

福田

109



佛教月誌

※由高雄市立圖書館與比丘尼書法學會共同舉辦比丘尼書法展，84年7月1日起，為期六天。地點在高雄市立圖書館展覽室。

※由長圓圖書出版有限公司出版國內第一套深入淺出的完整佛理介紹鉅著，已出書流通。

※奧洲世界禪學函授學校根據《解脫學》與《禪海明珠》二書，以及自內心的體驗而將其宗教經驗書成《解脫學和神奇學》。分享於讀者。

※台北縣石碇鄉惠光寺，訂於84年7月9日起舉行七天的短期出家修行活動。

※嘉義縣竹崎鄉香光尼眾佛學院即日起招生。84年12月23日考試。

※台中慈善佛學院第四屆招生開始，修學年限四年，報名表備索。

※台南開元禪學院84年度秋季班開始招生，有意者請洽詢(06)：2364617。

※一羣熱心於開發佛教文物藝術的大德，已得到內政部許可，成立了「中華民國佛教文物發展協會」。即日起開始徵求會員。聯絡電話：(02)3621943。

※花蓮祥德寺第二屆供僧大會，國曆84年7月23日舉行。

※東南部縣市佛教會共同舉辦全國供僧，將於農曆七月十八日在高雄元亨寺舉行。

※緬甸的葛印卡大師，由台灣內觀中心等單位邀請，七月五日在台北法光佛教文化研究所轉法輪。八月六日起至十四日，在中壢圓光佛學院傳授「十日內觀禪」。

※台北大乘精舍所印《天台教觀選錄》上下兩冊已出版。

※江燦騰居士所著《佛教的轉型與發展》已由高雄淨心基金會印行出版。

本期目錄

封面：荊州玉泉山玉泉寺

1 ● 佛教月誌

2 ● 談宗教專業人員之全民健保保費負擔比率：明了

5 ● 略述唐代天台宗的概況……………安勝俊雄著
蘇榮焜譯

10 ● 胡適早期禪學研究的開展與諍辯(完)……………江燦騰

14 ● 應無所住而生其心(六)……………何世亮

17 ● 原始大乘之思想(三)……………靜谷正雄著
依觀譯

21 ● 痛戒酒色參禪悟道的山谷道人……………曙壽

23 ● 福州鼓山湧泉寺與臺灣佛教寺院之關係(下)……………陳聖璋

28 ● 談 窠臼
致同門香霈法師函之一……………香然

32 ● 福田十法

33 ● 八十四年六月份會務報告

封底：佛隴茅蓬 五彩茉莉

談宗教專業人員

明了

之全民健保保費負擔比率

一、全民健保制度：

中華民國政府自三月一日起實施全民健康

策。政府認為是增進國民健康福祉的一項重要政

，「地區人口」60%。

保險制度，將全國國民納入保障對象，其基本

原則是「自助互助」，共同分擔危險，但是要

每一位參加保險的人按月繳納保險費，一旦發

生生育、疾病、傷害事故時，由保險醫事服務

機構提供醫療保健服務，是一種社會保險制度。

全民健保之前已經有公、勞、農保的保險

人提供醫療給付，實施後可將未參加的八百六

十萬國民一起納入保險，提供跟公、勞、農保

同樣的醫療服務，免除就醫的財務障礙，而獲

得妥善的醫療照顧，所以全民健康保險的實施

二、宗教專業人士保險費負擔比

率60%：

政府將全國國民分六大類來保險並定不同

保費負擔比率(%)：第一類有雇主者，如

公務員、教職員(私立)40%，公民營事業工

人20%，雇主、自營業者、專門職業及技術

人員自行執業者(自由業)100%，第二類職業

工人、外僱船員60%，第三類農、漁、農田水

利會會員30%，第四類軍人眷屬40%，第五類

低收入戶0%，第六類榮民本人0%，遺眷30

，全民健保手冊這樣說明：具有地區人口身分的被保險人，如果在政府登記立案的宗教機構

設籍，可以該宗教機構或所屬當地的宗教團體作為投保單位。

保險費負擔比率最高是自由業及雇主(資

方)100%，就台灣地區他們收入是最高，保費

合理的。次高者職業工人、外僱船員及地區人

口(宗教專業人士)60%，以專業宗教人士60

%保費我認為最不合理。其他公教人員40%、

工人20%。低收入戶最低0%，不必負擔保費

，這項是社會福利政策最好的，不必因家變或
事故發生發動社會善心人士、宗教界來捐款救
濟，讓宗教人專心弘法。政府要負責社會救濟
，不要推卸責任，每年向宗教界勸募冬令救濟。
「去世資財」乞求取足。日中一食，樹下一宿

三、政府對專業宗教人士經濟生

活之誤解：

(一) 保險費之推算：

第六類被保險人自付保險費計算公式：

平均保險費×負擔比率×（本人+眷屬口
數）。

平均保險費是以精算結果計算出來的全體

保險對象每人保險費的平均值，開辦第一年每
月平均保險費是925元， $925 \text{ 元} \times 60\% \times 1$
（本人）=555元，換言之，佛教比丘、比丘
尼、天主教神父、修女四種專業單身人士每月

要負保險費555元。

雖然全民健保手冊未詳細精算平均保費925

元之每月收入，但由政府規定工人基本工資
14,880元可以得知政府以為宗教專業人士每
月有自寺院領取薪資14,880元以上。此誤會

深了。佛教對比丘（尼）經濟生活規定如四十
二章經第三章「割愛去貪」所說：

佛言：剃除鬚髮，而為沙門。受道法者，

，慎勿再受。使人愚蔽者，愛與欲也。
剃度為比丘、比丘尼，接受佛法，首先要

「去世資財，不賺錢營生，也不向父母親分得財

產，堅守「手不捉金銀」戒。那來萬元收入，

又要繳保費555元。

(二) 全民健保共同分擔保費之自助互助的社

會福利政策：

僧尼生活資源來自信徒，在無經濟基礎之
出家僧尼與信徒之關係也可視為自助互助的條
件。六方禮經這樣提示其原則：

在家人對待沙門有下列五項原則：

1. 身行慈。
2. 口行慈。
3. 心行慈。
4. 對於彼（沙門）不閉戶，使能自由出入。
5. 布施食物。

出家沙門對在家信徒有下列六項教授：

1. 禁彼之惡。
2. 使住於善。
3. 以善心慈彼。
4. 令彼能聞所未聞者。
5. 令已聞者清淨。
6. 開示天道。

……如是上方為所護念，安穩無患。

其自助互助沒有提到出家人用金錢財物布
施信徒或救濟社會，只有「開示天道」，令信
徒聞所未聞，聞後心得清淨。

也許行出家菩薩道者可用「四攝法」擴及
國家、社會及僧團內之團體道德，此四攝有布
施、愛語、利行及同事四項，其中「布施」一
項可用於全民健保負擔保費作為自助互助之理
由，但在原始佛典這樣說：布施者富者施貧者
以財，賢者施愚者以法。沙門不可能是富者，
應該是賢者，賢者施於愚者以法，即是以佛法
教化眾生也。

四、台灣僧眾對政府期盼：

台灣有強大經濟活力足以傲視國際，但在政治競爭，議壇運作，傳統文化保存及教育制度且混亂不堪，對沙門尊重更是忽略。佛在世時對跋耆種（Vajji）要建立共和國時提出國家健全之條件，其政道之見地至今對台灣執政者仍然是至理名言。長阿含第二游行經說：

1. 常時集會（漢譯：數相集合，講議正事）。
2. 以和合之精神相集合。以和合心議國事（漢譯：君臣和順，上下相敬）。

以上二點台灣民意代表開會可作借鏡，不要打群架。

3. 保守傳統的國法，不亂立新規（漢譯：奉法曉禁，不違禮度）。台灣立法院應尊重五權憲法，不要動輒修憲，巧立新綱。

4. 尊貴國中老宿，聽受其意見（漢譯：孝事父母，敬順師長）。台灣學生已難以管教，教師受家長及學生毆打成傷，不受尊重，集體提早退休，教育單位要提出教師安全保障法。

5. 良家婦女，當守貞操。台灣夫婦外遇風行，離婚率居世界之冠，倫理道德極待重整。

6. 敬重其國內外之神廟（漢譯：恭於宗廟，致敬鬼神。）

7. 如法尊敬阿羅漢而保護之（漢譯：宗事沙門，敬持戒者）以上二點台灣執政者最起碼照顧沙門方式是全部免繳全民健保保費，看病不必花錢。

台灣佛教人士常鼓吹要建立人間淨土，只要信士們有唯心淨土是不夠的，要多督促政府建立以上七點條件之共和政體才是重要任務。

五、僧眾的自覺：

自從印度佛教傳至中國，古代之皇帝，當今之政府，常要求沙門扮演多種角色，戰爭時當兵，旱災時祈雨，國難時護國息災，窮困時賑災，有難民時收容，社會重病時弘法，不一而足，但是寺廟被侵佔時沒有人保護，比丘病痛無人施藥，所以慧遠大師在《沙門不敬王者論》出家第二這樣自覺自勉地說：

出家則是方外之賓，迹絕於物，其為教也。達患累緣於有身，不存身以息患，知生由於稟化，不順化以求宗，求宗不由於

順化，則不重運通之資，息患不由於存身，則不費厚生之益，此理之與形求，道之與俗反者也。若斯人者自誓始於落簪，立志形乎變服，是故凡在出家，皆遯世以求其志，變俗以達其道，變俗則服章不得與世典同禮，遯世則宜高尚其跡。夫然，故能拯溺俗於沈流，拔幽根於重劫。（大正52冊P30·弘明集卷五）。

在全民健保繳費未變更時宜自覺：出家則是方外之賓，迹絕於物，其為（吾）教也。也應該：「遯世以求其志」、「遯世則宜高尚其跡」。相反的也可積極入世來變俗「以達其道」、變俗「則服章不得與世典同禮」，入世出世其結果相同，都在行菩薩道：故能拯溺俗於沈流，拔幽根於重劫。

不在乎政府的誤解，出家僧眾不管出世或入世都能如慧遠大師所說：遠通三乘之津，廣開天人之路（同上P30）。

略述唐代天台宗的概況(一)

安滕俊雄 著
蘇榮焜 譯

一、荊溪湛然的思想背景

顧天台大師智顗於隋開皇十七年示寂，嗣經二十年，隋朝終告消滅，而唐朝代興。在唐三百年間，時值前唐及中唐時期，由於中國佛教的各個宗派，紛紛興起，乃開創中國佛教的黃金時代。此中，即有善綽及善導（六一三—六八一）兩師所屬玄中寺系的淨土教勃興，有道宣開創南山律宗，有玄奘三藏（六〇〇—六六四）大師採戒賢系統的唯一識思想，取回東土中國弘揚，旋有弟子慈恩窺基（六三二—六八八）創立了法相宗。再此時賢首大師法藏已完成宏偉的華嚴教學體系，卒使華嚴於則天武后執政時，大興特興，並促成清涼澄觀大師等，於日後相繼誕生。又梁朝迄自菩提達摩始，經慧可、僧粲、道信、弘忍等諸師一脈相傳的禪宗，於五祖弘忍時，門下慧能與神秀兩師，將

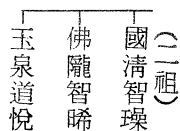
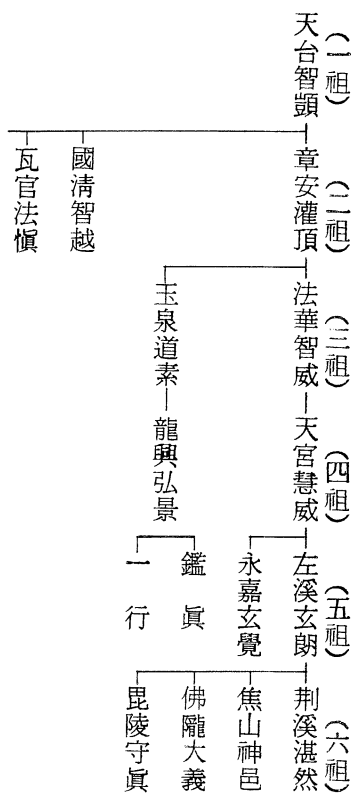
禪宗分成南禪與北禪兩脈。後來慧能（六三八—七一三）的南宗取代了北宗，成為中國禪宗的主流。唯南宗在唐末五代間，又分爲仰等五家，合稱禪宗五家，也稱五宗，皆在中國佛教中流傳廣遠。再唐玄宗時期，有善無畏（六三七—七三五），金剛智（六七一一—七四一），不空（七〇五—七七四）等，亦將密教系統的經典移植中國，卒使密教在中唐時期，又呈現一番熱絡的盛況。

