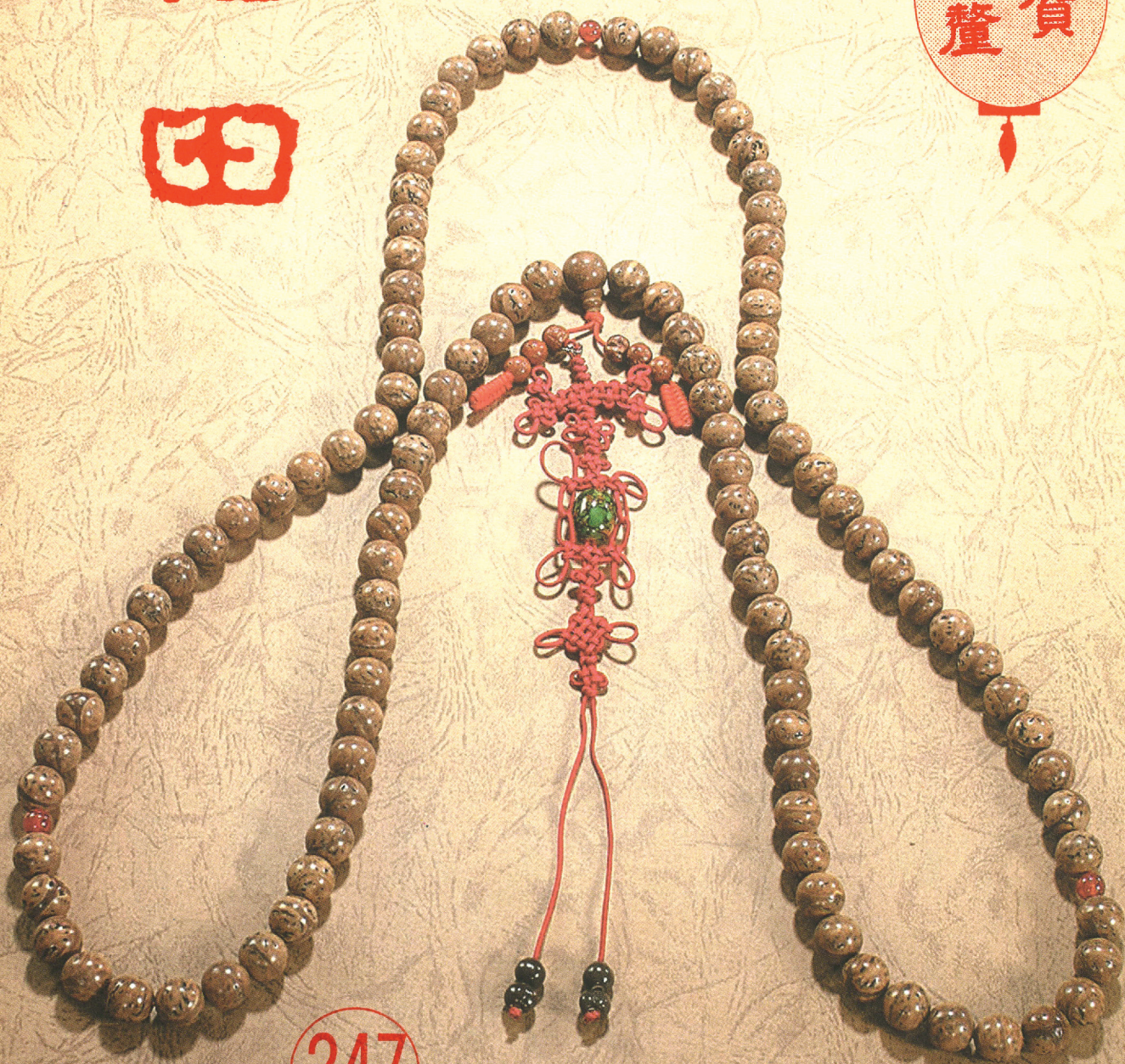


福

田

恭賀
春釐



247

佛教月誌

- ◎台中縣太平市佛恩寺，5月1日起，傳在家戒。
- ◎法界電視弘法，滿十一周年。
- ◎佛學院招生：「一、新加坡佛學院、二、嘉義香光尼衆佛學院、三、台北華嚴佛學院、四、台南玉井感恩精舍女衆佛學院、五、圓光佛學院、六、佛陀學術研究院。
- ◎九十六年傳授三壇大戒者：3月19日新營妙法禪寺、11月11日高雄縣日月禪寺。
- ◎陰曆十一月十七日，恭逢彌陀聖誕，各寺院紛紛舉行佛七紀念。
- ◎佛陀與諸大弟子舍利文化世界大展，於12月9日在新加坡博覽中心三號展覽廳舉行九天，展示各類舍利，供人瞻仰禮敬。
- ◎第十二屆全球供佛齋僧功德會，於12月3日在台北小巨蛋舉行。海內外長老、法師雲集應供。
- ◎印度佛教復興運動五十周年慶祝大會，10月2日在印度龍樹學院廣場舉行。
- ◎香港觀宗寺住持覺光長老，在觀宗寺舉行傳天台法卷大典，十位法嗣在法堂親受傳燈法卷，爲天台嗣法人。
- ◎中華佛教比丘尼協進會成會已屆十個年頭，該會擇在屏東縣潮洲鎮運動公園舉行。

本期目錄

封面：四壇城念珠 大明攝

- 1. 佛教月誌
 - 2. 南岳止觀後序……………慈雲大師 遵式
 - 4. 隋智者大師、唐湛然尊者與宋四明智禮，法脈相傳，思想一致(二)……………拙著
 - 8. 印度六派哲學(二)……………木村泰賢著 依觀譯
 - 13. 古因明是否傳入漢地的問題……………沈海波
 - 16. 以三增進成就菩提路……………證義
 - 18. 直入千峰萬峰去的
〔高峰原妙禪師〕……………曙壽
 - 21. 藥師佛法的靈感(六)……………何世亮
 - 24. 念珠的真實義(二)……………開賢
 - 28. 衣食具足
——修習止觀具緣之二(二)……………道益
 - 32. 湛然詩鈔
 - 33. 九十五年十二月份會務報告
- 封底：舊日(三)(某寺請經虔誠莊重)

南岳止觀後序

慈雲大師
遵式

止觀用也，本乎明靜。明靜德也，本乎一性。性體本覺，謂之明。覺體本寂，謂之明。明靜不二，謂之體。體無所分，則明靜安寄！體無不備，則明靜斯在。語體則非一而常一，語德乃不二而常二。祇分而不分，祇一而不一耳。體德無改，強名為萬法之性。體德無住，強名為萬法之本。萬法者，復何謂也？謂舉體明靜之所為也。何其然乎！良由無始本覺之明，強照照生而自惑，謂之昏。無始無住之本，隨緣緣起而自亂，謂之動。昏動既作，萬法生焉。

捏目空華，豈是他物。故云不變隨緣，名之為心。隨緣不變

，名之為性。心昏動也，性明靜也。若知無始，即明而為昏。故可了今，即動而為靜。於是聖人見其昏動可即也，明靜可復也。故因靜以訓止，止其動也。因明以教觀，觀其昏也。使其究一念，即動而靜，即昏明。昏動既息，萬法自亡，但存乎明靜之體矣。是為圓頓，是為無作，是如來行，是照性成修，修成而用廢，誰論止觀！體顯而性泯，亦無明靜，豁然誰寄！無所名焉。為示物指歸，止成謂之解脫，觀成謂之般若，體顯謂之法身。是三即一，是一即三。如伊三點，如天三目。非縱非橫也，非一異也。是謂不思議三德，是為大般涅槃也。

嗚呼此法！自鶴林韜光，授大迦葉，迦葉授之阿難。阿難而下，燈燈相屬，至第十一馬鳴，鳴授龍樹。樹以此法，寄言於中觀論。論度東夏，獨淮河慧文禪師解之，授南嶽大師。南嶽從而照心，即復於性，獲六根清淨，位鄰乎聖，斯止觀之用驗矣。

我大師惜之，無聞後代。從大悲心，出此數萬言，目爲大乘止觀，亦名一乘，亦名曲示心要，分爲二卷。初卷開止觀之解，次卷示止觀之行，解行備矣。猶目足焉。俾我安安不遷，而運到清涼之池。

噫！斯文也，歲月遼遠，因韜晦於海外。道將復行也，果於咸平三祀，日本國圓通大師寂照，錫皆扶桑，杯泛諸夏。既登鄮嶺，解篋出卷。天竺沙門遵式，首而得之。度支外郎朱公，頓冠首序，出奉錢模板，而廣行之。大矣哉！斯文也，始自西傳，猶月之生。今復東返，猶日之升。素景圓暉，終環回於我土也。因序大略，以紀顯晦耳。

（上接第12頁）

一致這是必須預先說明的。最後所揭的是有關六派全體的參考書目。各派的書目置於該篇適當之處。

Sāṅkhyasā cīntanikā or Studies in Indian Philosophy (monthly publication,) 1877, Poona.

Colebrooke, Miscellaneous Essays vol. II. London, 1837.

John Davies, Hindu Philosophy London, 1881.

Max Müller, The Six Systems of Indian Philosophy, 1903. (New ed.)

Mādhava, Sarvadarśana Saṅgraha 1906. (Ānandāśrama series.)

Cowell and Gough, Sarvadarśana Saṅgraha. (英譯) London, 1904.

Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 3, Leipzig, 1908.

Sāṅkhyasā-samuccaya, by Harihadrā with Guṇaratna's Commentary. (1905-1914 Calcutta)

字井伯壽著，印度哲學史，岩波版。

關於資料請參考

Dr. M. Winternitz, Geschichte der indischen Litteratur Leipzig, 1806.

