

福田



道場以無事為興盛



佛教月誌

●台南市正覺寺，於陰曆十一月七日，舉行重建竣工，聖像開光大典。

●高雄市元亨寺，於陰曆十一月八日，舉行觀音殿天王殿落成，暨佛像開光大典。

●世界佛教僧伽會，第七屆大會，於國曆11月15日，在高雄市元亨寺，舉行開幕典禮。

●台中縣豐原寺慈龍寺，陰曆十一月二十九日，舉行常露法師陞座大典。

●台南縣政府，於國曆11月24日起，在縣府文化中心，舉辦「覺者的智慧——東南亞佛像展」。

●台南縣歸仁鄉龍山禪院及台南市龍山寺，於陰曆十一月廿三日起，分別舉行佛七、禪七。

●台中市慈善寺退居宏修和尚尼，於陰曆九月初七拾報，戒臘四十二年，世壽六十。

●台北縣華梵大學工業管理學系，舉辦「第四屆禪與管理研討會」徵文，截止日期，國曆12月15日。

●佛教教育機構招生：花蓮縣佛教力行學院、台南縣女眾佛學院、台南市開元禪學院、嘉義縣香光尼眾佛學院、台北市中華佛學研究所、台北縣玄奘學術研究院海明佛學院等。

●報載：宗教學院學歷採認，教育部政慮修改法令，預期九十學年度合法化。

●世佛雜誌社，出版《奇字體金剛經》。

本期目錄

封面：扣合核雕念珠 大明攝

1 ● 佛教月誌

2 ● 顯教行者對甘露與舍利子之省思……………明了

5 ● 金剛般若經漫談(一)……………何世亮

8 ● 敦煌本維摩詰經文殊師利問疾品演義跋

12 ● 日本在臺殖民統治初期的宗教政策與法制化的確立(一)……………江燦騰

17 ● 知禮學說的復興——南宋中期、後期的天台研究……………安藤俊雄著
觀譯

21 ● 我到川西第一叢林——昭覺寺……………覺蓮

25 ● 足目……………三五

28 ● 如來十力妙用舉例……………雲庵

32 ● 智賢操守如冰雪

33 ● 八十九年十一月份會務報告

封底：故居之窗

顯教行者對

甘露與舍利子之省思

明了

十月以來佛教界流行國際佛教僧尼總會所製作總持大法王

仰諤益西諾布主持三場甘露法會錄影帶。其錄影內容有佛降甘露及佛舍利，被教界形容神奇莫測，震動高僧，佛法在人間的驗證。顯教世界佛教僧伽會會長悟明長老與五十多位高僧禮拜能使佛降甘露及舍利的大法王仰諤益西諾布，悟明長老親自洗淨金鋼法鉢「坐觀長壽佛於虛空中」及「放虹光化現玉白甘露入鉢中」，長老第一個喝到甘露，直說好喝。甘露和五色佛舍利同時降在金鋼法鉢中，有變化，有跳躍，神奇不可思議。某甲法師罹患嚴重的肺氣腫，灑下甘露後，當晚重病全消，某乙法師患有嚴重的肩肘炎，手不能抬動一呎高，已有兩年多，灑下甘露後第二天完全好了，特別是原來定力只一、二小時的，在修持到第七天之後，能夠坐定十幾個小時，甚至三、五天，

還有證悟空性真如，明心見性。甘露給顯教法師帶來神秘感，嚮往與迷戀。甘露是何物？如何使顯教法師著迷？

甘露意譯為不死、不死液、神酒。佛典中常將佛法的法味喻為甘露，如《法華經》卷七《普門品》：「澍甘露法雨。同經卷三八《藥草喻品》：為大眾說甘露淨法。又《大集經》卷三十四：除痴愛獲甘露涅槃。」

印順導師更進一步說明「甘露」真象，他說：

為了修發真慧而修習禪定的，叫心（定）增上學，就是住心法門。佛多教授「不淨」觀，「及持息」念，使弟子們從此下手，修定而修發真慧的。這在古代，「名」這二者為「二甘露」門。印度語的甘露，與中國傳說的仙丹相近，是不死藥。佛法以此譬喻不生滅的涅槃；修習這二大法

門，能了脫生死，所以叫甘露門。其後，阿毘達磨論師，加上「界分別」，稱為「三度」。

不淨觀，是先取死屍的不淨相而修習的，就是九想：一、青瘀想；二、膿爛想；三、變壞想；四、膨脹想；五、食噉想；六、血塗想；七、分散想；八、骨鎖想；九、散壞想。這是對治貪欲——淫欲貪，身體愛最有力的。

持息念，俗稱數息觀，是心念出入息（呼吸）而修定的，就是六妙門：一、數；二、隨；三、止；四、觀；五、還；六、淨，還有十六勝行，那是持息念中最高勝的。（《成佛之道》頁二〇〇—二〇三）。

藏密對甘露認識與應用似有停留印度教想法中。據說印度教諸天神受呪詛而身形困弊時，諸天依毗濕經（Viṣṇu）之教，投種種藥草入乳海中。後以曼陀羅（Mandara）山為乳棒，奮力攪拌。諸天在飲用後，終於恢復神力，此即甘露白乳海攪拌而生的神話。所以某甲、乙法師得甘露後有病癒與增強定力之說。

佛五色舍利從空中降下，落入金鋼鉢中，還會跳動，震撼了在三場法會的顯教五十多位法師，嘆為千百萬劫難遇的盛

事。

佛陀舍利之事，依《長阿含經》卷四八遊行經所述釋尊於拘尸城雙樹間般涅槃後，佛舍利分為八分，由八個國家各自起塔供養。另據《阿育王傳》卷一，述及佛滅度百年後，阿育王搜集佛遺存的舍利，建造八萬四千寶塔供養之。

佛教徒對佛之舍利，存有難逢難遇之想，故願意恭敬供養。往往信仰舍利所在，即如法身所在。因此供養舍利，即如禮拜佛成道的菩提樹、金剛寶座、佛經行之足跡等事之意趣。《金光明經》卷四八捨身品說：舍利者，是戒定慧之所熏修，甚難可得，最上福田。（大正16，354a）。《大智度論》卷五十九說：供養佛舍利，乃至如芥子許，其福報無邊。（大正25480a）。由此可知佛舍利是信徒用在供養，禮敬，以此因緣而速成菩提，不是用於吃下舍利以治病。

佛舍利之靈驗事蹟，古來即有流傳，而且由於至誠心而感得佛舍利的記載亦屢有所見。依據《高僧傳》卷一八康僧會傳所述，吳主孫權原不信佛教，嘗召康僧會向佛教靈驗之事，僧會乃請期三七日，感得舍利，五色光炎照耀，孫權令力士以砧槌擊之，砧槌俱陷而舍利無損，孫權乃大為嘆服。由此事蹟

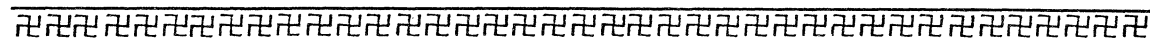
可知佛舍利之出現在於令未信佛者生信，我們顯教法師信佛已久，佛再降舍利會信，可見佛陀之慈悲。

我們常見佛教徒有見賢思齊，既然佛陀能以「戒定慧熏修」而得舍利，參與三場法會法師也應可修得。據《宋高僧傳》卷七八希圓傳V載，希圓寂後，荼毘其遺體，得舍利七百餘粒；同傳卷七八玄約傳V述及，收得玄約之舍利數百粒。

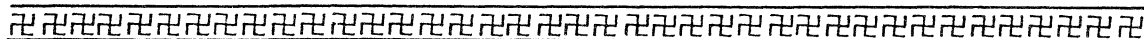
印度有舍利，中國有舍利，日本佛教亦有舍利記載。據《太子傳古今目錄抄》所載扶桑舍利集V所載，聖德太子二歲時，向東方稱南無佛，從掌中墮下舍利，色白，如小角豆許。此舍利世稱南無佛之舍利，在日本相當著名。

影帶中一位高僧說這是他第一次在法會上親眼見到佛陀步行在虛空中，大放毫光，降下五色舍利。我們知道佛陀是以觀緣起，在菩提樹下悟道成佛，他所創立佛法是講求「經驗實證」，所以從未與科學產生矛盾，所不同的只是：會將科學原則拿在精神領域裡去應用，以實證取代任何形上學方面暗示性的冥想。我希望顯教徒能把佛法看作科學的，人本的去學習和應用，以求證道。

二〇〇〇・十一・十九於台北市



因明大疏	240
因明大疏蠡測	260
因明學研究	350
因明句身初例	240
古因明要解	240
因明文集(第一冊)	240
因明文集(第二冊)	240
因明文集(第三冊)	240
福田文集(第一冊)	240
福田文集(第二冊)	240
摩訶止觀	120
鼓山湧泉寺歷代略傳	350
戒堂外錄	240
劃撥帳號：0三九九四九六六	
戶名：智者出版社	



金剛般若經漫談（一）

何世亮

一、金剛經的靈感

古代有一位法師，平時不學好，而盜用寺廟的公款，有次生了一場大病，夢見閻羅王的鬼卒要來抓他去審問，他急智一生，連忙向鬼卒說，他有些公事尚未交代完畢，希望寬限他七日的時間，鬼卒答應了，這位法師醒來之後，感到驚恐萬分，急忙去找一位德高望重的禪師幫助，禪師答應要幫助他，不過要先懺悔罪過，於是禪師叫他躲在一間佛塔中，七日都不可以出來，法師十分聽話地照做，七日之後，鬼卒又前來抓人，但只見寺塔而不見人影，於是便回地府去了。法師解脫病苦之難後，就痛改前非，始知因果報應之不爽，及金剛經靈感之不可思議。

金剛經中有提到：「隨說是經，乃至四句偈等，當知此處，一切世間天人阿修羅皆應供養如佛塔廟，何況有人盡能受持

讀誦，須菩提，當知是人，成就最上第一希有之法，若是經典所在之處，則為有佛，若尊重弟子。」又說：「在在處處若有此經，一切世間天人阿修羅所應供養，當知此處則為是塔，皆應恭敬作禮圍繞，以諸華香而散其處。」

這就是說，若有人能持誦金剛經，那麼當處即是一座金剛經塔，不僅可以避開冤親債主的干擾，同時也會獲得天界人間的敬重。

隋朝智藏法師，遇到一位相者告訴他：「你聰明蓋世，可惜壽命不長，只有三十一歲。」法師當時正好二十九歲，內心頗為惶恐，於是探尋經藏，得到金剛經一部，每天念經懺悔，晝夜不輟，到了三十一歲那一年，有天忽然從空中傳來聲音：「你的陽壽本盡，但以金剛般若智慧功德，可以延長一倍的壽命。」後來又遇到以前那位相者，相者驚異莫測，以為算命不

