

智慧如海

深入經藏

團團明月無增減，凡情顛倒見盈虧；  
縱後迴光照西域，於其更理未曾移。  
巧用巧妙巧度物，不作怨家不作佛，  
法身巧用妙難思，借問定從何處出。

《觀心論》



# 妙林

菩妙題

宗旨：弘揚佛法  
提升品德  
推行淨土  
淨化人心

MIAO LIN

第29卷 10月號

本刊贈閱 歡迎索取

西元二〇一七年十月三十一日發行（雙月刊）佛曆二五六一年

發行所：元亨寺 妙林雜誌社 E-mail: miaolin666@gmail.com

社址：804 高雄市鼓山區元亨街七號

元亨寺網址：http://www.yht.org.tw



妙林結緣書  
~山中談經系列~



山中談經



淨土漫談



百篇佛經選集



佛經的故事

《妙林》第二十九卷 十月號

西元一九八九年元月一日創刊  
西元二〇一七年十月三十一日發行  
創辦人·菩妙和尚  
發行人·釋淨明  
編輯·釋宏觀、釋會忍、釋忠定  
校稿·釋忠定、鄧昭義  
完稿·妙林編輯部  
寄發組·辛俊德  
法律顧問·吳信賢律師  
發行所·妙林雜誌社  
E-mail·miaolin666@gmail.com  
社址·高雄市鼓山區元亨街七號  
NO.7 YUAN-HENG STREET  
KUSHAN DISTRICT KAOHSIUNG,  
TAIWAN, R.O.C.  
電話·(07)521-3236~9分機306  
傳真·(07)551-2164  
郵政劃撥·41881508劉英治(釋淨明)  
印刷·美育彩色印刷股份有限公司  
行政院新聞局登記局版高市誌字80號  
高雄郵局許可證 高雄字第613號  
◎請尊重·著作權益

【影畫集錦】

- 01 元亨寺盂蘭盆盛會、元亨佛學文教研修部「九九重陽大悲懺法會」
- 02 福嚴校友會研習營
- 03 高雄市佛教會九九重陽敬老活動

【菩公遺訓】

- 04 一心念佛..◎菩妙和尚

【漫畫集】

- 05 老實念佛—菩妙和尚..◎沈東廷

【佛學轉引】

- 08 《大乘廣五蘊論》釋要(六之三)..◎釋淨照
- 21 印光法師對民間宗教信仰的批判(上)..◎釋存德
- 26 佛陀的生命教育及其普世價值(五)..◎丁孝明

【演培長老徵文入選】

- 32 《唯識三十頌》的「轉識成智」修學義理探討(四)..◎林維明
- 39 〈蓮居菴新法師往生傳〉死亡書寫之研究(中)..◎釋証煜

【妙林園地】

- 44 法音宣流—歡喜心領執事..◎釋淨明
- 46 佛七開示—《六祖壇經》之述要(十)..◎釋會智
- 59 培育僧才—師父的責任(上)..◎禪慧戒定
- 67 波羅蜜園地—念佛功德..◎釋生定
- 69 飲食珍饈—腐乳的奇幻漂流..◎陳海晏
- 74 健康有約—懷疑孩子是過動兒前，大人可以做的事..◎李佳燕
- 76 教息會報
- 77 感恩孝親—從當下開始..◎慈心
- 80 元亨銅雕之美

封面：福嚴校友會研習營大合照..◎陳靜芳攝影

①~③元亨寺於民國106年9月3日至5日（農曆七月十二日至十五日），舉行「盂蘭盆法會」，其流程：農曆七月十二日下午三點召請，七月十三日至十五日誦《禮佛大懺悔文》、《地藏菩薩本願功德經》以及《佛說長壽滅罪護諸童子羅尼經》；並於七月十五日上午九時，由住持淨明和尚率眾敲響幽冥鐘，普願一切有情「聞鐘聲煩惱輕，智慧長菩提生，離地獄出火坑，願成佛度眾生。唵！伽囉帝耶莎訶……」。當日下午，禮請會清法師主法施放餞口一堂，願以此功德迴向世界和平，災難永息；生者增福增慧，亡者超生淨域。（王清江·攝影）

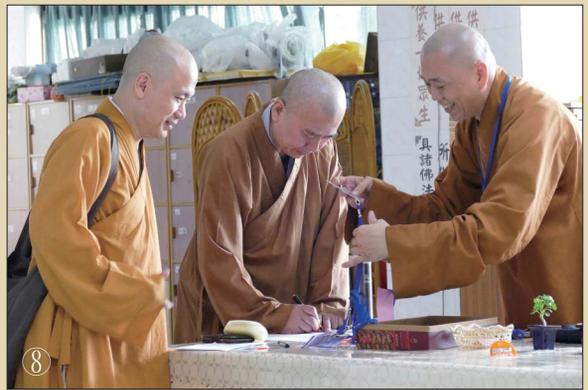
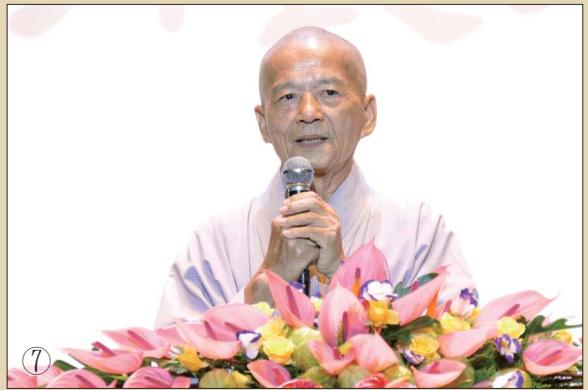
④~⑥民國106年10月28日元亨寺佛學文教研修部舉行「九九重陽大悲懺法會」，由顯慧法師主法，帶領四眾弟子共聚於光明樓，齊誦《大悲懺儀合節》及大悲咒，藉由諸佛菩薩的慈悲大願，以虔誠的力量，冀求禮佛和拜懺等殊勝的功德，祈願風調雨順、災難遠離。（陳靜芳·攝影）





⑦~⑫福嚴校友會研習營於民國106年10月12日、13日，假元亨寺兒童班、梵音講堂舉行。是日，法師們各別從北中南區陸續報到，一見到昔日的同學無不相見歡！於開幕中，貴賓淨明和尚提到：今日有難得因緣，能令諸多的法師共聚此研習營，相信見到當時的同學，一定非常地喜悅。在座有的法師身職是住持、當家等之位，說明創辦佛學院的成功，造就佛門中的龍象。

主辦單位為此研習營，精心準備茶點以及佛法的課程之外，同時亦安排醫學與健康的講座，讓在座者對醫學知識與保健的方法更加了解。另外，在閉幕式中有摸彩活動，讓校友會研習營於歡樂中圓滿結束。(陳靜芳·攝影)



⑬~⑱高雄市佛教會於民國106年10月21日，假元亨寺梵音講堂舉行「九九重陽敬老節」的活動，參與的貴賓有市政府副秘書長蔡柏英、民政局陳淑芳副局長等蒞臨。首先，由高雄市佛教會理事長淨明和尚致詞：農曆「九月九日」是傳統的重陽節，又因「九九」和「久久」同音，含有長長久之意，所以希望每位老人家都能擁有富貴又長壽，而今天現場的嘉賓中有佩戴著一朵紅花者，即是我們「敬老」的貴賓。

元亨寺與萬德禪寺各別準備不同的表演，其中有佛教敦煌舞、扇子舞等，還有最喜愛的「歌仔戲」，讓在座的長者們各個看的目不轉睛，這特別的日子就在歡樂的氣氛之下圓滿結束！（王清江·攝影）



## 一心念佛

念佛也跟做事業一樣，必須懇懇切切專心一致，把它當成一件極重要的大事看待，佛號才可能念得好。如果既不至誠也不懇切，以散漫心隨緣念佛，那只是跟淨土法門結結善緣而已，哪裡能成就呢？

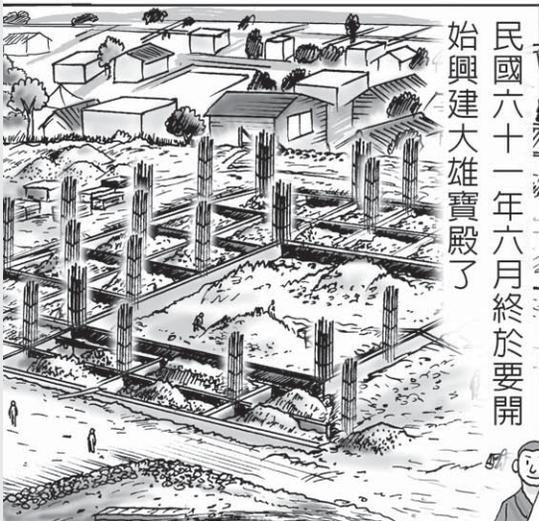
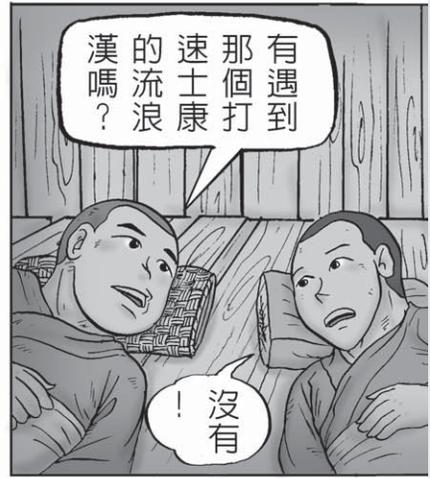
平日我們一心持名念佛當然是必須的，可是不要存有得到「一心」的企盼。一心不亂的功夫是怎樣成就的？不也都是從平常的散心念佛，持續不斷地訓練而成的。所以念佛不用希求一心，只要老老实實的念下去，不可思議的功德自然的便會慢慢出現。

現在大家都還只是凡夫，貪瞋癡的念頭難免會時時出來打斷念佛。這時不用去管妄念如何，只要將佛號繼續念下去，妄想沒有自體，慢慢就會消失不見。所以大家千萬要清楚，一心持名的意思，不是教人要斷盡妄想得一心，而是教人專心念佛的意思。🙏









(待續)

# 《大乘廣五蘊論》釋要(六之三)

佛學轉引



◎釋淨照編寫

S1-1-2-4-2-2-2-3. 滅盡定

云何滅盡定？謂已離無所有處染，從第一有，更起勝進，暫止息想作意為先，所有不恆行及恆行一分心、心法滅為性。不恆行，謂六轉識。恆行，謂攝藏識及染污意。是中六轉識品及染污意滅，皆滅盡定。

滅盡定，又稱為「滅受想定」或「第九次第定」。滅盡定，暫時滅盡前六識與染污的第七識，因此稱為「滅盡定」；又因為「受、想」為令有情生死流轉之最重要的因素，所以滅掉「受、想」為首要，因此又稱為「滅受想定」；又因為居於「九次第定」（初禪、二禪、三禪、四禪、空無邊處定、識無邊處定、無所有處定、非想非非想處定、滅盡定）之最上，因此又稱為「第九次

第定」。

滅盡定，是「已離無所有處染，從第一有，更起勝進，暫止息想作意為先，所有不恆行及恆行一分心、心法滅為性」<sup>34</sup>，已經捨離無所有處定的貪染，從「第一有」（二界中最殊勝的有情，即非想非非想天），更加生起勝進。修滅盡定的方法，先作意：暫時止息想；得滅盡定時，使前六識、染污意（染污的第七識）及相應的「受、想」心所等，暫時不生起現行。

「不恆行，謂六轉識」，前六識依阿賴耶識而轉起，所以稱為「六轉識」。前六識會間斷，所以稱為「不恆行」。

「恆行，謂攝藏識及染污意」，「攝藏識」，是阿賴耶識，相續不斷，所以稱為「恆行」。「染污意」，是與俱生我執相應的末那識，凡夫的染污意，也是相續不斷，所以也稱為「恆行」。滅盡定，只暫時滅掉染污意及相應心所，沒有暫時滅掉阿賴耶識及相應心所，所以說「恆行一分心、心法滅」。

滅盡定與無想定，合稱為「二無心定」，都是依極增上之「厭」種子的分位而假立。因此，滅盡定，離開「厭」種子之外，沒有另外的實體。若此厭心種子，只暫伏前六識與心所的種子，使不生起現行，就叫做「無想定」；能暫伏前六識、染污意與相應心所的種子，使不生起現行，就叫做「滅盡定」。

《瑜伽師地論》對於滅盡定的說明：「若諸聖者，已得非想非非想處，復欲暫時住寂靜住。從非有想非無想處，心求上進；心上進時，求上所緣竟無所得；無所得故，滅而不轉。如有有學，已離無所有處貪；或阿羅漢，求暫住想作意為先，諸心、心法滅，是名滅盡定。由是方便，證得此定。」<sup>35</sup>由此可知，修滅盡定的目

的，是爲了暫時使前六識、染污意及相應心所息滅，而能安住寂靜，沒有擾動。

什麼人才得滅盡定呢？依聲聞乘說，「有學聖者，能入此定，謂不還身證。無學聖者，亦復能入，謂俱分解脫。」<sup>36</sup>有學聖者與無學聖者，才能得滅盡定。聲聞乘的有學聖者，包括預流果、一來果及不還果；這裡是指「不還身證」，即指不還果而且有四禪八定的經驗。無學聖者，就是阿羅漢；這裡是指「俱分解脫」阿羅漢，俱有「心解脫、慧解脫」的阿羅漢，不是只有「慧解脫」的阿羅漢。

修滅盡定，也略分爲三種：（一）下品修，如果於現法退失，不能速疾還引起現前；（二）中品修，雖現法退失，但能速疾還引起現前；（三）上品修，畢竟不退失。

<sup>37</sup> 在《阿毗達磨六概要精解》中，對於滅盡定有詳細的說明：「在滅盡定裡，心與心所之流完全暫時被中止。只有已證得一切色禪與無色禪（即八定）的阿那含

與阿羅漢才能證得滅盡定。而且只有在欲生存地與色生外地裡才能證得該定。在無色地裡並不能證得該定，因為在其地並不可能證得屬於證入滅盡定的先決條件的四色禪。

若要證入滅盡定，禪修者必須次第地證入每一個禪那。在從每一禪出定之後，他觀照該禪的名法為無常、苦、無我。他如此修習直至無所有處。從無所有處禪出定之後，禪修者作出以下三項決意：

- 一、決意他所擁有的必須品不會遭受毀壞；
- 二、決意若僧團需要他的服務，他就出定；
- 三、（在佛陀還活著的時候）決意若佛陀要見他，他就出定。此外（若他想要入滅盡定七天）他必須觀察自己所剩下的壽命不會少過七天。

在作完這些事先任務之後，他即證入第四無色禪，而此禪的禪心只生滅兩次，隨後他即證入了心流暫時被中斷的滅盡定。」<sup>38</sup>

§ 1-1-2-4-2-2-4. 無想天

云何無想天？謂無想定所得之果。生彼天已，所有不恆行心、心法滅為性。

無想天，又稱為「無想報」、「無想異熟」，是「無想定所得之果。生彼天已，所有不恆行心、心法滅為性」，是無想定所感得的果報，屬於第四禪天的廣果天所收攝，其壽命有五百大劫<sup>39</sup>。生到無想天，所有前六識與相應的心所法，都暫時息滅。

為什麼無想天是屬於第四禪天呢？依據《成唯識論》說：第四禪天之下的初、第二、三禪天的想粗動，難可斷除；第四禪天廣果天之上，是五淨居天，唯聖者所居處，不是外道的生處；無色界天是有意識，但沒有色身，也不是無想天的居處。由此可知，無想天必處於第四禪天的廣果天。即能引發修無想定時之思心所熏成的種子<sup>40</sup>，而能招感無想天異熟果報。<sup>41</sup>「微微心，招別報」，由此可知，無想天也是依「厭」種子的分位而假立，離開「厭」種子之外，沒有另外的實體。

無想天，從出生到死亡，都沒有「想」嗎？這有二

家不同的說法。如《成唯識論》所說：

有義：彼天常無六識。聖教說：彼無轉識故；說彼唯有有色支故；又說彼為無心地故。有義：彼天將命終位，要起轉識，然後命終，彼必起下潤生愛故。《瑜伽論》說：後想生已，是諸有情從彼沒故。然說：彼無轉識等者，依長時說，非謂全無。有義：生時，亦有轉識，彼中有必起潤生煩惱故，如餘本有初必有轉識故。《瑜伽論》說：若生於彼，唯入不起，其想若生，從彼沒故。彼本有初若無，轉識如何名入？先有後無，乃名入故。抉擇分言：所有生得心、心所滅，名無想故。此言意顯彼本有初有異熟生，轉識暫起，宿因緣力，後不復生，由斯引起異熟無記分位差別，說名無想。如善引生二定，名善。不爾，轉識一切不行，如何可言唯生得滅？故彼初位，轉識暫起。④2

第一家的說法，無想天，從出生到死亡，都沒有前六識，如聖教說：無想天，沒有轉識；唯有「色」支，是無心地。

第二家的說法，無想天，從出生到死亡前，沒有前六識，但將要命終時的「死」位，要生起轉識，然後才死亡，因為無想天死亡必然生到欲界，所以會生起下地的「潤生愛」，而受生。如《瑜伽師地論》說：諸有情後想生之後，才死亡。然說：無想天沒有轉識等，是依長時間說，不是說從出生到死亡，完全沒有。

第三家的說法，無想天出生時，也有轉識，彼の「中有」必生起「潤生煩惱」，如其餘的天、人受生，在「本有」的初位（出生時），必有轉識。如《瑜伽師地論》說：若初生於無想天，唯真正入無想天時，才不生起轉識，即表示初生於無想天時，有轉識；死亡前，想生起，就從無想天死亡。

想進一步了解，可參考演培法師的《成唯識論講記》（四）第八十五至九十一頁。簡金武於《大乘百法明門論研究》中④3，認為第三家的說法是正義，如《楞嚴經》（簡稱）所說：「初半劫滅，後半劫生，如是一類，名無想天」④4。初生無想天的半劫有「想」，之後才沒有「想」，將死亡前的半劫，又生起「想」。

無想天死亡後，轉生到什麼地方呢？依據《大毘婆沙論》的說法，無想天死亡後，或轉生到欲界，或墮入欲界的惡趣，如說：「有說：無想有情，經五百劫，住於無想，如熟睡眠，覺已，不能取餘異熟，便墮欲界；如人在樹端倚枝而眠，多時欬覺，手忘攀攬，即便墮地；彼亦如是。有說：求無想者，執無想定為真道，彼異熟為涅槃，乃至生彼天中，此執隨逐；彼後從無想出，將命終時，見當生相，便作是念：定無涅槃，若實有者，我已證得，於今何故生相現前？由謗涅槃及聖道故，從彼處歿，生惡趣中。尊者妙音，亦作是說：彼謗涅槃及聖者故，從彼命終，定生惡趣。」<sup>45</sup>

