

福
田



卍 佛教月誌 卍

- ❖ 苗栗法雲寺三壇大戒期間變更，出家戒正授改在四月十八日舉行，在家戒正授改在五月四日上午舉行。
- ❖ 中國佛教會定國曆4月8日，假彰化縣立體育館，舉辦佛誕慶祝大典活動。
- ❖ 靈巖山寺台中市念佛堂，4月22日至7月30日，舉行念佛共修，及誦戒等活動。
- ❖ 中壢圓光佛學研究所，4月9日舉行認識圓光座談會。7月2日招生筆試與口試。
- ❖ 台北市法光佛教文化研究所，4月22日，舉行「宗教學者論壇」，以《僧侶與哲學家》一書為討論主題。
- ❖ 台北市草擬「宗教組織輔導自治條例」，「要對宗教組織的財務上緊箍咒。」
- ❖ 新竹縣鳳山寺，10月1日起，傳授三壇大戒。
- ❖ 佛陀照明會與基督教靈協會，3月4日舉行家庭與宗教研討會。
- ❖ 由佛教史學者藍吉富主編的《印順、呂澂佛學辭典》，即將問世，享福讀者。
- ❖ 由伽耶山基金會、南華大學出版社主辦，香光尼衆佛學院圖書館承辦的佛教出版座談會，3月10日下午在伽耶山印儀學院舉行。主題為「邁向廿一世紀佛教出版」。由諸多學者以不同領域談佛教出版理念、編輯方向、和流通方式等。

本期目錄

封面：古銅（鑲琺瑯）念珠

- 1 ● 佛教月誌
 - 2 ● 法鼓山與慈濟功德會法務交流
是消除佛教山頭主義的開端……………明了
 - 5 ● 南北朝隋唐之佛學
 - 6 ● 山中市中……………三五
 - 8 ● 西夏文佛母孔雀明王經考釋序
 - 9 ● 禪的實踐與淨土信仰——
天台思想史第四章……………安藤俊雄著
依 觀譯
 - 14 ● 日據時代臺灣臨濟宗新興道場的
加盟與疏離問題(一)……………江燦騰
 - 20 ● 目連尊者的故事(一)……………何世亮
 - 24 ● 禪海點滴……………覺蓮
 - 26 ● 《舍利弗阿毘曇論》
八禪品V爲主的修定準備工夫(一)……………心寂
 - 33 ● 八十九年三月份會務報告
- 封底：佛隴

法鼓山與慈濟功德會法務交流

是消除佛教山頭主義的開端

明了

二月二十二日法鼓山聖嚴法師率領弟子及法鼓山各單位一級主管等十二人前往花蓮慈濟功德會靜思精舍探訪靜養中的印順長老，並拜訪慈濟功德會創辦人證嚴法師，交換弘法興學心得。聖嚴法師說，法鼓山成立十一年，慈濟功德會已經卅四年，特地到慈濟向證嚴法師學習，特別是九二一大地震後，想做的事很多，但能做的很有限，目前法鼓山又籌設法鼓大學，在土地等方面遭遇困難，有心做事却被卡住，需要借助慈濟的經驗。法師則推崇證嚴法師有慈悲心，因此力量多大就有大的力量。

證嚴法師表示，慈濟的前十年是身體辛苦，不論路遠山高，調查各地貧戶；之後就是精神辛苦，因為不知天高地厚

，因此發願全台濟貧救苦。實際上慈濟工作永遠都做不完。民國六十年代，經濟起飛，但是醫療不足，慈濟在沒有錢沒有人力之下要籌建醫院，實在是自不量力，但是現在完成了，要感恩大家協助。

聖嚴法師指出，慈濟與法鼓山都是正信的佛教，方向一樣，方式不同，可以增加彼此的互動，建立各項資源合作。證嚴法師表示，在文化、教育等方面的合作，慈濟功德會會勉力而為。

法鼓山及慈濟功德會都是印順導師「人間佛教」的實踐教團，理會一致，方式不同，法鼓山以「慧」入門，慈濟以「福」入門，福慧是佛教徒必修的兩門課程，不可偏度。法

鼓山有法鼓大學、慈濟有慈濟醫學院、慈濟護專及慈濟科技學院，在教育上合作更容易成功。接觸民衆，弘法利生兩教團方式大不相同，但是經過協調，互相包容，合作成功機會也很大。

一般社會人士對能獨當一面，領衆弘法利生的大型佛教團體都把他們分爲流派，如台灣佛教在清末、日據初期就有人分爲：台南開元寺派（傳芳、玄精）、苗栗大湖法雲寺派（覺力、妙果）、基隆月眉山靈泉寺派（善智、善慧）、高雄大崗山超峯寺派（義敏、永定）以及台北觀音山凌雲禪寺派（寶海、本圓），如果他們互不往來，組織起來爲台灣佛教團結力量，向外發展，就會被譏嘲爲山頭主義。

若僧尼非有組織有計劃方式，屬於個人性的弘化，在台灣光復初有以白聖（圓瑛派）的傳戒活動、印順（太虛派）的佛學論述以及李炳南（印光派）的弘揚淨土。在教理不同下，印順導師的人間佛教評批淨土宗的書籍也曾遭到弘揚淨土宗的信徒燒毀、抗拒，如此互不信任與交往，也被一般人指爲佛教山頭主義。

基於個人神聖魅力，八宗兼弘的宗教崇信，尤其重視人間佛教之實踐，台灣佛教生態分布已呈現「北法鼓」（聖嚴

；禪修、教育）、「中台山」（惟覺，禪修）、「南佛光」（星雲，弘法利生）、「東慈濟」（證嚴；醫療、濟貧）。在佛教作法各作各的，如九二一大地震，四大教團各別獨立作法會，佛光山及慈濟各自購買帳棚救濟災民，各自建組合屋，捐贈災民。如此作爲，外人不指爲佛教有山頭主義之嫌嗎？

隨著台灣政治解嚴以及「人民團體法」的修改，各種佛教社團組織紛紛成立，亦形成近年佛教界多元化的現象，不像解嚴前主要的只要「中國佛教會」。至八十二年止，內政部主管全國性佛教財團法人與社團法人的數目共有二十一個，像「中國佛教青年會」、「中華佛光總會」、「中華佛教傳佈協會」、「中國佛教僧伽會」及「中華佛寺協會」等單位，其功能、資源有無重疊、浪費，誰去評鑑它們，有存在必要嗎？需要這麼多組織機構嗎？只是大家想作頭頭而已？政府要對那一個單位服務才最有效率？對象單位不一，對佛教是福是禍？

涉及到實質利益與權力的運作時，台灣佛教界較沒有取得一致性的共識，有佛大學的籌設、宗教法的修定、僧伽人才的養成、佛教藝術創作的本土化風格以及宗教福利資源整

合等議題。

以八十四年一年中佛教界一口氣成立了華梵工學院、慈濟醫學院、佛光人文學院、法鼓人文社會學院及玄奘人文社會學院，其科系重疊性高，佛教徒資源因重複而浪費，相當可惜，只見到各大教團的因建大學的面子都有了。

僧伽人力養成全島有十多家佛學院，五家佛學研究所，在課程、學制、聯合文憑都無法整合，佛學院之規模以國家教育制度標準來看有如補習班，佛研所有如專修學校，如果師資、經費及學舍等整合成立北、中、南各三學院，全國只設一所研究所，當可比美國內外大學及研究所，其畢業生亦受重視。

目前台灣佛教看似十分興盛，但派別林立，各寺院獨樹一格，各有所擅，正面看法是各寺院因應衆生根機不同而施教，若朝資源與相互支援間的運用與整合，各寺院由於缺乏橫向連繫，往往會出現弟子、信衆不相往來、資源重複、浪費之嫌，降低佛教發展之效率。我們不敢期望法鼓山與慈濟這次交流就能立即消除山頭主義，若不能擴及其他教團亦求良性競爭，充分使用信徒之財施，此爲佛教之福，也是國家之幸。

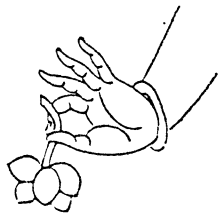
二〇〇〇、三、廿六於台北市

（上接第五頁）

大可注意。

佛學之中國化，亦有數理由。一則中國爲一單元文化的國家，其思想系統早經發展成熟，故外來思想易調和，不易代興。二則中國思想本質上極富調和融會統一集大成之精神。三則中國人之歷史癖，務求其先後條貫，一向重化不重變，如天台判教，正是中國思想長於綜合，長於歷史性的條貫說明之一好例。四則中國思想側重人文本位，社會人事不大變，一切思想自向此原本位而湊合融化，如賢首宗之事理無礙，一多相涵，正是將佛教人文化之最圓密的理論。五則中國思想蔑視出世，佛教思想原先爲消極厭世者，而一到中國則仍歸於積極入世。佛教本主無我，本主利他，與中國積極淑世精神，一挽即合。六則中印雙方語言文字不同，影響及於其思想方法之不同。印歐文字如演算草，人心思想常緊隨其文字之抒寫而開展，文思相隨俱前，如見人行路。中國文字如記帳，先在心中想一節，乃在筆下寫一節，思想文字交互停頓，文字往往只記下思想中逐節逐停之較渾括的結果，如見路上足迹，而不見行者。七，故印歐常由文字演出理論，雖有奇妙高勝之趣，而不免遠於人事。中國思想則由經驗得觀念，由觀念成記載，就文字論，若簡單零散，不成片段，而不易親切，語語着實。於是遂以禪宗語錄爲中國佛學論著最後之歸趨。

（節自錢著《中國思想史》）



南北朝隋唐之佛學

嚴格言之，南北朝隋唐，只是一佛學時代，除卻佛學，在思想史上更不值得有多說的。

佛學是外來思想，又是一種宗教，中國思想界向少與外來思想接觸，又對宗教情味最淡薄，而佛學入中國，能得普遍信仰，又獲長期傳播，這裏自有契機。第一，佛學與其他宗教不同。宗教都信外力，信天帝，佛教獨崇內力自力，佛陀只是一人中之覺者，抑且凡具此種覺者都是佛，故有十方諸佛，三世諸佛，恒河沙界諸佛等，蓋以人格觀念而發揮平等義者，此義獨與中國傳統思想相近。二則佛學依法不依人，更要不在覺者，而在其所覺之法，而其對於法性之闡明，重實踐尤重於思辨，此又近似中國思想。第三，一切宗教，都偏重天國出世，佛教雖亦是一出世教，但重在對人生實相之種種分析與理解，佛學無寧是根據於其人生觀而建立其宇宙觀者，又無寧是出發於對人類心理之精微觀察而達成其倫理的主張者。此一點又極近中國之人文中心精神。第四，佛學不取固定的靈魂觀，亦不主

