

福田



道場以無事為興盛



卍 佛教月誌 卍

●陰曆 7. 月 15. 日，各寺院舉行孟蘭盆法會。

●陰曆 7. 月 29. 日，各寺院舉行地藏王菩薩法會。

●金陵刻經處重印《普慧大藏經》，已出版，線裝 100 冊。

●大千出版社，出版《十大佛菩薩經傳》。

●高雄市文殊講堂，提供「蒙山施食儀教學錄影帶」。

●台南慧山法師，8. 月 17. 日逝世，享年 45. 歲。

●華梵佛學研究所成立廿周年，暨蓮華學佛園成立三十周年，定

9. 月 17. 日，舉行紀念慶祝。

●宗教出版社，出版《中華佛教兩千年》，大四開本，二千五百頁，雕花楠木封裝。

●世界佛教華僧會，於 8. 月 5. 日，舉行「二十一世紀佛教僧伽教育研討會」。

●慈濟功德會嘉義大林醫院，7. 月 14. 日啓用。

●新營妙法禪寺於 90 年 3. 月 12. 日起，傳三壇大戒。

本期目錄

封面：扣合核雕念珠 大明攝

- 1 ● 佛教月誌
 - 2 ● 僧尼兩性平等，永續佛陀慧命……………明了
 - 5 ● 業力、神通、證量……………柯鴻章
 - 11 ● 主體立場的恢復
天台思想史第七章(一)……………安藤俊雄著
依觀譯
 - 16 ● 日據時代臺灣臨濟宗新興道場的
加盟與疏離問題(八)……………江燦騰
 - 21 ● 二悟……………扶桑藏俊抄撰
湛然水月斟補
 - 23 ● 阿含經的哲學思想(一)……………何世亮
 - 26 ● 故居之窗……………高山
 - 27 ● 古寺巡禮扶桑行(一)……………雲庵
 - 32 ● 天下沒有白吃的午餐……………雲庵
 - 33 ● 八十九年八月份會務報告
- 封底：故居之窗

僧尼兩性平等，永續佛陀慧命

明了

八月出版第九卷第四期《僧伽雜誌》文載「安居表演女眾八十四態」中批評某比丘尼：今日有部分尼眾自謂『女中丈夫』，懷才不遇，口稱弘法，形如海外散仙，心如得枝獼猴，我慢高山，本份不學，常議比丘僧團之過失。隨逐世俗觀念要求

男女平等，廢八敬不行，如此佛法何免五百年，請觀祖訓，足為靈丹妙藥，醫彼卑病。某比丘尼也自知是指誰，不甘示弱地在《佛音時報》為文《現代大愛道的「男人八十四態」》與《佛門變態男性的 play boy》兩篇文章中大肆反駁《僧伽雜誌》比丘作者沙文主義。我們知道八十八年台北法界出版社出版釋昭慧著《律學今詮》中收錄一篇「解構佛門男性沙文主義」長篇文章，論及「八敬法」種種前後自相矛盾的疑點，質疑此為

男性掌握經律的結集與解釋權後，扭曲佛陀扶植女眾僧團的德意，類集改寫為八個不平等條約，以遂其對女眾之控制欲的產物。所以引來比丘僧行文批評。

比丘要求比丘尼遵守八敬法，比丘尼覺得八敬法不平等，歧視女眾，不必遵守。八敬法是近年來台灣佛教僧尼兩性諍論焦點。八敬法是指比丘尼敬重比丘的八種法。相傳佛在那摩提健尼精舍時，姨母摩訶波闍波提夫人率五百名女子要求出家，但為佛所拒。後經阿難代為請求，佛乃制定八敬法，令彼等務必遵守，始准許出家。佛告阿難：吾所以不聽女人出家者，如世人家男少女多，家業必壞，出家法中若有女人必壞正法，不得久住。……女人能行八敬法者聽其出家，若不能者不聽在道

。所以爲女人制八敬法者，如人欲渡水先造橋船，後時雖有大水必能得渡。八敬法亦如是，怖後時壞正法，故爲其制耳。：汝今爲女人求出家，後當減吾五百世正法（《毗尼母經》卷一，大正24，803b）。

所謂八敬法：

1. 尼百歲禮初夏比丘。
2. 不得罵謗比丘。
3. 不得舉比丘過。
4. 從僧受具戒。
5. 有過從僧懺。
6. 半月從僧教誡。
7. 從僧三月安居。
8. 夏訖從僧自恣。

就八敬法來說，比丘尼的出家受具足，半月半月布薩，每年的三月安居，安居終了自恣，這些重要法事，都不能離開比丘而進行。平日，比丘尼禮敬比丘；不能說比丘罪，比丘卻可以說。而且，如犯了龕重，非得比丘（二十衆）僧同意，是不能出罪的。論法，是不准隨意問難的。論財，要讓比丘衆先受。這一比丘尼從屬於比丘，必須服從比丘僧的優越權威的「八敬法」。

從佛典中可見佛陀的至高無上的出世解脫證悟都毫不保留地肯定女性，爲甚麼在世間法中訂一些與其思想相違背的條文來規範她們呢？釋恒清著《菩提道上的善女人》中提到三點

：

1. 顧慮男女衆僧團接觸頻繁，可能衍生不少問題，破壞僧團的清淨，導致信衆譏嫌，最後造成「正法不久住」的結果。

2. 佛陀在他的成長過程中，所遺留下來對女性的「成見」。佛陀生在西元前五、六世紀男女地位懸殊的印度社會，認爲女性較男性「脆弱，優柔且依賴性重」，因此嚴謹，克己，獨身的宗教生活，不適合女性。再者女性出家，對家庭制度直接構成威脅，如果佛教女性僧團成立，可能引起社會對佛教負面的觀感。

3. 他顧慮到女性在遊行、漂泊不定的宗教生活中，可能遇到困難和危險，出家人乞食托鉢遊行各處，其間可能會遇到自然災難，盜賊野獸的侵犯等。

第一點台灣佛教偶爾有個案發生，第二、三點沒有發生可能，因爲社會形態，佛教生活方式改變。有人主張廢除八敬法，取消比丘支配比丘尼的優越權，要求僧尼平等。平常我們在台灣可觀察到有名望長老尼不可能向剛受戒一年新比丘禮敬。有人看過慈濟功德會創辦人釋證嚴法師、華梵大學創校人曉雲法師，甚至昭慧法師及台大教授恒清法師向在其所創辦學校就讀新戒比丘禮敬嗎？台灣佛教寺院，定居生活，不遊化，也不

刻意作結夏安居，比丘尼從不「從僧三月安居」，「夏訖從僧自恣」已不重要。在台灣教界從不正式布薩，僅每月誦戒，解釋戒文，也不舉他人罪，向不向僧出罪，這些問題亦不會有。至於僧尼受具戒都一次受三壇大戒，集體受，尼師再僧受也是在大壇中向得戒長老比丘行禮如儀，面子問題也不存在。至於論到「財」，比丘尼掌管寺院經濟大權，比比皆是。所以八敬法在台灣不是實施問題，是理論問題，希望不要再爭論。

與他教比較，台灣比丘尼地位不低，印度佛教外傳僅北傳佛教在帝王指配下，提高比丘尼地位，八敬法早已不實施，所以比丘尼僧團才是世界各教區最發達的地區。修女不主持彌撒，女牧師僅少部分被同意主持佈道，我們尼師住持寺院，又主持法會大型弘法，電視弘法等，都獨當一面，與比丘平起平坐，一點都不遜色，而比丘也樂意讓她們表現，這是南傳佛教比丘所沒有的氣度。當然台灣比丘尼教育水準之高舉世有名，博士、碩士多得很多，佛教事業、教育、慈善及醫療等比丘尼作的相當成功。此世間法比丘尼之發展並沒有受到比丘壓制，相當平等，沒有八敬法實施問題。在出世間法上也往佛陀教法之不分男女，人人能成佛。修行，沒有受到限制。兩性平等，是時代潮流，也是佛陀大乘經典主張，所以僧尼平等共住，佛陀慧命才能永續發展。

二〇〇〇·八·廿七於台北市

上接第26頁

「高麗紙」糊。（吊皮袍裏，也用高麗紙。）夜晚或冬天，爲了安全或保暖纔關上。中窗分上下兩塊，上半截在春秋日可以支撐打開，流通空氣。夏天上半截則卸下，換上紗窗。那個時代，鄉村無電，取涼靠自然風或摺圓扇。天氣再悶熱，夜間父親都要把窗門緊閉，只在上方留一小圓孔透氣。

所謂「故居之窗」，實非舊屋。原屋沒有左右上方兩個六櫺小窗，可以看出此屋是以後併湊。舊房是一排兩扇大窗。

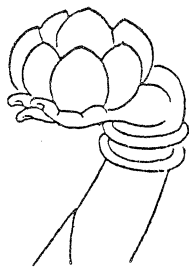
六七十年前舊事，難以記憶。印象深刻者，有一年勤子表姐養了一簇籬蠶，放在小方格窗櫺裏結繭。每櫺中好像一粒純白大花生。

《喜咏軒叢書》第二十一冊，明，計成撰《園冶》，卷一風窗九樣，卷三門窗二十八種。諸多樣種窗式，并無與「故居之窗」全同者。大致上小櫺合於「屜榻柳條式七」，中窗採「束腰式」。

高山 讀經甚少，年老記憶幾成空白。僅記《楞嚴經》卷二，佛與阿難尊者，談本體與現象，提到窗戶作用，錄此以結束小文。

阿難，此大講堂，洞開東方。日輪昇天，則有明耀。中夜黑月，雲霧晦暝，則復昏暗。戶牖之隙，則復見通。牆宇之間，則復覲擁。：通還戶牖，擁還牆宇。（大正19—111上）

業力、神通、證量



柯鴻章

學佛者首要建立正確的知見，知見不正，所學不成，果遭迂曲，藕益大師說：「只貴汝見地，不貴爾行履」，足見建立正確的學佛知見的重要性。

佛教的知見，在於建立三法印的共見，離開三法印來談任何佛法的知見，均有所偏頗，三法印即是諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜。法印者，表法的內容，如五印通達無礙，又為證明佛之正法，故稱印，又諸佛諸祖相互印可，心心相傳之法謂之法印，該攝佛法而立三種內容，謂之三法印。因此，三法印係歷代祖師大德傳承佛陀自內證的體驗，生生不息地傳揚，體

證後發現三種不移的人生宇宙真相，且確是如此，無絲毫疑惑，自信自足的，以此三法印來印證一切佛法及一切世出世間諸法，自然發現它是普遍常存的真理，可修可證，非一偏之見，亦非如一神論者所言創造一切萬物之至高無上之神的存在可比，符合人類理性、智慧、實在的一種表現。

何謂諸行無常，常者永恒不變，綜觀宇宙人生、萬事萬物，除了虛空不變外，試問何者是萬古常存，永恒不變的，事實上是沒有的，即便是虛空，亦可隨著人們的觀念而改變。因此，無常代表著一種生住異滅的過程，代表著一種有形或無形的

變異，這種變異涵蓋一切諸行，行者包括有形無形的物質及吾人心念的精神變異，統括宇宙人生的一切表現皆離不開無常變異的法則，只要細微的體驗觀察皆可體會，惟真正體會後得到受用，則必先證入空性後起觀照才能達成。

