

福田

127

小心眼見求清淨

如是無智無實道

諸結煩惱滿心中

云何眼見得淨道

若有眼見得清淨

何用智慧功德寶

智慧功德乃爲淨

眼見求淨無是事

—大論<sub>82中</sub>





# 佛教月誌

- ◆台北市慧日講堂，擇於1.月19.日，舉行大殿落成暨佛像開光典禮。
- ◆中國佛教傳佈協會，定在85.年12.月21.日起，共18.天，在高雄市元亨寺舉行義賣。
- ◆中壢市圓光佛學研究所，自1.月27.日起，舉辦精進禪七。
- ◆台南市德化堂，85.年12.月20.日起，舉辦基礎靜坐班等實修。
- ◆台中市普門慈幼慈善會，舉辦冬賑人情味輸送活動。
- ◆台北市大乘精舍，印贈《中論》出版。
- ◆陰曆12.月初八，逢釋迦如來成道紀念，各寺院舉行紀念，及用臘八粥。
- ◆佛教重要刊物《普門》，自208期調整編排。
- ◆韓國、日本天台宗代表，於85.年5.月，在浙江天台山國清寺，舉行智者大師圓寂1400年紀念會。
- ◆青海省塔爾寺修復完成。
- ◆山東省青州市於85.年10.月，發見北魏石佛像400多尊。
- ◆台南開元禪學院春季班開始招生，即日起可報名。

## 本期目錄

封面：文：大論 82 中 圖：星月菩提念珠

- 1 ● 佛教月誌
- 2 ● 台灣十五年來  
在家禪修教團活動內容的省思.....明了
- 5 ● 晚明憨山德清中興曹溪祖庭  
——及其周邊問題四.....江燦騰
- 12 ● 妙法蓮華經玄義試譯(一).....天台智者大師說  
蘇榮焜語譯
- 17 ● 後漢譯出的初期大乘經典(二).....靜谷正雄著  
依觀譯
- 23 ● 禪門風範.....曙壽
- 25 ● 走過學佛之路(五).....何世亮
- 28 ● 《福州鼓山歷代住持禪師傳略》補遺四.....陳聖璋
- 30 ● 流通多方 皆如來事.....雲庵
- 32 ● 毒蛇！阿難 惡毒蛇！世尊.....慧泉
- 33 ● 八十五年十二月會務報告
- 封底：佛隴茅蓬 落葉



# 台灣十五年來

明了

## 在家禪修教團活動內容的省思

民國七十年政府解嚴，成立入團法人法，佛教在家居士紛紛成立。教團，如宗聖萬佛會、盧勝彥靈仙真佛宗、新雨佛教文化中心、維鬘佛教協會。專以禪修型式成立的有清海「禪定學會」，妙天禪師的「印心禪學會」，彭金泉的「大乘禪功學會」，李元松的「現代禪教團」。

這些以禪修為主的教團大都標榜佛教或禪宗，但是傳統佛教提出疑義或為文攻擊排拒，所以後來他們也與佛教漸行漸遠，成為非佛教或非宗教式的團體，今年十月及十一月有兩個團體遭到政府取締及拆除道場之悲慘命運。有鑑於曾依附佛教活動之情，我們對於其活動內容幾點省思以為宗教活動之借鏡。

以下簡單介紹「禪定學會」、「印心禪學會」、「大乘禪功學會」及「現代禪教團」背景及內容。

「禪定學會」創始人清海，於民國七十四年間由海外到台灣修行，初期創立「無量光靜坐中心」，在台北近郊山區教導同修靜坐修行，傳授「觀音法門」，七十五年到七十七年全省各地密集巡迴演講與指導「立即開悟」的印心方法。七十八年九月在苗栗縣西湖鄉三湖村東山湖為主道場，成立「禪定學會」，積極地開展弘法之旅程，可惜

今年十月因道場佔用國有土地，先遭不滿人士縱火，再受政府拆除道場。

主要修行重點在「觀音法門」，也自稱為「印心法門」，以清海為師，接受其印心，開啓智慧眼，接引宇宙聲流，再經由靜坐的自我修行達到「觀」其「音」，與「看光」的境界。就這樣簡單法門，激發了大眾對此一法門的嚮往，紛紛為印心，投入清海門下。

「印心禪學會」創始人妙天，於民國七十三年開始傳授其個人體悟的「印心禪法」，從幾十位同修逐漸發展到目前有十幾萬同修，規模僅次於禪定學會。妙天採用義務教授禪方法在各政府與民間機關作推廣工作，慢慢成氣候，於七十七年正式成立「印心禪學文教基金會」，積極地推廣其印心禪法。

印心禪學會以「印心禪法」為主要修持內容，妙天稱「印心禪法」是一個「無學、無為、無上、無量」的法門。以禪定方式能夠接到宇宙的生命力量與生命光，可以幫助行者發現本來面目。但其基本禪法是「身心統一禪法」，接着才修「大小周天九轉玄功」、「觀音十方禪法」、「達摩無相神功三十式」、「觀音神咒」等修行課程，以



達到「清靜、智慧、圓滿、圓覺」的印心禪法。其目標在吸收百萬同修，可惜今年十一月因販賣靈骨塔位、金幣及全身塑像（其本人）之商業糾紛正告訴中，其台北縣汐止鎮靈骨塔也因佔用國有土地被拆除。

「大乘禪功學會」創始人彭金泉，於民國七十三年追尋佛乘宗第二代祖師緣道修練「大乘禪功」，於七十四年擔任教授師，於台北市漢口街設立大覺佛堂正式開班授徒，七十七年由緣道祖師正式成立佛乘宗，彭金泉於七十八年十二月五日受命為第三代傳人，同年十二月十七日成立「大乘禪功學會」，目前入門弟子有萬餘人，結緣信眾數萬人。

號稱「大乘禪」功是明心見性為主，次第開悟修持。以心法為主，禪定為門，練氣為輔。心法與禪定功課有八大加行，生理（練氣）課程有九段行功。在各地開設禪修課程，並以禪功治病的療效吸收弟子。

「現代禪教團」創始人李元松，於六十八年退伍後開始止觀次第修行，頓悟數百回，徹見「本地風光」，並將其禪修心得在佛教刊物發表，出入佛教社團演講修行經驗，指導禪修，追隨弟子日眾，七十八年四月成立「現代禪菩薩僧團」，八十一年三月李元松將該僧團交由弟子組成「全體指導老師會議」領導，在各地積極開辦多種禪修活動。

「現代禪教團」以重振唐宋禪風為號召，倡導「止觀雙運」、「本地風光」兩門禪法。其根本心法是「本地風光」，共有六個層次：一、援引本地風光調伏當下一念，二、援引本地風光統合思想觀念，三、援引本地風光淨化情意衝動，四、援引本地風光扭轉深層意識，五、援引本地風光開顯後得智，展現大機大用，六、援引本地風光順入初禪，二禪

乃至甚深之四禪八定。本教團佛教理論最紮實、穩定。在佛教刊物上常和出家僧眾打筆戰，爭論在家與出家活動範圍與地位。

甲、省思一：在家修行者為甚麼以「禪師」、「佛」之頭銜行事？

「印心禪學會」妙天，自稱「禪師」，弟子稱他為「佛師」或「妙天師佛」即「在世佛陀」，認為妙天是一尊大佛應化而來。製造四枚金幣，正面為觀世音菩薩（清淨）、阿彌陀佛（智慧）、妙天師佛（圓滿），統天大佛（圓覺），背面一律是印心禪學會之身佛標誌，配戴身上保平安，自稱又自製金幣為妙天師佛。

在印度禪師指通達禪定之比丘（出家者）。原始佛教通達一切禪法之阿羅漢也稱禪師。部派佛教分工比較細，有經師、律師、論師、三藏師、法師、禪師等專門人才，禪師也指專門精通禪法之比丘。在中國禪師不限禪宗，天台、淨土及三階教之出家人都可稱禪師。在日本佛寺住持都被譽為禪師。古今中外未有在家居士被稱為禪師，被稱為「佛」者更不可能。

乙省思二：教團內信眾何以分階級？

大乘禪功學會依「八大加行」與「九段禪功」修行境界分學員為「助教」、「講師」、「教授師」。現代禪教團因教團之擴充，分為「傳法長老」、「傳法老師」、「代傳法老師」、「主七老師」、「助教」，以上人員由「師資勘驗會」定期公開選拔。

教內分階級使我想起佛光山最早分出：僧眾、學士、修士、開士、長老五級，被教界批評。佛陀在世有見社會上分四級定身份，不平等不自由之現象，所以在僧團內不論任何種姓、階級出家一律平等。在中國社會雖然沒明顯社會階級之分，但仍然以出家皆姓「釋」，平



等待之。

丙省思三：既然以禪修來明心見性、開悟證果，何以推廣禪法皆以世俗產品作號招？

印心禪學會發行金幣，主要有「福祿壽禧」蓮座，在妙天加持後以求人天大福報。佛像金幣配戴身上以保平安，「太陽清心禪坐墊」供學員靜坐，使學員能解熱、去濕、清肝、退火等作用，吸收信眾。

大乘禪功學會雖然以練氣為輔，但是有不當重視氣功療效、代銷「氣血健康機」，又名「氣功物理自療機」，相當等於氣功師的外氣，能疏通經脈，發揮自療潛能。學會也成立「民俗醫療中心」服務民衆，吸收信徒。

何不以禪「法」傳法，而用「物」用「氣」傳法，物、氣物質也，接引之間容易發生弊端與糾紛。

丁、省思四：高貴之禪修何以要將「禪」當商品出售，成為商業化，世俗化之流？

印心禪學會宗教事業有汐止鎮天佛大道院禪寺與靈骨塔，供信徒或眷屬、朋友供奉往生牌位、靈骨之用，發行各種金幣，出售太陽清心禪坐墊。大乘禪功學會以禪功幫人隔空療病，代銷天心觀音山金寶塔、氣血健康機。作禪修商業活動。一般來說宗教人物不以宗教文物作生意、買賣，古今中外不乏因此身敗名裂者，禪修自居者宜慎。

大乘禪功學會《大乘禪功會訊》宗師陞座紀念特刊指出八十四年四月二日在第三代宗師就任大典免費為來賓放光、加持、隔空療病以及傳授「大乘禪功」及隔空療病功法。在此大法會何不把其禪法為主之「心法」，為門之「禪定」推廣出來，而推出為輔之「練氣」呢

？高貴之禪定、心法擺在一邊不用可惜。

印心禪學會把禪內容分為：生活禪、工作禪、生存禪、家庭禪、社會禪、國家禪、世界禪、宇宙禪等八種。以上八種禪在《古尊宿語錄》卷二，百丈語言中是「戲論之糞」，《傳燈錄》卷十四，藥山惟儼禪師認為是「閒家具」。戲論之糞要運出去，閒家具是用不著的。所以印心禪學會應提昇禪法層次。

戊、省思之五：禪修證果一定要與宇宙光、聲、氣流與生命相交嗎？

禪定學會強調只要跟著清海修行，就可以開智慧眼，切斷了綁住靈魂鎖鍊，與「宇宙聲光」自然相應結合，從了決世間累世深重的業障，自性成佛。

印心禪學會妙天指出禪定後可以進入到虛空法界，體會到一種超意識的「聲光」，進入到宇宙禪的境界，吸收了整個宇宙森羅萬象的能量，自身成為宇宙體中的一個大磁場，有著無比的生命力量。

禪修主要思想來自佛教，佛教中心思想是空，緣起，不管佛教何種派系如中觀學派、唯識學派及真常系統都承認空為其思想主軸，禪宗重視佛性論之真常唯心論，但是還保持佛教真義——空。在空義中禪修者無所謂與宇宙聲、光及生命相流才能吸收宇宙能量成佛。

前面已經談過四個在家禪修型教團曾經與佛教交流過，有一份親切感，所以才值得談及，因此本文也無意批評四個教團，若有不當之處請以多包函。

# 晚明憨山德清中興曹溪祖庭

## 及其周邊問題

(四)

