

福

田



258

佛教月誌

◎台南縣學甲鎮法源寺，出版《緬懷開果上人》紀念冊。

◎韓國首爾觀門寺發行《韓國天台宗聖典》。

◎青島湛山寺10月16日，舉行佛學院開學典禮。

◎北京廣化寺發行大型佛教圖像活動刊物《佛門資訊》一種已出六期。

◎關西潮音禪寺，將於96年12月16日上午九時舉行新舊任方丈交接典禮。由淨心長老送位。

◎台北龍山寺板橋文化廣場佛學講座，96年12月1至2日及22日，由淨耀法師及林崇安教授等師資團，分別六場演講。

◎高雄縣大崗山靜修寺，訂於97年元月6日上午十時，為新任住持天亨法師舉行陞座典禮。由圓宗長老送座，淨心長老證盟。

◎高雄縣楠梓慈雲寺，重建大殿竣工，將訂於97年元月6日，舉行開光安座暨落成典禮。

◎高雄阿蓮鄉光德寺淨覺佛學院招生。

◎新竹壹同女眾佛學院第四屆僧教育招生。



本期目錄



封面：黃色瑪瑙念珠 大明攝

1. 佛教月誌

2. 六即義……………天台僧行滿

3. 議演培法師《天台唯心說的探索》一文……………明了
言天台宗主張唯心論

8. 《敦煌因明文獻之研究》自序……………沈劍英

9. 天台哲學中符號的運用(八)……………沈海燕

15. 數論派(Sankhya)(八)……………木村泰賢著
——《印度六派哲學》第三篇……………依觀譯

20. 智者(下篇)……………南 舫
——東土的小釋迦天台智者(顓)大師(三)

24. 止觀與人生(八)……………何世亮

27. 近善知識……………道 益
——修習止觀具緣之五

31. 人間瀟灑走一回……………慧 泉

32. 湛然詩鈔

33. 九十六年十一月份會務報告

封底：佛隴百年七里香

六即義

天台僧 行滿 於國中述

夫論即者，名體不二。今依天台大師，五味判經，四教釋義，圓教所出，前三教無，義立名有。若爾，藏教小乘，析色明空，益非所論。通教大乘，摩訶衍門，別教知中，云何不釋？

答：界內外巧拙不同。通教巧度，即色明空，只斷四住，界內煩惱。未破惑，不能圓融三諦，具一切佛法，不得云即圓教初心一念，能圓觀三諦，境智冥一。即三而一，即一而三。因果具足，故得即名。

若爾，因果體一，復云何六？

答：所言即者，爲簡離故。所言六者，爲簡濫故。若使朱紫分明，修行識位云。

一理即者：理謂理性，即如來藏，本自有之，非適今也。亦名佛性，性是因義，佛是果義。因中具有果人之性，故云佛性，名理即佛。大經如來性品云：「如貧人舍內，爲有真金之藏，家人大小，無有知者」，即其義也。

二名字即者：或因經卷，或因善知識，聞此名字，深信此理，隨順三諦，法華名爲初隨喜人。大經云：「時有異人，善知方便，一即其義也。」

三觀行即者：從初隨喜，深觀三諦，言行相應。法華名爲五

品弟子位，自行化他，事理具足。經云：「我今雇汝，汝可爲我耘除草穢。」即其義也。

四相似即者：從觀行位，入於似道。法華稱爲六根清淨，能以妙音，遍滿三千界等。經云：「汝若能示我子，真金藏者，然後乃有，速爲汝作。」即其義也。

五分眞即者：亦云分證。相似位進入銅輪位，法華名爲開佛知見。證初住，斷一品無明。能八相成道，從眞起應，百佛世界。教化衆生。大經云：「是人即於其家，掘出金藏。女人見已，心生歡喜。」即其義也。

六究竟即者：四十二位，究竟圓極。初阿後荼，無字可說。智斷具足，如十五日月，月光圓滿。法華經云：「遊於四方，直至道場。」大經云：「即於是人，起奇怪想，宗仰是人。」即是妙覺如來，住常寂光，即其義也。

此依章安疏主，用大師義意釋。涅槃經引此文，六位具足，何俟多釋，散在諸文。一家師承，須知開顯，法華會了，六即殊途。涅槃醍醐，自歸祕藏。今若執實迷權，端拱不動，修途既遠，寶所難期。略述大猷，委明須尋別記。

六即義終

議演培法師《天台唯心說的探索》一文 言天台宗主張唯心論

• 明了

張曼濤居士主編百冊《現代佛教學術叢刊》第五十七冊《天台思想論集》收錄演培法師《天台唯心說的探索》撰文。文中法師四項舉天台思想來證明天台宗主張唯心論，四項者：(一)慧思禪《大乘止觀法門》；(二)智者大師《摩訶止觀》第七章，第七正觀之第一陰入界境，就其觀法歸於唯心的一法(心)說；(三)就三諦三觀歸於一心說；(四)就一念三千歸於一心說。

我們知道天台宗祖師自智者大師、湛然尊者及四明知禮等，從隋朝到宋朝無不與唯心論者論諍。智者大師在世批判地論宗、攝論宗及華嚴哲學思想。以化法四教批判地論宗及攝論宗為別教，華嚴哲學思想為圓兼一別(圓教兼有別教思想)，推崇天台宗骨《法華經》為圓教。湛然尊者與華嚴宗及別教之禪宗論諍，宋朝天台宗內異說之山外派以《大乘起信論》、華嚴

宗及禪宗為天台宗圓教，山家派四明知禮與之論戰以捍衛天台宗純正圓教思想。山外派所主張之唯心論，被歷史定位於天台宗旁出的山外派。天台宗長期與唯心論思想者論諍對唯心論有其一定的定義，現在以其定義與法師四項天台思想對比說明，以證明天台宗非唯心論之宗派。

一性淨是唯心論，慧思《大乘止觀法門》主張性惡論：

法師說：大乘止觀，如其題目所示，雖則是止觀的實踐，但按題下所標「南岳思大禪師曲授心要」的十字看，本書就名為南岳的唯心論，似亦未嘗不可，為什麼？要知此書內容，主要分為五大段，而每段所顯示的，都是唯心義。(頁二八〇)

建言：在《大乘止觀法門》第一章及第二章不空如來藏處，雖徹底主張性惡說，但這亦與《大乘起信論》主張唯心說大

爲不同。何謂不空如來藏？在明具染淨二法中，論淨法本具後說：「如是無量無邊性淨之法，唯是一心具有，如起信廣明。」雖舉《起信論》爲權證，但在明染法本具的地方，沒有引證起信論。於彼有說：「初明具足染性者（中略），是故經云心性是一，云何能生種種果報即是能生生死？亦復經言即是法身流轉五道，說名衆生，即是能作生死。」這是《大乘止觀法門》性惡說的根據。

法師亦說《大乘止觀法門》屬於《大乘起信論》系統，這是一般說法，日本天台學者安藤俊雄《天台性具思想論》《天台先驅列祖的實相論》援用隋曇遷《大乘止觀法門》卷二說：《起信論》的全體說相來看，染法是無明所作，卻把真如之用，說爲報應二身施外利生的活動。又在對治邪執的一段，把如來藏自體具有一切世生死等法，斷爲第四邪執，說煩惱染法，唯是妄有，性自本無。因爲是這樣，所以把《起信論》以惡的因果說爲用大，是不可以的。反之，《大乘止觀法門》說染事本具，如來藏中，不獨具有性惡，就是事惡亦是本具的。因爲有這點不同的關係，所以不入《起信論》主張唯心論的系統。慧思《大乘止觀法門》仍是天台的性惡說系列之一。

二、真心觀是唯心論，妄心觀是天台觀法：

法師說：天台家的觀法，在《摩訶止觀》分爲十章，在第

七章正觀中以第一陰入界境，通於第二煩惱以至菩薩境的其他九境。由此可知陰入界境範圍廣大，盡天盡地的所有萬法，可說都攝在這陰入界境當中，但所規定的十乘觀法，依智者大師說要去十二入、十八界，唯取五陰。於五陰中，又去前四陰，唯取第五識陰。一切陰入界，皆以心爲本，所以一心爲所觀境。所以「就觀法歸於唯心的一法說」。（頁二八三）。

建言：天台智者大師採用法華經的十如是，智度論所說的三種世間，乘以十法界，便成了衆生當下的一念之中，即具足三千世間的諸法性相，這是智者大師的實相論。然而，衆生當下的一念心，分有真妄兩面，智者大師第六識論及，但他言「此三千在一念心，若無心而已，介爾有心，即具三千」有妄心之意。到了湛然尊者（七一—七八二）再作申論，可是此一申論「一念心眞妄」問題竟爲趙宋時代台家子孫帶來了所謂山家派與山外派四十年之論爭。四明知禮（九六〇—一〇二八）站在妄心的立場而註釋湛然《十不二門論》；孤山智圓（九七二—一〇二二）雖也站在妄心立場，卻是唯心論者，非天台之實相論者。雖然兩派均以自家爲天台的正統。天台學派畢竟是實相論者，而非唯心論者，故其結果，四明知禮獲勝而名爲山家派，孤山智圓之唯心論則被貶稱爲山外派。

追究其中原因，兩方只在觀心修道理論上爭持不下，山家

知禮派以爲修習止觀工夫，是觀照安心著手的，如果直接觀照真心，真心是不動的，無相的，根本無處著手。在山外派的源清以及洪敏等的看法，一念三千的個心，必然是真心，妄心爲妄法，豈能具足三千世間，所以用功觀照的那一念心，定是真心的第九識，而非四明知禮所說的是陰妄的第六識。實際上，此也正是實相論與唯心論所持觀點的不同之處。四明知禮是指有相及無相的一念心，源清等人則係指真常的一念心。故陰入界境之觀法若採真心觀則是山外派的唯心論者，若採安心觀則是山家派的天台實相論。

三隔歷三諦是唯心論，圓融三諦是天台圓教三諦：

法師說：雖說三諦，而實爲一心的空諦，一心的假諦，一心的中諦。三諦相互融合，全不離於一心。什麼叫做三諦？就是真諦、俗諦、中諦；什麼叫做三觀？就是空觀、假觀、中觀。以三諦發三觀，固在一心，以三觀照三諦，亦在一心，離了一心，既無三諦，亦無三觀。從三諦歸於一心，可以想像他的唯心思想是怎樣了，故可說「就三諦三觀歸於一心說」。（頁二八四—二八五）。

