

慧峰上人入滅二十五周年紀念專刊

福田



卍 佛教月誌 卍

✿紀念阿彌陀佛聖誕（陰曆十一月十七日），各寺院多結七念佛。

✿世界佛教徒友誼會，於上年10月30日起，在澳洲舉行第20屆大會。

會。

✿台中縣豐原市妙音寺妙廣老和尚，於陰曆9月18日示寂，世壽

97歲。

✿台南市開元禪學院，預科、正科、專修各班招生，88年2月28

日考試。

✿《頻伽藏》，九州出版社於去年10月影印發行。

✿台南縣左鎮鄉，成立原始佛教學院，第一期招生，口試日期2

月22日。

✿高雄楠梓慈雲寺，預於88年國曆10月30日起傳三壇大戒，以弘

揚如來戒法紀念開山七十一周年。

本期目錄

封面：六道木念珠 大明攝

1 ● 佛教月誌

2 ● 罪言

3 ● 影相

7 ● 慧峰上人略傳

37 ● 三諦三觀思想之起源及發展（上）

陳聖璋
依藤哲英著
依觀譯

57 ● 紀念館文件留迹

78 ● 《因明學說史綱要》—序

沈劍英

79 ● 景仰佛教僧尼，即應受出家戒

明了

82 ● 作意 意樂 加行

柯鴻章

86 ● 薩滿崇拜的傾向（上）

中村元著
依觀譯

93 ● 禪門風範

曙壽

95 ● 臨終教示(三)

何世亮

98 ● 台灣天台教掠影

雲庵

105 ● 設入釋三身

三五

108 ● 《量理寶藏論詮釋》—詳析總別相因

明性

109 ● 八十七年十二月份會務報導

封底：佛龕 茶花

罪言

戊寅十一月十四日，恭逢湛然寺開三慧公上人入滅二十五周年。常住道場於是日誦經讚頌，上供施食，印經回向。八福田▽專刊紀念。此等俗諦虔誠，愧無本地幽微，距增道損生尙遠，難歸大處。

二十五年來，湛然堅瓠。柏盡，栗未繼。月沒，松未繚。因循偷惰，寺院寂寥，老憨苦守，能無罪言。罪者，難以適時代巨變，難以應大教異化。

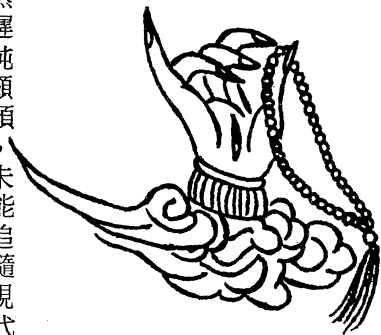
今日宗教寺院，最高境界，取連鎖繁殖爲等妙。機巧其心，掏竭智慮，售罄名牌。僧俗合夥企業經營。因風結網，堅壁清野。厲行托拉斯壟斷，激揚塵濁，斬斷慧命。湛然數十年歲月，仍是下鍵杜門，蹇促無尾小巷。墮習難改，深懷愧罪。

湛然成立較晚，未逢閭移皇化之劫。而置諸於今日佛教中，無寺不傳戒，無僧不水陸，轟動大型，聲彩飛騰。進而神佛變

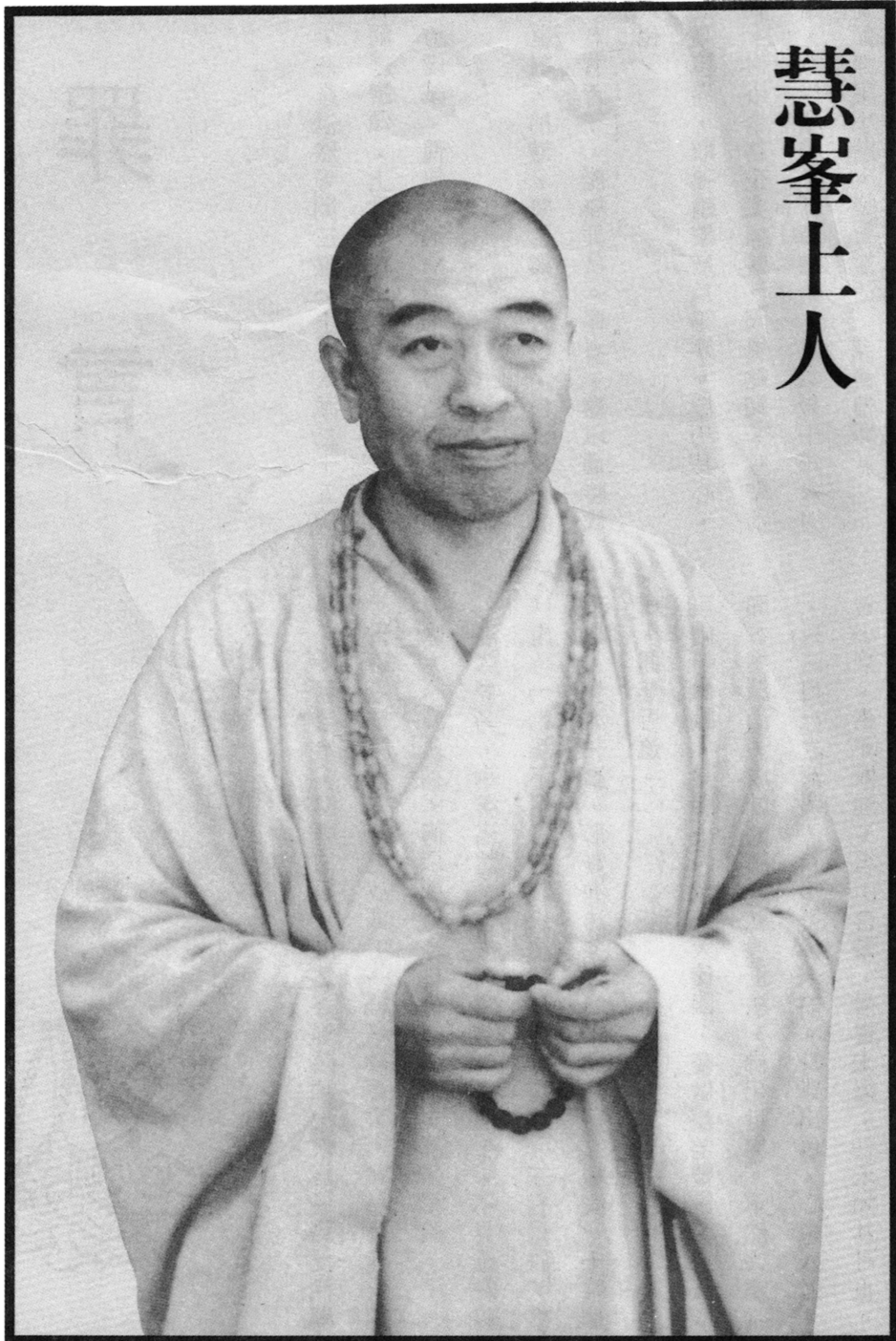
現，沙發原始，財神泊爾。湛然遲鈍顛預，未能追隨現代潮流。墜落傳統深坑，留連故紙，一絲不敢更張。殘壘難守，龍套無緣。冷漠孤獨，何以面對今日佛教盛況，罪過難脫。

湛然標名，荆溪湛然，冒失名實。寺無白牛，不見金鉈義例。唐時「荆溪不生，圓義永沈」。今日湛然，三五畫餅，事理茫昧，教海一漚，形質泡沫。大鯨未蒙，妙玄暗淡，十乘壞驢車，罪無可道。

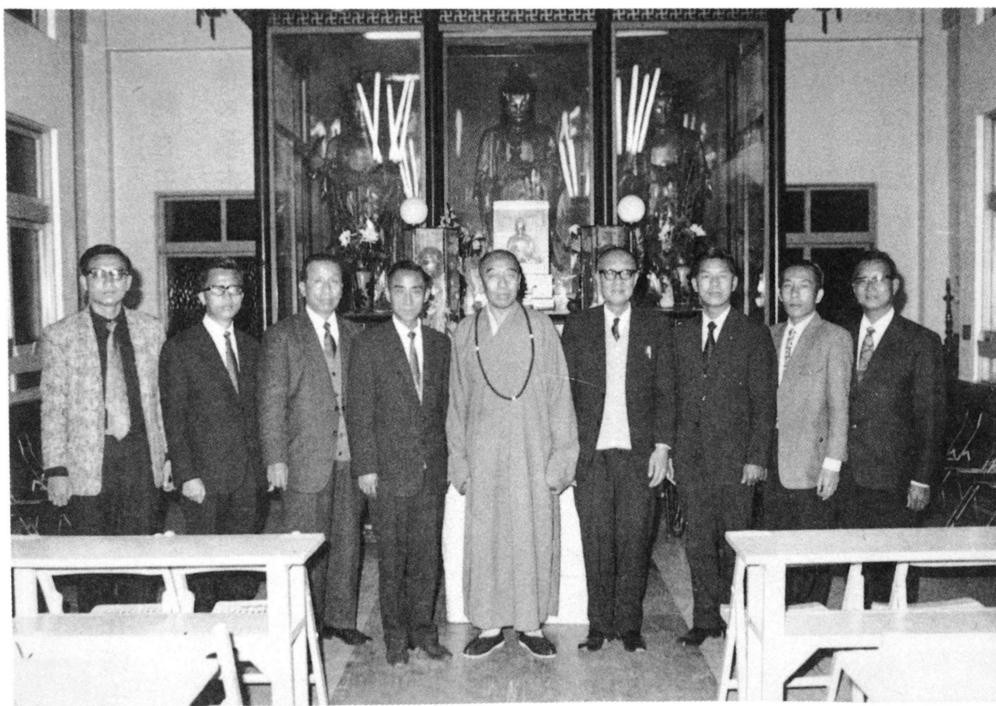
佛隴佛殿，常懸上人致某大德函，藉做瘦羊警策，有云：「願古洞深山，成就大師，弘通正法，佛化世界。不然逃塵避世，只圖自己之安閑，六塵影緣未停。身雖出家，心未入道。貪着小乘，蕉芽敗種，名山含羞，僧寶未繼，吾未知其可也。」日日念此，戰汗癡呆。七十老憨，三十年守門，終將落幕，且盼後來高勝。



上人道影 (四)



慧峰上人



上人六十二年十二月八日入滅。當年春季，上人尚籌辦「大專同學佛學講座」。開學前夕，與前來關注諸居士留影。



上人五十二年十一月在北港彌陀寺。



約在五十九年，上人在×瀑布下打坐（前為顏萬清居士，稍後出家）。



約在四十六年上人陪同甘珠爾瓦等大德觀覽安平古堡。



湛然寺大眾在法華精舍「慧峰法師紀念堂」
前繞佛（上）及堂內陳設（下），今已不見。

慧峰上人略傳

陳聖璋

壹、發心出家

歸元披剃

皈依師上慧下峰上人（1909—1973），法名仁孝，號慧峰，又名欽城^①。本籍河北省灤縣人。因祖父赴關東開墾創業，遂落籍哈爾濱市呼蘭縣。俗姓名楊純義。生於清宣統元年（1909）古曆三月初一日。由於其祖開墾成功，家境康裕。

上人兄弟多人。為人豪爽正直，記性極強，勤勉好學，待人嚴而有慈。十八歲（1926）時，畢業於哈爾濱市立第二高級中學。嗣因病魔纏身，乃發心學佛出家。
②雖遭家人反對，終以因緣成熟，於是歲乃投熱河省朝陽縣歸元寺^③，禮慶一能馨法師（係臨濟正宗第四十八

代倅虛隆衡大師之弟子）為披剃師。法名仁孝，號慧峰。返歸東北後，於次年在哈爾濱極樂寺，禮傳臨濟正宗^④，嗣天台教法第四十四代倅虛大師^⑤座下受具足戒。而後入哈爾濱極樂寺佛化中學，長春般若寺台宗佛學院精研佛教七載，深入教海，對《楞嚴經》、《法華》諸經甚得旨趣；當澍培法師奉倅虛老法師慈命，出任青島湛山寺佛學院首座，慧師則為輔講。^⑥

據慧師同門師弟修證師叔云：「倅老為印魁老法師之弟子。惟其生前未蒙剃度，於圓寂後，由天津清池法師介紹，於民國六年（1917），並經其師弟河北省涞水縣高明寺住持純魁（修證師叔之曾師祖），代為落髮披剃。」所以印魁老法師與倅老之師徒關係，是由「追認

」而產生的。

其法脈如下：

印魁——倓虛隆銜——慶一能馨——慧峰仁孝。

若依據臨濟宗傳承世系表字編行：

臨濟宗以臨濟義玄^⑦為第一代，傳至第十九代為碧峰性金禪師。惟性金禪師再六傳至突空智板禪師為第二十五代。智板禪師創演的十六字：

「智慧清淨，道德圓明，真如性海，寂照普通。

。」

以後由五台，峨嵋，普陀山前寺，從「通」字下，

又續表字編行：

心源廣續 本覺昌隆 能仁聖果 常演寬宏

惟傳法印 證悟會融 堅持戒定 永繼祖宗

依據倓虛隆銜為臨濟正宗第四十八代，慶一能馨為第四十九代，慧峰仁孝應屬為第五十代。^⑧

註①：欽誠，據台北市松山寺趙亮杰（1913—c.）云。

「『欽城』，係慧師於民國三十一年（1943），在青島湛山佛學院求學時之法名。畢業後，奉倓虛大師之命，下山為居士組成小道場和宣講開示，因而認識

。來台前始更名為現之『慧峰』」（見江燦騰著《臺灣佛教百年史之研究——戰後臺灣重建大陸佛教——頁二七〇）。

註②：《慧峰上人紀念集》——水月法師撰入上慧下峰恩師事略，頁五二云：「因多病發出世心。」及姜宏劬撰《春風惠我二十年》，頁一三一云：「接到大師來信云：『其本身亦於出家前多病，獻出身心。』」。

註③：歸元寺：熱河省朝陽縣。

註④：臨濟正宗：所謂臨濟正宗，是指臨濟義玄（787—867），在河北鎮州所創的禪派。禪風粗獷、豪邁、敏銳，並且棒喝交加，極具震撼力。在唐代中葉崛起後，遂漸形成最具影響力的宗派。故有「臨濟兒孫滿天下」。（見同前書註①，頁二六〇）。

註⑤：倓虛大師（1875—1963），法名隆銜，字倓虛。河北寧河縣人。俗姓名王福廷。生於清光緒元年（1875）乙亥六月初一日。家境清寒，僅讀了四年書。年十七（1891），奉父命婚娶，生子五人。先務農，兼營小販為生，後又習醫術。二十歲（1894），去奉天，為人管賬。不久，父母相繼去世，因而去當兵；旋遭義和團之亂，逃亡塘沽為苦力。

二十六歲（1900），庚子事變，到大連。三十一歲（1905）往營口，懸壺濟世，並至宣講堂做事。四十歲（1914），聽《法華經》，即有出塵之志。

民國六年（1917），年四十三，時有一女五男。因緣成熟，決定出家，由天津清修院清池法師引導，朝空禮拜臨濟宗印魁大師爲師，經河北省涞水縣高明寺住持純魁師叔代收。法名隆銜。清池法師賜號倓虛。次年南遊，於寧波觀宗寺依諦閑大師（1858—1932）受戒，並於諦閑大師座下學習天台教觀。

民九，離觀宗寺。十年，去井陘縣，宣講《金剛經》。而後出任瀋陽萬壽寺佛學院講席。十四年，獲諦閑大師付法爲天台宗第四十四代法統傳人，賜名「金銜」。

此後，在各地講經弘法三十年。誠如大光法師所述：「其創建十方弘法大叢林九處，弘法支院十七處，佛學院十三處。講經二百餘會。著述十餘種，曾在門下受業學生一千餘人。」

一九五八年，弘法於香港，並創設中華佛教圖書館、華南佛學院，進行弘法利生大事業。一九六三年示寂。世壽八十九歲。

大師生平事蹟，由弟子大光筆記成《影塵回憶錄》出版。主要著作有《心經疏義》、《起信論講義》、《天台傳佛心印記釋要》、《金剛經講義》等（見《佛光大辭典》中冊，頁六〇二—二二及褚柏思著《佛門人物》，頁一七七—一八）。

註⑥：《慧峰上人紀念集》——傳愚之（聖空）撰入禮敬上慧下峰恩師塔記——（一二五）。

註⑦：臨濟義玄（？—867），臨濟宗之祖。唐代曹州（山東）南華邢氏子。幼負出塵之志，及落髮受具足戒後，便慕禪宗。初到江西參黃檗希運禪師（776—856），又禮高安大愚、潯山靈祐等，後還黃檗，受其印可。

唐宣宗大中八年（854），至河北，住鎮州（河北）真定臨濟院，後改臨濟禪院（在河北正定縣內）。學侶雲集。師設三玄三要，四料簡等機法，接引徒衆，更以機鋒峭峻，著名於世，別成一家，遂成臨濟宗。師接化學人，每以叱喝，顯大機用。世有「德山棒，臨濟喝」之稱。唐懿宗咸通八年（867）四月十日示寂。塔全身于正定縣西北隅。勅諡「慧昭禪師」。（見《指月錄》卷14，頁二四六—六三；及《佛光大辭典》下冊，頁六五〇—九中、下）。

註⑧：同前書註①，頁二五九—二六一。

貳、研習天台 勤加精進

上人早年在東北各佛學院受教時，則已研習天台宗系統的教法與經典。嗣在青島佛學院輔佐澍培法師，教

學數載，披尋教海，薰修精研，前後達十年之久。⑨惟未接受傳承。

迨至民國三十七年來台後，四十一年駐錫台南湛然精舍，而後到處闡揚佛法，廣開講席，歷任教授和尚，備極尊嚴。繼而擴建「湛然寺」，教演天台，行修淨土，社會菁英，多歸教下。

民國五十六年（1967）十二月十八日，復承同屬東北籍之樂果老和尚⑩，在湛然寺親授記荊，將天台宗第四十五代「法統」傳給上人。有「法卷」⑪為證。⑫

註⑨：同前書註①，頁二六一。

註⑩：樂果老和尚（1884—1979），東北營口人。俗姓陸。法號大聞。早歲從商，經常興辦慈善事業，並以居士身弘揚佛法。營口名利楞嚴寺，即師出家前所創建。

民國二十八年（1939），禮心澈和尚出家。其後講經往東北各大城市，所常開講之經典有《楞嚴》、《金剛》、《般若心經》等。三十七年，倏虛大師代諦閑法師（1858—1932）傳天台宗第四十四代「法卷」予樂果和尚。翌（三十八）年，徙居香港，參與興辦華南佛學院，以培植僧才。繼駐錫九龍寶光寺大佛寺。退院後，又在九龍設立聞性精舍，為一供奉觀世音

菩薩之道場。

晚年又常弘法於台灣及東南亞各地，並在台灣南投縣埔里建佛光寺。師以年高德劭，故在香港被佛教界推尊為「東北三老」之一，頗為當地教界所欽仰。民國六十八年（1979）示寂於香港。著有《般若心經講義》、《金剛經釋要》等書。（見《佛光大辭典》下冊，頁六〇九八上）。

註⑪：「法卷」：是屬於佛教思想，或法門傳承上的一種文件證明。它是作為「宗派」傳承的「系譜」文件。有如本派「正字標記」的宣示作用。它的制度來源，受禪宗早期藉《壇經》傳法並認定派別的制度影響。這是佛教宗派在中國盛行後的附帶產物。（同前書註①，頁二五九）。

又據水月聖禾法師於《慧峰上人紀念集》撰入湛然傳持▽，五、法卷一云：「今世『法卷』所以未為重視者，一由當世真實教觀學者零落，無接緒大德。再由『法卷』傳授，僅具毫無實義之形式。形實了不相關。」

註⑫：同前書註①，頁二六一。

參、避秦台圓 生活困境

民國三十七年（1948）春，國「共」兩黨在山東戰

爭激烈。嗣因「共」軍佔領青島後，因「共黨」持「無神論」，反對宗教，出家僧侶為延續佛之慧命，深恐遭受迫害，於是紛紛逃離鄉井。上人亦如是。乃從青島乘輪經滬，於是年農曆十一月至台灣基隆。

初因人地生疏，而且言語不通，無處掛單，暫與逃難來台俗人王居士同住，生活相當艱苦。生病後，承友人之介，住在基隆月眉山「靈泉禪寺」。病癒後，移住台北「十普寺」。^⑬

嗣因「十普寺」產權出讓問題，上人生活亦發生了前途茫茫的窘境。幸得復承曾在中壢圓光寺創辦「台灣佛學院」，兼院長之慈航法師（1895—1954）^⑭關照，於三十八年古曆三月二十日左右，前往汐止的「靜修院」寄住靜養。

惟汐止「靜修院」係屬尼寺，未合大陸叢林佛教傳統，男眾、女眾分寺居住之規定，仍覺不宜久居，僅留三宿後，又離開該院，仍由慈航法師介往苗栗縣獅頭山開善寺掛單，並在山上臨時設立一個簡易之「獅頭山佛學院」，請由上人以期專其所學，教化山上年輕僧尼。詎因緣未合，山上年輕僧尼多喜勞働工作，對於經

書、典籍，不感興趣；且主持人慈航法師又不常住山上。因此，弗及一月，「佛學院」即告解散。於是上人去留再度又生問題。^⑮

註⑬：同前書註①——松山寺趙亮杰（係倭老弟子）回憶——頁二七二—三。

註⑭：慈航法師（1895—1954），俗姓艾，號繼榮。福建建寧人。生於清光緒二十一年（1895）乙未。雙親早年棄世。十八歲（1912）出家，禮自忠和尚為師，九江能仁寺受具戒。未幾遍禮九華、天台、普陀諸道場，參禪於揚州高旻寺，聽教於諦閑大師，學淨於度厄長老，受學於太虛大師，求法於圓瑛法師。兩度閉關，六載閱藏。

三十五歲（1929），任安徽省安慶迎江寺方丈。翌年，赴香港、仰光等地講經弘法。四十一歲回國。四十六歲（1940），隨太虛大師再度出國，訪問南洋各國；旋留星，宏揚佛法。

民國三十七年（1948，時年五十四歲），應台灣省桃園縣圓光寺之邀，主辦佛學院。翌年，曾為青年僧人之涉嫌，被新竹縣警察局逮捕，遭受無妄之災，未一月即釋放。五十六歲，在台北縣汐止鎮，建彌勒內院。五十八歲，在內院閉法華關。民國四十三年安

詳示寂於院關內。享壽六十歲。著作有《慈老遺集》問世。（見楮柏思著《佛門人物志》，頁二四九—五〇〇）。

註⑮：《慧峰上人紀念集》——雲庵紀錄／聽會性法師談孝祖▽一文，頁一〇九—一〇及同前書註①，頁二七六—七。

肆、命途坎坷 遭遇妄難

「屋漏又逢連夜雨」。正當「共」軍大舉進攻長江以南各大城市時，謠言到處亂飛。台灣省主席兼警備總司令陳誠（1898—1965，字辭修，別號石叟。浙江青田人），為防患共謀滲透，妨礙治安安全，乃於是年農曆七月底，八月初，下令全省警察全體出動，連夜搜捕來歷不明之大陸來台的外省籍僧侶等，致逃難來台之新竹縣慈航法師，呂佛庭居士與苗栗獅頭山元光寺三位外省人之慧峰上人，龍健行等二十餘人，均以「無業遊民」之罪嫌，被押在新竹縣警察局看守所，並轉送台北候審。終以缺乏罪證，經月全予釋放。

上人釋放後，重返獅頭山，蟄居山上橘子園工寮——該寮本為工人住的，後來無人居住——上人自取名為「

雲庵」（此即其女徒雲庵聖哲尼師，取名之由來）。時有二年之久（自民國三十八年夏天，至民國四十年去屏東止）。⑮

新時台灣經濟蕭條，人民生活清苦，加諸慧師言語阻隔，更感困難。惟慧師仍能克服種種困境，到處遊化，弘法利生。

註⑯：《慧峰上人紀念集》——雲庵紀錄／聽會性法師談孝祖▽一文—頁一一〇—一一一及同前書註①，頁二七六。

伍、時來運轉 蒞屏弘法

時來運轉，撥雲見日。民國三十九年六月二十五日，北韓共軍越過三十八度線，突向南韓進犯，韓戰發生。美國總統杜魯門（Harry S. Truman, 1884—1972）於翌（二十七）日下令，派「第七艦隊」協防台灣海峽，遏止中國共產黨對台灣的任何攻擊。⑰因此，台灣治安維護，日臻安全；社會安定，經濟時呈繁榮。

民國四十年（1951），蟄居苗栗之上人，承屏東東山禪寺住持圓融尼師之邀，來屏弘法，以大座方式用國語宣講《大乘起信論》，適會性法師⑱前來屏東，臨時

邀請充當台語翻譯。

圓融尼師（1896—？），台灣省屏東縣人。生於清光緒三十年（1896）。民國八年（1919），帶髮修行，出家於高雄縣龍湖庵（一說二十四歲，出家於龍湖庵）。十八年，時任住持為永定法師^{①⑨}，曾邀請福建省廈門市（原為思明縣）南普陀寺住持會泉法師（1874—1943）來台，為龍湖庵的尼眾宣講〈叢林規矩〉一次。^{②⑩}

民國三十八年，出任東山禪寺為住持時（按：該東山寺建立於民國三十一年），仍未受具足戒。迄至民國四十二年（1953），台南縣大仙寺住持開參法師^{②⑪}舉辦傳戒時，始參加正式受具足戒。時年已五十八歲。^{②⑫}出家為尼已三十四年矣。

由於屏東之行，是以，能與昔日青島之舊「緣」，而與倭虛師祖之弟子，現住台南市林耕宇相連繫。

註①⑦：傳記文學社出版之《民國大事日誌》第二冊，頁二五五。

註①⑧：會性法師（1928）法名宗律，號會性，俗姓名陳華生。台灣省苗栗縣人。生於民國十七年（1928）三月二十一日。早年信佛。民國三十三年，十七歲，住在

獅頭山元光寺學習頌念，而後親近斌宗法師（1911—1958）為侍者，於三十六年（1947）阿彌陀佛聖誕日，在元光寺，禮悟編老和尚為剃度師，時年二十歲。翌（三十七）年，親近中壢圓光寺慈航法師後，未幾重返獅頭山，在一個石洞內掩門獨修三年，至四十一年九月離開石洞，接任元光寺住持。是歲末，在台南縣白河大仙寺受具足戒。時年二十五歲。

後禮慈航法師為師。法名宗律，號會性。並充任其師為「台語翻譯」。從此法筵相助，契入經藏，進而深通佛家名相義理，獲得慈航法師真髓。

民國四十五年（1956），謝席（辭去）元光寺住持，再度禁足，深入經藏。四十七年春，正式閉關，研究《法華》，至五十年八月，因胃病出關。五十二年再度入關。逾年接受屏東弟子禮請，駐錫萬巒鄉竹雲巷普門講堂迄今。

法師前後閉關六年，整理佛籍於關中，完成筆記數百萬言。此即「經、律、論、密、雜」之《大藏會閱》也。此外著作尚有《讀印光法師文鈔》等多種。（見陳慧劍編著《當代佛門人物》——《會性法師與大藏會閱》——頁一二—一四）。

註①⑨：永定法師（1877—1939），字宏淨，俗姓林，名蕃薯。嘉義縣西港仔內庄蚶寮（即今之台南縣佳里鎮蚶

寮)人。生於清光緒三年(1877)丁丑。

光緒二十二年(1896)，即台灣淪日本後一年，皈依齋教龍華派。二十四年，禮台南市開元寺義敏和尚爲剃度師，住開元寺。歷任該寺監院兼住持。至光緒二十九年退居，由新任玄精上人(1875—1921)爲住持，師被邀爲監院，襄理重修三寶殿。後任高雄縣阿蓮鄉大岡山超峰寺住持。

民國十八年(1929)，曾邀請廈門市南普陀寺會泉法師來台，爲龍湖庵尼衆講解《叢林規矩》。至民國二十八年(1939)已卯示寂。世壽六十有三。(見民國56.06.25盧嘉興撰《北園別館與開元寺》，頁十一及拙作編撰《鼓山湧泉寺掌故叢譚》，頁二〇〇)。

註⑲：同前書註①，頁二九四。

註⑲：開參法師(1893—1975)，台灣省人。生於清光緒十九年(1893)。年十八(宣統二年，1910)出家。禮高雄縣超峰寺永定法師爲剃度師，並爲其法嗣。曾往福州鼓山湧泉寺受具戒。

學成返台，仍住大岡山超峰寺。民國三十年，二次世界大戰發生，於大岡山與阿蓮鄉間之平原，另建一新超峰寺，以開山和尚爲該寺開山。後被聘爲台南縣大仙寺住持。至民國六十四年(1975)示寂。世壽八十三歲。(見拙作編撰《鼓山湧泉寺掌故叢譚》，

頁一九九)。

註⑳：同前書註①，頁二八四。

陸、因緣成熟 從屏到南

一、故舊相逢

宏揚佛法，教化眾生。上人在屏東「東山禪寺」宣講《大乘起信論》，內容豐富，資料新穎，引經據典，精彩百出，引導聽眾甚多，一時轟動南部，聲名鵲噪，引起南部善男信女景仰。因此，受到台南市仕紳，昔為青島倭虛大法師皈依弟子林耕宇，謝健，李濟華，趙阿南等諸居士邀請來南，暫住竹溪禪寺，於民國四十一年三月十五日，假台南市參議會宣講佛法三日。

在上述諸居士間，尤以林耕宇老先生與上人曾有一段舊情因緣。蓋林耕宇老先生，係台灣省台南市望族。

曾在日本扶植下爲偽滿洲國傀儡皇帝溥儀(1906—1967)姓愛新覺羅，滿洲人。清朝末代皇帝。一九六七年因癌症，在北京逝世。年六十一歲。)「駐日大使」。彼於民國二十三年(1934)，由葉恭綽(1881—1968，字譽虎，晚年自號遐庵。廣東番禺人。民十，北洋政府時代

，曾任梁士詒內閣交通總長。）介紹，在青島市皈依倭虛老法師，對於青島「湛山佛學院」資助捐獻甚多。

據倭虛法師（口述）《影塵回憶錄》下冊第二章云

從他（指林耕宇）對湛山寺奉獻的金額和項目，自一九三七年到一九四五年之間，他不但捐出有高度藝術價值的十六幅羅漢像給湛山寺，作為大殿兩壁的裝飾之用，還自捐和勸募達八十萬元之譜。先後提給寺方作為『建山門，乃至僱工填院子，砌台階，油漆後殿等』，對美化寺方之環境，出了大力。^{②③}

時上人正在「湛山佛學院」輔助教學工作，彼此諒有認識。是故，來台南市後，重與相逢，晤敘舊情，對上人後來在台南市宏揚佛法發展，不無裨益！

二、弘揚佛法

上人來台南市弘法後，於三月間卓錫竹溪禪寺，並講《普門品》，實為南台灣正信佛教啟蒙運動之始。

上人在台南市弘揚佛法情形，茲依據其徒雲庵聖哲尼師所撰《孝祖慧公》在台弘化簡記（有關南市部份）

，摘略數則如次：

1. 41. 04. 08. 先師於慎德堂（南市公園路）主持台南市佛教浴佛大會。

2. 41. 04. 13. 先師於竹溪寺主持「台南市護國息災利生薦亡法會」。甚為轟動，每日台南客運開專車，接送香客。參加者有新當選市長葉廷珪（1905—1977），台灣省台南市人。民選一、三、五屆市長。民國六十六年（1977）三月二十九日病逝。享年七十三歲。

3. 42. 01. 10. 先師假台南天壇，廣演《楞嚴經》。此時仍掛單竹溪寺。每日往返步行，風雨無阻，魁梧法躬，黑衫汗漬，利生精神，為羅乃秋等居士讚歎不已。^{②④}

註②③：倭虛大師口述《影塵回憶錄》下冊——第二十章——

頁一三八—一四〇及同前書註①，頁二七一—二。

註②④：《慧師上人紀念集》——聖哲撰《孝祖慧公在台弘化簡記》——頁六三—六四。

柒、竹溪掛單 未盡融洽

上人自民國四十一年三月，從屏東到台南市弘法開始，迄至民國四十三年春，經善信發心奉獻，購贈「湛然精舍」，為上人靜修弘法道場為止，約有二年期間，是掛單於竹溪禪寺；②或以上人係一單身外籍僧侶，而且生活習慣不同，更以言語隔閡，因此然故，頗與寺中部份住眾未盡融洽。惟上人從不敢存以瞋恚之心，仍竭力容忍，自求精進。