準確，法師告訴他其中的緣故，才知道金剛經的靈感不可思議。

金剛經說：「善男子，善女人，受持讀誦此經，若為人輕賤，是人先世罪業，應墮惡道，以今世人輕賤故，先世罪業則為消滅，當得阿耨多羅三藐三菩提。」

由此可見，持誦金剛經可以消除我們無始以來的業障，並改變不好的運氣，或者可以延長壽命，所以自古以來，以持誦金剛經作為修行方法的人也是很多。

所以金剛經又說：「若善男子善女人於後末世，有受持讀誦此經，所得功德我若具說者，或有人聞，心則狂亂，狐疑不信，須菩提，當知是經義不可思議，果報亦不可思議。」

二、空法

金剛經的本名為「金剛般若波羅蜜經」，是一部講述空性的經典，原則上是沒有辦法用語言文字表達出來的，所以金剛經的本身都一直在「破法」，如經中所說：「須菩提，汝勿謂如來作是念，我當有所說法，莫作是念，何以故，若人言，如來有所說法，即為誹謗，不能解我所說義，須菩提，說法者，無法可說，是名說法。」

從前有位皇帝請傳大士講說金剛經，那裏知道傳大士上台，只拍了一下桌子就下台了，皇帝不知所以然，問在旁的誌公和尚，誌公和尚說：「傳大士已經講完了金剛經。」

金剛經說：「須菩提，於意云何，如來得阿耨多羅三藐三

菩提耶，如來有所說法耶？」須菩提說：「如我解佛所說義，無有定法名阿耨多羅三藐三菩提，亦無有定法如來可說。」

所以整部金剛經，我們都可以看到下列似是而非的文句：

「如來所說身相，即非身相。」

「莊嚴佛土者，則非莊嚴，是名莊嚴。」

「諸微塵，如來說非微塵，是名微塵。」

「如來說世界，非世界，是名世界。」

「如來說三十二相，即是非相，是名三十二相。」

「是實相者，則是非相，是故如來說名實相。」

「如來說第一波羅蜜，非第一波羅蜜，是名第一波羅蜜。」

「所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。」

「如來說諸心，皆為非心，是名為心。」

「如來說具足色身，即非具足色身，是名具足色身。」

「眾生眾生者，如來說非眾生，是名眾生。」

「所言善法者，如來說非善法，是名善法。」

「如來說一合相，則非一合相，是名一合相。」

「所言法相者，如來說即非法相，是名法相。」

像這種三段論法，首先陳述了一種現象，然後又加以否定，最後又加以肯定，到底是什麼意思呢？實在讓人摸不清頭緒。就以「如來說世界，即非世界，是名世界。」來加以分析，在如來的眼中，這個世界是無常的，是各個因緣假合而成

的，是隨時都在變化的，是虛妄不實的，所以在如來的觀念中，也許並沒有這個世界的存在，只是爲了破除衆生的執著，姑且舉出一個現象來討論，其實所謂的世界，只是一個假名而已。下面我們又以「忍辱波羅蜜」來加以討論，或許更容易了解金剛經三段論法的意義。

三、忍辱波羅蜜

還記得過去世的時候，世尊曾經是一位忍辱仙人，在森林中修行，有一次歌利王帶著宮女來到森林中打獵，宮女在途中迷失了方向，來到忍辱仙人的地方，聽他說法而有所領悟，後來歌利王找到了宮女，以爲宮女與仙人有染，於是揮刀割截忍辱仙人的身體，想要將他殺死。

金剛經就舉出這個典故來說明「忍辱波羅蜜，即非忍辱波羅蜜，是名忍辱波羅蜜」的真正意思。經云：「如我昔爲歌利王割截身體，我於爾時，無我相，無人相，無衆生相，無壽者相，何以故，我於往昔節節支解時，若有我相人相衆生相壽者相，應生瞋恨，須菩提，又念過去於五百世作忍辱仙人，於爾所世，無我相，無人相，無衆生相，無壽者相。」

通常人們看到「忍辱」的這樣一個波羅蜜，總會想到一個人必須忍受很多的痛苦，很大的打擊，很多的委屈，又無法向外人訴說，但是以金剛般若經的觀點，這是一個不正確的作法，因爲一個菩薩，無我相無人相無衆生相無壽者相，所以他沒

有我執，當受到別人的侵犯或誤解時，菩薩並不會生出憤怒之心，所以也沒有忍辱痛苦的這回事，菩薩只有以慈悲心觀察衆生的無明，並想辦法予以糾正而已。

由此可見，有瞋恨才有忍辱，若沒有瞋恨就沒有忍辱這回事，當忍辱仙人被歌利王割截身體的時候，並沒有瞋恨，所以也沒有忍辱，因爲他沒有我相人相衆生相壽者相，所以對菩薩而言，「忍辱波羅蜜」只是一個空名，而世尊之所以提出「忍辱波羅蜜」這個修行方法，主要是爲了使大衆了解佛法而解脫苦惱的緣故，這即是「佛說忍辱波羅蜜，即非忍辱波羅蜜，是名忍辱波羅蜜」的真正意義。

在這裏，金剛般若經透露了一個很重要的訊息，那就是說，我們修行的人在修行的時候，應該在根本上修，必須用智慧觀照，在貪瞋痴尚未升起的時候就將之除去，如此就不必花費很大的功夫去克制貪欲，壓制瞋恨，而達到修行的目標，若等到生起了很大的貪欲及瞋恨，然後再用很大的力氣去加以克制，那麼不僅收不到很好的效果，反而會破壞身體的健康，實在是一件得不償失的事。

從這個角度看來，有智慧的人只要以智慧來觀察人事物的來往變化，而安排自己的生活，就不必刻意用修行功夫，也能過著快樂自在的生活，這就是般若智慧優越的地方。

（待續）

敦煌本維摩詰經 文殊師利問疾品演義跋

上虞羅氏所刊敦煌零拾中有佛曲三種，其二爲維摩詰經文殊問疾品演義。案佛典製裁長行與偈頌相間，演說經義自然倣效之，故爲散文與詩歌互用之體。後世衍變既久，其散文中偶雜以詩歌者，遂成今日章回體小說。其保存原式仍用散文詩歌合體者，則爲今日之彈詞。此種由佛經演變之文學，貞松先生特標以佛曲之目，然古杭夢餘錄武林舊事等書中本有說經舊名，即演說經義之謂，敦煌零拾之三種佛曲，皆屬此體，似不如逕稱之爲演義或較適當也。今取此篇與維摩詰經原文互勘之，益可推見演義小說文體原始之形式，及其嬗變之流別，故爲中國文學史絕佳資料。考佛教初起，其教徒本限於出家之僧侶，後來傳播既廣，漸推及於在家之居士，北魏

迦夜曇曜共譯之雜寶藏經卷八難陀王與那伽斯那共論緣云：

「王復問言：出家在家，何者得道？斯那答言：二俱得道。王復問言：若俱得道，何必出家？斯那答言：譬如去三千餘里，若遣少健乘馬齎糧，捉於器械，得速達不？王答言：得。斯那復言：若遣老人，乘於疲馬，復無糧食，爲可達不？王言：縱令齎糧，猶恐不達，況無糧也！斯那言：出家得道，喻如少壯，在家得道，如彼老人。」

據此，則同爲佛教信徒，出家在家之間，未嘗無階級高下之分別也。若維摩詰者，以一在家居士，其神通道力，遠過於諸菩薩聲聞等。佛遣其大弟子及彌勒佛等往問其疾，竟皆

辭避而不敢往。舍利弗者佛弟子中智慧第一之人，維摩詰宅神之天女以智辯窘之，甚至故違沙門戒法，以香華散著其身，雖以神力去之而不得去，復轉之使爲女身。然則淨名之宅神，與釋迦之大弟子，其程度高下有如是者。故知維摩詰經之作者，必爲一在家居士，對於出家僧侶，可謂盡其玩弄游戲之能事，實佛藏中所罕見之書也。唐復禮十門辯惑論通力上感門云：

「竊見維摩神力，掌運如來，但十地之觀，尙隔羅縠，如何一掌之內，能容十號之尊乎？非獨以卑移尊，於理非順，實亦佛與菩薩，豈無等差，如有等差，安能運佛？如無等差，何須成佛也！」

又云：

「維摩羅詰者示居家而弘道，不思議道利用無方，是以五百聲聞，咸辭問疾，八千菩薩莫能造命，彌勒居一生之地，服其懸解，文殊是衆佛之師，謝其眞入。」

觀此，可知維摩詰經紀其書中主人之神通道力逾越恒量，故與其他經典衝突，宜乎復禮釋權無二之十疑以之爲首也。

夫大乘佛典之編纂，本後於小乘，而維摩詰經者又爲更後一期之著作。否則在家居士豈能凌駕出家僧侶之上，如淨名經之所紀者乎。蓋當此經成書之時，佛教經典之撰著已不盡出於

出家僧侶之手，即在家居士亦有從事於編纂者，斯其明證也。維摩詰故事在印度本國之起源，不可詳考。玄奘西域記卷七云：

「吠舍釐國有宰堵波，是毗摩羅詰故宅，基址多有靈異，去此不遠，有一神舍，其狀壘磚，傳云積石，即無垢稱長者現疾說法之處云。去此不遠有宰堵波，長者子寶積故宅也。」

又法苑珠林卷二十九聖迹部云：

（上略）寺東北四里許有塔。是維摩故宅基。尙多靈神。其舍壘磚。傳云積石。即是說法現疾處也。於大唐顯慶年中勅衛史王玄策因向印度，過淨名宅。以笏量基。止有十笏。故號方丈之室也。并長者寶積宅，菴羅甘宅，佛姨母入滅處，皆立表記。」

凡地方名勝古蹟，固不盡爲歷史事實，亦有依託傳會者，但依託傳會之名勝古蹟，要須此故事或神話先已傳播於社會，然後始能產生。據玄奘之記載，可知維摩詰故事在印度當時必一極流行之故事也。今僅於中文之資料考之，亦可略見其在印度本國變遷滋乳之始末焉。

維摩詰經梵本今日或尙存在，以未得見，故不置論。藏文正藏中有法戒譯聖無垢稱所說大乘經六卷，共十三品，其書譯於中國北宋之世。中文先後凡數譯：即後漢嚴佛調譯古維

摩經一卷，今佚；吳支謙譯維摩詰說不思議法門經二卷，今存；西晉竺法護譯維摩詰所說法門經一卷，今佚；西晉竺叔蘭譯毗摩羅詰經三卷，今佚；後秦鳩摩羅什譯維摩詰所說經三卷，今存；及唐玄奘譯說無垢稱經六卷，今存。自後漢至北宋時將千載，而此經屢經迭譯，則梵文原本流傳不絕，廣布人間，可以推知。然此但就維摩詰居士本身，及維摩詰經本經言之耳。此經鳩摩羅什譯本佛道品云：