建言：智者大師《法華玄義》二上（《大正藏》三三，頁六九三中）言及十如轉讀，而基於空、假、中三諦的妙釋，更於諸經三諦關係，以《華嚴》、《方等》、《般若》、《法

華》、《涅槃》等詮釋三諦，闡明別相三諦、一心三諦的用語。他說別相三諦，是指別教的三諦；一心三諦，是指圓教的三諦。在《玄義》卷上（頁六八二中）說：

分別者，但法有粗妙，若隔歷三諦，粗法也；圓融三諦，妙法也。

智者大師晚期著《維摩經玄疏》卷二的三觀釋，對三觀思想有完整組織。但在《維摩經文疏》二十一卷卻有獨特的解釋。他說：（一）別相三觀；（二）通相三觀；（三）一心三觀。所謂別相三觀是：觀歷別三諦之理，以「從假入空觀」爲只觀「真諦」而未觀「俗諦」、「中諦」；從「空入假觀」是只觀「俗諦」而未觀「真諦」、「中諦」；「中道第一義諦觀」是只觀「中道理」的別教三觀。通相三觀即與別相三觀不同，認爲「從假入空觀」，非單觀「真諦」爲空，同時亦將「假」、「中」悉以觀爲空；對於「從空入假觀」，非單觀「俗諦」爲「假」、「真」、「中」悉以觀爲假；若入中道，非單中道爲中，是以「俗」、「真」都觀爲「中」的。一念三觀，是知一念之心，不可得、不可說，而圓觀三諦的。此中言別相三觀是屬別教，爲唯心論者之觀法，通相三觀和一心三觀是天台宗圓教之觀法。（《續刊》二八之二，頁一一〇中，一一七上）。

智者大師另一著作《摩訶止觀》亦這樣說：《法華》譬如

有人穿鑿高原，唯見乾土，施功不已，轉見濕土，逐漸至泥後則得水；乾土譬初觀，濕土譬第二觀，泥譬第三觀。如上所述是次第的觀法（別相觀）。但圓教的一心三觀，卻不經次第而圓融，即「一空一切空」、「不假」、「不中」謂之空；「一假一切假」、「不空」、「不中」謂之假；「一中一切中」、「不空」、「不假」謂之「中」的不可思議三觀的觀法。（《大正藏》四六，頁二五上）。

四思議境是唯心論，不思議境是一念具三千之妙理：

法師說：三千性相，百界千如，都不出現前一剎那心，所以叫做一念三千。一念三千不可思議，三千世間亦不可思議，離三千世間，固然沒有心可談，離去一念心，同樣沒有世界可談，此之所以「諸法唯心」，故說「就一念三千歸於一心」說。（頁二八六）。

建言：一念三千所要成就的是以不思議觀得不思議境，智者大師在觀不思議時，首先敘明思議境與不思議境，有太大的差別。思議境一段雖說大小乘都是唯心論，但區別大小乘，小乘以灰身泯智為理想，不免有棄下上出之弊，至於大乘唯心論，雖多說十法界的心生，但其理想尚未究竟。因而所說的心生十界，稱為思議境。他又說不思議境的構造，首先引《華嚴經》的唯心偈說：

觀不思議境者，如華嚴云：「心如工畫師，畫種種五陰；一切世間中，莫不從心造」。種種五陰者，如前十法界五陰也。（《摩訶止觀》，《大正藏》四六，頁五上）。

在此智者大師將華嚴經唯心偈的本義，解釋為心具說，以此為不思議境的經證。更示十法界、三世間、十如，以規定不思議境的具體內容，而於最後說出一念三千：

夫一心十法界，一法界又具十法界、百法界，一界具三十種世間，百法界即具三千種世間。此三千在一念心，若無心而已，介爾有心，即具三千。亦不言一心在前，一切法在後，亦不言一切法在前，一心在後，例如八相遷物，物在相前，物不被遷，相在物前，亦不被遷。前亦不可，後亦不可，只物論相遷，只相遷論物。若從一心生一切法者，此即是縱，若心一時含一切法者，此即是橫。縱亦不可，橫亦不可。只心是一切法者，一切法是心故。非縱非橫、非一非異（中略），所以稱為不思議境。（《摩訶止觀》，《大正藏》四六，頁五上）。

智者大師說到心起必定託緣，既然如此，所謂三千法，為心具？為緣具？為共具？為離具？假定說是心具，心起不一定要用緣的；假定說是緣具，緣具那就不關於心，假定是共具，未共時候尚且沒有，共的時候又怎麼會有？假定說是離具，既

然離心離緣，怎麼忽然說心具？如是分析起來，證知此三千法，非心具，非緣具，非心緣共具，亦非離具。然則如何具三千法？爲了說明這點，特對地論宗以法性爲三千的依持，攝論宗以阿黎耶識爲依持的學說，加以分析：謂如地論師那樣的說法，那就是心具一切法；若如攝論師那樣的說法，那就是緣具一切法。二師各據一邊立論，實在都不可能的。故《摩訶止觀》說一念三千，亦間接批判地論、攝論二宗，舉出其唯心論或唯識論的難點。章安尊者讚說：止觀是天台大師說己心中所行門，而本論的精髓，可說在一念三千說。然而古來多重視一念三千，因此，只說爲唯心論的世間觀，是不當的。

在天台色心平等的圓教思想裡，智者大師說世間相常住，不唯是主張實在論。又說一念三千，不獨主張唯心論。色心，智者大師是平等的，唯識唯心的立場，如果說「是」，唯色唯香的立場亦可說「是」。其《四念處》四說：

若色心相對，離色無心，離心無色；（中略）若圓說，亦得唯色、唯聲、唯香、唯味、唯觸、唯識；若合論，一一法皆法界，具足諸法等。（《大正藏》四六，頁五七八下）。

所以如一念三千說，解釋唯心論那絕對是錯誤的。心、佛、衆生三法，不管那一法，都可說止觀的對象，但佛法過高，衆生法過廣，特選近要的心法而說，來修止觀。因此，止觀雖取

約心觀法的立場，但約心，與唯心不同一的。後世山外派，將止觀約心的立場，誤解爲唯心論，是不對的。以一念三千說，解釋三世間，說性的一念就是心性的自性清淨心的轉變，是唯心論。但智者大師的一念絕不是性的一念，是介爾陰妄的一念。這是止觀約心的立場，是很顯著的，其所說「去丈就尺，去尺就寸」，不過由於實踐上的便利而已。去丈，在三法中，特選心法，去尺，在心法中，不是心性，是選介爾陰妄的一念，作止觀對象。

依湛然尊者說：止觀十乘觀法的第一觀不思議境，智者大師預防恐將一念三千說，誤解爲唯心論，即止觀，先示十境，雖說心是一切法的根本，但這絕不是唯心論。因此十境之後，示十乘觀法，舉那第一觀不思議境，以能所不二，包越色心兩者的絕對實相，才是真正的妙境，並且以此爲其他九乘的基本。這樣，止觀雖說一念三千，但絕對不是立於唯心論的立場，是非常清楚的。智者大師的思想，不論心相、心性，或佛法、衆生法、一切諸法，都是在差別的當相當處而一一絕對，以此差別界爲自己不可缺的媒介契機，在那差別界的否定關係上，欲顯示其相即，那是持有辯證法的性格的。以上與法師共勉。

二〇〇七年五月二十一日撰於台北市寓所

《敦煌因明文獻之研究》自序

敦煌遺書出土百年，中外學人慕之者衆，各就所長精研深思，續有專集問世，成其顯學，是謂敦煌學也。

癸亥（1982）夏，首屆因明學術交流會於敦煌揭幕，予與會友曾參訪莫高窟，憑吊藏經洞。其時予於敦煌學唯薄致聞思而已，未詳出土遺書中竟存因明寫卷。歲月如流，十數年後予始得淨眼法師兩種因明寫卷之影印件，是時，予正專致於《中國佛教邏輯史》之編纂，無暇他顧，故複延宕數載始得閑批閱寫卷。第時湮代遠，朽卷草字，辨識爲難，令予時生不堪之虞！然既犯至難，則須以自勝之心赴之，乃罔後艱。爰勉爲之，經兩度寒暑而點校並釋文甫成，遂奉請台南湛然寺老方丈水月長老提正。尋辱長老翰示，日本武邑尙邦教授所撰之《因明學——起源與變遷》一

書已就淨眼因明二疏寫卷作出釋文，並惠賜相關影印件。

後複承老友藤本隆志（東京大學名節教授）應予所請惠賜武邑氏原著一冊。拜讀之下，且慚且幸！所慚者爲予之孤陋寡聞，竟不知武邑氏早於1986年即已寫出釋文；所幸者，蓋二者釋文庶可互補也。拙釋後由華寶齋書社印成線裝本（兩冊一帙），於壬午仲秋（2002年9月）公開發行。

嗣後，予複欲全面考察敦煌遺書中之因明寫卷，經始壬午之冬，以迄丁亥（2007年）夏日，付五載辛苦，遂成是書。冀以塵露之微，於敦煌之學有所補益，是則幸之甚矣！

錢塘沈劍英敘於滬上寓廬還芝樓

丁亥年（2007）中秋節

天台哲學中符號的運用（八）

▲沈海燕

8. 數字的運用

數字是人類對現象世界的抽象概念。人類認識世界的知識有時是通過對於數字的分類反映出來的。數字儘管是抽象的，但它卻是宇宙萬物運行的具體展現。數字的分類極其重要，因為它是事物規律性的總結，能夠以最簡捷的方式來代表宇宙。我國最早對於數字的運用要追溯到《周易》古經，其中，八卦中的每一卦都由三爻組成，六十四卦中的每一卦又由六爻組成。各卦的構成皆以陰陽兩爻為基礎。陰象徵柔弱，陽象徵剛強。各爻之間的組合具有一定的意義。概而言之，八卦是模擬天地萬物的形成，六十四卦則反映了天地運行變化的規律。大自然的形成、運動以及演變由這些數字的分類而得到了規範化。數字的分類在《老子》第四十二章中有著明確的表述：「道生

