

福

田



254

卐 佛教月誌 卐

卐故宮元朝元浩大師金泥字《法華經》，世樺印刷公司向台北故宮借出原跡，將欲照相版複印。

卐中國佛教會，於96年6月8日，假中佛會三樓會議廳，召開第十六屆第五次理監事聯席會議。

卐大陸國家文物局，斥資80萬人民幣，修建青海東倉《大藏經》保護館，保護一戶藏族牧民家中的大藏經。

卐高雄市法音禪寺，新任住持真慧法師，寺方擇於96年6月10日舉行陞座大典。

卐印度部落居民與賤民，十萬人集體聚集在孟買馬哈拉克斯米跑馬場，由斯里蘭卡、泰國、緬甸高僧主持皈依典禮。

卐南投縣國姓鄉德林念佛寺，將於96年8月19日—25日，舉行第十六屆結夏精進彌陀佛七。

卐高雄縣田寮鄉日月禪寺，將於96年11月11日起，傳授護國千佛三壇大戒。

卐基隆市靈泉禪寺，將於96年10月1日起，為期30天，傳授護國千佛三壇大戒。

卐中華佛教慈蓮功德會，於7月22日上午，假台南高工—力行樓三樓演講廳，由骨科醫師蔡澤民主講有關骨質疏鬆及一般骨頭傷害等議題。

卐暑假期間，新學期各佛學院招生如左：

- 高雄元亨佛學院
- 台南縣女子佛學院
- 台北縣海明佛學院
- 台北華嚴專宗佛學院暨研究所
- 台北縣靈鷲山三乘佛學院
- 高雄縣淨覺佛學院

本期目錄

封面：蓮子念珠 大明攝

1．佛教月誌

2．頌解金鐔四十六問(三)……………宋

4．略釋歐陽漸居士質疑天台學之問題(四)……………明了

8．數論派(Sāṃkhya)(四)
——《印度六派哲學》第三篇……………木村泰賢著
依 觀譯

13．天台哲學中符號的運用(四)……………沈海燕

20．心氣沉定 深入論藏
——水月法師的因明成就(一)……………鄭偉宏

25．子湖狗……………曙 壽

27．止觀與人生(四)……………何世亮

30．高 昌
——絲路天竺行履之五……………南 鈴

32．湛然詩鈔

33．九十六年七月份會務報告

封底：慈瑞老法師戒牒

頌解金錕四十六問（三）

宋

問：佛國土身，爲始本耶？始本同耶？爲復異耶？

佛國土身全本起，本來身土不乖殊。

請君自讀華嚴典，豈有無情可廢除。

問：佛土佛身，爲一異耶？一無能所，異則同凡。

三千究顯亡能所，依正何妨又宛然。

若向箇中明得透，天台鼻孔許伊穿。

問：佛土界，分生亦居耶？爲各所居，佛無土耶？

普天率土皆王國，民物蚩蚩擅守疆。

一佛土成周法界，滿中凡聖死還生。

問：佛土所攝，爲遠近耶？何土與生，一異共別？

橫論諸土皆相攝，約豎言之下攝高。

唯有寂光名理體，與生元不隔絲毫。

問：佛佛土，體爲同異耶？娑婆之處，爲共別耶？

豈離伽耶有寂光，無邊諸佛盡含藏。

當知此理會無間，瓦礫堪稱大法王。

問：佛成道時，土亦成耶？成廣狹耶？不成有過。

佛成身土一時成，廣狹皆因機見生。

理土從來無廣狹，終年共住不知名。

問：佛成見性，與生見處，爲同異耶？離二不可。

如來元是衆生做，見處何時有兩般。

可惜紛紛迷路客，從前只被眼睛瞞。

問：佛成土成，與彼彼成，彼彼不成，爲一異耶？

諸佛同成淨法身，猶如天上一冰輪。

自緣衆水分清濁，影現何曾有不均。

問：佛成三身，與彼彼果，及彼彼生，爲一異耶？

佛有三身生亦具，偶因迷悟乍分途。

更於一異生分別，天性從茲轉見疎。

問：佛成，身土成，何眼智見自他境，初後如何？

佛眼周觀境不殊，大圓鏡智絕名樞。

寄言學者能如此，那箇無情佛性無。

問：眞如所造，互相攝耶？不相攝耶？二俱如何？

萬法盡從眞變造，猶如燈鏡互交輝。

若言依正成乖異，知是渠儂正眼虧。

問：眞如之體，通於修性，修性身土，等不等耶？

事理互成無欠闕，若身若土盡周圓。
非關造作能如此，自是天真性本然。

問：眞如隨緣，變爲無情，爲永無耶？何當有耶？
不變隨緣依與正，隨緣不變豈終殊。

他家幸識眞如理，何事甘心適異途。

問：眞如隨緣，隨已與眞，爲同異耶？爲永隨耶？
黃金打作瓶盆用，鎔煉瓶盆又作金。

金體本來無二相，紛紛工作苦勞心。

問：眞如本有，爲本無耶？與惑共住，同異如何？
眞金頑鑛同時有，頑鑛應銷不動金。

此理雖然同惑住，定知煩惱不能侵。

問：波水同異，前後得失，眞妄同異，法譬如何？
全波是水無同異，全水爲波沒後先。

明得此兮方不失，乃知眞妄法皆然。

問：病眼見花，花處空處，同異存沒，法譬如何？
眼因帶病華存沒，空體何嘗暫動搖。

世謂無情如病見，邪無之責諒難逃。

問：鏡像明體，本始同異，前後存沒，法譬如何？
鏡明如性像如修，體相圓成翳不留。

前後本無存與沒，如斯至理莫他求。

問：帝網之譬，唯譬果耶？亦譬因耶？果無因耶？
影現珠珠帝網全，惟因與果理皆然。

剛言瓦石猶非佛，以喻方之定落偏。

問：如意珠，身身有土耶？唯在果耶？通因如何？
珠名如意曾無間，果用全彰應所求。

請就此心明此理，纖塵不現理非周。

問：行者觀心，心即境耶？能所得名，同異如何？
諦觀乍分能所別，一心融泯豈應殊。

若知心外元無境，依正何因有異途。

問：行者觀心，一耶？多耶？一多心境，同異如何？
一即多兮稱曰假，多還即一號爲空。

非多非一名中道，心境如斯絕異同。

問：行者觀心，爲唯觀心，亦觀身耶？亦觀土耶？
觀分內外隨機用，性體圓融是處彰。

於此若還生揀別，定知孤負法中王。

問：行者觀心，在惑業苦內耶？外耶？同耶？異耶？
天台正統超諸說，妙道何須向外求。

三障本非元即是，臨崖觀虎使人愁。

問：行者觀心，心內佛性，爲本淨耶，爲始淨耶？
人人有箇天真佛，不假修持照用全。

若道本無今始有，山家宗旨隔天淵。

問：行者觀心，心佛衆生，因果身土，法相融攝，一切同耶！
龍猛宗傳九世孫，金錚決膜導迷津。

一家所本文誠委，三法無差理最親。

未上已觀明自行，問餘重示驗他人。
從茲野客心開解，一答皆通不在頻。

略釋歐陽漸居士質疑天台學之問題（四）

• 明了

釋疑六：天台宗化法四教（藏教、通教、別教、圓教）係對佛教教理之整合、分類對衆生之學習、證果是有幫助的。

（一）歐陽居士在《唯識抉擇談》中言及：天台四教、賢首五教，皆以事義判別，教味無殊，以義言則可，以教言則不可。其理由是二教所趣歸，三乘無別，故謂三獸渡河，河流是一也。其原文：

「此大事因緣亦即是佛唯一不二之教」。佛雖三時說法，分乘爲三，然教唯一，即一切衆生我皆令入無餘涅槃而滅度之也。「諸有不知，說頓、說漸、說半、說滿」。如天台有四教之判，賢首亦有五教之稱。尋其依據，天台則《無量義經》，賢首則《瓔珞本業經》，皆以事義判別，教味無殊；故說四說五，以義言則可，以教言則不可。教

所趣歸，三乘無別，故謂三獸渡河，河是一也。諸有味此義者，「豈識圓音非一妙，聞者識上故局一偏」，瀛渤潢污率視其量。「然子貢因論學而知詩，子夏因論詩而知禮；執詩執禮，世典且難，況於佛說？」（《現代佛學大系》51，頁299）。

（二）天台宗判教相當精緻，有五時八教。五時者華嚴時、阿含時、方等時、般若時、法華時；八教分化儀四教（教化方式）與化法四教（教化內容）。化儀四教者，頓、漸、不定、秘密；化法四教者，藏、通、別、圓。歐陽居士言及：教所趣歸，三乘無別，故謂三獸渡河，河流是一也。豈識圓音無非一妙，聞者識上故局一偏。此意是天台化儀四教之不定教，非化法四教。不定教內容依其學生呂澂居士在《中國佛學源流略講》第

八講中說：佛說的法儘管是一樣，但聽講的人「同聞異解」，假如同聞異解而各不相知，就叫秘密（教），互相知道，就叫做不定（教）。對天台宗相當有研究的牟宗三先生在《天台宗之判教》中說：化儀之「不定教」者，由前四時（五時判之前四時）中，「佛以一音演說法，衆生隨類各得解」。此則如來不思議力能令衆生於漸說中得頓益，於頓說中得漸益。如是得益不定，故言「不定教」。然無論秘密或不定，其義理內容是在化法四教之藏、通、別、圓。

（三）若要達成歐陽居士所說「三獸渡河河流是一也之三乘無別，也必需有教化內容——化法四教之建立。化法四教之其思想之淵源，智者大師在《四教義》卷一中云：

今影傍大乘經論，立四教名義者，如《大涅槃經》明四不可說，有因緣故亦可得說，四種之說，以此化前緣，即是四教意。又《涅槃經》云：四種轉四諦法輪，即是四教意。又《法華經》明三草二木，稟澤不同，譬方便說，即三教也。一地所生，一雨所潤，譬說最實事，即圓教也。《中論》破諸異執既訖，復說因緣四句，通佛四說，即是四教之意，如此等四說法，隨機化物，即四教義，四說即是四教之異名也。（《大正藏》46，頁723c）。

