

福

田



252

卐 佛教月誌 卐

卍由「現代佛教學會」與「台大佛學研究中心」共同舉辦「法華思想與天台佛學」研討會，將於96年6月16日，假台灣大學總圖書館B1國際會議廳舉行。

卍農曆四月初八，釋迦如來垂迹中天竺，各界佛教徒隆重舉行浴佛法會，以示紀念佛誕。

卍台南縣塩水鎮，佛教大智山老人、僧伽養護中心，訂於6月3日舉行落成啓鑰典禮。

卍高雄縣大崗山超峰寺新任方丈天池法師，寺方訂於96年6月9日舉行送座典禮，由圓宗長老為送座和尚。

卍台南縣學甲鎮法源禪寺第三代監院開果法師圓寂週年，法源寺四衆弟子特邀請屏東「一如淨舍」會焜法師，在法源寺舉行「佛法與安寧療護研習」以示紀念。

卍中國佛教會復會六十週年，為溯流祖源，法脈不斷，於4月28日組團回南京毗盧寺探求本源，並祝賀毗盧寺西方三聖殿開光典禮。

卍農曆七月份全國北中二地區供齋日期：

北部擇於七月廿一日，地點：國立體育學院（林口體育館）。
中部擇於七月廿八日，地點：彰化縣立體育館。

卍台東金龍山紫雲寺，四十年前，原是鄉民洪春入供奉觀世音菩薩的寓所。57年敦請已故開證長老任住持。今由其徒傳豐法師接任，並擴建成莊嚴佛教道場。已擇於4月9日舉行華嚴殿落成暨聖像開光典禮。

本期目錄

封面：蓮子念珠 大明攝

1. 佛教月誌
 2. 頌解金鑄四十六問(一).....宋
 3. 略釋歐陽漸居士質疑天台學之問題(二).....明了
 6. 天台哲學中符號的運用(二).....沈海燕
 10. 數論派(Sāṃkhya)(一).....木村泰賢著
——《印度六派哲學》第三篇 依 觀譯
 15. 《佛教因明論》序.....鄭偉宏
 17. 止觀與人生(二).....何世亮
 20. 智者(上篇)
——東土的小釋迦天台智者(顗)大師(五).....南 舫
 27. 獨超物外的南泉普願禪師.....覺 蓮
 30. 閒居靜處
——修習止觀具緣之三.....道 益
 32. 湛然詩鈔
 33. 九十六年五月份會務報告
- 封底：慈瑞老法師戒牒

頌解金錕四十六問（一）

宋

問佛性之名，從因從果？從因非佛果，不名性。

圓明究竟名為佛，直指衆生性本然。

若向名中思得義，十方身土有何偏。

問佛性之名，常無常耶？無常非性，常應不變。

性名不變古常然，剎剎塵塵覺照圓。

強把真如分兩派，定知其說落邪偏。

問佛性之名，共耶別耶？別不名性，共不可分。

依正同彰一性靈，休於兩處各安名。

世人多用情分別，請把斯文仔細評。

問佛性之名，大小教耶？小無性名，大無無情。

大乘了義非凡說，亘古從今不變遷。

山色溪聲常示現，莫將情見錯流傳。

問佛性之名，權耶實耶？對體辨異，其相何耶？

依體立名名大教，有名無實號權方。

若知名實元相稱，瓦礫時時盡放光。

問無情之名，大小教耶？大教大部，有權實耶？

涅槃部大兼權說，便有三非暫用殊。

可惜清涼明眼老，錯將魚目認爲珠。

問無情無者，無情爲色？爲非色耶？爲二俱耶？

無情是色非無色，眞顯方堪號二俱。

陰體既同爲質礙，如何一有一偏無。

問無情色等，佛見爾耶？爲生見耶？爲共見耶？

衆生眼見號無情，佛眼觀之等性靈。

生佛雖然無共見，應知一處不殊形。

問無情敗壞，故無性者。陰亦敗壞，性亦然耶？

世間動植同歸壞，佛性何緣有去留。

苟順凡情論妙法，空教白盡少年頭。

問無情是色法，界處色爲亦無耶？爲復有耶？

界入科中多屬色，非唯瓦石是無情。

若非佛智同觀察，生滅何時得暫停。

（待續）

略釋歐陽漸居士質疑天台學之問題（二）

• 明了

釋疑二：智者大師晚年自說已證圓教之「五品弟子位」，是謙虛話。與龍樹菩薩所證乾慧地、無著菩薩十信位相同。

（一）歐陽漸居士在法相大學特科開學講演中言及天台智者大師自謂五品位是凡夫，是無足恃的。原文如下：

因於佛後感而發心，遂不得不立二種宗旨。第一，哀正法滅，立西域學宗旨。正法能傳賴真師承，真師承者淵源於印度也。佛後真師龍樹、無著位皆初地，說法獨正，何以故？緣藏識中無漏有漏二類種子絕對不蒙，下士凡夫無漏種隱，有漏種現，初地菩薩有漏種隱，無漏種現，無漏種現乃所謂正法也。初登地時歡喜至極說法遂詳，詳則解，

接近世俗。馬鳴八地，語略難知。若夫智者自謂五品等是凡夫，其在賢首多襲天台所有說，言更無足恃，是故非西域龍樹無著之學不可學。（《現代佛學大系》51，〈歐陽漸選集〉，頁122）。

歐陽居士說龍樹、無著菩薩說自證初地，說法易知，可學，智者大師自說已證五品弟子位，是不可信，學佛應學印度，不可學中國天台宗。

又依其《唯識抉擇談》言及：自天台、賢首等宗興盛而後，佛法之光愈晦。諸創教者本未入聖位，（如智者即自謂圓品位）所見不及西土大士之處，而奉行者以爲世尊再世，眇域自封，得少爲足，佛法之不明宜矣（《現代佛學大系》51，頁

292)。

(二)依天台學之化法四教與六即論來說明：

1. 六即論是理即、名字即、觀行即、相似即、分證即、究竟即。六種。與智者大師自證「五品位」與龍樹、無著菩薩「初地」位是觀行即，所以僅說「觀行即」。

2. 觀行即，或云：觀行五品位。即依教法修行，證悟心觀，獲得理與慧相應，明了其所言，所行的所證位。在圓教八位是屬弟子五品位，若依《法華經》〈分別功德品〉所說：即：隨喜、讀誦、說法、兼行六度、正行六度，為五品位。所謂兼行六度，是指：專修理觀為心，以六度為助行。正行六度是：戒清淨，乃至利根智慧，問答無碍，得自行，化他，而以專修六度為正行，具足觀心，獲事理不二，將事六度相，悉能融會於不二，遂能伏五住地。智者大師晚年，自說已證「弟子五品位」。此觀行即是圓教外凡位。

3. 化法四教：是將佛陀教典內容分四類：藏教、通教、別教、圓教。歐陽居士言及龍樹菩薩之初地，其所修學內容依智者大師分類是「通教」果位，屬於般若經中觀論系統。無著菩薩之初地依智者大師分類是「別教」果位，所修學屬瑜伽行系。

4. 依據日本《望月佛教大辭典》第五冊與觀宗講寺所藏版

天台四教六即圖，六即位與四教果位比對如下：

(1) 通教：龍樹菩薩所修學之般若經系，為觀行即佛，所得為十地之初地——乾慧地。內容：未有理水故，得其名，即外凡位與藏教五停心別總念齊。

(2) 別教：無著菩薩所修學之瑜伽行系，為觀行即位，所得為十信位。內容：伏三界見思煩惱故名伏忍，此是外凡與通教乾慧地齊。

(3) 圓教：天台宗智者大師主修學法華、涅槃兩經，在觀行即位，為五品位，其內容：圓伏五住煩惱，外凡位，也與別教十信位齊。（《望月佛教大辭典》5，頁5068-5069）。及《法華玄義》〈位妙〉、《大正藏》三十三冊，頁七二六中及七四一中。

(4) 依據日本學者研究結果，以龍樹菩薩所證為主——初地（乾慧地）來論說，其所證果位相當於無著菩薩所證之十信果位，也是智者大師所證之五品弟子位，三位聖者智同德同位同。

(5) 以上故知，智者大師之「自謂五品位」非自恃。歐陽居士重視印度之龍樹、無著菩薩之般若學及瑜伽學是應該的，但是忽視中國天台學而不去學習將會有所失。

釋疑三：依天台宗修習止觀，不至於「有頭無腦，不見果利」之所在。

〔歐陽居士在其《心學大意》〈料簡餘宗分〉中說：

天台宗，此宗精華在於止觀，其要籍為六妙門，釋禪波羅蜜次第法門，摩訶止觀三書。顧六妙門說安般守意（數息），誠便於初學矣，而未詳十六事（身受心法四法各具四事，異生至無學皆修，是為十六事）。似此乃為有頭無腦，準之而行，不見果利之所在也。（《現代佛學大系》51，頁40）。

（二）身受心法四法即是身念處、受念處、心念處、法念處之四念處。歐陽居士以為各配四事而十六事觀法，佛教名稱曰「十六特勝觀」，由異生之凡夫至聖人之無學位都可修習之觀行。

1. 十六事，也是十六種禪觀行法。這十六種法門，較適合定根多而慧根少的眾生修習，相傳佛陀教導弟子們修習觀「身」不淨，曾有人因修觀而極端厭世，終告自殺。佛因此告諸比丘，捨不淨、觀而修十六特勝觀（十六事）。即：知息入、知息出、知息長、知息短，知息遍身、除諸身行、受喜、受樂、受諸心行、心作喜、心作攝、心作解脫、觀無常、觀出散、觀離欲、觀滅、觀棄捨。

2. 此十六特勝觀（十六事）依智者大師著《釋禪波羅蜜次

第法門》卷七所述，當時佛門中三種說法，第一及第二是以十六觀分配「四念處」，如知息入、知息出、知息長短、知息遍身，除諸身行等五項屬身念處；受喜、受樂、受諸心行等三項屬受心處；心作喜、心作攝、心作解脫等三項屬心念處；觀無常、觀出散、觀離欲、觀滅、觀棄捨等五項屬法念處。智者大師同意從四禪八定漸次深入的層次來作十六觀。而不同歐陽居士以身受心法四法各具四事成十六事。

3. 又云：十六特勝、修之可以得道。此十六特勝，有定有觀，是中具足諸禪，以喜樂等法愛養故，則無自害之過，而有實觀觀察，不著諸禪，所以能發無漏，既進退從容，不隨二邊，亦能得道，故名特勝。（《大正藏》46，頁525下）。

