

福

田

恭賀
春釐



235

卍 佛教月誌 卍



本期目錄



◎世界佛教僧伽會，計有22個國家會員數百人，於94年12月6日

至12月10日，假馬來西亞吉隆坡，召開第八屆大會圓滿結束。

◎台北市松山寺靈根老和尚於94年12月9日（農曆十一月初九）示寂。世壽91歲，僧臘79載，戒臘73載。

◎靈鷲山般若文教基金會，關懷憂鬱症患者，由其附設出版社出版來自法國臨床精神病學教授大衛。賽爾文——史克伯所著《蒸發憂鬱》一書，祈能幫助舒解壓力、焦慮和憂鬱患者，得到痊癒之道。

◎香港佛教聯合會創會六十周年，四眾弟子舉辦慈善齋會慶祝紀念。

◎佛教教學暨佛學院招生如左：

台北法光佛研所「佛學成人教育」95年春季班招生。暨寒假因明辯經研習營，將於95年元月20日至24日，假內觀教育禪林處所舉辦：

台南女眾佛學院招生。

高雄市元亨佛學研究所招生

高雄縣阿蓮鄉淨覺佛學院招生。

封面：天珠念珠 大明攝

1. 佛教月誌

2. 從惠空法師著《為智者大師鳴冤》一文，談「五品弟子位」在天台大師果位論中之地位(二)……明了

5. 道為什麼不可說(二)……張尙德

10. 天台三大部的研究(四)……佐藤哲英著 依觀譯

14. 湛然詩鈔

15. 因明淺說講稿(三)……三五

19. 福田書簡(三)……江燦騰

21. 笛卡兒「我思故我在」理論與佛教思想……證義

23. 和尚眼花……曙壽

26. 佛與巖——台江(灣)山巖道場的開闢與發展粗探(一)……黃朝和

30. 鈴木大拙的禪機(上)……何世亮

33. 九十四年十二月份會務報告

封底：法華學問寺鳥瞰圖

從惠空法師著《為智者大師鳴冤》一文，

談「五品弟子位」在天台大師果位論中之地位（二）

明了

(2) 聲聞七聖位：

所謂七聖位者《妙玄》云：

七聖位者，一、隨信行、二、隨法行、三、信解、四、見得、五、身證，六、時解脫羅漢、七、不時解脫羅漢。通名聖者正也，苦忍明發捨凡性入聖性，眞智見理故名聖人。（頁七二八上）。

① 隨信行位：是鈍根人入見道之名。非自智力，憑他生解。先雖有信以未習眞，從信而進趣見道，故稱隨信行。

② 隨法行位：是利根入道之名。自以智力見理斷結。

③ 信解位：是信行人入修道，轉名信解人也。是鈍根憑信進發眞解，故名信解。是人證果有三，謂三果：

a. 證初果者即須陀洹：須陀洹此翻修習無漏。見道所斷，略言三結盡，廣說八十八使盡，七生在，終不至八。

b. 證二果者即斯陀含：有二種，一者是「向」，二者是「

果」。「向」者從初果心後，更修十六諦觀，七菩提行現前，即此世無漏，斷煩惱，一品無礙，斷欲界一品煩惱乃至斷五品，皆是於「向」。亦名勝進須陀含。「果」者，若斷六品盡，證欲界第六品解脫，即是斯陀含果也。

c. 證三果者即阿那含：翻不還，不還生欲界。有二種，一者「向」，二者「果」。「向」者若斷欲界七品乃至八品，皆名爲「向」，亦名勝進斯陀含。「果」者九無礙斷欲界，若證第九解脫，即名阿那含果。

④ 見得位：是法行人轉入修道，是利根人。自以智勸見法得理，故名見得。是人在思惟道，次第證三果，超越二果。

⑤ 身證位：入思惟道用無漏智，斷上下分結，發四禪四無色定。即是用共念處，修八背捨八勝處十一切處，入九次第定三空。事性兩障先已斷盡，又斷非想事障，滅緣理諸心心數法

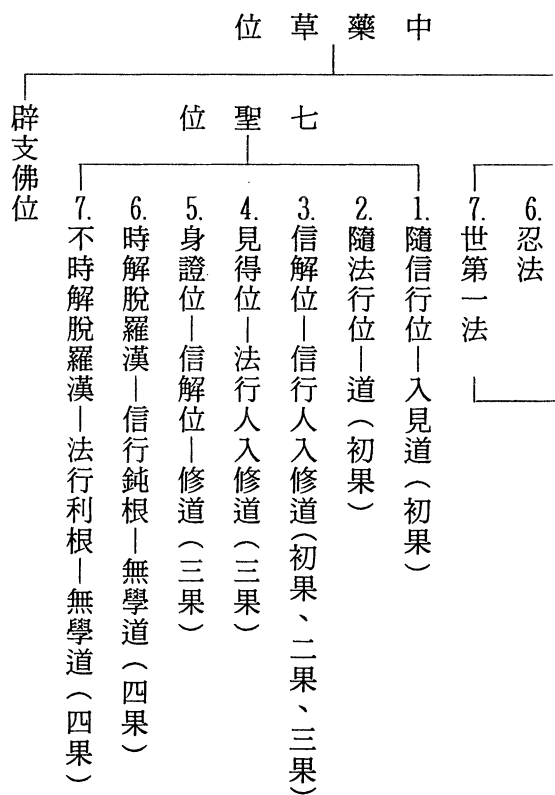
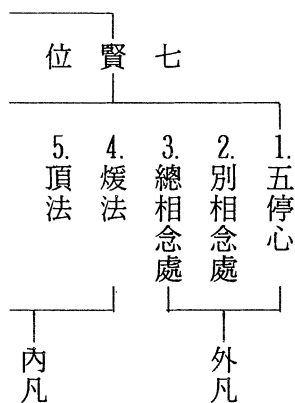
，入滅盡定，得此定故名身證阿那含也。何者入滅定似涅槃法，安置身內，息三界一切勞務，身證想受滅，故名身證也。

⑥時解脫羅漢：是信行鈍根待時及眾緣具方得解脫，故名時解脫羅漢。羅漢有三義，殺賊、不生、應供。羅漢有五種，退法、思法、護法、住法、進法。五種各有二種，不得滅盡定，但是慧解脫，得滅盡定，即是俱解脫。

⑦不時解脫羅漢：是法行利根，名不動法阿羅漢。此人因中修道，能一切時隨所欲進修善業，不待眾具，故名不時解脫。是人為煩惱所動，故名不動。不動是不退義。亦有二種，一不得滅盡定，但名慧解脫，二得滅盡定，即是俱解脫。

(3)辟支佛位：此翻緣覺。此人宿世福厚神根猛利，能觀集諦以為初門。若出無佛世，自然悟道，此即獨覺，若出佛世，聞十二因緣法，稟此得道，故名因緣覺。（以上頁七七—七二九中）。

茲表解中藥草二乘位如下：（沈海女博士《天台智者的果位論》，《福田》208，頁一一）



上藥草位，智者大師指三藏菩薩位，是佛陀成佛前歷經三大阿僧祇劫，每一大阿僧祇劫各有一果位，共三個果位。

第一阿僧祇劫三藏菩薩：此菩薩從初發菩提心，起慈悲誓願，觀察四諦，以道諦為初門，行六波羅蜜，常離女人身，亦不自知當作佛不作佛，準望二乘位，應在五停心、別相、總相念處位中，以慈悲心行六度行也。

第二阿僧祇劫三藏菩薩：此菩薩爾時雖修六度亦自知作佛，而自說，準望此位應在煖法位中，即是性地順忍位。

第三阿僧祇劫三藏菩薩：此菩薩修行六度，四諦解明，如登山頂，了見四方，準此位應在頂法位中。時內心了了自知作佛，口自發言無所畏難。（頁七二九中—下）。

3. 小樹位所代表的通教三乘與通教菩薩：

(1) 通教三乘共有十種階位：

① 乾慧地：此位有慧無定，未得真諦法性理水。初修五停心、別相總相四念處，觀事相不異。體陰入界如幻如化，總破見愛八倒，名身念處，受心法亦如是，住是觀中修正勤如意根力覺道，雖未得煖法相似理水，而總相智慧利，故稱乾慧位。

② 性地：過乾慧得煖已能增進初中後心入頂法乃至世第一法，皆名性地。性地中無生方便，解慧善巧，轉勝於前，得相似無漏水，故言性地。

③ 八人地：即是三乘信行法行，二人體見假以發見斷惑，在無間三昧中，八忍具足，智少一分，故名八人地也。

④ 見地：即是三乘同見第一義，無生四諦之理，同斷見惑八十八使盡也。

⑤ 薄地：體愛假即真，發六品無礙，斷欲界六品，證第六解脫，欲界煩惱薄也。

⑥ 離欲地：即是三乘之人，體愛假即真，斷欲界五下分結盡，離欲界煩惱也。

⑦ 已辦地：即是三乘之人，體色無色愛即真，發真無漏，斷五下分結，七十二品盡也，斷三界事惑究竟，故言已辦地。

⑧ 辟支佛地：緣覺菩薩發真無漏，功德力大故能侵除習氣也。

⑨ 菩薩地：從空入假觀，深觀二諦進斷習氣，色心無知，得法眼種智，遊戲神通，淨佛國土，成熟衆生，學佛十力四無所畏，斷習氣將盡也，此名小樹也。

⑩ 佛地：大功德力資智慧，一念相應慧觀真諦究竟，習亦究竟，如劫火燒木，無復炭灰，如象渡河到邊底。雖菩薩佛名異二乘，通俱觀無生體法，同是無學，得二涅槃，共歸灰斷，證果處一，故稱爲通也。

(2) 通教菩薩共有十階位：

① 伏忍：相當通教三乘之第一地位「乾慧地位」。

② 柔順忍：相當於通教三乘之第二「性地」。

③ 無生法忍道：相當通教三乘的「八人地位」。

④ 無生法忍果：相當通教三乘的「見地位」。

⑤ 遊戲五神通：相當於通教三乘的「薄地位」。

⑥ 離欲清淨：相當於通教三乘之第六位「離欲地位」。

⑦ 無生法忍：相當於通教三乘之第七位「已辦地」。

⑧ 無生法忍：相當於通教三乘之第八位「辟支佛地位」。

⑨ 菩薩地：通教菩薩所獨有，即是十地中的第九地「善慧地」。

「地」。

⑩ 佛地：通教菩薩所獨有，即是十地中的第十地「法雲地」。(《大正藏》三十三冊，頁七二九中—七三一中)。

(待續)

