

福田

226



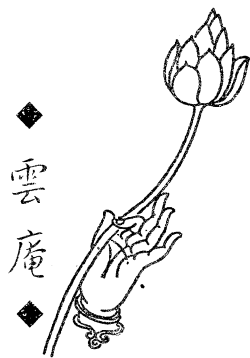
佛教月誌

- △華嚴專宗學院，將以特刊方式，邀各界院友撰稿並修學成果等，以慶祝今年十月分專宗學院成立三十週年院慶。
- △台南市佛教會，於四月三日舉行第二十三屆第三次會員代表大會。
- △西安市小雁塔，2005年3月3日，於進行污水工程中，在塔下挖出一尊高1.8公尺的唐代石佛像。
- △非律賓信願寺住持瑞今長老，已於2005年2月27日圓寂。世壽101歲。
- △由現代佛教學會、法光佛教文化研究所合辦的「漢傳、南傳、藏傳佛教修持法門」聯合講座，已於3月26日，假法光佛教文化研究所舉行圓滿。
- △2005年仁王護國法會已於2月26日，假台中慎齋堂舉行圓滿。
- △94年度各佛學院招生如左：
 - 1. 圓光佛學院、研究所
 - 2. 華嚴專宗學院佛學研究所
 - 3. 中華佛學研究所
 - 4. 高雄元亨佛學院
 - 5. 新竹壹同女眾學院
 - 6. 桃園弘誓佛學院
- △94年度傳三壇大戒有：
 - 1. 高雄阿蓮光德寺
 - 2. 台中中台禪寺
- △台中太平市慈光禪學院第十九屆禪七，三期禪七分別於3月6日、13日、20日舉行圓滿。

本期目錄

- 封面：紫檀念珠 大明攝
- 1 • 佛教月誌
- 2 • 我所知道的：……雲庵
- 5 • 檢視天台宗孤山智圓的佛儒會通之言論(一)……明了
- 9 • 五蘊識變與存在的意義……證義
- 11 • 《妙法蓮華經玄義》管窺(四)……沈海燕
- 15 • 湛然詩鈔
- 16 • 小止觀(三)……依佐藤哲英著
觀譯
- 19 • 述曉公德迹(三)(續223期)……三五
- 23 • 鈴木大拙的禪機(二)……何世亮
- 26 • 近代高僧——曉雲法師及其佛教事業(三)……果玄
- 32 • 《理滴釋·現量品》之義理剖析(七)……德挺
- 33 • 九十四年三月份會務報告
- 封底：歸程 曉雲法師繪

我所知道的



民國五十九年十二月初，南台灣的天氣，雖稱四季如

春，然近臘月，早晚也是朔氣寒生，蕭疎濃重。在十二月五日這天晚上，湛然寺小客堂裏，窗壁無言，陳舊的沙發上坐著三位出家人。是時已近子夜十二點了，其中一位年紀較大的，日光燈照耀下，魁梧身體，疲倦中顯出一團興奮，聲音本就宏亮，更深夜靜，他的談話，益顯得清澈。這位就是我們先師，上慧下峰上人。

先師慧公，自三十九年至五十九年，在台灣講經弘法已達二十年，舌敝脣焦。但僅是語言暢宣，缺少文字發表與記錄；若依世間立功、立德、立言三標準衡量，至少在立言方面是一缺憾。而且以口宣音演，對象也沒有像文字流傳來得廣泛和永久，所以慧公久久想辦一份佛教雜誌。當時也恰有兩個因緣：一是我的師兄水月師，於這一年脫白染衣。他在未染衣前，對佛法多多少少已稍有接觸。民

國四十年前後，零星的曾在佛教雜誌寫過一些短文發表，慧公認為可以學習著編刊一份雜誌。一是台中一位法師，一人辦兩份雜誌，據說有意讓出一份，慧公有意接辦，可免申請登記種種手續。這天晚上，先師慧公剛從東港探視一位信徒生病返寺，看到水月師兄自戒堂回來，高興的談論著發行刊物的種種。可是當時水月師兄感到初入佛門，需要學習的很多，未敢冒然答應下來，很讓慧公失望。寒暑因襲，時逝如頽，這已是六年前的事了。

六十二年先師慧公入滅，道場寺務落在水月師兄肩上。我們守著湛然門庭，雖略有鋒鉅靡加，翹翹摧屈的感受，總想在平淡、恭謹、默然、不違正法中，繼接度生微願，保持教講門風。對於慧公發行刊物的事，亦是念念於心，決定達成這分心願，先師在世的理想，每一件，每一椿，我們都想達成實現。不過，我們能力太薄弱，做的太慢

而感到羞愧。

取名這分雜誌叫「因明」，在我們的觀念裏，「因明」一詞是廣義的，就等於「佛教思想方法」。「因明雜誌」內容，當然以因明這類學科的論述，解釋，介紹為主。但我們認為因明不屬於某一學派，不論過去它為某一學派學者所熟悉。現在以新的精神，新的態度、新的估量，因明實是佛教的共同的思想方法，甚而它是一切學術思想的共同方法。過去在印度，它就擔負過這種任務。我們發行這份雜誌，並不表示在因明上有多深的研究，和多大的成就。也不敢存著用因明來教導別人的想法。我們只抱著「但開風氣，不為師」，提倡在佛教思想上頗為軟弱的一環。若能振衰起敝，還要靠長輩們的指導，同學的切磋。所以，十分希望大德長者的支持，共同發揚佛教中幾成絕學的因明。

我們粗淺的知道，歐西文化思想，是由亞里士多德的邏輯為發軔，一脉相承，做為推動的力量。今日工藝科學的發達，是受F培根，大力宣揚歸納法之賜。中國先秦思想，各家注重名理的辨解，展開中華固有文化。印度文化的形成，佛教思想的深邃緻密，多賴佛教思想方法因明。因明在古印度當時學術分科時，列為五大學科之一。它的

內容，應包函一切證理。因明雜誌的「因明」，把「因」的涵義更加擴大，凡是在佛法理論中，有關於「因」的方面，不限於理由、原因、知識，都涵蓋在因明範圍以內。這也是因為今日因明資料非常缺乏，本刊的作法編輯，先是整理刊出古因明論典，再為新因明論典，再為古今因明的注釋。

因為因明材料少，我們知道的更少，以我們的學力、財力，是不足以發行一份刊物的。但我們這樣做了，無非是盡佛弟子一己的責任，和學習勸化正法的願力所驅策。譬如計畫這份雜誌，從六十五年初開始籌辦，斷斷續續，將近一年，中間幾經周折，十足顯示出我們辦事能力的拙劣，也顯出不灰心的韌力。如今，正逢先師慧公圓寂三年的日子，這分小小的刊物，作為延續慧命的起步，獻為供養。

附識：這是湛然寺民國六十六年元月，創刊因明雜誌經過告白。二十八年後重刊此文，旨在對關心善友釋疑——為什麼今日如此勉強發行福田雜誌原因。以湛然寺規模小，僧偏執，實在沒有辦雜誌條件能力。若現實說也不須要。勉強做的很辛苦，艱困支撐，無非是「對於慧公發行刊物的事，亦是念念於心」。

慧公住世時，初期辦過小型刊物佛青文藝，時間很短。慧公入滅後，徒輩創辦佛教界少碰的因明雜誌。自蹈困局，無能為繼，十年而終。今日福田，發行二十年，命運未卜。寺衆在挫折中，常興「不要辦了」。同情的善友，也有「那麼辛苦勉強幹什麼」？二十世紀中國佛教一書，對僅有五十年歷史的湛然寺，在近百年佛教中，有所獎飾。但也指出：「福田雜誌也很難維持天台特色。」刊行福田原意，每期約十篇，刊登天台或因明文稿一至三篇。其他普揚佛法，以遮狹隘，以避因明覆轍。因明雜誌於七十六年七月後停刊，福田於七十五年七月創始，重疊發行一年，難以兼顧，消滅因明。近年又在善友惋惜聲中，註銷智者出版社，天台藏印行四十二冊，因明藏不及十冊，皆在停頓不前狀態，湛然寺果沙漠化。佛寺大類分三：一律寺、二教寺、三講寺。慧公定位湛然為講寺。若不墮門風，寺衆應承受勞苦自勵。重刊本文，亦有文中所云：「十分希望大德長者的支持。」緇素「念念」一心，提升福田，而非讓它沉淪消失。

註一：三位出家人，是慧公上人、水月師兄、智嚴法師。

註二：台中一位法師，指慈明寺聖印法師。

（上接第18頁）

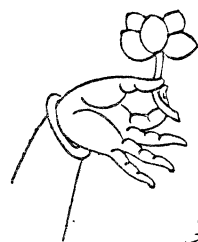
段性的論及三觀順序，仍不出於別教分齊的隔歷次第三觀，其立場與此《小止觀》的三觀說完全相同。而《小止觀》證果章對於中道正觀有如次敘述：

云何修正觀？若體知心性非真非假，息緣真假之心名之為正，諦觀心性非空非假，而不壞空假之法。若能如是照了，則於心性，通達中道圓照二諦。若能於自心見中道二諦，則見一切諸法中道二諦亦不取中道二諦。以決定性不可得故，是名中道正觀。如中論偈中說：因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦名中道義。（《大正》第四十六冊·四七二·下）

這是說吾人心性非空非假，且不壞空假之法，圓照中道二諦為中道正觀。特別須要注意的是，「圓照二諦」與「中道二諦」雖然反覆出現，卻完全不見有「圓照三諦」或「中道三諦」的語詞。雖是引用一般稱為中論三諦偈的因緣所生法偈，但是關於三諦思想一言半句不見提及。此一事實顯示《小止觀》的成立時代，智顗腦裡尚未醞釀三諦思想。從而可知在智顗前期時代，亦即從瓦官寺時代就對三觀思想有所注意，對三諦思想卻還不重視，其前期時代的著作中，完全不存在言及三諦思想的。

（待續）

檢視天台宗孤山智圓的佛儒會通之言論（一）



兼談佛教的修身、齊家、治國、平天下之道

· 明了

天台宗山外派義學名僧智圓法師，幼年出家，年二十一受習儒學，亦習天台教觀。法師隱居西湖孤山，孜孜不倦，勤於著述。除行道，尤好儒書之《六經》，喜為詩文，年四十七示寂。因隱居孤山，世人稱之為孤山法師。八歲即受具戒，二十一歲，從奉先，源清受學天台教觀凡二年，後源清病故，遂往西湖孤山，「離群索居，衣或殫，糧或罄，因之以疾病，而孳孳然研考經論，探索義觀」，專心著述。嘗歎天台宗教，自荆溪師沒，其微言奧旨墜地而不振，雖然其間亦弘傳天台教義者，又多半違道背義，其後因與知禮（九六〇—一〇二八）等人意見不合，遂遭擯斥於天台正統之外，而被列入「山外派」。

