

福田

246



卐 佛教月誌 卐

卍由華梵大學等多單位舉辦「曉雲法師思想行誼研討會暨第十三屆國際佛教教育文化研討會」，10月13日至15日，假華梵大學覺照樓舉行。

卍世界佛教華僧會，2006年僧伽講習班，訂於12月15日至17日，假印尼巴里島戒光禪寺舉行。

卍南京金陵經處創建已長達140年，2006年9月22日舉行慶祝大會。卍菩提樹雜誌，創刊於民國41年12月8日，至民國78年停刊為止，計有444期。台中菩提仁愛之家為保存及製成光碟，特徵求有保留此雜誌的讀者，提供給菩提仁愛之家。缺失期數：11、14

125、16、17、23、75、81、82、84、99、106、108、114、115、121、123、130、149、151、173、175、177、184、189、191、195、200、201、205

期等八十餘本。
有意提供者，請寄台中縣大里市大明路55號。

卍嘉義市普照寺自92地震毀損，多年來重建大雄寶殿，於今竣工，擇於10月7日舉行落成暨佛像開光安座大典。

卍新營市妙法禪寺，將於96年3月19日起，為期53天，傳授三壇大戒。

卍各地佛學院招生如左：

阿蓮光德寺淨覺佛學院

台南玉井台南女眾佛學院

台南關廟菩提寺佛陀學術研究院

中壢圓光佛學院

台北海明寺玄奘學術研究院



本期目錄



封面：鷄骨石念珠 大明攝

1．佛教月誌

2．天台禪林寺碑：…… 唐翰林學士 梁肅

4．隋智者大師、唐湛然尊者與宋四明智禮，…… 拙者

8．關於呂才的評價問題：…… 沈海波

11．印度六派哲學(一)：…… 木村泰賢著 依觀譯

17．慈悲與自我的否定：…… 證義

19．春色滿皇都：…… 覺蓮

22．藥師佛法的靈感(五)：…… 何世亮

25．渡——大乘梵願繞九華(五)：…… 黃朝和

27．念珠的真實義(一)：…… 開賢

31．好命狗，小心！：…… 智泉

32．湛然詩鈔

33．九十五年十一月份會務報告

封底：手稿

天台禪林寺碑

唐翰林學士
梁肅

天台山西南隅，一峰曰佛隴。蓋智者大師得道之所。前佛大教，重光之地。梁陳崇之，置寺曰修禪。及隋創國清，廢修禪號，號爲道場。自大師入滅，一百八十餘載，長老比丘然公，光昭大師之遺訓，以啓後學門人。安定梁肅聞上，易名禪林。乃銘勒大師之遺烈，以示後世云：

大師諱顓，字德安，號智者。其先潁川陳氏，世居荊州之華容。感緣應迹，載在別傳。

夫治世之經，非仲尼則三王四代之制，寢而不彰。出世之道，非大師則三乘四教之旨，晦而不明。昔如來一大事因緣，菩薩以普門示現。自華嚴肇開，至雙林高會，無小無大，同歸佛界。及大雄示滅，學路派別，世既下衰，教亦陵遲。故龍樹大士病之，乃用權略，制諸外道。乃詮智度，發明宗極。

微言東流，我慧文禪師得之。由文字中，入不二法門，以授南岳思大師。當時教尙簡密，不能廣被，而空有諸宗，扇惑方夏。及大師受之，於是開止觀法門。其教大略，即身心而指定慧，即言說而詮解脫。大中一實之宗趣，無證真得之妙旨。自發心至於成道，行位昭明，無相奪倫。然後誕敷契經而會同之，煥然冰釋，示佛知見。窺其教者，修焉息焉。蓋無入而不自得焉。大師之設教也如此。

若夫弛張用舍，開闔默語，高步海宇，爲兩國宗師。大明在天，光被四表。大雲注雨，旁施萬物。繇是言佛法者，以天台爲司南。而殊塗異論，往往退息。緣離化成，示滅茲山，是歲開皇十七年也。

夫名者實之賓，教者道之門。大師濶其實，闢其門。自言地

位，示有證入，故感而應之，之事可得而知也。當是時也，得大師之門者千數，得深心者三十有二人。纂其言行於後世者，曰章安禪師灌頂。頂傳縉雲威，威傳東陽。東陽縉雲同號，時謂小威。威傳左溪朗禪師。自縉雲至左溪，以玄珠相付，向晦宴息而已。

左溪門人之上首，今湛然禪師，行高識遠，超悟辯達。凡祖師之教在章句者，以引而信之，後來資之。以崇德辯惑者，不可勝數。蓋嘗謂肅曰：

是山之佛隴，亦鄒魯之洙泗。妙法之耿光，先師之遺塵，爰集於茲。自上元寶歷之世，邦寇擾攘，縉錫駭散。可易名建寺，修持塔廟，莊嚴佛土。回向之徒，有所依歸，繫衆人是賴。汝吾徒也，蓋記諸文言，刻於金石。俾千歲之下，知吾道之所以然。

小子稽首受命，故大師之本迹，教門之繼明，後裔之住持，皆見乎辭，其文曰：

諸佛出世，惟一大事。天台教源，與佛同致。赫赫大師，開示奧祕。載弘道要，安住圓位。白日麗天，天下文明。大師出現，國土化成。無生而生，生化兩冥。薪盡火滅，山空道行。五世之後，間生上德。微言在茲，德音允塞。明明我后，易名淨域。此山有壤，此教不極。

手抄天台資料《智者大師別傳等八種》，內容有：

一、隋天台智者大師別傳、二、四祖天台智者、三、隨自意三昧、四、修習止觀坐禪法要、五、觀心論、六、止觀大意、七、天台止觀統例、八、止觀義例。

共378頁，18開大本、套色精印。標點段落分明。書法不佳，字體尚稱清楚。適合研習天台教者使用。每冊助印費250元，低於成本，旨在流通佛法。

劃撥帳號：三一一九二三五

帳戶：聖哲

電話：(06)二二八五一八

住址：台南市70050忠義路二段三十八巷八號湛然寺

明了著作贈送

一明了文鏡二冊，共98頁。請回郵一百元，寄贈一部。

二天台思想及其禪法一冊，共611頁。請回郵一百元，寄贈一冊。

※兩書三冊合請者，僅需回郵一百五十元。

劃撥帳號：三一一九二三五

帳戶：聖哲

住址：台南市70050忠義路二段三十八巷八號

隋智者大師、唐湛然尊者與宋四明智禮，

法脈相傳，思想一致（一）

拙者

教界公認天台宗創始者智者為第四代祖，唐湛然為第九代，宋四明知禮為十七代，法脈相傳，教法一致。但近來台灣某天台研究者撰書質疑唐代湛然尊者思想幾乎不具備智者大師思想之「即空即假即中」的辯證張力；又宋代四明知禮僅假借智者大師與湛然尊者之名，對山外派論戰，其思想與智者大師與湛然尊者無關。如此認定，本文隨其言論一一作反面闡釋，以示正聞。

第一條：

研究者說：天台智者的思想，是透過空、假、中之辯證張力來掌握理、事、性、心等，由理事的互動來顯示理、顯示事，但唐宋的天台學幾乎不具備此即空即假即中之辯證張力，縱使論及「即空即假即中」，也只是在「具」的模式下來談，而成為空、假、中所理所具，或言理具空假中，而非由空假中之

辯證張力以顯理。雖然二者皆在論述「理」，但天台智者是由空假中之關係顯示理，但唐宋天台學則是直接由「具」來顯理，此顯示了天台智者的思想，至唐宋時有了新的轉向。

案：天台宗圓融三諦之即空即假即中相當重要，非此項思想就幾乎不足以為智者大師的思想作辯證張力。

拙說：以法華圓教所統攝之六境，藏教的思想在於析法，通教的思想在於體法，別教的思想在於隔歷，圓教的思想在於圓融。可見各教皆有其特色，此亦表示其間各有差異。三諦圓融的原理是天台法門的特色。智者大師在各種著作中常提及三諦圓融之理。如《法華玄義》卷一云：「若隔歷三諦麁法也，圓融三諦妙法也，此妙諦本有。」三諦圓融在證實相，然實相之理體，可謂無名無相，非言語所可道斷。而圓融三諦，實亦詮釋實相之一而已。故知實相之理體，自不限於圓融三諦。諸

如六境：十如、因緣、四諦、二諦、三諦、一境等，均屬《法華玄義》境妙所示之六種對境。或以其他原理表示其相當的名相者，又未嘗不是。正因如此，智者大師所創的圓融三諦，並非唯一的實相原理。其所著《摩訶止觀》卷三上云：「以三諦爲大悲方便」，可知智者大師都認爲三諦圓融尙具方便性，非無條件主張三諦圓融至上。

第二條：

研究者說：湛然吸取了華嚴的理之「偏」「攝」及「不變隨緣，隨緣不變」的觀念，與天台「一念三千」加以結合，以「理」來解釋「一念三千」，視一念三千爲理具，是理具如此，故有一念三千，以性德來加以解釋之。因此，我們可得知，湛然是將理體的觀念與一念三千結合，成爲理具三千，再由理具三千而論事造三千，而湛然對「一念三千」所作的解釋，基本上與天台智者「一念三千」所表達的內涵是有差距的。

案：對於存在世界中事物或存在的探究其根源、形貌、作用等而形成一套哲學的，或探討它們的真相、真實性而成一套理論，通稱爲存有論。在中國佛學中存有論讓世人關心的是天台宗之性具論，及華嚴宗的性起論。天台宗的性具思想，亦即所謂「具足諸法」的說法。換言之，智者大師以一念具足三千（法）。三千僅是例舉一數字，也可說是諸法。此一念三千是修持法門，即是在智者《摩訶止觀》的十境之第一境——不思

議境，如此才具有宗教意義。

拙說：智者大師以《華嚴經》十法界，《大智度論》三世間，《法華經》十如，規定不思議境的具體內容，最後提及一念三千，如《摩訶止觀》云：

夫一心具十法界，一法界又具十法界、百法界。一界具三十種世間，百法界即具三千種世間。

此三千在一念心，若無心而已，介爾有心，即具三千。

亦不言一心在前，一切法在後；亦不言法在前，一心在後。：：若一心生一切法者，此即是縱；若心一時含一切法者，此即是橫。縱亦不可，橫亦不可，祇心是一切法，一切法是心故，非縱非橫，非一非異。：：所以稱爲不可思議境。（《大正》46，54上）。

