

福田



佛教以無事爲興盛



196

卍 佛教月誌 卍

- ◆台北現代佛教學會於10月5日，假國立台灣大學哲學系一樓會議室，舉辦佛學論文發表會，以提拔從事佛教研究的新科博士、碩士。
- ◆由香光尼眾佛學圖書館承辦的「佛教知識組織管理研討會」，已於9月13、14日兩天在國立中央圖書館台灣分館舉行圓滿。
- ◆由慈光禪學研究所及中華禪淨協會合力舉辦的第三屆兩岸交流研討會，將於10月20日，假國立師範大學綜合大樓國際會議廳(509)舉行。研究主題——台灣佛教發展研究之時代意義。
- ◆座落於台南縣仁德鄉的台灣貝汝展覽中心，於上月21日至29日，舉辦佛教文物及古代宮廷信仰文物展。
- ◆天台宗第四十五代法裔，正覺精舍開山住持了一長老，於91年8月3日，安詳捨報。世壽八十有五。僧臘六十三秋，戒臘五十九夏。
- ◆妙境長老將於台中清涼寺主持禪修30天。並講授瑜伽師地論一修所成地。10月17日起至11月17日止。
- ◆台中縣太平市慈光寺舉行第十四屆21天禪七活動。主七和尚慧空法師。
- ◆中華佛寺協會為慶祝成立十周年紀念，假台北市士林區天母國際會議廳，舉行第一屆「當代佛寺建築文化與經營管理」學術研討會。時間訂在91年12月28、29兩天。
- ◆高雄縣光明山日月禪寺，91年11月6日起傳三壇大戒。

本期目錄

封面：塑膠念珠 大明攝

- 1 ● 佛教月誌
 - 2 ● 保護動物包括媒介登革熱病毒的斑蚊嗎？……明了
 - 4 ● 孤露……三五
 - 5 ● 天台智顗及其時代……佐藤哲英著
依觀譯
 - 10 ● 雲門禪與當代社會道德的重建……張尙德
 - 16 ● 略論唐代小說中的高僧形象……趙杏根
 - 21 ● 新竹市淨業院百年滄桑史訪談錄(一)……江燦騰
 - 26 ● 禪海點滴……覺蓮
 - 28 ● 三諦三觀的經驗者……雲庵
 - 33 ● 九十一年九月份會務報告
- 封底：三門

保護動物包括

媒介登革熱病毒的斑蚊嗎？

明了

台灣登革熱疫情愈演愈烈，已有三名患者因為出血性登革熱死亡。行政院通知各機關防治登革熱，有學校、機關周圍水溝、校園內被衛生單位巡查有蚊子幼蟲，開單罰款。高雄市小港區某佛寺法師外出被蚊子叮咬疑感染出血性登革熱，經緊急大量輸血治療才挽回生命。法師表示其佛寺過去從來不用殺蟲劑滅蚊，發病後衛生局防疫人員到寺噴藥消毒，他們都接受。過去他遭到蚊子叮咬只會揮手驅蚊，現在會一面念佛號，一面拍打蚊子。

一般人只知滅蚊防治登革熱，法師是修行人在求生意欲，恐懼病毒傳播為害他人，不得不同意衛生單位消毒及念佛打蚊子的苦衷，此哀矜蚊蟲被殺，不以為喜之態度，值得讚許。由此可見修行人與非修行人處理一件俗事之不同心態，值得一般人學習。

據政府官方統計至九十年十一月政府每年以一億以上經費

，捕殺二、三十萬犬隻，以防治流浪犬傳染病毒，佛教人士會出面關懷流浪狗的生命生存權，希望政府對待流浪狗人道一些。並作源頭管理，如結紮控制狗數，犬籍登記，增加收容所等。同樣地蚊子也可以除濕、設紗網及清除雜物作源頭管理，防止蚊子繁殖、生長。

四年前台灣發生口蹄疫，患有口蹄疫牛豬一律捕殺，屠殺過程電視全程轉播，其殘忍鏡頭映在觀眾眼裏讓人心碎，佛教人士未抗議，一般百姓都受不了提前去抗議農政單位。

一樣會傳播病毒為害人類，流浪狗、口蹄病牛豬有人關懷牠們的生命權，而蚊子沒有，是否蚊子體積小，生命價值不及體大的狗、牛、豬呢？我想不是，但為甚麼滅蚊者無惻隱之心呢？也許蚊子繁殖快，數量多，消滅一些無所謂，七天後又繁殖一大堆。數量多生命就不值錢，可殺牠？人類不也以「量化」作為生命價值依據，那些「瀕臨絕種」的鳥類、魚類及動物

，由於數量少才受到關愛眼神，此以「物以稀為貴」來決定其存在價值。我們佛教要跟他們一樣看法嗎？

行政院版「國家公園法修正案」在原第十三條第二款「禁止狩獵或捕捉魚類」之後，加了但書：屬區域內原住民或當地居民之傳統文化及風俗，經國家公園管理處依諮詢委員會建議，報經內政部會商有關機關核准者，不在此限。台灣國家公園佔國土面積百分之八點六，此為少數的野生動物特赦區，吾人焉忍連此讓動物免於人類殺害之特赦區均予剝奪？原住民政府可否給國家公園巡山工作，謀生，代替同意在山區狩獵，此可減少他們之殺業。

佛寺內鳥類等動物法師會保護，小孩不懂事拿彈弓打鳥或用其他方法傷害動物都會被禁止。附近住戶放生動物也會送來佛寺，因台灣佛寺大都無放生池，所以造成佛寺之困擾，但一般人都不知道法師慈悲，動物在寺內可以存活。動物有知，在佛寺有法師保護，所以國家公園之動物區我們政府應一律禁止狩獵，給動物留這一點空間存活。

家生、野生、寵物、非寵物、經濟動物、非經濟動物、象、養動物、流浪動物、瀕臨動物……人類站在自己利益而給動物貼標籤，給動物生命價值作判定，動物若有能力反對，一定群起抗議人類沙文主義。人類應自己檢討動物生命權應否如此控制、扼殺？

從《佛本行集經》中我們看佛陀未出家時以太子身分參加一年一度春耕大典，看見農夫每當犁過後，翻鬆的泥土就會有蟲隻鑽出，鳥雀這時就會競飛下來，啄食這些蟲隻。太子見到此情此景，生大悲憫。（大正第三冊，頁705下—706上）據說此弱肉強食的生態環境，種下他出家修道的遠因。此弱肉強食之生態只能相對改善，無法根本矯治的。所以在他領導僧團裡，他要求僧侶出門喝水都要先用漚水囊濾過，以免不慎傷殺微生物。此源頭管理之戒殺蟲隻的方式值得我們類比防止登革熱媒介斑蚊之參考。

滅蚊防登革熱病毒傳播為害他人，是行善之舉動，有似佛教行菩薩道，但有條件的。佛經說若欲行菩薩道，為利他故，寧願自己受苦報而殺生。其心態上在《瑜伽師地論》《八瑜伽菩薩戒本》這樣說：

若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀，善權方便，為利他故，於諸性罪少分現行，由是因緣，於菩薩戒無所違犯，生多功德。……如是菩薩意樂思惟，於彼衆生，或以善心，或無記心，知此事已，為當來故，深生慚愧，以憐愍心而斷彼命。由是因緣，於菩薩戒無所違犯，生多功德。（大正第三十冊，頁517）。

為自衛，為自己生存權，為利益衆生而以菩薩心開殺戒，佛教提供方法可供為參考。

二〇〇二年九月十三日於基隆市

孤

露

●三五

民國四十年初，始步佛門，皈依時在竹溪寺掛搭之慧公上人。台南台中，常有教示。不止一次示「自惟孤露」四字。表示隻身桴海心境。當係轉義無師友窘況。蓋佛教視良師益友親若父母。佛法勝義，無緣同體慈悲，貶落人間變枳地域門閭樊籬，小圈大圈。東北豪邁青年僧，勢難周旋於吳越諸老。今日其徒亦垂垂老邁遲呆，屢生事象觀察不清，道理糾纏，事事有礙，深染「孤露」重症。佛教創始目標，社會平等已渺。嗜托拉斯如汗馬奔騰，企業手法，嚴酷鏘練小型寺院，幾難生存。孤露又產生無數游離份子。

「自惟孤露」，輔行引自《未曾有經》卷上，（大正17—576上）佛對羅雲、波斯匿王等講述：草昧古遠，毘摩大國徙陀山，野干為獅子追逐墮井，三日將死。與天帝釋對話偈，共六十三句，輔行引用十句：（二—1567）

禍哉今日苦所逼，便當沒命於丘井，
一切萬物皆無常，恨不以身飴師子。
南無歸命十方佛，表知我心淨無已。

時天帝釋聞佛名，肅然毛豎念古佛，

自惟孤露無導師，耽著五欲自沉沒。

輔行擴增解釋止觀棄五蓋，疑蓋三中，對治疑師。求法者應秉持態度：「求其法，不取其人。」引證事例，如「雪山從鬼請偈，天帝拜畜為師」。（二—1567）

此依止秉持，與十乘觀法，第三善巧安心，前後一貫呼應。安心著手教他自行兩途。教他菩薩運懷，主體聖凡二師。古今聖師難求，喻如墜芥針鋒，難難，（二—1946）難遭難遇。凡師始為可攀可寄親教主流。止觀引文：

「大論云：不以囊臭而棄其金。慢如高山，雨水不停。卑如江海，萬川歸集。」（二—1570）

凡師稱病導師，有同塵益，有同質溶。凡師「依語作方，挑脫得差」。（二—1948）

若「孤露」祇解釋為不依附大團體。從自行安心一途，「念想寂然，是樂法行。」（二—1992）孤露無疑是出家人修道良緣，甘飴妙境。非是煉獄，非是河洄，非是棘園。佛教視眷屬呈現於畜生特質。孤露無庇，沮降依賴。非歷孤露風霜，豈能蛻化提升。吊詭者，僧者群義，「群肇於家」，（見《天演論》上卷頁28）演化今日「子孫瓜瓞」。

止觀由疑師，涉及平相難憑。引《文殊支利普超三昧經》：「人人相見，莫相平相。智如如來，乃能平人。身子云：我從今去，不敢復言，是人入生死，是人入涅槃。」（三—1570）

人根難見，「謠言」毀人，眼耳盲聾，悲哉孤露。

天台智顗及其時代

佐藤招英著
依觀譯

天台大師之研究 第一章（一）

第一節 漢民族的南遷與智顗的祖先

天台大師智顗（538-597）的出世，正逢南北朝的梁、陳至隋代之間。在論述智顗一生及其著作之前，有必要就其出世時代先進行考察。西元四世紀間，華北地區受到匈奴、鮮卑、羯、氐、羌等胡族入侵，在前後達一百二、三十年間有所謂五胡十六國的興替。晉皇族之一的瑯邪王睿退走江南，據守於建康，聞漢·劉淵軍隊攻陷晉都長安，愍帝被虜，遂於建武元年（317）即位於建康。此即東晉元帝。自此東晉建國於江南，而五胡則立國於北方，這是中國分裂為南北兩朝之肇因。居住北方的漢民族由於異族壓迫，無論是上流的貴族或是中下之流的一般人士也紛紛舉家南遷，漢民族如此的大遷移，在中國文化史上帶來的影響不能說是非常重大的。中國古代文化原發展於