「爾時會中有菩薩名普現色身問維摩詰居士父母妻子親戚眷屬吏民智識悉爲是誰？奴婢僮僕象馬車乘皆何所在？」

「於是維摩詰以偈答曰：

智度菩薩母，方便以爲父，一切衆導師，無不由是生。
法喜以爲母，慈悲心爲女，善心誠實男，畢竟空寂舍。
弟子衆塵勞，隨意之所轉，道品善知識，由是成正覺。
諸度法等侶，四攝爲伎女，歌詠誦法言，以此爲音樂。

據此，是此經作者之原意維摩詰居士實無眷屬，故於方便品難言其現有眷屬，而佛道品則將其父母妻子悉託之抽象名詞，絕非謂具體之人也。而今大藏中有西晉竺法護譯佛教大方等頂王經一名維摩詰子問經一卷，梁月婆首那譯大乘頂王經一卷，隨着那崛多譯善思童子經二卷。皆紀維摩詰子事，是維摩詰實有子矣。大藏中復有隨着那崛多譯月上女經二卷，紀

維摩詰女月上事，是維摩詰實有女矣。又月上女經卷上云：「其人（指維摩詰言）有妻，名曰無垢。」是維摩詰實有妻矣。諸如此類，皆維摩詰故事在印度本土自然演化滋乳之所致，而自翻譯輸入支那之後，其變遷程序亦有相似之蹟象焉。隋吉藏淨名玄論卷二云：

「佛譬喻經云：淨名姓碩（？）名大仙、王氏。別傳云：姓雷氏，父名那提，此云智基（慕）母姓釋氏，名喜，年十九嫁。父年二十三婚，至二十七於提婆羅城內生維摩。維摩有子字曰善思，甚有父風，佛授其記，未來作佛。別有維摩子經一卷可尋之也。」

又嘉祥維摩詰經義疏卷一云：

「舊傳云佛譬喻經說淨名姓王氏。別傳云姓雷氏，祖名大仙，父曰那提，此云智慕，母姓釋氏，字喜，十九嫁，父二十三婚，子曰善思，甚有父風，如來授記，未來作佛。吉藏未得彼經文也。」

又唐復禮十門辯惑論通力上感門末云：「亦將金粟之名傳而有據者也。」下注云：「吉藏師云，金粟事出思惟三昧經，自云未見其本。今檢諸經目錄，無此經名，竊謂西國有經，東方未譯者矣。」

又文選王簡棲頭陀寺碑文「金粟來儀」，李善注，「發迹

經云淨名大士是往古金粟如來。」案，唐道宣續高僧傳卷十一吉藏傳云：

「在昔陳隋廢興，江陰凌亂，道俗波進，各棄城邑，乃率其所屬，往諸寺中，但是文疏，並皆收聚，置於三間堂內，及平定後方洮簡之，故目學之長，勿過於藏。」

據此則嘉祥爲當時最博雅之大師，而關於維摩詰之經典，如佛譬喻經及思惟三昧經皆所未見，即最流行之金粟如來名詞，復不知所出。李崇賢文選注所引之發迹經今已不存，疑與佛譬喻經等爲同類之書，亦嘉祥之所未見，因知此類經典，所記姓氏，如王氏雷氏等，必非印度所能有，顯出於中國人之手，非譯自梵文原經，雖流布民間，而不列於正式經典之數，所以一代博洽之學人，亦不得窺見也。蓋維摩詰經本一絕佳故事，自譯爲中文後，遂盛行於震旦，其演變滋乳之途逕，與其在天竺本土者不期而闔合：即原無眷屬之維摩詰，爲之造作其祖父母妻子女之名字，各繫以事蹟，實等於一姓之家傳，而與今日通行小說如楊家將之於楊氏，征東征西之於薛氏，所紀內容，雖有武事哲理之不同，而其原始流別及變遷滋乳之程序，頗復相似。若更推論之，則印度之頂王經月上女經，六朝之佛譬喻經思惟三昧經等，與維摩詰經本經之關係，亦猶說唐小英雄傳小五義以及重夢後傳之流，與其本書正傳之比。雖一爲方等之聖典，一爲世俗之小說，而以文學流別言之，則爲同類之

著作，然此祇可爲通識者道，而不能喻於拘方之士也。當六朝之世，由維摩詰故事而演變滋乳之文學，有印度輸入品與支那自製品二者，相對並行；外國輸入者如頂王經等，至今流傳不絕，本土自製者如佛譬喻經等久已湮沒無聞，以同類之書，千歲而後，其所遭際殊異至此，誠可謂有幸有不幸者矣。嘗謂吾國小說，大抵爲佛教化，六朝維摩詰故事之佛典，實皆哲理小說之變相，假使後來作者，復遞相仿效，其藝術得以隨時代而改進，當更勝於昔人，而此類改進之作品，自必有以異於感應傳冥報記等濫俗文學。惜乎近世小說雖多，與此經有關係者，殊爲罕見。豈以支那民族素乏幽渺之思，淨名故事縱盛行於一時，而陳義過高，終不適於民族普通心理所致耶？至此故事之見於美術品者，若楊惠之之所塑（鳳翔天柱寺），蘇子瞻之所詠，今已不可得見，然敦煌畫本尙在人間，（伯希和敦煌攝影集第一冊第十一片），攝山石刻猶存江表（棲霞山石刻有維摩詰示疾像），當時文化藝術藉以想像推知，故應視爲非文字之史料，而與此演義殘卷，可以互相印證發明者也。又北平圖書館藏敦煌卷子中有維摩詰經菩薩品持世菩薩對佛不任問疾一節俗文一卷及維摩詰經頌一卷，後者以五言律句十四首，分詠全經各品之義，未知何人所作，亦維摩詰經之附屬文學也。附識於此，以俟考證焉。

錄自陳寅恪先生論集

日本在臺殖民統治初期 的宗教政策與法制化的確立（二）

江燦騰

至於另一方面，之所以又要有「佛教」與「非佛教」之分，主要是因「佛教」在日本法律制度中，已有各種權利和義務的明確規定；反之臺灣本土的佛教寺院和齋堂，在未經臺灣總督府官方「公稱」之前，並不能視同「佛教」待遇，故在法律上亦須一律依臺灣「舊慣信仰」的特殊規定來處理。如此一來，雖然從臺灣民衆的認知角度來看，有「僧侶」或「佛寺」的存在，但就官方的法律觀點來說，則異於「佛教」，只是屬於臺灣本地「舊慣信仰」中的一種罷了。

以上這樣的宗教法律架構，應已指明：「日本佛教來臺的各宗派，雖有別於臺灣的「舊慣信仰」，但在法律上屬「私」的「宗教法人團體」。二臺灣原來的寺、廟、齋堂或僧侶、道士、齋友等，從殖民體制的法律規定來說，雖亦屬「私」的「

宗教法人團體」，但都一概列入「舊慣信仰」的範圍，既不適用有關「佛教」的法律規定，同樣也不能享有專屬「佛教」的法律優待。三日據時期臺灣地區的宗教法律，其實已決定了官方擁有是否允許由臺灣「舊慣信仰」變更為「佛教」的最後裁量權。

假如知道上述的宗教法律架構及其功能，則後續的討論，便可相對容易了。例如日據時期來臺的日本佛教各宗派，其是否能入境來弘法？依然要正式向日本在臺殖民當局提出申請，並經官方核准才能入境來弘法。不像關於「神道」的事務，會由官方主動辦理。

並且，日本佛教各宗派來臺之後，要如何弘法？以及和臺灣本地的寺廟庵堂等，要如何進行雙方的締結方式？也一概要

請示日本在臺殖民當局的核可，才能算數。而在這當中，日本在臺殖民當局的立場，是基於「立法」的行政立場來處理，換言之，總督府的相關行政官僚，首先要考慮的是雙方皆處於「私法」的同等地位，而不能比照官方作為「殖民者的代表」，可以有較大的法律裁量權。而縱使官方作為「殖民者的代表」，可以有較大的法律裁量權，也依然有其適用程度的限制。例如殖民統治初期，隨著日本軍公教人員的大舉入臺，殖民政府一時來不及興建足夠的辦公處和宿舍，於是在殖民統治初期的前三年〔1895-8〕，全臺（包括澎湖地區）共有215座寺廟被權充軍營、公家辦事處、醫院、學校或公家宿舍等用途。可是，當明治二十九年（1896）十月十四日，日本佛教方面的眞言宗、淨土宗、眞宗本派、曹洞宗和日蓮宗共五派，提出要求將臺北縣轄下的文廟、武廟、天后廟、城隍廟、谷王廟、魯公廟及昭忠祠所謂的「七官廟」下賜的申請，以便作為日本佛教各宗派來臺的弘法之所，但轄區的臺北縣知事卻提出反對的意見說：

稱〔臺灣〕本土中流以上者，皆重儒教，對於反孔門之佛教，則有卑夷輕辱之傾向。是故，諸如臺北內之文廟等七官廟，理當不可下賜給僧侶。現今之情形，雖用作

兵營或醫院，惟為輔持風教收覽民心，自當漸次使之恢復舊觀，並制定適當之維護法。

在同文中又提到：

由此可知，本案中涉及本島內所有廟宇寺院之種種問題者，若不近一步實地進行充分調查，則難以定論，故本案謹先檢具原件陳請 鈞閱。

總督府方面接獲臺北縣知事的呈文後，由於牽涉面太廣，除了再下令要求臺北縣方面的承辦官員親自調查此轄區「七官廟」的過去維修狀況和經費來源之外，亦不敢直接裁定處理方式，但從「七官廟」始終未下賜而繼續充作官方軍醫院、兵營、法院辦事處來看，臺北縣知事的反對理由，是被總督府採納了。

另一更具體的例子是，明治三十年〔1897〕六月二十一日，有臺南縣知事磯貝靜藏向第三任臺灣總督乃木希典〔1896-10至1898-2在任〕呈報請示△有關寺廟總寺分寺訂立契約事宜之請示案▽，內容提到：

原先由內地來臺之布教師，與本地僧侶簽定寺廟總寺分寺之契約後，即呈報本縣。惟對此一陳報，係應採取放任主義，隨其契約訂立者之意，而僅止於陳報即可？或當請其提出申請，加以事實調查，以作為可否之依據？

宗教之於民心，其關係實亦重大，故特函請 核示。

總督府主管宗教事務民政局接到此一請示公文後，因其涉及日本佛教各宗派和臺灣本地寺廟簽約的法律依據，究竟是依本國法抑或依臺灣殖民地特別法的適法性問題，所以在此請示案的裁量上，即按法學上的「屬地主義原則」，認為：

