

福田



249

卐 佛教月誌 卐

✽中壢圓光弘法師資培訓班招生，以一學年學完一經一論兼實習複講為學習目標。

✽台南縣新營妙法禪寺96年3月19日起至5月10日止，傳授三壇大戒。

✽台南慈航居士會創辦人吳季霖居士，於96年2月9日捨報。3月3日舉行讚頌告別儀式。

✽中和市圓通寺第四代住持如慧長老尼，圓寂於96年2月10日，於3月9日在圓通寺廣場舉行追思讚頌法會。

✽中華佛寺協會理事長達傳長老，於96年1月8日安詳示寂，2月1日在大覺禪寺舉行追思讚頌告別法會。

✽佛教玄奘大學，於1月30日，由夏誠華教授接任新校長。

✽96年佛學院招生：

新竹福嚴佛學院95學年度招插班生

嘉義香光尼眾佛學院

新加坡佛學院（光明山普覺禪寺承辦）

高雄縣阿蓮鄉淨覺僧伽大學第五屆招生

✽世界佛教華僧會將於96年4月11至13日舉辦升學講習班，研習地點在馬來西亞麻六甲愛化摩沙渡假村。

本期目錄

封面：四壇城念珠 大明攝

1．佛教月誌

2．議中興教觀……………宋法登述

3．以智者大師《六妙法門》與熊秉元《經濟學始於佛法式微處》對話（一）……明了

7．《妙法蓮華經玄義》管窺（一）……………沈海燕

11．前彌曼差派(Purva Mimamsa)（二）——《印度六派哲學》第二篇……………木村泰賢著 依觀譯

17．超越時空的佛……………證義

19．融合禪教為一體的圭峰宗密禪師……………曙壽

22．智者（上篇）——東土的小釋迦天台智者（顛）大師（二）……………南齡

29．藥師佛法的靈感（八）……………何世亮

32．湛然詩鈔

33．九十六年二月份會務報告

封底：舊日（三）（某寺請經虔誠莊重）

議中興教觀

宋法登述

山家教觀，傳來久矣。大小部帙，典型尙在。獨稱四明法師中興者，其故何哉？曰：典型雖在，而迷者異見。由乎山外一宗，妄生穿鑿，稟承既謬，見解復差。致一家教觀，日就陸沈矣。古人所謂道若懸絲而引石，是此之謂歟！賴有四明法師，而中興之。使一家教觀，大概於時，人至于今，咸受其賜也。嘗竊疑之：舉世皆謂四明中興天台教觀，而不知所謂中興也，未審中興之說如何說耶？請試陳之：或謂四明事理三千，總別生身，尊特此等，莫非中興之說乎！

今謂不然，應知四明中興之道，非天竺慈雲法師孰能知之。彼指要序云：「教門權實，今時同昧者，於茲判矣。別理隨緣其類也。觀道所託，連代共迷者，於茲見矣。指要所以其立也。」大哉天竺之言，斷可信矣。是知指要鈔中，立別理隨緣，乃中興一家圓頓之教。立陰觀妄，顯一家境觀之緣。祇此二說，乃中興教觀之主意也。後人不知其要，委有指陳，謂能傳四明中興之道者，遠矣。

疑曰：以何義故，以別理隨緣之說，是中興教耶！以山外一派，宗天台者，咸謂賢首之宗，大乘終教所說隨緣，正同今家圓教隨緣之義。擠陷本宗圓頓之談，齊彼終教。況彼更有圓教，則使今宗抗折百家，超過諸說之談，居彼下矣。

四明從明從而闢之，以彼大乘終教隨緣，正同今家別義。又格彼頓教圓教，既不談具即，義不成，亦是今家別義。方顯今家所說圓頓，談即談具，超過諸說。四明所謂：「祇一具字，彌顯今宗。」中興其教，不在茲乎！

所以中興觀者，亦由山外之宗，不曉止觀觀境之旨，卻以一念而爲真心，不立陰境。四明斥云：大失宗旨。所以特立陰妄，而爲所觀，顯於妙理。故曰：指介爾之心，爲事理解行之要，豈非中興境觀之說乎！得此意已，方可與論四明中興教觀之說。其如三諦事理，三千總別，有相無相二境，三觀三身壽量，播在章記。從而可知，寄語學者，宣宗思之。稟承教觀，須識源流，不可望風而已。

以智者大師《六妙法門》與 熊秉元《經濟學始於佛法式微處》對話（一）

明了

九十三年十月二十日中國時報《人間副刊》熊秉元先生發表一篇《經濟學始於佛法式微處》文章，內容以《金剛般若波羅密經》的思想推論經濟學。他說一位多年敬重經濟學老師得了膀胱癌住院開刀，老師的朋友和學生們送了佛教書籍到病房，希望老師排遣。但是熊先生二話不說，跑到醫院旁的更利商店，買了兩本《花花公子》書，送給老師舒展心情。當時熊先生的想法很簡單，老師即時動手術，可能是生離死別。佛教書籍裡盡是宣揚人生有諸多苦難，最好能看破死生、掙脫苦難，但熊先生認為，如果參透了生死，那麼死生如一，怎麼還有求生的意志呢？看了《花花公子》，知道世間上還有很多美好的事物，活著才能欣賞，也才會激發出鬥志！

一、色情非助遣之物：

一般法律、宗教及習俗等法規都反對色情及暴力，佛教戒規標準比世間法律更高更嚴格，不但對色對淫的行為嚴禁，即使看不見的意會淫心，也禁止。如在家居士修行所用《優婆塞戒經》第三卷，〈受戒品〉即列有：1. 戒殺、2. 戒盜、3. 戒淫、4. 戒妄、5. 戒說四衆過、6. 戒酤酒。（《大正藏》二十四冊，頁1047a—1051a）。熊先生引用《金剛經》作論。《金剛經》係般若經系統之一，雖然表詮空無自性的思想，但以《般若經》詮釋的《大智度論》卷十三，說邪淫有十罪：

如佛所說邪淫有十罪，一者常為所淫之夫主欲為害之，二者夫婦不睦，常共鬪諍，三者惡法日日增長，於諸善法日日損減，四者不守護身，妻子孤寡，五者財產日耗，六者有諸惡事常為人所疑，七者親屬知識不為愛喜，八者種怨

家因緣，九者身壞命終，死入地獄，十者出爲女人，多人共夫，若爲男子，婦不貞潔。如是等種種因緣不作，是爲不邪淫。（《大正藏》25冊，頁157a）。在證明熊先生使用《金剛經》也是反對邪淫的。

1. 智者大師《六妙法門》所參考著作之《大安般守意經》所記載的捨身之七惡及棄意之三惡。

安世高譯《大安般守意經》二卷載有以五停心心觀的數息爲中心，依觀安般（出息）般那（入息）而防心散亂的方法，此安般守意的要意有十點分別：

安般守意有十點。謂數息、相隨、止、觀、還、淨、四諦。（《大正藏》15冊，164a）

詳述此中的數息六事。第一數息是數息的出入數，第二相隨是隨息而令心靜寂，第三止是令心止於一境，第四觀是觀照五陰因緣生滅，第五還是指捨身之七惡，第六淨是棄意之三惡。

數息有三事，一者當坐行，二者見色當念非常不淨，三者當曉瞋恚疑嫉會過去也。（中略）。第五還棄結者，謂身

七惡，第六淨棄結者爲棄意三惡，是名爲還。還者不復起惡。惡者是爲不還也。亦謂前助身後助身意，不殺盜淫兩舌惡口綺語，是爲助身，不嫉瞋恚痴，是爲助意也。（《大正藏》15冊，164c—167a）。

上述故知姪行也是坐禪方法——還，所要淨除的。

2. 在《六妙法門》〈第四對治六妙門〉也提起邪淫等黑業之對治：

復次云何對治障道業，起業即三種，治法亦三，一者於坐禪中，忽然垢心昏闇，迷失境界，當知黑闇業障起，爾時行者，當用淨門中念方便淨應身三十二相清淨光明，爲對治也。二者於坐禪中，忽然惡念，思唯貪欲，無惡不造，當亦是過去罪業所作之也。爾時行者，當用淨門中念報佛一切種智，圓淨常樂功德，爲對治也。三者於坐禪中，若有種種惡境界相現，乃至逼迫身心，當知悉是過去今世所造惡業障發也，爾時行者，當用淨門中念法身本淨，不生不滅，本性清淨，爲對治也。（《大正藏》46冊，551b）。

行者既然前世今世已造惡業，於坐禪中惡相現顯，智者大師教導行者以「淨門」來對治。依三類現象惡業分別對治，《六妙法門》比《大安般守意經》詳細。但是最好方法是現在不造惡業，即不用對治它。

二、從「假入空」是修行第一步成就：

熊先生說《金剛經》的內容是離相無住，不住相布施。以日常用語來說是「不執著於表相，不爲眼前的現象所拘泥和困惑。在心境上能「歸零」，心境波紋不興，心如止水。無相對高下、美醜、善惡、是非、黑白等差別，此佛法所謂「沒有分

別心」。熊先生說此無分別心的佛法最高境界，也就沒有經濟學的空間；一旦離開那種狀態，就進入了經濟學的領域。——經濟學，始於佛法式微處。熊先生更詳細說：佛法，意境高超絕妙，遠離俗世和紅塵；經濟學，和買賣交易股票期貨密不可分，整日在銅臭味裡打轉。一個脫俗，一個粗俗；一個全無算計，一個算計不斷。

1. 佛教思想看法：

一般人以為佛法最高境界是無分別、空、色等負面表示，而佛陀在《雜阿含經》卷二十一說空是：空於貪，空於恚、痴、空常住、不變易，空非我非我所。（《大正藏》2冊，頁150a）。即是說離貪、恚、癡、常住、不變、我、我所是空的內容。到了初期大乘佛法時代，正如熊先生引用《金剛經》系統的《小品般若波羅蜜經》卷七，其表達方式更詳細，經云：甚深相者，即是空義，即是無相、無作（願）、無起、無生、無滅、無所有、無染、寂滅、遠離、涅槃義。（《大正藏》8冊，頁566c）。一切法空、畢竟空，乃至涅槃亦皆如化，心則驚怖，故為新發意菩薩學者，分別說生滅如化，不生不滅者不如化，如後期大乘佛法之《大般涅槃經》卷五說：

