

福

田

142



佛教月誌

※華梵大學定5月9日，召開天台宗學會第三屆研討會。又曉雲法師出版《流光集叢書》。

※因明學家，華東師大沈劍英教授，於3月7日蒞台訪問。

※4月中旬，台灣佛教界與政要有迎接佛牙諸活動。

※雲林縣西螺福善寺，3月29日舉行重建落成典禮。

※南投縣埔里鎮鎮公所等團體，3月21日恭請妙境長老弘法。

※省佛教會協助解決各寺院佔用省有林地山坡地者。

※台南縣佛教會，4月7日起假仁德鄉運動公園，舉辦南瀛佛教界慶祝佛誕。

※台南佛教支會4月12日假竹溪寺舉行浴佛典禮法會。是日并有贈書、義診等活動。

※台中縣太平鄉慈光禪學院第三屆即日起開始招生。

※嗣曹洞宗五十世、傳臨濟五十一世永慈老和尚，於87年3月12日於埔里觀音山玉佛寺念佛聲中捨報辭世。訂於四月十六日舉行追思讚頌告別儀式。

逕啓者：本會訂於五月九日（星期六上午九時）在華梵大學集賢堂召開天台宗學會第三屆研討會，敬邀貴單位同仁、師生踴躍參加為荷。

本屆研討會主題訂為：

一、天台宗史略 二、天台宗論

三、止觀與教觀 四、現代天台教觀之重要性

若有論文發表，請於五月二日以前送交本學會，以便彙印。

天台山宗學會 謹啓 三月十三日

本期目錄

封面：多羅樹子念珠 大明攝

1 ● 佛教月誌

2 ● 習天台之路——天台宗學會第三屆研討會獻辭

3 ● 未經授權翻印佛書侵犯著作權，起訴法師之檢討：明了

6 ● 因明文集第三冊自序……………水月

7 ● 坎坷治學途（上）……………沈劍英

11 ● 明代的因明研究……………徐東來

17 ● 常樂我淨（一）……………何世亮

20 ● 原始大乘的存在……………靜谷正雄著
依 靜谷正雄譯

22 ● 初期大乘佛教之成立過程——作者序……………依 觀譯

25 ● 寧死不罷道……………智泉

26 ● 遊昆明——金殿……………鄭龍

28 ● 設P釋三道……………三五

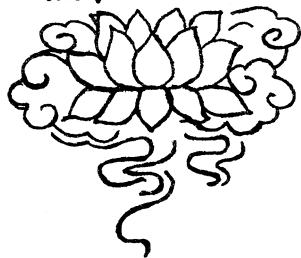
32 ● 《量理寶藏論詮釋》詳析能知之心四……………明性

33 ● 八十七年三月份會務報導

封底：佛隴桑椹

習天台之路

天台宗學會第三屆研討會獻辭



妙玄巧度，三觀萬品。印度羣聖來儀，未若釋迦垂降東土。

習行天台之路，必達三德秘藏。五月九日，盛會將啓，敬獻旨歸之辭。

原則認定：一、認定世出世間思想，皆悉前進，而非循

環。東土佛法發展，向後轉回西天非易。

二、認定三諦，非一元形上，乃二元超越。

三、認定回歸戲論，佛法何可倒流，何可自設局限。世出世間，復辟無前途。

四、認定法行精續，巧妙系統。樸質拙度，始蒙階段。

五、認定鎖鑰恰當。持二乘菩薩、般若方等、無量別教諸論，

難開天台門鎖。

上路操練：一、行之與住，行向寶所，足目更資。住於秘藏，三德瑩飾。

二、習行天台之路，祇此一途：穿透釋名。若奢言條條，必墮迷宮。

三、釋名全妙玄十之七。汎言思想立基於概念，概念不外釋名。捨釋名，難扣天台之門。

四、精練釋名，明靜止觀，一體二手，高飛致遠，安住寶所。住後啓修，遵奉義例：以法華為宗骨，以智論為指南，以大經為扶疏，以大品為觀法。引諸經以增信，引諸論以助成。

天溶溶，雲濛濛，佛子垂首，夢入天台。

未經授權翻印佛書

侵犯著作權，起訴法師

之檢討

明了

西藏僧侶阿王諾布仁波切所著《入法門論》、《因明論略

示》、《般若實相論》、《戒律論略釋》等書，闡述佛理言簡

意賅，深入淺出，廣受學佛人士喜愛及研讀。該佛書分別授權

台灣慧燈及大樹兩家出版社出版，享有版權，受國家著作法保護

，但是台北市修元禪院釋衍慧法師擅自翻印四本佛書內容、照

片，編印成書為《因明論略示般若實相論戒律論略釋》與弟子

結緣，換取弟子三、五百元或幾千，幾萬元不等之供養金，被

作者阿王諾布喇嘛控告，台北地檢署檢察官奉佛多年的侯寬仁

採信，以「慢佛之罪」、「辱佛惡行」等事由，於二月十八日，

依違反著作權法罪嫌提起公訴，並具體求處有期徒刑一年。

台灣法律沒有獨立為佛教立法，無所謂「慢佛之罪」、「

辱佛惡行」之刑法，釋憲慧法師所觸犯的是《著作權法》第四

條左列，其著作人完成時享有著作權中的「文字著述」。

一、文字著述，二、語言著述，三、文字著述之翻譯，四、語言著

述之翻譯，五、編輯著作，六、美術著作，七、圖形著作，八、音樂著

作，九、電影著作，十、錄音著作，十一、錄影著作，十二、攝影著作，十三、

演講、演奏、演藝、舞蹈著作，十四、電腦程式著作，十五、地圖著作

，十六、科技或工程設計圖形著作，十七、其他著作。

釋憲慧法師求處一年有期徒刑係依著作權法第三十八條：

擅自重製他人之著作，處六個月以上三年以下有期徒刑，得

併科三萬元以下罰金。因本段文包括免費結緣或收取供養金，

及「擅自重製他人之著作」，所以日後佛徒若以翻印有版權

佛書與人結緣，免費結緣，求功德都要小心。

至於銷售或出租或求得信徒供養金那更重了，如第三十八

條下段：銷售、出租或意圖銷售、出租而陳列，持有前項著作
者，處二年以下有期徒刑或併科二萬元以下罰金。意圖營利而
交付前項著作者亦同。

把著作登記版權，收取版稅營利謀生是一般俗人的生活方
式，也是在家弟子的正命，出家弟子的正命佛特別告誡是依施
主的信施而生活。西藏僧阿王諾布是否認為佛的教法已落伍，
不合時代潮流，改變以自力更生為正命。《遺教經》亦說：（
出家弟子）持淨戒者，不得販賣貿易；安置田宅；畜養人民、
奴婢、畜生；一切種植及諸財寶，皆當遠離，如避火坑。：於
四供養，知量知足，趣得供事，不得畜積。

授權出版社出版著作，收取版稅，是否是《遺教經》所說
：不得販賣貿易嗎？阿王諾布據說是「高僧」，他也著作《戒
律論略釋》對戒律相當清楚。

釋愆慧法師是華僧，阿王諾布是藏僧，翻印「佛書」侵犯
著作權是僧事，佛陀規定「僧事僧斷（決）」俗人（信徒）不
可插手去管，佛教稱為「羯磨」。此法叫「羯磨法」。用現在
的話是佛教議事法，佛教會議法，相似中山先生的《民權初步
》。僧侶在一起生活修行難免有磨擦，有事情發生，那就由僧
團派代表與當事人討論，表決、決議、解決問題，使問題消失
，當事人兩方都接受，恢復平靜生活。達到佛教的身和共住、

口和無諍、意和同悅、戒和同修、見和同解、利和同均之六和
敬境界。

僧事不僧斷，求助檢察官來解決，羯磨法放旁邊，著作權
法擺中間，重世法輕佛法，佛教世俗化之程度由此可見。可悲。

印順導師在所著《華雨香雲》之「平凡一生」一文中說民
國四十三年十二月敘說國民黨中央黨部月刊有一則：據報印順
所著《佛法概論》，內容歪曲佛教意義，隱含共匪宣傳毒素，
希各方嚴加注意取締。印順導師接著說：當然是佛教同人而又
是國民黨員的，將我所著的《佛法概論》向黨方或保安司令部
密報，指為隱含共匪宣傳而引起的。此也是見解不同，不共同
討論取得共識而借用外力（國民黨、保安司令部）干涉，有違
反六和敬之一的見和同解。

佛教經律多為釋迦牟尼佛及弟子所說，論述多為歷代大德
所作，無涉及法律著作權問題，大家都可以助印廣為流通，大
乘經中也鼓勵信眾書寫，諷誦、演說使人們接受經中思想，並
奉行修持，漢地佛教受此影響歷代祖師說印造佛經佛像有使病
者轉健，困者轉享，消滅罪業等十大利益。所以台灣市面上常
有結緣佛書及其他宗教善書。但是密教却有不同顯教看法，若
非內密弟子，連儀軌，法本都看不到，如果未經灌頂，更不可
能碰觸經典，若隨意拿給人看，就犯了密戒，所以在密教中沒

有助印佛經與人結緣這一回事。

阿王諾布仁波切在授權委託書中表示，佛法乃三寶至高之德相，故凡佛書類視為法寶之尊嚴，一切行者當以身口意三業虔誠無限恭敬，請其佛書，視為對法之尊重，所以阿王諾布仁波切說為防不法之徒侵權玷辱法義，授權台灣大樹出版社代理其著作之版權處理一切違法侵權事宜。

台灣佛陀教育基金會負責人淨空法師持不同看法，歡迎大眾來翻印他所著作佛書，免費與大眾結緣。

一般人都知道密教常說修密教之前必須先修習顯教，顯教是密教之基礎，這種觀念有自抬密教身價之嫌，但是顯教不與其爭，我們看顯教《梵網經》有一條菩薩戒這樣說：

佛言，佛子，佛滅度後於惡世中，若見外道一切惡人劫賊賣佛、菩薩、父母形象，販賣「經律」，販賣比丘、比丘尼，亦賣發心菩薩道人，或為官使，與一切人作奴婢者，而菩薩見是事已，應生慈心方便救護，處處教化，取物贖佛、菩薩形像、及比丘比丘尼，發心菩薩一切「經律」若不贖者，犯輕垢罪。

照經中說賣經律者是外道及惡人，授過菩薩戒的人不取物贖回被賣經律即犯輕垢罪。

去年達賴喇嘛來台灣訪問，今年初台北市國父紀念館及故

宮博物院連續兩個月展出西藏佛像與唐卡，定名為「智慧與慈悲」，吸引官員、教師、學生及工商界等社會名流參觀、講學，從各地藏僧也陸續來台北市開法座，熱鬧空前，台灣密教一時之盛似有台灣佛教顯學。在台灣顯密日愈交流之際若藏密要打進台灣市場宜入鄉隨俗，先以密書打先鋒。著作版權是商業行為，在商言商，也許廣為免費流通所收到的信徒供養金超過版稅好幾萬倍。台灣光復後大陸僧侶來台就是發展起來的，寺廟愈蓋愈大，信徒愈來愈多，五家佛教大學及五台有線電視頻道的經費就是這樣來的，請仁波切三思，不要計較釋愆慧法師盜印那五千本《因明論略示般若實相論戒律論略釋》區區三百、五百或萬元之供養金。