關於上述情形，茲抄錄數則不同人士的（回憶）如下：

1. 會性法師云：「他（指上人）在台南市某寺（係指竹溪寺）相當苦，簡直沒把上人當人看待。不但對法師這樣子，就是去看上人的時候一樣不招待……有一天，早晨起來吃飯，要自己到廚房去找，還找不到東西吃……」③

2. 鐘石磐居士回憶（悼念慧峰法師）說：「他（指上人）掛單在體育場的竹溪寺，聽說有一次，他因講經稍久，回竹溪寺的時間略遲（按：約於42

1. 10. 在天壇講《楞嚴經》，竟被將衣單拋出寺外，寺門緊閉，原有樓下的一間小寮房都不許他住了。上人只好拾起衣單，到天壇坐以待旦……

「④」
3. 皈依弟子之一莫佩嫻說：「當法師最初駐在竹溪寺的時候，我們每晚均前往聆聽他宣說的《妙法蓮華經觀世音菩薩普門品》；隨後在天壇講《楞嚴經》時候，也經常去親近。法師每逢星期日都在竹溪寺「大悲樓」（似應為「殿」）領導我們念佛……那時候寺裡生活非常清苦，一向生長在北方的他，對本省人以蕃薯絲為主食的生活，並不習慣，有幾位發心的居士常常為他送飯菜。家父（指莫正熹）身為軍人的我們，生活也不富裕，也不能供養他，但是每當請他來應供的時候，他都不拒絕。他最喜歡吃餃子，即使我們烤的大餅，由煎的饅頭，甚至自己擀的麵條，他都吃得津津有味。」⑤

「按：時任竹溪禪寺為故眼淨老和尚（1898—1971）其為人忠厚、仁愛、慈悲為懷，諒必不至如此。或因一

二少數部份住眾，不明教理六和敬之一——利和敬（同衣、食等之利也），住持一時未察，致有如此「不友善」情事發生！）

註②⑤：同前書註①，頁二八七。

註②⑥：《慧師上人紀念集》——雲庵紀錄△聽會性法師談孝祖▽——頁一一二——三。

註②⑦：同前書註②⑥——鍾石磐撰△悼念慧峰法師▽——頁一一八。

註②⑧：同前書註②⑥——莫佩嫻撰△和青年有緣的法師▽——頁一三九。

※編者附言：當看到這一節回憶，內心對竹溪寺懷有一分歉意和謝意。舊僧客僧相處，自古以來就衍生很多問題。上人并不是一般掛搭僧，而是以講經各地為法務，進進出出自成一格。又何況上人文人名士直率風格呢。寺方則以佛事農事為務。雙方生活方式步調不一。上人暫住，未領職事。除曾為寺眾講過一堂普門品外，對寺方沒有寸功，沒有財法供獻。與其他住眾也無深厚法誼關係。以現在出家人到不熟識的寺院，喝口白開水都不容易的標準看，竹溪寺能讓上人住兩

年，實是眼淨和尚的慈悲寬厚。上人以後在給水月師兄的信中，一再提到對眼淨和尚心存感激。當眼淨和尚臥病在竹溪寺在前方別院時，上人也曾帶著水月師兄去探視慰問。並為竹溪寺傳承穩定，盡他一分調和。在台南市各寺院中，也祇有竹溪寺的幾位大德，延續至今，尚與湛然寺保持不錯的法誼。

捌、蒞南弘法 建寺經過

自慧師於民國四十二年四月十九日，在竹溪寺「佛學講習會」開學典禮，並介紹〈胡適的治學方法〉，藉以啟發與灌輸佛教新知識。四十三年一月二十四日，又在南市天壇講演《妙法蓮華經》功德圓滿②⑨後，於是知名度提高，名聞遐邇，並受大眾媒體的注意。

時南市虔摯信徒與熱誠善信，均以上人寄人簷下，屈居竹溪寺，似洵非長久之計，另使上人能夠在台南市靜修，弘法利生與推展佛教，藉以一勞永逸，於是各願發心奉獻，醵資購贈道場。

一、湛然精舍

據台南商界名流，企業家之一吳修齊（1913—？）

台灣省台南縣學甲鎮人）先生回憶說：

「民國四十三年間，經故宗姐吳烏香居士之引介，始拜謁法師。想當年法師，：：至台南以後，以其精擅律藏，福慧雙修，著即設壇宏法度眾。未幾聲名大噪，聞法而皈依門下者甚眾，宗姊亦是其中之一。」

「一日，我忽接宗姊來囑略以：『法師隻身來台，迄無靜修道場，狀甚可憫，殊非佛教徒恭敬僧之道，乃經諸信徒一同協議，捐贈一所精舍，以供養法師，希我一併共襄盛舉云云。』宗姊乃虔誠不二之佛教徒，宅心仁厚，平時樂善好施，其敬奉三寶之誠之篤，素為我做慕無己者。今聞宗姊作此建議，求之不得，焉有不從之理？乃慨然滿口答應。」^{③0}

註^{②9}：同前書註①，頁六四。

註^{③0}：《慧師上人紀念集》——吳修齊撰／永懷慧峰法師▽——，頁一二一及同前書註①，頁二九六。

（一）湛然精舍建立經過

民國四十三年初，由南市善信黃天爵居士等，發心購贈「湛然精舍」，如願購成，並將平房民宅，修建為佛教弘法道場，教演天台，行修淨土，命名「湛然」。蓋以紀念天台六祖荊溪湛然大師（711—782）^{③1}而命名者，藉以宏揚天台為要宗，並禮請上人出任湛然精舍首任住持。

〔按〕：「湛然精舍」原係一層樓舊式平宅，面積不大，係由胡佃群律師所有，而後讓售同行湘籍某律師（姓名已忘）。某律師因故復售與其同鄉，曾任台灣省警務處人事室主任，經濟科科长，而後改行為律師之湘籍莫藩屏居住。嗣某某以遷居台北市關係，乃讓售信眾為「精舍」道場。

是年十二月下旬，台南市美術界和書法界為了贊助「佛教青年」建立「湛然精舍」，作為弘揚佛法與舉辦各種佛教文化活動之中心，乃舉辦聯合義賣書畫展覽會，除必要開支之外，全數收入捐作「湛然精舍」為基金。^{③2}

上述所謂「佛教青年」，就是指上人所建立之「湛

然精舍」。

(二) 初期活動情形

「湛然精舍」於民國四十四年成立後，為闡揚佛教事業與擴展弘法度眾功能，除在「精舍」內設置佛堂，供眾念佛禮拜外，並於六月間，附設「群英補習班」與「群英幼稚園」。

惟因道場狹窄，場地小，未能容納甚多徒眾，乃將大型法會活動，安排在「精舍」之外公眾場所。至於兩佛教教育事業之「補習班」與「幼稚園」，終因受環境限制，以及經費問題，致與部份信徒發生尷尬情況，而告停辦。

為擴展弘法事業及提高知名度：(a)、乃敦請佛教大老章嘉活佛於③③六月十五日，蒞寺宏揚佛法，並舉行「湛然精舍」之信眾皈依活佛大典，以示隆重尊嚴。(b)、四十五年三月二十五日，「湛然精舍」落成，佛像開光，仍再禮請章嘉活佛主持③④。(c)、四十六年二月二十四日，「湛然精舍」落成週年，上人為首任住持，舉行陞座典禮，禮聘甘珠活佛③⑤主持（按：原「精舍」本為信徒購贈上人個人）。

(三) 「湛然寺」擴建

自從「湛然精舍」成立以還，上人「教演天台，行歸淨土」，由於法務進展，弘法活動日漸活躍，信眾皈依益見日增，而「精舍」既舊，空間復又狹小，實難容納眾多信徒活動，而且迄未辦理「寺廟登記」，仍以「財團法人」組織，由董事會管理。可是，現在董事多已星散，其在者亦多不問事，董事會形成虛設，有名無實。

因此，上人乃有發心擴張三層樓「湛然寺」之計劃。當時「湛然精舍」之信徒，對於改建問題，有兩派不同的意見：一派主張在郊區購地興建；一派主張就「精舍」原址擴建。各持理由，頗費周章，但為解決空間不足問題，必須向上增高。討論結果，最後決定，就原址擴建向空發展。③⑥

(四) 籌措建築經費

如此浩大工程所需建築費用，究竟從何而來？主其事者煞費一番心血！若非身臨其境之人，似難十分瞭解。上人為擴展弘法，仍在極度困難情況之下，重建工程仍於民國五十六年開始動工興建，迄至民國六十二年，

湛然寺重建方告完竣。

該項建築經費除由信徒樂捐奉獻與徵募外，據上人之徒比丘尼雲庵尼師——在〈孝祖慧公在台弘法簡記〉，頁六五云：「民國五十八年（1969），先師為『湛然寺』重建，赴香港講經及募化。」惋惜「湛然寺」重建完竣，而上人已心力交瘁，積勞成疾，先於民國六十二年（1973）十二月八日（古曆十一月十四日），而歸道山，弗克參與「湛然寺」，落成典禮，殊堪痛惜！

其間在「湛然寺」改建工程中，同屬東北籍樂果老和尚，曾於同年（五十六年）丁未十二月十八日，在「精舍」將天台宗第四十五代「法統」傳給上人。存有傳法的「法卷」為證。

（五）經常舉行法務

上人在世時，對於「湛然精舍」及擴建後「湛然寺」，平時經常舉辦各種法務活動情形，據〈水月法師的回憶〉如次：

①、早晚課，凡是住眾皆應參加。這是傳統，三十年如一日。

②、每月朔、望固定集會信徒共修。長期如此，迄

未改變。

③、「助念」和「念佛會」（此會每星期六晚間七點半至九點半舉行），是維持二、三十年的法務。

④、每逢每月的十四、三十兩天，皆誦《四分律比丘戒本》。

⑤、主動與信徒連絡、寫信、或訪問，法誼不絕；信徒覺得受重視，有參與感。和一般社會人士亦保持相當來往。

⑥、購置各種經藏典籍，俾供參閱。

⑦、其他像「禮儀」、「誦經」等活動等。^{③①}

湛然寺每次舉行「佛七」與講經法會，儀式必須尊嚴，未容差錯。對信徒的要求嚴而不苛，行儀定要如理如法。對穿拖鞋上殿作功課的信徒，當眾糾正，不知有多少挨罵。^{③②}又有一次靜坐時，信徒以窗口風大，為防患感冒，起而關閉窗戶，致聲聞室內，影響大眾靜修。上人聞之，即予斥之。

註③①：荆溪湛然大師（711—782），俗姓戚。常州荆溪（

今江蘇省宜興縣）人。出身書香門第，家本習儒。十

七歲(726)時，湛然出遊浙東各地，訪道尋師。

唐玄宗開元十八年(730)，拜天台八祖左溪玄朗(673—754，婺州烏傷縣(浙江義烏)人。一作東陽(位於浙江)人。俗姓傅，傳大士之六代孫。字慧明，號左溪)爲師，一心研習天台教觀。玄朗一見湛然，就感此人非同尋常。直到三十八歲(748)，才在荆溪君山鄉淨樂寺被剃受戒，成爲正式僧人。

出家後，一度在會稽開元寺，跟隨四分律相部宗名僧曇一學習毗尼(戒)。嗣在吳郡開雲寺開講《摩訶止觀》，弘揚天台禪法。玄朗入滅後湛然繼席，廣弘止觀要義，將中興天台爲己任。

先後雖經唐玄宗、肅宗、代宗等多次徵召，均以身體多疾病爲辭婉謝，並埋頭書案，著述章句，將自己全部獻給天台宗的重興事業。

晚年，湛然住天台山國清寺弘法。值江浙一帶兵亂饑荒，四衆弟子均往國清寺避難，紛至沓來，湛然均一概「慈以接之，謹以守之，以身誨人，耆艾不息。」唐德宗建中三年(782)二月五日，入滅於佛隴道場。春秋七十二。夏臘三十四。門人奉全身起塔，附葬在智者大師塋兆的西南方。宋太祖開寶間，吳越國王錢氏追重而誄之，號爲圓通尊者。(見82.12.15.八福田▽雜誌第90期，上海洪不謨撰入莊嚴天台六高僧▽

頁二五一六。

註③②：同前書註①，頁二九七。

註③③：章嘉活佛：第十九世章嘉呼圖克圖，於光緒十七年轉生於唐克托地方。光緒二十二年，行坐床典禮。二十五年，入京謁見德宗。翌年受封「札薩克達喇嘛」號，駐錫北京。三十年，奉旨管理北京之嵩祝、法海等四寺，並受賜「灌頂普善廣慈大國師」之印。

民國肇立，章嘉受政府尊崇如故，爲民國四大喇嘛，黃教四大呼圖克圖之一。先後受封宏濟光明昭因闡化，護國淨覺輔教等大師德號。歷任蒙藏委員會委員、蒙旗宣化使、中國佛教理事長、總統府資政。

大陸變色，隨政府來台。四十一年代表參加在日本召開之第二次世界佛教徒友誼會，向日本政府交涉，請回玄奘大師之頂骨，而於南投縣日月潭建塔供奉之。民國四十六年(1957)示寂於台北。世壽六十八。

。(見《佛光大辭典》下冊，頁四八三—四〇〇)。

註③④：《慧峰上人紀念集》——聖哲撰入孝祖慧公在台弘法簡記——頁六四。

註③⑤：甘珠活佛(1914—1978)。青海人。指第十七世紀甘珠活佛。甘珠之全名爲「甘珠午瓦默爾根諾門汗」，乃清康熙皇帝所勅封，意爲興教善知識聰明靈感法王」。其第一世降生於印度，爲大阿羅漢扎京幹巴尊

者，名為「昂翁羅桑丹彼尼瑪」，意即上師圓通善慧甘珠爾瓦默爾根呼圖克圖。

三歲出家於青海廣惠寺。其後學習藏文，研究顯密二教及三藏經典。民國二十二年（1933）畢業於蒙古廣覺寺佛教大學。此後開始宏揚顯密二教於各地。

民國三十八年來台，曾與慈航、律航等人環島弘法，亦曾前往香港、泰國、高棉、東南亞等地宣揚佛法。曾任中國佛教會理事。民國六十七年（1978）農曆五月，示寂於台灣省台北市北投甘珠精舍。（見《佛光大辭典》上冊，頁二〇四九中下）。

註③⑥：同前書註①，頁三〇三。

註③⑦：同前書註①，頁三〇八。

註③⑧：《慧師上人紀念集》——張心義撰／我所知道慧峰大法師——頁一二九。

二、法華精舍

（一）、關房建造

上人在南市「湛然精舍」弘法以還，未及三載，聲譽蒸蒸日上，名聞遐邇。迨至民國四十七年秋，法會圓滿後，上人偕同修證師叔③⑨，往外尋覓建造關房地點。先赴台南東郊「清風莊」附近丘陵一帶，皆未合適。繼

而由台語翻譯王玉琴居士，偕赴大岡山後山朝元寺，會晤住持林貴老和尚，談及建造關房之事。

雖經覓找多處，均與軍事要塞有關，致未成願。最後復承林貴老和尚建議，山後右下方一地。經慧師等勘閱後，眾皆滿意，乃與地主施粒商談，幾經周折，頗費一番心力，始說服答應借地。於是就在大岡山舊岩，建造關房一椽。

承「湛然精舍」信徒發心，熱誠供奉捐獻，於民國四十七年十月動工。開工未久，曾奈工程經費短絀，一度而告暫停。復向信徒呼籲，而信徒受到上人宗教熱忱感召之下，紛紛解囊，捐獻建設經費後，復再動工。經過半年時間，在民國四十八年四月建築完竣。關房建成，稱為「法華精舍」。背山面野，環境幽雅，規模雖小，頗具林泉之勝。④①

上人初在高雄縣田寮鄉岡山頭建立「法華精舍」的目的，原意邀請留港師祖倓虛老和尚來台卓錫④②，嗣以倓老不擬來台，婉辭雅意，於是上人決定為自己精進靜修，閱讀經藏，念佛習定，作為掩關使用。古謂：「不經一番寒徹骨，怎得梅花撲鼻香？」。

(二)、淨修掩關

民國四十八年四月二十四日，上人為求宗教體驗，在大岡山「法華精舍」舉行掩淨土關典禮，邀請台北市松山寺住持道安法師（1906—1977）⁴²主持。至民國五十一年十月出關，前後計有三年半的閉關淨修。前二年由同門師弟修證師叔護關；後年半，則由大徒弟朗蔭法師護關。

據云，在掩關期中，朗蔭法師曾代理修證師叔為其師護關。詎因上人無心（意）中講了一句開玩笑的話，有傷其「自尊心」，即感無法忍受，一度離去，使得上人在關房中有缺糧危機，必須靠吃餅乾，喝生水度日。迨至上人出關返回湛然寺，身體衰弱，急療養時，彼仍不理一切，離寺在外三年餘，直到民國五十五年始返寺中。⁴³

由此可見，「師言之無心，聽之者有意」，以致造成師徒怨恨之心。古云：「禍從口出。」是故，吾人說話務宜謹慎，三思而後行之！

(三)、變相讓售「法華寺」

上人以其師祖倏虛老和尚，既不願來台駐錫，同門

師兄弟修證師叔自行另建「法雨茅蓬」，自己又須在「湛然精舍」（尚未擴建完成「寺」），領眾念經，「法華精舍」遂交由大徒弟朗蔭法師接管。

民國六十二年十一月八日，上人因積勞成疾入滅，將其昔日苦心手創的「法華精舍」暨塔墓，即由朗蔭法師管理，並負守塔墓之責。

民國七十六年十一月間，政府開放大陸探親旅遊，准許老兵返鄉時，詎朗蔭法師無明妄昧，利令智昏，竟與外人結合，摺將「法華精舍」申請變更登記為「法華寺」，排除了和「湛然寺」的產權關係。繼於翌（七十）年五月，將十方淨財所購之「法華寺」與墓園，變相盜賣，私自轉讓他人，導致墓園主人——上人靈塔「寄人簷下」。更異想天開，並將部份所得價款，攜往香港，匯濟大陸的妻兒。⁴⁴

(四)、金骨舍利暫奉祖堂

在「法華精舍」旁上人靈塔，年久失修，墓園已呈龜裂現象，且該地已售與他人，並獲通知遷葬。湛然寺第二代住持水月法師乃於民國八十一年農曆八月，率寺中四眾弟子數十人，誦經移龕，遺骨送往台南市火葬場

化，荼毘室利羅（金骨舍利）暫奉安置湛然寺祖堂迄今

。④5

憶及鼓山湧泉寺圓瑛宏悟大師曾云：「出家人生歸叢林死歸塔」。伏望湛然寺繼席者，冀能早日建塔，或在「佛隴」建立靈塔，以供徒眾瞻仰禮拜，是所厚望焉！

註③9：修證法師（1920—1990），法名仁錄。又號修證。

原籍熱河省（現屬遼寧省）朝陽縣范家杖子人。俗姓名爲孫圭成。生於民國九年（1920）。幼年父母雙亡，姊妹早逝，孤苦零丁，頓感出世之急。民國三十六年（1947）古曆正月，禮朝陽縣南獅子山華嚴寺英靜法師爲師，剃度出家。時年二十八歲。同年春，在瀋陽萬壽寺受具足戒。

嗣因國「共」戰起，到處烽火連天，人民顛沛流離，師叔亦隨環境而變，輾轉由北至南，於三十七年冬，抵達普陀山，駐於佛頂山慧濟寺，曾爲鐘頭。詎料軍事逆轉，國軍轉移陣地，三十八年仲秋節，被捉當兵。繼於同年十月，隨軍隊來台。九年軍旅生涯，據說仍保持素食，未嘗開葷，至四十七年設法退役，再過出家人生活。

退役後，承廣仁長老介紹，在台北觀音山凌雲寺，曾爲砍柴工作。嗣因不適寺中四眾共住，一年後，

復由長老介往台南湛然寺，經與上人晤談後，始知與印魁老和尚同一法脈，且又東北同鄉，故以同門師兄弟稱呼。

民國五十一年，經明田法師介紹，在高雄縣六龜鄉三丘田山上，修一茅蓬居住，後因茅蓬毀朽，且行動不便，由湛然寺信眾等捐獻，在山下建一簡單瓦屋，名曰「法雨茅蓬」。一住近三十年，迄至民國七十九年（1990）三月十三日示寂。世壽七十一歲。（見79.05.15.《福田》雜誌第四十七期，頁三一五，雲庵尼師撰《恭悼師叔修證長老》一文）。

註④0：《慧峰上人紀念集》——雲庵紀錄／聽修證師叔說往事／頁一〇七。

註④1：同前書註①，頁三一—一四。

註④2：道安法師（1906—1977），湖南祁陽人。少通經史詞章，嘗以理學家自命。後讀釋迦傳及張商英護法論，始皈依佛教。年二十（1925），被剃於衡陽佛國寺，受具足戒於衡陽大羅漢寺。

曾住仁瑞寺參禪三年，後入衡山南嶽龍池岩苦修十八月，禪定功夫日深。又從遊於常悟、禪靜、善因諸師，禪教並修。

抗戰期間，曾組織僧侶救護隊，救人無數。民國四十二年（1953）來台，致力於講經宏法。先於汐止

彌勒內院講授《俱舍論》，舉辦大專院校佛學講座。興建松山寺，創立慈航中學；發行《獅子吼》月刊、文庫；接辦台灣印經處等。平生最推崇玄奘大師。著作有《中國大藏經翻譯刻印史》、《彫刻史》、《乾坤萬古一完人》等。民國六十六年（1977）示寂。世壽七十一。僧臘五十。（見《佛光大辭典》下冊，頁五六二六中、下）。

註④③：同前書註①，頁三一五及《慧師上人紀念集》——雲庵紀錄《蓮霧熟時憶恩師》，頁一四五云：「朗師於四十九年二月十九日，舉行出家儀式。翌年受戒，依止三年，於五十二年七月法會後，出外參學，至五十五年底，回湛然寺。」

註④④：同前書註①，頁三一六。

註④⑤：民國82.12.15.《福田》雜誌第90期——拙作《永懷慧師，展望湛然》——頁一八。

（三）佛隴（新化虎頭埤）

據顏善鴻居士撰《我與慧峰大師》一文云：

「大師常到新化鎮虎頭埤，曾在埤附近，覓得三面山一面水的風景佳地，有意投資建築「養老院」、「孤兒院」、「佛學院」

等佛聖地；曾有計劃藍圖，並托我（指顏居士）物色是地，經與地主洽商，惜地主不肯轉讓，而師亦去矣。」④⑥

上人生前擁有的土地有三：除南市區「湛然寺」，大岡山「法華精舍」（後被大徒弟朗蔭法師轉售）外，尚有新化虎頭埤水庫南岸約有四分地。該地原為樂果老和尚於民國五十六年十二月，出資購買，嗣於民國五十九年十月，樂老急需用款，讓與上人。④⑦

但是，上人對該地甚感興趣，曾思修建禪房靜修與興建道場，並作有計劃的開發，擬在該地大規模興辦佛教教育文化事業。此事可於上人於民國六十一年七月二十六日，致其徒第二代住持水月聖禾法師函云：

（1）作為過去後立為墓園。

（2）回應雲法師④⑧的建議，為天台宗第四十六代祖作幾間禪房，備山隱靜修。④⑨

同年八月二十五日，在湛然寺舉行「寺務座談會」時，修證法師提出說：「該地為一觀光區，出家，修行

住不下去，不如賣掉，另擇風水較優地方建立道場，及立塔院等，才是長遠打算。」其他的人亦有同感。惟上人不以爲然，亦曾主動提示及其個人看法：

「虎頭埤土地賣掉容易治產難。且新化、善化、新營一帶佛教待發展。其地比法華精舍

影響大，法務容易開展，應該妥加利用。」^{⑤0}

比照近年台南縣政府計劃，已將「虎頭埤」附近列爲「觀光風景區」。顯見上人眼光遠大，智慧超群！

原擬計劃建造墓園，深恐遭人干涉，幾經研商後，上人以長遠熟慮，創業思想，乃下決言：「先收回土地，處理問題，再行研究。」

當上人於民國六十二年圓寂後，該地荒蕪無人管理，有被莠民侵佔之虞。水月聖禾法師爲達成上人願望，在台南縣新化鎮虎頭埤「風景區」內，闢建道場的遺示，利用上人遺留一筆淨款新台幣二十萬元，興建「慧峰大師紀念館」一座——亦名「佛隴道場」。至民國六十六年建築完竣。

「慧峰大師紀念館」正殿供養教主世尊，龍樹大菩薩、智者大師、湛然大師、慧峰大師，可謂爲天台宗祖師堂也。並將保存完整之經典、圖書、法物珍藏於紀念館中，以備提供爲僧俗、護法弟子研究靜修佛法之場所。

⑤1

所謂「佛隴」者，係指浙江省天台縣內的天台山「佛隴」。南北朝之南朝陳宣帝（569—583）太建七年（575）智者大師^{⑤2}在托峰建禪寺修禪，自此成爲天台宗的根本道場。

唐德宗建中三年（782）二月五日，中興天台的第六代荊溪湛然法師圓寂於「佛隴道場」，墓塔即建在智者大師墓塔的西南面。由於慧峰大師爲天台宗的第四十五代傳人，故其徒湛然寺第二代住持水月聖禾法師取爲在台名稱「佛隴」，其意似存著有擔負復興天台宗的使命感。^{⑤3}

詎二十四年（指六十三年）湛然寺「寺務座談會」後，繼席者水月法師以「佛隴」道場，雖有慧師上人紀

念館之設立，惟規模未備，尚無寺院型態，經苦心擘劃，遵照遺示，乃於民國八十七年六月二十一日，動土興建「佛隴藏經樓」一座，專以供奉典藏法寶為先。樓分五層，預設各樓使用情形如次：

第一樓：設閱經室和存放雜誌。

第二樓：存放世間與佛法有關俗書。

第三樓：典藏佛書，以單冊為主。

第四樓：典藏大藏經為主。

第五樓：珍藏線裝書，或作共同研究室（觀堂）。^{⑤4}

希望該「藏經樓」早日興建完成，以「開放式」開放流通，俾供各界參閱研究，以利宏揚佛法，淨化社會文化與人心，功德無量！

註④⑥：《慧峰上人紀念集》，頁一三八。

註④⑦：同右註④⑥——書記撰《湛然十年》——頁一七九。

註④⑧：曉雲法師（1912—）廣東南海人。生於民國元年（1912）。早年從事美術研究。曾師事嶺南畫派名家高劍父習畫。喜愛文藝、詩畫、散文等。後皈依佛門，曾舉辦禪畫展，並致力推廣佛教及人文教育，為華

梵大學創辦人。提倡「覺之教育人文思想」。八十七年六月發表了「流光集叢書」六十六大冊。（待查）
註④⑨：《慧師上人紀念集》——聖禾撰《上人入滅三年追記》——頁九及同前書註①，頁三一七。

註⑤⑩：同右註④⑨——「寺務座談會紀錄」——頁一五八。

註⑤⑪：同右註④⑨——聖禾撰《上人入滅三年追記》——頁九四—九五。

註⑤⑫：智者大師——智顗（538—597），字德安，俗姓陳氏。原籍潁川（今河南許昌），遷居荊州華容（今湖北監利縣西北）人。十多歲時，逢值梁末天下大亂，深感親屬流離慘象，覺得世事變遷，人生無常。十八歲（555），札湘州果願寺法緒法師為師，削髮出家。二十歲（557），受具足戒。初從慧曠學律，兼通《方等》諸經。

陳文帝元嘉元年（560）（《實用佛學辭典》下冊，頁一三八八及《福田》雜誌第20期，洪丕謨撰《莊嚴天台六高僧》一文，惟《辭海》中冊「智顗條」書為「天嘉」。究竟誰是待查），時北方慧思大師（515—577）避亂南下，暫居光州（河南光山縣）大蘇山。師往頂禮請益。思曰：「昔日靈山，同聽法華。宿緣所逐，今復來也。」即示以普賢道場法，說法華四安樂行。師日夜自勵，經二七日誦經，至「是真精進

，是名眞法供奉如來」，身心豁然入定。

陳廢帝光大元年（567），師同法喜等二十七人，初至陳都金陵（即建康，今南京），時年三十歲。陳宣帝太建元年（569），被請居瓦官寺，一住八年，先後講《法華經》、《大智度論》、《次第禪門》等經。

太建七年（575）秋九月，辭別金陵，始入山水清嘉的會稽天台，安居佛隴。九年一月，帝詔割始豐縣（今浙江天台縣）調（賦稅）以充衆費，遂創伽藍（寺院）。十年五月，左僕射徐陵奏於朝，賜修禪寺之號，陳後主一再遣使請師於金陵。住金陵靈耀寺，講釋論及《仁王般若》於太極殿，後移光宅寺。

陳朝滅亡後，師往憩廬山。隨文帝開皇十年（591），晉王廣鎮建康（即金陵），遣使奉迎。師曰：「我與晉王有宿緣。」直赴之。是年十一月二十三日，於總管府金城殿設千僧齋，受苦薩戒。師曰：「大王紆尊聖戒，可名『總持』。王贊師曰：「大師傳法燈，宜稱『智者』。」

翌年（592），回荊州，爲報地恩，於當陽縣玉泉山，創建玉泉寺。先後宣講《法華玄義》與《摩訶止觀》。晉王入朝，師亦回天台。

十七年（597）冬十月，晉王歸藩，遣使入山奉迎，師隨使出山，至天台山石城有疾。十一月二十四日

入滅。壽六十。諡法空寶覺靈慧尊者，世稱天台大師。（見《實用佛學辭典》下冊，頁一三八—一九及82。12. 15. 入福田√雜誌第20期，洪丕謨撰入莊嚴天台六高僧√——頁二三四。

註53：同前書註①，頁三一七。

註54：87. 07. — 08. 15. 入福田√雜誌第一四六期，頁二一三。

玖、上人靜修掩關出關

一、掩淨土關

上人發心閉關靜修前，曾在高雄縣田寮鄉大岡山東岡山頭菁岩建立「法華精舍」一椽。原為邀請留港師倓虛老和尚來台居住，嗣以其因故未來，遂決定為自己掩「淨土關」使用，藉以閱讀藏經，念佛習定。

掩關前一週，舉行佛七——念佛法會七天，功德圓滿後，上人為求宗教體驗，於民國四十八年農曆四月二十四日，舉行掩「淨土關」，禮請台北市松山寺住持道安法師主持送關封鎖典禮。參加觀禮人員約有二、三千人，盛況空前。因為是南部佛教的創舉，確曾轟動一時。

掩關前兩年，由同門師兄弟修證法師護關；後一年

餘，由其大徒弟朗蔭法師護關。⁽⁵⁵⁾

二、關中淨修不忘度眾

上人掩關淨修，原是佛教一大事因緣。詎自上人掩關以還，憑其威儀，德望感召，以致轟動南台灣佛教界，名聞遐邇，激發了許多緇素信眾，紛紛聞名景仰，拜關瞻禮，諮詢請益，慰藉供養，叩關皈依，……等，經商請上人同意，先後曾作三十六次集體皈依，接引一千餘人，其中尤以菁英青年為多。⁽⁵⁶⁾

據月基法師（1914—1987）⁽⁵⁷⁾撰〈獅吼岡山〉一文云：「他（指上人）未進關以前，只是一位弘化一方的上座而已。還沒有到三年的時間，他的聲譽，蒸蒸日上，……法師掩關修行，大家爭相供養他。疇昔荒僻的『法華精舍』，現在幾乎成為山陰道上，每日信徒瞻禮，絡繹於途。」⁽⁵⁸⁾

