

福

田

恭賀
春釐



259

卐 佛教月誌 卐

★陰曆11月17日，恭逢彌陀佛聖誕，各寺院於期中，多舉行結七念佛慶祝。

★元月18日至21日，於台中貿易中心，舉辦佛教文物用品展覽。

★高雄縣田寮鄉日月禪寺，傳授三壇大戒，於96年12月22日圓滿。

★新竹壹同女眾佛學院，97學年度招生。

★四川尼眾佛學院院長隆蓮長老尼，於2006年11月9日示寂。享年

98歲，戒臘65夏。

★長期護持佛教，諸多貢獻的沈家楨老居士，於2007年11月27日逝

世。

★宣揚原始佛教雜誌——法雨，第五期出刊。

★香港西方寺永惺老和尚，於2007年12月9日，成立慈善基金會。



本期目錄



封面：紅色瑪瑙念珠 大明攝

1 • 佛教月誌

2 • 六即義：…… 宋善月

4 • 天台宗的治病方法(一)…… 明了

7 • 唐代因明研究與敦煌因明寫卷(一)…… 沈劍英

11 • 天台哲學中符號的運用(九)…… 沈海燕

16 • 數論派(Caitanya)(九)
——《印度六派哲學》第三篇…… 依 木村泰賢著
觀譯

21 • 止觀與人生(九)…… 何世亮

24 • 智者(下篇)
——東土的小釋迦天台智者(顓)大師四…… 南 聆

28 • 師吼一震百獸伏(一)…… 雲 庵

32 • 湛然詩鈔

33 • 九十六年十二月份會務報告

封底：惺然一乞士

六即義

宗善月

昔之言佛者多矣，要其說，不出二焉：有謂太遠，而耳心不至者。有謂太近，而我身即是者。人情偏尚，過猶不及。然未有若吾天台一家，不偏不謬，從容中道。

約六即而言佛者，斯得理之當，論之正也。故曰此六即義，起自一家，深符圓旨，永無衆過。暗禪者，多增上慢。文字者，推功上人。並由不曉六而復即，何謂六即，曰：

理即、名字、觀行、相似、分證、究竟。

六皆即理，故得其名。良以圓頓所示，本唯平等一性，無有高下，未始迷悟。所謂在佛不增，於生不減。眞如法界，性相常然。但理不自理，要必有事。事理具足，方曰圓證。故約理性，雖無迷悟，而事有迷悟。悟分眞似，因果等別，故六位於是甄分。雖分六位之殊，而其所即之理恒一。故在理曰理即。在始聞曰名字即。修之曰觀行即。證有淺深曰相似、曰分眞。證

之極者曰究竟即。

即則不二也，故曰理同故即，事異故六。六處常即，即處常六。譬之，則虛空無丈尺，鳥飛有高下。又曰蕪炷，則初後同相。涉海則淺深異流，即其義也。

仍須曉此不二之理，偏圓相望，九一對論，即佛界也。所以六即皆名爲佛。然而圓佛不專於佛，必具十界，方曰圓佛。故顯則俱顯，迷則俱迷。圓論諸法，皆須六即，辨其初後，良有以也。

夫是則一家所明，六即之義，深有所以。略言其旨，凡爲五意：

- 一爲符圓旨，事理修性，不可偏故。
- 二爲對文字暗證者，破疑慢二障，生智信二心故。
- 三爲於無始終，說有始終。無位次，而立位次。據一期修門

彰揀濫義故。

四爲圓觀諸法，初後不二，不二而二，立因果殊故。

五爲徧通一切經教。

凡有此義，皆得約六即以明之云云。亦可對前三教故明即義。約圓自辨，故明六義。雖有諸文，大略如此。然有二三曲說，貽諸口實，以爲正派。尤害圓宗，莫或正者。如以指要，所謂一家明理，已具三千。而皆性不可變，約事乃論迷解眞似。因果有殊，謂事異故六，即事造三千。理同故即，即理造三千者。或曰事異故六，乃情分高下者。至有過於圓說曰即，即六即者。

今正之曰：以事異理同，而分兩種三千，是誣四明也。究其所示，兩種三千，事異理同，未始暫離，何嘗分對耶。政使義門對當，祇應兩種三千，并對理同。謂不出兩種三千之理同故。故曰圓家明理，已具三千。祇此理字，已該事理三千也。

繼而曰：約事乃論迷解眞似，因果有殊，始分六位之別。所以兩種三千，俱迷俱解等，是亦事理俱理，事理俱事也。故以文配之曰：三千在理，同名無明。三千果成，咸稱常樂者，約事明六也。三千無改，無明即明。三千並常，俱體俱用者，約理明即也。既以俱體俱用句，屬乎理同，則今之所對蓋明。

若事異故六，乃情分高下者，此尤非六即本意也。且今明六

即，正顯六處常即，即不妨六，豈以情分而定有高下乎！然則不以情分，約何義耶？曰：理教當爾，何必疣乎！縱以義論，卻是約智而分高下也。故記主曰：「義開六即，名智淺深。」豈非智分高下乎？夫以智分高下，則智體常融，始終不二。分而不分，故高下之情忘也。

若言即，即六即者，則顯天台荆溪義有所遺也。今應詰之，是爲彰融。即而言乎？抑揀濫而言乎？然六即之義，既盡之矣，此外復何謂耶！是徒張名相，增頭數而已，反顯不善一家即義故也。

若龍井曰：六即亦即，非六非即。離四句外，可論六即者。自是一說。與向六六之義遠矣。大抵說釋，要有關鍵，豈以肆言無稽，爲圓妙乎。

或曰：即分能所，此論能所乎？曰：義門分別，斯亦可矣。然約六即而論能所者，有通有別。通以六位之事爲能即。迷解不二之理爲所即。別則前四妄心爲能即，後二眞智爲能即。亦可約分極論之，亦可初後不分能所，迷悟之際極故也。中間四即，約修以說，乃得論之。

若圓論即體，體不二故，方名爲即。是則六即皆不可分也。或者定謂圓詮，教旨不分能所，此得其體而失於義也。若謂必分，而不知有不分之理者，此又失也。孰知不分而分，分而不分者乎！

天台宗的治病方法（一）

• 明了

二〇〇一年美國《生殖醫學期刊》登刊一篇研究報告，作者分別是兩位紐約哥倫比亞大學人工受孕專家與一名律師，他們獲得一項驚人的發現：接受人工受孕療程的婦女，如果有基督團體代為祈禱，其懷孕成功機率高出未接受代禱婦女將近一倍。

美國政府對於「祈禱與治療」這個研究領域，過去四年陸續撥款兩百卅萬美元，目前仍有幾項大型計劃正在進行。國家研究院指出「祈禱與治療」研究重點是醫療實務，非宗教性，但近來的一項調查顯示，美國有四五%的成年人會特別為健康問題祈禱。

舊金山總醫院一九八八年在《南方醫學期刊》發表論文，有三百九十三位心臟病患為對象，發現接受代禱的病患狀況明顯勝過對照組病患。

不過有人反對，其理由：代人祈禱預設某種超自然力量的介入，這根本已超出科學的疆界。或說：設計一項研究來驗證

上帝是否回應人們的祈禱，等於是拿上帝來作實驗，這是行不通的。這種作法貶抑了宗教本身，倡導一種幼稚的神學，以為上帝隨時可以應祈禱者的要求，以神奇方法扭曲自然法則。

以宗教方法治病就佛教來說是可行的，尤其天台宗智者大師在其著作《釋禪波羅蜜次第法門》（以下稱《次第禪門》）卷三、卷四敘及《內方便》之止觀、善惡根性、安心法、治病法及覺魔事。及另一著作《摩訶止觀》卷五、卷八正修章之真正發菩提心、善巧安心、觀病患境、觀業相境及觀魔事境等也論及病患之治療方法，而且其療法沒有前述美國研究者及宗教界人士反對之事實存在，此為一千五百年前智者大師領先現代科學家的智慧，現在介紹於後。本文分二項：(1)病因：遠因、近因；(2)治病：治本、治標。來說明。

一、病因

（一）遠因：

1. 善惡業相顯現：

人們無量劫以來所作善惡業，或受報或未受報，若平運心則不會顯露，若修止觀則能動諸善惡業相現示出來。有人質疑，大乘平等，有何相可論？須知明鏡是越磨越明，修止觀與善惡業相顯現也是如此。《光明經》說，將證十地，善惡相皆現前。《阿含經》說，將證初果，八十八頭死蛇現前。《法華經》說，深達罪福相，遍照於十方。罪福祇是善惡業而已。《淨名經》說，於第一義而不動善能分別諸法相，故汝難非也。因此，人們修習證第一諦，善惡業相才不顯現，罪福之病亦不發生。

若修止觀漸入佳境，宿世之業相往往迭相顯現，其精神很難寧靜，若就業相所顯相之形相因人而異，相當複雜，智者大師綜合分類為六種：一、報果相現，二、習因相現，三、報前現，習後現，四、習前現，報後現，五、習報俱時現，六、前後不定。

智者大師針對善惡等業，又分善業相為六度，惡業相為六蔽，一一加以說明。善業之六度：一、施報相：若於坐中，忽見福田勝境、三寶形象、聖眾大德、父母師僧、有行之人，受己供養、或見悲田受供養，或見兩田雖不受供養，而皆歡喜，或見諸田受與不受，但見所施具羅列布滿，或不見施物，但見淨地。二、持戒報相：若見十師衣鉢壇場羯磨，歡喜愛念，或雖不見此相，而見自身衣裳，淨潔威儀蓋眾，又見常持戒人，面

目光澤，舉動安詳，來稱讚戒。三、忍報相：或見能忍人，或見身行忍事，或自見其身端正淨潔，手腳嚴整，世所希有，或見端正忍人來稱讚忍。四、精進報相：或見精進人，或見已精進事，見身多氣力，盛壯英雄，或見常行精進人，晝夜無廢，稱讚精進。五、智慧報相：或見人不偏執小乘，或見廣說甚深般若、一切種智乃至十八空等義諦者。六、禪定報相：見修禪人不耽味禪樂、美妙喜生，不垢膩日增，或見堅守修禪前方便。