4. 由此可知智者大師認為修此十六特勝觀之過程中，行者之身心領受喜樂，無導致厭世自殺之弊，並有如實觀察，令修習者雖深入正定而不致染著諸禪，較諸不淨現，六妙門等皆更殊勝。

5. 歐陽居士指六妙門沒有十六特勝觀，而說，有頭無腦之六妙門行之不見果利之所在，但他若閱讀《釋禪波羅蜜次第法門》即知天台宗也有此禪觀修法。

（待續）

天台哲學中符號的運用（二）

▲ 沈海燕

一一、大師的符號詮釋

1. 對字的解讀

這一類對一個字或詞的多重含義進行詮釋以與大師之理論相應在其對「機」和「應」這兩個字的解釋中可見一斑。爲了更好的詮釋其感應理論，⁸ 大師將著眼點放在對「機」（指衆生之感）字和「應」（指聖人應機）字的詮釋上。「機」的本義原是木名，大師取其詞性變化中的發動意來作爲此字的本義，而將之引申爲微，並引《易經》之說以爲佐證：「故易云：機者動之微，吉之先現。」⁹ 由此，智者將微意解釋爲「微微將動」，並將此定義與衆生心性中潛在的善相聯繫，謂衆生有可生之善。此潛在的可生之善必待聖人來應方能生起，不應則不生。故「微」是「機」字的第一個意思。大師又引《古注楞

伽經》，把「機」字的第二個意思解釋爲「關」義。這是因爲衆生有善有惡，而此善惡關乎聖人之慈悲。慈爲生善，悲是治惡。故機是關義也。從前兩個機字的含義中，大師又引申出第三個意思，謂機是「宜」義：「如欲撥無明之苦，正宜於悲。欲與法性之樂，正宜於慈。故機是宜義也。」¹⁰ 從機字的三種意思來看，只有第一種微義是直接與此字相關的。但微義只被大師用來作爲媒介，以便與可生之善聯繫起來，並進而與其它的含義相銜接。機字的定義順序由第一義引申至第二義，又由第二義延伸到第三義。如此層層推演，「機」字在大師的詮釋之下，便具有了宗教救贖的意義。

與「機」字相關的便是「應」字。「應」字亦有三種含義。其一爲「赴」義，與「微」義相關。也就是說，既然機有可

生之善，機微將動是主觀的願望（即內因），但仍需外在的條件（即外緣）使此善能生起。而此外緣即指聖人赴而應之，故用赴義來釋應。其二為「對」義。這是以聖人對應衆生，以顯兩者之間的雙向交流。大師以買主和賣主分別譬喻衆生和聖人。聖人之救贖之舉必賴衆生之自願。即使有外在的條件（譬買主欲賣），但若無內因（譬買主不賣），則不能對應，交流不成。大師云，就機來說是「關」義，就應而言是論「對」，故以對釋應也。應的第三義為「應」，與「宜」義相關。大師認為，既然說機是於宜，那麼，聖人宜以慈悲之法對應衆生之善惡。因為「悲則宜救苦，慈則宜與樂。隨以何法應其所宜。故以應釋應也。」¹¹

大師對「經」字的解釋也是符號詮釋的範例。從經所具之傳統定義而言，在經、律、論三藏中經代表佛陀之教法。因經是梵文修多羅(sūtra)的意譯，而修多羅有五義：一曰出生，出生諸義故。二曰泉湧，義味無盡故。三曰顯示，顯示諸義故。四曰繩墨，辨諸邪正故。五曰結鬘，貫穿諸法故。如是五義，是修多羅義。而經字之本義是線，有貫穿攝持之義，故又名契經。故大師將經之諸義引申闡發為如是諸義，是為：法本、微發、湧泉、繩墨、結鬘、契、線、善語教以及經緯義。經字本身在大師的詮釋下，成了一個單純的得以填空的符號，使其

它諸義得以從中引發出來。經的每一層意思都被大師充分地展開了討論，使各層意思之間有機的聯繫了起來，因而形成一個完整的理論體系，旨在闡發佛陀教義的本質和佛經的重要意義。¹²同時從經字所具之經緯（縱橫）義，大師論證了佛教由兩大部分組成：理（教義）和行（實踐）。經只有和緯相交織，方成一完整的有機體。經指佛以悉檀說法，¹³織成縱貫之經線，代表教義；緯指菩薩在世間的實踐，織成代表修行的橫貫之緯線。

以上第一例中大師經過對「機」和「應」字所下的定義，闡明了感應的概念以及這一概念形成的原由。而第二例中對「經」字的探討則彰顯了「經」字所含的豐富意義，以及其在佛教中的作用和利益衆生的功能。顯然，這一類的符號詮釋是爲了揭顯大師自身對佛教的觀念和理解，這種以深入探討某個字的含義來呈現大師自己的思想的方法反映了大師圓融哲學功用性的特色。

2. 對字的結構的剖析

對智者大師來說，符號詮釋可以是對字義的發掘，也可以是對字的結構進行剖析。每一個添加的筆劃就意味著一個新字的誕生，而每一個新字就帶來了與其相關的新的含義。大師對字的每一個筆劃的發展所進行的縝密具體的解析，說明其符號

詮釋的方法之獨特和精緻，充滿了創造力和想像力。這種方法是建立在中文作為表意文字的原則基礎上的。大師對字的形成的分析旨在找出每一筆劃所代表的含義，這從大師對黑墨色的深入詮釋中可見一斑，其詮釋是大師一法即一切法，一切法即一法的理論的具體描述。既然一和一切是統一體，大師的圓教理論¹⁴就得以成立，即以一法而頓然契入一切法，而一切法皆包含在一法之中，所謂「一即一切，一切即一」是也。換言之，前者的一可指任何個體，乃是包括全體在內的微觀世界，而後者的一則指遍及一切的實相，是所有事物的基礎和唯一的準則。根據大師的相即理論，現象界所有事物之間並無差異，在實相的原則基礎上，事物之間是互融互即的。

為了形象地展現一與一切的這種互即關係，大師解析了漢字的結構。傳統的書寫方法中，黑墨是能夠使字成型的要素。所以，黑墨色就被大師用來舉例詮釋一切法是如何從一法中生成出來的。由黑墨色所形成之一畫詮一。添加一劃而成之二畫則詮二。再添一劃而成三畫則詮三。中間豎一劃則詮王。右邊添一劃則是丑字。左邊再添一劃即成田字。中間一豎出頭又成由字。中間一豎上下出頭而成申字。黑墨色之能詮無量無盡諸法，誠如大師所說，「如是回轉詮不可盡。或一字詮無量法，無量字共詮一法，無量字詮無量法，一字詮一法。於一黑墨小

小回轉，詮量大異。」¹⁵既然黑墨色之詮釋諸法的特性在筆劃的發展中凸現出來，故大師用此符號詮釋論證其一法含諸法，諸法即一法的理論。黑墨之能畫無量之筆劃，因而詮無數之文字正可以論證一法含萬法。既然所有的文字都由筆劃形成，而所有的筆劃都源自於黑墨色，這就證明了萬法窮根究源，無非一法的道理。由此可見，大師的第二種符號詮釋舉一法頓見全體，舉全體而終歸一實相，伸縮自如，變化騰挪，峰回路轉，妙用無窮，鮮明地描繪了其圓融哲學能動性的特徵。

註釋：

8. 感應妙是《法華玄義》中智者大師所列十妙中的一妙。十妙理論是大師對一代佛教系統化的、綱領性的概括，涵蓋了佛陀自行、化他的整個過程。此十妙是：境妙、智妙、行妙、位妙、三法妙、神通妙、感應妙、說法妙、眷屬妙、功德利益妙。感應妙意為，佛陀成佛以後，為救度衆生，仍然應機示現，只要衆生有可生之善，就會感得佛陀之應，這種雙向的交融是為感應妙。

9. 《玄義》卷33，頁746下。

10. 有關大師對機的釋義，見同上，頁746下至頁747上。

11. 有關大師對應的解釋，見同上，頁747上。

12. 有關大師對經之諸義的討論，參見《玄義》，《大正藏》卷

33，頁775至776下。

13. 佛以此四法普施衆生，故云悉檀，而佛之說法不出四悉檀，謂世界悉檀（佛先順凡情用人我等假名隨順衆生所樂而說世界之法，令聞者歡喜適悅），各各爲人悉檀（佛說法鑒衆生之機，隨機宜之大小，宿種之淺深，說各人所應之法，令彼發起正信，增長善根），對治悉檀（貪欲多者教以慈心，愚痴多者教以因緣觀，如是施種種之法藥，除遣衆生之惡病）以及第一義悉檀（佛見衆生之機緣既熟，說諸法實相，令彼入於眞證）。

14. 智者大師將整個佛教教法分爲藏、通、別、圓四教，是智者大師判教體系的一個組成部分。三藏教指原始佛教之小乘，三藏由經、律、論組成，是佛爲聲聞、緣覺以及鈍根菩薩所說之法。通教包括小乘佛教以及初級大乘的教義，是佛爲聲聞、緣覺和中根菩薩三乘人所說之法。別教之無量的教義只適合大乘利根菩薩。圓教之事理圓融的中道實相的教義對最上利根菩薩，亦是佛爲三乘人而說，旨在開權顯實，會三歸一。有關智者判教體系的研究，請參見吳汝鈞，「天台宗的判教理論」，《諦觀》第82期，1995，頁24至頁19；楊惠南，「智顗的五時八教判」，《正觀》第3期，1997，頁7至頁93。

15. 《玄義》，卷33，頁777上。

（待續）

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 | 三六、法華三大部科文 |

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：三二一九二三五一 戶名：聖哲

數論派 (Sāṅkhya) (II)

《印度六派哲學》第二篇

木村泰賢 著
依 觀 譯

第一部門 數論發展史的研究

第二章 《僧伽耶頌》之前數論思想之開展

第一節 數論思想的起源以及數論與原始佛教的關係

關於數論思想的起源，從來就是學者間一大懸案。其思想系統起源自何處，學派成立於何時以及與原始佛教的關係如何等等，一直都是大問題。其開祖迦毘羅仙人或年代都不詳，數論派的無神主義與非祭式主義非常類似非吠陀主義的佛教，同時其思想也散見於婆羅門聖典，故其本來地位不明。嘎貝推定數論初始是非婆羅門主義的學派，可能婆羅門文明未及之地為反抗婆羅門教而起，且其地與佛陀故鄉迦毘羅城(Kapilavastu；住處)有關。從而或說數論的起源無法從吠陀或《奧義書》

