

福
田



佛教以無事爲興盛



佛教月誌

高雄縣六龜鄉妙通寺，國曆7月8日起，啓建三壇大戒會。

雲林縣舉辦全國宗教博覽會暨浴佛大典，國曆4月4日至8日，地點縣立體育場。

中國佛教會，國曆4月8日，假彰化縣立體育館，舉行佛誕慶祝大會。

淨律學佛院，佛教弘誓學院、中林學佛院、淨覺佛學院、千佛山佛學教育機構、元亨佛學院、華嚴佛學院、慈光禪學院、華嚴專宗佛學研究所、法鼓山僧伽大學佛學院、慈明佛學研究所、中華佛教學院、圓光佛學研究等，各佛教院校皆舉辦招生。

部分寺院於陰曆4月16日起，結夏安居。

大溪香雲寺、嘉義義德寺等舉行佛七。

台中慈光寺，舉行49天禪七活動。

台中市蓮壽念佛堂，舉辦普勸萬人吃素活動。又舉行大悲法會。

杭州雷峰塔地下宮殿，3月31日開挖，發現佛像等法物。

本期目錄

封面：核雕（四羅漢）念珠 大明攝

1 ● 佛教月誌

2 ● 初期大乘佛教重視修法，輕於布施——明了兼談阿富汗神學士摧毀古佛石像

5 ● 因明學何時傳入漢地的問題——沈海波

7 ● 相違決定與比量相違之事——三五

10 ● 幽溪傳燈的具性論——天台思想史第十章（一）——安藤俊雄著 依觀譯

19 ● 日本在臺殖民統治初期的宗教政策與法制化的確立（六）——江燦騰

22 ● 金剛般若經漫談（五）——何世亮

25 ● 禪海點滴——覺蓮

28 ● 看破、放下——自在光

31 ● 天台山國清寺的鼓聲

32 ● 士大夫食時五觀——宋·黃庭堅著 明·周履靖校

33 ● 九十年三月份會務報告

封底：佛隴落葉

初期大乘佛教重視修法，輕於布施

兼談阿富汗神學士摧毀古佛石像

明了

三月三日至五日阿富汗政權將境內大多數的佛教古文物遺跡摧毀殆盡，而且正逐步拆解位於巴米安省中部的兩尊著名大石雕佛像。這兩尊古佛像分別高五十三公尺與三十八公尺。五十三公尺這尊被認為目前全球最高的立佛像。篤信回教的神學士政權利用強力炸藥與火箭砲，摧毀這兩尊建於西元三世紀與五世紀鑿山雕刻而成的佛像。

總部設於巴黎的聯合國教科文組織已派遣特使赴阿富汗，懇求神學士領導階層暫停摧毀這些無價瑰寶的行動。台灣政府也發表呼籲阿富汗尊重佛教文物，不應摧毀境內佛像。佛教「世界宗教博物館」創辦人心道法師對於該項行動深感遺憾。將

串連回教最高組織回教聯盟領袖歐貝德及歐、美、印度等國，並與紐約大都會博物館、大英博物館聯繫，希望用集體力量搶救佛教文物。但是不幸地，到三月十日止據報阿富汗境內二尊世界大佛石雕已摧毀。

台灣佛教界僅江燦騰居士寫一篇〈譴責毀佛之後，台灣能做什麼？〉（90.3.7.中國時報）文章，勸請美術界、古董商、愛好佛教文物等人士拒購殘缺不全佛像等方法之消極作法。佛教文物在異教徒手中，尤其排他性強的回教徒境內，任誰都沒有辦法。想當年中國大陸文化大革命時期，紅衛兵大肆破壞佛寺，燬燒佛書，摧毀佛像，沒收佛教文物等動作，台灣佛教徒也

一點辦法都沒有。從這一點看佛教徒要不要影響執政者尊重宗教信仰自由之權利，保障人民思想自由，建立多元化社會，才不致於強凌弱，主流思想迫害，甚至消滅非主流文化思想。

我們知道佛像傳播有一條路線是從西北印度經中亞而向東方散佈。自二世紀一直到九世紀，是中亞佛教的造形活動期間。由於中亞地處東西文化交流之要衝，因此當地佛像不祇吸收伊朗等西方文化，同時也受到中國唐代文化的深刻影響。阿富汗東部屬於這地區，是犍陀文化圈，佛像主要為石雕，塑造雕刻。興都庫什山中的巴米揚有巨大的磨崖佛像，宏都基斯坦及達巴薩爾達爾的塑造美術為阿富汗佛教美術末期的代表作，具濃厚的中亞特質。犍陀羅佛像之特色，鬚曲的長髮在頭上紮成髻，具西洋風味的容貌，較厚的通肩袈裟上有明顯的衣褶，有一點像西臘古代長袍，因此受到西方美術界喜愛。

阿富汗原來是佛教化區，僧侶人數眾多，財力充沛，工匠人力也多，所以才能雕刻全世界最大最莊嚴石雕佛像。阿富汗佛教在二世紀到九世紀期間是推行中、後兩期大乘佛教思想，在這時間，大乘佛教由印度傳來的佛理是哲學的，學術的。由於佛教專門化的結果，民衆信仰實踐之指導，也忽略了。因此

作為宗教的佛教，也不得不衰退。接著在七、八世紀以後回教入侵各地區，勢力擴大，他們用武力來攻擊其他宗教，佛教也在這種情勢下，遭到致命的打擊，經典被燒燬，佛像與寺院被破壞，僧侶被殺害。印度、阿富汗及中國西域佛教教區也淪為回教教區。

就保持佛教的宗教性，人民百姓信仰佛教的實踐性，永續佛教經營性，讓佛教正法永住，宜推廣具菩薩道之「初期大乘佛教」才對。初期大乘佛教是指西元前後到西元三百年左右的佛教。這是大乘佛教以嶄新、純粹的形態存在的時代。以佛教的信仰實踐為中心，對釋尊的真精神有最好的發揮。在初期大乘的經論裏充分的表現出來。

初期大乘經論，有般若諸經（《大般若經》、《大品般若經》、《小品般若經》、《金剛般若經》、《理趣般若經》、《般若心經》、《仁王般若經》等）、《維摩經》、《法華經》、《華嚴經》、《無量壽經》等。研究這些經典的學者有龍樹、提婆等人。龍樹著有《中論》、《十二門論》、《大智度論》、《十住毗婆沙論》、《廻諍論》等重要作品。提婆也著有《百論》、《四百論》等書。

前面提到初期大乘佛教重實踐，把握到釋尊之本懷，但其

信仰項目以「修法」為主，財施爲副。就《法華經》二十八品中所見的修行方法，依聖嚴法師統計下來：「爲他人說此《法華經》，計二十二品。二受持此經，計十九品。三讀誦此經，計十八品。僅一品中出現有畫佛像、繞佛。（聖嚴法師《中國佛教以《法華經》爲基礎的修行方法》，中華佛學學報，第七期，八十三年，七月出版，台北）。般若經系中的《金剛般若經》以《金剛經》的法修與布施比較，貶抑布施功德者三十二品中有五品（「依法出生品」、「無爲福勝品」、「持經功德品」、「福智無比品」、「應化非眞品」）。把布施轉爲金剛經思想中的無相布施，體會三輪體空布施有二品（「離相寂滅品」、「法界通化品」），其他有二十五品皆強調修法重要性。

第六世紀（五三六，或五二八年）有一位禪師叫菩提達磨東渡來華，傳說達磨到金陵（今南京）時與篤信佛教的梁武帝問答。梁武帝以建寺、寫經、度僧、造像甚多，便自負地向達磨：「我做了這些事有多少功德？」，達磨卻說：「無功德」。武帝又問：「何以無功德？」，達磨說：「此是有爲之事，不是實在的功德。」。這與《金剛經》「福智無比品先說布施不及福智功德一樣，經文如下：

須菩提，若三千大千世界中，所有諸須彌山王，如是等七寶聚，有人持用布施，若人以此般若波羅密經，乃至四句偈等，受持讀誦，爲他人說，於前福德，百分不及一，百千萬億分，乃至算數譬喻，所不能及。

後說功德這件事是無實體，無實在性，如「法界通化品」這樣說。

須菩提，於意云何？若有人滿三千大千世界七寶，以用布施，是人以是因緣，得福多不？如是，世尊，此人以是因緣，得福甚多，須菩提，若福德有實，如來不說得福德多，以福德無故，如來說得福德多。

因此，初期大乘佛教重修法，輕財施，布施於建造佛像，建佛寺等，功德要轉變爲「法界通化品」所說：「以福德無故，如來說得福德多」之心理上淨化才行。在全世界佛教徒痛心阿富汗神學士用砲火摧毀石雕像，而無能爲力，搶救佛教文物時，實踐初期佛教思想，讓佛教人間化、普遍化，才是當務之急。

因明學何時傳入漢地的問題

沈海波

魏晉南北朝時期，隨著佛學東漸的規模和速度日益擴大和加快，不少涉及到古因明學的佛典也被逐漸翻譯輸入漢地。如北涼玄始十年（公元421年），印度僧人曇無讖譯出了《大般涅槃經》，此經第17卷「破十外道」中運用了古因明的論證方法。此後，又有三部古因明的重要典籍輸入東土。北魏孝文帝延興二年（公元472年），三藏吉迦夜與曇曜合譯《方便心論》；東魏孝靜帝興和三年（公元541年），三藏毗目智仙與瞿曇流支合譯《迴諍論》；梁簡文帝大寶元年（公元550年），真諦譯出《如實論》，并著《如實論疏》。

南北朝時期傳入漢地的三部古因明學典籍都是比較重要的著作，其中《如實論》為世親所造，《方便心論》為龍樹之前的小乘論師所造，《迴諍論》則是龍樹為批評尼也耶派足目所立的量論而造的。因此有學者認為，南北朝時期是因明學傳入漢地的第一個階段①。更有學者進一步認為，曇無讖譯《大般

涅槃經》，並經南朝劉宋慧嚴、慧觀、謝靈運改訂為《南本涅槃經》後，即是「因明最早傳入我國的標誌」②。筆者認為這些觀點是有失偏頗的。

因明學是佛家邏輯，所以很多佛典都會或多或少地運用因明學的理論和方法來闡述教義。因此，人們接觸到《大般涅槃經》這類運用因明學論證方法的佛典是很自然的，但這並不意味著因明學的輸入。首先，《大般涅槃經》這類佛典並非因明學專論。其次，人們雖能通過這類佛典了解到若干因明學的論證方法，但並不能窺其全貌。所以，《大般涅槃經》的翻譯是不能作為因明學傳入漢地的標誌的。

