

福田



佛教以無事為興盛



191

佛教月誌

湖南省社科院哲學所徐孫銘教授暨武漢大學呂教授、桑講師一行於4月21日訪問虎頭埤佛隴茅蓬。

青島市宗教訪問團，由青島湛山寺明哲老法師領團訪問台灣各寺院，4月24日訪問湛然寺與佛隴二道場。

九一年度全國供僧大會將於91年8月25日（農曆7月17日）假彰化縣立體育館舉行。

中華印經協會已正式核准立案。

行政院衛生署台北醫院及台中醫院提供出家法師門診免費服務，健保給付之外的費用由台北的苦提心會及台中醫院佛學社供養。

一分佛教的精神食糧又誕生了，心靈普覺小站創刊號已在四月出版。

二〇〇二年佛誕將屆，各地寺院籌備舉行浴佛大會。

由淨覺社福利基金會董事長淨心長老發起籌建的「淨覺老人養護中心」，於四月四日上午舉行動土典禮。

由新竹縣關西鎮興隆淨寺——佛陀世界舉辦的馬哈希內觀禪修營，將於91年7月6日開始舉行。

各佛學院暨研究所招生：

1. 華嚴專宗佛學研究所
2. 圓光佛學研究所
3. 中華佛學研究所
4. 壹同女眾佛學院
5. 高雄元亨佛學院
6. 終南山淨律佛學院

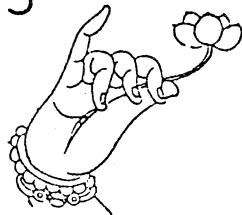
本期目錄

封面：黑色瑪瑙念珠 大明攝

- 1 ● 佛教月誌
 - 2 ● 佛陀是執政者導師.....明了
 - 4 ● 境妙究竟(一).....沈海嫻
 - 11 ● 天台智顗的淨土教
——般舟三昧教學的完成與晚年之苦悶.....安藤俊雄著
依觀譯
 - 16 ● 念佛精要.....張尙德
 - 17 ● 日據時期臺灣佛教的長期教派性格與戰後的轉型：江燦騰
 - 21 ● 走過學佛之路(四).....何世亮
 - 25 ● 禪海點滴.....覺蓮
 - 27 ● 分身說種種.....雲庵
 - 31 ● 隨緣與攀緣.....道益
 - 33 ● 九十一年四月份會務報告
- 封底：舊日(四)

佛陀是執政者導師

明了



這些日子世界不太平靜。中東巴勒斯坦人以人肉炸彈攻擊以色列人，以色列軍隊以三十輛戰車與飛機攻打巴人自治區，雙方死傷慘重。阿拉伯各國抗議、示威，要求美國阻止以色列軍隊繼續挺進，退回佔領區。上週大陸在福建省沿海部署短程飛彈廿枚左右，共計四百枚瞄準台灣。美國爲此欲以核彈保衛台灣，但台灣發表不生產核彈，不儲存核彈，不使用核彈之三不政策。去年九月十一日美國世貿大樓受恐怖分子用飛機衝毀，死亡五千多人，美國發動打擊恐怖分子戰爭，把阿富汗政權推翻了。國與國之間需求如此武力相向嗎？

三月中華電子佛典協會贈我大正新脩大藏經第一冊至第五十五冊及第八十五冊《電子佛典》光碟片二張。我放在電腦中，有空就閱讀大藏經，非常方便。在偶然中讀到《長壽

王經》一卷，敘說佛陀爲菩薩時，執政治國的方法，可爲現在執政者楷模。長壽王統治國家時也發生鄰國要來攻打他的情形，其處理方法：

王治國以政，刀杖之惱不加吏民，風雨時節五穀豐熟。有鄰國王治行暴虐，不修正治國，民貧困。（中略）彼貪王興兵而來，欲攻明王之國，唯願備豫，長壽王召其群臣而告之曰，彼所以來者，但貪我國人民倉穀珍寶耳，若與其戰必傷吾民，夫諍國殺民，吾不爲也。……王曰，若我勝彼即有死傷，彼兵我民俱惜壽命，愛我害彼，賢者不爲也。

兩國開戰有勝有負，輸非常輸，勝非常勝，互結怨懟而已。二次世界大戰之中日戰爭，雖已過五十多年，兩國人民仍然互相猜忌，交往謹慎。美國打擊恐怖分子引起伊斯蘭教

國家團結對外，隨時再向西方國家發動恐怖行動。到現在以色列雖然戰場上節節勝利，但長久以來仍然無法長治久安，恐怖分子隨時找機會攻擊。這樣的戰爭，算成功嗎？《長壽王經》記載長壽王自願就死，以息戰端，並要求其子長生不可報復，但最後貪王歸還國土由長生王子統治。經典這樣說：

（貪）王乃自悔曰，我爲凶逆不別善惡，賢者父子行仁淳固，至死不轉，而我貪酷初不覺知，今日如是命屬子手，子故懷仁惟憶父言而不相害，誠感厚潤。今欲還國當從何道也。長生言，我知道徑前故來者，迷惑大王欲報父怨耳。……王曰，從今日始我自還我故國，願以此國還付太子（長生），從今日始，卿爲我弟，若有他國來相侵奪，當相救助。王遂率臣兵歸其本國，國有奇物更相貢獻。

從長遠看土地都歷經各民族統治過，以中國大陸爲例，有漢族、五胡、蒙族及滿族統治。台灣有荷蘭人、滿族、日本人及漢人統治。一次又一次更替統治者，統治者若心懷不仁，爲惡不善，造業仍然自作自受。統治者美其名爲民爲國而戰，其實爲滿足自欲而已，下地獄受苦也怪不得人。

統治者應給人宗教自由，給修行者適當物質生活。人各

有志，有人喜謀利營生，有人愛文藝、美術，有人樂道修心，統治者若給他們各得其所好，善莫大焉。長壽王因喜好布施，周濟貧羸，婆羅門遠來乞用生活用品。但值鄰國攻打無法供養，長壽王欲以頭首相付，經上說：

王曰，我聞新王慕我甚重，卿以我頭往可得重賞，婆羅門曰，遙聞大王周救一切故來乞丐，庶得幾微以養餘命，值王失國自我薄福，今教斷頭不敢承命。王曰，卿故遠來欲有所得，遇我困乏，無以相濟，且人生世皆當趣死，吾等當死，願以身相惠，何爲辭讓之也，今若不取後有來者我猶與之，不如早取也。婆羅門言，我不忍殺大王。大王，若有弘慈之意必欲殞命以相惠施者。但當散手相隨去耳。王即隨去到城門外，而令縛之以向貪王，王即雇婆羅門金錢之賞。

最後長壽王以身體布施給宗教人士，此長壽王是佛陀前生，太子長生是阿難尊者，貪王是調達。

佛經不只佛教徒要讀，人人都要讀。各行各業人士讀經後各有所得，修行人因讀而解脫，爲政者讀經而行仁政。《長壽王經》即是爲政者必讀經典，佛陀更是治國者導師。

二〇〇二年四月九日於台北市

境妙究竟（二）

• 沈海嫻

——從《妙法蓮華經玄義》中

看天台智顗對真理的論述

一、廣釋諸境（下）

智者論述的第四個種類的真理是二諦境。二諦指真實之理性的真諦之空和世間之世相的俗諦之有。有、無（空）之爭在魏晉南北朝時期是相當激烈的。智者對此情況作了批評：

古今異執，各引證據，自保一文，不信余說。今謂不爾。夫經論異說，悉是如來善權方便，知根知欲，種種不同。³⁴

智者將不同的二諦理論歸納為七種，總括了諸家之說。首先，爲了確立自己的七種二諦³⁵理論，智者認爲不同的二諦說是如來隨機而教，其說教的方式共有三種：隨情、隨情智、隨智。「隨情」只隨順衆生的情性而說；「隨情智」是隨順衆生

的情性與宣說如來自悟之諦理兩者的結合；「隨智」則只說聖人自悟之理。

其次，智者解釋了七種二諦，每一種二諦說因衆生的根性不同而迥然有異。第一種是「實有二諦」。世間萬事萬物皆是實有，實有是俗諦；分析事物直至實有滅，才通達空諦，故俗滅會空是真諦。智者認爲，這種二諦論是屬於藏教的觀點，二諦之義不能成立。因爲俗諦與真諦不能並存。俗諦不滅，真諦不能證得；真諦的證得必意味着俗諦之泯滅。

第二種是「幻有空二諦」。現實世界只是暫時存在，故是幻有，幻有是俗諦，諸法既是幻有，這幻有本身就是空，故幻有空是真諦。智者認爲，這種二諦論屬於通教的觀點，二諦之

義能夠成立。因為俗諦之幻有與真諦之幻有空並不矛盾，兩者
是相即的。

第三種是「幻有空不空二諦」。俗諦仍然是諸法幻有，但
真諦義為，諸法幻有既是空又是不空。因其幻有而論空，因其
短暫存在而論不空。這一真諦的內容包含了三種對於真諦的理
解，分別屬於通教、別入通以及圓入通。二諦以有漏和無漏來
表達。有漏是有煩惱之法，故用來表達俗諦；無漏是離煩惱之
法，故用來表達真諦。第一種是通教人對真諦的理解。真諦是
非有漏，而非無漏是去除對無漏的執著。正因為去除了對無漏
的執著，行者得以證得無漏解脫。³⁶第二種是別入通的行者。
因其將別教的中道思想接入了通教，故其對真諦的認識又進了一
步。也就是說，行者認識到非漏（空）和非無漏（有）兩種
觀點都有偏頗，中道之理即是真諦。然此中道是超越兩邊，非
漏和非無漏是不相即的。³⁷第三種是圓入通的行者。因其將圓
教的中道思想接入了通教，故其對真諦的認識又更進了一步，
雙重之否定「非漏（空）非無漏（不空）」揭示諸法相即一體
的中道思想。³⁸因此，這三種對真諦的認識上接第二種屬於通
教的二諦，中合第三種屬於別入通的二諦，下銜第四種屬於圓
入通的二諦。

