



恭賀春釐

福
旺



175

卐 佛教月誌 卐

◎台中縣霧峰鄉中華佛教學院招生，2月11日考試。

◎台北縣板橋佛教僧伽醫護會，1月14日在台北啟智學校大禮堂，舉行歲末感恩聯誼會。

◎高雄縣茄荳鄉白雲寺，89年10月29日，舉行重建落成佛相開光大典。

◎台中縣普門慈幼慈善會，舉辦89年度冬賑，至90年1月底止認捐。

◎高雄縣大樹鄉崑明寺住持惟明老和尚，89年12月14日捨報，世壽63歲，僧臘38夏。

◎台中市靈巖山寺念佛堂，元旦新春舉辦精進佛二。

◎陰曆12月初八，釋迦如來成道日，各寺院舉行紀念，誦王勃「釋迦如來成道記」。

◎台南市靜心圖書館，近日添置新書及錄音帶等，歡迎借閱借聽。

◎蘇州戒幢佛學研究所，於89年11月，請沈劍英教授講授因明十日。

◎《中國佛教邏輯史》（沈劍英著），由上海華東師大出版社於今年出版。

◎台北三峽西蓮淨苑智諭老法師，89年12月9日圓寂入滅。世壽七十七，僧臘三十二、戒臘三十二。

本期目錄

封面：核雕（四羅漢）念珠 大明攝

1 ● 佛教月誌

2 ● 從慈悲門入學，容易受到社會的肯定……………明了

5 ● 捐贈湛然寺八藏經樓／圖書紀實……………陳聖璋

10 ● 談八四十二章經／第十八章……………三五

17 ● 《中國佛教邏輯史》序……………沈劍英

19 ● 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

21 ● 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

26 ● 金剛般若經漫談(一)……………何世亮

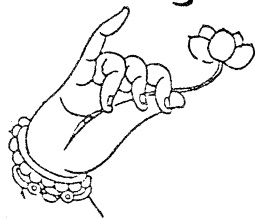
30 ● 寺鎮牟尼青色寶——寶光寺巡禮……………覺蓮

33 ● 八十九年十二月份會務報告

封底：佛龕 落葉

從慈悲門入學， 容易受到社會的肯定

· 明了



十一月三十日亞洲周刊英文版發行廿五週年特刊的代表人物，台灣慈濟功德會慈青社總幹事顏秀雯和汶萊太子、日本國會議員、斯里蘭卡心理醫師及尼泊爾比丘等其他十七位亞洲國家的二十五歲青年獲選。

英文版亞洲週刊這樣描寫她：在人群中付出，好過在深山修行。顏秀雯居士說，她自高中開始接觸慈濟功德會，上大學時成為慈青社成員，如今是慈濟大專青年聯誼會（慈青社）的總幹事。周刊說她溫婉的笑容，看不出帶領五千位慈濟青年在社區付出心力。

亞洲週刊說，她的理念在她同年齡的年輕人中是最難得的，雖然她也曾考慮把追求高薪當成人生的目標，把自己生活品質列為第一考量，但這位廿五歲的女生，終究覺得助人才是人生最重要的事。

顏秀雯是台灣師大研究所學生，主修特殊教育。她說，勇於承擔是一股動人的力量，當她和其他慈青社員到醫院、老人

院、教養院當義工時，其實也給自已上了人生苦難的課，體驗人生的無常。

她說選擇特殊教育也是如此。她會教過兩年啓智班，班上有位自閉兒給她的微笑和擁抱，和爲其他心智障礙的孩子清洗沾了排洩物的褲子。她樂於承擔，學生也給她全然的信賴，讓她記憶深刻。

顏秀雯居士參加慈青社從事社會公益活動在佛教修行方法上屬於慈悲法門，拔衆生苦，與衆生樂。佛教另一法門是智慧法。慈悲與智慧兩種法門是佛門弟子必修法門，不能單修，兩門必需兼修，不可偏廢。雙修可以成佛，只修智慧法門僅得辟支佛及阿羅漢果。佛、辟支佛及阿羅漢其所證智慧果是相同的。龍樹《大智度論》卷三五這樣說：

佛及弟子智慧，體法性中無有差別者。以諸賢聖智慧皆是諸法實相慧，皆是四諦及三十七品慧，皆是出三界、入三解脫門，成三乘果慧，以是故說無有差別。（《大正藏》

第二十五冊，頁二三〇下）。

佛法世俗流佈中，由於人的性行不一，於是有偏於己利，重修智慧，有發菩提心，廣度衆生的大乘行者。《大智度論》卷十八又說：

諸阿羅漢、辟支佛初發心時，無大願，無大慈大悲。不求一切諸功德，不供養一切三世十方佛。……諸菩薩從初發心，宏大誓願，有大慈悲，求一切諸功德，供養一切三世十方諸佛。（《大正藏》第二十五冊，頁一九五下—一九六上）。

阿羅漢及辟支佛也不是不度衆生，只是悲心沒有大乘菩薩的殷切。人間佛教思想主要引導者印順導師也這樣說：

在通達性空慧上，大小（乘）平等，他們的差別，究竟在什麼地方呢？這就是悲願的不同。小乘聖者，沒有大悲大願，不發菩提心，去利益有情，菩薩卻發廣大心，修廣大行，普願救濟一切有情。（印順《中觀論頌講記》，頁二九，台北：正聞，民八十一年一月修訂一版）。

重慧的小乘行者雖然重「自利」，這與凡夫自私自利的損人行爲還是不同。大乘菩薩福慧雙修，亦不是不重自利，而是著重利他，使自利在利他中完成。這種差別還是在「所觀境」的不同，印順導師這樣說：

二乘學者的觀境，可說祇是「近取諸身」，即直接依自我身心作觀。菩薩行者，不但觀察自我身心，而且對於身心

以外的塵塵剎剎，無盡世界，一切事事物物，無不遍觀。

（印順《學佛三要》，頁一七四，台北：正聞，民八十二年十二月重版）。

這種觀法與慈青領袖顏秀雯說她在醫院、養老院、教養院協助苦楚老人、病人來體驗人生無常，觀衆生苦來上一課，教育自己，在利他中自利一樣。

台灣佛教有四大教團，星雲法師的佛光山、聖嚴法師的法鼓山、惟覺老和尚的中台山及證嚴法師的慈濟功德會，他們弘法利生各有不同，教導信衆學佛也有異，其知名度與受社會肯定，認同度以證嚴法師領導的慈濟功德會最高，最有公信力。爲甚麼？以「慈悲」法門帶領信衆入佛門而已。據她說在民國五十五年，有感於山地婦女小產，求助無門，而萌生組織「慈濟功德會」之意念。該會成立後，以慈善、醫療、教育、文化爲四大志業。在其本人身體力行之務實作風推動下，先後開設慈濟綜合醫院、慈濟護校、慈濟醫學院等機構。其慈悲濟世之事業，不惟施行台灣，且及於中國大陸及海外各地。一九九一年，法師獲得菲律賓「麥格塞獎」中之「社區領導獎」等。可見法師之事業，亦已獲得國際社會的正式肯定。一九九九年九月二十一日台灣大地震，中小學校長請求慈濟功德會協助重建，該會同意重建五十四所學校。十一月三十日台灣旅遊團在加拿大出車禍，三人死亡，該旅行社立即想到請慈濟功德會加拿大分會慈濟人協助善後和助念。可見國人與國外同樣對慈濟功

德會之肯定與信賴。

八十六年一月三十日中國時報，新聞中心民調組報導，針對全省八百餘位成人的電話調查顯示，在國人最常膜拜的神明中，觀世音菩薩獲得21.2%民衆的青睞，比率獨佔鰲頭，媽祖11.2%居次，佛祖7.1%排名第三，關公4.5%，天主、聖母、耶穌基督4.5%，其他神明18.3%，不信教18.1%，不知道15.1%（《中國時報》時報廣場）。為何觀世音菩薩在亞洲大乘佛教信仰圈中，最爲人所知的菩薩呢？即以慈悲救濟衆生爲本願的菩薩。菩薩於娑婆世界利生之相，《法華經》卷七八觀世音普門品▽所述（略）：

若有人稱觀世音菩薩之名號，則大火不能燒，大水不能漂，夜叉羅刹不能惱，對有怖畏者施無畏，令有貪痴者離之，若求男女者隨而令得之。

菩薩之本願，在《悲華經》卷三八諸菩薩本授記品▽這樣說：

願我行菩薩道時，若有衆生受諸苦惱，恐怖等事，退失正法，墮大闇處，憂愁孤窮無有救護，無依無靠，若能念我，稱我名字，若其爲我天耳所聞，天眼所見，是衆生等若不得免斯苦惱者，我終不成阿耨多羅三藐三菩提。（《大正藏》，第三冊，一八五下）。

慈悲濟世的情操能提高佛教形象，受社會信賴，我們如何生起慈悲心呢？釋昭慧《佛教倫理學》第二章，第三節「護生

——緣起論的必然開展」這樣說：

「自通之法：從最庸俗的自利觀點出發，也要想到因果報應的問題；如是因如是果，自己愛生畏死，就要在消極方面避免傷殺衆生，以免招感與被害者同樣的果報時，自己痛苦不堪；另外還要積極愛護衆生，以感得與受施者同樣的樂果。用自己的心情，揣度其他衆生的心情，而珍重他超生畏死，超樂避苦的天性。」

「緣起相的相關性：相關性分時空兩方面看。

1. 同爲空間內的一切法——物質、心識、生命，看似各別獨立，而其實都是相依相成的緣起法。人與人之間，衆生與衆生間都如此密切相關，自然會生起同情，甚至擴充而爲與樂或拔苦的慈悲心行。

2. 從時間的三世來說，每個人與一切衆生從無始以來，都非常密切的關係，過著共同而密切的生活，他們很可能會爲「我的父母、我的兄弟姊妹、我的夫婦兒女」。

「緣起性的平等性：緣起諸法之間，有重重關係，無限差別，這些都不是不變的，獨立的，實體的存在。由此深入到底即可通達一切法無自性，體現平等一如的法性（頁七四—八二，台北：法界出版社，民八七，三版一劃）

希望佛教徒智慧與慈悲共修，濟世救民，讓社會對佛教好印象，使正法永住。

二〇〇〇·十二·三於台北市

捐贈湛然寺〈藏經樓〉圖書紀實

陳聖璋

一、購書皮藏 開卷有益

余雖魯鈍，酷愛文史，尤以古今人物爲最，社會政治次之。諸如名家《傳記》、《年譜》、《回憶錄》、《隨筆》等類文物史書，更爲嗜讀鑽研。

民國三十六年（1947），余於南京中央警官學校正科畢業後，即分發台灣省警務處服務。旋奉派台南市警察局工作。台南市昔爲台灣古之首都，稱爲古都。古蹟文物甚多，酷愛鑽研文史的我，每於公餘或暇日，常往台南市圖書館，閱覽文史、傳記等類史料，均予以筆記存之，並因興趣所致，則時至各書坊參閱有關歷史文獻。如覺得喜愛而有參考價值之書籍、雜誌，多購存閱，藉以增廣對歷史文物之瞭解。

