

福田



卍 佛教月誌 卍

卍中國佛教會已於107年6月12日，假佛教會館舉行第十八屆第十九次理監事聯席會議。會中討論第十九屆會員代表之產生條件。
卍台北法鼓山僧團大會決議聘請法鼓山副住持果暉法師為第六任方丈。

卍中華佛寺協會已於5月25日，假鼓山三路中華佛寺文教會館舉行第七屆第三次會員代表大會。

卍新北泰山佛國寺新任住持悟禪法師，於6月17日舉行陞座典禮。
卍本寺護法黃朝和居士，通過博士論文畢業。《唐五代禪宗悟道偈研究》一書已出版。

卍由江燦騰博士領導，編著《臺灣新竹市三百年佛教文化史導論》一書，於107年7月出版。

卍基隆月眉山靈泉禪寺，於國曆9月29日至10月31日（農曆八月二十日至九月廿三日），傳授三壇大戒。

卍關西潮音禪寺，將於農曆十月初三日起（國曆12月14日）傳授三壇大戒。

卍107年孝道月供僧大會：

1. 北部 日期：農曆七月廿三日
地點：林口體育館

2. 中部 日期：農曆七月初九日
地點：彰化體育館

3. 南部 日期：農曆七月廿三日
地點：阿蓮光德寺

本期目錄

封面：雕晶念珠 大明攝

1. 佛教月誌

2. 〈法華經文句〉〈釋藥草喻品〉之三章二木喻(二)……………智者大師

5. 對於《法華經》〈方便品〉之「法住法位，世間相常住」之論述諸家瞭解其思想(一)……………明了

11. 佛教邏輯的淵源、發展和傳入中國的三個時期(三)……………上海沈劍英

16. 佛教哲學中的思惟(一)……………上田義文著 依觀譯

20. 〈華嚴經〉與《般若經》皆為論述「諸法眞實空性」的經典(一)……………林維明

22. 諦閑法師對飛錫念三世佛思想之詮釋義涵(一)……………釋廣融

26. 佛經故事的啓示(三)……………何世亮

28. 庫房的對聯……………水月

30. 心有戚戚焉……………雲中月

32. 示誠敬堂……………空谷

33. 一〇七年七月份會務報告

封底：上海畫家劉旦宅書

《法華經文句》〈釋藥草喻品〉之三草二木喻（二）

• 智者大師

二、別釋：

（一）差別與無差別之相

1. 經云：譬如三千大千世界、山川谿谷土地，所生卉木叢林及諸藥草，種類若干，名色各異，密雲彌布，徧覆三千大千世界，一時等澍，其澤普洽，卉木叢林及諸藥草。小根小莖，小枝小葉，中根中莖，中枝中葉，大根大莖，大枝大葉，諸樹大小隨上中下各有所受，一雲所雨稱其種性而得生長，華果敷實。雖一地所生，一雨所潤而諸草木各有差別。（差別相）。

如彼大雲，雨於一切卉木叢林及諸藥草如其種性，具足蒙潤各得生長。如來說法一相一味，所謂解脫相、離相、滅相，究竟至於一切種智。……如彼卉木叢林諸藥草等而不自知上中下性。如來知是一相一味之法，所謂解脫相、離相、滅相，究竟涅槃，常寂相，終歸於空。（無差別相）。

2. 釋云：

（1）一相者，衆生之心同一眞如相，是一地也。一味者，一乘之法同證一理，是一雨也。

昔於一實相方便開爲七相，於一乘法分別說有七教，佛知究竟終歸一相一味也。

（2）一相一味，衆生心性即是性德。解脫遠離寂滅三種之相。如來一音說此三法即是三昧。此三相則以爲境界，緣生中道之行，終則得爲一切智果，故言究竟至於一切種智也。

（3）無差別者，謂一相一味。一相合上一地也。

（4）解脫相者無生死相；離相者無涅槃相；滅相者，無相亦無相，唯有實相故名一相。

（5）一相即無住本立一切法，無住無相即無差別也。立一切法即有差別，差別如卉木，無差別如一地。地雖無差別而能生桃梅卉木差別等異。桃李卉木雖差，而同一堅相。

（6）若知地具桃李即識實中有權，解無差別即差別。若知桃

李堅相，即識權中有實。解差別即是無差別，以是義故以一相合上一地譬也。一味即是實教純一無雜，例一相可解。

(7) 解脫者，無分段、變易二邊業縛，故名解脫相。離相者，得中道智慧，此慧能遠離二邊無所著，故名離相。滅相者，二邊因滅得有餘涅槃，二邊果滅得無餘涅槃，故名滅相。

(8) 究竟至於一切種智者，若得二邊滅相即是通別二惑盡，入佛知見，以一切種智心中行般若。初發畢竟二不別故言究竟，此即佛之智慧，故言一切種智也。（頁94上—中）。

(二) 三草二木喻：

1. 經云：一切衆生，聞我法者，隨力所受，住於諸地，或處人天，轉輪聖王，釋梵諸王，是小藥草。（小草）。

知無漏法，能得涅槃，起六神通，及得三明，獨處山林，常行禪定，得緣覺證，是中藥草。（中草）。

求世尊處，我當作佛，行精進定，是上藥草。（上草）。又諸佛子，專心佛道，常行慈悲，自知作佛，決定無疑，是名小樹。（小樹）。

安住神通，轉不退輪，度無量億，百千衆生，如是菩薩，

名爲大樹。（大樹）。

又云：我雨法雨，充滿世間，一味之法，隨力修行，如彼叢林，藥草諸樹，隨其大小，漸增茂好。諸佛之法，常以一味，令諸世間，普得具足，漸次修行，皆得道果。聲聞緣覺，處於山林，住最後身，聞法得果，是名藥草。

若諸菩薩，智慧堅固，了達三界，求最上乘，是名小樹。復有住禪，得神通力，聞諸法空，心大歡喜，放無數光，度諸衆生，是名大樹。

2. 釋云：

(1) 三草二木植根乎地，稟潤乎雨而不能知。汝等能知始終十恩，甚爲希有，未度令度等。

① 述其知佛四弘誓恩，甚爲希有。衆生現世安樂，後生善處以道受樂，述其知大慈與樂恩，甚爲希有。既聞法已離諸障礙，任力所能，漸得入道，述其知大悲拔苦恩，甚爲希有。轉輪王釋梵是小草。

② 述其知勸善除熱惱恩，甚爲希有，知無漏法能得涅槃及緣覺證是中藥草。

③述其知除諸熱見愛恩，甚為希有，是上草。

④小樹是為恥小慕大，述其知遮醜之恩，甚為希有。

⑤大樹是述其莊嚴之恩，甚為希有。最實事，一地一雨，述其知付財坐座，身心財法自在安樂之恩，甚為希有。（頁95中）。

(2)有人解，人天為小草，二乘為中草，外凡為大草，內凡為小樹，初地至七地為大樹。

有人以內凡為大草，初地至七地為小樹，八地為大樹。

有人以三十心為大草，初地至六地為小樹，七地去為大樹。

(3)云何師心反佛，違經耶？

①人天俱未斷惑合為小草；知無漏法，行二乘，俱有斷證，合為中草；求世尊座下，行六度，志求作佛化他，勝二乘（指藏教菩薩），獨為上草；明通教，已斷通惑，誓扶餘習，涉有化他，望下為優，比上為劣，故名小樹；安住神通，明別教，自行化他，高廣為勝，故名大樹。

②約三菩薩各作三樹，六度約三僧祇；通教約七八九地，

別教約三十心。（頁96中）。

註：本品譬喻有稱「雲雨喻」，也稱「三草二木喻」。

在三千大千世界的大地，有許多草木，種類多而複雜。但一雲而來所降的雨，不分等級全部施予雨水；草木依其大小而受雨，隨其種性而生長，開花結果。

品中說一地所生，一雨所潤，然而諸草木自有差別；佛正如大雨，以一味平等的法雨，潤飾一切眾生，而眾生也以自己的力而接受，卻產生三乘、五乘的差別。但是終極是使其入於一乘為目的。此是雲雨喻。

此品稱三草二木喻，是喻大小草木，分為小草、中草、大草及小樹、大樹五種，故云「三草二木喻」。經文是小草譬以人天，中草譬以聲聞緣覺，上草、小樹、大樹譬以菩薩。

天台大師《法華文句》解釋，小草為人天乘，中草為聲聞、緣覺二乘，上草為三藏教菩薩，小樹是通教菩薩，大樹為別教菩薩。三草二木喻五種乘人，受法證法行菩薩道以利人天，喻藥草也。

（2016.9.25.明了整理）

對於《法華經》〈方便品〉之

「法住法位，世間相常住」

• 明了

之論述諸家瞭解其思想（一）

經文云：未來世諸佛，雖說百千億，無數諸法門，其實爲

一乘。諸佛兩足尊，知法常無性，佛種從緣起，是故說一乘。

是法住法位，世間相常住，於道場知已。

從以上經文可知諸佛知緣起法，知法無（自）性而成佛。

成佛後雖有千百億法門，但說「一乘」法門爲主，以一佛乘來修習可證知「法住法位，世間相常住」的境界。

一、聖者龍樹以「二諦圓融」來詮釋「世間

相常住」之義

龍樹菩薩著《中論》〈四諦品〉說：

諸佛依二諦，爲衆生說法。一以世俗諦，二以第一義諦。

若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。若不依

俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃。

又其著《大智度論》亦說：

佛法有二諦：一者世諦，二者第一義諦。世諦故說三十二

相，第一義諦故說無相。

又說：世俗諦故有，第一義故破。以俗諦有故，不墮斷滅

中。第一義破故，不墮常中。

又說：聖人知名字是俗諦，實相是第一義諦。有所說者隨

凡夫人，第一義諦中無彼此，亦無諍。

以上引文都提到二諦。「諦」是正確真實的意思。世俗諦，一般簡稱俗諦，也是本文所稱「世間相」，第一義諦，一般稱為真諦，非世間相。

所謂俗諦，是就因緣生法之為「有」而非「無」，或非「不存在」說。由於吾人對於因緣生法有執受、取著，諸佛菩薩即就因緣生法而假施設，分別諸法種種名字，此是《大智度論》所說：「用無著心分別諸法」。