※（三六頁注）。如同前文追加的參考書，耆那教學者哈利巴哆拉著有《六見集》

(Sāṅkhyasā-samuccaya)。在此書中略述佛教、尼夜耶、數論

、耆那、彌曼差派、順世派等六派。此與今之六派雖然有異，然就某派論述六種的風習可能始自於本書。哈利巴哆拉的年代不明，大概是六世紀的人。

（待續）

隋智者大師、唐湛然尊者與宋四明智禮，

法脈相傳，思想一致（二）

拙者

第四條：

研究者說：山家山外之論爭，主要是由知禮所挑起。由於知禮不同意山外派對《金光明經玄義》的看法，以及知禮批評源清、宗翌對湛然《十不二門》之解釋，乃至知禮對智圓《請觀音經疏闡義鈔》的批判，形成了山家山外長達四十多年的論爭。

拙說：山外派晤因所著《金光明經玄義發揮記》，認為《金光明經玄義》釋名假的觀心釋之人，是後人偽撰所附加成爲廣本，而堅持略本才是智者大師的真撰，故特爲註釋該書流傳。山家派的義通著《金光明玄義贊釋》及《金光明文句備急鈔

》爲之抗辯，繼之，四明知禮著《金光明玄義釋難扶宗記》強調廣本爲智者大師真撰的主張，以輔助義通之說。從時間順序看是山外派晤因先提出與天台公認之異說，才引發爲維護天台宗正義的山家派爲書抗辯。故法戰之引爆者應山外派晤因，非山家派四明知禮之挑起。

第五條：

研究者說：就觀法或觀心法門而言，從「事」入或從「理」入，本無優劣而言，如藥，用之得當，則是良藥；用之不當，則成毒藥。

然在知禮的觀法中，視理觀爲「杜初心入路」「爲害非少

」，而強調須由事觀入手。果真要較量理觀與事觀之高下，吾人可以由方法上與實質上來判斷理觀較事觀為殊勝可行，理由有三：(一)理觀是直觀無性，即真觀理；事觀則須先觀事，再觀事之體寂，即觀事之理體寂滅。若將理觀與事觀相較，事觀多了一層轉折，且由理事二分入手，非直就事理不分入手。因此，可以說理觀優於事觀。(二)由事入手，再由事轉成理，是否能轉成仍有爭議，直就理觀而觀，則無此問題。(三)再者事觀最終目的，在於了知事本身體寂，會歸於理。所以相較之下，理觀由不分入手，直觀於理，恐較事觀由理觀事二分入手再回歸於理殊勝。以上所論僅就理觀事觀理路而述，不涉及個人之預設或喜好。

又說：若從湛然的思想來看，吾人會發現山外派的論點反而會較接近湛然的思想，或說山外派著重於理來論述心是順著湛然思想理路而來，直就理來論述，直就理來入觀，反而比較吻合湛然理具思想。

案：山家派主張事觀，山外派主張理觀。研究者提三項理由主張理觀優於事觀，雖然說不涉及個人之預設或喜好，很明顯地贊成山外派理觀，反對山家派之事觀。

拙說：理事二觀由湛然尊者依據《占察善惡業報經》卷下所闡示的唯心識觀及真如實觀，而安立事觀及理觀兩種區別。如湛然《止觀義例》上云：

修觀次第必先內心，內心若淨，以此淨心歷一切法，任運吻合，又亦先了萬法唯心，方可觀心。能了諸法則見諸法唯心唯色。當知一切由心分別諸法，何曾謂同異，故《占察經》云：觀有二種，一者唯識，二者實相。實相觀理，唯識歷事。事理不二，觀道稍開。(《大正》46,452上)。又依湛然《止觀輔行傳弘決》卷二之三云：

修三昧者，於此兩途一不可廢，故《占察經》云：觀有兩種。一者唯識，謂一切唯心也。二者實觀，謂觀真如。唯識歷事，真如理觀。(同上，179中)。

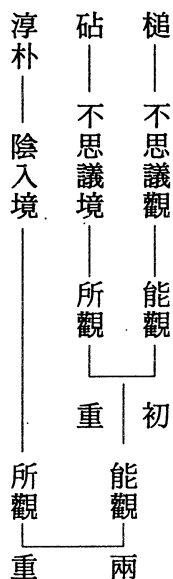
當然如依智者大師《摩訶止觀》的說法，如卷二於料簡四種三昧之行儀，即有方法之事修與理觀之區分。四種三昧的事修行儀雖有不同，但其理觀則共通的。故知理觀與事觀自智者大師和湛然尊者著作中皆有論及，四明知禮只是隨順祖述而已。觀法分別為事理二觀，係由湛然尊者肇始。他認為理觀乃在觀照現前生起的一念，於中把握空、假、中三諦的理法，相

對的，如任一念心的生起與移動，由未念、欲念、念、念已之四相中，一一推破而了知不可得，從而體達圓融三諦者爲事觀。理觀乃直接觀照圓融三諦的理法；事觀係採間接之觀照的方法。然而實際觀心之方法而言，事理二觀可謂相輔相成，純粹理觀之觀心，或純粹事觀之觀心，畢竟屬於義門上權宜的分辨。故湛然尊者才強調事理二觀是相即不二。

四明知禮依智者大師《摩訶止觀》三科揀境，規定無記六識心王爲止觀之對境。他在《十不二門指要鈔》卷上，對六識心王作具體規定。謂六識心王係根塵和合之一剎那心。此根塵和合之一剎那心，蓋以安心觀之對境，且強調行者務須以妄心爲對境，實修十乘觀法，此才是天台觀門主要宗趣。故批評山外派諸師所倡導之真心觀，將止觀之對境與止觀之所顯，混合一談。

知禮在止觀之實踐上認爲不能安立能所之別，但說明之權宜上不妨有所破、所觀及能觀之三差別。當實修止觀時，得以根塵和合之一剎那心，亦即以安心作爲止觀直接之對境，再以妄心之對境爲所破之標的。如就止觀之能觀以不思議觀之一心三觀，此與安心對境，形成能所之關係。當成就止觀之大用時

，行者所觀爲圓融三諦，爲一念三千之妙境。至於所謂的不思議境，如對不思議觀言，可稱之謂所觀，但對安心而言，要與不思議觀並稱爲能觀。有關以上說法，知禮用槌、砧及淳朴三者，作譬喻說明。兩重能所之大要如表說明：



知禮兩重能所之說明，重點乃在敘述天台止觀真正之對境爲陰入境，宜以現前一念之妄心爲標的。爲此，唯有修觀此一對境之一念妄心，從而證見性具三千之不思議妙境，如此才能成就大乘圓教「煩惱即菩提」之目的。知禮又說及證悟「煩惱即菩提」之「相即」次位，諸教不同各有差別。兩物相即，依《摩訶止觀》卷一解說，謂兩物之性體有別，但兩者不相離之關係，爲通教所言內容。背面相翻之相即，謂煩惱與菩提之性體爲一，唯說兩者相狀有殊爲別教之內容。當體全是之相即，謂煩惱之各個不同差別，全是菩提。此乃圓教之所詮釋。後兩者相即是知禮之創見。知禮從觀得不思議境時，非通教之兩物相即，別教之背面相翻的相即，乃圓教當體全是之相即，故

《十不二門指要鈔》云：

應知今家明即，永異諸師。以非二物相合，及非背面相翻。

直須當體全是，方名為即。何者，煩惱生死，既是修惡，

全體即是性惡法門，故不須斷除及翻轉也。諸家不明性惡

，遂須翻惡為善，斷惡證善。故極頓者，仍云本無惡元是善

。既不能全惡是惡，故皆即義不成。（《大正》46.707上

—中）。

上文所說極頓乃指禪宗之主張煩惱即菩提的頓悟禪，要證

悟煩惱即菩提之頓悟觀法，為天台宗獨門教示。此亦批判山外

派盲從禪宗思想，竟主張排除天台止觀有關妄心觀的規定。

至於四明知禮對事理二觀的解說，依其著《指要鈔》及《

十義書》等，他極力主張妄心觀境，發揮妄心觀說以宣揚智者

大師《摩訶止觀》之十境十乘觀法。相對地，山外派慶昭及智

圓二師對湛然尊者事理二觀，皆認為觀照內心為理觀，而觀照

外色為事觀，於此情形下，理觀之對象，乃真如理心，亦是心

性或離開妄念的真心。唯其如此，智者大師在《摩訶止觀》所

示三科揀境，以及止觀所規定之十境十乘觀法時，須以陰入界

境為觀境等規定，則用不上了。

據知禮說法，理觀或實相觀，為能觀現前一念妄心以證悟

理具三千之境；事觀或唯識觀，為能觀現前一念生起之善、惡

，無記等三心，了知其一一之各別相，且相相宛然，圓融無礙

，含攝一切法，從而了知事造三千之妙境。事理二觀皆以現前

一念妄心為觀境，唯理觀是觀達理具三千之理法，而事觀是間

接觀達事造三千之方法。可見事理二觀仍從修觀方法區別，如

知禮《指要鈔》「色心不二門」云：

實相觀者，即於識心體其本寂，三千宛然即空假中。

唯識觀者，照於起心變造十界，即空假中。故義例云

，夫觀心法有理有事，從理則唯達法性，更無餘途。從事

則專照起心，四性叵得，亦名本末相映，事理不二。又應

知觀於內心，二觀既爾，觀於外境，二觀亦然，此皆止觀

及輔行文意，非從臆說。（《大正》46.709上）。

由此看來山外派竟於實相觀之觀達圓融三諦之理法上，置

現前一念妄心而不觀，就山家派立場甚為不妥。

（待續）

印度六派哲學（二）

木村泰賢 著
依 觀 譯

第三節 六派主要的異同

自此應可依序直入各派之中，但事先還有必要就全體重要事項的異同稍作敘述。此因若預先注意及此，在後篇的敘述將會較為方便，進而對於研究比較六派的人也有所幫助。筆者先前在《印度哲學宗教史》終篇曾經項目性的介紹印度諸派的全體思想，當時只就六派大體相同的思想論述。但不應只論其相同，進而亦應論其相異，是故在此擬以相同部門為依憑，稍稍更易項目述其同異。

一、六派的分類 六派依其教系因緣可分成三類。彌曼差派與吠檀多派、數論派與瑜伽派、勝論派與正理派。彌曼差派以梵書為依據，對於祭儀作神學的研究；吠檀多派則依奧義書組織其梵教，就研究及對照廣義梵書而言，二者屬於同系。亦即彌曼差以吠陀的業分(Karmakāṇḍa)為主，吠檀多以智分(

Jñāna-kāṇḍa)為主，二者結合，則婆羅門教義完成。這是有前後彌曼差的名稱之所以。僧伽耶與瑜伽在古奧義書中已有僧伽耶瑜伽(Saṅkhyayoga)的結合辭，就起源論之，二者因緣已不淺；再就學派組織見之，二者幾乎立於相同的形而上原理。只是數論以理論為主，瑜伽以實踐為主。故兩派可以視為同一類教系。進而勝論派與正理派的關係也是一樣，二者都將原理稱為句義(Padārtha)，都著重概念的分析與綜合，都有極微(Parमाणु，分子)的假設。不同的是，勝論著重在自然理論的研究，正理派著重於論理的方法論。六派之間所以有如此關係，應是古來三種潮流的思想系統逐漸分化為理論派與方法派，進而於理論派中加上方法，方法派中加上理論，最後各各獨立成一派。以上所述是就教義性質論其教系分類，若從其發生而論，則有本系與末系之區別，是故六派可分成二種系統。即吠檀多

系與彌曼差系。吠檀多系是基於奧義書思想而發展出的，吠檀多派屬基本系，數論派、瑜伽派屬末系。此因吠檀多派，無需贅言，係以奧義書為根柢，而數論派、瑜伽派起始也是發生自奧義書，而後逐漸發展，終致獨立開來。彌曼差系是指以梵書為依據的祭式學系統，彌曼差派為本系，勝論派與正理派為末系。關於這點尚未有人指出，但根據筆者的研究，有理由相信勝論派與正理派都是受彌曼差思潮激發，故視為末系亦無不可。有關這些後文皆將予以論證，總之，六派雖是各各獨立的學派，但彼此之間有密切關係是不容否定的。

