

福

田



251

佛教月誌

- △台南市佛教會，於96年3月選出見來法師為新任理事長。並於4月20日，假正覺寺舉行新舊理事長暨理監事交接就職典禮。
- △高雄縣六龜鄉清涼山護國妙崇寺，於96年3月1日，舉行落成暨佛像開光安座大典。
- △國家圖書館為求增進大眾對佛經的認識，即日起舉辦「如是我聞——國家圖書館珍藏佛經特展」。廣泛介紹館藏佛經。
- △香港荃灣老圍村西方寺，是永惺長老於上世紀七十年代所創建，九十年代末重建，是著名佛教淨土宗道場。西方寺於2007年3月10日上午舉行第二任住持寬運法師陞座典禮。由永惺長老送座。
- △法鼓佛教研修學院，4月8日揭牌成立，以及首任校長惠敏法師就職。
- △嘉義市大華嚴寺嘉義道場，訂於四月初八舉行佛像開光安座。
- △玄奘大學將於96年5月20日，舉行第三屆佛學與文學，史學學術研討會。
- △中華佛寺協會為慶祝成立十五週年，訂於96年5月12日於佛文教會館舉行落成大典。
- △佛學院招生如左：
 - 南投山養諄佛學院
 - 屏東慈恩佛學院
 - 台南關廟佛陀學術研究院
 - 台北正覺佛教研修學院台北校區
 - 阿蓮光德寺內淨覺佛學院
 - 高雄元亨「複合制」佛學研究所

本期目錄

- 封面：蓮子念珠 大明攝
- 1 • 佛教月誌
 - 2 • 經體論：………宋法照
 - 3 • 略釋歐陽漸居士質疑天台學之問題（一）………明了
 - 5 • 天台哲學中符號的運用（一）………沈海燕
 - 12 • 「無語」中的「無題」；「無題」中的「無語」——有語即無語，無語、無語也。………張尙德
 - 14 • 數論派(Sāṃkhya)——《印度六派哲學》第三篇………木村泰賢著 依觀譯
 - 19 • 關於窺基《大疏》研究中存在的問題………沈海波
 - 22 • 止觀與人生（一）………何世亮
 - 26 • 智者（上篇）——東土的小釋迦天台智者（顓）大師四………南 齡
 - 32 • 湛然詩鈔
 - 33 • 九十六年四月份會務報告
- 封底：慈瑞老法師戒牒

經體論

宋 法照

法華經體，唯一實相。蓋大雄氏，自行究盡，化他開顯之法，點世相爲常住，即妄念以成真。不順迷情，獨取悟理。實一部之指歸，衆義之都會也。然一實相，無空假中之異，故妙玄通釋標體，則曰「正指實相」。別釋顯體，則曰「即一實相印」。推原經文，則曰「諸法實相」也。

唯佛究盡：法體本融，依正色心，莫不全是。但此體上，具德而有三名：當處絕待之謂中，當處立法之謂假，當處亡泯之謂空。故引壽量，「非如非異」，雙照如異。與二論四句，皆顯三諦。經曰：「如是相」等，三轉讀之，即三諦也。記主云：當知如是相等，即是轉釋諸法實相。又此三諦，以圓融故，互具成九。故釋籤簡曰：「空假即中，中爲經體。中即空假，亦指於中。」

夫即一而論三，圓具而成九。故雖作圓具九，三說只可作一

實相。著是，知三法乃是體上之具德，九法又是三法之圓融，皆轉釋一實相之義，且非正顯經體。正顯經體，只一實相云爾。又應須知，就經體言，一切諸法，此體收盡。而此體外，更無一法。若有一法，在此體外，名魔事也。

妙經玄籤，經體之意，備求其說，惟四明尊者得之。言經體則曰：心路絕處。如彼圓伊，當上一點。絕思絕議，非用非宗也。言體德則曰：而其性融，一不定一。如伊一點，點不孤然。故直法身非法身，法身必具般若解脫也。

言互具則曰：彼之四句，不出三諦。以圓融故，三諦各三也。若全此一實相經體，而起經宗，或起經用。但名體宗用，三義成合矣。若全體、禮體、底體達，而起宗本、宗要、宗助。或起本用、當用、自在用，義成離矣。又何起修，離合之辨哉！余故曰：經體明，即具法相，論離合。

略釋歐陽漸居士質疑天台學之問題（一）

• 明了

歐陽漸（一八七一—一九四三）是現代中國佛教著名居士、唯識學名家、支那內學院創辦人。一九〇四年親自在南京受了楊仁山居士的啓發，對佛教有了信仰。研究瑜伽系學說，分辨了法相、唯識兩宗的界限，在佛學理論上作了新的貢獻。一九二一年成立支那內學院，其院訓有四：曰師、曰悲、曰教、曰戒。其中舉十事闡謬。十事者：(1)唯許聲聞爲僧，謬也；(2)居士非僧類，謬也；(3)居士全俗，謬也；(4)居士非福田，謬也；(5)在家無師範，謬也；(6)白衣不當說法，謬也；(7)在家不可闍戒，謬也；(8)比丘不可就居士學，謬也；(9)比丘絕對不禮拜，謬也；(10)比丘不可與居士敘次，謬也。他主講《唯識抉擇談》，南北學人多人來受業，梁任公在這時來聽講，自謂受益不淺。其治學，主張：(1)不可以凡夫思想爲基礎，而必以等流無漏爲基；(2)不可主觀而必客觀；(3)不可宥於世間見，而必超於不思議；(4)不可以結論處置疑，而必以學問思辨解決懷疑。

歐陽居士的學說思想，是由儒入佛而以後以佛攝儒的。他

深通朱、程、陸、王之學後，才研究佛學。在佛學中又由法相唯識，而般若唯智，而涅槃究竟，節節貫通。然後回看孔家，尋其精神，他以爲兩家學說有相似處；但就實踐是否趨向人生究竟而論；孔行而無果，佛則行即是果，這就有質的區別。（《孔學雜著》）。

歐陽居士晚年手訂所存者爲《竟無內外學》，其內學之目：《內院院訓釋》、《大般若經敘》、《瑜伽師地論敘》、《大涅槃經敘》、《俱舍論敘》、《藏要經敘》、《藏要論敘》、《法相諸論敘》、《五分般若讀》、《心經讀》、《唯識抉擇談》、《唯識研究次第》、《內學雜著》等。外學之目：《中庸傳》、《孔學雜著》、《詩文》、《四書讀》、《論孟課》等。

歐陽居士在主要著作中對天台宗的評批與質疑之處，以下列幾點交談，希望能有所澄清。

釋疑一：居士與出家僧衆在聲聞與大乘經典記載有扮演不

同功能角色的記載：

歐陽居士著《支那內學院院訓釋》〈釋師訓〉第一中提到「闢謬」五之第四謬及第五謬，言及天台宗智者大師之謬，原文如下：

(一)居士非福田，謬文。智者疏梵網第四十三：無慚受施戒，在家未當田任未制，執不知權，遂謂居士絕對不田，不應化緣。

(二)在家無師範，謬也。智者大師為護比丘住持，權說在家無師範義，若遂執為真實，則有自教相違過。梵網卷下：第十八無解作師戒，第四十揀擇受戒戒，第四十一為利作師戒，智者所疏，三衆在家無師範義，不為彼制。(《現代佛學大系》51，〈歐陽漸選集〉，頁148-149)。

歐陽居士說天台智者大師在《菩薩戒義疏》中說居士不可接受供養、化緣，及對大眾說法(《大正藏》40，頁576-579)我的看法：

(一)在原始及部派佛教、聲聞乘經典都以僧伽為中心，而僧伽是出家人所組成，因此可以說佛教當時的情勢是出家為本位的。又出家人是專業修行者，可證得在家居士所不能證得的阿羅漢果位，又是在家居士學習佛法的指導者，因此，在家居士對出家僧衆，應奉事唯謹，是一種常態。其奉事出家僧衆只要

是財物布施。

(二)在大乘經典《法華經》、《華嚴經》及《佛母出生三法藏般若波羅密多經》等有「菩薩衆」之團體。其菩薩衆的成員包括在家與出家二類。此意味著在家衆可與出家衆一樣擔任布教工作，但重要工作仍然在財物布施方面，因為經典中所記載的在家居士以有錢的富貴人家及政府機關要員為多。

(三)菩薩衆中在家居士所受的戒是出家僧。五戒及十善道戒是菩薩戒主要內容。在行菩薩道之財施，因出家衆不事財物生產，生活依靠在家人所資助，對貧苦者布施之財物也是在家居士出資，所以財施是在家居士主要工作。

(四)在家與出家菩薩都可以弘法，出家菩薩可以收出家與在家弟子，但在菩薩只能收在家弟子，在《優婆塞戒經》卷第三，〈攝取品〉第十三，這樣說：

菩薩二種，一者在家，二者出家，出家菩薩有二弟子，一者出家，二者在家。在家菩薩有一弟子，所謂在家。(《

大正藏》24，頁1046中)。

(五)在論及在家衆與出家衆的關係時，一般大乘經典都認為在家衆應該尊敬出家衆，尊敬對象不只是實踐菩薩道的出家衆，而且也包括聲聞比丘，甚至也包括破戒的出家人。

(待續)

天台哲學中符號的運用（一）

▲ 沈海燕

【內容提要】本文是以智者大師之《妙法蓮華經玄義》為

藍本，從符號學的角度對智者大師詮釋《妙法蓮華經》的方法作初步的探索。大師以靈活多樣的手法，不僅通過詮釋符號的方法，對《法華經》作出解釋，而且在解釋的同時，也闡述了自己的理論思想。更確切地說，這一符號詮釋的過程，就是大師自身佛學思想的具體展現。並且，由於大師創造性的才能，而使佛教中國化臻於爐火純青的地步。本文將大師詮釋符號的方法分為八大類，意在從中窺見大師是如何創造性地解釋《法華經》的，又是如何揮灑自如地將其圓融哲學具體地展現在其詮釋過程中的。

【關鍵詞】符號詮釋 法華經 法華玄義 圓融哲學

中道實相

The Use of Signs in Tiantai Philosophy

by SHEN Haiyan

Abstract: As the founder of the first Buddhist school-Tiantai Buddhism in China, master Zhi Yi's indispensable contribution toward the establishment of Chinese Buddhism is reflected mainly in his ingenious interpretation of one of the most important Buddhist scriptures-the Lotus Sūtra (Saddharmapuṣkar Sūtra). This is because such an interpretation is not simply the interpretation of the scripture, but more significantly, through his systematic exposition of the Lotus Sūtra, Zhi Yi expresses his own philosophical thought. Precisely speaking, the interpretation itself is a concrete demonstration of Zhi Yi's own philosophical system of

understanding Buddhism. This paper deals with Zhi Yi's system of sign interpretation, which is discussed under eight categories. The source work of this study is based on Zhi Yi's gigantic work *The Subtle Meaning of the Lotus Sūtra* (Fahua Xuanyi, Taisho vol.33, no.1716). This study reveals how Zhi Yi creatively interprets the Lotus Sūtra, and how his perfect harmonization philosophy is at work through his system of sign interpretation.