再者，諸法無我，我者主宰之意，意謂有一個我能主宰萬物，或者說諸法當中，有一個我的東西在做主宰，而事實不然，一般人皆知其不可能，但卻均為我所傳，以為我真能主宰一切，而綜觀人生，親如父母兒女，兄弟姊妹，疏如路人仇敵，皆不能亦不願為他人所主宰控制，即使如身陷牢獄之人，亦有其獨立自主的思想而不為他人所主控者，至於個人身心而言，肉體的形成，均離不開五蘊，包括受想行識的精神體在內，一分析之後，肉體有生老病死之苦，心理（精神）有生住異滅之變，均不見有一個恒常的我在主宰，若果有我，則世間一切權力名位均隨手可得，人們不必奮鬥，生命將失去意義，又若果有我，則一切善惡因果即將混亂，殺人不必償命，為善者不一定獲得善報，因為我可操控一切，因此，「我」的本質亦是無常，無常故無我，而一般人不知以為有我，形成強烈的我執，如果冥心觀照，知一念不可得時，便知無我。

三者，涅槃寂靜，由於一切衆生起惑造業，流轉於三界，故佛說涅槃寂靜之法，使得離生死煩惱，至於寂滅之地。因此，所謂涅槃其實是煩惱的止息，止息至最為寂靜之時，便是涅槃，此時，生與死之相對相泯然無餘，無生亦無死，生滅之相對相完全破除，無生亦無滅，所謂不生不滅，究竟涅槃者是在大乘佛教中說是悟入諸法實相，證入真如本性，又說是生死自由，解脫無礙等境界，而這種境界的顯現，是在了悟諸行無常及諸法無我後產生的，如不以凡夫我執心來說明，我們可稱之為宇宙人生的原態，它本來存在，就是這種寂滅無我的狀態，而且這種狀態，並非被證，亦非被了知，因為它離能所，絕百非，不可思，不可量，如人飲水，冷暖自知，且自知自證，說似一物即不中來形容這種寂滅狀態。由於這是法爾如此，又確實存在，因此，它是法的真理，稱之為法印，其理在此。

三法印是一切法的本質，它的次第是從諸行無常悟入諸法無我，再悟入涅槃寂靜，以此三法印來檢視佛法，才不致落入一神論或本體論中，也才不致落入神秘主義及泛神論、造神論中，而這對業力的解脫束縛及無明的破除均有其一定的影響，因為建立正確的知見，才有助於心性的開拓，免受業力的枷鎖

所繫。

業力是一種巨大的無形力量，從有形的身心及外在世界的山河大地至於吾人現前的一念，均為業力所造所縛，它的力量及範圍，可說是大而彌六合，小則退藏於密，因此，地藏經上說：「業力甚大，能敵須彌，能深巨海，能障聖道」，又說：「閻浮提衆生，舉心動念，無不是業，無不是罪」。古德也說：「業不重不生娑婆」，其實不只是人類，乃至其他五道衆生，其業果差別無量無邊，其間苦樂差距甚大，正依二報及受用均不同，可見業力的影響及其存在是無所不在，無處不及的。除非業盡情空、生死已盡，不受後有的小乘行者，傾向自我解脫者外，否則如大乘菩薩亦有留惑潤生，不住生死不入涅槃的微細性惡存在，以行菩薩道，因此，業力之大，即使如澈底解脫的佛陀都還要遭受果報的束縛，且等覺菩薩猶有一份生品無明未破，更何況三學賢聖或一般六道凡夫，隨時均被業力所縛而不能自主。

業力雖然遍一切處，且橫貫三世一切因果，但以三法印來檢視，則業力亦是無常性，無我性的。若果業力有常，則盡虛空遍法界無法容納之，若果業力有我，則一切衆生煩惱生死永

不能解脫。至於涅槃寂靜則是業力的澈底解脫，因此，業力的本質也必須符合三法印的原則，否則便有違佛教的教法。

神通一事，為學佛者所津津樂道及少數人引以為豪者，但深入了解佛法的人均知神通抵不過業力，且有增長業力之嫌。佛門中神通有六，即天眼、天耳、宿命、神足、他心及漏盡通。然而真正引發神通者必須有足夠的禪定力才能顯用，而定有多種，其內容不同，顯發之神通力大小亦不同。有了神通並不表示已經解脫生死煩惱，惟有證到漏盡通才算有了生死解脫的成果。又神通並非時時均可顯發，時時均有力用，因為沒有漏盡通，其他五通均由禪定力而來，但禪定力有進有退，有些行者於禪定中可顯發神通如宿命通，能知過去未來世，惟一旦不在禪定中可能宿命通即無，天眼天耳他心通亦然。惟有時刻在定中，五通的顯發與力用才能發揮，也才不致違逆因緣果的法則。

神通與一般的靈通不同，靈通是借由外在的靈所指引而顯發，此時，有幾種狀況不可不知。一是有些靈通者本身被外在的靈所佔據，以其肉體來做為與他人溝通的工具；當事人的肉體被佔據，本身的意識受到很大的干擾而無法自主，在靈通顯

發時，處於一種混沌的狀態，雖當時不自覺苦，但過後會感受一種苦，這種苦帶有強烈的無奈與空虛，或者說是一種不適的感覺。如果意識受到嚴重的外靈干擾，甚且會產生走火入魔或

嚴重的反身心行爲。另外一種靈通行爲雖非佔據肉體，卻能在肉體外而以類似「魔音穿腦」的方式來指示當事人與他人行溝通行爲，這種情形也是分爲二種，一種是當事人意識受到較強烈的干擾，一種是在當事人意識較爲清晰下來進行。但同樣的均是一種受到干擾的狀態下發生。比如民間神道教的「乩童」之類。第三種靈通行爲既非佔用身體亦非藉音聲傳遞，而是用顯現或猜謎指示的方式令當事人了解後達到與外界溝通、顯示力用的目的。而綜合上述三種通靈行爲，其靈通之當事人與所通的靈之間關係亦頗爲複雜，有前世因緣者，有現世臨時遇著者，有當事人本身體質所引起者，有其他種種不爲人知的因素者，再以溝通的時間而言，有隨時而來通者，有的要請才來者，有間斷時間而來者。如以溝通時兩者（當事人與靈）之間的關係而言，有顯相靈通（當事人可直接見到靈體）者，有模糊相靈通（靈體本身顯相不清）者，有非顯相溝通者，其間狀況特多，皆視靈通之當事人與靈之間的境界及關係而定。惟世間之

共同點，即是當事人均非有很高的自主性，幾乎都是被外靈所掌控，並非當事人本身性分中的力量所顯發，而是必須借助他力所成。

靈通者借著外靈的力量，有時或可顯發一些力用，但是它的力量十分有限，比如說對三世因緣的了解，只知其一不知其二，只知近事不知遠因，由於靈通者當事人無禪定力，而外靈的種類又均以中下階層的靈體居多，（因為高級靈體已有些自受用的力量，不必藉助他人肉體），故兩者均無智慧判斷真假及認清真相的能力，況且透過凡夫的肉體意識來表達，其真實性更加薄弱，因此，一般靈通者所顯發的力量，在具足三明六通之佛教行者來看，真如雕蟲小技，以管窺天，而且部份靈通者，借著靈的力量來獎善懲惡或對不信者加以懲罰，更是罪過，違反因緣果報的法則，亦是造業的一種。

至於佛教的神通，可說是廣大精微，不可思議，在大乘經中我們經常發現佛陀說法前均會放光，光的顏色及內涵不同，所說的法也不同，說法時，十方世界一切諸佛菩薩、天龍鬼神均現身聽聞，而且法界產生六種震動來讚嘆佛陀說法的微妙，這些本質上均是佛陀說法度衆的一種表現，也是令聽聞者產

生信心，發無上清淨心的一種力量，大智度論卷二十八釋初品六神通業中說：「菩薩：爲衆生取神通，現諸希有奇特之事，令衆生心清淨」。這是現神通主要目的。蓋菩薩證入無我空慧後，自然地顯現神通，是有其時節因緣的，這個因緣其實是甚深的一種緣起，或者說是遇緣而發，因其已破我執，故無有一毫刻意或隨便的炫耀，而是每一次神通的顯現均於內心清楚了知及自在的顯發。

佛陀的神通其實最主要的來源及表現的方式，大部份是表現在自內證的意義上的，由於內心的純淨無染，致對外在的物理世界亦能澈底的了知，如佛陀對於在無數劫前的某一時某一地，下了多少滴的雨點，仍然可以歷歷在目，清楚明白，也由於澈底的無我引發究竟的宿命通，佛陀在各類本生因緣經上詳述其弟子，無量過去本生因緣；如數家珍，這些都是由於自內證的功夫所引發，而非靠外在的任何力量所助成的，也由於我執的澈底消滅，致證得六大緣起無礙，即使如俱解脫之阿羅漢均可入火而不燒，入水而不溺，具肉體而飛行自在，上天入地、變大變小，穿牆走壁均非難事，可謂神通廣大。惟佛陀一再告誡，不可妄顯神通，否則必遭惡報，如神通第一之目犍連尊

者仍然死於非命，逃不過業力受報的法則。而神通的顯發亦有大小難易之別，大抵與行者本身證量有關，證量不足，所顯發較有限。佛書上記載，有一外國禪師自稱神通第一，無所不知，到中國來與一位禪師比較神通，兩人立即進入禪定中，外國禪師多次了知我國禪師之去處（禪定中心念的去處），最後我國禪師入無念三昧之禪境，外國禪師便不知去處，始自嘆神通弗如。蓋無念者無我，無我時證入法身遍一切處，何處有我之踪跡，故知神通因證量的究不究竟而有深淺的差別。

惟神通有時會引動許多諸天護法或他方國土的衆生來助顯，在佛陀的本意，他認爲這也是有其必要的，例如記得有一次一位弟子問佛陀說：「世尊！您如何擁有那麼多神通呢？」佛陀回答有二種原因，由於「我的三摩地力及諸天的協助」，由此可知，雖然佛陀的神通根本上是證悟的結果，但我們仍可發現，在諸多場合中天神來幫助他。不過，這種幫助均是被佛的功德及自內證的力量感召，而非被迫或來借用佛陀以爲工具的。況且佛教中有諸多護法，其中以密乘的教法中護法的種類尤多，且有專修此護法之法門者。不過，這些護法均曾爲佛所教化，並受戒歸依，發誓永遠護持佛法的。