至於《方便心論》等三論的翻譯，也不能視作是因明學的傳入。首先，三藏吉迦夜等人翻譯《方便心論》、《迴諍論》、《如實論》，只是將其視作普通的佛典，而非特地是為了解入一種新的學說。其次，這三論也不夠系統，不能完全反映出

古因明學的邏輯體系。再次，《方便心論》等譯出後並未在社會上產生什麼影響，人們沒有因為三論的翻譯而對因明學有任何的重視。最後，三論譯出後，中土佛學界沒有因此而出現一位因明學家或一部因明學著作。以上四端，無疑是評判一種學說輸入與否的重要標誌。因此，論著之輸入不等於學說的傳入。南北朝時期雖已有了若干因明學論著的譯本，但因明學作為一種專門的學說，還沒有真正地傳入漢地。

據《內典錄》卷五載，宇文周時有攘那跋陀羅、闍那耶舍共譯《五明論》，其目為：一、聲論，二、醫方論，三、工巧論，四、咒術論，五、符印論。本來印度五明中有因明在內，現在這部《五明論》不提因明，卻將同屬內明的咒術和符印一分為二，說明這一時期漢地佛學界對因明學還是相當陌生的，也證明了當時因明學尚未正式傳入漢地。

因明學之真正傳入漢地，當在唐初，其功首推玄奘。玄奘於唐貞觀二十一年（公元647年）譯商羯羅主的《因明入正理論》，又於貞觀二十三年（公元649年）譯陳那的《因明正理門論》和清辯的《大乘掌珍論》，永徽元年（公元650年）譯護法的《廣百論釋》。前兩部是新因明學的重要理論著作，後兩部則是運用因明學論證方法的典範之作。此外，玄奘還翻譯了《瑜珈師地論》、《顯揚聖教論》、《阿毗達摩雜集論》等，這些經論中都有專門論述因明的章節。除了有系統地翻譯陳

那和商羯羅主的新因明著作之外，玄奘還有系統地向弟子們反復講說，闡發隱義，口授「立破方軌，現比量門」。他的弟子們因此竟造文疏，因明學的傳授與研究呈現出盛極一時的局面。如文備、玄應、定賓、圓測各撰有《因明理門論疏》，靖邁、靈雋、勝莊、璧公、玄範、順憬、文軌、淨眼、窺基、文備等各撰有《因明入正理論疏》，普光撰有《對面三藏記》，元曉撰有《判比量論》，神泰撰有《因明正理門論述記》等。因此，因明學之傳入漢地，當以貞觀十九年（公元645年）玄奘遊學歸國為標誌。

沈劍英先生曾指出：「在唐以前新因明的理論還沒有介紹過來，古因明的論著也只翻譯了三部，缺乏系統性，因此當時人只能零星地學到一些古因明的知識，自然也就不大可能對因明學有什麼闡發。但是，玄奘從印度遊學回來後的情況就不同了。」「由於玄奘的傳授，經過其弟子的發揮，因明學終於在我國開花結實，其首倡之功，應該歸於玄奘。」③此論極是。

註

①虞愚《因明在中國的傳播和發展》，《因明新探》，甘肅人民出版社 1989 年版。

②姚南強《因明學說史綱要》P277，上海三聯書店 2000 年 8 月版。

③《因明學研究》P24、P25，智者出版社 1994 年 2 月版。

相違決定與比量相違之事

三五

疏云：「問：相違決定，與比量相違，有何差別？」

答：彼宗違因，此因違宗，彼寬此狹，二類別故。由此說諸相違決定，皆比量相違。有比量相違，非相違決定。但宗違因，無二因故。」（金陵本頁290）

尋云，比量相違，前邪後正也。何云帶相違決定耶？

前記云：「疏『彼寬此狹』者：如宗九過中，且是宗違因，名為比量相違，不具三相，此是寬。云何名寬？由相違決定中不攝，得名寬。但是相違決定，即是比量相違。何者？是即六不定中，聲生、勝論等，對量是也。」（正續86—948下）

後記云：「『但宗違因無二因故』者：意云，比量相違，但違一因。相違決定，二因違也。故二差別也。」

問：比量相違，攝得決定相違。如何相違決定之中，有宗違因之義？

答：有，若望言陳，各自舉因，即無宗違於因之義。若望不了因之道理，即有舉宗違因之義。且如聲生立：

聲為常。

自許聲有所作性故。

舉聲為常，豈可不違所作因也。聲生不了所作之者，皆是無常，故有舉宗違因之義。勝論亦爾，立：

聲無常。

自許聲有所聞性因。

舉聲無常，豈可不違所聞性因也。由此相違決定之中，即含比

量相違之過。自有比量相違，不是相違決定也。如說瓶常等，即是此類。」（已續 87—48下）

明詮導云：謂比量相違有二類：一唯比量相違，而不通相違決定。如論所說，瓶等是常。此之常宗，違後之初無後無故之因，是故有比量相違過也。前因無故，無違後宗之義，是故不通相違決定，故云「無二因」也。

二比量相違，亦通相違決定，如第六相違決，謂前無常宗，違後所聞性因。此云比量相違，前所作性因，違後常宗故。此云相違決定，即顯相違決定作法，必兼比量相違作法，有二因故。問：如何前宗違後所聞性耶？若言違者，應違理門，故彼論釋，所聞性因云：由不共故。以若不共，所成立法，所有差別，遍攝一切，皆是疑因云。

遍攝一切者：常無常一切宗，所聞性因攝也。明知所聞性因，不違常無常宗。又前所聞性因，違後常宗，故名相違決定者。理門論中，初聲論師立：

聲常宗。

所聞性因。

後勝論師立：

無常宗。

所作性因。

若就此言，前所聞性因，不違後常宗，故無相違決定耶！可思。

云（日人明詮撰《因明大疏導》三卷，
云（大正第69冊，惟未檢出此節。）

義骨上云：「問：相違決定，必比量相違之意何？

答：以前無常宗，違後量所聞性因，名比量相違也。以前所作故因，違後常宗，名相違決定，故云爾也。

問：何故前宗違後因，名比量相違？

答：以因比度宗，令知故違因，名比量相違也。

問：何無常宗，名違所聞因？

答：所聞因定為常宗因，不為無常宗之因，故名爾也。

問：何故爾耶？

答：為無常宗之因時，無同喻，故為爾也。

問：意如何？

答：聲勝二師並有聲性常故，為常宗之因時，有同喻。為無常宗之因時，無同喻也。」（《因明義骨》三卷，日元興寺願曉

以此釋可會明詮之難也。

明燈抄云：「有破基云：以後為勝。若相違決因違宗者，且

所作因，何違無常？所聞性因，何違常宗？各順成宗，名爲決定。二因相害，令宗不定，亦因相違，爲不定過。

此解非也。因違宗者，後因違前宗，名爲違決。非是前因違前宗，後因違後宗，名爲違決。故基爲勝。

問：若相違決定，皆比量相違，既違比量，何名決定？

答：相違決定，雖違比量，然無宗中違比量失。由宗乖反，必違比量。不違比量，未是相違，故相違宗非宗過也。」（卷四末，大正 68—365 下）

略纂云：「問：決定因與宗過中比量相違何異？」

答：因喻各別，證宗乖返，是故名爲相違決定。兩宗各定，名比量相違。後（復）乖其因，因或同異，是名宗中違比過也。」

文軌疏云：「問：此與比量相違何異？」

答：前比量相違，但立其宗，即違其因。今立因也，方違其因，故不同也。又但相違決定，即比量相違。自有比量相違，非相違決定也。如立宗違其比量而立因，別有餘過故，非相違決定也。」（武邑尙邦《因明學》頁 243）

（大疏抄卷 21，大正 68—575 上）

（上接第 24 頁）

乎了一般人的想像，不過話說回來，金剛經卻能流傳到現在，成爲重要而普及世間的佛經之一，真是不可思議，可見此經的奧妙處。

經云：「須菩提，以要言之，是經有不可思議，不可稱量，無邊功德，如來爲發大乘者說，爲發最上乘者說，若有人能受持讀誦，廣爲人說，如來悉知是人，悉見是人，皆成就不可量，不可稱，無有邊，不可思議功德，如是人等，則爲荷擔如來阿耨多羅三藐三菩提，何以故，須菩提，若樂小法者，著我見人見衆生見壽者見，則於此經，不能聽受讀誦，爲人解說。可見這部經典，必須上乘根器的人才能領悟，不是一淺識者所可及，所以我們在應用金剛經的方法上，應該循序而進，首先還是要有戒定慧的基礎，然後去除「我相，人相，衆生相，壽者相」四相的執著，進一步保持「無所住而生其心」，使心念不被身體、財物、家庭、世界……等所束縛，最後滅除「過去心，現在心，未來心」三世時間的觀念，直到身心一如，萬法皆空的地步，然後才可以捨法，放手一博，了悟般若智，做一個徹底自由的人。

（待續）

幽溪傳燈的具性論

安藤俊雄 著
依觀 譯

天台思想史 第十章 (一)

第一節 明代的天台教學

一、諸宗統合的風潮

朱元彰（明太祖）將元

室逼回蒙古，再建漢民族統治的大明帝國，百年間跋扈於元代的喇嘛教也失去其往日威勢，而佛教也恢復了幾分活氣。但是各宗的教學研究直到明朝末年才有起色，在此之前，一如元代，教學研究還是衰微不振。當時的寺院分禪、講、律三類，各類僧侶的服裝都不同。禪寺用褐色，律寺用黑色，講寺用藍色。此一事實，即意味著廢各宗教學上的差別，諸宗合一的思想盛行。而此一思想在明末輩出之義學僧的教學上猶為顯著。

元代天台宗的重心，是在以湛堂性澄為始祖的雲夢系。到了明代，此雲夢系還是天台宗的重心。但是無法得知在此一時代，誰是此教學重心的主要人物，以及還有什麼學系存續著。

明代的三百年中，直到明末之前，天台宗並沒有值得注意的義學僧出現。可能從元代以來的沉滯狀態一直持續著，加上受到各宗合一的風潮影響，失去了對煩瑣的天台教義作研究的熱忱。