黃河流域，由於五胡入侵中國北方，東晉定都江南，漢民族的大量遷移，遂使黃河流域的文化移轉至揚子江流域。

智顗俗姓陳，其祖先原為潁川人，但是如前文所述，伴隨著東晉江南建國的漢族大遷移，陳氏一族也隨著南遷，定居於荊州華容縣。

在這種黃河流域由胡族佔領，揚子江流域則有漢民族建國的情形之下，不同國土、相異民族的兩大勢力不得不互起衝突。前秦符堅的大軍與東晉大將謝玄之間所發生的淝水之戰（383），是南北兩大勢力最激烈的衝突。前秦於此役戰敗，北方因而分裂成數國，爾來征戰不絕，而戰勝國的東晉也於此時發生內亂，最後是劉裕得安帝禪位，於永初元年（420）即帝位，國號為宋。進而北方由於鮮卑拓跋珪定都平城（大同），建國為

魏（北魏），五胡諸國順次被平定統一（439），北朝的北魏遂與南朝的宋相對峙，中國也分成此南北兩大勢力。從此正式步入總計一百六、七十年的南北朝時代。南朝依次有宋（420-479）、齊（479-502）、梁（502-557）、陳（557-589）等朝代。而北朝在北魏統一北方後過了百年，分裂為東魏、西魏，進而東魏、西魏分別為北齊、北周所奪，北齊又亡於北周，承此北周之禪，隋代興起，滅了南朝的陳朝之後，天下又歸統一（589）。

在此南北朝時代，黃河與揚子江之間的中間地帶，成為天然國界，依南北國情如何而勢力有所消長，加之，北朝屢屢企圖併吞南方，完成大統事業，而南朝也以華北之地為漢民族故居，時時刻刻矢志收復失地，統一南北。因此整個南北朝時代，可以說兩國之間的對抗衝突不曾間斷。南朝因與北方如此的征戰而國力漸弱，內亂紛起，宋滅齊亡，蕭衍（武帝）於天監元年（502）建國為梁。北方的北魏孝文帝於太和十七年（493）將都城從平城移至洛陽，大量採用漢民族文化，革新政治，其後因為內亂而分裂成都於長安的西魏與都於鄴的東魏（535）。此時東魏大將侯景背叛東魏，據河南之地，降於南朝的梁，梁武帝封他為河南王。然而在大清三年（548），侯景又叛梁，率兵南下，渡揚子江，攻陷建康，武帝被困，終至餓死。侯

景擁立太子綱（簡文帝）為王，自任宰相。早先梁皇室族曾被分封於各地，武帝第七男蕭繹於天監十三年（514）被封為湘東王，鎮守湖北省的江陵。如後文所將述及，智顓的父親陳起祖與建立陳朝的高祖（武帝）陳霸先同姓，都仕於湘東王，與陳霸先先後任使持節散騎常侍，又被封為益陽縣開國侯，因此梁·大同四年（538）生於荊州華容縣的智顓，可以說是出身於南朝名門。

侯景之亂起於建康時，湘東王派遣部下王僧辯、陳霸先討伐之，侯景戰敗被殺（552）。湘東王遂於江陵即帝位，是為元帝。此時西魏宇文泰佔領蜀地，梁承聖三年（554），令桂國干謹與大將軍楊忠等沿漢水南下，攻陷江陵。據說西魏軍隊包圍江陵時，元帝正為群臣講解《老子》，元帝在將所蒐集的古今典籍十四萬卷燒燬之後，俯首降服。此即「孝元之敗」，此時智顓正好十七歲。從此隨著梁的亡國，智顓一家也隨著沒落，雙親不久之後也先後過世，清清楚楚看到有為轉變的世間相的智顓，出家的意志遂更為堅定。

第一節 南北佛教的特色與智顓的義學

在侯景之亂中，陳霸先與王僧辯共立武功，孝元之敗後，王僧辯借北齊之力，迎蕭淵明即帝位。然而陳霸先不同意此事，遂殺王僧辯（555），廢蕭淵明，改立敬帝。北齊因此出兵攻

梁、淮南、江北之地戰雲頓起，後來陳霸先擊退北齊軍，立下勳功，進而廢敬帝自即帝位（557）。爾後陳朝國祚為五代三十三年。

幾乎與南朝梁、陳興亡同一時間，北方都於鄴的東魏國亡，北齊繼而興起（550），都於長安的西魏亦亡，由北周取而代之。以鄴都為中心的北齊境內，佛教極其興隆，此地的佛教以誦經、禪修為主，修禪者遍滿於各地（橫超慧日《中國南北朝時代の佛教學風》，《中國佛教の研究》所收）。出現在天台源流史第一頁的北齊慧文禪師，其禪修功力獨步河北、淮南地區，南嶽慧思禪師在青年時代遍歷北齊諸禪師，後蒙慧文之教。梁·紹泰元年（555），慧思至大別山系的光州大蘇山，智顗在這一年出家，時年十八，後入大蘇山慧思門下，得一般所言之「大蘇開悟」的法華三昧的體驗，同時一如慧思，注重禪法的修練，親身證得以實證修道為生命的北地佛教之真髓。

然而光州地處陳、齊交界，屢屢發生戰火，為求靜寂修行佛道之地，慧思遂移住南嶽（568），智顗亦於此時出陳都京陵。爾後八年，智顗住於金陵瓦官寺，展開教化活動。承繼東晉以來古傳統，出現於金陵佛教界的智顗，何以能在金陵佛教界頓得高名，獲得金陵朝野的崇信？這可能是因為智顗本身的學德俱優，具備高僧風格，而且智顗的祖先與陳的王室是同鄉同

姓，乃父起祖與陳高祖霸先是同僚，曾同仕於江陵元帝。宣帝在青年時代也曾到過江陵，宣帝的長子後主也出生於江陵，因此可能陳室基於同鄉同室之誼而禮遇智顗。又，位居陳朝重臣，對智顗深為尊信的僕射徐陵、儀同沈君理、尚書毛喜等，依據《陳書》、《南史》所載其各人傳紀看來，無一不是與江陵有關，是智顗父親陳起祖的舊識，可能因為如此，所以對智顗有深厚的親切感，對於智顗的教化活動給予協助。

陳代的金陵佛教是梁代佛教的延續。其特色是注重經論講究，自宋·道場寺慧觀講解《涅槃經》以來，梁代也盛行《成實論》的研究，尤其三論學派在陳代極其興盛，是僧詮門下四友活躍的時代。在以講經學解為主的金陵佛教界，智顗秉承慧思傳承的北地佛教，致力於講解《次第禪門》，努力指導禪坐，如此反而在金陵道俗之間博得敬虔真摯宗教者的美名，對於智顗本身而言，今地處江南佛教的中心地，應致力探究龍樹與訶梨跋摩的空觀佛教，應用意於金陵傳統的學解佛教。智顗其後又隱棲於浙江天台山，在華頂峰上獲得證悟所樹立的天台義學，是以理論與實踐、教相與觀心的雙運為特色，而這正是北地實踐佛教與江南學解佛教之融合。從一般稱為五時八教的智顗的教判論來看，五時判或化儀四教判都是道場寺慧觀以來江南佛教徒傳持的二教五時判之擴充，而化法四教判是繼承自慧

光以來北地佛教徒所重視的四宗判的精神，是所謂南三北七諸教判的綜合統一。

在中國南北分立三百年爭鬥血流不止的歷史重覆上演中，北地與江南因相異的氣候風土地理條件，形成各具特色的文化。佛教也以具如此特色的文化為背景，產生出別具一格的佛教出來。然而隨著長期的南北政治分立的解消，隋朝實現了統一天下（589），幾乎是同一時刻，智顗也樹立統合南北佛教的天台義學，這是非常值得注意的事實，生起於此一時代的南北統一的時代精神，顯現於政治面上的，是隋的統一天下，而顯現於思想上的，是天台義學的樹立。

第二節 北周廢佛與隱棲天台的動機

江南佛教受到歷代王朝虔誠的擁護，而北地在南北朝時代則有魏武與周武二次的廢佛。北魏武帝的廢佛是在智顗出世前九十年（444-446），北周的廢佛正是智顗駐錫於金陵瓦官寺時期。武帝因重用道士張賓與還俗僧衛元嵩，遂漸次推行廢佛之舉。首先衛元嵩上書廢佛（567），天和四年（569），武帝集僧侶、道士與重臣，令論議儒佛道三教優劣，此時是智顗從大蘇山來到金陵的隔年。面臨武帝此舉，北周佛教徒展開護法運動，由於甄鸞著《笑道論》、道安著《二教論》力斥道教，武帝於建德三年（574）共廢佛道二教，新設通道觀。雖然如此，但

是武帝意在廢佛，對佛教的彈壓特嚴，北地僧侶為避此難，或隱於山林，或逃入江南。北周如此廢佛的景況一一被傳入金陵，智顗必然也耳聞其狀。智顗隱棲天台是在北周廢佛隔年（575），因此或有從此廢佛事件而探討智顗隱棲天台的動機，認為其中或有思想關聯（常盤大定《色心實相論と其の背景》，《支那佛教の研究》卷一所收）。從《續高僧傳》卷十七（《大正》五〇，五七一a）看來，周朝廢佛時，有一僧名法彥，法彥避難投陳，在金陵遇見智顗，陪從智顗入天台山。因此常盤大定如此見解是值得特加注意的。在智顗門人灌頂所撰《天台智者大師別傳》中，敘述在金陵瓦官寺時，智顗眼見修禪徒眾逐年增加，得法的人卻日漸減少，內心深為懊惱，進而認為領眾有礙自己的修行，因此決意隱棲於天台。雖是如此，但是耳聞北周正在進行的悲慘的廢佛事件，絕不可能是持隔岸觀火的態度的。尤其是內省甚嚴的智顗想必將此廢佛事件視為完完全全是自己的問題，有意追察此廢佛事件生起的原因。北周之所以廢佛，不用說，當然是由於棄嫌佛教的武帝本人專橫跋扈，以及武帝身邊的人策劃，但是佛教教團本身的墮落應是此次事件的導火線。更進一步探討，當省察到自己是否真有教導人的資格時，智顗對於自己集金陵朝野尊崇於一身，安安閒閒的度日，豈能不懷然而慄？而且會下的徒眾逐年增加，得法者卻遞

滅，若探其根源，豈不與自己修道未熟有關嗎？因此儘管陳宣帝一再慰留與重臣徐陵的勸諫，智顗仍然決定隱棲於天台。

北周武帝在建德六年（577）滅亡北齊時，在當地也實施廢佛，毀棄佛寺經像，令僧尼三百餘萬還俗。耳聞如此廢佛事件的智顗有什麼樣的感慨呢？元玄嵩給武帝的上書，可見於《廣弘明集》卷七（《大正》五十二，一三二a），文中闡述平延大寺的理想，而這正是武帝的意見。所謂平延大寺，就是「以城隍爲寺塔，即周主爲如來。用郭邑作僧坊，和夫妻作聖衆」，因此不必要消耗多額的國費建立寺塔，夫婦和合就是僧伽，這是以長髮俗服的在家生活作爲菩薩僧的現實肯定論。這種觀念，是依據《大智度論》中天王佛的政令，在當時僧侶之間相當流行，但是這顯然是曲解《智度論》的諸法實相論。智顗對於這種論調是持完全反對立場，在《摩訶止觀》卷二下（《大正》四十六，十八c）的「淮河北行大乘空人」中，說：「笑持戒修善者謂言非道，純教諸人遍造諸惡」，又有「國王大臣，因滅佛法，毒氣深入，于今不改」「字文基毀廢，亦由元嵩魔業」「此乃佛法滅之妖怪」極力予以非難。又在《摩訶止觀》卷八上（《大正》四十六，一〇三c）有「即貪欲是道」的現實肯定論，以及「斷貪欲已方云是道」的現實否定論，還有像「北方有兩失」「周家傾蕩佛法」是因爲佛徒自「污辱戒律

