

福田



167

佛教月誌

- ✧ 花蓮縣禪光寺，自3月24日起，舉行五日禪修。
- ✧ 台南縣感恩精舍女眾佛學院招生，即日起報名，至9月2日止。
- ✧ 桃園縣佛教弘誓學院研究部、專修部聯合招生，即日起報名，6月20日止。
- ✧ 大型刊物《中國佛學》已出版四期，八十一篇論文中，僅有一篇出家人論文及一篇報導式文章。
- ✧ 台南市佛教會，4月23日，在慈航居士會，舉行浴佛典禮。
- ✧ 台北市僧伽專業助人研習班招生，即日起報名，至5月17日止。
- ✧ 台中縣太平市慈光禪學院大學高中部招生，即日起報名，7月17~22日止。
- ✧ 由大熙法師創建，上海市法華學問寺3月1日，舉行奠基，由茗山老法師主持典禮。
- ✧ 宜蘭縣中國佛教孔雀法協會，3月19日在台北市慧日講堂，舉行成立大會。
- ✧ 泰國清邁叢林道場，7月1日起，舉行暑假七日精進修行之旅。
- ✧ 內政部公布「921及1022地震受災寺廟教堂重建及修復專案貸款利息補助作業實施要點」。
- ✧ 桃園縣寶蓮寺，5月14日，舉行世界地球村念佛日。

本期目錄

封面：景泰藍念珠 大明攝

- 1 ● 佛教月誌
 - 2 ● 佛教第一位女肉身菩薩在台灣現身，足證兩性在解脫證果之平等，……明了
 - 5 ● 舊文重刊——關於本刊（因明雜誌）佛曆……慧代
 - 7 ● 福田書簡——談修行
 - 9 ● 南宋初期的天台學——天台思想史第五章……安藤俊雄著 依藤觀譯
 - 15 ● 日據時代台灣臨濟宗新興道場的加盟與疏離問題(四)……江燦騰
 - 19 ● 《舍利弗阿毘曇論》八禪品V爲主的修定準備功夫(二)……心寂
 - 24 ● 目連尊者的故事(一)……何世亮
 - 27 ● 修行動機的歧路……雲庵
 - 33 ● 八十九年四月份會務報告
- 封底：雕藝

佛教第一位女肉身菩薩在台灣現身 ，足證兩性在解脫證果之平等

明了

台灣第一位密宗噶瑪噶居派女瑜伽士肉身菩薩「金剛上師貢噶老人舍利」四月九日在台北縣中和市貢噶精舍舉行金身安座大典。由於貢噶老人是第一位將西藏密宗引進台灣，貢噶精舍爲其舉行金身安座大典，吸引上千民衆親臨膜拜。法會是由來自尼泊爾的天噶仁波切及噶瑪堪謙仁波切共同主持，在喇嘛的角鈴、法號及誦經聲中，信衆一齊向貼滿金箔的貢噶老人肉身菩薩頂禮。

貢噶老人一生充滿傳奇色彩，身爲清朝皇族後裔，最後卻成爲修持密宗的大成就者。貢噶老人俗名「申書文」，生於民國前九年（一九〇二），是清朝皇室端王的孫女。貢噶老人從不著女裝，十多歲開始修習少林武功，曾有「紅衣女俠」之稱

。在抗日期間她曾自組游擊隊，擔任游擊隊隊長，甚至一度被捕入獄。

她從小就親近道場，向道心切，一直到二十歲才皈依北平法源寺的道楷老和尚，正式棄道學佛。她也曾皈依太虛大師、虛雲老和尚，又遠赴西藏從貢噶佛爺習密。民國四十七年，貢噶老人來台，先後至台北中和弘法，成立貢噶精舍，又到台南弘法，成立貢噶寺，爲藏傳佛教在南台灣弘法的先驅。第十四世達賴喇嘛來台訪問時，還曾經到台南的貢噶寺拜訪，可見貢噶老人在西藏密宗地位之崇高。她不僅在國內藏傳佛教界享有盛名，香港、新加坡、菲律賓、馬來西亞、泰國等地也都有她弘法的足跡。

肉身菩薩又稱金身舍利，日本佛教多稱入定佛、肉身佛或即身佛。指修行人經久不朽的色身。據《彌勒下生經》記載：人壽八萬四千歲時，彌勒佛當下生此閻浮提（本世界），度化釋迦牟尼佛世所未得度的衆生，因此，相傳修行者如能入甚深禪定，或保持自己肉身不壞，當可等待彌勒佛出世。中國歷代都有肉身菩薩出現，如晉朝的譚羅竭；隋朝智者大師；唐朝的法順、善無畏；明朝的憨山德清、通天和尙；清朝的了凡；乃至民國的靜參及台灣的慈航等人皆爲肉身不壞之事例，其中廣東南華寺禪宗六祖慧能（六三八—七一三）之肉身，全身著衣塗漆，供奉於寺中六祖殿壇之櫥櫃中。歷代肉身不壞之修行者皆比丘，是男衆，是漢傳佛教，貢噶老人是比丘尼，是女衆，是藏傳佛教，是佛教界第一位女性肉身不壞之成就者。

自古以來婦女因性別受到歧視，在印度女兒往往是父母的負擔，女兒嫁不出去，是父母奇恥大辱，要完成女兒終身大事則需龐大的嫁妝，更嚴重是女兒無權繼承家族衣鉢，其功能在於生子傳宗接代，以便他們去世時，有兒子可主持葬禮。在中國女性也一樣，必須遵守「在家從父，出嫁從夫，夫死從子」的「三從」。

印度人宗教性極強，即使宗教生活男女有別。在古老傳統屬於四姓之首的婆羅門男子，一生可分四期生活，即(1)梵行期

，(2)家住期，(3)林棲期，(4)遁世期。第三、四期宗教生活的林棲期及遁世期只有男性有，女性沒有相同機會和權利。

佛後成立後給印度婦女提供了宗教生活的大門，據佛典記載，佛陀在鹿野苑初轉法輪，有五比丘隨從外，尚有青年叫耶舍，他聞法後即得法眼淨（觀察諸法真理之能力），並受具足戒，耶舍父親也成爲第一位男居士，母親及妻子則成爲佛教第一位女居士（優婆夷）。成爲女居士護持佛教並沒有問題，要進入僧團，成爲專職的佛教徒才是困難點。這困難被佛陀姨母大愛道，在阿難尊者協助下完成了，其完成關鍵性問題在阿難問佛：如果女人於佛法中出家受戒，是否能證得須陀洹果乃至阿羅漢呢？佛陀回答：可以。因此我們可以肯定知道佛陀認爲女性與男性一樣可以成阿羅漢果或成佛。

我們知道在佛教各國中，比丘尼僧團最發展，組織最完善，運作最順利是漢傳佛教——中國教區，南傳佛教之泰國、斯里蘭卡、西藏及日本等國比丘尼相當少，成立僧團更不可能，其原因在《四分律》八敬法之徹底執行與否，因爲八敬法之制戒非「隨犯隨制」，是佛陀依當時情況制戒，做爲往後行爲的準則，在此準則下，確實使比丘尼在僧伽體制下，屈服於比丘僧團的優越權威，其八敬法如下：

1. 雖是已受具足戒多年的百歲比丘尼，也應禮敬迎請剛受

完具足戒的比丘。

2. 比丘尼不得罵詈譏謗比丘。

3. 比丘尼不可舉發比丘，或見或聞或疑的過失，但是比丘可舉發比丘尼的過失。

4. 二年學法完畢後，於（比丘、比丘尼）兩眾請受具足戒。

5. 比丘尼犯僧殘罪，應在二部僧中，半月行摩那埤。

6. 每半個月從比丘眾請教誡問布薩。

7. 不得於無比丘處安居。

8. 安居結束後，於（比丘、比丘尼）兩眾行自恣。

在中國八敬法是否恪守，不得而知，但在宋太祖曾下詔說：僧尼無間，實繁教法，自今於尼寺置壇援戒，尼大德主之。意思是說宋太祖爲了分別僧尼，以免「紊亂教法」，下令於尼寺中設壇授具足戒，由尼大德主持，不必再往僧寺受戒。他不知道根據八敬法，女眾要依：二部僧受具足戒的，因此迫使僧團無法依八敬法傳戒。

在解脫上男女是平等的，蘇摩比丘尼的故事就是一個例子。蘇摩比丘尼是頻毘羅王侍衛的女兒，她依佛出家，並證得羅漢果，有一天象徵猜疑和誘惑的惡魔波旬，來到蘇摩坐禪的安陀林，對她說道：

仙人所住處，是處甚難得；

非彼：指智，能得到彼處。

蘇摩以她的禪定智慧，非常堅定地回答：

心入於正受，女形後何爲？

智或若生已，逮得無上法。

若於男女想，心不得俱離；

彼即隨魔說，汝應往語彼。

離於一切苦，捨一切闇冥；

逮得滅盡證，安住諸漏盡。

蘇摩比丘尼強調在佛法的修證上，女人的身形絕非是障礙，任何人出家「心入於正受」，智慧生起，就可以證得無上道。

台灣佛教比丘尼人數大約是比丘的三倍，而年輕這一代比丘尼有許多是大專畢業，擁有碩士、博士學位的也不乏其人。比丘尼的高教育水準是尼眾僧團發展的最大資產，她們有的從事講經說法，有的從事教育工作，辦大學或佛學院，有的致力社會慈善公益或文化工作，有的熱心社會運動等，沒有經典預言大愛道比丘尼出家，正法滅五百年的說法。我們爲貢獻老人成就肉身不壞慶幸，也期望台灣比丘尼僧團更興盛，教導人類創造更幸福的生活。

關於本刊（因明雜誌）佛曆

慧代

有關佛曆的記載，說法紛總。本文僅為本刊所採「佛曆三〇〇四年」略釋沿由，乃非專門考證之論，請讀者查諒。

佛滅以來的年代，傳說有七十餘種。近世印順老法師曾將之大別為二：1. 古典的傳述。2. 廣大的傳說。（見海潮音雜誌第三十八卷五月號「論佛滅的年代」。）

以下僅列幾條較重要的說法

一、阿育王登位，為佛滅後一百十六年：

這是佛法北傳闢賓而傳出的。現存最古的文記是阿育王傳，與世友的十八部論。

二、阿育王登位，為佛滅後二百十八年：

這是佛法南傳錫蘭而傳出的。現存最古的文記，是覺音三藏的善見律毗婆沙及佚名的島史。

由於阿育王年代的不易確定，故在過去，這兩項古典的佛元說，等同被遺忘了。

三、依菩提伽耶碑記，佛滅應為西元前五四六年：

此說傳入錫蘭、緬甸，傳說為西元前五四四年（佛曆二五二一年）。傳入泰國、高棉；則又為西元前五四三年（佛曆二五二〇年）

四、中國特有的傳說：

在中國，佛世的說法也很不一致。若據佛祖統紀（為宋志磐法師撰）：

佛生於周昭王二十六年（或作二十四年，乃傳誤），入滅於周穆王五十三年。此一說成為千餘年來，中國佛教信用的佛曆紀年。又按：增補曆代紀事年表（見第二冊卷六第二十八頁）推算，則周昭王二十六年，恰當西元前一〇二七年