末法時期，有關神通的顯發，不可不去了解及探究，蓋此

時人心混雜，貪慾日盛，生性剛強，如多顯神通恐會誤導衆生墮入歧途，以爲佛法內容即是如此，亦且斷人解脫之路，惟話又說回來，不顯神通，又無法度剛強衆生，如何拿捏，應有大悲大智精神來衡量。神通的顯發與力用，有其必要性，其目的在於度脫衆生的煩惱與生死，是一種慈悲，智慧的顯現。因此，神通的顯發必須符合三法印的原則，首先，神通的顯發須視因緣而定，有緣則發，無緣則不可發，如果發了不可炫耀，不可讓當事人立即了知，這才符合諸行無常，諸法無我的法則，再者，如欲顯發大神通或令衆人皆了知者，則一發便要離開，不可久留顯發處，以免遭謗或感召不善之因緣。如既要顯發神通又要久留人間或顯發處，則應示現瘋顛或一付無知的樣子如濟顛禪師、金山活佛之類，以瞞人耳目，庶掩衆生的執著。如果違反上述的原則而隨意顯發神通者，除非是悲願深重的果地菩薩，否則難免會令人產生執著而有過患，甚且造業受報或墮入一般通靈者流。因此，大般若經初品中有言：「菩薩摩訶薩欲住六神通，當學般若波羅密」，足見所有一切神通的顯發都離不開智慧的判斷與三法印的原理。值此末法時期，不論是欲顯發神通者或一般凡夫來看神通的本質時，均需有此認識，以

免誤人誤己，混淆視聽。

由於神通的顯發，產生證量的問題，大部份的佛教徒均認為有神通者必有證量，神通愈大，證量愈高。其實也並非完全如此，因為佛世時，有二種阿羅漢，其中慧解脫阿羅漢已得涅槃智慧，入寂滅之地，應有很大之證量，但卻沒有神通，而俱解脫阿羅漢則除了已入寂滅之地外，還具足三明六通。因此，證量只是表示證悟者所證之心量的究不究竟，而非一定要顯發神通。金剛經言：一切賢聖，皆以無爲法而有差別，足見一切賢聖是以證量的高低來分判，而不是以神通的大小來分別的。蓋神通的顯發是以禪定力的強弱有關，而定有多種，外道亦有得大定而顯發大神通者，如五通仙人者是，但其證量絕對比不上佛陀或其弟子，佛法強調般若智慧的力量，它是不共世間任何智慧的，而證量的表現離不開般若智慧，這也是佛法不共外道處。因此，與其強調神通的偉大，不如強調般若智慧的通達一切事理，與其用神通來度衆，不如用佛法的緣起智慧真理來說法度生。蓋神通有窮，智慧無限。而三法印是檢視佛法智慧的一種表現，因此，檢擇神通亦不離開三法印的原則，才免於誤入外道或歧途中。

主體立場的恢復

安藤俊雄 著
依觀 譯

天台思想史

第七章（二）

第二節 南屏系中教學研究之積極化

一、竹庵可觀

南屏家與禪宗有密切關係，這是前代以來的家風。到了此時代，與禪宗是越發接近，但是也出現了異於前代的傾向。那就是尊重教學研究。如同前文所述，在稍前時代，由於與禪家接近，受禪風影響而忘卻教觀相依的天台本來傳統，公然提倡直指單傳，廢棄經卷，以教學研究為無用，不顧於著述，專注沉潛心性深處。然而這是由天台入禪，不能說是以禪的方式來闡明天台宗學，如果這種家風繼續強化的話，南屏家無法長久存續。

然而南屏家卻是知禮門下最為繁榮，甚且在廣智系與神照系完全絕傳之後，是唯一長久存續的一個學系。較為穩健而且

忠實純粹繼承山家學說的廣智系與神照系早已絕跡，為什麼以兼修天禪二宗為家風的南屏系能長久繁榮呢？關於這個理由當然可從各種角度來探討，但是就教學史來探討的話，應有如下數點。亦即廣智、神照二家，猶如前文述及神照系月堂慧詢時所說，此二家重視師承，其研究態度較保守，相對的，南屏家承認自由研究，並積極地採取進步的態度，他們將當時佛教各宗中，維持最大勢力且形成黃金時代的南宋禪加入於其宗學之內。一方面採取此進步的研究態度，另一方面不像前代那樣地流於直指單傳、竹頭接木之奇語，積極進向宗學的禪之實踐，這是當代南屏系諸師的特色學風。屬於此一時代的南屏系代表者可觀，最能證明此一事實。

竹庵可觀（1092-1182），從諸傳看來，他並沒有特別地在

禪門修學過，而是在車溪擇卿之門下修習天台。然而他不以知

解爲足，而是從行證的觀點來研究祖文。從而祖文中若有不能讓他滿足之處，他是毫不忌憚的加以論駁。他曾經在讀《指要

鈔》時，讀到註十不二門之因果不二門所說的「若不謂實，鐵床非苦，變異非遷。」嘆曰：語言文字皆糠粃。此文的意思是，衆生本來因心中，三軌三德已具備，以不知而妄執著法，所以思地獄鐵床爲苦，如果超越性的思考金剛果德，知因果不二，則鐵床非苦，變易也於因心本有。可觀是由於知禮此文而有感一般言說之無用？或者是在非難知禮以抽象的方式論述於行證深底開展的自由悟境？情形如何並不清楚，但是無論如何，他不喜好言說文字，行跡帶有禪風是事實。

建炎之初，他從嘉禾遷往當湖德藏，後又返歸荒涼不堪的南林，對此，他並不以爲意，曾云：「松風山月，自與作無盡衣鉢，何言齊鹽淡薄耶？」又曾對丞相魏杞說：「胸中一寸灰已冷，頭上千莖雪未消，老步只宜平地去，不知何事又登高！」給與魏杞頂門一針等等，所以到底不是一名不能以文字爲事的平凡學僧。在禪風廣傳，陸續出現偉大禪師的當時，天台宗若沒有不劣於這些禪宗高僧的高德存在，必然不能維持其宗勢。可以說可觀是天台宗多年來所盼望的哲匠。他與臨濟宗的大慧宗杲有親交，大慧曾嘆之爲教海老龍。亦即在《統紀》

卷十五載云：

杲大慧自徑山行化，來訪當湖。對話終日，敬之曰：教海之老龍也。

又，《釋門正統》卷七列出可觀一部法語，在此法語中引用了禪宗第三組僧燦的《信心銘》。由這些事實看來，可知他與禪宗有深厚的思想關係。雖然如此，可觀還是異於其前代的南屏系前輩，他不怠忽天台宗學的研究，尤其努力於闡明天台實相論之正義。這一點從他的著作中即能看出。他的撰述遍及多方面，尤其與《楞嚴經》有關的最多，《金剛經》次之。可惜這些都已經散佚，現存只剩《山家義苑》二卷及《竹庵草錄》一卷。從現存論著推察，他之所以對《楞嚴經》、《金剛般若經》極具關心，是因為這些經典是當時禪宗人愛讀的經典，他將這些經典所說用來對照天台教學，是爲了尋出天禪二宗的關聯。從而天台教學的教觀二面，可與這些經典會通之處不少，自是當然。

根據《山家義苑》與《竹庵草錄》來檢討其實相論時，大體可知他是支持知禮所說。從他在修學時代讀《指要鈔》曾經慨嘆文字皆糠粃，可知他不是一個盲從者，對於知禮的別理隨緣說，他並不同意，他認爲知禮與仁岳作爲別理隨緣之文證而列舉的，都不是隨緣，而是生法，因此不能以此作爲別理隨緣

的證據。如云：

不妨別教亦立隨緣者，其如祖師，未見誠證，所引諸文，莫非生法（註四）。

然而有關實相論方面，他是全面性的支持知禮所說，尤其讚嘆知禮的三千常住、蜾蜬六即、寂光有相說乃古今絕唱。如云：

四明除無明有差別，顯六即蜾蜬。示四土金寶，中興天台，今古絕唱（註五）。

可觀在全面支持知禮實相論之前，在學問上曾下了很長時間的苦心，如云：

予於山家一念三千，苦心四明之學，二十餘年矣（註六）。

二十多年的苦心，不是爲了知解上的會通，而是爲了禪的實證。因此他強調天台性具說異於所謂實在論，而是在揭示一念即三千，「具」是於一念總括三千的「總」的意思，他並且指出仁岳的具性論不能超越斷無的見解：

所以作總別說，趣舉一法，具一切法，一法既能具一切法。其能具一法，名之爲總，其所具諸法，名之爲別，總即能具，別即所具。一言，總乃具之別名也（註七）。

在這種見解下，他引用相傳仁岳寄與廣智的《論三千書》之文，並逐條的予以駁斥。亦即如下文所列四項。

第一是駁斥仁岳認爲《止觀》所以說三千，是因爲三千是

心性所具俗諦之法，知法華開會時，也有遍覽此俗諦三千之必要，因此是行者觀行之指南。可觀認爲湛然所說的指南是指要點，三千是終窮至極究竟之說，而且仁岳以三千爲俗諦，是因爲不瞭解天台的相即說。值得注意的是，他所說的支持仁岳的具性家在當時還存在。如云：

夫何斷送三千是心性所具俗諦一邊。人到於今，有乖謬者，尚或傳爲口實（註八）。

第二，仁岳支持華嚴宗的子璿，非難知禮的學說知具不知即，對於這點，他爲知禮辯護，認爲具與即爲同義異語，顯示一法對諸法的本有體德的，是具；二法相對時，顯示二者體同的，是即。如云：

噫！岳師登四明之門一紀，殊不知即具不可異途。當知，一法對諸法，示本有體德，故談具也。二法相對，示本有妙體同，故談即也（註九）。

第三，在《妙樂》中，湛然以鏡子作比喻，以鏡之明爲性之十界，以像之映爲修之十界，對此，仁岳說有二重的本末關係，第一是約性，以鏡爲實相，以鏡之明爲實相所立之法；第二，合鏡與明爲實相，鏡面所映之像就是所立之十界，二者都是十界所立之法，因此三千十界不是理而是事。但是可觀認爲

這是仁岳將鏡與明或者鏡明與像別立分開，不知其有同時一體之關係所生的誤解。知禮之所以說三千相宛然常住，是立於理事一體的立場而說。鏡與明，或者鏡明與像，應解釋為同時一體。鏡存在以及像映現是同時一體，在此情況下，鏡面與像同格。沒有映像的鏡面，是抽象的思維之產物。在映像中，鏡面才存在；只有映於鏡面中，像才存在。從而如同在此鏡面，像是相相宛然而映，實相也是經常以三千相相宛然，於自己之中性具。

第四，針對仁岳將三諦區別為理與事，相對於假諦是三千有相，空、中二諦常是無相的見解，可觀認為仁岳這種見解只不過是灰斷滅色的小乘空見，就此而闡明大乘之空為妙有。因此可觀所說：

不知岳師欲以三千置之何地？豈有空中之外，自成三千，猶待即空中耶（註十）。

實是至言。三千是假而存在，這意味著三千在假的意味體系而有，在畢竟空、中的體系而有。而理與意味，經常是先於事與經驗，具有使之成為可能的先驗性。

以上是可觀實相論之大要，可觀的論旨明快且透徹。向來山家學派諸師的學說中，尤其具相論與具性論的論證，是由極其抽象且繁雜的理論構成，可觀的主張，像是給人服了一帖清

涼劑。他避免學說抽象化，經常透過禪的實踐，徹底吟味論旨，拋棄無用的葛藤。更且他的學說甚為公平，對於禪宗所說的七佛相承，他在《竹庵草錄》中痛烈批判，斥之為荒唐無稽之虛構。關於淨土，他的見解也頗為公平。他本身完全沒有淨土信仰，但是他承認淨土教的存在意義，認為是急救法，一如禪宗《六祖壇經》所說，他痛烈地指出：自心若有西方心，就是真的西方，此外沒有真的西方存在；如果東方人罪業深重求往生西方，那麼西方罪業深重者當求往生何處？取相是為離相，此如盤上轉珠，對於淨土教的存在意義，他所說的：