，陵穢三寶」。從而智顗一方面是否定現實肯定論，另一方面又立於超越小乘的現實否定論立場。（安藤俊雄《性具說の根本精神》，《東海佛教》第二輯）。

（待續）

觀音大士法會帖

觀音大士願宏深 塵點劫始登佛身
神遊娑婆現普門 大千指導度迷津
古曆九月影緇林 福德巍巍求必應
十九舉行紀念會 懇祈垂愍脫苦輪
東邀共修稱聖號 慈光照臨災無形

藥師如來法會帖

眾生身有權實病 偏圓大小漫無明
宗因能令義明了 藥師如來正量夫
九月三十逢聖誕 供養福慧光明燈
感應人天六即心 琉璃社會有安寧
法會日時如附表 三業精勤共修行

常住湛然敬啟

解釋因明大疏最爲周詳的《瑞源記》影印出版了，精裝燙金，低價流通，每冊三百五十元。

出家大德二〇〇元。
流通者：智者出版社
郵撥帳號：0三九九四九六六

雲門禪與當代社會道德的重建

張尚德

（編者按：此篇係張尚德教授，於廣東雲門寺發表的一篇講稿）

一、引言

正當整個中國在各方面努力向前，二十年來的開放改革，有著莫大成果和突飛猛進之際，在中國禪門發展上佔有重要地位和影響的雲門寺，舉行佛學院建院十週年慶祝，意義是十分重大的。

蓋雲門寺為一禪門重鎮，天台智者大師說，無禪即無智，無智便無禪，由雲門寺的再次肩負禪智的重建，想必未來一定能達成所預期的重任。

禪的根本內容與目的，是在徹底瞭解自己和客觀世界的終極究竟是什麼，借用哲學的語句來說，也就是一切存在的本體究竟是什麼。

綜合和總攬西方哲學的康德說，人對本體是無從瞭解的，就余對康德哲學的理解而言，康德是從頭到尾完全瞭解本

體，只因其在西方傳統基督教文化籠罩下，不便放棄從直線因果推論和意識思惟所產生的上帝，才說吾人無從瞭解本體。

東西文化最大的不同點，就在東方文化，特別是禪，展示出人不但有能力瞭解本體，而文化的最大價值就在展示本體內涵。中國自魏晉甚至從先秦以來，就在開展出這方面文化，唐朝的貞觀之治固無論矣，而清朝的禪師皇帝雍正，也很用心的開創出清朝一代中期的禪門文化，我們實可以這樣說：清朝如果沒有雍正正在禪門文化開展上打好基礎，那就極可能不會有乾隆的盛世。

敝人自一九五二年起，即因於設想人和客觀世界究竟是什麼，一直到一九八二年，才經用禪門方法，證及本體原來是一空相，本無所得，實也無相，而在本為一切的存在是諸

法空相中，其客觀外相原本是因緣生，因緣滅，主觀內相則爲遍計所執，必超越主觀內相和客觀外相方能成就圓成實相，而成就圓成實相，則首先又必須親證四大淨色根，然後捨淨色根成勝義根不可。凡此種種過程，誠一言難盡。此次報告，非一引經據典學術論文，佛法禪門徹底不是空談，完全是經驗的親證，因此只就敝人數十年來，在禪門中經驗所及，略述一二。

二、雜說

中國文化積極性方面的建構與成就在本體，佛教文化的特質則在禪。因中國文化積極性的建構與成就在本體，而禪就是落在本體上，所以由印度而來的禪門文化，一傳入中國，便與中國原來的本體文化，一拍即合。

中國文化本體性思想是建構在《易經》上，原始道家與原始儒家都是自《易經》開展出的。《易經》最重要基點有三个方面：

一、八八六十四卦，是配合著物理自然世界而開展的，這與佛法開展的基點是色身和四大契合。色身和地水火風四大不能自造，它們都是互爲涵攝、互爲因果、互爲轉化、互爲成住壞空，《易經》就將這種情形稱作「綑縲」，這種「綑縲」，脫離不了陰陽，所以佛門淨土祖師慧遠，在未歸到淨土之前，強調一切的存在原爲「陰陽之表」。

二、一切的存在既爲「陰陽之表」，展示在人文存在的

開展上，便爲乾坤二卦，而在實質的力量上，乾與坤即陰與陽的力量是一樣的，《易經》的表示是這樣的：

乾的力量：「彖曰：大哉乾元，萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流行，大明終始，六位時成，時乘六龍以御天。乾道變化，各正性命，保合太和，乃利貞，首出庶物，萬國咸寧。」（《周易》上經）

坤的力量：「彖曰：至哉坤元，萬物資生，乃順承天，坤厚載物，德合無疆。含弘光大，品物咸亨。牝馬地類，行地無疆。柔順利貞，君子攸行，先迷失道，後順得常。西南得朋，乃與類行，東北喪朋，乃終有慶，安貞之吉，應地無疆。」（《周易》上經）

三、《易經》的核心或者中心，是歸到「繫靜精微」。此報告重點在說禪，而先說及《易經》，理由是在禪門思想中，要在「明心見性」，而此「明心見性」，就是證及《易經》所說的陰陽與繫靜精微。

從禪的一方面來作比較的理解，《易經》所說的「繫靜精微」，就是佛法所說的成佛之性狀，這種性狀便是成佛入常寂光土的常樂我淨。

這裡有一大問題：

那就是一切的存在既爲陰陽所表，那成佛後，佛的存在又是什麼？或者說其與陰陽所表的關係又是什麼呢？

答案是：「其乃超越陰陽的」。

參禪學佛的難處，就在這個地方。

在此就不能不說到悟道的《楞嚴經》了。悟道的《楞嚴經》有二十五位圓通，其中二十三位是彌勒菩薩強調要「唯心識定」，意即要轉識成智。其唯識大論一百卷的《瑜伽師地論》從羅漢小乘、菩薩乘和佛乘，整個的都是在說如何在見地功夫行願上，經由唯心識定而轉識成智。二十四位大勢至菩薩的念佛圓通章在強調要「淨念相繼」，所稱「淨念相繼」實際上是指在超越時空的遍一切處中，是「淨念」的，因此，「念佛」固然包含阿彌陀佛的淨佛國土，實也指及一切淨土，此「淨土」實為一切佛國，而佛國也者，最重要的，全在心淨即佛土，一部《維摩詰經》的核心基點，便在這個地方。所以鳩摩羅什在告知慧遠，佛的壽命為無量時，不僅指阿彌陀佛佛土，而是指一切佛國的。一切佛國在那裡？在「坐微塵裡，轉大法輪，於一毫端，現寶王刹」，此所以微塵也現億萬佛，這層道理，既不是語言，也非唯心唯物、心物合一等等，而是既不在有也不在空上的一種親自證量，是超越一切意識與感覺經驗，入不可思議境界的親自證量。

有一點值得一提的是，在恭供阿彌陀佛相的時候，有時左供大勢至菩薩，右供觀世音菩薩，而阿彌陀佛則立於中央，此之謂西方三聖，這是否表示阿彌陀佛比大勢至菩薩和觀世音菩薩來得重要或來得有力呢？意義全不在這個地方，而在若不契入大勢至菩薩的淨念相繼和觀世音菩薩的慈悲理

念，那就根本不能入淨土。不僅如此，在《楞嚴經》二十五位圓通中，最後一位是觀世音菩薩，這意謂著所有圓通，都是要歸結到觀世音菩薩的。

一般稱觀世音菩薩所成就的，為「觀音法門」，認為觀音法門即為「耳根圓通」。這種簡單的、歸納性的表示，當然是成立的，不過問題在「耳根圓通」的實際意義究竟是什麼？

第一：耳通氣海，實際說來，不僅觀音法門是氣學（炁），整個的佛法也可以說就是氣學。佛法基礎的五停心觀，固然是從止而起觀的氣學，而其中為天台重要的數息觀，整個說來，就是氣學，而數息觀又可以說與任何止觀是相通的。說到氣學，這就牽涉到人的存在之氣脈問題。中國傳統將人的氣脈大體分作奇經八脈（督脈、任脈、沖脈、帶脈、陽蹻脈、陰蹻脈、陽維脈、陰維脈），其中最重要的則為任督二脈。中國的氣脈學，認證自己的存在是與宇宙的存在相通的，所以說吾心便是宇宙、宇宙便是吾心，已份內事，便是宇宙內事，宇宙內事，就是已份內事。因此在觀音法門中所說的「耳通氣海」，實際是指自己的存在要在氣（炁）上，回歸宇宙。問題來了，宇宙的一切存在，無不是陰陽之表，而陰陽之表在氣上所展示的，又並非本體自身，本體（佛家說為法身、真如、涅槃……等等，道家說為道）是超越氣的，這一點便是成就或入觀音法門的核心。

第二、因為本體是超越氣的，故《楞嚴經》的觀音法門一開始便說：

「從聞思修，入三摩地。初於聞中，入流亡所，所入既寂。動靜二相，了然不生。如是漸增，聞所聞盡，盡聞不住，覺所覺空，空覺極圓，空所空滅，生滅既滅，寂滅現前……」

「動靜二相，了然不生」，「動」便是陽，「靜」為陰，「了然不生」也就是陰陽讓位，或者說自己的存在，超越了陰陽。

「聞所聞盡，盡聞不住，覺所覺空」則是指主觀和客觀相應著契空。

觀音法門透過聞思修三慧，超越陰陽，相應著契空以後，一直要空無所空，最後空的本身也要空掉，如此才達成：「上合十方諸佛本妙覺心，與佛如來同一慈力。下合十方一切六道衆生，與諸衆生同一悲仰」。

從以上所述的觀音法門看來，中國本體文化的開展，原始儒家和原始道家，既來自《易經》，而《易經》說：「一陰一陽之謂道，繼之者善也」，陰陽相合，發為外相的種種存在，此之為老子所稱的「有無相生」。佛法所稱的真如、涅槃、法身……等，亦即哲學的本體，是屬於非存在的，其為不生不滅、不垢不淨、不增不減，是諸法空相的，也就是超越「有無相生」的。

因為哲學的本體，禪或歸到本體之佛，就在契入吾人存在本來之不生不滅、不垢不淨、不增不減之「那個」，而「那個」就是「這個」，「這個」就是「那個」，如是推演、細繹，來形成華嚴所說的帝網重重或天台的三諦圓融，如此而有《金剛經》所說的「一合相」，此一合相亦即為一切存在的統一場，而在此統一場中，便顯露出大中有小，小中有大，一為無量，無量為一，更重要的是，在此統合場中，因其種種是互為因果、互為涵攝、互為變化的，因此在其中「有」便變為非有，在非有中極可能演化為有，於是在有與非有中，在一切存在的來來去去、去去來來中，就構成禪門所說的，證知：

