

福田



326

卍 佛教月誌 卍

▲中國佛教會102年度僧伽解行教育研習會，將於10月21日至27日舉行。

▲慧炬出版社，出版張泰隆大德研讀江味農遺著《金剛經講義》
，歷經五年而輯成十篇心得大作。題為《金剛般若波羅蜜經句
解釋義》贈送有緣者。

▲中國佛教會及香港中文大學人間佛教研究中心，假香港中文大
學，於2013年7月12日至14日，聯合舉辦「第一屆中國佛教研討
會」。

▲7月7日，印度菩提伽耶佛寺、佛塔區，發生連續小型炸彈攻
擊，兩名僧侶受傷。幸好未造成重大傷亡。

▲印度那爛陀大學，2006年發起，獲得亞洲16國支持，預計2014年開
學。

▲佛學院招生：

1. 中國佛教三藏學院

2. 華嚴專宗研究所

3. 香光尼眾佛學院

4. 淨覺僧伽大學暨佛學院

5. 台南女眾佛學院

▲102年農曆七月份供僧法會：

南部——時間：農曆七月十九日。

中部——時間：農曆七月十二日。

地點：高市阿蓮光德寺。

地點：彰化縣立體育館。

北部——時間：農曆七月十九日。

地點：台北國立體育大學。

台中市三寶護持會：

時間：農曆七月二十六日。

地點：大台中國際會展中心。



本期目錄



封面：紅瑪瑙念珠 大明攝

1 · 佛教月誌

2 · 天台宗對「往生淨土」之釋疑(一)……………智者大師等

5 · 天台宗之密教思想——以《請觀音經疏》為主(二)……………明了

10 · 南岳慧思之研究(三)……………依 佐藤哲英著 觀譯

14 · 現代性佛學研究的百年薪火相傳(七)……………江燦騰

20 · 願曉《因明義骨》鈎沉(三)……………沈海波

23 · 生活中的禪法(五)……………何世亮

26 · 王陽明等人遇到智慧老人的冥契經驗探討(二)……………林維明

30 · 跡門十妙祇是自行化他始末(七)……………雲 庵

32 · 湛然詩鈔

33 · 一〇二二年七月份會務報告

封底：六祖慧能禪師禮五祖弘忍禪師

天台宗對「往生淨土」之釋疑(一)

智者大師等

一、智者大師所著《淨土十疑論》之釋疑，云：

第一疑

問曰：諸佛菩薩以大悲爲業，若欲救度衆生，祇應願生三界，於五濁三塗中，救苦衆生，因何求生淨土？（往生淨土）

係自安其身，捨離衆生，則是無大慈悲，專爲自利，障菩提？

答曰：菩薩有二種：一者久修行菩薩道，得無生忍者，實

當所責。二者未得已還及初發心凡夫。凡夫菩薩者，要須常不

離佛，忍力成就，方堪處三界內，於惡世中，救苦衆生。故《

大智度論》云：具縛凡夫，有大悲心願生惡世，救苦衆生者，

無有是處，何以故？惡世界煩惱強，自無忍力。心隨境轉，聲

色所縛，自墮三途，焉能救衆生？

凡夫無力，唯得專念阿彌陀佛使成三昧，以業成故，臨終

歛念得生，決定不疑。見彌陀佛，證無生忍已，還來三界，乘

無生忍船，救苦衆生，廣施佛時，任意自在。

第二疑

問曰：諸法體空，本來無生，平等寂滅，今乃捨此，求彼

生西方彌陀淨土，豈不乖理哉？又，經云：若求淨土，先淨其

心，心淨故即佛土淨，（如此何必往生淨土），此云何通？

答：釋有二義：一者總答，二者別答。

總答者。汝若言求生西方彌陀淨土，則是捨此求彼，（爲

）不中理者。汝執住此，不求西方，則是捨彼者著此，此還成

病，不中理也。又轉計云：我亦不求生彼，亦不求生此者，則

斷滅見。發菩提心者，於法不說斷滅相。

別答者。夫不生不滅者，於生緣中，諸法和合。不守自性，求於生體，亦不可得此生。生時無所從來，故名不生。不滅者，諸法散時，不守自性，言我散滅。此散滅時，去無所至，故言不滅。非謂因緣生外，別有不生不滅，亦非不求生淨土，喚作無生。

諸佛說法，常依二諦，不壞假名，而說諸法實相。智者，熾然求生淨土，達生體不可得，即是真無生，此謂心淨，故即佛土淨。愚者，爲生所縛，聞生即作生解，聞無生，即作無生解。不知生者即是無生，無生即是生。不達此理，橫相是非嗔他，求生淨土幾許誤哉！此則是謗法罪人，邪見外道也。

第三疑

問：十方諸佛，一切淨土，法性平等，功德亦等，行者普念一切功德，生一切淨土，今乃偏求一佛淨土，與平等性乖，云何生淨土？

答：一切諸佛土，實皆平等，但衆生根鈍，濁亂者多，若不專繫一心一境，三昧難成。專念阿彌陀佛，即是一相三昧，

以心專至，得生彼國。

又，求一佛功德，與一切佛功德無異，以同一佛法性故。爲此念阿彌陀佛，即念一切佛。生一淨土，即生一切淨土。故《華嚴經》云：一切諸佛身，即是一佛身，一心一智慧力，無畏亦然。

第四疑

問：等是念求生一佛淨土，何不十方佛土中，隨念一佛淨土，隨得往生，何須偏念西方彌陀佛耶？

答：凡夫無智，不敢自專。專用佛語，故能偏念阿彌陀佛。云何用佛語？釋迦大師一代說法，處處聖教，唯勸衆生，專心偏念阿彌陀佛，求生西方極樂世界。

如《無量壽經》、《觀經》、《往生論》等數十餘部經論文等，殷勤指授，勸生西方，故偏念也。

又，阿彌陀佛別有大悲四十八願，接引衆生。又《觀經》云：阿彌陀佛有八萬四千相，一一相有八萬四千好，一一好放八萬四千光明，遍照法界，念佛衆生，攝取不捨，若有念者，機感相應，決定得生。

又，《阿彌陀經》、《大無量壽經》、《鼓音王陀羅尼經》等云：釋迦佛說經時，皆有十方恒沙諸佛，舒其舌相，遍覆三千大千世界，證成一切衆生念阿彌陀佛，佛乘大悲本願力故，決定得生極樂世界。

當知阿彌陀佛與此世界，偏有因緣，何以得知？《無量壽經》云：末世法滅之時，持駐此經。百年在，接引衆生，往生彼國，故知阿彌陀佛與此世界極惡衆生，偏有因緣。

其餘諸佛，一切淨土，雖一經兩經，略勸往生，不如彌陀佛國，處處經論，殷勤叮嚀，勸往生也。

第五疑

問：具縛凡夫，惡業厚重，一切煩惱，一毫未斷。西方淨土，出過三界，具縛凡夫，云何得生？

答：有二種緣：一者自力，二者他力。

自力者，此世界修道，實未得生淨土，是故《瓔珞經》云：始終具縛凡夫，未識三寶，不知善惡因之與果，初發菩提心，以信爲本；住在佛家，以戒爲本。受菩薩戒，身身相續，戒行不闕，經一劫二劫三劫，始至初發心住。如是修行十信十波羅蜜等無量行願，相續無間，滿一萬劫，方始至第六正心住，

若更增進，至第七不退住，即種性位。此約自力，卒未得生淨土。

他力者，若信阿彌陀佛大悲願力攝取念佛衆生，即能發菩提心，行念佛三昧，厭離三界。身起行施戒修福。於一一行中，迴願生彼彌陀淨土，乘佛願力，機感相應，即得往生。

是故《十住婆沙論》云：於此世界修道有二種，一者難行道，二者易行道。難行道者，在於五濁惡世，於無量佛時求阿鞞跋致，甚難可得。（如前述自力者）。易行道者，謂信佛語，教念佛三昧，願生淨土，乘彌陀佛願力，攝持決定，往生不疑也。如人水路行，藉船力故，須叟即千里，謂他力也。

若言有漏凡夫不得生淨土者，亦可有漏凡夫應不得見佛身，然念佛三昧，並無漏善根所起，有漏凡夫，隨分得見佛身鹿相也，菩薩見微細相，淨土亦爾。

雖是無漏善根所起，有漏凡夫發無上菩提心，求生淨土常念佛，故伏滅煩惱，得生淨土，隨分得見鹿相，菩薩見微妙相，此何所疑。故《華嚴經》說，一切諸佛刹，平等普嚴淨，衆生業行異，所見各不同，即其義也。

（待續）

天台宗之密教思想——以《請觀音經疏》爲主(二)

• 明了

三懺法之理：

《疏》制十意：一莊嚴道場，二作禮，三燒香散華，四繫念，五具楊枝，六誦三寶，七誦咒，八披陳，九禮拜，十坐禪。此十意備作事理。(同上，頁973下)。

宋代遵式法師依據天台宗之著作《國清百錄》、《輔行》、《止觀》與《請觀音經疏》等建治《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼三昧儀》懺法，本段懺法原理採用此《儀》之理論部分詮釋之。