智圓法師天台思想一言蔽之，為「理總事別」、「即真之妄」。前者係就教理而言，即「心」或「理」乃能造、能具之總體；「色」或「事」為所造、所具之別相，故「心」具三千，「色」不具三千；「理」具三千，「事」不具三千。後者則就觀行而言，藉凡夫之妄心為觀法之對境，以明其智者大師（五三八—五九七）止觀學說之理解，惟以異於知禮所立為「但妄觀」，以所觀之境為安心即六識，而以自家所立者為「即真之妄觀」，以所觀之境為真心即真如。其生平志趣「以般若真空蕩繫著於前，終依淨土行門求往生於後」。復以儒釋其言雖異，其理相通，而倡「修身以儒，治心以釋」，因以顯其儒學

化之思想傾向。本文以智圓法師所撰《閑居編》言及儒釋會通部份，就佛教教理來檢視其言論是否正確。

一、佛教的修身方法：

智圓法師在其著《閑居編》卷一九，〈中庸子傳〉上說：

吾修身以儒，治心以釋，拳拳服膺，罔敢懈怠，猶恐不至於道也，況棄之乎！好儒以惡釋，貴釋以賤儒，豈能庶中庸乎。（《續藏》101冊，955頁下）。

又說：

夫儒釋者言異而理實也，莫不化民俾遷善遠惡也。儒者，飾身之教，故謂之外典也；釋者，修心之教，故謂之內典也。惟身與心，則內外別矣，蚩蚩生民，豈越於身心哉？非吾二教，何以化之乎？嘻！儒乎？釋乎？其共為表裏乎。（《續藏》101冊，955頁上）。

智圓法師以儒修身，以釋治心，拳拳服膺，未敢懈怠。他說儒重飾身，佛重修心，儒佛之教，言異而理同，無非導民向上，趨善避惡，若無儒佛二教，則俗民由何化之？故知儒佛之化導眾生，如鳥之雙翼，車之雙輪，互為表裏，缺一難成。

依智圓法師所言，好像佛教沒有修身之道，只有治心方法

，正確嗎？他是天台宗弟子一定知道智者大師在《釋禪波羅蜜次第法門》與《摩訶止觀》二書論及習禪前方便，需具足五緣與調五事。五緣者：持戒清淨、衣食具足、閑居靜處、息諸緣務及須善知識。調五事者：調食、調眠、調身、調息及調心。

（一）具足五緣：

1. 持戒清淨：

智圓法師係與儒家對話。儒者係在家之士，非出家修道之僧侶，以守五戒即具足修身條件。在《釋禪波羅蜜次第法門》（以下簡稱《次第禪門》）中說：

七衆發心，受戒作法不同故，得戒亦有優劣，如優婆塞、優婆夷，在家有五戒相，若本未入佛法男子女子，不殺父害母，不作逆罪，遇好良師，教歸依三寶，為受五戒，作法成就，即五戒無作起，名得五戒，從此名清信士女。（《大正藏》46冊，484頁中）。

五戒者：戒殺、戒盜、戒邪淫、戒妄語、戒酒。守此五戒比世俗法律更嚴格，更清淨，人格更高尚。此為修身第一步，也是進聖道之初階。

2. 衣食具足：

衣服與食物需具足才能修道，知量知足，不貪求，更能進道。《次第禪門》中說：

今明衣法有三種。一者如雪山大士等學道，但畜一衣即足，以不遊人間，堪忍力成故，此上人也。二者如迦葉等，常受頭陀法，但畜糞掃三衣，不須餘長，此是中衣法。三者若多寒國土及下土不堪，如來更開畜百一物等，而要應說淨作法，知量知足，若過貪求則於道有妨。（《大正藏》46冊，487頁上）。

佛陀考慮寒帶國土及「下土」衆生不堪三衣，開放「畜百一物」，但要知量知足，不可貪求質優量多。

又說食法：

具足食法者，食法有四種，若上人大士，深山絕人，果菜隨得，趣以支命。二者常行頭陀，受乞食法，是乞食法，能破四種邪命，依正命自治能生聖道，故名聖種。：：三者阿蘭若受檀越送食，四者於僧中結淨食。有此等食，名緣具足，是名衣食具足。（《大正藏》46冊，頁487上—中）。

在《摩訶止觀》中對調食有更詳細說明。論云：

調食者增病增眠增煩惱等食，則不應食也。安身愈疾之物，是所應食。略而言之，不飢不飽是食調相。尼鍵經曰：噉食太過，體難迴動，寤情懈怠，所食難消。（《大正藏》46冊，頁47上—中）。

以現代營養學觀點，食量在七分飽，才能健康長壽，此也是智者大師所說「不飢不飽」才是真正調食者。又說「增病、增眠、增煩惱」等，不應飲食，但對於防治疾病的食品，應食之。

3. 得閑居靜處：

在《次第禪門》中說：

閑者，不作衆事，名之爲閑。無憤鬧故，名之爲靜。此有三處，可修禪定，一者，深山絕人之處；二者，頭陀蘭若之處。離於聚落極近二里，此放牧聲絕，無諸憤鬧。三者，遠白衣舍處。清淨伽藍之中皆是閑居靜處也。（《大正藏》46冊，頁487中）。

身體要健康，人格要健全，需常居安靜，不憤鬧地方，進一步修禪要少欲自足，清淨自處。

4. 息諸緣務：

緣務衆多，大略有四種。一、息生活緣務。不作一切有爲事業。二、息人事緣務。不追尋俗人朋友親識，斷絕往還。三、息工巧技術緣務。不作世間工匠、醫方藥、咒、卜相、書數、算計等，四、息學問緣務。不讀誦、聽學、義論等。若多緣務，則荒於修定，心亂難攝，不得定。

5. 近善知識：

善知識有三種。一、外護善知識。經營供養，能善於護持，但不相惱亂。二、同行善知識。共修一道，互相勸發，不相擾亂。三、教善知識。以內外方便禪定法門，示教利喜。

智者大師亦在《摩訶止觀》中言及調五事。五事者是調食、調眠、調身、調息及調心。調食一次前已言及。調心一次不在本文重點，故不述。現在將調眠、調身、調息三項談修身方法。

1. 調眠：

調眠是調到「不節不恣」狀態。「節」增於心數，損失功夫。「恣」散心從四大，障礙定心。智者大師更進一步以「理觀」調眠。他說：

調眠者，空觀未破無明，無明與空合，沈空保住，眠相則多，出假分別伏無明，眠相則少。今中道觀從容，若斷無明，一切善法則無生處。塵勞之儔是如來種。：：豈可斷無明性，更修明性耶。：：即是理觀調眠也。（《大正藏》56冊，頁47下）。

2. 調身：

初入定時，調身令「不寬不急」狀態。以化法四教來說調身，他說：

調身者，通教斷惑，明六度爲急。別教出假分別爲寬。中道不依二邊，爲不寬不急也。（《大正藏》56冊，頁47下）。

3. 調息：

調身使「不澀不滑」狀態。調息以禪悅法喜慧命爲息。如大品般若經中說：般若非利非鈍，若鈍名爲澀，若利即名爲滑。不鈍不利名息調相。他說：

調息者通教慧命入空爲滑，別教入假爲澀，中道不依二邊爲不澀不滑。（《大正藏》56冊，頁47下—48上）。

（待續）

五蘊識變與存在的意義

證義

內在的「心」相應於外在的「境」而有了分別，即是「識」，有了「識」從而有名相的認識，並建立法相的存在，因此「識」乃存在之因，存在為「識」之果，有了「識」，存在才有意義，沒有「識」的存在，則存在毫無意義；而沒有存在，「識」無所附麗，沒有存在的「識」，即是虛無，例如所謂快樂（識），必須有了值得快樂的事（存在）發生，才有意義，如果沒有快樂的事發生，即無快樂可言，所謂快樂，只是虛無而已；反之，即使有了快樂的事發生，如果沒有感到快樂的意識，那這快樂的事發生，也毫無意義可言。故「識」和存在有著不可分離的關係，也可以說存在的意義，即存在與「識」的結合。我們存在娑婆世界裡，若無「識」的作用，即如行屍走肉，沒有任何意義，了解這點，才能知道對「識」的修行，是何等重要。

十二因緣法謂「無明緣行，行緣識」，即過去的煩惱迷惑覆蓋真如本性，因而造作一切善與不善的「業」，受到「業」的牽引，有了「識」的產生，並展開我們在娑婆世界的存在，「識」和存在又互為因果，互相影響，先天的「識」藉著存在而表現出來，現實的存在又產生後天的「識」，二者皆貯藏在第八識阿賴耶識中，隨緣則現。存在和「識」的結合，存在始有意義，但我們又因「識」的分別而容易執著，因此很多修行者急欲消除這種執著，最後連「識」也一併消滅了，使這個沒有「識」的存在成為一片死寂，進入無意義的虛無，更把這種一片死寂的虛無誤會成涅槃寂靜。為避免這種情形，必須了解「識」的修行乃在從分別諸法中了悟真如本性，必須先有「識」的建立，結合存在，才能找到存在的意義，即發現真如本性的最高意義，我們常說「煩惱即菩提」，就是這個道理，有

了煩惱的存在，我們才能從煩惱中了悟菩提道理。如果只想找尋沒有煩惱的存在，那只是朝向沒有意義的虛無世界，不可能了悟的，故在深山修行，雖沒有了塵世的煩惱，卻也難證悟。

了解了「識」和存在的關係後，就可以了解「識」的修行乃在於存在的法相裡，了別五蘊識變的道理。五蘊乃法相的聚集，即色、受、想、行、識。色蘊乃五根五境所顯現之相，受蘊是對根境顯現之相而起相應，想蘊則是根境相應後的變化現象，行蘊為相應後的決定行為，識蘊乃行為的結果，肯定業、道的相應內涵。（以五蘊之意義參見白雲禪師所著般若學疏義一書）根境的作用而產生色蘊，因受蘊產生變化，導引想蘊而分別作用，以至形成行蘊的作為，最後有了識蘊的了別結果。五蘊可以說是存在和識的結合，也就是自我存在的意義，五蘊（即存在和識）有了變化，自我的存在也就有了不同的意義，這就是五蘊識變的道理。所謂五蘊識變，乃是對五蘊的連續作用加以改變，也就是在想蘊和行蘊之間加以轉變，使獲得較好的結果，當然是能獲得菩提本性最好，例如某人是仇人（色），在路上相遇（受），新仇舊恨齊湧心頭（想），於是忍不住互相毆打（行），結果雙方均掛彩，仇恨益深，造成惡業（識

），這是一連續的五蘊作用，也造成惡業，如果加以改變，就可以轉變結果，改變方法即在想、行蘊之間，同一例子，在路上遇到仇人時，雖然新仇舊恨齊湧心頭，但想想何必怨恨越積越深，於是和善的打招呼，也許兩人的仇恨因此煙消雲散，至少也不會大打出手，加深怨恨，這就是使結果改變了，所以五蘊識變的修行，即在想蘊和行蘊之間稍作停頓，使原本連續的五蘊作用，有了間隔，可以再深思，間隔越長，思想更慎重，傷害越小，反之則造成嚴重的傷害，所以亦有人將五蘊識變稱之為「間隔修行」，其理即在此。

