

福田

121

無常力甚大
得道及未得
非巧言妙寶
如火燒萬物

愚智貧富貴
一切無能免
非欺誑力諍
無常相法爾

— 大論 69中



卍 佛教月誌 卍

✘台北縣石碇鄉慈航佛學院招生，8月11日考試。

✘台中市慈善佛學院招生，7月7日與8月25日兩次甄試。

✘台中市南普陀寺住持廣化老和尚，6月7日入滅。7月14日舉行傳供讀頌大典。

✘台北新店常春樹書坊，致力於出版佛學圖書數百種。

✘台北市五眼護盲協會，7月7日在台北縣坪林鄉舉辦第五次明盲聯誼大會。

✘南投縣國姓鄉淨蓮禪寺，分別於7月6日及16日，舉辦佛喜兒童夏令園。

✘台南縣玉井鄉感恩精舍，成立女眾佛學院招生。

✘台北市大乘精舍，出版默如法師著《占察善惡業報經論》。

✘桃園中壢圓光佛學院，7月28日舉行畢業典禮。

✘花蓮祥德寺於6月30日在台南市舉行萬眾懺摩法會。

✘台南市廣慈院，6月4日起，每星期二晚，請覺蓮法師說「禪話」。

本期目錄

封面：文：大論中

圖：五台秋色

1 ● 佛教月誌

2 ● 走過學佛之路(一).....何世亮

5 ● 天台山外看天台(七).....明了

8 ● 原始大乘的成立年代及成立地.....依靜谷正雄著
榮煇語譯

15 ● 妙法蓮華經玄義試譯(四).....天台智者大師說
蘇榮煇語譯

20 ● 德清在叢林中的崛起及其奮鬥的途徑.....江燦騰
——北遊的參學歷程與攀緣宮廷

24 ● 只見四山青又黃的大梅法常禪師.....曙壽

26 ● 福州鼓山湧泉寺小統計(下).....陳聖璋

32 ● 現量品(續完).....明性

33 ● 八十五年六月份會務報告

封底：佛隴茅蓬 四季桂

走過學佛之路

(一)



何世亮

一、平常心

「小張！最近文化中心有在舉辦靈療學會，聽說在靜坐中可以使靈魂出竅，還可以治療百病，我們一起去參加好嗎？」朋友非常好意地邀請著。

沒料到小張一口便回絕了：「不要！不要！我不要再參加任何靈魂學會了！」

朋友很訝異地說：「爲什麼呢？你以前不是很喜歡參加這類的學會嗎？你對神秘的學問

不是很感興趣嗎？」

但是小張還是一口咬定地說：「什麼神秘不神秘的，我以後永遠不再參加了。」

× × ×

爲什麼小張抱著這種強烈的否定態度呢？

原來是他在修行的過程中，遭遇了許多嚴重的挫折，使他不敢再輕易嘗試，……還記得五年前，小張因爲精神上的空虛而接觸了佛法，開始還能感受到心靈的清淨及充實，但是後來

小張覺得佛法並不實用，譬如說像考試的成敗，佛法幾乎派不上用場，又有一次小張碰到了情感上的挫折，以佛法的立場也只能看破一切而已，沒有辦法積極去解決生活上的煩惱，於是他便轉而追求神通，期望藉著神通來改變事實，使事事能夠盡如人意。

首先吸引他去學習的法門就是佛教的密宗，他老遠跑到台北去參加密宗的灌頂，又多次接受了法王仁波切的加持，最後他又持誦了好幾十萬遍的準提咒，但是並沒有特別的感應，於是他就去請教密宗上師修法的秘訣。

上師說：「修持密法主要不在於事體的感應，而是在清除我們內心的貪瞋痴，所謂增益法就是增進自己的智慧及處事的能力，所謂敬愛法就是保有慈悲喜捨的精神，以維持人際關係的和諧，所謂降伏法就是降伏自己內心的貪愛及我執，……。」

但是一心一意追求神通感應的小張，並未信服上師的一番開示，他內心低咕著：「修持密法若沒有神奇的感應，那麼花了這樣長的時間

間去修行，不是很浪費精神嗎？」小張的腦海中幻想著神遊淨土世界，天女散花，守護神本尊的降臨，或者突如其來的橫財……。

× × ×

這時候恰好有某大報刊登某大師在中部舉辦超能力的發表大會，小張看到了非常高興，迫不及待地跑去報名參加，原來這是從日本傳來的一種靈療技術，可以用電氣打通任督二脈，也可以開天眼，看到肉眼不見的神奇景象。

超能力的老師在小張身上的幾個穴道放上了電源，然後就按上了電鈕，電氣很快地發動了，很奇怪，小張的體內漸漸產生一股暖氣，從腰部上昇到頭頂，全身感到很舒暢，「這下子終於有所成就了。」小張默默地喜悅著，手舞足蹈地跑回家了。

爾後小張每天下午下班回家之後，便趕快到房間靜坐，希望使體內的那股熱氣不斷地加強，以至於能夠打通奇經八脈，並達到神通的境界。

但是好景不常，某天小張發覺上昇到頭頂

的那一股熱氣突然降不下來，只要他一集中精神，全身的氣血就會凝聚在頭部，後來情況更加嚴重，只要他稍加思考，或者看報章雜誌，氣血很快就上衝頭部，連晚上都無法睡覺，長期煎熬的結果，小張患了失眠症，再也無法忍受了。

他回去找超能力的老師，看看問題如何解決，起初老師很有自信地認為這種情況很常見，只須再一次的電療即可恢復正常，於是老師又重新幫他靈療一次，但是不做還可，做了之後情形更加嚴重，平時耳朵嗡嗡的，還可以聽到幻音，這被老師稱為開通天眼或天耳的前驅，對小張而言却是備受困擾，沒辦法專心工作，老師最後也無計可施，只得請小張另找高明。

× × ×

小張失望極了，他找遍了中醫西醫，都不見療效，依據中醫的理論，這是一種氣血不和的症狀，應該服用使心腎之氣相交的藥物，依據西醫的論斷，這是一種自律神經失調症，必須使用鎮靜劑，等於把他當作一個精神病患處

理，至於其療效大都十分短暫。

小張轉而尋求靈通的人士幫忙，有一個自稱某某仙人的通靈者，一看到小張的臉就當下斷定說：「你被施了符咒，有鬼魂附身，所以身內的氣血大亂，必須要消災改運，把鬼魂除去，才有辦法使身心痊癒。」

小張半信半疑：「這是什麼樣的鬼魂？」

半仙說：「這是一個武士的鬼魂，與你前世有冤仇，這世剛好要來討債。」

小張說：「那麼要如何化解這段冤仇？」

半仙說：「平時要懺悔自己的業障，多行善積德，有機會的話就參加一些寺廟的超度法會。」

由於半仙所提出的方法頗合於正統佛法，其中也沒有斂財的嫌疑，小張開始有了信心，往後他就時常跑道場參加懺悔法會，希望把冤親債主化解掉，有一次在做完法會之後，他請教法師說：「我為什麼會罹患這樣的疾病，難道追求神通也是錯誤的嗎？」

法師說：「追求神通與追求名利一樣，其

內都在潛藏著很大的貪欲，所以很容易走火入魔。」

小張說：「那麼佛經上所記載的神通變化，難道都是騙人的嗎？」

法師沒有直接回答這個問題，却反問小張說：「你認為現代的科學是否也是一種神通呢？」

小張若有所悟地說：「對啊！我怎麼沒有想到，科技的成果也是一項不可思議的神通啊！」

法師說：「科技的發展有沒有為人類帶來幸福？」

小張說：「科技為人類帶來幸福，同時也為人類帶來災禍。」

法師說：「沒有錯！科學不管如何發展，人類永遠不會滿足，最後則會造成災禍，同樣的，神通也一樣無法滿足人類的欲望，最終則會導致誤用。」

小張很驚訝地問說：「神通既然沒有辦法滿足人類的欲望，那麼世間上還有其他的什麼

東西可以完全滿足人類的欲望？我們人生所要追求的理想是什麼？我們學佛的人所要修行的目標又是什麼？」

法師微笑地說：「不用追求什麼，只要心滿意足即可。」

小張突然說不出話來，他感覺內心有股新生的希望在躍動，但却無法表達出來，最後他請教法師說：「我應該如何治療自己的疾病？」

法師說：「心病還要心藥醫，生活只要保持平常即可，不必再靜坐，每天步行幾公里，使心情放輕鬆，身心便能漸漸恢復正常。」

× × ×

小張遵行了法師的勸言，把日常生活平常化，不再靜坐，也不再追求神通，每天只是祈望著：「假如我能每天正常地吃飯、工作、睡覺、思想，我就心滿意足了。」平常的生活對人們來說或許充滿著厭倦與無聊，但對小張而言，却是一項奢望及祝福。

偶而小張也出外去參加健行活動，他第一次看到大地是如此美妙，它有各種不同的綠色

、黃色、紅色，不只是昆蟲、鳥兒、花草樹木、岩石的色彩變化令人驚奇，連自己的念頭起伏也是多姿多采，有時候靜靜地坐在溪邊，看那溪水流過，激起了輕柔的漣漪，拍出各種不同的美妙音符，多麼令人神往。

這樣足足經過兩年的時間，小張的毛病才漸漸痊癒，經過了這一番的折騰，小張更深刻地體會了平常生活的意義，所謂「平常」並不是一般人忙忙碌碌的日常生活，通常一般人並不安於平常的生活，他們只是出於無奈，若稍有機會，人們總是希望脫離平常，而去追求不平凡的生活，真正的「平常心」是以平常的生活為樂，從日常生活中的平凡事去發掘神通妙用，從超越自己轉變成接受自己，到完全的屬於自己，這乃是真正的平常。

鎔鑄佛法原理，
型切因明演算。

天台山外看天台(七)

明了

化法四教的思想與特色

佛陀教化衆生的內容天台宗稱之爲化法。天台智者大師把佛陀一生說法內容分爲藏、通、別、圓四種教化，即是藏教、通教、別教、圓教四教。化法四教因爲含蓋了全部佛教思想所以內容非常豐富和廣泛，天台宗思想特色也在化法四教，要全部解說不容易所以本文僅將四教所弘揚思想和實踐方法來說明，其他天台思想所涉及及化法四教的，另文敘述。

一、化法四教的思想：

藏教弘揚阿含經的思想，通教弘揚般若和中觀思想，別教弘揚唯識和佛性思想，圓教弘揚《法華經》和《涅槃經》的思想。

(一)藏教：其思想即是原始佛教及小乘佛教，以現代佛教思想分類是原始佛教、部派佛教及小乘佛教，其中思想以阿含經內容爲主。

藏教具有出世傾向，對世界採取負面及消積的態度，它主張捨棄現實世界。佛說的四聖諦是苦諦、集諦、滅諦、道諦，是佛教基本教義，苦、集二諦專講世間法，屬生死界的事情，滅、道二諦是從出世法來說的，專講還滅的問題。前二諦是「因」，後二諦是「果」。藏教將「苦」、「集」、與「滅」、「道」看作爲生滅次第的歷程。由於滅除「苦」、「集」的因，可得出涅槃解脫之淨果。此即是「滅」、「道」(果)的出現乃依於「苦」、「集」(因)的消失。因此我們可以引申如下結論：理想(還滅的理想世界)的實現，是依於現實(生死輪迴的現實世界)的捨棄。如此將苦集的生死輪迴與滅道的還滅解脫世界明確劃分，甚至對立起來的做法，此即暗示：若要滅道的境界，必須放棄苦集的世界。

藏教看世間生滅現象從「實在」出發，生是實在地生，滅是實在

的滅。生與滅是不能共存的，是對立的。由是藏教對世界便走上決絕的態度，在實踐道路上則要求與苦病煩惱的世界分隔開來，得到解脫後也不會回到這世界進行度化衆生的工作。對此世界之捨棄是一種絕對的捨棄，即永遠住著於寂滅的世界。此為藏教對四諦的理解，智者稱為「生滅四諦」。

藏教之思想是「空」，此空乃無自性義之空，藏教對空的體悟是採取與世界分離的態度，而不是當體圓融的眼光來看事物那種無自性的性格，偏向以虛無主義的眼光看這「空」，以為空是實在的「空」，而緣起的現象世界則是實實在在的「有」，在這種眼光下，它以實相與現實世界是分隔著的，也因此藏教強調「性空」的一面，而忽略「緣起」的一面。也認為「緣起」的事象與「性空」的實相是兩樣不同的東西，兩者分割開來。