念念離相，了不可得。如盤走珠，自在無礙，身心清淨，猶如蓮華。達唯心了本性，在我而已，去此不遠（註十一，《竹庵草錄》）。

頗能表現他的面目。

以上所說的是，南屏系的代表者——可觀的學說，他異於前代的南屏系諸師，而是積極地進行宗學研究。南屏系到了後代還持續地繁榮著，成為唯一的天台學派。同是南屏系中，超果會賢之系統早已衰微，慈辯從諫的系統還留存，而從諫門下中，圓覺蘊慈之系統早已斷絕，慧覺齊玉系與竹庵可觀的系統長久存續。慧覺系滅於元代，只有竹庵系還榮盛。因此天台諸系中，奠下直至後世還永續的竹庵系學說之基礎的，是可觀之

學說。他的學風異於前代，不流於禪風，不忽視宗學研究，孜孜於研究，這是使他的學系永續的重大要因。

二、牧庵有朋

此一時代的南屏家諸師無不與禪宗有接觸，但是對宗學研究也很熱心。可觀同門先輩的牧庵有朋（-1168），是一個今天衣持師禪師驚嘆的人物，而他又精通《摩訶止觀》。他在講解之際，經常強調解脫是脫離文字，對而言，禪的實踐是將宗學簡素化，是指示問題重點與解決方向的指針。例如曾有門人問：「圓頓教中立陰否？」他喝道：「陰入重擔自現前，何更問立與不立？」亦即排開葛藤，在向來抽象且繁瑣的研究上，給予頂門一針。普明如靖的門人圓通思梵（-1168）也參閱諸經論，尤其強調教禪二宗的融合，撰有《會宗集》，書中所說不拘泥於禪教，主張穩健中正，甚得世人讚賞。又法照中皎之門人則庵明哲，遍訪禪匠，曾參訪天童宏智、育王大慧、國清愚谷，被這些當代禪匠都視為大器之材。但是他將禪門的修學視為只是宗學研究的一個過程，並不像前代諸師那樣放棄宗學研究。《統紀》卷十六《明哲法師傳》中，載有他向宏智說：

叢林所謂直指人心見性成佛，即吾宗介爾有心，三千具足也。

宏智聞此，嘆曰：

觀子妙解，宜歸弘教。

這裏的宏智，就是曹洞宗天童正覺，明哲面對如此高名的禪匠並不畏怯，反而高言禪的法要與天台的一念三千同味。廣智系的學風是忠實祖述知禮所說，保守傾向較強，神照系比較著實，特色是與淨土的關係較深，雖然有了然與與咸，乃至有像智連那樣與宏智禪師有關係的人材出現，但是還不算是值得注目的學者。在這種狀態下，宗學研究的氣運在南屏系諸師之間高漲起來。而這不只是南屏系，也刺激廣智系中的人，成為催生善月、宗曉等學者的主要原因。

註

4. 《止續》101冊，頁181。
5. 《止續》101冊，頁183。
6. 《止續》101冊，頁184。
7. 《止續》101冊，頁182。
8. 《止續》101冊，頁183。
9. 《止續》101冊，頁184。
10. 《止續》101冊，頁184。
11. 《止續》101冊，頁197。

日據時代臺灣臨濟宗新興道場的 加盟與疏離問題 (八)

· 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)、師承、才藝類型和作品評論

有關張妙禪的藝術作品，在當代被收集和進行研究，還是近幾年的事¹⁰⁶。因此，相關他的藝術作品收集的完整性，以及學術的論斷，都嫌太片面。事實上，本文此處，也無新史料、或新作品要揭露。坦白說，本文之所以會加以討論，只是基於張妙禪本身為臺灣傳統佛教的一位傑出藝僧，而其生平創作的藝文作品，在日據時代的眾多臺灣僧侶中，又是較罕見的，因此可以作為當時的一個藝文的樣本來討論。例如將其與當時著名的新雕刻家黃土水之佛藝作品相比較，立即可以看出，是屬於兩種有趣，但明顯不同風格的作品表現。¹⁰⁷

目前，有關張妙禪的書畫作品，因其孫張學楫的積極奔走

和籌劃，曾於1997年12月10—17日，在新竹縣立文化中心美術館，舉辦「妙禪法師書畫展」。後來張學楫又編輯出版《山中忘歲月——張妙禪書畫集》一書¹⁰⁸，並由私立中國文化大學歷史系的陳清香教授撰文〈採訪妙禪法師藝風的因緣〉¹⁰⁹，對張妙禪的書畫作品，作了初步的介紹。其後，陳清香又將其改寫為〈妙禪法師的繪畫藝術〉一文¹¹⁰，大篇幅地專文討論張妙禪的書畫作品。由於這也是迄目前為止，唯一對張妙禪的書畫作品，提出研究報告的專文，因此不論其所言所評是否正確，都是本文必須加以參考和再分析的基本文獻。

根據陳清香的論文資料所引，張妙禪的書畫師承，是來自新竹地區書畫名家張采香。又，根據1993年新竹市立文化中心

出版的《迎曦送往三百年·新竹地區書畫家》一書，張采香
的相關資料是：

．．．字蓮舟，號碩叟，又號冷情道人，石畔山人，
紅葉山人，生於清光緒十年（1871），新竹人，
幼從黃雲石學，嗜書畫音律，專心研畫水墨蘭竹，
日據時遷徙至花蓮，卒於民國三十九年（1950）。¹¹¹

張采香年齡大張妙禪十五歲，而張妙禪是在幼年從他學的。這
當中啓蒙的作用，當然是有的，但不一定就此決定張妙禪日後
的書畫風格。並且，陳清香根據她對當時新竹地區書畫家的觀
察，也認為張妙禪的墨蘭梅竹作品，在其他書畫家的作品，同
樣可以看到¹¹²。事實上，張妙禪的書畫作品，無論在題材和畫
風上，都無特別創新之處，只能說是屬於當地傳統漢人流行書
畫的一家罷了。而我們從現存的張妙禪遺物中，也可以看到他
作畫時所用的大量「畫冊」¹¹³。這些「畫冊」其實就是當時畫
家入門習畫的課本。因此，關於張妙禪的師承問題，從當時新
竹地區的漢人傳統文化圈來觀察，比鎖定張采香一人的啓蒙線
索，更能看出真正影響他的背景因素有哪些？

儘管如此，由於張妙禪在藝術創作的領域，涉及到許多層
面，例如他能詩、能書、能畫、能塑和能建等，簡直稱得上是
「全才藝僧」，所以接著我們仍要問：有關張妙禪的才藝類型
，到底有何特色？並且要如何定位呢？

基本上，我們要理解張妙禪的才藝類型，最好的切入點，

就是從臺灣傳統寺廟的文化生態來觀察。因在臺灣傳統寺廟的
建築型式、內外彩繪、剪粘工藝、神像雕塑、匾聯書寫和鎮邪
動物石彫等，都是成整體有機的文化呈現；而縱使時至公元二
千年的當代，任何一位對此有興趣的臺灣民衆，只要肯走近當
地任何一座較有年代的寺廟，都不難看到這些傳統漢人宗教建
築外觀及其內外綜合型的工藝作品之表現。換句話說，這些臺
灣傳統宗教建築所形成的綜合性宗教文化，其實是一直與當地
民衆的生活圈息息相關的；而臺灣傳統的藝師，其藝術啓蒙和
作品表達的內涵，儘管依然師承有門，可是無論從哪個角度來
看，那些臺灣傳統的藝師，都蒙受此一宗教文化生態之深厚影
響，應為不爭的事實。所以，與其將張妙禪的才藝類型，放在
非宗教文化脈絡的文人書畫表現來看，不如就以其身為藝僧、
生平以建寺著名的宗教文化人之角色來看，更貼近事實¹¹⁴。

假如以上的論述，與事實無太大出入的話，我們對張妙禪
的才藝類型及其作品之特色，可以有以下的幾種評論意見：

一、對於張妙禪繪畫作品中數量佔很大比例的「民俗畫」
，陳清香對此畫風的源流，曾有如下的解說：

臺灣早期的人物畫題材，除了佛菩薩像以外，大多
以麻姑壽星、劉海鍾魁、八仙和合、漁樵道士、或
其他歷史人物等，個中好手如林朝英、陳邦選、林
覺、蒲玉田、謝彬、許龍、朱少敬、黃守三、林天
爵等人，由於所畫多是傳說中、或史實無據的神仙

散聖，因此都被歸為民俗畫、而所用筆法，也多以大筆狂掃，咨（恣）意鉤勒而成的福建式樣，因而被目為閩習畫的延續。

而新竹地方本有陳新授、范耀庚、陳湖古、張金柱、鄭玉田等人物畫家，而當一九二八年由福建來遊的人物畫名家李霞東渡時，不但在臺多次舉辦展覽，而且留下大量人物畫作，如富貴壽考、鍾魁、關羽、羅漢等畫題，不但對前述畫家產生了深遠影響，對妙禪法師的人物畫作，亦必引起衝擊。¹¹⁵

在現存的張妙禪的此類畫作中，陳清香曾討論了〈吉祥壽考〉和〈鍾魁醉酒圖〉兩幅作品。但，事實上，陳清香對於這類作品，所能作的分析，其實相當有限，她除了說張妙禪的畫，「更生動活潑而趣味化」、「雖亦沿襲了福建畫風，但亦有其個人的創意筆法」等這些描述性的評語之外，文中完全無法見到所謂張妙禪「個人的創意筆法」究竟是甚麼？

另外一個問題，陳清香也提到了，即「一九三七年，妙禪法師在這一年就新竹新豐建了鳳山寺，是他一生之中所創建的第五座道場，他已屆五十一歲之齡。雖身為臨濟禪宗的禪僧，但應酬世俗的筆墨，仍無法拋棄書生本懷的文人墨趣」¹¹⁶。但這個問題的本質，其實不是僅僅在於張妙禪應酬世俗的習氣和文人墨趣而已。因張妙禪既身為臨濟宗的藝僧，又當臺灣新

舊佛教人物都主張信仰要純粹，不能再陷多神雜信的舊習之時，他居然一反常態，連他所激賞的「愛佛」之論，都拋之腦後了，證明他既不理解當時臺灣佛教徒真正的信仰內容是甚麼，也意味他對佛教的純粹性並無熱切維護之心，因此，他才能依然故我，賴佛過日。從這個角度來看，他其實是因扮演了反時代潮流的「文化活化石」，才保持其特色的。

二、張妙禪的宗教畫，包括地獄十殿審判圖、達摩羅漢像、佛菩薩法相圖等，數量極多。但，這些作品，大多創作於戰後，創作的地點，大約都在他家鄉附近的北埔金剛寺。雖然陳清香對張妙禪的達摩、羅漢像，藝術評價很高；可是，我們透過張學楷所編的《山中忘歲月——妙禪師書畫集》，依然可以看到張妙禪的達摩、羅漢像，主要的表現重點，在於人物的鬚鬚、眼神和衣服線條，的確有一種傳統宗教人物的漫畫趣味。然而，這類作品，幾乎是傳統文人畫，除山水、花卉之外的最大宗，張妙禪此類作品，是否如陳清香所再三讚譽的那樣傑出，其實可以再商榷，最起碼她也應告訴我們：她評價的指標是甚麼？