81-1-2-4-2-2-5. 命根

云何命根？謂於眾同分，先業所引住時分限為性。

命根(壽命)，是有情之根本，是「於眾同分，先業所引住時分限為性」<sup>46</sup>。「眾同分」的意義，於下文說明，這裡簡單說是指各類的有情。由過去世的業力(業種子)為助緣，而招感這一世的果報(異熟，生起現世的第八識)，即依生起第八識的名言種子之住識的潛在功能，

使有情安住一段時期，不會死亡，而假立「命根」；不是依第八識，而假立「命根」。譬如樹的種子，才是樹的根本；樹的根、枝幹、花果，不是樹的根本。又第八識的名言種子，是依靠過去世善業或惡業的幫助，而熏習於第八識；過去世善業或惡業的力量強，則現世第八識維繫根身比較長久，壽命也比較長久。反之，過去世善業或惡業的力量弱，則現世第八識維繫根身比較短暫，壽命也比較短暫。如果第八識的功能盡滅了，就不能執持現世的根身，即死亡，而隨另一種業力，再招感後世的有情果報。

依唯識學說，第八識能持續生起，不會間斷。第八識的名言種子是生起第八識的「因緣」，但此名言種子，是個羸劣之無記種子，沒有親生自果的功能，必須藉著過去世善、惡業所薰成的業種子的幫助，才能生起第八識現行果，即招感有情果報。<sup>47</sup>

第八識的名言種子，有二種功用：(一)生識的功用，即能親生第八識的作用。(二)住識的功用，即令第八識維繫執持色身不爛壞的作用。<sup>48</sup>這裡即是依第八識

名言種子之住識的功用，而假立「命根」。第八識名言種子之住識的功用，不是絕對不改變的，會由於現世善業或惡業的熏習，而增強或減弱。例如人類現世殺生惡業，會減弱其住識的功用，使壽命減少；<sup>49</sup>相對而言，慈愍有情善業，會增強其住識的功用，使壽命增加。又因為命根是以過去世的第八識名言種子，而假立，所以現世善業或惡業的熏習，不會使壽命減少太多或增加太多。

三界的有情從出生(結生心)到死亡(死亡心)，第八識持續不間斷，攝持一切種子，所以命根持續存在，壽命能持續。例如無想天，六識雖然不生起，但是第八識沒有間斷，能維繫色身，令不散壞，所以無想天的壽命還持續五百大劫。如非想非非想天，他的第八識也持續不間斷，所以此有情的壽命也還持續八萬大劫<sup>50</sup>。

命根，是依第八識的名言種子而安立的假法，沒有獨一恆常存在的實體，只是意識所分別的概念。我們知道壽命沒有實體，應該比較不會執著壽命的長、短；也比較不會害怕死亡；面對親友的死亡，也比較不會悲傷；也比較不會執著花費大錢買各種健康食品，來保持

健康，延長壽命，乃至妄想吃仙丹，獲得永生不死；也比較不會執著練很多的氣功，來延長壽命，或執著修各種的延壽法門。

8-1-1-2-4-2-2-2-6. 眾同分

云何眾同分？謂諸群生各各自類相似為性。

眾同分，也稱為有情同分，是「諸群生各各自類相似為性」，是依各式各樣的同類有情之間有相似的特性(同類相似)，而假立「同分」。因為有眾多的有情之「同分」，所以假立「眾同分」。「群生」，就是眾生、有情，有情略分為五大類(五趣)：天、人、畜生、餓鬼、地獄。或加上「阿修羅」，稱為「六道」。

《大乘阿毘達磨雜集論》對於眾同分的說明：「眾同分者：謂如是、如有情，於種種類、自體相似，假立眾同分。於種種類者：於人、天等種類差別。於自體相似者：於一種類性。」<sup>51</sup>有情的果報，是業力所招感，生到同一趣的有情，雖然業報各有不同，但是有一些特性很相似，依同類的相似性，就假立「同分」。例

如男人和女人，同樣是人這一趣，很相似，叫做「人同分」。又如今日世界人類，依其種族、皮膚、言語及風俗習慣等屬性，而分類為黃種人、白種人、黑種人和紅種人等，即「黃種人同分：」，或分類為亞洲人、歐洲人、非洲人和美洲人等，即「亞洲人同分：」。同樣的，甲欲界天和乙欲界天，同樣是天這一趣，很相似，叫做「天同分」。又有「法同分」是「隨蘊、處、界，是眾同分依故」<sup>52</sup>，如色塵與香塵，同樣是色蘊這一類，很相似，叫做「色蘊同分」，乃至「識蘊同分」。廣泛說，眾同分，可以依有情、心法、心所法、色法之同類之相似性而假立。

然而唯識學的相關論典，大多僅依有情之同類之相似性而假立。由此可知，眾同分是意識所分別的概念，沒有獨一恆常存在的實體。我們知道眾同分不是實體，應該比較不會執著種族、膚色、信仰等的差別，而彼此敵對，互相鬥爭。

81-1-2-4-2-2-7. 生

云何生？謂於眾同分，所有諸行，本無今有為性。

81-1-2-4-2-2-8. 老

云何為老？謂彼諸行相續變壞為性。

81-1-2-4-2-2-9. 住

云何住？謂彼諸行相續隨轉為性。

81-1-2-4-2-2-10. 無常

云何無常？謂彼諸行相續謝滅為性。

世間的一切有為法，都是無常的，沒有恆常的，是不斷變化的，必然經過「生、住、異、滅」的過程，這是有為法的四相。或說「生、異、滅」三相，恐怕眾生對於「住」會生起貪愛執著，所以不安立「住」相。或說「生、住異、滅」三相，為顯示「住」必有「異」，所以「住異」合說，令人警覺安住中必有變異，而不貪著「住」相。<sup>53</sup>

有為法四相，依無情說，叫做「成、住、壞、空」，例如地球逐漸地形成(成)，能維持一段長期的安定(住)，就逐漸地破壞(壞)，到最後就毀滅(空)。依有

情說，叫做「生、老、住、無常」。這是依「二種無常」的「一期無常」說，不是依「剎那無常」說。<sup>54</sup>

生，是「於眾同分所有諸行，本無今有爲性」<sup>55</sup>，對於各類眾生的所有五蘊，本來不存在，現在眾緣聚合而存在，就叫做「生」。依人類說，於此世中，某人的第八識執取父母的受精卵的那一剎那，就是此世的「生」。「行」，是流動的、不斷變化的意思。「諸行」，指一切生滅變化的法。依有情說，「諸行」即是色、受、想、行、識蘊五蘊。

老，是「彼諸行相續變壞爲性」<sup>56</sup>，各類眾生的五蘊生滅相續，逐漸地變化、損壞，就叫做「老」，也可叫做「異」，就是有明顯的變化。

住，是「彼諸行相續隨轉爲性」<sup>57</sup>，各類眾生的五蘊生滅相續，前後大致相同，沒有明顯的變化，而持續維持安住，就叫做「住」。「隨轉」，例如今天的身心狀況是這樣子，明天、後天還是大致相同，沒有明顯的變化。

無常，是「彼諸行相續謝滅爲性」<sup>58</sup>，各類眾生的五蘊生滅相續，到最後滅掉，不再相續，即是死亡。

人在這一世中，必定經過「生、老、住、無常」四個過程，誰也逃不了。「生、老、住、無常」，是依眾生的五蘊最初生起、生滅相續、最後滅掉而假立，是意識所分別的概念，沒有獨一恆常存在的實體，不應該執著。如果有人妄想青春永駐，或永生不死，這是顛倒夢想。

S 1-1-2-4-2-2-11. 名身

云何名身？謂於諸法自性增語爲性，如說眼等。

S 1-1-2-4-2-2-12. 句身

云何句身？謂於諸法差別增語爲性，如說諸行無常等。

S 1-1-2-4-2-2-13. 文身

云何文身？謂即諸字，此能表了前二性故。亦名顯，謂名、句所依，顯了義故。亦名字，謂無異轉故。前二性者，謂詮自性及以差別。顯，謂顯了。

名身，「於諸法自性增語爲性」<sup>59</sup>，就是對於一法，用一個語詞來表示這一法的自性（自法的性質）。「增語」，即是語詞，指涉某些意義，是用來表示這一法的自性，是我們增加施設的，例如「天、人、眼、耳等」。「身」，是梵語「迦耶(kāya)」的意譯，是積聚、聚合的意思。依《大毗婆沙論》說，單名，叫做「名」；二名聚集，叫做「名身」；多名聚集，叫做「多名身」。「句、句身、多句身」與「文、文身、多文身」，也是如此。<sup>60</sup>例如漢語的「碗」是「名」，「鐵碗」是「名身」，「圓鐵碗」是「多名身」。

一般而言，人類是先有語言，後來才有文字。釋迦牟尼佛弘揚正法是用語言，所以佛法所說的「名身、句身、文身」，是依語言來說。然而，語言與文字，都和所指涉的意義，有關連性，所以也可依文字來說「名身、句身、文身」。

語言、文字與所指涉意義的關連性，是人爲施設的（假立），是約定俗成的，會隨著時代、地域的不同，而有所改變，沒有獨一恆常存在的實體。例如漢文的

「眼」，是英文的「eye」，字形不同，讀音不同，所指涉的意義也有些不同。現代人類又施設了許多古代沒有的「名身」，來表示某意義，例如「電腦、手機」等。

句身，「於諸法差別增語爲性，如說諸行無常等」<sup>61</sup>，就是對於一法的差別性，用語句來表示這一法的差別性。各種語詞（名詞、動詞等）依語法結合起來，就是一個語句，用來表示這一法的差別意義，例如「諸行無常」這一個語句，表示諸行是無常的差別意義。二個句連合一起，叫做「句身」；三個句以上連合一起，叫做「多句身」。例如「諸行無常」是「句」；「諸行無常，是生滅法」是「句身」；「諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅爲樂」是「多句身」。

文身，「即諸字，此能表了前二性故。亦名顯，謂名、句所依，顯了義故。亦名字，謂無異轉故」，即是「諸字」，能夠表示、顯詮前面「諸法的自性」（名）、「諸法的差別」（句）（前二性者，謂詮自性及以差別）。也叫做「顯」，因爲「名」、「句」都是依於「文」而表顯明了。每一個「字」都是差別的，彼此之間不能改轉。

文，即是「字」，現在叫字母，漢文中，每一個字大多有意義，不方便說明，所以用英文作為例子來說明。英文有 a、b、c... 等二十六個字母。b 與 c 有差別，不能改轉。字母，有的有意義，有的沒有意義，如英文的 s 有意義，b 沒有意義。單一的字母，叫做「文」；二個字母連合一起，沒有指涉意義，叫做「文身」；三個字母連合一起，沒有指涉意義，叫做「多文身」。如是「文」，pa 是「文身」，pas 是「多文身」。

「名身、句身、文身」，依語言說，這些是依聲塵的分位而假立；依文字說，這些是依色塵的分位而假立。色塵或聲塵，都屬於色法，因此這些是依色法的分位而假立。

一般人會執著文字、語言、或其所指涉的意義為實體，如果我們了解「名身、句身、文身」是施設的，是無常、無我的，沒有實體可得，就比較能夠捨離文字相、捨離語言相、捨離心緣相。

§ 1-1-2-4-2-2-14. 異生性

云何異生性？謂於聖法不得為性。

異生性，即異生之性。「異生」即簡別「同生」。《大乘百法明門論開宗義記》說：「諸聖者，皆名同生；而諸凡愚，名曰異生。」<sup>62</sup>一切聖人，皆已見到真空之理，不起我見，故名同生；而諸凡夫，皆愚癡闇冥，生起我見，有各式各樣的煩惱、業力、果報，故名異生。異生，是「於聖法不得為性」<sup>63</sup>，是依於沒有得到聖者之法，而假立。「性」，是指習性，是煩惱障、所知障之種子。

異生有不同的習性，會引發不同的煩惱，因此造作不同的業，業力成熟，而往不同的界、趣受生。所以異生性，是依心所法的分位而假立，沒有實體。反之，修行者證悟真如法性，當下沒有煩惱障與所知障，就稱為「聖者」。

除了本論所說的十四種心不相應行法之外，《大乘百法明門論》說到二十四種，多了十種，於此不加以詳細解釋，僅引用《顯揚聖教論》的文句：

流轉者，謂諸行因果相續不斷性。定異者，謂諸行因果各異性。相應者，謂諸行因果相稱性。勢速者，謂諸行流轉迅疾性。次第者，謂諸行一一次第流轉性。時者，謂諸行展轉新新生滅性。方者，謂諸色行遍分齊性。數者，謂諸行等各別相續體相流轉性。和合者，謂諸行緣會性。不和合者，謂諸行緣乖性。<sup>64</sup>

再作簡要的結論，如《雜集論》說：

如是等心不相應行法，唯依分位差別，而建立故，當知皆是假有。謂於善、不善等增減分位差別，建立一種(得)。於心、心法分位差別，建立三種(無想定、滅盡定、無想報)。於住分位差別，建立一種(命根)。於相似分位差別，建立一種(眾同分)。於相分位差別，建立四種(生、住、老、無常)。於言說分位差別，建立三種(名身、句身、文身)。於不得分位差別，建立一種(異生性)。於因果分位差別，建立餘種(流轉：不和合性十種)。因果者：謂一切有為法能生餘故，名因；從餘生故，名果。<sup>65</sup>

總合說，這二十四種心不相應行法，是依心法、心所法、色法三位之分位而假立。分別說，「命根」是依心法分位而假立；「無想定、滅盡定、無想報」是依心法、心所法分位而假立；「異生性」是依心所法分位而假立；「名身、句身、文身、方」是依色法分位而假立；其餘十五法，是依心法、心所法、色法分位而假立。(待續)

#### 【註釋】

<sup>34</sup> 《瑜伽師地論》卷33：「若滅盡定，由從非想非非想處，欲求上進，暫時止息所緣作意以為上首，勤修加行，漸次能入。」(大正30，469a9-12)。

<sup>35</sup> 《瑜伽師地論》卷33，大正30，(469a19-24)。

<sup>36</sup> 《瑜伽師地論》卷53，大正30，(593a9-10)。

<sup>37</sup> 《瑜伽師地論》卷53：「此定差別，略有三種：下品修等，如前已說。若下品修者，於現法退，不能速疾還引現前。中品修者，雖現法退，然能速疾還引現前。上品修者，畢竟不退。」(大正30，593a5-9)。

<sup>38</sup> 《阿毗達摩概要精解》p.361。

<sup>39</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷14：「唯諸異生所受生處，壽量長遠，有過於無想天者，謂彼壽量五百大劫。」(大正27，382a29-c1)。

<sup>40</sup> 《成唯識論述記》卷7：「又解此說微微心，招別報；若前微心，明利故，招總報。」(大正43，478b22-23)。

<sup>41</sup> 《成唯識論》卷7：「彼天，唯在第四靜慮，下想麤動，難可斷故；上無無想異熟處故。即能引發無想定思，能感彼天異熟果故。」(大

正31, 37b21-24)。

(2) 《成唯識論》卷1:「無想定前, 求無想果故, 所熏成種, 招彼異熟識。依定, 麤動想等不行, 於此分位, 假立無想; 依異熟立, 得異熟名。」(大正31, 5c9-12)。

42 《成唯識論》卷7, (大正31, 37b6-21)。

(2) 《成唯識論述記》卷7, (大正43, 477a21-478b6)。

43 簡金武《大乘百法明門論研究》pp.280-282。

44 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷9, (大正19, 146b17-18)。

45 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷154, (大正37, 784a14-24)。

46 (1) 《顯揚聖教論》卷1:「命根者, 謂先業所引異熟六處住時決定性。」(大正31, 484b11-12)。

(2) 《成唯識論》卷1:「然依親生此識種子, 由業所行功能差別, 住時決定, 假立命根。」(大正31, 5b26-27)。

47 《瑜伽師地論略纂》卷1:「二因力者: 初是名言種子, 唯無記, 是第八識因緣; 後是有支種子, 通善、不善, 是第八識增上緣。」(大正43, 10a9-11)。

48 《解深密經》卷1:「此識, 亦名阿陀那識。何以故? 由此識於身隨逐執持故。亦名阿賴耶識。何以故? 由此識於身攝受藏隱, 同安危義故。」(大正16, 692b15-18)。

49 《妙法蓮華經玄贊》卷4:「今世人多皆短壽, 極長百歲, 是名命濁。此以本識名言種子, 由業所引功能差別命根為體, 善業力弱, 命根漸短, 由殺生業之所感故。」(大正34, 713a23-26)。

50 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷74:「一切有情所受生處, 壽量長遠, 無過非想非非想處, 謂彼壽量八萬大劫。」(大正27, 382c1-3)。

51 《大乘阿毘達磨雜集論》卷2, (大正31, 700b18-20)。

(2) 《瑜伽師地論》卷52:「云何眾同分? 謂若略說: 於彼彼處受生

有情, 同界、同趣、同生、同類、位、性、形等, 由彼彼分互相似性, 是名眾同分, 亦名有情同分。此中或有有情, 由界同分, 說名同分, 謂同生一界。或有有情, 由趣同分, 說名同分, 謂同生一趣。或有有情, 由生同分, 說名同分, 謂同生一生。或有有情, 由類同分, 說名同分, 謂同一種類。或有有情, 由分位、體性、容色、形貌、音聲、覆蔽、養命同分, 說名同分。或有有情, 由過失、功德同分, 說名同分, 如殺生者望殺生者, 廣說乃至諸邪見者望邪見者, 離殺生者望離殺生者, 乃至正見者望正見者, 從預流者乃至阿羅漢、獨覺望預流等, 菩薩望菩薩, 如來望如來, 如是更互說名同分。」(大正30, 587b10-22)。

52 《阿毘達磨藏顯宗論》卷7, (大正29, 805c10)。

53 簡金武《大乘百法明門論研究》p.292。

54 《大智度論》卷43:「無常, 亦有二種: 一者、念念滅: 一切有為法, 不過一念住。二者、相續法壞, 故名無常, 如人命盡, 若火燒草木, 如煎水消盡。」(大正25, 372b19-22)。

55 (1) 《阿毗達磨法蘊足論》卷12:「於彼彼有情聚中, 諸生、等生, 趣入出現, 蘊得、界得、處得, 諸蘊生, 命根起, 說名生。」(大正26, 513a27-29)。

(2) 《大乘阿毘達磨雜集論》卷2:「生者: 謂於眾同分, 諸行本無今有性, 假立為生。問: 外諸色等, 亦有生相, 何故唯舉眾同分耶? 答: 為於有情相續, 建立有為相故。所以者何? 外諸色等有為相, 成壞所顯。內諸行有為相, 生老等所顯故。」(大正31, 700b21-25)。

