

福田



道場以無事爲興盛



佛教月誌

高雄縣燕巢鄉觀音禪寺，陰曆9月18日，舉行聖像開光安座大典。

澎湖法藏寺，自陰曆11月30日起，舉辦短期出家法務。

台北縣石碇鄉，蓮華學佛園，華梵佛學研究所，於9月17日，舉行30周年及20周年慶祝典禮。

台北市慧炬出版社，出版《沈家禎居士演講集》。

陽曆10月20日晚上，台南市立圖書館，舉行演講傳心法會。

台北縣雙溪鄉大觀寺，陽曆12月1日起，舉辦緬甸恰必內觀禪修活動。

佛光山訂陽曆12月9日，舉辦傳授在家五戒菩薩戒會。

台北縣石碇鄉中華佛教文獻編撰社，出版《維摩詰經玄文疏》。

高雄縣阿蓮鄉新超峰寺，舉辦「佛學自修研習班」招生。

中壢市圓光佛學院，89年陽曆11月10日起，舉辦冬制禪七。

雲林縣古坑鄉持明寺，陽曆11月20日起，舉辦精進禪七。

南投縣鹿谷鄉淨律寺，陽曆10月29日起，舉辦佛七。

本期目錄

封面：扣合核雕念珠 大明攝

1 ● 佛教月誌

2 ● 中國文學作品化用佛經故事情節舉例……………趙杏根

9 ● 知禮學說的復興——南宋中期、後期的天台研究——安藤俊雄著
依觀譯

16 ● 緬懷一代高僧道宣律師……………覺蓮

20 ● 阿含經的哲學思想(二)……………何世亮

24 ● 敍宗支（正宗）……………三五

28 ● 文殊菩薩二三事……………雲庵

33 ● 八十九年九月份會務報告

封底：故居之窗

中國文學作品

化用佛經故事情節舉例

趙杏根

佛經中各類故事甚多，對他國文學影響甚大。他國文學作品化用其情節，僅為接受其影響之一途。此類現象，日本、越南、柬埔寨、印度尼西亞、馬來西亞諸國文學中皆有之，甚至一些歐洲文學作品中偶爾有之。中國各類文學作品中化用佛經故事情節者尤多。我歷年來考得200餘條，有些已經發表，茲從未發表者中選擇若干，就教於方家。

一、仁鹿說王

宋代劉斧《青瑣高議》後集卷9《仁鹿記》載「楚元王不殺仁鹿」故事。云楚元王大獵於雲夢，困萬鹿於一谷。鹿王突圍出，拜於楚王前，以古代聖主行仁義及禽獸說楚王，又云：「吾欲日輸一鹿與王，則王之庖不虛，吾類得以繁息，王得食肥鮮矣。若王盡取之，吾無噍類矣，王將何而食焉？」楚王乃

擲弓於地，并下令：「有敢殺鹿者，與殺人之罪同。」遂放群鹿。後楚與吳戰，失利被圍。鹿王率萬鹿繞吳營奔走，吳軍以楚救兵至，遁去。鹿王見楚王，告以吳軍撤圍之故，楚王欲酬之，鹿往辭，復以「善修仁德」、「愛民行仁義」說楚王，楚王善之。

國王欲盡獵群鹿而鹿王以「日供一鹿」為約說王放群鹿事，佛經屢見之。《六度集經》卷18云，昔者菩薩身為鹿王，率鹿數千。國王每出獵，恣意追殺，鹿死傷甚多。鹿王乃見國王，許以日供一鹿，請國王勿復行獵。國王許之。此後，雙方如約行之。鹿王每日涕泣喻赴供就死者云：「睹世皆死，孰有免之？尋路念佛，仁教慈心，向彼人王，慎無怨矣。」一日，一懷孕母鹿當供，以分娩後赴供辭，言已雖當死，而腹中兒不當

死。鹿王命次者遞補，次者愛惜一日夜之命，不肯。鹿王不忍，乃親自赴供。國王知之，大為感動，極嘆斯鹿王之仁德，遣之歸，并赦國中：若有犯鹿者，與犯人者同罪。此後，黎民受化，遵仁不殺。《大智度論》卷16、《出曜經》卷9所載鹿王故事，也與此大致相仿。

儒者常稱古代聖王不竭澤、不焚山、不取巢卵，不殺乳獸，仁及飛走，使鳥獸得以繁衍。其最著者，乃湯「網開三面」。然儒家此類言辭，乃頌古代聖君於禽獸取用有度，非頌其心懷慈悲而不殺禽獸。若說「仁及禽獸」，亦止此耳。「仁者，愛人」，非愛禽獸也。孔子「食不厭精，膾不厭細」，儒家不禁殺生甚明。上古之人，謀生大非易事，不殺禽獸，人難以爲生，此理甚是淺顯。然濫殺禽獸無度，破壞動物資源，於人類亦不利。舜、湯等古代聖君不濫殺禽獸，非心懷慈悲爲禽獸計，實乃爲人計耳。「日取一鹿」，倒正與我國古代聖王於禽獸取用有度之旨合。然《仁鹿記》中，楚王爲鹿王所感動，竟然不殺一鹿，并令國人不得傷鹿，此則非獨情節源於佛經鹿王故事，其思想亦爲佛家思想——將儒家所稱古代聖王之於禽獸取用有度，推衍至慈悲爲懷不殺生之佛教思想。

二、鬼子母揭鉢

鬼子母爲佛教中神靈。《雜寶藏經》卷7《鬼子母失子緣

》云，鬼子母有子一萬，皆大力士。鬼子母凶殘暴虐，好食人子。人民患之，仰告世尊。世尊即取其幼子嬪伽羅，壓於鉢底。鬼子母失子，尋七日未得，求救於世尊。世尊斥其食人子。鬼子母云，若得嬪伽羅，終身不殺世人之子。世尊乃云嬪伽羅在此鉢下。鬼子母盡其神力揭鉢，不起，復求於世尊。世尊云：「汝今若能受三歸五戒，盡壽不殺，當還汝子。」鬼子母即如言發願，世尊乃還其子。《佛說鬼子母經》亦載世尊以擒鬼子母幼子之法度化鬼子母，使不食人子，但無揭鉢情節。

錢南揚《宋元戲文輯佚》有《鬼子母揭鉢》，就題目觀之，可知演佛經中鬼子母故事。明代楊暹《西遊記》雜劇第三本《鬼子母皈依》則本《雜寶藏經》卷7《鬼子母失子緣》而敷衍渲染之。又將佛經中此故事與唐僧取經遇到妖魔相結合，此則顯示了佛經故事的中國化。唯其如此，才能使作品爲我國觀眾或讀者所喜愛，富有生命力。

三、殺狗勸夫

元人蕭德祥所作雜劇《殺狗勸夫》云，孫華、孫榮爲兄弟。孫華與無賴柳龍卿、胡子傳交，孫榮規勸之。孫華受柳、胡離間，將孫榮趕出家門。孫華妻子楊氏乃殺一狗，裝成死屍模樣置於門口。孫華見之，大懼，乃請柳、胡相助埋葬屍體。柳、胡見孫華遭命案，不僅不助，且出首告官。孫榮知之，自認

殺人，捨命救兄。楊氏乃向官道其實情，官驗之，果然。官府乃表彰孫榮之義、楊氏之賢，而懲柳、胡二人。清代邵彬儒《俗話傾談》二集卷1《骨肉試真情》即本《殺狗勸夫》，而情節稍微曲折。越南民間故事《賢妻的忠告》，所敘一如《骨肉試真情》，見姜繼《東南亞民間故事》中冊。

「殺狗勸夫」故事，或源於佛經。《出曜經》卷16云，某甲與朋友極為親厚，而不與兄弟言談。某日，某甲酒醉殺官府差人，闖下大禍，乃投朋友。朋友怕受牽連，不納，反云：「設事顯露，罪我不少。卿有兄弟，宗族昌盛，何為向我，叛於骨肉！」某甲乃歸，求於兄弟、宗族相助。兄弟、宗族庇護之，並為之設計逃往他國。某甲在他國謀生立業，「財寶日熾，僕從無數。」「殺狗勸夫」將佛經此故事中主角之「殺人」改為「殺人嫌疑」，而此嫌疑乃其妻子所設，洗釋之權，亦在其妻子之手，故較佛經此故事更有戲劇性，情節更豐富曲折。如此奇計出之於閨閣，女主角之賢德智慧，鮮明突出，因而「殺狗勸夫」之思想，亦較佛經此故事更為深刻，人物形象也遠為豐滿、生動。又佛經此故事中，主角殺害官府差人，其罪非輕。包庇凶手，國法難容。如不加變化而在我國大眾中傳播，讀者或觀衆難以理解或接受，殊有妨政治教化。如此改主角殺官差為其妻子殺一狗為之製造殺人嫌疑，則既無妨表達「骨肉情

深」的思想，又可以擺脫「殺人之罪究竟應該如何處理」這一問題，避免與法律、政治教化相矛盾。

四、杼海移山

《佛說大意經》云，一居士名大意者，為普濟衆生，入海採寶，經歷千辛萬苦，得三顆神奇明珠。不料於其歸途中，此三明珠為海神所奪。大意與海神交涉無效，乃發誓杼竭海水，以奪回明珠。海神知之，極言杼海之妄。大意答云：「我自念前後受身，生死壞積，其骨過於須彌山，其血流五湖四海未足以喻。吾尚欲斷是生死之根本，但此小海，何足不杼！」遂杼海不止。為其精神所感動，諸天王下幫助大意杼海，海水頓去三分之二。海神大恐，乃還其明珠，大意方罷。海水復舊。又《六度集經》卷10《布施無極》、《摩訶僧祇律》卷五、《生經·佛說墮珠著海中經》、《三慧經》所載杼海故事，也大略相同。

佛經所載杼海故事，與我國《列子·湯問》所載「愚公移山」故事，極為相似。愚公因為太行、王屋二山擋路，遂率全家移山。河曲智叟笑而止之，言愚公移山之妄。愚公答曰：「雖我之死，有子存焉。子又生孫，孫又有子，子又有子，子又有孫，子子孫孫，無窮匱也，而山不加增，何苦不平？」挖山不止。山神聞之，大懼，告之於天帝。天帝感愚公之誠，命二

天神將二山移他處。

杼海、移山，皆不可能之事，然大意、愚公力爲之。二故事中，都有角色以常理責難，強調杼海、移山之不可能，以此引出大意、愚公之論，辯杼海、移山之能辦，明其志之堅。此各爲二故事核心部分。

大意生生世世杼海，直至於斷生死之根本，則杼如此小海，不在話下。此乃基於佛家之說論之。佛家認爲，靈魂不滅，輾轉紅塵，生死輪回，永無盡期。大意生死輪回永無盡期而生生世世杼海不止，海安得不竭？愚公之論，則基於人類之延續。子子孫孫，生生不息，以至無窮。代代挖山不止，山安得不平？佛家言輪回，故大意就輪回論之。愚公之世，當未聞佛法，不知有輪回之說，只知人之無窮，乃在生生，故就生生論之，以明其信心之堅定。

此二故事，結構、主旨都極爲相似，其間不爲無迹。懷疑《列子》部分出於魏晉人僞托或改寫，此乃又一依據。

五、以不狂為狂

《雜譬喻經》云：一國時有惡雨，若入水源，人食此水，必發狂，七日乃解。某日，國王見惡雨雲起，便蓋一井，令惡雨不得入。百官衆臣食惡雨水，大狂。國王食彼井水，得不狂。百官衆臣脫衣赤裸，泥土塗頭，見國王獨自衣冠楚楚，遂以