事實上，陳清香曾迴避了張妙禪佛教人物畫的最大弱點，即佛菩薩的表情固定、重複（不論畫的或塑的都一樣），缺乏律動和藝術性的問題。我們若仔細觀看這些作品後，即很難將張妙禪和原為禪僧出身的背景來聯想。因而對於陳清香的下述評論：

佛像原是殿堂供奉，是信徒膜拜的對象，一向被歸為民俗畫或工匠畫，但妙禪晚年的這些清麗絕俗，端裝精密，細緻華貴的佛菩薩像，應不只是超乎工匠之流，而更是高僧長年修持，渡世化俗，菩薩心願的顯現吧。¹¹⁷

筆者個人是完全不能苟同的；更貼切的說，還要倒過來看，才是與事實接近的描述。

三、陳清香對張妙禪的研究，還有一個重點，就是關於建寺藝術的討論¹¹⁸。而新竹市法源寺的現任住持釋寬謙尼師，雖是學建築本科出身的佛教建築家，基於認定張妙禪為施斌宗之「剃度師」；師門淵源相承，所以在論述有關當代臺灣佛寺的建築思想時，居然毫無警惕陳清香的資料可能存在著重大錯誤，就加以沿用¹¹⁹。事實上，陳清香所犯的最大錯誤：（一）是認定張妙禪為施斌宗之師，但根本無這回事。本文在前面的相關部份，已指出是德禪而非妙禪，才是施斌宗之師。（二）是對臺中市寶覺禪寺的建築風格認定，她不知道日僧高林玄寶和東海宜誠，曾發生了極大作用，也完全不知賴耀禪脫派改師之事，即加以論定為張妙禪的建築藝術表現¹²⁰。其實，不論風格的問題如何，最起碼，歷史學者應面對史料正確性的質疑。因此，陳教授有必要對此史實問題，提出再檢討才是。

六、結語

本文經過以上的討論，可得出幾點意見：

1. 有關張妙禪的研究，臺灣學界雖已陸續展開，但文獻資料的發掘工作、史實的解釋方面，一直多局限於藝術表現的層面，完全忽略了更重要的教派發展問題。所以本文針對現有的研究缺失，大篇幅地依據新史料，重建了張妙禪系統的教派發展史，並揭發許多過去學界罕聞的相關內幕。相信這對今後有關張妙禪或施斌宗的研究，都有極大的助益。

2. 張妙禪的師門和派下，出現了改宗叛離的嚴重問題，而其根本原因，就發生在張妙禪的戒行上。所以縱使日僧一度將其納入該派僧籍，亦無濟於事。因取代他的寶覺寺住持的，正是已成日僧之徒的原同門師兄弟賴耀禪。在另一方面，日僧採用「以臺制臺」的攏絡策略，亦在臺中寶覺寺的爭奪戰中，一覽無遺。過去臺灣學界，從未正視此一問題，故本文特予標出，以明歷史發展之真相。

3. 戰後著名的天臺宗臺僧施斌宗，在日據時代曾因不滿其同門師長，所以主動撰文，公開批判，然後與師門禪宗臨濟宗決裂，並前往大陸浙江寧波的「觀宗講寺」，改習天臺法門。成了中國近代天臺宗的徒裔。但因長久以來，外界對此曲折的經過，一直不了解，甚至流傳很多誤解，故本文特地將其謎團

揭開，以供相關者參考。同時，本文也對有關施斌宗前往大陸的相關年代、史料錯誤等問題，提出了新的證據和正確考訂的成果。

4. 有關張妙禪的才藝表現，本文首次結合相關佛教觀念的討論，深入釐清張妙禪所持的保守、駁雜的意識型態，然後以佛教僧侶的基本立場，質疑其信仰的非純粹性和過度民俗化的墨趣表現。

5. 最後，不論張妙禪以上在才藝方面的各種表現，是否為一禪僧所應為，最起碼他和派下幾個重要佛門人物，作為日據時代臺灣佛教教派史的一個個案來觀察，依然是有其代表性的。特別是，它還代表了臺灣臨濟宗的僧侶，依違在中國大陸的師門與居主導地位的日僧宗派之間，左右為難的窘境，所以值得探討。

(全文完)

註

106. 見陳清香，〈妙禪法師的繪畫藝術。前言〉，載《臺灣文獻》第50卷第1期（1999-3），頁265。
107. 黃土水所具有的現代藝術觀念，是張妙禪完全缺乏的。
108. 張學楫編，〈山中忘歲月——張妙禪書畫集〉（竹北：新竹縣立文化中心，1998）。
109. 收在張學楫編，〈山中忘歲月——張妙禪書畫集〉，頁8-10。
110. 陳清香，〈妙禪法師的繪畫藝術。前言〉，載《臺灣文獻》

第50卷第1期，265-75。

111. 轉引陳清香，〈妙禪法師的繪畫藝術〉，載《臺灣文獻》第50卷第1期，頁269。

112. 同前註。

113. 見張學楫編，〈山中忘歲月——張妙禪書畫集〉，頁32。

114. 陳清香也認為：「就繪畫而言，妙禪法師的畫題和畫風，應屬於前清時代文人畫和民俗畫的延續，……」見張學楫編，〈山中忘歲月——張妙禪書畫集〉，頁9。

115. 見陳清香，〈妙禪法師的繪畫藝術〉，載《臺灣文獻》第50卷第1期，頁271。

116. 見陳清香，〈妙禪法師的繪畫藝術〉，載《臺灣文獻》第50卷第1期，頁270。

117. 見陳清香，〈妙禪法師的繪畫藝術〉，載《臺灣文獻》第50卷第1期，頁273。

118. 陳清香，〈妙禪佛寺的建築藝術〉，載《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13-26。

119. 釋寬謙，〈思想風格——佛教寺院建築的主導〉，載《1998年佛教建築設計與發展國際研討會論文集》，頁132-33。

120. 陳清香，〈妙禪佛寺的建築藝術〉，載《1998年佛教建築設計與發展國際研討會論文集》，頁29-37。

二

悟

扶桑藏俊 抄撰
湛然水月 斟補

問：今於八門，如何分別二悟耶。

答：論云：「能立與能破，及似唯悟他。現量與比量，及似唯自悟。」付之。

似立似破通自悟，何云「唯悟他」耶。

唐決云：論云：「能立與能破，及似唯悟他。」慈恩釋云：「似立悟證及立論主，由他顯己，證自解生。」此釋未決，何言且由他顯，其似立主過，證及自解生者。此但由他真能破，證自解生，非是似立悟自。又未知由顯己所生解，是何解耶。

以上東大寺圓明大法師進

疏上云：「宗義各定解也，邪正難知許故，由況既彰彰謂顯喻，是非遂著也。宗成曰是，不成曰非。著者明。功成勝負，彼此俱明能立能破，由自發言，功既成勝，證敵俱明。故從多分

，皆悟他也。理門論云：『隨其所應，為開悟他，說此能立，及似能立。』能立悟敵，及證義者。由自發言，生他解故。似立悟證，及立論主。由他顯己，證自解生，故言隨應。能破似破，准知亦爾。此論下文，能立能破，皆能悟他。似立似破，不能悟他，正與彼同。故此頌中，據其多分，皆悟證者。言唯悟他，不言自悟。又真立破，唯悟於他。似雖亦自，從真名唯。」

今案疏文，其心難解。仍料簡可云：解唯悟他文，可有二釋

初釋云：能立破悟敵證他，似立破悟證者他。亘四門有悟他，故從多分，云唯悟他也。若似立破，亦通自悟。

二云：似立破雖有自悟，今從真證，故唯悟他。謂於似立，

敵者出過，立者解生。敵者出過，是眞能破中顯過破也，故是能破悟他也。以能破者而爲主，似立之人爲他故，望立論者，雖言自悟，從眞能破者，是悟他也。由此義故，似立破亦唯悟他也爲言。

尋云，若如此頌者，向三、四因皆自比違自之文，如何可會之耶。

邑記云：『故此頌中，據其多分，皆悟證者，言唯悟他，不言自悟。又眞立破，唯悟於他。似雖亦自，從眞名唯。』者：此中兩解唯字，既許少分自悟，唯義理猶未明。夫言唯者，決定義故。更解者，且似能立中，若由敵者出過，立者解生，此非自悟！即是眞能破中顯過破，悟他所攝，以能破者，而爲主故。若不爾者，彼眞能破，應非悟他。似立更然，似破亦爾，非自悟也。若爾，似立既非悟他，便違論旨。若約悟證人，無違理失。又一解云：似立似破，本欲悟他，從本爲論，不名自悟。此二解唯，俱不違理。并疏四解，應更詳之云。

明燈抄云：「然此論云，唯悟他者，此有三解：一云言總意別。二云以少從多。三云陳那意盡理而言，天主之意簡略說也。故彼此文義者乖反」云。下文引元曉義，可見（大正68—

221中）。

問：理門論中，「隨其所應，爲開悟他，謂此能立，及似能立。」爾者，可同此論，「能立與能破，及似唯悟他」之文耶？

答：疏云：「正與此（彼）同」付之。理門論既云「隨其所應，爲開悟他」，顯有自悟義。今論文唯悟他，不許自悟，何云同耶！

明詮導云：「問：此論云，似能立不悟他。門論云，似能立悟他。既二論違，如何云正同耶？答：門論悟他者，據證者他也。此論不悟他者，據不悟敵者他也，故不相違也。二論意同云，似能立唯悟證者他，不悟敵者他也。」

立破等四門二悟了。

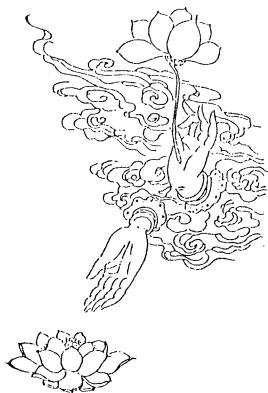
疏上云：「法有幽顯。（幽微顯著也。若現量境，理幽事顯。若比量境，所立爲幽，能立爲顯。）行分明昧。（行謂能緣心等行相。眞現比於境，幽顯俱明。似現比於境，幽顯俱昧。）故此二刊定，唯悟自非他。（現比因果唯自智，故二刊定悟自非他。）

現比等四門二悟了。

（大疏抄19）

阿含經的哲學思想

(二)



何世亮

六、算命

有一次，世尊住在波羅柰國，仙人住處的鹿野苑中，有一位婆羅門來問世尊說：「我有一個弟子，深曉天文地理，能為大眾占相吉凶，說有就有，說無就無，言成必成，言壞必壞，論斷人的命運十分靈驗，世尊！你認為他的造詣如何？」