上述各種情形，雖能俯順眾生意願，通權達變，廣開善巧方便法門，但卻不無重大影響上人淨修道業之精進！

三、出關盛況

上人自民國四十八年八月二十四日掩關，至民國五十一年十一月十四日，淨修幼德圓滿出關，計時三年六個月。

是日上午九時二十分，開關典禮開始，由佛教理事長白聖東富大師⁽⁵⁹⁾躬親主持，身披紅色袈裟，在立委黃玉明（法號聖心），黃天爵居士恭請下，導引至上人修行淨土關前，由白聖大師誦開關偈語，一聲「開」，用木板交叉釘著的關門，隨即拆除。在室內苦修三年半之上人，黑髮垂肩，長髯飄拂，雙手合十，緩步而出，首向白聖大法師虔誠頂禮，然後由黃玉明、黃天爵兩居士陪同至法壇上香，並至精舍大門前與數以千計的善男信女見面。上人並對各信徒助緣護關表示謝意。⁽⁶⁰⁾

據上人在家皈依弟子姜宏劬撰〈春風惠我二十年〉一文云：

「出關時，山陰道上，車水馬龍，數里以外，即禁止車輛進入，僅許行人通過，可見擁擠熱鬧情況。高（雄）、屏（東）、南（台南）

遊覽車，加上軍公機關交通車，合計大小汽車六十餘輛，影響之大，雖非絕後，已屬空前。：：。至下午三時，剩餘人車二十餘輛恭送大師回台南精舍。一路鼓吹，很為得體。」^{⑥1}

四、上人的鬍子問題

關於上人在大岡山掩關三年半，披髮垂肩，鬚長盈尺。在十月份佛教刊物〈覺世〉，曾刊一篇討論「法師的鬍子問題」，文中說是有反對和尚留鬍子的，謂依據戒儀及《因果經》上所說，應自剃鬚髮斷煩惱障；也有贊成他應繼續留鬍子的。說他本人就是一付羅漢像，再加上美麗的鬍子，真夠莊嚴。何況過去便出過留鬍子的高僧。如虛雲老和尚與來果禪師等，皆留有鬍子。

於是，鬍子的剃留問題？有待上人出關後自行抉擇。詩僧曼殊有句云：「還鄉一鉢無情淚，恨不相逢未剃時」，可見剃與不剃，閉關出關，也是未來僧伽中的美談與掌故。」^{⑥2}

鬍子留剃問題？經上人靜思後，決心於十一月二十七日，再度「揮慧劍斬斷三千煩惱絲」（按：在南市光

明理髮店的佛門信徒為師理去三千煩惱絲及領下長鬚），將他在閉關期間長成的鬚髮全部付諸「并州一剪」，童山濯濯，還我本來，並即日再登大岡山參加舊超峰寺的傳戒大典，擔任教授大和尚。^{⑥3}

五、閉關得失檢討

（一）、得者：

（1）、在關房中，閱覽《藏經》全部；並為愛徒之水月法師抄錄了《藏經》中，有關《因明》部份資料，俾供成全其志（《紀念集》，頁一〇七）。

（2）、因掩關聲譽鵲起，名聞遐邇。曾作集體皈依者三十六次之多，接引一千餘人。

（3）、禪定精進，身心安樂。

（二）、失者：

（1）、關中閱《藏》，因乏明師同道及各種工具書參考，遇有「問題」，或「名詞」，致乏人切磋，未能瞭解，有礙大精進。

（2）、掩關中，接受信眾集體皈依多次，嚴重影響淨修閱《藏》之精進，耽誤自己用功辦道。

(3)、關中後期，因調攝未周，身體欠佳，致生疾病與牙痛之苦，影響了研究《經藏》情緒甚大。

(4)、閱藏不作筆記，亦未書寫心得。

綜而言之，「失」比「得」多。據上人自撰《出關微言》云：

「三年時光，一瞬即逝。在延長數月中，實擬徵求助緣，繼續掩關，奈夙惡深重，未能如願。

閉關期亦未能修出個名堂來，：：虛耗檀信，有

沾法門，洵覺慚愧。」⁶⁴

雖謂自謙之辭，卻似亦「實情吐露」也！蓋出家人不能說妄語耶！

註⁵⁵：《慧峰上人紀念集》——雲庵紀錄《聽修證師叔說往事》——頁一〇七。

註⁵⁶：同右註⁵⁵——姜宏劬撰《春風惠我二十年》 $\vee$ ，頁一三四云：「介紹皈依者，計三十二次，九一八人。及慧願撰《我破壞了淨土關》 $\vee$ ，頁七〇云：「皈依者多次，計六八二人。」

註⁵⁷：月基法師（1914—1987），江蘇江都人。俗姓名王

大本。民國三年（1914）生。十一年，於江蘇東臺慶隆庵依松彩和尚出家。二十年，於鎮江焦山定慧寺受具足戒。畢業於啓慧、嶺東、閩南佛學院。

歷任焦山定慧寺知客、吳興白雀佛學院講師、南京攝山棲霞寺、鍾山香林寺住持、中國佛教會常務理事，後於高雄創建棲霞精舍。著有《密嚴經述要》、《佛門佳話》、《中央上人革命史話》、《南京棲霞寺難民收容所之回憶》等。民國七十六年（1987）示寂。（見《佛光大辭典》上冊，頁一四六五下）。

註⁵⁸：《慧峰上人紀念集》，頁六八。

註⁵⁹：白聖大法師（1904—1989），法名東富，又號白聖。湖北應城縣人。俗姓名為胡必康。生於清光緒三十年（1904）古曆八月十三日。年幼聰穎，七歲能誦儒籍，於《韓湘子寶卷》 $\vee$ 中，見贊揚出家功德，遂萌離俗之心（據陳慧劍先生大著云：「因母姊先後棄養，感人生無常，並聆九華山智妙和尚開示，而生出家之念。錄供參故」）。後於途遇陝西大香山龍巖法師禮佛而歸，遂請求皈依，在九華山甘露寺剃度為侍童，並禮山中祇園寺妙參律師受具足戒。時民國十年（1921），十八歲。

而後親近智妙禪師參修，並奉命赴揚州高旻寺投來果老禪師深造。民國二十年，掩關湖北武昌洪山寶

通寺。三年行將屆滿，適逢圓瑛禪師蒞漢陽歸元寺講經，遂破關而出，偕同道源法師前往，親詣座下，執侍不去。二十六年夏，於寧波接待寺，膺圓瑛禪師衣鉢之傳，繼七塔、鼓山兩寺法脈，嗣為臨濟四十一世。抗戰軍興後，圓瑛老法師因救國勸募，在上海突遭日軍拘捕，長老四出奔走營救。釋放後，法師被邀出任杭州西湖鳳林寺住持。

迨至抗戰勝利（三十四年），出任上海楞嚴專宗學院教務主任兼上海佛教分會理事長。三十七年（1948）

大局逆轉，來台後，接任台北市十普寺，力任艱鉅，安頓避難來台之僧侶。四十六年三月，中國佛教會理事長章嘉呼圖克圖圓寂於台北市。三年後，四十九年，仍恢復理事長制，選任長老為理事長多年，並召開世界華僧大會，團結華僧力量，衛國護教。民國七十八年春四月三日，示寂於台北市臨濟護國禪寺。世壽八十六歲。戒臘六十九。著有《禪宗史論集》、《楞嚴經表解》等多種。

註⑥②：《慧峰上人紀念集》——慧峰法師出關時，當日（十四日）各大報紙報導盛況——頁七四。

註⑥①：同前書註⑤⑤——姜宏劬撰《春風惠我二十年》——頁一三五。

註⑥②：同右註⑤⑤——（中華日報）記者連景初撰《慧峰法

師閉關出關——頁七二。

註⑥③：同前書註⑥①——民國51.11.28《台灣新聞報》新聞記者王公正報導——頁七四。

註⑥④：同前書註⑤⑤——連景初撰《慧峰法師閉關出關》——頁七一及同前書註①，頁三〇二。

拾、上人座下略舉三人

上人自民國四十一年春，自屏東到台南市，迄至民國六十二年十二月八日入滅，為時已逾二十一載之久。在此之際，講經弘法利生，四眾皈依者多。除在家二眾（優婆塞、優婆夷）為數甚多外，剃度出家二眾（比丘、比丘尼）亦有相達數目，逾二十人。

茲略舉上人座下三弟子：朗蔭法師、水月法師、雲庵尼師等生平事蹟，綜合簡介於下：

一、朗蔭法師

朗蔭法師，俗名韓成章。江蘇籍人，為人頗為鯁直，因大陸戰亂而服務軍旅。

來台後，自軍中退伍。因人地生疏，有感前途茫茫。興起出家之念！惟依何師何寺？承東北同鄉，時仍是居士之身李夢泉（出家後，法名祥雲法師）建議，在佛教《覺世》旬刊，登載一則：「為韓成章拜師出家啟事。」上人由修證法師轉告，獲知此事，經書信聯絡，即赴「法華精舍」謁見上人。

晤談契合，決心落髮，依止上人，並於民國四十九年（1960）二月十九日，披剃出家。翌（五十）年受具足戒。依止三年，於五十二年七月法會後，出外參學三年餘，至五十五年底，始返回湛然寺。⁶⁵上人令其住「法華精舍」。

民國六十二年（1973）十二月八日，上人示寂後，塔墓設在「法華精舍」旁，朗蔭法師因長期負責管理法華精舍，幾等於該精舍住持，自應負起徒兒為師守塔之責任。惟其對昔日恩師一句無心的笑話，觸傷其心，仍梗梗於懷。

詎十餘年後，朗蔭法師能夠全權負責自主後，但自

己所見有限，又為有心人士利用，有獨立寺院意願，將「法華精舍」變更登記為「法華寺」，排除「湛然寺」的關係；由興建養老院失敗，難以為繼，致使將「法華精舍」讓予他人（惟據《福田》雜誌第90期，頁八四，雲庵尼師撰〈驀然回首二十年〉一文，云：「朗蔭師兄受韓姓同鄉慫恿，做出超越能力範圍的事情，福德因緣不足，結果負債累累，五年前（七十七），偷偷將閉關所在地及墓園轉讓別人。……」）大陸開放後，曾經香港赴大陸家鄉，探望故舊。

返台後不久，即和所收之徒果靜不恰，患肝潰瘍並先後謝世。⁶⁶如此自承因果，何苦來哉？出家人自修或興辦事業應量力而為，不可勉強。

二、水月法師

水月法師（1928—），法名聖禾，號水月。俗姓名為王俊嶺。河北省昌黎縣人。生於民國十七年（1928—）十月二日。早年因北方戰亂逃難無路，棲身飛機工廠行政工作，忠勤職守，深獲長官器重，迭擢似同校級，民國

五十八年前，在台中水滴某單位人事室服務。

法師為人內向保守，淡薄名利，不喜交際，是一典型的讀書人。雖在世間行政生涯，卻食茹素，喜覽典籍，似與佛有「緣」，人皆稱呼「王和尚」。⁶⁷民國四十年間，經常書撰文稿，投寄〈覺世〉，〈海潮音〉，〈人生〉等佛教雜誌刊物，尤以研究五明之一「因明」學為最。

民國四十一年曾皈依上人座下。住在中部時，時來湛然寺。嗣以深入研究佛學「因明」，以參考資料貧乏，必須閱覽《藏經》。惟《藏經》乃寺中「鎮山之寶」，祇許內覽，不准外借。詎事聞於慧師，為完成愛徒願望，冀能學有所成，乃以「瞞天過海」方法，暗將寺中有關「因明學」部份之《大正藏》，化裝包裹存在衣內，躬親持出寺外，交與水月法師攜歸研閱。其終不負恩師上人之雅望，學竟有成，已出有關因明著述及〈因明雜誌〉十年八十期。

機緣成熟，於民國五十九年十月二日，禮湛然寺上

人為披剃師，落髮出家，而後即赴台北市臨濟寺禮上白下聖法師受具足戒。⁶⁸嗣以上人有感身體日漸衰弱，對於湛然寺繼任人選，似應先作決定；惟願寺中眾弟子中學養與辦事能力，仍非水月法師莫屬？故於六十一年冬，偕彼赴港。其目的在禮見同門前輩，以示未來繼任之人選。⁶⁹怎奈水月法師意在參訪與教學，於是先後應高雄縣光德寺與佛光山、屏東東山寺等佛學院聘請，講授因明課程，近年力赴秋篠與荊溪。

三、雲庵尼師

雲庵尼師（1948—），法名聖哲，號雲庵。俗姓名陳寶彩。台灣省台南市灣裡人。雙親健在，弟妹眾多，家無恆產，因羨閨友出家，隨繼而進佛門。於民國五十七年（1968）古曆潤七月二十五日，禮上人為皈依師。九月十一日，落髮為尼。捨棄姑娘身，現出丈夫相。

旋即赴高雄市壽山寺的壽山佛學院插班就讀，畢業後，再到佛光山的東方佛學院攻讀，前後四年，至民國六十二年學成畢業，返回湛然寺。時距其師慧峰上人圓

寂，僅僅半年而已。^{⑦⑩}

自慧師入滅後，水月法師繼主湛然寺山席，彼對寺中各種法務活動之協助，以及宣傳佛法之台語翻譯，極力翊贊推行，厥功甚大！

雲庵尼師資具堅苦精神，勤勞不懈韌性。昔日在學勤讀，成績優異；近以二十餘年來，默默耕耘，潛習天台教觀，深入法華研究，論述心得，文章華美，均有獨特表現，誠不愧上人生前甚為器重，和寄以厚望，不無令人敬佩！

數年來，湛然寺發行之〈福田〉月刊雜誌，事務與編輯幾全由其個人負責。每月定期發行，從未有脫期或延誤，足見其治事之勤勞和辦事效率之高，洵為令人讚嘆！^{⑦①}

由於以上事蹟之探討，弟子之良莠不齊，亦猶如人之手指長短。顯示尋明師不易，得徒更感為難！因此，有感禪宗「船子和尚藏身」之故事：

「船子德誠禪師，唐代神僧。籍貫、生卒年均不詳。隨侍藥山惟儼（751—834）禪師三十年。嗣其法。然以惟好山水，而致日久，仍

無嗣法弟子以報師恩。嘗在浙江華亭縣泛小船，為船伕（隨緣接化來往之人）。

「後由其道友之道吾圓智（769—835）禪師之介，而得夾山善會。師傳法予善會，並囑曰：『汝向去直須藏身處沒蹤跡，沒蹤跡處莫藏身。』善會乃辭行，惟仍頻頻回顧。師為堅強其心志，乃覆船入水而逝。」

「夾山善會（805—881）禪師，廣州峴亭廖氏子。住江蘇潤州（丹徒縣）鶴林寺。得法後，便遵師命，隱居山林。後來機緣成熟，方出來應機接眾。於唐懿宗咸通十一年（870）庚寅，乃在澧州（湖南）夾山開講法席。」^{⑦②}

註⑥⑤：《慧師上人紀念集》——雲庵紀錄《蓮霧熟時憶恩師》——頁一四五。

註⑥⑥：同前書註①，頁三一六。

註⑥⑦：雲庵法師著《台灣比丘尼現代行腳》——江燦騰之《導讀》——頁一及同前書註①，頁三二〇。

註⑥⑧：聖禾法師著《戒堂外錄》，頁一一二。

註⑥⑨：《慧師上人紀念集》——聖哲撰《孝祖慧公在台弘化簡記》——頁六五。

註⑦〇：民國82.12.15.入福田V雜誌第九十期——雲庵撰入焉
然回首二十年V——頁八一—二及同前書註⑥⑦，頁三。

註⑦①：同前書註①，頁三一—九—三二〇。

註⑦②：民國82.12.15.入福田V雜誌第九十期，拙作入永懷慧
師，展望湛然V，頁一九。

拾壹、心勞力瘁 安詳示寂

上人二十年來，在台統理寺務，事必躬親；對於弘揚佛法，度眾利生，教演天台，行修淨土，為法忘身，尤以發心擴建「湛然寺」，從設計、募化、施工，無一不親臨其事，所耗精力，難以估量！以致身體羸弱，影響健康。

民國六十年十月，應邀於台北縣新店淨業寺，宣講《妙法蓮華經》，舊疾復發，病入榮民總醫院，時好時壞。返南後。不久病重，進入台南逢甲醫院（現已更名為「奇美醫院」），經大夫診斷，病入膏肓，僅是時日而已。

繼而民國六十二年，再度進入台北榮民總醫院。詎料一去不返，病情更呈惡化，不幸于民國六十二年（1973

）十二月八日（古曆十一月十四日）示寂。享壽六十五歲。僧臘、戒臘均為四十五年。

遺體運回台南湛然寺，傳供典禮，禮請濟濤老法師主持，各地四眾弟子前來數百人，莊嚴肅靜，道場一片悲憫。公祭送葬，高僧大德，一時雲集，萬人空巷，素車白馬，縑素弟子送恩師至田寮鄉法華精舍，建塔奉安。

筆者承上人教導，時近三載，獲益良多。每憶念上人一代風儀與道範，仍令人永懷不已。茲逢上人圓寂二十五週年紀念，謹編撰此文誌念。惟筆者才疏學淺，雖已殫精竭力，疏漏之處，仍恐難免，尚祈先進大德賜予教正！

民國87.10.26.脫稿於台南市府前路永和醫院

二樓二〇八室



三諦三觀思想之起源及發展(上)

佐藤哲英 著
依藤觀 譯

第一 有關三諦三觀思想起源的研究

一

三諦三觀思想與一念三千思想並是使天台教學教觀二門深具特色的主要教義。然而三諦三觀的思想究竟起源於何處？經過什麼樣的過程而被天台教學採用？其後又有怎麼樣的發展呢？在三諦三觀思想成為天台的中心思想後，此一問題即成為幾近一千四百年的天台教學史的重要課題。從而也不是一朝一夕即能探明。尤其以如此短小的篇幅，即使作一番概述都很困難，因此，在此僅將問題限定在有關起源方面。從來，在天台宗的傳燈相承中，仰推龍樹為高祖，而北齊慧文依龍樹《中論》、《智度論》證一心三觀之心要，再將此心要傳予南嶽慧思，慧思更將之傳予天台智顗。然而，龍樹真的有三諦三觀的思想嗎？龍樹——慧文——慧思——智顗

的傳承是否真的以一心三觀為主的呢？在仔細作探討後，發現：

- (1) 龍樹所有著作中並沒有明言三諦三觀。
- (2) 認為天台源流的傳承在於一心三觀之的傳，是在趙宋天台以後，隋唐天台學者間未有此說。
- (3) 始現三諦三觀之名的《仁王》、《瓔珞》二經，並非成立於印度，而是西元第五世紀後半在中國成立。
- (4) 如果前面數點成立的話，則三諦三觀的思想，並非印度思想而是中國思想。
- (5) 從而以一心三觀的傳為核心的天台源流相承論必須重作考慮。因此，關於三諦三觀思想的起源及發展，有必要作根本性的研究。

天台智顗在大本《四教義》卷二中說：「三諦名義具出

《瓔珞》、《仁王》二經」(《大正》四十六，七二七C)；而在《法華玄義》卷下說：「明三諦者，衆經備有其義。而名出《瓔珞》、《仁王》」(《大正》三十三，七〇四C)，由此看來，是基於《仁王》、《瓔珞》兩經中的三諦說而合成其三諦教義。而從《維摩經玄疏》卷二所說：「三觀之名，出《瓔珞經》」(《大正》三十八，五二五b)，可知三觀說也是基於《瓔珞經》而成立。

但是三諦三觀在龐大的佛典中，存在著種種系統，就筆者所見，三諦說方面有八種，三觀說有十種。此中，諸如《七處三觀經》(《大正》二，八六七C)中的觀身、觀五陰、觀六衰的三觀說，在原始經典中存在著將觀法分爲三種的思想。而像婆素跋陀(Vasubhadra)《三法度論》(《大正》二十五，二十四C)的等諦、相諦、第一義諦的三諦說；像《瑜伽論》卷四十六(《大正》三〇，五四七)的相諦、語諦(說諦)、用諦(作諦)的三諦說，可知在印度原已有三諦三觀之說。但由於這些經論的目的並不在於傳承發展此說，因此，完全沒有對後世產生影響。然而出現在《仁王》、《瓔珞》兩經的三諦三觀說，一旦爲智顗採用，組成教學組織中心，爾後隨著天台教學的發展，一直被傳承研究，因此，一言及三諦三觀，即在指天台系統的三諦三觀。從而屬

此系統的三諦三觀思想起源之研究，即以《仁王》、《瓔珞》二經成立有關的聖典史研究爲前提，然而如前文所言，此二經與《梵網經》很可能不是成立於印度，而是在中國成立的。如果此二經真是在中國成立，那麼三諦三觀的思想，就不是印度思想而是中國思想了。因此，關於三諦三觀思想起源的研究，首先必須從《仁王》、《瓔珞》兩經的成立著手。

二

首先關於《仁王經》的成立，有視爲成立於印度，也有視爲成立於中國兩種完全相反的見解。根據《經錄》都說此經有竺法護、羅什、真諦等三譯，而唐永泰元年(七六五)時，不空三藏也譯出此經。但隋《法經錄》卷二(《大正》五十五，一二六b)說：

《仁王經》二卷，別錄稱此經是竺法護譯。經首又題云：羅什撰集佛語。今案：此經始末義理文詞，似非二賢所譯，故入疑。

亦即懷疑非爲竺法護、羅什所譯，而列之於「衆經疑惑部」。如同法經所指出，從譯語來看，本經說是羅什所譯確實值得商榷；但不空再譯時，曾說「詳覽晉經，校之梵本，文義脫略，華夷語乖。」「望依梵甲，再譯舊文。」由此看來，似乎確實有梵本存在，因而主張本經係成立於印度(松

本文三郎入仁王經與仁王會，收於《佛典批評論》。

但是，主張在中國成立的學者，不但否定竺法護、真諦二譯，就是羅什譯本，基於首題之下有「羅什撰集佛語」而說非成立於印度。又，梁。僧祐《出三藏記集》入失譯雜經錄中，視之為「譯者不明」，列之於「失譯」中，以及如梁武帝入注解大品序，說：「唯《仁王》、《般若》具書各部，世既以為疑經，今則置而不論。」（《大正》五十五，五十四c），可知在梁初已被視為疑經。此外，玄奘所譯《大般若經》六百卷中缺此經，西藏大藏經中亦無此經；而雖然有不空梵本傳譯的傳說，但若根據窺基《瑜伽論略纂》（《大正》四十三，一二九c）所載，玄奘曾說：「西方尋訪此（《仁王》）經，未聞有本。」故而主張此經係參酌種種經典，在中國製作而成的（望月信亨入仁王般若波羅蜜經，收於《淨土教的起源及發展》）。

像這樣，兩種說法完全相反，不知孰是孰非，因此需要對本經的內容作一番檢討。首先就本經的組織來看，全經係由：(1)入序品，(2)入觀空品，(3)入菩薩教化品，(4)二諦品，(5)入護國品，(6)入散華品，(7)入受持品，(8)入囑累品等八品組成。

在入序品中，敘述佛在王舍城耆闍崛山時，八百萬億

大比丘衆及無數緣覺、菩薩、居士與波斯匿王等十六大國的國王共同來集。時會中大衆起疑：佛於二十九年間，宣示摩訶般若、金剛般若、天王問般若、光讚般若，今日如來將何所說耶？在入觀空品中敘述佛陀知十六大國國王心意，為說守護國土的因緣。首先說護佛果的因緣及護十地行的因緣；在入菩薩教化品中立十地菩薩所行的十四忍、五十一位；在入二諦品中，主要是以世諦、第一義諦一異的問題為主；就是在此處說空諦、色諦、心諦等三諦。其次，在入護國品中，說守護國土的用法，即請百法師，設百高座，一日二時講述此經，諸鬼神聞之，即來守護國土。此外又說若講讀此經，富貴、官位、七寶皆得如意，疾病苦難皆不近身，接著說班足太子的故事。在入散華品中，說十六大國王聞般若波羅蜜，散種種華於佛上，而佛為諸王現將須彌山及大海收於芥子中的不思議神變。在入受持品中，說若受持講讀此經，七難即滅，七福即生，萬民安樂，帝王歡喜。此般若波羅蜜為一切國王之父母，國王若護持三寶，則有五大菩薩護持其國。在入囑累品中，說佛預言佛滅後將有佛法破滅之事，及大罪過，並附囑般若波羅蜜。要言之，本經主要在闡明國土安穩，國運隆昌之道在於般若波羅蜜（也就是佛智之證悟），極力強調仁王護國的思想。

進而來檢討《仁王經》的本文。首先要注意的是，在《序品》中有：「大覺世尊前已爲我等大眾，二十九年說摩訶般若波羅蜜、金剛般若波羅蜜、天王問般若波羅蜜、光讚般若波羅蜜。」亦即列出了四種般若經典。但摩訶般若，亦即羅什譯的《大品般若》，與竺法護譯的《光讚般若》大體爲同本異譯，並不是有二種原典。由此看來，此經的梵本傳譯實有疑問。經中引用他經的處所有二、三處。亦即在《觀空品》中，說「如光讚般若波羅蜜中說」，此外，在《護國品》中引用《滅罪經》及《十王經》。但是「如滅罪經中說」的頂生王的故事，是根據《六度集經》卷四《頂生聖王經》所成，而「如十王經說」的斑足太子的故事，是從《六度集經》卷四《普明王經》及《賢愚經》卷十一《無惱指鬘品》脫胎換骨而成。

此斑足太子的故事，在《仁王經》係記爲：天羅國王斑

足太子欲登王位，受外道羅陀師之鼓惑，欲取千王之頭以祭家神。以已得九百九十九王，尚缺一王，故北行萬里擒得普明王。時普明王求寬待一日，以供養沙門頂禮三寶，並依過去七佛，請百法師，數百高座，一日二時，令講說般若波羅蜜八千萬偈。其中第一法師爲普明王說「劫燒終訖」等偈，普明王證虛空等定。隨後，普明王回到斑足王之前，爲九百九十九王誦此偈，諸王得三空門定，斑足王亦大喜，令諸王返國，各請法師宣講般若波羅蜜妙味，而斑足王將王位讓與王弟，自行出家得道，證無生法忍。在此故事中有偈名「過去七佛仁王問般若波羅蜜中偈」，看來似乎是《仁王經》獨有的偈頌，但事實上，此偈在《六度集經》及《賢愚經》中已經出現，其用語幾乎也與《仁王般若》所說大致相同，今試將三者對照如次：

仁王經（大正、八、八三〇b）	六度集經（大正、三、二二c—二三a）	賢愚經（大正、四、四二六b—c）
劫燒終訖 須彌巨海 天龍福盡 二儀尙殞 生老病死	劫數終訖 須彌巨海 天龍福盡 二儀尙殞 生老病死	劫數終極 須彌巨海 天龍人鬼 二儀尙殞 生老病死
乾坤洞然 都爲灰燬 於中彫喪 國有何常 輪轉無際	乾坤洞然 都爲灰燬 于中凋喪 國有何常 輪轉無際	乾坤洞然 都爲灰燬 於中彫喪 國有何常 輪轉無際

事與願違	憂悲爲害	欲深禍重	瘡疣無外	三界皆苦	國有何賴	有本自無	因緣成諸	盛者必衰	實者必虛	衆生蠢蠢	都如幻居	聲響俱空	國土亦如	識神無形	假乘四蛇	無明寶象	以爲樂車	形無常主	神無常家	形神尙離	豈有國耶
------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------

事與願違	憂悲爲害	欲深禍高	瘡疣無外	三界都苦	國有何賴	有本自無	因緣成諸	盛者必衰	實者必虛	衆生蠢蠢	都緣幻居	聲響俱空	國土亦如	識神無形	駕乘四蛇	無明寶養	以爲樂車	形無常主	神無常家	三界皆幻	豈有國耶
------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------

事與願違	憂悲爲害	欲深禍重	瘡疣無外	三界都苦	國有何賴	有本自無	因緣成諸	盛者必衰	實者必虛	衆生蠢蠢	都如幻居	三界皆空	國土亦如	識神無形	假乘四蛇	無眼寶象	以爲樂車	形無常主	神無常家	形神尙離	豈有國耶
------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------	------

像這樣的譯語一致，所以與其將《仁王般若》的偈視爲梵本直接的翻譯，不如視爲是依這些經典而作成。斑足之名，只見於《賢愚經》（《六度集經》記爲阿群）；普明王之名只見於《六度集經》（在《賢愚經》記爲須陀素彌）。《六度集經》說是捕捉百王，《賢愚經》說是切千王之指。此斑足太子的故事內容，依經典的不同而有不少差異。《仁王經》的作者可能參酌這些漢譯佛典而稍作更動。亦即在《仁王經》中，改斑足王爲天羅國王。天羅國此一名稱，不見於其他經典。由於《賢愚經》中，將斑足王說爲「羅刹王飛空

來取」，可能是由於這一點，以「天的羅刹王」之意，因而說爲天羅王吧！

又，《仁王經》的「應取千王頭，以祭家神，自登其位」，《雜譬喻經》卷上：「於山中向山樹神請求祈福。當取國王五百人祠山樹神。使我得復還國爲王」（《大正》四，五〇三C）所載，比《六度集經》及《賢愚經》更爲近似。說爲千王，可能是依據《賢愚經》吧！又，爲什麼將頂生王及斑足太子的故事加入在《仁王經》入護國品V中？《六度集經》中有：「夫貪殘命之刃，亡國之基也」，以及前引「

「劫燒終訖」之偈，也是以國家思想貫串，在闡明仁王護國思想上是最適當的材料，可能因此將之收入吧！如此看來，此經的作者，在強調仁王護國思想的當兒，恐怕因引用某一經典而露出偽經的馬脚，因此設想週到地參照揉合諸經所說而作出此經。

此經既被稱為「仁王護國般若波羅蜜」，因此與般若經典有密切關係故不待言，如名假、受假、法假等三假思想，顯然是依《大品般若》之「三假品」的三假施設而成。雖然如此，入觀空品中，「以般若波羅蜜故，不見緣，不見諦，乃至一切法空，內空，外空，內外空，有為空，無為空，無始空，性空，第一義空，般若波羅蜜空，因空，佛果空，空空故空。」的十二空與《大品般若》的十八空並不一致，反而與《大般涅槃經》（《大正》十二，四六一b）的十一空，亦即：內空、外空、內外空、有為空、無為空、無始空、性空、無所有空、第一義空、空空、大空等較有關係。

又，此經中菩薩階位的思想中有極為獨特的成份在內，顯然其之形成係直接間接受到《華嚴經》影響。《瓔珞經》菩薩五十二階位中成為十信的十心說，在此經入菩薩教化品中可以看到。但信心、精進心、念心、慧心、定心、施心、戒心、護心、願心、迴向心等十心很難說是直接受到《華

嚴經》的影響，不過由於六十華嚴說種種的十心，所以很可能是模仿而成的。又，在此經入受持品之「必不起五逆六重二十八輕」，是依據《優婆塞戒經》（《大正》二十四，一〇四九a）所說的六重法，二十八失意罪而成。此六重二十八輕，到了《梵網經》，即發展成大乘菩薩戒法的十重四十八輕戒。如上來所述，在仔細對此經經文內容加以探討時，其參酌種種漢譯經典而撰成的痕跡了然在目，可以說至少是以如次九種經典為藍本而作成的。

(1) 《六度集經》 八卷 吳·康僧會譯（二六一）。

(2) 《光讚般若經》 十卷 西晉·竺法護譯（二八六）

(3) 《大品般若經》 二十七卷 後秦·羅什譯（四〇三）

（四〇四）。

(4) 《金剛般若經》 一卷 後秦·羅什譯（四〇二）

（四一四）。

(5) 《華嚴經》 六十卷 東晉·覺賢譯（四一八）

（四二〇）。

(6) 《優婆塞戒經》 七卷 北涼·曇無讖譯（四二六或

四二八）。

(7) 《大般涅槃經》 四十卷 北涼·曇無讖譯（四一四

）（四二六）。

(8)《賢愚經》 十三卷 北魏·慧覺等譯(四四五)。

(9)《雜譬喻經》 二卷 失譯。

如果《仁王經》是參照這些漢譯佛典而成立的話，則前揭中譯出年代最新的是北魏·太平真君六年譯的《賢愚經》。如同前文所述，《仁王經》中跽足太子的故事是參照《賢愚經》而成，因此，《仁王經》的成立應在北魏太平真君六年(四四五)以後。經中入囑累品有：「國王、大臣、太子、王子自恃高貴，滅破吾教。明作制法。制我弟子比丘、比丘尼，不聽出家行道，亦復不聽造作佛像、形佛、塔形。」由於三武一宗的滅佛，是北魏太武帝肇始，是在太平真君七年以後，因此前述經文，可能是魏武法難時，悲痛政府對佛教教團的施加壓迫，因而採用佛滅後的囑累這種表現手法。由此可推定其成立是在魏武法難之後。