唯衡諸中國佛教諸宗，皆在初唐呈現一片熱絡的景象時，反觀中國最早成立的第一宗派——天台宗，却一蹶不振而走上日趨殄落的命運。歸究其原因，良以天台山距唐朝都邑長安，相隔千里，不免肇致朝廷貴族的膜視，再如早年隋朝執政時，天台智顗與隋煬帝之間的關係似嫌太過密切，或在在有關。又如所週知，在初唐時期興起的禪宗，

主張不立語言文字，教外別傳，崇尚簡易明快的禪修，是以這種直指人心見性成佛的宗派，似已普遍受到當時教內人士的擁護，相形之下，由於天台教相門所涵蓋的教理體系，太過龐雜，且其有關十境十乘的觀心門等，又太過繁瑣，蓋已註定天台宗由盛而衰的命運。

此據別傳上載，於智顗住世時，凡其弟子多達三十二人。唯及智顗歿後，予傳承天台教觀有功者，却只剩灌頂、智越、智燥、智晞、道悅等諸師而已，此中無疑要推灌頂一人，最受注目。蓋他不但天台不朽的三大部，凡百餘卷，幾將大師絕大部份的講義，傳諸後世，且其本人著有隋天台智者大師別傳及國清百錄兩部及涅槃經玄義、涅槃經疏兩大作，允稱為大師歿後傳承天台教學的佼佼者。

唯自灌頂歿後，天台宗風日蹙，有關天台教觀的講授，唯在天台山及大師故鄉荊州兩地聽聞而已。茲再將智顗以後，直至六祖間的天台法系，稍作介紹如次：



以上表列，大體言之，自第二祖章安灌頂歿後，直至第五祖左溪玄朗止，一般通稱為天台宗第一期黑暗時代。唯此另有一說，謂在上述時期，天台學的研究並未停滯，依舊仍在活活潑潑地進行云。誠然以教觀雙美而著稱的天台教學，既予唐代佛教諸宗的影響極深，即以南山律宗的創始者道宣、華嚴宗的賢首及清涼、密教一行等為例，皆在本身學說中，大量攝取天台教學的內容，再據最近研究可知，在禪宗第四祖雙峰道信的思想中，有關天台小止觀的內容尤引用不少，凡此皆眾所共知者。

準此以觀，在所謂的天台宗第一期黑暗時代，天台教學似未全盤遭受學界膜視，且天台學派的教學研究，亦未完全停斷。唯儘管如此，如與唐代諸宗的鼎盛相較，顯然天台宗的宗風，已遠遠落在人後，斯乃不爭之事實。而況唐朝時期，天台諸師的學風已發生若干的變化，且在第五祖左溪玄朗時期，天台山系的左溪天台與玉泉寺系統的天台，其間的學風即有差異，如前者以止觀為本作為傳統，說來與南宗禪有多少的關連，而後者以戒律為本作為傳統，似有多少接近北宗禪的傾向，在在可以想像。唯其如此，梁肅在天台止觀統例稱述，天台教觀在三祖智威及四祖慧威兩代，其教學僅止於緘受云，似此說法，

雖不免說得過份，唯證諸當時天台諸師，皆多少接受禪宗思想之影響，殆無可疑。此中如天台永嘉玄覺其人，猶如同左溪玄朗一般，雖虔修天台却同時在南宗禪祖師慧能門下參學，可謂其來有自。

說到天台五祖左溪玄朗（六七三—七五四）之學風，全在復興純正天台學風之上。顧玄朗初在會稽妙善寺印宗禪師下習禪，以不能滿足所學，旋師事慧威學習天台教觀，自此一心專修止觀，從未停歇。再相傳玄朗曾經撰述法華經科文兩卷，猶修治法華經文句。可見玄朗完全承襲純正天台傳統，十足令人注目。唯其如此，此後有位嗣法門徒，不僅繼承左溪的學風，闡揚天台正統的宗義，且實踐天台教觀復興的大業，此無他，即天台六祖荆溪湛然是。

二、法華超八的主張

按荆溪湛然（七一—七八二）為晉陵荆溪人氏，乃天台大師第六祖法孫，通稱六祖或六祖大師，又稱荆溪大師、妙樂大師或記主等。渠於開元十五年，即年十七歲時，從金華方嚴學習止觀，開元十八年，入左溪玄朗門下，專修天台教學近二十年。其一生所註釋者有天台三大部，即法華玄義釋籤十卷、法華文句記十卷、摩訶止觀輔行傳弘決十卷。以上三大部略稱釋籤、妙樂、輔行。又荆溪所撰述的其他著作尚有：止觀搜要記十卷、維摩略疏十卷、維摩廣疏記六卷、五百門三卷、止觀義例一卷及始終心要等，均屬上乘的代表作。

說到湛然教學的特色，乃湛然為抗拒唐代佛教諸宗的教學，於智

顓歿後，始終秉持「法華超八」的主張，一以貫之，實值得大書特書。須知在智顓創始偉大的教判體系後，斯天台法華至上主義的主張，固已大致確立，但自智顓歿後，由於唐代佛教諸宗的興隆，特別是由於法相及華嚴兩宗相繼開創，宜如何促使天台教判的思想內容，作進一步的充實，殆屬刻不容緩之事。想當時，有與智顓同時出現的後輩，即集三論宗大成的嘉祥大師吉藏，撰述法華經義疏十二卷、法華玄論十卷、法華統略三卷、法華遊意一卷等，予法華大義有所申述，奈囿於三論宗的立場，自不免有偏重般若思想之嫌，唯其中法華統略及法華遊意兩部，乃屬比較後期作品，似已多少轉換成法華至上主義的立場。至於吉藏所主張的三車家說，固與天台四車家說有所對立，但其中有關法華至上主義的思想，却與天台相通。可見，吉藏所擁有的法華思想，仍未與天台完全抵觸。

然則唐代法相宗的窺基大師則不然，蓋在他所著法華玄贊十卷，在種種的見解及立場上，處處與天台法華至上主義形成對立。譬如窺基基於五性各別之立場，主張三乘真實一乘方便說，並稱法華經所教示之三乘方便一乘真實，實可謂退大取小之聲聞、如來乘性、不定實性、大悲闡提所施之方便教說而已。關此，窺基且引勝鬘作為經證，謂本經才是真正三乘真實一乘方便之教說。不僅於此，窺基為否定古來法華經囑累品經中說之說法，又提出「八相違」，以主張囑累品必須列在經末。以上主張，看似針對嘉祥吉藏囑累經中說而發，但無可

諱言，此與天台教學所稱，謂二處三會爲法華經綱格者，顯有重大的出入。再安國寺利涉，爲窺基同時代之學者，猶曾撰述法華疏四卷，除附和窺基所提出之「八相違」見解外，再附加二難，而合成十不可說，蓋使一向主張囑累經中說之天台，惶惶不可終日，自不在話下。

當然，有關窺基等所提出，囑累品序列的種種不同的看法，此與法華至上主義尚未形成尖銳之對立，唯窺基所主張三乘真實一乘方便說則否，蓋此與天台教學造成直接嚴重的衝擊。而況，在法相宗創始以後，嗣有賢首大師法藏開創華嚴，而華嚴在思想及見解上，更與天台法華至上主義背道而馳。舉例言之，如賢首所創始的五教判，殆將一代佛說，分成小、始、終、頓、圓等五教類，又分同教一乘及別教一乘，此中謂華嚴經是別教一乘，而法華經是同教一乘，唯其如此，乃稱法華經的地位在華嚴經之下，並稱法華經屬於終教。以上有關法華經終教說之見解，在華嚴傳至清涼澄觀（七三八—八三九）時，一直不會改變。再依澄觀所安立的三種法輪，亦即根本法輪、枝末法輪、攝末歸本法輪言，係稱華嚴經爲根本法輪，列在別格之地位，他如法華經只是攝末歸本法輪耳。由此可知，清涼對天台教觀的批判，尤較賢首還要嚴格，已將華嚴教學視當頓教，而將天台教觀視當漸頓而已。綜言之，自賢首及清涼相繼創始華嚴教學以後，殆將早年地論系統所闡示的華嚴圓頓思想，正式於當時佛教學界敷演，斯對一向批判華嚴至上主義，不遺餘力，從而開宗立派的天台教學言，其衝擊之大

，自不難想像。

又法相與華嚴兩宗，其對天台教學的種種批判，既如上述，環顧當時屬於密教系統的學者，又何嘗不然。如密教一行於研究天台之餘，固大量攝取天台學說於其本身學說中，却主張大日經才是法華經的最深秘處，可知密教批判法華至上主義的態度，亦復如是。準此以觀，大抵自前唐及中唐以還，其間所開創的佛教大小諸宗，殆多批判智顗法華至上主義，無一例外。兼以當時教外別傳之禪宗思想，已在上下僧俗間，大肆流傳，在此風氣下，咸認天台教觀如同繁瑣的閑葛藤者，更爲數不少。以上所陳，乃湛然住世當時，一般教內對法華經及天台教學所擁有的見解，由此可知一斑。

正因如此，在湛然亟思開展其天台教學時，自以如何應對唐代佛教諸宗的新思想，爲第一要務，並以重建天台法華至上主義傳統，爲最高目標。易言之，湛然之所以揭櫫「法華超八」的理論，蓋由於此。說到「法華超八」的含義，要知它是一種主張和見解，意爲法華經是屬於別格地位之教說、超越化儀四教及化法四教。何以言之，蓋天台所規劃的化儀及化法兩判，只針對爾前化導所作之分類，自不包括法華在內，可見爾前所說的圓教，此與法華圓教並非同一體。當然，以上湛然所說「法華超八」的主張，此在智顗早年的學說中，已露端倪，照說應非湛然所創始。唯智顗一度在大部四教義上，謂釋迦一代聖教，要爲化法四教，包括罄盡云，由此可見，早年智顗之於「法華

超八」的主張，不甚明確。及湛然爲確立「法華超八」的主張，明示法華圓教之超越性，乃從安立約教及約部之雙重標準着手，以此教示法華圓教與爾前圓教，截然有別。此詳述如下，亦即如從約教一端而言，法華圓教與爾前圓教，固無兩致，唯從約部一端而言，唯法華時所說的圓教，始可謂純粹的圓教，至如爾前所說的圓教，以含有兼、帶等等的成份，其非純粹的圓教可知。關此，湛然釋籤卷二上說：「於顯露七中，通奪而言之，並非七也。別與言之，但非前六，何者，七中雖有圓教，以兼帶故，是故不同。此約部說也。彼七中圓，與法華圓，其體不別，故但簡六，此約教說也。」以上略謂，就約部通奪而言，固然法華經超越秘密教，其地位在其他七教上，但就約教別與而言，實則法華經只超越爾前化導之頓、漸、不定、藏、通、別等六教而已。可見，爾前圓教與法華圓教，並無兩致。以上約教別與及約教通奪兩說，乃湛然爲解說「法華超八」所創始，自後已成爲天台學派極重要的理論，此中，尤以「約部通奪」一端，才是湛然所欲極力宣示之理論。又湛然釋籤上，謂妙玄最後章安雜錄一文，以八教會通八藏，但未將法華經包括在內，自有特別的用意，不可不知，乃曰：「不論法華者，以法華部非八教故。故第一卷結教相云，今法華是定非不定等。前八教雖有顯露，雖望秘名顯，猶爲權教近迹所覆，是故不同法華之顯。又八教中雖有圓教，帶偏明圓，猶屬於漸。」再湛然於妙樂卷一，釋如是一文曰：「今經於八何所屬，如非超八如是，安

