

福
田



卍 佛教月誌 卍

- ◎日本佛教學者中村元氏，10月10日去世，享年86歲。
- ◎台南市竹溪寺住持正定和尚，11月25日示寂。
- ◎新竹覺風佛教藝術文化基金會與中央研究院歷史語言研究所合辦「印度淨土圖像的起源」一系列的藝術演講會。
- ◎南投鎮國寺於88年12月12日，舉辦萬人護國供僧法會。
- ◎高雄市市立圖書館於88年12月3日至8日，舉辦佛教書法寫經展。
- ◎中華五眼護盲協會於88年12月25日舉辦志工清涼營，令有心護盲志工能更深入瞭解佛法，以佛法智慧實踐護盲行動。
- ◎台北中華佛研所，89年度招生啓始。
- ◎台東縣卑南鄉淨明小築於88年12月12日舉行落成暨佛像開光典禮。
- ◎一分新的「佛教新聞周刊」將在西元二〇〇〇年一月一日創刊發行。
- ◎中華佛寺協會為協助地震災區受毀寺院，並如何協助災區民衆心理重建，舉辦寺院建築研討會與寺務管理及發展研習。時間：88年12月13日至16日。
- ◎台中南普陀佛學院，以教學天台、行遵律儀、修歸淨土爲所依，培養具有時代感的優良傳統中國僧伽爲宗旨，即日起招生。資格：四十歲以下出家男衆。
- ◎香光尼衆佛學院，即日起開始招生。以解、行、執事、弘護、生活五門均衡教學爲主旨。
- ◎南京金陵刻經處印行《普慧藏》一百冊，二十一函。

卍 本期目錄 卍

封面：玻璃（內繪）念珠

- 1 ● 佛教月誌
 - 2 ● 西藏大寶法王來台弘法的啓示……………明了
 - 5 ● 台灣當代大眾媒體報導宗教新聞的方式……………江燦騰
及其對社會可能產生影響的商榷
 - 10 ● 楊文會與因明學……………沈海波
 - 14 ● 禪淨二宗之融合——天台思想史第二章……………安藤俊雄著
依 觀譯
 - 17 ● 佛教與環境倫理……………王麗心
 - 23 ● 禪語今說(一)……………何世亮
 - 26 ● 禪門風範……………曙 壽
 - 32 ● 《量理寶藏論詮釋》——詳析能立與遣餘(六)……………明 性
 - 33 ● 八十八年十一月份會務報告
- 封底：佛龕 朴樹盆景

西藏大寶法王

來台弘法的啟示

· 明了

十一月六日西藏佛教噶瑪噶舉派十七世「大寶法王」雙包

第十七世噶瑪巴泰耶多傑訪台一事傳出後，支持另一位十

案主角之一的「第十七世噶瑪巴泰耶多傑仁波切」應台南噶瑪噶居寺邀請來台弘法。爲了與另一位主角「噶瑪巴烏金聽列多傑」所派遣首席座前弟子泰錫度仁波切抗衡，噶瑪巴泰耶多傑人還沒有抵達台北，就已有四、五百多虔誠的信衆在台北凱悅飯店前擠得水洩不通，一身雪白的港星梅艷芳，穿著旗袍的「小王爺」陳麗麗及立委鄭永金，也捧著花束站在人群中，等著迎接他們心中的大寶法王。

一、來台前就起爭端：

七世烏金聽列多傑的信衆便多方向政府單位，包括總統府秘書處、調查局、立法院、外交部及蒙藏委員會提出抗議，要求政府不得讓「假」大寶法王噶瑪巴泰耶多傑入境。八月九日邀請者噶瑪噶居寺依「協助國內佛教團體邀請海外藏僧回國弘法注意事項」向蒙藏委員會提出申請。該委員會認爲，泰耶多傑是第一次入境台灣，因此透過駐外單位查證他是否西藏人、僧侶及來台目的後，轉交外交部辦理入境手續。但九月底，烏金聽列多傑的擁護者向蒙藏委員會抗議，企圖阻止泰耶多傑入境。

蒙藏委員會深感此事茲事體大，為避免擴大紛爭，十月二十二日邀請相關機關及雙方民間團體代表召開協調會議，但中國噶瑪噶居協會未派員出席，之後該會以特急件函請噶瑪噶居寺（台南縣）在第十六世大寶法王轉世尚有分歧之際，勿以「第十七世大寶法王噶瑪巴」的名稱在大眾傳播媒體宣傳，由於這項函文不具強制效力，雙方仍不遵守規定，繼續寫信給各佛寺或在網路上相互攻擊。

因雙方人馬激烈較勁，蒙藏委員會委員長高孔廉特別召開記者會，說明該會處理此事件立場：秉持宗教自由、依法行政及保持中立的原則。

二、分庭抗禮的藏式法會：

為了與來台大寶法王巴泰耶多傑抗衡，另一位經達賴喇嘛認證的第十七世大寶法王烏金聽列多傑指派首席弟子泰錫度仁波切，十一月七日在彰化體育館連續舉辦二場九二一地震罹難者超荐渡亡法會，吸引三百多名信眾到場，超荐震災亡魂及為台灣祈福。另外於十一月六日至二十一日分別在台北、花蓮、台中、高雄及台南舉行平安超越千禧法會——觀音、文殊、綠

、白度母灌頂，及顯密合一祈福大法會。

噶瑪巴泰耶多傑於十二日淡水面對台灣海峽舉行「為兩岸和平祈福」活動，也與國內大專學生面對面座談，每次法會結束都一一為信眾加持。同時間內台灣國內瀰漫了藏式灌頂，加持及對話氣氛裡，對抗意識相當濃厚，彰顯藏教壁壘分明特性。

三、爭莫虛有的「大寶法王」之名：

「法王」原為對佛的尊稱。藏傳佛教之各派領袖也往往被稱為「法王」。薩迦派首領八思巴於元世祖至元年（一二七〇）封為「大寶法王」。明成祖以後，薩迦派、格魯派之上首喇嘛又分別受封為「大乘法王」、「大慈法王」。至於噶瑪噶舉派至第五世噶瑪巴在明代永樂五年（一四〇七年）受贈封為「萬行具足十方最勝圓覺妙智慧普應祐國演教如來大寶法王西天大善自在佛領天下釋教」，才開始有此簡稱。所以「大寶法王」是皇帝、人為的封號，非修證所得如佛一樣的尊稱。

藏傳佛教的轉世制度是由噶瑪噶舉派的第二世「噶瑪巴西」所發現，據說集藏傳佛教大成者蓮花生大士在第十二世紀時就會經預言，未來將有四位轉世活佛，即大寶法王、達賴喇嘛

、班禪喇嘛及蒙古的章嘉活佛，而他們也預言「大寶法王」之名將有二十一世，以後就沒有了。

從人爲勅封到自然轉世結束，大寶法王之名也如《金剛經》所言之有爲法，其下場爲：

一切有爲法，如夢幻泡影。

如露亦如電，應作如是觀。

四、教訓有餘，別陷糾葛：

西藏佛教講求轉世，因時空相隔，過於神秘，非人之能力所能驗證，紛爭也往往因此而生。藏人社會中喇嘛地位高，貴族爲了使自己兒子成爲轉世靈童，用金錢賄賂大喇嘛認證其兒子。至今仍有某支派領導者收受金錢並給認證的傳言四處流傳。

政治因素產生爭議，如過世不久的十世班禪喇嘛，當時會有三個轉世靈童，駐塔爾寺的班禪堪布會議與西藏政府各堅持自己尋訪的靈童才是真正的班禪轉世，最後由達賴喇嘛出面，證明貢布才且確係靈童轉世，才平息這場風波。

十世班禪過世後，十一世班禪的靈童認證也出現雙包案，但此情況較前不同，中共認定金瓶掣籤制度必須經中共批准

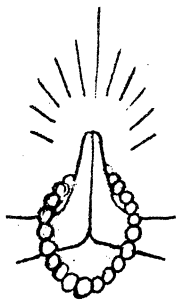
，並且又另立新靈童，以致爲達賴認證的原靈童根敦卻吉尼瑪卻遭到秘密軟禁。目前這項爭議因夾雜政治因素，到現在依然僵持不下。

十四世達賴喇嘛流亡狀態，日後轉世也可能出現類似紛爭。數月前中共藏學研究者曾經表示，如果達賴喇嘛不改變立場，中共除了不會同意其圓寂後肉身運回拉薩外，將來亦會出現達賴轉世靈童鬧雙包的問題。

靈童認定爲大寶法王制度弊端層出不窮，捲入真假大寶法王爭端，是智者所不爲。

信仰除了感性、神秘、靈驗外，理智印證應該佔大部份。台灣雖然是信仰自由的國度，但是多年來平安無事，如今面對外來的藏教糾葛，應小心應對，修行不成反成宗教抗爭之高手，那就不合人生目標了。