不可說空，及以不空。空者，謂無二十五有及諸煩惱，一切苦，一切相，一切有無行；如瓶無酪，則名為空。不空者，謂真實善色，常樂我淨，不動不變；猶如彼瓶色香味

觸，故名不空。是故解脫，喻如彼瓶。……真解脫者，即是如來。（《大正藏》12冊，頁395b-c）。

在《涅槃經》思想裡，證「空」後當下也證「不空」。其不空境界是「真實善色」、「常樂我淨」及「不動不變」。此內容可供熊先生認為：佛法最高境界，也就沒有經濟學的空間；進入經濟學領域，也是佛法式微處。看法不同，請熊先生再參酌。

2. 天台宗《六妙法門》的看法：

智者大師說：前第六通別妙門觀中，名從假入空觀，得慧眼一切智。慧眼一切智，是二乘菩薩共法。（《大正藏》6冊，頁552c）。因此我們以《六妙法門》第六通別六妙門「數息門」詮釋從假入空的修法與境界。

(1) 凡夫鈍根數息行者：

當數息時，唯知從一至十，令心安定，欲望此入禪受諸快樂，因貪生死故，於數息中而起魔業。

(2) 利根外道數息行者：

因見因緣故，當數息時，非但調心數息，從一至十，欲求禪定，亦能分別現在有息無息，亦有亦無，非有非無，過去息如去如不去，亦如去亦不如去，非如去非不如去。未來息有邊無邊，亦有邊亦無邊，非有邊非無邊。現在息有常耶無常耶，亦常亦無常，非常非無常耶。及心亦爾。隨心所見，計以為實

，謂他所說，悉爲妄語，是人不了息相，隨妄見生分別，即是數息戲論。

以上凡夫外道鈍利雖殊，三界生死輪迴無別。

(3) 聲聞數息行者：

行者欲速出三界，自求涅槃故，修數息以調其心，並正觀四諦。

數息中觀四真諦，行者知息依身，身依心，三事和合，名爲陰界入。陰界入者即是苦也。若人貪著陰界入法，乃至隨逐見心，分別陰界入法，即名爲集。若能達息真性，即能知苦無生，不起四受，四行不生，即鈍使利使，諸煩惱結，寂然不起，故名爲滅。知苦正慧，能通理無邊，故名爲道。

如是數息，通達四諦，當知是人必定得聲聞道，畢故不造新，證阿羅漢果。

(4) 緣覺數息行者：

行者求自然慧，樂獨善寂，深知諸法因緣。

當數息時，即知數息之念即是有支，有緣取，取緣愛，愛緣受，受緣觸，觸緣六入，六入緣名色，名色緣識，識緣行，行緣無明。

復觀此息念之有，名善有爲業，有善因緣，必定能感未來世人天受，受因緣故，必有老死，憂悲苦惱，三世因緣，生死無際，輪轉不息，本無有生，亦無有死，不善思惟，心行所造

，若知無明體性本自不有，妄想因緣和合而生，無所有故，假名無明，無明尚爾，亦不可得。當知行等諸因緣法，皆無根本，既無行等因緣，豈有今之數息之實。

爾時行者，深知數息屬因緣，空無自性，不受不著，不會不分別，心如虛空，寂然不動，豁然無痛心生，成就緣覺道，證辟支佛果。

(5) 菩薩數息行者：

行者爲求一切智、佛智、自然智、無師智。如來知見力，無所畏，愍念安樂無量衆生，故修數息，欲因此法門入一切種智。

新發心菩薩欲求佛道，應先調心調息。當數息時，知息非息，猶如幻化，是故息非是生死，亦非是涅槃。爾時於數息中，不得生死可斷，不得涅槃可入，是故不住生死。既無二十五有繫縛，不證涅槃，則不墮聲聞、辟支佛地，以平等大慧，即無取捨心，入息中道，名見佛性，得無生忍，住大涅槃，常樂我淨。是名大乘行者，於數息中入菩薩位。(《大正藏》卅冊，頁552a-c)。

以上從凡夫到菩薩僅以《六妙法門》中《數息門》修行方法即可證空，只是所證空境有大小，有廣深不同。所得果位有輪迴生死、解脫涅槃及「愍念安樂，無量衆生」之不住生死亦不住涅槃之菩薩位三等級。

(待續)

《妙法蓮華經玄義》管窺（一）

▲ 沈海燕

內容提要：

在中國佛教史上，天台宗作為中國第一個佛教宗派，其重要性是不言而喻的。智顗為天台宗的實際創始人，其思想理論是天台宗立宗的基石。在智顗的著作中，《法華玄義》最完整地表達了大師的佛學理論體系。因此著作的龐大和複雜，至今涉足其整個本文的研究尚屬寥寥。本文意在對大師的整個文本框架作一個大略的介紹，從而探討其圓融哲學是如何通過《法華玄義》文本體現出來的。

關鍵詞：《法華玄義》 圓融哲學 《法華經》 五章 實相

An Approach to Tiantai Philosophical System of Buddhism

Abstract:

In history of Chinese Buddhism, the establishment of Tiantai Buddhism as the first established Chinese Buddhist School, was one of the most significant events marking a milestone

transforming Indian Buddhism to Chinese Buddhism. The actual founder of the Tiantai Buddhist School is Zhiyi (538-597). His thoughts and theories laid solid foundation for the school. Among Zhiyi's work, his masterpiece The Profound Meaning of the Lotus Sūtra, contains most of his philosophical system concerning Buddhism, and thus can be regarded as the key text in understanding deeply his Buddhist philosophy. Due to the fact that a survey of this text is lacking in current study, this paper endeavors to give an outline of it, in an attempt to reveal how Zhiyi's perfect and harmonizing philosophy is demonstrated through this text.

一、前言

中國佛教的形成和建立是和天台宗緊密聯繫在一起的，而天台宗的成就又是與其創始人智顗（公元538-598）的理論體系

密切相關的。智顗對於中國佛教的貢獻乃是盡人皆知的事實，故有「東土小釋迦」之稱。智顗理論體系的建構是基於其對《妙法蓮華經》的詮釋，而最能夠代表其佛學思想體系及其獨特的佛學理論的是他的巨著《妙法蓮華經玄義》（又稱《法華玄義》）。在這一部作品中，智顗不但系統地揭示了《妙法蓮華經》的宗旨，使之成為中國最為廣泛閱讀的佛經，更重要的是，他通過詮釋的手段，建立起了其自身完整的佛學體系，由此而完成了佛教中國化的進程。此種修學的方法有如安藤俊雄所評價的那樣：

如有名的天台三大部，與把它說為法華經的詮釋，勿寧說法華經是天台智者獨創的思想的注釋。¹

可以說，《法華玄義》是以智者自己的理論糅合諸家學說，兼收並蓄、無所不包、融會貫通、發展創造的傑作，充分體現了大師圓融無礙的哲學特色。²

誠然，關於智顗的思想研究已非罕見，但由於《法華玄義》文本本身的龐大、結構的複雜，博大精深的思想內容、深奧的義理名相，故這一著作從未以一個較為完整清晰的面目呈現在世人面前。欲研究《法華玄義》的學人往往在這「巨著面前望洋興嘆，不能真正一窺其堂奧。本文試圖對《法華玄義》的內容結構做一個簡略的介紹，為讀者契入這部繁複深奧的原著

提供方便。換言之，智顗究竟是以怎樣的組織結構來詮釋《法華經》的，或者說，他是如何通過《法華經》的詮釋來組織自己的思想體系的呢？這便是本文所要探討的議題。

一、《法華玄義》的綱領

智者大師以名、體、宗、用、教五章（或稱五重玄義）來統領整個《法華玄義》，五章既是詮釋《法華經》的體例，組織整個文本的架構，也是文本所要闡述的宗旨。第一章「名」揭示了經題的含義。第二章「體」是有關《法華經》所本的實相之體。第三章「宗」解釋法華經之根本教義，乃以修行成佛之因和證道成佛之果為一經宗要。第四章「用」所揭顯的是《法華經》教化衆生之力用。第五章「教相」分別評判佛陀諸說教，這使得不同的佛說都在一個完整的學說體系中各自占有相應的位置。

作為詮釋經典的體例、文本組織的架構以及開展論述的宗旨，五章（五重玄義）之重要性不言而喻。換言之，五章是智顗對所有佛經所含之精髓的概括性總結。既然五重玄義乃蘊含於諸經中，故所有的佛經都可用這五重玄義來作詮釋，並可從這五個方面來加以把握。美國學者Donald Lopez認為詮釋學「廣義的來說，可以看作是為探求文本之義而建立的規則。」³而筆者以為，五章不僅是智顗詮釋佛經的方法體例，也是大

師用以組織其學說的方式，同時亦是文本得以有序開展的手段。是故，在五章框架下的對於《法華經》的詮釋便是大師自身思想體系的顯現。智顗分別將五章放在「通」和「別」兩個範疇之下來討論，使這兩大部分成為《法華玄義》的文本架構。

4 「通釋」是爲了檢視《法華經》與其餘諸經的共通之處。因此，五章得以通申諸經。「別釋」是區別兩者的不同之處，五章特別用於詮釋《法華經》的宗旨。讓我們先看「通釋」部分。

三、《法華玄義》的第一大部分——通釋

在「通釋五章」這一部分裡，⁵智者大師共從七個不同的方面（標章、引證、生起、開合、料簡、觀心、會異）來討論五章，使五章成為詮釋《法華經》以及其它所有佛經的規範性的體例。第一，「標章」是給五章的每一章下定義，說明建立五章的原委。第二，「引證」是援引經典爲根據，證明五章非其創造，經中早有明示，乃是詮釋佛經的合法體例。第三，「生起」是通過解釋五章之生成次第及其相互之間的關係來說明其所以如此排列的因由。「名」能揭示法的存在，故爲首。法之所本即「體」，故體次之。體依宗而顯，惟有修因證果之實踐方能契入實相之體，故「宗」又次之。因有會體之修行而得以起「斷疑生信」（斷除疑惑而信一實相之妙理。）的三種二智權實之利用，⁶故「宗」後便生起「用」。最後的「教相」則是由於用的利益之多而須加以區別。第四，「開合」是討論

