

福田

113



# 佛 教 月 誌

◆香光尼眾佛學院圖書館等單位，舉辦「佛教圖書分類法」修訂推廣說明會。地點在台中慈明寺，日期為84年12月17日。

◆覺風佛教藝術會，於新竹法源寺，85年2月舉辦第七屆佛教藝術研習營。

◆斗南84年11月，台北85年11月，由開發藝術公司，分別舉行佛觀音羅漢等工筆畫展。

◆台灣省佛教會，於11月15日起，在嘉義縣竹崎鄉靈嚴寺，舉辦寺院綜合業務研習會。

◆印度悟元法師，籌建菩提伽耶聖會館，於85年元月，啓建國際祈福點燈大法會。

◆高雄文殊講堂慧律法師，定於11月30日起，在林口體育館，講入達摩大師見性論▽四天。

◆鳳山佛教蓮社慧嚴法師，定於11月8日，在鳳山國父紀念館，秋季佈教三天。

◆桃園縣觀音鄉寶蓮寺，85年元月1日起，啓建在家菩薩戒會。

◆台南關廟菩提寺冬安居精進禪七，84年12月17日始。

## 本期目錄

封面：五台山金閣寺

1 ● 佛教月誌

2 ● 天台山外看天台(一)……………明了

6 ● 宋代四明天台之復興……………安藤俊雄  
蘇榮焜 譯

10 ● 「台灣齋堂傳承史研究的新典範(一)」王見川先生與台南德化堂的歷史研究……………江燦騰

15 ● 無論是誰，皆可成爲菩薩……………靜谷正雄  
依 觀 譯

20 ● 湧泉、西禪一段公案(下)……………陳聖璋

25 ● 阿含經中的人生智慧(四)……………何世亮

29 ● 大悲觀音·道觀雙流……………雲 庵

33 ● 八十四年十月份會務報導

封底：佛隴茅蓬 吊魚花

# 天台山外看天台(二)

明了

## 智顛是一位智者

天台宗開宗者是智顛，初祖龍樹菩薩，二祖北齊慧文，三祖南嶽慧思，智顛是教祖。他生於梁大同四年（公元五三八年），隋開皇十七年（公元五九七年）圓寂於浙江天台山，活躍於陳隋年間。

智顛少年時大約十八歲出家，出家前曾學過老莊學說，出家後接受了佛教思想，開始批評儒、道二家學說，所以天台宗未染有佛、儒、道三家之融合思想。

他出家後先依止真諦弟子慧曠律師學戒律。後來陳天嘉元年（公元五六〇年）到大賢山自己研究《法華經》系，如《無量義經》、《法華經》及《普賢觀經》，有了心得，便到光州大蘇山（河南潢川縣

）跟隨慧思學法華三昧，得到慧思印可。

慧思很重視他，常叫他代講《小品》，講授時除依慧思之「一心三觀」及有關三種三昧外，還允許他講自己的主張，慧思稱讚他的辯才，以為「說法第一」。

智顛在光州住七年學成「觀心」的實踐法門後，正值梁陳興起，山區發生兵亂，慧思去南嶽避難，並囑智顛去金陵（今南京）宣揚禪法。智顛在慧思處所學有禪有教，教觀並重的，但是他擅長的還是教

，江南一帶佛學着重義理研究，所以慧思叫他去南京宣教正合他的專長，果然在金陵他以新穎的理論和極好的辯才，講授《法華》、《智論》以及「次第禪法」，博得當地官員及僧徒們的信仰。

在金陵宣教自己有了心得，在禪法方面建立真禪觀學說，著作了《小止觀》及《次第禪門》等。

在金陵也接觸了三論師，成實師以及南方的涅槃師等說法，擴大了眼界，吸收了各方面的思想，綜合他們的思想並充實內容，逐漸具備了構成一個宗派的規模。

智顛在金陵本來也講禪法，其禪法非達摩、慧能所傳禪法，仍依印度本有禪法，是逐步漸進的禪，但是在南方學禪其有所得的越來越少，此時正值北周武帝破佛（公元五七四年），當時很多佛徒避難到金陵，智顛深生感慨，於是在陳泰建七年（公元五七五年）同門人入天台山，住了十年，所以後人稱呼他為「天台大師」。

陳朝末年他仍舊回金陵，講《法華經》，所講講義記錄下來成大部著作《法華文句》，《文句》是《法華經》的句解，亦即注釋。此時隋滅陳，政權變更，雖然智顛與陳之宣帝，後主，隋煬帝都有因緣，朝代更換都沒有影響他的地位，反而得到兩代政治皇室的支持，這對他的弘法事業起一定的幫助。

由政局不安，金陵地方也受波及，他即離開金陵，溯長江而上，到廬山，又去過南嶽，此慧思已圓寂，終於回到他的故鄉荊州，住在當陽縣的玉泉山之並建玉泉寺，並講解《法華經》最成熟思想《法華玄義》，《玄義》是發揮《法華經》的義理。也完成止觀方面著作《摩訶止觀》，此著專講宗教實踐的方式。

智顛一生著作甚多，其中最重要的為《法華文句》、《法華玄義》及《摩訶止觀》三部，被世人稱天台的「三大部」。《摩訶止觀》他原擬寫作十章，只完成其七，可惜未成全璧，但仍是一種特別有同的禪法。最後他回天台山，不到兩年便圓寂天台山。除了「三大部」外，智顛尚有《維摩詰經玄疏》、《維摩詰經文疏》及《四教義》等其他著作。

智顛的思想可分為前後主要時期，前期以研究《大智論》為主，《大智論》本屬中觀學（空宗）的文獻，以中觀立場解釋般若經的思想，由此可推知智顛受般若、中觀影響甚深，天台宗可由此推理是屬空宗的理論。後期則以研究《法華經》和《維摩詰經》為主。他一生主講《法華經》，講義組成《法華文句》及《法華玄義》，由此可知天台宗以《法華經》為主幹，所以世人又稱天台宗為「法華宗」。

至於智顛晚年比較重《維摩詰經》，除了他的興趣外，也因為隋煬帝會命他為《維摩經》作註，所以他完成《維摩詰經玄疏》及《維摩詰經文疏》作品。

智顛的「圓融三諦」及「性具」學說是受到其他論師影響而完成的。他向慧思學得「一心三觀」後，他先概定「觀」的對象都是「實相」，換言之，於同時時間內在一心中觀空、假、中都是實相，那即為空、假、中三種實相，此三種實相即稱三諦。所以把「一心三觀」轉為「圓融三諦」之說。此受到三論師與皇法朗所說的關河舊說影響，

特別是僧肇《不真空論》中的「立處即真」的思想。空、假、中三者並非次第關係，而是同時存在，互不妨礙，所以叫「圓融三諦」，這種說法比在二祖慧思那裡學的「一心三觀」周密多了。

晚年接觸地論師及攝論師，這兩家都着重在諸法緣起方面，地論師講緣起以法性為諸法的本源，以法性為依持，攝論師講緣起則以賴耶為依持，智顛批評以法性為依持有自生自的毛病，自己生出一切來，以攝耶為依持有他生的毛病，因為攝論師把賴耶看是染污的，與清淨的心性不同，賴耶對心性說就成了「他生」，為了避免這兩種缺點，智顛提出了「性具」的學說。

### 智顛對其外護隋煬帝之教誡責任

周武帝廢滅佛教，隋文帝滅周，開國後文帝立即恢復佛教，其子楊廣弑父自立為隋煬帝，而煬帝在儒家歷史人物心目中是一位荒淫暴虐之主，與桀紂幽厲同科，或更不如者，但因其崇奉佛教，尤其與天台宗創業者智顛大師有密切關係，據智顛大師自云：我與晉王深有緣契，今觀其始則護廬山，主玉泉。終則創國清，保龕壘。而章安結集，十年送供。又據《佛祖統記》卷三十九：開皇十三年十一月晉王廣總官揚州，迎顛禪師至鎮，設千僧齋，受菩薩戒，上師號智者。智顛為煬帝受菩薩戒，煬帝封智顛為「智者」，既建寺又送供，可見他們之間關係非比尋常。

煬帝除了外護智顛，還熱心在各地收集佛經送回本國翻譯，如《

續高僧傳》卷二彥琮傳：

大業二年，東都新治。……因即下勅於洛陽上林園立翻經館以處之。……新平「林邑」，所獲佛經合五百六十四處，一千三百五十餘部。……有勅送館。

林邑即今越南順化、中圻、廣南等地，從該地收輯佛典送回洛陽翻譯，可見其對全體佛教之熱忱。

由於煬帝外護佛教，佛教對其犯五逆罪之弑父之事一字不提，還對其事宗佛理稟受歸戒事加以贊揚，如唐釋道宣《集古今佛道論衡》卷一。

及大業嗣曆，彌隆前政。……情慕佛宗，崇奉誠約。天台智顛定門幽秘神用罕加。請為國師，尊加智者。……自有帝王於師珍敬，無以加也。

不但道宣法師這樣說，唐法琳在《辨正論》卷三十代奉佛篇上也更進一步加許煬帝：

嗣膺下武，應承大業。至德光被於億兆，神化覃洽於黎元。……外洞九流，內窺三藏。究真如之妙理，殫造化之幽源，體物超前，緣情冠古。

智顛大師受煬帝外供，封號，又是煬帝戒師、國師，對煬帝負有教誡責任，也是當事人，所以沒有專文對煬帝弑父事件辯解，直至宋末天台宗史者志磐撰《佛祖統記》三十九卷法運通塞志第一七之六，

依智顛大師著作加以發揮，為智者大師解釋：

世謂煬帝稟戒學慧，而弑父代立。何智者不知預鑑耶？然能借闍王之事以比決之，則此滯自銷。故觀經疏釋之（智者大師之《觀無量壽佛經疏》）則有二義：一者事屬前因，由彼宿怨，來為父子。故阿闍世此云「未生怨」。二者大權現逆，非同俗間惡逆之比。故佛言：「闍王者昔於毘婆尸佛發菩提心，未嘗墮於地獄。」（出於《大涅槃經》）又佛為授記，却後作佛，號「淨身」。又「闍王未受果而求懺，令無量人發菩提心。」（出於《垂裕記》），有能熟思此等文意，則知智者之於煬帝，鑒之深矣。故智者自云：我與晉王深有緣契。「今觀其始則護廬山，主玉泉，終則創國清，保龕壘。而章安結集，十年送供。以此比知，則煬帝之亦應有前因、現逆二者之義。孤山（應《垂裕記》）云：「菩薩住首楞嚴定者或現無道，所以為晉百王之監也。」

