

福
田



161

佛敎月誌

台北、台中、高雄、嘉義觀音線協會聯合主辦短期諮商專業訓練工作坊。日期訂在88.11.26日爲一日工作坊。11.27、28日爲二日工作坊。

淨覺社會福利慈善基金會與祥和社會發展文教基金會，聯合舉辦九二一大地震賑災募款園遊會活動，地點：假高雄縣勞工育樂中心T型廣場，時間：88.10.17日。

台灣最近發生一件所謂的大寶法王泰耶多傑、烏金赤烈的雙胞胎事件，雙方各有認證信函與歷史史實的執詞。

基隆八堵海會寺開山祖師道源長老百歲冥誕，海會寺除了傳授五戒、菩薩戒，並於農曆十月初五日普佛一堂回向。

埔里靈巖山寺，因九二一大地震，大半毀損，88年度的佛七，法會全程取消。

台南縣妙心寺妙心文教大樓於88年11.12日舉行落成典禮。

台南縣善化鎮靜修堂第二代住持會淨和尚尼，圓寂於88年10.16日。

全佛出版社出版《因明入正理論導讀》上下兩冊。

金陵刻經處印行《普慧藏》計21函，一〇〇冊。

爲推行老人福利志業，高雄淨覺社會福利慈善會於88年10.13日，假高雄市中正文化中心，舉辦「關懷長輩」一九九九年國際老人年跨世紀鼎談會。

本期目錄

封面：玻璃（內繪）念珠

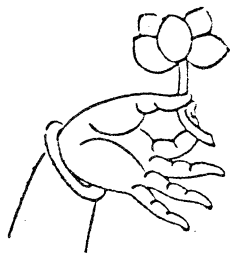
- 1 ● 佛敎月誌
- 2 ● 九二一震災——受罹難者非爲生者頂罪頂劫：明了
- 4 ● 臺灣佛敎發展史概述：江燦騰
- 10 ● 禪淨二宗之融合——天台思想史第二章（一）：安藤俊雄著 依觀譯
- 17 ● 楊文會與因明學（一）：沈海波
- 21 ● 《因明大疏料簡》——三輪：法幢
- 26 ● 禪海點滴：覺蓮
- 28 ● 波斯匿王的故事（四）：何世亮
- 32 ● 《量理寶藏論》詳析能立與遣餘（七）：明性
- 33 ● 八十八年十月份會務報告

封底：佛隴 朴樹盆景

九二一震災

受罹難者非為生者頂罪頂劫

·明了



某教人士說那些在震災中傷亡的人是在替全體台灣人「頂

劫」。替眾生頂劫、頂罪，以自身的毀損，減少更多人的痛楚與傷亡，這樣行徑彷彿十字架上的耶穌基督，擔去世人的罪。

這個觀念看似能安撫人心，背後卻藏著違反業報思想，罪與罰之不相干之不公平說法。類似這樣的話法鼓山聖嚴法師也這樣說：救苦救難的是菩薩，受苦受難的是大菩薩（《法鼓》雜誌118期）。但接著法師又清楚地說：你們以奉獻生命示現人間的苦難，來提醒我們，社會病了，人心腐爛了，現在的社會、人心需要改變，他們的罹難往生若真能喚醒社會大眾，他們的罹難對台灣才有價值。這些說明非常清楚，不是替我們這些生者頂罪，只是用生命示現人生無常，國土危脆，若生者不能警

惕，事過境遷，人們漸忘了，也白白犧牲。

研究地震的人說地震是地球板塊互相推擠，相互運動產生能量，能量達到一定程度就要釋放出來，若常常釋放，也就頻頻有小地震，若平常不釋放，像九二一集集大地震就是三十多年來沒有小地震，把全部能量一次釋出，才產生大地震，所以有人說地震原是一種失衡中的自我調整，以促進地球本身的整體生命，因此地震代表地球的防禦系統正在作用，以維護自己的健全。倘不地震頻頻，累積大能量，千萬年只地震一次，地球就毀了。所以地震是自然現象，人力不能左右，只能預測。所以地震也非上天要犧牲某些人來警惕世人，罹難者也非在「天道不仁」之下為眾生頂罪。

台灣有二千多萬人這次地震罹難者有二千多人，爲甚麼他們這樣倒霉，這只能用「業報」來解釋，印順導師說：業是事業，是動作。我們的內心、身體與語言的動作，凡由於思力——意志力所推動的都是業。指從我們身口意業的活動，或善或惡的活動，而引起的一種動力；這是道德與不道德的價值。行善作惡等事業，如農工的工作勞動。業力如勞動所得工價——貨幣，憑工作所得貨幣——勞動價值，就能拿來換取適當的用品；所以某些業力，就能感得某些果報。依所作的業力，感受苦或樂的報。（《成佛之道》第三章）。

台灣地區有許多斷層帶，足以產生大地震，爲甚麼只斷集集一帶的車籠埔斷層帶呢？台北市東星大樓及台北縣博士的家也去湊車籠埔斷層帶的熱鬧而震塌了，其他地區及人們都沒有事，安然無恙。地震學家說車籠埔斷層帶能量高，要釋放出來，台北縣市的是大樓結構不良，不耐震。佛教有「依報」說，指衆生所居住的國土世間。依者，凡聖所依之國土，若淨若穢（《華嚴經行願品疏鈔》卷二）。也可以說：衆生爲別報之體，國土爲共報之用（《往生論註》卷下）。共報之前因是共業，即是衆生共通的業因，招感自他共用之山河、大地等器世間的業。所以我們才有住不同地區不同家園。

地震地區有南投埔里、集集、名間、仁愛鄉等，台中縣東勢、豐原及台中市，彰化縣員林，雲林縣的斗六，古坑比較嚴重，這些地區人民並沒有全部傷亡，仍有很多人安全無恙，並發心去救災，此幸與不幸，又如何讓災區人民理解呢？此各宗教有不同解釋，佛教以「共業」與「不共業」才能圓滿地說得讓人心服。共業即是報衆生共同業因——共同生活的山河、大地之器世界。不共業即有情衆生各自依身所感之善惡之業。此共業（共）與不共業（不共）也非常微妙的關係，在《瑜伽師地論略纂》卷十六說：共有不共，不共有共不共，即共業所感之中，山河等是共中之共，田宅等爲共中之不共。不共業所感之中，如自己的眼根是不共中的不共，如扶塵根有他受用之義，故爲不共中之共。同在一個災區（共業）的人民（不共業）遭遇不同命運（業報）僅能以各人累世業力不同來解釋。業報思想是佛教正知正見的開端，頂罪頂劫是絕聖棄智的，九二一地震不是上天的懲罰，也不是世界末日的前兆。是山河大地自然的活動，人類只能修心養性，日日看守身、口、意的活動不要出軌，心存善念，口說好話，身體力行去作善事，讓三業清淨，即使地震身亡，也能往生優良國土——佛刹。

一九九九·十·卅一於台北市

臺灣佛教發展史概述

江燦騰

壹、臺灣佛教的源流

我們如想了解有關歷史上臺灣佛教的傳入狀況（源流），有幾個觀念和知識應先具備：

1. 由於臺灣佛教的源流，在歷史發展的不同階段，往往有新的添加成份，並且愈到後期此一狀況愈多元而複雜，所以在閱讀相關文獻的記載資料時，先要弄清資料出現的時代背景以及閱讀時的所處年代。例如日據時代的佛教學者和當代的佛教學者，雖同樣論述臺灣佛教的源流，前者的資料即缺少日據時代以後的大量關於傳入的相關資料。

2. 當代論述臺灣佛教的源流，雖必同溯到明清早期的時代，但論述的主體，通常指臺灣本島的狀況。至於臺灣本島以外的澎湖、金門、馬祖或其他離島的傳入狀況，事實上，除澎湖群島，間有簡單的記載之外，其他的地區，大多被省略不談。

因此在本講義中，主要討論的，也以臺灣本島為限。

3. 早期的臺灣佛教源流，雖主要傳自中國南方的閩、粵移民，但往往和一般的民俗信仰混合，因此寺廟的界限或區隔，不太容易。而在相關文獻的記載上，雖有寺、巖、庵、亭、堂等之別，可是從現存的資料內容來看，不是缺少純粹佛教活動的記載，就是語焉不詳，無從辨認。反之，在一些神廟、宮的資料中，如北港朝天宮、臺南天后宮等，都載有僧侶長期任職其中的活動事蹟。因此，不宜單看資料記載為寺、巖、庵、亭等，就冒然將其歸類為佛教寺院，應再詳查實際活動內容，才不致犯錯。

4. 明清時期的中國佛教，不同於歷代各朝的佛教。不同之處在於：一、佛教的活動，受到官方嚴格的管制和限制，形成和社會隔離的山林佛教。二、明清之際，面臨政權鼎革，所以

政治的約束或處罰更趨嚴重。特別是明亡之後，南方佛寺中湧入抗清失敗才遁隱為僧的政治犯，導致清初對南方佛寺的清查、對有政治嫌疑僧侶加以監視、逮捕或處決；而臺灣為南明抗清的最後基地，又位於東海的波濤之中，因此僧侶不但渡臺難，要在臺島公開活動更難：除非先獲得官方的許可。這就是有清一代，臺灣佛教僧侶的背景資料，不但稀少而且欠詳的最大原因，為免真實身份曝光和躲開官方的注意與追捕。

5. 晚明的中國社會，流行三教（儒、釋、道）混合的思潮，因此一般民衆的信仰，也往往三教兼拜，不嚴格區分。而臺灣民衆的宗教信仰型態與內涵，是在明清之際，由中國南方的閩粵漢人傳入的，事實上也就是此一混合宗教思潮的延續，因此不純粹的佛教信仰，便成了臺灣早期佛教的主要特徵。

此外，因晚明時期，華東地區的商品經濟逐漸繁榮，造成資本家和工人的對立嚴重，以及傳統的階級倫理和價值觀的潰決，因而有大量的新興宗教崛起。其中以在家型態出現並強烈批判傳統佛教的羅教，成了各派仿效的對象。於是臺灣地區在清中葉以後，也陸續傳入以「齋教」型態出現的三派：龍華派、金幢派和先天派。雖然從傳統佛教的正統角度來看，有些學者和僧侶不認為「齋教」是佛教，但「齋教徒」卻自認為是，並且在日據時代，在家型態的「齋教」，事實上也構成臺灣佛

教的主要勢力之一。

6. 近代臺灣佛教的另一新源流，是日據時代從日本傳入並影響巨大的日本佛教各派。特別是屬於禪宗的臨濟宗妙心寺派和曹洞宗，曾促使臺灣佛教的本土四大法派：基隆月眉山靈泉寺派、臺北觀音山凌雲禪寺派、苗栗大湖法雲寺派、高雄大崗山超峰寺派的興起和提昇本土僧侶教育水準，並導入現代化的新佛教觀念。而其中關於現代佛教學術的部份，甚至傳承至日本退出臺灣的統治舞台之後，影響依然不衰。