俗事發展到極限也有其弊，也受其害。台灣佛書及善書之助印，免費送，求功德，在寺廟陳列櫃、車站、素食館及商店，甚至化粧室都堆積如山，實有污穢法寶之嫌，應該節制。又當代人（三十年內）經典之論述著作要尊重一點，是作者心血，有著作權的，是神聖的，不可侵犯的。助印求功德者先徵求作者同意，否則盜印，犯五戒的「不與而取」之重罪。功德未得，犯重罪先來，不符合修行原則。藏僧阿王諾布告漢僧釋愆慧法師事件可為殷鑑。（據最近報載，愆慧法師道歉，阿王諾布喇嘛撤回告訴，和解落幕。）

一九九八·三·一於台北市

因明文集

第三冊自序

水月

由於世間思想環境鬆弛，世人目標又多耗損在生產銷售經濟思考，將人文宗教置於腦後而寬廣天地。因明資料來源亦隨緣舒解，得以眼界開濶。蜂擁而至諸多因明補品，惜未能蠕動腸胃而消化，且患飽饑癆症。檢取三例：

其一：陳那菩薩《集量論》，法稱菩薩《釋量論》，及二論《略解》，傳入此地十餘年，個人因未有滿意成績交出。鬧哄哄佛教中，獨於此千年盛事，靜悄悄。

其二：楊化羣氏《藏傳因明學》，自獲贈此書已逾五載，八福田▽選登其中五篇後，亦歸沉寂。

其三：明性法師譯《量理寶藏論》出版

四年。在台灣天珠滿街，灌頂法會無日無之，似無暇顧此。

若稍留意，台灣佛教雜誌百種，除來自華東學團一二篇因明論文外，甚難找到它的踪跡。在佛教迎拒之間，因明處境是十分尷尬。每當佛教裝飾門面，纔從倉庫中將它取出，安裝在門眉當做彩蘿。佛教內部實際并未善待因明，多敬而遠之，冷淡拒絕。

若將因明棄置不用，於佛教，於人類思想是一項損失。以世間邏輯語言研究範圍言，事實上因明多已有之。邏輯指號學包括：語用學，研究語句使用者、語句、語句意義。語義學，不研究語句使用者，祇研究語句及語句意義。語形學，不研究語句使用者和語句意義，祇研究語句結構和語句間結構。此語用學與古因明內容範圍一致。語義學語形學與新因明研究範圍並無二致。故因明可稱得邏輯思想先行者。

因明素有「佛教邏輯」之稱。既稱佛教邏輯，則不能局限在佛法一宗一教思想方法，應賅括全部佛法邏輯。除既有的無

著、世親、陳那天主諸菩薩邏輯系統外，亦應將龍樹菩薩邏輯思想矛盾法（賀麟用詞，通稱辨證法），智者大師邏輯思想詭譎法等，歸入因明籍貫一併弘揚，始覺完整圓滿。否則，持狹義因明法講中觀，又用中觀法評天台。令人惑於拙度。

中土因明史，一脈相通分前中後日兩段。以現存資料觀察，東洋因明著述為主流，卷帙龐富。月會會點《明燈抄》，并自83年3月學習講授該抄，較深入了解後，察覺到唐《明燈抄》、宋《大疏抄》、《融貫抄》、清《瑞源記》、三代扶桑諸因明學者，皆是繁複概念解釋，展轉引證之路，似將因明導入「煩瑣哲學」歧途，幸與不幸，反不如中土少許殘存著述，如《義斷》、《纂要》精純。若依陳那菩薩因明語句分析路線發展，應出現符號邏輯而未見。致使移植生長不良因明，雪上加霜。

因明文集第一二冊，多係木鳥嘶鳴、泥牛運車，竭力為倡導因明幫腔，空言夸夸，此第三冊大體依然。僅增四不成因，十四過類。比諸嚴謹系統專論，尙多遜色。

坎

珂

治

學

途

(上)

· 沈劍英 ·

未圓的文學夢

我自小愛好文學，夢想着有朝一日也能成爲一名文學家，因此不僅喜讀文學名著，也常常試筆寫詩作文，偶或也有披露於報章者。後來我入上海中國新聞專科學校，又進復旦大學中文系學習，都是爲了圓這個文學夢。不過1948年春我進中國新聞專科學校讀書時年僅15歲，那時一心只想當記者、當作家。建國後我參了軍，在部隊當文化教員、當編劇，這期間在復旦中文系進修，文學愛好的面也更爲廣泛了，尤其對先秦文學產生了濃厚的研究興趣。爲了覓取研究資料，於是又有了逛書店淘舊書的癖好，星期天我多半是在書店裏度過的。上海四馬路（福州路）一帶的古舊書店是我常去的地方。但我只能撿一

些便宜的古舊書買，對一些有收藏價值的善本書自是不敢問津的了！其實在當時許多善本書也絕非高不可攀的，因爲書源非常豐富。如1954年我在南京夫子廟一帶的舊書店裡看到一部木刻版套朱的《山帶閣注楚辭》，店主開價15萬元（舊人民幣1萬元折合新人民幣1元），還可還價，我雖愛不釋手，然那時我享受供給制，津貼費很少，終於捨不得買下，至今想來仍後悔不已！還有一些叢書和成套書，亦是我向往已久的，只因阮囊羞澀，更無力購買，如清代鮑廷博的《知不足齋叢書》，連帶一只刻有「知不足齋叢書」六個隸書大字的書櫃在內，店主只開價60萬元；另有一部《百衲本二十四史》，店主說原是有錢人家置於客廳點綴風雅的，其實根本沒有動過。我抽開書

箱門板一看，果真如此，裡面牛皮紙的原包裝還未拆開過！像這樣全新的「舊書」，連同古色古香的書籍，也只開價150萬元。不過陸陸續續我也淘到了不少廉價的古舊書，如一部掃葉山房石印本《楚辭集注》，才1萬元，一大冊精裝的錢穆《先秦諸子系年》只1.5萬元，《胡適文存》一集4卷和二集4卷共約4萬元錢。那時的古舊書真是琳瑯滿目，置身其中，有一種說不出的愜意，讓人流連忘返！

然而嗣後20年的坎坷經歷，使我終於難圓文學之夢。

1955年5月，我受「胡風問題」的牽連，關進了上海警備司令部的拘留所。但我的身份不是犯人，所以負責審查的幹部在押我進拘留所前，讓我帶上所有的個人生活用品和幾大捆書籍。我一人住一間監房，房中有一只木床、一張桌子和一把椅子，看書寫字倒很方便。我住的監房不上鎖，哨兵也不限制我去院子裡散步，更不必參加犯人打掃廁所等勞動，就是不能跨出大門一步。我第一次嘗到隔離審查的滋味，所幸的是，在審查期間除了「交代問題」之外，尚可看我帶去的書，其中《離騷》、《九章》、《九歌》等是我反復誦讀的，差不多都能背誦了。兩個月後，我總算走出了拘留所，離開部隊，被分配到一所私立初中文化補習學校去當語文教師。在那裏教了一年書

，因略有成績，於1956年暑期調入上海教育學院中文系任教①。一邊教學，一邊研究，寫了幾篇有關楚辭的論文，也編了一部中國現代文學史的講稿，這使我的學識水平和研究能力有所提高。然而好景不長，一場「反右」的風暴襲來，又將我擊倒在地，罪名是「為胡風分子鳴冤叫屈」。於是我只得離別妻兒，到農村去接受勞動改造。

農村的生活自然是艱苦的，何況又處在「大躍進」的號角下，白天黑夜地拼命幹！苦難可以令人消沉，也可以磨礪人的意志。我消沉過，但在農村生活的時間長了，逐漸適應了艱苦的環境，便也覺得這於磨礪自己的意志有好處，竟也可以苦中作樂，偷閒讀點書了。最好的時間是下雨天，兩天往往不出工，可以躲在房間裏看書。我住的房間很小，沒有窗戶，只有一扇門。房中靠牆放著一橫一豎兩張床和一只放洋油燈的小方櫃。北牆是一張蘆葦編的席子，席子的另一面是羊圈，從羊圈透過來的膻臭常常令我有作嘔之感，但這畢竟是我的栖身之地呀！我總是半躺在用門板搭成的床上，陶醉於書本所呈現的境界裏，好像外面的世界只是一片空靈，充耳不聞檐下水柱敲打青石砌的聲音；當然有時伴着清瀝的雨聲，心中也不免會泛起一股淡淡的淒苦之情來，感喟韶華易逝，盛年不再，耿耿徒懷勤

苦之志！但這只是短暫的愁緒而已。「甘苦常從極處回」，我深信總有出頭的一日。

除了雨天，不出夜工的晚上亦是讀書的好時光，油燈雖幽暗，然而我所愛讀的書却常可令我的心智敞亮。有時在勞動中竟亦可以捧捧書本，如夏日抗旱，我總是踏水車的主要勞力，腳穿木拖板，踩在水車的踏腳上，一手搭在橫杆上，一手拿著書本，竟然勞動、看書兩不誤。踏水車是很累的活，所以需兩檔人輪換，每檔兩人。在踏水車時看書往往可以忘記疲勞，換下來休息時更可以席地坐在樹蔭下專心看書了，此亦是苦中一樂。農民朋友大都對我們同情體貼，常偷偷地照顧我們這些「老右」所以在勞動中看點書倒沒有成爲問題。

後來，我們這班人又被調到飼養場去養豬。飼養場設在上海西郊一所盲童學校的一隅，這裡條件好多了，吃的是食堂，住的是樓房，有電燈照明，校園寬大，綠草如茵。學校老師對我們都比較客氣，學生更不容說。在那裡，白天勞動，晚上各自躺在床上看書，大家似乎都沒有放棄對所學的追求。

在我們這班人中間，我最爲佩服的是揚廷福兄^②，他不僅擅長書法，工於詩詞，有着深厚的文史學養，而且竟在最爲艱難的日子裡寫成了《玄奘年譜》和《唐律初探》二書。《玄奘

年譜》屬筆於1959年，正是我們移來飼養場勞動之時，完成於1965年。廷福兄曾將此書手稿借我參閱，使我在撰寫《因明學研究》一書時獲益良多，當然這是後來的事了。與廷福兄相比，我是自愧勿如的。我當時雖亦讀了不少書，也有過創作的沖動，却是只讀不寫，因爲寫了無法發表，然而廷福兄就不問是否能發表，以堅韌不拔的意志，在常人難以做到的情況下孜孜於著述，他這種寧可「束之高閣、藏之石匱」的精神令我欽敬！司馬遷《報任少卿書》中有一段話說得很深刻：「文王拘而演《周易》；仲尼厄而作《春秋》；屈原放逐，乃作《離騷》；左丘失明，厥有《國語》；孫子臍腳，兵法修列……」對於一個矢志不渝的學者來說，艱苦的歲月難不住他，却反而造就了他奮鬥的品格。廷福兄受的磨難比我多，「右派帽子」戴了差不多有20年，大部分時間處在「戰天鬪地」的勞動改造之中，只有短短幾年時間在資料室工作，而且還因爲他寫《唐律初探》的事洩露，被批鬥了一陣。幸而十年浩劫中他被視爲「死老虎」，兩部書稿才得以幸存。

