

福田

114



卍 佛教月誌 卍

- ◆ 台北市正觀出版社12月中旬，出版《禪之藝術》一書。
- ◆ 台北縣樹林鎮海明佛學院85.年招生，考試在85.年3.月。
- ◆ 嘉義縣竹崎鄉香光尼衆佛學院85.年度招生，考試時間在85.年元月4.日，並於84.年12.月24.日，舉辦認識活動。
- ◆ 台南市德化堂於84.年11.月29.日，成立德化學園。
- ◆ 台北市寶蓮寺84.年12.月25.日，成立寶蓮淨土專宗佛學院。
- ◆ 台北市五眼護盲協會，84.年12.月17.日，舉辦智光禪寺、寶纈寺法味之行。
- ◆ 台北市中華視障聯盟，舉辦愛心工程公益活動。
- ◆ 南投縣埔里鎮靈巖山寺85.年元月14.日，大雄寶殿落成。
- ◆ 新竹慈恩精舍三壇大戒，84.年12.月24.日圓滿。
- ◆ 台中護國清涼寺三壇大戒，84.年12.月30.日圓滿。
- ◆ 台北市文殊院每週四，由宗麟法師講《唯識三十頌》。
- ◆ 新竹法源寺別院每週三，由寬謙法師講《中觀今論》。
- ◆ 台北市佛日講堂每週二，由慧興法師講《楞嚴經》。

本期目錄

封面：五台山金閣寺

- 1 ● 佛教月誌
 - 2 ● 守護神的理論與實際……………何世亮
 - 5 ● 天台山外看天台……………明了
 - 8 ● 宋代四明天台之復興(一)(下)……………安藤俊雄作
蘇榮焜譯
 - 11 ● 人物不遷論▽小統計
 - 12 ● 台灣齋堂傳承史研究的新典範(下)……………江燦騰
——王見川先生與台南德化堂的歷史研究
 - 14 ● 覺悟與覺知
 - 15 ● 阿彌陀佛與阿閼佛之出現……………靜谷正雄著
依觀譯
 - 18 ● 虛雲大師與其異行(上)……………周維亮
 - 24 ● 禪門風範……………曙壽
 - 27 ● 天台學者不用因明之事……………扶桑藏俊抄撰
湛然水月斟補
 - 31 ● 平等主義的先驅者……………智泉
——世尊度首陀羅種
 - 33 ● 八十四年十一月份會務報導
- 封底：佛隴茅蓬 吊魚花

守護神的理論與實際

(一)

何世亮

一、觀音靈感的一例

在「參學瑣談」這一部書中，作者釋真華師父曾經描述一段有趣的故事：民國三十七年的某月某日，共軍用人海戰術攻進了開封，當時我們的部隊雖是以一當十，與匪在巷中展開肉搏戰，但終因匪眾我寡而傷亡慘重，我是一個單位裏的機械主管，當我正想率領十多個弟兄衝出去的時候，匪兵竟在我們的四周放起火來，一時火光沖天，接著便是由哭聲、殺聲、槍砲聲交織而成的混亂聲，使人頭昏目眩，失去分辨東西南北的能力，正在這個緊要關頭，我突然想起一位法師說：「在苦難時應一心念南無大悲觀世音菩薩」的一句話來，於是我即時勸我的弟兄們同聲念：南無大悲觀世音菩薩！啊！菩薩的靈感真不可思議！我們念了還不到二十句，就見對面牆壁上突然出現一團白光，光中站著一位莊嚴無比的菩薩，手持淨瓶，面帶微笑，大約停了兩

三分鐘，光才漸漸減弱，相才漸漸隱沒！不大一會，從外面走進來三十多個匪兵，他們手裏托著上了刺刀的槍，進了我們住的院子，邊走邊喊道：「老鄉！投降吧！不投降，殺死你們！」我一聽匪兵這樣喊叫，以為他們已經看見了我們，我即悄聲告訴我的弟兄，每人把僅有的一枚手榴彈的保險帽打開，等匪兵接近時，一齊擲出，使那些傢伙筋骨寸斷，血肉橫飛！可是那些匪兵只是在院子裏轉來轉去，就是不接近我們的屋子，像瞪眼瞎子一樣，在院子裏喊了幾聲，轉了幾轉，竟連說：「這裏沒有人！這裏沒有人！」說過即呼嘯而去，此時雖然我知道我們的大勢已去，但我對我的弟兄們說：現在是我們抱必死之心而後求生的時候了，說過，一個快跑，十多枚手榴彈一齊向剛剛走出的匪兵們投去，一陣山崩地裂般的巨響，已死的匪兵安靜了，未死的匪兵驚呆了！就在這當口，我率領著十多個弟兄，衝出了開封，化

裝輾轉到了南京，找到了我的長官！

二、阿含經中的守護神理論

像上面這種觀音靈感的例子，在宗教界中真是多得不勝枚舉，以至於有人以為這是一種怪力亂神的現象，很多佛教學者也認為守護神的觀念並非正信的佛法，而是後代的人不斷穿鑿附會的結果，但是依筆者之研究，代表佛教最原始的經典「阿含經」也記載著守護神的理念。

阿含經中會提到每一個人都有守護神的保護，而且不只有一個而已，修持善業的人，他的守護神群會越來越多，就好像一個國王一樣，有許多衛士在身旁守護，而對造作惡業的人而言，他的守護神群會越來越少，到最後就如同一群羊只有一個牧羊人在守望而已，容易受到小人的侵擾。

另一方面阿含經也提到，在我們每個住宅中也有天神在保護，大福德的人所居住的住宅中，有大天神保護，而中福德的人所居住的住宅有中天神保護，而福德少的人所居住的住宅，有小天神在保護，至於其風水地理的好壞及個人運勢的興衰與否，當然就與大中小天神的護持力有關了。

在這裏我們必須了解的是：阿含經雖然強調守護神的存在，但其內涵與世間神教有很大不同的地方，也就是說佛教是以「人本主義」為中心，一個人必須發揮自己的努力，修持善業及廣結善緣，然後才

能招來守護神的幫助，獲得幸福及快樂的人生，若平時不知努力奮鬥，而只是盲目地祭祀鬼神，希冀獲得天地神祇的護佑，是一種顛倒因果的看法。

三、守護神與宗教的發展

有一天一位婦人來告訴筆者下列的一個真實故事：這位婦人早期的婚姻並不美滿，好幾年前她便帶著孩子離家出走，投靠一位熱心的朋友，這位朋友在經濟上十分幫忙，而且時常帶她去基督教會參加活動，時日一久，她的情緒漸漸穩定了下來，便有了接受洗禮而成為基督教徒的想法，但是接下來困難的問題就是如何安排祭祀祖先的神位，她去請教牧師及長老們的意見，而基督教長老們的看法都認為不必祭拜祖先，使之自然消失，這件事情在她的心中激起震盪，深怕對不起祖先，因此遲遲不敢下決定，就在這個時候，某天夜晚她突然夢見了觀世音菩薩，使之再度拾回對佛教的信心，而重回佛教的信仰。

對一般人而言，夢見觀世音菩薩是一件微不足道的事，但是對一位有宗教信仰的人來說，夢見觀世音菩薩却有如神示般的偉大力量，到底夢中的啓示是一種人們自身的心理作用，或者是一種外來的靈感力量，我們也不得而知，但是觀世音菩薩的形相，讓人們產生對佛教的信仰也是一件不容抹煞的事實。

由很多的例子看來，學佛的人有大半都是因為感應到守護神的護持而接觸佛法的，由此可見守護神所扮演的角色與宗教的發展有很大

的關連，守護神力量的強弱也就可以決定一個宗派的興衰了。

四、守護神的來源與種類

上述的例子或許會使人們聯想到：守護神會不會就是我們的祖先呢？因為我們的祖先時時刻刻顧念著子孫，所以當他們離開世間之後，其中修為境界較高者，就會成為守護神來保護子孫，到底有沒有這種可能性呢？

據佛經的記載，從前有一位僧人，他很精進地修持佛法，有一天一位很美麗的天女來訪，自稱是這位僧人以前死去的妻子，死亡之後昇到天界享受福報，她希望這位僧人將來也能往生天界，大家再度共敘前緣，但是這位僧人不同意，他希望能修持到佛界，以達到徹底的解脫。

這個故事的主旨在於說明修佛的人並不祈求昇天以享福報，但是其內容却可以使我們了解：往生天界的祖先或親人們，會有能力來幫助塵世間的子孫，或提供消災解厄的靈感，所以也有成為守護神的可能。

然而佛教的守護神與祖先輩的守護神有一個很大的不同的地方，在於佛教的守護神沒有國界及親族之分，和眾生也沒有情感上的糾葛及掛念，通常佛教的守護神大都發願而來幫助眾生解脫困難，有的已達到完全的解脫，如阿彌陀佛、觀世音菩薩、地藏王菩薩等，有的雖然尚未完成修行，但都發心護持佛法，如韋馱護法、藥叉大將、天兵天

將等。

佛教的守護神都是平等愛護一切眾生，不求取任何回報，只要人們能夠真心修持佛法，大都能夠蒙受佛教守護神的幫助，最後則能達到徹底的解脫。

五、淨土宗的信仰靠守護神的力量而興盛

據無量壽經的記載，阿彌陀佛在行菩薩道的時候，曾經發了四十個利益眾生的大願，最後修成成佛，若有眾生誦持阿彌陀佛的名號，就能獲得阿彌陀佛靈力的幫助，成就種種的願望，死後往生淨土世界。

又據法華經的記載，若有無量百千萬億眾生，受諸苦惱，聞是觀世音菩薩，一心稱名，觀世音菩薩即時觀其音聲，皆得解脫，若有持是觀世音菩薩名者，設入大火，火不能燒，由是菩薩威神力故，若為大水所漂，稱其名號，即得淺處……。

由於淨土法門的簡易及靈感力的殊勝，中國佛教自隋唐以來，由釋慧遠於廬山創立念佛蓮社，淨土宗便興盛至今，流傳不絕，成為最大的宗派之一。

為什麼只有念誦阿彌陀佛的名號，便能讓千千萬萬的人信仰淨土法門呢？其實這是守護神的願力所激發出來的靈感，使人們感受到其助力，而促成宗教的發展，建立淨土的理想於世間。

（待續）

天台山外看天台(三)

明了

智顗大師之靈瑞

靈瑞是修行成果之一，智顗大師不但是一位智者，也是一位行者。

智顗字德安，姓陳，世居潁川，晉朝（公元二六五—三二六）爲了避亂遷居荊州之華容。父親在梁元帝五五—五五七時爲「散騎常侍」官，勒封「益陽侯」。母親姓徐，一日夢香煙五采，繁迴入懷，又曾經夢裡吞入白鼠，因而覺得身體愈來愈重，算命先生告訴他白鼠是龍之所化，吉祥之兆。大師生於梁武大同四年（五三八），誕生時滿屋神光，鄰居望之以爲陳家失火，趕來救火時才知道徐母生子，大感驚異。當天有二僧扣門，說此兒係道德所托，必當出家，言畢即隱。智顗眉毛分八采，目耀重瞳，有帝王之相，所以父母親多藏護，不令人見之以免迫害。

智顗在襁褓中，臥即合掌，坐必面向西方，七歲時喜歡到寺院，曾蒙寺僧口授「普門品」一徧即能成誦。十七歲正值梁元帝（五五四—五五八）江陵失守，親人失離，大師於長沙佛像前誓言當爲沙門。誓後當夜夢見瑞像，有金色之手從窗而入三膜其頂，因此深深厭惡家累，求父母親讓他出家，雙親愛之，未獲准。不得已在家中自己以檀木刻字寫經，彫佛像，及尋找經論，當其拜佛時恍如夢見高山臨海，山頂有僧舉手招呼他，也於須臾間伸臂至山麓，接入寺內，在寺內見到自己所造佛像，即悲泣不已，並且發願要學得三世佛法，對千部論說能說之無礙，以報四重恩。寺僧指着佛像說：汝當居此，汝當終此。