7. 一九四九年大陸各省逃難來臺的大量僧侶，其中又以江蘇和浙江兩省居多，將當時中國本部的保守派和改革派的佛教觀念與派系衝突帶進臺灣，並藉長達三十八年的戒嚴體制下的特權和優勢，實際上操控、改造和全面性地影響了臺灣地區本土佛教。僧侶至上的風氣，也藉長期掌控傳戒的特權和優勢，衍生為教界內不易搖撼的宗教意識型態。因此近五十年來的臺灣佛教源流，是由上述大陸的逃難僧侶所傳入和主導的。

8. 一九四九年大陸各省逃難來臺的僧侶中，包括為數不多但地位高、黨政關係良好的蒙藏僧侶或學者，將蒙藏的佛教信仰傳入臺灣，構成臺灣密教信仰的最初源流。而近二十年來，由於西藏各派流亡海外的各派僧侶相繼來臺發展，則是第二波的傳入和高峰期。所以西藏佛教也成了當代臺灣佛教的重要源

流。

9. 南傳的泰、緬佛教，由於近年來臺灣佛教學界逐漸重視研究原始佛教或早期的修行方式，因此緬甸、泰國和斯里蘭卡的禪師或僧侶，也相繼來臺交流或傳法。因此南傳佛教的修行方式，也須列入當代臺灣佛教的新源流之一。

從以上九點的扼要說明，我們可以知道，臺灣佛教的源流，從明鄭時期到當代，一直有新的型式和內涵陸續傳入的，因此其源流愈到後期，愈呈多元化和國際化的新面貌。而不可忽視的是，每有新佛教源流的傳入，其背後的推動力量，往往和臺灣地區的政治變革以及社會發展的新趨勢所衍生的信仰需求有關。因此，如能了解以上所述臺灣佛教各階段的傳入背景和內涵，其實也大致了解當代臺灣佛教的大部份面貌及其與臺灣社會的互動關係。

貳、臺灣佛教的歷史發展及其社會功能

一、歷史發展的分期與特色

(一)、關於臺灣原住民對臺灣漢人佛教信仰疏離的說明

臺灣佛教的歷史發展，主要是和閩粵漢人的來臺移民史有關。從現有的歷史文獻來看，在明末以前，不論山地或平原的原住民，雖在臺生活甚久，其宗教文化、是各族相異、自成系

統的，與新移入的漢人信仰，可以說迥然不同。事實上，這樣的信仰區隔，也長期主導原住民的信仰習慣。因此從早期漢人來臺定居迄今數百年間，除日據時代，有部份原住民一度接觸佛教之外，西洋來臺的天主教和基督教，才是臺灣原住民的主要信仰中心（除各族原有的信仰之外）。

也由於佛教信仰與在臺原住民的信仰習慣，一直相當疏離，所以就整個臺灣佛教發展史的範圍來說，幾乎就是專屬漢人在臺的佛教信仰史。不過，這一原住民與漢人的信仰區隔，並不是絕對的，未來如何發展也難以逆料。只是就觀察和理解的角度來說，其區隔的特性仍是不可忽視的（因其大趨勢如此）；而背後的形成原因，則有待進一步的探究（因目前學界對此一背景的了解，仍太少和欠深入）。

(二)、臺灣佛教歷史的分期及其特色

根據之前有關源流的九點說明，我們對整個臺灣佛教史的分期和定位，大致上可分為明鄭、清領、日據、戰後四個時期；而其中最早的明鄭時期，由於漢人移入的人日少、為時亦短，佛教的發展狀況局限於南部的少數佛寺，且相關史料的記載很零星片斷，所以通常和清領時期一併討論。

甲、臺灣佛教在清領時期，最重要的事件有二：

1. 是佛寺建築的逐漸普及化。例如單是泉州安海龍山寺，

原是擅於經商的泉州漢人的信仰和社交中心，移民來臺以後，先後在西部南北也建了五座「龍山寺」。其中最著名的臺北萬華龍山寺，不但位處要衝，建築華麗，而且信徒衆多，活動熱烈，迄今仍聞名全臺，影響力不衰。事實上，到十九世紀下半葉時，西部的大小佛寺，爲數已達百座以上。雖然一般來說，規模都不大，寺產有限，住持或駐寺僧侶的知識都不高，無巨大的社會影響力。但由佛寺建築的逐漸普及化，無疑可以看出，佛教信仰的據點是在持續地擴展而不是萎縮，而一旦有新的發展機會，其水準的提高和社會影響力的擴大，將不是問題。

2. 由明代中葉興起的羅教，此一以新禪宗在家佛教自居的教派，在明清之際，逐漸分化和轉型，其中在清代中葉先後傳入臺灣的「齋教」三派：龍華、金幢、先天，紛紛在南北建立各自的齋堂和聯結兩岸的不同信仰系統。當時因未婚婦女或寡婦，不必落髮出家，即可棲居其中或自建齋堂來安處生活，所以逐漸形成風氣。這些齋教徒和齋堂，雖對出家佛教採強烈批判態度——如西方基督新教對天主教的批判，但無疑仍是自認爲佛教的一種。等到進入日據時期以後，在日本佛教的促成之下，齋教轉型爲傳統僧伽佛教，便成了新的主流。所以清代的齋教傳入，對日後臺灣佛教的發展，貢獻極大。

乙、日據時代的臺灣佛教，前後五十年之間，又可分爲三

期及其不同特色：

第一期是從開始統治到西來庵事件爆發，約當統治的前二十年或到第一次世界大戰爲止。這一時期，日本佛教各派，除禪宗和淨土宗與本土寺廟和齋堂建立合作的加盟關係以外，因新統治者對宗教採信仰自由的政策，佛教的發展機會大增，所以臺灣本土的跨地域佛寺信仰聯盟，也紛紛蓄勢待發。

第二期是到統治的第四十年爲止，約當從第一次世界大戰結束到第二次世界大戰爆發之前。這一時期的特色是，日本佛教各派紛紛在臺建立永久性的傳教中心寺院和各地分院或布教所，建立中等佛教教育機構或訓練班，以提昇加盟的臺灣本土佛教弘法人物的知識水準，派遣優秀的留學生赴日深造以養成高等佛教學術人材，以及促成本土佛教大法派的系統建立。這一時期，也是臺灣佛教發展與轉型的黃金時代，和當時臺灣社會的其他改革運動，完全可以對照來看。

第三期是最後的十年，這是由於日本在中國大陸發動全面性的侵略戰爭，在臺的日本統治當局，爲免臺人心向祖國，加實施皇民化政策。於是臺灣佛教也被要求全面日本化，同時要配合官方的需求和動員，成爲統治的輔助工具之一。因此在這一時期之內，臺灣本土佛教完全喪失自主性，直到戰爭結束，日本退出臺灣爲止。

丙、戰後迄今的臺灣佛教發展分期及其特色：

戰後日本退出臺灣，由國民政府接管，但因大陸隨即爆發國共的大規模內戰，無暇專注臺灣的統治，導致民衆和政府的嚴重衝突——二二八事件的爆發。此動盪的局勢，因一九四九年的大陸統治權的喪失，各省來臺的大量難民和數百名僧侶，更加劇了臺灣地區的社會變革與受日本佛教深刻影響的臺灣本土佛教的重整。尤其是一九四九年開始的戒嚴體制，延續了三十八年之久，所以由大陸僧侶主宰的佛教組織，藉黨政權力的支持，壟斷傳戒的權利和主導發展的方向；排斥日式佛教和重建大陸佛教。因此，戰後的臺灣佛教分期，事實上是以戒嚴前的五年、戒嚴時期的三十八年和解嚴迄今，共分為三個時期：第一期是放任的過渡期，第二期為改造期和發展期，第三期則是變革期和批判期。

其中第二期的特色，是大陸傳戒的規範和出家佛教至上的意識型態，主宰了原有的臺灣佛教。日本在臺佛寺，大多被變賣或改建。廣播型、觀光型和舞臺化的新佛教傳播方式，逐漸成了新的主流。大陸來臺的星雲法師及其一手建立的佛光山系統，就是最典型的代表。而仿鎌倉大佛的彰化八卦山大佛，則是臺灣佛教觀光化的著名先驅。但戒嚴的前二十年，佛教與基督教和天主教的在臺發展相比，仍較弱勢，因此從教會大學的

數量與佛教大學全無相比，即一目了然。但七十年代以後，由於臺灣經濟持續高度成長而高等教育人口激增，加上新社區、新故鄉的逐漸形成，因此臺灣佛教的發展黃金時代，再度出現，而規模更大，佛光山之外，另一更具社會影響力的佛教系統——由臺籍尼師釋證嚴所領導的慈濟功德會，也快速的崛起於解嚴前的十年。事實上，許多的新興佛教團體或學會組織，也都出現於此時。因此，第二期的後十年，堪稱臺灣佛教發展的歷史最高峰。

解嚴之後，雖進入第三期，因兩岸恢復交流，所以臺灣佛教回流大陸，成了新的發展方向之一，但八九年大陸爆發了六四天安門流血事件後，兩岸的政治意識型態歧異，又逐漸加深，連帶也影響了臺灣本土佛教的發展。此一時期，禪修和靈驗型的佛教大行其道。西藏密教、南傳禪法、本土禪師或新興修行團體，都趁勢在臺灣社會擴張其影響力。相對的，佛教思想的異化與衝突，也一再出現於此時。而以印順法師的人間佛教思想為指導的社會關懷之實踐方向，逐漸為知識份子所接納，並在佛教婦女的戒律改革和環保方面取得重大的發展。同時，佛教知識份子對佛教弊端的批判，也相繼出現。因此，臺灣佛教目前正處於變革期和批判期。而女性僧侶主導的臺灣佛教，預計在未來數年，即可告成熟。所以我們預期臺灣佛教的新改

革運動，在下一世紀初期，便可能出現，且讓我們拭目以待！

二、臺灣佛教的社會功能之回顧與展望

臺灣佛教的社會功能，在當代臺灣社會的發揮，可謂淋漓盡致，例如一九九九年九月二十一日，臺灣中部遭遇百年來最大的地震災變，災區民衆屋毀、人亡者甚多，而最先，最有效，最獲災民和社會肯定的救災民間團體，必然包括慈濟功德會等佛教團體在內。事實上，臺灣佛教團體在國內和大陸地區，也一再不惜人力、物力，爲當地災民解困而廣受讚譽。