世尊說：「婆羅門！我先問你，你認為我們這個色身是常，還是無常？」

婆羅門說：「無常！」

世尊說：「這個世界有人能活到長生不死的嗎？」

婆羅門說：「沒有！」

世尊說：「這麼說來，你那個弟子對人們命運的論斷，到底有什麼意義？說有就有，說無就無，言成必成，言壞必壞，不就變成虛妄了嗎？世界上的一切事物都是無常，沒有永遠的

成功，也沒有永遠的失敗，算命的靈驗都只是暫時的現象，並非究竟之道。」

婆羅門說：「是的！」

世尊說：「這麼說來，你認為什麼學問比較殊勝呢？」
婆羅門說：「佛法比較殊勝。」

七、快樂

有一個比丘，在早晨時到河邊洗澡，肌肉十分結實，有一位天人，全身放大大光明，看到了比丘健壯的身體，就來到河邊，向比丘說：「你年少出家，應當好好地享受世間的快樂，為什麼要出家來過這種痛苦的生活呢？」

比丘說：「其實我並沒有捨棄快樂的生活，而來過痛苦的生活。」

天人說：「這怎麼說呢？」

比丘說：「就如世尊所說，世間的快樂其實是苦多樂少，在欲望的貪求中，夾雜著患得患失的煩惱，而我現在修行之中，脫離了貪欲的煩惱，獲得了清靜的快樂，而且有清明的智慧來觀察世事的變化，這才是真正的快樂。」

假如我捨棄了目前的快樂，而去追求世間空洞的利益，那才是一件顛倒的事。」

八、黃金

有一天，佛陀進入婆羅村落乞食，魔王跟隨在後，讓佛陀乞不到食物，佛陀知道了這回事，就說：「一個修行者，假如一無所有，也會感覺安心知足，你看那個光音天，並不以食物為生，而是以欣悅為食，所以一個修行者並不一定要靠食物為生，而是靠禪定為食，以精神的喜悅為食糧。」

魔王聽到了之後，覺得很慚愧，就消失不見了。

佛陀回到了住處，靜靜地思惟：「世間的國王，有誰能修行善法，愛好和平，不喜歡殺戮，實踐正法於天下的呢？」

魔王得知了佛陀的心念，以為佛陀又生出了作世間國王的塵念，於是就說：「世尊啊！你有資格作國王，而且可以實行正法於天下，帶來世界的和平。」

佛陀就說：「魔王啊！你為什麼認為我有能力作世間的國王呢？」

魔王說：「因為你有神足通啊！只要你願意，就能讓雪山變成黃金，何況是作世間的國王！」

佛陀說：「魔王啊！我無心作國王，也不想讓雪山變成黃金，因為人們一旦獲得了黃金，如雪山一樣地多，還是一樣貪心不足，所以有智慧的人，對於黃金和石頭，還是以平等心看待的。」

九、不淨觀

有一次，世尊為諸比丘們說不淨觀：「比丘若能修習不淨觀，則能滅除貪欲，獲得修行上的大利益。」

於是眾比丘們就努力修持不淨觀，觀察身體器官種種的污穢不淨，感受到此身頗為恐怖，都產生厭離之心，所以有的比丘持刀自殺，有的比丘服毒自殺，有的比丘以繩索上吊自殺，有的比丘跳到斷崖下自殺，更有的請別人來把自己殺死。

有一位比丘去請來鹿林梵志子說：「賢者！希望你能將我殺死，我的衣鉢都留給你。」

鹿林梵志子就持刀將這位比丘殺了，之後到跋求摩河邊洗刀，有魔王出現在天空中，向他說：「你做得很好，你讓修行的比丘獲得解脫，早日得度，證得涅槃，得大休息，你將有無量的功德。」

鹿林梵志子聽到了這樣讚賞的話，增長了無明邪見，以為自己真的獲得了大福報，於是就跑來眾比丘們修行的地方，向大家說：「你們有誰修行不淨觀已經獲得了成就，我可以讓我們早日得度，獲得解脫，證得涅槃，得大休息。」

於是這些修持不淨觀的比丘，已經十分厭惡此身之污穢不

淨，紛紛跑出來，求鹿林梵志子將他們殺死，鹿林梵志子就這樣連續殺死了六十多人。

某一天，世尊在十五日說戒時，問阿難說：「爲什麼在座的比丘，人數越來越少？」

阿難就說：「這是因爲世尊爲比丘們說不淨觀，讚歎不淨觀，以至於使比丘們厭患此身，惡露不淨，於是有的比丘自殺，有的比丘請鹿林梵志子來殺自己，以求得解脫，共殺死了六十多位比丘，因此在座的比丘越來越少，所以請世尊演說其他的法門，讓修行的比丘能夠勤修智慧，充滿法喜，樂於住於正法。」

世尊說：「不淨觀只是初步的修法，若修持不正確的話，也會產生弊端，往後我將再教導進一步的修法，那即是禪觀，數出入息，進入更微細的三昧境，能夠產生輕安，充滿法喜，使比丘們樂於住於正法。」

十、智慧

尊者摩訶俱希羅問舍利弗說：「什麼叫做無明？」

舍利弗說：「沒有智慧，沒有光明，叫做無明。」

摩訶俱希羅說：「何謂沒有智慧？」

舍利弗說：「這個世界的形形色色都是無常的，受想行識等五蘊也是無常的，對於這種無常的現象，沒有徹底地覺知，還想去把握其短暫的形色，執著其爲自己的東西，因而招來痛苦及煩惱，此稱之爲無明。」

摩訶俱希羅說：「那麼何謂智慧？」

舍利弗說：「宇宙的形形色色是變化無常的，是生生滅滅的，並不是永恆的，有一天終將磨滅的，對於這樣的現象，我們如實地覺知，對色受想行識等五蘊就不再產生執著，因此也不會有煩惱，此稱之爲智慧，也叫做明。」

十一、滅盡

阿難問舍利弗說：「假如修行者將眼耳鼻舌身意等六根的感受全部滅盡，捨離所有的欲念，達到空無的地步時，其中還有剩餘什麼東西嗎？」

舍利弗說：「你這樣的疑問是不對的。」

阿難說：「難道說，我們修行者滅除了六根的感受，出離了所有的欲望，就不再剩餘任何東西了？」

舍利弗說：「這樣的發問也不對。」

阿難說：「既然前兩者都不對，那麼寂滅之後的世界應該說成『非有餘非無餘』了。」

舍利弗說：「這種看法也不對。」

阿難說：「這樣說來，我就更加不懂了，可否請你解釋一下。」

舍利弗說：「既然被稱爲寂滅的世界，當然就沒有一個分別意識去認知『有餘』『無餘』『非有餘非無餘』了，不是嗎？其境界並非語言文字及思量所可形容，只能說是涅槃寂靜，如此而已。」

松風水月少年時代

故居之

窗

高山

民國七十年，初居佛隴，環境是桃心淨院，月橘清壇。湖濱山木，常有麻雀、白頭翁小形鳥雀，林間飛翔，猶如仙翁白扇。壯士彈指，好景總是不常，曾何幾時，髒亂腐敗滿目，出現惡鳥烏鴉，驚擾聒噪，不輸第幾權威。由烏鴉早晚噪音，引起回憶兒時故居，跌宕游魂，幻入昌黎葛莊，荒野北風，寒鴉枯

枝，蕭疎冬景。

在家破人亡四十年後，民國七十七年初冬，在衰風欲歎中，曾去故鄉憑吊。屢遭迫劫，家成銷鑠。掃地清算後的故居，家中舊物，祇剩下父親用過的小火柴缸一個，母親的一隻漱口盂，鐵離木匠桌半張。還認出的舊物，就是在照片上的這扇木窗。本期〈福田〉封底照片，是七十七年五月二十四日，俗兄所攝。之後經五個月，舊房拆建。當 高山 該年初冬到故鄉時，實物已經無緣一見了。

△福田▽74期，〈驢皮影〉一文內有云：

小時自己擁有一篋驢皮影。因家中東院空閑，父親常提供給演驢皮影戲班住宿，有時贈送我幾副，幾年聚少成多，勉強湊成一齣桃花菴之類影戲。晚間上燈時刻，在窗糊紙上要弄一番，自我陶然人生苦樂。

「在窗糊紙上」耍影戲，可能即指照片下窗中間長方形那個位子。「故居之窗」有三層，最外一層用蘆葦或高粱桿編成，平日捲吊在屋簷下，雨天纔放下。照片所見是中窗，用一種很薄半透明「紛連紙」糊上。由紛連紙太薄，遇水易破，每次新紙糊妥，再塗上一層桐油，除了不怕水，透明度更強。台灣現在所見，窗櫺在屋內。北方窗櫺在屋外，且多彩繪。照片開半扇窗，窗櫺較厚，有如台灣裝鐵窗作用。以很厚含有麻線堅韌的

古寺巡禮扶桑行（二）

雲庵

六月二十八日

淨土真宗東本願寺

座落於京都東七條的東本願寺，與我們所住旅社相距不遠，早餐之後，便徒步行至東本願寺。

無論在大陸或台灣，都只聽過淨土宗三字，當我念出淨土宗三字時，藍居士隨即糾正為淨土真宗（民國二三十年間，大陸影印過日本《真宗全書》就是以後《淨土叢書》濫觴）。其來有因，親鸞雖然出自法然的門下，但在淨土教相方面，解釋有所不同，親鸞對「三願」「三經」「三機」「三往生」辨別了真假，他以「教行信證」名目作為判釋教相的標準，自己組織了教義，親自以「淨土真宗」或「真宗」作為本宗的名稱，故淨土宗、淨土真宗，就有一字之別了。為這一「真」字，引起同

是淨土宗的增上寺起而反對，以為：「淨土宗本是我家宗名，如果公開允許本願寺等用這個名稱，這不僅使兩家的宗名相混淆，而且最後使德川氏歷代所皈依的本宗，成為所謂淨土偽宗了」。這個宗名的糾紛爭戰，相持將近百年，真宗才取得正式宗名。這裏的主殿本堂，供奉的是親鸞大師，主殿右的堂宇乃供阿彌陀佛。

關於東本願寺的產生，也有一段曲折故事，本願寺原在大阪石山地方，元龜元年正月，織田信長要取得石山之地，顯如拒絕，信長大怒，舉兵襲擊石山，顯如亦率門徒防戰，此後年年用兵交戰，互有勝敗。元龜八年，正親町天皇勸令兩方和平，敕令顯如退出石山。顯如從大阪退到鷺森以後，得到豐臣秀吉的允許，在京都西六條創建本願寺。而顯如在大阪退出之前，

唯獨長子光壽心中不滿，留在石山，私下策劃重新興起。這樣是違背朝廷救命的，顯如不但氣憤，且要廢掉光壽的繼承權，立少子光昭。其母一向也喜歡光昭，且和豐臣秀吉熟識，受豐臣秀吉的旨意，於顯如寂後，廢光壽而立光昭。光壽不得已退隱到堀川旁邊居住。

慶長五年（一六〇〇），石田三成與上杉景勝東西呼應要討伐德川家康的時候，兩兄弟都離開京都要到江戶謁見德川家康。石田三成等人加以阻止。光昭從三州岡回到京都，但光壽卻不聽勸止。西軍失敗，石田三成被殺。因此光壽得到德川家康的幫助，給予光壽建寺用地，讓他在京都東七條建立佛閣影堂，以安置親鸞祖像，即為東本願寺，本願寺就有了東西之別。這也是幕府德川家康的心計，用此來分裂本願寺的勢力。