(3) 《成唯識論》卷2:「本無今有, 有位名生。」(大正31, 6a10)。

56 (1) 《阿毗達磨法蘊足論》卷12:「髮落髮白, 皮緩面皺, 身曲背偻, 喘息逾急, 扶杖而行, 肢體斑黑, 衰退闌鈍, 根熟變壞, 諸行故敗, 朽壞羸損, 說名老。」(大正26, 513a29-b3)。

(2) 《大乘阿毘達磨雜集論》卷2:「老者: 謂於眾同分, 諸行相續變

異性，假立爲老。」(大正31, 700b25-26)。

(3) 《成唯識論》卷2: 「住別前後，復立異名。」(大正31, 6a11)。

67 (1) 《大乘阿毘達磨雜集論》卷2: 「住者: 謂於眾同分，諸行相續不變壞性，假立爲住。」(大正31, 700b26-27)。

(2) 《成唯識論》卷2: 「生位暫停，即說爲住。」(大正31, 6a10-11)。

58 (1) 《阿毗達磨法蘊足論》卷2: 「於彼彼諸有情聚，移轉壞沒，退失別離，壽、暖、識滅，命根不轉，諸蘊破壞，天喪殞逝，說名死。」(大正26, 51b3-5)。

(2) 《大乘阿毘達磨雜集論》卷2: 「無常者: 謂於眾同分，諸行相續變壞性，假立無常。」(大正31, 700b27-28)。

(3) 《成唯識論》卷2: 「暫有還無，無時名滅。」(大正31, 6a11-12)。

59 《大乘阿毘達磨雜集論》卷2: 「名身者: 謂於諸法自性增言，假立名身。自性增言者: 謂說天、人、眼、耳等事。」(大正31, 700c2-3)。

60 《大毗婆沙論》卷4: 「問: 名身者是何義? 答: 是二名聚集義。是故，一名，不名名身。問: 多名身是何義? 答: 是多名聚集義。如一象、二象，不名多象身; 要眾多象，名多象身; 馬等亦爾。句身、多句身、文身、多文身，亦復如是。」(大正27, 71a3-7)。

61 《大乘阿毘達磨雜集論》卷2: 「句身者: 謂於諸法差別增言，假立句身。差別增言者: 謂說諸行無常，一切有情當死等義。」(大正31, 700c4-5)。

62 《大乘百法明門論開宗義記》(大正85, 10c2b17)。

63 (1) 《大乘阿毘達磨雜集論》卷2: 「異生性者: 謂於聖法不得，假立異生性。」(大正31, 700c16)。

(2) 《顯揚聖教論》卷1: 「異生性者，此有二種: 一、愚夫異生性; 二、無聞異生性。愚夫異生性者: 謂無始世來，有情身中愚夫之性。無聞異生性者: 謂如來法外，諸邪道性。」(大正31, 484b12-15)。

64 《顯揚聖教論》卷1, (大正31, 484b21-27)。

65 《大乘阿毘達磨雜集論》卷2, (大正31, 701a14-22)。



## 妙林快報

感謝來自十方之讀者愛護與支持…

現今網路時代，雜誌社亦隨同腳步！

除了每期恭印紙本數千之外，

早期所出刊的雜誌以及「佛教學生論文」的PDF檔，

則已PO於元亨寺網頁，以此供養大眾！

敬請十方大德點：[www.yht.org.tw](http://www.yht.org.tw)進入

「文化教育」中的「妙林雜誌」即可點閱與下載！



# 印光法師對民間宗教信仰的批判(上)

◎ 釋存德

## 一、前言

中國近代以來，社會動盪，政治腐敗，軍閥混戰，災禍連年，人民生活苦不堪言。舊的傳統政治文化模式被打破，迫使國人感到在社會存在層面朝不保夕，在文化層面更有亡國絕種之憂慮。以往的道德生活、人生價值都一度淪喪，特別是西方基督教的傳播，更使國人感到精神信仰的迷失。當時有人指出，基督教「滅子孫愛敬之心，敗國家孝之化，此其滅絕祖宗不如豺獾」，其奪華人之心，有動搖國本的嚴重後果。「通商圖利，情尚可容；邪說橫行，神人共憤」。<sup>①</sup>如何重建中國人的精神信仰是除改良革命外的又一大社會思潮運動，在這場重建精神信仰的思想運動中，人們紛紛將重建的願望寄託於形形色色的民間宗教。對於這一點，李向平總結說：

當社會動盪或社會變遷導致固有的文化價值體系崩潰時，人們會去尋找新的價值依託或文化共同體，而這種尋找過程又不得不受制於尋找主體的生活條件與社會地位，他們因此而只會尋找那些與固有的社會地位及價值觀念較相適宜的精神寄託。

所以，世俗民間的種種迷信活動及其思想的活躍，也都表明了下層百姓同樣感受到了他們曾經生活於其中的傳統價值規範已無能為力，他們只能自尋精神出路，在民間宗教裡獲得一種價值象徵性的安慰或補償，故其迷信活動亦有些時代色彩，如「興教救劫」、「鬼神之說不張，國家之命遂促」等等，其意義的追求考慮到社會存在方面的困境與痛苦。<sup>②</sup>

佛學轉引：



其實民間宗教的勃興也是一種精神信仰的迷失。雖然它的實用性、功利性很契合普通民眾的精神訴求，但它的欺騙性和危害性是巨大的。以致民國政府都意識到此邪說之危害。如民國二十九年（一九四〇）的一份上書內務部的呈文中記載到：近數年瀘上發現一般無業民目不識丁，胸無點墨，倡言傳道，自命活佛，廣收弟子，集會結社，設立庵堂，謬說男為彌勒降世，女為王母降生，招謠惑眾，藉口男女同修，參佛誦經，日夜混雜，裝模作樣，月有齋會，每次聚餐達數百席，或為人通神治病，或為人度死超生，募錢酬神，捐資供佛，妄造經懺，巧變乩壇，作種種迷信工作，蠱惑大眾。③

近代以來，民間宗教林林總總、五花八門，邪論百出，謬見橫生，其不外是以三教為靠山，妄纂佛經，以神道設教，騙錢斂財，招攬民眾而已。對此的批判亦是近代改良運動的重要組成部分。

在這股批判民間宗教的思想潮流中，印光法師的批駁之深度，涉及之廣泛，在中國近代思想上都是很少見的。法師見其致使善男信女，陷入邪見深坑之中，而

不得出離，甚為痛切，於是以勸善化俗、普世念佛為導向，維護佛教之正法信仰，對其進行大力的批判，痛斥其為「外道邪魔，胡說八道」。印光法師不遺餘力的批駁體現了一個佛門高僧對近代中國佛教亂局反省的自覺性和振興傳統佛教的決心。

近代一來，中國佛教之現狀確實不容樂觀，僧尼腐敗墮落，正邪不分，專以索取經費為本，佛教失去了化世利民，勸惡為善的思想功能。特別是形形色色的民間宗教信仰對佛教思想的侵蝕，更讓印光法師為之痛心。他說：

佛法至今，衰殘實甚。茫茫眾生，如盲無導。縱有一二知識為之開示，以業深障重故，正智不開，雖聞正法，不生信向；縱生信向，亦屬浮泛，如醉如夢，了無定見，一遇邪魔外道，則如蠅逐臭，如蛾赴火，蟻聚烏合，動盈千萬。④

現今之世，乃魔王外道出世之時，若宿世中未種真實善根，有信心者，盡入魔胃，以彼等群魔，皆有最希

奇怪異之法子惑動人故也。……今之學佛人，有幾多依佛行，知佛法者？以故聞彼等之鬼怪奇特，遂如蟻聚烏合，蛤蟆逐鬧熱處跳了，可歎孰甚！令友王君入魔已深，喻如狗子吃屎，謂無上美味。彼並不知佛，亦無正知正見，一向如狗子尋屎，蒼蠅逐臭，蟻子赴膾，名為學佛，實為學魔。<sup>⑤</sup>

沒有善根之人，在邪說的蠱惑下，盡入魔窟，名為學佛，實為學魔，印光法師喻其如狗子尋屎、蒼蠅逐臭，蟻之赴膾。這些外道「均假借佛法之名，然皆鄙劣不堪。若真遇佛法能了大意者，彼豈能引誘哉？所引誘者，皆無知無識之流也。……惜世人無知，反由此而爭先趨入。如蠅赴膾，如蛾撲火，誠可哀憫。此等邪教，遍滿世界。」<sup>⑥</sup>

從《文鈔》中對邪魔外道的描述來看，受此外道邪說之蠱惑，以致佛門僧人亦不知佛法，每從事煉丹、運氣、扶乩等。今之出家者，有幾多知佛法者。每每亦學煉丹運氣扶乩等。<sup>⑦</sup>所以剷除這些民間信仰的氾濫對佛教的侵蝕就變得很緊迫的弘法任務。

印光法師認為，鬼神之教，雖也有輔弼佛法，翼贊治道之功，但其之理，若有悖於正信因果報應者，則屬邪見。法師指出：末法時世，邪魔外道不甚其多。<sup>⑧</sup>世有外道，多多剽竊佛教之名，而實行煉丹運氣之道，反美其名曰三教同源。源固同也，流則異矣。若認真見者口說同源，以為即是三教之源，則得罪於三教聖人也。<sup>⑨</sup>源故相同，流則有異，這些根植於民間信仰的末流民間宗教，大多以宣揚「三教同源」、「宗教大同」為幌子，借助民國年間的社會混亂，人心困苦來宣揚種種拯救人民的邪說，真正能起到勸善化世者則畢竟是極少數。近代之民間宗教名目雖多，其邪說之特徵可歸結為煉丹運氣、扶乩神通、秘密傳法等。

## 二、煉丹：識神用事，永迷真源

「煉丹」，約始起於戰國中期，秦漢時開始盛行，道教興起後將煉丹融攝其中，成為道教修煉成仙以達長生不老的重要手段。煉丹一事本與老子無關，而道教推老子為教主，無疑是將老子與煉丹扯上關係，於是老子煉丹服氣而羽化成仙之說。印光法師對此有很清晰的校正。他說老子作《道德經》言：

吾有大患，為吾有身，不外是陳長生久視之術，道雖恬退，大體同儒，亦是依此心性，廣導群萌，教人消原無之幻妄，復本有之天真。

釋道本源原無二致，其末流枝派實有天殊。佛教教人最初先修四念處觀，觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我。既知身、受、心、法全屬幻妄，苦、空、無常、無我、不淨，則真如妙性自可顯現矣。道教約原初正傳亦不以煉丹運氣、唯求長生為事，後世凡依道教而修者無一不以此為正宗也。佛教大無不包、細無不舉，不但身心性命之道發揮罄盡無餘，即小而世諦中孝弟忠信、禮義廉恥等亦毫善無遺，唯於煉丹運氣等絕無一字言及，而且深以為戒。以一則令人知身心為幻妄，一則令人保身心為真實耳。（此所謂心乃指隨緣生滅之心，非本有真心也。）煉丹一法非無利益，但可延年益壽，極而至於成仙生天。若曰了生死，乃屬夢話。<sup>10</sup>

印光法師認為，釋道原本無二，佛令人觀身心是幻妄，道令人保身心為真，其二者雖淺深大小不同，世出

世間有異。要皆不外即吾心本具之理，以發揮演暢之。普令含識，稱性起修，即修顯性。消原無之幻妄，復本有之天真。永出迷途，誕登覺岸而後已也。<sup>11</sup>但後世之修道者卻以煉丹運氣為本，煉丹雖可延年益壽，成就高者可成仙升天，用之不善者，瞎眼聾耳，生癩生瘡，癡呆癱瘓、身心麻木，但這善與不善絕非老子真傳。至於將煉丹一事混同佛法，說成可了生脫死，則是癡人說夢。

道教原無煉丹一事，唯教人長生而已，又，真正的煉丹家乃是「以積德累功濟世救民為要務」。<sup>12</sup>後世之煉丹家雖亦有以打坐為參禪者，其主張念佛參禪，使精氣神凝聚一處，保固色身，保之及極，而成舍利，進可了生死而成佛。其不知舍利為戒定慧力所致，非為精氣神所煉成，反說佛教知修性，不知修命。又，煉丹家並非真心實意念佛參禪，若真勸人為善，念佛參禪，固然可取，但其令人看經念佛，皆是門庭場面，彼固不以此為道。其所從事的誦經念佛等事，彼實借此以聯絡人心。<sup>13</sup>

印光法師指出，煉丹家是從妄識幻身上用事，不明

佛教眞如之理，廣引佛經，妄會己意，以作煉丹之證，佛殊不知其所從事者皆爲佛教所破，佛令人將此幻身心看破，彼令人保守此幻妄身心。<sup>14</sup>

今之外道，遍世間皆是。以佛法深妙，人莫能知，彼遂竊取佛法之名，而不知其義。遂以煉丹運氣保身之法，認做了生脫死之法。且彼等既不知生死因何而有，故瞎造謠言，謂煉精化氣，煉氣化神，煉神還虛，復合一處爲得道。實則完全是識神用事，心性眞如實際之理體，絕未夢見。<sup>15</sup>

印光法師提到，佛法唯教人止惡修善，明心見性，斷惑證眞，以了生脫死。三藏經中絕無一字教人煉丹運氣，求成仙升天，長生不老。煉丹是葆身葆氣之法，絕非了生脫死之法。世間外道名目，雖有百千萬種，究彼所注重之眞道，通是煉丹運氣之道。煉丹運氣亦有好處，亦有壞處。運得好，則身輕體健，延年益壽。至言成仙，則或有之。言了生死成佛，則是胡說。運得不好，則生瘡生癩，瞎眼聾耳，亦常有之。又煉丹運氣之道，不過提腎水，降心火。<sup>16</sup>所以既學佛法，就要敦倫

盡分，閑邪存誠，諸惡莫作，眾善奉行，信願念佛，求生極樂，絕不可學此外道，耽擱了生脫死之大事。否則會「永迷眞源，長趨邪徑」，了無出期，死入地獄。

(待續)

【註釋】

- ① 轉引李向平：《救世與救心——中國近代佛教復興思潮研究》，上海人民出版社，1993年，頁4—5。
- ② 李向平：《救世與救心——中國近代佛教復興思潮研究》，頁6。
- ③ 中國第二歷史檔案館藏檔案，全宗號2010，卷號3236。
- ④ 印光：〈與泰順林枝芬居士書二〉，《文鈔》卷1，頁54。
- ⑤ 印光：〈復蔡契誠居士書一〉，《文鈔》卷5，頁813—814。
- ⑥ 印光：〈復鄭慧洪居士書二〉，《文鈔》卷6，頁957。
- ⑦ 印光：〈復蔡契誠居士書二〉，《文鈔》卷5，頁814。
- ⑧ 印光：〈復楊樹枝居士書四〉，《文鈔》卷3，頁308。
- ⑨ 印光：〈復雲南王德周書居士一〉，《文鈔》卷3，頁260。
- ⑩ 印光：〈復鄭隱叟書〉，《文鈔》卷1，頁118。
- ⑪ 印光：《重刻《安士全書》序一》，《文鈔》卷8，頁1133。
- ⑫ 印光：〈復丁福保居士書十二〉，《文鈔》卷4，頁523。
- ⑬ 印光：〈復李慰農居士書一〉，《文鈔》卷4，頁618。
- ⑭ 印光：〈復江有傳居士書〉，《文鈔》卷6，頁349。
- ⑮ 印光：〈與泉州莊慧炬書〉，《文鈔》卷3，頁368。
- ⑯ 印光：〈復李慰農居士書一〉，《文鈔》卷4，頁618—619。





## 佛陀的生命教育及其普世價值（五）

◎ 丁孝明／正修科技大學通識教育中心副教授

### 六、正見緣起，行深般若

在佛法十二緣起的流轉與還滅過程中，一個人的生活，若處在貪、瞋、癡的籠罩下，就是生命的沉淪；若不斷脫離貪、瞋、癡的束縛，就是生命的提升。生命的沉淪與提升，決定於苦的生起與止息。佛陀要我們勇於面對痛苦，培養出正念正知來超越痛苦。

因此，佛法的生命教育是落實在自己生活的一舉一動之中，在眼見色、在耳聞聲的當下，不生起貪、瞋、癡的習性反應。進而就不會做出錯誤的行爲，逐漸擺脫對世間的執著，生起厭離之心，進而滅除貪愛，最後終於從貪、瞋、癡的束縛中解脫出來，完全體悟生命的意義，並成爲真正自在的人。這便是佛陀生命教育的目標。而這些都是可以對任何人公開的，並不是什麼葵

花寶典、乾坤秘籍，秘不可宣。任何人，只要具備理性思辨和實踐的條件，都可以學佛、修行以至證果。其中的關鍵只有修行解脫的智慧。雖說信仰是進入佛教之門的先決條件，但最終能否抵達彼岸、修行解脫，則取決於「智慧」，故說「佛法大海、唯智能度」、「五度如盲、般若如導」。必須要有智慧，才能自度度人。

但佛教所說的「智慧」不同於通常所說的聰明才智或一般科學、哲學之智。而是「般若之智」。因爲佛教的智慧是指契合法性、覺悟本心的「般若之智」，是一種親緣真如的無分別智，非一般的分別、推理、計度所產生的「妄識」。「識」貴「了別」，是歸納演繹、分吸計度、比量推理的結果。「般若之智」則是需要實踐

親證的，故佛云：「我法甚深，唯證乃智」。學佛修行，也就是要證悟「般若之智」。佛教強調「依智不依識」，正體現出注重理性、實踐的特點。而生命教育亦是需要理性、實踐，要有標的，要能兌現，因為知道不代表成就，成就是經由實踐而獲得。

生命教育的立場，正是要大家去實踐，實踐後才會發現生命的價值與意義。正如佛教強調並非只重信仰、並非只憑信仰就能獲救，佛教主張「信、解、行、證」，必須理解實踐、依法修行，解行並重、有修有證，才能最終親證實相「般若之智」，證悟佛陀的圓覺境界、亦即生命的真如實相。

從佛陀智慧的眼光看來，生命只是色、受、想、行、識五種功能的交互作用，稱為「五受陰」或「五取蘊」，世間一切煩惱很單純地只是源於自己五受陰不穩定、不安適、不能自主的性質，世間一切問題都出在每個人對自己的「五受陰」無明與煩惱，正因為如此，所以佛陀耐心解說五受陰、教導斷除煩惱的滅苦之道。佛陀講解五受陰，並非只為創立一種富麗堂皇的學說以

充實人類的知識，而是為了幫助眾生認識生命的真實相貌，進一步更要能解決生命苦迫的困境！是以佛法的內容，絕不會天馬行空地作些無關眾生切身問題的發揮。眾生不知生命僅只是一連串無常、苦、無我的虛幻假象，雖汲汲追尋世間的真相，卻不知只須往自己的生命現象中探尋、觀照便是。