第四種是「幻有即空不空，一切法趣空不空二諦」。俗諦

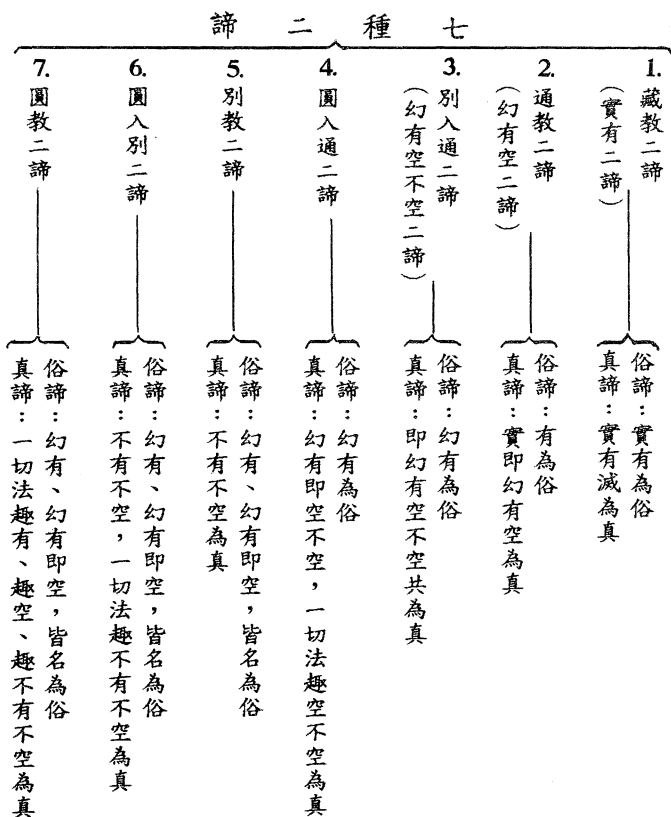
是幻有，真諦的含義是，幻有的世界空而不空。也就是說，幻
有雖空，但從假有的角度來看，幻有亦不空。故幻有同時是空
、不空。幻有世界既是由一切法所組成，一切法自然也是趣空
不空。智者認為，這是屬於圓入通的觀點。

第五種是「幻有無、不有不無二諦」。在這裡，俗諦的含
義是，幻有即是無（空）。真諦則是雙重否定形式的有不無
，即諸法非有非無。這種真諦是中道的觀點。故智者認為，這
是屬於別教的觀點。

第六種二諦是圓入別教的觀點。俗諦的含義與前同，指幻有
即空。真諦的含義是，諸法不有不空，一切法趣不有不空。這
裡是別教的觀點加入了圓教的觀點，「不空」的概念別教與圓
教有別。別教的不空指漸進的修行以證得不空（即中道）之理
。圓教的不空則是立即顯現事物的全貌，一即含一切法。智者
解釋說「別人謂不空但理而已，欲顯此理，須緣修方便，故言
一切法趣不空。圓人聞不空理，即知具一切佛法，無有缺減，
故言一切趣不空。」³⁹

第七種二諦是圓教的觀點。俗諦的含義與前同，指幻有即
空。真諦的含義則是總括所有空和有的觀點。其定義是「一切
法趣有、趣空、趣不有不空」。⁴⁰智者指出，這種圓教二諦是
不可思議之二諦，因為真俗不二，不異而相對，「真即是俗，

俗即是真。」⁴¹ 七種二諦的表解如下：



以上七種二諦顯然有粗、妙之分。智者用佛說法的三種方式來判定其粗、妙，因為這三種方式正代表了修行漸進的過程。第一種隨情的方式代表了藏教和通教，為粗。第二種隨情智的方式代表了別教，為即粗且妙。第三種隨智的方式代表了圓教，唯妙無粗。智者根據這三種粗、妙來判定七種二諦的粗、妙。第一和第二種二諦分別屬於藏教和通教，是佛「隨情說他意語

」，故是粗。第三種到第六種二諦大致屬於別教的範圍，是佛「為情智說自、他意語」，故是即粗且妙。第七種二諦屬於圓教，是佛「隨智說佛自意語」，故是唯妙無粗。⁴²

判定了粗、妙後，智者強調粗、妙的圓融無間，而《法華經》正揭示了這一實相真諦。也就是說，不單《法華經》以前藏、通、別三教所代表的諸佛說皆是為了開顯實相，而且佛在久遠之本時的顯現即已決定了其開示法華實相宗旨的一大事因緣。《法華經》之所以如此重要的原因在於，法華的說教是建立在普同平等的原則上，並直接揭示了實相的奧旨，令無論是小乘人或大乘人皆能登堂入奧，令人人成佛，同證妙覺實相。用智者的話說，這就是「開權顯實，諸粗皆妙，絕待妙也」。⁴³

智者論述的第五個種類的真理是三諦境。⁴⁴ 智者舉出了五種三諦，其形成源自於七種二諦。第一和第二種二諦不含中道之義，故不在智者所述的三諦的範圍之內。從第三到第七這五種二諦分別形成五種三諦。每一種三諦的中道諦有不同的含義，智者以體現大乘菩薩積極入世、普度眾生的中道為上，名之為為有用，備諸法。第一種「別入通三諦」是從第三種二諦引申而來的。有漏是俗諦，無漏是真諦，非有漏非無漏之雙重否定是中道。根據智者的意見，這種中道只是為了去除對空的執

著，其本身並不具有菩薩入世度人的功用，亦不是對人世間的肯定。因為承認假有的存在是菩薩入世化他的原動力。若只是追求證悟空境，那不過是自度而已，所謂「當教論中，但異空而已；中無功用，不備諸法」。⁴⁵

第二種「圓入通三諦」是從第四種二諦引申而來的。真、俗二諦與前同，但對中道的理解進了一步。因為是將圓教的教義應用到通教裡來認知中道，故此中道「具一切法」，是「不空」的同義詞。用不空的觀點來看現實世界反映了大乘菩薩在人世間教化衆生的實踐精神。

第三種「別三諦」是從第五種二諦引申而來的。真、俗二諦源自於對假有的認識。把假有看成即有又空是俗諦，非有非空是真諦。這種真諦包含了中道思想，是爲了去除對空邊或有邊的執著，因爲空、有二邊皆非中道。然而，此種中道只是作爲觀念的理而已，不具入世的功用，「對真爲中。中，理而已」。⁴⁶在智者看來，只在理念上下工夫的中道顯然是有缺陷的。

第四種「圓入別三諦」是從第六種二諦引申而來的。真、俗與前同。俗諦是即有又空，真諦是非有非空。因爲這裡將圓教的教義引入了別教，故此中道與前一種中道借否認空、有二邊以達到超越不同。在這裡，中道是對空、有二邊的肯定，「

點真中道，具足諸法也」。⁴⁷也就是說，中道不單屬於理念的範疇，更重要的是體現菩薩濟世度人的本懷。

第五種「圓三諦」是從第七種二諦引申而來的。按照智者的說法，此三諦是最爲圓融的，因爲「非但中道具足佛法，真、俗亦然」。⁴⁸也就是說，無論是真諦、俗諦，或是中道皆包含了對人世間的肯定，皆能體現菩薩濟世度人的精神。此三和一的關係是，三者即是一個圓融的現實整體，而一個實相整體則由此三者組成。「三諦圓融，一三三一」。⁴⁹五種三諦的表解如下：

五種三諦	世諦	真諦	中道
1. 別入通三諦：有漏	非有漏	非有漏	非有漏非無漏具空而已，中無功用，不備諸法
2. 圓入通三諦：有漏	非有漏	非有漏	非有漏非無漏具一切法不空
3. 別三諦：有空	非有非空	對真中道中，理而已	
4. 圓入別三諦：有空	非有非空	對真中道中，具足佛法	
5. 圓三諦：具足佛法	具足佛法	具足佛法	具足佛法

智者判定上述的五種三諦中的前四種爲粗或相待妙，唯有最後的屬於圓教的三諦爲最圓融的三諦理論，最妙。因其不帶方便，是直顯佛之知見也。然而，所有這些粗、妙的分別在《法華經》裡都消失殆盡。藏、通、別三教雖是方便之說，但它

們都含有令衆生入佛道的實相。因此，這三教在《法華經》裡享有與圓教同等的地位，皆是絕待妙也。智者曰：

決前諸粗入一妙三諦，無所可待，是為絕待妙也。⁵⁰

智者論述的第六個種類的真理是一諦境。⁵¹此一諦境即一

實相。一諦是智者對現實世界的究竟認知，是三諦的邏輯推衍。究其根本，三諦所表達的不過是一圓融的實相整體。從非二分法的一諦境來說，二諦仍然是方便權說。智者引《涅槃經》的話，將前者譬喻為醉人，後者為醒人，「如醉未吐，見日月轉，謂有轉日及不轉日。醒人但見不轉，不見於轉」。⁵²聯繫到四教的情況，智者強調說：「三藏全是轉二，同彼醉人。諸大乘經帶轉二，說不轉一。今經正直捨方便，但說無上道。不轉一實，是故為妙。」⁵³這就是說，其他三教或唯粗，全是轉

二，如三藏教。或即粗且妙，帶方便而說實，如通教和別教。只有《法華經》所代表的圓教才不帶方便，但說一實相。所以，根據智者的觀點，對實相的認知與個人所處的狀態有關，醉酒的狀態導致錯誤觀念的產生，因此而不能正確地認知實相。這是聲聞的境界。大乘人處於清醒的狀態，故能正確地認知實相乃一圓融的整體。然而，從語言本身具有致命的缺陷，真理非言語所能表達來說，智者更進一步指出，真理是不可言說的

，故無諦說其實更能確切地說明實相真理寂然清淨的特性。「諸諦不可說者，諸法從本來，常自寂滅相，那得諸諦紛紜相碍？一諦尚無，諸諦安有？一一皆不可說，可說為粗，不可說為妙。不可說亦不可說是妙，是妙亦妙，言語道斷故。」⁵⁴

以上是智者論述境妙的第一部分，智者共提出六個種類的真理，可以說，涵蓋了佛教中所有的有關真理的理論。其中，十如是的概念取自於《法華經》，智者將十如是作為實相的特徵，並將之放在十法界的背景之下。每一法界皆具十如是，而實相即遍布十法界。既然智者將十法界分為四組（四惡趣、人天、二乘、菩薩佛），十如是亦有四種定義。智者的十如是理論揭示了實相的特徵，並以即空、即假、即中來概括之，這是他自己對真理的認知。

智者所提出的十二因緣境、四諦境以及二諦境乃是傳統的真理說。然而，智者的詮釋已經不再是狹隘意義上對這三類真理的復述，傳統的十二因緣理論乃是屬於緣覺乘的真理，而四諦則是聲聞乘的真理。二諦說是龍樹中觀理論的核心，旨在探討真、俗二諦的關係。智者把這三類真理放在其判教體系中進行討論，使得每一種類的真理均能引領不同根機的衆生證悟成佛。對智者來說，這些種類的真理因人們理解程度的不同而被

賦予不同的定義。十二因緣被理解為思議生滅，思議不生不滅，不思議生滅以及不思議不生不滅。四諦被理解為生滅，無生滅，無量以及無作。二諦被理解為實有，幻有空，幻有空不空，幻有一切趣空不空，幻有無、不有不無，幻有空、不有不空、一切趣不有不空以及幻有空、一切趣有、趣空、趣不有不空。這些對真理不同程度的理解由藏、通、別、圓四教來代表。四教的體系不但突出了圓教作為最高真理的代表的高尚地位，並同時體現了個人修行成佛的過程，從藏教人對真理粗淺的理解，進步為通教人對真理的認知，再進一步到別教人對真理的認知，最後到圓教人對真理的徹底認知。由此，智者論證了四教中任何一教之不可或缺的地位，體現了其辯證圓融的哲學思想。就漸進的過程來說，無論粗、妙，均是成佛的一個過程，不能捨此就彼。但從成佛為最高目標的意義上來說，藏、通、別三教最終只是佛的方便權說，是為了解開顯圓教一佛乘的實相思想。

