像極微那樣，不當稱為粗大東西。這種粗大東西就像極微那樣，不應被眼、耳、鼻、舌、身五種感覺器官所攝取，否則就違背了順世論和勝論本派的主張。既然是由很多細分合成，就不應當稱為實有，（按照佛教的觀點，祇要是因緣和合的事物，都是幻有。）所以你們的主張是前後矛盾。²⁶

破此主張之論式，先就「所生之果不越因量」破，可分成

二比量：

A. 宗：你執四大極微所生的果色（極微所組成的一切現象

），應不名粗色。

因：許與能生四大極微等量，故（即所生果色與能生極微，其量相等，亦即所謂「不越因量」）。

喻：若與能生四大極微等量，則不名為粗色，如所執四大極微的本身。²⁷

B宗：你所執的果色，應非眼等諸根所取境。

因：許與能生四大極微等量故。

喻：若與能生四大極微等量，則非眼等諸根所取境，如所執四大極微的本身。

另外，粗色既由衆生極微所組合而成（即「多分所成」）

，故亦不應執為實有，如比量言：

宗：你所執的粗色應非實有。

因：許由多分所成故。

喻：若由多分所成，則非實有，如軍、林等²⁸。

如是順世外道所執實法，無論是能生的四大極微，或是所生的一切現象，其體都非實有，故彼法執，俱是妄情計度所致，不能成立。

以上是辨破順世外道所持法執，以例破一切其餘外道諸派的執著。以下將就小乘佛教所執的色法、不相應行法、無為法

為實有法進行質難。

3. 破「說一切部」主張有對色法是實有的。

如《成唯識論》說：「小乘佛教所說的離識之外的色法等為什麼不存在呢？因為小乘佛教所說的色法、不相應行法和三種無為法，從道理上進行推論是不存在的。而且，小乘佛教所說的色法共有二種：一、是有對，由極微組成的東西；二、無對，不是由極微組成的東西。有對色法肯定不是真實存在，因為組成色法的極微就不是真實存在。如果極微有質礙的話，就應當像瓶等那樣是虛假而非真實的。如果無質礙，就應當像心法、心所法、不相應行法和無為法那樣，怎能聚集成瓶、衣等東西呢？……其餘的無對色，和有對色是同類，也不是實有，因為是無對，就如心法和心所法一樣，肯定不是實有色法²⁹。

為破所執實有色法(rūpa-dharma)，先把色法（有物質性的事物）分為有對礙的及無對礙的兩大組別。有對礙的色法（有對色），彼執為極微所成；無對礙的色法（無對色），彼執為非極微所成。於此先總明有對礙的色法（有對色）定非實有

；因能成彼有對法的極微，依前所破外道之中，已證明不是實有，今此有對色既許是由極微所成，故當應知亦不是實有；但此是總非，未成正量，所以以下再分別從有質礙、無質礙兩個角度重破諸極微，如量所說：

第一、破設有質礙

宗：諸極微應是假非實。

因：許有質礙故。

喻：若有質礙，則是假非實，如瓶盆等。

註釋

23.《成唯識論》云：「有外道（順世外道）執地、水、火、風極微實、常，能生粗色（色身諸法）；所生粗色不越（能生極微）因量，雖是無常，而體實有。」（T31,3b19-21）。

24.《成唯識論》云：「所執極微若有方分（佔有空間），如蟻行等，體應非實；若無方分，如心、心所，應不共聚生粗色；既能生果，如彼所生，如何可說極微常住？」（T31,3b21-22）。

25.子微是由極微所組合而成的，而子微亦能組合而成現象界的事物粗色，是無常法，故子微亦是所生，亦是能生，故可為喻。

26.《成唯識論》云：「又所生果不越因量，應如極微，不名粗色。則此果色應非眼等色根所取，便違自執。……（粗色）既多分成，應非實有，則汝所執前後相違。」（T31,3b25-c6）。

27.依此亦可反難極微應是粗色：

宗：所執極微，應是粗色。

因：與粗色等量故。

喻：若與粗色等量，則是粗色，如粗果色。

28.「軍、林」是指軍隊及樹林。軍隊是由眾多的士兵所組成，離士兵並無軍隊，故軍隊體非實有；樹林是由眾多的樹木所組成，離樹木並無樹林，故樹林體非實有。

29.如《成唯識論》云：「餘乘所執離識實有色等諸法，如何非有？（答言：）彼所執色（法）、不相應行（法）及諸無為（法），理非有故。且所執色（法）總有二種：一者、有對，極微所成；二者、無對，非極微所成。彼有對色定非實有，能成極微非實有故。謂諸極微若有質礙，應如瓶等，是假非實。若無質礙，應如非色，如何可集成瓶、衣等。……餘無對色是此類故，亦非實有。或無對故，如心、心所，定非實色。……」