一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」數字一可以說是代表了道——宇宙之始。數字二表示了陰陽兩氣乃是構成世界萬物的基礎物質。數字三則代表了世界上的萬事萬物。數字的分類以象徵的方式表達了人類對世界的理解。在《玄義》中，智者大師對於數字的運用並非一般的緊縮語，而是有意識地以特定的數字符號來表達他自己的理論體係和哲學思想。大師通過精心的數字運用，不僅加強了他的討論的力度，而且把他自己的理論與他所詮釋的理論融為一體，體現了他的圓融哲學。以下探討大師是如何運用數字來進行符號詮釋的。

(1) 數字十的運用。

十位數在佛教裏是整體的象徵，如十方（東、西、南、北

、東南、西南、東北、西北、上、下）從平行面涵蓋整個空間，突出了宇宙的廣度。而由十法界（地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人、天、聲聞、辟支、菩薩、佛）所代表的不同的世間，是按等級由下至上，從縱的一面描畫了整個宇宙，突出了宇宙的深度。與此相對應，《玄義》是由十卷組成，可以將之看作是整體完美的象徵。⁹²當三軌（即真性軌、觀照軌、資成軌）⁹³類通十種三法（即三道、⁹⁴三識、⁹⁵三佛性、⁹⁶三般若、⁹⁷三菩提、⁹⁸三大乘、⁹⁹三身、¹⁰⁰三涅槃、¹⁰¹三寶、¹⁰²三德¹⁰³）時，這十類範疇從橫的一面代表了覺悟成佛的諸種法則。¹⁰⁴當三軌類通十法界十如是（即如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報以及如是本末究竟等）時，這是從縱的一面代表了整個宇宙的諸法實相。如此橫通及豎通十類範疇，使得其所代表的諸法具有了廣度和深度，富於整體感。

另外，智者大師將經題中的「妙」字歸類為迹中十妙（即境妙、智妙、行妙、位妙、三法妙、感應妙、神通妙、說法妙、眷屬妙以及利益妙）和本中十妙（即本因妙、{xe "Pen-yin Miao本因妙(Subtlety of the Original Cause)" } 本果妙、{xe "Pen-kuo Miao 本果妙 (Subtlety of the Original Effect)" } 本國土妙、{xe "Pen Kuo-t'u Miao本國土妙 (

Subtlety of the Original Land)" } 本感應妙、{xe "Pen Kan-ying Miao本感應妙(Subtlety of the Original Response)" } 本神通妙、{xe "Pen Shen-t ung Miao 本神通妙 (Subtlety of the Original Spiritual Penetration)" } 本說法妙、{xe "Pen Sho-fa Miao 本說法妙(Subtlety of the Original Speaking of Anaptuos)" } 本眷屬妙、{xe "Pen Ch an-shu Miao 本眷屬妙 (Subtlety of the Original Retinues)" } 本涅槃妙、本壽命妙以及{xe "Pen Shou-ming Miao 本壽命妙(Subtlety of the Original Life Span)" } 本利益妙），¹⁰⁵這顯然是為了將佛法之妙盡行囊括其中。因為，如果本門是一切迹之源頭的話，它就代表了空間，能在空間上涵蓋一切。如果佛歷三世阿僧祇劫所成之佛果代表了時間的話，迹門就能在時間上包括一切。

(2) 數字六的運用。

六位數在《周易》六十四卦中占有重要的地位。「【每一卦】都具三種力量【天、地、人】，並將此三種力重疊。故在周易體系中，六十四卦的每一卦皆由六爻組成。每爻以陰和陽、弱和強來區別，並互相交替。因此，在周易體系中，有六種位置，其格式是完整的。」¹⁰⁶顯然，在周易中，六位數所代表的是陰陽格式的互相交替，並以此交替的形式構成一個個完整

的統一體。無獨有偶，智者大師運用了類似的方法來闡述本和迹的概念。也就是說，本和迹被界定為六對範疇，¹⁰⁷每一對範疇的定義皆與上一對銜接。在第二對範疇裏，本的定義是第一對範疇本與迹之定義的綜合，迹的定義則從本的定義中衍生出來。第三對範疇裏本的定義繼承了上一對迹的定義，而迹的定義亦是從本的定義中衍生出來。第四對範疇的本與上一對範疇中的迹相銜接，是其意思的延伸。迹的定義則從本的定義中延伸出來。第五對範疇的本之定義是上一對本迹概念的總和，迹之定義亦從本的概念中推演出來。第六對範疇的本之定義似乎與前面不相關，其實是前五對概念的總結。因為這五對皆是佛在《法華經》中所開示的實相真諦，是佛畢生說法之真正的用意所在。與本相對的當然是迹的概念，其定義必是佛在過去時所說之法。智者大師通過給這六對概念以層層演進、交相重疊的方式下定義，揭示了本和迹之相輔相成的關繫以及兩者在一起所構成的完整性。

由六位數所組成的統一體還通過蓮華的形象顯示了出來。蓮華用來為本迹作譬，各為三譬，本和迹三個譬喻相加，共成六譬，¹⁰⁸而本迹則從權實的角度來闡述。「權」為方便法門，意在引領衆生，令其根基成熟。「實」是佛真正的用意所在，故為圓融實諦。迹門的第一個譬喻是說明方便之權的作用只是

為了顯實。第二個譬喻說明了權的不可或缺性。與實相比，權儘管顯得微不足道，但要顯實，必得假借權的作用不可。第三個譬喻是說，儘管權有其相對的重要性，但它並非最終真理，故權所代表的聲聞乘、辟支佛乘以及菩薩乘須廢，以顯佛之本意的實。本門中的第一個譬喻強調了權實的不可分割。第二個譬喻從顯本的角度肯定了權的必要性。沒有權的中介作用，作為最終真理的實就無人知曉。第三個譬喻揭示了廢迹的必要性，因為，當本已顯之後，迹若不廢，就會成為衆生成佛的障礙。因為，衆生若執著於權，視而不見三乘只是方便之權，那麼，他們就無法達到成佛的最終目標。

(3) 數字五的運用。

五位數在中國文化中是對現象世界既具體又具象徵性的描繪。由數字五象徵的事物之間相互對應，交替互補，形成一個圓圈圖案。組成世界最基本的五種物質是金、木、水、火、土，以土居中。此五行代表了其餘所有以五位數組成的單位，因為它們之間都能各個對應。諸如五方（東、南、西、北、中）、五音（宮、商、角、徵、羽）、五臟（心、肝、脾、肺、腎）以及五谷（稻、黍、稷、麥、菽）等等雖為不同的種類，但它們皆能與五行一一對應，無非都被包含在五行的範疇中。不僅如此，就像五行一樣，各單位中的五個方面也都密切相關，

交替互補。因此，五位數之間的輪番交替就形成了一個完整的圓型，象徵著整體性與完美性。

饒有趣味的是，智者大師在《玄義》中用五章（或稱五重玄義，即名、體、宗、用、教）來闡釋《妙法蓮華經》，無論是有意或無意，五章與經題恰巧都是五位數。五字經題顯然包涵了玄奧之義理，而五章則用來發掘每一個字所含之深義。更進一步而言，大師的五時判教體係亦是意在從時間順序上囊括佛一代說教。¹⁰⁹再者，乳之五味¹¹⁰被用來譬喻五時，象徵著如來所說一代聖教次第總和之完美無缺。

註釋

92. 智者大師對數字十的自覺運用在《法華文句》中有所提及，謂：「法雖無量，數不出十。」（《大正藏》卷34，頁42下至43上）

93. 此三軌為覺悟的三個方面。真性軌是理的方面；觀照軌是智的方面；資成軌是行的方面。

94. 三道指苦道、煩惱道和業道，為成佛的契機。智者大師認為，此三道是眾生求解脫的契機，無此，則亦無成佛之說，故三道即三德。

95. 三識即庵摩羅識、阿黎耶識以及阿陀那識，為成佛的種因。

阿黎耶識為種子識，儲存生死種子或智慧種子。庵摩羅識為無分別識或淨識，是成佛之因。阿陀那識為分別識，是生死之因。按照智者大師的看法，此三識只在一人，「是一人心耳。」（《大正藏》第三十三冊，頁744中）

96. 三佛性即正因佛性、了因佛性和緣因佛性，亦是成佛的三個種因。正因佛性指眾生本具之性，決定了眾生成佛之可能性。了因佛性為智慧的一面，能照了這從本以來所具有之性，即真如之理。緣因佛性是生起智慧的助緣，指所有的功德善行。

97. 三般若即實相般若、觀照般若與文字般若，為成佛的三個面相。實相般若若能照了實相之智慧。觀照般若若是與止觀修行相關之智慧。文字般若若是與語言文字相關之智慧，可用來善巧說法。

98. 三菩提即實相菩提、實智菩提和方便菩提，為佛的三種覺悟。實相菩提是從理上來說，為內在原有之覺悟，使實相之照了成為可能。實智菩提是照了實相後所獲得之覺悟。方便菩提指佛在菩提樹下之覺悟，因為為了眾生之解脫，故是方便覺悟。

99. 三大乘即理乘、隨乘以及得乘，為佛所乘之三乘。理乘指佛住於事物本有之屬性；隨乘指佛自住理乘所具之智慧；得乘指眾生所得之利益來自佛方便說法。

100. 三身即佛所具之法身、報身及其應身。法身指佛說法所聚之

身，無邊無際，遍佈宇宙間。報身指佛功德圓滿所聚之身。應身指佛應十方衆生之需所變現之身。

101. 三涅槃即性淨涅槃、圓淨涅槃以及方便淨涅槃，爲佛之三種涅槃。性淨涅槃指佛本性所具之理性涅槃。圓淨涅槃指佛修行成圓滿清靜所入之涅槃。方便淨涅槃指佛爲利益衆生而在娑婆世界示現之涅槃。

102. 三寶即法寶、佛寶和僧寶。法寶是佛所說之諦理；佛寶指佛之覺悟導源於其對諦理的認識；僧寶指僧代表了理和事的融會。

103. 三德即法身德、般若德和解脫德，爲佛所具之德。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慧，特指所有方便法門皆具般若智慧。解脫德源自佛之覺悟，此覺悟純是爲了衆生之解脫。

104. 見《大正藏》卷33，頁744-745頁746上。

105. 智者大師將《妙法蓮華經》分爲迹門和本門兩個部分。經的前半部分爲迹門，是有關釋迦牟尼佛之本生故事及其今生菩提樹下之覺悟成佛。經的後半部分爲本門，揭示了佛早已成佛之事實。佛在娑婆世界數數唱生、唱滅，只是這尊久遠成佛之如來的變現而已，爲的是使衆生也能覺悟成佛。