國王爲狂，共議救治國王之法。國王大懼，乃亦脫衣赤裸，泥土塗頭，衆乃欣然。七日畢，衆臣百官始慚，又以國王脫衣赤裸、泥土塗頭爲狂。《宋書·袁粲傳》載一故事，明顯源於《雜譬喻經》惡雨故事，只是將惡雨改爲「狂泉」，并以國王被迫飲「狂泉」之水，「君臣大小，其狂若一，衆乃歡然」爲結局。云昔有一國，國中有水，號曰狂泉。國人飲此水，無不狂。唯國君穿井而汲，獨得無恙。國人既并狂，反謂國王之不狂爲狂。於是聚謀，共執國王，療其狂疾，火艾針藥，莫不畢具。國王不任其苦，於是酌狂泉水飲之，飲畢便狂。君臣大小，其狂若一，衆乃歡然。惡雨偶然，狂泉難竭。故以不狂爲狂者，亦有久遠之文化原因在，非天降之「無根水」也。然則《宋書》之以狂泉易惡雨，未必不具深意焉。

六、溺於所愛

唐代柳宗元《柳宗元集》卷18《哀溺文》云，永州有五六人乘舟渡湘水，水暴甚，中流船破，人皆游。一平素最善游者，以腰有千錢而後，衆勸之棄錢，不肯。有頃，益殆。已至岸者呼且號曰：「汝愚之甚，蔽之甚，身且死，何以貨爲！」其人又搖首，遂溺死。此「要錢不要命」故事，在我國流傳甚廣。宗元精於佛學，此要錢不要命的故事，定從佛經中一貧女人「要子不要命」的故事化來。《大般泥洹經·長者純陀品》

第三云，一貧女人抱兒渡恒水，「水流漂急，不放其子，遂至沒溺，母子俱死。由是慈心救子功德，身壞命終，生淨妙天。」

二故事情節相類，但所表達思想則不同。二位主人公雖然都是「溺於所愛」，但所愛者不同。溺於湘江者，以愛錢而死，可哀可鄙，讀者固難生同情，此人「愚之甚、鄙之甚」，亦作者與讀者之同慨也。佛經故事中之貧女人以愛子而死，可憫可敬，讀者難以理智責其愚蠢。此婦人命終生淨妙天，雖然未必如此，卻也反映出作者與讀者的共同心理。

七、肝在樹上

《中國民間故事集成·吉林卷》所載《吳心與猴子》、《哪有猴心掛樹梢》、《康藏民間故事》所載藏族民間故事《猴子和青蛙》和《民間文學》1959年第五號《烏龜與猴子》，姜繼編譯《東南亞民間故事》載馬來西亞民間故事《猴子與海龜》、許友年譯《印度尼西亞民間故事》載《鱷魚和狒狒的故事》、日本人關敬吾選編《日本民間故事》載《猴子的鮮肝》、日本人坪日治讓選編《日本民間故事》載《沒有骨頭的海鰻》等等，盡管這些民間故事情節有繁有簡，角色也不盡相同，但是關鍵情節都是如此：一兩棲動物或水生動物（或鰻、或龜、或青蛙，或鱷魚，或魚精，在中國此類故事中有為惡人者。）欲取猴子（或狒狒）之肝（或心，或膽等重要內臟器官），

騙猴子（或狒狒）隨之入水，遂告猴子（或狒狒）真情，或是其他水生生物（在日本民間故事中，是章魚和刺河豚，或為海鰻。）以真情告猴子（或狒狒），猴子（或狒狒）乃以「我肝忘掛樹上」為辭，騙對方送之返岸取之，由是得脫。

此類故事，其源蓋出於佛經。《六度集經》卷4云，鰻妻有疾病，思食猴肝，雄鰻乃以入水遊玩為由，騙一獼猴據其背上游水中。至中流，鰻料獼猴已經無法逃脫，乃以真情告之。獼猴云：「爾何不早言，吾肝懸彼樹上。」鰻聞此言，乃送獼猴返岸取肝。獼猴上岸，罵鰻而去。類似故事，佛經中屢見之，如《生經·佛說獼猴經》卷10所載，大體上與《六度集經》所載相同。《佛本行經》卷31等所載，則是虬欲取獼猴之心，獼猴以「心忘樹上」得脫。只是換了一下角色的名稱而已。

八、狐狸為王

《中國動物故事集》載《狐狸為王》故事云：一狐狸墜入染缸，染成青色，遂自稱奉玉帝之命為獸王。群獸覺其神秘莫測，遂奉之為國王。「國王」作威作福，又派狐狸使者前去迎其母，其母知道兒子為「國王」，由眾大獸保護服侍，便認為此乃非分之福，拒絕前往。狐狸使者還，謂眾獸云，「國王」之母亦普通一狐狸而已。眾獸欲試「國王」是否狐狸，便讓群狐狸大叫。「國王」聞之，不覺叫出狐狸之聲，群獸乃殺之。

此故事實從佛經《根本說一切有部毗奈耶破僧事》所載野干故事而來，二者情節基本相同。除主角一爲狐狸，一爲野干外，所不同者主要有二。一，狐狸爲王中，狐母言其子身爲一狐，不當作王，不當如此作威作福。《史記·項羽本紀》云，秦東陽令史陳嬰，素信謹，稱爲長者。東陽少年殺其令，強立陳嬰爲王，陳嬰母謂嬰曰：「自我爲汝家婦，未嘗聞汝先古之有貴者，今暴得大名，不祥。」陳嬰乃不敢爲王。我國古代，好以某人家庭出身地位定其分，倡爲本分、安分，不本分、不安分者，便爲人所非。存非分之想，已是不該，非分之得，更爲人所忌，往往禍亦隨之。若非份之得竟貴爲王侯，則必岌岌可危矣。此狐母見識甚高，可與陳嬰母相匹。其子若知此理，本分、安分，便不會遭禍。以此觀之，狐狸爲王故事，其旨乃在導人本分、安分。而佛經野干故事中，「國王」野干之母并未對其子之爲王加任何評論，未言該與不該，僅表示喜愛山谷生活，不願前往。二，結尾一段，情節稍有不同。《狐狸爲王》中，「國王」鳴叫，不由自主，且此計出自衆獸。佛經中，「國王」則不然，野干使者奉王命前去接「國王母」時，「國王母」便告之：「汝去定殺我子」，「子若不作野干鳴，得居家上安樂身。」野干使者返，報同類云，「國王」非王種，其母乃一野干。諸伴遂設計驗之。群野干鳴，「國王」於家背

聞之，懼不鳴則身毛落地被識破，遂不得不鳴，一鳴即敗露，被衆摔下踏殺之。相比之下，《狐狸爲王》中，狐狸王聞同類鳴而不得不鳴，較爲自然，且更顯其「顏色雖改而本性難移」。

九、搬園池

《雲南各民族民間故事選》載傣族民間故事《召瑪賀故事三則》，其一云，四大臣欲陷害傣族智者召瑪賀，使人謂召瑪賀曰：「王宮內有一蓮池，甚是孤單，國王命汝搬一園池進宮伴之。」召瑪賀乃找一力士，取一長繩，入宮見國王道：「蓮池赴宮，至半路，因羞不肯行。請國王命人將王宮內蓮池拉去迎接。」國王命四大臣爲之。四大臣無法，此事遂罷。

此故事實源於佛經《根本說一切有部毗奈耶雜事》卷27大藥童子事。云國王欲試大藥童子才智，命使報大藥童子之父圓滿曰：「我需一園，林池具足，花果茂盛，可速將來。」圓滿無法，憂愁苦惱。大藥知之，即以「此處園池，長自荒野，進止法式，皆未諳知。若至都城，恐有輕觸」爲由，要國王降一小園，暫來相引。王知此計出於大藥，不勝驚嘆。

大藥爲佛經中智者，召瑪賀爲傣族智者，人們遂將大藥之智慧故事歸諸召瑪賀，以進一步突出其智。然佛經中國王命大藥搬園，純爲試大藥之智，而四大臣之欲召瑪賀搬園池，乃欲害召瑪賀，故召瑪賀此故事，又有以智慧抗邪惡之意義在，較

大藥故事，內涵更爲豐富。

十、智斷爭子案

《雲南各民族民間故事選》所載召瑪賀故事又云，乙女子偷甲女子幼兒，甲女子發現，乙女子謊稱此兒乃其親子。二人相爭，莫能決，訴之於召瑪賀。召瑪賀於地上畫一圓，置此兒於圈中，使甲乙二女子各據一方，將此兒往相反方向拉之，云能將此兒拉出者即可得此兒。甲女子恐傷己子，不敢用力拉，乙女子於此子無情，但欲得子，遂用力痛拉。召瑪賀由此知其實，將此子斷於甲女子。元人李潛夫《包待制智勘灰樣記》雜劇中，包拯斷馬氏與海棠爭認一兒爲親子一案，其法與召瑪賀所用完全相同。

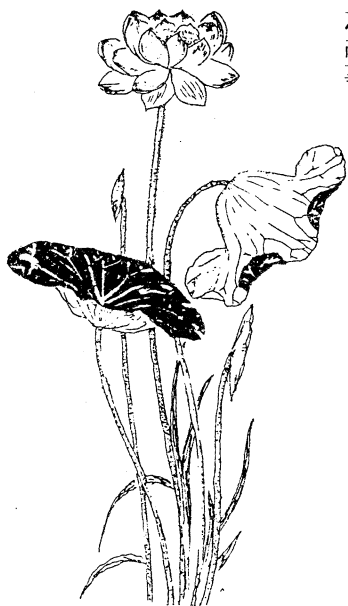
包拯、召瑪賀斷爭子案之法，與《賢愚因緣經》所載一故事中某國王斷爭認親子案之法完全相同。包拯、召瑪賀智斷爭子案之情節，或從《賢愚因緣經》中此故事而來。

十一、口舌遭禍

《舊雜譬喻經》卷下云，一湖乾枯，一鵝銜一鰲飛行，以救其至有水處。過一都市上空，鰲連問「此是何處」不止。鵝只得應之，口甫張而鰲墮地而死。此乃警好奇心重，不謹口舌而不知身處險境之愚頑者。又《彌沙塞部和醯五分律》卷25云，二雁爲救一龜至有水處，命龜咬住一棍之中間，它們各以口銜棍之一端，抬之飛行。經一村落在上空，諸小兒見之，皆言雁

銜龜去，龜聞之大怒，罵諸小兒「何預汝事」，張口失木，墮地而死。此乃警世之嗔怒心太重者。又法國拉封丹《拉封丹寓言選》之《烏龜和兩隻野鴨》云，二野鴨如上法抬一龜飛行，周遊列國，人們見之，連呼奇跡，稱烏龜爲「皇后」，龜大喜歡呼，口失木棍，墮地而死。此乃警虛榮心強、得意忘形者。我國《內蒙古民間故事》之《青蛙搬家》云，一蛙因所居之湖枯竭，欲請二雁携至有水處生活，乃設一法，自己咬住一木棍之中間，請二雁各以口銜木棍之一端抬之飛行，人們見之大奇，極誇雁之聰明機智。青蛙欲辯此妙法乃出於它自己，非出於雁，剛一張口便失棍，墮地死。此乃以警世之好表現自己者。其情節，則明顯出於《彌沙塞部和醯五分律》所載二雁與一龜故事。

諸故事之寓意，因其中龜（鰲、蛙）所語之不同而不同，然其飛禽携龜（鰲、蛙）飛行，龜（鰲、蛙）「不謹口舌墮地身亡」之關目則一。據此關目，變換龜（鰲、蛙）所語，尚可編出其他寓意之故事。