智者大師認為藏教對四諦看法是單向的，其宗教取向只是由苦、集過渡到滅道，由流轉到還滅，它不能使人由還滅後返回流轉的世界，更不願在流轉的世間興起教化的宗教工作，急速地單向的自己涅槃去了。

(二)通教：其思想是般若和中觀思想，即現代佛學分類之初期大乘佛教之般若經系及龍樹菩薩之中觀思想。

通教思想之別於藏教的地方乃在於它能扣緊「緣起」和「性空」，去把握事相的本質。所以通教能見事物的「無自性」的一面，也能見到事物「緣生」、「假有」、「假生」的一面，因此不會落於一無所有的虛無主義中，因此對世界不會採取捨棄或分隔的態度。通教認為世界是緣生的，所以事物的生起只是「假有」和「假生」，而事象

的熄滅亦非實在的熄滅，不過是「假滅」而已。人若能悟此「假生」和「假滅」，「幻有」和「幻滅」之理，自不會捨離此現實世界，而心靈亦可流通於現實與理想世界之間。由此人亦可在保存世間法的前提下求取涅槃境界。

苦、集、滅、道四諦也可分為二諦，苦、集兩諦是「緣起」的俗諦，滅、道二諦是「性空」的真諦，所以若以緣起性空的立場來看四諦，通教認為事物既為緣起緣滅，則世界之種種現象及苦病煩惱亦為因緣和合而生，因緣相散而滅，因此智者大師認為通教之人之所持四諦觀是無生四諦。

以上可見藏教和通教之真理觀都是「空」，但是藏教僅重視「空性」不見「緣起」，通教對「空性」和「緣起」都見到，修持方法也用上了，所以觀點不同。

通教既然以中觀思想為真理，當然也言及「中道」，但通教之「空」與「中道」並非處於平列的位置上。按通教之說法，「中道」乃依附於「空」這概念下說的。所謂「空」即一切邪見之否定，超越一切相對見解，以顯現絕對的理念境界。「中道」的提出乃針對「有」、「無」兩邊的「邊見」，目的在強調「空」的超越兩邊之義，如此「中道」可說是空義之補充說明，中道之作用是確定空的性格及義理。因此通教所言之「中道」與別教及圓教之「中道」佛性不同。

(三)別教：其思想是唯識及佛性一系列。以現代佛學分類是中期大乘佛教思想，尤其如來藏一系之思想。

別教與「藏」「通」二教不同的地方乃在於別教以「中道」為真理觀，並且將「中道」等同「佛性」，因而有所謂「中道佛性」二觀

念。但重點在佛性。藏、通二教所重之空，焦點乃在客觀事象之本質，傾向於客觀方面；而別教所重的佛性，則偏重衆生成佛覺悟的潛能，佛性，即是內在之主體性的一面。同時別教雖亦言「空」，但却以「不空」來表示佛性，佛性「不空」。這裡「空」與「不空」並沒有邏輯上的矛盾，按別教來說佛性是一種潛能，為成佛的基礎，並且它具有能動性，能在世間興起各種作用，轉化世界，具有無量功德，而「不空」便是指這種功德。由於空與不空所言的對象不同，所以兩者並沒有邏輯上的矛盾。

別教的真理觀為「中道佛性」，即以中道等同佛性。佛性乃人內在成佛的潛能，具有主體方面的意義，別教既以中道為真理，而中道又等同佛性，由是真理不但為客觀方面的，並且也是主體的、內在的。

別教之真理觀為「中道佛性」，此教乃專為菩薩而施設，所以別教的經論亦多記載菩薩以各種不同法門教化衆生，天台宗認為別教之四諦為「無量四諦」，以「無量」法門教化衆生，在無量法門中，為了保證每一衆生最後皆能達致涅槃，別教特地建立了「佛性」遍在的說法，表示每一衆生都有佛性。因將佛性和中道等同起來，只要體證中道之真理，內在的佛性即能顯發出來，其方法雖然漸進的，評定其價值是「拙」劣的，但保證一定成佛。

四圓教：圓教思想是《法華經》和《涅槃經》。《法華》在初期大乘佛教出現，《涅槃經》在中期大乘佛教出現，天台宗為何列為圓教呢？有何依據？經是有：《月燈三昧經》諸行（藏）、訶責（通）、煩惱（別）、清淨（圓）；《涅槃經》四不可說，生生不可說（藏）、煩惱（別）、清淨（圓）；《涅槃經》四不可說，生生不可說（藏）、生生不可說（通）、不生不可說（別）、不生不生不可說（

圓）。但天台智者大師是四依弘經大士，靈山親承，在解釋佛法上自無須求典證於某經某論之中。如《四教義》中則因三觀，三觀亦因四教，漸推漸進終達歸於一心。所以圓教雖然以《法華經》及《涅槃經》為主要思想，其他佛學思想和智者自悟之真理也在其中。

圓教的真理觀也和別教一樣是「中道佛性」，但兩者在實踐上不同，圓教採用體證真理方式是要人在剎那間將中道佛性呈現出來，完全一下了地把握真理的整體。所以其四諦觀為「無作四諦」。

圓教認為人生命中具有無明煩惱，這些煩惱障蔽了人本有佛性，人若要覺悟成佛，便必須克服它。其克服方法在講求瞬間地將種種煩惱克服，不是斷斷地克服。又圓教則以為煩惱未必對覺悟構成障礙，圓教教我們要做的就是超越或控制它，而不是消滅它。此外圓教更主張利用這些煩惱來教化衆生。實際上天台宗主張以煩惱作為教化工具，作為一種「法門」來處理。這種對煩惱的理解可說是一大突破。佛教對煩惱或惡的有兩種處理，一種是必先掃除惡的，然後才能得善。這是善惡不相容的觀點。另一種是以惡的作方便法門去教化衆生，此則為善惡共存的觀點，這種以惡為法門，作為工具，而加以利用，進行化導工作，不加以消滅，是天台宗圓教的特有觀點。

（本文未完，實踐方面待續）。



一九九六·六·二於台北市

原始大乘的成立年代及成立地

靜谷正雄著
依 觀譯

關於「原始大乘」的成立年代，如上來已屢屢言及，由於有燃燈授記的傳說，而釋迦菩薩的觀念也有某種程度的成立，因此，其年代大約是在西元後一世紀。如此論定的理由是：燃燈授記及「菩薩」一語的登場並不很早，最早不能早於西元前一百年，若是如此，則修習菩薩之道的「原始大乘」，其生起應置於其間將近一世紀的歲月。又從後漢支婁迦讖、安玄、支曜所譯經典內容的多樣性及豐富看來，「原始大乘」之成立，最遲不晚於西元一世紀。又由於新思想的成立，有其萌芽期、獨立發展的發展期，因此，筆者對於「原始大乘」及「初期大乘」的成立年代，曾有如次的推測（註1）：

原始大乘

萌芽期	紀元前一〇〇～一	紀元後五〇～一〇〇
發展期	紀元後一～一〇〇	紀元後一〇〇～二五〇

右列年代的推定，今仍無所更動，從而，在依據推定「原始大乘」成立於西元後一世紀上，試著探究其成立地的問題。雖說是「原始大乘」，然其中有的是佛塔信仰，有的是彌陀信仰；有尊重二乘的，也有像《阿閼佛國經》那樣，持批判態度的。一般說的是六波羅蜜之實踐，但也有像《金剛般若經》那樣，專說般若波羅蜜。強調佛塔供養之功德的，非常多，但也有強調受持《阿閼佛德號法經》及「般若波羅蜜法門」之功德勝於佛塔供養的。也有勸勉讀誦「三蘊（三品）法門」，晝夜六時於十方現在諸佛前悔過的。更有出家菩薩中，以文殊菩薩為象徵，專注於修特定之三昧者。如此多樣的信仰、思想，並非一時間全都出現，而是於西元後一世紀初，或世紀末出現。不過，無可否認的，在一世紀後半至末葉，全部都成立了。

「原始大乘」究竟成立於何地？是個頗為困難的問題。今只能收

集較可能成立的條件及情況證據，以條件及情況證據最多的地方作為成立地，此外別無他法。而這種地方又在何處呢？筆者認為是在西北印度。以下是筆者認為是在西北印度的幾個情況證據：

1. 因燃燈授記的傳說而引生「菩薩」一語，又因燃燈授記的傳說，其後產生以作佛授記為主題的傳道說。而此燃燈授記傳說的發生地，是在西北印度文化圈內的龍樹山，又，表現燃燈授記的雕刻遺品，也都出現於西北印度。

2. 從記錄西元前一世紀到西元後一世紀間，造立佛塔及供養佛塔的碑銘看來，摩突羅及龍樹山之間發現的碑銘，載有「為供養一切諸佛」而行此福業。此中的「一切諸佛」，如高田修博士所說：「不能解為是基於大乘思想的無量十方現在諸佛」（註2），但也沒有根據認為這是小乘的。西元二世紀的摩突羅造像銘中，大眾、正量二部承認這種表現，而大眾部承認有現在他方佛。從碑銘中可知有部不同意這種表現。從有部反對，大眾部承認這種情形，即能看出兩者教義上的相違（註3）。或許是像有部那樣，將過去、未來諸佛及現在的釋迦牟尼佛一佛包括在「一切諸佛」之中，但也應有認為是指三世十方諸佛的。在短短的捐贈銘中，膽敢刻此語句，應有其重大意義。「供養一切諸佛」是《菩薩本業經》中初發意菩薩十學之第一，《華嚴經》〈十地品〉中初地菩薩十願第一，普賢菩薩十大願之第一至第三願，

因此，碑銘中的「供養一切諸佛」，必然與「原始大乘」有關。又，同一時代，其他地方的碑銘，並沒有這樣的表現。

3. 塔克西拉達磨西卡大塔境內發現的銀薄板銘（註4）為西元七十九年之物，銘文中顯示有奉祀單獨菩薩像的「菩薩堂」（*bodhisattva-griha*）存在。銘文又記載於此「菩薩堂」奉祀佛舍利，乃「為供養一切諸佛，供養諸辟支佛，供養諸阿羅漢」（*sarvabuddhā pūyae pracegabuddhā pūyae arabatāna pūyae*）。高田博士認為此菩薩堂是「奉祀因位釋迦菩薩像」的堂宇，所說的諸佛、辟支佛、阿羅漢，是小乘的，至少是在傳統佛教範圍之內（註5）。但是，此菩薩像並非佛傳圖內的某一彫像，可能是單獨的禮拜像，因此，可能在佛像逐漸產生時，亦即相當早的時期，已有這類菩薩像的造立。由此看來，與其說它是以傳統部派佛教之教義為背景，不如說其背景是應大眾之要求的「原始大乘」。又，佛、辟支佛、阿羅漢三者固然是部派小乘所承認的三乘之果。但如同上來所屢述，「原始大乘」也是承認三乘的。此銘文雖是一篇長文，但沒表明其為部派所屬，而同樣承認三乘的 *Chārsadda* 出土的舍利容器銘（註6），也沒表示為部派所屬。*Kalawān* 出土的西元七十七年銅板銘（註7），記載資產家（*grihapati*）之女為一優婆夷，其於屋塔內（*gahathuba*, *Skt. grihasūpa*）奉祀舍利，並捐與說一切有部，而此舉僅為「供養一切

衆生」，並不像銀薄板銘那樣，說是爲了供養一切佛、辟支佛、阿羅漢。時代相同、地域相同（同樣在塔克西拉境內）、行爲相同（奉祀舍利），但一種出現，另一種不出現，這不能視爲偶然的現象。然而，不能認爲此「諸佛」一語，係包含阿彌陀佛之類的現在他方佛，也不能認爲在阿羅漢道、辟支佛道之外，已承認有勸勉凡夫菩薩作佛的菩薩道（或佛道），且以此爲前述那種表現之背景。要言之，雖不能以此爲「原始大乘」之證據，但也無法證明其爲小乘。總而言之，作爲敬重供養之對象而併舉佛、辟支佛、阿羅漢三者，其立場與「原始大乘」之主流相同。

