

福田



169

佛教月誌

◎台中市慈善寺，出版《慈航菩薩紀念集》《律航長老全集》二書。

◎89.年國際供佛齋僧大會，8.月6.日，在台北縣林口。中區全國供佛供僧大會，8.月20.日，在彰化縣立體育館。

◎南投縣鹿谷鄉淨律學佛院初級部招生，報名日期至8.月25.日止。

◎南投縣埔里鎮辯經學院，現觀莊嚴論班招生，報名日期至8.月20.日止。

◎鳳山佛教蓮社，紀念煮雲老和尚示寂十四周年，7.月26.日起，舉行精進佛七。

◎屏東縣蓮光寺，8.月5.日起共21.天，舉辦精進禪七。

◎美國紐約佛德寺，印贈《佛教信心門》一書。

◎台北縣板橋市佛教僧伽診所，5.月15.日正式開幕。

◎台南縣新化鎮藏經樓，自7.月2.日起，每逢星期日下午，舉行

天台藏教四念處能行，共10.周。

本期目錄

封面：景泰藍念珠 大明攝

1 ● 佛教月誌

2 ● 台灣佛教與新政府應有之政教關係……………明了

5 ● 法顯法師生卒年蠡測……………沈海波

8 ● 佛經惡魔故事代表作簡論……………趙杏根

13 ● 日據時代台灣臨濟宗新興道場的
加盟與疏離問題(六)……………江燦騰

20 ● 智湧了然的天台學……………安藤俊雄著
依藤觀譯

24 ● 源唯佛說……………三 五

28 ● 目連尊者的故事(四)……………何世亮

31 ● 禪海點滴……………覺 薄

33 ● 八十九年六月份會務報告

封底：雕藝

台灣佛教與新政府應有之政教關係

明了

六月二十日全國佛教界代表第一次組團拜會民選第二屆總統陳水扁，陳總統對佛教界強調，其宗教政策白皮書在選舉期間推出就表示，所有宗教一律平等，政府一改過去管制方法，以服務態度協助所有宗教團體。他說，宗教事務最好能自治，自己約束自己。讓宗教團體做最好的自我管理，才是宗教白皮書提出的最主要目的，也就是平等、服務、自治。

台灣民選第二屆總統選期間陳總統候選人宗教白皮書佛教界因熱烈為國民黨候選人連戰助選，很少人注意到其制定過程與內容。與民進黨有往來的釋昭慧法師於八十九年一月十五日上午應邀至台北市來來飯店參加「民進黨中央黨部宗教政策白皮書諮詢會議」。因為有昭慧法師參加宗教白皮書制定，其

內容應該是公平、合理，新政府應該不會對佛教團體秋後算帳，即使那次為國民黨動員助選教團亦可以放心修行，不必急著組團晉見新任陳總統。

台灣佛教大型教團與基督教（長老會除外）、天主教相比較為熱衷政治，佛光山星雲法師、光德寺住持淨心法師都是前任中國國民黨中常委，在政府中可有相當大影響力，所以今年民選第二屆總統選舉，佛光山、中國佛教會及中台山寺三大教團都大力動員信徒，每場有十多萬人場面為國民黨造勢，其中「中台山」更引起新政府之民進黨不悅而放話——讓他好看。因此選後沒有多久，與民進黨關係良好的卸任總統李登輝，馬上拜會中台山惟覺老和尚，因此才壓制民進黨報復心態。由

此教訓佛教界與政治團體往來不能不慎。

台灣佛教如此關心政治，參與政治，有其淵源。我們知道台灣是實踐「人間佛教」理念的教區。在印順導師人間佛教基本立足點，即在「此時此地此人的關懷與淨化」，也就是人間佛教「本土性」的建立。佛教從「落實人間」到「落實本土」，才算是真正的人間佛教。佛教要落實「人間化」與「本土化」，必然要關懷社會問題，應提出解決之道。提倡人間佛教的印順導師，對於現實社會的改造，他傾向於涉入，參與的態度，他說：

大乘佛法的思想，……以為生即無生，無生而不離生，故正面的去從事經濟政治等活動，並不妨礙自己的清淨解脫。……是以世間而達到清淨解脫的大乘佛法，可以正面地去從事經濟政治等活動。……這政治經濟等，就是佛法。（印順《佛法是救世之光》頁四〇七—四〇八頁，台北，正聞）。

可見印順導師的人間佛教思想，依大乘佛法精神，鼓勵正面的去從經濟、政治活動。

當政府腐敗，吏治曠廢，佛教徒不排除強烈政治的改革，他說：

無論是國王、宰官、平民，如有非法的掠取財物，那不妨「

廢其所主」，取消這個王臣及聚落主的權位，從巧取、豪奪、侵佔、偷竊者手中奪回來，歸還被奪者，這當然需要方便——技巧。（印順《佛法概論》頁二四八，台北，正聞）。

這次總統選舉國民黨失利原因，普遍公認對「黑金」無法革除，黑金之害正如印順導師所謂「非法掠取財物」，可「廢其所主」——政黨輪替，換新政黨執政也是理所當然。

在追隨印順導師弘法與實踐其「人間佛教」理念，有佛光山寺星雲法師，法鼓山聖嚴法師，慈濟功德會證嚴法師，妙心寺傳導法師及佛教弘誓學院昭慧法師等，其中佛教護法——昭慧法師投入社會關懷，其績效更令人刮目相看。在這次選舉中為民進黨助講，更見其政治智慧。即三月四日法師應邀赴兩場扁陣營群眾大會演說。第一場「全民政府、兩性共治」大型集會在台北市內湖區大湖公園舉行。第二場在宜蘭文化中心前廣場「婦女之夜」，談「慈悲護生」與「族群融合」之意義。五月二十日總統就職，受陳總統之邀，至圓山飯店敦睦廳參加陳水扁總統就職國宴。

有四百萬以上會員的慈濟功德會，對創辦人證嚴法師絕對服從，向心力大，若投入政治，支持某一位候選人必能成功，所以選舉期間各候選人都去拜訪證嚴法師，看能不能分享到一

點佛教關懷，但是功德會三月一日重申總統大選，政治中立，其文：

時值總統大選，選情日益激烈，慈濟基金會謹重申「關心但不介入」的一貫政治中立原則。慈濟三十四年來嚴守政治中立立場：不參選、不推薦、不助選，以維護一個安心推動志業的清淨空間，落實證嚴上人淨化人心，祥和社會的目標。慈濟關心政治，但不干涉志工與會員選舉之自由，對所有候選人均抱持一視同仁的態度。證嚴上人表示，投票是每位公民應盡的義務，期盼選民善用智慧，選賢與能。（《慈濟道侶》半月刊，第三三八・三三九期）。

至於法鼓山聖嚴法師在提倡修禪以提昇人的品質，建設人間淨土之理念中，也不介入政治，他說：

法鼓山對政治一向保持中立的立場，對任何選舉都不會用團體的名義或組織的力量為任何人助選或參選。有人批評我們太消極，不關心政治，其實這是錯誤的。我們關心國家社會，踴躍投票，以表達我們的關懷，善盡我們的義務。（聖嚴法師《法鼓雜誌》第一二四期「法鼓山的選舉觀」，八十九年四月十五日）。

關懷社會是否要深入到介入政治，出家法師都有不同作法

，信徒若一味追隨，確實有困難。我們看看佛陀事蹟也許能找到答案。

佛陀為捨棄實際政治地位，而追求永遠解脫的人。所以出家人直接從政這一點是不可能。至於其信徒之中，具有政治利害不同之多數國王與大臣，每因各種事件發生，而仰承佛之教訓，於是佛陀乘此機緣，自道德的立場，予以政治問題之指導。如摩竭陀與拘薩羅之戰，摩竭陀王阿闍世被虜，佛陀自為裁判者，特釋放之。又如拘薩羅王毗留陀欲征服佛陀故鄉迦毘羅城，佛陀自擋於遠征軍之去路，希冀毗羅王再度反省，引還軍隊。此有如今日國際糾紛之調和者。但是佛陀認為國王以道德與政治以民主共和體制為理想，不必常常扮演調和角色。聖嚴法師說：我們看到佛陀他遊化到那個國家，就幫助那個國家，並告訴國王如何安定人心，治理國家，愛護人民，為人民謀福利，佛陀並不會站在某一個國家（政黨）的立場而反對其他的國家（政黨），因為佛法是給普天下人所有用的，不是專為某一些族群而用的，所以佛法是沒有國界的，這是佛陀對政治的態度，也可以說是佛教的政治立場（聖嚴法師《法鼓山的選舉觀》）。我們同意聖嚴法師看法，希望教界亦認同。

二〇〇〇・六・廿五於台北市

法顯法師 生卒年蠡測

沈海波

關於法顯法師的生卒年，由於缺乏可靠的史料記載，現在就只能作大體的推論了。章巽先生在《法顯傳校注序》中分析說。

僧祐《出三藏記集》卷十五《法顯法師傳》云，法顯「後到荊州，卒於新寺，春秋八十有二」。慧皎《高僧傳》卷三《釋法顯傳》作「春秋八十有六」，智昇《開元釋教錄》卷三同。又，佛陀跋陀羅共法顯譯《摩訶僧祇律私記》載，法顯於東晉義熙十四年（公元418年）二月末在建康鬪場寺（即道場寺）譯畢此律；《高僧傳

《卷三》佛馱什傳》載，宋景平元年（公元423年）七月以前法顯已遷化。可見法顯卒年當在公元418年2月至423年7月之間。如以得年八十二歲（與八十六歲之誤差得為四年），卒於423年（與418年之誤差得為五年）推算，則法顯生年得為公元342年。①

以我們目前所能看到的有關法顯生卒年的直接材料來看，上述推斷似乎應是最為合理的了。

然而疑問也因此產生了。法顯西行求法始於後秦姚興弘始元年（公元399年），根據上述對法顯生卒年的推斷，那麼法顯從長安出發時，他的年齡無論如何都在五十八歲以上了。法顯以如此之高齡，如何能夠涉千險而渡萬難？這是讓人難以置信的。

法顯西行求法，經歷過常人難以想像的困難和艱辛。按《法顯傳》曾歷數其西行之艱難與險阻，曰：

西南行，路中無居民，沙行艱難，所經之苦，人理莫比。（《沙行》）

其道艱阻，崖岸嶮絕，其山唯石，壁立千仞，臨之目眩，欲進則投足無所。下水，名新頭河。昔人有鑿石通路施傍梯者，凡度七百，度梯已，躡懸絙過河。河

兩岸相去減八十步。九譯所絕，漢之張騫，甘英皆不至。
。（《陀歷國》）

這種艱苦的程度，已非普通人所能承受。晉義熙十二年（公元416年），法顯在建康道場寺譯經，自敘游歷過程時也說：「顧尋所經，不覺心動汗流。所以乘危履嶮，不惜此刑者，蓋是志有所存，專其愚直，故投命於不必全之地，以達萬一之冀」。（《法顯傳跋》）客觀地說，西行求法既需要有堅強的毅力和勇氣，也需要有強壯充沛的體力做保證。