二、百松真覺

到了明末萬曆年間，禪匠盛行研究天台。例如象先真清（一五三七—一五八八）是當時有名的禪門高德，但是他也講《起信論》、《楞嚴經》等，又重視律，對天台的造詣也很深。他曾在天台山講《止觀》，在永明寺講《觀經疏妙宗鈔》。《大明高僧傳》卷四載云：「暇則敷演十乘，闡明三觀。故四方學者攀蘿而至者，戶外之屨常滿。（註一）」他與所謂明末四大家之一的雲棲株宏（一五二五—一六一五）幾乎是同一年輩。

又，百松真覺（一五三七—一五八九）也是出身禪門。就

像真清，他也屬於禪門，卻又研究天台，甚且還轉入天台宗門下。在《大明高僧傳》卷四《明得傳》中載云：「妙峰覺法師，入室弟子也，遙宗四明，弘天台教觀之道。」由此可知他從禪宗轉入天台。百松的禪門師父是千松明得（一五三一—一五八八），千松是萬松慧林的門人。從而百松就是捨萬松系的曹洞禪而轉入天台宗。值得注意的是，百松他反對成為當時風潮的諸宗合一的思想，尤其爲了對抗禪宗思想，他主張天台教學的特異性。亦即千松認爲天台的六即只不過是就行人的迷悟而言，我若是名字即，則十界皆名字即；我證究竟即，則十界皆證究竟。從而我是蜷蛻，則十界皆是蜷蛻，並不是蜷蛻之上，另有六即。反之，百松認爲天台的六即思想，無論世出世、有情無情，物物皆具三千，因此不能以自身之迷悟而論其優劣。對於百松這樣主張，千松反駁如次。他說：認爲物物各有六即，只不過是戲論。自身究竟的話，一切究竟。如來始成正覺，觀九界時，一切衆生同時成佛，觀九界依報，無非皆是寂光。若如百松所說那樣，則究竟蜷蛻永無成佛之日。對於千松這樣的反駁，百松認爲所謂究竟蜷蛻不是這種意思，而是心體本具云理即，色相已成云究竟。一界既爾，三界總然，此爲蜷蛻六即之義，並不是在談成佛不成佛。聽到百松如此回答，千松笑著說：「那你去當究竟蜷蛻好了！」

在這段對話中，顯示出禪與天台思想上的差異，禪是以唯心論的立場來解釋蜷蛻六即，而百松是從知禮所謂諸法皆總及唯色說的立場來解釋蜷蛻六即。可以說他雖然是禪宗出身，卻很能把握天台宗義的特色。百松撰有《淨土夢譚記》、《法華披荆鉞》、《楞嚴百問》、《三千有門頌略解》等書。《三千有門頌略解》是在讀述陳灌的《三千有門頌》，卷首敘述天台觀之概要，在揭示性具三千的教理中，言及蜷蛻六即。如云：

有人不許三惡六即，請觀修字，善惡雖異，其修豈殊？既稱修者，在因邊不無六義。故《妙宗鈔》云：三乘人天等，下至蜷蛻，皆須六即判其初後。若不爾者，即十界不全，六即不遍。（註二）

又，《楞嚴百問》也是值得注意之書。此書今已不存，根據傳燈所說，當時盛行將《楞嚴經》視爲與《法華》、《涅槃》同樣，是屬於醍醐味的經典，而依據前文曾提及的善月的判釋，此屬方等時。此一主張不只是教判上的問題，而是對於當時以本經以及《圓覺經》爲最高所依的禪宗之批判。

在《三千有門頌略解》的末尾，採用從義的三門分別，如云：

當知他宗唯談法性，法性之談，是今性體性量，彼闕性具，是故今宗超勝於彼。

然而並不像從義那樣將性具法門置於其他二門的下位，有門是以即空即中的妙假為原理的法門，是究竟的法門。翰林馮夢禎為慶祝本書的撰述，贈以序文，序中曰：「今觀陳瑩中先生所撰有門頌，抑何言約義辨也。今相去僅四、五百年，而海內緇流，無能舉天台一字一義者，況士大夫乎！妙峰覺法師，奮然為鳴陽鳳，幾二十年，講者或竊笑斥為異物，而法師益精其說。」（註三）

不知笑百松見解的講者是何許人，可能是專門從事研究天台，屬於雲夢系的天台宗學者。不管怎樣，百松他排斥諸宗合一，強調天台教學之特異性這一點，就當時的風潮而言，極具特色。

第二節 幽溪傳燈的教學

一、《楞嚴經》的研究 幽溪傳燈（一五五四

—一六二七）是百松的門人。清·達默《淨土生無生論會集》的卷首載云：

大師俗姓葉，浙江衢州人。少從進賢映庵禪師薙髮，隨謁百松法師，聞講《法華》，恍有神會。次問楞嚴大定之旨，百松瞪目周視，燈即契入，百松以金雲紫袈裟授之。（註四）

根據周克復《法華經持驗記》卷下所載，師號無盡，與黃

檠的無念（深有）、博山的無異（大藏）共稱教界三無，都是備受遵仰的義學僧。

傳燈依循百松學風，鼓吹天台教學真義，致力於復興衰頹的天台宗。可以說自元代以來長久待望的高德。智旭在《宗論》卷五八儒釋宗傳竊議曰：「台宗絕響已久，百松覺公稱為鳴陽孤鳳。（中略）幽溪繼之，一時稱盛（註五）。」同書卷七八玄素開士結茅修止觀助線述疏讚云：「近復得妙峰幽溪諸大師相繼而興，教觀雙舉，信法兩被，故能超賢首慈恩諸教觀道寥寥，亦勝曹洞臨濟等宗之教法質質。（註六）」

傳燈雖然積極地主張禪與淨土的融會，而且給予融會的理論根據，但是他又強調天台教學的主體性，所以絕非只是一名禪與淨土的追隨者而已。看到當時的學人不肯精勤於義學研究，走念佛者貪惰眠，走禪者徒大言壯語，他甚為痛慨。在《維摩經無我疏》卷十二，他說：

今之末世，大成可笑，講者既不覺教照心，惟呈風力狂慧，及其老也病也倦也，一念無常，操修無本，臨歧倉皇而覓路，東西馳走以無門，方事參禪，精力已弊，方事念佛，妄想紛馳。（註七）

可能當時天台學派一般的傾向是如此。

傳燈認為在這種態勢下，天台教學是佛教哲學的最高完成

，尤其他想要用天台教學根本原理的性具說，來融攝統一各宗教學。傳燈的著作相當多，最具代表性的有：《維摩經無我疏》十二卷、《楞嚴經圓通疏》一〇卷、《楞嚴經玄義》四卷、《佛心印記》二卷、《法華玄義輯略》一卷、《性善惡論》六卷、《永嘉集》一卷、《淨土生無生論》一卷。由這些著作看來，在義學方面他較傾向於《楞嚴經》。自北宋以來，《楞嚴經》是各宗所喜愛的經典，尤其是天台學派中的山外派諸師。像孤山智圓、雪川仁岳都曾為此經作註釋。然而《楞嚴經》本身的經意，是緣理斷九性的實相論，較接近於禪宗及華嚴哲學的思想世界。所以親近此經的智圓及仁岳發展出異端性的學說，也是很自然。

然而傳燈是從天台的立場來解釋《楞嚴經》，完全不失天台教學的主體性，這是要特加注意的。他在註釋本經時，對智圓及仁岳所說加上批判，在他獨有的見解下，展開新的解釋。在將智圓及仁岳的註疏來跟傳燈的論著對照後，可以看出傳燈的著作非常天台化的。例如智圓認為本經之體是常住真心，而仁岳認為空如來藏是經體，反之，傳燈在詳細論證後，認為經體是常住真心，但是旁依如來藏。而本經所詮之理是畢竟三諦之理。此如《楞嚴經玄義》卷一云：

即經中所詮，三諦理也。此三諦理，遍在十界依正

之上。若離此則無所寄。（註八）

在註釋《楞嚴經》時，智圓與仁岳幾乎忘了天台實相論的立場，而傳燈則十足是天台的，完全沒有被《楞嚴經》的思想壓倒。這一點從他對本經的判釋即可看出。亦即智圓認為本經是醍醐味，只以圓機為對象，就開權顯實方面與《法華經》相同，就扶律談常方面，與《涅槃經》同。仁岳也認為本經所說是純粹的圓教，是在說如來藏，非藏、通二教，是說頓悟，所以非別教。智圓與仁岳忘掉天台的立場，可以說幾乎醉心於《楞嚴經》。然而如前文所述，柏庭善月認為本經屬方等時，重新恢復《法華經》的優越性。其後的禪宗思想壯就如同智圓與仁岳，將《楞嚴經》視為醍醐味的經典，甚至有時候還認為是比《法華經》還要優秀，是闡述最高教理的經典。依據傳燈在《楞嚴經玄義》卷四所載，其師百松曾慨歎此時流而擴充組織柏庭所說，特別闡明時味的區別，力主本經屬方等時。此即百松在《楞嚴百問》所論。傳燈在本書卷四以下，揭載百松的《楞嚴百問》，更加上箋註，給予詳細的說明。如云：

近代義學急於疏經，時味之要，皆置而弗論。（中略）百松先師睹斯減裂，忍俊不禁，因取柏庭之意，擴充其說，裁為百問，以詰諸方，務令即問端以求答意，因答處以見旨歸，其為定楞嚴，天食之時

，決非亭午，闢法華象田之路，迴絕免蹤。（註九）

所說的「闢法華象田之路，迴絕免蹤」，是傳燈強調《法華經》的優越性，從而強調天台教學的自主性。此係沿襲自其師百松的學風，就對抗舉世皆流於禪風，致力於確立天台教學的傳統以及主體性的立場，這是值得注意的。與傳燈是同一年輩，且名列明末四大家之一的憨山德清，是從諸宗合一的立場來強調天禪二宗的融會，將兩者相對照時，特別值得注意。

二、性具說體系化的組織

在傳燈衆多論著中

，最值得注意的是他的《性善惡論》六卷。本書係體系化地開展天台性具說，可以說其學說在本書中是了無遺憾地發揮出來。古來天台學匠重視性具說，對此說詳加論究的人不少。但是能夠體系化地加以組織，並且遍及經論，追求其源流及同類教說，詳細懇切說明性具本義的，傳燈的《性善惡論》是第一個。在放棄作忠實地教學研究，流行走念佛參禪門的當時，傳燈以性具說為天台教學的最高原理，而且對於此源流，進行連渾然、知禮都沒作到的給予組織性的包括性的研究，所以是值得大書特書的功績。