（待續）

關於「無心」(三)

——從佛教思想中所見的印度的無心與中國的無心——

上田義文 著
荷香 譯

與此相關而應予以注意的其他相異是，世親的無心之概念不受其後繼者歡迎，反之，禪的無心是頗受喜愛。無心一語，不見於瑜伽行派文獻之他處。到了玄奘時代，此無心之思想從『三十頌』中被除去。此依將 *acitta* 譯為不思議，其中「心之否定」的思想不見蹤影，可以知之。真諦譯的非心，能表現心之否定的思想。此即顯示古來無心論之唯識思想被轉化成唯心論。反之，禪所說的無心，作為「發揮禪之所以稱為禪」，而為禪者所愛用。無心此一語，與禪者之心性合致，但唯識論者並非如此。禪，是將自己直視為佛。無心是般若（世親所說的無分別智）。是視自己即是般若。此中，含有煩惱與妄念之否定

，無心之無也有此意味。但是，「無」不只是否定，也具有肯定。雖然如此，但並非否定而肯定，或否定進而否定，或否定與肯定之統一，否定與肯定是直接性的同一。衆生即是佛。見聞覺知即是無心，見聞覺知與無心無別，見聞覺知之外，沒有無心。心與無心（心之否定）的直接的同一是無心。因此，心與無心同義⁽¹³⁾。『般若經』之 *cittam acittam* 異於禪之無心，此從『般若經』中，*cittam* 與 *acittam* 二語並用，得以窺見。漢譯是譯為「心非心」，而非只是「無心」。中國人成立禪之立足點，在於此無心。此無心之概念不是在表現從衆生至佛的階段性的過程。而是認為衆生即佛（般若），但事實上，同時

此亦成爲成佛之行，此即禪之「無心」。其中有禪思想的特色。

但唯識論者認爲表現從衆生至佛，從虛妄至眞實，從雜染（污）至清淨的過程之概念是必要的，是基於如此意義而採用「唯識」此一概念。「無心」不適合表現此一過程。因此，作爲成佛之行而採用唯識觀，此乃採用唯識此一概念的第一個理由。唯識之概念與唯識觀之實踐結合。此中，實踐，成爲唯識說之根底，此乃任何人皆容易了解的。但之所以使用唯識之概念，不只是基於如此的實踐的理由。如前文所述，「唯識」是由「有識」與「唯」等二種概念所成，「有識」是「虛妄分別有」，是主張異於眞實（佛）的虛妄（衆生）之存在。此與將衆生直視爲佛的禪的「無心」是相反的。立於佛與衆生是眞與妄、清淨與不淨等等相反的關係，而主張虛妄衆生之存在與佛的獨立性。「唯」是否定此虛妄與眞實之對立，而顯示虛妄與眞實之同一。無心此語大致與此「唯」字相當。就三性而言，「有識」是依他性，「唯」是三無性（||眞實性）。由於視衆生是與佛相反之存在（此即「有識」），而承認從衆生至佛之過程，故行於此中成立。另一方面，此衆生無非是佛（一切衆生不出於法身）的生佛不二亦同時成立。此即以「唯」字表示。

生死與涅槃之對立——作爲生死而顯現時，無涅槃；作爲涅槃而顯現時，無生死——常與「生死與涅槃之無差別」結合爲一。衆生與佛之對立，以及衆生與佛之同一，不是各別的二種，而是一體之二面⁽¹⁴⁾。稱爲「唯識」的簡單一語，具有如此論理的構造。相較於「唯識」，「無心」不是「有識」。只是無識（亦即「唯」）。雖然無心與唯識終究是相同（生死與涅槃之無差別即差別，或無心與心相即），但作爲思想之表現，就明顯表現自己之中所含有識（生死）之意義而言，無心不及唯識。「唯識」在「唯」（||無心）與「有識」（||有心）之相即上，是有論理的，此中有哲學成立之根據。此乃瑜伽行派喜歡使用唯識一語，而不愛用無心的第二個理由。第一個理由容易理解，較爲人所知，但此第二個理由，比起第一個理由，在「唯識」之中，須要予以深入地理解，因此，至今不甚爲人所知。若只有第一個理由，則唯識一語只是顯示從衆生至佛之過程。若是如此，將無法理解世親何以指出境無從而識無時，住於唯識（||唯有識），以及安慧何以將心之法性名爲唯識⁽¹⁵⁾。依據作爲第二個理由而揭示的如此理解，才能清楚理解世親與安慧之所說。