106. 陳榮捷，A Source Book in Chinese Philosophy, Princeton,

New Jersey; Princeton University Press, 1972, 頁269。

107. 這六對本和迹的範疇是：(1)「本者，理本，即是實相，一究竟道。迹者，除諸法實相，其餘種種皆名爲迹。」(2)「理之事皆名爲本，說理說事皆名教迹也。」(3)「理事之教皆名爲本，稟教修行名爲迹。」(4)「行能證體，體爲本。依體起用，用爲迹。」(5)「實得體用名爲本，權施體用名爲迹。」(6)「今日所顯者爲本，先來已說者爲迹。」（《大正藏》卷33，頁764中。）

108. 這六組譬喻的前三組是迹門的譬喻：(1)「花生必有於蓮，爲蓮而花，蓮不可見。此譬約實明權，意在於實，無能知者。」(2)「花開故蓮現，而須花養蓮，譬權中有實而不能知。今開權顯實，意須於權，廣識恒沙佛法者，只爲成實，使深識佛知見耳。」(3)「花落蓮成，即喻廢三顯一，唯一佛乘直至道場。菩薩有行，故見不了了，但如花開。諸佛以不行故，見則了了，譬如花落蓮成。」接下來的三組是本門的譬喻：(1)「花必有蓮，譬迹必有本，迹含於本。意雖在本，佛旨難知。」(2)「花開蓮現，譬開迹顯本，意在於迹。能令菩薩識佛方便。既識迹已，還識於本，增道損生。」(3)「花落蓮成，譬廢迹顯本。既識本已，不復迷迹，但於法身，修道圓滿上地也。」（《大正藏》卷33，頁773下。）

109. 五時教判爲：(1) 華嚴時。佛在菩提樹下成佛後，即向利根菩薩說《華嚴經》之頓悟法門，然而在坐的聲聞弟子卻如聾如啞。(2) 鹿苑時。這一時是專對聲聞、辟支佛而說的。爲了讓他們能逐漸理解深奧的佛法，佛先說四諦、十二因緣等淺顯的義理。(3) 方等時。佛在這一時說一些淺顯的大乘義理，意在使小乘弟子對大乘有所認識。(4) 般若時。佛在這一時說般若空的大乘法門，空是從事物無自性，乃因緣和合而成的角度來說的。既然萬物皆空，大小乘之間的區別也不存在。(5) 法華涅槃時。這一時乃是佛最後的說法，表露了佛說法的真正用意乃在導引衆生趨向佛乘實諦，其它三乘（聲聞乘、辟支佛乘、菩薩乘）皆會而歸於一佛乘。

110. 《大般涅槃經·聖行品》卷七中提到乳之五味，將之喻佛各階段的說法：「譬如從牛出乳，從乳出酪，從酪出生蘇，從生蘇出熟蘇，從熟蘇出醍醐。……佛亦如是。從佛出生十二部經，從十二部經出修多羅，從修多羅出方等經，從方等經出般若波羅蜜，從般若波羅蜜出大涅槃，有如醍醐。」（見《大正藏》卷12，頁690上至691下）。

（待續）

丁亥結七念佛東

今日乃至往昔，寺院念佛，悉尊彌陀經，持名念佛。尤專注阿彌陀佛佛名。此近於大論所云：「聲聞法念佛。」異方便道跳板。

天台止觀，正觀十境，其六為觀禪定境。說明十大禪法，發生相狀，第九「明念佛發相」。近於大論所稱「菩薩道念佛。」若能於根本禪靜坐中，「忽然憶念諸佛如來」，產生內心感動。感動原自觀相，和行者善業積累。由觀相回流感動，實踐念佛，與心相應，則達「豁豁明明」境界。湛然寺眾，固陋因循，難齊勝境。然登高自邇，每於佛七中，道場遍懸佛字佛相。祈望參加者，瞻奉佛容，的的分明，感應「諸佛遍示所喜身，遍示所宜身，遍示對治身，遍示得度身」，與念佛三昧俱發。益能伸展六念，將念佛推向另一高峰，誠帶角虎了。

湛然常住 謹啓

數論派 (Sāṅkhya) (八)

《印度六派哲學》第二篇

木村泰賢 著
依 觀 譯

第五節 神我(puruṣa)

數論用以表示精神原理的術語一如自性，有很多。或說爲我(ātman)，或說爲人(puruṣa)，或說爲男(puṁs)，或與自性相同的自存性(svabhāva, 自性)，或從其性質而名爲知(cit, cetana, caitanya, jñā)。尤以意爲人的puruṣa是最普遍的術語，真諦譯成神我，因而成爲數論特有的術語。

用以證明此神我存在的方法如同自性，在《僧佉耶頌》及《僧佉耶經》中有種種，但大致如《僧佉耶頌》一七所揭五個理由（《僧佉耶經》一，一三九—一四四）。

- (一) 積聚是爲他故(sañghātāpararthatvāt)。(二) 異於三德等故(triguṇādiviparyayāt)。(三) 支配故(adhiṣṭhānat)。(四) 有食者故(bhoktrbhāvāt)。(五) 爲獨存而努力故(

kaivalyārtham pravṛteḥ)。

(一) 經驗上，凡聚集諸物作成的，其本身不具意義，其存在是爲供他用。例如積聚綿與布作成的臥具是爲了讓人類使用而存在。以此類推，血、肉、骨等生理機關及知根、作根等心理機關積聚所成的此身，必定有使用此身的他者存在。此因身體爲自己而存在是無意義的。這是證明身體以外有我存在的第一個理由。乍見之下，似乎不是很有力的論證，但就數論師而言，在論理上這是無懈可擊的證明法，主張無我說的佛教徒爲破斥此說，煞費苦心，陳那於其因明中，特設法差別相違因之過誤，終究也只是藉以破斥的手段而已。(二)(三) 一切物質性的，無論是自性、變異都是三德性，且其自體是無知覺的，相對照之下，必然有一非依三德所成，非無知覺，且能支配前者的。若非如

此，則物質是盲目的，身體的活動也是無意義的，無目的的。故身體的活動有意義有目的即證明有「我」。四如同相對於食而有食者，相對於身體所起種種現象，必然有感受此現象的經驗主體。(五)吾人一般爲了獨存，亦即爲了解脫而努力不止，若無不變、常住的我，其努力遂成無用。此因所謂解脫，不外於脫離身體之束縛，若是無我，則解脫亦無意義。這是基於宗教要求而作的證明，稍稍類似康德依實踐理性之要求(Postulat)而立靈魂不死論。如上所述，數論用五種理由證明我的存在，要言之，還是承繼奧義書個人我(jivātman)與現象我(bhūtātman)的思想，除了佛教與順世派，這是沒有人懷疑的原理。在此意義上，《僧伽耶經》一，一三八明言我的存在沒有任何入懷疑，故無證明的必要。

雖然如此，本質上，數論的我不是《奧義書》及吠檀多派所論的唯一的，自始其本體觀就是多我的。《僧伽耶頌》一八(《僧伽耶經》一，一四九)同樣舉出五種理由。

生、死、根三者別異故。不共作事故。三德別異故。各我之義成立。

亦即經驗上，各人的生、死與感覺機關互異，從而其作業不同，根機也有上中下之區別，故各人的主體不是同一的。應是各人的我互異。這是常識性的論法，並無吠檀多所具深遠意義，

但在論理上亦無可非難。

在述說我的性質時，數論常用自性作對照，總的說來，與自性正相反的，就是我的特質。亦即自性是由三德所成，而神我是獨存(kaivalya)之靈體，毫無變化的傾向。自性是客觀性(visaya)，神我是觀者(sakṣin)，亦即純主觀性。自性是唯一的，是各我共用物，而神我是中直(mādyasthya)，相互之間無任何關係。自性無知覺，神我是見者(draṣṭr)，亦即知覺體，就自性發展萬有而言，是作者，而神我是無活動的非作者(akartṛ)。

《僧伽耶頌》一九所說如次：

神我與自性相反，故其證義(sakṣitva)、獨存(kaivalya)、中直(mādyasthya)、見者(draṣṭitva)、非作者(akartṛbhāva)之義成立。

要言之，我是不變、不動、無活動的靈體，僅以知(cit, cetana, caitanya, jñā)爲其本質，認識之主體以外，不具任何屬性。從而我本來自性清淨，無煩惱之污染，亦無輪迴之繫縛。視之爲有，只不過是暫時將物質性的身體現象誤認爲自己所有而已。是故《僧伽耶頌》六二謂我既無繫縛亦無解脫，《僧伽耶經》謂我是常恒(nitya)、清淨(suddha)、覺者(buddha)、解脫者(mukta)、自存者(svabhāva)(一，一九)，或說

是常恒解脫(nitya-muktatva) (一，一六三)，又說我之縛只是名目(一，五八)。這是數論以我之獨立為最終目的之所以。

最後是有關我的大小，數論承認多我，而且是在身體之內，是故我應極為微小。依據毘耶舍(Vyāsa)的《瑜伽經註》(Yogabhasya) 1·36所載，般遮尸訶說我為極微小。《金七十論註》(大正五四，頁一二六一，上)說是無邊大，又說：

我遍滿一切處，云何而得輪轉？

尤其《僧伽耶經》六，五九明白地將此名為能遍滿(vyāpakatva)，依制限(unādhī)而受報之時、處、位相異。看起來似乎受吠檀多影響，但反過來說，數論雖說多我，卻又說其一一本體之位超出於時間或空間，因而就超出空間而言，不得不說遍滿。關於這一點還須再作探討。

第六節 兩元之交涉

如前所述，數論認為自性與神我性質全然不同，在本體位，兩者共是維持平靜、無活用的當體。若是如此，將如何形成物心結合的現實界呢？數論的回答是：因於兩者的交涉。詳言之，由於自性與神我結合，自性的三德失其平衡，開展出種種要素(二十三諦)而成為器世間，成為有情身體(粗身及細身)，而各各神我因應之，其自體不動，由物質性身體攝持，以

