

福田

227



卐 佛教月誌 卐

* 陰曆四月初八，恭逢世尊聖誕，各寺院舉行浴佛法會。惟部分道場改在陽曆或另取假日舉行紀念，頗為突兀。

* 2005年宗教圖書館經營管理座談會，於3月18日，在台北國家圖書館舉行。

* 舉行精進佛七：

一、鳳山佛教蓮社，7月31日開始，為紀念袁雲老和尚示寂19周年。

二、台南縣關廟鄉妙嚴精舍，4月13日開始。

* 佛學院、研究所招生：計有華嚴專宗學院。圓光佛學院、研究所。壹同女眾佛學院。台南女眾佛學院。佛教弘誓學院、研究部。佛陀學術研究院。淨覺僧伽大學、淨覺佛學院。慈恩佛教學院。元亨佛學院。佛光叢林學院。

* 齋僧大會：

一、全國供佛齋僧大會，7月17日，在台北林口國立體育學院舉行。

二、花東地區供佛齋僧大會，8月7日，在花蓮市中正體育館舉行。

* 傳授三壇大戒：阿蓮鄉光德寺，11月3日起，計60天。

* 敦煌藝術大展，3月25日，在台北歷史博物館揭幕，展期兩個月。

* 結夏安居：台南縣新化鎮接天寺，陰曆4月15日開始。

* 台南縣鹽水鎮修德禪寺，開化和尚尼，3月19日捨報，世壽一百歲，僧臘14載，戒臘12載。

* 海南三亞，4月24日舉行世界最大觀世音菩薩聖像開光典禮。

本期目錄

封面：鷄翅木念珠 大明攝

1 • 佛教月誌

2 • 止觀大意(一)……………唐天台沙門釋湛然述

4 • 檢視天台宗孤山智圓的佛儒會通之言論(二)……………明了

7 • 《妙法蓮華經玄義》管窺(五)……………沈海燕

11 • 小止觀(四)……………依藤哲英著 觀譯

15 • 湛然詩鈔

16 • 不依未了義……………證義

18 • 鈴木大拙的禪機(三)……………何世亮

21 • 觀音入理之門……………覺蓮

23 • 近代高僧——曉雲法師及其佛教事業(四)……………果玄

26 • 學講(二)——觀音義疏概述(四)……………雲庵

32 • 《理滴釋·現量品》之義理剖析(八)……………德挺

33 • 九十四年四月份會務報告

封底：舊日(十)

止觀大意（一）

• 唐天台沙門釋湛然述

因員外李華欲知止觀大意，略報綱要

略述教觀門戶大概，今家教門以龍樹爲始祖，慧文但列內觀視聽而已。泊乎南岳天台，復因法華三昧，發陀羅尼，開拓義門，觀法周備。消釋諸經，皆以五重玄解，十義融通，觀法乃用五科方便，十乘軌行。

言五重者，一切經前，五義玄釋，名通義異，以總冠別，謂釋名、出體、明宗、辨用、判教。自法華前，諸教未合，五重皆鹿。來至法華，名等俱妙。廣如玄文十卷委釋。

言十義者：

一、先明道理，寂絕亡離，不可思議。於一寂理，不分而分，離開諸諦，謂四四諦、七二諦、五三諦等。若開若合，權實道理，冷然可見。

二、能詮教門，綱格縈峙，包括祕露。謂漸、頓、不定、祕

密、藏、通、別、圓，得此八意，一代聲教，化道可知。

三、經論矛盾，言義相乖，不可以情通，不可以博解。古來執諍，連代不休。今用四悉檀意，無滯不融，拔擲自在。

四者、巧破執著，善用諸句，破能著心。如所破惑，單複具足，無言窮逐。

五、結正法門，對當行位，使依教修有方便，依行證有階差。賢聖不濫，免增上慢。

六、隨以一句，縱橫無礙，而綸緒次第，宛然成章。

七、開章科段，鉤銷相承。決疏文勢，生起冠帶。

八、帖釋經文，須義順理當。

九、翻譯方言，令名義不壅。

十、一一句下，理觀消通，觀與經合，印心成行，非數他寶。若釋法華，彌須曉了權實本迹，方可立行。此經獨得稱妙，

方可依此以立觀意。

言五方便，及十乘軌行者，即圓頓止觀，全依法華。圓頓止觀即法華三昧之異名耳。若欲修此圓頓三昧，具圓十乘，方名圓行，方便品法文雖略，譬喻品大車論足。

然止觀十卷，大分爲二：初之二卷，略釋綱紀。後之八卷，廣明行相。

初略明中，又開爲五，謂發圓心、修圓行、感圓果、起八教、歸三德。

初發圓心，在第一卷。謂約四弘、四諦、六即，以簡偏圓發心之相。四弘是能發之誓，四諦是所依之境，六即是所歷之位。誓若無境，名爲狂願。境不辨位，凡聖不分。

言依境發誓者，謂衆生無邊誓願度，依苦諦境。煩惱無數誓願斷，依集諦境。法門無盡誓願知，依道諦境。佛道無上誓願成，依滅諦境。涅槃經中，四諦開爲四重，故使弘誓，亦有四番。今簡偏從圓，以此圓四願，融前三願，無非法界。故依法界，起於妙願。初心遍攝，觀惑法界，遍習佛法，三身等證。

已發圓心。未知圓心，爲初心是，爲後心是？爲初即後，爲初異後？若初非後是，若初心異後，俱非圓融。故辨六即，而判是非。謂理即、名字即、觀行即、相似即、分眞即、究竟即。即故初後俱是，六故初後不濫。理同故即，事異故六。凡諸

經中，有即名者，如生死即涅槃之流，皆以六位甄之。使始終理同，而初後無濫。

次修圓行等四文，並在第二卷中。

初圓行者，謂四種三昧，遍攝衆行。若無勝行，勝果難階。

一、常坐。出文殊問、文殊說，兩般若經。亦名一行三昧。唯專念法界故也。以九十日爲一期。

二、常行。出般舟三昧經，亦名佛立三昧。成時，見十方佛，在室中立。亦以九十日爲一期。¹²

三、半行半坐。出法華、方等二經。法華三七日爲一期，方等不限時節。

四、非行非坐。亦名隨意。意起即觀故也。方法出請觀音等諸大乘經。通於四儀，及諸作務，公私忽遽，亦可修也。

是四三昧，行異理同，是故同用十乘之法。

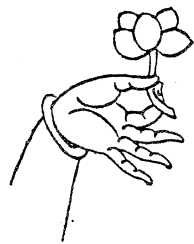
二感圓果者：由諸行故，得入圓位。近在初住，名無生忍。¹³遠期妙覺，名寂滅忍。初住功能，具如華嚴歎初住文，即其相也。豈可造次，自謂證眞，乃至妙覺。廣如經說。

三起八教者：既入位已，八相成道，現十界身。能隨順物機，用三藏等四，及漸等四。五時利物，一代始終。

四歸三德者：機緣息已，宜歸三德。三德者何？謂祕密藏。

故涅槃云：「安置諸子祕密藏中，我亦不久自住其中。」

檢視天台宗孤山智圓的佛儒會通之言論（二）



兼談佛教的修身、齊家、治國、平天下之道

• 明了

二、佛教的齊家方法

智圓法師在《閑居編》卷一九，〈中庸子傳〉上中言及齊家、治國、平天下之道。他說：

世有滯於釋氏者，自張大於己學，往往以儒爲戲，豈知夫非仲尼之教，則國無以治，家無以寧，身無以安；國不治，家不寧，身不安，釋氏之道何由而行哉。（《續藏》冊101，頁351下）。

他說，世之學佛者每多滯於佛法，自矜所學，而睥視儒家之教化，殊不知若無儒家之教化，則不克安身、齊家與治國，如身不安、家不齊、國不寧，則又何以推動佛法？其盛讚儒學，在《閑居編》卷一，〈四十二章經序〉中又說：

於治天下、安國家，不可一日而無之矣，美矣哉！其爲域中之教也明矣。（《續藏》冊101，頁32上）。

智圓法師認爲儒家「治天下、安國家」最「美」，其他釋、道或他家所不及，是這樣嗎？看看佛教怎麼說？

愛他之心來自家庭夫婦相愛，父子相親之情的推理，惟自事實言，父母、子女、夫婦、兄弟之間，不必定常相親相愛，所以佛陀教以家庭道德方面來訓誨。爲方便分爲經濟的方面與道德的方面述之。

1. 家庭經濟

佛陀在《長阿含經》〈善生經〉說，爲謀求鞏固經濟的基礎，先須有獲得財貨正當職業之修養，否則因欲生財，而遂至於犯罪。故佛陀說「先學技術，後求財物」，因而我們可知佛陀所說職業即當時的農業、行商、牧畜、租屋者、木工、飲食店、官吏、書疏，算畫之技術。

所得財物之運用，佛陀在《善生子經》說：

分別爲四分，一分爲飲食，一分爲田業，一分舉爲貯藏，以應急時之所需，一分給予耕作商人，而生利息。（《大

正藏》冊一，頁254下）。

即一分家計費用，一分爲營業費用，一分貯藏以應急，一分則今日言之，爲股份、公債、銀行存款之義。

家庭經濟所當警誡者是浪費，佛陀舉示財產消失之原因有六項，以《善生子經》中說爲：

又居士子，有六患，消財入惡道，當識知，何謂六，一爲嗜酒遊逸，二爲不時入他房，三爲博戲遊逸，四爲大好伎樂，五爲惡友，六爲怠惰。（《大正藏》冊一，頁252下）。耽於飲酒、夜游、耽於妓樂、耽於賭博、結交惡友及耽於怠惰等六種禍害，使人損失財物。

2. 家庭中各人之義務

佛陀尊重家庭道德，要在家庭間之各人，互相理解親愛之情，及志於善而進於信仰。

(1) 親子之關係：

爲子者需以五事對於東方之父母。在《善生子經》中說：夫東面者，猶子之見父母也。是以子當以五事正敬正養正安父母。何謂五，(一)念思惟報家事、(二)唯修責負、(三)唯解飭戒、(四)唯從供養、(五)唯歡父母。（《大正藏》冊一，頁254上）。