江燦騰

四驅流棍以洗腥穢

此即前已提過，由德清請制台戴耀下令趨逐者<sup>(120)</sup>。但這是曹溪的「百年積弊」，有必要就其形成再作說明。

曹溪原有寺田中，計約五十餘頃，係六祖開山時，陳亞仙所施之祖業，歷代都屬荒地，荆榛蔓草，無人問識。延至英宗正統間（1436-1449），始遷民韶陽，開隴畝，以置版籍。時有豪民周氏乘機開墾，收入戶籍，而亞仙所施之地，盡為周氏已業。其後周氏家衰微，將所開之田由寺僧募資陸續買回。至正德間（1506-1520），在天王嶺內之地，始多半歸寺而為各僧已業。因此係購買民田，故原有隨田糧差，亦僧辦納；餘者賴為糊口。僧亦從此永入編氓之例，專以務農作鉅業，樹藝孳畜，不異俗人。雖然如此，從另面看，寺僧未奔走四方，使曹溪不致成丘墟者，亦因是也<sup>(121)</sup>。——這是寺僧變「田舍郎」的情形。

但就流棍的出現而說，因韶陽的遷民開墾，外來人口亦增，其中

有一部份無業流棍，從四方漸集於山中。時間亦在弘、正年間（1488-1521），他們開墾是以傭賃的方式，與僧人交往；久之則經營店舖於山門外，或借錢於僧，或從事「屠、沽、賭、姪」。寺中僧人有和彼等往來親密的，多因此花光了積蓄。更進一步，則設法以酒色引誘僧人，讓其沉溺其中，而致負債累累。僧人為債所逼，紛紛以「田地、山場、房屋」，折價抵償。然因有利可圖，當地豪強，亦垂涎其間，串通衙門不肖者，向官方舉發寺中僧人和山門外流棍「包姦」。官方呈報上級後，由軍門下令：將莊居盡行拆毀，僧不如法者驅逐<sup>(122)</sup>。但奉派執法者，「以為奇貨，乃親入山踏勘。每至一莊居，備估其值，輸半乃免。由是寺僧盡入羅網」<sup>(123)</sup>。可是這樣一來，產業已失大半，而苛索的狀況，仍繼續滋蔓，不知如何解決。萬曆二十五年，即德清度嶺第二年，寺僧海月珊前往廣州求助德清<sup>(124)</sup>，德清懇請陳如



岡幫忙，將軍方原令取消，才暫解決這一危機。(125)。

萬曆二十八年，德清爲解決山門外的店舖禍患，將山門大路東西填塞，移置溪邊，直通出水口。如此則門外店舖，皆圍於山門之內，而往來者，不便於食宿矣。(126)。原先店舖的存在，並非僅爲與寺僧交易，乃是提供遠道南來禮曹溪六祖道場者的食宿之需。因寺中對跋躐數千里，從各處度嶺南來的參禮者，未提供居住之所，僧房皆閉門不納，無飲食之供，且無炊食之處。外地僧人，往往要拾薪就澗，或僅得一食而行。(127)。德清既要解決此店舖引發的問題，於是一方面請戴耀下令拆光店舖，流棍盡驅，一面即於其地建二處接待所：西街，修「旦過堂」，以接待十方來的禮祖者；東街，修「公館」，以爲滄源官長入邵之停驂處。(128)。於是山門內，一洗百餘年來的腥穢。然而，無特殊的威權爲護盾，德清亦無可奈何也。

此爲前一措施の後續動作。因戴耀的下令，雖攙有私人因素在內(129)，就法律規定言，僧俗不混居，是禁律具在的。(130)。店舖的經營者，在這一點上縱有不滿，亦無從反訴。但僧人欠彼等債務，以田地、山場、房屋抵押，是簽有債券的，證據明確，無可抵賴。德清知道不償還，將追討不已，寺中無安寧矣。於是盡邀債權債務雙方，至祖殿用齋，各出債券核對，「查原有本而子息本及者，補償之。息過其半者，已之。其本已得過，而以重累者，及口腹虛花者，罷之。於是盡焚其券，而以田地、山場、房屋，盡歸還其故主」(131)。自此患方絕，而貧累之僧，得以安居無擾。就德清言，由於他協助解決雙方債務，那

些店舖的經營者，因能回收一些項，也就逐漸離去，未對他爲難。他等於再次扮演了寺產的守護神角色(132)，表現了在庶務方面的幹練才華。

#### (六)嚴齋戒以勵清修

此項措施，並非全屬德清的功勞。所謂「嚴齋戒」，即禁屠宰供奉。當時寺中已混同民間祭祀習俗，畜養犧牲，以恣宰殺。故凡上司府縣入山，當里甲供應者，必責寺僧；而差役恃此，以利其口腹。即上用其一，而下十倍之。故所傷生命及所費資財，每歲都成爲寺中的沉重負擔。且寺爲禪修之地，以腥羶羅列於祖師、佛殿，前亦非清供。因此周海門在廣東任觀察時，即開禁革之端。接著是觀察祝惺存，再嚴禁宰殺。所以，此後官長入山，例以素食供應。唯一無法解決的，是擔心「兩院威嚴，難以必行」。等直指顧公入山，爲兩親祈福，遵行齋戒令，自此定爲恒規。(133)。如此一來，既節省大筆浪費，又增進叢林清淨，對寺僧持守戒規的風氣，有極大的改進。而最後能貫徹齋戒令的原因，則歸之德清的影響。

#### (七)清租課以裨常住

此項是關係曹溪祖庭全年的收入與開銷，也是興革中最能抓到要害的措施。但也是最容易和既得利益者起衝突者。

德清在萬曆二十九年，受戴耀之託，勸請礦稅太監李敬約束採珠船和停止採礦，以安定地方(134)。當時李敬入曹溪進香，捐三百兩爲重修山門之資。德清乃藉機召集寺僧備查祖殿的供奉香燈莊租，爲何每

歲從黃巢、滄源、補鉢、及續置各莊田應有的四百多兩租銀，皆分文未繳常住？因德清初入山整頓，於祖殿中翻閱寺中常住的歲計簿，見卷帖數紙，皆是「祖師貸約」裡，利息高達七、八分者，覺得高得離譜，便扣下當證據<sup>(135)</sup>。又聽主事僧說常住無錢，供應缺乏，才借高利貸以供開銷。故德清決心追查弊端之源。

起先寺僧皆供稱：各莊每年，一向由十房管事僧，輪流徵收，亦聽其銷繳。再查發現：管事和佃戶共同串通作弊，管事僧侵漁租公款，而佃戶拖欠莊租。因此寺中實際並無收入租銀，靠借貸來掩飾舞弊<sup>(136)</sup>。

德清按照《百丈清規》的叢林管理辦法<sup>(137)</sup>，從衆僧中舉公正廉能者十名，爲新管事僧，令其對六祖發誓，刺血書盟，絕不舞弊一分。再喚集各莊佃戶，按租約規章，每年按期限赴寺繳納。然後設庫司、設管常住監寺四人，執掌收支。並總計各莊總收入，條派各應支款項。使寺中銀錢往來，賬目清楚，供應無缺<sup>(138)</sup>。改革於萬曆三十年<sup>(162)</sup>，所以《年譜》的當記事，最後一項，即「創立規制」四字<sup>(139)</sup>。

#### (八) 免虛糧以蘇賠累

此項成就，是在對於官方徵糧不當的長期交涉，亦爲晚叢林遭到政府課稅剝削之一具體例子。起因爲寺中常住於翁源縣太平莊，有田原額四頃，萬曆初丈量後變成六頃，年收糧米十八石三斗。是縣民謝善良捐給寺中作香燈供奉的。萬曆七年（1579），有本府同知王爵的親友，送遊學林渙至寺寓住。林渙因向寺僧需索未遂，挾忿向王同知

進譖，謂翁源太平莊寺田厚利，不該全歸寺僧獨占。王同知便議田租銀一百二十兩，以一半供賦稅收；另一半抵曲江縣蛋戶虛糧，具呈兩院司道批可後，布政司且載之章程充軍餉，成了正式的官方收入<sup>(140)</sup>。而佃戶方面，又拖欠未繳。官方逼迫追徵，累及寺僧。僅完一年，經營的僧人，即相繼逃竄。曲江縣復查議，裁革舖兵等項工，食抵補一年，其餘仍然積欠。寺僧超言等，訴諸當道，請併沒此田，以免追繳之累。然拖延十載，都無定說，而寺僧已被迫繳千餘兩銀矣。

官方不能議決，是章程規定其六十兩，爲充軍餉之用，已成常態開銷的款項，故取裁困難。直至萬曆十七年秋（1588），知府陳奇謀蒞任，睹僧人屢次赴訴，謂同知劉承範曰：僧戶、蛋戶，均曲江編民也，不該以蛋戶欠糧，即責僧戶代繳。又呈報督府，認爲南華寺爲累代崇祀之所，且諸僧皆曲江里長，歲輸田糧幾二百石，視編民爲一體，今割六祖常住之田，以補蛋戶之虛糧，本一時之權宜，況首尾十年，完納無幾，追徵則僧田久荒，蠲免則章程已定，故他建議以府屬含洸廠餘稅，歲有二千兩中，支六十兩抵補，而寺田之額豁免；經制府批准<sup>(141)</sup>。於是寺僧暫鬆一口氣。

然而，萬曆二十八，推稅使者出，即以廠稅入內監，並自行差官徵收。如此則無餘額抵繳寺田之賦。德清因曾平息一場暴動，於地方爲有功<sup>(142)</sup>，深受戴耀倚重，便親詣軍門陳白，希能免繳。戴耀責由縣官設法，最後在各山通小河處，出穀小艇設稅，計得二十六兩。不足數，再查濛江對面山鄉，有蠱毒田一所，向未取科，遂將此田設稅

三十四兩取足。自此永杜山門之害也。(143)。

此外，另有一項額外的收穫。即寺方一當豁免繳賦時，即考慮翁源縣的莊田在鄰縣太遠，佃民又常抗租不繳，應趁賦額豁免之際，將莊田出售，另購近寺之田經營。此一換田計劃，亦上呈督府核准，由本道行府縣議，皆以為便，此時佃耕的莊民，一改向來頑強姿態，紛紛表示，此莊田從祖以來即世耕，已視若己業，捨不得別賣，「情願重丈增租，永守寺業無替」(144)。結果重丈後，田地面積確較前還大，遂於正課之外，議定新增租銀十四兩，呈官方核准，乃與眾佃每年約期，繳納到庫。此新增十四兩，是德清的功勞，寺中住持眾僧，認為當歸「中興常住」。德清則將其連同「無盡庵香燈」銀(145)，一併捐給「禪堂」作為開銷之用，永為定規。(146)。

#### (九)復祖山以杜侵占

所謂「祖山」即指寺後的主山「象嶺」而言。《曹溪通志》說：「象嶺，寺之主山也。自寶山演迤而來，勢正形昂，坡陀蹲伏，真若白象駝經負寶之狀，故名」(147)。

由於祖庭的住置，是在「象嶺」的前鼻口處，故「祖山」即包括「象嶺」全體。又，《志》中說，六祖在日，常遊山一帶，隨遊隨棲，成十二處蘭若(148)，其中之一的「紫筍莊」，寺僧在此寮居者過半，此風尚沿襲已久。明成化元年，韶州開始墾山闢田時，全山為豪右所吞，當時寺僧滿滄盛，且疏赴闕，奏行撫按，請勘定復業。所舉理由中之首要者，即「紫筍莊」被佔。官司當時是寺方贏了(149)。但「紫筍

莊」的住僧行為常不謹，而附近居民為蠶食山林，常生滋擾，寺僧無法安寧，即各歸本寺居住，遂棄此業。(150)

萬曆二十年間(1592)，當地豪民江應東，藉著買僧田，盡佔後山一帶，圖為風水，以致象脊與祖山中分；且居民採樵，漸侵內地(151)。此一危機即成德清到後，須面對的課題之一。

德清將此危機，淚勸眾僧，赴督府控告(152)。獲准批本道行肇慶府親勘。府中萬通判親詣山中，踏勘、定界石。這時尚是戴耀任上，對德清甚有利。故斷將前田，令僧收贖，以絕禍源。德清自募二百兩銀，將「紫筍莊」的田購回，連後山場木，一併盡為禪堂的永久經費之用。(153)