1960年下半年，我總算脫掉了沉重的「右派帽子」，但仍任飼養場勞動。不過，心底終於透出一片曙光，有了寫作的願望。我在勞動之餘查閱資料、進行創作，完成了十場話劇《

《武昌起義》的劇本，這部作品寫出來後自然只能「束之高閣」。第二年夏天我調回學校，因為教學的需要，我開始涉足邏輯與語言的學術領域，但仍注心於文學研究與文學創作。至「文革」前夕，我寫了一些有關屈宋的論文和一個大型話劇劇本《屈原之死》。我對屈宋的看法與郭沫若先生有所不同，尤其是對宋玉，郭老說他是個「無耻文人」，我認為這是歷史冤案，故為宋玉做翻案文章，并通過劇本描繪我所認識到的屈宋形象。

轉眼又刮起了「文化大革命」的旋風，災難再次降臨到了頭上！我因寫所謂的「黑劇本」而受到沖擊，大字報鋪天蓋地而來，幾日幾夜的連續批鬥，搞疲勞轟炸，逼着要我交出「黑劇本」。這時造反派已被極「左」思潮沖昏了頭，我如果交出劇本，他們就可從中找出一些話來「上網上线」，把我打成「反革命」，所以我一口咬定劇本只是草稿，并未完成，早不知扔到哪裡去了，反正誰也沒見過我的手稿。造反派之所以知道我寫劇本的事，是某位「關心」過我的幹部拋的材料！連續揪鬥後見逼不出結果來，造反派也累了，只得暫時放我回家。我妻正在做月子，造反派也來逼過她，差點嚇暈過去。於是我連夜找出秘藏的《武昌起義》、《屈原之死》和一部《中國現代文學史》的手稿，在水裡浸爛、撕碎、丟進抽水馬桶沖掉。我

親手毀掉融入多年心血寫成的文稿，自是痛心之極！當然我也保留了幾篇論文，送給造反派去「批判」，以滿足他們的「鬪爭」欲。後來我被關進「牛棚」，浪費了好幾年的時光。「文革」革掉了我的文學夢！所謂「文藝是階級鬪爭的晴雨表」，運動一來，文藝就首當其沖，連提出這一極「左」命題的人最終也被「四人幫」投進了監牢，真是太可悲了！於是我決意與文學分手了。（待續）

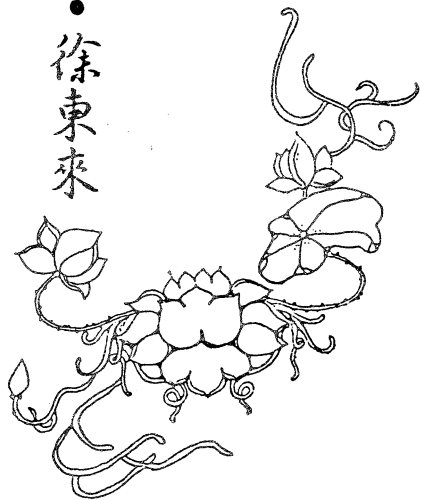
註釋

①上海教育學院的前身是上海中學教師進修學院，1960年改現名。這裡為敘述方便徑稱之。

②我與廷福兄共事近30年，他於1984年事業上正如日中天的時候不幸卒於肺癌。文革後，他恢復了工作，任上海教育學院歷史系教授、國務院古籍整理規劃小組成員、華東師大歷史系客座教授等職。所著《唐律初探》於1982年由天津人民出版社出版。《玄奘年譜》於1980年交中華書局，1988年才得問世，時廷福兄已謝世四載！他還參加了《大唐西域記》的校注工作，另有著作多種。

明代的因明研究

• 徐東來



我們知道，在我國，因明的研究發展是與法相宗（或曰唯識宗、慈恩宗）的發展息息相關的。在唐朝，玄奘法師到天竺游歷經年，帶回了六百五十八部經論，其中有關因明的就有三十六部之多。由于唐僧西天取經在當時是轟動朝野的大事，后世也有《西游記》來傳頌大師的這一善行。國人皆景仰大師的品行，更把他從印度取回的經書當寶貝來對待，對佛教經論的研習之風一時盛及全國。對因明的研究也受到同樣的重視，掀起了漢傳因明研究的第一次高潮。這點我們可以從唐朝諸多關於因明的疏記中看出。

從因明學說的發展史來看，它是與印度的瑜伽行派緊密地結合在一起的。對事與理的說明，多是採用唯識宗的理論。因明傳入我國後，對它的研究幾乎成了法相宗（慈恩宗）的專利，別的宗派很難插足其間。所以我們可以看到，在我國對因明研究有所心得者，大多都是慈恩宗門人，或與慈恩宗有關係的

人，如窺基、慧沼、智周等等。因此，當法相宗走向衰蹶之後，因明研究也就消聲匿迹了。從窺基大師再傳弟子智周到唐朝末年，其間有一百五十年之久，然所錄的因明論疏書目在日僧風潭的《瑞源記》中僅有十餘種，且已全部亡失^①。此後從五代至元末，雖然時間長達四百六十餘年，僅北宋有一十七種因明疏記見于目錄^②。盡管如此，祇要慈恩義理尚存，則唯識、因明之說就有可尋之處。唐宋之後，慈恩宗的傳承「雖已不可詳考，但其學說却始終為中國佛學的理论基礎，凡是解釋名相，分析事象，都不能不取材于慈恩。例如，因明、六離合釋等方法，也要運用慈恩已有之說。因此，實際還是在那裏傳習的，不過無慈恩名稱而已」^③。正是因為這樣，即使北宋一十七種有關因明的著述失之一十六種，畢竟還是看得出對因明的研究、探討、運用在當時的時代中仍是有人在進行的。

到了明代，佛教中興盛的主要是禪宗，至于對正統的慈恩

一系的研究，到明初時幾乎成爲絕學。到明朝中葉神宗萬曆時期，由于社會環境的相對穩定，從事學識探究的人逐漸增多，專致佛學研究的信徒、居士也名匠輩出，形成了佛教復興的新氣象④。武宗正德年間（公元一五〇六年—一五二一年），魯庵（普泰）曾在北方弘傳慈恩宗，其後又有無極（明信）在南方宣講慈恩教理。這一時期關於唯識學方面的著述也多了起來。雪浪洪恩（公元一五四五—一六〇八年）從無極學《華嚴經》時，就曾旁及《唯識》，他輯有《相宗八要》。其學徒巢鬆慧浸（公元一五六六—一六二一年）曾帶領學徒在焦山專攻《成唯識論》三年。一雨通潤（公元一五六五—一六二四年）著有《成唯識論集解》十卷。後來紫柏真可（公元一五四三—一六〇三年）曾盛贊慈恩一宗，對唯識學的研究又復繼起。明昱（公元一五二七—一六一六年）曾在南京、北京、杭州等地講授唯識學，著有《成唯識論俗詮》和《相宗八要解》。王肯堂（？—一六一四年）本人精于醫道，對唯識學也獨有偏好，因感慈恩著疏亡失，仍輯錄藏中經論及《華嚴疏鈔》、《宗鏡錄》諸典中正釋唯識之文，編撰《成唯識論證義》十卷。株宏的弟子紹覺（廣承）著有《唯識音義》八卷，其弟子大惠和新伊分別著有《成唯識論自考錄》十卷、《成唯識論合響》十卷。當時主事唯識之學的古德大師還有多人。

在對慈恩唯識教義有了一定認識的同時，必然會涉及到對

與唯識思想相伴隨的因明的探討。由于歷史的原因，現在要對明代因明研究狀況作一全面、系統的勾勒已不可能，但從明季作者的因明著述中，仍是可以看出當時因明研究的基本內容、研究特點及研究水平的。

明代對因明理論的著述，都是針對因明大師的論著而進行的。因此，所有論述與因明大師相關的著述我們都可以將它視作是因明的研究內容。陳那、天主等都是西天竺因明大師，明季大多數因明疏解主要都是圍繞著他們的著作展開的。

陳那的因明著作有八論之說，即《觀三世論》、《觀總相論》、《觀所緣緣論》、《因明論》、《似因明論》、《因明正理門論》、《取事假設論》和《集量論》八本書。在明代，曾有明昱和智旭分別對反映唯識理論的著作——陳那的《觀所緣緣論》和護法的《觀所緣緣論釋》作了疏解，名爲《觀所緣緣論會釋》（一卷，明昱），《觀所緣緣論直解》（一卷，智旭）；《觀所緣緣論釋記》（明昱，一卷），《觀所緣緣論釋直解》（一卷，智旭）。至于專門論述因明義理的著述，主要集中在對玄奘的「真唯識量」的分析及對天主《因明入正理論》的解釋上。下面，我們就來分別地考察它們的內容：

1、對「真唯識量」的研究

明代對「真唯識量」的研究，曾有明昱和智旭的專門著作《三支比量義鈔》和《「真唯識量」略解》二種。另外，王肯

堂在其《因明入正理論集釋》中也結合《因明入正理論》中的相關內容對「真唯識量」作了分析。

或許是年代上較為接近，也或許是世間僅有延壽對因明的分析傳承，明代學者對「真唯識量」進行的分析所依據的均出自延壽的《宗鏡錄》。祇是明显的《三支比量義鈔》認為它是「永明寺主延壽造」，而智旭則直呼從宋永明壽禪師《宗鏡錄》中節出，王肯堂雖未明說其所析之「真唯識量」的出處，但對照其內容，可見也是出于延壽之《宗鏡錄》。

在對三支比量的具體分析上，他們的著作中均延陳了智覺禪師（延壽）的思路，對於三支比量之宗、因、喻非得依如此秩序設立作了一些比較粗淺的說明。這些說明均是在延壽的基礎上進行的，祇是遠沒有智覺禪師思考得那麼深刻、睿智，沒有什麼新的突破與深入。祇是在契師偷換概念的作法——以宗言陳自相隱蓋其意許差別的作法上，王肯堂似又比延壽更進一步，直把契師此舉看作是一個了不起的機巧，認為「若望言陳自相，立敵共許色，故著極成。若相分色是大乘意許，何關言陳自相，寧有不極成乎」⑤。一反問語句的設置，完全是一種無理狡辯的作法，這種態度，較之延壽則有過之而不及。