(一)莊嚴道場：

理觀者：

1.道場：《輔行》云：歷事修觀約尊容道具。《止觀》云：道場即清淨境界也。治五住糠，顯實相米，亦是定慧，用莊嚴法身也。

《輔行》云：場是所嚴，能嚴雖多，不出定慧。

道名能通，用智慧見真理故，大智觀音能消伏毒害。

2.靜處：《止觀》云：遠離二邊稱之爲靜。處者，諦理是處也。中道之法幽遠深邃故也。

(二)作禮法：

理解者：

《疏》云：地是一實相地，若與薩婆若相應心合，名爲投地，若離薩婆若而起五陰，此是平倚，毒害不消，沈淪生死。

五體(投地)若依薩婆若地者，得五分法身戒，是防護七支故。是色陰定，是三昧正受故。是受陰慧，是悟虛智，即想陰。解脫是行，行能招累，解脫無累故對行陰。解脫知見是識陰，能了別故。以五分法身伐生死五陰。

經云：因滅是色獲常色，受想行識亦復如是。是五體投地，令

毒害消伏，則出生死翛然累表也。

(三) 燒香散華：

理解者：

《疏》云：香即熏馨，遮掩臭穢，表智慧斷結，香即智慧也。亦名止善。

華能嚴飾，表定。定是福德莊嚴，亦名行善。復次，華以表慧，華是可見之法對慧，是照了見理之義。

香以表定，香以冥熏對定，寂靜之義。

作此互對者，通明慧中有定，定中有慧。別明各具定慧。

復次，香對無作行善。無作，因作而發，而須更作，任運常起，如燒香時用火為緣，即便香烟任運遍滿。

華對作善，不作，善則不生，如華以手散香，若不運華則不散，用此合十種行人，明消伏意也。

(四) 繫念數息：

1. 繫念：《疏》云：繫念是勸意業默念之請，下根即得心定亂止，中根即得細住，上根即得未到地定。此是喜發諸禪無漏，見十方佛。念佛三昧及一切諸禪，即此十念約十種行人。

2. 數息：域意不同，若數息調適，身心安靜，四大調和，即消伏果報上毒害。若數息時開發喜心，惡業俱息，具足世善，即人天數息；若觀息是風氣，風即色，能觀心王是識，領受

此息，緣想此息，其餘是行。息具五陰即四念處，名聲聞息；若觀息過去無明因緣，成今果報之息三世因緣，是緣覺息；若觀息不保不著，名檀（施），不起不善名尸（戒），安耐此數名忍，念念相續名（精）進，知數不亂名定，照了風喘邪正是智，成事六度息；若觀息成無相慧，名通教息；若觀息不空不俗，中道佛性，前後觀之名別教息；若圓觀此息一心三諦，無次第前後，名圓教息。

3. 念佛：經文令念七佛等也。《輔行》引《婆沙》云：諸法本來無生無滅，菩薩信樂色法二身如虛空故，於一切處得無障礙。言障礙者，謂須彌山等，是人未得天眼。

《疏》云：十方佛即十法界，皆有佛性，七佛七覺分也。念生生者應緣四諦境，起慈悲為便。

(五) 召請：

請佛想云：我三業性如虛空，釋迦如來亦如是，不起實際為眾生，與眾生俱來受供養。請法云：法性如空不可見，常住法寶難思議，我今三業如法請。

(六) 具楊枝淨水：

《輔行事解》云：以觀音左手把楊枝，右手持澡瓶，是故請者須備二物。《疏》云：此是勸具要因，正為機感也。

楊枝拂動以表慧，淨水澄停以表定。楊枝又二義：一拂除

對消毒，二拂打對伏義。又拂除對消滅，二折伏即對消除。

一洗二潤漬三醒悟四安樂。洗對消滅之消，潤對消除，醒悟對降伏之伏，安樂對平伏之伏。

又洗除對消伏毒害，大悲拔苦是慧義，潤漬是大慈與樂具是定義；醒悟是慧義，安樂具定義。

(七)誦三咒：

呪義，《疏》云：呪即實相，正觀為體，非空非有，遮二邊惡業。持中道正善，具足三德，不縱不橫諸佛祕要不可思議。又云：靈智寂照，法身為體，感應為宗，救厄拔苦為用，歷四教十法界消除三障，當知此咒神用廣遠。

《止觀》云：消伏毒害陀羅尼能破報障，毘舍離人平復如本。破惡業陀羅尼能破業障，破梵行人蕩除糞穢，令得清淨。六字章句陀羅尼能破煩惱障，淨於三毒根，成佛道無疑。

《疏》以初咒破煩惱，六字破報。各有經證，蓋三咒各能破於三障故，互論皆得。

從智者大師之《疏》釋咒之用在破三障顯三德言論，非宋代志磐法師所云：持密語以希顯驗者，非與夫第一義者。亦非僅「護國救世」之至要之小用也。

(八)披陳懺悔：

心念：我及衆生無始常為三業六根重罪所障，不見諸佛，

不知出要，低順生死，不知妙理。我今雖知猶與衆生同，為一切重罪所障，今對觀音十方佛前，普與衆生歸命懺悔，唯願加護令障消滅。

唱曰：從無始來不知諸法，本性空寂，廣造衆惡，今知空寂為求菩提，為衆生故廣修諸善，遍斷衆惡，唯願觀音慈悲攝受。

(九)禮拜：

《補助儀》云：欲行道時更須正立，想起道場猶如法界，十方三寶慶虛空。十方三寶，心性寂滅，影現十方，心想如夢。

(十)誦經：

《法華三昧》云：夫誦經之法，當使文句分明，音聲辯了，不寬不急，繫緣經中文句，如對文不異，不得謬誤。次當靜心，音聲性空，猶如谷響，雖不得音聲而心歷歷照諸句義，言辭辯了。

運此音充滿法界，供養三寶施衆生。令入大乘一實境界，順此經意應令十種行人，各得消伏毒害，悉入大涅槃海。（《大正藏》46，頁968上—971上）。

四誦咒原理：

《疏》云：從白佛必定去，是歎體。咒體：即是實相正觀之體，非空非有，遮於二邊之惡業，持於中道之正善，名實相

咒體也。

此體具於三德，不縱不橫。文云：三世諸佛陀羅尼印，即是法身實相之德。

必定即是師子吼決定說般若，吉祥即衆苦永得盡。普令解脫，以此三德歎陀羅尼體也。

又，必定名師子吼，消滅拔苦義。吉祥是善利之詞，是調伏與樂義，故《小品》云：是大神咒，大時咒，無等等咒。咒只是願，佛說法時願衆生如立是願咒也。譬如螟蛉故，諸經皆是咒也。

中道之咒遮於二邊，伏空伏有。破於二邊，滅空滅有，即是消滅伏之，亦有餘伏平伏等意。

咒亦是願，亦是梵咒。咒誓亦是咒術。術法盡與十行人，毒害相應，密能消伏，諸佛祕要不可思議也。

三世佛印，即實相印，印定諸經，故名咒體也。（《大正藏》39，頁974上）。

五修習心脈之原理：

《疏》云：觀心心脈者，若事解，只赤肉之心，一身之主。由是心脈，能開出一切脈，能開之心，一身之主。由是心脈，能開出一切脈，以通成一身。此是因緣釋。

心義若空，共一切世間中，無不從心造。心如工畫師，造

種種五陰。種種五陰由心故有，心無故一切法亦無，心不有一切法不有，心空故一切法空。雖一切法空，而有諸脈名字假名差別，從一心脈，乃至無量諸脈，皆能通達而無滯闕。此即達心脈，是假名故，一切法皆是假名。

心脈若定是空，空不可假。心若定是假，假不可作空。當知心脈不空不假，當知一切諸脈亦不空不假。如是則遮於二邊，兼照空假，即是圓觀心脈。如是三觀歷十種行人。（同上，頁976上）。

附記：

唐代開元三大士所傳密教，後傳日本爲東密以及藏傳密教所修習密法之經論皆未使用《請觀音經》，故天台宗之密教思想無從與東密及藏密思想比較，故本文天台宗密教思想也僅謂「天台密教思想」而已。

另外，日本僧人最澄（七六七—八二二）（傳教大師）求法於中國，並修習天台宗教觀回日後於京都東北的比叡山創立天台宗，其中最重要特色是與密教結合，形成所謂「台密」。但對台密的正式形成與推動是其弟子圓仁（七九四—八六四），其後圓珍（八一四—八九一）與安然（八四一？）等諸法師。

至於天台宗與密教之優劣亦於日本佛教界論述，最澄在《守護國界章》卷中，言密教經典所傳「一乘正義，皆符天台義

……大唐一行阿闍梨《遮那經疏》等如是等宗，依憑天台；他給真言宗創宗者空海信中也說：「遮那宗（指密宗）與天台融通」（《傳教大師全集》卷四下）。總之，最澄主張「圓（指天台圓教）密一致」，不分優劣，並二者在實際上加以結合，故現在比叡山的學僧不僅應修天台教義，亦要修學《大日經》等密教經典。