但，從歷史的回顧和未來展望來看，臺灣佛教的社會功能，約可分爲下列方面：

1. 提供宗教節慶文化的內容和擴展佛教人生觀對社會的影響。例如農曆七月的盂蘭盆會、農曆四月的浴佛節，以及勸人戒殺、戒淫等都是。

2. 提供新社會或跨地域、跨血緣的信仰聯誼。因臺灣的各省移民來臺，常有原鄉區域或血緣的情感之隔，在宗教信仰上，也往往受故鄉神或族群神的影響。但這一區隔，在佛教的無分別信仰圈內，即可完全超越。尤其臺灣地區，近代以來，交通發達，人口流動快速，城鄉的高度都市化，使得傳統社會逐漸解體，新故鄉、新社區的定居和認同，成爲社區居民新的需求。這時有哲理文化和宗教倫理思想內容的佛教信仰，在相當

的比例上，取代傳統社區的民俗信仰，因此我們可以說：臺灣佛教的重要社會功能之一，就是爲現代社會提供跨地域或跨血緣的信仰內涵與宗教社群聯誼。此一具體證據，可從幾萬到數百萬的佛教信衆組織，如國際佛光會，如慈濟功德會等有名的例子看出。

3. 提供社會救助的解困需要。此一功能，縱使在物資不豐的傳統佛寺，也常年不斷地在進行，而濟貧、醫療、臨終關懷等項目，最常見。當代則提供教育獎學金，逐漸成了常態，不但名額多，金額也大，對窮學生的幫助甚大。

4. 當代的臺灣佛教，和傳統佛教不同之處，是敢於批判社會弊端，也敢積極參與各種社會運動。環境保護和關懷生命，則結合了理論建構和行動實踐，表現最爲傑出。釋昭慧尼師和她創辦的生命關懷協會，是最典型的代表。釋昭慧尼師最近甚至桃園觀音鄉建立了佛教弘誓學院的校舍和圖書館，以爲推廣，堪稱百年首見的新作風。

5. 在大學教育方面，佛教界雖已創辦數所大學，除慈濟醫學院之外，表現並不突出，但佛光山的南華大學建校以來，採學費全免制度，造福不少該校學生，也算是另一種社會功能的提供。

從以上五點來看，臺灣佛教的社會功能，相當多元，規模也大，是當代臺灣社會不可忽視的重要民間力量。

禪淨二宗之融合

安藤俊雄 著
依觀 譯

天台思想史 第二章 (一)

第一節 概況

一、具相家之天台學研究

在由知禮面授之門人指導的時代，如同前述，山家學派的門徒認為要對抗仁岳的具性論，公式化的祖述知禮學說就已足夠。然而到了下一個時代，也就是知禮的徒孫時代，這樣子的學風，已無法和具性論對抗。尤其是這時候學界形勢一直有新的變化，其中尤以禪宗以及淨土宗的勢力非常盛大，就天台學派來講，處於這種態勢，爲了維持自宗的教學權威，需要活潑並積極的進行學說研究。

前一時代，比較不活潑的具相家的天台學研究，到現在也逐漸到達具有生氣的階段。在當時一方面最積極地接觸淨土教，另一方面，作《一念三千論》研究的是神照系諸師，相對於此，與禪宗比較接近的是廣智系。而在這個時代宗學研究不振

的是南屏系。

二、扶宗繼忠

首先就廣智系來談，廣智之門中有繼忠，鑑文，本戒，蘊恭，如吉等人，其中特別值得注意的是扶宗繼忠（一〇八三）。根據《釋門正統》卷六所記載，繼忠的頭腦頗爲清晰，素以著實學風而聞名的南屏對他非常重視，但是與其說繼忠是知解之徒，不如說他是一個比較重視實踐的修行人。如《釋門正統》中所記：「每正月上八授菩薩戒。常數萬人率衆。放生不可勝數。其徒繼之代弗乏絕。行法華光明彌陀觀音三昧。無虛日。」繼忠的著作有，《扶宗集》五十卷、《二師口義》，前者是知禮及仁岳所撰述《解謗書》，《扶宗記》，《十諫書》，《雪謗書》，以及其他論著編輯而成，後者與其師尚賢之《釋十類》同本，有冗謬的缺點，在諸家之間評價不高。此外，於其晚年所編輯的是《四明十義書》二卷。此書係編輯知禮與慶昭之論辯而成。在此書中繼忠寫了

一篇序，談到《十義書》成立的始末。

可以看出繼忠對一念三千說之見解的論著並不存在。但是前文所提及數書，無不是其師或前輩撰述之編集，若再考慮到他的虔敬性格，即可以了解，他是忠實祖述知禮學說的人。但是有一個事實是應該注意的。

在投入尙賢之門後不久，繼忠得到尙賢的信賴曾被委任爲代講，當時雪竇重顯就讚嘆說「四明之道有傳」。如前所述，雪竇與尙賢的關係很深，師徒兩人與當時禪門偉哲都有交涉。如此豈僅只是如《釋門正統》及《統紀》所載那樣，繼忠只是優於講義而已。若是這樣的話，爲雪竇所讚嘆的講義內容究竟又是怎麼樣呢？雖然只是推測而已，但是如果考慮到前有自由解釋學風的尙賢，後有集具性說大成者的神智從義的話，繼忠的學說與禪家應有一脈相通之點的。

尙賢的門人，除了繼忠之外，還有惟湛與如吉等人，但是此二人並沒有留下值得注意的著作。

南屏系中有從諫與會賢等人值得注意，從諫有《議方便品題》的著作，然今已不存。總體而言，當時南屏系的學者，也就是梵臻的門人，對天台宗學的研究並不是很活潑。

第二節 神照系的宗學研究

一、神悟處謙

比起南屏系統，神照本如的門人之實相論研究頗爲活潑，或許可以說在當時四明三家中，是最

爲盛大的。在神照本如的門人中有處謙、處咸、有嚴等人，此三人皆對具相家學說有所發展。

神悟處謙（一〇〇〇—一〇七五）曾先後投入常寧契能，慈雲遵式，以及神照本如門下修學，他不只是個知解之徒，他也是個虔誠的淨土者信徒。著有《法華玄記十不二門顯妙》一卷，根據他所作的序，可知是熙寧四年所撰述。這時候是知禮歿後四十三年，據此可以了解當時山家學派具相說與具性說論戰的情況。在自序中云：

舊解不詳。各固所是。繫於異端。雜乎粹旨。餘不撥疏昧。深所惜哉。

據此看來，本書不只是與《十不二門》有關，而是透過《十不二門》的解釋，論及當時山家學派以一念三千說爲中心的具相家與具性家之對立。

處謙在註釋立《十不二門》述作之意之文時說：「直申妙旨，顯示佛乘，一念三千即空假中，在此而已」，明白指出一念三千說是一佛乘之妙旨。在註釋《色心不二門》之「一切諸法，無非心性，一性無性，三千宛然」之文時云：

佛必三身。點示三相。彰一妙體。心性中也。無性空也。三千假也。

而在註釋《內外不二門》的「色心宛然，豁同眞淨」之文時云：

色心宛然。同眞清淨。順妙空蘊。無復眾生。淨穢國

土依正俱滅。色心外相一切空淨。

從這一些文句看來，處謙的一念三千說絕不能說與向來的具相說是同一的。雖然如此，但這只是從他的語言表面上所得的，實際上他還是維持向來的具相說，從他註釋「依正不二門」時云：

遮那極證。依正妙融。妙融之相。全由性具之遍。不出三千。三千依正。全三諦理。理實在迷。剎那剎那性顯。依正宛然。能所俱絕。

即可了解。前文說「淨穢國土，依正俱泯，色心外相，一切空淨」的意思，是說淨穢、內外的分別相，一切俱泯空淨。在此文中說依正宛然實在，就是說在能所俱絕的圓融三諦關係上，三千為常住。此與知禮之具相說相合，兩者所說並無差異。故云：

若非三千。攝境不遍。不空假中。境不是性。故須三千咸空假中。方見諸法實相。因佛體性。生心均一。絕待妙融。俱成佛道。乃得一攝一切。一切攝一。是以法華大事。純顯斯旨。振古少知獨今家。

特別值得注意的是，他強調一念三千說的原始意義，要言之，三千是基於法華經開會之原理而說三法無差之妙理，畢竟是在闡明一切皆成之義，絕對不是在說世界觀，從而固執三千之有無而相爭的當時山家學徒，可以說都是誤解了一念三千說之本義。他說：

解由妙旨。並以三千而為指南。可謂盡開權顯實之旨。極三無差別之理。（中略）如此學者不見覽。執三千有無相攻。違祖背宗。及成法怨。為之如何。

由此可以推測當時具相家與具性家的論戰何等激烈。處謙的學說是站在具相家的立場這是很清楚的，全體看來，不能否定他帶有湛然援用於「十不二門」中真如緣起說的唯心論色彩。固然這是根據自「十不二門」的本文，但是若較之於知禮在注釋「十不二門」時說別理隨緣，即使本文是唯心論的，卻明確強調此係來自湛然的約心立場而言，兩者有很大的差異存在。

當考慮到具相家與具性家的論戰極為強烈的當時，處謙的學說只是祖述向來的具相說，並不能與具性家相抗衡。無庸至疑的，仁岳的具性說，有其重大的理由。如前所述，仁岳具性說之體系化乃前山外派之學說所不能比較，而且他對知禮的批判極為根本又徹底。處謙在註釋「色心不二門」時云：

分色心者，不二成二妄之境也。其體一者，二即不二，妙之門也，故以總別斷盡十門。二不二相使粗妙昭著，門旨不壅。是知境妙不二之門在乎一念，色心體一。得此之門，寶乘即乘，道場可至。

對於難解的「十不二門」，尤其是「色心不二之門」給予明確的說明。根據「釋門正統」卷六所載，鎧庵見此而讚嘆說：「八字歸四，四歸二，十門境觀一口吞。」所說的八字歸四，就是指別分色心四字，濃縮於色心二字之中。而總在一念四字濃

縮在「不二」兩字之中。所說的「四歸二」，是指色心這兩字歸在心這一字，「不二」這兩字縮在「觀」這一字。換句話說，處謙將「色心不二門」的深淵哲理，還元於「觀心」二字，因此鎧庵讚嘆他有明快說明之功。雖然如此，在註釋立《不二門》述作之意時云：

一念是理。三千世間即空假中。妙符念性。念根即除。眞尚永絕。豈復存妄。

不能否定，其之所說帶有幾分唯心論的乃至緣理斷九的立場，可能這是受到仁岳系具性說的影響。他的立場如前述雖然屬於具相家，但是由於具性說的主張有充分的哲學根據，因此受到具性家的影響，意圖與具性家和解也說不定。