道為什麼不可說（二）



張尚德

三、道不可說與不可知論

中國的人文哲學，特別是先秦諸子多數的學問，都是以道學即「道」為基礎的。儒家和道家是如此，就是富國強兵的管子、甚至中國兵法也是如此。

「道」即西洋哲學所稱的「物自體」(Ontological Entity)。

「物自體」是形而上學中本體論的一個辭端，在西洋哲學中叫本體之實在或實在之本體，在儒學的原始儒家中，離不開《易經》，他的基本形而上本體概念是「道」：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」（《易繫辭》）。道家也將物自體稱作道，佛家則將其叫作真如、如來藏、一真法界、法爾、如是、自性、涅槃、佛、阿賴耶、法身。中國禪門將其稱作「明心見性」或直稱「就是這個」，甚至說：「這個就是那個，那個就是這個。」

個就是這個。」

中國哲學和西洋哲學最主要的不同點，是在其證物自體，就是形而上本體的證明上方法不同，結果兩千多年來，使得中國哲學和西洋哲學，始終在「許多」方面分道揚鑣。

西洋哲學之父蘇格拉底是證到了形而上之本體的。不幸的是，在蘇格拉底以後的西洋哲學之發展，始終把形上形下世界分成兩截。結果是人的世界成為一生滅變化無價值的世界，永恆的有價值的世界則為本體的神或上帝之世界。

中國哲學不是這樣的，中國哲學是把形上形下的世界和諧地統合在一起的，釋迦牟尼佛在回歸本體（涅槃）的時候，最後的一句話是問他的學生阿難：「你還有事嗎？」而蘇格拉底最後說的一句話是：「我欠隔壁一隻雞。」但當他在說這話之前，卻先舉起裝有毒藥的杯子說：「讓我把這一杯毒藥奉獻給

我所相信的神。」這表明蘇格拉底所證到的本體後面，還有一個神。自此開始，西方絕大多數哲學家，在哲學的背後，多有一位神作其後盾，即使英國經驗論者，如洛克和培根，亦不例外。

中國哲學也有神之概念。中國哲學的神之概念，是完全不同於西洋哲學，不同於將其當作物自體的一個托子。中國哲學的神之概念，是表徵為一種無限的力量。這種力量不僅是道體本身發出來的，且是與人的力量合而為一的，也就是說人可以成就像神一般的力量，人本與道體相契合。中國哲學的神是與人和道合在一起的，不僅如此，若從道家來看，自然本身也蘊含著「神」的概念，如老子所說的「谷神不死。」（見《道德經》第六章）

《易經》在說明「一陰一陽之謂道」（繫辭）後，緊接著說：「陰陽不測之謂神。」而此「陰」與「陽」是與人結合在一起的，所以便有「陽」為男，「坤」為女，而「道」也者，便有「乾道」和「坤道」。但是，我們要問，此「一陰一陽之謂道，陰陽不測之謂神」，與「乾道是男，坤道是女」，從易的觀點來看，易、道、神與人四者的關係又是什麼呢？《易經》繫傳的回答是：

「易無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故；非天下之至神，其孰能與於此？夫易，聖人之所以極深而研幾也，唯深也，故能通天下之志；唯幾也，故能成天下之務；唯神也，故不疾而速，不行而至。」

從上所引來看，「易」是無思的、無為的、寂然不動的，但雖無思、無為及寂然不動，然是人可以感而遂通的。正因為是人可以且本來感而遂通，所以人可以成為天下之至神。所以易繫辭傳便說：「顯道，神德行，是故可與酬酢，可與佑神矣。」這樣易、道、神、人，便一合四，四合一了，一者歸四，所以《易經》便說：「神無方而易無體。」

老子說：「道可道，非常道。」——「道」如果是可以用語言解釋或述說的，那就不是永恆的，不變的道了。所以釋迦牟尼佛也說：「一切語言皆為戲論。」（原文：「但有言說，都無實義。」）釋迦牟尼佛的意思也在說明語言是無從解釋物自體的。

不過，雖然語言無從解釋物自體或說明道是什麼，老子《道德經》第一個字既然是道，就當然肯定有道，即有物自體了。因此，老子《道德經》中，有許多地方是肯定有道，且道徧在一切之中的。下引少數這方面語句：

「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。故道大、天大、地大、人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。」（《道德經》第二十五章）

「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。」（《道德經》第四十二章）

上引兩節是老子肯定道的存在與其功能，他的性質是什麼呢？性質是：

「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致詰，故混而爲一。其上不皦，其下不昧，繩繩不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。」（《道德經》第十四章）

「視之不見，聽之不聞，搏之不得」——這種性狀，老子用兩個字來形容，叫做「惚恍」。

「惚恍」兩字，就是佛家所稱「是諸法空相」之「空」。莊子的《南華經》，也有很多地方，在肯定和描述「道」（物自體）。如他說：「已而不知其然，謂之道。」（《南華經》〈齊物論〉）

不知其然而然，本非自然而自然，就是道。莊子同老子和釋迦牟尼佛一樣，強調用言語去說道，是說不出來的，用見聞覺知也無從知悉道是什麼，所以莊子說：

「無始曰：道不可聞，聞而非也；道不可見，見而非也；道不可言，言而非也。知形形之不形乎！道不當名。」（《南華經》〈知北遊〉）

「知形形之不形乎」，就是佛家所說的「緣起性空，性空緣起」。

「道」在那裡呢？依莊子的見解，道無所不在。在《南華經》〈知北遊〉篇中，有一位叫東郭子的，問莊子道在那裡？莊子回答說：「無所不在。」東郭子曰：「期而後可？」莊子曰：「在螻蟻。」曰：「何其下邪？」曰：「在稊稗。」曰：「何其愈下邪？」曰：「在瓦甕。」曰：「何其愈甚邪？」曰：「在屎溺。」東郭子不應。

道（物自體）偏在一切中，就是屎溺裡面也有道。道即在一切中，所以「道通爲一。」（《齊物論》）

「道通爲一」，正是老子所說的：

「天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以爲天下貞。」（《道德經》第三十

因為「道」本來通為「一」。

四、印證的方法

印證物自體的基本方法是定慧。

老子說：

「致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根（回到自己）。歸根曰靜，是謂復命。」（《道德經

》第十六章）

「復命」，即回歸物自體。

莊子在成就他自己的哲學、印證物自體的方法中，提出了「心齋」與「坐忘」兩種方法。「心齋」即「心淨」。從佛法來講，「心淨」即如來，即歸到物自體。「坐忘」就是透過靜坐的種種方法，達到物我兩忘，也就是達到我空、法空。

儒家的《大學》，強調「定而后能靜」，且一切的「得」，都是由「定」而來的。（有一點值得注意和重視的是，唐朝貞觀之治的人文基礎，是堅實的奠基於「定靜」的哲學，其時「唯識學」的發展，即到了高峰，唐太宗對此稱讚之至。際此中國在以科教興國、道德治國之際，「唯識學」可說是最高的道德，其也最符合科學的經驗和邏輯法則，此所以有唯識即有

貞觀之治，有貞觀之治乃發展了「唯識」也。）

佛法中有一經典名悟道的《楞嚴經》，《楞嚴經》中有二十五種方法能使自己回歸（印證）物自體，二十五種方法的共同基礎點都是在使自己「定」下來。「定」下來的基本目的是，完全轉化色身，讓身心絕對讓位，證入和契入老子所說的「和光同塵」，這「和光同塵」的境界，正如釋迦牟尼佛在印心的《楞伽經》所說的佛的境界：

一、去掉一切妄想。

二、轉識成智。

三、歸到寂靜。

四、淨。

五、起用，即慈悲喜捨。

現在可作結論了，為什麼道不可說？

佛門悟道的《楞嚴經》說：一切語言皆為戲論，老子不僅說道不可道，其所說的「名可名，非常名」，也就是指明語言原為一種戲論，此所以莊子也說，以指指月，指非是月（《齊物論》）。復次《楞嚴經》又說：「諸可還者，自然非汝，不汝還者，非汝而誰？」也就是說，我們的外在可見的感覺、感受、感官、內在的種種意識和心理，都是處在變化不居的狀態

中，那自然不是真正的自己，客觀的山河大地，宇宙萬千，那也當然不是「自己」（「至人」、「佛」無己，在語言表達中，只好用「自己」一語），但當把一切內在和外在接受變化所左右的存在，一捨卻，就當然是「你」了，因為你已再沒有什麼需要且可以捨卻的，你已捨無可捨，丟無可丟，你此時已證道、入道、契道也。剩下的呢？

剩下的

證道、入道、契道了，剩下的：

1、真道人絕對是平凡、平實、平靜、平常的。最重要的正如悟道的《楞嚴經》所說的：

「見見之時，見非是見，見猶離見，見不能及。」這也就是老子在《道德經》第二十章中所說的：

「絕學無憂，唯之與阿，相去幾何？善之與惡，相去若何？人之所畏，不可不畏。荒兮其未央哉！衆人熙熙，如享大牢，如春登臺。我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩，儼儼兮若無歸。衆人皆有餘，而我獨若遺。我愚人之心也哉！沌沌兮。俗人昭昭，我獨昏昏，俗人察察，我獨悶悶。澹兮其若海，飂兮若無止。衆人皆有以，而我獨頑且鄙。我獨異於人，而貴食母。」

「食母」者，即歸「道」、入「道」、契「道」也，且「

見不能及」，即「俗人昭昭，我獨昏昏，俗人察察，我獨悶悶。」

2、一切讓自己得到真自在與解脫的人文思想，絕對是落在實踐的經驗論上的，據說論談老子哲學的書，現已超過一千六百多種，老子要人體會「道」是真的，「道」不可說也不爲假，如果我們終生在文字和語言上去說「道」，那就成爲「道可道」了。老子爲了免除這一點，懇切的告訴我們，一旦入道後，要真正作到「慈」、「儉」與「不敢爲天下先」。老子說：

「我有三寶，持而保之。一曰慈，二曰儉，三曰不敢爲天下先。」（見《道德經》第六十七章）

「慈、儉、不敢爲天下先（即無諍）」正是成佛後的「慈悲喜捨」。

「慈、儉與不敢爲天下先」以及「慈悲喜捨」也就是儒家所說的「己欲立而立人，己欲達而達人」。

中華文化的寶藏儒釋道三家一體；

中華民族相處和睦有力而入道；

中華

深厚哉！偉焉哉！

（全文完）

天台三大部的研究(四)