（待續）

讀楞嚴經偶感 (三)

◆ 證義

佛陀講完心識在哪裡後，阿難仍然不明瞭，甚至有點心驚，於是向佛陀提出疑問：「若此發明不是心者，我乃無心，同諸土木，離此覺知，更無所有，云何如來說此非心？」阿難質疑佛陀的話，如果沒有「心」的存在，那豈不是形同土木？

如果我們沒有「心」，就形同土木！這裡我們必須先解釋，佛陀所謂有沒有「心」，是指有沒有自性，這點可能要參考楞伽經才能了解。也就是說，如果有自性，不必與其他外物相結合，就能獨立存在，反之，如果沒有自性，就會與其他外物同時生滅，但是阿難無法分辨這點。

佛陀爲了讓阿難了解這個道理，又說：「若汝執恡分別覺

觀所了知性，必爲心者，此心即應離諸一切色香味觸諸塵事業，別有全性。」如果我們仍然堅持分別心是我們真正的心，換言之，這個分別的心如果是有自性的，那就算沒有外界的事物，這個分別心應該還是存在啊。

這裡我們必須先思考一下，好與壞、美與醜、高與矮等等諸法，都只是一種比較的結果，是相對的，在沒有比較的情況下，好與壞、美與醜、高與矮等等諸法還會存在嗎？這是佛陀要我們思考的問題。

例如我們說那位女孩長得很漂亮，說這句話的時候，我們是有先看過其他女孩子，才能做此判斷。如果用更容易了解的

例子來說，兩位女孩站在一起，我們會說右邊那位女孩比較漂亮。這裡所謂漂亮，是同時站在一起的兩位女孩比較的結果，如果有一天，被認為漂亮的那位女孩子，和另一位更漂亮的女孩站在一起，那所謂漂亮，則又是指另一位女孩了。所以這些諸法都只是比較的結果，並不是真的有一個「漂亮」的心。

佛陀因此說了結論：「我非敕汝執為非心，但汝於心微細揣摩，若離塵有分別性，即真汝心，若分別性離塵無體，斯則前塵分別影事。」

佛陀並不是說「心」不存在，而是要我們去仔細觀照內心，真正的「心」是不會向外攀緣的，也就是說，不會受到外界事物的影響，所以不會有好與壞、美與醜、高與矮等等諸法的分別。

這點很重要，如果把佛陀的意思誤解成無「心」，那就變成斷滅了，所以佛陀接著說：「塵非常住，若變滅時，此心則同龜毛兔角，則汝法身同於斷滅，其誰修證無生法忍？」如果

是無「心」，則外界事物消失時，就沒有「心」了，連自己的法身都沒有，那如何修證成佛呢？所以要了解，佛陀說的「心」無自性，是指受外界影響的攀緣心，不是真如本心。

心識的作用，往往產生分別的結果。所以，這個分別心，事實上只是我們受到外界事物的影響，而產生的主觀價值判斷而已，並不是我們的真如本性。了解這個道理後，面對我們平常誤以為真的事物，就能解脫，不受各種具有相對性的法所影響。但是分別心是來自於累世的業力使然，不是這麼容易去除。我們常說：這個人天生吝嗇、那個人慷慨，這個人脾氣好、那個人容易生氣，有人長的漂亮、有人外表有缺陷等等，都是業力使然而有了分別心，要能做到不受這些先天個性、外表的影響，就必須了解這個分別心的作用，然後精進修行，體悟到分別心不是我們的真如本性，去除了分別心，真如本性自然就顯現了。

（待續）

幾個學佛現象的探討

(四)

• 何世亮

五、狗兒得度

有位小姐養了一隻狗，最近狗兒死了，她十分傷心，幫牠念佛超度，又在寺院中立牌位，她問我說：「狗兒是否可以超生？」

在探討這個問題之前，我們先來看看佛陀時代的一個故事。

一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園，那時大弟子舍利弗常常以天眼觀察世間，看看有誰因緣已到，可以度化修行佛法。