圓仁依《金剛頂經疏》卷五與《蘇悉地經略疏》卷一（《大正藏》〇册）判定三乘教為顯教，顯教劣於密教。到圓珍時正式提出「理同事勝」，「顯劣密勝」的理論，而安然甚至提出真言宗（特指台密）第一，佛心宗第二，天台宗（指法華宗）第三的判教理論。就天台宗分流至日本，以比叡山為中心的日本天台宗已經進一步密教化了。

日本空海（七七四—八三五）入唐求法回國後，把在唐所學密法正式傳入日本，所學判教理論著《辯顯密二教論》、《十住心論》及《密藏寶鑰》等，認為《大日經》、《金剛頂經》等密典為法身佛大日如來所說，最為優越；又把日本流行之法相宗、三論宗、天台宗、華嚴宗分別置於第六、七、八、九等級，而把真言密宗置於最高的地位。此這種言論為台密之圓仁不服。圓仁以為《法華經》為代表的天台宗，並非如空海所說是密教之外的顯教，也屬於密教，但因為僅論述「理密」，

只是宣述俗諦、勝義諦的圓融不二道理，沒有所謂「事密」。這種言論實際是用另一種方式表示密教優於天台宗。後人將圓仁的主張概括為「理同事異」。天台宗僅有「理密」，尤其圓教，但是沒有「密事」——大日如來的身密、口密、意密和真言印契等。若以台密最澄等三師看法天台宗思想與密教相同（理密），本文依《請觀音經》所申論天台密教思想亦應該與密教思想一致。

參考文獻

東晉難提譯《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼咒經》，《大正藏》二十册，編號一〇四三。

隋智顛說，灌頂記，《請觀音經疏》，《大正藏》三十九册，編號一八〇〇。

宋遵式集《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼三昧儀》，《大正藏》四十六册，編號一九四九。

宋宗曉編《四明尊者教行錄》，《大正藏》四十六册，編號一九三七。

宋志磐撰《佛祖統紀》，《大正藏》四十九册，編號二〇三五。

楊曾文《圓仁和日本天台宗》，《中華佛學學報》第十期，1997年7月。

二〇一二年四月十五日於台南市寓所

南岳慧思之研究(二十二)

佐藤招英 著
依觀 譯

第五章 《法華經安樂行義》

第一節 北朝法華經疏研究之傾向

一

在可說是慧思自敘傳的《立誓願文》中，慧思言及自十五歲出家修道以來，精進練行，誦持《法華經》與諸大乘經。又據《續高僧傳》卷十七《慧思傳》所載，可知慧思受具足戒後，常坐靜寂之境，每日誦《法華經》三十卷，數年之間，達一千卷，且有如是記載：「我於釋迦末法受持法華，今值慈尊感傷悲泣豁然覺悟。」亦即慧思自青少年時代即讀誦《法華經》，入慧文禪師門下兩三年，日以繼夜，苦修練行。某日，自傷

昏沈，生爲空過，深懷慚愧。放身倚壁，背未至間，霍爾悟得法華三昧。根據此法華三昧之體驗而撰述的是《法華經安樂行義》一卷，因此可以說此《法華經安樂行義》所闡述的，正是慧思本身的《法華經》實踐行。從而在探討本書之思想內容時，首先必須注意慧思當時所處南北朝時代的《法華經》研究是何等狀況，以便瞭解慧思之法華經觀。

鳩摩羅什譯出《妙法蓮華經》，是在姚秦弘始八年(406)，其門下僧叡嘗撰有《法華經後序》，慧觀亦有《法華宗要序》之作，竺道生之《法華經疏》二卷至今猶存。爾後江南各地諸多學者屢有《法華經》之講述，光宅寺法雲(467-529)《法

華義記》七卷今亦存世，從中可以窺出江南之《法華經》研究頗為深廣。相對於此，南北朝時代的北地，其《法華經》研究狀況又是如何？依據《高僧傳》等所作調查，可以得知講讀《法華經》的北地學者也有若干，然其著作全然不存。

然而從斯坦因與伯希和在敦煌蒐集的大量佛典中，發現含有若干法華經疏之斷簡，依據斯坦因本而刊行的是，《大正新修大藏經》第八十五卷「古逸部」所收的五件。進而在伯希和本中也有斷簡之法華疏經一件。北京京師圖書館也有與敦煌佛

典相當數量之收藏，其中含有三件法華經疏斷簡。《大正大藏經》收錄的斯坦因本所收五件中，《法華問答》不屬注疏，必須割愛，故只剩四件，然經過其後的調查，又發現一件，故就現今而言，斯坦因本有五件，伯希和本一件，北京本三件，合計有九件現存。此上所揭是龍谷大學白田淳三講師所進行的調查成果。除此九件之外，龍大圖書館亦有早年所收藏的敦煌出土的法華經疏殘簡一件，故總計有十件。茲將此十件究屬《法華經》何品之注釋作成一覽表，揭示如次：

(1) S 二七三三	(法華義記第三)	(殘三〇三行)	藥草喻品	——	涌出品
S 四一〇二					
(2) S 五二〇	(法華經疏)		壽量品	——	常不輕品
(3) S 二四六三	(法華經疏)		壽量品	——	普賢品
(4) S 二四三九	(法華經疏)	(殘二四三行)	神力品	——	普賢品
(5) S 一一三	(法華經疏)	(殘 七〇行)	序品	——	方便品
(6) P 三三〇八	(法華義記第一卷)	(殘一一四行)	方便品		
(7) 北·暑七〇	(法華經疏)	(殘 九八行)	法師功德品	——	常不輕品
(8) 北·玉二六	(法華經疏)	(殘三三七行)	譬喻品	——	信解品
(9) 北·淡三二	(法華經疏)	(殘三七一行)	信解品	——	授記品
(10) 龍大圖書館本	(法華經疏)	(殘四一九行)	方便品	——	譬喻品

更列表如次。

20. 常不輕品	19. 法師功德品	18. 隨喜品	17. 分別品	16. 壽量品	15. 涌出品	14. 安樂行品	13. 勸持品	12. 提婆品	11. 寶塔品	10. 法師品	9. 人記品	8. 五百弟子品	7. 化城品	6. 授記品	5. 藥草品	4. 信解品	3. 譬喻品	2. 方便品	1. 序品		
					○	○	○	×	○	○	○	○	○	○	○					1. 法華義記	S 2733
○	○	○	○	○																2. 法華經疏	S 520
○	○	○	○	○																3. 法華經疏	S 2463
																				4. 法華經疏	S 2439
					○	○	○	×	○									○	○	5. 法華經疏	S 113
																		○		6. 法華義記	P 3308
○	○																			7. 法華經疏	北·暑70
																○	○			8. 法華經疏	北·玉26
													○	○	○					9. 法華經疏	北·淡32
																	○	○		10. 法華經疏	龍大本

現代性佛學研究的百年薪火相傳：(七)

新佛教史的體系性建構與 批判性佛教思想詮釋的辯證開展

• 江燦騰

有關佛教文學研究方面的代表性作品，可舉丁敏的《佛教譬喻文學》（台北：東初，1996）一書，是海峽兩岸唯一專論此一性質的優秀作品。至於有關佛教儀式的相關研究，洪錦淳的《水陸法會儀軌》（台北：文津，2006）一書，對於有關水陸法會的探討，此書能清楚地解明：從唐代到明代的變革，所以是此一領域少見的現代佛教學術研究的突破之作。⁵³

不過，有關神異僧的特殊崇拜化研究，王見川的《從僧侶到神明——定光古佛、法主公、普庵之研究》（中壢：圓光佛學研究所，2007）一書和其對於民國虛雲禪師實際年齡的新探索，在史料發現和論述角度上，都有新突破。⁵⁴至於台灣東部的佛教史研究，李世偉的《戰後花蓮地區佛教發展初探》，是「以花蓮地區為範圍，依其特質分成『正信佛教』與『民間佛

教』兩類，鉤勒其歷史發展的基本樣貌及相關活動」。⁵⁵相當有新意，能算是先驅性的論述之一。

可是，林美容從「本土化」的立場出發，將早期台灣佛教稱為「岩」或「巖仔」的佛教道場，加以統計，試圖建立早期「民間佛教」的歷史面貌，以別於後來受出家僧侶影響的「正規佛教」。⁵⁶可惜，此種道場，並非唯一專屬「民間佛教」者，故將其抽離出來，加以統計，實無重要意義可呈現。因此，無法用來解釋早期「民間佛教」的普遍現象。唯有將庵、堂、寺等一併加以考慮，才能說明。因此，林美容的此一研究方式，大有商榷餘地。