智者三諦空、假、中的理論公式最能簡潔明了地傳達出一實相境的精髓。二諦的理論公式有將事物一分為二的傾向，而三諦說就避免了這種一分為二的思維方式，使人們對客觀現實的看法全面而圓融，正符合實相的本來面目，因為實相本來就是浩瀚無際，無拘無束而包容整個法界以及一切諸法的。那為什麼人的思維能達到如此廣闊無垠、全面而圓融的境界呢？智者「一念三千」⁵⁵的理論提供了很好的說明。也就是說，一心包括十法界，善心起即是人、天界顯，惡念生即是地獄、惡鬼

、畜生三惡道顯。故整個現象世界不過在一念之中而已。所以，在智者看來，成佛與心念密切相關，改變思維方式，使之與實相之境合，那麼，開悟成佛近在咫尺矣。而三諦即是智者自身證悟的實相之境。事物真實的相狀就是即空、即假、即中。按照智者的觀點，對現實世界全面而圓融的領悟的終極目的並不僅僅是有關個人之成佛，更是關係到菩薩入世度眾的動力。因為只有對現實世界有了全面的認識，才能激發起菩薩普度眾生的宏願。菩薩這種慈悲濟世及教化眾生皆成佛道的宗教實踐正是三諦說的意義之所在。基於此目的，智者提出了五種三諦說，分別判為別入通之有漏、非有漏和非有漏非無漏三諦，圓入通之有漏、非有漏和非有漏非無漏具一切法三諦，別教之有空、非有非空和對真中道三諦，圓入別之有空、非有非空和點真中道三諦，以及圓教三諦。

智者所論述的最後一個種類的真理一諦境總括前述諸境，強調現實世界只有一實相諦這一真實的相狀。智者認為，真理本身是抽象的，非一固定名詞所能表達，亦非從理念上就能夠把握的。故真理的表達與眾生對真理的認知程度有關。然而，只有是上上根機的行者才能全面地把握真理。基於此點，智者不但系統地推出了六個種類的真理，而且還為我們提供了判定不同程度的認知真理的標準。由此對真理認知程度的不同，而決定了個人修行得果的不同。藏教人對真理的認知程度決定了行者得聲聞和緣覺的果位。通教人對真理的認知程度決定了行者得聲聞、緣覺和菩薩的果位。別教人對真理的認知程度決定

了行者得菩薩的果位。圓教人對真理的認知程度決定了行者最終將證得佛的果位。在以上第一部分論述了諸境以後，智者又在第二部分「論諸境同異」中將不同種類的真理綜合起來加以評判，構成了諸境中屬於對真理同一程度理解之間交互相關的圖解，旨在揭示它們所共同擁有的現實。

註釋

34. 參見同上，第 702 頁中。
35. 有關對智者七種二諦的研究，請參見牟宗三：《佛性與般若》下冊，第 648-665 頁，台灣，1977; Paul Swanson, *Foundation of T'ien-t'ai Philosophy*, 第 146-150 頁，Berkeley, 1989. 楊惠南，「智顗的「二諦思想」」，《佛學研究中心學報》第四期，1999，第 43-68 頁。
36. 根據牟宗三的研究，這種二諦即是第二種「幻有空二諦」，是佛為通教利根人而說。見《佛性與般若》下冊，第 661 頁。
37. 根據牟宗三的研究，這種二諦即是第三種「幻有空不空二諦」，是佛為通教利根人而說。在這裡，「不空」指的是妙有。見《佛性與般若》下冊，第 663 頁。
38. 根據牟宗三的研究，這種二諦即是第四種「幻有即空不空，一切法趣空不空二諦」。是佛為通教上上根器的人而說。見《佛性與般若》下冊，第 663 頁。在這裡，「不空」指的是如來藏。
39. 《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》第 33 卷，第 703 頁中。
40. 同上，第 702 頁中。
41. 同上，第 703 頁中。
42. 參見《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》第 33 卷，第 704 頁上。
43. 同上，第 704 頁中。
44. 智者的三諦的概念源自《仁王護國般若波羅蜜多經》，《大正藏》第 8 卷，第 829 頁中以及《菩薩瓔珞本業經》，《大正藏》第 8 卷，第 1019 頁中及第 1018 頁中和下。
45. 《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》第 33 卷，第 704 頁下。這種異空的中道指的是龍樹中觀派的觀點。吳汝均在其 *T'ien-t'ai Buddhism and Early Madhyamika* 一書中 (Honolulu, 1993, 第 29-38 頁) 對此有詳盡的分析。
46. 《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》第 33 卷，第 705 頁上。
47. 同上。
48. 《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》第 33 卷，第 705 頁上。
49. 同上。
50. 同上。
51. 同上。
52. 《涅槃經》，《大正藏》第 12 卷，第 616 頁上。
53. 《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》第 33 卷，第 705 頁上。
54. 同上。
55. 一念三千的意思是，每一法界具其他九法界，並具十如是，十界互具為百界，百界即具千如是。此千如與眾生、國土和五陰三世間合而成三千世間，盡一切諸法。

(待續)

天台智顗的淨土教

——般舟三昧教學的完成與晚年之苦悶——

天台思想史 第三章（一）

安藤俊雄 著
依 觀 譯

第三章 淨土論的組織

一、《維摩經》研究的成果 禪明元年，智顗五十歲時，在光宅寺講說的《法華文句》卷六（上），言及四種淨土，進而在卷九（下），將佛的壽量分爲四類，有量之有量是生身釋迦，有量之無量是彌陀，無量之有量是《法華經》的久遠本佛，無量之無量是《涅槃經》之法身佛，因此當時已組織四種淨土說，尤其關於彌陀之依正，從《法華三昧懺儀》的北地系轉向江南系的立場，然而還沒有發表其有組織性的淨土論，在五十七歲時，在他最後所講的圓頓止觀（《摩訶止觀》）中，雖然將般舟三昧體系化，也還沒有發表有組織的淨土論。在講說圓頓止觀的隔年，也就是開皇十五年，智顗下長江，入揚州禪衆寺，受晉王廣之請，獻上《維摩經玄義》，而回歸天台山。

其後智顗從事《維摩經玄義》之再治與《文疏》之製作，最後病倒，《文疏》只註釋到《佛道品》就停筆。因此在智顗滅後，其門人灌頂增補《佛道品》以後的註釋，連同再治本的《維摩經玄義》一起獻上。這就是現今所見的《維摩經玄疏》六卷及《維摩經文疏》（廣疏）二十八卷。然而關於這一點也有異說，有說《維摩經》的獻上是二次（多田厚隆教授《高祖天台維摩部述作の年時》、《山家學報》，新・一之四），也有說是三次（佐藤哲英《天台維摩疏研究序說》、《龍谷學報》三〇七號）。無論如何，智顗在晚年致力於《維摩經》的《玄疏》及《文疏》的製作。根據給晉王廣的遺書所載，智顗在進行到《佛道品》時，發病臥床百餘日。曾一度痊癒而下山出揚州，復再病發遂不能起。《維摩經》實是智顗最後之遺作。

此《維摩經文疏》是智顗從入天台山以來，持續長久研究的成果，同時也大規模展開其淨土論。表面上是《維摩經》的研究，同時也可以說是智顗淨土學體系化的組織。如前所述，北魏曇鸞已開拓正式的淨土學研究之道，但是就全體而言，仍屬淨土學研究的草昧期，這一方面的研究，有別於《無量壽經》的系統，只是在以《維摩經》、《大品般若經》乃至《十地經論》、《攝大乘論》、《智度論》等為所依的學派中著手研究。特別是以《維摩經》為根據而作的淨土學研究歷史最古，在《維摩經》的譯者羅什與門人道生之間，已就佛有否淨土的問題有不同的見解。像這樣，以《維摩經》的研究為基礎的淨土學之歷史最古，是因為在本經的《佛國品》中有關於佛國，也就是淨土的教說。從而草昧期的淨土學之研究，不管什麼系統或學派，對於維摩系的淨土研究深深寄予關心。可以說是正式的中國淨土學創始者的曇鸞，其論著中也有與《維摩經》有關的，道綽、迦才等諸師也頻頻言及《維摩經》，而善導組織是報非化的學說，一來是有必要與《維摩經》的心淨即土淨的唯心淨土說對抗，二來是由於以《維摩經》為中心的淨土學的歷史最古。

在智顗初期的論著中，很少用《維摩經》之文，到了中期

的《釋摩訶般若波羅蜜覺意三昧》就頻繁引用。由此可知到了中期以後，智顗對本經就非常重視。根據《別傳》所載，智顗在隱棲天台山時，曾講《維摩經》，陳郡袁子雄等聽講而見奇瑞，《唐高僧傳》載其每年夏天講說本經，因此《維摩經》是天台山隱棲時代的研究主題之一。像這樣，智顗傾其全力研究《維摩經》，結果獲得莫大的收穫。尤其在三大部所見反對的一致或矛盾的相即的辯證法之思惟方法等，顯然是受《維摩經》《佛道品》及入不二法門教說影響，作為後世天台教學最高原理而被讚美的性具法門，若沒有援用《維摩經》所說的辯證法的思惟，是無法成立的。雖然如此，對於智顗而言，《維摩經》還有其他更重要的意義，也就是智顗發現用以建設其淨土論的基礎是在《維摩經》的思想世界中。這並不是臆測，此從智顗的維摩經觀即能證明。亦即在《維摩經玄疏》卷一揭示本經的五重玄義，說：

此經以不思議入法為名，不思議真性解脫為體，不思議佛國因果為宗，不思議權實折伏攝受為用，不思議帶偏顯圓為教相（《大正》三八·五一九a）。

也就是本經之宗是佛國之因果。進而在《維摩經文疏》卷一八佛國品V之註釋中，將佛國分為(1)總明佛國，(2)別明佛國，(3)

佛國因，(4)佛國不同，(5)往生，(6)說教，(7)觀心，(8)用佛國義通釋此經等八個部門。根據第八的用佛國義通釋此經所述，不要說是分室外、室內、出室等三段的本經之正宗分，就是序分、囑累品也都是在述說佛國，也就是淨土，《維摩經》全體是從各方面綜合的闡述淨土。從而要掌握智顗的淨土思想，只根據《佛國品》的註釋是不夠的，至少智顗所撰述的《佛道品》之前的註釋一定要參考。根據淨影慧遠《維摩經義記》卷一（本）所載，古來在分科《維摩經》時，首先行就會分別，以第一為庵羅樹園，第二為維摩室，第三為重會庵羅，第一及第二的說法，是專說如來淨土之因果，第三會專說如來法身之因果（《大正》三八·四二二c）。然而智顗認為三會都是說佛國。由此可知智顗研究《維摩經》的目標，是要組織淨土論。