張偏陷的唯物論，而寧為採取一種流動的生命觀者，此層亦與中國見解大體相似。

佛學在中國之發展，大體可分為三期。一是小乘時期，以輪迴果報福德罪孽觀念為主，宗教氣味最濃，此與中國俗間符籙祭祀陰陽巫道相配合。二是大乘時期，自釋道安鳩摩羅什以下，先空宗，自羅什盡譯三論，中論百論十門論。至隋代嘉祥大師吉藏而三論宗達於大成。次有宗，較遲，直到唐代玄奘窺基而法相唯識大盛。此外世界虛實，名相有無，為思辨之主題，重在宇宙論方面，幾乎是哲學氣味勝過了宗教，此與中國老莊玄學相扶會。三為天台賢首禪宗，為中國僧人自己創闢之新佛學，其一切義理，雖從空有兩宗出，而精神意趣輕重先後之間，則不盡與印度本有之空有兩宗合。其主要側重點，乃在人生界之自我精修，內心密證，生活上的實踐，更勝於哲理上的思辨，實為更富於中國味。小乘偏教偏信，大乘偏理偏悟，台賢禪三宗則偏行偏證。佛學在中國流行愈盛，卻愈富中國味，這一層（下轉第四頁）

山中市

• 三五

台南市某傳統古老寺院，也是由歷史因素，寺院四周廣袤寺埕寺地，多年來都被攤販佔用，形成日夜喧囂，雜亂骯髒集中地。寺院幾為這些違建所淹沒。

十幾年前，該寺新住持陞座，敬贈賀匾，曰：「市中山中」佛法大無畏，僧人大無畏，祝願垃圾堆中，長出純潔白蓮，雖身處市中，心存山中。身處繁華髒亂，心靜如水。

佛教說人類有八萬四千煩惱，多得超乎想像，並不誇張。如是龐大數不清剪不斷的煩惱，可以歸納溶鑄成一個煩惱，那就是「身心矛盾」。宇宙法界第一層分類為名色二法，或稱色心，或稱身心。人類身心輔順，依正兩報明淨，則產生高品質道德，健康生活，乃至孕育出賢聖。若身心矛盾，依正兩報失平衡，呈現出罪惡病患，乃至蘊集災禍人類。今舉佛教修行人居住環境為例，佐證突出此一觀點。

以業累塵境觀察，有福報的人，包括佛教出家人，被貶謫在這富裕蕞爾小島，地狹人稠，人口密度，不下孟加拉。由南至北，形成一都市帶，已無自然村野界限。原來寺院古木壽藤砍伐殆盡，熱鬧取代閑靜，四周商業民屋所包圍。道場雜設在大樓公寓，尤以名僧連鎖帶頭示範，形成風氣。在如此狹隘環境中，寺院形態不見了，影響出家人亟速俗化。若想保留佛教一絲一毫出世特色，緣木求魚，刻舟求劍，幾成妄想。在此惡劣環境中，祇有將「市中」變視做「山中」，著金剛鎧、穿忍辱衣，或許尚能保存命若游絲的出家人本分。

又有一類更嚴重的破壞佛教型態與自然生態，便是「山中市」。這些宗教大德，五欲坑中，強梁熾盛。本質上是喜好熱鬧，具不甘寂寞性格。這類教內教外大德，偏要到荒郊野外山坡上建立道場，將「山中」改變成「市中」。破壞水土，破

壞山林，破壞自然環境，罪惡萬端。寺院形如酒店，拿修行人當茶房。燒紙以卡車計，深夜鞭炮，販賣宗教，瀆殺山野寂靜。車如流水，鳥蟲趕絕。動靜變態，身心矛盾，人格分裂，形成「山中市中」社會，難逃大自然反撲。

今日修行人自他都會疑問：為什麼現在很少有守本分的出家人，尤其名僧，視修行爲迂腐，唱言：「修行，修行，把佛教都修行完了。」佛教淪落絕非由於修行，而是走向俗化，無視出世特質，而以榮利爲道。

回歸出家人本位，適當環境是充足條件，所謂地靈人傑。《止觀》舉出理想修行地點三處：

「若深山遠谷，途路艱險，永絕人蹤，誰相惱亂，恣意禪觀，念念在道，毀譽不起，是處最勝。」

「頭陀抖擻，極近三里，交往亦疎。覺策煩惱，是處爲次。」

（處有四，蘭若、塚間、樹下、露坐。）

「蘭若伽藍，閑靜之寺，獨處一房，不干事物，閉門靜坐，正諦思惟，是處爲下。」

第一二處屬「山中」，至第三「是處爲下」，尚有「市中山中」意義。若反其道而行，將「山中」變成「市中」，輪壓苔苔，結果祇是燃起人類無窮煩惱。

（上接第八頁）

知之。特以襲用已久，不煩更易，荀卿所謂「約定俗成」者也。此例在藏文所譯梵文佛典中，往往遇之，殆不似唐代玄奘譯經，悉改新名，而以六朝舊譯爲譌誤之比歟？此其一。

又今日所見西夏文字之石刻及經典，其鑄造雕印多在元代，實西夏已滅之後。據此可知西夏之國雖亡，而通解其文字者猶衆。獨至何時其文字始無人能讀，殊不易考知。柏林國家

圖書館所藏藏文甘珠爾，據稱爲明萬曆時寫本。寅恪見其上偶有西夏文字。又與此佛母孔雀明王經及其他西夏文字佛典

同發見者，有中文銷釋真空寶卷寫本一卷。據胡君適跋文，考定爲明萬曆以後之作。又錢謙益牧齋有學集卷二十六黃氏千

頃齋藏書記云「慶陽李司寇家有西夏實錄其子孔度屢見許而不可得」，以慶陽地望準之，李氏仍藏有西夏實錄之原本或譯本，自爲可能之事。以錢氏所述言之。亦與明萬曆時代相近。

故綜此三事觀之，則明神宗之世，西夏文字書籍，其遺存於西北者，當不甚少。或尙有能通解其文字之人歟？此其

二。寅恪承王君之命，爲其書序。謹拈出此二重西夏文字學公案，敢請國內外治此學之專家試一參究。以爲何如？

（錄自陳寅恪先生論集）

西夏文佛母孔雀明王經考釋序

治吾國語言之學，必研究與吾國語言同系之他種語言，以資比較解釋，此不易之道也。

。吾國人治其學者絕少。即有之，亦不過以往日讀金石刻詞之例，推測其文字而已。尙未有用今日比較語言學之方法，於其同系語言中，考辨其音韻同異，探討其源流變遷，與吾國語言互相印證發明者。有之，以寅恪所知，吾國人中蓋自王君靜如始。然則即此一卷佛母孔雀明王經之考釋，雖其中或仍有俟他日之補訂者，要已足開風氣之先，而示國人以治國語之正軌，洵可稱近日吾國學術界之重要著述矣。寅恪於西夏語文未能通解，不敢妄有所論列。然有欲質疑而承教者二事：此經題「曼殊」二字當中文「種咒」二字。即藏文「ris stobs」之對譯。考「ris」乃梵文「vidya」之譯語。實當中文之「明」字。而藏文「種類」之「種」字爲「ris stobs」

「與爲「明」字之「rig」形音俱極近似。且「rig snags」一名詞中「rig」之後即聯接「snags」字首之「s」。或者夏人初譯此名詞時，誤以「rig」爲「rigs」。遂不譯爲「明」而譯爲「種」歟？其實佛典原文中「種類」之「種」與「種子」之「種」爲語各異。而漢譯則同一「種」字。「種」字本「種子」之「種」與「種類」之種作「穀」者不同豈西夏語言亦同中土之例，此二「種」字可以通用，而「種咒」成一名詞，與中文之「種智」等同屬一類之語詞綴合歟？抑夏人即用「種子」之本義，而聯「種咒」爲一名詞，意爲「原本咒語」歟？就吾人今日所見西夏文字佛教經典而論。其譯自中文者多。而譯自藏文者少。但西夏與吐蕃，言語民族既屬大同，土壤教俗復相接近，疑其翻譯藏文佛經而爲西夏語言，尚在譯漢爲夏之前。此類譯名若果歧誤，後來自必（下轉第七頁）

禪的實踐與淨土信仰

安藤俊雄著
依觀譯

天台思想史 第四章

第一節 山家學派與淨土教

一、善導系念佛思想之繁榮 從義興處元等

知禮第四世法孫的時代，是第十二世紀初期，亦即相當於北宋末葉，在此時期，淨土教與禪宗對天台宗的影響日益增大。就天台宗而言，從智顗以來，與淨土教就有深切關係，雖然對於華嚴、禪、法相等宗派還是傳統性地持對立的態度，但是對於淨土教卻維持著融會的關係。

中國的淨土教據說有三傳，第一是廬山流，第二是曇鸞、善導的玄中寺流，第三是慈愍流。第一的廬山流，是以觀象與理觀爲念佛本義的念佛思想。相對於此，玄中寺流的念佛，是立基於深刻自覺現實的罪業深重，相信阿彌陀佛的拯救，將《大無量壽經》中所謂彌陀發起的第十八願，解釋爲是在要求衆

生專修專念唱名念佛，勸勉口稱念佛，以欣求淨土的虔敬信仰爲基本方針。慈愍流是以唐・慈愍三藏慧日爲始祖的念佛系統，其特色爲強調念佛與禪之一致。

中國天台的淨土教，從天台智顗經灌頂及至湛然，可以說是屬於廬山系的念佛。而從唐末至趙宋，玄中寺流的淨土教產生相當大的影響。有關天台教觀的種種問題，一直持續激烈諍論的山家、山外兩派，即使在對立的時代，對於淨土信仰，二者的立場是一致的。

例如山家派的慈雲遵式，一心戀慕石壁芳躅，相對於此，山外派的孤山智圓也深深思慕曇鸞大師。從北宋至南宋，禪宗確立作爲當代第一之宗勢，折衷融合的風潮盛行，亦即所謂的教禪融合或禪淨融合，形成了禪道嫻熟的時代。從而就禪宗而

言，當然是喜歡主張禪淨一致的慈愍流淨土教。而天台學派中，廬山流之外，也盛行以稱名念佛爲往生淨土正業的玄中寺系念佛。白蓮社、淨業會、念佛會等廬山白蓮社的復興運動，以繼承遵式之淨土教的神照系爲首，成爲山家派一般的風潮，甚至根據《觀無量壽經》所說，在天台宗寺院中，建立了十六觀堂。

二、三家的淨土教

關於天台宗與淨土教教學上的結合，將來若有機會再作論述。從另一方面來說，以「止觀

」之常行三昧所依的《般舟三昧經》爲媒介，成爲天台智顗淨土教之濫觴，但是另一方面，不能否定的歷史事實是，智顗已有深刻的人間反省，晚年時期，對淨土的信仰益發虔誠。不管是智顗也好，或是宋代的天台學派諸師，在天台宗的學說上，只要是有關實踐的信仰問題，幾乎都無條件地願求往生淨土，這也是歷史事實。這可能是當時作爲天台宗正規行法的四種三昧已經漸漸形式化所致。基於深刻的反省，因而在當時中國全土成爲民衆化的淨土教中，尋得精神上的最後歇息處。如次所舉的事例即能看出此一時期對於天台學派的天台學研究與實踐行證之間的觀點。