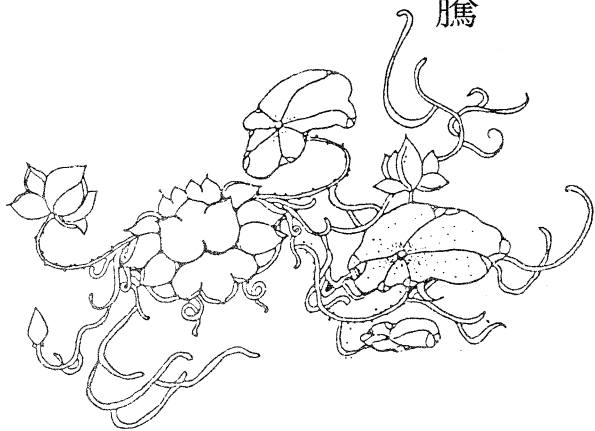
一九九九·十一·二十八於台北市



臺灣當代大眾媒體

• 江燦騰

報導宗教新聞的方式 及其對社會可能產生 影響的商榷



一、前言

臺灣地區的私立天主教輔仁大學法學院宗教系，於1999

年11月27—28兩天，在校本部法學院圖書館新大樓，舉辦「臺灣宗教教育學術研討會」（其副題為「宗教教育之理論、現況與前瞻」），很清楚地標舉了此次研討會的三大方向：一、當代臺灣宗教教育的理論探討。二、當代臺灣宗教教育的現況分析。三、當代臺灣宗教教育的未來可能發展。而本人受邀擔任的報告主題和範圍，是屬於「宗教教育與大眾媒體」這一子題。因此本人提出的論文題目是「臺灣當代大眾媒體報導宗教

新聞的方式及其對社會可能產生影響的商榷——以個人參與的經驗為例」。

可是，有關「當代臺灣宗教社會教育」的這一領域，從目前所看到的報告文獻來透視的話，大多屬於「宗教教育資源提供者」（如主辦者、主辦機構或道場等）的角度和經驗內容。相對於此，假如要從「接受者或被影響者」的角度，來了解彼等如何接受和被影響的過程？乃至表達出其所接受或被影響的實際程度？則幾乎看不到有這方面的研究資料。換言之，我們通常只了解來自「宗教教育資源提供者」的片面角度和內容，

而欠缺「接受者或被影響者」自身的角度和內容。因此一般所謂實證性的研究，其實只代表局部性或特殊性的片面真相罷了。縱使要將這些報告文獻整合起來，作為像「當代臺灣宗教社會教育」這樣大主題範圍的探討基礎，其代表性仍是不足的。

特別是，像本文標題所指明——欲將「當代臺灣宗教社會教育」和「大眾媒體」結合，進而了解其「可能影響」的——這一研究企圖，更是難上加難。因研究成果太少、資料引證不足之故也。

因而本文將其限定在「個人參與的經驗」範圍內，比較有把握。雖然如此，在本文中仍將嚴格自我區分為「研究者」和「研究對象」的兩者不同角色，避免不自覺地將資訊的提供與研究的詮釋相混淆。事實上，縱使限定在「個人參與的經驗」範圍內，其自我表示的內容或詮釋意見，也不是任意性的，仍必須回歸到相關的發展脈絡，並且在一定程度上能和其它的相關資料有所對照或佐證才行。否則「個人參與的經驗」，一旦流於孤證式的自我說法，其作為證據的參考價值，將大大降低，甚至全然不可信。

本文以下即按上述的研究企圖和研究原則，分別討論近十

年來（1989-99）個人參與或所了解的幾件重大宗教新聞事件，透視其報導的方式以及存在的問題，並進而試圖分析其對臺灣社會大眾的可能影響。

二、臺灣當代宗教大眾媒體的種類及其特性

在此單元中，我們必須先界定所謂「臺灣當代宗教大眾媒體的種類及其特性」的內容是甚麼。為何要先界定呢？

因為本文此處提出這一要求，並非重複或轉述大眾傳播學的相關定義和內涵，而是基於長期的觀察，發現所謂「臺灣當代宗教大眾媒體的種類及其特性」這一定義和內涵，事實上涉及媒體的背後操控者是誰？及其特性所牽涉到的片面或特定立場的報導內涵問題。

而所謂宗教大眾媒體的報導，原應力求客觀、正確、專業等新聞倫理的基本原則，若缺乏高度的自覺和相關機制的強大約束力，則隨時可能遭到扭曲或被忽視（當代臺灣社會經常傳播所謂的「八卦」——聳動、誇張或無根據的——新聞，就是最典型的例子）。

因此，在展開討論之先，對此問題提出一些界定和探討，是相當必要的。

就個人所理解和實際所接觸到的「臺灣當代宗教大眾媒體

的種類及其特性」，大致如下：

(一)、就「種類」(不區分平面媒體和立體媒體)而言——

有：

1. 報紙類。如《聯合報》、《中國時報》、《自由時報》、《佛音時報》等。

2. 雜誌類。如《時報周刊》、《TVBS周刊》、《當代》、《普門》、《覺世》等。

3. 電視類。如無線電視的臺視、中視、華視、民視；有線電視的佛光衛視、慈濟大愛臺、法界衛視、學者衛視、TVBS新聞臺，三立電視臺、東森電視臺、真相電視臺、超視等等。

4. 廣播電臺類。如中廣、中央、民本、龍鳳等電臺。

(二)、就「特性」而言，有如下區隔：

1. 專屬宗教弘法的大眾媒體。如佛光衛視、慈濟大愛臺、法界衛視、《普門》雜誌、《覺世》月刊等。

2. 兼屬或外包型的宗教弘法的大眾媒體。如無線電視臺的臺視、中視、華視，有線電視台的學者衛視等，都

有此種宗教節目，並且是多種的、常態(即長期、固定外包的)播出。

3. 在第1、第2兩類之外，是屬於一般性宗教新聞報導或宗教新聞專門評論(所謂CALL IN節目)的大眾媒體。此種大眾媒體，和前兩類的不同，是在節目內容和時段，而非媒體硬體的屬性如何。

以上將臺灣當代宗教的大眾媒體，從種類和性質，做了一些區分。但是，這樣的區分，在本文探討中，有何作用呢？當然是有的，特別是第二大項特性的部份，在區隔上絕對不可或缺。為甚麼呢？

因為社會大眾在接受相關宗教訊息時，事實上可明顯區分為：(一)、宗教信仰上的需要；(二)、一般公領域的社會宗教資訊。前者(一)的特性，主要是為宗教信仰需要者，提供宗教團體或宗教師本身的相關宗教信息，且其內容完全由提供者自我設定的，除非違反法律規定，否則是不受外界干預的。因此，此一自主性，也可視為保障宗教信仰自由的一種象徵，為現代社會和法律所許可。

至於後者(二)——即第二大項的第三種媒體特性——則迥然

不同。此類大眾媒體的報導方式和相關內容，是必須受到一般社會新聞報導倫理的規範的，因此其新聞的正確性、公平性和專業性是不可或缺的；若缺乏了這些，收訊的社會大眾、新聞評議會、相關學者等，皆可自由地加以評論或要求更正，嚴重者甚至還可循法律途徑，追究相關的責任。因此和前一類的特性，是大不相同的。

既然大眾媒體的特性，可以如此區分，則底下我們即據以觀察當代臺灣大眾媒體報導宗教新聞的方式，及其值得商榷之處。

三、臺灣當代大眾媒體報導宗教新聞的方式及其值得商榷之處

(一)、臺灣當代大眾媒體的功能及其操作問題

此處我們必須觀察和檢討的是，作為當代臺灣大眾媒體的功能，是如何被發揮的？在發揮的過程中，是依常態的方式運作？還是另有其他的介入因素？或有無所謂幕後的操控問題？

當然，就媒體傳播的倫理規範來說，若有後者的情形，將

是極不得當的，也將遭受社會各界的嚴厲譴責；並且，該媒體的社會公信力，必然大降或大損。可是，有誰可以保證：當代臺灣的大眾媒體，完全不存在這樣的操作問題？因此對此問題，稍做觀察和檢討，絕對是必要的。

底下為免牽涉過遠，直接將兩大問題點提出：

1. 大眾媒體本身，在播放專屬或兼屬的宗教節目之外，事實上還涉及節目之外的商業利益和人際關係的運作。例如經由大量宗教廣告的傳播，姑不論其是否為公益用途，僅就後續效果的發展來看，即無異由該媒體的社會公信力為其背書，因而可以較有效和較快地取得發言正當性的有利地位。所以臺灣宗教界和政商名流，經常利用參與大型宗教活動的機會，一方面拉攏相關的信徒支持，一方面則藉此增加曝光率和提昇社會知名度。換言之，宗教活動的新聞，成了被利用的工具。問題在於此時誰的機會較多？而顯然的，一旦進一步觀察臺灣的媒體運作的現況，此處的不公平，即成了不可避免的現實問題。

2. 由前一問題衍生而來的，是媒體經營者與宗教團體型成了命運共同體的關係。而在當代臺灣的環境，能購買大量大眾

媒體的篇幅或節目時段，以作為弘法或打知名度之用的，除了財力雄厚之外，通常信徒也衆多，社會關係良好，於是遇有相關新聞要報導時，較容易上報，特別是在新聞有利時，更是如此。

反之，若有不利消息或醜聞，則容易被壓制或完全不登。因而對特定團體或宗教有利的選擇性報導，逐漸被視為常態。如此一來，所謂好的宗教團體或好的宗教師，很容易逃離社會異議者的質疑和挑戰。

然而，在事實上，像這樣的操作方式，雖有其新聞的商業邏輯可解釋，但根本上則已違反了現代社會中，與社會公領域的相關資訊，必須公開化、公平化的基本原則，所以必須要有所預防或補救才行。

(二)、臺灣當代大眾媒體處理宗教新聞的其它問題

所謂其它問題，主要是針對新聞記者或新聞廣播者來說的。其中的問題，大致有三類：

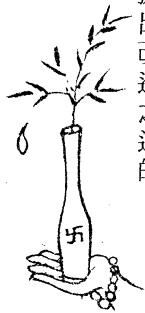
1. 相關的宗教資訊或知識，相當不足。

2. 報導時常任意添加其他內容，有朝宗教八卦新聞的報導傾向。

3. 對外電的相關報導過度信賴，很少再作進一步的查證。

這三點，長期存在各媒體的相關新聞從業人員。所以如此，是臺灣一般的大眾傳播媒體，並無所謂專業的宗教新聞記者，其專業原本就不足，再加上負責的採訪領域時常更動，人員來來去去，自然無法專業或深入。情況比較好的，是因擔任宗教新聞採訪的時日較長，經驗和相關知識比較豐富，以及知道門路向行家請教。