爲此經所聞。」「以上在在爲「法華超八」，有所論述。

綜如上陳，湛然在闡揚「法華超八」的立場之餘，兼顧智顗著述的真意，既將法華經與諸經的分際，予以明確劃分，且更提出十義不同，以區分法華與華嚴，提出十六異，以區分法華與涅槃，可謂盡思竭慮，有目共睹。尤其湛然對清涼所揭示之三種法輪說，深不以爲然，乃在止觀義例卷下，著文予以反駁：「近代判教多以華嚴爲根本法輪，以法華爲枝末法輪。唯天台大師靈鷲親承，大蘇妙悟，自著章疏十義比對之。迹門尙殊，本門永異。故玄文中，凡諸解釋先約教判，則三粗一妙。次約味判，則四粗一妙。如何以粗，稱爲頓頓，以妙翻作漸圓。」「以上乃湛然駁斥清涼澄觀，以其認定法華經爲枝末法輪者，顯有違誤，又此文特別針對清涼而指名，其動機更令人注目。

最後宜加申述者，湛然曾針對親基及利涉所主張「囑累品經末說」，於妙樂及法華五百門論，予以一一反駁，此中如針對親基所說的八不違，以總別八不可論對之，針對利涉二難，以總別二不可論對之，凡此皆爲貫徹「囑累品經中說」而發者。至於當年有關湛然所竭力主張的「法華超八說」，固曾遭受普寂等，頻頻質疑，謂其徒立宗我之見云，實則湛然之所以始終力持此說，蓋爲對抗慈恩親基及清涼等，自始批判法華思想所不得不然。唯無可諱言，湛然一生，爲宏揚智顗學說的真義，可謂鞠躬盡瘁，厥功至偉。

胡適早期禪學研究的開展與諍辯

(完)

江燦騰

另一方面，胡適本人可能不知道，就在他對鈴木大拙吐露心聲的這一年，慧能出生地的廣東，已有羅香林對他的研究論點提出反駁。

羅香林的論文叫《舊唐書神秀傳疏證》，原是探討北宗禪的代表人物：神秀。但在論文中，羅氏除了在涉及世系時，大段地引用胡適在《荷澤大師神會傳》一文的相關看法外（註49），在討論慧能與《壇經》的關係時，則站在維護慧能的立場，認為慧能是《壇經》的講授者，而批評胡適視神會為《壇經》作者的觀點（註50）。例如胡適將韋處厚寫的《興福寺大義禪師碑銘》中，有一段文字：「洛者會」得總持之印，獨曜瑩珠。習徒迷真，橘枳變體，竟成《壇經》傳宗。「解釋為：

韋處厚明說《壇經》是神會門下的「習徒」所作，可見

此書是出於神會一派，是當時大家都知道的事實。（註51）

羅香林則指摘胡適的解讀有誤。他認為「竟成《壇經》傳宗之語，是批評「習徒迷真，橘枳變體」，才將《壇經》作為「傳宗」之依據，不能當作神會一派作《壇經》的證明。（註52）這一指責是可以成立的。因為後來對胡適禪學見解批判的意見，幾乎都一再提起此點（註53）。

因於胡適主張神會為《壇經》的作者，傷及慧能的崇高地位，就地緣來講，也引起嶺南學者的注目。因此，繼羅香林之後，在1935年的《嶺南學報》第四卷第一、二兩期，相繼刊出探討慧能的論文：一篇是何格恩的《慧能傳質疑》；另一篇是謝扶雅的《光孝寺與六祖慧能》。就文章的撰寫順序，是何文在先，因謝文在註解中已提到對

何文的不同意見（註54）。但在刊出順序上，則謝文在先，何文在後。因此，以下的討論，必須先就何文的內容來談，接著才討論謝文的反駁意見。

何格恩的論文，基本上是對胡適研究的觀點作一支持的回應。因為在論文中，他雖是質疑載於北宋僧人贊寧（919-1001）《宋高僧傳》卷8的《唐韶州今南華寺慧能傳》的記載，與事實有不符之處。但論證的參考資料，即引胡適的《菩提達磨南宗定是非論》的意見（註55）。在關於南北宗的對抗和荷澤神會崛起的討論，也可以看到胡適禪學研究的影響（註56）。

謝扶雅的論文，雖然主要在表彰慧能的「革命性」，並將他和西洋文藝復興時期的蒲魯諾（G. BRUNO, 1548-1600）相媲美。他先指出：蒲魯諾是最有力的反中古經院哲學的思想革命家，也是泛神論者，樂天家，自然主義者。接著他提到：

兩個人（慧能和蒲魯諾）都是生在南方，都是感情的，直覺的，抱著美的世界觀，而對傳統的正宗派不彈為熱烈的反抗，樹起堂堂正正的革命之旗與世周旋，而卒終身不得意或被慘殺者。這個比較，表示慧能在宗教方面已為中國開了

「文藝復興」期的曙光。（註57）

謝扶雅這樣的比較，是否有當？可以暫不考慮。應當注意的，是他強調慧能的「革命家」角色。這和胡適強調神會的「革命家」角色，有一明顯的問題意識的相關性，也是胡適禪學研究，在嶺南地區激起的回應之一。所以胡適的禪學研究，並不是沒有關切者，只是不一定都贊同他的論點罷了。

而在1935年4月，北方的《清華學報》第十卷第二期，有李嘉言的論文《六祖壇經德異刊本之發現》（註58）。李嘉言的此論文，主要是利用日本宮內省圖書寮藏寫本（註59），與丁福保收藏的明正統四年（1439）刻本（註60），互校而發現有《德異本》之存在。這一發現，在《壇經》思想的研究上，無大幫助，只可視為《壇經》版本的另一種罷了。但李嘉言的文內表明，他在資料上受到胡適幫助。他說：

今承胡適之先生慨然以他所藏《興聖寺本》，鈐本先生的解說，以及他自己的考證文賜借，我細枝一過，不特可證明我的主張不誤，且知《德異本》甚近於《興聖本》。（註61）

這段話甚有意義，茲再稍作解說。

文中提到的《興聖寺本》，是在日本發現的《壇經》版本，較《

敦煌本》稍晚，屬第二古本。昭和八年（1933），由安宅彌吉影印二百五十部，並附有鈴木大拙的解說。鈴木曾將此影本致贈胡適一部，促使胡適在1934年發表了《壇經考之二——記北宋本的六祖壇經》一文（註62）。李嘉言是從胡適借到這樣的禪宗史料，才能進行考證和有所發現。

這一資料的流通和運用的情形，說明了下列三種意義：

（一）、禪宗史的研究，已不是單一學者或單一版本所能從事的。不同版本的新史料發現，成了重要的學術研究資源。

（二）、國際禪學研究的風氣，透過史料的交流，已逐漸形成中。

（三）、胡適迄1935年為止，還是中國學者裡很能掌握新禪宗史料，並願協助同道的研究者需要者。

可是，就禪學研究的大環境看來，胡適還是在國內相當孤單。因為除上述論文之外，並未再有相繼問世的研究成果可供探討。呂澄的《禪學考原》，要到1943年9月才撰出（註63），而錢穆的長篇論文《神會與壇經》，發表於1945年7月，不但已在抗戰末期，並且若非他本人在多年後提起，幾乎無人知曉（註64）。因此，第一階段的胡適禪學研究，可以說在抗戰前，已告一段落了。欲振乏力一語，可以大體描述出中國學界對它的反應。

四、結論

從第一階段的分析來看，胡適的禪學研究，可以發現有下列情形

：（一）、胡適的初期禪宗史研究，頗受到日本禪學思想家忽滑谷快天的影響。忽滑谷快天的影響，包括：A、對中、印禪學發展脈絡的認識。B、對中、印禪法特質的認識。C、對南宗禪，尤其神會革命家角色的認識。D、使胡適在中國中古思想史的研究，形成以禪學為主軸的特殊學風。

（二）、在忽滑谷快天的著作影響之外，胡適更能進一步到歐洲去發現新禪宗史料。其中在北宋禪方面，有《楞伽師資記》的重要發現。在神會的資料方面，也發現重要的殘卷資料。胡適藉此發現，而躍居國際禪宗史研究的先驅地位。

（三）、由於胡適對禪學研究的收獲，是配合著對忽滑谷快天禪學著作的經驗吸收，以及自己在西歐發現禪宗新史料的努力，於是形成和一般中國佛教史學者，像湯用彤、陳寅恪等人差異極大研究學風。加上胡適對神會的革命家角色，過於強調，遂使學界不是譏其「武斷」，即反駁其主張。因而使他有「被冷落」的感慨！

（四）、由於胡適的研究意見，貶損了出生在南方的慧能重要性，導致南方學者，如羅香林、謝扶雅等，起而為慧能的地位辯護。地域性的反應，因此成了胡適禪學研究的新影響之一。

（五）、雖然禪學研究，日趨國際化，但整個中國的禪學研究狀況，迄抗戰前，依然是不很盛行。抗戰期中，也未改善。可以說，一直欲振乏力。

註釋

49. 見羅香林，〈舊唐書僧神秀傳疏證〉，收在《唐代文化史》（台北：商務印書館，1967年）一書內。張曼濤主編「現代佛教學術叢刊」，亦將此文收在《禪宗史實考辨》（台北：大乘文化出版社，1977年）一書。此處引文，在《禪宗史實考辨》的頁271-272。
50. 此見羅香林論文的〈慧能事蹟及《壇經》作者問題〉一節。載《禪宗史實考辨》的頁293-308。
51. 見胡適，〈荷澤大師神會傳〉，《胡適文存》第4集，卷2，頁280-281。
52. 羅香林，〈舊唐書僧神秀傳疏證〉，前引書，頁308。
53. 主要有錢穆和印順兩人。前者撰有〈神會與壇經〉，原載《東方雜誌》第41卷14號（1945年4月），重慶出版。後來由張曼濤收在《六祖壇經研究論集》，文中多處批評胡適的解讀錯誤。但錢穆的理解，亦犯曲解過失（詳第二階段分析，此處不多交代）。印順法師則在〈神會與壇經〉的長篇論文，對此作了最精密的分析，較羅香林的解讀更進一步（亦詳第二階段分析）。印順討論的段落，可見《六祖壇經研究論集》，頁113-114、136-137。
54. 謝扶雅在文中的「註21」提到：「何格恩氏近作〈慧能傳質疑〉一文，指出六祖生前並未為當時朝廷名公所重，該傳所稱各點，多與事實不符。」見〈光孝寺與六祖慧能〉，收在《禪宗史實考辨》，

頁335。

55. 何格恩論文，〈慧能傳質疑〉，收在《禪宗史實考辨》，頁338。
56. 同前註。
57. 謝扶雅，〈光孝寺與六祖慧能〉，前引書，頁332。
58. 李嘉言此文，收在張曼濤主編，《六祖壇經研究論集》，頁143-154。
59. 李嘉言在文內的「註1」和「註4」，說明資料的參考來源，是《大正藏》第48冊，頁345的「壇經註」。
60. 此處的資料說，李嘉言在文內的「註2」說，是引丁福保的《六祖壇經箋註——箋經雜記》。
61. 李嘉言，〈六祖壇經德異刊本之發現〉，前引書，頁143。
62. 胡適的此文原名〈壇經考之二——跋日本京都堀川與聖寺藏北宋惠昕本壇經影印〉，收在《胡適文存》第4集，卷2，頁302-318，《胡適禪學案》，頁76-92。
63. 呂澄的〈禪學考原〉，是從《中國文化研究集刊》，卷1-4期（1943年9月出版）選錄的。張曼濤再收入《禪宗史實考辨》一書，頁23-27。
- 但是，此文並未被收在《呂澄佛學論著選輯》（山東：齊魯出版社，1999年）五冊本內。而《選輯》中的第一冊，另有〈禪學述原〉一篇，却是不同內容的文章。
64. 錢穆的〈神會與壇經〉，同註53的前半部說明。