陳泰建七年（公元五七五年）智顗三十八歲，於夏秋之際入天台

台，夜宿石橋，見一老僧，老僧告訴智顗大師若欲於天台山造寺，在山下有皇太子，可以協助。此時南朝陳，北朝周、齊三國鼎立，隋朝未立，何由成寺？智顗即出天台山谷，見佛隴南峰，此山峰先是神僧定光，在此菴居三十年，定光神僧問智顗還記着昔日我向您招手相引嗎？智顗立即領悟未出家前禮拜佛像所見之徵兆。當夜宿定光菴聞空中鐘磬之聲，定光神僧說：此磬聲係集合僧侶居住之相，此處金地我已居住，山北銀地由您居住。智顗乃於北峰創立伽藍、植松引流，宛若昔日夢中所見佛寺。寺北另一山峰名華頂，有頭陀僧獨住，忽然於第二天夜晚，大風雷震，魑魅千群，狀極可畏，智顗見狀，安心空寂，其怪自然迢散，並作父母師僧之形，乍枕乍抱，悲哽流涕，智顗深念實相，體達本無，不久又消殞了，此輒兼施，不能為智顗所動。翌日明星出現時，見一神僧說：制敵勝怨，乃可為勇。後又對智顗說法。智顗問：大聖所說是何法門？怎麼學？怎麼弘揚？答曰：此法門名「一實諦」，以般若學之，以大悲心宣之，您自今而後自學及教人，我可以在您左右影響八年。師因而安居佛隴，爾而不在，住眾也隨意去住。

天台瀕海，百姓大多捕魚為生，智顗大師以衣服濟助漁民，並勸他們捐一所放生池。此時臨海內史官員名計詡請師講《光明經》，漁民也來聽聞佛法，漁民大都能生起好生去殺之心，並捨捐江溪筥梁六十三所，三百餘里俱成法池（放生池）。官員計詡還回京都，因事被

繫，臨當伏法時，遙想智顗禪師垂救，夜夢群魚巨億吐沫濡濕，翌日皇上特詔無罪。師講畢《光明經》乘船出海口，望芙蓉山，眾峰峭聳，橫石孤垂，師自言：昔日夢遊海上正似這裏。一日師見瑞雲五采狀如月暈遙蓋寺上，群雀嘈囀，飛集欄宇，師曰：江上魚兒化作黃雀來謝恩。

隋開皇十二年十二月（公元五九二年）智顗大師回故鄉荊州於當陽玉泉山創立精舍及重修十住寺，道俗稟戒來聽講者五千餘人。回想當初至當陽望沮漳，山色惟藍，是一塊好道場，只是不知有無水源，遂上金龍池北百餘步，有一大樹，樹姿婆娑偃蓋，樹幹中空如寺菴，大師入內跌坐入定，一日天地晦冥，風雨號怒，妖怪殊形，倏忽千變，時變巨蟒，長十餘丈，張口向師，口內陳列如砲如箭，如雨發出，經七日大師了無懼色，並憐憫他們說：你們如此行為是生死流轉之眾業，貪着人間之餘福，還不自悲悔。話一說完，眾妖俱滅，當夜天空雲開月明，看見二人威儀如王，長者美髯而豐厚，少者冠帽而秀發，前來向師致敬，說：我即關羽，漢末紛亂，九州瓜裂，曹操不仁，孫權自保，我等義臣期望回復漢朝帝室，但與事相違，志趣不遂，死後尚有餘烈，故佔領此山為王，大德聖師，何枉神足來到本山？師說：欲於此地建道場，以報法身之福德而已。神說：願師哀憫我等愚昧，特別垂愛攝受，由此去有一山如覆船，其土深厚，弟子當與子平（關羽之子，關平，即其少者）在建寺完成後顯化供奉，護持佛法，願師

安禪七日，完成道業。大師出定，見湫潭千丈，化爲平地，棟宇煥麗，巧奪人目，神運鬼工如此神速。智顗大師領衆入居，晝夜演說佛法，一日神出現說：弟子今日獲聞大師演說出世間法，願洗心易念，求受永爲菩提之本。大師即秉鑑授以五戒。於是關羽神之威德昭布千里，遠近百姓瞻仰求禱，莫不肅敬。

隋開皇十三年（公元五九三）五月智顗大師請智邃法師奉書給晉王玉泉迦受圖并請求撰寫衡禪師碑文，王答曰：於當陽山造寺，既然出於神明之心旨，理當撰碑，並當時具奏嘉號。此時夏季，天旱不雨，百姓都說天龍在發怒，智顗大師至水源之地，口誦咒語，手揮一揮，天上即風雨交集，民衆大喜，歌詠載道。荊州總管王積入山拜謝大師，戰汗不已，退出及告訴人說他屢經戰役，臨陣不危，未嘗如今日拜見大師之怖懼。

智者大師於隋開皇十七年（公元五九七年）十一月二十四日未時圓寂，春秋六十，僧夏四十，入龕後靈異甚多。

開皇十八年（五九八）智者弟子智越派遣灌頂普明奉智者遺書及淨名義疏三十一卷到楊州，王遣使親承遺旨及義疏，並遣司馬王弘一嚴飾智者臥病處，也遣使主佛蘭建千僧法會，王初覽遺書對淨名疏而立願曰：昔親奉師顏，未能問難決疑，今承遺旨何由可悟？若尋文生解，能得其實義嗎？願大師顯示神通。王夜夢群僧集於樓閣，王自說佛義，見智者大師飛空而至，寫七寶珊瑚於閣中，還復飛去。

四月十六日佛蘭僧衆，方就坐禪，上座道修法師見智者著常服，巡禪堂，少時方出。上座驚起瞻拜，僧衆都悲歎不已。

隋煬帝大業元年（公元六〇五年）十一月二十四日忌辰，帝以雌黃大篆書寫國清寺，大牙殿榜，派遣通事盧正方入山安置寺額，並度四十九名僧人出家，設千僧齋，千位僧人有名可查對入席供齋，但在用齋時多出一位，大家都說是智者化身來受國家供齋，當天午後派人同大衆開視智者大師靈龕，只有空床虛帳而已，使者回報，帝謂群臣說：智者是朕戒師，以前已多有靈異，朕於仁壽元年（六〇一）會張乾威往視龕室，儼然與今日盧正方往視一樣，靈體不可復見，智者已變化得道是真實的。

天鄉寺沙門慧延法師以前曾遊光宅寺受露法益，忽聞智者遷化，感恩不已，欲知智者現在往生何處，因而寫法華經以求冥示，歷經數旬潛思，忽夢智者從西方觀音菩薩處來，並且說：疑心排遣了嗎？

村人馬紹宗刈稻百束以供養寺衆，並執寺役而過度勞動生病，心念智者要求庇護，馬氏夜夢智者跌坐床上，焚香如霧。其兄及妻母同夜也夢見香氣。

張造年邁足病，登龕拜祝智者，並說：早一點承蒙香火，也願來世得以度脫。說畢，忽聞龕中應聲，張造再一次請願重賜一次，智者重應如初。

宋代四明天台之復興 (一) (下)

安藤俊雄 作
蘇榮焜 譯

說到清涼的華嚴教學，係將大乘起信論所提出的緣起論，作為最

高原理並予以絕對尊重。無怪乎，自來崇尚首楞嚴經之山外派諸師，

輒反對知禮十不二門指要鈔所提出的別理隨緣說，自非無因。然則知

禮所主張之別理隨緣者謂何？意謂真如隨緣之原理，不獨為圓教教說

，且為別教所教示者，唯山外派之圓理隨緣說則否，蓋謂如來藏真如

隨緣說，謂此為圓教所獨談之教說。以上有關別理隨緣說與圓理隨緣

說之對立，如從其具體內容而言，實則又與起信論有密切關係之華嚴

教學，可否視同圓教，抑視同次位之別教，似此這般之爭而已。凡此

種種，以及上述首楞嚴問題之內容等，無一不是，了解山外派在教判

上，所表現之一般思想傾向不可或缺之資料。

其次，從其與教相門關係一點而言，由於山外派諸師，一向站在

唯心論之立場，乃對天台性具實相論說，有所輕視，似屬當然。再說

，該派雖或不至於完全否定天台性具實相說，但最多只承認心具說而

已。譬如源清在其十不二門珠指一書，僅以心具說為內容而承認性具

說。再智圓猶如是，渠對山家派奉性具說為金科玉律者，予以相當駁

斥，謂海固有水與波面，為何守株波一面可乎，以此取笑不已。當然

山家派之於天台獨具特色之實相論，固不否定其卓越性，唯一本貫有

之立場，仍只在心具說之內容，亦即唯心論之界限，予以承認而已。

以上在山外派諸師中，表現最爲突出的智圓，尙且如此，其他諸師對性真實相說之冷淡，可想而知。

再從理毒性惡之論爭上言，山外派諸師之所以對知禮之主張反對者，畢竟由於該派所認知之天台性惡說，乃局限於唯心論爲基礎之心具說觀所肇致。衡其論爭又因智顗於論請觀音疏論陀羅尼之德用時，謂有三種消伏在，至其所消伏者之三毒，又有事毒、行毒、理毒，並曰：「事者虎狼刀劍、行者五住煩惱，理者法界無染而染，即理性之毒。」云而所造端者。伸言之，智顗所說的智圓，要約上述三種消伏爲圓位，且就第三理毒言，智顗既從惑與性二面，爲此定義界限，乃知理性自體無所謂染惡或毒害在。是則，清淨理性起迷爲染惡故，乃觀自法唯心、染體清淨，又一旦去迷，乃知清淨之理體。以上所言者爲理毒之消伏，非行毒所言，如五住煩惱所消伏者在理性之中。準此以觀，誠如諸法唯心所言者一般，此派既站在唯心論之立場主張，乃相對於知禮所宣揚，善惡染淨都可視爲天然性德之「性惡說」，亦即所謂的理毒性惡說，立於完全水火不融之關係，自勿庸論。又該派在作此主張時，每每援引湛然之學說爲其佐證。不僅於此，又依據十不二門之色心不二，於此中言總在一念，別分色心一文，用作主張唯心論之主要根據。何以言之，蓋在山外派看來，所謂總的衆生一念心，乃指心性又是一如真心，實則亦是生滅現象之色心根本。唯其如此，乃以總的本體一念真如，作爲一切色心根本之不二門，凡此種種正足

於說明，該派以宣揚三界唯心作爲主要論點。

其次，如就山外派止觀思想之特色而言，有如下兩點；第一爲此派系所屬諸師，自來對十境十乘觀法之實踐修行，似有不加重視之傾向。第二爲縱使實踐觀心行，亦以直接心性及以清淨的心體作爲所觀，而不以陰妄一念心，作爲止觀之對境。易言之，彼等以心性或心真如等形而上的心體，作爲宇宙一切現象之根本。且以此心性和心體作爲觀心之對象故，並不一定如摩訶止觀所言，以陰妄心爲其揀境，從而適用十乘觀法，再依次實修觀心而及於十境全體。凡此不以十境十乘觀法之修行爲必要之見解，雖早在晤恩及慶昭之學說中，已處處可見，但自智圓及以後之山外派諸師，却仍認定依十境十乘觀實修觀心有其必要，況在慶昭爲金光明經玄義論爭時，曾遭受知禮嚴苛之批判，遂一度不得改訂觀心無用論之見解。由此看來，山外派諸師所持之觀心無用的思想，實僅止於派內部份之主張而已。再即便如此，由於山外派晤恩、源清、慶昭等諸師，似一般都重知解而輕修行，遂致日後智圓以後諸師，不得不重視十境十乘之約行觀，想必不敢忽視知禮之批判所然。又源清在其「十不二門示指」上，經將十不二門內修性不二門之藉智起修一文，改爲藉知曰修，謂此「知」乃作爲一切法性上之知，唯有依賴性知之照明，始有實修之可能，是以藉智起修一句爲筆誤云。以上源清所主張之性知思想，係依據荷澤禪所陳「知之一字衆妙之門」而來，並常援引此句作爲言證。要之，既說一念性知之