惡業之六蔽：一、慳蔽相：若見三寶師僧父母，或形容憔悴，或裸袒，或衣裳藍縷，或飢饉惛然，寺宇空荒，或見一切物皆被守護，封緘閉塞。二、破戒相：若見三寶形象師僧尊長及以父母，頭首斷絕，地陷不勝，或身體破裂，鞭打苦惱，或見身首異處，寺舍零落。三、瞋蔽相：或見父母詬罵三寶，或見喜殺屠兒來住其前，及惡禽毒蟲緣其身首。四、姪罪報相：或見多淫人來說放逸事，或見禽獸人等交。五、盜竊相：若見一生所盜物處，所盜物主來瞋詬縛切此物，或見好盜人來勸說盜事。六、飲酒報相：或見醉人吐臥狼藉，或見己身沈昏等。

昔日天台南岳慧思禪師在北齊慧文禪師處修習《法華三昧》時，定中所顯示惡業之相，久久無法消失。又智者大師於大賢山讀誦《法華三部》兼修方等三昧時，常見殊勝無比之善相。此善惡相顯示皆潛在之病因。

2. 煩惱熾盛：

吾人煩惱往往潛伏在內，似有似無的狀態，一旦心慮澄清之際，動輒三毒四大之慾火，雄雄燃燒，如睡獅夢醒，勇不可當。

煩惱有八萬四千相，約分為「見思利鈍」四類。觀察煩惱生起，實造端於習因種子、業力擊作、魔所煽動等三種。此三種如智者大師在《摩訶止觀》卷八上云：

習者，無量劫來煩惱重積，種子成就，薰習相續，如駛水流，順之不覺其疾，概之則知奔猛，行人任煩惱流，沿生死海，都不覺知。若修道品，泝諸有流，煩惱冤起，唯當勤勉特出，晝夜兼功耳。

業者，無量劫來，惡行成就，如負怨責，那得令汝修道出離，故惡業卓起，破壞觀心，使善法不立，如河湍靜不覺流浪，暴風卒至，波如連山：：。

魔者，若作魔行是其民屬，故不動亂，若行道出界，去此投彼，十軍攝擒，故深利之惑，欬然而至。（《大正藏》46，102下）。

煩惱種子係累世重積而來，今世又重新薰習，如瀑流連續不斷，亦不易查覺。此煩惱對身體潛在傷害於無形，也相當難對治，此一般世俗醫療系統束手無策，殆多以宗教修持治之。

（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

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

唐代因明研究與敦煌因明寫卷（一）

沈劍英

一、因明之傳入與唐代的因明研究

因明是佛家的論辯邏輯，隨著佛教之東漸而傳入中土。因明傳入中土分兩個階段。第一階段在西元五、六世紀，即東晉末以迄南北朝時期，這一階段傳入的因明屬古因明系統。

佛家古因明以《方便心論》為最古的專門文獻，它最初由佛跋跋陀羅(359-429)於東晉末在建康（今南京）道場寺譯出，後又由吉迦夜與曇曜於北魏延興二年(472)重譯。至梁簡文帝大寶元年(550)，真諦(499-569)又譯並註釋了世親的《如實論》，這是一部古因明的集大成之作。然而從佛跋跋陀羅到真諦等所譯或所釋的古因明在當時的思想界中並未引起重視，以致佛跋跋陀羅所譯的《方便心論》以及《如實論》的真諦疏釋在面世不久即告散佚，連真諦所譯的《如實論》最終亦成殘本

。儘管也有一些文士的事跡與因明有關，如《世說新語》最早的註釋者劉孝標參與了《方便心論》的重譯，劉勰作《文心雕龍》深受因明方法論的影響，但這只是個例而已。

因明傳入中土的第二階段在七世紀中葉，即初唐時期。這一階段傳入的是印度中古邏輯之父陳那(Diṅṇa約400-480年間人)所創立的新因明系統，以玄奘大師所譯傳的大、小二論為標誌。

玄奘(602-664)是陳那的三傳弟子，他西遊天竺，攜回經卷六百五十七部，其中因明論三十六部。自貞觀十九年(645)至麟德元年(664)，玄奘致力於譯經凡十九載。在他所譯的經論中，與因明有關的共有九種，可約為三類：

古因明論：《瑜珈師地論》（卷十五）、《顯揚聖教論》

（卷十一）、《阿毗達磨集論》（卷七）、《阿毗達磨雜集論》（卷十六）。

新因明論：《因明正理門論本》《因明入正理論》《觀所緣緣論》。

運用新因明的範本：《大乘掌珍論》《大乘廣百論釋論》。在以上九種與因明有關的著作中，有的是煌煌巨著，如《瑜伽師地論》長達一百卷，是瑜伽行宗的根本論書，因明只是其中很小的部分。有的卻是專門論述因明的，如《因明正理門論本》，儘管只有一卷，卻是陳那開創新因明的奠基之作，從因明的角度來說，此論是更為重要的。

大概玄奘有意要宣導這門新興的佛家方法論，所以在他譯經之初的貞觀二十一年（649），首先譯了商羯羅主的《因明入正理論》。商羯羅主是陳那的門人，他的這部論是學習《正理門論》的階漸之作。此論雖為短篇，翻譯費時亦僅一日而已，然譯場陣容強大，除譯主玄奘外，尚有綴文大德明浚筆受並證文，梵文大德明琰、慧貴、法祥、文備、道深、神泰詳證大義，太子左庶子許敬宗奉詔監譯，許敬宗還專為這篇只有二千餘字的譯文寫了近七百字的《後序》，這都是非同尋常的現象，反映了玄奘及其門下乃至朝野對這門佛教方法論重視的心態。貞觀二十二年（649）十一月，玄奘又譯《因明正理門論本》

，由新羅人知仁筆受。《理門論》（大論）和《入正理論》（小論）是漢傳因明的基礎文獻。

玄奘大師在譯經之餘，複向譯寮僧眾傳授因明。其門下大德皆為博學卓識之輩，複得以入室請益，咨究疑義，於是各錄奘師口義而競造文疏，一時蔚為大觀。稽諸經錄、引錄和現存所見，奘門大德撰寫的因明大、小二論文疏約有三十八種之多，茲列如下：

神泰（—646—）：《正理門論述記》一卷、《入正理論疏》二卷、《入正理論述記》一卷。

靖邁（—646—）：《入正理論疏》一卷。

明覺（—646—）：《入正理論疏》（卷數不詳）。

文軌（615?—675?）：《入正理論疏》三卷、《正理門論疏》三卷。

淨眼：《正理門論疏》三卷、《入正理論略抄》一卷、《入正理論後疏》一卷。

文備（—646—）：《理門論疏》三卷、《理門論抄》一卷、《理門論註釋》一卷、《入正理論抄》一卷。

靈雋（—646—）：《入正理論疏》（卷數不詳）。

普光（大乘光，—645—664—）：《大因明論記》（《對面三藏記》）二卷。

光師之師：《正理門論疏》二卷。

玄應（—646—）：《入正理論疏》三卷。

壁公：《入正理論疏》三卷。

利涉（—646—695—）：《入正理論要抄》一卷、《入正

理論義疏》三卷。

定賓：《正理門論疏》六卷。

窺基（632—682）：《入正理論疏》（《因明大疏》）三

卷。

憬興（—681—）：《正理門論義抄》一卷。

圓測（新羅人，613—696）：《正理門論疏》二卷。

元曉（新羅人，617—686）：《入正理論記》一卷。

玄范（新羅人，650—683）：《正理門論疏》一卷（或上

、下二卷）、《入正理論疏》一卷（或云三卷）。

順憬（新羅人）：《入正理論抄》一卷。

勝莊（新羅人，圓測門人，—701—）：《理門論述記》

二卷。

道證（新羅人，圓測門人）：《正理門論抄》二卷、《理

門論疏》二卷、《入正理論疏》二卷。

慧沼（650—714）：《入正理論義纂要》一卷、《入正理

論略纂》四卷、《二量章》一卷。

在上述諸師中，慈恩宗二祖慧沼系窺基弟子，然其初亦是

玄奘門人。新羅僧勝莊和道證都是圓測的弟子，然勝莊因參與玄奘譯事，與奘門大德普光、法寶比肩；道證則參予圓測同窺基的論諍，以迴護師說而名聞京邑。此三大德都是玄奘時代的人，故一並列名於此。如果將玄奘之外的呂才（600—665）所撰《因明立破註解》和法藏（642—712）所撰《因明入正理論疏》六卷也算入，則玄奘時代所出的因明疏記達四十種。許敬宗云：

三藏法師以虛己應物，闢此幽關，義海森其無源，詞峰峻而難仰，異方秀傑，同稟親承，筆記玄章，並行於世。

這是對因明譯傳初期出現的盛況的概括寫照。確實，諸師疏記多為親承玄奘大師口義之作。如文軌云：

軌以不敏之文，慕道膚淺，幸同入室，時聞指掌，每記之汗簡，書之大帶。

這段話最為清楚地記述了他有幸忝為入室請益之列，得以恭錄三藏法師教言的情況，說明他的因明文疏乃是依據奘師口義撰成的。又如日釋永超《東域傳燈目錄》所記普光《大因明論記》後注云：「永徽三年六月日大乘光對面三藏記。」又在佚名所撰《理門論疏》後注云：「光師（即普光）之師親對三藏記

之。」再如神泰的《理門論述記》，勝莊的《理門論述記》，元曉的《入正理論記》，均以「記」為題，其錄契師口義的本旨於此可明。

在契門諸師衆多的因明疏記中，當數文軌與窺基的兩種《因明入正理論疏》最為著名。後人為區分這兩種同名論疏，習稱軌疏為《莊嚴疏》或《文軌疏》，習稱基疏為《大疏》。軌疏早出，是因明譯傳初期頗具影響力的一部著作，此時窺基尚年少，師事玄奘未幾。而《大疏》是窺基晚年所撰，且未能終篇而卒，後得門人慧沼續成。《大疏》較《莊嚴疏》晚出約三十年，故窺基時稱《莊嚴疏》為「古疏」，大量吸納《莊嚴疏》的疏解，卻也不時提出批評。由於窺基能博采諸疏之長，故其《大疏》內容富瞻，最為引人注目。

嗣後，自慈恩宗三祖智周及其同門道獻、道邑以下續有因明疏記問世，亦頗具影響，總有二十種以上，茲列如下：

智周（慧沼門人，668—723）：《因明入正理論疏記》（《前記》）三卷、《入正理論疏後記》三卷（下卷未完）、《入正理論疏抄》（《因明略記》）、《纂要記》、《義斷記》。