本案之情形，若於內地，則應依內務省乙第八號通知函辦理，如附件參照；但在本地，其分寺脫離總寺或分寺則全需請示，向其管轄廳申報。

此一處理方式，當年七月六日，由代理總督的水野遵民政局長核定，並下令行文轄區各縣廳，一體遵照辦理。而其抄錄的「附件」，其實是早在明治十一年〔1878〕11月1日，即發出的內務省公函。可見其處理依據，仍在原有的法律基準上進行。並且，縱使在屬於殖民地法律體制下的行政裁量，總督府民政局亦不偏袒來臺日本佛教各宗派的「趁火打劫」的做法，例如明治三十一年〔1898〕五月十日，由總督府民政局縣治課呈報第四任臺灣總督兒玉源太郎〔1898-2至1906-4在任〕／有關本島舊有之寺廟等禁止成為內地寺院之分寺事宜，其案由即提到：

有關本島舊有之寺廟成為內地各寺之分寺乙案，各縣廳

有陸續陳報上來之情形。本島寺廟雖大多祭祀賢士、功臣等，惟若任意使之成為寺院，則可謂處置不當。縱然使其稱為某某分寺，充其量亦僅在揭禁其成為某寺分寺之標誌而已。其實舊有之寺廟大多不具寺院之體裁，本案畢竟係從事布教之輩，因某方面之競爭所產生之弊端。對此等不妥之情形，在於另行制定某種法規之前，有關此等寺廟成為分寺乙案，則當予禁止，可否？謹此擬具內訓案，敬請核示。

此案經兒玉源太郎批准後，即於同年五月十八日，以「內訓第十八號」，通令轄區各縣知事和各廳長「嗣後關於此等成為分寺案，暫時一概不予許可，希照辦」。

由此可知，日據初期，從「官廟」性質的宗教建築產權下賜與否，到來臺的日本佛教各宗派與臺島民眾寺院的簽約隸屬問題，縱使按法律原可以「政權鼎革」的「繼承者」加以合法佔有或處分的，但在事實上，相關的行政官僚，不僅反對下賜給來臺的日本佛教各宗派使用，甚至進一步主張：（一）已被日本殖民當局分配使用的「官廟」仍應妥維護，並逐漸恢復原來的宗教用途。（二）應禁止來臺的日本佛教各宗派與臺灣寺廟簽訂名實不符的總寺分寺的隸屬契約。亦即從總督府民政局不偏袒，

甚至有意抑制來臺日本佛教各宗派的強勢作法，可以說，此輩行政官僚，不僅能謹守「公」與「私」的法律分際，尙能一併考量到新領殖民地臺灣民衆的習俗和傳統心理，而做出合理的行政建議，故頗值得肯定。

另一方面，必須注意的是，在統治初期，經辦臺灣殖民地宗教事務的行政官僚，往往要面對如何確立——符合取準「西方法」的——宗教事務之性質、內容和範圍的困擾。因海外殖民地的宗教事務，對經辦臺灣殖民地宗教事務的行政官僚來說，畢竟是嶄新的經驗，究竟要如何樹立經辦此類業務的「典範」以供後繼者參考？其實是煞費周章的。當時，縱然就一般性的宗教事務來說，雖有現行的法律規定或行政命令可參考，但由於日本內地和海外殖民地之間實際存在適法性位階的不同，所以不能一成不變的照抄，而必須有相近的前例可循才行。舉例來說，若只是禁止一般的破壞性行爲，因既已視「破壞性行爲」是「不許可的違規行爲」，則經辦相關業務的行政官僚——面對此一定義明確、指涉清楚的規定——這時能做或必須做的，就是貫徹此一法律效果之實現。

像殖民統治初期，日軍或相關人員，往往在借用臺灣本地寺廟爲辦公處或宿舍之時，會有任意破壞臺人寺廟中的神像或

宗教器物的不當行爲，頗引起臺人的反感。於是，第一任臺灣總督樺山資紀，便於明治二十九年（1896）一月十八日，下令：

本島原有的宮廟寺院等，其創建雖有公私之別，但都不外由信仰而尊崇的結果，以爲德義的標準、秩序的本源，乃治安上必不能少者。故在當前軍務緊急之際，雖一時不得已暫且借爲軍用，仍須維持原貌無損；其中尤須注意者，於借用所在的神像不許擅加毀損、法器亦不得散亂放置。自即日起，類似行爲，不但禁止，更須留意維護舊觀。並且一旦結束軍用挪借，應儘速恢復原樣。特此諭告。（原文日文，筆者中譯）

像此類「諭告」在當時戎馬倥傯之際，是否在臺日軍皆能嚴守謹遵？可能不無疑問，但此類「諭告」的法源和方式，因權在臺灣總督，故當時僅單純地由臺灣總督樺山資紀下令「諭告」，即可決行。

可是，若處理的是涉及類似社寺建築規模、寺廟產權變更或寺廟向外募款的情形，日本在臺殖民統治初期，又是據何法源來裁量呢？從現存統治初期的總督府經辦檔案來看，約有下列三種主要模式：

一、由臺灣總督府按臺灣府轄區特殊狀況逕行規定。例如明治三十四年〔1901〕四月十五日，總督府民政長官以「民縣第338號」核定〔有調查核社寺興建申請事宜〕，這是由縣治課提出的請示案，而其中因涉及下述有關宗教建築物規範的行政考量：

查提出社寺興建申請者，近來陸續湧現。惟其中往往不乏社寺之規模過於狹小，或維持方法不確實。社寺之興建，其祠堂若矮小，或永續方法不確實，則職以為，無論係由尊敬神佛之意旨，或由確保宗教信用上觀之，均非良策，有必要加以限制，……

故當時承辦的縣治課，在同案中，曾附上所擬共八條有關〔社寺興建申請查核標準〕的規定：

1. 建築物需要下列坪數以上〔※神社部分省略〕。

甲、寺院正殿——22坪。

乙、寺院住持居室——13坪。

2. 境內地需要建築物總坪數三倍以上。

3. 因土地狀況，難以符合第二項之標準時，須檢具其事由轉陳。

4. 為充當修繕等經費，每年須預定有相當之收入。無論如何，一年之收入額不得少於四百圓。

5. 為充當維持費用，須備有相當之基本財產，或未備有基本財產時，則每年須有一定之存金，以充當基金。

6. 有基本財產者，須將記有各個名稱、數量多寡，及由此衍生而來一年收入額之略表，隨同申請書一併提出。

7. 申請書署名者中，凡出任申請當事人者，該申請人須冠上頭銜。

8. 申請書署名者中，凡現址與本籍地不同時，須將現址名與本籍地名一併列記。

參考

第一項之坪數，係以下列設備為基準算出。

第四項收入定為四百圓，係以：〔一〕住僧及傭人各一人之伙食費、傭人之薪水合併，每月約二十圓。〔二〕各項雜費，每月約七·五圓。〔三〕修繕、打掃等費用，全年約七十圓。三項全年總額為基準算出的。

以上規定，是關於殖民統治初期，在臺新設「佛寺」和「神社」的基準設定，即不得低於此相關要件〔※唯境內地需三倍大於總建坪而有困難者，尚有斟酌餘地〕，方准許可設立。其中顯然還考量到作為外來的新殖民者，如何在臺人面前呈現其宗教上的莊嚴形象問題，才有如此規定。

（待續）

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 (三)

第三節 柏庭善月與大石志盤

一、對禪淨二宗的批判

月堂門下有前述的逸

堂法登、石芝宗曉之外，還有柏庭善月、悅庵淨惠、南湖善榮等人。悅庵淨惠（-1216）特別精通《觀無量壽經》，對於觀佛，經常與諸家論辯，由於他，月堂的學場講風大揚。然而月堂門下，最為傑出的，將當代廣智系最高教學體系組織起來的，

是柏庭善月（1149-1241）。善月所學，不只廣智系，還遍及南屏系，可以說在當代基於最高地位。逸堂對於禪，以及石芝對於淨土的批判，已如前文所述，彼等的研究，在對禪、淨二宗的批判上，從教學史的觀點而言，具有重要意義。但是遍及天台教觀全面，從新的視野予以重新檢討，使知禮學說能適應新

時代，有體系地對天台學進行根本且全面性研究的，是善月立下的功績。

志盤曾再三稱讚作為知禮之後山家學說之復興者的廣智系圓辯道琛，可惜的是道琛沒有撰述，只有收錄在《樂邦文類》中的《唯心淨土》等小文。然而善月頗多著作，是名實具符的廣智系最高的天台學匠。

善月的學說也代表當代天台學派的一般傾向，其目的在於復興知禮所說。雖然如此，但是他未必只是想要復興知禮學說，對於實相論，向來的具相論與具性論都是他批判的對象，他強調知禮所說異於如此諸說。由此可知善月學說所具的歷史意義。從《楞伽經通義》六卷、《仁王經疏神寶記》四卷、《山

家緒餘集》三卷、《金鉅義解》三卷、《四部格言》、《簡境十策》等書看來，其論著遍及多方面，然而無一不是從新的視野來闡明開展天台正義，尤其意欲令瞭解知禮學說之重要性。從而對於當時與天台學派關任最密切的禪淨二宗，比起向來廣智系諸師，他的態度較為積極，他立於理長為宗的立場，是以只要有所長，何須問其宗的態度，攝入於其學說中。

要瞭解他對於禪宗的態度，從其師月堂示寂時，他迎請南屏系老將可觀入主南湖，即可窺知。迎請可觀主持廣智系本據的南湖，這意味著以善月為首的當時的廣智系學徒，有意一擲向來重視師承純潔的保守學風。根據《統紀》卷十八所載，竹庵到南湖後，善月任其首座，未久，奉竹庵命，擔任分講。據說竹庵曾讚嘆說：「吾於首座可謂得人，但恨無繼之者。」能讓教海老龍的可觀如此稱讚的善月，必然不是平凡的守文之徒，可以推想其學風中定是加了不少禪味。《統紀》卷十九中，善月與門人文節的對話，即能證明這點。亦即文節（1257-1342）入善月之門，精進十三年，漸漸業成時，「善月云：汝國、汝國，得吾之大全矣。畢竟至當一句，作麼生！」文節厲聲對曰：「瞎卻頂門竅，壺中別有春，至此天上地下，無一可見之形，一無可玩之色矣（註廿二）。」固然此時是善月的晚年，但是仍然可以推知他早已沾染不少禪風。