明显與智旭對「真唯識量」的分析雖然均出自延壽之《宗鏡錄》，但智旭的引論比明显多出二百七十餘字。這多出的部分，主要是講延壽在分析完「真唯識量」後對後學之人宜于藏

識之中多用心思理解而作的告誡，實際是延壽《宗鏡錄》第五十一卷中對阿賴耶識分析的延續，并不涉及因明立量的內容。在對「真唯識量」進行具體分析時，基本上每涉及延壽所提的理論，二者都進行了一定的延伸性或歸納性的分析，祇是智旭是在大段大段引錄之后稍作歸納分析，他的分析并不如明显的那樣，做得那麼細緻。

2、對《因明入正理論》的分析

明代對《因明入正理論》的分析，作品相對較多，有真界的《因明入正理論解》、王肯堂的《因明入正理論集解》、明显的《因明入正理論直疏》和智旭的《因明入正理論直解》四種。

總的說來，對《因明入正理論》的疏解，保持了該論理論思想的主體內容，但其中也出現了很多與因明本義不相符合的解釋。

四家的疏解，都是緊緊圍繞着天主《因明入正理論》開首的「能立與能破，及似，唯悟他；現量與比量，及似，唯自悟」頌中所包含的「八門二益」的內容進行闡釋的，但在引文順序上，各自也有細小的差別。真界和王肯堂是按《因明入正理論》中講二益之八門的順序來闡釋的，此八門即真能立，真能破，似能立，似能破，真現量，真比量，似現量，似比量，真能破，似能破的順序來進行的。而智旭則別釋八門為七，即「

一真能立門，二似能立門，三真能破門，四似現量門，五似比量門，六真能破門，七似能破門」之所以作這樣的分類，智旭解釋「意在隨文入觀，以成自利利他二益。由真能立，以生正解，由似能立，以防謬解。解成入證，得真現量與真比量，即是根本後得二智也，由證二智，方知似現比之偽，是故真得二智，方能破立，令他得悟」⑥，從這裏可以看出，他是從人的認識的內在的心理演變過程上來安排他的闡釋順序的。

在對宗體、宗依的認識上，明代諸學者的認識是含混不清的。宗依指的是構成宗（句子）的組成部分，即宗法與宗有法（賓語與主語），而宗體則是指宗命題的內容。體與依是絕然有別的，而明代學者對這點的認識是不明確的。如，王肯堂在釋宗的「能別不極成」過時就說，「能別者，即後陳宗體，立敵共許有宗法故，名為極成。數論不許聲滅壞故，是能別宗體不極成」。從其內容的實質來看，講的雖是能別不極成過，但其把宗後陳所別說成是「能別宗體」是容易引起誤解的。這種說法，在其他幾個人那裏也有，如明昱疏說「宗中多言有九」時，其第六也是用「能別宗體」來表示的。智旭也是以極成能別為宗體的，并說，「法自相者，即宗體之言陳；法差別者，即宗體自許」⑦，這種解釋，就更遠離因明正軌了。

在對以何為宗的問題上，明代學者的認識大多是正確的。但像明昱所說「論主以極成有法極成能別為宗」則與因明宗旨

大異其趣了。因為宗在佛家中雖有多種解釋，但在這裏，指的祇能是一個命題，是立論所要論證的觀點。而有法、能別祇是命題的構成元素，宗應以體為宗，而不應以依為本，這是因明知識的基礎。

在釋「因三相」與「九句因」時，明季學者反映出來的問題比較多，且都是些基本概念的問題。首先對同品、異品的定義上，在明代學者的因明論著中，有一個很大的特點，多是以例代理，即通過實例的解釋以取代理論的說明。這樣就導致了諸多的不實不切之處。如真界講「言同法異法者，謂在因名品，在喻名法也，以喻與宗因法同，則名同法，異法反此」⑧。而在實際上，充當喻之法，須是經由宗法和因共同決定的，真界的陳述，從喻上望宗、因，實為倒果為因的做法。

因三相的作用，明季學者的認識是正確的，認為「三相立因，徹諸法之本因」⑨。但在解釋時，也多是以例釋代論理。如王肯堂在解釋時就認為「所作性望于無常聲法上，決定有性，名遍是宗法性，望于瓶等同品法上，定有所作，名同品定有性，望于空等異品上，遍無所作，名異品遍無性，此所作性，具三相已」。對第二相「同品定有性」的解釋是關係到陳那因明邏輯實質的關鍵問題，而明代學者對此並沒有特別注重，反而出現了多種不一致的解釋。如真界認為「同品定有性者，謂因與宗齊，……，少有不齊，則非定有矣」，這裏指出的實際

祇是「同品定有性」中同品與宗法在外延上同一的情況，這祇是因同品與宗法關係中的一種，它還應有同品外延小于宗法外延的可能。明昱「今同品僅一分轉，則非定有」也是對第二相的錯誤認識，因為「同品一分轉」符合「同品定有」的要求。由此可看出明代學者對因三相的認識是存在諸多問題的。

九句因在天主《因明入正理論》中也是重要內容，天主用它來具體闡釋了九種因所構成的不同論式。這部分內容，在明代學者的著疏中也是存在的，但也僅是列出作簡要解釋而已，并未做更深的說明。且在解釋時，由于涉及到對因三相的錯誤認識，所以對九句因的分析也就不盡合理了。

在因三相與喻的對應關係上，真界說，「同品是顯因同品決定有性」，實際又是對因三相錯誤認識的延續。因為我們知道，因三相與二喻之間的關係是較為複雜的，並不是一種一一對應的關係^⑩。

除此之外，明代學者對似破的定義也有不確之處。如果說智旭所講「似能破，謂雖欲斥他，妄出彼過，彼實無過」的說法尚屬正確，因為斥無過之宗確屬似破之類。但他還應包括另外一種似破，即對方本身確實有過，而已方的破斥並沒有駁對地方的似破。而明昱所認為的「似能破者，不定不成等謬斥」則令人不能接受了。天主教在《因明入正理論》中分析了三十三種過失，如果在破斥時，同樣具有其中之一，都屬似破，而不

僅僅祇是不成、不定之類的過失才叫似能破，還應包括相違等類的過失。

3、明代因明研究的特點

從明代學者的著述來看，他們還是延續了因明研究的總體內容的。盡管有上述諸多錯誤之處，畢竟把因明的大體內容傳承了下來，這對清朝末期因明研究的復興起着一個促進作用。

明代因明研究的最大特點就是他們的著述都是處在一個比較淺層次的解釋或直譯上，對因明所包含義理的闡發并不深刻，更多的是以例子的解說代替理論的闡述，讓人明事而難以明理。這個特點與當時因明資料的豐瘠有直接的關係，雖然他們的著作稱為「集解」、「集釋」之類，但他們所集取的疏釋是十分有限的，這可以從他們著述的內容中看出。無非就是《宗鏡錄》、《阿毗達磨雜集論》、《大乘起信論》、《瑜伽師地論》等中關於因明的內容，偶而也提及窺基的《因明入正理論疏》及陳那的《因明正理門論》，如王肯堂說「藏中有《因明正理論》兩種」，估計指的即是奘師及義淨所譯的《因明正理門論》，但他們都把龍樹誤認為是《因明正理門論》的作者，而「陳那之論莫可考見矣」^⑪。除了對《宗鏡錄》內容的引用比較完整外，諸疏解中對窺基《因明大疏》及陳那的《因明正理門論》的引用也僅是祇言片語，至于奘師門人關於因明理論的大量著作，却未見半字提及。據此，我們有理由認為，明季

的因明著疏，所引用及依據的內容均是來自奘師、基師之後的第二，甚至是第三、第四手之後的材料。否則，爲什麼基師及其弟子門人中關於因明的諸多真知灼見却未見提及呢？這些材料，由于時間久遠，對盛唐因明研究的傳承或是所存的內容甚少，或是多傳之後的衆論紛呈，或是數傳之後的以訛傳訛。總之，離盛唐期因明思想的原旨越來越遠，可說是明代因明研究水平不高，且錯誤迭出的最最根本原因。但無論怎樣，明代畢竟還是有人在進行因明研究，有作品留傳了下來，對後世因明研究的復興也是有不可忽略的作用的。正是由于這點，我們還是應肯定明代因明研究對漢傳因明發展的作用的。

注釋

① 這十餘種著作的作者和書名是：開元寺道邑的三卷《因明義範》，道嶽《因明義心》一卷，安國寺利涉和北川傳量、恒州明量分別寫成的《因明論疏》，新羅青丘太賢所集的《古迹記》一卷，天臺清幹編的《因明注鈔》二卷，章敬寺擇鄰撰的《因明論疏糅鈔》三卷，智穎、慧首、福聚寺如理、安國寺清素的《纂要記》各一卷，金城俊清所集《義斷記》一卷，北川茂林、天臺崇俊、惟陽法清、總持寺從芳等各撰寫的《因明疏記》，雲儼的《因明疏鈔》八卷。

② 這十七種因明著疏是：宋并州崇福寺繼倫的《演密鈔》七卷，敬田的《義疏鈔》十二卷和《補闕鈔》一卷，澄淨的《義雄鈔》七卷，慧智的《義曦鈔》六卷（另科文一卷），福善

的《古今鈔補正衡》二卷，懷雅所錄《集玄手鈔》三卷，義深所輯《演密手記》三卷，惠深錄《演密手鈔》二卷，達瑜伽編《備闕手鏡》三卷，從隱述的《略鈔》二卷，惠素造的《要略記》，本真的《逐難略釋》一卷，悟真撰的《備闕略鈔》二卷，無盛著《洞秘研精鈔》二卷，義幽的《精正鈔》八卷（另科文二卷），延壽的《宗鏡錄》（第五十一卷有專論因明內容）。所有這些祇有延壽的《宗鏡錄》流傳了下來。注①②中所錄書名出自日僧風潭《因明論疏瑞源記》卷四之附錄「震旦著述目錄」。

③ 呂澂《中國佛教源流略講》第二百七十一頁，中華書局一九七九年八月版。

④ 參見林子青《明代佛教》載知識出版社《中國佛教》第一輯，一九八四年四月版。

⑤ 王肯堂《因明入正理論集釋》。

⑥ 智旭《因明入正理論直解》。

⑦ 明昱《因明入正理論直疏》。

⑧ 眞界《因明入正理論解》。

⑨ 明昱《因明入正理論直疏》。

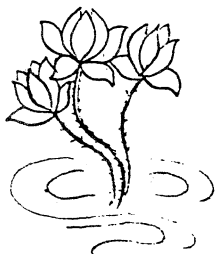
⑩ 參見陳大齊《因明大疏蠡測》中「因后二相與同異喻體」一節。

⑪ 王肯堂《因明入正理論集解》。

常樂

我淨 (一)

· 何世亮



一、涅槃世界

大涅槃經拈出了兩個命題：1、常樂我淨的世界，2、一切眾生皆有佛性。

什麼是「常樂我淨」呢？常是恒常不變，樂是快樂，我是大我，淨是清淨，這種說法與淨土法門的西方極樂世界有相似之處，只是在這裏所提到的「涅槃世界」並非一個地方，而是形容一個修行者領悟自心的佛性之後，所感受到的心靈境界。

