

福田

228



佛教月誌

本期目錄

封面：鷄翅木念珠 大明攝

- ▲佛教一代宗師印順長老，於6月4日上午十時示寂，享年百歲。撰述七百萬言，宗鏡錄後獨步千祀。
- ▲明復老法師，於民國94年5月11日，示寂於霧峰護國寺。世壽92，僧臘35載，戒臘35夏。擇於94年5月31日舉行追思讚頌公祭法儀。
- ▲台南開元寺、觀音講寺、麻豆保濟寺住持悟慈老和尚，於民國94年5月7日，捨報圓寂。世壽81歲，僧臘64載，戒臘51夏。擇於94年6月5日，在開元寺舉行讚頌法儀。
- ▲佛教長者吳修齊老居士，於民國94年5月18日逝世，享年93歲。擇於94年5月29日，純以佛教法儀舉行告別典禮。
- ▲台南縣關廟鄉妙嚴精舍，暑期青少年佛七，定於7月3日至10日舉行。
- ▲鳳山佛教蓮社，7月31日始，為紀念袁雲老法師示寂19周年，舉行精進佛七。
- ▲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、研究所。佛陀學術研究院。淨覺僧伽大學、淨覺佛學院。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。
 - 三、台中區供僧大會，8月14日，地點在彰化縣立體育館。
 - 四、南部地區供僧大會，8月20日，地點在阿蓮光德寺。
- ▲財團法人彌陀文教基金會，自94年6月18日起至7月17日止，假高雄佛教道場舉辦「名家四條屏書畫展」。

1. 佛教月誌

2. 止觀大意(二)……………唐天台沙門釋湛然述

5. 檢視天台宗孤山智圓的佛儒會通之言論(三)……………明了

8. 禪門口訣及其他著作(一)……………依佐藤哲英著
觀譯

12. 空與虛無……………證義

14. 湛然詩鈔

15. 《妙法蓮華經玄義》管窺(六)……………沈海燕

18. 鈴木大拙的禪機(四)……………何世亮

22. 近代高僧——曉雲法師及其佛教事業(五)……………果玄

31. 對《成唯識論》中四分緣相之探討(一)……………宋葛福

32. 昔日來日

33. 九十四年五月份會務報告

封底：舊日(十)

止觀大意（二）

• 唐天台沙門釋湛然述

次第三卷去，廣釋行相。開演前五，令易行故。謂釋止觀名，辨止觀體，明體攝法，判法偏圓。此四並在第三卷中。

次爲正修，作前方便，並在第四卷中。謂二十五法，總爲五科。

初具五緣：

- 一、衣食具足，離希望緣故。
 - 二、持戒清淨，離惡道因故。
 - 三、閑居靜處，離憤鬧事故。
 - 四、息諸緣務，棄猥雜業故。
 - 五、須善知識，有諮疑地故。
- 文中各有事理二具。

二訶五欲：謂色、聲、香、味、觸。正報依報，各具此五，並能生於行者。須欲心故，故須訶滅。文中自有事理二訶。

三棄五蓋者：緣具無欲，方堪入觀。觀未相應，五法覆心。謂貪欲、瞋恚、睡眠、掉悔、狐疑。由觀所起，倍異於常。損於寂照，覺已須棄。文中各有事理二棄。

四調五事者：蓋去不入，當是身等五法不調。謂身息心三，定內合調，令身不寬急，心無澁滑，心無浮沈。眠食二法，定外各調，眠應不節不恣，食使不饑不飽。

五行五法者：四科雖具，必須此五，方成行首：

- 一、樂欲，須希慕故。
- 二、專念，須憶持故。

三、精進，須相續故。

四、巧慧，須迴轉故。

五、一心，無他求故。

具此方便，正觀可獲。

正觀者何，所謂十法。若無此十，名壞驢車。又此十法，雖俱圓常，圓人復有三根不等。上根唯一法，中根二或七，下根方具十。

上根一法者，謂觀不思議境。境爲所觀，觀爲能觀。所觀者，謂陰界入，不出色心。色從心造，全體是心。故經云：「三界無別法，唯是一心作。」此之能造，具足諸法。若漏、無漏、非漏、非無漏等。若因若果，非因非果等。故經云：「心佛及衆生，是三無差別。」衆生理具，諸佛已成。成之與理，莫不性等。謂：

一一心中一切心，一一塵中一切塵。

一一心中一切塵，一一塵中一切心。

一一塵中一切剎，一切剎塵亦復然。

諸法諸塵諸剎身，其體宛然無自性。

無性本來隨物變，所以相入事恒分。

故我身心剎塵遍，諸佛衆生亦復然。

一一身土體恒同，何妨心佛衆生異。

異故分於染淨緣，緣體本空空不空。

三諦三觀三非三，三一一三無所寄。

諦觀名別體復同，是故能所二非二。

三觀名義，在纏絡等經。
三諦名義，在仁王等經。

如是觀時，名觀心性。隨緣不變故爲性，不變隨緣故爲心。

故涅槃經云：「能觀心性，名爲上定。」上定者，名第一義。

第一義者，名爲佛性。佛性者，名毗盧遮那。此遮那性，具三佛性。遮那遍故，三佛亦遍。故知三佛，唯一剎那。三佛遍故，剎那則遍。

如是觀者，名觀煩惱，名觀法身。此觀法身，是觀三身，是觀剎那，是觀海底，是觀眞如，是觀實相，是觀衆生，是觀己身，是觀虛空，是觀中道。

故此妙境，爲諸法本。故此妙觀，是諸行源。如是方離偏小邪外，所以居在十法之首。上根一觀，橫豎該攝，便識無相，衆相宛然。即破無明，登於初住，若內外凡。故論云：「其車高廣，乃至道場。」

中根未曉，更修下法。

二、起慈悲心者：觀境不悟，須加發心。此人無始，已起弘誓，故云：「發僧那於始心，終大悲以赴難。」僧那者，弘誓也。赴難者，入惡也。今由觀境，不契於理，重須發誓。於靜心中，思惟彼我，鯁痛自他，無量劫來，沈迴生死，縱發小志，迷菩提心。我今雖知，行由未備，故重發誓言：

衆生無邊誓願度。生死即涅槃故。

煩惱無數誓願斷。煩惱即菩提故。

法門無盡誓願知。即惑成智故。

佛道無上誓願成。即生成滅故。

作此思惟，豁然大悟，冥所照境，入凡聖位。故論云：「張設幢蓋等。」

若不入者，由心不安。

三、安心者，先總、次別。

所言總者，以法界爲所安，以寂照爲能安。若知煩惱及以生死，本性清淨，名之爲寂。本性如空，名之爲照。此煩惱生死，復名法界。即此法界，體用互顯。體是所安之法界，用是能安之寂照。體名平等法身，亦具三德。用名般若解脫，亦具三德。體用不二，三德理均。冰水藤蛇，諭意可識。

所言別者，雖復安之，彌暗彌散。良由無始，習性不同。故今順性，逐而安之。謂宜聽宜思，宜寂宜照。隨樂隨治，隨第一義。何以故？有因寂照，而善根增長，有不增長。有因寂照，煩惱破壞，或有不破。見理亦然。或聞思迴轉，或聞思相資。未可卒具，細尋方曉。故論云：「安置丹枕。」

若不入者，由破法不遍。

四、破法遍者，衆教諸門，大各有四，乃至八萬四千不同，莫不並以無生爲首。今且從初，於無生門，遍破諸惑。復以無生，度入餘門。縱橫俱破，令識體遍。故喻云：「其疾如風。」此門最廣，不可即具。

若不入者，應尋通塞。

五、識通塞者，雖知生死煩惱爲塞，菩提涅槃爲通。復應須識，於通起塞，此塞須破。於塞得通，此通須護。如將爲賊，此賊豈存。若賊爲將，此將豈破。節節檢校，無令生著，著故名塞。破塞存通，非唯一轍，有心皆爾。念念常須檢校通塞。故論云：「安置丹枕。」即車外枕也。

若不入者，由道品不均。

（待續）

檢視天台宗孤山智圓的佛儒會通之言論（三）

兼談佛教的修身、齊家、治國、平天下之道

• 明了

三、佛教的治國方法

佛陀雖捨棄實際政治地位，求永遠解脫，然其成佛後開示人天教法中，有涉及治國之道。其信徒中有不同利益政治立場的大臣及國王，發生各種事件，佛陀趁此機會予與政治問題之指導。如摩訶陀與拘薩羅之戰，摩訶陀王阿闍世被虜，佛陀自爲裁判者，特別釋放。又如拘薩羅王毗留陀，征服佛陀故鄉迦毘羅城，佛陀親自當於遠征軍之去路，希冀毗羅王再度反省，引還其軍隊，此爲今日所謂調和國際之糾紛。

佛陀爲跋祇園建立共和國時所舉示國家健全之條件，在《長阿含經》卷二，〈遊行經〉中說：

……教相集會，講義正事……
……君臣和順，上下相敬……
……奉法曉忌，不違禮度……

……孝事父母，敬順師長……

……恭於宗廟，致敬鬼神……

……閨門真正潔淨無穢，至於戲笑，言不及邪……

……宗事沙門，敬持戒者，瞻視護養，未嘗懈倦……

（《大正藏》冊一，頁二上—中）。

以上七條治國條件，係以尊重一國之歷史習慣，人民互相和睦，重道德，尊宗教。即使當時摩訶陀國強大，亦應遵循。

佛世國王多憑藉兵力而得王位，其生活之善惡，直接涉及國家治亂、在《增壹阿含經》卷四十二曾載有國王之十德。經說：

……國王不著財物，不興瞋恚，亦復不以小事起怒害心。
……國王受群臣諫，不逆其辭。
……國王常好惠施，與民同歡。

∴以法取物，不以非法。

∴不著他色，恒自守護其妻。

∴不飲酒，心不荒亂。

∴不戲笑，降伏外敵。

∴案法治化，終無阿曲。

∴與群臣和睦，無有競爭。

∴無有病患，氣力強盛。

（《大正藏》冊二，頁778上）。

以十德在陶養私德，國王私德為公德之根源，以私為基礎，而行公眾之治國之道。佛陀所要求健全之國家，是以道德及宗教為基礎。上下和睦，尊重法律。

以上是佛陀在《阿含經》所說國王治國之道。佛教在印度流傳由部派、聲聞到菩薩道之大乘佛教，其治國方法也有變化。龍樹菩薩所領導的性空系思想之治國方法，著有《龍樹菩薩為禪陀迦王說法要偈》、《勸發諸王要偈》與《龍樹菩薩勸誠王頌》三部論書。無著菩薩所領導的瑜伽行派思想之彌勒菩薩說唐玄奘譯《瑜伽師地論》100卷一書，對要求國王管理國家方針有相當詳細記載。現在以該論中佛陀為「出愛王」所說之《出愛王經》來說大乘思想之治國理念。其內容有國王的過失、功德、衰損門、方便門、可愛法和如何達成可愛法的方法等六