正是由於旅途之艱苦卓絕，所以與法顯一同結伴求法的同志當中，即有人因體力不濟而埋骨異鄉。如慧應就死於弗樓沙國。此後，在過小雪山時，慧景亦不幸遇難。《法顯傳》曰：

法顯等三人南渡小雪山。雪山冬夏積雪。山北陰中遇寒風暴起，人皆寒戰。慧景一人不堪復進，口出白沫，語法顯云：「我亦不復活，便可時去，勿得懼死」。於是遂終。法顯撫之悲號：「本圖不果，命也奈何！」復自力前，得過嶺。（《小雪山》）

法顯能夠克服險惡的環境而不被拖垮，正說明法顯不僅有着求法的信念，而且也有着超乎常人的體魄。因此，以西行之

險惡而言，法顯不可能以一個老邁之軀而冒險西行。不然，小雪山可能也就是法顯的葬身之所。

根據《法顯傳》中法顯的自述，我們大體可以知道法顯約於公元399年從長安出發，約404年至中天竺摩頭羅國，至409年離開多摩梨帝國海口而就歸途，又住師子國二年，此後于海上航行約一年時間而於412年抵達北青州長廣郡界。如果說法顯西行時已是58歲以上，那麼他從師子國歸國時應該已有70歲出頭了。法顯自述浮海而還的經過時說：「經涉險難，憂懼積日。」^②又說：「浮海而還，艱難具更。」^③試想法顯以70多歲的高齡，如何能夠經受得住在大海上長約一年時間的顛沛之苦呢？

問題的關鍵還在於《出三藏記集》、《高僧傳》、《開元釋教錄》等關於法顯享年八十多歲的記載是有錯誤的，以至於影響到我們對法顯生卒年的考證。從有關的文獻資料分析，法顯西行求法當在其青壯年時。按《法顯傳》曰：

法顯昔在長安，慨律藏殘缺，於是遂以弘始元年歲在己亥，與慧景、道整、慧應、慧嵬等同契，至天竺尋求戒律。（《西行之始》）

《法顯法師傳》亦曰：

（法顯）二十受大戒，志行明潔，儀軌整肅。常慨經律舛闕，誓志尋求，以晉隆安三年與同學慧景、道整、慧應、慧鬼等發自長安。（《出三藏記集》卷十五）法顯所處的時代與玄奘不同，沒有什麼人爲因素會阻碍他去印度求法，所以當時立志到印度的僧人很多，法顯到張掖時便遇到了智嚴、慧簡、僧紹、寶雲、僧景等一行。法顯二十歲受戒後即常常慨嘆經律舛闕，那麼他完全應該乘着年輕力壯時去求法，而不必在衰暮之年再去犯險西行。

我們再從與法顯一同西行的同伴的年齡來分析。現在我們可以確知寶雲的生卒年。考《出三藏記集》卷十五《寶雲法師傳》曰：

釋寶雲……以元嘉二十六年卒，春秋七十餘。

「七十餘」，慧皎《高僧傳》卷三《釋寶雲傳》作「七十有四」。元嘉二十六年爲公元449年，據此可以推知寶雲西行時年方二十四歲左右。此外，智嚴求法時的年齡也大致可以推知。《出三藏記集》卷十五《智嚴法師傳》曰：

釋智嚴，不知何許人。弱冠出家，便以精勤著名，納衣宴坐，蔬食永歲。志欲廣求經法，遂周流西域。

可知智嚴出行時的年紀與寶雲相仿。從寶雲、智嚴出行時的

年紀分析，再參考《出三藏記集》卷十五《法顯法師傳》所云法顯二十歲受戒後西行求法的記載，是知法顯出行時的年紀當亦在二十餘歲左右，陳垣先生《釋氏疑年錄》也對法顯的生卒年作過類似的推斷，其云：

法顯年歲，《出三藏記集》十五作八十二，《梁僧傳》三作八十六，似皆不可據。《出三藏記集》云：「法顯二十受大戒，以晉隆安三年發長安。」是法顯出游時不過二十餘，經十六年還都，不過四十，譯經數年卒，不過四十五、六。」④

這樣的推斷應是符合實際情況的。

總上所述，筆者認爲法顯的享年并非如載籍所云有八十餘，應當僅有四十五歲左右；而其西行求法時的年齡亦不過二十餘歲。（作者爲上海大學法學院講師）

注釋：

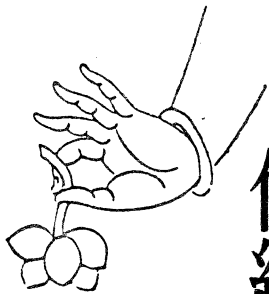
①《法顯傳校注》P12，上海古籍出版社1985年2月。

②《法顯傳·自耶婆提歸長廣郡界》。

③《法顯傳·結語》。

④陳垣《釋氏疑年錄》P9，中華書局1964年3月版。

佛經惡魔故事代表作簡論



趙杏根

毫不誇張地說，《大藏經》是一座文學寶庫。盡管現在書市上有《佛經故事選》一類的佛經文學作品選本，但這些選本所收，僅僅是佛經文學作品中的一部分而已。佛經文學作品中許多佳作，知道的人還不多。盡窺佛經文學作品這頭斑斕神秘的「全豹」的人則更少，因為百餘萬字的文學作品，散見於數萬卷的佛經中。對佛經文學的研究，則幾乎是尚未展開。本文對佛經文學作品中「惡魔故事」的幾篇代表作品作些探討，希望能引起學術界對佛經文學作品的重視。

佛經文學作品中的惡魔故事不少。我認為，最為精彩的有這樣四種：一是央掘魔羅故事，見之於《央掘魔羅經》、《增壹阿含經》卷31、《六度集經》卷4《普明王經》、《賢愚經

》卷11等。「央掘魔羅」也作「央掘」、「央掘魔」、「央仇魔羅」、「鴛仇摩維」等，《六度集經》則作「阿群」。二是獅子王故事，見之於《佛說獅子素駄娑王斷肉經》、《賢愚經》卷11、《六度集經》卷四《普明王經》等。三是鬼子母（歡喜夜叉）故事，見之於《佛說鬼子母經》、《根本說一切有部毗奈耶雜事》卷31、《雜寶藏經·鬼子母失子緣》等。四是暴惡夜叉故事，見《根本說一切有部毗奈耶》卷47。以上故事凡兩見或數見者，情節有所不同，但基本情節和關目則大致相同。這幾個故事的相同之處是：主角都是殺人狂或吃人狂，給百姓造成了極大的災難。佛或菩薩親自出馬，對這些惡魔說法，使他們棄惡從善，皈依佛教。

佛經文學作品最爲基本和最爲重要的使命，是詮釋和宣揚佛教思想，這幾個故事也是如此。首先，它們詮釋和宣揚了「業力」說。佛教認爲，人的禍福等等，都是無始以來（亦即過去無數輩子）的業力所造成的。衆生的一切作爲，無不是業力所致，同時也造成了新的業力。這些故事，都由主篇和副篇組成。主篇副篇，都可以獨立成篇，各自單行，但放在一起，又是一種因果關係。一般說來，主篇爲果，副篇爲因。當然，這是一種人爲編造的因果關係。有的故事中，主篇放於前，副篇放於後，例如，《央掘魔羅經》和《增壹阿含經》中的央掘魔羅故事中，年輕的主角拒絕師母的勾引而反被冤枉，被老師故意引上殺人狂的惡魔之路，後經世尊教化，皈依佛門。這是主篇，是一個完整的故事。但是它還有一個副篇，那就是清淨太子的故事。清淨太子年已近三十，不願娶妻，不近女色。其父著急，以千金及重寶懸賞能引動太子情欲者。一個名叫「淫種」的女子引動太子的情欲成功。國王大喜，賜太子一願。太子竟然以國中女子初夜爲請，國王以有言在先，只得同意。太子於是一發而不可收。國人不堪，遂擒太子，然後衆人一起動手，以瓦石擊殺之。太子臨死前發願，來世當報此仇。這也是一個完整的故事。這兩個故事放在一起，來體現因果關係：央掘魔羅是清淨太子轉世，被他所殺的是上一輩子殺清淨太子的人

，他的老師就是國王轉世，而他的師母就是那個奉國王命激發清淨太子情欲的女子轉世。上一輩子的恩怨到這一輩子爆發出來。於是，因果輪回、業力之說，就得到形象的詮釋，進而得到有效的傳播。有的則是副篇在前，主篇在後。例如，暴惡夜叉的故事就是如此。一大曠野有群賊爲害，一大將軍奉命剿滅群賊，此後長期駐扎其地。當地百姓爲了報答其恩，每有婚禮，必先宴請他，漸漸成爲定制。有一貧家舉行婚禮，無力設宴，竟然以新娘的初夜獻。孰料從此獻初夜亦成爲定制。後來百姓大耻，群起擒此大將軍而殺之。大將軍臨死前發願，來世報仇。此爲副篇。暴惡夜叉殘害百姓，日食一人等的故事爲主篇。暴惡夜叉，正是大將軍轉世。其所害正是當時動手殺大將軍的人轉世者。其間因果關係如此。大致說來，副篇在前，相當於引子；副篇在後，相當於謎底。有的故事中，則不止一個主篇和副篇。《雜寶藏經》卷11《無惱指鬘品》中央掘魔羅故事和獅子王故事并列爲主篇，都是果，而好色太子故事爲副篇，是因。好色太子與殺他的人之間的冤仇，一世殺戮還不能了結，演出了兩世的慘劇，才在佛的化解下了結。至於運送谷米的執事比丘的故事，也是副篇，是因，釋央掘魔羅「身力雄壯，力士之力，健捷輕疾，走及飛鳥，復得值佛，越度生死」的原因。《普門王經》中，阿群身爲國王而食孩童肉爲主篇，轉世