五章所表達的豐富的佛教概念，由五章所涵蓋的範圍之廣來說明五章可作爲佛教之綱領。共有三種開合。第一種開合是將五對概念分別放在五章下面來討論，即事理、教行、因果、自行化他權實二智以及聖說聖默。第二種開合是用五章來說明三種三法，即三軌、三道和三德。⁷最後之開合則以人身的不同作用來譬喻五章。第五，「料簡」是解釋用五章共申諸經的重要性。若以五重玄義來詮釋衆經，我們不但可以看到衆經的共性，而且還不會失去每一部經所具的個性。第六，「觀心」是介紹觀心法門，意在將上述論五章的五個方面都包括到觀心裡去，並展示觀心乃契入實相真理的最易行的實踐方法。第七，「會異」是智顗爲他的五章之詮釋新體例與傳統的四悉檀（佛說法的四種範疇或佛度生的四種方法：世界悉檀，各各爲人悉檀，對治悉檀，第一義悉檀）⁸會通所作的努力。智顗認爲，五章與稱機說法之四悉檀相應。「釋名」對應「世界悉檀」，「辨體」對應「第一義悉檀」，「論宗」對應「爲人悉檀」，「明用」是「對治悉檀」，「教相」是分別悉檀。智顗廣用四悉檀之義，從而有效地消釋了諸經中的矛盾之處，謂儘管真理只是一實相，但表達這一實相的方法可以是多種多樣的。佛說教的不同方式以四悉檀概括之，四悉檀可起觀，起教，起十二部經。五章既然能與傳統的四悉檀一一對應，那麼，五章作爲詮釋所有佛經的方法體例之合法性也就勿庸置疑了。⁹

註釋：

- 1.《天台性具思想論》安藤俊雄著，濱培法師譯，台北，1989，頁6。
- 2.筆者在另一篇文章裡闡述了智顗圓融哲學八個方面的特徵：即調和性、靈活性、完整性、全面性、能動性、功用性、完美性以及總攝一切性。見「天台哲學中符號的運用」，《覺群·學術論文集》，宗教文化出版社，第4期，2004，頁229至259。
3. Hermeneutics "broadly conceived as concerned with establishing principles for the retrieval of meaning, especially from a text." Lopez, "Introduction", in *Buddhist Hermeneutics*, Donald Lopez, ed., Honolulu: University of Hawaii Press, 1988.p.1.
- 4.有關《法華玄義》文本總的結構圖，見文後所列之表解。
- 5.見《法華玄義》，《大正藏》冊33，頁681下至頁691上。
- 6.三種權實二智指化他權實二智，自行權實二智以及自行化他權實二智。「化他二智」是隨情之說，只為適應衆生之性情，種種善巧方便，而佛陀教化之真實意圖未顯，故可歸結為權智。「自行二智」是隨智之說，乃是佛陀直接宣說自證之一佛乘境，故可判為實智。「自行化他二智」是隨情智之說，是隨順衆生的情性與宣說如來自悟之諦理兩者的結合。
- 7.「三軌」指的是真性軌、觀照軌和資成軌。根據大師的定義，真性軌乃衆生本性所具有的如如不變之實相真理；觀照軌是能作用於破除迷妄之情，開顯此實相真理的智能；資成軌是助成獲得此觀照智能的積功累德之善行。三軌合而共成一乘，而此一大乘正是成佛之要徑、覺悟之要義也。「三道」指苦道、煩惱道和業道，為成佛的契機。智者大師認為，此三道是衆生求解脫的契機，無此，則亦無成佛之說，故三道即三德。「三德」即法身德、般若德和解脫德，為佛所具之德。法身德源自佛之法身，特指佛所說之實相之法。般若德源自佛所具之般若智能，特指所有方便法門皆具般若智能。解脫德源自佛之覺悟，此覺悟純是為了衆生之解脫。
- 8.「世界悉檀」是佛隨衆生欲樂而說，令生歡喜故。為人悉檀是佛稱衆生機宜而為說之，為了令生正信，增長善根。「對治悉檀」是佛針對衆生之病而對症下藥，令去除諸惡。「第一義悉檀」指佛知衆生善根已熟，即為說法，令其得悟聖道。
- 9.有關四悉檀的重要意義，見《大智度論》，《大正藏》冊25，頁59中。智顗也重申了四悉檀的意義，謂四悉檀攝八萬法藏、十二部經。見《法華玄義》，《大正藏》冊33，頁686中。

（待續）

前彌曼差派 (Pūrvamīmāṃsā) (I)

《印度六派哲學》第二篇

木村泰賢 著
依 觀 譯

第二章 彌曼差派的教理

第一節 概 說

印度聖典中，最索然無味的經典，《彌曼差經》可列其一。龐然浩瀚的部帙中，所論皆悉與祭儀相關，從中看不到任何有關宗教或哲學的暗示。對於以祭祀為生命的婆羅門，熟知儀式當然有其意義，但對於吾人幾乎是不關痛癢。今依《一切見集》(Sarvadarśana-saṅgraha) 揭其十一章的論題如次：

第一、本派之知源論。在達磨(dharma, 法)的研究中，指出吾人知識泉源在於吠陀。

第二、種種祭儀中，各有正副之區別，作為其成果的功德也有區別，又續前章所論而觸及量論，駁斥錯誤的知源說，更述及聖典所說祭式規定。

第三、揭示吠陀聖典之特質，進而述及《天啓》(Śruti) 與《傳承》(Smṛti) 發生矛盾時，應以何者為依據，又述及其他祭式之序所說名譽祭(Pratipatti-karmāṇi)的意義，以及主要祭之前所行Anārabyādhiṭa的部類，乃至行祭式時施主的義務等。

第四、述及主祭與副祭的關係以及用巴魯那樹(Barha)製造祭匙的功德，又述及作為即位式(Rājāsūya)的副祭所行賭博的意義。

第五、述及吠陀中種種文句的順序、祭式的順序及規定、祭式的增大減少、天啓書文句的重要程度等。

第六、述及施主及祭官的資格與義務，又難以獲得聖典規定的供物時，應用什麼樣的替代物，供物遺失或毀損時應如何

補救，蘇摩祭(Sattra)的規則、嚩施的性質與種種的犧牲祭等。

第七、述及一種祭法應用於其他祭式時，當然應依吠陀的規定，若無明白規定，應依其名稱(nāma)與特質(linga)行之。

第八、對於前一章所述特質明白與不明白時的處理方式。

第九、儀式中咒文的應用(īha)。亦即歌詠(sāman)與祭文(mantṛa)的應用，以及二者結合時應如何處理。

第十、闡明祭式的廢止(niśedha)。亦即什麼原因廢止預備祭及本祭。又說明蘇摩祭之一的哥拉哈祭(Grāha)，更述及種種歌詠及其特質。

第十一、述及祭儀的根本教理(tantra)與偶然的說明。

第十二、述及為達某種目的而執行祭式的機緣(Drasaṅga)，兼論前述的根本教理，最後總括各祭式，論其選擇作為總結。

以上的介紹雖然簡單，但藉此約略可知本典處理事項。在實際閱讀其內容時，可以發現問題極為多岐，所論之複雜亦驚人。對於吠陀文句的解釋、相互矛盾之會通、文法之剖析、祭式種類與供物種類、祭官任務、施主義務及布施物的種類，只要對祭式有疑義的，皆入微出細地予以詳述，其敘述之煩瑣，實令人不堪忍受。

本典的內容如上所述，若一一述及，恐將枯燥無味。故筆

者擬欲省略其主要題目，僅就其若干有趣之事述之。(關於祭儀種類與行法等，參照《印度哲學宗教史》第四篇，尤其第四章)

第二節 出發點與量論

本典開卷第一即明言其目的曰：

Athāto dharmajijñāsa「法之研究自此開始」(一，一)

所說的「法」，是祭祀義。「法」一語有多義，在倫理上，意為道德或義務；在形式上，依據婆羅門所見，舉行祭祀是我人最重要之義務，故借用此語表示祭祀。本典所舉法的定義如次：

Codanālakṣaṇo 'rtho dharmaj「法是我人目的，吠陀所命為其特相」(一，一，二)

亦即我人所有目的依祭祀而完成，極言之，祭祀是我人目的，也是義務。雖然如此，祭祀非我人所定，而是以神之天啓作為基礎的吠陀所定。換言之，祭祀所以是吾人目的，是神的命令也是規定。要言之，本派所進行的研究立基於視吠陀所載祭祀為吾人應盡之義務。

是故本派之知源(量)為唯一之吠陀，僅此一聖教量。本

典用數章論述吠陀性質，分吠陀爲祭文(Mantra)與梵書(Brahmaṇa)二類。本典爲作區別而下「非祭文者梵書，非梵書者祭文」如此不得要領之說明，雖然如此，要言之，三種吠陀集錄（本典不承認阿闍婆吠陀）、奧義書除外之的梵書，都被視爲祭式用的聖典。本典更依其內容作如次五種分類。

第一、儀規(vidhi) 這是梵書的主要部分，是在敘述祭式規定。儀規有四種類。(1)發端儀規(utpatti-vidhi)，揭示某祭之發端，例如行火祭(Agnihotra)的總括命令。(2)方法儀規(viniyoga-vidhi)，揭示其祭法，例如以酸乳祭祀之類。(3)次第儀規(prayoga-vidhi)，祭祀的次第順序。(4)適人儀規(adhihāra-vidhi)，規定行祭祀者的資格。

第二、祭文(Mantra) 主要是集錄(Saṃhitā)的內容，計分三種。(1)讚歌(ṛc)，勸請神至祭壇之邀請辭，主要是梨俱吠陀中集錄的內容。(2)歌詠(sāman)，讚美所勸請之神，要是沙磨吠陀所集。(3)祭詞(yajus)，儀式進行中，低聲諷吟獻供祭詞，即夜柔吠陀的內容。此異於直接述說祭法規定之儀規，但就訂定某祭之祭神而言，被視爲祭規權威。亦即在這種意義下，本派將吠陀集錄視爲梵書之輔。

第三、祭名(nāmadheya) 吠陀聖典所載諸祭之名稱。例

如火祭(Agnihotra)、新月滿月祭(Darśapūrṇamāsa)等。所以將此視爲儀規祭文以外的獨立權證，是因為這些名稱縱使是單獨記載，但就規定祭祀的性質上，仍有其特定價值。

第四、禁制(niśedha) 行祭祀時的禁制部分。這是祭祀研究的消極材料，但同樣具有權威。

第五、釋義(arthavāda) 說明祭祀的由來與效能的部分。其中有關於祭法規則的事項被視爲權證。

以上所舉五種，都是超越人類的(apauruṣeya)，亦即神所制定，是祭規研究的絕對權證，其輔助材料，是本派所謂的傳承(Smṛiti)。即天啓經(Śrauta-sūtra)、家庭經(Gṛhya-sūtra)、法經(Dharma-sūtra)之類，這些傳承乃古聖所說，在不違反天啓的祭規研究上，也被視爲權證。