4. 有愛好像授記那樣，對未來加以保證的思想存在。前揭塔克西拉銀薄板銘中，最後刻有「汝之正施捨（*Samyakparitṛāṇa*）」，導（汝）入涅槃（*Nivāṇa hotu aya de samapariṇāga*）¹⁰。Konow認爲此文的捐贈者是用第二人稱，因此，很可能這是達磨西卡大塔或與「菩薩堂」有淵源的某一教團領導者，用以對捐贈者作保證與祝福。捐贈給說一切有部的 *Kalawān* 銅板銘之末尾也刻有「（此福業可帶來）涅槃之證得（*Nivāṇa pratīti hotu*）」¹¹。這也是對捐贈者的祝福。當然這不是授記作佛，但涅槃是佛教中最高價值，如今有加以保證的表現，自是由於捐贈者對此有所求，而上座部的有系也不得不因應此要求。雖然這只是資料而已，但可以覺察出在第一世紀

中葉時，佛教徒對自己的宗教行爲，很強烈希望獲得保證。碑銘雖是出土於塔克西拉，但也可以說這種情況遍及於西北印度全境。由此而導致燃燈授記說流傳開來，並因此燃燈授記說而產生諸多宣傳佛塔信仰的作佛授記說。這類作佛授記說，是產生「無論是誰，皆是菩薩」思想的一大要因，所以可能產生「原始大乘」的地點，是在西北印度。

5. 如本章第一節所述，諸如「爲利益安樂一切衆生」這種利他性的表現，初見於碑銘上的，也是在第一世紀的西北印度。在短短的銘文中，右列這種敘述，雖說極爲簡單，但其願利益安樂諸人的意識可說非常強烈。

6. 在捐給佛塔的銘文中，有「願無病痛」（*arogadakṣiṇayae*）之敘述的，也是以西北印度爲最早。這種語句的使用，幾乎像「爲利益安樂一切衆生」那麼廣泛，則是在西元後二世紀的摩突羅碑文中（註8）。除了西北印度及摩突羅之外，並無這類碑銘出土。而最早出現的資料，是塔克西拉的 *Shāhpur* 村出土的銅板銘（註9）。此銘文中，記載某一政府官員與其妻共同建立 *thuba*（*stūpa*）。從書體判斷，其年代不晚於西元前一世紀。年代上較晚的，是屢次提及的塔克西拉銀薄板銘（西元七十九年）。此銘文載曰：願自身無病痛，以及統領塔克西拉之王亦無病痛。除此二例外，從二世紀到三世紀，計有五個銘文（註10）有此敘述。而西北印度佔壓倒性的多數。無病長

壽是凡人通願，舊來的佛塔信仰雖視之爲次要的功德，不過總是自古就已提及。而實際上印度其他地方，看不到使用這種語句的例子。有人認爲右列二例的捐贈者是希臘系或貴霜系人，亦即非印度人。但非印度人的捐贈也見於南印度的窟院，因此，僅僅這點，並不能說明什麼。不習慣印度風土的異邦人，特別擔心疾病的侵襲，而西北印度由於不斷地有軍事發生，以及從事交易的商人到訪，因此，常爲瘟疫所惱。又，西元前後，塞族在西北印度的統治權漸生動搖，西元二十五至五〇年間，*Parthia* 族的 *Gondophares* 統領西北印度。馬歇爾根據塔克西拉的 *Sirkap* 遺跡地層的變化，推定西元二十五至三〇年間，當地曾發生大地震（註11）。在有瘟疫侵襲，以及新舊統治勢力交替，在在地印度人與希臘、塞族等外來西方民族組成的社會中，若再發生了大地震，從中產生因應此狀況的新宗教思想是必然的。西元五〇年間，西北印度爲 *Kujula Kadphise* 率領的 *Kushana*（貴霜，中國的大月氏）族入侵，爾後，在貴霜人治理之下，中國、西方諸國及印度幾個地方，聯結成一個繁榮的迴廊地帶。當然箇中存有種種問題，但在特別支持佛教的都市商業社會層中，是處於迎向生意盎然的時代。從這樣的社會中，很難指出它與阿彌陀佛極樂淨土的觀念有關連，但要認爲這是個容易產生像極樂淨土那樣，取代舊有婆羅門教的新樂園思想的社會，則無不可。

7. 最早製作出佛像。高田修博士指出：「關於最初的佛像出現時期，當然還沒有定論。但就犍陀羅佛像而言，大抵可以推定是在第一貴霜朝治理的前期，即西元一世紀末葉。而摩突羅佛像中，其最早的佛傳圖亦不能早於西元二世紀初期（註12）」。此中的西元一世紀末葉，若將塔克西拉銀薄板銘（西元七十九年頃）的「菩薩堂」，解爲是奉祀釋迦菩薩的堂宇的話，由於此像是單獨的禮拜像，如此一來，其古印度將更爲古？關於打破不表現佛像的傳統而製造佛像的原因，由於最初期的佛像其容貌爲希臘式的（或羅馬式的），或許其因之一是訂製者及製作者爲西方出身的，也未可知。但是，開始造像後，急速擴展開來的，應是由於西北印度的佛教徒對於比起舊來的佛塔、足跡、聖樹、法輪等象徵物，更熱切希望見到人類相狀的佛陀所引起的。生於無佛之世，不能親自見佛聞法的嗟歎，由於禮拜佛像而略得舒解。佛像出現在西北印度，這表示包括西方出身的佛教徒在內，此一地區的衆人，強烈希望的佛是現在的、具體化的、人格化的。像彌陀佛這樣現在佛信仰的成立，可以說以這種強烈的期望爲其背景。

8. 在西元一世紀的西北印度，主張因對最高神誠信而得救贖的印度教宗教思想中，混入了波斯的祆教等西方宗教思想。關於彌勒及阿彌陀佛的思想，屢屢有人論及係受自西方宗教思想影響，而觀音信仰中的民衆性、異教性的性格，則不能說沒有印度教的潛在影響。

上來所揭八個論點，也只是情況證據而已，且未必極為正確。然而，西元一世紀的其他地方，並沒有類此的情況證據。「原始大乘」從佛塔信仰發展出來，佛塔信仰也盛行於當時德干西北部的窟院地區，大凡佛教流行之地，即盛行佛塔信仰。但是，無論在德干的窟院區，或屢被視為大乘發祥地的克里斯那河下游的案達羅，吾人不見有表示燃燈授記的彫刻遺例，也不見有「為供養一切諸佛」、「為利益安樂一切眾生」之語句。由於東西方貿易之頻繁，帶動了都市區商業社會層的繁榮，在德干窟院區、案達羅或恒河中游的都市都可見到這種景況，但在這些地區中，社會沒有大變動，印度式的傳統還是優越的。佛像創始的榮譽不出於此地，取代舊來天界的樂園淨土說也不產生。而西北印度中，與燃燈授記有關的，以及有關釋迦菩薩本生的聖跡，其數量佔壓倒性的多數（註13）。《西域記》卷十一恭建那補羅（Konkanapura）國條記載：王宮側大伽藍中，有一精舍祀彌勒菩薩旃檀刻像，相傳此像為閼二百億羅漢所造。現存笈多時代以前的彌勒像，皆限於西北印度及摩突羅等地，南印度未曾見及。因此，綜合上來所揭數個論點，確立主張「無論是誰皆是菩薩」的菩薩道，成立彌陀信仰及阿閼信仰這類現在他方佛及淨土思想的，以西北印度最有可能。

但是，《金剛般若經》的思想，應是產生於南印度的案達羅。此

地在阿育王時代，已有大眾部系的高僧大天在此傳教，傳其思想的Cetika（制多部，《異部宗輪論》的制多山部），在西元二世紀中葉，管理著阿摩羅婆提大塔（註14）。Cetika意為「Caitya（Cetiya，佛塔）之崇拜者」，因此，這是意為「佛塔教團」之語，此Cetika是大眾部的一派，隸屬以出家比丘為中心的部派佛教。從Cetika分出西山、北山、東山、王山、義成諸部，據《異部宗輪論》所載，制多山、西山、北山三部主張「縱令供養佛塔，亦不得大果」。從Cetika此一部派名而言，對佛塔供養持此否定態度，甚是奇妙。事實上，Cetika所屬的阿摩羅婆提大塔及西山部所屬之龍樹山大塔，皆盛行佛塔供養，因此，其意實是難解。但是，在Cetika（制多山部）等三個部派中，尤其是出家僧尼中，是有部分人對佛塔供養及其功德，持批判的立場。彼等的主張可從《異部宗輪論》窺之。《金剛般若經》謂：說此經四句偈之處，當知為天人阿修羅所應供養之塔。塔的原語是用Cetiya，如前文所曾提及，此係南印度的用法。在《金剛經》中，沒有提及佛塔供養，只是反覆一再述說受持、讀誦般若法門得福甚多，因此，可以確定是否定在來的佛塔供養的。《道行般若經》卷四指出般若波羅蜜初現於南天竺，而《西藏大藏經》中觀誓（Avalokṣitavratā）論師的《Prajñāpradīpikā》謂東山部、西山部傳有俗語的《般若經》（註15）。根據高原信一的研究

(註16)，此下一偈：

此世界不生不滅，與法界平等。且示衆生界，此是隨順世間。

亘三世衆生不知自性，且示衆生界。此是隨順世間。係出自月稱

《Prasannapadā》P.548, 6-9 (Poussinsed)，據藏文《

Madhyamakāvatārahāya》所載，此爲東山部 (Pūrvasaila)

所傳。此二偈與藏譯《內藏百寶經》相通，與漢譯《內藏百寶經》(支婁迦讖譯)經文一致。《內藏百寶經》係藉文殊之間，說出世間之佛爲攝化衆生，而隨順世間，方便示現。經中雖不提「大乘」，却說了般若波羅蜜，諸法不可得以及「無生法忍」。是《般若經》系統之經典。雖只有這二偈，不過，可以推測東山、西山或 Cetika 與般若思想有關。根據這點，再加上《金剛經》中用「Cetiya」語，以及對佛塔供養持否定態度看來，《金剛經》成立於南印度案達羅之可能性，又多了一些。

關於觀音信仰，由於貴霜時代的雕刻，係出自於犍陀羅及摩突羅，而《大阿彌陀經》也採用觀音信仰，因此，其成立地應與彌陀信仰同樣是在西北印度，或其臨近的摩突羅。文殊菩薩可能與南印度有關係，然正確的地點猶尚不明。又，在此，且對「原始大乘」之教團略加說明。在「原始大乘」中，有佛塔信仰者，有彌陀信仰者，極爲多樣化，因此，可以說是各自存在的集團。其共通點是：以出家者爲中

心，僧俗皆是志求佛果者。強調佛塔信仰的集團中，出家者係居住於佛塔附近的住處，其集團的中心據點是佛塔。彌陀信仰的集團，仍是以出家者爲中心，彼等不攻擊部派佛教，又因將佛塔信仰置入在家信徒的往生因行中，因此，得以居住在佛塔附設的居處，若有僧院不專屬某一部派，係廣爲所有佛教僧侶開放者，也可居止之。平川彰博士認爲阿彌陀佛之極樂淨土係以現實世界壯麗之佛塔爲藍本而創造(註17)，姑且不論其說是否正確，不過可以說向來的佛塔及僧院，乃係彌陀信仰唱導者之居住所。其信衆拜訪唱導者所居之佛塔、僧院，因而形成了以唱導者爲中心的相同信仰的集團。

《阿閼佛國經》謂：若《阿閼佛德號經》現於村落城邑，爲求彼經，出家菩薩居白衣家亦無過失。又說若於其家見此經卷，應於其家書寫……。由此可知，阿閼信仰的唱導者並非居住在向來的佛塔及僧院中。《阿閼佛國經》與《金剛般若經》皆強調受持、讀誦、解說經典的功德，是以「法門」及其絕對信仰爲中心，因此不必要以向來的佛塔及僧院爲據點。當然，也有以佛塔爲據點的，但在家信徒家居也無妨。彌勒信仰中，在佛塔內、部派佛教的僧院內，都有信仰者存在。觀音信仰是在佛塔及一般民衆聚集的場所中傳揚。而文殊信仰則是流傳在一些不愛喧鬧的山林修行者之間。總而言之，除了佛塔信仰者的集團，彌陀信仰者的集團乃至文殊崇拜的集團，在剛開始都還是小

規模的、地方性的集團而已。

註

(1) 靜谷《大乘教團の成立について(下)》(佛教史學一四の一)三十九頁。

(2) 高田修《佛像の起源》二六一頁。

參閱

(3) 靜谷《碑銘に現れた佛塔崇拜》(印佛研一六の一)。

(4) 《靜谷目錄》一七八八・S. Konow, *Kharoshthi Inscriptions*, 1929, P. 77, No. 27.