爲父母者以五事慈愛子女。經說：

父母當五事愛哀其子，何謂五，興造基業，與謀利事，與娉婦，教學經道經，則以所有付授與子。（同上）。

(2) 夫婦之關係：

爲夫者須五事善待妻子，經中說：

夫西面者，猶夫之見婦也。是以夫當以五事正敬正養正安其婦。何謂五，正心敬之，不恨其意，不有他情，時與衣食，時與寶飾。（同上）。

婦當以十四事事於夫，經說：

婦又當以十四事事於夫，何謂十四，善作爲，善爲成、受付審、晨起、夜息、事必學、闔門待君子、君子歸問訊、辭氣和、言語順、正几席、潔飲食、念布施、供養夫，是爲西方二分所欲者，得古聖制法，夫婦之宜，士夫望益，而善法不衰。（《大正藏》冊一，頁254上、中）。

(3) 朋友之關係：

對「友」當以五事正敬正養正安「朋」類。五事者，經說：

何謂五，正心敬之，不恨其意，不有他情，時時分味，恩厚不置。

「朋」類又當以五事攝取其「友」，經中說：

何謂五，有畏使歸我，遨逸則數責，私事則爲隱，供養久益勝，言忠爲忍言。是北方二分所欲者，得古聖制法朋友之交，士丈夫望益，而善不衰。（《大正藏》冊一，頁

254中)。

(4) 主從之關係：

爲主人者須五事對待下方之從者及勞動者，經中說：夫下面者，猶長子之見奴客執事也。是以長子當以五事正敬正養正安奴客執事。何謂五，適力使之，用時衣食，時時分味，時時教齋，疾病息之。

客奴執事又當以十事供養長子，經說：

奴客執事又當以十事供養長子，何謂十，善作爲，善爲成，受付審，夜臥，早作，凡事必學，作務勤力，家貧不慢，空乏不離，出門稱曰，我家長子聰而有慧。是爲下方二分所欲，得古聖制法長子執事之宜，士丈夫望益，而善法不衰。(《大正藏》冊一，頁254中)。

(5) 出家與信徒之關係：

在家者須五事對於上位之出家沙門，經中說：

夫上面者，猶居家布施之人之見沙門梵志也。是以居之來當以五事正敬正養正安沙門梵志。何謂五，開門待之，來迎問訊與設几席，經法藏護，施食潔淨，是供養沙門梵志。出家者當以五事對待在家者，經中說：

沙門梵志又當以五事答布施家，何謂五，教誨以成其正信，教誨以成其戒行，教誨以成其多聞，教誨以成其布施，教誨以成其智慧。是爲上方二分所欲者，得古聖制法居家及沙門梵志之宜，士丈夫望益，而善法不衰。(《大正藏

》冊一，頁254中，下)。

3. 社會道德

比家族更大的團體，如村、都市。國家都是社會。前述家庭道德外，佛陀所說之特殊道德都可稱社會道德。社會道德佛陀所重之德目即是攝事。是衆生互相團結之條件。攝事有四，名爲四攝事。第一布施，第二愛語，第三利行，第四同事。

布施者，富者施貧者以財，賢者施愚者以法，由於團體各成員，互相扶助，有無相通，使團體生活，向上圓洽。

愛語者，互以和悅之言，談論慰藉，此使團體融洽，不可缺之要素。

利行者，團體生活之利益，今之所謂公益，社會服務。

同事者，自身同化於團體，依團體之規則及習慣而行動。

爲團體德目中最重要者，假使無此精神，社會不能成立爲一團體。

四攝法者小而一家，大而至於全世界。故佛陀所以謂：依此攝世界，如車之進行，而依於御者。佛陀所領導之僧伽亦以此四攝法之精神。當今台灣政黨及族群團體之紛擾，也可以四攝法來調和。

利行者，在佛世有爲旅行者之便利，於河置船，以利涉濟。建宿舍以利息止，掘井水，以解旅人之渴乏。種植園果，林樹蔭清涼等功德，使施者日夜常增長，法戒具足，因此得於生天。

(待續)

《妙法蓮華經玄義》管窺（五）

沈海
女燕

3. 明宗

別釋五章的第三部分是「明宗」。⁴⁶ 體與宗密不可分，故智顗在將宗與體區別開來的時候，指出它們之間的一致性。宗與體的關係是「不異而異。約非因非果而論因果，故有宗、體之別耳。」⁴⁷ 宗是爲了顯體，有如梁柱之存在凸顯了作爲體的屋之空間。而屋空之體則反過來保證了柱梁之宗存在的價值。故智顗強調說：「柱梁是屋之綱維，屋空是梁柱所取。不應以梁柱是屋空，屋空是梁柱。」

4. 論用

別釋五章的第四部分是「論用」。⁴⁸ 用是與宗聯繫起來考察的。就宗用而言，因果是宗，斷伏是果。就用宗而言，慈悲是用宗，斷疑生信是用用。權實二智慧斷疑生信，故爲《法華經》之大用。

5. 教相

別釋五章的第五部分是「教相」。⁴⁹ 教相是將佛教判釋爲頓、漸、秘密三類。此三種教相約教、觀兩門來解釋。教門是爲信行人，成聞義；觀門爲法行人，成慧義。在列舉南三北七諸家之說，指出其過失，並引經文證之後，智者大師正式推出其五時八教的判教體系。五時乃約五味而言，五味是半字與滿字的結合，如此則權實無所偏廢耳。

上述是對《法華玄義》兩大部分的內容和結構的簡單的概述。無獨有偶，智顗也認爲《法華經》有兩大範疇，謂迹門和本門（法華經二十八品中，前十四品爲迹門，後十四品爲本門）。迹門乃近成之垂迹，是久遠之佛陀的影現，是本門之佛的教化事業之繼續。本門是最初之佛果，乃久成之本地，是迹門之所由來的根本。《法華玄義》的結構與智顗對《法華經》

所立的範疇相應，使前者成為智顗圓融哲學完整特性的有機寫照。

然而，當我們通讀了《法華玄義》之後，我們也許會被此文本事無巨細的詳盡闡述，多方面角度的透視，複雜的分段、章節和標題等等所困惑。我們或許會問：此文本有沒有一條可供追溯的線索或者特定的模式來讓我們把握智者大師的論述呢？我們的研究表明，智顗的討論界域採用了雖不確定，但相對穩定的模式。此一模式是多元化的，多視角的以及呈階梯式的遞進。我們將之總結如下。

五、智顗討論界域的模式

智顗討論的模式通常包含三個步驟。(1)第一個步驟是在論述某一個問題前，列舉和解釋與此問題相關的具有代表性的各種佛教理論。智顗一般將之放在標題「總論」或「明」下加以討論。顯然，智顗羅列這些理論的目的不僅僅是簡單的重述，而是把它們的要點概括出來，放在「廣解」和「釋」的標題下，根據智顗自己的判教體系——四教義——重新加以解釋。所以，這些被重新詮釋和整合的理論以連貫一致、逐級遞進的面貌呈現出來，分別與四教相應，即從三藏教開始，逐級遞進至通教、別教和圓教。智顗的闡述賦予了佛教以新的氣象，反映了中國佛教徒將佛教本土化所作的努力。智顗通常採取的舉措

是首先介紹與論題相關的各類佛教概念範疇，然後將這些概念一一作出清楚的界定。這是在「標章」之下進行的。大多數情況下，智顗會接著引經據典來支援其論點的合理合法性，以使其思想體系融入傳統的佛教中，成為傳統佛教的當然的一部分。這是在「引證」的標題下進行的。

(2)第二個步驟是將不同的概念範疇加以區別劃分，令它們之間的內在紐帶清晰的展示出來。在大多數情況下，這些範疇之間的關係呈逐級遞進的態勢。智顗提供了多種檢視這些範疇的方法。首先，階梯式漸進的四教模式代表了宗教實踐逐步由淺入深認識真理的過程，故對所有相應的概念的檢視也是有關它們之間的互相依賴、互相生成的關係。智顗稱之為「生起」。其次，四教義及其與之相應的概念範疇被劃分為或粗或妙，優劣自現，從而確認圓教之普令眾生皆入佛道的最勝無上的地位。智顗稱此方法為「料簡」，或「開合」，或是「判粗妙」。以這種判教的標準來衡量，行者就十分清楚他們修行的最終目標了。換言之，若行者獲得了聲聞或緣覺的三藏教果位，那麼，他／她即被告知不應執著於此。他／她必須繼續追求通教的果位，並在通教果位的基礎上追求別教的果位，乃至最終獲得圓教的果位。同理，通教菩薩和別教菩薩也必須繼續努力，直至證悟圓教的實相真理。

(3)智顗討論界域裏的最後的一個步驟是將所有的理論和學說都統一起來，以彰顯實相乃蘊含于宇宙萬法之中。對智顗來說，僅僅明瞭四教之粗或妙是遠遠不夠的，因為究竟的成佛境界是超越而寂靜、離言冥會的，萬法融會認同、無分無別。既然如此，那麼，我們為什麼還需要先分別諸法，然後才超越萬象世界呢？我們是不是可以直接就達致最究竟的寂滅境界而無須經過區分粗妙的過程呢？我們對智顗的這一先區分、後融合的過程的理解是，這個程式是認識真理必經的過程。無分別之超越是建立在對事物之不同的認識基礎之上的。這仍然是一種宗教修行中逐漸契入真理的漸進的模式。區分的目的是為了不區分，所以區分是達到無分無別境界之前的必然步驟。我們要注意的一點是，如果沒有最後超越的境界，單只是區分事物間的不同就會變成不合理，並成為行者證入佛道的障礙。所以，行者的正知正見乃是將區分事物當成達到無分別境界的橋樑，防止錯誤地將分別的觀點當成最究竟的解脫。

然而，行者如何能夠超越粗和妙的分別心呢？智顗引介了「開粗顯妙」的方法，「結權實」的方法，「觀心」的方法，以及「結成悉檀」的方法。(1)「開粗顯妙」是智顗揭顯佛說中含蘊實相真理的方法。智顗強調，佛說方便權教的真實意圖是為了使聽眾的根基成熟，從而堪受玄妙之教。當眾生明瞭了這

一意圖後，權教即決了入妙，因為所有的佛說都是建立在實相基礎之上的，故無論粗妙、權實之教，其作用都將使一切眾生最終證入佛道。(2)「結權實」是大師為自己的論點所下的結論，實相乃包含了權（方便之法）和實（實相之理）兩個方面。方便之法是為了彰顯實相之理，而實相之理則倚賴方便之法而得以揭顯。當實相真理得到揭示後，權和實這兩極概念便自然融入一實相中。(3)「結成悉檀」被智顗用來解釋不同佛說存在的原由。智顗靈活自如的思辨哲學使他既深達諸法一體之實相（理），同時也看到諸法森羅萬象的一面（事）。以此全面的觀點看問題，四悉檀即被引介來展示多樣化的統一。換言之，即使在理體上只有一實相，但表述這一實相的言語可以根據眾生的根性不同和場合不同而多種多樣。另外，既然修行成佛是佛說的最終目的，那麼，四悉檀就可以被看作是引領眾生步入佛道的四個階梯。作為第一個階梯的世界悉檀隨眾生樂欲性情而說俗諦；第二個階梯的為人悉檀生起眾生之善；第三個階梯的對治悉檀進一步去除眾生之惡；最後一個階梯的第一義悉檀則揭顯一佛乘之普令眾生解脫成佛的無上之道。以此一佛乘作為最終的目標，行者即能超越粗、妙之教的區分，而直達無分無別的實相理體。總之，無論是粗或是妙，所有的佛說都在成佛之宗旨下統一了起來。茲將智顗的論域模式表解如下：