Keywords: Sign Interpretation Lotus Sūtra Fahua Xuanyi
Perfect Harmonization Philosophy Middle Way-Ultimate Truth

一、序論

智者大師(538-597)是中國第一個佛教宗派——天台宗的創始人。天台宗具有鮮明的中國特色，為佛教在中國的發展鋪平了道路。天台宗所取得的成就乃歸因於智者大師的傑出貢獻，他被譽為「中國最偉大的佛教哲學大師。」¹他的判釋佛一代說教的體系解決了佛說法中似乎相互矛盾之處，使人能從全方位的角度來看整個佛經之集結。所有佛教經論中不同的思想理論都在智者大師的判教體系中得到了合情合理的解釋。無論是小乘教或是大乘教都有其相對的重要性，因為它們皆被認為是引導衆生走向成佛之路的階梯。大師的三諦理論即空、即假、

即中乃是中道實相的三個組成部分。這一中道實相不僅包括了佛教界中對於現實世界的不同認識，而且還肯定了人世間乃是修行和求解脫的終極之處。所謂空，指存在的虛幻性，蓋萬事萬物無一不由因緣和合而成。所謂假，是承認事物有短暫存在的一面，盡管它是虛幻的。所謂中，即中道，這是認識到事物有空的一面又有假的一面，兼顧兩邊而不落於偏見，代表了對事物全面的認識。

有關智者大師理論研究的成果不在少數，²然而，仍有一個角度鮮為學者觸及，那就是大師在符號詮釋方面所取得的成就。本文將著重於大師三大部中的一部《妙法蓮華經玄義》（大正藏第33冊，以下簡稱《玄義》），以之作為我們探討的主題材料。

至於大師在《玄義》中的符號詮釋，廣義的來說，是有關對五字經題「妙法蓮華經」的闡釋，以及有關此經題所蘊涵之義理。但如果我們探入下去的話，就會發現大師之符號詮釋體系的獨特之處，乃通過運用數字和譬喻作為詮釋的手段，通過解剖詞、字和筆劃等來呈現其思想。反之，大師的哲學思想又增強了其對《妙法蓮華經》的詮釋的力度和深度。

符號的定義即是以一種事物（能指）代表其它事物（所指）。在智者大師的符號體系中，符號的具體運用旨在揭示字、詞

、形象、數字、類比等事物中所隱含的真理、概念、觀點和思想。這顯然是大師所使用的哲學方法之一。大師之符號詮釋的概念是從揭示自然符號的意義中推演而來的，符號乃是隱藏在自然中的原理準則的顯示。大師舉世間之種種發明為例來說明其是如何與自然界之符號密切相關的，乃是效法自然之理的結果。

「劫初萬物無名。聖人觀理準則作名。如蛛羅引絲。仿之結繭。蓬飛獨運依而造車。浮槎泛流而立舟。鳥迹成文而寫字。皆法理而制事耳。」³

法國後期結構主義者富科指出：「……符號的運用……是為了發掘必然性的語言，此語言必是來自於自然，並將之囊括在其所擁有的空間，這是最終的語言分析及其組成規律。」⁴

這裡所說的符號有兩種類型，包含了兩層必然性的語言。第一類是天然符號，包含了大自然所要表達的東西，即符號所蘊涵的必然性的語言，是大自然的意圖所在，必需借助人們去將之發掘出來。第二類是人工符號，是作者借助天然符號的運用來表述某種主題和思想。顯然，人工符號亦包含了一層與作者的意圖相關的必然性的語言，但這第二層語言必須與第一層相符合。只有當兩層語言重疊時，它才能使人工符號具有與天然符號相同的效應，而成爲「最終的語言分析」，並能使作者的立場

和觀點更鮮明而有力，而成爲語言的「組成規律」。如果大師在《玄義》中對《法華經》的詮釋是以荷花爲中心形象的話，那麼，荷花作爲天然符號也就能代表真切的現實相狀。也就是說，自然通過荷花的形象來演說佛法。既然荷花所蘊涵的語言乃是對於現象世界真實性的描述，荷花所要表達的東西就必定體現了實相真理。簡而言之，智者大師《玄義》中的符號詮釋乃是表達難以把握之真理的一種手段。大師意圖通過可見之物外相（符號）來辨別其所蘊含之玄妙之理是顯而易見的，是一種由外而內的認知方法，由相而契理也。正如大師云：

「夫相以據外覽而可別。釋論云：易知故名爲相。如水火相異則易可知，如人面色具諸休否。覽外相即知其內。」⁵

簡而言之，大師對佛學體系的闡述通過天然符號——荷花所蘊含之實相真理而得到了論證。因了實相真理之圓融的特性，智者大師自身的哲學體系也同樣具備了圓融的特徵，同時，其整個詮釋《法華經》的文本——《玄義》就成了其圓融哲學的具體顯現。

那麼，智者大師的哲學從何種意義上來說可以被視爲「圓融」呢？根據筆者對《玄義》的研究，大師所展示的圓融之實相真理的特性與其佛學思想具有完全的一致性，從而建立其圓融的哲學體系。

其一，實相所代表的是融會各乘的一佛乘。顯然，一佛乘之位最高，證悟成佛乃衆生所追求的終極目標。其至高無上的特性使之成爲唯一能融會其它三乘（聲聞、緣覺、菩薩）而歸於一乘的力量。故聯繫一佛乘而言之，實相具有包容一切的特性，能起到一統各宗各派的作用。

其二，實相是由三元體組成的，所謂體廣（包容一切之理）、位高（究竟解脫的成就）、用長（恒久之救度衆生的行願）是也，故其境玄而又妙，深廣不可測。是一實相而具三元，是三元而只是一體，故實相非呆板固定的模式，而是靈活而全面的。不可以單一僵化的思維方式來認知。大師特別強調實相的靈活性，曰：「即一而論三，即三而論一。非各異，亦非橫亦非一。故稱妙也。」⁶

其三，實相即是佛境的代表，智者認爲，對實相的證悟即是契入佛境。在智者看來，成佛之境即是寂靜而常照。契理成佛解脫是寂靜，由慈悲誓願而應機度生是常照。此一照理鑒機之佛境正說明了實相之理並非靜止的，而是充滿活力的，能動的，具有迹世化他之功能。

其四，實相即是佛性，爲衆生本具之性。既然人人皆有實相佛性，那就爲衆生皆能成佛提供了依據。同時，成佛亦是最終極的目標，因爲只有一佛乘才能包容一切，普令衆生皆成佛

道。再者，佛性⁷這一概念也代表了整個修行解脫的過程，包含了成佛之因和成佛之果。衆生本具之佛性說明了衆生成佛的可能性，是爲成佛之基礎，即佛因。佛性彰顯的極至就是最終修證成佛，是爲佛果。所以，作爲普令衆生成佛的根據和現實，實相佛性具有其全體包容性，體現了大乘佛教不捨一個衆生的菩薩精神。而其整個的修行過程所包括的最初之佛因和最終之佛果則展現了實相之完整性和圓融無礙的特徵。

那麼，智者大師之思想體系又是如何與上述之實相特性相契合而成爲圓融哲學的呢？筆者試圖從八個方面來闡述大師圓融哲學的特徵，此八個特徵正與大師理論中的實相之特性相吻合：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。

(1) 調和性指調和事物之間的差異和各個派別所持之不同的見解，使得現實世界中所有的事物都能和諧共存。這是建立在現象界諸法皆相互依存，不可分離，實沒有獨立存在的個體之上的觀點。

(2) 靈活性指思維和推理方式的綜合模式。一個人的世界觀不是僵化狹窄的，而是多方位的、非對立兩極的、非極端的，因此而能全面地獲得對事物之間內在聯繫和相通之處的洞察力。

(3)能動性指大師所採用的各式論辯方法，必使其立論有根據，立於不敗之地。此能動性亦表現在其詮釋的方法不拘一格，呈開放和靈活的態勢。這種態勢部分地表現在大師對字詞的組合的分析，經此而論證其部分與全體相即認同的關係的理論。此種能動性還體現在大師通過真理之境與智慧之互動關係來描繪事物真相的方法，境與智因之而呈現互相契入、合和一個體的格局。

(4)功用性指大師所應用的各種詮釋技巧，為彰顯其渾然一體、前後一致的思想體系而服務。

(5)完整性是就大師整個思想體系的性質來說的。這充分地反映在他對整個《玄義》的建構組合之中，反映在他傾力將一代佛教包容於其體系中，同時也在大師總是將其理論建築在窮盡其它相關理論之上以及契入法界之深度和廣度的實相理論中充分的反映了出來。

(6)全面性指的是一非片面性、非分別的、非隔離的圓融妙境，在此妙境中，諸法皆和諧一致，無非是一相同的現實，都建築在實相真理上。

(7)完美性體現在大師整個體系之組成，無論是其詮釋體系、論證、歸類、觀點、思想和概念的形成，皆是以完美無缺、無

懈可擊為進路的。大師對某一問題的論述總是窮盡其它一切可能與之相關的理論，以突顯其理論的形成乃是在客觀研討了他人的理論以後才得出的結論，這就使他的理論言之有據而無懈可擊。

(8)總攝一切的特性體現在大師對世界的積極的看法，認為實相是諸法之體，是無遠弗屆的。當實相以如此的面貌呈現出來時，大師對俗世間所持之獨特的肯定的態度也就表現無遺了。生死無常、瞬息變幻之世間其實卻與恒常覺悟所居之土無異。在智者看來，無常即是常。這可以從四方面來解釋。第一，從辨證的角度來看，作為相對的一組概念，因有了無常，才有所謂的常的存在，無常和常是不能相離的，故兩者相即。第二，從形而上學的角度來看，無常本身其實就是常。世間永無止境的生死輪迴所呈現的不正是一種永恒的常態嗎？所以，無常即是常。第三，從宗教實踐的角度來看，無常這種狀態正是促使衆生修行求解脫的原動力。沒有無常，又怎麼會有證悟而永住於常的最終解脫呢？第四，從圓融不二的法門來看，如來法身遍布法界而為常，此常在世俗間所顯現的則是無常相。《法華經》中謂如來數數唱生、數數唱滅，而如來壽命實恒常久遠。智者稱如來常住於本國土而轉法輪，但卻以壽命之長短而示