(5) 高田修・前引書二六一頁。

(6) 《靜谷目錄》一七三二・N. G. Majumdar, *Epigraphia*

Indica, XXIV, 1937, pp. 8 ff.

(7) 《靜谷目錄》一七四五・Sten Konow, *Journal of Royal*

Asia, Soc., 1932, pp. 949 ff.

(8) 《靜谷目錄》五九〇(Lüders 1403)・五九二(Lüd. 126)・六五六(Lüd. 43)。

(9) 《靜谷目錄》一七八七・Konow, *Khar. Insc.* P. 5, No. 2.

(10) 《靜谷目錄》一七三三(Konow 57)・一七三二(Konow 46)・一七五八(Konow 88)・一七五七(Konow 58)・一七九三

(Konow 35-2)。

(11) J. Marshall, *Guide to Taxila*, 4th ed., 1960, p. 29.

(12) 高田修・前引書四一五頁。

(13) 參閱《法顯傳》及《大唐西域記》卷二、卷三。杉本卓洲《ブーテサル Bhūtesar 出土の欄楯柱彫刻の一考察―菩薩の物語と女神ヤクシー》(密教文化一〇三)提及摩突羅西郊 Bhūtesar 出土的欄楯柱上彫的本生圖(一世紀後半至二世紀前半)。此本生圖繪有六個本生・其中有 'Sibi 本生・Viśvantara 本生・Vyāghri(餓虎)本生。皆屬利他性之本生・'Sibi 本生及投身餓虎本生・巴利本不傳・而山崎等地亦不見有之。這些利他獻身的本生發生地・都在西北印度之事實・仍是值得注意。

(14) 拙稿《アマラーヴァティ―大塔の所屬部派》(印佛研二二の一)一〇四―七頁。

(15) 佐佐木教悟《大乘上座部について》(印佛研二二の一)一五一頁。

(16) 高原信一《Mahāvastu にみられる福德論》(福岡大學 35 周年記念論文集人文編・昭四四・一一)一三四―一三六頁。

(17) 平川彰《大乘佛教の成立》(《古代史講座》12)八十二頁以下。

妙法蓮華經玄義試譯

(四)

天台智者大師說
蘇榮焜語譯

原文 (卷第四上)

無生四諦慧者，觀不淨色，色性自空。非色滅空，如鏡中像無有真實。洞達五受陰空無所有，解苦無苦而有真諦，是苦諦慧。知集由心，心如幻化，所起之集亦如幻化，一切愛見與虛空等，是名集諦慧。道本治集，所治既如幻化，能治亦如幻化，是名道諦慧。法若有生亦可有滅，法本不生，今則不滅。若有一法過涅槃者，我亦說如幻化，是名滅諦慧。雖知五陰衆生如虛空，而誓度如空之衆生，雖知集無所有，而斷諸妄想，如與空共闕，雖知道不二相，而勤於空中種樹，雖無衆生得滅度者，而滅度無量衆生，約此卽事而眞，論道品六度等，是名無生四諦慧。

無量四諦慧者，大經云：「佛說四諦，若攝法盡，則不應言所不說者如十方土，攝法不盡應有五諦，佛言四諦攝盡無第五諦，但苦有

無量相，集滅道等皆有無量相，我於彼經竟不說之。」若是空者，空尚無空，云何無量。當知出假分別之慧也。此慧遍知十法界假實差別，名苦諦慧，遍知五住煩惱不同，名集諦慧，遍解半滿正助等行，名道諦慧，解半滿十六門諸滅門不同，是滅諦慧。二乘但服四諦藥，治見思病，自出生死，於分別則闕。菩薩作大醫王，須解診種種脈，識種種病，精種種藥，得種種差，約此起種種慈悲行，種種行諸度道品，成種種衆生，淨種種佛土，廣說如止觀，云云。是名無量四諦慧。

無作四諦慧者，解惑因緣而成四也。大經云：「寶珠在體，謂呼失去，憂愁啼哭。」但見其體及瘡，不見寶珠及鏡，唯有憂悲，無復歡喜。此迷道滅，而起苦集。若解瘡體卽是寶珠，則喜不哭。因滅無明，卽得熾然三菩提燈。此解悟因緣，卽是道滅，道滅卽苦集，苦集

即道滅。若爾則四非四。四既非四，無量亦非無量。無量既非無量，則假非假。假非假，故則空非空。何但即空非空，亦即假非假。雙亡正入，即寂照雙流。大品云：「一切種智即寂滅相，種種行類相貌皆知，名一切種智。」寂滅相即是雙遮雙亡，行類相貌皆知，即是雙流雙照。無心亡照，任運寂知，故名不可思議，即無作四諦慧。大經云：「無苦無諦有實，無集道滅無諦有實，實即中道如來虛空佛性。」

如此觀時，無緣慈悲，拔二邊苦與中道樂。修色非淨非不淨，即空即假即中，非枯非榮中間論滅，一切道品無不具足。遍捨十法界依正名檀，中道道共到尸彼岸名戒，住寂滅忍二邊不動名忍，二邊不間名牢強精進，入王三昧，住首楞嚴名禪，實相般若名智慧。無謀巧用名方便，八自在我名力，無記化化禪名願，三智一心得名智，一波羅蜜具十，亦具一切佛法。一行無量行無量行一行是如來行是名無作四諦慧。修此慧時，即得住於無所畏地，即初歡喜地。離五怖畏，謂不活畏、惡名畏、死畏、惡道畏、大眾威德畏。大經云：「不畏貪欲患癡」，此內無三毒，外離八風，則無惡名畏。若言「不畏地獄等」，即無惡道畏。若言「不畏沙門婆羅門」即無大眾畏，見中道則無二死畏，實相智慧當命立，無不活畏。得入此地，具二十五三昧，破二十五有，顯二十五有我性。我性即實性，實性即佛性。開佛之知見發真中道，斷無明惑，顯真應二身，緣感即應百佛世界，現十法界身，入三世佛智地，能自利利他，真實大慶，名歡喜地也。此地具足四德

。破二十五有煩惱名淨，破二十五有業，名我，不受二十五有報，名樂，無二十五有生死，名常，常樂我淨名為佛性顯，即此意也。

地持說：「離五怖畏」者，修無我智，我想不生。云何當有我愛眾具愛。是離不活畏。不於他人有所求欲，常饒益一切眾生，是離惡名畏。於我見我想心不生，是離死畏。此身命終，於未來世必與佛菩薩共會，是離惡道畏。觀於世間無與等者，沉復過上，是離大眾畏。十地經亦同。十地論解云：「是第一依身，第二依口，第三第四依身，第五依意。」活者，依身所用眾具能資於生，名資生，生為活也。此就因中說果，菩薩無此畏。復次名字言說，皆依口失護名，不為利養，心不怖望他人恭敬，故名無惡名。第五依意可解。三四依身，愛善道憎惡道，無愛憎身，故無惡道畏。亦不愛憎身，故無死畏。私謂、不畏貪欲等，無作集壞。不畏惡道，此名無作苦壞。不畏大眾，此是無作道立。無不活無死畏，此是見性，得常無作滅立。復次破二十有，有能含果。有破故集諦壞，果破故苦諦壞。得二十五味者道諦立，見二十五有我性，我性即佛性滅諦立。破二十五有則無煩惱，是淨德。破二十五有故無苦，是常德。得二十五三昧是樂，見二十五我性是我，四德宛然矣。

語譯

所謂的無生四諦慧，乃於觀不淨色時，了達色無自性而空無所有之謂。但此空無自性並非滅色取空，乃說一切色如同鏡中像一般毫無

真實之謂。當行者一旦了達五受陰爲空無所有，無異這就是解苦無苦而當體即空，此爲無生四諦之苦諦慧。又行者了達一切集惑乃從心所造，唯心是如幻如化當體無生，是則凡此由心所和合之集亦是如幻如化，且一切愛惑和見惑不亦如同虛空般不可得，這就是無生四諦之集諦慧。再治道本是用來治惑的，爾今所宜對治的集惑既是如幻如化，相對能治之道又何嘗不是如幻如化，這就是無生四諦之道諦慧。再如說一切法有生自然有滅可言，今既知一切法爲當體不生，自無所謂的滅。所以經上說，若有一法較諸涅槃爲殊勝者（註一），佛陀仍說此一殊勝法爲如幻如化不可得，這就是無生四諦之滅諦慧。準此以觀，菩薩雖知五陰衆生如幻如化等同虛空一般，却仍發願誓度如虛空般幻有衆生，又菩薩雖知集無和合相空無所有，却仍發願誓斷無盡的煩惱妄想，此無異以空慧對治空無。又菩薩雖知道不二相，却仍發願修道以治苦集，此無異在空中種樹一般（註二）。又菩薩雖知實無衆生得滅度者，却能所俱空而發願滅度無量無邊之衆生。要之，以當體即空而證示七道品辦理六度行，凡此種種爲無生四諦慧。

次所謂的無量四諦慧，如大經上說：「佛說四諦，若攝法盡，則不應言所說者如十方土，攝法不盡應有五諦。佛言四諦慧攝盡無五諦。但集有無量相、集滅道皆有無量相，我於彼經竟不說之。」（註三），如此說來，按說空義，謂空空不可得，何以又說有無量四諦在。須知這是指菩薩從空出假之分別慧而言者（註四）斯菩薩之分別慧，遍知十法界假實之無量相，乃名之爲苦諦慧，遍知五住煩惱不同而有無量相，乃名之爲集諦慧，遍解大小二乘徧圓權實等之恒沙無量法門，乃名之爲道諦慧，徧解藏等四教十六之門之滅有無量相，乃名之爲

滅諦慧。至如藏通二教之二乘但服四諦藥，並以此對治見思二惑，固能出離三界生死，究於分別道種智一無所知。唯菩薩爲從空出假作大醫王，既診斷衆生之種種苦，又應知衆生之種種病，以及精通種種藥，從而證得無量之寂滅相（註五）爲此菩薩從四諦的無量相中，乃起種種慈悲行，及履踐種種道品，成就種種衆生，進而清淨一切莊嚴佛土，詳如止觀所及，這就是無量四諦。

再所謂的無作四諦慧，乃從絕惑智對待之因緣證示四諦者（註六）。如大經上云：「寶珠在體，謂呼失去，憂愁啼哭。」（註七）意謂有大力士者，眉間有金剛珠，與餘力士掙力觸珠，尋沒膚中，都不自知是珠所在（註八），但見其皮膚有瘡，乃命醫欲治，醫問額珠何在，力士一時驚駭，唯有憂悲，無復歡喜。此無異二乘人不知苦樂即是法性，以不知故唯有苦集。是以二乘人如果能夠圓解瘡體即是寶珠（了知苦集即是法性），必能止哭轉喜，於是無明不滅而滅，即得無上三菩提（註九）。此正是證示世間因緣苦集，即是出世間因緣道滅是。總之，道滅（出世間）即是苦集（世間），苦集（世間）即是道滅（出世間），亦即苦集道滅皆實相也。果爾如此，四諦性體相即，初後不二，雖說四諦實非四諦（註十）。是則，四諦如非爲四諦者，上述無量四諦亦非無量。再無量四諦如非爲無量者，是則假諦亦非假諦，同樣空諦亦非空諦。如此一來，不但即空非空，且即假非假，祇以亡空亡假爲入中的方便，無異是有空有照，而亡而照，可謂寂照雙流（註十一）。如大品上說：「一切種智即寂滅相，種種行類相貌皆知，名一切種智。」（註十二）以上所說的寂滅相，即是雙遮雙亡，而行類相貌皆知，即是雙流雙照（註十三）。既無須作意而亡照，如

此任運寂即是亡，亡即是中，即是知體，此寂知智體，故名不可思議，這就是無作四諦慧。又大經上釋無作中言：「無苦無諦有實，無集道滅無諦有實，實即中道如來虛空法性。」（註十三）

