

福田

224



佛教月誌

舊聞一則

據《弘法資訊》雜誌115期，載「民國四十年寶島佛教影塵記」，內有報導湛然寺慧公上人弘法一事：

※本市（台南）佛教支會特請天臺宗慧峰法師，在天壇宣講《妙法蓮華經》。日期訂於三月一日起，每天晚上八時開講，聽眾異常踴躍！農曆二月十五，釋尊出家紀念日，法師在竹溪寺為眾說三皈依，受三皈者約計百人，法緣之勝殊為希有！

新竹市壹同女眾佛學院94學年度開始招生。

94年傳三壇大戒有：

南部阿蓮光德寺。時間94年11月3日起至95年1月2日止。
中部埔里中台禪寺。時間94年4月9日至5月8日止。

台南玉井鄉台南女眾佛學院招生。

埔里玉佛寺印德法師訂於94年元月21日閉禪淨關。並請淨心長老等封關說法。

台北法光「佛學成人教育」94年春季課程已開始招生。

歷時五年塑造的世界最大（108米）「海上觀音像」已經完工，佇立在中國南海之上。

台南湛然寺三五佛學班，因明講習暨習讀天台典籍，94年3月1日開課。

本期目錄

封面：紫檀念珠 大明攝

1. 佛教月誌

2. 摩訶止觀義題……………慈雲懺主

5. 天台禪法對當代佛教之批判(四)……………明了

8. 《妙法蓮華經玄義》管窺(二)……………沈海嫻

13. 修禪與持戒……………證義

15. 湛然詩鈔

16. 小止觀(一)……………佐藤哲英著
依觀譯

22. 近代高僧——曉雲法師及其佛教事業(一)……………果玄

25. 優波笈多的禪法(六)……………何世亮

32. 《理滴釋·現量品》之義理剖析(五)……………德挺

33. 九十四年一月份會務報告

封底：歸程 曉雲法師繪

摩訶止觀義題

慈雲懺主

所舉摩訶止觀，即天台智者，己心妙證，圓頓佛乘。舉行之樞妙，目為止觀；存梵音之兼富，復號摩訶。泛宗一代之圓經；的指法華之妙部。廣開頓解，哦涉六章；克示圓修，歷陳十境。妙觀明白，攬十法以成乘；實所坦夷，駕大車而進趣。然則章門浩渺，即座難陳；既其文義交通，提綱可見。誠謂牽綱目動，振領毛隨。何者？正觀則一部文心；妙境乃十乘行體。若了斯旨，眾義泠然。

所言妙境者，妙即褒嘆玄微，境即諸法實相。境不稱妙，未異權乘；妙不容袋，何名絕待。故泛論諸法，盡是大車。曾不間於色心，亦何分於情器！大品則色香中道；華嚴則塵剎遮那。良由萬法虛融，故得一塵圓遍。

然若克論修觀，必觀先約內心。心境若融，則十種明心，首示則三科簡識。為正觀白牛之妙運；作道品寶炬之莊嚴。合百界以無遺；曜千如而頓在。故使一家談理，百代未聞。若非修性，自他不具。彰其德用，未收生佛依正；不足顯彼圓融。故今觀一念陰心，須分三種境相：

一者理性境。

二者修德境。

三者化他境。

言理性，則一念性體，萬法頓圓。百界色心，無毫釐而不具；三千因果，無針芥而修成。不談迷悟之端；豈涉晦明之變。

故彼淨穢，一一色心，若秦鑑之頓彰；猶帝珠之互現。若一念無念，則諸法皆空；苟亦非空，則諸法成假。空假不二，法爾常中。語境則三諦宛如；論理則三因具足。故荊谿云：「三千即空性了因，三千即假性緣因，三千即中性正因。」空假中本從境稱；正緣了復受因名。應知，若對修成三，此則但名性一；若修性開九，此則正是性三。不然何以照性起修，使萬行咸成無作；由修顯性，了三德全異有為。普現色身，頓應法界。念念三業，化化無窮。若非三千空假中，安能成茲自在用。

問：荊谿釋此文，特引闡提不斷性善，諸佛不斷性惡，意何所顯？

答：對修研性，意顯性常。善惡二途，不出十界。修惡之極，莫若闡提；修善之窮，豈過諸佛。二人論性，善惡俱存。性善

，且對闡提；性惡，且論諸佛。二人不二，三千理均。故得闡提有成佛之期；諸佛有無謀之化。金剛錍云：「阿鼻依正，全處極聖之自心；毗盧身土，不離下凡之一念。」不違此意，徒說唯心。豈同熏種梨耶，神通應物者也！

二明修德境者，蓋約三千性淨，三諦體冥；二執元無，百非本絕。為我眾生久惑，性計萬端；遂談一念無生，四句離著。然立此修境，略有四意：

一者，謂示三千三諦，性境本空；雖四性無生，而三千常住。

二者，為顯事雖頓具，性本自然；若非照性明修，妙理無容自顯。

三者，雖三千而常寂；雖二空而不無。與奪雙亡，事理清淨。

四者，為彰生境，通為九法之依；雖立雙修之名，而但成於妙境。

然此四意，初二多從空假，後二唯在於中。前既約性德具三，修德具二亦爾。

問：此中三者，得約了因，開三意否？

答：據順二空，頓忘四性。專以推檢為能；多以蕩著為用。對後化他，即是開三成九。此之離合，但就性論，既是圓頓性三，何妨約三開九。況將行體，更無異途。如不思議境，境即是觀，即斯意也。

第三化他境者，忘惑則四句俱寂；赴機則四悉繁興。蓋由法性虛通，語默未之有礙；真如無住，自他以之同時。故理雖無名，應眾名而逗物；境雖無相，垂眾相以赴緣涌。若珠玉照同寶鑑，蓋是即中之假；成應用以無窮，雖假而空。乃運為而常寂。若身若說，不離二因；若自若他，寧乖一性。經云：「善能分別諸法相；於第一義而不動。」又云：「不起滅定，而現諸威儀。」皆斯義也。

問：此中方明妙境，何以便說化他？

答：既許一念三千，三千何所不攝；剎那百界，何所不該。既知境界互通，感應自然斯立。性德一念既爾；果滿百界亦然。念念三業交參，身土互現。非由性具，果用何施！故令自行化他，顯成妙境，意在茲也。

三五附識：慈雲懺主遵式大師（九六四—一〇三二），天台教觀事理實踐者。僅就其撰述言：「文既清麗，理亦昭顯。雅正簡淡，有晉宋之風。」（46-209下）

三五於輔行，貧子數寶，已十有四載。一座玲瓏寶塔，拆得七零八落。今此〈義題〉，能將七十一萬二千七百六十二字龐大全書，完整攝入一千二百零一字內。隻文貫道、片言切理，功同「顯微」，芥子納須彌一實例。媳勝心經，濃縮六百般若。謹將列為三五佛法班補充資料外，凡習台教止觀者，亦可奉為日課矣。

天台禪法對當代佛教之批判（四）

明了

四、以次第止觀糾正當時「大乘空」之唱體心、踏心、覺心、泯心、了心的習禪者：

梁代菩提達磨早已東渡，而智顗與禪宗三祖僧璨固屬同一時代，唯當時南地禪宗尚未盛行，至於北方重禪，但輕視經論的研究，僅憑一個半個之證悟，自認爲是大禪匠，而抱未證謂證之慢心者，比比皆是。如正《摩訶止觀》二記述淮北一帶，輒有揭棄「大乘空」教義，在隨自意三昧之名分下，以倡導縱惡之一派思想者有之；又說當時習禪者皆唱體心、踏心、覺心、泯心、了心之道，卻不從崇尚經論之說法而修禪。所以智顗在《摩訶止觀》之能安忍處警告地說：昔鄴洛禪師，名播河海，往者四方雲仰，去則千百成群，隱隱轟轟，亦有何益利，臨終皆悔，因此智顗說北地禪修多華而不實，只不過盲目的闇證而已。

反觀智顗在修禪兩大著作中有次第地論及禪法，此二部著作是：《釋禪波羅蜜次第法門》（或稱《次第禪》）與《摩訶止觀》。

太建元年（五六九）智顗被陳宣帝迎請住錫瓦官寺。在寺中以《大智度論》及《大品般若》作藍本宣講並著作了《次第禪門》一書，本書教觀並重及有次第分階段禪修。在方便章有前方便（二十五方便）與內方便。在修證章有世間禪門、出世間禪門、亦世間亦出世間禪門及非世門非出世間禪門四種。禪法大略可歸納爲息、色、心三種禪門。息門是凡夫所修的「世間禪門」，其特點是疾得禪定和易悟無常；色門是聲聞、緣覺二乘所修的「出世間禪門」，其特點是能斷貪欲和易了虛假；心門是菩薩所修的「亦世間亦出世間禪門」，其特點是能降一切煩惱和易悟空理。世間禪是四禪、四無量心和四無色定。出

世間禪分對治無漏和緣理無漏二類，在對治無漏中分觀、煉、薰、修四個階段，禪觀包括了九想、八念、十想、八背捨、八勝處、十一切處等禪法；煉禪爲九次第定；薰禪爲師子奮迅三昧；修禪爲超越三昧。至於緣理無漏，同非世間非出世間禪，此書不述。亦世間亦出世間禪是六妙門、十六特勝、通明等。

《摩訶止觀》分十章，與《次第禪門》相同，第六方便章是二十五方便，但第七正修章分十境及十乘觀法。每一乘都須觀十境。十境者：陰入界境、煩惱境、病患境、業相境、魔事境、禪定境、諸見境、上慢境、二乘境、菩薩境。十乘觀法者：觀不思議境、發菩提心、善巧安心、破法遍、識通塞、道品調適、對治助開、知次位、能安忍、離法愛。

修禪過程之弊害以十境內容來提醒禪修作心理準備，十乘觀是修禪方法。

除了《次第禪門》及《摩訶止觀》禪書外，尚有《法華三昧懺儀》重要禪法。本三昧禪法先由有相之嚴淨道場、淨身、三業供養、奉請三寶、讚歎三寶、禮敬三寶、修五悔（懺悔六根、勸請如來、隨喜功德、迴向佛道、發願往生）、行道誦經（稱名繞旋、誦法華經、歸依三寶）及無相行之正修三昧（坐禪正觀方法），有步驟地從有相之事修到無相之理修，所修成果也以「證相」來印證，才不會未得謂得，未證謂證之增上慢心出現。