道獻（慧沼門人）：《纂要抄》一卷、《入正理論疏記》三卷、《入正理論義心》一卷、《理門論導論抄》一卷。

道邑（慧沼門人）：《入正理論疏記》（《義範》）三卷。

如理（智周門人）：《纂要記》一卷。

清素（智周門人，—780—）：《入正理論義衡》二卷、

《入正理論基疏記》三卷、《纂要記》一卷。

崇俊（智周門人）：《理門論註釋》四卷、《正理註釋》一卷。

從芳（智周門人？）：《因明疏記》。

淨首：《因明纂要記》一卷。

誓空：《入正理論義翼》三卷。

俊清：《因明疏抄》一卷、《因明疏纂要記》一卷。

圓悟：《入正理論釋抄》一卷。

清幹：《入正理論疏》三卷。

利明：《入正理論義疏》三卷。

太賢（道證門人，—735—744—）：《正理門論古跡記》

一卷、《入正理論古跡記》一卷。

智穎（或作智頻）：《入正理論疏記》三卷、《入正理論

纂要記》一卷。

擇鄰：《入正理論釋抄》三卷、《義斷記》三卷。

林法師（北川茂林？）：《因明入正理論疏抄》二卷、《

纂要記》一卷、《義斷記》一卷。

另外還有一些因明疏抄因不明撰者的時代，甚至未具著者名號，故均未予列入。然僅從上列書目可知，玄奘時代及其後均出現了不少因明疏家，他們為因明在中土的流行作出了巨大的貢獻。

（待續）

天台哲學中符號的運用（九）

▲沈海燕

（4）數字四的運用。

在智者大師的判教體系裏，數字四極為重要。佛之四諦說（苦、集、滅、道）以及十二因緣說（即無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死）皆與大師判教理論中的化法四教¹¹¹相對應。故其四種四諦¹¹²和四種十二因緣¹¹³的理論乃是與四教相對應的產物。

數字四的重要性還可以從一年有四季中體現出來。四季乃是一個完整的交替循環。不同的植物在不同的季節裏得以生長。就像四季的作用是使萬物生長成熟一樣，四教所含的意義是對機說法，使衆生（不管是鈍根人或利根人）皆能從佛說中得益，根機成熟。再者，在中國傳統的宇宙觀中，有所謂天圓地

方之說。這個方顯然是從東南西北四方推出的結論。對於智者大師來說，這個宇宙觀並不重要，重要的是，四所代表的思維方式，即以四象徵一個完整的漸進過程，如四季之滋潤萬物，數字四也揭示了四教的作用，乃亦是爲了利益一切衆生。同時，以大地之方而包容世上之森羅萬象，似乎也暗示了化法四教和化儀四教乃包括了佛所說與所用的所有的教義和教法，涵蓋了整個一代聖教。

四位數不僅在中國傳統觀念中有其重要性，而且在佛教裏也不例外。地、水、火、風在佛教裏是構成人體以及其它物質的基本元素。苦、集、滅、道四諦是佛教中最基本的原理。所以，智者大師體系中四種對四諦及十二因緣的認識可以說是分

別代表了衆生的四種不同的根機，即鈍根、中根、利根以及上根。

(5) 數字三的運用。

在中國傳統的認知體系中，數字三是天、地、人一體的展現。「三」的重要意義在《老子》中已經說得很清楚：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」「三」在中國哲學裏顯然是代表宇宙萬物的基本單位。這個象徵意義在《周易》裏就得到了證實。八卦的每一卦均由三爻組成，六十四卦的每一卦則由三爻之重疊而成六爻。這個以三爲一體的觀念在智者大師的三諦理論中得到了充分的展現。天、地、人三者之間的不可分割也是空、假、中三諦的特性之一。當然，智者大師的三諦說之含義遠爲豐富，它所蘊涵的不只是不可分割的一面，而且還有圓融無礙的一面。空、假、中爲一體之三面，每一面均包含了其它的兩面，並且一即全體，全體即一。故以即空、即假、即中組成的三諦乃是圓融無礙的統一體。如果說，天、地、人的概念作爲一個整體，強調的是三者之間的相互作用，那麼，三諦說則以全方位的觀點，將佛法（這裏指宇宙萬物）視爲圓融的整體，以中道來統一對事物（或持空，或持假）的看法。另外，三諦說也反映了中國哲學中對現實人生的肯定態度。這

種對人世間的肯定使得智者大師的中道理論具有了具足諸法以及功用性的特色。¹¹⁴ 具足諸法乃是對於現實世界千差萬別的現象之肯定，功用性指的是在世間教化衆生的作用。這種對現實人生持積極的態度與道家的觀念相吻合。對於道家來說，其目標是「與萬物一體，與天地共存。這顯然不是對人生的否定哲學，而是將人世間擴展至整個的宇宙。」¹¹⁵ 中國傳統一貫以來即是這種積極的哲學，並早在《周易》中就已經初露端倪。正如陳榮捷先生所評論的那樣，《周易》所描繪的「是一個不斷變化的宇宙，無論從中產生出何種東西，都是美好的。」¹¹⁶ 這與智者大師著名的警句「一色一香無非中道」有相通之處，乃蘊涵了大師對萬事萬物的肯定。而這個觀點是符合邏輯的。因爲若每一件事物皆體現了中道實相，那它們當然不在否定之列，而應當加以肯定的了。

再者，天台學裏最重要的體系乃是教判理論。¹¹⁷ 無獨有偶，它也是由三個部分組成的，即佛說教的時間地點，稱爲「五時」；佛說教的內容，稱爲「化法四教」；以及佛說教的方法，稱爲「化儀四教」。將此三方面結合在一起，一個中國佛教史上最全面的判教體系便由此形成，浩繁的佛教經論得以有系統的得到分門別類的解釋。三位數以其大而化之的簡潔性，

象徵了將整個宇宙囊括於胸的全方位視角，而這也正完美地體現在了智者大師的體系裏。

(6) 數字一的運用。

如上所說，數字「一」乃是宇宙真理「道」的代表。道是天、地、人之和諧的統一。與此相似，智者大師體系中的數字一代表了絕對之真理——一實諦。這個一實諦即實相，展示的是現象世界的真實性。在《法華經》中，這個實相即一佛乘，是衆生所要追求的最終目標。其它三乘（即聲聞、辟支、菩薩）皆會歸於佛乘，即所謂「會三歸一」。

從以上簡略的描述中可以看出，智者大師乃把數字作為符號來表述他自己的圓融哲學，其特色為事物的不可分割性、無分別性、相互認同性、融合性、全方位性以及對一切存在之肯定性，如此等等均是大師圓融而全面的整體觀下的產物。值得注意的是，大師在用不同的數字範疇來表達自身的觀點時，這些數字是以不同的圖案樣式出現的。十位數一般是以層層向上的形式來展開，諸如十法界。而每一法界包括了其它九法界，成百界。每一界又都具十如是，這樣就有千界。千界再配上「三種世間」（衆生世間、國土世間、五陰世間），便成三千界。這三千界皆出自一念（即一心）。從一心到三千界，是大師

所說的「一念三千」，這是一個向外延伸的圖式，從一點而及其餘，乃至整個宇宙。而從三千界到一心，則是一個收縮的圖式，是從世界的末端回歸到本體之起點。這種伸張和收縮的圖樣形象地說明了大師一念三千的理論，即整個宇宙只是心的作用而已。這一理論為大師一切衆生皆得成佛的結論作了論證。既然一心是成佛的關鍵，心轉，境界也就隨之而轉，那麼，佛之境界並非遙不可及，只在一心而已。

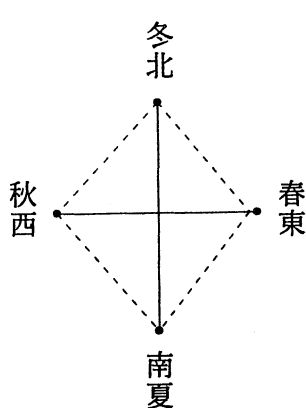
至於三位數的圖式，三諦說的即空、即假、即中便是一個極好的例子。因三者是同時存在的一體之三面，故它們之間的關係可形成一個圓形（見圖A）。大師的「三即一，一即三」之說就說明了個體與整體的關係。整體反映在每一個個體中，而每一個個體又都代表了整體。前面提到，無區別性是三諦說的特性之一，而這也可以看成是浩莽無際、無分無別的蒼天之特性。天在中國人的宇宙觀裏恰巧也是圓形的，而這個圓形被智者大師賦予了重要的意義，因為它所象徵的是作為終極真理的實相，這乃是一個包容萬象、事物之間融合無間的統一體。如果說，以三位數組成的圓形的特色乃是無分別性，揭示了存在之根本屬性乃是融合無間的統一體。那麼，四位數所展示的則是佛說法的多樣性。數字「四」之交替循環所構成的恰

巧是方形，如東、南、西、北四方。與此四個方向對應的是春、夏、秋、冬一年四季的循環（見圖B）。智者大師的化法四教亦是一個交替演進程序，故也可以像四方那樣排成四個方位，形成一個方形圖案。方形在中國傳統的宇宙觀中與大地相關，表明了大地上不同的自然現象以交替互補的形式出現。事實上，四教也正是佛在娑婆世界說法的產物，代表了佛教的不同教義。所以，將大師數字四的運用所蘊涵的意義與大地的特色相聯繫，當是順理成章的結論。

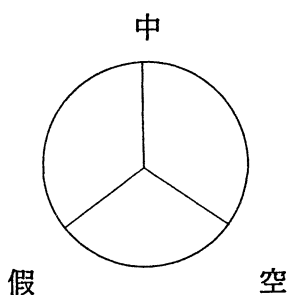
與三位數的樣式相同的是五位數，亦成一個圓形圖案。最典型的五位數之運用是以東、南、西、北、中所代表的五方，四方圍繞著中間形成圓圈（見圖C），象徵著中心位置的優越地位。但在同時，這個圖案又是全方位的，四方在中央的統領下，享受著平等的地位。大師的五時判教也可以說是這個圓形圖案的縮影。既然《法華經》為最高義理，法華、涅槃時就可以說是佔據了中心位置，而其它四時則圍繞在四邊。法華、涅槃時的崇高地位並不影響其它四時的存在。相反的，沒有前四時的準備，聽眾也不能理解法華的教義。法華、涅槃時不僅肯定了其它四時的重要性，而且將四時的教義儘行包括其中，使五時形成了一個前後相連的整體。這個由五方組成的圓形圖案