那個時候剛好有一群商人，帶著一隻狗，想要到別的國家做生意，在中途的時間，大家覺得疲憊，就停下來休息。

等到大家都睡覺的時候，這隻狗就偷吃食物，結果被人發現了，大眾十分生氣，就打斷狗腿，把牠棄置在荒郊野外之

中。

舍利弗以天眼觀察，看到這隻狗躺在地上，不能動彈，饑餓困苦，已經快要死了。

舍利弗著衣持鉢，入城乞食，獲得食物之後，就來到狗躺的地方，慈心餵食。

狗兒吃到食物之後，就有了活力，十分高興，舍利弗就演說佛法，度化這隻狗。

狗兒不久就死了，投胎於舍衛國的一個婆羅門家中，成爲一個男兒。

舍利弗知道了這回事，有一天就到婆羅門家乞食，婆羅門看到了，就問說：「尊者獨自出來乞食，沒有小沙彌陪伴嗎？」

舍利弗說：「是的！我孤獨一個人，沒有小沙彌陪伴，聽說你家最近有生了一個孩子，能不能送他出家，當我的小沙彌？」

婆羅門說：「我家最近有生一個孩子，叫做均提，等他長大之後，再讓他出家。」

舍利弗聽了之後，即記在心，就回到了精舍。

這樣過了七年的時間，等孩子長大到七歲的時候，舍利弗又來到了婆羅門的家，向婆羅門求取孩子出家。

此時婆羅門就不再堅持，孩子均提就隨舍利弗出家，當小沙彌。

於是舍利弗就帶他到祇園精舍，為說法要，教導他修持佛法，均提沙彌精進修行，很快就心意開解，證得阿羅漢，六通清澈，功德兼備。

時均提沙彌以智力觀察自己的前世因果，知道自己以前曾經是一隻狗，後來蒙受舍利弗聖者的救度，獲得了解脫，內心十分高興，於是就終生隨侍舍利弗。

弟子們都有疑問，為什麼一隻畜牲道的狗類，會很快獲得善根而得解脫。

世尊解釋說：在迦葉佛的時代，僧團裏面，有一位年少比

丘，聲音清雅美妙，善於讚頌，為大家所樂聽，有一位老比丘，聲音混濁，不能經頌。

這時年少妙音比丘就譏笑年老比丘說：「長老比丘，你的聲音好像狗吠一樣。」

老比丘笑著說：「年少比丘，你知道我是誰嗎？」

年少比丘說：「我當然知道啊！你是迦葉佛時代出家的老比丘啊！」

老比丘說：「我已證得阿羅漢，功德具足。」

年少比丘聽了之後，嚇出一身冷汗，立刻自責，懺悔過失。

由於口出惡言，毀謗聖賢，五百世中，常受狗身，由於懺悔，並持戒修行，現在才能獲得解脫。

從這個故事看來，我們可以明白，畜牲類可以轉化成人，並且受到度化，修行佛法，但是其中的過程，卻必須經過五百世的長時間，而且必須有高僧大德的度化，不是一件容易的事。

近來由於經濟的窘迫，造成了人口的少子化，很多單身的人就養了寵物，來代替精神的寄託，未免產生了情執，把狗兒當人看待。

我們必須明白的是，動物表面上看起來好像很乖順，很聽話，很善體人意，但是其本性依然蘊藏著無明的業力，不僅缺少智慧，在它們的世界之中，還是你爭我奪，充滿著殺戮，弱肉強食，十分可怕。

養寵物的人，若情執太深的話，會與畜牲道佈下業力之網，不僅無力超度牠，反而會被拖下水，下世轉生為異類，那可就麻煩了。

比較保險的方法是在於採取他力信仰，藉助於佛力的幫助。

虛雲老和尚，當時在迎祥寺閉關的時候，有人送來一隻雄雞來放生，這隻雞十分兇猛好鬥，群雞都被傷及冠羽，雲公即為說歸戒，並教令念佛。

這隻雞很快就變乖了，不再好鬥，獨自棲在樹上，不傷蟲蟻。

後來，每聽到鐘聲，就隨大眾到大殿作課，並出聲作念佛聲。

兩年之後，立化往生。

（待續）

香林師好走

雲庵

陰曆六月十六日上午，同道傳來香林師捨報離世。明知遲早的事，卻還是有錯愕。香林師發病才一個半月，竟奪去六十八年的壽命。

香林師與我同年紀，同屬湛然子弟。她在民國七十七年禮座於水月法師，名果泉，號香林。住於佛隴道場，好動性格，住沒幾年，即離常住而去，到處雲遊。鐵打常住流水僧，無可厚非。她偶而回寺看看水月法師，帶一些食物孝敬其師。她頃向於淨土念佛法門，深信阿彌陀佛慈悲願力。信願行具足，常勸人念佛。施捨心亦重，見人就送念珠與紀念品。聽說四年前就已檢查到肝有問題，但她堅持不開刀，亦不以西醫的治療方式，除了用自己的方法控制病情，更藉宗教信仰力量，每日勤誦地藏經及念佛，從不間斷。