個題目。現在分別介紹如下：

一、王之過失：

經說：

大王當知，王過失者，略有十種。王若成就如是過失，雖有大府庫有大輔佐有大軍眾，然不可歸仰。何等為十，一種姓不高，二不得自在，三立性暴惡，四猛利憤發，五恩惠奢薄，六受邪佞言，七所作不思不順義則，八不顧善法，九不知差別，十忘所作恩，十一向縱任，專行放逸。（《大正藏》卷61，第三十冊，頁338中）。

王之過失列有十種，每種佛陀都有敘述。其解釋如下：

1. 種姓不高：

國王隨一下類王家而生，非宿尊貴。或雖於此王家而生，賤女之子不相似子，或是大臣輔相國師群官等子。

台灣沒有種姓問題，總統係人民直選產生。依法當選即是「種姓高」的合法總統。

2. 不得自在：

國王為諸大臣輔相國師群官所制，不隨所欲，作所應作錫賚群臣，於妙五欲亦不如意，歡娛遊戲。

3. 立性暴惡：

國王諸群臣類或餘人等，隨於一處現行，小小不如意事，

即使對面，擯黜發羈惡言，咆哮忿恚顰蹙而住。

4. 猛利憤發：

謂有國王，諸群臣等有小愆過，有少違越，便削封祿，奪去妻妾，或以重罰而刑罰之。

5. 恩惠奢薄：

謂有國王，諸群臣等供奉侍衛，雖極清淨善稱其心，而以微劣軟言慰喻，頒賜爵祿酬賞勳庸，不能圓滿不順常式，或損耗已或稽留已，或推注已或怨恨已，然後方與。

6. 受邪佞言：

謂有國王，諸群臣等實非聰叡，有聰叡慢，貪濁偏黨，不閑憲式，情懷謀判，不修善政，聽受信用如是輩人所進諫議，由此因緣王務財寶名稱善政並皆衰損。

7. 所作不思不順儀則：

謂有國王，不能究察，不審究察，不能思擇，不審思擇，諸群臣輩於彼彼務機密事中，不堪委任而委任之。堪任者不委任，堪驅役者不驅役，不堪役者乃驅役之，應賞賚者而刑罰之，應刑罰者而賞賚之。又於群臣不善安處先王儀則。：：。

8. 不顧善法：

謂有國王，不信他世亦不曉悟，由於他世不信不悟，便於

當來善不善業，愛不愛果，不能信解，不信解故無有羞恥。隨情造作身語意業三種惡行，不能時時布施，修福受齋學戒。

9. 不知差別，忘所作恩：

謂有國王，於諸大臣輔相國師及群官等，其心顛倒，不善了知，忠信伎藝智慧差別。

10. 一向縱任，專行放逸：

謂有國王，於妙五欲一向沈沒，耽著嬉戲，愛樂受行，不能時時勗勵方便作所應作，勞賚群臣。（同上頁638中—639下）。

一一、王之功德：

經云：

大王當知，王功德者，略有十種，王若成就如是功德，雖無大府庫，無大輔佐，無大軍衆，而可歸仰。何等爲十。一種姓尊高，二得大自在，三性不暴惡，四憤發輕微，五恩惠猛利，六受正直言，七所作諦思，善順儀則，八顧戀善法，九善知差別，知所作恩，十不自縱任，不行放逸。（同上註，頁639中）。

前言王之過失，剛剛相反，即是王之功德。

（待續）

禪門口訣及其他著作（一）

佐藤招英 著
依 觀 譯

天台智顗前期著作之研究

第一節 禪門口訣

前記七部皆可確定為智顗前期時代的著作，除此等之外，屬於禪門相關著作且與前期時代著作有某種關連的還有數部。在此首先擬舉出的是《禪門口訣》。傳教大師《將來台州錄》（《大正》第五十五冊・一〇五五・下）記云：

口訣禪法 一卷 智者大師出 九紙

《大正藏》第四十六冊所收的，記為「天臺智者大師禪門口訣」。如本書卷首所載：「師言安般守意，當知色心相因而息，猶如火緣薪以煙」，在言及禪法時，屢屢冠上「師言」、「師誠言」之語。如後文所將述及，本書與智顗在瓦官寺講述的《次第禪門》有所交涉，書中所述是非常素樸的禪法，書中所載「師言」的師，似乎是指天臺智顗。但是事實上，智顗前期時代的禪法有不少傳承自南嶽慧思，因此本書所見的「師」應是指慧思禪師，也就是本書所記錄的，就是慧思傳予智顗的禪法。作為解決此一問題之關鍵的，應是書中所舉「師說偈曰」的二偈之一，《次第禪門》與《小止觀》有如次之記載：

《禪門口訣》（《大正》第四十六冊・五八一

・中）

《次第禪門》（《大正》第四十六冊・四九〇

・中）

《小止觀》（《大正》第四十六冊・四六六

・下）

師說偈曰：

進止有次第 麤細不相違

譬如善調馬 欲去如欲住

如偈說：

進止有次第 麤細不相違

譬如善調馬 欲去而欲住

如偈說：

進止有次第 麤細不相違

譬如善調馬 欲住而欲去

依此對照看來，此「進止有次第」之偈同見於三書，但是《次第禪門》、《小止觀》只是以「如偈說」的方式引用智顗所說偈，而《禪門口訣》則記爲：「師說偈曰」，此中的「師」應是指智顗本身。

本書的內容不具組織性，全書大抵由前後二部分組成。亦即前半以闡述修禪之際的調身、調息、調心爲主，這一部分的「師言」共計十一次。而後半是闡述治病的方法，所述極爲具體。

關於修禪之際的調身、調息、調心，《次第禪門》卷二（《大正》第四十六冊·四八九·下）、《小止觀》（《大正》第四十六冊·四六五·下）、《摩訶止觀》卷四之下（《大正》第四十六冊·四八·上）也有見載，而將本書所載與《次第禪門》對照後，可以發現有關連的頗多。雖然如此，本書並不是從《次第禪門》抄錄那樣，在文句上有關連，可能某人將智顗在某種情況下的講述記錄而成，雖然內容有所共通，但是表現相當不同。在將本書調息部分與《次第禪門》作對照後，可以發現本書所載極其簡單：

《禪門口訣》（《大正》第四十六冊·五八一·中）

師言：息有四種應當揀擇，一風二氣三喘四息

有聲曰風，結滯曰氣，出入不盡曰喘，不聲不滯出入俱盡曰

息。綿綿若存，守喘則勞。

守氣則結，守風則散亂，守息則定。

《次第法門》（《大正》第四十六冊·四九〇·上）

第二初入禪調息法者，息調凡有四相，一風二喘三氣四息。前三爲不調相，後一爲調相。

云何風相，坐時鼻中息，出入覺有聲。云何喘相，坐時雖無聲而出入結滯不通，是喘相。云何氣相，坐時雖無聲，亦不結滯，而出入不細，是名氣相。

息相者，不聲不結不羸，出入綿綿若存若亡，資神安隱，情抱悅豫，此是息相。

守風則散，守喘則結，守氣則勞，守息則定。

繼上引之文後，又說溫師一家念繫臍的治病方法，此溫師之說，幾乎完全見載於《摩訶止觀》卷八之上的病患境中，爲闡明二書間的關連，茲揭其對照如次：

《禪門口訣》（《大正》第四十六冊・五八一・中）

溫師一家繫念在己臍中央如豆瓣處，解衣諦觀取其相，然後閉目合口開齒舉舌向齶，令息調均一心諦觀。若有外念攝之令還，若念不見復解衣看之，熟取其相還復如前。

《禪門口訣》繼前引之文後，又記載「何故念臍」的問以及「息由臍出，又復入臍」的答，亦即臍為胃腸之源，識神托生之始，與精血合根在於臍，我人出生時，與母胎的連結也在臍，因此應該念臍，此一文句亦完全見於《摩訶止觀》。本書所載「繫念時或痛如針刺，或急如繩牽，或痒如蟲噉，或冷如水洗，或熱如火炙」的譬喻完全見於《摩訶止觀》卷八之上（《大正》第四十六冊・一〇八・上），因此本書與《摩訶止觀》之間在文句上有密切的關連。

其次有關第二治病的部分，是值得注意的佛教醫學相關文獻。智顗著作中言及治病法的，有《次第禪門》卷四（《大正》第四十六冊・五〇五・中）、《小止觀》（《大正》第四十六冊・四七一・中）、《摩訶止觀》卷八之上（《大正》第四十六冊・一〇六・上），本書的記述頗為具體，依據這些文句的對照，大致可以推知本書的成立時期。關於依發病原因區分病的種類，《次第禪門》所載為三種，《摩訶止觀》為六種，而本書舉出五種。