了不可得。

「了不可得」是一方面，而在了不可得中，却又顯現主觀存在的感覺意識與色身讓位後所產生的一種性狀：

清淨圓明。

經由證知「了不可得」和「清淨圓明」，更發出一種性狀，那就是：

常寂光。

證到了了不可得、清淨圓明和常寂光，便是禪門所說的「悟」，也就是所謂悟道。

此「道」既不在有上，也不在無上，而是超越有和無，佛法稱這種性狀為法身、自性、真如……等等，《大乘起信

論》則稱之爲「本覺」。是我們所本有的一種性狀，證知這種性狀後，隨之便洞悉六祖惠能所說的：

「何期自性本自清淨。」

何期自性本不生滅。

何期自性本自具足。

何期自性本無動搖。

何期自性能生萬法。」

問題來了：

我們的「本覺」是本來具有的，那爲什麼又常常陷在《大乘起信論》所說的：「不覺」中呢？

釋迦牟尼佛在菩提樹下清晨睹東方明星悟道後，很具體的回答了此問題：

「衆生皆具如來智慧德相，只因妄想執著，不能證得」。

「妄想」——任何想皆爲妄想；「執著」——只要有「要」，便爲執著，此所以禪門強調「打得念頭死，方得法身生」，佛法又說：

「修行不到無心地，萬種千般逐水流」，因此，在禪宗各門各派中，無一不是想盡一切辦法，助人打掉妄想。只有初步打掉妄想，才能有機會進入佛的境界，此所以《楞伽經》在卷三中說：

「不真實妄想 是說相續相 若知彼真實
相續網則斷 於諸性無知 隨言說攝受

譬如彼蠶蟲 結網而自纏 愚夫妄想縛
相續不觀察」

前面說：「修行不到無心地，萬種千般逐水流」，是不到了「無心」就悟道了呢？就成佛了呢？

回答是否定的。禪門說：「莫說無心便是道，無心猶隔一重關。」《楞嚴經》說：「內守幽閒，猶爲法塵分別影事」。如此說來，即使是第四果阿羅漢，在非想非非想處定中，也不過是內守幽閒而已。所以在成就大阿羅漢，了却分段生死以後，必須轉向菩薩道，理由無它，既守幽閒，仍爲有我，而佛法的終結處，則全在我空法空，若不兩者皆空，以契無我，就無從契入佛法究竟，菩薩無我也者，在兩句話上：首契空相，然後永遠度人，一無自己。在大乘佛法中強調中小乘爲邪乘，以其不能徹底無我也。此所以在整個佛法系統中，要求先由小乘的十六心見道，然後入菩薩乘的初地菩薩，一步一步往前，直至第十地法雲地，到了菩薩的第十地，方有機知悉佛是什麼，此即爲唐玄奘在《八識規矩頌》中所說的「十地菩薩所被機」，到了十地菩薩，還得繼續往前，進入等覺和妙覺，也就是成佛。

「禪」是離不開佛的，沒有佛怎麼會有禪呢？這就涉及到釋迦牟尼佛在傳禪法上的精要了。釋迦牟尼佛在傳禪法給迦葉時說：

「吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，微妙法門，不

立文字，教外別傳，付囑摩訶迦葉。」

這裡所說的「正法眼藏」、「涅槃妙心」、「實相非相」，都是指的本體，實際上是對同一內涵所作的多重描述。

緊接著釋迦牟尼佛又說：

「法本法無法，無法法亦法，今付無法時，佛法何曾法。」

一共有十個「法」字。第一個「法」字既指佛法本身，也指一切存在，同時更指實際存在的反面之非存在；第二個「法」字，則為歸到、契合與依循義；「無法」則言本體自身（無法並非是指「空」，也不是老子所稱的「無」，而是指不生不滅、不垢不淨、不增不減的「那個」）；第二句「無法法亦法」中，「無法」既指本體，「無法」之後的「法」字，則指佛法和一切存在與非存在，「亦法」中的法字，仍為契合、歸到和依循義；第三句「今付無法時」，指我釋迦牟尼佛在用語言說及本體時；第四句「佛法何曾法」，那又有個什麼法不法呢！整個的禪法之傳法偈，全落在第四句上：

第一：「法法」既指本體界，又指現象界；

第二：本體與現象原來是一而二，二而一的，此所以《大智度論》卷十九說：

「涅槃不異世間 世間不異涅槃

涅槃際世間際 一際無有異故」

第三：不論是本體界或現象界，都是要歸到不生不滅的，既然如此，那本體也好，現象也好，又有個什麼歸到、契

合和依循，也就是有個什麼法不法呢！

第四：最重要的是，以指指月，指不是月，此所以釋迦牟尼在《楞嚴經》中說：

「一切語言，皆為戲論，都無實義。」

這也就是禪門所強調的：

「言語道斷，心行處滅。」

有一點要指明的是，言語道斷，心行處滅，在禪門入禪的過程中，既是方法也是禪的「本來」和「結果」，這種「本來」和「結果」也即如前所說的在常樂我淨中住常寂光土。

常樂我淨住常寂光土，就是佛，成佛後又不以自己為佛，所以印心的《楞伽經》說，佛亦為幻，此即禪也。

因為這層道理，所以許多大禪師在對弟子錘鍊過程中，無不用盡各種方法，其中最重要的是用一些毫無所指，也毫無意義的語句，指示學人，把弟子搞得在二六時中，東南西北不知所向，同時透過嚴格的生活規律與戒律，消掉弟子們在三世因果中的貪瞋癡，以及排除色身中的種種毒氣，首先引弟子透過禪定入山河大地和四大合一的淨色根，然後待機撲通一下，便證虛空粉碎，大地平沉，從而證知所謂本地風光，自性本空，空而不空，不空而空，然後透過更深修持入「妙色妙有」，此「妙色妙有」，實不可說、不可說，不過雖不可說，諸佛菩薩在外相的示現中，均展示出三十二相、八十種隨形好。此所以有西藏佛法的法王轉世，道理在此也。

（待續）

略論唐代小說中的高僧形象

趙杏根

提要：唐代小說中的高僧，主要有這樣三類：以其言論富有哲理勝者；以求道、體道之堅定勝者；以德行所致虛幻神奇的效果勝者。描寫後二類者，情節都比較曲折，有些部分，明顯受佛經的影響。這些形象所體現的思想，有超越佛教之處。基金項目：江蘇省哲學社會科學研究十五規劃基金項目「佛教與中國文學」，批准號：J3—027

唐代是中國佛教的隆盛時代，僧人作為佛教的傳播者、實踐者，在當時自然是非常活躍的，其中有不少在我國佛教史上乃至思想史上了不起的人物。要了解唐代高僧的情況，有《續高僧傳》等書在。唐代小說中，也有不少高僧，他們是文學形象。小說中刻畫這些形象，其方法與《續高僧傳》中描寫高僧，有所不同，從文學描寫的角度看，頗有值得注意之處。作者通過這些高僧形象表達的思想，也與《續高僧傳》等所表達的不同，有超越佛教思想的意義。

寫人物，刻畫人物形象，一般來說，最為基本的手段，紀言、紀行而已。紀言之要，在於精當；紀行之要，在於典型。寫人物傳記和寫小說刻畫人物形象，都應該如此。然則二者有無區別？當然有。人物傳記首先強調科學、真實、準確，小說則更加看重感染力；前者重理性，後者重感性。因此，小說寫人物，寫其行事，除了典型之外，還應該引人入勝，波瀾起伏；紀語言，則其語言應比人物傳記中的語言更加精當。唐代小說中刻畫高僧形象，正是如此。

唐代小說中的高僧，主要有這樣三類：

以其言論富有哲理勝者。人物傳記中可以大段引述其人的言論，來展現他的思想，正續《高僧傳》中等僧人傳記中，也大多是如此。然而，小說中，這正是大忌，展現人物思想的語言，應該詞約意豐。在這方面，唐代小說中，兩個高僧的形象比較成功。段成式《西陽雜俎前集》卷十二云：「大歷末，禪

師玄覽住荊州陟岵寺，道高有風韻，人不可得而親。張瓌嘗畫古松於齋壁，符載贊之，衛象詩之，亦一時三絕，覽悉加垢焉。人問其故，曰：『無事疥吾壁也。』僧那即其甥，爲寺之患，發瓦探雀，壞牆熏鼠，覽未嘗責。有弟子義詮，布衣一食，覽亦不稱，或怪之，乃題詩於竹云：『大海從魚躍，長空任鳥飛。欲知吾道廓，不與物情違。』忽一夕，有梵僧撥戶而進，曰：『和尚速作道場。』覽言：『有爲之事，吾未嘗作。』僧熟視而出，反手闔戶，門扇如舊。覽笑謂左右曰：『吾將歸與！』遂遽浴迄，隱几而化。」同書續集卷四云：「相傳云，釋道欽住徑山，有問道者，率爾而對，皆造宗極。劉忠州晏，嘗乞心偈，令執爐而聽，再三稱『諸惡莫作，諸善奉行。』晏曰：『此三尺童子皆知之。』欽曰：『三尺童子皆知之，百歲老人行不得。』至今以爲名理。」這兩篇小說中，紀言之詞約意豐，可以與《世說新語》相比美，而其事之曲折入勝，似又過之，這也可以體現出我國小說的發展。

以言論富有佛家深奧的哲理勝的僧人形象，在唐代小說中，乃至在我國小說中，都是不多見的。究其原因，從體裁而論，小說之體，並不適宜於表達深邃的思想；從小說創作而論，小說作者中，精於佛學的很少；就接受方面而論，小說讀者，對佛學思想，並不感興趣。我國文學，儘管有「文以載道」的

傳統，但文所載之道，不管是何家之道，都不失爲平實、淺顯，若所載爲深思玄想之道，則其文對一般讀者的吸引力，必定會受到影響，更何況小說呢！因此，儘管有唐一代，有玄奘那樣的佛學大家，其思想也未見之於唐代的小說。深奧的佛學思想，自有其他載體，不必、也不宜以小說行之。因此，唐代小說中以思想觀點勝的高僧形象，一是並不多，二是他們的思想，也是以平實、淺顯爲特點的，並不是深奧的佛學思想。

以求道、體道之堅定勝者。這一類僧人，正續《高僧傳》一類的僧人傳記中極多。唐代小說中描繪這一類僧人形象，與高僧傳記中寫同類高僧的傳記相比，即使同樣用寫實手法，唐代小說，更爲動人。所謂動人，就是有趣味，曲折，能抓住讀者的心，打動讀者的心。例如，牛肅《紀聞》中《儀光禪師》云，儀光禪師爲唐宗室，其父親瑯琊王與越王起兵討武則天，兵敗而死。武則天誅其族。乳母懼，對儀光說事本末，放儀光獨去。儀光以與年齡不相稱的超凡機智、鎮定，掩蓋自己的真實身份，保護自己，後遇異僧指點而出家。後來，唐室再興，求瑯琊王後人，儀光方出，至其從父岐州李使君處。使君有女，欲嫁儀光，而儀光不許。一日，女盛服逼婚，儀光竟然斷去男根，以救及時，方免於一死。朝廷欲以儀光襲瑯琊王爵，儀光

力辭，只願爲僧。一代王爺之後，竟然以僧人終。熾熱的愛情

，高貴的王爵，都不能動搖他的向佛之心。其求道、體道之堅定可知。其經歷之曲折，舉措之驚人，故事情節之跌宕，都非同尋常。小說之道，在於傳奇，此之謂也。薛同弱《集異記》卷一《平等閣》中，僧人澄空，二十歲時發願，鑄造一巨形鐵質佛像。四十歲時，以二十年化緣所得，鑄而未成。又二十年化緣而鑄，又未成。到第三個二十年化緣畢，第三次鑄佛像，臨澆灌時，澄空發下五十年後爲佛像造閣的大願，而投身於鐵液之中，像乃鑄成。五十年後，節度使李皓爲此像建閣，而李此時正好五十歲。於是人們認爲，李就是澄空的後身。此乃突出屢次失敗之後，求道之堅定性沒有絲毫的動搖。同書《僧晏通》中的僧人晏通，則是在苦行中顯示出求道和體道的堅定性，他「修頭陀法，將夜，則必就叢林亂塚寓宿焉。雖風雨露雪，其操不易，雖魑魅魍魎，其心不搖。」他以此獲得神通，能識化成人形以迷惑人的妖狐。此三僧人，皆《續高僧傳》等唐代及此後的僧人傳記之所未載，不是出於傳聞，就是出於虛構。