《性善惡論》全書六卷，大抵可分為三段。第一段闡述儒道二教與天台性具說思想上的相異，第二段闡明釋尊一代教說中性具說的發展，第三段是本論，詳述圓教的性具說，此一部

分又由如次八門構成。亦即第一真如不變十界冥伏門，第二真如隨緣十界差別門，第三不變隨緣無差而差門，第四隨緣不變差而無差門，第五因心本具毫無虧缺門，第六果地融通一無所改門，第七隨淨圓修全修在性門，第八隨淨圓證舉一全收門。

首先在第一段，闡明儒道二教與性具說之相異。傳燈認為孔子無性之思想，及至子思的性道教才提及性之思想，而對於此性是善是惡的問題，是孟子提起的。孟子提倡性善說，反之，荀子主張性惡說，楊子則是折衷兩者。進而韓愈折衷此上三說，但是彼等所謂的「性」，是才或情的意思，與佛教所說以十法界為本具的「性」並不相同。亦即佛教的性不能規定善惡，不是依修之手段而知性之內容，而是以善惡來規定性的內容。尤其天台所說的性，是指善惡本具的當體，善惡分立差別的是修，也就是經驗性的分別智。如云：

夫性者理也，性之為理，本非善惡，古今之立論，以善惡言者無，乃寄修以談性，借事以明理，猶緣響以求聲，緣影以求響。（中略）台宗之言性也，則善惡具，言修也，而後善惡分，乃以本具佛界為性善，本具九界為性惡，修成佛界為修善，修成九界為修惡。（《性善惡論》卷一）（註十）

第二段，闡明五時說法中性具說之發展。第一華嚴時，以

兼別之教說圓教，所兼之別教是說十界與性具，但是只說佛界之善的性具，不說九界之惡的性具。而能兼的圓教，則詳述十界皆性具，本具九界是性惡，本具佛界是性善，修成九界是修惡，修成佛界是修善。第二阿含時，大體有佛及菩薩之名，然

其所證，專破見思，證偏空，出離三界，入無餘涅槃，因此嚴格說來，佛及菩薩不存在。亦即只知緣覺以下到地獄界的八界，所以不是說性具十界。第三方等時的說法是四教並談，因此也說性具說乃至性惡說。亦即《維摩經》的煩惱即菩提、六十二見即如來種，《無行經》的貪欲是道，《楞伽經》的如來藏即善不善因等教說，尤其是《圓覺經》及《楞嚴經》所說。第四般若時，共般若不說性具說，不共般若若說性具說。第五法華涅槃時，首先以法華開說目的之為實施權、廢權立實、開權顯實闡明一代教說之意義，爾前之權教是為誘引開導入法華一實之道而揭示，《涅槃經》也說佛性，闡提善人皆本具性善性惡。從性具說的觀點，而通觀一代佛教，可以說傳燈的論述頗為明快。

第三段是以八門廣說圓教性具說之本質。第一真如不變十界冥伏門，闡明真如是十界性具而體一平等。亦即無始劫前，心識未起時，真如妙心不變不遷，且清淨廣大，常住堅凝。《華嚴經》稱此為一真法界，或清淨法身，《法華經》稱為諸法

實相，《圓覺經》稱為大陀羅尼門，《楞嚴經》說是菩提涅槃、元清淨體、空如來藏、庵摩羅識、真如佛性、大圓鏡智，《起信論》說是本覺。名稱雖有種種，要言之，是指真如之中，十界冥伏，尚未彰顯。如云：

雖具十界依正，以未隨緣故，冥伏於一性中，未曾彰顯然。（《性善惡論》卷十一）（註十一）

然而真如在圓教非凝然，自然隨緣而開展依正。就真如隨緣這一方面而說的，是第二真如隨緣十界差別門。亦即真如未隨緣時，固然不變，然而隨緣時，則開展十界染淨諸法。此係真如之能力。具此能力，故曰性具，在此「能」字之上，有圓頓教學之奧義。如云：

正以法界圓融之體，真如不變之性，如君子不器，善惡皆能。圓頓教旨，無功用道，極要緊處，全在

此能之一字上建立。（註十二）

像這樣，傳燈提倡「能」之一字，謳之為「具」之一字之別稱，是古來天台絕唱之原理。傳燈認為真如的不變面與隨緣面都是一心的內容，十界是一心的因與果。亦即吾人的平常心，念必屬於一界，其他的九界是理具而冥伏。生起的一界稱為事造，冥伏的九界稱為理具。此發頭的一念稱為起念的事造。此所起的一念漸漸增長，更構造其次的染淨二因，此一階段，稱

爲構作的事造。以起念與構作爲因，相應的一界作爲果報而生起，其他的九界作爲理具而冥伏。此係真如隨緣十界差別門。在此傳燈是以慈雲的圓頓觀心十法界圖爲基礎，圖示十界一於生起與冥伏的關係上成立，並予以詳細的說明。亦即所謂的佛果，雖然於一心中含十界，但是聞信大乘教說，信三道即三德，念念住佛界心，究竟六即之階段，到達佛心，得不動之境地。地獄界也是一心中含十界心，由於被強盛的增上心拖曳，犯上品十惡，墮於阿鼻地獄的境地。此時是餓鬼界乃至佛界的九界心冥伏。像這樣，十界完全是心之開展，極聖之自心或毗盧身土或下凡不逾越於一念。

第三不變隨緣無差而差門，是論述真如的不變與隨緣，在本質上沒有差別，但是這就其差別面而論，在此門詳述性惡說。亦即傳燈認爲性善性惡是真如不變之體，相對於此，修善修惡是真如隨緣差別之用。如云：

性善性惡者，真如不變之體也。修善修惡者，隨緣差別之用也。正以真如不變體中，具善惡二性故。隨緣時，有善惡之用，是則能隨之性，名曰善惡。所隨緣，名曰染淨。（註十三）

尤其基於《楞嚴經》卷三所說，約七大而詳細說明這點。要言之，本經性色真空、性空眞色的原理，是彼性具說的理論根據。亦即一切色法之眞性本來是空，然而以其性空故成立一

切色法。例如分析大地爲微塵，乃至更細地析爲鄰虛，再分析此鄰虛遂成空性。由此可知虛空出生生死之色相。《楞嚴經》雖是說性色真空、性空眞色，但是卻是力說其性色真空這一方面，對於性空眞色的理論並沒有詳述。從經典全體的傾向而言，並沒有超越真如本來空，是一切色法本源這種理說的界限。從而以此經之原理爲根據，傳燈的論述極爲詳細而明快，是很顯著的緣理斷九性的。

第四隨緣不變差而無差門，揭示如來藏自體無差別，皆是平等一性。換言之，前文之隨緣不變差而無差門是在揭示真如之差別相，反之，此門是在論其不變，真如作爲用有差別，但是就體而言，是一性無差。如云：

真如一性之中，已具無差而差，差而無差之旨。蓋以如來藏一性言之，尚何差別之有？然而藏性之中，既具七大之性，各各不同，能爲善不善因，而無差而差之義見矣。雖復七大自性有異，其實同居一性之中，此則差而無差之旨見矣。（註十四）

像這樣，舉出冰水喻、器空喻、波水喻、漚海喻、月水喻、日火喻、風空喻、色空喻、金器喻、陽春喻等十喻，平明地解說之。

第五因心本具毫無虧缺門，闡述陰妄之一念心是包攝十界依正法界全體之大宇宙，在當處是說法界全體。之所以特約心

法，因為這是近要的，佛法及衆生法都是同樣的。

第六果地融通一無所改門，主要是詳述因果不二。在因位的衆生心起根塵相對一念時，已本具百界千如，三千性相。要言之，眞如性中本具的十種法中，佛果指只有佛界現起而九界冥伏，雖然是佛，但是其所具九界依然冥伏，因此就因心而言，沒有任何差異。爲了闡明這點，傳燈詳述如次五點。第一，證成果地時，圓證十界之性；第二，證成果地時，圓證三諦之體；第三證成果地時，圓起一多之用；第四，證成果地時，圓起十界之用；第五是證成果地妙用之事。第一是在如來自證之中，六凡四聖之依正不消滅而存在。在此傳燈引用《楞嚴經》的如來藏妙明元心與七大之相即來說明。第二，在此如來妙明元心中，捨遣一切染情，故十法界爲本來空，且性具十界，萬象假立，二邊俱遣，故爲中道。第三的一多之用，一爲無量，無量爲一，小中現大，大中現小的神通力。在此神通力中，顯示十界遍現的如來應同之妙用；第四之證成果地，是指圓起十界之用。

值得注意的是作爲第五的果地之妙用的性惡法門。亦即在如來的果上起用，有性善性惡二法門，衆生依此二法門成佛。釋尊一代的施化中，說行善順理之道的，是常道，這是性善法門。然而只有性善法門不能化導時，就得說性惡法門。如云：

如釋迦如來一代施化，無非行善順理之道，即以四

種佛身，說半滿之教，皆性善也，常道也。若夫善不足以化，則不得不施乎惡，乃如來不得已而然，特千常之一變爾。（註十五）

值得注意的是，傳燈說性惡法門只是千常之一變。對於這一點，他以究竟性惡法門、分眞性惡法門、相似性惡法門、觀行性惡法門等四科來加以詳述。釋尊一生中，成道時有魔王之妨害，化導時有諸如提婆達多之反對者，然而這些在如來的化導中，還是扮演相當重要的角色，是爲了濟度衆生的慈悲化現，這就是究竟的性惡法門。又爲化導淫女，如來行邪淫，令淫女疲勞，因而諦觀無常實相，這對如來而言，是不得已的性惡法門。第二的分眞位性惡法門，是就位於分眞即之位的文殊等大菩薩所遭遇的逆緣，引用諸經而予詳述。第三的相似即性惡法門，是引用舍利弗、目連或南岳、天台等事例，對於天台，舉的是華頂峰及玉泉寺的降魔。

以上是第六果地融通一無所改門。其次的第七隨淨圓修全修在性門，是闡明修性不二。眞如隨緣時，必從淨緣與染緣，前者爲修善，後者爲修惡。然而所謂的修善與修惡，全在於性的三德之了達完全或不完全，從而在質的方面，並沒有相異。雖然修惡，仍然以三德爲性爲本質。全性惡起修惡的，是事中之九法界；全性善，起修善的，是佛法界。從而煩惱本來是菩提。此因生死與煩惱是修惡，菩提與涅槃是性惡。只是在修之