《次第法門》（《大正》第四十六冊・五〇五

・下）

《禪門口訣》（《大正》第四十六冊・五八二

・上）

《摩訶止觀》（《大正》第四十六冊・一〇六

・下）

得病有三種不同，

一者四大增損故病，如前說。

二者鬼神所作，及因魔事

觸惱故得病，

三者業報所得病。

夫病有多種。

一、身作病，

二、鬼作病，

三、魔作病，

四、不調息成病，

五、業障病。

二明病起因緣有六。

一、四大不順故病，

二、飲食不節故病，

三、坐禪不調故病，

四、鬼神得便，

五、魔所為，

六、業起故病。

根據前文所載看來，《禪門口訣》中病的分類，與其說近似《次第禪門》，不如說更近似《摩訶止觀》，進而將本書的(一)身作病與《摩訶止觀》的坐禪不調病的文句對照後，可以發現有如次的一致。

《禪門口訣》(《大正》第四十六冊·五八二·上)

第一身自作病者，坐時或倚壁或衣襟，大眾未出而臥。此心懈怠魔得其便，入身成病使人身體背脊骨欲疼痛，名為注病難治。

其次，本書(二)的鬼作病與《止觀》(四)鬼病的後半段對照後，可以發現有如次的一致。

《禪門口訣》(《大正》第四十六冊·五八二·上)

第二鬼作病者，有人坐時其心念種種事，或望有所知，或欲知人吉凶，有兜醯羅鬼來入其身，種種變現或見吉凶事知他身，或知一家一村一聚落一州一郡，及一國土中吉凶善惡等，或如似聖人此非聖也，並是前鬼所作莫取之也。若不治之者久久亦能殺人。

《摩訶止觀》(《大正》第四十六冊·一〇七·下)

四鬼病者。……良由人邪念種種事，或望知吉凶，兜醯羅鬼作種種變，青黃等色從五根入，則意地邪解能知吉凶，或知一身一家一村一國吉凶事，此非聖知也。若不治之久久則殺人。

進而本書的(三)魔作病段與《止觀》的魔病段也頗為一致，《禪門口訣》與《摩訶止觀》既是同一人的講說，文句上自然有密切的關連。然而究竟是《禪門口訣》影響《摩訶止觀》，或是《摩訶止觀》影響《禪門口訣》呢？在探查過本書的內容後，發現書中全然不見三大部等其他智顗後期時代的思想，因此認為灌頂在修治《摩訶止觀》之際曾參考本書應較近於事實。《禪門口訣》始見於文獻不能追溯至《傳教大師將來錄》(八〇五)以前，且書中屢見記有「師言」、「師誠言」，因此作為智顗講記錄的本書其成立可能是在《次第禪門》之後，《摩訶止觀》之前。內容上所敘述的是極為素樸的禪法，全然不見有《摩訶止觀》所見的圓融相即的思想，所以應是智顗前期時代禪觀思想上的文獻之一。由於對於病的分類，比起《次第禪門》，較近似《摩訶止觀》，因而本書應是天臺隱棲時代，智顗門人筆錄智顗就禪門所作的講述而成。

(待續)

空與虛無

證義

心經云：「諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減」

，空性才是諸法的實相，而所謂「空」，無法以一切言語、文字表達，因為只要是可以用語、文字所表達的意思，都只是相對的概念，而空性是絕對的真理，所以在心經經文裡，不直接解釋「空」的意義，只能以「不生不滅，不垢不淨，不增不減」來闡釋「空」的境界，空性是一種沒有生滅、垢淨、增減的圓滿具足境界，所以密教宗薩欽哲仁波切認為可以用「無二」或「無分別」來說明空性。（參見宗薩欽哲仁波切所著「佛教的見地與修道」一書）

空性最容易被誤認是空無所有，所以在修行過程把諸法消滅了，剩下沒有任何東西的空間，就認為是達到空的境界，事實上這只是另一種執著，也是一種斷滅的狀態，並非空性，在這空無所有的空間，隨時會再闖入不速之客，使這空無所有的

空間再度充滿虛幻的諸法。因此在修行過程必須謹慎分別「空性」和「斷滅」的不同境界，「空性」是實相，而「斷滅」是另一種假相。

「空性」和「斷滅」是不同的境界，修行過程必須分辨清楚，但一般人又很容易將「虛無」誤會成「斷滅」，認為「虛無」是空無所有的斷滅狀態，因此在修行過程唯恐進入虛無狀態，事實上「虛無」是一種流動活潑的狀態，和一片死寂的「斷滅」是截然不同的，處於流動活潑狀態的「虛無」，是指引我們進入「空性」的重要道路之一。

「虛無」乃是一種似有似無的概念，好像有又好像沒有，說「有」不對，說「沒有」也不對，這和「空性」是超脫「有、無、亦有亦無、非有非無」並不相同。也就是「虛無」仍舊是相對的概念、而非絕對的真理。我們可以用時間為例，時間

好像有又好像沒有，說有時間，但又看不到它的存在，說沒有時間，但我們又可以感受到時間的存在，所以時間是虛無的，是一種抽象的相對概念，所謂時間，只不過是人類自己創設的抽象概念，其他如名、利等也都一樣是虛無的，我們追求名利，是追求什麼？名利我們看不到，卻可以感受到名利的意義。這種虛無的諸法，充滿在我們的周遭。

諸法的虛無是如何產生的呢？這和意識有很大關連，虛無來自「意識」與「自我」，「意識」不會單獨存在，一定和「自我」同時存在，故有謂「意識的存在即存在的意識」，意識如果沒有自我的存在，就毫無意義，例如所謂快樂，是一種意識，快樂要有意義，一定是有一件值得快樂的事產生，使自我產生快樂的意識，這樣快樂才有意義，沒有自我，快樂的意識是沒有意義的。虛無就是產生於自我和意識的結合，我們感受到時間的存在，時間的意識才有意義，對動物而言，時間並無任何意義。名利也是一樣，沒有自我意識，名利也就毫無意義了。我們常討論的煩惱也是一樣，是一種虛無，沒有自我，那來煩惱？

了解虛無的意義，就可以討論虛無和空性的關係了。空性

是一種超越概念，是絕對的真理，因為是超越的，所以必須具有向前的動力，不能停滯不前，停滯不前是斷滅而非空性。空性具有向前的動力，故必須經過虛無的狀態，也就是要達到空性的境界，必須經過一番修行，而在這修行的過程中，虛無是必經之路。虛無是來自意識和自我，因為有了意識，自我才能無限延伸，如果沒有意識，那就是物化的自我，我們在成長過程，自我不斷隨著年齡及經歷各種社會現象而展現不同的自我，過去、現在，以及未來，就是因為有意識才能有所不同，這種自我不斷變化的現象，完全是自我意識對虛無的體悟，這種體悟將導引我們了解空性，我們常說「煩惱即菩提」就是這道理，煩惱是自我意識產生的虛無的狀態，在煩惱中我們可以體悟空性的道理。從另一方面來說，如果沒有虛無狀態，也就是我們的自我缺少意識，將和無情衆生一樣，處在斷滅的狀態，不可能體悟空性。所以有了虛無，諸法才不會成爲一片死寂的斷滅，有了虛無，才有可能體悟空性。

諸法的虛無，是自我意識的作用，是促使我們去發現真正自我，體悟空性的動力，所以虛無是修行必經之路，如果沒有了虛無狀態，自我就呈現一片死寂，因此在平常生活中，不斷對虛無進行觀照，對體悟空性是有很大幫助的。

寄楷禪師

宋 德洪

龍蛇頭角混埃塵，臨死方知老淨因。
三度傲辭天子敕，一生甘作淨名身。
虎皮羊質成何事，牛馬襟裾亦謾陳。
須信屈原千載後，空門猶有獨醒人。

送珠上人重修五宗語要

宋 德洪

五宗抄語挾風雷，佛日將傾賴取回。

湛然詩鈔

二七

蘆蔔花香已零落，旃檀塔坐更塵埃。
鈍根厭看摩挐去，妙手端能拂拭開。
當有異人來荷法，叢林因子見奇瑰。

偶書寂音堂壁

宋 德洪

巾瓶挂壁亦翛然，無所營為地自偏。
句法不能醫老病，夢游時解到林泉。
扶持瘕玉筑隨步，堆疊荒雲納半肩。
小住閑庭數歸鳥，從教人作畫圖傳。

妙觀庵

宋 德洪

閑來禪室倚蒲團，幻影浮花入正觀。
江月松風藏不得，大千俱在一毫端。

宿興化寺

宋 德洪

天陰連日不成雨，古寺無人鳥雀喧。
立盡黃昏門半掩，縮肩裹被作猿蹲。

警策

宋 德洪

汝未辦道業，何能超塵累。

湛然詩鈔

二八

但觀身精進，則知心猛利。
日中乃當食，食不敢盡味。
夜分而後寢，寢不敢熟睡。
貪入光心想，貪證法明智。
是名心出家，是名身出世。
大哉無累神，合此有道器。
若具所行心，件件俱不是。
而稱釋氏子，動止是羞愧。

《妙法蓮華經玄義》管窺（六）

沈海女

另外，智顗對迹門十妙的詮釋是在五個標題下進行的。第一「標章」和第二「引證」是給每一妙下定義，並引經論證十妙的範疇之合法性。這符合第一步的討論模式。第三的「生起」和第四的「廣解」討論了十妙的順序，並一一解釋了十妙的意義。這符合第二步的討論模式。第五個標題「結權實」統攝十妙之不同，將諸種差別不同概括為權和實，權實乃是一體之兩面。這符合智顗討論模式的第三步。茲表解詮釋迹門十妙的模式如下：