對於不思議境之所以爲不思議境，又云：

亦縱亦橫求三千法不可得，非縱非橫求三千法亦不可得。言語道斷，心行處滅，故名不可思議境。（同上，54中）。前言之不思議境，要言之，爲圓融三諦，觀此妙境的不思議觀爲一心三觀，故又云：

軌則行人，呼爲三法，所照爲三諦，所發爲三觀。觀成爲三智，教他呼爲三語，歸宗呼爲三趣。（同上，55下）。此不思議境爲十乘觀法之根本，是十乘觀法之母胎，故云：

此不思議境，何法不收；此境發智，何智不發。依此境發

誓，乃至無法愛，何誓不具，何行不滿足耶。（同上，55下）。

湛然尊者與天台智者對一念三千之妙境真有差距嗎？針對《摩訶止觀》卷五上所說的觀不思議境、一念三千之妙境而分爲：性德不思議境、修德不思議境、化他不思議境。此三境區分，有助於理解《摩訶止觀》原意，也藉此三境區分，尤其是性德境、修德境、化他境的名稱，智者大師的原意得以確定。《摩訶止觀》文義得以更明確地理解，就這一點而言，其功勞不小。另一方面而言，後世天台產生具相說與具性說的爭論，也是因爲這個區分。

根據湛然尊者所說，性德境是指理性方面，是一念三千的不思議境，天真獨朗這一面。故性德意味著超越修治造作，是先天性的理性，因此不能作爲不思議觀的特定行相。修德境是顯示可現證此性德境的修相，在此是以四句推檢破斥一念三千此一妙理的性計。四句推檢所示的是修德境，因此四句推檢可以說是不思議觀之行軌。故湛然《止觀輔行傳弘決》卷五云：次明修德不思議境，即是自行，須明行相，故以問答推檢，而爲行體，如前理性，本無性過，約修門說，須明離計。（同上，296下）。

又云：

前雖結成理性境竟，若不推檢，何殊鳥空，此即結成修德

境也。（同上，297下）。

第三的化他境。相對修德境以行人的自利爲目標，這是以利他爲基礎，亦藉著四句闡明說三千之所以。

到後代天台宗人或以性德境爲所觀，修德境爲能觀；或以性德境爲不思議觀之行體，修德境的四句推檢爲不思議觀之行相等，都是由湛然尊者的見解而產生，然而他在觀不思議境的最後，說：

如前所明，事理自他並在一念，說必如上，行無先後。（同上，299下）。

三境可以於一念同時現證，顯然至少湛然尊者不認爲性德境與修德境各有其特有行軌。特別重視修德境，以四句推檢作爲不思議觀之具體行體，此源自湛然尊者的學說，故應加以重視。

再言之，智者大師所說的不思議觀是一心三觀，在其著《摩訶止觀》中所說的四句推檢並不是行軌，只是爲了說明以一念三千爲構造的不思議境是亡慮絕思之絕對妙境。將此四句推檢規定爲不思議觀之行體，是湛然尊者對一念三千學說的特色。

第三條：

研究者說：湛然乃依據理具，來論述性德善惡，配合《觀音玄義》來加以說明之。此中所強調的是衆生性德具三因，性德善惡皆然，皆具三因，並未特就性惡加以凸顯，以此作爲與

諸宗立之不同。然至知禮時，則特就性惡來凸顯自宗之特色，而此立說之依據在《觀音玄義》性惡說，至於《觀音玄義》性惡說能否成立，能否成為天台思想之核心，筆者已撰文對此看法提反省批判，依筆者之看法，《觀音玄義》之性惡說乃是對涅槃時鈍根衆生所特別開設的法門，非就緣起中道實相來論述，因此，此立說是無法成立的。

案：智者大師五時教判之第五時爲法華涅槃時。他認爲世尊繼續《法華經》後又說《涅槃經》是爲濟度法華會上中途退席之五千人衆、末法鈍根者、無因果論者、昧於圓常一理而輕修道者及持如來爲無常之惡見者。所以《涅槃經》又稱「扶律談常教」。另一方面看，《法華經》旨在破除大障，而《涅槃經》旨在掃除殘衆，故名《法華經》爲「大收教」而《涅槃經》爲「摺拾教」。研究者以《觀音玄義》中之性惡說是就緣因、了因上來說，且是對五時之涅槃時鈍根衆生而開設法門，藉由對緣因、了因根源探討爲方便，以引導衆生悟入非緣因非了因的正因佛性。此可說是《觀音玄義》論說性德善性德惡之宗旨，並非本體之性惡說。

拙說：大略而言，將天台性具思想以最具體的形態予以說示，是如來性惡說。故一般認爲性具說與性惡說爲同義異語。兩者若要區分，尚有差異。廣義之性具思想非天台法門獨有教

說，是「一即一切」之大乘共同法門；就狹義來說，性具說即是性惡說，才是天台獨門獨家之說。

性惡說不獨《觀音玄義》有論及，諸如《法華玄義》所說的迹門十妙，其中的感應與神通兩妙，正是基於《法華經》觀世音菩薩、普門品之要旨而闡述的，其中使用性惡、性德、理善等用語。故知性惡思想之立論，業於《法華玄義》有其詳細論述。特別是其中所說之性惡，乃指十界互具，佛界具有其他九界之性惡。由此可知性惡說之理非《觀音玄義》爲然，且亦涵蓋智者大師全部學說。認爲性惡說爲鈍根衆生開悟法門，宜再審察。

究其主張如來性惡說背景，探本溯源，與現實主義之觀點頗多關連，就《觀音菩薩普門品》將觀音菩薩爲救度衆生一切苦厄，應化無時，顯相不一，上自佛、菩薩，下至天龍、夜叉，乃至人、非人等，爲一切衆生普門示益。正因爲有如來性惡，智者大師認爲，如來才不捨娑婆世界，而安住常寂光土。又因十法界互具，如來宜持有九法界惡之可能性，亦即己中本具性惡，始得以性惡爲啓發的動機，處處示現於九界，與一切衆生、依正、依二報並存。此是智者大師基於法華現實主義的觀點，揭示如來性惡本具思想之由來。

（待續）

關於呂才的評價問題

因明學史研究札記之一



在早期漢傳因明史上，呂才是一個比較特殊的人物。他作爲一個俗家學者，因激於友人的一時戲言，在沒有師授的情況下，強讀《因明入正理論》，立破神泰等法師之說，並爲之作注，成《因明注解立破義圖》三卷。這部著作也成爲唐代唯一一部出於俗家之手的因明疏記。

呂才的《因明注解立破義圖》問世後，在朝野上下引起了轟動，並最終引發了一場僧俗之爭。關於此次僧俗之爭，雖然史料記載較爲缺乏，不過學術界還是給予了頗多的關注，如侯外廬先生主編的《中國思想通史》^①、沈劍英先生主編的《中國佛家邏輯史》^②等都有專門的章節加以介紹和討論，此外也

有不少學者發表過相關論文。

但是在現代學者的研究中，有一種傾向值得注意，就是對呂才在因明學史上的地位有過度拔高之嫌，甚至於爲了拔高呂才而對文獻記載進行人爲的裁剪和曲解。如有學者說：

呂才明確指出因明是事理的邏輯，是使「理弘」「義顯」，求得思維規律與認識統一的方法。這進一步強調了世界觀與邏輯學的統一，規律與方法的一致。正是在這個意義上，他對因明作出了「以其衆妙之門，是以先事翻譯」這樣充分的肯定，從而駁斥了當時一些佛教學者以因明爲「小道」……的謬論。^③

這段話是很讓人感到驚訝的，因明學作為佛家的方法論，玄奘法師及其門下弟子一直都很重視，怎麼會在對因明學重要性的認識方面受到呂才的批評呢？這段話根據的是呂才《因明注解立破義圖序》，卻進行了曲解。按呂才原文曰：

此因明論者，即是三藏所獲梵本之內之一部也。理則包括於三乘，事乃牢籠於百法，研機空有之際，發揮內外之宗，雖詞約而理宏，實文微而義顯、學之者當生不能窺其實，游之者數載不足測其源。以其衆妙之門，是以先事

翻譯。^④

這段話很明顯是呂才在引述玄奘法師的觀點，所謂「以其衆妙之門，是以先事翻譯」，當然是指玄奘認為因明是玄妙之門，所以先行將因明論譯出。這位學者竟然將這兩句話理解為呂才對因明的評論，謬之甚矣。

筆者最近翻閱2006年6月在杭州召開的國際因明學術研討會的有關論文，看到一篇題為《論呂才對因明的貢獻》的論文，也沿襲了前述錯誤，並有過之。該文曰：

呂才對於因明的重要性說：「理則包括於三乘……以其衆妙之門。」由此可見，呂才充分認識到因明的工具性

質，並以爲是「衆妙之門」，是獲取各種知識的門徑。^⑤因明具有工具性質，這是佛學界的普遍看法，雖然呂才也認同這一觀點，但怎麼能當成呂才的發明並以此貶低佛家呢？作者還有意將「是以先事翻譯」這句話給截留了，以使文意變得更有利於他的解釋。這種削足適履的做法實非學術之正途。

該文斷章取義之處俯拾皆是，如云：

呂才以唯物主義的「義理」觀爲理論基礎、以「義理乖僻」爲標準，披露了因明中自相矛盾的一些說法。呂才在序中說「雖復序致衆富，文理會通，既以執見參差，所說自相矛盾」。雖然有的地方已不可考證，但是我們可以從側面推測出呂才認為因明有自相矛盾的地方。^⑥

文中所引呂才之序文，其實是指神泰、靖邁、明覺三位法師在爲《因明入正理論》作疏時互有牴牾之處，而作者竟理解為呂才是在指出因明理中有自相矛盾的地方，實在是南轅北轍。此類例子甚多，不贅舉。