上有善惡之區別，在性之上，沒有善惡之區別。如云：

故知修之偏圓，行之逆順，全在了不了上分途。蓋事中九法界，乃全性惡，以起修惡。事中佛法界，乃全性善，以起修善。既全性起，有何一法，不即佛法。猶如即波見水，即器見空。（中略）生死煩惱修惡也，菩提涅槃性惡也，修之善惡雖分，性之善惡無分。（註十六）

在此傳燈再引用《楞嚴經》，對於七大，詳細闡明全修在性，亦即修性不二的意義。如其所云：「修之善惡雖分，性之善惡無分」，傳燈的性具說，顯然與知禮所說有很大的不同。最後的第八隨淨圓證舉一全收門，是闡述一行即一切行。亦即淨緣，從而圓證真如時，完完全全與真如合而為一，故依任何行同時成就其他一切行。

像這樣，傳燈以此八門詳述天台性具說之本質。簡要的說來，第一不變十界冥伏門，是闡明真如之體十界冥伏，平等一性。第二真如隨緣十界差別門，揭示十界在本質上一性平等，但是在隨緣相有差別。第三的不變隨緣無差而差門，闡明十界是修善修惡，其本體的真如，是性善性惡，故修與性是體與用的關係，從而在體而言，性善與性惡一性平等；在用而言，有善惡的差別。第四的隨緣不變差而無差門，揭示在用上有善惡的差別，但是在體的真如，性惡正是性善。第五的因心本具毫

無虧缺門，是約一念即三千，揭示性具說；第六的果地融通一無所改門，說因果不二，佛凡一體；第七隨淨圓修全修在性門，說修性不二之義；第八隨淨圓證舉一全收門，說一行一切行。

註

1. 《大正》五〇・九一三
2. 《卍續》第一〇一冊・一六三頁
3. 《卍續》第一〇一冊・一六九頁
4. 《卍續》第一〇九冊・四十四頁
5. 《宗論》卷五之二・一八頁
6. 《宗論》卷七之三・二頁
7. 《卍續》第三十冊・一七五頁
8. 《卍續》第二十冊・八頁
9. 《卍續》第二十冊・三十一頁
10. 《卍續》第一〇一冊・四二〇頁
11. 《卍續》第一〇一冊・四二三頁
12. 《卍續》第一〇一冊・四二四頁
13. 《卍續》第一〇一冊・四三五頁
14. 《卍續》第一〇一冊・四四〇頁
15. 《卍續》第一〇一冊・四四五頁
16. 《卍續》第一〇一冊・四六一頁

（待續）

日本在臺殖民統治初期的 宗教政策與法制化的確立（六）

江燦騰

既然日本國內的法令早在領臺前，已有此規定，並行之有年，故領臺後，對來臺日本佛教各宗派的適法性難道可以例外？對此，臺灣總督府的見解是——

明治十七年內務省達乙第37號函，雖與本島無關，然若欲向本府或本島各地方廳提交申請書或請示函者，權宜上准予適當責任者之名義為之。惟與本島內舊有之寺院訂立總寺之契約時，則需備妥新舊總寺之同意書，向其轄廳提出申請。

可見臺灣總督府的立場，是傾向於准用明治十七年〔1884〕十月三十日「內務省達乙第37號函」的規定。但因此一見解的重點，在於應日本真宗請求而作的其中第二項說明，故有關第一項業務，事實上是直到明治三十一年〔1898〕年一月，才要求轄區各縣廳調查和提報，於是各縣廳幾乎忙了一年，才將交辦事項完成。但，臺灣總督府方面，可能覺得資料不完整，又於

明治三十二年〔1899〕年七月以「訓令220號文」的第十項規定，要求「對於擁有神官僧侶、氏子、檀家等社寺，應視查其措施、信仰等狀況，並調查其他宗教消長之情形，時時提報之」。這應是針對臺灣舊慣信仰以外的宗教項目而作的調查要求。

可是，由於同訓令第七項，已要求陳報「依本島舊慣所設立之社寺、廟宇等臺帳，以及社寺、廟宇等所屬財產臺帳」，其中幾乎已包涵了第十項規定的大部分內容，故地方官除澎湖廳之外，其餘縣廳皆未即時另報。於是隔年〔1900〕十一月二十七日，臺灣總督府的縣治課再以「民縣第1188號令」，要求轄區各縣廳遵照辦理。不過，與前令不同的是，增加了下述一段新規定：

另各宗布教師之渡海來臺，其數亦在逐年增加，隨之所增加之宗教相關事項，自然需要加以管理，故盼調查其狀況。

於是各縣廳便將調查重點放在此一新規定上，並陸續將調查內容回報。澎湖廳的情況比較單純，故按規定最早提報，時間為明治三十三年六月二十日，澎湖廳長高津慎以「澎湖廳 751 號文」陳報當時臺灣總督兒玉源太郎，其文中附件共提到五大項調查重點：

一、佛教之沿革。

二、耶穌教之沿革。

三、布教師平素之行爲及布教之勤勉與否。

四、各宗派間之關係。

五、信徒之增減及其增減之理由。

此五大項調查的內容爲何？稍後再討論。此處必須注意的是，澎湖廳於同年〔1900〕十二月二十七日，按規定再第二次陳報時，除了提到一句該區只剩臨濟宗妙心寺派仍在布教之外，其餘內容都表示：「無異狀」或「無可記事項」。至於澎湖廳以外的臺灣本島各縣廳又是如何？

在臺的各縣廳，雖然臺灣總督府民政部，於明治三十三年〔1900〕十一月，以「民縣第1188號函」通知，要求每月提報宗教相關事項；但，才半年左右，就發現和澎湖廳第二次提報的情形一樣，故承辦人員有如下的建議：

近來宗教上之異動少，隨之應予提報之事項缺乏，故該提報僅止於形式，如此唯有徒增上下官廳之麻煩，得以資助社寺行政上之處極少，故盼減少其提報次數。

於是臺灣總督府民政部，在明治三十四年〔1901〕五月二十九日，以「民縣第 672 號文」通知轄區各縣廳「今後則將之改成一月、五月和九月三次，於各該月十五日前提報之」。可見總督府在大略了解狀況後，就將其對日本來臺的宗教動態調查次數減少，而將原每月須提報的時間拉長爲每四個月才提報一次，以避免內容流於形式化的重複，徒增作業困擾缺乏行政助益。儘管如此，仍必須說，總督府站在「公的立場」來監督日本來臺各宗教「私的立場」行爲，是確定持續存在的。

但，真正值得注意的是，日本在臺殖民當局，究竟在轄區各縣廳的這些宗教調查報告中，發現了哪些問題？

第一，由於在各縣廳首次所提報的調查報告中，往往會先敘述日本各宗教來臺的發展狀況，故迄明治三十四年爲止的臺灣宗教調查檔案，其實是反映了最初六年〔1895-1901〕來——殖民統治當局——以官方角度所觀察的日本來臺各宗教的實際面相。也因此，日本在臺殖民當局，對領臺以來的日本各宗教在臺的發展狀況及其優劣得失，是了然於胸的。

第二，從日本佛教初期來臺的各宗派（神道和基督教的部分從略）中，可以發現日後在臺灣本島具有重大影響力的臨濟宗妙心寺派，迄明治三十四年爲止的教勢發展，仍侷限於離島澎湖一地，並且雖然活動多年，信徒總數也只在百人左右而已。至於其他的宗派，雖有曹洞宗、日蓮宗、眞言宗、淨土宗、眞宗本願寺派和眞宗大谷派的佈教活動，但可以看出以曹洞宗

的佈教收穫最大，全島信徒總數在數萬餘人以上，但教勢仍不及離島和花東地區。淨土宗、真宗本願寺派和真宗大谷派，主要的發展是在臺灣中南部地區，但各區信徒至多也不過數百人上下而已。日蓮宗和真言宗的信徒都很少，而日蓮宗的南部佈教師，更因行為不端（出入下流社會和喜斂錢財），以致嚴重流失全部信徒。

第三，官方的調查報告中，最重要的發現，是關於日本佛教初期來臺的各宗派佈教師品性的真實優劣評鑑：

1. 曹洞宗。(A)品優者三人：鈴木泰圓、長田觀禪、陸鉞嚴；(B)品劣者五人：入江泰禪、嶺原惠海、菅原正英、原大泉、呂普者。

2. 真宗大谷派。(A)品優者四人：木本昇、千田靜諦、村井義明、大山慶哉；(B)品劣者五人：佐野即明、菅早覺圓、宮尾臻秀、石森教一、立石等。

3. 真宗本願寺派。(A)品優者六人：紫雲玄範、藤谷峻岱、光明智曉、內藤良儀、宮本英龍。足立格致。(B)品劣者二人：高瀬行信、藤本周憲。

4. 淨土宗。(A)品優者二人：石井大亮、鈴木臺運；(A)品劣者三人：野口定運、榎原貞祥、楊子桂。

5. 真言宗。(A)品優者：無；(B)品劣者一人：宮岡禪教。

6. 日蓮宗。(A)品優者：無；(B)品劣者三人：渡邊英明、佐野是秀、甲斐本耀。

7. 臨濟宗妙心寺派。(A)品優者三人：大崎文溪、八橋紹恩、原昭庵來；(B)品劣者：無。

從以上的各宗派佈教師品性的真實優劣評鑑，可以看出，以臨濟宗妙心寺派的表現為最優，真宗本願寺派居次，其餘者品劣人數皆超過半數或全劣，說明了日僧初期在臺的行為是如何的惡質化，其所以不能贏得臺民的普遍皈依，可謂其來有自。

第四，從調查報告中，可以看出臺民對本土的宗教信仰，雖被視為充滿神靈迷信的色彩，但十分狂熱且不吝耗巨資為之。至於日本佛教來臺各宗派的對臺民佈教，不但有語言溝通的困難，並且縱然一時擁有大量的「皈依信徒」，也往往是「掛名信徒」居多，亦即臺民只是想藉由「信徒之名來證明其為良民」，並非「真心皈依」日本佛教。也因為這樣，一旦知道當了「掛名信徒」，也無享有特殊的保護作用，便相繼離去了。雖然如此，官方也提出診斷說，臺民宗教信仰出發的最大原動力，往往和葬儀有關，並且一般宗教教師的專業能力不足、社會地位也不高，照理日僧如針對此特質和需要進行勤勉、持續的弘法，應不難超過耶穌教在臺的佈教成績，惜日僧未能持續致力於此，故績效不顯。