在德清此次收復祖山的行動中，寺僧基出力甚大，深獲德清激賞。德清在《示曹溪基莊主》的書信中提到：「眾皆奮然，不知所止；即有知者，亦畏縮不言。獨基以昔居此，歷歷指掌，以是豪強氣沮」(154)。所以贖回故有之田地山場後，即任僧基為莊主，協助中興曹溪，清理常住公穀，及一切事務，井井有條。縱在德清離開曹溪近十載中，亦能精白一心，未忘初念，使禪堂的開銷，足供所需(155)，和負責禪堂的僧昂(156)，同為兩大得力幹部(157)。換言之，德清的收回「紫筍莊」，又任命基莊主，等於為祖庭的禪道振興，奠定了穩固的基礎；同時又使祖山保持完整，實為一舉兩得。

然德清的此項措施，純從「公」的方面著想，未能照顧「私」的層面。因德清在處理陳亞仙所捐的祖山產業時，曾設法讓負債的寺僧



，在償還債務後，仍能擁有「私業」。但在贖回「紫筍莊」的山田時，却是由德清出面買斷，連同山場林木的收益，一併歸入禪堂的經費來使用，等於使其他寺僧失去了擁有「私業」的機會。且官方的斷由寺方贖回，原擁有豪族，亦可能不甘，因其意在風水，非為銀兩。所以德清「以此致怨。而不法之僧，交結外侮為害」<sup>(158)</sup>。德清稍後被告，捲入一場官司，即與此事有關，成了美中不足之處。

#### (十)開禪堂以固根本

曹溪為天下禪宗道脈的根源，而明興以來，曹溪的禪道沒落，寺僧「不識袈裟為何物？剃髮為何事？」<sup>(159)</sup>是德清至感難過之事<sup>(160)</sup>。他曾對寺僧說：「叢林之有禪堂，如國家之有學校，曾乃養育材器之地。自古為國者，以儲材為本，而法門亦然。自達磨而來，衣鉢止曹溪；當時六祖座下，悟道者三十餘人，而南嶽、青原為上首。其寶林禪堂，乃諸祖出身之地。故天下禪堂傳燈所載者，一千七百餘人，皆出曹溪一脈，如孔門之洙泗。是則本山禪堂，乃禪宗根本地也。夫何歲月已久，僧徒失守，而禪堂幾於湮沒。其舊基地，雜居僧房有七，而香積廚有二，則溷廁豕牢，亦各有九，以清淨寶地，變為糞壤矣。」<sup>(161)</sup>

因此曹溪禪堂的整建，成了刻不容緩的事。但要重新整建，首先面臨的，就是空地不夠，已被僧寮佔滿了。原僧寮必須先遷走才行。德清自己積存經費，搜買空地，移有礙僧房三主<sup>(162)</sup>，貼價另蓋，以十易之，換出禪堂空地<sup>(163)</sup>。然後將前路壅塞處打通，直的與寶林門齊，

中與羅漢樓相並，起華嚴樓三間，作為祖庭門頭，樓上為禪堂及諸僧書寫《華嚴》之所，如此則不佔地，使環境整齊而寬濶<sup>(164)</sup>。此即異於從前各次翻修之處<sup>(165)</sup>，誠善於規劃者也。

禪堂既立，在管理上，德清亦將禪修和外僧留宿的功能分開。設接待十方禪客於山門外，別立齋廚，以便其食。所需則皆給於內堂，必使周足，聽其飢者食，渴者飲，勞者息，病者調理，污者澣濯，任其久近，隨其去來。<sup>(166)</sup>這樣，既能照顧遠來過境禪客，也可使其不影響寺內的僧徒精修道業。德清的此一區分，是新創的，因他認「若照諸方常套，決不能久」<sup>(167)</sup>，所以不沿襲過去將兩者混融的辦法，而清楚劃分兩者的不同功能。

在經費上，他將寺中供「中興庵」香燈租銀三十一兩，翁源新增租銀十四兩、「紫筍莊」贖回的田地與山場、另買黃山的柴山一片，皆歸禪堂，以為中興常住之用。而德清除了自籌贖購山場莊田的二百兩銀外，另籌購旃檀林房一座，換香積廚後的二主僧房，加上禪堂的建造費用，耗費近千兩銀，皆他一力承擔。<sup>(168)</sup>然而若非礦監李敬的不義之財<sup>(169)</sup>鼎力支持，德清可能要大費周章，才辦得到了。所以在德清的成就背後，實含有社會資源被重新轉用的過程；從李敬貪污到捐給德清到曹溪重整等，這一流程中，德清擔任了俗錢僧用的媒介，而達成了為佛教開闢新資源的作用和目標。

總之，以上的改革成就，都是針對曹溪祖庭的禪道寥落，而提出的有效策略。他不但能排除百年積弊，也能從各種層面的考量，使他

的前期豐富經驗，至此有了實踐的機會。而他的眼光甚具前瞻性，即連三百年後，虛雲（1840-1959）再度地對曹溪作改革，亦處處地遵循德清此時的規劃<sup>(170)</sup>。這不但意味他的見解，值得後來禪師的參考，也顯示了他的確精於叢林改造之道。故不論其後他的挫折如何，此一成就即值得肯定的。

（待續）

### 註釋

(120) 見《年譜》五十六歲條，頁。

(121) 見《重修曹溪通志》卷1，△香火供奉▽第一項，「衆僧自置田產」條，頁124-127。

(122) 見《曹溪中興錄》，《憨山老人夢遊集》四，卷50，頁2719-2720。

(123) 《曹溪中興錄》，前引書，頁2721。

(124) 見德清，△示海月珊監寺▽，前引書，頁2721。

(125) 《曹溪中興錄》前引書，頁2721。

(126) 《曹溪中興錄》前引書，頁2722。

(127) 見德清，△示曹溪旦過寮融堂主▽，前引書，頁，卷52，頁2828-2829。

(128) 《曹溪中興錄》前引書，頁2722-2723。

(129) 此即他和太監李敬的利益衝突。見本節第四項的討論。

(130) 按洪武二十四年規定：「令清理釋道二教，凡各府州縣寺觀，但存寬大可容衆者一所，併居飲，不許雜處於外，違者治以重罪。」此

一條規定，迄嘉靖八年仍再重申。以後在嘉靖四十五年、萬曆元年的管制禁令，亦不外這一精神的延續。見《大明會典》(三)，卷104，「禮部」六十二，「僧道」，頁1577-1578。

(131) 見《曹溪中興錄》，《憨山老人夢遊集》四卷50，頁2723-2724。可參考本論文第二章第二節，在五台山時，德清的交涉能力，及其對保護寺產的貢獻。

(132) 見《曹溪中興錄》，前引書，頁2725-2726。

(133) 見《年譜》五十六歲條，頁78-79。

(134) 見《曹溪中興錄》，前引書，頁2726-2727。

(135) 同前註。

(136) 德清在新規定的《清規條例》中，明白指出係引用《百丈清規》的設立方式，以區分其職掌和功能。見△敕賜曹溪南華禪寺設立常住重興長生庫註記出納錢糧清規定格題辭▽，《曹溪中興錄》，前引書，頁2728-2730。

(137) 《曹溪中興錄》前引書，頁2727。

(138) 見《年譜》五十七歲條，頁81。

(139) 見《曹溪中興錄》前引書，頁2751-2752。

(140) 《重修曹溪通志》卷1，△常住舊設香燈田▽項，129-132。

(141) 見《年譜》五十五歲條，頁76-77。

(142) 見《曹溪中興錄》，前引書，頁2753。

(143) 見《曹溪中興錄》，前引書，頁2753。

(144) 同前註。

(145) 所謂「無盡庵香燈銀」是指「無盡尼庵」的香燈經費。德清在《清規條例》中設定：「中興祖庭，重建無盡庵，每歲設供贍香火銀三十兩。此乃額外，係祖師自受施利所置，又非他人布施者比。後之主者、用者、及執掌者，勿得輕視，自取重衍。……此項銀兩，自三十四年，修起禪堂，即將此銀入堂，作為常住供眾之用，與庵無干。」見《曹溪中興錄》前引書，頁 2747-2748。

(146) 同前註。

(147) 見《重修曹溪通志》卷 1，〈象嶺〉條，頁 79。

(148) 同前引書頁 87-88。

(149) 《曹溪中興錄》，前引書，頁 2755。

(150) 同前註。

(151) 同前註。

(152) 同前註。

(153) 《曹溪中興錄》前引書，頁 2755-2756。

(154) 見德清，〈示曹溪基莊主〉，《憨山老人夢遊集》四，卷 51，頁 2814-2815。

(155) 同前註。

(156) 同註。

(157) 同註。

(158) 《曹溪中興錄》，前引書，頁 2756。

(159) 見德清，〈示曹溪諸僧〉，《憨山老人夢遊集》四，卷 51，頁 2785。德清〈示曹溪諸僧〉，前引書，頁 2786。

(160) 《曹溪中興錄》前引書，頁 2756-2757。

(161) 《曹溪中興錄》前引書，頁 2716。

(162) 《曹溪中興錄》前引書，頁 2757-2758。

(163) 同註。

(164) 同註。

(165) 見《重修曹溪通志》，頁 108，「禪堂」的說明。

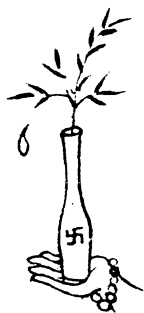
(166) 見《重修曹溪通志》，前引書，頁 2828。

(167) 見《重修曹溪通志》，前引書，頁 2858。

(168) 見《重修曹溪通志》，前引書，頁 2858-2859。

(169) 按文秉在《定陵注略》卷 5，提到：「（萬曆二十九年）廣東新會民變，珠池盜起。李敬在廣東，其惡不減李風，籍地方富民，輒誣以盜珠而沒其財。」見王春瑜，杜婉言編著，《明代宦官與經濟史料初探》（北京：中國科學出版社，1986 年），頁 360。可見其財為不義之財。

(170) 見虛雲，〈重興曹溪南華寺記〉，收在《虛雲老和尚年譜法集增訂本》（台北：佛教出版社，1987 年），頁 148-163。



# 妙法蓮華經玄義試譯

(癸)

天台智者大師說  
蘇榮焜語譯

## 原文 (卷第四下)

五明身證位者，還是信解見到二人入思惟道，用無漏智斷上下分結，發四禪四無色定。即是用共念處，修八背捨、八勝處、十一切處、入九次第定，三空、事性兩障先已斷盡。又斷非想事障，滅緣理諸心數法入滅盡定。得此定故名身證阿那含也。何者，入滅定似涅槃法安置身內，息三界一切勞務，身證想受滅，故名身證也。若約初果解身證者，但以先於凡夫用等智斷結，得四禪、四無色定後得見諦，第十六心證那含果即修共念處。還從欲界修背捨、勝處、一切處，入九次第定身證也。是阿那含有二種：一住果、但是阿那含也。二帶果行向、即是勝進阿那含也，亦是羅漢向攝。釋論云：「那含有十一種，五種正是阿那含，六種阿羅漢向攝。」此身證者即是勝進，為羅漢向攝。五種、七種般，皆有上流般，八種般但有現般，無色般也。毘曇分別那含有一萬二千九百六十種。

六明時解脫羅漢者，是信行鈍根。待時及眾緣具方得解脫，故名時解脫羅漢。羅漢此無翻，名含三義，殺賊、不生、應供也。位居無學。羅漢有五種，隨信行生退法、思法、護法、住法、升進法也。得盡智，無學等見也。若用金剛三昧於非想九品惑盡，次一剎那證非想第九解脫，成盡智。次一剎那得無學等見也。或彼時退，故不說得無生智。此五種阿羅漢是信種性，根鈍因中修道，必假衣食、床具、處所、說法、及人隨順，善根增進。不能一切時所欲進也。是五種各有二種。不得滅盡定但是慧解脫，得滅盡定即是俱解脫。若不得滅盡定，是人因中偏修性念處。若得滅盡定，是人因中修、性共也。證果時三明八解一時俱得，故名俱解脫也。

七不時解脫羅漢者，即是法行利根，名不動法阿羅漢也。此人因中修道，能一切時隨所欲進修善業，不待眾具，故名不時解脫。是人



不為煩惱所動，故名不動。不動是不退義。成就三智，謂盡智、無生智、無學等見。能用重空三昧擊聖善法，以定捨定，故言能擊。是不動羅漢亦有二種，一不得減盡定，但名慧解脫，二得減盡定，即是俱解脫。若聞佛說三藏教門，修緣念處，即發四辯，名無疑解脫，是名波羅蜜聲聞。能究竟具足一切羅漢功德也，名沙門那。沙門那者沙門果也。