雖然如此，當前臺灣大眾媒體的宗教新聞報導朝向八卦化，以及對外電過度信賴的瑕疵，依舊是現階段不易克服的問題。如此一來，其報導新聞的可靠性或公信力的基礎，便隨時可能動搖。這對社會大眾的資訊參考或所要達成的社會教育的初衷，是背道而馳的。因此有必要提出改進之道的。



楊文會與因明學 (二)

沈海波



3. 楊文會對因明學復興的貢獻

法相唯識學是以因明作為立破工具的，所以要研習唯識學，就必須首先熟通因明。楊文會為因明的復興所做的第一件工作，就是從東土日本迎回并刊刻了唐代玄奘、窺基等譯著的因明典籍十多種。其中窺基的《因明大疏》於 1896 年刊刻流通後，為學者能夠深入研究因明學提供了條件。楊文會在致函南條文雄時說：

貴國寄來之《因明大疏》，有比

丘松巖者，愛而刊之，并寄四部。《唯識述記》等，續有人刻，法相一宗，晦而復明，非上人購寄之力，曷克臻此？^⑧

《因明大疏》這部在因明學史上占有重要地位的著作的刊行，標誌著因明絕學開始重回漢地。

楊文會與日本淨土真宗的聯繫一直非常密切，但他認為真宗的理論是與經意相違背的，所以他常常沿用唯識學對真宗進

行批評。這自然引起了日本真宗僧人的不滿。小栗栖致書楊文會曰：「居士以善導為比量，為依他；以集主為非量，為遍計。居士以唯識視淨土門乎？」楊文會復書曰：「此中微細分別，心粗氣暴者，何足以知之？」并且著重強調：「淨土若缺唯識，則彌陀佛法為有欠矣！」^⑩正是基於這樣的認識，他對唯識學的研究和弘揚傾注了大量的精力。

夏曾佑曾致書楊文會，以復興唯識學

相期勉。其云：「惟有佛法，法中之王；而此道之衰，則實由禪宗而起。明末唯識宗稍有述者，未及百年，尋復廢絕。然衰於支那，而盛於日本。近年來書冊之東返者不少，若能集衆力刻之，移士夫治經學小學之心以治此事，則於世道人心當有大益。知此理者，其居士乎？」他同時希望楊文會能在弘揚唯識學時先行刊布因明學的有關著作。其云：

《地論》《文廣理障》，此時續者恐稀，不如以因明論先之。尊處所刻《大疏》_〇，尙恐其簡，前見日本人所開現存因明學各家有七十餘種，直當廣行十數種，使人衍熟其法，則以後可續慈恩各種書矣！₁₉

此信對楊文會的觸動很大，他旋即復書表

示：

唯識古書，亡於元末，明季諸師，深以不見爲恨。近日本得來者有十餘種，已將《述記合論》付梓，現已刻至四分之三，來歲五六月間可出書矣。《因明大疏》_〇之外，尙有《義斷》《前後記》_〇等，皆唐人所作，有款當續刻之。₂₀

此後，他又陸續刊刻了十餘種因明論著。同時，楊文會又開始留意培養因明學方面的人材。弟子桂伯華因家貧，且僻居江西興國，不能專心向學。楊文會於是致書曰：

茲有友人深願學佛者精通唯識一門，以續千年之堅緒。聞足下向道精殷，願助贍養之資，每月六元，俾得前來金陵，久住敝宅，專心研究因明、唯識二部。期於徹底通達，爲學佛

者之楷模，不至顛預籠統，走入外道而不自覺，實振興佛法之要門，且於淨土道理深爲有益。蓋莊嚴淨土，總不離唯識變現也。₂₁

顯然，楊文會對桂伯華提出的要求，是得自夏曾佑的啓發。

楊文會創辦佛教學堂祇洹精舍後，將因明學作爲學員們首先應當掌握的基礎知識。他擬定的《釋氏學堂內班課程》_〇，規定第一年以高原、蕩益的《因明論》_〇作爲初級教材，第三年水平達到中等程度的學員則以窺基的《因明大疏》_〇爲教材。₂₂經過他的大力倡導和培養，從其受教的許多弟子中，有很多不僅成爲中國佛教界的領袖人物，而且在因明學方面也有所建樹，如釋太虛、歐陽竟無等人。

楊文會爲整理刊刻唯識古籍付出了大

量的勞動，他曾向友人傾述了自己的艱辛與不易：

鄙人經手事件，有《瑜伽師地論

》久未完工。此論是相宗之祖，世人患其無疏，頃得東洋覓來之《瑜伽論記》，系唐僧遁論所作，約八十萬字

，亦擬刻之。更有東洋求得之古本書籍，改定行款，校正訛解，甚費心力，會獨任其難。其易辦者，則讓他人校刻，是則私囊所竊願也。⑳

弟子梅擷芸曾建議他為《瑜伽師地論》作注釋，「俾諸衆生有所仰賴」。楊文會當時雖表示：「《瑜伽師地論》有唐僧遁論作《記》八十萬言，已從日本傳來，可以發明論義。若有刻資，即當鐫板。」㉑不過，為《瑜伽師地論》作注此後就一直成了他的心事。他在晚年決心完成對《瑜伽

師地論》的疏解工作，可惜因手顫不能握筆，又無受筆之人，結果宿願未了。

楊文會精通唯識學，得益於他在因明學方面所具有的造詣。他常常能有效地適用因明的立破手段來闡述經義。《圓覺經》第六章曰：

居一切時不起妄念，於諸妄心亦不息滅。住妄想境，不加了知；於無了知，不辨真實……

楊文會不滿於舊時各家之疏解，認為第3句「住妄想境」屬於前五識，并云：「五根對境而有五識，唯是現量，因有同樣意識為緣，則成比量而現量隱，故名加了知。古人徹悟之時，嘆為山河及大地全現法五身，若加了知則無此境，不得名為成所作智矣。」㉒他這用現量和比量的概念，對這句經文作出了新穎的詮釋。釋德高曾

向楊文會質疑，曰：「識有分別，智亦有分別。前人多以有分別屬識，無分別屬智，是否可為定論。且同一分別，如何是智

？如何是識？其分途處合轍處，究以何為界限？以何為著落？更於何地何時，證其體性真假？辨其作用是非？沒有毫厘之差，即有千里之謬。具精明眼者，必能決擇的當，使金鑰不相混也。」楊文會答曰：「識之分別，凡情計度也；智之分別，性自神解也。根本智無分別，後得智有分別。若未得根本智，則分別全是識，非智也。因其比量與非量相濫，即名似比量，非真比量也。根本智，現量也。有真現量，便有真比量，決不流入非量，此即識智之分齊也。」㉓釋德高的問題看似難以簡單回答，但楊文會這用因明學的理论，相當扼要地就將問題闡述得清清楚楚。

楊文會對日本真宗的教義頗多指責，常與真宗僧人互相結辯。但最後他感到「若再置辯不休，豈非同於流俗爭論是非乎」，所以他表示對於真宗的著作「但閱其意趣所在，不贊一詞也」。他這用因明論式爲自己同真宗的論戰劃上了句號。他爲真宗立量云：

往生淨土是有法，他力信爲宗；
因云彌陀第十八願所成故；喻如汽機船。

他指出：「此量非真能立，以其廢自力，雖有汽船，維其乘之？則知至心信樂，欲生其國者，皆系自力也。」他又替自己的觀點立量云：

念佛往生是有法，自力他力爲宗，
因云因果相感故；喻如東西輪。⑲

他巧妙地利用因明論式道出了真宗與自己的分歧所在以及真宗教義之悖謬處。

4. 小結

歐陽竟無《楊仁山居士傳》曰：「明末，書則有缺，倪倪佻佻以迄清末，居士出而宗風暢。」⑳確實，中國近現代佛學的復興獲益於楊文會者頗多。明末曾有學者據《宗鏡錄》研習唯識學，結果錯謬百出。楊文會從日本迎回法相宗的諸多佚籍後，學者們研習唯識學、因明學始有途徑可尋。歐陽竟無《楊仁山居士傳》曰：「唯居士之規模弘廣，故門下多材：譚嗣同善華嚴，桂伯華善密宗，黎端甫善三論，而唯識法相之學有章太炎、孫少侯、梅擷芸、李證剛、蒯若木、歐陽漸等，亦云夥矣。」㉑楊文會對唯識學的弘揚，爲因明絕學重回中土奠定了基礎。

註

⑱《評小粟栖入念佛圓通》、《楊仁

山集》P 112。

⑲《楊仁山集》P 125。

⑳《楊仁山集》P 126。

㉑《楊仁山集》P 141。

㉒《楊仁山集》P 18 | 19。

㉓《與釋自眞智圓國瑛書》，《楊仁山集

》P 180。

㉔《與梅擷芸書》，《楊仁山集》P 127 |

128。

㉕《入圓覺經·清淨慧章》別記》，《楊

仁山集》P 82。

㉖《答釋德高質疑十八問》，《楊仁山集

》P 157。

㉗《與日本龍舟書》，《楊仁山集》P 217。

㉘《歐陽竟無先生內外學》第12冊《內學

雜著》下。

㉙《歐陽竟無先生內外學》第12冊《內學

雜著》下。

禪淨二宗之融合

安藤俊雄 著
依 觀 譯

天台思想史 第二章（二）

第三節 仁岳系的活動

一、具性論的祖述

四明三家之中，最積極努力探究天台實相論的，如前所述，是神照家的諸師，尤其是有嚴。然而，成爲當時具相家諸師對決目標的具性家到底是誰，並不清楚。在前代，仁岳是具性家的代表。因此大致來講，應是仁岳的門人。