現無常相。顯然，如來之境妙不可測，而其常住性則是從無常的狀態中體現出來的。從這四個方面來說，俗世間所具有的是積極的意義，應該肯定。大師這種獨特的觀點，與傳統佛教中對世間普遍持否定的態度反其道而行之。小乘對世界的看法是消極的，生死和涅槃是對立的兩邊，必待生死滅已，方得涅槃。而大乘中觀派雖將生死與涅槃等同，但這是建築在空性基礎上的認同，諸法既然當體即空，世間與涅槃當然也沒有差異。這仍然是從否定的進路來打破對立的兩極。與此相反的是大師積極的世界觀，不再將世間看成是修行的障礙，而是修行的助緣。如果以圓教總攝一切的觀點來看，則可直接契入諸法實相：世間無常就是解脫之常，其體無二，皆是實相也。大師的這種圓融的觀點與傳統佛教相比是極其新穎的，具有認識論和解脫論上的意義。

以上所列的智者大師圓融哲學的八個方面的特色，在大師的符號體系中得到了展現。我們從大師的體系中總結出八種符號的運用。其一，符號之詮釋旨在對一個詞所具有的不同意義進行討論，從而使大師的理論能得到展現。其二，符號的詮釋應用在對一個特定的字的結構進行解剖，這為大師「一即一切」的理論提供了有力的佐證。其三，大師的符號詮釋通過揭示黑

墨色所含的意義，說明了世界萬物都蘊涵著真理：真理為諸法之體。其四，大師的符號詮釋通過轉讀「十如是」這個詞組，顯示了各種轉讀方法能將真理的不同層面明白無誤地揭示出來。其五，大師的符號詮釋借助於譬喻來討論某些問題，使真理和概念能更好的被領悟。其六，大師的符號詮釋通過解讀佛陀在《法華經》中運用神通所含的深意來完成。其七，大師的符號詮釋通過解讀迹、本所含之十意來完成。而此十意則是大師自己對《法華經》的詮釋。也就是說，十意是被當成符號來詮釋大師的十妙理論。其八，數字被當成符號來詮釋大師自己的圓融哲學。

簡而言之，智者大師的八種符號詮釋都與天然或人工的語言相關。自然萬物，諸如蓮花所代表的可視為天然的語言，而像文字之類（包括字、筆劃、組成筆劃的條件——黑墨色、詞組以及數字等等）的語言或是佛陀運用神通所表達的語言則可視為人工語言。所以，大師著重於語言的符號詮釋乃是揭顯實相真理的方法。這是基於實相之理蘊涵在所有的語言當中，無論是人工的亦或是天然的語言。下面，我們就分別探討大師在這八個方面的符號運用。

註釋：

1. 見David Chappell, "Forward", *Foundations of T'ien-t'ai Philosophy*, Paul Swanson, Berkeley: Asian Humanities Press, 1989, 頁vii。

2. 現代有關智者大師的主要研究著作有：Leon Hurvitz 的 *Chih-i (538-597) An Introduction to the Life and Ideas of a Chinese Buddhist Monk*, *Melanges chinois et bouddhiques*, Douzieme volume: 1960-1962, Bruxelles, Juillet 1962; Neal Donner 的博士論文 *The Great Calming and Contemplation of Chih-i*, The University of British Columbia, April 1976; David W. Chappell 的 *T'ien-t'ai Buddhism: An Outline of the Fourfold Teachings*, Tokyo: Daiichi Shob, 1983; Paul Swanson 的 *Foundation of T'ien-t'ai Philosophy: The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism*, Berkeley: Asian Humanities Press, 1989; 吳汝鈞的 *T'ien-t'ai Buddhism and Early Madhyamika*, Hawaii, 1993; 牟宗三的《佛性與般若》上下兩卷，台灣學生書局，1977；日人安藤俊雄的《天台性具思想論》，演培法師譯，台北：天華出版事業股份有限公司，1989；曾其海的《天台宗佛學導論》，北京：今日

中國出版社，1993；張鳳雷的《智顗評傳》，北京：京華出版社，1995；潘桂明的《智顗評傳》，南京：南京出版社，1996；李志夫教授編著的《妙法蓮華經玄義研究》，台北：中華佛敎文獻編撰社，1997；陳英善的《天台緣起中道實相論》，台北：法鼓文化，1997。

3. 《玄義》，卷33，頁771上。

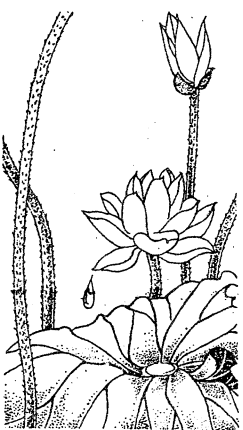
4. 見 *The Order of Things*, New York, 1973, 頁62。

5. 《摩訶止觀》，卷46，頁53上。

6. 《玄義》，卷33，頁692下。

7. 有關佛性這一概念的詳細闡釋，參見釋恒清《大般涅槃經》的佛性論，《佛學研究中心學報》第一期（1996），頁31-88。

（待續）



「無語」中的「無題」；「無題」中的「無語」

有語即無語；無語、無語也。

◎ 張尚德

一、有（因緣所生法——互為涵攝、互為條件、互為變化、互為生滅。）

二、空（因為是因緣所生法，且展示出「有」中種種，即成住壞空，所以「空」。）

三、存在為「有」，且「有」必歸「空」，其次只要是人和其他一切存在一樣，必定是「即有即空」，只是在時空中的轉化而已。

四、既然「有」必然展示為「空」，則「空」當然為存在之必然現象，所以「即空即有」。——問題就在這裡，一般人在凡夫種性的「有」與「空」和「空」與「有」存在中，把一種似是而非的執著（即永恆），落入其中自縛。

五、佛非生滅法，不在「有」與「空」或「空」與「有」

中，而是在常樂我淨的常寂光（十二光）中，普「照」一切。
六、就凡夫修持經過羅漢、辟支佛、菩薩而成佛來說，它是：

A、即有即空，即空即有；

B、非有非空，非空非有；

C、透過果位，超越A、B；

D、在一切中，又超越一切；

E、成就而又超越A、B、C、D，即契入或相應著「真空妙有，妙有真空」——這是成佛的境界。只有自己成佛後，才知道其為何，佛經如此說而已。成其為「佛」，是超越有為，以無為法為「鑑」，實則有些佛法大經說「佛」亦為幻——這就「不可說了」，所以文殊菩薩至為稱讚維摩詰「無語」。

結論：

一、《楞伽經》說：「智不得有無，而興大悲心」。

二、因此不可以落在「有」與「空」中。

三、不僅不可以落在「有」與「空」中，而且要將自己永遠交給衆生。

四、交給衆生的方法，首先是要打好禪定基礎，修天台智者大師所述的「四念處」與「小止觀」，其次深入印心的《楞伽經》和悟道的《楞嚴經》所述的證道次第與修道次第，然後入《法華經》的大事因緣：成佛。這些爲經驗過程，蓋佛法非迷信，全爲實修實證，最後成就契入「宇宙三昧」。

附記：

二零零七年農曆新年正月初二起，在苗栗縣獅潭鄉達摩書院靜坐七日，首日恭讀智者大師所著《修習止觀靜坐法要》法本，當敬提『智者大師』時，禪堂屋頂上空忽起兩聲驚雷，六種十八相震動之「徧吼震動」示現，全體在禪堂禮佛參禪者，既感動又感恩，知佛法爲不可思議，乃超驗之經驗也。

更知智者大師所言：「禪即智，智即禪」之爲不虛。智之最高境界爲「無語」，真入「無語」必「無題」，由是知「無語」即「無題」，「無題」必「無語」也。

天台藏《法華三大部科文》一書出版

玄義、文句、止觀，是謂天台三大部。玄義宗旨高遠，文句理趣汪洋，摩訶止觀有人鑑為中土佛典居首。誠修行心鏡，苦集慧燈。湛然尊者，伸引推演，結網科文，猶如捷運。坐此路線，都可開佛知見。尋此脈絡，咸悟密藏三德。今由卅續藏抽印出版，精裝燙金，共409頁。出家眾請者，助印每冊150元，在家眾請者，每冊助印200元，皆已包括郵資在內。

劃撥帳號：三一一九二三五一

戶名：聖哲

數論派 (Sāṅkhya) (1)

《印度六派哲學》第二篇

木村泰賢 著
依 觀 譯

第一章 總說

一、地位 六派之中，無論從歷史或從理論的見地，最引人注意的是數論派之研究。彌曼差派思想系統極古，更且在激發其他學派的關係上，佔有頗為重要的地位，然此學派本身在哲理方面稍嫌不足。吠檀多派就以《奧義書》作為依據而言，其思想系統甚古，哲理也深奧，但就學派而言，與其說它影響他派，不如說受他派影響較多。至於數論學派，其成立於諸派中最古，更且在理論的整備上，為印度諸教派中之佼佼者。就歷史觀之，數論潮流萌芽自《梨俱吠陀》，培養自《奧義書》、《摩訶婆羅多》的哲學思想，故與原始佛教及耆那教有內在之關係，與瑜伽派也有姐妹關係，對於巴丹拉耶那的吠檀多派也有影響等，在印度一般思想界具有重大意義，直到紀元後十四、五世紀，還維持其獨立氣勢。就理論觀之，數論派為排除古奧義書中一元主義的矛盾，改立二元論之實在論，甚至無