二明辟支佛位者，此翻緣覺，此人宿世福厚神根猛利，能觀集諦以為初門。大論稱獨覺、因緣覺。若出無佛世，自然悟道，此即獨覺。若出佛世，聞十二因緣法，稟此得道，故名因緣覺。獨覺生無佛世，有小有大。若本在學人今生佛後，七生既滿不受八生，自然成道，不名為佛，亦非羅漢，名小辟支迦羅。論其道力，不及舍利弗等大羅漢。二者大辟支迦羅，二百劫中作功德身，得三十二相分，或三十一、三十二、十九、乃至一相。福力增長智慧利，於總相、別相，能知能入。久修集定常樂獨處，故名大辟支迦羅也。若就因緣論小大者，亦應如是分別。此人根利，不須制果。能斷正使，又加侵習。譬如身壯直到所在，不中止息，故不制果，是名中草位竟。上草位者，即是三藏菩薩位也。此菩薩從初發菩提心，起慈悲誓願觀察四諦，以道諦為初門，行六波羅蜜。從初釋迦至闍那尸棄佛時，名第一阿僧祇劫。常離女人身，亦不自知當作佛、不作佛。準望二乘位，應在五停心、別相、總相念處位中。以慈悲心行六度行也。從闍那尸棄佛至然燈佛時，名第二阿僧祇劫。爾時雖自知作佛，而且不說，準望此位，應在煖法位中。即是性地順忍。初心之位既有證法之信，必知作佛，而用

煖解，修行六度，心未分明，故口不向他說也。從然燈佛至毘婆尸佛時，名第三阿僧祇劫。是時內心了了，自知作佛，口自發言，無所畏難，準此位應在頂法位中。修行六度，四諦解明，如登山頂了見四方。故口向他說也。若過三僧祇劫，種三十二相業者，準此是下忍之位。用此忍智行六度，成百福德，用百福成一相因。於下忍之位，人中佛出世時，得種也。若坐道場時，位在中忍上忍，從上忍一剎那入真，三十四心斷結，得阿耨三菩提，則名為佛。爾前則是三藏菩薩上草之位也。

### 語譯

五明身證位者，要知此位猶如第三信解及第四見得位般，旨在重修無漏道而以無漏智斷除五種上下分結（註一），如此才能發得四禪及四無色定（註二），又此位藉修共相念處觀、八背捨、八勝處、十一切處等趨入九次第定，庶幾所有三空及事、性兩障，莫不斷除殆盡（註三），從而再斷上地非想非非想處的定障，卒以無漏智而趨入滅盡定（註四）。須知唯有能得滅盡定者，方能稱之為阿那含果。又此所謂的滅盡定為止息勞慮之最上乘者，極似涅槃，身無依身生故（註五），乃能止息三界一切塵勞，又能滅一切心所等想受行，凡此均非由心所證得，而是依身證得，始有此身證之名。再如約最初得果為三果而言身證者（註六），此為超越證，係在凡夫時以有漏智斷下八地惑（註七），及得四禪四無色定後即入見諦十五心，復於第十六心始證阿那含果並修共念處者是。不僅於此，凡此超越證仍須修習八背捨、八勝處、十一切處始入九次第定而獲得身證。唯所宜知者，身證阿

那合計有兩類，一爲住果，唯住果一類究非身證乃屬於單一阿那含，二爲帶果行向，亦即勝進阿那含是，此勝進阿那含又屬阿羅漢向所攝。如釋論上說：「那含有十一種，五種正是阿那含、六種阿羅漢向攝。」（註七）再不論是五種抑七種般涅槃，無疑此中皆具足上流般涅槃在，唯八種那含却只有現般涅槃及無色般涅槃。另據阿毘曇於論那含之不還果，謂有多達一萬二千九百六十種之別云。

六明時解脫羅漢位者，乃指信行鈍根四果人之謂。按此位羅漢宜待時及從眾緣具足方得解脫，乃名之爲時解脫阿羅漢。阿羅漢一語爲字翻音不翻，有三種含義在，亦即：殺賊、不生、應供是。此位乃居無法可學之無學位。另查羅漢果的別號亦有五種，如依隨信行的時解脫羅漢言，可分退法、思法、護法、住法、升進法等羅漢。無疑以上羅漢皆已具足盡智及無學正見（註八）。又此位係以所修之金剛三昧（註九），斷盡非想第九品思惑，次一剎那證得非想第九解脫乃得成就漏盡智，又次一剎那已證無法可學之正見。然則由於時解脫羅漢如遇違緣即有退失所得法故，自不可謂已得無生智（註十）。再說，上述五種時解脫羅漢，具屬於信種性的鈍根，乃在因中修道時，具須假借衣食、牀具、處所、說法及人等作緣始能增進善根而入道解脫，故此與一切時得隨所樂欲而得解脫者有別。又上述五種羅漢如約觀立號

皆各有慧俱二種羅漢。此中不得滅盡定羅漢爲但屬慧人正道斷結之慧解脫，唯得滅盡定羅漢乃屬俱人兼修助道之俱解脫。又不得滅盡定羅漢，是人則於因中偏修自性念處（註十一）。唯得滅盡定羅漢，是人則於因中修正助合修之性共念處。準此可知，若在證果時有天眼、宿命、漏盡等三明及八解脫（八背捨）一時具足者，始名之爲俱解脫。

七明不時解脫羅漢者，此乃指法行利根人不待緣具，且不被煩惱所退動之阿羅漢是。要知此法行利根人於因中修道，能於一切時隨所樂欲而進修善業，且不待緣具而得解脫，故名爲不時解脫羅漢。又是人既不被煩惱所動，亦名之爲不動法。不動法亦即不退法義。此不動法羅漢皆能成就以下三智，亦即盡智、無生智、無學智等正見是。再此位能用重空三時修空以此擊前聖法（註十二），以定捨定乃謂此三昧爲能擊聖法。再說不動羅漢亦有兩種類別，一爲不得滅盡定羅漢名之爲慧解脫，二爲得滅盡定羅漢即是俱解脫。唯此中如有聆聞佛三藏及世間文字以修緣念處者，既能發四無礙解而一切通達（註十三），得名之爲無疑解脫，亦名爲波羅蜜聲聞是。斯無疑解脫可謂究竟勝者，具足一切羅漢功德，名爲沙門那，沙門那者沙門果是。

二明辟支佛位者，此所翻之緣覺位是。要知緣覺宿世福德深厚，根性猛利，要以能觀十二因緣生之集諦作爲初門。唯如大論即將辟支

佛稱之爲獨覺或因緣覺。此中若於無佛世出生，能觀外因緣而無師自悟者，此稱爲獨覺，唯若於佛世出生因聞十二因緣法稟此而悟道者，則名之因緣覺。再獨覺既於無佛世出生，亦有小獨覺及大獨覺之分。如本在聲聞而於佛世後出生，且爲聲聞七生而最後生爲不藉緣得證無學者，既屬自度乃不名爲佛，且亦不受四諦教而非羅漢，乃名爲小辟支迦羅（註十四）。斯小辟支迦羅如論道力，自不及舍利弗等大羅漢（註十五）。二爲大辟支迦羅。斯大辟支迦羅於二百劫中修行作功德，稍具三十二相分（註十六），如有者只具三十一、三十、二十九相、乃至有者只具一相不等，祇以福德增長而智慧利勝，得於總相照四諦慧及別相照十二因緣慧，可謂能知能入，且因久修習定，常樂獨處，故名爲大辟支迦羅。又如再從得道緣而論獨覺抑緣覺之大小者，凡此亦有大小分別可言。要知辟支佛根利屬於法行人，此於聲聞不立四果者有別。斯人既能斷正使，更能證得侵習氣之果（註十七）。由此可知，支佛之侵習氣正猶如身強力壯者，自始非到終點絕不停止一般，乃不立四果。以上中草位之解說已畢。

說到位妙中的上草位，乃指三藏菩薩位而言。三藏菩薩從最初發菩提心起，即立慈悲誓願，緣觀生滅四諦之境，尤以道諦作爲實行之初門，乃能勤修六波羅蜜行。此如同最初釋迦如來因成久遠之實修般

，不妨自歷三祇百劫之久遠實修，如從過去釋迦如來到闍那尸棄佛爲初僧祇劫（註十八）。於此初僧祇劫時常離女人身而受丈夫身，且不自知己身當作佛抑不作佛。故知此所稱初阿僧祇自不妨比照援用聲聞位次（註十九），應得五停心、別相、總相念處中之外凡位，以慈悲誓願而行六度行。次從闍那尸棄佛至燃燈佛時，名爲第二阿僧祇劫。是時菩薩雖能自知我必作佛，口不稱我當作佛。故此時如援用聲聞位次而言者，係用內凡煥法而修六度行中，亦即列於性地順忍初心之位（註廿）。自此既有如後證法得果之信，故必知我必作佛。唯要知此時菩薩雖用暖法修行六度，心未分明，仍然不向他人說。又從燃燈佛至毘婆尸佛爲第三阿僧祇劫，是時菩薩已了了自知作佛，乃口自發言，無所畏難，我於來世當得作佛。今謂此是頂法之位。菩薩於此位，踐行六度，於四諦觀解分明，如登山頂，四顧分明，了了自知作佛，且亦向他人說我當作佛是。嗣經如許三僧祇劫修六度竟，更住百劫種三十二相好因，如望初聲聞位言是下忍位。詳言之，用此忍智而修六度行，從而成就百福德，如斯修百福成一相，以爲三十二相之業因（註廿一）。是則菩薩自此下忍位始，於人中住胎出世，種三藏佛果。至若菩薩之八相成道，其安坐道場安住不動時，允爲中忍位及上忍位所攝。又從上忍位一剎那發真無漏，以三十四心頓斷見思習氣（註廿

二），乃成就無上正等正覺得名爲佛。由此可知，在斷結成道前則是三藏菩薩上草之位。

### 譯註

註一：言五上分者，謂掉、慢、無明、色染、無色染。言五下分者，謂身見、戒取、疑、貪、瞋。

註二：修四禪定生於色界四禪定，四無色定又云四空定，乃生於無色界之四空處定。

註三：三空爲空、無相、無願等三解脫門。事、性兩障，似指下地定障云事障，性障卽下地惑。

註四：滅盡定又名滅受想定。不還果以上之聖者，爲假入涅槃之想而入於此定。乃二無心定之一。

註五：滅盡定似涅槃法，且以心無依身生故云安置身內。

註六：超越證乃凡夫直證三果，故其初果非須陀洹而爲阿那含。

註七：五種阿那含爲：向阿那含、一種子、住果、現般、中般。六種阿那含爲：生般、有行、無行、上流、無色、身證。

註八：漏盡決定智爲盡智，身證無學之決定見爲無學正見。

註九：前標聲聞通凡聖位，若阿羅漢局四果。此位修三時：一名金剛、二名重空、三名電光。

註十：按信行五種羅漢於盡智後不起無生智，所以果性有退。唯不動法羅漢本住不動，乃於盡智後能起無生智。

註十一：自性念處爲緣理斷結以除自性過。

註十二：重空三昧有總別二名，別者單指重三昧中之第一空三昧之一。

註十三：四無礙解又云四無礙智，是爲諸菩薩說法之智。一法無礙、二義無礙、三辭無礙、四樂說無礙。

註十四：義章謂此爲聲聞緣覺。

註十五：身子亦是中乘根性。

註十六：分與具有別，如迦葉但三十相，阿難二十相。

註十七：習氣者，如器中香，其香雖盡，餘氣尙存。

註十八：大論四曰：「釋迦文佛從過去釋迦文佛到尸棄，爲初僧祇。」

立。

註十九：三藏菩薩始終唯修六度不斷惑，不可論階位。且例聲聞位義

註廿：此乃對通教言。

註廿一：觀音玄下云：凡用三千二百福，修成三十二大人相現時，方

稱菩薩摩訶薩。

註廿二：按支佛雖見思頓斷，習猶未盡，故皆不得論三十四心。三藏菩薩至樹王下，正習俱盡，方得論也。

## 後漢譯出的初期大乘經典 (三)

靜谷正雄著  
依 觀譯

支婁迦讖譯《阿闍世王經》二卷，其異譯本有：竺法護譯《文殊師利普超三昧經》三卷，宋·法天譯《未曾有正法經》六卷，另有譯出部分的失譯《放鉢經》。此經係描述阿闍世王殺父後，擔心殺父罪報，乃拜謁佛陀冀求解脫，從文殊聞空觀之教，知心之本性本來清淨，疑怖遂得解。經中強調文殊於往昔曾修行佛道，釋尊往昔年幼時，曾受文殊教導，謁阿波羅耆陀陀如來，終得正覺。此皆是文殊之恩，文殊本是佛師，文殊不只是釋尊之師，是一切佛之師。文殊是菩薩之母……等讚歎文殊之偉大。