仁岳的門人之中，有吳興子昉、錢塘可久、雪川梵慈、永嘉乃仁、樞密胡宿、超果靈照等等，而有傳記錄的是子昉、靈照、可久、胡宿等人。此中胡宿是樞密副使，靈照對淨土信仰特別虔誠，可久是蘇東坡的詩友，但是並沒有他們有關實相論的任何記錄。總體而言，作爲仁岳的門人，這幾位可能也是主張具性說的，不過並沒有特別值得注意的新發展。

可久與神照系的德藏擇瑛是長年的好友，相傳於臨死之前

，曾如此說道：「我死了的話，窗外的蕉竹也將死，擇瑛公也將死」，因此在具相、具性兩家對立非常激烈的當時，兩人之間應有某種的學說融會，這是可以想像得到的。

二、吳興子昉與契嵩的論辯

比較值得注意的是子昉。仁岳的門人大多對淨土信仰及觀心的實踐特別注意，只有子昉在天台學史上有值得注意的業績留下。雖然如此，但是並不是出自於對實相論的研究，而是由於與禪宗的契嵩之論戰。也就是明教大師契嵩（一〇〇七—一〇七二），撰述《傳法正宗定祖圖》，焚燬天台二十三祖說所依的《付法藏因緣傳》，他根據《達摩多羅禪經》而主張二十八祖說爲正傳，相對於此，子昉撰述《祖說》反駁契嵩的說法。

進而，契嵩辯駁說天台二十三祖說是不知禪經者所作之謬說，子昉更撰述《止訛》，再做反駁。《統紀》卷二十一，就有介紹《止訛》的論旨。要言之，在《達摩多羅禪經》中，第

八師是達摩多羅、第九師是般若密多羅，而將達摩多羅說是菩提達摩，並倒轉順序把他放在般若多羅之後，在他之前置婆舍斯多、不如密多，成爲第二十四祖師子比丘以後的相承系統。而這完全是沿襲唐·智炬《寶林傳》的誤謬，而且契嵩舉出僧祐《出三藏記集》中傳律相承的五十三人，說在最後有達摩多羅，以此作爲菩提達摩二十八祖說的新根據，這是以小乘律人爲大乘禪之祖所致的。

子昉對此的論難頗爲激烈，他甚至說「炬嵩既無教眼」。在《止訛》中，子昉自己說：「餘嘗面折之，而嵩莫知媿」，由此可知子昉曾經當面與契嵩辯論。

契嵩除了《定祖圖》之外，還撰述有名的《傳法正宗記》、《輔教篇》等，尤其是《傳法正宗記》，在仁宗帝嘉祐三年，他自己攜入京城，上狀乞求入藏，遂於嘉祐七年，奉敕入藏。因此契嵩之名高於天下，受到承相韓琦及參政歐陽修等人深厚的尊信。契嵩與子昉有關祖說的辯論，在《統紀》說唯三年，可能是契嵩入京之年。相對於意氣衝天的契嵩，子昉的氣勢也是不小的。

早先對於契嵩所說，南屏也曾加以反駁，他反駁的是契嵩的七佛相承說。而最組織性的辯駁其二十八祖說的，可能是子昉。然而令吾人產生疑問的是，與南屏同樣，看不到當時的天台學派對禪宗批判，只是對二十八祖說進行論難，這是什麼緣

故呢？早先湛然在《止觀義例》中已經對禪家的教外別傳給予嚴厲的批判。知禮與天童山子凝的論辯中，更進一步的說禪家的哲學，是根據本無煩惱的緣理斷九的原理，與天台性具圓融所開展的當體全是之絕對相即有天地之差別。然而到了當代，也就是從知禮而說的第三世法孫諸師，反而與禪家交涉緊密，像尚賢跟繼忠與雪竇重顯有親密關係。當然也有如前述的神照系處咸，在《普賢觀經義疏》卷下說：「戒定慧三，不遵佛教。自謂教外別傳者，率皆邪耳」（註九），因此也未必能一概而論。

雖然如此，就全體而言，可以說當時是南宗禪與天台逐漸融會的轉換期。知禮的門人四明文粲，在修學時代常常往來於天台學場與禪堂之間，所謂的「三入禪室，五登講堂」，因此禪天兼修的開始絕不是在當代。不過在知禮法孫弟子的時代，這種風氣已經成爲一般性的風潮，而這也是對天台一念三千說的解釋，產生大改變的原因。這種新態勢，終致強化了禪、天二宗教禪一致的思想。

固然對於二十八祖說及教外別傳的主張，天台學派加以批判，尤其二十八祖說與天台二十三祖說的論辯是由於契嵩撰述《傳法正宗論》及《定祖圖》發其端，一直持續到南宋結束。然而吾人要注意的，禪天的思想上之融合，至少就這一點而言，兩宗的對立並不是很激烈，反而是融會的傾向在兩學

派中增大。

今就契嵩而言，他在《傳法正宗論》卷下，時常引用智顛所說：「實相奧義，言語同斷，非知解所及，只能心證」諸文，讚嘆知道教外別傳的心證是教之目的的智顛，是真正知道教的人。他如此稱讚：

惜隋之智者顛公，最爲知教者也。豈不曰：佛法至理，不可以言宣。豈存言方語，本十二部乎。

又根據契嵩所說，天台の化法四教與四悉檀，是以《達摩多羅禪經》の四隨說爲本而說的，如云：

隋之智者顛公，亦嘗引此禪經四隨之義，以證其教之四悉檀者。若智者特能區別四教，乃不世之大法師也。（同上）

契嵩の讚嘆智顛，是爲令禪家の教外別傳爲天台學派承認，而且是爲證明以教的究竟目的の一心證爲宗の禪家是優秀的。雖然如此，在另一方面，契嵩廣辯三教一致，如其撰述《輔教篇》の原教論，屢以《大乘起信論》の眞如緣起說來發展學說等等，對教是頗重視的。

在天台學派的立場來看的話，當時天台宗諸師與禪宗對決的焦點是在相承說，對於兩宗宗學上根本原理的差異並沒有給予很大注意，這是導致華天兩宗往來學徒增加，以及知禮以後的實相論，尤其是對實相論之中心の一念三千之解釋產生重大變化的原因。

北宋末期天台學派的宗學研究有如下幾點值得注意。

第一，在宗學研究上，比起前代受知禮直接教導の門人，當代の研究逐較爲活絡。這種傾向，首先是受到前代建立具性論體系的仁岳學說影響，而且在山家學派之中，對知禮の實在論說產生懷疑，作爲山家派，處於這種態勢，有必要有新的論證。第二點，這個時代の宗學研究中心，主要是神照系の學者。本如以來，神照系輩出虔誠の淨土信仰者，這一點在當代也是同樣，而在天台學研究上有活絡行動的，是神照系の新傾向。此中，有嚴の研究最具有重要意義，對於觀不思議境の三境之解釋，他列舉古來異說，尤其是有關性德境不觀說の論據，逐一予以批判。

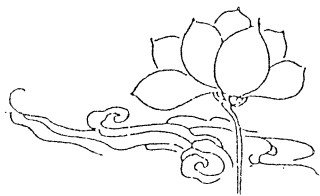
主張三境是一心所觀之三面的有嚴所說，對於《摩訶止觀》の本文，給予頗爲合理的解釋。然而他的學說，表面上是繼承知禮以來的具相論，本質上，已經有將知禮學說加以改頭換面的形跡，而這應該是受到他在修學時代接觸過禪宗思想の影響。第三點，更值得注意的是當代禪天二宗融合の機運。表面上以相承說爲中心，兩宗之間的對立依然存在，但是意外的促進了法門上的接近。如子昉等仁岳系の學者之間與禪宗有過論戰，但是另一方面，山家學派中心の神照系及廣智系，卻有與禪宗接近の形跡。而這種傾向是隨著時代而日益增大。

註

(9)《續藏》一之五十五之二・一七七。

佛教與環境倫理

王麗心



人類雖然已經走出森林很久了，但心靈深處還保留著對大自然的一份痴迷。人們生活在混凝土森林的堡壘中，也沒有忘記在方台上放置些綠色，平衡乾涸的心田。人口膨脹，土地急劇減少，鄉村的都市化，使人們遠離了綠色，失趣於自然，造成了生態環境失衡的悲劇。

近代以來，以實驗科學為肇始，開闢了科學革命的道路。從此，人類認識、理解和對待自然方式發生了重大改變，自然成爲人類意欲認識并按自己願望加以改變的物化對象。以認識自己爲目的的科學和改造自然爲目的的技術是近代以來人類文明最爲輝煌的成就。但是，中性的科學技術在人類的手中，可以成爲打開自然寶庫的鑰匙，也可以成爲對自然肆意爲虐的工具。當人類的改造速度小於自然界的恢復速度時，科學技術便體現爲正向的生產力；當人類的改造速度大於自然界的恢復速