又，在《十不二門顯妙》中，沒有提及《止觀》所說觀不思議境的三科之文，根據《釋門正統》的記錄，關於三境他有所發明，係以如下之詩表明：

性德佳名靚面招 直移龍角在雲霄
可怪變化飄風雨 盡向天台過石橋
修名纔立峻如山 四面高高若爲攀
不道東西南北靜 突然過卻數重關
化他名號爲渠彰 底事男兒不認鄉
迢遞雖然生異路 到頭復誰爲思量
三千實相不思議 枝條華葉盡同歸
堂堂大道無纖翳 白牛高駕疾如飛〔註二〕

據此要明確了解處謙的三境解釋是有困難的，但是可知他是

站在具相論立場，解釋性德境與修德境有所入與能入的關係，以修德境的四句推檢爲上天台山山頂的四方諸山之路，以山頂的光景來形容性德境的一念三千。

處謙不喜歡論述，對於宗學的奧義，都以口決來傳述，在《十不二門顯妙》的末尾說：「若欲解乎妙旨，非口決而難通。從而根據他唯一的論著《十不二門顯妙》一卷，無法判定他學說的全貌。雖然如此，就本書而言，已可得知，他的學說中已改造了向來的具相說，而有向前一步的形跡。

二、法眞處咸

處咸（一〇一六—一〇八六），與處謙一樣，都是神照本如的門人。根據《統紀》記載，他有《三慧論》、《光明十願王》、《續神照行法經疏》的著作，現存只有《續神照行法經疏》，在《大日本續藏經》所收的《普賢觀經義疏》二卷即是。如處咸在自序中所說，本書原是他師父本如所作，但是在註釋上卷的「最初境界」時候就停筆，因此由處咸接手。概觀處咸撰述的部分而言，他是站在天台的立場而來註釋此經，書中並沒有談到實相論的文句，只有在註釋行者「奉教歡喜」時說：「根塵圓明，不可思議，以妙三觀，而於味塵，觀不思議境，以橫豎八句，破諸性計，類一念三千觀之」，由此可知，他是將修德境的四句推檢當做不思議觀的觀體。

對於本經「大乘因者，諸法實相」之文他說：「大乘者，在今經中有相安樂行也，以無相心，修有相行，正道助道咸指

實相，以圓因百界三諦咸空假中」（註三）。不用說他的立場是具相論的。

三、檀庵有嚴

檀庵有嚴（一〇二〇）（一一〇一），是處咸的後輩，但是他與處咸也是莫逆的學友。他是當時世人所愛誦的懷淨土詩之作者，是一個很虔誠的念佛者，不單是神照的門下，也是當時山家學派的一名優秀學者。他的著作非常多，但是現今大多不存。主要著作有《玄籤備檢》四卷、《文句記箋難》四卷、《輔行助覽》四卷等尚存。他在《輔行助覽》的跋文中談到，他的著作都是在闡明湛然三大部註疏中的難解之處，根據這些論著可以窺知他大體的思想。

今就吾人主題有關之處來看，對於止觀的觀不思議境三境之關係，他有周到的研究。首先他列舉當時關於三境的種種學說，並給予精密的批判。

根據《輔行助覽》卷三的記錄，當時認為性德境不是修觀的見解非常有勢力，而作為根據的，有種種說法。有嚴一一列舉這些根據而加以反駁。首先第一，是以《輔行》談到修德境時說：「前雖結成理性境竟。若不推檢。何殊鳥空」之文為根據，認為性德境沒有修觀。有嚴針對這點說所說的「若不推檢」，不是意味著於性德境不推檢，性德境不離於修德境，因此四句推檢必行，認為兩境各別是不妥當的。

第二，是以《輔行》的「如前理行，本無性過，約修門說，須明離計」之文為根據，主張性德境不觀說。有嚴對這種見解，指出所說的約修推性，是顯示修德境與性德境不可分，而

不是說性德境沒有修觀。

第三，是將三境配屬三即及三根，主張性德境不觀說。所說的三即是什麼意義不明，可能是將六即分為三階段，將性德境配屬理即乃至名字即，在這個階段沒有具體的修觀，到觀行即才有修觀，以化他境為究竟即的果德。如緒論所說，從智顛對觀不思議境的原始意義來看，這樣子的解釋也不是不可能，進而所說的三根，可能是上、中、下三根，仍然是將三境配屬三根，以性德境為上根的觀法，依此觀法起性計而未得究竟的中根，有必要用修德境的四句推檢之行軌；而於前述兩種觀法不能受用的下根，則須用化他境的觀法。雖然如此，但是不能說於性德境沒有觀法，而四句推檢不是具體的修觀，是特殊睿智的直觀，因此主張性德境不觀說，對於這一點，有嚴的記述過於簡略，不能詳知。總之，對於前述三種性德境不觀說有嚴給予如下的反駁：

今謂：只是修觀一人，以智照境，境發於智。若破執以為人演說，名化他境。義雖有三，旨歸是一（註四）。
第四，是注意到妙樂的「若本自二空即是性德，若推檢入空，即是修德」之文，認為性德境是二空而不是修觀，只以作為修德的四句推檢入此二空。對此有嚴認為若是如此，則修德只不過是推檢修德自身。

第五，是以性德境只是以聞即悟為本意，聞性德境之文言，馬上脫離性計之病，更以修觀就如同服藥馬上就脫離病苦一樣。對此，有嚴認為不可以用利鈍二根與信行、法行，來配屬

修、性二境，強調末劫鈍根障重的衆生完全不可能一聞即悟。

第六，是根據湛然的「理則直達法性」之文，而說理境（性德境）無修觀，對此有嚴有如下的反駁。若說性德境無修觀，則所說的「直達」意味著什麼呢？既然說是直達，就可推知是能達之心，因此必定有觀性德境之主體。有能觀的主體的話，就不能說沒有修觀（註五）。

第七，是以《法華經文句記箋難》卷二，於註釋妙樂「修性俱有自他」之文時，以自古將十乘觀法分類爲修性，以第一觀不思議境爲性，其他的九乘觀法爲修。對此，有嚴說：

傳聞。更有法師云：十乘之中初乘是性，發心已去九乘爲修（註六）。

這種見解並沒有拘泥於湛然的規定，是自由且樸素的考察智顛學說，不是沒有根據的解釋。

以上七種見解是流行於有嚴當時天台學界的見解。這些見解都是以性德境無修觀。固然這就是就性德境與修德境是否有各別的觀法，從而性德境有否與四句推檢不同的特殊觀法的问题，說性德境無修觀，從而沒有特殊的觀法。此性德境不觀說未必只是具性家的見解，在具相家中也擁有相當的支持者。

湛然的三境區分，以及三境解釋，是這種見解的基礎，因此以性德境不觀說只是具性家所論的見解並不妥當。而此事實至少在當時的三境解釋中，在山家學派之中，見解產生相異、動搖以及變化，由於也可證明後述處元所強調的一定的解釋，並沒有作爲山家學派的定說而公然相傳。

可以想像在當時，無論是具相家或者具性家，性德境不觀說都是很有勢力的見解。當然同樣的性德境不觀說，具相家及具性家的解釋，無論其內容及立論目的完全是不同的。對於具相家而言，性德境沒有修觀，這對於說三千是不思議觀之所顯，而且是實相之性具的見解，沒有給予任何影響。

只不過是依循《止觀》的本文，以及湛然對此的規定，而主張性德境不觀說。然而在具性家，是作爲三千唯假的論據而強調性德境不觀說。也就是在性德境段，所以說一念三千，只不過是在顯示假觀之所見，依據不思議觀之行體的修德境四句推檢而說三千泯亡的，是本文的趣意。有嚴沒有提出提倡使性德境不觀說的人名，只是說是或人或近人，是誰說的不清楚，但是如前文所述，是有持具性論立場而作此主張的人，這是確實的。

有嚴對於性德境不觀說，有如下的見解。根據他所說，性德是衆生之性常，是諸佛之果理，是三世菩薩之妙依止地。然而衆生長久以來昏散因此迷於性德，天台以《止觀》令觀此昏散，欲去昏散而顯示性德。因此有嚴引《圓覺經》之文配屬《止觀》之三境，揭示三境的關係如下：

圓覺經云：一切眾生於無生中，（性德）妄見生滅（性執）。如來因地，知是空華，即無輪轉，亦無身心受彼生死。非作故無，（推檢入空）本性無故。（本自二空）（註七）。

更引《首楞嚴經》的：

譬如琴瑟笙篴琵琶（五陰），雖有妙音（性德），若無妙旨，必不能發（修德）。若更開喻合法，使三境具足者，琴聲不從弦生，不從指生，不從弦指共生，不從無因生。有因緣故，亦可云從弦生，從指生等。（化他境）（註八）。

此外，又引用《涅槃經》、《華嚴經》，或智顛湛然之文，配屬如上三境加以解釋，藉此證明性德境有修觀。依據《楞嚴經》的比喻，就可以了解他的見解。也就是他認為三境是一止觀的三面，缺一不可，此與後來的處元等認為上根若不起性計，則唯性德境觀得不思議境，無需修德境的見解，大大不相同。同樣屬於具相家，然而兩者所說完全相異這是值得注意的。

如同上來所述，有嚴在主張三境的有機關係上有很大功績，但是在修德境的四句推檢是為泯亡與性德境之三千有關的性計，或是為泯亡三千自體，在這一點上他的見解頗為曖昧。從前面所引用的《圓覺經》之文中，常常將性德境規定為無性或者本自二空看來，泯亡三千自體是修德境的目的。在《玄籤備檢》、《文句記箋》、《輔行助覽》的任何地方，看不到談論三千常住及俱體俱用之文。前面所引用的《圓覺經》及《首楞嚴經》等，都是宋代禪家所喜愛的經典，由此可以推知或許他已受到禪宗思想影響。

根據《釋門正統》卷六，以及《統紀》卷十三所載，有嚴尚未投入神照之門時，對禪宗頗為傾倒。也就是在《釋門正統》中說：「十四進具，性質警敏，理趣超誦。閱壽禪師心賦，

若有所得。」此中所說的壽禪師，就是法眼宗第三祖永明延壽。延壽倡導「諸佛同詮，禪教一致」，他融會法相、三論、華嚴、禪、天台等，認為《起信論》所謂的一心之唯一真心，正是千途異說諸經論及諸宗的共通原理。他站在唯一真心的立場提倡諸宗融合。因此而由提倡諸宗融合的延壽之心賦而開悟的有嚴，並不只是知禮具相說的追隨者而已，這是很容易想像得到的。又根據《釋門正統》及《統紀》的記載，有嚴曾經跟處咸共在讀《止觀》，在讀到觀不思議境之文時，曾如此說云：「萬法唯一心，心外無一法。心法不可得，故名妙三千」，處咸也大為嘆賞。有嚴平生為聽眾講解的時候，必定指最近的一心，令聽者容易了解。由此看來，他的學說受延壽的影響非常。總而言之，對於觀不思議境的一念三千，是站在禪宗的唯心論立場來解釋，這是需要注意的事實。像有嚴這樣神照系學者所說的一念三千說，已經不只是知禮學說的祖述而已，更且在當時屬於具性家的人也不少，這是應該注意的。