如此看來，本派的知源說徹頭徹尾僅只一個聖教量，但一如他派，作爲論理推究此聖教量的方法，本派承認其他的量。散見在本典中的名稱有：現量(pratyakṣa)、比量(anumāna)、比喻量(upamāna)、義準量(arthāpatti)、聖教量(sabda)、無體量(abhāva)等六種。可能初始這些量的意義未臻嚴謹，但組織性的論理哲學自此發展，爾後更是有意識地以論理意義處理，就這一點而言，本派的知源說具有非常值得注意的價值。

第二節 聲常住論

本派的哲學探究在於聲常住論。亦即認為語言都由實在之聲發顯。如此考察之起源，始自於梵書時代給予吠陀，亦即給予祈禱(brahman)莫大意義。祈禱既然具有左右神的力量，構成吠陀祈禱的語言自然具有無限常住之神祕力。梵書時代或論語言與思想之優劣，或視語言(Vāc)為生主，或視為梵之表徵，不外是由如此考察所產生之結果。因此一方面對於祈禱之集成的吠陀信仰彌深，另一方面，剖析研究吠陀文句的文法(vyākaraṇa)日益進步，對於概念與語言的關係給予更詳細探究，最後終於產生將一一語言視為是實在之聲所顯現的語言哲學。主張聲論的學派不只是本派，綜合種種所傳，大略可分成三派。亦即波彌尼(Pāṇini)所開創的文法派斯波達(sphoṭa)常住說、本派主張的聲顯說以及學派不明的聲生說等三派。茲依序一一簡單敘述如次。

(一)依據斯波達常住說所論，吾人所有概念與名稱都是梵一一表現的結果，詳言之，無論「馬」「桌子」或「人」都是梵心中恆存的常住觀念(名稱)發顯，非吾人隨意命名。從而吾人聽到「馬」(aśva)，馬上有「馬」的觀念，並不是「口」或

「Y」(梵語是「a」「ś」「va」)含「馬」的觀念，而是在梵心中(表現為吠陀的文句)恆存的馬性藉「口」或「Y」發聲之緣而表顯。譬如花蕾綻放成花，是就其原有而發顯而將此常住之聲，亦即將名稱名為斯波達(śphuṭi;開)。此思辨過程幾乎如同柏拉圖因應其概念而建立一一實在的觀念。

(二)聲顯論，亦即本派的主張，幾乎與此相同，要言之，認為由概念翻譯成語言，且各各語言有其根柢的實在之聲。異於斯波達說的是，其實在之聲(語言)不名為斯波達，而且也不說是梵心中的觀念。此二派歷史上的關係不詳，可能是同一思潮由兩派傳承，波彌尼派稍遲於本派，其哲學則較為進步。

(三)聲生說，此與前二說都屬聲常住論，但認為發聲是無常，聲音原不存在，發生之後卻成為常住。不知是哪個學派的主張，大致出自於將吠陀讀誦的聖音視為神聖，信其功德不滅之餘，亦遍及於一般聲音的思想。尼夜耶在駁斥此二派時，對於聲生派是用所作性故(kṛtakatvāt)的因，對於聲顯派是用勤勇無間性故(prayataṇānāriyakatvāt=意志生)之因。

聲常住論的反對派有勝論派、正理派與佛教等，所產生的論辯是印度思想史上的大問題，與「因明」共傳於中國、日本

，故在此揭出本典中較具代表的問題如次：

本典中，與聲論有關的，是由一、一、六—二十三等十八頌所成，前六頌是前論(*pūrvapakṣa*)亦即尼夜耶派主張聲無常論的理由，其次的六頌是後論(*uttarapakṣa*)亦即對於前派的駁論，最後六頌是極成說(*siddhānta*)，即述說其理由。

一、前論 聲無常說之論據

(六)某派曰：聲所作(*karma*)，現量故。

注：聲是人爲的，此從實驗可知，是人爲的，故爲無常義。

(七)不永續故。

注：發聲後立即滅去義。

(八)使用「作爲」(*karoti*)之語故。

注：使用「出」聲或「談」話之語，故顯然是人爲的。

(九)其他有情亦同時故。

注：同一語於同時由多人及其他場所講說。若是實在之聲不能如此。

(十)同語有原形(*prakṛti*)與變形(*vikṛti*)故。

注：同一語在連聲時原形改變。例 *dadhi atra* 成爲 *dadhyatra*。若是實在之聲，無此理由。

(十一)發聲者多，其聲隨之變大。

注：若是聲之發顯，則無論一人或多人講話，其聲量必然一同。而今不然，可知不是發顯而是作爲。

二、駁論

(十二)現見的事實相同。

注：這是對第六頌的回答，亦即敵者說聲之所作性是現見之事實，但依我人意志發顯也是事實。換言之，就這一點，所作性說與發顯說同等。

(十三)常住物他時不見，是因爲對象不觸故。

注：這是回答第七頌發聲後聲立即滅去之說，發聲後聲立即滅去並不是因爲聲不實在，而是因爲當時吾人不觸實在之聲。若接觸的話，則常發顯不滅。

(十四)發聲的意義。

注：這是對第八頌的回答，第八頌認爲聲是「作爲」的，而非常住。但所謂「作爲」，不外於意指使實在之聲被發現。

(十五)其同時恰如太陽。

注：這是對第九頌的回答，實在之聲同時於各處所出，恰如同太陽於各處得見。

(六) 是不同文字，非變形。

注：這是對第十頌的回答，*dadhi atra*與*dadhiyatra*非同一語，而是不同的文字。

(七) 音響 (*nāda*) 增大。

注：這是對第十一頌的回答，多人談話聲增大，僅是音響增大，絕非言語增大。

三、極成說

(六) 聲實常住，發聲者為不同目的故。

注：談話者出聲，不僅只是出聲而已，而是藉此欲令他人瞭解己意。若聲不實在，發聲後立即減去的現象之聲，吾人的意思不能傳達予他人。

(六) 一切狀況同樣故。

注：例如吾人說出「牛」時，於一切時一切場所任何人依此即知意味著牛。若聲非常住實在，則不能如此。

(二) 無數量故。

注：所有作為的無常物有一回作二回作之數量。只有說為牛的言語沒有限定。這是因為有「牛」的常住之聲。

(三) 無原因故 (*anapeksatvāt*)。

注：凡物之破壞皆有原因。在聲音（言語）中不能窺出可破壞之原因。

(三) 沒有對所聞性的說明。

注：吠陀中有聲依空氣而生之說。反對者據此認為吠陀以聲為空氣之因，初始有聲，從而亦應有終。相對於此，本典認為吠陀所說依空氣而生之聲，不是意指通常之耳所聞之聲，此因沒有作如此說明故。

(三) 相 (*linga*) 顯故。

注：不只如此，吠陀中有承認聲常住之徵相。例如「依不變常住之語」 (*vācā virūpanityaya*)。故認為吠陀主張聲無常說是錯誤的。

要言之，本派的聲論雖是在說「聲」，實際上是主張語言背後的思想實在常住。所以將此名為「聲」，是因為附加上梵書時代的眞言信仰，亦即承認唵 (*om*)、娑婆訶 (*svāha*) 具有無限神秘力的思想。無論如何，這種思想與眞言佛教有關係，也與希臘 *logos* 哲學有連絡，是頗為有趣的題目。

（待續）

超越時空的佛

◆證義

我們常說佛無所不在，所以佛無所不能，因此很容易把「佛」神化了，最後把「佛」降格了，把「佛」看成和神壇裡的王爺一樣，有事沒事就向「佛」祈求達成心願，甚至和「佛」進行交易，只要能達到心願，就會來一場大拜拜以感謝「佛」。把「佛」神化了，是不了解佛法的迷信結果，這也是現在台灣佛教界最大的問題。

很多人不了解，佛教是無神論的，為什麼是無神論呢？因為每一個人都具有佛性，且當下即可成佛，這和有神論的宗教看法是截然不同的，基督教和回教是大家熟知的一神教，上帝和阿拉是唯一的真神，除了上帝和阿拉之外，沒有第二個神了，我們也永遠不可能成為神，衆生再如何努力修行，頂多能蒙神寵召，到神的國度，成為神的子民而已，然而在佛教裡，衆生皆平等，都具有圓滿的佛性，只要努力修行，終能使佛性顯現。

雖然在佛教裡，衆生皆平等，都具有圓滿的佛性，但我們都會懷疑這點，常會提出疑問：「我真的能成佛嗎？」，又因為我們無緣見到「佛」，所以很少人真的能相信「衆生皆是佛

」的道理，也因此把「佛」神化，是佛教徒普遍的通病。

修行就是在於悟佛法，什麼是佛法呢？佛，乃是覺者，即自覺覺他、覺行圓滿的聖人；法，就是事與理間的現象。所以所謂佛法，乃是對於事與理之間的現象，以智慧反思而覺悟真理，了悟這個真理的人，就是「佛」。成了「佛」以後，又會如何呢？是不是就可以騰雲駕霧、神通廣大了呢？

我們都知道成「佛」後，和現在並沒有什麼不同，不同的只是這個「自我」是真正的「自我」，已非原來的「自我」，真正的自我，就是哲學上所謂的「物自體」，也就是已經擺脫意志支配的自我，不再是慾望的奴隸。

既然「佛」和衆生沒有兩樣，為什麼「佛」可以神通廣大，超越時空呢？這點可以以金剛經來了解，金剛經云：「如來者，無所從來，亦無所去，故名如來。」，又云：「不取於相，如如不動，何以故？一切有爲法，如夢泡影，如露亦如電，應作如是觀。」，金剛經上已指出「佛」是超越時空的，一切現象是有爲法，是虛幻不真的，這又是為什麼呢？

要了解爲什麼「佛」可以超越時空，又能不取於相，先要了解現象和本質的關係，現象是經由我們的感官所引起的表象，本質則是在意識之外獨立的存在，康德稱之爲「物自體」，現象只是我們的感官作用，並非真正的存在，本質才是真正的自我，以佛教而言，衆生及與其相應的萬物，就是現象，是虛幻不實的，即金剛經所謂的「相」，而「佛性」就是衆生的本質，所以衆生都有佛性，只是被現象所障礙而無法顯現，從現象裡所顯示的道理只是相對的，不是真理，是俗諦，本質所顯示的才是絕對的真理，是勝義諦。我們所看到、聽到或感受到的，都只是屬於現象，也因此我們受到感官的限制，無法自在自得，故無法像「佛」一樣的「如來」，更無法「不取於相」。時間和空間是屬於現象，我們無法看到時間和空間，但卻可以感受到它的存在，「佛」是超脫現象的聖人，所以不再受到時間和空間的限制，「佛」既然已經超脫時間和空間等現象，當然可以超越時空，且不取於相，因此，只要我們能了悟這個道理，也能和「佛」一樣，超越時空。