以可見化法四教是依據《大涅槃經》、《法華經》及《中論》三部經論所說的，非智者杜撰，亦非歐陽居士所說是依《無量義經》。至於其內容是否完備，以歐陽居士學生呂澂先生《中國佛學源流略講》第八講中說：佛說法的位次有「通」（通三乘）、「別」（大別於小）、「圓」（圓滿）。另一個是《瓔珞本業經》，此經也講三觀，聯繫空假中的互相關係來分，就是「由假入空觀」，「由空入假觀」，「中道第一義」（觀）。天台是講「觀」的，認為教與觀有密切聯繫，所以可由三觀中看出教的不同，這就是從內容上來判教了。「由假入空觀」有兩種方法，一是析色入空，這指小乘的說諸色法由極微構成，因而可分析色成空。二者大乘說的「當體成空」。這樣，就有四種教：「藏」（指小乘，因為《智論》批評小乘只懂三藏），「通」、「別」、「圓」。由「化法四教」加上「化儀四教」再與五時結合起來，總稱為「五時八教判釋」。事實上，重點只在「化法四教」，所以也稱之為「天台四教」，用四教配合諸經，「藏教」是小乘的阿含（經律論），「通教」是三乘相通的，如《般若》等（因為其中講到小乘有共有不共）。「別教」指《維摩》，特別顯示了大乘的優越，「圓教」是指《華嚴》、《涅槃》和《法華》。這三種經仍有區別。

華嚴》講十地有其特殊的看法，所以是圓教而兼別教，《涅槃》也是圓教，但其中也講到以前的通、別、半、滿等，但是追追追，並非提倡它們，而是循佛法之脈絡，肯定天台本宗所崇奉的《法華》才是純圓。

〔四〕依據《大涅槃經》對衆生說法有必要建立四教，諦觀《天台四教儀》云：

說大涅槃者有二義：(1)爲未熟者更說四教，具談佛性，令具真常，入大涅槃，故名拈拾教；(2)爲末代鈍根於佛法中起斷滅見，夭傷慧命，亡失法身，設三種權，扶一圓實，故名扶律談常教。(略)此經具說四教與前方等部具說四教爲同爲異？答：名同義異，方等中四，圓則初後俱知常；別則初不知，後方知；藏通則初後俱不知。涅槃中四，初後俱知。

化儀四教及化法四教內容來度衆，依歐陽居士之「義」與「教」言，兩者皆可以，不可偏廢。

釋疑七：龍樹菩薩主張空無自性，無著菩薩主張依他起性，智者大師主張中道實相。

〔一〕歐陽居士在《唯識抉擇談》之〈抉擇三性談依他〉一文中說：

依義淨寄歸傳之說，「空宗以二諦爲宗，故談真絕對；相

宗以三性爲宗，故因緣幻有，因緣幻有，依他起也。」本宗安立三性，理兼空有；而以因緣有之依他起爲染淨樞紐，包括全體大用於無餘，故今所談獨在於是。「他之言緣，顯非自性。緣之爲種；法爾新生起有漏種，法爾新生起無漏種，都爲其緣。」法待緣生，即無自性，即顯畢竟空義。此與空宗本屬脗合，觀中論因緣所生法我說即是空亦名爲假名亦名中道義（此即天台三觀所本）一頌可知。但龍樹，雖知有賴耶，而不談其持種受薰，於因緣生法之實際略焉不詳。至於清辯變本加厲，並賴耶亦遮撥之，緣起道理遂不能澈底了解。以視本宗立義，無即說無，有亦說有，稱量而談於我無與者，其相去誠遠矣。（《現代佛學大系》，51，頁313-314）。

現代有一點佛學觀念的人都知道龍樹菩薩宗空，無著菩薩是宗有，智者大師是宗中的。三人思想思惟過程與修法是不同，結果是否一樣，各宗各說各話。

〔二〕龍樹菩薩的性空論我們都稱之「中觀系」。此系針對「初期大乘」的直顯真義，對學者容易流入歧途，龍樹菩薩才起來造論，說緣起無自性故空；以原始佛法的「中道、緣起」，貫通「大乘佛法」的「性空，唯（假）名」。所以中觀是三乘不

二的正觀，有貫通「原始佛法」與「初期大乘」的特長。

(三)無著菩薩的唯識論我們都稱之「瑜伽行系」。他依《解深密經》等造論：認為「初期大乘」的一切法空，是不了義說。緣起是依他起相，是自相自有的；如《成唯識論》卷八云：心心所及所變現，衆緣生故，如幻事等，非有似有誑惑愚夫，一切皆名依他起性。(《大正藏》31，頁45c)。此依他起性有染、淨二分，染分依他，乃指依虛妄分別之緣而生起的有漏染法；淨分依他，則依聖智之緣而生起的無漏純淨法。其中，淨分依他別義而言，亦賅攝於圓成實性，故《成唯識論》卷八云：分別緣所生者，應知且說染分依他。淨分依他亦圓成故。或諸染淨心心所法皆名分別，能緣慮故，是則一切染淨依他皆是此中依他起攝。(《大正藏》31，頁45d)。

中觀與瑜伽行二系，都分別如實與方便，多少糾正了佛教界的偏差，不幸是，後來學者爲了龍樹說緣起無自性，無著說緣起自相有，彼此間引起無邊的論爭，忘失了佛法無諍的精神。

(四)天台宗智者大師以空、假、中三諦立說，而以實相爲中道。認爲一切諸法是超越空、假而絕對，其本體非爲言說思慮

的對象，此稱中諦。又，此中諦是化法四教中的別、圓二教所說。謂空、假二邊之外有中道——理是別教所說，稱之爲但中；即空、假二邊而立中道是圓教所談，稱之爲不但中。若以中道爲原理則爲三諦中的中諦，以之爲觀法則三觀中的中觀，又因其中有但中、不但中之別，而有隔歷三諦和圓融三觀，或次第和不次第之別。智者大師《法華經玄義》卷二(下)云：別三諦者，開彼俗爲兩諦，對真爲中，中理而已。(中略)圓三諦者，非但中道具足佛法，眞俗亦然，三諦圓融，一三三一。(《大正藏》33，頁705a)。

(五)就中觀系立場龍樹菩薩法嗣之清辯，遮撥賴耶，是忠於空宗。而天台宗之空、假、中三諦圓融，不能如歐陽居士所說，「無即說無，有亦說有」這樣簡單之觀法。印度之空、有之諍未決，在中土由智者大師整合，融會，是佛教及思想界一大進步。



(待續)

數論派 (Sāṅkhya) (四)

《印度六派哲學》第二篇

木村泰賢 著
依 觀 譯

第三節 《摩訶婆羅多》中數論思想之發展

令古奧義書中發展出的種種思想系統越發地開展，且其中某些思想系統成為學派成立之材料的，是敘事詩《摩訶婆羅多》(Mahābhārata) (註1)。尤其所謂四哲學書的《薩那加達品》(Sanatsujāta-parvan, Mbh bk. V. Adhyāya 40-45.)、《薄伽梵歌》(Bhagavadgītā, Mbh. Bk. VI. Adhyāya 25-42)、《解脫法品》(Mokṣadharmā. Mbh. Bk. XII. Adhyāya 174-367)與《阿笈偈頌》(Anugītā, Mbh. Bk. XIV. Adhyāya 16-51)等是有關這一點的最重要資料。其中有數論潮流、瑜伽潮流、吠檀多潮流與信仰的潮流，而且也可看出逐漸發展而致分歧的痕跡。雖然如此，此書或奧義書等所說並非別立組織之教理，因此在予以整理時，多少要加以斟酌。今在探究數論思想之發展上，便宜地擬予以分為二期。第一期是承受奧義書氣運且予以相當發展，

但一元的有神的色彩未脫，其二十五諦說也未完成。第二期是二元思想逐漸成熟，二十五諦觀完成，亦即學派成立時期。但實際而言，《摩訶婆羅多》的僧佉耶思想相當複雜，有必要予以特殊研究，在此僅止作到概觀而已，這是須要預先說明的。

第一期 這是奧義書終期思想與學派思想的連絡時期。亦即視個人我或物質都是大我(梵)屬性，這一點同於奧義書，然其注意力在於個人我與物質，並予以詳細說明。從聖典看來，《薄伽梵歌》中所顯現的數論思想大抵有如此氣韻。《薄伽梵歌》曰：

毘紐拏神曰：地、水、火、風、空、心、覺、我慢等八分乃余物性(Parikṛti)之分化。然余於此之外，異於此，且有高於此之性。精神要素(Jīvabhūta)即此，世界依此而維持(七，四—五)。

身體為田 (kṣetra..物)，知此者為田 (kṣetrajaṇa ; 心)，余 (神) 乃遍一切身體之知田 (一一、一一三)。

亦即與《卡達卡奧義書》所說非變異 (物性) 以上有神我思想大致相同，所說余之物性以及田與知田，雖說是一元的，但頗近似二元之思想。尤其在《解脫法品》(Mbh.XII.308,35) 中，論述物性之一與多，神開展世界則為多，若使世界還滅則為一，此正巧洩漏其視物性在大原理自體之外，神只是予以支配之態度。從而至此時期，比起奧義書，其所說依物性而緣起的變異之數是相當趨向於數論的，但尚未明顯達臻所謂的二十三諦。例如先前引用的《薄伽梵歌》七，四—五中，由自性分化的，只是覺、我慢、心，五大的八分，即使心中已有十根存在，但未有攝收五唯的形跡。《解脫法品》(Mbh.bk.XII.232, 2-11) 曰：

梵依無明(avidyā)之力創造世界。初始作大(mahat) ，由大作意(manas) ，依意而聲性之空生，依空而觸性之風生，依風而色性之火生，依火而味性之水生，依水而香性之土生 (取意) 。