呂才能憑一己之力爲《因明入正理論》作注，並且勇於挑戰權威，立破神泰等法師之說，這是非常難得的。這一事實從另一個側面也反映出了唐代學術思想之活躍與學術研究之繁榮

。然而我們也必須認識到，呂才對因明學的研究並不十分精通，所以他的著作存在著很大的問題^⑦。因此，筆者以為不宜對呂才作過高的評價，同時更應避免為抬高呂才而故意貶低佛家的傾向。

注釋：

①侯外廬主編《中國思想通史》，人民出版社1959年版。

②沈劍英主編《中國佛家邏輯史》，華東師範大學出版社2000年版。

③蔡伯銘《呂才與因明》，《因明新探》頁189-199，甘肅人民出版社1989年版。

④《大唐三藏法師傳》卷8，《大正藏》冊50，頁262。

⑤《國際因明學術研討會會議交流文集》頁154，張曉翔文。

⑥《國際因明學術研討會會議交流文集》頁155。

⑦譯拙作《論唐初有關因明的僧俗之爭》，《福田》第206期、第207期。

※作者簡介：上海政法學院副教授，華中科技大學經濟學博士。

結七念佛

仰念極樂：長盡一生，短臨十念，俱生樂邦。此固彌陀本願。然感應契合，益須善巧妙觀，此所以天台重視十六妙觀，為加功捷徑。促令深達念佛三昧，淨業得果。湛然年年結七，念佛讀經（觀經）。長盡短臨，寸陰是惜。循往陰曆十一月十一日起，至十七日彌陀聖誕，結七共修，終期安養。

湛然常住 謹啓

印度六派哲學（一）

木村泰賢 著
依 觀 譯

第一篇 總 敘

第一節 六派之前的思想史概觀

此一問題吾人於《印度哲學宗教史》業已述及。但基於說明順序，在此且爲未曾一覽《印度哲學宗教史》者約略述之。

印度哲學思想約萌芽於西曆紀元前一千年左右，亦即梨俱吠陀時代終期。不能滿足從來紛雜帶有神話性質的說明，從統一見地探求宇宙起源以及諸神或有情本源是哲學觀察萌生的動機。對於萬有的太原，無論是生主(Prajāpati)說，或造一切者(Viśvakarman)說，或祈禱主(Brahmanaspati)說，或原人(Purusa)說等，都是在從前的自然神之上建立唯一的原理，由此原理出生萬有。述及於此的是梨俱吠陀中所謂創造讚歌之類

，數量不太多，且極其駁雜，然就其真摯的探究態度，以及蘊含後世發展的哲學思想種子而言，在印度哲學史上意義極爲重要（註1）。

然而此真摯探究之風氣，自婆羅門掌握思想界權威，著重外形的祭儀以來，二、三百年間停滯不前。繼夜柔吠陀之後而出的梵書(Brahmana)等諸多神學書都是此一時代之產物，婆羅門教即由此確立，然其思想完全是機械性的，看不到真誠熱心、實事求是的活動。雖然如此，廣義言之，此一期間未必全無哲學思想，當涉獵於部帙龐然的諸梵書時，可知無論量或質，不少已超越梨俱吠陀哲學之讚歌。此因梵書製作年代較晚，其內容自然較爲豐富，更且對於祭儀作神學解釋時，偶爾以譬喻

方式甚或觸及中心原理，對宇宙人生下綜合性的考察。印度哲學中最大問題的梵(Brahman)與我(Ātman)的探討，實於此一期間養成。可惜的是，其處理方式欠缺活力，作為哲學而言，不免是一大遺憾（註2）。

如此遲緩狀態持續經二、三百年，最後終於恢復熱心探究的氣運，更且以此從來養成的思想作為材料，誠摯地給予哲學性的考察。此即奧義書(Upaniṣad)時代，印度思想界至此進入哲學探究時代。就聖典地位而言，奧義書是廣義梵書的一部分，但在思想上二者截然有別；更就年代言之，古奧義書是紀元前八世紀至紀元前五、六世紀間的產物，這是印度學者一般所認定。其內容思想雖有種種，然其一貫的中心問題在於梵我同一論，亦即將大宇宙的梵與個人的我視為同一本性。汎神論、觀念論、實在論等宇宙觀以及輪迴論、解脫論等印度人特有的人生觀等印度哲學的基礎觀念大部分於此期間養成。可以說奧義書思想是古代印度哲學之精華，也是後代發展出的諸派哲學最大源泉。

值得注意的是，前述思想皆自然發展而成，並無特別的創始者，更且其間亦不存在相對峙的學派。僅只是雜然傳承不知

名聖仙(Ṛṣayah)以及在各各學苑(śrama)論談思索所成結果。

其間既無思想分化，亦無組織，甚至同一聖典中並列相互矛盾之說。通常總以古代婆羅門教名之，然此名稱其實是後世諸學派之對稱，本身欠缺有機性的統一。如此狀態終非我人所能滿足，隨著思索力之增進，遂企求作徹底地組織性的考察。奧義書雖是婆羅門思想之產物，卻是由刹帝利國王等自由思想所激發，全篇充滿自由思考之氣習，思想上包含諸多矛盾，充分具備終將分裂成諸多思想系統的因素。到了奧義書終期，印度思想界果然產生空前的混亂，終致於二、三百年間出現諸多學派蜂起之潮流。亦即在學派時代初始，或完全繼承從來的婆羅門主義，或予以改造，或全然獨立地考察，呈現種種方向分裂。吾人於《印度哲學宗教史》終篇將此分成四種潮流，在此簡單抄錄揭示如次：

一、正統婆羅門的潮流 婆羅門主義的三大綱領是吠陀神權主義、祭儀萬能主義及婆羅門至上主義。這是完全保存古來之所傳，可名之為純正統思想。其成果是吠陀附屬三經，即：天啓經(Srauta-sūtra)、家庭經(Gṛhya-sūtra)、法經(Dharma-sūtra)等。主要特色在於著重制度的形式。

二、有神的潮流 這是繼承梨俱吠陀所傳諸神的俗信潮流。此時新得勢力的梵天(Brahmā)、毘紐拏天(Viṣṇu)、濕婆天(Śiva)爲其信仰中心，冀望從此人格神獲得恩惠。此一潮流與古代婆羅門教結合並採用其後發展的種種要素，終致成爲印度教諸派的發展基礎。敘事詩及摩訶婆羅多詩篇(Mahābhārata)中所表現的思想可作爲此潮流之代表。

三、正統哲學的潮流 此一潮流遠繼梨俱吠陀哲學思想，近受奧義書氣運，意欲組織性地探究萬有本源及現象的成立要素。所謂哲學諸派的主要者，大抵可以視爲此潮流之產物。

四、非吠陀的潮流 前述三種潮流並未全然否定廣義的婆羅門教，反而表面上與彼等有所連絡。順其勢盡出現的，就是全體否定婆羅門教，欲下獨立探究的非吠陀潮流。此一潮流中，傾向破壞的，其代表者是順世派(Lokāyata)；傾向建設性的，是耆那教(Jaina)與佛教(Buddha)。尤其是佛教，完成了最偉大的發展，終致成爲全世界的光明。

嚴格說來，這些潮流未必並立共存，其中也有相繼而起的，但就奧義書終期二、三百年間完成體系言之，視爲同時期產物也無妨。

在此所擬闡述的六派思想乃前述第三種哲學潮流中最具規模的。所謂六派是指：

一、前彌曼差派(Pūrva-mīmāṃsā)，略稱爲彌曼差派，

組織者耶彌尼(Jaimini)

二、後彌曼差派(Uttara-mīmāṃsā)，又稱吠檀多派，

組織者巴丹拉耶那(Bādarāyaṇa)

三、僧佉派(Sāṅkhya)，或譯作數論派，

開祖迦毘羅(Kapila)

四、瑜伽派(Yoga)

組織者巴丹闍利(Patañjali)

五、吠世師迦派(Vaiśeṣika)，或譯勝論派，

開祖迦那達(Kaṇāda)

六、尼夜耶派(Nyāya)，或譯作正理派，

開祖喬達摩(Goṭama)

此處所說的「開祖」，是指傳說上由彼創始該派；所說的「組織者」，是指自古傳來的思想由彼整理而成。實際上彼等皆缺乏歷史根據，在此只是暫作區分而已。此中的彌曼差派主要是繼承梵書思想，對祭儀作神學性的探究，幾乎很難用通常意義的哲學視之，但仍可視爲印度哲學中的一派。吠檀多派意在整理奧義書，諸派中最富深遠哲理。數論派與瑜伽派雖發源自奧義書，然略傾向於其他方向，前者建立二元論的世界觀，

後者以此作為背景，組織其禪法。勝論派與正理派可能脫化自彌曼差，前者主張物理的世界觀，後者以此為背景，專致於論理探究。

第二節 將六派視為一個群體的經過

前節所述，只是就思想略定六派的地位。筆者並非主張在學派時代初始六派的體系悉已具備。就吾人所見言之，此六派中，形成獨立體系的，是在紀元前五、六世紀至紀元後四、五世紀間。而將此六種思想視為六派（六見，Ṣaḍdarśana），將之視為一個群體的，是在極晚的後世，最早也在紀元後十世紀以後。印度思想史家中不乏有人認為佛教以前是六派的時代，但如此的看法可說非常獨斷。茲以文獻為根據對於六派被視為一個群體略作探究。

首先就佛教方面的史料見之。從原始聖典（大體是阿含部的經文）中，姑且不論六派，就是其中任何一派也完全無法獲得立證資料。當然有些可視為是彌曼差的思想或類似數論、瑜伽的思想，但作為獨立學派思想之徵證完全不存在。就吾人所得見而言，至少吠檀多派、瑜伽派、勝論派與正理派等學派代表性的論著顯然受到佛教影響，是故大致上將六派全體視為原始

佛教以後的產物亦無不可。更就後世佛教經論見之，數論派、勝論派、聲論派（彌曼差派）等常被當作外道，但是看不到將六派的名稱或學說視為一個群體的痕跡。在相傳紀元後三世紀間龍樹所撰的《方便心論》一書中，言及正理派的學說，亦觸及數論、瑜伽、勝論、聲論、耆那等，但未言及吠檀多思想；被視為提婆撰作的《外道小乘涅槃論》雖曾介紹二十個學派，但關於六派，僅提及數論及勝論。此外，不論從無著、世親的著作見之，或從護法、清辯的著作觀之，皆觸及吠檀多思想，卻不見無六派並論。要言之，就吾人所知的印度佛教典籍，縱使零星地言及六派，可視為一個群體的痕跡絲毫不見。是故從來中國及日本對六師之說雖存在些許論述，但對於六派毫無所知的理由即在於此。