此種因緣生之一切法之為「有」，雖是假施設而非實有，但此如幻之一切法是「不相錯亂」的，如《大智度論》說：

諸法相雖空，亦有分別可見不可見。譬如幻化象馬及種種諸物，雖知無實，然色可見、聲可聞，與六情相對，不相錯亂。諸法亦如是，雖空而可見可聞，不相錯亂。

所謂第一義諦或真諦，是就因緣生法之自性非有而當體即空說。第一義即諸法實相，而諸法實相就是空。諸法實相——空是離言說議論的。因為諸法實相空是如《心經》所說：「空中無色，無受想行識，無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法……無

苦集滅道，無智亦無得」。空者是否定自性，非定現相。

實相空如而無所有，無所得，故亦無可說，即一切言說議論皆當止息而默然，所以引《大智度論》即說「第一義諦故無相」、「第一義諦故破」、「第一義諦故說衆生無所有」、「第一義諦中無彼此，亦無諍」。

依《般若經》說，就客觀之諸法即緣起即性空的，緣起如幻之有就要即於性空而為有，故有非實有；而性空亦不能離開緣起如幻之有而為空，故空非偏空；是故有不礙空，空不礙有，空有相即而不離，均在因緣生法上如如地呈現，故就客觀之法境說，本無所謂真諦與俗諦。

又就諸佛菩薩之能即緣起之如幻有具體地如實地照了其實相而言，亦無所謂真諦與俗諦。但就衆生之執受、取著因緣生法而輪轉生死中，諸佛菩薩憫憐衆生，故即就因緣生法而假施設，乃有所謂俗諦與真諦。

就緣起之如幻有分別諸法說種種名字，即此言是俗諦。分別諸法說種種名字之有所說，正是要引導衆生令知種種名字只是假施設而非實有，具當體即空的，即此空說是真諦。在《大

般若經》〈散華品〉二十九說：「不壞假名而說諸法實相」。

實相離言，故不可說，亦無所謂壞不壞，但為憐憫衆生仍有假施設而說種種名字，此即「不壞假名」，但此假施設之名字正是要引導衆生示知諸法實相的。

故此二諦就諸佛菩薩之教法而言，是對未覺悟衆生言是必須的，因為衆生執受、取著因緣生法之故。（節錄廖鍾慶居士〈三論宗般若思想的主要論題之解析〉一文）。

從經文所引諸佛「知法無性、從緣起」的「一佛乘」教化衆生可知諸法雖可分俗諦與真諦，但必須證悟二諦圓融，空有不二，世間與出世間平等無差別才能有「世間相常住」之境界。

二、三論宗吉藏大師以「佛性」詮釋「世間相常住」之義

吉藏大師在其著《法華義疏》卷四說：

（一）知法常無性者，知一切法無自性也。而言常者，非是破性故言無性。性本常無故言常無性也。

（二）佛種從緣起者，種子有三：一、以一乘者為種子，故譬

喻品云：斷佛種故，則是破教也；二、以菩提心為種子，故《華嚴》云：下佛種子於衆生田，生正覺芽；三、以如來藏佛性為種子。

今初偈正以菩提心為種子。上明無性，今辨因緣。佛種者，則是無所得菩提心為佛種子也。

（三）此菩提心假緣而起，起則發也。是故說一乘者，以菩提心假緣而起故。佛為說一乘令發菩提心，一乘教則是發菩提心緣也。又明唯有一乘無有二乘，則菩提心唯有進無有退路也。

（四）是法住法位者，上明菩提心為種子，今明本有佛性以為佛種，若無佛性，雖說一乘教及菩提心，終不得成佛，是故須明佛性也。法住法位是佛性異名，亦是一乘別稱也。

（五）世間相常住者，世間衆生本有佛性，故佛性常住。《壽量品》云：如來如實知見三界之相，無有生死乃至非實非虛，則是如來藏法身常住也。（《大正》34，頁505下—506下）。

吉藏大師說「世間衆生本有佛性，故佛性常住」，把世間與衆生同一屬性——佛性，此有「密教」與天台宗無情有性之說相近。

又說「如來如實知見三界之相，無有生死乃至非實非虛，則是如來藏法身常住」，這是「佛性」與「法性」二種最高真理結合起來之法身（真理本身）境界。

在大師另一著作《法華玄論》卷四，他說：

如《小品》作般若之名，不作一乘及佛性之目，《法華》作一乘之名，不作般若佛性之稱，乃至涅槃亦然，問何以知然？答《法華》無佛性文。而天親《菩薩》《釋法華論》有七處明佛性，故知一乘是佛性異名。……又《釋論》云：若如法觀佛，般若及涅槃（佛性），是三即一相，其實無有異。故知般若若是涅槃異名，佛性別稱，但隨諸衆生力爲之立異字。（《大正》34，頁388中—下）。

大師把般若空性、涅槃之佛性與一佛乘三者看作異名實同，的無差別。這又是前述聖者龍樹之「二諦圓融」詮釋「世間相常住」聯結起來——衆生佛性常住，世間相也常住的說法。

三、法相宗窺基大師以「三無自性」詮釋「世間相常住」之義

唐代窺基大師在其著《法華經玄贊》中這樣論述「法位法

住，世間相常住」。他說：

（一）悟三（無）性，諸法歸趣，所以初權後說一乘。真如妙理，理體常住，佛能證知。

1. 遍計所執生法二我，體性は無。佛證無我理，故亦知此無，是凡虛妄執（爲有）。

2. 佛種從緣起者，無漏依他報佛種子，因緣所生從因緣所起因修作故。由證真理斷能執，心染依他，知所執無；從淨分依他因緣修佛種者爲一乘故。

3. 何者一乘重顯常法，即圓成實。法住法位者，真如住在諸法之中，體性常有名爲法住。法有染淨，離染得淨，分位顯之，故名法位。

相者，體性世間本體，即是常住真如實性，一乘體也。

（二）一切法中略有二種，一空二有。空無差別，總立一性名遍計所執。有法，有差別分之爲二，一者常，二者無常。常者圓成實性，無常者爲依他起性。

依他起性復分爲二，一、有漏，二、無漏。有漏爲依他起性，無漏爲圓成實性。

今依前門無常爲依他，依他有漏皆悉除斷，就中但取無漏，無常淨分依他究竟滿位成菩提故，故言佛種從緣起也。

(三)意顯能證常住法性眞如，無我理故乃能了知二我爲無。

依於善友修習智慧，從緣起法，菩提覺滿爲證一乘眞如妙理，妙理即是法住法位，世間常住相。

(四)今此依他即菩提，圓成即涅槃，合成一乘，圓成勝故獨名一乘。

由斷有漏依他起性，遣遍計所執，證此二果，由於依他所執性，故初說《阿含》，次說《般若》，純有空教名爲方便，今三俱說故名眞實三性之義。(《大正》34，頁727下—728上)。

大師以「三性」說明「法住法位，世間相常住」如上所載。(1)就隨名言區別而來執爲實有，這樣的認識是不實在的分別，謂之「遍計所執性」；(2)遍執所執亦憑空而來，是有所依的，它所依的自性（認爲常而不變），謂之「依他起性」（即依各種因緣而生起）；安立在依他起性上的遍計執當然是不眞實的，去掉它就能得到諸法的眞實性，這樣所認識的，最完備，

也最眞實，謂之「圓成實性」。所以，從自性緣起說來看，理解諸法的實相，就要詳細分別三性。對實相的認識，也就是對三性的認識。

三性聯繫到「有」「無」的概念看，遍計所執性是出於遍計的執著，所以是「無」。依他起性是遍計起的依據，因而是「有」，不過它與遍計相順，因此，這個有不是實有，而是「假有」。到了圓成實，才可以說是「實有」。

三性之中以依他起性爲樞紐，它「依」遍計所執之一切法加以空淨化、圓成化而轉爲諸法勝意之圓成實性，也是把偏執所執之「有」，與本身所執之「無」，無偏見地完成中道之圓成實性。

實有的圓成實性是佛法中所說「法性」、「眞如」之意。由此可知法相或唯識系學者依三性之「圓成實性」詮釋「法住法位，世間相常住」之常住性。

四、禪宗石頭希遷以《參同契》詮釋「世間相常住」之義

希遷禪師（七〇〇—七九〇）有二本著作，一是《參同契

，二是「草庵歌」。以「參同契」較有影響後世。二本皆載於《景德傳燈錄》卷三十。

(一) 希遷禪師的禪法總結於他所撰的「參同契」。相傳禪師因讀《肇論》至「聖人會萬物爲己」一句，得到啓發。對於《肇論》中所說「法身不隔自他，圓鏡體現萬象」之旨深有契會。於是有「參同契」之著作。

(二) 「參同」二字，原出於道家，禪師蓋取其意，以發揮他的「迴互」爲眼目的禪法。其所謂「參」是指萬殊諸法（如本文所說「世間相」）各守其位，互不相犯。其所謂「同」，意示諸法雖萬殊而統於一元，以見個別之非孤立地存在。而他所謂創倡的「迴互」，則指見於萬殊諸法間的互不相犯而又相涉相入的關係。