，故今之佛曆則爲三〇〇四年（以佛誕紀元，而非以佛滅紀元。）

※ ※ ※

由於佛曆說的分歧，常導致佛教界史事記載的困擾，故民國四十五年（西元一九五六年）在緬甸召開的世界佛教徒友誼會第三屆大會，即通過了緬甸等傳統的佛元——佛滅於西元前五四四年。同年，印度、錫蘭、緬甸等國家舉行佛涅槃來二千五百年的盛大法會。然而這項目爲世界性的會議，經後來顯示，佛教國際並不會無異議的遵行。就在隔年（即民國四十六年）泰國（高棉等）又宣布舉行佛滅二千五百年的大典，邀請佛教國家的代表與會。由此可知傳統的說法，在人們一向的信念裏，仍佔有不可泯滅的地位，絕非一次兩次的會議，就可輕易推翻；而達成數字上的統一的。

且印度歷史的晦昧，是衆所周知。如以不足的文獻欲求佛世真確的年代，也難以令人信服。以此，在佛陀的年代尚未被真確的考證出來之前，本刊仍謹守中華民族一向所採的傳統佛曆說——即根據佛祖統記所載而定民國六十六年爲佛曆三〇〇四年。此固如印老所言：「凡是優秀的民族，有希望的國家，沒有不珍惜自己，尊重自己的傳統……採用自己傳統的佛教紀年，這不是固執，而是信心的光榮。」

（選自66年8月1日出版因明雜誌）

（上接第八頁）

修行方法。漫言八萬細行，它的起點在行住坐臥。是以身修進入心修，很合乎現代世法教育原理，由外而內。先求行爲清淨，再薰習心識。八萬四千法門，不是一人全部齊修，而是提供各類根性機緣的選擇，或一人淺深前後受持。一人祇能修行一種佛法。

湛然寺每舉行皈依典禮，皆勸策新步入佛門者，初步廣泛吸收，所謂雜修。三五年後，再擇一法門專修。雜修專修，亦就是共不共。共是基礎，由此基礎提升到佛法的出世特質。

如某甲以因明正理固基，以《輔行》爲輔行。遭遇使然，偏僻使然，特例不足取。

天氣漸熱，夏蚊成雷，跳蚤猶如黑芝蔴。奈何，娑婆常態，至希珍重。

××作禮 四月廿二日

附《宗教詞典》修行一詞解釋（頁802）

佛教名詞。指佛教徒依據佛教教義修習行持。內容包括戒定慧三個方面，擴而爲之三十七道品，大乘概括爲六度。

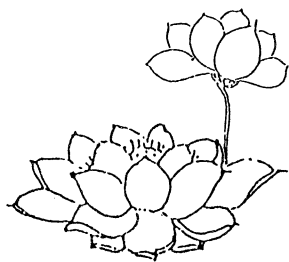
談修行

××大士蓮座：接四月十八日華翰，人類一筐痛苦，一齣悲劇。然高府一門忠厚，應逢餘慶。又祈諸佛菩薩，慈悲力大，善心加護，伏願×師，力脫二豎，豁爾消差，早日霍然。來示垂詢「修行」，信座下了然於懷，藉此音問，意在提撕荒野老人，勿以衰老而頹廢。

修行，簡單的說，就是追求宗教經驗或境界。初始對此一名詞概念，并無嚴謹界定，而宗教的特質，建立在主觀直觀境界上，很難有客觀標準。經論出現敘述修行，皆是個別例證，非普遍定義。由時間因素，修行一詞外延無限制的擴大，如餒老

鼠是修行，讓蚊蟲釘也是修行。內涵萎縮到不見了，模糊了。每一名詞概念有本義與演義，日久氾濫。每個名詞都有此遭遇，修行也不例外。若試著為修行下定義，它的內涵是「提升行為」。它的外延是八萬四千法門的實踐。「提升」是針對世法言，以佛教言，應該是「還原」或「清淨」。即「還原行為」、「清淨行為」。

修行與佛教兩個名詞幾乎為同義語。若無修行，佛教也就消失了。其他宗教所重視為信仰，佛教的特質在「修行」。嚴格的說，佛教的修行，祇有數學上的減法，沒有加法。像今天佛



教團體，由雜欲動機，以世情追逐社會活動，所作所爲的加法，祇是給修行猛灌水，稀釋佛教，添加雜滓。若以較純正佛法標準衡量，大半都是壞法，壞驢車。

追求問題答案，有時鑽牛角尖，墮入迷魂陣，一去不返。有時答案就在眼前，恍然不悟，錯覺玄遠。什麼是修行，也不妨從縹渺的九霄漢外，下降到市井常識，看看台灣流傳著的世俗觀點。鄉村市井都稱佛教道場爲「菜堂」，修行人稱「呬菜郎」。又稱修行人爲「念經的」，好像修行人的工作就是「念經」。這是千真萬確，這些纔是最恰當的修行一詞的注腳。以「呬菜」代表修行，指出修行以改變過去生活爲實際。即佛教重視的戒律威儀。以「念經的」代表佛教與修行人，即佛教特別重視「誦念」。回頭看看，世人稱求學爲讀書，入學爲念書、讀冊。念書是人類圖生存的第一步基始。有些高貴的名僧，捨本逐末，輕視「讀誦」，非也，是一種高姿態的錯誤，止觀十境第八。

請允許引證，信不是孤證：如天台所宗八法華、藥草喻品▽

云：「其有衆生，聞如來法，若持讀誦，如說修行，所得功德，不自覺知。」這是聖教量，將修行即讀誦的明證。測想其他經論亦有類似正教，未遑檢舉。

我們說修行，大概略近於儒家修齊治平中的修身（包括口意）。以身爲主體，行爲身的業感，六合釋爲依主釋。若以行爲主，行在身上轉，爲持業釋。儒家以社會制度均衡爲目的，以倫常仁義爲手段。我們以達到佛一樣境界爲目的，以戒定慧三增上學爲排除減法。又請允許引證，證成上說。像天台所宗的八金光明經、懺悔品▽云：「我所修行，身口意善，願於來世，證無上道。」

在此可暫下一樸質簡單定義：修行就是讀誦。修行就是身口意善。經教裏無量的種種「方便」，都是修行項目，都可取做修行定義，這裏獨樹「讀誦」，勿以丐題視之。若峻斥爲以偏概全，亦甘領受，但請提出更周延的，那是最好。

年老體衰，神志不清，執筆維艱。然意猶未盡。

修行人爲上概念，類概念。身分不同，佛教設計種種不同的

（下轉第六頁）

南宋初期的天台學

安藤俊雄著
依觀譯

——天台思想史 第五章

第一節 南屏系

一、北宋的瓦解

宋徽宗時，金人入侵，徽宗讓位與欽宗，未久，欽宗稱降，徽、欽二帝及族人三千餘人被虜往滿州，北宋遂亡，時為西元1127年。

康王隨即在南京歸德府即位，建立南宋。早在宣和元年，徽宗聽信道士妖言，已有毀佛之舉，對佛教而言，此一時代，正是受難的時代。而知禮第四世的天台學派諸師於此時代飽嘗艱辛。

當時的禪宗極為隆盛，淨土教則次之。外境的紛擾不安與世相的瞬息萬變，令人無法作煩瑣的論議與精密的教學研究。天台學派諸師在此時代，或傾向於禪，或歸於淨土，也是當然。往來於天、禪二宗的人增加，也有些學者改變向來批判禪宗的態度，公然表明教禪融會。譬如前文曾述及慈雲系草庵道因贈其所撰《關政論》予宰相秦檜，並三度上書，希望排除禪弊

，然其門人薛澄於其祭師文中云：「流雖不同，所鐘同源，如日如月。」一心一意尋求天、禪二宗的和解。此中詳情，見於《統紀》卷二十一。較之於道因，其變化較大。

此一時代的天台學徒對禪宗的關心有多大，從他們廢天台而傾向於禪就可以瞭解。茲以牧庵法忠（1084-1149）為例來作說明。法忠初始先學天台，能究奧義，由於在與禪徒對論時落敗，遂參禪於天童交禪師、雪峰需禪師等，不契，復參於龍門佛眼。一日見水磨旋轉，有所發明，呈「轉大法輪，目前包裹」之偈予佛眼，眼告以：「切不得舉著，我有末後一句，後五日來。法忠掩耳而去，更訪湛堂準禪師，又曾深夜揮劍訪黃龍，或訪於圓悟之門。其形跡超倫，後終成一代名匠。詳情載於《佛祖歷代通載》卷三十。《大明高僧傳》卷六對於法忠從天台轉向禪，給予如次讚語：

牧庵既悟一心三觀，即當揮塵為台教吐氣。尤以未能

泯跡，乃遍扣達磨之徒，正如香象渡河，直欲一踏到底，所以宜乎纔跨龍門，便能傾湫倒嶽也。偉哉。世有習三觀者，且指悟之一字，不知其為何物，誤認糟粕作醍醐，詆壁觀為護教，豈非師子之蟲耶（註一）。

又根據《大明高僧傳》卷八所載，此一時代，臨安府淨慈寺的曇密，精習天台教觀，通曉頓漸偏圓性具理毒之旨，然一日嘆曰：

教乘之妙，無得而稱，但未離於名言，終非見性。不若更衣從別傳之學，尚有隙見，足快生平（註二）。

遂去天台，投入唱說看話禪的臨濟系徑山大慧門下。又據卷五所載，永嘉景元，先是窮究天台教觀之奧義，後來棄天台向禪，從學於圓悟克勤（大慧之師，撰有《碧岩錄》），亦得禪之奧義。

二、法久

從前代就對禪宗特別關心的南屏系，這種傾向特別顯著。例如齊玉門人清修法久入齊玉之門修學業成之後，復參前述臨濟大慧（-1163）門下。《釋門正統》卷七載云：「建炎中，國步艱難，禪衲多避地入閩，師亦遍詢，以廣聞見。久從佛日果，果召師夜坐，必詢台宗教觀及楞嚴大意，甚蒙稱賞（註三）。」佛日就是大慧宗杲的字，臨濟宗南嶽下第十五世，撰有《正法眼藏》六卷。在大慧門下修業日久的法久