更且，經中的「立統官，攝僧典，主僧籍，大小僧統，共相攝縛。」亦即魏武法難的後六年(四五二)，文成帝下復興佛教之詔，由於曇曜等人的推動，佛教再趨向隆盛。就在這個時候，設制統制教團的僧統，師賢、僧顯、曇曜等人受任沙門統。由於北魏僧官以文成帝興安元年(四五二)師賢任沙門都統為最早，因此如果前引經文說的是中國佛教史的史實，則《仁王經》成立的上限，應不早於興安元年(四

五二)。

又，如前文所述，《仁王經》之名，可見於僧祐《出三藏記集》卷四八失譯雜經錄中；梁武帝入註解大品序也提及其名，列之為疑經，由此可知在梁代初期(五〇二~五五七)，本經已經存在。但是，要決定其成立下限年時，需確定《出三藏記集》的編纂年代(拙稿《關於〈出三藏記集〉的編纂年代》，收於《龍谷大學論叢》二九二號)。

本書的編纂，就其性質而言，需要相當長的歲月。雖然如此，但梁，僧祐天監十四年在華林佛殿撰述《衆經目錄》時，已約略採用此《出三藏記集》。徵之於此事實，可知本書的完成是在天監十四年以前，由此決定《仁王經》成立的下限年代是在梁天監十四年(五一五)的話，則《仁王經》的成立年代應在北魏興安元年(四五二)至梁天監十四年(五一五)的六十四年之間。但是如同後文所將提出，此《仁王經》影響及《梵網經》，而《仁王》、《梵網》兩經又給予《瓔珞經》影響。這一群經典都出自於此一期間。《仁王經》被認為成立於前記六十四年間的前半，就南朝而言，是宋末齊初的年代；就北朝而言，是北魏文成帝、獻文帝之間。

南北朝時代，道教逐漸取得勢力，道佛二教屢生紛爭。相對於道教徒模仿佛典而製作衆多道教經典，佛教方面爲了

與此相抗，也製作了《天地經》、《清淨法行經》、《須彌四域經》等偽經。來此風潮，國家思想遠比印度濃厚的中國人，意圖表明佛法與王法有密切關聯，因而作出此《仁王經》；力說尊信佛法，受持講讀般若波羅蜜，正是興隆國家之道。但是就此經的製作意圖而言，在表面上看不到有與道教對抗的意識，反而看到有意將道家思想納入自家體系中。像在《受持品》中，用神符、辟鬼珠、天地鏡等來形容般若波羅蜜，顯然就是受道教思想影響。但當思及法難發生的原因主要在於與道教的對立抗爭，力說興隆國家之道，在於國王大臣等崇敬佛教及受持讀誦般若波羅蜜，亦即在強調佛教護國的意圖中，實隱含著與道教徒對抗的意識。

三

像這樣，《仁王經》並不是在印度成立的經典，而是西元四五二—五一五年之間在中國成立。在站在佛教的立場而強調仁王護國的思想中，隱含著與道教對抗的意識，若是如此，則本經的思想可視為南北朝中期的中國思想，而本經所處理的教理上的問題，也不得不與當時佛教學界的態勢一併檢討。在這種情況下，想必能了解《仁王經》中三諦思想提倡的過程。

本經中有關三諦說的資料，在《菩薩藏化品》中「無緣

無相第三諦」、「忍心無二三諦中」、「勝慧三諦自達明」、「三諦現前大智光」、「於第三諦常寂然」等，屢屢可見言及三諦或第三諦。但是，在此品並沒有言及三諦是什麼，確實言及三諦內容的，是在《二諦品》。亦即：

大王！一切法觀門非一非二，乃有無量一切法，亦非有相，亦非無相。若菩薩見衆生，見一見二。即不見一，不見二。一、二者第一義諦也。大王！若有若無者即世諦也。以三諦攝一切法。空諦、色諦、心諦故。我說一切法不出三諦（《大正》八，八二九b）。

另外，在《受持品》：

世諦三昧、真諦三昧、第一義諦三昧。此三諦三昧，是一切三昧王三昧。（《大正》八，八三三b）。

此文可視為天台系統三諦思想起源的重要典據。但是在探知《仁王經》何以採入此三諦說時，首先必須先著眼於此三諦說之出現於《二諦品》以及其與二諦說的關聯。

茲就《二諦品》所說來看，經中敘述波斯匿王問佛有關二諦的關係，亦即：「第一義諦中有世諦否？若言無，智不應二；若言有者，智不應一。一二之義其事云何？」（《大正》八，八二九a），佛陀遂為之說「七佛偈」亦即針對二諦的一些問題，佛與大王之間有往返的問答。須加以注意的

是，作為解決此二諦若干問題的關鍵，而說三諦說。亦即本經的作者模擬佛與大王的問答，為解決當時二諦論上的一些難題而說三諦說（拙稿《阿毗達磨論》書中的二諦說），收於《宗學院論集》第十一，第十二號）。

按二諦思想是部派佛教時代大眾部末派的說假部所唱，到了西元一、二世紀左右，有部學者與大乘學徒都曾言及，作為印度佛教各派間共通的問題而論究，但在當時尚未形成一個學說體系。然而在中國佛教，自羅什翻譯諸多經論以來，羅什門下的學者即深加論究。尤其訶梨跋摩的《成實論》中，可看到整然的二諦說，因此，南北朝時代，隨著《成實論》的研習，二諦說在成實論師之間，成為重要的論目。在梁初，二諦論與神滅論是佛教學界共通的重要問題，梁的宮廷中，以昭明太子為中心而產生種種論辯，此從《廣弘明集》卷二十一的人梁朝二十三家之二諦說，即能窺知此間消息（拙稿《關於梁朝二十三家之二諦說》，收於《龍谷大學論叢》二九八號）。

以被稱為梁三大法師的開善寺智藏、莊嚴寺僧旻、光宅寺法雲為中心的梁代學者，皆有各自獨到的二諦說，此據嘉祥、均正所述，即可得知，因此，在《仁王經》成立的年代，有關二諦的論議已相當盛行。這樣的氣氛，反映在本經中

的，就是設了《二諦品》一品，同時，對於學界對二諦的若干論議，即借助佛說而提出解決方案的三諦說。

《仁王經》中所看到的二諦的概念，若根據《菩薩教化品》所載，像「眾生者世諦之名也。若有若無但生眾生憶念，名為世諦」，亦即所謂世諦，是指世間性的有無之見解。關於第一義諦，有「第一無二，非化非不化。非相非無相，無來無去」的消極性說明，以及「第一義諦常安穩，窮原盡性妙智存」的積極性說明，但終究是指絕對的真理。像這樣，將二諦視為有無的、世間的、相對的真理之世諦，以及出世間的、絕對的真理之第一義諦，無疑的，出自於《大品般若經》《道樹品》中所述：

佛言：菩薩摩訶薩以世諦故，示眾生若有若無，非以第一義。世尊！世諦第一義諦有異耶？須菩提！世諦第一義諦無異也。何以故？世諦如即是第一義諦如。以眾生不知不見是如故。菩薩摩訶薩以世諦示若有若無。（《大止》八，三七八c）。

亦即在《大品般若》中，佛與須菩提就世諦、第一義諦的一異作一番問答，《仁王經》的作者很可能受《大品般若》這一段經文影響，於是在《二諦品》中改成佛與波斯匿王的問答，對於二諦的若干問題進行一番論議。但是在《大品

般若》中「世諦如即是第一義諦如」，因此，二諦無異，以二諦相即的立場來解決問題，相對於此，《仁王經》不是以相即來解決問題，這是要注意的。

基於《大品般若經》入道樹品V此文而立其二諦說的是羅什門下僧肇（三八四—四一四）。他在《肇論》中，說：「真諦何耶？涅槃道是。俗諦何耶？有無法是。」（《大正》四十五，一五九a），即將有無二法攝於俗諦；而「有無之外有妙道，非有非無為涅槃」，即將超越有無的涅槃妙道稱為真諦。僧肇以此二諦說批判當時的中國思想，藉以辯明老莊虛無思想與佛教涅槃思想的優劣。

從來中國自古即強調無的思想，如《易經》說：「太極生兩儀。解者亦謂：太極為無，兩儀為有。」老子也說：「天下之物，由有而生。有由無而生。」此中國思想與佛教思想孰優孰劣，是初期中國佛教界重要的問題。但如同彌天道安所說，佛教的無非單純的無，以無相皆空的無為本無，而唱「本無義」。然而道安還沒有用二諦說來闡明佛教的特色。到了僧肇，他著眼在前述《大品般若》入道樹品V中「以世諦故，示衆生若有若無。非以第一義諦。」說中國思想中的有無，從佛教的眼光來看，只是世俗諦的分齊，而超越有無，非有非無的第一義諦，正是佛教的涅槃妙道。

像這樣，僧肇的二諦說，在於批判教外的思想，因而並不像《大品般若》那樣，以二諦的相即來解決問題，而是強調比起有無的世諦，非有非無的第一義諦更為優越。然而將世諦與第一義諦分為世間真理與出世間真理，在約理二諦說上，關於二諦相互的關係上，又是一個難題。將二諦視為一或視為二，是必須要論議的問題，《仁王經》抓住此一問題，使之成為入二諦品V的中心題目。不像《大品般若》以二諦相即解決此一問題，在入二諦品V依據二諦本身的定義，而導出三諦說。

《仁王經》入菩薩教化品V。說世諦是有無的世間真理，第一義諦是出世間的真理，但入二諦品V的「七佛偈」說：「有無本自二，譬若牛二角，照解見無二，二諦常不即。」又說：「於解常自一，於諦常自二；通達此無二，真入第一義。」即如牛之二角，將有無的見解，稱為常不即之二諦。通達此二即無二，即入第一義諦，更由於「於第一義中，常照二諦化衆生」，因此，入菩薩教化品V中的二諦與入二諦品V中的二諦有所不同，以見一二的俗有與不見一二的真無為二諦，此外，以見一見二，即不見一，不見二的立場為第一義諦，在此，從二諦之外，導出第三諦。茲以表圖示其關係如次：

（菩薩教化品）

之二諦說

二諦

世諦

有……見一二的俗有之諦
無……不見一二的真無之諦

二諦

世諦

三諦

（二諦品・受持品之三諦說）

第一義諦……

見一不見二即不見二不見二之諦——第一義諦

亦即《仁王經》「以三諦攝一切。空諦、色諦、心諦」等三諦說的呈現。然而由於空諦、色諦、心諦之語，作為三諦的用語甚不適當，因此在《受持品》改以世諦、真諦、第一義諦之語，作為三諦三昧之用語。

如此看來，《仁王經》深入探索二諦，結果由二諦說導引出三諦說。有關二諦的若干問題，依據三諦之建立而得大致解決。但是，《仁王經》在立三諦說時，犯了用語上的錯誤，露出本經為偽作的馬脚。亦作使用世諦、真諦、第一義諦的名目，作為三諦三昧的用語。世諦的原語，無論是 *loka* *satya* 或 *loka samvrti satya* 都可以，但真諦與第一義諦都是在顯現「最高之道理」、「第一之真理」、「殊勝之義理」，是 *paramartha satya* 的譯語，因此，真諦與第一義諦不能視之為二。雖然如此，空諦、色諦、心諦之語，不用說，用來作為三諦的用語極不適當。

如前所述，《仁王經》的作者是由二諦至三諦的思索過程上，極有條理，但由於在用語上犯了過失，因此其承繼者必須加以修正。而其修正方法，大致有如次三種：亦即第一

，依《仁王經》的經文而抹殺三諦說。第二，捨去三諦說而立一諦說。第三，改三諦的用語，而發展三諦說。第一個方法，是不空三藏重譯《仁王經》時所採用，將三諦之文從經中消除掉。第二個方法是《梵網經》所採用。《梵網經》一方面受《仁王經》的影響，另一方面捨棄了三諦說，而強調一諦說。第三個方法是《瓔珞經》所採用，改三諦之用語，而成有諦、無諦、中道第一義諦，依中道思想的媒介，來發展三諦思想。

四

關於《瓔珞經》，與《仁王經》一樣，在學者之間，也是有持印度成立或中國成立等兩種意見。筆者曾經發表《關於瓔珞經成立之研究》（《龍谷大學論叢》二八四、二八五號）一文，論證本經確實成立於中國，因此在此無需再作論述，茲僅舉其要點如次：本經詳名為《菩薩瓔珞本業經》，由上下兩卷所成。全經分八品，即：《集眾品》、《賢聖學觀品》、《釋義品》、《佛母品》、《因果品》、《大眾受學品》、《集散品》等。本經古來即以述說十信、十住、十

行、十迴向、十地、等覺、妙覺等五十二菩薩行位之完成的經典聞名，除此之外，又以經中述及大乘菩薩戒行的三聚淨戒，因此與《優婆塞戒經》、《梵網經》等共被視為闡說大乘戒的經典。

關於本經，梁·僧祐《出三藏記集》（《大正》五十五，二十一 c）的《新集續失譯雜經錄》中，記有「菩薩瓔珞

本業經二卷，或云菩薩瓔珞經」，是被視為譯者不明的經典。但由於與符秦·竺佛念譯《菩薩瓔珞經》十四卷相混，所以隋《法經錄》以後的經錄，都視為竺佛念所譯。但是若注意到下列數點，相信任何人都能同意本經非梵本所譯。在此

首先將《賢聖名學品》中四十二賢聖的梵漢名對照如次：

十	住	十	行	十	迴	向	十地・等覺・妙覺
一 留伽度發心住	一一 度伽阿歡喜行	二一 羅諦流沙	救護一切	三一 鳩摩羅伽	逆流歡喜地		
二 留諦迦度治地住	一二 度安爾饒益行	二二 羅曇沙	不壞迴向	三二 須彌迦一波	道琉璃離垢地		
三 留羅伽修行住	一三 度只羅無瞋恨行	二三 必白伽	等一切佛迴向	三三 須那迦	流照明地		
四 留摩阿生貴住	一四 度和差無盡行	二四 法必他	至一切處迴向	三四 須陀洹	觀明炎地		
五 安婆沙方便具足住	一五 度利他離癡亂行	二五 佛度陀	無盡功德迴向	三五 斯陀含	度障難勝地		
六 毗跋致正心住	一六 度生婆諦善現行	二六 羅叉必	隨善根順迴向	三六 阿那含	薄流現前地		
七 阿毗跋致不退住	一七 度沙必無着行	二七 師羅叉伽	隨順生迴向	三七 阿羅漢	過三有遠行地		
八 必叉伽童真住	一八 度阿訶尊重行	二八 波訶諦	如相迴向	三八 阿尼羅漢	變化生不動地		
九 必阿羅法王子住	一九 度佛何善法行	二九 波羅提弗陀	無縛解說迴向	三九 阿那訶	慧光妙善地		
一〇 流止迦灌頂住	二〇 度又一婆真實行	三〇 達摩邊伽	法界無量迴向	四〇 阿訶羅弗	明行足法雲地		
				四一 摩訶一和沙	無相無垢地		
				四二 娑伽婆陀	妙覺者無上地		

此梵漢名的對照，是為偽裝本經係譯自於梵本而作的。

漢名中的十住、十行、十迴向與六十華嚴一致，而十地與羅

什譯的《十住經》一致，至於梵名方面，疑點很多。首先就十地的梵名來看，有須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢等聲聞四果的梵名，而這樣的梵名並不能漢譯為觀明覺地、度障難勝地等。且十地的梵名與竺法護譯《漸備一切功德經》（《大正》一〇，四九七b）的末尾，《出三藏記集》卷九（《大正》五十五，六二a）的音譯及梵文《十地經》（*Das, abhaya-kasutra*）的原語完全不一致。

又，十住的梵名若與西晉·竺法護譯《菩薩十住行道品》（《大正》一〇，四五四c）、東晉·祇多密譯《菩薩十住經》（《大正》一〇，四五六c）作對照，可以發現除了第七阿毗跋致以外，其他完全不一致。更就一一梵名予以仔細檢討，其大部分不見原語的音標，僅就這一點就能表明本經非梵本傳譯。這一些奇怪的梵名與先前推論為中國成立的《仁王經》十三法師位的奇怪的梵名有密切關係。

在本經入賢聖名字品V以下說菩薩五十二階位，但如前文所說，其十信說係來自於《仁王經》，而於十住以下，立六種性之別，將之配於六堅、六忍、六慧、六定、六觀、六寶瓔珞。此六種性之中，習種、性種、道種等三性，承自《仁王經》所說，而六寶瓔珞也是由《仁王經》入教化品V所說轉化而成；六堅可能由《梵網經》的堅信、堅法、堅修、

堅聖等四堅而來。

其次，將本經入集眾品V的經文與吳·支謙《菩薩經》對照，列有十六佛土之名與佛菩薩之名的部分，大抵與《菩薩本業經》偈的部分相同。將此二經偈前後的部分加以對照，可以發現本經入集眾品V與《菩薩本業經》（《大正》一〇，四四六c）初品的經文幾乎一致，而入賢聖名字品V的偈也與此《菩薩本業經》有密切關係，從以上種種來看，本經稱為《菩薩瓔珞本業經》，被視為寂滅道場的說法，實是受此《菩薩本業經》的影響。

又，本經入因果品V所說的十八不共法，是受到《大品般若經》卷五（《大正》八，二五五c）的影響；十波羅蜜之說是依據《華嚴經》卷二十五（《大正》九，五六一c）；而入賢聖學觀品V的十六諦說，則是依據《華嚴經》卷二十五（《大正》九，五五五c）、及羅什譯《十住經》卷二（《大正》一〇，五一一c）的十諦說而發展出的。

又，在入佛母品V說：「二諦義者，不一亦不二，不常亦不斷，不來亦不去，不生亦不滅。」此八不係來自《中論》卷首的偈，自不待言。入大衆受學品V的（1）攝善法戒，（2）攝衆生戒，（3）攝律儀戒等三聚淨戒，基於《菩薩地持經》（《大正》三〇，九一〇）卷四所載而來。但是，被視為《瑜

伽論》之異譯的《地持經》中所說的瑜伽戒中，稱為律儀戒的，是七衆的別解脫戒，不出於小乘戒的形式，然而本經說：「攝律儀戒，所謂十波羅夷」，即改置以《梵網經》的十重禁戒。從中可看到其調合瑜伽戒與梵網戒的企圖。

《梵網經》以闡說十重四十八輕戒的大乘菩薩戒聞名，而《瓔珞經》受此《梵網經》影響不少。首先，在本經八賢聖名學品V中所說的十不可悔戒，顯然取自《梵網》的十重禁戒，而四十八輕戒也頗受《梵網》之影響。亦即在本經八大眾受學品V中，說(1)佛菩薩現前受戒的上品戒，(2)佛滅後，依受戒菩薩而受的中品戒，(3)自誓受戒的下品戒等三種受戒。此中的中品戒，是千里之內，若有受戒菩薩，即以之爲師而受戒，此與《梵網經》中第五輕戒「大乘法師。大同學同見同行……，若百里、千里來者，即起迎來送去禮拜供養……日日三時禮拜，不生瞋心患惱之心。」（《大正》二十四，一〇〇五b）所載有關係。

又，關於自誓受戒，所說的「佛滅度後，千里內無法師之時，應在諸佛菩薩形像前，胡跪合掌，自誓受戒」，係依《梵網經》第二十三輕戒「若佛子佛滅度後，欲心好心受菩薩戒時，於佛菩薩像前自誓受戒。」（《大正》二十四，一〇〇六c）所載而來。又，《梵網經》十重四十八輕戒受六

重法二十八失意法《優婆塞戒經》的影響很大，因此，透過《梵網經》，《優婆塞戒經》對《瓔珞經》的間接影響不少。但直接受其影響的是，八大眾受學品V中所說的分滿受戒的思想。亦即採用《優婆塞戒經》卷三（《大正》二十四，一〇四九c）中對於三歸五戒一分、少分、多分、滿分之說，在本經中，對於菩薩的十重禁戒，亦有一分乃至十分之談。像這樣，《瓔珞經》受到《仁王經》及《梵網經》此二經的影響很多，並參照《菩薩本業經》、《大品般若經》、《中論》、《六十華嚴》、《十住經》、《菩薩地持經》、《優婆塞戒經》等經論，對於菩薩的階位與戒行，提倡其獨自的思想與教義。

如前文所推定，《仁王經》的成立是在西元四五二—五一五年之間。受此《仁王經》的影響，《梵網經》成立；更在《仁王》、《梵網》之後，《瓔珞經》成立。因此，《瓔珞經》的成立，不能早於《仁王經》成立之上限的西元四五年，又，本經的始見，與《仁王經》一樣，都出於《出三藏記集》，因此，其下限年時，不能晚於西元五一五年。總之，與《仁王經》一樣，其成立年時，應是在西元四五二—五一五年之間，如果此六十四年間的前半是《仁王經》成立的年時，則《梵網經》的成立在中間，而《瓔珞經》的成立

，應在比《仁王經》稍晚二十年或三十年的南齊時代（四七九～五〇二）。

五

像這樣，《瓔珞經》不是成立於印度的經典，而是西元第五世紀後半在中國成立的話，則其中的三諦三觀的思想，也不是印度思想，而是中國思想。在此首先就《瓔珞經》中所說的三諦說的資料略作探討。本經的三諦說，可見於《佛母品》及《因果品》兩個地方。《佛母品》所載列之如次：

爾時敬首菩薩白佛言：佛及菩薩二初照智從何而生寂照，寂照之義復云何？二諦法性爲一爲二？爲有爲無？第一義諦復當云何？佛言：佛子：所謂有諦、無諦、中道第一義諦，是一切諸佛菩薩智母，乃至一切法亦是諸佛菩薩智母（《大正》二十四，一〇一八b）。

在《因果品》中，說十般若波羅蜜一一有三緣，其中對於第六般若（慧）波羅蜜的三緣，說：

慧有三緣，一照有諦，二無諦，三中道第一義諦（《大正》二十四，一〇一九b）。

亦即言及有諦、無諦、中道第一義諦之三諦說。更且在《賢聖學觀品》的十六諦之首，可見此三諦之名。但在本經的《佛母品》以此三諦爲一切諸佛菩薩之智母，三諦正是使

佛成爲佛之原理。

此佛母的思想出自於般若經中以般若智爲母的思想。在《仁王經》二諦品中，可見到「如如文字修諸佛智母，一切衆生性根本智母，即爲薩婆若體」的佛母思想。《瓔珞經》可能是著眼於《仁王經》的佛母思想，建立《佛母品》一品，同時採用《仁王經》中佛母說之後的三諦說，於三諦說上加上佛母思想，而形成三諦佛母的思想。

但是《瓔珞經》是繼承《仁王經》的三諦說，由於認爲以空諦、色諦、心諦，或世諦、眞諦、第一義諦作爲表顯三諦思想的用語並不適當，因而改成有諦、無諦、中道第一義諦。就此有諦、無諦、中道第一義諦的用語來看，是將世俗諦分爲有無二諦，在第一義諦上，加上「中道」二字而成第三諦。

在世俗諦中分爲有無二法的，在《大品般若經》及《肇論》中可探其蹤跡，此外，在《仁王經》《二諦品》中的「若有若無者即世諦也」也可探得。但是，對於中道第一義諦，本經的作者究竟是從何處取得的呢？最能提示此三諦之出處的，是《梵網經》卷上：

空照、有照、第一中道義諦照。是智唯八地所證，下地所不及（《大正》二十四，九九八b）。

《梵網經》在解釋不退心時，即三不退（住不退、行不退、念不退）中，以「解脫於第一中道，一合行故不行退」，解釋行不退。其中即有第一中道，因此，此處也有第一中道義諦。但由於此語作為用語極不自然，所以在《瓔珞經》將之改為中道第一義諦。亦即「因果品」說般若波羅蜜之慧有三緣，而說「一照有諦二無諦，三中道第一義諦」。

前引《梵網經》所說是說照境之智有三照，此與《瓔珞經》「因果品」的般若慧有三緣之文，在思想上有密切的關聯，而且中道思想在《梵網經》中屢屢提及，因此《瓔珞經》在更改《仁王經》三諦用語時，是參照《梵網經》，從它得到提示的。

《仁王》、《梵網》、《瓔珞》等三經，作為一系列的經典群，相互間在思想上、用語上有密切的關聯，但是，《梵網經》並不是採繼承《仁王經》三諦說的態度，而是強調一諦、一觀的思想。例如關於諦，說「中道一諦」、「一諦中道」、「妙智寂滅一諦」、「平等一諦」、「若空無常無我一諦之音」，主張一諦；關於「觀」，說「平等一觀心」、「無漏中道一觀」的一觀。其他像一道、一照、一乘、一空、一智等，是「一」的思想。相對於《梵網經》的「一」的思想，《瓔珞經》強調「三」的思想。在「因果品」中，

說十般若波羅蜜時，闡述三施、三戒、三忍、三精進、三禪、三慧、三願、三方便、三力、三智與二十波羅蜜有三緣。由於《瓔珞經》這樣的對於「三」的思想重視，因此繼承《仁王經》的三諦說，進而強化擴充，闡明三諦三觀的思想。顯然立於一諦、觀思想的《梵網經》與標榜三諦三觀思想的《瓔珞經》有著正好相反的立場。但是，《瓔珞經》的三諦思想，並不是像只將二諦分為三諦那種機械性的法數擴展，事實上，不能忽視其中有以中道思想為媒介的思想開展。

中道思想原是佛教一貫的根本理念，佛陀初轉法輪時，也是宣講中道。在佛陀當時流行於世的快樂主義及苦行主義並不能到達覺悟，不苦不樂的中道，正是佛陀一生一貫的生活原理，同時也是佛陀對當時二大思潮的批判精神，因此，在原始經典中，說此中道為非常非斷之中道，非有非無之中道。

到了大乘佛教，如《中論》的書名所顯示，龍樹強調中道的理念，以八不即中道貫串全卷。在《中論》中，說空即中道，以空或無的文字，表現中道的理念。《中論》「四諦品」的「眾因緣生法，我說即是無（空）」，亦為是假名，亦是中道義，是天台教學三諦思想之根據的三諦偈，但龍樹是站在空正是假名，是中道的立場。像這樣，在《中論》中

，中道是被消極性的述說。到了《智度論》，說：「我一邊，無我一邊，離此二邊爲中道」（《大正》，二十五，二四七b），說離有無二邊的諸法實相正是中道，即稍爲積極地表現。總而言之，龍樹的中道，是爲了拂去空有的邊執，空之外並沒有第三立場的中道。

到了《大乘涅槃經》，說「說有我，或說無我，是爲中道」（《大正》十二，六四七a），或說「有無合故，即是中道」（《大正》十二，八一九b），「中道者即名爲佛」（《大正》十二，七六八c），即有積極地表現。中道遂至使佛成爲佛之原理的地步。

像這樣，認爲中道有積極的意味時，即有統合有無，且超越有無的第三立場的中道出現。但《涅槃經》並不將此名爲第三諦，而是以之爲一實諦，收約歸一。繼承《涅槃經》一實諦之立場，強調一諦一觀之說的是《梵網經》。前引的中道一諦、一諦中道、中道一觀、第一中道義諦等文字，正透露此間的消息。然而不是由這樣的二諦收約爲一諦，而是於有無二諦以上承認第三諦的存在，稱之爲中道第一義諦，改掉《仁王經》用語的不周全，堂堂強調三諦思想，說三諦是使佛成爲佛的佛母的，正是《瓔珞經》。

如同先前所言，《瓔珞經》的三諦思想，含有《仁王經

》所未見的中道思想，以此中道思想爲媒介，由二諦到三諦，是擴充性的開展。但爲使《瓔珞經》的三諦說產生，其前提必須有二諦說與中道說的結合。這種結合，在龍樹之前尙未見及訶梨跋摩《成實論》卷十的「第一義諦故說無，世諦故說有，名捨二邊行於中道」（《大正》三十二，三一六c），可能是最古且唯一的文獻。在中國，羅什以後伴隨三論及成實的研究，二諦論的研究逐漸興盛。由於南北朝前期的二諦論，是由成實學派主導，因此，關於二諦相互的關係論，亦即二諦相即的問題，還極爲幼稚不徹底。

此中，新三論學派的僧朗、僧詮，針對成實學派的約理二諦說，提倡約教二諦說，同時主張二諦以中道爲體的中道爲體說。所以如開善寺智藏（四五八—五二二）的成實學者也受其影響，而改爲中道爲體說，此由嘉祥所傳可知。

但三論、成實的學者們，在南齊、梁初二諦論的範圍內，逐漸提倡中道爲體說時，《瓔珞經》正面提出標榜中道思想的三諦思想，明顯可以看到對當時學界的批判精神。如先前所述，在《仁王經》中說興隆國家之道，在於受持讀誦般若，強調依據佛教的仁王護國，其用意在向道教徒表明佛教的立場。又，在《梵網經》中，對於佛教教團的規範的戒律，除了小乘佛教的五、八、十、具戒之外，又說大乘佛教大

乘菩薩特有的十重四十八輕戒，可謂燃起了教團革命的烽火。承繼此二經之後的《瓔珞經》，強調經歷五十二位的菩薩道實踐過程，同時，受到三聚淨戒的思想，菩薩自利利他的行為全體視為是戒，擴充戒的精神，不滿足於當時倡導的不徹底的二諦思想，而導入原始佛教以來，整個佛教一貫的根本理念的中道思想，樹立三諦三觀思想，從中可以窺得其銳利的教理批判精神。

六

其次，關於三觀思想，如天台智顗所說：「三觀之名，出《瓔珞經》，在《瓔珞經》八賢聖學觀品V中，十迴向心之後所示的十觀心所觀法第十，有文如次：

佛子！十以自在慧化一切衆生。所謂中道第一義諦。般若處中而觀達一切法而無二，其觀慧轉轉入聖地，故名相似第一義諦觀，而非真中道第一義諦觀。其正觀者，初地已上有三觀心入一切地。三觀者，從假名入空二諦觀。從空入假名平等觀，是二觀方便道。因是二空觀，得入中道第一義諦觀。雙照二諦，心心寂滅，進入初地法流水中，名摩訶薩聖衆性，無相法中行於中道，而無二故。（《大正》二十四，一〇一四b）。

《瓔珞經》說十住、十行、十迴向、十地、無垢地、妙

覺地在十迴向之間，修相似的第一義諦觀，並不是真的中道第一義諦觀。以初地以上，修正觀，因而說(1)從假名入空二諦觀，(2)從空入假名平等觀，(3)中道第一義諦觀的三觀。此三觀的名稱！一般稱為從假入空觀、從空入假觀、中道第一義諦觀，更略稱為空觀、假觀、中觀。

為天台教學所採用的三觀說，即是根據此文。不過《仁王經》並非無此三觀說，例如在八序品V中有法假虛實觀、受假虛實觀、名假虛實觀等三觀。此三觀說，係依《大品般若經》卷二（《大正》八，二三一a）八三假品V的名假施設、受假施設、法假施設之語而成，是觀法假、受假、名假等三假實相的觀法，此三觀說對後世幾乎沒有影響。但是，《瓔珞經》的三觀說假的思想，占有重要的地位，就這一點而言，它與《仁王經》的三觀說不能說沒有若干關聯。然而直接性的，應是受《中論》的「衆因緣生法，我說即是空，亦名為假名，亦是中道義」影響而立三觀之名。本經的作者注意到《中論》的，此可徵之於八佛母品V的「二諦義者，不一亦不二，不常亦不斷，不來亦不去，不生亦不滅」，即將二諦與《中論》卷首八不之偈結合，所以說此三觀之名目係依《中論》而來應不無道理。但是，無論由此三觀的名稱，或實修其觀法，都產生由假入空，由空入假更入中道的

修觀的思想，因此有必要充分探討南北朝時代的假的思想（常盤大定^八作爲大乘世界觀之基礎的假[〽]，收於《支那佛教之研究》第三）。

在印度佛教二諦思想的發展過程中，「假」這個概念具有相當重要的意義。從原始佛教到部派佛教前期，在探討物質時，真實或虛妄這兩種想法尚未出現。亦即說世間法是虛妄，出世間法是真實，即俗妄真實的說出世新的主張提出時，真與妄只是二個範疇，二諦的思想尚未確立。但是，到了說假部，即採用「假」的思想，「真」，具有作爲「真」的價值，同時，「假」也有作爲「假」的價值，非真非虛妄的「假」被提出來。由於此說假部真假分判的概念成立，遂產生二諦思想，筆者以爲二諦思想的起源在於說假部（拙稿^八阿毗達摩論書中的二諦說[〽]，收於《宗學院論集》第十一、第十二輯）。