1. 第一步：標章、引證、釋、明、總論、廣解
2. 第二步：生起、開合、料簡、判粗妙

3. 第三步：開粗顯妙、結成權實、結成悉檀、觀心

以上我們描述了智顗討論領域中的組織模式，此模式可以用來檢視《法華玄義》文本的每一個章節。例如，文本的第一大部分「通釋五章」中共由七個標題組成。第一「標章」和第二「引證」是對不同概念加以定義，並引文證成。這屬於討論的第一步。第三「生起」和第四「開合」是區分五章之不同，這就屬於討論的第二步。第五「料簡」，第六「觀心」以及第七「會異」則是討論的第三步，因為這些標題乃在區分不同的範疇的同時，強調五章之作爲統攝整個佛藏的作用，使佛說成爲一個完整連貫的整體。茲表解「通釋」五章部分的討論模式如下：

通 釋

- 第一步：1. 標章 2. 引證
- 第二步：3. 生起 4. 開合
- 第三步：5. 料簡 6. 觀心 7. 會異

至於《法華玄義》文本的第二大部分「別釋」五章，乃由五個章節組成，其漸次遞進的模式與智顗的討論公式吻合。諸法皆有名，先須加以解釋，故「釋名」是第一個章節，是爲後面各章的基礎。符合討論模式的第一步。當真理被賦予名稱時，此真理之名即是「實相」，可以作爲理體。故「辨體」是第

二章，以辨別一經之旨歸。以體爲基石，宗得以成立，闡明法華經教之宗要是修行成佛之因果。故第三章爲「明宗」，以澄清一經所主之修行。作爲修行之果實，便必不可免地生起利他的作用。故第四章爲「論用」，以論證一經之斷疑生信之力用，強調佛陀引領衆生步入佛道的真實意圖。這三章符合討論模式的第二步。最後一章的「教相」總結前述各章，判釋一經之教相及價值，謂所有的佛說都可統一起來，可以頓、漸、不定三種教相概括之。這三種教相說明，儘管佛應機說教不同，而其說法的意圖則一，那就是令衆生普成佛道。智顗之區分不同教相的目的，旨在論證實相是諸法融合一體的境界，而這一實相則經由建立至高無上的法華經教而成爲現實。故這最後一章符合討論模式的第三步。茲表解「別釋」五章部分的討論模式如下：

別 釋

- 第一步：1. 釋名
- 第二步：2. 辨體 3. 明宗 4. 論用
- 第三步：5. 教相

註釋：

46. 見《法華玄義》，《大正藏》冊33，頁794中至頁796下。
47. 同上，頁794中。
48. 見同上，頁796下至頁800上。
49. 見同上，頁800上至頁811中。

（待續）

小止觀 (四)

佐藤招英 著
依 觀 譯

天台智顗前期著作之研究

第八節 關於小止觀的成立時期

《小止觀》是《次第禪門》第二卷、第三卷、第四卷的略本。大莊嚴寺法慎在天臺山得同學所寫本而治改《次第禪門》時，《小止觀》既已流通於世，此乃《次第禪門》卷首序文明記。從而在智顗隱棲天臺的時代，《小止觀》業已成書且流通於世，這是無可懷疑的。已被復原的《定本小止觀》，可能近似本書成書當初的原形。由於本書成立當初所成者既已散佚，因而很難說現行本係《摩訶止觀》刪定以後的述作。關於這一點，如先前屢屢述及：(一)《小止觀》不是向來所認為的《摩訶止觀》之節本，而是《次第禪門》第二卷、第三卷、第四卷之略。(二)本書的正修行章與《覺意三昧》有關連，其中的三止說與《次第禪門》有關。(三)證果章中的三止三觀思想，乍見之下似乎是受《摩訶止觀》影響，但是仔細觀察後，可以發現它與述說圓融不次第三觀的《摩訶止觀》立場有別，其所說的三止

說，其起原可以從《次第禪門》探求，其三觀說與《六妙法門》中的三觀說同屬別教分齊的次第三觀，沒有必要認為本書的成立是受到《摩訶止觀》影響。因此本書的成書時期可以作如次限定：

一、本書絕大部分是《次第禪門》第二卷、第三卷、第四卷之節要，故本書的成書應是智顗在瓦官寺所講說的《次第禪門》經法慎予以記錄，該記錄被整理成著作的形態問世之後。

二、法慎在天臺山參考同學所寫本，治改《次第禪門》時，其略本的《小止觀》既已流通於世。

三、本書的正修行章強烈受到《覺意三昧》入正觀門的影響，因此成書應在《覺意三昧》以後。

四、本書證果章的三觀思想與《六妙法門》所載三觀思想同樣不出於別教分齊的次第三觀之域，因此應成立於《六妙法門》之前後。

五、智顗在前期時代以禪統括所有的實踐法，在後期時代則是以止觀該攝之，而此《小止觀》則具有將漸次次第的禪法整理成三止三觀的止觀形式，因此本書應成書於《次第禪門》至《摩訶止觀》之間，亦即是過渡時期的產物。

六、本書雖言及三止三觀，猶是次第三觀之分齊，尚未說及圓融相即的三觀，智顗的圓熟後期時代中心思想之三諦思想全然未現。

從此上諸點而限定《小止觀》的成書時期的話，《小止觀》中不見有智顗三大部等後期時代著作中的圓融相即三諦三觀思想，因此應屬前期時代之著作。若是如此，那麼究竟是瓦官寺時代的著作或是天臺隱棲時代的著作呢？本書所見的思想比起《次第禪門》與《覺意三昧》較為進步，因此與其說是瓦官寺時代不如說是天臺隱棲時代的述作。

第九節 關於小止觀的述作

《小止觀》是基於什麼緣由而述作的呢？關於這一點，首先須要注意的是，見於日光天海藏本及其他本子的「天臺山顗禪師說，齊國沙門淨辨私記」的撰號。智顗前期時代著作中，諸如《次第禪門》、《法界次第》、《法華三昧》等書的序文，都是撰述當初就已存在，此如前所述，而只有撰號的，其時代稍晚，可能是後人附記上去的。天海藏本中「天臺山顗禪師說」表現的，遠比「天臺智者禪師說」為古，而有「齊國沙門

淨辨私記」的，可以追溯至正倉院文書的「天平十六年（七七四）十二月二十四日寫經所解」。雖然如此，此中所說的淨辨，並不是《續高僧傳》第二十六卷（《大正》第五〇冊・六七六・下）「釋淨辨姓韋，齊州人」的淨影寺淨辨，應是灌頂《天臺智者大師別傳》（《大正》第五〇冊・一九七・下）「淨辨強記有瀉瓶之德，於佛隴燒身」中的淨辨。由於《續高僧傳》載有齊・淨辨之傳記，因而不不知什麼時候開始將佛隴淨辨與齊・淨辨混淆而成「齊國沙門淨辨」，事實上齊州人的淨影寺淨辨與智顗毫無關係。記錄智顗講說的，應是有強記瀉瓶之德的佛隴淨辨。從而天海藏本所見的撰號是否在本書成書當初就存在是有疑問的，以如此的撰號作為基礎資料來論定《小止觀》的述作者，反而會覆蓋真實，因此本書是基於什麼緣由而成立的問題，不得不仰賴其內容的研究。

如前所述，《次第禪門》與《小止觀》的文句非常一致，而這不能僅僅以二書是同一人所講說的理由就能解釋。誠然同一人的講說，其時間場所雖然有別，仍有屢屢言及同樣一件事情的，話雖如此，通常所見的是，思想相同其表現卻未必一致。今假定智顗是參考《次第禪門》來講述《小止觀》，但是一旦智顗形之於口，相信不致於笨到完全依照《次第禪門》所載一言半句不改的照著唸吧！從而《次第禪門》與《小止觀》文句上的一致，不應歸於智顗親口所述，而應視為是機械性的抄

錄《次第禪門》的文句所致。

若是如此，那麼是智顗在述作本書時，自己抄錄《次第禪門》要文嗎？不，事實應非如此。同一位作者有何必要立於異於前書的角度來撰述新作，姑且不論，但是在處理同一思想時，不知不覺間文章的表現上產生差異，這是極其自然的。如果後著中含有前著中的某些部分，則除了著者本人以外，應該還存在著另一位撰寫人物。依此觀點來看，《小止觀》的述作除了著者智顗之外，應該還有一位接受智顗指導且協力完成此書的門人。這位門人是誰，很難予以確定。雖然如此，大致可認為協助本書編述的人就正倉院文書等日本古來相傳的淨辨，而且此淨辨不是齊國沙門的淨辨，而是有強記瀉瓶之德的佛隴淨辨。

茲推測《小止觀》的述作情事如次：

智顗在瓦官寺時代講述《次第禪門》，法慎將其所記錄書成十卷。由於這是大部頭的著作，不方便用來指導門弟坐禪。

因此智顗感到有必要另外撰述另一入門書，其門弟也有此期盼，在智顗隱棲天臺山後，即思欲編述此書，首先他命令某一門人（淨辨）從《次第禪門》第二卷、第三卷、第四卷的前方便，擷取出必要的部分。亦即《次第禪門》前方便中對於實修禪坐時種種所必備條件，給予詳細的敘述，因此；節略此一部分的要文以便製作入門書。但是到了述及正修行時，由於《次第

禪門》的敘述不是很簡潔，所以智顗將其門人所抄錄的資料重作增刪，在撰述正修行章時，更加入先前所撰述的《覺意三昧》入正觀門章所載。這一部分由於不是假門人之手而是智顗親自所撰，所以雖可見兩書間的組織有共通之處，但是文句上的一致就不多見。瓦官寺時代的智顗是傳承慧思義學的時代，在《次第禪門》中以禪波羅蜜為中心統括所有的實踐法，到了天臺隱棲時代，智顗的注意力由禪轉移到止觀。《小止觀》的正修行章強調止觀的實修，其修止的文段中採用三止說，而修觀的文段則論述正觀的諸法實相觀。在證果章中，採用《瓔珞經》的三觀說，建立三止三觀的思想體系。像這樣，關於本書的述作，智顗雖得自門人的協助，然而終究是智顗本身擔負責任而完成，所以還是可以說是智顗親身所撰。從而中唐以後所流傳的智顗為其俗兄陳鍼親撰的傳言，完全是基於其他原因而提倡《天臺小止觀》為智顗親撰。