求得，《奧義書》中的數論思想或術語有受到數論的影響（註1）。但是如同吾人於前章所述，數論的思想遠自《梨俱吠陀》，近於奧義書中可以求得，其非吠陀的傾向，應視為是發展後的結果。這是從數論思想的特徵而作如此推論的。

數論思想的特徵雖然不少，最重要的，有如下四點：

- 一、指出吠陀的過失，不認為吠陀是絕對的權證。
- 二、排除神或梵的唯一原理，立自性與神我之二元。
- 三、特別重視物質的原理，一切現象的發展與此有關。
- 四、分析現象界的事項，更且於彼此之間附上因果關係。

將數論與吠陀思想，尤其奧義書思想相對照時，外觀上似乎有相當大的差異，但進一步觀之，此四種特質不僅材料或可能性都見於奧義書，更有不少可溯自《梨俱吠陀》時代。

首先就第一特質而言，奧義書就是 *vedānta*，以探究吠陀蘊奧自任，因此表面上誠然不能說是非吠陀主義的。但探索其思想原動力，在某種意義上，是在反抗從前的吠陀主義，亦即反抗神話主義或祭式主義而起，在思想達最高峰時，更常懷疑祭式的價值，意欲限定吠陀研究之功德。亦即奧義書在名稱上雖稱為吠檀多（吠陀之蘊奧），但實質上，是超越婆羅門教的（註2）。若是如此，數論揭出吠陀的過失，限定祭式的價值，以智見為要，也只是將奧義書的此一傾向推向表面。

其次就第二特質，亦即二元主義而言，從《梨俱吠陀》至奧義書之間，正統哲學力唱唯一原理，外表上誠與數論不相容（註3）。但仔細予以探討，在《梨俱吠陀》的世界觀中，言及水與胎子（陰陽），顯然已有二元說的種子存在，到了奧義書時代，例如《普利哈多拉箴亞卡》三，七的內導者（*antaryamin*）之教等，明顯已有二元的氣息（註4）。奧義書思想就其總體觀之，若缺無宇宙論或二元論即不徹底，此如吾人在《印度哲學宗教史》第三篇第五章所揭。此因奧義書雖認為萬有為梵的發展顯現，然性質上，卻視果之萬有為幻影，若非如此，將有萬有本身無獨立性的矛盾發生。數論的二元主義實由此發展，其無神論或無梵論因二元主義而越發明確時，終將得出無需第一原理的結論。奧義書中，無第一原理的二元思想雖未明顯呈現，但隨著年代推移，實在論的見地越發顯著，終致成

為數論特有的思想與術語，可以說完全是趨勢使然。

第三種特質，亦即就物質的原理為萬有開展之基礎觀之，自《梨俱吠陀》的生主以來，直至奧義書的梵，正統思想常將萬有的本源視為精神性的實在。當然未必沒有主張是物質性原理的，仔細探究的話，其淵源也頗為深遠。《梨俱吠陀》第十卷中有稱為無有歌（*Nāsadāstya-sūkta*）的哲學讚歌。將萬有的太源稱作種子（*ādhi*），認為此種子無生氣而有呼吸等等，可以說承認有無意識原理的痕跡業已洩漏。更且主張由此生愛（*kāma*），由愛生識（*manas*）終致形成萬有，頗為類似數論思想，有關這一點，筆者也已指出（註5）。梵書時代有所謂原水說，亦即初始有原水，金卵（*Hiranyagarbha*）浮其上，生主從卵中出生創造宇宙，亦即視物質之水為萬有本源（註6）。這種思想與數論的興起大有關係，此如後文所述。若是如此，數論主張由物質的自性發展萬有，並不是從來婆羅門教內所無的新說，而是由奧義書陶冶出的。

最後的第四種特質，亦即從將萬有作種種要素的分析看來，亦絕非數論派獨有。誠然奧義書主要是就大原理本身作考察，不大重視現象界，但絕對不能說是置之度外。尤其中期以降，對現象的組織亦逐漸予以分解說明，逐漸注意到形而下的事項。所說的「僧佉耶」其實即意指這種態度。從而數論派二十五諦各諦的材料可以從古奧義書內求得。不只如此，其間的因

果系列在奧義書內大部分已達圓熟，已近似數論派的組織。亦即在這一點方面，數論派也是從奧義書內擷取材料的。

上來對數論派的特質一一探討後，可以發現無一不是出自梨俱吠陀至奧義書之間的思想。吾人若能據此發見印度思想秩序性的發展，何苦求其起源於別途？此即吾人視奧義書與《摩訶婆羅多》（尤其初期）中的數論思想非受形成宗派後的數論派影響，而是由奧義書等移行至數論學派之所以。

若是如此，數論派直至定形為宗派之前，其教理的思辨過程又是如何呢？依據前述材料作為基礎看來，從梨俱吠陀時代至學派時代，計有四段歷史的及心理的經過。第一段是梨俱吠陀時代，這是用生殖的、胎生學的方式思辨人之起源。無有讚歌的思想為其代表，如筆者前所指出，予以詳究的話，其思想皆應歸於生殖的、胎生學的考察（註7）。筆者視此思想為數論第一原型之所以，乃因從最單純素樸的見地觀察，數論思想確實由此思想為出發點。亦即數論立自性與神我，其原型即意味著陰陽，所說兩者之交涉意味著陰陽交會的生殖，由自性產生種種要素意味由陰性的母胎產生我人，而覺、我慢等順序可能意味胎兒從胎內到胎外之間，即基於胎生學的事實。在此意義上，可以說數論原型的考察主要在於人。然其所作的觀察不只是人的出生而已，尤其在古代，世界觀的問題其生起更早。因此第一段的觀察應該只是暗地裏的，以宇宙開闢論形態表現

的，倒是較為常見。先前所揭無有歌所表現的，在表面上也是如此，這方面特為明顯，在數論思想發展上，屬於第二段的，是始於梨俱吠陀，完成於梵書時代的金胎(Hiranyagar bha)創造說，亦即由原水產生金胎神，由金胎神創造宇宙的開闢說。這種思想輕易可看出原本出自於生殖觀，但在當前（註8）已完全化成宇宙論。數論思想第二段的发展中，為具備世界觀的意義而吸收此開闢說，關於這一點，無需使用煩瑣證明，僅徵於數論派中一個術語即無可懷疑。亦即從自性發展的覺，又名為大(mahat)。將「覺」名為大，幾乎是無意義的用法，但若從奧義書或《摩訶婆羅多》經常將金胎神稱為大我(mahātman)，而且認為它與非變異(avyakta)有關連看來，自能了知其義。亦即在數論思想的第二段考察中，攝取原水作為物質大原理的非變異，吸收大我（金胎）作為物質的原理之第一次發展，但爾後發展為不承認有金胎神，因而也不能說是大我，只能無意義地名之為大，用以當作覺的異名。若是如此，數論派置我慢於覺之次位，是因為金胎神話中，神於創造世界之際，生起「我今欲繁殖」之意志所致。數論派在組織教理時，將心理發生的順序與世界發生的順序相混，依同一原理以及同一順序說明所產生的種種難點，終究是因為歷史上前二段考察的相混。

上二段考察是未脫神話色彩的人生觀性的世界觀，真正作哲學探究的，是第三段的發展，此正是奧義書中數論思想的發

展。數論教理的四種特質在此階段養成。從其根本特質觀之，出發自陰陽的二元主義至此顯然成為物質對精神的哲學問題。此因一切哲學均以心與物的解決為要，傾其全力解決此一問題的奧義書，上二段的思想也是收攝於此。但數論派不是完成於奧義書中。作為獨立的學派還有必要再整理前三段所給予的材料。此即第四段的發展必須等待學派時代的一般風潮之所以。總的說來，學派時代的特徵在於分析萬有的組織，在某種原理之下或縱或橫地予以統制。例如佛教的十二因緣觀是縱的統制，五蘊說是橫的統制，勝論派的六句義說是橫的統制等等。數論作為獨立的一派也有此統制，亦即擇取二元之下所給予二十三種材料，作縱橫並起之統制，建立所謂的二元二十五諦說。這是數論思想系統雖古，但作為一派還是學派時代的產物之所以。

此四段發展史的觀察為吾人首唱，可能有學者提出異議，但藉此既能知數論原始面影，同時也能瞭解其教理中所含若干難點之淵源，如此才能真正了解數論。如果迦毘羅真是史實人物，確實是基於前四段思想系統而主張其說的學者，在此意義上，應是數論派的創始者。其成立年代素來不明，但從種種徵證看來，大致是在原始佛教（紀元前六世紀）的前後。

基於順序，對於原始佛教與數論的關係在此必須稍加敘述。此因數論與佛教之間有非常相似之處，因而向來是學者間常

見的論題。數論與佛教重要的類似點有多苦觀、無神觀、非祭式主義、非殺生主義、人類平等主義等等，尤其十二因緣觀與數論的緣起觀之間有值得注目的關連。茲列出柯倫(Kern)（註9）所作的配屬如次：

（佛教）		（數論）	
無明(avidyā)		自性(pradhāna)	
行(samskāra)		覺(buddhi)	
識(vijñāna)		我慢(ahankāra)	
名色(nāmarūpa)		五唯(tanmātra)	
六入(ṣaḍāyatana)		十一根(indriyaṇi)	

對於如此的配屬，柯倫並沒有作說明，但從兩者的性質觀之，無論名目的順序或考察的順序，二者非常相似。從來諸多學者因而推定數論成立較早於佛教，認為佛教受數論影響但更為進步。由於《佛所行讚經》(Buddhacarita)、《普曜經》(Lalitavistara)、《過去現在因果經》中明白揭示佛陀曾經學過數論教義，故如此的推定是非常有力的。但是讓吾人深感不思議的是，數論派與原始佛教的關係如此深，原始佛典多少應言及數論，然而無論名稱或教理都沒有記載。

嘎貝指出《長阿含·梵動經》(Brahmajāla-sutta, 六十見經)中常見論者(Sassatavādin, 認為靈魂或世界都是常住)，認為就是數論派或瑜伽派（註10），但就吾人所見，如