發得，當下即是實修，故有關摩訶止觀所說，十境十乘止觀之實修，似已無太多之重要性可言。如此一來，在根本上，此對天台止觀已無信任可言，而於此所可知者，衡諸晤恩、源清、慶昭等諸師，其所以主張如此大膽之見解，蓋來諸彼等與清涼之華嚴教學密密相關，且因一向崇拜清涼，並受清涼著作中，頻頻宣揚的有關荷澤禪頓悟主義之影響，自不難逆料。至若所謂的荷澤，以一念靈知之發得爲無上之法要，並不肯定修行爲必要，凡此參閱神會語錄不難了知。胡適亦引巴利藏敦煌宗本卷二，有如下一段對話，此即有名康知圓者問曰：「一切諸佛皆修行得後果，謂不要修行何故」，神會對曰：「夫修習所信行不離智覺。既有知覺即有照明。如因果宛然是，生滅本無，何假修習。」準此以觀，其所意會者，以知作爲禪之究竟。且上述山外派所主張之唯知主義，其受荷澤禪之影響，其來有自。

再次，要知山外派止觀思想之特色，以直接不思議之真心、或所謂的心性作爲觀境這一點上。似此見解與主張要與唯心論之立場相符。此種思想又名真心觀。又依據這種見解而言，摩訶止觀所說的三科揀境，以及十境的規定已不適用，自不以陰妄一念心爲對境，而直爾安立真心不思議境爲對境是。祇以宗昱之註十不二門、及源清之十不二門示珠指等，皆由真心觀之立場而主張者，未幾，遂遭知禮十不二門指要鈔之嚴厲批判。

按如遵奉十境十乘之規定實修者，類以陰妄一念爲其止觀之對境

，此又爲天台觀心門之傳統所在。爾今，山外派却無視於此天台之傳統而倡導真心觀，究其原因，乃受南宗禪頓禪思想之影響，自不難推定。唯此中宗昱所依持的真心觀，似不甚顯著，但源清却徹底徹底尾抱此主張不捨，他如身爲禪宗第六祖慧能五大門下之一的永嘉玄覺，甚者擁有如同荷澤神會及宗密（七八〇—八四一）一般，世所聞名。稽考當時教內，縱在教相門上闡述煩惱即菩提之圓理，且在止觀之實修上，分煩惱與菩提爲二，適用十乘觀法以正觀陰妄一念，其最後發得觀不思議境，此爲天台止觀之一貫立場與說法，但終究從禪家所主張之當下徹見心性者看來，究以天台止觀不及頓悟禪，乃屬於較次之法門。以上所陳，在知禮十不二門指要鈔卷上，於解說三種相即處，陳述甚詳。正因如此，自來對荷澤禪抱有相當興趣之源清，想必在斟酌禪宗之於天台批判下，遂亦主張真心觀也未可知。當然有關真心觀之主張，並非所有山外派諸師皆然，亦即此中除上述宗昱、源清、及另有洪敏、慶昭外，如智圓及後山外派所屬仁岳及從義諸師，皆如同知禮一般主張妄心觀。此中原委，乃在智圓以後，山外派諸師因遭知禮嚴厲之反駁，遂不得不承認，宜依摩訶止觀十境十乘正修觀法之規定，用修妄心觀不可。綜如上陳，要知真心觀之主張，究限山外派前期所屬諸師之部份主張而已，而如從止觀實踐之立場，以言真心觀與妄心觀本體之間的差別，實則其主張已淪於極端抽象之本體論，但在另一方面，正足於證明山外派之學風，不但深受華嚴教學之影響，且與禪

宗思想更息息相關。

再宜加注意者，衡諸部份山外派諸師，予湛然事理二觀之分際，向有持不同之解說者在。原來湛然曾謂唯識歷事，而真如觀理，亦即觀一念心，能觀圓融三諦而了見實相者為理觀，但任一念心推移，於未念、欲念、念、已念之四相中，一一了知不可得者為事觀。但在山外派看來，却以觀內者為理觀，而觀外者為事觀解說。不僅於此，在山外派所說的內心，非指現前衆生之一念妄心，而是指性德具足的真心或心性。不過誠如上述，以上有關一如真心之解說，究屬該派慶昭及智圓之部份見解而已，嗣遭知禮之駁斥而有所更正。殊不知山外派所持之唯心論觀，又演變對湛然事理二觀，有不同的看法與解說，十足令人注意。

以上已就山外派學說之特色，稍予贅及。最後宜加附言者，乃山外派諸師之學說，雖衆說紛紜，却言必以湛然教學作為佐證。究其原因，實因湛然教學本身，自始具有雙重之性格所使然，易言之，由於湛然教學隱含另一種的性格，遂為山外派所廣乏引用外，另受華嚴與禪宗之雙重影響下，卒而形成十足唯心論色彩之山外派，亦未可知。然則，要知湛然教學之本質，既以智顗天台性具實相論為基礎，縱使攝取真如隨緣說於天台教學中，從而具備若干主觀唯心論之傾向，此可謂一時外在之形貌而已，其非天台本質，彰彰明甚。今山外派者却惑於外在之形貌，而時於天台固有之本質，此從秉持天台性具說之傳

統者看來，謂該派異端邪見自不為過。至於將山外派之異端思想，予以徹底摘露者，即造端於四明知禮所揭示之山家教學。

△物不遷論▽小統計

△物不遷論▽，距今將一千六百年。全篇共一千零八字，為中土稀有難見充分運用辨證邏輯與型式邏輯著作。其架構中邏輯字，小計於此。

一、命題邏輯字：(一)否定者有「然則」八，「豈曰」六。(二)肯定者有「是以」九。(三)前提者有「苟」四，「故」二，「何者」六。(四)結論者有「故」十八。

二、概念邏輯字：否定者有「不」六十六，「無」十四，「非」十一。
三、反對概念：(一)生死、(二)寒暑、(三)去來、(四)動靜、(五)同異、(六)遠近、(七)真俗、(八)順逆、(九)今昔、(十)通塞、(十一)有無、(十二)新舊、(十三)遷住、(十四)覺昧、(十五)因果、(十六)遺留、(十七)古今、(十八)正反。

四、矛盾概念：(一)動不動、(二)同不同、(三)可知不可知、(四)至不至、(五)遷不遷、(六)來不來、(七)去不去、(八)往不往、(九)從不從、(十)流不流、(十一)周不周、(十二)住不住、(十三)覺不覺、(十四)一不一、(十五)異不異、(十六)馳騁不馳騁、(十七)轉不轉、(十八)可朽不可朽、(十九)化不化、(二十)因不因、(二十一)滅不滅、(二十二)靜不靜、(二十三)遠不遠。

台灣齋堂傳承史研究的新典範(下)

——王見川先生與台南德化堂的歷史研究

江燦騰

三、「齋教」與佛教之關係

在花費以上相當長的篇幅來說明本書的背景資料後，我打算在此

處稍加交代一下關於本書的主題「德化堂」的歷史和台灣齋教的一些相關問題。

對於不了解何謂台灣齋教的年輕一代，由於近一、二十年來，台灣地區的佛教信仰相當興盛，在以出家佛教為主體的佛教理念強力地影響之下，台灣傳統的在家佛教齋堂，像「德化堂」之類的，即面臨很尷尬的局面。即一方面隸屬於「中國佛教會」的正式佛教會員，實際參與捐款和活動，却一方面被出家佛教徒貶斥為「非正信佛教」。

再加上各地現存的「齋堂」舊有信徒，或凋零、或離散、或改信，實際上所存人數不多，因此使得「齋堂」的窘困處境，猶如雪上加霜，令人為之感慨不已！

作為一個台灣佛教史的研究者，我曾多年鑽研禪宗發展史，兼及元、明、清以來的中國近世佛教生態與民間教派的複雜關係，因此我應該有資格站出來，講幾句公道話。同時，也想藉此平息一些來自教內的嚴苛批評。

目前教內人士批評傳統齋堂的信徒，是源自明代的羅教，因此不能算是正統的佛教徒；而「齋堂」的《五部六冊》或所使用的科儀，

是仿佛經製成，不是正統佛經。因此批評者主張，佛教是佛教，齋教是齋教，要劃分清楚，不能混為一談。這樣的批評心態對嗎？

其實，從歷史發展的角度來看，包括所謂正統禪宗在內的各種中國近世佛教史，都是充斥著三教混融色彩的。這只要翻開明末以來各佛教大師的生平論著來看，就不難瞭解的。所以若從教內的批評角度來看，或許有正統或非正統之別；然而若從歷史的真實面來看，也只有不過是一百步和五十步之差而已，要強作分別，實屬無謂的徒勞之舉。

為什麼呢？假如我們承認佛教的發展有地區性和時代性的差別，則佛教的不同形態，正是應歷史需要而出現的必然產物。以羅教來說，它強調的是「在家佛教」，是由於它是明代中葉的一位運糧軍人出身的羅孟鴻根據自己的修行經驗所創立的。羅孟鴻和他的門徒合編成的《五部六冊》，清楚地呈現出他和正統出家佛教的關係；而他的前輩典範，就是唐代南方樵夫出身的禪宗大師——六祖惠能。因此，將羅孟鴻視為明代的新版惠能，將《五部六冊》視為明代新版的《六祖壇經》，也不算是太離譜。所不同的是，羅孟鴻不像惠能，惠能是在出家後才登壇傳法，而羅孟鴻則未出家却自創在家的禪宗法派，且有

意地區別和當時已弊病叢生的出家佛家的關係。這即是為什麼羅教特別容易遭到出家佛教批判的原因。

事實上，這當中還涉及佛教倫理優先順位和宗教權威如何界定的深層心理問題。因理論上——或從來自印度的戒律內涵來看——出家的僧尼是高於在家居士的。因此，不論兩者的宗教知識是相等或差別甚大（甚至後者優於前者），在宗教倫理的位階上，仍然是出家優於在家的。而且，這一觀念，在一般社會大眾的觀念是深信不疑的。如果不是有出家在家之分（若羅孟鴻也像惠能正式出家的話），則雙方在佛教倫理位階上就拉近距离了，從而也可大大解消來自出家佛教立場的批評。例如在台灣佛教風靡無數信徒的廣欽法師，在佛教知識上是相當有限的，他是靠長期修禪、表演神通，以水果裹腹等等，而聞名的。假若他未落髮受戒，而又生在明代中葉，他是根本難和羅清比的。因羅清的《五部六冊》對中國近四百年來的影響，甚至不亞於接近同時代的王陽明。所以，我們要理解羅教，必須放在明、清以來的佛教脈絡來理解。而由明代羅教衍變來的台灣齋教的這一歷史發展，也才可以看出它獨特的時代意義。

或許，從知識份子的角度來看，《五部六冊》當中，含有許多非佛教的成份。而且，早期台灣齋教徒，也崇拜多神，缺乏純粹如今日的佛教崇拜。但，民衆信仰，在明、清那一全國文盲佔將近九成的時代，何能苛求其純粹性呢？以日據時代來說，日本本土的佛教學術研究，已達世界一流水準，但日本真宗的和尚仍然不改其娶妻食肉的傳統，而當時台灣各齋堂在接受佛教新知方面，也表現了極高的熱忱。當時著名的本島人佛教領袖，可以說絕大部份是來自齋教的。由此可知，齋教在各不同階段，也是能有所改變的。

但是，一九四九年以來，台灣長期戒嚴，佛教會由出家人爲主的「中國佛教會」長期掌控，在極力推動「傳戒」的風尚之下，非出家人要主持齋堂，便遭到強烈的質疑。齋堂若非轉爲出家寺院，即有被貶離主流佛教的窘境。此一情況，雖因一九八七年的解嚴，可以出現組織多元化，但齋堂往往積習太深，且信徒所剩無幾，因此只能在困境中竭力苦撐罷了，作爲一個佛教史的研究者，我會以台南地區新出現的在家佛教團體「維鬘佛教傳道協會」爲例，說明新風格的在家佛教形態還是有發展空間的。而若論佛教資源，「德化堂」更遠遠超過