五、以正法批判返還僧似是而非的佛道合一論：

北周武帝在建德六年（五七七）滅亡北齊時，在當地也實施廢佛，毀棄佛寺、佛經及佛像，令僧尼三百餘萬還俗。衛元嵩上書武帝，武帝也同意其意見。文中述及平延六寺，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家經費建立寺塔，夫婦和合就是僧伽，以長髮俗服的在家生活作爲菩薩僧的現實肯定理論。智顗於《摩訶止觀》卷二下中說：

淮河之北有行大乘空人，無禁捉蛇者，今當說之。其先師於善法作觀，經久不徹，放心向惡法作觀，獲少定心，薄生空解，不識根緣，不達佛意，純將此法一向教他，教他既久或逢一兩得益者，如蟲食木，偶得成字，便以爲證，謂是事實，餘爲妄語，笑持戒修善者謂言非道，純教諸人遍造衆惡，盲無眼者不別是非，神根又鈍，煩惱復重，聞其所說，順其欲情，皆信伏隨從，放捨禁戒，無非不造，罪積山岳，遂令百姓忽之如草，國王大臣，因滅佛法，毒氣深入，于今未改。……宇文邕毀廢，亦由元嵩魔業，此乃佛法滅之妖怪，亦是時代妖怪，何關隨自意意？（大正46.18c-19a）。

智顗對一般僧侶曲解「煩惱即菩提」及圓教之隨自意三昧

，引起僧風日下，深深痛心不已。故揭示以惡對境之隨自意三昧，勿輕易嘗試，此種修法係專供部份無法去惡就善者修持之用，一般出家既無世間之罣礙與束縛，乃只專修六度並以善境作為所觀即可。至於一般在俗家或因至命不能出家生活，唯有以在家生活作為止觀的對境修行。反之，有部分出家眾，去善法而不顧，竟取惡法作為止觀的對境修行，又肯定惡法，公然觸犯邪淫而無所愧疚者，此與佛道修持之根本旨趣，相去甚遠。智顗於《摩訶止觀》卷二下這樣批評：

佛說貪欲即是道者，佛見機宜，知一種眾生，底下薄福，決不能於善中修道，若任其罪，流轉無已，令貪欲修習止觀，極不得止，故作此說。……若有眾生不宜於惡修止觀者，佛說諸善名之為道。佛具二說，汝今云何，呵善就惡。……汝今無難無拘，何意純用乳藥，毒他慧命，故阿含中放牛人善知好濟，令牛群安隱，若好濟有難急不獲已，當從惡濟，惡濟多難，百不全一。……汝棄善專惡，能通達非道，何不蹈躡水火，穿逾山壁，世間險路，尚不能通，何況行惡而會正道，豈可得乎，又不能知根緣，直是一人，即時樂善，即時樂惡，好樂不定，何況無量人耶。（大正46,19a-19b）。

（待續）

（上接第24頁）

示範佛法的微妙。」⁶

她是一位兼具藝術家與宗教家雙重特質的出俗女僧家，糅合著文學、藝術、與佛法於一身，行止間散發著一份自然優雅而莊重慈祥的氣質，同時具有禪行者頂天立地的大丈夫氣度！

註釋：

1. 這二部，在其回港後，1954年成立「原泉出版社」，始整理出書。見《島嶼歲月》頁31，原泉出版社，民國87年元月初版。

2. 參見曉雲法師，《三山行跡》頁113，原泉出版社，民國87年元月初版。

3. 參見曉雲法師，《三山行跡》頁112，原泉出版社，民國87年元月初版。

4. 參見曉雲法師，《島嶼歲月》頁32，原泉出版社，民國87年元月初版。

5. 參見曉雲法師，《島嶼歲月》頁97，原泉出版社，民國87年元月初版。

6. 前引書，頁294。

（待續）

《妙法蓮華經玄義》管窺（二）

沈海嫵

1.1 對「法」字的闡釋

首先，智顗對「法」字進行了討論。人們所認識的一切事物和現象就稱為法。大師認為，法由三個方面組成，謂衆生法、佛法和心法，能夠涵蓋佛說教中的所有法的種類。「衆生法」體現了法的廣度。具體內容則指十如是：如是相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等。此十如是與六道四聖的十法界（地獄、餓鬼、畜生、人、天、阿修羅、聲聞、緣覺、菩薩、佛）緊密結合。每一法界皆具十如是，故十法界具百如是。另外，每一法界又各具其他九法界，則有百界千如是。十如是乃智顗用以描繪實相真理之特性的理論。解此十如是法有「通解」和「別解」之分。「通解」是給每一法下定義。「別解」則將十界十如分成四組，即地獄、餓鬼、畜生、阿修羅等四趣十法，人、天界十法，二乘法界十法，以及菩薩、佛界

十法。在十界當中，九法界為權，唯有佛法界是實。所謂權，即是相對之存在，故一切差別之事相，悉為權法。所謂實，即是絕對之存在，常住不變之真理，是為實法。故曰諸法實相：諸法二字顯權法，實相二字示實法。十法中，共有三種讀法，包含了空、假、中三諦。若強調現實世界空性如如的特徵，則將十如是讀為是相如，是性如，是體如，是力如，是作如，是因如，是緣如，是果如，是報如以及是本末究竟等。這種詞句的組合表達了空諦。若強調現實世界多樣化假性的特徵，則將十如是讀為如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等。此種詞句的組合表達了假諦。諸法雖以假有的形式存在，畢竟不過如是空性。假有之差別相建立在空性如如之上，故曰如是相、性等。若強調現實世界即空、即假的中道的特徵，「是」這個字能恰

當地表達不偏不倚而無分別相的中道精神，故十如是須讀為相如是、性如是、體如是、力如是、作如是、因如是、緣如是、果如是、報如是、本末究竟等。此種讀法表達了中道諦之不落兩邊，如實地反映了諸法之空和假相即的實理。¹⁴

其二，「佛法」是從法的高度來說的。十法界和十如是分成權和實。就權而言，每一法界都是不同的，而九法界是權，佛法界是實。就實而言，所有的法界及其十如是都是佛法界一實相。根據大師性具的理論，所有的法界都具佛界之性，乃非權非實，包容全體。此種無分別的非權非實的境界即能應於九界之權、一佛界之實也。

其三，「心法」則從法的深度來契入。心法契入法的所有方面，對衆生法、佛法和心法不加區分，故心法收攝佛法和衆生法。¹⁵

1.2 對「妙」字的闡釋

第二是對「妙」字的解釋，亦有「通釋妙」和「別釋妙」兩部分。在「通釋妙」這部分裏，「妙」有「相待」與「絕待」之別。「相待妙」之妙與權（粗）教相對而存在。權教是帶方便之半字教，「但隨他意語，非佛本懷故」，故是粗妙。「絕待妙」是不帶方便之滿字教，「暢如來出世本懷故」，無需與權教相對而存在，「不因於粗而名為妙」。這就意味著《法

華經》乃佛陀最究竟之說教，會聲聞、緣覺、菩薩三乘入一佛乘，超越粗、妙兩邊，離言絕慮，不可思議，故是絕待妙也。

「別釋妙」部分以大量的篇幅詳盡地闡述了《法華經》中本門和迹門¹⁶中的十妙。本、迹二門十妙是智顗為建立一個無所不包的、完整而前後一致的佛學體系所作的努力。

1.2.1 迹門十妙

迹門十妙一章是智顗用力最勤、內容最豐的部分。十妙即境妙、智妙、行妙、位妙、三法妙、感應妙、神通妙、說法妙、眷屬妙以及功德利益妙。

(1) 境妙¹⁷ 彙集了佛教中所有有關真理的範疇，共有六類真理之境，包括十如是、十二因緣、¹⁸ 四諦、¹⁹ 三諦、²⁰ 二諦、²¹ 一諦²² 及在一諦範疇中的無諦無說。²³ 真理之境這一妙反映了智顗為使佛說之法體系化所作的努力，他將這些範疇以他自己的判教思想體系詮釋之，即行者對每一類真理的認識都有藏、通、別、圓²⁴ 四個層次的深淺不同。以四教體系對各類真理之境的闡述，不僅使真理之境體系化，而且這一體系反過來有力地論證了四教義乃是智顗自身佛學理論的支柱。

(2) 智妙²⁵ 給行者提供了契入各類真理之境的進路，並在第三妙的「行妙」中指示了相應於獲得各類智慧範疇的實踐體系。智與境密切相關。智慧顯理，而智妙必待境之融妙方能稱

之，故大師對境論智妙，而總結出了二十種智慧。二十智根據四教而分為四組：三藏教七智有：世智、五停心四念處智、四善根智、四果智、支佛智、六度智、體法聲聞智。通教五智包括：體法支佛智、體法菩薩入真方便智、體法菩薩出假智、別教十信智、三十心智。別教四智是：三十地智、三藏佛智、通教佛智、別教佛智，圓教四智為：圓教五品弟子智、六根清淨智、初住至等覺智、妙覺智。通過智照境，智顗認為四個對真理之境的認識層次乃源於此四組智慧。由此，大師提供給行者一個以最勝之智慧而悟解最究竟之真理的實踐藍圖。

(3) 行妙²⁶ 包括佛教中所有實踐之行的種類，智顗在分別論述了四教之行不同的定義和內容後，又將重點放在別教和圓教五行，是謂聖行、梵行、天行、嬰兒行以及病行。尤其是對別教之「聖行」，智顗將之放在戒、定、慧三種聖行當中展開。戒聖行是各種戒律的修行。定聖行指用止觀的方法修煉禪定的功夫。慧聖行即指修習四種四諦慧（生滅四諦慧、無生滅四諦慧、無量四諦慧以及無作四諦慧）。值得一提的，別教菩薩在實踐無作四諦慧之行時，可獲二十五三昧，破二十五有，²⁷顯二十五有我性（即佛性）。二十五有乃是智顗的佛教宇宙論。梵行即是無緣慈、悲、喜、捨，是故福德莊嚴。天行乃基於菩薩發真（即發起自己本有之真性）修慧（即由於修習而生智

慧），上求佛道，由理成行，是故智慧莊嚴。嬰兒行和病行乃是為了下化衆生。前者是菩薩示從人天果報到四教的不同修行，以開發衆生的善機，令得生長。後者則是菩薩因衆生病而起無緣大悲，示現各種形象，或遊地獄，或生人間，為六道衆生示彼所病，以為警醒。因菩薩之悉同彼病，故能遍於法界，利益衆生。