至於解嚴以來的佛教兩性平權議題的倫理學研究，則釋昭慧(1957-)的《佛教倫理學》（台北：法界，1995）和《律學

今詮》(台北：法界，1999)等各書，都是其最具代表性的相關力作。⁵⁷

不過，從另一方面觀察，自解嚴以來，有關當代台灣本土人間佛教思想的形成及其社會實踐的不同路線之爭，卻又特別激烈和壁壘分明。此因台灣傳統佛教的信仰意識形態，在解嚴之前的仍是相當牢固和保守的。直到1989年時，才發生真正的大改變。⁵⁸

等到1989年時，已經在當代台灣佛學界歷時三年多的關於印順人間佛教思想的爭辯問題，立刻在印順本人當年出版《契理契機的人間佛教》(新竹：正聞出版社)的有力學術背書之下，成爲代表其一生佛教著作的正式且唯一的思想標籤。

以此作爲分水嶺，從此台灣佛教界所爭論的人間淨土思想問題，已被化約成爲贊成或反對兩者立場，以及印順和星雲兩者的人間佛教理念，何者更具有社會的實踐性問題。

筆者是當代首先將印順視爲是對太虛思想的「批判性繼承」者，而認爲依星雲所走的佛教路線，他應該算是太虛思想的「無批判繼承」者，並公開指出：印順曾對星雲人間佛教思想中的融和顯密思想，有所貶抑的情形。⁵⁹

可是，作爲印順思想的忠實追隨者的邱敏捷博士，在其博

士論文中，則一反筆者的並列方式，而是以印順的人間佛教思想，作爲其評判他人佛教思想是否正確的最後依據。所以她因此一舉將包括佛光山、慈濟功德會和法鼓山等，當代台灣各大佛教事業場的人間佛教思想，一概判定爲屬於「非了義」等級的「世俗化」人間佛教思想。⁶⁰

事實上，邱敏捷博士的各項論點，並非屬於她獨創的新見解，而是延續其博士論文指導教授楊惠南，對慈濟功德會和法鼓山，這兩大佛教事業道場的人間佛教思想之批判觀點而來。

因爲楊氏認爲，不論是慈濟功德會所主張的「預約人間淨土」或法鼓山所創導的「心靈環保」，都是屬於過於「枝末性」的社會關懷和過於「唯心傾向」的淨土認知。他認爲此兩大佛教事業道場，不敢根源性地針對官方和資本家的污染源，提出徹底的批判和強力要求其改善，⁶¹反而要求一般的佛教信衆以《維摩詰經》中所謂「心淨則國土淨」的唯心觀點來逃避問題，⁶²所以他指責這是「別度」的作法，而非「普度」的作法。⁶³

所以，邱敏捷博士的持論立場，其實是將其師楊惠南教授的此一論點，再擴大爲，包括對佛光山星雲的人間佛教思想的理念和做法在內的，全面性強力批判。⁶⁴

註釋

53. 相關的最新研究，還可參考：陳省身，〈普濟幽冥：瑜伽焰口施食〉（台北：台灣書房，2009）一書，此書的當代田野調查資料，是最權威的精確報告，但關於歷史溯源的說明，則顯有不足。

54. 此外，王見川的〈還「虛雲」一個本來面目：他的年紀與事蹟新論〉一文，利用虛雲本人所編的〈增校鼓山列祖聯芳集〉、〈星燈集〉，以及高鶴年的〈名山遊訪記〉、〈佛學叢報〉等民國時期佛教史料，重新探討虛雲年齡後，仍然認為〈虛雲年譜〉〈虛雲法彙〉中有誇大、虛構、篡改等不實處，虛雲本人其實只「活了九十歲左右」。〈圓光佛學學報〉，第13期，2008年6月，頁169-186。此一對於虛雲實際年齡的新考定，與胡適先前所作同一主題的質疑研究，實可以先後輝映。

55. 李世偉認為：「由於花蓮屬後開發地區，佛教活動亦晚於西部各地，清代僅有三個民間佛教寺廟，日據時期隨日本移民來到而有不少日本佛教，惟影響有限；戰後國府透過「中國佛教會」強化對佛教界的控制，中佛會花蓮支會率先於各縣市成立。花蓮之「正信佛教」於戰後始大量創建，此與其後

進發展地區有關，著名之道場如東淨寺、淨德精舍屬基隆靈泉寺系統，彌陀寺屬宣化上人所屬「法界佛教總會」，而後來居上乃成爲臺灣著名大道場者爲1966年創立之「慈濟功德會」，於慈善、醫療、教育、文化事業具有所成。花蓮之「民間佛教」歷史較早，其道場性質近於民間信仰型態，就祭祀神言，除主神釋迦牟尼佛外，雜揉諸多民間信仰之神祇，相關神明感應與神通事蹟也極多；同時，大型的民間佛教道場也形成聯庄組織，與地方關係極爲密切。」〈圓光佛學學報〉第10期（2006），頁23。

56. 林美容的此類研究，計兩篇，即：〈台灣狂佛教的傳統與變遷：巖仔的論查研究〉，收在臺灣師範大學主編，〈第一屆本土文化學術研討會論文集〉（台北：1995年4月），頁701-22。〈從南部地區的「巖仔」來看台灣的民間佛教〉，載〈思與言〉，卷33期2（台北：1995年6月），頁1-40。

57. 此類著作，所反映的時代意義如下：雖然台灣佛教兩性平權運動與女性新禪學家的出現，雖直到21世紀初，才躍上歷史舞台，但其發展歷程卻爲時甚久。此因1949年之後，大量大陸逃難來台的出家僧侶，以白聖法師等爲首，透過匆促在台北恢復組織和活動的「中國佛教會」所主導的，傳授戒律活動

與頒發受戒證明，成功地，以大陸「江蘇省寶華山式的佛教傳戒制度」為基調，在台順利地，重塑出家女性比丘尼的清淨神聖形象，並成為戰後台灣社會，最能接受與認同的主流。彼等從此，就代替，類似台灣傳統「齋姑」，在「齋堂」的功能和角色那樣，擔負起全台灣佛教，大大小小各佛寺內，各種日常性事物的處理。例如，彼等須妥善應對來寺功德主，或信眾們宗教需求等，所以彼等其實是寺中事務處理重要負責人。也就是說，彼等在寺院中，是各種雜務或大小庶務的主要的擔綱者，同時也是，寺中男性比丘的重要助理。正如家庭主婦，在一般家庭中，無可代替的地位一樣。可是，其實質地位並不高。其背後真正原因是，儘管戰後，台灣佛教出家女性比丘尼的清淨神聖形象，已被社會或佛教信徒認可，但由於受到傳統印度佛教戒律中，「男尊女卑」的落伍意識形態的深層影響。所以從戰後初期，到解嚴前，台灣佛教的出家女性寺內地位，相對於寺內出家男性來說，仍甚卑微。儘管在事實上，她們的總人數，要多於出家男性的三至四倍之多，並且彼等，在出家資歷、佛教專業知識、教育程度，和辦事經驗等各方面，除少數例外，一般來說，若與出家男性相比，是毫不遜色的，甚至於，尤有過之者。但是

，傳統宗教意識形態之積習難改，所以在相對的成熟條件不具備時，就是有心要改變，也不易成功。此種情況的改變，正如解嚴後政局劇變一樣。亦即，台灣佛教兩性平權運動，在解嚴後的新發展和最後能成功，除有昭慧尼及其眾多追隨者的堅毅努力之外，不可諱言，是亦步亦趨地，繼之前台灣社會婦運的成功，而展開的，故曾受惠於之前婦運的經驗和成果，也是無庸置疑的。我們須知，台灣社會在解嚴前後，在婦運團體所出現爭取新兩平權運動中，曾分別針對現代女權新思潮、兩性平等新概念，在教育、立法、公共輿論三方面，提出強烈訴求；再結合相關社會運動的急劇催化，不久，即大有斬獲，並大幅度地，改善或提升台灣社會兩性不平權的非正常狀況。從此以後，這一重大成就，就成為已通過立法，和可以透過教育傳播的台灣現代主流思想和生活模式的重要內涵。於是，受惠於此社會改革成功的影響，以改革急先鋒的昭慧比丘尼為首，戰後新一代的台灣的佛教女性們，也相繼提出彼等對傳統佛教戒律中「男尊女卑」的落伍觀念強烈的質疑和絕不妥協的凌厲批判。而彼等之所以能以出色精研的新佛教戒律專業知識為依據——主要是吸收一代佛學大師印順的原有相關知識精華——作為與其出家男性對手論