佐藤哲英 著
依 觀 譯

第六節 與吉藏法華玄論的關連

首先在《法華玄論》釋名章中，對於妙法的妙之釋：

問：妙有幾種？答：略明二義一相待妙，二絕待妙

。相待妙者待粗說妙，絕待妙者非粗非妙，不知何

以字之，故強名為妙。（大正三十四・三七一・下）

《法華玄義》卷二之上（大正三十三・六九六・中）所揭相待、絕待二妙之釋完全一樣，此相絕二妙之釋義，光宅《法華義記》不見說之，因此不清楚此二妙說究竟是智顗所創唱，或是吉藏的發揮，或是二師之前的某人所說，雖然如此，由於二師有此二妙之說，所以不能說二者全然沒有關係。

其次《法華玄義》卷七之下所載對蓮華的解釋中，是由（一）定法譬，（二）引舊釋，（三）出經論，（四）正解釋等四段組成，（二）引舊釋下，記云：「他解蓮華有十六義」（大正三十三・七七二・上），並破此十六義，又批判十譬只是今家行妙中之片意，六譬只是今家說法妙中之片意，列此十六義之他師正是吉藏其人，（《法華玄論》卷二（大正三十四・三七八・下）記云：「問：以何義故取蓮華喻此經耶？答：略明十六種義」，而列舉十六義，由此可知《玄義》是批判《玄論》所說的。注意到這一點，《法華玄義》所引的觀師、遠師、道朗等諸師對蓮華的解釋在與《法華玄論》對照後，可以發現有如下的一致：

《法華玄論》卷二
(大正三十四·三七八·中)

(一) 觀師序云：諸華之中蓮華最勝，而華未敷名屈摩羅，敷而將落名迦摩羅，處中盛時名分陀利。

(二) 遠法師云：分陀利伽是蓮華開發時名，然此華體以時遷名隨形變。初出未開名屈摩藍，衰落之時名為摩賴，當開發盛美色香具足時名分陀利伽。

大經十六卷解十號云：人中蓮華分陀利華，二名並出，應有通別之異。又列四華最後云分陀利華。

(三) 河西道朗云：鮮白色，又餘處翻為赤色最香蓮華，今明蓮華是衆華中之勝，分陀利又是蓮華中之美，所以云分陀利華也。

《法華玄義》卷七下
(大正三十三·七七二·上)

○觀師序云：未敷名摩羅，將落名迦摩羅，處中盛時名分陀利。

○遠師云：分陀利伽是蓮華開喻，然體逐時遷名隨色變，故有三名也。

大經亦云：人中蓮華分陀利華，二名並題者，應有通別之異。今取蓮華是通，分陀利是別稱。

○道朗云：鮮白色或翻為赤色，或翻為最香，如此皆是開盛之義。舉分陀利則兼之矣。

(四) 問：何故梵本舉其別稱謂分陀利？此間存其通名稱爲蓮華。

○答：分陀利必是蓮華，今取分陀利之蓮華。

非異蓮華也。又外國此華有三時異名，此間無有三時異翻，故存其通稱故含得別也。

○問：梵本舉別此方用通何也？
○答：外國有三時名，此方則無。但舉通名通自兼別。

依此對照可知，《法華玄義》中的蓮華之釋，不只是批判吉藏之十六義，更引《玄論》之文作為有力的參考資料，而構成「引舊解」之一段，不只如此，其「出經論」之一段亦列《法華論》十七名，述蓮華有出水與華開兩義，引《大集經》之經文，而這也完全見於吉藏《法華玄論》(大正三十四·三七九·上—中)，因此應該也是參照《玄論》而撰的。

依據《續高僧傳》卷十一(大正五十·五一三·下—)所載，吉藏(五四九—六二三)於隋天下統一時(五八九)，移住會稽嘉祥寺，開皇末年(六〇〇)應煬帝召，移居揚州慧日道場，其滯留嘉祥寺期間，大體是在四十一歲到五十二歲的十二年。在此期間，由於會稽鄰近天台山，因此他與回歸天台的智顗結下親交關係，《國清百錄》(大正四十六·八二二·下—)收有吉藏寄給智顗的信函四通。其中記爲開皇十七年八

月二十一日之《吉藏法師講法華經疏》是吉藏與禪衆一百餘僧共同懇請智顗講說法華的信函。

依此文獻所載看來，當時的吉藏對《法華經》用心頗深，《大乘玄論》卷四（大正四十四·四九·中）記云：「然昔在江南著法華玄論」，而《法華統略》卷一（卅續四十三·一左上）記云：「昔在會稽著此經玄文凡二十卷」，因此《法華玄論》是吉藏在會稽嘉祥寺時所撰，可能是與智顗交往前所作。

從而從年代關係來看，智顗晚年回歸天台山時，取得吉藏《玄論》不無可能，但是智顗於開皇十一年十一月爲晉王授菩薩戒後，即遊歷廬山、南岳、潭州、荊州等地，開皇十三年（五九三）在荊州講說《法華玄義》之際，應該還無法參考吉藏的《玄論》。如前所述，從《法華玄義》的蓮華之釋看來，《法華玄論》是重要的參考文獻，然此參考非智顗所爲，而是灌頂修治《玄義》之際，將《玄論》置於座右作爲參考的。灌頂並不是毫無批判的採用吉藏的《玄論》，而是巧妙地將之置入自家藥籠中，構成其蓮華之釋。《法華玄論》卷二在此蓮華之釋後，載有「第四辨經宗旨」，列出法華宗體有關的十三家之說。將此與《法華玄義》卷九之下（大正三十三·七四九·中——）明宗章之簡宗體下所列十二師異說對照後，可發現如次的相符：

《法華玄論》卷二

（大正三十四·三七九·中—三八一·上）

- (一)第一遠師云此經以一乘爲宗。
- (二)第二龍師云此經但以果爲宗。
- (三)第三宋道場慧觀法師序云：其序又云。會三歸一乘之始也。：：覺慧成滿乘之盛也。：：滅影澄神乘之終也。
- (四)四中興寺印師云。：：諸法實相即是一乘妙境。故境智爲經宗。：：境者體無三僞故稱實相也。
- (五)第五光宅法師：：以一乘因果爲宗。
- (六)第六師云。此經既開權顯實。則宜以二智爲宗。
- (七)第七師云既名妙法即以妙法蓮華爲宗。
- (八)第八師云此經以常住爲宗。
- (九)第九師云此經以顯了明常故

《法華玄義》卷九下

（大正三十三·七九四·下—七九五·上）

- 遠師以一乘爲宗所。
- 龍師云。但以果爲宗。
- 慧觀序云。會三歸一乘之始也。慧覺成滿乘之盛也。滅影澄神乘之終也。
- 印師云。諸法實相是一乘妙境。用境智爲宗。境無三僞故稱實相也。
- 光宅用一乘因果爲宗。
- 有人。用權實二智爲宗。
- 又師云此名妙法蓮華。即以名爲宗。
- 有師云。常住爲宗。
- 有師云。是顯了明常與涅槃

以常住爲宗。

(十)第十師云以萬善爲體。

(土)第十一師云萬善爲體。此大通漫。此經既明一乘但取乘

之飾具。宜用一乘爲體。

(圭)第十二長安僧叡法師法華序云……

(圭)十三劉虬集注採安林壹遠什

肇融恒八師之說。……

從前引的對照看來，《玄論》與《玄義》的第一遠法師至第十一師所載完全一致。《玄論》(圭)的僧叡序與(圭)劉虬的序文，《玄義》是略去不載。《玄義》第十二師的有人言，完完全全同於吉藏《玄論》所載，此依下文的對照即可知之：

《法華玄論》卷二

(大正三四·三八一上)

問：已聞異說未見今宗，爲異衆師爲同諸匠耶？

答：若以悟而言稟斯異說各蒙益者，則衆師釋無可爲非，若聞而不悟則衆師無可爲是。一師之意唯貴在於悟耳，宜以悟

爲廣略耳。

○有言。萬善爲宗。

○有言。萬善中取無漏爲宗。

○有人言……（別出）

《法華玄義》卷九下

(大正三三·七九五上)

有人言：若稟斯異說各蒙益者，衆釋無可爲非，聞而不悟，衆師無可爲是。一師之意唯貴在悟，宜以悟爲經宗。

爲經宗無論同異也。

《玄義》在此文之後引用了《涅槃經》，此亦見於《玄論》，因而與其說《玄義》僅將吉藏的見解記爲有人言，不如說《玄義》的簡宗體完全是基於《法華玄論》而撰。從而如前所述，相對於十二師之說的一一說法，在《玄義》中，灌頂以「私謂」的方式表示其見解，因此對於十二師說的列舉，也應視爲非智顗所知，而是灌頂基於《法華玄論》而添附的。灌頂並不是毫無批判地摘用《玄論》，而是針對一言論給予嚴正批判，是有所取捨的。

以《玄論》所舉(圭)僧叡，(圭)劉虬之文，並非揭示法華宗體，甚至對於僧叡，《玄論》評之曰：「與光宅四異將慧觀三同，既其共稟什公，一車無二轍矣」（大正三十四·三八一·上），對於劉虬，也評曰：「評曰尋注意與叡觀等大同」（大正三十四·三八一·上），所以沒有特別揭出之必要，更以吉藏的以悟爲宗說代之，加上所批判的「私謂：若悟爲宗，乃是果證非謂行因，問南指北，方隅料亂，又定以悟爲宗，是爲定定。何謂不定說者」（大正三十三·七九五·上），而支持智顗的「一乘因果爲宗」之說。

（待續）

夜題

宋紹嵩

滿庭松桂雨餘天，病眼開時月正圓。
羅列眾星依木末，安排流水落簷前。
倚松長嘯宜踈拙，隨處何妨且信緣。
白髮青燈兩無語，瓣香深炷夜堂禪。

多福寺

宋斯植

野鹿自成群，山中少隱君。鐘聲兩寺合，
人語一溪分，泉響松間雨。苔生石上紋，

湛然詩鈔

四一

多年僧住此，半榻鎖閑雲。

自謂

宋斯植

自謂清貧苦，那知即是安。路從平去好，
事到口開難。松老心長在，花紅色易殘。
浮生既如許，渾作夢中看。

夏夜懷洞霄

宋永頤

跣足曾穿古洞，衲衣掛在長松。
一別煙霄十載，夜來夢入西峰。

涼夜宛游清境，歸時尚愛攀松。

回首雲煙滿目，盡遮九鎖寒峰。

僧舍梅

元馮海粟

瀟灑叢林玉一枝，宿根曾是悟禪機。
分別勘破羅浮夢，特把緇衣換素衣。

和

明周履靖

蒼蒼鐵幹出叢林，素質幽香證道心。
誦徹楞伽禪定後，離離清影法筵陰。

湛然詩鈔

四二

尋香山湛上人

初唐孟襄陽

朝遊訪名山，山遠在空翠。氛氲亘百里，
日入行始至。杖策尋古人，解鞭暫停騎。
石門殊豁險，篁逕轉森邃。法侶欣相逢，
清談曉不寐。平生慕真隱，累日探奇異。
野老朝入田，山僧暮歸寺。松泉多逸響，
苔壁饒古意。谷口聞鐘聲，林端識香氣。
願言投此山，身世兩相棄。