民國四十六年（1957），先總統 蔣公中正（1887-1975）

鉅著《蘇俄在中國》一書問世。余恭讀全書之後，書中對俄共侵華闡述甚詳，面對此歷史不幸事件，激起我研究興趣，爲使讀者易於瞭解內容真諦，曾多方蒐羅資料，予以考證，注釋，於民國四十九年（1960）十一月，完成編撰《蘇俄在中國名辭索引及詮釋》一書，藉以闡揚鉅著，俾資加深世人，對俄共「和平共存」假象之認識。

民國六十五年（1976）四月間，台南市成功館舉行「族譜」展覽會時，余在陳姓「族譜」中，發現有「子孫雖愚，經書不可不讀」之遺訓及陳姓印章有穎川一系之家寶紀述：「多買詩書教子孫，中原莫道無麟鳳。」又如前省立台南師範專科學

校校長、教育部部長朱滙森(1911-?)。江蘇南通人。)先生，曾對莘莘學子云：「有錢多購書，勸人多讀書。」須知學無止境，開卷有益。無論何種書籍，祇要有興趣，便可購買研讀，增廣知識，何樂而不為？

由於上述，余對購書興趣大增。此後經年累月，走遍書坊蒐購多元化及內容廣泛之書籍，包括史學，名家傳記、回憶錄、中國現代史、政治人物、書畫、文藝，以及佛教典籍，各種雜誌等，歷經四十餘年購藏，計有《胡適之先生年譜長編初稿》、《陳光甫外傳》、《林繼庸訪問紀錄》；佛教典籍之《圓覺經》、《一夢漫言》、《圓瑛大師年譜》等千餘冊，暨《今日世界》、《新聞天地》、《香港春秋》、《台灣春秋》、《大成雜誌》、《中外雜誌》、《中央月刊》及佛教之《獅子吼》、《中國佛教》、《福田》等雜誌，共一、三七〇本，合計二千餘冊（詳見：《天贈齋》藏書捐贈湛然寺《藏經樓》圖書雜誌清冊）。

二、齋名「天贈」 以報親恩

先嚴天贈僅讀鄉塾，粗通文墨，至盼余倆兄弟，皆能用功讀書，以振家聲。怎奈先兄志在營商，乃全力期望於我。當我負笈榕垣教會學校求學，因感課業繁重，學習困難，曾數度請求輟學，返梓經商，而為先嚴勸阻，並敦勉慰藉，力學上進，

冀希他日學成，服務桑梓，為國効勞，光耀門庭。殷切之心，溢於言表！

余聆聽之餘，如沐春風，深受感動，親恩浩大，孺慕難忘！自此排除萬難，發憤圖強，焚膏繼晷，恆兀兀於窮年。既未敢稍懈，更益加奮發！（註①）今日之能立身社會，成家立業，莫不得助於嚴親之訓誨感召也。

為報親恩，余將數十年來購藏圖書典籍之書房，讀書、寫字之處所，以先嚴「天贈」名諱，命名為《天贈齋》。

「齋」之由來，一般而言，乃古之文人雅士將自己典藏書籍處所，抑是讀書地方，多稱為「齋」，亦有謂樓、閣、軒、堂、廬、館、居、庵、園、室、屋、山房、草堂、山館等等。如周作人之《苦雨齋》、陸心源之《皕宋樓》、徐枕亞之《枕霞閣》、王獻唐的《虹月軒》、趙明誠之《歸來堂》、王本仁的《九峯舊廬》、柳亞子之《靈芬別館》、陳驥德的《古雲居》、陸游之《晚學庵》、明末張奇齡之《涉園》、李清照之《易安室》、楊以增的《朱存書屋》、鄧邦述的《寒瘦山房》、康有為的《萬木草堂》、沈梧的《古華山館》等等（註②）。此是「齋名」之由來也。

茲以上述先嚴名諱《天贈齋》為名名之，以示紀念，庶不負其所望焉！

三、新化佛隴〈經樓〉落成

台南市湛然寺第二任住持水月禾（1928-？）長老，為宏揚佛法，引導信眾，經苦心擘劃，發大願心，乃於民國八十七年（1998）六月二十一日（農曆五月二十七日），在位於台南縣新化鎮風景區環境清幽，風光明媚，湖光山色的虎頭埤畔，佛隴紀念館空地上，耗資新台幣約二千萬元，動土興建一座五層樓△藏經樓▽。

歷時一年有半，終於跨世紀二、〇〇〇年（民國八十九年）一月十八日（農曆民國八十八年十二月十二日），星期二，舉行落成典禮。

由於住持水月禾長老「思想自由，行為保守」。對於△藏經樓▽落成典禮，未願舉行如世俗之剪綵、啓鑰、來賓致辭等儀式。是故，未束邀諸山長老、政府高官、社會名人，僅是湛然寺皈依弟子，與台南、新化等地之虔誠信眾，以及一些許與「廣結善緣」之仕女參加。雖欠熱烈之場面，但卻有尊嚴肅穆之宗教儀式盛會！余獲邀觀禮，殊感欣幸，洵莫大榮焉！

位於虎頭埤湖畔新建△藏經樓▽，其匾額「藏經樓」三字。係敦請中國上海書法家協會學術委員會委員、上海法協會常務理事名家劉小晴先生（上海人）題端，備極風光。（註③）「樓」與「埤」輝映，相得益彰。登臨樓上，眺望虎頭埤湖

水山色，盡收眼底，美不勝收！

四、捐書供養 廣結「書」緣

佛隴△藏經樓▽，係一高達五層的建築。據云各樓使用情形如次：

第一樓：設閱經室，和存置世俗文史書籍及各種報刊雜誌。

第二樓：存放世間與佛法有關俗書。

第三樓：典藏佛書，以單冊為主。

第四樓：典藏《大藏經》為主，並珍藏線裝及珍貴書籍。

第五樓：為觀堂。以供信眾禮佛誦經，弘法利生之用。經參觀大樓，除內部若干書櫥展示各式各樣，大小不一的念珠，約有百餘串，表現出中國結的精美外，對於各種圖書典籍，僅有《大藏經》數部，與陳夢雷（1650-1741）編著《古今圖書集成》一部，以及若干線裝佛教暨世俗書籍、雜誌等。俾供民衆閱覽，僧侶修習精進，或為研究學術之用，似有增強圖書之必要。

余至於民國以還，許多心愛藏書家，多於身後的捐書，而能於生前視同第二生命的藏書，捐贈社會公益團體，或是圖書館，真是鳳毛麟角。如「孤陋寡聞」的我，僅知：

前者，有國立中央大學教授吳梅（1890-1945）。江蘇無縣人。）先生，存在江蘇吳縣八奢摩他室／部份藏書——經集、雜部數百部，於抗戰勝利後仙逝，至大陸易手，方由其子吳士良等，將藏書捐獻於北京圖書館。（註④）；台南市聞人許丙丁（1900-1997）老先生，於百歲冥誕之時，由其遺族捐出收藏圖書及文學文物四千餘冊，贈送國立台灣文學館典藏。書香福田，故里生報。（註⑤）

後者，有佛教界丁福保（1874-1952）。江蘇無錫人。）居士，先後於民國二十四年（1935）捐贈上海市立圖書館有價值的圖書一萬五千冊及民國二十七年（1938），捐給上海震旦大學書籍二萬餘冊。（註⑥）；山東人王唯成（1914-？）老先生，於民國八十二年（1993）二月間，將自大陸携來台灣之藏書二萬六千冊，捐贈給台南市國立成功大學圖書館。（註⑦）丁、王兩老先生慷慨義舉，令人欽敬。

余對八天贈齋／心愛的皮藏圖書、雜誌二千餘冊。除由陳家子侄各依所好興趣，取其所需書籍覽存外，至於其餘有價值的參考圖書，深恐他日不是被人拋棄佚失，就是為人秤斤論兩售賣，心中不無憂慮戚戚焉！

「牡丹雖好，仍須綠葉扶持。」余於八經樓／觀禮後，覺得湛然寺八藏經樓／各種圖書典籍，務需加強補充之重要。因此有感「不為個人求喜愛，但願與眾結『書』緣」。於是，發

大願心，乃將八天贈齋／藏書——史學傳記及佛教典籍（如上述——在悲欣交集的人物事蹟中，是為學術研究及社會變遷最佳的參考資料，亦是彌足珍貴的歷史史料，捐贈八藏經樓／典藏，俾供信眾閱覽，並為緇素修習佛法與道業精進之用。

關於捐贈湛然寺圖書雜誌等，先後三次，簡述於後：

第一次：民國八十三年（1994）二月，余將歷年訂閱各省人士，在台編輯各省文獻，計有河北、天津、江西、廣東、湖北、湖南、中原、福建、台灣暨閩園（「福建省政府」在台發行）等十一種（文獻），共三七七冊，捐贈湛然寺「智者圖書館」皮藏。（註⑧）

第二次：民國八十六年（1997）二月，閩省榕垣陳景漢（1922-？）教授贈與：（1）福州鼓山湧泉寺住持虛雲長老（1840-1959）輯編《增校鼓山列祖聯芳集》（線裝本）。在台可謂「善本」者。（2）永庵、少春合編《福州鼓山》等兩冊，併送湛然寺 上水下月長老皮藏。

《聯芳集》，係記載鼓山湧泉寺歷代住持，自神晏國師（863-939）至虛雲老和尚，計一三〇代。余依據該書所述，並予蒐羅資料、增補與注釋，編撰《福州鼓山湧泉寺歷

代住持禪師傳略》一書，計有一三四代。承由寺中「智者出版社」出版發行。

第三次：余將《天贈齋》藏書（如上述），自民國八十九年（2000）一月廿二日起，至四月九日止。前後五次（01.22.第一批；01.31.第二批；02.19.第三批；03.05.第四批；04.09.第五批），計有圖書雜誌等，共二千四百冊（如圖），運送新化虎頭埤《藏經樓》典藏。