宋志磐撰成《佛祖統記》於宋咸淳五年（公元一二六九年），智顛大師為晉王楊廣授菩薩戒於開皇十三年（公元五九三年），時間雖相差六百七十六年，但是佛理是相通的，時空差距很小，志磐依智顛《觀無量壽經疏》與天台宗徒智圓（即孤山）《維摩經略疏》「垂裕記」《提出前因與現逆二義，又依教主佛陀《大涅槃經》梵行品闍王作見證，應已表達佛教的看法，只是以儒教自居的史者是否理解和認同是另一問題。

儒教以現世父子倫理關係對志磐二義之一「前因」——隋文帝與

隋煬帝父子之前世「由彼宿怨，來為父子」能相信嗎？又第二義「現逆」——菩薩（指煬帝）住首楞嚴定者或現無道，以性善為主要治國思想之儒家能想像得到嗎？阿闍王殺瓶沙王，調達公然告訴王說他「不作殃」，於是比丘們去問佛是否犯五逆罪——殺父，不受報嗎？佛為之謗（《大涅槃經》、《阿闍王問五逆經》）：闍王昔於毘婆尸佛發菩提心，未墮於地獄。又王未受果（報）而懺，令無量人發菩提心，（故）佛為授記，却後作佛，號「淨身」。這種前世發菩提心，今世弑父，又在未受報前求懺再發菩提心，佛在別處相同提到此類人到地獄報到後如「拍毬」一樣著地而復彈起——出地獄，最後又作佛，這樣地因發菩提心在人間與地獄兩處能來去自如，儒者會相信嗎？不瞭解是雙方問題，也許佛教陳義太高，所以我們在此只能說儒家與佛教思想不同，其評價結果也異。

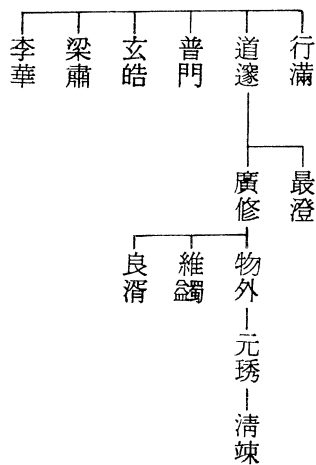
中國自古以來以漢文化（儒家）為治國綱領，政治是封建專制制度，帝王高高在上，其他思想如法家、佛家及其百姓受其支配，統治智顛大師雖然被煬帝封為「國師」、「智者」、「戒師」及建寺送供帝王信佛也許另有政治目的，智顛敢提出「弑父」之嚴重犯戒問題而教誡嗎？今年已一九九五年與發生年代相距一千四百零二年，以民主時代思想去指責智顛大師未盡宗教師之責任我想是不確實際的。

# 宋代四明天台之復興 (一)

安藤俊雄 作  
蘇榮焜 譯

## 一、山外派之異端思想

按天台宗第六祖湛然，係於宋德宗帝之建中三年示寂。自此，迄唐末第十一祖高竦歿世爲止，閱一百五十年間，天台宗再趨入衰亡期。爰將此期間天台宗主要諸師之傳承，略表於次：



據傳湛然之受業門徒，共有三十九人，但受教之君子，即達數十

人之多。故在湛然衆多門徒在世時，天台學之研究，蓬勃發展，自不難想像。尤以此中道邃、普門（七〇九—七九二）、玄皓（一八一—一七）及梁肅等師，才器出衆之大師級人物。在湛然門下，各有一貫的學風，對當時禪宗思想批判之嚴，亦不在乃師湛然之下，並同心確立天台圓頓止觀而盡力。

又傳其中來諸東瀛之最澄大師，係由行滿授受始覺法門，再由道邃授受本覺法門云。至於行滿在入湛然之門前，曾一度學禪，及入天台以後，始而專修禪定之工夫。其在湛然門人中，向以嚴整的態度抗衡禪定思想，並能孜孜探求天台止觀之簡明化與實踐化者。允推普

門和梁肅兩人爲最。普門曾爲湛然法華玄義籤及摩訶止觀輔行兩作序，予教外別傳之禪風，大加撻伐。另至交梁肅也著述止觀通例及智者大師傳論兩部，一則痛斥當時禪宗之墮落非難其誇大浮謀，謂爲專尙一句半句之口訣，當作是教外別傳之正義，再則主張宜將龐雜繁瑣的摩訶止觀，予以徹底的簡明化，乃作述刪定止觀一部。以上諸師，個個都是，爲期天台止觀適應新時之要求，而努力不懈者。

然則，湛然門下徒衆一同，雖多能竭誠盡慮爲天台止觀的簡明化與實踐化而努力，詎日後天台宗風，皆如當時興盛之諸宗一般，同遭衰滅之厄運。原因無他，自會昌二年至六年止，遽遭武帝會昌廢佛之厄所致。要知三武二宗之法難，其規模既大，其影響尤深，即使到了會昌六年，即宣宗即位，准許佛教再興，祇因各宗受創太深，欲求一時之復興，已相當不易。其間天台宗第八祖廣修（七七—一八四三）於會昌三年歿世，乃由物外承襲天台宗教化之大任。唯所可知者，良以當年所遭遇的法難可謂空前，幾將所有教學所需之典籍，散失一盡，兼以接著五代之亂興起，乃物外、元琇、清竦在世時，其教學仍舊衰頹不堪，乏善可陳。有者只有禪宗以不需典籍，不立文字傳授，其所受之打擊較輕。

所幸，及唐末五代之時，前遭廢佛與兵亂而衰微之天台宗，終在江南吳越國王忠懿及國師德韶（八八一—九七二）等外護之下，踏上復興之途。此時天台高論清竦業已逝世，由天台第十二祖螺溪義寂（

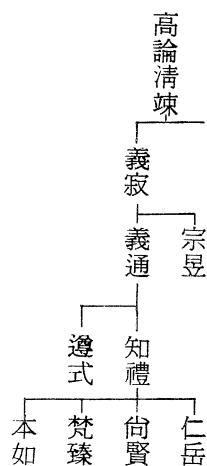
九一九—九八六）繼起。義寂之徒即爲寶曇義通（九三一—九八八），再承繼義通者，正是集山家教學大成之四明尊者知禮（九六〇—一〇二八）及慈雲遵式（九六三—一〇三二）等是。又知禮之下出廣智尚賢、南屏梵臻、神照本如及雪川仁岳等諸師，其間天台宗勃興，在教觀二門的研究上，呈現空前的大躍進。

茲在說明知禮一派之山家教學前，有關與山家教學對立之山外派諸師種種，似有一提之必要。按山外派之始祖爲慈光志因，渠又是清竦之門人，故與義寂稱得上是同門。志因之門人有慈光晤恩（九一二—九八六），晤恩之門下有奉先源清（？—九九七）及靈光洪敏等。至於繼承源清者爲孤山智圓（九七六—一〇二二）與梵夫慶昭（九六三—一〇一七）等師，而慶昭門下又有永嘉繼齋與永福咸潤。再者，雖不屬於志因同一學系，却同屬義寂門人者有國清宗昱其人，其思想亦與志因之系統相類。以上諸師，一般統稱爲山外派。唯自始祖慈光因以還，以山外派諸師多在中原錢塘一帶活動故，乃相對山家派之四明派，而有稱爲錢塘派者。

當然，在同屬山外派中，如就諸師之學說各別檢討，其間仍有種種之差異與發展，自不能一概而論。唯如從根本的學風，以及總體的思想傾向而言，仍屬一致。此再略表如次：







有關山外派始祖慈光志因的學說，殆多不詳，據說其徒晤恩，對清涼所著述演義鈔之學說，無比崇拜與擊賞。自此而後，凡此學系的諸師皆多崇尚華嚴教學，此乃師承晤恩的學風所致。晤恩者曾著述金光明經玄義發揮記一冊，並針對該玄義釋名段觀心釋，亦即所謂的廣本一文，謂此為後人所僞撰，乃自持該玄義略本，予以註釋。詎有關廣略二本的真偽問題，竟變成以後山家山外兩派紛爭之肇因，亦即山家派主張廣本為真本，而山外派即主張略本為真本，從而衍成尖銳之對立。

再相對於山外派之晤恩，此中諸如山家派之義通，亦曾著述金光明經玄義贊釋及金光明經文句備急鈔兩本。嗣義通之法嗣知禮，乃出釋難扶宗記以主張廣本真撰說，反之，山外派源清門下之慶昭及智圓兩師，即撰辯訛文予以反駁。未幾知禮乃寫問難書，相對之下，慶昭再寫答疑書加以對抗。又未幾知禮再作詰難書反擊，而慶昭也不敢示弱，出答疑書及五義書駁之。於是，知禮即還以問疑書及覆問書，慶昭亦還以釋難書等。及後，在智禮撰述十義書及觀心二百門予以反駁後，固漸息雙方之論諍，但後來以智圓復出金光明玄義表微記，以否

定廣本之真故，旋知禮乃再書金光明玄義拾遺記一冊，以否定略本之真，蓋亦主張廣本真撰說。

要之，金光明玄義廣略之論諍，幾前後延續達四十年之久。唯據山家派稱，經過此番論諍，終使山外派之見解，不斷產生種種的變化，其間四番轉計，每番皆負，及五番墮負後，遂不得不承認山家派之廣本真撰說云。以上姑不論孰是孰非，值得注意者，以上述論諍為中心，乃知山家與山外兩派，其間根本立場迥異，學風亦截然不同。為此，除再衍生金光明經玄義廣略之問題外，更造成以後兩派在天台教觀問題之深刻對立。

譬如知禮在其撰述的「十不二門指要鈔」，係講別理隨緣義，但慶昭門人繼齊即撰指濫，予以駁斥，旋知禮乃以別理隨緣二十門反問，但山外派子玄以隨緣撲及元穎以徵決等文，却一致支持繼齊的見解。另智圓著請觀音經疏闡義鈔，主張智顛之理毒，謂非性惡之義，但知禮即以理毒性惡說，予以反對。唯因慶昭之門人成潤，著籤疑一冊附和智圓之說故，旋遭知禮門下之仁岳，撰述止疑書加以反駁。再者，當知禮著述「十不二門指要鈔」提倡色具三千義，並於觀經疏宗鈔說寂光有相說，即有慶昭門人咸潤撰述指瑕駁之，但知禮門下仁岳，即寫扶膜書附和。綜如上陳，山家山外兩派之論爭可謂極盡激烈之能事，且其所涉之範圍之廣，幾近一派一書如有不同之主張，必遭對方一派具文反擊，於此可知一斑。尤者，上述論諍之主題，遍及多方面