佛經故事中，表現釋迦牟尼及其前身和其他佛教徒求道、體道之堅定性者極多，而且，其中大多帶有濃厚的極端色彩和神異色彩。唐代小說中的此類故事，明顯受佛經中同類故事的啓發，但極端色彩和神異色彩，則大爲減弱，這樣反而更爲真

實。

以德行所致虛幻神奇的效果勝者。有些僧人，德行修養很高，既沒有什麼典型而且動人的事迹可紀，也沒有什麼詞約意豐的哲言可錄，平平淡淡。這樣的僧人，入傳記尚且難以動人，入小說爲主人公，就更加難以出色了。唐代小說中，竟有這一類僧人的形象。描繪這些形象的手段，不是像前兩類那樣重在寫實，而是寫他們高尚的德行所致的神奇的效果。這些神奇的效果，當然都是虛幻的。此類小說與高僧傳記相比，前者的虛構成分，遠比後者要多。高僧傳記中，只是偶爾點綴些虛構成分，唐代此類小說中則是濃墨重彩地渲染。也就是說，這些小說中描繪高僧的形象，不是重在寫他們在現實生活中體現高尚德行的言行事例，而是側重於寫他們高尚德行修養導致了什麼樣的神妙之事，由這些神妙之事，來突出他們的德行修養之不凡。從虛處着筆，此之謂也。當然，這樣的寫法，寫神妙之事，必須寫得引人入勝。

唐代小說中，用這樣的方法寫高僧最爲成功的一篇，是牛肅《紀聞》中的《洪昉禪師》。這篇小說，長達三千字，這在文言小說中，要算比較長的了，但寫實之處，首尾加起來，不足二百字。開頭寫道：「陝州洪昉，本京兆人，幼而出家，遂證道果。志在禪寂，而亦以講經爲事。門人常數百。」如此數

語，人們可以知道洪昉確實是一位高僧，然描寫並不動人，形象性不強，與小說之道，全不相合。以下就虛構了三個情節：洪昉應鬼王之邀請，赴鬼王處受齋；應南天王之邀請，到天庭受齋，並為諸天神說法；應帝釋天王之邀請，到天堂，講《大涅槃經》。所寫奇幻情節，盡曲折多變之能事。洪昉到鬼王處受齋，其齋乃是為鬼王愛女病愈修福而設，牙盤美食，非常豐盛，洪昉欲食，而鬼王制之，說若食此食，洪昉就回不了人間世界了，洪昉遂不食。如此受齋，豈不是徒有虛名？然鬼王又贈送洪昉絹五百匹。鬼神世界的錢幣、絹之類，不都是紙質的嗎？洪昉疑之，然絹竟是真的，不是紙。在南天王處受齋，又添一段波瀾：洪昉違天王之禁私自遊覽後院，見許多正在受刑的夜叉，心中不忍，遂被幾個老夜叉所欺騙，答應為他們求情。洪昉向南天王懇求，南天王以「小慈乃大慈之賊」相拒絕。洪昉苦求不已，南天王只好答應了他的要求，放了那幾位老夜叉。未幾，下界山岳川瀆之神上告天庭，云有四夜叉到人間，殺人食人甚衆。天王乃令諸神擒諸夜叉到天庭，施以酷刑，復囚禁起來。洪昉在天堂講經時，剛要開講，然大梵天王有敕不許，天帝釋慨然云：「師已至，豈不能暫開經卷，少講經旨，令天人信受。」洪昉遂講經受食。三個故事，皆寫洪昉至神靈世界受齋、講經，然能各盡其妙，情節無雷同之處。洪昉食用

了天食，就現處許多異相，時以為妖，有人就向政府告發。武則天聞之，將洪昉徵入宮中而不之罪，反而手自造食，大申供養，並向洪昉請教，洪昉以「唯願陛下無多殺戮，大損果報」為對。此又多一波瀾而結尾。此小說之跌宕多姿如此。一些細節描寫，也生動出色。例如，洪昉在鬼王處受齋，不食鬼食，齋畢而餘食數百盤，侍衛臣吏近千人，皆有欲食之色。洪昉乃請鬼王將餘食都賜予他們，鬼王首肯，「諸官拜謝，相顧喜笑，口開達於兩耳。」用誇張的手法，寫出他們世俗的神態，以反映他們世俗的心理。寫景語言，尤為瑰麗雅飭，如洪昉對世人言天堂之景色云：「階下寶樹，行必相直。每相表裡，必有一泉，黃緣枝間，自葉流下。是如乳色，味佳於乳，下注樹根，灑入渠中。諸天神飲樹本中泉，其溜下者，衆鳥同飲。以黃金為地，地生軟草，其軟如綿。天人足履之，沒至足，舉後其地自平。其鳥數百千，色名無定相，入七寶林，即同其樹色。其天中物借自然化生，若念食時，七寶器盛食即至。若念衣時，寶衣亦至。無日月光，一天人身光逾於日月。須至遠處，飛空而行，如念即到。」此又明顯受佛經中對天堂等極樂世界的描寫之影響。

以德行所致神效勝的高僧形象，唐代小說中，除了洪昉之外，還有《冥報記》卷上中的信行。他「每坐禪說法，常見青

衣童子四人，持花立侍。嘗與徒衆在堂中坐禪，衆人忽聞異香，光照堂內，相共怪異。諮問信行，信行令問弟子僧邕、慧如。邕曰：『向見化佛從空中來，至禪師前，摩頂授記。』如云：『亦摩邕頂授記。』」信行之弟子慧如，被閻羅王請去說法七日，參觀地獄，接受閻羅王所施絹三十匹。同書同卷僧徹死時，「其天氣晴朗，而花如雪，香而不消。方二里許，樹葉上皆有白色如輕粉者，三日乃復常色。而僧徹已終，至今三載，獨坐如故，久不臭壞，唯目泪下云。」同書同卷又云，僧道曇死時，「時十一月，大地冰凍。下屍於地，地乃生花，如蓮而小。頭及手足各一花。」《續高僧傳》卷16和卷20，分別有《信行傳》和《僧徹傳》，但《信行傳》中沒有「青衣童子」、「化佛」之類，《僧徹傳》中寫僧徹將去世時，只是「山樹通變白色，橫雲如帶絕望」，沒有小說中這樣的渲染。總之，此類小說中，這些僧人能使神靈敬信，請他們受齋講經，天地能爲他們變其常時，他們的德行修養之高，也就可以想見了。

正續《高僧傳》等僧人傳記中的高僧形象，明顯具有宣揚佛教思想的意義。唐代小說中的高僧形象，客觀上也許有些宣揚佛教的意義。不過，就這些小說作者的創作意圖而言，未必都是如此，因爲除了《冥報記》的作者唐臨外，唐代描寫僧人形象的小說作家，幾乎都是不贊成佛教的，他們所作小說中，

除了描繪高僧形象外，都還有反對佛教的作品。那麼，他們又爲什麼還要描寫這些高僧形象呢？唐代小說中，以語言有深刻哲理勝的僧人形象，他們的語言所包含的哲理，並非佛家所特有。玄覽禪師的「欲知吾道廓，不與物情違」，和不作「有爲之事」，更像道家之道。釋道欽云「諸惡莫作，諸善奉行」爲「三尺童子皆知之，百歲老人行不得」，更是極具普遍性的哲理，信奉任何學說的人都會接受。以求道、體道之堅定勝的僧人形象，也有普遍的意義，因爲，儘管各種學說的「道」不相同，都是「道其所道」，但是，求道、體道的堅定信，則是每一種學說都大力提倡的。唐代小說中堅定地求道、體道的僧人形象，對奉行其他學說的人說來，也不無激勵作用。以德行所致神效勝的僧人形象，幾乎沒有提供什麼思想，有之，那就是《洪昉禪師》中南天王批評洪昉的「小慈乃大慈之賊」，洪昉求放夜叉，是「小慈」之舉。這樣的思想，也是具有普遍性的哲理，別的不說，儒家、道家，都極爲注重明辨大小輕重緩急之宜，佛家學說，倒反而是有講「小慈」而害「大慈」的嫌疑的，洪昉禪師，就體現了這樣的「小慈」。因此，唐代小說作家所描繪的高僧形象，實在是具有超越佛家學說的意義。



新竹市淨業院百年滄桑史訪談錄（二）

江燦騰 訪問／撰文

二、相關佛教史大背景的變遷解說

由於這一主題涉及許多佛教的傳統習慣，讀者可能對文中提到的術語和所指的現象難以理解，所以繼前面的訪問稿之後，在此也趁便對其中的一些術語和相關臺灣佛教女性的出家背景，作一百年發展大脈絡的變遷說明。

首先，何謂「齋姑」呢？最簡單的說法，就是指「帶髮持齋」吃素」信佛修行的女性」。可是這樣講，現在很多未出家的佛教女信徒「也吃素和經常參與共修」，不就是「齋姑」了嗎？筆者的回答是：兩者在外表相似，本質上則差異極大。為什麼呢？這必須從歷史上來觀察才明白。

一般我們所知道的佛教女信徒，是指經過皈依儀式「由出

家並受過具足戒的僧尼主持」是女信徒，她有出家僧尼為「皈依師」，領有成為正式信徒的「皈依證」，證上載有皈依後新獲得的「法名」。因此，一般在家的佛教女性，她的「皈依師」一定是受過具足戒的出家僧尼。而這樣的女信徒，在印度早期佛教的創立時代，就已是如此了。這種形式的佛教女信徒，就叫做「優婆夷」或「清信女」。

可是，「齋姑」的「皈依師」，往往是同為「齋教」的在家修行者，早期在臺灣有傳自中國大陸的「齋教」三派：龍華派、金幢派和先天派。這三派都是在清代傳入臺灣，有關它們的傳承史、使用的經典、傳播的地區、重要的領導幹部等。可以歸納「齋教」三派的幾個共同特徵如下：□強調是禪宗六祖

惠能的法脈真傳，並且是以在家修行者及弘法者的優越性自居。□批判出家僧尼的腐敗和能力的不足。□有自己的道場、典籍、系譜、等級和儀式。因此，「齋姑」不等於「優婆夷」。

問題在於臺灣為何有「齋姑」呢？她們的存在代表什麼社會意義呢？以及他們的歷史角色如何會出現變革呢？

臺灣「齋姑」的出現，有下列幾個因素：

一、清代法律對婦女出家的規定非常嚴格，要年滿四十歲以上才能出家，等於快過了生育年齡，也比較沒有性衝動。這是為了減少風化案件，以及降低女性的出家人口，因此，如未滿四十歲，有修行意願不想違禁出家，則在家形式「帶髮修行」不失為可行之道（但婦女仍不可以帶髮居住在庵觀內）。二、未婚、孀居或殘疾的婦女，既不便出家（或不符合出家資格），又不能隨意進出或長期寄住佛寺（違律犯禁），所以要另設法找場所安置彼等的日常生活和宗教活動所需。有很多「齋堂」是私有產業，兼具養老和宗教安慰的雙重功能。更深层的看，也是保障婦女生活的自主性，以及避免來自家族或男性霸權的任意宰制。當然，要過這樣的生活，經濟的獨立是必要的，而在傳統社會中通常要土豪、地主或仕紳的家族才有可能。所以早期創立和擁有「齋堂」往往也是社會地位的表徵，

