

福田



佛教以無事爲興盛



佛教月誌

- ✧ 台灣佛教各寺院，於陰曆四月初八，慶祝佛誕，舉行浴佛。
- ✧ 部分寺院於陰曆四月十六日起，遵循傳統，實行結夏安居。
- ✧ 高雄市龍泉寺長老，廣仁老法師於4月4日示寂，享年93歲。
- ✧ 高雄市宏法寺開山和尚開證老法師，於4月14日示寂，享年七十有八齡。僧臘五十一春、戒臘五十夏。
- ✧ 台北市弘一大師紀念學會陳慧劍老居士，4月12日往生，享年76歲。
- ✧ 台南市法華寺，紀念建寺330周年，將於7月23日起，傳授在家菩薩戒。
- ✧ 台北縣板橋市佛教僧伽醫護基金會，自4月1日起，設：(02)8954-1473 免費醫療諮詢服務專線。
- ✧ 中壢市圓光佛學院禪修部招生，6月17日考試。
- ✧ 廣東省潮州市嶺東佛學院招生，將「能背誦五堂功課」者，列為招收新生條件，值得參攷。
- ✧ 台灣靈巖山寺台中市蓮壽念佛堂，修持弘化不綴，舉辦大悲法會，乃至誦經誦戒等佛事。
- ✧ 高雄縣宏藏堂開山住持見地和尙，於90年3月初七日捨報圓寂。4月22日舉行追思讚頌傳供大典。
- ✧ 花蓮縣馬錫山禪修中心舉辦四念處禪修，共分八期。

本期目錄

封面：核雕念珠（一面佛像，一面「阿彌陀佛」四字） 大明攝

- 1 ● 佛教月誌
 - 2 ● 劉勰《文心雕龍》與因明學的關係問題……………沈海波
 - 5 ● 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
 - 11 ● 日本在臺殖民統治初期的宗教政策與法制化的確立(七)……………江燦騰
 - 18 ● 大死一番……………自在光
 - 20 ● 法華經持驗錄(一)……………何世亮
 - 23 ● 禪門風範……………曙 壽
 - 25 ● 重印《因明入正理論講義》後記……………三五
 - 27 ● 瑜伽經……………釋大寂譯
 - 29 ● 持戒如灸穴……………雲 庵
 - 33 ● 九十年四月份會務報告
- 封底：舊日

劉勰《文心雕龍》

與因明學的關係問題

沈海波

已故復旦大學著名古典文學家郭紹虞先生曾認為劉勰《文心雕龍》的創作受到了佛家邏輯——因明學的影響，所以其書取得了特立卓絕的成就。此說一出，深得《文心雕龍》研究專家王元化先生的贊同。王元化《文心雕龍創作論·後記》說：「六朝前，我國的理論著作，只有散篇，沒有一部系統完整的專著。直到劉勰的《文心雕龍》問世，才出現了第一部有着完整周密體系的理論著作……這一情況，倘撇開佛家的因明學對劉勰所產生的一定影響，那就很難加以解釋。」①周振甫《文心雕龍註釋·前言》也說：「劉勰《文心雕龍》的所以立論綿密，這同他運用佛學的因明是分不開的。」②

認為《文心雕龍》的創作與因明學關係密切的觀點，不僅在古典文學界有着廣泛的影響，而且也得到了因明學家們的贊同。沈劍英先生認為：「《方便心論》譯出時，我國天才的文藝理論家劉勰尚在幼年，以後由於他長期篤信佛理並且最後終於出家為僧，當不會不受此書的影響。他的《文心雕龍》條分縷析、思慮密察，充分表現了他的邏輯修養。」③姚南強先生也認為：「劉勰的《文心雕龍》中，敘述的體例上有明顯的因明痕迹。」「《文心雕龍》在論證結構上是先「宗」後「因」、「同喻」、「異喻」，最後是「結」等，與五支式較接近。亦有對因明論辯規則的運用，如，「剪裁浮詞謂之裁」，「一

意兩出，義之駢枝也，用辭重句，文之疣贅也」，這些與《方便心論》中的「言失」、「語多」、「義重」如出一轍。《文心雕龍》中還出現了「般若」、「正理」等名詞，前者是佛學術語，後者則是因明術語。總之，《文心雕龍》受因明影響是可以肯定的。」④此外，黃廣華對此問題也曾著文進行了論證。90年代初，華東師範大學中文系曾特地邀請因明學家沈劍英先生為古典文學專業的研究生開設因明學課程，以便於研究生們進行比較研究。

雖然在《文心雕龍》與因明學的關係問題上，古典文學家與因明學家們取得了頗為一致的觀點，但筆者對此不能表示贊同意見。因為到目前為止，學者們提出的各項證據都是難以成立的。

首先，我們分析一下古典文學家們的觀點。王元化先生提出：「這裏必須打破因明學僅在唐時方輸入中土的錯誤論斷。因明為印度五明之一，源遠流長。據上所述，至少在南北朝時釋家因明學的專著已傳入中土，並有漢譯本，它對我國學術不可能不產生一定影響。（且不說當時還有大量佛書，雖非因明專著，但在因明學的薰染下所蘊含的重邏輯精神和理論的體系化和系統化的特點，也會對當時學術發生潛移默化的作用。）」⑤此說不確。就目前的情況看，我們還不能否定因明自唐初

輸入漢地的論斷（筆者已有另文論述因明學何時輸入漢地的問題）。南北朝時期雖有《方便心論》等三部古因明學著作傳入中土，但我們應當注意的是，人們在無師傳授的情況下，是不可能僅根據《方便心論》等書就能通曉古因明學的。事實上，在因明學研究已較為成熟的今天，人們對《方便心論》一書仍有索解匪易之嘆。至於佛書中所蘊含的重邏輯的精神，當然會對當時的學術產生潛移默化的作用，但這同因明學的直接作用是不能相提並論的。所以，筆者認為南北朝時期人們只是在未經間接觸到古因明的，古因明學不可能對當時的學術產生什麼直接的影響。

周振甫先生說：「劉勰『博通經論』是不是用佛教的因明來立論呢？從《文心雕龍·論說》看，應該是。唐玄奘的《因明入正理論》提出『能立與能破，及似唯悟他。』指出論辯分真能立，真能破與似能立，似能破，都是啓悟他人的。《論說》指出『原夫論之為體，所以辨正然否。』『論如析薪，貴能破理。斤利者越理而橫斷，辭辨者反義而取通，覽文雖巧，而檢迹如妄。』這裏指出『辨正然否』，就是分別真能立、真能破與似能立、似能破……」⑥周先生的分析還有很多，不贅引。其說有一明顯的疏漏。劉勰所處的時代充其量只能接觸到古因明學，而新因明學是玄奘輸入漢地的，周先生將《文心雕

龍、論說》與《因明入正理論》一類的新因明學著作相對證，顯然有南轅北轍之嫌。而且，中國古代並不是沒有邏輯思想，中國古代邏輯與西方邏輯和印度佛家——因明之間本來就有其共通之處，在缺乏直接證據的情況，隨意將劉勰的邏輯思想與因明學相比附，是不夠科學和嚴謹的。

其次，我們分析一下因明學家的觀點。姚南強先生說：「劉勰二十歲即從師於佛學大師僧佑，在定林寺中整理研習佛典十餘年，後削髮為僧，法名慧地，在研讀佛典中接觸因明。」⑦此說並無史料依據。僧佑是佛學大師，但並非因明論師，當然也就不可能向其傳授因明學。而且，即使劉勰研習過《方便心論》，他也不可能因此而通曉因明學。所以，劉勰早年研習佛典的經歷，不能用來證明其與因明學之間的關係。姚南強先生還提出，《文心雕龍》中使用了「般若」、「正理」之類的名詞。筆者以為，劉勰博通經論，他使用「般若」等佛學術語是非常正常的；至於「正理」一詞，在《方便心論》等古因明著作中沒有的，因明學著作中出現這一名詞，始自玄奘所譯的新因明著作。因此，「般若」、「正理」等名詞的使用也不能證明劉勰與因明學之間的關係。

在劉勰《文心雕龍》與因明學的關係問題上，因明學家在很大程度上受到了古典文學家的影響，所以在具體的分析論證

方面並沒有拿出比古典文學家們更充分、更有說服力的證據，甚至在某些地方還沿襲了古典文學家的錯誤。以冷靜的態度分析，我們並不能從《文心雕龍》中找出任何與因明學有關係的直接證據。非但如此，在劉勰的其他作品中也同樣找不到這樣的證據，如《弘明集》卷8載劉勰《滅惑論》。劉勰的《滅惑論》是鍼對貶斥佛家的《三破論》而作的，全文對《三破論》逐條進行了辨正，是一篇護教之作。如果劉勰精通因明學，那麼這篇文章應是其運用因明的論辯方法的最佳時機。但是，《滅惑論》通篇沒有絲毫運用因明學進行論辯的痕迹。所以，筆者認為在目前的情況下，尚很難將《文心雕龍》與因明學拉上關係。

註

- ①《文心雕龍創作論》P304-305，上海古籍出版社1984年第二版。
- ②《文心雕龍注釋》P6，人民文學出版社1981年版。
- ③《因明學研究》P23，智者出版社1994年版。
- ④《因明學說史綱要》P277-278，上海三聯書店2000年8月版。
- ⑤《文心雕龍創作論》P316，上海古籍出版社1984年第二版。
- ⑥《文心雕龍注釋》P6-7，人民文學出版社1981年版。
- ⑦《因明學說史綱要》P277，上海三聯書店2000年8月版。

幽溪傳燈的具性論

安藤俊雄著
依觀譯

天台思想史 第十章 (二)

三、具性論的立場

傳燈有衆多的著述，而天台研究方面最豐碩的果實是《性善惡論》六卷。傳燈在本書中所發展的性具體系，在中國的天台中，最具組織性。可以說本書是研究天台性具說者必讀之名著。其功績在於，作為天台性具說之經證，他不只從《法華經》、《涅槃經》探求，而是進而廣從佛教的所有經典中遍求，以透徹的理論為基礎，給予明快的說明。

但是傳燈的性具說，是立於具性論的立場而形成的。此從性善惡論是以《起信論》的唯心說為其立論基礎即可明瞭。亦即在他而言，所謂十界是十界心。佛界是佛界心，乃至地獄界是地獄心。在闡明真如隨緣十界差別門時，依起念與構作而成立十界。說為起念或構作，是對十界的成立給予心理學性的說明。亦即所謂的起念，是一念的意識成立，其意識必屬於一界