此中揭出大、意、五唯、五大等，更且將神話中相當於金胎的

，數論派中相當於覺的，僅籠統地名之為大(mahat) ，雖是相當數論的，但在定數或順序上，仍未達到數論派的程度。

要言之，第一期是由奧義書而趣向數論的，但大體上，仍是未有特別進步的產物。

第二期 數論思想成熟，亦即二元二十五諦說完成的時期。唯一的大原理中有個人精神方面與物質方面的思想，雖也見於西洋哲學者之中，但徹底予以論證的話，則伴隨的困難不少。此因物與心至少在概念上具有不相容之性質，頗為難解唯一同相的大原理如何具備此二者。尤其奧義書以來，將物質所成的肉身視為罪惡根源的印度思想界猶然。若大原理本身有物的方面，則形成不淨之根源竟是大原理本有，若以人格神視之，則形成神性的缺點及無慈悲。經驗上，個人精神的存在與含攝此精神的身體，從而組織身體的物質其存在實無可懷疑，但既然是予以統轄的大原理，必是先驗的，任何人也不能予以實驗。因此若依實在論的見地合理會通前述難點時，自然會否定此不能經驗的統轄大原理，僅承認心與物，認為依兩者的交涉而有萬有之生、住、滅。這是出自奧義書實在論潮流之最後歸處，而《摩訶婆羅多》最呈圓熟。《解脫法品》(Mbh.XII.305, 25) 曰：

只有二種。神我與非神我。（自性）。

說明此兩元的作用的，是《解脫法品》(Mbh.XII.222,15-16)：

一切存在或非存在，悉依自性(svabhāva;prakti)生滅。雖然如此，神我無任何目的，無目的故神我非作者。雖然如此，現世有神我為作者之感。

這是純然的二元觀，現象界的生滅完全在於自性的開展與收攝，神我毫無參預，但由於執迷將自性的作用（身體的現象）誤解為神我自身，故吾人受苦。顯然這是繼承奧義書以來，將吾人究竟之理想置於精神自體的獨立，更且視此為寂然不動之思想，意欲將有為轉變視為實有，但與人間主體無關，維持：

一、非變異（自性）→大我(mahatman)→我慢→心→五大聲·觸·色·味·香→
五知根
五作根

（解脫法品 Mbh.XII.312.16-22）

二、自性→大→我慢→地→風→空→水→火→（《阿笈偈頌》四十章至四十二章之大要，此中不說心與五作根）(Mbh.xv.40-42)
香鼻觸皮聲耳味舌色眼

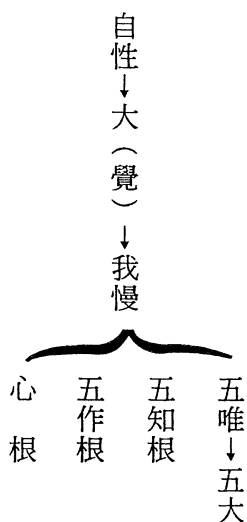
三、非變異（自性）→大→我慢→五唯
五作根
五知根
心根
五大
（解脫法品 Mbh.XII.306.27-29）

心性本淨說的一種會通法。但實際上如此已是數論派根本立場形而上學的觀察。

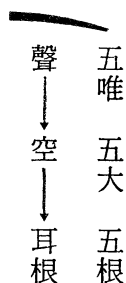
從而因應此形而上學之觀察的緣起觀大致也是數論派的，稱自性為第一諦，神我為第二十五諦，更收入由自性發展的二十三諦形成二十五諦說。其例不遑枚舉，故不擬揭舉，應注意的是，於其緣起順序有異說，與《僧佉耶頌》所說未必相同。

此因由自性發展的二十三諦原是對於現實生理心理的組織予以解剖，對於歸於某要素的結果更予以因果性的組織，因而依觀點不同而有種種組織方式。茲將較具代表的三種說明表列如次：

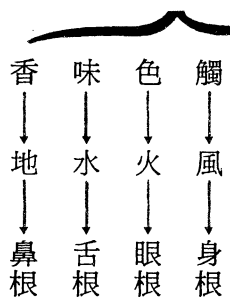
《僧伽耶頌》及《僧伽耶經》所說如次：



前揭三例予以比較的話，自性↓大↓我慢的看法一致，但我慢以下大為不同。此自性、大、我慢的系列採用自吠陀時代的宇宙發展之順序，當然相同，我慢以下的，在奧義書內已有異說，因此置於自性之下時也有如此種種形態。不只如此，從佛教所傳的數論思想觀之，也頗異於《僧伽耶頌》所立。例如《佛所行讚經》所揭數論是將色、聲、香、味、觸名為五境，並未言及此為五唯，比起《僧伽耶頌》的思想，倒比較類似前揭第二例《阿笈偈頌》，《智度論》卷七〇（大正二五，頁五四六，下）所介紹的數論宗義也異於《僧伽耶頌》，比較類似前揭第二及第三例。圖表如次：



世性（自性）——覺——我慢——五微塵



亦即由聲、觸、色、味、香生五大的說法類似《僧伽耶頌》，但由五大生五知根的說法有別，較類似前揭第二例的《阿笈偈頌》。此說頗為常見，《唯識述記》（《大正》四三，頁二五二，下）揭出「五唯生五大生，五大出十根」。依《金七十論》（《大正》五四，頁一二四七，中）所載看來，仍異於《僧伽耶頌》所說，是說十一根由五唯出生，並不說由我慢直接發展（例如《僧伽耶頌》五十二之註）。可能這是類似前揭第一說的延伸。從如此種種說明看來，吾人不能忽略數論思想在整理成《僧伽耶頌》之前，曾經有過的變動。

到了敘事詩《摩訶婆羅多》終期，數論的潮流無論在二元思想或緣起思想，已經穩定下來，終於明確地形成無神主義或多我主義。這一點從《摩訶婆羅多》所作的批評可證。亦即《解脫法品》（Mbh.XII.302.1-7）論及數論與瑜伽的優劣，論曰：

僧伽耶徒崇尚《僧伽耶》，瑜伽徒崇尚《瑜伽》，皆視自家教理為最上，招其黨徒。雖然如此，孰能無神(Iśvara)而得解脫？故聖者正判瑜伽原理為勝。亦即視數論為無神論，反之，從來與數論思想表裏提攜發展的瑜伽潮流到最後，勉強承認神的存在，故予以讚賞。同書三二五，二—三批評兩派的多我說曰：

僧伽耶瑜伽之徒立世界有多我，視唯一我之說為非。雖然，應知多我由唯一所生。

這是《摩訶婆羅多》中，主張唯一我的教派最具代表性的批評。注

(1) 《印度哲學宗教史》第五篇第一章中。

參考資料

Deussen und Strauss, Die vier philosophische Text des Mahābhārata.

Dahmann Sāṅkha Philosophie.

(待續)

湛然寺三五佛法班課程表						星期
						時間
六	20 : 30	20 : 30	19 : 30	20 : 30	19 : 30	
	21 : 30	21 : 30	20 : 30	21 : 30	20 : 30	
	修習止觀 坐禪法要	妙法蓮華 經玄義	因明論疏 明燈抄	妙法蓮華 經文句記	摩訶止 觀輔行 傳弘決	經論
	道益	雲庵	三五	雲庵	三五	講者
	在三樓大殿 念佛會後段					備註

※九十六年九月四日 星期二開課 免費自由參加

住址：台南市忠義路二段三十八巷八號湛然寺

電話：(06) 222-8518

天台哲學中符號的運用（四）

▲ 沈海燕

5. 類比譬喻的運用

在大師的詮釋體系裡，最能夠為其思想理論作支柱的是大師對蓮花形象的詮釋。以蓮花作比喻，不僅使蓮花所具有的豐富的象徵意義得到了充分的展現，同時也為大師所要表達的理論體系提供了有力的佐證。這是因為作為天然符號的蓮花，其本身即是力量的象徵。大師之理論乃是人工符號，而此人工符號與天然符號的契合，即意味著人工符號也具有與天然符號相同力量，也是真理的化身。

蓮花的符號之所以具有力量，是因為大師首先將蓮花作為一種圖象，而此圖象直接代表了內涵。法國哲學家富科將圖象看成是初始符號。並解釋說，圖象之所以是最原始的符號，乃在於圖象一定是直接顯示其內涵，非此莫它。而內涵又一定要通過代表其本身的圖象才得以顯現。³⁸

顯然，當蓮花被用來當作佛法的象徵，並以可視之蓮花圖象出現時，有鑒於這個形象的語義已經了了，將之作爲比喻的對象就完全可能了。而蓮花形象本身所具有的力量又加強了用蓮花作比喻的力度。作為天然符號的蓮花所建立的語義範疇在大師的詮釋下發揮出無盡的能動性，成為各種譬喻的源泉。雖然對於蓮花的詮釋可以是自由的，沒有限制的，但對蓮花的詮釋同時又是朝著既定方向的，並不會因此而偏離航向。換而言之，蓮花符號所具有的象徵意義一定是積極的，純潔的，最究竟圓滿的。天然符號所表示的意義是第一層必然性的語言。而比喻屬於人工符號，所表達的是作者自身的意圖，故其意義是第二層必然性的語言。當然，作者的理念（第二層必然性的語言）必須與第一層語言相契合，方具有說服力和權威性。正如富科指出的：「人工語言的力量來自於其跟天然語言的吻合。」

」³⁹ 以下便是大師用蓮花作譬來論證其理論體系。

首先，大師將蓮花與其詮釋《法華經》的理論——本門和迹門⁴⁰緊密聯繫起來，共用六譬來說明蓮花的含義。其譬依次描繪了蓮花生長的順序和蓮台在不同時間的狀況，用以說明權和實之間的關係，或本和迹的教義。權、實這一對概念是大師對一佛乘和聲聞、緣覺、菩薩諸乘之間關係的釐清，是大師對實相真理能動性和辨證性的說明。而這種能動性即表現在佛陀說法時權實不離，善巧方便：即權而實，即實而權，權實之間形成一種互融互即的整體。這一權實理論消除了佛教諸乘之間的隔閡，給予了佛陀說法中似乎矛盾的地方以合理的解釋，使諸乘之權都在佛教中占有合理的位置，並在一佛乘之實的統攝下，會三歸一，最終皆共成佛道。而本、迹關係的闡述則是爲了突出本門相對於迹門的重要性，是爲了更進一步闡明佛陀成道教化之久遠，以去除佛弟子對迹門的執著。從權、實的角度來說，迹門中權實交融，而本門中則唯實無權，故本門地位最勝優越。從本、迹之間的關係來看，本是實，迹是權，則迹門之作用只是爲了開顯本門之實。就一實相而言，本門雖然但實無權，但實中仍含權，因爲迹門就是源自於本門的，從本垂迹也。而迹門雖是權，權中卻有實。因爲迹門的作用就是開顯本門，且其本身就是本門之作用。故迹門同樣包含實相。本、迹即不可分離，而又以本門之實爲最終之旨歸。