如果世間指的是外在的人、事、物、境，那麼一個缺德自私的人所傷害毀損的就只是社會和諧或公共設施；但正因世間是自己的「緣起」、自己「心的集起」、自己的「五受陰」，所以他作踐糟踏的其實是自己的生命情境與生活品質。人們在生活中承受各式各樣的不如意、困頓與苦迫，卻不知問題的癥結就在於：自己還有必然要招攬苦惱的生命現象「五受陰」的存在。

人們能看出幻術、魔術是障眼法，無有真實，卻看不出自己的認識作用也是障眼法、無有真實。一切生命現象既是自己造作的結果，外在的「境」，只是自己「內心的集起」，也就只有自己能夠承擔了。每個人都必須為自己負全責！世間的困頓與束縛，逕向自己的

「五受陰」中求解脫！如若不然，即使週而復始地爲生命的存在與安適而奮鬥；也就必定週而復始地面對同樣的生老病死、憂悲苦惱。這就是輪迴！

既然所謂的現象世界，是從「感官接收的資訊」而來，是從自身的「五受陰」而來，佛陀從不將萬事萬物獨立於生命之外作研究，離開生命本身，根本就談不上世界、宇宙的大道理。然而一旦錯將注意力轉移到研究有如科學家破譯人類基因圖譜、環境評估專家處理各項數據一般，雖然主題仍是針對著人或人的生活，但卻非關研究者的切身大事，他要理解、評估、修正的是所研究的「那個」對象或理論，而不是自身的生命、生活。一旦將緣起相生的重點放在萬法之上，則將忽略了對生命無常、苦、無我等現象應作的深入觀照與剖析，以及將忽略對生命根本、直接的困頓，及自身老病死、憂悲苦惱的關注。

知苦、滅苦才是佛陀正覺緣起法則的契機，試圖突破生命困境，讓人取得根除生命中所有痛苦的覺悟能力，才是佛陀出家修行的真正目標。沒有對生命及生命

活動全盤的觀照、洞悉、了然、掌握，就沒有覺者、沒有佛陀。

一切苦難的由來全然不逾於生，有生就有老病死、有生就有憂悲苦惱，無論遭遇什麼磨難，緣起法法說的重點在於提出「此有故彼有，此起故彼起」的法則，這項法則能夠合理解釋生命活動的原由：生有故老死有，生起故老死起。不同於一般人追究生命起源的思考模式，佛陀從生命的現實狀況中去找解決方法，佛陀務實地推敲生命真相。既不同於宗教信仰者以熱情奔放地想像力創作各式各樣的神話；也不像儒家學者保守地抱持「未知生焉知死」的訓示，佛陀在現有的生命現象中搜索引發苦難的最根本原因，並一路回溯生命各項流程，這一切都沒有離開眾生現實的生活過程。

唯有對緣起法則的正確理解，才能與日常生活的脈動緊密相扣，才不致流於空談。由此可見，佛教的信仰是多麼的具有理性。佛教的理性，不僅表現在其信仰上，更體現在對佛法的實踐上，實事求是，並且勇於深入探究，正是佛陀教人追尋真理的基本態度。

從上可見，佛法的目的，只是很單純地幫助人們透視自己生命的真相，再指引一條使人們對自己的生命實相有所認識的道路。當審視過自己的生命現象之後，發覺佛法果然是正確的，那麼就承認它、接受它的指導；若認為它不切實際、無所助益，那麼大可直接否認它、拒絕它的理論。佛陀從不因別人不接受他的教法而感到沮喪，佛陀只希望人們實際地以自身生命實驗各種哲學理論的可能性，真正去洞悉念頭的無常、苦、無我，進而體悟自我意識的無稽、進而發現生命意義的極至。

生命既然存在，痛苦煩惱必然如影隨形，並不因人們的努力與奮鬥，就能消弭生命的缺陷。許多人費盡心血將生活改造成自己滿意的狀況，但在生命無常、苦、無我的現象中，一切都會不斷、不斷地再度面對、再度奮鬥、再度承受痛苦。人們總是不肯面對現實，困頓不是外在條件造成的，而是生命自身永遠不會安分地滿足於任何狀態。

人生在世，有太多的未知與不確定，唯有在深刻反省生命的價值、存在的意義、人生理想的建立以及如何

安身立命等問題之後，才能掌握人生的方向。佛陀緣起的生命觀，可讓迷失於物慾而空虛迷惘的人心獲得安頓。即便，科技文明，日新月異，科學知識的領域不斷轉換，但在不同的時空背景下，雖說傑出的菁英才俊各有不同的題材可供鑽研、探究，然而隨著時空舞台的轉變，再熱門的學問也會降溫、褪色、終被汰換，因為它們全在生命之外的周邊問題打轉，並非針對無可逃避的生命實相作深入的探究。

但生命因果關係的釐清，遠較其他幫人享受物質科技的枝末技術更為重要，也才是一切科學的終極目標。除非人類能具備理解緣起法則的智慧，否則永遠無法認清自己生命的真相、無法處理自己的生命困頓。人們在生、老、病、死之間承受著憂、悲、苦、惱，沒有人能置身事外。佛陀成道之前深切關注這項無可避免的殘酷事實，並為此出家尋求因應之道。

所有佛世時代各教派對法的觀點經佛陀審視之後，發現它們都是沒有事實根據的假說，這種以假說設定的法只能存在於肯接受的人心中，不是實際遍及一切生

命的真實法則，佛陀放棄以臆測、想像的方式去虛擬真理。最後，佛陀親自從實際的生命觀察、觀照中發現真理。

此有故彼有，此起彼起的緣起法則中，佛陀所探究的都是最基本的生命歷程必備條件：老病死、憂悲苦惱的首要條件是生，只要生了就必有老病死；在老病乃至死的流轉過程中，當觸動自身的受，不論是樂受、苦受，就會生起愛與不愛的執取，在生活過程中，有太多執取的狀況發生，要處理這些令人應接不暇的瑣事煩惱，如果找不出禍根，那就僅是治標不能治本，永遠都會有剪不斷、理還亂的憂悲苦惱和無力感。

佛陀告訴我們，當我們以智慧觀照時，將發現愛是否生起關鍵在於「受」，而不在于對象。可是眾生受無明蒙蔽，總無法掌握問題的癥結，一直不能找出生活被困擾的真正原因是「受」，也就是佛陀所宣說的「五受陰」，但眾生處理生命問題總是找錯了對象而產生更多問題；解決煩惱總是錯用了手段而製造出更多的憂悲苦惱。人們太習慣在次要、表面的枝末細節上大作文章，

以致不但無法正覺緣起，甚至當現成的緣起法，條列分明地呈現在我們眼前時，仍頑固地以自以為是的妄認思惟作生命的詮釋。

在尚未有佛陀出現世間講說緣起的世代，眾生受無明的蒙蔽，對生命、對自我滿懷憧憬與期望，怎麼都無法想像生命實相，竟會僅是種緣起相生的不實現象，不論是唯物論者或唯心論者，在他們的實際生活中，也仍對生命、自我滿懷愛戀，沒有任何省思、警覺。因為，只要不明真理、不知緣起正法便無可避免地承受自己錯誤觀念的折磨，也不可避免地以錯誤的方式處理生命困頓；當習慣於自以為是地闖蕩出各種生活歷練、參究出各式修得心得之後，人們變得更加固執、更無心反省正法。這樣的惡性循環令人很難跳脫出離，但由於正法是對生命實際現象的觀照而不是某種神秘經驗的追求，而所觀照的對象又是每個眾生都已然具備的生命跡象，並沒有特殊、特別、特定的條件限制。是以正法可以普遍傳授給所有求法者。

在佛陀的教法中，生命現象的正確描述是很重要的

一環，透過描述，幫助眾生順著正確的步驟觀察自己的生命，直到發現生命的真相。因此只要我們正視生命教育，當對現實人生與生活目標發生全盤的懷疑時，那就是見法的契機。

許多佛弟子經由佛陀的指引而恍然大悟地體悟正法時，他們往往會敘述自己當時的心境：「見法、得法、知法、入法，度諸狐疑，不由於他，於正法中得無所畏。」<sup>21</sup>所謂見法就是見到生命的實相，從此以後不再迷惑於生命的未知與茫然。見法純粹只是看清了自己生命的實相，所以佛弟子們總是不忘強調：「不由於他」。然而，見法的先決條件必須能先放下固有的成見，只要繼續堅持錯誤的見解或迷信於改善外境，就沒有獨立的思考空間省思不同的觀念。

正因為如此，我們需要「覺悟力」、「覺性」的培養，來完善我們自己的生命，佛陀的生命教育，正是「覺性教育」的核心。唯有強而有力的覺性，才能免於妄念、妄認。所以佛陀教導我們，每一個眾生都有清淨的覺性，但以妄想執著而不能證得，也就是說，眾生皆

有佛性。每人都有這塊珍寶，但是要自己去發覺它、挖掘它，要把我們自己內在的智慧開發，開發覺性智慧，就是開發幸福，能夠挖掘它，就能滅除自己的痛苦。因此，見法是一種超然的觀點、嶄新的視界，既看清了生命的實際現象也明白了自身與世間的真實關係，更清楚苦痛在生命中所扮演的角色。由於了解，見法的人很自然地以健康且負責任的態度面對生命、面對困境、面對死亡，不再以諉過、嫁禍、怨天尤人的負面觀點思考問題；由於了解，人生的價值觀隨之調整，更自信、更踏實的生活隨之開展。因此，《中阿含經》說：「見緣起者即見法，見法者即見緣起。」<sup>22</sup>（待續）

#### 【註釋】

<sup>21</sup> 《契經·五陰誦》(T01, 5b25-28)。

<sup>22</sup> 《中阿含經·卷28》(T04, 28b228)。





## 《唯識三十頌》的「轉識成智」修學義理探討（四）

◎ 林維明／佛教弘誓學院研究部

### （三）證唯識「果」

若唯有識，為何色、聲、香、味、觸五塵為眼、耳、鼻、舌、身五識所取呢？因求住於唯識而作種種修行，直至起見道的意識以前，其根與塵二取仍是隱藏而隨時可現的，也就是對二取未能斷伏<sup>42</sup>。這裡的二取是能取的五識和所取的五塵。有些增上慢者，唯以所聞，遂稱：「我已具淨唯識性。」爲了遣除彼等的執著，所以說瑜伽行者，如修不淨觀等，以所緣物如觀青瘀、膿血、被蟲咬或腫脹等相，就聲稱已住於唯識中。

然而實際上，因爲是帶相觀心，尚未去除空、有二相，以有所得故，非真實安住於唯識理中<sup>43</sup>。若能再精進修學，而且能隨時對所緣之境，不起分別心（即智亦無所得），此時才可稱爲住於唯識，因其已離能取的前

五識與所取的塵<sup>44</sup>，無所得智的美妙是不可思議的。是爲出世間智，即超凡入聖之智。因其已能捨離諸業習氣（煩惱障）與二取習氣（所知障），即可轉煩惱依於涅槃（轉識成智）<sup>45</sup>，此種唯識實性，即無煩惱而不可思議的善常妙境，住此則身得安樂而不被苦所繫縛，真是大法寶。<sup>46</sup>

### 四、義理思辨

在本小節中將討論學習唯識的目的是轉識成智，徹底了解八識才能破除人法二執，以及轉識成智就是證悟佛果，三個主題的義理，扼要論述如下：

#### （一）學習唯識的目的是在轉識成智

「離苦得樂」一向是世間有情所希求的，然而依何憑藉才可以離苦或得樂呢？若是站在佛教的立場而言，佛法有無數法門皆可依止，都是可深入起修並從中獲利的。如唯識學中之「轉依」，即含有「轉染成淨」、「轉識成智」等深刻意涵。所以以下將分爲心、意、識的轉依和綜合討論兩個主題進行研討。

### 1. 心、意、識的轉依

在心、意、識的轉依上，可細分爲前六識、末那識和阿賴耶識的轉依，扼要討論如下：

#### (1) 前六識的轉依

《成唯識論》將出世間智，歸納爲大圓鏡智、平等性智、妙觀察智和成所作智，分別是轉有漏第八、七、六及五識聚所得。成所作智是轉有漏的前五識所得，此心爲欲利樂諸有情，遍於十方示現種種變化三業，成本願力所應作事，所以前五識的轉依是透過修行，轉眼識、耳識、鼻識、舌識和身識五識爲成所作智<sup>47</sup>。此智能使身、口、意三業，轉爲清淨的善業。前五識的生起，需依賴五色根、第六識、第七識以及第八識。其次

是第六意識轉爲妙觀察智<sup>48</sup>，第六意識主要作用是分別，因分別產生喜惡的執著，經由正觀、修習十二緣起法，了悟世間一切事物的變化無常，如此不斷地正觀修習因緣法，漸漸地看清事物的本性空寂，既已了知一切事物的空寂本性，自然不起分別想，既無分別，就沒有喜惡的執著，如是就能轉分別識爲妙觀察智。

#### (2) 末那識的轉依

轉第七識爲平等性智<sup>49</sup>，依據《成唯識論》卷四的解釋，末那識以第八識爲所依，在未得轉依時，恆審思量第八識爲我，緣著自己所產生的我執之前識，而產生我執之後識。如此前後我執之識，不斷地生滅變異，但還是一樣不變我執相續，故對我產生我見、我愛、我執、我慢等執著。當第八識我執煩惱種子去除時，末那識亦跟著轉變依止，以無我爲所依。即當證得平等性智，得轉依時，則緣真如，恆審思量無我相。<sup>50</sup>

#### (3) 阿賴耶識的轉依

轉第八識爲大圓鏡智<sup>51</sup>，轉是轉捨、轉得，依是依止所依。第八識含藏有漏的煩惱障與所知障種子，以及

無漏智的種子。第八識的運作是依他起性之法，故能含藏一切有漏及無漏的種子，但究其體性，其為圓成實性，是真如、涅槃。轉依就是轉捨原來所依止的有漏煩惱與所知二障，而重新依止一個清淨無染的所依，即菩提涅槃。此中二障的種子為所轉捨的法，菩提與涅槃為所轉得的法，所以阿賴耶識是所轉捨的煩惱、所知二障與所轉得的菩提與涅槃之所依。

菩薩經常修習無分別智，此無分別智是出世間無分別智，因為能斷除流轉於世間的二取隨眠等煩惱，所以稱為出世間。稱為無分別智，是因其能遠離能取與所取，並遠離不真實的無常與戲論，出世間無分別智，也就是十地中的無分別智。「依」的意思是所依，以依他起與染淨法為所依。「染」是指虛妄不實遍計所執；「淨」是指真實的圓成實性。「轉」是轉捨轉得的意思。

由於勤修出世間無分別智，斷除第八識中的二大粗重障礙，即煩惱障和所知障。轉捨依他起的遍計所執，轉得依他起中的圓成實性。也就是轉捨煩惱而得大涅槃，轉捨所知障而證得無上覺。<sup>52</sup>

雖然說有轉捨轉得，但就第八識性體而言，本是清淨，不因種子的染淨而隨著染淨，它是圓成實性，是真如常淨之法，所以不涉及轉捨轉得的變化。染污種子是依他起性，隨因緣條件而變化，就此層面才有轉捨轉得的變化，當所依清淨則成就了轉依。

## 2. 綜合討論

前五識的生起，需賴五色根、第六識、第七識以及第八識。而第六識的生起，則需賴第七識以及第八識。另第七識的生起，更需依賴第八識。故知，前七識皆須依止第八識，才能運作，所以第八識是一切識的根本依。

由此層層的推演，故可得出八識中最根本的就是第八識，而第八識最關鍵的就是種子。若經由修行而將所有的染污種子去除，剩下清淨的種子，則第八識就能轉染成淨、轉識成智。既然第八識無染污種子為因，第七、第六以及前五識之惡，就無從生起了。

第八識的染污種子如何去除？依據前述，第八識的

主要功能是儲存種子，且其行相微細甚深，一般凡夫不易察覺，它不與惡心所有法相應，所以藉由修行去污染污種子，不是從第八識著手。第七識是思量第八識爲我，既然第八識行相微細不易覺察，思量第八識的第七識也不易覺察，所以第七識也不是一般凡夫起修的下手處。

前六識涉及人所有的感官及思惟，對感官所接受到的訊息，有喜惡等感受，因喜惡感受去造作善惡行爲，這些行爲使得第八識的種子不斷地現行與反薰。所以，一般凡夫起修從前第六識開始，透過聞、思、修的修學次第，對前六識的所緣境，能夠徹底觀察，覺察所緣境的無常變化，進而發覺其變化是依因緣條件的聚散，而暫時爲有或暫時爲無，一切我、法皆是無常空性的顯現，如此不斷地加深體悟，對所緣之境不生喜惡、攀緣、執取等心態，既不生這些心態，更不可能去造作，如此八識惡種子現行，反熏回去的都是清淨的善法種子。第六識對於第八識的去染成淨，起了關鍵性的作用。所以轉依是從第六識開始，直到第八識之煩惱與所知障二大類種子去除，轉依才算告成。

轉依涉及到整個八識，但前七識若要發揮作用，必須依賴第八識，所以第八識是整個八識的根本依。第八識會成爲根本依，主要係因其所儲存的種子，要達成轉依，必須去污染污種子。但因第八識微細甚深，非一般凡夫所能覺察的，所以它不是凡夫起修著手處。第七識依止第八識，也是不易察覺，所以也不是起修的著手處。前六識主要作用了別所緣之境，意識對感官對象產生感覺作用，這種感官的感覺，是一般人皆能感覺得到的。當根、境、識三種和合時，則有六處的產生。一旦有六處，受隨之生起，受生起，因而對所緣境產生好惡、攀緣、染著的心，進而推動身、口、意去造作善、惡業的行爲。

所以轉依若要成爲可能，修行的下手處在於前六識。前六識以意識爲主導，意識所緣境是法塵，當所緣境成爲善觀察一切法的法性空寂時，即一切法皆是因緣生滅，如此不斷地觀察熏習，漸漸改變第八識的種子結構，染污種子漸漸去除，推動前六識之身、口、意造作，使之漸漸增加善的行爲，進而影響到第七識的我執，轉爲無我。

整體而言，八識之運作是相輔相成，轉依是八識同時進行，當轉第八識為大圓鏡智時，則轉第七識為平等性智，轉第六識為妙觀察智，轉前五識為成所作智。不會只有一識轉識成智之情形發生，因為八識之間是有連帶關係的。

修行是層層轉進，不斷地向上超越，每一位眾生皆可站在不同的生命位置或層次上，作少許或大幅度的修正及轉變而脫胎換骨。每一次轉化都是在成長、進步，就在不斷攀升的過程中，逐漸地趨向個人生命的圓滿。即使已立足於佛陀果位者，每一次的度化眾生，每一回的利益有情，也都是無限修行生命格局的延伸與擴展。

「轉依」的過程，令人看到修行的功德展現，更體會到修行生命的積極面及無限格局。「轉染成淨」、「轉識成智」，乃至「轉煩惱成菩提」，這些都可在日常生活中逐步完成的，但首先要要有「轉依」的動力，也就是對生命的意義十分看重及敏銳，才能覺醒，進而去作深刻意義的闡發及開拓。了解「轉依」的奧義後，其實只要能依唯識學所示的原理，在日常生活中切實