，而九界冥伏。所謂九界冥伏，就是有潛在意識，不是無意識。從而應說是性具。此起念之一界，亦即一界心，成為習性，此即構作。傳燈在《維摩經無我疏》卷七更以主賓的關係說明此顯在意識與潛在意識。如云：

一界現起，九界冥伏。法現起，二千九百九十九法冥伏。或根塵依正，各各現起冥伏。一為主，餘為賓。主能攝賓，賓來歸主。（中略）是為不思議解脫門，於一心中具足也。（註十七）

換言之，意識內容在十界之中以任何一界為主，而予以顯彰現起。此被意識的主要內容是顯在意識的中心。在此情況下，其他九界冥伏在潛在意識中，是處於客賓的地位，但是未必是完全無意識的，有時候會由賓的地位轉為主位。此係十界互具，亦即性具說的意義。傳燈依循慈雲的「圓頓觀心十法界圖

「而圖解真如隨緣十界差別門。然而遵式的圖解，如其題目所示，是爲了觀心，是以約心的立場爲基礎。約心的立場絕非唯心論。爲了觀心，將一切法攝於心而觀的，是約心的立場，此時的約心，是爲了方便實踐，色心平等是此立場之基礎。傳燈離此約心的立場，明白地主張唯心論。因此十界不只是十界心，在他而言，十界無差別，真如自體也是心。《性善惡論》卷一在闡明真如不變十界冥伏時，如此說道：

自無始劫前，未有識心時，而真如妙心，不遷清淨，廣大常住堅凝。《華嚴》稱爲一真法界清淨法身，《法華》稱爲諸法實相，《圓覺》稱爲有大陀羅尼門，《楞嚴》稱爲菩提涅槃元清淨體。（註十八）

值得注意的是，識心未起時，真如是妙心，此一妙心是《法華》諸法實相的見解。在此最能顯出其唯心論的立場。

從而傳燈的實相論，本質上是唯心論。而他的一念三千論，是具性論。關於不思議境之三科，他絲毫沒有提及。只是在《楞嚴經玄義》卷二，約天台十乘觀法來說明《楞嚴經》所說。如云：

第一觀不思議境者，《止觀大意》云：境爲所觀，觀爲能觀。所觀者何？謂陰入處界不出色心。色從心造，全體是心，故經云：三界無別法，唯是一心

作。（註十九）

引用了湛然《止觀大意》所說。當然他是無視於湛然所說是約心的立場，而完全將之視爲如同《楞嚴經》的唯心論。前文所引的《維摩經無我疏》的「一界現起，九界冥伏，一法現起，二千九百九十九法冥伏」雖是不思議觀，但是並不是觀三邊相宛然。而今之《楞嚴經玄義》說不思議境之所以是不思議境，是因爲一心中一切心，一心中一切塵。要言之，此三千結歸於一念心，實在只是真如妙心，此係一念三千之真義。在說明《楞嚴經》與《維摩經》所說時，配上天台的三諦三觀說，乍看之下，似乎他是立足於純粹的天台性具說，但是事實未必如此。他的真意是，無論是三千或三諦或三觀，結果只不過是真如妙心的開展形態。在《楞嚴經玄義》卷一，他說：

三諦俱實，只一十界，十界絕對，獨一妙心。斯則復名無諦之諦，故說真諦時，則十界併非。此名一空一切空。（中略）說俗諦時，則十界併即，此名一有一切有。（中略）說中道時，則十界俱非破立，此名一中一切中。（註二十）

對於傳燈，三千是俗諦。不思議境尚未隨緣，是純粹的未隨緣時之真如妙心。從而他的不思議境，不具如具相論者所說相相宛然三千森羅的內容。只是依用《起信論》的真如緣起說

，因此他的學說是具性論式的。對他而言，性具說只不過是在真如妙心中，作為潛在意識，內含三千的可能性之理說。一界現起時，其他九界冥伏，一世間現起時，其他二千九百九十九世間冥伏。只是作為可能性，在潛在意識中萌動。不說唯識學派所說的阿梨耶識及種子，但是他的性具說是完全全是唯識論。他認為天台的極意是在「能」之一字而不是在「具」之一字，是爲了將《起信論》的緣起說與天台的性具說統一起來，需要將唯識派的種子作用名「能」。所以說「圓頓教旨，無功用道，極要緊處，全在此能之一字上建立」就是基於這個理由。

傳燈對天台性具說所作的心理學性的解釋，是以《起信論》的唯心論為基礎，遠離了天台性具說本來的傳統。尤其以古來禪宗學派所愛讀的《圓覺經》及《楞嚴經》等來會釋《起信論》的真如妙心，使他的學說有很顯著的緣理斷九的性格。他經常以《楞嚴經》的性色真空、性空眞色之語來說明性具說的眞義，但是他的說明僅限定於性色真空方面，而沒有提及性空眞色這一方面。就算有相關的，也只是說空故，一切色法成立，並沒有作論證。天台性具說正是此性空眞色之實相原理。然而既然是以性色真空解釋性具說，傳燈的實相論就成為攝相歸性的，是傾向菩提即菩提的逆行。

像這樣，傳燈的《性善惡論》六卷是將天台性具說體系化

的名著，但是不能說適確地掌握了天台性具說的本質。而這是受到當時禪宗思想強烈的影響，此從次項的論述即可瞭解。

四、天禪二宗的統一理念 經由百松，承受萬

松慧林曹洞禪之流的傳燈，當然對禪門抱有相當大的興趣。他一直力主天禪的融會。他認為性具說不是天台宗獨占的思想，也是禪宗的實踐理念。亦即性具說是以哲學的方式來解釋禪，有此理論基礎，禪宗的實踐才能教觀圓備。若不能把握性具說的理論，則禪無異於無目夜遊，從而不可能直指人心，何況見性成佛。亦即在《性善惡論》卷一他如次說道：

苟不知性具善惡之旨，如無目夜遊，何以為直指人心，何以為見性成佛。苟非天台一家教觀發明此旨，則圓頓教理幾乎絕滅矣。（註廿一）

就傳燈看來，禪宗由於性具說而強固其法門，禪的實踐哲學因而完備。從而向來的禪家排斥天台教學是不對的，反而應該對天台教學作研究。此因禪宗的直指人心是天台的觀心或止觀，禪宗的見性是天台的十乘觀法，尤其是不思議觀。所謂成佛，不外於現證一念三千。亦即在《天台傳佛心印記註》卷下，所說如次：

大師於是直指人心，見性成佛。見性者，見此三千，即空假中之性也。成佛者，成此三千即空假中佛

也。若異而此，求早又曲之了矣。（註廿二）

禪宗見性的內容是天台十乘觀的不思議境，從而是一念三千。所說的直指人心或見性成佛的心、性，符合天台宗觀心的心與性具的性。說心，是為揭示諸法之無差，說性是為示不二，心與性，大小二宗固不用說，就是教禪二宗也共通的，是一般性的原理。亦即他在《永嘉集註》卷上說道：

夫性以不二為宗，心以無差為旨，此教禪之所公共者也，果離教而有禪耶？離禪而有教耶？（註廿三）

傳燈認為唯心與性具是天禪二宗的共有原理，因此不應像向來的禪家那樣只是直指單傳或立於不立文字的立場而非難天台教學。值得注意的是，傳燈強調禪家的直指單傳非禪家之獨占，也是天台的論旨。《天台傳佛心印記註》卷下云：

拈華微笑，教外別傳，不立文字，直指人心，見性成佛，此禪宗之碩談，佛法之篤旨。正天台觀心實相，離言說相，離文字相，離心緣相之妙旨，復何殊異於其間哉！既曰直指人心見性成佛，尚何文字之有？既無文字，尚何教之有？是則天台之云：聞教自合觀心，離指方能識月，亦即稱為教外別傳不立文字可也。（註廿四）

像這樣，傳燈認為不立文字、直指單傳的主張是天台之正

說，非禪家獨占，從而以教外別傳為理念的天台教學，正是法門圓備的佛乘。此因天台以教外別傳為理念，說教與《維摩經》的離文字不說解脫相的教說相符，若只固執教外別傳，即與本經的連默說也不可拘泥的精神相違。所以菩提達磨將《楞伽經》傳與慧可，而六祖慧能特以《般若經》為正依。

像這樣，傳燈認為六祖以後的南宗禪系教外別傳的傾向，違背原始禪宗的精神，尤其嚴加批判唐代成立的《寶林傳》及宋代《傳法正宗記》的非難二十三祖說。但是對於天台學派的批判禪宗，也認為有必要作種種反省。亦即將教外別傳認為是禪宗獨有的說法而加以非難是不對的。因為教外別傳更是天台教學的傳統，是佛法之大旨，所以若予以非難，則是無視於佛法之真義。《天台傳佛心印記註》卷下將懷則認為教外別傳幾無經證也無論證的觀點是吹毛求疵。如云：

虎溪師作傳佛心印記，以弘天台之道矣，何必吹毛求疵，妄生是非，抑至於是乎？（中略）次此則虎溪師之說，誠然太過。（註廿五）

傳燈認為天台學派重視止觀揀境，而有妄心觀與真心觀之是非，只是知解之穿鑿，又如《天台傳佛心印記》將禪家的見性限定為真心觀也是不當的。亦即在禪家，至少從達磨到六祖之間，並不區別真心與妄心，只是直截的說心，因此立真妄之區

別是天台學派的閒葛藤。如云：

蓋禪宗創直指人心見性成佛之旨，未嘗見其有真心妄心之分。（中略）如此直截指示，何嘗分真分妄。故知皆是知解宗徒穿鑿之過，非關古人事也。（

註廿六）

懷則主張禪宗的見性是真心觀，而天台止觀是妄心觀，又禪宗是菩提即菩提的緣理斷九性的實相觀，而天台是觀煩惱即菩提的實相。然傳燈認為懷則是妄說，並極力主張天禪二宗之一致。香光居士王立勳是傳燈的門人，他為《性善惡論》作序云：

西來一宗，指屎尿為法身，示薦取於聲色，印合山家，寧盡烏喙。然言前句外，專待上根，至如天台一家，文字總持，如雨普潤，婆心婆舌。

相對於禪宗以能在聲色之中悟得言前句外之心印的為上根，天台以一切根機為對象，令知此心印的婆心婆舌。可以說很適切地表達出傳燈的見解。

五、唯心淨土論

傳燈的淨土觀在《淨土生無生論》中有很詳細地表達。《淨土生無生論》全書由一眞法界門、身土緣起門、心土相即門、生佛不二門法界為念門、境觀相吞門、三觀法爾門感應任運門、彼此恆一門、現未互在門等十門