我們生存在現象的世界裡，自我和自我以外的各種事物，都只是現象，因此隨著我們的感官作用而有了生滅、垢淨、增減的情形，當我們明白現象世界的道理，不執著現象世界裡的一切，就能使自我的本質即佛性顯現，這個自我的本質是沒有生滅、垢淨、增減的現象，故心經云：「不生不滅，不垢不淨

，不增不減。」就是這個道理。

「佛」雖然是超越時空的，但並不是因爲佛的神通廣大，佛只是了悟我們是受到虛幻不實的現象所迷惑，因而跳脫現象世界，不再受到現象世界的限制，所以我們只能遵從佛的教誨而靠自己了悟，除此之外，佛無法給我們任何幫助，所以把「佛」神化，或以物質與佛交易的儀式，都是迷信，要了解這一點，才能真正跳脫現象世界，與佛一樣超越時空，自在自得。

有關現象世界的情形，在圓覺經裡有很詳細的說明。圓覺經云：「若諸衆生本不修行，於生死中常居幻化，曾不了知如幻境界，令妄想心云何解脫？」，我們生活於現象世界，被虛幻的事物所迷惑，因此無法解脫，在圓覺經裡已將把現象世界描寫的很詳細，但我們往往執著於感官作用所顯現的虛幻現象，甚至追逐這個幻象。在現象世界裡，我們受到時間與空間的限制，生命終有盡時，痛苦不堪，要能如佛一樣超脫時空，何其困難？圓覺經云：「一切菩薩及末世衆生，應當遠離一切幻化虛妄境界，由堅執持遠離心故。心如幻者，亦復遠離，遠離爲幻，亦復遠離。得無所離，即除諸幻。」，現象雖然是虛幻的，但又如此的真實，因此衆生能徹底遠離，實在不容易，圓覺經指明現象世界裡的情形，就是要我們了解虛幻的現象，唯有修行到了「得無所離」，才能根除諸幻，使佛性顯現，不再受到時間與空間的限制，這才是真正的「如來」。

融合禪教爲一體的圭峰宗密禪師

• 曙壽

西元二〇〇〇年，有緣至陝西終南山律宗祖庭淨業寺結夏安居，某日，與道友搭乘公車，至戶縣辦事，公車沿終南山外圍的山下奔馳，沿途風景綺麗，許多不知名的景點，偶然從車窗外望去，發現眼前一處金碧輝煌古色古香的名剎——圭峰，使我眼睛一亮，這不就是佛教史上重要的佛教思想家圭峰宗密駐錫的道場麼？車子急駛而過，已來不及看清楚全貌，但是，「圭峰」兩個斗大的字，卻深深印入腦海。心想這一定是許多禪宗典籍都有記載的圭峰寺。原來他就在這裏。

圭峰宗密禪師原是四川西充人，俗姓何，年少時讀儒書，十八歲那年，正是唐憲宗元和二年（西元八〇七年），他準備進京參加科舉考試，卻遇上荷澤神會系下的遂州大雲寺道圓禪師，言下相契，遂隨他出家去，並於當年從拯律師受具足戒。某日，因隨衆到府吏接受齋供，並得到一本贈送的圓覺經，師

捧讀感動得眼淚直流，回來遂向師父道圓禪師報告，道圓禪師很歡喜地告訴他：「你將來一定能夠宏傳圓頓之教！」並鼓勵他遍參善知識。師因此先後謁見荆南忠公及洛陽照公，都得到他們的嘉許。後來於元和五年（西元八一〇年）又遊方到襄陽，於一病僧處得到澄觀（清涼國師）所撰華嚴經疏。師於此經疏才一過目，即能爲大眾講說，聽者雲集。有人心生慶幸，因而斷臂酬恩的。師認爲此經疏辭句流暢，義理煥然，令人受益匪淺，乃先遣人致書清涼，並敘師資禮。等到全經講畢，乃親自前往長安禮見清涼國師，執弟子禮。這時，宗密才三十二歲，而澄觀已七十四歲。此後兩年，晝夜隨寺。回鄆縣住草堂寺，未幾乃往終南山下的圭峰寺。

太和中，文宗皇帝請到都城，咨問佛法大意，賜紫袈裟。自皇帝以下，群臣都歸慕參扣。尤其宰相裴休，更是獨稱入

室。

師因見當時佛教內部禪、教互相非毀，甚為痛心，乃著手撰寫「禪源諸詮集」，把各家所述詮表禪門根源道理的文字偈語集錄成書，又稱「禪那理行諸詮集」，簡稱禪源詮。全書今已失傳。唯有一篇都序乃存。該書旨在宣揚禪教一致的理論，他認為佛說頓教、漸教，而禪開頓門、漸門，二教、二門同一道理。又說一部大藏經只有三種教；禪門言教也只有三宗。三教、三宗也是互相符合的。禪的三宗是：息妄修心宗、泯絕無寄宗、直顯心性宗。大藏經的三種教是：密意依性說相教、密意破相顯性教、顯示真心即性教。

唐武宗會昌元年（西元八四一年）正月六日，在興福塔院圓寂。世壽六十二歲，僧臘三十四。茶毘得舍利數十粒，顏色白淨而潤大。

師一生著作頗多，現存的有：華嚴經行願品疏鈔六卷、華嚴經行願品疏科一卷、注華嚴法界觀門一卷、注華嚴法界觀科文一卷、原人論一卷、華嚴心要法門注一卷、圓覺經大疏十二卷、圓覺經大疏釋義鈔十三卷、圓覺經大疏鈔科中下二卷、圓覺經略疏四卷、圓覺經略疏科一卷、圓覺經略疏之鈔十二卷、圓覺經道場修證儀十八卷、金剛經疏論纂要二卷、佛說孟蘭盆經疏二卷、起信論疏注四卷、禪源諸詮集都序四卷、中華傳心地禪門師資承襲圖一卷。

其嗣法弟子甚多，著名的有圭峰溫、慈恩寺太恭、興善寺太錫、萬乘寺宗、瑞聖寺覺、化度寺仁瑜等六人。

師既是禪宗荷澤派下傳法弟子，又從澄觀學法，遊心華嚴，故能融會禪教，提倡禪教合一，而儒學有深厚底子，著作文字優美，文學氣味濃厚，讀來令人充滿法樂，茲錄一段他對山南溫造尙書所問的書面答覆，這位尙書問：「悟理息妄之人，不復結業，一期壽終之後，靈性何依？」師答以：「一切衆生無不具有覺性，靈明空寂，與佛何殊？但以無始劫來，未曾了悟，妄執身爲我相，故生愛惡等情，隨情造業，隨業受生，生老病死，長劫輪迴，然身中覺性，未曾生死，如夢被驅役而身本安閒。如水作冰，而濕性不易，若能悟此性，即是法身，本自無生，何有依托？靈靈不昧，了了常知，無所從來，亦無所去。然多生妄執，習以成性，喜怒哀樂，微細流注，真理雖然頓達，此情難以卒除。須常覺察，損之又損，如風頓止，波浪漸停，豈可一生所修，便同諸佛力用。但可以空寂爲自體，勿認色身；以靈知爲自心，勿認妄念。妄念若起，都不隨之，即臨命終時，自然業不能繫；雖有中陰，所向自由，天上人間，隨意寄托。若愛惡之念已泯，即不受分段之身，自能易短爲長，易粗爲妙。若微細流注，一切寂滅，唯圓覺大智朗然獨存，即隨機應現，千百億化身，度有緣衆生，名之爲佛。宗密先有八句偈，顯示此意，曾於尙書處誦之，奉命解釋，今謹注釋如

後。偈曰：『作有義事，是惺悟心，（義謂義理，非謂情義、思義意。明凡所作爲先詳利害，須有所以當於道理，然後行之，方免同惛醉顛狂之人也。就佛法中有三種義，即可爲之：一、資益色身之事，謂衣食醫藥房舍等世間義也。二、資益法身，謂戒定慧、六波羅密等第一義也。三、弘正法、利濟群生也，乃至爲法、諸餘事，通世出世也。）作無義事，是狂亂心，（謂凡所作爲，若不緣上三般事，即名無義也。是狂亂者，且如世間狂人醉人，所往不揀處所，所作不量是非，今既不擇，有何義利？但縱情妄念，要爲即爲，故如狂也。上四句述業因，下四句述受果報云。）狂亂隨情念，臨終被業牽，（既隨妄念，欲作即作，不以悟理之智，簡擇是非，猶如狂人，故臨終時，牽於業道，被業所引，受當來報，故涅槃經云：無明即主，貪愛魔王，役使身心，策如僮僕。）惺悟不由情，臨終能轉業。（情中欲作，而察理不應，即須便止；情中不欲作，而照理相應，即須便作。但由是非之理，不由愛惡之情，即臨命終時，業不能繫，隨意自在，天上人間也。通而言之，但朝暮之間，所作被情塵所牽，即臨終被業所牽而受生。若所作所爲由於覺智，不由情塵，即臨終由我自在而受生，不由業也。當知欲驗臨終受生自在不自在，但驗尋常行心，於塵鏡自由不自由。）』

「這段文字，很值得學佛的人細細品嘗，修行不就是如此？」

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、釋禪波羅蜜 | 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)(待補) |
| (待補) | |
| 十九、法華玄義釋籤(三冊) | 二十、法華文句記(三冊) |
| 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 |
| 三一、廣本淨名疏(二冊) | 三二、彌陀圓宗鈔 |
| 三三、翻譯名義集 | 三四、智者大師別傳等八種手抄本 |
| 三五、天台思想及禪法 | |
- 若發心請助印陸仟元（低於印刷費）出家衆叁仟五百元
劃撥帳號：三一一九一三五五
戶名：聖哲

智者（上篇）

——東土的小釋迦天台智者（顓）大師（二）

• 南 舫

第壹幕 南都金陵

時間：南陳廢帝光大元年（西元五六七年）至南陳陳宣帝太建七年秋九月初（西元五七五年）。三十至三十八歲。

人物：智顓師徒二十七人，法濟、法彥、大忍、慧辯、僧晃等師，護法居士左僕射徐陵——當代文豪，德優名重，曾夢其先人說：智顓禪師是我累世的宗範，你應該專心的跟隨禪師學習。既奉訓示，資金供養，逢節參詣，時序不忘，頂禮時也不避地上污泥。