這是在佛法的發展過程中，大乘佛法爲了糾正小乘佛法消極悲觀的論調及排除般若部空無思想，所導引出來的一種佛法哲學。

原始佛法把「涅槃」解釋成「滅度」，也就是說世尊在涅槃之後，便在此世間的化緣已盡，往後的弟子們就必須依靠自己精進修行佛法，以求得解脫。

但是大涅槃經的觀點却認爲，世尊的法身不生不滅，超越一切的時間空間限制，永恒不朽地與眾生同在，隨時隨地護念弟子們修行佛法，速成菩提。

由此可見，常樂我淨的涅槃世界並非我們死後才去的地方，而是當我們遵循佛法的八正道，覺悟到自己的佛性之後，在日常生活中便能體會出來的幸福狀態。

在本文中，我們嘗試從大涅槃經的思想，來看看佛法比較樂觀的一面，俾使學佛的人能夠快樂樂地走進佛菩薩的法界，而不再以爲學佛是件痛苦的事。

二、四種顛倒

大涅槃經說：「如彼醉人，見上日月實非迴轉，生迴轉想，眾生亦爾，爲諸煩惱無明所覆，生顛倒心。」

經文明顯指出世人有四種顛倒之心：

- 1、苦者計樂，樂者計苦。
- 2、無常計常，常計無常。
- 3、無我計我，我計無我。
- 4、不淨計淨，淨計不淨。

下面我們來討論一下，這四種顛倒心的內容：

1、苦者計樂 樂者計苦

世間七情六欲之樂，最終都會造成苦果，但是世人却追求不厭，樂此不疲，反而以爲清淨自在的法樂是無聊與痛苦。

2、無常計常 常計無常

世間擁有之物，如家庭、財產、名聲、地位……等，大抵無常，但世人却執著不放，以為可以永遠擁有這些東西，一旦失去的時候，便感覺百般苦惱，反而忘記吾人擁有常住不滅的佛性，如如不動，自由自在。

3、無我計我 我計無我

世人執著四大五陰的假我為我，而忽略了具有無限創造力的真我。

4、不淨計淨 淨計不淨

世人裝飾外表的美貌，而忽視內心的純淨。

經文說：「世間有常樂我淨，出世間亦有常樂我淨，世間的常樂我淨，有字無義，出世間的常樂我淨，有字有義。」這就是說：世間的常樂我淨，有名無實，表面看來好像是常樂我淨，其實無常苦空無我不淨。而出世間的常樂我淨，有名有實，才是真正的幸福與快樂。

三、無常苦空

諸比丘們聽到了世尊即將涅槃的消息之後，都感到十分惶恐，有的自投於地，舉聲大呼說：「一何速哉！佛取滅度，一何痛哉！世間眼滅，我等於此，將為長衰！」

世尊安慰諸比丘說：「汝等且止，勿懷憂悲，天地人物，無生不終，欲使有為不變易者，無有是處，我亦先說恩愛無常，合會有離，身非已有，命不久存。」

但是比丘們依然悲不自勝，於是世尊又說：「汝等當自熾

然，熾然於法，勿他熾然，當自歸依，歸依於法，勿他歸依。」為了減輕憂傷，比丘們就開始修習「無常苦空無我不淨」的觀想，但是修習愈久，內心愈感到悲哀，有的比丘甚至以自殺來了結此六根不淨之肉身。藉以解脫世間無常的痛苦。

世尊看到情況不對，就說：「汝等比丘不應如是修習無常苦空無我不淨想以為實義，如彼諸人各以瓦石草木砂礫而為寶珠，汝等應當善學方便，在在處處常修常樂我淨想。」於是世尊就開始教導比丘們修習禪觀、喜觀、樂觀，讓眾比丘們體會人生也有樂趣存在。

但是諸比丘們都感到十分迷惑，就向世尊說：「如佛先說，人生是苦，諸行無常，諸法無我，汝等當學，修學是已，則離我想，離我想者，則離懦弱，離懦弱者，則入涅槃，為什麼世尊現在又提出常樂我淨，這種不同的教法呢？」

於是世尊就解釋說：「因為你們只看到世尊的肉身及食身，而沒有看到世尊的法身，事實上，如來身是常住身，不可壞身，金剛之身。」

比丘們還是不懂，於是世尊就說了一個乳藥的故事，來說明「常樂我淨」的佛法與「無常苦空無我不淨」的教法，其不同之所在。

四、乳藥的故事

從前有一個國王，部下有一名庸醫，只使用一種稱為「乳藥」的藥方，只要有的人生病，他就給他們吃乳藥，結果百姓死

傷甚多。

後來來了一位客醫，客醫向國王說：「乳藥是一種毒藥，不可以使用。」他採用了八種藥方來治療百姓的疾病，結果大家的疾病都痊癒了。

國王很高興，就罷黜了舊醫，而重用客醫，不過有一天國王生了熱病，各種藥方都起不了作用，於是客醫占卜之後，建議國王使用乳藥，國王驚訝地說：「你難道瘋了嗎？乳藥不是毒藥嗎？」

客醫說：「當初是爲了否定舊醫的作法，而說乳藥是毒藥，其實只要運用得當，乳藥也可以是甘露。」結果國王服了乳藥之後，又恢復了健康。

這個譬喻中的「乳藥」就是指「我相」，由於外道們執着於我相，所以世尊提出「無我」以破除之，但是今日由於世尊的涅槃，比丘們又掉入「無我」的空虛寂寞之中，於是世尊又提出「我相」以糾正之。

世尊說：「我爲醫王，欲伏外道，是故唱言無我無人無眾生無壽者，……爲知時故，說是無我，有因緣故，亦說有我，凡夫愚人所計我者，或言大如拇指，或如芥子，或如微塵，如來說我，悉不如是，是故說言，諸法無我，實非無我。」

何者是我？若法是實，是眞，是常，是主，是依性不變異者，是名爲我，如彼大醫，善解乳藥，如來亦爾，爲衆生故說，諸法中眞實有我。」

五、諸法無我的弊端

人們習慣於以特定的模式來認定自我，譬如說自己是男人或女人，自己是父母或兒女，自己是醫生或職員……等，有時候我們也會以某種形象來定位自己，是美麗的或醜陋的，是成功的或失敗的……，且一輩子拘於此而生活著。

事實上，我們在這個世界上並不能永遠擁有任何形象或東西，我們的身體、家庭、財產、名聲、地位，有一天終將離我們而去，人們若產生「我執」的話，就會引起諸多苦惱。

所以當佛陀覺悟的時候，他發現每一個人並非個別的存在，而是與他人及四周的環境息息相關，因此我們的心胸應向宇宙開放，而不應固執於狹窄的自我，所以佛陀就創立了「無我論」。

這樣「諸法無我」就成爲佛法的三法印之一，表達了佛法不易的眞理，後來的大乘佛法就將之發展成爲「空的理論」，也就是我們所熟知的「般若哲學」。

但是「空」的觀念很容易被誤解爲「空洞」、「無意義」，而導入一種冷漠、孤立、消極、自閉的人生觀，所以當「空」變成了一種否定自我，壓抑自我的心理時，個人活潑的創造力便會受到扭曲，精神力量也將日漸萎縮，這便是古老苦行僧的錯誤修行方式。

大涅槃經說：「若有多修行空法，是爲不善，何以故？滅一切法故，壞於如來眞法藏故。」（待續）

原始大乘的存在

靜谷正雄著
依觀譯

從以上檢討古譯大乘經典所得的結論是：

(1) 一般稱為初期大乘佛教的，必須分成《小品般若》之前及之後。

(2) 在《小品般若》中首次出現「大乘」之語，且明顯對部派小乘加以批判，但在《小品般若》之前，存在有雖是強調志求佛果，應行菩薩道，但並不非難以阿羅漢聖者為理想的部派佛教這一個階段。由於是以作佛為理想的「菩薩」的佛教，從這一點言，是可以稱為「大乘」。但是，像流貫在《小品般若》以及其後大乘經典中的「空」的思想，它們並不明確，對佛塔信仰的批判也不徹底。這一階段的人稱自己的立場為「菩薩道」、「菩薩乘」、「佛乘」等等，但筆者希望稱之為「原始

大乘」，而將《小品般若》開始的大乘佛教稱為「初期大乘」。並不是要隨便創造新名詞，而是為了容易瞭解時間上的先後，以及表現出思想上的開始及關聯。

(3) 關於「原始大乘」的教義將另外再作敘述，亦即他們以作佛為理想，說四無量心及六波羅蜜的實踐，重誓願，說像阿彌陀佛那樣現在他方佛的信仰，重視佛塔供養，說若干三昧，討論到菩薩的階位，乃至指示禮佛懺悔之法等等，極為多樣化。可以說此「原始大乘」比起由《小品般若》開始的「初期大乘」，在年代上來講，至少早五〇年，筆者認為「初期大乘」的成立在西元一百年以後，因此，支婁迦讖傳的是還沒有廣泛影響力階段的初期大乘。

(4)從西元二世紀後半至三世紀前半，《小品般若》、《法華經》、《華嚴十地品》等被製作出來，「初期大乘」的內容終於豐富起來。這個時期，因地域的關係，「原始大乘」還能與「初期大乘」並行，聊保餘命。例如《大阿彌陀經》及《舍利弗悔過經》等的原本，是從那樣的地區獲得的。

像這樣從古譯大乘經典加以檢討，即能得出不得不與《小品般若》以後的「初期大乘」區分的「原始大乘」，而這從歷史來看，並不是自然的。我們並不是預想有某種程度的前史存在，要說明在西元一百年至二百年的一個世紀之間，具多樣內容的「初期大乘」經典出現的事實並不容易。如同後文所將提及，不非難二乘的「三乘」思想，早在西元一世紀中葉以前即已成立。反映在碑銘上的三乘思想中的菩薩乘或佛乘，到底是只限於指包含釋尊在內的特定過去諸佛成佛之道，或者任何人都包括在內的成佛之道無法知曉，雖是如此，但是否定「原始大乘」之存的資料也無法發現。確實顯示「原始大乘」存在的積極資料也是沒有，但是，綜合前後的歷史狀況來看，實際上必定有可稱爲「原始大乘」的最古的大乘佛教存在。

在出土的碑文中，有明白顯示六世紀初有「大乘派」(mahāyānika)教團存在的碑文(註1.)，法顯也指出五世紀初

有「大乘寺」存在(註2.)。但是在此之前的印度大乘的情形幾乎完全不清楚。從竺法護所譯的「初期大乘」經典的質量皆富看來，可以推知西元二百年前後，印度已有有力的大乘教團存在，但是，就現在所知，當時的碑銘中看不到像「大乘」、「菩薩衆」(bodhisattva-gaṇa)、「法師」(dharma-bhāṅaka)等明確顯示大乘派存在的語句。不過，名爲「大乘」的佛教，事實上存在著，這從中國的譯經史來看，應是毫無疑問。西元前後到第二世紀末之間的碑銘，有很多是出自於部派教團所屬佛寺，但是也有不少佛寺沒有顯示是特定部派所屬。而在這樣的佛寺之中，或許有些是「原始大乘」或「初期大乘」的據點。