本經與《首楞嚴三昧經》都是重視文殊的經典，如同前文第五章第三節所言及，平川博士已曾指出這一點。此外，本經與《首楞嚴三昧經》同樣，經常使用「大乘」、「無生法忍」之語，不僅用了「陀羅尼」之語，還對何謂陀羅尼加以解說，如說「陀羅尼者則道之元，不斷佛元，持法之元，總持僧之元」（註37），強調其重要性。「法師」（dharmabhāṇaka）也登場。亦即於釋尊前身年幼時，教導釋

尊的若那羅耶（慧王，文殊之前身）比丘，即是明經（什譯法師）比丘（註38）。也有「不可思議僧涅」（什譯鎧）之語（註39）。從卷首會座列衆之敘述，以及本經內容、用語而觀，本經係大乘般若思想確立之時期，《小品般若》成立以後才製作的。

因此，本經的成立年代，大致在西元一二五〇—一五〇年間，其成立地不明。經中所述的「文殊承佛命，入無所不遍入（普超）三昧，欲取佛鉢而垂下右手時，從其手毛孔流出百千億之光明，一一光明有百千億之蓮華，一一蓮華上皆坐菩薩（竺法護譯如來），讚歎釋迦文佛（註40）」這種場面在犍陀羅雕刻中看不到，不過可看到表現蓮華座上有諸多化身佛菩薩的彫刻。根據這點，或許本經的成立地，仍得在西北印度探求。但是，此彫刻遺例，乃西元三世紀後的成品，因此，前文所說，也只是臆測而已。

本經說文殊與二十五位菩薩俱住於山中。二十五位菩薩的第一位，是若那師利。由於稍後，又出現慧首菩薩之名，故知其原語爲 Jñā-



asri。此若那師利，與竺法護譯《菩薩行五十緣身經》中，問文殊的若那尸利爲同一人，也可能與支謙譯《菩薩本業經》〈願行品〉中，向文殊問菩薩之願與行的智首菩薩爲同一人。但是，在竺法護譯《文殊師利普超三昧經》中譯爲龍首，法天譯《未曾有正法經》譯爲龍吉祥，其原語變爲Naga'sri。菩薩之名改變的例子，另有本經的「紫摩金色菩薩」，竺法護譯等變成「虛空藏菩薩」。這可能是因爲本經提到令紫摩金色菩薩「所念如虛空，以大哀無所不覆（註42）」吧！從這點而言，由於虛空藏之登場，是在本經之後，出現於支謙譯《維摩詰經》，因此，應是在它的中間。本經的二十五菩薩中，第七的制持諸根（晉譯持人），第十四的發意即轉法輪，第十六樂不動（晉譯辯積），第十七海意，第二十可意王（晉譯喜王）等，即相當於《首楞嚴三昧經》的諸根常定不亂、發心即轉法輪、辯才莊嚴、海德寶藏淨意、喜王等菩薩。而本經的二十五菩薩及《首楞嚴經》的二十六菩薩中，不含觀音這一點，兩經是一致的。從而，與《他真陀羅經》的四十九菩薩名中有「視處悉吉」（什譯觀世音），《維摩詰經》五十二菩薩名中有大勢至、闍音，是略有不同。《成具光明定意經》舉以觀音列名最後的三十位菩薩名，關於文殊則完全沒有言及。從而，可知關於大菩薩，最早有包含文殊不含觀音，以及含觀音不含文殊等二種情形，但不久之後，兩者就融合一起了。此事且置不論，就二十五菩薩中，持人、虛空藏、喜王、海意等菩薩，在後來的經典中單獨登場而言，也是頗值得玩味的。

支婁迦讖譯《文殊師利問菩薩署經》一卷，沒有其他異譯本，經典本身亦缺言及說法場所及聽衆的序分，係突然以舍利弗的提問開始。而佛以舍利弗從文殊聽聞怛薩阿竭（如來）之署（事、法）因緣法，不十分了得，因此爲舍利弗說之。經中有目連、大迦葉、須菩提、奈吒和羅、阿難等十一尊羅漢，彼等以華散佛上，諸欲天子也作供養。由於說帝釋天以天之華樹，「滿其祇園」（註43），因此其說處可能是祇園精舍。說目連等出家羅漢以華散佛供養，是頗特殊的異例，總之，是一風格不同的經典。

佛首先爲舍利弗說如來署四事。四事是（一）發意，（二）阿惟越致，（三）菩薩坐於樹下，（四）具足佛法。然其譯文難解，內容不明。對四事作簡單的說明後，又示舍利弗：五蘊是佛法，法不可議不可得，如來無所從來，無所縛，無有脫，無所作是精進，無慧是慧，無所剃是剃頭，無所受戒是持戒等大略般若式的表現。其後，有六位羅漢發表意見。進而又有闍炎、陂提師利、摩師利、染師利、勃、多和光、惟闍耆橋沙、抵羅末、私呵難、利三旬、摩訶波那陀惟嚩、非陀遍等十三未曾聽聞過的比丘發表意見。湊巧有五百名婆羅門出舍衛城訪佛，於是佛問以：是受何人勸勉而來聞法？五百婆羅門中的二十七人（經中一一揭出各人之名），分別說其緣故。

名爲那羅沙目竭的婆羅門，謂：今夜半，見佛從四面來，頭面作禮時，諸佛告以有不可思議之怛薩阿竭署，當至祇洹釋迦文佛處聽受，因此來此祇園（註44）。摩訶迦婁那婆羅門謂：洗浴後，欲作大火

行祭儀，見上方有三十二相諸種好之佛身，彼佛勸勉應學但薩阿竭署（註45）。邪陀施婆羅門謂：入市，在道路中央掉落金錢，於拾取散落於地之金錢時，見上方有佛身，彼佛告以拾取掉落之錢不難，拾五道生死一切人者難，有但薩阿竭署，應赴祇洹從釋尊學（註46）。阿披阿遮婆羅門夜半觀星宿時，術闍師利於播種時，阿末眞婆羅門於里門見死人，念死人時皆見到佛，聽佛勸勉而來祇洹（註47）。闍符師利婆羅門（第二十四人）在山中坐禪時，見上方五百佛（註48），荷沙漫婆羅門浴於恒水，思惟諸惡隨水而去時，見空中有佛，聽佛勸勉而來祇洹（註49）。惟耆先婆羅門持華入婆羅門神祠時（註50），娑竭末（第二十七人）娑羅門入海洗浴時，皆見到佛，聽佛勸勉而來祇洹（註51）。

佛對沙竭末說菩薩具足諸慧之法，從一事依次到五事。若奉行五事，疾得成佛。至此，草草的以「一切聞者，莫不歡喜」作結。

總之，是一部很奇妙的經。經題有「文殊師利問菩薩經」，但並不是以文殊提問為緣的經典。文殊僅於卷首出現，在經中並沒有擔任任何角色。又，「菩薩署」者，即「但薩阿竭署」。除了文殊之外，既無菩薩名，亦無菩薩聽眾。代以十一名有名的佛弟子、闍炎等不會聽聞過的十三名比丘、羞桓師利等二十七名婆羅門登場問佛。言及婆羅門及其妻子歸佛的經典不是沒有，但像本經這樣，依次介紹，此一部分佔全經之五分之三，算是極為稀有。

在本經中，「摩訶衍」（大乘）出現三次，「摩訶僧那僧涅」二

次，而也有被視為般若思想的語詞。但完全沒有「無生法忍」，也沒有「陀羅尼」。六波羅蜜及般若波羅蜜也沒有，但這未必是不知有這些語詞。因此，大略推定的話，本經是《小品般若》正在編集之時期，可能是以婆羅門受尊敬之社會為背景而作成的。本經沒有提到「法師」，也不說經卷的讀誦及書寫供養。又，二十七名婆羅門中，以師利（'sri）為終的人名有五個，最後的一位沙竭末是 Sāgarāmati（海意），在《阿闍世王經》與文殊共住的二十五菩薩中，有此一名。但是，這可能只是偶然的湊巧吧！本經雖無文殊說法，但有崇拜文殊的傾向，可能是由相當不拘泥於佛教傳統的人所傳持的。其成立地不是在西北印度，可能是在南方，但不能確定。

支婁迦讖譯《內藏百寶經》，其後再無漢譯之例，藏譯今現存（註52），故知在印度是一長久以來被秘藏的經典。本經敘述佛在靈鷲山，一萬二千比丘僧與七萬二千菩薩的大會中，文殊師利提問，釋尊將有關出世間諸佛為教化眾生，隨順世間，示現種種相的溫和尚舍羅（upāyakaṣaṣya，方便），分為九十餘項，一一為之解說。支識譯本全經皆是散文，但藏譯有九十餘偈述說諸佛隨順世間之相。漢譯與藏譯間有若干差異，但大致上還算一致（註53）。

本經沒有「大乘」之語，也沒有貶斥二乘的口吻，也不說經典的受持與書寫，當然也沒有「陀羅尼」。僅出現一次「般若波羅蜜」（註54），然而作為佛德而言及的。而提問的「文殊」以及「無所從生法樂」（無生法忍）之語，僅一次出現（註55）。除上述這點之外

，本經專以闡明佛之方便攝化為主，可說是「讚佛乘」的作品。暫可歸入「初期大乘」的作品，但並不是很古的。篇幅極短，內容架構亦極單純，雖然有九十餘項的配列，但感覺上似乎是隨便配上的。

在前文（第五章第五節）已經提及的，最近高原信一氏指出本經九十事項中，有六項（藏譯為六偈）為大眾部之說出世部佛傳《大事》所引用，又，本經之外的另二項（二偈），乃案達羅大眾部末派東山部所傳承。《大事》引用的偈中，言及「般若波羅蜜」的一偈，為「經無量百千劫，彼（諸佛）到般若波羅蜜。（而）示幼小時，此是隨順世間」（佛從數千萬億阿僧祇劫以來，成就般若波羅蜜，隨世間習俗而入，示現小兒）（註56），以及其他引用的偈中，「足如蓮葉，足不著塵，彼（諸佛）洗足，此是隨順世間」（佛足譬如蓮花不受塵垢，佛洗足，隨世間習俗而入，示現如是）（註57）、「身體如黃金日輪，彼不見垢，正覺者沐浴，此是隨順世間」（佛身如金不受塵垢，佛現入浴，隨世間習俗而入，示現如是）（註58）、「勝者（諸佛）具勝者功德，不見衰老，示老是隨順世間」（漢譯略）（註59）、「善逝身體不以交合而生，示父母是隨順世間」（漢譯略）（註60）、「自然燈佛始，如來離貪欲，示子羅睺羅，此是隨順世間」（佛照明十方人於姪瞋中，隨世間習俗而入，亦復現妻子）（註61）（漢譯與藏譯大異，但藏譯與梵文《大事》相一致。以上六偈的日譯係根據高原氏所譯），根據這些偈可在支婁迦讖所譯《內藏百寶經》中可以見到的事實，可以知道這些思想在西元後二世紀中葉以前已經存在

了。而且根據《異部宗輪論》所載，作為大眾、一說、說出世、鷄胤部的主張，大眾部主張諸佛世尊皆是出世間；無有漏法；無睡夢；常在定；不說名等，但眾人思說名等而歡喜踴躍。在傳承《大事》的說出世部中，從其部派名推想，這些主張應更為徹底。從而，出世間的超越性存在的佛，隨順世間而示現小兒、洗足、入浴、衰老、父母、妻子的佛陀觀，特別是在大眾部系的說出世部，很早以前就被提倡的了。若是如此，則《內藏百寶經》所含的是大乘以前非常古的資料。