再一旦能觀純一實相而了知實相外更無別法者，必能發起無緣大慈心而超越有、無二邊得到中道樂。此中觀身為不淨亦非不淨，允為圓融三諦即空、即假、即中，蓋相對於偏空偏假顯一實中道，且一切諸法於念處中無不具足。又稱法界性而行無作六度，謂偏捨十法界依正，度度全是法界，此名之為檀波羅密，以中道智共於身中自發戒體而到無漏之彼岸，此名之為尸波羅密，又住寂滅忍位而空有二邊不執，此名之為忍辱波羅密（註十四），又以勇猛勵善伏惡不執空有二邊，此名之為牢強精進，又以心入王三昧住首楞嚴定，此名之為禪那波羅密，又以證悟實相般若入空智，此名之為般若波羅密，又除上述六度外，第七度為善巧方便，自積功德，此名之為出假方便，第八度為修習八大自在，此名之為力度，第九度為無記化化禪，亦即發上求菩提下化衆生之大願，此名之為願度，第十度為修三智以自利利他，此名之為智度。要之，在一波羅蜜中具足十度（註十五），且具足一切佛法。此中一行具足無量行，而無量行在隨修之一行中，是為如來行，亦得名之為無作四諦慧。再修證無作四諦慧時，即得安住無所畏地，亦即十地之初歡喜地（註十六）。從此遠離五怖畏，亦即不活畏、惡名畏、死畏、惡道畏、大眾威德畏等是（註十七）。如大經上說：「不畏貪欲悲癡者，」乃謂一旦內無三毒之無明，而外離八風，則無惡名畏之患。經上又說：「不畏地獄等者，」乃謂已無惡道畏，又所謂「不畏沙門婆羅門」者，乃謂已無大眾畏。由此可知，菩薩用中道

觀破無明則無分段，變易等二死畏，且一旦發中道實相智慧，則無不活畏。又初入歡喜地而具二十五三昧時，得破三界二十五有業，從而發得二十五有之常住我性。我性者為一切無所隔的中道實性，而中道實性為無所分別亦即佛性之謂。是以如能開顯佛所證之真實相，發真如中道佛性，觀斷一分無明別惑者，得現真應二身（註十八），且緣於十方世界為應身佛而濟度衆生，既轉入三生成佛智，能夠利益衆生，實值得慶頌，乃名之為歡喜地。又此歡喜地，具足常樂我淨四德。何以言之，蓋能破二十五有煩惱而離染，乃名為淨德，能破二十五有業而脫縛，乃名為我德，不受二十五有報而無苦，乃名為我德，且無二十五有生死而無移，乃名為常德。要之，涅槃之性體為常、樂、我、淨四德，而破二十五有開顯之佛性，自不外乎此。

再據地持論上說：「離五怖畏」者，乃謂菩薩修無我智而後自然愛惑不生（註十九）。且菩薩更無所謂貪身或貪資身所須物可言（註廿）。唯其如此，菩薩乃能常離不活畏。又菩薩既於他人無所求，恒能濟度衆生，乃能常離惡名畏。又菩薩於心不生見、愛二惑，乃能常離死畏。又菩薩命終於盡未來世，必在實報無障礙土生而入寶所，乃能常離惡道畏。又菩薩以上求菩提下化衆生為世間無上之志樂，再無更為殊勝者，乃能常離大眾畏。以上地持論所及的五怖畏，華嚴十地品亦同。又據十地論之於五怖畏有此解說：「是中第一依身，第二依口，第三第四依身，第五依意。」（註廿一）此中有關不活畏的活，既屬活身所需之資生用具，有助於生存計乃名之為資生，亦即資生就是活命。凡此資具是因，活命是果，乃因中說果，名之為不活畏。至若菩薩以不貪身也不貪物，自無不活畏。復次，名字言說與口失攸關

，唯菩薩既不爲利養而護名，且心不希望他人恭敬供養，自無惡名畏。另上文第五依意不言可知。另第三第四依身云者，姑就愛善道及憎惡道言，謂菩薩既不於善道起愛，亦不於惡道起憎，自無惡道畏。又菩薩無我想而無愛憎身，更無死畏可言。

綜言之，竊認爲，菩薩之於五怖畏，從其不畏貪欲等言，允爲無集可斷之無作集壞。從其無惡道畏言，允爲無苦可捨之無作苦壞。從其無大眾威德畏言，允爲無道可修之無作道立。從其遠離我見而無不活和無死畏言，允爲了見一眞法界之無作滅立。復次菩薩能破三界二十五有，要知有能含果（註廿二）。爾今，菩薩破有正是集諦壞，而破果正是苦諦壞。準此以觀，一旦具足二十五三昧，無異是道諦立，而了見二十五有之我性，以我性爲佛性，又無異是滅諦立。再如破二十五有則無煩惱，此即是淨德。破二十五有果則無生死苦，此即是常德。又得二十五三昧不受二邊，此即是樂德，而了見二十五有我性，此即是我德。庶幾四德圓滿成就。

譯 註

註一：據大論第五十先引經云：須菩提云：歷一切法乃至佛亦如幻化，涅槃法亦如幻化。

註二：弘誓約道中云如空中種樹者，係大論所引思益經文所說。

註三：乃指別教四諦爲無量。

註四：此慧對通教性相二空，示界外菩薩通達恒沙佛法。

註五：脈是苦，病是集，藥是道，差是滅。

註六：四諦稱無作者，苦集道滅皆實相也。實相之理，如天而然，非造作而存，故名無作。

註七：言寶珠在體者，乃援引涅槃第八如來性品。

註八：本智全失用，理具情迷。

註九：因滅爲不滅而滅，即得爲圓頓義。

註十：圓融四諦只是一實諦。

註十一：所謂的雙亡是雙非，雙非是亡空亡假，所謂的正入是入中，故名爲照。因此有寂有照，謂爲寂照雙流。

註十二：一切種智爲知一切法一相寂滅，並識一切法種種行類差別，有空雙照之實智。

註十三：所謂無苦無諦有實者，蓋苦諦只是俗，而諦只是眞諦，而唯有中道才是實諦。

註十四：寂滅忍爲五忍之一，乃於第十地及妙覺間，諸惑斷盡而涅槃寂滅之位。

註十五：六度十度只開合異。今家禪開願、力二度，另般若開方便、智二度以爲十度。

註十六：歡喜地爲十地中之初地，從此用中道，觀破一分無明，顯一分三德。

註十七：據釋籤上說，離畏之名實通大小二乘。

註十八：眞應二身即生法二身。生身爲王宮所生之身。理智冥合之眞身爲法身（合三身中之法報二身）。

註十九：我見是見惑，我想是愛惑。

註廿：衆具者資身所須。

註廿一：第一依身至第五依意，謂五怖畏列次。

註廿二：以惑爲有體故言。

德清在叢林中的崛起及其奮鬥的途徑

一 北遊的參學歷程與攀緣宮廷

江燦騰

三、在五台山的奮鬥與成名的途徑

德清從萬曆二年（二十九歲，一五七四）秋，離開北京起，他的佛教生涯即轉為五台山時期（一五七八——一五八二）。在此期間，他不但道業猛進，也和宮廷有了密切的連繫，特別是因極力爭取為神宗（一五七三——一六一九）祈嗣，涉及到皇儲和宮闈的權力爭奪問題，使他名滿天下，在叢林中的影響力大增。但相對的，也遭到盛名之累，而不得不逃離五台山，避居東海的牢山（今青島市以北）。整個問題，已非單純的叢林事件，它已擴大為宮廷是非，故討論也隨之複雜化起來。

（一）、赴五台山苦修前的諸問題之探討

德清並非離開北京，即前往五台山，而其途中的滯留，乃至在蒲州的過冬，皆涉及到諸如根源性的確認、與妙峰合作的可能性等，有必要先在此予以探討。

甲、德清往少林寺謁祖與根源性問題

德清離開北京後，雖然目標鎖定五台山，但在與妙峰同行途中，

他曾自孟津（今河南省孟縣之南），獨自前往嵩山少林寺。

德清此行並非無意義的舉動。因禪宗初祖達磨（？——五三六）面壁傳法之處，是根源性最純粹的聖地，在晚明禪法普遍衰微之際，少林寺的禪學道場，儘管只是虛有其表，對憧憬真正禪學而不明其中真相的沙門而言，仍不禁懷抱著極高的期望：要等他們真正親臨目睹，發現根本名不符實後，才會大失所望而離開，或因而激起強烈改革叢林的心理^⑤。德清的謁少林初祖，可以說，在心態上是一種回歸根源性的取向。禪宗在唐代以後的中國社會，已成佛教的修行主流，德清欲由教歸宗，不難理解。但，這終究無補於寺中禪法沒落的事實。因此他未能於寺中會晤新到的少室常潤（？——一五八五）——曹洞宗復興的著名禪師——後，德清即無再滯留的必要。他趁便參觀洛陽古城、白馬寺，滿足了思古幽情：即再追隨妙峰到河東，於山陰王處留下來過冬^⑥。妙峰和德清的合作即由此開始。

乙、妙峰與山陰王的特殊關係問題

妙峰是德清佛教事業的重要合作者，但其人來歷及與山陰王的特

殊關係，應在此詳予探討，而後許多的論斷，才有線索可尋。

妙峰是山西蒲州人，七歲值凶年，父母雙亡未葬。年十二，入鄰近佛寺出家，而未受善待。年十八，攜一瓢逃至蒲郡東山。日乞於市，暮宿於文昌閣萬固寺。寺僧朗公憐之。後值山陰王出遊，見而奇之，謂朗公曰：「當善視此子，他日必成大器。」朗公遂留為弟子⁵³。

但山陰王的栽培妙峰，是因他二十二歲時，未被大地震的屋倒壓死的緣故。王要他痛念「生死大事」：但妙峰欲奮志遠遊，王又不准，反在中條山的棲岩寺，設精舍，令其閉關。妙峰並無習禪的經驗，只請教了相近法師一些「法界觀」⁵⁴的說明，即「於關中依習禪觀，日夜鵠立者三年」。心有開悟，作八偈呈王：王心知其大有成就，恐後日狂傲，寄「片臭鞋底」附書說欲「打作詩嘴」，以折妙峰。妙峰只對佛作禮，以線繫於項上，不發一言，直到三年期滿，破關往見王。王見其具大人相，甚喜。但王又恐其只知禪法，不聞經義，將墮邪見，要其往介休山聽講《楞嚴經》，並受具戒。至二十七歲，又要其往南方參知識，以廣見聞；還親自為其理操方具，贈以自穿的絨衣襪，外綴以藍縷，備妙峰防寒。王的用意，可從其對妙峰所說之語見之。王曰：「為僧未出山門，如井蛙耳。南方多知識，子當往參。他日歸來，可當老夫行脚也⁵⁵。」

妙峰單瓢孤杖南行，遍參知識，但到底不習慣南方氣候水土，先病倒於寧波旅次；後雖稍痊，仍遍體疥腫。再轉南京天界寺聽無極明信講《法華經》，並執淨頭役。德清時亦隨師聽講，任「副講」時頗出色⁵⁶，獲妙峰激賞。但直到瘡腫遍身，手不能舉，才病倒挨餓：而

於接受德清食物接濟時，互道仰慕之意。不久，妙峰怕拖累德清，不告而別，輾轉回山陰見王。王詢南方法門人物，他除述說前輩者外，以德清為年輕一輩中最可注意者。由是王對德清留下印象，並想念之⁵⁷。

其後妙峰在中條山最深處，「誅茅弔影以居，辟穀飲水三年，大有發悟。即以《宗鏡》印心，深入唯心之旨」⁵⁸。——這是晚明無師自悟者，藉教典印心的常見現象。而王日重三寶，於南山建寺院成，請妙峰居之，且欲向大內求《北藏經》，即自山中找回妙峰負責。因妙峰在中條山潛修三年，髮長未剪，所以隨請經團至京師時，不像往昔僧貌。他於馬上偶見德清形影，寓舍館後，即赴西山相會⁵⁹。等刻藏完畢，欲回河東山陰時，才邀德清共行。