作「轉依」的修行，便可轉識成智，層層地轉進與超越了。

## （二）徹底了解八識，才能破除人、法二執

我們平常接觸到的世間法是講相對法，但佛法講的是絕對法（真實法），相對法中有好、壞，善、惡，美、醜的分別，比較和執著。因為喜歡，當然會有相對的不喜歡；而真實法就是要突破這種相對性，知道喜歡並非永久的，不喜歡也並不是永久的，因為於遍計所執而起分別心，因而建立在一個「染污」上，而顯現出「虛妄」現象。

「染污」是本體性，「虛妄」是一種現象，如此就很容易把握住原來的身心是什麼？身心跟這些有什麼關係？也有所謂「對」與「離」的考量，若沒有相對，如何去突破呢？所突破的就是「不執著」。相較於相對，那要出離什麼？談及「離」，是突破陷在某種情況下，如何擺脫的一種突破；但不能以相對法、分別法，即遍計所執性看待，而是要顯現絕對法才是佛法，也就是圓成實性。

佛法怎麼說呢？例如愛的相對是恨，如果問「你爲什麼恨他」？一定是因爲愛，這不就從一個相對法中，展現出來的突破性嗎？如此不就有出離的機會嗎？

佛法怎麼來？就是從相對中去認識、了解而能突破，顯現出真實、眞如。圓成實性怎麼顯現？譬如「你爲什麼恨他」？「因爲愛他」！如果從來都不愛過，怎麼會恨他呢？那爲什麼愛他？絕對不是恨！

所以必須徹底了解八識的運作，例如第七識由於常與我癡、我見、我慢和我愛四種煩惱相應，擾濁內心，所以特名爲「染污末那」，或「染污意」，並令前六轉識所作所爲，皆不能亡相，恆成有漏雜染，生三種我執，眾生由此輪迴生死，不得出離。三種我執是：

1. 生我：即是就生命體上，生起的錯誤知見，強立主宰，叫「生我執」。

2. 法我，即是就存在的諸法上，生起的錯誤知見，執爲實法，叫「法我執」。

3. 無我，心中卻仍念念不忘自己所修的功德，謂我能得二空理，二空理爲我所得，如此即叫「無我執」，亦名「空執」，這樣仍然未得究竟真理。

所以唯識行者，欲轉「染污末那」，必須重重遣除，所謂「修觀斷執」，藉第六識作二空觀，觀宇宙萬法，不論內部的根身或是外部的器世間，無一爲眞，皆是依他起性。都是虛有實無，藉以遣除第七識之執我，不但生我執要遣，法我執也要遣，即使無我執也要遣，遣之又遣，以至一絲不立，才能契入眞性，而與平等性智相應。

阿賴耶識就意義上說，具有「執藏」的意思，一旦第七識我執不再起現行（小乘四果，大乘八地），則第八識即不再名爲阿賴耶，由此可見「執藏」的過失，是有多麼的大！由以上之剖析，故知必須徹底了解八識，並企圖轉末那識爲平等性智，才能破除人、法二執。

（待續）

【註釋】

- 42 《唯識三十論頌》：「乃至未起識，求住唯識性，於二取隨眠，猶未能伏滅。」（T. 31, b6-7）。
- 43 《唯識三十論頌》：「現前立少物，謂是唯識性，以有所得故，非實住唯識。」（T. 31, 61b10-11）。
- 44 《唯識三十論頌》：「若時於所緣，智都無所得，爾時住唯識，離二取相故。」（T. 31, b14-15）。
- 45 《唯識三十論頌》：「無得不思議，是出世間智，捨二麤重故，便證得轉依。」（T. 31, b18-19）。
- 46 《唯識三十論頌》：「此即無漏界，不思議善常，安樂解脫身，大牟尼名法。」（T. 31, b22-23）。
- 47 《成唯識論》曰：「（一）大圓鏡智相應心品：謂此心品，離諸分別，所緣行相微細難知，不妄不愚一切境相，性相清淨，離諸雜染，純淨圓德，現種依持，能現能生身土智影，無間無斷，窮未來際，如大圓鏡，現眾色像。（二）平等性智相應心品：謂此心品，觀一切法，自他有情，悉皆平等。大慈悲等，恒共相應，隨諸有情所樂，示現受用身土，影像差別，妙觀察智不共所依，無住涅槃之所建立，一味相續窮未來際。（三）妙觀察智相應心品：謂此心品，善觀諸法自相共相，無礙而轉，攝觀無量總持定門，及所發生功德珍寶，於大眾會，能現無量作用差別，皆得自在，兩大法雨，斷一切疑，令諸有情皆獲利樂。（四）成所作智相應心品：謂此心品，為欲利樂諸有情故，遍於十方，示現種種變化三業，成本願力所應作事。」（T. 31, 56a12-b6）或《唯識三十論要釋》（T. 85, 980b23-c9）。
- 48 如上註。
- 49 平等性智：平等看待一切眾生，如待己一般。參見《成唯識論》（T. 31, 56a17-21）。
- 50 《成唯識論》卷四的解釋，如云：「未轉依位，唯緣藏識。既轉依

已，亦緣真如，及餘諸法。平等性智，證得十種平等性故，知諸有情，勝解差別，示現種種佛影像故。此中且說未轉依時，故但說此緣彼藏識。悟迷通局，理應爾故。無我、我境，遍、不遍故。如何此識，緣自所依？如有後識，即緣前意。彼既極成，此亦何咎。頌言思量為性相者，雙顯此識自性行相。意以思量為自性故，即復用彼為行相故，由斯兼釋所立別名。能審思量名未那故，未轉依位，恒審思量所執我相。已轉依位，亦審思量無我相故。」（T. 31, 22a13-23）。

51 《成唯識論》（T. 31, 56a21-25）。

52 依據《成唯識論》卷九的解釋，如云：「菩薩從前見道起已，為斷餘障證得轉依，復數修習無分別智。此智遠離所取、能取，故說無得不思議，或離戲論說為無得，妙用難測名不思議，是出世間無分別智。斷世間故，名出世間。二取隨眠，是世間本，唯此能斷，獨得出名。或出世名，依二義立，謂體無漏及證真如。此智具斯二種義故，獨名出世，餘智不然，即十地中無分別智。數修此故，捨二粗重。二障種子，立粗重名，性無堪任，違細輕故。令彼永滅，故說為捨。此能捨彼二粗重故，便能證得廣大轉依。依謂所依，即依他起與染淨法為所依故。染，謂虛妄遍計所執。淨，謂真實圓成實性。轉，謂二分轉捨、轉得。由數修習無分別智，斷本識中，二障粗重，故能轉捨依他起上遍計所執，及能轉得依他起中圓成實性。由轉煩惱，得大涅槃。轉所知障，證無上覺。」（T. 31, 50c21-51a8）。

## 〈蓮居菴新法師往生傳〉死亡書寫之研究(中)

◎釋証煜(中正大學中文系博士候選人)

### 三、〈蓮居菴新法師往生傳〉之書寫特色

滿益智旭在《靈峰滿益大師宗論》所寫之〈蓮居菴新法師往生傳〉與清朝彭希涑所著《淨土聖賢錄》和清朝紀蔭編纂《宗統編年》<sup>24</sup>、清·瑞璋輯《西舫彙征》、以及清·俞行敏重輯《淨土全書》所錄之大真法師往生記是有所差異的。茲將其它有關新伊大真法師之往生書寫列舉如下：

#### 1. 《淨土聖賢錄》

〈大真〉大真，號新伊，姓周，常德武陵人。在繼祿中，即能合掌稱南無佛陀。逮就外傳，不伍羣兒，聚沙畫地為佛塔，或趺坐觀鼻。九歲詣蓮居紹覺師受歸戒，遂依座下，十五薙髮，二十入雲棲受具戒。真父母先後禮紹覺師出家，真就養無方，數十年如一日。師歿，真主蓮居，著《唯識合響》，

兼授金剛寶戒，建大悲壇，兼修事理二懺。年七十一，秋示微疾，集居士弟子，囑以護持正法。越七日，沐浴更衣，趺坐、持珠，與眾同稱佛號。頃之，聲息俱寂，鼻垂玉筋，過尺許。踰時，頂猶熱。先是優婆塞周氏，夢天樂迎真西逝，急偕戚屬數人來受皈戒。庵主道聲：「預以元日，夢真坐蓮臺上」云(靈峯宗論)。<sup>25</sup>

#### 2. 《宗統編年》

庚寅七年，……蓮居大真新伊法師寂，嗣紹覺，覺雲棲弟子，結菴土橋曰蓮居。真依止之，嗣其席，悃樸無文，精戒律，登壇靜穆，望者意消。居恒禮懺修觀，寒暑不輟，著《唯識論》行世。趺坐稱佛號而逝，玉筋垂尺許。本金、聖先兩法主，相次繼



其席，講淨並不替。<sup>26</sup>

### 3. 《西舫彙征》

〈新伊〉諱大真，童身出家武林蓮居庵，受紹覺師之法，行般舟三昧。終時諸弟子同夢見，滿空天神執持香華唱云：「迎新伊大師生西方」。及旦，弟子聚而候之，師身康念佛，相見如常。過三日，忽坐化。<sup>27</sup>

### 4. 《淨土全書》

〈新伊〉大清新伊，諱大真，童身出家武林蓮居菴，受紹覺師之法，行般舟三昧。終時，諸弟子夜同夢見，滿空天神執持香華，唱云：「迎新伊大師，生西方也」。及旦，弟子聚而候之，師身康念佛，相見如常。過三日午時，忽坐化。<sup>28</sup>

比較以上四則引文，可發現後二者的相似度較高，而前兩則較為一致。首先，就書寫內容異同來說，前兩則引文皆述及新伊法師之著作《唯識合響》、禮懺修觀、稱佛號而逝、玉筋垂尺許，後二則則沒有這些內

容。後二則述及新伊法師行般舟三昧，這是其他新伊法師往生書寫所無。又，後二則往生書寫著重在往生前之瑞相，即新伊法師的諸弟子們在其往生前夢見天神持香華來迎大師往生西方。

然而，根據智旭的〈蓮居菴新法師往生傳〉所述，卻是「先是優婆塞周氏，夢天樂迎師西逝，急偕戚屬數人，來受歸戒」<sup>29</sup>，是天樂來迎，而非持香華。又，智旭確切地書寫出夢見新伊法師受迎往生的是姓周的佛教居士，而非新伊大真法師的諸多弟子，此夢讓周居士急急攜眷來皈依法師。但這些確切的證明卻在後兩則新伊法師往生書寫中被去除。

另外，前兩則往生書寫皆陳述新伊法師往生時，鼻垂玉筋，以此作為確認往生的證據之一，但後兩則文中皆將此省略，反而著重於他人的夢中預示，而將法師往生當時的樣態全部省略。

第二，就書寫內容的真實程度而言，在智旭的〈蓮居菴新法師往生傳〉中，新伊大真法師即將往生前，已

經示現生病的樣子，需要弟子扶持及憑几而坐，而非如後二則往生書寫所述「師身康念佛」。又，對比智旭爲新伊大眞法師所書寫之往生傳與此節所引述之四篇新伊大眞法師往生書寫，可發現智旭法師的書寫最爲完整的，其中所涉及之人、事、時、地都不含糊地明確記錄。而且，僅有智旭確切寫出這是〈蓮居菴新法師往生傳〉。

換言之，智旭對新伊大眞的修行作了分判，認爲是他是學問及德行高深的「法師」，是弘揚慧學者<sup>30</sup>，非「禪師」、非「尊者」、非「師」<sup>31</sup>。智旭如此細緻地描述新伊法師的往生除了突顯出他倆是至交好友外，還可彰顯智旭實是求的公正書寫態度，又可看出智旭書寫出佛弟子在得到往生結果前須歷經的修行過程，而非只是強調其往生的結果，智旭是從生寫到死。智旭的往生書寫沒有過多的神異，其目的與其說是在於提供往生典範讓讀者產生欣羨之心，還不如說是提供欲往西方者所需之確切的修行方法。

第三，就書寫呈現的往生特色而言，於第一則〈淨

土聖賢錄〉中的新伊法師往生記錄是引自智旭《靈峰宗論·蓮居菴新法師往生傳》，保留了新伊法師往生前微疾、集居士弟子以囑護持正法、優婆塞周氏夢天樂迎眞西逝、沐浴更衣、跏坐、持珠與眾同稱佛號、鼻垂玉筋過尺許、以及踰時頂猶熱等往生前、往生時、至往生後的種種確定往生之徵兆。

與之相比，智旭的往生書寫更爲詳細，如新伊法師受學於其師之歷程，示微疾前，自擇窳堵波地，且在示疾之後，還再申其遺教。智旭的書寫突顯出新伊法師已知其即將逝世，且在此病苦之際還諄諄教誨其弟子以盡爲人師之責。又，由其自擇塔位可知新伊大眞法師已自行規劃好往生之後的遺體處理。

再者，由智旭「就寢復起，命取座置榻前，跏趺其上，手持數珠，與眾同稱彌陀佛號」的敘述突顯出新伊法師本有結跏趺坐以及手持數珠念佛的習慣，若法師平時無此習慣，在身患疾病，四大分離的即將往生之際，是不可能跏坐持珠念佛。依此可見新伊法師日常用功之深。

因《靈峰宗論》並非專述淨土，故智旭特意寫出新伊法師念的是彌陀。然而，令人好奇的是為何在《靈峰宗論》及《淨土聖賢錄》都特意記錄新伊法師即將往生時手持數珠及弟子同稱佛號？雖然在《淨土聖賢錄》還曾引《憨山夢遊集》之僧人明玉無暇持珠念佛往生，<sup>32</sup>但是在《西舫彙征》及《淨土全書》中，是居士而非僧人持數珠往生。<sup>33</sup>持珠念佛往生的僧人似乎並不多見。更何況新伊法師依其教觀雙持之修行<sup>34</sup>，似乎不需持數珠也能念佛。智旭為何特別書寫新伊大眞法師是持珠念佛往生呢？如〈自像贊三十三首〉中：

……所以枯坐喃喃，端念阿彌陀佛。偏要記串記千，不學瞞預鶻突。無論專心散心，聲聲滅罪八十億劫……終日輪串數珠，唯恐萬聲未足。……不參禪，不學教，彌陀一句真心要。不談玄，不說妙，數珠一串真風調。……今年五十三，……賴有一串數珠，卻是生平祕訣。<sup>35</sup>

依上引文，智旭作此三十三贊時，年爲五十三歲，而新伊法師往生是庚寅七年<sup>36</sup>，即智旭五十二歲時。換

言之，智旭在其自像贊中一再強調數珠念佛的必要或許與其忘年之交新伊法師的往生行狀有關。因爲將逝世者的行持對未亡者極具震撼教育之效，故智旭特意將新伊法師持數珠念佛往生寫出，不但可看出新伊法師日常修行功力，也有鼓勵他人持珠念佛的效果，更可將之視爲新伊法師以其往生做爲最後的教導，爲其弟子示範需精進持珠念佛以期往生西方。（待續）

#### 【註釋】

<sup>24</sup> 《宗統編年》，共32卷。清代紀蔭編纂。收於《卍續藏》第147冊。以編年體記載起自釋尊終於清康熙38年（1699年）間禪宗之盛衰隆替。本書取材自各種高僧傳、傳燈錄，兼及五經、諸子等多類外學典籍。參見《佛光大辭典》（網路版），<http://etext.fgs.org.tw/etext6/search-1-detail.asp?DINDEX=11399&DTITLE=宗統編年>。

<sup>25</sup> 見清·彭希涑著，《淨土聖賢錄》卷6，《卍續藏經》冊135，頁304下—305上。

<sup>26</sup> 見清·紀蔭編纂，《宗統編年》卷32，《卍續藏經》冊147，頁488下。

<sup>27</sup> 見清·瑞璋輯，《西舫彙征》卷1，《卍續藏經》冊135，頁502上。

<sup>28</sup> 見清·俞行敏重輯，《淨土全書》卷2，《卍續藏經》，頁466下。

<sup>29</sup> 見註9。

<sup>30</sup> 「法師」指通曉佛法又能引導眾生修行之人。我國稱道安、慧遠等學問德行高深者爲法師，然對鳩摩羅什、玄奘等對翻譯經藏有卓然貢獻之大譯經師，則多稱三藏法師，以別於禪師、律師等稱呼。參見《佛

光大辭典》(網路版)，<http://etext.fgs.org.tw/etext6/search-1-detail.asp?DINDEX=12013&DTITLE=法師>。

31 智旭所寫的往生傳包含禪師、尊者、及其同輩如是誦帝。參見明·智旭著，《靈峰滿益大師宗論》卷8：「武林萬安雲禪師往生傳」，《嘉興藏》冊36，頁387中。及《靈峰滿益大師宗論》卷8：「妙圓尊者往生傳(并贊)」，《嘉興藏》冊36，頁390中。和《靈峰滿益大師宗論》卷8：「誦帝師往生傳」，《嘉興藏》冊36，頁389中。智旭其實認為弘戒學者為律師，弘定學者為禪師，弘揚慧學的為法師，修學弘化者應名符其實。參見明·智旭著，《靈峰滿益大師宗論》卷8：「佛祖之道，戒定慧而已矣。戒即法身，直法身非法身也。定即解脫，直解脫非解脫也。慧即般若，直般若非般若也。弘戒學曰律師，果以般若解脫，嚴顯法身乎。弘定學曰禪師，果以法身般若，成就不思議解脫乎。弘慧學曰法師，果以解脫法身，趣歸般若乎。我思古人，實獲我心。我悲今人，不求其實而圖其名。正法埽地，相牽以淪。乃賦吁嗟，寫此哀情。」，《嘉興藏》冊36，頁428上。

本刊園地公開，歡迎惠賜佛教學術性論述或結合佛法融入生活、藝術等淨化人心之稿件。

文稿字數二千至三千，最多不超過五千字。文體不拘，並歡迎提供照片。

稿件請以電腦打字。來稿一經刊登，將致奉薄酬。

一稿不得二投或抄襲他人之著作，違反著作權法。本刊對來稿有審查刪修權，如不願更改者，請先註明。

——來稿請署真實姓名(法名)、住址、電話。

來稿請：

E-mail:

maolin666@gmail.com

元亨寺妙林雜誌社編輯部

約……



32 如明玉無暇，參見《淨土聖賢錄》卷5：「〈明玉〉明玉……臨終沐浴端坐。持珠念佛益哀促。已而大聲云。佛佛佛。倒駕鐵牛歸佛國。聲絕而逝(愁山夢遊集)。」，《卍續藏經》冊135，頁388下。

33 參見清·瑞璋輯，《西舫彙征》，《卍續藏經》冊135，頁465上-538上。以及清·俞行敏重輯，《淨土全書》卷2，《卍續藏經》冊109，頁428上-498上。