因明淺說講稿(三)

民國六十一年七月十八日講於赤山龍湖巖大專學生佛學講習會

• 三五

(六) 因

因佔着因明重要地位，在三支比量論證型式上，也是主要部分。因明談因很多，簡單的說因可分為兩種：

一、生因：如種生芽。

二、了因：如燈照物。

各又有三種。生因三種：

一、言生因：立論者的語句言論。

二、智生因：立論者的知識，是言生因的因。

三、義生因：又可分二：

(一) 道理義：語句的涵義。

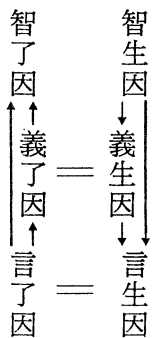
(二) 境界義：語句所指的對象事實。

了因三種：

一、智了因：敵者的知識智慧。

二、言了因：啓發敵者，立者所用的語句。爲智了因的因。

三、義了因：語句的義理與境界，使敵者了解。爲智了因的因。六因之間有着因果關係：智生因、智了因各爲立者敵者的知識。言生因、言了因同爲立論的語句。義生因、義了因同爲立論語句的涵義。所以六因只有四體，可成下表：



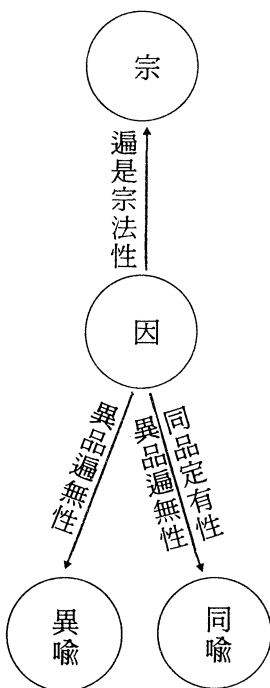
此六因中，以言生智了最重要，稱正生正了。其他四因稱兼生兼了。

在新因明三支比量中，因支必須具備三個條件，始稱正確的因，即所謂三相：

一、遍是宗法性。

二、同品定有性。（同類：(一)相狀，(二)自體，(三)業用，(四)法門，(五)因果等相似）
三、異品遍無性。

相就是方面。三相就是因支的三個方向，三個面。第一相向着宗支。第二相向着同喻。第三相向着同喻和異喻。因支要貫穿到宗支喻支上去，使之聯繫發生關係，才有證明的力量，發生理由的功能。以圖表示為：



第一相是遍是宗法性：此條件為規定因支意義必須於宗支有法上周遍依轉，無一分例外。例如「所作性」因，是宗支有法「聲」周遍所有的意義，周遍依轉。即是說一切「聲」，皆是所作，無一分聲，是非所作的。

「無常」與「所作」皆是聲的性質，為分別起見，稱：宗支法「無常」為所立法、或不共有法、或不共許法、或不極成法。

因支「所作」稱能立法、或共有法、或共許法、或極成法。又立因支「眼所見」及「咽喉所發」等，則未能周遍在宗有法聲上依轉。

第二相是同品定有性：同品的解釋是「所立法均等義品」。所立法是宗的後陳。故同品是指宗同品，與宗相均等的類。同品定有性是說明因對宗的同品關係。第一相是因和宗前陳的關係。此第二相是說明因與宗後陳的關係。是規定因必須與宗後陳具有均等的性質。如立「聲是無常」宗，「所作性故」因。「所作性」必須具有無常性。

第三相是異品遍無性：此說明宗的異品必須普遍不具有因的性質，此條件為從反面加以消極的限制，以免因義的汎濫。異不做「相違」或「別異」解，作「沒有」解。凡是舉出的因法，必須在一切宗異品普遍不能發見，故說「遍無性」。

第二相同品定有性，第三相異品遍無性，為根據古因明的九句因簡化而來。九句因也是判別因的正似標準。故標出：

一、同品有異品有——共不定。（如聲常，所量性故）

二、同品有異品非有——正因。

三、同品有異品有非有——不定。（同品遍轉異品一分轉）
（如聲樂勤勇無間所生，無常性故，同瓶，異空、電）

四、同品非有異品有——相違。（法自相相違）（如聲常，所作性故）

五、同品非有異品非有——不共不定。（如聲常，所聞性故）

六、同品非有異品有非有——相違。（法自相相違）

七、同品有非有異品有——不定。（同品一分轉異品遍轉）
（如聲非勤勇無間所生，無常性故，同空、電，異瓶）

八、同品有非有異品非有——正因。

九同品有非有異品有非有——不定。（俱品一分轉）
（如聲常，無質碍故，同空、極微，異瓶、樂）
有一偈敘述九句因的正似：

二八是正因，

四六相違攝。

其餘皆不定，

正似應當知。

論式三支比量中缺少因支，則立宗的理由無從得知，無理由，主張是非無從判定，成為「闕因」過失。型式上不缺少因支，但在因的三相上不能具足，則成似因。似因共有十四種，可分成三大類：

一不成有四：缺第一相遍是宗法性。

二、不定有六：缺第二相同品定有性或第三相異品遍無性。

三相違有四：并缺第二相和第三相。

四種不成的過失：遍是宗支有法的不極成。

一兩俱不成：兩俱指立敵。如立

「宗：聲無常

因：眼所見性故」

眼所見因於聲上，立敵皆不許依轉。

二、隨一不成：隨一指立敵雙方中的一方。如佛教對聲顯論（主張聲常住）立：
（性善對性惡立）

「宗：聲是無常
因：所作性故」
（宗：人性應自然發展）
（因：性善故）

敵方不許所作性於聲上依轉。

三、猶豫不成：因支依轉有法，疑惑未定。如立

「宗：遠處有火

因：以有霧故」

四所依不成：因所依轉的有法不極成。如勝論對無空論論立

:

「宗：虛空實有
現象
因：德所依故

宗：鳥有先生是君子

因：德行高尚故」

六種不定的過失：

五共不定：宗同品、宗異品共有此因稱共。九句因第一同品

有異品有，是第三相的過失。如立

「宗：聲是常

因：所量性故」

常無常品皆為所思量者。

六不共不定：宗同品宗異品都無此因稱不共。九句因第五同品非有異品非有。是第二相過失。如立

勝論派把宇宙萬有分析做六種去

（食米齊仙人）

說明，叫做迦那陀六句義：

黃儼華 印度哲學史綱

一、實二、德三、業四、同五、異六、和合

陳大齊作：一實二德三業四有同異

六和合

周祥光 印度哲學史作：一實二德三業

四有五同異六和合七非有

「宗：聲是常

因：所聞性故」

一切宗同品「常」無一件可聞。
一切宗異品「無常」亦都聽不到。

常無常品皆非所聞性。

七同品一分轉異品遍轉：亦稱同分異全，九句因第七同品有

非有異品遍有，是第三相過失。如立：

「宗：聲非勤勇無聞所發

因：無常性故

同喻依：電、空

異喻依：瓶」

「無常性於同喻依電依轉，於空不依轉。於異喻依瓶不依轉。又如立：

「宗：人非動物

因：是生物故

同喻依：草木 生物，土石 非生物

異喻依：鳥獸 生物」

八異品一分轉同品遍轉：亦稱同全異分。九句因第三同品有

異品有非有。第三相缺失。如立：

「宗：聲是勤勇無聞所發

因：無常性故

同喻依：瓶等

異喻依：電、空」

無常性於同喻依瓶依轉。於異喻依電依轉，空不依轉。又

如立：

「宗：人是動物

因：是生物故

同喻依：鳥獸 生物

異喻依：草木 生物、土石 非生物」

九俱品一分轉：宗同品宗異品共稱俱品。亦稱同異俱分。九

句因第九同品有非有異品有非有，為缺第三相過失。如聲

論對勝論立：

「宗：聲常

因：無質礙故

同喻依：虛空（無質碍）極微（有質碍）

異喻依：瓶（有質碍）樂（無質碍）

「宗：人體是黃色

因：是動物故

同喻依：黃牛（動物）黃花（非動物）

異喻依：黑貓（動物）紅花（非動物）

（待續）

福田書簡(三)

• 江燦騰

俊嶺先生：

承蒙您在信裡精細的爲我解說熊十力的著作大略，我本想在讀了十力語要和新唯識論後，將心得寄給您。可是一來書很貴，而且兩本書都厚得出奇——出我預料之外。所以我在廣文書局祇翻了十幾分鐘就走了。新唯識論的確是很深湛奧義的著作，我當時心裡認爲還是等晚年批評力和學識力成熟後再印證。至於十力語要：我則看了幾則熊氏的書信，但其中就有一則關於墨子的看法和我略有出入，而且對於胡適所宣揚的墨學不無微詞，他甚至連胡適的名字都不願提，但文意卻明顯的暗示出來。在態度的嚴正上，他當然是夠嚴正了，可是我總覺得過於嚴正的道學味，令人不易親近；在這一點上，我個人以爲還是胡適令人親愛。至於我前次在信中所說關於熊十力的話，並非完全猜測——這是從熊氏的弟子居浩然先生來的。他在「西化與復古」中的一段說：「熊十力先生的民族主義思想極爲顯著，他不但看不起西洋哲學家我認爲西洋哲學家惟柏格森尚可取

，而且看不起佛學的理论結構。」我測錯的是新唯識論和因明的關係，可是這個錯是從徐復觀來的，或許是我自己弄錯了。

我現在正是純理智激情的年齡，處於人生事業的起處，面對這大變動的時代，置身於浪潮中，我當然有無限的躊躇，我不想任漆黑裡，茫然中隨波逐流，欲求生根立足的信仰，是爲我現在最迫切的需要；但信仰最後的用力點，還是我生長的祖國，因爲我是中國人，流的是中國人的血，民族的感情永遠在我身上不斷的激發：……。李敖「給胡適寫的而被徐高阮公佈的信」很能說明我的情緒，我勇氣是有的，可是我的力量不足以挺身替人家辯護；力量薄弱也可以說我最傷心的地方。「政治」，我並不熱心政治，我對那些活動一些興頭都沒有，可是我無法超然於環境的感受；從莊子裡的領悟，我的確是超脫了一些利與害的觀念，可是揮不去，擺不掉的是內心的矛盾，對祖國情感的矛盾——理想中的祖國和現實中的祖國永遠在心裡劇烈的衝突。羅素認爲米爾敦（失樂園的作者）中最優美的句子