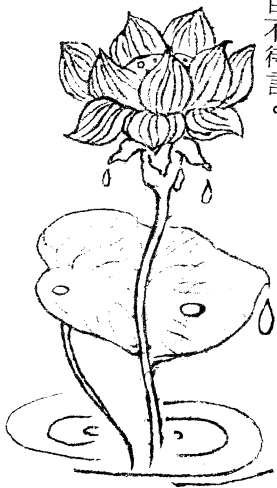
，乃知兩派之立場，水火不融，截然不同。抑有言者，衡諸兩派之所對立之原委，要知自來山外派與華嚴教學及禪門思想，密密相關，既如上述，反之，山家派即秉持傳統之立場，予他宗思想採取嚴格批判之態度所然。

茲因篇幅有限，對山外派諸師的學說，自不擬一一個別之介紹，但於此仍就有關教相及觀心兩門者，略作概括之說明。此中先就教判思想部份而言，值得注意者，在部份山外派中，自來予大佛頂首楞嚴經，寄予特別之尊崇。按本經具名大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經，係出諸唐般刺密帝所譯，共有十卷。唯古來對本經是否來諸印度，間有採取懷疑者，並推定此經為唐開元錄之出刊前，為中國所偽撰者。真偽如何，固然待考，但在有宋一代，本經十分盛行却是事實，且在天台宗諸師間，亦不乏對本經有所研究，此中尤以山外派晤恩門人洪敏，予華嚴及本經之造詣特深，乃撰述楞嚴經資中疏證真鈔六卷，並傳給華嚴宗長水子璿，子璿又據此著述首楞義疏注經十卷。不僅於此，如該派源清於其十不二門示珠指一作，即頻頻引用本經，至如智圓之於本經備加推崇，乃著首楞嚴經疏十卷，同谷響鈔五卷，同疏解一卷。再仁岳自辭知禮之門，從而偏祖山外派後，更致力於本經之研究，並著楞嚴集解十卷、同熏聞記五卷、同文句等三卷問世。

綜之，自來山外派諸師，這一部予首楞嚴經寄予特別之關注，殊

堪令人注目。至於上述洪敏及智圓兩師所撰述的有關著作，由於迄今散佚不存，故彼等在天台教判中，將本經置於何時何位，此固無從了解，但如據後代柏庭善同（一一四九—一二四一）或幽溪傳燈（一五四—一六二七）所作之記錄看來，却不難了知將本經與法華涅槃並列，視為同時同味之教說。何以言之，蓋從現存仁岳楞嚴經集解熏聞記之內容看來，本書為比照洪敏、智圓、子璿等諸師之著作，從而自註楞嚴經集解而成冊者，此中卷一既稱唯一如來藏心是經法體，又為部屬開顯，可知此與上述善同及傳燈所主張者，殊無兩致。

唯無可諱言，所謂的楞嚴經，以其依據楞伽經及起信論者多，乃其唯心論色彩相當濃厚，如該經卷二，謂眞性是圓明清淨，一切法只不過是如來藏心所生起，另卷三及卷四又曰，如來藏清淨心隨客塵煩惱，而生起有爲生滅的因果次第。凡此種種，乃知以唯心論作為教說內容之首楞嚴經，其所以與法華涅槃兩經，並判釋為同時同味者，想必由於山外派，自始與清涼之華嚴教學有密切之關連所致，乃促使該派思想以此作為契機，從而更趨向於唯心論故。唯其如此，渠等所主張之楞嚴醍醐味說，遂肇致後代善同，眞覺（一五三七—一五八九）乃至傳燈等師之反駁，自不待言。



# 台灣齋堂傳承史研究的新典範

## ——王見川先生與台南德化堂的歷史研究

江燦騰

### 一、關於作者

王見川先生新近完成對台南市現存最古老齋堂之一「德化堂」的歷史沿革之研究。這是王見川先生對台灣齋教研究的又一重要貢獻，也是今後想理解台南齋教歷史發展的人，必定要參考的一份重要研究報告。而由於我是最先推薦王先生接受「德化堂」委託作這一份研究報告的人，所以有榮幸在王先生剛完成論文初稿，即首先拜讀了這份研究齋教齋堂的傑出報告。同時，並承王先生的好意，要我為這篇研究報告，寫一篇介紹的文字。

事實上，我會推薦由王見川先生來替「德化堂」寫研究論文，是

有原因的。因為王先生遠在政治大學就讀時期，即別出心裁地展開對中國古老外來宗教之一的摩尼教的資料收集和探討。政大畢業後，王先生考入在新竹的國立清華大學歷史研究所，並在國內研究唐宋寺院經濟權威的黃敏枝博士指導下，繼續從事關於摩尼教在中國的歷史發展之研究。在研究所期間，為了突破國內收集摩尼教資料的困難，他積極地主動向海外的中外學者詢問和討教。也因此，他的摩尼教研究是在具有廣闊國際視野下進行的。這在台灣年輕一代學者中，可以說相當罕見而且具有極大示範性意義的作法。而也由於在主題的選擇和資料的收集都能另闢蹊徑，所以王先生幾在論文一展開撰寫，就相

當受重視。因為摩尼教的研究，在過去是被國內學者用來理解白蓮教和大明帝國開國的重要參考資料，這當中當然還涉及白蓮教的叛亂性質，是否和民國時代流行的許多民間教派具有歷史上關連的問題，這對宗教學者和各宗教間的互相批評、甚至在政府制訂宗教管制政策時，可以說都具有關鍵性的參考價值。雖然在王先生完成論文之前，台灣方面已在數年前（一九八七）解除戒嚴，大幅度地放鬆對宗教組織和活動的監控，但是，在學術和信仰上的參考價值猶在，因此王先生在一九九一年初春之際於台灣最重要宗教學術團體之一的「東方宗教討論會」報告初步研究成果時，即獲得與會學者的驚嘆和欽佩，並豎立起王先生在此一領域的權威地位。這在「東方宗教討論會」高手如雲的學術圈內，恐怕也是罕見的特例！

接著，在一九九一年夏天，王見川先生完成碩士論文，隨即受到國際摩尼教研究學者的重視，不僅因此論文成爲「IAMS」（國際摩尼教研究協會）中最年輕的會員，連劉南強（S.N.C. Lieu）博士的名著 *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China* 一九九二年新修訂版亦馬上引用其成果。並在準備

入伍當預官之前，又獲國內著名的宗教書籍出版公司——新文豐出版公司——負責人高本釗先生的同意，由該公司於一九九二年初正式出版，書名爲《從摩尼教到明教》，全書近四百頁，達二十多萬字。而王先生由於此書的出版，更一躍成爲海峽兩岸少數具有國際聲望的摩尼教權威學者，可以和大陸的摩尼教學者（現寓泰國）林悟殊先生（以《摩尼教及其東漸》一書聞名）相提並論。一九九四年大陸的《西域研究》（九四年四期），台灣的《新史學》（五卷四期）都有書評介紹此書。另由大陸的「中國社會科學院世界宗教研究所」編輯出版的《世界宗教資料》（一九九四年三季刊第一期），即有該所「道教研究室」的韓秉方副研究員（現已升正研究員，以和馬西沙先生合撰《中國民間宗教史》一書，享譽國際）所寫的書評入摩尼教研究的新收穫——評《摩尼教到明教》一文，在該評文中，韓先生是這樣推崇王先生的：「讀畢台灣學者王見川君所撰《從摩尼教到明教》，『後來居上』之感油然而生。該書不僅繼承了前輩學者在摩尼教研究方面的成果，而且在大量占有中外新資料的基礎上，又有若干新的發現和創見，引起學術界的重視。值得一提的，這部近二十萬字的學

術著作的作者，是一位年僅二十六歲的青年碩士生。如果他能繼續奮力精進，其學術成就將不可限量。」（頁六二）韓先生在另一段又說：「七〇至八〇年代，大陸學者對摩尼教的研究空前活躍，最有成就者首推中山大學林悟殊教授，其論文集《摩尼教及其東漸》，代表了新時期大陸學者對摩尼教研究的新進展。稍後，台灣學者王見川，在摩尼教的研究上傾注全部精力，取得了令人可喜的成績。」（同上）

不過，王見川先生雖然在摩尼教研究方面，獲得學界的肯定，却也同時又遭遇了研究上的難題。因王先生在他的大作裡，幾乎把現存關於中國摩尼教的流傳問題，藉大量收集到的相關新舊資料，都透澈地檢討過了，所懸留的未解問題，在沒有更新的資料來佐證之前，事實上是很難有大進展的。也因此，摩尼教的研究在現實研究環境下，逼得王先生不得不暫時放手，而改作別的領域和主題了。這也就是王先生後來從摩尼教轉為齋教研究的原因。

通常來說，要轉入不同領域作研究，其實是蠻難的。因要短時間即提昇相關知識到專業的水平，是要花相當大的力氣，才有辦法達到的。特別是，在中國民間宗教的研究方面，不論羅教或白蓮教等，早

已有大批的國際學者在從事著，並且成果方面也有極多傑出的典範在。這對新進研究者，可以說已構成了很難跨越的一道現成障礙。但，王見川先生無懼於這樣的研究障礙，反而決定挑戰障礙並超越它！因此，他選擇了明清以來的羅教和由於羅教衍生的台灣齋教，作為他新學術生涯的起點，念茲在茲，全力以赴！如今，並已撰出大量的高水準研究論文，深受各方的肯定。

為什麼王先生在轉領域時，困難度不像別人那樣大呢？其實是有原因的。根據我的了解，王先生在研究摩尼教將告一段落之前，即已注意到有國內學界在羅教和齋教方面研究上的不足，並會好意提醒學弟學妹的注意。但，可惜的是，他提醒的人，大多志不在此。因此，在期盼落空之下，只好由他這個有心人轉而走到研究的第一線上，親自展開示範性的研究。所以，他的由摩尼教研究轉攻齋教領域，並非臨時起意的，而是觀察已久，以及時機成熟時，才水到渠成地展開的。這期間的醞釀過程，也是以後想了解王見川先生學術生涯和研究經驗者，千萬不可忽略的一點。