，其天台研究中，想必有很顯著的禪風吧！

因此，法久對知禮的批判頗為大膽，向來思辯性的具相論已不能滿足他了。《釋門正統》載云：

又見學者膠於章句，鼓於頰舌，嘆曰：天台之道，雖由四明而興，亦由而廢。苟非聖人復生，孰能扶持（註四）。（以下略）

從法久批判知禮，說中與天台的是知禮，令天台學衰頹的也是知禮，即知其禪風之一斑。根據《統紀》所載，他仿倣禪林清規，開闢衆堂，定連床鋪縛之制，並且自己率先遵守此制，又，其說法之際，作風類似大慧者不少。從而在當時天台學派中，對於他露骨地傾向於禪宗，也給予批評。如《統紀》卷十五云：「說法機辯有大慧之風，有不能領者，謂師談禪於教苑。」被非難於教苑談禪的法久，之所以沒有被史家視為異端，是因為這已是當時一般的風潮。

法久的門人慈寶妙雲（-1149）也曾經參於大慧，大有省悟，而雪溪晞顏無不咨詢於教覺禪庭（註五）。像這樣，天台學徒或修天童正覺之默照禪，或參於徑山大慧學看話禪，在天台學場，公然修禪的風潮極盛。

三、如湛

假名如湛（-1140）也是齊玉的門人。雖然沒有在禪門修學，但是他風骨洒脫，頗多出人意表之行跡甚能

與當時禪風相符。他對知禮的學說也作過批判。相傳著有《觀經疏淨業記》四卷、《光明玄義護國記》四卷、《金剛般若經會解》二卷、《假名集》十卷、《聲聞會異》、《復宗起疑》等，今皆不存。這些都是撰於金人入侵的混亂時代，因此令人不得不敬服他的精神。《淨業記》與《護國記》二書是批判知禮之作，志盤將之比為陽擠陰助孤山、仁岳，斥之為白晝操戈破宗，自墮山外。但是志盤何以不將如湛收於山外派或雜傳之中呢？此因如同法久的情形，在當時這已成為一般風潮，若嚴格徹底區分山家山外的話，則當時眾多的天台學者都是山外派的人了。

除了前文所述之外，南屏系中還有在炎熱夏天，進入樹林中，以身體供養蚊子，一生過著裸體生活的人，以及撰述《會宗》，提倡教禪融會的思梵，編纂《翻譯名義集》而名高的法雲等人。

景德法雲（1088-1158）是南屏系此一時期的知名學者。著有《翻譯名義集》七卷、《金剛經注解》、《心經疏鈔》、《息陰集》等。在《翻譯名義集》卷七中，對於寂光有相，他批判仁岳、從義的具性論，而說：「大乘無相，譬若明鏡具現象之性。（中略）今謂：若言但具於性，不具於相，《觀音玄義》安云：千種性相冥伏在心（註六）。」由此可知，他是支

持具相論的。雖然如此，但是對具相論，並沒有詳細地說明。

第二節 廣智系

一、道淵 廣智系與禪的交涉是次於南屏系。就廣智直系而言，處元之下有息庵道淵，其門人就是《統紀》所謂次於知禮，山家教學中興之祖的圓辯道琛。在此直系中，禪風較薄，是忠實地祖述山家教學。根據《統紀》所載，道淵對於修性三法的離合有所發明，將天台諸文所說的三法離合，統一於修性三與修九性九二門而作解釋。

對於這一點，南屏與廣智的見解已有不同，爾來一直嘗試解決此一課題。對於三法離合，一般認為川字形較合掌形更契天台三法的本義，所以必須祖述知禮在《指要鈔》中所說：別教也有說合掌形，但川字形是圓教獨談。從而不得不說比起廣智，這種說法較傾向南屏。廣智系的道淵之所以必須支持南屏的學說，是因為南屏所說較符合知禮所論。

二、明智門下

在前代，天台學派與禪家的關係，依序是南屏、廣智、神照系，而在此一時代，情形也是一樣。亦即廣智系並沒有與禪或淨土等任何一家有特別深厚的關係，而是或修淨土教，或修禪業。

可說是廣智系旁系的明智中立，其門人澄照覺先（1068-1146）專修稱名念佛。而慧照法鄰則反對禪宗的直指單傳。他

憂心當時的學徒不致力於教學研究，流於懶惰，老是急於求安心，故云：「余主法席，有二大戒，三十以前，不得念彌陀佛，七十以後，不得持消災咒。」《釋門正統》評云：「語雖類非，實中時病。」可以說明白地指出當時天台宗的一些傾向。又，其同門超慧介然曾建十六觀堂，燒六指報佛恩。相傳金人感佩其淨土信仰之誠，而攜之回北地。

三、陳瓘的一念三千論 明智門下的陳瓘（

1060-1124），徽宗時官拜正言，以資性剛直而不得志，屢屢被謫於外。他非常喜愛《華嚴經》，對禪宗也很關心，愛讀黃龍派祖慧南的語錄，後參禪於靈源惟清。惟清是黃龍慧南之孫。於問惟清禪要時，惟清喝云：「非執解之輩可會得，離卻心意識，絕卻凡聖而後方可學之。」遂有所悟。被謫於四明時，曾就教於明智，請問天台奧義。智舉《止觀》之不思議境，說以性奪修，成無作行。往復問答後，有所會得，遂撰《三千有門頌》。於其晚年，勵精於淨業，撰《延慶淨土院記》，所述寂光淨土之旨趣，獲得當時宗門學者認可。從他兼學華嚴、禪、淨土的學程看來，也可看出當天台學界的學風。

要瞭解他的學說，不外於要依據《三千有門頌》，以及與明智的書簡，或《釋門正統》、《統記》中所介紹的《延慶淨土院記》。首先從《三千有門頌》來看，此文只有三十六句。

文中提及不思議境之三千，是即空即假即中的妙假，妙假與妙空、妙中是同義異語，空、假、中不能被規定。結局是三千融妙不思議。天台雖說有門、空門、亦有亦無門、非有非無門等四門一一皆有四教，但三千是圓教妙有門所說。雖說三千妙有，然畢竟妙有是心具，心具之心是空義，空有相即就是中，因此非凡夫心具，應說是佛具。此可謂天台性具說之極說（註七）。

《三千有門頌》表面上看起來，並沒有什麼特色，只不過是以性具說、圓融三諦、四門說來解釋一念三千。雖然如此，但是所說的內容與向來的解釋有顯著差異。此從他就《三千有門頌》而寄予明智的書函就可瞭解。亦即明智認為《三千有門頌》的書名中有一「有」字，可能會招致誤解，因而要陳瓘注意，針對此事，陳瓘在書信中作了辯解。他說：觀生死之有與實相之有，是止觀有門妙旨。然而此有，非離空之有，而是與空相即，故是空也是中。有，應說是妙假。非有非無，有無自爾，故名之妙假（註八）。然而此三千之妙假，並不是說三千像山河大地、染淨一切色心或六凡四聖的存在那樣的實在，而是以一念三千而開展的。一念三千，並不是說一念是三千世間開展的基本，也不是說三千只不過是一念、是空，而是說介爾一念生起時，此一念同時包含三千。所謂的包含三千，是說一

念與三千世間，在意義上是有關係，有交涉，有聯帶的一念，與此三千的總體有聯帶，此係一念三千之本義。從而一念若生起，三千性相一時俱起；一念若滅，三千性相也同時滅去。如云：

一念心起，三千性相一時起；一念心滅，三千性相一時滅。念外無一毫法可得，法外無一毫念可得，此乃本住不遷。不遷者，中理圓明之體，此體如理為念。

此一念與三千相即之最高開展，稱為極樂，名為彌陀。此因身土交參合一之故。從而三千，從這點來說，可以說是體具、性具、佛具、眾生具。

以上是陳瓊實相論之大要。據此可知，他認為一念三千不是有關實在，而是從解釋學、現象學來說明。對於他而言，一念三千是一念即三千，三千不是指實在的世間相，而是包含實在的一切的總體。《觀音玄義》中提到性惡說，而性善性惡中的性，也被說是法門。從這樣的觀點來看觀不思議境的一念三千，陳瓊所作的解釋學性的一念三千觀不能說特別的新。尤其天台實相論是依據性具說與相即說而開展的，相即說也是解釋學性的。但是在北宋末南宋初期，是從向來的性具說轉向相即說。而就陳瓊而言，是禪宗的論理造成此轉換的，就這一點，他的學說在教學史上有值得注目的意義。

又，在《延慶淨土院記》中，他對淨土的指方立相所作的解釋，成為當代天台學派淨土觀值得注目的一種形式。亦即他認為煩惱散盡而智慧現起時，彌陀的淨報自然顯現，無須假藉他力。此如臨明鏡前，面像自現。又如清淨之湖月現於諸水時，月體無二，攝流散而等所歸，會十方而總於一。如十鏡環繞中燃一燈，燈體交參，不辨東西而方有定位。西不自西，名隨相融境將誰執，安以在纏勢方之見，測度如來無礙之境（註九）。

對此，竹庵讚云：「今人云淨土，或得佛失祖，或得理失事，得此失彼，而後是非矛盾，支離分裂，至於老死不能合，了翁深得佛祖深意。」依據前揭寄予明智的信函所示，他認為此西方淨土正相當於不思議境，並用以辯證天台學派之淨土觀及其信仰之根據，頗值得注目。

第三節 神照系

一、處成系 神照系原先的特色是，與淨土教的關係最深，與禪宗的關係最稀薄，到了這個時代，還是維持這個傾向，處成系的了然也求往生淨土。同門的真教智僊也常念淨土。對於人家問他為什麼天台學徒不以此觀行證為淨土往生之因，而是專修念佛，他回答說：「以圓智見此土，則四土具足，然此土眾生皆具縛凡愚，故只修念佛。」又對於諸多同居淨土

之中，何以特別欣求西方？他回答說：「教說多故，宿緣厚故，令專注故，是攝生故。」闡明了淨土信仰之根據。

二、處謙系

北闕恩淨（-1140）是處謙系擇英的門

人。淨土信仰深厚，特擅佛畫，世人稱之為喻彌陀。喻，是他的姓。也有說是義天看到他的佛畫後，嘆云：此真喻彌陀也。根據《釋門正統》卷七所載，有人問他：何故只畫彌陀如來而不參禪。他回答說：「平生只解念彌陀，不會參禪可奈何，幸有五湖風月在，太平何用動干戈。」由此可知當時神照系諸師之禪宗觀。

較之於前代，當時的教學研究較不活躍。這可能是受到國家不安、社會變動等外在惡劣條件所導致。雖然如此，但是從另一方面來看，具相論與具性論的對立，在處元與從義的時代到達最高點，對於《摩訶止觀》中三境的解釋，有很顯然的對立。從而，向來就三千有無而論的方法不可能作為解除此對立的方策。接近禪宗與淨土教的當代天台學派諸師，反從他宗的實踐工夫中尋求新的解決方案，這是值得注意的。