世界為舞台，作為活動諸有情之主體。是故依據數論所說，現實界的事象，從質料言之，都是自性的作用，但有情乃至世界之成立都必須與神我交涉。應注意的是，所說的結合不是實質性的，不是氫與氧的結合成水，而是鏡與對象的交涉，是鏡面顯像的結合。亦即自性與神我的結合，可以說是一種「見」，只要神我想要見自性，自性即自動開展種種要素，供其閱覽，成為世界成為身體，而神我依然不捨其觀者的地位。數論為徹底維持其神我本體論之說，因而視神我為無活動之靈體，雖堅持在任何狀況下，神我與物質之間無實質交涉，但數論哲學的一大難題仍然不能免。此因結合若只是見，何以只是自性生起實質的開展？身體與精神的結合若只是一種見，何以需要解脫？有關這些，將在後文有情論之身心關係中再予探究。

進而結合若只是「見」，則實質上，兩元是於何時生起交涉？固然數論從現實出發，對現實予以解剖歸納而到達其本體，但一旦到達，兩元就必須有交涉。數論對此從二方面給予解答。其一是從迷方面，其二是從悟的方面。迷的方面，《僧伽耶經》第六卷舉三說。一曰無始業，二曰無分別智(aviveka)，亦即無明(avidyā)，三曰細身(linga-śarīra) (經六，六七—六九)，此三說其實是同一思想的不同方面，要言之，由於不知物與心之區別的無明，兩元交混，因而造種種業，由於業力

，吾人本性之我受物質性之細身所纏，永久不能分離。亦即數論派依印度通有的思想，將無明當作根本原因。但是就吾人所見，數論如此論點比他派更有難點。依據數論宗義，無明是自性第一次發展的覺的作用，亦即已是自性與神我交涉以後的現象，如今又視為結合的原因，不免有因果顛倒之嫌。無論自性或神我，數論只要承認其中任一是有固有的無明，即免不了為非論理之考察。何況將之歸於無始之業或細身更是非論理的。然其所論可以採用的是解脫觀，亦即吾人得正智，區別物與心，滅無始之業，從細身脫離時，產生物心分離之解脫。其次從悟的方面，是一種目的論的見解，自性與神我本有相合之傾向，依此傾向兩元相合，但最後終相分離。詳言之，神我是主觀性傾向的能見，自性是客觀性傾向的被見，此兩傾向相俟而成兩元之交涉，又因本來性質全然不同，故自性一旦為神我所見，則兩者之緣斷絕，成永久分離。《僧伽耶頌》二一（《僧伽耶經》二，一一一二。同經三，五八一六一）曰：

puruṣasya darśanārthan̄ kaivalyārthan̄ tathā

pradhānasya paṅgvaṇdhavad ubhayaṃ api saṁnyogas

taḥ kṛtāḥ saṅgāḥ 「我求見三德，自性為獨存，如跛

盲人合，由義生世間」（真諦譯）

這是極為有名的偈文，故將原文與譯文並列。其意是：神

我欲見自性之相，自性欲助我之獨存，遂產生主觀、客觀聯合活動的現象界，恰如有眼不能動的跛子（神我），能動不得見的盲人（自性）聯合而達到目的。亦即依據此說，兩元的相合終將分離，一切的活動世界悉向解脫之道，更且這是基於兩元本來的性質，可以說是自然的運行。依吾人所見，比起前述之無明說其意義較深。雖然如此，就表面而言，此說之不徹底仍然一如前述，看來似乎是兩元本來之性質想要相合，但未合以前就期待分離，此無知覺之自性說是任運，卻為神我作思計，如此論說實是可笑。更且若是任運結合任運分離，則與時間一到自然解脫的時節論師所說相同，同時，解脫後是否將再任運結合等等，將有種種問題產生。

依此看來，數論所說的結合原因，在論理上，完全不能獲得滿足的解答。這也是當然的，以解剖結合的現狀而得物心之二元，已是終極，實無法再探其結合之前。亦即數論雖避開一元論之難題，卻不能免於二元論的難題。

若是如此，數論所說結合的原因豈不成全無根據之論，的確，從純理論而言，這完全只是一種臆測。但反過來說，從道德宗教亦即實踐的立場而言，並不是毫無根據的。吾人反而從前述二說之間窺出莫大的意義。按吾人常為喜、怒、哀、樂所制，不能確乎安心立命之所以，是因常受物慾所誘，吾人自身

所具偉大精神不能發揮。詳言之，由於物質，心的光輝暗昧，心靈受制於肉體，理想被現實蒙蔽，相信感覺界的事象就是全體，忘了另有理想的精神生活存在。數論所以認為此世界是迷執之產物，形成此世界的物心結合之因在於無明，正是痛切此感所致。而脫離現實感覺的肉體的生活之束縛，謀求神我之獨立，不外也是為達其精神的理想生活。亦即在此意義上，吾人充分理解數論將感覺的事象視為我所有，視物心結合在於無明之所以。雖然如此，依向上的修行門觀之，更有另外的意趣。用精神征服肉體，讓心靈從物質的束縛掙脫的道行就是修行，吾人一旦趣向此道，從來被視為惡的物質或肉體絕非吾人之對敵。換言之，從來惡業之機關的手足成為勇猛精進之機關，從前妄想之泉源的心（覺）成為眞智之主體，最後轉變成理想精神生活的助力。在這種意義上，吾人的修行不是心靈對物質的戰爭，而是利用。基於此立場，則物心之結合則成心離物之手段，物為心之善友。數論為離而合的眞意在此。要言之，物與心無始以來即相結合，且一直想要脫離，此世界是迷的結果，同時也是覺悟的道場，這是數論的正意。不能忘記的是，如此的理論僅用於吾人實際修養時。

（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（下篇）

東土的小釋迦天台智者（顓）大師（三）

• 南 舲

第九景 會稽山麓法緣

時間：南陳後主至德二年、隋開皇四年（西元五八四年），四

十七歲。

地點：會稽山南麓永陽王府。

人物：智顓、陳伯智、智越、智晞、灌頂。

南陳永陽王陳伯智，文帝第八子，少敦厚，有器局，博涉經史，大建中立爲永陽王，尋爲侍中，加明威將軍，置佐史。尋加散騎常侍，累遷尚書左僕射，出爲使持節都督東揚、豐二州諸軍事，領會稽內史。至德二年入爲侍中、羽佐將軍。禎明三年入關。隋大業中，爲岐州司