應無所住而生其心 (六)

何世亮

二十一、禪心

道信禪師看到法融禪師在林中端坐，就問說：「在此作什麼？」

法融說：「觀心！」

道信說：「觀是何人，心是何物？」

法融竟然回答不出來。

坐禪的方法由印度傳到中國，具有強烈瑜珈的系統，這種修法雖然可以調和我們平時紛擾的心念，但並非絕對可靠的方法，若過份執着於形式，反而會使本心固執不通，造成喜靜

厭動的禪病，所以六祖慧能說：「住心觀淨，是病非禪，長坐拘身，於理何益？」

此心並非心臟的心，也不是頭腦的心，更不是外物之心，本身並無形相可言，要如何去加以觀想呢？假若真正被觀想出來，其實也只是一個觀念而已，反而會阻礙本心的流通，形成心靈的束縛。

然而吾人真實的本心在什麼地方呢？永嘉禪師有云：「不離當處常湛然，覓則知君不可見，取不得，捨不得，不可得中只麼得。」意思是說：我們的本心就是當下之念，我們只要

當下承擔即是，原本就不離左右，若不明白這個道理，起心動念去追尋本心的話，恰如一個

人騎牛覓牛，反而找不到心的踪跡，所以當我們刻意要去把握心靈，心靈却消失無踪，但是當我們想要排除心靈的影響力的時候，其實也是做不到的，心靈原本就是活潑自在，只能意會而不能言傳的。

最後道信禪師就說：「汝但任心自在，莫作觀行，莫起貪瞋，莫懷愁慮，任意縱橫，不作諸善，不作諸惡，行住坐臥，觸目遇緣，總是佛的妙用，快樂無憂，是名為佛。」

二十二、一切現成

雨停之後，法眼文益敬告辭離去，桂琛禪師送到門口，問他說：「平時你常說，三界唯心，萬法唯識，請問庭中的這塊石頭是在心內？還是在心外？」

法眼文益回答說：「在心內。」

桂琛禪師就說：「行脚的人把一塊石頭放在心內，不會太重嗎？」

法眼回答不出來，於是又留下來請教禪法。

法眼每天呈送自己的見解，但桂琛禪師總是說：「佛法不是這樣的。」如此經過了一個多月，法眼已經到了辭窮理絕的地步，桂琛才說：「若論佛法，一切現成。」法眼當下有了領悟。

「三界唯心，萬法唯識」這樣的說法，似乎已經成為學佛人的口頭禪，但是若要論及「心為何物」時，大家又將不知所云，所以當桂琛禪師以庭石來試驗法眼的見解時，法眼依然

無法打開心的執着，自心與外物還是分成兩半，沒有徹底了解萬法唯心的意義。

當我們觀看石頭的時候，石頭自然在心中顯現出來，沒有什麼內外之分，也不必加以意見上的分析，萬事萬物原本就是如如自在，所以從禪的觀點，佛法本身就是現成的。

人們往往不滿於現狀，而試圖改變未來，企求更美好的生活，然而我們只要好好地回想一下，人生不管處在那一個時期，都有其美滿與缺陷的一面，年輕的時候有年輕的苦惱與喜悅，成年的時候有成年的成就與壓力，貧窮的時候有貧窮的困苦與快樂，富有的時候也有富有的歡樂與塵勞，所以人們便不斷地追求，從生到死，從貧窮到富有，生活不斷地改變，但內心卻沒有幸福的感覺，其實只要將馳求之心安靜下來，眼前便有一段美好光景，心圓滿則事圓滿，心不圓滿則事不圓滿。

佛法的修行也是一樣，人們由於不滿於現狀，於是藉著修行來企求淨土，追求佛果，但

是有淨必有穢，有得必有失，終究還是被三界功行所拘，不得解脫與自在，其實只要放下一切法執，心靈原本就是如如自在，反映出宇宙萬物的真實面目，所以桂琛禪師說：「若論佛法，一切現成。」即是此意。

二十三、不二法門

禪宗第二十代祖師闍夜多尊者，因看苦行者多不得道，而說：我不求道，亦不顛倒。

我不禮佛，亦不輕慢。

我不長坐，亦不懈怠。

我不一食，亦不雜食。

我不知足，亦不貪欲。

心無所希，名之曰道。

上章我們曾經討論過，禪宗並不贊同嚴格的修行方法，這種論調很容易被誤解為：平時不遵守戒律而過着放縱生活的步調，都可以稱之為禪的作風，其實這是不正確的，禪的觀點應該做這樣的詮釋：「平時好好地保養身心的健康，因此也不必常用醫藥來治療疾病。」

通常人們都忽略了身心的活動，平時生活

二十四、自然

緊張，飲食不節，熬夜無度，以至於疾病四起

，然後再以醫藥加以對治，這是一種捨本治標

的不正確作法，而明智的人，平時作息有規律

，攝食均衡的營養，利用時間多運動，保持身

心的平衡，就可減少醫藥的使用，長保健康的

快樂，這種保健醫學的觀念，即是禪的智慧。

佛法的道理也是一樣，大部份的佛法是屬

於對治法，針對人們貪瞋痴的心病加以治療，

但是使用不當也會因藥發病，信仰變成迷信，

禮佛變成形式，持戒變成拘束，知足變成停滯

，布施形成鋪張浪費，產生了法的束縛，所以

金剛經說：「知我說法，如筏喻者，法尚應捨

，何況非法。」強調了「法空」的觀念。

維摩詰經也說：「非凡夫行，非聖賢行，

是菩薩行。」一方面不被世俗的欲念所污染，

保持節制平衡的生活，另一方面表現平常心的

作風，使人看不出修行的痕迹，這種合乎中道

的不二法門，即是禪的生活方式。

寂照禪師對大眾說：「我此間粥飯因緣，

為兄弟舉唱，終是不常，欲得省要，却是山河

大地與汝發明，其道既常，亦能究竟。

若從文殊門入者，一切無為土木瓦礫助汝

發機；若從觀音門入者，一切音響蝦蟆蚯蚓，

助汝發機；若從普賢門入者，不動步而到，我

以此三者方便示汝。

如將一隻折筋攪大海水，令彼魚龍知水為

命，會麼！若無智眼而審諦之，任汝百般巧妙

，不為究竟。」

寂照禪師的意思是說：「我在此接受你們

的供養，並為你們講些佛法的道理，其實這是

不長久的，要知道佛法的重點，就是去體會天

地自然界的道理，這是永恒的佛法，能讓我們

領悟真實的道理。

所謂文殊法門者，就是天地萬物生成變化

的原理。所謂觀音法門者，就是自然界的風聲

雨聲、鳥叫聲、蟲鳴聲。所謂普賢法門者，就

是動植物的一切行為，能令吾人效法者，我就

是以這三種方便法門，來提示你們了悟禪道的

啊！

魚龍生活在大海中，却不知水是什麼？也

不知道水與自己的生命習習相關，同樣的，人

們生活在禪道中，竟也不知道禪是什麼？所以

我好像是拿著一隻筷子的人，用力去攪動大海

水，讓魚龍們感覺水的存在，同樣的，我也說

了一點大自然的道理，讓人們感覺禪的存在，

其實禪就是我們的日常生活啊！

很多人忽視了這些平常而簡單的道理，而

去廣求深奧的見解，或苦修奇特的神通，其實

這只是捨近求遠，浪費心神，反而離開禪道愈

遠，無法獲得究竟的領悟，其實禪法就在我們

的身邊啊！」

（全文完）

原始大乘之思想 (三)

靜谷正雄著
依 觀譯

關於漢譯《增一阿含經》歸屬何派，還有爭議。該經述說六波羅蜜，以之為菩薩摩訶薩之行（註18），又說引導凡夫令行菩薩行，為菩薩授記作佛等，乃「如來在世間所行五事」（註19）之一。然經中沒使用「發菩提心」之語，僅有「發菩薩意（或心）」（註20）。

《大阿彌陀經》盛談阿惟越致（avivartya, avinivartaniya）菩薩，却不說一生補處（ekajātipratibaddha）菩薩。儘管《大阿彌陀經》中的補處菩薩阿逸（Ajita·彌勒）菩薩身為對告衆，扮演重要的角色，然而出現「一生補處」一語的，却是《平等覺經》。《道行般若經》中，相當於一生補處之處，係記為「阿惟顏」。阿惟顏是 abhiśeka（灌頂）之音譯，此語乃《大事》十地之第十地、竺法護譯《

《菩薩十住行道品》十住之第十住。支謙譯《菩薩本業經》則譯為「補處」。平川博士認為「阿惟顏」一語係借用自帝王之即位儀式。亦即為表現菩薩行之完成，乃借用此語作為譬喻。爾後，某些人不滿意此譬喻語，遂另造出所謂「一生補處」之佛教用語。依此看來，「一生補處」一語應是成立較晚的了。至於是否由般若信徒所創，則尚未可知。又由於《佛本行集經》、《修行本起經》、《太子瑞應本起經》、《普曜經》等佛傳文學也出現此語，因此，很難決定此語最初成立於何地（註22）。

《修行本起經》在敘述了受燃燈佛授記後的釋迦之行後，接著又說：「通十地行，在一生補處。功成志就，神智無量。期運至，當下

作佛。」可知該經之作者，是知道菩薩之「十地」的。同樣的敘述在《太子瑞應本起經》中也可見到，但沒有說明十地的內容。《大事》一一記載了菩薩十地（daśabhūmi）之名，對於各地之行也有詳述。此《大事》之十地說與大乘之十地說（亦即《菩薩本業經》等經中之《華嚴》十住說）之間，有若干之共通點，有關於此，已有學者撰文指出（註23）。又，「原始大乘」是否已有十地說之組織？答案若是肯定的，那麼像《大事》中的十地與《華嚴》的十住那樣兩極化的說法，或許也有可能存在。平川博士曾指出：《大事》的十地在全書中只出現一次，因此就該書而言，很難確定此十地說乃大眾部所立（註24）。從而，也有可能《大事》的十地說是從大眾部外的佛教支派中借用的，而它們與「原始大乘」並無直接關係。平川博士又認為雖然《小品般若》的四種菩薩較古於《華嚴》的十住說（註25），但並不能認為四種菩薩之說若不成立，十住說即不得產生。雖然如此，然而或許在「原始大乘」時代，十地說是存在的，只是無以證明之。

此外，《阿閼佛國經》中也載有：僧那僧涅、一切智（心）、對無上正等菩提的「迴向」、二乘心之捨離、空觀性的淨土觀。但這些思想在「原始大乘」中是較遲成立的，而且也只是部分性的流傳。像《金剛般若經》中的「不以三十二相見如來」的說法，應是在三十二

相成為問題的當時，就已存在的古老主張，然而，這也只是部分的流傳而已。

此上所述，主要是指出「原始大乘」之存在，並從成立於當時之經典中，試著描繪出「原始大乘」之思想輪廓。「原始大乘」一語，乃係筆者暫用的名稱，當時的人係稱之為菩薩道或佛道、菩薩乘或佛乘。又，由於「初期大乘」的經典中有「大乘」及「無生法忍」之語，因此，很可能這些經典保存了相當多的「原始大乘」之思想。例如支謙譯《月明童子經》中言及的特定的三昧，而《道行般若經》卷九《薩陀波倫菩薩品》中說的「見十方諸佛三昧」（註26）、支婁迦讖譯《般舟三昧經》說的「般舟三昧」（諸佛現前三昧）、後漢·支曜譯《成具光明定意經》說的「光明定意」等三昧，其雛型或許是成立於「原始大乘」時期。「陀羅尼」一語，在《道行般若》卷十（註27）、《般舟三昧經》（註28）、《佉真陀羅經》（註29）、《阿闍世王經》（註30）、《成具光明定意經》（註31）、後漢·安玄譯《法鏡經》（註32）都有出現，但或許此與支謙譯《無量門微密持經》的「無量門微密持」（Ananta-mukha-dhāraṇī）在「原始大乘」時期，都只流傳於某些人之間吧！但是，要探清楚這些，是相當的不容易。在此，也僅附記一筆而已。