而爲好色太子，也是主篇，爲往世之果而種來世之因。再轉世爲殺人魔王，也是主篇。追敘若干世前阿群施捨之事，爲副篇，以明阿群具有多種福力的原因。《根本說一切有部毗奈耶雜事》卷31所載歡喜夜叉（鬼子母）故事中，歡喜夜叉食孩童是主篇，牧牛人妻子故事爲副篇。已經有身孕的牧牛人妻子，應衆人相邀參加舞蹈，因勞累而墮胎，遂發願來世食人孩童以報復。歡喜夜叉，正是這牧牛人妻子轉世。一個故事中有主篇、副篇的結構，佛經文學作品中十分常見，這與這些作品詮釋和宣揚佛教的因果、業力之說是相一致的。這一點，惡魔故事中表現得比較突出，比較典型。

其次，佛法無邊，佛門廣大，無業不可消，無惡不可制，能使罪大惡極者「放下屠刀，立地成佛」，也是這些惡魔故事所詮釋和宣揚的重要內容。許多方面都很優秀的青年世間現（或作「無惱」、「阿群」等），成了殺人狂，得了個「央掘魔羅」的名稱。「央掘魔羅」是「手指編成的花環」的意思。他的老師對他說，他世間現只有殺死千人（或作一百人），取所殺之人的手指編作花環戴在頭上，才能消除他自身的罪孽，恢復婆羅門的高尚，死後才能生天。暴惡夜叉迫使當地百姓日送一人，供他食用。獅子王每天必食經過廚師烹調的孩童肉。鬼子母更是以好食孩童著稱。央掘魔羅、暴惡夜叉、鬼子母之成

爲惡魔，是他們過去某世的業力所致，獅子王之成惡魔，乃過去多劫中食肉的業力和惡神的願力所致，僅其業力，就比其餘三者沉重得多，但還是爲佛法所化。這些惡魔，殘暴殘忍，無以復加，但是，在佛法的感召下，最後都能皈依佛門，成爲善士。央掘魔羅還成了羅漢！甚至獅子王，也竟然率領全國的百姓再也不食用葷腥。這些惡魔尚且能被教化，還有什麼惡人不能被教化的呢？佛不僅能化這些惡魔，而且能消除這些惡業和惡願的力量，使這些悲劇不再重演。這些惡業和惡願能消除，還有什麼惡業和惡願不能被消除的呢？提倡無限的寬容，鼓勵惡人改惡從善，這正是佛法的本旨。

除了佛教思想外，暴惡夜叉故事，還具有社會政治意義。無論是對大將軍而言，還是對當地百姓而言，這絕對是一個悲劇。這一悲劇的意義，無疑是極爲深遠的，且不受區域的限制。悲劇的根源何在？當然在於社會。具體說來，大將軍、百姓、國王，都有責任。國王派該大將軍剿匪，完全正確。國王之錯，在於未能防範和及時制止該大將軍的胡作非爲。作爲國王，不必對國內幾個小民百姓的胡作非爲負什麼責任，但是，鎮守一方的封疆大吏長期胡作非爲，國王就不得辭其咎了。大將軍與百姓之錯，是不是只是錯在沒有把握好程度：不該由宴席授受，發展爲初夜授受？不是的！該大將軍與百姓關係起質的

異化，是在初夜授受發生以後，但是，這種異化確實在宴席授受之際就開始了！防微杜漸是多麼的重要！領導者享受被領導者自願貢獻的特權，尙且導致如此激烈的矛盾和如此殘酷的悲劇，領導者之自設種種特權、自謀種種特權者，能不悚然乎？此就領導者而言。就被領導者而言，確實有些人會主動貢獻給領導者種種利益，這正是特權產生並且賴以存在的一個重要原因。這些被領導者當了領導，也會心安理得地享受特權。該大將軍消滅匪幫，只是完成了他的責任，而不是施恩於百姓。雙方明白了這一點，大將軍不以施恩者自居，百姓不以受恩爲感，又哪裡來這樣的悲劇！領導者與被領導者，都應該以此爲鑒。

就文學藝術表現方面而言，這幾篇作品也有不凡之處。在情節安排方面，除了上文已經論述的主篇、副篇結合的形式外，曲折是一大特點。而情節本身的最大特點，則是動人心魄。我國唐代李白、杜甫的詩歌，好用大字眼，說遠總是「千里」「萬里」，說高總是「千丈」「萬丈」，說久遠總是「千古」「萬古」。後來江西詩派詩人如黃庭堅等，也好用此法。但是，他們所用大字眼，比起佛經中的大字眼來，就差得太遠了。佛經中，說久遠就是「無量劫」，說多就是「恒河泥沙」，說重就是「須彌山」。這種風尙反映到文學情節方面，就是多動

人心魄的情節，多富有刺激性和沖擊力的情節，多尖銳激烈的矛盾。這幾個惡魔故事的情節也是如此。可以說，曲折與動人心魄，是這些故事在情節方面的最大特色。例如，世間現是一個很好的學生，受冤枉，被老師教唆成爲殺人狂，取人手指編成花環狀戴在頭上，這已經是曲折而駭人聽聞，而他竟然連前來送飯的母親也要殺，刺激性和沖擊力就更強了。這位喪盡天良的魔王後來竟然成了羅漢，其間反差是如此的大，益見曲折。他成了羅漢後，外出行乞，被受害者家屬認出，遭到污辱毆打，但這位昔日的殺人魔王，竟然能心平氣和地對待。這如同戲劇之尾聲，又現一曲折而止。又如《佛說師子素駄娑王斷肉經》所載等獅子王故事中，人父獅母所生的國王，喜歡食肉。一日，厨房無肉，廚師情急之下，撿得一孩童尸首，處理烹調以進。這已駭人，但國王在確知這是孩童肉後，竟然責其日日以此爲供！事發，國王不僅不思改悔，也不遮遮掩掩地抵賴，而是變秘密食人爲公開食人，日食一人！「親戚臣民次第食，如羊欄內被牽將！」臣民憤怒，攻擊國王。國王禱於邪神，許以百王（一作「千王」）之頭爲祭，身上遂長出翅膀，於是爲害更甚，擒衆國王，已得九十九王（一作「九百九十九王」）。一旦事成，百王（千王）喪生，而此惡魔得邪神更大幫助，

人們更難制服他。惡魔所擒第一百個（一作第一千個）國王，正是佛的前身菩薩王。菩薩王爲之說法，惡魔終成善士。所有這些，無不盡變化曲折、動人心魄之能事。

這些故事中，不少情節富有戲劇性。《賢愚經》所載駁足王（獅子王）故事中，國王第一次食孩童肉美，遂問廚師何肉。廚師不敢對，在獲得對方不加罪的承諾後，方言其實。國王不僅沒有懲罰他，還責其日日供此！這大出廚師意料之外。《增壹阿含經》卷31等所載清淨太子故事中，清淨太子享受著國中未婚女子的初夜權。長者女須蠻將嫁，以裸行引起轟動，招來非議。這正是須蠻所期待的。她說，在同性面前裸體，不足爲耻，因爲該國中無男子，「惟有清淨太子是男子！」國中男子被須蠻所激，遂擒殺太子。暴惡夜叉故事中，一將嫁女子也以同樣的方法，激勵男子們殺掉享有未婚女子初夜權的大將軍。央掘魔羅故事中當央掘魔羅將要殺母時，暴惡夜叉故事中當暴惡夜叉將要吃孩童曠野手時，世尊都及時趕到。世尊對這些惡魔說法，其間對話，很像戲劇台詞，用韻語對話者，更像歌劇表演。這幾篇作品中，最富有戲劇性的是鬼子母故事。鬼子母有五百子（或作一千人、一萬人），然好食人子。世尊便將其幼子取來，覆於鉢下，讓她體驗失去兒女的痛苦。鬼子母失

去幼子，痛苦異常，多方覓取，知在世尊處，便前往索取。世尊以此機緣，向她說法，使她開悟并皈依佛門，當然讓她與幼子團聚。我國古代戲曲作品中，道教題材的很多，如以八仙故事爲題材的，就有不少。佛教題材的則極少，但宋代戲曲作品中，有《鬼子母揭鉢記》一種，此劇即根據佛經鬼子母故事改編。

這幾個故事，都是在南北朝或此前傳入我國的。其時我國小說，還處於《世說新語》一類的志人小說和《搜神記》一類的志怪小說階段。就體制而言，這幾個故事，都是相當於我國唐代的傳奇一類，較之我國南北朝小說，大大地高出了一個層次。《佛說師子素戔婆王斷肉經》是唐代所譯，該國王故事，從頭至尾，都是七言韻語，完全是一首完整的七言敘事長詩。唐代詩歌，盡管繁榮，但是敘事詩尚不發達。此詩情節豐富完整，曲折生動，在唐代詩苑中，無疑是一朵奇葩。

這幾個故事，畢竟是佛教文學作品，詮釋和宣揚佛教思想，是其主要使命。撇開它們所詮釋和宣揚的佛教思想中的消極成分不談，僅就文學的角度而言，這些作品明顯有圖解的意味，過於誇張和簡單化。那些殘暴而又殘忍的惡魔，經一場說法，就一心向善，哪有如此容易的事！就筆法而言，較少講究，也是一病。當然，這些短處，並不影響它們總體的思想價值和文學價值。（作者爲蘇州大學中文系副教授）

日據時代臺灣臨濟宗新興道場的 加盟與疏離問題 (六)

• 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

可是到了昭和八年（1933），紙終於包不住火了。當年年初，在《南瀛佛教》第11卷元月號上，突然登出兩篇關於張妙禪爆炸性投書。其中一篇的名字隱去兩字，但知道是徒孫「心」字輩⁶⁸。（原函略）

另一封，則是施斌宗的具名投書，其全文如下：

〈忠告某僧〉

夫僧伽者，無士農工商之職，不耕而食，不織而衣，受檀越之供養，蒙國家之保護，為欲修心養性，期得佛道。理宜看破紅塵，虛空色相，捨貪嗔癡，修戒定慧，嚴守僧規，以感化人心，持正佛法，引導社會，為超苦海、登彼岸而證菩提，則不負人之

供養，亦可全僧伽之本格。夫爾離別妻子出家多年，而教界有名，奈何情根未斷，慾心未了，佛法無參，戒行無守，雖身著袈裟，意存妄想，口誦彌陀，心懷邪念，表面是和尚，內心似蛇蠍，……不怕金剛怒目，菩薩愁眉，自絕百善之原，甘居萬惡之首，空談佛法，以為謀生之計，暗傳心經，藉作偷香之術。如此妄作胡為，惡實彌深；紊亂社會，敗壞僧規，已不得再稱為和尚。寧無對天不住，撫心無愧乎？余乃僧伽一份子，對佛教前途，熱望振興，僧伽後患，以期安寧，使佛教發展，令社會信仰。倘不盡情忠告，實爾前途可悲，佛教後患堪憐