在迴廊行走之時，見玻璃厨內盤旋著約兩三尺高的繩索，大家看其說明，乃知建築物的五十三根大木柱，是這條大繩子的功勞。這條大繩不是普通繩，若是普通繩就不希奇地放置玻璃厨內讓旅人觀賞，它是用女人的頭髮編織而成的大繩，將這五十三根大木柱拉動拖到這裏，套一句廣告語，真是太神奇了。

※ ※ ※ 真言宗石山寺

今天轉了四趟火車，火車一次比一次小，坐到最後只有二截車廂的小型火車，於下午三點半到達石山寺。

座落於滋賀縣大津市的南端，清流瀨田川畔，寺院蓋在山麓間，是天下有名的石山寺，殿堂被參天古木群圍繞在中間，前有小溪，後有山座，石階級數不多，走在曲折迂迴林蔭小徑，蔭涼舒爽，沁入人心，不尋舊事，不念天涯，一副安閑。

一千二百多年前，聖武天皇敕願建石山寺，開基為良辨僧正。據石山寺草創的傳說，武聖天皇敕令造奈良東大寺大佛，須以黃金莊嚴大佛，即命令良辨僧正想辦法尋求黃金。山神提醒良辨，近江瀨田邊是觀音靈地，去向觀音菩薩祈求就能找到金子，良辨到了瀨田邊。比良的明神告訴他，山上的大岩石是觀音靈地。良辨又到山上去尋找岩石，果然皇天不負有心人，良辨即在大岩石上安置如意輪觀音菩薩。向觀音菩薩祈求，結果就在陸奧的金華山掘出金子。因為如意輪觀音是刻在岩石上，無法移動，即在此蓋了堂宇。如意輪觀音是石山寺本尊，也是秘佛，平常不開啓，三十三年才能開啓一次，要等到平成三十六年才再開啓，現在平成十二年，還要再等二十一年，真是惆悵，人生際遇難測。

從奈良時代以來，最具古歷史傳統的靈山。寬廣的三萬六千坪地，非只外延的山林優美，它有充實的內涵，有世界級的硅灰岩（石灰岩和花崗岩接觸變化而成）、有敕封的本尊如意輪觀音、有國寶級的本堂、多寶塔。其中多寶塔，是七百多年前，鎌倉時代源賴朝所創建，是日本多寶塔中最古最美的古塔，

曾被做爲日本郵票的圖案。優美的山林，伽藍的建設，國寶的文物，結構出特殊的山林名勝古蹟，千里迢迢來到這裏，爲了它，也爲了靈驗的如意輪觀音。如意輪觀音誦念法，也是唐代流行的佛教修持法門，中土佛教凌夷，種種法門，亡失殆盡。現代佛子，固難與日本一較長短，舊日家珍，亦徒四壁。

六月二十九日

天台寺門派名刹三井寺

位近江大津市，是天台寺門派總本山。比叡山延歷寺稱山門，三井寺稱寺門。初是天智天皇七年，在長等山建崇福寺，八年將崇福寺移到這地方來，天智天皇欲再營造新寺，沒有完成心願，經歷過弘文天皇，皇子大友與多王，到了天武天皇十五年才竣工落成，賜額園城寺。園城寺又叫御井寺，此寺的東邊有一井泉，天智、天武、持統三位天皇誕生時，都會用這井水洗澡，故又叫御井寺。後御井又改叫三井，緣於此寺年久漸漸頹廢，此時圓珍智證適從華夏回來，新羅山王二神迎接智證大師留在園城寺，寺僧與檀越大友都堵牟，請其住持此寺，園城寺再度中興。智證大師三部灌頂都用此井水，故御井寺又改稱三井寺。

說到智證大師，須往上追尋天台山大本營比叡山。傳教（最澄）大師，未到中國之前，已在本國學過、講過天台教義，後於延曆二十三年，隨同遣唐使到中國，適逢天台十祖道邃開講

摩訶止觀，最澄在欣喜下，傳受了天台法門，除了學習天台，又跟國清寺的惟象學習密教。由於在中國考察觀摩，兼以帶回許多天台典籍，比叡山遂成爲天台宗大本營。最澄門下有圓仁（慈覺）、圓珍（智證）。圓仁下有良源，在良源之後，比叡山上較大的勢力在圓仁慈覺門徒這邊，智證圓珍的門徒則處於弱勢。到了智證門徒餘慶，出任第二十代座主時，受到圓仁門徒的壓迫抗拒，就職僅三個月，被迫辭退，餘慶遂率領智證的門徒千餘人，下山移至三井的園城寺，而與比叡山的延曆寺對峙。因此分列成寺門派與山門派。之後兩門派亦時常發生爭戰，互不相讓，猶如水火。比叡山的僧侶飛揚跋扈，曾三次燒毀三井寺，幸好寺門派有政府的保護，免於被毀滅的恐懼。

走呀走呀，走到了一棟外觀特別的建築物前，藍居士介紹說是灌頂堂，是唐式建築，平常人家是不會去留意建築的類別的，雲就是對堂殿形式缺少概念。今天能夠在此看到一千多年前的建築式樣，真是不虛此行了。所謂禮之失求諸野，日人在盛唐到中國取經，將唐朝文化帶回日本，至今還有部分的保留，相對於中華子孫，在自己國家已見不到唐建築物，須到日本去尋求了。

※ ※ ※

天台宗長命寺

姨綺耶山長命寺，位於滋賀縣近江八幡市，本尊爲十一面觀

音。相傳日本景行天皇時代，有位大臣武內宿禰，他登上姨綺耶山，在一棵柳樹上刻「壽命長遠，諸願成就」八個字，祈求長壽，希望能活到三百歲。後來聖德太子亦遊歷此山，見到古木上的「壽命長遠，諸願成就」文字，並祈求能夠見到觀音菩薩的身影。忽然大柳木前現出一位白髮老人，教聖德太子如果在大柳木上刻上千手、十一面、聖觀音三尊一體的聖像，並建立堂宇的話，所建的寺院是武內大臣及老百姓都會喜悅和崇敬的。說畢，老翁即不見身影。聖德太子遵循老人的指示建寺，因武內宿禰祈求長壽的靈驗，因而命名長命寺。

不久之後，天智天皇遷都於志賀，行幸到姨綺耶山，隨手折楊柳一枝插入地裏，祈求奇瑞出現，結果彼楊枝於一夜之間長成大木，天皇大為欣喜，遂再興造諸堂舍，敕令為天下泰平敕願所。不久之後，寺門衰頹。崇德天皇時，三井寺法橋賴智到野州郡小田神社閉關修行，蒙佛菩薩托夢再興長命寺，遂向檀越募化，營運諸堂舍。元歷元年，八月，佐佐木定綱為其父作功德，而以營造釋迦堂、藥師堂、太子堂、護摩堂、石塔、鐘樓及四十餘間僧房，又布施離島郡三莊十五所給長命寺。

要上長命寺，須經過八百多級台階的考驗，有脚疾者已視為畏途，有人打退堂鼓，有人直探聽是否有車子代步。實際上住山主事者，爲了要接引更多的信眾，不會一成不變的叫人登階梯，山裏已另外修得一條平滑漂亮馬路，剩下百多階是小意思

了。回程時有人還願意走台階，我們數位願意走車道繞長遠路，一來是保護退化的膝蓋骨，次則好欣賞兩旁翠竹綠楓。

六月三十日

清水寺

今天已是回台的日期，上午自由活動。群分兩路，一隊往清水寺，一隊跟藍居士到日本的傳統市場逛街。七點多鐘的傳統市場，還很安靜，門市大都未開。回頭轉往清水寺。

今天的運氣真好，如盲龜值浮木孔，碰上了三十三年才開啓一次給參禮者進入佛殿的機會。前面提過石山寺密佛還要等二十一年才開啓本堂讓信眾參禮。三十三年的觀念來自於觀音菩薩三十三應身救度眾生的啓示，所以要三十三年才開啓一次。入門票已收日幣三百元，進入本堂還需一百元。這麼難得的機會，豈可放棄第二次的瞻仰，我與純麟再度花一百元進入佛殿，與十一面千手觀音聖像多結一次緣分。

堂內烏黑，暗淡無光，似乎走過的幾座寺院都是這種情形。遇到堂門不開的，我們就趴在門的縫隙往內看，實在看不清楚內裏的種種。昔日看日本遊記，就曾提到，到日本參觀佛殿，要帶手電筒。中國大陸的佛殿有部分敞亮，讓信眾能面對面的與佛菩薩溝通，西藏佛殿也是比較昏暗，兼以燈火不足，採光微弱，是否設計叫人進入佛殿保有神秘感覺，起敬畏心，讓人不敢生起惡念，這也是一種無言的教化功能吧！

奈良時代末期寶龜九年（七七八）開創的清水寺，因緣起於奈良子島寺的延鎮，延鎮夢見木津川北流清泉，即延著幽邃的音羽山走，途遇在音羽山腹結草庵修行的行叡居士，行叡給延鎮一塊靈木，延鎮將靈木彫成千手觀音像，在舊庵供養。數千萬年來，音羽山一直涌出清泉金色水，也叫延命水，遂名清水寺。隔年，有位阪上人田村磨，爲了給其妻安產補胎，到音羽山上獵鹿，尋至清水寺，遇到延鎮，延鎮曉以殺生之不是，並爲之說法。田村磨回去向其妻說巧遇延鎮的經過。二人即一同皈依觀音菩薩，於是捐贈土地建寺安置十一面千手觀音。現在的規模是寬永十年（一六三三）再建，本堂已屬國寶級。台灣各地也有以清水命名的寺廟，可能也是日據時代產物。

※ ※ ※

此次扶桑之行，共於四寺瞻禮十一面觀音大士像。中土關於十一面觀音菩薩經有三譯，略有不同，茲納成一表：

譯者	經名	用材	長度	前三面
耶舍崛多	佛說十一面觀世音神咒經	白栴檀	一尺三寸	菩薩面
玄奘三藏	十一面神咒心經	堅好無隙白栴檀	一傑手半	慈悲相
不空三藏	十一面觀自在菩薩心密言念誦儀軌經	堅好無隙白檀香	一尺三寸	寂靜相

左三面	嗔面	右三面	似菩薩面狗牙上出	頂上面	佛面	後一面	大笑面	手	二臂	左	把澡瓶，瓶口出蓮花	右	串瓔珞施無畏手
威怒相	利牙出現相	白牙上出相	暴惡大笑相	佛面	二臂	執紅蓮花	掛數珠及作施無畏手	四臂	如來相	第一手持蓮花，第二手執君持。	第一手持念珠，第二手施無畏。	掛數珠及作施無畏手	畏手

七天很快過了，走過十多座寺院，看到的雖是片面，一鱗半爪，但亦可彌補兩次日本行的不足。這次二十人的半自助旅行團，藍居士說是自從帶團以來最相應的一次。在未成行之前，旅行社的錢小姐也告知，這次參加者素質很高，的確也是，有的人生雜誌主編、有教授、有老師。能夠跟一群素質很高的團隊同行，亦可增長見聞與學習的機會。尤其一路上藍居士幽默風趣語言，令人感佩，如春風吹拂，適時舒解大家的疲憊身心。旅遊不在於住好、吃好，而是在於智識的攝取，精神的啓發。走在日本的每一座寺院，除了天然的山水，也會看到精心設計的精緻美麗庭園。人工的庭園景觀交織著天地自然山林，融入在日本人的生活文化中，孕育出日人特有的文明，這應也是旅人學習的一課。