修禪者領會此旨，於日常行事上著著證驗，靈照不昧，是謂之「契」。他把這種思想導入禪觀，加以發揮，豐富了禪法的內容，遂開闢了他這一系的宗風。

(三) 「參同契」中反覆闡明一心與諸法間的本末、顯隱交互流注的關係，以見從個別的「事」上顯現出全體的「理」的聯繫。

要是將理事分開來看，則「執事原是迷，契理亦非悟」；如果統一起來，則每一門都有一切境界在，即所謂「門門一切境，迴互不迴互」；這裡面有相互含攝的地方，也有互相排

斥的地方。

中間說到諸法自復其性，如子得母，以見會未歸本之不待安排；同時一法體而用（動態的）處（靜態的）兼具，而彼此互相倚待，如明暗相生，往來轉化，輾轉無住。能這樣地體認一切事象，自然事存理應，舉足知路，而達到「即事而真」的境界。其禪法運用之妙，圓轉無礙，如環無端。

(四) 希遷禪師禪法傳到雲巖曇晟（七八二—八四一），又提出了「寶鏡三昧」法門，以「臨鏡形、影對顯」的關係，說明「個別」上體現「全體」的境界。再傳到洞山良价（八〇七—八六九）、曹山本寂（八四〇—九〇一）師弟，都向這方面發展，成爲曹洞一派。他們更從事象各別相涉的關係上建立了偏正迴互、五位功勛等等說法。

希遷禪師的禪法傳至雲門、法眼兩系，他們同樣著重在「一切現成」，此與希遷所主張的「即事而真」的宗旨一脈相同。不過從「參同契」所提到事理，總別相涉相入正是華嚴宗六相（總別、同異、成壞）圓融及四法界中之事理無礙法界及事事無礙法界之思想。但以「即事而真」與「一切現成」來詮釋「世間相常住」這是禪者言語動人的技巧。所以禪宗比較受一般人歡迎而流行。

（待續）

佛教邏輯的淵源、發展和傳入中國的三個時期（三）

• 上海沈劍英

二、佛教邏輯傳入中國的三個時期

佛教邏輯傳入中國分三個時期：第一個時期是在東晉末年到南北朝，這個時期傳譯的因明，主要是「古因明」。第二個時期是唐朝，三藏法師玄奘譯傳了新因明，他不僅翻譯，還向譯場僧眾傳授新因明。第三個時期是藏傳因明的崛起。佛教傳到西藏以後，西藏開始了對陳那和法稱以及法稱後學眾多著作的翻譯和研究。

1. 古因明的傳入

第一個時期傳入的因明是古因明。東晉末年，印度有一位高僧叫佛馱跋陀羅（Buddhabhadrā），他與我國高僧法宣差不多是同一時代的人。法宣曾到印度去求法，另外還有一批到印度

去求法的僧人。在印度法宣沒有跟佛馱跋陀羅見過面，另外一些人，如智嚴和寶雲在大乘佛教的發源地羈賓，也就是現今的喀什米爾斯利那迦一帶遇見了佛馱跋陀羅，向他從受禪法，然後又邀請他一起回中國。

佛馱跋陀羅在東晉義熙四年（408）到達當時北方的佛教中心長安弘揚小乘禪數之學，智嚴、寶雲和慧觀等高僧都從他受學，後來因為與鳩摩羅什見解不合，被羅什的門人排斥，便帶領慧觀等四十餘人投奔廬山東林寺。東林寺是南方佛教的中心之一，他在住持慧遠的支持下翻譯了一些經論。後來，佛馱跋陀羅又離開東林寺，到當時南方的另一個佛教中心建康（今南京），他在建康道場寺與剛從印度回來的法顯會晤，並且一起合

作譯經弘法。佛馱跋陀羅在東林寺和道場寺一共譯出十五部經論，其中有一部書引起我們的注意，就是《方便心論》。《方便心論》在佛馱跋陀羅翻譯出來以後，似未流傳，所以不久就散佚了，十分可惜！佛教是一個外來的宗教，被我們接受的時侯必有一個本土化的過程。而東晉時期佛教傳來才不久，古因明文獻《方便心論》卻早早地譯傳了過來，人家根本就不理解，自然受到冷落，於是也就逐漸地散佚掉了。數十年後，《方便心論》又有了一個譯本，這就是我們今天看到的重譯本，是北魏文成帝延興二年（472）由西域沙門吉迦夜（Kekaya）和時任沙門統的曇曜（漢僧）合譯的文本。

這之後，世親的《如實論》也翻譯過來了。那是真諦（Paramārtha 499-569）在南朝梁文帝大寶元年（550）翻譯過來的。真諦是佛經四大翻譯家之一，他不僅翻譯了《如實論》，還為《如實論》寫了三卷注釋。但是《如實論》和真諦寫的《如實論疏》，後來都散佚了。《如實論》只剩下了《反質難品》一卷，《如實論疏》則散佚無存，這說明當時對古因明還是不重視！

在當時的知識界裏只有少數人與因明有一定的關係，如《

方便心論》重譯時擔承筆受者是劉孝標。劉孝標是何許人也？他是名著《世說新語》最重要的注釋者。劉孝標本是南朝梁代人，曾經流落在北方，所以重譯《方便心論》的時候，劉孝標承邀為筆受。另外，還有一個人物是劉勰（約465-532），也是南朝梁代人。他是名著《文心雕龍》的作者。《文心雕龍》是中國最早的一部文論。它有一個令人注目的特點，就是全書有系統的綱目。而在它之前的書，如先秦兩漢的著作都是單篇的集合。劉勰是佛教徒，他做過官，後來再出家為僧。《文心雕龍》是他寄居在寺院裏的時候寫的。他受佛教的影響很大，佛教的典籍都是有綱目的，尤其是因明的著作，重視批判性，講究系統性。但是，因明仍然在當時的思想界沒有引起波瀾。這說明什麼？這說明不管是劉孝標也好，劉勰也罷，他們與因明有某種聯繫，只是個案而已。從整體上看，古因明在當時乃是波瀾不驚。

2. 新因明的傳入

因明傳入的第二個時期在唐代初期，即三藏法師玄奘譯傳了陳那開創的新因明。從東晉末年到南北朝，這個時期傳進來的著作是古因明，因為新因明還沒誕生或生成不久。而玄奘大

師是西元七世紀的人，此時陳那創立的新因明已廣為流傳。他到印度去求法，就是奔著摩揭陀國(Magādhā)那爛陀(Nālandā)寺的住持戒賢(Śīlabhadra)法師去的，想弄清大乘瑜伽行宗的根本論書《瑜伽師地論》(Yogācārabhūmi-sāstra)去的。戒賢是護法(Dharmapāla)的嫡傳弟子，亦即陳那的再傳弟子。他精通陳那的新因明，玄奘在向他學習唯識教義的時候，也學習了新因明。何況他在到達那爛陀寺之前，就曾轉學多師，向一些印度的高僧請教關於因明的學問。

玄奘在印度佛教的最高學府那爛陀寺研習七年，他的老師戒賢法師那時據說已九十多歲，還親自為他講授《瑜伽師地論》和《集量論》等。玄奘後來又遊歷印度各地，然後重回那爛陀寺。玄奘在那爛陀寺，曾參與多次辯論，包括跟外道的辯論，每次都取得了勝利。最後，他應戒日王(Śīlāditya)之邀去參加了「無遮大會」，在「無遮大會」上又取得了論辯的勝利，獲得了極高的榮譽，尋即旋踵東歸。

玄奘回到長安以後，在唐太宗和唐高宗的支持下翻譯了很多佛典。其中有兩部很重要的因明論書，一部是陳那的《正理門論》，一部是商羯羅主的《入正理論》。這兩部書，玄奘翻

譯時在書名上加了「因明」兩個字。這兩部書是漢傳因明的經典的文獻。不過玄奘遼譯的時候，首先譯的是《入正理論》，時間在唐太宗正觀二十一年(647)，這期間他正在翻譯煌煌一百卷的《瑜伽師地論》，在百忙之中竟然插譯了《因明入正理論》這部小論。兩年後，即貞觀二十三年(649)在他譯完《瑜伽師地論》不久，又立即遼譯《因明正理門論》。從中我們可以看出他對因明的重視。

為什麼玄奘要先譯商羯羅主的著作，後譯陳那的著作呢？因為商羯羅主的《入正理論》比較簡明，此書就是為了使人容易進入陳那《正理門論》的理論系統而寫的，《正理門論》確實不易索解。

玄奘不僅譯出了因明大、小二論，還在譯場中傳授因明。當時他在唐太宗的支持下建立譯場來翻譯佛典，譯場中彙聚了許多高僧，大都是奉了唐太宗的詔命前來助譯的，這些高僧進入到譯場以後，拜在玄奘的門下。其實他們都是學問僧，本身都是很有名望的大德。這些高僧有個特點，對新事物很關注，他們對新鮮的學問，有一種強烈的求知欲望。所以，在玄奘翻譯傳授這兩部因明論書的時候，他們不僅參與譯場工作，而且

經常出入丈室，聽受玄奘的口義。這些人的領悟能力極強，他們將玄奘的口義記錄下來加以研究，然後紛紛撰寫因明文疏。

據大致的統計，奘門大德以及他們的弟子，如神泰、靖邁、明覺、文備、文軌、淨眼、玄應、定賓、普光、璧公、窺基、靈雋、利涉（西域人）以及奘門中的新羅（古朝鮮）弟子元曉、順憬、玄範、圓測及其弟子道證和再傳弟子太賢等所撰的因明疏釋記抄就有三十七種之多。這之後，窺基的弟子慧沼（慈恩宗二祖）及其弟子智周（慈恩宗三祖）、道岳、道謙、如理以及他們的門人等所撰寫的因明疏抄亦有二十種以上。但是這些文疏後來大都散佚，保存至今的僅僅只有十二種，非常可惜！