當然，王先生早期研究摩尼教的深刻經驗和熟練技巧，對他轉為

目前從事齋教和羅教的研究，是有絕大助益的。例如在史料的收集和

解讀方面，王先生同樣注意到國際視野的擴展和經驗的交流問題，因

此他不但迅速吸收了現有的研究成果，並在問題意識上，更朝前推展

。配合他在台灣和大陸地區（主要是福建省）的深入田野調查，使他

掌握到大量新史料，並以此構成了新論文的依據。特別是，王先生精

於史料人物和教派的時空背景考證，因此每一論文撰出，都讓人有耳

目一新之感。同時，正如他在摩尼教研究方面的快速成功一樣，自他

退伍迄今，不過兩年左右，但他在金幢教、先天道和龍華派的歷史和

人物考證方面，在國內已躍居主流的地位。連大陸對岸的主要學者，

也都面臨此一後起之秀的研究壓力。——有關這一點，可以從去年（

一九九四）五月，在台南市立文化中心舉辦的「首屆台灣齋教學術研

討會」上，大陸方面的兩位學者——馬西沙、韓秉方——皆不約而同

地以王先生為論辯對象，即可清楚地理解。所以王先生如今在齋教研

究方面，佔台灣學界的主流地位，已是無可置疑的事實。

這也是，在展開以下關於王見川先生這本新著的內容之前，我必

須先向讀者交代的一段研究史。

## 二、本書撰寫緣起

為什麼我會推薦王見川先生撰寫本書呢？從前面所提的一段關於

王先生的研究背景和他現有的學術成就，讀者當可以了解王先生是一

個適當的人選。可是，若無另一段佛家說的「增上緣」，則此事不一

定形成。亦即，我在此也有必要交代：究竟是什麼「增上緣」才促成

的？

其實所謂「增上緣」，是指「德化堂」在去年（一九九四）要慶

祝創立一百六十週年紀念，因此決定舉辦各種慶祝活動，其中有一項

是關於台灣齋教的學術研討會。由於我個人是從事中國近代佛教史和

台灣佛教史研究，並且多年來和台南地區的家佛教團體——「維鬢

佛教傳道協會」的一些同仁很熟，經常有往來。因此透過「維鬢」同

仁的牽線，委託我物色學者前來台南開會。而王見川先生則是我考慮

的第一人選。

我跟王先生在電話中連絡後，決定兩個人分別負責進行連絡學者

和約稿。由於我們在國內有許多共同的學界朋友，其中有一些會撰寫

過齋教研究論文者，因此由我先出面邀約國內的學者撰稿和出席討論

。而國外的相關學者，以及大陸對岸的學者，因王先生和彼等有連絡或見過面認識的也不少，於是在國外和大陸的學者，即全權委由王先生負責連絡。由於我們準備邀請的，都是有代表性的頂尖學者，論文的主題和深度，也都不同於一般的國內學術研討會，因此在去年五月底順利在台南市立文化中心的國際會議廳舉行時，吸引了全台灣各地傳統的齋堂前輩出席，聞風而來的著名學者，像董芳苑、賴鵬舉、吳永猛等，也都不辭旅途勞頓地從台北南下前來出席討論。因此，在台灣地區舉辦的「首屆台灣齋教學術研討會」，是在各方讚譽且欲罷不能的情況下，依依不捨的閉幕了。而當天的論文，經過整編後，交由新文豐出版公司出版（一九九四年九月）。國內著名的道教學者李豐楙博士，特撰長入序，介紹論文的學術意義和稱讚會議的高度成就。同時，在國內的重要學術期刊，也紛紛轉載或轉載了論文主題或論文的部份內容，並引起極大的迴響。

而在大會論文集——《台灣齋教的歷史觀察與展望》——的出版之外，鑑於多年來，主辦單位「德化堂」，雖屬台灣地區現存最古老的龍華派齋堂之一，但是除了曾有一些簡短的介紹文字外，仍缺乏之

學術水準的關於「德化堂」成立史的著作。因此，我趁著參與策劃此次大會的機會，極力鼓勵由王見川先生負責撰出關於「德化堂」的完整報告；承蒙主辦單位的賢明委託，於是才有現在我們手中可以拿到的「德化堂」歷史研究一書。

這本著作的出版，雖然篇幅不大，但是圖文並茂，且具有高水準的學術價值，可以說相當不易的。這也就是我所說的，因為具足了上述一段「增上緣」，才能促成本書的問世，真是因果歷歷，絲毫不爽！

## 故鄉

五十年隔絕，一見一傷神。  
童年無人在，碣石常夢中。  
草寮日默然，七十載病身。  
因明理冷靜，教觀且療心。

# 無無論是誰，皆可成為菩薩

靜谷正雄著  
依 觀譯

「原始大乘」的主軸思想，並不只是在討論像釋迦菩薩那樣的特定的菩薩，而是主張無論是誰，只要發起作佛之誓願，往菩薩道行進，其人即是菩薩，將來必定作佛。亦即是一種「凡夫菩薩」的思想。

從而，原始佛教雖特為強調「成佛」，然而，還不至於到稱自己為「大乘」，而跟求成阿羅漢、辟支佛的傳統部派佛教對立。對於阿羅漢道、辟支佛道，一併視為佛之教示而給予敬意。原始大乘中，雖然也有某些人持否定阿羅漢、辟支佛的立場（如《阿閼佛國經》），但當時並沒用使用「大乘」一詞。

因此，原始大乘的成立，是以「無論是誰，皆可成為菩薩」的出現開場。不問出家、在家，不問男女、貧富、貴賤，只要是求佛之悟，修菩薩之行者，任何人皆是菩薩。這種思想究竟從何生起的呢？這類菩薩與出自於佛傳文學、部派佛教文獻中的釋迦菩薩，則有天壤之

別。從而，承認這樣的「凡夫菩薩」，可以說是菩薩的大跌價，進一步言，是釋迦菩薩地位的低落。所以，很難認為是由基於崇拜釋迦的佛傳文學傳持者及佛塔教團的人，產生出「凡夫菩薩」的思想。

若是如此，又當如何思考此一問題呢？雖僅是臆測，但筆者認為產生「凡夫菩薩」的第一個理由是，新理想的「菩薩」出現。例如：這種菩薩雖是由釋迦菩薩這樣的特定菩薩所引生，但此稱為菩薩的佛教新形象一旦出現，其實踐道被組成時，對於敬慕釋尊的人而言，這種菩薩成為各自的理想對象，而被一般化了。

第二個理由，為追求至高至善之境界。菩薩之道縱然難行，但若認為成菩薩、成佛是至高至善，則道路即使難行，也無法阻止。因此，出現脫離部派佛教，改而選擇菩薩道的人，也不是不可思議。

第三個理由是與佛願有關的。在漢譯《增一阿含經》提到：如來



爲成五事而出現於世。五事中的第四是，當導凡夫人立菩薩行，第五「當授菩薩剎」（註1）。此五事在漢譯《增一》中共出現三次。在另一處，第四事是「未發菩薩意，使發菩薩心」，第五爲「當授將來佛決」（註2）。另一處的敘述，與此幾乎相同（註3）。漢譯《增一阿含》的所屬部派及成立年代，雖還有問題存在，但前文所引僅言「菩薩心」，而不是後來的大乘經典所說的「菩提心」，因此，所列之五事，應是大乘確立之前成立的。此五事很難認爲是由部派佛教的內部產生出的（註4），應是出自於追求佛出世本懷的人。是出自於認爲誓願成佛成菩薩，即是順佛之願的人。

第四個理由是，以授記爲主的故事出現。有關燃燈授記的故事很受歡迎，因而以這種故事爲底本，更大量的製作出；願成佛者誠信地供養佛華、香、燈明、衣、食、傘蓋、音樂，即可從佛得作佛授記的故事（由於這種故事是口頭傳述，因此，成文經典幾乎沒有留傳下來）。在這些故事中，給予授記的，或是釋尊或過去佛，但將之說成過去發生的事，並非作者之意圖。可以認爲這些故事是佛塔信仰，佛塔供養盛行時製作出的。之所以主張對佛塔（即大悲救濟佛本身）行禮拜供養的人，只要生起成佛之誓願，禮拜供養佛，即能得到作佛之授記，其原因在於不欲令佛塔信仰者退失菩薩心。因此，這種思想被接受時，獲得授記資格的菩薩數量很多。成佛之道雖然長遠，但由於偉大救濟佛的大悲方便，爲一切凡夫開啓了作佛授記之道。此如《法華

經》〈方便品〉所說：「若人散亂心，入於塔廟中，一稱南無佛，皆已成佛道」（註5）。

儘管所有的理由都只是臆測，沒有資料可依憑，但這種認爲任何人都能成爲菩薩的思想，應是由以佛塔信仰爲主的佛塔教團中，尤其是一些注意到釋尊出世本懷的道心篤厚的人發展出的，而不是出自於部派教團。當這種志求佛果，步向菩薩之道的人逐漸增加時，爲因應彼等之要求，在釋迦菩薩之菩薩道之外，成立了新的成佛之道。佛塔供養是其中之一，而生於阿彌陀佛、阿閼佛國，也作爲新的成佛之道而出現了。關於菩薩的定義及菩薩行、階位等，也有了新的改變。

部派佛教係以釋迦菩薩爲典範，因此認爲菩薩需經三祇百劫才能作佛。那麼，究竟是因於什麼，而要擇此需經長時修行的菩薩呢？其理由是前文所揭的第二個理由。但僅此理由並不充分。若只是解決自己的苦惱，阿羅漢與辟支佛就已足夠，而菩薩與阿羅漢、辟支佛不同，係以利他爲第一。以利他爲主的菩薩，在釋迦菩薩的本生中，有很清楚的表現，爲了利他，菩薩不單是財物，連他自己的身肉、頭目、妻子都能布施，以祈願一切有情利益安樂。然而，具有如此利他之志大行的菩薩之所以產生，可能是由於原始大乘興起的時代，在某些地區、某些階層的人強烈地憧憬、敬慕此利他的行爲所導致的吧，換句話說，利他的行爲被高度評價的時代，即容易出現選擇菩薩道的人。

持此說法的理由是：在碑銘上，有在捐贈時，表現捐贈者願望的

願文，即：「爲一切衆生利益安樂 (sarva sattvānāṃ hita-sukhāya)」。其中最古的是，犍陀羅 Pāṣā 村出土的石刻碑文 (註 6)，此一碑文附有一一一年份的銘記 (此若是維克拉瑪的紀元，則相當於西元五十四年)，係 Ananda 之子 Saṅghamitra 代其父母鑿井爲的是：「爲利益安樂一切衆生」(sarvasattvaṃ hidasubhā)。此一語句，爾後頗受喜愛，在有名的迦膩色迦舍利容器銘文 (註 7)、摩突羅 Kātrā 出土的菩薩像台座銘文 (註 8)、迦膩色迦紀元三年的薩爾那特菩薩像銘 (註 9)、(註 10) 等，以及西元後第二世紀的南印度窟院銘文 (註 11)、阿摩羅婆提大塔銘文 (註 12) 等都可見到。這些碑銘中，有些與說一切有部、法藏、賢胄、大衆、東山、西山、化地諸部有關，故知在部派佛教中一般也同意：在修福業時，應願利益安樂一切衆生。而「爲利益安樂一切衆生」的語句，在附有迦膩色迦紀元八年銘記，摩突羅出土的龍王 (Bhūmi-nāga) 像台座銘文 (註 13)、刻有贈給摩突羅 Dadhikariṇa 龍王廟 (迦膩色迦紀元二十六年) (註 14) 的銘文中也有出現，在同一時代的耆那教碑文 (註 15) 中也可看到。但與婆羅門教有關的碑銘，則不見之。