第十節 結要

茲將此上所述，節要如次：

(一)《小止觀》為新學四書之一，作為坐禪實修入門書而受到宗內宗外所重視。向來認為本書係智顗為其俗兄陳鍼所撰，是《摩訶止觀》之略本，但是本書實非智顗為其俗兄所撰，亦非《摩訶止觀》之略本。

(二)現行的《小止觀》中引用智顗其他著作所不見的《起信

論》，因此《小止觀》的成立頗有疑問，而現行的《修習止觀禪坐法要》之外，日光天海藏中收有淨辨私記，且題名為「略明開矐初學坐禪止觀要門」的異本，在此異本中沒有引用《起信論》。

(三)在校合考證《小止觀》的各種寫本及刊本後，而恢復成本書成立當初之原形的，是《定本天臺小止觀》，此《定本小止觀》係今後研究本書之基礎資料。

(四)《小止觀》計由卷首的前序以及(1)具緣，(2)呵欲，(3)棄蓋，(4)調和，(5)方便行，(6)正修行，(7)善根發，(8)覺知魔事，(9)治病患，(10)證果等十章組成，本書實是《次第禪門》第二卷、第三卷、第四卷之節要，二者間的文句非常一致，不能與《次第禪門》相照應的，只有前序與(六)正修行、(十)證果的部分。

(五)《小止觀》正修行章中的(1)於坐中修，(2)歷緣對境修之釋是承繼《覺意三昧》的(1)總觀，(2)歷別觀之釋，是依此而發展的。

(六)本書的正修行章有(1)繫緣守境止，(2)制心止，(3)體眞止等三止說以及證果章有(1)體眞止，(2)方便隨緣止，(3)息二邊分別止等三止說，這些都是繼承及發展自《次第禪門》之三止說。

(七)本書的證果章在述及三止說時，言及(1)從假入空觀，(2)

從空出假觀，(3)中道正觀等三觀，然此三止三觀非《摩訶止觀》所說圓融相即之不次第三觀，而是別教分齊之隔歷次第三觀。

(八)《小止觀》證果章在揭示中道正觀之對境時，出現中道二諦之語詞，並引用所謂「中論三諦偈」的因緣所生法偈，不過並無一言半句提及三諦思想，這是因為本書成書時，智顗尚未有三諦思想的醞釀。

(九)本書的成書時期，依《次第禪門》的序文看來，應是大莊嚴寺法慎在天臺山參考同學所寫筆記加以治改時，已有《次第禪門》前四卷的略本流通於世，因此本書應是《次第禪門》在天臺山治改以前就已成書。

(十)從本書內容檢討的結果看來，全書大部分出自《次第禪門》第二卷、第三卷、第四卷，也有受到《覺意三昧》影響，因此《小止觀》必定成書於《次第禪門》及《覺意三昧》以後。

(十一)在隱棲天臺時代，智顗爲了達成撰述實修止觀入門書，也就是《次第禪門》略本的期盼，於是命令其門人（淨辨）抄錄《次第禪門》前四卷要文，智顗以此抄出本爲基礎再作增刪，因此本書還是可比擬爲智顗親撰之作。

（全文完）

贈癩可

宋
德洪

可師有奇骨，吐語愕眾口。
秀如出盆絲，媚若春月柳。
舊詠雪梅詞，便覺落渠後。
抱痾亦同粲，視身一塵垢。
臥看東溪雲，懸瀑激窗牖。
廬山久無僧，殿閣空華構。
誰知千巖勝，竟入此郎手。

湛然詩鈔

二五

我癡世不要，冷落如敝帚。
但意君可奪，獨能容我不。

十二月十八大雪，注蓮經罷。有
僧來勸歸廬山。僧去作此。

宋
德洪

煙凝生怕席簾開，快煖偏宜櫓柁柴。
夜久飢颺嗅空案，夢驚鬪虎墮層崖。
優曇花偈餘殘紙，蘆蔔杯香自滿齋。

折腳鐺安莫嫌穩，地偏人懶遂幽懷。

贈尼昧上人

不著包頭絹，能披壞墨衣。
愧無灌溪辯，敢對末山機。
未肯題紅葉，終期老翠微。
余今倦行役，投杖夢煙扉。

閩僧不食已四十年贈之

銀髮齊眉納半肩，相逢古寺獨欣然。

湛然詩鈔

二六

自云出嶺三千里，人見空餘四十年。
擬欲就君求此術，預憂臨食必流涎。
何如萬事隨緣過，飢即須餐困即眠。

寄龍安照禪師

宋
德洪

隨分叢林古格存，龍安真是泐潭孫。
獨持一節無求世，勘破諸方不出門。
石虎已忘蹲草見，木蛇久滅住山痕。
遙知百事俱衰落，尚有工夫虱自捫。

不依未了義

證義



大智度論云：「佛欲入涅槃時，語諸比丘，從今日，應依法不依人，應依義不依語，應依智不依識，應依了義經，不依未了義經。」，又云：「依了義經著，有一切智人，佛第一，一切諸經書中，佛法第一，一切衆中，比丘僧第一，布施得大富，持戒得生天，如是等是了義經。如說法師說法有五種利，一者大富，二者人所愛，三者端正，四者名聲，五者後得涅槃，是爲未了義。云何未了？（中間略）是多持經方便說，非實義。」（大智度論卷九，釋初品中十方諸菩薩來），未了義經是「方便說，非實義」，這是修行者常忽略的，要了悟佛法精義，還是要從了義經著手，不能只注重未了義經。

我經常遇到一些對佛法有興趣的人，問他們有關佛法的內容，大都對誦經做功德的法事儀式，甚爲熟稔，但提及佛學基

本概念，卻完全不知，誦讀佛經也只停留在計算次數，以求取功德，祈求早日往生淨土，諸如金剛經等各種了義經或各種咒語背得滾瓜爛熟，卻不懂其義，如此修行，在今世已無法解脫煩惱，怎能期待來日往生淨土呢？這種只專注在未了義經的修行方式，只是事倍功半而已，然而我們再仔細深思，修行佛法者，會朝這種方式修行，不也是各佛教宗派寺院未盡到教育信徒責任的原故呢？各宗派寺院舉辦大型法會競相比較，不也是最大原因嗎？這是我們要深思的，三皈依中所謂「皈依僧」，是因爲比丘僧是衆生的佛法導師，可以引導衆生深入法海，可是衆多的比丘僧盡到這責任了嗎？還是衆多的比丘僧和衆生一樣，每天奔波以賺取生活費？這樣出家在家又有何不同？大智度論所謂「一切衆中，比丘僧第一」，諸比丘僧能當之無愧

嗎？當諸比丘僧自己無法放下生活的奔波時，又如何能教導衆生放下一切。

事實上佛經並無了義、未了義之分，所有經典都是有其佛法精義，只是我們未能深入去了解。記得有一次在佛光山台南講堂，和慧定法師談起佛法，他就開示了義和未了義的互通性，了義經有其意義，而未了義經也不是只在宣揚佛菩薩的功德及神通，例如是我們最耳熟能詳的觀世音菩薩普門品，一般都認為只是在宣揚觀世音菩薩的偉大神通，勤誦可以有功德及消災解厄，屬未了義經，因而對該經中觀世音菩薩的慈悲法門反而不太注意，結果只知崇拜觀世音菩薩神通偉大，未能實證觀世音菩薩的慈悲行願，嚴重者更成爲迷信了，普門品宣揚的「悲體戒雷震，慈意妙大雲」慈悲法門被忽略了，真是可惜。

其實對了義、未了義的誤解，根本原因在於對淨土法門的誤會，很多修行者，以淨土法門「持名念佛，發願生信，即可帶業往生」，因此對佛經只求背誦，卻不懂其義，這是很大的誤謬，我們可以引用千佛山菩提寺白雲禪師的話說明：「然而，現前淨土行者，似乎只要持名，發願生信，即可帶業往生，不知所帶之業，極樂世界，無有三惡道，無有業報，其業如何消淨，而得花開見佛，聞聽阿爾陀佛之教化，即能成就一生補處？（中間略）大乘諸經中，說『心淨土淨』之義理，可謂在

處得見，祖德亦有『生則決定生，去則實不去』之說，是以，自性彌陀，淨土唯心所現，依彌陀四十八願成就願力國土，其實同於唯心之思想，何況發願往生之淨業行人，必須先行功德莊嚴極樂國土。」（參見白雲禪師著，唯識心理學），禪師所言，正是很多修行淨土法門者，偏離正途的原因，也因此不了解未了義經隱藏不顯的至深佛理，最後甚至被譏爲迷信。淨土法門並非只在求往生淨土，而忽略此生的修行，未了義經也不是專供人背誦求取功德而已，要往生淨土，必須此生了悟解脫，此生不了悟，而求往生淨土，無異是緣木求魚，因此在背誦未了義經時，必須了解其隱而未顯的佛理，才有機會往生淨土，大智度論云：「心清淨則見佛，心不淨則不見佛」，就是這道理。

了義經重在講述佛理，未了義經重在宣揚佛菩薩事蹟，前者佛陀明白教化佛理，後者則是佛陀藉由佛菩薩的事蹟，宣揚諸佛菩薩的法門，二者都同樣在闡釋佛法，不管修行了義或不了義經，都要去了悟經中的佛理，而非只有計算背誦次數，求取功德，否則此心是無法清淨的，此心若不清淨，又如何能見佛？

鈴木大拙的禪機（三）

• 何世亮

六、莊子的故事

鈴木晚年的時候，常常引用一則莊子的故事來說明人性與機械的關係，間接說明了東西方文化的差異。

莊子天地篇有一則有趣的故事，有一次，孔子的弟子子貢到楚國遊玩，看到一位農夫用水桶到井裏去取水灌溉農田，用力甚多而效果很少，子貢就好言相勸：「我知道有一種桔槔的機械，用力甚少，效果甚多，可以節省很多氣力，你為什麼不使用呢？」