從上述的追溯中，我們可以發現妙峰其實等於山陰王的「替修」⁶⁰。山陰王可以說如陸光祖一樣，對佛教具有深刻的認識，但他以殿下之尊，極力栽培窮人家子弟出身的孤兒妙峰，不可否認帶有一些為自己積福、積德的成份在內。如此一來，妙峰承受了罕有的貴人相助，相對的，山陰殿下也將他的佛教理念和預期成就的目標，主導了妙峰的佛教修行生涯。若無山陰王，妙峰的禪學成就、人生閱歷、乃至社會關係，不會如此精進開闊；但十八歲以後的妙峰，無可避免地，也將相對地減低其自主性。

因此，在未來兩人事業的合作中，妙峰必須處處顧及山陰王的立場，而無法悉如德清之所願的全然配合。

丙、德清與山陰王見面的實際狀況及意外收穫

在晚明時期，請大內印藏，不但價格貴得驚人^{⑥①}，梵夾版本的冊數，也繁多且笨重^{⑥②}。然而，終究是一種恩典和殊榮。故妙峰至蒲州時，「山陰王聞《藏經》將至，率諸宗候幡蓋音樂香花，迎《經》進府」^{⑥③}。妙峰告以「澄印師」亦同來，王聞大喜，先請相見，後方安置《藏經》。延德清住府內，時刻坐對，究探《楞嚴經》的義理^{⑥④}。但王託妙峰請德清講《楞嚴經》，德清則拒絕欲走，理由是：「為住山來，不為講經來」^{⑥⑤}。王知不得勉強，堅留住三兩月，然後囑妙峰伴德清赴五台山共住^{⑥⑥}。至此，德、妙雙方的合作，才有了初步的可能性。

不過在蒲州期間，有陳太守其人，與妙峰、德清相熟——這是新結識的官僚——，欲刻《肇論中吳集解》，請德清擔任校閱，使德清對「物不遷論」的「旋嵐偃嶽」^{⑥⑦}之旨，有突破性的了解和禪境上的實證^{⑥⑧}。

除了閱「物不遷論」的收獲外，與牛山法光禪師相識，也使他知道「宗門作略」和治「禪病」之法^{⑥⑨}。這應可算是山陰王的一個大人情，因法光是其請來的。透過山陰王的關係，無疑可輕易掌握五台山一帶的修行者動態，其對未來的幫助之大，自不待言。

丁、葬妙峰雙親與德清的風水知識問題

妙峰雖出家，但父母雙亡未安葬，令其常懷歉疚^{⑦⑩}。在決定與德清同往五台山之前，他欲將雙親改葬山中，獲得山陰王、國主分守查公、平陽太守胡順庵三人，各捐資助葬。德清「為卜高敞地，為合葬，作墓誌」^{⑦⑪}。

妙峰既為山陰王的「替修」之人，多年來又饒有進境，獲王肯定加上請《藏》完滿，各方讚嘆——此觀前述的熱烈場面可知——，所以趁此時機，了葬父母的生平大願，既適時，也風光。這種世俗性的傳統情感，連出家人亦不能免。但是，德清的風水知識和辦喪事的能力，值得一提。

德清在大報恩寺的辦事經驗，有親自參與喪事的，是二任住持；太師祖和少祖的喪葬事宜，尤其償債方面，更是見地高人一等^{⑦⑫}。但諸如此類的，在報恩寺那種幾千人共住的大環境，僧人死亡的處理，至為尋常，耳聞目睹，皆不難有所了解。但問題不在這裡，此處無關妙峰的父母葬事為俗家非僧家，而是德清有「卜高地」的風水知識。他甚麼時候學會，固然無從得知，但他出家為僧，學的是「心不為境轉」的出世之道，却依然具有中國傳統民間重視風水的心理。這一心理趨向，如果只為妙峰父母之葬，偶一為之，猶不值得重視，而是日後他的叢林改革事業，和此具有絕大的關係。

例如他和紫柏皆認為禪宗衰微，與曹溪祖庭之源被堵塞有關^{⑦⑬}，故日後他前往曹溪祖庭——雖因流戍嶺南所促成的——，所進行的改革措施即自「風水」的問題著手^{⑦⑭}。因此，他的思想特性，是否純為佛教的，便值得在其後的事業中繼續觀察。

葬事畢，胡太守知道德、妙要赴五台，送「郵符」（通行證）。德清說：「道人行脚，有草履耳。焉用此^{⑦⑮}？」在萬曆初期，僧人遊行管制甚嚴的情況下，德清此語，可謂過於自信。因「度牒」的法律保障已大不如前了^{⑦⑯}。可是，德清既有妙峰同行，又在乎甚麼管制呢

；所以，他和妙峰既行，胡太守從後追至靈石相見，「同至會城，留語數日差役送至台山」^⑦。換言之，官方還要負責招待、保護和接送呢。官僚系統的必要性，德清是不會陌生的。（待續）

註 釋

註五一：見德清，〈徑山達觀可禪師塔銘〉，〈憨山老人夢遊集〉（一），卷二十七，頁一四〇四。

註五二：見《年譜》二十九歲條，頁。二八—二九。

註五三：見德清，〈敕建五台山護國聖寺妙峰登禪師傳〉，〈憨山老人夢遊集〉（二），卷三十，頁（三），卷三十，頁一五五九。

註五四：按「法界觀」屬「華嚴宗」觀門之要，可分「真空觀」，「理事無礙觀」，「周遍含容觀」。參考《佛光大辭典》（4），頁三三六九，「法界三觀」條的說明。

註五五：見德清，〈敕建五台山護國聖寺妙峰登禪師傳〉，前引書，頁一五六一。

註五六：德清，前引文，頁一五六二。

註五七：德清，前引文，頁一五六二—六三。

註五八：德清，前引文，頁一五六三。

註五九：同前註。

註六〇：關於「替修」的問題，可參考第一章第二節，〈慨古錄〉的批評。

註六一：在價格方面，據馮夢楨在〈刻大藏緣起〉文，收在《徑山志》（台北：明文書局，一九八〇年），提到《南藏》一部，

造價在百兩銀以上。頁四二五。

註六二：據馮夢楨，前引文，提到梵夾本，數量較方冊本多十分之七，且笨重。同前註

註六三：見福徵，〈年譜疏註〉，頁三二。

註六四：王對《楞嚴經》的興趣，見前述其對妙峰交代。

註六五：德清事實上此時對《楞嚴經》尚無研究，可參考《年譜》三十一歲條，頁三五。

註六六：同註六三。

註六七：「旋風偃嶽」，是出自僧肇〈物不遷論〉的四個譬喻。主要是說世間的動相，藉因緣而成，中無不變的主體。德清則另有解釋，見第五章第二節的討論。

註六八：見《年譜》二十九歲條，頁二九。

註六九：見《年譜》二十九歲條，頁二九—三〇。

註七〇：見《年譜》三十歲條，頁三二。

註七一：同前註。

註七二：見本章第一節第四項的討論。

註七三：見德清，〈徑山達觀可禪師塔銘〉，〈憨山老人夢遊集〉（一），卷二十七，頁一四一。

註七四：見德清，〈徑山達觀可禪師塔銘〉，〈憨山老人夢遊集〉（一），卷二十七，頁一四一。

註七五：見第三章第二節木廿中。

註七六：見《年譜》三十歲條，頁三三。

註七七：見第一章第二節〈慨古錄〉的批評。

註七八：同註七十六。

只見四山青又黃的大梅法常禪師

曙壽

馬祖道一禪師有一弟子名叫法常，初次來參馬祖便問：「如何是佛？」馬祖說：「即心是佛。」法常立即大悟，便到四明大梅山（餘姚縣南七十里，乃梅子真舊隱處）住茅棚，隱居修行。

馬祖想知道他領悟的程度，便派了一個僧人去問他：「和尚見了馬大師得個什麼便住此山？」法常說：「大師向我道：『即心即佛』從此後，我便來此住山。」那僧道：「馬大師近日開示佛法又不一樣咧！」法常問：「怎麼說？」僧道：「大師開示大家『非心非佛』。」

法常說：「這老漢惑亂人心，未有了日，管他非心非佛，我就是即心即佛。」那僧回來報告馬祖，馬祖高興地印可道：「大眾！梅子熟也！」

真正悟道的人，是不會受人欺騙的，一切如實而知。其實，達摩初祖也說過，千里來到中國，只是爲覓個不受騙的人。一般凡夫每天都在自欺欺人，要不就受別人欺，悟道之人一切都是那麼踏實，既不自欺亦不欺人，更不會受人欺。

××

××

法常所住的大梅山旁有石庫，相傳爲古代神仙置藥之所。某夜，

法常夢神人告之曰：「君非凡夫，石庫中有聖書，得到的人可以爲地神，不然也可以成爲帝王。」法常於夢中回答他說：「昔日僧稠不顧仙經，其卷軸自然消失。我以涅槃爲樂，不稀罕地下主，亦不願做帝王。」神又告訴他：「此地靈府，世俗之人居住，可立即轉變成怪。」法常說：「我也只是暫時寄住這大梅山而已，並不是永久佔據。」神人終於隱去。

××

××

法常有兩位徒弟一叫夾山，一叫定山，他倆人有一次一同出去遊方，一面走一面談，定山說：「生死中無佛，即無生死。」夾山說：「生死中有佛，即不迷生死。」兩人互不相讓，都以己見爲是。

後來，他們回來見師父，夾山便首先向師父報告途中的一五一十，並問師父：「我們倆人的見解，不知那個比較親（即親近佛法，也就是正確的知見）？」法常說：「一親一疏。」夾山又問：「那麼！請問師父，到底那一個比較親呢？」他師父說：「你先下去，等明天再來討論。」

第二天，夾山果然又去問師父，到底誰親？他師父却說：「親者

不問，問者不親！」

顯然地，夾山是被他師父否定了。生死中不管有佛無佛，其實都對，但是，夾山不該如此執着己見。一個執着見解的人，當然無法見到不生不滅、不垢不淨、不增不減的自性，離開佛法是八萬四千里了。

××

××

法常到了晚年，有一天，忽然告訴徒眾：「來莫可抑，往莫可追。」於從容間，聞有颺風聲，乃曰：「即此物非他物，汝等諸人，善自護持，吾今逝矣！」言訖示滅。

據云，大梅法常禪師自從得到馬祖開示心法以後，隱居四明大梅山，唐貞元中，有塩官會下僧人，因採拄杖迷路，來至庵所見了和尚問：「在此多少時日？」大梅法常說：「只見四山青又黃。」又問：「出山路向甚麼處去？」他說：「隨流去！」多麼耐人尋味的話。

僧回，說與塩官聽，塩官說：「我在江西時，曾見一僧，自此次後，再沒有消息，莫非就是他？」遂令僧前去邀請。

法常禪師却回報以一偈：

摧殘枯木倚寒林，幾度逢春不變心，
樵客遇之猶不顧，郢人那得苦追尋；

一池荷葉衣無數，滿樹松花食有餘，

剛被世人知住處，又移茅舍入深居。

這首偈子，曹山本寂禪師亦曾運用它來推辭達官貴人的相邀。曹山悟道後，直往曹溪禮祖塔，自螺川還，止於臨川，見當地有絕佳山水，便於該山定居下來，由於仰慕六祖，乃命名為曹山。曹山便成為本寂的稱號。他在此地大振洞山宗風，與其師洞山禪師自成曹洞宗一

派。當時南平鍾王甚為敬重他，屢次致禮敦請，本寂總不為動，但書大梅山居頌一首，即上偈的前半首交使者付之。此偈後半部或有謂隱山和尚所作，非大梅所寫。

××

××

有關大梅法常禪師悟道後隱居，除了他師父馬祖派人前去試驗外，當時頂頂有名的大居士，也是悟道的在家菩薩龐蘊居士，也想相驗。有一天，他便親自來到大梅山相訪，才相見了便問：

「久嚮大梅，未審梅子熟也未？」

「熟也！你向甚麼處下口？」法常反問。

「百雜碎！」居士答。

「還我核子來！」法常伸手向他說。

居士無語。

又，有一僧前來參叩，他問：

「如何是佛法大意？」

法常說：「蒲花柳絮、竹針麻線。」

古代出家人悟道以後方住山，因此，都能利用環境的寧靜而長養聖胎，返觀今日時下僧眾，往往住山後，反却不能安靜辦道，都是因為隻眼未明，此心不安。像大梅法常是值得大家效法的僧範。