註

(1) 靜谷正雄《グプタ時代佛教碑銘目錄》十二頁(收錄號碼66)、Gujāghar村(バングラ・デシ2)出土銅板銘。有「大乘派不退轉者比丘僧伽」。銘文中有笈多紀元一八八(西元五〇七)年的記錄。

(2) 巴連弗邑有「摩訶衍僧伽藍」(《大正藏》五十一・八六二中)。

初期大乘佛教之成立過程

作者序

靜谷正雄著
依觀譯

所謂的「初期大乘佛教」，一般是指成立於龍樹時代之前（西元一五〇—二五〇年左右）的大乘佛教。就大乘佛教而言，此一時期雖然還是初期階段，但並不是不成熟的，此初期大乘佛教所開示的般若空思想、法華一乘教說，或者阿彌陀佛、觀音、文殊、普賢等信仰，對後代大乘佛教的影響頗鉅。甚且可以說在中國及日本所形成的大乘佛教諸宗，也是奠基於印度的初期大乘佛教而發展成的。

因此，在堪稱為大乘佛教國家的日本，多年來一直有諸多學者致力於探求初期大乘佛教的起源，嚐試瞭解其成立之經緯。刊行於明治三十六年（西元一九〇三年）的前田慧雲《大乘佛教史論》，是最早且頗為出色的研究。其後望月信亨、木村

泰賢、赤沼智善等人，也都發表過值得一聞的見解。戰後，干潟龍祥博士及山田龍城博士等人的卓越報告，也陸續發表出來。戰前戰後的這些研究成果是值得稱讚的，但尅實而言，這些研究主要是思想史方面，對於教團史的研究可以說還不大夠。

筆者從學生時代就很留意這個問題。縱使不能一直在這方面作研究，但也不會忘懷。然而隨著時日的增加，不知不覺地發現向來的研究有其不足之處。第一個不足是大部分的研究僅是根據現存佛典這種文獻資料，另一個不足是對於教團史的研究不甚注重。關於前者，最大的難題是幾乎不可能精確地推定文獻的年代。此外，這些佛典雖說是文獻，但它們的成書有其

宗教目的，因此無法保持史料所需的具體性與客觀性。受限於這樣的文獻資料，所瞭解的教團史自然有所限制，而沒有教團史根據的思想史，終歸也只是臆測而已。因此，筆者一方面想補足文獻資料的不足，一方面爲了得到瞭解教團史的資料，而開始從事調查碑銘方面的出土史料。碑銘上所刻的，主要是在家信徒及出家僧尼對佛塔、僧院或者佛菩薩的奉獻，透過這種碑銘資料，我們可以知道是何人、什麼身分、祈求什麼、奉獻的對象是誰等具體的事實。

但是，現今所見的碑銘，只不過是全體的一部分而已，所提供的知識也只是片斷的。橫在碑銘與文獻之間的那條鴻溝，仍然相當深廣。在初期大乘佛教確定已經成立，也就是西元三世紀之前的碑銘中，沒有一個能確認是屬於大乘的。因此，筆者的研究可以說是觸礁了。開啓筆者研究曙光的是，收在宮本正尊所編的《大乘佛教成立史之研究》（昭和二十九年刊行）的平川彰博士所發表的論文。可以說這是最早且最正式嘗試從教團史方面來探究大乘佛教的成立，是劃時代的研究。其後平川彰博士的一連串研究，都收集在《初期大乘佛教之研究》（昭和四十三年刊行）一書中。平川彰博士他對碑銘也非常注意，同時對於初期大乘佛教的文獻資料，也舉出事例，提出漢譯經典古譯經所具的價值。總之，筆者得之於平川彰博士的非常

多 在此特表致謝之意

筆者在本書中所極力提出的一個假設是，有「原始大乘」的存在。「原始大乘」一語是筆者創出來的，當時的人可能稱之爲「菩薩道」、「佛道」。筆者在檢討過西晉前的漢譯古譯經之後，所得的結論是，在使用「大乘」一語的大乘佛教之前，應該有以成佛爲理想，但不使用「大乘」這個語詞的佛教存在。而這樣的佛教是適合稱之爲「原始大乘」的。作爲學術研究的本書，雖然對於新語詞的使用要多加慎重，有關這個語詞合適與否姑且不論，但認爲有不稱自己爲「大乘」的大乘佛教存在，是從理論推想來的。雖然說是「初期大乘佛教」，但其中還是有新古的差別。在本書中，是將最古部分的大乘稱爲「原始大乘」，以便與《小品般若》之後的大乘佛教有所區別。爲了證明筆者所說的「原始大乘」並不是只是理論而已，筆者一直在嘗試從現存經典中找尋可以證明「原始大乘」存在的經典。但是，在經典，看不到「大乘」、「無生法忍」等用語，也沒有否定二乘的思想，因此筆者心裏常惴惴不安，到底是真的「原始大乘」存在呢？或者這些研究只是爲了滿足筆者的假設而硬行嵌入的呢？尤其最古譯經典中，只收到鳩摩羅什所譯的《金剛般若經》，就連自己都覺得有點草率。

在本書中，首先探求大乘佛教的源流，其次論述原始大乘

之成立，最後談到初期大乘佛教之成立。由於是歷史性的研究，因此對於所引用經典的成書年代及地點也提出個人的看法，大抵而言，筆者對於成書年代的看法比一般稍遲。而這是由於大乘經典的翻譯不能早於後漢文叢迎識之前，亦即根據中國的譯經史而來的。

筆者在去年所刊行的《亞細亞佛教史》（印度篇）Ⅲ（大乘佛教）（佼成出版社出版）中，曾述及了大乘佛教的成立過程。該書係以一般人為對象，並且受到篇幅的限制，無法作詳細的論述及考證。然而由於該書出版的機緣，隨後才有像本書這樣的專門書籍刊行。因此，縱使還有很多未能解開的謎團，還有堆積如山的問題，但還是想把它整理出來。無意間與百華苑的老闆清水秀雄先生談起了本書，承蒙他慨然應允出版。在出書之際最令筆者抱憾的是，書中個人對於《大阿彌陀經》的管見，無法得到恩師月輪賢隆的指正，由於恩師他老人家在世時，筆者還無法將那些看法整理下來，就這樣，永遠失掉這個機會了。筆者雖然不成材，但還是要將本書獻給恩師他老人家。回顧以往，承受諸多先輩及好友的提攜與幫助實是不少，沒有他們，本書絕對無法完成。因此，在此雖然無法一一列舉他們的大名，但還是要向他們致最大的謝意。再者也要向承諾出版本書的清水秀雄先生，以及負責製版印刷的諸位先生，表

達衷心的感謝！

著者識

昭和四十九年（西元一九七四）五月二十一日

（文接第25頁）

家貢獻。尤其北魏拓跋燾更脅迫蒙遜，逼著他說服曇無讖，作為北魏的軍事顧問。蒙遜知道曇無讖必定抵死相拒，不敢答應，但也不敢抗命，於是萌殺曇無讖的異心。恰巧此時曇無讖為尋求涅槃經的後半部，而遠遊西方，蒙遜即派遣刺客追殺曇無讖。

鳩摩羅什兩次被迫犯戒，實有其不得已的原因。如果他選擇反抗，早就被呂光和姚秦王殺掉，那麼幾部曠世經典就不能傳世了，如法華經、金剛經等。故他曾慨然道：（譬如臭泥之中，也會遍開亭亭淨植的蓮華，吾人當取蓮華，勿取臭泥。）今日我們讀其優美譯品，不就是取其亭亭淨植的蓮華。水能載水能載舟，亦能覆舟。當初西域、天竺僧人到異地中國來傳播佛法，能夠迅速在中國敷揚，重點就是抓住了當權者。紊亂的時代，專制的時代，藉著當權者的勢力傳播佛法，是無可奈何的忍辱做法，無可厚非。若是在民主時代，信仰自由時代，還要走政治邊緣，是否需要。而且權利如汲井水之繩輪，上上下下，靠錯了邊，反而不美。此所以安樂行品所誡弘揚佛法者，列舉不可親近某些人，不可不小心。

寧死不罷道

智泉

感到近世出家人宗教情操低落，軟弱媚俗，想到中古西域、天竺僧人到中國來傳播佛法的經過，那種堅毅不屈精神，令人興起無限敬意。

佛教傳入中國，雖然得到許多王公大臣的擁護，却也有些僧人遭到其擁護者殺害驚人事件。多由他們經典深義精通，對世俗學問也很廣博。被有些掌權者看上，脅迫利誘他們還俗，以幫助從事政事。兩晉以至南北朝，有數位僧人就是不肯屈服而被殺害身亡。

其一、河內帛遠，自幼出家，在長安建立精舍，講說佛法要義，也能從事翻譯工作。判斷長安將有戰亂，乃隨秦州刺史張輔潛赴隴右。不久，張輔欲迫帛遠還俗，充當自己麾下的要職，帛遠執意不肯，就被張輔派人殺害。

其二、法祚，他是帛遠的胞弟，出家後，曾注放光般若經

，撰顯宗論。與其胞兄同一命運，被梁州刺史張光逼迫還俗，亦不服從，慘遭殺害。

其三、道恒與道標，二人皆是羅什的門下，因姚興的賞識，認為二人具有政治才能及手腕，逼迫他們還俗，要他們暗中輔佐朝政。並嚴令當時被公推為僧官的僧習、僧遷，去規勸二人還俗。幸運的是僧習不願屈服於淫威下，並寫信拒絕：「袈裟之中，亦有弘益，何足復奪道與俗，違其適性。」意謂出家人亦有救世濟民的力量，何必苦苦逼我輩還俗，道恒與道標幸運地逃過罷道一劫。

其四、曇無讖，譯述了很多經典，如大雲經、金光明經、優婆塞戒經、海龍王經、悲華經、大方等大集經、大涅槃經等，頗受北涼沮渠蒙遜的禮遇。由於曇無讖精擅咒術，很多胡族王室競相邀請，盼望他如佛圖澄效力石氏一樣，也為自己的國

遊昆明

金殿

鄭龍

「金殿」位在昆明市東郊七公里處，有一座鳳鳴山（又名鸚鵡山），山上有一座明代修建的道觀「太和宮」，一般人稱爲「金殿」，（又名銅宮），從鳳鳴山下的「迎仙橋」上山，過「一天門」、「二天門」、「三天門」，即到達高一千多米的平台上，有一座古堡式的建築物，城牆上有城樓。垛口，城內即是「太和宮」，（另名鳳鳴仙館），宮門上嵌有「樞星門」三個金字，門的楹聯寫著「上谷龍飛、無雙玉宇無雙地；東林竹舞、一半青山一半雲」。