辯時，才得以致勝的強大利器。因此，在歷經一場，激烈的相互論辯，與對抗後，當代台灣佛教，兩性平權的改革運動，終於渡過其驚濤駭浪般的爭議階段，逐漸走出開放的坦途。

58 此年，台灣新一代的宗教學者以未註冊的方式成立「東方宗教討論會」，開始每用一次進行嚴格的宗教學研討和當代佛教學新學術議題之倡導，次年期末年會召開，由於道教學者李豐楙的建議，由就讀於台大歷史研究的筆者，提出以印順導師的淨土思想為中心的相關論述，並邀請任教於台大哲學系的楊惠南教授擔任筆者論文的評論者，當代台灣學術界的精英多人亦曾參與此一論題的討論。所以此一新佛教學術議題，宛若被點燃的火藥庫，立刻爆炸開來，成為此後多年海峽兩岸佛教學者大量重估印順、太虛兩者的人生佛教與人間佛教之別的契機。等時序進入 1989 年時，當時的台灣地區，由於已是到了官方宣布政治全面解嚴之後的第三年了，並且蔣氏在台政權的第二代強人領導者蔣經國氏，也在其嚴重的糖尿病所引起的心臟疾病惡化後，導致提早死亡，而繼其位者正是當時擔任副總統的台籍人士李登輝，於是台灣現代史上首次出現無強人統治的民主化時代。當時反映戰後台灣社會各種弊政的大型街頭群眾運動，也因之立刻如風起雲湧般

地，經常出現台北市離總統府不遠的各街道上，所以當時，不只官方在政治權力的運作曾遭到民間各種不同政治立場的反對勢力之連番挑戰。正是在這樣的氛圍之下，1989 年當年，代表戰後台灣人間佛教思想的兩大路線倡導者：印順和星雲，分別提出其相關的著作和新觀點的詮釋。尤其後者星雲，他曾於 1989 年以「如何建設人間佛教」為議題，在 1990 年舉行一場國際性學術會議，表明他對人間佛教的看法，並以佛教現代化為主題，作為改善佛教的準繩，強調佛教「現代語言化」、「現代科技化」、「現代生活化」、「現代學校化」等四項。為走入時代，將佛法散播各角落，可見星雲有意將人間佛教引領到現代化。其後，則繼續加以詮釋系統化，而成為所謂「星雲大師的人間佛教」。

59. 印順導師曾指出，台灣推行人間佛教傾向，以目前：「現代的台灣，『人生佛教』、『人間佛教』、『人乘佛教』，似乎漸漸興起，但適應時代方便多，契合佛法如實，本質還是『天佛一如』。『人間』、『人生』、『人乘』的宣揚者，不也有人提倡『顯密圓融』嗎？」釋印順，〈契理契機之人間佛教〉，頁 65。

60. 邱敏捷〈印順導師人間佛教思想：台灣當今其他人間佛教之

比較》，此篇文章早期發表於《人間佛教薪火相傳：印順導師思想理論實踐學術研討會》，之後，作者又略事修改，已收入邱敏捷，《印順導師的佛教思想》一書（台北：法界，2000年1月），頁133-160。

61. 楊惠南於1994年12月，以《當代台灣佛教環保理念的省思以「預約人間淨土」和「心靈環保」為例》，提出社會關懷解決方案。直接針對慈濟功德會所發起「預約人間淨土」，和法鼓山「心靈環保」，認為當代佛教推動環保最具成效兩大團體，這方面的成就是有目共睹，就事論事，這兩大團體只在「『量』上限定於幾項環保面相」，更值得注意的是，工業污染（化學污染）、核能污染，這些都是來自於「資本家和政府」。見《當代》，第104期（1994年12月1日），頁40-41。

62. 楊惠南的批評是：檢視當代台灣佛教環保運動，之所以侷限在「浪漫路線」的「易行道環保運動」的範圍之內，原因固然在於主導法師保守的政治理念態度，……把環境保護和保育，視為「內心」重於「外境」這件事，如果不是錯誤，至少是本末倒置的作法。見楊惠南，《當代台灣佛教環保理念的省思以「預約人間淨土」和「心靈環保」為例》，《當

代》，第104期，頁40-41。

63. 楊惠南認為，「大乘佛教所發展出來的『（半途型）世俗型的普渡眾生』，「還是同樣強調物質的救渡」，相反的，「大乘佛教的普渡眾生，有出世的意義，『目的型』的救渡」。並指出：「世俗」型的物質救渡，又可細分為二種：其一是一個一個、一小群一小群，或一個區域的……筆者（楊惠南）稱之為「別渡」……以致成為「頭痛醫頭，腳痛醫腳」的「治標」救渡法。……他們寧可假日到郊外撿垃圾，然後回到廟裏說「唯心淨土」，宣說「心靈環保」，卻不敢向製造污染的資本家的政府抗議。另外一種「世俗」型的救渡，乃是透過政治、經濟、社會制度，全民……這樣的救渡，筆者才願意稱之為「普渡」。楊惠南，《台灣佛教現代化的省思》《台灣佛教的歷史與文化》，頁288-289。

64. 邱敏捷，《印順導師人間佛教思想：與當今台灣其他人間佛教之比較》，曾發表於1999年弘誓文教基金會主辦，【第二屆「人間佛教薪火相傳」學術研討會】（台北：南港中研院國際會議室），其後收入邱敏捷，《印順導師的佛教思想》（台北：法界出版社，2000），頁133-160。

（待續）

願曉《因明義骨》鈎沉（三）

• 沈海波

2010年度中國教育部人文社會科學研究一般項目(10YJA730010)

《義骨》中卷

問：「唯有因過無宗過耶？」

答：「本《疏》有二釋：一云，世間共許有虛空名，然各不知實非實有，故得成宗，無所別過。立因無依，故成因過；一云，若有因中所依不成過者，必有宗中所別不成過，此且許宗，標其因過，非謂宗無過也（云云）。基同後釋，故彼《疏》云：『標空實有，有法已不成，更復說因，因依故何立（云云）』。」

——《大疏抄》卷1引（《大正藏》冊68，頁454上）

問：「不離識實空者何？」

答：「大乘所立真如體，無質礙邊爲無爲也（云云）。」
——《大疏抄》卷18（《大正藏》冊68，頁556下）

《義骨》下卷

引《略纂》文云：「基意同後釋非初釋。本《疏》同初釋，非後釋，皆繁不注也（云云）。」

——《大疏抄》卷17（《大正藏》冊68，頁542中）

本《疏》同《纂》後釋，故更不注也。

——《大疏抄》卷17（《大正藏》冊68，頁542下）

問：「何故名相違？」

答：「《略纂》有二釋○（云云）。基意同後釋。本《疏》有二釋。同《纂》二釋，故更不注也（云云）。」
——《大疏抄》卷17（《大正藏》冊68，頁542下）

問：「約因明有種耶？」

答：「有二種因明也○定賓《理門疏》二云：『有二種因明：

一者摧邪因明，二者引信因明也。』」

問：「二因明差別何？」

答：「不信外道不肯舍邪歸正，對此機局用摧邪因明；先時有

信人，對此機用引信門也。」

問：「此二門用何等比量耶？」

答：「摧邪門定用真比量，引信門用似比量也。」

問：「何故爾耶？」

——《大疏抄》卷14（《大正藏》冊68，頁522下）

問：「凡因明法，以簡去法者，若攝三支？若不攝耶？」

答：「護命僧正云：『有人云，不攝也。』長歲大德云：『有

人云，攝也。』」

問：「二傳中何爲正耶？」

答：「《論》云：『唯此三分，說名能立（云云）。』准此文

云，攝理盡，若言不攝者，應立非同、異品耶（云云）。」

——《大疏抄》卷14（《大正藏》冊68，頁522上）

問：「因明法，若立共比量時，以自他比量對破，爲真破耶？」

答：「不得爲真破也。」

問：「以何知爾？」

答：「周云：『泛立比量法，若共比量，敵者還須共因喻破立

家。若他比量，敵者選用他家道理爲他出過。若自亦爾（

云云）。』不謂與共量以自他量破也。又基破順憬師，爲

『唯識比量』作決定相違云：『前云唯識依共比量，今依

自立，即一切量皆有此過，（乃至）故依自比不可對共而

爲比量（云云）。』」

——《大疏抄》卷15（《大正藏》冊68，頁527下）

問：「因明法但言初立量者爲自，敵者爲他，而不謂立能違量

人爲自，本量者爲他耶？」

答：「亦得爾也。」

問：「據立量破可爾，若約顯過破者何？」

答：「顯過亦准立量，可知也。」

問：「定立敵名自他者，何過耶？」

答：「違《論》文云『能立與能破及似唯悟他』之文也（云云

）。」

——《大疏抄》卷19（《大正藏》冊68，頁559上）

問：「《論》『作法自他共中』何？」

答：「基云：『共不共（云云）。』本《疏》云：『他不共（云云）。』」

問：「二說是非何耶？」

答：「賢云：『基說非也（云云）。』」

問：「其正文何？」

答：「《因明古迹》云：『基云：此《論》所陳名共不共非也，聲論量故。』本《疏》云：『他不共攝，以聲論師立此量，彼許聲外大有同異亦是所聞，敵論佛法不許故也。佛子對彼立聲無常，所聞性故，即自不共（云云）。』」

問：「今意如何？」

答：「俱得理也。」

問：「何故爾？」

答：「依《纂》第三卷名爾故，文云：『問：自不定、共不定○，如理構出（云云）。』」

問：「基《疏》中卷末云：『自共比中，諸自不定及共不定，是必定過。自共有過，非真能立，何名破他。他比量中，若他不定及共不定，亦不定過，立他違他及共有過。既非能立，何成能