永明延壽禪師就曾讚歎法常禪師道：「師初得道，即心是佛，最後示徒：物非他物。窮萬法源，徹千聖骨，真化不移，何妨出沒。」真正悟道的人，就是躲到山裏，一樣可以度化衆生，反之，不悟真心，在人群中，又能影響幾人。

福州鼓山
湧泉寺

小統計

(下)

陳聖璋

湧泉寺歷代住持興建增設有貢獻者

一、第二十四代住持竹菴禪師（一〇七八—一一四六），先修五百羅漢閣，繼設長生度僧會；將昔散落各處之祖塔，彙聚遷建於海會塔下。

二、第四十二代住持廣慧禪師（？—一二四七），住山時，建設頗多。如山後石礮引水至大寮，始於師。

三、第五十四代住持道傑禪師（？—一三一五），對山中頽廢，悉皆修舉。

四、第六十一代住持海翁如山禪師（？—一三五五），經營勤苦，住持十八載，寺宇爲之一新。

五、鼓山山麓白雲廨院爲寇所燬。第六十二代住持不傳崇祖禪師（

？—一三六三）重建之。規模視昔有加，一時稱盛。

六、第七十五代住持了心善緣禪師（？—一四三一），對於明成祖永樂六年（一四〇八）戊子，寺焚燬於火，師曾努力修建。

× × × × ×

鼓山湧泉寺典藏經籍、雕版與寶物

一、歷代皇帝勅賜鼓山御藏者

1. 宋真宗咸平六年（一〇〇三），賜御書一百二十卷。

2. 宋仁宗皇祐三年（一〇五一），賜御書二軸。

3. 清聖祖康熙三十八年（一六九九），勅賜御書湧泉寺匾額及欽頒御藏十櫥。（②）

4. 清聖祖康熙五十三年（一七一四），賜御藏四櫥。

5. 清高宗乾隆七年（一七四二），賜御藏七、二四〇卷。（按：此《龍藏》係清世宗雍正十三年（一七三五），勅刊於北平，至高宗乾隆三年（一七三八），始告完成。（③）

6. 明代南藏：明太祖洪武五年（一三七二），在南京勅刻。稱「南藏」。

7. 明代北藏：明成祖永樂八年（一四一〇）—正統五年（一四四二），在北京勅刻。稱「北藏」。

8. 日本卍字續藏：是日本明治三十八年（一九〇五），由日本藏經院印行，至大正元年（一九一二）完成。（④）

二、經書、雕版

1. 官府與山寺住持印刻，雕版典籍，計一、三七五塊。

①元《延祐藏》：

元仁宗延祐二年（一三二五），由福建行中書省平章事（相當於今之省主席或省長）蒙古人亦里迷失所刊印。惜因保管不慎，於中共「文革」時期，而遭焚燬。

②鼓山第九十六代住持清為霖道霈禪師著《大方廣華嚴經疏論纂要》雕刻板。弘一大師曾借用雕版翻印三十部，分贈日本各大寺及中國叢林寺院。（⑤）

③宋代蘇東坡為江蘇金山寺書寫《楞伽經》北宋槧本（書之版本），藏於金山寺。鼓山得初榻本（用紙墨摹印古碑帖之本

，曰拓本。亦作榻本。）募得精工，鑄棗梨，與金山寺本不辨。（⑥）

2. 經典：

①第九十四代住持明永覺元賢禪師與第九十六代清住持為霖道霈禪師著有《聖箭堂述古》等著述。

②若行僧刺血書寫佛經，計六百五十七冊。（比丘定慧大師刺血書寫《佛說四十二章經》與比丘華能法師之《大乘般若波羅密多經》等。

③印度、緬甸貝葉經七冊。（按：《貝葉經》乃菩提葉上，繪羅漢像，刻佛經，謂貝葉經。）

三湧泉寺於中共「文革」浩劫（民國五十五年—六十五年，一九六六年—一九七六年）後，現度藏經藏，雕版與寶物如次：

1. 經藏部份：清康熙五十三年（一七一四），乾隆七年（一七四二）王御賜藏十二櫥，《明朝南—北藏》、《龍藏》及《日本卍續（敍）藏》等九部佛教經書，達二〇、三四六冊。

2. 刺血經書六五七冊。

3. 印度、緬甸《貝葉經》七冊。

4. 明、清兩代本山高僧永覺元賢，為霖道霈等禪師著述和其他雕版，計七、五八六冊。

5. 經書雕版一、三七五塊。

6.來自緬甸之釋迦白玉石臥佛一尊。

7.鐵樹三株。(在「方丈室」前丹墀兩株。係唐末五代之物。原爲神晏國師與閩主王審知各親植一株，已有千年之歷史。另一株，據云係於一九七二年(民國六十一年)，從福州怡山西禪寺移植而來。)

8.寺內香積廚(即今之膳房，或廚房)，存有一口銅鐵鑄造巨鍋。一次可煮五〇〇斤米，供千人食用。⑦

註②：見《鼓山志》第二冊第五七二頁。

註③：見《鼓山志》第一冊，第一百零三代住持遍照興隆禪師撰「鼓山志序」。

註④：倭虛老法師述《影塵回憶錄》下冊第一四二—一五二頁。

註⑤：陳慧劍著《弘一大師傳》第三五二—三頁。

註⑥：岑學呂編《虛雲和尚年譜》第九六頁。

註⑦：《中國名勝詞典》(大陸版)——福建省部份——第四七七頁及永庵，少春合編《鼓山》第二四頁。

x x x x

鼓山住持而有「神通僧」之稱者，有二

一、鼓山第一百二十七代住持圓朗古月禪師(一八四三—一九一九)。

二、鼓山第一百三十代住持虛雲老和尚(一八四〇—一九五九)。

x x x x

鼓山住持有共同「法號」，而非同一人者

一、鼓山第十八代住持圓覺大師(?—一二〇九)，諱潛洞。本州江南(江蘇)人。俗姓楊。

二、鼓山第二十五代住持圓覺大師(?—一一四六)，諱宗演。河北恩州人。俗姓崔。

x x x x

福州鼓山歷代住持禪師傳略
湧泉寺

大字精裝六百餘頁圖片二十幅
低於成本價流通每冊三五〇元

流通處：智者出版社
郵撥帳號：〇三九九四九六六

承許，實有、常我、結合等說法，無其餘能立因，量從何而立？若欲許或謂唯一適住義——量之相聚因，如是主張，實有與梵我相遇，而成為自在諸根，信樂謂「現量」之敘述，為何加上「心識」、「產生」之名詞？應無義意。

爾時根、意、義，結自在有為，於相聚生心，云何謂現量？由具牛性義，比量牛實物，實義合神我，「根之識」非有，所明無自證，色義根行境。

又若依照汝之宗義，常我與境相、五根、意識、自在，四種相結合，除了顯現有為之作用外，其餘產生現量之心識，豈容許詮說為因緣之聚合？慎思之！若謂：云何謂牛、馬，產生決定識而稱為現量？結合「牛性」和「馬性」總相之義，而推測牛等實物，欲許為現量？云：不合理，實存之物體牛等，和彼之總相——牛性等，和神我三者之結合，未能承許諸根之意識是無分別，故顯現自證識，是意識之自性各自之理解，除上述外其他「能、所」差別，「能、所」詮等總相之緣取。增益（假設）為具分別之意識，若無所顯示根之境，則於境相雖假立實有諸多微塵法，然而猶如色處——實義之行相，是唯一顯明不共眼根之行境。

彼諸無知義，許適「現量」意，為何生此心？他義謂量果，不可得他果，若是生心意，除彼無他果，若從心生他，攝集於自因，是量為何因？非他無詮義。

非實有之外在境相——錯覺為無分別根識，與有分別之意識，一切境相攝含於現量之識是為何？若是轉為自證現量，試問為何欲許產生心識？若謂後知外境相表詮是現量？不合理，若謂除意識之量外，是一餘他義為果之說法，應非獲得餘他義之量果，生起外義境相之心識，若非量果，則不存在除彼外之餘他量之果。或謂欲許除產生根識之心識外，實存義是他果？那麼，攝集實有性等根識，欲許彼諸根識自因而生故。若如是，欲許攝集性當轉成現量。和欲許攝集是常。若從相聚攝集而生量，則成常有或無。為何從心識生非他性？那麼，心識應成現量故，所謂：「生」之說，應成為無意義。

自在轉異相，生心成無常，云何我恒常，彼量不合理，現量品第一。

復次，稍作觀察，若生量之識，神我或自在有無變化？倘若自在轉成他相後，而產生心識，則自在成為無常，假使神我或自在是恒常，是量、非量之際，前後無差別故，不應謂能生彼「常自在」之量識。集量論——現量品之注釋。

受，是憶念？那麼，汝詮說殊勝之憶念，以「成立」之故。若承許意識與諸根同時趣知境，汝宗經論如是云：「諸根所取境，隨而意記持。」承許以上說法極明顯。倘若意識直接了知外界實義，若如是其餘諸根變成無義，意許成立神我之實有故。故數論師所承許非現量。

實有剔除無，結合了悟彼，決定真結合，敘說實有性，豈猶如指月。

撒滿派外道主張：結合梵我之實有，相聚後產生神我之心識，謂現量之說法，謂「實有」之名稱，承許所剔除之無體，若如是謂：梵我結合。即「相遇」之言辭，應了知實有義，剔除無實故，無須直接詮釋實有。若詮說諸根與梵我相遇，何根與梵我結合或相遇？若謂爲了產生決定智，詮謂與實有性相遇？何故言之？謂此實有——猶如天空之月亮，豈不思慮須由食指指示，而了知？

詮謂特殊根，不知具唯有，非有云何成？若謂是何根？以許融入識，融彼他亦能，識、眼藥亦有。假設而詮釋，根境無彼辭。

如是以詮「特殊根」之說法，應不爲了剔除「無」。或謂我、根、意、境等諸結合而相聚之總相，信樂實有「覺」？此不應理，熏習神我、梵我、根、意等所知——唯「有」，前面已成立故，不如實知彼說，「相遇」之名稱，了知無實非有故。「實有」之名稱，云何能夠成立特殊所立，少許亦不能成立。

或謂：何種根融入而成立殊勝根謂「實有」之名稱？彼根融入或轉成殊勝根？縱使其他諸根亦可能，「意識」或能成辦殊勝莊嚴，塗眼藥——成天眼通，和神足通等亦能實有故，結合彼諸作用，亦應成現量？假若無過失，諸皆俱能行，亦共許「牛能行」，依「能行」性表詮共許「牛能行」之說，謂以「實有」之言辭，不能設定表詮殊勝梵我，因爲彼言辭不能趣入根境故。

諸義結合我，屆於色聲間，見大我執著，妨害彼無間。

復次，六根認知對境之時，欲許外界諸義相遇，結合梵我或謂相遇，產生心識，緣取色、聲二塵與諸根無間，現見比諸根之正量，更殊勝之大我亦具執著心。雖承許根義無間且相遇梵我，彼應轉成能害故不合理。

心識是聚因，捨「詮」，何爲量？云何如是量？「心生」有何用？

注疏：有一說：欲許「量、果」是餘他義，耽著於「事法」與「理法」之差別，而產生之心識，是量果。欲許若無彼心識，則無相聚之因，成立彼說謂現量。然而若捨棄先前所

應緣取彼諸聚集一體故。如各個唯五義，相似於諸根之對境，諸根亦應成同一體之過失。或謂：欲許聲等唯五各自之種類，差異之型相作用不同，緣取各個別根？若如是，如於唯一色體，亦應成諸多種類，現見青黃、長短等差異型相，以相異之方式，緣取諸多種類故。若承許之，則一切根應成同一體之過，或應成無窮盡之過。數論師之宗義，各別差異，有一說不許後者。何以故？或謂，聲等相異類之對境，彼之差別轉成各個體性，一切喜憂聞實有差異？然而猶如於單一聲塵，亦從喜樂等自性、神我乃至微塵之間，各個應成無窮，雖然聲之差別無量，然而欲許各個體性之喜樂等實有故。

由真實結合，差別表果性，極微三自性，何知無異果？諸異類結合，不承許轉化。

倘若從結合喜憂聞等三功德之差別，云何聲等唯五之果，欲許耳等諸根之對境，表詮神我。那麼，若對境聲塵安住於喜憂聞之三相異自性，產生唯一緣取聲心識之果，其原因何以了知？雖喜憂聞諸多相異種類之因，同時結合時，圓滿轉化產生唯一果，是數論師所不認同的。倘若因不認同之緣故，而欲許因果同一體性之說。