五兵尚書毛喜——少好學，善草隸，瓦官法會是預定的聽衆，懇求顓大師開示禪要，躬執弟子禮，受六妙門及四十二字法門。大師前往天台途中的石像時，毛喜致書欲

勸回，謂鍾嶺攝山也可以棲心。

王固——陳光大初爲侍中，後來升爲金紫光祿大夫。終身喫素，夜間坐禪，白天誦讀經藏。曾應聘於魏，有一次宴饗請求停殺一羊，羊行至固前跪謝。又有一次宴席設於昆明池，魏人以爲南方人喜歡吃魚，命人遷網捕撈，固以佛門禁戒，終於停止捕烹，一鱗未獲。預定瓦官法華會，固即坐開悟。像似一位宿世學習過的老參。

開府儀同柳顧言、侍中孔喚、樸射周弘正等，無論出家在家衆，領悟的人很多。

• 楔子

• 舞台燈亮。背景是金陵城郊的靈曜寺僧寮，幾位僧人散步於

外。

旁白：南陳廢帝光大元年（西元五六七年），亦即北周道士衛元嵩向武帝上書廢佛案的那一年。大蘇山僧智顗聽說金陵城是仁人義士匯聚的地方，帶領法喜等二十七衆自河南光州僕僕風塵前往南朝都城。人地生疏之故，暫泊於鐘山西坡的靈曜寺，掛搭多日，乘隙到城內外的道場走走，雖未走訪完傳說的四百八十間寺宇，但覺知音不遇，難掩失落。

法喜：（模樣較長者）師莫心急，法喜也是浪蕩多年才在大蘇山邂逅恩師的。

智顗：蒙長者不嫌棄。

法喜：四十幾年前，天竺的苦提達摩自廣州北來金陵時，梁武帝不也是相逢而不相識嗎？

智顗：點頭。

法喜：喜昨日聽說本寺有位資深的禪和子叫法濟，師尊何妨就近走訪。

• 舞台燈熄。約十秒鐘。
• 舞台燈亮。智顗帶著法喜前往長老寮拜訪法濟，寮內一位長者臥於禪榻。智顗輕扣寮門。

濟：誰？

顗：雲水僧智顗和法喜特來拜訪禪師。

濟：進來。

• 智顗投地頂禮，法喜跟隨。法濟依然倚臥禪榻。

濟：（斜睨一眼）哪裡來的？

顗：光州大蘇山。

濟：哦！慧思的徒弟嗎？

顗：不打擾長老的臥息，小僧告退。

濟：既是慧思的徒衆，老僧參禪多年了，正好藉此交流不必跑遠門。

顗：小僧不敢當！

濟：聽仔細了——「有人入定，聽到攝山山搖地動，頓知是止觀寺的僧詮大師在練無常，這是何種禪？」

顗：（毫不思索）邊定淺薄，邪魔趁著陰闇的罅隙侵入，像在

撥弄又像在演說，必然傷損無疑。

• 法濟聽了智顗的應答，驚訝爬起跳下床合掌。

濟：老僧曾經進入這種定境，向靈曜寺的則法師訴說，則法師不瞭解，說這種定境永遠不可能看見，今天總算聽到肺腑真言，若非逢會大善知識，這片心中的疑雲不知懸宕到何

時！

• 舞台燈漸熄。

旁白：法濟將這段因緣告訴姪子何凱，何凱是朝廷的官員，又

將這事轉述給同僚和長官，甚至社會賢達居士大德也都聽聞這個訊息。從此，智顗的名聲傳遍出家在家界，登臨請教的人絡繹於途。五兵尙書毛喜、開府儀同三司沈君理相偕前往探訪。

• 舞台燈亮。一群出家衆律儀嚴謹的往舞台左側離去，走在前面的是位氣宇軒昂的青年僧智顗，法濟長者走在比丘群的後頭，舞台右側兩位穿著官服的中年人目送二十幾位年輕僧衆進住寮房，突然發現最後面的一位年紀偏大，幾乎是青年僧群的父執輩，較矮的一位拉了一下另一位官員的手，示意他看看後面那位老比丘。高個會意，趨前開口。

沈：長者請留步一下！

法：（回頭）儀同是在喚貧僧我嗎？

沈：是毛尙書關心您的狀況。

法：（停步）不敢當，貧道法喜祇不過是逃難流離的流浪僧。

毛：（揶揄）你的老師還很年輕（三十歲），你爲何看起來很

蒼老了？

法：沒錯，貧道今年六十歲了，而吾師三十壯年。但我從大蘇

山迢遙追隨而來，學習的是他的智慧與德行，跟年齡有何

關聯呢？

毛：（點頭）慧與德又如何說？

法：善巧就像釋尊時代的十大弟子中說法第一的富樓那，破魔成道儼然當今持戒第一（十大弟子之一）的優婆塞？。

毛：（合掌作禮）法師開示的極是。

沈：爾後若有需要，請法師直接交待吩咐我。

• 舞台燈漸暗漸熄。

旁白：法喜精修不懈，後來在瓦官寺趺坐入定圓寂。

第一景 太極大智度

時間：南陳廢帝光大二年（西元五六七年）。三十一歲。

地點：金陵城太極殿、靈曜寺。

• 幕啓。舞台燈亮，巨大的「太極殿」字匾下，背景金碧輝煌的殿堂上排列有序的坐著衣裝樸素整齊的王公卿相文武官員，沒有官服官帽的遮刺，場面莊嚴而靜穆。站立於前座的儀同三司沈君理朗聲：「全體請肅立！恭請講座和尙上智下顗法師蒞臨會場。」座主智顗披搭紅琉璃衣自舞台右側端步走近講座旁。沈君理再朗聲：「恭請講座和尙昇座！」衆人雙手合

十。智顗跏趺坐定。儀同再朗聲：「恭請開示大智度論論題。全體請坐下。」

• 智顗領眾合掌誦讀：

「般若甚深微妙法，萬劫難逢難可了；有緣聽聞應修持，體解佛道真實義。」

顗：諸位大德！諸位善信！今朝我們有幸會聚於京城的太極殿來共同探討大智度論的論題概要，本論的文句內容長達一百卷，受限於時間因素，仍有心進一步研習者，明日起歡迎移駕靈曜寺。現在我們通盤的來看《大智度論》。本論的論主是距今約三百年前南印度婆羅門種姓出身的龍樹菩薩，譯主是距今一百六十幾年前，後秦時代西域龜茲國的鳩摩羅什法師；大智度是「摩訶般若波羅蜜」的意譯，本論對於思想、學說、體例、史地時空、法門實踐等敘述甚詳，其爰引之經論包含了印度的原始佛教聖典、部派佛教的論著，還有初期大乘法華、華嚴等主要經典，並且觸及勝論派學說，是龍樹菩薩晚年的精擘巨著……

旁白：南北朝時代對《大智度論》深究且融會的有十三人，其中又以智顗、法朗、慧勇三人最為專精，三人又皆屬南地。

師：「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」

」……

• 大智度論即將講完的某一天，尚書左僕射徐陵等提出意見。

徐：靈曜寺的環境雖然清雅，空間卻是嫌小了些。

沈：我建議大智度論講授完請大師遷往鳳凰臺的瓦官寺，瓦官的環境寬敞明亮，交通也便捷許多。

徐：我明日上朝即奏請皇上下詔書給瓦官寺，以示隆重。

第二景 法華（經題）初開

時間：陳宣帝太建元年暮春（五六九）。三十二歲。

地點：金陵鳳凰臺瓦官寺。

• 舞台燈亮。男聲歌吟：「鳳凰臺上鳳凰遊，鳳去臺空江自流；吳宮花草埋幽徑，晉代衣冠成古丘；三山半落青天外，二水中分白鷺洲；總為浮雲能蔽日，長安不見使人愁。」（《鳳凰台》李白）舞臺右前角的勒石寫著「鳳凰臺」（註）。舞臺左後側的背景是瓦官寺的山門。衣裝整齊的群眾陸續自舞臺邊側進入鳳凰臺，逕望瓦官寺（註一）的山門前行。

旁白：「菩薩戒弟子吳興沈君理合十。弟子粗略知道所謂的大乘佛法，是大菩薩為普渡眾生而開航的舟船，縱橫交會，無私無漏的拔濟於道場之間。周旋在六道沉淪的苦海之中，是四種依止的憑藉。瞻仰吾師惟德行厚實，且深澈融會經藏，在五誓弘願初啟時，懇請吾師開設《妙法

蓮華經》題目的講座，再選擇利用夏制的幾個月詳細剖析解釋，若能大發慈悲，不忘初衷不違本誓，無論出家或在家眾都將蒙受法益。弟子沈君理頂禮。」開府儀同沈君理等前往靈曜寺受菩薩戒之後，製疏請智顗移住鳳凰臺的瓦官寺講解妙法蓮華經的題目概要，爲了流通大乘妙法。南陳第四主宣帝陳顗敕令停朝一日，方便文武官員前往聽講，以播植菩提道種。

• 舞台燈暗。約十五秒。

• 舞台燈亮。背景是鳳凰臺旁瓦官寺的講堂。堂內排序坐滿聞法的大眾。座主智顗法師跏趺端坐。合掌領眾誦讀開經偈：「般若甚深微妙法，萬劫難逢難可了；有緣聽聞應修持，體解佛道真實義。」

顗：諸位善信！諸位大德！今日金陵鳳凰臺瓦官講堂的《妙法蓮華經》法會因緣殊勝，可說是千載一時，這部九卷二十八品的大乘佛教要典，歷年來被公認爲經中之王。教主釋迦牟尼佛早昔於靈鷲山演說這部蓮花般淨潔無染無瑕的微妙經典時，吾人未逢盛會。所幸，結集者的用心，翻譯者的巧思，如今我們得以共同探究這部穿插引用了譬喻、象徵、詩歌等文學手法的經典鉅著。現存東土漢譯本有二種，其中敦煌的《法護菩薩所譯的《正法華經》》（西元二八

六年譯出）共有十卷二十七品，最爲周詳；而西域龜茲國鳩摩羅什三藏法師譯出的《妙法蓮華經》（西元四〇六年譯出）有八卷二十七品，最爲簡約，流傳最廣。……

旁白：智顗以《妙法蓮華經》五個字的經題爲核心，搭配先前在大蘇山所體悟的法華三昧，做爲詮釋整部經的綱要。這樣的講說方式迥異於往昔金陵有些道場的法師直接解釋經文，然後接受聽眾提出質詢的講經模式，如此的創舉大大的吸引了南都金陵有心藉由聞思修下手的各階層信眾。