00.01.21.第一批，捐贈《藏經樓》圖書雜誌。

五、社會賢達 共襄義舉

恭逢湛然寺《藏經樓》落成，謹捐贈《天贈齋》皮藏心愛數十年的圖書、雜誌等（數量詳見「清冊」），尚祈

賜納。藉以提供青年學子、社會人士，深研閱覽及緇素信眾，修業精進，將有莫大助益！

是以，拋磚引玉，企盼社會賢達，各界人士，多結善緣，增長慈心。若有珍貴或較好之圖書慨捐，抑或購贈《藏經樓》，俾充實藏書質量，以廣文風，以增新知，匡正社會，造福人群，善莫大焉與厚望焉！

《天贈齋》皮藏圖書之章記，叨蒙湛然寺住持水月聖禾長老，親賜「天贈齋藏書陳錫璋謹贈」題端，備感殊榮。謹致誠摯惓惓！文稿養承高超學長指正潤飾，併此致謝。

註釋：

註①：請見拙作《浮生影事》，頁二八。

註②：梁實秋等著《大書坊》——劉兆祐《藏書家印記談趣》——頁四三及民國82.06.02.《中央日報》副刊，余力文作《中國文人的風雅別趣》一文（報紙剪輯）。

註③：民國88.04.15.《福田》雜誌第一五四期，頁五一六。

註④：蘇精著《近代藏書三十家》——吳梅《奢摩他室》——頁一六六。

註⑤：民國89.11.05.《中國時報》（報紙剪輯）。

註⑥：同（註④）——丁福保《詰林精舍》——頁二九〇。

註⑦：民國82.02.17.《中華日報》（報紙剪輯）。

註⑧：請見拙作《笑問客從何處來》，頁四二一。

談〈四十二章經〉第十八章

貽亮居士文席：十二月一日賜函奉讀已有些時日了。十一日回湛然參加佛七，始見尊箋。佛七後回佛隴又有幾時光影。稽覆，不能脫辭請諒。且欣座下宿習芽發，能誦讀內篇。於八四十二章√第十八有所垂詢。山野老僧，神智顛倒，記憶力幾乎全失，何能副雅望，僅就片斷，信手酬答，毋以膚淺紊亂見笑。

此經現存有兩種版本，一種是高麗藏本，另一種是其他藏本而為現在流行的。湯著《漢魏兩晉南北朝佛教史》，列有專章攷證，可供參考。惟所云：後漢加葉摩騰共竺法蘭譯，「文極樸質，早已亡失。」不知確否？又說：「版本有十數種，文字出入，多寡不等。」故湯氏歸納為三系：一種是高麗藏本，一種是宋真宗注本，一種是宋（明？）守遂注本。以來信第十八章為例，麗本為：

佛言：吾何念念道，吾何行行道，吾何言言道，吾念諦

道，不忽須臾也。（第20冊頁892上）

與宋真宗御注文字全同。（「忽」與「忘」應同義。）另一種宋守遂注童補注本，即來信所錄：

佛言：吾法念無念念，行無行行，言無言言，修無修修，會者近爾，迷者遠乎。言語道斷，非物所拘。差之毫釐，失之須臾。

顯而易見，麗本經文，較為淺近，合於佛教初期小乘思想，道理簡單平易。當今流行經文，已融入大乘佛教思想，中國禪宗觀念，甚至有人說，也牽涉到老莊玄邈學說。但此經總是集取佛教各經精華編輯而成。今且就來信所提第十八章經文，略加舒展其義。

先了解念行言行這四字的內涵：

念：就是記憶，唯識、俱舍都有詳盡煩瑣解釋。有些世人寫日

記，屬念的一種。佛教有「念佛」，屬大眾普遍流行易行道，也可提升到禪定方面。有的出家人，不准寫日記，似屬「無念」初行了。

行：就是活動和行爲，包括人的身心活動，和外界一切物理現象，佛教和世人，常把它和「修」連在一起，叫「修行」。人皆知的五蘊中，十二因緣中都有。前者指由思想產生，後者由身口意的活動。

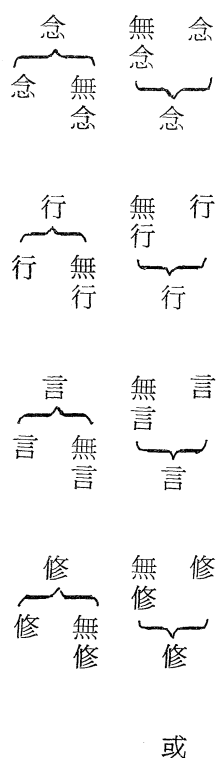
言：就是言聲文字，名句文法，「名詮自性，句詮差別。」名即是名詞，或稱概念，代表事理本身。句是語句，或稱命題，有是非對錯的差別。沒有那一個宗教學派思想系統，不講概念和命題的。

修：就是學習，常用有「修行」、「修道」等。天台在正修十境中，描述止觀出現次第不次第，有「法、修、發」三種情況，其中「修」與「發」互動，就有32項情況。以修習而出現止觀叫「修發」，由出現止觀進而修習叫「發修」，各有16項。這些都有實際情況，非是玩耍文字，拼七巧板。座下若有興趣，可進一步討論。

經文「念無念念」四句語式相同，且以此句爲例，如何斷開，可有四種：一念、無念念。二念無，念念，三念無念、念、四念、無念、念。

「行無行行」三句，可仿此斷開。由念行言修四字，皆屬空洞又無限寬廣的危險字，任何內涵，都可加入闡釋，都能講得通，自成系統。在玄學義理運用上，十分方便。何況佛教講實證，那些高僧實際修行體悟出來的道理，更是無法無客觀判定其是非。例如心經，有千百家解釋，從販夫走卒說：「色字頭上是一把刀。」到略通哲學，接軌到黑格爾正反合，都「言之有理」得心應手的詮釋一番。或者說，佛經不是由印度傳來嗎？找梵文原典對照，不是很明確還原嗎？像陳寅恪等語言學家，那些文字訓詁文章。當然未嘗不可。不過，就是查到原典梵文，那也不過是知道了文句，文句又如何闡釋，人的感受呢？此其一。佛法不限於文字研究，後面還有義理，此其二。前已言之，佛法靠修行實證，非文字了解爲限，佛教一向薄視「知解之徒」，此其三。一切思想都是發展的，中土佛法并不局限印度的，埋在地下樹根，此其四。學院學人拿印度佛教如何如何，復辟氣味濃厚。像祇准樹根存在，不准有樹幹枝葉，有些可怪。此其五。最不足取者，印度佛教形式，終歸消滅。後世還要依循，重蹈覆轍，不知寸進嗎。若照現代的說法，那些強調印度佛教或原始佛教的，是按着印度佛教講或做。着重中土佛教如天台者，是接着印度佛教講或做。話說遠了，拉回本題。

這裡採用二分法，先將念等四名詞（概念）列表：



印度思想模式，傳至中土，天台充分發揮四句推檢形式：

一念、二無念、三亦念亦無念、四非念非無念。

一行、二無行、三亦行亦無行、四非行非無行。

一言、二無言、三亦言亦無言、四非言非無言。

一修、二無修、三亦修亦無修、四非修非無修。

四句推檢貼到人的境界中，顯出不同身分：

第一種是凡夫境，世間一般見解認定。稱為「假諦」，暫時的無常存在現象，趨於事相，肯定「念」等。

第二種是聲聞境，明白說就是我們出家人，（不過，後來出家人的身分擴大了，除了「聲聞僧」，又出現「菩薩僧」。）否定世間一切現象，甚而制度。稱為「真諦」或「空諦」，趨向理體，是否定「念」等，故稱「無念」等。

第三種是菩薩境，菩薩們一方面了解空理，為立足點。為了度化，深入世間，不能否認世間現象存在，可謂事理兼備，故稱「亦念亦無念」等，即是「無量念」。

第四種是佛境，已經超越事理時空，而進入「寂靜」狀態。故雙非之，無作念等。

由二分法發展到四句推檢，念行言修，相當第一種。無念、無行、無言、無修分解成二三四種。

其實像「念無念念」等四句，就是邏輯上的「對偶性原則」

用公式表示，即 $A + \bar{A} = 1$ 。公式中 1 為論字、或叫大全。看

A 代表什麼，A 加非 A，可得到某一種類的全體。「無念、無行、無言、無修」四詞大小，能伸能縮。例如 A 代表念（記憶

），念加無念，等於全部心理活動。念是心理活動一部分，無念是除記憶外的任何心理活動。非 A 代表「非記憶」，可以代

表十遍大地法中「愛」等九法或五十一心所有法中「觸」等五十法，或外延大到宇宙除「記憶」外的一切，記憶加非記憶，

等於全宇宙了。因明稱為「所量性」，思量思考對象。你想想，天地間那有一件事物不是思量對象。念與無念（非念）屬矛盾概念。念念，念無念則不見得矛盾，也沒有誰對誰錯，誰是

誰非。為了容易明白，以記憶（念）為例，試用邏輯換位換質方法：

方法：

一 記憶是善法 ↓ 二 記憶不是不善法 ↓ 三 不善法不是記憶 ↓ 四 不善法是非記憶 ↓ 五 有非記憶是不善法 ↓ 六 有非記憶不是善

法。

再設定惡法換質位：

一、記憶是惡法↓二、記憶不是不惡法↓三、不惡法不是記憶↓四、不惡法是非記憶↓五、有非記憶是不惡法↓六、有非記憶不是惡法。

結果所以相異，毛病出在設定。因為「念」本身不具有善法，也不是惡法。大乘百法，把「念」列入五別境中，而不在十一善法中。小乘俱舍七十五法，將「念」列入十遍大地法中，遍一切心通善惡。這類文字，在因明所謂「得名不定」，看你把它擺在命題什麼位子。

回頭看事實，佛教號稱八萬四千法門，若說不外是處理這「念行言修」四字，也不為過，也不算誇張。更簡單化，佛教那個系統，任何宗派，也不過是處理一個「念」字。淨土宗念佛，自不待言。禪宗萬卷語錄，追究如何空洞轉化「念頭」。唯識的識，應與念為同品。天台止觀，更是如此。一部《摩訶止觀》，念字出現逾六百次，行字超過一千兩百次。

前面說到此四字是危險字，關鍵在任何人憑自己學養認知，都可悟出一番道理來。道理可能有深有淺，會或不會「差之毫釐，失之須臾」。而這兩句話，恰是形容念等四句有多樣性，

有不同的解釋。所以多樣，所以不同，不在四字本身，在它們的對象。如

往生極樂國土的六念，全為肯定：一念佛、二念法、三念僧、四念天、五念施、六念戒。

如對佛等十境，起修十念，對象有肯定，有否定：一念佛、二念法、三念僧、四念戒、五念施、六念天、七念休息、八念安般、九念身、十念死。

四念處，除四顛倒，對象是否定的，一念（觀）身不淨，二念（觀）受是苦，三念（觀）心無常，四念（觀）法無我。

賅括的說，一切佛經都是修行的指導。念「念行言修」是有形層次的修行方式。念「無念、無行、無言、無修」是提升上一層次無形的修行方式。若論進程次第應是：無念↓念↓無念。前後兩個「無念」，境界是截然不同。不是像胡氏所說，佛教修行到最高境界如木石有何意義。以念佛為例，一個人從未念佛是一境，進入念佛是一境，再升入「無念而念」，已經到天台「修大行」半行半坐三昧了。關於此四無，再依聖教量補充一二。