顯然是大師圓融哲學的又一形象的體現。

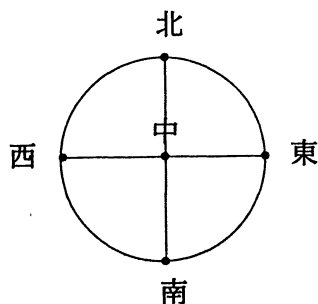
最後，數字一的運用揭示了作為實相的一佛乘的最勝無上之地位。數字一所形成的是匯總一切的模型，象徵了實相之總攝諸法的特性，為萬物之理。同時，數字一也表示諸法之無分無別，乃是圓融互即的整體。



(圖 B)



(圖 A)



(圖 C)

註釋

111. 智者大師的判教理論被稱為「五時八教」。五時如上所說。八教指化法四教（即藏、通、別、圓四教義）和化儀四教（即頓、漸、秘密、不定四種說法的方式）。
112. 四種四諦是四教中人對佛四諦說的不同理解。「生滅四諦」是二乘人（聲聞和辟支）對四諦的理解，將苦認為實有，而要滅欲取苦以求解脫。「無生滅四諦」是通教人對四諦的理解，以空來看待苦。苦既是空，故無生。無生，故無有集（造成苦的原因）亦無有道（修行至涅槃之道）。「無量四諦」是別教菩薩對四諦的理解，從事的方面來看萬事萬物乃具無量相。「無作四諦」是圓教人以理或實相中道來看四諦，所謂「煩惱即菩提」，「生死即涅槃」，「即事而中，無思無念，無誰造作，故名無作。」（《大正藏》卷33，頁701中。）
113. 四種十二因緣是四教中人對佛十二因緣說的不同理解。「思議生滅十二因緣」為藏教法門，視無明為生死之本。「思議不生不滅十二因緣」為通教法門，視無明為空。「不思議生滅十二因緣」為別教法門，將一念視為無明之因。「不思議不生不滅十二因緣」為圓教法門，將理和事視為一體，理即事，事即理，生死其實為非生非死，無所謂生死。此乃絕言冥會、不可思議之境界。
114. 吳汝鈞先生在其 *T'ien-t'ai Buddhism and Early Mahayana* 一書中持中道即佛性的觀點，並論證了智者大師中道——佛性理論所具有的常住性、功用性以及具足諸法等特性。見書，並參見「天台宗的真理觀」，吳汝鈞，《諦觀》第八十二期，台北，1995年七月，頁20至44。
115. 見 *A Source Book in Chinese Philosophy*，頁186。
116. 同上，頁262。
117. Bruno Peizold的煌煌巨著 *The Classification of Buddhism: comprising the classification of buddhist doctrines in India, China and Japan*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1995, 是有關判教理論的綜合性研究。

（待續）

數論派 (Sāṅkhya) (九)

《印度六派哲學》第二篇

木村泰賢 著
依觀 譯

第四章 現象論

第一節 現象生起次第

如上所述，兩元結合的原因有如此種種難題。總而言之，兩元交涉時，因自性的三德不平衡而開展萬有。其順序如前所述，茲列之如次：

自性——覺（大）——我慢

十一根

五唯——五大

《僧伽耶頌》二二，《僧伽耶經》一，六一說曰：

由自性生大，由大生我慢，由此生十六聚類（十一根，五唯），由十六中之五（五唯）生五大。

大以下的二十三諦是所謂現象界的事項，如同自性，都是以三

德爲性，但大體而言，上位喜德爲勝，下位者，憂、暗之德較勝。二十三諦中，只有十一根與五大等十六諦是變異之終極，大、我慢與五唯等七諦有由他者所變，或自身變他之作用。《僧伽耶頌》三曰：

根本自性 (mūlaprakṛti) 非變異，大等七者是本性

亦變異。十六惟變異。神我非本性非變異。

亦即將二十五諦全部作四句分別時，圖示如次：

四句			
唯本	自性	唯變	五大，十一根
亦本亦變	大，我慢，五唯	非本非變	神我

依據一般的進化說，自性發展成覺時，已經失去自性之位，同樣的，大發展成我慢時，已失其位，但數論的發展說是一種分泌論(Emanation theory)，故未必能如此視之。而是發展之後，依然保有自位，恰如產子之後，父母猶存。這一點，數論繼承《梨俱吠陀》以來的緣起論，從而在此意義上，數論的自性異於中國人所說的混沌之氣，不只是世界開闢以前之位，且是開闢以後恒存之太源。總之，數論認為在自性與亦本亦變之七諦以及唯變的十六諦之間，有時間上的因果關係，同時也有空間上的併存關係。此因數論一方面採用世界開闢說之原型，另一方面採用學派時代解剖考察有情組織的特徵，巧妙調合兩者形成此二十三諦發展觀，故此中是由緣起觀與併存觀交織所成。二十三諦的性質擬於後述，在此主要探究其間的發展關係。

自性的第一次發展是大，亦即覺，將大與其次的我慢視為緣起之系列時，其地位也有問題。此因覺或我慢通常被當作各人的心理機關之一，在緣起觀中，其下產生客觀世界要素之五唯與五大。數論若將世界視為心之表象，則認為由心理機關產生世界也無妨，但顯然是認為此為客觀的共通性，故其間存在著難題。依吾人所見，會通此難題的唯一之道，應是依兩重之立場觀察及解釋覺與我慢之地位。亦即依併立的關係視此為個人的，依緣起的關係而視為宇宙的。「覺」之異名的大(mahat)

，是將奧義書的大我(mahatman)去其「我」字，更是金胎神(Hiranyagarbha)之名稱，這一點前文業已述之。數論否定大我與創造神，卻保存「大」字，當作覺的代用語，這是相當值得注意的。《金七十論》(《僧伽耶頌》二二註，大正五四，頁一二五〇，下)註釋「大」之名曰：

大者或名覺，或名為想，或名徧滿或名為智，或名為慧，是大即於智故大得智(之名)

此中的「徧滿」，若數論全然視為個人的心理機關，則絕對不可能用「徧滿」一語。由於含世界的意義，故名之為徧滿。所謂「是大即於智」，意指此世界之大是個人最微妙的理性作用，這是數論對此的二種態度。就此意義上，瓦闍斯巴第密修羅對《僧伽耶經》(一，六三)作的註釋可說最為得當。曰：

如諸往世書及其他所說，瑜伽僧伽耶也以物質世界之創造為總覺(samasīhi-buddhi)之作用，而非別覺(vyāsī-buddhi)之作用。

「總覺」是指世界性的，「別覺」是指個人的，正是覺的二方面。當然此術語借用自吠檀多，可能思想也來自吠檀多，然其說確能啟發數論秘義。若是如此，則緣起位的覺，亦即所謂的大，只是自性初始發動之位，是三德之平衡雖被破壞而混沌仍未免的狀態。

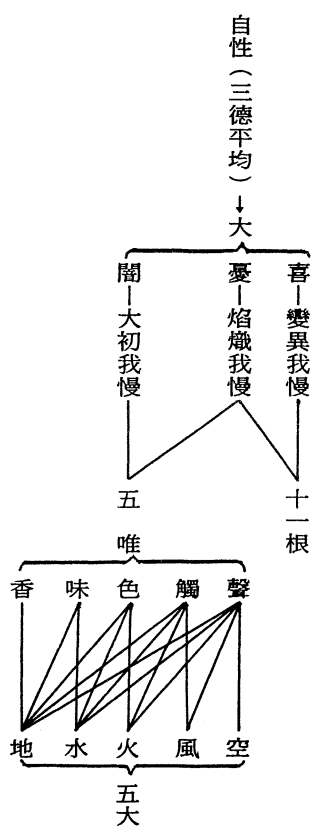
情形如同「大」，「我慢」也有兩方面。在世界方面，《梵書》及《奧義書》謂神創造世界時，起「我今欲繁殖」之慾望，此如前述。若是如此，如何由此世界的大生出世界的我慢？依據《僧伽耶頌》二五《僧伽耶經》二，一七一—一八），這是大的三德更明顯分化的結果。亦即依據大的三德之分化，由三德分別出生我慢之三態，終致開展出現象界之雜多。所謂我慢之三態，是指變異我慢（*vaikṛta-ahāṅkāra*）、大初我慢（*bhūtādy-ahāṅkāra*）、焰熾我慢（*tajjasa-ahāṅkāra*）等。第一種是由大的喜德方面出生，第二由闇德出生，第三由憂德出生。當然這是我慢的三個方面，但從爾後生出變異各我慢看來，也可以視為三我慢。

就三我慢出生十一根五唯的順序而言，變異我慢的喜德勝，光照輕快，故適合心理機關發展，亦即出生五知根、五作根與心根等十一根。大初我慢的闇德勝，闇重，故適合出生純物質，出生五唯，最後的焰熾我慢是憂德勝，富於活動性，故扶兩我慢，出生十一根與五大。從中吾人可窺見數論派有主意識的傾向，但既然是神話的變體，有多少哲理存在，不得而知。

其次關於由五唯（*pañca tanmātrāṇi*）至五大（*pañca mahābhūtāni*）的發生經過，就吾人所知有二說。其一是以《金七十論釋》（《僧伽耶頌》二二註，大正五四，頁一二五〇，

下，同書三八註，大正五四，頁一二五四，中）為代表，由聲唯空大發生，由觸唯風大發生，由色唯火大發生，由味唯水大發生，由香唯地大發生。其二，瓦闍斯巴第密修羅所說為代表（*Kaunḍī* 22），由聲唯生空大，聲、觸二合生風大，聲、觸、色三合生火大，聲、觸、色、味四合生水大，五唯全合生地大。此二說皆見於《摩訶婆羅多》（參考本篇第二章第三節），但從《智度論》第七十（大正二五，頁五四六，下）將瓦闍斯巴第密修羅所揭當作數論之說看來，瓦闍斯巴第密修羅所揭是一般通說。空中有聲的性質，風中有聲與觸之性質，火中有聲、觸與色的性質，水中有聲、觸、色與味等四種性質，地中全然具備聲、觸、色、味與香等性質。