度時，科學技術便體現了負向的破壞力。「科學技術的破壞力引發了世界範圍內環境問題。這就迫使我們要跳出傳統的視野，重新研究人與自然的關係問題。重新選擇和評估科學技術特別是高新技術，引入自然、人和價值的向度，創造文化生態，選擇新文化模式」。〈《創造文化生態》，周光召〉

環境污染和生態破壞，過去沒有把它看作是一種文化現象，卻把「烟囪林立」，「機器轟鳴」，描寫成社會進步，被認爲是正常的現象。

現在環境問題成爲社會的一個中心問題，被稱爲「生態危機」。意大利學者、羅馬俱樂部創始人佩切伊指出：人類創作了技術圈，入侵生物圈，進行過多的榨取，從而破壞了人類自己明天的生活基礎。結論是：如果我們想自救的話，只有進行文化性質的革命，即提高站在地球上特殊地位所產生的內在的

挑戰和責任。以及策略和手段的理解，進行符合時代要求的那種文化革命。（引自·佩切伊在「21世紀的全球性課題和人類的選擇」大會上的講演）

西方基督教經典解釋是：上帝授予人統治萬物之權。認為唯有有人是按上帝的形象造的，是上帝最高的創造。人可以支配地球上的一切，包括「海裏的魚、空中的鳥、地上的牲畜，并地上所爬的一切昆蟲」。「征服自然」，採用的強硬手段，擴張了人的貪欲，放縱了人的能動作用，使人破壞大自然成爲天經地意的「神聖權利」。從所走之路來看，顯然人類要檢討這種行爲了。東方人主張「天人合一」的文化理念，人與自然做朋友，倡導人與自然的和諧統一性。

面對如此的現實，人們開始在東方文化中尋找答案了。東方文化中偉大釋尊的佛學思想，爲解決人類的危機，開有藥方，針治時弊，有挽回劫難的智慧。

佛法的依正不二論

依正不二，是佛教的重要思想。「依正」二字，乃「依報」、「正報」的略稱。正報：指自己與他人的身體即衆生及至諸佛的身心；依報：生命存在的生活所依的環境，包括國土、山河、以至整個環境世界，都是依報，即生存環境。就佛來說

，正報是佛身，依報則是佛國土。

不二，亦作「無二」，有兩層意義：從俗諦看，據緣起法則「凡有對法不相捨離」的規律。矛盾、對立的雙方並非只是水火不容的敵對關係，而是互相關聯、互相依存，不可分割的統一體。從真諦看，矛盾、對立的雙方體悟是一，就其本質而言，本無矛盾對立，本無差別。所謂依正不二，即是生命主體與其生存環境密切相關，同一體性。（《佛法依正不二論與現代意義》陳兵）

從佛法的核心理論——緣起法看，世界是一個由各種條件的組合的動態結構。衆生及身心境三緣的和合而成世界萬象。衆生的生存，須從外在環境（器世間）不斷攝取空氣、陽光、水、食物等，須有藍天白雲，綠樹青山，鳥語花香等適意的色、聲、香、味、觸、悅愉身心。緣起諸法之間，有重重的關係，無限的差別，這差別的現象，都不是不變的、獨立的、實體的存在。一切事物的無自性，而體現平等一如的法性，好像海裏的小水泡和整個大海是同體關係。

佛教徒明了身境等同，人與自然的統一性。在延續法燈慧炬中，就會營造人與自然的和諧氛圍，「天下名山僧占多」，山川大地，被佛弟子開拓出了一座座的神聖殿堂，添置一處又

一處的人文勝景，也記錄了佛子從「境解脫」到「心解脫」的不二法則。同時給人類留下了優美、和諧生態環境保護的典範。佛陀對生存環境十分珍愛，經云：「不敗自然相，相應度無極」。（《菩薩瓔珞經》卷七）。佛陀在戒律中規定：僧尼不得隨意砍伐樹木，不得焚燒山林；經云：「夫蔭其枝者，不摘其葉」。《楞嚴經》卷六云：「清淨比丘及諸菩薩，於歧路行，不踏生草，況以手拔」。我們引經據典，不外乎說明，人與自然的關係中，佛法中有發達的理論建構，通過這些理論規範了人們的生活。佛教認為，身、語、意之中，只有善、惡二業能夠感召果報。果報又分有漏、無漏二果和正依二報。善法召樂果、惡法召惡果。這就是說，衆生及其所居國土和佛及其所居佛土都是由業力產生的。人們只有放棄了不良的生活方式，殺慮止靜的行持，人們的生存環境才能良循發展。反思人的意識和價值觀時，其追求的「競爭、擴大、利己支配」以我為中心的模式，存在較大範圍內，以至人類面對著：地球的溫暖化、臭氧層的空洞、森林的破壞、酸雨、生物種群絕滅、生物入侵、人口的急劇增加與貧困的矛盾。價值觀的失衡，私欲心的不斷膨脹，所以人類要承負這個因。

一些國際機構的研究材料顯示，全球每年有520萬人的兒

童。全世界每年有520萬人死於廢棄物引發的疾病，其中400萬是5歲以下的兒童。全世界每年產生城市廢棄物7200億噸。由於對水資源管理不當導致世界上每天死亡2.5萬人，而海洋污染有70%是陸地污水的排放造成的。另外，全球熱帶森林覆蓋率雖達23%，但由於商業等用途，每年要損失460萬公頃，同時，每砍伐29棵樹，僅復種一棵樹。必須指出的是：破壞環境的行為不僅僅是伐倒幾棵樹，毀掉幾片草，或者污染幾條河的問題，人類應該從更廣泛的範圍反思自己的生活方式，停止人類對大自然瘋狂的掠奪性開發。

佛教尊重生命的慈悲觀

從人類與其它生物的關係來認識，人也是動物世界中的一員。人類自詡為萬物之靈，傲視智力低於自己的動物，圖殺了衆多的生靈，就生態平衡論來說，生物圈是一環扣一環的，某個物種的絕滅，就會破壞整個生態系統，人類即將步入「萬物之零」的窘境。「環境侵略思維籠罩下的人類生活方式，創造物質文化的過程對人類而言『文明化』。對其它萬物而言則是『野蠻化』的」。（王雷泉語）

原始人類茹毛飲血的時代，殘殺動物以填充自己的肚子或披毛禦寒。而今，人類虐殺動物的行為是意識慣性的根深蒂固。

佛教尊重生命的慈悲觀爲人類愛護動物做出了典範。「三皈五戒」是佛教徒要做到的根本準則。「五戒」，不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒。不殺生屬於根本重戒，也屬世間法，不得違犯。佛教的不殺生還包涵不得有起殺動念的想法。佛教認爲，從體性上講：「一切衆生皆有佛性。」佛法倡導衆生平等，教誡佛教徒「從慈悲眼等觀一切衆生」。在無窮無盡六道輪迴中，死後墮入地獄、餓鬼、畜牲三惡道就是殺害動物的反報（因果報應）和將來做人短壽多病的餘報。因此，佛陀要求對生命的關懷，做到「無緣大慈，同體大悲」。佛經云：「若能至心至大憐憫施於畜牲，專心恭敬施於諸佛，其福正等，無有差別」。只有在這個基礎上，才能產生對生命的真正關心和愛護。這是救脫衆生出苦的慈悲實踐，尊重生命是佛教的重要原理。《梵網經》規定：「若佛子，從慈心故，行放生業，教人放生。若見世人殺畜生時，應方便救護，解其苦難」。佛寺中經常舉行一些放生儀式，救護落難的動物，爲的是培養人們的慈悲心。

正業是佛教八正道之一。正思維、正語、正業，是把自己的生活行動受正見的指導（即一切法是無常無我緣起四諦之理而明確認識成爲自己的知見），使身口意合於法的原則。正命

，是正當的生活方式，反對詐欺仗勢騙奪他財以養自己的邪命生活。正精進，使身口意毫不鬆懈地努力向正見所指的目的前進。佛陀特別還在戒律規定了生活中的正命制度。如在家佛弟子，不能從事漁獵、宰殺等殺生的職業。不得備網罟釣具等殺生之器。同時也提倡了不食肉。《佛說獅子素馱婆王斷肉經》云：「一切衆生從無始來，靡不曾作父母親屬，易生鳥獸，如何忍食？夫食肉者，歷劫之中生於鳥獸，展轉償命」素心者不食動物肉，就沒有殺生之心，也沒有仇怨相報的苦因，人與衆生和諧相處，平等依生其將是大同的世界。

心淨、土淨的統一性

「莊嚴國土，利樂有情」這是佛教的根本宗旨。莊嚴國土，即建立合理、美好的理想社會爲己任。

從佛經的描述可以看到：「……有世界名曰光德……，國名善淨。其土平正，琉璃爲地，黃金爲繩以界，道側七寶行樹。盡一箭道，花果枝葉，次第莊嚴微風吹動，出微妙音，衆生樂聞，無有厭足，處處皆有流泉浴池，其池清淨。金沙布地，八功德水，盈滿其中，其池四邊，有妙香華，波頭摩花，分陀利花，跋師迦花，青黃赤白，大如車輪而覆其上，其池水中，異類諸鳥相和悲鳴，出微妙音

，甚可愛樂。有七寶船，亦在其中，而諸衆生，自在遊戲，其樹林間，敷師子座，高一由旬，亦以七寶而校飾之，復以天衣，重敷其上，……燒天寶香，諸天寶花遍佈其地」。

（《大方廣佛報恩經·序品》）

《彌勒下生成佛經》中描述未來理想的社會是：

「國土富庶，無災荒厄難，地生軟草，出自然香稻，樹生衣服，花果常滿，城市爲七寶所成，名花充滿，好鳥翔集，人民皆自然行善，壽長八萬歲，相貌端嚴，和平安樂，皆大歡喜……」。