不過，在玄奘譯傳因明以後，早期最有影響力的兩部文疏，即文軌的《因明入正理論疏》和後來居上的窺基的《因明入正理論疏》總算都保存下來了。爲方便區別，後來將文軌的疏稱作《文軌疏》或《莊嚴疏》（因文軌是莊嚴寺僧），而將窺基的疏稱作《大疏》。不過《文軌疏》僅存殘卷。《大疏》是窺基晚年寫的，其時他還不到五十歲，才寫了大半部，五十歲那年未及終稿就圓寂了，其弟子慧沼爲它作了《續疏》，使之成爲完璧。

唐代是因明最爲盛傳的時候，僅僅幾十年的時間，就寫出了六十種左右的疏記，這說明當時佛門內外的許多人對因明產生了很高的熱情。

當時在士人中間，呂才對因明曾有關注並引起一場僧俗之間的論爭，很具代表性。呂才是唐高宗時候掌管太醫院的上藥奉禦。他不僅懂醫學，還懂天文曆算乃至樂理。他是一位極其聰慧的人，他不懂的東西往往一學就會。如他有個少好之交棲玄法師，是玄奘譯場裏的一名綴文大德。呂才走上仕途，棲玄出家爲僧，而今同在京師。棲玄法師對呂才說，以你的聰明好像什麼都一學就懂，但是如因明這樣的學問是很難弄懂的，便將玄奘譯的《因明入正理論》抄錄一份送他研讀。呂才恥於被試不知，就強加披閱，在有了一點初步瞭解後，又借來神泰、靖邁、明覺三家法師的注疏作進一步研習。他發現三家法師雖然均系依據玄奘法師的口義來作注釋的，卻因各自的理解不同而所說頗有歧異，於是他也寫了一部義疏，在書中，他取三家法師所說善者而用之，對三家法師互相矛盾的說法，一一加以批評，據說有四十多條，並用圖解來說明。呂才的批評引起佛門大德的強烈不滿，如玄奘譯場中的綴文大德慧立和明浚都

寫了長篇文章來攻訐呂才。佛門大德恃才氣傲的反擊，也引起了士人的不滿，如太史令李淳風和太常博士柳宣也都寫了文章來為呂才鳴不平。這件事鬧得朝野上下都有議論，甚至驚動了唐高宗，下旨讓呂才與玄奘當面對質。當然最後以呂才敗北而告終。但是呂才對三家法師的批評並非完全沒有道理。呂才所云有一些是外行話，有一些不見得不對。從邏輯的角度講，根據矛盾律，在同一個問題上三家法師的說法既然有矛盾，那麼總有一個是對、一個是錯的，所以不能完全否定呂才的批評。

因明的極盛期在盛唐。中唐以後，隨著慈恩宗的衰落因明也不再為人們所重視了。至宋代，許多因明論疏已散佚。至元代，因明更是幾成絕學。

因明的衰落至少有四個原因：第一，武則天崇奉禪宗和華嚴宗，對慈恩宗不再扶持；第二，唐武宗會昌年間滅法，令佛教受到很大打擊；第三，佛教信仰流於淺層次的民俗文化形式，信徒的信仰熱情付之於拜佛祈禱而不重修學；第四，慈恩宗的法相唯識之學和因明的理論過於艱深，一般人不敢望其項背。

漢傳因明雖然在宋元之際衰頹而成絕學，但此時因明在西藏卻開出了奇葩。

（待續）

（上接第27頁）

功勳，使之不廢，才可稱之為孝子，若放棄家業，追逐沙門，聽受佛經，沙門豈能帶給我們衣服財寶，這樣就會家道中落，轉成貧狹，財物日耗，被人恥笑。」

其兄不同意其弟的看法，就說：「修行五戒十善，供養三寶，廣行六度，坐禪念定，以道化親，才是真正的孝順，道俗相反是自然的道理，道之所樂，俗之所惡，俗之所珍，道之所賤，智愚不同謀，如明暗不可共處。」

於是其兄離開家門，行作沙門，夙夜精進誦經念道，一心坐禪，即證道果。

其弟貪著家業，汲汲不休，未曾修行佛法，結果壽終，墮於牛中，肥盛甚大，商人買去載鹽販之，往返多次，漸漸衰弱，在一次上坡的途中，倒地不起。

商人用鞭子打牛，牛才又醒來，十分可憐，其兄飛行在虛空，看到這種情形，以神通觀察，知道是其弟，就與牛主商量，將牛牽至寺廟中，使念三寶，飯食隨時。

其弟也明白了自己的因果本末，十分懺悔，命終生於忉利天中。

（待續）

佛教哲學中的思惟（一）

上田義文 著
依觀 譯

1. Prajñā 的基本構造

西洋哲學肇始於「什麼是存在 (Was ist?)」之問，然而存在是形形色色 (vielerlei Seien des)，故其之所問，並不是問如此的存在，而是問本來的存在 (das eigentliche Sein)，此才是哲學的主題①。相對於此，佛教哲學之所問，可以說是問自己。但自己與存在實不可分，若脫離了問自己，問Sein亦不能成立，故所謂的問自己，自然而然的成爲是在探求實在。在西洋哲學中，自己也是非常重要，而佛教的哲學中的所謂的達到真實的自己，即是達到實在。但就主要傾向而言，可以說西洋哲學所問的，是Sein，而佛教哲學所問的，是自己。

佛教哲學中的「思惟」，在於「自己是什麼？」之問，故其

特性已被規定。但自己無法藉由思惟而得了知。Karl Jaspers 如次言道：

我人之所思惟或所言論，對我人而言，常是他者，是相對於我人，亦即是相對於主觀而對立的，亦即作為客觀，我心之所向的。若我人以自己 (uns selbst) 作為思惟對象，則我人自己即成為他者，與此同時，行此思惟的我於此中顯現。行此思惟的我作此思惟，然其本身不能作為客觀者而被思惟。②

無庸贅言，真正的我是行此思惟的我。關於我如何了知我自己的問題，三木清所述如次：

我如何能知曉我自己？我知曉我自己時，我則不能知全體

之我。此因我知曉我自己時，必有能知的我與所知的我之分裂，如是分裂的我，作為所知的我，不是全體性的，而是部分的。這種情況下，比起自覺的我，反而主客未分的我，從而無意識的，無自覺的我才是全體的我，從而比起知性的我，反而實踐性的、動物性的我才是全體的我。③

若如三木所言，自覺性的我僅能只知曉一部分的我，而無自覺的我，我是全體性的我，故不能知全體的我。我不能作為全體而為我所知，僅只是生存。全體性的我已不能成為哲學的對象。進一步而言，三木所言之反面，可說是我不能被部分的所知。此因就我分裂為能知的我與所知的我而言，實在的一個「我」，不能分為二個部分，實在的我只是能知的我。所知的我，不能如同能知的我的稱之為我。能知的我是具有肉體之實在的我，而所知的我只不過是實在的我所觀念的內容。能知的我是作此思惟的主觀，而所知的我是藉此主觀而被思惟的客觀。能知的我與所知的我完全不同。是主觀，且藉由身體而實在的，如果是「我」，則不是主觀，亦即是客觀的，且是觀念的存在，是非實在的，就不能說是「我」。從而所知的我，不能是我的一部分。亦即真正的我，不能被部分的所知。對於同一論題，波多野精一給予更為精密的論述：

如同客觀的世界之認識，主體之自我認識也成立。……此

一認識，依據客體，從而依據主體之表現而成為主體的自己之象徵，換言之，主體的自己與主體的自己交涉，如是隱藏的自己，亦即認識動作之中心，以及顯現的自己，亦即被認識的自己，此二者藉由既是分離對立，但又保有乃至貫徹其同一性。……如是所言如是所思時，我人立於反省之立場，區別因於體驗的生而實在性之主因，以及因於反省而內容的觀念的主因，設定此二者間之關聯，故前者，亦即實在性，亦成為一種觀念的內容，此完全是追溯體驗或根源之際所產生的難題，在反省的立場，此已是難以解決的問題。此作為生的基本事實，除了身在其中，生此事之外別無它途。在自己的認識之中，我人所遭遇的困難，亦即隱藏的實在的主體與顯現的觀念的主體彼此同一性的難題，若深入而言，是相同的困難，同樣的，我人還原於名為主體的先驗的同一性。此即根源的體驗與反省中的主體之同一性，是實在的主體與客體面作為觀念的關聯而被表現的主體的同一性，從而又是認識（實在的）的主體與被認識（觀念的）的主體之同一性。如是，反省的本身已以此同一性為前提，故為不能理解之事，是生活於其中且是被體驗的生的基本事實。④

亦即將認識的自己與被認識的自己區別為實在的自己與觀

念的自己，藉由反省的思惟而得的實在的自己，無可避免的，即成為觀念的內容。藉由反省而追求實在的自己，但藉此所得的自己完全成為觀念的內容，實在的自己不可得。作為此觀念的內容的自己必須與實在的自己同一。若其同一性不成立，則不能思惟自己。此同一性不是藉由反省而得知，而是成為反省之前提。此一前提正確與否無法予以哲學的吟味，而是作為生的基本事實，必須予以承認。哲學的出發可以說是不設任何假定，但關於自我之認識，則必須假定此同一性。此同一性成立與否，換言之，此中存在著被認識的觀念的自己是否無誤的了知認識的實在的自己此一問題。此同一性是否成立？若是成立，其同一性又是如何的同一性？此依了知被認識的自己與認識的自己二者，才有可能考察，因此在無法了知認識的自己（實在的自己）的反省立場中，此同一性的問題完全不能解決。反省的立場既是處理自我之認識的問題，必然會獲得如此結論。