在佛教一部重要典籍《大乘起信論》，談「真如」處，說「一切衆生，以有妄心，念念分別，皆不相應」。接着詳細解釋

阿梨耶識種種，繼以：

「所言覺義者，謂心體離念。離念相者，等虛空界，無所不遍，法界一相，即如來平等法身。」

「若有眾生，能觀無念者，則為向佛智故。又心起者，無有初相可知，而言知初相者，即謂無念。是故一切眾生，不名為覺。以從本來，念念相續，未曾離念故，說無始無明。若得無念者，則知心相生住異滅。以無念等故，而實無有始覺之異。以四相俱時而有，皆無自立，本來平等，同一覺故。」（大正 32—576 中）

其他尚有《六祖壇經》等，皆強調超越思慮分別境界的「無念念」。

前面解釋「行」就是活動和行為。所以有行為和活動，是因為執有主體我身在做崇。我身是由五蘊組成，若能推求五蘊組成我身了不可得，無有自性我身存在，釜底抽薪，也就「無行」。又行是功行，無行可解為不加工行。

無言，或「不可說，不可說」，已經成了社會上調侃佛教的流行話。沒有達到宗教經驗的「無言」境界，說了也是白說。這裏僅引用著名《維摩詰經》中，文殊菩薩和維摩居士一段對話。當三十一位菩薩報告完畢「菩薩入不二法門」後，輪到第

三十二位文殊菩薩：

「如是諸菩薩各說已，問文殊師利，何等是菩薩入不二法門。」

文殊師利曰：如我意者，於一切法，無言無說，無示無識，離諸問答，是為入不二法門。

於是文殊師利問維摩詰：我等各自說已，仁者當說，何等是菩薩入不二法門？

時維摩詰默然無言。

文殊師利歎曰：善哉善哉，乃至無有文字語言，是真入不二法門。」（大正 14—551 下）

無言是佛法主題之一，其他經論開示尚多，恐繁且止。

無修也有：無修↓修↓無修三階段，此處所指當是經過第二修行的第三階段無修。第一階段佛法門外人不修行，不必談，第三階段無修頗為複雜。有的第一階段不肯修行的人，拿第三階段無修為藉口。再無修也有程度認知錯亂。就畢業說，小學有畢業，中學大學也有畢業。且以天台四教為例，藏教通教修行畢業，叫「佛果，佛地」，實質僅達到別教二住到七住，圓教的二信至七信程度。別教修行畢業叫「妙覺」，祇是達到圓教的二行程度。這些困擾座下，抱歉，提二段無修偈，供座下

閑時參究一番。其一：

見道方修道，不見復何修！
道性如虛空，虛空何所修！
遍觀修道者，撥火覓浮漚。
但看弄傀儡，線斷一時休。

其二：

道體本無修，不修自合道。
若起修道心，此人不會道。
棄却一真性，却入鬧浩浩。
忽逢修道人，第一莫向道。

（引自《景德傳燈錄》卷五，大正51—24上）

以上語無倫次，也表示對老友來函的重視。蓋湛然鮮與各界來往書信。爲不掠先德對此段經文高見，以下略引幾家注解，貢座下比較。

宋真宗御注

「佛言：吾何念念道」：佛訓誘弟子言：我常念道，更無雜念。
「吾何行行道」：應物利生，常行於道。
「吾何言言道」：佛所言說，惟談於道，利益有情。

「吾念諦道，不忘須臾也。」念真諦道，未嘗須臾亡也。（頁58下）

明守遂註、了童補註

「佛言至遠乎」：念即無念，行即無行，言即無言，修即無修，歸根得旨，唯證乃知。

「言語道斷，非物所拘。」言思路絕，分別意窮。

「差之毫釐，失之須臾。」第一義諦，擬議則墮。（頁73上）

明智旭解

此第十八章，明念行言修，皆超有無兩關，而不可以有無情見湊泊也。念即無念，故常念此無念之念。豈以不念爲無念哉。行等三句，例此可知。會得則觸事全真，迷者則轉趨轉遠。言語相即解脫相，故言語道斷。一切物即真如性，故非物所拘。才涉有無，便隔霄壤，故差之毫釐。才涉思惟，便成剩法，故失之須臾。（頁89上）

清續法疏鈔

疏：「佛」下，一住無相乃會。法，謂法性覺道也。而云「吾」者，衆生在迷，不能證知，佛得大覺，法唯佛有也。此二字貫下四法。含衆妙而有餘，故可念行言修。相用紛然故，超言

思而過出，故無念之可念，乃至無修可修，真體空寂故。念約理，修約果，教行可知。法相雖多，不出此四。若忘情絕慮而體會之，道不遠人我，欲仁斯仁至矣。但衆生迷自本心，道在邇而求諸遠。雖終日行而不自覺。哀哉！

「言」下，二涉擬議則墮。口欲辨而詞喪，故云「道斷」。心欲緣而慮忘，故云「非拘」。理圓言偏，言生理喪，故云「差之毫釐」。經云：「凡有言說，皆成戲論」是也。法無相想，思則亂生，故云「失之須臾」。經云：「汝暫舉心，塵勞先起」是也。

鈔：「貫下四」者，吾何行，行道也，實無行行。乃至吾何修，修道法也，實無修修。「修約果」者：小乘二三果等，大乘十地等覺，皆屬修也。「不出四」者：難云，何唯無此四相，故此答曰：法相雖衆，若總括之，不出教行理果四也。「忘情絕慮」，無分別智也。「體會」，觀照也。「不遠」者，在自心故。仁者，自仁也。自心性中具恒沙德。無惻隱之心，非人也。故欲之即至，是以云近。

肇論云：道遠乎哉，觸事而真。聖遠乎哉，體之即神。日行不覺者，衆生日用不離心性。由迷本心，用諸妄想。

楞嚴云：迷己爲物，認賊爲子，則道遠矣。然此遠近，猶羅刹與諸佛，只在當人一絲念之隔耳。

「毫釐」約處。「須臾」約時。差失者，以生心動念，即乘法體故。（頁182上）

明道需指南（在《佛祖三經指南》卷上）

從無住本立一切法，言其有體本寂滅，言其無幻相儼然，故云「念無念念」等。悟其旨者，不滯於有無，獨超物外，故與此法近。迷其旨者，滯於有無，永墮塵區，故與此法遠也。況此法言語路絕，不可以言語求。非物所拘，不可以事物取。蓋惟證者，方知非情所測。若以有思惟心，擬議於事物之迹，則毫釐之差，天地懸隔。須臾之失，永劫沈淪。可不慎哉。（頁348下）

以上五家注解，皆載於《卍字續藏》第59冊。其中《指南》中開端就說：「從無住本立一切法。」此語出自《維摩詰經·觀衆生品》，牟著《佛性與般若》下冊，用《維摩經玄義》、《金光明經玄義》、《法華文句》，以及《摩訶止觀》等天台要典，發揮此句都八十頁。在此信中，無法轉述了。

離開台中水湳，轉眼逾三十年，遁跡山野，空門苟活。僅與舊識座下，及江燦騰居士尙存音問。春夏之季，新化元鄉居士，有意陪同去北斗看望座下，電話兩次無人接，而未成行。值此歲暮心寒，敬請珍攝。

粥飯僧 三五作禮 庚辰佛成道日

《中國佛教邏輯史》序

沈劍英

佛教邏輯源於印度，它的正式名稱冠爲「因明」①。因明譯傳至我國可分爲三個階段：第一階段在公元5—6世紀，即東晉末以迄南北朝時期，這期間傳入的主要是古因明，對當時思想界的影響並不大。第二階段在7世紀上半葉，即初唐時期，傳入的是陳那創立的新因明，由於玄奘的譯傳和倡導，對佛門弟子和思想界都產生了一定的影響。第三階段在公元8世紀以降，即中唐以後西藏地區傳入的法稱一系的新因明，它對藏傳佛教和思想界均產生很大的影響。由於8世紀以後佛教在印度本土已漸趨衰落，至13世紀初至於消失，由此我國在佛教邏輯的研究上已超過印度，並保存了許多在印度失傳了的因明典籍，而且早在唐代，因明即通過奘門弟子的傳授而傳入日本和新羅（古朝鮮）等國，故中國堪稱爲因明的第二故鄉。基於此，對中國佛教邏輯史作深入的研究，當是很有必要的。

但是，要撰寫一部中國佛教邏輯全史的難度很高，如藏傳因明部分，由於其綿延的歷史漫長，譯、撰豐富，等閑之人豈敢望其項背！爲此我在80年代中期就做了一點準備工作。如我在參加《中國邏輯史》的撰寫時，主要負責唐明卷，此卷的主要部分是闡說漢傳因明和藏傳因明的簡史，我負責漢傳因明部分，藏傳因明部分則由中國社會科學院的王森教授撰寫。王老是西藏佛教和藏傳因明專家，承他抱病撰稿，寫了三萬多字的藏傳因明簡史，使此書大爲生色。我原想在此基礎上請王老展開來寫，作爲《中國佛教邏輯史》的第二編，但那時王老病軀日衰，已力不從心了，不久即與世長辭（1991年），真是百身何贖！對藏傳因明深有研究的還有一位楊化群先生，他是西藏大學教授，在西藏生活、工作了數十年。我於1985年去西藏考察，曾到其府上造訪，那時他已中風右癱，只能用左手勉強寫

字。我們暢談了藏傳佛教和因明的許多問題，令我深受教益。後來，《中國佛教邏輯史》的研究課題獲准立項，楊先生的病體仍未見好轉，但值得慶幸的是，他勉力用左手修改出來的《藏傳因明學》終於問世了。令人痛惜的是，1993年楊先生也溘然離世，這是因明學界的又一損失！之後，我又邀中央民族大學的劇宗林先生擔任藏傳因明史的撰寫。劇先生曾在西藏工作17年之久，精通藏文，後在中央民族大學教授藏文和因明。他為本書寫了約八萬字的稿子，我也多次乘赴京開會之便，同他討論書稿。但後來由於可以理解的原因，他將這部分書稿連同《〈八正理滴論〉譯解》合為一書，先行出版了（題為《藏傳佛教因明史略》），於是本書只能割愛，而由姚南強副教授另起爐灶，補上了這一部分。但我還是要感謝劇宗林先生，因為他給了我們先期的支持，同時他的大著對後繼者來說也有很多的參考價值，提供了撰述上的便利。