破（云云）。』若准此文，本《疏》意可不真不定耶？」

答：「彼次文云：『自比中，諸他不定；他比量中，諸自不定，皆非過攝。』不言共比量中他不定非過。又《斷》有多說，中一說云：『准此，他、共二量之中三種不定，俱說爲過；唯自比量於他不定，不說爲過，非對於他令他解故；或自共量唯他不定，非不定過，爲違於他立自共故（云云）。』既初說三種俱爲過，故本《疏》意，亦真不定也（云云）。」

——《大疏抄》卷19（《大正藏》冊68，頁563上）

問：「因明法若立共比量時，以自他法著過者，成真過不耶？」

答：「得成真過也。」

問：「以何知爾？」

答：「太賢法師《因明古迹》云：『凡因明法，共比量中引自他法，皆作不定（云云）。』又基師爲『唯識比量』，有法差別相違作不定云：『極成色爲如眼識，初三所攝，眼所不攝故。非不離眼識色，爲如自許他方佛等色，初三所攝，眼所不攝故，是不離眼識色（云云）。』」

——《大疏抄》卷21引（《大正藏》冊68，頁578下）

（待續）

生活中的禪法

(五)

• 何世亮

八、滅卻心頭火自涼

日本的戰國時代，快川禪師因為得罪了織田信長，於是織田信長放火燒寺，快川禪師在臨死的時候，勉勵僧眾們，說：「滅卻心頭火自涼。」大家就一起以身殉道，傳為一段佳話。不過織田信長因為造了這樣的惡業，很快就受到了報應，在一次的戰亂中，被部下殺死了。

「滅卻心頭火自涼」這句話的意思是說，不管我們遇到了十分困擾的事情，假如我們能消除心中的怒火，那麼就像火熱般的炎熱，也能瞬間轉變成清涼。

這句禪語，說起來容易，做起來就有困難了。從前有一位行者，他自覺我執很深，業障很重，所以他就到廣欽老和尚的寺廟中去修行，他請求老和尚砥礪他、辱罵他、磨鍊他，幫他消業障，老和尚也答應了。

於是他就留在寺廟中修持苦行，如此過了一段時日，他也很精進地修行。

有一天在大庭廣眾之下，廣欽老和尚突然破口大罵他，說他不知廉恥，我執太重，懶惰懈怠，虛度光陰，不知何時才能解脫。

他感到很慚愧，就低頭默默地回去禪房，不知不覺之中，突然怒火中燒：「我也沒有做任何錯誤的事情，老和尚卻在大眾之中辱罵我，使我喪盡顏面。」

越想越生氣，就動了離去的念頭。於是他把行李打包好了，於晚餐的時刻，就去向廣欽老和尚辭行。

老和尚說：「怎麼了？你不是想要來這裏修苦行嗎？為什麼這麼快就要離開了？」

行者說：「我在大眾之中被老和尚辱罵，覺得很沒有面子，所以在這個地方也待不下去了。」

老和尚笑著說：「你不是叫我罵你嗎？要我幫你消業障嗎？」

行者突然記了起來，才發覺要消除我執，實在是一件不容易的事。

有位朋友在工作中被主管責罵，他感到十分痛苦，來找我，尋求一點安慰。

我勸告他說：「暫時不要生氣，生氣的話，首先傷害的是自己，再來要好好思考，假如對方的責罵是有道理的，那麼我們就必須好好反省，修正自己，可以增長能力，假如對方是無理取鬧，或惡意中傷，那麼我們也不要動怒，因為這樣可以消除我們的惡業，而對方便會承受我們的業障。」

朋友聽了我的話，便釋懷了。

這樣大概過了半年的時間。

有一天，朋友突然跑來跟我說：「以前我曾經向你訴苦的那件事，你還記得嗎？」

我說：「是什麼事！我不記得了。」

他說：「以前曾經責罵我的那一位主管，最近罹患了大病，現在還在住院呢！」

這下子，我就記起來了。

他又問：「真的有業障轉移的現象嗎？」

我說：「這不一定是業障轉移的現象，而是你消除了業障，而對方造業，產生的因果報應，金剛經有說，若善男子，善女人，受持讀誦此經，若為人輕賤，是人先世罪業，應墮惡道，以今世人輕賤故，先世罪業即為消滅，當得阿耨多羅三藐三菩提。」

九、一圓相

古代的禪師，常會用毛筆揮灑一個圓圈，代表圓滿的意思，到底什麼是圓滿呢！

人們都在追求圓滿，以為事事如意，即可永遠保持幸福快樂的生活，其實這是不可能的事。

當會議結束的時候，我們會說，會議圓滿成功，當家人團聚在一起的時候，我們也會說：「大家團圓。」當夫妻恩愛的時候，我們就說：「婚姻很美滿。」

但是世事無常，富貴有一天會變成貧賤，高山有一天會夷成平地，美麗有一天會化成醜陋，健康有一天會老病死，恩愛會有別離的一天，成功有一天也會失敗。

禪法所謂的圓滿，並非事事圓滿的意思，而是心圓滿則事圓滿，我們的心靈要包容善惡、好壞、吉凶、福禍，是非的兩

端，視缺陷為完美，轉逆境成順境，知足常樂，隨遇而安，此即為真正的圓滿。

茶道大師珠光，與朋友們上高樓品茗，當時天空出現了滿月，十分美觀，大家盛讚滿月的完美壯麗。

但是珠光卻說：「我不喜歡滿月。」

大眾不明所以。

珠光說：「我喜歡半月，半月較為暗淡，更添朦朧之美。」

珠光的意思是說，世界上沒有完美之事，事情一臻完美，便立刻出現缺陷，所以不如欣賞缺陷之美，反而饒具趣味，更不會有造成缺陷的恐懼。

有一位富翁，他建造了一間美侖美奐的茶亭，感到十分得意，於是就請來一位茶師，來欣賞他的傑作。

富翁很自傲地說：「你認為這間茶亭建造得怎麼樣？」

茶師說：「太美麗了，不過還不能算是完美。」

富翁疑惑地說：「那麼要如何改造，才能盡善盡美呢？」

茶師走到一棵大樹旁，用力搖了一下，結果落下了許多枯葉。

富翁連忙阻止說：「這樣子，茶亭不就骯髒了嗎！」

茶師笑著說：「這樣才能合乎自然，才算盡善盡美。」

(待續)

假布施真釣名

大智度論談到不清淨布施，其中第十二項是「為名譽故施」。為名譽而能真實將財物捨出，只是不淨施。有一種非真心布施但卻想得大善人的吝嗇鬼，不想施捨而又要釣大名。

在大涅槃經佛陀如是教示迦葉菩薩：

如果有人來問，我要如何不必施捨一毫錢，而能名為大檀越者。你就如是教他：

一、若有沙門婆羅門等少欲知足、不受不畜不淨物行者。而故意布施奴婢僕使給他。

二、知此人是修梵行者，故意施與女色。

三、有不喝酒不食肉者，特意以酒肉布施。

四、有過午不食者，過了中午後再施食給與。

五、不著香花鬘者，施以香花鬘。

明知修梵行持淨戒者必不接受，假心施予。如是心態假行布施，布施之名，名聞天下。卻未曾損己一毫之錢財。是為假布施真釣名，欺騙全天下人。

話說回來，不能一支竹竿打翻一條船，上文所說，也只是少部分人，大多數人還是真行布施者。

王陽明等人遇到智慧老人的冥契經驗探討(二)

• 林維明

一、王陽明曾見異人經驗談

王陽明(1472-1529)的五世祖王綱(字性常及德常)、高

祖父王與準(字公度、號遯石)、曾祖父王傑(又名世傑、槐里)、祖父王天敘(本名倫、竹軒)、父王華(字德輝、號實菴、龍山、海日翁)(柳存仁, 1995, 頁847-853)。世代都是

儒者。王綱曾見異人趙緣督道士並預言其後當有大儒名世者出。這位大儒就是王陽明。王陽明的「致良知」思想對後世影響很大。而王陽明除了在學術思想方面有獨特的建樹外,亦有一些個人的修行記錄。其弟子錢德洪、王龍溪、羅洪先等人,曾費盡苦心蒐集並再三印證後才編成的。所以王陽明遇見「異人」或「正夢」絕非出自稗官野史而是實錄(墨憨齋, 1968, 王守仁, 1992, 黃宗羲, 1974), 而實錄中有許多離奇的内容,

以下將扼要述說這些經驗。

1、遇到異人之經驗

陽明出生前,其祖母曾夢見雲中有吹笛打鼓聲、神人穿彩衣送嬰兒給她,夢醒後,就聽到嬰兒哭啼聲,此為首位「異人」。

五歲時,他尙不能言,有神僧路過歎道:「好個孩兒,可惜道破!」。其祖父立即將其原名為「雲」更改為「守仁」。一經改名後,陽明立刻會說話,此神僧是第二位「異人」。十一歲時,他隨父赴京師任官,在長安街上遇見一相士為他看相後,說:「鬚拂領,其時入聖境;鬚至上丹台,其時結聖胎;鬚至下丹田,其時聖果圓」。此相士是第三位「異人」。