是：「我想我在心靈中看到一個高貴而有力的民族，像是剛醒的強人那樣自己站立起來，抖落她身上無敵的鍊鍊，我想我見到她像鷹鷲般地擺脫她偉大的青春，點燃她鋒銳的眼睛，凝視著那日正中天的光明。」這就是我的希望！我有時更是淒涼的想著，在短暫的時間裡，那些希望終於在失望中結束；卻又不禁再想；也許一些光輝而莊嚴的事物，會經由它們而傳給後代。我全部的人生觀點在此；能夠瞭解這一點方能洞悉我的生命中的世界；也才能為我所思所為的下定義。

多年來我一直神遊於西洋的文學，在中國的古書裡也找到一些安慰和愉快。每一本書對我都是新奇美妙的世界，當我頭一次能瞭解那些在思想與感情上很淵深的人們的，所想所感和所言時，就造成了我心靈上重大的解放，並且常常發我對環境的一切不滿，因而帶來的含混和無法表達的願望、夢想及思想系統，已經被那些世界上公認為偉大的人，以清晰而卓絕的詞語展示出來。它展示出一個人所能吸收與同化的觀念及情感。我努力從書本中獲得勇氣，希望，和自由；以及試著決定我對世界的態度。羅曼羅蘭——法蘭西偉大的靈魂，歐洲精神的實體——他那一生堅忍勇敢的奮鬥，以及在約翰克利斯朵夫——無所不照光明——和三大英雄傳記——對生命的信仰——給我的影響是無限的，永恒的。他像蒼空的太陽，給我生命的光與熱；像寬闊的大河，滋潤我這飢渴的心靈的平原；他更像一個祥藹的慈父，永遠撫慰我在生之旅上的創傷和痛苦。靠了他偉大的啓示，我做

了三大決定，也可以說我此後一生的路線；我想寫三本書。第一本我想寫台灣，二本是大陸，三本是亞洲。台灣（將來名字要改）將以光復前後二十年為骨幹，上至鄭成功建台，下至當代，內容將包括先民的開發的精神，生活，信仰，以及高山同胞生活的社會世界，太平洋戰爭以及光復後社會的文化，思潮，各方面的變遷與沿革都在論述之內；人格的獨立，人性的尊嚴，生存的意志是它的主要精髓，他將以京華煙雲的方式寫作出來。因為我是台灣人，所以用它作為故鄉的獻禮。大陸，這是我對祖國的獻禮，他應以鴉片戰爭之百年來以為骨幹，內容將包括，我對這片山河的文物，歷史，社會，它的過去和它的將來做一個總估價。它的材料以林語堂的吾國吾民，生活的藝術，方東美的著作：：總之，無法列舉，現在一時尚不能定取捨，它將以約翰克利斯朵夫的寫作方式表現出來。主人翁，以歷史上有人格有特性的人物做象徵例如樂毅、吳子胥、司馬遷等等。亞洲是我理想的最後著力處，能夠完成可能已至生命盡頭，它的範本是戰爭與和平，約翰克利斯朵夫。我的能力和境遇是否能夠完成，我永遠不去懷疑，因為不論成功或失敗我都會將全力以赴。

我前面說熊十力的東西要到晚年才能印證，就是那時才用得著。我希望遲至三十歲將台灣完成。您可否幫助我。

晚
燦騰 敬上

十二月二十五日

笛卡兒「我思故我在」理論與佛教思想

證義

笛卡兒是近代偉大的哲學家，被稱為「近代哲學之父」，其最有名之理論即是「我思故我在」，這句話的字面意義已充分表明自我的本質。自我的本質是什麼（即存有的問題），一直是哲學的最主要思考問題，笛卡兒用「我思故我在」直接提出了答案，而這答案事實上和佛學主張的自我本質（存有）有很多異同之處，值得吾人去探討，也可以幫助修行者了解「我即是佛」的本質。

笛卡兒認為「自我」的存在，是思想或觀念的存在。人有存在，即在思想，換言之，有思想，人才有存在。自我的存在既然是思想的存在，則自我的存在不需要依賴身體，笛卡兒舉例說：「當我在懷疑我的身體是否存在時，我的精神之存在是無可懷疑的」。因此笛卡兒最後認為自我的本質是「思想」，身體的變化、生滅並不影響自我的存在。笛卡兒這種理論和「一切唯心，萬法唯識」的唯識學有點類似，在唯識學裡，認為我們內在的「心」相應於外在的「境」而有了分別，即為「識」，一切的存在都是「心」的作用，「心」再與不同的外境相

應，於是有了諸法相，所謂「心」即笛卡兒所稱的「思想」，也就是說自我及外界諸法皆是思想的作用，而自我的存在即是思想的存在。

笛卡兒的「我思故我在」的理論雖然和唯識學一樣，都肯定「思想」的重要性，但笛卡兒的理論是從探討「自我」的本質去思考，即所謂的「存有」問題，而唯識學則在討論思想時，是在說明「思想」和諸法的關係，二者的出發點有所不同，雖然二者有點不同，然而笛卡兒的「我思故我在」的理論，可以幫助我們了解思想才是自我的本質，身體及外在事物，只是外物，不是自我，既然身體及外在事物，不是自我，那又何須執著呢？所以修行是在修心，以找到真正自我，外在事物無非空也。

笛卡兒的「我思故我在」的理論和唯識學有些差異的原因，是在笛卡兒將自我的本質認定是「思想」，即「存有即思想」，而佛學是認為自我的本質是「佛性」，不是思想，即「我即是佛」。也因為笛卡兒認為自我的本質只是「思想」，故是

不完美的，唯有上帝才是完美的自我（笛卡兒稱之爲至善），而自我永遠不能成爲上帝，因爲上帝只有一個（這是一神教的基本理論），自我頂多有一個至善的「觀念」，這和佛學認爲自我的本質皆具有佛性，而佛性即至善，有很大差異，在佛學裡，認爲自我即是佛，只是被外境所隱蔽，自我只要透過修行即可使佛性顯現，佛性顯現時，自我即佛也。

笛卡兒在探討自我本質爲「思想」之同時，也發現自我不可能是「至善」，只有上帝才是「至善」，因此笛卡兒認爲我們應當承認人被置於上帝的權威之下，受上帝的支配。笛卡兒這種理論和佛教思想有很大差異，佛教思想認爲人皆有佛性，而佛性是圓滿的（即笛卡兒所謂的至善），因此衆生即佛，佛即衆生，不僅衆生是平等的，衆生和佛也是平等的，和笛卡兒所謂「我們應當承認人被置於上帝的權威之下，受上帝的支配」完全不同。

笛卡兒雖然主張自我不可能達到至善，但卻肯定靈魂的存在，並認爲思想是靈魂的本質，而靈魂的特性，在於可以克勝情緒，卻無法控制情緒，因此自我必須透過修身，使理智領域擴大，才能克勝情緒，成爲真正自我的主人。這和佛教主張要透過修行，才能使佛性顯現，是一樣的道理，我們不妨把笛卡兒所謂的「真正自我的主人」看成是佛性，把「情緒」看成「

無明」，這樣可以發現兩者的想法是一致的。笛卡兒認爲情緒容易拘囿自我，使自我成爲它的奴隸，這如同佛教所說的佛性受無明障礙，衆生受無明之苦，而無法使佛性顯現。所以我們可以發現，佛教以修行使佛性顯現的想法，和笛卡兒的理論是相同的。

最後，笛卡兒認爲「與其想克勝環境，不如設法克勝自己；與其想改變世道人心，不如改變自己的思想。」，這句話很值得吾人深思。我們對他人及外界的環境，總是有諸多不滿意，因此生起貪瞋癡之心，進而障礙自我，使佛性無法顯現，如果我們能改變自我的心境，就不會受他人及外界環境的影響，這樣也就不容易生起貪瞋癡，此時淨土即在眼前，這也就是我們常說的「不變隨緣，隨緣不變」的道理，圓覺經亦云：「不二隨順，於不二境，現諸淨土」。因此，修行之道，與其到處求神問卜，不如反諸自己，修身養性，笛卡兒這句話，事實上即和佛教的「修心」是一樣的。

西洋哲學雖然很發達，如果實際去了解，會發現很多想法和佛教思想是一致的。笛卡兒因爲生長在基督教的世界，仍然接受一神教的理論，所以無法否定上帝的存在，除此之外，其餘想法和佛教思想很類似，值得去研究，以幫助吾人了解佛經的深奧哲理。

和尚眼花

· 曙 壽

侍郎李彌遠，又稱普現居士，跟隨佛果（即圓悟克勤）禪師學禪，雖身居高官，而參禪甚為用心，時時不忘提撕，一天，上朝畢，將回官邸，走到天津橋上，所騎的馬突然一躍而起，當下有省，而通身汗流，遂直奔天甯寺，欲找佛果禪師，恰巧禪師出門，兩人遙遙相見，禪師便喚道：「李居士！恭喜你了，大事了畢！」禪師真勵害，一眼便瞧知他已有所省悟。公卻厲聲道：「和尚眼花作麼？」禪師隨即喝了一聲，公不甘示弱也喝了一聲。自此以後，機鋒迅捷，有問必答，而且，凡與佛果問答：當機不讓。後來，官至吏部，當時，正值壯年，官運亨通，卻辭官棄祿，回到家鄉——福建連江，築起小菴，終日以法自娛。晚年，一日、示微疾，索湯沐浴畢，遂趺坐而作偈曰：

「漫說從來牧護，今日分明呈露，

虛空投倒須彌，說甚向上一路。」

擲筆而逝。這是古人為官不忘參禪悟道的榜樣。真悟道的人，

不認為自己悟道，因此，當佛果禪師一見知他已悟向他恭喜時，只見他勵聲道：「和尚眼花作麼？」這叫做浪跡，心經云：無所得。

一法才通法法周

尚書莫將，字少虛，在西蜀任官時，曾謁見南堂，請示心要，南堂教他平時但向好處提撕，提撕就是參究、看的意思，是參禪的下手方便。莫尚書於是聽從禪師的話，每天很用功的但向好處參看，可是，有一次，他上廁所時，一股臭氣迎面而來，衝向鼻孔，急忙以手掩鼻，當下遂有省悟，即呈偈曰：