圓五行被智者稱為「如來一行」，比別五行更勝一籌。因別五行不能圓運，而如來行是「圓具十法界，一運一切運。」²⁸ 圓五行即三諦三昧。圓聖行說的是佛戒，能寂照，即是定、慧，代表了真諦三昧。圓梵行即是佛以慈悲救濟九法界衆生。令彼得入佛法界，代表了俗諦三昧。圓天行是觀十法界寂滅，代表了中道王三昧。圓嬰兒行即雙照二諦，照九法界善性相，體現了俗諦三昧。圓病行則是照九法界惡性相，亦體現了俗諦三昧。此三諦三昧能圓破二十五有；「即空故，破二十五惡業見思等；即假故，破二十五無知；即中故，破二十五無明。智者描述「如來行」的特色是三與一的等同，「即一而三，即三而一。一空一切空，一假一切假，一中一切中。」²⁹

註釋：

14. 參見同上，頁693中。有關智顗對十如是之解釋，詳見沈海
燕：境妙究竟——從妙法蓮華經玄義中看天臺智顗對真理的論

述，《覺群·學術論文集》第1期，商務印書館，2001，頁150至頁170。

15. 有關智顗對法的詳細解釋，見《法華玄義》，《大正藏》冊33，頁693十至頁696中。

16. 智者將《法華經》分爲迹和本兩部分。前半部分爲迹門，後半部分爲本門。迹門指佛本生中的種種故事以及佛在菩提樹下證悟成佛、大轉法輪教化衆生的事迹。本門指佛久遠之前就已修證成佛的事實。迹門中的釋迦牟尼佛正是本門之古佛的應化身。

17. 見《法華玄義》，《大正藏》冊33，頁698中至707上。有關智顗對真理的闡述，詳見沈海嶽：《境妙究竟——從妙法蓮華經玄義中看天臺智顗對真理的論述》，《覺群·學術論文集》第1期，商務印書館，2001。

18. 十二因緣境有四種，謂思議生滅十二因緣、思議不生不滅十二因緣、不思議生滅十二因緣以及不思議不生不滅十二因緣，分屬於藏、通、別、圓四教。「思議生滅十二因緣」爲藏教法門，視無明爲生死之本。「思議不生不滅十二因緣」爲通教法門，視無明爲空。「不思議生滅十二因緣」爲別教法門，將一念視爲無明之因。「不思議不生不滅十二因緣」爲圓教法門，將理和事視爲一體，理即事，事即理，生死其實

爲非生非死，無所謂生死。此乃絕言冥會、不可思議之境界。

19. 四諦境有四種，即生滅、無生滅、無量以及無作四諦，分屬於藏、通、別、圓四教。「生滅四諦」是二乘人（聲聞和辟支）對四諦的理解，將苦認爲實有，而要滅欲取苦以求解脫。「無生滅四諦」是通教人對四諦的理解，以空來看待苦。苦既是空，故無生。無生，故無有集（造成苦的原因）亦無有道（修行至涅槃之道）。「無量四諦」是別教菩薩對四諦的理解，從事的方面來看萬事萬物乃具無量相。「無作四諦」是圓教人以理或實相中道來看四諦，所謂「煩惱即菩提」「生死即涅槃」，「即事而中，無思無念，無誰造作，故名無作。」（《法華玄義》，《大正藏》冊33，頁701中。）

20. 三諦境有五種，即別入通之有漏、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。

21. 二諦境有七種，即實有二諦，幻有空二諦，幻有空不空二諦，幻有、一切趣空不空二諦，幻有無、不有不無二諦，幻有空、不有不空、一切趣不有不空二諦，幻有空、一切趣有、趣空、趣不有不空二諦。

22. 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。

23. 「無諦無說」意爲，語言本身具有致命的缺陷，真理非言語所能表達，故真理是不可言說的。從這個意義上來看，無諦無說其實更能確切地說明實相真理寂然清淨的特性。

24. 智者大師將整個佛教教法分爲藏、通、別、圓四教義，是智者大師判教體系的一個組成部分。智顗的判教體系由三方面組成。一是關於佛說法的方式，即頓、漸、秘密、不定。二是關於佛說法的時間，即五個時期，謂華嚴時、鹿苑時、方便時、般若時以及法華涅槃時。三是關於佛說法的教義，即藏、通、別、圓四教義。三藏教指原始佛教之小乘，三藏由經、律、論組成，是佛爲聲聞、緣覺所說之法。通教包括小乘佛教以及初級大乘的教義，是佛爲聲聞、緣覺和鈍根菩薩三乘人所說之法。別教之無量的教義只適合大乘利根菩薩。圓教之事理圓融的中道實相的教義對最上利根菩薩，亦是佛爲三乘人而說，旨在開權顯實，會三歸一。有關智者判教體系的研究，請參見吳汝鈞，「天臺宗的判教理論」，《諦觀》第82期，1995，頁23至頁19；楊惠南，「智顗的五時八教判」，《正觀》第3期，1997，頁7至頁93。

25. 見《法華玄義》，《大正藏》冊33，頁707上至頁715中。有關智顗對智慧的論述，詳見沈海熾即將發表之文章：《契入

真理之境的智慧》。

26. 見《法華玄義》，《大正藏》冊33，頁715中至頁726中。有關智顗實踐之行的理論，詳見沈海熾：《論天臺智者的實踐體系》，《覺群·學術論文集》第2期，商務印書館，2002，頁65至頁82。

27. 二十五有指衆生輪回生死的二十五種存在境界。菩薩行之二十五三昧破二十五有指：無垢三昧破地獄有；不退三昧破畜生有；心樂三昧破惡鬼有；歡喜三昧破阿修羅有；日光三昧成而弗婆提有破；月光三昧成而衢耶尼有破；熱焰三昧成而鬱單越有破；如幻三昧成而閻浮提有破；不動三昧成而四天王天有破；難伏三昧成而三十三天有破；悅意三昧成而焰摩天有破；青色三昧成而兜率天有破；黃色三昧成而化樂天有破；赤色三昧成而化樂自在天有破；白色三昧成而初禪天有破；種種三昧成而梵王有破；雙三昧成而二禪天破；雷音三昧成而三禪天破；注雨三昧成而四禪天破；如虛空三昧成而無想天破；；照鏡三昧成而阿那含天破；無礙三昧成而空無邊處破；常三昧成而識無邊處破；樂三昧成而無所有處破；我三昧成而非想非非想處破。詳見《法華玄義》，《大正藏》冊33，頁732中。

28. 同上，頁725中。

29. 同上，頁725下。

（待續）

修禪與持戒

證義

有一個朋友說他最近在學禪，我問他學的怎樣了，他說他師父很厲害，坐禪時可以預知未來一切事，他也要學這種禪，我向他說禪不是這樣的，你師父是著魔產生幻想，要他小心不要誤入歧途。

很多人和這位朋友一樣，以為學禪可以有神通，了知未來，甚至呼風喚雨，這種誤會卻普遍存於臺灣現在的社會，令人啼笑皆非。何謂禪，在大智度論有一句話可以直指其意，大智度論在卷十七釋初品中禪波羅蜜云：「禪定名攝諸亂心。」這句話可以讓我們知道，學禪的目的是要我們散亂不定的心定下來，不是要使我們獲得任何可以呼風喚雨的神通，當然要使我们散亂不定的心定下來，是有程度的不同，這要看你修禪的

境界而論，修禪的境界不同，心定的境界也不同，所以將禪定為初禪、二禪、三禪、四禪等四種不同境界。學禪有一定的次第，無法速成，次第深淺不同，境界則不同，故智者大師在釋禪波羅蜜次第法門中即謂：「禪定幽遠，無由頓入，必須從淺至深。」。可惜現在學禪之風雖盛，卻都想速成，期望在短時間有所成就，而且誤會進入禪定可以獲得呼風喚雨的神通，難怪乎有人學禪得了失心瘋，令人惋惜。

「禪」的意義，可以用「止觀」來說明，大乘起信論云：「所言止者，謂止一切境界相，隨順奢摩他觀義故。所言觀者，謂分別因緣生滅相，隨順毗鉢舍那觀義故。」，也就是止息散亂不定的心產生的境界相，觀想諸法皆是因緣和合的生滅相

，這也是學禪所要了解，在這禪的次第裡，要先持戒清淨，離一切不善之法，此時散亂的心已定下來，就會有覺有觀，稱之爲初禪，此時的境界，在大智度論裡，以「常爲欲火所燒，得初禪時，如入清涼池，又如貧人卒得寶藏。」描述之，但有覺有觀時，仍未離開意識的分別相，心雖已定，但仍未清淨，因意識尚在作用，必須繼續修持，到達「無覺無觀」的境界，即進入二禪，我們要了解對境界相的覺、觀雖然是善法，但會擾亂已定的心，還是一種執著，而無覺無觀就是意識已不再有分別相，故曰「覺觀滅，內清淨，繫心一處，無覺無觀，定生喜樂入二禪。」，進入二禪，已定的心會渴求這種喜樂的境界，心似不動，事實上心念卻處在渴求的意念中，故仍是在晃動不定中，只是很難覺察到，故必須滅除此晃動的心，到達不動處，即爲三禪，故曰「行者以第三禪樂動故，求不動處。」進入不動處時，即爲四禪，四禪中，無苦無樂，但有不動智慧。總結以上修禪的次第看來，修禪是要讓我們散亂不定的心止息，心已止息，才能開始觀想諸法實相的道理，修禪的目的決不是在獲得各種神通。

學禪最容易誤會六祖壇經的一句話：「心平何勞持戒，行直何用修禪」，把這句話認爲修禪不用任何次第，只要隨興即

可，事實上學禪必須有一定的次第，而且學禪必須以持戒入門之根本，不持戒就不可能使散亂的心定下來，更談不上覺、觀了，智者大師在釋禪波羅蜜次第法門即謂：「菩薩爲修禪故，身心不動，關閉六情，惡無從入，名大持戒。」，持戒才能使惡無從入，惡不入心始能定也。六祖壇經的「心平何勞持戒，行直何用修禪」，可說是已進入四禪的境界，也就是到達了「非有非無」的境界，此時諸法都在戒律中，但又不執著諸法，絕非放縱慾望的行止。

學禪主要是要使我們散亂不定的心定下來，在心定的狀態下，觀想諸法實相道理，因此，禪學是一種深邃的思考訓練，訓練我們對諸法的思考，所以學禪不光是要我們心定下來，還要能觀想諸法，學禪如果只有使心定下來，而無法觀想，就如同枯木一樣，毫無意義。現代禪學興盛，有的學禪之目的在求得各種神通，有的目的只是要使煩燥的心停止，而不去觀想諸法實相的道理，前者有走火入魔的危險，後者則使心停滯不前，生活態度趨於消極，如同槁木死灰一般，這二種都是學禪錯誤觀念，我們要學禪，就要先了解禪的真正意義，禪波羅蜜是六波羅蜜之一，六種到彼岸的方法之一，不了解禪波羅蜜的意義，不僅無法到達彼岸，還可能有翻船的危險，不可不慎！