得知她入住醫院，隔天去探慰，在病房只對她說了幾句話。記得跟她說，人生有兩條路，一條來人間報到，一條回去。來世間已無選擇，但回去的路可以選擇。看她當時的情況，是很堅定的信心，她選擇去西方的路線，回去西方極樂家園逍遙自在了，阿彌陀佛，林師好走。

大慈大悲、三念處正智功德

• 雲庵

第十八問：問觀自生心 云何得大慈 大悲三念處 愍眾無異相

這第十八問是說明十乘觀法觀成，證諸地住，具諸法門不同的最後一問。十法觀成，具有大慈大悲及三念處之法門。有此正念正智功德，愍念眾生纔能平等救濟，不擇貧富貴賤，教內或外道，一律與樂拔苦，此乃如來無緣大慈悲，故稱大慈大悲。

一、大慈與大悲

菩薩大慈大悲，相望於佛是為小慈悲，相望於二乘是為大慈悲。如來大慈大悲真實最大。淨名經佛對寶積說，菩薩如何建立淨土，大約說了十七項，其中之一就是四無量心是菩薩淨土，菩薩成佛時，成就慈悲喜捨眾生來生其國。菩薩若欲以四攝法攝取眾生，內心必須以四無量心為根本，纔能表裏合一。而

在《大智度論》卷二十七以此四無量心與大慈大悲分別衡量它們的大小差別。論說四無量心的慈悲名為小慈悲，佛的大慈大悲是從佛心中生十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法，從這些大功德而生的大慈大悲，能實際破眾生三惡道的苦，能實際給與三種大樂（天樂、人樂、涅槃樂）。換句話說，大慈大悲能夠實現，是依憑所證諸三昧及一切種智的力量。

大慈大悲要有「眾生不請，友而安之」的精神。佛之大慈大悲，不疲不厭，常為不請之友。真友不待請，自動自發，如慈母之趣嬰兒守護之。大慈大悲是以真誠的利他心，主動做眾生的守護者。佛不捨離一切眾生，觀一切眾生飢渴如己之飢渴。慈悲是佛道之本，佛為菩薩道時，於無量生死中，以大慈悲力

故，智斷二德圓滿，能久住涅槃而不取證，世世捨禪定樂，攝護衆生。

佛得大慈大悲之名非自封自誇，是衆生見佛常爲一切衆生肝腦塗地，共同稱佛爲大慈大悲者。如觀世音菩薩先發菩提心，從聞思修，修耳根圓通，入三摩地，獲得二種殊勝：上合十方諸佛本覺妙心，與佛同一慈力，此即上契於佛之實理；下合十方一切六道衆生，與諸衆生同一悲仰。即是下契於衆生機。衆生爲求菩提、爲求離苦得樂、爲求種種欲望等，此皆六道衆生之心，菩薩心皆能垂慈順衆生之求。菩薩尚且如是，如來諸種功德成就，更能夠無礙運用大慈大悲。

小慈唯心念願與衆生樂，實無樂事。大悲唯觀衆生心苦身苦，憐愍而已，不能令脫。大慈者，能真實令衆生得樂，亦與樂事。大悲者，憐愍衆生苦，還能令脫苦。例如路邊看到乞者，走過之路人，路人甲可能會起一念悲愍心，但無實際施捨。路人乙可能二話不說，實際行動，掏出金錢投入碗中，令乞者實際受惠。

莊周家窮，母親又生病，家無米可煮粥，則向小官借糧。小官曰：等我秋天收成，再借多一點給你。莊周當時說了一故事

：有個人在路上走，看見路上一乾涸的水窪裏，有一條鯽魚在掙扎，魚對人說：請你給我一瓢水。那人說：等我去引北海的水再來灌水窪救你。

小官與路人，是起了慈悲心，但都一切實際。目前一碗米、一瓢水，才是實惠。

二、三念處

舊譯三念處，新譯三念住。處謂法界平等之理不增不減。佛當說法時念法界平等之中，畢竟無減退之相。

三念處與佛之大慈大悲，攝化衆生是相關連的，佛大慈大悲，爲了攝化衆生，時常安住在三種正念正智中。不隨衆生的信奉不信奉佛教，聽不聽法而生歡喜或憂戚之情。佛具平等大慧故，所以三念皆以念、慧爲體。