視於被視為無神論者，只盼能精透理論，故其哲學精神堪稱最為旺盛。從而到了後世，其他學派在無法抵擋其精銳理論時，經常在自己立場上添加若干數論所論以資對抗。無庸贅言，吠檀多思想的發展相當多承自於數論，就吾人所見，佛教唯識系的立論也受其影響。總之，無論歷史的或理論的，數論在印度學界具有莫大意義，對於數論學派的研究，不僅數論本身，即使了解印度思想全體上，也是不可欠缺的。機敏的西洋學者早就注意到此宗派，曾嘗試作種種研究，想必是著眼於此。在日本，雖有此派根本聖典《金七十論》流傳，甚且佛教經論中關於此派的資料也不少，但尚未能見到超越註釋以外的研究，這是吾人最感遺憾的。在此短短篇幅中，著者縱使未能盡述數論蘊奧，但比起其他宗派所論相對地較為詳細，冀望能稍補此憾。

二、名義 要想獲得「僧伽耶」一語的概念，必須先探查其名義。Sāṅkhya無疑出自於sam-kyā，其原始意義為計數

，轉而當作「思索研究」之義使用，稍稍類似英語的 calculation。然而數論派基於什麼樣的意義而以僧伽耶為其派名呢？對此，學者之間頗有異見。數論學泰斗嘎貝(Garbe)認為此學派立二元二十五諦，以數量的方式的解釋萬有，故被他人嘲笑為「數手」，最後遂成為學派名(註1)。反之，陀暹等其他學者認為此語原當思索義使用，《奧義書》中用以指分析思考萬有的態度，最後才成為宗派名稱。二者所以見解不同，在於對數論派的起源及發展歷程看法有別，筆者認為事實在於二者的折衷。亦即此語原當作思索義使用，在學派即將完成組織時，更加上計數的意義。

「僧伽耶」一語被當作術語使用，最早是在《修衛達修娃達拉奧義書》六，一三所載的「僧伽耶瑜伽之智識云云」。但此時的用法頗為籠統，只是將一般的理論考察稱作僧伽耶，將直感的考察稱作瑜伽。《薄伽梵歌》第二章也述及僧伽耶瑜伽，從有關僧伽耶教理的敘述看來，其數論派的色彩仍嫌淡薄，倒是有關我之不死之論述，其思想恰巧類似《卡達卡奧義書》，但絲毫沒有言及二十五諦。亦即從這些狀況看來，此語尚未用於指稱某種學風，只是籠統地意指分析性的思辨態度。筆者認為這是未形成學派時的用法。隨著此分析思辨之進展，列舉原理的風習亦逐漸產生，在種種關係上，涵養著數論派的思想，最後當二十五諦說完成時，列舉原理也成為僧伽耶的特質。《摩訶婆羅多》中，製作稍晚於《薄伽梵歌》的《解脫法品》(註2)曰：

完全計數的學派僧伽耶列舉包含自性(prakṛti)的二十四諦，更加第二十五諦的非物(神我)。

這是學派業已成立時的解釋，而且是引用毘濕闍納畢庫修(vijñānabhikṣu)在《僧伽耶經》(Sāṅkhyā-sūtra)註釋中對僧伽耶所作的語言學之解釋。在這種意義上，嘎貝的計數說是正確的，只是不能同意自始就有此意義。至於此名稱係因於他派嘲笑之說，實無法獲得證明。吾人相信「僧伽耶」一語初始只用於汎稱分析性的思辨，爾後風潮所趨，被用於指稱列舉特定原理的思潮，最後成為數論派特有之派名。就這一點而言，吾人認為慈恩大師窺基的解釋很有價值。《唯識述記》(一末，《大正》四三，頁二五二，中)曰：

梵云僧伽，此翻為數，即智慧數，數度諸法根本立名，從數起論，名為數論。

亦即將思辨義與數義結合在一起，可說是頗為巧妙地解釋。

三、研究資料的處理方式 數論思想既有長遠的發展歷史，對學界也給予莫大影響，因而在作研究時，必須涉獵的材料也極為豐富。在《梨俱吠陀》終期，已可窺見先驅思想之萌芽，到了《奧義書》時代，雖是零散的，但處處可見值得注目的思想傾向與術語，就法典而言，《摩奴法典》中也有顯著的思想呈現；敘事詩中，《摩訶婆羅多》中也常述及，此外，新奧義書及諸往世書也處處可見其思想，可以說數論的色彩幾乎浸潤於諸聖典中。任何聖典都被婆羅門教徒視為天啓或傳承，

承認其權威，故其所顯現的數論思想應該就是婆羅門教的數論。其所具特色是在無秩序之上，立一最高原理的梵或神，故名爲有神論。但是所謂數論派的數論所說與此稍異，不立第一原理的神爲其特色。表明此一思想的僧伽耶派的聖典，雖有種種，被視爲標準的是，紀元後四、五世紀的《僧伽耶頌》(Sāṅkha-kārikā，漢譯爲《金七十論》)的頌文，以及十四、五世紀之間編輯的《僧伽耶經》(Sāṅkha-sūtra)(有關於二典籍的詳細說明留待後敘)。所謂的數論派哲學，指的正是這些典籍所表現的思想。

但問題是，僧伽耶思想中有二流，其間的歷史關係是如何呢？對於這一點，學者所見不一，至今仍是未決之懸案。數論派雖有較《僧伽耶頌》古老的典籍，但已散佚不傳，故無法了知其原始教理，同時，《摩訶婆羅多》與《摩笈法典》等其成書較早或較晚於數論派仍是未定之論。嘎貝推定婆羅門教的數論受擁有《僧伽耶頌》的學派數論影響，其有神論是變形的，陀暹及達曼則認爲婆羅門教的數論漸次進化成無神論的學派的數論。吾人雖依據後文所提出理由古持後說，但也未必完全捨棄前說。真理還是在二者之間，從起源來看，學派的數論確實脫化自《奧義書》初期及《摩訶婆羅多》初期所呈現的有神的數論，但當獨立成派時，反而對婆羅門的思想造成影響。新奧義書與《摩訶婆羅多》某一部分以及往世書等隨處可見作爲第

二十六諦所立的神，怎麼看都是無神的二十五諦觀完成以後的變形。基於如此見地，吾人擬將前述材料分成二個部門探究。

第一部門是所謂婆羅門教的數論。在此部門中，對吾人現今目的具有意義的，是有關《僧伽耶頌》之前的數論思想其發展經過。是故材料的配置以此爲方針。亦即材料方面，只取古奧義書與《摩訶婆羅多》的哲學部分，《摩笈法典》或新奧義書或往世書等完全不採用。太多的材料未必能帶來顯著效果，更且往世書與新奧義書中有些資料還晚於《僧伽耶頌》。

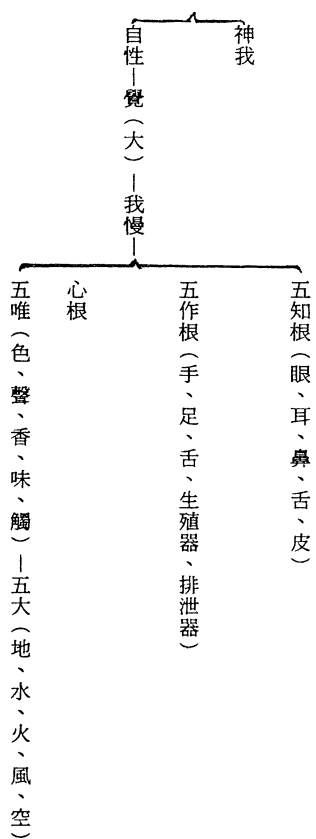
第二部門是以前述歷史爲背景，以有組織的方式研究《僧伽耶頌》與《僧伽耶經》的思想。亦即相對於前述的動態觀察，給予靜態的觀察，藉以闡明數論派本身的宗教哲學意義。

爲使數論的研究完整，有關《僧伽耶頌》與《僧伽耶經》的差異，以及註釋家對此的不同意見也有必要一探。此因《頌》與《經》之間的製作年時約相隔一千年，在此期間數論派本身的思想有重大變化。這些是不得不處理的微細問題，但筆者不擬另設部門，僅在第二部門中視情況揭出其重要部分。

四、數論派確定的教理 下一章即將對前二部門著手進行研究，爲令初讀本書的讀者對於筆者今後所論讀來順暢，在此擬簡略揭示數論派確定的教理。

依據數論派的傳說，其開祖名爲迦毗羅(Kapila)。迦毗羅此人輕視祭式功德，懷疑人格神的存在，希望藉由思辨之知見

獲得解脫。如前所述，其哲理是純然的二元論，即意圖用精神之原理的神我(puruṣa)與物之原理的自性(prakṛti, pradhāna)解決一切。亦即我為多，自性為一，我的本性為認識力，自性的本質依活動變化力的喜(sattva)、憂(rajas)、闇(tamas)等三德(triguṇa)所成，此二種原理結合時，神我成為動力因，自性成為質料因，萬有因而成立。關於其生成順序，首先由自性生覺(buddhi)，覺或名為大(mahat)，由覺生我慢(aṅkāra)，我慢一方面生心理機關的五知根(pañcājñānendriyāṇi)、五作根(pañcakarmendriyāṇi)、心根(manasa)等十一根，另一方面生微細物質的五唯(pañcatanmātrāṇi)，進而由五唯生粗物質的五大(pañcamahābhūtāni)，千差萬別的現象界因而成立。此自性、神我的二元加上從自性發展的二十三物，即所謂的二十五諦(pañcaviṁśatatvāṇi)。為容易了解，圖表如次：



二十五諦中，自性是發展萬有的大根源，又稱為根本原質(mūlaprakṛti)，從未發展為現象界而言，又名非變異，即未

開展(avyakta, avikṛti)。相對於此，覺等二十三諦是已開展的現象化之位，故名為變異，亦即既開展(vyakta vikṛti)。神我是精神的本質，是本來不變不動之靈體，是既非變異又非非變異的局外者，故名為中直(mādhyaṣṭhya)。

人生種種苦痛是此局外中立者的神我受囚於物質的覺、我慢、五唯、十一根等所成細身中，將身體所起事件誤認為自己所有。是故欲滅苦痛根源，必須獲得了知神我與身體本為別物之眞智，解除兩者的結合。對於結合的解除，除了必須時常了知二十五諦之眞相，猶必須藉由禪定修練來壓制肉體。當精神顯現本來相狀，才能完全脫離物質之繫縛。此乃數論派的最終目的，名為獨存(kaivalya)。

五、參考書 數論研究的參考書目數量龐大。原典及其註釋或以此為基礎而作的組織性的論述等，若一一列舉數量極為可觀。嘎貝的《僧伽耶哲學》七九頁至八四頁所舉也頗為驚人。在此僅列出較重要的若干書目如次。

與原典有關的部分

金七十論

眞諦譯(註釋不少，以曉應的會本三卷本最通行)。

La Sāṅkhya kārīkā, etudiee a la lumiere de sa version chinoise. J. Takakusu. 1914, Hanoi.