註

- (1) 藤田宏達《原始淨土思想の研究》四一三頁。
- (2) 藤田宏達《原始淨土思想の研究》四一六～四一九頁。
- (3) 《大正藏》八。四五七～四五八 a。藤田宏達《原始淨土思想の研究》四二一頁註(5)、(6)。
- (4) 根據千鴻龍祥《本生經類的思想史的研究》一一一一～一二二頁所載，該經係成書於西元三世紀至四世紀之間。該經應是由喜好授記的人所製作。此人已知大乘，但並不是全部傾向大乘。
- (5) 《大正藏》十一。七六〇 b。唐譯本在一〇九頁 a。
- (6) 《大正藏》三。四六三 a。
- (7) 《大正藏》三。四六二 b。
- (8) 《大正藏》九。一三一 a。什譯本在五九頁 C 欄。
- (9) 《大正藏》十四。八 a ~ b。
- (10) 《大正藏》十。四九七 a。
- (11) 根據高原信一《Mahāvastu にみこれる福德論》(福岡大學 35 周年紀念論文集人文編一一七～一二四頁，昭四十四)所載：(1) 出現「六波羅蜜」一語之處，在《大事》中是屬於較後期的；(2) 此一部分與初期大乘經典中六波羅蜜出現的時代，在年代上，有若干平行之處

。《大事》中的波羅蜜，多半用來讚歎佛陀的。(3) 因此，六波羅蜜的原始形態在《大事》中可以覓得。

(12) 《大正藏》十二。一五五 C。

(13) 例如在有三五九年(根據維克拉瑪紀年，即西元三〇二年前後)之紀年，夏瑪爾卡利出土的碑文(Konow 45)中，載有「如法而作之住舍」(dhamāṭṭe oke, Skt. dharmayuktāḥ okāḥ)。作為一切衆生之所有(parigrahe sarvasapana)。在園林(aranya)內被建立(靜谷《インド佛教碑銘目錄》一七三六)。此住舍是救貧用？或宗教建築？詳情不明。但可知是開放給所有人使用的。又，記有一一三年(西元五十六年前後)紀年，Kāldarra 出土的碑文(Konow 24)中，載有某希臘裔子民為供養一切衆生(sarvasapana puyae)而造池(pukaraṇi, Skt. Puṣkarinī)(靜谷目錄一七四六)。有一一一年(西元五十四年前後)紀年，Pājā 村出土的碑文(Konow 23)中，載有「有 Sanghamittra 者，為利益安樂一切衆生(sarvasatvaṇa hidasubhae)而鑿井(Kua, Skt. Kūpa)(靜谷目錄一七六五)。又，在 Zeda 出土的碑文(Konow 75)，係一記有迦膩色迦王十一年之紀年(西元一三五年前後)之碑文。在碑文上載有一名為 Hipea Dhia 的人，為祈願說一切有部強盛而鑿井(

Kue) (靜谷目錄一八〇三)。此上四種碑銘，可以視為皆與佛教有關的。除此之外，另載有鑿井記錄的，有：Muchai 石板碑文 (Konow 14・西元三十四年前後)・Kala Sang 碑文 (Konow 18・西元四十三年前後)・Mārguz 石板碑文 (Konow 25・西元六十年前後?)。這些碑文用的是維克拉瑪紀元 (或アゼース紀元)。被認為是使用迦膩色迦紀元的 Ārā 碑文 (Konow 85・迦膩色迦紀元四十年)・Shakardarra 石板碑文 (Konow 83・迦膩色迦紀元四十年)・Uṇḍ 碑文 (Konow 87・迦膩色迦紀元六十一年) 中，有鑿井之記載。此中，Shakardarra 碑文中，指出其井乃造於 nokrama (Skt. naukrāma・渡口)。此上所列之碑文，一一皆是以法盧虱底文字書寫，其出土地係以犍陀羅為中心的周遭地區。值得注意的是：①西元一世紀後・數量劇增・②僅限於西北印度・③參加的人不僅限於印度人。

(14) Mahāvastu, ii, 382. 17; 392. 9。

(15) Mahāvastu, ii, 362. 17。參閱高原信一ハローヴァスツにみこれる塔崇拜 (宗教研究一八八・昭四一) 七頁。

(16) Mahāvastu, ii, 364. 11; 365. 2; 367. 13。

(17) 杉本卓洲ハ塔崇拜を通して見太佛教の社會性 (日本佛教學會年報三五・昭四五) 是最早將藏譯《聖・觀大乘經》介紹給日本學界的。

(18) 《大正藏》二・六四五C。

(19) 《大正藏》二・六二二C、六九九a、七〇三b。

(20) 《大正藏》二・五六五a、六九九a。

(21) 《大正藏》二十三・八〇C。有同樣敘述的另一處 (二六三a) 記為「種佛乘因緣者」。

(22) 平川彰《初期大乘傳教の研究》二九七～二九八頁。

(23) 水野弘元ハ大乘經典の性格 (《大乘傳教の成立史的研究》二七六～二八四頁)、山田龍城《大乘傳教成立論序說》二四三頁。又，水野博士指出：被視為支謙譯之《惟日雜難經》中有：(a) 初受道，(b) 遮利，(c) 受行，乃至 (g) 阿惟越致，(h) 菩夷菩薩，(i) 飛行菩薩，(j) 作佛菩薩，而這可能就是始於發意，終於阿惟顏的《華嚴》十住說。此《惟日雜難經》從譯語看來，應屬西晉之前的古譯，全經雜亂無章，類似一備忘錄。經中沒有提到「大乘」、「無生法忍」等，但除了文殊之外，亦提及《小品般若》中的常啼、法上菩薩 (《大正藏》十七・六〇九b)，因此，該經之作者應是知道《小品》的。從而，不能視該經為「原始大乘」之資料。

(24) 平川彰《初期大乘傳教の研究》三六〇頁。

(25) 平川彰《初期大乘傳教の研究》三三二頁。

(26) 《大正藏》八・四七二a。

(27) 《大正藏》八・四七七a。

(28) 《大正藏》十三・九〇三C、八九八a。

(29) 《大正藏》十五・三四八b。

(30) 《大正藏》十五・三九七b。

(31) 《大正藏》十五・四五三C。

(32) 《大正藏》十二・二〇b、二八b。

(完)

痛戒酒色參禪悟道的山谷道人

黃庭堅，北宋洪州分寧（江西省修水縣）人。字魯直，號山谷道人。嘗謫居涪州，因又號涪翁。與秦觀、張耒、晁補之遊蘇軾門，稱「蘇門四學士」。與蘇軾並稱「蘇黃」。曾舉進士，官秘書省校書郎，參與修撰「神宗實錄」。紹聖初知鄂州。然為章惇、蔡京等所惡，屢遭貶官。

山谷道人早年好作艷詞。擅長詩、詞、文、草書，奇崛放縱，卓然為宋代名家。李伯時乃一代畫家，擅長畫馬，然兩人都是東京法雲寺法秀禪師的弟子。

李伯時有一回來拜訪禪師，並將他所畫之馬呈禪師觀看，果然生動無比，禪師却將他罵了一頓：「你這樣每天畫馬，圖什麼虛名？只恐將來投生到馬腹，怎麼辦？」李伯時於是從此不再畫馬，而改畫觀音菩薩。

山谷道人有一天來到法雲寺，禪師見他平日工於艷詞，絲毫不放縱地也呵責了一頓，山谷道人笑着說：「怎麼？莫不是又要把我推入馬腹中？」禪師正色道：「你以艷詞動天下人淫心，論將起來，何止生馬腹中而已，當墮入阿鼻地獄，那才可怕！」道人毛骨悚然，當下悔過，從此立誓不再寫艷詞，精進向道。嘗拜謁晦堂、死心諸禪德。（據居士傳卷二十六所載，他四十餘歲過泗州僧伽塔時，曾對佛發大誓願：願從今日盡未來世，不復淫欲、不復飲酒、不復食肉云云。）據說山谷道人自從法秀禪師的啓示後，便痛戒酒色，每日只吃早粥、午飯，銳志參求。後來更依晦堂參禪悟道。

據禪宗指月錄的記載：某日他又去請示晦堂，乞指示徑捷處。晦堂則反問他：「只如孔子所說的：『二三子以我為隱乎？吾無隱乎爾！』這句話，你平常是怎麼體會其中道理的？」山谷居士正要開口答

話，晦堂禪師阻止道：「不是！不是！」因此，使他更迷悶不已。

有一天，他陪侍禪師在山徑行走，山巖桂花盛開，時而陣陣香氣襲人，晦堂轉過頭來問他：「有沒有嗅到桂花的香氣？」「有！」山谷居士點頭說。晦堂又接着道：「吾無隱乎爾！」居士從此悟入，即拜於地道：「和尚待我真是老婆心切！」晦堂說：「都只是爲了讓你知道『歸家』罷了！」

不久，他又去拜謁黃龍死心悟心禪師，並隨衆入室參叩。悟心禪師見他眼睛瞪得大大的，便問他道：「新長老死，學士也死，你我二人燒成兩堆灰，那時候，要到那裏相見呢？」他答不上來。出了丈室，悟心禪師說：「昔日在晦堂禪師處參得底，怎麼現在一點用不上呢？」可見當時雖悟，只是解悟而已，理論上懂了，實際工夫未到。

後來，黃山谷經過幾次的貶官，官運坎坷，而道力更加優勝，在逆境中，每每心灰意冷，於無思念中，頓明死心禪師當時所問，乃以書信報告禪師：「往年嘗蒙苦苦提撕，長如醉夢，依稀在光影中，蓋疑情不盡，命根不斷，故望崖而退耳！謫官在黔南，道中晝臥覺來，忽爾尋思，被天下老和尚瞞了多少……。」到這裏他才真正歸家穩坐，而感激死心禪師當時沒有肯定他的見地，真正是他的善知識。

唐宋佛教禪宗大盛，士大夫參禪悟道者爲數不少，然而像黃山谷這樣能夠死心蹋地參禪，並能痛改前非，於修爲方面下功夫的學士，著實不多。屢遭貶官，使他對人生體會更加深廣，流竄黔南，長途跋涉，於道念更加堅實，可知逆境也是助道的方便。

我們如果讀他的發願文，當可窺見其願力之大，慈心濟物之心，非一般凡夫菩薩所能，簡直就是大菩薩再來，茲錄發願文如下：

菩薩獅子王，白淨法爲身，勝義空谷中，奮迅及哮吼。念弓明利箭，被以慈哀甲，忍力不動搖，直破魔王軍。三昧常娛樂，甘露爲美食，解脫味爲漿，遊戲於三乘，住一切種智，轉無上法輪。我今稱揚，稱性實語，以身語意，籌量觀察，如實懺悔，我從昔來，因癡有愛，飲酒食肉，增長愛渴，入邪見林，不得解脫。今者對佛發大誓願：「願從今日盡未來世，不復淫欲；願從今日盡未來世，不復飲酒；願從今日盡未來世，不復食肉。設復淫欲，當墮地獄，住火坑中，經無量劫；一切衆生，爲淫亂故，應受苦報，我皆代受。設復飲酒，當墮地獄，飲洋銅汁，經無量劫；一切衆生，爲酒顛倒故，應受苦報，我皆代受。設復食肉，當墮地獄，吞熱鐵丸，經無量劫；一切衆生，爲殺生故，應受苦報，我皆代受。願我以此，盡未來際，忍可誓願，根塵清淨，具足十忍，不由他教，入一切智，隨順如來。於無盡衆生界中，現作佛事，恭惟十身洞澈，萬德莊嚴。於剎剎塵塵，爲我作證設經，歌邏羅身，忘失本願。唯垂加護，開我迷雲，稽首如空，等一痛切。」

崇寧四年卒於宜州（廣西宜山），享年六十一，宋高宗時，追諡「文節」。所創江西派詩風，一度影響當時文壇及南宋，據說對於往後日本漢文學的影響亦頗大。著有山谷內外集、別集等。後人編爲「豫章黃先生文集」。