新起的「維鬘」，所以也不是沒有轉型的可能。

以上是我的一些客觀意見，只是就一些關鍵點稍加補充說明罷了。至於其他的細節，王見川先生在他的書中也已作了系統的深刻研討，讀者可以自行參看。

一九九五年四月九日

於竹北家中書齋

覺悟與覺知

覺悟與覺知，係佛教常用辭，由譯自梵文原語不下十餘種，中土增義亦多，非短文所能釐清。今僅就八大人覺經／範圍略明之。此經八種覺，其第一、第五、第七三處標「覺悟」。其餘五處標「覺知」。是中差別，經檢《略解》、《疏》、《講註》、《講記》四家，僅續法《疏》有云：「明而不昧謂之覺，知而不迷謂之悟。」（已續59、230）依此，「知」加「不迷」等於「悟」，即「悟」內涵較「知」爲深。經中所覺悟三處爲：一苦空、五多聞、七梵行。所覺知五處爲：二少欲、三知足、四精進、六布施、八心願。悟知二者差別屬性約近下表諸義：

覺悟	共相	抽象	道智	一切智	後心	直觀	所覺	德
覺知	自相	具象	道種智	一切種智	前心	客觀	能覺	體

此中智與心又爲矛盾發展。

阿彌陀佛與阿閼佛之出現 (上)

靜谷正雄著
依 觀譯

十方世界現今有無量諸佛是大乘佛教的基本思想。在《瑜伽師地論》(雖是後代文獻)中，敘述現在多佛出現的理由，謂：十方無數無量菩薩同時發起誓願，同時證悟，因此，十方多世界同時出現多佛，是再自然不過了。

此現在出現多佛的解釋，可謂極有道理。一方面這是由於宇宙觀的擴大，另一方面則是由於承認有衆多以成佛爲其標的菩薩存在。但是，這種解釋只能說是理論性的，是後人對於現在多佛的出現，給予觀念性的說明而已，對於現在他方佛中最古的東方妙喜世界阿閼佛、西方極樂世界阿彌陀佛是如何出現的，無法給予歷史性的說明。一般認爲此二佛都建設了善快清淨的佛國土，生其佛國者，常在佛側，得以見佛聞法，修行證果。然而，像這樣的現在他方佛，又是如何出現的呢？

藉由佛塔，雖然能令人覺得釋尊猶長存在側，但終究釋尊是過去佛，現今仍是無佛之世。愈想透過佛塔信仰以親近釋尊，其生於無佛之世的悲歎則愈發深切。原先，只要佛塔信仰及聖地巡禮，就能滿足其宗教要求的衆人，今已不能滿足了。他們希望有能親身聞其說法的現在佛存在。但由於此娑婆世界是釋尊之國土，因此，現在佛出現的世界，被安置在他方。猶如前文(第一章)所述，大衆部及法藏部也都同意他方世界有現在佛存在的說法。因此「他方世界出現現在佛」這種說法，並不會直接傷害到佛塔信仰(釋迦信仰)。阿彌陀佛與阿閼佛即是在此情況下出現的。

產生阿彌陀佛及阿閼佛思想的，是有別於部派教團的佛塔教團中的人。由於彼等係欲藉由見佛聞法，速速成佛，因此，雖是佛塔教團，却並不是那些追求世俗福報者，而是誓願成佛，有菩薩自覺及實踐

的人。簡而言之，雖說爲佛塔教團，但其中包含極低俗的到最高尚的。在此，爲了與部派教團有所區別，仍謂之爲佛塔教團。

相對於此產生菩薩之自覺及欲願實踐的衆人，舊有的佛塔信仰受制於成佛授記說，關於來世，無法超越向來的「生天說」。但是，從佛教的立場而言，天界仍是輪迴的世界，生天並不意味著解脫。追求解脫的修行者，不可期望生天。在部派佛教，雖也主張現世不能到達阿羅漢的預流、一來、不還的聖者，於其生命結束時，爲了修行也可生天，但終究主張天界是應遠離的。

因此，志求佛果的菩薩固不用說，爲了滿足那些追求阿羅漢果的比丘，新面目的現在他方佛的佛國土（淨土），代替天界而出現了。在彌陀及阿閼淨土中，無數菩薩之外，也有無數志求阿羅漢果的聲聞聖者存在。他們一邊見佛聞法，一邊達成各自所期的目的。彌陀及阿閼佛國，既是清淨樂園，又是聞法修行道場的這種性格，即說明了爲什麼產生取代天界之淨土的思想。在這種意義下，可以說淨土思想是對於原始佛教以來的生天思想，給予佛教式的解決。

阿彌陀佛及其極樂淨土思想，出自後漢。支婁迦讖譯（西元一七九年）《般舟三昧經》，從譯經史而言，其成立之古與阿閼佛信仰無異。但是，以彌陀信仰爲其主題的《大阿彌陀經》，係由吳·支謙所譯（西元二二二～二二八年），就這點而言，它較《阿閼佛國經》的譯出，遲半世紀。有關於此，在前文（第三章）業已提及。

藤田宏達博士曾經指出：(1)有阿彌陀佛出現的佛與漢譯者可能是出身自西北印度或中亞，(2)《大阿彌陀經》中「極樂」一詞的音譯「須摩提」，其原語應爲犍陀羅語，(3)經中對於由黃金、寶石等構成的極樂世界的描述，彰顯出在貴霜王朝統治下，由於東西方貿易而產生的商業社會的繁榮景況，(4)極樂淨土的平等性，反映出其與不重視四姓制度的王朝之密切關聯，(5)河池中的水、種種的樹木、習習的和風等極樂淨土中的殊勝，表明了它出自於酷熱的風土中。因此，他推定阿彌陀思想，是成立在貴霜王朝領土內，大概在西北印度，年代爲西元一百年左右。

此一推定若果成立，則彌陀信仰的成立，可能有受到伊朗等西方宗教思想影響。中國至印度的巡禮僧，曾提及關於印度一地的彌勒及觀音信仰，關於阿彌陀佛則完全默然，此乃令人生起彌陀信仰並非印度土壤產物的印象。在印度，既無言及阿彌陀佛的碑銘，也無可視爲阿彌陀佛的佛像遺例（除了觀音寶冠中的化佛）。但是，阿彌陀佛之名，出現在成立在印度的經典中，而龍樹曾言及淨土，世親有《淨土論》之著作，《究竟一乘寶性論》等也提及彌陀信仰。凡此種種，關於印度一地的彌陀信仰，不明之處仍不少。

阿彌陀佛的原語，有 *Ami tābha*（無量光）與 *Amitāyus*（無量壽）兩種。有關其起源，有說是受到祇教太陽神米斯拉的影響，有說是源自印度本地的毘濕奴神話與梵天神話。藤田博士認爲阿彌陀的原

語，不是Amita，而是Amitāyus或Amitābha中的任一個。他又認為在《法華經》〈化城喻品〉記為Amitāyus，《華嚴經》〈入法界品〉記為Amitābha，兩者應是不同的佛名，而在《無量壽經》與《阿彌陀經》中，兩者合而為一；而此無量壽與無量光的觀念，係與大眾部系佛陀觀中的「壽量無邊際」、「威力無邊際」的觀念相對應，因此，有關阿彌陀佛的起源，應從佛教內部佛陀觀的發展中探求。

藤田博士所持的論點，係依據漢、梵、藏文獻而作的精密研究，其所付的心力值得尊敬，從佛教內部佛陀觀的發展，以探求阿彌陀佛的起源之主張固然正確，但是很難理解Amitāyus與Amitābha原先既是個別的、不同的，何以在《無量壽經》與《阿彌陀經》中却被視為同一的（註1）。有關法藏比丘的故事，除了《無量壽經》之外，幾乎不見載於其他。另一方面，異於法藏比丘故事的阿彌陀佛本生故事，却非常的多，而這些故事中的阿彌陀佛的原語，不是Amitāyus，就是Amitābha。這一點雖然也是藤田博士的立論根據，但筆者却認為這些本生故事，應是成立於法藏比丘的故事成立之後。也就是筆者認為記載法藏比丘故事的《大阿彌陀經》，傳述的是最初期的彌陀信仰，而那些記載另種本生故事的經典，例如：《無量門微密持經》、《慧印三昧經》、《法華經》、《德光太子經》、《賢劫經》、《濟諸方等學經》、《如幻三摩地無量印法門經》等，則是在《大阿彌陀經》所倡導的彌陀信仰盛行後，為了宣揚自己，因而利用彌陀信仰

而新創了不同的本生故事。例如《無量門微密持經》旨在宣揚「無量門微密持」陀羅尼，而不是在宣揚彌陀信仰。其他經典的情形大抵同此，然而這些經典，依筆者的看法，係「初期大乘」之產物，並不像《大阿彌陀經》那麼古。《大阿》中的阿彌陀，其原音為何，今日已無法知曉，但不外乎是Amitābha或Amitāyus。（藤田博士曾假想原始的《無量壽經》，係以Amitābha為主（註2）。因此，有可能最早是稱為Amitābha，不久之後也被稱為Amitāyus，偶而也冠以具有「無量清淨」之義的名號。在《法華經》等稱為Amitāyus，在《華嚴經》〈入法界品〉等，稱為Amitābha。阿彌陀佛的起源，若是從佛教內部佛陀觀的開展中探求的話，Amitābha有時被稱為Amitāyus，並非突然，因為在阿彌陀佛的本願中（《大阿》第十九願），即誓願其壽命不可計量，因此，在Amitābha之後不久，再造出Amitāyus，且兩者併用，這是極有可能的。筆者認為：阿彌陀佛的出現，與《大阿彌陀經》中所傳的法藏比丘故事，二十四願、西方極樂淨土等三者頗有關係，最初可能被稱為Amitābha，不久之後也被稱為Amitāyus，此二者皆出現於其他經典。原先是個別存在的二個名稱，在《無量壽經》與《阿彌陀經》中沒有被合而為一，原先是同一尊佛的異名，後來却被個別流傳。

（待續）

虛雲大師 與其異行

(上)

周維亮

民國三十年的初冬，我曾在粵北的南華寺，與虛雲大師有過一面之緣。那時他已是一百零二歲的高齡，但望之如六十許；慈祥質樸，恂恂然若老儒。同行諸人，大師都一一與之接談，語音低沉有力。其誠摯親切處，令人在平凡的印象中，却能深深領略其偉大。

大師俗姓蕭，據其自述年譜謂：「系出蘭陵，梁武帝之後，世居

湖南湘鄉。父玉堂，母顏氏。清道光初年，父以科舉出身，宦遊閩。戊戌己亥間，佐治永春州事。父母年逾四十，憂無後，母赴城外觀音寺祈子，見寺宇殘破，及東關橋樑失修，發願興修。父母同夢一長鬚着青袍者，頂觀音跨虎而來，躍臥榻上，驚起互告，遂有娠。」大師生於清道光二十年庚子，圓寂於民國四十八年己亥，世壽高達一百二十歲，整整的經過了兩個甲子。身歷晚清的道光、咸豐、同治、光緒、宣統五朝，以及民國半個世紀。雖然胡適博士對於他的年齡，還保持着懷疑的態度；但他未冠出家，是一真切的事實，縱使年齡有些上下，當亦僅有數歲之差，不會超過十歲。何況他的年齡，遵守僧戒，向不告人，這還是岑學呂氏爲他編訂年譜，就他晚年手書的資料推算得來的。岑氏曾於民國四十九年二月二十三日中央日報「學人」第一五五期，刊有「關於虛雲和尚年譜事」一文內云：