那是多麼美妙的清淨佛土。清淨佛國土，在於人心的清淨與莊嚴，《維摩經》云：「欲得淨土當淨其心，隨其心淨則佛土淨。」

修學佛法的人，注重內心清淨，可是環境的清淨也同樣重要，外在世界的清淨，及內心解脫不可缺的必要條件。參禪打坐在於內心的清淨，如在髒亂、噪音聲中打坐，內心也難清淨。由此知道佛法強調內外清淨的目標，是人和環境合而爲一，等無差別。所以，以寺院爲中心的僧人所管理的山美、水美、人相和諧，佛弟子作出了表率，使得惡山惡水也能改造成爲人

間樂土。如果把這樣環境擴展到寺院以外，讓樸素、整齊、清潔、寧靜、少欲、惜福思想遍佈於人間，世界將是多麼的美好呀！

少欲、惜福的消費觀

日常生活中，每天大量廣告充斥在生活中的每一個角落，人們都在自覺和不自覺地接受各種媒體傳播的「痛苦」。廣告無非是讓你了解其商品，刺激你購買的欲望。這是現代社會中的消費特徵。要解決生態環境遭到人類的破壞的問題，不檢討消費層面的問題，難以達到治本的目標。

90年代初，普通的美國人每天直接或間接地消費約50公斤的基本物質——18公斤的石油和煤、13公斤的其他礦物、12公斤的農業產品和9公斤的森林產品。美國人每年拋棄1.83億把剃鬚刀、27億節電池，1.4億立方米的包裝「花生果」的聚苯乙烯塑料，3.5億個的噴油漆的罐子，每一年屬於用過即扔掉了數百萬張書桌、椅子、餐桌、冰箱、空調、洗衣機、烘乾機、個人計算機、電話機……。光美國人每年扔掉750萬台電視機，這其中只有1/4再循環再處理。世界上占20%富人的個人消費，占全球個人消費總量的80%。（聯合國《人類發展報告 1998》）

消費、高消費、過度消費，經濟學家給其下的定義：「摧毀或毀掉，浪費或濫用；用光，用盡。」然而此種消費觀並沒有得到檢討，反而以一種模式在全球廣泛推廣。凱恩斯的擴大政府投資、刺激消費；帶動經濟增長的方式，已經移植在中國經濟中了。凱恩斯的觀點，人稱：「高速增長中的消費主義擴張」。向所有的人推廣這種生活方式，只會加速這個生物圈的毀滅。

現在留給人類的疑問是：多少算夠呢？擁有多少的時候能停止增長而達到人類的滿足呢？佛教認為眾生不明白一切法緣生緣滅，無常無我的道理，而在無常的法上自我貪愛追求，叫「我執」。引發「我執」，有貪瞋痴三毒，仔細分析不能遮掩人的生理本能作用。有人們的活動，就有人類的消費。但是，如何把握消費這個「度」，使之合理，而又不放縱，此題值得討論。當今，消費者許多東西買到手之後輕易的丟棄，忘記了當初選擇時的渴望。這不盡要問一問，到底是生活需要，還是內心想要？「現代人的貪婪將會把珍貴的資源消耗殆盡，從而剝奪了後代的生存權。而且，貪婪本身就是一個罪惡，它是隱藏於人性內部的動物的一面。而人類身為動物又高於動物，若一味沉溺於貪婪，就會失掉了做人的資格。因此，人類如果要

治理污染，繼續生存，那就不但不應該刺激貪欲性，還要抑制貪欲。」（湯因比）

人們爲了滿足私慾，拼命撈取財富，可是財富是不斷在交換、轉化，其屬性是空性的，沒有恆長不變的。佛說財產爲五家共有，惡政、盜賊、水、火、不肖子。宗教倫理上認識，提升生活的層次，不是表面上的物質追求，而是一種由內而外的精神的全面提昇。清涼的佛法是洗滌貪慾的最佳良藥。聖嚴法師針對現實生活中消費文化，提出了「用奉獻來代替爭取；用惜福來代替享福」的口號。弘一法師曾經告誡青年人：「要曉得我們即使有十分福氣，也只好享受二、三分……願以自己的福氣布施一切眾生。」人們苦苦的追尋物化的理念，恰恰將人心存置於高閣了。物化的過程，漸漸把個人的知識、學歷、外表形象包裝一項項的物件展現世人面前，期能換取更好的生活條件。電視、電腦、購物、人際、工作……，人生美好則在拜金，拜物中繳械、投降了。由此而看，擺脫「人類中心主義」思想，應以因果的觀念來面對現實。「物本節用則無極」，愛物惜物，讓禪修的生活跟我們平常的生活相應，努力清淨內在心性，也要帶動，協助外在環境清淨，以達成內外清淨的目標，此是人生的真諦。

禪語今說 (一)

· 何世亮

一、本來無一物

「本來無一物」這句禪語起源於六祖慧能的佛偈之中，當時禪宗五祖弘忍禪師年紀老了，想要覓一個禪宗的傳承者，所以就指示門下的弟子們各呈上自己的見地，以便可以看出每個人對禪宗了解的程度，再從其中選擇出一個獨具禪眼的人，來繼承禪宗的衣鉢。

當時神秀禪師為五祖門下的教授師，相當於現代的教務主任，當然具有最佳的資格來爭取禪門寶座，所以眾弟子們就推舉他出來角逐，神秀禪師就呈上一首佛偈，來表達自己對禪宗修行的看法：「身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，勿使惹塵埃。」這首佛偈的意思是說，我們的身心就是修行的材料，我們時刻要檢點自己的身口意，不要被貪瞋痴所污染。

神秀的說法很合乎基本的佛法，所以眾弟子們無不拍手叫好，但是慧能禪師的看法卻不同，他認為神秀的佛偈尚未見性

，禪的精神若是如此簡單的話，達摩祖師就不必另立一個禪門來傳承「直指人心，見性成佛」的法門，所以慧能也另寫一首佛偈來表達自己的見地：「菩提本無樹，明鏡亦非臺，本來無一物，何處惹塵埃？」

這首佛偈的意思與神秀不同的地方，在於慧能認為修禪要達到身心兩忘，自然可以頓悟本性的真空，不必刻意去排除貪瞋痴，就能達到生活的自由自在，這種禪的見解，蒙受五祖弘忍禪師的認可，而使慧能獲得了禪宗六祖的衣鉢。

我們若細心觀察世相的變化，我們的確會發覺這個世界無常，也就是說，我們目前所擁有的一切事物，諸如：家人、財產、事業、地位、名聲……等等，有一天終將離我們而去，就如我們的身體，也將一天天地老去，最後終歸於死亡，仔細想一想，這個世界原來就是「本來無一物」啊！

這種「本來無一物」的說法，或許會讓人們以為佛法是「

虛無主義」，完全否定世間的一切，是消極、悲觀與冷漠，是一種悲劇性的哲學與宗教，但是這種想法只是說對了一半，也可能會使人產生誤解，首先我們來看看下面的一則對話。

大珠慧海和尚來參訪馬祖禪師

馬祖問：「從何處來？」

慧海答：「越州大雲寺來。」

馬祖說：「來此擬須何事？」

慧海說：「來求佛法。」

馬祖說：「我這裏一物也無，求什麼佛法，自家寶藏不顧，拋家散走作麼？」

慧海說：「那個是慧海自家寶藏？」

馬祖說：「即今問我者是，一切具足，更無欠少，使用自在，何假向外求覓？」

慧海和尚言下大悟，踴躍禮謝。

在這裏，馬祖禪師首先提到「我這裏一物也無，求什麼佛法。」但是他在後面又拈出一句「自家寶藏」，分明指出禪宗不是「虛無主義」，而是「無一物中無盡藏」。

當我們將自己所擁有的「無常之物」諸如：家庭、事業、財產、身體、名位……等等，一件件加以排除之後，直到萬緣皆放下，我們會發現有一個東西排除不掉，那就是我們真正的自己，這個「觀察者」、「作用者」，也就是我們的「自家寶

藏」。

一般人以為在這個世界上擁有越多的東西，那麼個人的生命就會有更多的保障，但禪宗卻認為，一個人在世界上擁有越多物質的東西，那麼這個人的生命就更加束縛，生活越不得自由。

所以禪語「本來無一物」的智慧，就是教導人們要捨棄執著，放下負擔，然後才能自由自在在地生活，內在的慧光顯現出來，就會發現整個世界都是自家寶藏，一切具足，使用自在，不勞向外求覓。

由此可見，禪宗所說的「無」，不可以作「無」領會，也不可以作「有」領會，不可以將之看作「虛無主義」，也不可以將之歸類成「存在主義」，總之，禪就是以「非有非無」的「不二哲學」為基礎，其要點是在於個人自己的領悟，而非語言文字所可表達。

二、不會佛法

有人問六祖慧能禪師說：「黃梅意旨誰人得？」

六祖慧能回答：「會佛法的人得。」

學人又問：「和尚還會佛法嗎？」

六祖慧能說：「我不會佛法。」

在這裏「黃梅意旨」是指五祖弘忍禪師的禪法，大家都知道五祖的禪法是由六祖慧能所傳承，為什麼學人又明知故問，

而慧能本身又加以否認呢？

我們要明白的是，這種「不傳之傳」與「不知之知」就是禪門的獨特風格，前面我們有談到，六祖慧能提出「本來無一物」的說法，不僅要破除吾人對世相的執著，同時也要破除吾人對佛法的法執，達到「人法兩忘」，就是禪宗自由的精神所在。