更就外道史料見之，如後文所將述及，六派各各的論書中雖提及他派，且時而予以反駁，仍不見已有所謂「六派」的觀念。尤其八世紀的商羯羅阿闍梨（Śaṅkara-ācārya）於其《吠檀多經註》中觸及數論、瑜伽、勝論、尼夜耶、佛教、耆那教、獸主派（Pāśu-pata）、般闍拉朶拉派（Pāñcarātra），順世派及彌曼差派等，顯然已知自派以外的五派。但無論如何也看不出

在諸派中，給予六派特別待遇，因此可以斷定在商羯羅的時代，所謂「六派」尚未存在（請見篇末）。十二世紀耆那教的學者黑默旃陀羅(Hemacandra)所撰辭典《Abhidhāna-cintāmaṇi》中，揭舉耆那派(Ārṇata)、佛教(Saṅgata)、正理派(Naiyāyaka)、瑜伽派(Yoga)、數論派(Kapila)、順世派(Vāhaspatya)等名，也是沒有將六派視為一個群體的痕跡。如果「六派」的觀念已廣為流行，相信絕對不會以如此隨意的方式列舉，因此很可能直到十二世紀，「六見」(Ṣaḍdarśana)的觀念仍未確立。

隨著時代推進，到了十四世紀，顯然已有給予六派特別待遇的風習。商羯羅學派的學者中，被認為是十四世紀人的摩陀毗阿闍梨(Mādhavācārya)曾撰述《一切見集》(Sarvadarśana-saṅgraha)一書。在此書中，他介紹順世派等十六派，並列其順序如次：

一、順世派(Cārvāka-darśana)、二、佛教(Bauddha-dar.)、三、耆那派(Ārṇata-dar.)、四、羅摩笈闍派(Rāmaṇuja-dar.)、五、滿智派(Pūrṇaprajña-dar.)、六、獸主派(Nakulīśa-pāśupata-dar.)、七、濕婆派(Saiva-dar.)、八、悟證派(Pratyabhijñā-dar.)、九、水銀派(Raseśvara-dar.)、十、吠

世師迦派(Auṭīkyā-dar.)、十一、尼夜耶派(Akṣapāda-dar.)、十二、彌曼差派(Jaimini-dar.)、十三、文典派(Pāṇini-dar.)、十四、僧伽耶派(Sāṅkhya-dar.)、十五、瑜伽派(Pātāñjala-dar.)、十六、商羯羅派(Śaṅkara-dar.)。

摩陀毗將自己所屬商羯羅派的吠檀多視為最高點，依次列出由劣等至高等的順序。其說適當與否姑且不論，吾人應予注意的是，第十位以後，第十三的文典派除外，幾可視為就是所謂的「六派」。亦即摩陀毗已將六派視為諸派中地位最具卓越。固然其中混入了文典派，乍看之下，似乎特別待遇六派未臻圓熟，但從其他方面觀察，也可找到在摩陀毗時代此風習已極其普遍的證據。亦即在他所引用介紹的水銀派頌文中，有對「六派」的批評。其文曰：

Ṣaḍdarśane 'pi muktistu darśitā piṇḍapātane (六派認為解脫是於死後「獲得」)

文中的「六派」，顯然就是意指今文所謂的六派，此六派絕非佛教所說的六師外道，這點從水銀派力爭正統派地位可以證之。從摩陀毗予以引用看來，似乎他乘著將六派視為一個群體的風潮，撰此《一切見集》。水銀派此一頌文的製作時代不明

，因而無法確定在摩陀毗多久以前已有此風習流行。但是可認為最早也不過百年。在相傳波拉夏拉(Pārśāra)所撰《副往世書》(相對於《毘濕奴往世書》)一書中，顯然可見對「六派」的批評，其文曰：

足目(Akṣapāda)、迦那陀(Kaṇḍa)學說及數論、瑜伽組織中，吾人不得不捨違反聖教(吠陀)之部分。
耶彌尼學派及瓦伊亞西(Vaiyāsi)不見有違反聖教之處(引用毘濕奴納畢庫修《僧伽耶經註》(saṅgha pravacanadarśanam) p.5)

此處所說的「足目」，是指正理派開祖，「迦那陀」是指勝論派開祖，耶彌尼是《彌曼差經》的組織者，瓦伊亞西是《吠檀多經》的作者，此外再加上數論、瑜伽，即是對六派全體加以批判。吾人雖未能確知波拉夏拉及其撰述《副往世書》的年代，然而從此書是往世書附屬，以及引用十六世紀毘濕奴納畢庫修(Vijñānabhikṣu)的《僧伽耶經註》看來，應是摩陀毗前後時期的產物。

綜合此上所作考證，亦即就文獻見之，十二世紀之前，將六派視為一個群體的風習未定，直至十四世紀始大致底定。十二、三世紀以後，佛教與耆那教除外，特尊六派之所以，乃因此六派在組織上多少與婆羅門教有關係，此六派以正統派(Astīla)自任，更且不與順世派及回教正面為敵。更且當時正全面恢復勢力的婆羅門教徒亦有意將其精銳理論置於自家藥籠中，因而

在教派判釋上給予特別待遇。彌曼差派及吠檀多派的教徒亦巧妙利用此一情勢，意欲藉此提高自派地位，故以其他四派完備的理論作為基礎，經常六派併說，最後遂獲得一般人之認可。

將六派視為一個群體的經過若如前文所述，則「六派」此一名稱也只是基於方便而給予的，幾乎不具任何歷史意義。從而所謂「印度六派哲學」也只是在介紹著重婆羅門主義的六種學派，並無多大意義。至少大異於以「佛教史」為題目所作的佛教諸派之探討。但反過來說，六派的思想起源大致同時，更且如後文所將闡述，六派彼此之間有密切關聯。因此即使名稱是隨意取定，若將此攝為一個题目的話，未必是不具歷史的考究法。何況其取定雖然稍遲，卻也是印度本國學者所認定，而西洋學者中也有基於此一稱呼而介紹六派思想的人，是故將六派的探究當作印度思想史上一個獨立題目亦未嘗不可。此乃筆者雖知歷史上未必妥當，仍將「六派哲學」撰成一書之所以。話雖如此，無論如何強辯，仍是一個方便的稱呼，因此筆者不打算依循摩陀毗等人所作的組織，在順序上，在內容上，還是以筆者認為適當的方式介紹。

註

1. 高楠、木村《印度哲學宗教史》第一篇第四章第二節
2. 同上 第二篇
3. 同上 第三篇
4. 同上 第五篇第一章

(待續)

慈悲與自我的否定

證義

慈悲是成就佛道的唯一法門，任何法門如果最後沒有到達慈悲的境界，是無法成就佛道的。慈悲，是實證的，空有理論是沒有用的，所謂慈悲，也就是我們常講的「無緣大慈，同體大悲」，對於和我們毫無關係的人或動物，甚至植物，我們都能有捨己救人的精神，這才是慈悲的境界。

慈悲可以說是犧牲自我，以拯救他人的精神，但要能做到這點，是何等困難啊！在這世界上，我們最愛的人是我們自己，我們所有行為的出發點，都是以自我的生存為最大考量，只要不危及自我的生存，我們才有可能考慮犧牲自己，相反的，只要危及自我的生存，我們是不可能犧牲自己的，所以，犧牲自己的利益而幫助別人，我們可以做到，但是要我們犧牲自己的生命去幫助別人，那是不可能的，這是我們還沒有慈悲心的

緣故。只要我們愛自己勝於別人，就有了執著，越愛自己，就執著越深，只有到達慈悲的境界，才能不再執著，因為有慈悲精神的人，連自我都捨棄了，那裡還會再執著呢？

我們要如何才能達到捨己救人的慈悲精神呢？首先我們必須先自我否定，先否定自己，才能捨棄我執，進而超越自我，以成就佛道。法句譬喻經護戒品有一段故事，可以供我們參考：有二個比丘想去見佛陀，路上剛好遇見旱災，沒有水可喝，二比丘快渴死了，剛好路旁有一水塘有水，但水中有蟲，如果把水喝了，蟲就無法活下去了，其中一比丘就說：「還是把水喝了，才可以保命去見佛陀，不要管蟲的死活了！」，另一比丘則說：「爲了保命而害死那些蟲，就算見了佛，又有何益？」，最後，第一位比丘喝了泉水，並趕路去見佛，另一位比丘

卻在途中渴死了。第一位比丘最後抵達佛陀住處，見到了佛陀，並告訴佛陀，另一比丘死在途中的事，佛陀用手指著佛陀身旁的第一位比丘說：「這位就是和你一起的那位比丘，他已生到忉利天，而且比你先到我這裡了！」，第一位比丘爲了見佛陀，而犧牲蟲保命，就是愛惜自己的生命，無法有慈悲心，第二位比丘則寧願犧牲自我，也不願害死那些蟲，這就是一種自我的否定，先把自我否定了，才不再執著自我，並捨棄自己，心中已沒有任何執著，進而超越自我，成就佛道。

我們無法否定自己的主要原因，是因爲我們受到意志支配，盲目追求自我的生存，因此，任何思考，都以自我生存爲目的，故產生我執，因爲我執，所以放不下一切，難以證菩提道，故金剛經云：「若菩薩有我相、人相、衆生相、壽者相，即非菩薩。」，我相、人相、衆生相、壽者相就是以自我爲中心的各種執著，如果能夠自我否定，就能破除這四相，破除四相後，才有可能自我超越，發揮慈悲精神，使佛性顯現。