二、與唯識系淨土論的對抗 智顗所以透過《維摩經》之研究，努力組織淨土論，是爲了確立法華圓教之淨土論。智顗在《法華文句》已發表過五時八教的教判。又，在開皇十三年講的《法華玄義》，如同《法華文句》，都是在論證《法華經》教相的優越。而且在《摩訶止觀》中，使法華圓教的實踐法門體系化。從而無可懷疑的，智顗晚年在義學上的努力，是以組織《法華經》的教學體系爲目標。《維摩經》在智

顗的五時教判中，被判爲歎大褒圓的第三時，並說藏通別圓等四教，位低於純圓獨妙的《法華經》。但是智顗立於心淨即土淨的立場，有意在闡明佛國本質的《維摩經》之思想世界，尋求法華淨土學的基礎。而且智顗不認為《維摩經》的唯心淨土說，只是唯心論。智顗沒有言及世親的《願生偈》，因而詳情不明，而縱使有言及，從他對地論宗、攝論宗的批判看來，他與跟《瑜伽師地論》、《攝大乘論》有密切思想關係的世親的思想不接近（在《佛國品》的入文解釋中，說：「若但有行無願，不能淨佛國土，如有牛無禦，有願無行，如有禦無牛，皆無所到，行人住三願心，願行具足，成就衆生，淨佛國土，意在此也。」由此可知《攝論》的別時意）。又，智顗與從《華嚴經》、《十地經論》、《大乘起信論》、《攝大乘論》的唯心論乃至唯識論的立場來理解《維摩經》的唯心淨土說的淨影慧遠的淨土論也不能共鳴。進而智顗如果有看到曇鸞的《論註》，也是在前期，後期的智顗，與認為心淨土淨的心，只是純粹的佛心的曇鸞是難以共鳴的（《論註》上）；「以此故興大悲……能生既淨，所生焉得不淨。故經云：隨其心淨，則佛土淨。是故言：備諸珍寶性，具足妙莊嚴。」（《大正》四〇·八二九a）。智顗在《維摩經》所求的唯心淨土說，是後來宋·

知禮強調不已的即心念佛說，或稱為約心念佛說的性具的立場（關於知禮的約心說，參照拙著《天台性具思想論》一六八頁）。

《法華經》的淨土與彌陀淨土不同。如嘉祥吉藏《觀無量壽經義疏》所指出，《法華經》說兩種淨土。第一是八見寶塔品▽三變土田的淨土，這是變穢為淨的一質一處之淨土。第二是八如來壽量品▽的「衆生見劫盡，大火所燒時，我此土安穩……我淨土不毀，而衆見燒盡」所揭示的淨土，這是二質一處之淨土。然而《無量壽經》所說的淨土，是以娑婆為穢，安養為淨的二處二質之淨土，與《法華經》的思想性質不同（《大正》三七·二四三a）。組織五時八教的教判，主張純圓獨妙的《法華經》之優越性，智顗就像在《法華三昧儀》那樣，不許以彌陀淨土為《法華經》之淨土。此時若採用圓兼一別的《華嚴經》之唯心論，或帶別教性質的《十地經論》、《攝大乘論》的唯識說，大致能解明一處一質或二質一處的法華淨土，但是不能確立純圓獨妙的法華淨土。因此智顗認為《維摩經》的心淨即土淨之原理，是與《華嚴經》的唯心論，以及《十地論》、《攝大乘論》的唯識說系統不同，因而欲以之來闡明法華淨土的特異性。或說智顗的四種淨土說，是立足於淨影慧遠

的三種淨土說，由智顗或其門人略加修改而組成（望月信亨博士《支那淨土教理史》一一一）。雖然如此，但是從異於前述的根本立場來看，這是不可能的。四種淨土說若不是智顗親自所說，則《維摩經文疏》，至少智顗自己所撰述的《佛道品▽》之釋以前，根本不可能成立。從而四種淨土必然是智顗親自所組織的學說。因為四種淨土說並不是只散見於《維摩經文疏》的一部分，而是支撐《維摩經文疏》全體的骨架。尤其《法華文句》、《法華玄義》及《摩訶止觀》等也提及四種淨土說，因此不能認為是灌頂後來所增補。

智顗知道淨影慧遠的三種淨土，這是事實。根據《唐高僧傳》所載，慧遠在開皇十二年六月二十四日，以七十歲示寂。從而是比智顗大十五歲的前輩，慧遠示寂時，智顗五十五歲，在這一年詣南嶽後回到故鄉荊州。《維摩經文疏》的製作，是從五十八歲那年開始，此時是慧遠歿後四年。從而智顗有見到慧遠的《大乘義章》二十卷、《維摩經義疏》八卷、《無量壽經義疏》二卷、《觀無量壽經義疏》一卷，並不是什麼不可思議的事。尤其是對於北地佛教學的一大權威，代表當時地論系唯識佛教學的慧遠的學說，智顗必定是不斷地予以注意。雖然如此，但是從智顗批判的見地來看，慧遠的唯識佛教學帶有別

教的性格，智顗從他自己的圓教立場對此痛加批判。關於這一點，拙著《天台性具思想論》已有論述，在此不擬詳論（參照第四章《緣起論諸宗との對決》）要言之，支配智顗教學全體的根本上立場，對於慧遠的地論教學帶有批判對抗的性格，因此不可能在淨土論上襲用慧遠的學說。以下擬就智顗《維摩經文疏》《八佛國品》之釋中，以八重論述其淨土論，對照慧遠《大乘義章》卷十九「淨土義六門分別」，以檢討智顗晚年的淨土論。因為智顗在《維摩經文疏》的此一部份，對慧遠《大乘義章》「淨土義六門分別」加以批判。雖然如此，如前所述，《大乘義章》的撰述早於《無量壽經義疏》與《觀無量壽經義疏》，關於彌陀淨土的依正，思想上有變化，因此縱使智顗有採用《大乘義章》所說，也不能就認為與慧遠的《無量壽經義疏》、《觀無量壽經義疏》所說一致。

《大乘義章》的「淨土義六門分別」，是以第一釋名，第二辨相，第三明因，第四約身明土，第五凡聖有無，第六質之同異等六門而作論述（《大正》四四·八三四a），而《維摩經文疏》的八重淨土義是，第一總明佛國，第二別明佛國，第三明修佛國因，第四明見佛國不同，第五明往生，第六明說教，第七約觀心，第八用佛國義通釋此經，《文疏》第一的總明

佛國義的論述，可以對應《義章》第一釋名的論述，《文疏》第二別明佛國對應《義章》第二辨相，《文疏》第三明修佛國因對應《義章》第三明因，《文疏》第四佛國不同對應《義章》第六質之同異，《文疏》第五往生對應《義章》凡聖有無，此五門的論述智顗從慧遠所說中展開自己的見解。除了以上所說之外，其他所論都是獨立的問題，因此沒有直接的關係。

（慧遠《大乘義章》

（智顗《維摩經文疏》）

- | | | |
|----|-----------|----------|
| 第一 | 釋名…………… | 第一總明佛國 |
| 第二 | 辨相…………… | 第二別明佛國 |
| 第三 | 明因…………… | 第三明修佛國因 |
| 第四 | 約身明土…………… | 第四明見佛國不同 |
| 第五 | 凡聖有無…………… | 第五明往生 |
| 第六 | 質之同異…………… | 第六明說教 |

第七約觀心

第八用佛國義通釋此經

從而對照《大乘義章》與《維摩經文疏》共通論題的此等五門，可以闡明智顗與慧遠學說的相異之處。

（待續）

一、念佛即是信佛、依佛、歸到佛。

二、念佛必須堅信佛。釋迦佛說：小草、微塵中都有億萬佛，所以念的雖然是阿彌陀佛，實際上是與一切佛合而為一的，這稱作感應道交。

三、淨土法門的念阿彌陀佛，是在助我們往生淨土，上品往生要有誠敬心、深心、迴向心；下品往生，雖然一生作惡多端，臨終時，一念清清明明，貼住阿彌陀佛，即可往生淨土，這也就是一念迴機，便成本得。

念佛精要

達摩書院 張尚德

四、雖說淨土，實際上淨土是超時間與空間的，也就是說心淨即淨土。

五、念佛即入念，淨念（阿彌陀佛）不斷，即心法之正法。

六、念的是阿彌陀佛，空的是自性彌陀。

七、因為空的是自性彌陀，所以淨念也空。

八、既然本來淨土，本來淨念也空，進入淨念，貼住一切空

，又超越淨念，超越空，這就是禪，達到念而不念，不念而念，一念超空，超空一念。

九、密是由生起次第入有，從而入光明定，最後又契空，且盡虛空、遍法界。念佛也是盡虛空、遍法界，所以《淨土五經》，無一不為密。

十、在《淨土五經》中，有八大勢至菩薩念佛圓通章，牠是悟道的《楞嚴經》中之二十五位圓通第二十四位，入禪先要悟道，真念佛者就是悟，真悟者必念佛，所以禪

必契佛，念佛必能入禪也。

十一、因此，禪、淨、密是一而三，三而一的。

十二、音是質，聲是量，淨音與淨聲是由無相之常寂光起用，這是由實悟與真修兩者達成的。

二〇〇二年四月於台灣

日據時期臺灣佛教的 長期教派性格與戰後的轉型（二）

——以高雄大崗山超峰寺派的源流和發展為例——

江燦騰

二、日據時期之前的高雄大崗山超峰寺

——地理環境與建寺沿革——

臺灣地區的佛教信仰，在日據以前，雖有各別寺院的建立和來自對岸福建的僧侶駐錫，但，基本上，只可視為單一性的寺院存在，因此也無日據時期所出現的「大法派」之存在。可是，為何日據時期，在南臺灣唯獨高雄大崗山超峰寺會成為「大法派」的發祥地呢？其中地理環境、歷史條件或人為的努力等等，都是可能的原因。但，高雄州大崗山的超峰寺，事實上早在清朝統治初期，即已存在，但在其後的漫長歲月中，卻宛

如冬眠般的，無進一步的大發展。直到進入日據時代以後，才由來自臺南開元寺的僧侶周義敏和林永定師徒，將其中興，甚至因此而締造了一個遍及南臺灣各州的大法派——「大崗山超峰寺派」。

此一發展過程，究竟如何呢？底下先從新、舊超峰寺的問題說起。

（一）新、舊超峰寺的問題

現存的「超峰寺」有新、舊兩「超峰寺」之分，而本章首先要探討的，是「舊超峰寺」。至於「新超峰寺」，只在涉及

相關討論時，才一併提及。並且，在下文中，提到「舊超峰寺」時，只用原名「超峰寺」；提到「新超峰寺」時，才加一「新」字，以示區別。

為什麼討論超峰寺，要先區分新、舊？因為「舊超峰寺」是「大崗山派」的發祥地，也是日據時期「大崗山派」的根本道場所在地，不論在地理位置、歷史沿革及其所發生的組織功能，都不是「新超峰寺」所能相比的。因此，若無先作新、舊的區分，將使不熟悉「超峰寺」實際現存新、舊兩「超峰寺」的人，會誤為同一地點和同寺院的新、舊不同而已。