雖然如此，但是想藉由禪的實踐以闡明天台法門奧義，最後於醉心禪門之餘而放棄天台學的人非常多。牧庵法忠與淨慈曇密等就是顯著的例子。三家之中，南屏系從前代以來，與禪宗的關係最深，而南屏系的法久，自泥於禪風以來，厭棄言說，崇尚直指單傳。而這樣對天台學的研究沒有任何助益。就這一點而言，廣智系與神照系較為穩健。廣智系自古以來，就與

禪宗、淨土教沒有什麼特別關係，它只是忠實祖述知禮所論，努力排除具性論之異說。雖然如此，只是公式性的反覆主張古來的具相論，並不能達成目的。必須將主張三千常住的這種古法加以新的轉換。於是產生從現象學、解釋學來闡釋一念三千的傾向。明智門下的陳瓊就是如此。這可以說是天台實相論史上重大的轉換。對於三千，不是就其有無方面，而是將它當作解釋原理來理解。十界、淨穢的世間，是一念意識內容之原理，是法門。在這種意義上，介爾一念的意識起作用時，在一念以三千為內容這一點上，三千為性具。

從實在論轉向解釋學、現象學的，不只是陳瓊，神照系的了然也持同樣主張。就這一點而言，當時的教學研究雖然表面上不很活躍，但是在內面有很大的質變，具有重要的意義。

註

1. 《大正》五十・九二〇
2. 《大正》五十・九三一
3. 《卍續》一之二・乙之三之五・四三七
4. 《卍續》一之二・乙之三之五・四三七
5. 參閱《統紀》卷十六・八妙雲法師傳▽及八晞顏傳▽
6. 《大正》五四・一一八五
7. 《卍續》一之二・六之二・一六二
8. 《卍續》一之二・六之二・一六八
9. 《釋門正統》卷七・《卍續》一之二・乙之三之五・四四〇

日據時代臺灣臨濟宗新興道場的 加盟與疏離問題

(四)

• 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

(二)、賴耀禪的改宗問題

張妙禪在他四十六歲（1932），所寫的那篇〈略歷〉中，曾將臺中市北屯寶覺寺的創建，列爲他當時兩大建寺（另一處爲獅頭山金剛寺）成就之一。他當時敢於自承是臺中市北屯寶覺寺的開山者，應也是事實。可是，問題並非只是他是否爲開山？而是涉及寶覺寺何時興建？首任住持爲誰？以及師門是否改宗等問題。因此，有必要進一步，探索其內情。

首先，有關臺中市寶覺寺的建寺時間，其孫張學樺在〈簡介〉中，認爲是建於民國十九年，即昭和五年（1930）。陳清香教授則依違於日據資料的昭和二年說和張學樺的昭和五年說之間，認爲張妙禪是經奔走三年後，才於昭和五年建成³⁸。這

是相當有問題的論斷。

在日據時代的資料中，不論是昭和七年（1932）出版的《臺灣全臺寺院齋堂名蹟寶鑑》，還是昭和十六年（1941）出版的《紀元二千六百年臺灣佛寺名蹟寶鑑》，都提到臺中寶覺寺，創立於昭和二年二月十八日。昭和五年九月十八日，日本臨濟妙心寺派大本山管長神月徹宗親自來臺，主持寺中奉置昭和天皇的「御壽牌」儀式。就當時的規矩來說，這是屬於日本臨濟宗妙心寺派的寺院，經過官方確認的，所以住持也是由大本山管長派任。假如知道這一點，就應知道，昭和二年是創建日期，昭和五年是奉置昭和天皇的「御壽牌」的日期，兩者不可混淆。

其次，就開山者的張妙禪來說，他雖在之前，已被大本山納日本臨濟宗妙心寺派的開教使和佈教師，如今臺中寶覺寺闢建落成，張妙禪應是首任住持才對，但他闢建未完成，就辭去住持之職³⁹。因後來實際的發展，非他能掌握，而是成了日僧東海宜誠的囊中物。所以臺中寶覺寺的新任住持為賴耀禪，即原為張妙禪的同門師弟，其後改投日僧東海宜誠的門下，於是使臺中寶覺寺的宗派性質整個改觀。

根據《南瀛佛教》第13卷第7號（1935年7月），有一則關於臺中寶覺寺和賴耀禪的報導，相當詳細，部份內容是這樣的：

（寶覺寺）現任住職耀禪師（賴氏子俗名文榮），曾為當地保正，性忠厚有德，篤信佛法。後返依良達法師門下而長齋，乃辭其職，專心佛事。初與同志齋友，創立慈善堂於同地方，勤續說教，廣度人眾，得感化信徒數千名，為當時佛教，極盛一時。爾後因嗣東海宜誠師之法，乃議建正式寺院于島人尚未有之中市，而市內唯恐有過繁鬧，故擇定現在地點。更承天田策堂老師盡力援助，始於昭和二年二月二十八日，得府當局之寺院建立許可。發起人耀禪師、賴以莊、黃來、賴讚是等諸氏，披

星帶月，禁悴奔勞，以募集捐金。歲著手建築。至昭和四年，宏壯本堂及祿位廳、客室、庫裡、食堂等，一切工事均得告竣。昭和五年十月，由當派大本山下附御壽牌一基，適管長神月徹宗禪師來臺，親護送至該寺舉奉安式，誠是無上特受之光榮。昭和七年九月二十一日，耀禪師受當派大本山東海管長任命該寺住職。翌年三月落成，有祝大法會並住職晉山式。完成中州佛教實際之光輝矣。⁴⁰

其中全未提及張妙禪開山之事。但賴耀禪之前，有住持辭職，曾被報導，⁴¹所以張妙禪或釋良達，兩人之中，必有一人是此辭職的住持。

不過，此處重要的，是關於賴耀禪改宗的問題。除了上面的報導之外，也有另一則提到東海宜誠和賴耀禪的師徒關係。此一報導，略去前面冗長但不相關的說明之後，有兩段文字（原為日文，筆者中譯）是這樣的：

（10）【法系】當山住職東海宜誠師（號海巖），嗣續臺北市圓山臨濟護國禪寺開山贈歷住妙心得庵玄秀大和尚之法系，為龍泉寺傳法始祖。而相續宜誠禪師法系之龍泉寺徒弟，於各地建立新寺，其初代住職正式就任者：

吳義存師

大林昭慶禪寺第一世

陳銓淨師

屏東東山禪寺第一世

賴耀禪師

北屯寶覺寺第一世

張慧光師

楊梅妙善寺第一世

(11) 【法統】昭和二年三月一日，大本山妙心寺

第二世圓鑑國師五百五十年遠忌大法會之際，本派

大本山管長特對現任東海宜誠師授予本山紋章金襴

傳法衣，後來住職之法統，嗣當山世住職者，以正

式稟承此傳法衣爲其授記。⁴²

這是東海宜誠在臺收島人爲僧徒的系譜，賴耀禪亦譜上有名。由此可以見，當年曾在「鎮南學林」共同任教的同事東海宜誠，不但未幫張妙禪，反而是無情的挖其牆角，採取了釜底抽薪的「以臺制臺」策略，讓張妙禪的師弟「改宗」，——由興化後果寺釋良達的中國臨濟宗，轉爲日本臨濟宗妙心寺派東海宜誠的門下——然後徹底掌控了臺中寶覺寺。

有關臺中寶覺寺的這一巨變，學界罕知。1977年出版的《臺灣佛教寺院庵堂總錄》，關於臺中寶覺寺的創立，有一段新的說法：

寶覺禪寺位於臺中寺，創建於民國十六年，原由扶建興化（今莆縣）後果寺方丈良達老和尚來臺宣揚佛法，或地方士紳之贊助，遂發起募建該寺，經三

年完成大殿、僧房及功德堂等建設，當時即請良達

老和尚爲開山祖師，妙禪和尚繼爲第二任住持，四

十三年智性老和尚繼任第三任住持，……⁴³

以後，這個說法，就成爲闕正宗主編《臺灣佛寺導遊——

中部地區》，關於寶覺寺創建的說明依據。⁴⁴

但，釋良達因是中國籍僧人，雖爲張妙禪、賴耀禪的師父，也不可能成爲日本官方認可的日本臨濟宗妙心寺派佛寺的正式住持。而新任住持賴耀禪，不管他和其師釋良達或師兄張妙禪有哪些糾葛，有一不變的事實，就是他已成了日僧東海宜誠的入門弟子，叛離了原有的師門。根據當時的資料記載，真正握有臺中市北屯寶覺寺管理權的，是幾位共同管理人：賴耀禪、賴讚是、賴安秋、賴天生、賴振英、林清丈。⁴⁵可見賴家和林家是實際主宰寺產的管理者。因他們是當初建寺發起者和勸募者，所以在法律上的權利反映，也是如此。

昭和十一年（1936）十月十一日，大本山任命賴耀禪之徒廖罡宗爲寶覺寺第二任新住持。管理人方面，除賴耀禪過世被除名之外，其他人員不變。⁴⁶昭和二十年（1945），林宗心接任第三任新住持。林宗心即林錦東，爲當時臨濟宗妙心寺派在臺佈教監督高林玄寶的臺籍入門弟子，代表的也是該派的正統。

因此，我們可以說，張妙禪和其師釋良達兩人，在初期可能也是寶覺寺的開山者，但由於同門師兄弟賴耀禪的改宗，頓

使張妙禪和其師釋良達，整個喪失對臺中寶覺寺的管理權和運用權，直到日據結束，依然如此。

從下面一則相關報導，也可以看出張妙禪與日本臨濟宗妙心寺派，已貌合神離，縱使有關此派的大本山開派六百年的大日子，他也未參與高林玄寶所發起的赴日朝禮大本山的慶祝活動⁴⁷。反而是賴耀禪、林玠宗兩人，積極策劃了臺中市寶覺寺的慶祝大法會：

〈臨濟宗名刹寶覺禪寺佛誕日開金剛大

法會祝大本山六百年紀念〉

臺中市寶覺禪寺住職賴耀禪上人，同市內慈德堂布教主任林玠宗、何文卿堂主、黃錦宗、賴安秋、吳明炎、黃標、黃來信徒等，為發起，祝大本山妙心寺開山六百年紀念，於四月八日，在該寺舉行奉讚祝賀會，並講大乘金剛經妙理，以供信者互相參究，使其利益身心，聽眾盛況云。⁴⁸

總之，從以上臺中寶覺寺的改宗例子，我們可以看到日據時代，臺灣佛教內部實施存在著宗派歸屬雙面性，亦即一個道場，有時爲了自保或發展上的需要，往往必須徘徊大陸佛教和日本佛教的兩大勢力之間，既需有所區隔，又需同時兼隸，可以說左右爲難，動輒得咎。