此上這些學派應如何訂出其獨立的年代順序呢？這是非常困難的問題。若僅就思潮而論，最古的，當然是彌曼差派，吠檀多派次之，進而是數論派、瑜伽派，最後是勝論派、正理派。若思及一個學派的完成必須擁有自派特有教典，更且明顯地與他派對立，有自己的主張，進而在學界占有一席之地時，則六派的成立順序絕對不能依照思潮順序。此因有可能末系比本系先獲得確定的地位。從各派所傳現存教典觀之，大抵都是假設他派存在而彼此相互辯論，其中往往有一字不漏引用他派頌文的情形，因此很難判定孰先孰後。此乃各派教典大抵是該派成立以後經數百年的整理所致。若省略推定手續而直接立論的話，筆者認為最早成為學派的，是數論派，瑜伽派次之，進而勝論派、正理派、彌曼差派及吠檀多派卻是最後才成立。可能

這是因為前四派不是梵書及奧義書的純粹繼承者，因而有必要明顯地鼓吹主張，而後二派屬於純正統派，素來堅守其根源聖典，除非不得已，否則沒有必要揭發新運動。有關這些，將在各派條下詳細闡述。

進而在論述各派教義之同異時，必須預先說明的是，雖說是六派哲學，但彌曼差派哲學不能算是所謂的哲學，因此在大部分的問題中算是特例。

二、知識論 只要是哲理的探究，不得不先從哲理的吾人知識著手。這是亞里斯多德以推理法或康德以純理批判作為哲學出發點之所以。就印度哲學諸派觀之，可以發現彼等早已著眼及此，任何一派皆以知識論作為重要論題。彼等所說的「量」(pramāṇa) 即此，彼等在此題目下探究知識之源泉及標準等。雖然如此，但各派對於「量」的建立未必相同。勝論立現量(pratyakṣa)、比量(anumāna)等二量，數論派、瑜伽派在此二量上再加一聲量(sabda)，亦即加一聖教量(āptavacana)而成三量，正理派更加比喩量(upamāna)成為四量。彌曼差派與吠檀多派認為真智的標準源泉皆仰賴於《天啓》(Śruti)、《傳承》(Smṛti)等聖典，故僅立聲量一種，但二者不僅使用現量、比量之語詞，彌曼差派更於此上四量之外，又說及義準量(arthāpatti)、無體量(abhāva)。專門處理這些的是正理派，是故在該部門將予詳述，在此僅就四量簡略述之。「現量」是

指直接感覺的見、聞、覺、知的心的作用及其結果的知識，「比量」是指推理比知的心的作用，「聲量」是指以權證作為基礎的知識，「比喻量」是指初始僅知名稱，爾後才確知實物的心的作用。六派認為藉由其中任一，吾人能得真知，吾人藉此得以安全研究哲理。六派都被視為正統派之所以，是因為無論怎麼樣都承認吠陀的權威，視為聲量的一種。但是吠陀的範圍非常廣，是故彼等未必依相同意義作權證。例如數論派雖然排斥《集錄》、《梵書》（狹義）等，但至少《僧伽耶經》（Śaṅkhya-sūtra）是以奧義書作為權證，承認吠陀的神權；勝論派與奧義書關係不深，但就其採用吠陀的儀禮祭祀而言，可以視為是以吠陀為權證。前彌曼差與後彌曼差兩派都以正統派中的正統派自任，但前彌曼差派著重在梵書的儀式部分，棄奧義書於不顧，而後彌曼差派反而認為只有奧義書才是吠陀本意，其儀禮部分只是輔助而已。這是教義互異幾不相容的幾個學派，各各依據吠陀，各以正統派自居，卻不見不妥之所以。

要言之，六派知識論主要以經驗及實際為基礎，猶未臻認識批判論，無論如何，在此時代已將此視為重要事項，可以說在哲學方法上已考慮周詳。

三、本體觀 本體觀不同是各派分歧的原因，也可以說是哲學價值的訂定標準。首先關於原理的數量，此六派可分成三類。即一元論、二元論及多元論。吠檀多派是一元論，立唯一之梵，視此為精神性的實在，物或心是其顯現或發展，更且認

為實在與個人精神的融合為其目的。數論派與瑜伽派是二元論者，主張精神原理的無數神我（*puruṣa*）與物體原理的唯一自性（*prakṛti*），二元相合而形成萬有。就高遠而論，是比吠檀多拙劣，但對於萬有的解釋更勝於吠檀多。勝論及尼夜耶是機械論的多元主義，主張萬有是種種原理結合的結果。在本體論上輪數論一籌，但其組織之緻密，遠甚於吠檀多及數論。

更就最高神之有無來看六派，吠檀多派將梵視為神格，故屬於有神派，若將此視為純精神，則成觀念論。數論派認為二元除外，沒有創造的人格神，故屬無神主義的實在論。瑜伽派、勝論派及正理派態度較為曖昧，彼等認為從教理上沒有別立最高神之必要，但方便上還是承認，可以說是自然神教（*Deism*）。

最後彌曼差派雖是多神教的有神派，卻也有可以視為無神主義之處，總之，它不是哲學性的，故姑且不論。

在本體觀上，六派之間有種種不同，但無論那一派（彌曼差除外）都有被視為最重要的題目。此即有觀自我（*ātman*, *puruṣa*）的問題。自我的問題是奧義書以來，印度哲學之中樞，更是被視為哲學教派的這些學派亟欲解決的。當然彼此對於「我」的看法略異，但至少將「我」視為將常住不變之靈體，將其本性之發顯視為解脫的主要條件，各派是相同的。

四、宇宙觀 各派之間由於本體觀不同，因而宇宙觀也相異。數論、瑜伽派視此為自性（物的原理）發展的結果，不只

是物質世界，連吾人生理、心理機關也是物質性的。勝論、尼夜耶兩派認為萬有是種種原理之複合，對於物質世界更建立極微分子說的分子世界觀（Atomistische Weltanschauung）。吠檀多派中，巴達拉雅那認為世界是梵的延展，但商羯羅阿闍梨視為吾人迷妄所生，因而提出無宇宙論。瑪都斯達那。薩拉斯瓦提（Madhusūdana Sarasvati）在《諸學總說》（Prasthāna-bheda）中提出印度宇宙觀為三足鼎立。即：發展說（Parinamavāda）、積聚說（Ārambha-vāda）、迷妄說（Vivarta-vāda）。若以此為標準對六派作分類，數論及吠檀多的巴達拉雅那屬於發展說，勝論、尼夜耶的思想屬積聚說，商羯羅的吠檀多屬迷妄說。就六派對宇宙太原與萬有因果關係的看法觀之，大致可分二類。即：因中有果論（Satkārya-vāda）與因中無果論（Asatkārya-vāda）。「因中有果論」是說質量因的太原中已內在結果的萬有，「因中無果論」是說諸因相俟才有萬有，故因位的內在無有結果。數論、瑜伽、巴達拉雅那等是因中有果論者，勝論、正理派是因中無果論（商羯羅屬共非的立場）。前者是發展說的自然結論，後者是積聚說的必然歸結，此意見之相左為印度學界帶來不少熱鬧的景況。關於這些，將在數論篇與勝論篇中予以詳論。

在種種差異中，對於世界看法相同的也不少。認為器世界的成立要素是地、水、火、風等四大，此其一；對於世界之生

起還滅而提出劫波說（Kalpa-vāda），此其二。此劫波說是指世界經一定時期破壞，再經一定時期成立，常循環不絕。可能這是調合創造說與輪迴無窮說而成的論點，發芽自奧義書，而完成於學派時代。在世界形體論中，須彌山（Sumeru，蘇迷盧）說獲得普遍的承認。在吾人世界中心有名為須彌山之大山，日月繞其左右，山頂為衆神住處，四方以海圍之，海中有島洲，吾人所居世界在須彌山南方。這是大致的地理觀察結合神話而成，卻是印度人一般堅信的天文學的地理觀。最後關於世界存在的意義，各派皆視世界為客觀的存在，是有情輪迴解脫之道場，亦即徹底拉回到人生當中。

五、有情觀 「有情」為生物義，特以我人為中心。亦即印度的有情觀最後是歸結於人生觀。從此一問題是各派著力最多之處，換言之，不論本體觀或世界觀都用於解決此一問題。各派的有情觀中，意見最為分歧的是有情之主體的我。吠檀多派認為個人我是梵的一部分，而認為其本質具備知覺與活動的，是巴達拉雅那；主張此小我與大我的梵等同，否定雜多，認為不變不動的知覺體外一切無屬性的是商羯羅。數論與瑜伽認為起初各我獨立，但將本性視為是無活動的靈體，勝論與正理主張各我獨立，又視此為知覺活動體，是知情意之主體。要言之，猶如前文所述，就視我為自由、無縛、常住、不變之靈體上，各派看法一致，更且對於此靈體與性質相異的物質身體

結合而本性被蒙昧的觀點也一致。將肉體視為精神之牢獄，在希臘人的思想中也可窺見，印度思想家對此更有痛切之感，認為因此而起種種煩惱、妄見，造作諸業，其餘勢（*kaṭman*, *adīṣṭa*）薰習靈魂身（細身），因而不斷地輪迴於種種境界。

對於輪迴的範圍各派間又略有差異，大抵以人類為中心，往下是地獄（*naraka*，那落）、畜生，往上是天上界。此天上界中也包含梨俱吠陀以來的衆神，這是高於人類的生物，但時間一到將墮落人類等等境界，在這一點上也是諸派共通。

要言之，有情的本性是常恆不變的靈體，由於執迷故成苦樂交謝、變化流轉之分裂體。這是各派根柢的人生觀。從而無論哪一派自然多少帶有厭世色彩，而彼等最終目的是脫卻此微少分裂之體，開拓自主獨立的靈境。就這一點而言，六派雖是哲學，同時也是宗教。

六、修行解脫觀 各派到達解脫的修行法多少有別。但既然被稱為哲學教派，總是屬於理智主義，都相信不依眞智（*tattvajñāna*）不能達此目的。換言之，各派的理論不外依此見地藉以獲得眞智。依據彼等所說，此眞智不是僅依道理的研究就能獲得，必須自己直接體現才能到達。為養成此確信，各派皆重視瑜伽禪定的修練，就算真正究理派的勝論、尼夜耶也不例外。瑜伽行法一方面著重制御精神牢獄的肉體慾望，另一面藉由觀法擴大鞏固其理想界，二者相輔相依才具備解脫眞道的資格。有關瑜伽的詳細論述是瑜伽派的任務，但不容忽視的是