「從來姿韻愛風流，幾笑時人向外求，

萬別千差無覓處，得來元在鼻尖頭。」

古人悟道，往往以詩偈表露心跡，使師家一覽無餘。因此南堂看了以後，也以一偈回答他，表示肯定：

「一法才通法法周，縱橫妙處更何求？

青蛇出匣魔軍伏，碧眼胡僧笑點頭。」

南堂即大隨元靜禪師別號，參永安恩禪師悟道。其法嗣共有四人，即：台州石頭自回禪師、常德梁山師遠禪師、莫將尚書居士、龍圖王蕭居士。

這個世間本來就是有穢有淨、有好有壞、有高有低，所謂二元對待，人們總愛好的、美的、淨的，而不要壞的、醜的、穢的，禪師知道衆生的習性，因此，隨順習性，讓他的學生往好處去看！但，真正的美好事物，是在我的內心深處，而不是外頭的花花世界，唯有發覺自己寶藏的人，才能徹底解脫。就像我們的鼻子，能嗅香、聞臭，都是一時的妄心分別，能嗅香臭的本身並不屬香臭。找到了它，便可歸家穩坐。

如何是不病者

越州龍華會翁海禪師，台州臨海人，十三歲捨家至徑山虎巖剃度出家。出家後，先往旃檀林挂搭，有人見其舉止不雅，類似山野，因此，譏笑他、諷刺他，師因之發憤圖強，遂直奔天目山，參叩中峰明本禪師，請求開示。自此，廢寢忘食，精進不懈，然而，久無所入。當時，東州禪師住在虎丘、古林禪師住在開元、東嶼禪師住在寒山，三位長老都是一時聞名的禪師，師出入三老之門，不下幾年，往來請法，虛心受教。後住龍華，嗣古林禪師法。

九十三歲時，住育王寺，守橫川祖塔，偶因不慎，跌損左足，不良於行，每日只坐牀上，往往深夜，獨自一人朗聲高吟古人偈語。其門徒文渙有感而發向師父道：「和尚一生參學，

精進不懈，到如今，不能受用，託吟詠自遣。」師笑而答道：「不見大慧和尚，因病呻吟，左右曰：生平呵佛罵祖，今乃如此。大慧曰：痴子！呻吟便不是耶？」渙即知錯，禮拜道歉。

悟道的人理事圓融，一切順乎自然，不造作，不推排，生活即是道。德山病重將入滅，僧問：「還有不病者麼？」德山說：「有。」曰：「如何是不病者。」德山說：「阿耶！阿耶！」（病痛時發出阿耶的呻吟聲，這就是不病，不死的自性。）可見悟道者也是和常人一樣會痛會死的，所不同者因為認到心性不動搖的一面，一切無非道體的呈現。

原來這麼近

四川成都范縣君，發居歲久，常坐而不臥，聽人家說圓悟克勤禪師在昭覺寺宏傳禪法，便前往參拜，請示入道因緣。圓悟禪師令她參看：不是心、不是佛、不是物，到底是個什麼東西。

這位寡婦於是每天都不斷的參究，過了好多年也沒什麼契悟，她真的很傷心，跑來問禪師，並請求禪師給個方便法門，令她容易悟入。圓悟禪師說：「卻有個方便！妳今後只看『到底是個什麼』」後來，她果然有所省悟，又跑來告訴禪師：「原來恁麼近那！」

法門不在多，不在玄，能夠契機便是最好的！道原不遠，人人本具，只看你肯不肯直下會取，直下承當。

正法眼藏

慶元府育王端裕禪師，依淨慈一禪師修行，不久，偶然間見到一位禪僧對著露柱猛打，一邊喊道：「你何不說禪？」師忽然有省。遂到處尋師訪道。後來，他遇見了圓悟禪師，某日，悟問：「誰知正法眼藏向這瞎驢邊滅卻，即今是滅不滅？」
註1 師曰：「請和尚合取口好。」悟曰：「此猶未出常情。」師擬開口，圓悟以拳頭打了他一下。師頓去所有滯碍胸中的疑問。

宋紹興庚申（西元一一四〇年）十月初，示微疾，至十八日，首座法全請遺訓，師曰：「盡此心意，以道相資。」話說完便入滅了。茶毘後，眼睛舌齒不壞，其地發光終夜，得舍利者無數。經過月餘，光猶不失。有位居士平日常來問道於師，適外歸，獨無所獲，翹誠哀請；後和客人吃飯，咀嚼間，口中若有物，吐出一看，則是舍利，大如菽，色若琥珀。有人得知也虔誠禮拜，突然聽到香奩有聲，打開一看，所獲舍利如前，但顏色較淡。

註1 臨濟將入滅，謂衆曰：「吾滅後，不得滅卻吾正法眼藏。」三聖出曰：「爭敢滅卻和尚正法眼藏。」師（臨濟）曰：「已後有人問你，向他道甚麼？」聖便喝。師曰：「誰知吾正法眼藏，向這瞎驢邊滅卻。」言訖端坐而逝。

春正禮佛啓

一稱南無佛 皆共成佛道
或有人禮拜 自成無上道

有情縛濁，隨禮懺而漂迭；身口精勤，觸動禮佛而進趣。若能曉夜兼功，進趣正行，修行成智。力能脫化，抑制縛濁。丙戌春正，初一至初五，本寺頂禮三千佛懺。踐五品調伏，進趣如來秘密之藏，此為始步。肅陳，順頌

福慧

湛然常住謹啓

佛與巖

——台江（灣）山巖道場的開闢與發展粗探（一）

• 黃朝和

• 楔子

南明延平郡王國姓朱（鄭）成功將軍以金門廈門為基地，叱吒風雲於東海沿線時，清水陸兩軍諸將無人能擋其鋒銳者，輔臣們乃議決遷沿海五省的居民內移五十里以堅壁清野。有關心時局者往福州黃檗寺問詢住持隱元禪師曰：「成功是何星宿投胎？」「東海長鯨也」元答；再問：「何時得滅？」「歸東即逝」元答。順治十八年辛丑（西元一六六一年南明永曆十五年）國姓將軍自金門遼羅灣發兵攻台，『：：天明，（荷蘭揆一）王率諸酋長登（安平）城望海。影見一人幞頭紅衣，騎長鯨從鹿耳門游漾紆迴，繞過赤崁城而沒。王與酋長面面相覷，稱異曰：「豈夢耶？」迨至三月初十日午后，遙聞鹿耳門外炮聲轟天，急集諸酋長登臺，持千里鏡照見許多船隻，旌旗飛耀

。王笑曰：「唐人不知死活，敢犯吾境。著炮臺上火炮齊備，候船到時，接連而發，則無遺類矣」歡笑自若：：『荷蘭人於安平城上遙見一人峨冠博帶，騎鯨從鹿耳門游漾而入，後來延平王的戰艦果然鹿耳門溪突穿進台江。翌年四月，延平王患病前，副將楊明夢見藩主（延平王）冠帶騎長鯨，自鯤鯓向東游往大海，覺醒有異感，偶與人談及，過幾天，驚傳藩主崩殂！「台灣外記」的作者江日昇攀當時閩地首號高僧黃蘗宗隱元禪師的緣，在東海征戰的小說裡寫出禪匠的應答預言，江日昇雖出身閩地珠浦，這部章回小說出書距鄭克塽降清亦僅二十一年，此時空條件不代表江日昇藉托閩地黃檗禪師的情節合乎實際。隱元初住獅子巖，崇禎十年（一六三七）膺任黃檗山萬福寺住持，永曆元年（一六四七年）與延平郡王鄭成功晤面於南澳

，時國姓正展開募兵。

位於古台江畔的府城台南不僅當過台灣的頭目，總監進出福爾摩沙的主要門道，更是前輩先民闖渡黑水溝，搶灘台江灣，尋闢桃源沃土的首善聚落；初昔，唐山來的高僧大德也以台江周緣為弘演地。大陸與寶島初交會時，吸引眾人眼眸的新秀精英。幾何時，浩瀚的台江消失了，清道光年間，一場連下八晝七夜的豪雨，曾文溪挾帶的流沙滾石傾入台江內海，可泊巨舟千餘艘的大員港，便面目全非了，如今，僅剩鯤鯓湖（安平新港一帶）、四草湖、七股潟湖等供人憑弔。

一、閩地與閩海

福建三面環山，與絲路中原遙隔著無數崇山峻嶺，東南邊且接臨浩瀚大海；這樣的地理環境卻未阻擋佛法及人文的流湧。福州鼓山的湧泉寺、黃檗山萬福寺，泉州的開元寺、承天寺，廈門的南普陀等都是高僧大德輩出的古剎道場，因為峰巒丘陵多，分佈全境的山巖蘭若難以計數。明末以降，各地流寇擾亂，原本狹小農園的有限耕收更是大大的衝擊閩地暨其它的區域，生活因迫的唐山祖先紛紛離鄉背井另闢安身立命的桃花源。依人文地理的記錄，福建一地是中國大陸對外移民數最多的省份，有往南洋、菲律賓各地者，有直接闖渡險惡的黑水溝（台灣海峽）水域登臨傳說中的美麗之島者。

宋、元、明幾個朝代時期的主要港埠幾乎都在東南沿海的浙江、福建、廣東等地，被視為海上仙山的蓬萊寶島正好隔著海峽與福建遙相望。福建全境皆屬南嶺山系，丘陵地占總面積的百分之九十，加上東南邊延曲折的海岸，平原耕地更為狹小；但相對的海灣港口特多，閩南閩北都有許多優越的港灣，諸如福州、廈門、龍溪（漳州）、晉江（泉州）、閩北的馬尾（三都澳等。上述的環境因素再加些時勢動亂的因緣，催促了先祖先民出海尋找沃土桃源的行動。

新境界的美麗桃源雖然值得追尋，卻也凶險莫測，泉州（元朝時期是世界第一繁華的港都）、廈門是盛極一時的良港，在其出入航道上又有幾個適合泊靠的前進基地，如大小金門，澎湖群島等。以主觀的地理環境來看，閩南一地的先祖先民或是集結整補於該處的客眾有較順勢的渡海因緣。

在地理環境及時勢因緣的趨動下，有些僧眾隨著移民的潮流乘船抵台傳教；有些僧眾則在官員或士紳的延聘下東渡寶島，住持道場，弘法利生。開台初期以後者居多。

閩海即台灣海峽；位於東海、南海之間，馬祖列嶼、海壇、南日、湄州、涠嶼、烈嶼、廈門、南澳、澎湖群島、（小）琉球等島嶼散佈。以早昔閩地荒亂的立場遙望，台灣自然是憧憬的彼岸之一。而以佛門律學教法的典範來看，閩地的佛刹叢林