34 智旭亦肯定新伊大真法師深習禪觀。見明·智旭著，《靈峰滿益大師宗論》卷8：「〈壽延壽院新伊法師六秩序〉……跌坐習靜，則觀成十乘。……」，頁392上。《靈峰滿益大師宗論》卷8：「〈壽新伊大律師七秩序〉……懺摩禪觀，靡不深習。……」，《嘉興藏》冊36，頁394中。

35 見明·智旭著，《靈峰滿益大師宗論》卷9，《嘉興藏》冊36，頁414中至416上。

36 見清·紀蔭編纂，《宗統編年》卷32：「庚寅七年……蓮居大真新伊法師寂。」，《卍續藏經》冊147，頁488下。



法音宣流

## 歡喜心領執事

◎ 主講·釋淨明

時間·一〇六年十月十六日

地點·梵音講堂

今天是二年一度的「寺院人眾大會」，首先，我要非常感謝大家，也正因為您們大家的合作愉快，我們才能同心協力共同完成二年來很多的任務。反之，如果我們住在僧團中，身心得不到安定，到處惹事生非，除了擾亂大眾外，亦令自己不得安心辦道。古德說：「寧動千江水，勿動道人心」。諸位法師一定要深思這種對大眾、自己皆無益之事，萬萬做不得。

在叢林中有一些修行者，經常為一些芝麻蒜事而吵鬧不休，其最終的目的是希望自己的工作分配少一點，福利多一點。其實，我懇切地告訴大家：「生命是有限」，您爭得再多，縱使全天下都是您的，等到雙眼一閉，所有的東西都是屬於別人的。我們應該為常住、為自己的法身慧命而來發心。在日常生活任務中來增長智慧，同時這對身體健康也是會有很大的幫助。如果只想讓自己身體做輕鬆的執事，甚至不想勞動，請問當血液循環不好時，身體會健康嗎？加之，當您眼看著其他的住眾每天都如此勤快的在修福、修慧中累積自己的波羅蜜，請問您是否還能安心呢？

在這新年度的執事分配上，請大家能秉持著「身安道隆」的理念，來為常住發心。爲了這次的執事我們花了三天的時間，共同進行討論與研究，無論從各位法師的身體、心性上都做更多的考量後，才作初步的定案。執事的安排也絕不是一個人或二個人決定就可以，而是從您們個人的立場、常住的運作上，做全盤性的考量才做最後的定奪。

希望諸位法師能珍惜我們自己的常住、自己的生命、自己的法身慧命，能做多少就做多少，也算回報三寶的恩澤，即所謂：「將此深心奉塵刹，是則名爲報佛恩。」

最後，說一則真實的故事與大家分享。以前有位女眾居士到寺院想要出家修行，因爲心裡急著等待出家，但師父希望等她心性穩定後再給予出家。結果她等不急又跑到另一個道場，果真二個月後就滿她的所願。可是她的師父是修禪的，對於徒弟的教導是採用「棒、喝」的方式，這讓她心生懊悔全然無法接受如此的理念，沒有多久又離開了這個道場。這個實例是要讓我們學習每一個道場都有它的宗風，我們都是爲了成就道業而來出家，所以不同的法門就有不同的學習方式。也唯有安住於我們所熏修的法上，漸漸才能通達到明心見性之地步。今天非常感恩諸位法師對常住的發心，讓我們共同攜手在菩提道上邁進。阿彌陀佛！



佛七開示

# 《六祖壇經》之述要（十）

◎ 主講·釋會智  
地點·大勢至精舍

善知識！世界虛空，能含萬物色像，日月星宿，山河大地，泉源谿澗，草木叢林，惡人善人，惡法善法，天堂地獄，一切大海，須彌諸山，總在空中。世人性空，亦復如是。

這段主要是從「對待」中悟到自性，在我們所依的世界、虛空，能包含日月、星宿、山河、大地乃至天堂、地獄等等，這些都在「世間禪」裡。因為我們的心與這些的「性空」是一樣，其自性是空，故能包含無量無邊。其實虛空在我們的性空中，為什麼呢？在《楞嚴》中曾把「虛空」譬喻為「一粒漚」，就是水上的泡沫，主要敘述我們的心量廣大，廣大到虛空在自性中猶如一粒泡而已。

所看得到、聽得到、想得到，都在「知」的裡面，如同一片鏡子中的鏡內物。無論是哪個的眾生，他的自性都跟我們是同一自性，所以是同一個空鏡。這個空鏡

就像虛空，虛空若圓的，能與虛空融在一起；若虛空是方的，亦可融在一起，才有辦法顯出自性。現在六祖所講這些，就是說明虛空、山河、大地等，歸納於自性中。

善知識！自性能含萬法是大，萬法在諸人性中。若見一切人、惡之與善，盡皆不取不捨亦不染著，心如虛空，名之為大，故曰摩訶。善知識！迷人口說，智者心行。又有迷人，空心靜坐，百無所思，自稱為大。此一輩人，不可與語，為邪見故。

剛才所言是「心量」，現在則是說「自性」。自性能含萬法叫做「大」，而且大到無法計量。如果已悟到性，說到「用」的話，其實每樣都是有的，例如眾生的自性中，看到惡的或善的，你都不要取也不要捨。聽到如此是否都混亂了？你一定會疑問說：怎麼不取又不捨？六祖此時所指的是在「用」而不是說「體」，他說不取，就是不去取惡；不捨，即是不要捨善。

若依「中道」之義來說，你的性既沒取也沒捨，自性本是無一物，只不過是在「用」是如何用？簡言之，就是不取惡、不捨善，要轉惡念為善。自性本來就沒取也沒捨，它是能捨去哪裡？因此，在這裡所指的是「用」，對惡與善不取不捨也不染著。

「不染著」的意思，是不要去執著善也不染惡，將我們的心時常保持清淨，心

則如虛空般，此亦稱之為大！「摩訶」是印度話，譯為「大」之意，處在迷或愚癡的人，每天口中說禪卻沒在行，有的人很會說佛法，但面對一支菸卻戒不了；有的人所說的都是佛理，又很會解說經典，私下自己卻在喝酒！如果你問他：為什麼要喝酒？他卻回：酒肉穿腸過，佛祖心中留……。

這樣的回答千萬不可啊！因為你還在修行當中，就要以事會理，例如有人說話毀謗或障礙你，這時就要想：剛才的生氣已經過去，猶如泡沫般的假有……。如果功夫尚淺，等一下又生氣之時，就要承認：「自己本是眾生之一，染到這些惡習一定要改！」承認這些錯過，就會生起懺悔心，透過修行漸修漸斷，直到沒有習氣為止。我們的習氣，能越修越細、薄，若真要沒習氣，至少要七地菩薩以上，習氣才會斷盡。

剛才提到「空心靜坐」，若解說：要靜靜（沉默）的坐，什麼都不想而把它放空空，處於「百無所思」的狀態。這樣不是完全正確的說法，悟到體相用的人，絕對是能放空，因為他知道放空也是空相，而那些沒悟性而放空的人，很快有昏沉、打瞌睡或起妄想的狀態，因為他沒有「觀照力」，六祖於此故特別強調不要讓人「空心靜坐」！

善知識！心量廣大，遍周法界，用即了了分明，應用便知一切。一切即一，一即一切。去來自由，心體無滯，即是般若。善知識！一切般若智，皆從自性而

生，不從外入。莫錯用意，名為真性自用，一真一切真。心量大事，不行小道。口莫終日說空，心中不修此行，恰似凡人自稱國王，終不可得，非吾弟子。

「心量廣大，遍周法界」，剛才說的那些相，若能「用」則了了分明，因為用就在相裡，能應用則便知一切，此如同：一切即一，一即一切。一是什麼？就是你的「智慧」，說到用就是指「智慧」，用即了了分明。在日常生活中，我們可以處於觀行位去觀察，每個人、事、物都能觀照的，例如：在喝茶當中，自己的智慧知道：現在這茶是熱的？還是冷的？它有多甘或有多澀都很清楚，這樣就是了了分明。經過你的了了分明，才有選擇與決定，經過決定之後，錯誤就能減少！為什麼錯誤能減少呢？好比你喝了茶後，發現這茶壞了，你就會放下，因為你能明知道它壞了，更進一步去分析原因：「為什麼壞了？酸掉？……」

此是所說的「慧」，而觀行位就是慧，一即一切，一切即一，為什麼一即一切？你的智慧只有一個，無論一切有多少，都在你的智慧中。以前月基法師常常說：一切在智慧中！真的是如此，故一切即一，所以一切就歸來一。如果「用」出去就是一切，一跟一切，所回來的一切就是一，簡言之，即是「不變隨緣，隨緣不變」，來去自由。

此處說的「來去自由」，是指你的心體沒滯，因為自性是絕對不會滯礙，你的智慧作用就能自由。其實般若就是意識轉慧，即是轉識成智，現在所說的是在果

上。六祖此處所言的般若智是果上，所以能：一即是一切，一切即是一，心體無滯。

因爲自性就是體，故能生萬法。「般若」，是意識轉作智，即是「用」；般若就是「用」。在佛教的供養偈中，第一尊佛就是清淨法身毘盧遮那佛，「毘盧遮那」就是法身，即是指自性的性體。第二尊佛圓滿報身盧舍那佛，「盧舍那」就是般若。

「般若」是成佛之母，修行就是要從識轉智才能成佛。若欲要成佛，沒有般若，報身沒成，法身則不會顯現。法身顯一分，就是初地菩薩，顯二分就是二地菩薩……。若沒轉過智，法身不會顯現，顯法身是破無明，所以一定要從意識轉成智。但要如何轉呢？其實從日常的意識作用中而轉的，因爲意識中含有貪瞋癡慢疑，若沒有這些就能成「無塵智」，再也不是意識的作用，透過不斷的修行漸修漸薄就能達到。

在前面的經文提到，「體」是無圓無方、無大無小、非青非黃非白、沒上下沒長短、無是無非、無善無惡、無有頭尾……這些就是「顯體」；有的是指「用」，例如：無是無非……。

以上都是「對待法」，「知」遇到圓它沒變圓的，遇到方的沒變方的，所以沒方沒圓，雖然它沒方圓但是它能顯方圓，因爲它的自性無一物故能顯一切物。不可

以只有「無相的實相」，一定還要「無不相的實相」，簡言之，不能只有離相還要即相，這樣才叫做圓融。

什麼是真性？要怎樣一真一切真？性相不二，就是一；就是真一切真。悟後有一個真一切真，已悟的人是妄歸真，未悟的人則真歸妄。什麼「真歸妄」？意思就是把它當做實在的執實啊！認為人是實在，房子是實在，天、地等一切物都是實在的！

心具有「體、相、用」，它如果即相，那個相就是真的，所以「真一切真」。爲什麼能「真一切真」？因爲沒有真就不會顯假，沒假就不會顯空。所以「一真一切真」就是「一中一切中」。此處所說的「真」就是「中」，若以「空、假、中」解釋會更明白其中之意。

假就是因緣所生故稱之爲假，什麼是「因緣所生」，即是遇因託緣之意，如同龍樹菩薩的中道偈：因緣所生法。然而，因緣所生法的「因」在哪裡？因就是念，即是心念；緣在那裡？緣就是作。例如我起念要做張椅子，念就是因。緣是什麼？緣就是有木頭、模具、油漆、釘子等，所有器具與條件具足而製成椅子，這就叫做緣。

因緣所生的法，是無自性，是假亦是空，例如這張椅子，「椅子」是暫時安立的假名。什麼是「無自性」？無自性亦可說爲「空」，即是「無實、無常、無永

遠」。這張椅子呢？原本是沒有而變有，有又會變沒有，一把火燒了就沒了，因無實、無常、無永遠的存在，故稱之為「空」。

這張椅子說是「因緣所生」的，是假名亦是無自性空，然而誰能知道它是空的？是椅子跟你說的嗎？椅子是不會講話但我們有「心」啊！「心」能起「用」，會知道它是椅子，會「用」的那個就是具體，因為體與用，不可以分開來，如同日光燈管一樣，日光燈管是體光就是用。在用的時候，體在用中，沒用的時候，它在體中，體用是一。故體、相、用，也可以說是一，也可以說是三，即三即一，即一即三。所以，真不離假，假不離真，真假也是二圓融，即空、即假、即中，故「一真一切真」，因為沒有真就不會顯假，若說假，假在真中，它們是不可以切割為二。

「大事」是指前面所述說的這些，「小道」，在這裡所指的是小乘之道。為什麼要說小乘是小道呢？例如四念處中的「諸行無常、諸法無我」，這裡少了中道的解釋！諸法無我：無而不無，無而沒有斷滅；沒有斷滅的就是真我。諸行無常：無常的常即是真常。誰會知道它無常？你的這個心（知），心就是真常。因此，六祖特別強調要修持大乘不要修小乘！更提到：口中若只說「空」，心中卻沒實踐，就如同凡夫稱自己為國土，永遠得不到應得的東西，有如此行爲的人，更不是他的弟子！

善知識！何名般若？般若者，唐言智慧也。一切處所，一切時中，念念不愚，常行智慧，即是般若行。一念愚即般若絕，一念智即般若生。世人愚迷，不見

般若，口說般若，心中常愚。常自言：「我修般若。」念念說空，不識真空。般若無形相，智慧心即是。若作如是解，即名般若智。

「般若」是印度話，譯為「妙智慧」，雖然我們現在還沒有轉成般若，不過到了觀行位是需要這些的，為什麼會用這些？於一切處、一切時，要念念不愚，時時有觀照力。為什麼要念念不愚？例如有人打通電話跟你說：「他是郵局的人員，你的郵局帳號被盜用，存摺裡的錢會被盜領的可能，所以趕緊將錢轉來臨時帳號，等申請到新帳號再轉到你的戶頭裡……」

如果有念念不愚的觀照力就會求證，不會因對方的幾句話給騙了！所以到觀行位的時候，不是他人說什麼你就相信，會經過智慧觀察後才相信的。透過日常生活境界磨練，慢慢地轉成智慧。雖然還沒到般若智，是因為貪瞋癡還沒斷，所以還沒有完全轉智，但已經有一點點觀照力，這樣則不會犯下過錯，因為貪漸漸變小、生氣變少、愚癡也會變微，慢慢地在進步中，有在修持就會精進，相對之會證果的可能，猶如樹已開花，將來會結果一樣。這就是「用」，即是「觀照力」，時常處於觀照中就是在修慧，意識轉成清淨則是般若，如同當學徒的有天會變成師傅，而我們學佛的人有朝一日也能成佛！

六祖惠能於此提到說：「我們世間人，有些是處於『迷』的狀態中，還沒有悟也沒見到般若，認為自己有般若，心卻常在愚癡中，還一直說：『我都在修般

若！』雖然，一切認為都是空，卻沒瞭解到『真空』是自性，把它解釋為『無常空』而已。」

就如剛才所說的：空而不空就是真空，常與無常的對待若能真正瞭解，才是「眞常」，因為一切不離眞。每個眾生都有自性，都有眞心，只是還沒遇到善知識的教導，讓你的自性顯出來，所以有很多祖師都說：你的六根門頭上，有一位眞人放光動地，卻日用而不知！是啊！祖師所說的不假！尙未悟的時候心在裡面，悟了後你的身體卻在知的裡面！所以能「悟」是最重要的。有悟的人修一天贏過無悟的人修一劫，此稱之爲「日劫上倍」。

「般若慧」，是指我們的般若，智慧是無形無相，雖無相貌但它能了了靈知，也就是「智慧心」，如前面經文中所述的「二即一切，一切即一，應用便知一切」現在還不是般若智，但如果能以「觀照心」來用，由識轉智就可成「般若智」。

何名波羅蜜？此是西國語，唐言到彼岸，解義離生滅。著境生滅起，如水有波浪，即名為此岸；離境無生滅，如水常通流，即名為彼岸，故號波羅蜜。

「何名波羅蜜」？此是印度話，譯爲到彼岸。即是說從此岸到彼岸之意，簡言之，從徒弟變成師傅，學生變成博士，是圓滿成功的意思。但六祖於此將「波羅蜜」進一步解釋爲「離生滅」。

「著境生滅起，如水有波浪」，此句之意思是說：一般人見境會起心，看到逆境會起瞋動怒，因為著於境上，所有的相都會有生滅，卻不知道已被「生滅相」的繫住，所以要學習「見境不起心」，這就是禪；內心沒亂就是定。而到彼岸即是離開生滅，無論境界如何引誘，都不會隨著它生亦不跟它滅。

然而，悟到自性的人會知道，可以用慧來觀照，體就是「性體」，慧就是「性用」，所以像六祖等的高僧，開悟者有沒有坐禪都無差別，都屬於「見性成佛」的人。無論坐禪坐幾個小時，若沒有本定（寂），它能明瞭故叫做「本慧」，研讀於後有篇「定慧品」，就會提到「本慧」，在這裡先解說微許，經文提到說：如果認為是先有定才生慧，這是一法，這是小乘的。如果真見性，它就是一體，定於慧中；慧融在定中，體用是一而不是二，則是大乘。

讀於此，道理是知道，但是要「到彼岸」應如何做呢？這是要練習的，將「緣生亦非生，緣滅也沒滅」的道理烙印於心中，若聽到他人毀謗你，就是語生；說完了則是語滅。不要他人說毀謗語就隨它生，起瞋動怒甚至打人。如果能做到「離境」，就是見境不起心，他人說毀謗語都不會生氣，見喜愛的東西也不起貪心，這樣的你能「離境沒生滅」，不隨生亦不跟著滅，完全保任在自性中，保任你的自性沒被相轉了，故六祖比喻為「如水常通流，即名為彼岸」。

善知識！迷人口念，當念之時，有妄有非。念念若行，是名真性。悟此法者，

是般若法；修此行者，是般若行。不修即凡；一念修行，自身等佛。善知識！凡夫即佛，煩惱即菩提。前念迷即凡夫，後念悟即佛。前念著境即煩惱，後念離境即菩提。

有些人雖然悟了卻還沒證到，當嘴巴所說、所念的時候，還是會有「妄跟非」，「非」是不對的思想；「妄」則是指妄想。「念念若行」，這句話是說：你的每一個念念，都可以行智慧而照見故不會錯繆，也可以說能「念念自見」，你的智慧不時的能見到你的念，此稱之為「真性」。

我們不管什麼時候都不離性，每一個念生滅，它都清清楚楚知道的。雖然在日常生活，遇到喜歡的就愛到不行或動起瞋來就氣的要命！現在要深切的知道已是學佛的人了，在還沒轉過來之前要學習忍耐，透過境界的磨練漸修漸轉，因為六祖也不是一日就成功，也是先悟後起修的。於《楞嚴》亦有提到悟後起修是正確的，不過悟了的人比較不會失誤，例如生起氣時會內觀：生氣到底躲在那裡？是躲在肋骨底下還是在肝臟裡面？會生起觀照力，知空空無一物，了不可得。