「虛雲和尚的年齡，雲門事變以後，他不隱諱自己說出十九歲出家於福建鼓山湧泉寺，常開老人爲之披剃，二十歲依妙蓮和尚受具；是有時、有地、有人爲證明的。後若干年，曾在檳榔嶼極樂寺送妙蓮回國。其後民十八年鼓山兩序大眾，及全省官紳，歡迎他回任鼓山住持。倘使其出家年月，及所拜之師不確，鼓山大眾未必肯歡迎他的，故此我以為他年歲無甚出入。星島晚報『浮生夜談』作者吳懷珍先生說：『關於虛雲和尚的年齡，我也有一個佐證。當他任福州鼓山湧泉寺方丈時，先君雖非佛教徒，因研究禪宗佛理，曾

偕清末福建省連江籍舉人劉孝恭，都與虛雲和尚有往還。劉是我的先師，少時屢聽先父先師言及老和尚長他們二十幾歲。先君係道光丙寅年生，至今當爲九十四歲，而虛雲年譜所謂道光庚子生，正長先父二十六歲。在我，並沒有什麼「不能相信」之處。」吳先生雖非佛教中人，但持論之公允，理路之清楚，足以代表一般人的意見。」

我也以此語爲是，對於虛雲大師的享壽百餘高齡，應該是無可置疑的。

大師禮佛，實具慧根。自云於十三歲時，「隨父送祖母生母靈柩回湘鄉安葬，請僧人至家作佛事，得見三寶法物，生歡喜心。家中藏有佛經，初看香山傳——觀音菩薩成道事，熏染於心。八月，隨叔父蒲堂進香南嶽，遍遊諸刹，若有夙緣，不欲回家，以畏叔嚴，不敢言。」其父窺其「有出塵志」，乃欲令其習道；結果他在家讀了三年道書，「如坐針氈」。在十七歲的時候，偷偷的去南嶽打算出家，却被半途截回。十九歲「決志離俗」，與從弟富國同逃至福州鼓山湧泉寺，「禮常開老人，爲披剃」。二十歲依鼓山妙蓮和尚「圓受具戒，名古巖」，又名演徹，字德清。「爲了避免他父親的尋訪，隱居在山洞禮懺三年，又在寺任職四年，自水頭、園頭、行堂、典座，皆苦行事。」時山中有古月禪師，爲衆中苦行第一，時與深談；既而自思，任職多年，修持不無少碍。又思昔日玄奘法師欲求經西竺，於十年前先習方言

，日行百里，復試絕粒，先由一日起以至若干日，以防沙漠荒磧絕水草也。古德苦行，有如此者，我何人斯，敢弗效法。乃辭去職事，盡散衣物，僅一衲、一褲、一履、一簑衣、一蒲團，復向後山中作岩洞生活。「從他二十八歲起，到三十歲，都住在山洞裏。」食則松毛及青草葉，渴則飲澗水，日久褲履俱敝，僅一衲蔽體。頭上束金剛圈，鬚髮長盈尺，雙目炯然，人望之以爲魅，怖而走。「在這三年中的前一、二年，一心觀照及念佛，時見勝境，不以爲異。自以爲是「四禪天人」，不受人憐，不食人間烟火，幕天席地，無碍自在；因之胸次灑然，體力日強，耳目聰明，步履如飛。後一年乃隨心所欲，隨意所之。」

有一天他雲遊到溫州某山，棲息岩中，遇到一個遊方僧，指示他到天台華頂龍泉庵去見融鏡法師。不料融鏡「顧視良久」，反而問他：「你是僧耶？道耶？俗耶？」答是「僧」。問：「受戒否？」答「已受具」。問：「你這樣，試有多久？」他便略述經過。問：「誰教你如此做？」答：「因見古人每多苦行成道，故此想學。」問：「你知道古人持身，還知道古人持心否？觀你所爲，近於外道，皆非正路，枉了十年功夫！岩棲谷飲，壽命萬年，亦不過如楞嚴十種仙之一，去道尚遠。即進一步，證到初果，亦不過自了漢耳！若菩薩發心，上求下化，自度度人，出世間不離世間法。你勉強絕粒，連褲子都不穿，未免顯奇立異，又何怪功夫不能成片呢？」他經此當頭棒喝，立即

澈悟，自謂「被老人痛處一錐，直透到底。」乃頂禮求開示。融鏡便說：「我教你，若聽，在這裏住；不聽，任去。」曰：「特來親近，焉敢不聽。」融鏡遂贈以衫褲衣履，令剃髮沐浴，試粥試飯，勤勞作務，多參講座。在龍泉庵師事融鏡五年，時有啓發，這是大師的初步悟道。

光緒元年，大師三十六歲，辭別融鏡法師，往朝普陀，經雪竇岳林寺，聽「彌陀經」。翌年由普陀回寧波，寄食阿育王寺，聽講「楞嚴宗通」。三十八歲自寧波至杭州，朝三天竺，於半山禮天朗和尚。三十九歲至天寧寺，禮清光和尚。四十歲至焦山，禮大水和尚；並與彭玉麟談論佛法，甚為相得。四十一歲至金山寺，禮觀心和和尚。四十二歲至揚州高旻寺，禮明輝和尚。在這一段時期，他聆聽經典，藉以充實自己的學識；訪謁名僧，藉以切磋自己的義蘊；自然在佛法及修持各方面，都有很大的進境。

光緒八年，大師四十三歲，他以無比的毅力，發願開始朝拜五台，途中備歷艱苦，且一度罹病，幾瀕於死。幸遇義丐文吉拯救，至五台後徧詢文吉，無有知者。據一老僧謂為「文殊菩薩化身」，其事甚異。若以「佛家不打誑語」質之，大師自不致故神其說，或為老僧鑒其意誠，神化其人，使大師得到心靈上的安慰，亦未可知。據自述年譜壬午年所記，可以看出他發願朝拜五台的動機。

「予割愛辭親，出家二十餘年矣。道業未成，隨風飄蕩，心生

慚愧！欲報劬勞，擬再東朝南海，北禮五台。住普陀數月，靜中稍見勝境，發心朝台。於七月初一日，由普陀法華庵起香，三步一拜，以直拜至五台為止。」

由普陀至五台，道阻且長，步行已極不易，況又三步一拜，益見其難。所以在開始時，尚有附香者四人，至蘇州常州後，則漸皆退去，足見恒心定力，並不是一般人所能辦到的。是年年底，大師止於浦口，九年由獅子山起香，從蘇北入河南省，經鳳陽、亳州、昊陵、嵩山、少林寺，至洛陽白馬寺，臘月至黃河鐵卸渡，過光武陵。初二渡河，泊岸後因天晚不敢行，跌坐於路旁茅棚內，夜寒大雪；次日雪深盈尺，行人斷絕，飢寒交迫。既而雪愈大，寒愈甚，腹愈飢，僅存一息。如是者四日，漸入迷態。初六午後雪止，已病莫能興。初七日來一丐，見大師臥雪中，不能言語，乃將雪撥開，以圍棚草烤火煮黃米粥，令食，得暖氣復生。詢丐姓名曰「文吉」，繼又問丐「往何處」？答：「來自五台，回長安去。」問：「既是五台，寺中有來往否？」曰：「人皆識我。」問：「此往五台，路經何處？」曰：「由孟縣、懷慶、黃沙嶺、新州、太谷、太原、代州、峨口即到山。」問：「由此到山多少程？」曰：「二千零。」及至天晴，丐煮黃米粥，取雪代水。丐問：「你拜名山何求？」答：「生不見母，以報親恩。」問：「你背負行李，路遠天寒，何時能達，勸你不必拜香了。」答：「誓願早定，不問年月遠近也。」丐曰：「你願難得，現今天氣好轉，

雪尚未化，無路可尋，你向我來的足跡行去罷。」遂揖別，歲末抵懷慶。光緒十年新正繼續北行，不幸的是又染患了痢疾。十三日抵黃沙嶺，宿破廟中，日夜瀉數十次，不進飲食，起動無力，自謂「瞑目待斃而已」，但無悔念。十五日深夜見有人於西牆下燃火，細看久之，竟爲文吉，大喜急呼，由是得到了文吉的照顧。十七日病退，十八日病愈，問文從何處來？曰：「長安」。問何去？曰：「回五台」。文吉便勸他：「看你從去臘到今，拜路不多，那年能到？你身體又不好，決難進行，不必定拜，朝禮亦是一樣。」答：「先生美意可感！但我出世不見母親，母爲生我而死，父僅得我一子，我竟背父而逃。父因我而辭官，而促壽，昊天罔極，耿耿數十年矣。特此發願朝山，求菩薩加被，願我父母脫苦，早生淨土，任他百難當前，非到聖境，死亦不敢退願也。」文說：「你誠孝心堅固，也算難得，我今回山，亦無甚急事，我願代你負行李，伴送行程，你但前拜，輕累許多，心不二念。」從此荷物作食，都由文吉擔任，大師得以專心拜行。至三月底抵太谷縣難相寺，因寺內不許俗人留宿，由文吉自覓旅舍，竟即辭去。大師於街肆旅店遍尋文吉無着，意文吉已先回五台，乃星夜拜香前進。二十日到黃土溝白雲寺，二十一日至太原極樂寺，五月初一日在忻州途中，遇便車爲携行李至峨口，五月「到達五台顯通寺。先至附近各剎進香，徧問文吉其人，未有知者，後與一老僧說及情由，老僧合掌曰：「文殊菩薩化身也。」六月參加顯通寺舉行的大佛會，至

是「爲超生父母拜香，二年願畢。」大師孝思不匱，異於俗緇，實爲其立身度世的大關節處。他於還願已畢的甲申年（光緒十年，公元一八八四年）自記有云：

「此三年中，除爲疾病所困，風雪所阻，不能拜香外，一心正念，禮拜途中，歷盡艱難，心生歡喜。每每藉境驗心，愈辛苦處，愈覺心安。……中途所歷諸名勝，自普陀而江浙、而中州、而黃河、而太行，勝地名山，說之不盡；古今遊記，言之甚詳，然不及身歷其境之爲快。若五台爲清涼聖境，文殊放光，千丈寒岩，萬年積雪，石橋橫鎖，樓閣懸空，則非他處所及。」

是年七月，他又開始了第二次的長途旅行。先由華嚴嶺向北行，朝北嶽恒山，然後南下。經臨汾、蒲州、渡黃河、越潼關、入陝西境，登太華山、遊首陽山。西至甘肅之崆峒山，復東返至西安，結茅於終南山的南五台，修持兩年。至光緒十三年二月下山繼續西南行，由南鄭入川。十四年正月抵成都，經華陽、雙流至峨嵋金頂進香。五月渡瀘，西行經打箭爐、理化、巴安，北至昌都，西至碩督、阿蘭多、加黎、太昭，入西藏境。過烏蘇江，越拉薩河，到達西藏的首都拉薩，參禮達賴活佛。又西行遠至日喀則，爲後藏政教領袖班禪活佛的駐在處所。年底回拉薩，不欲留藏，於光緒十五年春南行，經拉噶、亞東、不丹、越喜馬拉雅山，遂至印度，渡錫蘭，附航至緬甸，朝大金塔。七月起程回國，由臘戌過漢龍關，復至國境。經龍陵、下關至大

理，渡洱海向東北行，朝雞足山迦葉殿，此亦爲佛教勝地。據山志載，盛時全山有三百六十庵，七十二大寺，今則全山不足十寺，大師「念往昔法會之盛，今日人事之衰，歎息不已。思欲有爲，而不知機緣之何在。」由此再經梁王山、九峰山、水目山、靈鷲山、紫溪山至楚雄之高鼎寺。初到未幾，聞蘭香滿室，府志載：「山有仙蘭，不見其形，遇真人而放香焉。」於是群僧均向大師致賀，招待殷勤，堅留久住，大師以急於回湘，却之。自是循道東行，經昆明、曲靖，以達貴州之平彝、鎮遠，入湘西之麻陽、芷江、寶慶，以達衡陽，禮岐山恒誌和尚。北至湖北武昌，禮寶通寺志摩和尚，學大悲懺法。赴九江入廬山，禮海會寺志善和尚。過安徽境，遊黃山後，朝九華山，禮地藏王菩薩塔，並訪晤寶悟和尚。渡江至寶華山，禮聖性和尚。大師於此年終綜記其兩年長行的感想有云：