馬，遷國子司業。

• 舞臺燈亮。舞臺後幕是會稽山的山林美景。舞臺前的府邸大門寫著「永陽府」素衣整齊的主人帶領家眷排列於王府門前。

旁白：南陳文帝（陳蒨）的第八兒子陳伯智封永陽王於浙江會稽山的東陽郡（天臺山西邊），屢次寫信懇請智顓大師前往會稽講經弘法。

「天臺大師尊鑒：

入秋以來天氣淒冷。伯智謹問候大師，願安樂行道無恙，弟子寡德無學，未能契入正道。本當親登天臺禮座求教，奈因雜務繁忙，希望能恭請尊駕光臨會稽山

麓開導正法……。

弟子陳伯智敬禮」

「天臺大師尊鑒：

伯智年少時就喜好探索世間的真諦，稍長更為熱切。奈何初來會稽東陽，諸事尚未就緒。上回寫信懇請大師出山講經弘法，迄今未獲還告，伯智時刻盼望大師之法駕蒞臨……。

弟子陳伯智敬禮」

「天臺大師尊鑒：

信使自天臺山回來，訴說大師智悲高懷。惟伯智仍以未能攀仰風範為憾，雖知山水適性，因緣不可勉強，今難忍渴慕之情，遣人前往迎接，佇望光臨開導。

弟子陳伯智敬禮」

• 智顗後面跟隨著智越、灌頂、智晞等五位弟子自舞臺右側步行而出。眷屬隨著永陽王躬身合掌，進入王府客堂就坐。侍傭端出香茗，永陽王接手，親自上前奉請。

顗：王如此謙懷，山僧實不敢當。

王：大師親臨，實會稽山小王府之無上榮光。

顗：王曾皈依否？

王：未曾。

顗：王意要聽經、禮懺、習禪還是受戒？

王：弟子淺薄，聽經習禪，任憑大師安排，請大師多待些時日。

• 舞臺燈漸暗。約二十秒鐘。

• 舞臺燈亮。客堂佈置成講堂樣，陳伯智暨眷屬、幕僚等端坐聽法。

顗：今日因緣聚會於會稽山的府邸來共同探究大乘方等經……

我們白天探討經典，晚上兩炷香的習禪靜慮，預計一句十日圓滿時，再為契機者安排皈依受戒……

• 舞臺燈熄。約十秒鐘。

• 舞臺燈亮。背景是王府後園。智顗和智越一前一後自舞臺右側步出。

顗：我觀察永陽王雖虔誠向法，但業障不輕，我想勸王內斂止觀多修福德減少殺生以消災避禍，你認為適可嗎？

越：府邸的各個時節都有排定的公私活動，怕會對王造成不便。

顗：罷了！不讓外界對王譏嫌誤解也是善行，況且我們祇是短

暫停留。

• 舞臺燈漸暗。約十秒鐘。

• 投射燈照在舞臺角落的天臺山丈寮，智顗端坐於蒲團上垂睫

閉目。智越自舞臺暗處出現走向方丈寮，舉手正要扣門。

顓：智越！請進來。

越：（推門進入並頂禮）

顓：（睜眼）不是說過了麼？公開或私底下我都視你為師兄弟

，別老執弟子禮。瞧你神色，像是有重大的事要告訴我。

移張蒲團坐下來慢慢談。

越：（起立）王府的信使帶口信上山來，說永陽王今天上午在

會稽山打獵時不幸墜馬，奄奄待斃。弟子悔不該日前在王

府反對師父向永陽王勸言修福戒殺的事。

顓：智越！你立即敲板集眾於大殿，我們為永陽王修觀音懺消

災解厄，並致書王和夫人萬念放下專心共修懺法。

• 投射燈熄。梵唄音響起。

旁白：觀音懺法程式一嚴淨道場——香泥塗地，懸掛幡蓋，安奉

佛菩薩像。二作禮——一心頂禮本師釋迦牟尼佛、無量壽

佛、七佛世尊、三陀羅尼、十方一切尊法觀音、大勢至

及一切菩薩摩訶薩、聲聞、圓覺賢聖僧等三寶。三——燃

香，散華……。四——靜心，繫念，數息——聞觀音菩薩六

字章句，正念思惟觀心心脈，一至十徐徐成就息念，

……以此數息心定力，疾疾觀見十方諸佛及觀世音菩薩

」。五——奉請三寶……。六——楊枝淨水灑三千「願救我

苦厄，大悲覆一切，普放淨光明，滅除諸暗冥……。七——

誦三咒；「消伏毒害陀羅尼咒」……。八——懺

羅尼咒」……。九——十方諸佛救護眾生神咒」……。八——懺

悔發願。九——行道。十——誦經。《請觀音經》：「善男

子、善女人！得聞此經受持誦讀書寫解說，即得超越無

量無數阿僧祇劫生死之罪，消除毒害不與禍對……。十——

舞臺燈亮。背景是永陽府邸，昏迷的永陽王臥於府邸的床上

，旁邊圍繞著王妃近臣醫生等。

妃：（激動的喊）王上醒轉了。

醫生：（伸手把脈）雖是小醒，脈象已漸活絡。我們將王上扶

起憑靠床幾坐會或許更有幫助。

• 幾人協力攙扶永陽王。舞臺燈漸暗。

• 舞臺燈亮。背景是金陵的殿堂。南陳後主陳叔寶於至德殿接

受群臣的朝覲。

後主：永陽王的傷勢安危如何？

信使：（自舞臺側走出，高跪於後主前）託皇上的福，王已醒

轉，特派屬下回報皇上。

後主：替朕帶份食補回會稽給永陽王療養。

信使：（伏地）小臣代王先謝過皇上的恩寵，小臣告退。

後主：朕自去年登基（三十歲）以來，很希望佛法能教化世道人心。不知佛門裡誰有這樣的大智大德？

徐陵：（上前拱手）瓦官禪師智顗比丘，智德兼備，早昔卓錫金陵時，是群賢學習的典範，現棲隱天臺山，祇有永陽王就地理之便，師事熏習。臣請陛下親寫詔書，請其回返金陵弘法利生。

後主：年少時常聞禪師名號，原來隱跡天臺山去了！朕當親筆邀請。

• 舞臺燈熄。

旁白：南陳後主陳叔寶親自手書邀請函，第一封派趙君卿遞送，第二封由主書朱雷傳達，第三封以詔書規格送達，第四封改委託法昇法師傳遞。智顗都以身患疾病為由，回信婉拒。大臣徐陵建議請永陽王代為敦請。永陽王以棲隱深山慈悲有隔等語勸請禪師念茲眾生普渡拔苦。智顗認為業緣如水，遂帶領徒眾灌頂等出天臺山。



（上接第26頁）

行成就，具有三十二相，如花一樣地美麗莊嚴。看到果實，我們就願望大眾都能修持神通，獲得果位。

看到大河流，流入大海，我們就願望大眾都能修持佛法，證得果位，流入佛智大般若海，遇到了池澤，我們就願望眾生都能體悟諸佛的法味，看到了泉井，我們就祈願眾生修行佛法，都能辯才無礙，演說無盡的佛法，如同井水一樣滔滔不絕，走上了大橋，我們就希望大眾都能廣度一切眾生，成為眾生的橋樑。

看到了流水，我們就但願眾生都能以清淨的水，洗清塵垢，獲得清涼，看到了農田，我們就希望眾生都能去除五欲的雜草，讓菩提善根能迅速增長，進入了森林花園之中，我們就希望眾生都能勤修佛法，早早進入佛國淨土，享受如淨土般的美麗花園。

華嚴止觀的重點在於正面思考，而且是比較樂觀光明的，讓我們的心靈能夠充滿法喜，不管遇到順境或逆境，都能將之轉成佛的智慧和，另一個重點在於「當願眾生」，也就是說，我們的每一個念頭都是充滿著法界，都是考慮到整體的，不只是自己在修行，而是大眾一起修行。如此說來即是「一念三千」了。

（待續）

止觀與人生（八）

• 何世亮

十五、華嚴止觀

華嚴經中也有提到止觀的方法，只是這種方法不限於坐禪，而是重視心靈的止觀，所以動靜皆可止觀，而且不局限於自己，而是大眾一齊止觀，所以範圍比較廣泛。

文殊師利菩薩說：「若諸菩薩善用其心，則獲一切勝妙功德，於諸佛法，心無所礙。」

文殊菩薩總共列出一百四十一條綱目，讓修行者參考，我們若能謹慎行之，則能動靜一如，日常生活都在止觀之中。

「睡眠始寤，當願眾生，一切智覺，周顧十方。」這就是說，當我們剛醒來的時候，重見早晨的光明，這時候我們就發出一個善念，希望世界所有的眾生，都能覺悟到智慧的光明，普照十方世界。

通常人們每天早上起床的時候，都會感到很厭倦，好像又要面對一整天煩惱的事，上班的壓力，做不完的家事，紛擾的人情世故，如此一動煩惱之念，整天的時光就被陰影籠罩，如何快樂得起來。

一日之計在於晨，所以早晨的時光很重要，最好能到公園健走運動，看看美麗的花草樹木，聽聽鳥兒歌唱，呼吸一下新鮮空氣，然後發出善願，希望大眾都能覺悟智慧，過著幸福快乐的人生，當然自己也是眾生之一，同樣也能受到祝福，過完美好的一天。

「嚼楊枝時，當願眾生，其心調淨，噬諸煩惱。」這是說，當我們在刷牙的時候，古代是嚼楊枝，現在改進成刷牙，就發出一個善願，希望眾生都能調養心性，滅除煩惱。

刷牙應該可以朝著淨除口業的方向去止觀，也就是說自己能夠說好話，而大眾也能說好話，那麼大家就可以清淨口業了。

「大小便時，當願衆生，棄貪瞋痴，蠲除罪法。」在這裏把大小便當作不淨之物，所以當我們大小便時，就希望衆生都隨著大小便，把貪瞋痴的習氣去除，即能消除許多罪業。

而慧思大師的大乘止觀是把大小便轉穢成淨的觀法，因為對人類而言，大小便是污穢之物，但是對植物而言卻是肥料，對細菌微生物而言卻是食物，所以大小便也是醍醐美味，利益無量衆生，所以從心相轉化，把自身想像成七寶身，把大小便想像成香水酥味，即能淨化業力。

傳統內觀是把大小便觀成不淨之物，因此產生厭離之心，以破除欲念，由此可見，止觀的方法有很多種，隨著個人的病根所在而採取方法對治，可說是無有定法。

「發趾向道，當願衆生，趣佛所行，入無依處。
若在於道，當願衆生，能行佛道，向無餘法。
涉路而去，當願衆生，履淨法界，心無障礙。
見升高路，當願衆生，永出三界，心無怯弱。
見趣下路，當願衆生，其心謙下，長佛善根。
見斜曲路，當願衆生，捨不正道，永除惡見。
若見直路，當願衆生，其心正直，無諂無誑。」

見路多塵，當願衆生，遠離塵坌，獲清淨法。

見路無塵，當願衆生，常行大悲，其心潤澤。

若見險道，當願衆生，住正法界，離諸罪難。」

華嚴經這十條是敘述我們走在道路上，如何修持止觀，當我們踏上道路，就希望衆生都能走上佛道，覺悟菩提，當我們走上樓梯的時候，希望我及衆生都能精進佛法，一步一步往智慧提升，假如走下樓梯，那麼就觀想大眾都能發出慈悲心，謙虛救助一切受苦的衆生。

現代人交通的方式不太一樣，在路上大都開車及騎車，所以止觀的方法可以稍作變化，當我們乘車在道路上的時候，我們可以祝福所看到的一切人事物，希望衆生都能保有平安，獲得法喜，當遇到塞車的時候，也要保持心平氣和，不然就靜聽佛音，讓法音流通三界，衆生增長善根，假如看到不守交通規則的人們，心中也不要生氣，衷心祝福他們能夠改正不良的行為，獲致生命平安。

「見歡樂人，當願衆生，常得安樂，樂供養佛。
見苦惱人，當願衆生，獲根本智，滅除衆苦。
見無病人，當願衆生，入真實慧，永無病惱。
見疾病人，當願衆生，知身空寂，離乖諍法。
見端正人，當願衆生，於佛菩薩，常生淨信。」

見醜陋人，當願衆生，於不善事，不生樂著。

見報恩人，當願衆生，於佛菩薩，能知恩德。

見背恩人，當願衆生，於有惡人，不加其報。」

在人生的道路上，我們會遇到各式各樣的人，在其中我們不要生出惡念，必須善用止觀來調伏衆生的心地，看到別人成功了，我們就要與人同樂，但是我們也要知道，成功的人容易自傲，而且歡樂的人容易流於欲望，所以我們應將止觀的念頭轉成大衆都能以修持佛法爲樂，這樣就比較圓滿了。

看到失敗而痛苦的人，我們不可加以鄙視，而是應該生出慈悲心，希望衆生遇到苦惱的時候，都能具有佛慧，再接再厲以突破困難，不要被苦惱困住了。

看到美麗端莊的人，我們當然會感到喜悅，但是諸行無常，美麗不能長保，所以我們期望衆生，信仰佛法，長保心靈之美。

看到醜陋的人，我們或許會想到，他們可能種了不善之因，所以產生了惡果，因此我們期望衆生都能積德行善，以避開不善之業。

見到報恩的人，我們要想起四種恩德，父母恩、國王恩、衆生恩、佛菩薩恩，當願衆生都能知恩報恩。

「若見高山，當願衆生，善根超出，無能至頂。

見棘刺樹，當願衆生，疾得翦除，三毒之刺。

見樹葉茂，當願衆生，以定解脫，而爲蔭映。

若見華開，當願衆生，神通等法，如華開敷。

若見樹華，當願衆生，衆相如華，具三十二。

若見果實，當願衆生，獲最勝法，證菩提道。

若見大河，當願衆生，得預法流，入佛智海。

若見破澤，當願衆生，疾悟諸佛，一味之法。

若見池沼，當願衆生，語業滿足，巧能演說。

若見汲井，當願衆生，具足辯才，演一切法。

若見湧泉，當願衆生，方便增長，善根無盡。

若見橋道，當願衆生，廣度一切，猶如橋樑。

若見流水，當願衆生，得善意欲，洗除惑垢。

見修園圃，當願衆生，五欲園中，耘除愛草。

見無憂林，當願衆生，永離貪愛，不生憂怖。

若見園苑，當願衆生，勤修諸行，趣佛菩提。」

上列十六條是針對大自然的景觀，當我們看到高山的時候，就希望衆生都能善根增長，不動如山，看到仙人掌或玫瑰這樣的植物，我們就希望衆生能夠去除貪瞋痴的毒刺，不致於傷害自己及他人，若看到了大樹，我們就希望衆生都能發心廣大，以成爲大衆的依靠，看到美麗的花，我們就希望衆生都能修