知禮學說的復興

——南宋中期、後期的天台研究——

安藤俊雄 著
依觀 譯

天台思想史 第八章（一）

第一節 南屏系的教學研究

一、一般學風

被臨濟宗禪匠大慧稱爲教海老龍的竹

庵可觀，是在淳熙九年（1182）示寂。南宋國祚凡一百五十年，若將之分爲前、中、後三期，則可觀寂年，相當於前期之末。一直希望與禪宗密切接觸的天台學派到了南宋中期時，已自覺到與禪宗的界限，應該有一定限度。不只是禪宗，就是對於與淨土的接觸，也逐漸可看到批判的痕跡。在當時，與淨土關係密切的神照系，在慧光若訥（1099-1191）之後，就衰頹不振，未久，法嗣斷絕，三家之中，只剩下廣智家與南屏家。從而原先就與淨土關係較淺的這兩家，對於無限制的淨土信仰顯示批判態度，也是自然不過。也就是確立對淨禪二宗的批判態

度，是南宋中期天台學派的新傾向。與此傾向併行的，是知禮學說的復興運動。

雖說是對禪淨二宗加以批判，但是絕非對此二宗予以排擊，而是雖然承認禪的實踐以及對淨土之欣慕，卻不像以往那樣毫無批判的接近，是從天台的立場作理論性的辯證。這種辯證比起向來的學說較爲冷嚴，從中可以感受強烈意圖復興知禮所說與再興純粹天台的傳統。意欲復興成爲具相家與具性家諍論中心的知禮學說，是有充分的理由。亦即在當時，知禮的學說，尤其是他的一念三千說，已經不是麻煩的存在，而是被認爲是禪天二宗融合的原理，是非常恰好的結合點。這是天台學派接觸禪宗所獲得的一個收穫。就這一點而言，竹庵可觀的學風

與學說，是積極復興知禮學說運動中的重要端緒。像這樣，可觀所屬的南屏家固不用說，在廣智家，知禮學說的復興運動也極為盛大，最後導致廣智系諸師的教學研究有非常興盛的開展。

二、鎧庵吳克己

此一時代的南屏系諸師，活動極為頻繁，屬於慧覺齊玉系統以及牧庵有朋系統的諸師，也大為活躍，然而成為南屏系中心的，還是可觀門下衆人。尤其鎧庵吳克己與北峰宗印等被視為是南屏系教學研究的代表人物。鎧庵吳克己（1140-1214）有《科四教儀》、《楞嚴綱目》、《止觀大科》、《法華樞鍵》等書之撰述，尤其以作為《釋門正統》的作者而聞名。現存的《釋門正統》，是良渚宗鑑用鎧庵的原稿所續成，並不是完全全地依用鎧庵原稿。但是在資料及處理的傾向上，可以看出不少是承繼自鎧庵的學風。與志盤的《佛祖統紀》比較起來，宗鑑的《釋門正統》，立於比較包容的立場，對於性相二門的關係以及山家、山外兩派的學說，所作的批判頗為公平，對山外派也採取較寬容態度。宗鑑所持的這種態度，根本上就是沿襲鎧庵學風，這可以從種種方面來證明。鎧庵的著作今皆不存，只能從宗鑑的《釋門正統》與《統紀》所引來作推測。鎧庵雖然是支持知禮所說，但是他絕非只是個追隨者，大致上他是以自己的觀點作公平地批判。例如對於成為山家、山外評論主題的觀境真妄這一問題，他抱持融會的看法，他認為山外派主張的真心觀，是固執於離水相的水體一邊，這固然不妥，可是無限制地主張妄心觀，知道冰即水，卻

還是拘泥於冰之一邊。亦即在宗鑑《釋門正統》卷五入慶昭傳√有如次記載：

鎧庵曰：予謂棄陰觀真，猶棄冰觀水；即陰觀真，猶即冰觀水。若乃既知陰是妄矣，猶觀妄焉。是猶知冰是水，猶觀冰焉，是亦大惑也（註一）。

根據宗鑑與志盤的記載，鎧庵先是愛讀延壽之《宗鏡錄》，但是在接觸《摩訶止觀》後，慨嘆前者對於觀法沒有作詳細規定，而《摩訶止觀》的十境十乘正是學徒的規矩，遂回歸天台。雖然如此，由於曾經接觸主張禪教諸宗融合的延壽之思想，所以他的學風極具包容性。可以推定這是導致他對山家山外兩派持公平態度的基礎。

關於一念三千方面，鎧庵支持知禮學說，主張具相論。此見載於神照系入圓智傳√中。如前文所載，圓智投於真教智僊之門，曾問智僊具與變的意義，智僊指著行燈，說此燈離性絕非，本自空寂，理即具，六凡四聖所見不同，是為變。對於智僊這樣的解釋，鎧庵作批評如次：

鎧曰：具如珠珠寶，即理具三千。變如珠雨寶，即事造三千。僊言恐非祖意（《釋門正統》卷七，註二）。

智僊的解釋顯然有具性論的性質，因此鎧庵給予嚴厲批判。

《樂邦文類》卷二載有印公法師在刊行慈雲的《淨土行願法門》及略傳時，鎧庵給予的序文。序文中提及法華三昧為極致，安養淨土是依歸，若不讀《法華經》不知吾人之心本具妙

法，不能往生安養，從而也不可證吾心本具法。如云：

以法華三昧為極致，以安養國土為依歸。蓋不讀法華，則無以明我心本具妙法；不生安養，則無以證我心本具妙法（註三）。

關於極致與依歸的關係極不明確，但是從言及往生依歸的安養，然後可證妙法之心具來看，顯然還是以《法華經》作為最高原理。

三、北峰宗印

可觀的徒弟是北峰宗印（1148-1213）。宗印入可觀之門，修學天台教觀之後，奉命參禪於五祖法演。法演問他達摩西來意，他答說：有屈無叫處。因而獲得法演印可。這位法演，就是曾經說：「將四大海水，為一枚硯，以須彌山為一管筆，人若向虛空裏寫得祖師西來意五字，老僧禮拜為師，若寫不得，佛法無靈驗。」的臨濟宗五祖法演。從而可知宗印對禪門的用心也很深。尤其是據說他探求寂光有相之義，最後得到寂光之土體如水中月的靈感。宗印後來成為不亞於其師可觀之學匠，曾受寧宗帝之召，為寧宗說佛法大義，語簡理明無飾辭。禪講並行，法道極盛，常警示學徒過於拘泥於名相。著有：《金剛新釋》、《釋彌勒偈》、《北峰教義》二卷、《楞嚴經釋》一卷等，現存的只有《北峰教義》上卷及《楞嚴經釋》的釋題。

《北峰教義》是對仁岳《義學雜篇》的具性論加以破斥的著作，是瞭解宗印實相論頗為重要的資料。但是，宗印的學說

大體上沿襲自可觀，因此《北峰教義》的內容，與可觀在《山家義苑》中對仁岳所作論評，有很多相似。為避免重覆，在此只舉出宗印學說中比較新的看法。《北峰教義》總共分十節，這是因為《義學雜篇》在論述三千的那一章，就是分為十節。

根據宗印所說，仁岳之所以誤解天台實相論之正義，是由於不瞭解圓融三諦的原理。實相大致應從體一互融、名隨德用二點來探討。所謂的體一互融，是指在爾前三教，諸法隔別不融，法性的理體只是空寂，然而在圓教中，是即空即假即中的關係，法性的理體完完全全本具色心諸法。這是為了顯示實相與諸法體一互融，三千與實相是一，空也是實相，假也是實相，中也是實相。知禮所以說三千相宛然常住，是基於此體一互融的觀點。再從名隨德用的觀點來看，三千中有空的面，有假的面，有中的面。從空的面而言，一相也不存；從假的面而言，諸法法爾存在；從中的面而言，超絕二邊。在此情況下，真諦是空，俗諦是假，中諦是中。此乃知禮所一再強調。然而到了後來，對於實相的三面，只是基於德用的差別來作區別。若根據體一互融的觀點，實相是將三千統一於自己之中。而若是從名隨德用的觀點，在空面是一相不立，這是泯亡染淨之差別，不能說是無相。圓融三諦是三千諸法的存在規定。因此雖是說空，也是妙空；說假也是妙假；說中也是妙中。從體一互融方面來看，實相即三千，因此三千是一一實相之本體，一法是各具三千之全體。反之，從名隨德用而言，三千是即空即假

即中。如云：

三千是諸法之本體，三諦是諸法之德相（《北峰教義》卷一，註四）。

從而在圓教，不說實相作為空作為寂然而有，說實相是三千，說三千是一一諸法，說諸法是介爾陰妄之一念。而仁岳所以將實相視為完全無差別相，寂然空無，是由於不瞭解實相的體一互融與名隨體用。

又，仁岳將三諦分為事與理，以空、中為理，以假為事，說三千是事，只不過是俗諦；將三千分為權與實，以九界十如為權，佛界十如為實等等的見解，都是無視於圓教隨緣之義。又，仁岳主張初住以上，用有差降，體已無分別，空中的理體無相，而這是誤解了《法華文句》所說初住以上的聖人果用與修用無差別，所以輕率地判斷體之本身無差別、無相。

宗印更且對仁岳所認為的「觀不思議境的性德境以介爾陰妄的一念起心為觀境，這是唯識事觀，從而性德境所說的三千是事觀的內容，在理觀無三千，只是以空、無相的理體為所觀的內容」這樣的見解，加以破斥。讀者可自行參閱前文第一章第一節仁岳之具性說中，有關《義學雜篇》第六章「述互具」中所述。對此，宗印認為若如仁岳所說，以起心為對境時，其內容，也就是性德境的三千，都屬於起心，也就是屬於事心，如此則天台的十乘觀法，都屬於事觀，四種三昧也應說是事觀。然而這樣說，完全是誤解，是將就法與功歸混淆所致。就

法來講，三千的主體，也就是三千的能具者，是作為事的色心諸法。雖然如此，但是此三千諸法，所以一一各具三千，互相混融，是因為理性是一的三千。知禮所以說事理的兩重總別，是為顯示在就法的觀點之外，功歸觀點有其重要性。理具三千，是顯示在理之中有總別，事造三千是顯示事之總別。事造三千的一一諸法，所以能互融，是因為在理上，三千是本具。在使此諸法互融的功歸觀點上，知禮強調理具三千。

然而仁岳卻以就法的觀點為絕對，以介爾陰妄的一念為觀境，所以認為不思議境，只是事觀的內容，在理觀，實相是空、無相，而這樣的主張根本上就是錯誤的。

值得注意的是，宗印在此引用仲韶《指南集》中以觀不思議境的性德境是理觀，修德境是事觀，在理觀三千也是常住之說。法照的《法華三大部讀教記》卷十八《三境章》云：「北峰師曰：觀一念理具，之謂性；照理具無性，之謂修；解無性而說，之謂化他。此說不可易矣。」由此可知宗印之見解。觀一念之性具三千，是性德境，觀三千之無性，是修德境。解無性而說，是化他境。

《止觀》不思議境總結之文所引用如意珠、三毒、三夢的比喻中，仁岳認為三夢的比喻是智顗的真義，如云：夢見百千萬事，豁悟無一。主張理具三千依無明故存在，開悟則非有。宗印對此也加以駁斥。亦即宗印認為這三種比喻，喻異義一，是比喻三千即空即假即中，病除而法仍存在，是顯示有無之執