此「假」的思想，被初期大乘佛教徒採用，而成爲「方便」（upāya）的思想，在《大品般若》^八方便品[〽]中提及，此思想流貫於《維摩經》及《法華經》中，使大乘佛教獨具特色。另一方面，此「假」的思想，在《成實論》中也有論述。這樣子的印度佛教的思索，透過佛典翻譯，而爲中國佛教承受，在南北朝時代，逐漸深入思索。今就《瓔珞經》

的三觀說來看，有：(1)從假名入空觀的假，(2)從空入假名觀的假。亦即假的概念有二樣。此即顯示假的思索相當進步，同時，也顯示三諦思想不只是單純的理論教說。由於提及以此爲觀境的三觀，因而具有實踐的意味。從作爲菩薩道五十二階位過程中重要實踐法，三觀被緊密的組織起來來看，充分可以看到《瓔珞經》對三諦三觀透徹思索的痕跡。

印度的種種大乘經典，可以說都是道念強烈，文藻優美的優秀作品，對龍樹、提婆、無著、世親等論師的著作給予極大影響，而其深遠的哲理遺留在印度佛教思想上。中國佛教也承受印度佛教這種傾向，在南北朝時代，應存在著少數幾位不取論釋形式，而以往的形式表現思想的思想家。

此中，爲了與道教徒對抗，或爲了某種目的而作出偽經。但像《仁王》、《梵網》、《瓔珞》等經典，從組織、從內容來看，與印度成立的大乘經典相教，毫不遜色，很可能是成於當時的佼佼者之手。將中國成立的經典一概判爲無價值的偽經，而欲排除在外的態度，並非研究者應有的態度。在探究印度佛教思想史時，將經與論置於同等，探索其思想發展痕跡，是目前共通的觀念。而治中國佛教思想史若不顧及這些經典中思想發展痕跡，不僅無法正確完成中國佛教思想史，甚至可以說是偏頗的。

在這種意義上，筆者在本論文所採用的研究方法，是向來被忽視的有關中國佛教研究方面的研究。總之，成爲天台教學中心教義的三諦三觀思想之起源，顯然是在南北朝中期，亦即西元四五二—五一五年之間成立的《仁王》、《瓔珞》兩經。距天台智顗的出世，只不過數十、百年，之所以說此三諦思想非印度思想，而是中國思想，是因爲印度佛教的思索，只有有與空的二諦立場，而中國佛教是立於有、無、中或空、假、中的三種立場而推進思索的。

從來在中國的思想史中，存在著孔孟思想與老莊思想等二大思潮。此中，若將老莊的虛無思想稱爲無的思想，則孔孟的實踐哲學可以稱爲有的思想。但是，稱中華，稱中國，尊重「中」的漢民族，是如何調合此有與無的二大思潮呢？就中國的一般思想史而觀，只有《中庸》一篇留下思索的痕跡。然而依筆者的管見，此中國思想史二大思潮的調合統一，因隋唐佛教思想家的功蹟而得了無遺憾。這樣的有無兩種思想的調合，是印度佛教以來的重要課題。

此二大潮流的統合大業，賢首大師法藏（六四三—七一）在華嚴教學上有了無遺憾的大成就。但天台大師智顗（五三八—五九七）在早賢首大師一世以前，爲統合此有無二種思想，導入佛教一貫的根本理念的中道說，同時立於一即一切的原理，完成圓融相即的三諦三觀說，將漢民族的「

中」的理念與佛教的根本理念合併，組成天台教學體系。

在黎明期的中國佛教，如同羅什門下僧肇所嚐試的，以孔孟的有、老莊的無，只不過是俗諦的真理，而佛教的真理才是真諦這樣的二諦論，批判一般思想。但是，此二諦性的思考，由於以佛教的真理是第一義，而一般的真理只不過是俗諦，容易因而產生排他的精神。所以論二諦相即者，正是意圖將佛教與一般思想調合在一起，然而其嚐試並不完全成功。至於智顗，則是樹立三諦三觀說作爲其中心學說，對於有與無兩種思想，提示佛教本來的中道立場，而且不是排除有與無的中道，是有、無、中各自守住自己的立場，說三即一，一即三的即空即假即中的圓融三諦。而且此圓融相即的理念，不將是單純的理念，而是以此理念爲實踐體驗之道，力說一心三觀的觀法。

像這樣，起源自《仁王》、《瓔珞》兩經的三諦三觀思想，一旦被天台智顗採用，不只是佛教的思想，而是產生了融合統一印度及中國一般思想的一大體系。但天台智顗是如何採用此三諦三觀思想的？又是經過什麼樣的過程而成爲天台的中心教義？下文將就此略作論述。

（續下期）

紀念館文件留迹

說明

自湛然開山慧公上人於六十二年十二月八日，（陰曆十一月十四日），入滅轉眼已是二十五年了。若從上人於六十年開春既北上療養法躬算起，其間^月除暫短住某山講學不計外，駐守湛然已有二十七年。下鍵保守，平淡門庭，愧無一言，可資稱述。今當恭逢上人入滅二十五周年，能無一言。

紀念館與藏經樓小物，興建經過及文件草擬，皆由^月一手，無人詳知始末。唯歲月催人，年逾七十，神衰智頹，風燭殘年。兼以寺小寮隘，世事難料，文件保存無人，不久勢湮沒。藉此紀念上人因緣，爲湛然微不足道陳述，留一鴻爪於八福田。若慕寄經卷於虛空，則屬誇大。

文件一

慧公此後淨覺素玉
已悉虎頭碑地因年
錢用賣之亦好見信
照新印此布復
住師父
，出果字

原函：慧峰法徒：淨覽來函，已悉。虎頭碑（埠）地，因等錢用，賣之亦好，見信照辦。即此布覆。

法師父

樂果字

文件二

慧峰法師如晤：昨接手函，並附第一銀行匯票壹張（計伍萬元），已於今日著人取回現款，甚感又慰，祈勿念也。專此復告。順頌法喜。

專此復告

法

順頌

師父樂果 啓

十月廿日

台灣省台北市
忠孝路三八巷十二號

慧峰法師

觀音山佛光寺，主絨

原函：慧峰法師如晤：昨接手函，並附第一銀行匯票壹

紙（計伍萬元），已於今日著人取回現款，甚感又慰，祈勿念也。專此復告。順頌法喜。

師父樂果 啓 十月卅一日

說明

民國五十六年前後，大陸社會動亂，漫延至香港。三十八年逃難至港僧尼，千辛萬苦謀一頂棲棲身，又起驚魂，紛紛做離計。美加為第一目標，次則台灣。以此因緣香港間性精舍樂果老法師來台尋落脚處。與慧公上人同屬東北人而敘法誼。台南亦為攷慮移駕地點之一。據說以新台幣十萬元，購妥新化虎頭埠知母義段一〇二一二號土地，面積〇、三八七一公頃。嗣後樂老決定在埔里原王連科居士（後出家道證法師）茅蓬處，建佛光寺，虎頭埠地閑置。

虎頭埠地因位於風景區，早已編納為遊憩用地，致有五十九年早日脫手之議。因係風景區預定地，無有行情，無人購買，以五萬元讓與湛然寺，登記在上人名下。

嗣後樂老南來時，曾言及地款原出自聞性精舍，故土價款仍歸於香港道場。

文件三

慧公上人逝世時，遺錄存該地談話紀錄

寺務座談會紀錄

時間：廿年閏八月廿五日上午八時開始

地點：木寺大殿

主持者：慧公

紀錄者：聖木

出席者：

修證

朗陵

華化

主持者宣佈座談會開始

聖木法師開會

(二)虎頭埠土地收回及處理

慧公：虎頭埠土地收回較易，惟如何處理，去年病重住院時，想在其地做墓園（曾有信給陳達居士，今信陳達居士令陳達該信已焚燬），修師言其地做墓園，恐遭干涉。

聖木：在其地建一小型祖師塔及三間祖堂。

修師：該地為一觀光區，出家修行人住不下去，不如賣掉，另擇風水較優地方建立道場及立塔院等，才是長遠打算。

原座談會紀錄：(二)虎頭埠地收回及處理

慧公：虎頭埠土地收回較易，惟如何處置。去年病重住院時，想在其地做墓園。（曾有信給陳達居士，今陳言該信已焚燬），修師言其地做墓園，恐遭干涉。

實言之，每個人都要往生，塔院問題，也是須要解決的。

聖禾：在其地建一小型祖師塔，及三間祖堂。

修師叔：該地為一觀光區，出家修行人住不下去，不如賣掉，另擇風水較優地方建立道場及立塔院等，才是長遠打算。

是長遠打算。

目師：既不能住，不如賣掉。聖師：均要先找到清淨好地方，才能賣掉。海師：同意賣掉。

慧公：賣掉容易，但產難，且新地難找，新地一帶仲無路發展，其地比舊地好，新地不若舊地容易發展，應該要利用。

修師：師父身體有病，少一事，多一事，試一試，再商量。

聖禾：師父身體有病，少一事，多一事，試一試，再商量。

慧公：師父身體有病，少一事，多一事，試一試，再商量。

聖禾：師父身體有病，少一事，多一事，試一試，再商量。

慧公：師父身體有病，少一事，多一事，試一試，再商量。

聖禾：師父身體有病，少一事，多一事，試一試，再商量。

慧公：師父身體有病，少一事，多一事，試一試，再商量。

聖禾：師父身體有病，少一事，多一事，試一試，再商量。

慧公：師父身體有病，少一事，多一事，試一試，再商量。

聖禾：師父身體有病，少一事，多一事，試一試，再商量。

慧公：師父身體有病，少一事，多一事，試一試，再商量。

聖禾：師父身體有病，少一事，多一事，試一試，再商量。

慧公：師父身體有病，少一事，多一事，試一試，再商量。

聖禾：師父身體有病，少一事，多一事，試一試，再商量。

慧公：師父身體有病，少一事，多一事，試一試，再商量。

聖禾：師父身體有病，少一事，多一事，試一試，再商量。

慧公：師父身體有病，少一事，多一事，試一試，再商量。

聖禾：師父身體有病，少一事，多一事，試一試，再商量。

慧公：師父身體有病，少一事，多一事，試一試，再商量。

聖禾：師父身體有病，少一事，多一事，試一試，再商量。

慧公：師父身體有病，少一事，多一事，試一試，再商量。

聖禾：師父身體有病，少一事，多一事，試一試，再商量。

慧公：師父身體有病，少一事，多一事，試一試，再商量。

聖禾：師父身體有病，少一事，多一事，試一試，再商量。

慧公：師父身體有病，少一事，多一事，試一試，再商量。

因師：既不能住，不如賣掉。

普師：須要先找到清淨好地方，才能賣掉。

海師：同意賣掉。

慧公：賣掉容易治產難。且新化、善化、新營一帶佛教待發展。其地比法華精舍影響大，法務容易開展，應該妥加利用。

朗師：師父身體有病，少一分事業，減一分擔負，賣掉省再操心。

慧公：決定第一步先收回，第二步如何處理再研究。

說明

六十一年，上人法躬宿疾，日漸嚴重，特在回湛然寺期間，八月二十五日（陰曆七月十七日）上午八時，邀集修證師叔暨朗蔭、普化、聖禾、法因、雲庵、海印諸師，在佛殿舉行座談會，涉及範圍甚廣，多有所安排，有關虎頭埤地，談話內容節錄如此。

文件四

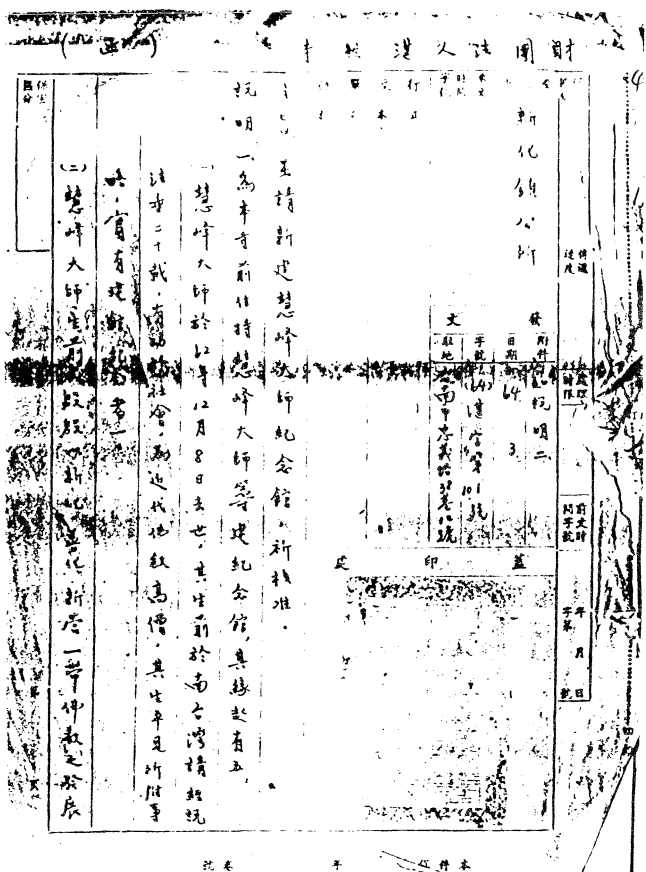
此係慧公與諸師座談會紀錄，內容涉及虎頭埤地之收回與處理，係當時座談會之重要內容，特此節錄。

原函：此條，立意至佳，一、為不慧過世後，立為墓園，此乃妄想！二、為應雲法師請求，為天台宗第46祖，作幾房（間）禪房，備山隱靜修。總而收回是對，收後處理，應急進行之。

說明

先是月上函：「十五日有三人來寺，欲購虎頭埤地，為避免重踏法華精舍歸地為難，應早日收回，而杜覬覦。」年月未查出，不出60或61年。（函件裝在61年1月29日信封中。）

文件五



為念：見所附寺務座談會紀錄影印）為履其遺願，當有建館者二。

三、慧峰大師於1977年遺諭，於虎頭埤為佛教天台宗祖堂，并建禪房，見所附大師親筆影印）今大師已逝，為踐遺囑，當有建館者三。

四、慧峰大師晚年，數度計劃於虎頭埤創建道場，方以此，因緣未及，未能實現，為使其度眾悲心，竟其前願，當有建館者四。

五、間此寺政府對虎頭埤已有具體觀光風景計劃，願指畫良同力，以表紀念實地之意，此為建館動機之五。

六、前於本寺虎頭埤土地，籌建慧峰大師紀念館一座，故請於此，附呈各項書表如下。

一、新建慧峰大師紀念館計劃二份。

二、慧峰大師事略二份。

三、寺務座談會紀錄影印二份。

四、慧峰大師親筆影印二份。

五、土地公祀祠碑本二份。

六、地籍圖、地本二份。

七、在教訓明書一份。

八、預留地契書二份。

九、設計建築圖二份。

原函：財團法人湛然寺函

受文者：新化鎮公所 日期 64、3 字號 (64) 湛字第 101 號

主旨：呈請新建慧峰大師紀念館，祈核准。

說明：一、為本寺前住持慧峰大師籌建紀念館，其緣

起有五：

(一) 慧峰大師於 62 年 12 月 8 日去世，其生前於南台灣講經說法垂二十載，有功於社會，為近代佛教高僧，其生平見所附事略，實有建館紀念者一。

(二) 慧峰大師生前，殷殷以新化、善化、新營一帶佛教之發展為念。（見所附寺務座談會紀錄影印）為履其遺願，實有建館必要者二。

(三) 慧峰大師於 27⁶¹ 遺諭，於虎頭埤為佛教天台宗祖堂，并建禪房。（見所附大師親筆影印）今大師已逝，為踐遺囑，實有建館者三。

(四) 慧峰大師晚年，數度計劃於虎頭埤創建道場，一方弘化，以因緣不足，未能實現。為促其度眾悲心，竟其前願，實有建館者四。

(五) 聞地方政府對虎頭埤已有具體觀光風景計劃，願稍盡民間力量，以贊助表配合之意。此為建館動機之五。

二、茲於本寺虎頭埤土地，籌建慧峰大師紀念館一座，敬請核准。附呈各項書如下：

(一) 新建慧峰大師紀念館計劃二份。

(二) 慧峰大師事略二份。

(三) 寺務座談會紀錄影印二份。

- (四) 慧峰大師親筆囑建禪房影印二份。
- (五) 土地登記簿謄本二份
- (六) 地籍圖謄本二份。
- (七) 存款證明書一份。
- (八) 預算概算書二份。
- (九) 設計建築圖二份。

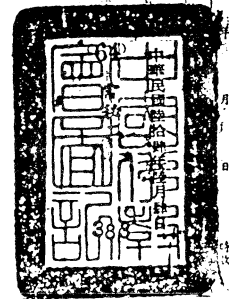
說明

虎頭埤地原委託當地方姓人氏管理，上人生前並未收回。上人入滅後，方姓人氏揚言出售，由曾擔任上人講經時台語翻譯李邦魁居士從中協調，三萬元代價收回，寺方僱工圍以鐵蒺藜。久不使用，仍有被人佔用可能。上人生前留有鉢資兩筆，各約二十萬元。一筆經黃胡諸居士由朗蔭師領去。另一筆寺方常住不想動用。衆等相商，不如用此款用上人名義建一紀念館，既能保存土地，又遂上人生前願望。爲增加受到重視，發起人除聖禾外，另請余雪紅親戚嘉義立委許世賢共同具名申請。後因許立委不屬台南市，改爲當時國大代表林全興氏。

此文呈報新化鎮公所後，側知鎮公所在四月二十二日，以民字第4054號函轉報台南縣政府。縣政府於四月二十八日，以南府民行字第31339號函請示省政民政廳。

文件六

台南市港仔寮



主旨：貴寺申請興建慧峰大師紀念館（又名月寺）一案，請統一名稱，以便轉請內政部支持，並請惠辦見復。

說明：貴寺住持秉董事敬聖、末法師、為紀念已故住持慧峰大師，而向台南縣政府申請於該縣新化鎮興建慧峰大師紀念館，同時供奉釋迦牟尼佛及慧峰大師像，以紀念該師名，供奉慧峰大師，復以釋迦佛為主神，並有宗教寺廟之實，殊嫌混淆。業經內政部函轉本會提供意見，以憑核辦。

（奉內政部64.5.30台內民字第624144號函辦理）

值月常務理事

白雲山周邦道

原函：中國佛教會函

受文者：台南市湛然寺 日期 64、6、4

字號：64中佛常秘二字第383號

主旨：貴寺申請興建慧峰大師紀念館（又名古月寺）

一案，請統一名稱，以便轉請內政部支持，函請惠辦見覆。

說明：（一）貴寺住持兼董事長聖禾法師，為紀念已故住持慧峰大師，而向台南縣政府申請於該縣新化鎮興建慧峰大師紀念館，同時供奉釋迦牟尼佛及慧峰大師像。以紀念館為名，供奉慧峰大師，復以釋迦佛為主神，而有宗教寺廟之實。殊嫌混淆。案經內政部函轉本會提供意見，以資核辦。

（二）奉內政部 64、5、30 台內民字第（6341144）號函辦理。

文件七

中國佛教會

日期 64.6.12
地點 台北

抄

主旨 中教本寺興建慧峰大師紀念館（又名古月寺）祈支持轉呈。

先行核准紀念館。

說明 貴會 64 常秘二第 383 號函悉。

三、初期暫借為紀念館創興本寺，以提昇年之慧峰大師建。

小型祠堂，並其他堂殿，故訂名為慧峰大師紀念館。

於七月廿九次期撥展精懇。

三、如欲於法會，不宜加註，古月寺字樣，祈轉呈先行核准紀念館，由新傳傳到大師法物，俾與圖書，紀念品，并信敬慧峰大師法相，不傳奉神相。

慧峰大師住持貴會理事有年，與貴會同仁，未多往還，祈能賜小助力，支持共指導，以完成本寺紀念先德之微願。

四、附：慧峰大師在古月寺紀念簡札及事略各三份，先此。

時間 64.6.12 台南市湛然寺 住持 聖禾 謹啟

原函：財團法人湛然寺函

受文者：中國佛教會 日期：64、6、12

字號：64 港字 11 號

主旨：申覆本寺興建慧峰大師紀念館（又名古月寺）

，祈支持，轉呈先行核准紀念館。

說明：一、貴會 常秘二 號函敬悉。

二、因初期僅為紀念創興本寺，弘揚廿年之慧峰大師，建一小型祖堂，別無其他堂殿，故訂名為慧峰大師紀念館，至於古月寺，為次期擴展構想。

三、如礙於法令，不宜加注「古月寺」字樣，祈轉呈先行核准紀念館。內部僅陳列大師法物、經典圖書、紀念品，并僅懸慧峰大師法相，不供奉神相。

四、慧公生前，任貴會理事有年，與貴會同仁亦多法誼，祈能賜予鼎力支持與指導，以完成本寺紀念先德之微願。

五、附呈慧峰大師在台弘化簡記及事略各三份參考。

文件八

內政部

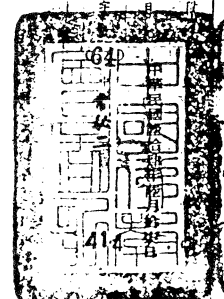
湛然寺

(出) 會 反 佛

主旨：為財團法人湛然寺任持兼董事長聖 未申請在台
南縣新化鎮內新建慧峰大師紀念館之案，經該
寺中後不附呈說明書，以現況簡，謹檢呈慧峰
大師在台弘化簡記及事略各三份，敬請

鈞部核轉台灣省政府民政廳准予興建。
說明：一、奉 鈞部 84.6.12 函開：查該寺以
二、本會經財團法人中港然寺任持兼董事長

聖 未 64.6.12 以 64 港字第 11 號函申復，該寺初期
僅為紀念創興湛然寺弘揚佛法二十二年之慧峰
大師建一小型祖堂，別無其他堂殿，故訂名為慧
峰大師紀念館，館內僅列慧峰大師法物，經
典圖書，紀念品，并懸掛慧峰大師法相，不供佛
像，至於 鈞部 84.6.12 函開：為次期擴展構想，為免名稱混
淆，則不加注說明書，謹檢呈慧峰大師在台



弘化簡記及事略各三份請轉呈內政部核轉台灣省政府民政廳准予興建慧峰大師紀念館不附建古月寺

中國佛教會慎月常務理事 白 聖

周邦道

原函：中國佛教會函

受文者：內政部 日期 64、6、17

字號：中佛常秘二字第414號

副本：湛然寺

主旨：為財團法人湛然寺住持兼董事長聖禾，申請在台南縣新化鎮內新建慧峰大師紀念館一案，經該寺申復，不附建古月寺，以免混淆，謹檢呈慧峰大師在台

弘化簡記及事略各二份，敬請 鈞部核轉台灣省政府民政廳准予興建。

說明：(一)奉 鈞部 64、5、30

台內民字第(634114)號函辦理。

(二)本案經財團法人台南市湛然寺住持兼董事長聖禾 64.6.12 以(64)湛字第(11)號函申復，該寺初期僅為紀念創興湛然寺，弘揚佛法二十年之慧峰大師建一小型祖堂，別無其他堂殿，故訂名為慧峰大師紀念館。館內僅(陳)列慧峰大師法物、經典圖書、紀念品，并懸掛慧峰大師法相，不供佛(神)像。至於古月寺，為次期擴展構想。為免名稱混淆，則不加注「古月寺」字樣。檢呈慧峰大師在台弘化簡記及事略各三份，請轉呈內政部核轉台灣省政府民政廳，准予興創(建)慧峰大師紀念館，不附建古月寺。

(三)副本抄送財團法人台南市湛然寺。

說明

當中國佛教會收到內政部徵詢函時，執行會務之一的周邦道老居士曾來信相商（此信一時未找出，待補）。老居士主張同時可以使用古月寺與紀念館名稱。在山門橫懸「古月寺」為主，豎掛一木牌「慧峰大師紀念館」為副。可以互容，而不相礙，何談「混淆」。月所以未如此堅持者，一言一蔽之，向現實低頭，沒有骨氣的出家人啊。

一、衡量湛然財力人力，無可能另建一完整寺院。且不符合上人設寺內祖堂禪房原意。

二、湛然名義上係「財團法人」，受困於種種法令限制。寺內有寺，寺上架寺重疊呢。還是分割獨立，頗不易解決。

三、為求單純，遷就事實，祇能蓋個小房子保存土地。有弗周老居士善意。

供奉佛相或神相，本不應也不可能做為建築物區分條件。不僅佛教寺院，其他神廟，仍至家家戶戶士農工商，各行各業任何房舍，都可能供有佛神之相。若寺內祖堂紀念館，出家人住的地方不供佛相，是很難理解的異象。

復文中所以有「不供神相」，佛教神與佛有清楚常識性認定。純正佛教寺多供佛相，不供神相。上面既以「殊嫌混淆」為審察重點，為解除概念不清纏繞，也是遷就現實的無奈。

當時雖在戒嚴時期，政府與佛教，佛教會與寺院相互溝通，尚無嚴格官僚體系困擾。若逢今日，艷稱民主時代，此事可能按中央、省、市縣各層佛教會，層層核轉，是暢通，是阻礙，則難逆料了。

文件九

台南縣新化鎮公所 (建)

財團法人湛然寺住持 葉善賢 呈報 案

知照 新化鎮公所

貴財團法人湛然寺住持葉善賢呈報中請在本鎮新建慧峰大師紀念館一案，准予照准，惟不得附建古月寺及供奉佛像。

說明：依據台南縣政府函開：「台南縣政府函開：新化鎮公所呈請在該鎮新建慧峰大師紀念館一案，准予照准，惟不得附建古月寺及供奉佛像。」

陳進和

台南縣新化鎮公所

7 1 2

原函：台南縣新化鎮公所函

受文者：財團法人湛然寺住持兼董事長聖禾

日期字號：(64) 9、10 新化鎮民字第1477號

副本：知義派出所

主旨：貴財團法人湛然寺住持兼董事長申請在本鎮新建慧峰大師紀念館一案，應予照准，惟不得附建古月寺及供奉佛（神）像。

說明：依據台南縣政府(64) 9、3 南府民行字第 94579 號函辦理。

文件十

森海議員吾兄勛鑒：九月九日
大函敬悉。關於台南市湛然寺為紀念該寺創建人慧峰大師，擬於台南縣新化鎮興建慧峰大師紀念館一案，業經本廳以64.8.25民甲字第一九一四五號函台南縣政府准予興建，請轉知湛然寺遵與台南縣政府接洽。此奉覆。
敬頌
時祺
弟 陳 時 英
九月十五日
轉
水月法師
趙森海

原函：台灣省政府民政廳公用箋

森海議員吾兄勛鑒：九月九日 大函敬悉。關於台南市湛然寺為紀念該寺創建人慧峰大師，擬於台南縣新化鎮興建慧峰大師紀念館一案，業經本廳以64.8.25民甲字第一九一四五號函台南縣政府准予興建，請轉知湛然寺逕與台南縣政府接洽。此奉覆 弟陳時英敬啟

九月十五日

說明

接中佛會六月十七日函副本後，多日無進一步消息。其間北上由傳愚之老居士帶往內政部探詢。據一位劉科長說：「紀念館好像不是內政部主任管，是否屬於教育部。」傳老居士說：「此案主體湛然寺是寺院，應屬貴部主任管。」劉科長答應在法令許可範圍，盡快核辦。又過多日無消息，是時照本法師住湛然，彼曾任中央台編審，主動表示可找舊識當時中廣台南台長又任省議員趙森海先生打聽。實則前兩周民政廳已批下。

接到鎮公所公函，如何進行建築，請當時在縣政府地政科任股長的鄭龍老居士同到工務局辦理手續。工務局拿出一份內政部64年8月20日台內營字第64二九一五號函，其函主旨：「修正『供公眾使用建築物』之範圍，請查照。」該函係「依據行政院64.2.1台六十四內九三二號函及本年七月十一日第二九

八次副首長會議決議事項辦理。」列舉「甲實施都市計劃地區」21項，與「非實施都市計劃地區」13項，各類建築物都未包括「紀念館」在內。新化知母義段土地，那時也非都市計畫地區。工務局告知，不須再辦手續，由鎮公所轉知層層核准，并副本給「知義派出所」，表示可以興建紀念館。又給內政部該函影印本一份參攷。

在報紙上看到舊識黃龍州先生工程公司，在附近承包高速公路工程，找到黃先生告知僅有二十萬元，他一口答應建好紀念館，很快就動工，開始很順利。稍後發生中東石油危急，鋼鐵暴漲一倍，黃先生承包其他工程損失慘重，再也沒有力量幫忙紀念館工程。在文件六—八說明有言：「衡量湛然財力人力，無可能另建一完整寺院。」就是紀念館小房子也難以爲繼。看黃先生完成的粗坯，有人說需要千萬，有人說最少需伍百萬等，其實初步工程花費僅約五十萬元新台幣。上人鉢資存款約二十萬元，常住存款移交來，收支零等於零（0||0），無分文存款，陸續布施捐款約三十萬元。工程時繼時斷，狼狽不堪，容舉一小例：

當時南寶815油漆一加侖裝一罐80元。雲師在一中讀夜校，晚間十點放學，回寺將近十一時，寒冬深夜，聽到幾聲呵嗽，到三樓大殿念經品，「經品」是什麼？盲然不知。在屏東鐵爐寺

的慧誠法師，介紹代替信徒念經，叫經品，替別人念一部金剛經，代價五元。念一部法華經，代價十五元。幾經中夜後夜，念到湊足80元，買一罐油漆，交王運恒居士，有時王居士爬登竹架不小心，整罐摔落地面，其淒慘情況，類多如是。

文件十一

文書 慧峰大師紀念館

新化鎮公所

中華民國五十二年三月九日
(64) 12 9 南經字第13號

主旨 貴紀念館大門設於北面鄰接虎頭埕風景區案據請查照說明一復貴館以1111號字第15字函。

二本案依左列各項原則下同意

一貴館周圍東南西南三面應做圍定圍牆以充遊客經由該處出入影響管理及觀瞻

二庭院應配合風景區整建予以美化

三貴館遊覽茶經田風景區大門出入門票及其他之收入由風景區收入貴館不得要求任何分配

(四) 貴館各項設施應事先徵求本府同意後施工，所開經費概由貴館自理。
(五) 前列各項貴館如不能遵守，影響風景區之管理時，本府得隨時阻塞該大門。

以上其餘細則俟虎頭埤風景區管理所成立後就地處理。

縣長 高育仁

主 管 局 長 判 核

原函：台南縣政府函

受文者：慧峰大師紀念館 日期 64、12、9

字號：南府建觀125313號

副 本：新化鎮公所

主 旨：貴紀念館大門設於北面，鄰接虎頭埤風景區案，復請查照。

說 明：一、復貴館 64、11、14 港字第15號函。

二、本案依左列各項原則下同意。

(一) 貴館周圍東西南三面，應做固定圍牆，以免遊客經由該處出入，影響管理及觀瞻。

(二) 庭院應配合風景區整建，予以美化。

(三) 貴館遊覽客經由風景區大門出入，門票及其他之收入由風景區收入，貴館不得要求任何分配。

(四) 貴館各項設施，應事先徵求本府同意後施工，所需經費概由貴館自理。

(五) 前列各項貴館如不能遵守，影響風景區之管理時，本府得隨時阻塞該大門。

(六) 其餘細則俟虎頭埤風景區管理所成立後，就地處理。

文件 十二

慧峰大師紀念館申請函

受文者：新化鎮公所

主 旨：呈請發給本館證明以便申請水電。

註 明：一本館興建業荷貴公所 64.9.10 新化鎮民字第 9477 號函核准在案。

二、今本館建築已告完成，亟需申請水電，俾便使用，謹請發給證明。

三、附呈建築執照四張，編訂門牌通知書，地圖及地籍圖各一份。

狀影印本各一份。

申請人：財團法人慧峰寺 董事長 王長

住址：台南市志義路38巷12號

中華民國 六十六年 六月 十九 日

• 70 •

照片及四鄰證明書各一份。

申請證明事項

一、座落本鎮知義里十二鄰口埠路一三五號房屋，基地知母義段一〇二—二地號，地目「田」，「一八」等則，係非公眾使用，在非都市土地使用管制前興建，實施區域計劃地區建築管理辦法前建築完成之房屋。