第一念處，指衆生雖信奉佛，也一心聽法，佛常安住於正念正智故，故佛不以爲喜。

第二念處，衆生雖不信奉不聽佛說法，佛不以爲憂，安住於正念正智故。又念法界平等之中，增進之相，畢竟不可得，故於衆生雖一心聽法，亦不以爲喜。不信奉不聽佛說法，亦不憂戚。

第三念處，或一類信佛，一類不信佛，佛不隨衆生起情緒。又衆生反覆無常，時而信奉，終又毀佛，時而聞法，終又謗法，佛亦不以爲喜與生瞋，只安住於正念正智中。又佛念法界平等之中，畢竟生死涅槃之相，不可得，故常行捨心，於一切時利益衆生，而無有利益衆生之念。

佛度有緣人，不受外境的影響。如日光普照天下，不會因有人怕曬，閃躲它的陽光而喪氣，也不會因爲有人作日光浴而高興，太陽照樣每天日出日落的循環工作著。佛願意普度衆生，但亦有人不願被度，佛亦不惱。佛常安住正智三念處中，故佛處之泰然，每天照常遊化度生。

大智慧名捨離相、遠離相。大慈大悲爲憐愍利益衆生相。憐愍利法是衆生所樂，每個人都想得到他人的關懷護念。佛心性柔軟，柔軟能生大慈悲，最能自動關懷衆生，是不請之友。而且平等對待一切衆生。

聞法者，必有善惡不同，必有信毀與違順之別，若無大慈大悲及三念處，弘法者，很難不隨聞法者的影響。因爲沒有三念處的功德智慧，心地很難如虛空之坦若。

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、釋禪波羅蜜 | 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(待補) | 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)(待補) | 十八、佛祖統紀(二冊)(待補) |
| 十九、法華玄義釋籤(三冊) | 二十、法華文句記(三冊) |
| 二十一、摩訶止觀輔行傳弘決(四冊) | 二十二、涅槃經疏(五冊) |
| 二十三、金剛經疏仁王經疏 | 二十四、菩薩戒疏發隱 |
| 二十五、教乘法數 | 二十六、國清百錄 |
| 二十七、楞嚴玄義 | 二十八、隨自意三昧等 |
| 二十九、性善惡論 | 三十、懺儀 |
| 三一、廣本淨名疏(二冊) | 三二、彌陀圓宗鈔 |
| 三三、翻譯名義集 | 三四、法華三大部科文 |
| 三五、維摩經疏記 | 三六、請觀音經闡義鈔 |
| 三七、智者大師別傳等八種手抄本 | |

劃撥帳號：三二一九三三五一

戶名：聖哲

云何處世無怨？

◎ 月中雲

人生活在複雜的社會中，要如何與人相處而不被人看不順眼，是一門修行功課。常聽人說，做人很難，確實很難，稍一不慎就會得罪人，有時甲是無心，乙會當成有意。

還有一種人天生討人怨，他又不去得罪任何人，可能前生前世與人結怨太多，今生沒有他人的緣份，今生又專作惹人怨的事情。

又有一種人，今生貢高我慢，恃才傲物，不屑群人，他不願意與人結善緣，別人也不願意親近他，甚至互相結怨。

人在一起，賴緣來相通，給人善緣，而別人卻對我不順眼，要自懺前生今生欠人一份善緣。但確不可他人對自己釋出善意，自己卻看他人不順眼。不可說某人沒有我的緣，此為錯誤觀念，容易結怨。

在多變化的社會中，遇到與自己做怨懣的人，要如何做到處世與人無怨懣，下面就是世尊回答妙慧的問題。

妙慧童子請教世尊的第六個問題，云何處世無怨？世尊回應言：菩薩成就四法，處世則無怨懣。云何為四：一者以無諂心

親近善友。二者於他勝法無嫉妒心。三者他獲名譽心常歡喜。四者於菩薩行無輕毀心。

一者以無諂心親近善友。

善友，指的是良友、善知識。在社會上不能沒有良師益友，在佛教不能沒有善知識。惡友如何辨識，也很難一時之間可分辨清楚，額頭上又不寫「惡友」二字。舉凡：專興風作浪，破壞秩序，侵擾他人為能事。或終日無所事做，專以議論他人長短為正經事。或者外貌似很和平，骨子裏專作敲詐欺騙勾當。此些人不可親近。