構成。

首先在一眞法界門中，揭示一眞法性之中，具足十界故，依正不二，生佛同體。亦即所謂一眞法界，是衆生本有之心性，也稱為空如來藏、眞如、佛性、庵摩羅識菩提、涅槃、大圓鏡智。心性有無量之德，故名也無量。此心性無量之德，大別的話，有性體、性量、性具等三類。心性就其絕四句百非，清淨無染且常住而言，稱為性體之德。就此心性普遍三世十方言，稱為性量。就心性具十界言，稱為性具。此三德自爾相即因果、初後二心，恆常同一。

第二身土緣起門，揭示一眞法界之心性，隨緣形成十界，十界皆是心性本具，故本來無差別，從而生佛、依正本來是一。亦即心性所具之九法界，隨染緣形成事中之九界，心性所具之佛法界，隨淨緣形成佛界。不變隨緣，隨緣不變，因此彌陀與衆生本來是一，悉心性所變造。從而即心是佛，即佛是心。而淨土往生是冥生無生之分別的究竟之道。

第三心土相即門，揭示極樂世界在十萬億土之西方，然而與介爾陰妄之心並無任何差異。亦即即心是土，即土是心，故介爾剎那之凡夫念佛心，於彈指之頃即到。此因極樂世界是心具之佛土。

第四生佛不二門，彌陀與凡夫之間有迷悟的差異，然而彌

陀之佛心以及凡夫之衆生心，此心不變，所以彌陀即我心，我心即彌陀。

第五法界爲念門，揭示法界圓融之體是我一念心，故我念佛心之全體，即此法界自體。亦即念佛心是圓融清淨寶覺，純粹全領法界，具現證心即法界之功力。

第六境觀相吞門，揭示於介爾之念佛心，觀境觀、事理、能所是相吞圓融，事事無礙的圓融實相。

第七三觀法爾門，揭示念佛心由圓融三諦及一心三觀形成，此圓融三諦與一心三觀是心性之本質，所以念佛心是法爾具足。

第八感應任運門，揭示彌陀與衆生雖有迷悟之異，然心性同源，故感應道交，衆生心念佛，彌陀必現前當來。

第九彼此恆一門；揭示極樂世界與娑婆世界同在吾人凡夫心之一土，約土而言，是十萬億土之西方，約心而言，是唯心之境界，故不應觀彼此去來之相。

第十現未互在門，揭示以念佛爲因，令心性所具之佛果顯發，佛果具在因中，故念佛功德不唐捐。

此上是《淨土生無生論》的概要。看起來他的立場是唯心淨土說。古來天台學派的立場是約心觀佛。約心不是唯心。然而宋代以後的中國各宗，尤其在禪家之間唱說心淨即土淨，以唯心論的方式解釋淨土教，對於淨土的指方立相執批判的態度

。雖然如此，天台學派既然攝取淨土教，就不能作這種唯心論的解釋。因爲念佛是止觀之一門，從而止觀之根本立場的約心主義，必然是念佛之基本。因此知禮以後的山家學派對於禪家的唯心淨土說是無條件地不贊同。

然而如今傳燈他不僅將性具說轉換成唯心論的理說，甚至也將淨土教完全解釋成唯心論的。這一點在與復興知禮學說的圓辯道琛之唯心淨土說互相對照下，就很清楚。像這樣，傳燈的唯心淨土說表面上是以天台式的語言論述，但是本質上與主張唯心淨土、己身彌陀的禪家見解完全相同。傳燈的這樣的轉換，是透過百松禪師，受到他所繼承的曹洞禪唯心論思想的影響。

註

17. 《淨土續》第三十冊・一二六頁
18. 《淨土續》第一〇一冊・四二三頁
19. 《淨土續》第二十冊・十六頁
20. 《淨土續》第二十冊・九頁
21. 《淨土續》第二十冊・四二二頁
22. 《淨土續》第一〇一冊・四〇七頁
23. 《淨土續》第一一一冊・二〇〇頁
24. 《淨土續》第一〇一冊・四一一頁
25. 《淨土續》第一〇一冊・四一一頁
26. 《淨土續》第一〇一冊・四一六頁

日本在臺殖民統治初期的宗教政策與法制化的確立（七）

江燦騰

（三）日據初期殖民當局對臺島的寺產調查與寺廟臺帳的建立

在討論此一問題以前，有關過去學界對此問題的研究概況或見解如何？有必要先作一回顧，以了解是否與實際情況相符合？

首先，根據劉枝萬對「日據時宗教政策」的討論，他曾提到下列一段話：

……終明治年間，日當局對於臺人寺廟之建立，祇聽其呈請備案，未曾加以硬性規定，故可謂之其宗教政策之放任時期。迨大正初期，隨日人統治之已臻鞏固，政令推行，臺灣萬般設施逐漸現代化，其對於「新附之土地與人民」，認為必需有所控制，各項調查無恐不入，於是將及宗教，

編定「寺廟臺帳」（即寺廟登記總簿），經常注意其動態。一九一五年（民國四年、大正四年）九月總督府著手舉辦是項調查：

很明顯的，劉氏是將大正四年（1915）九月開始的宗教調查和總督府編定「寺廟臺帳」一事，當作同一時期的同一相關行政措施來看。但，其後蔡錦堂在其博士論文《日本帝國主義下台灣の宗教政策》，則根據昭和十一年（1936）年臺灣總督府文教局所編的《現行台灣社寺法令類纂》，推定殖民統治初期是依據兩個法規而進行登記和申報的，並表示臺灣總督府是於明治四十一年下令轄區各地方廳承辦單位，要統一「寺廟臺帳」的格式，以及進行「寺廟臺帳」的整理和實施寺廟的實地調查。到此為止，可以說，蔡錦堂已推翻了劉枝萬的原先論斷。

然而，蔡錦堂的此一論斷，雖根據臺灣總督府文教局所編的《現行台灣社寺法令類纂》來推定，可是此一推定有一先決條件必須具備，即此「法令類纂」是按原始檔案的全貌順序來編排的，才能保證引述者的推定是正確無誤的，否則若此「法令類纂」是選擇性的編排，即可能只反映其中部分狀況，與原始檔案的實際狀況，會有不符的可能。究竟蔡錦堂的此一論斷是否如此呢？

其實，蔡錦堂的此一論斷，由於未參考臺灣總督府的原始檔案，故雖較劉枝萬的錯誤要少一些，仍非精確的論斷。

因若純就臺灣總督府的「寺廟臺帳」之建立來看，此一行政作業的演變如下：

一、日本本土是在明治十一年〔1879〕六月，以內務省〔達〇31號文〕要求各府縣每月定期按規定格式，向內務省陳報精確詳細的「神社明細帳」和「寺院明細帳」；到明治十九年〔1886〕九月，再以內務省〔令17號文〕，將「寺院明細帳」每月的異動報告，改為每半年提報一次。但因臺灣要到明治二十八年才成為日本的殖民地轄區，故此項業務，就臺灣地區而言，無論如何都是明治二十八年以後的事。

二、明治二十八年日本領臺以後，在宗教事務上的處理，其引用的法源和公私的立場分際，本文前面已討論過了。並且，雖然內務省曾在明治三十三年〔1900〕四月二十七日，將原

設置已二十餘年之久的「社寺局」，一般分為二，分別設立了「神社局」和「宗教局」。這自然是為了避免「神社」被混同「宗教」而作的新變革。但臺灣總督依然受原「社寺局」組織章程而來的第一條規定，隸屬於「內務大臣」之下。亦即社、寺雖已分屬，「神社明細帳」和「寺院明細帳」的異動資料，亦分開呈報，但臺灣總督府民政局其實在此之前，即須依明治十九年〔1886〕九月內務省〔令17號文〕的規定，亦即至遲在領臺半年後，就必須將臺地「神社、寺院明細帳」的異動報告，按每半年一次，提報給上級主管機關內務省的。

可是，臺灣總督府民政局縣治課，卻直到明治三十一年〔1898〕一月，才以「民縣第64號」，照會轄區各縣廳，於同年三月十五日之前，提報六項調查報告，即：

1. 社寺、廟宇及其附屬財產之數量（如附件第一表）。
2. 教務所、說教所、神職人員、僧侶等數量（如附件第二表）。

3. 目前著手布教者，有哪幾派？其中由以何派之布教最廣？

4. 因布教之關係，可有弊害叢生之傾向？

5. 由內地所派出之神、佛與外教中，以信仰何者為多？

6. 目前宗教之概況及將來布教勝衰之狀況為何？

附件第一表：

社寺、廟宇所屬財產表							明治三十年十二月底止	
社寺、廟宇名稱	社寺、廟宇建築物	社寺、廟宇用地	附屬財產				建立年度	所在地稱名
			家	屋	田	園金穀		
計								

填寫說明

- 一、社寺、廟宇建築物欄中，填入該建築物之坪數；社寺、廟宇用地欄中，填入社寺、廟宇境內地之坪數；財產部分之家屋欄中，填入出租房子或社寺廟宇以外家屋之坪數；財產部分之田園欄中，填入田、園、山林等之反別【譯按：「反別」為日式土地面積單位，一反三百坪，約九百九十一點七平方公尺】；金穀欄中，填入維持基本所需、累積而成之金錢、穀類之數：田多少？金多少？
- 二、凡填入田園、金穀欄中者，若有數種，則應填成：園多少？或山林多少？穀多少？
- 三、坪數應計算至夕位，反別至步，金錢至厘、穀類至合。【譯按：「夕」為日式土地面積單位，一坪十合、一合十夕；「反」為日式土地面積單位，一反十畝，一畝百步】。
- 四、社寺、廟宇中，凡有附屬財產者，應先列記，其次再列無財產者。
- 五、舊有之社寺、廟宇中，凡有成為內地之神社之分社或寺院之分寺、分院者，則應作成備考，將其成為分社、分寺之年月日及總社、總寺之宗派、社號等詳加記載之。

附件第二表：

教務所、說教所、布教師等數量表								明治三十年十二月底止	
教別	宗別	教派	寺院	教務所	說教所	事務員	傳道士		
神教									
計									
佛教	○○宗	○○派							
	○○宗	○○派							
	○○宗	○○派							
計									
基督教		○○派							
		○○派							
計									
○○教									
計									

填寫說明

一、教務所欄中，不問其名義為何，填入只執行宗教事務之場所；說教所欄中，不問其名義為何，填入只用於說教之場所。但事務所與說教所併用之場所，則應合記於說教所欄中，並以紅字將其數附記於教務所欄中。