以上是關於初期殖民當局對來臺日僧的佈教調查。但官方調查資料中，除上述的兩類之外，還必須注意到同一時期有關寺產的調查和寺廟臺帳的建立。這對日後的宗教調查和管理，才是真正影響深遠的。以下即此一部分加以討論。

（續下期）

金剛般若經漫談（五）

何世亮

十三、一合相

經云：「如來所說三千大千世界，則非世界，是名世界，何以故，若世界實有，則是一合相，如來說一合相，則非一合相，是名一合相。」

關於「一合相」的說法，讀誦金剛經的人，往往不知所云，其實「一合相」就是一個固定的形相，也就是說宇宙是一個固定不變的結構或形相。

但是以佛法的觀點，世界是無常的，它是不斷在變化的，所以是虛妄不實的，宇宙沒有一個固定的結構，它只是一個因緣的組合而已，所以世尊說：「如來說一合相，則非一合相，是名一合相。」

世界是怎麼樣的一種狀態，它是如何生成的？何時會趨於毀滅，這是自古以來哲學家及科學家努力追求的答案，但是依然神秘難解，有的學者認為宇宙不斷地膨脹，然後一段時日之後又持續地收縮，有的學者認為這個銀河系之外，還有另外一個世界，所謂「天外有天」，並且呈現相反的對立，稱之為「反宇宙」，又有的學者認為每個原子之中都是一個小宇宙，所謂「大而無外，小而無內」，可謂眾說紛芸。

佛法認為我們人類對外在世界的認識，是透過「眼耳鼻舌身意」六個感官，感受經驗之後所組合而成的一個模糊概念，所以每一個人所認識的世界都不太一樣，而貓狗或其他動物對世界的感覺，也跟人類不太一樣，也就是說這個世界的狀況，

與個人主觀的認知有很大的關係。

所以金剛經說：「須菩提，一合相者，則是不可說，但凡夫之人貪著其事。」世尊的意思是說，這個世界是不存在的，它是衆生的執著所造成的，也就是說，衆生有什麼樣的「業」，就會看到什麼樣的世界，而沒有一個固定形式的世界。

金剛經說：「應無所住而生其心。」我們的心念要保持自由自在，不要被這個世界束縛住了。

十四、善法

經云：「須菩提，如恒河中所有沙數，如是沙等恒河，於意云何，是諸恒河沙，寧爲多不？須菩提言，甚多，世尊，但諸恒河尚多無數，何況其沙，須菩提，我今實言告汝，若有善男子，善女人以七寶滿爾所恒河沙數三千大千世界以用布施，得福多不？須菩提言，甚多，世尊，佛告須菩提，若善男子善女人，於此經中乃至受持四句偈等，爲他人說，而此福德，勝前福德。」

金剛經在很多地方都重複說明，領悟般若的功德勝過布施善事的功德，也勝過供養諸佛的功德。

「須菩提，我念過去無量阿僧祇劫，於燃燈佛前，得值八百四十萬億那由他諸佛，悉皆供養承事，無空過者，若復有人

，於後末世，能受持讀誦此經，所得功德，於我所供養諸佛功德，百分不及一，千萬億分，乃至算數譬喻所不能及，須菩提，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。」

以般若智慧的觀點，我們在這個世界上所作的一切布施善法功德，常常都會執著於「我相人相衆生相壽者相」，這種「有相布施」雖然可以獲得將來升天或富貴的果報，但是依然無法解脫輪迴，當福報享盡之後，又會墮落下來，而且任何善法都有一個惡法與之相對待，爲人所知的善事，不免流於虛名及偽善。

世尊曾自述自己曾以多劫的時間修行慈悲喜捨，後來得到轉輪聖王的果報，擁有四天下，但是到最後還是全部都消失了。

經云：「復次須菩提，是法平等，無有高下，是名阿耨多羅三藐三菩提，以無我無人無衆生無壽者，修一切善法，則得阿耨多羅三藐三菩提，須菩提，所言善法者，如來說非善法，是名善法。」

真正的善是無善無惡之善，是無形無迹之善，雖行善事而不立善之名，才是真正的善。

從前在兩個鄉鎮各有一個醫生，甲鎮的醫生，醫術很好，而且也力行善事，來求診的病人，他都盡力幫他們治療好，所以甲鎮的人們都很依賴他，平時都很少保養自己的健康，反正有疾病就可以找醫生治好，所以甲鎮的病人越來越多，醫生也越來越勞累，雖然做了很多善事，到最後卻不支而倒地死亡了。

乙鎮的醫生，醫術雖然精明，但是他卻很少使用藥物，他都教導病人要保養自己，多做運動，不要再患同樣的病，所以乙鎮的人們都很健康，大家很少生病，醫生也樂得輕鬆自在。

由此可見，甲鎮的醫生雖然做了很多善事，但是他的方法只是治標，不僅沒有讓大家獲得健康及解脫，反而自己也勞累出病來。而乙鎮的醫生，雖然表面上沒有看到他做善事，但是他的方法卻是治本，讓大家都夠注重養生，預防疾病，減少生病，過著解脫及健康的生活，而醫生本身也可以成爲一個無爲無事的人。

從前有一位良寬禪師，他住在一個屋頂破了的房屋之中，過著安貧樂道的生活，有一次他從外面回來，剛好看到一個小偷偷在他家裏的東西，找了許久，找不到值錢的東西，看到良寬禪師回來，嚇了一大跳，趕快想逃走，良寬急忙把他叫住，脫了一件衣服送給他，小偷不知所措，拿著衣服就跑了，良寬

露著身體，看著天上照下來的月光說：「可惜我不能將天上的月亮送給他。」

「誰家無明月清風」這句禪語就是良寬禪師的最佳寫照，良寬雖然十分貧窮，但因領悟了自家寶藏，所以能過著自得其樂的生活，而小偷或許不會比良寬貧寒，但是心靈貧乏，所以過著偷東西及受人救濟而生活。

能夠領悟「般若智」的人，雖貧而富，這才是真正的善，而世間所謂的善行，並非真正的善，這就是金剛經的看法。

十五、佛法

經云：「一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法皆從此經出，須菩提，所謂佛法者，即非佛法。」

最後，金剛經又將一切佛法都否定掉，教導我們學佛的人不可執著於佛法，「如來所得阿耨多羅三藐三菩提，於是中無實無虛，是故如來說一切法皆是佛法，須菩提，所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。」

這也就是說，我們若能領悟般若智，那麼就能靈活運用一切法，不管是世間法或者是出世間法，都可以說是佛法，所謂「心即是法」是也。

金剛經的這種說法，實在很難被一般人所接受，因為它超

禪海點滴

• 覺蓮

惱亂春風卒未休

汝州廣慧院元璉禪師，初依招慶真覺禪師學禪，平常擔任煮飯燒菜的工作，每天都在廚房裏，雖然很忙，他還是不忘利用空餘的時間讀經。真覺禪師見他如此用功，有一回便問他：「你讀誦的是甚麼經？」他回答：「維摩經。」真覺說：「你念的是維摩經，經在這裏，維摩在甚麼地方？」這突然的一問，使他茫然無以回應，心中很是難過，竟流下淚來自忖道：「大丈夫，被人家一問，不能開口，無話可答，豈不慚愧。」於是發奮行腳，遍謁福建省境內各善知識、長老，一共參訪了五十多位高僧禪德，皆未能使他契入玄旨。遂離開福建直奔河南

，親近首山省念禪師。

當他見到首山禪師時，有如下的一段對話：

山問：「近離甚麼處？」

師曰：「溪上。」

山豎起拳頭曰：「溪上還有這個麼？」

師曰：「這個是甚麼怨鳴聲！」

山曰：「瞎！」

師曰：「恰是！」拍一拍便出。

初次見面，師表現如此，可見行腳並未白費草鞋錢。

過了一些時日，師又向首山提問：「學人親到寶山，空手

回時，如何？」

首山回答他：「家家門前火把子。」

師當下大悟。隨即說道：「從今以後，再也不懷疑天下老和尚舌頭。」

首山看到他這副模樣便問道：「你到底悟到什麼？說來讓我聽看看。」

師正經道：「也只是地上水礪砂。」

首山點點頭道：「你如今果然會得了。」

師便禮拜。

師某日示衆云：「佛法本來無事，從上諸聖，盡是捏怪，強生節目，壓良爲賤，埋沒兒孫，更有雲門趙州，德山臨濟，死不惺惺，一生受屈。老僧這裏即不然，便是釋迦老子出來，也貶向他方世界，教伊絕跡去，何故如此？免慮喪我兒孫，老僧這麼道，你等諸人作麼生會？若於這裏會得去，豈不慶快，教你脫卻毛衫，做個灑灑地衲僧去。更若不會，來年更有新條在，惱亂春風卒未休！」師開示畢，有僧入室請益云：「和尚剛剛開示大衆，說道：釋迦老子出來也貶向他方世界……。」他話還未說完，師即向伊道：「你若這麼理解，入地獄如箭射

。」這僧又問：「不知道應如何理解？」師便打，這僧還想說，師問：「會麼？」云：「不會。」師云：「山僧今日不避諸方檢責，爲你說破，將此深心奉塵刹，是即名爲報佛恩。」

寶誌禪師有云：「終日拈香擇火，不知身是道場！」某老宿有偈曰：「五蘊山頭一段空，同門出入不相逢，無量劫來賃屋住，到頭不識主人公。」人人本具佛性，信得過即天下本無事，做個瀟灑的修行人，否則，波波奔走，向外馳求，真是：來年更有新條在，惱亂春風卒未休。

等閑開口笑何人

佛印禪師和蘇東坡是好朋友，佛印禪師駐錫金山寺的時候，蘇東坡以書信致佛印禪師，希望來山相見敘談。信中並且提到：「不必出山，當如趙州上等接人。」（趙州禪師當年曾有一段故事：趙王久慕趙州禪風，某日，率領部下來山，隊伍浩浩蕩蕩來到三門時，並未見到任何人出迎，雖然，趙王早就派人通知趙州，然而，趙州並未因此而勞師動衆，以莊嚴的場面歡迎趙王的到來。趙王進到寺裏，只見趙州安詳的坐在禪床上，趙王內心有些不是滋味。他的部下便責問趙州，怎可如此對待趙王。趙州禪師解釋道：「老僧接待賓客，向來有個原則，