「此兩年間，身行萬里，除渡海須航外，餘皆步行。水驛山程，霜風雪雨，磧砂峻嶺，島嶼椰榔；境風日變，心月孤懸。體力增強，步履輕捷，不特不覺行旅之苦，反思昔日放逸之非；古人謂讀萬卷書須行萬里路，良有以也。」

光緒十六年至二十年，大師五十一歲至五十五歲，前二年助句容法忍和尚修赤山，助金陵松巖和尚修淨成寺，參論因明論及般若燈論。後三年則與普照、月霞、印蓮諸法師同上九華山，修翠峰茅蓬共研經教。二十一年揚州高旻寺住持月朗來九華，謂高旻將有法事，約其

回山。六月屆期，大師應約下山，至大通荻港沿江行，失足墜水，浮沉一晝夜，流至采石磯附近，爲漁者網得救起，昇至寶積寺養息數日，始赴高旻。「知事僧見容瘁，問有病否？曰『無』。乃謁月朗和尚，詢山中事後，即請代職，不允，又不言墜水事，祇求在堂中打七。高旻家風嚴峻，如請職事拒不就者，視爲慢衆；於是表堂，打香板，順受不語，而病益加劇。」此次大師又幾瀕於死，經過二十餘日的靜修，病始漸愈，由此修持益力，若有所感。一夕忽見大光明有如白晝，內外洞澈。至臘月八七，第三晚六枝香開靜時，護七例沖開水，潑其手上，茶杯墜地，一聲破碎，頓斷疑根，慶快平生，如從夢醒。因述偈曰：

「杯子撲落地，響聲明漚漚；虛空粉碎也，狂心當下息。」

「盪着手，打碎杯，家破人亡語難開。春到花香處處秀，山河大地是如來。」

大師自此由漸修而頓悟，自云五十六歲以前是自度，五十六歲以後是度人，實爲其一生的重要關鍵。

光緒二十三年四月在焦山講楞嚴經，講畢，復發願爲報母恩，往寧波阿育王寺禮舍利，燃指供佛，以求超度慈親。因拜舍利過勞，大病復發，服藥無效，以爲世緣盡矣。十一月十七日扶病燃指，反覺心神清定，豁然而愈。這應該歸功於大師堅強的意志，純篤的孝思，才發揮了體內潛能，而挽救了他臨危的生命。

光緒二十六年大師六十一歲，又思遠游，由句容的赤山先到鎮江、揚州，朝東海的雲台山，入山東朝東嶽泰山，東趨牟山，返經曲阜，謁孔廟孔陵。時義和團已在山東各縣倡亂，遂趕赴五台行香，欲赴終南，以亂事日甚，折回北京，住城南龍泉寺。七月適逢八國聯軍的變亂，隨扈蹕西行，艱苦萬狀。至西安，十月上終南山結茅，改號「虛雲」自此始。山內潛修，功力大進。二十七年歲暮，曾一定半月。二十八年年初與戒塵法師相約遠遊峨嵋，再朝雞足山，「又復起念，佛祖道場，衰敗至此，全滇僧規，墮落至此，思之雪涕。」乃下山至昆明，閉關於福興寺，三十年出關，至歸化寺講圓覺經，皈依者三千餘人，這時大師已頗有聲望了。大理提督張松林迎至大理崇聖寺，講法華經，乃順便說出他的心願：「吾不住城市，早有願在雞山掛單，而山上子孫不許。今諸位護法能為圖一片地，願開單接衆，以挽救滇中僧衆，恢復迦葉道場，此衲所願也。」衆為覓得鉢孟庵一處，暫為駐錫之所。大師先至騰衝募化，得鉅款，回山備糧，建造房屋，坐香講經，重振律儀，傳受戒法。是年四衆求戒者七百餘人，翌年春，求戒者八百餘人。

光緒三十一年大師重出國門，前往南洋宏化。先至南甸太平寺講彌陀經，然後循千崖蠻，越野人山，到新街、瓦城。途中因染瘴致疾，病愈至仰光，由仰光航海赴檳榔嶼極樂寺及吉隆坡靈山寺講經，前

後皈依者萬餘人。三十二年春回國，船經台灣、日本抵滬，與寄禪法師為保護寺產事赴京請願，並為雞足山迎祥寺請得龍藏全部。三十三年春運經出京，由廈門海行至檳榔嶼，轉赴暹羅講經。一日，跌坐定去，一定九日，轟動暹京，國王大臣，男女善信，咸來羅拜，因是得暹王資助甚豐。宣統元年運經赴滇，邊陲之區，得此御賜藏經，全滇視為無上光榮，佛法為之一振。

辛亥革命，各省逐僧毀寺，風動一時，大師獨以佛理折服當時協統李根源，且能使李氏皈依三寶，實為大師智慧過人之處。由民國元年至十六年，大師在滇全力宏揚佛法，創立佛教分會，重修寺院，講經傳戒，極為滇人所信仰。

民國十七年回福州鼓山，再赴阿育王寺，拜舍利，朝普陀，由滬返閩，應林主席之邀請，為湧泉寺住持。大師因湧泉寺為其薙染初地，義不可辭，乃肩負艱鉅，整頓經營，除舊佈新，門風重肅，成為國內名利之一。（待續）

附記：此文原載民國五十七年一月古今談月刊第三十五期，迄今已將三十年矣。近經整理存稿，重閱是篇，覺其內容對於大師之德業，尚有簡要之闡揚，而有助於世衆之瞭解。回憶半世紀前，南華一面之緣，深感無比榮幸也。

禪門風範

曙壽

(一) 案山點頭

知道即是當今太子。

師聞俯而惟曰：「大奇！」汗下，遂拜辭。

邵武軍龍湖普聞禪師，爲唐僖宗太子（僖

師曾經造訪石霜（潭州石霜慶諸禪師，嗣

（案山何時點頭？有云：說點頭時頭已點

宗，名李儂，爲懿宗第五子，即位後，天下盜

青原派下道吾禪師，爲六祖下第五世孫）並且

，案山那有點時？有僧問龍牙：「如何是祖師

起，王仙芝作亂，黃巢聚衆應之，陷東都，入

在那兒得個入處。其過程是這樣的：

西來意？」牙曰：「待石烏龜解話，即向汝道

潼關，帝走興元。巢殺唐宗室，在長安者無遺

一夕，入室懇曰：「祖師別傳事，肯以相

！」曰：「石烏龜語也！」牙曰：「向汝道什

類。李克用破巢，帝還長安。在位十五年。」

付乎？」

麼？」佛法豈在言說；端賴直下悟去。」

眉目清秀，氣質高雅。生而不茹葷。僖宗百般

霜曰：「是實事那！」

師拜辭石霜以後，便來到邵武城外，見這

設計，誘使啖葷，皆不能得。當天下盜起，黃

師曰：「師意如何？」

一帶山巒蔚然琛秀，因而沿山路前行，見深山

巢作亂，僖宗避走四川，遂斷髮逸遊，竟無人

霜曰：「待案山點頭，即向汝道。」

中突有青烟繚繞，乃撥草趨烟起處，乃有一苦

行僧住此。苦行僧見師，兩人相談甚歡。苦行

生在帝王家，以貴族身份而出家的普聞禪

僧勸師住此苦修，自己則飄然而去。師居此十餘年，竟也無人知曉。

這件事情傳出去以後，大家都爭相走告，

師，在石霜會下深明大法，繼而住山三十年，更以慈悲心救龍、度神，行菩薩道的精神，在

有一天，突然來了一老人向師禮拜問候。

湖。

在處處都是值得我們效法的。唐代出家的貴族

師問：「住在何處？來此何所求？」老人告曰

附近有廟，其神靈異非常，鄉民宰殺牲畜

甚多，帝王亦有，如唐中宗、唐宣宗，都曾披

：「住在此山，然而非人，乃龍也，因行雨不盡職，上天有罰，當死，願垂救護。」師曰：

供祭不絕，師仗策至廟，與之約法三章：「若剃，然而如普聞禪師一生行道，悟道的更加難得。」

「汝得罪上帝，我何能救你？也罷，可易形再

相為謀，那一座山不可以住？」這天夜裏，鄉

(二) 佛體本無為

來。「不一會兒，老人突然消失了，看看原來

中之父老皆夢神人告訴他們：「聞禪師已為我

他站的地方，却有一條小蛇，這小蛇便延着師

受戒，我不再接受肉食祭品，若祭我當如比丘

洛京佛光如滿禪師，唐順宗問：「佛從何

的衣襟一路上來，最後就攢到他的袖子裏去了。

飯食已足矣！」從此以後，神顯異跡，護持此

方來？滅向何方去？既言常住世，佛今在何處

到了晚上，雷電震山，風雨交作，師危坐山。

？」

不動。次晨破曉，天氣放晴，師垂下衣袖，小

師將圓寂，令擊鐘集眾，跏趺而坐，說偈

師答曰：「佛從無為來，滅向無為去！法

蛇墮地而去。又過了一會兒，老人突然現在其

曰：「我逃世難來出家，宗師指示個歇處，住

身等虛空，常住無心處，有念歸無念，有住歸

前，禮拜泣曰：「若不是菩薩慈悲，一場血腥

山聚眾三十年，對人不欲輕分付，今日分明舉

無住，來為衆生來，去為衆生去，清淨真如海

污穢此山，自是難免，不知如何報答大恩大德

似君，我斂目時齊聽取。」於是斂目安坐寂然

，湛然體常住，智者善思惟，更勿生疑慮。」

。「乃於巖下穴中引出泉水並告曰：「深山之

，良久，撼之已化矣，塔於本山。」

帝又問：「佛向王宮生，滅向雙林滅，住

世四十九，又言無法說，山河與大海，天地及日月，時至皆歸盡，誰言不生滅？疑情猶若斯，智者善分別。」

師答曰：「佛體本無爲，迷情妄分別，法身等虛空，未曾有生滅，有緣佛出世，無緣佛入滅，處處化衆生，猶如水中月，非常亦非斷，非生亦非滅，生亦未曾生，滅亦未曾滅，了見無心處，自然無法說。」

帝聞大悅，益重禪宗。

(三) 樂閒歌

龍巖眞首座曾作樂閒歌曰：

「即心是佛，無心是道，萬事但隨緣，自覺身心好，院子從來不要住，便是佛也不要做，律亦不會持，戒亦不會破，放行把住總由人，執法修行驢拽磨，要行便行，要坐便坐，也不精進，也不懶惰，一卷三字經，逐日爲功課

，有時深深海底行，有時高高山頂臥，幾生修得做閒人，肯爲虛名被羈鎖，我不輕汝等，從他當面唾，百年能得幾光陰，何必強分人與我，貧也不須憂，富也休裝大，閻王相請無親疏，盡付一堆紅燄火，自家作得主宰，終不隨風倒柁，補破遮寒暖即休，淡飯粗茶隨分過，我作樂閒歌，自歌還自和，不是閒人不肯閒，世人閒人能幾個。」

龍巖眞首座乃慶元徑山雲峰妙高禪師法嗣

，高師曾入宮見元世祖，世祖問：「禪以何爲宗，師奏：『淨智妙圓，體本空寂，非見聞覺知思慮分別所能到。』宣問再三，師歷舉西天東土諸祖，以至德山臨濟棒喝因緣，餘二千言，又宣進榻前，與諸譚者反復論難，譚者辭屈，世祖大悅。