五蘊識變之修行，主要在於使修行者不受五蘊的牽引，不再受五蘊之苦，最後能發現真如本性，此亦為這一世存在之意義。如果我們無法擺脫根塵境的影響，只能隨著根塵境的作用而受輪迴的痛苦，這將失去自我存在的意義，並墮入虛無，反之，如果可以在想蘊及行蘊之間抉擇正確，即可遠離不善之法。前面說過必須「識」與存在結合，存在才有意義，這裡的「識」即是經過間隔修行以後的「識」。故存在要有意義，必須透過五蘊識變的修行，存在有了意義，才有發現真如本性的可能，否則只能漂浮在虛無中，了無意義。

《妙法蓮華經玄義》管窺（四）

沈海燕

1.2.2本門十妙

與迹門十妙理論密切相關的是智顗的本門十妙理論。本門十妙³⁸是：本因妙、本果妙、本國土妙、本感應妙、本神通妙、本說法妙、本眷屬妙、本涅槃妙、本壽命妙以及本利益妙。此十妙亦如迹中之十妙，乃是環環相相，前後相連，有此必有彼。智者對此作了如下的解釋：「所以本因居初者，必由因而致果。果成故有國。極果居國，即有照機。機動則施化，施化則有神通。神通竟，次為說法。說法所被，即成眷屬。眷屬已度，緣盡涅槃。涅槃故則論壽命長短。長短之壽所作利益……」³⁹迹中十妙乃源於本中十妙，是本中十妙的顯現。儘管迹門和本門表現為不同的範疇，兩者實乃不可分離。既然迹門是本門的彰顯，本門是迹門的根源，兩者互相包含，而成一個整體。大師本、迹二門的理論即指出兩者之間的不同，也說明其不

可分離的特性，以彰顯佛法之玄妙和不可思議，是不能用確定的語言來表達的。換言之，儘管迹門代表權（方便之事法），本門代表實（實相之理），從根本上來說，權並不僅僅是權，因為迹門源自本門，包含著本門之實；實並非只是實而已，因為本門早已包含了迹門之施權故。所以，從兩者不可分離的角度來說，迹非迹，本非本。迹和本玄妙而不可思議，非權非實，但同時又是權和實的代表。

(1)「本因妙」指最初本門之佛在久遠前的修行成佛之因。迹門中的境妙、智妙和行妙即是此本因妙的顯現。(2)「本果妙」是佛在本門最初證得之佛果，而迹門中的三法妙正是本果妙的顯現。(3)「本國土妙」乃是佛本門證道後所成之國，是本門獨有之妙。此原初國土亦稱為娑婆(Sāṃbhava)，是佛永久居住之所。佛在迹門之娑婆世界施行教化，乃源自於此本國土也。(4)「

本感應妙」指出衆生之與佛陀在迹門感應道交之關係乃是此本門感應妙的延續。這說明佛陀救度衆生之事業從本門就已經開始，在迹門也未嘗終止，前後始終一貫耳。(5)「本神通妙」是佛陀最初之運用神通來濟世度生，而其在迹門中之繼續運用神通，便是其永無止盡的慈悲度衆的明證。(6)「本說法妙」說明佛陀在迹門中的說法是本門說法妙的彰顯。(7)「本眷屬妙」作為佛之眷屬最元始的形式說明衆生始終都是佛之子，一直得到佛從本門至迹門教化衆生之利益也。(8)「本涅槃妙」是佛最初之入涅槃，此妙唯本門獨有，揭示了佛自始至終都住于此元初之涅槃的事實。佛陀在迹門唱言涅槃只是佛善巧之舉措，目的只是為了調伏教化衆生。(9)「本壽命妙」是佛陀於本門入涅槃的結果，亦只屬於本門所有之妙。此妙證明佛陀之實際壽命無量。佛在迹門所顯現的或長或短的壽命實源于此永久之本壽命妙也。(10)「本利益妙」是佛在本門教化衆生之果實。此妙說明，佛之教化的利益從始至終貫穿於本門和迹門。

至於「本門十妙」這一部分的文本結構，智顗將其論述放在十個標題下展開。(1)「略釋」部分給十妙的每一妙作定義。(2)「生起」部分解釋十妙的排列順序。十妙前後連貫，每一妙皆是後一妙成立的依據。(3)「迹本同異」描繪了迹門十妙與本門十妙之間的相應關係，以及本門獨有、迹門所無的範疇。(4)

「引文證」援引《法華經》經文，強調本門十妙早在經裏就有暗示，以為十妙之合法性張本。(5)「廣解本門十妙」為每一妙作了解釋。(6)「三世料簡」強調佛最初之成道是早已在本門中就實現了的，佛最近之證果和未來之事業皆只是此本門中的久遠之佛的顯化。(7)「論粗妙」澄清了迹門為粗這一事實，因為迹門實源於本門。本門是妙，因為本門方是佛最初證果之道場。(8)「結成權實」意在闡明，迹門包含了權和實，而本門則唯實無權。智顗指出，無論是權亦或是實，其真實的體性（即法性，梵文：*dharma*）乃是非本非迹，非權非實。法性的這一特色決定了本、迹二門不可以言詮，因為他們是不可區分的。但因緣際會故，兩者必須加以區分並解釋，以使行者能理解本、迹二門各自的特性。(9)「利益」則說明來自本門中的各種利益。(10)「觀心」強調成佛離不開觀心，觀心一法是行者證悟的最佳途徑。

1.3 對「蓮華」的解釋

在對「妙」字作了大量的描繪後，智顗接著對「蓮華」進行了詮釋。⁴⁰在智顗看來，蓮華即是妙法本身，也是妙法的象徵。蓮華之所以被用來作為經名的一部分，是因為：「權實難顯，借喻蓮華，譬於妙法。」⁴¹因為權、實之真理本身不可思議，所以就必須借助蓮華來代表妙法。智顗主要將蓮華用來譬

喻本、迹二門，以及迹中十妙和本中十妙。唯有蓮華才能譬喻諸法，因為其本身就是諸法的象徵：「唯此蓮華，華果具，多可譬。因含萬行，果圓萬德，故以為譬。」⁴² 智顗所賦予蓮華的象徵意義使其對《法華經》的迹、本二門的詮釋體系之合法性和權威性得以建立。

1.4 對「經」字的詮釋

最後，智顗對經題的解釋是「經」之一字。⁴³ 大師將「經」字的含義搜集總結為多重，分為不可翻和可翻兩大類。每一種含義皆由教、行、義三者統攝，謂教本、行本、義本。「經」不可翻而含五義：法本、微發、湧泉、繩墨、結鬘。(1)「含法本」者，謂經是佛陀善巧教化、用四悉檀說法的結果。一切本不可說，以四悉檀之因緣則有言說。世界悉檀說是為教本，為人、對治悉檀即為行本，第一義悉檀則是義本。(2)「含微發」之義是說四悉檀說法是一個漸進的過程，逐漸引領眾生從對教義的粗淺認識逐步深化，最終達到完全的證悟。(3)「含湧泉」是說從四悉檀湧出無量教義，法之源泉不可窮盡。(4)「含繩墨」意為，佛以四悉檀說為準繩，令行者去除邪見，遠離非道，行于正道。(5)「含結鬘」是指將組成經的教、行、理三個方面統攝一處，如結花鬘，令不零落，而成一統一的整體。

其二，「經」字可翻亦含五義，包括經、契、法本、線、

善語教。每一義皆含教本、行本、義本三義。(1)第一，經翻成「經」。經義聯繫教的方面，經之織物的縱線與緯之橫線相對而言，在這裏即指記載於書面之佛經、縱貫整個佛教。在行的方面，經義指欲契入真理的所有實踐之行，此行源自心的作用和佛說。在義的方面，經代表真理，因觀心的結果和佛說皆是真理的顯現。(2)第二，經翻成「契」。此指契緣、契事以及契義。佛說世界悉檀是契緣，為人悉檀是契生善，對治悉檀是契破惡，這三種悉檀是為契事。第一義悉檀直顯最高真理，故是契義。(3)第三，經翻成「法本」。與不可翻中的法本義相同。(4)第四，經翻成「線」。此意為線可貫持教、行、義，使這些方面不至於散亂零落。(5)經翻成「善語教」。這是指四悉檀與教（語）、行和義（理）的關係。世界悉檀是善語教，為人、對治悉檀是善行教，第一義悉檀是善理教。針對這兩種對「經」字有翻或無翻之不同的見解，大師採取和融有無之中道，謂有和無均無不適，無所乖諍。經之完整的意思乃是有翻五義和無翻五義的結合。

「經」字的進一步闡釋則從曆法明經及觀心明經等方面來進行。曆法明經是說，所謂「經」是隨眾生的悟性不同而有所區別。有的以佛說法之聲為經；有的以色為經，即記載佛教之紙墨；或以塵為經，即眼、耳、鼻、舌、身、意六塵一一皆可

爲經。觀心明經強調心能攝一切。凡諸多含義，皆可以觀心任運釋之而無所礙，因爲心本身就是經，所謂「遍一切心無不是經。」故單憑一個「經」字，就已經包含了大千世界理與事之無別和無礙。

2. 辨體

以上，我們簡略地概括了《法華玄義》別釋五章中的第一部分「釋名」的內容。緊接著的是別釋五章的第二部分「辨體」。⁴⁴「辨體」旨在說明《法華經》之體乃是一實相印。爲了給實相一個準確的定義，智者就實相這一概念在世典、外道、小乘中所具有的不同意義作了分析，指出這些實相概念徒有實之名，而無其義。儒家之實只是護國治家。外道以邪智僻解謂實。小乘稱厭苦蘇息之偏眞爲實。實相之眞正的含義應該是既寂而照。出於寂，便具空相；由於照，便具假相和中道。此實相之體便是即空、即假、即中之三諦圓融，不一不異，即三而一，即一而三。

另外，大師還就實相的種種名稱對實相作了進一步說明。他指出，實相之體雖然只有一法，但因其所包含的意義與功用不同，而有諸如妙有、眞善妙色、實際、畢竟空、如如、涅槃、虛空佛性、如來藏、中實理心、非有非無中道、第一義諦、微妙寂滅等等異名。此乃是佛隨緣而說的結果，但實相之體還

是一。依教而言，即有四根：「隨此四根，故四門異說。說異故名異，功別故義異。悟理不殊，體終是一。」⁴⁵這樣一解釋，就使種種有關不同名稱的諍喧顯得毫無意義。同時，此實相不僅是《法華經》之體，也是諸經之體，因爲它包括了偏眞之眞，「世間一切治生產業，皆與實相不相違背。」有此實相作體，諸法無論粗妙，皆融而妙。

那麼，我們怎麼樣來把握這一不可言說的實相？智者大師給我們指出了入實相之門，乃是約觀、約教而言。觀心和教相各有四門，謂空門、有門、亦空亦有門、非空非有門。

註釋：

38. 見《法華玄義》，《大正藏》冊33，頁764中至頁771下。

39. 同上，頁765中。

40. 參見同上，頁771下至頁774下。

41. 同上，頁771下。

42. 同上，頁772下。

43. 見同上，頁775上至頁779下。

44. 見同上，頁779上至頁794中。

45. 同上，頁784下。

（待續）

謁嵩禪師塔

宋 德洪

吾道例孔子，譬如掌與拳。
展握固有異，要之手則然。
晚世苦凌夷，講習失淵源。
君看投跡者，紛紛等狂顛。
韓子亦儒衣，倔強稱時賢。
憑凌作詬語，到死不少悛。
後世師韓輩，穴壤猶可憐。