關於新、舊「超峰寺」的進一步資料，在下面各節中，都將陸續提到。為免重複起見，此處只作扼要提示，以供讀者對比知道區分的意義所在：

「舊超峰寺」的現址，在今高雄縣阿蓮鄉大崗山上，門牌為崗山村五號。清雍正九年〔1731〕由紹光禪師在此結茅為庵而肇始。日據時代，周義敏〔1875-1947〕和林永定〔1877-1939〕師徒兩人，自臺南開元寺來到超峰寺，將其改建，並開創了「大崗山派」。

「新超峰寺」的現址，是在大崗山下與阿蓮之間的平原上，門牌為崗山村九五號，建寺時間在1942年。因舊超峰寺被日本

軍部以要塞管制和戰爭需要而摧毀，由陳永達率領「大崗山派」的僧尼，在山下平原上另建的。不過戰後只有部份寺眾，回山上重建原超峰寺，另一部份寺眾，則仍住在新址。但，已無復「舊超峰寺」未遷離前的「大法派」影響力了。

以上即新、舊超峰寺的簡單區別資料。由此資料，即不難看出兩寺的地理位置、建寺沿革和在組織的功能上，是有明顯不同的。有此認識後，可進一步來理解其相關的地理條件和建寺沿革。

（二）超峰寺的地理環境與建寺沿革

雖然超峰寺的崛起成為「大崗山派」大本山的時間，要到日據時代以後，可是早期的建寺沿革和地理環境，跟該寺後來的發展，關係甚大，因此有必要先就其特殊的地理環境，做一說明。

有關超峰寺的早期資料，文獻上的記載，都甚簡略。但，建寺所在的大崗山上，卻是地理景觀相當特出和極為優美的，並屢屢成為詩人騷客旅遊、歌詠的焦點之一。

例如清乾隆二十九年〔1764〕，由當時鳳山知縣王瑛曾所撰的《重修鳳山縣志》裡，並沒有提到有紹光禪師在大崗山結茅為庵，潛心於佛道的記載。但是，在同《志》中，卻有不少

關於大崗山的地理景觀之描寫，像《卷一·輿地志》提到鳳山縣的山川地形時，一開始即提到：

縣治諸山，自東北綿亘而來，勢皆西南向。大烏山高聳特起，為縣治少祖（北界嘉祥里、西南界觀音山里，諸山發脈於此）。趨西南十里許為大岡山，又南為小岡山（二山對峙，若斷若聯，勢相迴抱，四圍皆田園廬舍）。

其實，大崗山的海拔，只有343公尺，在臺灣這樣多山的島嶼上，不算太高。但，這樣的地形，等於在遼闊的平原上，兀立著一大一小的兩座山峰，相對於四周的田園廬舍，目標非常突出。因此《臺灣府志》記載說：

內地舟渡臺，過澎湖東，即見大岡山與臺灣猴洞諸山、諸羅南馬仙山相接處也。

由此項記載，可以想像：早期從唐山坐船來臺灣南部開墾的祖先，在澎湖東面的海上，遠遠就注意到大岡山聳立在島內的平原上了。

大崗山的西面，有一條「岡山溪」，就是發源於此山的。溪流在通過依仁里之後，匯為二層行溪，「經長治里合喜樹港入海」。由於大崗山的山勢，在地理上如此突出，山上又覆蓋

著茂密的林樹，所以儘管海拔高度只有343公尺，但是有豐沛的水源，形成溪流，證明當地的林樹茂密，才能儲存足夠的水量。這對於山峰四周的平原農家，也是很重要的，因和此山構成了密切的依存關係。

由於山勢在地理上如此突出，自然使民衆在精神上，容易有一些神秘性的幻想。例如早期的《臺灣紀略》，即如此記載：

大岡山狀如覆舟，天陰埋影，晴機霽則見。上有仙人跡，鐵貓兒碇、龍耳甕在焉。相傳國有大事，此山必鳴。

在遼闊的平原上，聳立著像一條翻覆了的船山，又隨著陽光陰晴的影響，忽兒朦朧，忽而顯現，難怪渡海來臺的民衆，會將此山視為神仙曾駐留之地。甚至連國家有大事發生，此山也會鳴響預警。可見在未成為佛教聖地之前，此山的地理景觀，已被描述為帶有神秘性了。

可是，一個地理環境，遠看雖秀麗異常，走近一探究竟，印象也可能完全改觀。除非此環境中還留有較持久性的景觀或特色，否則不可能長期吸引人的。關於這一點，大崗山的地理條件，也非常出色。

事實上，從長期發展的角度來看，大崗山的地理環境，一直有三種特質，維持到現在。第一種是作為軍事據點或治安要地的特質。清代的《赤嵌筆談》曾引用勘輿家的意見說：

維新里大崗山，形家（按：即風水師的流派之一）

謂其形肖犬。故凡有異謀，輒被獲焉；以犬善警故也。山之靈，其信然耶？山能鳴，鳴非吉祥兆。

這當然是一種附會。主要原因，應是大崗山的地勢高曠，又鄰近海岸，可以將港灣的地形和平原的市鎮或村落的動態，一一看在眼里，是絕佳的監視點。因此，不論在日據時期或在戰後，都在山上設觀察站。太平洋戰爭期間，日軍即以寺院會形成美機判測轟炸高雄港的目標，而下令寺眾遷離和將該寺的新建大殿加以摧燬。

不過，山上孤立的地形，不利匪徒潛藏，因容易被圍困和遭逮捕。日據初期，林少貓曾據此山勢反抗日警；但在1898年即被鎮服。可以說，地勢還是不夠險要。這是對超峰寺的地理環境特質，不能不知道的一點。藉此也才可以瞭解超峰寺日後的一些變化因素。

大崗山地理環境的第二種特質，是山上不但多樹，而且以龍眼樹要佔絕大部份。清代「鳳山縣」時期，縣中有所謂「八景」，即：(1)、鳳岫春雨。(2)、泮水荷香。(3)、瑯嶠潮聲。(4)

、岡山樹色。(5)、翠屏夕照。(6)、丹渡晴帆。(7)、淡溪秋月。(8)、球嶼曉霞。這八景之中，不論其它的七景多麼優美動人，大崗山的「樹色」，是唯一以林樹之美取勝的，也是八景之中，最具林園之勝的。這也可以印證前面提到「岡山溪」的水源所以形成的問題，這和山上的林樹之密，是息息相關的。茲舉早期文人對「岡山樹色」的三首詩作，以見其不同角度的歌詠情懷：

一、巡臺道學 滿人覺羅四明作 ——

石秀岡峰木向榮，猱升鸞宿有餘清。日臨古幹蒼虬象，風拂新條佩玉聲。憶我也曾拖小屐，阿誰嘗復識殊名。海航遙指蔥蘢處。絕勝王維畫裏行。

二、本學廣文 建寧朱仕玠作 ——

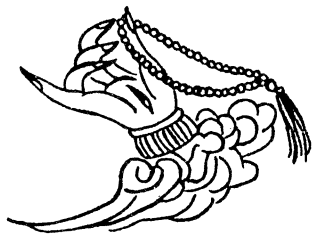
海邊島樹自敷榮，根浸滄溟蔭愈清；高幹排雲涵蜃氣，疏林漏月送猿聲。寶珠華夏何曾見，種別圖經不解名。極目遙天青未了，長年迢遞送人行。

三、1768年舉人王寅作 ——

鬱鬱千尋樹。蔥蔥大小山；影移滄海裡。色射碧雲間。蒲柳秋彫質，松杉雪老顏。折技不如棄，躑躅敢辭艱！

（待續）

走過學佛之路 (十五)



何世亮

十五、法

顏居士自從學佛之後，十餘年來都以大乘法自居，所謂「小乘拙劣，唯求自度，不為究竟，大乘菩薩應發菩提心，救度一切衆生。」又說「若行聲聞獨覺乘者，皆以大乘而安立之。」

總之，從小耳濡目染都是大乘佛典，所以自然而然就接受了大乘佛法的說法，並以此教導後輩晚生，從來不曾懷疑過大乘經典的真實為如何！

直到最近，他去參加一場佛法的座談會，其中有一位從東南亞學習回來的比丘，很不客氣地說：「你們所謂的大乘佛法並非真正的佛法，而大乘經典都是偽經。」

顏居士聽了這樣的說辭，內心感到很吃驚，而且很快轉變成憤怒，怎麼可以隨便毀謗佛經，本來想要發言加以反駁，但是想了一想，還是有風度地繼續聽下去。

南傳比丘又說：「你們常說念地藏經可以超度累世父母，真的是這樣嗎？你們有沒有細心思考過，為什麼每年超度之後，沒有多久，你們又夢到祖先，而且越夢越多？」

「地藏經是中國創造的經典，並非佛陀親口所說，事實上除了阿含經之外，其他的大乘經典都是後人所編撰的。」
「念阿彌陀佛有什麼用處？祈求佛菩薩的加持，是末法時代的迷信宗教，而真正的佛法應該自己親自去修法，才能真正獲得解脫。」

南傳佛法比丘所批判的觀點，處處打中了大乘佛法的要害，使顏居士也開始反省，他回家之後，仔細地查閱大藏經，更翻閱了許多佛教歷史的資料，開始走向佛學研究之路。

佛教自從世尊滅度之後一百年左右，開始分裂成小乘及大乘佛教，小乘向南方發展，流傳於泰國、錫蘭、斯里蘭卡等東南亞地帶，大乘向北方發展，擴展到中國、日本及韓國地區。

小乘佛法認為大乘佛法背離了佛陀的精神，而走向開放的路線，而大乘佛法認為小乘佛法固守形式，不知變通，將會脫離大眾而消失踪影，兩者的想法不同，又牽涉到教團的利益，於是各走各的路線，其中也產生了諸多的論辯與衝擊，從唐朝的玄奘大師到印度取經的過程，就可知一般。

至於大乘經典的考證，自古以來就存在著「大乘非佛說論」的說法，仔細觀察起來，大乘經典已經有神化的情況，而且其編排的方式如大般若經六百卷，的確與原始佛典差異甚大，又如華嚴經傳說是龍樹菩薩取自於龍宮，其教主為毘盧遮那佛，很顯然不是佛陀親口所說。

顏居士從佛學的研究中，發現諸多的疑點，又無法立刻

獲得解答，於是他就跑到山中去請教一位師父，希望師父能給他一點指示。

沒想到一見到了師父，他發現師父的道場已經有了很大的改變，原來師父已經有一段時間不再辦法會，也不再教人們念阿彌陀佛，現在師父只是講經說法，其他的時間則教導人們修習內觀，好像已經變成了南傳佛法的形式了。

還沒等到顏居士開口，師父就先說明：「我們台灣的法已經被功利主義污染，大家競相辦法會，做超度、建道場，事實上都是為名為利，都是不如法，所以雖然念阿彌陀佛，來的並不是佛菩薩，而是一些遊魂鬼怪，現在最重要的就是要恢復簡樸的修行生活，看阿含經，修行四念住，恢復原始佛法的精神。」