二、有關建築物之安全及產權問題，由申請人自負其責任。

所請經核屬實，特此證明。

文件十四

台南縣政府

1. 計開圖一份
2. 新建紀念館計畫影本一份
3. 67.2.23

手號 67.函字第〇〇一號

地址 台南市忠義路第12號

主旨：敬請審議鑒核，將本寺慈峰大師紀念館地區一併計畫為廟區。

說明：

一、依據 貴政府六十七年二月四日，六十七府建都字第一二一九八號公布虎頭埤特定區計畫圖。

并歡迎提出意見。

二是項計畫圖，將本寺慈峰大師紀念館（如附圖黃色部份，以下簡稱本寺紀念館）計畫為公廟區，保證不妥，敬請亦計畫為廟區，以符實際，其理由如次：

（一）是項計畫圖中，於該地現無寺廟建築地區，計畫出廟區一處，足徵貴政府有尊崇佛教之胸懷，及肯定光復風氣與寺廟之不可分離，設想尊嚴，令民十分歡悅佩服。惟於現已有寺廟建築之本寺紀念館，而其興建為層層各級政府核准有案者，却計畫成公廟區，則十實不能視為妥切，請仍保留為廟區。

（二）本寺紀念館申請興建之初，既日申明為配合虎頭埤風景觀光而建築（見原申請計畫「動機」第二項如附件二）既經核准，且現正進行配合該地區景觀布設設施中，貴政府應本前次一貫之政令，保護補助之不暇，何能改為公廟區，實為不宜之計畫。

（三）我國立國精神，憲法第十三條有明確之規定：「人民有信仰宗教之自由」本寺及興建之紀念館，為純正之宗教，推行中華固有文化，典藏無典文物，舉辦各項學術活動等，不遺餘力，應受到政府之鼓勵，補助推廣，如無重大妨礙國計民生，似不應有任何摧殘宗教之計劃與舉措，實蒙 貴政府周詳鑒察。

（四）或言將來公廟區，亦可允許寺廟之存在，如高雄市壽山公園等各地，尚且鼓勵民間於其

辦法：

向興建寺廟，以配合景觀。然放縱到將來管理問題，使用土地大小等問題，必多糾纏，實不如現在計畫時，明白定案為貴政府未來審去問題之處理，及表示尊重宗教信仰之國家。

一、敬請 貴政府准予考慮前項理由，審議計畫時，仍將本寺紀念館計畫為「廟區」其使用土地，以現所有之〇.三八七一公頃為準。

二、敬請鑒核卓鑒，并將貴政府定案計畫批示為感。

財團法人湛然寺 住持兼 董事長 聖 示 呈

原函：財團法人湛然寺

受文者：台南縣政府 日期：67、2、23

文號：67 湛字第001號

主旨：敬請審議鑒核，將本寺慧峰大師紀念館地區一併規畫為廟區。

說明：一、依據貴政府六十七年二月四日，六七府建都字第一二一九八號，公佈虎頭埤特定區計畫圖，並歡迎提出意見。

二、是項計畫圖，將本寺慧峰大師紀念館（如附圖黃色部份，以下簡稱本寺紀念館），規畫為公園區，深感不妥，敬請亦計畫為廟區，以符實際，其理由如次：

（一）是項計畫圖中，於該地現無寺廟建築物地區，計畫出廟區一處，足徵貴政府有尊崇佛教之胸懷，及肯定光觀風景與寺廟之不可分離，設想審遠，令民十分欽佩悅服。惟於現已有寺廟建築物之本寺紀念館，而其

興建為層奉各級政府核准有案者，卻計畫成公園區，則不能謂為妥切，請仍保留為廟區。

（二）本寺紀念館申請興建之初，既已申明為配合虎頭埤風景觀光而建築（見原申請計畫「動機」第二項如附件二），既蒙核准，且現正進行配合該地區景觀布置設施中，貴政府應本前後一貫之政令，保護輔助之不懈，何能改為公園區，實為不宜之計畫。

（三）我國立國精神，憲法第十三條有明確之規定：「人民有信仰宗教之自由。」本寺及興建之紀念館，為純正之宗教，推行中華固有文化，典藏經典文物，舉辦各項學術活動等，不遺餘力，應受到政府之鼓勵，輔助推展。如無重大妨礙國計民生，似不應有任何摧殘宗教之計畫與舉措，當蒙貴政府周詳覈察。

（四）或言將來公園區，亦可允許寺廟之存在，如高雄市壽山公園等各地，尚且鼓勵民間於其間興建寺廟，以配合景觀。然考慮到將來管理問題，使用土地大小等

問題，必多糾纏，實不如現在計畫時，明白定案。為貴政府未來省去問題之處理，及表示尊重宗教信仰之國策。

辦法：一、敬請貴政府惠予考慮前項理由，審議計畫時，仍將本寺紀念館計畫為「廟區」。其使用土地，以現所有之○·三八七一公頃為準。

二、敬請鏡藻卓智，審議裁決，並將貴政府定案計畫批示為感。

文件十五

送 到	財團法人湛然寺(台南市虎頭嶼) (中華民國卅九年三月十日)
受 文 者	府 府 建 都 字 第 卅 四 號
批 示	財團法人湛然寺(台南市虎頭嶼) (中華民國卅九年三月十日)
主 旨	財團法人湛然寺(台南市虎頭嶼) (中華民國卅九年三月十日)
用 地	由公園區變更為廟區用地一案，提請縣都市計畫委員會作為審議之參考。
說明	復六十七、二、廿三港字第100號函。

縣長 楊寶發

原函：台南縣政府函

受文者：財團法人湛然寺 日期：67、3、10

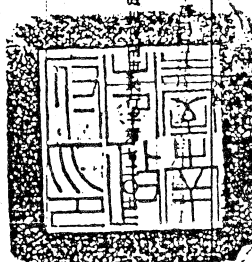
文號：六七府建都第22741號

主旨：貴寺對虎頭嶼特定區計畫，建議將現使用紀念館用地，由公園區變更為廟區用地一案，提請縣都市計畫委員會作為審議之參考。

說明：復六十七、二、廿三港字第100一號函。

文件十六

送 到	財團法人台灣省台南市湛然寺
受 文 者	本府民政局、中區區公所
批 示	財團法人台灣省台南市湛然寺
主 旨	台南市湛然寺(一〇二號之二) 地目田、面積一〇·三八七一公頃，係「財團法人台灣省台南市湛然寺」以信託關係購買，因不諳法令以當時之財團法人董事長「羅峰」私人名義登記其所有權現仍由該財團法人管理使用，茲因其所有權人羅峰於民國六十二年十二月八日死亡，並無繼承人，任其年近滿法將該地所有權人名義更為該財團法人，並請該財團法人董事長羅永甲向該地所有權人羅峰更為「財團法



人台灣省台南市漁港寺」，經本府以函呈請台南市行字第四九九三七號刊登公告徵求
利害關係人異議，在法定期間內並無人提出異議，依據內政部函呈台內民字第一六
六四二號函及台灣省政府民政處函呈民一字第第一〇一一九號函規定，由本證明書作
為辦理所有權名義變更之憑據。

市長蘇南成

原件：台南市政府證明書

受文者：財團法人台灣省台南市湛然寺 日期：69、10

文號：南市民行字第七二〇七一號

主旨：台南縣新化鎮一〇二號之二地目田，
高雄縣六龜鄉九一四號

面積〇・三八七一公頃，係「財團法人台灣省台南市
一・〇四八八

湛然寺」以信徒捐款購買，因不諳法令以當時之該財

團法人董事長「慧峰」私人名義登記其所有權，現仍

由該財團管理及使用，茲因其所有權人慧峰於民國六

十二年十二月八日死亡，並無繼承人辦理繼承登記，

任其年年延續無法將該地所有權名義變更為財團法人
，據該財團法人董事長聖禾申請將該地所有權名義變
更為「財團法人台灣省台南市湛然寺」，經本府以69
9.4.南市民行字第四九九三七號刊登公告徵求利害關
係人異議，在法定期間內並無人提出異議，依據內政
部69.4.24.台內民字第一六六四二號函，及台灣省政府
民政廳69.4.30.民一字第第一〇一一九號函規定，發給本
證明書，作為辦理所有權名義變更之憑據。

說明

上人名義登記土地有三筆，除上兩筆，尚有法華精舍土地一
筆，權狀皆存寺裏。上人入滅後，朗蔭師以辦理某種事項為由
，索去權狀未歸還。此次辦理更名，市府建議三筆一齊辦理，
可期節省手續。月至精舍說明市府建議，朗蔭師起初同意，去
房中拿權狀時，為一男士所阻。

文件十七

地址：台南市70019忠義路二段8號

台南縣政府

附件	如辦法第二項
文	77. 湛字第301號
時	4
日	3

敬請審議。准將本寺慧峰大師紀念館。以原面積列為寺廟保存區。請鑒核。

說明：一、年節有關單位。至本寺慧峰大師紀念館所在地（地號新化知母溪段102-2

號）測量埋樁。始悉該地設計畫為寺廟保存區（如藍圖「存2」）。
二、本寺曾於67年2月23日。以(67)湛字第001號函。呈請貴政府保持現

有之公頃土地為寺廟保存區。以現有藍圖計算僅約300坪。面積過於狹小。實無活動空間。且造成嚴重畸零狀態。

三、各級政府重視宗教。保存寺廟。十分敬佩感念。據70年8月2日中央日報所刊「虎頭埤風景區的特色」報導。「中段南側設有寺廟」。既

有此計畫。至少似應保存既有寺廟原有面積。
四、本寺在該地現設有紀念館一座。造型優美。憑窗風光不少。并計畫設

置圖書室及文物館各一座。以配合政府發展。及「鼓勵民間投資」政策。

五、又該地環境條件良好。兩側面臨道路。設有排水設施。絕無染污水質與之虞。

辦法：一、懇請核准仍將本寺紀念館列為寺廟保存區。維持原面積0.3871公頃。以待政府政策及原計畫。又免於造成土地畸零。實感感荷。

二、附呈：

(一)土地所有權狀影印本一份。

(二)地圖影印一份。

(三)藍圖影印一份。

(四)土地登記簿一份。

(五)中央日報「虎頭埤風景區的特色」報導一篇。

財團法人湛然寺 住持 覺 示 呈
董事長

原函：財團法人湛然寺函

受文者：台南縣政府 日期：77、4、3

字號：77湛字第301號

主旨：敬請審議，准將本寺慧峰大師紀念館，以原面積列為寺廟保存區。請鑒核。

說明：一、年前有關單位，至本寺慧峰大師紀念館所

在地（地號：新化知母義段¹⁰²⁻²）測量埋樁，始悉該

地被計畫為寺廟保存區（如藍圖「存二」）。

二、本寺曾於67年2月23日，以(67)港字第001號函，建

議請貴政府保持現有之○·三八七一公頃土地為寺廟

保存區。以現有藍圖計算僅約三〇坪，面積過於狹小

，實無活動空間，且造成嚴重畸零狀態。

三、各級政府重視宗教，保存寺廟，十分敬佩感念。

據70年8月2日中央日報所刊「虎頭埤風景區的特色

」報導，「中段南側設有寺廟」。既有此計畫，至少

似應保存既有寺廟原有面積。

四、本寺在該地現設有紀念館一座，造型優美，憑添

風光不少。並計畫設置圖書館及文物館各一座，以配

合政府發展，及「鼓勵民間投資」政策。

五、又該地環保條件良好，南側面臨道路，設有排水

設施，絕無染污水資源之虞。

辦法：一、懇請核准仍將本寺紀念館列為寺廟保存區

，維持原面積○·三八七一公頃。以符政府政策及原

計畫，又免於造成土地畸零。實感德澤。

二、附呈：(一)土地所有權狀影印本一份。

(二)地籍圖影印一份。

(三)藍圖影印一份。

(四)土地登記簿一份。

(五)中央日報「虎頭埤風景區的特色」報導一篇。

文件十八

64.11.18

財團法人灌然寺

財團法人灌然寺

本府建設局

中華民國七十四年四月廿一日
七七府建都字第
39689號

主旨：貴寺申請將虎頭埤特定區內「保存區二」變更擴大為〇・三八七一公頃
案：本府將列入辦理通盤檢討時供審議之參考，復請查照。
說明：復貴寺77.4.3.函。

縣長唐飛鵬

本府分府員會核定於此
主管課(股)長決行

原函：台南縣政府

受文者：財團法人湛然寺 日期：77、4、21

字號：七七府建都字第39689號

副本：本府建設局

主旨：貴寺申請將虎頭埤特定區內「保存區二」，變

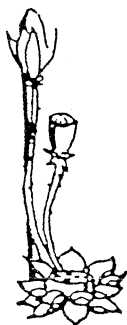
更擴大為〇・三八七一公頃一案，本府將列入辦理通

盤檢討時供審議之參考，復請查照。

說明：復貴寺77.4.3.函。

天台藏目錄

- | | |
|------------|----------------------|
| 1. 刪定止觀 | 17. 摩訶止觀 |
| 2. 九祖傳 | 18. 四教儀輔宏記 二冊 |
| 3. 十不二門 | 19. 佛祖統紀 二冊 |
| 4. 教觀綱宗 | 20. 法華玄義釋籤 三冊 |
| 5. 四教義 | 21. 法華文句記 三冊(待補) |
| 6. 四念處 小止觀 | 22. 摩訶止觀輔行傳弘決 四冊(待補) |
| 7. 觀音義疏記 | 23. 涅槃經疏 五冊 |
| 8. 觀音玄義記 | 24. 金剛經疏 仁王經疏 |
| 9. 釋禪波羅蜜 | 25. 菩薩戒疏發隱 |
| 10. 維摩經玄疏 | 26. 教乘法數 |
| 11. 大乘止觀釋要 | 27. 國清百錄 |
| 12. 金光明經玄義 | 28. 楞嚴玄義 |
| 13. 觀經疏妙宗鈔 | 共四十一冊 |
| 14. 金剛經疏 | |
| 15. 法華玄義 | |
| 16. 法華文句 | |



《因明學說史綱要》

序

沈劍英

因明傳入我國千六百餘年以來，幾經浮沉，步履維艱。

南北朝時佛學雖盛極一時，而因明初傳，就如「芙蓉生在秋江上，不向東風怨未開」，并未在思想界產生多大影響；僅見之個案如南朝末年劉勰《文心雕龍》深愛佛家思辨方法之影響，為分序立目、系統論述之濫觴。至初唐，玄奘傳譯新因明，始在思想界激起微瀾。嗣後因明復又隨著法相宗的式微而衰落，至明清幾成絕學！清末以迄三、四十年代，由於後期湮沒的因明典籍之發現和法相唯識為之復蘇，因明研究又一度中興，然五、六十年代又歸沉寂。七十年代末以來，因明研究又逐漸受到學術界的重視，從事因明研究的學者也漸有所增。本書著者姚南強副教授就是涌現於八十年代後期的因明學者。

南強君在華東師大哲學系讀研究生時就是專攻因明的，我作為他的導師對他自有相當的了解。他是一個刻苦而勤奮

的讀書人，常常為了一個問題而反復披閱古人論疏，儘管閱讀這些論疏是極為吃力的事。畢業後他擔負了較重的課務，但他利用課餘點滴時間著書撰文。他的筆頭很快，經常在境內外的刊物上發表因明論文。他腳踏實地，老老實實地做學問，不搞嘩眾取寵的事，我很欣賞他的這種治學態度。

記得早在一九四四年他就將剛撰成的《因明學說史綱》付我先睹，我利用暑期去烟台和威海開會的旅途中通讀了全稿，覺得他的論著寫得相當不錯，雖非百鍛千練之作，却也是沿波討源，體大深思，其中不無探驪得珠之筆。當然我也給他提出一些修改的建議。嗣後他曾作過多次修改補充，但後來因出版受阻，一擱就是好幾年。在商品經濟的大潮裡，有關因明研究的學術著作由於讀者面不廣，出版數量有限，自然就難以贏得出版商的青睞。但是學問總得有人來研究，何況因明幾成絕學，更在拯救之列！現在南強君幸得學校出版基金的贊助，又獲三聯書店的支持，這本書終於可以與讀者見面了，我為其慶幸，亦為因明研究的又一項成果得以流布而由衷地高興！

但願這部著作能得到四海賢達的關注，獲得眾多讀者的厚愛。

沈劍英序于華東師大寓所

一九九八年十二月十三日

景仰佛教僧尼，即應受出家戒

明了

十一月二十六日台北縣瑞芳鎮女童廖秋芳命案警方認定「女尼」王淑燕涉嫌凌虐致死。王淑燕自稱本來在「滴水觀

音」寺修行，後來廖秋芳外公將土地和房屋借給她修行，廖秋芳母親也把女兒託她照顧。她本來在市場賣菜，自覺與佛有緣，所以「出家」修行，但未受戒，也沒有法號，亦不懂經文，只會虔誠心念「南無阿彌陀佛」佛號。警察及檢察官把她帶到命案現場，她仍然著僧服，對警方問題只有「報應」、「業報」、「因果」及「阿彌陀佛」回答，不用其他俗語說明或辯白，有別於一般嫌犯舉動言辭。本命案主角一直著僧服出現，又電視媒體及報紙大幅報導，有損佛教出家僧團形象，中國佛教會就聲明主嫌未受戒，非僧尼，社會人士不應該看見剃光頭，著僧袍就認定是出家僧尼，頭人人可剃

，僧服到處可以買到，穿僧服沒有人會取締，假出家人無法糾舉。

嫌犯王淑燕自認為自己是出家人，因為她辭別家庭眷屬，棄捨世務而專心修行佛法。其實出家的行為自古即行於印度，吠陀時代已有捨世捨家而求解脫之人，印度婆羅門教徒亦承受其風，多入山閑寂處專心修道。在佛教而言，以釋尊之出家學道開始，爾後之教團乃以出家人為核心。依《修行本起經》卷下八出家品、《太子瑞應本起經》卷上記載，釋尊於半夜明星出時，令車匿備愛馬撻陟，騎馬出城，至閑靜處下馬，脫寶冠瓔珞等給車匿，又取利劍剃除鬚髮，現「出家」相，後往跋伽婆仙人處問道。

剃除髮鬚，著僧服就以為是比丘或比丘尼，那是錯誤的

。佛教是一個具有嚴密組織紀律的宗教團體，一個人要成為佛教徒並不是一件隨便的事，必須具備一定的條件，經過一定手續，才能成為佛教徒，從而實現自己出離家庭，獨身修道的目的。像王淑燕這樣未受戒這一道手續就不如法。在台灣大家自由慣了，思想多元化，以為可像釋尊一樣自剃除髮鬚就是出家，甚至向佛菩薩前自誓就已完成受戒，得戒，不必參加傳戒一切手續。在毗奈耶婆沙師提到十種方法可以「得戒」，其十種如下：

1. 自然得：即佛及獨覺於盡智心之位，無師得具足戒。
2. 見道得：即阿若憍陳如等五比丘於見道位，得具足戒。
3. 善來得：即耶舍依佛稱其為善來比丘而得戒。
4. 自誓得：即大迦葉以信受佛為大師而得戒。
5. 係指蘇陀夷聰明過人，年僅七歲能善巧酬向佛陀所向，雖未滿二十歲，被允許受具足戒。
6. 敬重得：即大生主比丘尼聞說八種敬重比丘（八敬法）法而得戒。
7. 遣使得：指法授尼雖欲僧中受戒，然因故不能成行，故遣他人代受戒法。

8. 五人得：即於邊團，僧眾少，故得從和尚等五人得戒，非必從十師。

9. 十眾得：即中國之境，僧眾甚多，故至少不得少於十人而得戒。

10. 三歸得：指六十賢聖聞說三歸而得受具足戒。

以上十種得戒方法在台灣那一種有呢？自然得，我非獨覺；見道得：那有見道之地；善來得，我非善來比丘；自誓得，我非大迦葉之堅毅出離心；敬重得，那一位準出家女以八敬法來敬重比丘；遣使得，台灣交通方便，有心受必能得戒；五人得、十眾得，台灣每年二次傳戒，僧眾多得；三歸得，在台灣六十賢聖難遇，聞說三歸依而得具足戒不可得。所以要剃髮鬚，著僧服在台灣一定要參加傳戒大典，正式成為一位比丘、比丘尼，沒有其他理由或方法。否則不要像王淑燕一樣穿僧袍，顯出家相，不是愛護佛教，是影響佛教團體形象。

如果王淑燕在佛堂顯出家相獨修，身邊不養育十歲廖秋芳小妹妹，也不會有事發生。台灣部分佛寺喜歡收小沙彌常引起社會的好奇，教育界的對兒童國民教育的關注。沙彌之產生最早以阿難尊者養育二位孤兒始，如《釋氏要覽》卷上引述《僧祇律》所載：

佛制年不滿十五，不應作沙彌。後在迦維衛國，阿難親里二小兒孤露，阿難養育之。佛問：何不出家？阿難向

佛言：佛制不許度。佛問：是二小兒，能驅食上烏未？
答：能。佛言：聽作驅烏沙彌。

從《僧祇律》原始記載沙彌最早來自「孤兒」，王淑燕所收養之廖秋芳小妹妹並非孤兒，她有父母，只是母親是佛教徒才把女兒交付其師父王淑燕教養，命案發生後她也非常相信其師父不會凌虐其女兒致死。我認為法師在佛法有修為，比在家人修持得多，但對世俗之兒童教育要自我檢討是否能勝任，不能周全照顧到就交給國家之正規教育，除非孤兒，否則最好不要收容，非常少的兒童會自動要求出家當沙彌，大人強迫的比較多，這是非人道的，出事機率很高，毀寺院形象於無形，不可不慎。以前教育不發達，知識來自僧侶，人人到寺院向僧侶求學求知識，像泰國一樣，學校與寺院在一起，僧侶即是學校老師。台灣不同，國家教育之學校與佛寺分開，教學內容也不同，不能一廂情願以為佛學即是全部世學，學了佛學即能在社會謀生。小孩子先讓他們上學，同時法師教授佛學，世學與佛學並重才能成完全的人。

一九九八、十二、六於台北市

（接102頁）

- 三、屏東縣萬巒鄉普門講堂
- 四、台中市南普陀寺
- 五、埔里佛光寺
- 六、埔里正覺寺
- 七、埔里正覺精舍
- 八、台南市湛然寺
- 九、新化鎮佛隴道場

後語

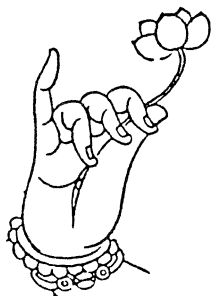
僻居小巷者，無學術之環境，無寫作之技巧，無修證之境界。於本文言，尤無充分之資料，匆促草此，掛一漏萬小文，徒顯天台門外人之慚愧。

參考資料：

中華佛教百科全書

佛光大辭典

天台教學史



作意 意樂 加行

— 章 鴻 柯 —

佛教的修行法門總稱八萬四千，門門入佛之門，其實豈止八萬四千，簡直是無量無邊，蓋會者隨舉一法即知全體，舉全體即知一切法，法法圓融，觸處皆通。雖云如此，然修行之境界仍有高低深淺之分，如小乘四果，緣覺之辟支佛果及大乘十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺等五十二階位，這些階位之產生與法門之修持有關，法門修持不同，產生階位或境界、果報亦有不同。佛教傳到中國來，由於近代祖師大德既各宗派對佛陀一代說法及其後所演變之大乘佛法內涵不同判讀或純就自宗之內涵來看待他宗而有不同之判教思想，不同的判教產生對修持階位與境界也有半滿偏圓的不同看法。惟就修持法門的工夫而言，小乘較偏重實際的聞思修工夫，尤以阿含

部經典最明顯；大乘則較重見地、行果、悲願的啓發，此外，在修行的方法次第上，如以南北傳及藏傳佛教三者來分，則南傳，藏傳佛教之次第較為層次分明，循序漸進，而北傳佛教則較不明顯，如禪宗強調悟後起修，或見道後修道，再至究竟，都顯示在修行次第上與南、藏傳佛教有著些許不同之處。不過，這總是大抵言之，非必然如是，蓋佛法之究竟處是無定法可說，著重於應機對治及薰習所成。

佛教修行法門固然衆多，其方法與過程大抵可分為前行、加行、正行及證果，又有稱為見修行果，又名為聞思修。其中前行、加行、及思惟很重要，禪定又稱靜慮或思惟修，這種在定中的思惟修是比較細的意識作用，而一般的思惟修則比較粗意，修行開始必須由粗入細，由細入定，由定起慧，止觀雙運，解脫證果，這種程序最可靠穩當，否則功夫既不容易入，一下子要求定，必然困難。所以思惟修在佛教修行過程中佔有很重要的地位。它是進入定慧的基礎。如思惟功夫深入可立即證果，這在早期之原始佛教記載釋迦說法中，弟子思惟法義而當場證果者比比皆是可知。

在唯識的領域中，心、意、識三者代表第六、七、八識，但一般人皆稱第六識為意識，七、八為末那及阿賴耶識。其中最大的原因是因為第六識遍行一切，除得滅盡定者外，餘均有第六識的作用。聖者也只是轉第六識成妙觀察智，而不是將它滅了的意思。因此，意識的力量很大，成聖成凡，為人為畜均

與它有關，所以也就顯出作意的重要。

作意是百法中五遍行之一，遍行的意思就是周遍行起，遍四一切（即一切時，三性、八識、九地），心得行故。作意亦然，滿益大師百法直解云：「作意者，警覺心種，令起現行，以爲體性；引現起心，趣所緣境，以爲業用。」，唯識強調種現相熏，種子藏於八識田中，遇緣起現行，作意的體性是一種警覺心理，這種心理由於遍行一切，其作用靈敏，銳利，因此能引心趣境，形成其業用。又作意有二層作用，一者，令心未起而起，再者令心起已趣境，前者爲親作用，後者爲疏作用，就一般凡夫心而言，很容易心起趣境，而修行人或警覺性高的人，則可能只控制到警覺心種，令起現行而已，不過，作意是一種助緣，一切心王及其他心所的生起都應有作意爲緣，否則不生，瑜珈論說：「雖眼不壞，色現在前，能生作意，若不正起，所生眼識，必不得生；要眼不壞，色現在前，能生作意，正復現起，所生眼識，方乃得生。」，意思是說，眼識之生起現行，必須要有「作意」爲其助緣。可見作意與修行有很大的關係。另就物理方面而言，譬如「火」之一法，其煖性爲親作用（體性），能燃燒爲疏作用（業用），又如「水」之一法，其濕性爲親作用，其能潤澤萬物爲疏作用。作意亦然，具有二種作用之體質。

作意既能引心趣境，又具有善、惡、無記三種功能，則從善的角度說，一心向善便能引入善境，同樣的，從修行的角度

說，一心作意亦能趣入真如之境，再從意識的作用來說，細的作意是一種微觀的智慧，這種觀照久之可以入定，並親證三昧，在阿含部經典稱爲根本作意，在大乘經典稱作攝心覺照。淨土行者，可以用來幫助持名念佛，因爲念佛就是要作意，作意才能攝耳諦聽，一心於佛號上，印光大師曾開示我們：「初心念佛，未到親證三昧時，誰能無有妄念，所貴心常覺照，不隨妄轉，（即作意的功夫），喻如兩軍對壘，必須堅守己之城，不令賊兵稍有侵犯，候其賊一發作，即迎敵去打，必使正覺之兵，四面合圍，俾彼上天無路，入地無門，彼自懼獲滅種，即相率歸降矣！其要一著，在主帥（喻心）不昏不惰，常時惺惺（機警也）而已！若一昏惰，不但不能滅賊，反爲賊滅，所以念佛之人，不知攝心，愈念愈生妄想。若能攝心，則妄念當漸漸輕微，以至於無耳！故云『學道猶如守禁城，畫防六賊夜惺惺，將軍主帥能行令，不動干戈定太平！』」，由上開示可知，念佛就是要作意才能攝心指揮耳識諦聽，一心佛號，當來必生西方。天台止觀法門亦然，慧思大師在大乘止觀法門中說：「所言止者，謂知一切諸法，從本以來，性自非有，不生不滅。但以虛妄因緣故，非有而有。然彼有法，有即非有，唯是一心，體無分別。作是觀者，能令妄念不流，故名爲止」。智旭大師在釋要中解說：「知之一字，即所謂作是觀之觀字，乃由觀入止也。」可見這裡的「知」及「觀」都有作意的意思。不過，這種作意可入止的境界，與由止起觀之境界雖有所不同，但

若無得止之前的作意，便無由因止起觀進而止觀不二。可見能用心於作意的功夫，與止觀法門有異曲同工之妙。

在原始佛教中，前已有言，特重作意之功夫。這種作意又稱思惟。如阿含部經典常說：「彼善男子，獨一靜處，專精思惟，不放逸住，離於我見，不起諸漏，心善解脫。」又說：「爾時，世尊將給孤獨長者往入房中就座而坐，端身繫念。」又「善男子，聞他聚落有男子，女人病痛困苦，乃至死，聞已，能生恐怖，依正思惟，如彼良馬顧物則調，是名第一善男子於正法律能自調伏」，其中「專精思惟」、「端身繫念」、「正思惟」等均於阿含經典中處處可見，這正是作意的功夫，因此，在阿含道修行次第中，總結為親近善知識——聽聞正法——如理作意——如理精進——法次法向（三依一向）。然後斷苦解脫。這個如理作意就是內正思惟，善觀法義，善為洞察，善於理解，不只如此，還要無間根本作意，無間就是精進，根本作意就是觀察無常，苦、空、無我，依於遠離、離欲、厭患，最後向於捨，得初果，證到解脫之第一步，這種趣向於解脫寂滅的作意功夫，就稱為根本作意。其過程就在於因作意的功夫而使凡夫心不隨世間轉而主動轉向法，由於轉向法，便進一步做法的思惟，念念以法為念，在念念中見無常，然後見法，見緣起，即所謂「先得法住智，後得涅槃智」，就是由這種根本作意而來的。

作意的功能有善、惡、無記之分，修行者了知作意之功能，除需要一般人的世間善作意外，還需要一份出離世間，斷除

煩惱，得究竟解脫的出世間作意之決定心。在斷煩惱上，有七種作意應知：(一)了相作意：於所應斷，能正了知；於所應得，應正了知。為斷應斷，為得應得，此生希願，這是對於世間的一切相應了知，其得與斷之分際，然後以作意功夫，斷惡存善，斷染存淨，這是世間作意的目標。(二)勝解作意：為所應得，正發加行。這種加行是為強化前之了相作意所得，以提昇到勝解的定境。(三)遠離作意：能捨所有上品煩惱。(四)攝樂作意：能捨所有中品煩惱。(五)觀察作意：能捨所有下品煩惱。(六)加行觀察作意：能捨所有下品煩惱，安住其心。(七)加行究竟果作意：能正領受彼諸作意，善修其果。上述七種作意：從世間到出世間，循序漸進，次第分明，其修持之功夫由淺入深，均以作意之功夫來引導，至最後究竟為正領受作意，善修其果，這裡的正領受，就是一種清淨的覺受，雖仍有作意，但是一種清淨的作意，由此清淨作意，才能善修其果，也就是說，已經完全了解修持的路徑，絕不會退失道心，走錯路，如同已入唯識之見道位，或禪宗之理悟上，只需時刻保任，一路行持，必然獲得解脫。

意樂與加行在宗喀巴大師之菩提道次第廣論中，不論是下中上士道中均經常用來表示修行的內涵，意樂與加行均有警心現種，攝心趣境之意，不過，如要嚴格的分際，則作意之範圍較廣，可含蓋意樂、加行二者，但話又說回來，意樂與加行亦是屬於作意的一種。加行是意樂的強化作用，先具有清淨意樂