湛然詩鈔

一三

走名不自信，逐隊工語言。
譁然皇祐間，飛蚊鬧喧闐。
田衣動成群，怒癭空自懸。
縮頭不敢息，兀坐如蹲猿。
堂堂東山公，才大德亦全。
齒牙生風雷，筆陣森戈鋌。
隱然湖海上，長庚橫曉天。
作書肆豪猛，揮斤莫敢前。

群兒雖貌敬，臆論已不專。

書成謁王子，一日萬口傳。

坐令天下士，欲見嗟無緣。

功成還山中，笑語答雲煙。

我來不及見，山水自明鮮。

入門寂無聲，脩竹空滿軒。

永懷脩然姿，骨月聳清堅。

僮奴豈知此，住此亦彌年。

湛然詩鈔

二四

指余以石塔，草棘北峰巔。
再拜不忍去，聽此遶澗泉。
吁嗟末運中，那復斯人焉。
文章亦細事，清苦非所便。
但愛公所守，遠相諸祖肩。
遲遲哦公詩，落日滿晴川。
願攜折腳鐙，結茅西澗邊。
歲時邏松檜，來此掃頽磚。

小止觀 (三)

佐藤招英 著
依觀 譯

天台智顗前期著作之研究

第六節 三止的思想與次第禪門

此三止說見於《次第禪門》卷三之上明內方便中的第一止門之下，因此應是受到《次第禪門》的影響。承繼《次第禪門》對於止門所分的(一)分別止門不同，(二)立止大意，(三)修正方法，(四)辯證止之相等四段，而詳細闡述三止，尤其將《次第禪門》分別止門中的一段文與《小止觀》對照後，可以發現其所解釋有次文所揭的一致：

《小止觀》（《大正》第四十六冊
四六七・上）

今明修正觀有二意。一者修正自有三種，一者繫緣守境止，所謂繫心鼻端臍間等處，令心

《次第禪門》（《大正》第四十六冊
四九二・上）

初約行明止，乃有多途。今略出三意。一繫緣止，二制心止，三體真止。……今言繫緣

不散。故經云：繫心不放逸亦如猿著鎖。二者制心止所謂隨心所起即便制之不令馳散。故經云：此五根者心爲其主。是故汝等當好止心。此二種皆是事相不須分別。

三者體真止，所謂隨心所念，一切諸法悉知從因緣生，無有自性，則心不取，若心不取則妄念心息，故名爲止。

《小止觀》證果章中可見到與正修行章的三止不同的(一)體真止，(二)方便隨緣止，(三)息二邊分別止等三止。關於此三止，

止者，繫心鼻柱臍間等處，不令馳蕩故，名繫緣止。制心止者，心若覺觀。即制令不起故，名制心止。

體真止者，體諸法空，息諸妄慮故。名體真止。

《摩訶止觀》卷三之上（《大正》第四十六冊・二四・上）止觀體相之釋下記云：「一體眞止，二方便隨緣止，三息二邊分別止」，並予以詳釋，又記云：「此三止名雖未見經論，映望三觀隨義立名。」因此證果章的三止說與《摩訶止觀》所載有關。此三止說並不是完全不見載於《次第禪門》，《次第禪門》卷三之下（《大正》第四十六冊・四九八・下）記云：「今一家所明事理兩修」，進而又（一）約止門，（二）約觀門，闡述其一四修，茲將約止門明四修之文段表示如次：

(一) 事止	事修	繫緣止 制心止
(二) 理止	理修	體眞止
(三) 事理止	事理修	緣俗體眞止
(四) 非事非理止	非事非理修	息二邊分別止

此中的見緣俗體眞止若配屬《摩訶止觀》之方便隨緣止，則《小止觀》兩處所見的二種三止說在《次第禪門》中可見其原形，因此《小止觀》證果章的三止說與其說受到《摩訶止觀》之影響，不如說是《次第禪門》三止說發展到《摩訶止觀》三止說的過渡期的產物。

第七節 三觀與三諦的思想

其次關於修觀，《小止觀》正修行章記云：「觀有二種，一對治觀，二正觀」，對治觀是指諸如不淨觀、慈心觀等對治煩惱的觀法，正觀是指諸法實相觀，然此諸法實相觀，專以空觀爲主，完全沒有提及三觀說。在《摩訶止觀》卷三之上的止觀體相之釋下，次於先前所述體眞止、方便隨緣止、息二邊分別止等三止說，記云：

次明觀相，觀有三，從假入空名二諦觀，從空入假名平等觀。二觀爲方便道得入中道雙照二諦，心心寂滅自然流入薩婆若海，名中道第一義諦觀。此名出璣珞經。（《大正》第四十六冊・二四・中）

基於《璣珞經》而述說三觀，謂此三止三觀正攝一切理、一切惑、一切智、一切行、一切位、一切教。《小止觀》證果章中所見全然不見載於正修行章的三觀說由於與體眞止、方便隨緣止、息二邊分別止等三止說有關連而有如次記載：

○若行者如是修止觀時，能了知一切諸法皆由心生，因緣虛假不實故空，以知空故，即不得一切諸法名字相，則體眞止也。爾時上不見佛果可求，下不見眾生可度，是名從假入空觀，亦名二諦觀，亦名慧眼，亦名一切智。若住此觀即墮聲聞辟支佛地。

：：：中略：：

○若菩薩為一切眾生，成就一切佛法，不應取著無為而自寂滅。爾時應修從空入假觀。：：：中略：：是名方便隨緣止。乃是從空入假觀，亦名平等觀，亦名法眼，亦名道種智。住此觀中智慧力多故，雖見佛性而明白了，菩薩雖復成就此二種觀，是名方便觀門非正觀也。故經云前二觀為方便道，因是二空觀，得入中道第一義觀，雙照二諦心心寂滅，自然流入薩婆若海。

○若菩薩欲於一念中具足一切佛法，應修息二邊分別止行於中道正觀。：：：中略：：：當知中道正觀則是佛眼，一切種智，若住此觀則定慧力等了見佛性。（《大正》第四十六冊·四七二·中）

從而證果章的三觀乍見之下似乎是受到《摩訶止觀》影響，但是仔細檢討後，《摩訶止觀》所載是圓融相即立場的不次第三觀、一心三觀，而《小止觀》所載是從假入空觀（空觀）成就，其次入從空出假觀（假觀），此二觀法係方便觀門，非正觀也。而以前二觀為方便道，依此二空觀入中道正觀。從而《小止觀》證果章所說的三止三觀雖然與《摩訶止觀》相同，

但是其三止三觀不出別教分齊的隔歷次第三觀之域。

智顗前期時代的著作中，言及三觀思想的，如前所述是在《次第禪門》與《六妙門》。《次第禪門》卷三之下（《大正》第四十六冊·四九八·下）有約觀門明四修之一段：

(一) 事 觀	——	事 修	——	安般不淨觀等
(二) 理 觀	——	理 修	——	空無相等觀
(三) 事理觀	——	事理修	——	雙觀二諦
(四) 非事非理觀	——	非事非理修	——	中道正觀

表面上雖然看不到三觀說，但是將事理觀配雙觀二諦（俗諦與真諦觀），將非事非理觀配中道正觀，所以還是以《璣珞經》的三觀說為背景。《次第禪門》卷七（《大正》第四十六冊·五二四·中）六妙門之釋下，將六妙門中之觀、還、淨等三門分別配從假入空觀、從空入假觀、空假一心觀，然而只是用「三觀」之語，其所具意義尚不明朗。到了別行本的《六妙法門》，將其十門組織之第六通別六妙門之前配從假入空觀，第七旋轉六妙門配從空出假觀，第九圓觀六妙門配圓觀。此《六妙法門》之三觀說係以從假入空觀為凡夫、二乘共行觀法，從空出假觀為獨菩薩之別行觀法，圓觀為超越凡夫、二乘、小菩薩的利根大士之觀法。從而圓觀是立於一即一切的立場，階

（下轉第4頁）

述曉公德迹（三）（續223期）

• 三五

六、華梵大學

華梵大學創設，雖屬僧俗共法，世間事業，仍為曉公諸多事業中，最具有功社會偉績。在中土出家言，亦屬空前。或「錯舉」，或普邀，承曉公前後兩次寄下聘書。民國七十六年十月四日，命為工學院籌委會「名譽董事」。七十七年五月十日，命為董事會「名譽董事」。由三五拙笨無術，無修福慧，致湛然沒落，遠非慧公在世風光昔比。兼以三五在社會與佛教界，位在低層次凡夫僧眾，不敢自高，實不配此身分條件。除於七十六年十二月福田，撰寫「肯定華梵工學院」小文，（傳愚之老居士言，曉公頗重視此文，英譯刊登其他海外雜誌。）一無貢獻。華梵大學在台灣高等教育，乃至佛教世出世法實質功能影響地位，一無了解。所知者，不外媒體報導。

七、繪事

曉公居俗時，畢業於美術學校，又曾親近嶺南廣東國畫巨擘等。一期生命融於畫藝。在台每年舉行清涼藝展。七十年擴大舉行「五九畫齡回顧展」。展前承寄贈「專輯」資料數種。隨喜撰寫「談曉雲山人畫風」一文，刊福田第廿五期，推譽為：民國以來，持藝術繪畫為異方便，助顯第一義。前有豐子愷居士，今則不能不讓曉雲山人。

出其畫風：一味道風、二園林風、三隱括風。特別值得稱頌者，專輯諸作品中，「未見垂釣殘生」畫面。境界之高，可追「野度無人舟自橫」。

叁、宗派

依讚頌會訃聞，列出曉公住世時，擔任「佛教雲門學園創辦

人兼導師」等九項領導職務，無虧人間名望。於教傳承系統，則列為「傳臨濟正宗第四十九世，傳天台宗四十五世法脈」兩項。此兩項習慣上稱前者為血脈，後者為法脈。前者可追朔迦葉、阿難等尊者，禪宗認可二十八祖等，乃至中土六代沿序而下。後者天台僅推至龍樹菩薩為初祖。每一出家人在落髮染衣脫俗時，都被賜一僧名，通稱法名與字，或曰內外號。所根據者，由雉度師沿用自己宗派次第排下來。曉公僧名「能淨」，當係依臨濟宗五台峨嵋普陀前寺，續演宗派三十二字而來：