十七歲時，他奉親命至南昌迎娶夫人諸氏，其岳父諸養和是江西布政司參議，將在官署成禮。然而他因求仙心切，走入鐵柱宮道士徹夜對坐，道士傳授煉氣靜坐養生之道，而忘了婚期，岳父諸養和遣人四出追查，次晨始歸，這是有名的佳話，此為第四位「異人」。

二十一歲時參加浙江鄉試，場中夜半見二巨人、各衣緋繡、東西立，自言道：「『三人好作事』，忽不見。」陽明與孫燧、胡世寧同時中舉。孫、胡二人在爾後的宸濠事變中被殺。而陽明則平定此亂。此「二巨人」是第五位「異人」（兩人姑且算為一人）。

二十八歲時，奉命督建「咸寧伯」王越墳墓。在未及第前，陽明曾夢見王越贈他弓箭，而此時墳墓完工後，咸寧伯家以王越生前佩箭相贈，昔日夢境應驗，王越是第六位「異人」。

三十歲陽明以刑部主事奉命自京師赴江淮錄囚，事畢，遂遊九華山、夜宿無相、化成諸寺，此時碰到「善談仙」的蔡蓬頭、王陽明知其有道，所以從後堂追到後亭、待以客禮，然而蔡曰：「汝後堂、後亭，禮雖隆、但終不忘官相」，一笑而別。此為第七位「異人」。

當時，他聽聞地藏洞有異人，居住險峰，坐臥松毛，不火食者，陽明歷經千辛萬苦拜訪，異人正熟睡，陽明坐傍撫其足，有頃、醒，警曰：「路險何得至此！」共論最上乘曰：「周濂溪、程明道是儒家兩位好彥人」，後再至，其人已他移，故有「會心人遠」之歎，此為第八位「異人」。

三十六歲時，因避劉瑾之禍，在閩越山區一寺廟，偶遇二十年前在鐵柱宮所碰見的異人，其人力勸其赴謫所，以免權奄遷怒而逮其父，陽明聽信，決定赴龍場，此一道士即同上述之第四位「異人」。

隔年三十七歲，到龍場驛。日夜靜坐以求靜一。某晚中夜，忽大悟格物致知之旨。睡寐中，若有人語之者，此經驗如天啓般，王陽明不覺雀躍，從者皆被驚醒。其睡夢中若有空中之音或可釋為幻聲，由於此聲而使王陽明脫胎換骨，其功能如同智慧老人原型。但未有形象出現，所以未列入「異人」類。

在三十七歲以前，王陽明尚在摸索階段，聽從鐵柱宮道人建議，不再流竄避難，勇敢的走向龍場驛，此一蠻荒之地，隔年夢中大悟而精神新生，爾後「異人」就不再出現了，因為異人對他而言，已起不了作用了。王陽明多次見到異人指點，表

示他的生命能量場很大，他的出生應世絕非偶然。在上述八位異人中第一位夢中的神人授嬰。這是一般宗教師常有的「奉天承運、下降人世」的現象。而另外七位異人有兩位（如二巨人及王越）是指點王陽明在官場上之事功如平定宸濠及靖亂，而另外五位方外之士及夢境中異人之指點是一種神秘經驗，對王陽明而言，不認在事功及修行上都有很大的幫助。以下，筆者試圖對這些冥契經驗作一些詮釋。

2、異人所言之詮釋

第二位神僧講一句啞謎：「好個男兒，可惜道破」。王陽明的祖父一聽到此話，馬上幫他改名。因為王陽明原名為王雲，母親懷胎十四個月，祖母夢見神人乘雲送孫給她，因故取名為雲。其房舍亦命名為瑞雲樓以識其盛。然而天啓是神秘，所謂：天機不可洩露。陽明出生是天縱英明使命重大。所以其祖一經神僧一語道破，立刻改名。

第三位異人所言入聖境、結聖胎及圓聖果三階段、上丹田即上丹田。與下丹田等都是道教之語彙。王陽明曾對其熟師說：「讀書登第恐未為第一等事，學聖賢才是第一等事」。自幼即有愛慕道教之傾向，自長安遇相士開示後，常對書

、靜坐凝思、追冀神秘及豪邁不羈的個性、以及十五歲時曾偶出塞、經月才返家，可見在他的青少年期是相當走極端的，王陽明在龍場驛悟道後的「後三變」：就是先以默坐澄心為學、主收儉為一變，江右後致良知為二變，而居越後漸入化境為三變，此與異人所言入聖境結聖胎及圓聖果相應（引楊儒賓，2007，頁178；黃宗羲，1974）。相士之言有點指點（預言），具前兆之意義。

第四位異人鐵柱宮道士對陽明一生的重要性相當重要。

鐵柱宮是在南昌，又名延真觀、景德觀、妙濟萬壽宮，是祭祀「淨明道」的始祖許遜，該宮特別提倡忠孝，其教義與儒家義理最為相容，王陽明因求道而誤婚期。婚姻是人生重要關卡，王陽明在成婚前和成道前都與此道士有交涉，王陽明在政治生涯最關鍵的時刻適時的給他明確的建議，使王陽明安然上道，往南方投向蠻荒惡地龍場驛，終於從九死一生的險境中，找出一條活路來，據資料顯示此道士第一次見王陽明時年已九十六，而第二次為一百一十六歲，若將其視為智慧老人原型意象，此年齡是適當的（墨憨齋（1968）卷上，頁9）。

王陽明的第七位異人是蔡蓬頭，與之相遇也是具有預言

之功。由「蔡蓬頭」的名字可知他是蓬頭散髮，常被視為脫離世俗禮法的規範，能自由自在表現的象徵，而且也是道教仙人的體現，例如：白玉蟾仙人在人間的形象就是蓬頭赤足（白玉蟾，1976，頁243）。蓬頭原為天仙，可惜世人不識。

蔡蓬頭善仙道，陽明千方百計想叩詢其學，但蔡蓬頭以「不忘官相」為由，拒絕陽明的請求。因為當時王陽明雖然慕道之切，然而仍憂國憂民，這種心情在神仙道流的方外人士看來，與追求官場功利主義無異，所以很難取得妥協，雖然這一次的遭遇未帶給陽明實質上的收穫，但是卻使他在隔年漸悟道教與佛教之非，他的觀點是佛道不說親民、不親世務（柳存仁，1995，頁891；柳存仁（1981），頁34；王守仁（1992），頁11/24）。然而這個論點在佛教的觀點是認為，佛教徒出家是為了更能集中全力學習佛學，將來可以積極作教化眾生的入世工作。縱然如此，陽明的思想仍充滿佛、道方面的智慧（可參見柳存仁1981及1995的文章）。

第八位異人是與地藏洞異人相遇。王陽明訪此異人得到「周濂溪、程明道是儒家兩位好彥人」的案語。而《年譜》上說，陽明再度拜訪，則遍尋不著，而有「會心人遠」之感

慨。王陽明對此句話有深得我心之感，由於儒門中周濂溪和程明道均有得自道教，而陽明哲學亦傾向陸九淵（象山）是沉浸於道教之修持領悟其佳趣，所以陽明的良知之學獨契道妙，後人常以陸、王並稱。而他特別契合的是程明道和周濂溪，他對這兩人的評價極高，所以地藏洞異人的話語是指點王陽明學問的下手處。

王陽明三十七歲到龍場驛時曾聽到「若有人」的幻聲。

根據《王陽明出身靖亂錄》頁之描述：發聲者的身分還是可以辯識的，因為夢寐中向他傳達真理消息者是孟子本人：「孟子為講良知一章，千言萬語指證親切」。王陽明「夢中不覺驚叫」。此書雖為小說體，但所言多有本（墨憨齋，1968，頁4），另外，柳宗仁（1995，頁867），亦有敘述。此事例根據榮格對智慧老人的定義有可能是歷史人物。發生的時機可在幻象或夢中，我們可視為另一種跨時空的「同時性原理」的呼應（Progoff, Jung 1973, pp. 72-92），所以這個關鍵性的臨門一腳也可視為陽明遇見智慧老人的案例。

（待續）

跡門十妙祇是自行化他始末(七)

／雲庵

二、三法妙

有位無法，無實質可安住。三法是位所住止處。三法即是真性、觀照、資成三軌。

真性軌，是真實法體，不妄不異，如如不動，不可破壞的實相真理。說的是在果位的境妙。觀照軌，破惑顯理的智用。破除迷妄之情，開顯此實相真理的智能，是能見到真理的智慧，是果位的智妙。資成軌，彼此相依起用的萬行。助成獲得觀照智能的積功累德之善行，是求解脫的實踐，是果位的行妙。意即前境、智、行所闡明的是：諸諦是真性軌相貌，諸智是觀照軌的相貌，諸行即是資成軌的相貌。故說境智行就是三軌。名雖然有三種，祇是一大乘法，即三軌共成一乘。一乘正是成佛的要徑，覺悟的要義。一乘即具三法。一佛乘，亦名第一義諦，亦名第一義空，亦名如來藏。