智者大師對迹門的三譬旨在說明佛陀運用方便之權法接引衆生入大乘，最終令之皆成就圓滿正覺。第一喻謂蓮花的存在是爲了最終的蓮子，然而，當蓮花未開之時，蓮子還不可見。蓮花是權，蓮子是實，譬「約實明權，意在於實」，然而在花還未開放的階段，無人能知曉佛陀的真實意圖。第二喻謂蓮花雖然只是襯托蓮子，但蓮子是依靠蓮花才得以成熟的。蓮花之權對於開顯蓮子之實的重要性不言而喻。「權中有實而不能知，今開權顯實，意須於權。」第三喻謂華落而蓮成，此即喻廢三乘之權而顯一乘之實。第一、二喻皆是蓮子尚未成熟的階段，大師強調的是蓮花之權的重要性。第三喻則峰回路轉，強調蓮子之實的最終開顯。而此開顯就同時意味著三乘之權的廢棄，才是究竟的成就，有如華落蓮成。因爲一佛乘的功能就是會三乘而歸一乘，唯有一佛乘能直至成佛道場故。此三譬揭示了佛陀迹門教化衆生從始至終的過程：「從初方便引入大乘，終竟圓滿也。」⁴¹

除了三喻譬迹門外，大師又舉了三譬以譬本門。本門之詮釋是從本、迹之間的關係來說的。第一，華必有蓮。這是譬迹門中必有本門（迹源自本門故），故本門亦必含迹門（本門之作用於化道的形式即是迹門）。在花尚含苞待放之時，佛陀意雖在本，而弟子並不識佛陀的真實意旨。第二，華開蓮現。這是譬開迹顯本，意在於迹。也就是說，在這一階段，佛陀將迹

門的作用和盤托出，說明迹只是方便之權，目的是開顯本門之實。因為只有令菩薩認識了迹門，方能進一步識得本門，從而獲得增進損生的利益（即中道之智漸次增進，而變易生死隨之漸次損減）。第三，華落蓮成。這是譬廢迹顯本。菩薩識得本門後，就不會再執著於迹門，不會僅僅滿足於聲聞之果，而會繼續精進，以佛陀法身圓滿為修行成就之目標（即究竟成佛也）。此三譬揭示了佛陀在一個更廣闊的宇宙背景下教化菩薩追本溯源、從迹至本的過程。⁴²

其次，大師將蓮花譬喻其迹門十妙和本門十妙的理論。根據大師的理論，迹門由十妙組成（是為境妙、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），用以闡揚作為佛教宗旨的成佛之因果。佛因指佛精進修行，旨在證悟成佛之自行；佛果為成佛之果及成佛後教化眾生皆成佛道之化他。智者將十妙中的前五妙定為佛因，由此而展開通過個人努力證悟成佛的過程。智者又將十妙中的後五妙定為佛果，因此而展示佛陀教化眾生之過程。本門也是由十妙組成（即本因妙、本果妙、本國土妙、本感應妙、本神通妙、本說法妙、本眷屬妙、本涅槃妙、本壽命妙、本利益妙）。此十妙所展示的是佛陀久遠修因證果之真相，法身教化之作用以及跨越時空之常住涅槃。大師龐大的佛學體系，經由對蓮花的詮釋而再次得到系統的論證。由此，蓮花形象被賦予了極為豐富的

內涵，代表了大師對《法華經》系統的詮釋，在理論上具有重要的意義。蓮花這一符號在大師的筆下不但具有各種含義，而且是一個生動活潑、富於生命力的形象，成了符號詮釋無盡的源泉。以下便是大師運用蓮花形象所作的各種類比。

(1) 用蓮華譬境妙。

智者大師筆下的妙境由六類真理組成：十如境、十二因緣境、四諦境、二諦境、三諦境、一諦境。十如境描繪的是實相的特性。十二因緣境是傳統佛教中對六道輪回次第緣起的探究，四諦境是有關世間苦、集因果和出世間滅、道因果的真諦。二諦境之真、俗二諦乃佛教最基本的理論原則。三諦境是對實相有三個組成部分的認知。一諦境是對實相之究竟無二的意義之闡發。

首先，蓮花被用來譬十如境，此十如境所描述的是佛界十如是。⁴³佛界如是相以石蓮作譬，因其堅硬故，不受外界的影響和外在條件的約束，其如是之相非因緣和合而成，故亦不生不滅。大師將此「劫初無種故不生，今不異初故不滅」的如是相定義為眾生本具之菩提相。也就是說，蓮花在種子階段的這一特性即決定了眾生終將成佛的事實。儘管眾生以無明開始，但其本具之初始菩提相與最終之菩提果並沒有本質的差異，此即蓮子相。故曰眾生即菩提也。⁴⁴

佛界如是性從眾生本具之相推出，謂既有如是之菩提相，

這就證明一切衆生之心性清淨。此清淨之心性不爲外在之客塵所染，雖經無數生死輪回，亦「不住不動、不生不滅」。所謂煩惱即菩提，此即是也。⁴⁵

佛界如是體以蓮子在淤泥中而四微不朽作譬。這是指衆生之正因佛性，⁴⁶ 具備常、樂、我、淨之四德，其體性不動不壞，不可摧毀。⁴⁷

佛界如是力以「蓮子爲皮殼所籠，爲泥所沒，而卷荷在心，而有生長以氣」作譬。蓮子爲皮殼所籠象徵著衆生在沉淪苦報中能發大菩提心。此即佛界如是力也。⁴⁸

佛界如是作以「蓮子雖復微小，烏皮之內，具有根、莖、華、葉、鬚、台，衆具頓足」爲譬，代表衆生初發之菩提心，慈悲誓願，精進修行，上求佛道，下化衆生。是爲蓮子如是作。⁴⁹

佛界如是因以「蓮子根依淤泥，而華處虛空。風日照動，晝夜增長，榮耀頓足」爲譬。淤泥譬無明，華譬修行成就。這是說明衆生之發菩提心乃從無明開始的，是無明促成衆生之求出離生死的欲望。此初發菩提心是爲佛界如是因。⁵⁰

佛界如是緣以「蓮華鬚蕊圍繞在華內蓮外」爲譬。鬚蕊代表菩薩之修六度萬行，以其善行而功德圓滿，乃修行成就之助緣。故名蓮華如是緣。⁵¹

佛界如是果以「蓮華華成結蓮，而華葉零落，台子成實」

爲譬，來說明菩薩經過持久不懈的努力，終於修行之因圓滿，而獲得無上菩提之果。故名蓮子如是果。⁵²

佛界如是報以蓮實爲房台包繞爲譬。大師稱「菩薩亦如是，大果圓滿，無上報足。習果之果，依於報果，如實依台。」故此名蓮子如是報。⁵³

佛界如是本末究竟等以「泥蓮四微，處空蓮四微，初後不異」爲譬。蓮藕譬初始之因，蓮台譬最終之果，兩者四微皆空，象徵衆生本具的佛性（如來藏）之常、樂、我、淨四德與修成的佛果（法身）之常、樂、我、淨四德不二不異，故本末究竟等。故此名蓮子本末等。換言之，衆生與佛皆是一實相，故衆生之最終成佛乃順理成章也。⁵⁴

其次，用蓮花譬十二因緣境。大師認爲，蓮藕掩埋於烏皮淤泥之中，水草重覆，即是譬煩惱生死之根本——無明支。而蓮藕之能生力用來譬造作諸業之行支，行支之能生力表現在以後諸支皆因行支而生起。蓮花之內有卷荷，華、鬚具備是蓮花生長的中間階段，用來譬識（業識投胎）、名色（但有胎形六根未具）、六入（胎兒長成眼等六根的人形）、觸（出胎與外境接觸）、受（與外境接觸生起苦樂的感受）等五支，此五支亦在生死流轉之中也。蓮花之含露珠乃譬愛（對境生愛欲）、取（追求造作）、有（成業因能招感未來果報）等三支。這是因爲露珠乃蓮花身外之物，有如愛、取、有三支必待滅除，衆生

方得以出離生死。蓮華的根莖若團圓盤屈，不能得出淤泥，此譬老死支。根莖既可譬無明，也可譬老死。無明即生死之因，生死亦是無明之果。而生死之輪回正是從一點出發而終結至相同的點。故以根莖喻無明，亦以根莖喻老死。另一方面，若欲斷除此有情生死流轉之因緣，則必從無明滅開始。蓮子若芽鋒萌動，鑽烏皮破，此即譬無明滅。大師將烏皮作為繫縛衆生，使之在生死中輪回的象徵。而鑽烏皮破則是力求出離輪回的實際行動。故芽鋒之萌動代表無明之對立——智慧。只有智慧才能破除所有造作諸業之行支及至老死支。蓮子是菩提心，烏皮是無明。菩提心發，無明即滅。芽鋒生長，不復在烏皮內生，此即是諸行滅。芽鋒生長即象徵行者之上求佛道，不再造作諸業，故諸行即滅。芽鋒既出殼外，即象徵老死滅。行者發心精進，出離生死之際即是老死滅也。⁵⁵

其三，用蓮華譬四諦境。在智者的判教體系裡，四諦境共有四種，是四教人對四諦的不同理解所致，即生滅、無生滅、無量以及無作四諦。⁵⁶藏、通二教人視苦、集為實有，必欲滅除之，方得涅槃，是為滅、道。此種對真理的認知方式，大師稱之為界內法，其認識尚未出欲界、色界、無色界三界之外也。而別、圓二教人則站在三界外的高度，以中道觀諸法。別教人在空觀的基礎上，更注重事物假有的一面，故誓願出假濟生。此假有觀令別教菩薩看到世界森羅萬象的一面，故苦、集、