南屏系中有名爲慧覺齊玉（—1127）者。此人爲慈辨門人，才器拔群，故慈辨傳予秘傳法門。建炎元年，齊玉臨命終前，夢見多寶塔現前，玉告知此事予首座修慧，慧曰：此乃和尚流通法華之瑞證。齊玉答曰：唯願見阿彌陀佛。此乃《統記》卷十四《齊玉法師傳》所載。據說齊玉生前每年年底都會結淨業社，率領道俗修淨業的念佛，並且懇切懺悔自身之深重罪業。從他臨命終時欣求見阿彌陀佛甚於多寶塔之現前，就可了解當代天台學派對淨土信仰的程度。

根據灌頂的《天台大師別傳》所載，智顗晚年夢見多寶塔被風吹毀，故一心欣求彌陀四十八願莊嚴的淨土。多寶塔之地湧出，依據智顗在《法華文句》所作解釋，這是具象表現實相的寶塔從煩惱妄想之大地中昇華而出。但是到了智顗晚年，他體驗到寶塔崩塌，遂欣求四十八願的莊嚴淨土。而今之齊玉也同樣願見彌陀勝於寶塔。

廣智系的中立（—1115）曾作十六觀堂，從義與處元也都欣求往生西方。神照系的德藏擇瑛（—1099），撰有有名的《淨土修證儀》，其「阿彌陀佛真金色」之讚句，長爲世人所愛誦。其學友靈芝元照（1048—1116），特慕慈雲之芳躅，修

行玄中寺系的念佛。傳淨土教予元照的有嚴，如前所述，撰述有不少的淨土相關論著，尤其懷淨土詩八章，辭情悽切，為衆人所愛誦。三家之中，與當時淨土信仰有深切關係的，以神照本如系統最深，廣智系次之，南屏系雖有前述的齊玉，但是在三家，關係最遠。

第二節 禪之實證的一念三千

一、對當時禪宗的批判 有關山家學說中一念

三千與當代淨土信仰之間的關係，並不容易推定，至少看不到彼等從淨土教的實踐中尋求解決實相論的問題。具相論與具性論的對決，在理論的研究範圍內，已到達最高界限。在此情況下，有心者能寄以希望的，就是禪宗思想。當時的禪宗正處於黃金時代，禪師輩出。臨濟門下有慈明楚圓及楊岐方會、黃龍慧南；雲門系雪竇重顯之下有天衣義懷，深信淨土，而圓照宗本也修念佛行。曹洞系有投子義青鼓吹石頭洞山的禪風。

此一時代，禪宗學派系統枝葉繁茂，呈空前盛況，其分派及法門之複雜，為古今第一，雖然菩提達摩至六祖慧能間的簡明禪風已蕩然無存，但是在尊重看話禪與默照禪，及力唱直指單傳，排斥文字葛藤方面，則是相同的。

在天台學派，雖然可以看到如前所述廣智系與雪竇重顯的關係，但是全體而言，還是維持古來對禪宗批判的態度，從義及處元都會經激烈地批駁禪宗思想。從義在《三大部補注》卷四揭舉德韶與崇法的對話，痛罵當時看話禪的弊風；又在卷十一提出菩提達摩與《楞伽經》的關係，批判禪宗的直指單傳與二十八祖說。作為從義論敵的處元，在這一點上，有相同的見解，他在《止觀義例隨釋》卷五有如此之非難：「今之禪者，不知藉教悟宗之說，復不知以《楞伽經》而授慧可，輒云教外別傳，唯事機鋒語言相敵，一棒一喝謂禪法。」書中更揭示教行相依之根據：「夫解者行之本也，行者解之立也。非解無以立行，非行無以顯解。解有立行之功，行有顯解之德。故云解行相資。」

因此可以說當時的天台學派，還是維持批判禪宗的立場，尤其是對於所謂的教外別傳，其責難更為激烈。其後慈雲系的草庵道因（1092—1169），撰述《關政論》力說禪宗之弊，並上京贈書與宰相秦檜，又三度上書請求力改禪家弊風。

草庵學說的詳細情形不明，但是道琛門人慧詢於修學時代與草庵會見時，草庵當時是明智門下的首座，他訓誡慧詢的話

載於《釋門正統》卷七。由此可知，在當時是頗有權威的學者。關於學說方面，在宗印《北峰教義》末尾，有他對於六即應僅局於一念而論的主張，由此可推知他對知禮的蛭蛭六即有所發明。

根據《釋氏稽古略》卷四所載，草庵於明智之門修學後，曾歷訪以主張默照禪而名高的曹洞宗天童宏智等人，且自云：「三入禪室，五陞講堂」，因此他不是僅僅祖述知禮學說而已，而是施以種種自由的解釋。所以《統記》給予他異端者的位置。

但是從另一方面來看，天台對禪的批判所以激化，正顯示著當時禪宗勢力強大，有逼迫天台宗牙城之勢。也就是這意味著天台宗徒中傾心於禪宗者逐漸增加。對於當時盛行的竹頭接木之詭辯以及不能合理說明的棒喝之實踐中，應有寄予莫大關心的天台宗徒存在。對於成為天台學中心問題的一念三千，從義與處元兩人的解釋完全對立。因而應該有想要闡明一念三千說之真義，恢復當時日益衰頹的宗勢，而嘗試從禪的實踐中求出活路的人存在。在這一點，值得吾人注意的是三家中的南屏及廣智兩系統，尤其是與淨土教關係最遠的南屏諸師。

二、南屏系 慈辨從諫（—1108）是南屏晚年之門人

，為齊玉之師。曾傳天台教觀予高麗義天，然其學說不詳。傳說撰有《議方便品題》一書，惜今已佚，故不能知其內容。《釋門正統》卷六載云：「師於止觀契悟深幽，喜接禪衲，大通小本嘗贈書，惟黑白圓相。師答偈曰：黑相白相擔枷遇狀，乃不了合，無風起浪，若問究竟事如何，洞庭山在太湖上。（註1）」據此可知，慈辨是以禪的方式來了解止觀本義且與禪者交往甚厚。尤其「若問究竟事如何，洞庭山在太湖上。」一句，更透露得清清楚楚。據說他有南屏以來相傳的通相三觀之奧義，平生秘而不傳，僅僅齊玉獲得口傳。

慈辨門人有車溪擇卿（—1108）。擇卿與其恩師慈辨相同，是追求禪之實證的天台教觀。他從慈辨學習知禮學說，會得旨意後，不以此為足，更志於實證，年三十以後，廢書而專於禪坐工夫。亦即《統記》十四年載曰：「法師擇卿（中略）受教於上竺慈辨。嘗曰：四明旨意，吾已得之，唯起教觀，信之未及，然不敢不信也（中略），年三十後，即廢卷禪坐。」齊玉，則如前述，於晚年淨土信仰甚厚，從《釋門正統》卷六言其與鄰峰興福瓚道交深厚，「警悟通敏，得於天資，妙達禪那

，不役名相。（註2）」看來，其平生對禪宗關心甚篤。慈辨又有門人名應如。據說當慈辨將其秘傳之通相三觀奧義於中夜傳予齊玉時，應如攀上屋頂去偷聽，以致慈辨大為震怒，從這件事看，就可知道他的好學程度。但是他並不是崇尚知解的人，也不好著述，只撰有《指難三分》一部（根據《統記》所載，書名為《指難集》）。據說他臨滅前，嘗傳授傳法偈。亦即《釋門正統》卷六載云：「其傳法偈云：告傳智者一性之宗，三千實相妙空假中，一念法界生佛體同，凡聖一如，善惡理融。毗盧身土湛若虛空。若曉斯旨，法法圓通，左之右之，受用無窮。（註3）」姑且不論他作了傳法偈，僅以毗盧身土如虛空作為一念三千之極意看來，他與具相家傳統的解釋已有很大的思想轉換。

三、廣智系

接著來看廣智系。雖然沒有南屏系那麼強烈，但是仍然可以看出有相同的傾向。明智中立（—1115），曾從學於廣智及神智濫文，與處元共為當代廣智系之學者。根據《釋門正統》卷六及《統記》卷十所載，他有《不思議境辨正》、《止觀裂網指歸》、《蛭蛻指迷》的著作。根據傳記所載，他講《止觀》，講到觀不思議境時，嘆曰：「吾道極此

矣。有不思議境，則有不思議心。」述其悟境的，是《不思議境辨正》；嘆云：「寄果明因，以解成行，舉佛攝生，全生是佛。」而撰述的，是《止觀裂網指歸》。

前者說的是「有不思議境，則有不思議心」，後者說的是「全生是佛」，二者都是將實相論結合禪宗唯心論的樂天主義，亦即知禮所謂「菩提即菩提」之原理。其門人晁說之於明智碑銘中讚嘆明智是唯一得圓照禪師期望之哲匠。圓照禪師就是雲門系的宗本。他深得宋神宗及哲宗的信任，繼天衣義懷之後，令雲門的法勢大揚於天下。《釋門正統》引用高麗義天與圓照的對論，對照兩人會見之前，義天與中立對論而心服的事實，因而主張中立的解行優於圓照。總之，中立不是祖述知禮的學說而已，關於不思議境，他是從禪的實踐下工夫的，這是不爭的事實。

像這樣，從義與處元的對論之後，漸漸地由理論性的研究，轉成實踐方面。此一轉換，是從北宋末期到南宋初期，主要是發生在知禮的第四世及第五世法孫之間。

註

1. 《續藏》一之二·乙三之五·四二七。
2. 《續藏》一之二·乙三之五·四三四。
3. 《續藏》一之二·乙三之五·四三四。

日據時代臺灣臨濟宗新興道場的 加盟與疏離問題

· 江燦騰

以獅頭山金剛寺的創立者張妙禪

及其派下的發展分歧為例

三、張妙禪派下改宗的分歧問題

(一)、林玠宗的改宗問題

張妙禪派下改宗分歧問題，說起來相當弔詭，因張妙禪的原有師門，是來自中國大陸興化的後果寺釋良達系統，為廣義中國臨濟宗的一支；在此中國傳承的臨濟宗法脈之外，由於身處日本殖民統治下的臺灣，為求自保和方便發展，所以也選擇了日本臨濟宗妙心寺派為投靠對象，亦即兼有中日雙方的臨濟血脈。像這樣的選擇和做法，在當時也非特例，而是仿照諸如臺北觀音山凌雲禪寺沈本圓、臺南開元寺陳傳芳的前例，所以不能說是反常或特例。但，張妙禪的門下卻出現了反彈，甚至因而脫離師門，改投他宗。這是為甚麼？是為了不滿他被納入

日本僧籍？還是其他原因？頗值得探討。

由於高徒林玠宗，原是和張妙禪一起被日本臨濟宗妙心寺派，編入該派僧籍和授與佈教師之職的，照常理來看，也無太大反彈的動機和必要。可是，林玠宗居然另投師門，甚至離開其師張妙禪，則應有其它的更強烈動機才對？