Translation of Sāṅkhya Kārīkā. Colebrooke Mis. Essay. 1.

pp.272-279.

Die Sāṅkhya-kārikā, übersetzt und erklärt von Deussen.

(Allg. Geschichte. Ph. 1.3 s. 411-466)

The Sāṅkhya-kārikā with Commentary of Gaudapāda (原書

及英譯) by H.H Wilson. Bombay, 1887.

Vācaspati Miśra, Sāṅkhya-tattva-kaumodī (原書) 1871.

Der Mondschein der Sāṅkhya-Wahrheit, übersetzt von R.

Garbe. München, 1892.

Viññānabhikṣu; Sāṅkhya pravacanabhāṣya (原書) Leipzig,

1894.

Sāṅkhya-pravacanabhāṣya, übersetzt von R.Garbe Leipzig,

1889.

The Sāṅkhya-sūtra vṛtti or Aniruddha's Commentary (原

書) Calcutta, 1888.

同上英譯 by R. Garbe. Calcutta, 1892.

Viññānabhikṣu; Sāṅkhya-Sāra (原書) Calcutta, 1862.

同上英譯 by W. Ward. London, 1822.

Mātharavṛttisāhitā Sāṅkhyakārikā (原書) Benares, 1922.

(原記)

Pañca'sikha und seine Fragmente von R. Garbe(Festgruss

an Roth)pp. 75-80. Stuttgart, 1893. (原記)

與敘述有關的

J. R. Ballantyne; A Lecture on the Sāṅkhya Philosophy

Mirzapore, 1850.

Barthelémy Saint Hilaire; Premier Memoire sur le

Sāṅkhya, Paris, 1852.

E. Röer; Lecture on the Sāṅkhya Philosophy. Calcutta,

1854.

Richard Garbe; Sāṅkhya Philosophie Leipzig. 1894. 原書

五第11版Leipzig, 1918.

Richard Garbe; Sāṅkhya und Yoga Strassburg, 1896.

Dahlmann; Sāṅkhya Philosophie (研究《摩訶婆羅多》的教

理) Berlin, 1902.

A.B. Keith; Sāṅkhya System London, 1918. (原記)

此中最重要的，當然是嘎貝的《僧佉耶哲學》。嘎貝的見解雖頗多令人難以贊同，然其材料之豐富及出處之正確無人能及。

注

(1) Garbe, Sāṅkhya Philosophie. Lste Band S. 132 fg.

(2) Mokṣa-dharma. Mbh. XII. 308, 41-43.

(待續)

關於窺基《大疏》研究中存在的問題

因明學史研究札記之四

▲沈海波

在漢傳因明學的歷史上，窺基的《因明入正理論疏》是一部舉足輕重的著作。關於此書的由來，有史料稱：「西明寺測法師亦俊朗之器：：測於西明寺鳴樞集僧，稱講此論。基聞之，慚居其後，不勝悵快。契勉之曰：『測公雖造疏，未達因明。』遂為講陳那之論。基大善三支，縱橫立破，述義命章，前無與此。」^①此事恐不可據。唐代自因明二論譯出後出現過衆法師競造文疏的情況，這與玄奘法師的大力提倡與廣為傳授是分不開的，因此不可能會有玄奘法師密授窺基因明論的情況出現。而且西明寺圓測法師亦是因明論師，嘗著有《因明正理論疏》（今佚），可知所謂「測公雖造疏，未達因明」之語顯系杜撰。由此我們有理由認為這則記載純屬傳言。

唐代有關因明二論的諸家疏記之中，窺基法師之作較為晚出，故能兼采衆家之長，其成就亦最高，遂為後世尊為「大疏

」。熊十力先生曾指出：「唐賢疏記，雖累十家。獨有基文，世稱大疏。」他認為《大疏》「提控紀綱，妙得論旨」、「理門奧旨、抉擇無遺」，因此「法蘆疏機，捨此莫屬。」^②陳大齊先生也對《大疏》作出過高度評價，認為「探源窮委，博徵繁引，」「內容富贍，為諸疏冠。」^③

晚唐會昌法難，因明論疏盡皆散佚，漢傳因明因此衰微。清末楊仁山從日本迎回《大疏》，刊布行世，漢傳因明始得復興。故從漢傳因明學史的角度而言，《大疏》之重要性與權威性是毋庸置疑的。

近代以來，學者們對《大疏》進行過不少深入的研究，比較有代表性的熊十力的《因明大疏刪注》（1926年）和陳大齊的《因明大疏蠡測》（1938年）。熊十力先生認為《大疏》中有「虛浮破碎」、「多零亂無序，不易了解」的現象，所以「

辨析繁瑣，」進行刪注。^④陳大齊先生也認為，《大疏》「間有缺陷，散見不聚。理有多端，掛一漏餘。」所以他「素者理之，似者正之，晦者顯之，缺者足之，散者合之，違者通之，」並且「參證其他疏記，間亦旁準邏輯，期得正解，以釋其疑。」^⑤他們的研究是頗有成績的，為進一步研究《大疏》，也為現代因明學的復興夯實了基礎。

近年來，學術界對《大疏》進行系統研究的著述不多，但在研究《大疏》的過程中暴露出來的問題卻不少，茲略舉數端。

問題之一：以《大疏》為標靶，標新立異。有些學者喜歡自我標榜，動輒宣稱自己有前無古人的發現（這似乎成了大陸學術界的一種通病）。為了證明自己的新發現，矛頭自然要對準《大疏》。所以，在新發現不斷湧現的情況下，《大疏》已開始變得支離破碎，似乎謬誤百出，簡直連斷爛朝報都不如了。如有人對因三相提出新解，把第一相解釋成同喻題；又有人要對因三相「正本清源」，破除窺基對因後二相的誤解。眾所周知，因三相是因明學的基石之一。如果窺基在這麼重要的問題上都弄錯了，那麼不特《大疏》的權威性要大打折扣，甚至是漢傳因明學的地位都要大大下降了。對於因三相的理解，其實自近代以來學者們的理解基本上是一致的，近年來之所以會

出現所謂的新解，主要原因在於曲解了《大疏》的原意。

問題之二：對《大疏》妄加曲解。有些學者的標新立異，往往建立在對《大疏》的曲解基礎上。試舉一例。如《大疏》卷三有關於同品的論述，有學者誤解了窺基所說的「雖一切義皆名為品，今取其因正所成法」、「若聚有於賓主所諍因所立法聚相似種類，即名同品」等話，認為這是窺基在另立關於同品的標準，即同品須同於因法。其實這三句話都是在解釋同品即是與宗之法相似種類的事物，與陳那和天主的定義完全吻合。之所以得出窺基「另立標準」的結論，是因為這位學者錯誤地將「因所成法」、「因所立法」和「因成法」當成了「因法」。^⑥如此理解顯然與《大疏》原意南轅北轍。此類情況在一些學者的著述中經常發生，不贅舉。曲解之下，自然「新義」迭出。

問題之三：盲目追求新觀點，隨意貶低《大疏》。近年來因明學界似乎新觀點出現了不少，於是在一些學者的心目中，如果再沿用《大疏》的觀點來研究因明學，就顯得不合時宜了。最近筆者在玄奘研究論壇讀到一位學者對即將出版的《因明入正理論》校釋》一書所作的評論，其中說到：「唐朝窺基法師的《因明大疏》是此《校釋》的基準，所以其觀點比較正統，可以說《校釋》中根本沒有什麼作者自己的主張，全部是

在介紹窺基法師的意思：：所以這部《因明入正理論》校釋》，作為普及性的著作，還是有一定意義的。」筆者對此不敢苟同。按照這種說法，似乎研究因明學就必須要找出一點和《大疏》不一樣的地方來才行，不然就只能算是通俗讀物了。這段話反映出一部分學者盲目追求新觀點、隨意貶低《大疏》權威性的一種傾向。《大疏》不是沒有錯誤的地方，問題是如果錯得太離譜了，那麼漢傳因明學的整體就會受到挑戰。客觀而言，以目前因明學界極為薄弱的研究力量，能將《大疏》正確把握，就已經是一項很大的工程了。少數學者所表現出的對《大疏》輕視的態度，對學術研究危害甚大。

筆者認為，上述三方面問題，是目前病態的學術界表露出的急功近利的症狀之一，不能不為學者所注意。

註釋

- ①《宋高僧傳》卷四「唐京兆大慈恩寺窺基傳」，中華書局1987年8月版，頁64。
- ②《因明大疏刪注》，商務印書館1926年版，頁6。
- ③《因明大疏蠡測序》，智者出版社，1997年版。
- ④《因明大疏刪注》，商務印書館，1926年版，頁7。
- ⑤《因明大疏蠡測、序》，智者出版社，1977年版。
- ⑥鄭偉宏《佛家邏輯通論》，頁41-42。

浴佛法會 啓

《內法傳》灌沐尊儀篇，略以：

詳夫！修敬之本，無越三尊。契想之因，寧過四諦。然而，諦理幽邃，事隔麤心。灌洗聖儀，實為通濟。我佛雖滅，形像尚存。翹心如在，理應尊敬。或可香華每設，能生清淨之心。或可灌沐恒為，足蕩昏沉之業。以斯標念，無表之益自收。勸獎餘人，有作之功兼利。冀希福者，宜存意焉！

陰曆四月初八，恭逢佛誕。是日上午，湛然舉行浴佛法會。

誠邀洗敬尊容，以種生生值佛之業；代代富樂之因。

湛然常住 謹啓

止觀與人生（一）

一、止觀的哲學

什麼是「止觀」呢？止觀是「定慧」的異名，傳統是指坐禪止觀而言，廣義來說，止觀的意思應該是「安靜下來觀察」，世人的煩惱特多，心念擾擾不安，判斷的錯誤很多，招來痛苦的業報，若不先安心下來，好好思考事情的來龍去脈，就得不到解決的方法。

西方哲學家蘇格拉底曾經說過：「未經檢視的生活，是不值得生活下去。」他所用的方法其實就是另一種形式的止觀，舉一個簡單的例子來說，某日下午，蘇格拉底巧遇兩位大將軍，這兩位將軍有個被視為常理的觀念，那就是一個人必須加入軍隊，並且奮勇殺敵，才可被稱為勇敢的。