時當元朝之際，深藏巖壑，隱遯過日的高僧頗多，龍巖眞首座的樂閒歌，正反應出一個

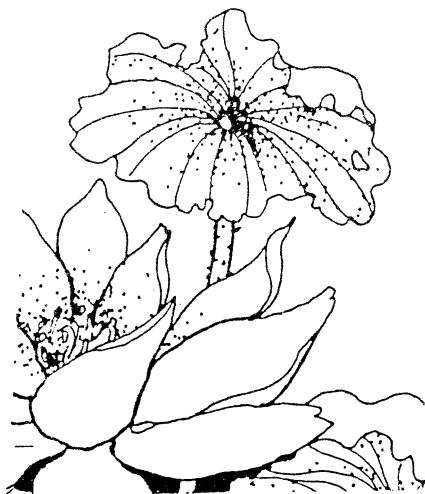
悟道禪僧，在外族統治的時代裏，林下以法自娛，不樂世榮的自在解脫生活。在我們這個時代裏，也可以做爲每個出家修行的榜樣。他與同一時期的石屋清瑛禪師，可說同出一轍。石屋禪師曾在天湖庵山居長達四十年許，從其山居詩中亦可窺見那自在解脫的風範，茲錄山居詩其中一首，做爲本文的結束：

臥雲深處不朝天，只在重巖野水邊，

竹榻夢回窗有月，砂鍋粥熟竈無煙，

萬緣歇盡非除遣，一性圓明本自然，

湛若虛空常不動，任他滄海變桑田。



天台學者不用因明之事

扶桑藏後抄撰
湛然水月 斟補

《守護國界章》卷下之中云：「有爲報佛，

夢裏權果，無作三身，覺前實佛。

夫真如妙理，有兩種義，不變真如，凝然常住

。隨緣真如，緣起常住。

報佛如來，有兩種身，夢裏權身，有爲無常。

覺前實身，緣起常住。

相續常義，亦有兩種，隨緣真如，相續常義。

依他緣生，相續常義。

今真實報佛，攝隨緣真如，相續常義。龜食所

執，凝然真如，定爲偏真，以三獸同涉故，不

具隨緣故，緣起不即故，教有權實故。權教三

身，未免無常。實教三身，俱體俱用。四記之

答，幻智所用。三支之量，何顯法性。

今爲佛機，開方便教，廢偏真理，除如幻智，

破三乘執。即傳真實教，顯中真理，用寂照智

，示一乘觀云爾。」

《因明注釋》下云：法華圓宗，直存是理，

不借因明立破言論。今案，他意假陳，概誠爲

顯功期慧矣。二云

《義心》云：問：諸法皆須比量成立，亦有

不要三支判定其理耶？

答：有用不用。何者，若因緣、唯識、法相等

宗，要以因明道理成立。若異此者，不成立破

故。《大乘入楞伽經》四卷云：「應說一切法

如幻如夢。」解云：幻夢二喻，喻法各別，謂

幻依因緣法，夢依唯識理也。

若成無生，及諸法空無自性等宗，宗因喻等非

所用也。且如成立依他起性是無生等，便墮惡

取空見。經云：「不應成立一切諸法皆悉不

生」也。又若依諸法本來寂靜，立無生宗，准

彼經釋，有六種過失：

一、無法可立過，如經：「一切法本無有故。」

二、宗因有體過，如經：「及彼宗因生相故。」

解云：若立一切法無生，便成於有。以宗因生故，及有法體相故。即違所立宗也。

三、待生宗壞過，如經：「一切法不生。此言自壞，何以故。彼宗有待而生故。」解云：謂所

立無生，必待於生生。體既無，待誰說言無生，故此無生言，自壞不成。即能別過也。

四、宗無所依過，所依謂有法也。如經：「又彼宗即入一切法中，不生相亦不生故。」解云：

既立量，一切法不生，今言彼不生宗法，即遍入一切有法宗中。宗中能別，復云不生，即不生宗法所依有法體相，亦不生也。既無有法體相，此則宗九過中，是所別不成過也。

五、相有違宗過，如經：「又彼宗諸分而成故。」

解云：因有三相，若少三相，則宗不立。謂宗

得成，必具三相，三相不無，故能成宗。而立

宗言，一切無生。此宗妨因，故不應立也。

六、法違理智過，如經：「又彼宗有無法皆不生

。」解云：牒所立宗也。「此宗即入一切法中

。」解云：難所立宗遍入有無諸法也。「有無

相亦不生故。」解云：約理正破，謂真理及正

智有無相亦不生，如何得有所證之理，及能證

智。此明立宗違理智也。

又彼經云：「是故一切法不生，此宗自壞，不

應如是立，諸分多過故。」解云：諸分謂宗因

喻合結也。

又《密嚴經》中卷云：「密嚴佛土是最寂靜，

是大涅槃，是妙解脫，是淨法界。亦是智慧，及

以神通。諸觀行者所止之處。本來常住，不壞

不滅。水不能濡，風不能燥。非如瓶等，勤力

所成，尋復破壞。非諸似因、及不似因之所成

立。何以故，宗及諸分，是不定法，諸宗及因

，各差別故。密嚴佛土是轉依識，超分別心非

諸妄情所行之境。密嚴佛土是如來處，無始無

終，非微塵生，非自性生，非樂欲生。不從摩

醯首羅而生，亦非無明愛業所生。但是無功用

智之所生起。出過欲界、及色無色、無想天中

閻冥之網。密嚴佛土阿若悉檀，非因明者所量

境界。」云云

又引阿賴耶識無別有性量，可見之。

尋云：《大佛頂經》，「真性有為空」比量

，豈非顯法性耶。

延久四年十一月二十五日，被始行圓宗寺

法華會，講師賴增（三井寺天台宗），問者法

印大和尚位大僧都賴信（興福寺法相宗）

問：就因明門，數論對佛弟子立量：「眼等必

爲他用。積聚性故。如臥具等。」云云爾者，敵者佛弟子付何過耶。

答：因明之義，非本所學，故不可答申之。

問：准三會大堂，被建二季御願因明門義，何不答之耶。

答：傳教大師言：「四記之答，幻智所用，三支之量，何顯法性。」云云雖學多聞，徒求勝負，有何利益耶。

承保二年十月日，講師內供奉大法師慶朝（延曆寺天台宗），問者大法師隆禪。

問：轉輪聖王具三十二相，爾者具八十隨好耶。答：不具隨好。

問：相是總，好是別也。既具總相，何不具別好耶？況有轉輪王具八十隨好。云云今何云不具。若夫立證成道理者：

宗一轉輪聖王可具八十隨好。

因一相好所攝故。

喻一猶如如來。

答：…但至于被立證誠道理者，本願聖靈，此會關白。當初南方學徒，並座因明，問答有諍。然而未被下左右綸言以前，暫可停立敵勝負之論耶。縱雖云爲因明之准的，立破之權衡。謹爲畏綸旨，不能辨申比量眞似矣。

承曆元年十二月日，講師進敷（延曆寺天台宗），問者大法師隆禪。

問：大乘論中，列念等六種秘密也。且其中依布施示現涅槃者，是何秘密意耶？進云，無說秘密意云云付之。布施有所治可對治。秘密意例如戒等五度，望所治爲對治。以證成道理思之：

宗一依布施示現涅槃者可對治。

因一秘密六度隨一攝故。

喻一如餘五度耶。

答：…但至所立比量者，御願草創之時，講會被始行之日。一宗諸德悉云，不可問答因明。爰綸言既下。暫不可問答因明者，須重奉勅立敵相諍也。然而問答，有情不可默止。今此比量，既相違決定，所以立量云：

宗一依布施示現涅槃者，應非對治。

因一秘密意除戒等五度六種秘密意隨一攝故。喻一如餘秘密等。

若爾，前後俱邪，決智無生，何爲眞能立量成所樂矣。

仁平二年八月日，被始行左大臣殿，春季御讀經御論義，玄勝（興法）對良明（山天）問之。

問：有大乘論中，釋成今般若妙典文，明十智六行相。爾者，盡無生智緣苦，何可與空無我

行相相應耶？

答：「云云。」

問：論意難知，兩方難之：若相應者，彼論中三摩地，十六行相相應時，盡無生智空三摩地，不相應云云。例是可爾，依之，唐朝人師依此文，盡無生二智，有十四行相，是空無我行相云云。若依之，不相應者，盡無生智緣苦諦時，既與空無我行相相應，例亦可爾。依之立證成道理云：

宗——盡無生智緣苦諦時，應與空無我行相相應。因——緣苦諦故。

喻——猶如法智類智等。

答者良明闡梨云：語亂理隱，不能取牒云云。即退出了。後日自門他門諸人，不受比量。俊宗出傳教，釋成不可立量之由云云。有人付共不定失，即以苦無願三摩地為不定敵。

天台人人云：源信僧都云：因明於穢土窮之云云。無實之事。

△《注釋》上云：「問：若准此例，不相應行，非實比量，亦應此過。立云：

宗——我不相應行定非假有。

因——許餘假法所不攝故。

喻——如餘實法。

答：此義難決，學者思之。」「云云

同中云：「文軌師疏，沼法師《略纂》，及

《義斷》同云：五頂為五人立此量，利涉師疏，同慈恩意。此等異說，邪正未決。」「云云

同下云：「問：言總意別，是為差別。今自

相有，即是大有。既非言總，何名差別？

答：自比違自，四相違因，以此等量，應為規模。三十六相，豈一同耶。此義未決。」「云云

既處處置未決，如何云穢土窮因明耶。

同上卷文：「若依此，應云：帶相違決定，故改本因。帶四相違故，前邪後正，此義未決。」「云云

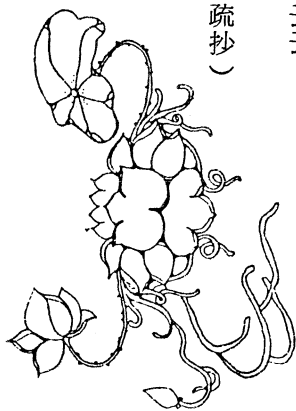
天台人人云：源信云：唯識淨土可窮，天台宗妙覺可窮之云，無實之事。

先師上綱云：源信於宗淺深者難知，瑜伽論文甚難故也。云云（文件被收官帳云云）

上綱云：見《一乘要決》文云，瑜伽文難者，增壽變易文歟。云云

本朝續往生傳云：（黃門侍郎江匡房）權小僧都源信者，：師事慈惠僧正。：其人常曰：俱舍因明者，於穢土極之。唯識期淨土，宗義待佛果。云云

（大疏抄）



平等主義的先驅者

——世尊度首陀羅種

智泉

一般所知，佛陀當時出家，是因遊四城門，見老病死而感觸良深，引發出家道心。固然這是出家近因，但是佛陀出家應該還有其他因素。佛陀住世的印度社會，階級森嚴，四姓不平等，種族歧視，職業區隔，在在都使佛陀興起打破這個不平等制度念頭，這應也是促使佛陀出家的一項主要因素。

四姓階級，排次最高的是婆羅門，是古印度的宗教徒。婆羅門爲了鞏固自身權利及社會地位，把社會分成四個階級，而把自身擺在最高地位，主張生生世世都是婆羅門種羣。次爲刹帝利羣，是國王貴族，握有國土、兵權，統

治人民。士農工商屬於第三種羣，名爲吠舍，在社會上沒有地位。第四種羣是首陀羅，是被亞利安人征服的土人，被認爲是社會上的罪人，他們一生下來，就被認定是奴隸身分，常被婆羅門、刹帝利的權勢所逼迫，沒有受教育的資格，永無擺脫奴隸機會。

四種階級的不平等，在古印度的社會已是根深蒂固，佛陀縱使不出家當轉輪王，也是無力提升吠舍與首陀羅的地位。要根除不平等制度，先要人人有平等思想，必定要從思想革新著手。因此佛陀放棄王位，出家修道，提倡平等思想。所以在菩提樹下成佛之後，就唱道：

「奇哉！大地衆生皆有如來智慧德相。」每個人都具有善良本質，這個思想延續發展結果，就是法華、涅槃所肯定衆生皆有佛性，人人都有超越婆羅門的地位成佛。不是只有婆羅門纔有資格當宗教家，人人都有修行得道的機會可能性。所以佛陀的僧團中，有由婆羅門轉入出家的，如舍利弗、大迦葉等，有刹帝利出家的，如阿難、阿那律等。也有最下種羣的首陀羅。下舉二例，可彰顯佛陀的無緣大慈、平等大悲思想。