根據目前能看到的相關史料來判斷，林玠宗會脫離張妙禪，有很大原因，是不滿其師張妙禪的戒行。不過，關於這方面的分析，擬放在本文後面，討論另一派下門徒施斌宗的改宗脫離事件，再說明。因施斌宗是公開撰文，強烈批評同門師長張妙禪的人，林玠宗則未公開批評，故留待討論施斌宗的部份再交代。此處先討論林玠宗的大陸佛教意識的相關問題。

林玠宗，字常峻，號戒定，戶籍登記爲林資潭，明治三十一年（1898）十月十日生，是臺中霧峰林家的名望子弟。父林揖堂，母陳薄燕。大正元年（1912），林玠宗開始皈依佛教，不過是屬於在家形式的齋教，地點在臺中市南屯——善佛堂，引進師爲陳普池。

大正四年（1915）四月八日，也就是余清芳等發動「西來庵事件」之前一個月，於獅頭山金剛寺禮張妙禪出家。這一年他剛好十七歲，爲何會選擇出家？頗不尋常。他在出家前，其實已結婚，妻子叫陳雍。又由於出家前，曾在「臺中霧峰私塾漢文書房」讀過多年（1906-19），正式教育也畢業於「臺中郡霧峰公學校高等科」（1907-10），所以漢文、日文皆有相當程度，可用來撰文發表。因此，他的知識和語文能力，在當時的臺灣僧侶中，是很凸出的一位。日後很長的一段時間，他從事新聞記者的工作，也和此一因素有關。

至於他爲何禮張妙禪出家，而非他人？相信這跟張妙禪出色的漢文程度、以及擁有琴、棋、書、畫的多方才藝，多少有些關聯。何況地緣的因素，也很重要。臺中當時尚無著名的正統佛教道場，而鄰近的獅頭山卻是當時聞名全臺的佛教聖地，因此選擇到獅頭山禮張妙禪出家，完全可以理解。

不過，擁有優異的門下弟子，有時不一定是福，有可能反

而是一個潛在的競爭者，是一種新起的取代力量。張妙禪和林玠宗的師徒關係，就是處於此種狀況。

先是大正九年（1920）九月，全臺齋教各派成立「臺灣佛教龍華會」的新組織時，臨濟宗妙心寺派的東海宜誠被聘爲顧問，因此組織也隸屬在臨濟宗之下。²⁶此時，是林玠宗而非其師張妙禪，也被聘爲該組織的評議委員。由此可以看出林玠宗的潛力正逐漸在發散中。

大正十一年（1922）七月十五日，林玠宗從「南瀛佛教講習會」第三期畢業，是該會早期培植的對象之一。可是，就在此時，林玠宗流露出很強的親中國意識，所以他決定到大陸巡禮和接受佛教教育。

從1911年11月5日起，他遍遊蘇、浙和閩南一帶的佛教道場。1923年6月20日起，在泉州承天寺辦的「東方因明倫理學院」，就讀一年畢業。1924年4月8日浴佛節，他在福建興化縣南山廣化寺受三壇大戒。同年11月17日，在泉州開元寺接受釋圓瑛的七塔寺法派，成爲釋圓瑛的正式傳法弟子。釋圓瑛是閩僧出身，當時則爲浙江寧波接待講寺的住持²⁷，也是中華佛教傳統派的主要領導者之一，所以林玠宗的中國佛教色彩，是很濃厚的。而就張妙禪派下來說，從此已非林玠宗的現有師門了，只是曾爲林玠宗出家時的剃度師罷了。

但，這裡有一盲點，即為何林玠宗會拜在釋圓瑛門下？難

道只因釋圓瑛是當時大陸的佛教名人？這一點因素，雖然不無可能，可是若說這就是唯一的原因，卻也令人覺得此理由過於牽強。最近王見川和李世偉合寫的一篇文章，提供了一些線索

。據此篇文章的說法，釋圓瑛曾於大正12年7月，應基隆月眉山靈泉寺江善慧的邀請，來臺講經半年。其間：

圓瑛除了在基隆之外，也曾到臺中慎齋堂、臺南開元寺等地講經。在這次留臺期間發生一件有趣的小插曲，八月，他到新竹州金剛寺弘揚佛法時，因當地有一名為「湖碑」的池塘，水淺而小，每年都會淹死幾個人，地方的士紳父老聽聞有中華高僧前來，便恭請他親自超度。圓瑛則提出約定條件，要求全州人士持齋禁屠，以示誠敬。紳耆代表答稱要請示官廳，圓瑛後在臺南講經時，得到新竹方面應允的答覆於是返赴新竹，前來接駕的車夫一見到圓瑛，直稱他為菩薩，圓瑛十分詫異。車夫才說，在前一天晚上有幾個鬼魂，向他們的家人報告，有菩薩將來超度。等到圓瑛到達「湖碑」時，受到信徒的熱情的歡迎，順利完成超度法會。不論這些地方信徒的說法的可靠性如何？對於中華高僧圓瑛的崇敬

與歡迎是十分明顯的。²⁸

可見釋圓瑛在林玠宗拜師之前，曾來臺弘法，並到獅頭山金剛寺講經時，因緣際會，而名氣大噪。林玠宗對此應有所知和感觸才對。

隔年（1924）1月7日，又受臺南開元寺的邀請，來臺弘法兩週。隨後法雲寺林覺力，亦邀釋圓瑛前往來講經²⁹，同樣大受歡迎。

有了先前來臺這樣一再成功的交流背景，林玠宗在當年底，有意願拜釋圓瑛為師，就可以理解了。於是在成為釋圓瑛的七塔寺法派正式傳法弟子之後，林玠宗繼續留在福建發展。

1924年，「佛化新青年會」代表張宗載、寧達蘊到廈門、漳州等地，成立「閩南佛化新青年會」時，林玠宗不但立刻響應，還被選為「佛化新青年會臺灣弘法團導師」。此外，因他的佛學知識與漢文基礎都不錯，也被聘為《佛音月刊》主編，兼景賢佛學研究社及義務小學國文教員。可見他當時在福建的佛教事業，正大有可為。

但是，他在臺灣的剃度師張妙禪，於1925年4月11日，被任命為「南瀛佛教會」的佈教師，卻同時被解除了理事一職，使對手林覺力在當時臺灣佛教發展的關鍵時刻，趁機主導了新竹州的佛教發展方向。隨後有一期達半年之久，專為佛教女

性而辦的特別講習會，便在林覺力的主導之下，於新竹州香山地區「一善堂」開辦³⁰。此一特別講習會結束後，不但培植出兩位合格的女性佈教師，其他參與特別講習會的佛教女性，也幾乎都因而皈依在林覺力的派下，成了林覺力此後發展佛教事業的絕大幫手。

相形之下，張妙禪完全施展不開。爲了挽回頹勢，便立刻召回在大陸發展的林玠宗，要他擔任在金剛寺成立的「佛教研究會」的教務主任，任期一年。同時，也任命林玠宗爲獅頭山金剛寺的監院，要他重興山門。對於這些要求，林玠宗當然很爲難。因他已改投釋圓瑛派下，如何能再爲剃度師張妙禪效力？於是在被任命的當月（1935年3月），又藉故重遊大陸，欲圖擺脫這一窘境。就在林玠宗到中國大陸這一段時間，張妙禪首次和日僧天田策堂，一起赴日，朝禮京都的大本山和接受新的僧職。林玠宗雖也同時被前師門提攜了一下，但爲時已太晚，沒有特別意義了。

大正十四年十月至十一月之間，大陸和日本佛教界，在日本共同召開「東亞佛教大會」，臺灣佛教界亦派三位代表（加上一名翻譯）與會：一代表臺灣曹洞宗的林覺力，一代表臺灣臨濟宗的沈本圓，一代表齋教背景但已逐漸向日本眞宗本願寺

派靠攏的許林。這是臺灣佛教代表首次參與國際的大型佛教盛會，雖然在會中僅居配角地位，但因具有日本殖民地代表和原爲中國南方漢族及佛教傳統的雙重身份，在大會中，反而形成大陸佛教和中國佛教之間的特疎溝通媒介。因此大會之後，中國代表團中屬於「佛化新青年會」一派的要角們，要來臺灣訪問時，便由原出身福建鼓山湧泉寺，現已歸化臺灣籍的林覺力，掛名負責接待；而在島內的真正負責聯絡的，是同屬「佛化新青年會」的臺灣籍同志林玠宗³¹。

當時，屬於大陸激進改革派的「佛化新青年會」代表，所以能順利來臺，是相對大陸各界在第一次世界大戰之後，日益高漲的排日情緒，彼等和日本佛教界共同召開「東亞佛教大會」，其實具有中日親善的指標作用，方能爲日本在臺當局所容許入境。在此之前，來臺的釋圓瑛，1923年11月21日，在基隆「公會堂」的一場公開演講中，也提到：

．．．日中兩國，本來是同種同文之國，現在兩國之人，多數但知注重我國家，而不知注重我種族，所以兩國人民不親善。敝意極望兩國人民念日中兩國，係種族相同之邦，唇齒相依之國，自當注重種族，極表親善。雖說注重種族，而注重國家亦在其

中。兩國既能親善，自可相互愛敬，不生種種國際交涉，豈不是與國家有益嗎？若能輾轉勸化，各國人民，皆知注重我同類，則無論黃種、白種、黑種、棕櫚種，一切種族，凡是人道，皆我同類，皆應親善。不得互相欺凌，互相殘殺，則槍炮兵戈，皆為無用。自可舉斯世登大同之與域，共享和平之福，是所深望焉。佛教於有我中，比前更進一步，不但注重同類，而已注重同體，不敢相殘。．．．³²

這樣的談話，所要表達的，就是一種中日親善的和諧氣氛。至於怎麼說？說甚麼？其實不太重要。

因此，屬於激進改革派的釋道階、張宗載、寧達蘊等，來臺後：

一行人甫下船，便赴由「南瀛佛教會」級「臺灣佛教會」於東蒼芳旗館所舉辦的歡迎茶會，道階應邀致辭，表明中日親善之意。爾後他們南下到彰化、嘉義、臺南等地訪察，或演講、或賦詩，在地方上都造成轟轟烈烈與熱烈的歡迎。例如十二月六日，道階一行人前往彰化曇花佛堂，與會者涵括地方官紳及士紳張晏臣、李崇禮、李振鵬、吳茂樹等。晚