本書的寫作雖經歷了漫長的時日，然畢竟是草萊初辟，疏漏之處在所難免。若本書得有發凡起例、拋磚引玉之功，則於願已足。尚祈讀者不吝珠玉，有以教之，是所至幸。

本書梨盡刊世之期，適值新世紀之始，這是一個百年難逢，值得紀念的日子。謹以此書向21世紀獻禮！

註

①《瑜伽師地論》第十五卷首次以「因明」指稱佛家邏輯。

（上接20頁）

其募集行為前，應將申請書及指令書，送交當地之警察機關，接受檢閱。

對比北海道廳和沖繩縣的相關規定，即後者的規定不但詳細，並且反映出當地的特殊性。可以證明地方首長，對當地的宗教事務各有其不同的規定和行政作業。

三、臺灣總督府須向中央請示方可辦理者。此類案件

，如北白川宮能久親王官幣神社之設置、八有關因敵之故而亡者合祀於靖國神社之人明調查事宜等，皆屬之。但因此類案件的行政作業，通常都與佛教或民間宗教的事務較無直接關連，故可省略不談。

但，從以上三種總督府處理宗教事務的行政模式，不難看出，以其中的第一種處理模式，即臺灣總督府據職權自行裁決的宗教事務，和本文底下所要討論的內容，關係最大。換言之，臺灣總督府的相關行政官僚，由於掌握臺灣宗教事務的絕大權力，故可以解釋包括後來的「南瀛佛教會」籌組在內，不論臺人佛教界的意向如何？都不得不看臺灣總督府相關行政官僚的臉色如何來行事，連帶地有關日據時期臺灣佛教的發展與轉型，亦脫不開此一來自臺灣總督府方面重大影響的主要因素。

（待續）

日本在臺殖民統治初期的宗教政策與法制化的確立（三）

江燦騰

二、臺灣總督府參考北海道廳或琉球縣的相關規定而辦理者。臺灣總督府固然在臺灣殖民地轄區有極大的行政裁量權，可是若涉及臺灣以外的日本行政區爲在臺社寺募款而欲得當地轄區政府的許可證時，又將如何裁量呢？以明治三十一年十月二十四日，北海道廳來函照會臺灣總督府^八有關募款者處理事宜^九爲例，此「函」所參照的法令依據，是明治三十一年七月七日，由內務大臣板垣退助以「內務省令第六號」所頒布的五條規定：

第一條 神社、寺院及佛堂，除一般供品之外，得另徵收特別費用，以便參拜。

第二條 神社、寺院及佛堂，其殿堂、庭園、寶物等供作觀賞而欲徵收費用時，應取得地方首長之核可。

第三條 神社、寺院及佛堂欲募款時，應取得地方首長之核可。惟對於氏子（※指祖神之後代或子孫）、檀徒（※指同一宗廟之信徒）或信徒之募款，則不在此限。

第四條 前述各條若有違反，神社、寺院及佛堂之管理者，處貳拾圓以下之罰款。

第五條 本令自明治三十一年八月一日施行之。

對於北海道廳的此一照會「函」，臺灣總督府於同年十一月十九日，以「民縣第782號」公文，通知轄區各縣廳照辦。可見若涉及兩地的管轄權，其共同裁量依據是按內務省的指令來處理，而在此案中，內務省是授權由地方首長核可的，故臺灣的社寺人員，欲在如北海道廳的轄區募款，臺灣總督府答應向其通報相關資料，以為核可的參考。

可是，同樣的法律規定，既已授權由地方首長核可，是否前引北海道廳的照會「函」就足以代表一切處理模式呢？並不然，例如沖繩縣的規定，即反映出該地區的特殊性。按沖繩縣知事奈良原繁，於明治三十四年五月二十三日，照會臺灣總督府民政部的公函，所附《沖繩縣公報》第29號〔1901-5-17〕的「縣令第15號」，即曾提到「謹依明治三十一年內務省「令第6號文」之規定」所訂頒的收費、募款及貸款相關手續，共有七條：

第一條 省令第二條之申請書中，應記載下列事項。

- 1、觀覽地點。
- 2、觀覽物品。
- 3、觀覽費金額。
- 4、徵收觀覽之事由。
- 5、觀覽期限。
- 6、觀覽人注意事項。

第二條 省令第三條、第四條之申請書中，除掲載第五條之事項之外，尚應記載左列事項。

- 1、募款收支預算書。
- 2、與工程有關者，應附規格書及圖面。

第三條 其他廳、府、縣者，欲依省令第三條、第四條之規定，取得內務大臣之核可，而於本縣轄下從事其募集行為時，應檢附申請書及其指令抄本，經由間切島役場、郡區役所、島廳，向本廳提出申請。另其募集事項變更，（欲）取得核可時亦然。

〔四、五條省略〕

第六條 前述各條之申請書中，與神社有關者，應檢附神職人員、氏子、信徒總代表之連署書；與寺院、佛堂有關者，應檢附住持、檀家、信徒總代表、總寺法類（※同宗同派中關切密切之寺院或僧侶者）、管長之連署書，經由間切島役場、郡區役所、島廳提出。

第七條 凡觀覽費之徵收、募款或貸款取得核可者，於

知禮學說的復興

——南宋中期、後期的天台研究——

安藤俊雄 著
依藤 觀 譯

天台思想史 第八章 (四)

三、實相論

善月撰述的論著不少，諸如《楞伽通義

》、《仁王經疏神寶記》、《金剛會解》、《圓覺略釋》等經典的註釋也不少，他在註釋這些經典的時候，並沒有特別主張天台的立場，而是穩健地依照經典本身的意思來作說明。

依據傳燈的《楞嚴經玄義》所載，善月對智圓與仁岳認為《楞嚴經》是與《法華》、《涅槃》同時同味之圓教的見解，加以批判，他主張本經屬於方等時。善月著有《楞嚴經玄覽》，因此這個論點大概是在《玄覽》中提出的。本書今已不存。

北宋以來，禪宗與華嚴學派愛讀《楞嚴經》，受此傾向影響，天台學派中，喜愛本經緣理斷九式思想世界的人增加。智圓與仁岳的具性論與本經所說有密切關係。然而善月將本經配屬於方等時，這是他對禪宗加以批判的開展，同時也可看出是

對天台學派中具性論的思潮給予批判。

雖然《楞嚴經玄覽》情形是如此，但是他對其他經典的論釋還是相當穩健公平。尤其在檢討天台教學上，《山家緒餘集》或《金鉅論義解》極為重要。《金鉅論義解》今僅存中卷，所以開展善月體系性學說的，《山家緒餘集》是唯一資料。

善月認為天台實相論的特色在性具說，性具說與三千論都是在說圓具，是表裏的關係，他認為湛然之後，正確理解性具說的，只有知禮一人而已。如云：

性惡之言，出自一家，非餘宗之所有也。得其旨者，荊溪之後，唯四明一人耳（註廿八）。

善月隨從知禮，強調性惡說與三千論的理一。當然性惡說與三千論之間，所說未必沒有相異。三千論約體攝事於理，因

此事理三千都是所顯。相對於此，性具說是說應斷有關修德的一切迷情，因此在這一點上，與《摩訶止觀》的三千論說相同。但是這只不過是大致的差異，由於修的善惡，是事造的三千，因此二說是理一。善月對當時認為性惡說與三千論兩者所說不同的見解，論駁如次：

自昔乃以修惡有斷破，三千唯所顯，以為配對。失當者說者不一，是徒見其文相，而已不知其旨也（註廿九）。

根據善月所說，所以說應斷修惡，是斷其迷情，斷未必有所斷，是即迷情顯理。即情，正是顯理，因此說斷也無所斷，從而三千常住與善惡本具是理。

善月更規定性具與相即的關係，批判具性論與具相論。亦即認為性惡說是天台獨談，相即與具的原理是圓宗一般共通的理說。如云：

性惡者，一家之極說。即具者，圓宗之大旨。（中略）所謂性惡者，所以彰即具，而顯性德也（註三十）。

性惡是即與具之根本原理。善月認為《觀音玄義》廣說性具，略於即義，直至知禮的《指要鈔》，才以即義說明性惡。華嚴宗的子璩曾經非難知禮的實相論知具不知即，如今善月在此回答此非難。亦即根據善月所說，《指要鈔》廣說即義，略談具義。然而具義與即義原是相互相顯之關係。所以說性具，是因為性德具諸法。具故，全性而起，成修中之惡。既是全性而起

，因此理性融泯時，修也同樣。所以不管是起或具，都是即於性。此云性惡。在此所以說具，是因為性中具惡。所以說即，是因為惡中即性。即與具，是依何者強盛而變更名，依具成即，依即顯具，具是即之本，即是具之相。從而兼明此即與具二面的，是圓教理想的法門。如云：

由具故成即，由即故顯具。具者即之本，即者具之相。即具兼明，方曰圓旨。雖顯二義，並顯全性成修。即修是性，法法融泯，成性德行，圓詮之切，於是著矣（註三一）。

善月以言及知禮與仁岳所說，作為具性論與具相論的代表性見解。知禮只是就一之三千而論修性，因此即與具被當作同一義使用，說即則即具論即，說具則即即論具。即即論具，故性具三千，不只具性，也即於事中之相。即具論即，故修中三千，雖即於理性，但諸相宛然常住。像這樣，知禮認為事理三千，常是同一，反之，仁岳是據修性而論三千。亦即仁岳認為說性必是無相，因而將即與具當作不同義。知禮正確掌握天台即具之義，然而仁岳卻歪曲之。因為仁岳那樣的區別即與具，不能說是圓理的如實解釋。

具性家所以主張在性上，善惡無相，只有修中的善惡有相，達性的話，善惡俱亡，這是因為具性家不理解全性成修的圓義。一切法即於三諦，這是具性家也不能否定的。因此說即於

三諦，這是一切法（惡）即於性。說百界即於性，這是因爲性具百界之相。若有一法不即於性，是在性之外的話，不能說全性成修，從而不能說是圓教之實相論。具性家可以認爲性超越相與事，但是不能認爲性在事與相之外。達觀性的話，依然相相宛然常住，無論迷悟、因果，三千皆不可改，這是知禮具相論的根據。仁岳所說的理性無善惡，善惡屬情，是將知禮的具相論與世間主義混爲一談。具相論是約理，說惡之理具，一旦約事的話，是爲顯示迷情之應斷破，爲防止增上慢。所以說三千相相宛然常住，是在開展圓極的理性法門，在此理性法門，離之處有即，即處常有離，三法不縱不橫之構造，應視爲實相之本質。