農夫思索了片刻，就笑著說：「我並非不知道，而是不爲也，因爲人一旦依賴了機械，就會產生機巧之心，於是就會喪失純真的心，精神向外馳求，到最後就會脫離了大道。」

子貢原本是一番好意，卻碰了一鼻子灰，於是就回來告訴孔子，孔子就評論說：「那個農夫是一個修道的人啊！知其一而不知其二，治其內而不治其外，早已不是我們的見識所可以了解的啊！」

鈴木大拙舉出了這樣的一個故事，旨在說明東方世界早就存有一種大道的智慧，知道人類文明的發展，到最後會被科技所毀滅，所以在有意無意之間阻擋著科學的發展。我們都知道中國最早發明指南針、火藥及造紙術，但是後來卻沒有繼續發展，反而被歐美科學追趕了過去，就是受制於這種「天人合一」的哲學。

「西方世界驅使了知性，爲提高人類生活的水準，製造了各式各樣的機械出來，盡量逃脫不必要的勞動，而力所能及，便拼命利用自然資源。相反地，東方世界是悠閒靜氣地，從事於無論怎麼樣厭煩的工作，好像滿足於文明不進步的樣子，東方人厭惡人心的機械化，尤其更不願做機械的奴隸，喜歡使用身體工作，這大概是東方的特徵吧！」

人發明機械，機械驅使人達成工作，並迫使人達到預定的工作目標，所以人的工作或勞動，等於變成手段而已，因此，人不外是製造東西的另一種機械而已；所以我想，莊子所恐懼

的理由在此。

依賴機械的時候，機械本身自然顯示出來，會變成機械氣質，我就不喜歡它，機械氣質，它正是與我們本來的心作用相反，問題在此。

依我的想法，莊子不是單單反對機械，人有所謂創造力，就是有心意要自己造出新的東西來，這是最重要的，但如果依賴機械時，這心意被制止，而本人被機械制壓，這時，自己內在的創造力被壓制，而變得無用，莊子大概注意到這點。」

從二十世紀以來，科學文明已經逐漸顯露出它的弊端，如核子武器的威脅，地球環境的污染，氣候溫度的異常，到了二十一世紀，更增加了全球的憂鬱人口，到處都有聽到人自殺，以至於現代的西方世界已經開始反省，而求救於東方哲學的曙光。

鈴木先生在「禪者的思索」這一本書中，批評了現代工業社會的「非人性化」，他說：「現代工業的進步是驚人的，工業的發達給社會生活的各方面都帶來了很大的便利，但同時，我們也看到，人性的精神正逐步喪失，人正無可奈何地走向困惑和迷惘，現代生活的特徵之一就是大量的生產以及分工的細化，它們的優點是降低了生產的成本，建立了新的供求關係，例如一隻只要一塊錢的鞋子，若用手工製作，其價格將會高出很多，另外鞋根、鞋尖及組裝等分工的專門化，系統化，也能大大地提高生產率，這樣說，現代生活就必須依賴機械了，像

鞋子的生產分工是比較簡單的，而汽車之類就複雜得多了，從事某一部件生產的人，可能根本就不清楚其他部件生產的情況，而儘儘是在自己的操作台前循環反復地機械性忙碌著，他受制於所操縱的機械，無創造性可言，也無輕鬆柔和可言，久而久之，人就變得機械起來，一般看來，生產形態一旦成為機械的分門別類，那麼使用機械的人往往會反過來成為被使用的對象，如果以製造鞋子而言，那麼可以說，生產鞋根的人往往就變成了鞋根，這樣說，似乎有些可笑，到了那個時候，人性的東西就少得十分可憐，甚至什麼都沒有了。」

鈴木先生以莊子的故事來說明現代人的心理困境，到底有什麼方法可以解決呢？當然是有的，他提出的方法是：人必須腳踏實地，重視雙手勞動的意義，並且在生活上回歸自然，反省自己的內在生活，從而作一個「人」而活下去。

七、看腳下

值得一提的是，工業化之後，又進一步商業化、電腦化，結果人類變得更為緊張焦慮，近來奇怪的疾病越來越多，尤其是肺癌已經爬升到死亡原因的第一位，這可能跟空氣污染及電腦的輻射有關，而且精神病患也越來越多，爬升到自殺的死亡原因第三位，人類自誇的科學文明成就，弄到最後卻自己束手無策，尤其是最近的恐怖活動，剛過完千禧年的慶祝活動，就摧毀了美國紐約的兩棟大廈，死了成千上萬的民眾，據說恐怖份子企圖奪取核子原料，將來計劃殺死百萬甚至千萬以上的人

們，這將是人類的大浩劫。

面對現代及未來人類必將面臨的困境，禪宗有什麼方法可以解決嗎？鈴木大拙就提出了他的看法：「現代生活的騷動不安，人與他人，人與機械的衝突加劇，其終極原因就是離開了大地，大地是仁慈的，它什麼都承擔，都接受，不管美麗與醜陋，大地就像一個萬能而且寬大為懷的母親，如果從佛學的意義上說，即是淨土世界，在這裏，淨土是大地的延續，作所有的事情，愛所有的人，並且接納所有的事物，美醜善惡都可以進入其中，這就是大地。」

我們日本的建築，原本是和大地，自然密切地聯繫在一起的，因而具有一種優美的情調和宗教的莊嚴性，我們應當把這些堅持發揚下去，建築對於人來說，絕不儘儘是起居、學習、工作的場所，它還應該陶冶人的性情，給人一種生活情趣，對於某些人來說，或許還有一種微妙的啓示，比方說，去參拜神社，那就不只是建築物自身存在的意義了，它們和大地及周圍的環境融為了一體，有著難以言喻的價值，這種神社，如果在都市，即便是在高層建築群的最中心，其價值無疑也會遜色，甚至可以說蕩然無存，因為這時，大地與環境的因素已經不起作用了，我想，神社最好還是處在松樹、杉樹等的森林裏，肅穆的森林會使神聖和莊嚴具有永久的魅力，還有神社和寺院的屋頂，一般都較為特異，如果不在森林而是在都市裏，那便顯得不得協調，甚至古怪了。

在森林中，會令人感到世界、萬事萬物在渾然、和緩、虛遠中的永恒與寧靜，只有坐在大地上，我們的心才能有所悟，而在那處於森林中的寺院裏，我們便會有坐在大地上的感覺，我們的心會是柔美、沈穩、和平、安靜的，再極目眺望，則更會感到佛力的無邊和深厚。

現代都市生活的建築已經離開了大地，這不必再說，值得注意的是，近來有些寺院的建築也失去了寧靜，沈穩的內蘊，趨向於外表的富麗堂皇，那種如前所說『眺望』的感覺也就不再有了，這是一個很耐人尋味的問題，坐在大地上的真誠生活和離開大地的現代生活無疑是相互衝突的，這種衝突是否能調和呢？這也是值得深深思考的。

我的一個朋友和我同是金澤市人，他一年一度乘車回金澤時，總是從車窗向外眺望，常常望著望著就潸然淚下，回到故鄉，回到自己的家，回到過去常坐的地方，睡覺的地方，在外面的奔忙和憂慮都平靜下來，一種悠然自得的情懷油然而生，的確，關於故鄉的意義和價值，在現代生活中是應該認真反思的，我現在遠在異地他鄉，常常思念故鄉的明月，畢竟月是故鄉明，森林環繞著的神社，寺院裏樹影婆娑，還有純樸安靜的房屋和庭院，在這樣的背景裏，明月才會有明月的意義。

我們常看到禪寺的正門上寫著「看腳下」三個字，這就是要看到大地，只要我們相信：我們的心遠離大地就是遠離人性，這一真理，那我們總會尋找到辦法，從而作為一個人而活下去。」

（待續）

觀音入理之門

• 覺蓮

馬祖創叢林，百丈立清規，自此以後，叢林道場成爲修證悟道的搖籃，多少衲子成就出世道業。叢林有「普請」的規矩，只要是住衆，一律參加。「普請」，又稱爲出坡。說得明白點，就是工作、勞動的意思。

有一次，百丈禪師率衆出坡——普請，大家到田裏鏟地，每個人都很認真的拿起鋤頭，你一鋤我一鋤地開墾一片荒地，正在這個時候，忽然有一僧人因聽到鼓聲，便把鋤頭舉在肩上，然後笑著，逕自走回寺裏。

百丈禪師看在眼裏，低聲稱讚道：「俊哉！此是觀音入理之門。」

之後，大眾在百丈禪師的一聲令下，各自收拾工具，循規蹈矩，整齊有緻地回到寺中。午齋後，百丈禪師把那位獨自先回的僧人叫來問話：

「剛才，雖然鼓聲已響，但我還未發號司令，你爲什麼便放下工作回來了？這到底怎麼回事？」

這僧不急不緩地道：

「剛才肚子餓，聽到鼓聲響，便回來吃飯了。」

百丈禪師一笑。因爲，知道他悟道了。畢竟百丈禪師是過來人。當初，百丈禪師因爲一群野鴨子，被馬祖道一禪師用力一扭，扭得他鼻頭痛得失聲大哭，當下有省。回到寮房，仍哀哀大哭，同學問他爲何哭泣，百丈只道：我鼻孔被大師扭得痛極了。同學去問馬祖這到底怎么回事。馬祖說：「是他會了。你們自己問他去。」同學又回到寮房問百丈。百丈乃呵呵大笑，同學問：「剛才哭，如今爲什麼卻笑？」百丈說：「剛才哭，如今笑。」同學茫然。

悟道的人，沒有許多心機，也沒有許多思慮，時刻保任在當下一段純真、自由自在的心境，所謂提得起，放得下，一切都是現成；凡夫和聖人的差別也在於此。一般人總是有許多顧慮，拿不起也放不下，說來說去，總是計較自己的利益得失，因此，活得很不自在。學佛的人，雖未大徹大悟，也應該學習日常生活中多點洒脱、自在。至少也要常常提醒自己，少煩、少惱。

一心不生萬法無咎

有人問百丈禪師：「大通智勝佛，十劫坐道場，佛法不現前，不得成佛道，如何？」

百丈禪師說：「劫者，滯也，亦云住也。住一善，滯於十善。梵語佛，此間譯爲覺。自己鑒覺。若滯著於善，善根人無佛性，故云：佛法不現前，不得成佛道。觸惡住惡名衆生覺。觸善住善，名聲聞覺。不住善惡二邊，不依住將爲是者，名二乘覺，亦名辟支佛覺。既不依住善惡二邊，亦不作不依住知解，名菩薩覺。既不依住亦不作無依住知解，始得名爲佛覺。如云：佛不住佛，名眞福田。若於千萬人中，忽有一人得者，名無價寶，能於一切處爲導師，無佛處云是佛，無法處云是法，無僧處云是僧，名轉大法輪。」