間，道階應邀作演講，聽眾有千於人，十點時，空中並燃放煙火歡迎。³³

道階等一行人，在臺期間，再三致意於中日親善³⁴，可見相對環境，是中日兩國的不親善。反映在林玠宗的身上，就是更向大陸的「佛化新青年會」靠攏³⁵。

而此時的張妙禪，既非出席東亞佛教大會的臺灣代表之一，也非大陸來臺代表的接待負責人，較之其徒玠宗的活躍，可謂遜色多多。這不能不說是一種社交和聲望上的一次嚴重挫折。

更令張妙禪難堪的是，隔年（1926）八月十二日，「全國佛化新青年會」代表張宗載，再度來臺為該會籌募基金時，林玠宗和其妻陳雍女士，相繼發表了「佛化新僧宣言」³⁶。兩人的「宣言」中，除了表明佛化新僧要和舊佛教劃清界線之外，還要走通俗佛教路線，即可結婚和素食，一如基督教牧師和日本淨土真宗的僧侶之所為。這無異一顆炸彈，等於已出家的林玠宗，不宣佈還俗，卻以僧侶之身，行在家之道，要公開顛覆現有的臺灣本土佛教傳統³⁶。

在這種情況之下，他便不得不正式告別與張妙禪的師門糾葛。此後的林玠宗，在日據時代，主要是以新聞記者和齋堂的負責人，活躍於佛教界，而不再參與張妙禪的佛教事業³⁷。

（待續）

註

26. 參考王見川，〈略論日治時期齋教的全島性組織——臺灣佛教龍華會〉，收在拙著，〈臺灣佛教百年史之研究〉（臺北：南天書局，1996），頁219-46。
27. 所謂「講寺」，是明代對寺院功能的三種分類之一，即：禪寺、講寺和瑜伽寺。「講寺」為講經說法之寺。
28. 王見川、李世偉，〈日據時期臺灣佛教的認同與選擇——以中臺佛教交流為例〉，收在〈臺灣的宗教與文化〉，頁42-44。
29. 同前註。
30. 見〈南瀛佛教教會會報〉，第3卷第3期（1925年4月），頁30。
31. 釋觀心編，〈釋玠宗老法師事略〉，頁4-5。
32. 王見川、李世偉，前引書，頁43。
33. 王見川、李世偉，前引書，頁55。
34. 王見川、李世偉，前引書，頁55。
35. 林玠宗受過日本在臺的公學校高等科的教育，運用日語文和讀日文佛學書，皆無困難，但他從未熱心介紹日本佛教，反而用中文發表了大量關於中國佛學和「佛化新青年會」的文章，刊登於〈南瀛佛教教會會報〉和改名後的〈南瀛佛教〉上。
36. 載〈南瀛佛教教會會報〉第4卷第6號（1926年11月），頁22-4。
37. 當時的佛教刊物〈南瀛佛教〉上，也曾登出一篇由「臺中懇親會」具名發表的〈林玠宗氏略歷〉，茲轉錄全文如下：「敝會講師林玠宗氏。去年秋間。受命新高新報臺中支局記者。現年三十六。乃霧峰望族林氏子。林資彬君之令弟。自幼年三歲時。長齋奉佛。對佛教極勞力。中部佛教界之明星也。十九歲禮獅山金剛寺張妙禪為師。任當山監寺之職。十四年任臨濟宗大本山知客職。南瀛佛教特別會員。臨濟宗布教師補。曾奉職臺灣佛新報記者。日華新報、經濟時報、臺灣公論社記者。畢業閩南佛學院。東方倫理學院。東亞佛化新青年世界宣傳隊委員。承法圓瑛法師之法嗣。龍華會評議員。南瀛佛教會第三回講習生。昭和八年南瀛佛教感謝狀受領。臺中慈齋堂、慈德堂初代開山。天天堂講師。鳴鼓集事件奔走和解功勞者。種種佛化運動。不勝枚舉。且有著佛心宗哲學、法性宗、天臺宗哲學。貴會經有登載而未出版成冊。尚有家庭倫理哲學著作。對於本島佛教界勞力貢獻。實功德不少。乃中部佛教不可多得之人才也。」從中頗可看出其人的活躍和多面性。此文載〈南瀛佛教〉第14卷第3號（1936年3月），頁53。

目連尊者的故事（一）

何世亮

一、降伏龍王

有一次，世尊住在舍衛國祇樹給孤獨園，那個時候，帝釋天王從天界來到了地面，恭敬向世尊說：「如來出世就是爲要轉法輪，說法度衆生，度父母，然而現在佛母在於三十天的天界，希望能聽聞佛法，所以世尊應該到三十三天爲母說法。」

世尊聽了帝釋天的請求，就決定到天界爲母說法，但是有兩位龍王，難陀及優槃難陀知道了這件事，就生出了瞋怒之心，不喜歡世尊凌駕在他們之上，於是就放出了大風與大火，使大地變成火海。

看到了這種情形，阿難問世尊說：「大地爲什麼會出現那麼大的火海？」

世尊說：「這是因爲有兩位龍王想阻撓我到天界爲母說法，故意放出的煙火。」

這時迦葉尊者就站了起來，向世尊說：「我現在就去跟他們戰鬥。」

世尊說：「這兩位龍王非常兇惡，你不是他們的對手。」

尊者阿那律也站了起來，自告奮勇地說：「我去降伏這兩條惡龍。」

世尊說：「你也不是他們的對手，請回座吧！」

後來離越尊者、迦旃延尊者、須菩提尊者、優婆夷尊者……等等，都表達了欲降伏龍王的作法，但世尊都沒有答應。

最後，目連尊者站了起來，向世尊說：「我去降伏惡龍好了。」

世尊說：「你要用什麼方法降伏惡龍？」

目連尊者說：「我先化成一條大龍，讓他們感到恐懼，然後再變成一條小龍，以平常的方法教訓他們。」

世尊說：「好吧！你有能力降伏惡龍。」

於是目連就來到了須彌山上，化成大龍王，有十四個頭，其身繞須彌山十四圈，住在兩條惡龍的上面，嘴巴噴出了大火。

兩條惡龍嚇了一跳，開始擺出戰鬥的姿態，以尾巴伸入大海中，引出大水灑在目連的身上，目連也不干示弱，也引出大水灑在惡龍的身上，結果惡龍的全身都濕透了，而目連本身却滴水不沾。

兩條惡龍生氣了起來，就噴出了大火，目連尊者怕用火的戰會危及到大地上的衆生，於是就化成小龍，跑進了惡龍的口中，然後又從鼻子出來，然後又進入了耳朵中，又從眼睛中出來，弄得兩條惡龍痛苦萬分，戰敗投降。

目連尊者還回本來面目，兩條惡龍才明白剛才的大龍王是目連所化，就說：「我們不會有過仇恨，你爲什麼要來干擾我們？」

目連說：「你們想阻撓世尊到天界爲母說法，有沒有這一回事？」

兩條惡龍說：「是的！」

目連說：「你們應該知道，此須彌山是往天界的道路，不是你們獨佔的地方。」

龍王說：「我們知道錯了，希望你原諒我們的過失，希望接納我們成爲弟子。」

目連說：「你們不要歸依我，而是應該歸依如來。」於是兩位龍王化作人形，跟目連尊者來到了佛前，歸依

世尊而成爲佛弟子。

此時波斯匿王看到了國土起了大火，覺得很奇怪，就跑來問世尊說：「不知是什麼緣故，國土突然起了大火？」

世尊說：「這是因爲兩位龍王變化所作，現在已經消失了，不用感到恐懼。」

波斯匿王坐了下來，看到旁邊兩位龍王很高傲的樣子，也不起身來迎接他，便生出了瞋怒的心，想要把他們殺掉。

兩位龍王也知道波斯匿王的心念，想著：「我們不會得罪這位國王，但是他却要加害於我們，好吧！我們一定要加以報復。」於是兩人便迅速離去了。

看到兩位龍王離去之後，波斯匿王也即刻回到宮中，派遣追兵去追趕兩人，但是却一無所獲。

兩位龍王立刻施展法力，造作很大的雷電風雨，拍打在波斯匿王的王宮上。

世尊得知龍王的心念，趕快告訴目連說：「你現在趕快到王宮中救波斯匿王，不然會被兩位龍王所害。」

目連隨即到了王宮中，隱其身形，結跏趺坐，運用神通之力，使天空中飄下的雷電風雨化成了美麗的蓮花，兩位龍王更加生氣，又以大石打在王宮上，目連又將之化成好吃的種種飲食，兩位龍王更爲憤怒，又以法力製造刀劍，射入王

宮之中，目連又將之化成美麗的七寶及衣裳。

兩位龍王覺得很奇怪，為什麼風雨雷電及大石刀劍打在王宮上都變成了美好的東西，而無法傷害到波斯匿王，後來才看到原來是目連尊者的神通所致，於是便離開了，而目連也回到了世尊的地方。

波斯匿王回到王宮中，突然看到天空中飄下了許多美麗的蓮花，沒有多久，又落下了許多美味的食物，沒有多久又出現了许多珍貴的珠寶及衣服，好像生活在天界之中，波斯匿王喜出望外，自思道：「難道我是一個這麼有德性的人嗎？也許我可以成為轉輪聖王了。」

波斯匿王立刻整理車馬，載著七寶及飲食，來到了世尊住的地方，向世尊說：「昨天突然從天上飄落了許多珠寶及飲食在王宮中，我現在將之供養如來。」

世尊笑著說：「其實這是目連尊者的功勞，你應該去供養目連。」

波斯匿王不解地說：「這是什麼緣故呢？」

世尊就將兩位龍王的事由，及目連尊者救王宮的事情說給波斯匿王聽。

波斯匿王聽了世尊的解說，嚇了一大跳，趕快頂禮世尊及目連尊者，感謝其救命之恩，匆匆趕回了王宮。

排除了龍王的阻礙之後，世尊便離開了人間，而到三十天為母說法。

其間共經過了三個月的時間，弟子們看不到如來的身影，都十分思念，就來問阿難說：「不知道如來現在是在什麼地方？」

阿難說：「我也不知道！」

波斯匿王及優填王也跑來問阿難：「如來現在是在何處？」

阿難說：「我也不知道！」

結果兩位國王因為思念如來而得了疾病，群臣們十分憂慮，就提議建造如來像，讓大眾們禮拜景仰，國王聽了十分高興，就召喚國中的巧匠來雕刻佛像，優填王用栴檀木建造了一尊五尺高的如來像，而波斯匿王建造了一尊五尺高的黃金如來像，看起來十分莊嚴，這是人世間開始有佛像的起源。

後來，阿難就去請教有天眼通的阿那律尊者說：「弟子們都十分想念如來，不知如來到何處去了？不知道會不會已經滅度了？」

阿那律尊者說：「不會吧！昨天有天人來告訴我，世尊在三十三天的講堂，我現在就運用天眼去看看。」

阿那律坐定之後，專心一志，以天眼觀察三十三天，結

果看到世尊在三十三天，就回來告訴阿難說：「如來現在在三十三天爲母說法。」

阿難及弟子們十分高興，就說：「不知道我們之中，誰有能力到三十三天，請如來回到人間？」

阿那律說：「目連尊者神足第一，有能力到三十三天。」於是目連尊者就代表弟子們來到三十三天，請如來回到人間來教化大眾。

如來說：「好吧！你先回去，七日之後，我會回到人世間的僧迦尸國大池水側。」

目連尊者回到舍衛國祇樹給孤獨園，將這個訊息告訴大眾，大家都非常高興，開始準備迎接如來，波斯匿王及優填王也帶領了四種軍隊，來到了僧迦尸水池側，等待著世尊的回來。

優鉢華色比丘尼知道了這件事，心中想著：「我一定要運用神通力，把自己變成轉輪聖王，拿著七寶來迎接如來，第一個見到如來，才是一件驚喜的事。」

那個時候，須菩提在一山側縫衣服，也得知了這件事，也準備要去迎接世尊，但是須菩提突然想到：「如來的形相是什麼呢？是眼耳鼻舌身意嗎？或者是地水火風？」想著，想著，須菩提終於領悟到：「諸法皆悉空寂，無造者，無作