十二月十六日，發雙林，登塔頭，曉至寶峰寺，見重重繪出庵主讀善財漏參五十三頌，作此兼簡堂頭。

宋德洪

十年懷石門，今日石門去。
雙林動曦光，跋河開宿霧。
力微藉古藤，泥軟脫芒履。
風泉白雲壑，夜雨青松路。

湛然詩鈔

一九

我生百事廢，齒髮行衰莫。
但餘愛山心，不逐年華故。
此山甲天下，自昔家吾祖。
峰如青蓮花，千葉曉方吐。
煙雲浮香色，清涼洗肝腑。
異哉萬木間，白塔巋然古。
此老無恙時，超放殊媚嫵。
萬象供談笑，大千為戲具。

我曾從之游，絕塵追逸步。
誰云今已亡，塔開全體露。
永懷憑妙觀，此意竟淒楚。
那知深林間，聊與故人遇。
電眸霹靂舌，咳唾成妙語。
筆端撼江海，千偈浩奔注。
人間有此客，自可忘百慮。
堂頭百衲師，嶷嶷法王輔。

湛然詩鈔

二〇

君看說禪口，未肯讓前古。
夜闌對昏燈，豪邁激頑魯。
相逢俱偶然，此生真逆旅。
何當各努力，業已共騎虎。
詩成對軒渠，一笑小天宇。

偶書

宋德洪

屋破不至露寢，食乏不至餐飫。此身投老未死，萬事一切隨緣。

小止觀 (一)

佐藤招英 著
依 觀 譯

天台智顗前期著作之研究

第一節 小止觀的真偽問題

《小止觀》又名「修習止觀坐禪法要」、「坐禪法要」、「童蒙止觀」、「略明開蒙初學坐禪止觀要門」、「坐禪止觀要門」等。敬光的《山家正統學則》將本書與《法界次第》、《四教義》、《菩薩戒義疏》等共列為新學四書，可以說是天臺止觀學的初學者最初所必須學習的入門書。古來視本書乃天臺智顗為其俗兄陳鍼所撰，宋代以後屢見開版，為此書作疏釋者也不少，本書不只流行於天臺宗內，書中所述坐禪方法極其簡明

，因此華嚴宗與禪宗學者也都極為重視。在日本方面，本書自鑑真赴日之前就被攜入日本，法進的《沙彌十戒經疏》引用大半的《小止觀》，依此可知流傳於奈良時代的本書大要。到了平安時代，最澄於青年時期所以生起學習天臺法門的動機，也可能是因於此《小止觀》，因此日本天臺的興起，本書扮演相

當重要的角色。像這樣，《小止觀》受到天臺宗內外的重視，尤其一直被視為是智顗親撰之作，直至近年，一直都沒有人對於本書的真偽提出疑問。

然而，在此《小止觀》中可以看到智顗著作中全然不見的《大乘起信論》〈修行信心分〉的文句，亦即書中載云：「起信論云：若心馳散即當攝來住於正念，是正念者，當知唯心，無外境界。」因此當《起信論》是否是中國人所撰的問題產生時，村上專精博士首先指出此一問題，亦即：「以天臺三大部為首，〔智顗〕不曾於他自己的著作中引用起信論，唯只見於小止觀中。吾等依小止觀引用起信論之舉而懷疑小止觀為智顗親撰。」（《大乘起信論に對する史的研究》，《哲學雜誌》三九二，大正八年九月）。這是對本書是否天臺所撰提出質疑的第一篇論文。其次望月信亨博士以天臺其他著作中完全沒有

引用《起信論》，僅只《小止觀》引用了《起信論》，這是非常特別的，如果天臺真的引用了《起信論》，依此就可以證明南地也有《起信論》流傳，如此則與《起信論》是北方地論師所撰之說相矛盾，而《大日本古文書》第九卷與第十二卷記有「坐禪止觀要門一卷，齊國沙門淨辨私記」，如果這是淨辨所作的話，對於有關天臺親撰問題更難以釐清。（《三度起信論支那撰述を論ず》，《哲學雜誌》二，大正九年八月），爾後從日光的天海藏中發現《大日本古文書》中的淨辨私記本，值得注意的是，在此私記本中並沒有引用《起信論》，因此或說此淨辨本是從諸如《次第禪門》及《摩訶止觀》等大部頭的書中摘出，現行本是就此淨辨本加以竄改且擬為天臺親撰，可能是在改竄之際添入《起信論》的。灌頂的《別傳》中記有《小止觀》一卷，所以確實應有此書的存在，只是智顗所撰早已散佚，現行本非天臺親撰，淨辨本是依大部之意所成，應視為等同祖書，應予以尊重。（多田厚隆《天臺小止觀の親撰を疑ふ》，《山家學報》新一之二・三，昭和五年十一月—六年七月）。

《小止觀》的現行本有很多誤寫及脫落，意義不通的部分也不少，由於發現淨辨本為首的此一系統的抄寫本，因此對現

存各種寫刊本予以校合，施以嚴密的文句校訂，可以恢復本書成立當初的原形。關口真大《天臺小止觀の研究》所收的《定本天臺小止觀》正是他多年苦心努力的結晶，這是今後研究《小止觀》的基礎素材。不只如此，檢討《小止觀》是否天臺親撰及筆受者淨辨的傳記，勘查諸宗章疏受到的《小止觀》的影響以及將本書與天臺禪門部的種種撰述加以比較研究之後，可以發現本書並非向來所認為的是從《摩訶止觀》所抄出，而是《次第禪門》的略本。在《次第禪門》中以「禪」一字統括佛教實踐法的智顗，在《摩訶止觀》則以「止觀」二字統攝之，因此本書一面是《次第禪門》的要略，另一方面具有將漸次次第的禪法整理成三止三觀的止觀形式，是故本書正是從《次第禪門》過渡到《摩訶止觀》之間的產物。

若是如此，那麼《小止觀》是什麼時代成書的呢？亦即本書究竟是瓦官寺時代所作？或者是天臺隱棲時代所作？或是講說三大部時代的著作？關於這些疑點，到目前尚未能釐清。進而本書究竟是智顗親撰，或者是淨辨記錄智顗的講說所成？或者是智顗的親撰早已散佚，現行本係後世所撰等等，還有諸多問題必須予以檢討。

第二節 小止觀的流傳及其題號

現行的《小止觀》其卷首有宋·元照（一〇四八—一一一六）所書序文：

天臺止觀有四本。一曰圓頓止觀，大師於荊州玉泉寺說，章安記為十卷；二曰漸次止觀，在瓦官寺說，弟子法慎記，本三十卷，章安治定為十卷，今禪波羅蜜是；三曰不定止觀，即陳尚書令毛喜請大師出，有一卷，今六妙門是；四曰小止觀，即今文是，大師為俗兄陳鍼出，寔大部之梗概，入道之樞機。（中略）今以此書命工鏤板，將使聞者見者，皆植大乘緣種，況有修有證者，則其利尚可量耶，予因對校乃為敘云。時紹聖二年仲秋朔，餘杭郡釋元照序。（《大正》第四十六冊·四六二·上）

這是宋·紹聖二年（一〇九五）本書開版之際所添加的序文。元照將向來被稱為三種止觀的《圓頓止觀》、《漸次止觀》、《不定止觀》之外，加上《小止觀》，而說「天臺止觀有四本」，進而謂本書係智顗為其俗兄陳鍼所撰，乃大部之梗概，入道之樞機。此一說法源自湛然《止觀輔行》卷一之一（《大正》第四十六冊·一四二·上）的「對俗兄出小止觀」，故其緣由不能追溯至湛然以前。灌頂《智者大師別傳》中記有智

顗令其俗兄陳鍼行方等懺，其兄得延十五年壽命，然不見有為兄著《小止觀》之記事，可能此一傳說的初現是在唐代以後。到了志磐撰《佛祖統紀》時，記云《小止觀》是「智顗為兄陳鍼參軍親撰」，自此本書遂被視為智顗為其俗兄陳鍼親筆所撰。爾後此天臺親撰說成為一般定說，然其根據不詳。《佛祖統紀》卷四十九（《大正》第四十九冊·四四二·中）所收的陳瓘中《止觀坐禪法要記》的末尾記有：「此書智顗親造，而未行於世。明智大師中立，鏤板以傳」，進而宗密《圓覺經大疏釋義鈔》記有：「智者大師自述小止觀兩卷」，因此《小止觀》為天臺親撰的傳說可以追溯至晚唐時代。基於灌頂的《別傳》所載，智顗令其俗兄陳鍼所行的是方等懺，並不是《小止觀》，因此以唐以後的傳說作為根據而主張本書是天臺親撰不是正確之舉。從而《小止觀》是否為智顗親撰的問題必須從其他角度來檢討。

本書的書名始見於文獻，是灌頂的《隋天臺智者大師別傳》明記為「小止觀一卷」，而道宣《內典錄》則是記為「止觀兩卷」，由此可知智顗示寂後不久，已有一卷本的本書存在，初唐時代則是以二卷本行世。到了中唐時代，湛然依據《圓頓止觀》稱為「摩訶止觀」的理由，在《止觀輔行》卷一之一（

《大正》第四十六冊・一四二・上）記爲：「一者爲對俗兄出小止觀，二爲存梵音兼含之富」，此外《止觀輔行》五之三記：有

大師於覺意三昧、觀心食法及誦經法、小止觀等。諸心觀文，但以自他等觀推於三假，並未云一念三千具足，乃至觀心論中亦祇以三十六問，責於四心亦不涉於一念三千，唯四念處中略云觀心十界而已，故至止觀正明觀法，並以三千而爲指南，乃是終窮究竟極說。（《大正》第四十六冊・二九六・上）

亦即相對於《摩訶止觀》所說的一念三千，而論述《小止觀》等的思想，然而《止觀輔行》二十五方便之釋不見有參考《小止觀》之痕跡。其次到了趙宋天臺時代，知禮與遵式並未重視《小止觀》。遵式於天聖二年（一〇二四）奏請天臺智顗著作二十三部七十六卷入藏，當時的《小止觀》並不在入藏之列。爾後一直到北宋末期，本書才受到注意，如前所述，明智中立於元祐七年（一〇九二），元照於紹聖二年（一〇九五）分別刊行本書。像這樣，從唐代到宋初，天臺教團以三大部五小部爲研究中心，幾乎不對《小止觀》投注一眼，反之，在天臺宗外，本書作爲簡潔的坐禪儀之作而甚受珍重。亦即先有初