經過師父的一番開示，顏居士也覺得有道理，最近他去一間禪堂坐禪，還覺得氣氛不錯，但是沒有多久，裏面的僧眾就拿出了一大堆名目，有建道場、點光明燈、消災法會、助印經書，有的還可以分期付款，本來只想去清淨一下身心，如此下來反而增加經濟的壓力，使道場變成市場，也使禪的無相功德蒙上了一層陰影。

而且寺廟建得越華麗，好像皇宮一樣，花費動輒數億元，真正的修行應該不是這樣吧！顏居士心裏也是這樣想著，於是他就跟師父一起坐禪，學習內觀法，修行四念處，觀身不淨，觀受是苦，觀心無常，觀法無我，漸漸深入原始的禪法。

×

×

×

爲了對南傳佛法有更深的了解，顏居士來到泰國參加短期的出家，首先必須學會向每一個出家人頂禮致敬，他剛開始不太習慣，因為有些出家人年紀很輕，舉止輕浮，爲什麼要向他們禮敬，內心總是衝突不已，但是後來想到這是爲了消除自己的我慢，應該調整自己的心態才對，於是他轉而去觀察禮敬對象的優點，發覺每一個人都有可敬之處，都值得尊敬和禮拜，他的內心逐漸開闊，充滿著慈悲和法喜。

在這個地方，顏居士可以用比較多的時間修持內觀法，針對全身三十二個器官，如頭髮、頭腦、眼睛、牙齒、肌肉、骨骼、心臟、胃腸、大小便……等，加以長時間的觀想，久而久之，身體的結構在腦海中愈來愈明顯，混亂的心也愈來愈集中。

他漸漸瞭解到，身體內並沒有任何東西是真實的，其中也找不到究竟的我，所看到的只是苦空不淨，於是內心就逐漸脫離執著，走向明淨。

再進一步就是修習出入息，在坐禪中將注意力集中在呼吸上，漸漸可以感受到全身的細胞都在呼吸，幾個星期之後，會突然進入忘我的禪定狀態，等到意識覺醒時，往往已經度過了幾個鐘頭。

修持小乘法的優點在於能夠使心念微細，時刻注意到起心動念，一舉一動都能了了分明，但是其缺點在於我們沈潛於內在的世界時，往往疏忽了外在的世界，甚而走向了悲觀而消極的人生觀。

在泰國寄居的時間裏，顏居士普遍發現東南亞的國度，人民大都生活在落後及貧窮之中，教育層度普遍都不高，甚至成爲性泛濫及愛滋病的溫床。走在印度的街道上，你會看到人們及動物隨便大小便、蒼蠅及蚊子很多，臭氣沖天，在這個地方不生病是很困難。

在禪定中，顏居士靜靜地思惟，自己不可以長處於這種清淨的狀態，應該有責任來帶動大眾脫離苦海，走向比較美

好的生活境界，他突然發覺到兩千多年前的大乘菩薩，與自己的想法有相同之處，那就是從涅槃的心態走向智慧與慈悲，與大眾打成一片，不再分別在家與出家，才是修佛的不二法界。

在修行的過程中，小乘法與大乘法都同樣重要，小乘法在修行技巧上比較深入，而大乘法在弘法上比較殊勝，有小乘法而沒有大乘法的話，那麼佛法會局限在狹小的範圍，或者專注於佛學的研究，到最後從世界中消失。若是只有大乘法而缺乏小乘法，那麼佛法可能會日漸庸俗，雖然信仰的人很多，却容易被金錢及權勢污染，到最後淪為世俗的宗教。

x

x

x

顏居士再度回到了國內，在一次佛學的座談中，有學生問及小乘及大乘佛法的優劣時，他圓融地回答：「法華經上有說：只有一佛乘，無二亦無三，若要分別宗派法門，在中國古代就有十宗，而佛法也存有八萬四千個法門，每個方法都是權宜方便的法門，使用不當的話都有缺點。強調苦行的修法，會讓我們錯失生命的喜悅，過份嚴格的戒律，會使我們產生強烈的自責心，或者變得頑固不通，自以為是。而祈

禱的修行，會讓我們產生依賴，失去自我的智慧。而注重密法及神通的修行，會使我們自我膨脹，走向虛偽的怪力亂神。太過於懸想淨土世界，會讓人們逃避現實，忽視目前的世界。

任何佛法都是藉以達成解脫及自由的方法，它們能被有技巧的使用，也可能被無知地誤用，當你們的精神生活成熟時，就必須為自己的修行負起責任，不斷地修正修行的方法，到最後歸於自心的靈活運用。

要點亮自心的明燈，照向整個世界，隨機應變，無有定法，此即是唯一真實的法，稱之為一佛乘。」

當有人問及「大乘非佛說論」時，顏居士也解釋說：「嚴格來說，佛經流傳久遠，阿含經也不完全是佛說，其實只要合於佛理，讓我們在修行的過程中有所領悟，都可以視為佛說。」

有學生問及羅漢的功德或菩薩的功德比較大時，顏居士回答：「不要當羅漢，也不要當菩薩，無論當任何一種，你都會因為執著而受苦。」

（待續）

禪海點滴

覺蓮

莫言佛法無多子

薦福悟本禪師，依止徑山大慧宗杲禪師學禪，幾年過去了，一直未得禪師印可，甚是懊惱。終於有一天，心萌退志，想離開徑山，到別處參學。大慧杲禪師知道此事，告訴他道：「行者參禪，只要專心一意參究，縱使你少有所得，不必待你開口，我自然看得出來！」

之後，某天，有僧見悟本禪師又到丈室請法，便向悟本禪師打趣道：「本行者參禪這麼多年了，什麼都不知道，就只知道說兩個字：不會。」這話聽在悟本禪師耳裏，如一把刀刺在心中，實在忍無可忍，遂垢罵道：「這小鬼，你未出生時，我已三次霍山廟裏退牙了，你知道嗎？」由於這僧的刺激，悟本禪師下定決心，從此矢志參究「狗子無佛性」話頭。其精進的精神，已到廢寢忘食。

某天晚上，他在禪堂參究，二更已過，即將三更，實在太累了，便將背靠在殿柱，昏沉間，「無」字脫口而出，剎那間，虛空粉碎、大地平沉，頓時了悟玄旨。

三天後，大慧杲禪師自省城歸來，悟本禪師來到丈室，脚才跨進門檻，一句話還沒說，大慧杲禪師已知，便笑着說道：「本鬚子！你這回可真是徹頭徹尾，全對了！」

後來，悟本禪師過建陽庵，同參前輩開善道謙禪師正爲大眾說法，他舉保寧頌五通仙子因緣：「無量劫來曾未悟，如何不動到其中，莫言佛法無多子，最苦瞿曇那一通。」舉了以後，接著說道：「我最喜歡他頌中這一句：如何不動到其中。既是不動，可如何能到呢？這就是個話頭。你們看，古人得到真實受用，隨便拈來一句，都是一針見血，如人抓癢正抓到癢處。」

悟本禪師聽了便站出來說話：「既然如此，爲何還說：最苦瞿曇那一通呢？」謙公聽了不慌不忙說道：「是嗎？你未生時，我已三次霍山廟裏退牙了！」兩人於是相視大笑。這裏我們看到道友間互相琢磨，增長法道，如那圖章用來驗證契約的真假，由此而會心的一笑，留給後世可望不可及的風采。

「不經一番寒徹骨，爭得梅花撲鼻香。」修行實在很少不下苦功夫而能有成就的。善知識、同參道友的激勵，往往是修行的一股動力，從此而激發內在潛能、正是證悟的另一因素。而悟本禪師因而精進廢寢忘食，終有頓悟時節，正是其可貴之處。

金毛跳入野狐窟

宋朝末年有位知府，姓葛單名刻，一向欣慕禪道，志在參修證悟。然而，多年參禪，仍舊了無消息。不過，他並未因此而放棄，公務之外，乃不忘參修。某日正專心一心參究「不是心、不是物、不是佛。」話題時，豁然有所省悟，便說偈云：

非心非佛亦非物，五鳳樓前山突兀；

艷陽影裏倒翻身，野狐跳入金毛窟。

他持偈來見靈隱寺的慧遠禪師，希望禪師爲其印證。禪師見

了偈，對他說：「居士所見固然不錯，只可惜入得佛去，却入不得魔去！」知府禮拜。禪師又道：「最後一句爲何不道：金毛跳入野狐窟。」知府即刻領旨。

知府在見了空性，悟了道之後，以爲從此天下無事，經慧遠禪師的點化，方知百尺竿頭更進一步。蓋悟空性之人，進而起大悲心入世救度衆生，所謂自覺覺他，才能圓滿修行。入得佛去還要入得魔去，行菩薩道的人，豈不是入得魔去嘛？行菩薩道的人，不儉淨、穢、不擇利、害，只要對度衆生有益的事業，他都去做。

這年秋天，知府大人聚集了親友，正式宣佈：「淳熙二年，閏九月旦，鬧處莫出頭，冷地着眼看，明暗不相干，彼此分一半。一種作貴人，教誰賣柴炭？向爾道：不可毀、不可讚，體若虛空沒崖岸。相喚相呼歸去來，上元定是正月半。」說完了，聽者都很納悶，似懂非懂。

明年，即淳熙三年，忽然示現微疾，果然在元宵節這天，揮筆提偈，安坐而化。

其偈云：

「拘折秤錘，掀翻露布，

突出機先，鷗飛不度。」

留七日，顏色如生。

分身說種種

• 雲庵

——日課法華隨筆——

分身就是佛菩薩爲化導衆生，而轉化作不同的個體型態。除了佛世尊外，文殊、普賢、彌勒、觀音、地藏等大菩薩，亦有變化分身的能力。經典談到分身的實例不少，但以法華、地藏、及法苑珠林錄載的較爲切確明顯，其中唯獨法華談到的分身處處，處處分身。分身非天方夜譚，經文描述頗爲自然，吾人有如身歷其境，同時與會，無有界隔。且看法華經三例：

世尊在靈鷲山說法華，多寶佛塔出現在靈山會中，衆人見寶塔出現。大樂說菩薩代表大衆要求世尊，願欲見此多寶佛身。世尊告訴大樂說，多寶佛有深重願，其有欲以我身示四衆者，彼佛分身諸佛，在於十方世界說法者，盡還集一處，然後多寶佛身乃願示衆。世尊告訴大樂說，我分身諸佛，在十方世界說法者，今應當還集一處。（見寶塔品）