二、事務員欄中，填入只從事事務者；而事務與傳道兼併者，則應合記於傳道士欄中，並以紅字將其數附記於事務員所欄中。

三、凡因捐贈等而繼承寺院中舊有之廟宇、寺院者，則應作成備考，將其年月日、廟宇、寺院所在地及總寺、總社之稱號等，予以記載。

事實上，各縣廳依此要求和規定進行調查和登錄之後，即成了所謂的「社寺、廟宇臺帳」。但此項工作，由於涉及全臺寺廟不動產和宗教動態的調查，規模相當龐大和繁雜，故幾乎各縣廳都必須一再拖延呈報時間，縱使有的縣廳先提報告，亦往往只是其中的部分資料或有失誤的資料。因此從明治三十一年初下令，到完整的「社寺、廟宇臺帳」及「社寺、廟宇所屬財產臺帳」副本的提出，約需兩年半的時間。以臺南縣為例，其交涉的公文之一如下：

明治三十三年七月二十七日民政部文書課收文
縣第 878 號

內庶第 808 號

關於臺帳事宜，本縣業於明治三十三年七月二十一日，以內庶第 808 號函轉陳提報。今茲將依本島舊慣所設立之社寺、廟宇等臺帳，以及社寺、廟宇所屬財產臺帳寄出如下記，敬請 查收。惟其中所載事項，凡與嘉義、臺南、鳳山三縣所提交之社寺、廟宇明細帳中所載事項不符者，概以臺帳為準特此照會，敬請 查照。

又，屬於臺南等四辨務所所管轄之臺帳，其副本正在籌製中，將另行寄送，特此補陳。

明治三十三年七月二十一日 臺南縣知事 今井良一

謹 致

民政長官後藤新平

1. 嘉義辦務署管轄內者：社寺廟宇臺帳（壹冊）；社寺廟宇所屬財產臺帳（三冊）。
 2. 鹽水港辦務署管轄內者：社寺廟宇臺帳（壹冊）；社寺廟宇所屬財產臺帳（壹冊）。
 3. 麻豆辦務署管轄內者：社寺廟宇臺帳（壹冊）；社寺廟宇所屬財產臺帳（壹冊）。
 4. 東港辦務署管轄內者：社寺廟宇臺帳（壹冊）；社寺廟宇所屬財產臺帳（壹冊）。
 5. 大目降辦務署管轄內者：社寺廟宇臺帳（壹冊）；社寺廟宇所屬財產臺帳（壹冊）。
 6. 蕃薯寮辦務署管轄內者：社寺廟宇臺帳（壹冊）；社寺廟宇所屬財產臺帳（壹冊）。
- 合計：社寺廟宇臺帳共（陸冊）；
社寺廟宇所屬財產臺帳共（捌冊）。
- ※ 1. 阿猴辦務署之臺帳，將於九月六日到達。
2. 恒春辦務署之臺帳兩冊，將於八月十八日到達。
- 〔按：應有四辦務署，其中遺漏鳳山、臺南辦務署。另臺南辦務署之臺帳副本，嗣後亦未見寄達〕

從此公文及附件中，可以看到「寺廟臺帳」的建立，至遲

在明治三十四年以前已大致完成。因此，蔡錦堂所提有關明治四十一年「寺廟臺帳」的格式統一及宗教調查問題，其實是例行業務的調整和異動登錄，而非「寺廟臺帳」的建立。

可是，初期在「社寺廟宇明細帳」的建立的過程中，有關「社」和「齋堂」的處理，一度面臨歸類判斷的困難。例如臺南縣內務部長遠藤剛太郎於明治三十二年三月二十八日提報的「庶第 223 號文」中，即提到：

除寺院外，尚有一名叫「社」者，此種社並不屬於神社、佛閣，其僅係將神佛之尊體安奉於民宅，為一免除興建寺院等權宜之計。在「社」之組織方面，有一庄中志同道合者組成一社者，亦有一庄全體組成一社者，並無一定。而其信仰對象雖只限於社員，惟因一庄之共同社係由數人管理，故凡有他者欲加盟於任何一共同社者，則予徵收若干加盟金後，其始成為該社社員。一家之中安奉期限為一年。故（神佛之）祭日（生辰）為一年舉辦一次，故一旦完成此一祭典，即奉還該佛體交付另一家。由於上述之「社」尚不足以認定為寺院，是以全數略之。

這顯然是臺灣民間「神明會」的結社活動，而當「爐主」者，才會將神請回家安奉一年，等祭典過後「新爐主」產生，再由「新爐主」請回安奉一年。因此，此「社」與殖民統治者的日本「神社」當然迥異。不過，此「社」既係臺灣舊慣信仰的一

種，而明治三十三年四月以後，因「神社局」又自「宗教局」獨立出來，且「神明細帳」和「寺院明細帳」的異動資料亦分開登錄，故此一問題即不存在。

至於有關「齋堂」的問題，臺中縣內務部於明治三十一年十一月十五日呈報彰化辦務署的資料時，曾提到為何未列足與日本曹洞宗簽約成為分寺的八所，其理由是：

成為「曹洞宗」分寺者中，如開化寺、天公壇、城隍廟、北壇、天后宮（祭典宮又名天后宮，第一表以祭典宮列名）等五所，全為純然之廟宇，惟興隆堂、朝天堂等三所則俗稱齋堂，為齋有中之有力人士建之，每月擇期集合齋友（除齋友外，不得入場），進行誦經、念佛等事。其道場相較於寺廟，可謂大異其趣，惟因類似內地所謂「御堂」或「講社」等，故於先前所陳報之調查書中，未予填入。

由此可以看出，日本曹洞宗原先是將臺灣舊慣寺廟齋堂等一概簽約，以納為該宗的在臺「分寺」，可是日本官方則認為對此，並非可混為一談。於是，由此衍生的官方管理問題就是：

一、禁止此類名實不符的簽約行為。

二、對舊有異動者或新設者頒布相關管理辦法。

事實上，對於第一點，臺灣總督府民政局縣治課，幾乎在寺產調查不久，即於呈報臺灣總督兒玉源太郎的公文「縣第532號」（明治三十一年五月十日）中提到：

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……

雖然臺灣總督兒玉源太郎的批示是「暫時一概不予許可」。但此後此類請求案件，事實上是被大量篩減，以致後來能為「新分寺」者，大都係新建寺院或舊寺翻新者，才能獲官方許可，否則僅係私下行為，無法律實效。

至於對第二點的處理，也幾乎在同一時期，由臺灣總督府民政局縣治課，向新到任的民政局長後藤新平請示說：

有關神社、寺廟以及教會等新設事宜：倘若放任隨意新設，則會弊害叢生，故有必要多少予以限制：惟本府現今尚無與此有關之規定：話雖如此，有關管理上或統計上之問題，仍有必要請其稟報……

在獲得後藤新平的同意之後，即於明治三十一年五月九日，先以「民縣第295號文」，照會原請示人新竹縣知事櫻井勉。並且，臺灣總督府民政局縣治課，在隔年（1899）三月十四日，

就擬妥「有關頒布社寺、教務所、說教設立廢除合併規則案」，呈報給民政局長後藤新平。不過，後藤新平直到同年六月十五日，才以「民縣第269號文」正式核定，隔日並於《府報》上刊載周知。

此一以「府令第1號文」公告的「社寺、教務所、說教所設立廢除合併規則」，全文共有十九條。但「附則」第十八條提到：「以往設立之神社、寺院或教務所、說教所，自本規則實施之日起，應於六十日之內，辦妥第四條或第十一條之手續」；第十九條則提到：「依本島舊慣所設立之舊有社寺、廟宇等亦適用於本規則」。換言之，此後不論日人臺人的新舊宗教場所之設立或變更，全部須按此新規則，再向官方的主管單位辦妥許可手續才算數。

而相關的第四條和第十一條，其規定項目如下：

第四條 欲設立神社或寺院時，應檢具下列各項要件，向

臺灣總督申請核可。

一、神社之社號及祭祀之神。

二、寺院之宗號及宗別。

三、設立之地點。

四、建築物及其境內之坪數、圖面。

五、境內官地、民地之區別。

六、維持之方法。

七、若為分支之神社或分寺，應取得其總社或總寺之同意。

八、舊有之廟宇等若欲認作社寺，則應列出該廟宇等建築物及其境內之坪數、所屬財產額以及買賣借貸等之關係。

第十一條 欲設立教務所或說教所時，應檢具下列各項要件，向所轄地方廳申請核可。

一、教務所或說教所之名稱及設立之地點。

二、教派之名稱。

三、舊有之廟宇等若欲認作教務所或說教所，則應列出該廟宇等建築物及其境內之坪數、所屬財產額以及買賣借貸等之關係。

四、從事教務或說教者之本籍地、現住址、族稱、姓名、年齡及宗教上之資格。

由此可以了解，日據初期在臺殖民統治的宗教行政法規和制度，直到明治三十二年六月中旬，此一「社寺、教務所、說教所設立廢除合併規則」的頒布，才算上了軌道；而「寺廟臺帳」的建立，也應是在此基礎上確立的，故影響至為深遠。只是至目前為止，有關臺灣齋教三派的組織狀況，道士、和尚或乩童的管理，以及各種神明會的組織和活動，都未深入涉及，因此後續的宗教行政一定仍得面對此一問題。

（待續）

大死一番



自在光

道德經云：吾有大患，惟吾有身，苟吾無身，吾有何患？
復云：飄風不終朝，疾雨不終日，孰爲此者天地，天地尚不能久，而況於人乎？

阿含經云：積聚終消散，崇高必墮落，合會要當離，有生無不死。

享受福報有時盡，人命無常呼吸間。且問：一切衆生淪爲三界流浪漢，六道苦命兒，爲時多久了？答案是過去無始，未來無終。佛在楞嚴經中有云：一切衆生從無始以來，迷己爲物，失於本心，爲物所轉，故於是中觀大觀小。若能轉物，則同如來。想必顛沛流離，爲時非短。

有一次，佛陀與比丘們路經墳場，見一男子在墳前嚎啕大哭。佛柔聲問之：汝在此哭誰？男子答：痛失愛子心難過。佛

說：汝過去世作過狐狸，作過野狼；墳場裡的人皆曾被汝咬死過。甚者，所有墳中人都曾做過汝父母，做過汝兒子，汝今究竟哭哪個兒子？男子似有所悟，從此不見到墳場哭子了。故事提示我們：一切衆生其屍骸能敵須彌，眼淚能深巨海，只因隔陰之迷而不能自知。佛說：衆生可憐憫者。