，在修行上它是普遍的。

依此思辯及觀法所到達的解脫境地應與本體觀相應，因此各派的看法不一。數論派與瑜伽派認為在精神從物質拘縛脫離時，吠檀多派認為是我與大我融合，勝論派與尼夜耶派認為起初自我為無屬性的狀態，爾後由神攝理。彌曼差派認為是上天往生，其哲學意義不明確。然而這只是對於解脫境地的風光寫象不同，對於依此而到達的不生不滅之處、絕對安穩之處、常恆不變之處、無時空限制的自由之處，一言以蔽之，對於言詮不及、意路不到的妙樂境，各派看法皆無差異。

下文即將依序論述各派。本書敘述計畫大體先依思潮順序依次介紹各派。亦即依序是彌曼差派、吠檀多派、數論派、瑜伽派、勝論派及正理派。但位列第二的吠檀多派其目的不只是奧義書的整理，就筆者所見，它起於諸派最後，帶有總合一切的傾向，故擬列於最後述之。其次就內容而言，當然以各派代表性經典為主，不過不只是靜止的觀察，還須探其歷史經過。譬如數論、瑜伽，必須溯及奧義書的思想發展痕跡；譬如吠檀多，不僅需觸及巴達拉雅那、商羯羅，種種吠檀多的潮流也是觀察方針。第三，為使敘述容易了解，儘可能採用近世整理的結果，同時儘可能令論主自述自己的立場，故經常引用原典。最後，如前文所述，六派彼此間有諸多共通之處，若一一重複，將極其乏味，又某處詳述，他處省略，在體裁上也會有所更動，故從宜或是重覆或因他處將予說明而省略。從而體裁上不

古因明是否傳入漢地的問題

因明學史研究札記之二

▲沈海波

魏晉南北朝時期曾有三部重要的古因明著作輸入漢地，即《方便心論》、《回諍論》和《如實論》。因此很多學者認為，在魏晉南北朝時期因明學即已傳入漢地。筆者曾在拙作《略論因明學史上的若干問題》^①中對此問題進行了專門的討論，提出「南北朝時期雖已有了若干因明學論著的譯本，但因明學作為一種專門的學說，還沒有真正地傳入漢地」。

近在網上讀到鄭偉宏先生《漢傳佛教因明研究·前言》，仍然認為：「因明輸入漢地，主要有兩次。第一次是在唐以前輸入了《方便心論》和世親所著《如實論》等古因明著作……」說明在這一問題上還有繼續進行研究和釐清的必要。

其實在南北朝時期，除了上述三部古因明著作外，還有很多與古因明有關的著作被譯出。如瞿曇般若流支於元象元年（538年）至武定元年（543年）共譯出無著《順中論》和世親《唯識論》等18部；又如真諦譯有《反質論》、《墮負論》和《正說道理論》等古因明論。雖說南北朝時期譯出過為數不少的古因明著作，但筆者仍然強調一點，即論著之翻譯輸入並不等同於學說的傳入。特別是南北朝時期所譯出的古因明著作，並不能完整地將因明學的理論體系展現出來，因明這一學說在當時根本就不具備輸入的條件。下面不妨對最有代表性的《方便心論》和《如實論》的內容略作分析。

《方便心論》共分四品：第一品明造論品，列出了八種「深妙論法」，即譬喻、隨所執、語善、言失、知因、應時語、似因、隨時難；第二品明負處品，列出十七種負處，即語顛倒、立因不正、引喻不同、應問不問、應答不答、三說法不令他解、彼義短闕而不覺知、他正義而為生過、衆人悉解而獨不悟、違錯、不具足、語少、語多、無義語、非時語、義重、捨本宗；第三品辯正論品，通過辯正三種錯謬（阿羅漢無果、無餘涅槃無、神常），展示論難的常用論法和被難破者墮入捨本宗負處的過程；第四品相應品，列舉二十種問答相應之法，即增多、損減、同異、問多答少、問少答多、因同、果同、遍同、不遍同、時同、不到、到、相違、不相違、疑、不疑、喻破、聞同、聞異、不生。此書的著述目的，在於「顯示善惡諸相」，以「利益衆生」，以免「迷惑者衆，為世間邪智巧辯所共誑惑」。

現存《如實論》分三品：第一無道理難品，列舉了三十一條辯別，可以歸為九大辯題，即關於無道理的辯難、關於言說相異的辯難、關於義不成就的辯難、關於不誦我難則不得我意

及不得難我的辯難、關於語前破後的辯難、關於說別因的辯難、關於說別義的辯難、關於今語猶是前語而無異語的辯難、關於一切聽說皆不許的辯難；第二道理難品，闡述關於誤難和正難的理論，確立了三類十六種誤難，即顛倒難十種、不實義難三種、相違難三種；第三品墮負處品，列舉了二十二種墮負，即壞自立義、取異義、因與立義相違、捨自立義、立異因義、異義、無義、有義不可解、無道理義、一至時、不具足分、長分、重說、不能誦、不解義、不能難、立方便避難、信許他難、於墮負處不顯墮負、非處說墮負、為悉檀多所違、似因。^②

如上所述，《方便心論》和《如實論》雖涉及到了古因明理論的諸多方面，但並不系統，甚至連古因明的基本論式——五支式亦未涉及。因此，南北朝時期人們雖可通過《方便心論》等古因明學著作了解到一些古因明的理論，但並不能夠由此而掌握因明學說，更無從研究、運用因明學理論。一種學說的輸入必須要有系統，斷非僅靠翻譯幾部不構成完整體系的原著就能完成。

值得注意的是，真諦於梁簡文帝大寶元年（550年）譯出

世親的《如實論》後，又寫了一部《如實論疏》。這部《如實論疏》可惜久已亡佚，其內容已不可得而知。那麼，此書的出現是否意味著因明學在漢地的生根發芽呢？筆者的答案是否定的。真諦本為西天竺人，梁武帝遣使者訪求名德時由扶南國推荐來華，因此雖說《如實論疏》以漢文著成於漢地，但此書並非本土因明學者所著，所以仍只能視作是一部外來的著作。而且，此書亦未對當時及後世產生任何有助於因明學傳播或研究的影響。筆者以為，如果某些著作的譯介不能產生影響，從學說傳播的角度上看，就是毫無價值的，也是沒有任何意義的。

水月法師嘗曰：「方便心論，共四品，向者皆曰：『譯文拙不達意。』『可惜譯文拙澀不能達意。』或許如此。然未具備深厚邏輯思想基礎，缺乏智慧素養，難以步入理解，或亦為塵封原因之一。又不應辭，中土此塊不喜分析論理之田，難有果實矣。」^③此為卓論，誠如《方便心論》卷末所云：

此論要者，諸論之本。由此論故，產生問答，增長智慧。譬如種子，若遇良地，根莖滋茂。若種惡田

，無有果實。此法亦爾，若有智慧，能善思量，則產生諸論。若遇痴人。少於智慧，雖習此論，不能通達，是則不名真善知見。是故諸有欲生實智，分別善惡，當勤修習此正論法。

南北朝時期雖有若干因明學著作輸入，然而不但毫無系統，而且又無因明論師專事傳授，是以因明學於其時未有任何影響可言。因此，若將因明著作之輸入視為因明學輸入，則有失草率。

注釋：

①《略論因明學史上的若干問題》，《世界宗教研究》，2004年3期。

②參水月法師《古因明要解》之「方便心論要解」與「如實論要解」，智者出版社1989年12月版；沈劍英先生主編《中國佛教邏輯史》，華東師範大學出版社2000年版。

③《古因明要解》頁69，智者出版社1989年12月版。

以三增進成就菩提路

證義

從哲學觀點而言，要超越自我，並實現自我，必須經過社會化的階段，也就是我們必須經過社會化，才能找到真正的自我。所謂社會化過程，是自我在社會裡遭遇到不斷的衝突，從衝突中反思而獲得真理，當然在社會化過程中，有的人因而明白真理，有的人卻墮落沈淪，了悟真理的人，是因為能堅守真善美的界線，而墮落沈淪的人，是因為受到物慾誘惑所造成的。我們無法離開社會而獨自生活，社會提供了我們反思的機會，卻也潛藏著使我們走向墮落的危機。

佛教徒生活在社會裡，免不了也要經過社會化，如果經過社會化的洗禮，我們仍能保有本性，那離佛就不遠了，尤其在充滿物慾誘惑的社會裡，我們很幸運，有佛法指引著我們，如果我們能依著佛法前進，必能了悟真理，但很可惜，在社會裡，充滿各種物慾，誘惑著我們，使我們的真如本性受到蒙蔽，

大多數的人因而迷失了本性。社會裡的各種虛幻現象，迷亂了我們的真如本性，對這種現象，佛陀在楞嚴經中曾說：「猶如捏目，亂華發生，顛倒妙圓真淨明心。」

我們既然無法避免社會化的過程，但又擔心自我受到社會化的影響而墮落，佛陀以各種法門指引著我們，期待我們在社會化過程裡反思真如本性，不要受到物慾牽引而墮落，佛陀開示的各種法門，不外二個，即持戒及修心，持戒在於避免我們受到物慾的誘惑而迷失真如本性，修心則在於使我們了悟真理而使真如本性顯現，必須二者兼修，才有可能證悟菩提道，如果無法持戒及修心兼顧，即使佛學再精深也沒有用，多聞的阿難尊者，雖然博學多聞，卻險遭女色誘惑而破壞戒體，就是最好例子，所以阿難感慨說：「我輩愚鈍，好為多聞，於諸漏心，未求出離。」，現在修習佛法的人，大多犯了相同的毛病，

對佛學如數家珍，可以與人大談佛法，但卻忽視持戒及修心的功夫！

關於持戒及修心的法門，佛陀在楞嚴經裡，有開示最簡單的法門，即三增進漸次法門，佛曰：「如是皆以三增進故，善能成就五十五位眞菩提路。」，什麼是三增進漸次呢？第一是修習，除其助因，第二是眞修，剷其正性，第三是增進，違其現業。第一在修習助因方面，衆生依賴段食、觸食、思食、識食等四食而生，食甘故生，食毒故死，所以佛陀要我們斷五辛菜，以消除我們的淫欲及嗔恨心。第二在眞修正性方面，必須嚴持清淨戒律，永斷淫心，不餐酒肉，以火淨食，無啖生氣，也就是衆生如果不持戒及永斷淫欲與殺生的心，是不可能證得菩提道的。第三增進違其現業，乃是要衆生嚴守戒律後，才能不被外界的虛幻現象所誘惑，因此不會去追求物欲，衆生的心因而寧靜，進而能反思內在，使眞如本性顯現。

佛陀在楞嚴經所開示的三增進漸次法門，就是要我們先嚴守戒律，如果能嚴守戒律，衆生的心就能祥和寧靜，不再受到外在物欲的牽引，到了祥和寧靜的境界，衆生才能反思內在的一切，開始進入修心的工夫，調伏紛亂的心，以證悟菩提道。所以衆生修行，一定要嚴守戒律，在社會化過程，才能不被物