(圖二)：苗栗大湖法雲寺三寶殿

福州鼓山湧泉寺與臺灣佛教寺院之關係 (下)

陳聖璋

叁、開山法雲 覺力禪師

法雲寺，位於苗栗縣大湖鄉觀音山麓，為台灣佛教四大聖地之一。創建於民國元年（一九一二），迄今已八十四年。首由地方紳耆吳定連、劉緝光諸君倡議建寺。偶遇赴福建福州參學之妙果和尚（台灣桃園縣人）歸台。一夕傾談，建寺計劃遂定。

當妙果和尚（一八八四—一九六三）重返福州鼓山湧泉寺，迎請其師覺力禪師（一八八一—一九三三）來台，共負開山巨業。自民國初年開工，至民國三年完成大雄寶殿，定名為「法雲寺」，以覺力禪師^⑩為第一任住持。自是先行舉辦數次傳戒大會，並創設佛學院，培育僧才。宗風大振，信徒日衆。至民國二十二年（一九三三）六月十

三日，當山住持覺力禪師圓寂。經眾議決定，推選妙果和尚^⑩繼主當山爲第二任住持。二十餘年中，對該寺之振興，貢獻甚大。民國五十三年（一九六四），妙果和尚示寂，由現任妙然法師繼任住持。^⑫

民國二十四年，該寺曾因地震而傾頽，後由日據政府重建爲一座日式的寺院（如圖二）。建築樸拙，木造的屋宇雖嫌陳舊，却在寧靜中保持蘭若的氣氛。

寺中大雄寶殿，供奉一尊白玉佛陀像，高達九尺。此一整塊白玉雕刻佛像，係於民國四十三年，由新嘉坡弘宗法師捐贈，重約一萬台斤。（據74.11.24慈恩周刊第125期云：「大玉佛係由緬甸華僑捐獻。」錄供參考。）

據聞寺中，存有昔由福州鼓山湧泉寺渡海來台，弘法度生之開山老和尚覺力禪師，於荼毘後，留下舍利。其中有一舍利晶瑩潔白；另一則爲粗糙如風化巢狀之砂石。並存有舊昔苦行僧背負竹笠一個，成爲該寺「鎮山之寶」。筆者於民國六十六年四月間，與同學聯誼會偕往參觀，得獲瞻仰，亦與有「緣」焉！^⑬

註⑩：覺力禪師（一八八一—一九三三），福建廈門（昔爲「思明縣」）人。俗姓林。生於清德宗光緒七年（一八八一）辛巳年十九，禮鼓山湧泉寺萬善和尚披剃，名復願，字圓通，號覺力。嘗親近本名律師研習戒律，並隨至南洋弘法。宣統元年（一九〇九），時年二十九，初渡台灣，駐錫台北縣凌雲禪寺。後歸湧泉寺任首座。

民國二年癸丑，年三十三，應台灣信眾之迎請，於苗栗縣

大湖鄉開創法雲寺。一時四方善信，多聞風皈依。師依叢林體制，行持百丈清規；開辦佛學社，培育僧才，推動社會慈善事業，於是法務大興。

民國六年，與善慧、心源二師於台北合創「台灣佛學中學林（臺北中學之前身）。師修持嚴謹，過午不食，夜不倒單。駐台二十年，弘宗演教，對台灣佛教貢獻甚大。至民國二十二年（一九三三）癸酉六月十三日示寂。世壽五十三歲。（見佛光大辭典下冊六七九—四頁下上）。

註⑪：妙果和尚（一八八四—一九六三），台灣桃園縣人。生於清光緒十年（一八八四）甲申。十八歲（光緒二十七年，一九〇一），皈依於大溪齋明寺，投覺力上人披剃出家。民國元年，受具足戒於福州鼓山湧泉寺。後與其師覺力禪師同建苗栗觀音山法雲寺，中壢月眉山圓光禪寺，均爲僧眾修習之道場。

民國三十七年，創辦台灣佛學院，禮請弘法南洋之慈航法師出任院長。大陸淪共時，大批僧伽避難台灣，師曾爲彼等籌置棲身之所。師熟諳禪宗公案，潛究維摩經。民國五十二年（一九六三）入滅。世壽八十。有語錄及經義講註等遺世。（見佛光大辭典中冊第二八四七頁上、中）

註⑫：佛光大辭典中冊第三四一一頁上及第二八四七頁上、中。
註⑬：陳錫璋撰浮生影事第342頁——苗栗上島初次聯誼一文。

肆、宏法大仙 開參法師

大仙寺，位於台南縣白河鎮仙草嶺，為台灣古刹。係於清聖祖康熙四十年（一七〇一），臨濟宗福建高僧參徹禪師創建，在枕頭山麓。該寺原供奉觀世音菩薩，誦經說法，鄉人多敬信之，乃集資建廟。歷經乾隆、嘉慶、同治年間，多次重修，並增塑三世佛及羅漢像，遂成為莊嚴之寺貌。民國四年，廖炭與德融等人籌劃改建大殿，至民國十年（一九二一），大雄寶殿建竣，巍峨精緻，美輪美奐，且環境清幽雅潔，成為佛教勝地之一。^⑭

台灣光復後，聘請高雄縣阿蓮鄉大崗山新超峰寺住持開參法師為本寺住持。民國四十二年春，舉辦傳戒弘法，為台灣光復後首次傳戒活動，並建有圓通寶殿，香火極盛。^⑮

開參法師（一八九三—一九七五），台灣省人。生於清德宗光緒十九年（一八九三）癸巳。年十八（宣統二年，一九一〇）出家，禮高雄縣超峰寺永定法師（一八七七—一九三九）^⑯為剃度師，並為其法嗣。曾渡海前往福建福州鼓山湧泉寺受具足戒。^⑰

學成返台後，仍住大崗山超峰寺。民國三十年（一九四一）二次世界大戰發生，日軍指定大崗山作為要塞地區。超峰寺被迫遷移山下，於大崗山與阿蓮間之平原，另建一新寺，即今之新超峰寺，以開參和尚為該寺開山。後被聘為大仙寺住持。^⑱至民國六十四年（一九七五）乙卯示寂。世壽八十三歲。

註⑭：林衡道口述，楊鴻博紀錄鯤島探源第二冊第738頁。

註⑮：佛光大辭典上冊第776頁下。

註⑯：永定法師（一八七七—一九三九），字宏淨。俗姓林，名蕃薯。嘉義縣西港仔內庄蚶寮（即今之台南縣佳里鎮蚶寮）人。

。生於清光緒三年（一八七七）丁丑。

光緒二十二年（一八九六）丙申，即台灣淪日後一年，皈依龍華派。越二年，禮開元寺義敏和尚為剃度師。時年二十二歲。歷任該寺監院兼住持。至光緒二十九年（一九〇三）引退，由新任玄精上人為住持。師退為監院，襄助重修三寶殿，再振宗風。後任高雄縣阿蓮鄉大崗山超峰寺住持。民國四年（一九一五），在寺左興建「龍湖庵」為女眾道場。十八年，曾邀請廈門南普陀寺住持會泉禪師（一八七四—一九四三）來台，為「龍湖庵」之尼眾講解「叢林規矩」。至民國二十八年（一九三九）已卯示寂。世壽六十有三。（見同前書註⑤第9頁及83. 6. 15. 福田雜誌第96期第12頁，江燦騰撰慧峰法師與台南湛然寺一文。）

註⑰：同前書註⑯之後註釋福田雜誌。

註⑱：佛光大辭典下冊第五八二三頁上「超峰寺」條及林衡道口述、楊鴻博紀錄鯤島探源第三冊第一一三七—三八頁——超峰寺新舊併存一文。

伍、法源開山 斌宗法師

1.

鼓山斌宗

斌宗法師因欽仰鼓山佛門耆宿，道行深高之圓

一段對話

朗古月禪師之盛名，特於民國二十一年（一九三二）

（時年二十二歲），由台灣基隆渡海，經廈門，至福州鼓山湧泉寺，參謁古老和尚。進入山門後，便向客堂詢問：

「知客師，古月老和尚，現住何處？我要去參謁他。」

知客師回答說：「古老和尚已經圓寂了！你認識他嗎？」

斌宗法師說：「啊！我只是久仰，並不認識。不想竟已西歸

。真是無緣！」

翌日，在寺隨喜參加早課後，即往參謁古老和尚隱居二十年，精

修苦行的故洞，徘徊瞻仰後，題詩一首云：

「何時携履返西天？廿載曾從此悟禪，入定磐陀今尚在，

相看不覺思懷然！」

（按：鼓山第117代圓朗古月禪師（一八四三—一九一九），福建

閩清朱氏子。青年在鼓山湧泉寺出家。其貌不揚，衣履簡樸，故不爲

人重視。惟師習苦行，曾住山洞數十年。據云頗有神通，遠近居民多

尊敬如佛。光緒十八年（一九〇二），住持妙蓮禪師行化南洋，以山

席囑師，繼爲主持鼓山兼主崇福寺。三十二年（一九〇六）退席，晚

年居住崇福寺。民國八年（一九一九）已未七月安詳入滅。世壽七十

七。——見虛雲長老輯編增校鼓山列祖聯芳集。）

時湧泉寺方丈爲虛雲老和尚。斌宗法師獲悉後，即往拜謁，相見

欣悅。

虛老詢問道：「斌宗法師，你是幾時來的？」

斌宗謙遜的回答說：「早幾日，才從台灣基隆港，渡海到達

廈門。特來參謁虛老和古老。不想古老竟生西了。」

九十三歲的虛老慈祥的問說：「你回國來準備住多久的時間

？還要參訪別處名山嗎？」

「虛老和尚！我準備以十年時間，遍遊國內名山大川，並且

要在各叢林學習佛法，請虛老多多賜教。」

「好的。你可以到各地去看看。要我幫忙你的話，隨時都請
你對我說明好了。」

「沒有甚麼要麻煩虛老的。假使有需要虛老栽培的話，我再

奉告。」

當時兩人說話很是投機。第二日，虛老偕同斌宗、宗鏡等法師，

結伴同登旁則峰。斌宗有詩紀其事云：

「冤冤旁則聳雲端，結伴登臨眼界寬，雲海迷濛山湧浪

，天風浩蕩樹鳴湍；斷崖萬仞呈奇狀，怪石千尋博壯觀；無

盡溪巒供嘯咏，追攀絕頂莫辭難！^{①⑨}」

註①⑨：彭楚珩著歷代高僧故事（第五輯）——斌宗法師第24—27頁。

2. 天童受戒

未幾，離閩南遊曹溪南華寺，轉而北上前往南

天台得法海普陀山，而寧波阿育王寺。值太白山天童寺傳戒

，鼓山圓瑛宏悟老法師爲得戒和尚。師往受具足戒。時爲民國二十三

年春。

離天童寺後，遍訪諸山耆宿，參拜名山聖跡。經揚州高旻寺，赴

金山，而至杭州靈隱寺及西湖風景名勝。赴武漢，至武昌，參觀世界

佛學苑，轉往廬山，而後步行禮拜九華山。

翌（二十四）年五月，遊奉化雪竇寺。時寶靜老和尚在寧波觀宗寺

主講，師往參學，並以鶻掘摩羅彌殺彌慈論一文，深受寶靜老和尚贊

美。②欲聘爲副講法師。惟師志在參學，於是不辭而去。聞台宗耆宿

靜權老和尚，在國清寺主持天台佛學院，遂往依止。一住三年，盡得

其學。一度曾任該寺副講法師。②①

註②①：彭楚珩著歷代高僧故事（第五輯）——斌宗法師——第

頁云：

「觀宗寺寶靜老和尚有一次，出一作文題目：『彌殺彌慈論』，取材於指鬘外道央掘摩羅的故事，說越是殺戮，就越是慈悲，要全院學僧，申論其理。」

斌宗的論文，暢論其事，刊於『引法月刊』。寶靜老和尚披覽其文，激賞不已，並對斌宗云：『你那篇文章的警語說：「……慈之有善有惡，若以善犯殺而益人者，雖殺而慈；違理行慈而害人者，則慈而殺。如武王之誅紂而平天下，湯王之伐夏以安民。至於剿共殺賊亦然；此非殺而善乎？苟慈其惡，而害天下，非慈而惡乎？……」。像這樣的行文不是很好的嗎？』