佛本行集經卷五十三載：優婆離尊者，出生於賤種首陀羅，父親是剃頭匠，子承父業，小小年紀，就充當釋迦貴族子弟們的剃頭師。當時輸沱檀王準備命釋子五百童子出家，這五百童子卸下身邊貴重物品，贈給優婆離，優婆離接過珍貴飾品，却作是念，身為貴族的五百童子尚能捨棄權勢生活，換取清淡出家修行，我優婆離生爲賤種，還在貪念什麼！何不也學著他們出家，優婆離決定前數日，搶先到佛陀住所，請求允許出家。佛陀毫不考慮他的出身

，答應請求。稍後，輸陀檀王率領五百童子前來請求佛陀收為弟子，剃髮出家。五百童子出家以後，佛陀命五百比丘向已先出家的優婆塞頂禮，也請輸陀檀王先禮上座優婆塞，次再頂禮五百比丘。

優婆塞出家並不受在社會中的最下階級影響而在僧團居下位。這是佛陀巧妙設計一套革除社會不平等枷鎖，偉大成功一例。後來，優婆塞列入佛陀十大弟子中，持戒第一。

再者，《經律異相》卷十七載：世尊慈化旃陀羅子，也是世尊貫徹平等思想的展現。在舍衛國城裡，有一旃陀羅的兒子名尼提，事職工作就是替人除糞挑肥。一天世尊入城托鉢，特地來到貧民窟旃陀羅家。正從外面挑糞回來的尼提，遠遠見到世尊，便轉進其他巷裡去，心想，自己挑糞骯髒，不能靠近世尊。世尊遙見尼提身影，呼喚尼提，尼提說：挑糞不淨，不敢親近，不知世尊有何教誡？具有何等慈愍心與同情心，具有何等勇氣與理念，衝破階級制度的鐵欄干，肯與賤種罪人說話。世尊說：

「今天是特地到這裡來，要度你出家當沙門。尼提說：地獄、畜生、賤種、罪人也有資格出家修道嗎？世尊說：我放棄王位尊榮，捨去權貴生活，正是為了罪苦衆生。於是手執尼提，到恒河邊，沐浴身體，帶回祇洹，請上座比丘，替尼提剃髮，成為比丘。」

尼提用功辦道不懈，不久即證須陀洹果，進而阿羅漢果。六通清澈，涌沒自在。尼提出家事件，傳聞到波斯匿王耳裡，很不以為然。

竊念世尊出於釋種貴族，左右弟子也都豪門國戚，豈可身邊圍繞著旃陀羅罪人。我剎帝利種，怎能向賤種罪人禮敬呢？我當往到佛所責問。波斯匿王將到地方，見一比丘在一大方石上補納衣衫，有五百淨居天圍繞禮覲。王趨前曰：「請煩大德，稟告世尊，波斯匿王欲見世尊。」比丘聞已，沒入石中，從精舍出，傳達波斯匿王欲覲見事。之後，又從石頭涌出。告訴大王，世尊有請。波斯匿王親見比丘於堅石中出入自在，涌沒無礙，打心底驚怪敬佩。到了世尊面前，頭面禮足後，質問旃陀羅子出家的事已

擺在次問，急著問在大石上的那位比丘是誰，而有如是神力。世尊說：那位比丘是旃陀羅子，為人除糞挑肥的尼提。世尊藉此因緣，開導波斯匿王：

「猶如穢污惡，地田溝深坑，生香潔蓮華。云何大王，有目之士，當取此華不？」王言：「世尊，此華香潔，當取莊飾。」

世尊告訴波斯匿王，從今開始，亦要以四事供養這位比丘。

佛教平等，分真俗二義。真義平等，乃指宇宙本質一如。俗義平等，乃指社會現象。本文屬俗義平等。

不平等存在世間，是人類歷史永遠不得其解的難題。儘管平等口號響徹雲霄，歷久不絕。但平等事實，似乎從未在人間出現。若有，佛陀時代，以及後來嚴格遵守戒律的僧團，應該接近做到俗義平等。如六合敬，遠遠超過社會上的法律之前人人平等、教育平等，乃至天賦人權等。

八十四年十月份會務報導

(會訊第171期)

捐款芳名錄

(總計 柒萬貳仟玖佰元整)

叁仟陸佰元：曾明義

貳仟元：安定鄉同學會

壹仟伍佰元：許鏡子

壹仟元：和 尙

陳榮璧

陳明吉

王弼昭

侯漢洲

殷鳳凰

陸佰元：陳炳耀

伍佰元：謝芳玉

陳大文

蔡永輝

宋淑貞

曾雀清

肆佰元：李朝福

叁佰伍拾元：

叁佰元：陳聖道

吳尾景

石富元

郭春瑾

鄭海蓮

貳佰元：靜 慧

陳樹剛

顏玉龍

吳曼修

蔡明融

陳政維

顏高城

王蔡秋月

林宗憲

黃柳英

陳會金治

陳永漢

顏高龍

林麗樹

柯錦燕

朱義芳

莊陳華玉

陳旻豐

陳照賢

吳王鳳治

石馨文

郭夏碧

慈 琴

陳其彬

楊懷本

陳永川

楊文信

吳雅萍

蔡錦雀

陳政宏

顏高盛

吳福成

李林卿烟

蘇慧貞

方偉倫

陳秀月

王秀利

方英蕊

羅 仁

鄭茂林

韓聲瑞

陳雅慧

顏美珍

蔡德坤

黃致榮

賴金滿

陳蕙草

陳俊竹

楊怡萍

陳永芳

王惠民

吳阿滿

侯坤隆

陳怡青

陳素進

王昭仁

傅冠智

李雪梨

陳廖恨

王芳珍

方貞惠

黃延輝

黃豐隆

許志鋒

羅黃慧香

許瑞吟

王巧英

王大德

黃麗珠

董水治

陳昭孔

陳永芳

陳寶珍

陳世潤

吳朝貴

蔡金鳳

侯坤成

84年11月份收支明細表

收	上月結存	\$143,608	90
入	本月收入	\$ 72,900	00
	收入總計	\$216,508	90
支	文化教育支出		
	福田雜誌第 113 期印刷費用	14,200	00
	福田雜誌郵寄費用	4,526	50
	劃撥代金手續費	120	00
	供僧醫藥費	3,000	00
濟	助支支出		
	洪 粹 燦	2,000	00
	蔡 金 李	2,000	00
	歐 良 謀	2,000	00
	吳 蔡 怨	2,000	00
	陳 月 娥	2,000	00
	吳 其 田	5,000	00
	傳 興 明	5,000	00
	楊 國 龍	5,000	00
	陳 正 德	5,000	00
	段 莉 義	5,000	00
	鄭 有 菊	5,000	00
	吳 春 德	5,000	00
	潘 雅 峰	5,000	00
	楊 雅 玉	5,000	00
出	支出總計	\$ 76,846	50
	本月合計	\$139,662	40
	收支比較	105.4 %	

壹佰元：

慈 蘇

陳彩鳳

陳山鉄

楊世傑

楊世傑

楊世傑

楊世傑

楊世傑

楊世傑

楊世傑

葉子瑛

許素悅

郭松山

郭松山

郭松山

郭松山

郭松山

郭松山

郭松山

郭松山

郭松山

會 禎

呂明儒

陳志明

陳奕霖

陳奕霖

陳奕霖

陳奕霖

陳奕霖

陳奕霖

陳奕霖

陳奕霖

劉翠芬

陳江山

陳金鈿

陳寶蓮

陳寶蓮

陳寶蓮

陳寶蓮

陳寶蓮

陳寶蓮

陳寶蓮

陳寶蓮

陳彩琴

顏愛娥

楊博什

楊博什

楊博什

楊博什

楊博什

楊博什

楊博什

楊博什

楊博什

葉信賢

郭秋燕

杜琮翔

洪登儀

洪登儀

洪登儀

洪登儀

洪登儀

洪登儀

洪登儀

洪登儀

郭秋蘭

杜衛星

洪登儀

洪登儀

洪登儀

洪登儀

洪登儀

洪登儀

洪登儀

洪登儀

洪登儀

洪登儀

洪登儀

洪登儀

洪登儀

洪登儀

洪登儀

洪登儀

洪登儀

洪登儀

洪登儀

洪登儀

會長：顏高龍
副會長：鄭海英
孫申娥

會功德福田寺然湛



11月份救濟事蹟

1. 吳其田先生：住南縣楠西鄉中正路二八八巷五十一號，四十六歲。罹患糖尿病已二年多，此次因發燒不退，經急診送至內科加護病房觀察，診斷為泌尿道感染併敗血症，引起其他功能嚴重失調，吳先生平日務農，亦為家中主要生計者，除自費醫療外，生活亦為問題，本會輔助生活費用伍仟元整。
2. 傅興明先生：住南縣永康市復興路一二巷三十三號，七十五歲。為職業軍人，五十歲退休，平日生活費由退休俸支出，二年前右眼失明，今年六月下肢無力站立，至榮民醫院治療為鼻咽癌，後因胃疾發作開刀不治死亡，因家無恆產，無力負擔醫療費用，本會幫助喪葬費用伍仟元整。
3. 楊國龍先生：住南縣永康市中山北路一六四巷一六〇弄二十號，三十八歲。原為水電工人，其妻女工，現因照顧楊先生，無法外出工作，一家五口租於公寓，組織小家庭，三位小孩均就學中，罹患直腸癌，併發下消化道出血，家中經濟從臨時急難，變成長期生活困境，本會輔助生活費伍仟元整。
4. 陳正德先生：為一游民，住址不詳，三十六歲。十一月五日下午二時左右於開元路陸橋摔下，身受重傷意識不清無法溝通，目前單身無職業到處流浪，僅知有一大哥為殘障者，平時居住在廢棄貨櫃屋，無法聯絡，目前因身插尿管，頸部開一氣管無人照顧，只好請二十四小時看護，本會協助看護費用伍仟元整。
5. 段莉莉女士：住南市北門路二段二一七巷三十二號，三十七歲。本會於十月份曾輔助過，因境況特殊，所以列入追蹤個案，發生車禍癱瘓，無法行動，且無親人可照料，本會輔助平時生活費用伍仟元整。
6. 鄭有義先生：住南縣新市鄉大社村二九四號，三十九歲。為垃圾車司機，平日即有情緒不穩定狀況，此次服毒自殺，導致嚴重急性腎衰竭，家中祖母臥病不起，其父車禍行動不便，其母罹患狹心症，另有三個小孩就學中，因鄭先生為家中經濟主要來源，現入院經濟即告中斷，本會輔助生活費用伍仟元整。
7. 吳春菊女士：住嘉義縣番路鄉江西村十三號，三十四歲。平時以務農為業，罹患風濕性心臟病開刀，其夫亦因家中、醫院二邊奔波導致肝病復發胃出血而入院，婆婆亦罹患癌症也入院，全家皆為依賴人口，經濟陷入急難，本會幫助急難費用伍仟元整。
8. 潘德峰同學：住高縣甲仙鄉中正路一二九巷十八號，十四歲。父母離婚，由父親獨立扶養三個小孩，平日以打零工，捉溪邊魚蝦貼補家用，祖父中風多年行動不便，因罹患急性闌尾炎開刀，傷口惡化，本會協助生活費用伍仟元整。
9. 楊雅玉同學：住新化鎮豐榮里五十五號，十二歲。父母雙亡，由祖母扶養，家境清寒，本會助伍仟元整。
10. 本會固定幫助戶：洪樺燧先生、蔡金李女士、吳蔡怨女士、歐良謀女士、陳月娥女士，以上各貳仟元整。



佛隴茅蓬 吊魚花

● 贈 閱 ●

■ 中華民國八十四年三月十五日出版
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