此推定並不妥當。此因數論派雖主張物質的原理與精神的原理常住，卻是主張世界無常。可能《梵動經》中的常見論是當時流行於摩訶陀國的原始思想，在這一點，吾人認為歐登柏格（Oldenberg）與路易士戴維斯（Rhys Davids）等佛教學者否定數論派對佛教的影響不愧是卓見。不只如此，與佛教同時，以摩訶陀為中心，另有耆那教興起，它不僅與佛教非常類似，同時與數論在二元主義上更為相似，卻不見有受到數論影響的形跡。如果佛教是受到數論影響，則耆那教受影響的程度更強，既然在耆那教找不到證據，則與佛教的關係更越發可疑。總之，認為佛教是從數論派發展出的人沒注意到數論的前段思想是印度的共通財產，誤認為都是迦毘羅創始的。吾人前已指出《梨俱吠陀》無有歌中潛藏十二因緣說的種子（註13），數論與佛教的契合皆淵源自此，其無神觀或非祭式主義等都是基於當時自由思想而偶然相符的。在此意義上，柯倫推定佛教的十二因緣與數論緣起觀都是古代思想的改造（註14），柁暹認為數論或佛教是乘同一潮流的姐妹派（註15），如此的觀察可說深得我心。而《佛所行讚經》言及佛陀學習數論，是因為在馬鳴當時（紀元後一，二世紀）數論有相當程度的興盛，彼等為表現其傳統之古，以及佛陀所學亦不出於此，故造出此非史實的傳說。將佛陀故鄉說是迦毘羅的住所，亦即迦毘羅城，又如後文所說（註16），迦毘羅只不過是金胎神的人格化，只是與此神

話有關連，未必是數論派的開祖。以此不確實的材料為基礎，主張佛陀受數論派影響，終究不能說是正確的判斷。就吾人所見，在佛教當時，數論派的勢力未及於摩訶陀，亦即就潮流而言，的確是比佛教早，但就學派而言，其成立是晚於佛教的。

注

- (1) Garbe, Sāṅkhya Philosophie. S. 51-2.
- (2) 《印度哲學宗教史》第三篇第一章總說「六」。
- (3) 同上，第一篇第四章第二節及第三篇第二章第二節三。
- (4) 同上，第二篇第四章第二節及第三篇第三章第一節。
- (5) 同上，第一篇第四章第二節。
- (6) 同上，第二篇第四章第二節。
- (7) 同上，第一篇第四章第二節。
- (8) 同上，第二篇第四章第二節。
- (9) 柯倫，《佛教大綱》（立花氏譯，一四九頁）。
- (10) Garbe; Sāṅkhya Ph. S. 16-17.
- (11) Oldenberg; Buddha (vierte Auf.) S.64-69.
- (12) Rhys Davids; Buddhism (American Lecture pp.24-29).
- (13) 《印度哲學宗教史》，第一篇第四章第二節。
- (14) 柯倫，《佛教大綱》（立花氏譯，一四一—一四二頁）
- (15) Deussen, Allg. Gescg. d. Ph. I. 3. S. 168-169.
- (16) 本章第四節。

（待續）

《佛教因明論》序

• 鄭偉宏

按理，剛曉法師是不該請我作序的，我也不是爲其文集作序的合適人選。

要知道，剛曉法師作爲出家人，其研習因明進而著書立說，充滿了宗教悲情。他本人一再聲明其因明研究不涉及與邏輯的比較研究，自己也不熟悉邏輯。我恰恰又以因明與邏輯比較研究作爲立論之本。想不到他居然會找我，而我竟然也會慨然應諾。我是丟下手頭急於完成的任務而不顧，讀起了他的文稿。

我很願意爲他的文集作序，原因在於他的特殊身份和特殊貢獻。

唐代玄奘所傳的因明是印度陳那的新因明，構成了漢傳因明的主體。剛曉法師主要研究陳那因明。陳那因明是辯論術、邏輯和量論的結合體。前期以立破爲中心，大量內容與邏輯的推理相關，與推理的應用即論證相關。陳那因明是佛教的論辯邏輯學說，論辯的內容涉及印度各宗各派的哲學、宗教思想。

前期代表作是《因明正理門論》，量論即認識論內容較爲簡略。陳那後期代表作《集量論》則完全以其前期創建的立破學說爲基礎，建立集大成的量論學說。

從1896年窺基《因明大疏》回歸中土之後，因明在近代復蘇。在1919年至1949年三十年間（因明研究現代時期），在佛教居士、法師、佛教哲學家、語言學家、邏輯學家的共同參與下，因明研究在漢地出現自唐以來的第二次高潮。突出的貢獻主要表現在兩個方面：一是對相關佛教和其他外宗思想體系的基本概念、哲學思想、宗教思想的闡發，二是運用準確的邏輯知識正確地闡明因明的概念和體系。前者以呂澂和熊十力爲代表，後者由陳大齊（上世紀三十年代曾任北京大學代理校長）獨占鰲頭。他們各領風騷，形成互補。正由於這兩個方面的貢獻，使現代的因明研究延續了唐代正脈，達到了新的高度。其代表作有呂澂的《因明綱要》等、熊十力的《因明大疏刪注》

和陳大齊的《因明大疏蠡測》。

放在這樣的大背景下來考察，就會發現剛曉法師因明研究的成就不同凡響。首先，在大陸佛門中，他是當代在因明領域唯一的著書立說者（在台灣還有古因明研究專家湛然寺水月法師）。其次，他不僅能講解《因明入正理論》，還能講解《因明正理門論》，更難能可貴的是，他是迄今為止能借助呂澂、法尊、韓鏡清譯本完整講解《集量論》的唯一專家。第三，他推進了量論的研究。

在上世紀五十至七十年代，呂澂和陳大齊兩位先生又各自發揮專長，撰寫了重要論著。中國邏輯史學會的學者們從七十年代起在因明與邏輯的比較研究中取得豐碩成果，然而對於量論的研究除了看到虞愚、宋立道先生有所涉及外，幾乎無人問津。要推進因明研究，必須使立破學說和量論學說兩方面研究比翼齊飛。由於從事邏輯研究的學者們對佛學名相概念的理解有先天不足之憾，普遍都較為生疏。就連邏輯學家陳大齊教授在七十年代出版的《因明入正理論悟他門淺釋》中，甘脆對二量部分略而不談。這既是出於學問家的坦誠，也出於無奈。作為佛門中人，剛曉法師在其論著中對佛學名相、因明術語特別是量論術語的講解就顯得游刃有餘。他對量論的研究頗有心得。唐代窺基和續疏者慧沼在《因明大疏》中把似現量、似比量

歸為非量。剛曉法師則依照呂澂先生「宗論而簡疏」的原則，詳考《入論》、《理門論》和《集量論》。根據《集量論》關於非量是不確定的量的觀點，判定似現量、似比量雖為錯誤的量，但不屬於非量，因為它們是確定的量。

讀剛曉法師的文集，有一深刻的印象，他是學術討論中一位難得的諍友。每遇疑難，必深入論藏，探幽發微，常有獨立的見解，而且勇於發表，敢於與古往今來的高僧大德、名家權威商討。其剛其曉，可欽可佩。

有個建議提出來，希望共勉。研究佛教量論的與從事因明與邏輯比較研究的要互相學習，取長補短。釋迦牟尼佛有很敏捷的邏輯思維能力。一個叫長爪的游行者在對佛說：「一切於我皆不可。」佛陀平靜地對他說：「那你對自己的觀點『一切於我皆不可』是否認可？」這一問，便把對方問住了。長爪的觀點是不完全的「悖論」。唐代高僧神泰對此「半悖論」的解釋有一半是錯的，其原因就在於他不懂得從全稱否定判斷推不出全稱肯定判斷的邏輯道理。陳大齊先生對許多因明概念的精當詮釋，使後習者少走多少彎路！陳大齊先生的因明成就主要得益於深厚的邏輯修養。剛曉法師倘能諳熟邏輯，文集中涉及因明與邏輯的見解當能更上層樓。

（序作者為復旦大學古籍所研究員、博導）

止觀與人生（二）

• 何世亮

三、說觀破觀

小止觀證果論云：「若行者如是修止觀時，即能了知一切諸法皆由心生，因緣虛假，不實故空，以知空故，即不得一切諸法名字相貌，即『體真止』也，爾時上不見佛果可求，下不見衆生可度，是名從假入空觀，亦名二諦觀，亦名慧眼，亦名一切智。」

這是「一心三觀」中的第一觀，稱之為「從假入空觀」，也就是說，我們修持止觀，觀察世間的種種假相，而證入空性的一種境界。

但是智者大師認為這種境界並非究竟，而是屬於二乘的境界，「若住此觀，即墮聲聞辟支佛地，故法華經云：諸聲聞等自歎言：我等若聞，淨佛國土，教化衆生，都無欣樂，所以者何，一切諸法，皆悉空寂，無生無滅，無大無小，無漏無爲，如是思惟，不生喜樂。是故當知，若見無爲入正位者，其人終

不能發三菩提心，此即定力多故，不見佛性。」

「從假入空觀」就等於從世間法走到出世間法，立於一種解脫煩惱的境界，但是這種境界有兩種毛病，一種是「著空」，另一種是「自了漢」，而缺乏利人濟物的慈悲心，所以依然必須超越，而修持第二觀：「從空入假觀」。

「若菩薩爲度一切衆生，成就一切佛法故，不應取著無爲，爾時應修『從空入假觀』，即當諦觀，心性雖空，緣對之時，亦能出生一切諸法，猶如幻化，雖無定實，亦有見聞覺知等相貌差別不同，行者如是觀時，雖知一切諸法畢竟空寂，能於空中修種種行，如空中種樹，亦能分別衆生諸根性欲，性欲無量故，則說法無量，若能成就無量辯才，則能利益六道衆生，是名方便隨緣止，乃是從空入假觀，亦名平等觀，亦名法眼，亦名道種智，住此觀中，智慧力多，雖見佛性，而明了了。」

這是第二觀：「從空入假觀」，乃是從出世間法走入世間

，發揮菩薩的慈悲胸懷，展開利人濟物的大業，但是這種觀法尚未究竟。「菩薩雖復成就如此二觀，猶是方便觀門，非正觀也，故瓔珞經云：前二觀爲方便道，因是二空觀，得入中道第一義觀，雙照二諦，心心寂滅，自然流入薩婆若海。」

這是第三觀：中道第一義觀，就是維摩詰經所謂的「不二法門」，不盡有爲，不住無爲，智者大師又說：「若菩薩欲於一念之中，具足一切佛法者，應修『息二邊分別止』，行於中道正觀，云何修正觀，若能體知心性非真非假，息緣真假之心，名之爲正，諦觀心性非空非假，而不壞空假之法，若能如是照了，則於心性，通達中道，圓照二諦，若能於自心中見中道二諦，即見一切諸法，中道二諦亦不取中道二諦，以決定性不可得故，是名中道正觀。」