這當中，佔優勢的，自然是以殖民者爲背景的日本在臺佛教勢力。所以張妙禪於四十六歲時，宣稱自己，「現告年老，隱於南山精舍，期待於前途甚多」⁴⁹。可以說，相當無奈。

但，整個問題，真的只出在日僧這邊的操控嗎？難到沒有因張妙禪個人的其他因素所致？否則他的派下法將，不會一個接一個，相繼改宗或疏遠？對於這些問題，顯然必得再針對張妙禪個人的操守或行事風格方面，作一些探討。（待續）

註

38. 陳清香，〈妙禪佛寺的建築藝術〉，《1998年佛教建築設計與發展國際研討會論文集》（臺北：中華慧炬佛學會、覺風佛教藝術文教基金會），頁29—30。

39. 見《南瀛佛教》，第11卷第4期（1933年4月），頁48—49，關於八寶覺寺落成并晉山式✓的報導。

40. 《南瀛佛教》第13卷第7號（1935年7月），頁51—52。
41. 同註35。

42. 載《南瀛佛教》，第11卷第3期（1933年3月），頁46。

43. 朱其昌編，《臺灣佛教寺院庵堂總錄》，頁343。

44. 闕正宗，《臺灣佛寺導遊——（五）中部地區》（臺北：菩提長青出版社，1993），頁49。

45. 徐壽，前引書，臺中州寶覺禪寺的說明。

46. 施德昌，前引書，臺中州寶覺禪寺的說明。

47. 載《南瀛佛教》，第13卷第5期（1935年5月），頁59。

48. 載《南瀛佛教》，第13卷第5期（1935年5月），頁60。

49. 徐壽，前引書，〈張妙禪師略歷〉的說明。

《舍利弗阿毘曇論》

〈禪品〉爲主的修定準備工夫 (三)

心寂

三、親近善知識與日常生活的細行

1. 善知識、善親厚、善眾

(1) 善知識 (梵語 *kalṛyānamitra*，巴利語 *kalṛyāna-mitta*)

從世間法來說，朋友對人是有決定性影響的，出世間法亦不例外，修行人如果能常常與比自己德行高的善知識在一起，不但能增廣見聞，對於法上的疑問，亦頗有幫助。論中說：

「持戒賢善，斷貢高放逸，忍辱成就，自調自減，自入涅槃，欲離欲、欲盡，乃至欲離癡、癡盡，應染處不染，乃至應癡處不癡，應止處不止，應受處不受。身口意業清淨，正命清淨，行信慚愧，多聞精進，命慧修行，八道具足，戒、定、慧、解脫、解脫知見，衣食知

足，是謂善知。何謂識：若識善識知共行、慈重行、慈究竟行、慈常敬不離，是名善知識。

38.

當我們親近這樣的善知識，還怕行爲不正而邪嗎！善知識是一個已經走過的人，他不僅理論上懂，更重要的是他的經驗，他來到了一個頂端，他俯看著大地。善知識經過人生各式各樣的驚濤駭浪，但每一次的巨浪都被他調伏了，從調伏自己的過程中累積解脫資糧與解脫知見。人們親近他，只有毫無選擇地往善的方向發展，如《阿毘達磨毘婆沙論》卷第九，「若人喜親近善知識，樂聽聞法者，如此人疑，能生正決定；有人不喜親近善知識，不樂聞法者，如此人疑，能生邪決定。」³⁹

(2) 善親厚

善親厚的種類比較多，從凡夫到阿羅漢都可以是善親：

「凡夫持戒人，是凡夫持戒人善親厚；堅信人，是堅信人善親厚；堅法人，是堅法人善親厚；乃至阿羅漢，是阿羅漢善親厚，如是等自共親厚，是名親厚。」⁴⁰

行者要找一位好師父是很難的，尤其要找一位堪受人天供養的阿羅漢（梵語 arhat，巴利語 arahant），更是難如登天，因此，只能在現實界把標準逐層放低。我們甚至可預設一個最差勁的情況，就是完全沒有合格的人選時，行者只能自己觀察自然界的緣起道理而悟入，此種人是獨覺行者，如《瑜伽師地論》卷第三十四：「謂有一類，依初獨覺道，滿足百劫修集資糧，過百劫已，出無佛世，無師自能修三十七菩提分法，證法現觀得獨覺菩提果，永斷一切煩惱成阿羅漢。」⁴¹可見要走獨覺道不是隨隨便便能走的，還必須累積了百劫的資糧才能無師自通，否則光是遇到惡友或逆境就墮落了，還談什麼成辟支佛（梵語 pratyeka-buddha，巴利語 pacceka-buddha）呢！

(3) 善眾

論中說：

「若依持戒人學持戒，心向彼，尊上彼，傾向彼，解彼；若依定人學定，乃至彼解脫知見人，學解脫知見，心向彼，尊上彼，傾向彼，解彼，是謂善眾。」⁴²

這段文顯示的是一個學法弟子所應具備的恭敬心，這在《清淨道論》也說得很清楚，當行者向師父求業處⁴³時，不能一見面就向師父請求業處，而須先服伺師父一段日子，讓師父舒適後，在適當的時機才可向師父求取業處之法⁴⁴。一個誠心求法的人，必須善知弟子相，時時以一顆卑下謙虛的心向師父討教，討教完後，用功深思師之言教。

2. 攝諸根門

攝諸根門在《雜阿含經》中叫作「根律儀」，如《雜阿含經》第1165經，尊者賓頭盧為婆磋王優陀延那說根律儀：「汝等應當守護根門，善攝其心。若眼見色時，莫取色相，莫取隨形好，增上執持。若於眼根不攝斂住，則世間貪憂惡不善法，則漏其心。是故汝等當受持眼律儀。耳、聲，鼻、香，舌、味，身、觸，意、法，亦復如是，乃至受持意律儀。」⁴⁵根律儀讓行者六根觸六塵而心不染著，不生愛染，不生愛染矣，則不生取、有、生、老死，緣起的流轉門動不起來，人就免於生死輪迴。守護六根猶如烏龜把頭、尾、四肢都收起來一般⁴⁶，行者也應如烏龜般地守護自心。《瑜伽師地論》八本地分中聲聞地，初瑜伽處出離地品第三之一V指出，由世間道而趣向離欲或直接由出世道而趣向離欲，只要「趣向離欲」即可總略為「出離地」。成辦此地的資糧有十三種⁴⁷，其中第四種就是「根律儀」，謂「如有一能善安住，密護根門，防守正念，常委正念，乃至廣說」⁴⁸，「防守正念」與「常委正念」又是有

待進一步解釋的，本文不想在此多作停留，請自行參閱H30, p. 406b。筆者只將少量的資料呈現出來，但已可發現「攝諸根門」這一工夫有多麼要緊，行菩薩道者若忽略此基礎功夫，易墮為「敗壞菩薩」49。

論中說：

「若比丘，眼見色不取色相，能起眼根者，攝令不放逸，斷惡不善法及悵望世，愛順持戒，守護眼根得眼根戒；乃至意識法不取法相，能起意根者，攝令不放逸，斷惡不善法及悵望世，愛順持戒，守護意根，如此六觸入，護微念，解射念，善成就行，見欲過患，常自護意，是謂攝諸根門。」50。

有希望，絕望就隨時登門拜訪；同理，眼若取色相，放逸就緊隨在後，六根觸六塵莫不如是，故從眼至意根皆要小心冀冀地守護，以防生起惡不善法而擾亂自心。

3. 飲食知足

論中說：

「知量而食，不掉、不生貢高、不為養身、不為嚴飾身、唯欲安身。不起瞋恚，欲修梵行，斷故受，不生新受，為活命故。捨憎愛金剛，常處中行，不求利，勤力樂行，如人患瘡，以藥塗之，為欲令愈，比丘亦爾，知量而食。」

，不起掉、不生貢高，乃至不求利，勤力樂行。」51。

「吃飯」的唯一目的不在於其美味可口，而在於使生命延續下去，充分展現佛教少欲知足、安貧樂道的作風。人們經常吃飯過量而昏昏欲睡，這不僅浪費食物，而且使人在飯後的工作上無所堪能，實是弊端重重，世間法尚如此，何況是追求心靈解脫的出世者，故飲食的知量決定了行者有無堪能精進用功，「堪能」的問題只是某一方面，另一方面是「貪染」的問題。行者見好吃的食物易起貪愛，因而在吃的過程中生起掉舉，掉舉破壞原本的平等心或輕安，使得行者在吃完食飯後必須捲土重來，若總是捲土重來，將永遠達不到目的地。為了使修行不被中斷，故即使吃飯，也不能放逸其心，必須密護根門，使不起染著，不起染著則不破壞修行的進度，「飯食知量」的重要性可見一般。

《雜阿含經》第271經，有一低舍比丘向諸比丘言：「我不樂修梵行，多樂睡眠，疑惑於法」，諸比丘把此事告訴佛陀，被佛斥責「無有是處」（沒有用的意思），佛因而宣說了正確的生活方法：「若當比丘守護根門，飲食知量，初夜、後夜覺悟精進，觀察善法；樂分別法，樂修梵行，離於睡眠，心不疑法，斯有是處。」52。飲食知量，心有堪能，才不致「心有餘而力不足」。為了速速住入涅槃，積集種種資糧，其中所食過多，令身沈重，所食過少，令身羸劣，造成不樂修諸梵行，這就違背資糧法了53。食不知量亦易使身體生起諸多疾病54。

飲食知足的內容，〈舍利弗阿毘曇論〉特別再作進一步的說明，分別解說何謂掉食、貢高食、養身食、嚴飾身食、欲令身住、不起瞋恚、欲修梵行、斷故受不生新受、活命故食……等等。在此不一一贅述，有興趣者，可自行參閱 T28, p. 630。

4. 勤行精進不睡眠

睡眠 *middha*，是諸煩惱中的其中一種現行——纏，它能在四季中一而再、再而三地現行。〈瑜伽師地論〉卷第八十九說，當行者修習增上戒學時，無慚、無愧是最大的學習障礙；修習增上心學時，昏沈與睡眠則為最大的障礙；修習增上慧學時，由於思惟與簡擇法，故掉舉、惡作是最大的障礙⁵⁵。然而，昏沈與睡眠有何差異呢？〈大毘婆沙論〉卷第四十八說，「耽求諸欲是貪欲相，憎恚有情是瞋恚相，身心沈沒是昏沈相，身心躁動是掉舉相，令心昧略是睡眠相，令心變悔是惡作相，令心行相猶豫不決是疑相。」⁵⁶ 這段話把五蓋的一一自相都講出來了，昏沈比較屬於身心彼此的感覺，是一種沈沒的感覺，而睡眠比較屬於內在核心的能量不振。

論中說：

「若比丘，於晝或結加趺坐思惟，或經行，心離障礙法；初夜若經行、若思惟，心離障礙法；中夜右脅著床，累腳而眠，思惟起覺想；後夜若思惟經行，心離障礙法，是名勤精進不睡眠。」⁵⁷