之心，進而產生加行的功用，意樂與加行相輔相成，亦因亦果，以成就果報。意樂與加行如同作意一樣，具有善惡功能，對於善的意樂應予以聚集使其具足，對於惡的意樂應予以斷除使不生，加行亦然。善的意樂與加行具世出世間功德，其目的在培養修行的資糧，以利解脫或圓滿功德。試舉菩提道次第廣論中，上士道有關布施波羅蜜中財施之意樂與加行為例，曰：「意樂分二，初當具足何等意樂，緣所爲事，謂作是念，當依此圓滿無上菩提資糧，圓滿布施波羅蜜多：當念菩薩一切所有，於有情所先已施故。緣行施田，爲善知識，謂於來乞未乞諸田，應念此等滿我布施波羅蜜多，當具如是三種意樂」。又曰：「如前所緣田意樂，於一切境皆應起故，是總意樂，別意樂者，於諸怨害以慈意樂，於諸有苦以悲意樂，於諸有德以喜意樂，於諸有恩以諸意樂而行惠施：」。足見意樂亦是一種緣念，隨喜功德，論中處處如是說。又爲了使意樂純淨無染，及警覺對治不善之意樂生起，尙需斷除不當之意樂。如論中說：「次當斷除何等意樂，無惡見取意樂者，謂念布施全無果報，及念殺害而行惠施以爲正法：或念唯由布施圓滿，便證世間出世離欲，莫如是施：」。由於不正確的觀念，引發不正確的意樂，必須斷除這些不正確之意樂才能轉向正確的意樂，以圓滿意樂之功德。加行亦然，論中先說不以何等加行而施者，「謂不速與稽留乃與，令起煩惱然後乃與：或給下劣，數恩而與：是爲應斷，故當捨離此等加行」，又說：「當以何等加行而捨者，

謂舒顏平視，含笑先言，隨對何田，皆應恭敬：圓滿惠施」，由上比較意深與加行二者，可以說意樂是加行的因，加行是意樂的果，意樂是體性，加行是業用，二者有互爲因緣果的關係，必先具足善的意樂及斷除不當的意樂，才能產生善的加行及捨離不當之加行，但若從二者相輔相成的作用而言則加行是意樂的強化或助緣，其目的均在於圓滿功德促進解脫。另從意樂、加行、作意三者來比較，其共同點爲三者均具有善、惡、無記三種功能，修行者當具足這三者之功德以成就無上菩提。至若論及三者其不同處，那可能是三者之下手用心處有些不同而已。

欲圓滿三者之功德，進而成就解脫，應了解其修行次第所在，綜合小乘之阿含部經典來談作意及從大乘藏傳佛教之菩提道次第廣論來談意樂、加行，其間之修行道次第本人認爲有下列數點：(一)聽聞正法(二)親近善知識(三)修習奢摩他(四)思惟法義(五)無間精進，其中聽聞正法，親近善知識之目的在啓發道心及恭敬承事之心，蓋佛法從恭敬中求，修習奢摩他之目的方面在於安住道心，引發力量，一方面在於方便思惟法義及導致無間精進，依阿含經典所言即是使心轉向法隨法行。到究竟時，小乘爲了求其涅槃寂滅以達苦之止息，生死的解脫，又稱見法見緣起。而大乘則是求其堅固道心，明心見性，以方便入世行菩薩行，證無上菩提，圓滿佛果。雖其究竟所得有所不同，但其作意、意樂、加行三者之道次第卻是相同的，足見站在一味佛法立場上是不分大、小、南、北、漢藏而對修行次第有何差異的。

薩滿崇拜的傾向（上）

中村元 著
依觀 譯



西藏、蒙古等喇嘛教文化圈內的自然界，其春、夏、秋、冬四季並不是怡人的，而是不斷地以肉眼看不到的嚴苛脅迫著人類。當人們受到自然界，以敵對的方式統制時，自然會產生自然界林林總總是受某些鬼神支配的想法。因此，在喇嘛教文化圈內，可以說原就具有尊重呪術或薩滿崇拜的成份。在這種情形下，產生了苯教（同樣是砂漠，但在西亞卻產生排斥呪術的一神教，就這一點而言，東洋與西亞的差異很大）。在佛教傳入以前，像苯教這樣的原始宗教已流傳於西藏民族之間。苯（bon），究竟有什麼意義，雖然有種種臆測，但迄今仍不確知（註1）。雖然如此，然而可以確定的是，其起源甚古，其歷史頗長。它應是產生自中亞或北亞的薩滿崇拜的一種，隨著民族遷移而傳入西藏。所以，苯教可以說是西藏化的薩滿崇拜。在這種宗教中，實行著原始性的神靈崇拜。

苯教中擔任神職的苯教巫僧，與現今在北亞仍擁有很強勢力的薩滿崇拜的巫僧（shaman）有一些共通之處。苯教巫僧與薩滿崇拜的巫僧都認為在自然界種種事象背後，有神靈存在，他們能招請神靈，具有與神靈溝通的能力，扮演將神的旨意傳給人們的角色。根據在西藏人之間成立的苯教所說，宇宙間存在著無數神靈，這些神靈能予人吉凶禍福。因此，要對存在於天地間的善惡神靈致上虔敬的祈禱，求他們寬宥，祈請攘災招福。而神靈的意願是透過巫僧表達的。巫僧要作法祈求神靈附身。在作法時，具有魔法的大鼓，是必要的道具。要供上種種犧牲。而作法時，巫僧的人格會暫時消失，神格會顯現。當因作法而巫僧陷於失神狀態時，神靈即借由巫僧之口傳下預言或神勅。有時候也會顯現人類無法做到的種種神變。能令為病患疾病痊癒，轉禍難為幸福。在苯教中，並沒有特別足以稱道

的教義（註2）。

佛教傳入西藏後，苯教勢力逐漸衰退。但由於傾向佛教化，所以還能與喇嘛教並存地留傳下來。

苯教雖很明顯地是佛教傳入之前，即已存在於西藏，但目前僅能留存西藏較偏遠的地區。雖然在西藏具有統制力量的黃帽派，曾對它施行過迫害，然而還是不能將它滅絕（註3）。根據藏人卓基尼瑪（註4）所說，苯教的歷史可分為三個時期（註5）。第一期，是原始苯教（*h'ol-bon*）。此一時期中，巫僧只行特定的神靈崇拜儀式，並不具有任何教義或體系。第二期，是誤謬的苯教（*h'kyar-bon*）。由迦濕彌羅來的三名僧侶，為 *Gri-gum bcañ-po* 王施行爲亡者而作的儀式。此一時期，也稱作「墳墓的苯教」。在赤松德贊王時，*Shan-shun* 是其主要的根據地。第三期，是變化的苯教（*bsgyur-bon*）。受到佛教影響而變化發展的時代。到了這個時代，如何使苯教思想與佛教相近，是最主要的問題。

尤其是住在中國西南，羌族分支的那棲族人中，苯教的儀式，尤其龍神崇拜，竟然還保存很純粹的相貌。直到晚近之前，他們並沒有接觸佛教，他們不僅保存著原始性的信仰，而且還流傳一種特殊的圖繪文字的文獻。就像埃及的象形文字那樣。因此，其中心思想，是混有原住民薩滿崇拜的苯教（註6）。

又，在尼泊爾的 *Chalpa* 及 *Tarāp* 兩地，也存在著受佛教及印度教顯著影響的苯教。這一種也可稱爲二次的苯教，他們並不施行動物犧牲等儀式（註7）。但是，它並不是原始的苯教，而是具有原始宗教儀式的墮落的喇嘛教。

現今還有那種讓人心生怖畏的修行者存在。這種修行者被名之爲「都普多普」（得成就者）。他們學習苯教的教義，也通梵文文獻及「時輪」的秘續。西藏學者 *Bel* 在拉薩曾經透過他的佣人向一名成就者要求拍一張照片。那名成就者這麼回答他：「你的機械無法拍得到我。因爲我是成就者。」經再次請求。那名成就者即步向一張小桌子坐了下來，幾乎是裸體的。他的右手拿著用人頭骨作成的大鼓，左手握著人腿骨作成的喇叭。桌上有二個碗，一個是供奉神的酒碗，另一個是他自己用的茶碗。他的鈴子及神聖的金剛也擺在桌上。右肩披著隱士的帶子，左側支著一支長棒，棒中住有統制著他的諸神。按精神獨立才是絕對地重要，肉體如何並不成問題。他們與一般的僧侶不一樣，頭髮留得長長的，並不剃髮。有點像印度的沙都（*Sādhu*）（註8）。

佛教究竟無法將苯教驅逐掉。西藏人他們自己稱苯教爲「西藏的宗教」。關於古代的某個佛典翻譯者，有如是的記載：「儘管其他人的翻譯有與西藏的宗教相混，但是他的翻譯是例

外的，極爲忠實。可以說沒有混雜（*bsre-pa*）了西藏的宗教（*bod-chos*）（註9）。」在佛教已經具有極爲穩固的地盤之後，在佛教徒的史書中，還將苯教稱爲「西藏的宗教」，這是頗值得深思的。

佛教也沒有忽視西藏古來的習俗。例如蓮華戒在八世紀從印度來到西藏，他建立了桑耶寺，奠定了西藏佛教的基礎，而當寺院落成時，所舉行的慶典足足持續了十三年。因爲在西藏原住民的民間信仰中，「十三」這個數目字，被視爲特別神聖（註10），即使是最高度的宗教，也不可能忽視它的。

苯教與喇嘛教的關係，恰似日本的神道與佛教的關係。而苯教的儀式也與神道的儀式非常相像。雖然並不存在像神社那樣的東西，但是卻很神聖地看待神居於其中的土地。在聖地的範圍內建築像塔那樣的建築物。在通往該建築物的路上，豎立著棍棒，吊著草繩（註11。無庸贅言，日本的神社是後代才有的）。舞案也完全與日本的一模一樣。曾經有由西藏來日本的喇嘛僧看到伊勢大神官的神案時，批評道：「簡直與苯教的神案一模一樣（註12）。」今日的苯教已經佛教化，採用佛教用語，編纂經典，也建立了寺院。

但是日本的原始神道，如前文所指出的，其薩滿教的傾向還是很顯著。若是如此，則神道與苯教之間，有什麼樣的不同

思惟方法？

這個問題並無法簡單地回答，但大抵可以將日本神道間的若干特徵拿來與苯教略作比較。首先就日本神道而言，它是尊清淨，旨簡素。然而不僅是苯教，就是一般西藏人的裝飾，可以說極其華麗之能事。完全沒有簡素的性格。在繪畫等方面，這種特徵尤爲顯著。其次，關於正直之德，青木文教師曾指出西藏人的本性似乎有無從捉摸之感。在神道方面，最近有部分學者指出神道中沒有「愛神」，但中世的日本神道，的確是強調慈悲之德的。相對於此，西藏人被說爲是性質溫順。好殺伐的，僅限於山間的蠻民；若有教養的人，即使是庶民，也是溫順的。雖然如此，但在西藏，自古就有極爲殘酷的刑罰存在。而這被認爲是西藏之恥，在達賴第十三世的晚年才予以廢止。然從長時期行此刑罰而言，不也顯現出西藏人習性的另一面？或許這與西藏人以牧畜爲主要產業，以獸肉爲主食有關吧！總而言之，由於有這樣的差異存在，因此，日本神道中所說的德，未必與苯教有共通之處。

佛教傳入西藏，並不是想像中那麼容易，在西藏人之中，曾有過相當大的反對聲浪（註13）。松贊岡布在想要讓佛教傳入西藏時，他從「西方之國（註14）」招請來佛教僧侶，結果「三年後，西藏的種種惡神、阿斯拉、龍、夜叉、干達瓦朵在

△西藏國內▽散佈腫脹、眼疾、毒疹等嚴重的疾病。由於此次疾病，大臣及許多武士都一命嗚呼。當時，王妃（文成公主）也因胸口發痘瘡而魂歸天國。因此，西藏的大臣們很生氣地說道：『我們西藏國從古以來就很繁榮。不料這些不吉祥的人才來（我們國家）不久，我們國內就產生了種種災害。因此，這些人今後不得再滯留於我國，要將之驅逐出境。』因而佛教僧侶被逮捕、驅逐。這種情形，就像佛教初傳入日本時，日本國內也發生過崇佛派與排佛派的紛爭一樣（註15）。

但是，西藏的排佛論，是基於尊重呪術的立場。如果歸依佛教，國神會作祟，因此不可以信佛。但是，如果佛教能顯現其呪術之靈驗超過原住民的信仰，那就很容易能勝過苯教等原住民的信仰。

因此，取代了苯教的佛教，它與苯教並非異質性的，反而是同質的。而此中所說的佛教（也就是秘密佛教），可以說是比苯教還要苯教的，其薩滿崇拜的傾向，遠比苯教濃厚，所以能取而代之。

總的說來，薩滿崇拜的巫僧與苯教僧侶具有祭司、醫生及預言者等三種特性（註16）。而這些特性也限制其接受佛教的過程。亦即：

第一，他們統制著鬼神。據說西元七五〇年進入西藏的蓮

華戒在乍到西藏時，爲了調伏西藏境內的惡鬼、惡靈，因此即展現密教的不可思議力。直至今日，在西藏的密教中，還有行息災延命的儀式。

第二，由於他們爲患者作驅除惡鬼的法儀，因而他們扮演著醫師的角色。在喇嘛教中，醫術具有很重要的意義。傳述佛教醫學的《金光明經》，早在西元七世紀左右，即已譯傳於西藏一地。醫術性的知識是佛教僧侶的常識，從而，僧侶的威信，無疑的，就高於薩滿崇拜的王僧或苯教僧侶。到了西元十世紀後，專門性的印度醫學傳入西藏，今日所見的，作爲獨立部門的西藏醫學於焉成立。由於精通這種醫學，喇嘛僧的社會地位遂愈發的高揚起來。

第三，扮演預言者的角色。在喇嘛教圈的風土環境內，「人的一生受命運支配」，可說是畜牧民族的根本觀念。薩滿崇拜的巫僧與苯教僧侶依據羊的肩骨以及箭的去向窺知命運之好壞，對各人的未來作預言。相對於此，喇嘛僧是依據業的觀念，亦即依據一般善因樂果，惡因苦果的因果報應思想，給予這些人指導。總的說來，在中亞地區，由於佛教的向下紮根，因而有譬喻因緣之類的文藝作品被編集，而被描繪成石窟寺院的壁畫。這些故事傳說，在西藏佛教中，則形成「唐卡」（掛繪）流行至今。

當貫通過去、現在、未來三世的宗教觀念爲一般人所接受時，薩滿崇拜的巫僧及苯教僧侶所傳的預言性的教示，就不那麼具有說服力了。至少被認爲是較低一級的。又，中國的《易經》及占筮類的寫本雖被傳入，但僅只於逐譯的地步而已，並沒有任何發展。

反之，喇嘛教的占星學係吸收及承繼自密教的複雜的組織。對於生活在砂礫大曠野，茫漠大草原的人而言，有關星星方面的知識是不可或缺的。基於這種意義的占星學，在西藏佛教的教育體系中，遂與其他的密教學、醫學一樣，形成獨立的學科，即使在今日，也要兼修此一學科才能獲得喇嘛僧的資格。又，附隨於大乘佛教的占卜也被分毫不差地承繼下來。昔日在印度那爛陀寺及超戒寺中，佛像被如法洗過之後，再以絹巾投向諸尊，依絹巾所落之處而決定事情。這種儀式西藏是照單全收，直至今日還在施行（註17）。

被譯成藏語的佛教經典絕大部分與密教有關。就北京版的《西藏大藏經》而言，八甘珠爾／全體的一〇五部之中，有七二九部是秘密部，亦即與密教有關。新傳入的秘密佛教，受印度怛特羅教的影响，行使用強烈飲料、酒精、呪法的儀式，認爲性的享樂具無上之價值。雖然宗喀巴曾進行宗教改革，致力除去這些成份，但事實上並沒有完全清除。

而否認呪法、祭祀、魔術、占卜的傳統保守佛教，卻無法傳入西藏。雖然朗巴欽王護持有哲學傾向的說一切有部的教說，極欲興盛之，但一般百姓並不接受。一般大眾最期待的是神蹟顯現。原始佛教的一些聖典也有傳入西藏，然仍以呪術性的居多。亦即藏譯的佛教經論雖然大部分都譯自於梵語，但仍有十三種譯自巴利語經典。而在這十三種之中，有九種全被包含在「集」（*paññā*）之中。所謂的「集」，是南方佛教徒爲了攘災招福，而將一些被認爲有靈驗的經典或文句纂集而成的，相當於部派佛教法藏部的禁呪藏（註18）。

在民衆之間，佛菩薩的信仰極盛，雖然有觀音菩薩、阿彌陀如來的信仰，但對觀音及阿彌陀的信仰，仍脫不了希望祂倆能爲人們帶來功德利益（註19）。

在現今的蒙古還可看到的黃帽派喇嘛教學寺，是由數個學部組成的一種綜合大學。各個學部又由數個學級組成。一般而言，是由如次的四學部組成一個學寺（註20）。

（一）顯教學部（研究佛教一般學問）。

（二）密教學部（研究西藏佛教的奧義）。

（三）天文學部。

（四）醫藥學部。

由前揭看來，在佛教學問之外，別列天文與醫藥兩學部，

想來必是很受重視，但事實上，此二者皆與呪術結有密切關係。

奠定西藏喇嘛教教團組織的人是蓮華生。他被稱為「寶師」(Guru Rin-po-che)，或單稱為「師」(slob-dpon)。他是通達怛特羅佛教的大學，著有若干供養儀規(sādhanā)。這些供養法，就像婆羅門教在唱唸呪詞(mantṛa)樣，以反覆唱唸陀羅尼(dhāraṇī)的方式，祈求諸尊諸天降福(註21)。印度傳統性的、呪術性的儀禮，由於其呪術性的性質，而廣受西藏人喜愛。

古代西藏宗教學之中，像噶舉派的開派祖馬爾巴，他並不是由於受到王侯貴族特別的護持，而是由於因他的呪術而被吸引來的人，所以才有那麼顯赫的成果。由於呪術，才使民衆結合在一起。

宗喀巴制定了複雜的儀式，有人推定這些儀式，可能有不少受到定居在中國西部宗喀(Tson-kha)的景教之基督教傳教師影響(註22)。也有些學者認為是學到羅馬天主教影響，但這些推論的根據都很薄弱(註23)。

但是，可以確定從中國受到若干影響。據說十六羅漢的崇拜是由唐傳入西藏，而藉著施行十六羅漢的儀規而求治癒疾病。到了十四世紀以後，十六羅漢的儀規被制定下來(註24)。禪定的修行法也有傳入西藏，但是只有喇嘛僧有在修這種

法門，一般民衆只是作密教的儀式(註25)。

但是，西藏佛教並不是只有舉行呪術性的儀式而已。他們也戮力於降伏與生俱來的貪、瞋、痴三毒，期望雕塑出品德優秀的人。而這是薩滿崇拜的巫僧及苯教僧侶之教法中無法見到的特徵。

喇嘛教整體而言，是溫和的，見不到像西洋中世宗教那樣的殘酷，這是英國人Bell的主張。他說：「西藏佛教並不像基督教那樣，或是派遣軍隊到國外，或是在國內進行迫害，不是那樣好戰的。在這一方面上，西藏佛教常是寬大的。絲毫不容懷疑的，沒有壓迫或極端的手段。他們主要的戰鬥對象是惡靈。是會危害人類及畜類的惡靈(註26)。」(待續)

註

1. Helmut Hotmann: Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion, Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse. Jahrgang 1950, Nr. 4. S. 137.

2. 多田師，前引書，一六八頁以下。
3. 關於現今的狀況，霍夫曼教授有詳細的報導。Ibid S. 236 ~ 243。關於黑苯教與白苯教，請參閱貝爾前引書二一五頁

。又，關於苯教，請參閱青木師《西藏の民族と文化》八十頁以下，一九一～二一九頁。

4 Chos-kyi 'ñi-ma, 即 Grub-mthañ 'sel-gyi me-lon 的著者。

5 H. Hoffmann: Quellen usw. S. 136, 211f.; 329, 415f.

6 J.F. Rock: op. cit. passim.

7 Giuseppe Tucci: Preliminary Report on Two Scientific Expeditions in Nepal. Materials for the History of Nepalese History and Culture. 1. Serie Orientale

Roma, X. Roma, Is. M. E. O. 1956, pp. 28, 29.

8 貝爾，前引書，一二八頁。多田等觀師也有拍回同樣的照片。

9 《白史》第七卷，第二片（貝爾，前引書，一二九頁）。

10 G. Tucci: Minor Buddhist Texts, II, p. 31.

11 出雲大社的北島，千家兩地方官的家門，有大得出奇的繩子，而 Pha-bon-kha 的觀音像前，也供奉像很大的繩索那樣的東西。

12 依據受此喇嘛僧招待的青木師所說。又，筆者也曾聽過西藏人唱唸的佛曲，其韻調頗似日本的進香歌。

13 芳村修基教授《チベット文字創定的事由》（《龍谷大學論集》三五五號，一九五七年，九十一頁以下）有 Ariat-Sanghavarādhana 的日譯，係根據西域出土的《釋迦牟尼如來像法滅盡記》之對照。後者稱西藏為「赤面國」。

14 在藏文中有 'ñi-hog，通常將此解為梵文 Aparāntaka 之譯。
(cf. Sarat Chandra Das: A Tibetan-English Dictionary.

Calcutta, 1902, p. 481) Aparānta 也見於阿育王法勅，指的是孟買附近的地區，其首都為今日之 Sopāra。 (D. R. Bhandarkar: Asoka, 3rd ed. 1955, pp. 31; 34) 但是「此處之 'ñi-hog 可能只是『邊境之地』吧！從西藏而言，並不是指「西邊之國」吧！

15 又，關於佛教與原住民信仰的衝突，請參閱佐藤氏前引書，七七五頁。

16 關於此三種特性，主要根據芳村修基教授的說明（《佛教史學》第七卷第四號，十三～十五頁）。

17 貝爾前引書，五十五～五十六頁。

18 山口益教授《西藏語の系統》三十三～三十五頁。（岩波講座《東洋思潮》所收）。

19 青木文教師《西藏の民族と文化》二二三～二三〇頁。

20 長尾雅人教授《西藏佛教研究》十三頁以下。

21. L. A. Waddell, ERE. vol 7, p. 785a.

22. L. A. Waddell, ERE. vol 7, p. 787b.

23 長尾氏前引書，四十二頁。

24 羽田野伯猷教授《十六羅漢のチベット流傳について》（《文化》第十九卷一號，昭和三〇年一月，四十五頁以下）。
25 根據多田等觀師所說，法會時多誦《普賢行願讚》、《文殊師利明呪經》、《白傘蓋神呪》，不常讀《法華經》。

26 貝爾前引書，一四〇頁。

禪門風範

曙壽

還源要道

天台山國清寺師靜上座，未悟道時，四處參學遇到玄沙師備對大眾開示說：「你們各位如果終其一生都能保持如喪考妣的心態參禪，我保證你們決定會開悟的。」師乍聽蹣足向前問道：「禪師說的沒錯，但是我請問您：只如教下經典說道：不可以所知心測度如來無上知見，又怎麼講呢？」玄妙反問：「你說看看，悟道的心，是否可以想像測度得到呢？」師從此信入。

從此，居住天台，三十多年不下山，而專心用功，博讀經論，廣究三學，

操行孤立。禪寂之外，常閱龍藏。遠近欽重。當時大家都稱他爲「大靜上座」。曾經有人問師：「弟子每當夜裏靜坐，心頭總難平靜，妄念紛飛，不知道應該用什麼方法，使妄念攝伏？還請師父垂示。」師道：「如果夜間修定打坐，雜念紛飛，不妨將紛飛的心去推究紛飛之處，推究之結果，當然是找不到紛飛之起處，則紛飛之念在那裏？反究究心，則能究之心安在？又，能照之智本空，所緣之境亦寂，『寂而非寂者，蓋無能寂之人也，照而非照者，蓋無所照之境也。』如果能夠做到境智俱寂，能所皆忘，自然心慮安然。外不尋枝，內不住定，內外俱泯，只有一性怡然自得，這就是真正用功方法，所謂還源之要道也。」

以上這一段開示，提供了學禪修道者一個入手方法，可謂非常珍貴。

師因爲見到教中論及幻義，乃述一

偈問一般來參學的年輕人：「若道法皆如幻有，造諸過惡應無咎，云何所作業不忘，而藉佛慈興接誘？」時有卓號小靜上座答道：「幻人興幻幻輪圍，幻業能招幻所治，不了幻生諸幻苦，覺知如幻幻無爲。」大小二位靜上座，始終未離天台山，傳爲佳話。

方便教化

終南山惟政禪師，平原人，俗姓周。受業於本州延和寺詮證法師，得法於嵩山普寂禪師（北京神秀禪師法嗣）。既悟道乃入太乙山中潛修，參學者衆。

唐大和中，文宗皇帝登位，日常生活中最喜吃食蛤蜊。沿海官吏知其嗜好；無不想盡辦法弄得，獻上蛤蜊，日日如是，無非想獲得皇帝歡喜。皇帝天天吃蛤蜊，各種煮法美味不同，百吃不厭。有一天，御饌中的蛤蜊有一粒沒有張開，用各種辦法還是無效，帝以其怪異，即焚香禱之，不一會兒自然張開，只

見貝殼內出現觀音菩薩端嚴形相，威儀具足。遂把它貯藏在檀香盒裏，上面覆蓋美麗的錦緞，命令使者送到附近的興善寺，讓僧衆瞻禮。一面又問群臣這是何種祥瑞之兆？

群臣當中有人便說，這太乙山中有位高僧，名叫惟政，是曾經悟道的，而且，深明佛法，博學多聞，必定知道其間端倪。帝即令人召師入宮問其端詳。師既見駕，乃告皇上曰：「臣聞物無虛應，此乃啓陛下之信心耳！故契經云：應以此身得度者，即現此身而爲說法。」帝又說道：「菩薩身今已現身，不過，還未聽到說法。」

師問道：「陛下見到這個是常還是無常？信還是不信？」

帝云：「此希有之事，朕深信不已。」

師隨即道：「陛下已聞說法。」

帝龍心大悅。於是詔告天下所有寺院供奉觀音像。並留師於宮內供養。師未幾乞歸，乃詔住聖壽寺。後來，唐武

宗即位，師突然隱入終南山。有人問他爲什麼？他說：「爲了躲避仇人。」（武帝即位，於會昌五年滅佛，世稱會昌法難）師於終南山舍入滅，年八十七，收舍利四十九粒。

密在汝邊

袁州蒙山道明禪師，鄱陽人，爲陳宣帝後代。陳朝亡國以後流落民間，以其王孫曾受署，故有將軍之稱號。師年少於永昌寺出家，由於慕道心切，往黃梅依止五祖學禪，頗爲向道。然沒有解悟。當惠能於五祖處密受衣法，連夜南邁的時候，次日即震驚全寺，當時，師即率領同道數十人，一路躡跡追逐至大庾嶺。師最先見到惠能，其他人都還離得遠。惠能六祖當時只是一個居士，大家都喊他盧行者。盧行者一見師已迫來，即將衣鉢擲於磐石上，並說道：「這衣鉢乃是一種表徵，可以用力勉強爭取嗎？你要的話拿去好了！」

師遂舉手欲拿，豈知使盡全身力道，衣鉢如山不動，此時，內心頗爲躊躇

慄慄，乃道：「我爲求法而來，不是爲了衣鉢，但願行者爲我開示。」

六祖道：「既然如此，你且聽！不思善、不思惡，正在這個當兒，阿那個是你明上坐本來面目？」

師當下大悟，遍體汗流，泣拜於地，又問：「除了剛才所說的密語密意之外，還有沒有別的意旨呢？」

六祖說：「我現在同你的說就不是什麼密語，你如果將心眼回過來返照自己面目，秘密却在你自己那邊哩！」

師在此時，感慨萬千，由於六祖的點醒，自覺雖在黃梅隨衆而實未真正悟解，如今方始契入，如人飲水，冷暖自知，因此，感激之餘，願師六祖。六祖並未答應，只希望師今後善自護持，同師黃梅。

師既回，遂獨往廬山布水台，過了三年，後始往袁州蒙山，大倡玄化。原先名喚慧明，以避師上字，故名道明。凡來參學的弟子，師一律遣送嶺南去參禮六祖。

臨終

教示 (三)

何世亮

九、無常經的教示

佛說無常經提到死亡之無常，大致有如下的看法：

生者皆歸死	容顏盡變衰
強力病所侵	無能免斯者
假使妙高山	劫盡皆壞散
大海深無底	亦復皆枯竭
大地及日月	時至皆歸盡

未曾有一事	不被無常吞
上至非想處	下至轉輪王
七寶鎮隨身	千子常圍繞
如其壽命盡	須臾不暫停
還漂死海中	隨緣受衆苦
循環三界內	猶如汲井輪
亦如蠶作繭	吐絲還自纏
無上諸世尊	獨覺聲聞衆
尚捨無常身	何況於凡夫
父母及妻子	兄弟并眷屬
目觀生死隔	云何不愁歎
是故勸諸人	諦聽眞實法
共捨無常處	常行不死門
佛法如甘露	除熱得清涼
一心應善聽	能滅諸煩惱

所以當我們學佛的人，遇到親人朋友身心痛苦，即將命終的時候，我們應當升起慈悲，教導他們將澡浴乾淨，換穿新淨衣服，安祥靜坐，保持正念，假如病人無力坐著，則請他躺下，面向西

方，在病人的面前，擺設一個佛壇，燃燈燒香，使病人能夠看到佛像，生出莊嚴法喜的心，然後告訴病人說：「三界難居，六道輪迴痛苦，所以應歸依佛及菩提，發願生於十方諸佛刹土，與菩薩居住，可得安樂。」

然後問病人說：「你喜歡生到那一個佛土？」病人或許會回答：「我喜歡生到某某佛土。」通常佛國淨土有許多種，如阿彌陀佛西方淨土、藥師佛東方淨土、彌勒淨土、華嚴淨土……等，我們可以就西方淨土的景象加以解說，如無量壽經及十六觀經所描述的，讓病人能專心諦觀，樂生佛土。

再來，就教導病人祈請諸佛菩薩：「稽首如來應正等覺，并諸菩薩摩訶薩，願慈哀愍我，拔濟饑益，今奉請爲滅衆罪，復將弟子隨佛菩薩，生佛國土。」然後請病人默念佛號，聲聲不絕，當病人的意識漸漸模糊的時候，就可以見

到化佛及菩薩衆來迎接，臨終人會感到歡喜，身心不再痛苦，好像進入禪定一樣，很快就會結束生命，而往生佛國淨土，不至於墮入三惡道中。

四周圍的親友可以幫其助念佛號，讓臨終者能在道友們的祝福之中離開世間，亡者往生之後，親友子女們不應哀傷啼哭，可請比丘僧說法，或念經回向，使往生者消除業障，覺悟菩提。另外可持誦大悲咒二十一次，將大悲咒水遍灑在臨終者的遺體，或唸誦往生咒於黃沙上，然後散撒在亡者的身上，可以增進無量的功德。

總之，無常經的教示，乃是綜合了原始佛法的心要，融合了淨土法門的他力信仰，又參入了密咒的神秘感應力，更能為廣大的社會大眾所接受。

十、弘一大師的教示

學佛的人罹患重病的時候，就應該精進唸佛，將一切家事及自身，悉皆放下，一心求生西方，能如是者，假如年

壽已盡，就決定可以往生西方，假如壽命未盡，疾病反能迅速痊癒，這是因為心情放鬆的緣故，所以能滅除宿世的業障。

假如因為疾病而感到痛苦，也不要心慌恐懼，這也許是宿世的業障，剛好現在必須承受，以了結一段宿債，免得將來墮入惡道，帶來更大的痛苦，此時也可以請來善知識為之說法，或盡力安慰，舉出病人在這一世中所作的善事，一一詳言而讚歎之，使病人能夠產生法喜之心，自知命終之後，必能承斯善業而往生西方。

遺囑應該在自身健康的時候就寫好，臨終之際不要再提起遺囑之事，也不要閒談雜話，以免牽動感情，貪戀世間。或坐或臥，皆可隨意，若自覺氣力衰弱，儘可臥床，任其自然，不可勉強，大眾助念佛時，不要引磬或敲木魚，因為病人精神衰弱，深怕刺激，所以只要以音聲助念即可。

臨命終時，為人生之最後，若平時未將往生資糧準備充份，到時必致手忙腳亂，多生惡業一齊現前，所以吾人不能只依賴他人的助念，應該在平日就得精進修持，廣結善業，乃可臨終自在。