旁吟：「晨登瓦官閣，極眺金陵城。鐘山對北戶，淮水入南榮。漫漫雨花落，嘈嘈天樂鳴。兩廊振法鼓，四角吹風箏。杳出宵漢上，仰攀日月行。山空霸氣滅，地古寒陰生。寥廓雲海晚，蒼茫宮觀平。門餘閭闔字，樓識鳳凰名。……」（《文苑英華》登瓦官寺閣）

第三景 禪波羅密次第法門

時間：陳宣帝太建三年（西元五七一年）。三十四歲。
地點：瓦官寺。

• 舞台燈亮。智顗跏趺坐於瓦官講堂，大眾專注聆聽。
師：……菩薩應發菩提心，所謂菩提心，就是菩薩以中道

正觀來看諸法實相，憐憫娑婆衆生而起大悲心，發四弘誓願。雖然想渡越生死河，沒有舟筏如若空談妄想，終無到達彼岸之時……。若發心修禪波羅蜜，其心堅如金剛天魔外道無法破壞。

師：大體說來，一切禪法可概分爲世間禪、亦世間亦出世間禪、出世間禪、非世間非出世間禪……

旁白：顓大師將所有的修行方法統攝於禪波羅蜜，天台始祖龍樹菩薩的《大智度論》是《次第禪門》最主要的指導典籍。

第四景 揮別金陵

時間：南陳陳宣帝太建七年暮夏（西元五七五年）。三十八歲。

吟唱：「登高始覺太虛寬，白雲須知唱和難，雲度鎖煙金柳濕，月移珠箔水精寒，九天星象簾前見，六代城池直下觀，唯有上層人未到，金烏飛過拂闌干。」（南唐李

建勳）

• 舞台燈亮。鳳凰臺瓦官寺的背景，講堂莊嚴熱絡依然。

師：諸位同道，今天的課程到此，同時也結束今年的四個月結夏共修。更是智顓揮別金陵的最後一天法緣，嗣後各自用功各自努力了。

• 智顓說完合掌領首下座，自舞台左側步離講堂，留下一張張臉部表情錯愕學徒，舞台燈暗，約十五秒鐘。舞台燈亮，背景爲「鳳凰臺」勒字，旁有一座典雅的亭閣。智顓自舞台右邊步出，兩眼凝眺遠方。幾位學衆自舞台右邊追出。

陵：（合掌）好端端的爲何要離去。

師：顓自省自修都來不及了，豈可逗留在此耽誤你們。

陵：北方動亂不安，在座法彥法師剛從北朝避難南來，北周武帝已經飭令消滅佛門。師父何去何從？

師：（感嘆）有什麼可說的呢？天涯行腳或棲止山林罷！

徐陵：要隱山也不必老遠浪跡天涯，金陵郊區的攝山，環境條件好，師父必要養靜的話，那裡最好最方便了。

師：感銘諸位在智顓棲泊金陵八年來的許多關照。（嗑啼而嘆）我初到金陵的第一年，四十幾位聆法的同道共參中，有二十餘人契入正法。第二年，百餘人聆法共參，成就的僅二十人；第三年共修衆超過兩百人，卻祇有十人成就正法；而後，聽衆愈多，修行成就者的比量愈少。第四年，由此看來，這般的自度度人反倒是種障礙，該檢討該反省的是我，第五年，自今而後，各位師友賢達就各自隨適自己的方法去努力，我也調整調整，實現自己的志向。

陵：我們知道自己太懈怠了。而師父的志向為何，我們願意跟隨實踐啊？

師：（默然片晌）最近我總在反省八年前離開河南光州的大蘇山時，恩師思尊所告誡的話。

• 衆人低頭無語。舞台燈漸暗。幕下。

旁白：大師遂別瓦官，陳宣帝接獲報告之後，敕書挽留，尙書左僕射徐陵之涕泣亦不爲所動。避北周武帝滅佛之禍的法彥等人獲准隨行。智顗初留金陵的八載歲月，共弘演了大智度論、次第禪門，開法華經題，樹立新宗義，判釋經教，奠定天台教觀之基礎。同時，對親近的緇素二衆指導禪修，對於向來偏重玄學與經典講述的金陵學風，產生了極大的影響。

旁吟：「置酒延落景，金陵鳳凰臺，長波寫萬古，心與雲俱開，昔時有鳳鳥，鳳鳥爲誰來，鳳凰已去久，正當今日回……，六帝沒幽草，深宮實綠苔，置酒勿復道，歌鐘但相催。」（李白鳳凰臺）

（待續）

（上接第31頁）

我等眷屬衛護是人，皆使解脫一切苦難，諸有願求，悉令滿足，或有疾厄求度脫者，亦應讀誦此經，以五色縷結我名字，得如願已，然後解結。」

在這裏，藥師經已經將祈願的密法，詳細地解說清楚了，想要祈願的人，就按照藥師經的方法去修持即可，所以佛告阿難，此法門名說藥師琉璃光如來本願功德經，亦名說十二神將饒益有情結願神呪，亦名拔除一切業障經。

還記得三年前，有一位居士爲了他孩子的學業來請教我，希望他的孩子的功課能夠進步，能夠考上理想的大學，看看有什麼方法可以祈求功名，獲得如願。

我就介紹他修持藥師法，他回家之後，就虔誠地念起藥師佛號，並將功德回向給他的兒子，以求取功名。

沒有多久，這位居士又來訪，很高興地提到，每當他念起藥師佛號的時候，全身就會發熱，而且感覺很舒服，舊有的疾病或疼痛漸漸消失，他問我這是什麼現象，我告訴他，這當然是良好反應，繼續修持下去，必會有所感應。

果然他的兒子的功課漸漸有了進步，三個月之後，通過了大學的甄試，而考上了醫學院，正符合了他們的願望。

（待續）

藥師佛法的靈感（八）

• 何世亮

十八、藥師佛的精神

在衆多佛法的修持法門之中，藥師佛法的精神是比較積極進取的，我常以涅槃經的涅槃四德：「常樂我淨」來加以形容，依大涅槃經的記載，當釋迦佛將要涅槃的時候，弟子們都悲哀哭泣，以爲世界的明燈終將毀滅，但釋迦佛卻鎮靜地說：「汝等比丘不應如是修習無常苦空無我不淨想以爲實義，如彼諸人各以瓦石草木沙礫而爲寶珠，汝等應該善學方便，在在處處常修常樂我淨想。」

佛法的基本理論是以：世事無常，四大苦空，五陰無我，國土不淨，四個部份來解釋世間的種種現象，帶有十分消極悲觀的色彩，終以出離世間爲目標，這種比較屬於印度傳統思想，看起來好像很有道理，實際上卻脫離了社會，不如早一點死

去算了。

大乘的涅槃經認爲這種「無常苦空無我不淨」的思想，只是屬於佛法的對治法，讓我們不要執著於世間的表面現象，而事實上，真實的佛法是「常樂我淨」的。

常：我們的佛性是常住不滅的。

樂：人生有清淨自在的快樂。

我：大我具有無限的創造力。

淨：心淨即佛土淨。

大乘涅槃經拈出了「常樂我淨」的世界，開創了積極樂觀的人生，與早期的佛法大相違背，以致於當時傳到中國時，曾引起一些爭論，到底「涅槃經」是不是正確的佛法？

宋朝的時候，揚州有位居士，他不相信大涅槃經的道理，更不相信涅槃經中提到的：「聞常住二字，不墮惡道。」的說法，他說：「持誦一部經典，尚且不能免除墮落惡道，何況是常住二字。」

後來這位居士生病了，昏迷了七天七夜，醒來之後說：「我遇到了閻羅王，閻羅王罵我說：『你毀謗大乘經典，將墮落到阿鼻地獄。』這個時候，我感到十分恐懼，突然想起『常住』兩個字，就對閻羅王說：『假使毀謗經典，必定墮入地獄，那麼聞常住二字，應該可以解脫惡道吧！』這個時候，空中突然放光，說出佛偈：『若信若不信，才聞常住字，決定不墮惡，即生不動國。』於是閻羅王就放我回來了。」

這位居士醒來之後疾病就漸漸康復了，往後他就不敢毀謗佛經。

由此可見「常樂我淨」的思想，在當時曾經引起懷疑，後來才慢慢被接受，從上面的觀點看來，藥師精神大概可歸納成下列幾點：

1、充沛的生命力：每天看著太陽由東邊升起，象徵藥師佛無限的生命力量，帶動了天地萬物的氣息，我們修持藥師法的人，必須要有這個體念，鍛鍊強壯的體魄，以發揮工作的幹

勁。

2、正面的思考：不要以逃避、恐懼、厭惡的態度面對人生，而是要以積極樂觀，實事求是的精神來走向人生，隨時隨地想著每天在各方面都越來越好，有信心及勇氣克服一切的困難，故能創造幸福的人生。

從前有一個年青人，遇到了工作上的挫折之後，感到十分憂鬱，人生頗為悲觀，於是接受了朋友的建議，到某個村莊去度假，以改善一下心情。

走在村莊的路上，他看到了一位挑夫，只有一隻手，挑著很重的物品，在炎熱的路上走著，嘴巴還哼著快樂的歌曲，年青人就問說：「老伯！天氣這麼熱，你不會很累嗎？」

老挑夫說：「不會啊！以前我曾經失去了一隻手，但是我後來想到，我還有兩條健壯的雙腿，於是我就提起勇氣，高高興興地活下去，現在還比一般人更有力氣呢！」

年青人聽了之後，才恍然大悟，事情不管如何，總是往正面的方向去思考，總是會有轉機的。

3、自利利人：傳統的佛法有其矛盾的地方，一方面教導我們淡泊名利，放下一切，不要貪求財富，避免塵勞，但是另一方面卻又教導我們不可自私自利，要熱心幫助別人，要多多

行善布施。

試問，我們假如放下塵勞，淡泊名利，過著清貧的生活，那麼我們那有能力去幫助別人？又怎能行善布施？關於這個矛盾，也可能就出現在小乘與大乘佛法之間的爭執，至今難以定論。

藥師佛法的出現，也可以說解決了這個難題，藥師精神認為我們要積極面對人生，努力工作，不斷地充實自我，重視理財經營之道，同時也要熱心社會公益，隨時付出自己，為大眾服務，這樣才能自利利人。