進入門內，就看到我國現存最大而以純銅鑄造的所謂「金殿」，它的樑柱斗拱，覆瓿鸞脊、寶頂飛檐，匾額楹聯，供桌神像，瓶爐器皿等，全部用銅鑄造而成，總重量約二百噸。殿高六、七米，寬深爲六、二米，殿身立圓柱十六根，殿壁以三十六塊雕花格扇加坊的銅壁拼成，鑄造極爲精微細緻，結構複

雜而結實，殿中供鑲金的神像五尊，側塑金童玉女及水火兩將。

銅殿的下座，乃以疊砌頗高的大理石爲基礎，然後才將銅殿放置其上，並加保固，四週以兩層石欄杆圍護，銅殿金碧輝煌，有如金鑾寶殿。銅殿的台階下有侍亭兩座，左邊豎立一米高的刁斗杆，杆上升掛一面七星皂旗。七星旗的旗杆、旗斗、旗子都以純銅鑄造的。銅旗爲三角形，犬牙邊。旗面週圍鑄有二十八星宿，旗上端有日、月，旗中有北斗七星，整面銅旗均爲鏤空鑲嵌，旗面上雕刻有「天下太平、風調雨順、國泰民安」十二個銅字。據史載：銅殿曾經兩次鑄建，第一次鑄建是明萬曆三十年（公元一六〇二年），樣式與湖北均縣武當山銅殿相同，明末拆除遷建於滇西名剎鷄足山大寺中。後來吳三桂盤踞昆明，再在原銅殿舊址重建現在的銅殿，今銅殿的銅樑上尙留有「大清康熙十年，歲次辛亥，大呂月、十有六日之吉，平西親王吳三桂敬築」等字樣。咸豐七年（公元一八五七年），回民起義時，略有損壞，光緒年間經補鑄修復。現在的銅殿，比武當山的銅殿略大一些。

據昆明人說：金殿是古蹟，歷史悠久，乃稀世之寶，價值連城，政府亦列爲全國重點保護文物，昆明市更列爲旅遊重點，一方面由當地旅遊社的安排，並由導遊的宣傳介紹，凡外來昆明的旅客，乃必到觀光之處。遊客是好奇心的，尤其物稀爲貴，整座「金殿」以純銅鑄造，屬實少見，憑心而論，是值得一遊，以增見聞。

頭等六分，求身叵得，現在不住，故不可得，過去因滅，亦不可得。未來未至，亦不可得。如是橫豎，求身畢竟不可得，即是無此。無亦不可得，亦有亦無亦不可得，非有非無亦不可得。但有名字，名之爲身。如是名字，不在內，非四陰中故。不在外，非色陰中故。不在中間，非色心合故。亦不常自有，非離色心故。當知名無召物之功，物無應名之實。假實既空，名物安在。如此觀身，是觀實相，實相即是金，實相觀智即是光。緣身諸心，心數寂不行者，即是明也。觀身是假名，假名既如此，觀色受想行識亦如是，即爲苦道觀也。

次觀煩惱道者，煩惱與業皆是身因，今且取煩惱爲身因而起觀也。淨名云：不壞身因而隨一相者，應作四句分別：誰身因果俱壞，誰身因果俱不壞，誰壞果不壞因，誰壞因不壞果。云何是身果，父母所生，頭等六分是也。云何身是因，貪恚癡、身口意業等是也。今且置三業，觀貪恚癡等。四果以無常苦空觀智，破貪恚癡，子縛斷名壞身因。不受後有，名壞身果。

凡俗之流，名衣好食，長養五陰，縱心適性，放逸貪恚癡，自惱惱他，一身死壞，復受一身，因果相續，無有邊際，是名因果俱不壞。

如犯王憲，付旃陀羅。如怨對者，自害其體，身既爛壞，四陰亦盡，是爲壞果。貪恚癡身因，轉更熾盛，彌綸生死，無得脫期，是爲第三句也。

餘三果亦以無常觀智，斷五下分因，縛五下分果，身猶未盡，是名壞身因，不壞身果。如此四句，存壞不同，皆不隨一相。隨一相者，所謂修塵共觀，觀一念心貪恚癡心，心爲自起？爲對塵起？爲根大乘起？爲離根塵起？皆無此義，非自非他，非共非無因，亦非前念滅故起，非生非非生，非滅非非滅。如是橫豎求心叵得。心尙本無，何所論壞，是名不壞身因而隨一相。隨一相者，即是隨金，隨相智即是隨光，諸數寂滅，即是隨明。既得不壞一句而隨一相，了壞身因，亦隨一相。壞身果，不壞身果，亦隨一相，皆亦如是云云。

次觀業道者，如淨名云：舉足下足，無非道場，具足一切佛法矣。觀舉足時，爲是業舉？爲是業者？爲業業者共舉？爲離業業者舉？若業舉，不關業者。業者舉，不關於業。各既無舉，合亦無舉。合既無舉，離那得舉。舉足既無，下足亦無。觀行既然，住坐臥言語執作，亦復如是。是爲觀業實相爲金，此觀智名爲光，諸威儀中，心數悉寂名爲明。是爲三道辯金光明。

夫有心者，即具法界法性金光明。能如此解了，但是名字金光明。常依此觀，念念不休，心心相續，即是觀行金光明。若蒙籠如羅穀中，視未得分明，閉目則見，開眼則失，此是相似金光明。若了了分明，閉目開目俱見者，是分證金光明。若妙覺果圓，究竟明了，名究竟金光明也。（頁63）

又依妙玄：

三軌即三道，是爲理性「行於非道通達佛道」，五品觀行行於非道通達佛道，六根清淨相似行於非道通達佛道。十住去，即分眞行於非道通達佛道。妙覺究竟行於非道通達佛道云云。（頁28）

設釋三道

三五

一、釋名：依光明玄

道名能通，此三更互相通。從煩惱通業，從業通苦，從苦復通煩惱，故名三道。

P = 現在識名色六入觸受，未來生老死七支是苦道。大經云：無明與愛是二，中間名為佛性。中間即苦道，名為佛性者，名生死為法身，如指冰為水爾。

Q = 過去無明，現在愛取三支是煩惱道。名此為般若者，如指薪為火爾。

R = 過去行，現在有二支是業道。行有乃至五無間皆解脫者，如指縛為脫爾。（頁35）

又依妙玄：

P = 真性軌即苦道。

Q = 觀照軌即煩惱道。

R = 資成軌即業道。

二、料簡：依光明玄

問：界內可有十二輪轉，三道迷惑。界外復云何？

答：寶性論云：生界外有四種障，謂緣相生壞。緣即無明，為行作緣，即煩惱道也。相即結業，即業道也。生即名色等，是苦之初。壞即老死，是苦之終，即苦道也。有此四障，障於四德。緣障淨，相障我，生障樂，壞障常。四障破四德顯也。（頁59）

又依妙玄：

P = 苦道即真性者，文云：「世間相常住」，豈不即彼生死，而是法身耶。


Q = 煩惱即觀照，觀照本照惑，無惑則無照，一切法空是也。文云：「諸法從本來，常自寂滅相」。即煩惱是觀照也。照如薪生火。文云：「於諸過去佛，若有聞^{是法}一句，皆已成佛道」。又云：「深達罪福相，徧照於十方」。即是聞於體達煩惱之妙句也。

R = 資成即業道者，惡是善資，無惡亦無善，文云：「惡鬼入其心，罵詈毀辱我。我等念佛故，皆當忍是事」，惡不來加，不得用念，用念由於惡加云云。又威音王佛所著法之衆，聞不輕言，罵詈打拍，由惡業故，還值不輕，不輕教化皆得不退，又「提婆達多是善知識」，豈非惡即資成。

三、觀心：依光明玄

今觀心王，即觀苦道。觀慧數即煩惱道，觀諸數是業道。心王是金，慧數是光，餘數是明。如淨名曰：觀身實相，觀佛亦然者。

若頭等六分，各各是身，此即多身。若別有一身，則無是處。各各非身，合時亦無。若



是未定性，緣由何在？

於第一剎那不可能顯現完整清晰瓶相。實存之瓶物，少分物相清晰，而少分相不清晰對於實質之瓶而言，同時具有「清晰」與「不清晰」二分法，勢必不合理，即不可能明現之實相詮謂「顯現」，此說不應理，對於同一實物，沒有「清晰」與「不清晰」二相之故。倘若非如是說法，由於第一剎那實相不清晰之現相，即是不現見，而此不現見非識之緣故。因為「剎那間」無法沫定，一切有情之眼識，現見瓶相。而此剎那間之瓶相是無法決定，既無法決定，印度外道們承許聲是常之原因。以佛教正理而破斥之。若梵聲為決定識且不錯亂，則實有所取聲之體性，然而在所取聲之際，剎那間之聲，認定聲是無常，亦非決定實有聲之體性，且無分別識顯示無常性，故主張「聲無常」。

由於不清晰之相，謂不現見，豈詮述量論之理趣？此不應理。

非實有境相之不清晰，而是由於錯覺之原因，心識無法緣取明晰相後，必須決定於遺餘之心識，詮謂「相不可能顯現」之故。

主要又可分為二：（A）境相不清晰，（B）心識無法清晰的緣取作用。相不可能顯現非（A）境相不清晰，而是（B）心識無法清晰的緣取作用。詮謂心識無法決定之義。眼識現見色相之後，現見色相之心識，無法即時決定色體是無常。而決定色體無常，必須觀待其他原因，色是無常必須觀待於剎那剎那無常之因相，無法決定於緣取剎那且無錯亂之眼識。無法緣取明晰之覺性。境相無「清晰」與「不清晰」二相，所取境是一瓶相，則一切瓶物皆清晰，是現量之故，若應用於不清晰之境相不應理。

決定識之定義：緣取世俗意識為一實義之心識。

決定識之所取境，業和所作二者無欺性之智慧，而非作者自身之無

」與「不緣持」二者。諸確定相則非如是，雖某一確定然而其餘攝入未確定，「緣持」相異性與「不緣」持相異性謂之。然則若謂現量「未決定」現量轉成如何？彼現量已具錯亂之原因故。是未定性。《釋量論》云：「由見色法同，蚌殼誤為銀，若不由亂緣，而計餘功德。」

義自相是現相，不產生「決定性」，則是屬於非量性之心識，然而一切現量之覺識，應成「非量」之過失，現量是顯現義自相，至於「決定性」，法稱論師在量論之中已經遮除之故。是現量則遍及未決定性之故，是現量遮除決定性之故。

現量是無決定性者，遍及顯現義自相且無決定性，彼故是現量則遍及未決定相，因此現量，若是非量有過失，自宗之主張若是正量，遍及是現量，敵辯者之主張，若是正量，遍及非現量。

子二、破斥別相——決定性

然則若謂豈非敘述現見而無明晰相之故？云：彼現量境非不清晰，產生其餘相似外相等錯亂原因之方式，分別識無法明晰認定故，於遺餘之方式，是未確定之旨趣，彼故外境不清晰，與覺識無法明視二者不相混淆。