唐時代賢首大師法藏（六四三—七一二）《大乘起信論義記》卷下末對於該論的「若修止者住於靜處，端坐正意」之文作疏釋，在略述修止方法後，又記云：「廣如天臺顗禪師二卷止觀中說也。」《大正》第四十四冊・二八三・中）此中所說的二卷《止觀》，依其前後文句看來，應是指《小止觀》。其治諸魔之文段中，亦記有：「此等皆如禪經中及顗禪師止觀中廣說」（《大正》第四十四冊・二八四・中），亦即言及《小止觀》對於覺知魔事已有廣說。

新羅元曉《起信論疏》卷下（《大正》第四十四冊・二二二・下）中可以見到與賢首《起信論義記》幾乎相同的文句，進而元曉疏中也可看到受《小止觀》之影響。善導（六一三—六八一）《觀經疏》〈定善義〉所揭坐禪方法也是依據《小止觀》所載。（關口眞大《天臺小止觀の研究》二九頁）由此看來，《天臺小止觀》甚受初唐時代諸學者的重視，書中所載的坐禪儀被視爲是當時諸宗坐禪儀的定型。晚唐時代，圭峰宗密（七八〇—八四〇）《圓覺經道場修證儀》完完全全擷取《小止觀》大部分文句。宗密《圓覺經大疏釋義鈔》卷一之下（《已續藏》第十四冊・一一五左）所載「准天臺止觀，總有十門」的十門分別，不外依用自《小止觀》。同書第十一卷及第十

三卷也引用本書的大部分文句，由此可知《天臺小止觀》對華嚴系統學者的影響有多大。另一方面，禪宗四祖道信所說的坐禪法，也是基於《小止觀》，《敕修百丈清規》（《大正》第四十八冊·一一四三·上）的示坐禪儀條記云：「如楞嚴經、天臺止觀、圭峰修證儀」，而圭峰宗密的《圓覺經道場修證儀》也是依《小止觀》而撰述，只是略略變更其順序，因此可以說禪宗坐禪儀的根本是在《天臺小止觀》。

像這樣，《小止觀》受到賢首大師法藏以後的華嚴學者所

- (一)《坐禪止觀要文》一卷
- (二)《坐禪要門》一卷 卅五張
- (三)《坐禪止觀要門》一卷 用紙卅五張黃
- (四)《坐禪止觀要門》一卷 用紙卅五枚
- (五)《略明開矇初學坐禪止觀要門》一卷 齊國沙門淨辨私記
- (六)《略明開矇初學坐禪止觀要門》一卷
- (七)《坐禪止觀要門》一卷 淨辨記
- (八)《坐禪止觀要門》一卷 淨辨師
- (九)《略明開矇初學坐禪止觀要門》一卷 齊國沙門淨辨私記

鑒真赴日是在天平勝寶五年（七五三）十二月，但是早在天平十二年（七四二）以後屢屢可見有關《小止觀》之記事，

重視，禪家的坐禪儀其也是以本書作為範本，如同《小止觀》在中國的景況，《小止觀》與其說是天臺典籍，不如說是以華嚴相關典籍的身份被攜入日本。最澄之前，最早將天臺典籍加以整理而攜入日本的，是鑒真和尚。依據《唐大和上東征傳》（《大正》第五十一冊·九九三·上）所載，鑒真攜入日本的八部天臺典籍中即含有《小止觀》一卷，正倉院文書中對於鑒真赴日之前的《小止觀》有如次記載：

- （天平十二年七月八日寫經所啓）（大日本古文書七之四九一）
- （天平十五年九月二十八日檜前麻呂解）（八之二六）
- （天平十五年十月十五日石村鷹麻呂解）（八之二六二）
- （天平十五年十二月廿九日寫經所解）（二之三三八）
- （天平十六年十二月廿四日寫經所解）（八之五三六）
- （天平十七年十二月十五日題疏檢定帳）（八之五八六）
- （天平十九年六月四日經疏檢定帳）（九之三八四）
- （天平十九年六月七日寫經所解）（九之三九〇）
- （天平勝寶五年五月七日奉寫章疏集傳目錄）（一二之五一六）

因此最早將本書攜入日本的，應是天平八年（七三六）赴日的道璿，本書可能是與《華嚴》及《起信論》的註疏一齊被攜入

日本。

從仁忠的《叡山大師傳》看來，最澄在青年時代讀法藏《起信論義記》、《華嚴五教章》，知法藏以天臺為指南時不覺落淚。《起信論義記》每當言及觀門，必言天臺，亦即「廣如天臺顓禪師二卷止觀說也」，因此最澄入唐求法之際，盡力採訪本書，然僅僅搜得上卷。《台州錄》記云：「小止觀一卷卷上智者大師出一十七紙」，最澄示寂後的叡山學徒有否攜《小止觀》下卷返日是一懸案，圓仁《將來錄》（《大正》第五十五冊·一〇八五·上）所載僅攜入《小止觀》下卷，或許正明示此間消息。進而圓珍《將來錄》（《大正》第五十五冊·一一〇四·下）記云：「略明開矇初學坐禪止觀要門一卷，或名小止觀，或為兩卷 天臺」，可知與正倉院文書同樣書名的本子曾被攜入日本。從其後的《玄日錄》、《永超錄》，以及高麗《義天錄》看來，《小止觀》與《略明開矇初學坐禪止觀要門》都是各別記載，因此可能是被視為別本。進而宋·遵式《天臺教觀目錄》中記云：「小止觀一卷現存，坐禪止觀要門一卷缺本」，可知在中國的宋朝初年即以二書為別本。像這樣，中國、朝鮮、日本的諸家目錄皆以《小止觀》與《略明開矇初學坐禪止觀要門》為別本，到了中國的明智中立與元照以

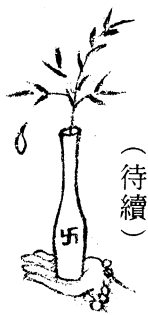
「修習止觀坐禪法要」之題名出版本書時，情形更加混亂。

同一本書為什麼會有如此差異的題名呢？？在此有必要探察其題名之由來。首先《小止觀》的題名最古，而這是相對於《大止觀》（《摩訶止觀》）的稱呼，進而《修習止觀坐禪法要》與《略明開矇初學坐禪止觀要門》二者是極端不同的題名，但是應該都來自於本書前序的一段文句：

若如是知者止觀法門實非淺，故欲接引始學之流輩，開矇冥而進道：：：（中略）：：：今略舉此十意，以明

修止觀者，此是初心學坐之急要。（《大正》第四十六冊·四六二·中）

亦即依「修止觀者，此是初心學坐之急要」，產生如現行本所見的「修習止觀坐禪法要」之題名；依「接引始學之流輩，開矇冥」，產生「童蒙止觀」之題名。更且稍加注意前文的話，可以發現能導出「略明開矇初學坐禪止觀要門」之題號。從而因題號不同而認為《小止觀》有別本存在，是由於不瞭解如此題號的由來所致。



近代高僧

曉雲法師及其佛教事業（一）

• 果玄

前言

曉雲法師（1913-2004），為天台宗第四十四代倭虛大師的唯一女徒，承傳衣鉢為第四十五代天台宗傳人。曉雲法師原立志「不建廟，不做住持」，但是教育是她終生的職志。從事教育的她，深入佛法後立志將「佛法」與「教育」相結合，興辦「佛教教育」事業。如今，不建廟的人，她卻建造了一座大道場——華梵僧俗二部教育事業。

一九九〇年華梵正式招生，一九九二年創辦人曉雲法師的僧伽教育事業——蓮華學佛園及華梵佛學研究所師生，亦搬遷至緊鄰華梵校地之處，建一幢僧伽修學之所，取名「慈蓮苑」。華梵僧俗二部教育事業聚集於大崙山後，曉雲法師遂將此處名為「天台山」，一來懷祖，二來有意興弘天台法脈於此。

「華梵教育事業」在曉雲法師苦心的經營下，已漸成一所具有人文特色的精緻學府。法師已於上個月（93.10.15）圓寂

，計享九十四高壽，僧臘四十七載。她說「教育工作與我的生命是一體的，它將陪伴我到生命最後一天」，華梵創辦人福德圓滿的為佛教界寫下歷史上光輝的一頁，我們期待她早日乘願再來，也以這一篇文章來憶述她的一生及佛教教育事業。

壹、曉雲法師略傳

一、生平與遊歷

曉雲法師，俗名游雲山，別號青峰，廣東南海人，出生於一九一三（民國二年）。六歲入私塾，熟讀四書五經，背誦古文、詩詞等。一九三三年畢業於香港麗菁美術學院，再進入藝術院研究班，同時拜嶺南畫祖高劍父習畫，一面又任教於香港聖保祿中學。二十一歲即舉辦首次個人畫展。

中日抗戰開始，法師以「一肩行李兩隻筆」遍遊中國西南，登峨嵋，臨南嶽，在烽火漫天的時空裡，法師利用空檔悠哉地在野外寫生，並有許多佳作出現。

抗戰勝利後再回香港，曾於龍州國立華僑第三學校執教。

兩年後（一九四八）前往印度，擔任泰戈爾大學美術學院教授，在此四年，教書並潛心研究印度佛教藝術，自著了《印度藝術》、及詩文隨筆《泉聲》，¹並曾在加爾各達藝術館及新德里等處舉辦畫展。

民國四十年，返回香港。民國四十四年（1955）再度雲遊，開始了前後三年的寰宇周行，足跡遠至歐、美、亞三大洲二十多個國家，在各地舉辦畫展，獲得無數好評，被譽為介紹中國藝術至歐美的第一人。

民國四十七年，結束環宇之行後，返回香港，剃度出家於天台宗第四十四代倭虛大師座下，時年四十歲。出家後，她由專研禪宗轉依於天台教下，並立志推動佛教教育。隨後，即在香港創辦慧海中學，及慧仁、慧泉兩所貧民教育學校。

一九六六（民國五十五年）應聘回台灣文化大學（早期為文化學院），任教於哲學、藝術兩研究所，在此任教計十七年。一九七〇年創辦「蓮華學佛園」於陽明山腰永明寺內，一九八〇年再創辦「華梵佛學研究所」。

一九九〇年創辦華梵工學院於台北縣石碇鄉大崙山上，一九九三年更名「華梵人文科技學院」，一九九七年校正為「華梵大學」，乃第一所佛教人士所辦、也是第一所由一位比丘尼

創辦出來的社會大學。

一一、出家因緣與志趣

在世界性的遊歷——環宇周行過後，法師剃染於倭虛大師座下，這並非一種偶然的決定，而是經過了長時蘊釀的結果；她形容那是「心路歷程的自然轉變，在心理上不過是『歸檔』罷了。」²