而「爲一切衆生之供養」(sarvasattva-pūjaya) 的語句，在接鄰犍陀羅的史瓦特的 Kāldarra 出土石刻文中出現 (註 16)。此一碑文附有一一三年的銘刻 (此若爲維克拉瑪紀元，則約西元五十六年左右)，是名爲 Thaidora 的人爲「一切衆生之供養 (sarvasap-

ana puyae) 而鑿池 (pukarāṇi, puṣkarīṇi)。此捐贈者從其名 (希臘名爲 Theodoros) 而論，應是希臘人的後裔。此一語句也出現在西元七十七年塔基西拉郊外 Kalawān 出土的銅板 (註 17) (當地的某一優婆夷將舍利安奉在屋塔內，並將之捐贈給說一切有部)，西元七十九年塔基西拉出土的銀薄板 (silver scroll) (註 18) (來自西方，誓願效忠貴霜大王的人，捐贈世尊之舍利於「菩薩」堂內)、稍後，迦膩色迦西元二十年，犍陀羅南方 Kurram 出土小銅塔銘文 (註 19) (當地的有勢力者將釋尊的舍利安奉於塔，並將之捐贈給說一切有部諸師) (註 20) 中。但摩突羅僅見一例 (註 21)，其他地方佛教碑銘則不見有此句。從而可知，「爲一切衆生之供養」及「爲利益安樂一切衆生」兩種語句，幾乎是同一時間出現在西北印度，但前者逐漸被淘汰，而後者則廣泛普及於印度各地。兩者都表現出利他之願，但像後者這樣積極的表現大概較受喜愛。由於碑銘的資料不很齊全，其中或許只是形式上的，但可以認爲是對利他行爲給予高度評價時代下的產物。

這兩種語句，皆與其年代不晚於前一世紀中葉，從史瓦特 Pathan 村出土的舍利壺銘文 (註 22) (希臘人 Theodoros 安奉釋尊舍利) 中「爲衆人之安定 (bahujanastitiye)」之敘述有關。而這種敘述，又與《大事》燃燈授記中，釋迦菩薩布髮時所發的誓願其後半「爲衆人利益，爲衆人安樂」(bahujana-hitāya bahujana-sukhāya)

(註23)之敘述有關。此釋迦菩薩之誓願，在有名的佛陀傳道宣言中也可見到。此宣言在《法華經》、《方便品》、《譬喻品》、《化城喻品》中可以看到，此事業已由宮本正尊博士指出(註24)。阿育王法勅中屢屢刻有「爲世間(諸人)之利益安樂」(Lokassa hita-sukhāye)，而佛陀固然不用說，佛教中任何人都應有利益安樂一切衆生之心的精神，自原始佛教以來未曾喪失。以出家比丘爲中心的部派佛教之僧院，係以阿毘達磨之學習爲要務。比丘定居在衣食無缺的僧院中，逐漸脫離藉由托鉢而與現實社會接觸，且彼等僅志於以阿羅漢爲理想的聲聞(弟子)之道，因此，其首要專心斷除自身之煩惱。他們雖然沒有忘記利益安樂一切衆生之願，也有進行社會活動，但並不積極。而與部派佛教不同的，因爲敬慕偉大導師、偉大教主佛陀釋尊而形成的佛塔信仰，藉由本生故事，創造出爲利益安樂一切衆生，不惜身命的釋迦菩薩。此偉大的形象，受到衆人的敬慕。湊巧當時的西北印度，對於施人以利益安樂者給予很高的評價(製作利他行的本生譚，本生聖蹟)。因此，衆人中，出現不求阿羅漢之道，反而選擇困難的「菩薩」之道。成佛雖在遙遠的將來，但「菩薩」之道，是活生生的「爲一切衆生之利益安樂」之道。他們很可能知道釋尊之「傳道宣言」。「傳道宣言」中的佛陀釋尊之心，以及釋迦菩薩本生中的菩薩利他行感動人們，使之趨向「菩薩」道，這是有可能的。

註

1. 卷十五，《大正藏》二·六二二下。
2. 卷二十七，《大正藏》二·六九九上。
3. 卷二十八，《大正藏》二·七〇三中。漢譯《增一》的五事，卷十五的。爲：一、當轉法輪，二、當與父說法，三、當與母說法，四、當導凡夫人……五、當授菩薩別；卷二十七、卷二十八的，爲：一、當轉法輪，二、當度父母，三、無信之人立於信地，四、未發菩薩心，令發菩薩意，五、當授佛決。後者加上前者所無的「無信之人」，因此，可能較前者晚出。
4. 《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷二十六(《大正藏》二十四·三二九下~三三〇上)，載佛爲五事而出世。一、未曾發心有情，令彼發起無上大菩提心，二、久植善根法王太子灌頂授記，三、於父母所令見真諦，四、於室羅伐(Srāvastī, 舍衛城)現大神通，五、但是因佛受化衆生，悉皆度脫。與漢譯《增一》相符的，只有一、三，但很顯然兩者皆屬同一系統的思想。這種思想可能不是出自於根本有部，而是出自其他部派而被根本有部接受的。在佛教彫刻上，刻出有名的舍衛城神變，饒富興味。又，關於漢譯《增一阿含》所屬部派，在《印度學佛教學研究》載有筆者的看法。
5. 《大正藏》九·九上。

6. 《靜谷目錄》一七六五。Konow, Kharoṣṭhi Inscription,

p. 65, No. 23.

7. 《靜谷目錄》一七六五。Konow, *ibid.*, p. 137, No. 72 贈給有部。

8. 《靜谷目錄》五六五。Lüders' List 1392; Lüders, *Mathurā Inscriptions*, 1961, p. 31, §1. 其字體係迦膩色迦王之前。

9. 《靜谷目錄》一六八九。(Lüder's List 925)

10. 摩突羅出土的銘文中有很多。例如：《靜谷目錄》五六六(有部)、五六七、五七二、五七六、五七七、五八一、五八七、五九六、六一八、六二四、六三五(大眾部)、六三六、六三八、六四〇、六四二、六四三、六五〇、六五一、六五三(大眾部)、本書二五九頁中提及的彌勒像台座銘文(法藏部)也有出現。

11. *Junnār* 窟院。《靜谷目錄》四三三(Lüders 1153)。

*Kanheri* 窟院。《靜谷目錄》四六四(賢叢部。Lüders 464)。  
四七〇(Lüders 998)、四七六(Lüders 1006)、四八一(Lüders 1016)、四八二(Lüders 1018)、四八三(Lüders 1020)、四八五(Lüders 1024)、*Karli* (或*Kārila*) 窟院、五二二(大眾部。Lüders 1106)、*Nāsik* 窟院。七四一(Lüders 1137)。有出現。*Kanheri* 窟院中特別多。值得注意。

12. 阿摩羅婆提的銘文。《靜谷目錄》八〇(Lüders 1281) 只有一例。其西約一英里的 *Dhāraṅkoṭṭa* 出土銘文(《靜谷目錄》四一九、東山部)、阿摩羅婆提西北方的夏卡亞培特出土銘文(四二七、四二九。Lüders 1202 ~ 1204) 也有出現。龍樹山的銘文。《靜谷目錄

《六六七、六八四(西山部)、七〇八(化地部)、七二二(分別說部)、七二六。又。在南印度。「一切衆生」有些係記爲「一切世界」(*sarvaloka*)。

13. Y. R. Gupta, *Epigraphia Indica*, XVII, 1923 ~ 24, p. 10f.; Lüders, *Mathurā Inscriptions*, 1961, §102。

14. Lüders' List 85; Lüders, *op. cit.*, §27. 《靜谷目錄》五八〇之註，載有銘文之譯文。

15. 例如：Lüders' List Nos. 29 (*Kaniṣka era 20*), 53 (*years 52*), 119 (*not dated*), 122 (*not dated*)。

16. 《靜谷目錄》一七四六。Konow, *ibid.*, p. 66, No. 24。

17. 《靜谷目錄》一七四五。Konow, *JRAS*, 1932, pp. 949ff。

18. 《靜谷目錄》一七八八。Konow, *ibid.*, p. 77, No. 27。

19. 《靜谷目錄》一七四八。Konow, *ibid.*, p. 155, No. 80。

20. 《靜谷目錄》一七三七。(Konow 45)。

21. 《靜谷目錄》六二七。Lüders, *Mathurā Inscriptions*, 1961, p. 124 §90。

22. 《靜谷目錄》一七八一。Konow, *ibid.*, p. 4, No. 1。

23. *Mahāvastu*, vol. 1, p. 239. 田賀龍彥《燃燈佛授記》(《金倉博士古稀記念印度學佛教學論集》所收)一〇五~一〇六頁中有全部的願文。

24. 宮本正尊《法華經の原初成立と佛陀の傳道宣言》(金倉圓照編《法華經の成立と展開》三四七頁)。

# 湧泉、西禪一段公案

(下)

陳聖璋

## 五、興鼓(山)敗(西)禪 興(西)禪敗鼓(山)

長久以來，由於這條登山古道，在民間中，曾流傳一段神奇的公

貞元十二年（七九六），建立冲虛觀祀之。……隋末廢圮。至唐懿宗

案。因為鼓山湧泉寺與怡山西禪寺同為福州五大禪林（鼓山湧泉寺、

咸通八年（八六七），觀察使李景溫聘長沙（瀉山）高僧大安（七九

怡山西禪寺、閩侯雪峰寺、瑞峰林陽寺、百洞山青芝寺）中兩大禪寺

三一八八三）禪師<sup>⑬</sup>來此居住，首開大法，為此山鼻祖，遂定名為清

。惟自湧泉寺建寺以還，盛極一時，而西禪寺反而逐漸凋落，趨於式

禪寺，後改延壽寺。

微。是以民間傳說：「興鼓山敗西禪，興西禪敗鼓山。」

五代時，閩王王審知邀雪峰寺雪峰義存禪師之弟子長慶慧稜（八

怡山西禪寺，在福建福州市西門外怡山之麓，離城約三公里。原

五四一九三二）禪師<sup>⑭</sup>為住持。至後唐明宗長興四年（九三三），閩

為南北朝梁時煉丹術士王霸所居。後來王霸「服藥仙脫」，于唐德宗

主王延鈞稱帝，改為長慶寺。由于寺在西郊，故又俗稱西禪寺。

寺占地百畝，大小建築物四十多座。歷經宋、元、明、清經葺重

修迄今。大部份是清光緒年間住持上微下妙禪師赴海外勸募重建，規模雄偉。垣外有古荔多株，係宋時所植。昔日每逢良辰佳節，西禪會是騷客遊人，詩詞唱酬，多會於此。「怡山啖荔」留下不少文采韻事。惟較諸鼓山千巖景秀，萬壑爭流，勝跡遍地，風光優美，不無略遜一籌也。<sup>⑮</sup>