已泯，應再觀三千之常樂。進而對於仁岳認為三千非圓教獨說，別教也有論及的見解，宗印認為別教立於緣理斷九的立場，故三千不成立，只有以十界互具為原理的圓教才說三千。

進而對於仁岳認為在同居士、方便土、實報土、寂光土等四土中，寂光土無三千，因此不應存在一切色質，宗印認為：知禮所說有兩面。第一是說三千該通之面。此時，是顯示三千互十界而成立，六凡依存於同居士，二乘依存於方便土，菩薩依存於實報土，佛依存於寂光土。第二是以三千只是寂光土之別顯，此時三千是圓融妙法，故不能說是寂光土以外所顯。而知禮的真意在第二點，仁岳主張寂光無相，是由於沒有正確理解知禮所說。

最後，宗印又反對仁岳約三諦來解釋六即，說空中之理同是即，假之事異是六，以此非難知禮的蜷蟻六即。亦即宗印認為仁岳所以說空、中是理同，是所即，假是事異，是能即，是爲了證明三千只不過是事異，所即的空、中是無差別，是無相。然而三千是理即時，都是無明，果成時，三千都是常樂。只是因位與果位之間有順逆之相異，因此設六種階段。從而三千，及至蜷蟻，並無暫離理性，常是順逆、事理一體。

以上是宗印所說之大要。從全體看來，宗印支持知禮所說，努力破斥仁岳等人的具性說。他援用了然的就法與功歸二種觀點，強調三千的先驗性格，援用指南仲韶的學說，闡明性德境的理觀，以及三千是理觀所顯，雖然屬於南屏系，但是立

於理長為宗的立場，公平攝取廣智系與神照系的學說，就這一點而言，很能顯現當時南屏系的學風。因此宗印的學說，到了後代，也被非難與仁岳同樣，墮於具性論。此如《教觀撮要論》卷三云：

從來扶宗者亦謂：四明未嘗言中道具法。悲夫近代北峰之說，盛行江淞。乃謂：三諦剋體，則空中無相，體一互融，則三皆有相，以空中即假故，亦具三千也。須知，此說與淨覺之言，相去無幾。今謂：未論互融，祇就三諦。剋體言之，則中道具足三千融妙之相（註五）。

對宗印所作的這一批判，有必要從宗印在《北峰教義》約三諦說明三千中，說體一互融、名隨德用等二方面來考察。從體一互融之面而言，圓教的實相理體，本具色心諸法；從名隨德用之面而言，假的德用三千宛然，但是在空與中的德用中，一相也不立，引用十不二門，自行淨穢泯亡，只是依利他之德用，三千交羅宛然。如前文所述，《北峰教義》中所說，只是作為德用有如此三面，所以措定三千，是依假的德用，假是妙假，不是游離於空與中，這是屢屢強調的。尤其他所謂的實相之體，是色心三千諸法，互具互融，因此以上的批評未必正確。但是後代祖述宗印學說的衆人中，有些人重視隨名德用之觀點，無視於體一互融觀點，認為空中無相論是宗印的真義。

四、佛光法照 佛光法照（1185-1273）是北峰宗印的門人，根據《續佛祖統紀》卷一所載，法照不只是天台學派的

翹楚，就是在佛教一般學界，他也是屈指的學匠，曾任左右街都僧錄，奉朝廷之召講《華嚴》與《般若》，是頗有權威的重鎮。如云：「師以學問之淵博，識見之峻拔，機鋒之敏捷，度量之廓容，禪律無不貫通。（中略）衡台之道，至師尤盛（註六）」他不只是精通天台教學，連各宗的教義也都有很深的知識。此從現存他所撰的《三大部讀教記》二十卷就可以證明。他的學說的特色，第一要注意的是，因為向來知禮學說的復興運動，是將知禮置於重點，對於智顗所說，也就是原始的天台宗學，無法給予精密研究，而是傾向於以湛然學說為證權，反之，他是超越知禮與湛然，直接探及智顗所說。《三大部讀教記》就是產生自這種意圖。固然從全體而言，他的學說也是同以前一樣，是想要經由知禮來解釋天台教學，但是比起祖述知禮所說，他更是天台智顗學說的祖述者。第二，由於加上禪的實踐，對於向來複雜多歧的實相論所面臨的難題，給予簡素明快的解答。此從他對觀不思議境之三科所給予的解釋就可證明。

《三大部讀教記》是對三大部給予類聚性的研究，他以祖文為中心，又網羅前輩諸師所說，最後論述自身見解。就以智顗以來的全體研究作為考證對象而言，他的研究頗為著實。今從他對觀不思議境的三科所作解釋來看。根據他所說，觀不思議境的三境不是隔別的，行，作為不思議觀之一心是一，其一心有三面，因此為了方便說明而分三段。如云：

然此境相，語不頓舒故。有理性修德化他三境之別。要而言之，照一心理具，之謂性；觀理具無性，之謂修；解無性而說，之謂化他（《讀教記》十五，註七）。

根據他在他處所說，這是繼承自其師北峰宗印所說。如云：

北峰師曰：觀一念理具，之謂性；照理具無性，之謂修；解無性而說，之謂化他。此說不可易矣。（中略）蓋修德境即性德境之修相也。神智以修德境對事觀，失之甚矣。

在此說修德境是性德境之修相，不是意味著性德境是所觀，修德境是能觀，是意味性德境在照理具上，反而是修德境的本質。《北峰教義》中，宗印對三境沒有提出詳細的見解，無法明確了知，但是可以認為這是宗印以來的學說。雖然如此，法照比此三境之一心一體說，還更進一步，在四種三昧中，特別強調非行非坐三昧，也就是南嶽慧思所重視的隨自意三昧。如云：

故日用中，燒香禮拜，彈指散花，開講坐禪，著衣吃飯，皆不思議境之全分。（中略）修具即性具，秋曉天台路；性具修亦忘，錦衣行故鄉（註八）。

這樣的見解，是受到當時禪宗的影響。所說的秋曉天台路，性具修亦忘，錦衣行故鄉，正顯示直截颯颯的禪風潛藏在他的學說深處。《續佛祖統紀》的作者說他禪律無不貫通，是其來有自。

從主張三境作爲不思議觀是一體看來，或許他是主張三千常住的具相論之支持者。如云：

應知圓家明理已具三千，而皆性不可變，至若蜷蛭究竟，一理一切理，一究竟一切究竟，不唯佛顯，九亦同彰，故不可以下凡名實為妨（註九）。

法照的具相論，在辯明寂光有相上，最爲顯著。根據他所說，寂光有相不是像處元所說那樣，只是一時救弊之說，而是天台實相論之極說，是佛法之極理。寂而常照，是寂光土之本質，因此寂光土以依正色心相相宛然而圓備。若不說此寂光有相，就不能說是圓教。如云：

豈圓人所證，破壞法體，而空寂無相耶！若言圓理無相，智性故異但空。今問：此之智性，豈非但是覺智性耶！別教菩薩何嘗不達但中佛性，有覺知耶！只由但中，不具諸法，便異圓理矣（註十）。

以上是法照學說之大要。他在《三大部讀教記》中展開的研究，是著實又廣泛，無法以簡單數語說盡。他以三大部爲中心，對於橫互天台教觀兩面的問題，展開精密研究，對於與天台實相論基本原理的敵對種，他在第十三卷給予詳細的研究。向來諸師所不顧的基礎原理，他注入重大的關心，這是要加以注意的。但是他特別注予主力的，仍然是與止觀有關的實踐上的問題。這是受到當時禪宗思想影響，不是煩瑣且抽象的議論，而是必須從實踐上打開新的發展之道，這是對止觀特別注予較多關心的原因。當時的天台學派，已經朝向了實相論的實踐

，尤其是禪的實踐之闡明，由於實踐上產生了新問題，因此法照需要給予解決。例如開解與立行，或者定境與用觀的先後問題。也就是在《讀教記》卷十五定境之項，載有當時流行定境之後應用妙解之說。又有主張以不思議觀觀不思議境，爲初重之能所，其次合二者，以之爲能，觀所之陰。對此，法照強調開解在立行之前。如云：

餘嘗斷曰：開妙解於定境之前，用妙觀於定境之後。故知，定境用觀，盡在立行文中，與開解文了不相涉（註十一）。

法照在解決此問題的當時，是以三大部的祖典爲證權，用以對抗當時傾向於自由解釋的風潮，這要加以注意。

註

（待續）

1. 《續藏》一三〇・四一七。
2. 《續藏》一三〇・四四〇。
3. 《大正》四七・一七五。
4. 《續藏》一〇一・二三〇。
5. 《續藏》一〇一・三三五。
6. 《續藏》一三一・三五六。
7. 《續藏》四三・四〇一。
8. 《續藏》四三・四〇一。
9. 《續藏》四三・四二〇。
10. 《續藏》四三・三四七。
11. 《續藏》四三・四〇〇。

緬懷一代高僧道宣律師

今年夏天我在陝西省的終南山結夏安居，終南山橫置西安南郊，形成天然屏風。而西安古代爲長安城，從周朝開始，共有十三個王朝的帝都建於此地；人文薈萃，文化遺產全國首屈一指。最難得的是，我們有緣住在海拔八百公尺的淨業寺，這是一代高僧道宣律師宏揚律學、著書立說的佛教聖地。

近來淨業寺已受到國家有關單位的認定，將它列爲中國律宗祖庭，受到學者一致公認的原因是：道宣律師一生中住在淨業寺的時間較長，尤其晚年於此著書、傳戒，而更具體的說則是，淨業寺的後山上有道宣律師的舍利塔，寺內並存在有宣師經常於此靜坐的古洞一座，此外，當初宣師受到天人送食的應供台亦於寺院附近。這一切都證明淨業寺與道宣律師的關係。而道宣律師是開創中國律宗的祖師，因此，律宗祖庭非此莫屬。

目前淨業寺尚保持傳統道風，由於交通不方便，從山下到寺院只有靠雙腿行走，並沒有行車的道路。因此，除了有心人

士，一般遊客是不會到此的。所幸保存了它原來的風貌，樸素的建築，配合天然的群山環抱，白雲悠悠，綠樹蒼松，野花遍地，時而傳來郁郁清香，無論晨曦或黃昏，皆是耐人尋味。

這回我們在淨業寺掛單三月結夏安居，每天除了在禪堂靜坐修準提法以外，別無他事，我想，天人福報也只不過如此。偶而放香，大伙兒到東溝出坡，這是終南山的一處山谷，有茅棚數間，供出家人專修，出坡時，全寺上下全體參加，工作是拔草，其實是久坐也需活動筋骨，因此特別安排。

在禪堂唸誦準提咒，其聲宏亮和諧，來自兩岸三地的僧俗融入音聲陀羅尼，聲音響徹山谷，我們爲法而來，不禁撩起對開山宣師的無限懷念……。

降誕

道宣律師俗姓錢，丹徒人（也有說是長城人）。祖先爲廣陵太守讓公的後裔。父親曾任隋朝吏部尚書。其母懷胎時夢見

明月來入懷中，又曾夢見梵僧告云：「所懷爲梁朝僧佑律師，而僧佑乃南齊剡溪隱獄寺僧護，宜令出家。」據崇樹釋教云：住胎共十三個月，於四月八日降誕。

出家

宣師自小聰穎，過目不忘，九歲時已能作賦。十五歲時即有出塵之志，對世俗的榮華富貴產生厭離，唯喜誦習諸經，遂依長安日嚴寺智顗律師學習教法。十六歲時到日嚴寺請求剃度。二十歲時，因志念專精，曾感得舍利現前。不久即從智首律師受具足戒，並依之習律。在聽過戒律一遍以後，宣師即要求住山習禪，事爲顗師所反對，他呵道：「夫適遐自邇，因微知章，修捨有時，功願須滿，未宜即去律也。」無論學習什麼，應該按部就班，一步步來，由淺入深，尤其學出世法，更不可不先培福，因此，顗師告訴他：「你如果能聽滿二十遍律學，則可去住山習禪。」宣師接受了，當他聽滿二十遍以後，果然如願住山修習禪定去了，這就是他晦迹終南山的初衷。