註

- (1) 《續藏》一之二·五之二·一〇二
- (2) 《續藏》一之二·乙·三之五·四三一
- (3) 《續藏》一之五十五之二·一七五
- (4) 《續藏》一之二·四之三·二五九
- (5) 同上
- (6) 《續藏》一之四十六之三·二二九
- (7) 《續藏》一之二·四之三·二六〇
- (8) 同上

楊文會與因明學

(一)

沈海波



楊文會（1837-1911），字仁山，安徽

石埭（今安徽石台）人。幼時即聰穎過人，十歲受讀，十四能文，性格豪爽任俠，喜習射擊刺之術，又好讀奇書，舉凡音韻、歷算、天文、輿地、黃老莊列之類無不購覽。曾有一無名老尼授其《金剛經》一卷，他「懷歸展讀」，結果「猝難獲解，覺甚微妙」①。後於書肆購得《大乘起信論》一卷，但是一直擱置案頭不及寓目。大約27歲時，他大病了一場，病後取《大乘起信論》讀之，竟「不覺卷之不能釋也」②。於是歸心向佛，遍求佛經，悉心研讀

。一次他在書肆讀《楞嚴經》，竟至忘歸。

1. 楊文會對佛學的弘揚

楊文會自從父親去世後，即隨會國藩從政，後會隨會紀澤等兩次出使歐洲。通過在歐洲各國的考察，他「深明列強立國之原」，并向人表示說：「斯世競爭，無非學問，歐洲各國政教工商，莫不有學，吾國仿倣西法，不從切實處入手，仍徒裝其皮毛。方今上下相蒙，人各自私自利，欲興國，其可得乎？」他以為「世事人心，愈趨愈下」，於是「誓不復與政界往還」③。他希望用佛學來作為拯救衰世的良藥，不僅一心

學佛，而且「悉廢棄其向所為學」④。

歐陽竟無《楊仁山居士傳》以為楊氏於佛法有十大功德，曰：「一者，學問之規模弘揚；二者，創刻書本全藏；三者，搜集古德逸書；四者，為雕塑學畫刻佛像；五者，提供辦僧學校；六者，提倡弘法於印度；七者，創居士道場；八者，舍女為尼，孫女、外甥女獨身不嫁；九者，舍金陵刻經處於十方；十者，舍科學伎藝之能而全力於佛者。」⑤此諸多功德中影響最著者，系搜集古德逸書并創設金陵刻經處，以及興辦佛教教育。

1866年，楊文會移居南京，主持江寧府工程，暇時常與友人王梅叔、魏剛己、曹鏡初等一起討論佛法，探究宗教淵源，並且立下流通經典、普濟眾生的大願。不久，與同道十餘人一同募集資金創立了金陵刻金處，并自任校勘，首刻《淨土四經》。1878年，楊文會隨會紀澤出使英法，并在倫敦結識了日本佛教學者南條文雄，由此他開始了解到日本尚保存著中國古

代許多散佚的古籍。他逐漸嘗試著將久已失傳的佛教古籍迎回中土。1890年，楊文會趁內弟蘇少坡東渡日本之機，致書南條文雄，請其代為購求中國失傳的佛籍。書曰：

唐以前佚書，貴國間有存者，弟欲覓晉時支道林、竺道生著述，另開於後。如可覓得，祈代購數種。倘寺內尊藏之本，不能購實，可屬蘇君抄稿寄回，不勝盼禱。

南條文雄接書後即設法求購，并復書曰：貴囑支道林、竺道生著述，弟未見聞其現存，故無由抄出之。別單所記《陀羅尼》等諸書，亦未保其盡存日本與否。弟今日郵致書目於西京經書局，命轉送書籍。到之日，當交蘇君轉寄貴處。另開於後之外，恐未易覓得也。

楊文會展讀來函之後，對其開列的十多種

書目表示了「渴望之至」的心情，并曰：

此外如有古時支那人撰述各種，為明藏所無者，無論敝單已開未開，均祈代為尋覓。支道林、竺道生論著，甚為難得，貴國存儲古書之所，若有陸澄所集《法論》，則其中當得幾種也。⑥

此後兩年時間，楊文會與南條文雄因故中斷書信往來。期間他準備親赴日本搜集佚籍，但未成行。

因未能親赴日本，楊文會只能再次致函南條文雄代求釋典。其曰：

未通音訊者兩年餘矣！秋水伊人，時深葭溯，伏維道履增綏，至以為頌。弟比年來每思度海向東，與諸上人暢談衷曲，兼可求覓未得之典。弟以身體衰弱，艱於步履，又無傳書之人得以偕行，因而中止。貴國寄來之書，現已刊出幾種：再求代購釋典：

他在信末附了長長的書目。不久，南條文雄根據他開列的書目購得若干種。楊文會收到書籍後深感欣慰，再次致書曰：

古時著述，流傳鄰境者，一旦復歸本土，因緣時節，非偶然也。弟求法之心，無有厭足，茲續開單寄呈台端，祈屬書肆覓購，不勝盼禱之至。唐法藏所撰《楞伽經疏》七卷，思想甚殷，貴國既有玄義，古時當已并傳，請向收藏古本之處求之，或購或寫均可。⑦

楊文會採用這種書信往來的方法，在較短的時間內，通過南條文雄從日本尋回約300餘種隋唐兩宋古德的著述。他陸續選出善本詳為校釋，由金陵刻經處刊印流通。歐陽竟無《楊仁山居士傳》曰：「居士於事又能舍。金陵刻經處經營五十年，刻經三千卷，房屋數十間，悉舉向公諸十方。」⑧正是由於金陵刻經處廣為傳布佚失的釋

典，為中國近現代佛學的復興奠定了基礎。

楊文會晚年致力於佛教的教育事業。

他有感於當時佛教界有很多淺薄之徒欺名盜世的情況，於1907年創辦佛教學堂祇洹精舍，開設國文、史學、地理、算法、梵文、英文、日文等課程，希望通過嚴格的教育，「令此後非學成初等、中等者，不得入禪堂坐香，以杜濫附禪宗，妄談般若之弊。」^⑨學堂開辦後，來學者有20多人，但不久即因經費支絀而停辦。1910年，楊文會又與人創辦佛學研究會，并自任會長，每月講經一次。1911年，楊文會病逝，入塔於金陵刻經處，主要著述有《不等觀雜錄》等。

2. 楊文會的佛學思想

楊文會早年對佛家各宗都有所涉獵。

他在致書南條文雄時自述說：

弟聞法以來，世業多而學力淺。

大乘之機，啓自馬鳴；淨土之緣，因於蓮池。學華嚴則遵循方山；參祖印

則景仰高峰。他如明之憨山，亦素所欽佩者也。^⑩

不過，他自中年以後逐漸皈依於淨土，強調一切法門皆趨淨土一門。他指出：「頓、漸、權、實、偏、圓、顯、密種種法門，應機與藥，淺深獲益。由信而解，由解而行，由行而證，欲一生成辦，徑登不退，要以淨土為歸，此系最捷之徑也！」^⑪

楊文會雖然竭力提倡淨土思想，但對佛家其他各宗也同樣給予了肯定。他撰《十宗略說》曰：

隨修何法，皆作淨土資根，則九宗入一宗；生淨土後，門門皆得圓證，則一宗入九宗。融通無碍，涉入交參，學者慎勿入主出奴，互相頡頏也。

。⑫

他不滿於禪宗直指人心，見性成佛的理論，和不立文字、空腹高論的作風，強調對佛教義理的探究。他希望人們將「從前學禪見解一概丟開，俟經論通曉後，再看禪

宗語錄」，所以他以為應該先讀《大乘起信論》、《楞嚴正脈》和《唯識述記》等，「《楞嚴》、《唯識》既通，則他經可讀矣。」^⑬他對法相唯識之學非常欣賞，曰：

此宗以五位百法，攝一切教門。立三支比量，摧邪顯正，遠離依他及遍計執，證入圓成實性，誠末法救弊之良藥也！參禪習教之士，苟研究此道而有得焉，自不至顛預佛性，籠統真如，為法門之大幸矣！^⑭

晚清以降，唯識學逐漸受到了學者的重視。如夏曾佑曰：「慈恩諸論，晨夕肆力，其旨幽深，其例繁密，其文奧衍，欲輒業者屢矣！而每念自昔通賢，凡有志於內典者，大都自此處此厓而返，以故真如正智遂不顯於世間。念此發奮……」^⑮而楊文會對唯識學的提倡，可以說奠定了近代唯識學復興的基礎。

楊文會之重視法相唯識學，也同其試

圖融通佛家各宗的思想有關。他曾批駁過性、相二宗互相乖角的觀點，曰：

性相二宗，有以異乎？無以異也。性宗直下明空，空至極處，真性自顯。相宗先破我性，後彰圓實，以無所得而為究竟。乃知執有執空，互相乖角者，皆門外漢也。^⑩

所以，他嘗試著將三論宗和法相宗的研究有機地加以結合。他在為《起信論疏法數別錄》作跋時說：「《起信論》雖專詮性宗，然亦兼唯識法相，蓋相非性不融，性非相不顯，故特錄《百法》於篇末，庶易檢尋焉！」^⑪他的這種思想對當時學者的影響非常深刻。梁啟超《清代學術概論》曰：

石埭楊文會……夙栖心內典，學問博而道行高。晚年息影金陵，專以刻經弘法為事……深通「法相」「華嚴」兩宗，而以「淨土」教學者，學

者漸敬信之。譚嗣同從之游一年，本其所得以著《仁學》。尤常鞭策其友梁啟超。啟超不能深造，願亦好焉，其所著論，往往推挹佛教。康有為本好言宗教，往往以己意進退佛說。章炳麟亦好法相宗，有著述。故晚清所謂新學家者，殆無一不與佛學有關係。而凡有真信仰者率皈依文會。

近代所謂的「新學家」，如章太炎、夏曾佑、汪康年等，皆受楊文會影響治法相唯識學，足見其對於法相唯識學復興的作用。

註

- ①②《楊仁山居士遺著、事略》。
- ③④《楊仁山居士遺著、事略》。
- ⑤《歐陽竟無先生內外學》第12冊《內學雜著》下。
- ⑥前所引楊文會與南條文雄往來書信，均見《楊仁山集，與南條文雄書》，中國社會科學出版社，1995年12月版。