。故不顧固陋，敢獻蕪辭，願早日反省，立改前轍，悔過遷善，雖苦海無邊，回頭是岸。毋以一人之惡，累及眾人，至有效尤之惠。冀遠奮起精神，重新道德，捨身為道，盡力宏教，則可稱佛徒，不失僧伽本格。不然，報應日至，定有一番慘境，而貽羞百世，遺臭萬年，永受社會惡斥，長留拓罵惡名，作一生廢人，成千載孽案。斯時也，悔莫及矣！

專此謹告，幸勿以忠言逆耳，則幸甚也。（施斌宗）⁶⁹

這兩篇投書，同時登出，其中內幕，整個曝光。假如只是第一封投書，而沒有其他的佐證，我們可能無從判斷是否為惡意的人身攻擊？但和舉發書同期刊出的，還有一篇公開具名的施斌宗的強烈批判文，兩文內容，恰可互相對照，因此應可判定所舉發者為事實。

雖然，張妙禪本人當時，也去函南瀛佛教的編輯部，要求提供檢舉函的原稿和原信封⁷⁰。可是，從後來的發展來看，張妙禪在兩年後，選擇了流亡海外三年⁷¹，以避免風頭。可見，當時施斌宗的公開批判文，顯然已產生巨大的殺傷力，所以讓張妙禪無法不去面對。

而施斌宗就在發表此一批判之文後不久，也決定離開已出家十年的臺灣，渡海到中國大陸，去尋求新的佛教師門和教理。事實上，隨後在臺灣佛教界，連續出現了許多不名譽行為⁷²。

因此，在昭和八年（1933）三月二十四日上午，「南瀛佛教會」在臺北市龍口町臺灣教育會館，召開第十次總會時，臺灣島內的佛教精英，幾乎都出席或列席這次總會。而新任的會長安武直夫，一開始，即委由副會長加村政治，代為宣讀「訓示」，其中有一段提到說：

．．．因此，說到近來佛教界往往發生不祥的事件。也就是說，經常在教徒間，有一些行為不端者，不遵守宗教家應視為體面的戒律，私下幹了種種不良的行為。被世人所知，於是加以排斥。而各報三面報導的宣染，就如社會大眾的風評。因此宗教家的作為，不能獲得世人的同情，於是如俗諺所說「見袈裟，罵和尚」一樣，社會大眾無暇仔細去辨別誰是正邪善惡，一見僧尼，開口便罵，行為相當粗魯。像這種情況，等於佛教徒本身在給佛教下毒。因而，當此之際，佛教徒更應團結互助，齊心為教界盡力，並徹底根絕上述不名譽的行為。（原文日文，筆者中譯）⁷³

很顯然的，當時臺灣佛教界暴露的一些醜聞，包括之前對張妙禪戒行的檢舉函在內，都對總督府主管當局，構成了不能忽視的壓力，所以才有以上這樣的一段「訓示」。後來，負責編輯《南瀛佛教》工作的曾景來，也曾在八編輯後記V中提到：

．．．我們的佛教界，於前年度發生了很多事件，即某住職之破廉恥的行動事實暴露，某布教師之因身上事恐累教界而渡海外，某和尚之圓寂，某大檀越之仙遊等，很有影及本島教界者，一一難得盡數。真是多事多端了。⁷⁴

可見施斌宗當時，是爲了避開臺灣本土佛教界的多事之秋，包括他親自撰文批評的大陸「佛化新青年會」的新僧理想，而施斌宗仍循中國傳統佛教的規矩而走罷了。

在離開臺灣後，施斌宗曾發表一篇重要的文章，即《本島佛教改革振興論》。這是一篇《斌宗法師遺集》中未收的文章，當時發表在《八南瀛佛教》第13卷第7號上。⁷⁵雖然像這一類型的文章，當時寫的人很多，有的甚至寫了許多篇，但問題在於，他在這篇文章中，清楚表示了，他當時身在大陸，卻回過頭來，對臺灣本土佛教狀況的觀察和評論，因此是一篇罕見的，可以透視他當時心態的重要文章。

施斌宗在文章開頭，首先指出：「本島之佛教，二十年前，極罕見稀聞。僧侶雖有一、二者，皆顧廟之類而已。至大正元年，佛教，始見發達，僧侶、教徒，亦見增多。至於今日，可謂已極昌隆矣。但雖人員昌隆，唯恨教風不振，就其原因，有數種缺陷。在我知範圍而舉之，則有如左記數項。」⁷⁶

接著他列出五點臺灣佛教界的缺失：

第一點，他認爲「本島佛教缺統一機關」。爲何會「缺少統一機關」呢？他的解釋是這樣的：

無，蓋臺灣佛教自對岸傳來，皆分黨分派，分人分我，各存獨立主義，而無聯絡之心。僧侶且無一定制度，以致教徒分派，而生憎人悅我之心，誹他利己，各自分枝別葉，相誹相妒。如基隆、臺北、臺中、臺南，其他各寶堂，皆執黨派而競爭，此乃本島佛教之第一缺點也。⁷⁷

對於這一缺點，他提出的改善對策，是這樣的：

如此不統一之佛教，倘欲改革振興，教徒需先精神統一，寺廟聯絡，財產擇一位相當之處，選為本山，並選一位相當資格之僧侶，以作本山主任，為各寺指揮，設立種種振興方法，及僧伽制度等，以革獨立之主義，以除混亂無統之教徒。⁷⁸

第二點缺失，他提到關於「教育」的問題。他說：

（臺灣佛教）雖教徒昌盛，大半皆失教育之輩。夫佛教者，乃為社會指導之模範者，而本島之僧侶，大約以學習多少課誦經懺、祈安送死，作為生活之策，對於佛教之精神，或研究之方面，全然不知為何物也。此乃最可憂之處。⁷⁹

對於這一缺點，他提出的改善對策，是這樣的：

如要振興，當設立教育，使一般僧伽教徒，有所研究處，則不致乎前途衰敗也。如日本之佛教，各處有設立初、中、大、種種學校等，以培養佛教人材，故日本佛教之發展如此。然我臺之佛教，當以效之，則振興可望矣。⁸⁰

第三點缺失，他提到關於佛教徒「使命」的問題。他說：

然今一般僧侶教徒，唯知晦跡深山，伴泉石、侶雲月，以樂清閒；伏鬼魅、屈兇虎，以現神異。為避世繁囂，自覺自利，而不行兼善天下，覺他利他，此乃獨善身也。又一般出家，被佛教福蔭，不知慚愧報答，每以誦經禮懺，求安送死，為當然之生活，不知佛陀之使命為何物也。⁸¹

對於這一缺點，他提出的改善對策，是這樣的：

我輩來學佛為佛教徒者，當為人天之師，當負有佛陀之效濟使命，為社會指導，為社會創造幸福、利益眾生，此乃為佛教徒，當然之義務也。⁸²

第四點缺失，他提到關於佛教「僧伽資格」的問題。他說：

現時之僧伽教徒，全無教化社會之資質也，對於佛學教理或社會學說、科學等，全然不知。……然今僧伽亦有一般唯知身著長衫，藉佛體面為人剃度，傲慢自高者，一被人問出家何事？佛是何人？則

啞口無言。有這種出家僧伽之故，致為社會譏斥，排為下等人。……今觀現在之僧侶，或有為生活，或有為家庭逆境所迫而生厭者多。所以對於教育研究或僧侶責任，全然不知。⁸³

對於這一缺點，他提出的改善對策，是這樣的：

今若振興佛教者，若非制定僧侶制度，使一般僧侶進入相當資格，增持多少學力，（以免？）濫收徒弟，以亂作齋友。此乃佛教振興策上重要事也。⁸⁴

第五點缺失，他提到關於佛教徒「信仰統一」的問題。他說：

今觀臺島民間一般之信仰，每每被人譏為多神教，或排為迷信，或混雜亂信。此謂石頭公、樹頭公、大道公、有應公等。皆以幾錢云金香燭等，而所求者，得福、得利、長壽、生子、平安或賭博得勝等，難以枚舉。此乃本島神教，信仰上之迷信也。然我佛教就於本島看來，亦有受外教之染，對於信仰方面，亦不統一。蓋佛教可以信仰者，乃釋迦本尊，及觀音菩薩也。而現時臺灣之寺堂，所奉祀者，除本尊觀音之外，還並祀天公、姆姐、帝君、城隍、註生娘娘姆等神。例如臺北、龍山寺，亦有甚麼愛睡婆、尿公等神。此外，有名無名之神像甚多，一入廟門之時，舉頭滿目皆是，不知向何尊信仰方

可，精神渾亂。⁸⁵

對於這一缺點，他沒有特別提出的改善對策。基本上，就是要求以佛教的教主釋迦和觀音菩薩，為統一信仰的對象。反對多神，反對迷信，是他論述的主軸，也是他在宗教上理性化的一種表現。

以上施斌宗的五點批評意見，是屬於常識性的觀察和評論，和當時其他佛教人士的文章相比⁸⁶，不能說有甚麼太特殊之處。但整個內容，還是相當中肯，也反映了他心目中有關臺灣佛教未來應走的理想做法，這在理解施斌宗此後的佛教生涯和他的佛教事業，是有幫助的。

但是當年施斌宗的大陸求法之行，以及其後他的相關發展，其實還涉及了幾個重要問題，例如他在中國大陸到底求得了甚麼佛法？是否真的達成了他在天臺學方面的學習？以及他在日據後期回臺活動的成效和意義又是甚麼？這幾個問題，對我們今天如何定位施斌宗在臺灣佛教史的地位，可以說是極關鍵性的；但戰後迄今，不論學界或教界，都未真正從本質上來探討這些問題，卻一再流傳一些似是而非的評論意見，因此有必要在此也作一較正確的交代。

根據鄭焜仁撰的〈斌宗大師略傳〉一文，當年施斌宗的大陸求法之行，以及其後的相關發展，是這樣的：

一、初期是到中國大陸的著名佛教聖地，去四處巡

禮。

二、1936年，第一次在浙江寧波「觀宗講寺」，短期的隨主講釋寶靜，參學傳統的天臺教學。

三、同年（1936），再入寧波「觀宗講寺」，隨釋靜權學習天臺教學，持續三年。在此期間，他研究了《四教儀》、《法華經》、《天臺教觀》等。

四、1939年，因中日於（1937）爆發全面戰爭後，施斌宗以臺籍日人的身份，長期在大陸逗留，引起有關當局的注意，為免被不必要的政治敏感問題所牽連，於是設法離開大陸，返回故鄉臺灣。