迹 門 十 妙

- 第一步：1. 標章 2. 引證
- 第二步：3. 生起 4. 廣解
- 第三步：5. 結權實

再者，智顗對本門十妙的詮釋是在十個標題下展開的。從第一到第五的標題屬於智顗討論模式的第一個步驟。第一「略釋」給十妙一一下了定義。第二「生起」解釋了十妙的次序。

第三「迹本異同」說明了本中十妙和迹中十妙的對應關係以及本門獨有之妙。第四「引文證」將蘊含在《法華經》裏的十妙之義揭顯出來。第五「廣解」深入詮釋本門十妙的每一妙。第六「三世料簡」和第七「論粗妙」的標題符合智顗論域模式的第二個步驟，這兩個標題乃是區分粗、妙之不同。第八、第九和第十這三個標題則相當於智顗論域模式的第三步，著眼於圓融的一實相。第八「結權實」闡明本門是實相之理，迹門是源自於本門的方便權法。第九「利益」列出本門所出之利益，以進一步強調本門之殊勝。第十「觀心」旨在說明，佛陀由觀心而得此本妙，行者只要如佛所行，亦行觀心法門，則亦能如佛證悟耳。茲表解詮釋本門之論域模式如下：

本 門 十 妙

- 第一步：1. 略釋 2. 生起 3. 迹本同異 4. 引文證 5. 廣解
- 第二步：6. 三世料簡 7. 論粗妙
- 第三步：8. 結權實 9. 利益 10. 觀心

六、結論

從以上簡要的概括中，我們能清楚的看到，《法華玄義》是由形式與理論兩部分組成的。《法華玄義》的結構以「通釋」和「別釋」及「五章」貫穿，理論上則由「四教義」統攝。而形式上的結構乃是由縱、橫兩個方面來貫穿的。從總體上來說，整部著作由「通釋」聯繫橫的方面，涵蓋廣度；「別釋」則為縱的方面，而形成深度。具體而言，由於通、別兩部分均約五章而論，故各自又成縱橫結構。也就是說，當「通釋」在廣度上展開時，「五章」則從深度上進行闡述。而當「別釋」專注于深度時，「五章」則又在橫向面上拓展，形成廣度。另外，《法華玄義》的整個詮釋如涓涓溪流，每一部分的討論都互相關聯，呈一逐步擴展的態勢：「通」和「別」兩大部分互為補充，第二部分「別釋」是第一部分「通釋」的延伸和擴展。除此之外，因《法華玄義》的理論建構由四教義貫穿之，故四教義是衡量每一部分詮釋的準繩，最顯著的例子就是智顗對十二因緣境和四諦境的描述。對這兩類真理範疇的理解分別是四種，相應於四教義。因有四種理解故，而有四種十二因緣。思議生滅十二因緣是藏教之境，思議不生不滅十二因緣是通教之境，不思議生滅十二因緣是別教之境，不思議不生不滅十二因緣是圓教之境。再者，因對四諦境有四種理解而產生四種四諦境。生滅四諦、無生滅四諦、無量四諦以及無作四諦，一一與藏、通、別、圓四教對應。此外，二十智可劃分為四類

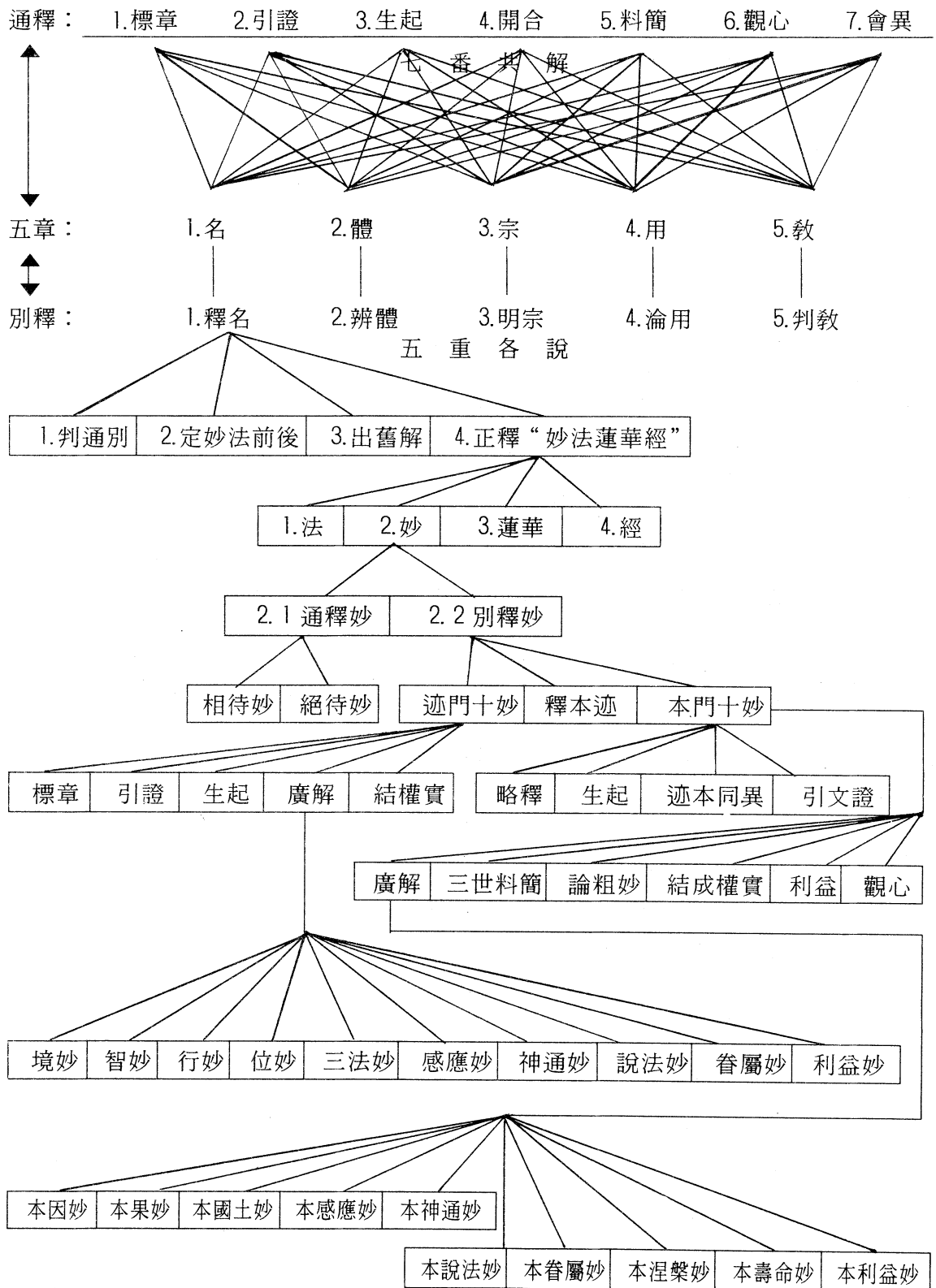
，分屬於四教。對行的闡述也是在四教的範疇中進行的。具體而言，每一教都以約教增數而明行。四教之不同的實踐之行便導致不同的修證果位，分別屬於四教的範疇。對三軌的檢視也是在四教的標準下進行的，故三軌在四教中各具不同的定義。顯然，四教是智顗用來建構《法華玄義》的理論準繩，能統攝所有的佛教教義，使各種佛說成爲一個圓融互補的整體。《法華玄義》是具體運用四教義的典範，而對四教義本身詳盡的闡述則見於智顗的著作《四教義》。吳汝鈞先生對四教義的重要意義曾作過如下的評論：

「因其（四教義）理論的全面性和清晰性超越於其他理論之上，這一點是不能忽視的。這個理論證明了智顗對佛教教義的透徹理解，並展示了其自身對何以爲圓融之佛教的觀點。」⁵⁰

註釋：

⁵⁰ "The comprehensiveness and clarity of his theory, and thus its supremacy over others, should not be neglected. This theory reveals Chih-i's unique way of digesting or crystallizing the Buddhist doctrines and his view on what the perfect Buddhist doctrines should be." Ng, T'ien-t'ai Buddhism and Early Mahayana, p.39, Honolulu:University of Hawaii Press, 1993.

表解：法華玄義的文本結構



(全文完)

鈴木大拙的禪機（四）

• 何世亮

八、解決煩惱的方法

鈴木大拙以九十六歲的高齡逝世，在逝世之前，他最喜歡看的一本書就是「趙州錄」，他說：「老嫗問：女是五障之身，怎樣才能免除呢？趙州回答：大家都去極樂吧！我只願永遠留在苦海，是這個啦！這個地方最好！極樂世界不是一去不回的地方，這是我的主張，極樂是去一下，馬上要回來的地方，大乘佛教不主張只有自己去極樂，而是自己永遠留在這苦海，和衆生共同活下去，這種大悲心才是最重要的。」

由此可見，鈴木先生對自己死亡之後，要到何處去？已經講得十分明白，在這裏，我們要探討的一個問題就是：有一個老婦人問趙州禪師說：「女人之身充滿著許多痛苦，要如何才能免除呢？」

趙州禪師的回答很奇怪，他沒有指出解脫的方法，讓這位

老婦人能夠消除痛苦，反而說自己要跳入苦海，為什麼呢？如此不就是火上加油，更加痛苦了嗎？

其實不是這樣，禪宗認為，我們逃避痛苦的時候，煩惱的事情不一定能夠解除，有時候反而更加痛苦，所以我們必須勇敢地面對困難，並且超越它，於是就可以解除痛苦，古德有云：「遭逢災難時，則面對災難，瀕臨死亡時，則迎接死亡，這就是解脫苦難的妙法。」

寶王三昧論也這麼說：

- 一、念身不求無病，身無病則貪欲易生。
- 二、處世不求無難，世無難則驕奢必起。
- 三、究心不求無障，心無障則所學躓等。
- 四、立行不求無魔，行無魔則誓願不堅。
- 五、謀事不求易成，事易成則志存輕慢。