滅、道皆有無量相。而圓教人則從中道統攝諸法的角度來把握四諦，諸法既然都包含了實相，那麼，空有其實是相即一體的。行者只要轉變自己的心念，則煩惱即菩提，生死即涅槃。無需造作，是為無作。用蓮花來譬此四種四諦境的話，則烏皮譬三界內輪回生死逼惱——苦諦，白肉譬三界內積聚二十五有⁵⁷苦果之因——集諦。泥譬界外之集諦，水譬界外之苦諦。⁵⁸

其四，用蓮花譬二諦境。大師之論二諦境乃總結了七種對二諦的認識，每一種二諦說因衆生的根性不同而迥然有異。⁵⁹統而言之，蓮藕莖葉等代表世俗之有，用來譬俗諦。蓮藕莖孔空象徵諸法空無自性之真實理性，故用來譬真諦。⁶⁰

其五，用蓮花譬三諦境、一實諦、無諦無說。在大師的體系裡，三諦境是就五種三諦來論的。⁶¹三諦之組成，除俗諦和真諦與前無異外，還有中道諦。蓮台之四微皆空用來譬擬常、樂、我、淨之四德，而此四德正是中道第一義諦之主旨所在。此通譬五種三諦也。蓮台四微皆空亦象徵了無生無滅，故用來譬無生無滅、無有分別、圓融整體之一實諦。而蓮子之劫初無生，今時無滅則說明實相真理寂然清淨、無可言說的特性，故譬無諦無說也。⁶²

註釋：

38. Michel Foucault, *The Order of Things*, 頁64。

39. 同上，頁61。

40. 智者將《法華經》分爲迹和本兩部分。前半部分爲迹門，後半部分爲本門。迹門指佛本生中的種種故事以及佛在菩提樹下證悟成佛、大轉法輪教化衆生的事迹。本門指佛久遠之前就已修證成佛的事實。迹門中的釋迦牟尼佛正是本門之古佛的應化身。

41. 《玄義》卷33，頁773上。

42. 同上。

43. 智者的十如是理論是與十法界緊密相關的。十法界即地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人、天、聲聞、緣覺、菩薩以及佛。前六法界爲六道，後四法界爲四聖。每一法界皆具十如是。

既然十如是代表了實相，而十如是又與十法界關聯，這就表明實相乃包括上至四聖、下至六道的宇宙衆生。基於此點，智者認爲實相由權、實組成。從地獄界到菩薩界是權，佛法界是實。通過將十如是聯繫十法界來論述，智者得以確定佛法界十如是的崇高地位，確立佛法界乃是實相的具體代表。

大師對佛界十如是的定義是，相即緣因佛性，性即了因佛性，體即正因佛性，力即初發菩提心，因即智慧莊嚴，緣即福德莊嚴，果即一念相應大覺，報即大般涅槃果，如是本末究

竟等指相性等初始三諦與究竟三諦不異。見同上，頁695上。

44. 《玄義》卷33，頁773中。

45. 同上。

46. 大師將佛性劃分爲三大類，謂正因、了因、緣因佛性。三因佛性乃成佛之因，是六道衆生何以皆能成佛的事實根據。正因佛性即衆生本具的實相真理。了因佛性即衆生本具的獲得證悟實相智慧的能力。緣因佛性指衆生潛在的積功累德的能

力，能使衆生本具的實相真理得到顯現，而成就佛果。

47. 《玄義》卷33，頁773中。

48. 同上。

49. 同上，頁773上。

50. 同上。

51. 同上。

52. 同上。

53. 同上。

54. 同上，頁773下至頁774上。

55. 參見同上，頁774上。

56. 四種四諦義雖然出自《涅槃經·聖行品》（《大正藏》冊12

，頁672），但其與四教相關聯，則是智者的創造。有關智者大師對四種四諦得闡述，請參見拙文《境妙究竟——從妙法蓮華經玄義中看天台智顗對真理的論述》，《覺群·學術論文集》，第一期，2001，頁150-170。

57. 開三界為二十五有。欲界有十四有：四惡趣、四洲、六欲天也。色界有七有：四禪天及初禪中之大梵天，並第四禪中之淨居天與無想天也。無色界有四有：四空處是也。通三界而有二十五之果報，名二十五有。

58. 《玄義》卷33，頁774上。

59. 詳見拙文《境妙究竟——從妙法蓮華經玄義中看天台智顗對真理的論述》中有關七種二諦的討論，《覺群·學術論文集》，第一期，2001，頁150-170。

60. 《玄義》卷33，頁774上。

61. 詳見拙文《境妙究竟——從妙法蓮華經玄義中看天台智顗對真理的論述》中有關五種三諦的討論，《覺群·學術論文集》，第一期，2001，頁150-170。

62. 《玄義》卷33，頁774上。

（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：三一一九三三五一

戶名：聖哲

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

心氣沉定 深入論藏

——水月法師的因明成就(一)

• 鄭偉宏

內容提要：本文敘述了一位現代文學僧人水月法師的學術道路以及他在因明學方面的成就。水月法師對於因明的作用、性質、因明過類都有獨特見地，對於一大批近代以來的外佛敎邏輯學者也有自己的獨到評價。

關鍵詞：水月法師 佛敎因明 近代因明學者

The Dharma-Teacher Shui Yue and His Research
Achievements of Hetuvidya By Zheng Wei-hong, Institute
of Ancient Chinese Book Studies of Fudan University

Abstract: This paper describes a modern Buddhist
monk named Shui Yue Fa-shi (water-moon-dharma-teacher)
with his academic path and achievements in the Hetuvidya.
The author holds that the dharma-teacher has a particular
view on the function, nature and traits as well as

contributes some relevant and come-to-the-point assessment
of the modern Buddhist scholars' stands about Hetuvidya.
Keywords: The Dharma-teacher Shui Yue, Buddhist
Hetuvidya, Modern Hetuvidya scholars

水月法師又名聖禾，俗名王俊嶺。1926年生，河北昌黎人。年輕時便追隨台南湛然寺慧峰法師，受其深刻影響，於1970年出家為僧。1973年慧峰法師寂滅，水月法師繼任湛然寺住持。在因明的研習和弘揚方面，自近、現代以來，水月法師是

成績最爲卓著的一位佛門弟子。他以一人之力編撰史無前例的因明雜誌，時間長達十年之久；出版了《因明文集》三冊和《古因明要解》以及《因明句身初例》等著作；主持重印了《因明大疏》和陳大齊的《因明大疏蠡測》以及周叔迦、慧圓的因明著作。

在理論研究方面，水月的重點放在漢譯古因明。《古因明要解》是自1931年許地山發表《陳那以前中觀派和瑜伽派之因明》以來，所僅見的一本全面講解、研究古因明的著作。

水月法師的因明成就並非舉世皆知，至少在大陸的學者中多少年來鮮有人知，我相信，由水月法師書寫的篇章在漢傳因明發展史上將放射出燦爛光芒。

一、水月的治學之路

水月之所以會將自己的大半生精力奉獻給因明事業，既是出於個人的喜好，更是爲了學佛的需要。水月早年喜數學，進而浸研邏輯。「既奉佛，理當先覽方法學爲階漸」^①，他自己說，20世紀50年代起，「無間勤勇，願力促發」，「以因明爲研求目標」^②。出家前還「曾受過『語言表達』課程訓練」，出家後又「將修斐士，席爾合著，劉福增教授譯述《初級數理邏輯》(First Course in Mathematical Logic)自修研讀完畢，包括演算爲數頗多習題」^③。有數學、普通邏輯和數理邏輯

以及語言方面的修養成爲水月研習因明的有利條件。水月的治學之路自始便充滿了艱辛。他自述由於語文障礙，只能將因明研習對象鎖定在中文傳統範圍內。從50年代起，著手尋求因明書籍。可是在當時，無論是因明論、疏、還是今人著述，都十分罕見。最初從台南購得盧愚著的《因明學》，經讀此書，初識因明。隨後又發現陳大齊的《因明大疏蠡測》和周叔迦的《因明新例》等，可是持有者視同珍璧，供之藏之，不肯出示於人。1957年和1958年先後從慧峰法師處借得《大正藏》第三十二冊和第四十四冊。下苦功恭敬抄錄因明論疏六種，包括因明大、小二論，神泰的《述記》，窺基的《大疏》和慧沼的《義斷》、《義纂要》。儘管他自認爲「存儲勝於了解，生澀吞剝，事倍功微」，^④但這些功夫不會白費，畢竟熟悉了大、小二論的內容，畢竟對唐代因明的研究打下了基礎。1959年中秋節，慧峰法師從香港請回大批線裝經典，另有《瑞源記》和呂澂《因明綱要》二種，十分珍貴難得。慧峰法師將二書送給了水月。當時台中某佛教圖書館有一部熊十力的《因明大疏刪注》，不肯外借，水月只得每星期到圖書館抄一點，後來在台北善導寺佛經流通處求得一部。1971年慧峰法師又將一部支那內學院雕版的《因明大疏》轉給了水月。

在尋求因明書籍方面，慧峰法師給予水月以全力支持。當

年借《大正藏》時，一般寺院唯恐法寶失散，多不肯把經藏借出，慧峰怕信徒看到講閒話，便拖著病體，用大袍袖遮住藏經，待送至廟外遠處才交出。水月出家後，又帶著他去香港集古齋淘舊書，先購得一本神泰《述記》，後又為了一冊《因明十四過類疏》而聯 冊的《宋藏遺珍》全部購回。

如果說水月在走上因明研習之路方面得到了慧峰的百般呵護，那麼可以說，在因明具體理論的研討方面是孤鴻哀鳴，無有唱和與論爭的。他明白自己研究範圍不寬，「更悲哀是無師友可以請益。長夜人天，孤苦老僧，關在黑房子裡，尋找那只因明黑貓」。^⑤無處請益，沒有爭鳴，這樣的學術環境對於深入探討因明理論顯然是不利的。因明典籍，文幽義博，誦讀尤難。水月知難而進，澄心定氣，完成了三項大工程。一是將日籍《明燈抄》與《大疏》合一，從1971年至1991年歷時二十年，約一百萬字。二是用《明燈抄》和《瑞源記》中的資料，編寫《大疏緒解》。三是詳細講解了古因明著作五種。這都是前人沒有做過的事。這三大工程中，《古因明要解》已經出版。我們期望其餘二種亦能早日付梓，將大益於漢傳因明的弘揚。