以上是善月實相論之大要，值得注意的是，他在知禮學說上添加的新解釋。亦即他指出天台智顗的《觀音玄義》廣說性具說，略言相即說；而知禮的《指要鈔》是廣說相即說，略言性具說。但是圓教的實相法門，應兼明性具說與相即說，性具是相即之本，相即是性具之相。善月在此說性具爲相即之本，是說性具爲相即之論理根據，是意味上的前提。從而善月所說的性具說，不是向來所說能具所具的實在論式的世界觀。從而與了然的三千論一樣，善月的具相論，或者介爾有一念，其一念，是在三千的意味體系中被解釋的一念，因此在與此三千的意味體系相即上，說三千常住。善月頻頻論駁具性論將修與性隔

別的主張，雖是一法，也不應是孤單之法，說是修的話，必相即於性，說是性的話，必是相即於修，如此才能完全掌握。如云：

且圓詮教旨，無孤單法，無專一義。故說修，必全於性；說性，必具於修。修極則復性，性極必反修。離處合，合處離，一多相即，合散宛然（註三二）。

雖是一念，卻不是孤單之法，而常被解釋。說是被解釋，是指在三千的意味體系上被解釋。說依三千而被解釋，這是相即於三千，一念相即於三千，這意味著三千無論在理或在事，都是常住的。這是善月主張具相論的真意。此與向來認爲三千爲法性所具，是常住的具相論有著顯著的差異。因爲意義上的常住與實體性的常住之間，思想上有很大的差異。善月所以強調圓教的實相法門，在性具說之外，兼明相即說，是爲了要人注意向來實在論式的具相論，其實與具性論一樣，都是誤解了知禮所說。最體系化開展知禮學說，尤其是他的具相論的《指要鈔》的性具，不只是實在論，而是作爲當體全是絕對相即的論理根據而說出的。然而由於知禮特別強調性具說爲天台獨特的法門，詳加論述，因而其具相論給人的印象恰似實在論。子璿非難知具不知即，乃至後代的具性家給予種種批駁，都是基於這個理由。事實上，具相論家諸師也有將知禮的三千常住說當作實在論的傾向，具相家與具性家產生了論諍有其道理。

如今善月力說性具說是相即說論理上的前提，意欲藉此迴避無用的評論。

四、大石志盤

廣智系的教學研究，是知禮學說的復興運動。宗曉有關淨土的類聚研究，目的也是一樣。然而由於是類聚的研究，因此沒有言及宗曉自身的見解，只是在序文或其他地方片言隻語略有表示。如今隨著廣智系與南屏系教學研究的進展，確立了天台教學的傳統，系統化的揭示此傳統正義的形成與開展後，教學史性的研究與淨土、華嚴、禪等諸宗的關係就更為迫切。大石志盤的天台研究，就是因應此需要而出現。

志盤屬於法登的學系，是宋末元初的人，其所撰《佛祖統紀》五十四卷，完成於南宋咸淳五年。《佛祖統紀》之外，另有《宗門尊祖議》一卷、《水陸修齋儀軌》六卷等著作，而《佛祖統紀》是主要著作。在《佛祖統紀》完成的咸淳年間，天台研究的中心已從廣智系移到南屏系，尤其是前文曾提及的佛光照時，其門下特為繁榮。《佛祖統紀》的序文中，提及擔任該書校閱的前輩，有子高必昇及其師無住宗淨，還列舉「特賜佛光照法師左右街都僧錄主管教門公事住持上天竺教寺賜金欄衣光照」之名，在自序中，對於光照，言及：「書成即負笈，仰求佛光照法師，為之考校。」可見對於光照非常尊重。由此可以推知光照在當時天台學界的地位。

志盤是廣智系最後僅存的一名學匠。依據《統紀》看來，他的研究主要在於歷史方面，《佛祖統紀》的撰述異於《釋門正統》，其撰述目的是系統性的記錄天台正義之形成與開展。《佛祖統紀》主要是根據《釋門正統》，但是志盤並沒有採用宗鑑的擁抱主義學風，由於是徹底追求系統化的宗義相承，因此對於違背知禮所說的，都給予極為強烈的批判。全書五十四卷，大體上前半以列傳體記錄與天台相關的諸師，後半則以記錄中國佛教發展的八法運通塞志為主。本書是歷史性的研究，因此無法詳知志盤本身的學說，但透過資料的處理以及他所作的批判，仍然可以知其立場。尤其是在與《釋門正統》對照時，更為清楚明白。首先關於淨土，《統紀》卷二十六《淨土立教志》卷首，先是稱嘆石芝宗曉的功蹟，進而對於他的立場，說：

在凡具惑，而能用三觀智，顯本性佛，如四明師之言。曰：心鏡巨得故。染可觀淨，不礙緣生故；想成想起，唯色唯心故。當處顯現，斯觀佛三昧之正訣。唯明宗得意者，能行之。至若稱嘉號，瞻禮尊容，讀誦大乘，持奉淨戒，皆淨業之正因，正觀之助行，而但修十善行也。

從沿襲知禮約心觀佛的立場，徹底主張天台宗義的主體性，認為念佛、禮拜等只不過是助行等看來，顯然他是繼承善月、宗曉學說中的當代廣智系淨土觀。關於禪宗，在八諸宗立教志

的卷首，題爲「達磨禪宗」，首先他先明示自己的立場。如云：

直指人心見性成佛至矣哉。斯吾宗觀心之妙旨也。

謂之教外別傳者，豈果外此爲教哉。誠由此道以心爲宗，離言說相故，強爲此方便之談耳。不然，何以出示楞伽，令覽教照心耶。何以言大乘入道，藉教悟宗耶（《統紀》卷二十九）。

在此志盤比向來只批評禪宗的教外別傳還更進一步，說禪宗的直指人心與天台的觀心同旨，但是心不是基於實踐上的方便，而是止觀的對象，以心爲絕對未必是天台的旨趣，因此禪宗一向以心爲宗本，從天台約心的立場來看，只不過是方便說，像這樣的論點是值得注意的。他認爲相對於天台的唯色說，禪宗是以唯心論爲立場。

無法詳知志盤實相論上的學說，不過顯然他是具相論的支持者。而同樣是具相論，他所主張的是他自身所屬的廣智系的學說。從他請佛光照校閱看來，可知他並不看輕南屏系，但是以廣智系爲知禮學說正統繼承者的自信也很顯著。例在卷二十四《佛祖世系表》中，列有神照系諸師，最後評此學系的衰微，云：「東山之裔，至月潭雪溪而益微，由繼之者道與位具不振耳，其可以有所感傷也。」所謂「由繼之者道與位具不振

」，算是非常嚴厲的批評。然而對於南屏系的批評則較爲節制，這可能是當時以佛光照爲主，南屏系呈現繁榮的景況，這是志盤不得不承認的。雖然如此，《統紀》全體還是以廣智系作爲山家學派的忠實正統學系，是以廣智系爲中心來作記述，尤其對廣智系的圓辯道琛，志盤讚譽爲次於知禮的天台教宗學中興者，完全將自己的立場表露無遺。總之，志盤是廣智系最後一位學匠，到了元代，廣智系完全歸於壞滅，僅剩南屏系獨榮。像這樣，對知禮所說給予最忠實的祖述，不像神照系或南屏系的引入淨土或禪宗，廣智系從南宋末期到元初，終於歸向衰亡。由於天台與淨土的對決，教學上不得不產生新的發展，這如果是神照系滅亡的原因的話，廣智系雖有善月、宗曉、法登等人的努力，其之衰亡，是因爲無法完全克服此學系傳統的保守性。志盤對於淨土雖然給予很深的關心，不過他還是基於四明約心觀佛的立場批判淨土，對於禪宗，指出直指人心見性成佛爲方便說，徹底地想要堅持天台教學的主體性。

註

- 28. 《續藏》一〇一・二五八
- 29. 《續藏》一〇一・二五八
- 30. 《續藏》一〇一・二五八
- 31. 《續藏》一〇一・二五八
- 32. 《續藏》一〇一・二五六

金剛般若經漫談（二）

何世亮

四、般若

「般若」是梵語，通常翻譯成「智慧」，但是為什麼不直接翻譯成「智慧」，而還要稱呼作「般若」呢？這是因為般若跟一般的智慧不太相同，所以尚且保持其原音，不致產生混淆。

通常「智慧」可分成三種，第一種是科學的智慧，第二種是哲學的智慧，第三種是般若的智慧，在此我們稍作討論：

科學的智慧應該稱之為「知識」，這是藉著理智的分析與綜合，對事物加以實驗而獲得的成果，早期的科學家對於追求真理深具信心，但是隨著科技的發展，所研究的資料愈多，所達到的結論就不一樣，以至於現代的科學家認為，科學的知識只是一種能力，幫助人們獲取功利性的目標，本身並無法獲知真理，況且科學的知識愈多，反而愈使人們濫用大自然的資源

，到最後將會危害到人類生命的安全。

哲學的智慧又稱之為「思想」，比較重視人類生活整體的發展，譬如說以賺錢為例，人們的直線思考，總是以為賺錢越多，生命越安全，生活越幸福，但是哲學的結論卻不是如此，哲學告訴我們，人們為了賺錢，首先必須勞心勞力，賺到了錢之後，又增加了物質的享受，也可能造成現代社會，心臟高血壓的文明病，再者又怕綁票勒索的危險，到最後可能會失去身體的健康，就以科學的發展來說，人類無限制地發展下去，也可能會遭受自我毀滅的惡果，所以哲學的思想能夠使人們了解到自己的處境，對人生保持適可而止的態度，就可獲得幸福的生活。

般若智慧又稱之為「了悟空性的智慧」，它與科學的方向

不同，科學是不斷地收集資料，廣學多聞，增進學問，而般若卻朝著損減欲望，減少見聞，減少擁有物的方向發展，用老子的話來說：「爲學日益，爲道日損，損之又損，以至於無爲，無爲而無不爲矣。」當我們排出了見聞覺知之後，就可以顯露出空靈的「本來面目」，這就是般若智慧的所在，所以又叫做「先驗的智慧」，是超乎經驗的智慧，具有絕對的真理意義。科學與哲學都必須依賴外來的經驗，才能獲得智慧，一旦經驗有了改變，那麼科學與哲學的理論都必須修正，甚至被推翻，所以科學與哲學之中沒有絕對的真理，唯有領悟般若智慧的人，才能洞悉究竟的真理，進而超乎生死的輪迴。