者，無人亦無我，此即是如來。」

須菩提回憶世尊所說的法：「若想禮拜過去及現在諸佛，就應該觀於空法，假如你能了悟無我，就等於禮拜如來。」須菩提見到了如來的法身，所以就沒有隨大眾去迎接世尊，而又安靜地坐下來縫衣服。

七天的時間到了，弟子們及國王等集合在水池側，焦急地等待世尊的歸來，此時突然看到轉輪聖王也載著七寶來迎接世尊，大家歡喜踴躍：「多麼殊勝的一件事，如來與轉輪聖王都同時顯現。」

沒有多久，如來從須彌山頂下來，到池水側，三千大千世界大爲震動，這時化轉輪聖王趨前迎接世尊，大家自動讓開，沒想到化轉輪聖王到了如來的跟前時，突然變成優鉢華色比丘尼，大家抱怨道：「可惜啊！我們竟然讓這位比丘尼搶先一步迎接如來。」

優鉢華色比丘尼對世尊說：「我是第一個看到如來的人，請接受我的禮拜。」

世尊笑著說：「你只是看到我的肉身，而須菩提却看到我的法身，所以真實地說，須菩提是第一個迎接我的人。」大家聽了世尊的說法，都感到很喜悅。

禪海點滴



覺蓮

法身妙理

太原孚上座，在揚州光孝寺講涅槃經，冬天，下著大雪，一位禪行者路過此地，因雪下太大，爲了避雪，所以暫居此地，見有法師在講堂講經，也來參加聽講。當講到三因佛性、三德法身時，師遂廣談法身妙理；他雖然說得頭頭是道，聽在禪者的耳中，禁不住失笑。

師見座中有人不以爲然，遂於講解完畢後，虔敬而謙虛的邀請這位禪者一起喝茶，並向禪者請教：「某甲素志狹劣，依文解義。適來蒙您見笑，還望指示、說明！」禪者也直言道：「確實笑座主不識法

身。」師道：「有關法身妙理，某甲如此解說，不知錯在那裏？」座主一片誠意請教禪師。禪者道：「請座主再說一遍，有關法身妙理。」師於是重覆剛才在講堂時所說的：「法身之理，猶若太虛，堅窮三際，橫亘十方，彌綸八極，包括二儀，隨緣赴感，靡不周徧……。」一口氣朗朗上口。禪者搖搖手說：「不道座主說的不是，只是說得法身量邊事，實未識法身在。」師道：「既然如是，禪師當爲代說。」「那麼，你還相信我嗎？」「怎敢不相信？」禪師說：「如此，你可暫時停止講經，找個寧靜的屋子，在裏面端然靜坐，

收心攝念，善惡諸緣，一時放下，這樣試試看。」師一如所教，從初夜一直打坐到五更，聽到鼓角聲，忽然契悟。便趕緊跑去扣禪師的房門。一面扣一面喊著：「我是某甲，我悟咧！」禪師一聽，果然不錯，卻只淡然的回答道：「教你傳持大教，代佛說法，三更半夜，爲什麼亂叫，酒醉嗎？」師道：「禪師！我從前只知道開口講經，卻將生身父母鼻孔扭捏，從今已去，更不如是！」禪者道：「好了！好了！你先下去吧！來日相見再說。」

師遂罷講，從此，徧歷諸方，名聞宇內。師晚年歸維揚，陳尚書留在宅供養，一日謂陳尚書說：「來日講一徧大涅槃經，報答尚書。」尚書很高興，於是設齋請師，飯後，茶畢，師遂陞座。良久，揮尺一下，道：「如是我聞！」乃召尚書，尚書應諾，師又道：「一時，佛在……。」便乃脫去。

高峰深海

南康軍雲居道簡禪師，參學的時候，

首先到雲居山拜謁膺公（洪州雲居道膺禪師），膺公和他說話，一連三日，發覺師是一可造之奇才，甚為驚歎。爲了將來的成就，他告誡師，令其自今以後，要刻苦爲衆服務。於是，師親自擔任各種工作，負責打水、白米，還要砍柴、燒飯，一天到晚，忙個沒完，所謂：徧掌寺務。亦即寺內大小巨細「一切瑣事，皆由師一人承擔。因此，根本沒有時間談經論道，更別說看經打坐了。他就這樣埋首在工作中，而大家也從來不會去注意到他。

師因爲戒臘高，被推爲堂中第一座。當初，膺公在三峯寺駐錫時，高安洞山有神甚爲靈異，此神發誓護持膺公。後來，膺公離開三峯寺來到雲居，此神也隨其來到雲居，並寄住在一枯樹之中，而該樹也從此轉爲茂盛，號稱安樂樹神。

膺公將入滅，主事的僧人請問法嗣將由誰來繼承。膺公說了三個字：「堂中簡。」意即屬意堂中第一座道簡禪師可以繼掌法席。然而主事者雖然聽到此話，心中並不認爲師可以承繼。他們認爲應當選

擇堪能說法者，並屬意第二座。不過，在禮貌上還是先請師出任，並認爲師一定會推辭而讓給第二座。那裏知道，師早就得到膺公的印可，並授記將來繼承法位，因此，師即欣然答應，無所推辭並當即攝衆演法。主事者此時大失所望，完全在他所意料之外，因此，當師陞堂說法、領衆修行時，遂百般阻擾。師覺察之後，在一夕之門遯去。其夜，安樂樹神號泣。天亮，大衆發現師不告而別，追至麥莊，將師迎回並悔過。這時，聽聞空中連聲唱道：「和尚來也！」

師從此於雲居大展法席。有人問他：「古人有云『若欲保住此事，直須向高山頂立，深深海裏行，意旨如何？』曰：『高峰深海，迴絕孤危，似汝閨閣中軟煖麼？』」

壽八十餘，無疾而化。

山間隱者

福州大章山契如菴主，於玄沙師備禪師處得法後隱居於小界山。其山有朽杉，因甚巨大而中空，狀若小菴一幢，剛好能

容下一人居住其中，師於是就住在這裏面。那時有兩位前輩長老，一名清豁，一名冲煦，久已嚮往師名，而還未曾會遇。某日，二位長老相約一同來拜訪。剛巧遇到師出來採折野粟。豁長老見有人便問：「請問如菴主住在那裏？」師反問：「請問二位前輩從那裏來的？」他們異口同聲回答：「從山下來。」師又問：「如何來到這裏呢？」豁長老反問：「這裏是什麼處所？」（一問一答間，已見高下。）師方揖手曰：「如此，請到菴中喝茶去！」二公方知原是要找的人。遂一起回到枯杉小菴。

他們三人高談濶論，語鋒間流露無限智慧，不覺已至深夜。只見虎豹奔至菴前，自然馴服，圍遶於左右。豁長者因深有所感，遂題詩云：

「行不等閑行，誰知去住情，
一餐猶未飽，萬戶勿聊生；
非道應難伏，空拳莫與爭，
龍吟雲起處，閑嘯兩三聲。」

《舍利弗阿毘曇論》

〈禪品〉爲主的修定準備工夫 (二)

心寂

二、戒與威儀

1. 愛護解脫戒⁶

「若隨順戒，不行放逸，以戒爲門、爲足、爲因，能生善法，具足成就。以此戒故，名爲持戒，以此順不放逸名持戒，護持威儀行，是謂愛護解脫戒。」⁷

行者必須以一顆珍惜與愛護的心守護戒體，光是持好戒律，就能支持行者不斷地生出善法，不斷地增長廣大，最後因緣具足，就能成就。戒律如同一棵大樹的根，沒有根是無法成就一棵大樹的，有了根之後，莖、枝、葉、花、果實才能生存於世間，根不僅傳遞了水分，亦供給來自土地的養分。故戒律如

果不嚴謹，不但無法成就聖道，連世間禪定都無法成辦。持戒嚴謹不等於嚴肅，嚴肅是一種呆板與僵化，而嚴謹來自於智慧的心靈，行者深知「五蘊」(梵語 *pañca-skandha*，巴利語 *pañca upādānakkhandhā*) 及「苦」(*dukkha*) 的集、滅、味、患、離⁸，故每一步都走得「如臨深淵，如履薄冰」，每一步都「戒慎恐懼」。唯有持戒到了心不悔的境界，身心才開始會產生輕安，輕安乃禪定之前行，如《大智度論》入釋初品中八念義▽第三十六之餘，「持戒清淨故心不悔，心不悔故生法歡喜，法歡喜故身心快樂，身心快樂故能攝心，攝心故如實知，如實知故得厭，得厭故離欲，離欲故得解脫，得解脫果報得涅槃。」⁹ 這個道理自然是「牽一髮而動全身」，光是一個最

基礎戒律，已經影響最後的涅槃了，故行者不可不小心啊！

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷第一百一十九舉出了四種戒律¹⁰，說明了解脫戒不是那麼單純簡潔的，它在實際修行中有其細分處。又《根本薩婆多部律攝》卷一：「言別解脫者，由依別解脫經如說修行，於下下等九品諸惑，漸次斷除，永不退故；於諸煩惱而得解脫，名別解脫。又見修煩惱其類各多，於別別品而能捨離，名別解脫。」¹¹

然而，如果我們將時空拉到大乘佛法時代即會發現，菩薩戒的外延相當廣大，別解律儀只是其中一種，如《瑜伽師地論》卷第四十說明一切的菩薩戒分為在家戒與出家戒，這二種戒又可分為三種：「一律儀戒，二攝善法戒，三饒益有情戒。」¹²別解脫戒屬於第一種——律儀戒，「律儀戒者，謂諸菩薩所受七眾別解脫律儀：即是苾芻戒、苾芻尼戒、正學戒、勤策男戒、勤策女戒、近事男戒、近事女戒，如是七種，依止在家出家二分。」¹³攝善法戒則說明種種在日常生活中的修行規定¹⁴，饒益有情戒¹⁵更是不共聲聞獨覺的，蓋佛法的發展已不再是專業隱修者的模式，而是要落實於民間、普及於大眾，故饒益有情戒是大乘戒的重頭戲。