若要以禪自力，修到見境不起心內心不亂，能做得這樣的人並不是很多，有些修禪宗的到最後都返修淨土。雖然有禪的力量，卻沒「業斷情空」所以繼續生死，往生後經過隔陰之迷，又從頭去求法，有的因緣不好的，會越來越不好修，所以我們今生還能聽聞佛法來修行，無論是禪或認識唯識、天台、華嚴等都沒關係，但最

後要轉回來修淨土，因為淨土好修易成，只要「信深、願切」，信願如果深，十念也能往生，何況一心念佛者，一定會往生西方的，因為你的願發在那裡，所以不要沒有自信而生起退道心，相信肯努力則會有收獲的！所以你若能悟到「般若法」，就如同佛陀所修之法。

善知識！凡夫即佛，煩惱即菩提。前念迷即凡夫，後念悟即佛。前念著境即煩惱，後念離境即菩提。

「即」，是不離的意思。很多人都聽過「煩惱即菩提」，對此句難免會生起疑問心。其實，以「心、佛、眾生，三無差別」的解釋才會明了。「凡夫即佛」，就是凡夫不離佛，也就是徒弟不離師傅，學生不離博士，都是同一個的意思。因為還在剛學習，所以只是徒弟而已，學到最後功夫純熟就成師傅，而這徒弟跟師傅不都是同一個人嗎？有的經典是說「心、佛、眾生，三無差別」，為什麼沒差別？佛與眾生都有「心」，如果是染用就成眾生；若是淨用就是佛，故心佛眾生是三無差別的。

現在「煩惱跟菩提」，為什麼你有煩惱？就是你還沒有菩提、覺，若有覺就沒有煩惱。現在你若染用永遠都在做眾生，念佛淨用則就成佛，都是由這顆心。於《大乘止觀》亦言：六識是罪魁也是功臣，要看自己怎麼修？有念也死，無念也死。因為第六識是在造業的，而第六識就是心啊！社會新聞時常報導某某搶銀行被

抓去關的，是誰叫他去的？就是他的第六識想去搶人家的錢包，而「念就是因，作就是緣」，在因緣和合之下就是果報。

我們的「念」，不是染就是淨，因為有念才有相。六祖惠能在這裡點出眾生與佛的念差別在哪裡？「前念迷」：因著於境相，當然就不離煩惱；「後念悟」：對境不著，即是菩提。般若是成佛之母，你的智慧沒成自然不會成佛，所以學佛要從哪裡學？先學要如何顯慧就是找到佛因。第一念生起若是染污的，第二念迅速的說：不可以！若能從念轉的人，就是知道如何修行了！（待續）



寶墨上人公苦

培育僧才

## 師父的責任（上）

### 一個佛教教育工作者的觀察與省思

◎ 禪慧戒定（台北三慧講堂圖書館創辦人）

#### 【前言】

「您師父上下？」

「家師是日本真言宗總本山金剛峰寺管長。」

「哇！真不簡單……。」

這是我初次遇見伊藤先輩，曉得她也是佛教徒時，與她的對話。

伊藤先輩是位專業護理人員，曾經在京都的醫院上過班，後來因對「禪佛教」產生興趣，為深入理解「禪佛教」而到駒澤大學繼續深造。那時她除了社會學校的學歷外，已唸過高野山大學，對本宗之教義、修行有一定程度的理解、體驗。

「爲什麼她的師父是當時的真言宗管長様（さまsana）？」我心中雖然有此疑問，但也不好意思直接問她。一直到研究「日本佛教發展史」時才找到答案。在日

妙林園地



本佛教、出家人不是隨便可以收徒弟的，任何初入門者，皆以其本宗大本山之貫長（管長、座主）為依止師。在大本山下設有各部門，負責下一代年輕僧俗弟子的教育、教養工作。

即使日後有關寺院之繼承、各種弘法事務，也是由大本山來統籌、指導。「人盡其才、物盡其用」，充份活用資源，未雨綢繆，提拔後進，為佛教儲備專業、可造就、可應用之人才。古云：「人能弘道，非道弘人」。有「人」才能做「事」，有了優秀的「人」才，才能為佛教做「事」，才能把佛法發揚光大。

說到此，再返觀今天的台灣佛教，又是什麼樣子呢？日本佛教如此造就人材的方法，「明治維新」時早就已經開始，那台灣、還有中國的佛教呢？是不是還處在春秋戰國時代，各大山頭林立，各憑本事，互爭資源，以大併小，弱肉強食的階段呢？不知大家心中作何感想？



日治時代（二八九五—一九四五）台灣佛教四大派的領導人，基隆月眉山派的善慧和尚（二八八一—一九四五），台南開元寺派的傳芳和尚（二八五五—一九一九）、得圓和尚（一八八二—一九四六），台北觀音山派的本圓和尚（二八八三—一九四七），苗栗法雲寺派的覺力和尚（一八八一—一九三三）等（或加入高雄大崗山

派曰五大派），都非常注重僧教育，特別是覺力和尚，對派下尼眾教育之提倡更是不遺餘力！除自辦佛學院、講習會外，早已援引日本佛教教育方式，選拔優秀人材，赴日本佛教大學林、專門學校、學院培訓。

善慧和尚高足——第一個留學日本的台灣僧侶沈德融師，即由當時日本曹洞宗大本山管長石川素堂（牧牛素堂、大圓玄致禪師）（註二）親自帶往日本讀書、栽培。回台後，於一九二〇至一九三九年間，獻身「台灣佛教中學林」（一九二二年合併了臨濟宗之「鎮南學林」，改稱「曹洞宗台灣中學林」。一九三五年改名「私立台北中學」，即今「泰北中學」前身）之創辦經營，厥功甚偉。

此外，台南開元寺派得圓和尚座下二大弟子高執德（台南開元寺第四十六代證光住持）、林秋梧（證峰法師，南瀛佛教會、開元寺講師兼書記），開元、竹溪寺下峰淨（慈德寺、接天寺住持，開元、竹溪佛學書院，台南六甲龍湖巖赤山佛學院等講師）、明妙（竹溪寺首座、前北港朝天宮住持）、傳妙（慧山寺、善行寺、虎尾寺住持，開元、竹溪佛學書院，赤山佛學院，德源禪學院等講師）、然妙（台南竹溪寺、正覺寺住持）、開通惟覺（別號「獨峰」，嘉義清華山德源禪寺住持、德源禪學院院長、臨濟禪師家）、天乙（嘉義半天岩紫雲寺、高雄興隆寺住持）、王進瑞（前高雄鳳山明善佛堂即今明善寺王明盈、法號道明，前台南開元佛學書院副院長、中國禪學者）、慧年（台北板橋接雲寺、一言精舍住持，一九七七年中華佛教居士會及日本靈友會結盟導師，台灣耆宿賢頓長老高足）等，濟濟南台灣佛教之傑出菁英。

至於北台灣佛教，除上述基隆月眉山靈泉寺善慧和尚派下的德融法師外，尚有林德林（前台中佛教會館住持、日本禪學思想史大師忽滑谷快天博士在台大弟子）、宋修振（一九四四年七月圓光寺妙果和尚承辦之「台灣佛教會北部鍊成所」之教務主任，「台灣省佛教會」初成立時之常務理事，駒大畢業）、曾普信（曾景來，前花蓮縣佛教支會理事長、東淨寺住持、禪宗史學者）、文印法師（靈泉寺第五代住持）、曾復妙（台北觀音山凌雲寺派，虎尾龍善寺住持）、李添春（普現，前台大農學院教授、李登輝前總統在台灣大學時之畢業論文指導老師，做過「泰北中學」校長）等。

又於苗栗大湖法雲寺覺力和尚派下，有台北法光寺住持、南光女眾佛學院及法光佛研所創辦人如學法師，致力於佛學研究、翻譯之楊白衣博士（楊禎祥，法名慧吉祥），從事佛教文化出版事業之前台中寶覺寺住持林錦東大德等等，無數對台灣佛教教育、文化、佛法弘揚有大功勞者，皆曾留學日本駒澤大學、花園大學、京都佛敎大學、早稻田大學等。他如、台中慈航寺（原慈航院）住持達賢法師，苗栗造橋靈天禪寺住持達願法師，新竹青草湖壹同寺住持玄深法師，南投德山寺住持玄清、達超法師，台北中和圓通禪寺第二代住持達禪法師（淨海蓮舟、林金蓮）等，京都尼眾學校、名古屋曹洞宗尼禪林出身，受過禪佛教專門訓練之尼眾先進們不少，略如上述，藉表緬懷、溯源之忱。（註二）

於公元一九三五年（民國二十四年）太虛大師門下傑出弟子，曾經擔任閩南佛學院學務、教務工作及奉化雪竇寺住持、《海潮音雜誌》主編之大醒法師得友人之

助，以私人身分，前往日本作佛教考察時，即已指出：

我的腳初踏到日本的國土，眼與耳纔和日本的一切事物接觸，雖不同劉姥姥進大觀園一樣，但我的心靈震撼得自己都聽得到響！爲什麼？感到了不可名狀的慚愧啊！以後，看見了日本的佛教事業，把她與中國的佛教事業一比較，慚愧在心頭上，簡直同一塊重量的石頭一樣了！

日本佛教各宗之間有些是融洽的，也有些是相對立的，他們在暗中也有戰鬥。可是他們的戰略是在文化教育的各方面，比方甲宗發行刊物或創辦學校，乙宗馬上會跟在後頭辦得比甲宗還要好。中國僧徒可不行了，只是在意氣上財勢上比高下，你若辦文化教育等事，站在你對方的人只會力圖破壞和搗亂。拿這一件事來比較，中國佛教實在沒落了。……凡一種事要得他好，制度（法則）良好大有關係，中國佛寺的衰敗，就是沒有一種良好而合乎時代需要的制度！僧侶如一盤散沙，「各人自掃門前雪」，無一件事能協力合作。（註三）



最近讀到一篇慈航菩薩於一九四八年秋，應中壢圓光寺、大湖法雲寺二代住持妙果長老之請，在新加坡福海禪院住持弘宗達精和尚陪同下來台，創辦「台灣佛學院」等有關史料。然以時局動盪，因緣不濟，半年之後，慈老受弘宗和尚門下玄

光、達心二住持之請，移錫台北汐止「靜修禪院」。後另建「彌勒內院」，以安住一九四九年中國局勢大變動下流亡來台之僧青年。

慈老此一「人飢己飢，人溺己溺」搶救僧青年之菩薩心腸，確非常人能及。但若以慈老為「台灣首位開創佛教教育之第一人」（註四），則未免「言過其實」，洵非歷史之本來面目。

多少研究「台灣佛教史」者，對自己台灣佛教之發展、演進茫然不知，人云亦云，更何況一般門外漢？何其可嘆啊！台灣宗教民俗研究者李岳勳前輩，在其嘔心泣血代表作《禪在台灣》一書第六章，開頭即點出：

現代台灣的寺廟庵觀，無論是其管理者或信徒，甚至以台灣的民間信仰作為研究對象的學者，都犯有一個相當普遍的錯誤，那就是對於一家寺廟庵觀的教派、法脈的無知和冷漠。教派法脈，可以說是一家寺廟庵觀的生命，因為必須藉這個教派法脈之所屬，始能明白這一家寺廟庵觀所提倡的宗教的世界觀及人生觀。而所謂信仰，即必須以被信仰的對象之具體內容之確立，始有成立之可能之故。（1972年5月台中國際佛教文化出版社·343—P.344）

由於半個多世紀以來，教育的偏差，加上後代佛弟子本身之不爭氣、不精進，導致對台灣宗教及台灣佛教了解之貧乏與種種誤解。後學如我，實深慚愧！只有

「勤能補拙」，加倍努力，以期減輕愧對先賢大德「筆路藍縷，以啓山林」，開創台灣，闡揚聖教之罪愆。

父母對兒女有生、養、教之責，師父對徒弟當然也有教養之責。我們從歷來祖師大德之行腳參學，親訪善知識，「走(跑)江湖」到江西、湖南親近馬祖道一禪師或石頭希遷禪師等，可以知道「師資相承」——禪佛教在修行上傳承上之重要性。特別是師父的責任，何其重大。對學生、徒弟不同稟賦及身、心、靈等各方面之瞭解、照顧，培育、養成，都是一件重大的工程！或許每個人看法不同，但對一個盡責的師父、老師而言，是義務也是責任！除非弟子另有想法，選擇離開，則不在此列。

前閱高雄元亨寺出版《眼淨和尚圓寂二十五周年紀念集》(1996年4月妙林出版社)，收錄眼公在一九三五年《南傳佛教》十三卷一月號所發表之〈台灣佛教振興策〉，明確指出日治時代台灣佛教即已存在之種種弊端：

(二)嚴禁各寺濫收弟子，使一般社會惡劣份子無門可走，免致誤認佛門為避禍寄食之地。稍明事理者，即知此種遺毒於佛門不少，宜早實行禁止，以謀整理僧制。

(三)對於蓄養青年僧徒，為人師者須負責任教育僧徒。蓋台灣各寺收雜僧徒者，向不負教育之責，以致今日之僧伽多為啞羊。今宜勸為師者負完全教育之

責任，如負擔衣食、學費等。（轉載自1990年3月號《三慧通訊》第三版）

日治時代之佛門大德，如前述證光法師、證峰法師、德融法師、如學法師、李添春教授、王進瑞、曾普信、宋修振大德等，曾經出國留學接受佛教高等教育者不多，當時的佛教徒以食苦菜、修苦行、早晚課誦、唸經者佔多數。於眼淨和尚之時，雖與一九八〇年代之後，台灣佛教學院、佛研所、大學教育之普及不可同日而語，但對佛教本身僧伽教育及辦事人才之養成，仍有不少急待檢討與加強改進之處。

近代弘一律師與中國明末四大師之一的藕益智旭大師，生前皆勸人「勿濫收徒眾」；提倡淨土法門之印光大師對滿清政府取消「度牒」（戒牒）考試制度，使僧侶水準下降，程度參差不齊更不滿意。（參照黃美英彙整《大醒法師》及《口業集》等）於今觀之，實不能不佩服一代人天師範之睿智！畢竟「出家乃大丈夫事，非將相所能為也。」若無冷靜獨立之思惟，堅忍不拔之毅力，及一定程度之德學修養，如何領眾修行，讓眾生心悅誠服，度人濟世。（待續）

#### 【附註】

- 一、詳〈總持寺歷代住持〉，《佛教宗派辭典》P.133下，1974年初版，1986年13版，東京堂出版。
- 二、參閱《南瀛佛教》、筆者田野調查資料、拙著《覺力禪師年譜》〈追慕台灣佛教教育之先覺者〉1981年一版，1997年增修二版，台北三慧講堂出版。
- 三、詳《大醒法師遺著》第二編〈日本佛教視察記〉P.131-P.135，1963年3月，海潮音社出版。
- 四、詳〈秀峰山靜修禪院簡介〉2002年美珍、貴貞記錄，振譜法師提供。

波羅蜜園地

## 念佛功德

◎ 釋生定

平日每當我們做任何一件事時，總是在不知不覺之中成爲習慣，好的是如此，壞的也是如此，此即「習氣」。念佛也是一樣，必須以一顆平常心，不急不緩，氣定神閒，安然自在的一念追一念，在都攝六根之下念念相續，自然而然能感得淨念相續的念佛功德。

爲何我們要養成念佛的好習慣呢？因爲將來等到臨命終時，色身已無法再如此攝心的念佛憶佛時，必須靠平日的多做功課，以累積往生的資糧，才是最穩當的課題。如果凡是都等待最後再準備，恐怕有時會來不及，因此，在很充份的時間下慢慢的儲備資糧，是比較輕鬆愉快。平時點點滴滴的養成念佛的習慣，即使將來臨命終時無法再念佛時，也會隨順我們平日所造作的念佛習氣而趣向，這是可以不用擔心。如舍衛國松林精舍的阿那律尊者，開示中告諸比丘：「譬如大樹，生而順下，隨浚隨輪，若伐其根，樹必當倒，隨所而順下。如是比丘修四念處，長夜順趣浚輪，向於遠離；順趣浚輪，向於出要，順趣浚輪，向於涅槃。」平日以何爲業，

妙林園地



日後一定趣向於此，如大樹隨順其因緣而成長，將來砍斷時，一定隨其成長方向而倒下，大自然如此，修行亦是如此，無庸置疑。因此念佛的功夫必須藉由平日的用功，從遠離五欲之樂，心才能趣向「出要」，透過不斷的「精進」最後才能達到寂靜「涅槃」，如此的累積往生資糧。

其次，為何我們必須不斷的念佛？念佛其最基礎在於能時時明記不忘佛的功德，即「智德、斷德、恩德」此三達德。佛陀觀察一切諸法之智慧，此德相引領眾生趣向解脫之「智德」；佛的斷除煩惱而證悟解脫之「斷德」；以救度眾生之廣大願力，讓眾生得以離苦得樂之「恩德」在修行中若能如此以這三德來念佛，抱持著懺悔感恩之心，相信煩惱自能泯滅，對法生起正信。

《法句經》亦云：「諸法意先導，意主意造作。若以清淨意，或語或行業，是則樂隨彼，如影不離形。」心是萬惡之源，亦是萬善之基，萬法唯心造。一位典獄吏問長老比丘人間是否有地獄與天堂？長老笑著問他：「您說您是典獄吏我看一點都不像，反而像殺豬。」典獄吏立刻拔出劍要殺他，長老隨即告訴他：「地獄門要開了。」典獄吏心生慚愧，長老又說：「現在天堂的門開了。」天堂到地獄有多遠，只在一念之間。迷到悟有多遠，亦在一念之中。在身語意三業造作萬法的當下，其實都是這顆心在主宰造作，不可不小心觀照。念佛亦是藉由念念之間淨化自心，轉雜染為清淨，才能逐漸由凡入聖，即七佛通誡偈云：「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛法。」

飲食珍饈

## 腐乳的奇幻漂流

◎ 陳海晏

「穀」，係禾本植物的統稱，有時冠以五穀雜糧，歸為一大類。菽者，是豆類總稱。豆類品種多，再搭配不同菌類，變出不同種類的食物。如以綠豆發酵得其汁，這是北京傳統小吃，熟豆汁再配上焦圈、辣鹹菜，是老北京的最愛。因其味甚怪，真是愛之欲生，恨之欲死。另以黃豆發酵，汁液凝結成乳白色塊狀，稱為菽乳，今名豆腐。在製作豆腐過程，加入十分之一的綠豆，豆腐口感極堅韌筋道，Q彈爽口。

豆腐是中華民族極具代表性的傳統美食，名揚四海、香傳千里。再將豆腐以菌發酵，加鹽或酒糟醃製，因發酵變軟，故稱豆腐乳。因作法、口味、方言、顏色之不同，百姓們又因時、因地、因食材各自發展，深具生活智慧，成為地方特色。