爾時釋迦牟尼分身諸佛，從無量千萬億他方國土來者，在於

八方諸寶樹下，師子座上，結跏趺坐。（從地涌出品）

爾時釋迦牟尼佛令十方來諸分身佛，各還本土，而作是言，諸佛各隨所安，還可如故。（囑累品）

且看地藏經三例：

爾時千萬億不可思、不可議、不可量、不可說，無量阿僧祇世界所有地獄分身地藏菩薩，俱來集在忉利天宮。（分身集會品）

爾時諸世界中，化身地藏菩薩，共復一形，白其佛言，我從久遠劫來，蒙佛接引，使獲不可思議神力，具大智慧。我所分身百千萬億恒河沙世界，每一世界，化百千萬億身。（分身集會品）

世尊，我今承佛如來威神力故，遍百千萬億世界，分是身形，救拔一切業報衆生。（閻浮衆生業感品）

且看中土唐道世編輯的法苑珠林二例：

世尊曾經這樣告訴文殊師利等三位菩薩，末法時代，佛教會在金沙洲上流行。那時候汝文殊師利分身變為國王，金剛齊菩薩分身為大臣，金剛幢菩薩分身為比丘。汝等三大士在金沙洲國土，共同流通我的教法。（卷38 大正53 590中）

佛又囑咐文殊師利與觀音大士，待我滅度後，汝等以神力分身取我齒塔，擎往彼國至僧伽藍中，令塔放光，……汝復變為三藏比丘，教化彼國比丘勿著皮衣，若如佛教勸行精進。（卷35 大正53 536中）世尊令文殊與觀音，依佛之教法，勸彼國比丘行精進。

由上面舉三書八例看，所含藏道理，啟示義意，能化者一，所化者衆，因此分身是需要的。一人能力有限，凡事須要衆人合力完成。俗言獨木難撐大廈，亦需衆多椽栳支柱。故分身可以看作是輔助功成。釋迦牟尼佛要想將佛法分佈於整個宇宙，也要啓用他的分身作為輔手，像是舍利弗、目犍連等大弟子傳播釋迦牟尼佛的思想，以及世尊入滅百年後的阿育王，將佛法分布全印度，並印度以外的境域，不就是釋迦牟尼佛的分身了。分身要有條件，不是每個人都能力變現分身的，可不常聽人報怨，「我無法分身」。怎麼能夠達到有分身的力量，佛說：修慧方便波羅蜜，得到分身智，以此分身智力，就能夠於諸趣中，在在現身，度化群生。（大方廣大集經，大正13 106

中）

別教菩薩在初地見道位（無功用位）就可百界作佛，八相成道，利益衆生。

圓教菩薩初住斷一分無明，證一分三德，現身百界，八相成道，廣濟群生。

別圓二教不但見思全斷，亦斷塵沙、無明二惑。所得智慧是道種智、一切種智。有了道種智分別種種道，及中道智的不偏不倚行事，就有了分身化衆的能力。

可見凡夫沒有分身的能力。分身不是用科技可以偽造。以科技道具，一如舞臺魔術，偽造的分身矇騙衆生，只能迷惑愚夫無智者，也只能迷人於一時，日久窮技，終究會被識破，不可妄言欺騙也。社會充斥著爾虞我詐，祇能是混世手段。

從另外一個層面說，變化現身與四攝中同事示現是同義詞。且看經論如何說？

無盡意菩薩請問世尊：觀音菩薩云何游此娑婆世界，云何而為衆生說法？

世尊說：若有國土衆生，應以佛身得度者，觀音菩薩即現佛身而為說法，乃至現執金剛神，觀音菩薩都能一一現其身分為其說法。（普門品）

妙音菩薩亦能隨類示現種種身分，上自佛身，下至三途身，皆能示現同類身分救濟。（妙音菩薩品）

華嚴入法界品，當善財進入彌勒菩薩所住的樓閣，見樓閣四面八方都有彌勒菩薩，此亦屬彌勒分身事。

「云何爲菩薩摩訶薩同事攝取衆生？菩薩摩訶薩以五神通力故，種種變化，入五道中，與衆生同事，以此四事而攝取之。」大論作如是說。（卷 89 大正 25 685 上）

文殊師利，分身變化，入五逆中，或作聲聞、或作緣覺、或作佛身。（大論 10 大正 25 134 中）

世尊吩咐文殊師利分身變爲國王，金剛齊菩薩分身爲大臣，金剛幢菩薩分身爲比丘共同在金沙洲流布佛法。（前引法苑珠林）

以上經論所說是「同事」的最佳典型。初使自己同化於他，後則使他回歸自己。故皆可看作是分身另一型態。

由此看來，分身已不是同一本尊了。此種觀念，可從法華經涌出品中得到印證。當釋迦之分身聚集在諸寶樹下時，諸侍者同問諸分身佛，那些從地涌出的諸多菩薩從那裏來？諸佛各告侍者，且待須臾，有菩薩名彌勒，釋迦牟尼佛已爲授記，疑問這件事，等會兒汝等自當得聞。

見寶塔品亦有如是文句：十方諸佛，各告衆菩薩，善男子，我今應往娑婆世界，釋迦牟尼佛所，並供養多寶如來。這可印證釋迦牟尼分身在他方國土的身分，已不再名釋迦牟尼，而是另有其名體了。

沒有慧眼不識分身佛。佛菩薩化身與衆生同事，但衆生不見得有慧眼親睹佛菩薩真容。有首彌勒偈文的流傳：「彌勒真彌勒，分身百千億，時時示時人，時人皆不識。」此彌勒分身垂跡化導時人，可嘆時人皆不識化身彌勒。

佛菩薩分身千百萬億，真有分身嗎？此有具體與抽象分別。

《如來興顯經》這樣說，如來未曾分身，也沒有若干體遍周於大千界，只是隨著衆生的志性形體，以及信樂，而示現的。此種信念古德亦有偈說：一念心清淨，一佛出世間。又有偈云：千江有水千江月，萬里孤舟萬里身。月性是一，種種衆生各見異相。如來今者在我前住。法華普賢勸發品：若有人修習法華經，一心精進，滿三七日已，普賢菩薩即乘六牙白象，以一切衆生所喜見身現其人前，而爲說法。普賢不來，衆生不往，衆生若能心靜如止水，即能夠見普賢。同品釋迦告訴普賢，若能讀誦正意念，修習書寫是法華經，當知是人，則見釋迦牟尼佛。

現今距離釋迦牟尼佛時代已有三千多年，應化肉身早已入滅，吾人不必一定死心眼看待釋迦如來分身問題，後人可以放任想像，讓想像奔馳，不必局限於現象界分身的狹小義意，可以放寬分身的義涵。俗法文字尚可藉小說的虛構人物，作爲依托來傳達作家自己所要表達的思想理念，釋迦牟尼佛的道樹體悟境界，因何不能不動寂場而遊鹿苑，實該可以。今天全世界有陽光處即有佛法的傳播，宜可看作是不動寂場而遊鹿苑的精神

延續。也就是說釋迦如來體悟的真理，流注傳達於後世佛教徒，此後世佛教徒即當於分身，再將佛法傳達於未聞佛法的人。能夠將釋迦如來的思想理念給所有的人類分享，如是傳播佛法的人，就是釋迦如來的分身。法師品文，世尊是這樣吩咐弟子們：我滅度後，能竊爲一人說法華經，乃至一句，當知是人，則如來使，如來所遣，行如來事。這是有力的證明。

分身是權教佛，遠本如來由近跡分身彰顯，釋迦開顯權跡，必要令執權爲實的二乘弟子能決了暢通，以顯出真實來，所以藉多寶佛的出現，令十方權教分身佛悉皆來集會於耆闍崛山，表示三乘要歸於一實相乘。多寶佛有深重願，要求釋迦如來的十方分身佛盡還集到法華會上來。釋迦何嘗沒有深大重願，故釋迦如來也告訴大樂說菩薩，我分身諸佛，在於十方世界說法者，今應當集。「今」就是說法華經之當時。

佛陀教化衆生有三種形式，隨情、隨情智、隨智。分身就是隨情的形式，隨衆生的情性而說衆生的話，可以隨機示現。釋迦如來在菩薩階段的隨類應化，觀音菩薩三十二應身，地藏菩薩現身六道，在在以慈悲權化而無窮的應益。隨情而說他意語，卻不能失去本尊的立場思想模式，此所以十方分身諸佛，今應當集，表徵要回歸到隨智的立場，亦是會三歸一的終極目的。

目的乃在斷除苦的根本、淨化心靈，而要淨化心靈，唯有斷除攀緣的心，攀緣心斷除，則可得清淨心，攀緣心可斷，則生死根本亦可斷，內心多攀緣，則敗壞寂靜心。

在《羅狀元醒世詩》：「要無煩惱要無愁，本分隨緣莫強求；無益語言休著口，不干己事少當頭。人間富貴花間露，紙上功名水上漚；看破世情天理處，人生何用苦營謀。」在現實的社會中，尤其是修行者，何必處處爭第一，台灣第一、亞洲第一、世界第一，修行顧名思義要淡泊名利，看破一切，要遠離人我的事非，但事與願違，修行人對於名利最看不破、放不下，處處搶風頭，爭第一，最後爭來一堆煩惱。修行爲了要了脫生死，但是卻在生死海裏翻轉、在名利堆裏競鑽。我們何必汲汲營營於身旁的人事物，愈是追求愈是迷惘。不該你的，處心積慮也得不到；該是你的，想躲也躲不掉。我們不必去與人爭，只求戰勝自己。人生快樂與否，要以能夠放棄多少或追求多少來決定。放棄愈多、貪欲愈少所得到的快樂愈多；反之，貪欲愈大，追求的愈多，煩惱痛苦就愈多。真能完全拋棄欲念而生活的人並不容易，生活上能把隨緣與攀緣做的恰當，須要一些智慧。有智慧者能在隨緣中不攀緣，而在攀緣中又能處處隨緣。如果真能體悟緣起法，在隨緣與攀緣中就能隨順因緣；緣來勿拒，緣去勿留，緣來勿喜，緣去勿悲。

隨緣

·道益

與

攀緣

在《老二哲學》這本書中的一句話，『如想要展現成功的人生，必得先從老二做起，不強出頭，隨緣隨分。』多輕鬆的一句話，但有多少人能夠做到。隨緣就是不要想自己做不到，而能認清自己的能力；隨分就是做自己分內的事，而不超過自己能力所不及的地方。多少人將隨緣隨分掛在口上，但是真正能體悟隨緣隨分的又有幾人呢？每個人都夢想做老大，只是苦於沒機會，一有機會都想佔第一，只是因緣不具足。不喜歡別人當「老大」，自己不喜歡當「老二」，也是人之常情。當看到別人佔在第一，出盡風頭時，內心起了不是滋味的滋味，酸葡萄的心念生起，「要是我，寧願做個默默無聞的人」。