蘇格拉底問說：「將軍啊！讓我們來談談什麼是真正的勇

氣？」

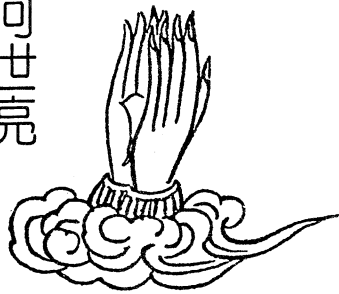
將軍回答說：「所謂勇氣，就是說一個人加入軍隊，在面對敵人時，勇往直前，絕不臨陣脫逃，這樣就可以確定是勇敢的。」

蘇格拉底又問：「有一次，斯巴達與波斯軍隊對抗，斯巴達自認以寡擊衆，並無勝算，於是就採取迂迴戰術，先往後退，讓波斯軍隊急起直追，但是緊接著斯巴達以包圍戰而取勝，這樣說來，到底誰比較勇敢呢？」

將軍突然無話可說，因為所謂的「勇敢」，可能必須再加入「智慧」，才能算是真正的勇氣，否則只是盲目的匹夫之勇而已。

如此一來，任何世間認定的觀念，一經檢視起來，就不再

• 何世亮



那麼確定了，這就是蘇格拉底的止觀方法，將某種觀念或事物固定下來，然後加以分析，就可以看出其真正的本質，發現世間的常理，似是而非的情形很多。

傳統的止觀方法與現代的止觀方法，其實應該作一些變化，才容易被現代人所接受。事實上，我們若將止觀的方法分析起來，其本質也是「無有定法」，如般若經所說：「無有定法，是名阿耨多羅三藐三菩提。」

也許某些學佛的朋友會抗議道：止觀的方法就是坐禪調息觀想啊！有什麼地方不確定，怎能隨意作變化呢？不過話說回來，只要我們深入研究天台智者大師的止觀法要，就會發現止觀的方法包容萬象，並沒有一定不變的法門，如大珠慧海和尚的評論：「如智者大師，說止破止，說觀破觀。」

為什麼會這樣呢？因為我們若有心止觀，必定會產生止觀的對象，而世界的萬象皆是空，那麼要如何去止觀？由此可見「止觀」的方法只是一種方便法，要隨時變化，不可執著，如法華經所說，大部份的佛法都是權法，權宜之法，而真實的佛法是無法可得。

二、說止破止

智者大師在「釋禪波羅蜜」次第法門中，提出「修止」的三種方法，一、繫緣止，二、制心止，三、體真止，「今言繫

緣止者，繫心鼻柱臍間等處，不令馳蕩，故名繫緣止，制心止者，心若覺觀即制令不起，故名制心止，體真止者，體諸法空，息諸妄慮，故名體真止。」

所謂「繫緣止」者，繫心於身體的五個地方，一、繫心頂上，二、繫心髮際，三、繫心鼻柱，四、繫心臍間，五、繫心在地輪。

外國金齒三藏說此為五門禪，在當時「外國」應該是指印度或西域諸國吧！金齒三藏是一位修禪的外國比丘，繫心是將意識集中在這五個地方：頭頂、髮際、鼻柱、臍間及腳底，就比較能夠進入禪定，稱之為「五門禪」。

有人產生疑問：「身體的每個部份皆可繫心，為什麼只說這五個地方？」智者大師解釋說：「此五處於用心為便，餘處非安定所，若脇肋等處皆偏，故不說，如頭圓法天，足方法地，臍是氣海，鼻是風門，髮際是修骨觀之所，故以為門，令繫心頂上者，為心沈昏多睡，在上安心，若久久即令人浮風，乍如風病，或似得通欲飛，有此等過，不可恒用，若繫心髮際，此處髮黑肉白，心則易住，或可發本骨觀，久則過生，眼好上瞻，或可見於黃赤等色，如華如雲，種種相貌，令情慮顛倒，若繫心鼻柱者，鼻是風門，覺出息入息，念念不住，易悟無常，亦以扶本安般之習，心靜能發禪定，若繫心臍下，臍是氣海

，亦曰中宮，繫心在臍，能除衆病，或時內見三十六物，發特勝等禪，或繫心地輪，此最在下，氣隨心下，則四大調和，亦以扶本，修習不淨觀者，多從下起，因此繫心，或能發本不淨觀門，約此五處爲緣，令心不散，以辨修繫緣止，意在於此，譬如猿猴得樹，騰躍跳躑，若鎖之於柱，久久自調，心亦如是，若心停住，未入定前，復有一止，名凝心止，若得入定，身心泯然，任運自寂，即是入定止。」

以上所述是爲「繫緣止」的修持方法，所謂「繫緣」就是將吾等之心意識專注於一個有形的目標，令心念不散漫，即可安止下來，至於目標的選擇當然有很多，天台智者大師所介紹的方法，是身體的五個地方，頭頂是指百會穴的地方，髮際是額頭的部份，是修持白骨觀的起始點，鼻柱是修持呼吸出入息的位置，臍門即是內功家所稱的「下丹田」，將精神專注於此，可以養生，並且打通氣脈，地輪即是腳底的湧泉穴，將心念集中於此，可以安定心神，治療百病，此稱之爲「五門禪」。

修止的方法還有很多，瑜珈士常將兩眼凝視於身外的一點，以集中精神力，稱之爲「凝視法」，印度有位著名的瑜珈士，每到一個地方，就安坐下來凝視天空，或者躺在臥椅，凝視遠方的一點，以致於四周圍的吵鬧聲，他都無動於中，可見其定力之深厚。

但是精神集中在某個地方，久之也會產生毛病，譬如說，守在頭頂，會有血氣上衝的毛病，婦女守住丹田，也有可能造成血崩的疾病，所以智者大師說止破止，又提出了第二階段的「制心止」。

「心非形色，亦無處所，豈可繫之在境，但是妄想緣慮，故須制之，心若靜住，則不須制之，但凝其心，息諸亂想，即是修止。」

所謂「制心止」者，即是不再守外境，而是守住無形的心相，凝其心念，安住亂想，即是修「制心止」也。

經云：「制心一處，無事不辦。」但是心相本空，如何制心一處，又住於何處？所以智者大師又提出「體真止」的第三階段，以破前二種止法。

「明修體真止者，以正智慧體一切陰入界三毒九十八使，及十二因緣等三界因果諸法悉皆空寂，如大品經中說，即是空，非色滅空，色性自空，空即是色，色即是空，離色無空，離空無色，受想行識等一切諸法亦皆如是，：：若了知顛倒所計之法，一切悉皆虛誑，猶如夢幻，但有名字，名字之法亦不可得，則言語道斷，心行處滅，畢竟空寂，猶如虛空，若行者體知一切諸法如虛空者，無取無捨，無依無倚，無住無著，若心無取捨依倚住著，則一切妄想顛倒生死業行悉皆止息，無爲

無欲，無念無行，無造無作，無示無說，無靜無競，泯然清淨，如大涅槃，是名眞止，此則止無所止，無止之止，名體眞止，故經云：「一切諸法中，因緣空無主，息心達本源，故號爲沙門。」

所謂「體眞止」即是了悟「萬法皆空」，而使煩惱止息的方法，然而既然萬法皆空，所以也沒有可以安止的地方，稱之爲「止無所止」，也就是般若經所說的：「應無所住而生其心」。

智者大師說：「體眞止者，即破前制心止，心無形相，性不可得，云何可制，了心非心，不起妄念，無止之止，止無所止，乃名爲止，有止之止，由依妄想，不名爲止，此則以深破淺，反本還源。」

換言之，止觀法門的止法，也是一種妄想，只是一種方便法，到最後依然必須破除，達到「無止之止，止無所止」的境界，才算是眞止。

這就是慧海和尚所說的「說止破止」，所以說，我們對止觀的任何一種方法都必須靈活運用，不可執著，就是到了「體眞止」的境界，還必須再加以超越，下面我們來討論「說觀破觀」的意旨。

(待續)

湛然寺因明教典新訂流通助印價

大乘掌珍論、大乘廣百論釋合訂一冊

因明正理門論述記、因明入正理論釋合訂一冊

因明大疏

因明大疏蠡測

因明學研究

因明句身初例

古因明要解

因明文集(第二冊)

因明文集(第三冊)

因明新例三種

因明入正理論講義

因明論疏瑞源記

藏傳因明

福田文集(第一冊)

福田文集(第二冊)

戒堂外錄

劃撥帳號：三二一九三三五一

戶名：聖哲

120 120 120 200 200 200 200 120 120 120 120 200 200 120 150 200
元 元 元 元 元 元 元 元 元 元 元 元 元 元 元

智者（上篇）

——東土的小釋迦天台智者（顓）大師（四）

• 南 舫

第叁幕 荆湘如夢

第一景 湘東王

時間：梁武帝普通五年（西元五二四年）

人物：蕭繹（梁武帝第七子）、陳起祖（湘東王的賓客）

• 幕啓。舞台背景是長江三峽的磅礴流瀉圖景，舞台前的府邸門楣寫著「湘東府」三個大字。府邸內的亭台兩位年輕雅士舉杯對茗。

旁白：南朝梁武帝蕭衍與長子昭明太子蕭統都是虔誠的佛教徒，蕭統所編纂的《昭明文選》更榮膺《四庫全書》集部的總集類卷首。第七兒子蕭繹，自幼聰敏慧黠，多才多藝，尤其擅長作畫寫書。南梁與各國和睦，朝貢的使節絡繹於途，蕭繹乃將各國使節寫成《職貢圖》繪本。（

註一）十三歲的時候冊封湘東郡即荊州（江陵），稱「湘東王」（梁武帝天監十三年・西元五一四年）。

繹：弟來荊州轉瞬十年，總覺人地生疏，今日幸會兄台，頗感相逢恨晚。兄台學問淵博，談吐絕倫，文韜武略非凡，在這南北對峙的動蕩年代，正是貢獻國家社會的好時機，難道甘願長久被遺忘在長江濱岸的鄉間。

祖：王上太抬舉我了。昔北方魏晉征伐動亂時，先人自中原許州的潁川南遷，落腳荊州華容，耕讀維生迄今一百多年了。若非王琳兄的好意引介，我應該會和我的妻子徐氏和兩個兒子在華容縣的鄉間耕讀，消磨一生歲月。