相對於以如此被認識的觀念的自己作為考察對象的哲學，印度哲學則是徹底探求認識的實在的自己。藉由概念與思想所表現的自己不是實在的自己。早於佛陀數百年的古代奧義書（*upanisad*）的哲人已了解這一點。與 *Uddālaka Āruṇi* 齊名，被視為最優秀哲人的 *Yājñavalkya* 指出：真正的自己，非能見

非所見，非能聞非所聞，非能思惟非所思惟，非能識非所識^⑤。佛陀即出身於如此的哲學傳統中。佛陀探求與奧義書哲人相同的實在的自己。但經過一番艱苦的探求之後，佛陀所獲得的結論異於奧義書哲人所言。奧義書的哲人追求真正的自己，然其最後所到達的，與其說是自己，不如說是超越自己的普遍的實在。此被稱為 *ātman*（我），然其本質並不是個人的存在，而是宇宙的實在的 *brahman*（梵）。此乃自己之本質乃至根源，同時也是萬物之本質乃至根源。在自我追求之究極中，個人在此究極的實在中失去自己，個別性消泯而融入於普遍的一之中。S.N. Dasgupta 如次言道：

對於受歐洲哲學薰陶的人而言，很難認為人可以超越思惟。然而有一種哲學，它並不是在探討日常思惟、生命、物理現象，或知識起源，甚至任何宇宙學的本質。而是主張藉由捨棄自己而獲得快樂的、超自然的真實的經驗。此一經驗超越所有的世俗經驗，只能藉由超越可被口述、可被命名乃至可被定義的思惟而獲得。何者是此奧秘的本質？其答案其實早已被一再揭示。亦即就如同同一坨扔進水裡的鹽巴——雖失其形，然其味猶存。若有人能拋棄自我而證得真實，則萬物皆可稱為是其所有，皆可予以定義，皆可

稱為滅盡。「我」、「我所有」，以及一切相狀不復存在。唯獨留存無上妙樂、圓滿、滿足、明照，以及不朽。（

Indian Idealism, p.19）

此「mystical self」之特徵是任何語言及思想所不能及，又此為「reality」，我人臻此境地時，自我消泯（loses himself）而融沒於此 reality 之中。此 mystical self 超越個人之個別性。但自我是個別性的主體，其個別性完全不能失去。就真正的自己是徹底保持其個別性而言，佛陀，從而佛教哲學與 upanīṣad 哲學有其根本性的差異。

就佛教哲學而言，究極之實在是個別的，從而不是一，而是多。在究極的實在的世界（tathatā, suchness）之中，我人完全不失去其個我，萬象也不失去其作為萬象之差別性。如是，不是將實在視為普遍性的一，而是視為多，此與不是將實在視為只是超越言語與思惟，而是不離言語與思惟之世界之說⑥相應。就此 the true subject 的實在的 self，不是藉由反省的思惟乃至對象的思惟而得言之，可說是超越思惟，然此非如奧義書哲人所言的只是無言語與思惟之世界，從而不是自己與究極的實在合而為一的無差別之世界。將超越反省的思惟乃至對象的思惟的主體之自己，帶入思惟與言語之世界的，是佛教哲

學異於西洋的傳統哲學與奧義書哲學所具的特色。在佛教哲學中，實在的自己被視為是思惟之論理。

實在的自己是認識的自己，而非被認識的自己（觀念的自己）。此實在的自己若認識自己，此時，認識的自己與被認識的自己，無論那一方面都是實在的自己，因此二者必須完全同一。但在此同一的自己之中，同時必須有能識（the seer）與所識（the seen）的區別存在。因為若只是同一，則不起認識之作用。由於有能識與所識之分裂與對立，才能生起認識之作用。因此，實在的自己若能認識自己，此時，能識與所識之完全同一性必然成立，同時，能識與所識之分裂與對立也必然成立。此同一性與對立性是相反的關係，因此，此同一性與對立性之兩立必須是二者同時成立。能識與所識之同一性與對立性同時成立之關係是何等的論理構造？是基於何等的經驗⑦？佛教哲學者探求實在的自己，故以種種名字稱其所得的經驗，其最為普通的名稱即是 prajñā（智或慧）。依據思惟，以言語表現此經驗的方式有種種。其種種表現的若干形態將在第二章予以考察，但最明白揭示 prajñā 之論理構造的，是瑜伽行派（yogācāra）的人。故將依其所言而論述其關係之基本構造，但首先擬就 prajñā 之性質予以考察。（待續）

《華嚴經》與《般若經》皆為論述 「諸法真實空性」的經典（一）

／林維明

摘要

本研究緣起是《華嚴經》在大乘佛法中，是演說大乘法、果的專門教授，而在經中發現到各種莊嚴世界以及不可思議的境界，故常被視為妙有真空的真實唯心經典。然而從月稱論師所著《入中論》，得知《華嚴》與《般若》知見是一致的。在佛法中，依見修道，由道得果，故道、果是以見為指導，為其根本。兩經都是論述諸法真實空性是本文要證實的。主要參考文獻是《大般若經》、《華嚴經》、《大智度論》及《入中論》，並輔以日釋日慧《華嚴法海微波》和澄觀法師《華嚴經疏》。研究進路是一、前言；二、《華嚴經》與《般若經》的關係；三、《華嚴經》所述的種種不可思議境界，是緣起性空的具體表現及；四、結論。本文的目的是闡述《華嚴經》義理與《

般若經》緣起性空思想一致，是修行（實踐）之道及修行所得的結果。其重要性是釐清《華嚴》與《般若》的根本中心思想都是諸法真實空性的見解，建立此正確的知見。

關鍵詞：《華嚴經》、《大般若經》、《中論》、《大智度論》、《入中論》、《華嚴法海微波》。

一、前言

本論文大綱所呈現的要項，依序為研究主題、問題意識、文獻依據、學界研究概況、研究進路與方法、論述架構及研究的重要性，概述如下：

研究主題：本文主要探討《華嚴經》與《般若經》的義理完全一致，都是在論述諸法真實空性，所以主題相當明確。

問題意識與研究動機：佛法是就根、道、果諸法的真實義

見所作的開示，根是指諸法實相的甚深見；道為以無所得為方便的無邊行；而果則是得諸法實相，即名得成就為第一無欺法的無等等果。在《華嚴經》中所見各種無比殊勝的莊嚴世界和證入不可思議解脫境界，若視為真空妙有的真常唯心經典，則將障礙對其根本知見的認識，這是本文的問題意識及研究動機。

文獻依據：本文主要參考依據，是《華嚴經》和《般若經》，並以《中論》、《大智度論》和《入中論》為輔。¹

學界研究概況：釋日慧所著《華嚴法海微波》其中第一篇《華嚴》與《般若》是最具影響力的文章，另外的《華嚴經疏》也提供筆者對《華嚴經》的詳細了解。²

研究方法：本論文針對義理方面的研究方法，首先必須精讀文本、練習與文本進行對話、探討、思索及掌握文本的意涵。其次對不理解之處，可參考其他相關的註疏作對比，如此對掌握文本的義理會更有幫助。而對於「名相」疑惑之處，必須從字源上確定每個語詞的基本意思，和這些語詞在文章脈絡中的真正意涵，以免誤解其意。

本論文架構：本論文扣緊所關注的研究主題上。在組織架構上，共分為四節。依次為：一、前言 是全文的構想與梗概；二、《華嚴經》與《般若經》的相關性 分為三個子題，即：(一)、典籍簡介；(二)、二經的共同理趣；和(三)、二經在大乘佛法

中的地位進行研討；三、《華嚴經》所述的種種不可思議境界是緣起性空的具體表現；及四、結論 即總結全文的要點。為便於解讀，圖一列出本論文的組織架構。

一、前言

二、《華嚴經》與《般若經》的相關性

(一) 典籍簡介

(二) 二經的共同理趣

(三) 二經在大乘佛法中的地位

三、《華嚴經》所述的種種不可思議境界是緣起性空的具體表現
四、結論

圖一 本論文的組織架構

研究的重要性：本文的重要性是釐清《華嚴經》與《般若經》的義理都是論述諸法真實空性的經典。

註釋

1. 《華嚴經》T.10, no. 279. 《般若經》T.7, 220. 《摩訶般若經》T.8, 223. 《中論》T.30, no. 1564. 《大智度論》T.25, no. 1509. 法尊譯講(1986). 《入中論講記》台北：新文豐；宗喀巴著，法尊譯(1991)《入中論善顯密義疏》台北：法爾。
2. 釋日慧(1998)《華嚴法海微波(上)》苗栗：觀自在蘭若；頁1-154。唐·澄觀撰《華嚴經疏》大正藏T.35, no. 1735。

(待續)

諦閑法師對飛錫念三世佛思想之詮釋義涵(一)

——諦閑法師《念佛三昧寶王論》之詮釋研究

• 釋廣融

本章第一節中欲闡述飛錫法師融合法華與念佛三昧的思想背景。第二節中將探討飛錫法師念三世佛之思想。第三節則闡述諦閑法師「寂照不二」的詮釋義涵，主要說明念過去佛，其因果與念現在、未來佛相同，故名爲通念三世無非佛。