在茅蓬山居，草木為伍，閉目塞聽，消息阻絕，毫無學術環境與市場可言的情況下，竟在台南一隅之地，誕生了一本因明雜誌。共出82期，近百萬字。從1977年1月創刊到1987年6

月停刊，時間長達十年半，編輯方面，一個人抄抄寫寫，因明稿件幾乎出於水月一人手筆，真是寂寞的因明！他殫精竭慮，嘔心瀝血，苦苦支撐，其氣魄、其堅毅、其學養、其精心細緻、其甘於寂寞，都令人嘆為稀有。發行則是免費贈送，印刷費大多靠湛然寺常住支持。這對一座閉門下鍵之修道場來說，實屬不易。雖然有種種不足，但是因明雜誌在古今中外因明史上是獨一無二的。這本身不能不說是個奇跡。

水月對於求知若渴而又無書之苦是有深切感受的。他主持重印了唐代因明的權威著作《因明大疏》，這對於漢傳因明的弘揚是有無量功德的。

天道酬勤，有一分耕耘，便有一分收穫。水月為漢傳因明作出了令人稱道的貢獻。一切有志於因明研究的人們都會從水月的治學道路和治學精神中得到啟示，獲得力量。

一、《因明文集》中的因明思想述要

水月的《因明文集》第一、第二冊內容，大致分為三類：第一類是關於因明理論本身的，第二類是因明的應用文章，第三類是知名人士的評論。

1. 關於因明的起源

認為窺基《大疏》主張因明的源頭並列有二：一是源唯佛說，二是推尊足目。「依第一說，每部佛經，每一品會，都可

視做一場論辯，或是佛弟子自家的討論，安立正理。或是與其他學派的辯難，折伏邪論。一經一會一品，都具有一種論式，也都可以說是因明論法的雛型實例。若在《本緣》、《本生》、《阿含》、《涅槃》等經，找些文證，也不是困難的事。」

⑥水月又根據唐代道岳在《義範》中對《大疏》「源唯佛說」所作的解釋，加以發揮。「如涅槃經破十外道，已具宗、因、喻型式。其他經典言自相、共相、現量、比量者，亦諸多有。此因明理，散在衆經，如來略說，菩薩廣演。」^⑦在佛經中雖然找不到直接使用十支論式或五分作法的實例，但是，在《涅槃經》中可見佛破斥十外道時，古因明論式的最基本成分宗、因、喻都有了。水月認為佛教古因明的《方便心論》產生的年代，《正理論》尚未出現。在《方便心論》中，有「八種深妙論法」，其中第二種為「隨所執」，意為隨著執持認為是究竟的道理。印度當時各種學說繁多，《方便心論》只舉出十家：佛正義、事火外道、音聲外道、醫法、衛世師（即勝論）、僧伽、瑜伽外道、尼乾陀法、計一外道、計異外道。水月認為：「從這裡所舉十宗中，很顯然的可以看出一件事實——佛教因明早於尼耶也。若尼耶也在《方便心論》造成時，已成氣候，論一定會舉出來，未出，至少表示在當時尚未重要。」^⑧這一論據有力地支持了窺基「因明論者，源唯佛說」的論斷。水月

還認為《方便心論》「實是一部完整佛教邏輯教科書」^⑨，舉凡形式邏輯和知識論諸問題，皆有討論。這個評語如果移到《瑜伽師地論》之上則更為妥當。

2. 關於佛家因明的確立

水月認為，創標真似的正理雖為因明的源頭之一，但是因明作為五明之一是「創成於彌勒菩薩」，約公元4世紀。彌勒在古五明（吠陀、證理、治法、農商、真我）基礎上，在《瑜伽師地論》中重新安排，分為新五明（內明、因明、聲明、醫明、工明）。水月批評說：「今者概論印度古文化諸籍中，敘述因明，多祖足目，胤繼尼耶，是昧於因明一辭創始何人。佛弟子如附會之，興數典之嘆。」又說彌勒在《瑜伽師地論》中「安立因明名稱，確定其義為，『謂於觀察義中諸所有事』。由此考察，因明實為佛教始創」^⑩。

3. 關於因明的性質和作用

水月認為：「佛教中流行一錯誤之觀念，因明乃治唯識之初門。實則瑜伽習用形式因明，中觀用辯證因明，皆屬因明……絕非局於唯識。」^⑪

水月在創刊於1977年元月的因明雜誌的《發行緣起》中，曾說明因明的範圍：「我們認為因明不屬於某一學派，不論過去它為某一學派學者所熟悉。現在以新的精神，新的態度，新

的估量，因明實是佛教的共有的思想方法，甚而它是一切學術思想的共同方法。」^⑫ 在《因明文集》第二集《自序》中，水月解釋說：「此處所界定因明範圍，不是『新』的擴張，往昔就是如此。它本來就是獨立佛法上一類內明之外，不幸傳到中土，淪落兩輩，竟成家族的老媽子。瞻望將來，大勢所趨，因明不但脫離唯識一科，也會脫離佛法和內明的寄生生活，恢復原來地位。」^⑬

水月對因明性質的看法有點籠統，從立破規則來說，因明是佛教乃至一切學術思想的共同方法，但是從因明中的知識內容看，它有明顯的宗派性。就以「唯識比量」為例，大小乘之間就鬧到你死我活的程度。

對於因明的作用，水月說：因明者方法學，衆學之始要，諸見之基礎。如無因明之素養，於紛歧錯綜之思想，序無以理，基無以立，懸虛飄蕩，無固大法。」^⑭ 作為一個佛教徒，當他在80年代讀到由法尊法師翻譯的法稱《釋量論》，發出了「學因明也可成佛，亘古奇聞，聞所未聞，……寂寞的因明，一變而成寂滅的因明了」的感慨，「有千年沉寂，驚蟄一時的主觀感覺。」^⑮

4. 關於因明的名稱

水月認為，「因明學」這一名稱不妥當。「因涵理由、原

因、知識諸義，明即是學。印度五明，一如中國稱各學科爲：哲學、理則學、聲學、醫學、工學。似此，稱因明已足。如稱因明學，則嫌帽上戴帽，一如未可稱：哲學學、醫學學等添足。」^⑯

註釋：

- ① 水月：《因明文集》，第2冊，第277頁，台灣智者出版社1992年版。
- ② 《因明文集》，第1冊，第1-2頁。
- ③ 水月：《因明句身初例》，第2頁，台灣智者出版社1996年版。
- ④ 《因明文集—序》，第1冊，第2頁。
- ⑤ 《因明文集》，第1冊，第3頁。
- ⑥ 《因明文集》，第1冊，第28頁。
- ⑦ 《因明文集》，第2冊，第2頁。
- ⑧ 《因明文集》，第2冊，第252-253頁。
- ⑨ 《因明文集》，第1冊，第16頁。
- ⑩ 《因明文集》，第2冊，第58-59頁。
- ⑪ 《因明文集》，第1冊，第25頁。
- ⑫ 《因明文集》，第2冊，第3頁。
- ⑬ 《因明文集》，第2冊，第3頁。
- ⑭ 《因明文集》，第1冊，第33頁。
- ⑮ 《因明文集》，第1冊，第44-46頁。
- ⑯ 《因明文集》，第2冊，第39頁。

轉載于大陸玉佛寺出版覺群佛學論文集

(待續)

子湖狗

• 曙壽

衢州子湖巖利蹤禪師，住處門下立牌子寫道：「子湖有一隻狗，上取人頭，中取人心，下取人足，擬議即喪身失命！」當時臨濟禪師會下有二位禪僧來參學，方揭開門簾，師（子湖）即喝道：「看狗！」二僧回頭顧視，師即進入方丈室。

有人甚感不解，便來問師：「修行跟狗有什麼關係？」師即：「噪。噪。」兩聲（學狗叫聲），這人更加迷悶。師一語不發，回入丈室。

其實，這是禪師接引學人的手段，修行當然和狗一點關係也沒有，但是，當一隻狗向人攻擊的時候，也是生死交關，間不容髮的關鍵，這個當下，還有什麼妄想雜念，生命要緊呀！所謂：擬議即喪身失命。

有一次，師與勝光和尙在園子裏鋤草，師突然按下鋤頭回視勝光和尙道：「事即不無，擬心即差！」和尙便問：「如何是事？」才一說完，被師攔胸踏倒，整個人就趴在地上，勝光和尙從此有省。

事即不無，擬心即差，這是修行悟道的捷徑。知道一切事

情的發生，但是，內心不要受它的影響，說起來很容易，人人都做不到。不管逆境、順境，凡夫始終心隨境轉。要如何能不隨境轉，唯有當下見到如如不動的自性。因此，禪師有時候爲了幫助學人，一睹本地風光，往往使出剎手鍵——攔胸踏倒，來個措手不及，即當下見自本性。如水潦和尚去參馬祖，問：「如何是西來的意？」馬祖乃當胸踏倒，水潦和尚即大悟，起來拊掌呵呵大笑，並說道：「也大奇！也大奇！百千三昧，無量妙義，只向一毛頭上，一時識得根源去！」子湖與馬祖，前後如出一轍。

師曾示衆云：「天上人間，輪迴六道，乃至蠢動含靈，未曾於此一分真如中有些子相違處，還信麼？還領受得麼？大凡行腳，也須具大信根，作個丈夫始得，何處得與麼難信，他古人只見道個即心是佛，即心是法，便承信去，隨處茅茨石室長養聖胎，只待道果成熟，汝今何不效他行取，仁者！可煞分明，並無參雜，治生產業，與諸實相不相違背。」這一段開示，可以作爲佛弟子的座右銘，時時提撕，尤其出家衆更應該如此