（下轉第23頁）

近善知識

——修習止觀具緣之五

• 道益

阿難曾有不正確的認知，對世尊說，善知識是半梵行，他如是說：「世尊，我於靜處，作如是念，善知識者，是半梵行，諸修行者，由善友力，方能成辦，得善友故，遠離惡友，以是義故，方知善友，是半梵行。」

世尊這樣糾正他：「阿難陀，勿作是言，善知識者，是半梵行，何以故？善知識者，是全梵行，由此便能，離惡知識，不造諸惡，常修衆善，具足圓滿梵行之相，由是因緣，若得善伴，乃至涅槃，事無不辦，故名全梵行。何以故，阿難陀我由善知識故，令諸有情，於生老病死，憂悲苦惱，皆得解脫。若離善友，無如是事。阿難陀，於我所說，應勤修學。」（根本說一切有部毘奈耶雜事大正24, p0398下）

由這段經文知道，博地衆生想度脫苦海，同登涅槃彼岸，

若沒有善知識的接引，是難以成就。有行菩薩道者，曾這麼慷慨發願：「不求三千大千世界滿中珍寶，惟願樂聞一句未聞佛法。」未聞佛法，要從有智者中求。

文：第五近善知識。

具五緣最後一緣，近善知識。近，接近、親近。善，美好的事，及有德行的人。知識，學問、常識，所知道的事理。所謂善知識，乃是指對人有幫助，可以引導人向善道者。所以善知識，乃能引發他人，增善法去惡法之人。

從世間法來說，善知識就是朋友，朋友對自己的影響很大，人若能常與比自己品德行為好的朋友，或知識比自己高者的朋友在一起，不但能增長見聞，對於自己的做人或心性上都有增益。所以一個人，從不信佛法，至深信佛法。從不修善法，

至遠離惡法，而精進修行，這種種的轉變，都是因得善友而改變。所以親近善友，遠離惡友，使人不再造諸惡業，能永離三惡道苦，得涅槃解脫。如妙莊嚴王，因有淨藏、淨眼二子為善知識，轉其邪見。故妙莊嚴王自言：「因得善知識，今日不復，自隨心行，不生邪見、傲慢、瞋恚、諸惡之心。」可見善知識的重要性。

文：善知識有三。

止觀的修行，必須仰賴善知識的護持，善知識有三，外護、同行、教授。

文：一、外護善知識，經營供養，善能將護行人，不相惱亂。

善知識的第一種，外護善知識，所謂外護，《輔行》云：「外護者，自己身心為內，望他身心為外，為外所護，故名外護」。外護善知識，如何護持修行人。

世尊告曰：「檀越施主，承事供養，精進持戒，諸多聞者，猶如與迷者指示其路，糧食乏短，而給施食。恐怖之人，令無憂惱，驚畏者教令莫懼，無所歸者與作覆護，盲者作眼目，與病作醫王。猶如田家農夫修治田業，除去穢草，便能成就穀食。」（大正2, P.564中增一阿含）

《摩訶止觀》云：「夫外護者不簡白黑，但能管理所須；

莫見過、莫觸惱、莫稱歎、莫帆舉而致損壞，如母養兒，如虎衛子，調和得所，舊行道入乃能為耳，是名外護。」

一位最佳的外護善知識，除能照應修行者的三餐外，又能作行者生活上種種的使喚，不挑選什麼事情要作或不作，只應默默地護持、供養行者之所需。又在行者起無明、恐怖之時，能給與精神上之安撫。見到修行者有過錯時不見過，而能從旁加以勸導。不觸惱修行者的道心，使修行人能致力於禪定的開發。外護善知識，在物質與精神上的護持，猶如母親愛護子女，無怨無悔的付出。

接受外護善知識護持的修行者，又如何的回向施主的供養呢？被護持之修行人，應勤修福田，將這塊貧瘠的土地，改造成富饒的良田，好讓施者在這塊田地播下的種子，能結成果實的果實，以回報施者護持之恩。而行者感恩外護善知識的護持，自己對外護善知識也應照顧。所以《輔行》云：「何但專令外護護己，亦應善須將護外護。」如《增壹阿含經》云：「觀檀越主，能成人戒、聞、三昧、智慧，諸比丘多所饒益，於三寶中無所罣礙，能施卿等衣被、飲食、床榻、臥具、病瘦醫藥。是故諸比丘，當有慈心於檀越所，小恩常不忘，況復大者。恒以慈心，向彼檀越，說身口意清淨之行，不可稱量，亦無有限。身行慈，口行慈，意行慈，使彼檀越所施之物，終不唐捐

，獲其大果，成大福祐，有大名稱，流聞世間」。

修行者，對檀越的護持，都不應忘懷，何況是發大心，為修禪定之修行人，作外護的善知識。修行者為使護法居士的福德功不唐捐，更應精勤於修行，使得道業更增長，感業苦早日斷除，以迴向護法施主之恩。

文：二者，同行善知識，共修一道，互相勸發，不相擾亂。

同行者，指同在一處，同修一法門，親近同師長，或有共同的信仰、共同的思想等。同行善知識一起修行時，互相鼓勵，互相開導，互相接受對方的規勸。彼此不惹對方煩惱生氣。同行善知識之間要有同舟與濟，休戚相關，憂喜與共的精神，互相敬重，是名同行。

《輔行》云：「言同行者，己他互同，遞相策發，人異行同，故名同行。同行者，智與智共，方有日新之功。」

同行善知識之間，彼此身心皆應和合，互相策勵，若見同行者有過錯，應當以悲愍心規勸指正，同聞法音，才能使得道業日益精進。同行善知識，得失與共，猶如同乘一船，共乘方便船，至薩婆若海。

《輔行》云：「佛告諸比丘，人根不同，善者善者共同，惡者惡者共同。如乳與乳共，至醍醐醍醐共，糞與糞共。故舍利弗與智慧者共，調達與惡行者共，乃至羅云與密行者共。」

（大正46.2267下）

這段話與台灣一諺語，「龍交龍，鳳交鳳，隱龜交棟樑。」有異曲同工之妙，這正是說明了物以類聚的最佳寫照，聰明人與聰明人交往，愚癡者與愚癡者來往。人與人的交往，若沒有能見賢思齊的對象，如何能稱得同行善知識呢？儒家云：「見賢思齊焉，見不賢而內自省也。」「三人行，必有我師焉，擇其善者而從之，其不善者而改之。」儒家的思想正說明了同行善知識，影響修行者的成就。

人人各有自己的習氣、執著、優點、缺點，特有的性格也各不同，有人小心翼翼，拘泥細節；有人豁達明亮，不拘細行。每個人生長的環境背景不同，接受薰習的機會也就不同，在事物上的認知也會迥然不同，所以同行善知識，應以互相截長補短，互相激發勉勵，不冒犯惱亂為準則。

文：三者，教授善知識，以內外方便禪定法門，示教利喜。

《輔行》云：「三知識中，此最為難。」教授善知識，必須解行皆具足，能善識修行之通塞，又能善巧方便解說佛法，引導修行者，調伏身心的障礙。

教者，傳授教導他人。《四教義》云：「說能詮理，化轉物心，故言教也。」授者，給與，將知識、技能傳給他人。所以教授善知識，能以善巧方便，傳授教導晚輩，並能調伏行者

內心的貪瞋癡，使得修行者身心都能安住，最後都能獲得究竟解脫的大利益。

內外方便禪定法門，在釋禪波羅蜜將修禪定前方便開爲二，即內、外二方便。外方便者，是指具五緣、訶五欲、棄五蓋、調五事、行五法之二十五方便法。而內方便又開爲五法：一止門、二驗善惡根性、三安心禪門、四治病方法、五明魔事。內方便之五法，各法又開出多法，在此不詳述，可參考釋禪波羅蜜次第法門。

教授善知識，對於內外方便禪定法門，必須能通達了解，才能說法教導行人，示教利喜。《輔行》云：「指授爲示，教詔爲教，令彼得益爲利，見他得利故喜。」所以教授善知識，能使修學者轉惡爲善、轉迷成悟、轉凡成聖，最後能究竟涅槃。譬如暗中寶，無火不可見。佛法無說，雖智不能了。教授善知識責任在授業解惑，多麼須要啊！

文：略明五種緣務竟。

以上所談，是修止觀前應具的五種因緣。

俗語說：「近朱者赤，近墨者黑。」與朋友的交往熏習中，有人被染了善，有人被染了惡。熏習，就像一件衣服如用檀香熏之，則有檀香的味道，如與臭魚放在一起，衣服就有魚腥味。用檀香熏猶如與善人在一起，與臭魚放在一起，就如與惡人在一起，這就是熏習的重要。爲善爲惡與互相往來的朋友有連

帶影響，所以善知識的選擇，是修行者成就與否的重要因緣。

一位好的善知識能使衆生，伏結斷惑，增長智慧，離苦得樂，達到最後究竟解脫。能夠遇到好的善知識，必須具足大福報，尤其在漫長的修行路上，能親近一位引導我們趨向解脫的善知識更難求。善知識者，是證菩提的全因緣，由此便能離惡知識，不造諸惡，常修衆善，具足圓滿。阿闍世王，隨順調達惡友之教，加害父王頻婆娑羅，若不遇耆婆，當墮阿鼻地獄。若沒有善知識的示教利喜，一切的惡緣無法斷除，善根無法發露，何況是進趣菩提涅槃的大道。《增一》云：「莫與惡知識，與愚共從事，當與善知識，智者而交通，若人本無惡，親近於惡人，後必成惡人，惡名遍天下，善知識反此，是故應親近。」又云：「若善男子不習近善知識，不數聞法，不正思惟，身行惡行、口行惡行、意行惡行，行惡因緣故，身壞命終，墮惡趣泥梨中。」