其實有誰真能老老實實的做一個不爭名，不爭利的人呢？因為無法爭第一，所以只好退而求其次，做個自以為清高的老二。其實；不是每個人都願意做個默默無聞的人，或能安於做老二的本分。也不是每個人都心甘情願的做老二來成就他人，有誰真能優遊在老二的天地裡，自得其樂。每個人的因緣果報不同，但是又都不能隨緣隨分，總喜歡做強出頭的事，以致於紛爭不絕，苦惱不斷。假如每個人都能認清自己，就不會有高人一等的心態出現。想要出人頭地，是每個人的夢想，然而過分強求只會徒增痛苦與不安。多少人真能淡泊名利，不求聲望呢？布袋和尚有一偈：「趣利求名空自忙，利名二字陷人坑；疾須返照娘生面，一片靈心是覺皇。」社會上的人，爲了生活忙來忙去；爲了利益爭的頭破血流，爲了爭第一，不擇手段。一個修行學道者，同樣離不開名與利，同樣往名利的深坑裡跳，不能自拔。佛法教人離欲，教人知道名利的害處，教人覺悟名利所帶來的迫害，但是愈修愈離不開名與利的束縛，尤其是名，利或可拋，但是真有幾人能逃過名的陷阱。當今佛教界，每個人都想爭第一，佛法雖沒教我們當老二，但是佛陀教我們要少欲知足，要我們能以犧牲代替享受，以捨代替得，要我們能放棄名利的追逐。

一個人如果只顧追求名聲，貪圖榮譽，任自己的欲火一直

燃燒，而不知熄滅，將陷入永無止境的苦海，就如一柱香，一邊燃燒放出香氣，而同時也在燃燒著自己，最後必化為灰燼。當我們真能體悟名與利的害處，真能認清自己不是第一人才時，只要能夠隨緣隨分的當個老二，才能活的自在。做人處事，只要能盡心盡力，不求掌聲，不爭第一，生活才能愜意。對於世間的名與利有正確的看法，那麼來自內心的煩惱與痛苦自然能減少。

在《心甘情願》這本書裏提到，想要有所成就，先要心甘情願地奉獻自己。人生在世，若能時時以「心甘情願」的態度來成就他人，必能有苦時不覺苦，有難時不覺難。真能心甘情願無厭無悔的付出，才能不求任何的回報。但是有多少人，真能做到服務奉獻，不追求名利，不醉於掌聲。又有多少人，真能有這個雅量，做一個成就他人，不計較個人得失的偉人；又有誰真能心甘情願的看他人當第一，而自己做老二呢？或許我們會因為這個人是我所愛、我所敬的人，而心甘情願、無怨無悔的付出。然而，卻無法因他是我的仇家，而心甘情願的有半點的犧牲。當我們心不甘情不願當老二，而自己又無法爭第一時，只有找尋能使自己心平氣和的方法，才能除去心中的煩惱。每個人都想做主角，不願屈就配角，尤其是我慢心強者，自認他人各方面條件比自己差，我的自尊心怎容許當他人的配角

呢？煩惱不斷出現，此時若不及時找出滅除煩惱的方法只有徒增痛苦。欲，當第一的欲不停的在追著我們，得到時歡悅的心很快的取代追逐時的痛苦，然後沈醉在第一的欲望中，於是又開始了尋覓下一個第一的夢，就這樣我們不停地在欲海中追尋不能自拔。

人生為何會有很多的苦，只因追求太多錯誤的東西，因追求太多不實在的，以致煩惱不斷的出現。為什麼煩惱與苦會不停的湧現，只因爲不安；爲什麼不安，因爲有向外攀緣的心，爲何要向外攀緣呢？不外是爭名奪利。攀緣是一切苦的根本。《維摩詰經》云：「何謂病本，謂有攀緣。從有攀緣，則爲病本。云何斷攀緣，以無所得，若無所得，則無攀緣。」攀緣乃是心有所屬，攀緣就是無止境的妄想。妄想愈多，痛苦愈大。攀緣所得到結果都不是實際的，反而成爲累贅，成爲負擔與包袱。要斷煩惱痛苦，唯有息滅攀緣心。世尊曾告訴比丘們「若思量、若妄想者，則有使攀緣識住；有攀緣識住故，入於名色；入名色故，有未來世生、老、病、死、憂、悲、苦、惱，如是純大苦聚集。若不思量，無妄想，無使無攀緣識住。無攀緣識住，故不入名色，不入名色，故生、老、病、死、憂、悲、苦、惱滅，如是純大苦聚滅。」（大正藏第二冊 P100 上《雜阿含經卷 1》）攀緣是一切生老病死憂悲苦惱的根本，修行的

（下轉第 30 頁）

九十一季四月份會務報導

(會訊第248期)

捐款芳名錄

(總計 陸萬柒仟肆佰元整)

伍仟元：王素美 陳黃合

叁仟元：宏益師 王中孚 陳炳耀

貳仟元：安定鄉同學會

壹仟元：月 薪 李雪梨 李林卿烟 傅冠智

侯漢洲 陳政宏 陳政維 陳楊秀鸞

陳怡青 陳榮璧 陳文宗 楊冠彬

羅競生

伍佰元：欣欣打字行 道益師 傅冠盛

吳燕靜 郭保成 陳俊弘 陳廖恨

陳永漢 宋淑貞 許瑞吟 顏高龍 顏高盛 方偉綸

江柏興 柯錦燕 康廖來嬌

肆佰元：梁田雲銀

叁佰元：林世豐 張錦碧 徐黃玉梅 吳美樺 韓立銘 黃大根

黃柳英 郭春瑾 陳楊桂 楊淑敏 楊玉桂 鄭海英

鄭海蓮 鄭景陽 石大德 石宛玉 石富元 石馨文

石修誠 石博仁 石智仁 石正雄 賴金滿 邱姿嘉

貳佰伍拾元：李耀斌 李奇蓓 李文哲 廖粹華 吳彩鳳

劉信行

貳佰元：三寶弟子 王文正 王典修 王吳招治 林美辰 林融唯

林連佛 侯坤隆 侯坤成 侯燦榮 侯梅雪 侯梅雲

侯鈴朱 吳新長 吳添福 韓麗玲 韓慧玲 郭阿英

陳永川 陳俊竹 陳錫卿 陳寶蓮 陳其彬 楊懷本

楊文信 楊怡萍 楊怡立 楊炳輝 楊鵬瀚 楊老德

楊鄭秋香 楊智惟 許素月 葉暉 葉曉源 龔阿蘭

91年4月份收支明細表

收	上月結存	\$160,851	90
	本月收入	\$ 67,400	00
入	收入總計	\$228,251	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第190期印刷費用	14,000	00
	福田雜誌郵寄費用	8,293	50
	劃撥代金手續費	55	00
	供養法師(他寺)	6,000	00
	濟助支出		
	洪樺 熾	2,000	00
	洪樺 樺	2,000	00
	張唐 秋	2,000	00
	林英 才	12,000	00
	郭清 諒	5,000	00
	林金 順	5,000	00
	羅名 順	5,000	00
	無陳 氏	5,000	00
	陳宏 蓮	5,000	00
出	本月支出	\$ 76,348	50
	本月結餘	\$151,903	40
	收支比較	113.3 %	

壹佰元：無名氏 王靖君 王佳琪 王文琳 王肅瓊 王愛玉

王滿足 王玉琴 王玉英 王玉雲 王惠民 王建民

李海水 李淑珠 李震榮 李震東 林建國 林茂榮

林立峰 林立軒 林易都 林進元 林姿晴 林姿語

蔡漸 傅顯宏 張漢宜 張瑀芳 侯迪元 侯文秀

侯慈萍 吳秀霞 黃素鶯 黃紅芬 黃郁儒 黃怡瑄

黃怡禎 黃麗珍 黃詩涵 黃炳文 黃秋南 郭松山

郭王秀 郭百宸 郭俐娟 郭俊麟 郭輝龍 陳金鈿

陳美雅 陳映竹 陳政賢 陳進良 陳宗宏 陳姿妙

陳寶秀 陳品華 陳阿汶 許福枝 鄭家豪 顏愛娥

葉魏明娟 葉曉恩 方慶輝 江英嬌 趙志昱 趙致蘭

蘇慧珠 劉孟琴 邱郁修 邱俞寧 邱佩好 董明福

莊寶治 賈詒婷 賈麒正

會長：顏高龍
副會長：鄭海英
孫申娥

會功德福田寺然湛



4 月份救濟事蹟

1. 郭清諒先生：住南縣仁德鄉土庫村土庫一街二十二巷二十三弄八號，三十四歲。病人自二十六歲時發病，有被害妄想及暴力行為，多次出入院接受治療，但因服藥不規則，影響工作持續度。此次入院是因出現暴力行為，家人無法照顧，因案家無固定收入，無法全額負擔醫療費用，故本會協助醫療費用伍仟元整。
2. 林金順先生：住嘉義市光彩街二十一號，四十七歲。案主父母皆已過逝，本身國小畢業，於市場擔任零工以維生，此次因高血壓控制不住引發中風，導致單側肢體無力。因住院無任何之收入，雖有一兄，其家境亦不佳，無力可協助，故本會協助醫療、生活費用伍仟元整。
3. 羅牆先生：住台北縣新店市三民路六十一巷三號，六十二歲。案主三月間因急性肝炎發作昏倒於嘉義市火車站候車站，由民衆報請消防隊送入嘉義醫院接受治療，經診斷患有慢性C型肝炎及糖尿病。因案主戶籍地已無建築物，亦無遷出資料，查無其他家屬，因本身曾中風，單側無力，行動不便，無謀生能力，故本會協助醫療及生活費用伍仟元整。
4. 無名氏：住南縣仁德鄉中山路八七〇巷八十號，男性。於九十年底由警察強制送至嘉義療養院急診室，就醫時因未見任何證明文件，經由協尋，尚未查明其真實身份，且未有家屬出面認領，故本會協助醫療及生活費用伍仟元整。
5. 陳美蓮小姐：住南市後甲社區精忠三村一三〇之一號，二十二歲。案家之經濟來源為案父打零工之收入，唯案父已無業一年餘，而其姊也亦嫁作人婦，能力有限，雖個案領有身心障礙生活補助三仟元，但因已積欠醫藥費用數萬元，故本會協助醫療費用伍仟元整。
6. 陳宏嘉先生：住南縣麻豆鎮忠孝路五十六之二十五號，三十二歲。案主於高中時期即出現異常行為，經送醫院治療，診斷為精神分裂症。因家中另有一姊亦罹患精神分裂症，而案父母則皆已六十多歲，其家中生計皆賴案主大哥任印刷工人以維持。因家中有二名病人，照顧不易，負擔沉重，故本會協助醫療費用伍仟元整。
7. 林英才先生：住南縣將軍鄉西華二十八號。案主平時以雜工維生，借助朋友家中，因病死於癌症。因上有年邁老母，而案主之死，使原本貧困之家庭更陷入困境之中，一時無所措，無處可商借其喪葬費用，故本會協助其順利完成安葬，捐助棺材一付壹萬貳仟元整。
8. 本月固定幫助戶：洪樺燾先生、洪樺燧先生、張唐秋雲女士，以上各貳仟元整。



舊日(四)

● 贈 閱 ●

■ 中華民國九十一年五月十五日出版
 ■ 佛曆三〇二九

■ 發行人：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