卻也是台灣早期的僧伽嚮往的彼岸。

二、台江與台灣

地理名詞「台江」取名很有意思，很淺明，卻又深長莫測。福建的主流河川是閩江，那麼，台灣的主流河川莫不是台江？開台初期的許多命名稱呼都來自彼岸的閩南閩北。翻閱現代版的台灣地圖是找不到台江的，讀現代台灣地理，論流長、流域、流量，也不曾看見台江排序列名；橫豎台灣新地理找不著這條江流，更莫問江源、江長、江寬！

先祖先民自閩南的泉、漳、金、廈等地出航，大抵以澎湖群島為目視指標及最終的前進跳板，而揚帆渡海最大考驗的凶險「黑水溝」（海溝洋流造成的漩渦）卻也潛伏在澎湖附近的。最大從澎湖群島再向東航行，很快的便可發現夢寐嚮往的寶島和港灣，這個蔚藍遼闊的海灣即是台江灣。台江是潟湖所形成的內海，依照台灣史及台灣古地圖的顯示，三、四百年前的台江北起嘉南邊境的八掌溪，南至南高兩縣邊界的二仁溪，縱長達五十餘里；自西端灣口到東側的赤嵌岸畔也有九公里的橫寬、台江西邊被七座連的沙洲圍隔成內海，僅有的出口是安平嶼（一鯤鯓）的大員港水道；另一個出入口便是位於安平嶼對面北線尾沙洲北側的鹿耳門水峽，不過當時被荷蘭軍鑿船沉底堵塞水道；延平郡王鄭成功將軍便是領著艦隊官兵強渡鹿耳門進

入台江擊敗荷軍的。

國姓將軍於西元一六六二年收復台灣之時，連同金門、廈門率來的兩萬五千大軍（第二舟波約一萬二千員待命於金、廈），全島軍民僅約十萬之衆，而大多數分佈於台江灣畔的平原，這塊迤邐於台江畔的沃野就是嘉南平原。控扼台江灣出口的一鯤鯓嶼，其港埠地名叫「大員」，倘使以閩南語發音即可推想最初「台灣」地名的由來。設若將台江灣的江字略去不讀，「台灣」地名也於焉形成。

國姓爺率漢家軍與荷蘭兵決戰台江灣七個多月終於贏得勝仗後，便配合自己家鄉的地名將荷軍城壘所在地的一鯤鯓嶼改名安平，荷蘭人費時八年建築於安平嶼上的熱蘭遮城也在爾後被台閩兩地的人稱為「台灣城」。因此，早昔海峽兩岸的中國人所謂的台灣是指安平或是台江及其周緣的嘉南平原。當然，這些史料也告訴我們，安平港是明清時台灣西海岸首屈一指的良港，可泊巨舟千艘以上，也是全台第一大港。

倖免被澎湖群島附近的黑水溝漩流吞噬或海上颱風擊毀的舟船自安平的大員港駛入台江；弘法者登陸赤嵌碼頭，倘若天氣晴朗，站立埠頭東望，翠綠遼曠的嘉南平原盡頭是排起伏連的青色山巒。在視野所及的範圍，這排山脈向南延伸的末端是座距離台江南畔頗近的獨立山頭。若是佇立台江灣北側的碼頭向

東遙望，川原沃野後的峰巒遠較南台江東望所及的山勢高聳，峰頂甚至遮隱在雲嵐間了。

三、法水與法流

台灣文化最初接觸於閩南與台南，直接的因素是地理形勢和時代動盪。盛行於中國大陸的佛教隨著這股潮流的湧動傳進了寶島台灣。中原文化與大乘教法傳入台灣大約有兩次較明顯的時段；一是明末清初，一是太平洋戰爭結束後；第一次渡台因緣以南部的台南為主要舞台，應是可觀察的。

佛法弘傳台灣的第二時段因緣在太平洋戰爭之後，首邑已從台南遷移台北，況且大陸來台僧眾和居士不再以閩粵一帶為主，或許是語言環境尚未適應的關係，初期這齣大中原乃至全中國的佛陀教法的舞台似乎有集中台灣北部的態勢，但先後渡台的佛子法眷們對於菩提道的教習有著平等的仰望與攝受，很快的，第二時段入台的佛法便隨順因緣的傳揚到寶島各地。

台江東南方那座輪廓明晰的獨立山頭便是海拔三百三十公尺高的大崗山，其旁另一座較矮小的叫小崗山。而台江東北眼力可見的最巍峨高峰即是海拔一千多公尺的大凍山；斜倚在大凍山腹以火山（枕頭山）為中心的嶺脊後來成為全省著名的旅遊觀光暨朝聖聖地，通稱關仔嶺。明鄭時期（西元一六六一年至

一六八三年）乃至滿清初年，台灣全島僅有七座佛寺，依序是竹溪寺（一六六一年）、彌陀寺（一六六二年？）、龍湖巖（一六六五年）、黃檗寺（一六八〇年？建於大北門右前方百餘米處，現已毀而無蹟。）、法華寺（一六八四年）、海會寺（一六九〇年，一八〇〇年以後改名開元寺）、廣慈庵（一六九二年），這些道場全部建於台江灣畔，除了龍湖巖位於今之台南縣六甲鄉的珊瑚潭附近，其餘寺庵均座落在台南市的繁華街區，亦即明鄭時的首都「承天府」（滿清入台後改稱台灣府）。

龍湖巖闢建於六甲的赤山，距離台江畔的承天府有二、三十里之遙，以當時的交通和開發的時間來衡量，可說是偏僻的地方而創巖的年代卻很早，這是值得留意的事。那時台島草萊初闢，農業人口的經濟結構，一般百姓是沒什麼餘錢可捐建寺廟的，道場的設立全靠都會區的政府官員，富紳或是知識分子的提倡護持，否則就祇是搭茅自修的小蘭若。

然則，為何不稱寺不稱庵不稱精舍而稱呼為巖呢？巖是福建人對於寺院道場的獨特稱呼，因為閩地道場大多建於山丘間，即便平野的寺宇也與山相關連。

（待續）

鈴木大拙的禪機（十一）

• 何世亮

二十、與胡適之辯論

胡適是中國有名的哲學家，他在民國初期曾經大力地宏揚科學思想，希望中國的知識份子能夠改變傳統迂腐的思想，而積極發展現代科技，使中國能夠成為富強康樂的國家，他的思想方法影響中國現代的知識份子很大，促進中國現代化也有很大的功勞。

胡適對中國禪學也有很深的研究，所以當他看到鈴木大拙反對理智的一些言論，他就展開了一連串的批判：「禪是否超乎我們的了解？我學問淵博的朋友，鈴木大拙博士，前日本京都大谷大學教授，就在把禪宗向西方世界做介紹並做解釋，由於他不斷的努力和他許多著作，他已贏得聽眾，和不少的追隨者，特別是英國為然，做為一個朋友，以及一個中國思想史家，我對鈴木的著作一直抱著很高的興趣在閱讀，但我從未隱瞞我對他的研究法之失望，我最大的失望是，依照鈴木和他的追

隨者們的看法，禪是不合邏輯的，非理性的，因之是超乎我們智性了解的。」

胡適認為：禪是中國佛教運動的一部份，而中國佛教是中國思想史的一部份，只有把禪宗放在歷史的確當地位中，才能確當了解，任何人採取非歷史和反歷史的立場，絕不能了解禪的運動或偉大的禪師們之教訓。

論「禪宗方法的發展」中，他說：「禪在中國思想史中，約涵蓋四百餘年，大約從西元七百年至一千一百年，最初的一百五十年是偉大中國禪師建立者的時期，這是一段冒險思想，勇敢懷疑和明白說出的時期，這段時期，所有可靠的史料都告訴我們，偉大的禪師們，從神會和馬祖到宣鑑和義玄，都用明白而不至引人誤會的語言來說法，他們並沒有訴諸謎樣的語言，姿態和行為，馬祖和他的弟子們某些令人困惑的回答，無疑是後人的發明。」

但是由於禪宗在知識份子及政治圈中受到尊敬，甚至時髦

起來，於是就有許多和尚與俗人，採用禪師們的語言來說話及閒聊，卻並不真正懂得它的意義，禪宗的建立者們之偉大的觀念，面臨到被歪曲為口頭禪的地步，再者，禪宗迅速的取代了佛教其他的宗派，而住在山上的傑出禪師們，常常被召到大城市的寺院中，他們必須去執行許多佛教的崇拜儀式，這是衆人或國家的要求，他們不得不做，但他們內心卻認為沒有佛也沒有菩薩，所有這些新的處境，以及其他許多可能的遭遇，使禪宗發展出一套教育法，用許多奇怪的，有時看似瘋狂的姿態，語言及行動來傳播真理，義玄本人可能就是第一個發明這些方法的人，因為他以棒打發問者或發出震耳欲聾的喝聲出名，但這種方法以及它所有瘋狂的技巧，都並不像通常所說的那般不合邏輯及非理性，對相當可靠的禪宗記錄，以及當時的證人與評論家的證言做過細心而有系統的研究之後，我相信在所有這些看似瘋狂與混亂的表面之下，會看出一種有意識的和理性的方法存在，這種方法我們可以稱之為困學教育法，讓學者用自己的努力，通過自己日漸廣闊的生活體驗，去發現事物的真理。

從以上的論述，我們可以看出，胡適先生的觀點，是以科學的方法來研究歷史的資料，並從其中獲得禪宗發展的過程，這種方法也許只能了解禪宗的表相，而無法洞知禪宗的內在精神，因為禪宗最主要的精神即是直接的體驗，鈴木先生就從這

方面來加以回擊。

他說：「胡適博士論中國禪宗的大文，我讀過之後，所得的最初感想之一，是他對於歷史可能知道很多，但是對於幕後的角色卻一無所知，歷史是一種公共財產，每一個人都可以接近，每一個人都可以依照自己的判斷自由整理，就這一點而言，歷史可以說是客觀的東西，而它的史料或事實，雖然與歷史本身可有很大的出入，這些史料的本身，卻像科學研究的對象一樣，方便於學者的審查，當然，它們無法被人們做有計劃的實驗，另一方面說，歷史的角色或創造者卻不是歷史學家可以做客觀掌握的，構成他的個體性或主觀性的東西，不能夠從歷史性的考察去獲得，因為它拒絕客觀考察，它只能被各人自己去領會，他的存在是一個獨一無二不可複製的存在，而這種獨特性，就其形上學的意義或最深的意義而言，是只能讓各人自己去直觀的，而探入它內在的奧妙，不是歷史學家的事情，事實上，不論他如何試驗，都會必然受挫，胡適未能了解這一點。