五、返臺過程，曾屢遭日本特務的盤查，最後由師門所屬，日本在臺臨濟宗妙心寺派的佈教監督高林玄寶，出面保釋，才得平安無事。

六、1940年春天，由日本在臺臨濟宗妙心寺派的著名開教使東海宜誠，赴日參禮該派的大本山和相關寺院。

七、同年（1940）秋天，施斌宗開始應臺灣南北各道場的邀請，四處奔波講經，相當受歡迎。

八、1943—4年，在新竹市近郊古奇峰附近，創立「

法源講寺」，作為日後弘揚天臺教學之用。

1949年冬，寺中成立「南天臺佛學研究院」。

九、1955年，在臺北市中山北路，創立「南天臺弘法院」。

十、1958年春，因病去世。⁸⁷

從以上的活動記錄，我們可以得出哪些重要的意見呢？

第一點，從本文的研究脈絡來看，我們可以說，施斌宗自1936年在浙江寧波觀宗講寺，學習「天臺教學」以後，他的確已澈底放棄原師門——福建興化後果寺傳承——中國臨濟宗的法脈，因此他回臺後，不論是建道場或傳弟子，都不標榜原師門中國臨濟宗的法脈或象徵。連他過世後，弟子爲他所撰的傳記或塔銘，也一樣完全擺脫和中國臨濟宗的任何關係⁸⁸。因此，施斌宗的改宗以及和師門決裂，是歷史的現實，有憑有據，完全可以確立。

第二點，施斌宗返臺之後，雖以弘揚中國天臺教學爲最大心願，但在日據時代，他並未特別標榜中國佛教與日本佛教的差別之處，而他特重的中國天臺教學的知識學習，也只是反映在他的講經弘法的型式上罷了。亦即，我們在其中，無法解讀到有明顯的或強烈的祖國佛教意識之流露（※儘管詩文中，大陸佛教的道場或人物，頻頻地被提到）。雖然如此，這在當時的歷史環境下，其實也是一種必要的保護色，後人自可理解這一點。

第三點，施斌宗返臺之後，曾遭到日本特務的跟蹤、盤問和監禁，最後終能無罪釋放，應和底下兩點的可能性有關：甲、施斌宗的確未從事間諜工作。乙、日本臨濟宗妙心寺派和施斌宗原師門的一段淵源，特別是臺中市寶覺寺的新住持，就是已成日僧東海宜誠門下的賴耀禪，施斌宗和林玠宗都未對其排斥或疏離，反而常有來往⁸⁹。相信日本臨濟宗妙心寺派之所以出面幫助他，應和這一背景有關。

第四點，施斌宗在戰後，一直有很高的教內評價，這當然跟他戰前曾去大陸求法、擁有熟練的漢文詩詞技巧、對戰後大陸來臺流亡僧的友善、曾建立專弘天臺宗的道場和剃度了幾位出色的門下⁹⁰等因素有關。但，就弘揚中國天臺教學本身來說，他的主要貢獻，仍是在奠基的工作方面，因從他遺留的講經記錄來看，離中國天臺教學本身應有的哲學體系的深層思辯或教理詮釋，都相當遙遠。所以有關日據時代，乃至戰後臺灣地區天臺學的移植或建立，施斌宗及其門下，雖是主要的象徵性人物，但只能就基礎的層次來談，不能過於高估⁹¹。

第五點，近代中國天臺教學的弘揚，不論在師資或內涵方面，都是傳統教學的部份延續，既無突破性發展，也缺乏哲學和思想的深度，因此施斌宗在大陸求法三年，不可能有甚麼太大的收穫。這一局限性，是評論施斌宗的佛教事業時，不能棄之不顧的。

註釋：

68. 張妙禪的系統，自「禪」字輩往下排，是「宗」字輩，然後是「心」字輩。
69. 同前註，頁57。後來此一犯戒的劍潭寺住持，被臺北地方法院的九尾判官，判處三年之懲役。
70. 原信的內容如下：「編輯部御中、拜啟：貴會愈興隆，而佛道教化遍溢四海，紹繼大乘，闡明妙諦，以開迷界，賀賀。陳者昨蒙賜來教報，俾見者多一層眼界，多層知識，而得益實多矣。但新年號通信欄第四篇之原文及原封，幸祈不吝慈悲，將是原稿寄下賜來參考，則不勝懇禱激切之至。臨楮致意，特此依賴。金剛寺張妙禪」載《南瀛佛教》第11卷第3號（1933年3月），頁49—50。
71. 當時的公開啓事如下：「〈印度參拜佛蹟〉臨濟宗開教使、金剛寺主職張妙禪，爲本島教界振興起見，擬於來（1935）五月上旬，由基隆出帆，渡航印度，往靈山禮世尊，參觀菩提座之眞蹟，研究佛陀宗旨。豫定三個年間（1935-8年），實理之研學，將益資料於布教方面云爾。」載《南瀛佛教》第13卷第5號（1935年5月），頁92。
72. 見《南瀛佛教》第11卷第3號（1933年3月），頁45。
73. 載《南瀛佛教》第11卷第5號（1933年5月），頁43。
74. 載《南瀛佛教》第12卷第1號（1934年1月），頁56。
75. 載《南瀛佛教》第13卷第7號（1935年7月），頁39—40。
76. 載《南瀛佛教》第13卷第7號（1935年7月），頁39—40。
77. 載《南瀛佛教》第13卷第7號（1935年7月），頁39—40。
78. 載《南瀛佛教》第13卷第7號（1935年7月），頁39—40。
79. 載《南瀛佛教》第13卷第7號（1935年7月），頁39—40。
80. 載《南瀛佛教》第13卷第7號（1935年7月），頁39—40。
81. 載《南瀛佛教》第13卷第7號（1935年7月），頁39—40。
82. 載《南瀛佛教》第13卷第7號（1935年7月），頁39—40。
83. 載《南瀛佛教》第13卷第7號（1935年7月），頁39—40。
84. 載《南瀛佛教》第13卷第7號（1935年7月），頁39—40。
85. 載《南瀛佛教》第13卷第7號（1935年7月），頁39—40。
86. 可參考下節本文將討論的「愛佛」之文，載《南瀛佛教》第10卷第8號（1932-10），頁56—60。
87. 鄭焜仁，前引書，頁14—25。
88. 一般臺灣佛教界的慣例，雖是形式上的，仍會標出死者是自臨濟宗第幾代的字眼，塔墓的稱號也是如此。但施斌宗全未如此標示，證明他是徹底改宗了。
89. 茲舉施斌宗〈祝寶覺寺落成〉的詩爲例：「到處人傳信佛深。中州新拓一禪林。晨鐘暮鼓驚迷夢。說法談經制妄心。方便門中開大小。慈悲教化去來今。莊嚴寶剎成千古。醒無長聞有梵音。」載《南瀛佛教》第11卷第4號（1933-4），頁56。
90. 主要是指專弘天臺教學的釋慧嶽老法師而言。
91. 在這一點上，我和尹章義教授的見解，略有不同。見尹章義，〈天臺龍象臺灣高僧斌宗法師的生平與思想〉一文，收在《臺灣佛教學術研討會論文集》（臺北：佛教青年會，1996），頁27—46。

智湧了然的天台學

安藤俊雄 著
依觀 譯

——天台思想史 第六章（二）

第二節 三境的新解釋

一、二種觀點

了然對於觀不思議境的三境，也建立新說。他想要從兩個觀點來解決此一問題。第一的文相生起立名，是從《摩訶止觀》的文相、生起及立名來作考察。此時的性德境沒有修觀，正修的觀法，只提出修德境的四句推檢。如云：

問：性德一境不通修耶？答：法理圓轉，義不一途。然彼止觀，若從文相以辯生起，則性德一境體，非迷悟而為迷悟。而以迷故，故非順修。以而悟故，了之為修。纔了為修，即名修境。修既離修，為他四說，即名化他。此從記，約文相生起立名而說，惟是修德論修者也（註十一）。

第二的立章本意，是以《摩訶止觀》的正修止觀之本義為觀點，此時三境都有修觀，並一一說出三境特有的行相。如云：

若約立章本意為言，第七大意正明觀法，是故初來無非通修。（中略）性德境者，約破前後縱橫，而為修相。修德境者，約破自他共離，而為修相。化他境者，約於初心。觀達四說，而為修相（註十二）。

性德境是破前後縱橫，修德境以四句推檢為行相，化他境以觀達四句教說是基於四悉檀之因緣為行相。此中，以性德境的修相是破前後縱橫之計這種看法，是新的觀點。這是注意到《摩訶止觀》在說明性德境而說一念三千，進而說：「若從一心生一切法者，此則縱。若心一時含一切法者，此即是橫。縱亦不可，橫亦不可，只心是一切法，一切法是心故。非縱非橫，非一非異，玄妙深絕。」

了然認為此三境一一有其修相，從《摩訶止觀》的極旨而言，此三境並非各別不相干，約修行的時節而言，是一心，以三

諦、三觀、三智、三語爲內容的是正觀。如云：

是諸三法，即是行人一念心體妙具，三千即空假中，能如是修，名約正觀（註十三）

從文相生起立名的觀點而對三境作解釋，古來在山家學派中是極爲有力的見解，了然大抵也承認此說，因此不是值得注意的新說。然而從立章本意的觀點而對三境所作的解釋，是了然獨有的見解。古來早已有性德境有修相的見解，此如前文所述，但是關於修相，給予嚴密規定的學說尙不存在。而今了然根據《摩訶止觀》的本文，規定性德境修相是破前後縱橫之計，這是值得注意的。

二、三千的構造

了然對一念三千的解釋，是從他的性具說而作規定。如前所述，對於他而言，性具說不是在揭示能具的性本具所具者的諸法，而是在揭示一事相是具有其本身被解釋的意味之存在，因此從這種意味的世界來看時，一事相是被整理完成的。此一見解與他對一念三千所作的解釋是一樣的。了然認爲一念三千是一念即三千。此時的一念，從前面所說的就法的觀點來看，是介爾陰妄近要的一念。但是從功歸的觀點來看，是心性的一念。說心性的一念，乍看之下，似乎與知禮所論難的山外派的見解一樣，但是絕非如此。所說心性的一念，不是如山外派所說緣理斷九的形而上學的假定，而

是不要說是淨法，就是煩惱惡道的染法也包攝的世界最高原理。三千不只是事，也不只是理。而是一切現象的全體。從而三千是由其本身的事理兩者所成立。古來關於三千有種種解釋，或主張理有事無，三千是三諦非相之理，從而有十界差別的世間相非三千。相對於此，或立於事有理無的立場，說三千只是俗諦，空中的理體無相。或說事理都有三千，理之三千，例如鏡明，事之三千如像生。然而此等所論，完全沒有理解到三千之本質。認爲三千是本來差別的世間相，這是犯了根本性的誤謬。只有理，三千不能成立；只有事，三千也不能成立。事理融攝，三千才成立。如云：