話說有一對恩愛夫妻年邁中年。許是七年之癢吧！一天，家中突然河東獅吼，男人深覺尊嚴掃地，在無明躁動下，未經長慮，一氣落髮出家。他曾聽比丘們說過，夫妻是緣：善緣、惡緣，無緣不聚；子女是債：討債、還債，無債不來。稍經時日，躁心漸息，然悔意現行。每當盤腿打坐，滿腦揮不走昔日愛妻影像。如今一場恩愛夫妻夢，奈因芝麻小事而落髮，今想還俗，又難以啓齒。一連串的悔恨交加，懊悔不已。

而方丈師父是一位自行化他，弘化一方的五通（天眼通、天耳通、他心通、神足通、宿命通）羅漢尊者。師父了知弟子打坐時妄念紛飛，不能入定。於是乎有一次趁弟子打坐，心中念妻時，化其妻像站立其前。弟子睜眼，見妻在前，半瞋半喜，問妻：沒人叫汝來，何以不請自來？妻答：汝三次念力叫我來，還說沒叫我來！剎時妻身不見，站立眼前的，原是師父。弟子頓時毛骨聳然，心想：弟子起心動念師父全了知！且具神通，定非凡人！至此弟子心服了。即問師父：弟子如何修行是好？師父一臉慈祥，手拉弟子，走！到後山大樹上放念去！師

前徒後，二人走到一棵大樹下，師父叫弟子爬上樹稍，旋即喝令弟子：兩腿放下！弟子已然全身顫抖，師父再喝：放開一手！弟子往下一探，樹下是萬丈深谷，這一掉必然粉身碎骨，於是直叫：我手快支撐不住啦！救命啊！斯時師父再喝：手全都放下！不然我下山了！隨著弟子一聲：我死了！弟子如石頭般筆直而下，正中師懷，安全接住。站穩，端詳一番，哪有萬丈深谷，全是師父化境。弟子驚心甫定，師父笑問：最後放手那一剎那，心中有何念頭？弟子答之：只有一個「死」念。師父拍拍弟子肩膀告之：以後常持此念精進用功就對了。從此弟子覺知死而後生的一念，每次禪坐，萬念俱泯，法性現前，不久即證偏真涅槃（阿羅漢果）。

古時韓信背水一戰，項羽破釜沈舟，何嘗不是置於死地而後生呢？佛法是一門內學。禪門經云：於外相求，雖經劫數終不能成。於內覺觀，如一念頃，即證菩提。學佛之要在於轉惡爲善，轉迷成悟，轉凡成聖而已矣！易言之：就是要死了凡夫，活成聖人。佛是聖人，菩薩是賢人。學佛目的：無非要衆生徹首徹尾死了凡夫，往生淨土，不退成佛，活成聖人。不捨凡夫身，焉得淨法身？是故禪門宗師要我們：打得念頭死，許汝法身活。

衆生一生受五蘊強盜挾持而不能自主。起心動念、言語造作（身、口、意業）十惡業因操汝作，十惡果報由汝受。就是

一生甘肥由他享，一切痛苦由汝挑。終了，送汝三件禮物——老、病、死，頭也不回，只一聲：痴人拜拜，牠任自走了。獨留痴迷的苦命兒徘徊三界六道，流轉生死，苦啊！

如何擺脫五蘊賊是好？唯有學佛，住真實慧，了知諸法實相才能逃脫惡魔掌，別無他途。

佛說：臨終業力現前（冤親債主、黑無常、白無常不請自到），強者先牽（隨最強業力流轉去）。

臨命終起一念淫心，即落地獄法界。

起一念貪心，即落餓鬼法界。

愚痴——畜生法界。

瞋恚——修羅法界。

仁義、守五戒——人法界。

十善業道——天法界。

厭離生死、修四聖諦——聲聞法界。

樂獨善寂、修十二因緣——緣覺法界。

自行化他、修六波羅蜜——菩薩法界。

心行平等、覺行圓滿、慈悲喜捨——佛法界。

養兵千日，用在一朝。臨命終時有幾人能得安住於明光中，十念（百稱）彌陀聖號，蒙佛接引？生死事小，死生事大，無常迅速；菩提路遠，宜速急奔！懸崖勒馬難，江心補漏遲；但念無常，慎勿放逸！

法華經持驗錄（一）

• 何世亮

一、藥精

從前有一位法師，法名爲淨見，年小出家，住在崇高的龍門山，平日持誦法華經，二十年之中累積到一萬三千多遍，而且也常修禪觀，深得禪定之要，但是身體一向衰弱，四大多疾病，感到很辛苦。

不僅身心感到煩悶，後來其住處的北邊，不知什麼時候，跑來了一群小孩，每天吵來吵去，吵得不能安心睡覺，讓淨見法師更加痛苦。

有一天看到一位穿白色衣服的老翁來拜訪，問法師說：「你身體的健康如何？」法師說：「平時已經很衰弱了，近來不知從何處又跑來一大群小孩，每天吵得要命，我已經快要無法忍受了。」

老翁說：「你不要煩惱，明天當小孩子來吵鬧的時候，你就跑過去跟他們遊玩，等他們進入水池中洗浴的時候，你就拿著他們的衣服跑回來，等他們來向你討衣服的時候，你千萬不

要還給他們，當他們罵你的時候，你也不要回答，我自然會來幫你說話。」

淨見法師聽完了老翁的話後，隔天即依照老翁的吩咐，到水池邊拿回小孩的衣服，小孩隨後就來索還衣服，法師不還給他們，小兒即開始辱罵，甚至罵到祖宗三代，淨見法師也是保持沈默不語。

這時候，老翁很快就來到了，告訴小孩子們說：「你們進入法師的肚子裏去吧！」小孩子起先不肯，老翁趨趕他們數回，他們才一個個進入法師的肚子裏。

老翁就問法師說：「你現在感到氣力如何？」法師說：「我現在感到氣力充沛，比以前更加強壯。」

老翁離去之後，法師的體力日漸強壯，每天所念誦的法華經更加數倍，依據明眼人的解釋是：這位老翁就是普賢菩薩，他叫山神使諸藥之精化爲小兒，來讓法師服之，以治癒疾病，這是念誦法華經的一個感應。

二、祈雨

慧遠法師十歲的時候就出家了，博學多聞，尤其喜歡讀誦法華經，晚年的時候，居住在山谷之中，過著隱居的修行生活。

有一次，在寺中修行的時候，剛好碰到旱災，慧遠法師於是講解法華經，以祈求下雨，有很多人都來雲集聽法，在聽眾中有兩位老人，每次說法時都會按時來聽法，但是沒有人認識他們二倆。

當慧遠法師講到藥草喻品的時候，突然下起了大雨，大家都感到很驚訝，而兩位老人卻不見了，直到三天之後，才又看到那兩位老人拿著拐杖一搖一擺地前來。

慧遠法師問他們說：「你們是怎麼了，是不是受傷了。」兩位老人不好意思地說：「我們兩位其實是龍，因為聽到法師的說法，感到受益良多，所以就興雲致雨，但是時機不對，是我們兩位自作主張，所以受到龍王的處罰，現在走起路來才不方便。」

說完了之後，兩位老人突然消失了。

三、海雲

隋朝時代，有一位名叫高守節的人，家世虔誠信佛，尤其嚴守戒律，年紀十六歲的時候，遇到一位海雲比丘，帶他到五臺山下，住在一間茅草屋中，教他每天念誦法華經。

居住在山中的時間，常有一位胡僧來訪，大家言談甚歡，等胡僧離去之後，海雲比丘就問高守節說：「你認識剛才那位

胡僧嗎？」

高守節說：「不認識。」

海雲好像開玩笑地說：「其實他是文殊師利菩薩，你認不出來嗎？」

高守節雖然聽到海雲比丘多次的奉告，但是卻不明白其中的含意。

有一天，海雲比丘請高守節到村莊中買東西，臨行前告訴他說：「你假如看到了女人，你就得謹慎小心，否則會失去菩提道。」

高守節遵奉警告，就下山了，途中果然遇到一位女孩，年紀大約十五歲，皮膚潔白，容貌美麗，穿著如花般的衣服，乘著一匹白馬，來到了他的面前，向高守節說：「我的身體有疾病，必須立刻下馬，但是馬匹失去控制，希望你幫助扶我下馬，讓我能夠保全生命。」

高守節突然想到師父的警告，不敢回頭看那個女孩，而這位女孩騎著馬在後面追隨了數公里，說出了許多悲哀懇求的話，高守節都不為所動，之後女孩就消失了。

等到高守節從村莊回來之後，將這件事告訴師父，師父嘉勉他說：「你真是一位大丈夫啊！能遵守戒律，也是不簡單，但是你剛才所遇到的那位女孩是誰？你知道嗎？他是文殊師利菩薩啊！」

高守節還是聽不懂師父所說的話，他以爲師父是在開玩笑。

高守節在五臺山中念誦法華經，共經過了三年的光陰，有一天，他聽到長安城中，有法師在度人出家，他心裏很嚮往，希望能早日剃度出家，於是他就去告訴海雲比丘，想要離開五臺山。

海雲比丘說：「你持誦法華經，已經成就了大乘的種子，你假如真的想離開這個地方，就應該找一個好的老師，你可以到京城中找臥倫禪師，修習禪定。我們今日別離之後，就沒有機會再見面了。」

高守節辭別了師父之後，就到京城中尋求法師剃度，但是都沒有遇到好的機緣，最後只好去找臥倫禪師，臥倫禪師問他說：「你是從什麼地方來的？」

高守節說：「我是從五臺山下來的，我的師父要我來拜你為師。」

臥倫說：「你師父的名字是什麼？」

高守節說：「我師父的名字叫做海雲比丘。」

臥倫驚訝地說：「五臺山是文殊師利菩薩的道場，而海雲比丘就是華嚴經中的善財童子，這些都是大善知識，千劫萬劫都難以遇到，你為什麼要離開他們呢？」

高守節聽到了臥倫禪師的說明之後，突然有所領悟，很後悔自己的失誤，於是趕快跑回以前五臺山的住處，不過已經看不到任何東西了。

四、慧如

隋朝慧如禪師，住在真寂寺，精進修習苦行，常常坐禪入定，並講解法華經，有一天，他講完了法華經，大眾皆散去之後，慧如坐禪入定達七日之久的時間，大家都感到很驚訝，過七日之後，慧如開目出定，不覺淚流滿面，大眾問他原因，慧如說：「我的腳被火燒到，感到很痛苦。」

慧如伸出了腳，果然看到腳上生了一個瘡，大家就問慧如說：「你的腳怎麼會生出一個瘡？」

慧如禪師說：「我在禪定的時候，有一位閻羅王使者來請我去為閻羅王講法華經，講了七天的時間，許多罪人都感受法喜，獲得解脫，閻羅王感到很高興，就送我三十四匹黃絹，然後問我說：『你要不要探望過去已經死亡的親朋？』我說：『希望看看某二人。』閻羅王即刻叫喚其中的一個人出來，但是並沒有看到人，只見一隻烏龜來舐我的腳，而且眼中流下了淚水。」