天台智者大師又從「中道第一義觀」中，發明了「一心三觀」的要旨，也就是說，只要達到第三觀，就能夠包含前二觀，「如中論偈說：因緣所生法，我說即是空，亦名爲假名，亦是中道義，深尋此偈意，非唯具足分別正觀之相，亦是兼明前二種方便觀門，當知中道正觀，即是佛眼一切種智。」

總而言之，從擊緣止到制心止，又到體真止的三止，乃是止無所止，又從「從假入空觀」到「從空入假觀」，直到「中道第一義觀」，乃是觀無所觀。可見止觀法門只是一種方便法，究竟實相乃是無所止觀。

四、為何需要止觀

既然止觀法門的究竟是无所止觀，那麼我們只要平常過生活即可，爲什麼還需要學習止觀？這是因爲衆生的煩惱很多，心緒不寧，偏見邪見造作諸多痛苦，所以必須依靠止觀法門來加以方便對治，才能臻於清淨的領域，就好像生病的人必須服用醫藥一樣，才有痊癒的可能，若已經完全復原了，就可以捨棄醫藥。

洞山禪師說：「你的面前有一位童子，他十分能幹，做完一件事情之後，又想找一件事情來做。」

這位童子是誰呢？就是代表我們每一個人的妄心，他忙個不停，你假如不找事給他做的話，他就要開始作怪了。

據阿含經的記載：當時佛在世的時候，尊者阿難往詣上座所，詣已，恭敬問訊，問訊已，退坐一面，問上座言：「若比丘於空處、樹下、閑房思惟，當以何法專精思惟？」

上座答言：「尊者阿難！於空處、樹下、閑房思惟者，當以二法專精思惟，所謂止觀。」

尊者阿難復問上座：「修習於止，多修習已，當何所成，修習於觀，多修習已，當何所成？」

上座答言：「尊者阿難！修習於止，終成於觀，修習觀已，亦成於止，謂聖弟子止觀俱修，得諸解脫界。」

阿難復問上座：「云何諸解脫界？」

上座答言：「尊者阿難！若斷界，無欲界，滅界，是名諸解脫界。」

尊者阿難復問上座：「云何斷界？：：乃至滅界？」

上座答言：「尊者阿難！斷一切行，是名斷界，斷除愛欲，是無欲界，一切行滅，是名滅界。」

時，尊者阿難聞上座所說，歡喜隨喜，往詣五百比丘所，恭敬問訊，退坐一面、白五百比丘言：「若比丘於空處、樹下、閑房思惟時，當以何法專精思惟？」

時五百比丘答尊者阿難：「當以二法專精思惟，：：乃至滅界。」如上座所說。

時尊者阿難聞五百比丘所說，歡喜隨喜，往詣佛所，稽首佛足，退坐一面，白佛言：「世尊！若比丘空處、樹下、閑房思惟，當以何法專精思惟？」

佛告阿難：「若比丘空處、樹下、閑房思惟，當以二法專精思惟，：：乃至滅界。」如五百比丘所說。

時尊者阿難白佛言：「奇哉！世尊！大師及諸弟子皆悉同法，同句，同義，同味，我今詣上座，問如此義，亦以此義，此句，此味答我，如今世尊所說，我復詣五百比丘所，亦以此義，此句，此味而問，彼五百比丘亦以此義，此句，此味答，如今世尊所說，是故當知：師及弟子一切同法，同義，同句，同味。」

佛告阿難：「汝知彼上座為何如比丘？」

阿難白佛：「，不知，世尊！」

佛告阿難：「上座者是阿羅漢，諸漏已盡，已捨重擔，正智心善解脫，彼五百比丘亦皆如是。」

佛說是經已，尊者阿難聞佛所說，歡喜奉行！

由這段阿含經的敘述看來，早期的修行者都是以止觀法門作為主要的修持方法，可見止觀的重要性。

智者大師說：「夫泥洹眞法，入乃多途，論其急要，不出止觀二法，所以然者，止乃伏結之初門，觀乃斷惑之正要，止則愛養心識之善資，觀乃策發神解之妙術，止是禪定之勝因，觀乃智慧之由藉，若人成就定慧二法，斯乃自利利他，法皆具足，故法華經云：『佛自住大乘，如其所得法，定慧力莊嚴，以此度衆生。』」

當知此之二法，如車之兩輪，鳥之二翼，若偏修習，即墮邪倒，故經云：『偏修禪定福德，不學智慧，名之爲愚，偏學智慧，不修禪定福德，名之曰狂。』愚狂之過，雖小不同，邪見輪轉，蓋無差別，若不均等，此則行乖圓備，何能疾登極果，故經云：『聲聞之人，定力多故，不見佛性，十住菩薩，智慧力多，雖見佛性，而明白了，諸佛如來，定慧力等，是故了了見於佛性，此而推之，止觀豈非泥洹大果之要門，行人修因之勝路，衆德圓滿之旨歸，無上極果之正體也。』

（待續）

智者（上篇）

——東土的小釋迦天台智者（顓）大師（五）

• 南 齡

第肆幕 戰袍與袈裟

第一景 華容少年行

時間：梁武帝太清三年（西元五四九年）·十一歲

• 幕啓。背景是華容穎川堂庭前。陳鍼一身戎裝伏於地上向陳

起祖父婦拜別，又緊握弟弟光道的手勉勵幾句，轉身就要隨

另兩位軍士離去。

旁白：在湘東王的引介下，陳起祖答應長子陳鍼前往投效梁武

帝的第三兒子晉安王雲麾將軍蕭方智（翌年梁武帝薨，

晉安王即皇帝位）麾下。

起祖：謹言慎行，一切記得遵照紀律行事。

徐氏：自己照顧身子。

光道：我要效法哥哥日後成為捍衛社稷的大將軍。

鍼：你好好的鍛鍊體魄，爹爹會把文韜武略傳授給你，時機成

熟時，你必可躍馬中原悉數天下英雄。

軍士甲：我們只備了一匹馬，不然還真想邀請小弟也投入晉安

王麾下保衛家邦呢！

軍士乙：老爺、夫人、小兄弟請留步，馬匹繫於村外，我們早

點過去可早點上路。

起祖：村路咫尺，而前程漫長，送你們到村外再道別。

• 舞台燈漸暗。

第二景 荊州長沙寺

時間：梁孝元承聖三年（西元五五四年）·十五歲

人物：陳光道（智顓）

• 幕啓。舞台燈微亮，投射燈照在荊州長沙寺的山門，慢慢移

往大殿，佛像前長跪著一位氣宇軒昂的青年。

旁白：南梁湘東王蕭繹派兵弭平金陵的侯景之亂後，於荊州江陵即帝位（西元五五二年十月），建號孝元（承聖元年）。承聖三年・西元五五四年十一月二十九日，西魏軍破江陵城，孝元帝被執處死。皇帝的首席諮議官（使持節散騎常侍）陳起祖雖幸免於難，家道已然中落，次子陳光道感於家國之危脆，榮會之難久，世事之無常，自華容來到江陵的長沙寺。

青年：弟子陳光道，今於佛菩薩前發誓，願出家當沙門，努力修行，弘揚如來正法……

・投射燈熄。舞台燈熄。

旁白：陳光道生逢南北朝梁、陳交替之際的兵燹動盪時代，王朝盛衰興亡無常。在江陵即位的湘東王蕭繹，任命文韜武略都深具素養的陳起祖為首席的常隨顧問一家帶來生命的舞台，曾經嚮往父兄的戎旅生涯，夢想有朝一日也能成為傑出武將的青年光道，其父的官場光景僅僅兩年多，「孝元」一敗，梁朝瀕臨滅亡，散騎常侍起祖夫婦多，憂悵交迫而先後病故。遭家邦雙重巨變的光道，心境起了極大的波瀾，遂湧起了探求永的願望。

第三景 舊宅倚望

・舞台燈微啓。投射燈照於穎川堂門楣再移入屋內，落於右脅臥睡的光道身上。一道金色的佛影瑞像自舞台側遺出現，緩緩接近門庭，伸出右手，自光道房間的窗縫探入，在光道的頭上摩頂三次。投射燈熄，佛影消失。光道起身搓揉雙眼，發覺是夢境一場，不再睡臥，盤腿坐於床榻。舞台燈熄，約十秒。

・舞台燈亮。穎川堂廳內，陳起祖夫婦和光道對坐相望。

祖：（嘔唏）本不欲出仕，拒絕不了孝元帝的殷情盛意，擔任常侍才三年光景，想不到西魏軍短短幾個月便攻破了江陵城，蕭繹若早早聽我的建議，嚴謹的建軍備戰，江陵豈輕易可讓外界得逞！

徐：西魏軍沒殺夫君已是萬幸，還有什麼可抱怨的！倒是鍼兒在金陵的安危未卜，很令人擔心。

道：世事如幻，諸行無常，孩兒想出家覓尋永恆的真理。

祖：你哥哥生死不明，你剃髮出家我們陳家不就散滅了？

道：娘！您是信佛持戒的，怎不支持孩兒出家修行呢？

徐：修行不一定要出家，就連附近的華容道場現已沒半個僧人，何必急於一時？

祖：爹和你娘憂鬱多時，方寸已亂，好歹等你哥哥回來再作打算。

• 舞台燈光漸暗。

旁白：光道雖辭親未蒙允許，耕作之餘有時雕繪佛像，有時抄讀經典，早晚禮誦。禮佛時，舉手投足間，恍然入夢，如幻似真。乍見一座很高的山，臨近大海，水色澄湛，山林蓊鬱。山頂有一僧人伸手對其召喚，疾步跑至山下，僧人伸手接引到山上的一座道場，進大殿禮佛，悲泣向佛陳述自己的心願，希望學習三世佛法妙諦，對於千部論師的鉅著，體解演說無遮無礙。伸臂引導的僧人開口道：「你應該住在這裡，你應該永久住在這裡！」夢醒，發現自己伏地禮佛，夢中所掉的眼淚，滴在地上像一條小河。

第四景 再別華容

時間：梁敬帝太平元年（西元五五六年）·十八歲

• 舞台燈亮。陳鍼、陳光道兄弟跪在雙親靈前誦經，禮拜完畢。

旁白：陳鍼在南梁即將滅亡之際脫困回到荊州華容，兄弟倆過著耕讀生活陪伴父母，豈料，身心憔悴的雙親卻在兩年之間因病相繼辭世。這天，兄弟兩處理完母親徐氏的喪

儀。

道：哥！我想與您商量一件事。

鍼：什麼事？

道：我想離開華容出家修行。

鍼：父母才相繼病故，你就要離開我，這不是再一遍割傷我的心嗎？你會這樣殘忍嗎？

道：（跪於兄前）不久前梁朝的荊州何等繁華，我們也曾經歷幾年的富裕生活但剎那間，這些都如雲煙般消失了，我們的身心長久漂泊於業浪險惡的江湖，何時找到真正的歸宿呢？想報答雙親的恩德，應該是痛下決心努力修行。光道懇求哥哥成全。