今日此之異論，並恐未達三千正體，當知，單理獨事豈是三千，必須事理融攝，方曰三千。此乃根以明文，原以開顯，只舉三千，則事理因果迷悟權實，一切諸法蘊乎其中。出三千外，若更有法，豈是法華之極談（註十四）。

《摩訶止觀》所說的三千，大約有如次四個理由。第一，爲示融攝之普遍；第二，爲示歸趣之究竟；第三，爲示能詮之圓滿；第四，爲令知所成無不俗。此中，第一是顯示一切法與實相絕對相即，又因此而一切法相互相即圓融。第二，指體、用、因、果三千本具。第三，指諸教所說，只不過是三千之一分，只有圓教完全顯示。第四是說三千唯俗諦，絕非離於俗諦。

從而三千於不思議境之三境，也同樣開展。在性德境，開展理具三千；在修德境，開展修具三千；在化他境，開展化用三千。如云：

又於性德，為理具三千。於修，為修具三千。於化他，為化用三千（註十五）。

了然學說的特色，如前所說，在於強調理與事相依相成的關係。山家學派中，有一部分見解認為三千是不思議境的實相，因此說三千不是事而是理體，了然特別反對這種見解。三千是俱體俱用。今以水為理，波為事而言，波有清波與濁波。說清波與濁波是同，是就兩者是水濕這一點而言。此時約就法而言，清波與濁波同一；約功歸而言，是由於水濕無殊。反之，就水濕自體有清濁時，約就法而言，清水與濁水的本身有差別；約功歸而言，基於清波與濁波之相異。如云：

波亦無殊。就法而論，是波無殊；功歸而論，由濕無殊。若以濕從波故，清濕非濁濕，濁濕非清濕。濕亦有別。就法而論，是濕有別；功歸而論，由波有別（註十六）。

像這樣，理具三千與事造三千，互相有相依功歸的關係，此是三千俱體俱用之義。然而重視水濕甚於波，重視理甚於事，將八方便品V中世間相常住之偈，解釋為非相常住，而是理常住，這是得了離之義，卻失去了即之義。如云：

由昔以世間相常，相自不常，以理為常，是故波乃殊，濕為不異。今乃相既即理，故相是常，波既即濕，故波不異。故知，昔人但得離義，而失即義（同上）。

像這樣，對了然而言，三千是法門的體系，是意味的體系。是隱於現象背後的形而上的理體，不是第一因。現象是被解釋才成立，介爾有一念時，其一念要在三千法門，或三千意味的體系中才成立。反之，三千常在現實一念的事相中展開自己。從而不問是迷悟、因果、理事、破顯，三千永遠是常住，是得以解釋事之真相的指南。了然認為淨順極聖的如來也是以此三千法門體系而存在，應同六凡四聖之十界的如來對於六凡的世界，還是實踐惡的化用，三千使如來的存在成為可能，而這一點地獄的眾生也是一樣。《大乘止觀宗圓記》及《十不二門樞要》中，了然屢屢提及這一點，並詳細論述《大乘止觀法門》的性染說及天台的性惡說。

三千是包含理事、順逆、因果一切諸法的法門體系，是故不應論說三千之有無與有相無相。三千之體是它本身的空假中。十界也是空假中，十如也是空假中，三世間也是空假中。從而三千在意義上是，作為三千世間是差別，作為法體為一。如云：

舉三家者，凡談圓性，惟執三諦三千，而不本於祖師之

意，故以一性而導達之，後人其或惟執一性，必須後以三千三諦，而導達之。然三千一性，殊名而同體，無惟執名，以失圓旨（註十七）。

像這樣，了然對於性具說與一念三千等，給與新的解釋，意欲解決向來具相家與具性家的論諍。勉強說來，他的立場屬於具相家，他所說的三千是法門的體系，具有使事相成立的先驗性的性格，必然在經驗上現實化，因此三千有相無相的問題，由於他而大體解決。亦即三千作為理具是先驗性的，但是必定要待事造（經驗）。因此他屢屢言及的功歸的觀點其意義。三千是意味的體系。他雖然祖述繼承知禮所說，卻是從新的立場，例如反對《指要鈔》中濕與波的譬喻以及法身有相來解釋性具說。

註

11. 《大乘止觀宗圓記》卷二·《續藏》一之一·三之四·三七五
12. 《續藏》一之一·三之四·三七五
13. 《十不二門樞要》卷上·《續藏》一之一·五之二·二六
14. 《大乘止觀宗圓記》卷二·《續藏》一之一·三之四·三七四
15. 《十不二門樞要》卷下·《續藏》一之一·五之二·一二九
16. 《大乘止觀宗圓記》卷五之一之二·三之五·四二二（譯按：此註疑有誤）

賀

江燦騰居士榮獲博士學位誌慶

照闇豐乏 朗夜濟窮

丹丘竹北 共期佛慧

福田雜誌敬賀

舉辦第二次教觀兼修班

內容：天台藏教四念處

指導：大寂法師

日期：自七月二日起共十次

時間：每星期日下午 2:30~4:30

地點：佛隴藏經樓

電話：台南湛然寺二二二八五一八
佛隴藏經樓五〇九三八九四

✧ 免費自由參加



源唯佛說

三五

大疏：因明論者，源唯佛說，文廣義散，備在衆經。

料簡問：

因明起源，是否源唯佛說，說者云何紛紜？

一、引前記

疏第一敘因者，就中有二，一廣二略。廣如天親陳那等傳，明破數論，吼石鳴山，皆是因明論之因起，恐繁不錄。略即如疏，而有五師，如文可解。

問：瑜伽本說，因明道理。何故不說，爲因起耶？

答：今且舉彼，別造因明。瑜伽通說，故略不舉，餘皆准此。然佛雖不別造因明，本教主故，故敘之耳。

疏「備在衆經」者，問：爲但是經，即是因明，有非是者？

答：有因明道理處，即是因明。非約一切皆因明也。故「地持云」等者，引此意者，證其因明是佛所說。（**正續** 86—894

上）

一一、引明燈抄

言佛說所因者，夫法性甚深，唯一切智，乃可窮盡。教相玄顯，非諸聖者，尋思所知。然則，妙觀所詮，莫過二諦之理。推（惟）其能說，乃成三藏之文。雖復言三，一音之說恒在。或談二諦不二之義常存。故知，諸法自相，非定一異。有無俱非，心言路絕。教理甚深，豈不茲矣。但以非言，無以生四智。非知莫能詮二空。是故，法王隨根勝劣，略開三藏之經。順其意樂，廣辨五明之教。言五明者：

一者內明，謂二藏中，廣辨生死涅槃因果，或說二諦三性等理，唯在內教，故名內明。

二者因明，謂二藏中，建立比量，宗因及喻，立破等義。以因爲主，故曰因明。

三者聲明，謂依內聲¹⁶，辨男女聲，或非男女三聲差別。或說

七例八轉聲等，辨諸聲故，名曰聲明。

四醫方明，謂二藏中，略辨病狀，病因除病，令病不起。四種善巧，名醫方明。

五工巧明，謂內教中，辨其書算，印術營農，事王等業，故曰工巧。

此等即如來本教，興所因也。然彼至教，意趣深遠，故諸異師，隨意造論，述義不同。今標其源，故言「源唯佛說」。問：若五明教，唯佛說者，何故瑜伽三十八云：聲聞菩薩，諸佛語言，名爲內明。一切外論，爲因聲醫。但諸世間，工巧業處，爲工巧明。又諸外道，五明皆具，豈唯佛說？

答：有二解：

一應法師云，如是五明，初唯佛教。其後四種，義亦通餘。伽論既云，除初內明，餘但外論。明知五明，非皆佛教。其後四種，亦通餘言，然諸外道，各別說云：即我先師所造教藏，名爲內明，非餘師教。且如僧伽，劫初已來，五明皆具。劫比羅仙，劫初已說諸諦義故。今依自義，故作是說。佛未出時，但有其四。

二疏主云：五明唯佛教，引證如文，故知五明，本唯佛教。但諸外道，於過去佛所說五明，生異分別，謂本所傳。又梵王等，大地菩薩，示現權身。豈於外教，生分別耶！故知，

五明源唯佛說。此因明理，散在衆經，如來略說，菩薩廣演。如深密經，證成道理，略有二種，一者清淨，二者不清淨。雜心論云：因明論方便，是則爲義辨。所以大聖，散說因明，門人纂成別部。大小經中，處處皆有，故云「文廣義散」等。（大正 68 205 中）

三、引瑞源記

義範云：「因明論者，源唯佛說」者，如涅槃經，破十外道，具宗因喻，正明立破。諸經所言，自相共相，即明現比，故源佛說。

問：劫初外道，已說因明。何故此言，源唯佛說？

答：且據內教，因明或過去佛說，皆不違也。」（卷一頁一）

四、引融貫鈔

「源唯佛說」者：今斯文釋，大分爲三，初舉古釋，二判是非，三申今釋。

初舉古釋者，有二師釋：

初邑記曰：如涅槃經北本二十吼品，破十外道，具宗因喻，正明立破。諸經所說，自相共相，亦明現比，故云「源唯佛說」云。

次明燈抄曰：深密經五成所作事品，說四種道理中，證成道理，略有二種，一者清淨，二者不清淨云。此因明論道，故云「源唯佛說」也。

三判是非者，且判邑師說曰：或問曰：今讀邑師所引涅槃經文，大覺世尊，破六師外道，其對揚言，悉宗因喻。雖然三支不次，義以爲具三支。復諸經所說自共二相，云何以此等文，爲源唯佛說之證耶？

答曰：如來設教，是真能立，本離過非。宗因喻雖不次，說諸法實相，或諸法唯識等，一義成立之文，皆是立宗。說何以故，所以者何，何因等文，皆是立因。譬喻說是立喻。師子吼品破外道說，是真能破。外道所說似能立，似能破。由三十論疏^{本言}，諸經所說，雖由性相門，以因明門成，無一不宗因喻。由是邑師以不次說，爲因明論道，源唯佛說證，全無相違。又諸經所說自共二相，是因明門，原佛地論主所判釋，不可及異義也。