心源廣續 本覺昌隆 能仁聖果 常演寬宏

惟傳法印 證悟會融 堅持戒定 永紀祖宗

此前有「二十五世碧峰下第七世突空智板禪師，演派十六字：

智慧清淨 道德圓明 真如性海 寂照普通

此十六字加前二十五世為四十一，再加「心源廣續本覺昌隆」

八字。四十九世，除依前血脈排得，亦可能依「源流訣」排得。

天台傳承應以經教章疏為主。雖不同於禪宗以心印心，須要人連人。但天台宗也有形式傳承法脈六十四字：

眞傳正受 靈嶽心宗 一乘頓觀 印定古今

念起寂然 修性朗照 如是智德 體本玄妙

因緣生法 理事即空 等名為有 中道圓融

清淨普偏 感通應常 果慧大用 實相永芳

此六十四字，起自明代二十六（九）世百松眞覺大師以次。再前一至二十五（八）世，則不在此六十四字中。曉公傳嗣天台第四十五世，如何而定？統記在湛然大師為九世（49—188下），法智大師為十七世（49—191下），東洋流行湛然為六祖，認知差別係諦閑大師在上海交子日人梅谷孝永，天台山萬年寺台宗法系相承譜。此譜列知禮大師為十四世，諦閑大師為四十世。（可參閱海潮音文庫第十二冊天台宗之法系）。而今流行法卷，諦閑大師為四十三世，倭虛大師為四十四世。

據在香港時，接嗣倭老天台宗法脈之一，慈瑞老法師言，當時共傳十二人，那十二人，不得而知。而曉公「傳嗣天台宗四十五世法脈」，在原泉177期，九十一年十一月、十二月合刊，載有修慈法師「倭虛大師門下淵源」一文，有所說明：

導師（指曉公）是個很負責任的人，第一，要我趕快完成論文畢業。第二點，寶燈老法師（香港湛山寺住持）年紀大，身體不好，希望老法師在世，代倭虛大師傳法給導師為天台宗第四十五代。由導師再傳給我與悟觀為第四十六代。……寶燈老法師很慈悲，請唱念最好的聖懷法師、智梵法師來參加儀式。場面很隆重感人，很感恩喔！（頁二十一）

宗派，宗派，煞有其事，扣其中，佛教現實寺院，多不明顯，更少感受它的存在。云何言之鑿鑿，確有介事。一般所言宗派，多是一團體，一組織門戶。以佛法為樞紐宗派，并不多見。

前提及曉公門下，主要刊物——原泉，已出版一百九十多期，自「華梵」一詞面世，每期都刊載「華梵學厘」：

上溯東林：禪淨律學

仰參修二四：藉教悟宗

天台宗法：教觀並重

下貫曹溪：百丈風規

從此八句看，包括蓮宗、禪宗、律宗、天台宗。而實踐行持以「百丈風規」為主，非百錄或教苑清規。顯示曉公傳嗣血脈禪宗、法脈天台並重。淨律乃每一出家人本分，無關宗派。

肆、法誼

以三十年為期，此前慧公上人世，重視傳統法誼，教界師友，乃至教外社會，交往熱絡。此後湛然門庭淡寂，繼者聲聞性格，內向拘謹，與曉公忝列同門，對湛然寺眾，頗亦照顧。

陽明山永明寺時期，深覺其領導團體，生活戒律嚴肅，精進道業為重，法誼餘事似有似無可知。天台門下，尤被灌輸「息諸緣務」，為一切修持必要前提。「緣務有四：一生活、二人事

、三技能、四學問。」人生路上充滿難題，事業與社會應酬興衰一體，應酬又與道業成就成反比。止觀對僧眾偏離行為有些描寫：

慶吊俯仰，低昂造聘，此往彼來，來往不絕。況復眾人交絡，擾攘追尋。夫違親離師，本求要道。更結三州，還敦五郡，意欲何之？倒裳索領，鑽火求冰，非所應也。（二—1480）

曉公有恩於湛然者，乃屬同門眷顧：

民國六十年，慧公上人違和，由北部高維興老居士夫婦、傳愚之老居士等照顧，住台北市榮總醫院（第十四病房二十二室二十二牀）診治。十月二十四日，曉公會請人來院探視。慧公論三五信中提及：

昨晚餐時，中國文化學院佛教研究所曉雲法師（係倭老弟子），因忙特派台南市中正路美莉安蔡彩杏小姐、偕陽明山永明寺住持信定尼師（係民國四十年，我於新竹講習班帶髮學生）。又拿曉師名片，帶水菓探疾，約談十餘分（鐘），臨去信師贈醫藥費貳佰元。

信中提及之「蔡彩杏小姐」，即後依曉公落髮之仁華法師，為曉公事業主要助手。後三五至園所充數時，對台北交通街道陌生，曾得信定老師太熱心，自陽明山送到火車站。

慧公於六十二年十二月八日（陰曆十一月十四），在台北榮總醫院入滅。曉公除與北部諸德商定應辦事項，并率領蓮華學佛園同學助念。

十二日中午，曉公與監院永勝法師等，自台北來台南湛然寺，為慧公入滅助念。同時邀集寺眾談話：對慧公著述、湛然將來、及徒眾前途，至表關切，慇懃開示。

十三日，舉行慧公入滅法會，及靈柩移厝岡山法華精舍，蒙曉公垂護送行。

六十六年，湛然寺舉辦佛教文化講座。六月八日晚，恭請曉公蒞南，講「天台止觀之安養與成就」。聆聽眾約二百人，輯成論文，發表於因明雜誌第七期。

六月九日，曉公南來之便，由常定、雲庵法師等陪同，同行者有信定師太、蔡彩杏居士等共八位。至新化慧峰大師紀念館，見建築大體完成。曉公即席指示數項：

- 一、應加速整理環境，四周多植青竹，以能自成範圍。
- 二、積極籌辦佛教教育事業。初期人數不宜太多，能有三人五人即可。不須招生，以自願來住者為佳。留眾，以能勤儉、吃苦，深具道心者為主，而不以知識高低為憑。
- 三、教育名稱，本其一貫作風，不宜用「佛學院」，應用「學

佛園」。（見因明雜誌第七期）

八十九年間，佛隴藏經樓建成，曉公須賜聖影、寫經、版畫等線裝精製，珍貴藝寶七函一大箱。深感慈德眷顧。

曉公自陽明山移駕石碇，其地產文山包種茶，為台灣傳統茶葉。曉公數次託人帶下相贈。

民國八十五年^三四月合刊，原泉雜誌第137期，刊曉公天台宗學會第二次會議開幕詞：

今天很高興，與各位聚在一堂，尤其多年不見的聖禾法師、雲庵法師，是否在十七年前的天台宗學會見過面，而至今今天見面後，曉公拉着^{三五}去看牆上十七年前合影照片。該年五月十日，傳愚之老居士札示中，提到此事說：

老人家（指曉公）似乎忘記，華梵研究所、蓮華學佛園在陽明山永明寺時代，二公（指雲水）特由台南來到永明寺送交樂捐華梵工學院籌措建校基金，善款新台幣數萬元之事。

是否確有此事？^{三五}也無一絲印象，呆老嚴重可知。

近年^{三五}老病不堪，拾筆為艱，勉力綴成此文，以表崇仰。大命夕照，大德西遷。功德等身，功寂蓮龕。

（全文完）

鈴木大拙的禪機（二）

• 何世亮

三、本來面目

某次，幾位學生到府上去拜訪鈴木老師，大家在客廳中談話，壁爐上有一尊佛像，身背光亮，輪廓分明，很清楚地映在鏡子中，其中有一位學生感到好奇，於是就邊喝茶邊伸出手，去將佛像拿起來看一看，該佛像大概有五寸高左右，雖然有臉，卻完全黑色，眼睛鼻子都看不清楚，該位學生就出聲問說：「老師！這尊佛像一定相當古老了，為什麼眼睛和鼻子都看不清楚？」

在場的大眾，有人就說：「這是西藏的東西吧！」又有人說：「不！這可能是中國的東西。」有的說是金的，有的說是銅的，也有人說：「這不知道是多久以前的東西了？」大家各說其是，總是憑著自己的觀點來看。

其中一位學生就自言自語地說：「這真是奇妙的臉，怎麼眼睛跟鼻子都沒有了？」

坐在沙發的鈴木老師，突然打破沈默而說：「那個佛，本

來就有眼睛和鼻子嗎？這也不知道！」

大家聽了之後，都突然楞了下來，只覺得老師的禪機多麼發人深省。

我們普通人都有一種先入為主的觀念，以為佛像原本就有眼耳鼻口的東西，我們並沒有想到無眼耳鼻口的東西，所以不知不覺之中，精神就墮入了習慣性的思考，舊的、新的、中國的、日本的、好看的、醜陋的……徘徊在永無止盡的分別意識當中。

心經明白地顯示：「無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法，無眼界，乃至無意識界。」金剛經也說：「凡所有相皆是虛妄，若見諸相非相，即見如來。」但是我輩在學佛的過程中，往往又會著相外求，而忘失了自己的本來面目。

鈴木大拙的一句話：「那個佛像，本來就有眼睛和鼻子嗎？這也不知道！」的確可以打破吾人的執著，而頓悟自己的本來面目。

四、世界的中心

有位瑞士來的老教授，他對禪學有興趣，於是專程來拜訪鈴木先生，他說：「從我們瑞士要去非洲有兩條路，一條是利用近代科學的成果，也就是用乘飛機的方式，另一條是候鳥，候鳥沒有像飛機上的羅盤，但每年定時飛回來，由科學知識來看，這可以說是本能的智慧，在我們西方早就有這兩條路，正如你所知，前者是希臘以來的科學，後者是宗教神秘哲學，雖然我本身是社會科學者，但所期待的禪，是跟後者相關的人類共同英知。」

這位瑞士的老教授雖然有心要了解禪宗，但是他把禪比喻成爲候鳥般的本能智慧，似乎令人啼笑皆非，表面上聽起來好像很有道理，事實上還是以科學的本位主義來批判禪法。

鈴木大拙聽了之後就說：「我的想法與你不太一樣，我不會飛機，也不像候鳥那樣，只坐在這裏，不移寸步，即能飛繞世界。」

據說老教授聽了這話，只有茫然自失，好像完全投降之狀。

也許我們也一樣不懂，爲什麼禪能不用飛機，也不像候鳥那樣，只坐在這裏，不移寸步，即能飛繞世界，是不是鈴木先生已經藉由禪的修行，已經擁有神足通或天眼通，在無形之間飛遊世界？

事實上不是這樣，禪者認爲這個世界是由名相所組成，其本質上是空幻的，一個人不管旅遊到世界的什麼地方，景色如

何變化，都不出於五蘊的範圍，所以我們若能了悟五蘊皆空，就等於環遊了世界。

所以禪者常有：「從一粒細沙中看整個世界」的這種說法，鈴木也說：「在一支燃燒的香中，三界悉皆燒盡，在趙州禪師的一杯茶中，人群及魚兒都在踴躍地來來去去，假如我們的意識還被時間和空間所束縛，那麼與禪的境界相隔就有千萬里。」

五、自己作主

談到「自由」這個課題，我們一定會聯想到，現代是一個自由民主的社會，大家莫不是都在追求自由，而且都享有自由平等的權利，應該可以過著幸福快樂的生活，但是相反的，現代人發現自己的心情越來越憂鬱，而且生活也越來越束縛，變得更加不自由。