有個老外，他在泰國出家，修習禪定，但是他覺得自己的禪行不高，於是他就到印度拜訪一位密宗瑜伽行者，希望學習更高深的三摩地，而這位印度的修行者是位在家眾，一開始就批判老外的小乘作風不對，出家受人供養，不如自給自足為佳，應該脫下法服，捨棄法執，自由在地修行為佳。

老外聽了很不高興，當下就與這位老師吵了起來，兩個人爲了這些小乘與大乘的問題爭執許久，不過因爲老師的禪行較高，老外還是虛心與之學習禪定，學習不久之後，老外真的能夠進入大光明的禪定境界，他發覺自己從光明中走到一個美麗的世外桃源，感覺十分清爽，迎面又看到這位老師走了過來，老師首先稱讚他的能力很好，所以能很快進入三摩地，不過老師又在禪境中批評他，說他的法執很重，應該拋下架袋，過著自由自在的生活，老外不服氣，無明火又發了起來，兩個人在禪定的境界中又爭吵了起來。

兩位修行者的禪行雖然甚高，但是他們都沒有滅除分別心，所以對自己的修行法門都有執著，才會互相批評對方的錯誤

，由此可見，我們在修行的過程中，若不知善用佛法，有時候反而會造成更大的「我執」，不僅沒有使自己的心胸開放，反而造成宗派的對立。

從前有一對夫妻，他們都是虔誠的佛教徒，先生是主修禪宗，強調「實相無相」的心法，而妻子是主修淨土宗，常常到處參加法會，供養布施。本來一個家庭的成員都能信仰佛法，是一件美好的事，但是後來他的妻子越來越投入佛教的活動，不再用心照顧家庭，常把大把的鈔票拿去作功德，使家中的經濟逐漸入不敷出，其先生開始感到不高興，指責其妻子的信仰不對，修行應該修養自心，而不是每天跑來跑去，而妻子也逐漸感到不耐煩，她認爲先生修禪的方式不對，只是一個自了漢，修行應該廣利大眾，兩個人本來只是生活的不協調，後來卻演變成禪宗與淨土之事，最後變成小乘與大乘的對立。

世人之心容易產生執著，在世間中執著於世間法，在出世間中執著於佛法，在修淨土中執著於形式，在修禪中執著於心法，所以在六祖慧能的教示中：「心不住法，道即通流，心若住法，名爲自縛。」連修行佛法的心也要加以捨棄，才能得到絕對的自由。

慧海和尚常對要向他學禪的人說：「我不會禪，並無一法可示於人。」其實他這樣講，已經說出了真實禪法的精神，因爲真實的禪法就是「無法可得」。

禪 門 風 範

曙壽

再三撈捩始應知的善昭禪師

汾州太子院善昭禪師，俗姓俞，山西太原人。器宇非凡，識見遠大，沉著而有智慧，於一切文字，不由師訓，自然通曉。十四歲時，父母親相繼而亡，孤苦而厭棄世間遂剃髮出家，受具足戒後，隨處雲遊。所到之處，甚少停留，亦不喜觀景，勝，總是匆忙來去，因此，有人譏笑他不懂得享受人生，做人太沒有味道了。師則嘆息云：「這話說得著實太差了，自古以來大德先賢參學行腳，只因爲己心不明，因此，到處參尋諮究，並非爲了山水幽美而到處雲遊。」

師以參學善知識爲目的到處走訪，如此奔波於各大禪林，

總共見過七十一位禪師，皆能妙得各家家風，尤其最喜歡談論曹洞，而石門徹禪師爲當時曹洞之領袖，師曾作五位偈呈之，描述曹洞五位君臣的見地，得到徹禪師的拊手稱善。然而，畢竟於臨濟禪法有不解之處，因此懷疑臨濟宗下禪人別有奇特。所以，最後，師便到了首山省念禪師處參學，欲窺臨濟禪法奧妙。他見了首山便問：

「百丈捲簾，意旨如何？」

曰：「龍袖拂開全體觀。」

師曰：「師意如何？」

曰：「象王行處絕狐蹤。」

金剛窟前遇文殊的文喜禪師

於是大悟言下，遂頂禮起而曰：「萬古碧潭空界月，再三撈攪始應知。」有人問師，見何道理，便如此自肯。師曰：「正是我放身命處。」

百丈侍馬祖同行，見一群野鴨飛過，馬祖故意問：是甚麼？百丈答：野鴨子。馬祖又問：甚處去？百丈說：飛過去。馬祖遂重重捏了百丈的鼻子，百丈負痛失聲。馬祖說：「又道飛過去。」百丈於言下有省。次日馬祖陞座，衆才集，百丈從中出來，一言不發，便把法堂的簾子捲起來，馬祖便下座。（古代和尚說法，先將法堂竹簾垂下，說法畢，再捲起來。）百丈跟隨馬祖到了丈室，馬祖問他，剛才我話都還未說，你爲什麼便捲起竹簾子？百丈說：「昨日被和尚捏得鼻頭痛。」馬祖問他：「你昨日向甚麼處留心？」百丈答：「鼻頭今日又不痛咧！」馬祖遂稱讚道：「汝深明昨日事。」以上是百丈捲簾的來攏去脈，師因要探臨濟禪法故提出問首山，首山告訴他說「龍袖拂開全體現」，大徹大悟之後，已經不須要再說什麼了，清楚明白，不再有懷疑。修行到這裏，真正有了自信心，可以再被人牽著鼻子走。

師從此於首山長住，服勤甚久。

杭州無著文喜禪師，嘉禾語溪人，俗姓朱，七歲出家。常習律聽教。後來參謁大慈山性空禪師，禪師勸其徧參各大善知識。師於是直往五臺山華嚴寺。

他到五臺山禮金剛窟，遇到一位老者，牽牛而行，老者邀師一同入寺，老翁朝裏面喚「均提」，有一童子應聲出迎，老翁遂放下手中牽牛繩子，讓牛自由行動，而引師陞堂，只見殿堂處處閃耀金光，建築莊嚴宏偉。老翁到了廳堂，自己往中間的大椅子坐上去，指著一旁的坐位命師坐定。老翁開始和師閒話家常，老者先問道：

「近自何來？」

師曰：「南方。」

翁曰：「南方法法如何住持？」

師曰：「末法比丘，少奉戒律。」

翁曰：「多少衆？」

師曰：「或三百或五百。」

師卻回過來問老翁：「此間佛法如何住持？」

翁曰：「龍蛇混雜，凡聖同居。」

師曰：「多少衆？」

翁曰：「前三三，後三三。」

他二人閒聊了一陣，老翁說前三三，後三三，似乎語帶玄機，到底什麼是前三三，後三三，師心中著實不解，但又不敢問。

老翁這時轉過身來呼喚均提致茶並進酥酪等各種點心，師吃了覺得心境特別開朗，老翁突拈起玻璃杯子問道：「南方還有這個麼？」師曰：「無。」老翁道：「平常將甚麼吃茶？」師無對。

這時，師見天色漸晚，遂問老翁：「我想在此住一宿，不知可否？」未料老翁卻答道：「你有執著心，不可住此。」師道：「我沒有執著心。」老翁遂問道：「你會受戒嗎？」師答道：「受戒以來很久了。」老翁說：「你若真的沒有執著心，又何用受戒？」師只好辭退。老翁乃令童子相送。師抓到機會，悄悄問童子：「前三三後三三是多少？」童子叫了一聲「大德！」師答應「諾！」童子問：「是多少？」

臨別時，師又問童子：「這裏是什麼處所？」童子說：「金剛窟般若寺呀！」師悽然悟彼老翁者，即文殊菩薩，然而，

機會已錯過，不可再見，幸好眼前童子尚在，即上前禮拜，並乞一言相贈，童子見其心誠，遂吟一偈曰：

「面上無嗔供養具，口裏無嗔吐妙香，

心裏無嗔是珍寶，無垢無染是真常。」

言訖，均提及寺同時隱去，但見五色雲中文殊乘金毛獅子往來，忽有白雲自東方飄來，將此勝境覆之不見。

師從此駐錫五台山，後來因參叩仰山，頓了心印。悟道後，發願在寺裏充當典座。每天煮大鍋飯、大鍋菜供出家人食用，使他們能安心辦道。在這當兒，文殊曾一度示現；於大鍋內只見文殊騎著獅子飄來飄去，師一見，拿了攪粥的竹篋當頭便打，一面罵道：「文殊自文殊，文喜自文喜，什麼了不起。」文殊跳到空中說偈云：

「苦瓠連根苦，甜瓜徹蒂甜，

修行三大劫，卻被老僧嫌。」

師將入滅，告衆人云：「三界心盡，即是涅槃。」言訖，跏趺而終，白光照室，竹樹同色。塔於靈隱山之西塢。天福二年，田頴許思之亂，賊寇打開師塔，見肉身不壞，爪髮俱長。錢武肅王敬異，特遣心腹大將邵志，重加封瘞。云云。

實義之體性是同一實物，豈有執取相異之原因？曰：有，是遣餘相異之行境故。譬如：以瓶為例，瓶之存在性、所作性、無常彼諸各義含容同一實體——瓶是無分別體性。遣餘之意識：所取彼諸各義是彼諸之作用，是所作性也，緣取遮除非所作性，是無常也，彼取遮除非無常之方式來理解，遣餘意識是相異所取境之故。對於一瓶無常所作性，遮除非瓶，遮反非作性→所作性，遮反非無常——無常，容許取相異之別相，以其是遣餘相異作用故。