第一節 法華與念佛三昧之融通

飛錫法師本爲天台宗之門人，精通一心三觀之教理，後與楚金禪師共同於千福寺弘揚法華三昧達三十餘年之久，可見法華思想根植於其心甚深。尤其如上節中所論述的，慧思禪師對其思想之影響不容小覷。後其信仰彌陀淨土法門，不只著重於稱名念佛，更主張以止觀來攝心念佛，並要觀照念即無念，無心念佛的中道實相，不住其妄相。學者劉長東提到：「唐中後期天台宗人之信仰彌陀淨土，不僅表現出有祈生西方而修淨土

行者，而且也表現在他們對弘宣該信仰的撰述上。」¹他並舉智者大師的《淨土十疑論》、《五方便念佛門》及飛錫法師的《寶王論》爲例來說明其觀點。他認爲：「飛錫的著述中體現著天台宗『一心三觀』的哲學理念和止觀修持法的特徵。他的念佛思想和修持觀是具有天台宗的禪法特徵。」²

可見飛錫法師是以天臺門人之背景及信仰彌陀之修持而主張法華與念佛融通不二之思想，因此他主張若有法華不輕之心，念佛三昧則能任運而速成。但仍有衆生質疑法華三昧乃指三諦圓融之妙理，而念佛三昧指繫念佛號，以此爲所緣境，斂念正觀，最後至於定慧均等，三昧妙有之境界，因此說：「法華者，法也；念佛者，佛也。安得以法爲佛，以佛爲法，浩浩亂哉？」³但他指出法華與念佛原爲一門，同一源流，毫無混亂

之處。他以引喻的方式來闡明其理。論云：

夫芝木之藥，列仙之子，昔各在天涯，則都無仙號。為人服其藥，羽化雲行，故藥受仙藥之名，人得仙人之稱，人、藥異也，其仙一也。若無聖人，誰與道游？法無佛悟，豈令自悟？法非佛不悟，念佛三昧生焉；佛非法不明，法華三昧起矣。一仙兩稱，俱得仙名，念佛、法華同名佛慧，佛慧既同，則不輕般舟，無上深妙禪門，於茲悟矣！未始異也，復何亂哉？⁴

此段觀點於第三章第二節中已有較簡略的說明，今欲更深入地來探索其融合思想的立足點。若以「同為佛慧」的觀點來說明融通思想的話，則稍有籠統不明之處，故今欲從佛陀出世之本懷來加以論述。《法華經》云：

諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世。舍利弗！云何名諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世？諸佛世尊，欲令眾生開佛知見，使得清淨故，出現於世；欲示眾生佛之知見故，出現於世；欲令眾生悟佛知見故，出現於世；欲令眾生入佛知見道故，出現於世。舍利弗！是為諸佛

以一大事因緣故出現於世。⁵

由上述之經文可知，諸佛世尊乃為欲令眾生開、示、悟、入佛之知見而示現於人間。而何謂佛之知見呢？經云：

如來但以一佛乘故，為眾生說法，無有餘乘，若二、若三。舍利弗！一切十方諸佛，法亦如是。過去諸佛，未來諸佛，現在諸佛，亦以無量無數方便，種種因緣、譬喻言辭，而為眾生演說諸法，是法皆為一佛乘故。是諸眾生，從佛聞法，究竟皆得一切種智。⁶

《法華經》的宗旨為「會三歸一」，即融匯聲聞、緣覺及菩薩等三乘者皆入唯一佛乘中。十方三世諸佛以種種善巧方便、因緣、譬喻等言辭來為眾生演說一佛乘之妙法，使令眾生聽聞而歡喜受持，究竟皆得成佛道。所以《法華經》闡揚的是眾生皆有佛性，皆能同證菩提，即使一散華彈指、一低頭合掌，皆是成佛的正因。因此，筆者揣測法華與念佛同是一門之論點是依據《法華經》的本懷——眾生皆成佛道之一佛乘思想而來。飛錫法師深受法華教義的影響，以此為精神主軸，並以不輕之行來作為肯定眾生佛性的實際行持，既知佛性本自具足，則生佛不

二，凡聖一如，不輕視任一衆生，禮拜讚嘆，修柔和忍辱行，廣濟有情，視其爲現前菩薩，未來之佛，此乃暢佛本懷，眞契入諸佛之知見。由此可知，不輕之行乃菩薩道的實踐，更是成就無上佛菩提的菩薩正行。如經云：

若未來世諸眾生等，發意欲求佛菩提者，當修四法。何等爲四？

一者、當發大菩提心，寧失身命，不應退轉；
二者、應當親近善友，寧失身命，不應遠離；
三者、應修忍辱柔和，寧失身命，不生瞋恚；
四者、當依寂靜之處，寧失身命，不思憤鬧。
諸善男子！如是四法，菩薩摩訶薩應當修學。⁷

此外，《大寶積經》卷第一百一十二中亦提到相關之菩薩四法。經云：

菩薩有四法。所生善法增長不失。何謂爲四。
捨離邪法求正經典六波羅蜜菩薩法藏。心無憍慢於諸眾生謙卑下下。

如法得施知量知足。離諸邪命安住聖種。⁸

復有四法能遠離魔業。經云：

菩薩有四法能過魔事。何謂爲四。

常不捨離菩提之心。於諸眾生心無恚礙。覺諸知見。心不輕賤一切眾生。⁹

經典中有諸多關於四法的不同詮釋，但綜觀上述之引文，柔和安忍、不輕慢一切衆生之行持占絕大部份，可見佛陀極爲重視此自利利他的行持。忍辱波羅蜜乃難行之法，若能以利濟有情爲出發點，所成就之果德亦不可思議。如經云：

忍之爲德，持戒苦行所不能及。能行忍者乃可名爲有力大人；若其不能歡喜忍受惡罵之毒如飲甘露者，不名入道智慧人也。¹⁰

忍辱可謂六度萬行中極難實踐及成就之行門，因此連持戒苦行亦不及其功德。忍辱首要調伏的就是遭受打罵時可能會生起的瞋怨心，並進而修空觀，達到三輪體空的安忍波羅蜜，最後還需以悲愍心來教化剛強之衆生，此誠屬菩薩悲智雙運之展現。

「在《增一阿含經》卷四十四《十不善品》云：「忍辱爲第一，佛說無爲最。」¹¹可見佛陀讚嘆忍辱波羅蜜乃爲超脫世間解

縛的無上深妙行。

筆者認為不輕之行契合菩薩四法之一的「忍辱柔和行」，

依此為成就菩提的正行。接著再以飛錫法師的觀點來論述。他主張：「法非佛不悟，念佛三昧生焉；佛非法不明，法華三昧起矣。」¹² 聖人若無「法」之標的，則不能成就無上菩提，也不能彰顯出法的殊勝，故必須重視並受持法華三昧。而此三昧行法須配合念「佛」來行持，否則不易悟道。因眾生雖理上為未來佛，但現前仍為生死凡夫，故在憶念未來尊時，同時須繫念已成之佛的聖號及相好，以增長利濟有情的菩提願心；而念佛若沒有以不輕之心行來觀見眾生，以其為卑，以佛為尊，如此之念佛將與佛陀之本懷背道而馳，終究無法成就三昧。

綜上可知，法華與念佛為相輔相成、響答影隨之關係。飛

錫法師以法華不輕之行為成佛之「正行」，以念佛三昧般舟之宗為成佛之「正因」。「正行」為成熟有情，圓滿菩薩道的福德資糧；「正因」為莊嚴佛土，疾入佛道的不二法門。依循「正因」與「正行」這條成佛捷徑，終能還復清淨之本性，就路還家，回到了生脫死的心靈故鄉，親炙彌陀，證不退地，還度

有情，直至成就正覺。

註釋

1. 劉長東（2000），〈晉唐彌陀淨土信仰研究〉，頁 440。
2. 同前註，頁 450、451。
3. 〈念佛三昧寶王論〉·CBETA, T47, no. 1967, pp. 0134b27-b28。
4. 同前註，pp. 0134b29-c08。
5. 〈妙法蓮華經〉，CBETA, T09, no. 0262, pp. 0007a22-a28。
6. 〈妙法蓮華經〉，CBETA, T09, no. 0262, pp. 0007b02-b16。
7. 〈佛說菩薩修行四法經〉·CBETA, T17, no. 0773, pp. 0708c20-c26。
8. 〈大寶積經〉，CBETA, T11, no. 0310, pp. 0632a17-a20。
9. 同前註，pp. 0632c17-c19。
10. 〈佛垂般涅槃略說教誡經〉（亦名遺教經）·CBETA, T12, no. 0389, pp. 1111b12-b15。
11. 聖嚴法師（2011），〈六波羅蜜講記〉，頁 19。
12. 〈念佛三昧寶王論〉·CBETA, T47, no. 1967, pp. 0134c04-c05。

（待續）

佛經故事的啓示（二十三）

• 何世亮

五十六、戒酒

在佛世的時代，距離祇洹精舍七里之外，有一位老公，十分喜歡喝酒，弟子阿難去勸告他，希望他去見佛。

老公說：「我當然願意去見佛，但是佛一定會要求我持守五戒，我就不能再飲酒，你要知道，我若不飲酒，就如同小孩不吃乳一樣，會痛苦而死，所以我就不敢去見佛。」

於是老公又繼續喝酒，酒醉之後，夜晚歸家，途中腳被樹枝絆倒，全身如大山崩倒，全身都痛苦不堪，此時他感到很後悔，自言自語地說：「我就是不聽阿難的勸告，應當趕快去見佛，現在業報很快就到了。」

於是他就告訴家人說：「我想要去見佛。」
家人都覺得很驚訝，說：「你以前不是都不想見佛，為什麼現在突然想去呢？」

老公沒有回答，只是想要趕快見佛。
當老公來到了祇洹精舍的門外，阿難就去向佛通報，說：「老公已經在門外了。」

佛說：「不是老公獨自來的，而是五百隻白象跟他來的。」
阿難說：「沒有五百隻白象，而是老公自己獨自來的。」
佛說：「你沒有看到，五百隻白象在老公的身體裏面，讓他感到全身痛苦，才使老公前來見我的。」