又，高原氏指出月稱（Candrakīrti，七世紀前半的人）《

Prasannapadā》（蒲仙刊本五四八頁）揭出同類的隨順世間的佛陀觀二偈，此二偈在藏文的《Madhyamakāvatāra-bhāṣya》，為東山部所傳，而且此二偈亦見於《內藏百寶經》中（註62）。此二偈即：「此世界不生不滅，與法界（dharmadhātu）平等。而示眾生界。此是隨順世間」（本無所生無所滅，經本界悉入，佛現人境界壞敗時，隨世間習俗而入，示現如是）（註63）、「亘三世，眾生不知自性。而示眾生界。此是隨順世間」（本無過去當來現在人，佛現死生五道中人，隨世間習俗而入，示現如是）（註64），較之於先前之六偈，此二偈可說極富哲學性、般若思想性，應是稍後才產生的。但是，不能認為是般若思想確立了，受其影響的東山部遂傳承此二偈。東山部是案達羅大眾部之一支派，此二偈應是東山部在分派獨立之前，在案達羅大眾部之間，就傳持了。雖然不能知它是從什麼時候就存在，但可視為是在《小品般若》之前，只是也不能視為極早。因此，大

略而言，《內藏百寶經》的成立可能是與《小品般若》同時代，或者在它之前。

但是，若欲急於下結論，則可認為本經現存形態的成立，是與《小品般若》同一時代。理由是，作為提問者的文殊，其登場極為爽快俐落，以及經中使用「無生法忍」之語。若是文殊地位未確立之時期，對於其之登場，多少要花點工夫。而以會座菩薩有七萬二千人而言，也不能說是極古的形式。

又，關於本經的成立地，案達羅自古就是大眾部弘傳地區，二世紀中葉阿富汗的喀布爾也有大眾部存在（註65），據玄奘所述，巴米揚一地有數千說出世部僧徒。從而，本經之成立地應是在西北印度。

支婁迦讖譯《兜沙經》一卷，相當於《六十華嚴》卷四八如來名號品第三V、卷五八光明覺品第五V，而與支謙譯《菩薩本業經》第一品（無題），大略一致。是《大華嚴》部分譯最早譯出的，與《菩薩本業經》同樣，都是原始華嚴經的資料，極受重視。本經主要描述佛在摩揭提國在所問清淨法清淨處，初成正覺時的光景。此時從十方世界無數一生補處菩薩來集。彼等各自願佛為已示現諸佛國，知見諸佛所說法，願知諸佛國之成敗善惡。又願說示菩薩十法住、十法所行、十法悔過經、十道地、十鎮、十居處所願、十點、十三昧、十飛法、十印。彼又願佛為已示諸惡之根本，令彼清淨，說諸法解諸疑難，示現佛所止處、佛諸法所部界、佛威神、佛所行、佛筋力、佛四事不護、佛三昧所入處、佛變化所為、佛所有尊號乃至佛四事無所畏。

佛察知諸菩薩之心而顯現光明威神時，代表十方十佛國的文殊師利等十位菩薩，伴隨無數菩薩來集。文殊從座而起，讚歎菩薩之大集會，進而說一切有情以種種異名稱佛。

佛從足下放光明時，其光明遍照十億閻浮利天南、十億大海、十億須彌山乃至十億兜術天……十億阿迦膩吒天等。釋迦文佛的典主蔡呵祇（支謙譯忍），是一大海、一須彌山、三十三天成一小國土，在一億的十方的二一方，有十億小國土而成。佛（釋尊）的分身在十億小國土一一國土中各現一佛，因此有十億佛存在，十億小國土的諸天人民悉皆見佛。（會座中之）諸菩薩及諸天人民，示依佛之威神力而得見此景，相視如迎。

經文之敘述至此終了。由於是述說釋尊成道時的景況，因此，卷首沒有舉大比丘眾之必要，也沒有必要有「歡喜信受作禮而去」的敘述。雖說如此，但對於菩薩的種種十法，也只揭出題目而已。可以說是一部內容完全不清楚的經典。從而，本經應只是唱導者的一份備忘錄罷了，在實際唱導的當兒，再加以詳細的解說。

本經在《大正藏》中，只是一頁半的短經，由於旨在敘述佛成道時的景況，由於，經中無「大乘」、「無生法忍」之語，因此，不能認為是成立於《小品般若》之前的古作品。從明示十方十佛其國土名、佛名及上首菩薩名而言，在現存漢譯經典中，算是最古的了，但從菩薩名看來，列文殊師利為首，其他九位菩薩名，皆統一附以師利（śāśī）之名，因此，本經的成立應是在文殊地位確立之後，從而其成

立年代大抵是在西元一二五年～一五〇年之間。本經幾乎就以其原形而被收入在支謙譯《菩薩本業經》第一品中，由此看來，也可認為兩者之間相隔並不太遠。又，其成立地應是在西北印度。

### 註釋

37. 大正十五，三九七中。
38. 大正十五，三九四上。
39. 大正十五，三九三中。
40. 大正十五，三九三中。
41. 大正十五，三八九中。
42. 大正十五，三九〇上。
43. 大正十四，四三五中。
44. 大正十四，四三八上。
45. 大正十四，四三八中。
46. 大正十四，四三八下。
47. 大正十四，四三九上。
48. 大正十四，四四〇中～下。
49. 大正十四，四四〇下。
50. 大正十四，四四〇下～四四一上。
51. 大正十四，四四一上。

52. Ārya-lokānuśamāna-avatāra-nāma-mahāyānasūtra。影印

西藏大藏經第三十四卷，二五〇頁～二五一頁。

53. 根據高原信一氏之報告（△Mahāvastu にみられる福德論▽福岡

大學35周年記念論文集，人文編，一三一頁）。

54. 大正十七，七五一下。

55. 大正十七，七五三中。

56. 大正十七，七五一下。

57. 大正十七，七五一下～七五二上。

58. 大正十七，七五二上。

59. 大正十七，七五二上。佛身無有衰老時，但有衆德，而現身衰老，

隨世間習俗而入，示現如是。

60. 大正十七，七五一下。菩薩不從父母遺精而生，其身化作，譬如幻

示現父母，隨世間習俗而入，示現如是。

61. 大正十七，七五一下。

62. 前引高原氏論文一三四～一三六頁。

63. 大正十七，七五三中。

64. 大正十七，七五二下。

65. 參閱拙稿△マトラうーと大衆部▽（印佛研十三の二）。



# 只這個也不背

昇州清涼院休復悟空禪師，幼年出家，及

長納具足戒，平日研究精奧的教理，也時常靜坐修定。然而，他並未以此而自滿，反而常常

思惟：「我就是能把經教背得滾瓜爛熟，說法注經，也只不過滯留在此岸，連自度都不行。

而縱然能夠趣入寂定，也只怕墮在空亡定罷了

。」如此，他對於自己將來如何修持，總懷疑

惑。如果放棄經教、修定，除此二途之外，又

當如何安立道業。思前想後，終於決定出去尋訪

善知識，他到了地藏桂琛禪師那兒參禪，然而，

經過一整年，仍然參不出個道理來，他急得病

倒了，被送到涅槃堂（指禪林中，安置病僧的

堂宇，又稱無常堂、重病閣、將息寮、延壽堂，重病的僧人，在此能得到妥善的照顧。）。

有一個夜裏，地藏禪師來探視他，於是禪

師問道：

「復上座安樂麼？」

「某甲為和尚因緣背。」

藏指着燈籠曰：「見麼？」

師曰：「見！」

藏曰：「只這個也不背。」

師於言下有省。

後來，同參有位住山的修山主來向地藏禪

師問訊，他說：「某甲百劫千生曾與和尚違背

來，此者又值和尚不安。」禪師於是豎起拄杖

曰：「只這個也不背。」當時，師在一旁聽了

，忽然契悟。

（古德爲了修道往往將生命都置之一旁，

像這位清涼院悟空禪師，因爲參善知識而無法

契悟，急得生病，差點送了命，可見他們爲道

心切，爲何生病呢？「爲和尚因緣背」，只爲

了不能契悟。話一說出，禪師却指着燈籠問：

「你看見了嗎？」當然看見。」禪師說：「

只這個能見的當下不就對了啊！何必還要另求

契悟呢？」這下他有些懂了，不過，尚未完全

懂。後來，因爲有同參來問候禪師，他說：「

我真是百劫千生以來與和尚因緣不契，這次來

又遇上和尚有病。」禪師拿起拄杖說：「這個

有什麼因緣不契？」而悟空禪師就在這節骨眼

上忽然契入，可說是機緣相投，一句知歸。的

確，踏破鐵鞋無處覓，得來全不費功夫。正是

：春有桃花秋有月，夏有涼風冬有雪，若無閑

事掛心頭，便是人間好時節。更覓什麼契悟不

契悟。）

×

×

×



## 是非裡薦取

獨露身，究竟道理怎麼樣呢？」地藏也同樣問他：「你且說說看，古人撥萬象不撥萬象？」師依舊道：「不撥！」地藏說：「兩個也！」

豁然有省。

紹修禪師真正悟道以後，其開示大眾嘗云

撫州龍濟紹修禪師，和法眼禪師兩人都在地藏桂琛會下參禪，他認為自己已悟道了，而且已到達最高境界。於是，和法眼同時告別地藏，

一起前往建陽。走到半路上，法眼忽問他一個

問題：「古人道：萬象之中獨露身，是撥萬象

還是不撥萬象？」師答：「不撥。」法眼不肯

定他的看法而道：「說甚麼撥不撥？」師被一

問，糊里糊塗不知怎麼回答，於是又重回地藏

。地藏禪師見了他問：「你才去不多久，爲什

麼又回來呢？」師亦但誠說道：「爲了解決

問題，縱然再遙遠的路途，跋涉山川，也再所

不惜。」地藏禪師道：「你跋涉這許多山川，

也還不惡！」師並未領略話中話，於是又把途

中所碰到的問題提出來：「古人道：萬象之中

：「到底古人是撥萬象是不撥萬象？」地藏被

逼得只好反問：「你喚什麼作萬象？」師方於

言下省悟。再去見法眼，這下怎麼問怎麼答，

酬詰悉符。（地藏說：「兩個也。」撥與不撥

豈非兩頭語。都不是。又說：喚什麼作萬象？

萬象也是本空麼。只不過是凡夫爲假相所瞞，

未能看穿假相，因此，有取捨、有欣厭、有來

去，有了一切，這畢竟都是夢幻泡影，有而非

實。）

而和這則類似的公案則是：子方上座自長

慶來謁法眼，眼舉長慶偈問他：「作麼生是萬

象之中獨露身？」子方舉起拂子。眼未肯定而

道：「這樣理會又怎能算是有所契悟的呢？」

子方說：「照和尚尊意又是如何呢？」眼道：

「喚什麼作萬象？」曰：「古人撥萬象不撥萬

象？」眼問：「你喚什麼作萬象？」子方於是

豁然有省。

紹修禪師真正悟道以後，其開示大眾嘗云

：「具足凡夫法，凡夫不知；具足聖人法，聖

人不會。聖人若會，即是凡夫；凡夫若知，即

是聖人。此語具一理二義，若人辨得，不妨於

佛法中，有個入處，若辨不得，莫道不疑好。

所以，真正悟道的人，既平凡又實在，外表

看起來既不與人不同，也不會標榜自己的境界

。平平凡凡，做一個無是非無人我的無事閒人

。然而，凡夫却不如此，總有許多是非人我問

題。因此，妙喜禪師曾感慨地道：「點石化爲

金玉易，勸人除却是非難。」

紹師又嘗云：「是柱不見柱，非柱不見柱

，是非已去了，是非裏薦取。」妙喜禪師對於

這幾句話則是感歎道：「又是從頭起！」然而

不要以爲無是非便是什麼都不分，悻悻懂懂，

糊里糊塗，那又不對了。應以理性、智慧的分

別諸法，而不以情緒、感情去挑人是非。

# 走過學佛之路

(五)



股票策略，我們可以去學習啊！而且我們學佛的人也應該適應社會潮流，不能固步自封啊！吳先生不再答話，吳妻也知道先生不會同意，所以也不再說話，兩個人又因為意見不合而陷入冷戰的狀態。