五、金剛經的起源

金剛經的開頭寫著：「如是我聞」，也就是說金剛經這一部經典是阿難尊者直接從佛陀親自說法而記載下來的，但是金剛經是否爲世尊親口所說，後代的學者倒是有很多疑問，因爲大部份的佛經都有「如是我聞」作開頭，甚至後來的偽經也有「如是我聞」，可見「如是我聞」並非佛經的正字標記。

通常金剛經被學者歸類成，佛滅度後五百年出現於世的大乘初期經典，因爲經中就有這樣的說法：「須菩提白佛言：世尊！頗有衆生得聞如是言說章句，生實信不？佛告須菩提：莫

作是說，如來滅後，後五百歲，有持戒修福者，於此章句能生信心，以此爲實，當知是人不少於一佛二佛三四五佛而種善根，已於無量千萬佛所種諸善根，聞是章句，乃至一念生淨信者，須菩提，如來悉知悉見是諸衆生得如是無量福德。」

這也就是說，本經的作者是在佛陀滅度五百年之後，又藉著上列的文句，與佛陀拉上了一層深厚的關係，使學佛的人對這部金剛經產生信心，但是小乘學者也因此而否定金剛經是世尊的作品。

不過由金剛經的編排看來，應該是後代的大乘派別，將世尊關於般若智慧的說法，加以收集而來，集成一部經典，所以其中重複的文句很多，我們還是可以將之視爲佛陀親口所說，至於小品般若經及六百卷的大品般若經，倒有可能是後代的大乘學者根據世尊所說的佛理，又加以編撰出來的經典，就可能不是世尊本人親口所說了。

不過金剛經本身並不反對我們對它產生懷疑，因爲金剛經本身就是一部「破法」的書，要人們從修法的桎梏中解脫出來，恢復自己的本來面目，保持自由而獨立的思想，所以對金剛經產生大疑之心，也是其中重要的一門功課。

經云：「須菩提！於意云何？如來於燃燈佛所，有法得阿

耨多羅三藐三菩提不？不也，世尊！如我解佛所說義，佛於燃燈佛所，無有法得阿耨多羅三藐三菩提，佛言：如是！如是！須菩提！實無有法，如來得阿耨多羅三藐三菩提，須菩提，若有法如來得阿耨多羅三藐三菩提，燃燈佛則不與我授記，汝於來世，當得作佛號釋迦牟尼，以實無有法，得阿耨多羅三藐三菩提，是故燃燈佛與我授記，作是言：汝於來世，當得作佛，號釋迦牟尼。」

世尊因為領悟了萬法皆空，從佛法的修持中解脫出來，變成一個徹底自由的人，因而得到了老師燃燈佛的授記成佛，這即是最究竟的覺悟：阿耨多羅三藐三菩提。

所以說，金剛經是否為世尊本人所說，倒不是一件很重要的事，我們必須注意的是，針對自己在佛學的認識及佛法的修行上，有沒有又被塑造一個習慣的思想，或者又重回迷信的信仰，或者變成固執的形式主義，這是金剛經要提醒我們的事。

六、如是

金剛經開始於須菩提的發問：「希有世尊，如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩，世尊，善男子善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，應云何住？云何降伏其心？」佛言：「善哉！善哉！須菩提，如汝所說，如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩，汝

今諦聽，當為汝說，善男子善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，應如是住，如是降伏其心。」

在這裏，世尊說：「應如是住，如是降伏其心。」其實已經將金剛經全部說明，只是須菩提並沒有當下立即領悟，又提出了下列的說辭：「唯然，世尊，願樂欲聞。」使世尊又不得不以語言文字來敘述金剛經。

為什麼說世尊在這個地方就將金剛經全部說明完畢呢？我們仔細看看金剛經的內容，就可以知道是怎麼一回事，經云：「說法者，無法可說，是名說法。」金剛經本身即是「空法」，並非語言文字所可說明。

在靈鷲山的說法會上，世尊只是拿著一朵花，而迦葉尊者破顏微笑，於是便傳下了「教外別傳，不立文字，直指人心，見性成佛」的禪宗，其間世尊並沒有特別的說法，只是以一朵花來顯示真如禪意而已。

又如在舍衛國的時候，世尊是以神通指導目連尊者，他用心電感應傳到很遠的地方，教導目連住於聖住，乃是無相之相，其中也沒有用到語言文字，目連尊者就能當下明白。

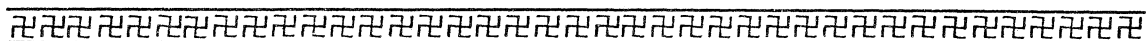
況且在金剛經之中，我們可以看到世尊食時，著衣持鉢，入舍衛大城乞食，於其城中，次第乞已，還至本處，飯食訖，

收衣鉢、洗足已，敷坐而坐，世尊一路上走來，不正是「如是住，如是降伏其心。」多麼地優雅，多麼地莊嚴，又多麼地自在，但是須菩提並沒有從世尊的動作中領悟出金剛經無言的要旨，所以又要求世尊以語言文字來解說金剛經的要義。

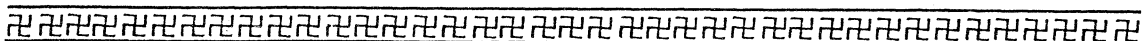
早在唐朝的時代，唐三藏與孫悟空及豬八戒一行人，歷經了九九八十一次的磨難，來到了西天取經，他們拜見了如來佛，說明了來意，如來請迦葉及阿難尊者帶他們去藏經樓拿佛經，他們一行人高高興興地拿了佛經，便踏上了歸程，沒料到到半途中將佛經翻開來看，都是無字天書，他們以為被阿難及迦葉尊者欺騙了，於是很生氣折返，向如來佛告狀，如來佛笑著說，其實真正的佛經就是無字真經，但是如來佛體諒他們必須向唐朝皇帝交代清楚，所以還是讓他們帶回數量龐大的有字佛經。

這雖然只是一則寓言故事，但也正說明真正的佛經是無法可說，或許已經失傳，我們現在所讀到的佛經也可能只是粗淺的佛法而已。

不過話說回來，整部金剛經都是在「破相」「破法」等於是一部有文字的「無字真經」，世尊的寓意深刻，在於吾人善於體會罷了。



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	



寺鎮牟尼青色寶

寶光寺巡禮

覺蓮

今夏川西之行，除了參訪成都附近古剎昭覺寺，又於次日走訪新都寶光寺。上午一大早從文殊院起程，搭乘公車，再轉中型客車，直奔位於成都北郊十八公里處的新都縣城。我們一行六人，於午前抵達寶光寺。走在通向寺前的馬路上，兩旁儘是販賣紀念品的小攤位，我停下來選購了幾把紙合扇。可以想像這兒來參觀的人潮。抬頭一望，遠處露出若隱若現的古代寶塔，證明寶光寺就在正前方不遠處了。

當我們接近寶光寺時，首先映入眼簾的是一方古色古香的照壁，上題「福田廣種，壽域同登」，來到山門又只見那紅牆綠瓦上題「寶光禪院」的橫匾，兩旁各有左右偏門，也各有橫匾題曰：「妙莊嚴路」及「慧眼常明」，每一道門皆有對聯，我最喜歡的是左邊的偏門所題的一幅對子：「出入在斯，務要

了明性去。聖凡所到，須當問過心來。」

進了彌勒殿，先和彌勒菩薩問訊，只見其笑顏常開，心中如許坦然。抬眼可見「開口便笑，笑古笑今，凡事付之一笑。」及「大肚能容，容天容地，於人無所不容」的對聯，正是此刻菩薩給我們的嘉言吧！過了彌勒殿來到天王殿，四大金剛護法分兩邊威武站立，露出一派除魔破邪的英姿，任何一個為非作歹的惡徒，朝這裏一站，無不心驚膽戰。善良的人們則內心更增一份誠敬。出了天王殿便見庭院中百花齊放，一座十三層方型寶塔從中豎立。此寶塔高約二十公尺，龕聯：「寺鎮牟尼青色寶，山飛舍利紫霞光」。為近代高僧太虛大師撰書。聽寺內僧人介紹，此塔為唐代遺物。據史載，唐僖宗中和元年（西元八八一年）黃巢作亂，犯長安，自號大齊。僖宗避難，幸成

都，於寺建行宮駐蹕。僖宗夜裏看到滿地霞光，乃召隨駕高僧知玄問因由。玄乃啓奏陛下，此地之下必有舍利。帝遂命掘之，果得一石函，內藏舍利十三粒，顆顆晶瑩明澈。僖宗於是命知玄監修磚塔十三級，取名「無垢清淨塔」供養舍利，同時賜寺名寶光。（原先寺名爲福感寺）命知玄爲住持。而高僧知玄者，乃衆所周知的慈悲三昧水仍作者悟達國師。此塔自唐末歷千餘年，至今猶能保持原貌，端賴每朝均有維修，尤其歷經文化大革命的浩劫，竟能安然無恙，更是令人稱奇。據悉文革期間，各地寺院大多遭破壞，是當時的總理周恩來親自過問並責令當地政府保護，寶光寺得以毫髮無損。此塔因此仍舊是唐時的遺物。

走筆至此，令人想起中國歷史上佛教四次教難，即所謂的「三武一宗」法難，其中的唐武宗於會昌年間所發起的大肆破壞佛教，史稱「會昌法難」。武宗爲穆宗第五子，名叫李炎，年號爲「會昌」，母章太后。帝自幼不喜佛教，即位後更因寵信道士趙歸真讒言毀佛。會昌三年至六年之間，沙汰僧尼，拆毀佛寺，佛像、法器取以鑄成農具或錢幣。會昌五年正月僧道於麟德殿辯論，知玄法師受命登論座，大陳帝王理道教化根本，辯說精壯。道流不能屈。因此乃又上諫神仙羽化、山林匹夫獨善之事，實非帝王所宜留神。帝不悅，知玄被逐放歸蜀。同時，帝更於南郊建望仙台，一心求仙，後服丹藥，性情躁急，

喜怒無常，會昌六年三月而崩，死時才三十三歲。宣宗即位，恢復佛教，知玄又被迎請入京，僖宗時，更受封爲悟達國師，那時的知玄已七十一歲，過二年入滅。據宋高僧傳所載，知玄於受封號後便乞歸四川九隴菴廬，又云：「一夕，有一珠自玄左足下流去，苦楚萬端，諦視其珠中，明明有晁錯二字，乃知玄是袁盎也。曾因七國反，盎奏斬錯以謝吳楚諸王。……吾久與西方淨土有期如斯，誣謗訖，右脇面西而逝，享年七十三。」可知三昧水懺本前序文所云知玄於患人面瘡後因滌迦洛迦尊者三昧水乃癒，之後才作慈悲三昧水懺的說法，似與此不符。