於是老公前來爲佛作禮，說：「我很久以前就聽到佛住於此地，但是由於愚痴的緣故，不敢前來見佛，導致於現在業報現前，全身痛苦，請佛幫我除去罪業。」

佛說：「假如有五百車的薪材，放在地面上，需要多少車的火，才能將之燒盡？」

老公說：「不用很多火，只要一點點的火苗，即能將薪材燒盡。」

佛說：「你穿這件衣服，已經多久了？」

老公說：「已經一年了。」

佛說：「那麼若想將這件衣服洗乾淨，需要幾年的時間？」

老公說：「只要用純灰汁一斗，須臾就能將衣服洗乾淨。」

佛說：「你的罪業如同五百車薪，一年之衣垢，只要能持守五戒，很快即能消滅。」

老公聽了很高興，就從佛受持五戒，佛爲之說法，老公豁然意解，即得道果。

五十七、文殊師利

過去有一個人，名叫迦羅越，他很希望見到文殊師利菩薩，所以他便施設高座，並作大布施，希望文殊師利菩薩能現身，接受供養。

此時出現了一位老翁，十分醜惡，眼中出淚，鼻中出涕，口中出唾，坐在高座之上。

迦羅越心中想著：「我今天施設高座，作大布施，一定要有莊嚴高尚的大沙門來坐在其上，你是何等人物，居然來坐在高座上。」

於是就將老翁拉了下來。

布施結束之後，迦羅越便燒香拜佛，說：「持是功德，願現世見到文殊師利菩薩。」

於是他就回家了，因爲很疲累，就很快臥床睡著了，睡夢中，有人告訴他說：「你想見文殊師利菩薩，其實你今天在高座上的老翁，就是文殊師利菩薩，但是你卻見而不識，這樣你永遠見不到文殊師利菩薩。」

一個人若想修行菩薩道，必須要有平等心，有平等心，才能見到文殊師利菩薩，這是文殊師利菩薩在考驗修行者的典故。

五十八、投胎為牛

過去有兄弟二人，家財無量，大勢富貴，但是父母死後，兄弟二人失去依靠，想法不一樣，其兄愛好修道，其弟卻貪著家業。

其弟對其兄說：「父母早終，應該勤奮家業，繼續父母的

庫房的對聯

· 水月

楊岐燈盞明千古

寶壽生薑辣萬年

這副叢林庫房楹聯的故事，戒和尚講一遍，教授和尚講一遍，授經阿闍黎亦講一遍。可見這故事，在佛教有著普遍的流傳性，至少在傳戒時是很流行常被提到的。依戒和尚所說，故事大要為：

楊岐祖師有母，生事艱難，依楊為活。然深明因果，德行高潔。楊岐為奉母，每夜於二板後，常油燈下織草鞋，賣錢供母。母詰錢從何處來？答賣草鞋所得。問草鞋何來？答夜後自編織。又問燈油何來？答自購，非用常住者。并言自己燈台置常住燈台之上。母言甚善！如此汝燈油可滴入常住燈中，反之則侵常住物矣。

寶壽祖師初任叢林庫頭師。一日住持和尚病，令侍者往庫房索取糖薑少許。寶壽以常住物，不可予個人，住持和尚亦不

例外。如實需之，須以價購之。侍者回報住持，住持默然，付錢二文，一文購糖，一文購薑。若干年後，住持退位，眾執事探詢何人能接任住持位？老住持云應請庫頭師寶壽任之。并說明前事，以欽佩其深明因果，守護常住。

後人讚佩二位祖師獨立特行不苟僧格，編成一聯，揭之叢林庫房以為紀念與警惕。戒和尚感慨言之：今日我等出家眾，未任執事前，似乎尚明因果。自任執事後，則侵常住，飽私囊，不堪言矣！

補記

釋氏疑年錄稱：宋代袁州（今江西宜春）楊岐方會禪師，宜春冷氏，宋皇祐改元卒，年五十八歲（992-1049）。他是臨濟六世慈明禪師法嗣。成立禪宗楊岐派。大正藏四十七冊，收有楊岐方會和尚語錄和後錄，各一卷。未見此草鞋故事。又檢續傳燈錄卷七、佛祖歷代通載卷十八等資料，皆未見記載此事。在語錄文政禪師序中，形容他應機接誘，語言很有表達能力

。如說他：「大矣哉！師之機辯也，若巨靈神劈開太華首陽，河流迅急，曾無凝滯。」

寶壽禪師諸書皆稱洞山「自寶」。宋代至和元年卒，年七十七歲（978-1054）。諸禪書皆記載此生薑事，惟與戒堂所講，略有出入。如續傳燈錄卷二，五祖戒禪師法嗣條下：

「瑞州洞山寶禪師，壽州人。生娼室，無姓氏。爲人廉謹，性慕佛乘，於硤石寺受業。修頭陀行，糲食垢衣。參戒和尚，發明心地，大著名聲。常在五祖會主寺事。一日戒病，令行者於庫司取生薑煎藥。師叱之，行者白戒，戒令將錢回買，師方取薑付與。戒心重之。後遊叢林至洞山，時聰居焉，特加敬重。聰歿遺言，令繼其席。適郡守亦以書囑戒，舉所知者主之。戒云：賣生薑漢住得也。遂開法於洞山。」

一般人有了名氣，不論僧俗，多編造一套出身。寶壽禪師能脫離俗套，敢標明「生娼室，無姓氏」，一則無損於高僧，再則證明佛教史傳可信度。他如何廉謹護戒法，同前書有例：

「初行腳時，宿旅店，一夕爲娼女所迫，與同寢榻。師坐禪至曉，娼女索宿錢，師與之，出門自燒被而去。娼女以

實告其嫗。遂請歸，置齋禮謝，謂眞佛子也。」

他的法師五祖戒禪師，也有同樣遭遇，但沒有得到同樣禮遇和他的同情：

「戒暮年棄衆造焉，師以其行藏落人疑似，弗爲禮。上堂說偈，譏之曰：

嗟見世誦訛，言清行濁多。

若無閻老子，誰人奈汝何。」

五祖戒禪師除當時受入室後輩打擊，死後又有墮落轉生爲蘇東坡傳說。可見人生遭遇，有幸有不幸了。佛教寺院組織，歷來最大弱點在不會理財，正常道場常弄得白水過堂。寶壽禪師則是位理財高手。如在洞山：

「住未幾，戶外屨滿矣。叢林殷足，委積常餘百萬。黃檗山饘粥不繼，寶移杖總之，黃檗爲之豐。」

他前後住持雲居、五祖等四座名刹，都營經得很富足。所以寶壽禪師有資格被今日僧中企業家奉爲祖師。又他講究排場，衣著華貴，喜好名聲交際。把當年「修頭陀行，糲食垢衣」，早拋向九霄。這些也都可以垂範名僧。

（八十年曾參拜江南數名刹，曾見此聯。）

心有戚戚焉

· 雲中月

最近因體育主播傳達仁到瑞士以安樂無痛苦方式告別人間，引起一些人士的討論。有附和也有不讚成。非當事人及其眷屬，都無法體會個中滋味。佛家說如人飲水，冷暖自知。

話說十一年前（96年）6月1日，夜裏近一點，小妹來電，小姪兒車禍，在市立醫院急診室。時才三十歲。今年4月9日走完四十一年的人生。花了他老父三百萬元。

發生當時，住在市立醫院，昏迷指數只剩三，雙腿又骨折。放棄或不放棄，家人得掙扎。因為他還值盛壯之年，無人敢拔管。一個月到期，醫院不能住。時未清醒，去找到有呼吸罩照顧的開元寺附設醫院設立的照顧中心。每月近三萬元。當時我每天請人去醫院為他作物理治療，因為顱骨骨折，蜘蛛膜下出血，硬腦膜下出血，最後還是腦筋退化。過去的事記得，目前的事模糊易忘，雙腿亦不能行動。

其父也是十多年前中過風的老人，雖有一點積蓄，也無法長期支付每月三萬元的院費。合力尋找便宜點的看護中心。找到了喜樹某某看護中心，月付二萬二千元。之後某日突遇某信徒，言其婆婆在崇德路二十六巷某間療養院，月付一萬陸千元。我馬上去看環境，乾淨寬大，老板又是佛教徒姓張，認識之後，也常來護持。即時通知其大姊，再得其父同意，即於到期日，轉到此間療養院。本想可安住到終老。奈何天不從人願，又遇到麻煩事。

住了二年多，張居士一再要我另找地方，一直歉意，不是他不讓崇德住，是政府規定不允許收留年輕的殘障者，抓到必是重罰。年輕須住護理中心，月付二萬五千多元，每個月又要多付九千元，可觀的費用，從何所來，又無資格向政府請求補助。但也不能為難院方。不得不再另尋住所。其大姊找到崇善路

尾一間普通房子改造療養院，幾近至台南縣，月付一萬八千元。每次要去探看，猶如捉迷藏，俗妹與我常是落空，每問必言，昨天先移到某方，大概也是害怕被查罰款，活動式地將崇德載東載西，居無定所，能怪院方嗎？不能，他們爲了賺錢，也是不得已之事。肯收留已感恩不盡。幾個月之後，又將其另尋到國民路一處環境較差的療養院，月付一萬八千元。只要肯收留，就得感謝佛菩薩保佑。