繹：華容是三國諸葛神機敗曹軍於赤壁，曹操逃亡之關隘；諸葛都能放棄耕讀生活出南陽草廬以匡亂局，兄台豈能多讓？

祖：起祖是凡庸之輩，豈敢與諸葛孔明相比擬！

繹：弟真心誠意邀請兄台來江陵協助一臂之力，兄勿推辭，弟即叫人爲兄備置宅第。

祖：起祖是粗鄙的農夫，二十餘年來，早已習慣平靜的田園生活，素非領衆應對之質，請王見諒。

繹：既如此，弟僅有一個小小要求，兄台不能再推辭。

祖：王上太客氣了，起祖豈是不識好歹之徒。

繹：弟祇要求兄台閒暇時，常來江陵做客品茗敘茶。

祖：（點頭）蒙王不相嫌棄。

• 舞台燈漸暗。

旁白：「紫莖兮文波，紅蓮兮芰荷。綠房兮翠蓋，素實兮黃螺。于時妖童媛女，蕩舟心許，鷁首徐回，兼傳羽杯。

棹將移而藻掛，船欲動而萍開。爾其纖腰束素，遷延

顧步。夏始春餘，葉嫩花初。恐沾裳而淺笑，畏傾船

而斂裾，故以水濺蘭橈，蘆侵羅（薦）。菊澤未反，

梧台迴見，荇濕沾衫，菱長繞釧。泛泊舟而容與，歌

采蓮于江渚。歌曰：『碧玉小家女，來嫁汝南王。蓮

花亂臉色，荷葉雜衣香。因持薦君子，願襲芙蓉裳。

』」（採蓮賦·蕭繹）

第二景 江漢華容

時間：梁武帝大同四年（西元五三八年）七月。

地點：荊州華容縣

人物：陳起祖、妻徐氏、長子陳鍼、鄰居數人

• 投射燈照於舞台前緣門楣上的「穎川堂」，門內的房間臥榻上並躺著陳起祖和夫人徐氏。投射燈自舞台側緩緩移至熟睡的徐氏臉上，約十秒。舞台燈暗，投射燈隨著熄滅。約三十秒。

舞台燈微啓，散步於堂前庭廊的徐氏抬眸看見五道光彩嬈嬈縷縷，輕輕朝她飄來，她想閃身，五彩光影卻迤邐流連於襟懷前，似雲霞般縈迴，她伸手打算拂散。乍聞空中有聲宏亮：「徐氏啊！這是宿世因緣，法王行道寄託於此，福德自然而來，爲何要揮拍拂卻呢！」徐氏聞聲而止。

• 舞台燈熄。

• 舞台燈微啓。一隻小白鼠（螢光）自舞台側的暗處搖擺走出，四面觀望一會之後，直奔徐氏面前，在微弱的光線下，輕盈躍入徐氏的口內。舞台燈全亮；徐氏手按腹位，似覺體重驟增。舞台燈漸暗而熄。

• 舞台燈亮，徐氏自堂前迎接耕稼完畢返家的夫婿起祖，對坐於廳堂的方型茶几前。

祖：（啜一口茶）夫人眉結深沉，莫非心內有事罣礙。

徐：（也啜飲一口）心事卻無，倒是昨晚接連做了兩個夢，到現在仍疑惑不解。

祖：日思夜夢，夢本虛幻，何必掛意。看妳眉頭深鎖，我倒想

聽聽夢境為何？

徐：夫君聽了莫要笑我愚癡。

• 徐氏娓娓敘述夢境。

祖：我讀過相關的書籍，五彩煙雲乃吉祥毫光，白鼠自古瑞徵更比擬於龍，也有說是龍的化身。這是好兆頭，夫人莫要

自惹煩惱。

• 徐氏聽完夫君的解析，含首嫣然而笑。舞台燈暗。

• 舞台燈微啓。

旁白：十個多月後的一個夜晚。

• 十幾個人自舞台左側衝出，有提著水桶的，有捧遮著臉盆的。

鄰人甲：快！快！錯了，從我家窗台看到陳家的屋頂，烈焰照射，再不快點陳府可能化為灰燼。

• 舞台後側的幾道投射燈同時啓亮望上照射。

鄰人乙：你們看（指著舞台後側寫著「穎川堂」的門庭），沒

錯，那火光都衝到空中了。咱們快！

• 舞台燈熄。約五秒鐘。

• 舞台燈亮。右側穎川堂的門輕掩著。

• 鄰人甲提著水桶自舞台右邊衝出，急扣堂門。一男童自舞台左邊疾步出來開門。

鄰人甲：大人呢？你們家失火了，怎麼都沒動靜？

童：家母正待臨盆，家父正要我出門找位婆婆來幫忙。

• 十幾位鄰居氣喘喘的自舞台右邊衝出，鄰人甲用力將男童拉出堂門外。

鄰人甲：怪了？（拉著男童到外頭）看看宅頂，那不是火光衝天嗎？

童：宅頂確是光芒籠罩，但我們在裡頭沒熱度沒灰燼落塵，確是家母要臨盆了，要拜託那位婆婆婆婆來幫忙。

鄰人乙：後面的女衆聽到沒，徐氏要生產了，快進去協助。

• 舞台燈熄。約二十五秒。

• 舞台燈漸亮。舞台中間擺著方形茶几，隔著屏風，舞台右側的房間床上躺臥著徐氏。旁邊三位女衆忙著打理。

旁白：陳宅簷頂發出明亮的光芒，鄰人以爲火災，趕往救援，發現是陳宅頂空的祥瑞毫光，不但陳府無恙，徐氏且順利產下第二個天庭飽滿的男嬰，光芒直到翌日才消散。

起祖因夫人徐氏的吉夢因緣，將次子取名王道，字德安。

• 舞台燈熄。約十五秒鐘。

• 舞台燈亮。舞台穎川堂的門庭前，起祖父婦隨著大、小兩個孩子在庭院散步。

旁白：次子王道滿周歲的當天傍晚，夫婦和數歲大的長子陳鍼

陪著在屋前練習走路，王道初鬆脫母親徐氏的手，即穩

健前行，兄陳鍼隨伴於後。

徐：你有沒發現道兒的眼眸是重瞳。

祖：我期望他出將入相拯救受難的蒼生。

徐：既然這麼說，湘東王邀你入府服務，你為何一再推辭？

祖：非我怯懦，實在是官場複雜，廟堂多風波。先人在河南穎

川當官時，已嘗過許多苦頭。

祖：（點頭）還是隱於鄉間，我們耕作之餘親自教他好了，我

也有朋友開設學堂，稍長，兄弟兩我再帶到學堂交流。

• 舞台燈熄。約十秒鐘。

• 舞台燈微啓。背景同前。投射燈聚光於穎川堂屋上。舞台兩側陸續跑出數人。其中一人舉手扣門。陳起祖應聲開門，夫

人徐氏隨後出現。

鄰人丙：起祖！看你們家又有神奇的光芒籠罩了，餘光還照到

我家屋頂呢！

鄰人乙：今天中午不是剛請我們吃過王道的週歲飯嗎？

起祖：是啊！我也是苦思不解。

鄰人甲：一年前王道誕生時，也是這幅瑞光照臨的景象，你兒

子一定會為我們華容帶來好運。

起祖：王道太惹眼，我再取個名字叫「光道」好了。

• 投射燈舞台燈熄。約二十秒鐘。

• 舞台燈亮。背景是「華容道場」的大殿，一位孩童對著佛像

頂禮膜拜，兩位比丘自舞台側步出。

比丘甲：這幼童頗有善根，不知是誰家的孩兒。

比丘乙：確實難得。

比丘甲：（小孩禮佛完畢起立）這位小菩薩，你是誰家的孩子

？多大歲數了？

小孩：我姓陳名光道，今年七歲，家父陳起祖，家母是虔誠的

佛教徒。

比丘乙：你想讀經嗎？我們可以教你。

光道：想。

比丘甲：（自供桌上拏取兩本經典）今天先讀《妙法蓮華經》

的〈觀世音菩薩普門品〉。

光道：（點頭）爾時，無盡意菩薩即從座起，偏袒右肩，合掌

向佛而作是言：世尊！觀世音菩薩以何因緣名觀世音

？……

比丘甲：你已經會讀誦了？（搖搖頭）真令人難以置信。

光道：師父不要笑我，我真的不會，祇是隨口讀出一句來，其餘真的不會了。

比丘乙：好，我們對照經典，我讀一句，你跟著重複讀一句。

比丘甲：「佛告無盡意菩薩：善男子！若有無量百千萬億衆生受諸苦惱，聞是觀世音菩薩一心稱名，觀世音菩薩

即時觀其音聲皆得解脫。……」

• 一個十幾歲的青少年自舞台側走入。

青少年：光道，原來你跑來道場，父親找你，快跟我回家。

光道：哥你先返家，我跟師父讀一遍普門品就回去。

旁白：光道隨著華容道場的師父初讀一遍普門品便有所領會

；此後，父母惟恐他走上出家之路，禁止他再到道場，但光道仍經常前往，雖然讀誦經典，對義理卻因無人講說而難以理解。讀誦幾十遍之後，驀然通曉經品內涵，再投入體驗複習，便連貫不再漏失了。

第三景 江水東逝

時間：梁武帝太清三年（西元五四九年）

地點：江陵、金陵。

人物：梁武帝蕭衍、湘東王蕭繹、陳霸先、陳起祖

• 舞台燈亮。舞台背景是縱橫排列的車騎甲軍的圖像。湘東王頭繫白布條，將令旗交付全副武裝的陳起祖。

繹：王僧辯將軍自湘荆東進伐金陵侯景，陳霸先從廣州北上夾擊，起祖兄此刻出發，伺機增援。

祖：王請安心，兩支先遣部隊定能光復金陵，起祖將戮力以赴，粉身碎骨亦所不惜。

• 舞台燈熄。

旁白：梁武帝太清元年（西元五四七年）東魏大將侯景與掌權的高澄不睦，遣使密函梁武帝，願將所控之河南十三州獻梁。武帝認為有利可圖，乃採「以夷制夷」之策，命侯駐守壽陽，封侯景為「河南王」，並派姪子蕭淵明率五萬大軍北上接應，不料遭東魏軍截擊，慘敗於彭城，主帥蕭淵明被俘。高澄順勢挑動侯景與南梁的矛盾，致書南梁願意重修和好。武帝同意，並建議以侯景交換蕭淵明。侯景為情勢所逼，於翌年（西元五四八年）八月起兵壽陽（安徽壽縣）；侯景的軍隊渡過長江，直抵都城金陵，很快的攻克石頭城和東府城，武帝蕭衍所住的