到底原因出在什麼地方呢？鈴木認爲現代人所追求的自由，是一種從政治特權階級脫離，也就是說西方所謂的自由，是由外界來看，從外面所加的壓制中解放。

但是當一個人從外在的束縛中解脫之後，他自己的欲望卻招來更大的束縛，因爲人們所追求的自由，是一種欲望的放縱，而非真正的自由，當你有了言論的自由，別人也有言論的自由，你可以隨便批評別人，別人也可以隨便罵你，而且好人有了自由，壞人也同樣擁有自由，社會的混亂由此可見。

真正的自由必須由內在解脫，鈴木說：「自由不是從環境

解脫，而是自己作主的意思，自己成爲自己，就是禪者所說『隨處作主，立處皆眞』的意思，所以自由與環境全然無關，自己這個存在，就是按照著原本的狀態存在著的意思。」

古人常說：「自由自在。」就是自己解脫自己存在的意思，並非由環境而來，所以古文不要與英文混淆，以免忘記了古文的意含，而削弱東方文化的意義，鈴木大拙如此叮嚀著，由此可見日本人爲了保持中國文化遺產，不遺其力地宏揚著，反觀我們這裏，卻不重視自己的文化，還想要把它毀滅似地，實在頗爲慚愧。

「一般人的內心往往是不堅定的，因而他們始終被外部世界的變化所左右，他們在各種欲望的漩渦中轉來轉去，熱衷於追求名望、金錢及地位，他們的內心世界無法平衡，結果轉而羨慕或嫉妒他人，招來無量的痛苦和煩惱。」

一般而言，名與利是人生動力的兩大槓桿，人們常在名利面前低下頭來，其實名利本身並沒有什麼好壞，只是它們並不是人生所有的一切，在久遠的人類歷史長河中，名利畢竟是暫時的，而人生的真正價值卻遠在名利之上。

一個人假如能夠徹悟自己存在的意義，並且確立自己的信仰，那麼他的內心就會堅定起來，進而成爲世界的主人，蜘蛛在自己的正中央向四面八方張網，它的世界是一個具有中心的世界，它總是穩坐在中心，它的前前後後都繫有自由的絲線，我們應當明白，我們自己的存在就是宇宙的中心，如果不明白

這一點，那事實上我們已經僵死了。

我們徹悟了存在的理由，並在徹悟中有了悟力，我們就會發現萬事萬物的真諦，就會有另一番嶄新的天地，甚至會感到天地開闢之前的神的心就是現在我們自己的心，這絕不是誇大其辭，人必須要建立自己的世界，很多人是沒有自己的世界，結果他們不知道自己在那裏，不知道自己從那裏來？也不知道自己要在那裏去？他們儘是一個匆匆過客，人如果不能成爲世界的主人，那麼世界就會成爲他的牢籠，只有真正徹悟了本性，那麼你就是一個自由的人了。」

從本質上看，禪是見性的方法，並指出我們掙脫桎梏，走向自由的道路，我們每一個人的身心儲藏著無限的能量，但是當我們沒有將這個力量作適當的導引時，它就會枯萎凋謝，要不然就以歪曲的方式表現出來，讓我們痛苦或發狂。

禪的自由，就是使我們每一個人內在的創造力及善良本能自然而然地展現出來，通常我們不知道自己握有那麼多使自己快樂和互愛的力量，我們在自己周圍所看到的一切掙扎都是來自於這種無知。

禪讓我們張開第三隻眼，去看看那由於自己的無知而從未想像到的境界，當迷霧消散，那廣闊的天空就會顯現出來，我們就可以見到自己的本性，而知道了生命的意義，從而感到無限的幸福與滿足。

（待續）

近代高僧

曉雲法師及其佛教事業（三）

• 果玄

叁、弘傳史略——其佛教事業與展望

（港之孩子）

一、教育事業

（一）、辦學

1、願為杏壇作耕牛

曉雲法師行於世間的悲心流露可說是展現在「教育」這件事上，佛教教育在決定出家的那一刻便成了她的終生職志，出家是為了更務實地貢獻，為了效學及發揚釋迦牟尼佛化導眾生的精神與作為！因此，教育便成為曉雲法師一生事業的主軸。

除了曾執教於香港聖保祿女子中學、廣西龍州國立華僑中學、印度泰戈爾大學以外，她前後辦過的學校計有：

A、香港部份：

1、香港慧仁、慧泉小學徙置區學校。（收容大陸逃難香

2、東涌蓮花夜校。（為農民文盲子女施輔導教育）

3、香港慧海中學。

B、台灣部份：

1、蓮華學佛園。

2、華梵佛學研究所。

3、華梵大學，及東方人文思想研究所。

從喜歡讀書而仰慕老師，由仰慕老師而立志當老師，因當老師而認知教育的重要，衍生而來她對辦學的熱衷。認知到當老師不容易，必須學多識廣，便認真充實自己；因看到老師的威儀、高貴、有禮，便心生要自律身心，她便從小即以「為人師」的要求訓練培養自己，後來加上閱讀佛經及禪定的修學，

感覺佛陀是人類教育的大導師，便決心發揚佛教教育！

她說：「思報佛恩，行佛事，無過於發展佛化教育，而最能普及佛化教育者，無過於興學育才，善用叢林教化之施教方針，參考可為進一步的展開推廣社會教育者，作適應時代社會的運用，務使感格人心，淨化思想、悲智精神之培養。」⁸以佛教叢林教育之模式，不但從事佛教僧伽教育、培養弘法人才，更可以之從事入世的社會教育，以便將佛陀淨化人心之理想有效地普及於社會，這是她推動佛教興辦社會學校的動機。

前半生是個「嶺南女畫傑」的她，由藝入道後，「教育」便是她行於人間的菩薩利他方式，法師謙虛地自稱「杏壇老牛」！她所創辦出來的佛教第一所社會大學，將成佛教史上永恒的一頁！

2、辦學理念與宗旨

(1)、辦學理念

A、「二部並進」之方式：

曉雲法師提出「二部並進」的興學育才之理想。亦即在佛教興學這件事上，將培育僧才的佛學專門教育單位，與佛教興辦的社會大學，讓二者同時並存。一來可以資源互用，二來讓僧尼走上教育這件事上，提昇僧尼的外界印象，三者最重要的

是，讓二者之間智識得到交流，讓僧伽可以吸收時代新知，也讓社會青年得到佛法的薰習。

而今曉雲法師所興辦的教育事業已朝此方向進行，屬於僧伽教育的蓮華學佛園與華梵佛學研究所，及佛教徒匯資興辦的社會大學——華梵大學，這二種不同的教育單位毗鄰著。華梵大學師生可至蓮華學佛園薰修禪坐、聽聞佛法，也可選擇至華梵佛學研究所修學經教；蓮華學佛園及華梵佛學研究所的師生，也常有機會至華梵大學接受新知。

在華梵校園經常有僧尼的影相出入，因為她們以出世的形象，在這裡行著菩薩入世的事業！兩種不同的教育單位，都在創辦人同樣的理念、不同的入手處下，引航至她理想的人間淨土之世界中。

B、「覺之教育」為方向：

以推廣及發揚佛教教育為目標的曉雲法師，「覺之教育」是她創校辦學的基本方向。

她說：「現世教育為多重知識，忽視心意善法之培養，究非完人教育，更非成仁教育。於茲人性脆弱，固本之道，亟宜補救。從教育灌輸，根性培養。」「『覺之教育』，不祇是知識之灌輸，更要是心靈思想的培養，務期人的心身轉化（轉識

成智），所謂脫胎換骨的教化。」⁹感嘆於現代教育的偏重科技，人類生活的偏於物質之追求，致使「人心多已失中和」¹⁰！本著菩薩悲智精神，曉雲法師企望從教育做根本的補救，以期為人類找回本具的良知良能，創造人類真正的幸福！這是「覺之教育」宣暢的本懷！

(2)、辦學宗旨

以下就其興辦的幾個教育單位，探求其教育方向之理想願景：

A、僧伽教育——蓮華學佛園與華梵佛學研究所

依天台「教觀並重」，及慧遠大師「禪淨律」廬山學風，並重視佛教藝術，以作為施教方針。¹¹兩個教育單位，皆依「教觀並重、禪戒合一」為教育宗旨，亦皆以「重振隋唐佛教精神」為目標。

蓮華學佛園，創辦於一九七〇年。「學佛園」，乃以天台宗倭虛大師在青島創辦湛山「學佛院」之遺風為沿革，顧名思義，非只為研究佛學，乃期培育「學行兼顧、真修實學、嚴淨律儀」之佛教弘法人才；園，有園林思想，又有道芽生長意。以淨化思想，菩薩精神，發揚華梵文化，自度度人為期，匯文化藝術於精深佛法之研究為學風。

華梵佛學研究所，創辦於一九八〇年，是國內第一所通過

教育部核准成立的宗教學術研究機構。「華」指中國文化，「梵」指印度文化，即以二國文化為研究。著重觀照行門、慧命拓展之實修，並培養研究之能力，以發展佛教學術；律行威儀與學術發展互為表裡。¹²

B、社會教育——華梵大學暨東方人文思想研究所

「華梵」，華指儒家；梵，指佛教，華梵二字即已含攝融佛儒於一體之謂。「東方人文思想研究所」，更清楚地指涉研究的方向，亦以中華文化與印度文化為研究主體，更彙整中華文化與佛教文化，是華梵「人文」與「科技」融匯之具體方式。¹³

在創辦人「儒佛融合、藝道相通」的思想為前導下，學校的教育方向已明顯地指陳於校名上，其目的在啓迪人文思想的復甦，希望透過教育「讓青年人了解人生之方向，認識教育目的在於發揚人格，使自我的種種潛能得以實現」。¹⁴

華梵原初創校基於教育部的規定，暫以辦「工學院」為權宜之計，但是創辦人的理念是要以「人文」作為教育的基礎構思，「以人文帶動科技」是華梵做為創校使命的標竿。要一反人類被科技帶著走，忘失以「人」為本的人性莊嚴之開發的教育訴求。這是創辦人一貫的「儒佛思想」融合之理念的具體落實！

在這個理念的推動上，華梵不管在教育的内容上、師資的選擇上，甚至整體環境的設計上，無不以此作為運作的基礎軸心。可以說，「以人文帶領知識的追求」是華梵大學的訴求，而「現代學術與傳統思想並進」乃東方思想研究所之目的。

(二)、國際教育研討會：

爲了教育，曉雲法師不斷的吸收知識，並和國際人士相交流，不但參與無數次國際性學術會議，也自舉辦國際性的教育研討會。她說：「佛教古代教育與時代教育，如何相提並重，更能達到如水投水的融匯貫通，使受教育者如沐春風，吹面不寒，自然陶冶。我們期望，但我們也應努力研究，找尋問題，應付問題，才會達到理想的期望。華梵佛學研究所舉辦佛教教育研討會旨意在此。」¹⁵

此由華梵佛學研究所主辦的「國際佛教教育研討會」，自一九八一年開始，每年舉辦一次，一九八六年，第五屆起，每二年一次，至今已舉辦八屆。

(三)、天台學會：

身爲天台宗第四十四代倭虛大師之門人，曉雲法師無時不掛念著天台學的傳繼這件事。一九七九年於陽明山永明寺華梵佛學研究所，成立了「天台學會」並召開第一屆會議，及編印《天台學報》期報導及促進天台學之研究。