另外一個人的罪業比較重，不能前來，必須親自去看他，於是閻羅王使者引導我去地獄之門，獄門甚為堅固，守門的人打開獄門之後，有一團大火突然冒出來，我閃避不及，火花噴到腳上，當我將火花打散之後，舉目看看獄中的這個人，但是獄門已經關閉了。

我回來告訴閻羅王這件事，閻羅王說，地獄就是如此痛苦，只有法華經的力量才能救濟。」

大家跑到後房去看，果然有三十四匹的黃絹，而慧如禪師的腳瘡，有如銅錢一樣地大，直到一百多天之後，才漸漸痊癒。

禪門風範

曙壽

法雷震地的宗本圓照禪師

東京慧林宗本圓照禪師，江蘇無錫人，俗姓管。

師謁見天衣義懷禪師學禪，天衣舉說天親菩薩和無著菩薩的一段公案問師：

「天親菩薩從彌勒內院下來，見到他的兄弟無著菩薩，無着問天親：『人間四百年，兜率天爲一晝夜，彌勒菩薩於一時之中，能成就五百億天子，證得無生法忍，但不知他說的是甚麼法？』天親答曰：『只說這個法。』」

「如何是這個法」？師每天便參此公案，久而久之，終於開悟。

師平常睡覺每打鼾，鼻息齁齁，聞者厭之，有人便向天衣打小報告。天衣不但沒有責怪師，反而向打小報告的人說：「這位年輕人，是你們大家的修行榜樣，將來你們都得依賴他，現在不應該說他。」

有一天，在丈室裏，天衣看看旁邊無人，惟師一人在，悄悄問師道：「即心即佛，心就是佛時如何？」天衣想測驗師悟後的見地。

師不假思索地道：「殺人放火，有甚麼難！」

這下果然不負天衣所望，從此，名聲遠播。

見性的人，已沒有我執、法執，做什麼事只有想到大眾的利益，再不會顧慮自己的得失，身心放下，爲了行道，再沒有什麼不敢做的事了。不像凡夫，總是貪生怕死，做什麼事，總是計較得失，將自己擺前頭。

高麗國（今韓國）僧統義天法師，爲高麗王子，奉國家的命令來我國朝拜，久聞師名，希望以弟子禮相見。他見師後，師問平時修行何法？對曰：「華嚴經。」師又問：「華嚴經有三身佛，此經是報身佛說，抑或化身佛、法身佛所說？」義天曰：「法身佛所說。」師曰：「法身遍周沙界，當時聽衆，何

處蹲立？」義天茫然無對。

國內有李端愿居士者，素以佛學造詣高深聞名天下，有一次來見師，師問他：「十方同聚會，個個學無爲，既曰無爲，作麼生學？」李無對。

宋神宗最尊重師，曾召師入大內對問佛法，師條然自如，應對如流，無所加損。出都日，王公貴人相送者，無數，車騎相連。師誠摯地教誨道：「歲月不可把玩，老病不與人期，惟勤修勿怠，是真相爲。」聞者莫不感動。

師開法於瑞光，開堂日，集衆擊鼓，鼓忽旋轉於地，越旋越快，震聲如雷，一衆皆驚。突有一僧從衆中走出來說話：「此是和尙法雷震地之祥兆也！」言畢，不見該僧。衆皆稱奇，自是法席日盛，衆恒五百。

師住持淨慈時，民間有位姓張的女子死了，其母夢女子以罪報投生爲蛇。醒來，果於棺下發現一小蛇。乃持蛇來詣師，請師爲說法後乃置原處。一會兒，有黑蟬飛翔於棺上，而小蛇卻死了。其母祝願曰：「若是我女，請入我籠。將持汝詣淨慈。」果然來入籠中。師復爲說法，其夕母夢女來曰：「二報均解脫矣，幸得禪師說法！」

宋、元符二年十二月甲子，師將入滅，沐浴畢，而臥床上，弟子們都圍過來擁著師父勸說道：「和尚法道普遍天下，今

日不可無偈。還請和尚打起精神，勉強端坐起來，說首偈子吧！」師微微睜開雙眼仔細瞧瞧眼前這一般凡夫弟子道：「傻瓜！我平常尙且懶得作偈，今日是什麼時候，我還圖個什麼？尋常要臥便臥，難道今天不行，還要特地坐起來不可？」乃索筆大書曰：「後事付守榮！」擲筆憨臥。弟子們搖憾師父，一動不動，已去矣！師晚年隱居於蘇州的靈巖山，門弟子遂塔全身焉。

善男子，爲三事故修奢摩他。何等爲三？

- 一、不放逸故。
- 二、莊嚴大智故。
- 三、得自在故。

復次爲三事故，修毗婆舍那。何等爲三？

- 一、爲觀生死惡果報故。
- 二、爲欲增長諸善根故。
- 三、爲破一切諸煩惱故。

（錄自大般涅槃經師子吼菩薩品）

重印《因明入正理論講義》後記

三五

民初以還，教界乃至國人，接觸因明人士，率多依賴扶桑返哺。《因明大疏》固由「仁山楊君，初由東瀛取回」，時在光緒廿一年，1895年。稍肆緩解明清兩代人士治因明「摸象」之病。其他偶爾資談正理者，亦多採摭日人著述。由本書屢見命邏輯名「論理學」，可證一斑。事實如是，不必諱言。雖如是，民國初期流通中文因明著述中，本書足稱濫觴，可謂開風氣之先。

本書係武昌佛學院教本。該院成立，前後兩期，初期在民國十年至十五年，第二期在民國十八年後。本書可能在初期編撰。若此推斷正確，則早於同時代的熊十力《刪注》、呂澂《綱要》、太虛大師《概論》，後三書皆於民國十五年出版。

月
早知有此書，夢昧尋求，終缺緣難見。民國六十一年冬，隨侍慧公上人去香港，一日到東林念佛堂，幾位負責法師，當是慧公在哈爾濱或青島佛學院同學或舊識，是月前輩。在某法師經廚中見有此書，驚喜莫名，懇請借出，取回台灣重印，不

意遭某法師不肯借予。心興悲涼，感覺到學佛何其艱阻如此。確似《法華經見寶塔品》所敍：「手把虛空而游行」等十一項，「亦未為難」。相較「若為書持，若使人書，是則為難」等七項一樣。所幸不出五年，台灣台北，已有此書重印本。

近年湛然寺重印些天台經疏，其中由屏東普門講堂會性老法師，提供不少善本。也知道老法師處有此書，當可借到重印，所以遲遲踟躕者，惟恐影響台北出版者流通，為重要考量。當今此方面原因已經消失。

本書有先後兩種版本，從前並不知情。台北「佛教出版社」，六十七年十月重印本，無原書版權頁，無從了解原書出版日期及出版者。有的並非重印時刪除，而是原書前後頁在海外流通前，既已經抽出，普門講堂所存線裝本就是這樣。但每頁頁邊皆有「武昌正信印務館代印」字樣。依據《因明新探》附錄「漢文日文因明書目」中，載有「上海佛學書局1932民國廿一年」出版此書，無武昌版記載。上海版有原書「科目」，又增

分爲三章。印刷錯字也不相同。今日出版係武昌本書，與台北出版上海本者，已有所隔離，且台北出版已有廿三年，近些年教內已無聞該出版社消息。又奉會性老法師雅命，出版本書，具有多重意義：

一、本書與近代解釋《入論》相比較，太虛大師《概論》、清淨居士《釋》、周氏《釋》，乃至陳氏《淺釋》、呂澂《講解》，內容遠不及本書內容豐富，且引證大疏深度，更是他書所未有。

二、今日若有研究因明者，多着重金陵內院，忽視武昌。或由精密粗疏有別。其實太虛大師宗體論、宗依論，在因明知識論方面發揮，有可觀功德。

三、重印本書，藉此做一歷史回顧，民初佛學院課程與今日做一比較。時代進步，台灣佛教教育進步「昔未曾有」。而今日佛教教育力持語文培育，少設因明課程，令人迷惑。

佛教古典書籍分科精細，然多無目次。今增補目次，以便檢查。又依原書勘誤表，一一改正。

距本書初版已近八十年，得以重現於世，佛法誠不可思議。謹回向佛道，啓針頭小慧，得毛尖微理，皆種一切智。何況此書廣引「論道東傳，第一義疏」。前導功德，流通三世。（三五）

（上接第28頁）

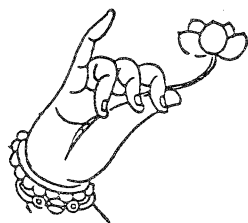
第八節 帶有種子的禪定

41. 當思想的轉動停止，一個禪定的平衡（入定）會發生，在禪定裡頭的思想就像帶有光澤的水晶，反照任何在附近的東西，這些東西包括了能意識者、意識的過程與被意識的對象。
42. 當觀念由「以文字爲基礎」的知識所組成，由於文字的意義污染了觀念，禪定的平衡（入定）將被如此的猜測所破壞。
43. 當記憶淨化時，禪定的平衡（入定）將從猜測中解脫出來，空掉對自我的認同，僅留下所緣向外照耀。
44. 禪定的平衡（入定）同時是反觀與直觀的，這可以被所緣本身微妙的元素所解釋。
45. 纖細的物質微粒使它們從許多被定義的標籤中解脫出來。
46. 這些關於禪定平衡（入定）的模態即是帶有種子的禪定。

第九節 走向沒有種子的禪定

47. 深邃清澈的直觀與認知，帶來內在的平靜。
48. 在這裡，智慧是裝載真理的車子。
49. 那是不同於經典與推論知識的領域，因爲它的所緣是單一而純粹的。
50. 由智慧產生的潛意識印象，停止了其它印象的形成。
51. 當思想的轉動完全停止，甚至連智慧也停止，那麼禪定將不再帶有任何種子。

瑜 伽 經



Pantanjali 原著
B. S. Miller 英譯
釋大寂 中譯

第一品 思想的停止與禪定的平靜

第一節 瑜伽的本質

1. 這是瑜伽的教導。
2. 瑜伽就是停止思想的轉動。
3. 當思想停止，心靈就在它真實的自身立足起來，就像觀照者之於世界一樣。

4. 除了停止思想這條路外，觀照者將與思想的轉動打成渾沌一片。

第二節 思想的轉動

5. 思想的轉動有五種，不管它具有向下墮落的力量，或是免疫於墮落。
6. 它們即是：有效的判斷、出錯、概念化、睡眠和記憶。
7. 有效判斷的方法是：直接的知覺、推論與言語上的聲明。
8. 出錯在於錯誤的知識，沒有客觀基礎的知識。
9. 概念化來自於缺乏實體的言辭。
10. 睡眠是一種從存在抽象出來的思想轉動。
11. 記憶能夠回憶一個人已經經驗過的對象。