以上所述，簡單圖表如下：



第二節 世界觀

數論所著重的，在於有情，尤其是人生問題的解決，物質

的宇宙論不是它的目標。《僧伽耶頌》中完全沒有關於宇宙論的偈文，《僧伽耶經》中為反駁耆闍羅派與中觀佛教的無宇宙說，而主張世界實有的，也只有二、三句而已（《僧伽耶經》一，七八—七九）。換言之，數論完全承受從來一般的世界觀，僅只加上自性發展結果之基礎。其存在的意義完全因應有情之業，提供輪迴之舞台，托身此間的，是後文所將述及的天、人、獸等三道十四生。故相對於有情稱為食者(bhogī)，亦即能驗者，世界稱為被食者(bhogyā)，亦即被驗者，又從此處是有情獲得業果證解脫之道場，而名之為恩惠世間（anugrahasāraṅga）。從而有情若得解脫，其存在之意義即失去，依逆向的發展而逐漸歸向自性。由於實際上還有諸多未解脫者，因此客觀上，世界依然繼續存在。可以說數論的世界觀具有唯心論的傾向，故讓人有不勝奇異之感。

依據數論派所說，物器世界的構成要素是五唯與五大。五唯屬微細物質(sūkṣma-bhūta)，粗物質的五大各有種種性質——例如地有色、聲、香、味與觸——反之，五唯只有一個特有的性質，故名為「唯」(tat-mātra)。雖超越出吾人的感覺認識，卻是細身的維持者，並能形成天上界，所以是一種具體物質，可以說是原元素(Urelement)。相對於五大為有區別（viśeṣa），此名無區別(aviśeṣa)。為什麼假定如此的物質？這

是基於物理的觀察，發現在組織細身之維持者（亦即靈魂身）時，現實的地、水、火、風、空過於粗大，經驗上，現實的五大有一種種性質，故不能當作根本的原素。就歷史而言，奧義書初期已經萌芽（註1），其名稱也見於《普拉修那奧義書》四，八，《邁伊特拉耶那奧義書》三，二等，經由《摩訶婆羅多》後被數論採用。五大更無須贅言，幾乎是印度一般的通說，在奧義書業已圓熟，不同的是，數論將之視為五唯之混合物，可以說是是一種特徵（但此觀點也常見於其他宗派）。五唯與五大所成的世界，數論大體分為天、空、地三部分，天界主要是五唯所成，地界主要由五大所成。

與世界觀有關連的，一如他派，數論也有劫滅(pralaya)說。《僧伽耶經》六，四二說其原因，亦即依三德平衡而有劫滅，三德不平衡而有發生(sisṭi)。亦即用三德說作解釋。嘎貝認為大體上印度劫滅思想的興起肇始自數論派，其他學派逐漸跟進（註2）。這是吾人難以接受的論點，劫滅說應發自奧義書，是諸學派共通的教理，這一點吾人業已述及（註3）。今略揭嘎貝所說非理如次：（一）如同嘎貝自己也覺得奇怪的，《僧伽耶頌》與《僧伽耶經》對於劫滅說絲毫沒有組織性的敘述，只當作既定事實偶然提及而已。（二）劫滅說與世界觀的關係更甚於有情觀，如同前述，數論對世界觀留意較少。（三）自性既然

無知，何以於一定時期世界必回歸於己？四劫滅時，一切變異消融於自性，神我機關的細身也還沒於自性，從而此時必是神我獨立，成為解脫的狀態。若是如此，此與時節論師所說毫無差異，如此將形成無須修行亦得解脫之結論。這是數論斷然所不許的。亦即劫滅說與數論所說不得調合，何況視之為數論特有？數論所以採用此說，並用三德說予以解釋，正因當時此說已是一般所承認的。

附記：此稿完成之際，因高楠教授提醒，遂再次一讀嘎貝的《數論及瑜伽》(Sāṅkhya und Yoga)。發現嘎貝在此書中，因耶克畢(Jacobi)的駁斥已取消前說(註3)。誠應如此。但耶克畢是就《阿闍婆吠陀》已有劫滅說而加以反對，對於何故劫滅說之理論不是興起於數論派並沒有觸及，是故還是照原定計劃出稿，不作更動。

注

- (1) 《印度哲學宗教史》，第三篇第三章第二節二。
- (2) Garbe, Sāṅkh. Ph. S.220-222.
- (3) 《印度哲學宗教史》，第三篇第三章第二節，及第五篇第二章。
- (4) Garbe, Sāṅkhya und Yoga. S. 16.

(待續)

(上接第23頁)

布施修福，但卻常破戒。

兩個人死後，就投生到釋迦佛的時代，其兄遇到了釋迦佛說法，出家而證得阿羅漢，但是因為福報不足，乞食的時候常常得不到食物，餓著肚子而回來。

其弟弟轉生成為一頭大象，其力氣很大，戰退許多敵人，為國王所喜愛，所以受到很好的照顧與賞賜，吃得好，穿得好，享受很多，只是缺乏智慧。

有一天其兄乞食的時候碰到這頭大象，發現這隻大象是他前世的弟弟，於是就走到大象的旁邊，對牠說：「我們兩人都有罪業啊！」

大象聽了羅漢比丘的話之後，突然知道了前世因緣，於是感到很憂愁，就不再吃飯。

照顧大象的人看到大象不吃不喝，就感到很緊張，就去向國王投訴。

國王派人將其兄捉來，問其原因，為什麼他跟大象說話之後，大象便不吃不喝，其兄就將前世因緣的實情告訴國王，國王才恍然大悟。

譬喻經的這個故事，提醒我們修行的人福慧必須雙修，內善與外善都要兼備，否則都有缺陷，難以解脫。

(待續)

止觀與人生（九）

• 何世亮

十六、內善與外善

智者大師說：「善有二種，一者外善，二者內善，今就明外善中，善乃衆多，略出五種，一布施、二持戒、三孝順父母師長、四信敬三寶精勤供養、五讀誦聽學，略以此等五種善根，示表外善發相不同，所以悉屬外善者，原其本行，悉是散心中修習，未能出離欲界，發諸禪定無漏，故說爲外善。」

智者大師認爲，像持戒布施、孝順父母、供養三寶、讀誦聽學，這些積德行善之事，只在散漫之心中修習，不能發諸禪定，只能達到天界，不能徹底解脫煩惱，所以只能稱之爲外善。

這樣的說法與達摩祖師的看法略同，當時達摩來到了中國，梁武帝就問他說：「朕自登九五以來，度人造寺，寫經造像

，有何功德？」

達摩說：「無功德。」

梁武帝說：「何以無功德？」

達摩說：「此是人天小果，有漏之因，如影隨形，雖有善因，非是實相。」

達摩祖師認爲這些外善，只是升天之因，成就小果報，依然有輪迴，不能究竟解脫，所以沒有功德。

從前在印度有一座大塔廟，裏面住了許多修行者，有的已經成了阿羅漢，具足六通，諸漏已盡，但是也有很多尚在學習，未得道者。

某天，有位富有的長者來到了塔廟作大布施，供養衆僧，

欲求人天之大福報，當時有位上座比丘出來為這位長者祝願祝福，等到一切儀式都結束之後，就對長者說：「施主，你今天所作的布施，將來會獲得大罪。」

大家聽了之後都覺得很驚訝，以為這位上座比丘口出狂言，就問說：「布施種大福田，怎麼會犯下大罪呢？」

上座比丘解釋說：「我說的是實話，並非狂言，因為你們尚未得道，看不出真相，這位長者的確會受到大福報，但是當他享受大福報之後，開始產生了驕傲的心，他不再尊重三寶，也不再修持佛法，結果福報享盡之後，墮入三惡道，這就是獲得大罪的原因。」

大家聽了這位上座比丘的解釋之後，才知道其中的原因，因為上座比丘已經證得阿羅漢，具足六通，所以他的看法比較透徹。

最後上座比丘又告訴大家說，假如這位長者不是求人天的福報，而是求修持佛法及菩提智慧，那麼就不會墮入三惡道。

我們熟知的因果律，以為善有善報，惡有惡報，殊不知當我們執著善報，享盡善報之後，接著而來的卻是大惡報，所以由「諸行無常」的意義來看，善也有可能造成惡報，惡也有可能造成善報。

所以天台止觀比較重視內善：「一阿那波那門、二不淨觀、三慈心門、四因緣門、五念佛三昧門，此五法門通攝一切諸禪，發諸無漏，故名為內善。」

這五種法門即是數息觀、不淨觀、慈悲觀、因緣觀、念佛觀，也就是五停心觀，「五名雖少，而行通諸禪，所以者何？一阿那波那門者，此通至根本及特勝通明等諸禪三昧；二不淨觀門者，此通九想背捨超越等諸禪三昧；三慈心門者，此通四無量等諸禪三昧；四因緣門者，此通至十二因緣四諦等慧行諸禪三昧；五念佛門者，此通至九種禪及百八三昧。」

從前有兄弟二人出家學道，其兄努力修禪，精進行道，很快就得到阿羅漢果，並具足六通，其弟只是喜歡廣學多聞，好求名聲，追求名利。

其兄常常勸告弟弟說：「人身難得，佛世難值，既得人身，應該趕快修行，不可拖延時間，世事無常，變化快速，出息不反，便失人身，將來後悔莫及。」

弟弟認為學佛應廣學多聞，具足三藏，方能堪任人師，總之他以名利為重，希望求得名利之後，再來精進修禪。

果然不出所料，其弟弟突然得到嚴重的疾病，歷經十多位醫師的診治，依然不見療效，他開始感到恐怖，知道自己可能

很快會死亡，就對哥哥說：「我很後悔，過去由於愚昧短視，沒有好好修禪，現在已經來不及了，不知死後會到何處？」

不久之後，其弟就死了，其兄入定觀察，看到其弟弟會在一個長者的家中投胎，而這個長者的住家就在寺廟旁邊，於是其兄便製造了許多機緣，讓長者一家人都能接近佛法，以便能夠度化其弟弟。