慾支配，如果無法嚴守戒律，就很容易沈淪墮落，有些對佛法研究很透徹的人，就是常常因爲無法嚴守戒律，終而迷失在社會裡，眞是可惜！

持戒及修心是衆生修行的不二法門，可以說一切修行法門不離持戒及修心，因此，修行法門如果偏離此二法門，那就要謹慎分辨其眞僞。台灣的佛教目前可以說是很興盛，到處舉辦法會，皈依的信徒與日俱增，但信徒皈依的主要目的大都是在求取功德，以利自身，對於戒律之遵守，可說全無概念，有的雖然有遵守戒律，卻也是爲了自身功德，而欠缺反思內在的修心工夫，雖然嚴守戒律，卻仍受外在物慾牽引，內心紛亂，無法平靜，這是衆生因爲不了解持戒的眞正目的所造成的結果，社會上常流行一句玩笑話：「吃素的人，心腸都不好。」，這是值得我們反省的，吃素是遵守戒律的表現，卻表現出不善的行爲，這也是一般吃素者常患的錯誤，就是只把吃素當成功德而已，忘了修心的工夫，我們不要忘了，追求功德也是物慾的一種念頭。

佛陀在嚴楞經裡開示了最簡單、明確的三增進漸次修行法門，我們應該謹記在心，持戒及修心是修行的不二法門，如果偏離這二個法門，我們就必須反思其眞僞，以免墮入慾望的陷阱。

直入千峰萬峰去的

• 曙壽

高峰原妙禪師

初悟——返覆元來是這漢

高峰原妙禪師爲南宋臨濟宗下楊岐派得道高僧。江蘇吳江人，俗姓徐。其母夢僧乘舟而來投宿其家，遂有孕，才離襁褓，小小年紀便喜歡盤腿打坐，見有僧人來到，內心愛慕，恨不能跟隨他去。十五歲那年，竟懇請父母允其出家，遂於嘉禾密印寺禮法住爲師，十六歲正式剃髮，十七歲受具足戒，十八歲研習天台教。二十歲到杭州淨慈寺立死限三年學禪。後又到杭州斷橋妙倫和尚處請益，和尚令他參究「生從何來，死從何去？」話，於是他每天精勤參究，脅不至席，口體具忘。

那時，雪巖祖欽禪師來住北磻塔，師懷香往謁，以表尊重。方問訊，即被打出，並且閉卻門。師不放棄，再次前往，方始得見。遂令看「無」字，自此以後，每日不斷參叩，然而，

每次入室，祖欽禪師總是問道：「阿誰與你拖個死屍來？」聲未絕便打，如是者不知其幾，師更加虔誠。而後值祖欽前往南明（今上海），師上雙徑參加結夏，參堂方半月，偶然於夢中忽憶斷橋妙倫禪師於丈室中所舉「萬法歸一，一歸何處」話，疑情頓發，連著三天三夜，目不交睫，適值達摩祖師紀念日，隨衆一起到三塔諷經，抬頭忽覩五祖演和尚真讚云：「百年三萬六千朝，返覆元來是這漢。」驀然打破拖死屍之疑。這時，年方二十四歲。

龍鬚九年長養聖胎

解夏，師往南明拜見祖欽，欽一見，又是那句話：「阿誰與你拖個死屍到這裏？」這回師不再閉口睜眼了，他知道該怎麼辦了。只見他大喝一聲，祖欽禪師拈起棒子將打，師把住道

：「今日打我不得！」「爲什麼打不得？」欽問。師拂袖便出。

翌日，祖欽禪師問師：「萬法歸一，一歸何處？」師回答他的不是什麼大道理，竟然是：「狗舐熱油鑊。」（狗兒舐熱鍋上的油，進也不是，退也不是。反正，這種心態，如人飲水，冷暖自知。用以表明此時的悟境。）祖欽禪師並未即時肯定他，反問他：「你從那裏學得這些虛頭來？」師卻說：「正要和尚疑著。」祖欽禪師於是沒再說話。自是機鋒不讓。

次年，師到江心寺過夏，經過寧波雪竇寺，見希叟曇禪師，禪師問：「那裏來？」師拋下蒲團。曇乃問：「狗子無佛性，上座作麼生會？」師曰：「拋出大家看。」曇乃親自送他出去才歸堂。

祖欽禪師應各個道場之請，前往主持，以及於天寧寺開法，師皆隨侍服勞。一日，欽問：「你日間浩浩時，還作得主麼？」師曰：「作得主。」又問：「睡夢中作得主麼？」師曰：「作得主。」復問：「正睡著時，無夢、無想、無見、無聞，主在什麼處？」師無語。欽叮嚀道：「從今以後，也不要你學佛學法，也不要你窮古窮今，但只飢來喫飯，睏來打眠，才一覺醒來，卻抖擻精神，我這一覺，主人公畢竟在什麼處安身立命？」師遂奮志入臨安（杭州）龍鬚，自誓曰：「拼一生做個痴獸漢，決要這一著子明白！」經過五年的精勤參究。某夜，

同室睡覺的道友，推落枕頭，墮地作聲，廓然大悟。自謂如往泗州見大聖，遠客還故鄉，原來只是舊時人，不舊時行履處。

住龍鬚九年，「縛柴爲龕，風穿日炙，冬夏一衲，不扇不爐，日搗松和糜，延息而已。」這一段屬悟道後長養聖胎的階段，古德大抵異於常人，不急於入世弘法，乃因緣未熟故。不過，雖不出來弘法，並不表示不接引衆生，其實，當時是：「學徒雲集，小庵難容」，乃有關史料所記載。

後來，南宋漸衰，元兵四處作亂，學生避兵四去，師獨掩關，危坐自若，事後大家又回來，又是一群人跟著，使其應接不暇，乃有：「柳標橫肩不顧人，直入千峰萬峰去」的感慨。

獅子巖閉死關

西元一二七九年（己卯）元軍陷崖山，宋亡。這年春天，師「腰包宵遁」，直入西天目山之師子巖，此巖拔地而起，高千餘仞，崖石林立，進出甚不方便，師卻甚爲歡喜，有終老於此之意。乃於石洞（張公洞）營造小室丈許，旁題：「死關」，此洞苦無梯子，無法上去，師進去以後，撤去梯子，以斷衆緣，因此，雖弟子也難得瞻視。平日「絕給侍、屏服用、不澡身、不薙髮，截甕爲鑊，併日一食」，乃有三關語以驗學者，云：「大徹底人，本脫生死，因甚命根不斷？佛祖公案，只是一個道理，因甚有明與不明？大修行人，當遵佛行，因甚不守

毗尼？」倘下語不契，即閉門不接。若非大根器，負大志者，沒有不望崖而退。那時，雪巖欽禪師住大仰，曾三次傳喚，師堅持不肯下山，遂寄來竹篋、塵拂及「綠水青山同一受記」語授師。

師患胃疾已數年，然而，起居飲食、待人接物，皆未嘗廢。乙未（西元一二九五年），元成宗元貞元年十一月二十六日，弟子祖雍適來省師，師竟以後事相囑，十二月初一日黎明辭衆，大衆哀慟不已至辰時，說謁曰：「來不入死關，去不出死關，鐵蛇鑽入海，撞倒須彌山。」泊然而寂。世壽五十八。弟子百餘人，請益者數萬人。

師的門徒有中峰明本、斷崖了義、大覺祖雍、空中以假等人皆悟道。因住天目山西峰，故自稱「西峰」，後世則稱高峰和尚。有謂師閉死關，至死不願出來，是有厭世之心，其實，處在那種時代，國家破滅了，由外族來統治，身為有血有淚的中華兒女，誰不痛心，消極的遁入山林，以表心志，這是可以理解的。其次，師雖身在關中，卻未嘗不以度生為念，因此，前往請益者照常得到法樂。示寂後，遠近之人，恨不得承顏領誨，於塔前慟哭者不計其數。

（上接第23頁）

了五天，因為體力不支而昏倒過去，突然之中，他在似醒非醒之間，看到了藥師佛從佛像中走了出來，十分莊嚴美妙，告訴他說：「因為你虔誠禮拜藥師佛，所以過去的業障已經消滅，將來必得富貴的果報，現在你可以回到父母的舊宅，就會有奇蹟出現。」

這位貧夫聽到了藥師佛的預言之後，就立刻回到父母的舊宅，從土地中挖出了寶藏，這是父母過去所埋藏的，從此以後，他就成為富翁，過著快樂的生活。

這個例子告訴我們，修持藥師法可以消除業障，創造奇蹟，並且帶來財富。

最近有一位居士來拜訪我，他說十年前曾經來過，但是我已經忘記了，他說我當時曾經鼓勵他，說他有宗教因緣，可以修持藥師法，將來可以事業順利。

當時他走投無路，又沒有工作，於是就去學習瑜珈，又涉獵食療的有機產品，現在他已經成為一位瑜珈老師，有數百位的學生，而且自創有機食品店，生意很好，他說這是藥師佛給他的靈感，讓他能夠抓到時代的先機，順應有機世界的潮流，並且可以利益社會大眾。

（待續）

藥師佛法的靈感（六）

• 何世亮

十二、佛像的感應

通常我們修持藥師法的居士，都有意願想要供養藥師佛像，那麼藥師佛像的形狀爲如何呢？通常藥師佛像與釋迦佛像及阿彌陀佛像都很相近，只是手持的寶器不太一樣，阿彌陀佛像大致手持蓮花，是爲淨土的象徵，而藥師佛則手持藥壺，象徵治療衆生的疾病，也有的藥師佛像捧著佛塔，代表廣度衆生，藥師佛像的兩旁是爲日光遍照菩薩及月光遍照菩薩，一般不容易請到這兩尊菩薩，所以有的善男信女們就直接供奉三寶佛，即釋迦佛，阿彌陀佛及藥師佛，有的人就供奉觀世音菩薩及地藏菩薩作爲兩旁。

不要以爲佛像只是一種偶像，而加以忽視，其實佛像是有意識的，我們必須以十分恭敬的心來供養，並且要時常作課，

就會有不可思議的感應。

悟真寺的釋惠鏡，出家後蔬食苦行，因爲他本來就精於工巧技能，而且又心欣淨土，於是他就自己雕刻釋迦佛及阿彌陀佛二像，供養禮拜。

六十七歲正月十五日的晚上，他夢見一個全身金色的沙門對他說：「你欲見淨土嗎？」

惠鏡說：「唯願得見！」

沙門又說：「你想見佛嗎？」

答說：「唯願欲見！」

這個時候，沙門拿出一鉢給惠鏡說：「你看看鉢裏面有什麼東西？」

惠鏡看鉢內，忽然出現廣博莊嚴的淨土世界，以衆寶莊嚴

，黃金爲地，金繩界道，宮殿樓閣，重重無盡，諸天童子遊止其中，聲聞菩薩海會衆圍繞世尊而爲說法。

爾時沙門在前，惠鏡在後，漸漸走到佛前，突然失去了沙門的踪影，惠鏡合掌而立，佛對他說：「你認識剛才那一位沙門是誰嗎？」

惠鏡說：「不認識！」

佛說：「那是你所造的釋迦佛像。」

佛又說：「那麼你認識我嗎？」

惠鏡說：「不知！」

佛說：「我就是你所造的阿彌陀佛像是也，釋迦如父，我如母，娑婆世界的衆生如赤子，譬如父母有多子，幼稚無識，墮於深泥，父入深泥，抱持其子，置於高岸，其母在岸，抱持養育，教誘不還本泥，而我等亦然，釋迦教化娑婆濁惡愚痴衆生，爲開闢引導，示其淨土路，我在淨土，攝取不退還。」