在此我們得到一清晰的結論，不管是打坐、經行、右脅而睡，行者皆不斷地保持在思惟中，這恰恰符合八正道中的「正思惟」，這是很常被他人忽略的小細節，小細節卻是大關鍵，往往只差這麼一著，就離正道十萬八千里。即使已經累腳而睡了，行者仍不能放棄思惟——起覺想，更細微的問：如何起覺想呢？〈瑜伽師地論〉的「覺寤瑜伽」談到：「住光明想，正念正知，思惟起想，巧便而臥」這段話仍顯出不離思惟，但我們仍覺說得不夠，瑜伽師告訴我們只要「巧便」而睡就行，每個人有各人的巧便，勉強不得，大方向有了，小細節就得靠行者自己用功體會了。然而，大乘佛法多是貶抑覺想的，如〈楞伽經〉卷三：「……遠離一切虛妄覺想，降伏一切外道眾魔，緣自覺趣光明暉發……」⁵⁸ 覺想在大乘法中是一種虛妄，大乘法是偏愛直觀的——當下即是。

註

（待續）

38. 同註 28。

39. T28, p. 56a。

40. 同註 28。

41. T30, p. 478a。

42. 同註 28。

43. 梵語 *karma-sūtrāna*，巴利語 *kamma-tīḍāna*，又作行處，即業止住之所，為成就禪定之基礎，或修習禪定之對象。此係

南傳佛教重要教義之一。修習禪定時，必須選擇適應自己性質之觀想方法與對象，俾使禪定發揮效果。

44. 同註 2，p. 161，「（行者）在來寺那天若如是說：『尊者！請對我說業處吧』，這是不適合的……一遇有機會便為服務……以此等正務而成就師心歡喜，……在任何時候如果師問：『為什麼來這裡？』則應告以來由（求業處）。」

45. T2, p. 311b。又可見第 277 經：「云何律儀？眼根律儀所攝護，眼識識色，心不染著，心不染著已常樂更住，心樂住已常一其心，一其心已如實知見，如實知見已離諸疑惑，離諸疑惑已不由他誤，常安樂住。耳、鼻、舌、身、意，亦復如是，是名律儀。」（T2, p. 75c）。

46. 雜阿含經卷四十三記載（T2, p. 311c）：「『過去世時，有河中草，有龜於中住止。時有野干，飢行覓食，遙見龜蟲，疾來提取，龜蟲見來，即便藏六，野干守伺，冀出頭足，欲取食之。久守，龜蟲永不出頭，亦不出足，野干飢乏，瞋恚而去。諸比丘！汝等今日亦復如是知，魔波旬常伺汝便，冀汝眼著於色，耳聞聲，鼻嗅香，舌嚐味，身覺觸，意念法，欲令出生，染著六境。是故，比丘！汝等今日常當執持眼律儀住，執持眼根律儀住，惡魔波旬不得其便，隨出隨緣；耳、鼻、舌、身、意，亦復如是，於其六根，若出若緣，不得其便，猶如龜蟲，野干不得其便。』爾時，世尊即說偈言：『龜蟲畏野干，藏六於殼內，比丘善攝心，密藏諸覺想，不依不怖彼，覆心勿言說。』」

47. 十三資糧道分別為：自圓滿、他圓滿、善法欲、戒律法、根律儀、於食知量、初夜後夜常勤修習恬寤瑜伽、正知而住、

善友性、聞思正法、無障礙、沙門莊嚴，關於十三資糧道進一步的解釋請參閱 T30, p. 402a。

48. T30, p. 406b。
49. 敗壞菩薩出自《大智度論》卷二十九（T25, p. 271a），「敗壞菩薩者，本發阿耨多羅三藐三菩提心。不遇善緣，五蓋覆心，行雜行，轉身受大富貴，或作國王或大鬼神王、龍王等，以本造身、口、意惡業不清淨故，不得生諸佛前及天上人中無罪處。」

50. T28, p. 620c。
51. 同註 50。
52. T2, p. 71a。
53. T30, p. 783c。共有五違資糧法：「一者、憶念往昔笑戲、歡娛、承奉等事，因發思慕俱行作意，生愁歎等。二者、由彼種種為依，於所領受究竟法中，多生忘念，令於諸法不能顯了。三者、所食或過、或少，由此令身沈重、羸劣，於諸梵行不樂修行。四者、檀眠，不串習斷，故為上品睡眠所纏。五者、親近猥雜而住，遠離諦思正法加行。」

54. T30, p. 410b。
55. T30, p. 803b。
56. T27, p. 249b。
57. T28, p. 621a。
58. T16, p. 499b。

目連尊者的故事（二）

何世亮

二、比試神足

有一次，世尊在阿耨達泉，與五百比丘衆同住，這時阿耨達龍王出現，他向世尊說：「如來的大弟子們都來到了這個地方，爲什麼唯獨沒有看到舍利弗尊者？」

舍利弗當時是在祇洹精舍，補納舊衣服，世尊就對目連尊者說：「你去請舍利弗尊者過來，說阿耨達龍王欲求相見。」於是目連尊者就來到了祇洹精舍，向舍利弗說：「如來說，阿耨達龍王想見你。」

舍利弗說：「你先回去，我隨後就到。」

目連說：「舍利弗！你的神足會比我快嗎？你假如不趕快跟我走的話，我就要把你捉回去。」

舍利弗心中想著：目連尊者今天是想跟我比試一下神足通吧！好吧！我就與他遊戲神通一番。

於是舍利弗就解開了衣帶，把它放在地上，告訴目連說：「假如你有能力拉動這條帶子，那麼我就無條件跟你走。」

舍利弗私下將衣帶繫著在地面的樹枝上，當目連拉起帶子的時候，天地就大爲震動，舍利弗心裏想著：「目連尊者的神力甚大，我現在應該將帶子繫著在二天下。」

當舍利弗將衣帶綁在二天下的時候，目連亦能將之移動，綁在三天下，四天下的時候，目連亦能將之移動，綁在須彌山腹及三十三天宮，目連亦能將之移動，綁在二千世界，三千大千世界，目連尊者亦能將之移動，並使天地大爲震動。

最後，舍利弗想著：「三千大千世界，目連都能將之移轉，這樣下去會死傷很多衆生，我曾聽說過，如來座不會移動，我現在就將衣帶綁在如來座吧！」

於是舍利弗就私自將衣帶繫在阿耨達泉的如來座上，這次，目連尊者盡其神力都無法移動衣帶，心中想著：「難道我的神力退失了嗎？爲什麼我沒有辦法移動此帶？我應該回去問問世尊。」目連只好認輸，而提早離開舍利弗。

由於天地大爲震動，阿耨達龍王就問世尊說：「天地爲什麼會大動？」

世尊說：「這是因爲目連與舍利弗兩人在比試神足的緣故。」

龍王問：「誰的神力比較大？」

世尊說：「舍利弗比丘的神力較大。」

龍王問：「世尊以前不是說過，目連比丘的神通第一，爲什麼今天說，舍利弗的神力較大呢？」

世尊說：「目連尊者的神通第一是沒有錯，但是舍利弗所進入的智慧三昧，卻不是目連所能知道。」

目連尊者很快以神足通回到了世尊的地方，沒想到，舍利弗已經先一步坐在如來的旁邊了，目連覺得很納悶，就問世尊說：「是不是我的神足通退步了呢？爲什麼剛才我先離開祇洹精舍，而舍利弗慢一步才走，但是舍利弗卻先我一步來到如來住的地方？」

世尊說：「並不是你的神足通有退步，而是舍利弗所進入的智慧三昧，不是你能夠了解，也就是說，你得到了神足自在，而舍利弗卻得到了心靈自在，他運用智慧變化而勝過了你。」目連聽了世尊的解說，自知神通還是不敵智慧，只好靜默下來認輸了。

三、天耳通

有一次，世尊住在舍衛國祇樹給孤獨園，舍利弗尊者與目連尊者及阿難尊者，共同住在王舍城的迦蘭陀竹園。

凌晨的時候，舍利弗對目連說：「神奇啊！目連尊者，你今天晚上是不是進入寂滅三昧的境界，我都聽不到你呼吸的聲音？」

目連尊者說：「不是！這只是粗淺的禪定而已，舍利弗！今天晚上，我是在跟世尊說話。」

舍利弗尊者說：「世尊住在舍衛國祇樹給孤獨園，離開我們這裏甚遠，你們如何說話？」

目連說：「我不是以神通力到世尊住的地方，也不是世尊以神通力來到我住的地方，而是我與世尊用天眼及天耳通互傳心念，我問世尊說：『修行佛法要如何精進？』世尊對我說：『目連！修行的比丘，白天要以坐禪及經行來精進修行，以空無自在的方法來調整自心，到晚上的時候，到房外洗足，然後回到房中，右脇而臥，念念分明，保持正念，凌晨起床時，也是坐禪經行，以不障礙之法自淨其心，這就是比丘精進修行。』」

舍利弗說：「目連尊者真是有大神通，大功德力，我能與目連一起修行，真是累世的福報啊！」

目連又說：「還記得有一次，世尊住在王舍城，而我住在耆闍崛山中，我當時正在坐禪，我心裏想著，什麼是神聖的住處？然後我又自作結論：假如一個修行的比丘，心念不住一切相，保持在無相之相，即可稱之爲『聖住』，於是我開始坐禪止觀，想要進入無相的心中，但是愈調整心念，雜念愈多，不知如何是好，這個時候世尊突然以神通力來到我的前面，告訴我修行的方法：『目連！你當住於聖住，切勿放逸！』我聽了

世尊的教示，很快就能進入無相三昧中，而保持在聖住之中。」

舍利弗說：「目連尊者真是一個大善知識啊！大家若能向目連請教佛法，就能獲得很大的利益啊！」

目連說：「舍利弗尊者也是一個大智大德的善知識啊！能與舍利弗一起修行，我們也同樣能獲得很大的益處啊！」

四、無常

有一次，帝釋天來請教世尊說：「一個修行的比丘，應該如何斷除愛欲，獲得解脫，達到究竟安穩之處，並得天人的尊敬？」

世尊說：「一個修行的比丘，若能觀察此身悉皆無常，了達萬法皆空，對於世事的變化都不要執著，也不要起任何想念，就不會有所恐怖，就可達到涅槃的境界，解脫生死輪迴，而獲得天人的敬重。」

帝釋天聽完了世尊的教誨之後，就離去了，這時候，目連尊者剛好在旁邊坐禪，心中想著：「這位帝釋天王，對於世尊的開示，不知道是否有所領悟？我現在就去天界去考驗他看看。」