第一屆會議後，因華梵佛學研究所師生爲籌辦華梵大學而停辦了十七年。一九九六年，復於華梵人文科技學院恢復舉行（當時尚未改制爲大學），此後即每二年召開一次會議。

註釋：

8. 曉雲法師，〈「覺之教育」慧命開拓論〉，見《覺之教育》頁129-130，原泉出版社，民國90年2月3版。

9. 曉雲法師，〈般若淨化之覺性教育〉，見《覺之教育》頁104、101，原泉出版社，民國90年2月3版。

10. 前賢梁寒操先生語。見曉雲法師，《三山行跡》頁164，原泉出版社，民國87年元月初版。

11. 曉雲法師，《三山行跡》頁182，原泉出版社，民國87年元月初版。

12. 曉雲法師，《三山行跡》頁331，原泉出版社，民國87年元月初版。

13. 參見《華梵大學創校十週年紀念專輯》頁357，華梵文教基金會，民國89年10月出版。

14. 曉雲法師，《三山行跡》頁385，原泉出版社，民國87年元月初版。

15. 曉雲法師，〈「覺之教育」慧命開拓論〉，參見《覺之教育》頁131，原泉出版社，民國90年2月3版。

（待續）

註釋：

1. 見法尊法師編譯(1982:3)。
2. 見法尊法師編譯(1984:175)。
3. 見法尊法師編譯(1982:3)。
4. 有關所量也有多種的說法，有以「世俗諦和勝義諦爲所量」，以「有爲法和無爲法爲所量」，也有以「自相和共相爲所量」。這裡，陳那與法稱都是採用以自相和共相爲所量。在說明自相和共相之前，先簡略述說各宗對於自相與共相的主張如下：(1)經部：凡一切有爲法都是自相，凡一切無爲法都是共相。常、共相、無爲法、世俗諦同義，自相、有爲法、事物、勝義諦同義。此外，凡是有，普遍都是自相成立。自相和自相成立二者並非同義。(2)唯識宗：自相是依他起和圓成實，依他起是有爲法，圓成實是空性，依他起和圓成實都是自相成立。就唯識宗而言，自相和自相成立是同義。自相不必是事物，如圓成實是空性，也是自相。遍計執則非自相，也非自相成立，是非事物，非圓成實，一切假立法，共相是遍計執。(3)自續派：自相和自相成立是相同，與唯識宗看法一樣。事物普遍是自相，而且是自相成立。勝義諦是空性，皆非實有所成，皆非自體所成。因此，一事物能夠成立，並非以實有而成立，也可以自相成立，非自體成立。(4)應成派：勝義諦不僅僅是空性，包括滅諦。空性和滅諦二者都是勝義諦，一般稱許滅諦爲勝義諦之中觀宗，指的是應成派，而自續派認爲滅諦是世俗諦。
5. 〔《量理論》，27～28〕有說明對於這些主張的破斥。
6. 《釋量論略解·現量品》說：「能否作義故，髮影等非義，勝解義無故。同不同性故。聲境非境故，若有餘因由，有無覺心故。」說明以能作義是自相，不能作義是共相；以自爲顯現境之心上，不顯現隨行他法是自相，以自爲顯現境之心上，顯現隨行他法是共相；以自爲顯現境之心上，如其所顯，不是聲詞之境是自相，以自爲顯現境之心上，如其所顯，是聲詞之境是共相；非分別顯現境是自相，分別顯現境是共相。
7. 更細的分類有九種：顯現境（སྒྲུབ་ཡུལ་）、所取境（འཕྲུལ་ཡུལ་）、趨入境（འཕྱུག་ཡུལ་）、耽著境（ཞེན་ཡུལ་）、直接境（དངོས་ཡུལ་）、決定境（རིམ་ཡུལ་）、所緣境（དམིགས་ཡུལ་）、所量（གཞལ་བྱ་）、間接境（ཁྱད་ཡུལ་）。
8. 對於唯識宗而言，空性是勝義有，自相等於自相成立，自相成立有二：依他起性和圓成實性。依他起性和事物是同義，是世俗諦，而圓成實性和勝義諦是同義。
9. 見〔NBTv-E-G, 90, (12)〕。
10. 見戶崎宏正(1988:247)。

（待續）

其次，自相與共相都是現量與比量的對境？還是是各別的對境呢？如果只從《理滴·現量品》偈頌12與17，並不能清楚看出「對境」的真正意涵。一般心有四種境：⁷ 顯現境（ལྟོས་ཡུལ་）、所取境（གཏེན་ཡུལ་）、所著境（ཞེན་ཡུལ་）、趨入境（འཇགས་ཡུལ་）。「非分別的現」則有顯現境、所取境，以及趨入境。其中，顯現境和所取境大致相同。「非分別的現」沒有所著境，只有分別才有所著境，所著境是分別的不共之境。現量的所行境和比量的所行境都是包含自相和共相。自相既為現量的所行境，也是比量的所行境。就經部而言，現的所顯境唯有自相。經部特別強調現量的證境（直擦的境）是自相，自相並非比量的證境，共相也非現量的證境。比量上所顯是共相，而不以顯現自相為主，因為比量是分別，分別中所顯現的是分別所安立之法，是共相。在現量中所顯現的，主要是事物，是自相。比量所顯現的境，是以共相為主，不是以自相為主。現量所顯現的境，是以自相為主。因此，如果有人認為現的境唯是自相，比的境唯是共相，這種說法是不合理的，其理由是「唯」字的意思是只有這個，沒有其他，然而，間接證之也是境。所以，以自相為顯現境之量遍為現量，以共相為顯現境之量遍為比量。

那麼，經部為什麼主張現的顯現境唯是自相？比的顯現境唯是共相呢？經部主張外境實有，在現量中所顯現的，主要是事物。事物是能起功用者，因此，現量的顯現境唯是勝義有的事物。而自相也是能起功用者，所以，自相亦是勝義有。就經部而言，自相、勝義有、事物三者是同義。⁸ 因此，現的顯現境唯是自相。

又，NBTV-E-G 也提到佛教如何來安立自相與共相是現量與比量的對境：「佛教認為如果是自相，它是現量的對境，如果是共相，它是比量的對境。現量不能認知共相，同樣，比量也不能認知自相。Vācaspati 和 Jayanta 進一步解釋佛教安立量的看法如下：只有現量才可以顯現對境，是因為經由對境的勢力而現量產生，共相本質上是不真實，是不能作義。自相本質上是真實，是能作義。因此，唯有自相才能被現量所認知。此外，自相無法被比量所認知，比量是來自於從境的性質和從境而產生。這種關係在二個自相間是無法建立的，只能在二個共相間才會存在。共相在不同時間和不同條件下，住於不同的個體中，它是不真實的，它只是意識分別的對境，來自於習氣。換句話說，現量認知自相，自相是真實的，比量認知共相，共相是錯亂的，因為既是只有這二種量，且也沒有其他的相被認知，所以，佛教是這樣來安立量。」⁹

至於，由自相和共相可以決定量的數量只有二種的理由，在《理滴·現量品》中，並沒有進一步詳細說明。首先，關於由自相和共相可以決定量的數量只有二種的理由，戶崎宏正於〈法稱的認識論〉說：「作為對象的東西，只能在兩種場合中被認識：依『東西自身之相』而被認識，與依『概念化』而被認識。」¹⁰

《理滴釋·現量品》之義理剖析(七)

• 德 佺

第四節 「對境」與「量果」方面（上）

4.1 「自相」與「共相」之意

《集量論略解·現量品》說：「何故量唯二種耶？曰：由所量唯有二相，謂自相與共相。」¹ 《釋量論略解·現量品》說：「量如有現量和比量，數量二決定，為汝之境所量有自相共相二者故。」² 陳那與法稱都以所量有二種，而成立現量和比量這二種量，量的數量決定。否則的話，關於量就會有多種的說法。

《集量論略解·現量品》說：「緣自相之有境心即現量，現量以自相為所現境故。緣共相之有境心即比量，比量以共相為所現境故。除自相共相外，更無余相為所量故。」³ 陳那對於「自相」僅指出它是現量所指向的相標，對於「自相」本質究竟如何，何以所量只有自相與共相二種，⁴ 為什麼現量的對境唯是自相，比量的對境唯是共相，這些陳那未作進一步的說明。本小節擬從《理滴·現量品》與《理滴釋·現量品》，闡明這些問題。

對於什麼是「自相」，什麼是「共相」，《量理論》說到：「有人認為：直接生起執自心識是自相，不能直接生起執自心識是共相；或不相類與他不共者是自相，相類與他共者是共相；或與他法不共同隨行者是自相，與他法共同隨行者是共相；或非聲詞之境是自相，聲詞之境是共相；或非聲詞之親境是自相，聲詞之親境是共相；或無分別識之境是自相，分別識之境是共相。」然而，僧成大師指出這些說法都是不合理的。⁵

《心類學》提到：「『自相』的定義是『非唯以聲或分別而假名安立，而是以自相而成立之法』。『共相』的定義是『唯以聲或分別而假名安立，然而於自相中不成立之法』。」法稱對「自相」所作的描述，如《理滴·現量品》偈頌 13：「由鄰近和不鄰近對境，於知上不同顯現是自相。」⁶ 法稱認為自相存在於認識主體之外，它只是將表象提供給我們，這一表象的清晰度取決於自相之境與認識者之間的距離遠近。而共相則是無論任何時候都不會給予認識者清晰程度不同的表象，也就是，不管遠近大小多麼不同，它所顯現的影像都是一樣的。真實的對象本身不會表現為清晰或模糊，而只是間接地經由表象的清晰或模糊。因此，「自相」雖然有能所分別，但是是離名種分別。

九十四年三月份會務報導

(會訊第283期)

捐款芳名錄

(總計 捌萬參仟參佰元整)