未知何時？西禪寺和尚有鑒於此，乃用陰謀詭計，假以「風水術」以破之。表面上與湧泉寺當家親善，慇懃獻策，說應將通往湧泉寺之士道，改成石路，便利香客遊人往來，對鼓山興盛必有莫大裨益；並指劃砌石方式，為中間用一整塊長方形條石，兩旁鋪鑲（附）雜石。從解院到寺門，逶迤數里。

初時，湧泉寺住持尚未察覺此是一種「陰謀」，以為是好意，就依照西禪寺和尚所說的方法辦理。迨至石路修竣後，寺中僧眾相繼陸續死亡，財物耗損甚大，始意識到西禪寺和尚指教鋪砌石徑，是一個蛇甲形狀。原來是取「蛇竄燕窩」之意。

獲悉中計後，湧泉寺住持為着解除此種禍厄，趕緊想出辦法，就在離寺數十步的山後門，埋入鑄有「南無阿彌陀佛」的石碑，以截破

風水，採取「打蛇七寸」，以期蛇不能作祟。同時又在路上，設立七亭，取「斬蛇數段」意。現在古道石路上，仍有亭子，而西禪終於未能勝過湧泉。

傳說，有時與人對事物的想像或誇張，多未符合具體事實，亦不完全準確。禪林寺院之興衰，雖有其自然和社會之原委，同時亦受天時、地利、人事方面之影響。

惟宗教內部各派與叢林之間的矛盾，多是客觀的存在，由來已久。如佛教有小乘、大乘兩大派。大、小乘內又有許多宗派，彼此分庭抗禮，互不相容，複雜非常。昔日鼓山，西禪自亦不能例外。<sup>⑯</sup>

上述情形，是否與風水有極微妙的關係？若說絕非什麼風水所能左右，後面二則「故事」，應如何解釋？姑妄言之，姑妄聽之。

註<sup>⑬</sup>：大安禪師：請閱民國81.10.15. 福田雜誌第76.期第二七—二八頁，「走馬看花話西禪」上一文。

註<sup>⑭</sup>：長慶慧稜禪師：請閱民國80.10.15. 福田雜誌第64.期第二十頁，「禪堂的對聯」一文。

註<sup>⑮</sup>：「福州鄉土文化彙編」第三二九頁及佛光大辭典中冊第二

五八七頁上。

註⑯：永庵、少春合編鼓山第十三—十四頁及釋普慧著中國佛教傳奇第一〇—一二頁。

## 六、風水之說 豈非可信

簡松村撰風水奇譚一文云：「有名的風水師晉郭璞，寫了一本『葬書』，其中對『風水』的解釋說：『葬者乘生氣也。經曰：氣乘风則散，界水則止。古人聚之使不散，行之使有止，故謂之風水。』主要的目的，是為保存死者精氣，不致飄散無踪。」⑰

風水之說，歷久相傳，雖云事屬渺茫，但是利人之處不易感覺，害人之處立即見效。倘說「風水」不可置信，明季宰相葉向高何必到處，破人墳墓「風水」？

(1)、葉向高（一五五九—一六二七），字進卿，號台山。明福建福清（現為福清市）人。精於堪輿術。唯常存損人利己之心，時常破壞人家「風水」。有一次，在閩侯縣向幹鄉文昌廟附近，發現一座「龍穴」，深感於己不利。葉向高為着保全自己祖宗的「五虎」風水，乃設計破壞「龍穴」，於是就在五虎山的文昌廟前，建造了一座小塔。這座小塔塔峰，正對着「龍穴」中央。當早晨日出的時候，陽光照射到小塔，塔影拉長，剛好伸展到對面那一座林姓的墳墓，好像一枝鋒利箭鏃，將「龍穴」的「龍」射死。

據傳，當年這座小塔建成以後，那座林姓墳墓，因風水破壞，突

然溢出黃泥泥漿，流了三天三夜。原來那座林姓墳墓，就是已故國民政府主席林森（子超）（一八六八—一九四三）先生之祖塋。⑱

(2)、民國二十三年（一九三四），年尊九十五歲的虛雲長老，時任福州鼓山湧泉寺第一三〇代住持。四月間，曾一夕三夢，躬見六祖惠（亦作慧）能大師，囑回來山，重興南華禪寺。

南華禪寺，位於廣東省韶關市南20公里，曲江縣南35公里曹溪之畔。依山面水，峰巒奇秀，是中國佛教著名古剎之一，又為禪宗六祖惠能（六三八—七一三）宏揚「南宗禪法」之發源地。初名寶林寺。為南北朝梁武帝天監三年（五〇四），天竺僧智藥三藏所倡建。一百七十五年以後，唐高宗儀鳳二年（六七七），禪宗六祖大鑑惠能大師開法擴張，學徒雲集，法道大振。

唐中宗神龍元年（七〇五），將寶林寺賜改為中興寺。景龍元年（七〇七）重建，又改名法泉寺。五代間，復稱寶林寺。至宋太祖開寶年中（九六八—九七五），遭兵火燒燬靈照塔。尋即營修廟塔，勅賜改稱南華禪寺迄今。明朝憨山德清（一五四六—一六二三）禪師⑲應請入山，雖經修葺，亦未能全部規復。自明、清以降，世事滄桑，南華寺亦衰敗不堪，幾成荒圯。⑳

是年八月，虛老由福州鼓山到廣東韶關。八月初二日，在粵省政府主席李漢魂將軍（一八九五—一九八七），率領官紳士庶，陪同赴曹溪南華禪寺晉山升座為新任住持。

虛老到達後，見到該寺殿宇多已傾圮，四周寮房東倒西斜，遍地野草叢生，不勝唏噓！

嗣偕李主席漢魂將軍巡視全山，登上寺後象牙山，居高臨下，俯視形勢，並指稱南華寺所以未能發展。緣因：「寺牆之外有陳亞仙祖墓，原是龍潭。降伏後欲填其潭，工程未竟，六祖入滅。後來弟子在亞仙祖墳前，築木塔供六祖肉身。至宋太宗勅建石塔七級，相沿至今。這座石塔，壓住了本寺左臂，妨礙了伸縮！南華寺當初有百房弟子，傳至明朝，只存十餘房，不無受此影響！」

李漢魂氏驚訝說：「原來這與風水有關！怎麼佛寺也講風水嗎？」

風水不是一種迷信嗎？」

虛老謂：「風水事屬渺茫，固未可盡信，亦不可不信。風水者，不外是山川地形之形勢，其對於心理之影響，不可輕視也！」蓋心理影響就是風水的一種解釋！

李漢魂氏說：「聽來也不無道理。」

虛老又說：「佛地本有佛臨，不忌風水。但是，我們不能不考慮到風水形勢於人之心理影響！如明朝憨山大師重修本山，經時八載，亦未能竟全功。清康熙年間，平南王尚可喜雖將龍潭填塞，但寺移於陳氏祖墳之右，於是，靈照石塔又壓住寺院左臂！憨山大師修寺時，工役挖挑後山象牙山，使到山澗直衝到寺院後面，形成了洗背水之勢！龍潭右邊小山，形似象鼻，又被挖斷。寺前的山澗曹溪沿岸，亂葬

野墳累累，丘陵起伏，坎坷入目，幽明不安，……這都是不能令人心理安泰！」<sup>②1</sup>

後來經過虛老盡心策劃，獲得地方官紳合力捐獻籌募，並得士兵盡力支援，其間更獲「護法神」助，於二十四年七月，一夜之間，改變河流，以避凶煞。<sup>②2</sup>終於眾志成城，經十年間，重建南華禪寺，功德圓滿。

民國三十二年（一九四三）十二月，隻身逕往乳源，中興雲門寺去矣（詳見虛雲撰重興曹溪南華寺記。）

註<sup>①7</sup>：民國72.9.1故宮文物第六期第三八頁。

註<sup>①8</sup>：王宜煌著閩海風光第九六頁。

註<sup>①9</sup>：憨山德清禪師（一五四六—一六二三），諱德清，字登印，號憨山。安徽全椒人。俗姓蔡。生於明世宗嘉靖二十五年（一五四六）丙午。少年即懷出家之志，投南京報恩寺西林永寧禪師習經教，兼修儒學。十九歲，往謁棲霞山雲谷法會禪師，讀中峰廣錄，乃決志參禪，遂反報恩寺落髮，從北京吉祥院無極明信禪師受具足戒。

嘉靖四十四年，再參法會禪師，得授念佛公案。隆慶五年（一五七一）以後，遊歷諸方，留連京城諸講肆。萬曆元年（一五七五）遊五台，見憨山奇秀，乃取之為號。九年，與妙峰福登禪師同請京中大德五百眾，於五台山修無遮會。後往東海



嶗山（山東），聲望甚高。十四年，神宗以大藏經十五部頒天下名山。太后特賜嶗山一部，並建海印寺，請師住持。其註「道德經序」云：「始於東海，以至南粵。自壬辰（萬曆二十年，一五九二），以至丙午（萬曆三十四年，一六〇六），達十五年，乃能卒業。」二十三年，以私修廟宇之罪，被誣入獄，流放廣東雷州。二十八年，依南詔道祝之請，止住曹溪。翌年重開祖庭，選僧受戒，立義學，大振宗風。萬曆四十二年（一六一四），恩詔許還僧服，歷遊名山勝蹟，說法弘化。四十四年，在廬山五乳峰，創建法雲禪寺。專心修持淨業。熹宗天啓二年（一六二二），復應韶陽太守張公之請，再入曹溪。三年（一六二三）癸亥十月，念佛坐化。世壽七十八。遺著有楞嚴通議、楞伽記、憨山大師全集四十卷等行世。（見佛光大辭典下冊第六〇一四頁上及褚柏思著佛門人物志第一一七頁）。

註⑳：中國名勝詞典（大陸版）——廣東部份——第八一五頁及佛光大辭典下冊第六七四六頁中、下。

註㉑：馮馮著空虛的雲下冊第一三三—一四二頁。

註㉒：岑學呂編虛雲和尚年譜第一〇頁——（附記）——「大雨築堤」及第一三一頁——「更改河流以避凶煞」——均云：「曹溪河流，自寺門距溪邊約一百四十丈。年久失修，砂石衝積。水改向北，對寺門直射，此反弓格也。……工程艱鉅，所費不貲。正