惠鏡夢醒之後，精進修持佛法，最後世生於淨土。

藥師經說：「若有淨信善男子善女人等，欲供養彼世尊藥師琉璃光如來者，應先造立彼佛形像，敷清淨座而安處之，散種種花，燒種種香，以種種幢幡莊嚴其處，七日七夜受八分齋

戒，食清淨食，澡浴香潔，著清淨衣，應生無垢濁心，無怒害心，於一切有情起利益安樂慈悲喜捨，平等之心，鼓樂歌讚，右繞佛像，復應念彼如來本願功德，讀誦此經，思惟其義，演說開示，隨所樂求，一切皆遂。」

那麼藥師佛像要到那個地方去祈請，這就得看個人的因緣了，還記得十多年前，筆者新居剛落成時候，就有意設置一間佛堂，並供奉三尊佛（釋迦佛、阿彌陀佛、藥師佛），但尚未去尋找佛像，此時恰巧有一位朋友要出讓大批古董，筆者介紹家姊購買，成交之後，家姊知道筆者虔誠信佛，就從古董之中找出了三尊雕刻的佛像送給我，仔細一看，正是三尊佛，真是不請自來呢！

印度有位婆羅門，富貴但無子息，祈請自在天，其婦就懷孕了，九個月之後，生下了一個男孩，相貌端正，大眾都十分喜愛。

有一天被一位善於占相的尼乾子看到了，就對婆羅門說：「你這個孩子的壽命很短，只剩下兩年的壽命，所以無法繼承你的家業。」

婆羅門夫婦兩人聽了之後，感到十分地悲傷，好像被毒箭射中一樣。

這件事情被一位沙門知道了，這位沙門是婆羅門過去的親友，後來出家去修行，已經通達了佛法，他就來到婆羅門的家，告訴婆羅門說：「你可以依藥師七佛法，造藥師如來形像，如法供養，就可以延長壽命。」

於是婆羅門就趕快如法供養，某天晚上夢到有一個從冥間來的人，乘著青馬，穿著異服，捧著聖旨對他說：「你依七佛法，造藥師佛像供養，你的孩子能夠延長五十年的壽命。」

後來果然應驗了。

十四、求財法要

佛法的基本精神就是清心寡欲，淡泊名利，隱居山林，遠離社會，但是時代已經不同，現代社會處處都必須有經濟的考量，否則根本就是寸步難行，水電要錢、走路要錢、住房子要錢、冷氣冰箱要錢、健保要錢、汽機車都要保險，所以現代的修行者與其淡泊名利，不如積極理財，創造財富，反而更能保持自由的生活。

藥師經說：「隨所樂求，一切皆遂，求長壽得長壽、求富饒得富饒、求官位得官位、求男女得男女。」可見藥師法門是有求必應的。

唐朝的時代，邊州有一位貧窮的女子，孤獨寂寞地生活著

，家中唯有一文錢，她心裏想著：「我不能只為著自己一生的生活著想，我應該去供養佛像，於是她就來到寺廟，供養藥師佛像。」

鄰縣有一位富家，他的夫人死了，他想要再找一位女人來持家，所以七日之後，他也來到了同樣的寺廟，向藥師佛祈請，回家之後，他就夢到某縣有個女子，可以娶之為婦，可以獲得福壽。

於是他就來某縣，找到了這個夢中的女子，結果他們結婚之後，生了三男二女，過著快樂幸福的生活。

這即是藥師佛感應，招來福份的例子，我們從這個例子可以看出，藥師佛並不是直接帶給我們財富，而只是替我們牽線，廣結善緣，解決我們的困境，就等於滿足了我們的願望。

所以當我們修持藥師法，希望獲得財富時，不能只是坐在家里呆等，有時候也必須走動走動，廣結善緣，有時候突然會出現貴人幫我們介紹工作，或招來生意，而創造了財運。

印度有一位貧窮的人，乞食自活，所到之處，人們都趕快閉戶，深怕見到倒楣鬼，所以大家都稱他為「閉門」，使他感到很自卑，而且也覺得很悲傷。

有一天，他來到了藥師佛寺，禮拜佛像，至心懺悔，斷食

（下轉第20頁）

念珠的真實義（二）

開賢

四、念珠的用途與持用方法

透過專精的修持，而數珠具有不可思議力量，是不諍之實。且念珠便於攜帶，持珠念誦更易於攝心去除雜念，故佛珠是修持上最方便的法器了。通常佛珠的用途，大略可分為二種：佩帶及持念。佩帶數珠具有三義：

一、因佩帶佛珠，等於向別人表示自己為佛教徒，而最基本的在家居士，也都該具有受持五戒的德行，五戒旨在不損害眾生，進而可利益眾生。所以佩帶念珠，不但可莊嚴威儀，也可令眾生起歡喜和恭敬心。

二、既然佩帶念珠，那麼身份便很明顯，因此如果行為稍不檢點，便會遭到他人的指責，且由於念珠佩掛在身上，可不斷提醒，產生警惕之功，那我們時時向解脫的道上精進修行。

三、物以類聚，由於我們的勇於表明身份，能結識一些同

參好友，做為在菩提道上的良師益友，對解脫乃至成佛，實為不可少的善增上助緣。

佩帶佛珠之部位，通常在頸上和腕上，一般以佩帶在手上較多。古時候也有束在頂髻的，但現代人有的把它當髮圈使用，似乎離譜了些。非佛教徒則把手珠當手環用，拿來裝飾自身，走的完全是流行的風尚。可悲的是那些名利心難斷的名門貴婦們，她們雖懂得少許佛法，卻難耐虛榮心作祟，於是今天帶串上萬的琥珀手珠，明天換個數萬的古蜜臘子，再經些時候紫水晶也搬上場了，暗中與人較量財富，卻飽了廠商的私囊大發利市，這大概是她們最大的功德吧！

持念數珠可分為念持和手持兩種，所謂念持，是手持念珠記數，每念一句佛號或誦持一遍的經文、咒語，再撥動一顆念珠，週而復始的念持記數。也有人念至母珠即反過來記數，因

爲母珠表佛，越過母珠是不恭敬的。但也有人認爲這樣容易分心，尤其以持念佛號者來說，念滿一圈不用一分鐘，反來覆去的很麻煩，且心不易定下來，所以很多人便把母珠取下，一心念去較易收攝身心。所謂手持，是只需以手執持，不一定要念誦。如《數珠功德經》云：「若有人手持數珠，雖不念誦佛名及陀羅尼者，此人亦獲福無量。」

密宗的數珠念法較爲繁瑣，其程序從結手印至迴向中，定需如法如儀按步就班去做才行。《一字頂輪王瑜伽一時念誦成佛儀軌》（大正十九、320-327）中有詳盡述說，簡略歸納爲以下五種程序：

一、淨業：先須沐浴，持齋念咒，使自己身、口、意三業淨化。

二、請珠：再度誠的請取念珠，捧置心間。

三、受持：然後勤念佛菩薩聖號，或誦經持咒百遍、千遍乃至數十萬遍。

四、置珠：受持念畢，又恭敬的將念珠請歸原處。（用寶槃盛裝放置淨處）

五、迴向：最後把所念所修的功德迴向法界。此外尚需具備誠敬、專進之條件。

衆所周知，佛法在恭敬中求，當然持用一切法器都該以一份至誠懇切心來使用。在工商繁忙的社會，我們不能要求大衆

如儀的使用念珠，但也不能想念時視之如寶，不念時床頭、桌角隨處一扔，棄如蔽履，等下次要念時又翻箱倒櫃房間、浴室到處找。以一百零八顆的念珠爲例，不念時，應用袋子裝起來，安放在清淨之處，這樣可避免灰塵和濕氣的侵蝕。隨手帶著的手珠，如廁時該褪下來，放在口袋或皮包中。平時洗手或洗滌物品時也該暫時取下，以免污水沾染佛珠。減短念珠或一切物品的使用壽命年限，不也是一種損福的行爲嗎？

五、念珠的功德內涵

用念珠來念佛，當然有功德，若因念珠材質的不同，來警惕自己的缺點更加精進的懺悔修行，那麼不同的材料，自然就有不同的功德存在了。如《數珠功德經》所記載的：「若以鐵爲數珠者，誦招一遍得福五倍。以赤銅爲珠者，誦招一遍得福十倍。：：若以蓮子爲數珠者，誦招一遍得福萬倍。以水晶爲數珠者，誦招一遍得福千億倍。：：若以菩提子爲數珠者，或時掐念，或但手持，誦數一遍，其福無量，不可算計，難可校量。」

上段經文所記載的，可以看成是一種修行法門的次第，因修行功德而有種種不同的福報。「功德」簡單的解釋如下：「功是利己，德是利他。功是在自己的心地上努力，做除惡佈新的工作，德是自己的功力，由身、語、意產生對別人有益的影響。」我們做了功德，當然就會有福報，下了多少不同的功夫

，自然有不同的福報。在經文上，不可妄自執著以金、銀、銅、鐵的世俗價值，來估量功德與福報。

經中所說「用鐵爲珠，得福五倍。」凡夫心如鐵，若爲世俗育樂所蔽，如鐵生鏽一般，不及早去除，日久只剩鐵鏽一堆，白骨一把，失去人身萬劫難復。雖爲凡夫但能念佛，也有其不泯的功德。凡夫經過長久的修行，功夫日深，心地漸漸有光明如銅。但一件新的銅器光澤耀眼，如在世間時，廣修十善爲人所讚揚十分光彩，報得上升天界。若不知繼續修行，日夜馳騁五欲之樂中，當福報盡時惡業難逃，如銅生鏽遮其光芒，究竟仍是一隅的破銅腐鐵而已。

用蓮子爲珠，喻爲二乘行者，在五濁惡世甚至生在天上，仍能遠離憤鬧，潔身自愛的精進繼續修行。出於污泥而不染，遠離五欲勾鎖的欲界，上升到了色界的四禪諸天。

以水晶爲珠，則如二乘行者，從還有質礙的色界，到四空地的無色界中，猶如水晶的特質瑩淨通明，晶透如水，堅硬如玉，故借水晶譬喻無色界的清淨。但自身縱使修證了如水晶般的清淨無染，畢竟仍屬小乘自了的境界，不能更上層樓，甚至無法徹見諸法如實的本來面目。到這裡，只能獨善其身，未能兼善天下，更不能如菩薩在功德上圓滿，直到成佛。