或許有人會問，何不回家自己照顧。無奈其母已亡，父又年邁。必須請外勞看護，也是無能爲力。折騰十一年，爲了找省錢可安住，換了五次療養院。

想不通的事，一般年輕人發生事故，已無法再工作賺錢，若父母也已無工作能力。或有的收入微薄，兄弟姊妹也各有家庭，不一定都能付得起無限期的看護費用。最終會送到護理之家、療養院，都是不得已的事。政府何以不解此情，硬要規定年輕人不得住療養院。這太殘忍了，多少人家須靠社會福利團體微薄救助。政府是否須再考慮修改這件不合理的法規。是我們弱勢小老百姓的請求。

4月8日，聽說崇德有吃不下飯情形，一度有昏迷現象，院方跟其大姊聯絡，但又自己醒來，則未送醫院。4月9日早上

又陷入昏迷，院方將他送至台南醫院。不知情的我去療養院看情形，半路接到電話，已送至醫院，又直奔台南醫院。知病因是血糖指數一千多，再想對他說話，已無反應，但還是叮嚀須念觀世音菩薩。可能這次真的救不回，其父已簽訂不再急救，按一般治療即可。卻在下午三點多回天乏術，安詳離世。

崇德自發生車禍住療養院這十一年來，少造十一年身口意惡業。每次去看他，教他合掌念觀世音菩薩，教他求觀世音菩薩消其業障，化解父子之債，每次聽他自念自求言，「菩薩保佑崇德趕快好起來，不再向父親討債了」。心裏真是難過。是菩薩保佑，如此半天時間，無痛無苦，告別人間，另去他方。希望他能轉生善道，走修行路線。

其父平常很甘願還他這筆前生債務，常向我言，前生欠他，今生該還，還清了再說。事後大哥告訴我，崇德會算計，老哥的積蓄已爲他花得剩下十萬元，債務還清。這十萬元就是他的最後喪葬費用。

相信來這世間作爲父子母子有討債還債這一事嗎？佛教講三世因果，必要相信。他知道其父只剩十萬元，債討完了，必定得走。崇德好走，南無觀世音菩薩！

示誠敬堂

空谷

趙州無字為指陳，一絲縛住天麒麟。金烏啄破琉璃殼，海神推出水車輪。乾坤萬象藉而立，不思議兮解脫力。折旋俯仰在其中，剗道無門而可入。無門可入爭奈何，古今往往成譖訛。驀爾觸翻成猛省，木人撫掌石人歌。滿目江山青朵朵，花哭鳥啼朝與暮。寥寥無法可當情，一曲無絃琴寡和。此是衲僧第二句。向上全提未相副，重玄句裏轉身來，輒向先天為心祖。

高郵涂福慧求語

空谷

不辭迢遞來山中，卓然銳志超凡庸。死生事大在呼吸，忘身為法當研窮。山僧相見無他語，但言且坐喫茶去。只貴當機解點頭，不復為君重指註。錢唐自古繁華都，不妨覽勝閑自如。高峰岩嶢倚碧落，西湖清淺多芙蕖。道人不可作境會，若作境會徒逐塊。苟能一一解翻身，總是神通妙三昧。

一〇七年七月份會務報導

(會訊第443期)

捐款芳名錄

(總計 肆萬肆仟柒佰元整)

叁仟元：劉鎮誠

壹仟伍佰元：悟 微

壹仟元：傅冠智 鄭桂嬪 郭孟澤 陳秋靜

許桂春 蘇蕙珍 邵文楷 邵祺堯

邵榆茜 邵榆喬 咪 咪

伍佰元：釋道益 安平 B B 彈芋圓達人

佟欣打字行 三寶弟子 吳燕靜

陳羿宏 陳永漢 宋淑貞 許瑞吟

許汝櫻 謝金花 方宏鍊 高淑惠

顏高龍 蔡輝儒 江柏興

叁佰元：瑞展化工原料有限公司 李宗仁 林世豐 韓立銘

韓慧玲 鄭婷方 徐黃貴美 徐淑媛 徐鈺銓 許富琮

楊施雪華 董歡愉 林融唯 林志雄 林敏惠 林依薇

貳佰元：王建宗 林連佛 林融唯 林志雄 林敏惠 林依薇

林愷玄 黃美月 黃朝貴 韓麗玲 陳清瑞 陳其彬

許孟淑 許雀芬 宋金良 宋沛玲 宋佩庭 宋孟霖

侯坤隆 侯坤成 侯鈴朱 侯舜姍 蕭志哲 蕭伊欣

壹佰元：度小月 王延銘 王昱黎 王建勳 王奕鈞 王滿足

王智美 李淑珍 李眞業 李白彩娥 李承育 李慧玲

李焜茂 李政穎 李璟萱 李銘華 李王美枝 林建國

林賢雲 林昭賢 林雅菁 黃怡楨 黃怡瑄 黃郁儒

黃秋南 黃怡錦 黃豐隆 黃志揚 黃志新 黃惠伶

黃瀚廷 黃佩琪 黃百春 黃淑玟 黃查查 黃晨澈

壹佰元：傅廷捷 吳幸娟 吳惠蘭 吳瑞章 吳盈進 柯乃羽

柯皓程 韓怡君 韓立仁 韓孝宗 韓孝恩 韓葉蕉

鄭茂林 鄭妃吟 鄭有成 鄭敬豪 張靜芳 張意慈

張景富 張秀鶯 張吳碧華 郭智珠 郭榮欣 陳信志

陳國華 陳紫雲 陳儀婷 陳儀嫻 陳儀潔 陳昱達

陳雪芙 陳曉晨 陳樹剛 陳王玉翠 許婷俞 許瑜璇

許一中 許富程 許寶玉 許福安 許峻深 許文洲

楊耀任 楊童凱 楊惠如 楊子儀 楊子磊 侯燦榮

侯婉茹 侯汶其 徐明汶 洪陳老連 洪振銘 洪貴玲

洪桂昭 洪桂莉 洪秀宏 洪秀源 劉孟琴 劉鶯嬌

劉育瑄 杜書武 杜光佑 杜進旺 謝孟哲 方秀娟

蘇幸稜 邱昱誠 邱玟諭 曾華有 曾彥夫 曾秀娥

曾山根 曾寶妹 顏愛娥 翁玲姬 蔡小燕 蔡佩珍

107年7月份收支明細表

收 入	上月結存	\$710,531	90
	本月收入	\$ 44,700	00
	收入總計	\$755,231	90
支 出	教育文化支出		
	福田雜誌第 385 期印刷費用	13,400	00
	福田雜誌郵寄費用	3,408	00
	劃撥代金手續費	40	00
	供養法師(他寺)	3,000	00
	濟助支出		
	黃 ○ 勇	2,000	00
	吳 ○ 霖	2,000	00
	葉 ○ 華	2,000	00
	許 ○ 河	2,000	00
出	許 ○ 笑	2,000	00
	許 ○ 芳	2,000	00
	鄭 ○ 欽	2,000	00
	支出總計	\$ 33,848	00
本月合計		\$721,383	90
收支比較		75.7 %	

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

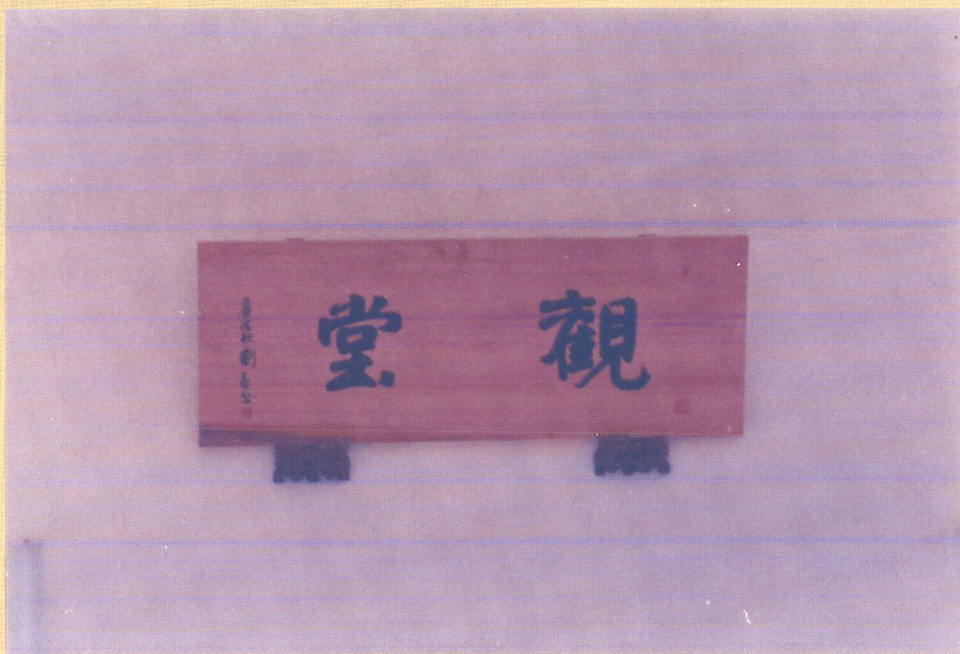
湛然寺福田功德會



7月份救濟事蹟

1. 本月固定幫助戶：黃○勇先生、吳○霖先生、許○和先生、鄭○欽先生、葉

○華女士、許○笑女士、許○芳女士，以上各貳仟元整。



上海畫家劉旦宅書

• 贈 閱 •

■ 中華民國一〇七年八月十五日出版
佛曆三〇四五

■ 發行人：雲 庵

■ 電 話：(06) 2 2 2 8 5 1 8

■ 傳 真：(06) 2 2 1 6 2 6 7

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

■ 郵政劃撥：31633330 帳戶：蘇經城

■ 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