善友、善知識，可從彼處學到很多書本上沒有的做人處事道理，可提高吾人品格。但結交善友，親近善知識，但不能一味求善友，善知識對我正直，自己不可存有歪邪不正之心，須是誠懇，不存半點虛偽。他人對我正直，我卻對人歪曲，怎麼合理，怨懣也易產生。

更不能欺騙善友，一次一次的欺騙，人不會永遠被欺騙的。善友雖不揭發你，也不與你計較，但會疏遠你。嚴重的會成為

怨懟之人。

二者於他勝法無嫉妒心。

世間方面，妬人漂亮、妬人有學問、妬人有德行、妬人有權勢、妬人有能力等等。於教內則，妬人精進持戒、習定、修慧，妬人能言善道供養多等種種，如此容易結怨敵。

社會也好，佛教也好，沒有不想有少分善友知心人，在學問方面可以互相切磋，在事業上互相幫助，有心事也可互相傾訴。相對的，也沒有人希望有怨懟仇敵，或本是相處很好的朋友，忽然變成仇敵了，這些皆非人所願意。要斷絕這些情況的發生，須要學習寬恕他人的心，諒解他人的情，容忍他人的量。更重要的，須遵守世尊的教誡，便是於他勝法無嫉妒心。他人所有一切勝法，不能生一念嫉妒心，庶幾可減少怨敵。

三者他獲名譽心常歡喜。

不結怨懟的第三條件就是他獲名譽心常歡喜讚歎。即修隨喜功德，這也是普賢十大願力之一。

名譽是人的第二生命，社會上動不動就提告你毀損我的名譽。因為名譽太重要了。故他人若獲得好名聲好名譽，千萬不可有不屑的態度。或者從旁酸言酸語，破壞他的名譽，使他不能立足於社會，怨懟已形成。佛教界也然，不要把人孤立到無人理他，你才痛快，這是最邪惡的心理。想一想，破壞他人名譽，使人失去社會地位，不能出外見人，人家不怨懟你嗎？破壞

他人名譽，怨仇就多。

想要處世不招怨懟，他人有好事，不但不去毀謗他，還要做到世尊的教誡，他獲名譽心常歡喜。以杜絕仇怨，自然得無怨。

四者於菩薩行無輕毀心。

菩薩有的是資深菩薩，如同大人走路，步伐平穩，就像文殊、普賢、觀音諸菩薩。也有如嬰兒初學走路，搖晃不穩的凡夫菩薩，即初發心菩薩。所以對某些初發心菩薩，勿取笑他。例如譏笑他，自己都做不到，能教他人做好，無有是處。或有初學講經說法，譏他自不量力，說食數寶（意謂自己不修行）。令他退道心，再也不敢教人為善，不敢說法了。

初發心菩薩，也是一個普通人，行為當然未能完全合法適宜，不能因此而輕視他。就如不能取笑三歲小孩走路，慢慢學習，就能踏實。

更不可輕易毀謗資深菩薩行者，所謂菩薩行，不出六度行，布施、持戒、忍辱、習禪、般若、慈悲等諸行。請勿等閑看菩薩行，菩薩行所作都是常人較不易實踐的難行之事。菩薩行都是先作對眾生利益的事，不但不輕視菩薩行，還要尊敬菩薩行。因為資深菩薩行者是我們的典範，學習對象。

總之，與其事後祈求佛菩薩解怨釋懟，最好先別結怨。結了怨後，再求消怨，多麼麻煩。起心動念，身行口業，都得小心謹慎。不要惹人怨，惹了人怨，讓人一看就討厭，則不必怪別人了。

皇帝幸永安寺設齋

楚石

紺馬朱髦不動身，紅韉玉帶自生春。
眾流浩浩東歸海，群象煌煌北拱辰。
雨粟有時飄殿閣，天花無數落金銀。
吾皇八萬四千歲，歲歲長齋貧道人。

覽麻座上聽衆國師持論

楚石

國師持論意何如，彈指聲前併掃除。

湛然詩鈔

二六五

無著天親聞得妙，許詢支遁敢崇虛。
三乘直截僧蕃語，四種空留梵志書。
問答縱橫君未解，能知冷暖水中魚。

五花山寺

楚石

五花山寺雪雲中，天匠新來都史宮。
佛蓋半垂金駢馱，僧窓全占碧玲瓏。
長虬影蟄寒沙水，猛虎聲號夜壑風。
先帝宸遊如來舉，寶書亦復見全功。

彌陀寺禪誦馬寄呂改之(一)