《山家緒餘集》卷下所收的《授安心法》一章，頗能代表他對禪宗的見解。亦即如他所說，學佛的目的在於安心。然而他本來不動，何須更安。上根即能體得此不動心。慧可所以能由達摩傳受心印，就在於他能體得此真實的安心。天台的實踐法門是安心之法，大致可說是以中根之機為對象。亦即如一心三觀，觀一念心而安住於圓融三諦之諦理的理觀。又以四句推檢一念起心，了得本無生，而應安住於空慧的事觀。就規定此安心之必要與安心之行規而言，天台法門是以中根之機為對象，然而也包含上機與下機。主張即心達於無心，嚴定行規之法，以此來制禦心，最後令知無心，因此上根者也能依用。制心而心仍然動搖的，是下根，下根者大致也可依用此天台觀法。由於是以教為根據，因此與今日徒尚虛言，缺少實義之禪者，實有天壤之異。像這樣，善月批判當代爛熟的禪宗通弊，強調從達摩到六祖的原始禪宗是依教體道之禪，而這正與天台止觀法門旨趣相同。如云：

授安心法，如教修行，即得發定是也。豈如今之所謂禪尚虛言，而無實義乎！若然者，今之禪，非古之禪也。夫古之言禪者，猶得依言以體道，如說而操趣也。今之言禪者，則不然。其為禪也，恢詭譎怪，言句窠臼，動以千百，而莫知適從，良難言矣。是則古之禪也純，今之禪也或欺而已矣。

像這樣，善月區別古禪與今禪，說古禪是簡素單純的禪，古禪以上根爲對象，進而痛批當時禪宗的傾向是恢詭譎怪，這是應予以注意的。善月這樣尖銳的批判以及對古禪的思慕，是天台學派前所未見的新見解。相對於古禪以上根者爲對象，天台的觀法大致是以中根爲對機，由於是爲令即心體得無心，因此也不妨礙上根之依用，然而他並不是隨便地與禪宗融會，而是自主性的從天台的立場來作會釋。

這種自主性在善月對淨土的見解中也可以看出。亦即善月在爲宗曉的《樂邦文類》撰寫後序時，如次說道：修淨土者多，然能至其門者少；又論淨土者多，而能直指其要者少。亦即能注意到淨土修行最大障礙的疑愛二心者少。此疑愛二心若斷，不難入淨土之門。愛重則生娑婆。不間斷地起疑，則不能往生極樂。往昔廬山慧遠結白蓮社，修淨業時，所以招陶淵明爲同志，是因爲陶淵明是能斷愛染的才器。反之，所以拒絕謝靈運，是因爲知道他疑心不能斷。修念佛行者，必須以淵明爲規範。然而縱觀今時之淨土念佛者，其疑愛二心不斷，即使念佛，猶如船綱不斷，徒加舟楫之功一般（註23）。「不斷佗泥纜，徒加舟楫功」一語，可以說是對當時的念佛思想，給予頂門一針。

二、三法觀 善月在復興知禮學說時，首先是對天台教觀之基本的圓融論理作精密檢討。收在《山家緒餘集》卷中的《八圓宗修性離合論》是他有關圓融論理的研究成果。此八圓

宗修性離合論是由：第一《述大旨》，第二《示修性》，第三《申名相》，第四《斷例意》，第五《會文旨》，第六《論籤釋》，第七《扶引用》，第八《顯離合》，第九《辯起修》，第十《判位法》等十篇所成，對圓融論理的本義給予著實闡明，對於異說給予尖銳批判。知禮歿後，天台學派主要關心的，如前文所述，主要在於具相論與具性論上有關實相論上的問題，注意到圓融論理的人非常少，只有道淵曾經用心於修性的三法離合。依據善月所說，三法離合是爲闡明天台性具說之基本原理而說的，因此性具說必須以圓融論理的研究爲基礎。善月認爲有必要正確理解此論理，所以特地在前述的十篇中，發表精密地研究。由此可知，善月的學說是由著實的基礎研究而出發。在此文中，對於智圓與仁岳的異說，南屏與廣智見解的不同，以及知禮歿後所流行的學說也都言及，當時三法觀的大要，在本書中即能窺知。

亦即依據善月所說，大圓覺體的總相法門是一性而天然具足三法，是分則彌合，混則彌分這樣的有機的關係。一性在過程上若不經過三法的階段，則一性中不相合三法，分爲三時則常合，合而爲一時則三法常離這樣的不思議的關係，是法性之體自然常備。如云：

大圓覺體，總相法門，一性天然，三法具足，派之彌合，混而彌分。（中略）非相生然，非相含然。法性之體，自然而然也（《山家緒餘集》卷中，註廿四）。

洞破三法之不縱不橫爲天台性具說基本原理，這是令人敬服的。原先湛然與知禮已經重視到三法說之重要性，但是到了後來，禪與淨土等其他宗派搶走了天台宗徒對法門的關心後，三法說就不受注意。善月採用煩瑣而且乍見之下是抽象的，又難解的三法說，作爲性具說之前提，這種情形，至少在當時的狀勢下，是應加以注目的。如云：

原其意者，則的彰性具，互相成顯也。夫唯的彰性具，則圓詮教旨，無法非性，以性泯修，法法無作。故曰：若不了唯心，顯體具者，圓頓之理，乃成徒施，即其義也（註廿五）。

三法，如智顗所示，就是三軌，可類通一切法之橫廣，亦即具普遍妥當性，並且下則從凡地，上則至妙覺之前，是該因徹果的豎深之真理。從而如智圓，將此三法之離合，限定爲初住之前的法相：又如仁岳，雖然大致承認三法通於果位，但是認爲果上的三法，與因的三法離合不同，這都是歪曲三法橫廣豎深之本質而作的解釋。根據善月所說，當時支持智圓與仁岳學說的人不少，但是這些人都不能理解知禮眞義，而與淺薄平易的智圓流的解釋妥協，故善月對此加以批判。如云：

今論之曰：膚受之說常淺近，探頤之義似迂闊。夫淺近則易會故，和者眾。似迂闊，則理有不可曉者，故唱之實難。是以孤山雪川之義，每爲末學者信，而四明之說，雖中人疑焉，良在此也（註廿六）。

此外也有折衷智圓流的解釋與山家解釋的。如云：

而近有說者云：以能從所，則修性局於住前；以所從能，則離合遍於一切（註廿七）。

善月曾對廣智與南屏的三法觀加以論評。南屏主張以性中之性起修中之性，性中之修起修中之修的，是全性起修之義，對此，廣智不表同意。廣智認爲全性中之法身，起修中之觀照等，若不然，則成爲性是起性，修是起修，修性體別，則即義不成立。在性時，二修即性名性，一性起時，修外不應有另外之性體。如今善月認爲南屏所說，得離義失合義。相對於此，廣智所說，不是眞義的離義。他所說的離只是名，所說的離是合。從而兩人所說都墮於一邊，不能說是完全。圓宗的三法觀必須是離處說合，合處說離。無視於三法的不縱不橫，圓融的論理不能成立。

以上所說是善月的三法觀，這是湛然與知禮學說的祖述，他不只對知禮歿後所產生的異說加上批判，甚至對於廣智的見解，也給予尖銳的批評，強調三法離合是天台學說的基礎。他的論述明快且精密，一心一意想要統一性的掌握教觀中難解的法門。《山家緒餘集》所以被視爲天台學徒研究天台的指針，自古以來備受尊重，原因在此。

（待續）

註

22. 《大正》四九·二四〇

23. 《大正》四七·二二八

24. 《續藏》一〇一·二五五

25. 《續藏》一〇一·二五三

26. 《續藏》一〇一·二五五

27. 《續藏》一〇一·二五六

我到川西第一叢林——昭覺寺

覺蓮

前言

今夏於陝西省長安縣終南山上淨業寺結夏安居，圓滿解夏後，大伙兒商量向南直奔四川，朝禮普賢菩薩道場——峨眉山。於成都歇腳其間，有緣得以參訪附近幾座佛教寺院，如文殊院、寶光寺、昭覺寺等，留下深刻印象，尤其昭覺寺最令人留連忘返，這不光只是寺院的建築莊嚴高雅、寺中環境清幽、到處叢林密佈，有如置身一座國家級公園裏，更重要的是一股禪林道場的氣氛瀰漫著，使人頓時忘記紅塵的擾攘。真不愧為川西第一叢林。

昭覺寺

昭覺寺位於成都北郊，踏入山門首先映入眼簾的是斗大的四個字「第一禪林」，使人想起昭覺寺在四川素有「川西第一

叢林」的稱呼。它創建於唐代貞觀年間，原先寺名建元寺，宋朝時改為叢林。又因圓悟禪師於北宋年間駐錫於此，大弘禪法，且其後代頗有傳人，使昭覺寺一直保持禪風不墜。現今寺院大部份殿宇為清朝康熙年間重修的，包括山門、天王殿、大雄寶殿、禪堂、涅槃堂、藏經樓等。整體建築莊嚴偉峨，再加上林木茂密，庭院深深，行走其間，有如置身淨土，其心寧靜，不待言喻。

昭覺寺佔地廣潤，由於環境幽雅，有如一座園林，寺中除了大雄寶殿早晚課以顯教方式共修外，並於另殿有密壇共修法會，每日顯密修行，悉聽其便。吸引各處衲僧爭相來此掛搭，現在人數已超過。懸有「大徹堂」橫匾的禪堂，內可容納數百人打坐，佈置亦仍保持唐宋作風。目前暫時未有參堂，不過，

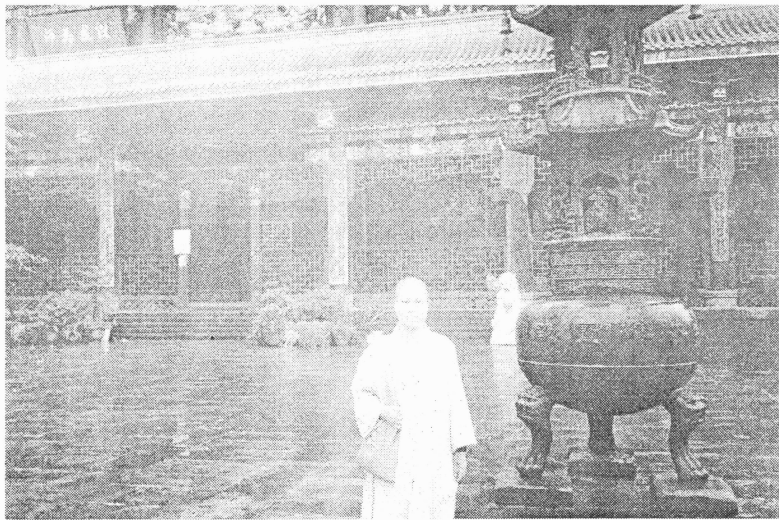
已積極籌劃重新開啓禪堂接引學人。但願此一計劃早日實現。

目前寺院範圍內還有一座動物園，而圓悟禪師的墓園正坐落於其間。圓悟

禪師乃宋朝一位影響佛教很深的高僧。據指月錄所載，圓悟禪師入滅於宋紹興五年，荼毘舌齒不壞，舍利五色無數，塔於昭覺寺之側。當是指這裏了。我們在細雨菲菲中，穿行動物園來到墓園，繞行一匝後，