例如臺南的慎德堂、臺中的慎齋堂，都是此類的。

三、隨家庭信仰傳統而皈依「齋教」者。在這種情況，則相對會設有教派籌建的「齋堂」，且皈依者也未必入住，只是成為在家形式的「齋教徒」罷了。例如根據王見川先生考察臺灣安平地區最早由龍華派設立的「化善堂」信徒資料，發現在日據大正時期的皈依信徒女性較多，年齡層在三十歲以下，超過三十歲僅有數人。這些信徒主要是小商人和工人的家庭婦女和小孩，婦女一般是「無業」，一個家族，往往有三、四代都因為這樣成為信徒的。

四、清代的臺灣，普遍缺乏受具足戒的僧侶，因此不但要設立「尼寺」不易，僧侶的無知、社會地位低落和行為上的污點（聚妻者很多），也迫使佛教婦女只好選擇「齋教」的信仰形式，其至進一步成為「齋姑」。

由以上四點，可以知道「齋姑」的形式不僅是清代社會形成的，並且也占有主流地位。然而，一八九五年，日本根據《馬關條約》開始了對臺長達五十年的殖民統治。除政權變革，還帶來日本式的佛教信仰，以及信教自由的擴大。在清代被視為「邪教」之流的「齋教」，如今只是民間眾多信仰方式的一種，不再有法律的歧視規定。婦女的自主性和社會地位，也隨

著教育機會的增加和社會觀念的開放，而跟著改變和提升了。

在這種情況下，原先的「齋姑」逐漸轉而皈依日益增多的僧侶，而成爲一般的女信徒（即「優婆夷」）。在基隆月眉山靈泉寺、臺北觀音山凌雲禪寺、大湖法雲禪寺等新佛教道場都有尼衆入住。

雖然如此，直到第二次世界大戰結束初期，維持原有的「齋姑」信仰形式，還是占絕對多數。以高雄州阿蓮庄大崗山的著名佛教女性道場「龍湖庵」來說，這是超峰寺的開創者永定法師爲安置女徒弟於一九〇八年另外新設立的。一九三二年時，庵內的住衆近百名，剃髮的「不一定受戒」只占少數，絕大多數都是帶髮修行的「齋姑」，以及南臺灣妙齡女性短期前往靜修或度假的。這種形態，持續到一九五三年，才因由大陸僧侶主控的中國佛教會，藉「大仙寺傳戒」，大批爲彼等落髮和授戒才改變。當時有號稱出家已數十年，收徒已三代的師祖，也和徒弟、徒孫一起受大戒的情形產生。

在此之前，由於桃竹苗一帶的佛教女性（包括「優婆夷」和「齋姑」），因日本總督府主導的「南瀛佛教會」經常舉辦講習和發行佛教刊物；以及來自大陸福建湧泉寺的覺力禪師在創建大湖法雲寺和因歸化日籍而得兼臺北萬華龍山寺住持之後

，特別針對女性講習和培訓，促成許多女性學員改「齋堂」爲「佛寺」，或者新創本派（法雲寺派）的專屬「尼寺」，如臺北中和的圓通寺、苗栗后里的毘盧寺、大湖的弘法禪院等，都標榜是新女性的現代專修道場，且對社會改造負有責任。這也是臺灣文化協會的啓蒙運動，以及社會主義思潮盛行時期的一種意識型態的反映。

雖然如此，由於女權高漲和社會活動力增強，直接挑戰了受傳統儒家倫理意識影響的臺灣本地男性尊嚴。這些男性在清代臺灣社會，是政治領導階層，價值觀和輿論的操縱者。如今，原有的政治、經濟和文化的優勢，被日本人奪去大半，新佛教女性又藉日本佛教勢力，也享有吸收社會資源及擺脫男性支配的極大自主性和動員力量。於是這些充滿價值失落感的臺灣本地仕紳，在彰化地區守舊派的文人鼓動之下，紛紛在媒體上撰文批評佛寺和「齋堂」藏污納垢；其中尤以性犯罪和自由戀愛，更成了彼等攻擊的焦點。如此一來，有些新佛教女性便轉而赴日本佛教高等學府深造，以求加深日本化來對抗發自臺灣本地傳統仕紳的攻擊。

可是，第二世界大戰爆發後，日本結束在臺灣的殖民統治，連帶地也爲新佛教女性帶來新的難題。在日本戰敗，臺灣回

歸中國接管後，政府極力排除日本化的影響成了新的政策目標。一九四九年，大陸僧侶大批逃到臺灣，更在戒嚴體制的權力結構之下，長期由出家男性藉傳戒特權，壓制實際人口占多數的出家女性。不論「齋姑」或日本化的新佛教女性，都得參與新的傳戒活動和在頭上燒戒疤，否則中國佛教會是有權力撤銷其出家資格的。

這種情形，一直持續到一九七一年臺灣退出聯合國，才逐漸有了改變。一九七〇年以前，臺灣經濟才剛起飛，九年國民義務教育才推行不久，節育計畫也正在初期階段。以上這些因素未顯著改善前，寺院財力薄弱，出家僧侶較之有外國財力支援的西洋傳教士或在本地教會服務的神職人員，不但道德的形象不高，社會影響力也相對低微。並且寺產爭奪的糾紛，更不時出現於大眾媒體上，被社會紛紛議論和指責。影響所及，民衆出家的意願也隨之削弱了。所以負責傳戒的中國佛教會，在一九七八年之前，甚至考慮讓有些和尚結婚，來提高男性出家爲僧的意願。雖然主張最後未付諸實行，但大環境長期不利於佛教的發展，則是很清楚的。

在吸收信徒方面，臺灣佛教界其實在一九六一年前後，已注意高學歷佛教徒的吸收。當時是以設獎學金和籌組社團的方式，來吸引大專生親近佛教，藉以對抗基督教和天主教在大專

校園內的優勢發展。爲了避免社會的指責，當時大專的佛教社團主要是由在家居士領導。臺大的校園，則長期禁止出家僧侶踏入，甚至連臺大醫院也公然拒絕出家的大專女生入院實習。而此時指導禪修的著名人物，即是南懷瑾居士。

然而，一九七一年我國退出聯合國，以及一九七八年中共 and 美國建交，不僅是臺灣外交上的重大挫折，也是西方教會在臺灣本土影響力大衰退的決定性因素。因教會的影響力，是連結著外國的政治經濟滲透力而起作用的。外交關係的斷絕，以及同一時期臺灣經濟實力的大大提升，促使外國教會在政治奧援和財務的提供兩方面都急遽縮減，單靠宗教本身的潛在影響，自然是較一九七一年前遜色得多了。

反之，本土意識的興起，以及政治運動和社會運動的相繼展開，爲各種在野勢力提供了更大的揮灑空間。臺灣傳統威權支配的統治形態，亦被形勢所迫而不得不退讓及推動改革和開放。多元價值觀的社會開始落實了。臺灣佛教的快速發展，也在這種情形下有了現實的可能。先是大百貨公司式的佛教道場在高雄溪上游出現，接著以援助東部弱勢醫療體系佛教慈善團體，也在西部的原罪意識上起了強烈的道德共鳴；佛光山和慈濟功德會，就是這兩種宗教需求的具體成果。一九九一年，麥格塞塞獎頒給證嚴尼師，即是代表了這一發展浪潮的高峰呈現。

對臺灣社會來說，出家僧尼已不再是無知、無能和卑微的可憐形象了。彼等已取代、甚至超越了一九七一年以前的西洋傳教士在臺灣社會的崇高形象了。

在這種情況下，高學歷女性的出家，或原有出家僧尼到國外深造，以求更高的資歷和學養，在一九八一年以後已開始慢慢增加了。一九八四年俗名李三枝的釋恆清尼師在美國威斯康辛大學獲博士學位，旋即在臺大哲學系任教，是此一趨勢的最佳典範。而一九八九年二月，如學尼師邀請恆清尼師創辦「法光佛教文化研究所」，象徵臺灣佛教出家女性新「恆清」，代表戰後「舊」如學，代表戰前「兩代」的結合。如學尼師是受日本佛教高等教育出身的，由於戰後的政權變革和大陸僧來臺長期主控，以致她屈鬱了幾十年。一九八七年的政治解嚴，使中國佛教會的獨霸時代宣告結束，佛教女性的發展限制，可以說已全然開放了。

但是，戒嚴時間形成的以出家男性為尊的意識型態，仍牢牢影響著許多缺乏自覺反省能力的女性出家人。但為什麼有不少高學歷女性，會被剃度呢？其原因可能是：

一、臺灣社會如今已是高等教育普及的時代，公私立高中或職業學校畢業以上學歷的女性人數很多，所以稍有名氣的佛教道場每次剃度都有高學歷的女性參與。

二、臺灣的兩性關係已在大調整期，未婚、晚婚或選擇單身生活的女性，比過去要多得多。沒有婚姻的約束和家庭的壓力之後，如何安排生活和調理情慾，便成了馬上要面對的現實問題。傳統中國尼寺的存在，純為宗教目的而設置的不多，大多是作為貴族或仕紳的族中婦女孀居或未婚獨處時，過貞潔自主生活的一種宗教場所；宮廷婦女在皇帝死後，往往也被安排到特定的尼寺終老。臺灣新一代的高學歷女性，選擇剃度出家，雖然遠比傳統尼眾有自主性，但同樣是以佛教道場作為飲食起居的場所。雖美其名是在尋求開悟之道，其實問題依然存在，只是未剃度之前，因對剃度後的艱難認識不深，往往很容易被鼓動剃度出家；等剃度後不能適應，即離開道場或還俗的出家眾也相當常見。一般而言，發展中的道場，制度較鬆，但發展的機會多、充滿希望，所以容易吸引要剃度者。

三、臺灣的道場經營已高度企業化，各種商場上的行銷手法，也普遍用來說服信眾和提高知名度。因此，能掌握媒體和成功地塑造宗教偶像，即對信徒有極大的吸引力。很多出家女性，其實就是受此風尚影響而走上佛教道場的。

以上，可以提供讀者參考，以了解從「齋姑」到「比丘尼」的百年發展，順便對淨業院的佛教女性生活，也有一個大歷史的對照線索。

（全文完）

禪 海 點 滴

覺蓮

幾個男兒是丈夫

鎮州州牧（古代地方官）的親姑姑出家爲比丘尼，行腳參學畢，回到家鄉有意開堂說法，接引學人。州牧爲了慎重，特別請當地知名的禪師談空和尚勘驗其姑姑。以下是他二人的對話：

「聽說你想開堂說法，接引學人，是嗎？」禪師問。

「是的。」尼答。

「女衆屬五障之身，你又怎麼能說法爲人呢？」

「是嗎？龍女八歲，在南方無垢世界成等正覺，你又怎麼說？」

「龍女有十八變，你有一變嗎？你試變一變看。」

「假使變得了，也只不過是個野狐精。」

和尚無語，却舉起棒子打出。在一旁的州牧却說：「這回和尚的棒子被折斷了。」

女人有五種障礙，即女人身不得作梵王、帝釋、魔王、轉輪聖王、佛等五種障礙。出自法華經卷四提婆品。法華經要解（已續藏47冊）釋云：「梵王淨行、帝釋少欲、魔王堅固、輪王大仁、佛具萬德，而女人多染多欲，懦弱妬害，具足煩惱，皆反於上，故致五障。」