第一義諦，理極究竟。諦理是觀境，也是境妙，是真性軌。

第一義空，空是觀照。觀照是智慧，遣蕩執情無餘，對觀照，也是智妙。如來藏，真理在煩惱中稱如來藏，出煩惱即法身。具含諸法互相濟用，故對資成，也是行妙。此三法，三不決定是三，三而又論一。以各異其德，故一論三。以同體故，又是三而論一。猶如人有多種技藝，技能各別，其身是一。

各教都有各自的三法，以四教各論三法，是各教的安置處。

(一)藏教三法。三藏以無為智慧，名觀照軌。以事不即理，故能證智為乘體。所以觀照軌，是三藏正體。智慧破惑是正，資助智慧破惑的是助，也就是持戒、修定、行事六度等是助道法，名資成軌。由正智與助道力量，斷惑入真，是真性軌。緣覺乘仿聲聞三法。用中智觀十二因緣，是觀照軌。持戒、修定、行事六度等是助道法，是資成軌。二力斷惑入真，是真性軌。

三藏菩薩以無常觀為觀照，如觀四枯四念處。發四弘願，修六度等功德，是資成軌。坐道場發真無漏慧，以三十四心，斷結見真，是真性軌。

乘就是教乘，三藏從三界中乘三藏教乘，出到薩婆若中住。

(二)通教三法。通教真性軌為乘體，所詮釋諦理與能證之智，其體不相離，故以理為體。其智巧思，能夠即色是空，事中有理，事中之理即是真，非去事乃有真，故為乘體。因觀照而有空慧，故即空慧即是觀照軌。衆行是助道法。

菩薩出三界已，用行為乘體。萬善是菩薩入聖道資糧，衆行乃諸佛助道之階漸。若有目而無足，豈到清涼之池。觀慧是目，衆行是足，衆行資助，淨佛國土，教化衆生，乃至道場，乃可名住薩婆若。

(三)別教三法。以緣修觀照為乘體，諸行是資成。所謂緣修，謂其還滯留存有主客觀的對立，以及有作意的修行，是漸次顯現中道的修行。真修是直接顯現最高真理的佛性。以觀照、資成為緣修智慧，慧能破惑顯理，理不能破惑，理須人應用故。若得觀照慧，則能破惑，故以用智為乘體。

別教人乘此緣教觀照教乘，諸行資成力用，自然流入薩婆若海住無生忍。

(四)圓教三法。以真性軌為乘體。以真性始終不動煩惱，不出

生死，故為乘體。圓教乘體，假設有始自五品終至究竟之說，此是約人約惑約智功能淺深方面說，若言有始有終，而又是非始非終，此約因果法體無別之說。

1. 真性體常住不變，自性清淨，雖不動煩惱不出生死，亦可隨出隨入。住首楞嚴定故，住超越三昧故。

2. 觀照軌，真性寂而常照，是為觀照。照是化物，化物放出大感情，物得道已，情則回收，沒有一絲罣礙。度衆生已，而無一衆生可度，把握第一義空故。雖常在定中，而隨時關心衆生的需要。

3. 資成軌，真性法界，即含藏諸行，性德無所不在，為人出生一切事行修用。無量衆具，即如來藏，指法界含十方虛空，所有自行化他無不含容。日光不擇貧富貴賤，祇要願意享受，無不光照。

圓教三軌以真性為體，餘二軌從真性體所延伸。由此而知三者皆不能單一獨立。真性軌是實相之代表。實相一法出生無量法。如此則真性軌涵育宇宙萬事萬物。

圓教人乘圓教教乘，直趨三德秘藏中住。三法妙是圓果，境智行位四妙是圓因。由因至果，安置三法處。是為自行因果跡門五妙。

(待續)

詠梅(七)

紹嵩

倚賴春風壓眾芳，
枝枝灼灼爛生光。
向來子美知如此，
可是無心賦海棠。

詠梅(八)

紹嵩

獨吟高閣對官梅，
春色先從筆底回。
詩到揚州定清絕，
不才羞作等閑來。

橫山雨中戲作

紹嵩

春風相引與詩情，
江上閑衝細雨行。

湛然詩鈔

一二九

最感橫山山上塔，
幾回相送復相迎。

道中即事

紹嵩

南浦東岡二月時，
逆流穿樹墮花隨。
春風掩映千門柳，
多少長條拂地垂。

桐廬道中

紹嵩

錢唐江上到桐廬，
一帶溪山盡不如。
對景由來詩句麗，
夕陽無語淡煙初。

夜聞杜鵑

紹嵩

竹塢無塵水檻清，
一更更盡到三更。
杜鵑不管人殘夢，
雨外飛來頭上聲。

舟中戲書(一)

紹嵩

芳草青青古渡頭，
扁舟幾日為詩留。
心閑對境渾無競，
寂寂長江萬里流。

舟中戲書(二)

紹嵩

十二峯前且繫舡，
眼中百里舊山川。

湛然詩鈔

一二〇

遙知此夕多情思，
江月隨人處處圓。

舟中戲書(三)

紹嵩

出門縱步細哦詩，
正是山中多景時。
願我於茲詩有興，
流鶯百轉最高枝。

再遊道場

紹嵩

萬仞峯頭古道場，
重來敗葉帶飛霜。
感時偏動騷人興，
橘柚園籬近半黃。

一〇二年七月份會務報導

(會訊第383期)

捐款芳名錄 (總計 伍萬叁仟陸佰元整)

肆仟元：許桂春

叁仟元：劉鎮誠

貳仟元：張玲瓏

壹仟伍佰元：悟徹法師

壹仟元：水月法師 鄭棋安 楊怡玲 郭明鑫

林吉利 傅冠智

伍佰元：釋道益 度小月 修欣打字行

瑞展化工原料有限公司 三寶弟子

李承育 李慧玲 李雪梨 李焜茂

徐黃貴美 徐鈺銓 徐淑媛 林枝章

吳燕靜 傅冠盛 謝孟哲 謝金花

宋淑貞 洪陳老遠 洪振銘 洪貴玲

洪桂昭 洪桂莉 洪秀源 洪秀宏

方宏鍊 高淑惠 許汝櫻 許瑞吟

陳羿宏 陳永漢 江柏興 吳美樺

叁佰元：李依璇 林春珠 林世豐 韓立銘

鄭婷方

貳佰元：王建宗 王延銘 王昱絮 李淑珍

林融唯 黃美月 黃朝貴 黃炳文

韓麗玲 張錦雲 侯坤隆 侯坤成

蕭伊欣 蕭依慧 謝幸芬 陳清瑞

陳品華 葉曉恩 葉曉源 葉曉惠

許素月 許雀芬 許富琮 宋金良

宋孟霖 莊寶治 趙振豪 趙偉翔

鍾瀚禧 柯錦燕 辛翌綸 辛昱潔

趙佩芸 趙益欽

邱煥斌 姜進榮 曾月里 曾華宥 曾彥夫 薛昭賢

鍾耀諒 祝遠恒 邱玟諭 邱昱誠 邱名鋒 邱雍舜

102年7月份收支明細表

收	上月結存	\$452,630	90
	本月收入	\$ 53,600	00
入	收入總計	\$506,230	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第325期印刷費用	13,700	00
	福田雜誌郵寄費用	2,404	00
	劃撥代金手續費	70	00
	濟助支出		
	黃 ○ 勇	2,000	00
	吳 ○ 木	2,000	00
	洪 ○ 欽	2,000	00
	吳 ○ 霖	2,000	00
	張 ○ 廷	2,000	00
	葉 ○ 涓	2,000	00
	葉 ○ 華	2,000	00
	白 ○ 雅	2,000	00
	翁 ○ 溪	1,000	00
	蔡 ○ 興	1,000	00
	鄭 ○ 娟	1,000	00
	支出總計	\$ 35,174	00
	本月合計	\$471,056	90
	收支比較	65.6 %	

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○木先生、洪○欽先生、吳○霖先生、張
○廷先生、葉○華女士、葉○涓女士、白○雅女士，以上各貳仟元整；蔡○
興先生、翁○溪先生、鄭○娟女士，以上各壹仟元整。



六祖慧能禪師禮五祖弘忍禪師

• 贈 閱 •

■ 中華民國一〇二〇年八月十五日出版
佛曆三〇四〇

■ 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：0366921~4 福田雜誌社帳戶

■ 社 址：台南市70050忠義路二段38巷8號

■ 印 刷 廠：先進印刷社(台南市育樂街115-1號)

■ 行政院新聞局登記局版臺省誌字第991號

■ 中華郵政南台字第267號執照登記為雜誌類交寄