鍼：快起來！兵燹動亂，你打算到那裡出家？

道：聽說父親的好友王琳將軍正統轄湘州（湖南長沙），我想去那裡，南方感覺比較平靜。

鍼：既然這麼說，哥不想再阻止你，但你要答應哥過些時日再走，我為你張羅些資糧。

• 舞台燈熄。

第五景 湘州長沙行

時間：梁敬帝太平元年（西元五五六年）·十八歲

地點：湖南長沙（十八歲—十九歲）

• 舞台燈亮。州府衙內刺史（州長）正在批閱公文，外頭的護

衛自舞台側進入。

護衛：稟告刺史！一位荊州華容縣來的年輕人求見。

王琳：會是起祖的孩子？帶他進來。

光道：陳起祖的小兒子陳光道拜見伯父大人。

王琳：不用多禮，起來。令尊近來可好。

光道：家父已於去年患疾往生。

王琳：（訐嘆）江陵城「孝元」之敗，令尊因未典事無牽扯，

敵寇沒清算他。我正巧領兵在外，若在江陵，不是我消

滅來犯的敵寇，便是頭已被砍落地。想不到令尊未遭清

算卻罹患病疾。那令堂呢？

光道：家母也於日前病故。

王琳：（再長嘆一聲）真可憐。你的兄長呢？

光道：哥哥在晉安王那邊努力了幾年，當到中兵參軍，雖然晉

安王繼任皇帝，但時局變化太快，哥哥輾轉回到華容家

鄉，現耕作維生等待時機。

王琳：他怎麼不跟你一起來呢？我可安插一個職缺給他。

光道：這小姪不知。

王琳：你的專長是什麼？我給你安排一個職務，以前我觀察你

們兄弟，你比兄長聰慧多了。

光道：多謝伯父的厚意，小姪是來湘州找道場準備出家的。

王琳：為何要出家呢？你在我這裡好好的努力，我會拉拔你啊！

光道：動盪不安的時代，伯父這種傑出的大將軍可守疆衛國，

保護許多人的安全。但是衆生惶惑不安的心靈卻不知如

何安頓，因而小姪想出家修行去，日後有機會爲大衆奉

獻棉薄之力。

王琳：賢姪這種志節也不簡單，可有打算到那家道場？

光道：人生地不熟，尚未想定。

王琳：東郊有座果願寺，環境很清幽，法緒和尚我見過，是個

老實修行的僧人，你要不要考慮去那裡？如果不習慣出

家生活，還可回我這裡，不怕沒得發揮。

光道：小姪願意去。

王琳：我爲你準備所需要的服裝道具等，時間允許的話，我會

去觀禮。

• 舞台燈漸暗。約十五秒鐘。

• 舞台燈亮。背景是湘州長沙的果願寺大雄寶殿。僅剩一縷長髮的光道長跪於蒲團上，兩旁站立著幾位出家衆和在家衆，

一陣鼓聲中，住持法緒和尚與王琳將軍並肩自舞台側走出，進入大殿。王琳移列在家眾的首位。法緒立於光道旁，維那領眾誦畢，法緒禮佛起身，一僧捧盤具近旁，法緒掣取剃刀往光道的絡髮削移，髮落圓頂。

法緒：今有善男子陳光道發願出家，修菩提佛道，弘法利生，

……法號智顓，……

• 智顓投地禮謝三寶四眾恩。

• 舞台燈漸暗。

• 舞台燈亮。背景同前。大殿內法緒與智顓蒲團並坐於佛前。

緒：我們今天簡要的來談十戒。無論大乘小乘，各有十種戒，我們中土是弘揚大乘佛法，所以略談大乘十戒……。無論何時何地，戒是我們共同的導師。這些時日以來，我為你講授的，祇是個梗概，更詳盡更深入的話，你要另行參謁善知識。

顓：還有何方的善知識，其律儀可比擬恩師的？智顓願長久跟隨恩師在果願寺薰習。

緒：戒是修行的根柢，老僧在果願寺雖久，卻封閉而眼界狹小，我建議你往北到夏口（湖北漢口）去親近慧曠律師，他是律的專家，方等經也很在行，你可在那邊受具足戒。

• 舞台燈熄。

第六景 夏口學律

時間：梁敬帝太平二年、陳（霸先）武帝永定元年（西元五五

七年）• 十九歲

地點：郢州夏口（湖北漢口）十九—二十歲

• 舞台燈亮。背景是郢州的夏口道場。智顓輕推扣山門，無人回應，見天色向晚，乃推門而入。乍見一氣質莊嚴的中年比丘站立於山門內。智顓立即投地頂禮。

顓：小沙彌智顓請求拜見曠大律師。

僧：你擅自進入山寺已犯戒條，還好意思見律師？

顓：小沙彌知錯，明早再登門拜見。

• 智顓立即合閉山門退離。舞台燈熄。

• 舞台燈微啓。智顓盤腿坐於山門外。一年輕比丘開門，發現智顓。

僧：這麼晚了這位同參為何坐於門外？

顓：（放掌轉頭）等著明早拜見曠大律師。

僧：長夜漫漫，為何不在山下找間客棧先住下呢？（閉門進去）。

• 智顓繼續盤坐，舞台燈熄。約十秒鐘，舞台燈亮。年輕比丘

又來開門。

僧：這位同參，師父請你進來。

顓：（張眼放掌）師兄！是您叫我進去嗎？

僧：不是我叫你，是師父叫你。

• 舞台右後側寫著「方丈寮」的隔間內，先前那位中年比丘端坐於蒲團上。年輕比丘領著智顓來到丈寮外，舉手扣門。

顓：請進來。

顓：（投地頂禮）智顓拜見大律師。小沙彌從湘州的果願寺而來，請求親近和尙學習律儀。

顓：令師緒法師是老修行，何必老遠跑這趟路。

顓：是恩師指點郢州夏口這條明路，否則小僧也不知這古戰場
栖隱著大律師。

顓：口才不錯，口音熟似，家鄉那裡？多大歲齡？

顓：沙彌荊州華容，已虛度了十九個春秋。

顓：原來是荊州同鄉，難怪鄉音熟似，自我十二歲於江陵寶光寺隨澄法師出家，後參學金陵親近真諦大師，漂泊東南，這些年在湘郢兩地弘法，如今荆、郢僅一水之遙，卻尚無機緣回江陵城。唉！郢州夏口又是兵家紛爭之地，既然來了，你且留下，我先教你方等經，若還有興趣，可共研攝

大乘論，明年公告爲你和有緣的沙彌衆傳授具足戒。一切

觀待時節因緣，我看你同我一樣，將會爲法而漂泊東西南北。

• 舞台燈漸暗。

• 舞台燈亮。背景是夏口道場的三壇大戒場。慧曠居中的三師和尚端坐於壇上，戒子智顓等序列長跪聆戒。

旁白：得戒和尚慧曠律師結戒完畢，各排帶班的法師出列爲戒子燃點戒疤，三十天的大戒圓滿結束。之後，郢州軍事情勢緊張，慧曠鼓勵智顓南下衡陽大賢山參學。

• 舞台燈熄。

第七景 大賢山

• 舞台燈亮。舞台背景是大賢山道場。

旁白：掛搭的智顓日夜精進，有時於藏經閣閱讀法華經、無量義經、普賢觀經等，有時在大殿念誦修方等懺，有時靜坐參禪。律藏既通，又得禪悅，仍覺缺少經師或禪師相請益。有一天，聽到北方來的比丘提到北周的慧思禪師駐錫於河南光州的大蘇山，乃決心冒著烽火前往親近慧思。

• 舞台燈熄。

• 幕閉。（上篇結束・待續）

【參閱文獻】：

- 一、《隋天台智者大師別傳》隋·灌頂（大正藏五十冊）
《天台九祖傳》宋·志衡編
- 二、《佛祖統紀》宋·志磐（大正藏四十九冊第九卷）
- 三、《國清百錄》隋·灌頂（大正藏五十冊）
《隋天台智者大師別傳註》·曇照（卅新傳纂續藏經）
- 四、《陳書》唐·姚思廉
- 五、《續高僧傳》〈習禪篇·智顗傳〉唐·道宣
- 六、《天台山記》唐·微君（大正藏五十冊）
- 七、《景德傳燈錄》〈天台智顗禪師〉宋·道原
- 八、《指月錄》明·瞿汝稜集
- 九、《妙法蓮華經玄義》隋·智者大師（大正藏三十三冊）
- 十、《妙法蓮華經玄義釋籤》唐·湛然（大正藏三十三冊）
- 十一、《金陵梵刹志》葛寅亮撰·新文豐出版社
- 十二、《天台山方外志》傳燈撰·新文豐出版社
- 十三、《南朝寺考》劉世珩·新文豐出版社
- 十四、《法華玄義要訣》唐·道邃·新文豐出版社
- 十五、《漢魏兩晉南北朝佛教史》清·湯錫予·國史研究室
- 十六、《中國禪宗史》印順·正聞出版社
- 十七、《漢魏兩晉南北朝佛教思想史》李世潔·新文豐出版社

- 十八、《法華講演錄》太虛大師、唐一玄·休休文教基金會
- 十九、《妙法蓮華經玄義》管窺〈民·沈海燕·福田雜誌
- 二十、《法華妙理的開展》民·沈海燕·福田雜誌
- 二十一、《佛教史年表》釋慈怡·佛光出版社

【註記】

- 四、天台山華頂峰的三角點於宋開寶年間（九七一）建置智者大師降魔塔，塔內安奉智者大師石雕像。
- 五、天台縣在六朝時的名稱是始豐。
- 六、法彥（602），江蘇淮陰（清河）人，俗姓張，年輕時遊學北方，北周武帝廢佛時，避禍返回江南，之後隨智顗大師於天台山修習禪法，為得法弟子三十二人之一。太建七年（五七五）蒙受禪法，長達三十年以不倒丹方式住於天台山林間修禪，大業七年圓寂於國清寺。
- 七、楊堅本為北周的大司馬，受北周之禪讓，建國號隋（文帝），立即改變北周武帝滅佛政策，甚至以佛教來穩定民心鞏固政權。楊堅出生在馮翊（陝西大荔縣）的般若尼寺，自小被智仙尼師扶養。
- 八、古印度十六大國之一，也是六大城之一，東北三里有維摩詰大士故宅塔，附近即維摩現身說法處。佛陀曾於此城說維摩詰經、藥師經。