一切衆生，本具佛性，只因妄想煩惱積集，而不能證得，若能息滅妄想，結使才得消滅。人人自具佛性的正因，加上諸佛菩薩、高僧大德等善知識的助緣，因緣和合，才能斷煩惱入涅槃，證得無上菩提。

有人不想受人指導，自認可從原味的經論中自悟，此大概屬上乘根性，前生前世已有備而來。然雖知諸法不由他悟，但要常尊敬善知識。

人間瀟灑走一回

◆ 慧泉



11月26日中午兩點多時刻，電鈴聲響，開門竟是罕到之客，是學甲法源寺心祥法師。東方佛教學院畢業之後，三十多年來，各忙各的，很少有見面機會，今天之到來，必有其因。果不其然，是送了其師開果長老尼的圓寂一週年紀念集。數數有三十多篇紀念文章。約略瀏覽諸文，大都恭頌長老尼的和諧為人，笑如彌勒、對人慈愛、平易近人、不擺架子等等，確實文符其實。

筆者既是其徒的同學，也有見面親近之緣份，因筆者年輕時，曾經偶爾到過法源寺小住數日，確是親自體會長老尼與晚輩沒有距離，視晚輩如其徒的襟懷。而且她的招牌笑容，真的是可以申請專利的。去年（96年）追思讚頌大典，諸山長老、道友、晚輩，齊聚讚頌會場，真是海會雲來集法師、大法師，這就見證她平時真誠與人往來果得。有道是未成佛先結人緣，長老尼生前滅後是不會孤獨的。

長老尼出家的年代，可說是傳統的社會，亦是傳統的佛教時期。一般在鄉村偏遠地方，出家人給人的印象，不是下田工作，就是伴著青燈木魚過此一生。然她能夠遇到開明的師長，讀了兩間佛學院，熏習了正確的佛法知見，屬是幸運的出家兒，所以待其徒弟也是開明導進，自由發展。筆者同學心祥法師深受其師影響，為佛教為常住，盡心盡力貢獻，開辦幼稚園、組織功德會，闡揚佛法，成績非常亮眼。這應是歸功於開果長老尼以出世精神，做入世事業的感招力量。

人生在世，由不得人的主宰，自從離開母體的那一刹那，雖然看起來是在持續生長，由嬰兒、童年、少年、壯年、老年，其實這些慢慢的變化，人就已開始在接近死亡，到最後毀滅。只是人遲鈍，不願意接受，非到最後那一剎那，才心不甘情不願的隨著無常死魔離開人間，多麼窩囊的人生，一點也由不得人。但在成大醫院探看長老尼時，並由她的徒弟轉述，長老尼像是視無常為伴友，一派輕鬆，甘心情願隨無常而去。長老尼概已認識到生與死是一線之間，要緊的是生前就要有人間瀟灑走一回的心理準備，長老尼活著瀟灑，走得自在，所以能夠在大限來臨時，還能展現彌勒菩薩的笑懷。

唉！有為法如泡影雷電，但願開果長老尼生身雖滅，法身常住，燈明永續，照耀人間。

聽松堂

清欲

風來松韻清，風去松韻停。松堂得松韻，
六月生清冰。重陰覆瑤席，時作韶鈞鳴。
世無寒山子，好在誰解聽。我欲呼朱絃，
和此太古音。忽聞深澗泉，悠然契吾心。

感興

本誠

賢士志宏廓，不以官拘身。達士理明徹，
不以身拘神。百年在瞬息，營營徒苦辛。

湛然詩鈔

八七

華表鶴歸來，城郭非舊人。冥心合元化，
庶以全吾真。

貧居

本誠

造物非貧我，欲我閒且安。貧居自有樂，
此樂非人間。蕭然一茅宇，十年臥空山。
山深無客來，獨與雲往還。芰荷製冬衣，
藜藿供朝餐。登山玩崔嵬，臨流聽潺湲。
為無貪著念，隨地可盤桓。但得閒中樂，

豈以貧為艱。愈貧愈無事，無事心愈閒。
雖居人世中，恰似出塵寰。

留題惠山寺

明本

惠山屹立千仞青，俯瞰天地鴻毛輕。
七竅既鑿渾沌死，九龍攖霧雷神驚。
霹靂聲中白石裂，銀泉迸出青鉛穴。
惟恨當年桑苧翁，玉浪翻空煮春雪。
何如跨龍飛上天，併與契過崑崙嶺。

湛然詩鈔

八八

散作大地清涼雨，免使蒼生受辛苦。
我來扣泉泉無聲，一曲冷光沈萬古。
殿前風檜若然鳴，日暮山靈打鐘鼓。

香巖贈挺首座

清欲

千巖秀出萬物表，下視乾坤一何小。
散華無路到諸天，只許青山自圍繞。
青山不礙白雲飛，丹崖豈逐春風老。
擬問巖中事若何，春來拂曉聞啼鳥。

九十六年十月份會務報導

(會訊第315期)

捐款芳名錄

(總計 陸萬肆仟壹佰元整)

伍仟元：台灣惠亦銘(股)公司

叁仟元：郭力琨

貳仟元：郭怡辰 郭明鑫

壹仟元：月 薪 悟 徹 林玉蓉 林鳳英

傅冠智 徐連豐 徐鈺銓 徐黃貴美

徐淑媛 鄭福安 柯鴻章 莊翠峰

蘇明賢

伍佰元：道益師 宏益師 修欣打字行

度小月 李承育 李慧玲 陳永漢

宋淑貞 陳羿宏 黃鈴心 吳燕靜

吳淑燕 吳卓英 吳燦輝 吳建志

吳政益 傅冠盛 張榮富 張峰賓

張庭睿 江柏興 許瑞吟 謝孟哲

洪桂莉 洪秀宏 洪陳老連 洪貴玲

顏高龍 高淑惠 吳謝錦治

肆佰元：陳永川 陳俊竹 吳新長 郭阿英

叁佰元：林世豐 林春珠 吳美樺 吳郭春瑾

貳佰伍拾元：李靜蓉 張鏢涼

貳佰元：證 義 靜 慧 王建宗 王延銘

林美辰 林連俤 林盼 林融唯 王昱絜

陳宗宏 陳姿妙 陳清瑞 陳錦霞 黃國峰

黃陳秀鸞 吳臣富 徐明汶 楊老得 楊炳輝

楊智惟 楊玉桂 韓麗玲 韓慧玲 江英嬌

侯坤成 侯燦榮 侯梅雪 侯鈴朱 蕭志哲

蕭伊慧 郭保成 郭翊華 許素月 蕭朝筌

劉義文 邵蔡昇 辛旻潔 辛翌綸 麥麗玉

蘇綉花

96年11月份收支明細表

收	上月結存	\$227,485	90
	本月收入	\$ 64,100	00
	收入總計	\$291,585	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第257期印刷費用	13,800	00
	福田雜誌郵寄費用	4,976	00
	劃撥代金手續費	305	00
	供養法師(他寺)	6,000	00
	濟助支出		
	洪 樺 燾	2,000	00
	洪 樺 熒	2,000	00
	方 惠 珍	2,000	00
	余 顏 草	5,000	00
出	陳 豐 鵠	5,000	00
	何 壽 源	5,000	00
	葉 建 志	5,000	00
	李 陳 好	5,000	00
	錢 蘇 金	5,000	00
	錢 蘇 金	5,000	00
	錢 蘇 金	5,000	00
	錢 蘇 金	5,000	00
	錢 蘇 金	5,000	00
	錢 蘇 金	5,000	00
支出總計		\$ 61,081	00
本月合計		\$230,504	90
收支比較		95 %	

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

會 湛然寺福田功德



11月份救濟事蹟

1. 余顏草女士：住南縣後壁鄉竹新村竹圍後五十三號，七十一歲。案主與夫二人僅育一子，二代皆務農維生，經濟狀況不佳，目前皆依賴農務維持，但並不穩定；案主與夫二人都因中風行動不便，案夫仍可拄杖而行，但案主需躺床，今又因血糖過低合併褥瘡感染住院，家中需照顧人口多，已無力負擔，故本會協助醫療費用伍仟元整。
2. 陳鑾鶯女士：住南縣下營鄉西連村五十四之一號，八十三歲。案主與夫同住，二人平日互相照顧，但案主健康狀況不佳，罹患糖尿病、高血壓又併有帕金森症，照顧越不易。二人育有二子，但住外地，過節才會返家探視，且經濟上只能自持；今案主又因腸阻塞住院，合併症多，醫療需求高，本會協助醫療費用伍仟元整。
3. 何壽源先生：住南縣東山鄉三榮村木柵三十八號，六十歲。案主獨居，中度肢體障礙，個性暴躁，經洽詢村長，表示案主已離婚，育有一女，但不知行蹤；案主因高血糖引起昏迷病危死亡，但仍未尋獲家屬出面處理，故由社會課協助後續處理，本會協助其喪葬費用伍仟元整。
4. 葉建志先生：住南縣白河鎮外角里外角五十四號，六十四歲。案主未婚，父母於年幼時過世，故十多歲即於鎮上流浪，家中生計目前由其妹負擔，因案主路倒送醫診斷為急性消化性潰瘍，本身又出現幻想及怪異行為等未明示之精神疾病，而案妹無力可負擔，案主也無任何經濟來源，故本會協助醫療費用伍仟元整。
5. 李陳好賢女士：住南縣新營市護鎮里後鎮一一三之二十號，八十三歲。案主健康狀況不佳，中風後行動不便，且患高血糖造成傷口癒合不佳，四肢僵硬。案夫已去世，平日由其子協助照顧，其子本於工廠任作業員，近三年因景氣不佳已遭裁員，而今案主因傷口細菌感染已不治身亡，家中經濟已不足以負擔其生病與喪葬費用，故本會協助其醫療及喪葬費用伍仟元整。
6. 錢蘇金蟬女士：住南縣後壁鄉長安村三十一之一號，七十五歲。案夫已去世，案主目前與二子同住，二子甚孝順，可照顧案主，家境尚可。今案主因退化性關節炎需進行人工關節之置換，由於家中仍有子女就學中，經濟上未有多餘之積蓄，長子務農，因自費部份甚高，家中確有困難，故本會協助醫療費用伍仟元整。
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。



佛隴百年七里香

• 贈 閱 •

■ 中華民國九十六年十二月十五日出版
佛曆三〇三四

■ 發行人：雲 庵

■ 電 話：(06) 2 2 2 8 5 1 8

■ 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