長者的兒子三歲的時候，便成為其兄的弟子，有一天乳母抱著這個孩子，經過山路時，踏到石頭，不慎滑倒，孩子的頭部撞到石頭，腦出血而死，臨終時孩子生出惡念，怪罪乳母不慎導致於此，結果因為瞋恚而墮入大地獄。

其兄再次入定觀察，看到其弟已經墮入大地獄，地獄痛苦無量，難以化度，諸佛尚無力救度，何況是阿羅漢，其兄只好感嘆無可奈何。

這個故事的主旨在說明，讀誦聽學只屬於外善，依然無法解脫，若只是以學佛當外表，私下追求名聞供養，就有可能墮入三惡道，連佛菩薩及親人都無力救度。

「復次初數息門，即是世間凡夫禪，次不淨門即是出世間禪，諸聲聞人所行，次慈心門即是凡聖二人為大福德，修慈入四無量心，次因緣門者，即是辟支佛人之所行，次念佛門，功

德廣大，即是諸菩薩之所行。」

天台智者大師認為這五種禪門，能夠生出八萬四千法門，對治八萬四千塵勞，所以能夠總攝一切內善。

天台止觀是從坐禪數息入門，進入一禪到四禪的境界，是為有漏禪，然後由此基礎修持不淨觀，出離世間的一切束縛，是為無漏禪，然後再次修持慈悲喜捨四無量心，以利益無量眾生，是為半有漏半無漏之禪，修持因緣觀，斷除我執，而念佛觀成就廣大的功德，是為非有漏非無漏之禪，所以說這五種禪法，可以總攝一切禪法。

五門禪經要法有云：「坐禪之要法有五門，一者安般、二不淨、三慈心、四觀緣、五念佛，安般不淨二門觀緣，此三門有內外境界，念佛慈心緣外境界，所以五門者，隨眾生病，若亂心多者教以安般，若貪愛多者教以不淨，若瞋恚多者教以慈心，若著我多者教以因緣，若心沒者教以念佛。」

假如我們能精通這五種法門，並時刻力行之，那麼大概可以總攝一切天台止觀，並深入禪波羅蜜，這也就是後來中國的禪法簡要成這五種方法的原因。

過去在迦葉佛的時代，有兄弟兩人，出家俱為沙門。兄喜歡持戒坐禪，一心求道修行，而不喜歡布施行善，而弟弟喜歡

智者（下篇）

——東土的小釋迦天台智者（顓）大師（四）

• 南 舫

第陸幕 再渡金陵

旁白：顓大師在天臺山棲隱了十年，因為後主陳叔寶自皇太子時到登基後接連七次親筆寫信懇請，顓大師於後主至德三年（隋·開皇五年，西元五八五年）三月赴金陵，落榻靈曜寺。

第一景 靈曜與太極

時間：至德三年（西元五八五年）三月，四十八歲。

地點：靈曜寺、太極殿。

人物：智顓、灌頂、後主陳叔寶、僧正慧恆、僧都慧曠、長干

慧辯等。

顓：（合掌）仁皇陛下、僧伽總監（僧正）慧恆和尚，副總監（

僧都）（慧）曠恩師；在座都是學養深厚、智德崇隆的高

僧大德，山僧智顓愧無資格在此搬弄正法實諦，蒙皇上不

嫌棄，今日因緣際會，得與諸善知識在此共同研討《佛說

仁王般若波羅密護國經》。佛是教主是宗師，而仁是美德

，王是自在是世間主。般若是智慧是能護，國土人民世間是所護。這部經以人以法為名，實相為體，大乘熟酥為相

，權實二諦為用：本經內容含括序品、觀空品、菩薩教化品、二諦品、護國品、散華品、受持品、囑累品等。

恒：可否請座主將仁王與能護所護的關係再進一步釐清。

顓：僧伽總監斧正的是。護是護持，慈悲為懷的國王施行仁政修德化民，國土安定，人民安居自在；如此，仁王即是能護，國與民即是所護……

曠：講座可否再詳細解析仁王般若與國土的關連性。

顓：恩師點醒的極是。如若以仁王的角度看待般若，那麼般若是能護，仁王與國土人民是所護；般若是印度地區的梵語

，在北傳的各部經論中，有所謂的五種不翻，我們接續於仁王經之後所要討論的《大智度論》就有提到般若不可稱，般若是實相，甚深極重，智慧兩字尚無法盡其義，因智慧似世間法。若以般若的角度看待仁王，那麼仁王是能護…。

• 舞臺燈漸暗。

• 舞臺燈亮。背景同前。慧恒從座中起立先轉身向後主合掌致意，再擎香驅前向智顗道賀。

恒：仁王與法王金陵會果然不同凡響，陛下今日的捨身大施，必可安邦定國，萬古流芳，而曠律師謙沖少言，卻是名師出高足，貧僧身為南朝的僧伽總監，深感與有榮焉。

• 舞臺燈熄。

第二景 廣德殿

時間：至德三年（西元五八五年）三月，四十八歲。

• 舞臺燈亮。背景是廣德殿。陳後主與智顗師徒、近臣等茶敘。

主：朕萬分感謝大師重返金陵教化衆生，又親自弘演仁王經，讓朕受益良多。這杯薄茶代酒敬謝大師。

顗：山僧孤陋無修，祇恐負了陛下的美意。

主：朕另一事跟大師商討。

顗：山僧隱居天臺山多年，政事蒙昧，識見淺薄。

主：南陳自武帝開國以來，僧尼沒有受戒設籍的逾萬餘人，資

質良莠不齊；日前有大臣上朝時奏議，由朝廷交由僧官僧伽總監（大僧正）的系統建立測經制度，凡檢測不合格的僧尼，下令罷道還俗，大師認為這樣的做法能否提昇僧伽的素質。

顗：聰明的提婆達多（阿難的兄弟）每日讀誦萬言，因居心不善，仍不免墮落無間地獄；衆認愚鈍笨拙的周利槃特（佛世時舍衛城一婆羅門之子）持續有恒的觀誦「拂塵除垢」的簡短偈子，卻證得四果羅漢。由此可知修行證道不單祇憑讀誦經典的多寡，且修行法門多達百千萬種，背讀誦唸經句僅是其中之一。建請陛下審慎考慮。

主：（露出欣悅的表情）大師開示的極是，朕立即下詔停止這種不盡客觀的道場搜測。此外，大師在靈曜寺的起居環境是否安適？

顗：靈曜寺的環境甚為清幽，祇是稍覺狹窄了些。

主：朕即派人為大師另覓道場。

• 舞臺燈熄。約十五秒鐘。

• 投射燈照於靈曜寺的雲水寮。智顗右脅臥於禪榻，一衣冠端莊嚴整的人自舞臺的暗處走向投射燈下的禪榻前。

顗：前面的大德是誰？

來人：我是冠達。

顓：冠達？冠達不就是「菩薩皇帝」梁武帝（464-549）！

來人：沒錯，我是蕭衍。

顓：侯景作亂時，家父曾配合王僧辯、陳霸先率兵增援金陵，

無奈帝遭圍困餓死台城。憑帝幾十年的安僧護法精進用功

，應已解脫成道，今日與山僧會面，莫非還有未了之事？

來人：已了未了都是過去的事，今日碰面祇是誠心邀請大師住

錫到朕的三橋故地。

顓：三橋是帝捐獻宅邸建造的光宅寺？

• 梁武帝領首合掌。投射燈熄。約十五秒鐘。

第三景 光宅寺

時間：南陳至德三年、隋開皇五年（西元五八五年）四月。

• 舞臺燈亮。前景是光宅寺山門，背景是大雄寶殿，殿內外佈

置成齋會的儀式。素服裝飾的後主陳叔寶，旁邊依序排坐著

太子后妃等。光宅寺住持率領住僧團排立於兩旁觀禮。素服的儀

同立於大殿右前方朗聲：「吾皇萬歲暨太子親臨光宅寺行捨身大

施，向諸佛菩薩頂禮三拜，一拜——，再拜——，三拜——。」

旁白：南朝梁陳時期，權貴之士為對佛教表達至心虔誠皈依，

而有捨身佈施之舉，譬如梁武帝曾捨身同泰寺四次，臣

屬為了贖回帝王之身，總要籌納相當的金額給寺院。

• 大殿內的僧俗依序列坐，智顓披掛著紅祖衣登上法座。

顓：從禪門的角度來看捨身，捨身相的執著，才是求得真解脫

的大道……。上月我們大略探討了《佛說仁王般若波羅密

多經》的經題和部份文句，今天，我們因緣際會再來共讀

仁王經的主要文句內容：

旁白：後主陳叔寶親臨光宅寺，行捨身大施，聽《仁王般若經

》，於講授終了時，向智顓頂禮。皇后及皇太子齊受菩

薩戒。此時的顓大師被奉為江南第一名僧。翌年（至德

四年，西元五八六）元月十五日，後主陳叔寶敦請顓大

師當戒師，傳授菩薩戒。

• 舞臺燈熄。

第四景 光宅法筵（天臺三大部之一——法華文句）

時間：陳後主禎明元年（西元五八七年）（五十歲）時灌頂二

十七歲，始聽聞經文。

地點：金陵光宅寺。

• 舞臺燈亮。背景是光宅寺的法堂，講座上智顓跏趺端坐，堂

內坐滿了章安灌頂等聽經聞法的僧俗二眾。

師：我們以因緣、約教、本跡、觀心四個角度來解析妙法蓮華

這部大乘經。釋尊昔為一大事因緣而化身娑婆，於靈鷲山

上開示一乘實諦。

其次談教釋，我們試著以四教五味的教相來解釋經文；亦

即以頓、漸、秘密、不定的化儀四教；以及藏、通、別、圓的化法四教；還有乳、酪、生酥、熟酥、醍醐五種口味來闡明偏圓大小的教格。

第三是本跡，從跡門與本門來解釋經文。

第四是觀心就自己心上之觀照爲實踐而對經文作體驗性的解析。

幕下。

旁白：顓大師五十歲那年應邀在太極殿開示「大智度論題」，回光宅寺旋講《法華文句》。南北朝時期的佛教，一般認爲，南朝重義學，北朝重禪修；然而南嶽慧思、天臺智顓師徒卻是解行並重，因定發慧的實踐者，不但不偏於義解，反而改變了南朝只重義學，忽視禪修的風氣。