卽下等賓客三門外迎接，中等賓客，佛殿裏迎接，上等賓客禪榻前相見。趙王今乃上等賓客，老僧與之相見於禪座前，有何不妥？」趙王一聽，心下歡喜，也就一笑了之。」

佛印禪師接到蘇東坡的信，馬上趕到蘇東坡的官邸，蘇東坡一見佛印，一方面笑臉迎接，一方面則很納悶，爲何禪師已看到信了還親自跑來。便邊走邊問禪師這是什麼原因。佛印禪師以一首偈作爲回答：

「趙州當日少謙光，不出三門見趙王，

爭似金山無量相，大千都是一繩床。」

蘇東坡拊掌稱善。

有一回，佛印禪師邀請幾位文人雅士聚集一堂論道，蘇東坡遲到，大家都已坐定，蘇東坡剛到，佛印禪師故意開個玩笑說：「此間已無座處。」蘇東坡也不含糊的說道：「既然沒有坐處，就暫借佛印禪師的四大爲座吧。」佛印說：「好吧！不過，我想請問你一個問題，如果答得對，卽請坐，答不出來的話，對不起，就把你的玉帶留下來吧。」蘇東坡欣然答應。於是，佛印禪師就問：「四大本空，五陰非有，請問居士向甚麼處坐？」這一問，蘇東坡遂輸了玉帶。不過，佛印禪師也以一

件衲衣回贈。蘇東坡因爲此事而有偈曰：

「病骨難將玉帶圍，鈍根仍落箭鋒機，

欲教乞食歌姬院，且與雲山舊衲衣。」

佛印禪師晚年的時候，有個善於畫人像的長者，姓李，名麟，爲佛印禪師寫照，佛印禪師要這位李先生將自己的畫像畫得有笑容，畫像完成後，果然笑得很逼真，佛印禪師自己爲畫像作贊曰：「李公天上石麒麟，傳得雲居道者真，不爲拈花明大事，等閑開口笑何人？泥牛漫向風前颯，枯木無端雪裏春，對現堂堂俱不識，太平時代自由身。」

過了不久，也就是元符元年正月四日，佛印禪師與一般賓客話語間，會心一笑，自在化去。有人認爲，之前，佛印禪師令畫者爲其畫像作笑容狀，而又自作贊，絕對不是偶然的事。亦卽他已預知時至矣。

佛印乃宋代雲門宗僧，法名了元，江西浮梁人，幼年學儒家典籍，過目不忘，後禮寶積寺日用禪師爲剃度師父，並學習禪法，曾參開元善暹及圓通居訥禪師。結交的朋友很廣泛。宋代之筆記小說中，常有佛印軼事之記載，其與蘇東坡之交誼，尤其膾炙人口，圓寂時六十七歲，朝廷賜號「佛印禪師」。

看破、放下

什麼是看破？看破不是灰心喪志、絕望、厭離。葫蘆裡裝什麼藥，清楚明白叫看破。了達宇宙人生諸法實相，且能依教如法修行叫看破。看破就是要明白衆生何以淪落至此，即時找回來時路，循路返鄉，告別輪迴。古聖有偈：佛在世時我沈淪，今得人身佛滅度；懺悔此身多業障；不見如來金色身。

心是萬法之源，迷悟之根，成佛之本。經云：心、佛、衆生等無差別。衆生與佛本心入自性√本來清淨，無二無別。別在佛用真心，衆生用妄心。佛菩薩始終常保一心入初心√，而凡夫於一切起心動念，言語造作，無不用三心二意。三心就是心、意、識。心指第八阿賴耶識入落謝一切善惡種子√。意指

自在光



第七末那識入執著√。識指第六意識入分別√。二意就是妄想、無明。八識五十一心所裡，善心所只有十一個，惡心所有二十六個，這就證明：我們的惡念多過善念。何況善念的力量薄弱，惡念的力量強大。循此了知為什麼衆生在三惡道住的時間長，在三善道住的時間短。三惡道是衆生的老家，三善道是六道衆生的觀光旅遊地，一幌又回老家去了。由是佛告閻羅天子：南閻浮提衆生，其性剛強，難調難伏。復云：閻浮衆生結惡習重，旋出旋入，勞斯菩薩入地藏王菩薩√久經劫數而作度脫入地藏經閻羅王衆讚歎品第八√。

楞嚴會上，佛問阿難：「心住何處」？阿難答云：心住內

，心住外，心住中：七處微心而不可得，皆被佛加以否定。如果阿難聰明，當機者應答：「盡虛空，徧法界皆是」。或答：「心無所住，而無所不住」。想必佛當點頭同意。

慧可爲解心安，求教達摩。斯時達摩因九年面壁，未予接見。及至立雪過膝，慧可自裁左臂以供養。達摩知情後，了知慧可乃心意堅決之人，遂出而問曰：「汝來何事」？答曰：「爲求心安」。達摩說：「把心拿來，當爲汝安」。此時慧可遍尋心不著，即答：「心覓不可得」。達摩回說：「心已安竟」。就此幾句對答慧可頓時開悟。如慧可者，自知心無住處，其悟機已九分成熟，經一點即破。

般若金剛云：凡所有相皆是虛妄。復云一切有爲法，如夢幻泡影。佛意就是要令一切衆生，身住六塵，不取於相，如如不動。令衆生得清淨、平等、覺。佛說一切法只爲救度一切衆生令其破迷開悟，轉凡成聖，離苦得樂。

妄依眞起，相依眞起，離眞無妄、無相。古聖有個好比喻：「以金作器，器器皆金」。見性之人，見一切器皆金。以佛眼觀衆生，皆是佛。無量壽經云：「一切衆生皆成佛」。不會用功的，內有貪、瞋、痴、慢，不會從相上去見眞性，只見人我是非。如是，五濁六道皆是不善思惟，心行所造而來。

華嚴經云：觀緣起即見性，見性即見佛。復云：衆生妄分

別，有佛有世界；了達法性者，無佛無世界。禪門宗師云：見性成佛。見性者：了知盡虛空徧法界，一切諸佛，同一覺性。一切菩薩，同一法性。一切衆生，同一體性——就是自己。衆生何以爲苦？無外執身爲我，執相而迷，彼此間劃定界線太多太嚴。見性者，當知：盡虛空徧法界就是自己。利益一切衆生就是利益自己，傷害衆生就是傷害自己。爲什麼不去幫助一切衆生呢？答案是要稱霸世界，統治世界，讓一切衆生屈我威權，順我者昌，逆我者亡。

且看：萬里長城今猶在，不見當年秦始皇。萬般皆不去，唯有業隨身。帶不走的又何必太堅持！今衆生若能觀相見性，從生滅中見不生不滅，即當下看破、開悟。

解爲行本，行能生智，解行圓滿則智圓。佛陀說法四十九年，天天說法講經，就是要幫助衆生破迷開悟。如今我們看破△明白▽諸法實相，接著就是要放下。放下什麼？放下無始以來煩惱習氣；放下妄想、分別、執著；放下二障△煩惱障、所知障▽；二執△我執、法執▽。經云：法尙應捨，何況非法。就是要我們放下萬緣。

今衆生何以久修不見道？病在衆生煩惱習氣太重。修一點佛法抵不過煩惱習氣之所以然。要言之：修行不能成就的原因，不離下面十六個字：自私自利、名聞利養、五欲六塵、貪瞋

痴慢。

看破是解門，理，放下是行門，事。修行的意義就是要把過去錯誤的知見，錯誤的行爲改正過來。簡單的說：就是斷惡修善。而修行之要，在於解行並重。古德云：有解無行增長邪見，有行無解增長無明。解行圓融即入華嚴的四無礙：理無礙，事無礙，理事無礙，事事無礙。

佛轉法輪四十九年，總歸六個字：不可得、無所有。一切法不可得，凡所有相皆是虛妄——無所有。簡言之：就是看破、放下。

佛在楞嚴會上說了一段故事：印度室羅筏城有一個人名叫演若達多，他在鏡前端詳五官，深覺得意。離鏡後忽覺：我的頭不見了，於是狂奔不歇。迨至勢力盡，滿頭大汗，不覺順手摸摸額上汗珠，頓覺：我頭還在。而不再狂奔。佛以此說偈：狂心自歇，歇即菩提。復云：知見立知即無明本，知見無見斯即涅槃，無漏清淨。頭本俱有，頭上加頭，豈不成了怪物？只要放下自我知、見，清淨自性自然開顯。

古聖亦云：能所俱泯，法性現前。意即：能悟的心和所悟境緣滅盡時，當下見性成佛了。佛說四聖諦：要我們勤修戒定慧，放下貪瞋痴。輪迴的根本是無明與愛。佛說十二因緣：是要我們放下愛根。法華云：諸苦所因，貪欲爲本。古德有二：

業不重，不生娑婆；愛不斷，不生淨土。愛根既斷，則後面的取、有、老、病、死等等諸因緣不斷自斷矣！佛說六波羅蜜就是要我們看破、放下。布施——要放下慳貪。持戒——要放下惡念。忍辱——放下瞋恚。精進——放下懈怠。禪定——放下散亂。般若——就是看破。對一切事實真相了了如明，不起惑、不造業、入還滅門，不受後有。由是看破才能放下。兩者相輔相成，互爲因果。

榮根譚云：心安茅屋穩，性定菜根香。今汝心中有一隻貪心的老虎，一條瞋恚的眼鏡蛇，另有一頭笨豬。更何況八識田中滿室惡賊，如是家室如何得安住？智人隨順佛的教誨，愚人隨順自己的煩惱習氣。汝乃智人，當有良策對治。只要打開窗戶，不再拳養牠們，不隨順牠們，牠們自當因飢餓而遷離，淨化。

無常經云：大地及日月，時至皆歸盡；未曾有一事，不被無常吞。復云：無上諸世尊，獨覺聲聞乘；尚捨無常身，何況諸凡夫。且問諸位：如今還有什麼放不下？

五濁六道從心迷幻出，過去從真入妄，今當從迷出悟。只要汝願意：打開心中的火藥庫，貪、瞋、痴、慢、疑、惡見、妄想、分別、執著，放下武裝，遠離虛妄、攀緣，則天下太平，觀幻如化，常寂三昧。

天台山國清寺的鼓聲

幾個和尚逐個點燃兩側十八羅漢前的紅燭，整把整把燒著的信香分別插到各個香爐裡。僧人們紛紛潛入殿內，全一色灰黑的袈裟，幽幽身影緩緩游移到一個個蒲團前，每個蒲團綉的蓮花各不相同。