。一旦道果成熟，不怕沒有衆生可度。

子湖巖山腳下有一家製陶的，夫婦倆年復一年，製作陶器，膝下並無一男半女，夫婦爲求子嗣，日夜焚香祈禱。師某日經過見他們又在祈禱乃問道：「你們有什麼祈求呢？」陶師告訴他原由。師即道：「你布施我竹子，我布施你一個兒子。」陶師遂施竹。其夜，夢見一個奇怪的夢隨後果生一子。這事後來被傳出來，大家都稱師爲「神力禪師」。

端獅子

安吉州西端師子，有一次因見人家舞獅而發明心要，遂往見龍華禪師，得受印可。既受印可，乃歸故鄉，長養聖胎。他常以彩色的布料拼成一件獅子皮，披在自己身上，因此，別號「端獅子」。

某日，師到華亭，衆人請師上堂說法，師即陞座曰：「靈山獅子，雲間哮吼，佛法無可商量，不如打個筋斗。」便下座。

章丞相請師到吳山開堂說法，開堂首日，僧於法會上宣讀疏文，唸到：「推倒回頭，趯翻不托，七軸之蓮經未誦，一聲之漁父先聞：。」（回頭和尚以左道惑衆，與潤守公方食肉，師徑趨上指之曰：正當這時候，如何是佛？回頭和尚窘無以對。師捏其頭，推倒而去。妖人不托，說法秀州，聽者傾城，師擡住問：如何是佛？不托擬議，師趯之而去。師常頌法華經，好歌漁父詞。）師突命令停止宣讀，遂登座、拈香祝禱，引

聲吟唱云：「本是瀟湘一釣客，自西自東自南北，：：。」大衆聽得如痴如醉，紛紛讚歎，師顧視笑曰：「諦觀法王法，法王法如是。」便下座。

子厚與師對坐，一起吃東西，吃到一半，突然說想要請師住墳寺。師瞋目對之曰：「章惇章惇（子厚名），請我看墳，我卻喫素，你卻喫葷。」子厚爲之大笑。問：「羶羊未挂角時如何？」師曰：「怕！」「既是善知識，爲何還怕？」師曰：「不曾見過這種差異畜生。」

師偶患牙疼，乃告訴衆僧：「明日遷化去！」衆人以爲戲語，說說而已，師索筆大書曰：「端獅子，太慵懶，未死牙齒先壞爛，二時伴衆赴堂，粥飯都趕不辦，如今得死是便宜，長眠百事皆不管，第一不著看官，第二不著喫粥飯。」五更遂化。師自從看見舞獅發明心性以後，過著自在、瀟灑的生活，隨緣度衆，不著法相，一生充滿著幽默，善於自我解嘲。

人生若能懂得自我放下，放下什麼呢？放下高貴的身段，放下不值一文的自尊、優越感，放下自我，則生活中自能開懷、快樂。生活中，若有幾許幽默，人與人之間也可以化解許多無謂之敵意，家庭中可更充滿溫馨，懂得幽默的人是聰明的、幸福的。人生何苦讓自己時時處在緊張、拘束中呢？神仙無別法，只生歡喜不生愁。幸福豈實掌握在自在手中。幽默不但可以自我化解逆境，也可以化解周遭的緊張氣氛，但是，會幽默的人並不多，畢竟，真能放下自我身段的人談何容易。

止觀與人生（四）

• 何世亮

八、禮佛止觀

慧思大師論及「大乘止觀法門」，強調「一心」的重要性：「心性自清淨，萬法唯一心，此心即衆生，此心菩薩佛，生死亦是心，涅槃亦是心，一心而作二，二還無二相，一心如大海，其性恒一味。」

所以我們要修持止觀，就得依止一心，「以此心是一切法根本故，若法依本則難破壞，是故依此心修止觀也，人若不依止此心修於止觀則不得成，何以故？以從本以來未有一法心外得建立故。」

這種說法與慧能禪師的「定慧等一論」是一樣的，當我們在修持止觀法門時，絕對不能離開自心本體，此即是定慧等一，否則就會變成心外求法，是爲外道。

慧思大師舉出三個止觀的例子，來說明止觀的方法不能離乎一心，首先我們來討論「禮佛止觀」。

「凡禮佛之法，亦有止觀二門，所言觀門禮佛者，當知十方三世一切諸佛，悉與我身同一淨心爲體，但以諸佛修習淨業

薰心故，得成淨果差別，顯現遍滿十方三世，然一一佛皆具一切種智，是正遍知海，是大慈悲海，念念之中盡知一切衆生心心數法，盡欲救度一切衆生，一佛既爾，一切諸佛皆悉如是。

是故行者若供養時，若禮拜時，若讚歎時，若懺悔時，若勸請時，若隨喜時，若迴向時，若發願時，當作是念，一切諸佛悉知我供養，悉受我供養，乃至悉知我發願，猶如生盲之人於大眾中，行種種惠施，雖不見大眾諸人，而知諸人皆悉見己所作，受我懺悔，受我供養，如此解時，即時現前供養，與實見佛供養者，等無有異也，何以故？以觀見佛心故，佛心者大慈悲心是也。

又若能想作一佛身相嚴好，乃至能得想作無量諸佛，一一佛前皆見己身供養禮拜者，亦是現前供養，何以故？以是心作佛，是心是佛故。」

慧思大師認爲，大乘與小乘的止觀方法，其不同的地方在於小乘認爲所見之佛是外來的，而大乘則是以爲佛是自心所作，非自外來也。

有人問說：「菩薩神通與二乘神通有何差別？」

慧思大師回答：「二乘神通但由假想而成，以心外見法故有限有量，菩薩神通知諸法悉是心作，唯有心相，心外無法，故無限無量也，又菩薩初學通時亦從假想而修，但即知諸法皆一心作，二乘由假想習通，但言定力，不言心作。」

又說：「若不解此義，故謂釋迦如來是心外實佛，心想作者是妄想作佛，如是執著，雖見釋迦如來，亦不識也，又復行者既如是知一切諸佛是心所作故，當知身及供具亦從定心出生，以是義故，當想自身心猶如香藏王，身諸毛孔內流出香煙雲，其雲難思議，充滿十方刹，各於諸佛前，成大香樓閣，其香樓閣內，無量香天子，手執殊妙香，供養諸最勝，或復想自身，遍滿十方國，身數等諸佛，親侍於如來，彼諸一一身猶如大梵王，色相最殊妙，五體禮尊足，知身又供具，悉是一心爲，不生妄想執，謂爲心外有，復知諸菩薩，所有諸供具，悉施諸衆生，令供養諸佛，是故彼供具，即是我已有，知是已有故，持供諸如來，以己心作物，及施他己者，復迴施衆生，供獻諸最勝，深入緣起觀，乃能爲此事，此觀門禮佛。」

「止門禮佛者，當知一切諸佛及以己身一切供具，皆從心作，有即非有，唯是一心，亦不得取於一心之相，何以故，以心外無法能取此心相故，若有能取所取者，即是虛妄，自體非有，如是禮者，即名止門。」

慧思大師的大乘止觀法要，其特點就是定慧等一，所以很難分出是止是觀，他說：「不得以此止行故，便廢息觀行，應當止觀雙行，所謂雖知佛身我身及諸供具，體唯一心，而即從一心出生緣起之用，熾然供養，雖復熾然供養，而復即知有即非有，唯是一心，平等無念，是故經言：供養於十方，無量億如來，諸佛及己身，無有分別相，此是止觀雙行也。」

止門是體，觀門是用，體用一源即是心，一心的妙用即是止觀雙行也，不離乎一心的止觀，即是究竟的止觀也。

九、飲食止觀

關於飲食的止觀，也分成兩種，一種是小乘的不淨觀，另一種是大乘的淨觀。

天台的智者大師在「十想觀」中的「食不淨想」中說：「行者雖知無常苦空無我，若於飲食猶生貪著，當修食不淨想以爲對治，諦觀此食皆是不淨因緣故有，如肉是精血水道中生，是爲膿蟲住處，如酥乳酪，血變所成，與爛膿無異，飯似白蟲，糞如糞汁，一切飲食，廚人執作，汁垢不淨，若著口中，腦有爛涎，二道流下，與唾和合，然後成味，其狀如吐，從腹門入，地持水爛，風動火煮，如釜熟糜，滓濁下沉，清者在上，譬如釀酒，滓濁者爲尿，清者爲尿，腰有三孔，風吹膿汁，散入百脈，先與血和合，疑變爲肉，從新肉生脂骨髓，以是因緣，故生身根，從新舊肉，令生五情根，從此五根則生五識，次第

生意識，分別取相，籌量好醜，然後生我，我所心等諸煩惱，及諸罪業。

觀食如是，本末因緣種種不淨，知內四大與外四大，則無有異，但以我見力故，強計爲我有，行者如是思惟，知食罪過，若我貪著，當墮地獄餓鬼，吞熱鐵丸，或墮畜生猪狗之中，噉食糞穢，如是觀食，則生厭想，因厭食故，五欲亦薄，即是食不淨想。」

不淨觀是屬於對治法，主要是對治人們的貪欲，假如我們的食欲淡泊，那麼情欲也將淡化，我執的煩惱也將日漸減少，若能與減食法及斷食法合併使用，那麼我們的身心即可獲得清淨自在。

不過不淨觀也有其弊端，由於厭食的關係，會使修行者產生厭世、消極、悲觀的人生態度，以至於某些比丘便藉著自殺以了結不淨的生命，這種偏激的作法後來被佛陀制止，所以智者大師將之歸類成「無漏禪法」的一個部份，可以修成小乘的果位，但非究竟的禪法。

慧思大師提到大乘的飲食觀時，他說：「凡食時亦有止觀兩門，所言觀者，初得食時，爲供養佛故，即當念於此食是我心作，我今應當變此疎食之相以爲上味，何以故？以知諸法本從心生，還從心轉故，作是念已，即想所持之器以爲七寶之鉢，其中飲食，想爲天上上味，或作甘露，或爲粳糧，或作石蜜

，或爲酥酪，種種勝膳等，作此想已，然後持此所想之食施與一切衆生，共供養三寶四生等食之，當念一切諸佛及賢聖悉知我等作此供養，悉受我等如是供養，作此供養已，然後食之，是故經言：以一食施一切，供養諸佛及諸賢聖，然後可食。」