自我的否定，是一種超脫自我意志的境界，而不是消極的自我的毀滅，也就是自我擺脫意志的支配，使自性（可以說是佛性）露出一點曙光，擺脫意志支配後，才可能有犧牲自我的

反思，我們在現實生活裡，積極的以助人爲本，不再以自己利益爲主要考量，這就是慈悲心的起源，直到我們連自己的生存都能捨棄時，就是實證了慈悲心，此時離佛不遠矣！

我們無法自我否定而興起慈悲心的另一個原因，是因爲我們常存有怨恨的念頭，有了怨恨就會有心存報復的惡念。我們認識的人，甚至是父母、兄弟姐妹等至親，我們反而容易心存怨恨，因爲我們和至親每天相處，總是感到自我受到傷害，所以產生怨恨之心，例如父母分配財產不公，就會怨恨父母，反之，陌生人和我們接觸少，反而不容易有怨恨的念頭，這些都是因爲我們執著自我的緣故，至親和我們有利害關係，而陌生人與我們毫無瓜葛，所以，我們可以觀想一下，所謂怨恨，就是一種以自我爲中心，而感受到自我受傷害的我執，只要我們能自我否定，就能消除心中的怨恨，進而展現慈悲心，所謂「我身本不有，憎愛何生？」，就是這個道理。

要了解諸法皆空的道理，並不容易，而要能實證「空」的道理，更是困難，但是從生活中培養自我否定的觀念，就能逐漸捨棄我執，了悟「諸法皆空」的真理。

春色滿皇都

• 覺蓮

台州瑞巖空室恕中無慍禪師，出家後各處參學，首先謁見靈石禪師於淨慈，後又參竺元道禪師，才擬開口問無字話，被禪師一喝，即豁然大悟，直下通身汗流，遂呈頌曰：

「狗子佛性無，春色滿皇都，

趙州東院裏，壁上挂葫蘆。」

他很感激道禪師，曾向同參說：「此事如人飲水，冷暖自知，決不在言語文字上，我輩若不遇老和尚，幾被知解埋沒一生，他日設有把茅蓋頭，當不忘所自。」

有人問趙州禪師：狗子還有佛性也無？禪師說：無。衆生都有佛性，上至諸佛，下至螻蟻，為什麼狗子卻無？這是趙州狗子無佛性公案，又稱無字話題。令學者提此則公案參「無」

字。若懂得用功者，一時透過，不用博量，不用註解，不用要得分曉。參「無」字時，以大慧宗杲禪師所云：「不得作有無商量，不得作真無之無卜度，不用向開口處承當，不用向舉起處作道理，不用墮在空寂處，不用將心等語，不用向宗師說處領略，不用掉在無事甲裏，但行住坐臥，時時提撕：狗子還有佛性也無？無！提撕得熟，口議心思不及，方寸裏七上八下，如生鐵橛，沒滋味時，切莫退志，得如此時，卻是個好底消息，忽然打失布袋，不覺拊掌大笑矣。」可見一斑。

師參學擬開口討論「無」字話，被禪師一喝，當下開悟。方知此事不在言語文字上，更不是口議心思所及，禪師的這一喝，把他的知解、妄想全打斷了，露出了清淨本然的自性。從

此以後，再也不受別人的欺騙了。「春色滿皇都」，比喻此時的心境，如那春天來到大地，到處都充滿著安詳愉悅。這時候連趙州東院裏，挂在壁上的葫蘆，葫蘆裏裝什麼藥，也不稀罕了。悟道的人，從此不須東找西找，一切都在我心中，不異舊時人，只異舊時行履。

吞下即禍事

近禮侍者，福州三山人，久侍大慧杲禪師，平日默默參究「竹篋話」（竹篋是一種器具，禪師拿在手上像徵應機。），然而，無所契入，一日，至丈室請法，求禪師指示。大慧杲禪師說：「你是福州人，我來說個比喻給你，好比將名貴品種的荔枝，皮殼一時剝了，以手送到你嘴吧，只是你不懂得吞下。」師不覺失笑，遂笑著說：「和尚！若吞下即禍事。」過了幾天，大慧杲禪師對他說：「前日吞了的荔枝，只是你不知滋味。」師卻回答道：「若知滋味，更加是禍事。」大慧杲禪師肯定師的話。

師侍大慧杲禪師多年，每見有僧來參，大慧杲禪師總是手握竹篋向他們說：「喚作竹篋則觸，不喚作竹篋則背，不得下語，不得無語，不得於意根下卜度，不得颺在無事甲裏，不得

於舉起處承當，不得良久，不得作女人拜、邊禪牀，不得拂袖便行，一切總不得。速道！速道！」這個時候，僧人如擬開口說話，禪師便打他們，並趕出去。師看在眼裏，平日便默默地參究竹篋話。經過一段時間以後，終於有所領悟，否則，當禪師說他不懂吞荔枝時，他就不會說：「吞下即禍事。」以及「若知滋味，更加是禍事。」。在這裏我們看到他師徒二人幽默的對話，也見識到禪師與學人之間風趣的一面。

對於悟道一事，有如剝好的荔枝，送到你眼前，你要懂得享用。這是說明悟道乃是件平常、簡單的事，不要把它弄得很複雜。但是，悟道的人，不可執著我悟道，執著於法，即不是了。因此，吞下即禍事——無法可得。

金剛眼睛

大慧宗杲禪師是禪宗臨濟派下主張看話禪的一代宗師，宋哲宗元祐四年誕生，十六歲出家，十七落髮，即喜宗門中事，遍遊諸方，旋至寶峰依湛堂文準禪師參禪，機辯縱橫，甚得湛堂器重，只是仍未真正悟道，但得一肚子文字禪。有一天，湛堂說：「杲上座，我這裏禪，你一時理會得，教你說也說得，教你做拈古、頌古、小參、普說，你也做得，只是有一事未在

，你還知麼？」對曰：「什麼事？」湛堂說：「你只欠這一解在囚，若你不得這一解，在我方丈室裏與你說時便有禪，才出方丈便沒有了。惺惺思量時，便有禪，才睡著了便沒有了。若果這樣，如何敵得生死？」師老實回道：「這也正是我的疑慮！」後來，湛堂因年老病重，師問湛堂如果和尚一病不起，將來依止誰可了此大事？湛堂說可去親近圓悟克勤禪師。不久，湛堂便入滅了。師往荆南謁見張商英（又名無盡居士）宰相，求他為老和尚寫塔銘。現錄下他與張商英見面後的一段精彩對話：

張問曰：「公只這麼著草鞋遠來？」

師曰：「某數千里行乞，來見相公。」

又問：「年多少？」

師曰：「二十八。」

又問：「水牯牛年多少？」

師曰：「兩個。」

又問：「什麼處學得這虛頭來？」

師曰：「今日親見相公。」

張笑曰：「且坐，喫茶。」

才坐，又問：「遠來有何事？」

師趨前曰：「渤潭和尚（湛堂）示寂，茶毘，眼睛、牙齒、數珠不壞，舍利無數，求大手筆作塔銘，激勵後學。」

張曰：「有問問公，若道得即作塔銘。」

師曰：「請相公問。」

張曰：「聞準老眼睛不壞，是否？」

師曰：「是！」

張曰：「我不問這個眼睛。」

師曰：「相公問什麼眼睛？」

張曰：「金剛眼睛。」

師曰：「若是金剛眼睛，在相公筆頭上面。」

張曰：「若如此，老夫為他點出光明，令他照天照地去也！」

！

師謝，張遂著銘。由於師的答話，句句落在對方心坎上，令人聽了內心很爽，內心爽當然也就義不容辭，馬上答應寫塔銘，馬屁拍對了，這也是說話藝術。師後來果真在圓悟座下開悟，大宏禪道，重振臨濟宗風於徑山。

藥師佛法的靈感 (五)

• 何世亮

十一、延壽法要

藥師法的重點之一就是消災延壽，所以藥師經說：「若有病人欲脫病苦，當爲其人，七日七夜受持八分齋戒，應以飲食及餘資具，隨力所辦供養比丘僧，晝夜六時禮拜供養彼世尊藥師琉璃光如來，讀誦此經四十九遍，燃四十九燈，造彼如來形像七軀，一一像前各置七燈，一一燈量大如車輪，乃至四十九日光明不絕，造五色綵幡，長四十九搥手，應放雜類衆生至四十九，可得過度危厄之難，不爲諸橫惡鬼所持。」

溫州司馬長年臥病在床，某天突然衰竭，幾乎快要死了，家人及親戚都來集合在身旁，大家涕泣悲哀，就開始祈求藥師佛，並造藥師佛像七尊，如法供養。

第二天，他甦醒了過來，說：「當時我不知不覺走出了家門，跟著冥官三人走過了一條幽暗的路，來到了一座大城中，看到一位高官坐在很高的座位上，前面有數千人都被枷鎖綁著

，我問使者說：『前面那位是誰？』使者說是閻魔王。

沒多久，閻魔王就召問我說：『你有作善事嗎？』

我說：『我還有很多事尚未完成，就死了。』

閻魔王說：『你作惡無量，將墮入地獄，不可免脫。』

這個時候突然有一道神光照在我的身上，閻魔王就說：『

你的親屬奴婢造七佛像，可以延長壽命，你可以回去人間。』

我因爲這樣，所以就醒了過來。」

這個故事就是說明，修持藥師法可以消災延壽。

△ △ △

唐朝的時候有一個人叫做謝敷，某天突然得到了重病，其妻妾請衆僧七日七夜讀誦藥師經，功德圓滿之後，當天晚上，謝敷夢到有衆多的僧人，以經卷覆蓋在他的身上，醒來之後，疾病就痊癒了，好像沒有生過病一樣，回想起來，這應該是誦持藥師經，所產生的功德啊！

唐朝有一位李通，二十七歲的時候，有位相師看到他的面相就說：「你的壽命很短，只有三十一歲而已。」

李通聽了之後，十分憂愁，於是他去請教一位邁公，邁公說：「你不用煩惱，有長壽的方法，你只要誠心誠意地受持藥師經，就可以延長壽命。」

李通因為俗務繁多，沒有時間持誦，於是就書寫藥師經，才剛寫完一卷，又遇到先前的那位相師，相師觀察了一下，就說：「實在很奇怪，你不知積了何種功德？怎麼突然增加了三十年的壽命？」

李通將書寫藥師經的經過告訴他，大家聽了之後，都覺得不可思議，於是很多人就歸依並持誦藥師佛法。

△ △ △

依據一般的看法，修持藥師法可以延長一紀的壽命，也就是十二年的壽命，有的人甚至可以延長更久的壽命，有一位朋友，他患了鼻咽癌，經過開刀治療之後，感到十分的灰心，筆者勸告他修持藥師法，他突然產生了信心，每天早上五點就起來念佛念經，結果到現在已經經過了十多年，他的身體還十分健康，可見信心足以延長壽命。