有人把同一問題又拿來問臨濟禪師。臨濟說：

「大通者，是自己，於處處達其萬法無性、無相，名爲大通。智勝者，於一切處不疑、不得一法，名爲智勝。佛者，心清淨光明，透徹法界，得名爲佛。十劫坐道場者，十波羅密是。佛法不現前者，佛本不生，法本不滅，云何更有現前？不得成佛道者，佛不應更作佛。古人云：佛常在世間，而不染世間法。道流！你欲得作佛，莫隨萬物。心生種種法生，心滅種種法滅。一心不生，萬法無咎，世與出世，無佛無法，亦不現前，亦不曾失，設有者，皆名言章句，接引小兒，施設藥病，表顯名句，且名句不自名句，還是你目前昭昭靈靈、鑒覺聞知照

燭底安一切名句。」

關於大通智勝佛十劫坐道場，佛法不現前，不得成佛道這一議題，後來洪覺範禪師亦有他的獨特看法。他說：

「經中有云：若人散亂心，入於塔廟中，一稱南無佛，皆已成佛道。豈一部之經，首尾自相違戾？（皆出自妙法蓮華經）曰：予論此經，蓋皆象也。聖人非不欲正言，以有不可勝言者，惟象爲能盡其意，佛意以智身不可以三昧處求故也。以智體無所住、無所依故。若生想念，願樂見之，即如所應現，無有處所依止，故猶如空谷響，但有應物之音，若呼之即應，無有處所可得，故華嚴經曰：「有欲見普賢身及座者，但生想念是也。」夫於散亂心時，一念佛號便得覺道，但生想念即見普賢，而十劫在定，謂佛法不現，徧會推求，謂普賢不見，非鈍根所知之境也。」

以上所錄爲三位禪門大宗師對法華經裏大通智勝佛十劫坐道場佛法不現前的看法。縱使他們說得頭頭是道，但，都是見仁見智，幻寄禪師於此曾作如下的評語也甚奈人尋味，畢竟不落言詮總是上妙，一落言詮便有把柄在人手裏，幻寄怎麼說呢？他道：

「三師談法華，如韓嬰說詩，斷章取義，好處不無，欲見大通智勝，只得一邊。」

看來，未成佛道，還是心心如木石，善惡都莫思量，讓妄心漸趨沉澱，如此方是最切實際的，禪門貴不說。

近代高僧

曉雲法師及其佛教事業（四）

• 果玄

二、出版事業

曉雲法師成立的原泉出版社，刊行《原泉雜誌》，一九五四年創刊於香港，一九八一年在台復刊，「以文藝為風采，以學術為重心，以儒佛為思想之骨幹」。¹⁶早期曾以報紙方式出刊過99期，後來改為雜誌方式。傳遞佛法、藝術與文藝的訊息，期投予社會一方「活水源頭」。

除了刊物，原泉出版社更出版佛教經書、佛教文化學術論著及曉雲法師著作等。曉雲法師的著作編為「流光集叢書」，內容分為八類：藝術類、佛學類、禪學類、教育類、文藝類、參方旅行類、畫集類、歌詞類，其著作頗豐碩，本文限於篇幅不詳列之。

三、藝文事業

每年於四月佛誕節舉辦「清涼藝展」，宗旨：「清涼消熱惱，人間成淨土；文字般若妙法音，藝術三昧淨娑婆」。展出內容有禪畫、佛像畫、山水畫，及經變圖等。

對於清涼藝展的展出特色，曉雲法師曾說：「藝術如果注入宗教情操，即是人類心靈上真善美的表露；藝術如果有深厚的文化涵潤，則是人類高度智慧的發揮，清涼藝展剛好綜合了上述兩者。」¹⁷第一屆在一九七四年展出於台灣省立博物館，每年一屆，迄今從未間斷。以融合儒佛文化內涵，藉藝術的創作，期影響世道人心，減少物欲狂亂之追求，而能獲得清涼自在。

肆、曉雲法師的教育思想與天台學之

弘揚

一、曉雲法師的教育思想

(一)、「覺之教育」施教理念

曉雲法師一出家即以發揚佛教教育為方向，對於佛教教育之原理，她說：

佛教之教學原理，教育方針，即禪教兼施（即天台之教觀並重），使教育方向固本尋源，而非臨渴掘井，儒曰「居之安，則左右逢其源」，方寸乾坤，人人心中有位天真佛，若能回光自照返求諸己，有賴般若禪行以啟律己自覺之為功。¹⁸

這就是她「覺之教育」之原理，認為人人心中有位「天真佛」，亦即佛性、覺性人人本具，將之開發出來，才是教育的根本之道；讓人迴光自照返求諸己。

所謂『覺之教育』，是指重視自我反省、開拓心靈智慧的人本教育，以「人」為本體作為教育思考的方向。她說：「中國儒佛思想的重心，皆是教育哲學參考之寶典」¹⁹，又說：「

其實儒佛思想的教育理念，都在人文主義方面有若干的融通」。²⁰她是個從儒入佛，由藝入道者，在她「儒佛融合、藝與道合」的思想基礎引領下，「覺之教育」是她的教育方針，構劃的是「人文」重現的教育環境。

在一篇〈佛陀之自然教育論〉²¹文中，曉雲法師曾說：「佛教之自然教育乃『覺之教育』的過程。：：：。佛教自然教育重培養自覺性，開拓善法思想，：：：。際此動亂時代，唯有強調提倡人性根本教育。」而自然教育之環境，應具備如下：

甲、 稍遠市塵，山林靜境，樹木青蒼。

乙、 意師友質素，互為影響。

丙、 起居住處之設備，簡樸不華，色素淡雅。

丁、 學習之環境，宜多設具影響性之文藝點綴（如

古人佳言，書畫與一般藝術品）。

戊、 具宗教情緒影響力之靈修靜境之房舍設備。

己、 學術沉思，應注意提起想像力的影響。

庚、 文學藝術氣氛之陶冶環境，不可缺少。

辛、 重視啟發悲情之善導影響等。

綜合以上環境條件的羅列，可歸納「覺之教育」的施教理念如下：

甲、園林教育——受到佛陀教育的影響，思慮著昔日世尊自行化他均不離山林，因為在山林中，人的靈性也會清寧了起來。人的本性是接近於大自然的，在自然環境的陶冶下，人較容易回歸到自己；由於遠塵，可以由「靜」而達到「淨」的目的，藉以達到淨化思想之理想。

乙、心靈教育——人由有六根觸六塵生六識，致有分別愛憎，於是有了擾擾攘攘的紛亂，因此讓生活簡樸，減少世塵的誘惑，便成自覺的條件之一。因之，心靈容易啓發，善性便可破塵出土。

丙、真善美的教育——真：知識教育，善：人性善性的啓發，美：藝文的陶冶。一改人類爲了物質生活，被科技帶著走，只偏重科技新知的偏頗，人性應得到開發。文學與藝術乃人類心靈智慧的展現，尤其注入了宗教的藝文之陶冶，更有助於啓迪本具的覺性。如曉雲法師所說：「藝術不可助人了脫生死，但可助調劑明心見性。」²²

丁、人本教育——綜合上述，這是一個人本的教育。以人爲教育的根本，也以助人找回根本爲教育。

註釋：

16. 曉雲法師，〈三山行跡〉頁182。
17. 曉雲法師，〈三山行跡〉頁174，原泉出版社，民國87年元月初版。
18. 曉雲法師，〈般若禪轉識教育論〉，參見《覺之教育》頁3，原泉出版社，民國90年2月三版。
19. 曉雲法師，〈覺之教育〉頁74，原泉出版社，民國90年2月三版。
20. 前引書，頁75。
21. 前引書，頁93-100。
22. 第廿三屆「清涼藝展特刊」頁17，華梵佛學研究所編印，民國86年5月。



（待續）

學講(二)——觀音義疏概述(四)(續225期)

雲庵

法輪旋轉圓滿，最後勸供養，無盡意等聞佛說施無畏功德，得冥顯二益，既得法益，故世尊勸曉應供養觀世音菩薩。

明顯地是以世間寶珠瓔珞供養，無盡意卻言「受此法施珍寶瓔珞」？依智大師的看法，不能單以事項來解此財寶供養。將事表理，每一寶都有其表法作用。文云：「解頸寶珠瓔珞。」此「頸」字，表中道一實之理。「瓔珞」在頸，表以眾多無著法門，莊嚴實相之法。解頸眾寶之「解」字，表菩薩一切願行功德及佛智菩提涅槃，不住不著。

初觀音菩薩不受供養，一是未奉佛命，一是表示謙虛。觀音菩薩最後奉佛之命接受供養，頃將施物分作二分，迴向供養二佛。二分表事理二因，奉二佛表將二因趣法身、報身二果。布施有，財、法、無畏三施。觀音菩薩以法施、無畏施，施予十

法界眾生。無盡意在法華會上，聞佛說觀音菩薩二施功德，間接得益，故以財物供養，布施三義圓滿。

※ ※ ※

第二大段持地嘆，結束品文。會上菩薩，前既有無盡益財物供養，持地菩薩以隨喜讚歎為供養是合理的，隨喜何法呢？

一、歎菩薩自在功德：凡夫因有漏業所潤而受生死，被有形無形煩惱束縛，不得自在。菩薩不然，為調伏十法界眾生，慈悲願力所潤，隨感生死，普門示現，不為煩惱所累，故是自在。

二、大眾聞品功德：「八萬四千人，聞是普門品時，皆發無等等阿耨多羅三藐三菩提心。」此段品文，大眾得益發心，智者大師以四悉檀說明如下：

(一)世界悉檀：二乘雖出三界，猶有上法，非是無等。佛是極

地，故言無等。聞法者，發求佛心，故言無等等。

(二)爲人悉檀：此約心說，心中具足八萬四千法門，若發實相心，即相等於八萬四千法門。

(三)對治悉檀：八萬四千法門，悟即八萬四千波羅蜜。迷即八萬四千塵勞門，說波羅蜜翻轉塵勞，即是對治。

(四)第一義悉檀：大經云：發心畢竟二不別，如是二心前心難。今聞法畢，當即發心，是爲初心，是初心等於後心。初心難發，故言是無等。等於後心，名無等等。

最後以六即分別真似發心。一名字發，即五品弟子。二相似發，是六根清淨。三分真發，即初住已上，此發心是真發心。初住去已分破無明分證法身，故是真發心。

肆、結語

千經萬論，佛道長遠，雖曾受佛學院教育，總感覺綆短。以管窺豹，祖師大德深邃廣博嚴密的理論系統，常常無法把握住重點所在。今此重述台教教祖定心流露所出《觀音義疏》，恐蹈盲者摸象，或踏入泥沼困局，未能掌握到整體條理系統。本文祇是撿拾部分，非義疏全貌，如七難中的觀解，水火風三，餘四則以地空識三大爲觀門。配合成楞嚴經六大菩薩所修的地水火風空識六大觀門等，多未敘及。於此懺悔，深感百尺竿頭，始起寸步。南無觀世音菩薩！