台城有精銳的衛隊守護，一時之間，難以撼動。侯景採包圍戰術，圍城長達半年，南梁軍隊十之八九饑餓而死，能作戰的僅剩四千餘人。翌年三月，侯景終於攻破台城，武帝被困鬱鬱而死。

• 舞台燈亮。舞台背景是江陵城的新宮殿，殿內文武百官逐一加封晉爵。

旁白：梁孝元帝元年（西元五五二年）王僧辯、陳霸先會師金陵擊敗侯景。蕭繹於江陵即帝位，建號孝元。

帝：起祖呢？

旁白：隨王僧辯平侯景之亂的王琳將軍被孝元帝封為湘州刺史，帝發覺另一平亂有功的將領陳起祖未到場。

琳：稟皇上，起祖秉性淡泊，已卸甲回華容。

帝：那怎麼成？起祖如此優秀，朕雖登基了，卻更須要他的輔助。王刺史可否幫朕跑一趟華容？

• 王琳作禮而退。舞台燈熄，約十秒。

• 舞台燈亮。人物背景同前，王琳自舞台側進入宮殿，向孝元帝回報。

琳：起祖要琳代為答謝皇上厚愛，並請皇上有須要時，可隨時召喚他。

帝：朕雖不懷疑起祖的心意，但這種人才怎能浪費在鄉間呢？

丞相！你替朕想個辦法。

相：建請皇上考量冊封起祖不管軍政任務的職銜。

帝：那個職務適當？

相：諮議官之類或許可以。譬如散騎常侍，經常在皇上身側，很方便諮詢或規諫，但不直接掌事，德重望高而少受約束。

帝：好，就是散騎常侍。給最資深等級的使持節，另封一塊地。

旁白：陳帝乃拜陳起祖為不必執軍政任務的首席諮議官——使持節散騎常侍（註二），封益陽縣（衡州）開國侯。南梁孝元帝蕭繹也是中國歷史上第一位皇帝畫家（註三）。

• 幕下。

【註記】

一、瓦官後因時空因緣，山下原集慶庵部分稱下瓦官，而以山上本寺為上瓦官，上瓦官大殿之左側即是名聞遐邇的鳳凰臺。

二、散騎常侍三國時代北魏設置的官位，也是漢代散騎（皇帝的騎從）和中常侍的合稱。職務是在皇帝左右規諫過失，以備顧問，不典事。

三、梁孝元帝的職貢圖繪本現收藏於南京博物院。

（待續）

送慧悟大師還闕下

道潛

道人本丘壑，浪為京華居。一往二十年，歲月驚須臾。禪餘挾妙術，出入卿大夫。飛揚動天子，聲聞傾九衢。紛彼戶外屨，泛如水中鳧。高懷勸酬應，逸賞思江湖。春風卷衣袂，千里隨舳舻。中冷涌樓觀，圓嶠連方壺。杖策步鰲頭，直上窮崎嶇。超然萬象外，所得良有餘。興來垂白雲，

湛然詩鈔

七三

飄飄還帝都。

居上人自雲居來訪白蓮社話明日

告歸作此送之

德洪

浮雲山盡際，花木迎春暉。佳人殊方來，見之消渴飢。藉草坐松影，粉香時落衣。氣貌秀可掬，出語超幽微。巖壁鐘聲寂，山陰花發稀。去袂挽莫留，又作甌峰歸。

天台山中偶題

祖可

偃步入蘿徑，綿延趣深。僧居不知處，

彷彿清磬音。石梁邀屢度，始見青松林。

谷口未斜日，數峰生夕陰。淒風薄喬木，

萬竅作龍吟。摩挲綠苔石，書此慰幽尋。

再遊鶴林寺

道潛

招隱山南寺，重來歲已寒。風林驚墜雪，雨澗咽飛湍。壁暗詩千首，霜清竹萬竿。東軒謫仙句，洗眼共君看。

湛然詩鈔

七四

寄行肇上人

文兆

詩禪同所尚，邂逅在長安。為客閒相似，趨時懶一般。分題秋閣迴，對坐夜堂寒。未遂歸山計，流年鬢已殘。

群賢宿山賦得暮雲低宿

契嵩

微風靜林杪，紅日下巖阿。明月出已滿，白雲歸未多。高應伴猿鶴，深不暗松蘿。若弗為霖去，其如旱歲何。

九十六年四月份會務報導

(會訊第308期)

捐款芳名錄

(總計 陸萬伍仟玖佰元整)

陸仟元：陳俊榮

貳仟元：徐鈺銓

壹仟元：月薪

徐淑媛 徐黃貴美
宏益師 悟徹 三寶弟子
林玉蓉 林鳳英 林石素琴 傅冠智

伍佰元：道益師

徐欣打字行 度小月

李承育 李慧玲 陳永漢 宋淑貞

陳羿宏 陳錦發 陳吳末 陳好春

黃鈴心 吳燕靜 吳俊凡 吳泓霆

吳明杰 吳淑燕 吳卓英 吳建志

吳燦輝 吳政益 吳謝錦治 傅冠盛

楊蕙嫻 楊明章 楊李金葉 張榮富

江柏興 許瑞吟 許富琮 謝孟哲

洪秀源 洪貴玲 洪秀宏 洪桂莉

顏高龍 顏子欽 高淑惠 邱秉程

肆佰元：許雀芬 宋金良 宋孟霖 宋沛玲

叁佰元：李宗仁 林世豐 吳美樺 吳郭春瑾

貳佰伍拾元：李靜蓉 張鏢涼 吳郭春瑾 韓立銘

貳佰元：證義 靜慧 王建宗 王延銘

李淑珍 林美辰 林連俤 林盼

陳永川 陳俊竹 陳清瑞 陳錦霞

黃美月 黃陳秀鸞 楊老得 楊鵬漢

楊玉桂 徐明汶 韓麗玲 韓慧玲

鄭茂林 鄭茂川 鄭光西 鄭淑蓮

侯坤隆 侯坤成 侯燦榮 侯梅雪

蕭伊欣 蕭伊慧 郭阿英 郭保成

劉義文 謝幸芬 盧貞吟 邵蔡昇

邱治民 麥麗玉

96年4月份收支明細表

收	上月結存	\$237,874	90
	本月收入	\$ 65,900	00
入	收入總計	\$303,774	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第250期印刷費用	13,800	00
	福田雜誌郵寄費用	2,751	00
	劃撥代金手續費	75	00
	供養法師(他寺)	6,000	00
出	濟助支出		
	洪樺燾	2,000	00
	洪樺熾	2,000	00
	方惠珍	2,000	00
	林玉珠	5,000	00
	余金雲	5,000	00
	謝水龍	5,000	00
	王自城	5,000	00
	王鴻隆	5,000	00
	支出總計	\$ 53,626	00
	本月合計	\$250,148	90
	收支比較	81.4 %	

壹佰元：阿彩 羅競生 蘇綉花

李真業 李白彩娥 王愛玉 王滿足

林綉紅 陳宗宏 林錦伯 林靖君

陳進良 陳柏瑋 陳寶蓮 陳柳朱

陳進山 陳儀嫻 陳美智 陳粉

黃怡瑄 黃怡禎 黃郁儒 黃秋南

黃志新 黃志武 黃惠伶 黃許金鳳

吳芸萱 吳李玉理 傅顯宏 楊再傑

張凱韋 鄭棋安 鄭桂嬪 鄭幸柔

顏婉茹 侯汶其 侯雯雯 侯舜姍

葉麗秀 董明福 翁素嫻 方王肅瓊

葉麗秀 葉魏明娟 杜書武 何政君

廖江源 鍾明忠 曾月里 余城全

余蔡惠子

施薛昭賢

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

湛然寺福田功德會



4月份救濟事蹟

1. 林玉珠女士：住南縣柳營鄉篤農村十七之二號，七十五歲。案主本身患有高血壓、糖尿病。其控制情形不良；案夫則於多年前中風過世，而案主開始出現憂鬱之情形，對外互動變少。育有一子，目前生活皆由案子維持，因還有一孫仍就學中，而每月收入僅二萬元，對本次案主因傷口感染須住院二週，經濟上負擔甚重，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
2. 余金雲女士：住南縣新營市中正路九巷十六號，八十八歲。案夫多年前已因病過世，育有二女皆已出嫁，其平日生計由女兒協助，但相當有限。案主因中風，平日不良於行，亦無規律就醫，多躺床，導致四肢僵硬無法屈肢，今次因心跳弱入院，診斷為肺炎、貧血、全身多處褥瘡、體弱，因需住院二週，但家人無力負擔，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
3. 謝水龍先生：住南縣新營市三興街二十二號之三，八十六歲。案主十多年前曾中風，行動不便，平日由案妻照顧，其妻健康狀況尚可。目前家中生計由女兒協助，再加上老人年金，尚可自持。但案主近五年來失去方向感，無法自行飲食及漫罵，送醫診斷為老年痴呆症。今次又因久咳引起肋膜炎積水，高燒而入院，其妻年歲已高，無法再照顧，需另請看護協助，但案家經濟能力不足，本會協助其醫療費用伍仟元整。
4. 王自城先生：住南縣學甲鎮中山路一九五號，八十歲。案妻多年前已過世，平日與子同住，罹患糖尿病及高血壓，於五年前中風後即開始臥床不良於行。其子以零工維生，每月僅一萬伍，案主又因呼吸衰竭入院，需插管以維持生命，但其子無力負擔，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
5. 王鴻隆先生：住屏東縣光復路五十七號，五十歲。案主自小發覺有智力障礙，領有身心障礙手冊，於父母過世後，由案兄安排至台南教養院安置。由於健康狀況漸差，除重度智障外，右眼盲，走路易跌倒，合併有器質性精神病。因家中務農，經濟能力僅自持，且只有案兄一人工作，無多餘人力可照顧案主，今案主又因腸胃道潰瘍而入院，且眼盲需專人照顧以防再跌倒，但案兄無力負擔，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
6. 本月固定幫助戶：洪樺燮先生、洪樺煜先生、方惠珍女士，以上各貳仟元整。



慈瑞老法師戒牒

● 贈 閱 ●

■ 中華民國九十六年五月十五日出版
佛曆三〇三四

■ 發行人：雲庵

■ 電話：(06) 222 8518

■ 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