⑦前所引書信均見《楊仁山集，與南條文雄書》。

⑧《歐陽竟無先生內外學》第12冊《內學雜著》下。

⑨《釋氏學堂內班課程彙議》，《楊仁山集》P 17。

⑩《與南條文雄書》，《楊仁山集》P 190。

⑪《佛學研究會小引》，《楊仁山集》P 14。

⑫《楊仁山集》P 1。

⑬《答釋德高質疑十八問》，《楊仁山集》P 158。

⑭《十宗略說》，《楊仁山集》P 3。

⑮《汪康年師友書機》第2冊P 1325，上海古籍出版社1986年5月版。

⑯《成唯識論述記》跋，《楊仁山集》P 70。

⑰《起信論疏法數別錄》跋，《楊仁山集》P 66。

三輪

法幢

大疏：悲極三輪

料簡問：「三輪」何所指？

一、引明燈抄

三輪者，即經所說三種法輪：

- 一、轉法輪，如四諦教等，三道轉故，別得轉名。
 - 二、照法輪，如般若教等，空照有故，獨得照名。
 - 三、持法輪，三乘俱持，故名爲持。非記心等，名爲三輪。
- （大正 68 | 202 中）

二、引瑞源記

三輪者，一神變輪、二記心輪、三說教輪。如義林三輪章

中釋。（卷一——）

三、引大疏導上

三輪，神通、記心、教誡。（大正 69 | 151 上）

四、引融貫鈔

「悲極三輪」等下，二約悲德。歎上「豈若」二字，亦及于斯。悲謂如來利有情德。因明真能立式，皆住悲愍邪徒心，對揚發言，成真立，摧邪論。下文所言論出離，安處身心之法。此是約因，況果位悲是如來心，說佛心大慈悲。是故三輪者，三謂神變、記心、教誡。輪謂摧伏義，摧伏自他邪見。又自在義，旋轉自在，無不轉處。

神變輪者，作用難測，名之爲神。轉易自定，稱之爲變。神變即輪，持業釋也。（神變相有二，一能變，二能化。如三輪章及對法抄一。）

記心輪者，記謂別也、識也。別識彼心，名曰記心。心謂他心種種差別。記心即輪，持業釋也。（記心相差別有五種，廣說如章疏中。）

教誠輪者，教謂教示，令其善生。誠謂誠勗，令其惡滅。教即誠，教誠即輪，持業釋。（教誠相亦有五，廣辨如章疏中。）

廣說三輪相，如十輪經六、十地經五、瑜伽二十五、二十七，及三輪章中。

秋篠以最勝王經所說，轉、照、持三輪，釋此三輪。今謂三法輪，亦隨機說教相故，於因明門雖非無理，其緣不近故，秋篠釋爲未可也。爲記心等三輪，於因明門尤有近由，如次下明：

如是三輪，以何爲性？謂對法抄一曰：此中三輪，唯依諸靜慮地意識相應。後得智中，智慧爲性云云。又三輪有二，如章中辯。一三輪亦通有漏。二三輪漏盡輪，故非通有漏。今此序文云「悲極」，此極之言，顯漏盡輪也。

問：讚歎佛說因明垂範，何故以三輪耶？

答：記心輪記別種種他心差別，摧伏邪見。今此因明，立破觀察，立敵意許，發言智義，照解所宗，故全記心輪也。又教誠輪，令他滅惡生善爲最，即是破邪顯正因明，摧伏極要也。

又神變輪，不測變化，能變謂十八變。能化有三：一化爲身。（謂化自他，似他自身，或一或多，如是等類，云化爲身也。）

二化爲境。（謂化似末尼、飲食、資具，諸如是等類，云境也。）

三化爲語。（謂妙音鹿語，繫屬自他，如是一切。）具如瑜伽三十七，及對法抄一說。

既云化爲語，神變輪亦有因明門，自可知已。如了義燈明：數論外道，死後變身爲石，令數論教法不滅。後陳那菩薩破斥其義，作於比量，書斯石上，流汗出聲，不能救得云云。

定寶疏言：陳那造破數論書石，經宿返破，石上自彰。重書，石三四日解。展轉至七日不釋，流汗大吼，其石便碎云云。

數論外道獲世間神變，對揚如是。況乎如來得六神通，現神變事，折伏邪道。問答對揚，如涅槃經師子吼品等。故今云「悲極三輪」，明因明垂範讚歎也。（大正 69，4 上）料簡答：以上所引因明抄記解釋三輪有兩種：一種「即經所說」，轉照持三輪，僅明燈抄引用。另一種是神變（通）、記心、說教（教誡）三輪。其中尤以融貫鈔徵引大疏作者另一名著大乘法苑義林章中三輪義林（大正 45 | 336 中）最爲詳盡。兩種所釋三輪，何者爲勝。今且擴大因明外，略窺其他經論中所說三輪。

一 金光明最勝王經卷三，滅業降品：「佛吉天帝釋，……已得阿耨多羅三藐三菩提者，轉妙法輪、持照法輪。」（大正 16 | 414 上）

二 吉藏大師法華遊意，略序說法華十門因緣，其第六歸納法華經信解，譬喻二品：「欲說三種法輪，故說此經。言三種者：一者根本法輪，二者枝末之教，三者攝末歸本。根本法輪者，謂佛初成道，花嚴之會，純爲菩薩開一因一果法門，謂根本之教也。」

但薄福鈍根之流，不堪於聞一因一果故，於一佛乘，分別說三，謂枝末之教也。四十餘年，說三乘之教，陶練其心。

至今法花，始得會彼，三乘歸於一道，即攝末歸本教也。」（大正 34 | 634 下）

三 解深密經卷二，無自性相品，勝義生菩薩描述世尊以對象不同，而三次轉正法輪：

第一次，「惟爲發趣聲聞乘者，以四諦相，轉正法輪。」

第二次，「惟爲發趣修大乘者，依一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃，以隱密相，轉正法輪。」

第三次，「普爲發趣一切乘者，依一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃，無自性性，以顯了相，轉正法輪。」（大正 16 | 697 上）

四 窺基大師說無垢稱經疏卷一本，引用前解深密經無自性相品，認定此三輪即相當於金光明經中，所說「轉照持三種法輪」。「亦即瑜伽三時教也。」（大正 38 | 998 下 999 上）

五 餘如華嚴經探玄記卷一（大正 35 | 111 中）所說三輪，相當法華遊意。

「悲極三輪」，乃「如來利有情德」，乃如來「成眞立，摧邪論」。三輪非僅限於因明。如是，舉凡佛法經論疏抄中，所列舉三輪者，皆可移此爲注腳，非局限與因明性質相近者。

前所引圍繞因明法相經教釋義三輪。早期樸質經教阿含中已
以四諦爲骨幹組成三轉法輪：

一、《雜阿含經》卷十五第379經（大正2—103下）。

二、《佛說轉法輪經》一卷（大正2—503中）。

三、《佛說三轉法輪經》一卷（大正2—504上）。

三經除《佛說轉法輪經》加敘「二事墮邊行」與「苦」概念
說明外，大致相同。今擇載《佛說三轉法輪經》，附刊於後，
以窺三輪義另一面貌。

附錄

佛說三轉法輪經

唐三藏法師義淨奉制譯

如是我聞，一時，薄伽梵在婆羅痾斯仙人墮處施鹿林中。爾
時世尊，告五苾芻曰：

汝等苾芻，此苦聖諦，於所聞法，如理作意，能生眼智明覺
。汝等苾芻，此苦集、苦滅、順苦滅道聖諦之法，如理作意，
能生眼智明覺。

汝等苾芻，此苦聖諦，是所了法。如是應知，於所聞法，如
理作意，能生眼智明覺。

汝等苾芻，此苦集聖諦，是所了法。如是應斷，於所聞法，
如理作意，能生眼智明覺。

汝等苾芻，此苦滅聖諦，是所了法。如是應證，於所聞法。
如理作意，能生眼智明覺。

汝等苾芻，此順苦滅道聖諦，是所了法。如是應修，於所聞
法。如理作意，能生眼智明覺。

汝等苾芻，此苦聖諦，是所了法。如是已知，於所聞法，如
理作意，能生眼智明覺。

汝等苾芻，此苦集聖諦，是所了法。如是已斷，於所聞法。
如理作意，能生眼智明覺。

汝等苾芻，此苦滅聖諦，是所了法，如是已證，於所聞法，
如理作意，能生眼智明覺。

汝等苾芻，此順苦滅道聖諦，是所了法。如是已修，於所聞
法，如理作意，能生眼智明覺。

汝等苾芻，若我於此四聖諦法，未了三轉十二相者，眼智明

覺，皆不得生。我則不於諸天魔、梵、沙門、婆羅門一切世間，捨離煩惱，心得解脫，不能證得無上菩提。

汝等苾芻，由我於此四聖諦法，解了三轉十二相故，眼智明覺，皆悉得生。乃於諸天魔、梵、沙門、婆羅門一切世間，捨離煩惱，心得解脫，便能證得無上菩提。

爾時世尊，說是法時，具壽憍陳如，及八萬諸天，遠塵離垢，得法眼淨。佛告憍陳如：汝解此法不？答言：已解，世尊。

汝解此法不？答言：已解，善逝。由憍陳如了解法故，因此即名阿若憍陳如。阿若是解了義。

是時地居藥叉，聞佛說已，出大音聲，告人天曰：仁者當知，佛在婆羅痾斯仙人墮處施鹿林中，廣說三轉十二行相法輪。由此能於天人、魔梵、沙門、婆羅門一切世間，爲大饒益，令同梵行者，速至安隱涅槃之處。人天增盛，阿蘇羅減少。由彼藥叉作如是告。虛空諸天，四大王衆，皆悉聞知。

如是展轉，於剎那頃，盡六欲天，須臾之間，乃至梵天，普聞其響。梵衆聞已，復皆遍告，廣說如前。因名此經爲三轉法輪。時五苾芻及人天等，聞佛說已，歡喜奉行。

（上接27頁）

。故祖師云：『悟了同未悟，無心亦無法，只是無虛妄凡聖等心，本來心法，元自備足。』汝今既爾，善自護持。」

次日，師和百丈一起入山作務，百丈想試一試師，便問：「昨夜的火帶來了沒？」師回道：「帶來了！」丈又問：「在那裏？」師隨手拈一枝木柴吹兩吹，度與百丈。丈說：「如蟲禦木。」

「如蟲禦木，偶而成文。」百丈不忘叮嚀。他師弟二人於日常作務仍不忘參究，互相砥礪。對於悟道的人，無所謂迷悟的問題，一切都是那麼自然而灑脫自在。

據云，瀉山禪師的過去世曾三度爲國王，智慧喪失了。茲錄宗門統要如下：「師至國清受戒，寒山子遂與拾得子往松門接師，才到，二人從路兩邊透出，作大蟲吼三聲，師屹然無對，寒山云：『自從靈山一別迄至於今，還相記麼？』師亦無對，拾得拈起拄杖云：『老兄！喚這個作什麼？』師又無對。山云：『休！休！別後伊三生作國王，總忘卻也！』」若據以上的記載，可知瀉山禪師過去世和寒山、拾得共三人都是佛陀的弟子，靈山會上的同學，只因爲過後三世作國王，遂迷失了。師後於瀉山大振宗風，後仰山繼之，稱瀉仰宗。爲禪宗五家之一。