2. 成就威儀行、已行處

(1) 成就威儀行

以一句話即可總括威儀行，「身口意的去惡向善」，這與四正勤是有關的。論中說：

「一切身不善行，一切口不善行，一切意不善行，是非威儀行。身一切善行，口一切善行，意一切善行，是名威儀行。」¹⁶

身口意總攝了一切的可能性，人在這一切可能性中必須時時保持在善的方向而避免不善的方向。身口意威儀的重要性亦在《大比丘三千威儀》卷上提出：「下出家者，先以十戒為本，……。其中出家者，次應捨執作緣務，具受八萬四千向道因緣，雖捨作業緣務，身口行意業未能具足清淨，心結猶存，未得出要，上及不足，下比有餘，是名中出家。……」¹⁷這一段把出家的等級分成上中下三級，下出家屬最低的一級，只受了沙彌十戒，每天作很多的雜務，與世俗人沒什麼兩樣，但以十戒故為出家，若與受具足戒的比丘相比，仍屬在家，以其未真向道故。中出家者，雖已向道，但身口意猶未清淨，這正是修威儀的階段，行者必須學習極多外法與內法來調柔自心，外法即是威儀。上出家者的根心猛利，在禪定修習與智慧開發下，身口意業能速得清淨。

北傳國家，尤其是中國佛教，威儀的訓練在沙彌的階段就有許多的指導，蓮池大師輯的《沙彌律儀要略》分成上篇與下

篇，下篇就是專門講述日常威儀的；而釋善因著的《學佛行儀》則教導通於在家與沙門的威儀。這二本書是任何出家人所讀過的。

(2) 成就已行處

成就已行處是爲了入「正受」(梵語 *samāpatti*，巴利語同)，《觀無量壽佛經疏》入玄義分V中說：「言正受者，想心都息，緣慮並亡，三昧相應，名爲正受。」¹⁸ 這是比較普遍性的說法，然而，《雜阿毘曇心論》卷第七則分正受爲三：「若味相應著者名味正受，若不味著者名淨正受，若無漏思惟五陰無常等行，當知是無漏正受。」¹⁹ 從這裡我們可比較大乘佛法與部派佛法的性格，大乘法關心於能所對待的消解，若能恒時處於消解中就名正受；部派佛法仍承繼著原始佛法的精神，重視思惟，並且以思惟五陰、六入處、三法印爲無漏道。不思惟的直觀——一剎那心了一解法、一剎那心相應般若知一切法²⁰，與細密思惟的阿毘達磨，構成一幅有趣的佛教史畫面。

但到底如何才是已行處呢？

「有六非已行處：若姪女處、寡婦處、大童女處、不能男處²¹、比丘尼處、沽酒處，是名六非已行處。」

先從否定面來談非已行處，藉非顯正。六非已行處的前五

處規範了行者的淫欲心，使行者能免於其難，安心於道上。最後一個非已行處則遮止犯前五行處，這相當五戒的不飲酒戒是爲了防止犯前四戒。另外，論中也說「五欲」²² (pañca kāmāḥ) 是非已行處，若行者耽溺於五欲，魔就得到方便，乘隙而入行者的心的。

遠離非已行處就是入已行處，並不是說離開「非已行處」而有個「已行處」：

「若彼非威儀行，此非已行處，捨離、正捨離、緣捨離，不親近、正不親近、緣不親近，是名已行處。」²³

行者必須下定決心遠離六非已行處，有人會問：這樣子的限制自己，不是讓世界變小嗎？其實回答這個問題相當容易，只須以補集的觀念即可解決，六非已行處畢竟是六處而已，如果把宇宙當作無限來看，「——(六非已行處)」的外延仍是無限，故捨離六非已行處才是真正進入開濶自由的領域，反而六非已行處是有限有量的領域。

論中又以四念處爲比丘已行處²⁴，比丘若住於四念處，魔就不得其便。若數數地住於已行處，正受將自然生起，是謂已行成就。

3. 愛護微戒，懼如金剛²⁵ (梵語 *valīka*，巴利語

(vajīra)

行者持戒必須有戒慎恐懼的心態，因為這種心態能防止諸多惡作，惡作之後，往往形成掉悔，故須於戒律起恐懼相：

「若微細念，若念作、起意作、欲和合作，若於彼多起恐懼相，令我莫犯，是謂懼微戒如金剛。」²⁶

起「恐懼相」是爲了令行者不犯戒，絕不是因於懦弱或害怕，反而在持守戒律起恐懼相才是真大丈夫。人很容易落於極端的，不是犯就是不犯，然而，在此「不犯」益於解脫，故起恐懼相只不過是善巧方便，絕不是膽怯而起的害怕心理。

南傳經增支部亦有關於恐怖論述²⁷，養成恐怖的習慣有助於我們免於犯罪，即使犯的罪並不違背社會規範，但仍是違背因果的，一個修行人追求的是解脫，必須嚴以律己。

4. 受持於戒，斷邪命，行正命

(1) 受持於戒

戒，梵文 śīla，論中說：

「若比丘不離一切戒，常持一切戒，常住一切戒，親近於戒，持戒不瑕、不穢、不垢、不懈、不缺，受持一切戒，是謂受持於戒。」²⁸

《大毘婆沙論》八雜蘊第一中思納息第八之三²⁹中把「

尸羅、行、足、篋」歸納成戒的同義異名，尸羅有諸多意義，就其爲清涼義言，它能使身心由熱惱成安適；能遮止惡趣，招致善趣。又曰其爲安眠義言，持戒能使行者得安隱眠，常得善夢，不作惡夢。若真要將戒的饒益處一一舉出，實是無窮無盡，如《月燈三昧經》卷第六雖將持戒所得利益分爲十種³⁰，但十種所潤及的外延仍是無限，故凡夫的不持戒，可謂顛倒；若從功利主義來看，持戒是對人最有利的，再也沒比持戒更好的了，吃、喝、玩、樂乃荒謬至極。

戒是解脫之本，故又名波羅提木叉 (prātimokṣa)，如《佛垂般涅槃略說教誡經》³¹：「依因此戒，得生諸禪定及滅苦智慧。」但是戒在大乘佛法中多了一個向度，就是「憐憫衆生，爲佛道故」，《大智度論》把在家持戒之人分爲四種³²：下、中、上、上上，上人持戒只爲求煩惱解脫，獲得涅槃；上人持戒，因知諸法實相，不畏惡道、不求涅槃樂故，不斷地入於世間，救拔衆生，此是大乘法對世間的終極關懷，也顯現大乘法的優越性。

(2) 斷邪命，行正命

邪命意味著使用種種邪惡的手段來養活自己的生命，不是正當人的職業。以這種手段獲取錢財後，享受種種生活的舒適，吃、穿、醫藥等，無不匱乏。論中說：

「若沙門、婆羅門，邪命自活，謂諛諂詐稱、占相吉凶，爲他使命，現相激動，以利求利，以此非法，得衣鉢、醫藥、臥具、所須受用食噉，以此繫染貪著，陵蔑他人，堪忍非法，不見過患，不知出世。」³³

在此我們不禁嘆服古老的佛法智慧，即使在科技發達的現代，世間的宗教詐財仍不外上段引文中的內容，若把宗教限於佛教內部，此命題仍然成立，出家人不可不深自反省啊！關於邪命（梵語 *mithya-jīva*，巴利語 *miccā-jīva*）《大智度論》〈八釋初品中三十七品義第三十一〉舉出了五種邪命，行者應深自警惕：「一者若行者爲利養故，詐現異相奇特；二者爲利養故，自說功德；三者爲利養故，占相吉凶爲人說；四者爲利養故，高聲現威，令人畏敬；五者爲利養故，稱說所得供養，以動人心。」³⁴這五條的每一條都針針見血，直說身爲一個宗教師所易犯的弊端。然而，如何才算正命，而非邪命，論中說：

「若比丘離如是等邪命，如法得衣鉢、醫藥、臥具、所須受用食噉，不以此繫染貪著，不陵蔑他人，不堪忍非法，深見過患，知出世，是謂斷邪命、行正命。」³⁵

只要捨離邪命就是正命（梵語 *samyag-jīva*，巴利語

sammā-jīva）了，由此與前述的內容，我們獲得一大概的觀念，任何的「正」來自於離「非正」，否定式的用法不僅被印度文學慣用，亦慣用於實際的修行與思惟，印度式禪修是離不開思惟的，這與中國頓悟式的禪法大大不同，在此不多贅述。

行者若能深見世間的所有過患，就能徹底地厭離所有的過患而樂於出世，故想要進入出世間道的第一步就是「深見過患」，這一步必須修得深根蒂固才對行者的超越有大用處，《瑜伽師地論》中到處可見「過患」的字詞，今隨取一段，以明其大意。《本地分》中有尋有伺等三地之五〈詳述了「煩惱過患」對行者生起極大的負面影響：「當知煩惱有無量過患，謂煩惱起時，先惱亂其心，次於所緣發起顛倒，令諸隨眠皆得堅固，令等流³⁶行相續而轉，能引自害，能引他害，能引俱害，生現法罪，生後法罪，生俱法罪。令受彼生身心憂苦，能引生種種大苦，能令相續遠涅槃樂，能令退失諸勝善法，能令資財衰損散失，能令入眾不得無畏、悚懼無威，能令鄙惡名稱流布十方常爲智者之所訶毀，令臨終時生大憂悔，令身壞已墮諸惡趣，生那落迦中，令不證得自勝義利，如是等過無量無邊。」³⁷

上段的引文中充分發揮了「深見過患」修法，行者必須數數地在觸境的前中後三時，思惟過患相，能知過患，才能離過

患而往涅槃的方向前進。

(續下期)

註

6. 解脫戒共有八種，謂八種別解脫戒 (prātimokṣa-saṃvara)，八衆之八種戒律。即比丘戒、比丘尼戒、正學戒、沙彌戒、沙彌尼戒、優婆塞戒、優婆夷戒與近住戒等。

7. T28, p. 630a。

8. 「集滅味患離」的用法，在《雜阿含經》出現了一堆，可見其重要性，如第三十二經，T2, p. 7a，「舍利弗告輸屢那：『若沙門、婆羅門，於色不如實知，色集不如實知，色滅不如實知，色味不如實知，色患不如實知，色離不如實知故，不堪能超越色。若沙門、婆羅門，於受……。想……。行……。識不如實知，識集不如實知，識滅不如實知，識味不如實知，識患不如實知，識離不如實知故，此沙門、婆羅門不堪能超越識。』」相關於此的經文復藏於第258經 (T2, p. 65a)，第266經 (T2, p. 69b)，第267經、第268經……等等。

9. T25, p. 221b。

10. T27, pp. 621c ~ 622a，「有四种律儀，名為防護：一別解脫律儀，二靜慮律儀，三無漏律儀，四斷律儀。別解脫律儀者，謂欲界尸羅；靜慮律儀者，謂色界尸羅；無漏律儀者，謂無漏尸羅；斷律儀者，謂於靜慮無漏二律儀中各取少分。離欲界染九無間道中，世俗隨轉戒，二律儀攝，謂靜慮律儀及斷律儀；無漏隨轉戒，亦二律儀攝，謂無漏律儀及斷律儀。」關於九無間道，