於是目連就以神通力來到了三十三天，此時帝釋天剛好與五百個嫫女在浴池遊戲，還有天女在旁邊唱著美妙的歌聲，當帝釋天看到目連出現的時候，就趕快叫天女停止唱歌，走來跟目連作禮。

目連說：「聽說你向世尊請教解脫欲念的方法，不知道你

有什麼領悟？可否說來聽聽？」

帝釋天說：「我在三十三天諸多美妙快樂之事，所以我已經忘記世尊的教示，你可以去問世尊看看，我這裏有美麗的建築，剛剛建好不久，我帶你去觀看。」

於是目連就跟著帝釋天到天界的各個地方欣賞，有美麗的天女或歌或舞，有宏偉的堂觀十分壯麗，帝釋就自誇地說：「目連！你看這座堂觀有沒有十分莊嚴？」

目連說：「真是十分莊嚴，這都是過去你曾經修來的福報啊！」目連稱讚了一番。

目連心中想著：「這個帝釋天已經放縱於逸樂，我現在要讓他知道天界也是無常，應該修行佛法才對。」此時目連就以腳指擦地，天宮六種震動，天女都紛紛走避，帝釋天及四大天王皆深懷恐懼。

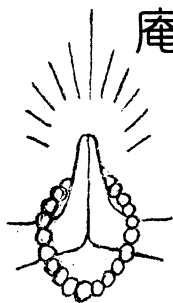
於是目連又問帝釋天說：「世尊教示你的話，你現在記起來了嗎？」

帝釋天說：「對啊！我現在想起來了，世尊告訴我說，此身及世間的一切悉皆無常，所以修行的人對於外在的一切都可執著，不要起任何想念，達到萬法皆空，就可以免除恐怖，達到究竟安穩之處，而獲得天人的敬重。」

目連聽完了帝釋天的話，就向帝釋天告辭，而回到人世間來。

修行動機的歧路

• 雲庵



《中阿含傷歌羅經》云：「何因何緣，昔之沙門瞿曇，雖施設少戒，然諸比丘得道者多。何因何緣，今之沙門瞿曇，施設多戒，然諸比丘得道者少？」（大正一 六五〇）

這是世尊晚年，有國王與諸臣多數人集會時，對當時佛教提出的質疑。

智者大師在金陵瓦官寺八年，僧俗雲集，法筵殊勝。至第八年，也感嘆地道出：「吾初年共座者，四十八人得法，次年百餘人，得法者不滿十人，其後徒衆轉多，得法轉少」。

世尊時代，距離智者大師時代已有一千多年，同是遭遇到後不如初的衰頹狀況。而智者大師時代迄今亦有一千多年相隔，類似情形依然照樣存在。究其因，出家動機真偽可疑。佛陀初創立佛教，除了五比丘外，餘千二百人，雖然大都從外道轉入，然這些外道弟子，如舍利弗、目犍連、三迦葉兄弟、大迦葉等，都已在外道團體修行有年，且都是對人生看得透澈，不再留戀於聲色犬馬的塵勞中。依附佛教，皈依佛陀，都是對佛

教正法有了正確的認識，其參與佛教僧團動機都是純真的。其後僧團得到當權王者的擁護，僧團逐漸擴張，迨後就是依附僧團勢力而出家者多，出家動機已不是那麼純真，良莠不齊，行為規律無力自制，佛陀乃設出種種規範，此所以雖然戒律訂得愈多，突顯出得道的愈來愈少之因了。

智者大師初到瓦官寺，從隨者是從大蘇山帶來的法喜等二十七人，勢必也是接受過慧思禪師「晝則驅馳僧事，夜則坐禪達旦」的精神鍛鑄，故人數少而得道者多，智者大師在金陵說法，憑他那「照了法華，若高暉之臨幽谷，達諸法相，如長風之遊太虛」的體悟智慧，和慧思禪師曾預記他會是說法人中最為第一。風靡金陵佛教僧俗，而且又得到陳朝皇室文武百官的護持，聞聲而來依附的出家者不在少數。人多品雜，勢難百分之百純真，所謂千僧無一衲子，不是此一意思想嗎！

蓮池大師說：人初出家，莫不具一段好心，久之，又為名利所染。蓮池大師所指的是出家之後的變態心理。而有某部分

人出家的動機即已不純。此所以智者大師說摩訶止觀和釋禪波羅蜜二書時，在大意章裏。都提到勘查發心修止觀的動機如何，這不是勘查別人，是檢查自己有不正確的思想。智者大師在二書中都列出十項不正確的發心動機和其結果。即所謂的十種非心。今逐條介紹於下：

一、發火途道之心——地獄心

文：若其心念念專貪瞋癡，攝之不還，拔之不出，日增月甚，起上品十惡，如五扇提羅者，此發地獄心，行火途道。

表面上是發心修止觀，實際是爲了利養，今以《未曾有因緣經》五位扇提羅利益集團的因緣故事，說明發地獄心修止觀的情形。

佛陀爲什麼要說扇提羅五人的過去事，佛世也有動機不純的出家者，或爲利養錢財飲食、或爲名利招集眷屬、或有厭惡王法役使，都不是有心向三解脫門度三有苦者。以不淨心，貪受信施，不知後世多劫必受殃報，必賞宿債，爲了這些不肖出家人，豈得不說。故世尊敍古警今：

多數劫前，有一名提章的女人（佛世的皇后），發心修福，對修行者，更是敬信供養。時遇饑饉，穀貴物少，人民自顧不暇，修福供養無往昔積極。時有五比丘，懶惰懈怠，不研經書義理，亦不持戒，致無人供養。爲了活命，五人議計，於曠

野中，依次而坐，外形似禪，內思邪濁。世人終被外形所騙，齎持供養。提章傳聞有此修行人，即遣人造訪，請回園林，修設供養。五扇提羅又計曰：提章的經濟可能也有不濟之時，欲趁此時囤積財物。四人照樣假裝修行，一人到聚落宣傳，雖計得逞，財源滾滾而來，卻後八千劫，做駝驢牛馬，償還主人果報，今生還要爲皇后掃廁抬轎。

深陷名利泥沼的人，其頑固的追逐心理是難以回轉的。就如大象陷入深泥中，愈陷愈深，止觀中形容縱使用定心動搖，用慧心拔除，亦難根除矣。如是日增月累，就如扇提羅五人的難以自拔。

二、發血途道之心——畜生心

文：若其心念念欲多眷屬，如海吞流，如火焚薪，起中品十惡。如調達誘眾者，此發畜生心，行血途道。

有人處心積慮，給人以坐禪修行的印象，內心裏想的全是如何聚集徒眾，以擴大自己幫派的勢力範圍。恨不得全天下人皆入於己殼，全心想做教主。智者大師舉例說這就如調達的誘眾行爲。世尊晚年，提婆達多見世尊年歲已邁，向世尊提出教團領導權移交問題，自己想接班當僧團領導者。世尊沒有答應，調達即自組僧團，導致僧團分裂。

三千年後的今天，有調達這種天子魔心態的人特別多。若發這種心來修止觀以納眾，智者大師說是發畜生的心。因爲畜

生的行動喜好眷屬性，成群結隊。大論卷一文：佛意如是，我弟子無愛法，無染法，無朋黨，但求離苦解脫，不戲論諸法相。

「無朋黨」，明示不可結黨立派。結黨立派紛爭總是會存在的，爭地盤、爭面子、爭徒衆、爭第一，將思考放在這上面，表面上雙腿盤得穩固如泰山，心識卻是波動翻滾如猛浪，這不就血淋淋傷害了法身慧命行血途道嗎！

三、發刀途道之心——鬼神心

文：若其心念念，欲得名聞，四遠八方，稱揚欽詠，內無實德，虛比賢聖，起下品十惡，如摩捷提者，此發鬼神心，行刀途道。

是說修行沒有正確的見解，會產生二種歧路，一是先設定目標，希望聲名得到遠播，四方欽仰，詠頌揚讚而發心修止觀。一是邪僞心生，以自己的理論覆蓋佛教的教理而發心修止觀。如大智度論卷一引阿陀婆耆經文，外道摩捷提，想藉與世尊對辨而提高身價和聲名，於是向世尊挑戰，提出難問：

摩捷提難偈：「決定諸法中，橫生種種想，悉捨內外滅，

云何當得道。」

世尊答曰：「非見聞覺知，非持戒所得，亦非不見聞，非不持戒得。

如是論悉捨，亦捨我我所，不取諸法相，

如是可得道。」

摩捷提再難：「若不見聞等，非持戒所得，亦非不見聞，非不持戒得。

如我心觀察，持啞法得道。」

世尊答再曰：「汝依邪見門，我知汝癡道。汝不見忘想，汝爾時自啞。」

外道想打倒世尊，提出邪說謬論，容易分辨。若是自家弟子起了邪見，有時難於辨明。

△中阿含·阿梨吒經▽也有類似情形，阿梨吒比丘，生起了惡見，謂「我知世尊如是說法，行欲者無障礙」，諸多比丘聞了此邪說，告到世尊處。佛陀請人喚阿梨吒比丘來問，阿梨吒比丘在世尊面前，亦如是說：「我知世尊如是說法，行欲者無障礙」。世尊訶曰：「汝愚癡人，我向來不說，汝自說也。」

鬼神是見不得光的。只要有陽光存在處，鬼神一定會消失。什麼意思？一是內無實德，虛比賢聖的人，必定時刻掩拙藏劣，凸顯優長。但是時間可以考驗，慧眼可以觀察，不能聽其言就信其行事，聽其言還要觀察其行事對不對。孟子也說過，要觀察一個人的善惡，先聽他說話，再察看他的眼睛，這個人是善是惡，就隱藏不住了。

另一是心具邪見之人，正法都被其矯飾說成邪理。如阿梨吒比丘，本是伽陀婆梨外道，雖到佛教僧團出家，邪見未捨，

說出「我知世尊如是說法，行欲者無障礙」邪惡見法，這種如朝露的邪見，遇到慧日必能消除。好標新立異不惜邪見，或自無實德喜虛比賢聖，這種不安分的人，現今爲數不少，老實的擁護者，要理性冷靜的透視，庶免被欺蒙。

四、發阿修羅道之心

文：若其心念念，常欲勝彼，不耐人下，輕他珍己，如鷗高飛下視，而外揚仁義禮智信，起下品善心，行阿修羅道。

這種人發心修正觀，雖不甚嚴重，其毛病出在妒忌他人。此嫉妒心，積極者，轉爲好勝心強，暗中下功夫，以勝他人爲修行目的，他絕無在人之下的雅量。消極者，轉爲破壞，誹謗、造謠、扯後腿，把被攻擊的對方說得一文不值。