初到山中，所居之處乏水，有神人來指示他，令在某處穿地尺餘，果見清泉涌出，而解決了飲水問題，時號白泉寺。附近的野獸皆自然馴伏，相安無事，山裏的野花也比從前更爲芬芳美妙，更有許多奇草滋生蔓延，這是宣師首度住終南山的奇蹟。

住淨業寺



筆者(後排)攝於淨業寺律宗祖庭紀念碑前

到了隋朝末年，宣師移住崇義精舍，隔年又遷到豐德寺，有一次，在靜坐中護法神告之云：「彼清官村故淨業寺，地當寶勢，道可習成。」護法神建議他到淨業寺修習禪定，因爲這裏是塊風水寶地，道業可成。宣師於是立即前往，在淨業寺用功修行，精進不懈，所謂：「焚功德香，行般若定。」而道業一日千里。許多感應事蹟也連續發生。

首先是群龍來禮謁，他們化成年輕男女相貌非凡，有些小沙彌見了心起邪念，不禁多看幾眼，群龍赫然發怒，將加害於沙彌，但，畢竟心念一轉又追悔，乃將其毒吐於井中而去，宣師遂命令封閉此井，有些好奇的偷偷打開看看裏面是什麼，往往只見白煙衝上來。這群龍的神變非凡，有時牠們送來奇異的

鮮花，狀若棗花，大如榆莢，香氣醃醇，經過數載香氣猶在，又有時則送來怪異的水果，形狀如梨子、李子，但，味道特別甜美，色澤也非常亮麗，不是人間所能看到的。弟子們起貪欲之念拿來嚐嚐看，宣師於定中觀之知其心貪，隨病與藥，大約如此。

與孫思邈交

當時處士孫思邈曾隱居終南山，與宣師一見如故遂結林下之交，每次來訪相談甚洽，議論終宵。時值天旱不雨，有印度來的僧人在昆明池結壇祈雨，皇帝下令有關單位準備香燈供具，一共七日，池水日漲數尺。這天夜裏有老人來到宣師的住處求救，看他的樣子，顯然很疲憊而倉卒。他向宣師道：「弟子是昆明池龍也，時之無雨乃天意也，非由弟子，今胡僧取利於弟子而欺天子言祈雨，命在旦夕，乞和尚法力加護。」師道：「吾無能相救，爾可急求孫先生。」老人急忙到孫思邈的石室，再三陳情，訴出冤苦，並一再強調這是宣律師指示，所以敢來相求。邈乍聽遂道：「我知道昆明池宮有仙方三十首，若能相示，或許可以救得了你。」老人道：「這方子乃上界所有不許亂傳，但，今日事急，還有什麼辦法？」一會兒，老人手捧方子而來。邈遂云：「爾可速還，無懼胡僧也。」自這以後，池水大漲數日而溢岸，胡僧法力將盡，無能為力。

共玄奘譯經

在終南山師致力於律學的寫作，於武德九年（626）撰成四分律刪繁補闕行事鈔三卷，闡述對律學獨特的見解，此後並不斷的著述，一直到貞觀十九年（646），時玄奘已自西域返國，這年六月師受徵召至長安弘福寺譯經場任綴文大德，參與譯經事業。一年後又回豐德寺著書。至永徽二年（650），師年五十五，他的南山五大部疏鈔已完備，這是開啓南山律的重要典籍。

顯慶三（657）年六月，奉勅為京城新建的西明寺任上座和尚，師迎請樊師入寺譯經，自己也參加譯經行列。在這時師曾送佛陀真身舍利往扶風無憂寺。這年師已六十二歲。

感得天童給侍

師一面熱心著作，一面亦不忘吸收知識，例如貞觀四年，到諸方參學，廣求諸律異傳，曾到魏郡訪問名德法勵律師，咨決疑滯。

又於九年，隱入沁部雲室山（今山西沁縣綿上鎮），專心撰述四分律刪補隨機羯磨時因其發心之殊勝，致力之深遠，感動天人，時人曾見有天童給侍左右，一時傳為佳話。

又住西胡寺時，某夜，行道間足跌前階，覺有物扶持，履空無損，仔細瞧乃一少年。師問：「你是何人為何半夜來此？」少年答道：「我非常人，乃毘沙門天王之子那吒也。護法之故，擁護和尚時來已久」。宣師道：「貧僧修行無事煩太子，

太子威神自在，西域有可作佛事者，願爲致之！」太子遂云：「我有佛牙寶掌，雖久，頭目猶捨，敢不奉獻？」隨即將之奉獻與宣師。

與蚤蟲結緣

師一生淡泊，不求名聞利養，不圖各己享受，唯以弘揚律法，著書立說爲己務，所謂：三衣皆紵，一食唯菽，行則杖策，坐不倚床。生活條件從不講求，山中蚤蟲特多。師從來也不受其影響。所謂：「蚤蟲從遊，居然除受」。師於乾封二年，假終南山麓清宮精舍（據說就在豐德寺附近）創立戒壇，依其所制的儀規爲諸州沙門二十餘人傳授戒法。築壇時，曾感得賓頭盧示現，以及三果梵僧前來禮壇並讚曰：「自佛滅後，像法住世，興發毘尼，唯師一人也。」

又有西域無畏三藏到東夏朝謁帝王，帝問：「自遠而來，豈不是奔波勞累嗎？你希望在哪處安住下來？」三藏奏道：「在天竺時常聽震旦西明寺道宣律師，戒律精研，希望能依止。」勅允之。三藏於是來到終南山，宣師持戒堅牢，夜裏有蟲，師以綿紙裹之投於地。三藏知之，遂曰：「你夜裏將有情拋於地，撲咚一聲，豈不擾人。」從這裏也可以看到：凡諸密行或剃或遮，皆無有定法。

入滅

乾封二年有天人來禮謁謂曰：「律師當生兜率天宮。」並贈物一包，問何物？云：是棘林香。爾後十旬，安坐而化。世壽七十二。門人樹塔三所。唐高宗下詔令天下寺院供奉眞容畫

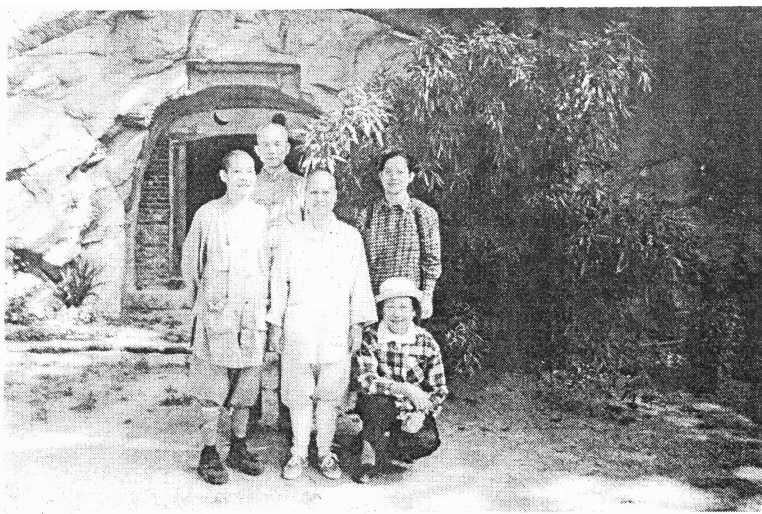
像。門下受法傳教弟子千人，相繼闡揚遺教。

師一生著作甚多，除了衆所週知的南山五大部疏鈔外，其他例如釋門章服義、釋門歸敬義，關中創立戒壇圖經、律相感通傳、釋門正行懺悔儀、故誠新學比丘行護律儀、淨心誠觀法等，都是有關律儀的著述。而在佛教文史學上，宣師同樣有很大的貢獻，有

關這部份的著作亦甚多，如：續高僧傳、釋迦方志、佛化東漸圖贊、集古今佛道論衡、大唐內典錄、廣弘明集、集神州三寶感通錄、釋迦氏譜、聖迹現在圖贊、法門文記等等。

總括來說，宣師一生學問淵博、持戒精嚴、

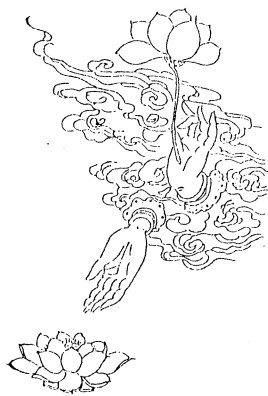
定慧兼修、著作不輟。這真是一位中國佛教史上最令人敬佩的高僧。也是出家僧衆的最佳楷模。



筆者(前排中)攝於曾是道宣律師靜坐的山洞前

阿含經的哲學思想

(三)



何世亮

十一、毀謗

有一位婆羅門來拜訪世尊，剛好碰到世尊在經行，婆羅門跟隨在世尊的後面，開始以惡言惡語辱罵世尊的不是，等到世尊經行完畢，坐了下來，婆羅門就說：「你辯輸了吧！」

世尊說：「辯論勝利的人，增加了別人對他的怨恨，辯論失敗的人，內心又覺得不甘，所以一個有智慧的人，應該同時捨棄勝利或失敗的想法，不要與人爭鬥，因此也不會與人結怨，就可以安心睡覺了。」

婆羅門聽了世尊的話，更加不高興，就從地上抓起了一把

泥土，朝世尊的身上丟過去，沒想到剛好有一陣風吹來，把泥土吹回到婆羅門的身上，弄得灰頭土臉。

世尊說：「毀謗聖賢的人，其罪過會返回自己的身上，如同逆風揚塵一樣，反而會污染到自己。」

十二、捨棄

有一次，佛陀住在舍衛國祇樹給孤獨園，那時世尊向諸位比丘說法：「不是屬於我們的東西，都要將之完全捨棄，這樣我們就可以擁有永恒的安樂。」

諸位比丘，你們看看前面的花草樹木，假如有人摘了一朵

花，或折取了一隻樹枝，而將之拿走，你們會不會說，這是我們的東西，你們不可以將之拿走。」

諸位比丘說：「不會的！因為花草樹木並非屬於我們自己的東西。」

世尊說：「是的！同樣的道理，我們身體上的各個器官，包括眼耳鼻舌身意等六根，也不是屬於我們自己的東西，所以我們也必須將之捨離的心理準備。」

我現在問大家，眼睛是永恒的，還是無常的？」

比丘回答：「無常！」

世尊說：「既然是無常，會不會帶來痛苦？」

比丘說：「會帶來痛苦。」

世尊說：「假如是無常的，痛苦的東西，我們可以將之執著為我的東西嗎？」

比丘說：「不可以！」

世尊說：「我們修行者，在此身中的六根之中，觀察都不是屬於自己的東西，那麼我們對世間的一切都不再執取，就能夠解脫一切束縛，不再生死輪迴，達到究竟涅槃。」

十四、世界邊

有一次，世尊住在舍衛國祇樹給孤獨園，有一位天人，其身光明遍照整個精舍，前來拜訪世尊，他問世尊說：「在這個世界上，誰有能力通過世界的邊際，達到不生不死之地？」

世尊告訴這位赤馬天子說：「沒有人能夠越過世界的邊際，到達不生不死之地。」

赤馬天子說：「世尊很厲害啊！居然能說出跟我的體驗不謀而合的話，我過去世曾經是一位赤馬仙人，修得神足神通，速度有如射箭一樣地快，又有能力登上須彌山頂，飛越東海西海，那個時候我這樣想，既然我成就這麼快速的神力，那麼我應該有能力飛過世界的邊際，達到不生不死之地，於是我就開始飛行，除了吃飯及大小便之外，都不會休息，同時也縮短了睡眠的時間，如此飛行了一百年的時間，都不能越過世界的邊際，達到不生不死之地，到最後終於累死了，我實在有夠失望！」