六、交情不求益吾，交益吾則虧損道義。

七、於人不求順適，人順適則心必自矜。

八、施德不求望報，德望報則意有所圖。

九、見利不求沾分，利沾分則癡心亦動。

十、被抑不求申明，抑申明則怨恨滋生。

是故聖人設立教化，以病苦為良藥，以患難為逍遙，以遮障為解脫，以群魔為法侶，以留難為成就，以敵交為資糧，以逆人為園林，如是居礙反通，求通反礙，是以如來於障礙中得菩提道。

鈴木先生又舉出了數個例子來說明禪宗面對苦難，及解決煩惱的妙法：

有一個僧人去拜訪洞山禪師，問說：「寒暑到來，如何迴避？」

洞山回答：「那麼就去沒有寒暑的地方吧！」

僧人不解地問：「那個地方沒有寒暑？」

洞山回答：「冷的時候，把自己變得很冷，熱的時候，把自己變得很熱。」

鈴木先生解釋說：「洞山禪師的話暗示了寒暑是不能逃避的，只有順其自然才能免受干擾，因為干擾是感覺世界的反應

，是無明的活動，這樣，在洞山禪師的回答中，困擾我們的寒暑已經不是寒暑了，這似乎有些不合情理，然而所有宗教的終極真理都是不合情理的，因為情理是邏輯世界的產物，是分別意識的結果。

所以在這裏，我們只能依據佛學思想來洞視洞山禪師的真知灼見，即如果說在寒與暑對立狀態的基底潛藏著『空』，那麼『空』也絕不是孤立於寒暑存在的東西，空就存在於寒暑之中，空也只能在寒暑之中才能被發現，同理，空也是必須在生與死之中才能被發現，或者更直接地說，空就是生死，生死即是空。」

第二個例子是曹山本寂的一則問答：

有一個僧人苦熱難熬，問曹山如何才能解脫？

曹山告訴他說：「想要避暑就浸入熱水裏，想避寒就睡在北海的冷冰上。」

僧人不解，又問：「我想得到真正的逃避方法。」

曹山說：「到了那時，你的苦便沒有了。」

鈴木先生解釋說：「在佛教看來，正是因為有了分別，才導致痛苦，那位僧人的提問依然是在二元思維的束縛下，把寒暑對立起來，並想捨棄其中一方，曹山明白所謂苦的根源，他

告誡僧人，不要盲目地妄想拋棄，而是要超越，超越二元的思維方式，擺脫分別，這也就是真正解脫苦惱的方法，寒暑只是寒暑，苦樂只是苦樂，生死只是生死，在它們中間不應摻有任何思慮，它們存在於經驗之中，在純粹的經驗中，沒有相對的條件，只有『空』，這就是般若波羅蜜的根本教理。」

第三個例子是：有一個僧人問禪師說：「如何免得生死？」

禪師回答：「用免作什麼？」

僧人聽不懂，於是又問：「如何免得？」

禪師回答：「這樣就沒有生死了。」

鈴木先生解釋說：「人類自從意識覺醒以來，分別識以及背後潛藏的無明便支配著人們生存的世界，人們被無明的陰雲籠罩著，被全然對立的條件束縛著，因而不能參悟生與死的真實意義，生是苦，死也是苦，如果免去了生死，那大概就是真正的解脫吧！然而禪師卻說為什麼『免』呢？生死本來是自然而然的，所謂苦不過是分別識作用於人生的結果而已，當『分別』的作用消失的時候，苦便消失了，人也便不生不死了，也就是說，在這裏，關鍵的問題在於如何看待『空』，『空』是被二元條件束縛的世界裏的最後的思考。」

從上面這些例子看來，禪宗解決煩惱的方法就是面對它，

所謂「煩惱即是菩提，生死即是涅槃。」於是煩惱就不再是煩惱了，人生也不再是痛苦了。

九、上帝之光

鈴木先生有一次在一個國際性的場合中提出了一個問題：

「根據聖經上的記載，神說光來吧！光便出現，於是形成了夜晚與白晝，試問，誰是這件事的見證人呢？」

當場所有的人都僅以詭異的表情面對他的發問，自然也沒有得到任何回答。

上帝創造了人類，在還沒有人類之前，上帝創造了天地，所以在這之前，應該是沒有人看到上帝的大能，然而聖經卻能把它記載下來，到底是怎麼一回事呢？到底是誰見證了上帝的傑作呢？這實在是一個大疑問。

事後鈴木大拙解釋說：「我如是說，便是在看，我便是那件事的見證人，我們每個人的心都有此作用，而且它時時刻刻都在作用。」

爲了讓西方人理解禪法，鈴木大拙常常引用聖經中耶穌的話來加以對照，讓西方人更容易進入修禪，事實上，耶穌基督的教化中，有很多「無厘頭」的禪語，連基督教徒都覺得難以了解，由此可見，東西方的宗教有其共通之處。

「基督說：沒有亞伯拉罕之前，就有了我。」這是鈴木先生送給基督教世界的人們的一則公案，亞伯拉罕是耶穌的祖先，在祖先父母未生前的我，就等於是六祖慧能所說的「父母未生前的本來面目」。若能從這句話去參究，西方人也能同東方人一樣，修禪悟道。

有一位年輕的大學生，拜訪峨山禪師，問說：「你有沒有讀過基督教的聖經？」

「沒有！」峨山禪師答道：「且讀給我聽聽看。」

學生打開聖經，翻到馬太福音，挑了數節讀道：「何必為衣裳憂慮呢？你想田野裏的百合花怎麼長起來？它也不勞苦，也不紡織，然而我告訴你們，就是所羅門王極榮華的時候，他所穿所戴的，還不如這一朶花呢！所以不要為明天憂慮，因為明天自有明天的憂慮，一天的難處一天當就夠了。」

峨山禪師聽了說道：「說這話的人，不論他是誰，我認為他已有所悟。」

學生繼續讀道：「求則得之，尋則見之，叩則開之，因為不論何人，皆可求得，尋見，叩開。」

峨山禪師聽了說道：「很好！說這話的人，不論他是誰，我認為他已經距佛不遠。」

（待續）

湛然寺天台藏目錄

- | | |
|------------------|-------------|
| 一、刪定止觀 | 二、九祖傳 |
| 三、十不二門 | 四、教觀綱宗 |
| 五、四教義 | 六、四念處 小止觀 |
| 七、觀音義疏記 | 八、觀音玄義記 |
| 九、禪波羅蜜 | 十、維摩經玄疏 |
| 十一、大乘止觀釋要 | 十二、金光明經玄義 |
| 十三、觀經疏妙宗鈔 | 十四、法華玄義 |
| 十五、法華文句 | 十六、摩訶止觀 |
| 十七、四教儀輔宏記（二冊） | 十八、佛祖統紀（二冊） |
| 十九、法華玄義釋籤（三冊） | 二十、法華文句記 |
| | （三冊）（待補） |
| 二一、摩訶止觀輔行傳弘決（四冊） | 二二、涅槃經疏（五冊） |
| 二三、金剛經疏仁王經疏 | 二四、菩薩戒疏發隱 |
| 二五、教乘法數 | 二六、國清百錄 |
| 二七、楞嚴玄義 | 二八、隨自意三昧等 |
| 二九、性善惡論 | 三十、懺儀 |
| | （共四十三冊） |

若發心請助印陸仟元（低於印刷費）出家眾參仟元
劃撥帳號：3192351 戶名：聖哲

近代高僧

曉雲法師及其佛教事業（五）

• 果玄

（二）、「覺之教育」施教方式

在華梵開辦前夕，曉雲法師曾有一篇初步發展主要三大原則，1、覺之教育理論之闡揚，2、覺之教育施教方針之設擬，3、覺之教育之實驗和反影。關於第二項之施教方針，她提到兩個條件：一是環境教育（校園中設有禪堂、園林等），二是師資。²³ 以下試從這兩個面向，說明她佛教興學為社會作育英才的施教方式：

1、環境教育

曉雲法師提出「境教」二字，意即藉由自然景物而達到「心境之陶冶，心靈的昇華」之目的。

曉雲法師對境教的理念這麼說：「真正的教育，在我們儒家的傳統時代，乃至佛陀之苦行六年、參訪六年，都是有一個

環境來培養，我感覺現代的教育欠缺環境培養。我認為一花一草、疏星皎月、青山白雲，都能令我們在不自覺中，啓發了心靈感受。」²⁴ 所以，華梵的建校從地點的選擇就耗用了法師不少的精神和體力！現在的大崙山位處海拔五百公尺，山巒疊翠、雲霧縹緲的人間仙境自不在話下，還有學校後山潺潺山澗的「水源地」，以及整體建築物的設計甚至取名，也都在曉雲法師的精心策劃下完成。

在教育環境的設施上，她提出「景觀建設」與「境教設施」的不同界說。她認為，前者不過是屬物質方面的建設，有適應為配置美感快意方面居多；而後者則屬再深度訴求心靈的養分，不只讓人欣賞，而且要身心體驗和感受。²⁵ 例如，華梵校園的「藏六池」——蓄養烏龜於池中，烏龜為保護自己常收攝

六根於龜殼中，暗喻人應學烏龜常「收攝六根」。這樣的施設，就不只「景觀」的成份，而是以「教育」的成分居多。

進了華梵，入口處左手邊就有「華雨潤人華」的大蓮華在說法，一路進來即走上「大學之道」！這裡的一事一物，都在從事著「教育」這件事。這就是曉雲法師為華梵境教的用心！

華梵的校園並設有禪堂，取名「院覺室」。這是個不一樣的心理輔導教室，提供給華梵師生靜思滌慮的場所。有專職的輔導老師負責帶領同學，也有法師來指導靜坐，突破心理輔導單向式的勸導，讓學生靜下來，澄淨身心、反觀自我，達到心靈開發的成長功效。這種心理學與宗教禪學雙管齊下的心靈療法，可以達到更顯著的精神引導功能！