禪
海
點
滴

覺
蓮

禪界無欲

信州鵝湖大義禪師，唐憲宗詔入麟德殿論議佛法，有法師當衆問師：

「四諦是什麼？」四諦者，衆所週知爲苦集滅道，乃聲聞乘所共修。

「聖上一帝，另有三帝在那兒？」師答得牛頭不對馬嘴，故意幽默一翻，反問三帝何在。

法師無語。卻又另出話題問道：

「欲界無禪，禪居色界，此土憑何而立禪？」初禪以上位居色界天，可知欲界沒有禪定。法師提出此問，以爲可以考倒禪師，師卻不慌不忙說道：

「法師只知道欲界無禪，不知道禪界無欲。」

「禪是什麼」法師問。

師以手點空。

法師又無對。

這時，在一旁觀戰的皇帝忍不住開口說話了：

「法師講無窮經論，辯才無碍，只這麼一「點」，爲什麼倒是無可奈何？」

師回過頭來問其他在場的諸位大德們說：

「行住坐臥，畢竟以何爲道？」生活中那裏可以體會道？

畢竟道在那裏，真性在那裏？這問題問得真好。有的法師便說：

「知者是道。」了了明白這一知便是道了。

「不可以智知，不可以識識，怎麼可以說「知」者便是道

呢？」既然經中說此真性不可以智知，不可以識識，智慧和知識都不相干，如此說來，豈和知有關係？

既然「知」非道，有人便說「無分別」者是。師亦否決了，他說：

「善能分別諸法相，於第一義而不動，怎麼可以說無分別是道呢？」

於是更有人表示四禪八定是道。師駁斥云：

「佛身無爲，不墮諸數，不在四禪八定中間。」

衆人皆杜口無語。

師遂侃侃而談：「昔日順宗問尸利禪師：『大地衆生如何得見性成佛？』利云：『佛性猶如水中月，可見不可取。』又因此而向皇帝說明道：

「佛性非見必見，水中月如何攫取？」

皇帝乃問：「何者是佛性？」

師對曰：「不離陛下所問。」

帝默契。

唐朝是佛教的興盛時期，皇帝也請法師到宮裏論道，然而，道，畢竟不是辯論或攢研而來，是要透過眞參實證，如人飲水，冷暖自知。悟道的禪師，自能橫說豎說，左右逢源，否則

，光是憑佛法知識，難免被人牽著鼻子走。可見修證的重要。

如迷忽悟

潭州瀉山靈佑禪師，福州長谿人，俗姓趙，十五歲出家，依本郡建善寺法常律師剃髮，於杭州龍興寺研究大小乘教理，年二十三，遊江西參百丈懷海禪師。百丈一看了這個年輕人便是法器，因此，特許他進入禪堂。於是，他有機會在百丈身邊參學，並成爲參學的衆僧之中最出色的。

有一次，在丈室裏，是個寒冷的冬夜，師侍立，此時除了他二人之外，其餘諸人已先告退。百丈知道師侍立於後，故意問道：「站我後面的是誰啊？」師畢恭畢敬的回應：「是弟子靈佑。」百丈乃說：「是你啊！你撥一撥爐中的炭，看看還有火嗎？」

於是，師乃過去，拿起鐵篲，輕輕一撥，乃恭敬的說：「沒有火哩！」百丈一聽，親自從禪椅下來，仔細深深撥著爐炭，終於撥得少許火苗，於是，百丈舉起火苗轉過來拿給師看一看道：「你說沒火，這個是什麼？」師由是有所省悟，禮謝百丈，並說出心中的理解。

百丈說：「此乃暫時歧路耳！經云：欲識佛性義，當觀時節因緣，時節既至，如迷忽悟，如忘忽憶，方省己物不從外得

波斯匿王的故事 (四)

何世亮

十三、無常

有一天，波斯匿王來拜訪世尊，全身都蒙上了一層灰塵，似乎很忙碌奔波的樣子，世尊看了覺得很奇怪，就問他說：「大王啊！你從什麼地方趕來的啊？為什麼身上都沾滿著灰塵呢？」

波斯匿王很得意地說：「沒有啊！世尊，因為我當了舍衛國的國王，必須遵循古代灌頂王的傳統，利用時間到全國各地周遊視察一番，然後才來到這個地方，我個人覺得，能夠當上一個灌頂王，統理世間的一切，受到人民的擁戴，實在是一件很得意而自在的事。」

世尊說：「好吧！大王，我現在請問

你，假如有一個從東方來，告訴你一個真實的事，說有一顆巨大的石頭，從東邊滾地過來，所經過之處，所有的衆生及草木之類皆被磨碎，然後從南、西、北方也都各有一個人來，真實地告訴你說，有一顆巨大的石頭，從南、西、北方磨地而來，所經過的地方，所有的衆生草木之類皆被磨碎。

大王啊！像這樣從四面八方都有極恐怖的事情，向你直逼而來，人類及衆生都會被壓死，沒有地方可以逃避，那麼這個時候，我們應該如何才能解脫？」

波斯匿王沈思了一下，就說：「假如

是這樣子的話，也沒有更好的方法可以解脫，唯有好好地修行佛法，行善積德，遵守戒律，廣行方便，才能獲得解脫。」

世尊說：「是的！大王，你說得很對，四方滾地而來的巨石，代表人世間生老病死無常的逼迫，隨時都會降臨到我們的身上，沒有一個人可以避免，就是灌頂王也一樣不得自在，唯有好好地修行佛法，行善積德，遵守戒律，才有辦法獲得解脫。但是大王剛才爲什麼說，當上灌頂王可以統理大衆，得意自在呢？」

波斯匿王說：「聽到了世尊的教訓，

我才知道自己剛才的想法錯了，我現在仔細地回想起來，當灌頂王其實並不自在，常常有戰爭的危機，像上次與阿闍世王戰鬥，有時候戰敗，有時候勝利，隨時生活在被殺的恐懼之中，當灌頂王其實是很操勞而且危險的事。」

世尊說：「是的！是的！當灌頂王並沒有解脫，其中還有生老病死等劫難的逼迫，更是無法自由自在，我們應當要修行佛法，慈悲大眾，力行諸善，才有辦法獲得解脫，得大自在。」

波斯匿王聽了世尊的說法，才明白自己的處境也是無常，應當修行佛法才能永安樂，歡喜作禮而去。

十四、法眼

有一次，世尊住在舍衛國的祇樹給孤獨園，此時波斯匿王來請教世尊，剛好看道一群修行者，尼乾子等七人，闍祇羅等七人，一舍羅等七人，從祇洹精舍的門外經過，身形粗大，精進苦行。波斯匿王看到了，趕快離開座位，跑到門外向他們恭

敬行禮，合掌問訊，並自我介紹說：「我就是波斯匿王。」恭敬地說了三次。

等這些外道的修行者走遠了之後，世尊向波斯匿王說：「你為什麼對他們那樣地恭敬行禮？」

波斯匿王說：「我認為他們這一群修行者就是阿羅漢。」

世尊說：「大王啊！你的判斷並不正確，你尚未證得他心智，怎會知道他們是阿羅漢，或不是阿羅漢？通常我們要判斷一個修行者，必須要以智慧分辨，長久觀察其人有沒有長久遵守戒律，有沒有精進修行佛法，然後才能判斷其真偽。」

波斯匿王說：「對啊！沒有世尊的提醒，我幾乎是忘了，不能憑外表的穿著模樣，來判斷一個修行者的程度，我記得過去我的家族中也有人出家，現苦行相，到處行腳，好像已經修行得很有成就，但是後來不知道為什麼，突然回到世俗的家中，捨棄了出家的法服，縱情於世間的欲樂，讓人們看起來感到很失望，所以說，世

尊說得很對，我們要以智慧來觀察出家的修行者，長久觀察其戒行，才知道其是否為阿羅漢。」

世尊說：「是的！我們不能僅以外貌來判斷一個人的善惡，像剛才這些從門外走過的修行者，是外道的苦行者，他們的內心並沒有覺悟，所以不是阿羅漢，就好像鑄造師在銅器上塗以金色，使以誤以為真金，事實上並不是黃金，現在有很多出家的修行者，外表現出莊嚴的法相，而內心卻是貪鄙混雜，只是藉表相來欺騙世人，所以我們必須以智慧來細心觀察才行。」

波斯匿王聽完了世尊的說法，歡喜隨喜，作禮而去。

十五、五欲功德

有一次，波斯匿王與七國的國王一起集會，閒聊的時候，有一個國王提出一個問題，那就是世間中的五欲功德，色聲香味觸之中，何者最為美妙殊勝？有一個國王說，色相最為美妙，世界中沒有東西比美色更為吸引人，美色能夠令人陶醉，美

不勝收。有一個國王認為，美音最爲殊勝，美妙的音樂足以令人手舞足蹈，廢寢忘食。有一個國王說，美味令人口爽，飲食

中色香味俱全，人生在世就是爲了享受美食，有一個國王說，清純的香氣最爲優雅，又有一個國王認爲男女性欲的觸感最爲美妙……等等，大家各執著於一種「五欲功德」的殊勝，沒有辦法判斷誰爲優劣，其中有人提議說：「既然我們沒有辦法分出勝負，不如拜訪世尊，看看世尊的意見爲如何？」

於是波斯匿王便帶著七國王、大臣、眷屬等一群人，到了世尊住的地方，向世尊說：「世尊啊！我和七國的國王及諸大臣共同議論，其中提到了五欲功德，有人說美色最殊勝，有人說美音最殊勝，有人說香氣最殊勝，有人說美味最殊勝，有人說觸感最殊勝，沒有辦法分出對錯，請世尊幫我們分辨。」

世尊笑著說：「你們每一個人提到的五欲功德，其實都有其道理存在，只是我

的看法跟你們不一樣，我認爲這個世界上還有比五欲功德更爲殊勝的東西，你們知道嗎？」

座中有一位居士名叫栴檀，就站起來說：「那就請世尊爲我們解說吧！」

世尊說：「世界上最美妙的東西，就是如來的智慧，好像蓮花出於污泥之中，清淨無瑕，好像虛空中的太陽，照亮了世間的黑暗，世界上沒有比如來智慧更殊勝的東西，五欲功德中的美色，有一天會變成醜陋，美味消化之後，就會變成糞便，快樂的感受，有一天也會變成痛苦，所以說，五欲功德雖然美妙，也是相對無常的，唯有如來智慧不生不滅，永世常存，絕對不朽，所以我認爲如來智慧是最殊勝的。」