世尊說：「其實是有辦法超越世界的邊際，達到不生不死之地，只是你找錯了方法。」

赤馬天子說：「有什麼方法可以到達世界的邊際，而免除生死？」

世尊說：「神通並不能超越生死，一個人要免除生死輪迴，就應該認識佛法『苦集滅道』四個聖諦，就可以超越生死。首先我們要明白的是，這個世界的形形色色是虛妄不實的，它是由我們對五蘊（色受想行識）的執著所造成的，只要我們能斷除貪愛，捨離執著，那麼這個世界就等於是一個空相，這也就是說我們脫離了世界的束縛，達到世界的邊際，不是嗎？」

赤馬天子說：「那我懂了，一個人不必遠遊飛行，其實只要從自心中達到五蘊皆空，就可以超越世界的邊際，達到不生不死之地。」

十五、看病福田

羅閱城中有一比丘，身患疾病，無法起床，躺臥在大小便的臭穢之中，沒有比丘前去瞻視照顧，只好早晚不斷地稱念佛名，呻吟抱怨地說：「為什麼世尊不發慈悲心，前來幫助我呢？」

此時，世尊以天耳通聽到了比丘的呼喚，就召集了眾比丘，一起前來病比丘的住處，向他說：「你的疾病有沒有好一點呢？」

病比丘說：「沒有！疾病越來越嚴重，越來越痛苦。」

世尊說：「有沒有人來探望你，照顧你？」

比丘說：「沒有！我患了這種疾病，臭穢不堪，有誰敢來接近我。」

世尊說：「你過去尚未生病的時候，有沒有去探望過疾病的人？」

比丘說：「沒有！我不會去探望過病人。」

世尊說：「你過去不會去探望過病人，所以今天才有這樣的果報，所以也不應該怨天尤人，不過你現在也不用懷著恐懼，我會親自供養你，照顧你。」

於是世尊就親自為此比丘清除大小便，幫他洗澡、洗衣服，更幫他敷展坐具。

毗沙門天及帝釋天看不過去，都跑來向佛說：「讓我們來做這些雜事吧！」

世尊說：「不用麻煩你們！要知道我過去尚未成佛時，發願修菩薩行，曾經爲了救一隻鴿子，而犧牲自己的生命，何況今日已經成佛，念念都以救度衆心爲心，怎麼會捨棄這位比丘呢？」

等病比丘吃完飯之後，世尊就對他說法：「你現在應該了解疾病的起因，然後才能解脫生老病死的苦惱。我們要明白，人的生命從進入母胎開始，就時時有危機存在，生命有成長的過程，就自然會有衰老，四百四病就會同時來到，引起很大的痛苦，到最後就會面臨死亡。」

死亡之後，形神分離，有的惡業較多的人，就進入地獄道，備受折磨，有的變成畜牲，被人指使，不得自由。有的墮入餓鬼道，蒙受飢餓之苦，經歷無數劫，然後才有可能投胎成爲人身，雖然恢復人身，但也有怨憎會，恩愛別離之苦，有的福報較好的人，生到天界，雖然享受快樂，也不免輪迴，唯有修行佛法，成就聖賢之道，才能解脫苦惱。

你要知道，佛世難值，人身難得，正法難聞，你今天有了這個福份，就應該精進修行，出離苦海，不要怨天尤人，否則

會後悔莫及。」

病比丘聽完了世尊的教誨，當下就獲了解脫，得到了光明智慧。

世尊說法完了之後，就離開了比丘，然後向阿難說：「你現在去召集羅閱城中的比丘，來普會講堂集合，我有重要的事要告訴大家。」

等衆比丘都集合了之後，世尊就說：「你們都是爲了出離生老病死而出家，有著生命的共同體，所以大家應該互相照顧才對，但是你們過去卻只顧自己，而沒有互相照顧，這是不對的事，往後若遇到患有疾病的比丘，而沒有弟子照顧的，你們應該輪流照顧，要知道探望病人，就等於見到了如來，照顧病人的功德，就是等於供養如來的功德。」

最後，世尊就說了如下的偈：

設有供養我 及過去諸佛
施我之福德 瞻病而無異

衆比丘聞佛所說，歡喜奉行。

敘宗支（正宗）

• 三五

「宗是何義，所尊、所崇、所主、所立之義。」因明一切施設，無非擁護宗的能立。

壹、引證

一、印土各論所明

(一)《瑜伽》：「立宗者，謂依二種所成立義。各別攝受，自品所許，或攝受論宗，若自辯才。若輕懷他，若從他聞，若覺真實。或為成立自宗，或為破壞他宗，或為制伏於他，或為摧屈於他，或為悲愍於他，建立宗義。」（30—356下）「何故先立宗耶。答：為先顯示自所愛樂宗義故。」（30—359上）

(二)《集論》：「立宗者，謂以所應成，自所許義，宣示於他，令彼解了。」（31—693下）

(三)《雜集論》：「所以者何，若不言以所應成者，自宗已成，而說示他，應名立宗。若不言自所許義者，說示他宗所應成義

，應名立宗。若不言他者，獨唱此言，應名立宗。若不言宣示者，以身表示此義，應名立宗。若不言令他解了者，聽者未解此義，應名立宗。若如所安立，無一切過量故，建立我法自性，若有，若無。我法差別，遍不遍等，具足前相，是名立宗。」（31—771中）

(四)《集量論》：「其顯所比者，許為因義境，唯說自體性，自所樂不遣，現義及比量，信許於自依。」（尊譯簡字本頁60）

(五)《正理門論》：「宗等多言說能立，是中惟隨自意樂。為成說名宗，非彼相違義能遣。」「隨自意顯不顧論宗，隨自意立。樂為所立，謂不樂為能成立性。」（32—1上）

(六)《入論》：「此中宗者，謂極成有法，極成能別。差別性故。隨自樂為所成立性，是名為宗。」（32—11中）

(七)《釋量論》：「論是遮愚蒙，顯不知義爾。」「為開示他故

，有說非自見，他見亦能立。爲斷彼執故，而說自見言。」「雖由說能立，是所了解義，然爲無愚故，顯示所立相。體介自樂言，說彼相有四。未成非能立，義說立者許。」「（尊譯簡字本頁15、49、50。）

(V)《滴論》：「應說何者名宗，謂唯由自相、隨自、意許、無能違，是名爲宗。」「（王譯）

二、中土章疏摘要

中土因明章疏，輾轉稗販，無慮百種，今僅取較基本者摘要。

(一)《大疏》：「宗亦二義，一者支圓，能依所依，皆圓滿故。二者成就，能依所依，俱無過故。由此論顯，眞而無妄，義亦兼彰。具而無闕，發此誠言，生他正解。」「（頁21.）」「但應取互相差別，不相離性，有許不許，以爲宗體。」「（頁76.）」「凡宗有四，一徧所許宗，二先業稟宗，三傍憑義宗，四不顧論宗。此中前三，不可建立。」「（頁79.）

(二)《理門述記》：「樂爲兩字，簡似因喻。所立二字，簡眞因喻。言樂爲所成立者，諸立論者，但意樂作所成立，論者但意樂作所成立宗義而欲成立，故名樂爲所成立，是立論者本意也。」「（內院本卷一頁六）

(三)《義斷》：「望於敵論，宗他未許。」「若他已許，舉即

相符極成。」「（44—143中）

(四)《義纂要》：「言隨自者，即簡相符。」「（44—161上）

貳、解釋

正宗條件，且取《入論》爲主，彼說較完整，傍及他論。正宗條件有三：

第一條：「極成有法，極成能別。」「組成正宗宗體，須依靠兩個宗依。宗依就是名言或概念。這兩個名言宗依，意義精確，內涵外延世所公認，至少賓主雙方認同無歧義。一般宗支常採主謂命題。主謂式命題宗支，在因明由應用解釋上產生各種相對名稱：

主詞	謂詞	
自性	差別	前陳名自性，後陳者名差別。67.
有法	法	先陳皆有法，後說皆名法。67.
所別	能別	前爲所別，後爲能別。66.
體	義	一切法中，略有二種，一體，二義。61.
前陳	後陳說	先陳名自性，後說名差別。67.
宗依	宗依	有法能別，但是宗依，而非是宗。60.
別宗	別宗	由能別所別申引。

第二條件：「差別性故。」「世間學科多立足概念而推展，因

明則重視命題同異。此爲正宗的體質。宗依的効能，就是以能別的性质，用來分別表現出有法事物的特性。此宗體所顯示的同異差別特性，多屬新的事理，對他而言。經驗真理，普遍認爲，既有公理定理，常識認知，老生常談，古老傳說，皆須遣除。所以正宗係一新命題，新真理，新發現。

第二條：「隨自樂爲所成立性。」此條是和一般命題有所區隔。充分顯示出正宗是一綜合科學新命題，非自足哲學分析命題。哲學自足分析語句，對真理發現是無用無効的。今藉《新知言》引《世說新語》及《宋元學案》中故事，以見自足分析命題，非因明正宗。

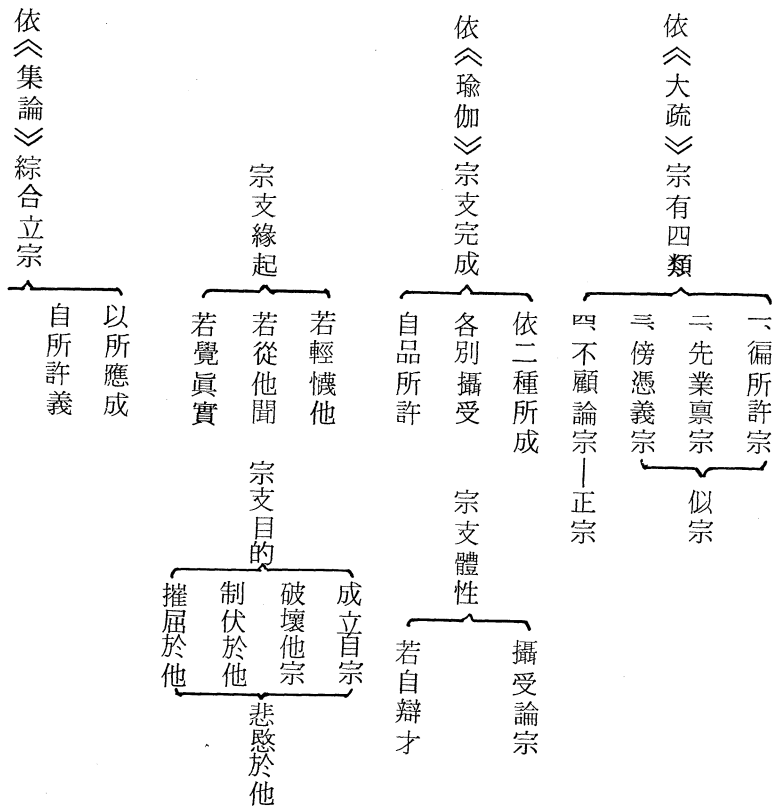
△世說新語，簡傲篇▽：「鍾士季精有才理，先不識嵇康。鍾要於時賢儔之士，俱往尋康。康方大樹下鍛。向子期佐鼓排。康揚鎚不輟，傍若無人，移時不交一言。鍾起去。康曰：『何所聞而來？何所見而去？』鍾曰：『聞所聞而來，見所見而去。』」