灌頂整理法華文句時，在卷首的序言這樣寫著：「佛出世難，佛說是難，傳譯此難，自開悟難，聞師講難，一遍記難。我二十七歲的時候在金陵聽聞並筆記，六十九歲時在單丘編修，留贈後賢，共期佛慧。（大正三十四·一·中）」

翌年（陳後主禎明二年西元五八八年），講完仁王般若、大智度論、法華文句的顓大師觀察動蕩的時局，認爲烽煙終將瀰漫江南，於是離開金陵西行前往故地荆（湖北）湘（湖南）。

（待續）

（上接第31頁）

生成的緣。譬如闇中有物，爲欲見故，以燈照了。例如煩惱諸結是生因，衆生父母是了因。穀子等是生因，地水肥料等是名了因。是故我法所說無有二語。

爲使闍提首那更清楚了解二法，所以世尊又以六根對六塵爲例，分析二語一語等義。如說眼與色二，別名爲二語，眼見色生識同名爲一語，乃至意法亦如是。故世尊又提醒闍提首那，如來說二語，是爲了一語故。四聖諦苦集滅道亦然。如苦諦，一切凡夫但知六道事，別名之爲二，聖人皆知苦，所以說一。乃至道諦，凡夫但知行事差別名之爲二，聖人知諸行道義不殊，故名爲一。

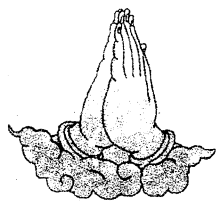
苦諦是境，苦智是智，世諦道中有二境智，聖人見無生，則不見有境智之別。如來隨根器說法，有時說有，有時說無，意在令利鈍二根，同解中道正法。雖是二語，祇爲中道正法一語。

三、歸伏

闍提首那得悟佛語，鞭影入心。故向世尊言：我今聞法，已得正見，今當歸依佛法僧寶。唯願大慈聽我出家。佛世尊令憐陳如爲闍提首那剃除鬚髮。不但身體鬚髮落淨，心中煩惱絲亦解脫。即於坐處得阿羅漢果。（大經35，11頁）

（待續）

師吼一震百獸伏（一）



雲庵

六師稽顙而卷舌

十仙請命以知歸

當佛世尊建立佛教時，外道修行團體也不在少數，有的學派甚至還在佛教出現之前，保守估計也有九十六種外道，且正是百花齊綻，百家爭鳴興盛時期。佛教想在當時覓得一席之地，必要建立相當完整且堅固的教義理論，還要有一套悟道的修行次第。例如說最初悟道的緣起十二支法門，由此窮盡生死輪迴之源。雖是先前有他教談過，但不及佛教所說的十二支系統合理完整。宣流四諦聖法網格，由此推得知苦斷集，慕滅修道的不變真理。以及建立諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜三法印的世間無常生滅理論，最後歸於一實相印大乘法理。

話說，自從佛世尊在鹿野苑為五比丘說法那刻起，佛教正式蓬勃快速發展，佛教僧團漸漸龐大。又因阿闍世王自從悔過後，得到法雨滋潤，作為佛教外護弟子，與佛世尊及弟子的往來

頻繁，遂引起外道修行團的集體憂慮，懼怕流失利養。而且後期諸外道弟子常聞世尊說常樂我淨之法，棄邪歸正，追隨佛世尊者不在少數。遂引起諸多非佛教沙門，婆羅門等修行者的恐慌，緊急集會共同商議，欲請阿闍世王主持公道。於是共詣阿闍世王所，先向阿闍世王告狀瞿曇的不是。如說瞿曇沙門，自恃豪族種姓，多得利養，生大傲慢，不能苦行等種種粗語。陳述佛教僧團中，更有一些世間惡人，為利養故，追隨瞿曇，作為眷屬。希望大王允許我等與瞿曇論義。瞿曇若辯論墮負，希望他從此消滅其凌厲勝勢。

阿闍世王知道佛世尊在當今堪稱師子王，隨之一吼能退百獸。此諸外道怎能與師子王論義，就如蚊虻怎能與金翅鳥比快慢。因而勸諸外道，勿如飛蛾投大火聚，各自回去安心修行吧！諸外道等再三要求，非要與瞿曇比個高下分明不可。諸外道敢如是堅持，不顧阿闍世王勸退，亦有其自恃之處。除具有幻術者，具有深定者，具有神通者外，亦各具有一套理論基礎，與論辯技巧。

阿闍世王受到佛法熏習，對佛教已有深度信心，他堅信佛世尊能夠折伏此諸外道。既然婆羅門等堅持要求，於是答應舉行論義大會，就說：「好吧，當今佛世尊在婆羅林中，想去，就隨我而行！」阿闍世王走在前方，諸外道眾跟隨在後，由阿闍世王引至佛所。來到婆羅林中，阿闍世王將諸外道的請求，以柔和口吻，稟白佛世尊：「此諸沙門、婆羅門等修行人，心有疑難，欲有所問，唯願世尊隨意而答。」

真金不怕火煉，真理不辯不明。佛教能夠流傳至今，必有不可撼動的諦理。佛法能夠廣播三洲（東勝神洲、南瞻部洲、西牛貨洲），必有其益物之用。故在於佛世尊說大般涅槃將訖時，產生此一段破十仙折伏諸外道大事。

第壹：破闍提首那外道

闍提首那是數論派學者，宗迦毘羅（相傳是數論派初祖）。因中有果，因果同時，因果是一，果從因中轉化而來，是其學說的根本主張，意謂因未發生之前，果已在因中。此派以觀察世間之苦，因而尋求滅苦之道，以證得解脫為實踐目標。闍提首那邪執涅槃無常。理由是：因中觀五陰無常苦空無我，因中既是無常，結果豈可是常。由是因無常，故涅槃亦應無常。闍提所難言的數項問題，皆從佛陀說過的法中尋找毛病。可是正如阿闍世王所說，蚊虻怎能與金翅鳥比快慢。故經過一翻

論義，闍提外道終能悟解佛理，歸依佛世尊、出家修中道法。

一、難佛

難曰：瞿曇，汝說涅槃是常法，肯定了嗎？

答曰：是的，大婆羅門，如是說法有問題嗎？

難曰：我認為有問題，我的問題有多項，請瞿曇容我慢慢述說。

1. 世間法是從種子生果實，就如因有泥而有瓶，由縷（細線）而有衣。泥、縷皆是因，瓶衣皆是果。換句話說，求瓶要在泥中求，縷中無瓶因。求衣要在縷中求，縷線中潛藏有衣的因，泥中無衣之因，縷中亦無瓶因。特定的因，纔能產生特定的果。瞿曇，由因而有果，無常因應得無常果。你卻說修無常想，獲得涅槃常住果，道理牽強不通。

2. 從因故得生天，從因故墮地獄，從因故得解脫。所以諸法皆從因生，若從因生，故得解脫。若從無常因得解脫果，解脫何可說是為常？

3. 五陰法是從緣生，緣生則無常，藉無常的五陰修行，如是解脫，等同五陰即是無常。若離五陰，就無人身可言，說有解脫，當知即同虛空。若是虛空，則非因緣所生。何以故？虛空是常是一，偏一切處故。

此是兩端尖銳的責難。即陰修解脫，離陰修解脫，都是過失。

4. 瞿曇又說，從因生者，即是苦也。若是苦者，云何復說解脫是樂。又說無常即苦，苦即無我，若是無常苦無我者，即是不淨。一切從因所生諸法，皆無常苦無我不淨，云何復說涅槃即是常樂我淨，此說不合推演（類比推論）。

佛教到了涅槃時期的思想，倡導常樂我淨思想，外道不少人受此影響，轉入佛教。所以闍提必要難破常樂我淨教義。以再取得他們在婆竭羅國弘化的地位。

闍提恐怕佛陀被微問無常因得常果不通，而轉計（爲他宗所非難，而轉變自己的宗義主張）移宗說：涅槃解脫亦常亦無常等。以此責佛有二語之過，故立刻又難言：

5. 若瞿曇說，涅槃亦常無常，亦苦亦樂，亦我無我，亦淨不淨，如是豈非是二語耶？我曾從先舊智人聞說是語，佛若出世，不說二語的。瞿曇若是得道人，就不能說二語。瞿曇若是二語者，即不名爲佛。

佛陀回答問題有四種方式，一者定答、二者分別義答、三者反問答、四者置答。（附言：後來中土大禪師們所採用的問答方式語錄，不外此四種。「非教外別傳」）今佛陀捨置三答，不直接正答，亦不針對問題分析回答，亦不置答，而以反問答破斥闍提首那的難言。底下是世尊犀利的反問駁斥。

二、正破

佛問：闍提首那，你宗立二十五法，首法是自性，那麼此性是常或是無常？

答：是的，我宗說自性是常。

佛問：是自性能夠作一切內外法的因嗎？

答：可以的，瞿曇。

佛問：如何作因？

答：從自性生大（覺知八萬劫事），從大生慢（我執），從慢生十六法。所謂地水火風空（五大），五知根：眼耳鼻舌皮五根，五作業根：手腳口聲男女二根五作根，心平等根。是十六法，從五法生，即是色聲香味觸五微塵。共二十一法。又根本有三：一者染（貪）、二者羶（瞋）、三者黑（癡）。染者名愛，羶者名瞋，黑名無明。此三皆是受生煩惱。瞿曇，是二十四法，皆因自性生，非因緣生。（此是依大經僞陳如品，與其他所計稍異）湛本五，3834頁。

佛問：闍提首那，是大等法，是常是無常呢？

答：我宗說自性是常，大等二十四法，悉是無常。

數論立二十五法，以分析現象界的事項，並附因果關係於其間，亦即因果的系統。二十五法是數論派的主要理論，是迦毘羅仙人所計執。佛陀逮到對方的癥結，即如以子之矛攻子之盾然。正破闍提首那言：如你所說，由自性生大等二十四法，是