法師出生在佛化家庭，自小受家庭影響，禮佛誦經。中日抗戰期間，法師滯留於桂林寫風景，曾到曲江南華寺拜謁虛雲禪師，並有了第一次聽經經驗，這次的禪宗般若經典講筵，竟讓她興奮得徹夜難眠，有一份發自內心的法喜！此後她便常閱讀佛書，尤其喜歡讀誦禪詩。

一九四二年在四川，偶然的機緣她皈依了省佛教會長昌圓老和尚。皈依次日，她隨師上青城靈巖寺小住，於藏經樓睹牧牛圖頌，頗有感悟，即於山中參究禪境而有所得。一日晨朝攜《憨山禪師年譜》上千佛塔前跌坐，隨手翻見憨山禪師的詩，云：「瞥然一念狂心歇，內外根塵俱洞徹，翻身觸破太虛空，萬象森羅從起滅」³「自此內外湛然，無復音聲色相為障礙。」她頓時大為感動，遂萌出家之念。³繼而思考著如來之家當為何務，最終她立下這樣的志願：出家以後，不做住持，不建大廟，以發揚佛陀偉大的人類教育家之精神，終生奉獻佛教教育！

抗戰勝利，返回香港，任教二年後再度出國遊歷，至印度泰戈爾大學擔任美術教授，並研究佛教藝術，也遍覽了印度佛教遺蹟，並曾赴阿姜塔臨摹佛教壁畫。在東方藝術之宮的阿姜塔之臨摹，讓她對佛法有了更深一層的認識。

在印度遊學了四年，民國四十年再度返回香港定居。任教於東蓮覺院中學，期間曾閉關於慈航淨院。在這段時期也與愛好文藝及佛學的同道創辦「雲門學園」及「佛教文化藝術協會」，致力推廣佛教文化藝術，並聽聞佛法，尤其東北三老：倓虛大師、定西老法師、樂果老和尚，對她的學佛生涯有莫大的影響。倓虛大師的講筵，對她的影響尤其深刻，從最初聆聽，便影響她開始鑽研天台止觀。

內心已決定出家，並預期終生奉獻佛教教育的她說：「我愈研究佛學，愈看佛經，愈修禪定的功夫，愈感到釋迦牟尼佛是人類教育的大導師，人類心靈的大導師。」但是，她也認為：「處在廿世紀的末葉時代，不能只說佛法怎麼好、佛學怎麼好，我們必須了解現代的教育文化，以及現代教育文化的需求。」因此，對於與教育有關的心理學、社會學、人類學等等，她都廣泛地涉獵。也爲了這個理由，她再度出國遊歷——寰宇周行——參訪世界各地，研究了解它們的文化和教育。

寰宇周行三年後，民國四十七年返回香港，她便落髮剃染

於倓虛大師座下，成爲倓虛大師第一位也是最後一位（唯一）女弟子。

三、思想與風格——儒佛融合，藝與道合

一生以文學與藝術雕塑自己生命風格的曉雲法師，她的思想底子有著濃濃的古儒味道，加上佛法與禪坐的薰修與體悟，所以成爲道地的儒佛融合的思想家。早期在香港，她曾與唐君毅教授等人創辦「原泉出版社」，印行原泉雜誌，便以「斷煩惱而生智慧，莫尚乎佛，行仁義以傳教化，莫尚乎儒」⁴爲創刊辭，倡導儒佛文化以淨化社會人生思想爲宗旨。

早年即有「嶺南女畫傑」之稱的她，曾這麼自述著：「我與畫，大概是前生之緣吧！但是文學與那屬於人生哲理的問題，更似乎是我三世前的夙志了。」⁵向來，「志於道，據於德，依於仁，游於藝」便是常雲遊於曉師心中的語句！一九四三年，抗戰期間，當她得知父亡妹死的消息，悲慟至極，曾潛居靜思，而得「道藝相通」的宗教與藝術融匯之心得。

她說：「沒有藝術我將不能維持這健在的身心，然而沒有宗教（佛教）和那些偉大的哲理，更無從使我深蹟藝術之至高領域。」有人問她爲何出家？她說：「未出家前，我的思想就比較出世，成爲比丘尼只是具體實現出世的本懷，進而以悲願的精神流於入世的奉獻。出家，不只以畫流露佛法，而是以身

（下轉第7頁）

優波笈多的禪法（六）

• 何世亮

十五、睡眠因緣

有一位比丘愛好睡眠，不能得道，優波笈多就叫他到森林之中的阿蘭若處修禪，但是他在坐禪的時候，依然打瞌睡。

優波笈多尊者以神通力化作一個七頭的惡鬼，倒懸在空中，這位比丘看到了之後，感到十分恐怖，趕快跑來告訴尊者說：「我在森林之中看到一個七頭的惡鬼，倒懸在空中，形狀十分恐怖。」

尊者說：「那有什麼好恐怖的？」

比丘說：「他會把我吃掉呀！」

尊者說：「其實惡鬼並沒有什麼恐怖的，你應該感到害怕的就是睡眠，因為惡鬼至多只是害人一世的生命的，而睡眠卻會妨害到你好幾千萬世的生命，讓你流轉於生死之中，而無法獲得解脫，所以你應該精進修禪，而不要再放逸於睡眠。」

比丘聽了尊者的教示，再度回到森林中去修行，由於害怕

惡鬼出現，他不敢打瞌睡，就這樣證悟了阿羅漢。

十六、蟲食因緣

有一位比丘，在優波笈多尊者處出家，精進修禪而得須陀洹道，他覺得很滿意，認為自己已經斷了三惡道，不再有痛苦的果報，將來雖然還有七次的輪迴，但是來人天之中遊戲一番，也是一件快樂的事，所以他就不再精進修禪，但是優波笈多尊者卻警告他說：「生死輪迴，不管是何種情況或者是多少次，都是痛苦的事，最好能夠精進修成阿羅漢道，不要再來輪迴生死。」

但是這位比丘卻不聽尊者的勸告，於是尊者就帶他進入摩突羅城乞食，隨機教示，半途中看到一個小兒，全身都長滿了瘡，瘡中有生了許多蟲，痛苦臭穢不堪。

尊者告訴比丘說：「你有沒有看到這位小兒，他的前世就是須陀洹人。」

比丘問說：「他既然已經證得了須陀洹果，為什麼還會有這樣痛苦的業報？」

尊者說：「在佛世的時代，在一處禪坊中，有一位僧人跟一位羅漢比丘住在一起，那一位羅漢比丘因為皮膚癢而抓搔有聲，那一位僧人聽得厭煩，就生氣地罵道：『你出去外面的村落抓癢好了，不要在這裏吵人。』」

羅漢比丘說：『你不要口出惡言，否則會遭來惡報。』

僧人聽了之後，趕快懺悔而精進修行，最後證得了須陀洹果，但是他沒有再繼續修行，結果死亡之後投胎成為這個小兒，全身都長滿了瘡，沒有躲過口出惡言的業報。」

這位比丘聽了尊者的解說，感到十分恐懼，於是就更加努力修行，而證得阿羅漢，而那位小兒也經過尊者的開示，而獲得阿那含，生於淨居天。

十七、不淨因緣

有位修行者，在優波笈多處出家，專修不淨觀，觀察內外身悉皆不淨，而斷除了所有的煩惱，自以為證得聖道，就不再努力修行。

尊者告訴他說：「你還要精進修行啊！你沒有見過乾陀越國中的迦羅和女吧！她美若天仙，傾國傾城，你見到她之後，就知道自己有沒有證得阿羅漢了。」

那位乾陀越國的迦羅和女，是一個賣酒的女孩，也認為自己得道了，尊者就是想利用這個機會，讓他們印證一下自己所獲得的道果，到底有沒有穩固。

於是修行者就來到乾陀越國乞食，漸次來到迦羅和女的門口，這時候賣酒的女孩看到了比丘，就拿出食物來施與，並且露出了甜美的笑容，修行者看到了美麗女孩的牙齒，突然神魂顛倒，兩個人都產生了情愫。

修行者沒有去拿女孩施與的食物，反而將自己鉢中的食物送給女孩。迦羅和女就笑著說：「你一看到我，就愛我了嗎？」

修行者因為久習不淨觀，突然醒悟了起來，看到女孩潔白的牙齒，觀想出白骨人，即時獲得了解脫智慧，而證得阿羅漢，而向迦羅和女說出詩偈：

愚痴的人看到美色就生貪著，

有智慧的人卻看到裏面的臭穢，

因而產生了解脫智慧，

不再被色相束縛，

這就是身體的實相啊！

十八、錢財因緣

從前有一個富翁，他的家產日漸衰耗，最後只剩下五百個錢，於是他就看破了世間的無常，到優波笈多尊者的道場出家。

他雖然出家了，還是十分掛心於錢財，深怕自己有一天生病了，需要用到錢來治病，所以他放不下身邊的五百個錢，時常委託沙彌來收藏他的私房錢。

尊者看到了這種情形，就告訴他說：「出家就是要放下一切，達到無我的境界，所以不要再執著於錢財，應該將這五百個錢，拿去供養衆僧。」

他說：「我並沒有貪著於錢財，我只是擔心自己有一天生病了，必須用到這五百個錢，而不用去麻煩別人的幫忙。」

尊者觀察他還是沒有捨棄執著，於是就對他說：「我房中有一千個錢可以任你使用，你就不用擔心將來的醫藥費用，那麼你手下擁有的五百個錢就布施給衆僧吧！」

他聽從尊者的話，親手將五百個錢布施給衆僧，當下突然解脫了執著，獲得了道眼。

十九、退心因緣

從前有一位長者子，娶了妻室之後，感到世俗的塵勞很多，於是就生出了出家修行的念頭。

父母向他說：「我們家中只有你這個兒子而已，你出家了，我們該怎麼辦？」

長者子說：「你們若不放我去出家修行，我就不再吃飯。」

「於是他就斷食六天，不再吃飯。」

父母因為怕他死去，就答應他的要求，不過卻對他說：「好吧！就讓你去出家吧！不過你出家之後，要時常回來看看我們哦！」

長者子說：「好的！我會時常回家。」

長者子就這樣出家了，出家之後，他依約定，時常回來看看父母及妻子，久而久之又產生了情感。

有一天，他的妻子對他說：「你應該讓我生一個孩子，以傳宗接代，不然像我這樣孤孤單單，不如早一點死掉算了。」

長者子聽了之後，突然生了退心，他想回家去跟父母妻子生活在一起，於是他跑回來告訴優婆塞尊者，尊者也沒有反對，只說：「你明天再回去吧！」

當天晚上，長者子就夢到自己回到家中，但是卻發覺妻子已經死了，家人正在料理喪事，然後將屍體送到墳墓中，他看到妻子的屍體逐漸腐爛，生滿了疽蟲，臭穢不堪，他被嚇到驚醒了過來，趕快跑來告訴尊者，自己剛才的惡夢。