註②①：鄭焜仁居士撰斌宗大師略傳第8頁（刊於斌宗法師述「般若波羅蜜多心經要釋」）。

3. 台灣高僧

斌宗簡介

名能

（音展）。

台灣彰化縣鹿港人。生於民國前

一年（一九一一）辛亥農曆二月初五日。年十四，禮獅頭山閒雲禪師為剃度師。十七歲，結茅汴峰（台中市郊頭汴坑），苦修六載。鑒於台灣佛法式微，慨然以扶敝起衰自任，乃於民國二十二年春，時年二十三歲，渡海前往大陸中國求法，遍歷諸山名利。二十三年（一九三四年），於浙江天童寺禮圓瑛宏悟大師受具足戒。後往天台山依止靜權老和尚，專攻天台教觀、法華及四教儀，盡得三觀十乘之奧止。

民國二十八年，抗戰軍興，師歸返台灣，到處闡揚佛法，講解般若心經、阿彌陀經等，並於新竹古奇峰下創建法源講寺，設立佛學研究院；後又於新店建法濟寺。大陸河山變色，來台青年僧侶凡投依者

，多予設法收容。民國四十年閉關閱藏，四十三年出關，說法不輟。終因弘法過勞，於民國四十七年（一九五八）二月觀音成道日（國曆四月七日）圓寂于弘法院。世壽四十八。僧臘三十四。著有般若心經要釋、佛說阿彌陀經要釋等。②②

註②②：佛光大辭典下冊第四九六七—七頁及鄭焜仁居士撰斌宗大師略傳。

陸、鼓山台灣

臍帶相連

依據上述各種史實，福州鼓山湧泉寺與日據時期台灣佛教寺院，確有極密切之關係。正如台南市湛然寺住持水月聖禾和尚在福州鼓山湧泉寺歷代住持禪師傳略序中所言，作為本文之總結：

「福州鼓山湧泉寺，素謂『曹溪正脈，代有傳衣。』自梁

代開平二年（九〇八），填潭建寺，迄今已逾千祀。於『湛巖遽谷，叢布精藍』中，為十閩之冠。其與臺島寺院，臍帶相連

。②③

旨哉斯言，誠明確之議論也。

本文叨承台南市佛教會秘書紀廣文居士、郭瑞雲先生，提供影印開元寺度藏盧嘉興先生珍貴資料，並蒙周維亮先生撥冗賜正，謹此併申誠摯之謝悃。

註②③：民國83.10.15.福田雜誌第100期第32頁。



談 窠臼

—致同門香霈法師函之一—

香然

忝列湛然同門，自然同氣涵融，有着人天俗情的關懷。自同門北上求法求學，如斷了線的紙鳶，飄向何方。灑脫風格，且慕且羨。又叫

我們繫於傳統，一籌莫展，死守三門者，又慚又愧。歲月幾度，七換臘矣。不知宏範高蹤，

音問何投，徒興遙想。驚喜八十三年十月出版《僧伽》季刊13期，刊載同門形輒心結《長亭更短亭》舒發鬱壘一文。敬悉一別數秋，豈止令人刮目。恭讀大作則莫測高深，不知所云主題，不符事實常理，誠為一篇絕妙的「怪」創。本着佛經說朋友有三要：「一者見有失，輒相曉諫。二見有好事，深生隨喜。三在苦厄不

相棄捨。」不是同門有失無失，而是大作提出當前佛教種種問題。滿紙皆是，從何談起。今任檢取一段：

「曾經思索未來生涯規劃，是在常住裏唯唯諾諾？抑或走出窠臼？」

短短三句話，觸到我們出家人的通病，說到今日佛教的痛處。點出穴道，誰下手針灸呢。事不關心，關心則亂。時又一年，似未見到絲毫反應回響。先輩大德們可能以童言無忌，文人陋習，一笑置之。其他人各忙各事，無暇深思考慮。可是，當前佛教和我們出家人徘徊挫折的問題，還是存在那裏。無已，謏陋如香然者

，願共同門交換一點淺見。同門線上穿梭，既無法投翰布心，又不能當面請教。祇能求之《福田》一角，不遺在遠，勿以攀附視之，希望能入同門法眼。

當前佛教，不可諱言，除三五大團體，其規模已超越寺院，甚至超越佛教，此且不談。一般寺院，建築華麗，設備現代，足可列入流行情榜。扣觀內容則精神空洞，教行薄弱。佛法不多，僧眾不多。矛盾之處，在相形之下眾多出家人無寺院可容納的窘狀，甘願或無奈，促居民宅，雜處俗寓，為數不少。或有少數如同門者，不停更換住處，「雲走」各地。其中迎

拒之間，矛盾出在那裏。誰是始作俑者，誰要負責。

第一我們出家人的想法要負責，觀念要負責。如同門說「走出窠臼」。入乎其中，出乎其外。固然不必入主出奴，實在根本就不會在傳統佛教洪爐試煉過，就說要走出傳統佛教，乃屬戲論。在此不妨將「窠臼」分成淺深兩義，淺義的窠臼，依同門大作中，與「常住裏」對照，就是寺院。深義的窠臼是指佛教傳統。其實有些出家人也未曾在寺院待過幾天，姑且如此認定罷了。出家人若把寺院看成窠臼，值得深切探討。當初不是在寺院出家嗎。廣聞如同門者，難道未聽說出家人，「生要住寺，死要入塔」嗎。學問給人以知識，宗教給人以境界。想法觀念的境界，借用天台術語，不出低高三個層次：一、隨情、二、隨情智、三、隨智。

一、隨情說，常識世俗想法觀念，寺院也是房屋、人羣、生活組合，與家庭無異，故視寺院為窠臼。可是十界衆生能離開窠臼嗎。鳥巢獸洞，天宮佛國。就算終身「雲走」者，車舟也是他們的窠臼。

二、隨情智說，且不談當初是認定佛教寺院，

或懷有高超理念而出家。僅依世間學術言，若錯認寺院為窠臼，乃是人類妄想幻像之一。同門藏書富於我們一般出家人，記得您的書厨中也有「培根著作譯本」，他指出圍攻人心的四種幻像，第二種便是洞穴（窠臼）的幻像。找出《新工具》一書，其中「解釋自然和解釋人國的箴言」，請允許節錄兩段，貢同門參攷：

「洞穴底幻像起於個人心理或身體的特殊組織，而且起於教育、習慣，和偶然。這一類的原因是很多的，不過我所提出的，亦只以能給人重大警告，和最能攪動理解力的那些例證為限。」（第五十三節）

「大部分洞穴底幻像所以生起，或是由於人們過分愛惜特殊的題目，或是由於人們太愛分別比較，或是由於人們偏向某種時代，或是由於所觀察的物象太大或太小。」（第五十八節）

對於寺院印象的差異，是那些患有「洞穴幻像」的人，而非寺院。

三、隨智說，寺院絕非窠臼，不論從真俗那方面說。《釋氏要覽》卷上，佛教住處舉出二十八種，就是沒有窠臼一名。容於此略舉數處：

道場，閑宴修道之處。

精舍，息心所棲。非由其舍精妙，良由精練行者所居也。

鷄園，佛滅後衆多上尊名德比丘皆住鷄園。

支提，無舍利名支提，又名滅惡生善處。

梵剎，若沙門於此寺中勤苦，得一法者，便當豎幡告四遠，今有少欲知足人居此。

蘭若，佛言阿蘭若處十方諸佛皆共讚歎，無量功德皆由此生。

庵，西天僧俗修行多居庵。

寺院，是持戒修道，求至涅槃人居之。

若依窠臼本義深義，窠臼可解釋為因襲故舊

。直截解釋窠臼指佛教傳統，或出家人傳統。

由傳統形成佛教，形成出家人，出家人又如何能走出呢，如何自我分離呢。出家人傳統是什麼，具體內涵就是道場。佛法是唯心主義，所以道場非指寺院，其內涵外延，也是以心為主軸。又請同門允許，於此處舉出八淨名菩薩品

中，道場三十二種含義，可證是無法走出的：

一、直心是道場，無虛假故。

二、發行是道場，能辦事故。

三、深心是道場，增益功德故。
四、菩提心是道場，無錯謬故。
五、布施是道場，不望報故。
六、持戒是道場，得願具足故。
七、忍辱是道場，於衆生心無礙故。
八、精進是道場，不懈退故。
九、禪定是道場，心調柔故。
十、智慧是道場，現見諸法故。
十一、慈是道場，等衆生故。
十二、悲是道場，忍疲苦故。
十三、喜是道場，悅樂法故。
十四、捨是道場，憎愛斷故。
十五、神通是道場，成就六通故。
十六、解脫是道場，能背捨故。
十七、方便是道場，教化衆生故。
十八、四攝是道場，攝衆生故。
十九、多聞是道場，如聞行故。
二十、伏心是道場，正觀諸法故。
二十一、三十七品是道場，捨有爲法故。
二十二、四諦是道場，不誑世間故。
二十三、善緣起是道場，無明乃至老死皆無盡故。
二十四、諸煩惱是道場，知如實故。

妄衆生是道場，知無我故。
妄一切法是道場，知諸法空故。
妄降魔是道場，不傾動故。
妄三界是道場，無所趣故。
妄師子吼是道場，無所畏故。
妄力無畏不共法是道場，無諸過故。
妄三明是道場，無餘礙故。
妄一念知一切法是道場，成就一切智故。
假設出家人清楚自己身分，對佛教觀念正確，「舉足下足，皆從道場來，住於佛法。」那裏還有「走出窠臼」想法。
第二、佛教與寺院質變，要爲今日三門空洞，僧衆流失負責。佛教與寺院何以質變，全體出家人有責任。包括住持、常住衆、及走出寺院出家人等。今日佛教還叫佛教，寺院還叫寺院，出家人還叫出家人，而實質內容大變。同門「不予置評」，今且越俎代庖，請教一二。佛教質變主因，由治權以法律制度嚴格控制，出家人嚴重俗化，使佛教已難生存於體制外，淪落成體制內一隻假古董花瓶。寺院已非修行住處，而變成事業單位。出家人修行與不修行，都影響了佛教與出家人。以上各點同門以爲

然否。出家人修行不修行的影響，記得看過一篇引用已故道源老法師的話，大意是，「修行，修行，把佛教都修行的沒有了。」這話是有歷史事實根據的。此處修行大概是狹義聲聞自修。可是不修行還算出家人嗎。若用天台四句推檢，可以擴充其意：
修行，毀滅了佛教。
不修行，毀滅了出家人。
亦修行，亦不修行，毀滅了佛教，亦毀滅了出家。
非修行，非不修行，非毀滅了佛教，非毀滅了出家人。
此不過是語句型態，如何詮釋，請同門進一解。同門大作說：「是在常住唯唯諾諾？」也是聞所未聞，見所未見的「怪」言。好像是煮雲老法師轉述東初法師的話：「在台灣寺院當住持是奴才。」在什麼背景下有這樣慨嘆，猜想可能有兩種原因：一是昔時與今日對比，昔日叢林方丈，德學俱隆。今日豎子阿斗都雄據一方。二是今日寺院住持無法再作威作福，成了寺院工頭奴才。一寺同住，新舊長幼間固無唯唯，師資間也未諾諾敦遇相攝。《行事鈔》

師具四心：

一、匠成訓誨、二慈念、三矜愛、四攝以衣食。資亦四心：

一、親愛、二敬順、三畏難、四尊重敬養侍接。

師資八心，似未見於當今。尚有幾位出家人能熟記《寄歸傳》那些師資之道。由同門暫住湛然數月即北上求學求法，數載「流程」，足可證明絕非「唯唯諾諾」者，自然想「走出窠臼」。鳳凰擇棲梧桐，烏鴉嗜食腐鼠，各個選擇不同，並沒有絕對好壞，「適者生存」。