2、師資重視

所謂「師者，傳道、授業、解惑也」！教師的責任不只傳授知識，還要教予學生做人的道理，這就關係到所謂的身教、言教問題。所以適當的師資便是施教理想能否呈現的一大關鍵。

曉雲法師推舉世界上最偉大的兩位教育家：一位是釋迦牟尼世尊，一位是至聖先師孔子。她說他們兩位有個共同點，都是1、先訓練好自己，2、是親切的教化。世尊的六年苦行，無非為教化自己、訓練自己，孔子常與弟子共話，從之了解及教

育弟子。二位聖者在這方面都有共同的特點，所以她說：「最好的教育，無過於教人自得乎中，是性情的教育，生命拓展。不過，真是需要教師本身的經過一番提鍊，始見一番工夫。」²⁶

曉雲法師的教育理念是融入佛教思想於教育中，這當然關係到有否佛學素養的師資問題，而也不能只懂佛學理論，她說：「現代發展佛教教育最理想的師資，不只講經論，還要深解佛陀教化之基本原則、解惑開慧，那就要求要具有禪淨的修持。」亦即，解行並重的教師是她心中的理想。

又「解惑」這一層，學生在學習的過程，難免起起伏浮，況且關係到佛教有謂「業力」的問題，所以這就需要有耐心，具「悲情」的教師，可以常時用心關照、陪伴學生成長的教師，所以接著她說：「知識豐富的教師當然很好，但悲情充滿的教師更能感動學生。因此，佛教的師資除佛學深度、知識深厚之外，還需有佛陀的悲願是極為重要的，故佛教的師資應有不同於一般的師資。」²⁷ 又說：「『覺之教育』，不祇是施教者的智慧，而是慈悲的施教。」²⁸

因此，在曉雲法師佛教教育推展的理想師資，應是道德勝於知識，人師重於經師的，師資人選應是智慧與慈悲兼具的法的奉行者！她說，這是全人的教育，今日的學生是明日的老師

，今日得到老師怎麼教他們，他們以後就是那樣的老師。這是一種循環，所以極其重要。

綜上所述，「覺之教育」曉雲法師謂為「悲智教育」，乃從人事與環境上的潛移默化為施教入手處。結合佛陀覺性的開發之教育方式，用之於現代教育的結構上，企圖從「科技為主導」的、功利的知識追求之現代教育模式中，扭轉為人忘失的「人本」之教育訴求，讓「人性」重光是「覺之教育」的目的！

二、曉雲法師的天台思想及其發揮

(一)、學思歷程

1、由禪入止觀

曉雲法師初接觸佛門醉心於禪觀，並在這方面有所體悟，後來親炙天台宗第四十四代倈虛大師，才轉依於天台教觀，她曾這麼自述著：

溯自三十七年前自佛國回僑居地，因緣所致，得親教澤於東北三老，而啓我天台學恩師倈公湛山老人開法華大義，涉獵教觀相彰，而止觀禪功，頓然有省。反觀向往祇醉心於話頭公案，自謂獨步而可飛騰，但每拾前人牙慧，彷彿自己門風。誰知『捨動求靜不可養道，棄教參禪不可得道

：：樂簡畏繁不可明道』（蕩益大師寒笈集），自是潛心止觀，更瞭解達摩祖師禪法『藉教悟宗』之深厚法益。²⁹

自印度回香港後，這段時間在曉雲法師的佛學上有了許多契機。東北三老的啓發，對她往後的修道生命有莫大的影響，尤其倈虛大師，更讓她從一味參禪轉依於天台教下。

從達摩禪入手而耽於禪樂的她，1952年聽倈虛大師講《法華經》後，閉關參修止觀般若禪，而感覺參禪更加得力。發現把禪的境界用到天台的觀境是相通的，她說：「因為六祖禪也是不離般若。所謂『胸懸明鏡照乾坤』，完全看的清清楚楚，原來就是那個東西，所有的公案都易通了。」³⁰在這當中貫通的是般若。所以，般若便是她「藉教悟宗」的「教」之根本。

她認為達摩禪與天台禪觀實有相近之處，前者依四卷《楞伽》，後者依《法華經》，都是「藉教悟宗」。尤其「達摩禪至四祖道信及五祖弘忍，所謂雙峰與東山法門之立起新家風，實係有天台思想，及天台法軌之關連。」³¹只是達摩禪傳至六祖惠能以後，一花開五葉，漸與佛禪脫節，代之以參話頭、棒喝等家風。是以近數百年來，我國禪宗思想多偏於空性為體，而不重妙有為用。

她引述太虛大師所言：「天台學和禪宗關係頗深，創始的

慧文、慧思二師，都是修禪的禪師。到了智者成立教義的時期，禪宗尚未十分興起，而當時一般佛弟子，所修的禪定，要算天台之一心三觀的禪為最高的禪定了。」³² 論述天台教學及止觀，與中國禪法的關係之深切，認為天台止觀即禪，亦即中國禪法的淵源法脈。她說：「天台教觀思想乃佛教中道實相之窮極究竟，『真空妙有』和盤托出，尤以智者大師『一念三千』、『一色一香無非中道』，可言開後代禪門妙語，黃花般若、山色淨身之先河」。³³

從話頭公案到天台止觀，這個串聯的媒介仍是「禪修」，只是悟入門道有別。禪，對曉雲法師而言，實與她的修道生命劃上等號。從初觸佛門，是禪的體悟讓她感悟，而轉依於天台教觀的原素，也是由於止觀的契入。此後，支持她與辦艱巨的教育事業，禪修還是這個貫串的力量。

2、天台止觀——如來禪——般若禪

曉雲法師引述天台二祖慧思大師《大乘止觀》「如來藏」

云：

問曰：云何復名此心為如來藏。

答曰：有三義。一者，能藏名藏。二者，所藏名藏。三者，能生名藏。所言能藏者，復有二種。一者如來果德法身

。二者，衆生性德淨心。並能包含染淨二性，及染淨二事，無所妨礙，故言能藏名藏。藏體平等名之為如。平等緣起，目之為來。此即是能藏名如來藏也。第二所藏名藏者，即此真心而為無明殼藏所覆藏故，名為所藏也。藏體無異無相，名之為如。體備染淨二用，目之為來。故言所藏名藏也。第三能生名藏者，如女胎藏，能生於子。此心亦爾，體具染淨二性之用，故依染淨二種熏力，能生世間出世間法也。

慧思大師稱此心名「如來藏」，含藏染淨二性，天台止觀以知此染淨二性之用，故《大乘止觀》明示止觀依止「自性清淨心」，而盡在於「覺」與「不覺」義。曉雲法師以此說明，修習止觀禪行乃為令「真如出煩惱」，開發吾人本具之佛性，故曰「天台止觀，就是如來禪、佛心禪、也即是般若禪；般若禪之究竟也即法華禪。」³⁴ 她以「禪」貫串如來之教化。

稱「如來禪」，蓋以印佛心印而稱禪，又以禪開發吾人本具之如來藏，故謂之。而「般若禪」、「法華禪」之稱，曉雲法師引述當時南嶽慧思大師所修法華三昧，乃依二種行門修法華禪：「一、『無相行』，即行住坐臥飲食語言皆不離實相觀，即空不空、不空空、般若禪。二、『有相行』，一心誦持妙

法華，即法華三昧禪。」她說：「法華與般若，互顯互彰，有謂南嶽大師首崇般若諸經，以般若淨盡虛融，顯無塵智照，…大乘止觀行門係依般若為觀法，智者大師成天台一家，依三經一論亦以般若為觀門」。又因法華「因緣、約教、本跡、觀心」四意中，以觀心為極致，故說「法華禪即般若禪」：…天台依觀照般若照明『藏識』：…如來藏中不許有識，故「天台觀禪亦稱如來禪。」³⁵

註釋：

23. 曉雲法師，〈覺之教育理想研究之三大原則〉，見《覺之教育》頁245，原泉出版社，民國90年2月三版。
24. 「華梵大學創校十週年紀念專輯」頁83，華梵文教基金會，民國89年十月出版。
25. 曉雲法師，〈佛陀之言教身教與默教〉，見《覺之教育》頁265-266，原泉出版社，民國90年2月三版。
26. 曉雲法師，〈般若禪轉識教育論〉，見《覺之教育》頁67，原泉出版社，民國90年2月三版。
27. 曉雲法師，〈佛陀教化的基本原理以「人」為出發點〉，見《覺之教育》頁154-155，原泉出版社，民國90年2月三版。

28. 曉雲法師，〈「覺之教育」慧命開拓論〉，見《覺之教育》頁135，原泉出版社，民國90年2月三版。
29. 曉雲法師，〈天台宗論集〉（第一集）頁1，原泉出版社，民國76年發行版。
30. 曉雲法師，〈佛禪之源〉頁103，原泉出版社，民國87年元月初版。
31. 曉雲法師，〈佛禪之源〉頁121，原泉出版社，民國87年元月初版。
32. 曉雲法師，〈天台止觀——如來禪〉，見《天台宗論集》第一輯，頁114，原泉出版社，民國76年版。
33. 曉雲法師，〈天台止觀及其思想〉，見《天台宗論集》第一輯，頁3，原泉出版社，民國76年版。
34. 曉雲法師，〈天台止觀——如來禪〉，見《天台宗論集》第一輯，頁113-115，原泉出版社，民國76年版。
35. 曉雲法師，〈法華般若開會義〉，《天台宗論集》第一輯，頁184-187，原泉出版社，民國76年版。

（待續）

此。餘待下節觀緣中說明。

五、合成函數

合成函數也是一種函數，是函數就必須要符合上列的函數定義。今設有二個函數 f 及 g 定義如下：

$$f: x \in D_f \rightarrow y = f(x) \in R_f \quad \text{及} \quad g: y \in D_g \rightarrow z = g(y) \in R_g$$

並令函數 $f(x)$ 要跟函數 $g(y)$ 合成，則其合成函數的運算可表為

$$g \circ f = g(f(x)) = g(y) = z \dots \dots \dots (4)$$

運算只是表其相對應部份的對應結果。這對應的結果，一定要有函數的定義來支持，否則這種運算的結果是不存在的。合成函數 $g(f(x))$ 的定義域 D_{gf} 及值域 R_{gf} 求法如次：式(4)是表 f 跟 g 的合成運算，即若