擬動工，乃於民國二十四年七月二十日夜，雷雨大作，終宵如萬馬奔騰。及曉，水漲堤平，沖開新河，一如所定界線。舊河已為砂石淤塞，且湧起數尺，反成寺前之一字案。此護法神力也。」

## 七、信不由你 錄供參考

基於上述兩例，「風水」是否與人之心理及生活有關？應是見仁見智之事，有的認為無稽之談，有人半信半疑，有的寧信其有，不可說其無。如家住山明水秀之鄉，較於百草不生之地為佳；建築一棟新居，坐北朝南，總比坐東朝西，少遭受風吹日曬。此是一般人之經驗。

所以寧可信其有，不可說其無，尤其是堪輿先生若有對你存心不道德的觀念或舉動，不幸的後果，可能很快就會發生。若說其「風水」對你如何有利？將來怎樣飛黃騰達？究竟如何？以待他日事實證明。惟「福地福人得」，任何人似不能打破此一鐵則！

因此，奉勸諸大德，對「風水」千萬要謹慎，並存戒心，莫掉以輕心！信不信由你？（完）

# 阿含經中的人生智慧(四)

何世亮

## 十二、布施

舍衛城中有一位婆提長者，年老命終而無子息，所有財物都收歸國有，此時波斯匿王辦完了這件事，就來拜訪世尊。

，何況能施給親戚朋友呢？其實有智慧的人，在其生前應該好好使用財物，做一些有意義的事，那不是更好嗎？」

世尊問說：「大王！你最近忙什麼事，為什麼全身都是塵土呢？」

波斯匿王說：「此婆提長者，命終生於何處？」  
世尊說：「生於涕哭大地獄中。」

波斯匿王說：「城中的婆提長者今日命終，又無子息，我去收歸財寶，共有黃金八萬斤，彼長者雖然這麼富有，但是他生前的日子，吃的東西非常粗惡，所穿的衣服也破陋不堪，實在是一件可悲的事。」

何種功德，才生於富貴之家？又犯了何種過失，結果使他無法享受富貴快樂呢？」

世尊說：「這是因為婆提長者慳貪吝嗇的緣故，自己尚不得受用

世尊說：「過去在迦葉佛的時代，那時有一位長者，他以飲食去

供養一位辟支佛尊者，辟支佛吃完飲食之後，便飛在虛空而去，長者看到了辟支佛顯現了神通，感到非常高興，就發了一個誓願，希望生生世世不墮三惡道，常多財寶，但是長者隨後又生了後悔之心，認為不應該供養辟支佛，就是因為這樣，婆提長者這一世生於富貴之家，但却不能享受其富貴之實。」

波斯匿王聽了世尊的解釋，就說：「從今以後，我要廣行布施，供養沙門、婆羅門，但是對於外道的人，我就不布施了。」

世尊說：「不應該如此想，一切衆生都必須依靠食物才能生存，所以應該平等布施一切才對。」

世尊便說此偈：「當念廣布施，終莫斷施心，必當值聖賢，度此生死源。」

世尊在此說明了婆提長者因為前世布施的緣故，而有了今生生於富貴之家的果報，但是因為布施之後產生了後悔之心，所以今世雖然富貴而不得享受，成爲一個虛有其表的富翁，實在是一件可哀的事。

這個典故啓示我們應以法喜心、平等心來廣行布施，就可廣結善緣，獲致美好的果報。

### 十三、戒香

有一天阿難尊者在閑靜的地方這樣想著：「世間那一種香最香呢？」於是他便離座，去請教世尊。

阿難說：「世間有那一種香，順風的時候香，逆風的時候也香？」

世尊說：「有三種香，逆風的時候香，順風的時候也香，逆順風的時候也香。」

阿難說：「是那三種呢？」

世尊說：「戒香、聞香、施香，諸世間所有之香，此三種香最勝。」

阿難說：「原因何在呢？」

世尊說：「木蜜、栴檀及優鉢諸香，這些有形的香氣都是有個限度，唯有戒香無染無欲，解脫一切苦惱，名聲普聞十方，受到人天的敬仰，所以在衆香之中，戒香最爲第一。」

佛法的優越處，在於能將生活層面的每個事物，提昇成爲精神的層次，像吾人每天燃香供佛，只感受到香氣的瀰漫，世尊的說法却能提醒我們聯想到德性的修養，讓我們的心靈得以淨化，這才是真正的

供養吧！

## 十四、以愛止恨

當時世尊在拘深城中的時候，拘深比丘時常鬥訟，有時候互相爭吵怒罵，有時候拿起刀杖打架，做盡了惡事，世尊前往勸導，拘深比丘却說：「希望世尊不要管我們的事，我們會自己處理。」

世尊說：「你們當初是爲了何種緣故而出家修行的呢？不是爲了出離生死苦海，志求無爲而出家修道的嗎？」

拘深比丘說：「是的！我們當初是爲了出離生死，修無爲道而出家修行的。」

世尊說：「既然如此，你們就不應該互相鬥訟，惡言是非，你們應當尊重修行者，清淨身口意三業，才是真正的出家修道。」

拘深比丘說：「這是我們自己的事，請世尊不要管我們的事。」

世尊說：「你們真是愚笨的人啊！還不相信如來的話，竟然叫世尊不要管你們的事，你們將來會承受邪見的果報。」

於是世尊就說了一個故事：過去很久以前，在舍衛城中有一位長壽王，善於刀劍之法，但是國力衰弱，結果就被鄰國的梵摩達國王派

兵佔領了，長壽王這樣想著：「彼王雖然有很多兵衆，但是以我一個人的力量，就可以戰勝千百個兵衆，然而這樣做的話，會殺害很多衆生，造成許多罪過。」於是長壽王就偷偷地帶著夫人逃到深山中去了。

在深山中，長壽王的夫人生了一個孩子，稱爲長生太子，等到長生太子八歲的時候，長壽王剛好有事進入舍衛城，不幸被昔日的臣子劫比看到了，就去告訴梵摩達王，梵摩達王就派人將長壽王捉起來，長壽王臨行時告誡長生太子說：「你就自己脫逃吧！不過將來也不必爲我報仇，要看到別人的好處，不要去別人的壞處，其實以我一個人的力量就可以戰勝百萬個兵衆，但是這樣子會造作很多罪業，因爲古來的聖賢都這麼說：『怨怨不休息，自古有此法 無怨能勝怨，此法終不朽。』」

結果長壽王就被梵摩達王殺害了，長生太子興起了報仇的念頭，他就去跟彈琴師學彈琴，沒有多久的時間，便學成了一身的琴藝，深得梵摩達王的賞識，就被請到內宮中教導宮女們彈琴。

有一天梵摩達王命令長生太子駕著馬車到園觀去遊玩，途中梵摩達王疲倦了，就躺下來休息，剛好躺長生太子的膝上睡眠，長生太子

看到機會來了，就拿起了利劍，想要立刻殺死梵摩達王，但是他却想起了父王告誡的話：「怨怨不休息，自古有此法，無怨能勝怨，此法終不朽。」而下不了手，於是又收起了利劍。

沒想到梵摩達王在睡眠中竟然夢見長壽王兒長生太子要殺自己而驚醒，長生太子問說：「大王何故驚起？」大王說：「我夢見長壽王兒長生太子要殺我，所以驚醒了。」長生太子以為梵摩達王已經識破自己的身份，就真的拿起了利劍說：「我就是長壽王兒長生太子，你曾經殺害我的父母，所以今日我要報仇。」梵摩達王說：「請你原諒我，以保全我的性命。」長生太子最後還是下不了手，而駕著馬車回到舍衛城中。

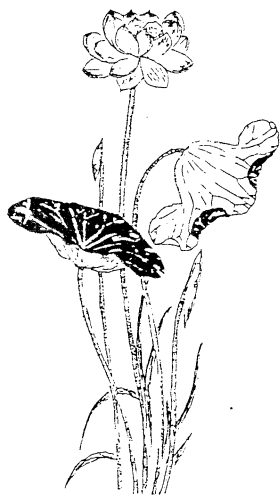
梵摩達王問長生太子說：「你為什麼不殺我呢？」長生太子說：「我父王臨命終時曾告誡我說：怨怨不休息，自古有此法，無怨能勝怨，此法終不朽。我因為想到父王的話，所以就不報仇了。」梵摩王說：「這是什麼意思呢？」長生太子說：「梵摩達王殺害長壽王，然後長壽王的親臣及子孫就殺害梵摩達王，往後梵摩達王的親臣及子孫又來殺害長壽王的群臣及子孫，如此反覆不斷，即是怨怨不休息，若

欲使怨恨斷絕，就不應該再加以報仇，我因為想到這點，所以不再殺害你了。」

梵摩達王聽了非常感動，就脫下了自己的皇冠，戴在長生太子的頭上，又將自己的女兒嫁給了長生太子，並將舍衛城國土還給長生太子，往後大家過著和平安樂的生活。

世尊說定了這則故事，就對拘深比丘們說：「這是古代國與國之間的常法，大家都互相忍辱，不相傷害，何況是你們比丘，是爲了捨棄貪瞋痴而修行，怎麼可以互相攻擊，互相鬥爭呢？」不過拘深比丘終究不聽世尊的勸告，世尊失望地離開那個地方。

從阿含經的這段描述看來，我們可以知道在世尊生存的年代，還是有很多比丘不願聽從世尊的教訓，何況是在我們這個末法時代，不過我們從長壽王的故事中，却可以明白佛教的啓示：就是「以愛止怨」的慈悲精神，唯有如此才能帶來永遠的和平，這是我們學佛的人所必須謹記的事。



# 大悲觀音 道觀雙流

——日課法華隨筆

雲庵

世濟生觀世音。普門品也就廣爲佛教徒每日持誦不輟。

大悲觀音，因修耳根圓通法門，故能鑑理自利，以空觀之智，帶空出假，慈悲利物。大悲觀音，具足方便，故遊於娑婆，不介意分別，猶如赤子，故言遊戲娑婆。法華普門品冥顯二益，楞嚴卷六圓悟圓應，悲華歷侍諸佛，華嚴入法界品惠施同事。皆於菩薩摩訶薩利他自行諸儀，完整顯示。今就法華，傍引三種，虔誠恭敬，宣揚大悲觀音道觀雙流內涵於萬一。