尊者說：「你可以回家去看看！」

長者子跑回家一看，果然如其所夢，其妻子已經死了，而且屍體生滿了疽蟲，十分臭惡，他突然對世間的一切感到厭惡，而證得了阿羅漢。

（待續）

4. 見(T29,1559,161a)。
5. 此處所示意現有很多論著並不承認，其理由是：取色的根現產生之後，很快就產生取色的分別，中間只有非常短的時間，如此，可以這麼說並沒有意現，因為中間幾乎沒有這個時間存在，很快產生取色的分別，所以認為有取色的意現存在是完全不可以的。不過，有人認為有取色的意現是依教來抉擇，其理由是：佛曾經說過：「取色的識有二，依眼而生，依意而生，所示之意不欺誑，因為為三種觀察清淨之宗。」這句話的意思說明了根現一生起，緊接著就產生分別，中間有取色的意現量就完全不了解，所以取色的意現量其實是極為隱密之法，要以佛所說之教才能夠了解。這裡所憑據的是信正因，所證是極為隱密之法，因此，靠著勢力正因是不能夠了解。有關是否存在此處所示意現的討論的論著也很多，在此，僅是簡略提出。
6. 凡是趨入對境而非趨入內識者，稱為「他證」。見MITB(1986:59)。
7. 《集量論》所提到的意現也是此處所示意現量。
8. 於最近2001年日本印度學佛教學會第52回學術大會上，有以智作護(Prajñākaragupta)之「交替間隔說」為主題的多篇論文發表，發表學者有小林久義、志賀淨邦、林慶仁、護山真也。
9. 明性法師將「智作護」譯成「釋迦慧」，是有待商榷的。參〔BL2-E-ST,323〕、明性法師譯(1994:233~234)、MITB(1986:57~59；貝葉3a)。〔BL2-E-ST,323~335〕有詳細對於三種不同主張的說明。另外，宋立道(1984:389)提到第四種主張：智藏(jñānagarbha)的混合說。依據宋立道(1984:389)之註3提到智藏的主張出處，筆者查閱〔BL2-E-ST,323~335〕，並沒有提到第四種主張，不過，在〔BL2-E-ST,315,(1)〕就有說到：「NBTT 有介紹智藏的說法。」法上對於智藏的主張有加以破斥，其內容，在戶崎宏正(1988:266~268)有詳細的解說。
10. 參廖本聖(2004:121~124)。
11. 〔BL2-E-ST,324〕提到：「薩迦班智達認為第一種說法與第三種說法錯誤，第二種說法才是正確的。」克主杰在《七量論：除意諳論》(ཇད་མ་ཐེ་བདུན་ཡིད་ཀྱི་ཐུན་ཐེད།)中主張第二種。
12. 這與六識可以同時產生的情形不同，因為，六識可以同時產生是在各自緣不同的對境下。唯識宗持五俱意識的主張，也是相同的情形。
13. 見李潤生(1999:37~38)。
14. 「成事刹那」是指完成一件事所需的時間。
15. 見法尊法師編譯(1982:4~5)。

(待續)

那」¹⁴，也可以說是時邊際一刹那。

許多論著不承認有「此處所示意現」，是就思惟來看，根現量一生起，緊接著就產生分別，中間有取色的意現量就完全不了解。為什麼會說取色的根現產生之後，很快就產生取色的分別？中間只有非常短的時間，因此，可以這麼說並沒有意現量。因為中間幾乎沒有這個時間存在，很快產生取色的分別，所以認為取色的意現量存在是完全不可以的。取色的意現量其實是極為隱密之法，以佛所說之教才能夠了解。佛曾經說過：「取色的識有二，依眼而生，依意而生，所示之意不欺誑，因為為三種觀察清淨之宗。」這裡所證是極為隱密之法，因此，靠著勢力正因是不能夠了解，必須憑藉信正因。

基於以上，在還沒有證得聖道的凡夫相續當中，「此處所示意現」是顯而不定，非量。它具有四個特質：(1)時邊際刹那。(2)極隱蔽分：凡夫無法知道，唯有透過信許比量才能了解。(3)必須跟隨根現之後產生。(4)顯而未定：因為是極隱蔽分，對於凡夫雖有顯現，但是凡夫無法了解。

又，如果凡夫相續當中取色的意現，是顯而不定，非量，那麼，怎麼會說有四種現量的分類呢？其實，在凡夫相續當中，不僅只有「此處所示意現」，還有「非此處所示意現」，如凡夫證得五種神通，如下所說。

(2)「非此處所示意現」

「非此處所示意現」有「由修所成」和「非由修所成」二種，前者如在凡夫心相續當中所產生的五種神通與瑜伽現量，後者如「自證」及「中陰有情的業通」。

3、陳那與法稱對「意現量」的產生方式之主張

由上所說，可以知道，陳那所主張的「意識現量」產生方式是屬於「三者同步說」。而對於法稱所主張的「意現量」產生方式，則有「三者同步說」或「唯相續後際說」二種的不同主張。至於法稱本人於《釋量論略解》說：沒有與五識同時俱轉之「五俱意識」，但是若是各自緣不同的對境，則說有「五俱意識」，是沒有過失的，這如法尊法師於《集量論略解》所作補述：「法稱論師說意現量，唯是根識最後念、續起、緣色等境之一念意識，乃是現量。以後再續起，則不能親緣色等，是有分別，便非現量。又亦不許：同緣一境作一行相之二心俱生。故亦無有與五識同時俱轉之五俱意識。若緣異境，作異行相，則許容有二心俱轉，不為過失。如《釋量論》廣辨。」¹⁵

註釋

1. 見(T43,1830,419c22)。

2. 見蔡伯郎(2001:5)。

3. 見廖本聖(2004:120)。

對於這三種產生方式，西藏學者一致破斥第一種「交替間隔」，因為在第一及第二剎那的根現前之間，產生一剎那的意現前，將不會有一個不間斷之根現量的相續，如此第一剎那的根現前就不能成為下一個剎那根現前的親因。而對於「三者同步」與「唯相續後際」則有不同的看法。薩迦班智達與克主杰承許第二種「三者同步」¹¹，認為「唯相續後際」不合理，因為沒有理由於相續前際不生意現量，而於相續最後才生起意現量。宗喀巴與賈杰主張第三種「唯相續後際」，而主張「三者同步」者認為這三種識在緣同一個對境下是同時產生，這與佛陀說：「每一位有情的同一種識只能有一個心相續。」不合。¹²

如上所說，不論「此處所示取色意現」的產生方式是「三者同步」或是「唯相續後際」，都是在第二剎那取色根現或在第二剎那以後取色根現，「此處所示取色的意現」的所緣緣——色，已和產生第一剎那取色根現的所緣緣——色，是不相同，「此處所示取色的意現」仍是能夠作為認知。因此，從「此處所示取色意現」的產生方式，也可以說明斷除了有人認為意現量有「因為執取所取的緣故，所以意現量不是能作為認知」的第一種過失。

雖然已經解說「此處所示取色意現」的產生方式，但是仍有許多的論著並不承認有「此處所示意現」，如李潤生於NB-C-L 提到：「法上認為『意現量』是佛家邏輯系中的一種『安立之說』，其存在並無事實足以直接證明，但其間無有理論上的矛盾，故未嘗不可予以接納。」¹³ 為什麼會有這樣的主張？這與「此處所說之意現」產生的時間有關。「此處所說之意現」產生的時間有多長呢？對聖凡二者，都是時邊際一剎那。時邊際剎那的意義雖然有很多種講法，一般而言，「時邊際一剎那」是說一位有力的士夫彈指頃的六十五分之一。「此處所說之意現」，就凡夫而言，意現的生起，只有時邊際一剎那的時間，如取色的根現量生起之後，到分別識還生起之前，中間會產生意現量，只有時邊際一剎那的時間，因為生起的時間是這麼短暫，所以是不能夠證境。就聖者而言，因為他的心非常迅速，能證境，而凡夫還不能做到這一點。因此，凡夫之此處所示意現是顯而不定。

法護認為時邊際一剎那不可證境，是因為沒有前後同類的次第。因此，對凡夫而言，「此處所說之意現」產生的時間只有時邊際一剎那，是不能夠證境。對此，有人說：「加行道世第一法的聲聞應該也不能夠證得無我，因為只有時邊際一剎那的時間。加行道世第一法的聲聞還未到聖位，仍是凡夫，凡夫相續時邊際一剎那的心識，沒有辦法證境，那麼，加行道世第一法的聲聞應當也不能證境。」然而，加行道世第一法的聲聞雖然沒有現證，但是仍是有以共相證無我，也不能說它是沒有證。加行道世第一法時邊際一剎那的心識，並不是真的它是時邊際一剎那，而是它的時間非常短，稱之為「成事剎

示意現」(སྒྲུབ་པ་འདིར་མ་ཡིན་པའི་ཡིད་མཛོན།) 。論典說到：「諸比丘！了悟色之識有眼和意。」(དགེ་སློང་དག་གཟུག་ཤེས་པའི་ཤེས་པ་ནི་སྟེ། མིག་དང་ཡིད་དོ།) 其中，眼是指根現，意是指「此處所示意現」。根現和「此處所示意現」這二種，都是以色、聲、香、味、觸作為境，是直接的境，是作為所緣緣。分別說明這二種意現如下：

(1)「此處所示意現」

「此處所示意現」的定義是：「由自身之不共增上緣——意根——所產生之已離分別且無錯亂的之他證⁶。」它的增上緣是意根，所緣緣是色、聲、香、味、觸。它的分類有取色意現量、取聲意現量、取香意現量、取味意現量、取觸意現量等五種。由此，也可以知道《理滴·現量品》只提到意現量分類中的此處所示意現量。⁷ 至於「此處所示意現量」產生的方式，在《理滴釋·現量品》中並沒有提到。徹爾巴茨基於BL2-E-ST提到：「薩迦班智達(ས་སྐྱེ།)《量理寶藏論》說：意現量的產生方式有三種不同主張，(a)智作護(Prajñākara Gupta)的『交替間隔說』。⁸ (b)婆羅門商羯羅難陀(Saṅkarānanda)的『三者同步說』。(c)法上(Dharmottara)的『唯相續後際說』。」⁹ 以下依《心類學》說明「此處所示意現量」產生方式的三種不同主張：¹⁰

(a)交替間隔(སྒྲིལ་མ།)