駐足片刻，只見整座墓園花木扶疏，入口處並建有莊嚴堂皇的墓門，旁邊還有守墓的僧寮。可以想見墓園之受到重視。

圓悟禪師生平



筆者攝於昭覺寺大雄寶殿前

克勤佛果禪師，四川崇寧縣人，俗姓賂，世代宗儒，兒時日記千言，偶遊妙寂寺見佛書，內心中即有特殊的感覺，因此，不忍離去，所謂「三復悵然，如獲舊物。」自己知道到過去世一定是個出家人，遂於自省法師處剃髮出家，並跟隨文照法師學習經數，進而又從敏行法師聽聞楞嚴。這時，突然來了一場大病，幾乎死了，使他體會到：佛法不在文句中，若欲以聲色求見，只有葬送了自己。遂離開講席，跑到昭覺寺真覺勝禪師座下學禪。此乃師首度至昭覺。

當他去到昭覺寺時，禪師正在擠其手臂上的瘡，見了克勤遂指著臂上的瘡血道：「此曹溪一滴也！」師內心怕怖，愴然良久而道：「道因如是乎？」茫然之餘，乃徒步出蜀。從此，展開一連串的行腳，參訪多位善知識。舉凡當時有名望的高僧如玉泉皓、金鑾信、大潯詰、黃龍心、東林度皆一一見過，所到之處，皆被指為不可多得的法器，尤其到晦堂，更是被認為臨濟宗未來的繼承者。最後到了五祖演禪師處，無論師怎麼講，所謂「盡其一生機用」，五祖皆說「不是的」！師心中憤恨不平，認為五祖演故意為難，遂斷然離去。臨行，五祖演對他說：「年輕人，待你有一天得到了一場急病，那時才想起我來！」師到金山，染上傷寒，身體疲困極了，以平日所見試之，

毫無用處，功夫做不上來，方追憶五祖演之言，乃自誓：「若得度過這場大病，將回到五祖處。」病癒，遂歸。五祖演一見很欣喜，即令參堂，從此入侍者寮。

頻呼小玉原無事

過了半個月，會部使者陳君解印歸蜀，來見五祖演問法，演道：「先生少年時候可曾讀過小艷詩？其中有兩句頗可引以爲喻：『頻呼小玉元無事，只要檀郎認得聲。』」這位提刑大人應道：「是！是！」祖又道：「且仔細！」師當時正從外面回來，侍立於方丈，聽到和尚和提刑的對話，乃問：「我聽到和尚舉小艷詩，這提刑聽懂嗎？」祖道：「他只認得聲。」師道：「只要檀郎認得聲，他既認得聲，爲什麼還說不是呢？」祖曰：「如何是祖師西來意？庭前栢樹子。」慚耳！師忽有省。突然往外衝，一下子跑到庭院，一群野雞被嚇得鼓翅飛上欄杆，還不停的叫。師自謂：「這豈不是聲？」遂袖香入室，通報所得。呈偈曰：

「金鴨香銷錦繡幃，笙歌叢裏醉扶歸，

少年一段風流事，只許佳人獨自知。」

五祖演以小艷詩啓人，師亦以小艷詩回報，以呈己心，這師徒

二人倒是天生一對。演知其已明大事乃曰：「佛祖大事，非小根劣品所能造詣，吾助汝喜。」遂徧告山中其他諸位長老耆舊道：「我侍者參得禪也。」（從此，師所到之處皆被推爲上首。）時五祖演住舒州太平寺。

演門三佛

五祖演禪師後來到五祖山開堂接衆，師出任寺中要職，有一次，因築造廚房，當庭有棵大樹，枝葉茂密，演特別吩咐師：「這棵樹甚是好，縱使有礙，也不可以砍伐。」師卻將它砍了，演氣得頓腳，拿起拄杖便欲打，師趕緊走避，演於後頭一邊追一邊罵。師突然猛省道：「此豈非臨濟用處乎！」遂接其杖曰：「老賊！我識得你也！」演大笑而去。自此以後，演命分座說法。

師既嗣法，爲臨濟宗楊岐派僧，與佛鑑、佛眼同時被譽爲叢林三傑，師於北宋政和年間獲徽宗賜紫衣及「佛果禪師」號，故又有「演門三佛」之稱，南宋建炎元年又蒙高宗賜號「圓悟禪師」，到了清朝乾隆時更加封諡號「眞覺禪師」，並賜北藏，存於昭覺寺。

師除了昭覺寺外，曾駐錫潭州（湖南省）道林寺、澧州（

湖南澧縣）夾山、金陵蔣山太平興國寺，汴京天寧萬壽寺、潤州（江蘇省）金山龍游寺、南康郡（江西省）雲居山眞如禪院諸佛教名刹，大振宗風。住夾山期間，撰寫成流傳千古的禪學名著碧巖錄十卷。

碧巖錄

碧巖錄乃師住夾山碧巖時，撰雪竇重顯之頌古百則的著語，師以頌古百則爲基礎，在每一頌前加了垂示（總綱），又在頌文中加上著語（夾註），並於末後加上評唱（發揮），這就便一則費解，難以揣摩的公案，變成容易理解，可以說理的故事了。由於顧慮如此發展下去，禪宗走向舞文弄墨的途徑，而失去原本不立文字的家風，因此，師之嫡傳弟子大慧杲禪師不惜將此碧巖錄刻板毀掉。但，此舉並未能阻止該書的流傳。

或有人認爲碧巖錄之成毀，究竟誰是誰非？我們可以從該書的序文片段得到答案：「碧巖集之成毀孰是乎？曰皆是也。齟齬來東單傳心印，不立文字固也。而血脈歸空諸論，果誰之哉？古謂不在文字，不離文字者，眞知言。（中略）圓悟顧子念孫之心多，故重拈雪竇頌。大慧救焚拯溺之心多，故立股碧巖集。釋氏說一大藏經，末後乃謂不會說一字，豈欺我哉？圓悟之心，釋氏說經之心也。大慧之心，釋氏諱說之心也。」證

明二長手段雖不同，想心皆一。

師雖應朝廷之請駐錫大江南北各大名刹，弘揚禪法，然而畢竟與昭覺寺因緣最爲深厚。師初次接觸宗門，便是在昭覺寺謁勝公問法。親近五祖演於舒州太平寺而嗣其法，後來於崇寧初，以母老歸蜀，再度到昭覺寺，這回可是在昭覺寺大開法筵。之後，雖移居多處，例如「政和末，有旨移金陵蔣山、法道大振」及「宣和中，詔住東都天寧，太上在康邸，屢請宣揚。」，然而，師之晚年，確在昭覺寺度過的。「乞雲居山歸老，朝廷厚贍其行。至雲居之明年，復歸於蜀。太師王伯紹迎居昭覺。」（以上載予佛祖統記）紹興五年八月五日示寂昭覺寺。臨入滅時，侍者持筆求頌，乃書曰：「已徹無功，不必留頌，聊示應緣，珍重珍重。」擲筆而化。世壽七十有三。塔於昭覺寺側。眼前所見當然是重修的。

步出圓悟禪師墓園，細雨仍綿綿，此時天色不早，只得向昭覺寺揮手告別，回首頻望這座典型的古代叢林，眞令人捨不得就此離去，而圓悟禪師的道風，更不時的繫於心中，但願所有人類，處於紅塵裏，皆能透出煩惱的纏綿，就像昭覺寺一樣雖立足於擾攘的社會，而能保有一份清靜。直下發明從本以來元自具足妙圓眞心。

足目

大疏：劫初足目，創標真似

料簡問：此足目於因明究居何位？

一、引大莊嚴經

橋尸迦言：如僧佉經，說有五分，論義得盡：第一言誓第二因，第三喻，第四等同，第五定定。（大正4—259下）

二、引湯著印度哲學史略

正理宗之根本經典爲正理經，相傳爲阿叉波達（足目）喬達摩作。此人中文經籍通稱爲足目，亦有以認其爲二人者。（中略）

足目或喬達摩爲何人，已不可考。中土謂足目生在劫初，自純爲神話。印度亦稍存有關於足目之故事亦不可信。至若正

理經是否爲一人一時所造亦不可知。今所可定者，富差耶那

既有正理經注則在其前此經已完成，佛教因明大師陳那所著書中，曾駁富差耶那之說，故富差耶那生於陳那之先，約在西曆紀元後四世紀之後半。在另一方面言在正理經中顯然曾反駁佛教空宗大師龍樹之學。龍樹約在三世紀，故正理經之出世當在三與四世紀之間。（頁136）

正理之學在經出世以前之歷史書闕難知之，僅能謂其在佛陀以後逐漸發達，直至龍樹以後此學乃大成。（頁137）

三、引印度六派哲學

本派（正理）開祖傳云瞿曇仙人，又名惡叉波陀，或足目，時亦名目行。故慈恩於因明疏第一卷云：「劫初足目，創標

眞似。」以此仙人於世界之初，定論法而爲印度論理之起源。但此人亦荒無可考，故本派起源亦唯有制之教理特質，照他學派而定耳。（木村泰賢著，陳濟博譯，下冊頁27下）

量之思想爲學派時代之產物，而特有俟於立哲學的組織以後之考察，然則何派最初立此等量耶？自量之立法，有由簡單而複雜者，複雜而單純者，自其中間向兩方進者等，正理派無爲原始之理由。（下冊頁28）

尼夜耶經第二卷，當時尙他有四量，本派故棄之。故本派四量，不得爲原始也。：故本派四量非新創見。（下冊頁28下）吠多耶佛薩那氏之印度中世論理史中，引長阿含梵動經，有塔基即塔基恩之語，而本派後呼爲塔基迦（究理論者），故以爲佛時代已有本派之辯論法，非正當判定。何則，塔基語本指詭辯家故。是以奧義書及原始佛教時代之辯論法，單爲本派先驅，非如本派之完全。（下冊頁29）