由「常生無常」。怎麼不許我法中，由無常之因，得涅槃常果。是故我法無過。

佛陀接著再辯析前面闍提首那所徵難的佛無二語說，再問闍提首那：

佛問：汝等法中有二因嗎？

答：有的。

佛問：是那二因？

答：一是生因。二是了因。

佛問：生因、了因二義如何，可以解說嗎？

答：生因就如泥出瓶，了因就如燈照物。（附言：此二因亦

爲因明關鍵詞）

生因、了因，《因明入正理論疏》卷上所下定義：「如種生芽，能別起用，故名生因。如燈照物，能顯果故，名爲了因。」

在因明的論述互辯中，有立論者，敵論者二方。立論者具有生因，敵論者具有了因的緣。

生因就是立論者的語言能夠啓發敵論者了悟的效力。了因指敵論者，能從因的陳述中了悟立論者要表達的義理的智力。因此了因是生因的結果，而不是生因的原因。生因是了因的原因，而不是了因的結果。

佛問：是二種因（理由），因性（本質）是一。本質若是不

異，兩者可以互換角色嗎？可令生因作於了因，可令了因作生因嗎？

因，是立論者與敵論者雙方溝通的橋樑，使立敵雙方的思想能夠交流，令彼此了解。立論者產生的理由，敵論者能夠接受，即立敵共許，故說性質是一。

答：雖然因的本質是一，但是招致結果的是生因，不是了因。了因祇能彰顯結果，不能生出結果。故不得說生因之因，與了因之因互通。

佛問：若使生因不能作了因，了因不能作生因，可以說是生因、了因之相嗎？

答：生因了因，雖作用不同，但都有因相。

佛問：了因所了物，也不盡同？了因所了之果，如燈照物之結果，如了了因，了知餅盆之果。此之了因與餅盆了果相同嗎？生因親（直接），了因疏（間接）。這是二因別相。生因能生果，了因不能生果，即是不能生同果，那麼可以說了因之義，因果都相同嗎？

答：不是的，瞿曇。（因果相，生因則同，了因則不同）

佛言：我法雖從無常獲得涅槃，而非無常。闍提，從生因得，故是無常無樂無我無淨義。從了因得，故是常樂我淨義。此是了因所顯性淨涅槃。闍提，生因是發生的因種，了因是協助

定公生焚詩

本誠

群兇白日至，梯衝舞嚴城。疇能身獨死，而俾城不傾。定公出慈誓，金石開精誠。未幾來訊醜，復見溝壘清。前言儻云食，吾將負神明。積薪自厝火，怡然就無生。何意金石軀，倏忽煨燼成。顧此乃餘事，足為流俗驚。塔廟遂翼翼，鐘鼓初曄曄。為國效死節，勗哉爾簪纓。

湛然詩鈔

八九

香巖贈芷首座

清欲

旃檀香風滿巖谷，蘭芳芷秀同芬馥。萬木千林競獻酬，鼻觀無聞心自足。道人坐我巖之中，徧身毛孔吹香風。八萬四千身眾海，互相涉入俱融通。舉一毛端眾毛集，一一香光翠雲濕。不出普賢毛孔中，誰道心聞無路入。

送真藏主遊台鴈

清欲

台山鴈山高且寒，五月六月飛水湍。山形杖子既在握，探蹟自可資遊觀。危峰爭為寶幢立，線路或作羊腸蟠。不知應真說何法，但見花雨飛漫漫。

僧兵守城汧

大圭

驅僧為兵守城郭，不知此謀誰所作。但言官以為盜防，盜在深山嘯叢薄。

湛然詩鈔

八〇

朝朝上城候點兵，群操長干立槍槩。相看摩頭一驚笑，竹作兜鍪殊不惡。平生獨抱我家法，不殺為律以自縛。那知今日墮卒伍，使守使攻受官約。謂僧非僧兵非兵，未聞官以兵為謔。一臨倉卒將如何，盜不來時猶綽綽。敵人日夜徂我城，示以假兵無乃弱。我官自有兵與民，願放諸僧臥雲壑。

九十六年十二月份會務報導

(會訊第316期)

捐款芳名錄

(總計 伍萬貳仟肆佰元整)

壹仟元：月 薪 悟 徹 壹同寺 林玉蓉

林鳳英 傅冠智 徐鈺銓 徐黃貴美

徐淑媛 鄭福安

陸佰元：陳崇德 邱昱誠

伍佰元：道益師 度小月 修欣打字行

王孝先 李承育 李慧珍 陳永漢

宋淑貞 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 張庭維 張榮富 江柏興

許瑞吟 謝孟哲 方宏鍊 洪陳老遠

洪振銘 洪桂莉 洪秀宏 洪貴玲

洪秀源 洪桂昭 顏高龍 高淑惠

孫秀子 康廖來嬌

肆佰元：吳卓英 吳建志 吳燦輝 吳謝錦治 吳政益

叁佰元：李宗仁 林世豐 林春珠 吳郭春瑾 吳美樺

鄭景陽 何麗茹 羅文秀 韓立銘

貳佰伍拾元：李靜蓉 張鏢涼 王延銘 王昱黎

貳佰元：證 義 靜 慧 王建宗 林連悌 林盼 李錦菊

李淑珍 李麗玉 林美辰 陳錦霞 陳碧華 黃國峰

陳其彬 陳永川 陳俊竹 吳臣富 楊老德 楊鵬漢

黃美月 黃陳秀鸞 吳新長 吳明富 韓麗玲 韓慧玲

楊炳輝 楊智惟 楊玉桂 徐明汶 侯燦榮 侯梅雪

江英嬌 侯坤隆 侯坤成 郭阿英 郭保成 郭翊華

蕭志哲 蕭伊欣 蕭依慧 謝幸芬 盧貞吟 邵蔡昇

許素月 許雀芬 劉義文 宋沛玲 宋佩庭 辛曼潔

宋金良 宋孟霖 辛翌綸

康唯毅 蘇綉花

96年12月份收支明細表

收	上月結存	\$230,504	90
	本月收入	\$ 52,400	00
入	收入總計	\$282,904	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第258期印刷費用	13,800	00
	福田雜誌封套	24,990	00
	福田雜誌郵寄費用	2,583	00
	劃撥代金手續費	60	00
	供養法師(他寺)	6,000	00
出	濟助支出		
	洪 樺 燾	2,000	00
	洪 樺 燾	2,000	00
	冉 崇 輝	5,000	00
	盧 麗 珠	5,000	00
	莊 韋 廷	5,000	00
	周 德 發	5,000	00
	黃 美 金	5,000	00
	支出總計	\$ 76,433	00
	本月合計	\$206,471	90
	收支比較	145.9 %	

壹佰元：阿 彩 王愛玉 王滿足 王靖君 王瑞明 王桂紅

李桂雲 李真業 李子成 李白彩娥 林錦伯 林俊良

林建國 林淑娟 林綉紅 陳宗宏 陳姿妙 陳柳朱

陳樹剛 陳政賢 陳進良 陳柏瑋 陳寶蓮 陳寶秀

陳新昌 陳新加 陳崑嚴 陳挺山 陳儀婷 陳儀潔

陳儀嫻 陳粉 陳美智 黃紅芬 黃素鶯 黃怡瑄

黃怡禎 黃郁儒 黃秋南 黃豐隆 黃志揚 黃志新

黃志武 黃許金鳳 黃惠伶 傅顯宏 吳明原 吳李玉理

吳佳益 吳芸萱 楊再傑 張靜芳 張意慈 張凱韋

許福枝 韓葉蕉霞 鄭棋安 鄭桂嬪 鄭幸柔 鄭清蓉

侯雅菱 侯婉茹 侯汶其 侯雯雯 侯舜嫻 劉孟琴

顏愛娥 方王肅瓊 董明福 葉麗秀 葉煌杰 葉魏明娟

翁素姻 高瑞君 何政君 施薛昭賢 杜書武 康榮忠

廖江源 鍾明忠 曾月里 余城全 余蔡惠子

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

湛然寺福田功德會

12月份救濟事蹟

1. 冉崇輝先生：住南市精忠三村二號之三十三，二十七歲。案主自九十年發病，經診斷為精神分裂症；因症狀不穩，無固定工作，且自殺多次而入院治療。案父已去世，案母為智能障礙者，目前家中僅其弟負擔。此次案主因肺炎住院，後疑因症狀干擾自殺而住進加護病房，又多次拔管、跳樓等自殺行為，由於四週內須看護全日從旁照護，案弟已無多餘能力可負擔，故本會協助醫療費用伍仟元整。

2. 盧麗珠女士：住南市大同路二段七二二號之三，五十歲。案主罹患精神分裂症多年，曾離婚，前夫與四子女已久未聯絡；今與案夫同居，二人並未結婚，育有二子一女，案夫目前無業，因中風領有輕度身心障礙手冊，雖領有津貼，但須繳付全家健保及房屋租金，整體而言並不寬裕，子女中僅大兒子洗車工作收入約一萬多元，其餘二人則生產及服役中並無收入。因案主須長期接受治療，家中經濟無法負擔，故本會協助醫療費用伍仟元整。

3. 莊韋廷先生：住南縣新市鄉新市村中正路三二三巷三十六弄二號一四，二十五歲。案主未婚，高中畢，目前診斷患有精神分裂症，其父母七年前已離異，今與案母同住，家中尚有二位妹妹，一位已出嫁，一位仍半工半讀，故無法協助家中之事務及經濟。而案母本身長期受肺癌之困擾，但父親會協力照顧案主，不過本身也從事勞力性之臨時工，收入並不穩定，故本會協助醫療費用伍仟元整。

4. 周德發先生：住南縣後壁鄉仕安村六十七一號，七十七歲。案主務農維生，與妻育有二子，生活尚可自持。因妻年事已高，健康狀況不佳，皆需出入醫院，而案主本身患有糖尿病、高血壓，雙眼也因青光眼影響，無法自行行走需人照護。近期病情又再惡化，次子又失業，農收不足，家中經濟無力負擔，故本會協助醫療費用伍仟元整。

5. 黃美金女士：住南市安中路一段一八九巷四十八弄一號，四十八歲。案主長期於下營鄉上帝廟附近流浪，本身曾再婚二次，但丈夫皆不知去向，育有三子二女，但因未曾照顧子女，子女皆不願與之見面；案父也已八十多歲，對案主之行爲也是無法諒解，故不願接受案主。此次因腹部腫脹、肝硬化而由一九送至醫院，因無任何財物，也無健保，本會協助醫療費用伍仟元整。

6. 本月固定幫助戶：洪樺爨先生、洪樺煜先生，以上各貳仟元整。



士乞一然慚

• 贈 閱 •

■ 中華民國九十七年一月十五日出版
佛曆三〇三五

■ 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