請參考《阿毘達磨俱舍論》卷第二十五，T29, p. 131a。

11. T24, p. 525a。

12. T30, p. 511a。

13. 同上。

14. 同上。

15. 同上，q段。

16. 同註7。

17. T24, p. 913a。

18. T37, p. 247c。

19. T28, p. 924b。

20. 見《異部宗輪論》，T49, p. 15c。

21. 不能男有五種，又作五種黃門，《四分律》受戒健度之五，T22, p. 812c。「是中黃門者，生黃門、健黃門、妒黃門、變黃門、半月黃門、生已來黃門。生者：生已來黃門；健者：生已都截去作黃門；妒者：見他行姪已，有姪心起；變者：與他行姪時失男根，變為黃門；半月者：半月能男，半月不能男。」

22. 同註7。又五欲分別為：色欲 (梵 rūpa-kāma)、聲欲 (梵 śabda-kāma)、香欲 (梵 gandha-kāma)、味欲 (梵 rasa-kāma)、觸欲 (梵 spraṣṭavya-kāma)，《摩訶止觀》卷四下說 (T46, p. 43c)：「訶五欲者，謂色聲香味觸。十住

毘婆沙云：禁六情如繫狗、鹿、魚、蛇、猿、鳥，狗樂聚落，鹿樂依空，魚樂池沼，蛇樂穴居，猿樂深林，鳥樂依空，六根樂六塵，非是凡夫淺智弱能降伏，唯有智慧、堅心、正念，乃能降伏。」

23. 同註 7。

24. 同註 7。

25. 金剛，即金中最剛之義。經論中常以金剛比喻武器及寶石，較常用於比喻武器。

26. 同註 7。

27. 南傳經典增支部 II 之 I：「吾人應恐怖現世之罪報；吾人該恐怖罪報，應養成恐怖罪報之習性，如此，才能從一切罪報中解脫。」

28. T 28, p. 620b。

29. T 27, p. 229c。

30. T 15, p. 584. 「菩薩淨戒有十種利益，何等為十：一者滿足一切智，二者如佛所學而學，三者智者不毀，四者不退誓願，五者安住於行，六者棄捨生死，七者慕樂涅槃，八者得無纏心，九者得勝三昧，十者不乏信財。」

31. T 12, p. 1110c. 「持淨戒者，不得販賣貿易，安置田宅，畜養人民奴婢畜生。……當自端心，正念求度，不得苞藏瑕疵，顯異惑眾。於四供養，知量知足，趣得供事，不應稽積

。此則略說持戒之相。戒是正順解脫之本，故名波羅提木叉。依因此戒，得生諸禪定及滅苦智慧，是故比丘，當持淨戒，勿令毀犯。」

32. T 25, p. 160c. 「下人持戒為今世樂故，……中人持戒為人中富貴、歡娛適意……上人持戒為涅槃故，知諸法一切無常故，欲求離苦、常樂無為故……上上人持戒，憐憫眾生，為佛道故。」

33. 同註 28。

34. T 25, p. 203a。

35. 同註 28。

36. 等流，即同一流類之義。舉例來說，〈俱舍論〉卷二十一（T 29, p. 109c）：「無慚、慳、掉舉，是貪之等流。」這是說無慚、慳、掉舉與貪是同一類的意涵，皆由貪所流出，若再說得更詳細，可舉阿耨樓陀尊者的〈阿毘達磨概要〉，五十二心所中，無慚、無慳、掉舉與貪同屬十四不善心所，很明顯地，它們同屬於一類，見〈阿毘達磨概要精解〉，Bhikkhu Bodhi 著 Bhikkhu Dhammagavesaka 譯，高雄縣鳳山市：派色文化，1999, p. 60。

故「令等流行相續而轉」意味令種種同類的煩惱相續而轉。

37. T 30, p. 315a。

八十九年三月份會務報導

(會訊第223期)

捐款芳名錄

(總計 伍萬玖仟柒佰伍拾元整)

叁仟元：王中孚 陳炳耀

貳仟元：安定鄉同學會

壹仟貳佰元：方偉綸

壹仟元：李隆智 張鄧治 李雪梨 李林卿烟

傅冠智 侯漢洲 黃鈺卿 陳政宏

陳政維 陳怡青 陳文宗 陳楊秀鸞

陳榮璧

陸佰元：李幸芬

伍佰元：修欣打字行

傅冠盛 吳燕靜 吳榮彬 許瑞玲

陳永漢 陳廖恨 陳俊弘 顏高龍

宋淑貞 江柏興 龔阿蘭 羅仁

柯錦燕 康廖來嬌

肆佰元：會純

叁佰元：慈琴 香德 王玉治 三寶弟子 王選雄 鄭海英

鄭海蓮 韓立銘 莊寶治 郭春瑾 吳美樺 石大德

石宛玉 石富元 石馨文 石修誠 陳聖道 羅文秀

楊淑敏

貳佰伍拾元：釋香林 李耀斌 李奇蓓 李文哲 廖粹華

貳佰元：慈蘇 會禎 靜慧 王肅瓊 李錦菊 李春生

李幸珍 李宗龍 李桂雲 李素美 林美辰 林連佛

林世豐 林和玉 蔡錦雀 徐秀鳳 孫寶潼 邱郁潔

韓麗玲 韓慧玲 葉蕉霞 郭夏碧 郭俊良 侯明秀

侯坤隆 侯坤成 侯燦榮 侯梅雲 侯梅雪 侯鈴朱

吳新長 吳春梅 黃素枝 黃美月 黃慈蓉 黃陳秀鸞

89年 3月份收支明細表

收	上月結存	\$ 149,155	90
	本月收入	\$ 59,750	00
入	收入總計	\$ 208,905	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第165期印刷費用	\$ 14,060	00
	福田雜誌郵寄費用	3,111	50
	劃撥代金手續費	55	00
	供養法師(他寺)	6,000	00
	濟助支出		
	洪樺 燮熾	2,000	00
	洪樺 李謀	2,000	00
	洪樺 金良	2,000	00
	蔡歐 吳余	2,000	00
	莊胡 惠家	5,000	00
	張楊 秀清	5,000	00
	李 大	5,000	00
	支出總計	\$ 63,226	50
	本月收入	\$ 145,679	40
	收支比較	105.8%	

貳佰元：黃怡錦 黃鈺惠 黃亮中 許素月 陳其彬 陳永川

陳俊竹 陳寶蓮 陳錫卿 陳佩芸 陳玄德 陳郭阿英

楊懷本 楊文信 楊怡萍 楊怡立 楊老德 楊鵬瀚

楊炳輝 楊鄭秋香 蕭志哲 蕭伊欣 蕭伊慧 杜張杏元

杜淑敏 盧貞吟 謝幸芬 林玉蘭 洪清元 洪登儀

洪登彥 洪登嫻 羅競生 高春仙 宣阿芬

壹佰元：王靖君 王文琳 王愛玉 王滿足 李海水

林建國 林茂榮 蔡漸 張漢宜 張瑞芳 張簡美津

傅筠 吳秀霞 許福枝 孫施麗貞 侯文秀 侯慈萍

侯勉元 郭松山 郭輝龍 郭王秀 郭昱靈 郭百宸

黃素鶯 黃紅芬 黃怡禎 黃郁儒 黃怡瑄 黃大維

黃曉涵 黃李淑美 陳金鈿 陳寶秀 陳政賢 陳進良

陳美雅 陳映竹 陳慈萍 楊玉桂 趙志昱 趙致蘭

顏愛娥 梁田雪銀 江英嬌 蘇文傑 蘇慧珠 葉魏明娟

施祥助賢

會長：顏高龍
副會長：鄭海英
孫申娥

會功德福田寺然湛



3月份救濟事蹟

1. 余明展先生：住南縣麻豆鎮興中路九十七之一號，十七歲。案主於八十六年因怪異行為而就醫問診，經診斷為精神分裂症。其母本身亦為精神分裂症患者，已治療多年。家中生計皆賴案父在工廠工作維持，而家裏有二個人於院中療養，費用十分沈重，故本會協助醫療、生活費用伍仟元整。
2. 莊惠榕女士：住南縣善化鎮六德里二二〇之一號，三十五歲。出現怪異行為後，曾送至嘉義榮總治療，診斷為精神分裂症。因案主結婚後，即與原生家庭少往來，而公婆年邁，在生活上仍須依賴家人照顧，所以皆由案夫一人負擔所有人之生計，所以對妻子的費用，實有困難，故本會予以協助生活、醫療費用伍仟元整。
3. 胡家榮先生：住南縣東山鄉東原村前大埔七十一之五號，三十歲。案主為精神分裂症患者，於當兵前曾接觸過毒品，但當兵期間戒除，後因車禍傷及腦部，開始出現怪異行為，送醫診斷為精神分裂症，其母患有子宮頸癌，其父則中風不良於行，大哥離婚失業，二哥亦是精神分裂症患者，因家中生計已呈困境，對案主之醫療無力負擔，故本會予以協助生活，醫療費用伍仟元整。
4. 張秀蓮女士：住南縣新市鄉豐華村六十二號，四十二歲。於八十八年六月開始出現異常行為，曾送至國軍、等多所醫院治療，經診斷為精神分裂症。曾懷有小孩六個月大時流產，即未再生育。而本身為美容美髮師，但生病後，即無法工作，其夫為照顧妻子，亦結束工作，而生計成為問題，本會協助生活、醫療費用伍仟元整。
5. 楊清隆先生：住南市東成街一八五巷一一七號八樓之二，四十四歲。於三十四歲時發病，曾送至市立醫院追蹤治療，曾有自殺傾向，診斷為精神分裂症。因於五、六年前與妻子離婚，父母系親友等支持往來少，而自力扶養三名小孩。為維持生計曾撿廢鐵維生，但目前住院治療，其子亦綴學，故本會協助生活、醫療費用伍仟元整。
6. 李大同先生：住南市開元路四八五巷二十九號。十四樓之一，三十六歲。於二十九歲時發病，診斷為精神分裂症，並曾至台南醫院等多所醫院治療。案母已於八十一年時因癌症去世，其生前亦有精神分裂症。因父已年邁，案兄須維持家計，故對案主之幫助，確有困難，故本會協助醫療、生活費用伍仟元整。
7. 本月固定幫助戶：洪樺燮先生、洪樺燮先生、蔡金李女士、歐良謀女士、吳蔡怨女士，以上各貳仟元整。



佛隴

• 贈 閱 •

■ 中華民國八十九年四月十五日出版
佛曆三〇二七

■ 郵政劃撥：0366921~4 福田雜誌社帳戶

■ 發行人：聖 禾

■ 印刷廠：南功美術印刷廠

■ 編輯：雲 庵

(台南市健康路209~4號)

■ 電話：(06) 2 2 2 8 5 1 8

■ 行政院新聞局登記局版臺省誌字第991號

■ 社址：台南市70019忠義路二段38巷8號 ■ 中華郵政南台字第267號執照登記為雜誌類交寄