佛成道證菩提時，在金剛座旁的樹，稱做菩提樹，樹上所結的子，叫菩提子。用菩提子做成念珠，功德是無量無邊的。

如前所說一切金、銀、銅、鐵、水晶、瑪瑙，不像樹的種子一樣，種子種下去，能長成大樹，結成不可數的果實。佛在樹下成道，衆生在樹蔭下乘涼避雨。過去、現在乃至以後世世代代的子孫，沒有一個不是在綠意盎然，林木參天的德蔭之下，才能延續生命，創造活力的。

菩提子雖然比不上其他寶石的堅固與華麗，它卻一再的指出生命的危脆，與生的意義。它象徵著菩薩的心地及佛的本懷，不爲己打算，它的「無我」，卻利益了無量的衆生，成就了無邊的功德。一切稀世珍寶，在它面前無形中顯現他們頑冥卑賤，虛偽不實的真面目。

衆生心能生出惡念，也能暫時的起些善念。這些善惡的念頭，卻不離開染污的心地，自我的執著。經上說「萬法唯心造」，衆生的心卻造成了彼此的猜忌、嫉妒，產生有形無形的對立，這污穢的五濁惡世，也正是大家共業所成。菩薩體會了種子無我的道理，覺悟了超越善惡的淨念，才能真正的利益衆生，廣度衆生乃至自我的解脫，這就是菩提心。

以菩提子爲珠，則象徵著以菩提心爲念珠。菩提心是大乘菩薩最初必須發起的大心，如四大弘願及六度四攝等。菩提心是一切諸佛之清淨種子，若能先發起此心勤行精進，就能速證無上菩提的果。總而言之念念與佛心相契，心心與佛理相應，言行舉止合乎佛陀的教誨，即時時不忘失菩提心，終能成就佛

陀所證最高的「無上正等正覺」的佛果。《菩提心論》提及發菩提心須具四緣：

一、思惟諸佛 二、觀身之過患 三、慈悲眾生 四、求最勝之果

實賢大師在勸發菩提心中更陳指如何發大心，其因緣如下：

- | | | |
|-----------|--------|--------|
| 一、念佛重恩 | 二、念父母恩 | 三、念師長恩 |
| 四、念施主恩 | 五、念眾生恩 | 六、念生死苦 |
| 七、尊重己靈 | 八、懺悔業障 | 九、求生淨土 |
| 十、念正法得以久住 | | |

發心立願乃是菩薩諸佛修行度眾，自利利他的具體表現，如阿彌陀佛之四十八願，以自身諸功德莊嚴佛土，願方便接引眾生同登極樂國度。觀音菩薩遍應一切的廣大願心，行行莫不爲了救拔眾生苦惡疾患。地藏菩薩之「地獄不空誓不成佛」，更顯示了諸菩薩之「但願眾生得離苦，不爲己身求安樂」的慈悲胸襟。所謂願廣則行深，心真則事實，若學佛不發心立願，如有目無足，少了推動的力量，永遠到達不了清涼之池。

佛在《木患子經》提到：「如是漸次度木患子：：若能滿二十萬遍，身心不亂無諸諂曲者，捨命得生第三焰天，衣食自然，常安樂行。：：滿一百萬遍，當得斷除百八結業：：永斷

煩惱，獲無上果。」

由此可知佛號持誦越多功德越大。這仍是前面所提念念心心都能與佛相契相應，至使能夠自然而然的念念而念，日夜佛聲不斷。但世俗之人貪取功德，雖關門閉戶從朝至暮手不離珠，口不離佛，一天念幾十萬句佛號，也只不過在玩數字遊戲而已，對自己的道業反成障礙了。怎麼說呢？貪求佛號多寡的功德，只會使自身陷於自私自利之中，而引起眾人的反感。譬如，若一天到晚爲了持佛誦經，主婦們該做的家事沒做，上班之士常曠工請假，怎不令家人妻子的抱怨呢？又當怨聲四起時，這些貪功求德之士，常因自己觀照功夫淺薄，反而認爲親友們的種種責難阻撓修行，是魔障現前，不予理會。最後弄得雞犬不寧，眷屬不安。學佛決不能只爲獨善其身，而增加別人的困擾，在家二眾若已結婚的，宜應把家庭料理妥當，再利用空閒時間用功念佛。未婚之居士，也應力求家庭和諧及親友睦樂。學佛先得學著如何與週遭的人和睦共處，不要忘了現前的環境，就是最佳的修行道場。

每天固定幾千聲、幾萬聲佛號，主要是在激勵自己莫怠惰，常學佛學。當手持念珠時，你我之心還在爲名利妄想不休嗎？當佛號升起時，我們的心是否已能和佛心相融了呢？佛心、衆生心，本無差別，但我們之心何故仍舊妄想執著呢？常常反觀自照勤於修證，使我們的菩提心珠能同佛一般照耀世間，洞澈萬物。

（全文完）

衣食具足

修習止觀具緣之二（一）

• 道益

文：第二衣食具足者

《摩訶止觀》云：「夫道不孤運，弘之在人，人弘勝法，假緣進道，所以須具五緣。」五緣首要條件持戒清淨，其次是衣食具足。談過持戒清淨後，現在來談具五緣之二，衣食具足。

《摩訶止觀》云：「衣以蔽形，遮障醜陋，食以支命，填彼飢瘡。身安則道隆，道隆則本立。形命及道，賴此衣食。故云：如來食已得阿耨三菩提，此雖小緣能辦大事。裸餒不安，道法焉在，故須衣食具足」。（大正藏卷冊，二頁）

由此可知，衣食對一個修行者是何等重要，得道的因緣，衣食雖是小因緣，卻是支持色身之因緣，託此小因緣才能辦大

事。凡夫之身，四大假合，無衣則裸，無食則餓，此四大假合，亦是修持的根本，由此可知衣食是成就道業之必要條件，生命及道業必須依賴衣食以完成。

衣食具足，乃是指生活上之物質沒有匱乏。任何人想追求更高的目標，必須讓自己的肚子不受挨餓，身體不受凍寒，才有餘力來追求更高的理想。修行亦如是，修行者對於物質生活的需求，雖然不講求過份的舒適奢華，不貪求過度的享受，可是最基本的生活條件必須具足，才能維持生命的延續，才能進道修業。

文：衣法有三種：一者，如雪山大士，隨得一衣蔽形即足

，以不遊人間，堪忍力成故。

此屬上根器之修行人，如雪山大士。大經約略描述：釋迦先世曾爲大士，在雪山修苦行時，住深山不涉人間，結草爲席，被鹿皮衣。隨得一衣，遮蔽身體，堪忍力成，不須溫厚，不遊人間，無煩支助。雖至冬寒，亦著一衣；雖肌膚被凍，而能忍耐，全憑堪忍之力而成就。所受衣者，不爲嚴身，爲遮羞恥，避寒暑蚊虻、著如是衣，名之爲上根人。

文：二者，如迦葉常受頭陀法，但蓄糞掃三衣，不蓄餘長。

此爲中根器之修行人，如大迦葉。未出家時，是一富豪，出家後常行頭陀法。頭陀法有十二，不出衣食住三種。《四分律刪繁補闕行事鈔》云：「衣中立二，一者衲衣，二者三衣。」一者衲衣，又名糞掃衣，糞掃是音譯語，梵文記爲^{paṇṣa}，拾取他人丟棄不要與糞掃之賤物，縫納爲衣，經浣洗縫治後，著於外面，故名糞掃衣。

二者三衣，即袈裟，謂五衣、七衣、九衣。五衣：又稱安陀會，或安怛羅婆沙，一長一短，共五條割截衣持。譯爲中宿衣，內衣，裏衣，或中著衣，近身襯體著者，爲平時所著。七衣：又稱鬱多羅僧，或郁多羅僧，二長一短，共七條。此譯上著衣，爲講經、誦經、禮拜、作佛事、齋食等與衆共事時所著，又稱入衆衣。九衣：即僧伽黎，四長一短，共二十五條，三

衣中之最大者，故稱爲大衣，以其條數最多，稱爲雜碎衣。有三品之不同，十一條、十三條，爲下品。十五條、十七條、十九條，爲中品。二十一條、二十三條、二十五條，爲上品。入王宮聚落，乞食說法時或大衆集會，或授戒說戒等嚴議時著之。譯爲衆聚時衣。《翻譯名義集》云：五條下衣斷貪身，七條中衣斷瞋口，大衣上衣斷癡心。此三衣，不可須臾離身，其餘衣服，不應多畜，目的是要讓修行者不貪戀華麗的衣物。

僧伽衣料的另一來源爲檀越施衣，檀越施衣，是由居士供養。佛陀後來雖然同意僧衆接受檀越施衣，但還是讚歎鼓勵僧伽著糞掃衣，如果接受檀越施衣也不爲過。

《四分律》記載：有一天佛陀生病，阿難到王舍城找了名醫耆婆幫佛陀看病施藥。耆婆治癒了佛陀的病，向佛陀請求完成他的心願：「我幫王公大臣治病，都會得到百千兩的黃金或珍貴的寶物；有時候還得到一個聚落或城邑，希望世尊能答應我一個小小的心願。」

佛陀問耆婆：「你要我幫你完成什麼心願呢？」

耆婆說：「我替波羅殊提國王治好病，他賜給我一件價值半國的貴價衣，願世尊哀愍，故爲我受，自今已去，願允許諸比丘，欲著檀越施衣，欲著糞掃衣者隨意著。」爾時世尊默然可

之。時耆婆童子，得世尊可已。即持金澡瓶水洗佛手，持此大貴價衣上佛，佛慈愍故爲受之。

之後，佛陀爲了這件事召集了僧衆，告訴大衆受衣的經過，並且指示：「自今已去，聽諸比丘，隨意著檀越施衣、糞掃衣。但還是要少欲知足，如果能穿糞掃衣，我更贊歎。」從此佛陀允許比丘接受檀越供養的衣服，可是佛陀還是鼓勵比丘穿著糞掃衣。

有了檀越布施衣物之後，比丘的衣物不再匱乏，有些比丘放縱貪欲，物質過多，在修行上產生障礙，愈來愈多出家衆蓄有過多的衣物。有一天，佛陀在王舍城遊化時，見諸比丘多持衣，身上的衣物五花八門，或頭戴或肩擔或帶著腰中，十分不莊嚴。佛陀見已念言，諸比丘多持衣如是，我寧可爲諸比丘制衣多少，有期限，若過不應畜。

一天世尊，初夜在露地坐著一衣，至中夜覺身寒，即著第二衣，至後夜覺身寒，著第三衣。時世尊作如是念，當來世善男子，不忍寒者，聽畜三衣足，我聽諸比丘畜三衣不得過。夜過已，世尊以此事集比丘僧告言：「我在靜處思惟，諸比丘在道行大擔衣，或頭上戴、肩上擔、帶著腰中，見已作如是念，我今寧可爲諸比丘制衣多少，過者不得畜。我初於夜在露地坐著