本派所論題目，勝論六句義說全爲其背景，徵之尼夜耶經第五卷倒難類例可明。以是其人生觀前六要素，亦似爲勝論見解之稍變形者也。此派後於佛教，自無可說（下冊頁29下）

四、引融貫鈔

「劫初足目」者，邑記云：言足目者，先德四釋：

一、劫初有仙，足下有目。前記第二釋

二、遍身有目，足下亦有。

三、此仙智慧速疾，如足行運，如亦有目。前記初釋此約理釋

四、仙人父母隨意立名。上來釋足目名

又云：梵王化仙，名爲足目。此釋足目體邑記

又前記中，復設一釋云：足下有文如目，因名足目。此足目釋名也

又後記中，釋足目體云：此即劫比羅仙云。

九句義私記出大疏抄云：問：准諸德釋，指足目體，何不同耶？

後記云劫比羅。邑有釋云鶴鷄仙。又濟恩永超云：此非勝論，應勝論之師。何者是耶？

答：雖不彰灼，憑疏上下。今既標言劫初，亦下疏云，數論

出成劫初。故知數論非勝論，彼出成劫末故也。已上九句義記

今基辨詳云：後說中云數論，九句私記，由此甚不是也。由下

疏文，陳那菩薩作法差別能違量，破數論神我。若足目是數

論，何不辨眞似而立法差別相違因失量耶？又理門論中，舉

似能破十四過類，全依足目。陳那菩薩云何據不辨眞似足目

耶？有如是難，故爲不是。

「創標眞似」者，劫初雖有因明，眞似紛亂，難爲楷准。故

足目仙人創定真似，作九句因，非創造因明也。（卷一，大正68—9下）

料簡答：

若依文獻判斷，或類似佛教所設七佛。甚多宗教信仰，宗派起源，多推朔到玄邈洪荒不可察攷時代，立一始祖，以示神秘。足目A.K.Sapāda 又稱目行，音譯阿又波達、惡又波拖，或喬達摩Gotama 或 Gautama 是否歷史人物，大生疑問。自古認定不明，有爲數論或勝論派人物。今日衆口一詞，多認爲正理派者，仔細看看諸人說法，也多是撿拾輾轉，互相引用，并無明確史證，實爲一標靶。信仰上傳說，此類神頭鬼臉人物皆是。

宗教或學術宗派的史學家們，若存心或主觀上具有發展自己所宗奉思想的使命，就會有意或無意將本派的成立，在時間上提到事實以前或移後，包含與其他宗派爭勝，產生如此現象。將時代提前者，表示自派是其他宗派源頭祀祖。副作用產生負面，也表示了這一派思想草創簡陋，蒙昧定多粗疏。若有意或無意將時代較史實移後者，表示自派思想成熟，系統完整，集於大成。

從所引資料看，〈正理經〉完成，約在西元四世紀前後，與無

著菩薩所造《瑜伽師地論》時間，大致同時。大疏：「爰暨世親，咸陳軌式。」將世親菩薩所代表的因明，列在足目仙人所代表的因明之後，應離事實不遠，差可信服。依據《史略》，獨立因明著作先後，可整理成下表：

（廻諍論）
龍樹方便心論↓足目正理經↓世親如實論↓富差耶那（瓦次

耶那）正理經注↓陳那集量論

此表如果正確，正理經及注，先於陳那菩薩集量論，而非全先於佛教因明論法。

佛教因明諸籍，多著墨「足目」一詞的字面解釋，擴張演義，牽涉漫延到劫比羅，鵠鷗仙等。由此亦可間接證明足目存在的史料缺乏，祇能在名字義意上打轉。故僅舉《融貫鈔》一種，以見一斑。

若依佛書出現先後，先經次論。因明諸論亦應依循佛經而次第不次第發展完成。佛經裏處處可見邏輯形式、辨證思想存在。如阿含經所載，佛教與外道對爭（見因明公案等），其他如大涅槃經等。

由因明是中性公器，基礎學科，各家各派，各自發展，都很重視，又相互融合，未可謂定於一尊。

如來十力妙用舉例

• 雲庵

佛窮理盡性，其道虛玄，妙絕常境。佛豈止十力，實具有千萬種力。但衆生「不能得、不能行、不能說」，這些千萬億種佛力中，衆生能接受的其中有十力。

- 一、知覺處非處智力
 - 二、知三世業報智力
 - 三、知諸禪解脫三昧力
 - 四、知諸根勝劣力智力
 - 五、知種種解智力
 - 六、知種種界智力
 - 七、知一切至所道智力
 - 八、知天眼無礙智力
 - 九、知宿命無漏智力
 - 十、知永斷習氣智力
- 結成頌曰：

「是處非處二業力

定根欲性至處道

宿命天眼十漏盡」

再用當今淺近白話說明即是：

第一了知善惡因果的合理不合理，如善因得善果，惡因得惡果就是合理，反之即不合理。

第二如實了知衆生的三世因果。

第三如實了知衆生的修行次第淺深。

第四如實了知衆生的上中下根性。

第五如實了知衆生的樂欲給予歡喜。

第六如實了知衆生的種性及其行爲。

第七如實了知到達人天的道行因果。

第八能夠憶念過去的種種事。

第九能以天眼了知衆生善業惡業的成就，或轉生善道惡道。

第十如實了知自己與其他衆生的煩惱斷盡與否。

世尊這十種力量，是智慧的結晶，用來化導衆生，無不圓滿果遂。

如法華經藥草喻品說：「唯有如來知此衆生種相體性、念何事、思何事、修何事、云何念、云何思、云何修、以何法念、以何法思、以何法修、以何法得何法？唯有如來如實見之，明了無礙。」

這是在描述世尊了知道衆生屬於何種體性，內心想的又是什麼事，禪坐中冥思的是什麼法，衆生應以何法得何法？世尊都能夠清楚知道。如阿那律禪坐中思惟八念，漏了一項不戲論，世尊隨即入定現身阿那律座前，爲其補充說明。

且看中阿含八念經說，阿那律在安靜處燕坐思惟，心作是念，道從無欲、知足、遠離、精勤、正念、定意、智慧得。世尊以他心智得知阿那律心中所念，阿那律漏掉了不戲論思惟，即時入定，到阿那律面前，爲阿那律補充第八念，道還要從不戲論、樂不戲論、行不戲論得，非樂戲論等所得。

以下再舉幾則佛典中的記實故事，以資助成。

※ ※ ※

例一、世尊行中道是不允許從縱欲修行的，但是有的弟子卻是嗜好得好衣、好食、好臥具、好處所、好說法等種種因緣具足，才能得到解脫。爲了令這種根性的人得到解脫，世尊也允許了這種鈍根者的修行方法。如有一比丘，原是富家弟子，出

家之後苦行，許久不能得道，欲捨戒還俗，阿難稟報世尊。世尊請阿難準備好地方，好臥具，好衣服，好飲食。比丘終於證阿羅漢果。

此比丘偏向樂欲型修行，世尊知道這位比丘的種性根器，應該以此方式才能成就，給予方便成就他。但不是每一位比丘都屬如此根性，迦葉尊者的頭陀苦行，則適與之反道而行了。以後天台宗談行道歷程，有歷諸善、歷諸惡兩條路線進行。

※ ※ ※

例二、記憶薄弱的周利盤特迦，一百日憶持一首偈頌，得前忘後，得後忘前。差點被衆羅漢們放棄教導的機會，世尊乃教他安居做調出入息觀法，終得漏盡成阿羅漢。

記性不好是精神不能集中，對治方法是教導他做調息法，收攝亂心。世尊知衆生的上中下根性，再魯鈍者，世尊都可能教導成功，這可給予後世根性不厚者一種自信的鼓勵。周利盤特迦記憶不行，不必強記義理名相，先修攝心法門，只要有信心，持之以恆，亦可成就。

教化衆生，目的是令他生善根，若不察其根性，不能通融改變方法，則善根不生，反生毀謗。調息固然是甘露法，也不是每個修行人都適用，有時也要順其原有的習性加以引導，才能達到效果。

※ ※ ※

例三、如大涅槃經德王品：舍利弗教二弟子，一令觀白骨，

一令數息觀，經歷多年，皆不得定，以是因緣，即生邪見，誹謗佛法沒有涅槃，沒有無漏之法，若其有者，我應得之。何以故？二弟子嚴持戒律，也認真禪坐思惟，怎麼都不能見道證果。世尊知此是二比丘心生邪見，喚舍利弗而呵責之，汝不善於教導，汝爲二弟子顛倒說法。汝二弟子，其性各異，其未出家時，一人的工作是爲人洗衣服的，一人的工作是打造金子的。金師之子，應教數息觀，洗衣之子，應教白骨觀、不淨觀。因你的顛倒教導，令其二人墮於惡邪。世尊乃將二人的修行方法導正，浣衣子改修不淨觀，金師子改修數息觀。二人不久即得阿羅漢果。

※ ※ ※

例四、佛弟子中，有人重義理的研究，有人重禪修的觀想，不能評其高下，相應就是良藥。且看迦絺納聰慧多智，來至佛所，世尊正入禪定，默然無言，即往舍利弗所，請說法要。舍利弗爲說四諦，一遍至六遍，心疑未悟。如是乃至遍禮五百聲聞足，請說法要。諸聲聞等，亦各爲說七遍四真諦法，始終不得其解，無法領悟。乃復還至佛所。請世尊轉正法輪。世尊教迦絺納繫念法，作白骨觀，即便得道。（禪秘要法經卷上：大正15 242）

四真諦理屬於義理，乃是佛法的綱要，每一入佛門者不能不學的一門基礎課程。白骨觀（不淨觀）、繫念法是佛法二甘露門，迦絺納尊者不能相應於義理思考，但他相應於繫念的實踐

功夫。世尊順其根性，成就了迦絺納。

※ ※ ※

例五、出家人是人天師範，四聖由此，最低條件，佛教規定五官不正、六根不全、年紀老邁、心術不正不能出家。在現今淪落爲重量不重質濫收門徒的亂象，於有心人士看來，頗爲佛教前途擔憂。不過在世尊時代，卻有一位百齡老人出家的例外。尸利苾提年已百歲，聞出家功德殊勝，立誓出家，即往竹林精舍，適佛不在，比丘們指示，舍利弗是佛陀大弟子，智慧第一。即至舍利弗處，頂禮白言，尊者聽我出家。舍利弗觀察此人以後，念此老人，如此高齡，在佛教中，能夠做些什麼呢？三事皆缺，一不能研究佛學，二不能跏趺禪坐，三不能佐助衆事。即直言尸利苾提，回去吧，你已超過出家年齡，實不適合出家了。

如是次第向迦葉、優婆離、阿樓陀諸尊者前，甚至到五百大阿羅漢座前，一一懇求。彼等皆問言，你先前向其他尊者請求過嗎？

答言：我先以向世尊處，世尊不在，次向尊者舍利弗等。他們都說：汝年老邁，不得出家。諸比丘言：舍利弗智慧第一，尚不允許汝出家，我等亦復不敢答應。

尸利苾提乃飲泣說：優婆離是剃髮賤人，泥提是除糞下穢人，殃掘摩羅殺人無量，皆得出家，我有何罪，不允許我出家。世尊適時出現在前，問其何故，尸利苾提將請求出家，一路

被拒經過告訴世尊，世尊同情他一片誠心，就答應他出家，令目連爲其教授師，由目連種種悉心教導。尸利苾提精進修心，於定中觀見自身，過去曾爲一條大魚，悟解諸法無常，生厭離心，盡諸結漏，得阿羅漢道。（賢愚經卷四八出家功德尸利苾提品）大正 43 76