× × ×

何世亮

吳先生從小就生活在傳統的教育裏，崇尚節儉樸素的生活，強調一分努力一分收穫的精神，尤其是在學佛之後，他更相信世界上沒有不勞而獲的事。

五、股票風波

「隔壁那位林太太，最近投資股票賺了好幾百萬元哦！」晚上看電視的時候，妻子坐在旁邊，很羨慕的說著，但吳先生並沒有答話。

裏想著：我們學佛的人，平時過著安份守己的生活，而房價那麼貴，不知道要賺到什麼時候才能買到房子？

妻子又說：「我們也來投資股票吧！也許可以看到先生沒有反應，吳妻又繼續說：『我可以趕快賺錢買房子。』」

們兩個人每個月辛苦上班，還領不到八萬塊錢，扣掉開銷費用及稅金，一年存不到二十幾萬元，不知道要等到什麼時候才能買到自己的房子？」

吳先生終於答話了：「不行！買股票是一種投機性的行為，我們學佛的人應該腳踏實地的做事才對，況且我們也不諳股票行情，說不定還會賠錢呢！」

妻子感嘆地說著，吳先生也有同感，他心

妻子說：「成大有某教授最近在演講投資

「經濟繁榮」這樣的一句口號，好像十分具有魅力，沒有錯！台灣最近幾年來國民所得提高，人民生活富足，但是仔細分析起來，十年來個人薪資所得增加了一倍，然而房地產及民生用品也飛漲了三到四倍，比較起來，大家的生活反而增加更大的壓力。

回想起小時候，台灣的經濟還算困窮的時代，老一輩的人都教導子孫們要懂得惜福，一台收音機，一台電風扇或一張桌椅，往往用上了二、三十年，還不忍心拋棄，人們與四周圍的環境有一層深厚的感情。

但是受到歐美潮流的影響，人們已經逐漸養成浪費的習慣，家庭用品、汽機車、桌子椅子稍有故障則予以丟棄，不僅損害到自己的福報，同時也製造了大量的垃圾，破壞大自然的生態。

想著！想著！吳先生還是認為傳統節儉的美德比較正確，所以他寧願過著清貧的生活，而不想投入目前社會的金錢遊戲。

× × ×

某天隔壁的林太太很高興的跑到吳家來，還沒有坐定，就當著吳夫婦兩人的面前說：「我這一週來，共賺了五十萬元，我又買了兩百多萬的股票，現在股票已經漲到了一萬點，聽說還會繼續漲到一萬伍仟點。」

說得讓吳先生夫婦兩人的心跳一上一下的。吳妻說：「聽說林先生最近也昇調了，是不是？」

林太太眉開眼笑的說：「我先生原本在銀行當主管，一個月只有五萬塊的薪水，現在被證券公司的老板挖角，去證券公司當經理，一個月分紅下來，有二十多萬的收入呢！」

吳妻又問：「聽說你們最近也買了房子，是不是？」

林太太說：「對啊！最近因為買股票賺了一點錢，所以買了一間預售屋，明年才會建好，不然只靠固定薪水，一生都得靠租屋過日子啊！」

吳妻拉著吳先生的手，輕輕地搖動說：「我們也去投資股票吧！」

吳先生說：「投資股票是一種投機性的行為，也有可能造成損財，過去因為投資股票而傾家蕩產的例子很多，我們還是保守為佳。」

林太太說：「買股票與賭博行為是不同的，買股票是經過政府認定，是正當的投資行為。」

吳先生說：「買股票雖然是正當的投資行為，但是大部份的人都以投機的心態操作，很容易被大財團炒作，而造成社會的浮華與不安，其負面的影響很大。」

雖然林太太不斷地鼓舞，但吳先生終究沒有投入股票的買賣。

× × ×

差不多經過了半年的光景，股票突然從一萬兩仟點跌了下來，直到三千點左右，好久都沒有爬昇上來，很多投資股票的人都被套牢，有的人還傾家蕩產，流浪街頭。

吳先生感到很慶幸，佛法的教訓終究是正確的，但是很奇怪的是，吳妻却一臉憂愁的樣子，整天悶悶不樂。吳先生忍不住追問：「這一次台灣的股市崩盤，據統計，平均每個人大概損失五十萬元，而我們一家人都沒有損失半毛錢，所謂平安就是福，你為什麼還悶悶不樂呢？」

吳妻說：「沒有啊！因為我的兄弟姊妹投入了好幾百萬，現在都泡湯了，我為他們感到難過。」

吳先生說：「這也是沒有辦法的事呀！上次我不是已經勸告他們不要投機股票嗎？他們就是不聽我的話啊！」

妻子支吾其詞的說：「不是啦！是因為我也拿錢跟他們合夥買股票，這下子將血本無歸

了。」

吳先生嚇了一跳：「你投入了多少錢呢？」

妻子終於哭了出來：「我本來也是不想買，但他們說一定會賺錢，不然要向我借錢去投資，我只好跟他們合夥了，結果平白損失了五十萬元。」

吳先生無力地垂下頭來，也沒有去責備妻子的不對，只是這樣思惟著：「完了！完了！想不到我自己也沒有躲過這一劫。」

× × ×

沒幾天，隔壁的林太太焦急地跑過來：「

完了！完了！我投資的股票全都套牢了，我的

儲蓄也全都泡湯了，你們看，我現在怎麼辦

？」

看到林太太可憐的樣子，吳夫婦兩人不知要如何去加以安慰。

林太太紅著眼眶說：「自從股票下跌之後

，現在證券公司也蕭條了下來，我先生現在在公司每個月只領到兩萬塊錢，不知道要如何維

持一家大小的生活。」

吳妻安慰她說：「不要太傷心了，身體健康還是比較重要，你知道嗎？我有一位姪女在證券公司上班，她向證券公司融資一千多萬元來玩股票，現在全部都虧空了，她的父親現在還得賣房子來幫她還錢呢！」

吳先生說：「我有一位學佛的朋友，她四十多歲還沒有結婚，儲蓄大半輩子，存了兩佰萬元，預定作為晚年清修時的費用，沒想到禁不起誘惑，在這次的股價下跌中，全部都損失了，你看她要什麼時候才能再賺回兩百萬元？」

說來說去，林太太發現還有人比她的處境更加悽慘，內心平靜了許多：「好吧！我現在先將預售屋脫手了，女兒的音樂班也暫時取銷，節省一下開銷，再重新起步吧！」

× × ×

自從股市崩盤之後，台灣的金錢遊戲也告一段落，大部份的人又回復到正常的工作。

某天幾個親戚朋友來拜訪吳家，他們向吳

先生說：「吳先生！還是你的想法比較正確，我們應該好好地向你學習，請問學佛的要點是什麼？」

吳先生謙虛地說：「學佛的要點就是告訴我們，應該腳踏實地的做人，不要投機取巧，也不要好高騖遠，我們來談談法演禪師的四個人生教訓：

『勢不可倚盡

福不可享盡

規矩不可行盡

好話不可說盡』

意思是告誡人們，不要倚勢欺人，不要享盡福報，凡事要能惜緣惜福，要養成節儉的習慣，珍惜大自然的資源……。」

經過這樣一段股市風波，在物質上大家多少有所損失，但是若能切實反省，糾正不正確的人生態度，好好的學習佛法，也未嘗不是一個美好的教訓。

（持續）

《福州鼓山湧泉寺歷代住持禪師傳略》補遺（四）

陳聖璋

（原文）：鼓山第四十七代月庭禪師（宋代僧）

月庭禪師（？——一二七三），諱至華。浙江蘭谿人。俗姓劉。年二十，得度於浙江衢縣石壁寺，嗣石田法薰禪師。南宋理宗淳祐六年（一二四六），曾任福建石泉寺住持。

理宗景定二年（一二六一），鼓山住持無關禪師辭去方丈之職。是年，馬樞密（光祖）○延師，移住當山，繼任其席。至景定四年（一二六三）退席。住山凡三年。（下略）。

註○：馬樞密，係指馬光祖，字華父。浙江金華人。南宋理宗寶慶二年（一二二六）進士。調（江西）新喻主簿，已有能名。從真德秀學，改知餘干縣。差知高郵軍，遷軍器監主簿，差充督視行府參議官。

後歷任浙西提點刑獄，進直徽猷閣，江西轉運副使兼知隆興府。其為政寬猛適宜，兼知大體。嗣拜戶部尚書兼知臨安府。

（浙江），浙西安撫使。累遷江東安撫使，知建康府（南京）。

以公田法行，光祖移書賈似道言：「公田法非便，乞不以及江東，必欲行之，罷光祖乃可。」並歷陳「京師艱食，私糴增價，海道致寇」三害。未幾拜端明殿學士，荆湖制置，知江陵府（湖北）。去而，建康之民思之不已。

旋召行在。遷提領戶部財，兼知臨安府，浙西安撫使。會歲饑，榮王府積粟不發廩。光祖謁王，辭以故。明日往，亦如之。又明日往，臥客次。王不得已見焉。光祖力爭曰：「天下孰不知大王子為儲君（稱太子者，言為君之副也）。大王不於此時，收人心乎？」王以無粟辭，光祖探懷中文書曰：「某莊某倉若干？」王無以辭，遂得粟，活民甚多。

帝聞，遂命光祖以資政殿學士，沿江制置使，江東安撫使，再知建康，士女相慶。光祖益思寬養民力，興廢起衰，知無

不爲。進同知樞密院事。

理宗景定二年（一二六一），光祖以同知樞密院事出任福州郡守，兼福建安撫使。以侍御史陳堯道言罷。咸淳三年（一二六七），拜參知政事。五年（一二六〇），拜樞密院事兼參知政事。以監察御史曾淵子言罷。給事中盧鉞復繳奏新命，以金紫光祿大夫致仕。卒諡莊敏。（見《宋史》卷（四）一一六，列傳第一七五，頁一二四八五；《中國人名大辭典》，頁八六二及《四庫全書》史部二八一—「浙江通志」卷一六一—金華府一五二三冊頁三二七）。

前於《福州鼓山湧泉寺歷代住持禪師傳略》，頁一六五，云：「馬樞密，係指馬天驥」乙節，因筆者以爲馬天驥於「景定二年，以前簽書樞密院事，起知（福州）兼安撫使」（《福建通志》卷（九）——宋職官一六）及「景定二年，以端明殿學士知（福州）兼安撫使」（《福州府志》卷（三）——職官一十九）。遂有此項判斷。茲依同上《福州府志》卷（三）云：「馬光祖，景定二年，以同知樞密院事知（福州）兼安撫使」。更正如上，疏誤之處，尙祈讀者諒察！

×

×

×

（原文）：鼓山第五十一代石室禪師（宋代僧）

石室禪師（？——一二七六），諱彌堅。福建閩清人。俗姓陳。出家於永福（今之福建永泰縣）靈峰寺。後徧參諸大老，得法於孤峰德秀禪師。傳以五祖法演衣鉢，竟以付師。

南宋度宗咸淳十年（一二七四）甲戌十二月，鼓山住持皖山正凝

禪師示寂。時鼓山虛席，趙帥順孫○以師補當山。明年恭帝德祐元年（一二七五）乙亥筮到，始領院事。（下略）

註○：趙帥，係指趙順孫（一二一五——一二七六），字和仲。浙江處州府縉雲縣人。生於南宋寧宗嘉定八年（一二一五）乙亥。理宗淳祐十年（一二五〇）進士。任秘書省正字。咸淳改元（一二六五）爲秘書郎，兼崇政殿說書。因進講言：「今茲建元伊始，正治亂相承之機。」度宗竦聽，擢監察御史。歷進侍御史，兼侍讀。遇災異，輒援據經傳及累朝故實，隨時致戒。並以從官導旨樞庭，出入宮禁，權傾中外。

後順孫力陳賈似道賈田變楮（紙幣）之弊，乞討論之。似道不悅，遂以顯文閣侍制，知平江府兼淮浙發運使。召陞吏部尙書，進同知樞密院事兼參知政事。

度宗咸淳十年（一二七四），出任福建安撫使。知事不可爲，亟歸。

自躋政地，數建守備之策，似道自以爲知兵，終不以爲意。順孫憂憤成疾，不肯服藥，卒於南宋端宗景炎元年（一二七六）丙子。年六十二歲。學者稱「格齋先生」。著有《四書纂疏》、《孝宗繫年錄》、《中興名臣言行錄》等。（見《四庫全書》史部，二八一，「浙江通志」卷一六一——五二三冊頁三四九；《福州府志》卷（三）——職官一十九及《中國人名大辭典》，頁一四一四）。