又問：秋篠以深密經爲證，云何此清淨不清淨二相，爲因明論道，源唯佛說之證耶？

答：此二相說真似能立能破，現量比量，八門兩益之本說，即斯論宗所據，源唯佛說之證。棄此亦何之取，由是二師共得。

第三申今義者，基辨詳察此四句意，須存二意：

一者，以「因明論道，源唯佛說」二句，彰佛說因明論道法式之證，即解深密成所作事品，佛答曼殊室利之問，說立八

門兩益，闕減不闕減等法式。斯是因明論道之根本，故云源唯也。

二者，以「文廣義散，備在衆經」二句，舉佛說諸經中，不拘文廣，但義以三支不次備說。即彰涅槃經，破十外道文，及諸經中，說自共相，是皆不次義爲宗等三支，亦是佛說因明。

爲因明道，未成熟者，必先須示法式。所以可云唯深密經所說因明論道之本源已，衆經中文，不顯以義，爲宗等三支，爲已熟者，雖可因明。不次文不顯，故未熟難了，如何可名論道？是故二師所釋，爲有得失。如邑師說，但以涅槃經等，不次三支，雜散義說，釋初二句未穩。又但於次二句，以涅槃經，及諸經文，不顯三支，雜散義釋爲因明尤得，義契疏文故。

又文云「義散」者，散謂雜散。宗等三不次第，以義爲三支具。雖文廣義三支雜散，故云「文廣義散」。但非涅槃經，一切衆經如是。故云「備在衆經」。

又如秋篠，以深密經淨不二相，釋初二句，大得疏意。又秋篠釋次「備在衆經」句云：「此因明理，散在衆經，如來略說，菩薩廣演。」而以深密經不釋，實爲穩當。

（中略）

問：劫初足目，創示九句，標真似別。足目增劫出興，如來滅劫出現，云何以後名源，云「源唯佛說」耶？

答：古來多說：

一、就內教因明，云源佛說呂初義。

二、梵王化足目，王聽前佛本母義，立九句，故云源佛說呂第三義。

三、梵王等大地菩薩，示現權身。此所說故，云源佛說秋篠義。

四、五明但是佛教，疏主引證成之。故知五明本唯佛教，但諸外道，於過去佛所說。

五、明生異分別，謂教根本，云源佛說秋篠義。

今云，四釋得理，於中前佛說教，本唯佛教之釋，尤為盡理。
。（大正 69—7 中）

料簡答：

每一學科，每一思想系統，追源朔始，都闡明顯判然清楚的史迹。多由長時間孕育而完成其發展。各學科其肇端多簡晦不明，例如西洋各學科鼻祖，概推源希臘亞氏。果亞氏真能透視今日各科全貌，巨細無遺。

因明是否源唯佛說，關鍵在認定標準寬嚴，和針對是否「肇源」或「集成」。源唯佛說，應廣指佛教，和其他佛經成立性質相同。擴張「佛說」至「創源於佛教」，也是合理的解釋，因明便等於佛教邏輯。此一態度，大體上，佛教徒多肯定，非佛教學者多持異議。從三次因明學術討論會結集而成三書——

因明論文集（1980年出版）、《因明新探》（1989年出版）、《因明研究》（佛家邏輯）（1994年出版）。近80篇論文中，可以看得很清楚。

眼光若聚在「集成」，乃以後期發展完成獨立學科為指標，例如俄、舍爾巴茨基著《佛教邏輯》：

「我們所理解的佛教邏輯是指公元六世紀至七世紀產生於印度的邏輯和認識體系。其創立者係陳那與法稱兩位佛學大師。」（譯本頁1）

佛教緇素，尙少探求，有者呂激居士，以其《因明綱要》言，僅「阿含毘曇皆有四答、十四不記、墮負等言，是為內說論法權輿」。重點亦在「集成」。

反面推求，不承認源唯佛說，那些紛亂源頭，更難楷定，反不如佛教完整明確。最後仿照湛然大師，詮釋天台「挹流尋源，聞香討根」二語，結謂：

因明若不先指如來大聖源唯佛說，無由列於涅槃深密等經。若不列涅槃深密等經，無由指於說造瑜伽對法之慈氏無著世親。若不指慈氏無著世親，無由信於陳那法稱二菩薩。故先譬其由，如尋源討根，今之因明，興於像季，如流如香。金口梵音，如根如源。因明「若迷於根源，則增上濫乎真證。若香流失緒，則邪說混於佛教」。由是而知，陳那法稱，宗於慈氏無著世親，繼踵堅林。

目連尊者的故事（四）

何世亮

六、涅槃

有一天，目連著衣持鉢，入羅閱城乞食，這時候剛好遇到幾個拿著木杖的婆羅門梵志，他們私下言語：「這位目連在沙門瞿曇的弟子之中，是最厲害的人物，我們要圍上去，把他打殺。」

於是這群梵志便把目連尊者團團圍住，以瓦石木杖把目連打得遍體受傷，骨肉盡爛，非常痛苦，然後才逐漸離去。目連此時已經無力走路，於是就用神足通回到精舍，找到了舍利弗，向舍利弗說：「我今天在乞食的路中，被一群梵志打得骨肉盡爛，全身疼痛，我想我已經不行了，所以我來向你告辭，不久將取涅槃。」

舍利弗說：「世尊的弟子之中，你的神足通第一，為什麼當時你不以神足通避開他們的攻擊呢？」

目連說：「我過去世所造作的業障深重，現在必須要償還，終究不能逃避。」

舍利弗說：「我聽說修行者若能修持四神足，那麼想要住世一劫的時間，都不成問題，你為什麼不住世久一點的時間？」

目連說：「是的！如來曾經說過，若比丘、比丘尼成就四神足，那麼可以維持一劫時間的壽命，但是如來不久將取涅槃，我不忍心看到世尊先我涅槃，所以我一定要比世尊提早滅度。」

舍利弗想了一下，就說：「我看你還是慢一點涅槃，我要先取滅度。」

這時目連尊者不再說話。

於是舍利弗來到世尊住的地方，向世尊說：「我現在想取滅度，請求你的允許。」

世尊保持沈默，而不回答，舍利弗又說了三次。

世尊就說：「你為什麼不住世間一劫的時間呢？」

舍利弗說：「假如如來能夠住世一劫的時間，那麼我就住世一劫的時候，但是天人來告訴我，世尊不久當取涅槃，我不忍看到世尊先我涅槃，所以請求世尊允許我先涅槃。」

世尊最後就說：「好吧！」

舍利弗就辭別了世尊，起座離去，衆多的比丘跟隨在後，舍利弗回頭過來說：「你們跟著我作什麼？」

比丘們說：「我們要供養舍利弗尊者的舍利。」

舍利弗說：「我自有沙彌，可以供養我的舍利，你們不用跟隨我，你們應該回到自己的地方，好好修行佛法，宏揚佛法，要知道人身難得，佛法難聞，你們今天能出家修行，更是難得，所以你們一定要充份認識四法印：一切諸行無常，一切諸行苦，一切諸行無我，涅槃寂滅。這就是佛法的重點。」

衆比丘們不禁流下了眼淚：「舍利弗尊者爲什麼這麼快就要涅槃了。」

舍利弗向比丘們說：「你們不要悲傷了，人生本來就是無常，就算須彌山這麼大的高山也會有消失的一天，何況是我們這個渺小的肉體，而且如來金剛之身，不久亦當滅度，何況是我，所以你們不要憂愁，應該精進修行佛法，趕快解脫生死苦惱。」

於是舍利弗就回到了精舍，收拾一下自己的東西，然後就朝著自己的故鄉走去，漸漸地來到摩瘦國的故鄉本生之處，就開始生病了，此時身邊只有一位均頭沙彌，在旁供養。這個時候，天帝知道了舍利弗的狀況，從三十三天來到

了舍利弗住的地方，向舍利弗說：「我是天王帝釋，我想供養尊者舍利。」

舍利弗說：「不用！不用！你來看我，就算供養了我，我自有沙彌在身旁，可以供養。」

不過天帝再三地說：「我想多種福報，希望不要違背我的善願。」舍利弗不再說話。

於是天帝就親自服侍舍利弗，躬自除糞，不辭辛苦。當天晚上，舍利弗就涅槃了。

天帝火化了舍利弗的遺體，然後將舍利弗的舍利及衣鉢交給均頭沙彌，告訴他說：「這是你的老師，舍利弗的舍利及衣鉢，你拿回去交給世尊。」

均頭沙彌拿著舍利弗的衣鉢及舍利，來到了阿難住的地方，告訴阿難說：「我師已經滅度，這是他的衣鉢及舍利。」阿難看到了之後，不禁掉下了眼淚，於是帶著舍利弗的衣鉢及舍利，來到世尊住的地方，向世尊說：「舍利弗已經滅度了，這是舍利弗的衣鉢及舍利，我現在的心情很悲傷，好像世界失去了光明一樣，分不出東西南北的方向。」

世尊說：「阿難！你認爲舍利弗的戒身滅度了嗎？或者你認爲舍利弗的定身、慧身、解脫身、解脫知見身滅度了嗎？」

阿難說：「舍利弗的戒身、定身、慧身、解脫身、解脫知見身並沒有滅度，我只是十分懷念舍利弗在世間的日子，他熱心說法，教化不倦，尤其給我很多的益處，我不禁覺得很悲哀。」

世尊說：「阿難！你要停止悲傷啊！人的肉體是無常之物，有生必有死，你好好地想看看，過去無量無數的諸佛，不是全都滅度了嗎？還有風光一世的轉輪聖王，不是全都涅槃了嗎？就好像燈柱一樣，油用盡之後，自然就會熄滅。」

世尊向阿難說：「你把舍利弗的舍利拿過來。」

阿難就將舍利拿到世尊的手中，世尊拿著舍利弗的舍利，向眾比丘說：「這是舍利弗比丘的舍利，舍利弗有智慧聰明高才之智，少欲知足，樂安靜之處，精進修行佛法，常行三昧，個性柔和，不喜歡與人爭訟，若與外道辯論道理，沒有不降伏外道的，所以今日比丘僧團失去了舍利弗，好像是一棵大樹失去了樹枝一樣。」

目連尊者聽到了舍利弗滅度的消息之後，就以神足通來到了世尊的地方，向世尊說：「舍利弗已經滅度了，我現在也來向世尊辭別，我也要涅槃了。」

世尊沈默不說話。

目連連續說了三次，世尊還是沈默不語。

目連看到世尊不說話，就默默地離開了，他回到了精舍，收拾衣鉢，趕回故鄉去，到了摩瘦村，就開始生起了重病。目連在地面上坐禪入定，首先進入初禪，然後進入二禪，再入三禪、入第四禪，……又入於非想非非想處定，入火光三昧，入水光三昧，然後又進入滅盡定，……從初禪起，飛行空中，身上出火，身下出水，或身下出火，身上出水，作十八種神足變化。