※ ※ ※

例六、菩薩雖亦有十力，（一發一切智心堅固力，二不捨衆生力慈力，三具足大悲力，四信一切佛法精進力，五思行禪定力，六除二邊智慧力，七成就衆生力，八觀法實相力，九入三解脫門力，十無礙智力。）而不及諸佛十種智力的徹底，二乘更談不上十力的應用了。如大毗婆娑論中，記載世尊與舍利弗對一有情的觀察，舍利弗猶有無知的障礙，故二次入定都沒有觀察成功。

某日，世尊與舍利弗同在一處經行，適有一人來見世尊。世尊告訴舍利弗，汝可觀察看看，這個人過去曾於何處是你的親友。時舍利弗即入初禪乃至第四禪，隨住隨念智觀之，都無法察到。即從定起，稟告世尊，我的定力觀力無法攷察到。佛告訴舍利弗，這個有情，過去曾是你的親友。

又有一次，世尊與舍利弗同在一處經行，見到一人死亡，世尊又叫舍利弗入定觀察，此人當生何處。舍利弗入第四禪，以天眼觀察之，皆不能見。從定而起，白世尊言，我以天眼觀之

，皆不能見。世尊告訴舍利弗，此人當生某某世界，彼處既遠，當然不是聲聞獨覺智慧所能觀知。（大毗婆娑論卷一〇二）大正 27 530

※ ※ ※

例七：世尊能夠很清楚知道衆生過去種的善根成熟不成熟。衆生若生今世遇到惡緣惡知識，做了惡事，變成惡人，但憑著過去的善種子成熟，也可度脫，世尊也不放棄。如殃掘魔羅，因拒絕師母的調情，反被師母在老師之前誣告有不法之事。老師不察事非，起了惡意，指使殃掘魔羅手拿利器，從早晨到中午，親自到街上去剝一百個人的手指頭，能夠收集到一百個人的手指頭，道德就圓滿具足。殃掘魔羅深信不疑，從師語而行，已集九十九人之指頭，尚欠一隻，百指即滿。有比丘入城乞食，得知惡息，回來告訴世尊，世尊前往救之。殃掘魔羅被世尊攝伏，並開導教化，乃棄劍稽首，歸依世尊，出家受戒，成爲佛教沙門，終證道果。（佛說殃掘魔經，大正 2 508）

十力是佛陀的特殊能力，大小乘對十力說法雖稍微不同，但都表示佛陀的修證智慧，佛陀三智一心圓滿，五眼同時應用。以天台宗費用語法，空假中一而三，三而一，融會貫通，該用世法則用世法，該用出世法則用出世法，這樣圓融的應用方法，祇有佛陀的一切種智能夠做到，故有正遍智、無上士、調御丈夫諸德號。

智賢操守如冰雪

東西晉交替十六國時，北方前秦地界，黃老釋迦等教，各有信仰，這對於處在水火苦難中的黎民百姓來說，未嘗不是一種精神上的追求和安慰。

當時其地有個年輕女尼，法名智賢，為人聰明靈秀，同時懷有冰雪的操守。智賢所在的地方官，姓杜名霸，官至太守，篤信黃老，對於釋迦牟尼所創佛教，大力排斥。一次，杜霸還用行政命令，對管內所屬佛教僧尼，借口進行考試，淘汰一大批人，這樣就可以在極大程度上，削弱僧尼的力量。等到消息發布下來，那班僧尼，有的望風奔走，有的怖懼驚嚇，衆人們大有惶惶不可終日之感，這時唯有年輕美貌、鎮靜自若的智賢尼，泰然從容，好像根本就沒那回事。

智賢尼泰然自若的表現，來自於她泰然自若的心態。考試之日，杜霸親自臨場，監督考試的進行。輪到智賢尼時，智賢對答若流，吐辭辨麗。杜霸是個色鬼，他見智賢尼儀規清雅，舉止秀逸，不禁動了邪心，於是下令讓智賢尼獨居一室，秘密交談。

智賢尼一見如此光景，心裡早已料到下面將會有什麼文章

出台。於是暗暗下定決心，發誓保住貞節，不毀戒律。不久，果然杜霸入來，步步相逼，智賢拔高喉嚨，據理斥責，全力抗拒。杜霸見她不從，一怒之下，拔刀相斫。智賢尼死不苟全，一連被砍二十多刀，終於支持不住，昏倒地上。

杜霸走後好長時間，智賢方才漸漸蘇醒過來，從此榮齋苦節，在修持上更加精進。各地青年女尼，傾慕她的志操，紛紛投到她的門下，一時間竟然達到百餘人之多，平時，智賢對待弟子，雖然督導嚴勵，可卻態度和藹，隨處顯現出她的一片佛心。不久符堅稱帝，聽到智賢尼的操守，對她非常敬重，特地囑令有關人員，花了三年時間，做了一件織綉袈裟，賜贈給她。由於這個原因，智賢尼在出家人的心目中，自然成了女尼的活龍像。

晚年，智賢尼住持司州西寺，弘顯正法，在清靜的修持中，一直活到東晉廢帝太和年間（公元366~371年），這時，她已經是個七十多歲的老嫗了。在西寺期間，智賢雖然已經年高力衰，可是依然精勤修持，每天白天黑夜，都要念誦《法華經》一遍。

平時，智賢愛護生命，在她住處的庭院裡，依棲了各種各樣和鳴啁啾的禽鳥。此後直到她西逝，衆禽鳥還鳴叫追隨，依依不捨。

智賢俗姓趙，常山人。父親趙珍，曾經做過扶柳縣令。從小智賢就出落得行止儒雅，稟性貞烈。此後出家，嚴於律己，操守出群，爲天下所推服。

（錄自中國名尼一書）

會長：顏高龍
副會長：鄭海英
孫申娥

會功德福田福然湛

11月份救濟事蹟

1. 蕭文福先生：住南縣仁武鄉澄合一街三十八之八號，六十三歲。本身智障，且罹患精神分裂近三十年未曾就醫。因父母已去世，而案主已六十三歲，無謀生能力，再加上智障，因家屬無力照顧，故本會予以協助生活、醫療費用伍仟元整。

2. 趙重琳先生：住台中市西屯區西安街二七七巷六弄三十二號，二十九歲。案主十多年前因車禍傷及頭部，開始出現不適當行為，至醫院經診斷為腦傷性器質性精神症。案母原配已去世，但未與案父有正式婚姻關係，且案父四年前已因癌症過世，故案主由其母獨立照顧，因家中支援系統不佳，故本會予以協助生活、醫療費用伍仟元整。

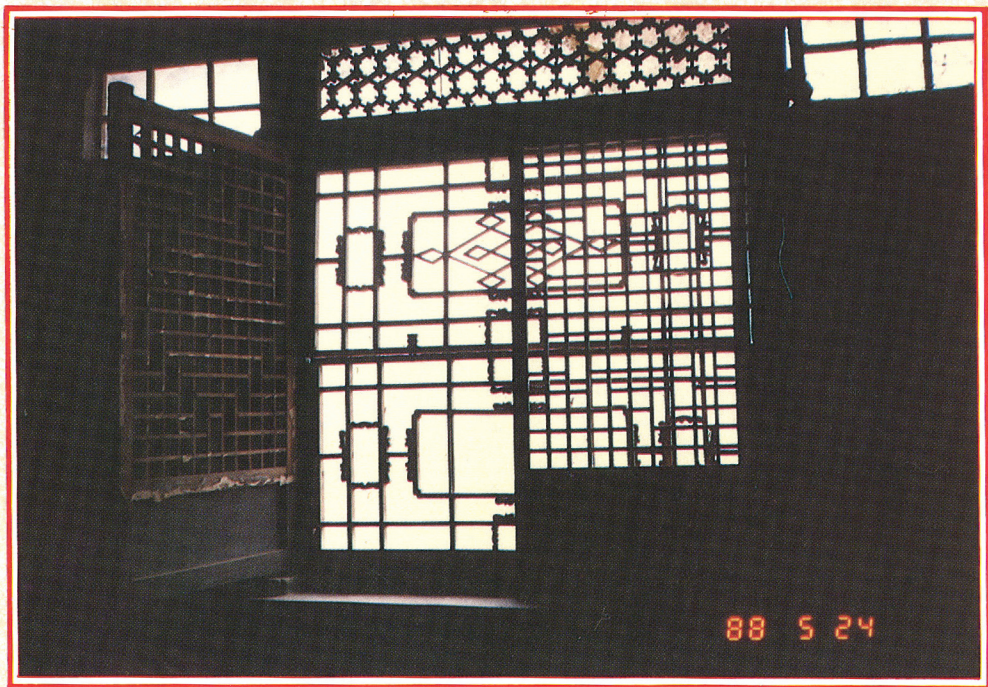
3. 王國麟先生：住南市安南區慶平路五〇七之一號，3F之一，三十一歲。罹患精神分裂症已八年，曾至多所醫院治療過。因父母離異已久，案父與家中已無互動，母親身體健康不佳，大妹亦罹患憂鬱症，而小妹尚就讀國一，全家之收入全賴案姐負責，由於家計負擔沉重，本會予以協助生活、醫療費用伍仟元整。

4. 陳慶祥先生：住南市大同路二段一〇〇巷二十一弄二號2F，十二歲。案主於二歲前發展尚可，但自入學後即出現智能及行為上的異常，後轉至啟智班就讀。案父本身為退休榮民，而案母則患有地中海貧血症亦無力工作，因此家中生計都依其父退休俸維持，因父母已無力照顧案主，經濟上亦有困難，故本會予以協助醫療費用伍仟元整。

5. 謝秋蓉小姐：住南縣西港鄉東村烏竹林五之一號，二十八歲。於國中畢業後即出現不適當行為，經送醫診斷為精神分裂症，近日因病情不穩吞食安眠藥自殺，送至奇美醫院洗胃再轉至療養院治療。其父領有身心障礙手冊，已中風多年，而案弟與弟媳也皆為智能不足，並育有一子，故本會協助生活、醫療費用伍仟元整。

6. 雷春木先生：住雲林縣麥寮鄉雷厝村雷厝七十二號之四，六十六歲。多年前曾至太和醫院住院治療，後未持續門診接受治療，其經診斷為罹患精神分裂症。案主早年為日本軍伕，自我能力不佳，其妻去年因肺結核去世，現由案子照顧當中，但因臨時工，收入有限，又須照料年幼子女，故負擔沉重，本會予以協助生活、醫療費用伍仟元整。

7. 本月固定幫助戶：洪樺燾先生、洪樺煥先生、蔡金李女士、吳蔡怨女士，以上各貳仟元整。



故居之窗

• 贈 閱 •

■ 中華民國八十九年三月十五日出版
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