大家聽了世尊的說法，都有所領悟，歡喜隨喜，作禮而去。

波斯匿王說：「是啊！我的身體實在太肥胖了啊！」

世尊說：「這還不簡單，你要時常提醒自己，每當吃飯的時候就要減少食量，這樣不僅可以減肥，同時也能增加壽命。」

在座有一位年青人，名叫爵多羅，跟隨波斯匿王左右，波斯匿王就告訴他說：「爵多羅，每次當我要吃飯的時候，你要在旁邊跟我提醒世尊所說的話，假如我能減肥成功的話，我就賜你金錢十萬，好嗎？」

爵多羅說：「好的！」

往後每當波斯匿王用餐的時候，爵多羅就在大王的旁邊覆誦世尊的警言，波斯匿王就不敢吃得太飽，久而久之，身體逐漸瘦了下來，走路也比較方便，很感謝世尊給他的教誨，就走上高樓，向世尊所在的地方，合掌恭敬說言：「世尊實在是一個大善知識，能夠爲世間帶來現世的利益，後世的利益，我在此虔誠禮敬。」如此說了三次，內心充滿著感激。

十六、減肥

有一次，波斯匿王來拜訪世尊，走路來有氣無力，氣喘不過來，世尊看了，就告訴他說：「大王啊！你的身體實在太



如是於義自相，「所作性、無常」亦是同一質性，而是無分別，誤認為常，「所作性」因支義已存在於聲無常，聲是所作性之際，已成立無常之故，「聲是所作性」與「聲是無常」之體性無分別，以其是同體故。如是外道勝論師，聲法者，「聲與自性」無分別是同一體故。

誤覺而緣取聲是常，(一)同一體性緣取相異義，(二)相異義緣取相同義，(三)同一體緣取同一義，(四)相異體緣取相異義。

子一、相異義增益為同一義

丑一、理由

所作與定義同一。

檀香樹、沉香樹等等俱有枝葉，同一定義。和花、白牛等等俱有鬚鬣之同一定義。和火燃燒與水淹漫等同一果性，是同一錯亂之因，彼故從諸任何義。遮反後作俱彼因者之同類謂之說法。

義之自相與體性若無分別，而存在於同一體，則青色、黃色等，所組成同一體物，應成各自存在不相關係，云何緣取是分別意識之同一實體。五根之質體相異，然而遮除彼諸相異性故，具有所作是同一體。譬如：水之質體與水之別相，誤以為所作是同一體。樹與松樹等，具有樹枝，以為同一體，凡具有花白色、鬚鬣鬚鬣等謂是同一牛之定義，諸相異性，誤以為是同一體之因。所作一實體與法遮除相異法，是同一所作，因此緣取外相以為亦同一實體，是錯誤的。

詳析能立與遣餘(七)

明性

遣餘是測察作用，於實義不成立故。若於無實境誤為真實境後而趣入，而所得之境是自相，彼義自相亦所作性和無常等無相異之義。而存在於同一體性，諸相異虛體相互之間，無纏雜適存於唯「相異」性，然而觀待立宗（誓立宗）之一面轉成因相，或轉成因相無隨行，謂之勝論師所揭之過，如何斷除？

分別體性是增益後而了知故，喻：分別意識由剔除方式來認知。分別意識之體性無實義，是增益性。詮說無分別境之時，「分別與無分別」意識安住於同一實體，非相異虛體。相異實體：是相異性，增益自體而悟入故。由剔除方式悟知之虛體，彼境是無實義，類似彼相無實義：分別之實體，誤以為義自相方式而了知，獲得所取境。所取境是何？是義自相，非實境即是增益性，實有所取境是自相故。

癸二、若答辯彼須了知「覺識」之認定法

自相同一或相異，遮除認定有四種。

雖如是住於義自相，然而緣持之際分別心之增益後：a. 於同一義謂相異義。b. 於相異義謂同一義。c. 於同一義謂同一義。d. 於相異義謂相異義。等四種認定方式中，同一義謂相一義，相異義謂相異二種容易了解。茲於相反二種之解說，分為二：



八十八年十月份會務報導

(會訊第218期)

捐款芳名錄

(總計 陸萬伍仟肆佰元整)

叁仟元：王中孚 陳文祥

貳仟元：李 色

壹仟伍佰元：許鏡子

壹仟元：安定鄉同學會

侯漢洲 傅冠智

陳政維 陳怡青

陳文宗 陳廖恨

陸佰元：張希豪 張佑豪

伍佰元：佟欣打字行

王弼昭 王昭仁

吳嘉恭 黃木村

顏高龍 顏高盛

陳葉滿足 康廖來媽

肆佰元：李幸芬 陳惠玲

叁佰元：王玉治 王建源

吳美樺 吳明輝

石宛玉 石富元

楊淑敏 賴金滿

貳佰伍拾元：

賴春伶

貳佰元：會 純

李春生

蔡佳洛

侯燦榮

黃素枝

慈 琴

林美辰

徐秀鳳

侯梅雲

黃美月

李朝福

林連佛

鄭弄治

侯梅雪

黃鈺卿

李宗龍

林世豐

侯明秀

侯鈴朱

黃陳秀鸞

李幸珍

林水樹

侯坤隆

吳春梅

黃怡錦

李錦菊

蔡錦雀

侯坤成

吳爲雲

黃鈺惠

李耀斌

李奇蓓

李文哲

廖粹華

曾素惠

韓聲瑞

石馨文

石修誠

陳聖道

陳俐名

郭春瑾

郭春瑾

鄭海英

韓立銘

莊寶治

石大德

陳聖道

陳俐名

陳俐名

郭海蓮

鄭海英

鄭海蓮

郭春瑾

郭春瑾

郭春瑾

郭春瑾

郭春瑾

郭春瑾

郭春瑾

郭春瑾

郭春瑾

郭春瑾

郭春瑾

壹佰元：

慈 蘇

會 禎

王肅瓊

王靖君

王佳琪

王文琳

趙志昱

趙致蘭

李海水

林建國

林茂榮

郭俊麟

郭俊麟

張漢宜

張錦芳

張錦碧

郭松山

郭俊麟

郭俊麟

郭俊麟

郭王秀

侯迪元

侯文秀

侯文秀

侯文秀

侯文秀

侯文秀

黃素霞

黃紅芬

黃怡禎

黃郁儒

黃怡瑄

黃怡瑄

黃怡瑄

黃曉涵

黃李淑美

傅顯宏

杜宗翰

史梅菁

史梅菁

史梅菁

石博仁

石智仁

石正雄

顏愛娥

江英嬌

江英嬌

江英嬌

陳昭賢

陳映竹

羅競生

蘇慧珠

施蔭昭賢

施蔭昭賢

施蔭昭賢

88年10月份收支明細表

收	上月結存	\$ 99,483	90
	本月收入	\$ 65,400	00
入	收入總計	\$164,883	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第160期印刷費用	14,500	00
	福田雜誌郵寄費用	4,930	50
	福田雜誌劃撥手續費	70	00
	供養法師(他寺)	6,000	00
	濟助支出		
	洪樺 爨	2,000	00
	洪樺 謀	2,000	00
	洪歐 良	2,000	00
	吳蔡 金	2,000	00
	邱蔡 淑	2,000	00
	吳李 秋	5,000	00
	李翁 建	5,000	00
	張許 朝	5,000	00
	郭許 豐	5,000	00
	郭許 寶	5,000	00
	郭許 志	5,000	00
出	支出總計	\$ 70,500	50
	本月收入	\$ 94,383	40
	收支比較	107.8 %	

會功德福田湛然寺

會長：龍英、高海、顏鄭
副會長：孫申、娥

10月份救濟事蹟

1. 邱淑珠女士：住南市建安街五十一巷三十九號。案主罹患有肝癌、大腸癌。因其夫亦有偏頭痛，工作時有時無，而二名兒子，一名就讀啓智學校，一名已屆兵役，所以經濟有限，故本會予以協助醫療費用伍仟元整。

2. 吳秋祥先生：住雲林縣四湖鄉四湖村中山東路五十二號，五十歲。案主於八年前發病，開始有不適當行為，即會將書本在家焚燒，並四處遊盪，經送醫診斷為精神分裂症。因父母已年邁，兄弟們的生活只堪糊口，且因案主發病時之行為而更加遠離之，案主之情況須長期療養，故本會予以協助醫療費用伍仟元整。

3. 李建池先生：住雲林縣崙背鄉崙前村南興路一三七號，三十一歲。案主於十歲時，即出現怪異行為，情緒不穩情況，因其父為精神分裂症患者，故將案主送醫治療經診斷為燥鬱症患者，且曾至多所醫院治療。因其父精神異常，另一名兄弟雖無患病，但動則暴力相向，故相處不佳。尤其案主曾因控制不佳上吊自殺未遂，並因暴力殺人而訴訟中，家族之支持系統甚差，本會予以協助醫療費用伍仟元整。

4. 翁朝欽先生：住南縣塩水鎮義稠里六十四之一號，二十七歲。案主於當兵前即出現異常現象，當兵期間送至三軍總醫院，診斷為精神分裂症。退伍後曾找工作但遭老板辭退，後至大妹家居住，但因四處遊盪，而由家人送醫治療，由於案父十多年前即因車禍過世，其妹已另組家庭，其母雖自營生計，但負擔有限，故本會予以協助醫療費用伍仟元整。

5. 張豐源先生：住南縣塩水鎮歡雅里洪厝寮七之十六號，四十二歲。案主於三十歲時，開始出現異常行為，但三十一歲始送醫治療。因案母患有精神分裂多年，因家人未注意而離家失蹤多年，因兄弟多屬勞工階級，只能負擔吃住無虞，但無力負擔住院費用，故本會協助醫療費用伍仟元整。

6. 許寶元先生：住嘉義縣東石鄉蔦松村湖底十四號，五十三歲。發病時間不詳，於五年前由案妻將其送回父母家。而其妻已和三名小孩離開，不再聯絡。因父母已年邁無力謀生，其他弟妹亦無力協助案主，故本會予以協助醫療費用伍仟元整。

7. 郭志昌：雲林縣虎尾鎮埤內里一三六之十號，三十一歲。案主於十七歲時開始出現精神異常行為，曾至省立雲林醫院及華濟醫院，皆診斷為精神分裂症，因兄弟感情不佳，案主於家中會被打並被家人辱罵，叫其去死，故案主曾多次自傷。因家人多不願協助，故本會予以協助住院費用伍仟元整。

8. 本月固定幫助戶：洪樺爨先生、洪樺燧先生、歐良謀女士、吳蔡怨女士、蔡金李女士，以上各貳仟元整。



佛隴 朴樹盆景

• 贈 閱 •

■ 中華民國八十八年十一月十五日出版
■ 佛曆三〇二六

■ 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