為何喜憂聞三功德，和云何了知彼之自性——聲等，承許愧咎之彼性形成根之對境？

不許二體性，得唯一果性，諸多自性義，根義差別者，故斷數論見，是各自體性，趣知所有境，非說是正量。

或謂不欲許彼諸為二相異體性之理解？那麼，不觀待於無所需之喜憂聞，耳根聽聞唯一聲塵故，應獲得產生唯一之體性——緣取聲之心識，境相之自性是聲等諸多義，耳等諸根是差別者，以其各個差別之故。應斷捨數論師之惡見——承許一切聲等是喜憂聞同一體性。而承許聲等各個相異因，產生根識之果是殊勝之正見。數論師又有其他過失，倘若唯緣取現時之聲，趣入耳根，承許是現量，那麼，具相續之根現量，非一前後剎那之自性，而趣入相異境，若如是，既不承許自證識，且意根亦未具領受作用故。詮說彼諸是正量，誰亦未必決定。

未領受非念，二者同時生，非量失他見，亦或意憶念。成立殊勝念，見他根無義。

倘若說能決定量，以相續不斷之意識，經領受作用而產生憶念？非如是，非同時之意根，其根識不了知境相，因為無領受作用。或謂無有過失，「能領受、所領受」二者同時產生？若是境相趣入根識不成立量之原因，有境相似意識故，不僅彼無法成立量，而且「憶念」能依其他根了知境相之理趣，或是比量推知瞎子能走路。前一剎那之意識未能領受後一剎那之實義故。未能憶念故退失正念，或是承許諸根趣知外義，俱生之意識，實有能領

現 量 品 (續完)

——明 性——

成「無窮」、「一根」，所取二、非三。得一非相異。離彼非自性，不取相異義，如「意」分別者，暫時形成彼，非喜等，非他。

必需承許諸根亦無窮之過，或是承許喜憂聞三功德平衡之神我，為唯一自性，則所觸等諸境亦成唯一體性。而且彼諸所取境，能取之五根，亦應成為唯一體性之過失。

倘若三功德平衡神我，於自性雖一切無差異，然而暫時而言，設置喜憂聞等之型態，相異之聲香等相異類別，彼諸耳等諸根，決定各個對境而無過？

彼說亦不合理，須彌山等外型，唯有「眼、身」根之所取境故，喜等外型之差異，聲等應成非耳等三根對境之過失。復次，青黃、遠近、「鼓、螺」聲等實有諸多差別故，於一根境亦應成獲得諸多外型或種類，或是無種類與外型之差別故。猶如金手環、耳飾、金器等皆應成無分別——同「一體」之過失。

汝若質問：了知耳等諸根，所差別之義、樂等，如何理解是聲等變化，或是喜樂等自性？(一)若是聲等變化觀之，則除認取聲等變化相外，應非認取喜樂等自性為神我。(二)若是自性，則應非認取聲、香等實義——為變化之差別相。(三)若欲許兼取二者之說，亦趣入耳等諸根識，如意識應轉成分別者，結合「差別事」——喜樂等自性神我，和「差別法」——「唯五等」，緣取之際變成彼說故。假若認取各自之說，則喜憂聞等應成非自性之過失。為何？喜憂聞等除了是聲等外，非其他故。

謂非他，非果。非他，非所取，等同變化義，不取隨行故，數論許相異。各體性神我，皆為相異塵。

或謂：耳等諸根，除聲等外，非其餘相異之所取境？因此，聲香等唯五非喜憂聞之果。或者喜憂聞等應非聲等唯五之因。復次，除喜樂等外，聲等唯五非他，則各個根識應非所取境之過失。或謂：緣取喜憂聞，唯五俱生一體？若如是，從喜樂等乃聲香等各種外相，

八十五年六月份會務報導

(會訊第178期)

捐款芳名錄

(總計 玖萬捌仟元整)

貳萬元：何賴美妹

貳仟元：張秀鷹 王蔡秋月 王昭仁

王弼昭 王讚福

安定鄉同學會

壹仟伍佰元：許鏡子

壹仟貳佰元：石明泰

壹仟元：殷鳳凰 傅冠智 顏高盛

顏高城 許志鋒 許博程

李雪梨 李林卿烟 吳福成

王芳珍 王美珠 陳政宏

陳政維 陳怡青 陳楊秀鸞

陳榮璧 陳文宗 陳素進

陸佰元：方偉綸 黃大根 黃柳英

伍佰元：釋悟福 江柏興 鄭仲凱

林麗樹 顏高龍 許瑞吟

柯錦燕 方英蕊 黃延輝

吳爲雲 王秀利 陳秀月

侯永清 陳秀月 陳大文

肆佰元：游登王 韓聲瑞

叁佰元：鄭海英 鄭海蓮 胡博然

蔡德坤 郭春瑾 郭夏碧

石大德 石宛玉 石富元

吳芳龍 吳尾景 吳美樺

陳珮瑜 陳聖迢 陳照賢

謝欣容 陳聖迢 杜琮翔

貳佰伍拾元：

貳佰元：慈 琴

徐秀鳳 張文源 鄭忠

蔡宗霖 蔡玉娟 蔡和廷

廖粹華 李耀斌 李奇蓓

會 純 靜 慧

戴進安 戴淑真 戴昭華

蔡金鳳 蔡明融 蔡麗美

85年6月份收支明細表

收 入	上月結存	\$231,150	40
	本月收入	\$ 98,000	00
	定期存款利息收入	\$ 4,950	00
	收入總計	\$334,100	40
支 出	文化教育支出		
	福田雜誌第120期印刷費用	14,200	00
	福田雜誌郵寄費用	3,409	00
	劃撥代金手續費	125	00
	供僧醫藥費	6,000	00
	助印天台藏	50,000	00
	捐獻國際口足畫藝	2,000	00
	濟助支出		
	洪樺 燧	2,000	00
	洪樺 樺	2,000	00
	洪樺 娥	2,000	00
	洪樺 良	2,000	00
	洪樺 蔡	2,000	00
	洪樺 邱	5,000	00
出	洪樺 邱	5,000	00
	洪樺 邱	5,000	00
	洪樺 邱	5,000	00
	洪樺 邱	5,000	00
	洪樺 邱	5,000	00
	洪樺 邱	5,000	00
	洪樺 邱	5,000	00
	洪樺 邱	5,000	00
	洪樺 邱	5,000	00
	洪樺 邱	5,000	00
支出總計		\$127,734	00
本月合計		\$206,366	40
收支比較		124.1 %	

貳佰元：顏玉龍

郭杜鸞梅 郭秋燕 郭秋蘭 郭秋蘭 郭秋蘭 郭秋蘭 郭秋蘭 郭秋蘭 郭秋蘭 郭秋蘭

方委惠 方貞惠 吳滿 楊懷本 郭泰山 郭庭伶 郭銘源

楊怡立 陳蕙草 陳麗姬 陳世潤 陳昭孔 陳樹剛

陳其彬 陳永川 陳永芳 陳寶珍 陳俊竹 杜衛星

洪清元 洪登彥 洪登儀 洪登嫻 侯坤隆 侯坤成

侯梅雪 侯燦榮 侯梅雲 侯榮洲 侯佳宏 鄭海珠

張漢成 張庭璋 戴金鸞 莊春蘭 毛輝雄 張美惠

張漢宜 張如祥 梁庭瀚 張婷雅 張生受 顏愛娥

許明章 郭明家 郭乃文 郭乃彰 郭乃陸 郭彥甫

黃忠志 吳修豪 吳芝穎 吳黃葱 吳慧螢 吳朝貴

吳旻修 吳雅琦 吳雅萍 楊玉桂 楊忠雄 楊世傑

楊世彬 楊政達 楊博什 楊淳怡 楊淳雅 楊育維

楊宜榛 楊丁清花 楊王金蓮 陳志明 陳山鉄 陳王格

陳奕霖 陳展宏 陳金鈿 陳寶蓮 陳寶秀 杜宗翰

杜宗樺 侯勉元 侯文秀 侯慈萍 蘇麗美 蘇文傑

邱雅雯 侯勉元 侯文秀 侯慈萍 蘇麗美 蘇文傑

侯勉元 侯文秀 侯慈萍 蘇麗美 蘇文傑

侯勉元 侯文秀 侯慈萍 蘇麗美 蘇文傑

侯勉元 侯文秀 侯慈萍 蘇麗美 蘇文傑

侯勉元 侯文秀 侯慈萍 蘇麗美 蘇文傑

侯勉元 侯文秀 侯慈萍 蘇麗美 蘇文傑

會長：顏高龍
副會長：鄭海英
孫申娥

會德功福田寺然湛



6月份救濟事蹟

1. 邱宗彬先生：住南市府安路六段八十六巷六十三號，三十一歲。病人本身即是小兒麻痺患者，行動不動，且患有精神分裂症，於五月時因病發作而自殺受傷入院治療。案主母親以零時工為業，父親無業，而兄弟二人之工作亦不穩定，且入院至今費用一直持續增加，而無力負擔，故本會協助生活費用伍仟元整。
2. 邱明德先生：住南縣將軍鄉長沙村二之五號，四十六歲。邱先生於今年五月因長期失眠、語無倫次、起乩等怪異行為而住院診斷為晚發型精神分裂症。由於病人是家中主要經濟來源，入院後生活陷入困境，其妻則是重病重殘障者，對其並無照顧能力，只有一領養之男孩可協助照顧，故本會特予以協助生活費用伍仟元整。
3. 陳又誠先生：住南縣仁德鄉仁德村中正路二六三巷五號，二十九歲。案主長期罹病，身體虛弱，無法工作，曾患心包膜積水及腎臟疾病變，此次又因切除左臂動脈瘤住院，但因右股血腫須連續開刀處理，故其母必須請假，致使收入中斷，其兄姊則各有其家庭生活故不能兼顧。且其為仁德鄉三級低收入戶，本會協助生活費用伍仟元整。
4. 蘇銀發先生：住高雄縣路竹鄉大社村五九九巷一號之二，四十九歲。病人因食慾不振，易疲倦，而發現罹患急性骨髓性白血病，已多次出入院治療。育二子皆就讀小學，其妻則已於五年前離家出走，未曾聯絡。案母患有高血壓，而弟妹則各有家庭，能給病人之援助十分有限，故本會輔助生活費用伍仟元整。
5. 林榮三先生：住嘉義縣竹崎鄉白杞村樟樹坪三十三號，五十六歲。罹患急性骨髓性白血病。此已第四次住院治療並進行骨髓移植。其子各因健康、學業或已婚，其經濟僅能自足，唯有一次子接受其父之工作務農。但因醫療費用增加，務農收入不固定，本會予以生活費用伍仟元整。
6. 許來花女士：住南縣鹽水鎮後宅里二十一之一號，四十七歲。因肝硬化及靜脈瘤破裂住院。其夫三年前中風即未再工作，長子智能不足，長女暫住娘家且育二子，父親與長兄皆由她照顧，三女則半工半讀，目前案主則由已出嫁之二女照顧，故本會予以協助生活費用伍仟元整。
7. 林芳枝女士：住南市保安路一九一號二F之四，四十四歲。罹患尿毒症，並長期洗腎，半年前又患肝癌，此次是因癌轉移至胸部而就醫。其夫則已於十餘年前即與案主離婚，故案主目前一人獨居，而娘家的支援有限，醫療費用無法繳付，本會特輔助醫療費用伍仟元整。
8. 歐江雄先生：住澎湖縣馬公市後窟二十一號之四，五十六歲。罹患淋巴癌，其妻任建築雜工，以維持家計，其子女三名，長子候兵役通知，餘者仍就學中，而案主另有一八十九歲老母同住。因病人遠從澎湖而來由妻照顧，故無收入，親友雖多亦少往來，且在澎湖謀生不易借貸亦難，經濟陷入急難中，本會協助生活費用伍仟元整。
9. 本會固定幫助戶：洪樺燦先生、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 四季桂

• 贈 閱 •

■ 中華民國八十五年七月十五日出版
 ■ 佛曆三〇二三年七月十五日出版

■ 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