有的情況是父母生病，而孝順的兒女修法回向給父母，但是也有兒女生重病，而父母修法回向給兒女，有的人甚至許下

了大願，願將自己幾年的壽命轉給病人，如此就會產生業障轉移的現象。

我曾經觀察過一個例子，有一個家庭不斷的發生災禍，其母親不知原因何在，就去請教一位居士，居士有一點靈通，就問她說：「你有沒有曾經許下什麼大願？」

這位婦人就說：「有啊！去年我的兒子生病，醫藥無效，我就向佛菩薩祈願，希望我的兒子能夠痊癒，那麼我就要終生茹素，後來兒子果然痊癒了，但是我並沒有按照發願而茹素。」

居士就說：「那麼你應該向佛菩薩懺悔，並且茹素，假如做不到的話，至少也要念佛念經，力行善事，就可以消災解厄。」

也許某些人會有疑問：「人的壽命有個定數，為什麼修持藥師法可以延長壽命？」

藥師經上有說明：「阿難尊者問救脫菩薩說：善男子！云何已盡之命而可增益？救脫菩薩說：汝豈不聞如來說有九橫死耶！是故勸造續命幡燈，以修福故，盡其壽命，不經苦患。」

通常人們的天命都很長，大概有一百二十歲，註定短命的人很少，但是由於人們不知愛惜自己的生命，以致於常有疾病及意外的發生，而中道夭壽，假如人們能夠修持藥師法，就可以避開疾病痛苦及意外災難，而完盡人的天命，所以說，修持藥師法並非能夠延長壽命，而是保有人們本有的壽命而已。

依民間的傳說，孔明自知壽命已盡，於是在營帳中設置七

燈，秘密修持北斗七星消災延壽法，希望能夠延長壽命，不料一位部下匆匆而入，報告軍情，不慎撞倒了其中的一盞燈，孔明乃搖頭深嘆，真是命也。

孔明所修的道術，其實是源於藥師法門，但是孔明輔佐劉備，操生殺之權，曾使曹操的兵將死傷甚重，由此可見，若想要獲得消災延壽的效果，依然必須具備護生及放生的福德才行，否則徒然依賴道術是無用的。

十一、臨終法要

夏侯均受了重病，四十多天之後，昏迷了過去，冥冥之中，感覺自己被配作牛身，他很不服氣，就向閻羅王告狀：「我曾經三次受戒，而且持誦藥師經，並且造藥師佛像，沒有犯下什麼過失，怎麼會變成牛身，受苦如此？」

夏侯均後來被分配到磨坊做苦工，陰間調查的結果，與事實有符合，經過二十四天才醒來。

藥師經說：「有諸衆生爲種種患之所困厄，長病羸瘦，不能飲食，喉脣乾燥，見諸方暗，死相現前，父母親屬朋友知識啼泣圍繞，然彼自身臥在本處，見琰魔使其神識至於琰魔法王之前，然諸有情有俱生神，隨其所作，若罪若福皆具書之，盡持授與琰魔法王，爾時彼王推問其人，計算所作，隨其罪福而處斷之，時彼病人親屬知識，若能爲彼歸依世尊藥師琉璃光如來，請諸衆僧轉讀此經，然七層之燈，懸五色續命神幡，或

有是處，彼識得還，如在夢中，明了自見，或經七日，或二十一日，或三十五日，或四十九日，彼識還時，如從夢覺，皆自憶知善不善業所得果報，由自證見業果報故，乃至命難亦不造作諸惡之業，是故淨信善男子善女人，皆應受持藥師琉璃光如來名號，隨力所能，恭敬供養。」

假如一個人因爲意外事故或罹患重病，而進入危急的狀態，或被送到加護病房，或者意識模糊，此時自力失去控制，甚至連醫生都沒有把握，就得依靠他力信仰的幫助，修持藥師法，常會有起死回生的作用。

有一位女學生，只有二十歲左右，經過一次意外車禍而撞傷頭部，昏迷了過去，家人及朋友們都十分緊張憂慮，唯恐她死掉，或成爲植物人。

他們來請教我的意見，我就建議他們修持藥師法回向給她，或許會有一線生機，結果他們一伙人，包括室友及班上同學都一起持誦藥師佛號回向給她。

經過了二十多天，這位女學生終於醒了過來，連醫生都覺得很驚奇，後來恢復得很快，都沒有絲毫的後遺症。據她自己的回憶，在昏沈之中，好像有一道神光照射在她的身上，然後她就漸漸醒來了。

這樣的例子有很多，以致於我們可以相信，藥師法門可以在人們危急的時候創造奇蹟。

（待續）

渡

• 黃朝和

大乘梵願繞九華（五）

第十一幕 化城晚鐘

• 幕啓。

• 舞台燈微亮。

• 舞台左後側另一屏障隔開的角落，鐘架前，一位年輕的沙彌端凝的扣鐘唱偈。

沙彌：（吟唱）洪鐘初叩，寶偈高吟，上徹天堂，下通地府。

（扣鐘）

旁白：唐德宗貞元十年（西元七九四年）的夏天，九華山化城寺的信衆紛紛自各地兼程回山，這一年，喬覺和尚九十九歲。沙彌：（吟唱）三界四生之內，各免輪迴，九幽十類之中，悉

離苦海。（扣鐘）

• 舞台燈暗。

比丘甲：師兄，你知道師父這回為何召大夥回山上嗎？

比丘乙：講經吧！

• 舞台右側兩個持著火炬的比丘走出。

沙彌：（輕唱）干戈永息，甲馬休爭，陣敗傷亡，俱生淨土。

（扣鐘）

比丘甲：不可能啦，你知道師父今年幾歲了嗎？

比丘乙：七十幾吧！

比丘甲：你這白痴！師父今年九十九了你也不知道！

比丘乙：師兄你可別造口業，師父的年齡我真的不曉得，因為

師父看起來不老，所以我猜七十幾。

• 比丘甲乙持著火把消失在舞台左側。

沙彌：（輕唱）無邊世界，地久天長，遠近檀那，增延福壽。

（扣鐘）

• 兩位持火炬的居士自舞台右側走出。

居士甲：師兄，你知道師父這回為什麼召大家回山上？

居士乙：聽說是要向衆徒們道別。

居士甲：道別？你是說師父要回去新羅國？

居士乙：這祇是道聽塗說，我猜不是這麼回事。

• 兩位居士漸漸消失在舞台左側。

沙彌：父母師長，六親眷屬，歷代先亡，同登彼岸。（扣鐘）

• 舞台燈亮。

• 喬覺跌坐於方丈室，比丘居士列跪於外。

喬覺：（睜眼注視大夥）我的靈魂色身如今要告別人間，也要

告別諸位，不過，我的法身將與諸位同在，菩提道上我們繼

續努力。

• 喬覺言訖，舞台角落的大鐘驀然墜地，繼而山鳴石響，衆人

定神，喬覺已然坐化。

• 舞台燈漸暗。

旁白：跏趺坐化的喬覺和尚經徒衆封缸三月，開缸將入塔時，

和尚顏面栩栩如生，身體的各處骨節翻轉自如，並發出像搖

撼金鎖般的清脆響聲。這法相與本願經所敘述的內容一樣，

大衆知喬覺和尚果真是地藏菩薩應化身。

• 大衆俯身膜拜。

• 音樂聲響起。

男女聲齊唱：頂禮大願力，地藏摩訶薩，因地孝慈親，發願度

衆生，衆生不度盡，不欲證菩提……（註十）

• 幕緩緩下。

• 劇終。

【註記】

十、地藏王菩薩禮讚由普力宏法師作詞，吳居徹教授譜曲；高雄

鳳蓮合唱團、台北觀音合唱團曾公演。

（全文完）

念珠的真實義（一）

開賢

一、使用念珠的起源

許多人認為念珠是佛門中獨有的法器，殊不知早在佛世以前，念珠已被其它宗教所廣範應用著，這其中又以印度的婆羅門教之使用最普遍。在婆羅門教的《奧義書》中詳細備載著念珠之製造方法、材料、和持用念珠的功德，及以《悉檀五十字法門》來詮述念珠深秘的含意。而現今不但婆羅門教徒依舊沿用著念珠，天主教的修女們，及少數的回教徒，也有以念珠作為修行的工具。

佛陀為順應眾生根器之需，在方便化導的法門和修行方式之中，有許多是採用當時外道現有的法器或言論，再加以更貼切的糾正和應用。念珠雖始於其它宗教，但佛教徒卻能發揮它更大的效用。念珠在佛教中被使用的起源，始於《佛說木患子

經》的記載（大正十七、726上）。其內容約略如下：「有一名波流離的國王，派遣使者到佛陀那裡，向佛陀請示法意。使者對佛陀說：『世間最慈悲尊貴的佛啊！我的國家邊地狹小，鄰國又常舉兵侵略，致使我的國家因為長年的戰亂，五穀欠收米價高昂。況且民間盛行疾病，人民的生活貧乏困苦，我國王為此寢食難安，所以特派我來向世尊請問大法。如來之法藏大多意義深廣微妙，而我王整天憂國憂民為國事操勞，不能洞徹如此之深奧大法，希望世尊能特加垂護思念，教予其它易行法要，使我能日夜容易行持，以盼來世遠離眾苦。』」

佛陀告訴使者：『若要滅除煩惱障和報障，應當用一百零八顆的木患子把它用線貫穿起來，以便隨身攜帶，於日常行住坐臥生活起居當中，時時心無散亂稱念佛法僧三寶。如是念滿

一圈木患子（即一百零八次的三寶名稱）或則十、二十、百、千、乃至百千萬次，若能滿二十萬遍，身心不亂無諸諂曲，命終之後得生第三焰天……等等利益。」使者如實回報國王，國王心大歡喜，即派人趕快造了許多木患子念珠，分送給各王公大臣。自己亦常誦念如法行持，即使在軍陣中也僅尊法教不曾忘廢。」這便是佛教使用念珠的開端，然在中國用念珠來稱名記數，則始於隋唐之際。而世界各國卻以北傳佛教地區較為流行，如西藏、日本、韓國等。至今逐漸演變為佛教徒特有的標幟。