楚石

乞得黃梁手自春，染成赤布倩誰縫。
氍毹半展深局戶，摺杻高燒穩過冬。
水有行車冰四合，山無度鳥雪全封。
此時俗駕來應斷，一縷栴檀且細供。

彌陀寺禪誦馬寄呂改之(二)

楚石

兀兀清齋坐虎皮，流年不道暗中移。

湛然詩鈔

二六六

郭生墮甌休回首，陶令聞鐘只皺眉。
新得盧茶敲石煮，每聞羌笛隔鄰吹。
曳裾懶向王門去，須信名場有蒺藜。

贈聰提點

楚石

此日誰餐兩顆梨，金拌頓頓設糕糜。
人生淡泊從吾好，佛國清涼與爾期。
山晚且停紅叱撥，雪寒須著紫駝尼。
羊酥馬酪饒風味，更憶吳鹽墜楚葵。

一〇四年八月份會務報導

(會訊第408期)

捐款芳名錄

(總計 伍萬柒仟伍佰元整)

伍仟元：李曾碧蓮

叁仟元：劉鎮誠

壹仟伍佰元：悟徹

壹仟元：林吉利 傅冠智 鄭桂嬪 鄭高日

祝遠志 陳秋靜 楊怡玲 彭端迪

許桂春 郭力琛 郭明鑫 邵榆茜

邵文楷 邵祺堯

伍佰元：釋道益 度小月 修欣打字行

瑞展化工原料有限公司 三寶弟子

李承育 李慧玲 李焜茂 李雪梨

吳燕靜 張雲昆 徐黃貴美 徐鈺銓

江柏興 陳文宗 陳羿宏 陳永漢

洪陳老連 洪貴玲 洪桂莉 洪桂昭

謝孟哲 謝金花 許瑞吟 許汝櫻

肆佰元：趙宜芳

叁佰元：李依璇 林世豐 林春珠 吳美樺

張良鈺 張宏銘

貳佰元：釋香幢 王建宗 王延銘 王昱絜

林融唯 林志雄 林敏惠 黃美月

張意慈 張景富 曾彥夫 曾華宥

侯舜姍 侯鈴朱 蕭志哲 蕭依慧

陳清瑞 楊童凱 楊子儀 許素月

宋沛玲 宋佩庭 宋孟霖 辛翌綸

104年8月份收支明細表

收	上月結存	\$707,393	90
入	本月收入	\$ 57,500	00
	收入總計	\$764,893	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第350期印刷費用	13,600	00
	福田雜誌郵寄費用	4,745	00
	劃撥代金手續費	90	00
	贊助口足畫藝	2,000	00
	供養法師——釋妙燦	3,000	00
出	濟助支出		
	黃○ 勇木欽廷霖盛涓華義興雅娟發	2,000	00
	吳○ 2,000	00	
	洪○ 2,000	00	
	張○ 2,000	00	
	吳○ 2,000	00	
	許○ 2,000	00	
	葉○ 2,000	00	
	歐○ 1,000	00	
	蔡○ 1,000	00	
	白○ 1,000	00	
	鄭○ 1,000	00	
	周○ 4,000	00	
	支出總計	\$ 47,435	00
	本月合計	\$717,458	90
	收支比較	82.5 %	

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

湛然寺福田功德會



8月份救濟事蹟

1. 周○發先生：住南市新化區中興路，六十三歲。案主罹患消化性潰瘍、腎炎、冠性動脈硬化等病於成大醫院治療中；案主領有輕障手冊，因車禍致脊椎受傷，目前無業賴案妹們協助其生活。其妻已去世多年，育有一女亦離婚，關係淡薄，本身尚租屋而住，其案妹也都各自成家，無法長期支援經濟生活，故本會協助其看護費用肆仟元整。

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、許○盛先生、葉○華女士、葉○涓女士，以上各貳仟元整；蔡○興先生、歐○義先生、白○雅女士、鄭○娟女士，以上各壹仟元整。



慧峰上人關中說法圖（許朝森恭畫）

• 贈 閱 •

■ 中華民國一〇四年九月十五日出版
■ 佛曆三〇四二

■ 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