顯現了神足通之後，目連又在地面結跏趺坐，入於禪定三昧，很快就滅度了。此時大地極大震動，天人都持香花來供養，並演出天樂及歌舞。

這個時候，世尊帶領著五百比丘在羅閱城乞食，漸漸走向那羅陀村，得知目連尊者已取滅度，就停下來坐在地上，告訴諸位比丘說：「依我看來，我們這個僧團已經產生很大的損失，因為在僧眾中已沒有舍利弗及目連兩位比丘，他們的智慧甚高，神足成就非凡，堪能降伏外道，但是現在都已經涅槃，你們可以去供養舍利弗及目連比丘的舍利。」

阿難問說：「我們應該如何供養舍利弗及目連的舍利？」世尊說：「可以建立佛塔供養。」

眾比丘聽了世尊的話，都忍住了悲傷，歡喜奉行。

禪海點滴

覺蓮

不著是非

冷暖自知。如何見性，唯有向內心參究，靠別人嘴來說破，終無是處。大乘、小乘，有漏、無漏，畢竟是凡夫分別意識的差別相，在道人眼中終竟是異中有同，橫說豎說，有何不可？

福州雙峰古禪師，本來是專心講經弘

入泥入水

有僧來請示佛法，問：如何是大乘？

鄂州青平山安樂院令遵禪師，初參翠微，問：如何是西來的意？微曰：待無人即向汝說。良久，師曰：無人也，請和尚說。微下禪床，引師入竹園。師又曰：無人也，請和尚說。微指竹曰：這株長得這麼長，那株長得這麼短。師雖有點了解翠微的話，但，還是未能洞徹其中玄旨。

曰：井索。如何是小乘？曰：錢索。如何是有漏？曰：筮籬。如何是無漏？曰：木杓。

師後來駐錫大通寺任住持位，想起當初翠微和他的一段機緣，乃告眾人謂：先師（翠微）入泥入水爲我，自是不識好惡。師從此以後，擔起化導衆生的重責。

法雲秀禪師聞此事，乃云：大乘小乘，井索錢索，有漏無漏，筮籬木杓。

而法昌遇和尚則爲此事而垂語云：我要一個不會禪底做國師。妙喜（大慧宗杲禪師）則曰：且道是醍醐句？毒藥句？

佛法重在直下承當，自信自肯，譬如吃飯，需是吃了才飽，不親口嚐嚐看，又如何知道其中滋味？古德道：如人飲水，

後來有一天，師因想到別處行脚去，便

的機會。

來向石霜告辭。石霜手中拿著拂塵送師走出山門，剛到山門前，石霜忽然喚了一聲：

「古侍者！」師回過頭來，石霜乘機道：

「擬即差，是著即乖，不擬不是，亦莫作個會，除非知有，莫能知之，好去！好去！」師應道：「是！是！」便邁開步伐，大步走向前去。

過了不久，先雙峰示寂，師乃回來繼續住持。有僧人問師：「當時辭別石霜時，石霜所說的，是什麼意思？」師曰：「只教我不著是非。」

元覺禪師後來就說：「且道他會石霜意不會！」似乎有種懷疑的味道。

其實，修行人若能真正做到「不著是非」，則談何容易，所謂「情生智隔，想變體殊，所以輪迴三界受種種苦。」，人都是在是非中打滾，有時還弄得面目全非呢！真正不著是非的人，就是達到無諍三昧了。連開口都沒份，若是說我已得無諍三昧，那又落在是非中了。這些道理，金

剛經說得最透徹，俗說：來說是非者，便是是非人，豈不無道理。

這邊那邊

台州湧泉景欣禪師，疆、德二位禪客即將前往參學，因為他們仰慕景欣禪師已久。當他們來到途中的路上時，見一禪師騎牛迎面而來，二位禪客未曾見過師，不認得他。他們在兩下交遇的時候，其中一位禪客有心無心地說道：「蹄角甚分別，爭奈騎者不鑒。」師騎牛一下子走過去了。（不過，還是聽到。）

兩位禪客在樹下歇息，一面煎茶解渴。畢竟他們也累了。這時，師騎牛卻轉回來，並跳下牛背問：「二位禪客，近離甚麼處？」曰：「那邊！」其中一禪客輕浮地回道。師又問：「那邊事作麼生？」（今時語：什麼叫做那邊？這乃是一句雙關語。）疆禪客想到以動作回應，便以手拿起茶杯，表示這就是了。師卻道：「此猶是這邊事，那邊事作麼生？」疆禪客無以

為對。師曰：「莫道騎者不鑒。」教訓了他們兩位。

兩位禪客真是有眼不見泰山，不知道和他們相遇的竟是他們所要參叩的善知識，因此出言不遜；在我們現時人生社會裏，很多年輕人常會因為彼此互相輕視而口出惡言，於是引發衝突，而釀成不幸的事件。這是由以上公案所引發的感言。疆、德二禪客自己道眼不明，卻敢嘲笑別人，指責人家，當他們嘲弄的對象是比他們高明而又真正的悟道者時，最後只弄得咎由自取。年輕人學佛更應該有禮貌、謙虛，道在恭敬中學得，當內心充滿一片虔敬時，是自自然然地與道相應的最佳時節，所謂百千法門，同歸方寸，除了從內心的莊敬自強外，無一法可從他人處得來。心、佛、衆生三無差別，豈是理論而已？更何況境緣無好醜，好醜起於心，若不從內心的純淨下手修行，一味追求外境的舒適如意，只有與道越遠了。

八十九年六月份會務報導

(會訊第226期)

捐款芳名錄

(總計 陸萬零柒佰伍拾元整)

叁仟元：王中孚

壹仟元：安定鄉同學會

傅冠智 侯漢洲

陳怡青 陳榮璧

陳文祥

捌佰元：林連佛

陸佰元：李麗華

陳永川 陳俊竹

方偉綸 謝幸芬

伍佰元：修欣打字行

王芳珍 王昭仁

劉孟良 郭烏格

許博程 陳永漢

宋淑貞 江柏興

叁佰元：王玉治

韓立銘 郭春瑾

石富元 石馨文

貳佰伍拾元：

貳佰元：靜慧

李春生 李桂雲

蔡錦雀 張錦碧

郭夏碧 郭俊良

侯梅雲 侯梅雪

黃慈蓉 黃陳秀鸞

許富琮 石博仁

李雪梨 李林卿烟

陳政宏 陳政維

陳文宗 陳楊燾鸞

吳新長 黃大根

盧貞吟 陳郭阿英

三寶弟子 王芳瓊

王弼昭 王蔡秋月

吳燕靜 吳日鑑

陳俊弘 陳明吉

葉金霞 柯錦燕

林和玉 徐國貞

吳炎玉 石大德

石修誠 陳聖道

李耀斌 李奇蓓

王典修 王吳招治

李素美 林美辰

鄭素治 韓麗玲

侯明秀 侯坤隆

侯鈴朱 吳添福

黃鈺惠 黃鈺惠

石智仁 石正雄

89年6月份收支明細表

收	上月結存	\$120,304	40
	本月收支	\$ 60,750	00
入	收入總計	\$181,054	40
支	<u>教育文化支出</u>		
	福田雜誌第168期印刷費用	14,000	00
	福田雜誌郵寄費用	6,640	50
	劃撥代金手續費	80	00
	台南市社會救濟報募捐款	5,000	00
	供養法師(他寺)	6,000	00
	<u>濟助支出</u>		
	洪樺 燮	2,000	00
	洪樺 燮	2,000	00
	洪樺 燮	2,000	00
	洪樺 燮	2,000	00
	洪樺 燮	2,000	00
	洪樺 燮	2,000	00
	洪樺 燮	2,000	00
	洪樺 燮	2,000	00
	洪樺 燮	2,000	00
出	支出總計	\$ 71,720	50
	本月結存	\$109,333	90
收支比較		118.1%	

會長：顏高龍
副會長：鄭海英
孫申娥

會功德福田寺然湛



6月份救濟事蹟

1. 王智富先生：住高雄縣路竹鄉大仁路二二七之二號，四十四歲。與妻子因感情不睦，今已離婚。至此開始閒逛並出現精神症狀。因父母二人相繼中風而不良於行，且已年邁無力協助案主，其小弟亦因車禍死亡。故無力負擔住院費用，本會予以協助住院費用伍仟元整。
2. 何玉美小姐：住台北縣三重市文化南路十巷七號五樓，十六歲。於六月時發病，曾至診所治療未癒，今診斷為躁鬱症。案母本身罹患有精神分裂症，目前於八里療養院治療中，其父對其母家屬十分敵視，且不准案主與其往來，因家中有二名病患，而案父年事已高，故本會予以協助醫療費用伍仟元整。
3. 劉淑真女士：住南市大同路一段一九七巷八十一號三樓，四十四歲。於五、六年前持續出現幻覺及思考中斷等現象，但直至一、二年方至醫院求診，經診斷為憂鬱症，並有自殺傾向。而案主的婆婆在退休後，即出現精神症狀，但家人卻不願將之送醫，故引起家中衝突不斷，另家中亦有一年幼子女無人可照料，故本會予以協助醫療費用伍仟元整。
4. 江瑞蘭女士：住南市濟生街二十號，四十一歲。自八十年起開始出現精神症狀，因與其夫感情不睦而離婚，其次女是由案主照顧。由於案主之大姊已離婚，三姊已死亡，其他家人亦另組家庭，故對案主之協助有限，目前由其弟協助照顧其次女，但無力再負擔案主的住院治療費用，故本會協助醫療費用伍仟元整。
5. 簡正吉先生：住南縣關廟鄉東興二街一〇五號，二十一歲。案主為家中唯一獨子，姐妹們皆已出嫁，另組家庭。案母早年因屢次生育到女兒，精神刺激太高，而出現精神症狀，但在案父堅持下未曾治療。而案主在服役後亦出現精神疾病，因案父已過世，故目前家人僅剩案母與案主共同生活，而家人之能力亦有限，故本會予以協助醫療費用伍仟元整。
6. 黃靜萍小姐：住南縣新化鎮新和庄一二九之一號，三十三歲。案主自民國八十八年與丈夫因感情不睦而離婚，即開始出現精神症狀，經送醫診斷為精神分裂症。而家庭支持系統薄弱，案父因癌症過世，大弟則因意外身死，而案母與阿姨則皆為精神分裂症，故本會予以協助醫療費用伍仟元整。
7. 本月固定幫助戶：洪樺爨先生、洪樺愔先生、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 •

■ 中華民國八十九年七月十五日出版
 ■ 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