二、念珠之名稱與質料

一般而言，念珠是念佛或持咒時用以記數，和幫助集中心力的隨身法具，所以又稱為數珠、誦珠、咒珠、佛珠。但依其質料則有菩提念珠、蓮花子念珠、人骨念珠、水晶念珠等分別。其中人骨念珠是密教最喜歡持用的，它取自僧侶之指輪骨加以磨練而成，一邊磨一邊念佛持咒，所以向來密教徒咸信人骨念珠有驅魔避邪的功能。事實上，若說人骨念珠能驅惡逐凶，倒不如說它對人較易起無常迅速之警剔作用。佛說一切有的終歸幻滅，豈止世上的財富權勢不能久存，山河大地難免浩劫。人身危脆，禍在旦夕，甚至連歷代修行的高僧大德，及諸佛菩薩所示現應化的肉身，終將難免一死。「萬般帶不去，唯有業隨身」，當觸及人骨念珠時，人我之間還有什麼放不下，值得

爭執不休的呢？

有關念珠的材料，依據各部經典所說種類繁多，幾乎一些不易損壞，能製成圓形或橢圓形的東西都能拿來當念珠。《守護國界主陀羅尼經》卷九（大正一九、525-577）舉出菩提子、金剛子、眞珠、蓮花子、水晶、赤銅等質料。《諸佛境界攝眞實經》卷下，則有香木、鍮石、銅鐵，水晶、眞珠、蓮花子、金剛子、菩提子，及用不同寶物合成等十種。此外在《蘇悉地羯羅經》卷中供養次第法品（大正十八、603-627）、《蘇婆呼童子請問經》（大正十八、719-732）及《校量數珠功德經》（大正十七、726中）等諸經典都有詳述念珠的質料與功德。時下所開發出來的念珠名堂多得不勝枚舉，琳瑯滿目，應有盡有。如鳳眼菩提、龍眼菩提、天台菩提、星月菩提等，一系列以菩提為名號的念珠。又有以香木作成的如檀香、烏木、樟、檜等念珠。還有原本寶石、珠玉製成的，再加上化學原料，金屬合金、塑膠成品，琳琳總總，開個念珠大展足足有餘了！

不論念珠的貴賤大小，它的功用都是相同的，絕不因用水晶作成的念珠來念佛比較殊勝，而用草子所作成的念了就沒有效應的。記得剛學佛時，某位法師與我結緣了一串草菩提（薏仁子）手珠，由於大小適中，且質量又輕，便形影不離配帶手上，於日夜閒時勤加念佛。這串原本灰澀不亮的念珠，久經手

指溫度的磨擦，即逐漸轉為深褐色，在日光照耀下映影如鏡，長期的觸摸及同一方向的轉動，便出現一條條的勾紋，在種種自然的替換過程中，這串念珠更加光彩奪目了。

有一次友人來訪，一進門兩眼就直盯著我手上的念珠，非得取下讓他鑑賞品定一番不可，他看了半晌！突然如獲至寶欣喜若狂，追問著從那位高僧大德處請來的念珠，有此深厚的功夫，能將平滑的念珠，念出一瓣瓣的蓮花來（他指的是那些略為橢圓的勾紋）。最為平賤的草子，剎時被他形容得如天上掉下來一般，又是稀物珍寶，又是避凶利器，我真的被他的神經質弄得啼笑皆非。我急於反駁說：「那個哪是蓮花，是你眼花。製造此曠世珍寶的高僧大德是區區在下我啦！」可是那位友人仍信不過，以為我不肯割愛胡亂說的。哎！簡直是走火入魔無可救藥了！可憐的他，自從聽信某位同參道友跟他說，某種念珠配帶在身上能利尿治病，某種念珠能避邪，於是頭上掛的手上帶的一應俱全。又有人跟他說，某串念珠是高僧加持過的，於是價值百萬的念珠也都成為他的囊中物，袋中寶了。可惜卻很少看到他認真拿來好好的念幾圈的佛號，在這種心態下，我看呀！那些念珠尚未發揮驅邪的功能時，他倒是先著魔了。又有一次到醫院探訪朋友，隔床的婦人見我手帶念珠，便興沖沖精神奕奕的探尋我是不是個佛教徒？透過友人介紹，方

知那位婦人是個極為虔誠的佛門弟子，雖在病中，但每天固定的早晚二課未曾間輟。隨語慰問她的病情之後，稍一會她便從一個錦囊中，恭恭敬敬的捧出一串念珠來，說是朋友遠從印度請回來的，要我幫她辨辨真偽。我仔細端詳後告訴她，那是化學製品而非真貨。她聽後傻愣住了，以懷疑的口氣說：「這怎麼可能呢？在印度請的耶！而且不便宜呀！」「是呀！超科技幾可亂真的膺品，往往賣得比真的貴，不是嗎？台灣的朝聖團到印度或其它佛教國家，都一窩蜂的搶購念珠、佛像、法器的，外地商人早就摸清台灣人的胃口，不買到仿冒品也真難呀！」我緩緩的解釋安慰著她，莫為念珠的真假貴賤掛礙，她卻更傷心的說：「我倒不是為花冤枉錢而難過，只可惜著以前所持的佛號都白費了。」這怎會呢？再次向她說明：「真誠一心所持誦的佛號是永不流失的，更何況以散亂分別的心來念佛，都有其不滅的功德存在啊！其實人心才分真假，若以貪求感應及執著念珠的好壞，更以念珠的品質價格來滿足自己的虛榮心，縱使裝模作樣的念佛，便是虛偽不實的，那怕所持的是以摩尼寶珠貫串而成的也是一樣。反之若以念念上求佛道，心心下化衆生，只為了生死而念，為菩提道而修，即使用的是破銅爛鐵做成的數珠，也會瑞應相現，與佛心相契相合的。」哎！台灣的佛教徒，人人手中至少也有一串念珠，但能突破念珠的表相

，真真實實去用它的人並不多呀！

三、念珠之數目與表徵

念珠數目多寡衆說紛紜，依據經典所載亦有多種不同，如佛說《木患子經》只提到一百零八珠，而《陀羅尼經》則有一百零八、五十四、四十二、二十一等四種數目。《數珠功德經》則是二十七和十四顆珠，在《金剛頂瑜伽念珠經》裡把一千零八十顆視爲上品，最勝的是一百零八珠，中品五十四珠，二十七顆爲下品。《文殊儀軌經數珠儀則品》也略述數珠之顆數，大致以上類同。綜合以上諸經所說，以一百零八顆最爲普遍，且以一百零八做爲基數，減半或倍成之後，即是一千零八十、五十四、二十七等之數目了。雖然經典中有刊載一千零八十顆珠，但現今使用此數的實爲罕見。

念珠數目之多少，大半都有其微妙的含意。如百八數珠象徵著斷除百八煩惱出於《大智度論》卷七、《大乘義章》卷六、及《釋氏要覽》，證得百八三昧（據大品般若經卷三之相行品、卷五之間乘品、及大智度論卷四十三、四十七）之義，又百八在佛典中有廣狹不同的含義。五十四顆珠有人說是因地修行的階位（即十住、十信、十行、十迴向、十地）再加上四善根。二十七顆珠代表二十七賢聖，見《成實論》及《中阿含福田經》。二十一顆的含義是二十一空《放光般若經》卷一。十

八顆珠的表徵，依各人修持不同而有十八羅漢、十八空、十八界、十八意行、十八：：還好沒有十八般武藝具全之說。此外也有用四十八顆，表徵阿彌陀佛四十八願。而爲了兒童方便掛帶，有取十二顆，表十二因緣，或藥師如來的十二大願，亦有以八顆爲八正道意。以上種種異說各皆有理，隨其所好似乎愛用幾顆就有那位數的表徵，可說尺量完備任其挑選。大概也可用四顆表四聖諦、四悉檀，二顆的表權實二法，一顆的就表一眞法界或萬法歸一吧！更高竿的連一顆都省了，來個實相無相之至高極境。

這些象徵珠數不同之詮釋，在典籍中並沒有明顯之文獻記述，大都爲後人所傳述。不管它是怎樣的穿鑿附會，但最要緊的是我們須刻刻的記取佛陀的教誨，鼓勵自己以種種善巧方便，大發菩提心，勇猛精進。藉著今生難得的人身，向菩提大道邁開強大之步伐，共同趣向佛果。

除念珠之顆數所表徵的意義外，在《念珠經》中也說明母珠、珠、珠與珠之間，以及用繩線貫穿等具有深邃的內含。經云：「珠代表菩薩的勝果，中空指菩薩無我的心地，繩線貫串代表觀音的德行，母珠象徵無量壽似的無始無終連綿不斷。」可見念珠之主體意義，是非常深遠的，非常有鼓勵性及清淨相的。

（待續）

好命狗， 小心！

• 智泉

近日在平面媒體，常看到閒情好命狗的文章。狗披皮草、配件、禮服、專屬遊樂園等，說什麼費用動則數千元起跳，例如一件進口的狗童裝約三四千元，媽咪的狗外套要七八千元。不但叫那些流浪狗好生嫉妬，也令人類好生羨慕。曾經有人埋怨說：「人不如狗」。確實是如此，眼看今日落後貧窮國家有些貧民的飢餓窘相，而近些年來台灣也因貧病交加燒炭自殺等事件，無日無之。有三餐不繼，有些繳不出學費、有些繳不出營養午餐費的不在少數，都是與窮困有關。唉！人的無奈與今日好命狗的生活兩相比較，是有天壤之別。如今看來，人們怨得也是實情在理。

人命不如狗命好情況，應驗了佛經所說，福慧偏修的問題。佛法說：修福不修慧，象身掛纓絡。修慧不修福，羅漢應供薄。此如何分解？迦葉佛時。有兄弟二人出家求道，一人專修持戒、誦經、坐禪，另一人專修布施等福業。至釋迦文佛出世，一人生長者家，一人投胎作大白象，力能破賊。長者子出家學

道，得六通阿羅漢，而以薄福乞食難得。持鉢入城乞食，常是空鉢而還。一日，到白象廄中，看到王室供給白象種種豐足食物，即對白象說：「我之與汝過去世，俱有罪過。」（出大論卷八）