《宋元學案》：邵康節「謂伊川曰：『子知雷起處乎？』伊川曰：『某知之，堯父不知也。』先生（康節）愕然曰：『何謂也？』曰：『既知之，安用數推之？以其不知，故待推而知。』先生曰：『子云知，以爲何處？』曰：『起於起處。』先

生啞然。」

此二故事，含有三命題：一聞所聞而來，二見所見而去，三起於起處。如是命題，皆爲宗支所限制。《理門》頌云：「有法非成於有法，及法此非成有法，但由法故成其法，如是成立於有法。」有法者主詞，法爲謂詞與因。

綜合印土中土論疏，歸納宗支面貌：



宣示於他
令彼解了

爲維護正宗，排遣似宗，從各角度訂有規則，如宗九過。解釋似宗，非本文所及，從略。

參、檢討

向者多視宗支相當亞氏邏輯三段論法「結論」，淺嘗拾慧者，固無足論。在邏輯因明兩學重鎮如陳大齊氏，亦未能免俗。彼《印度理則學》說：

「宗在三段論法中，是推理的結論。」（頁23）

實質上則因明三支作法與三段論法完全不同。三段論法的毛病，諸如：

「亞里士多德是形式論理學的創造人，但三段論法在實驗科學是無用的。實驗科學的目的在發見新事物，而在從已經承認的前提得到形式的證明。」

「所可幸者，近代的實驗科學家並不在邏輯的形式法則上討麻煩，但亞里士多德工作的威權，在把希臘中及中世紀科學轉移到尋覓絕對可靠的前提上及演繹法的躡等應用上極有力量。結果是許多紕繆百出的作者，都得到了不容非議的地位，以及欺騙的邏輯形式的虛偽推論。」（引自《科學與科學思想發展史》頁34。）

因明三支作法，完全沒有亞氏邏輯的瑕疵。宗支立足於「隨自意樂所爲」，「不顧」既有舊知識。兼用歸納與演繹，因明優勢早歐西逾千年。

「希臘學者關於演繹幾何學的偉大發現，使亞里士多德於創立邏輯時，過偏重於演繹的推論。反之，佛蘭息斯培根因其對於新實驗方法所懷可能的希望而產生的自然反應，則堅持歸納的惟一重要，但是他仍將推理方法分爲三類——即自特殊至特殊，自特殊至普遍，及自普遍至特殊。米爾則謂真正的科學方法，應包括歸納與演繹，是將亞里士多德與培根的工作合而爲一了。」（前引書頁421）

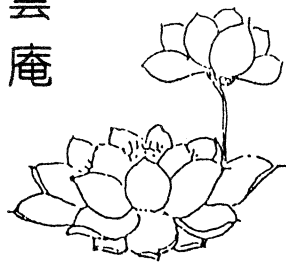
因明三支係演繹論證，過程含有宗同異品，因同異品歸納，精巧無比，早已做了「合而爲一」的實現。

附、酬問

來示：「所謂似宗，不是欠缺足夠的條件來證明嗎？」不錯。此係指宗九過中前八過言。「正宗必須是待證的未成就宗，已證的已成就宗則爲似宗。」引法上尊者釋亦無誤，此指宗九過第九「相符極成」。《入論》舉「聲是所聞」，立此廢話，「立無果故」。正宗必是違他順自，立敵對諍者——新命題。因循故舊，鸚鵡學舌，何足算也。

文殊菩薩二三事

雲庵



佛教有四位菩薩實踐佛教基本教義悲智願行。悲愍的觀音菩薩、智慧的文殊菩薩、大願王地藏菩薩、大行王普賢菩薩。本文檢出推展佛教智慧的文殊師利菩薩來介紹。一般常見其文的文殊菩薩像，右手持智慧劍，左手執持青蓮華，以獅子爲坐騎。劍像徵智慧斬斷煩惱絲，青蓮華像徵同流不合汗的戒律淨行，獅子像徵說法的無畏精神。

壹、文殊擅用四悉檀

※善巧方便化比丘

某次，文殊菩薩與舍利弗尊者的佛法對話，引起了二百比丘的不滿，相繼離去。若是我輩凡夫則隨他去吧。文殊悲愍

，再以善巧方便度化之，請看此菩薩是如何再度教化二百比丘的？事情的前因後果經過是這樣：

文殊問舍利弗：你是世尊的聲聞弟子嗎？

舍利弗答：是的，我是世尊的聲聞弟子。

文殊再問：大德，你斷諸漏煩惱，於無漏得解脫了嗎？

舍利弗答：是的，我已得無漏解脫的心境。

文殊再問：大德以何等心得解脫，爲過去心？爲未來心？爲

現在心？過去世心已滅，未來世心，未至之想。

現在世心，不住之想，大德爲何說心得解脫呢？

舍利弗答：非過去心得解脫，非未來心、非現在心得於解脫。

文殊再問：那麼你爲什麼說是心得解脫呢？

舍利弗言：以世諦立場，說有心得解脫，於第一義中說，都無有心繫縛解脫。

文殊再問：你想令這個法界體性，有世諦、有第一義諦嗎？舍利弗言：法界體性，沒有世諦、第一義諦之分。

文殊再問：你為何說住於世諦心得解脫？

舍利弗言：那麼是無心得解脫了。

文殊結說：大德舍利弗，若心有內外中間，是否得解脫？大

德，是心無內外中間，則無繫縛，無解脫！

文殊說到心無繫無解脫，衆中有二百位比丘，即從座起說道：「若無解脫，無解脫心，我們何故出家修道。若無出世，何故修道。」說完，即刻相率離去，以表示不滿。

文殊欲調伏說服離去諸比丘，隨即化裝成一比丘，走到諸比丘停留地方，與之相會。

諸比丘問：大德從什麼地方來？

化比丘言：我剛從文殊處所來，文殊師利所說之法，我根本不了解，所以我離開彼處，來到這裏。

諸比丘言：大德，我們也是聽不懂文殊所說意思，所以選擇離開。

化比丘問：諸大德在文殊處聞所說法中，是那一點不適合，

不順你們的意思呢？

諸比丘言：大德，文殊師利說，沒有向，沒有果，沒有證果，沒有解脫，若是這樣，我們修梵行，有什麼意義。如果沒有出世間果，為何修道，因為這樣，所以離開彼處。

化比丘言：大德，你們是不了解，還是被誹謗，還是被罵詈，而選擇離開的？

諸比丘言：兩者都不是，既不是被誹謗，也不是被罵詈。純是不想接受無縛無脫的思想。

化比丘即隨順諸比丘意思，站在同一立場稱歎諸比丘，離開也好，祇要不是因為與大眾不和合有過節，純粹為法離開，算是第一義比丘。我們可以互相研究切磋。於是化比丘開始與諸比丘論議佛法。

化比丘問：你們的心是什麼相？青黃赤白呢？還是紫玻璃色呢？實際還是不實際？常還是無常，有色還是無色？

諸比丘言：心者非色而不可見，沒有形照，又無可觸對。

化比丘言：這就對了，是心實非色不可見，無有實不可觸對。

化比丘問：心有內住外住，內外住嗎？

諸比丘言：不是的。

化比丘言：汝等之心既是無形不可見，無有觸對，無處無教，非內非外，是正成就嗎？

諸比丘言：不是的。

化比丘問：若心不實，無成就者，云何解脫？

諸比丘言：不是這樣的，當然不能解脫。

化比丘言：大德，以此義來推論文殊師利說的法界體性，無染汗無清淨是可以接受的，你們的心顛倒了，有攀緣心，執著有修有得，不知心之體性，空無所有，從妄想起。若不實妄想，則是不生不住不滅。若其不是生住滅者，就無繫縛，亦無解脫。大德，以此之故，文殊師利所說法界體性，無汗染淨，亦無解脫，是沒有錯的。諸比丘聽了化比丘的說義，證得無漏解脫。（取自大寶積經卷二十

六·法界體性無分別會）

※巧化尼乾子外道

富樓那尊者是佛弟子中，很會說法的得意法將，却也有踢到鐵板的一天。有一次他告訴舍利弗，說自己曾碰到過的一

件糗事，事情發生的地點是在毗舍離。

有一天，世尊帶領五百弟子在毗舍離菴羅樹林小住。同時，薩遮迦尼乾子，也帶領六萬弟子，同住毗舍離的大城市中。當時我即入三昧，於定中觀察尼乾子的信眾，瞭解到有百千尼乾子會接受我的教化。我即時往彼處為其眾人說法。但沒有人專心聽我說法，而且還不安好心，口出惡言，嗤笑於我。我不灰心，持續三個月，結果沒有一人受感化。三個月過後，帶著不愉快的心情離開。

離開之後，文殊師利知道這件事，為欲度彼尼乾子眾，便化作五百位異道身分，自己作為領導者。於是率領五百弟子前往薩遮迦尼乾子所在，頂禮其足，向薩遮迦說，久聞大師名德，故從遠道而來毗舍離親近大德。你是我們的老師，我們願意當你的弟子，希望你能夠接納，並垂愍教誨，我們都不喜歡沙門瞿曇的法門，也不喜歡見到他。

薩遮迦見此情形，甚為高興，連說很好，很好，你們能夠捨棄瞿曇道路，來皈依我，汝等之心已得純淨，相信不必多久，必得我的調伏法。於是就宣告自己的徒眾，這五百位仙童，從今以後，與我們和合同住，大家可以互相諮問，討論

問題，仙童他們所說道理，汝等亦可專心的接受。（取自大方廣寶篋經卷中 大正 14 475下）

上面兩則真實故事，有異曲同工之妙，都表示文殊菩薩擅用世界悉檀，先表示與對方同好惡，之後再轉化對方入第一義悉檀。

貳、文殊的傳奇故事

※貧女乞齋

元魏大靈鷲寺，每年三月長期設無遮大會，不限於出家人，俗人乞兒，皆令飽食。誠如淨名告訴須菩提「若能於食等者，諸法亦等。」從「事等」進入「理等」。

大會其間，有一貧女，不知從何地來，抱著二子，身邊跟著一隻狗，雖然身無分文，亦不敢白吃，剪去髮絲布施。以有事故，不能等著與眾同食，告主事者曰，我有急事，不能與眾同食，可否先分我食。主事者曰可以。二子雖小，主事者亦平等分給。貧女又為其小狗討得一分，主事者勉強再給一分。未料貧女又要為肚子裏的胎兒爭得一分。此時主事者生氣，責備貧女曰：你佔貪僧食無厭，腹中之子未生，何可

再求一分，貪心到這種地步。貧女被訶，乃說偈曰：

「苦瓠連根苦，甜瓜徹蒂甜，三界無著處，致使阿師嫌。」貧女說完了偈，踊身虛空中，化為菩薩像，小狗化為獅子，二兒化為童子，雲光飄渺，復說偈曰：

「衆生學平等，心隨萬境波，百骸具捨盡，其如憎愛何。」

此時大會中千人，悲泣向空中曰：

「大聖，願示平等法門，我等奉行。」空中偈曰：

「持心如大地，亦如水火風，無二無分別，究竟如虛空。」

會主乃以貧女布施之髮，起塔供養。明代萬曆初年，主僧圓廣，重加修塔，在地下挖得聖髮數綵，塔在大塔院寺東側。（取自四大菩薩聖德叢書二）

※牛雲和尚求聰明

僧牛雲小時智商不足，十二歲在華嚴寺出家，受具足戒後，誦經研讀猶感困難。曾聽人說，五臺山頂常有文殊菩薩現身。到了三十六歲，乃發志誠心，預備到五臺山求開智慧。即打赤腳到五臺山。先到東臺頂，忽見一老人，燃火而坐。牛雲問老人：從什麼地方來？