寶光寺大雄寶殿右側爲著名的羅漢堂，是清朝咸豐年間募建，面積一千六百平方米，堂內工整地布置着四個天井，平面如一「田」字，步入其間，難辨東西南北。殿中供有五百羅漢，或坐或立，神態各異，每尊高約一·七米。入門中央供奉高約六·六米的千手千眼觀音菩薩。

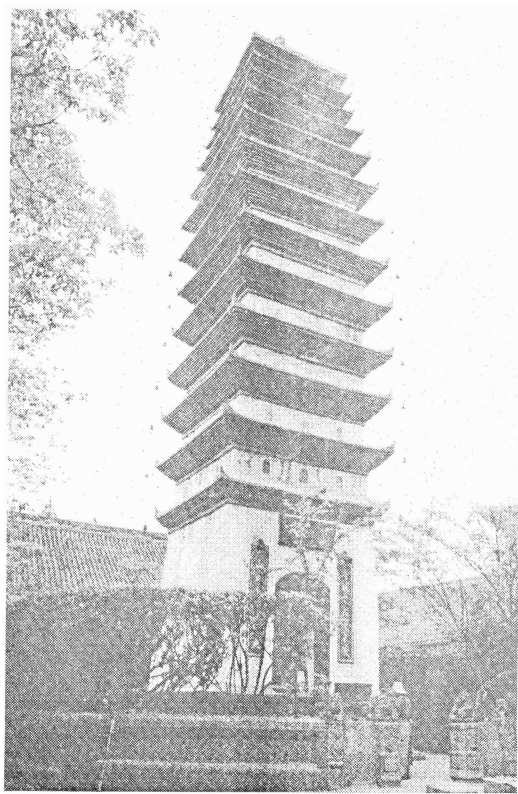
大雄寶殿兩邊有東方丈室及西方丈室，門皆緊閉，東丈室門前掛有小牌寫道：瞻仰舍利者請叩門。我們於是上前叩門，果然有人開門，我們趕緊說明來意，希望一睹佛陀真身舍利。方丈門一開，只見裏面別有洞天，幽雅的院落，庭前奇花異草，僧人引我們進入，在一間佔地不大的廂房內，我們魚貫棄鞋登室，虛心而虔誠的禮拜，然後趨前瞻仰舍利。除了舍利之外，這間小堂閣尙有其他珍貴文物，我們真是一飽眼福了。寶光

寺素以珍藏歷史文物豐富而聞名，據寺方表示藏有自蜀漢、隋唐以來的典籍、陶瓷、書畫、碑刻等各類文物一千三百餘件，其中經鑒定為國家三級以上歷史文物者一百五十七件，可說相當於一個頗具規模的藝術博物館。

寶光寺的建築佈局嚴謹，次第有序，具有一塔、五殿、十六院，自照壁到藏經樓後紫霞山長約一百公尺的中軸線上，依次排列着山門殿、天王殿、舍利塔、七佛殿、大雄寶殿和藏經樓。中軸線兩側分建有鐘鼓樓、伽藍殿、客堂、五觀堂、極樂堂、祖堂、念佛堂、羅漢堂、禪堂、影堂、戒堂以及東西方丈室。每座殿堂均有對聯，皆是耐人尋味的佳句。如禪堂對聯：「若不明心，坐禪徒增業苦。」「如能護念，罵佛猶益眞修。」五觀堂：「試問世間人，有幾個知道飯是米煮？」「請看座上佛，亦不過認得由自心來。」雲水堂（客堂）：「翻去復來，鉢吃千家，如不了道明心，踏破草鞋非諦當。」「朝南走北，身遊萬里，果能懸崖撒手，行參雲水實悄然。」而大雄寶殿的對聯就更多也更精彩了，僅隨手錄下一對：「世外人法無定法，然後知非法法也。」「天下事了猶未了，何妨以不了了之。」

總之，走訪一趟寶光寺，會使人感覺不虛此行。到處都在說法，無處不是歷史文物。當盛極一時的宋代，寶光寺在圓悟克勤禪師卓錫期間，曾有緇侶三千，寺名更改為「大覺」，元

代復名。明朝末年，曾毀於戰火，唯舍利塔獨存，清康熙九年破山海明嗣法弟子笑宗印密來此駐錫，重建殿宇，以後各代陸續修建，目前其規模堪與成都昭覺寺、文殊院、草堂寺媲美。寶光寺又是川西地區主要傳戒的禪宗叢林之一，佛教史上素有「上有文殊寶光、下有金山高旻」之稱。據說寶光寺現今每天平均有五千人來訪，清幽恬靜的環境，不無受到影響，是幸抑或不幸，各有說詞，不過，以佛教根本立場而言，我還是希望恢復到以前叢林道場的模樣，以栽培僧寶為主要目的才是當務之急。



寶光寺舍利塔，建於唐僖宗年代。

八十九年十二月份會務報導

(會訊第232期)

捐款芳名錄

(總計 陸萬貳仟零伍拾元整)

叁仟元：王中孚

貳仟元：徐鈺銓 徐淑媛

壹仟元：安定鄉同學會

傅冠智 侯漢洲

陳政維 陳怡青

陳榮璧 陳文祥

陸佰元：黃貴美 黃淑雅

伍佰元：修欣打字行

王弼昭 王昭仁

郭烏格 吳燕靜

許博程 陳永漢

宋淑真 江柏興

肆佰元：林連佛 石正雄

叁佰元：王玉治 李錦菊

鄭海蓮 韓立銘

石富元 石馨文

楊淑敏 董昭伶

貳佰伍拾元：釋香林

葉滄霖 葉桂昇

貳佰元：靜 慧 道益師

王敏儒 王貴素梅

林和玉 林融唯

郭夏碧 郭阿英

侯鈴朱 侯燦榮

吳春梅 黃美月

李雪梨 李林卿烟

吳日鑑 陳政宏

陳文宗 陳楊秀鸞

顏條一

方偉綸

王芳珍 王蔡秋月

傅冠盛 莊金鍛

許瑞吟 許志鋒

陳廖恨 陳俊弘

丘盛招 魏上傑

陳其彬

林世豐 蔡郭雀

郭春瑾 吳美樺

石修誠 石智仁

謝 抱 李耀斌

李奇蓓 李文哲

妙 善 王吳招治

王安延 李春生

蔡錦雀 鄭悉治

郭鍾朱秀 侯明秀

侯梅雲 侯梅雪

黃陳秀鸞 黃怡錦

黃美月 黃鈺惠

王典修 王文正

李桂雲 林美辰

韓麗玲 韓慧玲

侯坤隆 侯坤成

吳新長 吳添福

黃鈺惠 黃亮中

顏高龍 顏高盛

陳聖道

鄭海英

石宛玉

石博仁

廖粹華

王靖君 王佳琪

王惠民 王建民

林淑月 張漢宜

郭松山 郭昱靈

侯勉元 侯文秀

黃郁儒 黃怡瑄

陳寶秀 黃怡禎

陳政賢 陳進良

陳寶洲 陳博正

江英嬌 梁田雪銀

蘇文傑 蘇慧珠

89年12月份收支明細表

收	上月結存	\$133,643	90
	本月收入	\$ 62,050	00
入	收入總計	\$195,693	90
支	<u>教育文化支出</u>		
	福田雜誌第 174 期印刷費用	14,100	00
	福田雜誌郵寄費用	5,606	00
	福田雜誌劃撥手續費	50	00
	供養法師(他寺)	6,000	00
	<u>濟助支出</u>		
	洪 樺 燦	2,000	00
	洪 樺 燦	2,000	00
	蔡 金 李	2,000	00
	吳 蔡 慶	2,000	00
	陳 慶 金	5,000	00
	張 侯 春	5,000	00
	陳 張 秋	5,000	00
	張 弼 鴻	5,000	00
出	支出總計	\$ 63,756	00
	本月收支	\$131,937	90
收支比較		102.7 %	

會長：顏高龍
副會長：鄭海英
孫申娥

會功德福田福然湛

12月份救濟事蹟

1. 陳慶生先生：住高雄市大仁路二六〇巷十七號三下之一，三十八歲。因就學時壓力過大發病，曾至多所醫院治療，經診斷為罹患精神分裂症。由於家中尚有其父與妹妹都是精神分裂症患者，負擔沉重，且皆由案母負責照顧，故本會協助生活、醫療費用伍仟元整。

2. 張金滿女士：住南縣永康市中正路五七三之二號，五十二歲。案主於二十年前曾發病，但治療情形並不清楚，後於八十八年時因案夫急性消化道出血死亡，而再次發作，經送醫診斷為精神分裂症。育有一子一女，女兒已出嫁，因家中收入有限，對案主之費用負擔確有困難，故本會予以協助生活、醫療費用伍仟元整。

3. 侯春林先生：住南縣將軍鄉玉山村一二二號，三十八歲。案主於三十歲時發病，曾至醫院住院治療，平日在家會干擾鄰居，經診斷為精神分裂症。案母本身有輕度智障，目前獨居，案父則於十年前已因肝病過世。因案主之疾病，其妻無法再與同住，且尚有子女及年事已高之父母須照顧，所以現住院而無家屬之支持，故本會協助生活、醫療費用伍仟元整。

4. 陳秋萍小姐：住南縣新化鎮正新路三六三巷十九號，二十一歲。於八十七年開始出現言語失常，日夜顛倒之行爲，送醫診斷為精神分裂症。因案父與其姐亦罹患有精神分裂症，而弟、妹則皆在就學中無力負擔，案母在八十六年因腦瘤開刀而無法工作，因家中經濟負擔沉重，本會予以協助醫療費用伍仟元整。

5. 張鴻章先生：南縣歸仁鄉崙頂村四十之一號，三十二歲。罹患精神分裂症，已發病多年，曾至各醫院求診。家中除案主外，其兄與案弟亦同為精神分裂症患者，因家中目前有三名病患皆住院治療，而且又須照顧八十三歲之祖母，負擔沉重，故本會予以協助生活、醫療費用伍仟元整。

6. 弼美滿女士：住南縣新化鎮新和庄一三〇號，四十八歲。案主與前夫結婚不久，即感情失和，因案夫會毆打案主，所以婚後即開始有精神症狀發生，故前夫與之離婚，並帶走長子，不再聯絡。此次入院是因對鄰居口出惡言，並有攻擊行爲，而由公衛、警察陪同入院。由於自身並無生產能力，母親又已年邁，都賴幼子每月一萬多之薪水維持，故本會協助生活、醫療費用伍仟元整。

7. 本月固定幫助戶：洪樺燮先生、洪樺煜先生、蔡金李女士、吳蔡怨女士，以上各貳仟元整。



佛隴 落葉

• 贈 閱 •

■ 中華民國 九十 年一月十五日出版
佛 曆 三〇二八

■ 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