女人在某些方面確實不比男人強，但，也不能一竹桿打遍天下人，何況，男人在某些方面同樣不比女人強。所謂男人中的女人，以及女人中的男人，都是令人側目相看的。

生爲女人，却具備男人氣概和膽識的，這就是女人中的男人。古往今來不乏其人。而所謂不負責任，遊手好閒的男士，更是到處可見。他們又喜歡以大丈夫自居呢？道家呂純陽便很感慨，有詩爲證：「獨立高峰望八都，黑雲散後月還孤，茫茫宇宙人無數，幾個男兒是丈夫？」

畢竟成佛與否，和男女性別不相干，修行端看發心、願力，智慧、悲心、也就是「行持」最重要。五種障礙之說，只是技巧方便而已。並非了義教。

動靜二相了然不生

秀州長水子璿講師，嘉興人，自從剃髮出家以後，每天誦持楞嚴經，從不中斷。此外，他跟隨洪敏法師聽講楞嚴經，從義理上探求。

有一天，洪敏法師講經時，講到「動靜二相，了然不生。」師聽後有所省發，乃向洪敏法師吐露心聲道：「敲空擊

木，尙落筌蹄，舉目揚眉，已成擬議，去此二塗，方契斯旨。」法師點點頭，肯定其說法。

然而，師欲窺探禪源，却不得其門而入，也不知道向誰求教。這時，他聽說琅邪山慧覺廣照禪師道重當世，是值得親近的善知識，即直奔琅邪山，正逢禪師上堂，師直上法堂，出列問道：「清淨本然，云何忽生山河大地？」（這是楞嚴經中，富樓那提出來問佛的問題。）禪師悠然答道：「清淨本然，云何忽生山河大地。」師當下領悟禮拜稱謝。（禪師只以其問題來回答他，亦即答在問中，就這麼奇妙的使他開悟了。）

師既領悟，決定留下來服侍瑯邪，以回報師恩。瑯邪却反而說：「汝宗不振久矣，宜勵志扶持，報佛恩德，勿以殊宗爲介也。」（古德清高，沒有門戶之見，值得敬仰。）

師乃聽從命令，再三禮拜後告辭，回到他原來的道場。後來在長水駐錫開法，接引後學，開堂首日，告大眾云：「道非言象得，禪非擬議知，會意通宗，曾無別致。」由於師於宗、教皆通，而受到二宗共同敬仰。並曾注疏楞嚴經，盛行於世。

師因研究楞嚴經而觸發生命之學，因此尋求善知識，終獲大徹大悟，教理對於修行可說如建屋子先打好地基。有了明確的見解，再得到真實的參究，修行便如順水行舟，無往不利，修行不可執着一隅，教下、宗下應兼修才是智慧的抉

擇。

修行得自在解脫

延慶洪準禪師，得法於黃龍祖心禪師。師自幼天資聰慧，思想純正。看到別人做善事，自己便歡喜。聽到別人作惡多端，內心便很難過而不禁合掌扣空。

師晚年退居，不領院事而寄居於寒溪寺，年紀已八十幾了。平日不做其他事，除了吃飯、睡覺，唯喜吟唱梵唄，而所唱梵唄又以稱頌觀音菩薩居多。

當他臨將入滅的時候，弟子們都出門應供去了，寺內只有一僕夫在。師安坐讀孔雀經一遍，然後瞑目而逝。三天過後，身體還端坐而不傾倒。鄉人爭相走告，前來瞻仰的人潮，擠得水洩不通。師忽然睜開眼睛向大家微笑。並指着鄉人要他們坐在地上。這時，他的弟子們也回來了，師還叫他們站在右手邊，握其手還很燙。過了良久，再看，已寂然入滅了。顏色如生。鄉人及寺衆，共同爲其塑造金身，並造龕供奉。

自古修證成就，自在解脫的高僧，他們臨終的時候，爲了要教化衆生，往往有各種姿態表現，例如唐代的金碧峰禪師倒立而去。洞山祖師請吃愚痴齋，更留七日，印度阿難尊者於恒河中央以三昧真火自化而去。而臨終說偈於笑談中而逝的更是不可勝數，總之，修行確能使人自在解脫，是不爭的事實。

三諦二觀的經驗者

• 雲庵



公元五九三年時，時序進入湖北的夏四月，暮春老去，動植努動，玉泉楊柳，枝條嫩葉，爭著生長，等待暑夏，給人們消暑。此時結夏安居伊始，玉泉寺說法堂上端坐著一位藹藹老僧，正在敷演法華經題，闡揚世尊本懷，消解衆生迷惑。經題以五重解釋，第一釋名，先法後妙。妙以本跡二十闡釋。跡門十妙者，第一境妙，共有六境，一十如境、二十二因緣境、三四諦境、四二諦境、五三諦境、六一諦境等等。

老僧音質嘹亮，從荊州玉泉遠傳至台灣；音色長遠，旋繞漢夷，歷經千多年未間斷。一尼蟄居湛然，靜坐中正在冥聞老僧說三諦義。這位老者是誰，就是歷史上有名高僧「智者大師」。

真俗中三諦，展開爲五種三諦，三諦是延續建立在二諦義上，在二諦義上加一雙非詞，例如非漏非無漏，漏是俗諦，非

漏是真諦，非漏非無漏是中道諦。藏通二教沒有中諦，故論中道，祇有別入通等五種三諦。四教對此三諦透觀深淺程度有所差異。

第一種別入通三諦，點出非有漏非無漏，三諦義成。有漏是俗，無漏是真。非有漏非無漏是中。當教論中，但異空而已。中無功用，不備諸法。

第二種圓入通三諦，二諦不異前。點出非漏非無漏，具一切法。與前中異也。

第三種別教三諦，開彼俗爲兩諦。對真爲中，中理而已（云云）。

第四圓入別三諦。二諦不異前。點出真中道，具足佛法也。

第五種圓教三諦。非但中道具足佛法。真俗亦然。三諦圓融，一三三一。（五種三諦出在法華玄義的第二卷下）

由這五種三諦中可看出愈後的觀慧愈殊勝。但五種三諦歸納還是不出三諦的範圍，祇是其中細分行人對真理的認知程度不同。始終心要開宗明義就點出「中諦者統一切法，真諦者混一切法，俗諦者立一切法。」五種三諦中，前四種中諦，都圍繞在中諦「有無功用，有無具備一切法」的差異。例如別入通，雖然能夠認識別教中道之理，但是他們所認識的中道，只是與前藏通的真空不同，只是但中之理，不能發揮入世度生的功用，且亦不備足九界之法，以圓教人的眼光看，還祇在二乘境界，還是不及格。

第二圓入通三諦，雖然能夠具足一切法，不隔閡真妄，可以用中觀智慧眼看世界，但是還帶有通教成份，還不是最理想境界。

至於第三種別教三諦，智者大師批判為「中理而已」。亦只停留在理念上下功夫，不即事而理，還是有欠缺不圓滿。

至於第四種圓入別三諦，這已經接近圓教認知智慧，中道不只是理念的範疇，而也能具足一切佛法，有濟人利世的本懷。

第五種圓教三諦就能夠排除以上的所有缺點。不只中道具足九界法、一切法，真諦俗諦都具足佛法。不但中道對人間世的肯定，真俗兩諦亦肯定人間世的一切，懷有人飢己飢、人溺

己溺、己達達人的悲懷。由此看智者大師所說三觀三諦，不是紙上談兵說理而已，不但可以坐而觀，還可以起而行。天台智者大師就是這樣一位坐而觀起而行的三諦三觀經驗者。他用真諦的理論引導到俗諦中來，真俗融合的中道智慧。從他的一生行事進行檢查，都再再契合三諦三觀的理論。今且以四方面略述梗概。

自行證真方面

第一、未出家前，十五歲時遭逢國家戰亂，處處烽火，親屬流離，顛沛不定，「由是深厭家獄，思滅苦本」。見家破國亡，隨即深思無常苦空無我的空性智慧，因而發出離心出家修解脫法。

第二、出家受具戒後，先依止慧曠律師學律，兼方等大乘經典。後詣大賢山，日誦法華經、無量義經、普賢觀經，祇二十天就究竟通達三經。進一步修方等懺法，心無雜想，身勤禮拜，不多久勝相現前，「見道場廣博妙莊嚴，而諸經像縱橫紛雜，身在高座，足躡繩床，口誦法華，手正經像，是後心神融淨爽利。」這是入定的現象。古來修懺法與現在修懺法有些不同點，例如修法華懺，先是誦習法華經，再次禮懺，懺悔六情根的一切罪業，後則盤坐修止觀。身禮口誦意觀，三業取得清

淨。現在的修懺已失去這個程序，流於形式，不易進入定境，亦無觀慧。

第三、後又到太蘇山親近慧思禪師，每日誦持法華經，誦至藥王品「諸佛同時讚言，是真精進，是真法供養如來」，到此「身心豁然寂而入定，持因靜發。照了法華，若高輝之臨幽谷。達諸法相，似長風之游太虛。」寂而入定，是入法華三昧禪定功力。達諸法相，是悟入義理的觀慧。故慧思禪師讚其境界是「所入定者法華三昧前方便也，所發持者，初旋陀羅尼也。」初旋陀羅尼就是旋假入空。則智者大師在此階段已是達到空觀之境，且是定慧均等的境界。

第四、三十八歲毅然從鼎盛講席退隱天台山，捨衆獨在華頂修頭陀行。釋迦牟尼在菩提樹下盤坐禪觀，經過強軟二魔的擾亂，終因以定慧識破魔旬真相，不爲所動。智者大師在華頂修禪，也是同時遭遇強軟二魔的困擾，終因安心湛然空寂，強軟二緣自然消失。自是「妙慧深禪，內充愉樂」。沒有定慧功夫是無法伏斷強軟二魔。

入俗弘法方面

真諦泯一切法，絕非幻術魔術錯覺幻覺將宇宙萬法消失，是能知萬法的無常而淡然處之的義意，誠如華頂降魔之後，智

者請問神僧，法門當云何學？云何弘宣？神僧告訴他，此名一實諦，學之以般若，宣之以大悲。

智者大師如果停留在前四種三諦中，則其在佛法上就不圓滿。或祇空談理論，沒有實際行動，祇在紙上作業，即失去假中意義。圓教的三觀三諦，不但遍歷九界法，真諦俗諦都具足九界法，所以說「俗諦者立一切法」。遍歷九界法，或具足九界法，此點十分重要，此是一切佛法前題，有此前題，八萬四千法門有效。若無此，任何法門皆有停格不動危險。這立一切法也是建立在真諦之上的，既用般若智慧觀察世間萬法是無常苦空無我。而未有般若訓練的凡夫，是難於突破這層無常沖擊的，則衆生的人生多半在苦海中載沉載浮，難於上岸。經過般若禪觀經驗的智者大師，有這一道責任來宣揚這個救世法門，有悲生愍懷再度入世濟物本懷。這就是旋空再入假觀了，是爲法華經說的第二種「百千萬億陀羅尼」。現實的存在不因爲空觀而消失，它活生生的擺在眼前，吾人修觀離不開現實生活。所以三觀三諦可以配合在現實生活中應用，三觀三諦是可以扣在生活中的佛法，所謂入山修道，還須下山成道，是爲事實。

初則在太蘇山，慧思禪師造了金字般若，命令智者代講，是空觀有了成就之後，進入假觀俗諦的第一步。

次則慧思禪師又托咐傳燈化物。囑咐到金陵弘宣此特殊法門。於是同法喜二十七人至金陵，在瓦官寺八年弘揚大論、說次第禪門等，無論是語教或人格的身教，都可為人表率，令人崇敬。受益的人是不可稱紀的。故別傳這樣說「蒙語默之益者難於稱紀」。八年之後，再次興起山林之念，入天台山潛修十年。