（完結篇）



# 流通多方 皆如來事

## 日課法華隨筆

雲庵

東晉五級寺道安法師判節諸經，皆具三分。諸經總同，由致別序——序分。正明要義，經之宗旨——正宗分。傳後益生，思想延續——流通分。佛經結構，大致以正宗分為主體。惟亦有部分佛經特重流通傳續，延佛慧命，法華經就是如此。二十八品中，序分一品，正宗分八品，流通分則佔十九品。

### 一、弘經軌則

法華經可貴處，不在單一觀念強調，而在設計佛教思想綿延不斷的宣揚。十九品流通分，若視為一部佛法傳播史，亦不為過。流通分之始法師品，首先定位傳經殊勝，乃銜佛使命者：「若是善男子、善女人，我滅度後，能竊為一人說法華經，乃至一句，當知是人，則如來使，如來所遣，行如來事。」

世尊預言，未來惡世，弘揚流通以法華為代表佛法，若發生困難

時，如何應對？

「若說此經時，有人惡口罵，加刀杖瓦石，念佛故應忍。」

進而如何演說法華經，唯一方法，即是堅持佛法原則，此原則有三：一、入如來室（慈悲），二、著如來衣（柔和忍辱），三、坐如來座（觀一切法空）。以慈悲體恤眾生，若被加害，則忍耐任怨。且要置身於廣大無邊的世界離於法愛。具足如此弘經三軌，足可以在末後惡世中弘揚正法。由此三軌基本原則發展，世尊再進一步地開示實踐安忍方法：第一嚴守行儀和交際接觸範圍，即佛弟子生活圈畫訂。第二弘經以述說自宗主張為主，闢邪執須視對方心量容納程度，否則易遭暗算，且不與人做情緒上諍吵。第三正理皆佛法，說法無偏嗜，貴賤智慧，審其接納能力。第四說法有次第與延續性，初步使人建立信仰，最後令聞者達到悟解境地。本此四項發心弘揚法華經，必得三業安樂。綜觀安樂行品，雖是一聚木叉，實乃延續着勸持品而來。勸持品說到八十萬億那由他諸菩薩，不惜生命，而愛惜無上道的精神，刀杖加身皆願意忍之。所以安樂行品處處可見安忍精神。諸如「安住忍故」。「常行忍辱，哀愍一切」。「住忍辱地，柔和善順。」

### 二、誓願弘法

緊接法師品後見寶塔品，當多寶佛讓半座與釋迦佛共坐於虛空七寶塔中，高聲招募以法華為代表佛法宣揚者：

「誰能於此娑婆國土，廣說妙法華經，今正是時。如來不久當入涅槃。佛欲以此妙法華經，付囑有在。」

藥王菩薩及大樂說菩薩和許多眷屬，皆於佛前發誓，不惜身命，弘揚此經。文云：

「惟願世尊不以爲慮，我等於佛滅後，當奉持讀誦說此經典，後惡世衆生善根轉少，多增上慢，貪利供養，增不善根，遠離解脫，雖難可教化，我等當起大忍力，讀誦此經，持說書寫，種種供養，不惜身命。」偈文說：

「惟願不爲慮 於佛滅度後 恐怖惡世中 我等當廣說  
有諸無智人 惡口罵詈等 及加刀杖者 我等皆當忍」

佛教生命繼續，賴菩薩發心而維持。故菩薩道在，佛教在。輕視菩薩道，乃是自取滅亡，非僅自私。

### 三、忍辱捐命

流通分開端法師品佛曾提示警告：「而此經者，如來現在，猶多怨嫉，沉滅度後。」事實上自佛在世迄今，弘化悲劇，爲法捐軀不幸事件，不絕佛史。例如：目犍連尊者，爲執杖梵志所殺。所以當富樓那尊者發心到輸盧那國弘揚佛法，行前世尊即提醒富樓那，輸盧那人，性兇惡狠，環境危險，威脅生命。延至佛滅七百年後，龍樹菩薩弟子提婆菩薩，宣揚大乘佛法，以破邪顯正立場，主張一切皆空。由於常挫折小乘行人及外道論師，竟而遭到外道惡徒刺殺。回視本經流通分中常不輕菩薩品，常不輕專行禮拜讚歎「汝等皆行菩薩道，當得作佛。」此種視四衆皆當成佛新論調，爲過去佛教所未聞，固然不爲一般人接受，甚至還被杖木瓦石打擲攻擊。中土竺道生，倡言一闡提有佛性，則被逐出僧團。佛門廣大，思想是極端自由和容忍。當新

理論出現時，還會遭致對抗與阻礙。

### 四、流通成果

法華經主張微善成佛，一念坐道場，疾速成正覺，諸不可思議觀念，與速者三生，遲者六十劫艱苦修行至阿羅漢，或速者四生，遲者一百劫苦修而成辟支佛，或者三大阿僧祇劫始成佛果等漫長歲月方式，大異其趣。撥其實，修證圓滿時間，成疾或久，本應並行不悖。然要相信接受此一觀念，一定會遇到困難。外道其他宗教固不必說，提婆達多品，舍利弗、智積菩薩於此都抱有懷疑態度。智積菩薩言：

「我見釋迦如來，於無量劫，難行苦行，積功累德，求菩提道，未曾止息。觀三千大千世界，乃至無有如芥子許，非是菩薩捨身命處。爲衆生故，然後乃得成菩提道。不信此女於須臾頃，便成正覺。」

舍利弗亦質疑龍女能否疾速成就佛身：

「佛道懸曠，經無量劫，勤苦積行，具修諸度，然後乃成。」事實證明，可以釋疑。龍女忽然之間坐寶蓮華，成正覺。此可視流通成果。弘揚是前期作業，後其成果，纔是流通目的。故安樂行文：「諸有聽者，不逆其意……令得一切種智。」

無論法師品三軌，或安樂行品四行，狹義局限於弘揚法華經菩薩，廣義則可應用於普遍弘法者。弘揚佛法，正邪交鋒，攻防盛衰，必定有許多危難，古今皆不可避免。若寺若僧遭到迫害時，三軌四行是不可或忘脫險爲夷妙寶。在這五濁惡世，佛教種種不安惶恐，除祈佛菩薩護法龍女佑持外，更要常誦法華經諸流通分品，庶能甘於忍辱，度過危難。

# 毒蛇！阿難

## 惡毒蛇！世尊

慧泉

三千多年前，世尊共阿難，師徒相偕到王舍城托鉢乞食。乞食已竟，欲還著闍崛山途中，看見一堆被雨水沖洗而露出地面的金礦。當時世尊在前，阿難隨後，徐徐而行。世尊見到金礦，叫聲「毒蛇！阿難」，阿難抬頭亦回應一聲：「惡毒蛇！世尊」。僧多居山草叢叢林，人獸雜處，固然相安而非相競，惟遇猛獸毒蛇，總懷一分小心。不意兩人的對話，傳到正在田裡割麥的農夫耳中。好奇驅使，走近看個究竟。明明是一堆黃澄澄的黃金寶藏，奇怪，沙門二人却故意說是毒蛇。這一堆黃金，使農夫跳躍歡喜，很快地將黃金寶藏載回享用。脫貧轉富，心態隨即轉變。有云：由奢入儉難，由儉入奢易。農夫富有了，開始大興土木，舊屋換新房，穿金戴銀，山珍海味，享受潤綽的生活，嚴然貴族。暴發富的招搖舉止，引起其他鄉人嫉妬，寫了黑函給國王，檢舉農夫挖到寶藏，不獻王室，據為私有。結果農夫被國王派人捉拿治罪，差一點送掉生命。此時農夫乃體會毒蛇的含義。故事結尾，世尊說：

「取重物得如是罪，及過是罪，皆由取寶物故。」（出十誦律卷十五第三誦）

以人類生活生命的提升改善，在人類既有貨幣制度構架下，國家、個人、出家、在家，對財富的依賴程度，尤其當前世情特重經濟大勢下，此一在佛教流傳甚廣故事，似乎很值得討論，一定有不同的看法，甚爾有人認為迂腐可笑。在佛教立場，有戒律「不與取」金錢戒、長物等限制，深一層牽涉到公有制、私有制。非佛教立場，也有道德貪婪與法律問題。這些嚴肅與複雜的伸引，非本文所探討，且略。今緊貼故事本身說，對出家人，還是有警惕作用。

表面上這黃澄澄沉澱的貴重黃金，裏面含藏着種種災禍因素。世尊分析，財產是五家共有，除了自然界的水火侵損，還有偷賊、不肖子孫，惡意國王都想染指。上演明搶暗偷，掠奪財富，連帶着威脅持有人的生命。與世俗「懷璧其罪」是同一性質古訓。

當今大環境過度重視經濟，以為財富萬能，「有錢能使鬼推磨」。事實證明，不論國家與個人，成敗因素繁多，非單純金錢所能左右。而財富又有流通特性，十年河東，十年河西，祖師們了解此特性，提倡十方來十方去，是十分正統處理財富態度，否則累積太多，也會惹來麻煩。或謂無財不養道，不錯，出家人持金錢戒，在這個時代是難以適應了。佛教講中道，世尊教誡貪求逾分，假使有雄圖大略、曠世狂人，妄想以企業手段將天下財富盡入一囊，小心，就可能產生像農夫由貧轉富後果。三千多年前，世尊和阿難師徒簡單，但警意深刻的兩句對話，未被歷史沒滅，餘音猶存，還足有警惕作用。

我等佛子是應常自思惟這段寓意故事，未可強扮抓蛇人，若不，福報享盡，為毒蛇所噬，毒氣流遍身心，由財富而虛構成的榮耀日子，那就成為過去式，甚至當初出家本願，想悠閑的誦一篇「如是我聞」，亦不可得了。



會長：顏高龍  
副會長：鄭海英  
孫申娥

# 會功德福田福寺湛

## 12月份救濟事蹟

1. 陳宜謙先生：住嘉義縣中埔鄉社口村十塊厝十四號之一，二十三歲。罹患慢性精神分裂症。案主一家共三口，就有二名精神分裂患者，故其父所受之精神、經濟負擔極大，非一般人所能想象與承受，故本會協助醫療費用伍仟元整。

2. 張耀文先生：住南市文賢路七五三號，十五歲。患有精神分裂症。其親族皆為勞工階級，能力有限。其母生下案主不久，便住入精神病院，故僅案父扶養子女二人。而案家也承受貧病交迫之壓力，本會予以補助生活費用伍仟元整。

3. 李山榮先生：住南縣柳營鄉果毅村八十七之一號，四十二歲。案主原為家庭經濟支柱，因意外車禍，頓使家庭經濟陷入困境，而其妻目前收入微薄，又有貨款須償付，案主出院後亦不能立即工作，本會予以協助醫療費用伍仟元整。

4. 蔡慶輝先生：住南市仁和路九十五之五十九號，六十三歲。未婚，皆與其三弟同住。罹患惡性腦瘤，已於中旬時過世。因其三弟亦有家累，為照顧其兄，一些積蓄耗盡，而其他手足幫助有限，本會協助醫療費用伍仟元整。

5. 許嘉惠妹妹：住南市府連路三四四巷二十五弄十九號，三歲。其父為計程車司機，現因女兒因病多次入院治療，且還有會款須繳，而今又因彭婉如案而收入大減，所以無力負擔醫療費，本會予以協助醫療費用伍仟元整。

6. 胡栓璋弟弟：住南縣柳營鄉果毅村南湖十六號，六歲。其母於其出生不久離家，父親因而染上毒癮，故由祖父母照顧。本因早產治療，現因水腦再次入院，故兄弟二人皆依姑姑支助生活，本會予以補助醫療費用伍仟元整。

7. 陳厚忠先生：住南縣官田鄉渡頭村三塊厝一四八號，七十五歲。為職業軍人退伍，未婚，入院二次切除腫瘤及骨折重建，現之居所為一公有違建，日常生活僅依退休俸維持，故本會補助看護費用伍仟元整。

8. 潘文南先生：住桃園縣中壢市長樂四街二十一號，二十一歲。於八十二年底因車禍而導致脊椎損傷，下半身癱瘓。現又因褥瘡住院復健中。其父自其車禍後常酗酒責罵案主，今與其母另住中壢，其二姊偶會協助房租，但能力有限，其餘之手足亦各有家庭，故本會協助醫療費用伍仟元整。

9. 固定幫助戶：洪樺燦先生、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 落葉

● 贈 閱 ●

■ 中華民國八十六年一月十五日出版  
■ 佛曆三〇二四年一月十五日出版

■ 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