一衣，至中夜覺寒著第二衣，至後夜覺寒著第三衣，我作如是念，當來善男子不忍寒者，畜三衣足。我今寧可制諸比丘畜三衣，若過不得畜，自今已去，聽諸比丘畜三衣，不得過畜。（大正藏22,854下）

《大般若波羅蜜多經》云：「諸菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多，爲化有情及自修習，少欲喜足著糞掃衣，心常清潔信力堅固，寧失身命於戒不犯。心離憍慢遊行城邑，雖服弊衣而不生恥。遠離懈怠常修精進，所作未辦終不中止。於糞掃衣不見過患，朽故弊壞終無輕鄙，但取其德，夫離欲者乃服此衣。」（大正藏7,0934上）

所以迦葉尊者，至老不捨其頭陀行。《雜阿含經》云：世尊告摩訶迦葉言：「汝今已老，年耆根熟，糞掃衣重，我衣輕好，汝今可住僧中，著居士壞色輕衣。」

迦葉白佛言：「世尊，我已長夜習阿練若，讚歎阿練若，糞掃衣，乞食。」

文：三者若多寒國土，及忍力未成之者，如來亦許三衣之外，蓄百一等物，而要須說淨，知量知足；若過貪求積聚，則心亂妨道。

第三者屬下根器行人，多寒國土，以及堪忍力未成者，如

來準許三衣之外，畜百一資身，但須說淨。修行人要知量知足，若過貪求積聚，不但心亂妨道，也擾亂檀越。此是下士之衣法。許三衣之外，多蓄長物，如能如法說淨亦能受持。

《善見律毘婆沙》云：說淨有二種法，一者對面淨，二者展轉淨。

云何對面淨？並縛相著，將至一比丘所，胡跪作如是言：「我有此長衣，為淨故，我今施與長老，正得賞護不得用。云何得用，若施主語言：『此是我衣隨長老用』。若作是語得用，無罪，是名對面真實淨。

云何展轉淨？於五眾中隨得一人作施主，將長衣至比丘所說言：「我比丘某甲，有此長衣未作淨，為展轉淨故，施與長老」。彼受施者言：「大德有此長衣未作淨，為展轉淨故，施與我，我今受，施主是誰」。答言：「某甲比丘」。更說言：「大德有此長衣，為淨故，施與我，我已受，此是某甲比丘物，大德為某甲比丘護持，用時隨意不須問主」。是名展轉淨施。法師曰：「若受施已」。答言：「善」。不知為說不成說淨。（大正藏24,772下）

文：若過貪求積聚，則心亂妨道。

修行人物質本應少欲知足，貪求積聚過多，於道不能專心

修持，心亂防礙修道。所以要離諸過患，唯有少欲知足。知足之人，無多所求，離所求則能離煩惱，才能專心在道上。故《大般若波羅蜜多經》云：「為世間故，但蓄三衣。何以故？心喜足，故更不多求，即是少欲。不求乞，故無所積蓄；不積蓄，故無所喪失；無喪失，故則不憂苦；無憂苦，故則離煩惱；離煩惱，故則無所著；無所著，故則為漏盡。」

修人對於衣服的看法是如此，而社會人士對衣服的看法就有千奇百怪的不同。有人注重衣服的品質、有人注重美觀、有人以合身為第一考量、有人以經濟做為第一優先。有人認為衣服代表一個人的身分，拿衣服做為上流社會的代表，處處穿著華麗高貴，把衣服拿來炫耀自己的身份而已，忘記衣服的真正功用。衣服可用來區別民族性的不同，國家的地域民族性不同，又從衣服上可表徵出來。總之不管衣服的樣式、材質有何不同或價錢的高低差價之不同，穿著衣服應以舒適、美觀、整齊、莊嚴為第一考量。

修行者少欲知足，衣服只用來遮蓋形體，不多不少，但受三衣。而白衣以追逐衣服為滿足，故多畜種種衣物。而外道修苦行者，則裸露形體不知慚恥。唯佛弟子應捨過多或不足二邊，以處中道行。

（待續）

山居

唐 貫休

心心心不住希夷，石室巉巖白髮垂。
惜竹不除當路筍，愛松留得礙人枝。
焚香開卷雲生砌，捲箔冥心月在池。
無限故人頭盡白，不知頭白又何之。

山居

唐 懷素

祝融高坐對寒峰，雲水昭丘一萬重。
五月衲衣猶近火，起來白室冷青松。

湛然詩鈔

六五

送僧遊宣城

唐 皎然

楚山千里一僧行，念爾初緣道未成。
莫向舒姑泉口泊，此時嗚咽易傷情。

送履霜上人還金陵

唐 皎然

攜錫西山步綠莎，禪心未了奈情何。
湘宮水寺清秋夜，月落風悲松柏多。

送聰上人還廣陵

唐 皎然

莫學休公學遠公，子心還與我心同。

隋家古柳數株在，看取人間萬事空。

晚秋破山寺

唐 皎然

秋風落葉滿空山，古殿殘燈石壁間。
昔日經行人去盡，寒雲夜夜自飛還。

寄題雲門寺梵僧無側房

唐 皎然

越山千萬雲門絕，西僧貌古還明月。
清朝掃石行道歸，林下眠禪看松雪。

法華寺上方題江上禪室

唐 皎然

湛然詩鈔

六六

送僧之京師

唐 皎然

路入松聲遠更奇，山光水色共參差。
中峰禪寂一僧在，坐對梁朝老桂枝。

精舍遇雨

清江

綿綿渺渺楚雲繁，萬里西歸望國門。
禪子初心易悽斷，秋風莫上少陵原。
空門寂寂澹吾身，溪雨微微洗客塵。
臥向白雲情未盡，任他黃鳥醉芳春。

九十五年十二月會務報導

(會訊第304期)

捐款芳名錄

(總計 伍萬伍仟捌佰元整)

壹仟元：月薪 薪悟 徹 三寶弟子 李雪梨

余佳璋 林玉蓉 林鳳英 林石素琴

傅冠智 徐連豐 楊好晒 鄭蘭英

陳政宏 陳政維 陳怡青 陳楊秀鸞

陳榮璧 陳文宗

捌佰元：張榮富

伍佰元：道益師

李承育 李慧玲 傅冠盛 黃鈴心

吳燕靜 吳俊凡 吳俊霆 吳明杰

楊惠嫻 江柏興 陳永漢 宋淑真

陳羿宏 謝孟哲 洪振銘 洪陳老遠

洪桂莉 洪秀宏 洪貴玲 洪秀源

洪桂昭 顏高龍 方宏鍊 康廖來嬌

叁佰元：李宗仁

林世豐 林春珠 吳郭春瑾 吳美樺

貳佰伍拾元：吳鴻圖

吳李玉香 韓立銘 鄭婷方 吳智義

貳佰元：五元蘭園

李耀斌 李奇蓓 李文哲 廖粹華

林融唯 張生發 徐明汶 張小紅

吳新長 韓麗玲 韓慧玲 韓聲瑞

楊鵬漢 楊智惟 郭阿英 郭保成

侯燦榮 侯梅雪 侯鈴朱 蕭志哲

江英嬌 陳永川 陳俊竹 陳其彬

陳吳末 陳清瑞 許素月 許雀芬

翁春菊 邱蔡麗華 宋金良 宋孟霖

宋玉水 蘇錦綢 辛旻潔 辛翌綸

壹佰元：mantang inin

王靖君 王愛玉 王滿足 王瑞明

95年12月份收支明細表

收	上月結存	\$250,790	90
	本月收入	\$ 55,800	00
	收入總計	\$306,590	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第246期印刷費用	13,800	00
	福田雜誌郵寄費用	2,702	00
	劃撥代金手續費	45	00
	供養法師(他師)	6,000	00
	濟助支出		
	樺 燾	2,000	00
	洪 樺	2,000	00
	鄭 旭	2,000	00
	方 惠	2,000	00
	穆 春	2,000	00
	張 玄	5,000	00
	王 莊	5,000	00
	方 春	5,000	00
	辛 溫	5,000	00
	顏 陳	5,000	00
	吳 王	5,000	00
支出總計		\$ 62,547	00
本月合計		\$244,043	90
收支比較		112.1 %	

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

會 德 功 田 福 寺 然 湛



12月份救濟事蹟

1. 張玄旻先生：住南市崇善路九一三巷三十號，十七歲。案主自出生即為智能障礙，後父母因相處磨擦，不久就離婚。案主由母親照顧，由於生計必需工作，案母無法照顧而送至教養院，今案主因感染桿菌造成下痢，因具感染性需隔離，但其母已無能力負擔，故本會協助醫療費用伍仟元整。
2. 王莊錦秀女士：住台南縣後壁鄉竹新村新厝四號，九十歲。案主早年與夫務農維生，案夫多年前過世，案主因憂傷而臥病在床，後又因中風而不良於行，今因患部感染入院，需住院抗生素治療二週。而案子目前無業，故對案主之費用有困難，故本會協助醫療費用伍仟元整。
3. 方春惠女士：住南縣新營市五興里三十六號，三十四歲。案主原為會計人員，因罹患憂鬱症而無法工作。今因與男友口角而自殺中毒送醫急救，由於憂鬱症之影響有自殘現象需住院治療。因家中支援少，全賴其男友照顧，能力有限，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
4. 辛溫蜜女士：住南縣東山鄉東山高原村一〇六號，八十六歲。案主因中風已臥床多年無法行動，本由案夫照顧，其夫過世後由案子負責照顧。其子亦務農維生，未婚，且收入有限，今案主又因褥瘡感染發燒入院，因無法代謝須入院治療二週，因經濟能力不足，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
5. 顏陳灼女士：住南縣下營鄉甲中村中庄子十九號，八十三歲。案主因高齡，同時患有各種疾病，平日照顧不易。其生計由案子照顧，案媳則照顧案主，近來因景氣不佳，其子已遭裁員，而近日案主又因跌倒骨折須置入人工骨材，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
6. 吳王玉女士：住南縣新營市中正路九巷一號，八十七歲。案夫已過世多年，常年由其子照料，由於案主有心臟病，身體衰弱不良於行，本次因無法自主呼吸及高燒入院，經評估需仰賴呼吸器維生，而家中生計僅賴其子負擔，因已長期有費用壓力，現在又多出一筆費用，已超出其經濟能力，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
7. 穆春蓮女士：住南市中華西路一段五十六巷七號，三十七歲。案主育有三名子女，與夫已離異，老二與老三由案主照顧，因十月份腫瘤開刀無法工作，加上女兒氣喘常發病須常就醫，而二名子女都就學中無法幫助家計，家計困難，故本會協助費用貳仟元整。
8. 本月固定幫助戶：洪樺爨先生、洪樺燦先生、鄭旭洋先生、方惠珍女士，以上各貳仟元整。



舊日古（某寺請經虔誠莊重）

• 贈閱 •

■ 中華民國九十六年一月十五日出版
佛曆三〇三四

■ 發行人：雲 庵

■ 電話：(06) 2228518

■ 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