丑二、增益之識相

如取法分別聲義，耽著相異性之義。

依遣餘方式，如覺識顯現異相。外義亦增益為相異性後而耽著作用。如云：「是故某差別，由某法了知，其餘則無能，故別異而住。」（「聲」、「所作性」、「無常」三者，彼能詮之聲詮說相異義，如分別心顯現相異義，彼分別（異類）性亦耽著於相異之義，彼故，云何「差別」？謂「法」等之說法故。）

三種遮反義：從非瓶三種，存在於遮反之意境，亦緣取相異之遮反，彼亦隨行名稱之分別相，分別義亦耽著於名稱之相異性。

所取法：意識執取之際，依相同「名稱」和「了別」認知之方式，所取實物之時，緣取「瓶」、「所作性」和「無常」，緣取相異之「名稱」和「了別」方式，依能了知之「名稱」和決定之「了別識」而認知

云：「彼之差異當為證悟者之傑作。」

倘若遮遣牛增益，牛為同一體性，豈有目的？，彼諸遮除相異，於立破作用當了知，唯觀待一方，是其目的。若作是念：松樹、檀香樹等，是樹之別相，認為是同一樹，是增益作用，妄分別為總相，因為立、破作用而了知另一方是其目的。詮述無樹之時，若了知無一切樹之別相，是於破斥一方作遮反，詮說實有任一樹之別相之時，而了知有樹，則是於一方證實成立。譬如：說無樹之際同時是樹也，豈了知樹？無樹即是遮除樹之意，豈有樹之別相？知實有樹，彼知實有樹，是目的。所以詮述無樹之時，了知破斥作用之一方，遮除檀香、松等一切樹。唯僅有松樹之別相，承許有松樹。總相成立「有樹」，亦了知能立作用之一方，於諸相異執取同一體是其目的。

子二、同一義增益為相異亦有三

丑一、增益之原因

遣餘相異作用故，同體亦相異虛體。

聲之所作性和無常等，雖意許無差別義，世尊謂諸蘊為相異虛體，和因明學家謂：有法、所立宗、因相、分析為相異，是從遮反相異之反面（異類）方式，容許意識增益為相異虛體性。《釋量論》云：「名義諸具者，互異即此種。」

倘若是相異實物，執取各自體，信樂有彼諸各體之原因與目的，若

若是以類同相異，產生是一牛心識，認知之結果，那麼牛與馬亦相異，為何不產生是同一牛的心識。其理由應是相互違背。若曰：非相違，不類同相異實義，少分相異因而執取同一體。答：少分相異應執取相異，是法性之力量，何以言之，有無錯亂，前世現見與否而形成。譬如：產生根識而言，四緣相異，然而境、根、相與作意是相異，可是產生唯一根識之果，不相違之說。曰：非如是，非產生一根識之果，四相異法且不產生唯一根識。

猶如意識和藥物，雖是相異有差別

境、根、外相和作意等，雖相異然而產生唯一識不相違，相異之藥物雖相似，濕列打雷和巴惹巴打等對治病疾作止鎮定之用，乳酪、蔓青（元根）等不能作鎮定用，別相雖無十分相異，然花白鬚鬍等產生同一意識——牛之總相，而馬和樹等不產生同一果意識，謂不相違。《釋量論》云：「達一知義等，成其為一義，有雖是各異，由自性決定，猶如諸根等，如見藥雖異，或共或各別，能治療疫病，餘物則不爾。」

丑三、目的

諸相異所作立破，觀待一方當了知

境、時、相等相異之樹和牛、火等諸相異，了知為同一總相後，觀待能立與能破之一面而了知是其目的。《量決定論》

詳析能立與遣餘(八)

明性

丑二、增益之覺識相有二

寅一、相異義誤為同一義

熏習力誤為同義。

樹枝與鬚鬣，燃燒和溼性等等諸同一遣餘之境，無始以來錯亂之熏習力影響，所取為同一總相。《釋量論》云：「現義覺能緣，各種別異義，無差別體性，遍緣諸體性，彼由意樂力，宣說為有總，由彼所遍計，於勝義中無，諸別不隨行，餘隨行不現。」

然而云何增益之意識為錯誤之理解，從無始以來無明習氣之力量。如是同一實體之思惟，實體物相異誤以為是同一實相，如是同一定義之思惟，剔除相異之牛，認為是同一牛，無明熏習力之錯覺，認為同一實體。

寅二、斷除彼之不應理

類同相異之果識，若謂一與異相違。

然而於相異義相似，於花白鬚鬣產生同一果之心識。致於馬與牛不產生同一果之心識，謂相違。

八十八年十月份會務報導

(會訊第219期)

捐款芳名錄

(總計 陸萬零肆佰元整)

叁仟元：王中孚 陳文祥

貳仟元：釋文妙

壹仟元：安定鄉同學會

林枝章 蔡春霞

陳政宏 陳政維

陳榮璧 陳文宗

陸佰元：黃柳英 方偉綸

伍佰元：佟欣打字行

許瑞吟 顏高龍

宋淑貞 江柏興

陳 鑾 羅慧香

肆佰元：王松嶽 李幸芬

叁佰元：王玉治 林和玉

吳美樺 韓聲瑞

石富元 石馨文

陳俐名 楊淑敏

貳佰伍拾元：李耀斌 李奇蓓

貳佰元：法 緣 會 純 慈 琴 香 德

李幸珍 李錦菊

蔡錦雀 蔡佳洛

侯坤成 侯燦榮

吳春梅 吳政達

黃怡錦 黃鈺惠

李雪梨 李林卿烟

侯漢洲 傅冠智

陳怡青 陳楊秀鸞

陳大文

吳燕靜 傅冠盛

顏高盛 顏條一

陳永漢 陳俊弘

羅添山 羅 仁

胡麗華

蔡敏容 鄭海英

韓立銘 莊寶治

石修誠 顏美津

胡麗玉 黃湘婷

李文哲 李文哲

黃世珍 黃李淑美

李春生 李志榮

徐秀鳳 張佑豪

侯坤隆 侯梅雲

吳新長 黃素枝

黃陳秀鸞 黃亮中

傅 筠 韓麗玲

88年11月份收支明細表

收	上月結存	\$ 94,383	40
	本月收入	\$ 60,400	00
入	收入總計	\$ 154,783	40
支	教育文化支出		
	福田雜誌第161期印刷費用	13,700	00
	福田雜誌郵寄費用	3,129	00
	劃撥代金手續費	75	00
	供養法師(他寺)	6,000	00
濟	助支		
	洪樺 燮熾	2,000	00
	洪樺 燮熾	2,000	00
	歐良 蔡金	2,000	00
	吳蔡 許金	2,000	00
	蔡許 翁金	5,000	00
	許翁 吳朝	5,000	00
	吳朱 國惠	5,000	00
	朱楊 開建	5,000	00
	楊李 義池	5,000	00
出	支出總計	\$ 62,904	00
	本月收入	\$ 91,879	40
	收支比較	104.1%	

會 湛 然 寺 福 田 功 德 會

會 長：顏 高 龍
副 會 長：鄭 海 英
孫 申 娥



11月份救濟事蹟

1. 許展豪先生：住南市實踐街十五巷三十六弄十七號，十七歲。案主父母於其五歲時因門戶懸殊而離婚，其父為肢障患者，為維持生計而將案主託由祖父照顧。但案主於十一歲時，開始出現癲癇疾病，並伴隨有精神症狀。因其大伯、二伯皆患有精神病，分別自殺死亡及送人撫養，故家人中可協助的資源稀少，故本會協助醫療費用伍仟元整。
2. 翁朝欽先生：住南縣塩水鎮義稠里六十四之一號，二十七歲。案主父母已分居多年，其父多年前亦因車禍死亡。案主本自給自足，但於當兵服役前開始出現怪異行為，服役時皆於三軍總醫院治療，經診斷為精神分裂症，因二名妹妹，已另組家庭，無力負擔其治療費用，故本會協助醫療費用伍仟元整。
3. 吳國祥先生：南市崇明十三街十一巷七號三F，四十五歲。案主於二十三歲，因父母婚姻關係不佳，而開始出現大叫、哭喊、破壞等症狀，經送醫診斷為精神分裂症。由於其父已於二十年前死亡，兄弟姊妹皆四散，或送人或轉賣他人，其大哥亦遭父毆打而落下不明多年，故本會協助醫療費用伍仟元整。
4. 朱惠然先生：住南市崇明七街二十三之二十三號，二十四歲。於國三時，因升學壓力過大，在補習班期間，出現怪異行為，經診斷為精神分裂症。其妹在一年後亦出現相似之行為。而案父因二名兒女皆罹患精神病不久，亦併發憂鬱症，在五年前自殺身亡，故本會予以協助醫療、生活費用伍仟元整。
5. 楊開義先生：住南縣新化鎮民生路二三四巷三十六號，二十六歲。案主自幼患有癲癇，於八十七年時發生車禍，傷及頭部，開始出現怪異行為，並會持刀到處晃，而由警察協助送醫，診斷為器質性精神病。因兄妹各有家庭，繼父亦年事已高，故本會協助治療費用伍仟元整。
6. 李建池先生：住雲林縣崙背鄉崙前村南興路一三七號，三十歲。案主十歲時，即有躁動不安，無法控制情緒行為，經診斷為情感性精神病、燥鬱症。因其父與會祖父皆為精神病患，故家中生計賴其母負擔，其弟雖未有疾病，但暴力傾向嚴重。故本會予以協助醫療、生活費用伍仟元整。
7. 本月固定幫助戶：洪樺燾先生、洪樺熸先生、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 •

■ 中華民國八十八年三月十五日出版
■ 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