按顏色，腐乳可分成白方、紅方、青方三大類。其中，「青方」用原味原色行走江湖，以皖蘇浙見長。添加辣椒、玫瑰之色味兼具，屬「紅方」，以川雲貴知名。桂花、五香等淡香系列，則屬「白方」，兩廣人士嗜食，且常以此物入菜。以名為例，兩粵稱「腐乳、南乳」。北方稱「醬豆腐、糟豆腐」。在湖南，因「腐」、「虎」諧

妙林園地



音，故改稱「貓乳」。

清人趙學敏在《本草綱目拾遺》記載：「豆腐乳又名菽乳，以豆腐醃過酒糟或醬製者，味鹹甘心。」這道聞著臭、吃著香，令老外聞味喪膽的中華美食，英譯 Chinese Cheese，藉起司之名，與嗅共舞。

現今中國教科書提到，早在北魏時期，曾記載「乾豆腐加鹽，成熟後為腐乳」的作法，有謂最早出現於漢朝。在殷商時期，中國人已能掌握發酵技術，用來製酒、醋、攪都很成功。以此技術來做豆腐乳，更是小菜一碟。

據《忠州志》載：「冬令嚴寒之際，以黃豆所製之豆腐，切成方形小塊，置木架上，上撒之彌月，菌滿滌以火酒，浸以黔鹽入甕封固約半年，啓而食之，味極鮮美。尤以城外劉榮興醬園所製者為佳，往來過客無不購之以佐餐者……。」忠州地方誌提到的豆腐乳，是北宋太平興國年間，由臨江縣（今重慶市忠縣）劉寡婦所創。而臺中品質最優的豆漿、豆花、豆腐，首推南屯區田心里的莊家泉豐豆腐食品工廠。

活躍於明朝萬曆年間的大僕寺少卿李日華，在《蓬櫳夜話》寫道：「黔縣人喜於夏秋間醃腐，令變色生毛，隨拭去之。俟稍乾，投沸油中灼過，如製鐵法。漉出，以他物筆烹之，云：有魴魚之味……然余曾一染指，直臭腐耳，未睹其神奇也。」就此來看，李少卿試吃的應是生臭豆腐。黔縣作法，係將表面乾燥的豆腐接種黴菌，培成

徽豆腐，再浸鹽水、加調味料熟成。徽州名菜迄今仍有毛豆腐傳世。

「青方」系列，首推安徽，後遍江浙一帶。近代，與臺灣淵源頗深的安徽人，有三胡一劉。劉者，劉銘傳，臺灣首任巡撫。三胡是胡雪巖、胡鐵花（胡適）父子、胡錦濤，皆徽州府績溪縣人。青方系列曾製成小吃送至宮廷，受慈禧太后喜愛，賜名「御青方」。這道菜成名於清末安徽人王致和手中，北京的王致和臭豆腐店是中華老字號，也是北京的百年名店。

徽菜名列中華八大菜系之一，揚州在隋唐時已是人間天堂，「腰纏十萬貫，騎鶴上揚州」。因運河之利，鹵鹽之資，揚州鹽商令徽幫大名得揚。近代作家高陽以徽幫名人胡雪巖傳奇書之，謂之紅頂商人。

乾隆年間的四川食家李化楠，愛吃、能吃、又會吃，尤喜動手實證。能吃又會寫，不受君子遠庖廚的說法影響。其著作《醒園錄》記錄數則與腐乳相關的作法。如豆腐乳法：「將豆腐切成方塊，用鹽醃三、四天，出曬兩天，置蒸籠內蒸到極熟，出，曬一天，和麵醬，下酒少許，蓋密曬之，或加小茴末和曬更佳。」

醬豆腐乳法：「麵醬黃做就，研成細麵。用鮮豆腐十斤，配鹽兩斤，切成扁塊，一層鹽一層豆腐，醃五、六日，撈起留鹵後用。將豆腐鋪排蒸籠內蒸熟，連籠置空房內約半個月，候豆腐變色生毛，將毛抹倒微微晾乾。再稱豆腐與黃對配，乃將存下腐

鹵澄清，去渾腳泡黃成醬。一層醬，一層豆腐，一層香油，加整個花椒數顆，層層裝入甕內，泥封固，付日中曬之，一月可吃。香油即麻油，每隻甕可四兩為準。」

怎麼做好做，怎麼吃好吃，這位被乾隆皇嘉為強項令，時人譽為浙江第一循吏的李石亭先生，為我們留下他的第一手記錄。

粵菜擅以腐乳入菜，主要用腐乳燜煮燉炒入味。如南乳花生、腐乳冬筍、南乳炒通菜。做成小吃，如潮州腐乳餅。清人袁枚，與妹袁機感情甚篤。袁機病逝後，袁枚作〈祭妹文〉奠之。袁枚是清代駢文大家，與紀曉嵐齊名，人稱「北紀南袁」。他寫得一手好菜，是知名食家。其《隨園食單》收錄南北菜點，是清朝有名的飲食著作。《隨園食單·小菜單》記曰：「廣西白腐乳最佳。」迄今，此物仍是桂林三寶之一。

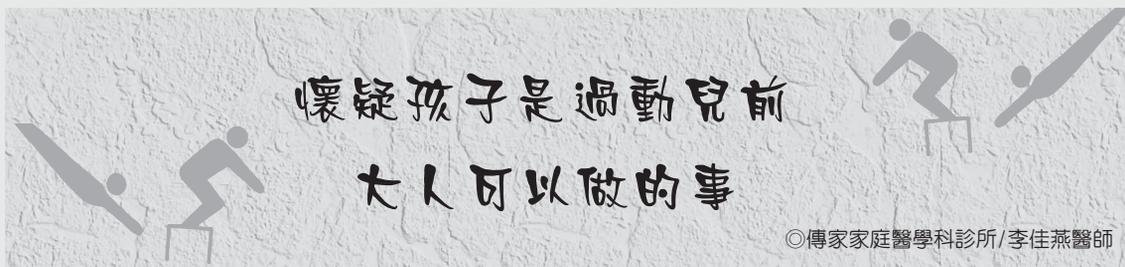
做為一碟小菜的腐乳，於明清兩朝，很受歡迎，塗抹沾拌都少不了它。另外，還有王士禎的《食憲鴻秘》、汪日楨《湖雅》、王士雄《飲食譜》等作品，記敘腐乳的作法、吃法。今以腐乳抹於白吐司，配碗豆漿，就是中西合璧的美味早餐。

明朝衛所兵制寓兵於農，武功赫赫，不亞漢唐。明朝喜用文人領兵，明末因流民故，更湧現如孫承宗、孫傳庭、陳奇瑜、熊廷弼、盧象昇、洪承疇、袁崇煥等文人領兵打仗。乾隆帝曾下令為袁崇煥平反，加之袁崇煥傳奇起落，武俠名家金庸更以《碧血劍》奠袁崇煥。拜小說流傳之賜，袁督師成為明末文人將領最知名的人物。

袁督師祖籍廣東，寄籍廣西，曾調六千桂軍、三千粵兵隨他入遼東。白方腐乳亦隨兩廣部隊出關。南人至北，本就不易發揮戰力。後袁督師被禍慘死，兩廣子弟星散。俠烈者，為袁督師拋肝捐膽。失望者，轉投平西王帳下，隨吳三桂征川雲貴滅明。思鄉者，千里跋涉回家鄉，親人四散，家園已非；後竟因腐乳而親友相認。

三百年後，兩廣子弟闖出了太平天國的奇想幻夢。天國之後，兩廣子弟又再四散。孫文先生至港澳星馬，革命演講一新諸民，華僑紛紛解囊。黃花崗之役，碧血染紅青天白日旗。此旗後來是中華民國國旗，此日則是中華民國青年節。邁過無湘不成軍的關卡，兩廣子弟再度成為國民革命軍主力。東征、北伐、抗戰，無役不與。第十九路軍以粵軍為骨幹，在蔣光鼐、戴戟、蔡廷鍇三人指揮下，一二八淞滬之戰，粵軍名揚四海。而桂系則在李宗仁、白崇禧、黃紹竑等人領導下，於民國時期立英勇之名。

腐乳隨著明、清、民國等戰亂，四處漂流。奇幻地融入各地口味，成就了中華起司。在食家筆下，綻放閃亮光芒。兩廣子弟亦轉戰大江南北，在歷史上留下他們忠誠英武的美名。⊕



現在四處都聽到過動兒的名稱，搞的阿公阿嬤、爸爸媽媽、老師們，大家都緊張，孩子好動、愛講話、成績不理想、上課不愛聽，都很容易聯想到：我家的孩子是不是過動兒？如果孩子有好動、無法專心等行為表現時，希望家長老師們除了擔心之外，可以先做一些協助孩子的事情。

首先，請盡量讓孩子每天睡飽。大人睡不飽，只會打瞌睡，但是小孩睡眠不足，行為表現卻跟過動兒差不多，動來動去，無法靜下來。另外，想想看，孩子每天的活動量足夠嗎？正值成長年紀的孩子，每天都需要大量的運動，如果整天都只能在教室活動，絕對是不夠的，當然會坐不住。孩子需要的運動種類，不是散散步、玩玩沙而已，他們需要大量自由玩樂的時間，如打球、踢球、跑步、游泳……等的時刻。還要反省孩子的飲食，孩子每天喝多少含咖啡因的飲料與食品？像紅茶、綠茶、巧克力等多少甜食？這類的飲食，容易造成孩子精神亢奮。

許多孩子是在上學之後，才被老師抱怨孩子有狀況。此時，先不急著認定就是孩子有問題。請先瞭解老師的教育理念與班級管理的方式，因為有時候遇到規矩要求嚴格，教學一板一眼的老師，對一向有主見，又自在習慣的孩子要適應這樣的老



師，需要很長的磨合期，甚至容易產生對立性行爲，這是正常的過程，並非異常的表現。

同樣的，老師如果發覺孩子上課無法專心，下課與同學互動容易起衝突，也需要進一步了解孩子的家庭狀況、父母管教孩子的態度與方法，有沒有被家長暴力對待？是不是被忽視的孩子？家裡成員互動的情況如何？在孩子有狀況發生時，透過同理心，讓孩子相信大人是來幫助他，不是來懲罰他的，關心與理解孩子所遇到的困境，讓孩子願意把內心的憤怒、擔憂、任何不舒服的遭遇和感受，與大人傾談，往往我們會發現，問題不是出在孩子，而是老師或父母。

還有一些針對好動孩子的小撇步，例如：上課時，請盡量找機會讓坐不住、無法專心的孩子起來活動；下課時，請一定要到操場去玩耍跑跳，千萬不要處罰這些孩子不准下課，孩子沒有下課，下堂課更無法專心上課！放學後，請讓孩子參加運動型的社團與才藝班，如溜直排輪、跆拳道、跳舞、踢足球等等。如果要寫功課，請分段進行，例如寫十五分鐘，出去玩二十分鐘再回來繼續寫。要教導孩子不要與同學拳打腳踢，不是用嘴巴勸導，而是要實地演練，因為孩子要如此進行，才真的可能改變行爲。

最重要的是，請看到孩子的亮點。孩子需要誇獎讚美，請公開誇獎孩子的好，讓他對自己有信心，在學校、在家裡，有存在價值感，讓他以自己爲榮。請你先這樣做一段時間，如果孩子仍然問題重重，嚴重影響到他的人際關係、學習成果，他自己也非常困擾時，再尋求專業的協助。

轉載自：高雄醫學大學 設中和紀念醫院《社區健康報》NO.30（2017年04月01日出刊）

《妙林》第29卷08月號【收支表】(106/09/1~106/10/31)

收 入：

1.上期結轉	NT\$169,082.00	
2.元亨寺入款	200,000.00	
3.助印善款	5,200.00	NT\$374,282.00

費 用：

1.稿 費	NT\$ 14,600.00	
2.印 刷 費(妙林雜誌)	58,900.00	
3.郵 電 費	48,945.00	
4.雜 費	55.00	NT\$122,500.00

結轉下期 NT\$251,782.00

本期發行 3,100冊



教息會報



【106/9/1~106/10/31助印功德名錄】

願以此功德 消除宿現業  
 增長諸福慧 圓成勝善根  
 風雨常調順 人民悉康寧  
 法界諸含識 同證無上道

◎劃撥帳號：41881508  
 戶 名：劉英治（釋淨明）

稿 費：700：釋生定。1700元：吾心。800元：陳海晏(計3200元)

現 金：2000：賢和法師。

合 計：稿費3200+現金2000=5200元

## 感恩孝親 從當下開始

◎ 慈心  
◎ 李俊儀提供



隆重的瑜伽焰口

在民間習俗中，農曆七月是俗稱的「鬼月」，所以在中元節的當日，特別準備「三牲五禮」普度這些好兄弟。但是對佛教而言，於七月中也是有舉辦「普度」，目的是爲了「救倒懸」，即是「盂蘭盆」法會，因爲三惡道的眾生所受之苦難，就如同人的腳朝上、頭朝下，倒懸著一樣的痛苦。

然而，七月的「普度」之意，應是「普」濟苦難，「度」化眾生。相對之，「普度」不只是在中元節才行，若在日常生活中能秉持著護生與解救苦難的慈悲心，亦是「普度」的其中之一。所以，普度（超度）有著更深層的意涵：

第一、飲水思源：感恩父母以及歷代祖先，因爲有他們才有現在的自己；第二、展現慈悲心：於最後迴向日之時，無論是自己的親人或無主孤魂等，將功德迴向於他們同霑法雨，並冀求諸佛菩薩的力量，使令永離惡道之苦；第三、淨化自己：若能恭誦《地藏經》，透過觀文思義，瞭解苦道眾生受其苦迫，以此爲警惕之用，從此棄惡向善守護三業，如此一來不僅淨化自己的內心，並在有生命之時更珍惜一切。

藉由七月的「普度」，超度祖先的過程中，更是啓發內心的





虔誠莊嚴的召請儀式



金剛上師—會清法師

「善種子」，透過如此殊勝的機緣，領受到生命的價值與意義，於往後的日子裡，更用心的生活，不僅超度祖先亡靈脫離三惡道之苦，同時也超度淨化了自己內心的煩惱，這才是超度的真正深意。

「孟蘭盆」法會，是佛教寺院的重大法會之一，元亨寺亦是不例外。其法會的時間為農曆七月十二日下午是召請，十三日至十五日（上午）由諸位法師帶領四眾弟子恭誦《地藏經》，當日下午則舉行《瑜伽焰口》。今年禮請會清大法師為金剛上師主壇，其木樵與嚙子分別由會曜法師及和定法師為護壇，以及將近五十位法師們，共同參與殊勝的法會。



孝親不能等

《地藏菩薩本願經》（地藏經）是佛門中的孝經之一，內容為釋迦牟尼佛稱揚讚歎地藏菩薩所發的「地獄未空誓不成佛，眾生度盡方證菩提」之宏願。地藏菩薩一直以來被民間的信仰而有所誤會，以為是專門管理地獄的眾生，所以是屬於陰的。

其實地藏菩薩是接受了釋迦牟尼佛的託付而度化六道眾生，因此與我們有很深的因緣。另外，更有人認為讀誦《地藏經》會招來無形眾生在周遭徘徊，此實是極為錯誤的迷信。從經文的記載，明白這部經典是佛陀在天道為母親所說的



眷屬們用心準備祭拜的供品



豐盛的法筵素齋

法，而且前來聽聞的都是大菩薩及天人龍眾；然而鬼道等的眾生，因業力所致無此福報能聽聞此經。倘若在誦此經時，能讓鬼道或冤親等眾生同霑法喜，豈不是功德一件嗎？

近年來「環保概念」已盛行，極力提倡祭祀以清香、水果供奉即可，減少殺生的行為；若能將燒金紙、鮮花的錢用於救濟、拔苦上，其功德更為殊勝，而本寺的「盂蘭盆」法會，不僅以「心香」代替「清香」，更符合現代環保意識的觀念。然而，在舉辦「盂蘭盆」法會的同時，若能宣導「行善、行孝是不能等」，學習目犍連尊者的精神，及時孝順父母親以及長輩，才不至於留下懊悔。

「百善孝為先」，是人人都知曉的道理。於此，據《佛說父母恩重難報經》的經典中，闡述父母的養育之恩如天高似海深，歸納有「十恩德」：一、懷胎守護恩；二、臨產受苦恩；三、生子忘憂恩；四、咽苦吐甘恩；五、推乾就濕恩；六、乳哺養育恩；七、洗濯不淨恩；八、深加體恤恩；九、遠行憶念恩；十、究竟憐憫恩。

從經典的記載中，深切地感受到父母親的辛勞是何其偉大，故孝順父母是為人子女的本份。又依經典的記載，供養佛陀、阿羅漢等聖者是屬於出三界的福田，而孝順父母之功德，是三界內最為殊勝的。所以，感恩與孝親應從當下開始，千萬別留下「子欲養而親不在」的遺憾！

## 元亨銅雕之美～八相成道圖



### 富商獻供（十七）天王呈鉢

成道解脫後，獨處菩提樹下四十九日，入解脫法喜。二富商行經，睹佛莊嚴德相，乃獻酪蜜。四大天王龍宮取鉢，化一成四，呈獻佛陀，以盛供物；佛接供後，神通合四成一，此後持鉢應人天供。



### 梵天請法（十八）甘露門開

佛陀以衆生頑愚，難信真理，想入涅槃，免衆生謗法受罪；時梵天出現，懇請普施甘露法雨，澤潤衆生，世尊應請，法筵廣開，乃有華嚴、阿含、方等、般若、法華，五時說教。



第一集



第二集



第九集



第十集



# 元亨禪修營

Yuan-heng meditation centre

## 喜滿禪心



指導禪師：燃燈禪師

日期：106年11月28日～106年12月07日

禪修地點：元亨佛學院（高雄市鼓山區元亨街5號）

主辦單位：元亨推廣教育中心

協辦單位：元亨寺、元亨佛學院

費用：隨喜

聯絡電話：07-5330186；551-5007

報名方式：現場報名或網路報名

E-mail: yuanheng6@gmail.com

網址: <http://www.yht.org.tw> (線上報名)



發行有限歡迎索取

每卷酌收印刷工本費100元整

劃撥帳號：41881508 戶名：劉英治

發行所：妙林雜誌社

E-mail: miaolin666@gmail.com.tw

社址：804 高雄市鼓山區元亨街七號

# 彌陀佛七

地點：元亨寺

灑淨時間：國曆12月27日下午7：30  
(農曆11月10日)

佛七時間：國曆12月28～107年元月3日  
(農曆11月11～17日)

歡迎參加 同霑法益



智慧如海

深入經藏

生死不斷絕，貪欲嗜味故。養冤入丘塚，虛受諸辛苦。身臭如死屍，九孔流不淨。如廁蟲樂糞，愚人身無異。智者應觀身，不貪染世樂；無累無所欲，是名真涅槃。

《修習止觀坐禪法要》