## 一、普門

法華卷五後本門十四品中，有數品述說普示家庭樊籠，化度邪眷。普賢菩薩從遙遠佛國薩上求下化典範。諸如常不輕菩薩，內懷不輕前來娑婆穢惡世間，應迹修行，勸發守護受持理則，外現敬境，身立行爲，口宣恭敬，所以法華者。此一菩薩所顯示基本精神，實是上專事禮拜與說法。藥王菩薩除治衆生身心兩病求佛道，下化衆生。其中觀世音菩薩修行歷程，又輕生重法，燒身燒臂，捨命供養。妙音菩薩與化道行迹，更是名稱普聞無量世界。從中國薩以十萬技樂，八萬道器，妙音徧吼，傳布大流行著家家阿彌陀，戶戶觀世音一語可證。無世音菩薩，云何遊娑婆世界？世尊以觀世音具法。淨眼、淨藏二菩薩十度四弘，福慧助道，論是信佛與否，乃至孺童，都知道人間有位救第一個問題。以三十二應身隨宜示現說法，回答

答第二個問題。

十四種無畏功德冥應，總不出大悲拔苦，免諸災難，進而在心理上遠離三毒。毒者，意為心理遭受侵害。多欲者使得離欲，多瞋者使得離瞋，多愚痴者使得離痴。此過程感情轉為理性，培養知性。若有女人，欲求兒女，可得稱名，菩薩觀其音聲，皆得解脫。苦由惑感，離十界三障，無過於講求口德。次則若持是觀智慧之男、端正之女。猶有甚者，由敬仰體察

## 二、楞嚴

世音菩薩名號，可脫三災、免四難。依序是大火不燒害災，火者，亦象徵社會，曰火宅。亦可形容人群感情逼迫。大水漂淺處災，水者亦象徵愛恨流動。入海黑風得免羅刹災，此亦象徵人類成見偏見。臨當被害得脫刀杖難，此由

人群無慈善而生仇恨。夜叉諸惡鬼，不能加害，得免鬼難。此由錯覺幻覺，身心不健全。身法，令得解脫，證得涅槃，是大慈與樂。應以

受檢繫即得解脫枷鎖難。此人類自我局困，未佛身得度者，觀世音菩薩即現佛身而為說法，能高踏道德所致。國中多怨賊亦當得脫難。此以次現辟支佛身、聲聞身、乃至現天龍八部等由愚蠢無智無修明共業所致。以上三災四難，身。此三十二身普門示現，不外是三輪不思議

根、聲塵接觸，加功用行，「初於聞中，入流

觀世音菩薩從初解動滅靜生，直到空滅滅

故能有稱名免難，隨宜示現說法實際功能。

亡所。」「次則」所入既寂，動靜二相，了然不

生因行歷煉，而獲得二種殊勝境界，上合十方

### 三、悲華

生。」「三則」如是漸進，聞所聞盡。」「四則」

諸佛本妙覺心，與如來同一慈力，下合十方一

大悲觀音，誓願弘深，普門偈頌有云：

盡聞不住，覺所覺空。」「五則」空覺極圓，空

切六道衆生，與諸衆生同一悲仰。上合下合，

「宏誓深如海，歷劫不思議，侍多千億佛

所空滅。」「六則」生滅既滅，寂滅現前。」「（

上合即出世間、離世間。下合即世間、離出世

，發大清淨願。」「

大正19冊頁128中）

間。如是超越離合境界，顯出菩薩不同於二乘

有關菩薩「侍多千億佛」，此處引證悲華

於此應有以下體認：

(一)菩薩與所師佛，同名觀世音，表示傳承

覺如鹿之戀衆「能之。觀世音菩薩追述：

授記品記載：無量淨轉輪聖王第一太子，觀察

有自，係統符合，非有所歧異。

(二)聞思修三慧，大體上是任何法門皆依此

「世尊，由我供養觀音如來，蒙彼如來授

到衆生多諸苦惱原因在垢心，垢心形成由親

爲原則，可謂佛教方法典範。雖云達於耳者曰

力故，令我身成三十二應，入諸國土……

：

聞，重心不在耳識之聞，而在觀智。

世尊，我復以此聞熏聞修，金剛三昧，無

「願我行菩薩道時，若有衆生，受諸苦惱

(三)此經連綿次第六則過程，（有或解爲四

作妙力，與諸十方三世六道一切衆生，同

，恐怖等事退失正法，墮大闍處，憂愁孤

、或解爲五者），究其實，即普門「一心稱名

悲仰故，令諸衆生，於我身心，獲十四種

窮無有救護，無依無舍。若能念我，稱我

」之指導。是理體分析，六則一心中得。如此

無畏功德。」

名字。若其爲我天耳所聞，天眼所見，是

分解，無非方便了解。

此是大悲觀音依教修證所獲果德。由證起用，

諸衆生等，若不得免斯苦惱者，我終不成



阿耨多羅三藐三菩提。」

寶藏佛旋即爲其授記：

「善男子，汝觀天人及三惡道一切衆生，

生大悲心，欲斷衆生諸苦惱故，欲斷衆生

諸煩惱故，欲令衆生住安樂故。善男子，

今當字汝爲觀世音。」（大正三冊頁186上）

是大悲觀音願力具足，示現種種身，救一切厄難。

#### 四、華嚴

大悲觀音，示三十二身，十九說法。普門

品僅明事相條例，未見綜合出其原動力所在。

華嚴經入法界品，善財童子參方至觀世音菩薩

處，問起已發阿耨多羅三藐三菩提心的菩薩，

云何學菩薩行？修菩薩道？觀世音菩薩剖示出

基本原動力：

「善哉！善哉！善男子。乃能發阿耨多羅

三藐三菩提心。善男子，我已成就大悲法門光明之行，教化成熟一切衆生，常於一

切諸佛所住，隨所應化，普現其前，或以

惠施攝取衆生，乃至同事攝取衆生，顯現

妙身不思議色，攝取衆生。放大光網。除

滅衆生諸煩惱熱。出微妙音而化度之，威

儀說法。神力自在，方便覺悟。顯變化身

，現同類身，乃至同止攝取衆生。善男子

，我行大悲法門光明行時。發弘誓願，名

曰攝取一切衆生。欲令一切離險道恐怖。

熱惱恐怖。愚癡恐怖。繫縛恐怖。殺害恐

怖。貧窮恐怖。不活恐怖。諍訟恐怖。大

衆恐怖。死恐怖。惡道恐怖。諸趣恐怖。

不同意恐怖。愛不愛恐怖。一切惡恐怖。

逼迫身恐怖。逼迫心恐怖。愁憂恐怖。」

（大正9冊頁718中）

歸納行菩薩道者，用布施、愛語、利行、同事四種方法攝取衆生。觀世音菩薩自學大悲法門，再以此大悲法門教導衆生，以此推論，凡欲希求菩薩訶護免難消災者，必須接踵菩薩大悲法門，始克相應。

大悲觀音，長期學習，具足方便，備足聖財，權實二智，廣博深厚，故屈曲利物，雖有千百億衆生，化道有餘。後世之人修習淺薄，尙未有深厚基礎，即急急忙忙，一如席不暇暖，呼喊弘揚佛法，利益衆生。恐如大智度論所舉譬喻，謂若有人提一小桶熱水，欲將凝結成堅冰深大池塘融化，表面薄薄一層小塊堅冰是被融化，滿塘堅冰依然，一桶熱水釋出熱力，不過爾耳。奢言度衆，結果培上自己，亦淪入胡底，而不能拔。命運如彼小桶熱水被同化成堅冰。暴虎馮河，可憐憫者，正是如此。敬勸欲廣度衆生，應效大悲觀音，道觀雙流，乃能遊戲娑婆。



# 會德功福田寺湛然

會長：顏高龍  
副會長：鄭海英  
孫申娥



## 10月份救濟事蹟

1. 王俊鴻小弟：住南縣善化鎮什乃里七十九之四號，為二十八週早產兒。其父為現役軍人，其母在家做手工，住院將近四個月，情況極不穩定，又有水腦，醫師不敢預估能活多久，現於成大醫院新生兒加護病房，家中經濟情況困難，本會幫助伍仟元整。
2. 沈淑女女士：住南市安中路一段七〇三巷五二之二號，四十二歲。原為板模工人，二個月前於工地二樓高處摔下，造成脊椎受傷，致四肢癱瘓，行動不便，其夫為水泥工，平日嗜賭，不負擔家用責任，長子原在餐廳擔任學徒，現辭職照顧母親，本會協助生活費用伍仟元整。
3. 蘇銀發先生：住高雄縣路竹鄉大社村五九九巷一之二號，四十八歲。罹患急性骨髓性白血病，今年已三次入院，其妻四年前離家出走，行踪不明，留下兩名就讀小學的兒子，目前與祖母同住，生活非常清苦，本會援助生活費用伍仟元整。
4. 楊創雄先生：住南市東門路二段三〇一巷一一五弄十五號，五十五歲。罹患惡性腦瘤，已住院七個多月，育有三名子女均就學中，平日家計均靠楊先生擺攤賣鞋維生，此次病倒，收入即中斷，本會資助生活費用伍仟元整。
5. 關曉芸女士：住南縣山上鄉明和村明和二一六號，十八歲。已婚，育有一子二歲，已予人領養，與其夫個性不合考慮離婚，罹患骨癌目前住院接受化學治療，因身體虛弱，且未有家人前往照顧，本會協助生活費用伍仟元整。
6. 張濤徵小姐：住南縣玉井鄉望明村公館一四八號，二十三歲。罹患急性白血病，其父務農，弟妹均就學，張小姐現住院接受化學治療，及骨髓移植，住院時醫療費用及生活開銷，使全家生活陷於急難，本會援助伍仟元整。
7. 陳黎芳女士：住南縣後壁鄉後廊村六十八號，五十九歲。為智障者，罹患子宮內膜癌，於三十年前離婚，現住院治療，因無人照顧，本會協助看護費用伍仟元整。
8. 段莉莉女士：住南市北門路二段二一七巷三十二號，三十七歲。已離婚十餘年，十年前車禍，致頸椎受傷行動不便，今再度車禍入院，癱瘓臥床，一切收入又告中斷，生活亦須依賴他人從旁協助照顧，本會幫助生活費用伍仟元整。
9. 紀文嫻女士：住南市裕民街八十四巷一號四樓之三，患有疾病，精神稍有異常，且無工作，身體瘦弱，情況堪憐，本會援助貳仟元整。
10. 本會固定幫助戶：洪樺燧先生、蔡金李女士、吳蔡怨女士、歐良謀女士、陳月娥女士，以上各貳仟元整。



佛隴茅蓬 吊魚花

● 贈 閱 ●

■ 中華民國八十四年五月十五日出版  
■ 佛曆三〇二二年

■ 發行人：施 國 雄

■ 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誌字第5246號

■ 中華郵政南台字第267號執照登記為雜誌類交寄