第三節 反覆的練習與不動感情

12. 透過反覆的練習與不動感情，思想的停止將來臨。
13. 反覆的練習是努力於持續思想的停止。
14. 當這項練習被「沒有中止」與「充滿熱誠」地做了很長一段時間後，這項練習將建立堅固的基礎。
15. 不動感情是戰勝了對感官對象的渴望後，所展現出的外象。
16. 更高層次的不動感情是對所有物質渴望的缺乏，它來自於能

明辨心靈與物質界。

第四節 停止思想的道路

17. 意識到思想的停止可以升起於不同的形式，諸如推測（尋）、反省（伺）、喜樂、自我主義。

18. 越過於此，就只是潛意識的印象，它從停止思想的練習中殘留下來。

19. 雖然諸神與聖人沒有身體的負擔，卻仍被物質界絆住，思想的停止受制於對現象世界的依賴。

20. 其它停止思想的方法還有：信任、超人的能量、警覺、禪定的平靜、智慧。

21. 那些保持銳利強度的人是直接的。

22. 超過於此的更高層次是：停止對溫和、中等與極端的分別。

第五節 奉獻給瑜伽的主人

23. 思想的停止也許來自於奉獻給瑜伽的主人。

24. 瑜伽的主人是一個與其它形式不同的心靈，它不受到墮落力量的影響、不受行爲（業）的影響、不受行爲（業）所導致的結果的影響、不受潛意識中意志的影響。

25. 瑜伽的主人裡，有全知而無比的種子。

26. 不受時間的約束，它甚至是一切祖師的老師。

27. 它的聲音是「喻」音的回響。

28. 重覆念誦此音能揭露它的意義。

第六節 克服障礙與精神散亂

29. 當「喻」揭露它自己，內觀即被達成，障礙消失無蹤。

30. 造成精神散亂的障礙是：疾病、漠不關心、懷疑、草率、懶散、放蕩、錯誤的見解、在瑜伽上沒獲得堅固的基礎、靜不下來。

31. 隨著精神散亂而發生的是：苦、挫折、身體的發抖、不穩定的呼吸。

32. 練習把焦點放在單一的實相是預防這些精神散亂的方法。

第七節 思想的平穩

33. 思想的平穩來自於透過友誼、慈悲、喜樂的培養，來自於平等看待「苦、樂」與「善、惡」。

34. 或者透過慎重的呼氣與呼吸之間的停留。

35. 或者當心靈的活動升起於感官世界時，應守住寂靜。

36. 或者當思想成爲清楚明白而有光輝時，將從憂悲苦惱中解脫出來。

37. 或者當思想不再熱情於感官的領域時。

38. 或者當它的知識基礎來自於理想與寂靜時。

39. 或者透過對一個適當所緣的禪修。

40. 當一個人的思想平穩下來後，統一的心將從最小的微粒擴展到最廣濶的區域。

（下轉第26頁）

持戒

如

灸穴

雲庵

毘舍佉是佛世有名的一位在家女居士。某日清晨，來到世尊住處，請求世尊開示法要，提出了不少問題，問到佛弟子應修幾法能夠證得菩提，世尊說修學五十法就可證菩提，其中第八項就是修學禁戒。現今戒場在顯眼處，常可看到貼著壁報紙寫著「戒爲無上菩提本」。欲證菩提，除了定慧，戒也是一種重要因素。大經梵行品說：「菩薩見所持戒牢固不動，心無悔恨，無悔恨故，心得歡喜，得歡喜故，心得悅樂，得悅樂故，心則安隱，心安隱故，得無動定，得無動定故，得實知見，得實知見故，厭離生死，厭離生死故，便得解脫，得解脫故，明見佛性。」又說「一切衆生雖有佛性，要因持戒，然後乃見」顯見持戒的重要性。但如何持戒？一戒堅持呢？還是萬戒普守呢？由戒的增數，透露一點答案。

以增數說，戒的類別有三聚淨戒、五戒、八關戒齋、十戒、十重

四十八輕戒、二百五十戒、三百四十八戒，直到大乘每句經文都是教誡。一般說，戒的起源是隨犯隨制，由此可知世尊初有僧團並未制戒。之所以有諸多戒條，是僧團中出現了不能自律的分子，不得已的辦法而增衍制戒。又恐制了戒，不常傳誦，犯與不犯，自不知曉，是以又有了半月半月說誦戒的規定。《增一阿含經》八十不善品▽有這麼一段敘述半月半月說戒，會中二比丘不清淨，引發阿難請佛說出七佛聖弟子的持戒情形。

這一天又是十五白月說戒的日子，晡時一到，諸多聖衆都齊聚到普會講堂，安靜地等著世尊說戒，世尊默然觀察。良久，世尊並未說戒，阿難代衆說話：「今正是時，宜說禁戒，初夜欲盡。」阿難這樣請求世尊。世尊還是默然不語。如是中夜、後夜都快過了，阿難亦再次如是請求曰：「今正是時，宜說禁戒，中夜、後夜欲盡」。第三次世尊開口說話了，却不是預備說戒，而是開口說不說戒。因爲會中有兩位持戒不清淨的比丘，世尊恐說了戒，兩位比丘受不了抓狂，經中說得嚴重：「如來於中說戒，彼人頭破爲七分。」世尊非常堅定說，從今以後請上座、或有清淨持戒者，或能誦戒通利者說戒。

阿難聞此言，哀傷正法之將快速滅亡。請求世尊說過去毘婆尸佛至迦葉佛出世時，聖衆弟子維持多久的清淨戒行，纔會出現了不淨行者。以便作爲現世行人的警惕與思齊。世尊應阿難之請，逐一說明：

第一毘婆尸佛出現世間，只說一偈爲禁戒：

「忍辱爲第一，佛說無爲最。
不以剃鬚髮，害他爲沙門。」

只守一首偈爲戒，聖衆中維持了一百年的清淨，百年後，僧團便有了瑕疵，於是更立禁戒。

第二尸棄佛出現世間時，也是以一首偈爲原則：

「若眼見非邪，慧者護不著。
棄捐於眾惡，在世爲黠慧。」

聖衆維持清淨戒八十年，僧團中就有了變質的情形，於是更立禁戒。

第三毘舍羅婆佛也只用了一偈半爲禁戒：

「不害亦不非，奉行於大戒。
於食知止足，床座亦復然。」

執志爲專一，是則諸佛教。」

聖衆維持了七十年的清淨，之後就有了問題，於是更立禁戒。

第四拘樓身如來出現世間，以二首偈爲禁戒：

「譬如蜂採華，其色甚清淨。
以味惠施他。道士遊聚落，
不誹謗於人，亦不觀是非，
但自觀身行，諦觀正不正。」

聖弟子持戒，六十年中沒有瑕疵，自此以後，出現不能自律者，

因而又更制戒。

第五拘那含牟尼如來出世，也以一首偈爲禁戒：

「執志莫輕戲，當學尊寂道。
賢者無愁憂，常滅志所念。」

四十年中沒有瑕疵，之後僧中有了不清淨者，於是更說禁戒。
第六迦葉如來出現世間，常以一首偈爲禁戒：

「一切惡莫作，當奉行其善，
自淨其志意，是則諸佛教。」

二十年後，不潔身違犯的人增多了，不得不更立禁戒。

世尊說到自己的這一世，自言我釋迦如來出現於世，會衆有一千二百五十人，十二年中都能夠自我規範，所以最初十二年中，亦只以一偈爲禁戒：

「護口意清淨，身行亦清淨，
淨此三行跡，修行仙人道。」

之後，出現破戒犯戒威儀等比丘，展轉制僧戒二百五十條，尼戒三百四十八條。

世尊說完賢劫七佛立戒經過，感慨地囑咐阿難，現今人壽極短，必要好好受持禁戒，住持佛法於世。

由世尊說的賢劫七佛事跡，可以看出一點端倪。毘婆尸如來之世，持戒清淨的時間百年最長。以至釋迦如來，人的壽命不但漸減，持戒清淨的時間從百年、八十、七十、六十、四十、二十、十二逐

漸縮短。而七佛的同一現象，聖衆一會比一會減少，久而久之，有部分聖衆變質，故才更須立戒。

雖說「戒德難思，冠超衆象」。總是落在我們佛弟子日常行為中。所以戒律貴在適性，故有「戒是解脫」。戒是清淨，隨順自性，如此守戒才會輕鬆適意，若是演變成被動式的管理，戒條就等於是繩索束縛，戒律變態畸歧。若不回歸自性，不得自在，經久強忍，如服牢役，精神身體都是會崩潰的。上根性者，一首偈戒就夠受用一生。下根劣性，雖訂定百條千條戒律，如處荊棘，愈易觸犯，效果不彰。質言之，戒律功能在恢復本性，非改變本性。

七佛所訂戒律，最初都是立一原則。例如毘婆尸佛的「忍辱爲第一，佛說無爲最，不以剃鬚髮，害他爲沙門。」這忍辱不是單指被人欺負，忍氣吞聲，不報復的簡單意思。它包含了戒貪瞋癡的整個修行，要戒貪瞋癡，就要勤修戒定慧，戒定慧就包含了所有佛法的修行範圍。寂天菩薩說貪戀親友和愛著名利等俗事，會使修行人很難捨離世間。又說，只要生起強烈的瞋恨，就能破壞千劫以來所修集的善行功德。又說，想要止息痛苦的人，必須通達空性的智慧。寂天菩薩又說，沒有一種修持像安忍那麼難行。所以這忍辱，是含有忍人所不能忍，行人所不能行的安忍精神。

尸棄如來的戒偈「若眼見非邪，慧者護不著。棄捐於衆惡，在世爲點慧。」

眼睛看到是非邪惡，不受影響，不爲所動，也就是看見善惡的境相

，自心不爲所亂。這不就是根塵識和合之後，要注意受愛取三支的後續動作，這時要看個人的念慧功夫深淺，還要看平時都攝六根的神功。棄捐衆惡，衆惡不也是貪瞋癡三毒的演化而成的十惡業，不也是法華信解品說的「二十年中令我等捐除諸法戲論之糞」的見思煩惱，不也是心所法中的大煩惱地法、大不善地法、小煩惱地法、不定地法第惡法。要捐除這些衆惡，夠一個修行人做一輩子的功夫了。