破斥不可能顯現境相，彼相不可能性，現量之現相謂未決定是不合理，總實物之相清楚與否相違故。緣持瓶色體之際，於瓶色相認作實有瓶色體，實有瓶色體之剎那間，實有瓶之無常等，皆是同一實物。然而，緣持瓶相者之眼識決定可現彼瓶相，是為現量，顯現瓶相之第一剎那





壬二、未定（現相）之破斥有二

未定（現相）之破斥有二：癸一、因明前期學家之說法。
癸二、破斥彼說。

癸一、前期學家之說法亦分爲二

子一、定義

顯現與增益不相違之義自相。

子二、分類

分類有三：A.（緣持青色之根識，青色剎那間爲未定現相原由）外境之相不清晰故，如剎那間之瓶子。B. 意不專注於外相，假若專心攝意於所緣相，如見色（之眼識）C. 已錯亂之理由；蚌殼誤爲銀片之際，如蚌殼之未定相謂之。

癸二、破斥彼說有二

子一、總相破斥

倘若現相未決定，是「非量」。

一切現量，轉成非量。

爲遮除，現量決定性之故。

現量若適用彼未定現相之定義故，現量轉成非量。《釋量論》三千五百頌云：「爾時，盡所有未決定，現量亦採取如是。」謂之，現量無論如何，皆爲不確定，彼現量緣持任一現相，彼相亦非決定性。然則謂爲何因？彼唯「現相」故。分別識之方式：「確定」與「不確定」勢之所趨，而非現量之「緣持

詳析能知之心 (四)

明性

若謂聽聞聖教而產生之智慧是伺意？曰不應理。佛陀聖教具「了義」「不了義」二種。外道之聖言，具「應理」「非理」二種。譬如：四聖諦與二無我等若存在能立，則是正量。釋量論云：「可信語不欺，由總而比度，可信語不欺，由總雖不現，無位故此覺，亦說為比量，所取所捨性，及方便決定。要義無欺故，可比度其餘。」洗滌與苦行淨除諸罪等，存在妨害量故。（邪）妄識，由俱無能立妨害二量之聖教根本成立是猶疑。根本不成立是不了知性。《釋量論》云：「豈隨此宗派，量不成義耶，故教與諸事，任何了達者，不成「無不生」，彼能定何義，未遣諸相違，論義亦未顯，計彼義諦實，娼婦以吵勝。」遮除趣入非量之聖教，而採用猶疑方式之說法不相違背。

啟論者所謂「伺意」，從聽聞經法而引生之智慧謂伺意。非如是說，從自部和他部之經論，了悟所立宗之義是何因？攝集於四覺類之任一，謂伺意，內學自部了義與不了義二種，外道他部有合理與不合理二種，自宗亦有四聖諦和二無我，實有能立之授記，了悟所立宗之覺識，以依三察清淨之心識故。

而無所立宗而有害之經論，譬如：外道云：以恆河之水洗罪。實是有害之經論所立之義是顛倒智，無「能立與能害」二者之經典所敘述之心識，所立之（實事）義有法，懷疑成立正量。成立無「能立、能害」之實事，不攝屬於非量之心識，依量經不攝集於四覺類之任一，非轉變成伺意。聽聞正法產生智慧是伺意不合理。



八十七年三月份會務報導

(會訊第199期)

捐款芳名錄

(總計 柒萬貳仟捌佰元整)

陸仟元：李鎮隆閣家

伍仟元：徐玲媚

叁仟陸佰元：曾明義

貳仟元：王中孚

壹仟伍佰元：陳炳耀 陳曾金治 鍾春輝

壹仟元：李隆智 李林卿烟 李雪梨 侯漢洲

顏條一 方偉綸 傅冠智 陳政宏

陳政維 陳楊秀鸞 陳怡青 陳榮璧

陳文宗 陳永安 朱義芳

伍佰元：林麗樹 林志雄 蔡永輝 張徐秀英

宋淑貞 許瑞吟 曾雀清 柯奕州 吳燕靜 吳榮彬

羅添山 羅仁 黃慧香 黃筱雯 柯錦燕 傅冠盛

陳廖恨 陳永漢 陳俊弘

叁佰元：蕭甘棠 王玉治 林美辰 林金菊 蔡德坤 鄭海英

鄭海蓮 郭春瑾 吳美樺 楊淑敏 莊寶治 石大德

石宛玉 石富元 石馨文 石修誠 羅文秀 黃寶鳳

陳聖道 李耀斌 李奇蓓 李文哲 廖粹華

貳佰伍拾元：李慈琴 會純 李彩華 李秀芬 李春生

李朝福 李幸珍 李幸芬 李宗龍 林連佛 林世豐

林玉蘭 蔡金鳳 蔡錦雀 鄭忠 鄭人豪 鄭彥治

張文源 張華玲 郭松山 郭俊麟 郭輝龍 郭俊祥

郭建志 郭銘源 郭秋燕 郭杜鸞梅 郭秋蘭 郭俊良

郭庭伶 侯明秀 侯坤隆 侯坤成 侯梅雪 侯燦榮

87年3月份收支明細表

收	上月結存	\$ 45,138	40
	本月收入	\$ 72,800	00
	定期存款利息收入	\$ 19,444	00
入	收入總計	\$ 137,382	40
支	教育文化支出		
	福田雜誌第141期印刷費用	14,780	00
	福田雜誌郵寄費用	3,381	00
	劃撥代金手續費	135	00
	供僧醫藥費(他寺)	3,000	00
	濟助支出		
	洪樺 龔煜	2,000	00
	洪樺 李謀	2,000	00
	洪蔡 金良	2,000	00
	洪歐 吳蔡	2,000	00
	吳陳 呂坤	2,000	00
	呂會 月志	5,000	00
	會黃 月志	5,000	00
	黃陳 衍水	5,000	00
	李陳 正春	5,000	00
	蔡邱 財	5,000	00
	許財	5,000	00
	支出總計	\$ 73,296	00
	本月合計	\$ 64,086	40
	收支比較		100.7 %

貳佰元：侯梅雲 侯榮洲 侯佳宏 吳春梅 吳建德 吳昱璉

楊玉桂 楊懷本 楊文信 楊怡萍 楊怡立 楊雅琇

杜淑敏 杜張杏元 徐秀鳳 劉翠芬 顏玉龍 許素月

許祺鳳 洪清元 洪登彥 洪登儀 洪登嫻 韓麗玲

韓聲瑞 傅顯宏 鮑瑜芬 鮑憲欽 鮑函涓 鮑炳安

黃亮中 黃鈺惠 黃怡錦 陳其彬 陳永川 陳永芳

陳寶珍 陳俊竹 陳昭孔 陳錫卿 蘇文傑 戴淑真

戴昭華 戴昭茹 戴進安 高春仙 高木吉 高啓瑞

壹佰元：慈蘇 會禎 德祥師 王肅瓊 王靖君 王芳章

王灼堯 林建國 林茂榮 鄭棋安 張漢宜 張瑀芳

郭王秀 侯迪元 侯文秀 侯慈萍 吳秀霞 徐國貞

徐國清 梁田雪銀 劉娟美 江英嬌 黃素鸞 黃紅芬

黃鈺清 陳展宏 陳奕霖 陳金鈿 陳寶蓮 陳寶秀

陳政賢 陳進良 陳山鈺 陳王格 陳樹剛 陳美雅

蘇慧珠

會功德福田寺湛然

會長：龍英、高海、顏申、孫娥
副會長：鄭孫



3月份救濟事蹟

1. 呂坤展先生：住南市大福街三十六巷四號，三十八歲。於八十七年二月十三日因車禍而於外科加護病房治療，現雖轉至普通病房，但仍昏迷中，若未醒來，將呈植物人狀態，故本會協助其經濟以度難關伍仟元整。
2. 尤月珠女士：住南縣安定鄉新吉村新吉一七八號，三十七歲。於門診作放射線治療眼部，但效果不佳，雙眼失明，日前又因腫瘤轉移至胃而入急診。患者於三年前因無法忍受丈夫長期暴力行為，訴請判決離婚，今與二個孩子同住。故列入本會追蹤個案，並協助看護費伍仟元。
3. 曾志成先生：住南市和緯路四段九十五巷三十四號六F，二十四歲。工作時因誤觸高壓電，造成二度三度燒傷（佔體表面積26%）。病人的母親為精神分裂患者，長期服藥控制，本會予以短期生活協助伍仟元整，並列入追蹤。
4. 黃衍豪弟弟：住雲林縣水林鄉文明東路六十八號，十三歲。經初步診斷為反覆性小腦性失調，但仍須再做深度觀察。其父近日因經濟中斷，家中成員亦有罹患癌症者，故負擔沉重，其母亦因精神壓力過高，自殺二次未遂。本會予以協助生活費用伍仟元整，並列入追蹤個案。
5. 陳水柳女士：住高雄縣湖內鄉中山路二段二九六號，四十一歲。經診斷為腦幹、頸脊髓病變，疑多發性硬化症，目前病人大小便失禁、四肢癱瘓，預後可能會用到呼吸器，須長期治療，本會予以醫療費用伍仟元整。
6. 李正琪小妹妹：住嘉義縣水上鄉回歸村一八〇號，二個月大。因早產而入院治療，其母亦同時被發現患急性骨髓性白血症，即血癌，而不定期就醫。因不定期就醫，因家中二老體弱多病，案母家境清寒（印尼）為改善家中經濟而嫁入其家，所以家中負擔沉重，本會協助托育費用伍仟元整。
7. 蔡邱春網女士：住嘉義縣東石鄉掌潭村五十七號，四十歲。經醫師診斷為急性心肌梗塞合併心室振顫其夫已去世六年，家中除長子畢業將服兵役外，還有其他三名子女仍就學中。因家中經濟中斷，而費用支出龐大，故本會協助生活費伍仟元整。
8. 許財情先生：住南縣六甲鄉龜港村11鄰龜子港一六一巷六十二號，四十九歲。因中風入院，雖可行走，但還有高血壓及糖尿病。其妻三年前亦因中風，左半部行動不便，現列冊中低收入戶及領有殘障津貼三仟元，故本會輔助醫療費用伍仟元整。
9. 本月固定幫助戶：洪樺鬚先生、洪樺焜先生、蔡金李女士、歐良謀女士、吳蔡怨女士、陳月娥女士，以上各貳仟元整。



佛隴 桑椹

● 贈 閱 ●

■ 中華民國八十七年四月十五日出版
佛曆三〇二五

■ 發行人：聖 禾

■ 編輯：雲 庵

■ 電話：(06) 2 2 2 8 5 1 8

■ 社址：台南市70019忠義路二段38巷8號

■ 郵政劃撥：0366921~4 福田雜誌社帳戶

■ 印刷廠：南功美術印刷廠

(台南市健康路209~4號)

■ 行政院新聞局登記局版臺省誌字第 991 號

■ 中華郵政南台字第267號執照登記為雜誌類交寄