隨後，又聽見嘒嘒兩擊鼓聲，厚沉得令五臟六腑跟著震盪。這鼓在殿堂左邊，立在一人多高的鼓架上，鼓面的直徑比站在梯架的平台上擊鼓的和尚還高出一頭。唯獨這鼓手沒穿袈裟，一身短打扮，紮住褲腿，蹬著一雙麻鞋，他舉手過頭。

啦啦

嘒！嘒！又是兩下。

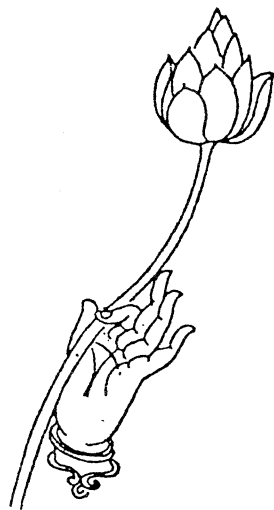
啦啦

最後一響鐘聲剛飄逸消散，鼓聲便大作，腳底的地面跟著顫抖。開始時還能辨別一聲聲震盪發自鼓心，節奏隨即越

來越快，重重迭迭，轟然一片，人心跟著搏動，血也沸騰。

渾然一片的鼓聲毫不減緩，簡直不容人喘息，接著響起一種音調稍高稍許分明的節奏，浮起在鼓心皮實而持久的震盪聲之上，另一種更為急促的鼓點又點綴其間，之後，在或高或低不同聲部上，出現不斷變化的鼓點，同震耳欲聾的轟鳴和那急速的間奏又交錯，又對比，竟統統來自這一面大鼓！

擊鼓的是一位精瘦的中年僧人，手中並沒有鼓錘，只見他赤裸的兩臂間光亮的後腦勺晃動不已，拍、擊、敲、打、指、點、踢，手掌，手指，拳頭，肘，腕和膝蓋乃至於腳趾，全都用上，整個身軀像貼在鼓皮上的一條壁虎，著魔了似的撲在鼓面上彈跳，從鼓心到鑲滿鐵釘的鼓邊，沒有不被他敲擊的地方。



——（節自《靈山》）

士大夫食時五觀

宋·黃庭堅著
明·周履靖校

古者，君子有飲食之教。在鄉黨曲禮，而士大夫臨樽俎則忘之矣。故約釋氏法，作君子食時五觀云。

一、計功多少，量彼來處。

此食墾殖、收穫、舂磑、淘汰、炊煮而成，用功甚多。何況，屠割生靈，爲己滋味一人之食，十人作勞。家居則食父祖心力所營。雖是己財，亦承餘慶。仕宦則食民之膏血，大不可言。

二、付己德行，全缺應供。

始於事親，中於事君，終於立身。全此三者，則應受此供。缺則當知愧恥，不

敢盡味。

三、防心離過，貪等爲宗。

治心養性，先防三過：美食則貪、惡食則瞋，終日食而不知食之所從來則癡。

君子食無求飽，離此過也。

四、正是良藥，爲療形苦。

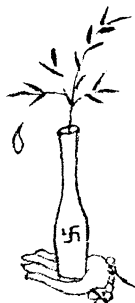
五穀五蔬以養人，魚肉以養老。形苦者有飢渴爲主病，四百四病爲客病，故須食爲醫藥以自扶持。是故知足者，舉箸常如服藥。

五、爲成道業，故受此食。

君子無終食之間違仁，先結款狀，然後

受食。彼君子兮，不素餐兮，此之謂也。

山谷老人曰：禮所教飲食之序，教之末也。食而作觀，教之本也。大概今士大夫，誦先王之法言，則一人也。起居飲食，則一人也。故設教不得不如是。君子有九思，終身之思也。食時作五觀，終食之思也。日一日如是行之，念念仁智，則夫二人者，合而爲一矣。



（錄自《叢書集成新編》第九十冊）

九十丰三月份會務報導

(會訊第235期)

捐款芳名錄

(總計 伍萬叁仟玖佰元整)

叁仟元：王中孚

壹仟元：安定鄉同學會

李雪梨 李林卿烟

傅冠智 侯漢洲

吳嘉恭 陳政宏

陳政維 陳怡青

陳榮璧 陳楊秀鸞

陳文宗 陳文祥

張秀鸞

陸佰元：方偉綸

伍佰元：修欣打字行

香 德 王蔡秋月

王芳珍 王弼昭

王昭仁 王佩敏

傅冠盛 吳日鏡

許瑞盼 許志鋒

許博程 陳永漢

陳俊弘 宋淑貞

吳燕靜 譚秀春

宣阿芬 顏高龍

歐旭峯

顏高盛 江柏興

肆佰元：李幸芬

叁佰元：王玉治

林世豐

鄭海英

鄭海蓮

吳美樺

韓立銘

郭春瑾

郭俐娟

郭俊麟

許富琮

石大德

石宛玉

石富元

石馨文

石修誠

陳聖道

楊淑敏

莊寶治

賴金滿

貳佰伍拾元：

李耀斌

李奇蓓

李文哲

廖粹華

貳佰元：道益師

靜 慧

王典修

王吳招治

王文正

李錦菊

李春生

李素美

李朝福

李幸珍

李宗龍

林美辰

林連娣

林和玉

林融唯

蔡錦雀

侯明秀

侯坤隆

侯坤成

侯燦榮

侯梅雲

侯梅雪

侯鈴朱

吳新長

吳添福

吳春梅

韓慧玲

韓麗玲

郭阿英

許素月

黃美月

黃陳秀鸞

陳其彬

陳永川

陳俊竹

陳寶蓮

陳錫卿

陳章勳

楊懷本

楊文信

楊怡萍

楊怡立

90年3月份收支明細表

收	上月結存	\$200,320	40
	本月收入	\$ 53,900	00
入	收入總計	\$254,220	40
支	教育文化支出		
	福田雜誌第 177 期印刷費用	14,000	00
	福田雜誌郵寄費用	5,692	50
	福田雜誌劃撥代金手續費	40	00
	供養法師(他寺)	6,000	00
出	濟助支出		
	王 智 富	5,000	00
	許 寶 元	5,000	00
	魏 己 富	5,000	00
	何 玉 美	5,000	00
	簡 正 吉	5,000	00
	黃 靜 萍	5,000	00
	洪 樺 燦	2,000	00
	洪 樺 燦	2,000	00
	支出總計	\$ 59,732	50
	本月結餘	\$194,487	90
	收支比較	110.8 %	

壹佰元：王靖君

謝幸芬

盧貞吟

羅文秀

高春仙

曾中明

王玉英

王雲雲

王佳琪

王文琳

王愛玉

王滿足

林建國

張漢宜

張瑀芳

張燦森

徐國清

傅顯宏

蔡郭雀

蔡 漸

蔡蘇月鳳

蔡榮串

蔡志賢

蔡志信

蔡陳惠美

蔡秀穎

侯迪元

侯文秀

侯慈萍

侯秀銀

吳秀霞

黃素鶯

黃紅芬

黃怡禎

黃郁儒

黃怡瑄

黃秋南

許福枝

陳金鈿

陳寶秀

陳政賢

陳進良

陳美雅

陳映竹

陳博政

陳博洲

陳博陽

陳博明

陳榮錢

田怡雯

田浚致

周晉宇

顏愛娥

趙志昱

趙致蘭

江英嬌

蘇慧珠

謝 抱

施 吟

施薛昭賢

邱郁潔

葉魏明娟

羅競生

梁田雪銀

劉孟琴

會長：顏高龍
副會長：鄭海英
孫申娥

會德功福田寺湛

3月份救濟事蹟

1. 王智富先生：住高雄縣路竹鄉大仁路二二七一二號，四十六歲。案主於八十五年時開始出現怪異行為，但皆未接受治療，經診斷為精神分裂症。因父母都中風不良於行，其弟又充滿敵意，不許父母管家主之事，案妻也與之離婚，故支持系統薄弱，本會予以協助醫療費用伍仟元整。

2. 許寶元先生：住嘉義縣車石鄉嵩松村湖底十四號，五十五歲。案主於六年前開始出現異常行為，曾至靜和醫院就診，經診斷為精神分裂症。因父母年事已高，父親為肢障，無力協助，目前都由其妻照料，但並未同住，互動亦少，案妹皆已出嫁，案弟則負擔一家之生計，故本會予以協助醫療費用伍仟元整。

3. 魏己富先生：高雄縣永安鄉永安村仁愛街二號，三十六歲。案主自十二歲時，開始出現異常行為，送醫院經診斷為精神分裂症。其母本身患有糖尿病，身體健康狀況不佳，多在家照顧案主，及小手工，案父則多在魚池養魚，未同住。雖有一兄，但本身為肢障，又自組家庭，僅能維持生計，無餘力可支援，故本會予以協助生活、醫療費用伍仟元整。

4. 何玉美小姐：住台北縣三重市文化南路十巷七號五F，十七歲。案主於八十九年時因課業壓力過大，而出現情緒失控現象，診斷為躁鬱症。且案母本身亦患有精神分裂症，目前於八里療養院治療中；而案父已六十五歲，目前無業。由於案父禁止母系親友來訪，故現多由姑姑照顧，本會予以協助生活、醫療費用伍仟元整。

5. 簡正吉先生：住南縣關廟鄉車興二街一〇五號，二十三歲。於當兵服役期間，因不適應軍中生活而發病，經送醫院診斷為精神分裂症。其父於十一年前已因肺結核過世，案母則亦罹患精神分裂症，於屏東醫院住院治療。家除五姐外，其餘姊姊都已出嫁，平日雖有關心，但幫助有限，故本會予以協助生活、醫療費用伍仟元整。

6. 黃靜萍女士：住南縣新化鎮新和庄一二九一號，三十五歲。案主於八十八年開始出現不適當行為，經診斷為精神分裂症，並因而與丈夫離婚。因案父已因癌症過世；其母與阿姨都是精神分裂症患者，平日生活自理能力不佳。而大弟十九歲時意外死亡，小弟目前失業中，家中生產人口有限，又有二名病患，故本會予以協助生活、醫療費用伍仟元整。

7. 本月固定幫助戶：洪樺爨先生、洪樺燦先生，以上各貳仟元整。



佛隴 落葉

• 贈 閱 •

■ 中華民國 九十一年四月十五日出版
 ■ 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