第三、四十七歲時，因永陽王三請，師乃往赴王府，親自行方等大乘行法，白天講經，夜間坐禪。王與子謚等人，咸都稟持淨戒。

第四、入山十年之後，又開始了他的弘法工作。起因於陳少主遣使三請，不但奉詔到金陵入太極殿說大智度論題目，仁王般若經題等。回到露曜寺，說法亦不間斷。

第五、五十四歲時，晉王楊廣遣使奉迎，先是拒絕三次，不得已而提出四項條件，纔答應了晉王邀請。是年在總管王府，為晉王授菩薩戒。

第六、圓寂前四年，在玉泉寺結夏安居三個月，說法華玄義。次年夏安居說摩訶止觀。同年重修十住寺，道俗稟戒聽講者，五千餘人。

若沒有真得圓教般若智慧，修己化人是有阻隔的，故言塵沙

障乎化導，得了假觀智（道種智）就能夠化解這個困難。

佛教事業方面

章安撰寫的《別傳》，言智者大師所造的有為功德，計

一、造寺三十六所。

二、大藏經十五藏。

三、親手度僧一萬四千餘人。

四、造栴檀金銅素畫像八十萬軀。

五、傳弟子三十二人。

六、得法自行不可勝數。

續高僧傳卷十七所載，除了以上數項，又添加二項。

七、五十餘州道俗受菩薩戒者不可稱紀。

八、習禪學士散流江漢，莫限其數。（大正8568上）

護教護僧方面

一、誠如州郡王對智者言，「若一言有益，四生永賴。」當時僧尼增多亦如今日，真正用功的卻不多，朝廷欲令考試測驗，不能通過者，勒令還俗。智者大師諫曰：「調達日誦萬言，未免輪墜。槃特唯憶一偈，乃獲四果。篤論為道，豈關多誦。」陳少主聽了認為有道理，因而停止搜簡。一言而維護了無數僧人慧命。

二、陳朝亡國，金陵既敗，欲往荆湘，路次益城，忽夢老僧對他說：「陶侃瑞像，敬屈守護。」於是前往廬山，見慧永、慧遠圖像，方悟其靈。不久潯陽反叛，很多寺宇焚毀，唯獨廬山全無被侵擾，是護像之功。

三、隋朝時代，請晉王禁止地方官吏毀壞空廢寺院。

四、五十五歲時，奉書請晉王爲東林、峰頂兩寺檀越，晉王許之。

五、天台山十年當中，見漁民捕魚，心生悲愍，勸漁人立放生池。同時並爲漁民講金光明經，漁民聞法，皆萌生好生去殺之德。

智者大師在其法華玄義、摩訶止觀等經典名著中，提出三諦三觀理論，不是說說而已，也不是我提出理論，你來實踐的類型。他是自己提出理論自己實驗的苦行者，章安尊者在摩訶止觀述緣起中如是說：「此之止觀，天台智者說已心中所行法門。」不但於法、於義、於辭三種自在無礙智慧，爲弟子並檀越樂說佛法，也能夠在世法上取捨得宜，故其一生受到很高的評價。不是浮誇，有事實可以證明。

雖受陳隋二朝帝王大臣禮遇厚待，但他能夠保持若即若離、不疏不遠的態度。授戒既畢，旋即離開總管王府，到城外禪

衆寺掛單，隨即到江西去。雖受知於晉王廣，並不眷戀於權貴，在人人受邀被安置於晉王府內的道場，智者大師卻寧願如閒雲野鶴般悠遊於山林，不願在規範下受束縛於朱門。如此不被權貴迷惑，不被榮譽遮蔽心智，以慧眼深透權貴、榮譽等如天上浮雲，棄之如敝屣，不念著不沉溺。若沒有對真諦深切證驗，是難於果斷的。

以所學般若空慧應用在俗世治事，故能夠在權貴環境中，真俗二諦沒有偏廢，重義學又重修持，俗事的佛教事業也未有冷漠，是爲空假二觀、真俗二諦的善巧方便，故能贏得歷史上東土小釋迦評價。

摩訶止觀第七止修止觀章，於破法遍中，說明中道止觀破法遍時，言及修中觀位，有云：

「今明圓教，五品之初祇是凡地，即能圓觀三諦。修於中空，坐如來座；修寂滅忍，著如來衣；修佛定慧，以如來莊嚴而自莊嚴；修無緣慈，入如來室。始從初品，進入第五，相似法起。」

進入第五品位即能生相似解，即是相似位人，入六根清淨位。那麼智者大師將圓寂前，告訴弟子，因領衆太早，只證五品位，則智者大師能夠圓觀三諦，是無可疑惑的。

九十一一年九月份會務報導

(會訊第253期)

捐款芳名錄

(總計 伍萬叁仟捌佰元整)

叁仟元：王中孚 陳炳耀

壹仟元：安定鄉同學會 月薪 李雪梨

余佳璋 傅冠智 侯漢洲 陳政宏

陳政維 陳怡青 陳榮璧 陳楊秀鸞

陳文宗 顏子喬

伍佰元：修欣打字行 道益師 宏益師

李玉香 林佳男 林勇成 傅冠盛

吳燕靜 黃鈴心 郭保成 陳俊弘

陳永漢 宋淑貞 許瑞吟 鄭桂嬋

顏高龍 方偉綸 江柏興 柯錦燕

叁佰元：林世豐 徐黃玉梅 吳美樺 韓立銘 黃大根 黃柳英

郭春瑾 陳聖迨 陳新昌 楊淑敏 鄭海英 鄭海蓮

鄭婷方 石大德 石宛玉 石富元 石馨文 石修誠

曾月霞 莊寶治 祝遠慧

貳佰伍拾元：李耀斌 李奇蓓 李文哲 廖粹華

貳佰元：靜慧 法緣 王典修 王文正 王吳招治 李錦菊

林美辰 林融唯 林連佛 林盼 徐孟淑 侯坤隆

侯坤成 侯燦榮 侯梅雲 侯梅雪 侯鈴朱 吳新長

吳添福 韓麗玲 韓慧玲 黃陳秀鸞 郭阿英 陳永川

陳俊竹 陳錫卿 陳寶蓮 陳其彬 陳正溪 楊懷本

楊文信 楊怡萍 楊怡立 楊老德 楊炳輝 楊鵬瀚

楊鄭秋香 楊智惟 許素月 鄭羔治 龔阿蘭 蕭志哲

蕭伊欣 蕭伊慧 謝幸芬 盧貞吟 曾中明 邱治民

91年9月份收支明細表

收	上月結存	\$105,559	90
	本月收入	\$ 53,800	00
入	收入總計	\$159,359	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第195期印刷費用	14,000	00
	福田雜誌封面(4期份)	13,600	00
	福田雜誌郵寄費用	2,485	00
	劃撥代金手續費	55	00
	供養法師(他寺)	6,000	00
出	濟助支出		
	洪樺燦	2,000	00
	洪樺茂	2,000	00
	余榮泰	2,000	00
	鄭錦秀	2,000	00
	蔡姚學	3,000	00
	傳松明	5,000	00
	蔡翁玉	5,000	00
	蔡芳中	5,000	00
	辜榮嘉	5,000	00
	林歐耿	5,000	00
	支出總計	\$ 82,140	00
	本月合計	\$ 77,219	90
	收支比較	152.7%	

壹佰元：王靖君 王佳琪 王文琳 王肅瓊 王愛玉 王滿足

李玉琴 王玉英 王玉雲 王惠民 王建民 王銀珠

李海水 林建國 林茂榮 林易都 林姿晴 林姿語

林進元 林綉紅 傅顯宏 傅廷捷 張漢宜 張瑪芳

侯迪元 侯文秀 侯慈萍 吳佳益 吳明原 吳虹慧

黃素鶯 黃紅芬 黃怡禎 黃郁儒 黃怡瑄 黃秋南

黃麗珍 黃詩涵 黃炳文 郭松山 郭王秀 郭百宸

郭俐嬋 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

陳俊良 楊玉桂 許福枝 鄭明郁 鄭茂川 鄭茂林

鄭妃吟 鄭淑蓮 鄭光酉 顏愛娥 葉魏娟 葉暉

葉曉源 葉曉恩 方素英 江英嬌 施薛昭賢 趙志昱

趙致蘭 蘇慧珠 蘇文傑 梁田雪銀 曾月里 劉孟琴

邱郁修 邱俞寧 邱佩好 賈詒婷 賈麒正 吳秀霞

會長：顏高龍
副會長：鄭海英
孫申娥

會德功福田福寺然湛



9月份救濟事蹟

1. 傅學松先生：住南縣麻豆鎮興中路一七四一號，三十六歲。罹患精神分裂症，已於八十九年底住院至今，因父已年邁，母親又癱瘓臥床，手足二人亦各自有家庭，故照顧與經濟壓力頗大，亦已積欠數萬元之伙食費，本會予以協助醫療費用伍仟元整。
2. 蔡明芳先生：住台南永康市東橋里大橋二街三二四巷四十九號，四十一歲。罹患精神分裂症，案父母因年邁且身體狀況不佳，而本可協助之案妹因婚姻發生危機需獨立撫育兩名子女所以無能力再協助。且目前居住之房子面臨無力繳納貸款而待拍賣，生活困苦，故本會協助醫療費用伍仟元整。
3. 翁玉中先生：住南市新建路二十巷二一二號，三十七歲。病人因出現妄想、幻聽及暴力行為而入院治療，因父母已離異多年，由案母獨自撫養病人，與父親及其他弟妹並無連絡，案母本從事勞動工作，生活清苦，無力負擔醫療費用，本會協助醫療費用伍仟元整。
4. 辜榮富先生：住南縣新市鄉社內村社內七十一一二號，十六歲。案父於二年前因肺癌病逝，不久案主即發病，經診斷為精神分裂症。家中經濟全賴案母賣檳榔，但收入不穩定，入不敷出，需向人借貸，加上案主拒絕治療，使其案母有雙重之負擔，本會協助醫療費用伍仟元整。
5. 林嘉豐先生：住南市安南區安和路一段二巷九十六弄三十五號，二十一歲。高一時發病診斷為躁鬱症，案父長期不關照家庭，無論是臨時之醫療費或額外開銷，每月僅固定給一萬多元之生活費，而案母工作不穩定，子女亦無法支援家庭經濟，案主住院前又發生車禍，對方擬告案主，協調仍不確定，故本會協助醫療費用伍仟元整。
6. 歐耿彰先生：住南市大同路一段一七五巷一四三弄十號，三十歲。案主自小與母同住，而父母已離異，因智能障礙，國中未畢，常流浪街頭，目前案母已失蹤，乃是其父街上遇見，見有異常行為帶至醫院就醫，因案父目前無工作，亦是低收入戶，無力負擔，本會協助醫療費用伍仟元整。
7. 姚秀尼女士：住高雄縣杉林鄉集來村通仙巷三八三一二號，二十六歲。因先生不務正業且暴力相向，已離異。日前下班途中遭車由後追撞，現加護病房中，因傷勢嚴重，急須用錢，本會得知，贊助伍仟元整。
8. 蔡錦山先生：住南市長榮路五段四〇六巷二十六號七〇五室，四十七歲。罹患直腸癌併膀胱侵犯，終身僅能從事輕便工作，今領有中度殘障手冊，因身邊無人可照顧，家境清寒，本會予以資助叁仟元整。
9. 本月固定幫助戶：洪樺燦先生、洪樺煜先生、余茂榮先生、鄭榮泰先生，以上各貳仟元整。



三門

• 贈 閱 •

■ 中華民國九十一年十月十五日出版
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