有人疑問說，既然已經將食物供養了三寶，爲什麼自己也能把食物吃掉，慧思大師解釋說，因爲我們自己的身中也有八萬戶蟲，也是屬於一切衆生，所以我們把食物吃下去，也等於供養一切衆生，令得安樂，並不是爲了自己的私利及貪著。

大乘的禪法是以淨化食物及利益衆生爲目標，所以具有樂觀及積極的意義，能夠爲我們的日常生活帶來法喜，並且轉不淨爲淨土，故能帶來喜世的人生態度。

「止門喫食者，當觀所食之味及行食之人，能食之口，別味之舌等，一一觀之，各知從心作故，唯是心相，有即非有，體唯一心，亦不得取於一心之相，何以故？以心外無法能取此心相故，若能有所取者，即是虛妄，自體非有，此名止門。」

總之，止觀的方法並非一成不變，要視衆生的病根而加以對治，當我們的欲念深重而招來煩惱業報時，就得採用不淨觀以破欲，當我們消極悲觀而想自我毀滅時，就得修淨觀來鼓舞自己，當我們執著於法門時，又得修空觀來破除一切法執，最後就可以達到究竟的「無所觀」的自在解脫。

（待續）

高 昌

絲路天竺行履之五

◎ 南 舫

(天山餘脈降臨吐魯番)

夏日的火洲烈陽當空

咫尺的火燄山自西而東

如若紅赭炭牆迤邐百里

蒸騰百千億劫猶未熄

木頭溝河依傍相容

西崖岸的貝沙克魯克洞窟鑿飾華美

諸佛菩薩眉宇莊嚴

泥皮斷片的壁畫展顏散逸著

濃濃的漢唐風

海拔零下四十米的故國都邑高溫莫測

載客的驢車絡繹交會

於殘城的黃土通衢

奔馳的蹄轍揚起漫天沙塵

夯土砌築的街樓作坊蕩然

中央宮城的可汗堡崔巍凌空

(出土的絲絹繡幡麗緻典雅)

外城西南隅的道場幽邃

山門中庭殿堂依稀

而法會已散梵音已寂

斯邦斯王斯民

聞法的風氣款待的殷情

比青灰泛紅的地理背景還熱切

西行送別

漠野蔥嶺險絕

磧路與雪路更迭

天竺迢迢去來

仁王和法師相約的逢會何期

邂逅的因緣剎那

遊學攜返的卷帙真諦永恆

【註】吐魯番盆地的高昌國較印度早昔的土王邦還大些，故城位於吐魯番市東南四十五公里處，北邊即是火燄山，因唐玄奘前往天竺遊學時，邂逅國王麴文泰並義結金蘭而聞名，玄奘能安抵印度，麴的助緣頗有關鍵性。十七年後玄奘自天竺歸返，高昌國已遭唐太宗派軍擊滅，麴文泰已亡。筆者十餘年前遊北印度時，曾宿老舊的土王宮。

※小啓：南齡的舞臺劇作「智者（下篇）」預定於福田雜誌十月號繼續刊載。

贈靜上人

德洪

雪摧枯慮默如瘖，秋壓寒松老不禁。
一室閉門稀識面，半窓斜照自拴針。
重城此日留詩別，疊巘何年結伴尋。
衰退寧堪久塵土，相看滿眼是歸心。

送僧遊南嶽

德洪

古寺間關聊作招，夏秋歸思謾迢迢。
枕中柔櫓驚鄉夢，門外秦淮漲夜潮。

湛然詩鈔

七九

想見舊房生薜荔，不堪踈雨在芭蕉。
何時卻理緣雲策，峰頂同誰看石橋。

書南山六和寺

契嵩

青蔥玉樹接溪岑，臺閣凌虛地布金。
行到白雲重疊處，水聲松韻淡人心。

早起

契嵩

天窓月過星踈渺，檐際冥分雲窈窕。
山家深處勿雞啼，時有寒鷄來報曉。

上元宿百丈寺

德洪

上元獨宿寒巖寺，臥看篝燈映薄紗。
夜久雪猿啼嶽頂，夢回清月在梅花。
十分春瘦緣何事，一掬歸心未到家。
卻憶少年行樂處，軟紅香霧噴京華。

上淨慈北磻簡和尚

元肇

橘洲一作州骨冷不容呼，正始遺音埽地無。
一代文章歸北磻，十年梵語落西湖。

湛然詩鈔

八〇

人皆去獻遼東豕，我獨來瞻屋上烏。
春暖閉門無恙否，楊花飛作雪模糊。

蠅子透窓偈

守端

為愛尋光紙上鑽，不能透處幾多難。
忽然撞著來時路，始覺平生被眼瞞。

歸山吟寄友

清豁

聚如浮沫散如雲，聚不相將散不分。
入郭當時君是我，歸山今日我非君。

九十六年七月份會務報導

(會訊第311期)

捐款芳名錄

(總計 伍萬陸仟元整)

壹仟元：月 薪 悟 徹 法界一切衆生

林玉蓉 林鳳英 林榮炫 林石素琴

傅冠智 徐鈺銓 徐淑媛 徐黃貴美

蕭德明 許桂春 邵文楷 邵祺堯

柒佰元：陳崇德

伍佰元：道益師 修欣打字行 度小月

李承育 李慧玲 林月圓 陳永漢

宋淑真 陳羿宏 黃鈴心 吳燕靜

吳淑燕 吳卓英 吳建志 吳謝錦治

吳燦輝 吳政益 傅冠盛 張榮富

徐連豐 江柏興 許瑞吟 謝孟哲

方宏鍊 洪振銘 洪桂莉 洪陳老速

洪秀宏 洪貴玲 洪秀源 洪桂昭

高淑惠 康廖來嬌 桑鋒永 桑蔡祝愛

參佰元：王玉治 李宗仁 林世豐 吳郭春瑾

吳鴻圖 吳李玉香 韓立銘 鄭婷方

貳佰伍拾元：李靜蓉 張鏢涼 孫秀子

貳佰元：證 義 靜 慧 李錦菊 林美辰

林 盼 陳其彬 陳永川 陳俊竹 林連俤

黃國鋒 黃慧香 黃美月 黃陳秀鸞 吳新長

楊老得 楊鵬漢 楊炳輝 楊智惟 楊玉桂

韓麗玲 韓慧玲 江英嬌 侯坤隆 侯坤成

侯梅雪 侯鈴朱 蕭志哲 蕭伊欣 蕭伊慧

郭阿英 郭翊華 許素月 劉義文 謝幸芬

邵蔡昇 麥麗玉 羅 仁 羅元宏 羅元隆

康唯毅 蘇綉花 羅 仁 羅元宏 羅元隆

羅 仁 羅元宏 羅元隆 羅添山

羅 仁 羅元宏 羅元隆 羅添山

羅 仁 羅元宏 羅元隆 羅添山

96年7月份收支明細表

收	上月結存	\$248,325	90
	本月收入	\$ 56,000	00
入	收入總計	\$304,325	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第253期印刷費用	13,800	00
	福田雜誌郵寄費用	5,240	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 熾	2,000	00
	方 惠 珍	2,000	00
	胡 菁 峰	5,000	00
	楊 明 哲	5,000	00
	余 江 罕	5,000	00
	溫 張 金 枝	5,000	00
	李 克 勤	5,000	00
	陳 永 珍	5,000	00
	支出總計	\$ 61,085	00
	本月合計	\$243,240	90
	收支比較	109.1	%

會長：顏高龍

副會長：孫申娥

會功德福田慈善會

7月份救濟事蹟

1. 胡青峰先生：住南縣楠西鄉楠西村民族路一一三巷五號，二十八歲。案主與母同住，另有一兄與父親同住，家中成員關係不佳，不相往來。案主早年於工地工作，因作息等關係造成患有肝炎、肝硬化及貧血，今因肝發炎昏迷而送醫，由於家中成員都屬生產人力，案母健康狀況亦不佳，無力可負擔，故本會協助醫療費用伍仟元整。
2. 楊明哲先生：住南縣下營鄉公園路二八二巷十七號，三十六歲。案主先前因誤交損友吸食毒品而入獄服刑，出獄後於嘉南療養院治療，今次因路倒由一一九送醫診斷有急性呼吸衰竭現象及敗血症，疑因先前吸毒所引起。因家人全不願接受案主，僅姑姑、姑丈還願關懷，但對經濟援助確有困難，故本會協助醫療費用伍仟元整。
3. 余江罕女士：住南縣後壁鄉竹新村二十七號，九十一歲。案主不識字，其夫已過世近二十年，二人未育有子女，案主獨居且多次中風而行動不便，平日生活端賴鄰居協助，其姪孫偶會探視，此次因呼吸困難送醫診斷為肺炎及營養缺乏，由於身旁無任何積蓄，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
4. 溫張金枝女士：住南縣塩水鎮忠孝路六十八號，六十七歲，案夫於一月底過世，案主辦理喪事後，即因糖尿病合併腎臟病變而入院治療；其子罹患精神分裂症，現住院治療中，長女已嫁，長子則與家人關係惡劣，已不相往來，故目前家中已有二人住院，但僅賴次子之收入在維持，已不堪負荷，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
5. 李克勤先生：住南縣新營市東興四街五十六號，八十四歲。案主為退伍軍人，未婚但收養一子，其養子於近期迎娶外籍新娘為妻，由二人合力照顧案主。因案主患有帕金森症並伴有老人痴呆，長期臥床無法自理生活；目前家計賴案主半年俸二萬多及其養子打工以維持，今案主需開刀以清創傷口，但家中經濟能力不足以負擔，故本會協助醫療費用伍仟元整。
6. 陳永珍先生：住南縣塩水鎮橋南街三十九號，六十九歲。案主獨居，未婚無子女，平日居於附近鄰居提供的屋舍，早年尚可擔任工地工人，但年長後因肺部病變，引起肺部纖維化，已無法自行呼吸。平日僅居於鄰近的姪子會探視，但其他協助有限，因無任何經濟收入，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
7. 本月固定幫助戶：洪樺燾先生、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 •

■ 中華民國九十六年八月十五日出版
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