交替間隔是說：在第一剎那執色根現量產生之後，第一剎那執色意現量緊接著產生，之後，第二剎那執色根現量產生……等等在每二個根現量之間，就有一個意現量產生。如下圖：

第一剎那執色根現量 $\Rightarrow$ 第一剎那執色意現量 $\Rightarrow$ 第二剎那執色根現量 $\Rightarrow$
第二剎那執色意現量 $\Rightarrow$ ……

(b)三者同步(འགྲོས་གསུམ་པ།)

三者同步是說：第二剎那的執色根現量、第一剎那的執色意現量、及經驗(領受)前二者的自證現量等三者是同時產生。簡單地說，朝心外看的執色根現前及執色意現前，二者與往心內看的一個自證現前，這三者是同時產生的。如下圖：

第二剎那的執色根現量 第一剎那的執色意現量 經驗(領受)前二者的自證現量

--	--	--

同時產生

(c)唯相續後際(རྟུན་མཐའ་འོན།)

唯相續後際是說：唯緊跟在最後一剎那的執色根現量之後，才有執色意現量產生。如下圖：

第一剎那執色根現量 $\Rightarrow$ 第二剎那執色根現量 $\Rightarrow$ …… $\Rightarrow$ 最後一剎那執色根現量 $\Rightarrow$ 第一剎那執色意現量

《理滴釋·現量品》之義理剖析(五)

• 德 挺

第三節 「意現量」與「瑜伽現量」方面(上)

3.1 陳那之「意識現量」與法稱之「意現量」

五識與意現量關係如何呢？意現量是與五識相俱而起？還是追隨於後？對於五識與意現量關係，陳那與法稱的說法是否相同呢？以下先說明陳那之「意識現量」與法稱之「意現量」，之後探討二位論師對意現量產生的方式，所持的看法是否相同。

1、陳那所說之「意識現量」

《集量論略解·現量品》說：「意識現量：謂第六意識，亦緣色等義境，以領受行相而轉，亦唯無分別，故是現量。」其意思是說，意識可以緣取境色，而此所緣是見分行相，見分在此是沒有分別的，所以是現量。由此，知道陳那對意現量所說甚為簡略，似乎也沒有提到意現量與五識之間的關係。不過，在其他的經論卻有提到，如《成唯識論述記》說：「《集量論》說：『五俱意識必現量故。』」¹「五俱意識」是指五識緣境時，必有一意識與之俱起。當五識在緣取色等境時，與之相應俱起的五俱意識（第六意識的一分）與五識相應俱起時，只是隨順而起，並不有任何分別作用，因此「五俱意識」屬於現量。²這與六識可以同時產生的情形不同，因為，六識可以同時產生是在各自緣不同的對境下。

2、法稱所說之「意現量」

《理滴·現量品》偈頌9：「具自境的無間對境俱生者根知等無間緣產生意識。」「意現量」的定義是：「由自身之不共增上緣——意根——所產生之已離分別且無錯亂的新而不欺誑之了別。」³有關意根，《阿毗達磨俱舍釋論》說：「第六意識無有別依，為成立此依故說眼界。」⁴識有作為所依的六界，第六意識界為了安立一個不共之所依，所以要安立意根。意根是第六意識之前剛產生的心識，因此，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識都可以作為意識的所立，也就是作為它的意根。意根可以是根識，也可以是意識，所以意根不一定是意識。意根是心，是識，是意，而且是增上緣，是之前才剛產生的，是親因，是作為第六意識的所依。在凡夫相續當中，緣取色的意現，它的增上緣就是意根，也就是，在它之前所產生的心識。但是，《理滴·現量品》偈頌9的「意」只指出是「根識」的一種情形而已。

意現量的分類有二種：「此處所示意現」(སྒྲུབས་འདིར་བསྟན་གྱི་ཡིད་མངོན།)⁵和「非此處所

九十四年一月份會務報導

(會訊第281期)

捐款芳名錄

(總計 陸萬肆仟柒佰伍拾元整)

陸仟元：林修

貳仟元：本空法師

壹仟元：月新

李雪梨

徐淑媛

陳政宏

陳榮璧

玖佰元：劉皓月

陸佰元：楊玉桂

伍佰元：道益師

李承育

陳永漢

洪振銘

洪桂昭

參佰元：王文壽

吳鴻圖

石馨文

貳佰伍拾元：

貳佰元：王素美

林連偉

楊智惟

證義

陳俊竹

侯坤成

蕭伊慧

悟徹 林柄裕

財團法人玄深文教基金會

余佳璋 林玉蓉 徐黃貴美

徐鈺銓 傅冠智 曾林鳳英

陳政維 陳怡青 陳楊秀鸞

陳文宗 蔡淑雅

鄭桂嬪

宏益師 佟欣打字行

李慧玲 傅冠盛 吳燕靜

宋淑貞 陳俊弘 江柏興

洪陳老連 洪桂莉 洪秀宏

高淑惠 顏高龍 方宏鍊

王陳寶珠 林世豐 林春珠

吳李玉香 韓立銘 石大德

石修誠 鄭海英 鄭海蓮

李耀斌 李奇蓓 李文哲

李幸珍 李幸芬 李宗龍

林盼 曾中明 楊老得

吳新長 吳李玉理 韓慧玲

黃陳秀鸞 黃美月 郭保成

陳其彬 陳寶蓮 陳淑敏

侯燦榮 侯梅雪 侯鈴朱

許素月 謝幸芬 高春仙

盧貞吟 何麗茹

李錦菊 林美辰

楊炳輝 楊鵬翰

韓麗玲 韓聲瑞

郭阿英 陳永川

江英嬌 侯坤隆

蕭志哲 蕭伊欣

蕭伊欣 何麗茹

楊淑敏 吳智義

石宛玉 石富元

鄭海英 莊寶治

廖粹華

李幸珍

李幸芬

李宗龍

楊老得

韓慧玲

郭保成

侯鈴朱

高春仙

94年1月份收支明細表

收	上月結存	\$145,877	40
	本月收入	\$ 64,750	00
入	收入總計	\$210,627	40
支	教育文化支出		
	福田雜誌第223期印刷費用	13,900	00
	福田雜誌封面(4期份)	13,600	00
	福田雜誌郵寄費用	5,355	50
	劃撥代金手續費	100	00
	供養法師(他寺)	6,000	00
出	濟助支出		
	洪樺燧	2,000	00
	洪樺榮	2,000	00
	鄭榮泰	2,000	00
	余茂榮	2,000	00
	蔡志能	2,000	00
	黃伯堯	5,000	00
	林秋治	5,000	00
	張秉紅	5,000	00
	林澎俊	5,000	00
	陳德元	5,000	00
	支出總計	\$ 73,955	50
	本月合計	\$136,671	90
	收支比較	114.2 %	

壹佰伍拾元：辛旻潔 辛翌綸

壹佰元：咪咪 王靖君 王佳琪 王文琳 王愛玉 王滿足

王桂紅 林易都 林進元 林姿晴 林姿語 林建國

林綉紅 張炳楠 傅顯宏 趙益欽 趙珮蓋 趙偉翔

趙振豪 吳明原 吳佳益 吳芸萱 黃素鶯 黃紅芬

黃麗珍 黃怡禎 黃怡瑄 黃郁儒 黃秋南 黃詩涵

黃炳文 黃火木 陳宗宏 陳姿妙 陳寶秀 陳柳朱

陳進良 陳政賢 陳柏瑋 陳品華 陳新昌 陳新加

陳崑嚴 陳美智 陳儀婷 陳儀潔 陳粉 侯文秀

侯慈萍 鄭棋安 許福枝 許鳳珍 蔡春娥 劉孟琴

劉添壽 劉錦圓 葉暉 葉曉恩 葉曉惠 葉曉源

葉王銀珠 蘇錦綢 龔緣 翁固 頻愛娥 董水治

董明福 方王肅瓊

會長：顏高龍
副會長：鄭海英
孫申娥

會德功福田寺然湛



1 月份救濟事蹟

1. 黃伯堯先生：住南縣新營市興農街七十一號，七十三歲。案主早年於紙張工廠工作，因長期操作機械而導致耳重聽，併氣管纖維性氣喘。其與案妻婚後並未育有子女，且案妻也於多年前因病去世；後案主亦因健康狀況不佳沒有工作。近年來因白內障未治療，已無法視物及外出，須專人送食，後因晚間氣喘發作而由鄰居協助送醫，因須進行眼部開刀及氣喘治療，須請看護照顧，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
2. 林秋治女士：住南縣新營市復興路一一七號，八十五歲。案主不識字，經媒妁嫁給同村丈夫，原生活安適，但案夫婚後不久即罹患癌症死亡，案主遂與夫家斷絕連絡自行生活。平日為附近住家洗衣維生，但年紀愈大身體日差，已多年無法工作；後口中缺牙，進食狀況不佳而營養不良，又因高血壓引起半側身體不良於行，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
3. 張秉紅先生：住南縣新營市延平路一四〇巷三十一二號，七十四歲。案主未婚，可識字，隨國軍來台後，因未具一技之長，多至各工地打工以維生；平日獨居，與鄰居有互動，可自我照顧。由於患有氣喘，無法搬運重物只作清掃工作，此次因半夜胸痛送入醫院，疑因氣喘導致氣管擴張，而無法自主呼吸；因須呼吸器協助，故至加護病房治療，其經濟能力不足，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
4. 林澎俊先生：住南縣新營市濟安街八一號，八十五歲。案主高中畢業，早年於日商開設之工廠操作機械並結識同於工廠中之妻，其妻為日籍；後因工廠結束營業，致使夫妻二人同時失業。由於未生育子女，夫妻互相照顧；雖曾有一筆失業費用，但已因案主之身體狀況日差而花費殆盡，今因案主糖尿控制不佳而引發腎臟炎並合併胃潰瘍而住院，而經濟能力並不足，故本會協助醫療費用伍仟元整。
5. 陳德元先生：住南縣新營市和平路十八十一號，六十四歲。案主小學畢業，因身形小服國民兵役，平日打雜維生，未婚且居無定所，幾乎與鄰居互動少。案母早逝，其父另娶，因與其子女有衝突，故案父去世後即斷絕往來。案主因心肌梗塞由路人協助送醫入加護病房治療並緊急洗腎，因無健保身份，無力負擔，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
6. 本月固定幫助戶：洪樺爨先生、洪樺燧先生、鄭榮泰先生、余茂榮先生、蔡志能先生，以上各貳仟元整。

歸程

曉雲老法師
繪



• 贈閱 •

■ 中華民國九十四年二月十五日出版
佛曆三〇三二

■ 發行人：雲庵

■ 電話：(06) 2228518

■ 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