1. $R_f = D_g$ 時，則 $D_{gf} = D_f$ ， $R_{gf} = R_g$ ， $\exists g(f(x))$
2. $R_f \subset D_g$ 時，則 $D_{gf} = D_f$ ，但 $R_{gf} \neq R_g$ ， $\exists g(f(x))$
3. $R_f \not\subset D_g$ 時，但 $R_f \cap D_g \neq \psi$ (表空集合) 時，則 $D_{gf} \neq D_f$ ，但 $\exists D_{gf}$ ，故 $\exists g(f(x))$ ，唯 $D_{gf} \neq R_g$ 。
3. $R_f \subset D_g$ 且 $R_f \cap D_g = \psi$ 時，則 $\nexists D_{gf}$ ，因而 $\nexists g(f(x))$

上列符號 $\exists$ 表存在， $\nexists$ 表不存在， $\subset$ 表包含於， $\supset$ 表包含， $\in$ 表屬於。

以上是說明二個函數的合成函數，三個函數的合成函數，乃至於更多個函數的合成函數，也可依例推演。但函數的合成函數是有次第的相資，一般來說是不適用交換律運算的。

註釋：

1. 護法菩薩等造，玄奘法師譯，《成唯識論》（初版），佛陀教育基金會，86年6月，頁78～81。
2. 釋日慧法師，《佛教四大部派宗義講解》（初版），台北市慧炬出版社，88年7月，頁323～326。
3. 同註1。
4. 道需編，《華嚴經疏論纂要》（初版），新文豐出版公司，76年6月，頁333。
5. 道需編，《華嚴經疏論纂要》（初版），新文豐出版公司，76年6月，頁454。

（待續）

函數是一種功能或作用，是令二個集合，在適當條件下，發生某種程度的相容或相對應的轉化關係。往往是非量化與量化互轉，但依定義亦可用於量化與量化及非量化與非量化間之互轉。

設一變數 x 的函數為 f ，表為 $f(x)$ ，則 $f(x)$ 必受 $x \in D_f$ 所定義。 D_f 即為函數 f 之定義域。並在此一定條件下，與 x 相對應的對應變量 $f(x) \in R_f$ ， R_f 為函數 f 的值域。今以代數式表之，則為

$$f: x \in D_f, \text{表 } x \text{ 對應於 } y=f(x) \longrightarrow y=f(x) \in R_f \cdots \cdots \cdots (3)$$

式(3)是否存在 $\exists$ ，全由其對應條件是否符合函數定義來決定。今分別說明之，若式(3)， $x \in D_f$ 中之每一 x 於 R_f 中，找到一個唯一之元素 $y=f(x) \in R_f$ ，與之對應，則式(3)為函數。否則，若 $x \in D$ 中有任何一個元素，在 R_f 找不到任何一個元素 $f(x)$ 與之相對應，或是找到二個或以上與之相對應時都不得稱為函數。於函數中，又分：

式(3)是一對一對應，且於 R_f 的元素，全部都被 D_f 中的 x 各各所對應時，稱為一對一映成函數。

式(3)是一對一對應，但 R_f 中，尚有未被 D_f 中的 x 所對應的元素時，稱為一對一映至函數。

式(3)是多對一對應，且 R_f 的元素，全部都被 D_f 中的 x 所對應時，稱為多對一映成函數。

式(3)是多對一對應，但 R_f 中，尚有未被 D_f 中的 x 所對應時，稱為多對一映至函數。

上列四種函數中，只有一對一映成函數，是有反函數 $f^{-1}(x)$ 。一函數的反函數，是把原來函數對應關係的相關對應順序顛倒時，仍能符合函數定義者，稱為有反函數。其餘三種都無法滿足這樣條件的，故都沒有反函數的存在。函數的對應關係是次第相資，令 x 隱而無力， $f(x)$ 顯而有力，反函數則令 $f(x)$ 隱，而 $x=f^{-1}(x)$ 顯，是故有反函數，才能有互徧相資義，為顯示緣起法之三定義。

今將函數的符號略作調整，設 $f: x \in D_f \rightarrow y=f(x) \in R_f$ 中的“ $\rightarrow$ ”是表示由 $x \in D_f$ 去緣 $y=f(x) \in R_f$ ，則以 $(x, y) \in (D_f, R_f)$ ，或以 $(x, f(x)) \in (D_f, F(x))$ 表之，以代替 $y=f(x) \in R_f = F(x)$ ，以表緣起。而有別於函數，但又不失函數互徧相資轉化諸緣之功能。於轉化中，仍能示隱、顯並存無碍。 (x, y) 或 $(x, f(x))$ 中 x 是隱， y 或 $f(x)$ 是顯。於其所歸屬之集合符號 (D_f, R_f) 亦爾。

於有漏識自體，相、見二緣起之緣相，亦可表為（見、相），但有漏識自體緣相，是次第相資的，次第相資是不適用交換律運算的，故上列中多對一的映成函數可適應於

二、相應法⁵

今以緣起相由，釋一多相容門，以明緣起法三義俱足之由。言一多相容者，是一與多互相生起，且一依多起，一是所起，隱而無力。多是能起，顯而有力，以多有力能攝一，以一無力入於多，是故此一，恆在多中。反之，多依一起亦如是，是則，此多恆在一中。以俱有力，及俱無力，或俱顯，俱隱，各不並故。無彼不相在。以一顯一隱不相違故，有此恆相在故。由此一多相容，及緣起相由，當知所知所起為隱而無力，能知能起顯而有力，以其能同時滿足緣起法中之三要義。

此一多相容門，出是十玄門之一，但此亦不外於相應法，以相應法推演，尙有四句，一即一切，一切即一，即一對唯一，一切對一切。用之則應隨緣起法而有別。如今之有漏識自體，就不能直接適用緣起法，若用，則必須借助函數，來轉化有漏識自體為無漏本體，或是調整互徧相資為次第相資。於此當先略說函數定義。

三、集合

(一)集合的定義

在某一明確條件下，所包含之全部個體，稱為在該條件下，成立之集合。設此集合為A，則

$$A = \{ x \mid x \text{ 為符合 } A \text{ 條件之全部個體} \} \cdots \cdots \cdots (1)$$

此式中之x是符合條件之原始獨立個體或事件，並不是一種含有大小意義的數或量。即使是數也不含數的意義。此外，也可設

$$A = \{ a、b、c \cdots \cdots \} \cdots \cdots \cdots (2)$$

上式(1)稱為代數式，x為A中之任一元素，表為 $x \in A$ ，式(2)稱表列式，a、b、c……為A中之元素。符號 $\in$ 表屬於，是表元素與其函數間之關係的一種符號，

(二)集合的運算

設 $A=\{a、b、c\}$ ， $B=\{b、c、d\}$ ，則 $A \cup B=\{a、b、c、d\}$ ， $A \cap B=\{b、c\}$ ，

此處 $A \cup B=\{a、b、c、\} \cup \{b、c、d\}=\{a、b、b、c、c、d\}=\{a、b、c、d\}$

$$A \cap B=\{a、b、c、\} \cap \{b、c、d\}=\{b、b、c、c\}=\{b、c\}$$

於 $\{ \}$ 內之元素b、c不得重覆列出。因為獨立個體或事件是不會重覆出現的。也不能當作數量化運算的。唯但數量化後，才能作數量化運算。符號 $\cup$ 表聯集， $\cap$ 表交集，是集合間的二元運算符號。

四、函數

，即證自證分。他認為諸心、心所，假使只有相、見、自證三分，而無證自證分的話，雖然有自證分可以證知見分，但自證分無能證知者。仍然無法獲得證知的結果。所以，應有證自證分，以證知自證分。

第二、見分只能緣相分，且通於現量、比量、非量之三，非唯現量而已。故為外緣，由其限於外緣，不能內證自證分。自證分緣見分，唯是現量，決定不會夾雜有比量和非量，故是內緣。外緣有能緣、所緣，內緣亦應有能緣、所緣，所以，應以證自證分，以緣自證分。

第三、從現量上看，心三分，分別為所量、能量及量果。能量的見分，以相分為所量，以自證分為量果。同理，能量的自證分，以見分為所量，亦應有一分為量果，此量果名之為證自證分²。

文中已明，要一分證自證分的理由，但未明其為何物？於第三中，雖言此證自證分、見分及相分等三分來比知；若爾，則前三分與後三分，其三分間能緣、所緣間之關係，應一體通用，但觀「後三通二」之緣相，顯非如此，故有深入探討之必要。

二、有漏識自體

在探討所涉及識之自體，即依「成唯識論」第二卷四分義中云，有漏識自體生時，皆似所緣能緣相現，彼相應法應知亦爾。似所緣相，說名為相分。似能緣相，說名為見分。若心、心所，無所緣相，應不能自所緣境，或應一一能緣一切。自境如餘，餘如自故。若心、心所，無能緣相，應不能緣。如虛空等。或虛空等亦是能緣，若心、心所，必有二分³。

貳、觀緣之資糧

觀緣所需之資糧，不外緣起相由與一多相容之緣起法、相應法及用以切入的集合與函數。

一、緣起法⁴是法略有三義

- (一)諸緣各異義
- (二)互徧相資義
- (三)俱存無碍義

於中互徧相資義，唯但能所二緣不二之自體，適用於不次第互徧相資義。對於有漏識自體，其能、所二緣有異之次第互徧相資，就必須借助函數功能來調整，否則是不能直接應用的。

對《成唯識論》中四分緣相之探討（一）

• 宋葛福

【摘 要】

本文是結合緣起法之緣起相由、一多相容與數學上的函數概念，將唯識中之四分，以量化觀其緣相。

其過程，先是次第相資，次是互徧相資，以符合緣起法中緣起之三要義。並以函數定義來檢驗四分義間，互資之緣相。於中先將四分義以簡化之符號，觀緣起過程中之動、靜、顯、隱諸變化。次以相關定義檢驗之。結果發現與成唯識論中，對於四分所說，後三通二不甚一致。造成此不一致之結果，是否另有原因，本文未及討論。