獨超物外的南泉普願禪師

• 覺蓮

南泉普願禪師，鄭州（河南）新鄭人，俗姓王，常自稱「王老師」，為唐代中期禪僧，世稱「南泉和尚」。十歲時，依大隗山大慧禪師出家學佛，後於嵩嶽會善寺受具足戒。時當唐代宗大曆十二年，師年廿九歲。受戒後，勤於修學法相、戒律諸學，並常於道場聽聞經教，如楞伽、華嚴、三論諸學，無不精練通達，後來又去參叩馬祖道一禪師，當下頓然忘荃，得遊戲三昧。馬祖對他更是另眼相看。

例如：有一天，師擔任行堂，為衆僧盛粥，當他手提木桶一一為衆僧盛粥時，馬祖忽問：「桶裏是什麼？」師卻回答：「這老漢合取口，作這麼語。」馬祖便沒說話。從此以後，同參都知道他的厲害，沒有人敢在其面前亂開口、亂問話。

在日常生活中，師徒之間語默動靜，無不是在互相抵礪、提持，於法道上，時時提升，因此，師徒間是以「道法」為橋樑，搭起彼此的互動關係，馬祖也甚為欣賞師之直截了當，毫

不拖泥帶水的行動，這也是悟道者的共有特色。馬祖就曾當衆宣佈：「經入藏，禪歸海，唯有南泉獨超物外。」可見馬祖是多麼看重他了。（經入藏，西堂智藏禪師教理透徹，經教該屬智藏。禪歸海，百丈懷海禪師，禪悟功夫了得，禪修屬百丈懷海。）不論是經教也好，禪修證悟也好，都比不上「獨超物外」的高明。他們三人同是馬祖的得意高徒，馬祖卻對師評價最高。師既嗣法馬祖，即於貞元十一年，於池陽（安徽）南泉山建立叢林，並自耕自足，宏揚禪法，住南泉三十餘載不出山，人稱南泉和尚。

南泉山下有一山僧住庵，有一天，有人向庵主透漏消息說：「近日有位南泉和尚來此住山，聽說法道甚高，不妨前去參見。」這庵主口氣不小，說道：「非但南泉出世，就是釋迦老佛爺乃至千佛出興，我也不去。」這事傳到師的耳中，師乃命其高徒趙州從諗禪師前往探個虛實。趙州去了以後便禮拜，庵

主連看也不看。趙州從東走到西，從西走到東，主還是不理會他。趙州嘆道：「草賊大敗。」算我輸了，遂拽下簾子，便回去了。趙州將經過回來報告，師道：「我很懷疑這年輕人。」第二天，帶了個小沙彌並茶一瓶杯子三隻，親自來到庵前，將茶、杯往地上一扔，乃說道：「昨日底、昨日底。」庵主不解而問道：「昨日底是甚麼？」師拍一拍小沙彌的背說：「賺我來！賺我來！」（賺即騙。）原來是騙人的。拂袖便回。（雪竇重顯禪師云：大小南泉、趙州，被這擔板漢勘破。）

趙州有一次問師：「道非物外，物外非道，如何是物外道。」師便打。趙州捉住棒說：「以後莫錯打人。」師歎道：「龍蛇易辨，衲子難瞞。」

師與魯祖、歸宗、杉山四人離馬祖處，各謀住庵，於中途相別，將各奔西東。師插下手中的拄杖子說：「道得也被這個碍，道不得也被這個碍！」歸宗拽拄杖打師一下云：「也只是這個王老師，說甚麼碍不得。」魯祖聽了稱讚道：「只此一句話語，便足以大播天下，宏揚禪道。」歸宗則反問：「還有不播的麼？」魯祖說：「有。」歸宗問：「作麼生是不播者？」魯祖作掌勢。

麻谷持錫到章敬，遶禪床三匝，振錫一下卓然而立（這是古人參訪善知識的禮節），章敬見了只說：「是！是。」麻谷又到師處，亦遶床三匝，振錫一下，卓然而立，師見云：「不

是！不是！」麻谷問：「章敬說是，和尚爲什麼說不是？」師說道：「章敬即是，是汝不是，此是風力所轉，終成敗壞！」

師住庵時，有一僧到庵，師向他說：「我現在上山去作務，中午時，你自己作飯吃了，送一分到山上給我。」將近中午這僧作飯自己吃了，卻沒有留下任何東西，收拾好碗筷，往床上一臥便睡了。師等他來，便回到庵裏，見僧臥床上，師也就在他旁邊躺了下來，兩人一時都睡了，一會兒，這僧起來走了。師後來住南泉山創叢林，常向大眾說：「我以前住庵時，曾有個靈利道者，直至如今，再也沒見過。」（翠巖芝云：兩個漢，前不至村，後不至店。）真正修道人，其生活作略大抵如此，不爲任何事所繫拌，隨緣而又自在。沒有是非，也沒有好壞。

師住南泉山時，因東西兩堂僧人爭貓兒爭得厲害，師見他們各不相讓，吵來吵去，便當衆宣佈：「你們說說看，說得對可以救了此貓，若說不來即斬了此貓。」衆人一時間都啞口無言，師便斬了貓。是夜，趙州自外歸來，師把白天發生的事向趙州重新說了一遍，趙州脫下鞋子安置頭上便出去了。師道：「你當時若在，就救得了貓兒。」這是千古流傳的「南泉斬貓」公案。

後來，雪峰問德山：「南泉斬貓意如何？」德山以拄杖便打趁出，復召云：「會麼？」峰云：「不會。」山云：「我這

麼老婆心，猶自不會。」

雪竇重顯禪師有南泉斬貓頌：

「兩堂都是杜禪和，撥動煙塵不奈何，
賴得南泉行正令，一刀兩段任偏頗。」

又趙州戴鞋頌云：

「公案圓來問趙州，長安城裏任閒遊，
草鞋頭戴無人會，歸到家山即便休。」

圓悟克勤禪師云：「這斬貓話天下叢林商量浩浩，有者道提起處便是，有底道在斬處，且得都沒交涉。」（中略）「南泉云：道得即不斬，如擊石火似閃電光。趙州頭戴草鞋出，他參活句，不參死句，日日新，時時新。千聖移易一絲毫不得，須是運出自己家珍，方見古人全機大用。」

修行還是要從自己本份上用功，深深體會以後，便可以「歸到家山事便休」，否則，任何道理，任何意測，對自己只是徒增分別心而已，都是「撥動煙塵」。

師將入滅，首座和尚問師：「和尚百年後，向甚麼處去？」

師道：「山下作一頭水牯牛去。」首座又問：「我想跟隨和尚去，還得麼？」師道：「你若隨我，即須口中銜著一莖草來。」師乃示疾，唐文宗大和八年甲寅十二月二十五日凌晨告訴門人說：「星翳燈幻亦久矣，勿謂吾有去來也。」言訖而逝。世壽八十七，僧臘五十八。

（上接第31頁）

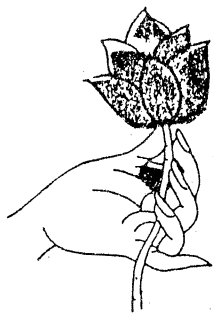
菩薩白佛言：「世尊，云何名為憤鬧中過，若觀察時，菩薩獨處閑靜，不生熱惱。」佛言：「彌勒，初業菩薩應當觀察，憤鬧過失有二十種，若觀察時，能令菩薩獨處閑靜，不生熱惱。彌勒，云何名為樂於憤鬧二十種過，一者不護身業、二者不護語業、三者不護意業、四者多饒貪欲、五者增長愚癡、六者耽著世話、七者離出世語、八者於非法中尊重修習、九者捨離正法、十者天魔波旬而得其便、十一者於不放逸未曾修習、十二者於放逸行常懷染著、十三者多諸覺觀、十四者損減多聞、十五者不得禪定、十六者無有智慧、十七者速疾而得非諸梵行、十八者不愛於佛、十九者不愛於法、二十者不愛於僧。彌勒，是為菩薩觀於憤鬧二十種過。」（大正藏11,524頁）

由以上可知，修禪定雖未能身居深山絕人之處，遠離憤鬧；亦未能行頭陀蘭若，又不能遠離眷屬常住伽藍，禪定何以成就，智慧何以開發，生死何以解脫。修行因為靜處可摒除外緣，然在靜處如不能攝心坐禪，不能誦經持戒，不能勤修三學，息滅三毒者，應深自思惟，內自懇切懺悔。

安身入道修行，以閒靜處為宜，而今深自懺悔，身居湛然寂靜處，心未除三毒煩惱；身常居湛然不動，心卻未了然不惑。幾經思惟甚感慚愧。

閒居靜處

修習止觀具緣之三



• 道益

衣食雖然已經具足，但處所如無適意，定慧何以修，三昧何以成，故必須有適當處所，定慧力才能莊嚴。

文：三得閒居靜處，閒者不作眾事，名之為閒；無憤

鬧故，名之為靜。

具五緣第三，閒居靜處。閒者，空暇無事，作一些與正事無關的、不緊要的事情，所作之事與眾人皆無關。無憤鬧名之為靜，憤指心智昏亂不明，鬧則是環境喧嚷嘈雜，總言之，修止觀除了環境不擾亂外，心也必須不昏亂，定慧力才能完成。

閒居靜處，目的是為停止外緣，離一切塵勞煩惱，意令心寂靜，攝心現禪定。欲修止觀，當捨己眾他眾，獨處閑居，遠離喧鬧。

文：有三處可修禪定。

修習禪定入三昧，有三靜處，是息止息緣之好處所。

文：一者，深山絕人之處。

深山，指離人群遙遠的地方，路途艱險，人不容易到達的地方。既然人到達困難，就少有人可擾亂作息。因為居僻遙遠無人跡，所以毀謗讚歎聲皆不起，那麼就可念念在道，則是修禪觀最勝棲身之處。