(全文完)

浴佛啓

陰曆四月初八，恭逢世尊聖誕。本寺謹訂是日上午舉行沈水浴佛法會，敬此懇邀預會。偈云：

三祇劫因滿，萬德果圓成。

聖善下兜率，誕降藍毗園。

九水本迹浴，七步教觀傳。

法界沐慈恩，共入伊字藏。

常住湛然 謹啓

釋量論》中並也有就唯識立場闡述。戶崎宏正於〈法稱的認識論〉就說到：「法稱在《釋量論》中，闡明了『對於變帶對象的相狀而生的識認』的不可能後，就依據唯識說明認識結構。」「法稱闡明唯識說之後，更表示，即使本於外境實在論——他的認識論即基於這外境實在論而確立——仍可說知覺的自己認識是結果。」¹⁵

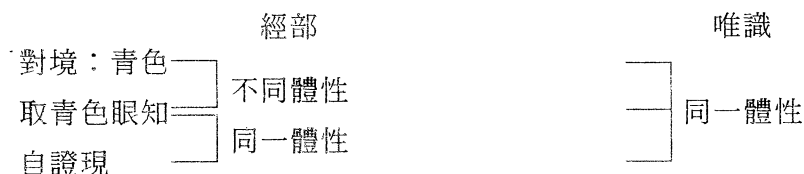
因此，就《理滴·現量品》看陳那與法稱之「帶相」與「量果」的主張，陳那認為心法生起時必帶之相已經不是經部所執的外境之相，所緣境與能緣識都在心識之中，境色與識的關係並非時間上的關係，而是邏輯上的先後，不承許由境而識，先境後識的必然性。然而，法稱於《理滴·現量品》中，認為境色並不是識中內色。而二者對於量與量果，都是主張體性同一，如鄭偉宏《佛教邏輯通論》說：「法稱與陳那在認識論的根本差別：法稱認為外境實有，外境為所量，識中所帶境相為能量，自證為量果。」¹⁶

註釋：

1. 這裡「帶相」，筆者是依陳那《觀所緣緣論》云：「所緣緣者：謂能緣識帶彼相起及有實體，令能緣識託彼而生色等極微。」(T31,1624,888b12)，及世親《阿毘達磨俱舍論·破執我品》云：「如是識生雖無所作，而似境故，說名了境。如何似境，謂帶彼相。」(T29,1558,156a26) 所說，指有關「帶彼相」的主張。另外，陳雁姿(1997:142)提到：「唯識派認為心識認知對象時，由見分帶起相似於外境的相狀而攀緣之，謂之『帶相』。」
2. 李潤生《唯識三十頌》(頁254)說：「玄奘將『帶相』的『帶』字分作『變帶』與『挾帶』二種解釋。」
3. 見宋立道(1984:380)。
4. 見法尊法師編譯(1982:7)。
5. 見(T31,1624,888b12)。
6. 見(T31,1624,888c11)。
7. 見法尊法師編譯(1984:266~)。
8. 只有成佛時，才會有無相之相的認識。
9. 經部主張：智中境像如青黃等，乃外境於識中引生，境像即能量。識中影相與外境有關，故說青黃等色是外境，自證是果，外境即所量。
10. 見廖本聖(2004:125)。
11. 參MITB(1986:60~61)。
12. 見蔡惠明(1988:13~14)。
13. 參宋立道(1984:388)。
14. 見法尊法師編譯(1982:6~8)。
15. 見戶崎宏正(1988:274~275)。參陳宗元〈法稱唯識立場之研究〉。
16. 見鄭偉宏(1996:144)。

(全文完)

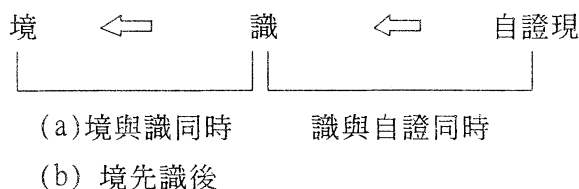
與心識體性異之對境。與心識體性異之對境顯現是消失的，可是與心識同一體性的對境是有的。因此，可以知道經部與唯識宗都一致主張：取青色眼知與自證是同一體性，而不同的是：經部主認為青色對境與取青色眼知是不同體性，而唯識宗則認為是同一體性，如下圖：



從上圖境、識，以及自證現三者關係也可以說明依據所量對象的不同，心識的認識活動的兩重認知作用，「對象境界的認識」與「識自身的認識」：

(1)識與境關係，也就是「對象境界的認識」，其方式有二種：(a) 經部：先有境再產生識。(b)唯識宗：境與識同時。

(2)識與自證現關係，也就是「識自身的認識」，經部與唯識宗都是識與自證現同時。



蔡惠明於〈法稱與他的因明說〉說：「陳那以唯識義為主，主張識外無境，因此，以識中相分為所量，見分為能量，自證為量果。法稱則以經部義為主。主張境在識外，因此，以外境為所量，以識中所帶境相為能量，以自證為量果。」¹² 這說明了陳那與法稱二位論師都採用「帶相」，但是二者對於「帶相」的詮釋方式。這由上圖的解釋，可以清楚看出二者對於「帶相」的詮釋方式是不相同的，而對於量和量果，二者都一致認為體性是一。

宋立道依據《理滴》，於〈因明的現量觀〉中說：「對於對境，陳那認為一開始就在主體內，而法稱則認為對象第二剎那才成為主體的一部分，即成為識的影相。」¹³ 宋立道對於在《理滴·現量品》中，法稱的「帶相」，與《理滴釋·現量品》的「帶相」解釋是相同，都是屬於經部的主張。因此，筆者認為可以宣稱法稱在《理滴·現量品》中沒有提到類似「三分說」的理論，但是仍然無法斷定法稱有無類似「三分說」的主張。不過，在前面的文中，筆者提到法稱在《釋量論》提到量和量果的關係有三種不同的主張，這相同於陳那在《集量論略解》中所提到的三種：(1)「境為所量，能量度境之心為能量，心了證境之作用為量果。」量知是因，量果是果，果隨因而成，與因一致，好比說兒子像父親而已。(2)「以自證為量果，心之相分為所量，見分為能量，境不離心，即由心自體決定境義。」相分為所量，見分為量知，自證分為量果。(3)「以行相為所量、能取相為能量，能了知為量果。」¹⁴ 法稱除了就經部的立場說明認識結構之外，於《

有兩重認知作用，「對象境界的認識」與「識自身的認識」。各部宗派間對於對象境界的認識過程，有不同的看法：毗婆娑部認為外境是實有，主張心識外有實有的外境，心識並不用具有外境的形象，就能直接認識到外境。經部也承許外境實有，但是認為心識無法直接認識到外境，心識須以變帶所緣境相成為心內的形象，作為認識媒介而了知對境。至於唯識宗則類似經部的「帶相」的主張，但是不同的是連外境都是由識所變現的。法稱在《理滴·現量品》主張在認知中，識所認識的對象只能是影相——境色之相，⁸他採用經部的主張，⁹認為外境於識上生出影相，然後才有對此影相的認識。認識主體是由認識生起時，變帶對象的影相與對象產生關係，如果沒有這樣的影相，就不能把握對象客體。如取青色的眼知的產生是青色在識上生出影相，青色外境雖然是實有的，但是並不是直接以青色作為對境而產生眼知。因此，是指影相反映到認識中，而證知取青色眼知就是認識結果（量果）。

3、從「自證分」解釋陳那與法稱之「帶相」與「量果」

《心類學》說到：「自證」的定義是：「具有『能取行相』者。」「自證現」的定義是：「已離分別且不錯亂之具有『能取行相』者。」¹⁰各宗於「自證」持有不同的主張，經部、唯識宗，以及瑜伽行自續派主張有「自證」，而毗婆娑宗、經部行自續派，以及應成派則不承許有「自證」，如佛護與月稱對此的解釋是：境與有境是互相觀待而成，透過這個道理就可以成立憶念，不必有「自證現」。因此，「取青色眼知」不須有自證分來領受，只要憶念起青色就可以憶念起「取青色眼知」。

「自證現」的分類有三種：屬於量的自證現、屬於再決知的自證現，以及屬於顯而未定的自證現。只要是識，都有自證分來領受。那麼，有人說：「領受一個顛倒知的自證現應也是顛倒知。」對於量與自證現之間有四句關係，再決知與自證現之間也有四句關係，顯而未定與自證現之間亦有四句關係，因此，領受一個顛倒知的自證現並不是顛倒知，仍是屬於量的自證現、屬於再決知的自證現，以及屬於顯而未定的自證現三者之一。¹¹

「自證現」有六個特質：(1)與自證所領受的識不同體性的對境之二顯消失：自證所領受的識是以二顯消失的方式領受。(2)自己之所領受者與識是體性同一：自證分與識是體性同一。(3)不錯亂。(4)既不是心也不是心所：自證現是總的概念，所以不能說是哪一種識。自反體是唯總的概念。自證現不是心王，也不是心所，只是一種自反體。(5)屬於意識不是根識。(6)自己之所領受者與識是同時存在。

筆者擬從六個特質中的第一個特質闡明「陳那與法稱之『帶相』與『量果』」。第一個特質：與自證所領受的識不同體性的對境之二顯消失，自證所領受的識是以二顯消失的方式領受。這個意思是說不同於識之不同體性的對境之顯現是消失的，但是不同於識的對境之顯現是有的，如取青色眼知是所領受者，自證是能領受者，自證在領受取青色眼知時，青這個對境有「無常」與「所作性」等等在自證現前上有顯現，但是並不是

2、法稱所說之「帶相」與「量果」

《理滴·現量品》偈頌20與21：「與對境相似，是這個的（現量的）量。」「因為以與對境相似之力，成立通達對境。」「與對境相似」是指與外境色的相同，實際上，是將影相反映到認識中來。認識主體是經由認識生起時變帶的對象的影相而與對象發生關係的，離此影相不能把握對象客體。「變帶的對象的影相」就是經部所主張的「帶相」。法稱於《理滴》中，認為境色並不是識中內色，這與陳那的「帶相」不同。