進一步的感想是，在與禪面面相對時，至少有兩種不同的心態，第一種能夠了解禪，因此有權對它作一些談論，另一種則完全不能領會禪是什麼，兩者之間的分別是本質上的分別，因此沒有調和的可能性，我的意思是說，從第二種心態的觀點來看，禪是超乎此種心態領域的，因此不值得浪費時間，而第一種心態的人，卻十分知道第二種心態的人困陷在什麼地方，因為在他們未達禪境之前，自己也曾困陷在那裏。

就我的意見看來，胡適代表著第二種心態，還沒有適當的資格來就禪論禪，禪必須從內在去了解而不是從外在，一個人必須先達到我所稱的般若直觀，然後再去研究它一切表現於外的方式，要想由收集所謂的歷史材料，而契入禪本身，是一條不正確的道路。

做為一個歷史家，胡適知道禪的歷史環境，但卻不知道禪本身，大致上說，他未能認識到禪有其獨立於歷史的生命，在他對禪的歷史環境做了竭力的研究之後，他並沒有察覺到，禪現在仍舊活著，它要求著胡適的注意，並且，設若可能，要他做非歷史性的對待。」

鈴木與胡適的論辯到底孰是誰非呢？這倒很難下個定論，但是從其對辯的內容來看，胡適對於鈴木的回擊，幾無回手的餘地，其原因除了胡適沒有參禪的體驗之外，還有更重要的「時局」因素。

中國自清朝末年，由於國力的衰弱，受到西洋列強的侵略，人民普遍都有改革傳統文化的意願，胡適代表中國知識份子的一種力量，開始展開對傳統儒學，佛學及道學的批判，而大力宏揚科學思想，希望將中國帶往一個富強康樂的現代化國家。

胡適的科學實證主義對於中國的科技化實在有很大的貢獻，但是若是要面對世界思潮的話，倒是遇上了很大的逆流，為什麼呢？西方的科學思想從十六世紀開始發展起來，到了二十世紀卻出現了很大的弊端，首先，兩次世界大戰，甚至投下了

原子彈，使人們感覺到人類毀滅的危機已經近在眼前，然後空氣的污染，環境的破壞，天氣的不正常……，處處顯示出科技不能無限制地發展下去，也就是說，二十世紀是人類思潮從科學轉向宗教的時代。

日本雖然也受到歐美列強的侵略，而展開革新運動，發展現代科技，但是日本精神有一個比較可取之處，也就是說，他們在於十分困頓的時候，還是能夠洞視到傳統文化的美好之處，並盡力予以保存，他們甚至將中國文化的精髓保存得十分完整，不像我們中國人自己把傳統美好的文化破壞無遺。

鈴木大拙剛好碰上了世界思想的潮流，致力向西方世界介紹禪宗的精神，掀起了歐美人士學禪的風潮，帶動了整個世界走向宗教時代，筆者從三十多年前接觸了鈴木禪學，並深受其啟發，因為他能以比較現代化的術語來闡述禪學深奧的道理，比較容易被現代人接受，所以我們若要了解禪宗真髓及其現代化的課題，鈴木禪學將是一大參考的關鍵。

不過鈴木禪學也有其不足之處，很多人學禪之後，往往以為自己已經悟道，結果自以為是，而放縱貪瞋痴，甚至走入狂禪的地步，這是鈴木禪反理性，反邏輯，到最後可能會造成的一種混淆，而成為道德的放任主義。

禪原為中國人所獨創，然而在中土逐漸式微之際，卻由日本的鈴木大拙等人將之發揚光大，而成為世界的文化之一，這是值得我們反省，並且努力學習的地方。

（待續）

九十四年十二月份會務報導

(會訊第292期)

捐款芳名錄

(總計 柒萬肆仟捌佰伍拾元整)

貳仟元：本空法師 悟徹

壹仟元：月 薪 李雪梨 余佳璋 林石素琴

林玉蓉 徐淑媛 徐鈺銓 徐黃貴美

傅冠智 曾林鳳英 郭鍾朱秀 陳政宏

陳政維 陳怡青 陳榮璧 陳楊秀鸞

陳文宗 陳蔡盛 蔡文祥 蔡維明

陸佰元：林春珠 楊淑敏 石大德 石宛玉

石富元 石馨文 石修誠 鄭海英

鄭海蓮 宏益師 修欣打字行

伍佰元：道益師 李慧玲 傅冠盛 吳燕靜

李承育 陳永漢 宋淑真 陳廖恨

黃鈴心 陳黃月雀 江柏興 鄭高日

陳俊弘 謝孟哲 洪振銘 洪陳老速

許瑞吟 洪秀源 洪桂昭 高淑惠

洪貴玲 方宏鍊 梁淑慧 楊鵬翰

肆佰元：李素美 楊老德 侯坤隆 侯坤成

辛翌綸 蕭志哲 蕭伊欣 蕭伊慧

侯鈴朱 蕭志哲 吳美樺 吳郭春瑾

叁佰元：王玉治 林世豐 鄭景陽 鄭婷方

黃柳英 石智仁 鄭景陽 鄭婷方

柯錦燕 石智仁 鄭景陽 鄭婷方

貳佰伍拾元：李耀斌 李奇蓓 李文哲 廖粹華

無名氏 王建宗 王延銘 王昱絜

李桂雲 李淑珍 李真業 李明川

林盼 吳新長 吳李玉理 韓麗玲

黃美月 黃陳秀鸞 證 義 黃佩琪 韓慧玲

陳永川 陳俊竹 陳其彬 陳寶蓮

江英嬌 侯文秀 侯慈萍 鄭岳治

鄭文榮 鄭麒麟 鄭徐月桂 許素月

94年12月份收支明細表

收	上月結存	\$158,918	90
	本月收入	\$ 74,850	00
入	收入總計	\$233,768	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第234期印刷費用	13,900	00
	福田雜誌郵寄費用	2,814	00
	劃撥代金手續費	50	00
	供養法師(他寺)	6,000	00
	濟助支出		
	洪 樺 爨	2,000	00
	洪 樺 燧	2,000	00
	顏 財 福	5,000	00
	廖 沈 葉	5,000	00
	鄭 賴 蔭	5,000	00
	沈 純 初	5,000	00
	鄭 英 男	5,000	00
	張 惠 萍	5,000	00
出	支出總計	\$ 56,764	00
	本月合計	\$177,004	90
	收支比較	75.8 %	

壹佰元：

王靖君 祝遠志 宋孟霖 宋沛玲 宋沛庭 方偉綸 孫秀子

盧貞吟 王瑞琪 王富美 王奕玉 王滿足 王桂紅

王文濱 王文國 王美智 王美玉 王聯芳 王黃素梅

林進元 林姿晴 林姿語 林建國 林俊良 林錦伯

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 黃秋南 黃詩涵 黃炳文

黃怡禎 黃怡瑄 黃郁儒 黃秋南 黃詩涵 黃炳文

郭智珠 陳宗宏 陳怡瑄 黃秋南 黃詩涵 黃炳文

陳進良 陳政賢 陳雅玲 陳柏瑋 陳品華 陳樹剛

陳崑嚴 陳雅玲 陳粉 陳佑鳳 陳新昌 陳新加

陳昭璇 陳世昌 陳貞吟 陳粉 陳佑鳳 陳新加

劉添壽 陳錦圓 劉秀蘋 葉曉恩 葉曉惠 葉曉惠

葉曉源 葉王銀珠 葉魏明娟 董明福 羅競生 施薛昭賢

顏愛娥 方王肅瓊 董水治 董明福 羅競生 施薛昭賢

杜進旺 杜書武 杜光祐 董明福 羅競生 施薛昭賢

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

會德功福田寺然湛



12月份救濟事蹟

1. 顏財福先生：南縣塩水鎮洪水里洪水港七十號，七十八歲。案主不識字，平日任雜工維生，近年因年事已高已無法工作，未婚，平日多和鄰居互動，十一月時被鄰居發現口吐白沫，緊急送醫治療，經診斷是高血壓引起發紺，呼吸停止，右側乏力，為右腦腦中風，因其復原狀況不佳須請看護，但經濟能力不足，故本會協助其醫療費用伍仟元整。

2. 廖沈葉女士：住南縣新營市忠義街十之四號，八十六歲。案主於三年前癱倒家中，診斷為中風，由於其夫已去世多年，一女已嫁至台中，一子於高雄工作，但工作並不穩定，收入有困難。而案主中風後至安養中心居住，因長期臥床，導致心臟衰竭，目前又入院裝設呼吸器維生，但長子已無力負擔，故本會協助其醫療費用伍仟元整。

3. 鄭賴蔭女士：住南縣後壁鄉新嘉村白沙屯一六二號，七十九歲。案主不識字，家管，十多年前因照顧中風之夫，身體狀況漸差，案夫去世後，案主則因血壓過高而送至加護病房。後雖轉入一般病房，但長期臥床，引起全身上身性天庖瘡，無法自理生活，此次又因呼吸衰竭而急救中，因案家經濟已困頓，本會協助其醫療費用伍仟元整。

4. 沈純初先生：住南縣新營市東山中路五十五號，七十一歲。案主小學畢，早年任雜工，育有一子，案妻體弱肢障不良於行。案主於五年前因胸部悶痛入院檢查罹患肺癌，雖經化療，但呼吸日漸困難，今又因身體不自主抖動，診斷罹有帕金氏症，已無自法自行行動目前臥床中，由於其子已花費不少醫療費用，已無力再負擔此次之住院費用，故本會協助其醫療費用伍仟元整。

5. 鄭英男先生：住南縣新營市緣川路八號，七十五歲。案主早年任農田雜工維生，育有一子，案妻已於十多年前已因病去世，獨子任職工廠，生活尚可。案主因長年排便滲血，經診斷為胃出血，但因糖尿病控制不佳，導致病情遲未癒，今又因昏倒而入院，疑為中風，因其子已無力再負擔，本會協助其醫療費用伍仟元整。

6. 張惠萍女士：住南縣新營市三興街九十五—十六號，四十八歲。案主原任工廠會計，四年前因劇烈頭痛診斷罹患腦瘤，後手術去除但自此未甦醒，長年臥床。因婚後感情不佳已離婚獨居，故現由父親照顧。十二月時又因急性休克引發敗血症，已去世。因案父在經濟上已無餘力可處理其後事，故本會協助其住院費用伍仟元整。

7. 本月固定幫助戶：洪樺燾先生、洪樺煜先生，以上各貳仟元整。

法華學問寺鳥瞰圖



● 贈 閱 ●

■ 中華民國九十五年一月十五日出版
佛曆三〇三三

■ 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