修慧不修福人，心中明了，果報窮困。空有思想抱負，懷才不遇，生活困頓，是典型修慧不修福人物。修福不修慧人，無明常在心中，果報富貴而愚癡，今日的好命狗兒等動物就是其類。

諸佛菩薩祖師大德何以常勸勵必須福慧兼修？偏於一方，都有所不足，就如六通羅漢告訴白象，你我兄弟二人修行都有偏頗過失。

好命狗，終究是畜生類，不得聞法修戒、修身、修心、修慧，今生唯在消受前生所種下的福報，無有智明再度造福機會。福報享盡了，來生投胎何道，誰知呢？千萬不可羨慕！

看今日佛教徒，偏修福偏修慧大有人在，鑽研經教的不修福，以學問傲人。專修布施的不修慧。禮佛救濟是驚，對聽經聞法沒興趣。喜聽經聞法的，又不屑共修法會。

古人說：修福得富貴，修慧得明了。修慧不修福，明了而窮困。修福不修慧，富貴而愚癡。福慧若兼修，富貴而明了。二者皆不修，愚癡兼窮困。

聰明的佛教徒，古人的四句料簡，該選擇偏修呢？還是兼修呢？

哭禪友

唐 清尚

道力自超然，身亡同坐禪。水流原在海，月落不離天。谿白葬時雪，風香焚處煙。世人頻下淚，不見我師玄。

逢靈道士

唐 護國

浮丘山上見黃冠，松柏森森登古壇。一莖青竹以為杖，數顆仙桃仍未餐。長安市裏恒賣卜，武陵溪畔每燒丹。

湛然詩鈔

六三

縮地往來無定所，花源到去路漫漫。

題東蘭若

唐 靈一

上人禪室路徘徊，萬木清陰向日開。寒竹影侵行道石，天花香散誦經臺。閑雲不繫從舒卷，狎鳥無機任往來。更惜片陽談妙理，歸時莫待暝鐘催。

山居示靈澈上人

唐 皎然

晴明路出山初暖，行踏春蕪看茗歸。

乍削柳枝聊代札，時窺雲影學裁衣。

身閑始覺隳名是，心了方知苦行非。

物外寂中誰似我，松聲草色共忘機。

送禪友

唐 無本

纔年七歲便從師，猶說辭家學佛遲。

新斲松蘿還不住，愛尋雲水擬何之。

孤谿雪滿維舟夜，疊嶂猿啼過寺時。

鳥道龍湫悉行後，豈將翻譯負心期。

湛然詩鈔

六四

柳

唐 慕幽

今古憑君一贈行，幾回折盡復重生。

五株斜傍淵明宅，千樹低垂亞父營。

臨水帶煙藏翡翠，倚風兼雨宿流鶯。

隋煬堤畔依然在，曾惹當時歌吹聲。

湖南蘭若

唐 皎然

未到無為岸，空憐不繫舟。

東山白雲意，歲晚尚悠悠。

九十五年十月份會務報導

(會訊第303期)

捐款芳名錄

(總計 陸萬陸仟肆佰元整)

陸仟元：陸萍慈
壹仟元：月薪 宏益師 悟徹法界一切衆生

王延禎 李雪梨 余佳璋 林玉蓉
傅冠智 曾林鳳英 陳政宏 陳政維
陳怡青 陳榮璧 陳文宗 陳楊秀鸞

陸佰元：鄭桂嬪 邱昱誠
伍佰元：道益師 修欣打字行 度小月

李承育 李慧玲 張秀鸞 傅冠盛
張鄧治 張再興 黃鈴心 吳燕靜
吳俊凡 吳俊霆 江柏興 陳永漢
宋淑眞 陳羿宏 許瑞吟 劉國柱

謝孟哲 洪振銘 洪桂莉 洪陳老速 洪秀宏 洪貴玲
洪秀源 洪桂昭 蔡祝美 顏高龍 顏條一 方宏鍊
桑鋒永 高淑惠 高子涵 康廖來嬌 吳智義 吳鴻圖

參佰元：林世豐 林春珠 吳美樺 吳郭春瑾 吳智義 吳鴻圖
吳李玉香 韓立銘 鄭婷方 羅競生

貳佰伍拾元：李耀斌 李奇蓓 李文哲 廖粹華
貳佰元：靜慧 王建宗 王延銘 王昱絜 王明銓 王慧蘭

李錦菊 李淑珍 李眞業 林美辰 林連娣 林盼
林融唯 徐明汶 黃美月 黃陳秀鸞 吳新長 吳政達
吳俊毅 韓慧玲 韓慧玲 韓聲瑞 楊老得 楊炳輝
楊鵬漢 楊智惟 郭阿英 郭保成 侯坤隆 侯坤成
侯燦榮 侯梅雪 侯鈴朱 蕭志哲 蕭伊欣 蕭伊慧
江英嬌 陳永川 陳俊竹 陳其彬 陳儀嫻 陳清瑞
許素月 許雀芬 許富琮 謝幸芬 盧貞吟 祝遠志
翁春菊 邱治民 邱蔡麗華 蘇錦綢 宋金良 宋孟霖

95年11月份收支明細表

收	上月結存	\$247,569	90
	本月收入	\$ 66,400	00
入	收入總計	\$313,969	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第245期印刷費用	13,800	00
	福田雜誌郵寄費用	5,304	00
	劃撥代金手續費	75	00
	供養法師(他寺)	6,000	00
	濟助支出		
	洪樺燾	2,000	00
	洪樺熾	2,000	00
	鄭旭洋	2,000	00
	方惠珍	2,000	00
	陳崑泉	5,000	00
	李鐘阿	5,000	00
	沈玉麟	5,000	00
	徐財源	5,000	00
	莊木樹	5,000	00
出	支出總計	\$ 63,179	00
	本月合計	\$250,790	90
	收支比較	95.1 %	

壹佰元：王愛玉 宋沛玲 宋佩庭 宋玉水 辛旻潔 辛翌綸 杜張杏元
林易都 林進元 林姿晴 林姿語 林俊良 林錦伯
林綉紅 林建國 張炳楠 張靜芳 傅顯宏 黃紅芬
黃素鸞 黃麗珍 黃怡瑄 黃怡禎 黃郁儒 黃秋南
黃景智 黃豐隆 黃志揚 黃志新 黃惠伶 黃許金鳳
黃志武 曾月里 楊玉桂 楊再傑 鄭棋安 鄭幸柔
侯雅菱 侯婉茹 侯汶其 侯雯雯 侯舜嫻 陳宗宏
陳姿妙 陳寶蓮 陳寶秀 陳柳朱 陳樹剛 陳進良
陳政賢 陳柏璋 陳新昌 陳新加 陳崑嚴 陳儀婷
陳儀潔 陳紫雲 陳粉 陳碧華 陳美智 陳挺山
許福枝 劉孟琴 葉煌杰 葉魏明娟 顏愛娥 方王肅瓊
何政君 吳李玉理 董水治 董明福 翁素嫻 杜書武
康榮忠 廖江源 高端君 施薛昭賢 鍾明忠

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

會功德福田寺然湛



11月份救濟事蹟

1. 陳崑泉先生：住南縣新營市復興路一五三一號，五十九歲。案主因腎臟病控制不佳，致需長期洗腎，無法工作。目前家中經濟僅由其月薪不到三萬在維持一家五口。由於三年前案主已因中風不良於行，今又因呼吸急性衰竭須插管治療，另須進氣切手術，以其子目前之收入已不足以應付，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
2. 李阿好女士：住南縣六甲鄉民族街三〇〇號，八十七歲。案夫已去世，育有一子北上工作，故日常生活由住於附近之姪媳照顧。由於案主多年前中風，平日多躺床，下床走動則需輔助器具；今因呼吸喘、四肢僵硬於加護病房安裝氧氣協助呼吸，安子收入有限，能力不足支付，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
3. 鐘格女士：住南縣鹽水鎮北門路九巷一二號，七十二歲。案主喪偶二十多年，未有子女，目前獨居，平日鄰居會協助照顧其生活。多日前案主因大量嘔吐，血壓降至79/26，而由鄰居通知送醫，今因體內電解質不平衡，目檢查出常年營養不良，腸胃功能不佳，尾胃疑因行走不穩而多處挫傷，由於無力負擔住院費用，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
4. 沈玉麟先生：南縣新營市延平路四十六號之八十二，七十二歲。案主不識字，早年打零工維生，與案妻二人並未育有子女；因年長無法工作回家鄉安住，二人生活仰賴老人年金維持，案主現因呼吸衰竭，緊急入院，今以呼吸器協助並鼻管餵食，由於無法負擔其納用，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
5. 徐財源先生：住南縣後壁鄉新東村新港東八十九之一號，七十歲。案主早年務農，育有一子，其妻於十多年前已過世。今農作由其子接續。案主多年前中風已不良於行，今再次入院診斷右側腦部血管阻塞，由於家中積蓄已因案子結婚耗盡，而農務收入並不足支應家中支出，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
6. 莊木樹先生：住高雄縣大寮鄉福隆路二〇一弄二號，五十四歲。案主與其妻因感情不睦，分居多年，但因未辦理離婚，故雖有殘障手冊，卻不符低收入戶標準而無法申請補助。今因大量吐血，由姪子協助送醫診斷為胃潰瘍，由於積欠大筆健保費已遭取消健保，致使一天之費用約玖仟元，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
7. 本月固定幫助戶：洪樺鏗先生、洪樺煜先生、鄭旭洋先生、方惠珍女士，以上各貳仟元整。

者。美國社會博士論說思想而視為社會之功能，良
有以也。

餉思及起於艱難，有信然矣；然其初起之雛型，果
何若耶？邏輯學者則答之曰：初僅一單純之判斷，
逐漸求其根據，以明此判斷之非妄，於是而有假設
，於是而待証明。其驗於事實者則信而主之，非然
者則破而棄之。故問題藉以解決，疑思為之釋然。

（論理古例）

二、何謂思想方法

（一）思想方法是研究思想歷程之科學。

（二）思想方法是研究解悟關係之科學。

（三）思想方法是研究思想法則之科學。

某僧手迹

● 贈 閱 ●

■ 中華民國九十五年十一月十五日出版
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70050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：先進印刷社

(台南市育樂街115~1 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