老人曰：從山下來。

牛雲曰：爲何路上全無腳跡。

老人曰：我未下雪之前就來。

老人反問：師有何願？冒著大雪來到此山，不是很苦嗎？

牛雲言：我雖出家爲僧，資質劣鈍，不能誦念經法。

老人曰：來此山有何期望？

牛雲曰：想求見文殊菩薩，乞求智慧。

老人曰：真奇妙啊。

老人又問：此處若不見文殊菩薩，還打算到那裏找呢？

牛雲曰：更上北臺。

老人曰：我也要上北臺去。

牛雲曰：那我們就一同去，可以嗎？

老人曰：你先去吧。

牛雲告別老人，老人向西而去。黃昏時候牛雲到達北臺，

見老人已在北臺頂。

牛雲驚疑謂老人曰：剛才在東臺相別，我是先來，何爲你已先來到此。

老人曰：你不知道走捷路，所以來遲了。

老人雖這麼說，牛雲心想，老人必定是文殊菩薩，即下跪

頂禮老人。

老人曰：我是俗人，不應作禮。

牛雲不理老人，真誠頂禮不移。老人說，讓我入定觀察你的前身作什麼行業而致使闇鈍。老人纔似閉目，就說，你的前身爲牛，因爲曾替寺院載經典，以此因緣，今生得以出家。但是從牛中因來，所以闇鈍。老人叫牛雲去龍堂邊找來一隻大斧頭，老人說，我來替你斫去心頭淤肉，智慧就開了。你先閉上眼睛，叫你睜開再開，牛雲依教。似覺當心被斫，但身不覺痛苦，豁然心開，如闇室中遇明燈，若昏夜吐日月。老人令牛雲開眼，牛雲眼睛纔睜開，即見老人化成文殊菩薩像，告訴牛雲，自今已後，誦經習文，沒有問題了，而且還能過目不忘。牛雲伏地禮謝，纔舉頭，即不見菩薩。（取自廣清涼傳卷中）

文殊顯現神通，他滿足牛雲的心願，對治無遮大會主事者的不平等，這是用爲人悉檀、對治悉檀利益行人。顯示文殊擅用四悉檀。



八十九年九月份會務報導

(會訊第229期)

捐款芳名錄

(總計 捌萬壹仟貳佰伍拾元整)

貳萬元：陳美蘭

叁仟元：王中孚

貳仟元：謝美華

壹仟貳佰元：方偉綸

壹仟元：安定鄉同學會

李振成 徐鈺銓

吳福成 陳政宏

陳怡青 陳榮璧

陳素進

伍佰元：修欣打字行

王弼昭 王昭仁

傅冠盛 吳燕靜

黃貴美 許瑞玲

陳永漢 陳俊弘

龔阿蘭

肆佰元：三寶弟子

叁佰元：王玉治

郭春瑾

石修誠

貳佰伍拾元：

葉滄霖

貳佰元：道益師

李春生

蔡錦雀

郭阿英

侯燦榮

黃美月

許素月

林連佛 林立軒 林立峰 鄭肅治 陳其彬
林世豐 鄭海英 鄭海蓮 韓立銘 莊寶治
吳美樺 石大德 石宛玉 石富元 石馨文
楊淑敏 陳聖道 李奇蓓 李文哲 廖粹華
釋香林 李耀斌
葉桂昇 妙善 王黃素梅 王亮偉 李錦菊
靜慧 林美辰 林和玉 林融唯
徐國貞 韓麗玲 韓慧玲 郭夏碧 郭俊良
郭鍾朱秀 郭烏格 侯明秀 侯坤隆 侯坤成
侯梅雪 侯梅雲 侯鈴朱 吳新長 吳春梅
黃陳秀鸞 黃怡錦 黃亮中 黃鈺惠 黃慈蓉
陳永川 陳俊竹 陳寶蓮 陳錫卿 陳佩芸

陳章勳 陳美華 楊懷本 楊文信 楊怡萍 楊怡立
楊老德 楊炳輝 楊鵬瀚 楊鄭秋香 楊智惟 趙宜芳
盧貞吟 杜張杏元 邱雅舜 邱煥斌 邱名鋒 邱雨水
邱吳彝 蕭志哲 蕭伊欣 蕭伊慧 謝幸芬
王肅瓊 王靖君 王佳琪 王文琳 王愛玉 王滿足
林建國 林茂榮 蔡春招 蔡漸 蔡郭雀 張漢宜
張瑪芳 張佑豪 張希豪 張雲昆 郭輝龍 郭王秀
傅顯宏 郭松山 郭昱靈 郭百宸 郭瑞 吳玲瑤
侯迪元 侯文秀 侯慈萍 侯慈霞 黃郁儒 許福枝
黃素鶯 黃紅芬 黃鈺卿 黃怡禎 陳美雅 陳建威
陳金錫 陳寶秀 陳昭賢 陳昭璇 陳映竹 陳世昌 陳瀛洲
陳名傳 陳昭穎 陳慈萍 楊朝水 趙志昱 趙致蘭
陳博正 陳博名 陳慈萍 顏愛娥 江英嬌 謝抱葉魏明娟
史梅菁 梁田雪銀 施吟 施靜昭賢
蘇文傑 蘇慧珠

89年9月份收支明細表

收	上月結存	\$125,775	40
	本月收入	\$81,250	00
入	收入總計	\$207,025	40
支	教育文化支出		
	福田雜誌第 171 期印刷費用	14,000	00
	福田雜誌封面 (171 ~ 174 期)	13,600	00
	福田雜誌郵寄費用	3,090	50
	劃撥代金手續費	75	00
	供養法師 (他寺)	6,000	00
	濟助支出		
	洪樺燧	2,000	00
	洪樺金	2,000	00
	蔡吳高	2,000	00
	黃靜智	2,000	00
	王惠書	5,000	00
	林立良	5,000	00
	黃王	5,000	00
	王良	5,000	00
	支出總計	\$79,765	50
出	本月結存	\$127,259	90
	收支比較	98.2 %	

會長：顏高龍
副會長：鄭海英
孫申娥

會功德福田寺然湛

9月份救濟事蹟

1. 黃靜萍女士：台南縣新化鎮新和庄一二九之一號，三十四歲。與前夫結婚不久於一年前離婚，並於同年發病，至奇美醫院治療，經診斷為精神分裂症。案父已因癌症過世，而案母及阿姨皆為精神分裂症病友，而大弟已因意外於十九歲時死亡。故目前案主由其另一弟弟協助照顧，因經濟上確實沉重，故本會予以協助生活、醫療費用伍仟元整。

2. 王智富先生：住高雄縣路竹鄉大仁路二二七之二號，四十五歲。與其妻因感情不睦，進而分居並離婚，並開始出現閒逛等精神症狀。而父母二人又相繼中風不良於行，且已年邁無力可以協助案主，故本會予以協助生活、醫療費用伍仟元整。

3. 楊惠雯小姐：住台北市松山區健康路一九三號八F，三十三歲。案主於高一時因功課壓力過重而併發精神分裂症，持續治療，原本已穩定，但年初案父因腦溢血中風死亡，故再度發病。因案母已於民國六十四年已因病去世，而二名妹妹皆已婚自成家庭，可協助的有限，故本會予以協助生活、醫療費用伍仟元整。

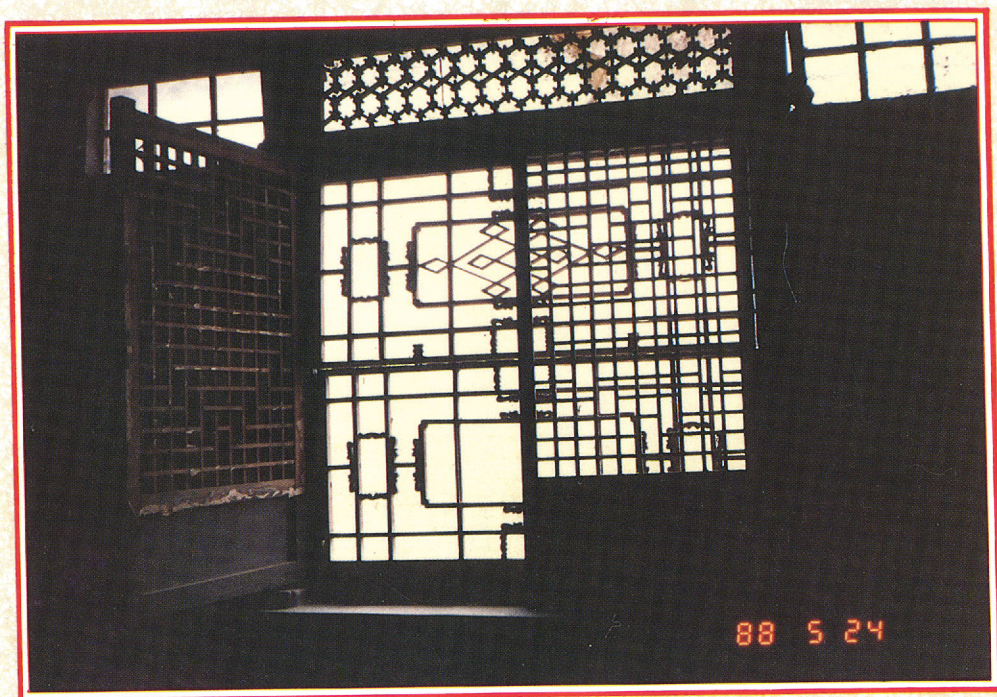
4. 林書田先生：住南市金華路二段七十九號七F之二，三十一歲。案父母因感情不睦已分居四、五年，未曾聯絡。今家中生計都由其母任魚市場工人維持。案主本任警察，但因和長官有衝突，壓力大增，致使出現精神症狀，而無法工作。因只有一名兄長，而又已婚，且為臨時工人，僅能自給自足，無多餘能力可以幫助，故本會予以協助生活、醫療費用伍仟元整。

5. 黃立宗先生：住雲林縣二崙鄉揚賢路一四五號之十二，三十三歲。案主自結婚後，開始出現精神症狀，致使家人對其妻十分不諒解。而夫妻二人亦因疾病所造成的各項困擾，導致無法繼續生活，於不久前已離婚。二人育有二名子女，女兒歸妻子照顧，兒子歸案主。因案主父母是以務農維生，而二名兄長則在外地工作，生活自足尚可，但無力可協助。故本會予以協助生活、醫療費用伍仟元整。

6. 王良民先生：住南縣麻豆鎮磚午里磚子井三十一號之七，三十九歲。父母因感情不睦，離婚多年，其母不知去向；而案父則患有精神分裂症無力工作，家中尚有祖母已八十一歲。因家中主要經濟來源為其胞兄，任水電工，已婚又育有二子；但家中年長及患病人口多，負擔高，經濟壓力沉重，故本會協助生活、醫療費用伍仟元整。

7. 高郡福先生：住台南市忠義路二段四十號之一。無自宅，目前租屋中。其妻數年前中風，今自己亦罹患肺癌。雖養有一子，但無固定職業；平日皆靠低收入戶補助金而維持生活，今因臨病就醫，需款補助，故本會予以協助醫療費用伍仟元整。

8. 本月固定幫助戶：洪樺爨先生、洪樺煥先生、蔡金季女士、吳蔡怨女士，以上各貳仟元整。



故居之窗

• 贈 閱 •

■ 中華民國八十九年十月十五日出版
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