法稱認為量和果不是必然相異，量和果也不是必然不相異，有與量相異之果，亦有與量不相異之果。如果有人認為量和量果必然是相異，有人認為量和量果必然是不相異，這都是執著一邊，這二種說法都是不合理。法稱主張量果有二種：「量所決斷之果」和「非量所決斷之果」。其中，「量所決斷之果」是指未來能證得解脫和一切相智的果位。因為要成就解脫和一切相智是要憑藉著量而得，所以量是成立「量所決斷之果」的主因。而「非量所決斷之果」是指心證境而不欺誑的了別。因為量的境從今之後，必有新證自境之識，所以量也是成立「非量所決斷之果」的主因。「非量所決斷之果」和量是同義。

為什麼要將量果分為二種：「量所決斷之果」和「非量所決斷之果」？因為解脫、一切相智、人天的果位、來生的義利等等，這些都要靠著量來達成，乃至於此世一切所需與一切對於好壞取捨的分辨，都是以量為依據，由量來了解，依量而達成，量是非常重要的，但是也有人主張沒有量果，因此，有必要討論量和量果，說明量和量果的關係，顯示量和量果的理論。

最初以量證色，先生起證色的量，在色上再三觀擇，最後能生起現證色的現量，這個現量就是量果。雖然也以果為名，但是不是真實的因果。先前所說，量果有二種：「量所決斷之果」和「非量所決斷之果」，是依據體性是一或異而分。這裡所說量和量果體性同一，量和非量所決斷之果二者不是因果關係，因為一般因果是體性相異。如果證得色的量退失的話，證得色的量果也就不存在。

以上所說是量和量果二者體性是一這部分，《理滴·現量品》僅就經部和唯識宗共通的主張而論。不過，在《釋量論·現量品》中，對於量和量果二者體性是一，還有就經部不共和唯識宗不共這二個角度作解釋。因此，這三種不同的解釋分別是：⁷ (1)經部不共的解釋是：量是外境成立之色，新而不欺誑之識。所量是外境成立之色。量果是現證外境成立之色，離分別且不錯亂，新而不欺誑之識。是現量。(2)經部和唯識宗共通的解釋是：量是於色，新而不欺誑之識。所量是色。量果是於色，離分別且不錯亂，新而不欺誑之識，是現量。(3)唯識宗不共的解釋是：量是外境不成立之色，新而不欺誑之識。所量是外境不成立之色。量果是外境不成立之色，離分別且不錯亂，新而不欺誑之識，是現量。以上雖然有三種不同的解釋，但一致都認為量與量果體性是同一。

至於，法稱如何說明量與量果的關係呢？依據所量對象的不同，心識的認識活動具

《理滴釋·現量品》之義理剖析(八)

• 德 倂

第四節 「對境」與「量果」方面（下）

4.2 「帶相」與「量果」

一般而言，因明學家並不否認認識當中必須有能量所量二方面，但是他們主張直接的所量對象只能是影相，只有識中變帶的影相，才給認識提供了可能性。「變帶的影相」就是有關於「帶相」¹。「帶相」最初是由經部提出，是心法生時必定變帶²所緣境界的表象，成為心法的相分。從《理滴·現量品》偈頌20與21，可以看出法稱採用了「帶相」，而宋立道在〈因明的現量觀〉所言：「《集量論》和《正理滴論》都沒有討論帶相說，但他們無疑是吸取了經量部的這一理論。」³這足以說明「帶相」都是為陳那與法稱二位論師所採用。

陳那從唯識立場作了改造「帶相」，且對於量果的解釋，成立了「三分說」，而法稱也採用了「帶相」，他對於量果的解釋，是否與陳那有所不同呢？筆者在本小節擬配合「自證分」的角度，闡述二位論師之「帶相」與「量果」的所持觀點。

1、陳那所說之「帶相」與「量果」

《集量論略解》說：「境謂色等及由何了彼之識，此即義相與自相。了知境者，即隨順境相之識，是現義相。了知自識，即現自相。若不爾者（不許識自知，即不許自證分），說即色等自知或成為自體者，則與知境全無差別。」⁴其中，義相（變帶行相）為所量，現自相為能量，自知或成為自體者是量果。自相是本質，變帶行相是由本質變現的現象。《觀所緣緣論》說：「所緣緣者，謂能緣識帶彼相起，及有實體，令能緣識托彼而生色等極微。」⁵「內色如外觀，為識所緣緣，許彼相在識，及能生識故。」⁶陳那認為心法生起時必帶之相是認識之先就包含於心識之中的一部分，認識的主體（見分）、與客體（相分），以及二者依賴的心識自體（自證分），都是心識的一部分。見分與相分之間是能所的關係，認識生起時，見分帶有相分的影相，見分與相分又只是心識變現的產物。而變現的原因是來自於無明習氣的覺醒。

至於，陳那如何說明量與量果的關係呢？從心識認知活動具有兩重認知作用來作說明。首先，心識生時，見分的取境作用是與相分並起，第一重能所關係是「對象境界的認識」。而第二重認知作用是，「自證分」證知「見分了知相分」的結果，這是量果，其能所關係是「知識自身的認識」。由此，可以知道所量、能量、量果三者是於同一識體上不同的展現。從這一點上，也可以看出陳那的唯識立場，最初以自己認識的理論來建構唯識學派的理論基礎，強調自己認識是一種主客未分的自己顯現。

九十四年四月份會務報導

(會訊第284期)

捐款芳名錄

(總計 陸萬參仟柒佰陸拾元整)

伍仟元：鄭銀枝

貳仟元：悟 徹

壹仟元：月 薪

鳳山佛學蓮社

李雪梨

傅冠智

余佳璋

林玉蓉

林枝章

徐黃貴美

徐淑媛

徐鈺銓

曾林鳳英

陳政宏

陳政維

陳怡青

陳榮璧

陳楊秀鸞

陳文宗

戴惠如

戴頌庭

戴歆妮

陸佰元：林銘賢

伍佰元：道益師

修欣打字行

李承育

李慧玲

黃鈴心

黃珮雅

黃珮珺

陳永漢

宋淑貞

陳俊弘

江柏興

洪振銘

洪陳老連

洪桂莉

洪秀宏

洪桂昭

高淑惠

顏高龍

方宏鍊

吳燕靜

王陳寶珠

林世豐

楊淑敏

參佰元：王文壽

吳李玉香

吳郭春瑾

韓立銘

黃俊堯

石大德

石宛玉

石富元

鄭海英

鄭海蓮

鄭景陽

莊寶治

貳佰陸拾元：

三寶弟子

貳佰伍拾元：

李耀斌

李奇蓓

李文哲

貳佰元：靜 慧

王素美

李素美

李桂雲

林 盼

楊老得

楊炳輝

楊鵬翰

韓慧玲

韓麗玲

韓聲瑞

黃陳秀鸞

郭阿英

陳永川

陳俊竹

陳其彬

陳寶蓮

陳寶蓮

陳粉

陳粉

陳粉

陳粉

陳粉

陳粉

陳粉

陳粉

陳粉

陳粉

陳粉

陳粉

94年4月份收支明細表

收	上月結存	\$162,628	40
	本月收入	\$ 63,760	00
入	收入總計	\$226,388	40
支	教育文化支出		
	福田雜誌第226期印刷費用	13,900	00
	福田雜誌郵寄費用	2,912	00
	福田雜誌感謝狀	2,400	00
	劃撥代金手續費	85	00
	供養法師(他寺)	6,000	00
	贊助口足畫藝	2,000	00
出	資助支出		
	洪 樺 爨	2,000	00
	洪 樺 燧	2,000	00
	鄭 榮 泰	2,000	00
	許 萬 來	5,000	00
	何 通 寶	5,000	00
	白 鏗 松	5,000	00
	李 後 協	5,000	00
	吳 振 成	5,000	00
	支出總計	\$ 58,297	00
	本月合計	\$168,091	40
	收支比較	91.4 %	

會長：顏高龍
副會長：鄭海英
孫申娥

會功德福田慈善會



4月份救濟事蹟

1. 許萬來先生：住南縣新營市太南里一七三號，八十三歲。案主未就學不識字，年輕時隨工地任雜工維生，身無儲蓄，因四處遷移而未娶，目前獨居。由於生活作息異常導致胃部穿孔潰瘍，治療多年仍未痊癒；此次因胃部潰瘍造成胃部壞死而入院切除胃部。且切除後無法正常進食須另購營養品，其經濟能力並不足，故本會協助其醫療費用伍仟元整。

2. 何通寶先生：住南縣新營市太子宮二七二號，七十歲。案主未曾就學不識字，自幼與家人務農維生，因家境不佳並未娶妻，目前獨居中。其所居住房屋乃農地上之建物，雖不須另付房租，但居家環境不佳；此次左腳因故骨折，須開刀治療卻無力負擔開刀費用及後續照顧費用，本會協助其醫療費用伍仟元整。

3. 白鏗松先生：住南縣東山鄉南溪村四鄰三十五號，六十三歲。案主三十多歲即罹患有精神分裂症，經家人協助娶妻，育有一子，其妻以打零工維生，可勉強度日，夫妻間感情尚可。而其子雖生活可自理，但因智能偏低，平日無法工作，端賴妻子收入以維持。此次案主又發病入院治療，因家中依賴人口已有二人，其妻已無力負擔，故本會協助其醫療費用伍仟元整。

4. 李後協先生：住南縣新營市太子宮一六六號，七十六歲。案主未就學不識字，自幼罹患小兒麻痺，右側肢體無力，行動不便；年青時代以代鄰居看牛，牽牛維生。案主本不良於行，今又因不慎跌倒骨折，現須開刀治療及專人協助照顧，雖每月有叁仟元之津貼，但已不足以維持開刀費用及短期之看護費用，故本會協助其醫療費用伍仟元整。

5. 吳振成先生：住南縣新營市太子宮一八一號，六十八歲。案主不識字，自幼因長短腳而領有輕度肢體障礙手冊，並因而未婚。其早年是以打雜維生，並賴案父母及大姐之協助。但後來父母皆去世後，其大姐亦出嫁，便自理生計。案主因反覆骨髓炎而造成骨折，由於體質較差，自癒能力不足，須裝鐵架支撐，但對此須自購衛材卻無力支付，故本會協助其住院相關費用伍仟元整。

6. 本月固定幫助戶：洪樺燾先生、洪樺煜先生、鄭榮泰先生，以上各貳仟元整。



舊日(十)

• 贈 閱 •

■ 中華民國九十四年五月十五日出版
佛曆三〇三二

■ 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