十九、祈願法要

祈願就是祈求佛菩薩滿足眾生的願望，在我們這個婆婆世界之中，許多人有一「求不得」之苦，有的人貧窮，希望求得富貴，有的人罹患疾病，希望獲得健康，有的人沒有兒女，希望求個兒女……等等。

藥師經說：「求長壽得長壽，求富饒得富饒，求官位得官位，求男女得男女。」也就是說，凡有所求必得感應的意思，不過由於每個人福德因緣的不同，祈願的效果也不盡相同，在密法中有所謂的「百日祈願」或「千日祈願」，也就是說祈願的人必須祈禱千日或百日才能獲得感應，由此可見祈願的人本

身也必須付出相當大的努力，才能如願以償的，所以說祈願的成效，有一部份還得依靠自力，當自身的努力與佛菩薩的靈力合而為一時，祈願的效果便顯現了。

理解了這一點之後，我們在祈願當中就必須改變一下用語了，譬如說祈求考試通過的人就應該如此祈求：「讓我有智慧，專心讀書，努力以通過考試。」祈求財運的人就應該如此說：「讓我有工作的好機會，以努力賺取財富。」祈求官位的人應該如此說：「讓我有個更適合的職位，以便服務大眾。」而祈求健康的人更應該重視養生，多做運動，才能達到祈願的圓滿效果。

藥師經說：「爾時眾中有十二藥叉大將，俱在會坐，所謂：宮毘羅大將、伐折羅大將、迷企羅大將、安底羅大將、頽爾羅大將、珊底羅大將、因達羅大將、波夷羅大將、摩虎羅大將、真達羅大將、招杜羅大將、毘羯羅大將，此十二藥叉大將，一一各有七千藥叉以為眷屬，同時舉聲白佛言，世尊！我等今者蒙佛威力，得聞世尊藥師琉璃光如來名號，不復更有惡趣之怖，我等相率，皆同一心，乃至盡形歸佛法僧，誓當荷負一切有情，為作義利，饒益安樂，隨於何等村城國邑，空閑林中，若有流布此經，或復受持藥師琉璃光如來名號，恭敬供養者，

（下轉第28頁）

贈峽山清倫禪師

簡長

寒衣汲靈水，混滌巾屨塵。煙靄霽杉竹，
澄凝此心神。高僧灑真雨，澤彼寒草春。
華月寫空印，清霜肅齋身。猶言振金策，
歸作耶溪鄰。

夜感

簡長

無眠動歸心，寒燈坐將滅。
長恐浮雲生，奪我西窗月。

湛然詩鈔

六九

念佛三昧詩

遵式

其一

萬感外形骸，儼然虛堂寂。明毫冠群彩，
幽神資始績。妙象非夙預，俗覽豈良覲。
枿之會入微，清玩心無憚。

其二

金肌昧真見，八音愚正聞。玄空了無託，
至涉寧有勛。森羅會都寂，長空銷積氛。

良哉此達觀，局士安與云。

其三

融抱迴曲照，熙如鑑中象。諦覽無遺心，
虛求非滯想。追夢忘始終，通幽宛如往。
藉此會神姿，逍遙期西賞。

其四

鑑極玄想孤，動靜如為區。大象詎形儀，
大方誰廉隅。正賞不隱括，妙踐無迴迂。

湛然詩鈔

七〇

心澄徧知海，粲粲黃金軀。

廬山雜興

道潛

古帝論匡山，南國之德鎮。邇來得躋攀，
此語始吾信。雄雄壓大江，轟轟排萬仞。
青天落飛瀑，白日雷霆震。石鏡俄忽開，
孤光舞而運。異花無冬春，瑤草亦芳潤。
遠公初渡江，道譽藹東晉。劉雷替高風，
遯世各無悶。陳跡虎溪頭，于今誰與訊。

九十六年二月份會務報導

(會訊第306期)

捐款芳名錄

(總計 陸萬陸仟伍佰元整)

陸仟元：雲庵師

伍仟元：道益師

貳仟元：徐鈺銓 徐淑媛 徐貴美

壹仟貳佰元：陳素鈴

壹仟壹佰元：張靜芳

壹仟元：月 薪 悟 徹 林石素琴 傅冠智

楊好晒 徐連豐 許桂春 邵文楷

邵祺堯 桑千雅

捌佰元：蔡文祥

伍佰元：修欣打字行 度小月 李承育

李慧玲 林力璋 林榮炫 陳永漢

宋淑真 陳羿宏 黃鈴心 吳燕靜

吳智義 吳鴻圖 吳李玉香 吳俊茂

傅冠盛 楊蕙嫻 鄭源昌 江柏興

方宏鍊 洪振銘 洪陳老速 洪桂莉

洪秀源 洪桂昭 顏高龍 顏子欽

康廖來嬌 洪高惠 呂明霞

參佰元：王玉琴 林世豐 吳美樺 吳郭春瑾 韓立銘 鄭景陽

何麗茹

貳佰元：證 義 靜 慧 李錦菊 林美辰 林連娣 林盼

林融唯 陳其彬 陳永川 陳俊竹 陳清瑞 陳錦霞

黃美月 黃陳秀鸞 吳新長 吳臣富 楊老得 楊鵬漢

楊炳輝 楊智惟 楊玉桂 徐明汶 韓麗玲 韓慧玲

韓聲瑞 江英嬌 侯坤隆 侯坤成 侯燦榮 侯梅雪

侯鈴朱 蕭志哲 蕭伊欣 蕭伊慧 郭保成 郭阿英

郭翊華 許素月 劉義文 謝幸芬 盧貞吟 邵蔡昇

壹佰元：阿 彩 王愛玉 王滿足 王端明 王靖君 王桂紅

麥麗玉 蘇綉花

李桂雲 林錦伯 林俊良 林建國 林淑娟 林綉紅

陳宗宏 陳姿妙 陳柳朱 陳樹剛 陳政賢 陳進良

壹佰元：阿 彩	王愛玉	王滿足	王端明	王靖君	王桂紅
麥麗玉	蘇綉花				
李桂雲	林錦伯	林俊良	林建國	林淑娟	林綉紅
陳宗宏	陳姿妙	陳柳朱	陳樹剛	陳政賢	陳進良
陳柏瑋	陳寶蓮	陳寶秀	陳新昌	陳新加	陳崑嚴
陳儀婷	陳儀潔	陳儀嫻	陳挺山	陳 粉	陳錦發
陳吳末	黃紅芬	黃素鶯	黃怡瑄	黃怡禎	黃郁儒
黃秋南	黃豐隆	黃志揚	黃志新	黃志武	黃惠伶
黃許金鳳	傅顯宏	吳明原	吳佳益	吳芸萱	吳李玉理
楊再傑	張意慈	鄭清蓉	侯雅菱	侯婉茹	侯汶其
侯雯雯	侯舜姍	許福枝	劉孟琴	葉魏明娟	葉煌杰
葉麗秀	顏愛娥	董明福	翁素姻	高瑞君	何政君
薛昭賢	杜書武	康榮忠	廖江源	鍾明忠	曾月里
余蔡惠子	余城全	方王肅瓊			

96年2月份收支明細表

收	上月結存	\$230,869	90
	本月收入	\$ 66,500	00
入	收入總計	\$297,369	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第248期印刷費用	13,800	00
	福田雜誌郵寄費用	5,673	00
	劃撥代金手續費	45	00
	供養法師(他寺)	6,000	00
出	濟助支出		
	洪 樺 燾	2,000	00
	洪 樺 熒	2,000	00
	鄭 旭 洋	2,000	00
	方 惠 珍	2,000	00
	林 世 雄	5,000	00
	潘 金 線	5,000	00
	賴 枝 老	5,000	00
	鐘 黃 阿 丁	5,000	00
	李 佳 魯	5,000	00
	溫 順 安	5,000	00
	支出總計	\$ 63,518	00
	本月合計	\$233,851	90
	收支比較	95.5 %	

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

會德功福田寺然湛



2月份救濟事蹟

1. 林世雄先生：住南市長榮路二段八十六巷十七號，三十八歲。案主因毆打母親及被害妄想等症狀入院治療，因情緒不穩定而轉入慢性病院繼續接受治療，由於家中僅案兄一人工作支付家中之支出；而案主之前與母關係不佳，獨居在外，近來辭職並將其薪資花完才搬回家中居住，故並無經濟能力，家裡的支持系統薄弱，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
2. 潘金線女士：住南市北園街八十巷六十八號二F，八十歲。案主於十五年前開始出現被害妄想及夜眠差等症狀，十年前於醫院就診，但治療並不規則。因個案家中三個女兒，主要照顧者二女兒本身罹患憂鬱症及背負大筆卡債，並住台中，難以發揮功能，大女兒因衝突多少聯絡，小女兒則因精神分裂固定追蹤中，故案主於住院時積欠不少醫療費用，本會協助其醫療費用伍仟元整。
3. 賴枝老先生：住南縣新營市武昌街七十六之一號，六十歲。案主因糖尿病於工作時昏倒送醫；與妻育三子，長子已婚住外，生活自持尚可，二子則與女友同居嘉義少聯絡。案主本與妻販賣米苔目維生，今因住院而收入中斷，由於其健保是隨三子加保，三子失業後即中斷，目前三子仍無工作，故家中支持系統有限，本會協助其醫療費用伍仟元整。
4. 鐘黃阿丁女士：住南縣新營市長榮路二段二十五巷二十六號，案主平日拾荒維生，與夫同住，但案夫平日酗酒沒有任何工作收入。其子則已離婚且需撫養二名子女，女兒則嫁至高雄；案主因高血壓引起心臟阻塞，需另行心導管之治療，但子女收入有限無法協助，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
5. 李佳魯先生：住南縣新營市東山三路一三〇號，八十二歲。案主為獨居老人，未婚無子女，平日自我照顧能力不足，曾多次入院，今因敗血症昏竭而送醫治療，並協助其辦理低收入戶。因無任何存款，無法負擔醫療費用，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
6. 溫順安先生：住南縣塩水鎮忠孝路六十八號，八十歲。案主為老榮民，育有三子一女，目前仰賴半年俸一萬貳仟元維生，但因十多年前中風即臥床無法自理，且多次中風，傷口不易癒合，臥床亦需全時看護，但子女收入自持尚可，對於全時性之照顧經濟上則有困難，故本會予以協助部份費用伍仟元整。
7. 本月固定幫助戶：洪樺燾先生、洪樺煜先生、鄭旭洋先生、方惠珍女士，以上各貳仟元整。



舊日(某寺請經虔誠莊重)

• 贈閱 •

■ 中華民國九十六年三月十五日出版
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