另外，值得一提的是，依本文推演，護法論師的證自證分，即是唯識理之無漏本體，但彼不稱此名，仍稱證自證分。這是否與虛妄緣起有關。若爾，學唯識，也就沒有虛相派、實相派的實質差別了。若有，只是後人為學習或講解方便而已。是否果真如此，尚有待深思，但本文對此未有著墨，請見諒。

壹、緣由不解四分中之後三通二等

一、四分義云何

《成唯識論》第二卷云：心、心所，若細分，應有四分（相分、見分、自證分和證自證分）。又言此四分中，前二是外，後二是內。初唯所緣，後三通二。謂第二分但緣第一唯現量，第二分或量、或非量、或現或比。第三能緣第二、第四。證自證分唯緣第三，非第二者以無用故（有涉重緣過）。第三、第四皆現量攝。故心、心所四分合成，具能緣、所緣無窮過。非即非離，唯識理成¹。

文中第三、第四能互緣，何以第二、第三不能互緣？又後三通二之理何在？證自證分究為何物？

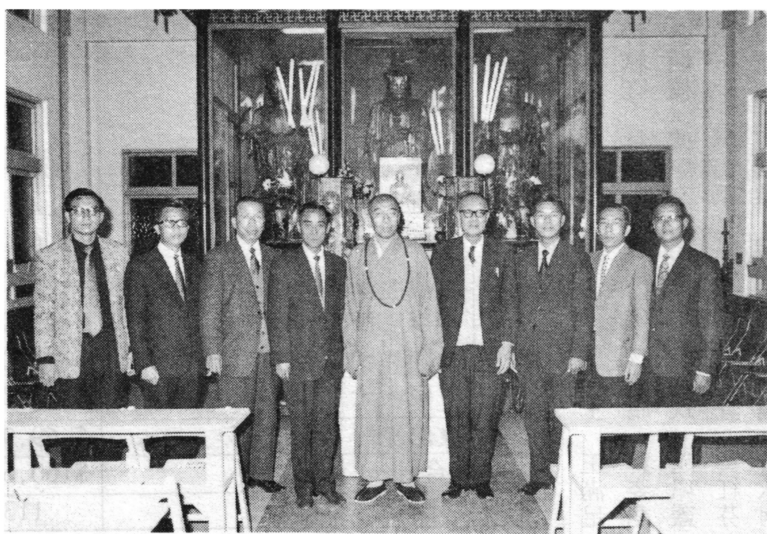
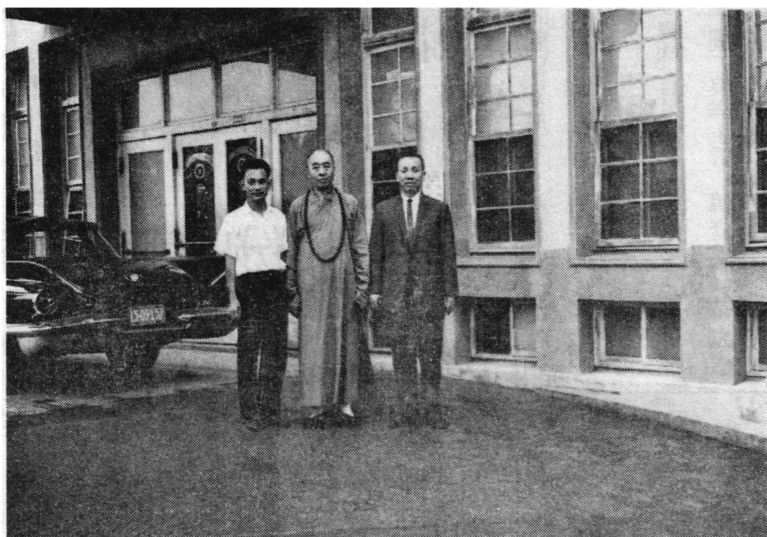
又引日慧法師《佛教四大部宗義》中特述護法論師的證自證分現量，以助了解。文有三點：

第一、在陳那論師建立心的相、見、自證三分說中，相分是所緣境，見分是緣相分的能緣識。相、見二分的所依體是自證分。護法論師承此說，復建立第四分

昔日來日

楊枝漱齒
花水澄懷

普檀眾善為體
仰願菩提之果



九十四年五月份會務報導

(會訊第285期)

捐款芳名錄

(總計 陸萬壹仟捌佰陸拾元整)

貳仟元：悟微

壹仟元：月薪

徐黃貴美

徐鈺銓

徐淑媛

傅冠智

曾林鳳英

陳政宏

陳政維

陳楊秀鸞

陳怡青

陳榮璧

陳文宗

陳麗品

鍾宏欣

鍾筑郁

鍾筑凡

陸佰元：鄭文忠

鄭文成

鄭文榮

鄭徐月桂

鄭麒麟

伍佰元：道益師

修欣打字行

李承育

李慧玲

傅冠盛

吳燕靜

黃鈴心

陳永漢

宋淑真

陳俊弘

陳藹珠

江柏興

許瑞吟

謝孟哲

劉皓月

洪秀宏

洪陳老速

洪貴玲

洪秀源

叁佰元：王玉治

顏高龍

方宏鍊

康廖來嬌

邱昱誠

王文壽

王陳寶珠

林世豐

吳郭春瑾

吳智義

吳鴻圖

吳李玉香

黃柳英

郭秋美

石大德

石宛玉

石修誠

鄭婷方

鄭海英

鄭海蓮

貳佰伍拾元：

李耀斌

李奇蓓

李文哲

貳佰元：靜慧

王素美

李錦菊

李素美

林連佛

林春珠

林盼

楊老得

楊智惟

吳新長

吳李玉理

韓麗玲

黃朝貴

黃陳秀鸞

辛旻潔

辛翌綸

陳永川

陳俊竹

陳其彬

陳寶蓮

蕭志哲

蕭伊欣

蕭伊慧

鄭焄治

洪振銘
洪桂莉
洪桂惠

壹佰元：信融師
王桂紅
林建國
趙偉翔
黃素鶯
黃詩涵
黃炳文
黃麗珍
黃怡禎
吳明原
楊玉桂
趙益欽
黃郁儒
黃秋南
郭輝龍
吳美樺
韓立銘
黃大根
石馨文
楊淑敏
吳淑華
林淑辰
楊炳輝
韓慧玲
黃美月
郭阿英
陳淑敏
陸拾元：邱文崇

94年5月份收支明細表

收	上月結存	\$168,091	40
	本月收入	\$ 61,860	00
	利息收入	\$ 598	00
入	收入總計	\$230,549	40
支	教育文化支出		
	福田雜誌第227期印刷費用	13,900	00
	福田雜誌郵寄費用	5,328	00
	福田雜誌封面(4期份)	13,600	00
	劃撥代金三續費	80	00
	供養法師(他寺)	6,000	00
出	濟助支出		
	洪樺燧	2,000	00
	洪樺煙	2,000	00
	鄭榮泰	2,000	00
	李育庭	5,000	00
	潘振昆	5,000	00
	李江村	5,000	00
	陳明發	5,000	00
	倪士龍	5,000	00
	支出總計	\$ 69,908	00
	本月合計	\$160,641	40
	收支比較	113 %	

會長：顏高龍
副會長：鄭海英
孫申娥

會德功福田寺湛



5月份救濟事蹟

1. 李育庭先生：住台北市民權東路一三六巷三十八號五F，十七歲。案主為家中獨子，就學期間因課業壓力過大而多次出現異常行為，經台北馬偕醫院及市立療養院診斷為憂鬱症。案主於五月十七日趁父母外出時，私自南下自訴尋友；於新營下車，但因出現異常及尋死意圖而被送至新營醫院治療，由於情緒極度不穩及幻聽嚴重，目前仍不宜北上返家，因其罹病以來常四處遊走，使父母疲於奔命，經濟能力不足，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
2. 潘振昆先生：住北縣板橋市中山路四十八號五F，四十七歲。案主小學畢，平日任工地雜工維生，本戶籍於台北，但隨工程而至南部工作，未婚，其生活可自理。由於在工作期間昏倒，經送醫診斷為急性肝炎須住院治療，因其工作為論日計酬，而平日身無多餘存款，只剩下其兄於台北，但無法南下協助，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
3. 李江村先生：住南縣新營市太子宮一六八號，七十四歲。案主未就學不識字，早年多四處打雜任雜工維生，目前所居住之房屋為鄰人借住，但仍須自理水電。此次因車禍骨折造成左手骨折而入院治療，由於須六個月才能恢復，這時期自我無法自行照顧，而撞人者已離去，故無任何經濟上之來源，本會協助其醫療費用伍仟元整。
4. 陳明發先生：住南縣新營市太子宮二七五—二號，六十八歲。案主就學至小學三年級即綴學，可識字，早年賴預農工作維生，其耕地是向地主租用，平日可自理生活。此次因胸部呼吸困難昏竭而由鄰人送醫，經診斷為心肌梗塞須住院治療其心臟疾病。雖有一兄平日有互動，但經濟協助少，住院期間又無人可照顧，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
5. 倪士龍先生：住南縣新營市長榮路二段三十九號，三十五歲。案主高職畢，本於工廠內擔任模具製造，因不熟悉機械操作傷及右手右腳，雖送醫治療，但造成單側乏力，多次因不明原因發燒入院。本次因肺炎發燒入院治療，由於短期內病假過多，已遭工廠開除。家中母親為身心障礙者，父親已去世，故家中已無經濟來源，而案主亦無人可照顧，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
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 •

■ 中華民國九十四年六月十五日出版
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