這種人執有輕他珍己的心態。如大論卷一文說：「我法真實，餘法皆妄，我法第一，餘法不實，是爲門諍本。」又說：「一切外道出家，心念我法微妙，第一清淨。如是人自歎所行法，毀謗他人法，是故現世門諍相打，後世墮地獄。」故偈結說：「自法愛染故，毀謗他人法，雖持戒行人，不脫地獄苦。」此真實描繪世間學說思想黨同伐異情況，又徒有其表地仁義禮智信掛於嘴邊。何止外道如此，教內何嘗不存在有自讚毀他之自法愛染者，總歸是妒心作祟，常欲勝人故。

五、發人道之心

文：若其心念念，欣世間樂，安其臭身，悅其癡心。此起中品善心，行於人道。

這是畏懼惡道受苦報，發心修正觀，息諸不善業。這在五乘共法來說，未可厚非。行五常，持五戒，都是人世間正常的道德行爲。人世間苦樂參半，逃離不了自然律的生老病死。生者已生，老病死人人害怕，人人經歷。所以很多人就想藉著醫藥、運動，乃至打坐修禪來治病延年。智者大師的俗兄陳鍼就是一例，因被命相先生看出短命的惡運，或被八仙中的某某，預言某月某日內生命結束。智者大師因而教其修習止觀，延長了壽命。

儒家袁了凡這個人也因信奉宿命說到一生的定數，經幾次應驗，遂澹然無求。待訪雲谷法會禪師，受其教訓，並出示功過表，令其每日行事，逐日登記善惡事件。從此之後，善業日增，惡業日薄。袁了凡遂改善了命運的定數。

某些企業家，爲了有冷靜頭腦，好思考其事業的運作，也流行禪坐冥思，聽說日本的企業界大都有此傾向。誠如雲谷禪師對袁了凡所說，世間的很多事情，都要有一心不亂的功夫。諸如向上天禱告有什麼請求，或是求改變自己註定的命運，都要從沒有亂念頭去下功夫，纔能夠感動上天。如果以這些爲出發點，其修正觀的動機就是發的人道之心。

六、發天道之心

文：若其心念念，知三惡苦多，人間苦樂相間，天上純樂，為天上樂，關六根不出，六塵不入，起上品善心，行於天道。

人間雖比三惡道享樂，人間之樂非百分百，亦無長久性，有時看似快樂，卻是生悲之因，有這一類人，為求天上純樂。下焉者，如民俗信仰，地方神廟所作所為。上焉者，則發心修禪修止觀，以達到六根六塵的平靜。

佛弟子本分應發「佛道無上誓願成」的心，何以發天道心？或無有宿世善根，或立志不大，願力不深，眼光看不遠。為這些人，退而求其次，世尊也允許有天道的趣求者。《大乘義章》說：「生天是凡夫法，何以六念法裏勸人生天？答曰：有人不堪入涅槃，故令彼生天，起行趣求。」例如生四天天，唯具五善法因緣即可生彼中。五善法是：信罪福、受持戒、聞善法、修布施、學智慧。佛道須歷經三大阿僧祇劫，中途還有險難惡道。放眼看天下發長遠心的人總是少數，近利短祿者是今日社會常態。生天是兼帶的方便法門，是世尊允許的五乘共法。但它不是發大心所取。

七、發魔羅道之心

文：若其心念念，欲大威勢，身口意纔有所作，一切弭從，此發欲界主心，行魔羅道。

魔羅，佛教將其定位在六欲天最高處，即他化自在天，此

天也要有未到地定的功力才能生往。住此天，食衣住行，不必自己張羅，借別人所化的欲境來自在受樂，此福報是因持戒無缺與修世間禪定而得。世間就有一類領袖欲望強烈者，具彬彬有禮的外表，也有一些福報，總喜歡搞團體領導群眾。希望一聲號令，群眾就能像眾星拱月的服從，然後名聞利養自然而來。華嚴經《離世品》說菩薩有十種魔，其中第四心魔，起高慢故，第六天魔，自憍縱故。若在未修止觀前，先得得大威勢當群眾主的心機，智者大師將這種為了得勢力自在而發心修止觀的行人，歸類為發魔羅心。這種人只能增長我慢，憍縱他人，是修行人的魔業。

八、發尼捷之心

文：若其心念念，欲得利智辨聰，高才勇哲，鑒達六合，十方顚顛，此發世智心，行尼捷道。

此處指的尼捷，是外道團體的總稱。外道也有的是為得勢力自在，故發心修禪。世尊時代這種情形普遍存在，例如耆那教二十四祖尼捷子若提子大概與世尊同時代，且其活動範圍亦與世尊雷同（摩竭陀國、毘舍離等地），不但兩人弟子時常發生論難，而且也會找世尊唱反調。雜阿含卷五有一記載：毘舍離國有一薩遮尼捷子，聰慧明智，善解諸論，有聰明慢。聞說世尊教導弟子，「於色當觀無我，受想行識當觀無我，此五受陰，勤方便觀，如病如癰，如刺如殺，無常苦空非我」。尼捷

子的學說是「色是我人，受想行識是我人」。瞿曇學說與他的主張相違，於是薩遮尼犍子就趨往毘舍離獼猴池處，欲與世尊論議。結果薩遮尼犍子墮於負處。（大正二 三五）

世尊當時學說盛行整個中印度，僧團逐漸擴張，其他學派必是想盡辦法來壓制佛教，以取得優勢地位。智者大師說，佛教徒如果也想得到世智辯聰，以利自己在佛教中的地位，發這種心修止觀，與外道的發心修禪是沒有兩樣的。

九、發色無色道之心

文：若其心念念，五塵六欲，外樂蓋微，三禪樂如石泉，其樂內重，此發梵心，行色無色道。

色界無色界即是四禪八定，是修習止觀調攝「身、心、息」三事所得到的樂境。在世間法中，修定是最安樂的。俗世間的快樂，莫過於五欲之樂，但是五欲之樂，有時竭盡，有時還是痛苦悲哀之源，是無法與禪定之喜樂相媲美。禪定之樂不從外來，修禪定成就達到初禪，欲界煩動的憂苦已不會再起了，已出離欲樂而生起喜樂，內心喜悅，身心輕安，猶如泉水，從石隙中自生，尤其三禪的「離喜妙樂」，已到達世間樂的最高點。世間就有這麼一類人，企圖求得滿足無限的快樂，或以延長壽命意念而修禪定。智者大師將其歸類為發色無色界之心。不過終究還是在三界以內，還受時空的限制。若不繼續斷見思煩惱，不設法跳離三界，雖有禪定之樂，終非佛教的最高目標。

。還是屬於非心之流。

十、發二乘道之心

文：若其心念念，知善惡輪環，凡夫耽溺，賢聖所呵，破惡由淨慧，淨慧由淨禪，淨禪由淨戒。尚此三法如饑如渴，此發無漏心，行二乘道。

二乘修出離心，為度老病死苦，欲得涅槃故，應屬正確的發心習行止觀。何以是簡非的十項之一，此以大乘發心立場觀點看還是不圓滿。有一位學生曾經寫信向愛因斯坦求教，問究竟怎樣才能研究科學而獲得大成就。愛因斯坦的回答，其中說到：「教育的目的必須是訓練出能獨立思考的個人，但他們又必須能認識到為社會服務才是最高成就。」世間的學問知識，出世間的修行，學習只是一種過程，終極目標是為社會大眾服務。社會教育要學以致用，服務大眾；佛教修行要從空入假，迴向眾生。故若不以大悲為出發點，縱發出離心修止觀，智者大師還是不能把他歸到發大心的正面範疇，故猶屬於十種非心。

詩經詠鳥，出自幽谷，遷於喬木。此詠嘆鳥知慎取地方。人若自知發心動機謬誤，而猶耿耿於懷，我慢自賢，不受教於祖師大德之指引。就如病者死守舊醫，縱有新方箋，不肯納受，必死無疑。知十種非心，而不肯棄捨，尚不如鳥之智矣！所謂因地不真，果招迂曲啊。

會長：顏高龍
副會長：鄭海英
孫申娥

會 德 功 田 福 寺 然 湛



4月份救濟事蹟

1. 史政育先生：住南市崇善十二街四十九號五F之一，三十四歲。於十年前發病，曾至新樓及成大醫院治療，但情況不佳。案父三、四年前曾因胃癌住院開刀治療，平常愛喝酒，酒後罵人，夫妻感情不睦，雖有弟於印刷公司，以維持家計，但仍顯拮据，故本會予以協助醫療、生活費用伍仟元整。
2. 胡家榮先生：南縣東山鄉東原村前大埔七十一之五號，三十歲。自二十一歲起開始有自語情形，曾至醫院治療。父親目前因中風，行動不便，多躺床；其母則本身罹患子宮頸癌，接受開刀去除子宮，但未接受化療。而大哥目前無業，去向不明；二哥則為酒癮精神病患，因家中支持系統薄弱，故本會予以協助醫療、生活費用伍仟元整。
3. 余明展先生：住南縣麻豆鎮興中路九十七之一號，十七歲。自八十八年開始出現自言自語現象，行動舉止怪異，至成大醫院門診治療，診斷為精神分裂症。其母本身亦是精神分裂症病人，家中生計端賴案父至工廠工作維持，但家中出現兩名精神病患，使其深覺無力，無法照顧，故本會協助生活、醫療費用伍仟元整。
4. 王水泉先生：住南縣永康市永中街一五二巷九號，三十九歲。自十六歲即發病，出現自語、不當之行為，但未曾送醫，一直到十一年前，病情過於嚴重，送醫診斷為精神分裂症，因父母已分居十多年，其母本身為肢體障礙者，行動不便，案主此次入院，是由公共衛生護士協助入院治療，故本會協助醫療、生活費用伍仟元整。
5. 鄭清雄先生：住南縣安定鄉中榮村九十三之五號，二十八歲。於四年前發病，但未曾住院治療，因在家中常有攻擊、破壞行為出現，被強制送至醫院治療。案父因機械傷害，右手腕下截肢，左食指截除，其母因脊椎問題已開刀二次，本會予以協助生活、醫療費用伍仟元整。
6. 洪尚伯先生：住南縣永康市永春街三十六巷十七號，三十二歲。於七十八年發病，未送醫治療而持續接受民俗療法，至二十一歲，才診斷為智能不足，其父已因口腔癌去世，本會予以協助生活、醫療費用伍仟元整。
7. 賴玉美女士：住南市成功路三八八號五F之四。案主先生三年前車禍過世，留下三子女，婆婆前年車禍無法作粗工、公公亦有糖尿病，皆賴案主工作維生，今因患胃炎無法工作，故本會協助生活費用叁仟元整。
8. 本月固定幫助戶：洪樺震先生、洪樺燦先生、蔡金李女士、歐良謀女士、吳蔡怨女士，以上各貳仟元整。



雕藝

• 贈 閱 •

■ 中華民國八十九年五月十五日出版
■ 佛曆三〇二七

■ 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