十一、維摩詰經的教示

當文殊師利菩薩問維摩詰居士說：「菩薩之何慰喻有疾菩薩？」也就是說，學佛的菩薩如何安慰開曉正在生病的菩薩。

維摩詰說：「說身無常，不說厭離於身，說身有苦，不說樂於涅槃，說身無我，而說法教導衆生，說身空寂，不說畢竟寂滅，說悔先罪，而不說入於過去，以己之疾，愍於彼疾，當識宿世無數劫苦，當念饒益一切衆生，憶所修福，念於淨命，勿生憂惱，常起精進，當作醫王，療治衆病，菩薩應如是慰喻有疾菩薩，令其歡喜。」

維摩詰經與原始佛法及淨土信仰稍有不同的地方，在於其能正視人生，而

不採取出離的政策，所以說，雖然此身無常苦空無我，但是我們也不應該厭離它，更應該好好應用這個身體的能力來幫助衆生，利益衆生，教育衆生。

當菩薩遇到病苦的時候，反而更能體會出來衆生的痛苦，因此就能發出大悲心，努力精進佛法，修行一切善業，來幫助衆生解除困苦，所以說，疾病也是一種啓示，使菩薩更加深自己的智慧及慈悲。從這個觀點看來，菩薩生病的時候，更應該感到高興才對。

從另一方面看來，「大悲心」可以將自己的生命與衆生的生命聯結在一起，所以當自己的生命在消逝的時候，並不會感到難過，反而覺得自己的生命從大衆的生命中延續下去，也就等於具有了無限的生命。

那麼有疾菩薩應當如何調整自心呢？維摩詰又說：「何謂病本，謂有攀緣，從有攀緣，則我病生，何所攀緣，謂之三界，云何斷攀緣，以無所得，若無

所得，則無攀緣，何謂無所得，謂離二見，何謂二見，謂內見外見，是無所得。」

這就是說，我們之所以會產生疾病，由於是我們妄想貪著於欲界、色界、無色界，所以會造成痛苦，其實三界本來就是空無所有，我們在這個世界上所擁有的家庭、財物及身體，也不是自己的，假如我們能了解「無所得」的道理，那麼也將「無所失」，自心就能保持自由自在，當下解脫。

維摩詰又說：「彼有疾菩薩，應如是觀諸法，觀身無常苦空無我，是名爲慧，雖身有疾，常在生死饒益一切，而不厭倦，是名方便，又復觀身，身不離病，病不離身，是病是身，非有非無，是名爲慧，設身有疾，而不永滅，是名方便。」

總而言之，維摩詰的本身（法身）已經完全超越生老病死的束縛，他之以示現身體的疾病，只是一種救度衆生

的方便法，所以他來到這個世間，如同遊戲神通一般，自由自在，無所掛礙，不即不離，此即是佛法「不二法門」的完美境界。

十二、結論

不過，話說回來，維摩詰的境界實非我等凡夫所可企及，我們只能在思想上憧憬一個理想而已，假如立論過高，紙上談兵，就難免不切實際，有一天突然遇到病苦或臨終來到時，往往會自亂手脚，顛倒夢想全然現前，臨時抱佛脚，就來不及了。

所以我們學佛的人，平時還是要精進修持戒定慧三學，並仰仗佛力的幫助及護佑，把念佛的功夫透徹到三昧的境界，那麼我們在臨終的時候，才能作得了主，萬一習氣未盡，至少也能爲美好的下一世做好準備，是吧！

台灣天台教掠影

雲庵

前言

從外相觀察台灣佛教與其生態，是熱熱鬧鬧沸騰在通都與山野。若稍扣其實際，多屬外燦炫光，浮腫與虛胖。或在佛教人與地上，做些與佛教了不相干事。常被佛教學者垢病的佛教宗派，也是名同義異，事實上是不存在。有的，是些人事人爲圈圈團體，多是有組織能力的個人事業發展而成。絕對不是佛教由經論爲特色的宗派，在此認知下，侈談天台教也是患有眼盲與自我膨脹。爲了紀念恩師慧公上人入滅廿五周年紀念，藉此尋找台灣天台教的蛛絲馬跡。

人能宏道，非道弘人，故先從寥若晨星的天台大德談起。人的生命色身總是短促，所以能延長生命，法寶是賴。繼人物後，將孤知寡聞有關天台著述檢拾列舉一二。至於天台道場，似不存在於台灣，若從嚴謹的態度，甚至這個世間古

今就不曾出現過天台道場，包括國清寺乃至高明寺。姑且從寬從標名，不談實質。

壹、緇素大德

一、斌宗老法師

(一) 信行

民前一年降生於彰化鹿港，自幼聰穎，十四歲因購得三世因果經，讀之，即悟世間無常，乃發出家學佛，救度衆生之宏願。是年即赴獅頭山禮開雲禪師出家。十七歲，結茅廬於台中市郊汴峰，精研法華、楞嚴。二十三歲，發心渡海赴大陸求戒，兼遊諸山名利，參訪名師大德，再至天童寺受具足戒。後至寧波觀宗講寺學天台教義，再入天台山，研究四教儀、法華經及天台教觀。

廿九歲，因抗戰事急，歸返台灣，到處弘揚佛法，大都以天台教規而宣揚。民國三十二年創建法源寺於新竹古奇峰，後於法源寺內成立「佛學高級研究班」與「南天台佛學研究所」。三十八年政府遷台，曾多方收容來台僧青年，並極鼓勵台籍信徒們，多去聽大陸諸法師說法。四十五年春，創建法濟寺於碧潭涵碧峰上。

四十七年二月十九日，示寂於台北弘法院。

(二) 法行

二十八年返台，應請到各處弘法，至龍虎庵講《地藏經》、《首開台灣僧侶研究經典之風氣》。三十二年，赴大溪齋明寺講《般若心經》。

著有《般若心經要釋》、《佛說阿彌陀經要釋》、《楞嚴經義燈》、《我人生死之由來》、《雲水詩草》等，由其弟子慧嶽輯成《斌宗法師遺集》。

二、慧嶽老法師

(一) 信行

台北縣人，民國二十九年依止斌宗老法師出家，斌宗法師示寂後，繼主法濟寺。民國五十年赴日本立正大學就讀，五十六年修畢博士課程。返台後，創辦中國內學院、止觀實踐堂、法濟寺住持，及南傳漢譯大藏經編審。

(二) 法行

老法師受過高等教育，又出自天台門下，故以弘揚佛法並以光大天台宗為弘願，著有《智顗》、《天台教學史》、《知禮》等書，及諸多篇章論文，如：天台大師的三諦三觀思想、天台大師的四種十二因緣觀、天台思想的淵源、天台教學的世界觀、天台教學的特色、南嶽慧思大師的緣起思想觀等。除撰述之外，並致力於佛典的翻譯，譯有《華嚴教學之研究》、《華嚴思想史》、《佛教與儒家倫理》、《天台思想》。其所主持中華佛教文獻編撰社，不斷地將古典天台章疏從新整理標點，目前已看到出版的有《小止觀》、《法界次第初門》、《釋禪波羅蜜》、《摩訶止觀輔行傳弘決》、《法華玄義釋籤》、《法華文句記》等，對天台的弘揚，有了很廣泛影響。

三、會性老法師

(一) 信行

十七歲住到獅頭山元光寺，真正對佛法有強烈的學習心，是在十九歲。山上有位妙清老法師，曾經到過大陸觀宗學社學天台教，後又到普陀山閉關三年，回台後住在元光寺。因其帶回很多木板書，每年六月就幫忙他晒書，由晒書因緣，看了很多小冊子，啟發了對佛法的興趣。過了兩年，妙清

老法師圓寂，從其處得了一些木板書。會老二十歲於元光寺出家。二十五歲任元光寺住持，亦在此年到白河大仙寺受戒，第二年台灣沒有傳戒，第三年元光寺大殿改建完成，受白聖長老鼓勵，舉辦傳戒法會。二十九歲爲退居老和尚。一生閉關二次，第一次自三十一歲到三十五歲，約三年半多。第二次在民國五十二年，時間較短，此年農曆七月底因爲其師祖如定老和尚生病即將圓寂，令其出關，料理師祖後事。

真正體悟學天台教是在二十歲時，聽斌宗老法師在山上講地藏經開始，斌老講地藏經，會老當侍者，並翻譯成客家話，致使發對教理學習興趣，是受這個影響。同年在新竹聽斌老講楞嚴經第一卷。第二年獅頭山又請他講阿彌陀經（以五重玄義發揮），會性老法師覆講，斌宗老法師也會去旁聽，有錯誤或不妥當處，趁去當侍者時間，即時被指明糾正，受益甚大。就在聽這三部經後，對於天台教義打下了深厚基礎。再加上自己下功夫不斷研究，對傳統台教，今日台灣無第二人。後雖亦曾追隨慈航老法師學唯識，但真正能夠講經弘法方面，若尋根是從斌宗老法師處得來。現任屏東普門講堂住持。

（二）法行

民國五十四年，高雄壽山寺佛學院開辦，開始於佛學院

授課，繼又執教於佛光山東方佛教學院、屏東東山佛學院等各佛學院。南北各地亦經常講經弘法，長期在台中佛教蓮社弘法，例如講過全部妙法蓮華經玄義。佛教有史以來，并不多見，爲李炳南老居士最爲推崇之高僧。現今在屏東萬巒鄉普門講堂，每星期日上午講華嚴經。

編著皇皇巨構，確信可傳之永久的《大藏會閱》（分經律論三藏解說佛典內容，廣集自東漢至民國之佛典及中國高僧大德之著述）、又著有《無量壽經五譯節本講錄》、《讀印光大師文鈔記》、《佛說阿彌陀經講錄》、《藏頭文集》等。另有小止觀講座，妙法蓮華經講座、楞嚴經講座等錄音帶多種流通。

四、顯明老法師

（一）信行

遼寧錦西人，十二歲出家，親近倓虛、如光二位大師。十五歲在營口楞嚴寺受具足戒。此後到寧波觀宗講寺親近諦閑、寶靜、如光等諸位法師，專攻天台教學九年，畢業於觀宗寺弘法社。曾任觀宗講寺弘法研究社及香港弘法精舍輔講、主講，廣西佛教會副會長。

抗日期間，徵得太虛大師等認可，脫去緇服，慷慨軍伍，遠赴印度、緬甸工作。來台後尚服務於黨務。六十歲退休

後，重披緇衣。又開始其弘法生涯。曾任美國莊嚴寺、大覺寺、台灣台中北屯中天寺等道場住持。現任美國莊嚴寺、台灣台中中天寺二處導師。

(二) 法行

六十歲再度出家後，弘法於港台佛教界，先後於汐止慈航學院等處擔任教席，並出任香港菩提佛學院院長。著有《顯明大師法集》行世，內容包括四教儀要解、般若心經講記、妙法蓮華經玄題簡述、妙法蓮華經解。摩訶止觀述記補述。並有小止觀等錄音帶流通。

五、曉雲老法師

(一) 信行

廣東南海人，雖喜文辭，嗜丹青，享譽於藝術界，洎接觸佛學，民國三十七年到印度，遍參佛跡。民國四十四年至四十七年曾環行歐、亞、美二十餘國，並受邀講禪宗與中國藝術等。回香港後，依倭虛大師出家。之後創辦佛教文化藝術協會，悉心推展佛教文化事業。五十六年應華岡中國文化大學之聘回國任教，授佛教哲學、佛教藝術課程，創立佛教文化研究所，並兼任所長。另創立蓮華學佛園、華梵佛學研究所、華梵大學。又創立清涼藝展十餘屆、舉辦天台學會等

。曾應邀出席世界佛教藝術專家會議、二十八屆東方學者會議等。

(二) 法行

自出家以來，全心致力於佛教教育與文化為標的，唱導園林教育、覺的教育等，除創立佛學院、佛教大學培養佛教人材，於文化方面，創立原泉出版社、原泉雜誌。並著有禪林教化對現代教育之啓示、佛教園林思想、印度藝術、覺之教育、天台宗論文集等書。

六、法藏法師

(一) 信行（待補）

(二) 法行

曾於台中縣護國清涼寺辦過淨土專宗學院、現任南普陀學院當教務主任，該學院宗旨教演天台，行修淨土。又曾在佛衛電視台講天台學入門等。

貳、著譯

一、演培老法師

出身觀宗學社，譯有《天台性具思想論》一書。及著中國天台宗的背景、智顗以後的天台教學、天台宗的圓融論理、

天台的真實論、天台先驅列祖的實相論、知禮的實相論、山外派的實相論、天台智顗的一念三千論、天台唯心說的探討、性具思想的開展與批判、天台與緣起論諸宗的相互抉擇諸篇。

二、牟宗三氏

主要著作有《智的直覺與中國哲學》、《才性與玄學》、《心體與性體》、《才性與玄理》、《佛性與般若》、《認識心之批判》、《現象與物象自身》等書。及金光明玄義論無住本、維摩經玄義、玄疏論無住本、法華經文句論無住本、天台宗之文獻、天台宗之衰微與中興、天台宗之判教等諸多篇章。其中《佛性與般若》一書，是一部對南北朝隋唐一期大乘佛學之一總消化的綜合論著，主要以中國大乘佛學之理論以及理論之發展作深入研討。並對天台圓教教理深入剖析而加以肯定。

三、李世傑居士

著有天台宗的成立史要、唐代天台宗的發展史要、宋代天台教理史、元明清之天台教學、藉益大師的天台教學、天台要義、天台哲學的概要、天台哲學的原理、一念三千的世界觀等篇章。

四、蘇榮焜居士

譯有《天台學》（日人安藤俊雄著）、《法華玄義譯註》及發表於各期刊之天台論文二十餘篇。

五、陳英善學者

著有《華嚴清靜心之研究》、《從「心」論中國哲學基本型態之開展》、《天台緣起中道實相論》、《天台禪觀》、《理體論與心性說藕益大師思想之研究》、《天台性具思想》、《從觀心評山家山外之論爭》、《孤山智圓的理具唯心思想及其對知禮之反抗》、正在研究者有《華嚴法界緣起論》、《天台智者的戒學》。

參、流通

一、由慧嶽老法師主持的中華佛教文獻編撰社，重新標點天台教各書，供獻最大。

二、湛然寺撿拾木板古籍天台章疏，隨得隨印，并無力從新整理，聊備一格，微不足道。有降低法寶尊敬之過。

肆、道場

一、台南市南天台般若精舍

二、台北縣法濟寺

（下轉接第81頁下）

恚怒等，即畜生身。緣諂曲名聞，即餓鬼身。緣嫉妒諍競，即修羅身。緣五戒，防五惡，即人身。緣十善，防十惡，緣禪定，防散亂，即天身。緣無常苦空，空無相願，即二乘身。緣慈悲六度，即菩薩身。緣眞如實相，即佛身。登難墜易，多緣諸惡身故，故知諸身，皆由心造。譬如大地一，能生種種芽。

能觀之觀一若觀五受陰，洞達空無所有，從心所生，一切諸身，皆空無所有。如翻大地草木傾盡，故言即空。

若即空者，永沈灰寂，尙不能於一空心，能起一身。云何能得游戲五道，以現其身。不得應以佛身得度者，爲現佛身。應以三乘四衆，天龍八部，種種身得度者，皆悉示現，同其事業，爲此失故，故言即假，同六道身。

如此觀身，墜在二邊，非善觀身。善觀身者，大經云：不得身八尺之形地。不得身相五胞胎形也。不得身因飲食將養也，不得身果酬五戒也，不得身聚陰入界也，不得身一假實成身，不得身二四大成身也，不得身此已一身也，不得身彼彼遺體也，不得身識念念無常也，不得身等身中空也，六道皆等有身也，不得身修依身能修法也，不得修者，即行人也亦不得身，如身相如，乃至身修如，修者如，亦不得身性身相性，乃至身修性，修者性畢竟清淨。爲此義故，故言即中。

對三法——言即中者，即是法身。即空者即是報身，即假者即是應身。是名觀心三身金光明。（頁81）

又依妙玄：

三軌名異，義即三身。故普賢觀云：佛三種身，從方等生。法界性論云：水銀和眞金，能塗諸色像，功德和法身，處處應現住。若此三身，不縱不橫妙，決了三身，入法身妙，歷七位妙云云。（頁40）

今所用。

若復圓論三身，皆實，皆虛，皆亦實亦虛，皆非實非虛。當約三身並作四句如別記云云。

問：三字譬三身，亦得譬一身、二身、四身、無身不？

答：佛赴緣以三字名經，義家作三身解釋，若得意者，作四三二一無義，亦復何咎。下經中悉有其文。若作四身者，新本云：釋迦牟尼能種種示現，此則開出應化，是爲四身。若作三身者，即有三身分別品，專論其義。若作二身者，佛眞法身，猶若虛空，應物現形，如水中月。若作一身者，新本云：一切諸佛，以眞法爲身。若作無身者，如來行處，淨若虛空，而復游入善寂大城。虛空中則無一二之數，此是無身之文。

問：若爾，云何以金光明譬四身、二身、一身、無身耶？

答：若以義名譬，盈縮由義爾。若譬四身者，取光明之上，有煜燿之燄。文云：金光明晃曜。此是譬四身之文。若譬三身如即所用。若譬二身，金是正體，光明只是功用，以此爲譬。若譬一身，但舉於金，以爲正譬。光明既是枝末，非正所論，若譬無身者，至寶以無貪爲金。楊震四知，亦以無貪爲金。（頁45。）

又依妙玄料簡三身：（頁39。）

若新金光明云：依於法身，得有報身，依於報身，得有應身，此即如前所明，依於境妙得有智妙，依於智妙得有行妙。彼文云：「佛眞法身，猶如虛空，應物現形，如水中月」。報身即天月。

此文云：「佛自住大乘」，即是實相之身，猶如虛空。「定慧力莊嚴」，慧如天月，定如水月。又云：「唯佛與佛乃能究盡諸法實相」，即是法身。「我所得智慧，微妙最第一」，即是報身。「名稱普聞」，即是應身。又非生現生等，是應身也。或示己身，即法身報身。或示他身即報身。我以相嚴身，光明照十方，爲說實相印，實相印即法身，照十方即應身，相嚴身即報身。又「深達罪福相，徧照於十方」，即報身。「微妙淨法身」，即法身。「具相三十二」，即應身。（頁39。）

月註：《合部金光明經》大正16冊頁359卷一〈三身分別品〉頁362下眞諦譯。

三觀心：依光明玄（頁81）

諦觀一念心，即空即假即中，即是三身。

所觀境——華嚴云：心如工畫師，造種種五陰。若心緣破戒事，即地獄身。緣無慚愧，憍慢

設 釋 三 身

三五

一 釋 名：依 光 明 玄

法、報、應是爲三，三種法聚故名身。

P＝理法聚名法身。始從初心，顯出正理，乃至究竟，理聚方圓。

Q＝智法聚名報身。始從初心，終至究竟，顯理之智，智聚方圓。

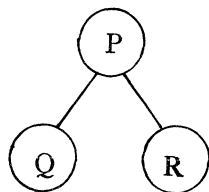
R＝功德法聚名應身。始從初心，終至究竟，功德之聚方圓。（頁23）

又依妙玄：

P＝眞性軌即法身。

Q＝觀照即報身。

R＝資成即應身。（頁39）



二 料 簡：依 光 明 玄（頁45）

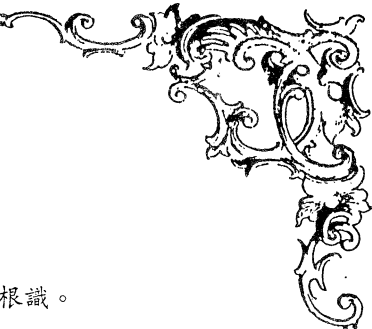
（一）藏通：若取樹王下佛爲眞身。神通變化，猿猴鹿馬爲應身。不明三身者，此小乘析法意爾。若取即事而眞爲眞身，化用爲應身，不明三身者，此體法中意爾。

問：若爾，樹王下文六既非佛，復非鹿馬，爲是何身？

答：一往應同人像，此屬應身。又一解例，如大乘心中智，合理爲法身。今亦如是，體是人像，即是眞空，此屬眞身。

（二）別教：若依眞諦師云：法身眞實，二身不眞實，此則三身體相各異，乃是別教中一途，非今所用。

（三）圓教：若言三身皆眞實，至理是法身，契理之智是報身，起用是應身。應身是實佛所化，皆實不虛。大經云：不淨觀亦實亦虛。非實不淨，作不淨想是爲虛。能破貪心是爲實。應身例爾，非本體故虛，能利益故實。今取實邊，不取虛邊，故言三身皆實，是



憶持者是根識，遍及金瓶、銀瓶等是瓶之總相，而非根識。

倘若承許「總、別」相是憶持作用，則設立量：憶持金瓶、銀瓶之根識法者，應憶念瓶之總相，如何總憶持瓶之總相，以其承許總、別相是同一實物故。（對曰：承許。反曰：法者同上），應是俱分別識，以其是憶持總相之心識故。應轉成根識或俱分別識性，因為「憶持總相」之識性故。事實上彼未必俱分別識，若是分別識，則是憶持總義之心識故。憶持總類之意識，不稱為分別識。

總相分為總義、總類、總聚三支。西藏前期因明學者主張：憶持總類之意識，非分別識，而憶持總義之心識，謂分別識之說法。如是立宗：現時之根識法者，自宗主張：憶念總類且轉成俱分別識，應無過失，因為彼非憶念總義之故。此說法不應理。

自宗主張：憶持總類之根識法者，應是俱分別識，彼是憶持總義之故，遍相成立，以其是不含攝於總義之故總類。

卯三、相違同一實物之過

諸相違當同一物。

白、青等顏色諸相異，和明暗等諸相違性，亦當成同一實物，若欲許之，則承許青色亦是白色之過、昏暗亦是明相之過、總相亦是別相之過，皆成顛倒錯亂。

子二、破斥諸多總相與諸多別相為同體之說 有二



倘若樹之總相與松樹等之別相，是同一實物，若如是承許「總、別相」，則「手、腳」等遍及四肢故，承許具有支體之同一實物，如何破斥？應不能破斥，因為彼此原因相似故。倘若非同一實物，則能破斥具有支之實物。任何諸多別相，遍充於非同一體。譬如容器相異之棗核，承許具有支之實物具有諸多別相，謂以應成派之理論，破斥具有支之實物之說。因此亦能破斥「總、別相同一體」之主張。

有一說法：總、別相形成具有支之實物。若如是，不能破除外道所謂「具有支實物」，彼說法具有過失。喻如：若手肢搖動，豈全身皆搖動？只因搖動之手與全身同一實物故。上述是數論師之主張，西藏前期因明學者，亦是相似之主張。

卯二、根識具分別之過

根亦俱分別之過。

於一實物無「現見」、「不現見」二分法，若現見別相、亦現見總相之根識，當成俱分別識；若認定總義是分別識，則非認定總類，欲許不含攝於總義之總類。譬如承許非水之海，暢飲惡劣導師之毒汁，瘋狂而胡言亂語。

若「總、別」相是同一實物，那麼！根識法者，應俱有分別識，以其是憶持總相之識故，亦是認取諸別相之識故，因為承許「總、別一體」之故。憶持別相是根識，諸別相是差別。外道們於「總、別」二相，成立實存體性，務須由實義中理解。如金瓶、銀瓶各個是差別，而各個瓶之

詳析總別相（五）

明性

倘若非如是，諸多支分是相異之生滅相，彼（支分）生滅者，雖是與具有支者同一體，然而不需謂所有支分生滅同時之說法。譬如：手、腳等謂具有支者之身體是同一實體，然而手、腳等互相觀待，非同一體。若謂：彼（手、腳）二者，生滅體性，不需要具同一體之說法。如是於一實物，存在「生、不生」二者、「滅、不滅」二者，變成相違。云何相違？於同一實物，無「生、不生」、「滅、不滅」之故。同一實物於生、滅同體，除了是同一實物外，非其餘。若是相異體，亦於「生、滅」區別是同體或相異體。若是同一實物，則無「生、不生」二支，因為有二支是相違。

寅三、破斥濫用過有三

卯一、不剋除有支之過

總別相若同一物，有支亦如何破斥？

如是頭與手、足等周遍一切肢體，如何破斥有支存在同一實物？任何與諸多相關係屬，彼非同一實物，如容器相異之核棗，雖然有支之實物亦與諸多支分相屬之謂而剔除之。若謂自相續（有支）剔除具諸多（支）性，是同一體過失。於總相亦與彼自相續具諸多性類同？復次，若手搖動則應整個身體搖動？以其與手搖動同一實物故，支分亦如是存在同體，若有支無存在同體，支分與有支應非同一實物，如是掩蓋與否，掀起與否等，如何破除之理論，總類滅除同體亦類同。

八十七年三月份會務報導

(會訊第208期)

捐款芳名錄

(總計 陸萬陸仟伍佰元整)

叁仟元：王中孚 陳吳末

貳仟元：安定鄉同學會

壹仟伍佰元：許鏡子 廣緣素食

壹仟貳佰元：杜淑敏

壹仟元：李雪梨 李林卿烟 廖來嬌 侯漢洲

吳福成 陳政宏 陳政維 陳怡青

陳榮璧 陳楊秀鸞 陳文宗 陳素進

陸佰元：莊寶治 顏美珍 方偉綸 董水治

黃大根 黃柳英

伍佰元：尤福祥 修欣打字行 王葵秋月

王昭仁 王弼昭 王芳珍 林麗樹 蔡永輝 吳日鏡

顏高龍 顏高盛 許瑞盼 許志鋒 曾雀清 曾明義

柯錦燕 江柏興 陳大文 陳秀月 陳俊弘 陳廖恨

陳建彰

肆佰元：李幸芬 陳俐名

叁佰元：王巧英 王玉治 林和玉 蔡德坤 鄭海英 鄭海蓮

張生受 郭春瑾 吳美樺 楊淑敏 石大德 石宛玉

石富元 石馨文 石修誠 韓聲瑞 鄭寶燕 施韻芬

陳聖道 蘇美金

貳佰伍拾元：李耀斌 李奇蓓 李文哲 廖粹華

貳佰元：邱郁潔 孫施麗貞 蕭志哲 蕭伊欣 蕭伊慧 靜慧

李錦菊 李海水 李春生 李朝福 李幸珍 李宗龍

林美辰 林玉蘭 蔡錦雀 蔡佳洛 蔡永潭 蔡耿偉

蔡順吉 蔡漸 鄭忠 鄭人豪 郭建志 郭銘源

郭杜鸞梅 郭秋燕 郭秋蘭 郭俊良 郭庭伶 侯明秀

侯坤隆 侯坤成 侯梅雪 侯燦榮 侯梅雲 侯榮洲

侯佳宏 侯鈴朱 吳春梅 楊懷本 楊文信 楊怡萍

伍拾元：史梅菁 蔡春招

貳佰元：楊怡立 楊雅琇 楊老德 楊炳輝 楊鄭秋香 楊鵬瀚

杜張杏元 杜宗翰 莊苑馨 徐秀鳳 劉翠芬 顏玉龍

許博程 許素月 許祺鳳 洪清元 洪登彥 洪登儀

洪登嫻 韓麗玲 黃亮中 黃鈺惠 黃怡錦 黃素枝

蘇文傑 高春仙

壹佰元：聶素芬 慈琴 慈蘇 會禎 趙致蘭 趙志昱

王肅瓊 王芳章 王灼堯 王阿季 王佳琪 王文琳

王黃素梅 林桂香 林聖偉 林益誠 林珍瑜 林益精

林陳鳳珠 林傳曉 林郭阿柳 林志峰 鄭棋安 張漢宜

張達維 張蓓玲 張凱閣 郭松山 郭俊麟 郭輝龍

郭俊祥 郭王秀 郭庭伊 侯迪元 侯文秀 侯慈萍

楊玉桂 徐國貞 梁田雪銀 劉娟美 顏愛娥 葉忠璋

羅競生 黃美月 黃怡禎 黃郁儒 黃怡瑄 陳展宏

陳奕霖 陳金錫 陳寶蓮 陳寶秀 陳山鉄 陳王格

陳樹剛 陳惠玲 陳建成 陳名傳 陳秋君 陳昭顯

陳昭璇 黃陳秀鸞

87年12月份收支明細表

收	上月結存	\$ 32,187	40
	本月收入	\$ 66,500	00
入	收入總計	\$ 98,687	40
支	教育文化支出		
	福田雜誌第150期印刷費用	13,800	00
	福田雜誌郵寄費用	3,349	50
	劃撥代金手續費	115	00
	供僧醫藥費(他寺)	6,000	00
	贊助口足畫藝公司	2,000	00
	濟助支出		
	洪樺燧	2,000	00
	洪樺金	2,000	00
	蔡歐良	2,000	00
	吳蔡茂	2,000	00
	蔡吳耀	5,000	00
	沈韋曉	5,000	00
	楊嘉敏	5,000	00
	田敏	5,000	00
出	支出總計	\$ 65,264	50
	本月合計	\$ 33,422	90
	收支比較	98.1 %	

會長：顏高龍
副會長：鄭海娥
孫申娥

會功德福田寺然湛



12月份救濟事蹟

1. 蔡茂夫先生：住嘉義縣布袋鎮虎尾寮三七四號，五十八歲。因長期臥病在牀，家中生計皆依其妻負責。三個兒子經濟情況不佳，又各有家庭須照顧，對父親之病情並不太關心，其么兒前幾年出車禍，無法工作，也皆靠母親工作。此次，案主住進加護病房，因擔心醫療費無法負擔，曾要求不再繼續醫療，故本會予以協助醫療費用伍仟元整。

2. 吳耀德先生：住南縣七股鄉頂山村頂山四十一號，十九歲。經診斷為腸癌，已進行手術切除，並裝置人工肛門。案主家為單親家庭，其祖父、父親皆因腸癌去世，由案母自小撫育三名子女及照顧中風、骨折不良於行之祖母，雖有津貼，但近二年為照顧案祖母，只能從事家庭代工維生。由於案主為主要生計維持者，此次住院，便造成收入中斷及負擔，本會予以協助生活費用伍仟元整。

3. 沈韋丞弟弟：住南縣歸仁鄉中正南路二段一七二號，四歲。於八十五年出現走路不穩，容易倦怠，經診斷為感冒，但因症狀持續過久，輾轉診治至今，為血液發現異常。其父之前曾創業多次，但皆不了了之，前後負債達四百萬元左右，每月須繳近三萬元之利息。現今則於台南監獄附近烹煮食物維生，但要負擔利息較顯吃力，故本會協助醫療費用伍仟元整。

4. 謝曉菁小姐：住南市都安路五段一八四巷八十八號，十七歲。於國三開始出現幻聽及睡眠不規則等症狀，曾陸續於多家醫院就診，但四個月前又開始出現症狀，而於本月入院治療。案父母已離異，家中經濟靠母親從事作業員工作為主，而案姊因有輕度智障，只能從事簡單之工作及自我照顧。因難以負擔醫療費用，故本會協助醫療費用伍仟元整。

5. 楊嘉豪小弟弟：住台南縣佳里鎮建南里二十九一一四號，二歲。於八十六年十月診斷罹患了神經母細胞瘤，本次住院，是因不明原因之發燒，經骨髓穿刺，發現大量之癌細胞，證實復發，經評估存活率低於10%。由於案父母每月收入約可維持家計及給付祖母房屋之房貸，而案主罹病後，案母即辭去工作，在家照顧患者，所以家中經濟陷入困境，本會予以協助住院醫療費用伍仟元整。

6. 田敏碩先生：住南縣山上鄉南洲村南洲三一八號之二，三十一歲。案主酗酒十多年，患有酒精中毒，器質性精神病，因失業長達八年多，經濟全賴妻子獨立養育孩子。因一年前，案主暴力行為，今夫妻分居，其妻租屋從事安養中心看護工，扶養孩子，收支平衡，無力再支付醫療費，本會予以協助醫療費用伍仟元整。

7. 本月固戶幫助戶：洪權燾先生、洪權煜先生、蔡金李女士、歐良謀女士、吳蔡怨女士，以上各貳仟元整。



佛隴 茶花

• 贈 閱 •

■ 中華民國八十八年一月十五日出版
佛曆三〇二六

■ 發行人：聖 禾

■ 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省誌字第991號

■ 中華郵政南台字第267號執照登記為雜誌類交寄