毘舍羅婆佛的一偈半禁戒：「不害亦不非，奉行於大戒，於食知止足，床座亦復然。執志爲專一，是則諸佛教。」

「於食知止足，床座亦復然」，是食衣住行的自我調適，是人類生活的起步，進而三千威儀八萬細行的學習。「報志專一」，就是心無傍務。不放逸不散漫不間斷的修行。世尊教弟子的修行，須做到什麼樣程度的「專一」呢？如大經德王品所說，王敕一臣，持一鉢油，走二十五里路，途中不許溢出一滴油，若溢出一滴油，則要殺頭。大臣爲護命故，專心一意，途中不敢左顧右盼，終於完成使命。修行的人，要能如持鉢油的大油，盡心堅持，不能放逸於邪欲生活。釋迦尊又曾教導弟子對無常的修法，嘗問弟子人命有多長的時間，有說數日間，有說飯食間，釋迦尊都說是散漫放逸未能見諦。最後一比丘說人命在呼吸間，釋迦尊乃言是真修不放逸行而見諦者。

拘樓孫如來的「譬如蜂採華，其色甚清淨，以味惠施他。道士遊聚落，不誹謗於人，亦不觀是非，但自觀身行，諦觀正不正。」

這正點破人性的弱點，修行如拿一面明鏡，本應向內反照自己，叫回光返照。人性的弱點却是相反，不敢內照自己，卻喜歡照射他人。阿闍世將父親害了，還要到佛所來質問世尊，謂調達是累世罪惡之人，今生還時常爲害世尊，世尊爲什麼允許他出家。世尊不客氣的回答阿闍世王一首偈「於他語言，隨順不逆，亦不觀他。作以不作，但自觀身，善不善行」。真正用功的人，那有閑時間去觀察他人的是與不是。持戒莊嚴，也不必去指責他人的散漫與否，否則落入戒禁取見。

拘那含牟尼如來說的禁戒，「執志莫輕戲，當學尊寂道。賢者無愁憂，常念志所念」。勸請立志發菩提心，修涅槃道的人，勿再兒戲，輕浮、掉舉，輕易更輾換跑道。若心不能定於一道，如腳踏兩條船的人，苦惱危險，是修道的迷失方向與障礙。修行人要學羅漢、菩薩的淡忘名利財色，要以念慧來滅除汲汲營營不休的貪念。所謂憂道不憂貧，心存於道，常作無常觀想，念念在寂滅道法。

迦葉如來說的戒偈「一切惡莫作，當奉行其善。自淨其志意，是則諸佛教」。更是人人誦得。但不是人人做得。惡，不祇是顯而易見的惡身行惡口行，惡的意念是難以伏斷的。善也不全是財施法施，還有看不見的善心所，是內心微細的善念，所謂一個人獨處時候小心念頭，處在一群人的時候小心嘴巴。此一首戒偈就夠奉爲一生

圭臬。

釋迦如來偈戒「護口意清淨，身行亦清淨。淨此三行跡，修行仙人道」。是三業清淨的修行。世尊曾經告訴周利盤陀伽「守口攝意身莫犯，如是行者得度世」。身三口四意三這十種可善可惡的業，要觀其所起，要觀其所滅。三界五道輪轉不息，昇天由是三業，墮淵也由是三業，得道也是三業因緣。

大經梵行品世尊向須達說：「心爲城主，若不護心，則不護身口。若護心者，則護身口。以不善護身口故，令諸衆生到三惡道。護身口者，則令衆生得人天涅槃。」

持戒、修定目的都是要得到解脫，解脫也不外是要三業的清淨。十二年中只這一戒偈，證果者如稻麻竹葦處處皆是。之後由於到佛教僧團出家的比丘，部分已不純真了，善根亦不深厚了，所以要立更多的戒相，還更半月半月誦戒，以防遺忘。

由此七佛的立戒情形推比，規矩愈多，清規愈多，戒條愈多，表示清淨聖弟子愈來愈少，劣根性汙染愈來愈多。看來，持戒如灸穴，貴守不貴多。



九十丰四月份會務報導

(會訊第236期)

捐款芳名錄

(總計 陸萬零伍佰元整)

叁仟元：王中孚

壹仟伍佰元：陳榮璧 陳文祥

壹仟元：安定鄉同學會

翰昌文坊 李林卿烟

李雪梨

徐鈺銓

徐淑媛

傅冠智

侯漢洲

陳政宏

陳政維

陳楊秀鸞

陳怡青

陳文宗

陳炳耀

陸佰元：方偉倫

伍佰元：修欣打字行

釋體悟

妙貞

王芳珍

王昭仁

王弼昭

王泰秋月

張再興

張鄧治

鄭明旭

傅冠盛

吳燕靜

吳日鏡

郭烏格

許瑞吟

陳永漢

陳廖恨

陳俊弘

宋淑貞

江柏興

高木吉

曾金鍛

康廖來嬌

肆佰元：李春生

江濤

叁佰元：王玉治

林世豐

林和玉

鄭海英

韓立銘

韓聲瑞

郭春瑾

郭俐娟

黃大根

黃柳英

石大德

石宛玉

石修誠

陳聖道

丁泓凱

楊淑敏

江徐秀月

李耀斌

李奇蓓

李文哲

貳佰伍拾元：

薛伊真

洪桂莉

廖粹華

薛宇廷

靜慧

李錦菊

林美辰

貳佰元：

道益師

蔡錦雀

蔡郭雀

張錦碧

鄭兆治

侯梅雲

侯梅雪

侯坤成

侯燦榮

侯鈴朱

吳新長

吳春梅

韓麗玲

韓慧玲

郭阿英

黃美月

黃陳秀鸞

90年4月份收支明細表

收	上月結存	\$194,487	90
	本月收入	\$ 60,500	00
入	收入總計	\$254,987	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第178期印刷費用	14,000	00
	福田雜誌郵寄費用	3,118	50
	福田雜誌劃撥代金手續費	60	00
	台南市社會救濟報募捐款	5,000	00
	供養法師(他寺)	6,000	00
出	濟助支出		
	洪樺燦	2,000	00
	洪樺忠	2,000	00
	陳王王	5,000	00
	黃俊美	5,000	00
	蘇鳴秀	5,000	00
	吳明	5,000	00
	江錦	5,000	00
	支出總計	\$ 67,178	50
	本月結存	\$187,809	40
	收支比較	110 %	

壹佰元：

王靖君

王佳琪

王文琳

王愛玉

王滿足

李海水

林建國

林茂榮

林香珠

張漢宜

張瑪芳

張燦森

張鳳蘭

傅顯宏

蔡漸

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

顏愛娥

趙志昱

趙致蘭

江英嬌

蘇慧珠

葉魏明娟

薛昭賢

梁田雪銀

邱郁潔

羅競生

劉孟琴

劉達成

劉仕尉

劉品好

會長：顏高龍
副會長：鄭海英
孫申娥

會功德福田然湛

4月份救濟事蹟

1. 王俊賢同學：住南市長榮路四段五十八巷二十二號，十五歲。案主母親於八十年離家後，即不知去向，亦未曾再聯絡，隔年案父即因肝癌過世，故由祖父母養育。但八十六年時，祖母因病去世，只剩祖父相依為命。家中收入全靠祖父拾荒及低收入戶之補助維持，後獲得各界善心人士捐助，雖暫有捐款，但低收入戶之資格被取消，今捐款亦快用盡，祖父已無法拾荒，每月只有生活津貼六千元，而案主的學費則無著落，故本會協助生活費用伍仟元整。

2. 王美慧女士：住南縣新化鎮中正路六六二巷二九號，四十歲。案主結婚後，先生並無固定工作且有外遇，故協議離婚，與妻女等無往來。因案主本身身體狀況極差，無法工作，又有二名子女。後於四月十六日因肝硬化食道靜脈曲張上消化道出血休克病逝。雖母系家庭給予極大精神支持，但經濟幫助有限，又遺下二名子女待育，故本會予以協助醫療、生活費用伍仟元整。

3. 黃鳴鶯女士：住南縣永康市忠義街四十四巷十八弄二十二號，四十二歲。案主十八歲時，因唸書壓力過大而發病，至奇美醫院治療，經診斷為精神分裂症，後轉至成大及嘉南療養院治療。因案母與其弟亦皆為精神分裂患者，而另二名弟弟則皆已結婚，故目前家中端賴案父照顧，由於家中有三名精神分裂症患者，而照顧者年歲已高，故本會予以協助生活、醫療費用伍仟元整。

4. 蘇秀雲女士：住南縣善化鎮中山路三八二號，三十九歲。於十九歲時因壓力過大而發病，曾至奇美、成大等醫院住院治療，經診斷為精神分裂症。案父與其姊皆為憂鬱症病患，而大哥與二姊則為精神分裂症患者。由於家中病患眾多，端賴案母與小妹協助照顧，負擔沉重，故本會協助生活、醫療費用伍仟元整。

5. 吳明堂先生：住嘉義縣東石鄉猿樹村一四一號，四十二歲。於二年前發病，曾送至教養院安置二年，但因病情不穩定而入院治療，經診斷為精神分裂症。因妹妹皆已出嫁，另有一弟亦因精神分裂症於花蓮慈濟醫院治療中，而案母中風目前不良於行，妻子則因視障無謀生能力。故本會協助生活、醫療費用伍仟元整。

6. 江錦容先生：住嘉義市共和路九十一號，四十四歲。罹患精神分裂症，已發病多年，亦曾至醫院住院治療。因父母年事已高，其弟亦為精神分裂患者，而案妻則已離婚，不再往來，因家中病患，負擔沉重，本會協助生活、醫療費用伍仟元整。

7. 陳忠勇先生：住南市北安路二段六十巷六十二號，四十八歲。患有胰臟病、糖尿病……等，於八十八年底因抽筋、意識不清入加護病房，呈現昏迷、植物人狀態。雖有二名兒子，但經常進出監獄且形蹤不定。此次住院後未見家屬來院，故此是由台南醫院社會服務室轉介本寺，並予以協助住院、看護費用伍仟元整。

8. 本月固定幫助戶：洪樺爨先生、洪樺煥先生，以上各貳仟元整。



落成紀念
嘉大師生歡迎
精舍開光
然像
湛佛
臨典
蔭禮
嘉章
師大
中華民國四十五年三月二十五日

• 贈 閱 •

■ 中華民國 九十 年五月十五日出版
佛曆三〇二八

■ 發行人：雲 庵

■ 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