文：二者，頭陀蘭若之處，離於聚落極近三四里，此則放牧聲絕，無諸憤鬧。

頭陀，譯抖擻。抖擻貪瞋癡之煩惱。頭陀中處所有四處，蘭若、塚間、樹下、露坐，依此四處可常坐。

阿蘭若譯為閑靜，曰無諍聲、閑寂、遠離處。《四分律》云：「阿蘭若處者，去村五百弓，又名為空閑處」。《大乘義

章，大正十云：「阿蘭若者此翻名為空閑處也。何處是乎，如雜心說，一弓四肘去村五百弓，名一拘盧舍。一拘盧舍名阿蘭若處，計有三里許，頭陀行者極近在此，能遠益善。何故在此，行者作念，我本在家父母親屬，共相纏縛，為是捨之，今出家已，若還師徒、同學、知識共相結著，與俗無異，是故須捨，在蘭若處。又在聚落男女參雜，多增欲染，不宜住中，是故須在阿蘭若處。又近聚落，音聲憤鬧，妨修定意，是故須在阿蘭若處。」

修道者，對因果要常生怖畏心，對生死解脫要有堅定心，才能遠離村落，住頭陀蘭若處。居閒靜處與人交往疏離，身心皆能遠離憤鬧，閉門靜坐思惟妙法，策勵精進道業，才能除滅貪瞋癡之煩惱垢，而得自在解脫。

文：三者，遠白衣住處，清淨伽藍中，皆名閒居靜處。

白衣，指在家居士。出家人穿的是緇衣，即灰色衣服，不是青黃赤白黑的五種正色布料，是染過的非正色布料。與俗人不同，因此佛教稱在家居士為白衣。

一切修道人皆稱沙門，俗稱出家人，既言出家，就是要出離在家之生活。為何要出家，家乃是煩惱之因緣，出家者為滅垢累，故為遠離垢穢而出家。既出家就需遠離在家，顧名思議就是要出離俗家與在家人保持距離，然而現今佛教很普遍的一

種現象，出家人與俗家親人共住一起生活的比比皆是，而這些與佛陀的教誡，遠離白衣而住，顯然有所違犯。住在僧團必須隨眾作務，而今我輩之出家兒，已不能如往昔之修行人，吃苦耐勞。

修禪定不能身居深山絕人之處與頭陀蘭若之處，假若連最起码之遠離白衣，身居伽藍都無法實行，如何能生諸禪定，得真智慧，滅無明煩惱。身居伽藍，三毒之有漏習雖未除，定慧莊嚴力雖未得，然朝暮瞻禮清淨莊嚴的聖相，與佛菩薩為伴侶，耳聞梵唄讚歎之音，心繫無上妙法，所行皆依佛所宣說，佛所禁戒不敢違犯。是故出家修行應先起厭惡家牢之苦，才能遠離白衣修清淨行。

《別譯雜阿含經》爾時俱薩羅國有一比丘，號曰龍與，住止彼林，好樂家法。晨入聚落，日暮乃還。爾時天神作是念言，此年少比丘親近憤鬧，朝往暮還，我於今者，為作覺悟，即說偈言：

去時何太早，迴還何逼暮，瞻形觀相貌，如似在家者，
數數常往返，苦樂同世俗，龍與汝當知，宜應自思量，
勿貪著居家，以損清淨行，汝今慎勿為，無自在所牽。

（大正2.491頁）

然而，修行為何須離憤鬧處。《大寶積經》云：爾時彌勒

（下轉第29頁）

廬山蓮社詠

懷悟

晉室凌遲帝紀侵，群英晦跡匡山陰。
樓煩大士揮塵尾，十七高賢爭扣几。
才高孰謂文中龍，番使伊人思謝公。
烟飛露滴玉池空，雪蓮蘸影搖秋風。

郎侍郎致仕

契嵩

平時獨高謝，道勝欲韜光。白髮辭明主，
青山戀故鄉。藥畦容鶴到，吟徑恐雲藏。

湛然詩鈔

七五

更愛禪林臥，時來拂石床。

次韻酬楊公濟寄東禪師之作

契嵩

脩然林下隱，吾道異夫君。習忍如幽草，
觀身類片雲。人情無意染，鶴唳有時聞。
謝客詩懷寄，憐君此興勤。

題漁源

德洪

臨機不墮照，如水已知源。從此常流出，
其聲雜語言。算沙嗟意馬，捉月笑情猿。

若解提空印，休登立雪軒。

燈花偶書

德洪

岑寂一閒僧，春宵清興增。竹窗催夢雨，
蘭室對祥燈。世事知虛幻，人情剪愛憎。
短長都分定，不恨百無能。

鍾山有花如比丘狀，王文公名爲

羅漢花，僧請賦詩

德洪

通力元無礙，隨緣自應真。此生花上露，

湛然詩鈔

七六

故現葉間身。知見幽香在，伽梨翠色新。

一枝聊把玩，未愧驚峰人。

送實上人還東林

德洪

世事但堪眼見，此生何殊夢游。
未倩青山掩骨，且牽黃衲蒙頭。

山居

德洪

深谷清泉白石，空齋斐几明窓。
飯罷一甌春露，夢成風雨翻江。

九十六年五月份會務報導

(會訊第309期)

捐款芳名錄

(總計 柒萬零陸佰元整)

壹萬元：張徐秀英

伍仟伍佰元：吳卓英暨全體員工

貳仟元：徐鈺銓 徐淑媛 徐黃貴美

壹仟元：月 薪 悟 徹 林玉蓉 林鳳英

林石素琴 陳崇德 黃清德 傅冠智

楊好晒 徐連豐 柯鴻章 顏黃秀鑾

陸佰元：邱昱誠

伍佰元：道益師 宏益師 佟欣打字行

度小月 李承育 李慧玲 陳永漢

宋淑真 陳羿宏 黃鈴心 吳燕靜

吳淑燕 吳智義 吳鴻圖 吳李玉香

傅冠盛 張榮富 張秀鶯 江柏興

許瑞吟 謝孟哲 方宏鍊 洪陳老遠

洪秀宏 洪貴玲 洪秀源 洪桂昭

高淑惠 康廖來嬌 洪振銘 洪桂莉

參佰元：王玉治 林世豐 吳美樺 吳郭春瑾

鄭婷方 羅文秀 吳美樺 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 王昱絮

陳永川 陳俊竹 陳清瑞 黃陳秀鸞 林融唯

楊老得 楊鵬漢 楊炳輝 楊智惟 黃美月

韓麗玲 韓慧玲 韓聲瑞 江英嬌 楊玉桂

侯燦榮 侯梅雪 侯鈴朱 蕭志哲 侯坤隆

郭阿英 郭保成 許素月 許雀芬 謝幸芬

宋金良 宋孟霖 宋沛玲 宋佩庭 盧貞吟

壹佰元：阿 彩 王愛玉 王滿足 王靖君 王瑞明

王桂紅

康榮忠 董明福 廖江源 鍾明忠 曾月里 余城全 余蔡惠子

劉孟琴 侯雯雯 鄭幸柔 傅顯宏 黃惠伶 黃郁儒 陳美智 陳新昌 陳政賢 林淑娟 李真業 李白彩娥 林錦伯 林俊良 林建國

翁素嫻 方王肅瓊 顏愛娥 張名蕙 鄭嫻云 張靜芳 吳明原 黃秋南 黃紅芬 黃豐隆 黃志揚 黃素鶯 黃怡瑄 黃志武

施薛昭賢 葉煌杰 張心懿 侯雅菱 鄭棋安 鄭桂嫻 侯汶其 許福枝 葉魏明娟 杜書武

何政君 葉麗秀 葉魏明娟 杜書武

余城全 余蔡惠子

96年5月份收支明細表

收	上月結存	\$250,148	90
	本月收入	\$ 70,600	00
入	收入總計	\$320,748	90
支	<u>教育文化支出</u>		
	福田雜誌第251期印刷費用	13,800	00
	福田雜誌封面(4期份)	13,600	00
	福田雜誌郵寄費用	6,118	00
	劃撥代金手續費	45	00
	供養法師(他寺)	6,000	00
	<u>濟助支出</u>		
	洪 樺 燾	2,000	00
	洪 樺 熾	2,000	00
	方 惠 珍	2,000	00
出	趙 容 璇	5,000	00
	方 雅 芬	5,000	00
	王 姿 蓁	5,000	00
	鄭 振 春	5,000	00
	林 黃 烏	5,000	00
	絨	5,000	00
	支出總計	\$ 70,563	00
	本月合計	\$250,185	90
	收支比較	99.9 %	

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

會德功福田福然湛



5月份救濟事蹟

1. 趙容曉小姐：住署立新營醫院精神部病房，二十七歲。案主國一就出現自語及幻聽症狀，情緒不穩，陸續於新營醫院、奇美醫院及成大醫院門診和住院治療。於八十八年前曾長達住院約六年於新營醫院。今年其精神症狀又明顯增加，有自傷意念，因家中有多位精神病患，家庭經濟僅賴案父之勞動性工作維生，壓力十分沉重，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
2. 方雅芬小姐：住南縣官田鄉渡頭村渡子頭二〇〇號，三十四歲。案主因搬家原故，在家中燒書而燒到自己之雙腳導致灼傷。因案主個性多疑、社交退縮，無法與人互動，過去皆在外生活且與家人關係疏離，本身又無任何之積蓄。由於家中務農收入不定，家中唯一經濟收入為案弟，其又有家庭負擔，導致其困難而影響讓案主住院之意願，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
3. 王姿葵小姐：住署立新營醫院七股分院精神科病房，四十一歲。案主於八十二年時發病，之後斷續門診與住院治療；但一年前中斷，其補習班工作亦停止。近日因症狀明顯而由警方協助強制入院。家中僅剩二名哥哥，一位已自組家庭可協助有限，另一名同住之哥哥為聾啞人士，賴社會救助維生，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
4. 鄭振春先生：住台中縣大肚鄉大明一街六巷一號，四十二歲。案主因長期酗酒，家中經濟皆由案妻負擔，二人育有二子一女，長子現在服役中，另二人則仍就學。今案主因車禍導致左側頭部膿瘍，胸部六根肋骨閉鎖性骨折又合併敗血症，全身性癱瘓，現轉由大型醫院以進行開刀手術。因家中經濟能力明顯不足以負擔，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
5. 林黃烏絨女士：住南縣新營市民治路六之四十三號，六十八歲。案主因抽搐導致呼吸急促中止而由家屬送醫治療。因本身中風已超過十年，四肢攣縮無法伸直，平日由丈夫協助照顧，但案夫亦患有糖尿病和高血壓健康狀況不佳。家中僅一子，已婚為工地工人，收入並不穩定，子媳會至附近餐廳洗碗協助家計，今因案主又入院，案家經濟能力不足負擔，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、洪樺熾先生、方惠珍女士，以上各貳仟元整。



慈瑞老法師戒牒

• 贈閱 •

■ 中華民國九十六年六月十五日出版
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