天下沒有白吃的午餐

雲庵

過去曾經有過他教的傳教士按門鈴入寺內向我們出家者傳教，真佩服其傳教精神。無獨有偶，這個星期六下午來了二位年輕人，由道益師接待。事後雲問：剛剛來者是誰，道是來傳密

教佛法。雲再問說了些什麼？道益師簡略地說其二人直讀自家法門的殊勝，某某法王能夠修得天降甘露，有前佛教會理事長某某大法師為證，若能夠喝到甘露水，一能長壽，二能開智慧。道益師乃問二位今天來的目的是什麼？二人明言，目的是來向顯教出家人傳授密教法門，說是顯教修行須經三大阿僧祇劫，時間太長，若能夠經他們的師爺灌頂，時間能夠拉短，且能夠即身成佛，希望住持和尚能夠去見他們的師爺，接受灌頂。

雲無意批評他人的修行，修行境界是主觀的。但是既然來到湛然寺向我們傳教了，雲應該也有表示一點小小意見的權利。一、現今的佛弟子，感染了現代的文明病，儘想圖快，儘想走捷徑，不考慮自己的根性到底適合那一法門。利根利智如舍利弗者，悟了馬勝所說的因緣法偈，也還要經過長期的林邊聖胎長養，方證道果。速食麵固然很快填滿空肚子，但

不是所有的人都喜歡它，有人體質不好甚至還會拉肚子。雲的資質不高，速疾的方法不見得能夠相應，還是按部就班，次第行事為穩當。

二、現今佛弟子，儘想撿便宜，妄想不勞已修，夢想他人惠給。所以一聽到有點神奇的某某人到來，則趨之若鶩，甚至動搖了原來的信心。不勞而獲可能嗎？舉聖教量為證：阿難因為中了魔咒，回到佛處，經佛質問開示，阿難說了一段警示語句：「我從佛發心出家，特佛威神，常自思惟，無勞我修，將謂如來惠我三昧，不知身心本不相待，失我本心，雖身出家，心不入道。」有智有力如世尊，亦不能特別輸送道果給阿難。阿難長達二十年的侍者身分，又是堂弟，也不能撿到便宜，欲證四果，還是有勞自己。法華經譬喻品：「如來雖有十力、四無所畏，而不用之，但以智慧方便，於三界火宅拔濟衆生。」很明顯的告訴佛弟子，世尊再有能力，也只能指示方法，修行的路還得自己走。

八十九年八月份會務報導

(會訊第228期)

捐款芳名錄

(總計 捌萬陸仟叁佰柒拾元整)

貳萬元：慧山法師

叁仟柒佰元：開元師姑及三寶弟子

叁仟元：王中孚

貳仟柒佰伍拾元：張雲昆

壹仟元：安定鄉同學會

李林卿烟 李隆智

吳日鑑 陳政宏

陳怡青 陳文宗

柒佰伍拾元：謝欣宓

陸佰元：陳章勳

伍佰元：修欣打字行

張全發 張秀鶯

傅冠盛 郭烏格

許博程 陳永漢

顏高盛 宋淑貞

肆佰元：林連佛 陳其彬

叁佰貳拾元：三寶弟子

叁佰元：王玉治 林世豐

莊寶治 郭春瑾

石宛玉 石富元

顏美珍 董水治

貳佰伍拾元：釋香林

貳佰元：道益師 靜慧

郭夏碧 郭俊良

三寶弟子 李雪梨

傅冠智 侯漢洲

陳政維 陳楊秀鸞

陳榮壁 顏條一

妙貞 王蔡秋月

王芳珍 蔡佳洛

吳燕靜 黃貴美

陳俊弘 陳明吉

江柏興 羅競生

康廖來嬌

林和玉 鄭海英

吳美樺 黃大根

石馨文 石修誠

李耀斌 李奇蓓

李文哲 廖粹華

王黃素梅 李錦菊

蔡錦雀 韓麗玲

郭阿英 郭鍾朱秀

侯明秀 侯坤隆

施薛昭賢

江英嬌 謝抱

陳博名 陳慈萍

施吟 蘇文傑

蘇慧珠 葉魏明娟

顏愛娥

壹佰元：三寶弟子

王肅瓊 王靖君

王佳琪 王文琳

王愛玉

王滿足 李海水

林建國 林茂榮

蔡漸 蔡郭雀

蔡郭雀

張漢宜 張瑪芳

郭百宸 郭國清

郭王秀 侯迪元

侯迪元

郭松山 郭昱靈

郭百宸 郭國清

郭王秀 侯迪元

侯迪元

侯文秀 侯慈萍

侯慈萍 侯慈萍

侯慈萍 侯慈萍

侯慈萍

黃郁儒 黃怡瑄

黃怡瑄 黃怡瑄

黃怡瑄 黃怡瑄

黃怡瑄

陳進良 陳美雅

陳美雅 陳美雅

陳美雅 陳美雅

陳美雅

陳博名 陳慈萍

陳慈萍 陳慈萍

陳慈萍 陳慈萍

陳慈萍

89年8月份收支明細表

收	上月結存	\$119,491	40
	本月收支	\$ 86,370	00
入	收入總計	\$205,861	40
支	教育文化支出		
	福田雜誌第 170 期印刷費用	14,000	00
	福田雜誌信封 (12000 個)	18,900	00
	福田雜誌郵寄費用	3,136	00
	劃撥代金手續費	50	00
	供養法師 (他寺)	6,000	00
	濟助支出		
	洪樺 燦	2,000	00
	洪樺 熾	2,000	00
	蔡金 李	2,000	00
	吳蔡 昌	2,000	00
	蘇俊 妙	5,000	00
	李怡 蓮	5,000	00
	王誌 惠	5,000	00
	嚴金 柳	5,000	00
出	楊嘉 進	5,000	00
	支出總計	\$ 80,086	00
	本月結存	\$125,775	40
	收支比較	92.7 %	

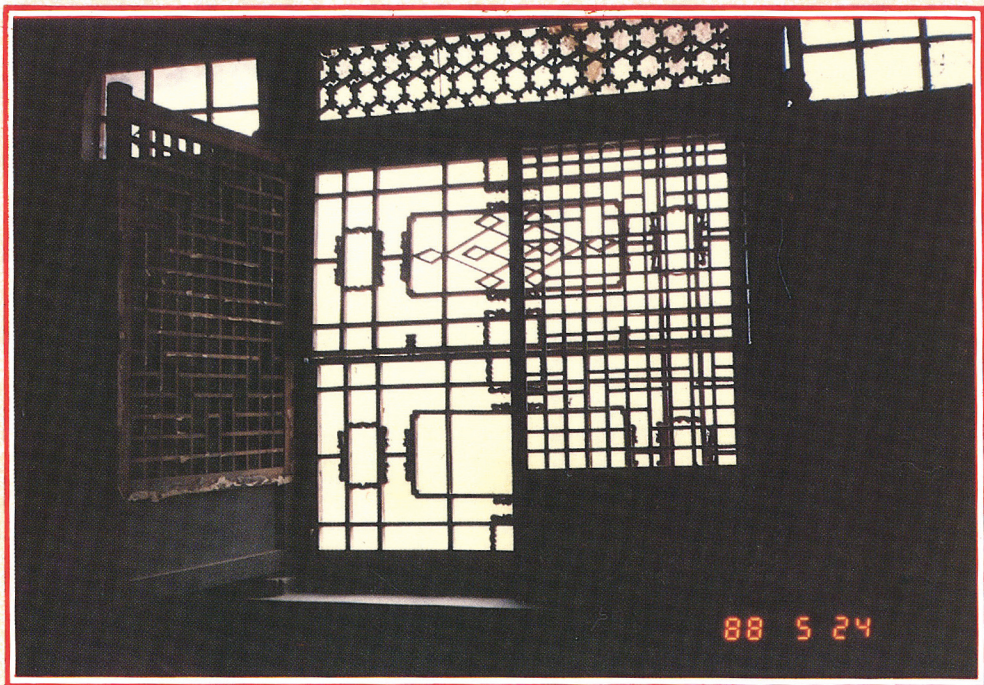
會長：顏高龍
副會長：鄭海英
孫申娥

會德功福田寺然湛



8月份救濟事蹟

1. 蘇俊昌先生：住南縣善化鎮中山路三八二號，四十三歲。案父為憂鬱症患者，現仍治療中，而大妹與小妹亦皆有精神官能症，二妹則於二十三歲時已自殺身亡。而案主發病已近兩年，診斷為精神分裂症，因與弟妹有衝突且其也相繼成家，協助有限，家中生計都賴父母，而父母已年邁，故本會協助醫療費用伍仟元整。
2. 李怡妙小姐：住南縣後壁鄉菁豐村三十七號之一，三十歲。案主自十九歲即發病，診斷為精神分裂症，已輾轉於各醫院治療，但未見起色，而家中尚有二妹亦同患此症。案父為務農，母親家管，經濟本就不佳，長兄則已婚育有三女，但無力回饋家中，所以經濟壓力沉重，本會予以協助生活、醫療費用伍仟元整。
3. 王誌蓮小姐：住南市公英一街七十七巷三號，二十七歲。於二個月前發病，經診斷為精神分裂症，而兄弟因工作在外，未曾住家中，故皆由其母照顧。案母則主要以作業員維持家計，案父為酒癮患者，無業，且有暴力傾向，所以已分居十年，未曾連繫。今因案主發病，導致收入中斷，本會予以協助醫療費用伍仟元整。
4. 李惠榆小姐：住南縣西港鄉慶安路一六一號，二十三歲。父母於十二年前因感情不睦而離婚，其父隨即再婚另組家庭，案母目前則有互動密切之男友。而案主十七歲起，曾因父母婚姻壓力而自殺，後經送醫診斷為精神躁鬱症。因家庭支持度不高，住院期間費用有困難，故本會協助醫療費用伍仟元整。
5. 嚴李金柳女士：住南縣永康市中正路一〇五巷八弄二十二號，六十九歲。案夫因腎衰竭去世，家中因經濟狀況不佳，故將二名女兒送人扶養，目前家中生計端賴其子維持，今已婚且育有二名子女。而案主自民國三十九年因案夫欲娶他人而刺激發作，罹患精神分裂症，現左膝關節退化已更換成人工關節，故其子負擔沉重，本會予以協助醫療費用伍仟元整。
6. 楊嘉進先生：住南縣歸仁鄉中正八街二十六號，二十一歲。案主自八十八年六月發病，因吸食安非他命傷及腦神經而出現精神症狀。其父目前以賣麵維持家中生計，妹妹則至成衣廠任女工協助家計，而案母離家出走已近二年，至今音訊不明。由於案主目前的醫療費用仍須自付部份負擔，而其父已無力負擔，故本會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、吳蔡怨女士，以上各貳仟元整。



故居之窗

• 贈 閱 •

■ 中華民國八十九年九月十五日出版
 ■ 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