壹萬元：徐從華	陸萍慈	李素美	伍佰元：陳美智	鄭棋安	鄭幸柔	陸佰元：陳美智	鄭棋安	鄭幸柔	陸佰元：陳美智	鄭棋安	鄭幸柔
貳仟貳佰元：	李素美	伍佰元：道益師	修欣打字行	李承育	陸佰元：陳美智	鄭棋安	鄭幸柔	陸佰元：陳美智	鄭棋安	鄭幸柔	陸佰元：陳美智
貳仟壹佰元：	鄭桂嬭	陸佰元：道益師	修欣打字行	李承育	陸佰元：陳美智	鄭棋安	鄭幸柔	陸佰元：陳美智	鄭棋安	鄭幸柔	陸佰元：陳美智
壹仟元：月薪	宏益師	陸佰元：道益師	修欣打字行	李承育	陸佰元：陳美智	鄭棋安	鄭幸柔	陸佰元：陳美智	鄭棋安	鄭幸柔	陸佰元：陳美智
李雪梨	余佳璋	陸佰元：道益師	修欣打字行	李承育	陸佰元：陳美智	鄭棋安	鄭幸柔	陸佰元：陳美智	鄭棋安	鄭幸柔	陸佰元：陳美智
徐鈺銓	徐淑媛	陸佰元：道益師	修欣打字行	李承育	陸佰元：陳美智	鄭棋安	鄭幸柔	陸佰元：陳美智	鄭棋安	鄭幸柔	陸佰元：陳美智
吳嘉恭	吳南逸	陸佰元：道益師	修欣打字行	李承育	陸佰元：陳美智	鄭棋安	鄭幸柔	陸佰元：陳美智	鄭棋安	鄭幸柔	陸佰元：陳美智
陳政維	陳怡青	陸佰元：道益師	修欣打字行	李承育	陸佰元：陳美智	鄭棋安	鄭幸柔	陸佰元：陳美智	鄭棋安	鄭幸柔	陸佰元：陳美智
陳文宗	陳榮璧	陸佰元：道益師	修欣打字行	李承育	陸佰元：陳美智	鄭棋安	鄭幸柔	陸佰元：陳美智	鄭棋安	鄭幸柔	陸佰元：陳美智
陸佰元：陳美智	鄭棋安	陸佰元：陳美智	鄭棋安	陸佰元：陳美智	鄭棋安	陸佰元：陳美智	鄭棋安	陸佰元：陳美智	鄭棋安	陸佰元：陳美智	鄭棋安
伍佰元：道益師	修欣打字行	伍佰元：道益師	修欣打字行	伍佰元：道益師	修欣打字行	伍佰元：道益師	修欣打字行	伍佰元：道益師	修欣打字行	伍佰元：道益師	修欣打字行
李慧玲	傅冠盛	伍佰元：道益師	修欣打字行	李慧玲	傅冠盛	伍佰元：道益師	修欣打字行	李慧玲	傅冠盛	伍佰元：道益師	修欣打字行
宋淑真	陳廖恨	伍佰元：道益師	修欣打字行	宋淑真	陳廖恨	伍佰元：道益師	修欣打字行	宋淑真	陳廖恨	伍佰元：道益師	修欣打字行
劉皓月	洪振銘	伍佰元：道益師	修欣打字行	劉皓月	洪振銘	伍佰元：道益師	修欣打字行	劉皓月	洪振銘	伍佰元：道益師	修欣打字行
洪貴玲	洪桂昭	伍佰元：道益師	修欣打字行	洪貴玲	洪桂昭	伍佰元：道益師	修欣打字行	洪貴玲	洪桂昭	伍佰元：道益師	修欣打字行
方宏鍊	高淑惠	伍佰元：道益師	修欣打字行	方宏鍊	高淑惠	伍佰元：道益師	修欣打字行	方宏鍊	高淑惠	伍佰元：道益師	修欣打字行
肆佰元：黃淑雅	石正雄	肆佰元：黃淑雅	石正雄	肆佰元：黃淑雅	石正雄	肆佰元：黃淑雅	石正雄	肆佰元：黃淑雅	石正雄	肆佰元：黃淑雅	石正雄
參佰伍拾元：	郭松山	參佰伍拾元：	郭松山	參佰伍拾元：	郭松山	參佰伍拾元：	郭松山	參佰伍拾元：	郭松山	參佰伍拾元：	郭松山
參佰元：王文壽	王陳寶珠	參佰元：王文壽	王陳寶珠	參佰元：王文壽	王陳寶珠	參佰元：王文壽	王陳寶珠	參佰元：王文壽	王陳寶珠	參佰元：王文壽	王陳寶珠
吳鴻圖	吳李玉香	吳鴻圖	吳李玉香	吳鴻圖	吳李玉香	吳鴻圖	吳李玉香	吳鴻圖	吳李玉香	吳鴻圖	吳李玉香
石大德	石宛玉	石大德	石宛玉	石大德	石宛玉	石大德	石宛玉	石大德	石宛玉	石大德	石宛玉
石智仁	鄭海英	石智仁	鄭海英	石智仁	鄭海英	石智仁	鄭海英	石智仁	鄭海英	石智仁	鄭海英
貳佰伍拾元：	廖粹華	貳佰伍拾元：	廖粹華	貳佰伍拾元：	廖粹華	貳佰伍拾元：	廖粹華	貳佰伍拾元：	廖粹華	貳佰伍拾元：	廖粹華
貳佰元：宗益師	靜慧	貳佰元：宗益師	靜慧	貳佰元：宗益師	靜慧	貳佰元：宗益師	靜慧	貳佰元：宗益師	靜慧	貳佰元：宗益師	靜慧
李宗龍	李桂雲	李宗龍	李桂雲	李宗龍	李桂雲	李宗龍	李桂雲	李宗龍	李桂雲	李宗龍	李桂雲
楊炳輝	楊鵬翰	楊炳輝	楊鵬翰	楊炳輝	楊鵬翰	楊炳輝	楊鵬翰	楊炳輝	楊鵬翰	楊炳輝	楊鵬翰
韓麗玲	韓聲瑞	韓麗玲	韓聲瑞	韓麗玲	韓聲瑞	韓麗玲	韓聲瑞	韓麗玲	韓聲瑞	韓麗玲	韓聲瑞
郭阿英	陳永川	郭阿英	陳永川	郭阿英	陳永川	郭阿英	陳永川	郭阿英	陳永川	郭阿英	陳永川
陳俊竹	黃朝貴	陳俊竹	黃朝貴	陳俊竹	黃朝貴	陳俊竹	黃朝貴	陳俊竹	黃朝貴	陳俊竹	黃朝貴
陳其彬	黃美月	陳其彬	黃美月	陳其彬	黃美月	陳其彬	黃美月	陳其彬	黃美月	陳其彬	黃美月
陳寶蓮	郭保成	陳寶蓮	郭保成	陳寶蓮	郭保成	陳寶蓮	郭保成	陳寶蓮	郭保成	陳寶蓮	郭保成
陳粉		陳粉		陳粉		陳粉		陳粉		陳粉	

壹佰元：王靖君	林易都	林進元	王文琳	王愛玉	王滿足	王桂紅	壹佰元：王靖君	林易都	林進元	王文琳	王愛玉	王滿足	王桂紅
張炳楠	張錦雲	傅顯宏	楊玉桂	趙益欽	趙珮蓋	黃怡楨	張炳楠	張錦雲	傅顯宏	楊玉桂	趙益欽	趙珮蓋	黃怡楨
趙偉翔	趙振豪	黃秋南	黃詩涵	黃麗珍	黃火木	陳柳朱	趙偉翔	趙振豪	黃秋南	黃詩涵	黃麗珍	黃火木	陳柳朱
郭百宸	郭俊麟	陳進良	陳政賢	陳柏瑋	陳品華	陳文秀	郭百宸	郭俊麟	陳進良	陳政賢	陳柏瑋	陳品華	陳文秀
陳樹剛	陳寶秀	陳崑嚴	陳儀婷	陳儀潔	侯文秀	劉添壽	陳樹剛	陳寶秀	陳崑嚴	陳儀婷	陳儀潔	侯文秀	劉添壽
陳新昌	陳新加	葉曉恩	葉曉惠	葉曉源	葉王銀珠	董水治	陳新昌	陳新加	葉曉恩	葉曉惠	葉曉源	葉王銀珠	董水治
侯慈萍	許福枝	許鳳珍	蔡春娥	劉孟琴	劉添壽		侯慈萍	許福枝	許鳳珍	蔡春娥	劉孟琴	劉添壽	
葉魏明娟	高靖君	蘇錦綢	顏愛娥	田純綺	董水治		葉魏明娟	高靖君	蘇錦綢	顏愛娥	田純綺	董水治	
董明福	祝遠志	施薛昭賢	羅競生				董明福	祝遠志	施薛昭賢	羅競生			

94年3月份收支明細表

收	上月結存	\$157,618	40
入	本月收入	\$ 83,300	00
	收入總計	\$240,918	40
支	教育文化支出		
	福田雜誌第225期印刷費用	13,900	00
	福田雜誌郵寄費用	5,380	00
	福田雜誌信封	21,900	00
	劃撥代金手續費	110	00
	供養法師(他寺)	6,000	00
出	濟助支出		
	洪樺燾	2,000	00
	洪樺煜	2,000	00
	鄭榮泰	2,000	00
	曾中順	5,000	00
	賴清泉	5,000	00
	賴上義	5,000	00
	吳神契	5,000	00
	張春景	5,000	00
	支出總計	\$ 78,290	00
	本月合計	\$162,628	40
	收支比較	94 %	

會長：顏高龍
副會長：鄭海英
孫申娥

會功德福田寺然湛



3月份救濟事蹟

1. 曾中順先生：台南縣新營市民榮里興農街七十四號，六十八歲。案主務農以販賣水果維生；案妻乃經里民介紹，為同村住民，但因車禍意外而死亡，故自此案主便獨居，並且無生育有子女。而目前之住所，向鄰居租用。案主原可自營生計，但於五十歲左右時因無法呼吸入院發現心臟有問題，由於發作情形不定，此次先於加護病房治療，因無積蓄，平日由鄰里送餐維生，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
2. 賴清泉先生：住南縣新營市興農街十六巷二十一號，七十歲。案主獨居、未婚、小學肄業，自幼學習竹簍製作可自給自足，近年來因委託製作之量減少，收入已不足糊口。且因長期用眼過久，雙眼白內障狀況嚴重，已有一眼無法視物，故工作已因此已停止近十年；其生計多賴鄰里及住附近之外甥偶視之。此次因不慎跌倒，致雙下肢骨折，因身無長物，住院期又需看護照顧，故無力負擔，本會協助醫療費用伍仟元整。
3. 賴上義先生：住南縣白河鎮仙草里八十七號，約三十八歲。案主於今年三月間倒臥於東山鄉鐵軌旁，經路人發現通報一一九送至新營醫院治療；因其清醒後，詢問其身份而無法自答，報請派出所協尋；初步確認為白河鎮民賴上義。因曾入獄，於年初剛出獄，其父已逝，案母則打零工維生；案主無法站立，言語不清，無法正常應對，因無健保身份，其母又不知去向，無力負擔費用，故本會協助其住院費用伍仟元整。
4. 吳神契先生：住南縣水鎮義稠里義稠四十五號，五十六歲。案主小學畢業，後至工地學習板築工作，因隨工程四處移動，不常在家，與其他親友關係差，後父母去世後，家庭分居，因舊屋重建等事與他家人交惡。由於近期建築工作量減少，收入勉可度日，後搬回舊屋與其兄隔鄰，因多日未外出，由里民通報，結果中風須住院治療，案兄家境不佳，無力負擔，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
5. 張春景先生：住南縣東山鄉牛稠子十九號，八十一歲。案主為榮民，娶妻育有一子，其半年領有約五萬元，可維持一家生計；其子於台北工作，自給可。案妻多年前因車禍已不良於行，近日又因傷骨折，因須入院手術及安養約二個月，但無力負擔其開刀固定用骨材，故本會協助其費用伍仟元整。
6. 本月固定幫助戶：洪樺爨先生、洪樺愔先生、鄭榮泰先生，以上各貳仟元整。

歸程

曉雲老法師繪



• 贈閱 •

■ 中華民國九十四年四月十五日出版
佛曆三〇三二年

■ 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