難得與同門通信音問，請再允許簡略一談大作二三處。

大作說：「背負過多傳統理念。」實在是同門責任心過重。我們的眼睛長在面前，只有八百功德，看不見自己背後。不錯，同門肩上確實有一個包袱。從後面看很清楚。不過那只包袱是「流行」，而非「傳統」。若不信，同門不妨暫停「雲走」，卸下包袱解開看。錯以流行為傳統，那是同門智者一失，患有市場的幻像。

又大作內有「指責不絕」云云，更是幻像。就以香然個人言，充滿小乘聲聞僧細胞。服膺

道場以無事為興盛，尊重個人自由。素持行為保留，思想自由態度。數年間，從未聽說有人提到同門上下，何況「一籬筐的指責」。同門又患了種族的幻像。

大作中「家師」一詞，也是一種幻像。我們都是出家人，那裏又冒出一個「家」師來。湛然開三慧公有一封信，表示對出家人的一些露骨看法，揭貼在佛隴茅蓬佛殿十幾年，同門當然見過。敬錄於此，讓我們再重新體會一番：

某某高僧慈鑒：法諭拜讀，景仰莫名。願古洞深山，成就大師，弘通正法，佛法世界。不然逃塵避世，只圖自己之安閑，六塵影緣未停，身雖出家，心未入道。貪着小乘，蕉芽敗種，名山含羞，僧寶未繼，吾未知其可也？

古德高僧住山，為萬緣放下，專志禪修，非為貪戀山水。能破五蘊高山，泉流法性理水。戒力春風佛日輝，生死煩惱始寂靜。然後頓脫積習，宏宗演教，廣植佛法靈苗，同增希秀！

今僧自私，惱亂心田，生不願為上柱國，死

猶不願作閻羅。妄想山高，混吃等死者流，如此佛法能大興耶！（下略）

同門已「走出窠臼」，當不會責備香然犯有亂引權威的謬誤。又憶民國三十年前後，華北一帶，忽然流行起所謂「良心教」來。詳情如何，并不了解。祇見其教徒身上都帶一面小鏡，每天常用鏡子觀察自己臉色，以為修行日課。今天我們出家人，似乎缺少了這面鏡子，缺少了最起碼的反省。

同門既然要「雲走」江湖，就要有面對風浪的準備。若怕風浪衝擊，就要躲到洞穴裏。同門在湛然為時雖暫，其熱心樂助精神，禮貌周到，都能感受深刻。尤其香然個人，屢得同門贈給珍貴書籍，獲益良多，常記在心。又竊知同門是位十分駭怕受傷害愛惜羽毛者。既然如此，將心比心，何忍於寫作中，字字布滿瘡疤，揶揄什麼，拆毀什麼，佛教嗎，寺院嗎，同門嗎。我們已是出家人，身心自然應該安住在淡泊寂靜，道在悲智。千祈同門以能仁為依，從心性上大煉一番。倦鳥終要回歸舊巢。香然五分，諸佛護，希望能有為同門接駕的一天，幸勿相負。

福田十法

爾時，堅意菩薩問文殊師利法王子言：文殊師利！所言福田，云何名為福田？文殊師利言：有十法行，名為福田。何等為十：一、住空、無相、無願解脫門，而不入法位。二、見知四諦，而不證道果。三、行八解脫，而不捨菩薩行。四、能起三明，而行於三界。五、能現聲聞形色威儀，而不隨音聲從他求法。六、現辟支佛形色威儀，而以無礙辯才說法。七、常在禪定，而能現行一切諸行。八、不離正道，而現入邪道。九、深貪染愛，而離諸欲一切煩惱。十、入於涅槃，而於生死不壞不捨。有是十法，當知是人真實福田。

（節錄首楞嚴三昧經卷下）

流通佛書

一、因明學研究 每冊 320 元

二、因明大疏

三、古因明要解

四、因明文集第一冊

五、因明文集第二冊 每冊 240 元

六、福田文集第一冊

七、福田文集第二冊

八、戒堂外錄

流通處戶名：智者出版社

郵撥帳號：〇三九九四九六—六

另有《戒堂外錄》印刷稍有瑕疵（數處印刷不清，經人工描補）不礙閱讀。每冊包括郵資，流通價 100 元。

八十四年六月份會務報導

(會訊第166期)

捐款芳名錄

(總計 玖萬陸仟陸佰元整)

貳萬元：何賴美妹

伍仟元：張尙德

叁仟元：安定鄉同學會

貳仟元：陳宜成

壹仟伍佰元：許鏡子

壹仟元：和尙

陳榮璧

陳冠龍

王弼昭

吳秋雲

李雪梨

陸佰元：方偉綸

伍佰元：陳永漢

龍高龍

林麗樹

蘇正翔

許志峰

鄭仲凱

肆佰元：韓聲瑞

叁佰元：陳聖迨

石宛玉

郭春瑾

鄭海蓮

貳佰元：靜慧

陳世潤

陳寶珍

顏玉龍

蔡天化

侯坤成

陳政維

陳楊秀鸞

顏高城

王蔡秋月

傅冠智

黃清德

陳秀月

王芳珍

林杰龍

宋淑貞

許憲禎

陳照賢

石富元

郭夏碧

鄭海桐

慈琴

陳樹剛

陳山鉄

楊懷本

蔡金鳳

侯梅雪

陳政宏

陳文宗

顏高盛

王中孚

侯漢洲

黃清安

陳俊弘

王張金英

黃金鳳

柯錦燕

曾雀清

王玉治

石馨文

葉信宏

詹蔡揀

陳其彬

陳王格

楊文信

蔡明融

侯燦榮

陳怡青

陳素進

王昭仁

吳福成

李林卿烟

黃柳英

陳美華

蔡沈玉壘

黃延輝

柯奕州

朱義芳

王巧英

石修誠

葉信賢

詹茂森

陳永川

陳奕霖

楊怡萍

蔡錦雀

侯梅雲

陳大文

蔡永輝

方英蕊

郭俊男

左汝琮

陳吳末

蔡玉塘

殷鳳凰

許瑞吟

劉體仁

吳美樺

黃致榮

葉子瑛

陳蕙草

陳俊竹

陳展宏

吳春梅

張文源

侯佳宏

侯榮洲

陳永芳

陳昭孔

陳雅慧

侯阿滿

84年6月份收支明細表

收	上月結存	\$149,323	40
	本月收入	\$ 96,600	00
入	收入總計	\$245,923	40
	本會支出		
支	福田雜誌第 108 期印刷費用	14,200	00
	福田雜誌郵寄費用	3,416	00
	劃撥代金手續費	125	00
	供僧醫藥費	3,000	00
	捐獻國際口足畫藝	2,000	00
	濟助支出		
	洪樺燧	2,000	00
	蔡金良	2,000	00
	歐良蔡	2,000	00
	吳陳邱	2,000	00
出	吳陳邱	5,000	00
	吳陳邱	5,000	00
	吳陳邱	5,000	00
	吳陳邱	5,000	00
	吳陳邱	5,000	00
	吳陳邱	5,000	00
	吳陳邱	5,000	00
	吳陳邱	5,000	00
	吳陳邱	5,000	00
	吳陳邱	5,000	00
出	支出總計	\$ 72,741	00
	本月合計	\$173,182	40
收支比較		75.3 %	

貳佰元：林連佛		壹佰元：慈蘇	
杜衛星	郭銘源	郭博仁	郭博仁
李錦菊	郭建志	郭建志	郭建志
李振東	郭俊良	郭俊良	郭俊良
蘇文傑	郭秋燕	郭秋燕	郭秋燕
杜琮翔	許素悅	許素悅	許素悅
陳彩麗	陳寶秀	陳寶秀	陳寶秀
楊政達	王金蓮	王金蓮	王金蓮
吳雅萍	張婷雅	張婷雅	張婷雅
李海水	葉宗翰	葉宗翰	葉宗翰
邱碧珍	邱碧珍	邱碧珍	邱碧珍
陳彩麗	陳彩麗	陳彩麗	陳彩麗
陳寶秀	陳寶秀	陳寶秀	陳寶秀
楊政達	楊政達	楊政達	楊政達
王金蓮	王金蓮	王金蓮	王金蓮
吳雅萍	吳雅萍	吳雅萍	吳雅萍
張婷雅	張婷雅	張婷雅	張婷雅
李海水	李海水	李海水	李海水
葉宗翰	葉宗翰	葉宗翰	葉宗翰
邱碧珍	邱碧珍	邱碧珍	邱碧珍
陳彩麗	陳彩麗	陳彩麗	陳彩麗
陳寶秀	陳寶秀	陳寶秀	陳寶秀
楊政達	楊政達	楊政達	楊政達
王金蓮	王金蓮	王金蓮	王金蓮
吳雅萍	吳雅萍	吳雅萍	吳雅萍
張婷雅	張婷雅	張婷雅	張婷雅
李海水	李海水	李海水	李海水
葉宗翰	葉宗翰	葉宗翰	葉宗翰
邱碧珍	邱碧珍	邱碧珍	邱碧珍

會長：顏高龍
副會長：鄭海英
孫申娥

會功德福田福然湛



6月份救濟事蹟

1. 邱美慈同學：住雲林縣斗南鎮中山路二二一號，十一歲。在校爲一品學兼優學生，罹患須長期至醫院治療之惡性淋巴癌，因小兒科無保險病床而需繳付每日九佰貳拾元之病房差額，且家無恆產，每月需付房租三仟元，本會補助生活費用伍仟元整。
2. 吳鬆女士：住南縣東山鄉青山村青山四十一號，六十一歲。六、七年前不幸被木柴刺傷眼睛，而五年前其夫又因農用三輪車翻車傷及一脚，工作能力受損，加上八十二年其子在台北遇害身亡後，二人更加無心工作，且年歲已高，平日需靠外界慈善團體救助，本會予以生活補助伍仟元整。
3. 陳世明先生：住南市長溪路三段三七三巷二十一弄八十五號，十九歲。父母離異，四歲時由一榮民認養，養父於去年五月病逝，今年六月自省立新化高中畢業，於五月時得知罹患骨癌，現較惡化入院治療，無人照顧，本會協助生活費用伍仟元整。
4. 許陳趁女士：住南縣仁德鄉成功村保華路一四五巷十三號，七十一歲。爲照顧中風之先生，在市立醫院心臟病發，隨及轉入內科加護病房，情況不穩一直仰賴呼吸器，住院長達十一個月，於十九日病逝，因無力負擔龐大醫療費用，本會補助喪葬費用伍仟元整。
5. 史春吉先生：住南投縣信義鄉羅娜村信榮巷一五五號，三十八歲，患有開放性肺結核併敗血性休克，呼吸衰竭等，於八十四年六月入院急診並轉內科加護病房，不幸病逝，此次住院爲自費身份，本會予以醫療協助伍仟元整。
6. 林嘉明先生：住南縣佳里鎮光華街一三〇巷二十一弄五十八號，六十歲。未婚，獨自租屋而住或是睡餐館，罹患惡性淋巴癌，目前需門診化學治療，因平日無積蓄，現無法工作，生活陷於急難，本會援助伍仟元整。
7. 李德義先生：住南縣柳營鄉果毅村十八號，五十七歲。其妻已過世，無兒女，因中風致左側癱瘓，此次住院診斷爲急性膽道炎併敗血症，需請看護照顧，及每月二萬多元安養中心費用，本會補助生活費用伍仟元整。
8. 郭正淳小弟：住南縣關廟鄉五甲村十四號，二歲。罹患惡性肝母細胞癌已轉移心、肺，需每二十天住院一次，每月需付二萬二仟元醫療費，本會補助生活費用伍仟元整。
9. 本會固定幫助戶：洪樟燧先生、蔡金李女士、歐良謀女士、吳蔡怨女士、陳月娥女士，以上各貳仟元整。



佛隴茅蓬 五彩茉莉

■ 中華民國八十四年七月十五日出版
佛曆 三〇二二

■ 發行人：施 國 雄

■ 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誌字第5246號

■ 中華郵政南台字第267號執照登記為雜誌類交寄