

福

田



佛教月誌

◎由姚南強教授等編輯，上海世紀出版社出版的《因明辭典》，已出版問世。

◎上海沈劍英等教授群，熱心因明，用心研習。為更對因明深入探討，擇於6月14日至16日，假蘭州召開「因明學術討論會」。

◎淨耀法師為收容更生青少年，發心創建之佛教第一所青少年中途之家「普賢慈海家園」，已於4月27日舉行啓用大典。

◎陰曆四月初八日，各寺院舉行浴佛法會，慶祝釋迦牟尼佛聖誕。由台灣臨床佛學研究協會舉辦「認識臨床佛學」共識營，請臨床專家等，將於7月5日作為報告演講。

◎四川大地震，損失慘重。台灣各單位踴躍捐款。中國佛教會亦傳達各縣市佛教支會及所屬各寺院均踴躍捐款。

◎鳳山市鳳山佛教蓮社，為紀念煮雲老和尚示寂22週年，將於7月28日起，舉行精進佛七。

◎佛學院招生啓有：

- | | |
|------------|-----------|
| 中壢圓光佛學院 | 台中太平慈光禪學院 |
| 新竹壹同佛學院 | 嘉義香光尼衆佛學院 |
| 台北華嚴專宗佛學院 | 南投淨律佛學院 |
| 台南女子佛學院 | 高雄元亨佛學院 |
| 高雄阿蓮淨覺僧伽大學 | 台中南普陀佛學院 |



本期目錄



封面：黑瑪瑙念珠 大明攝

1. 佛教月誌
2. 家家判頌：……宋普容
天台宗的人間性思想——
兼談國際入世佛教協會全球大會
5. 二〇〇七年於台灣召開發表之論文(二)……明了
11. 陳那論師思想的變化……剛曉
18. 天台智顗評判「南三北七」的意義(三)……沈海燕
瑜伽派(Yoga)(二)
《印度六派哲學》第三篇……木村泰賢著
依觀譯
21. 《因明概論八講》後記……三五
24. 智者(下篇)
——東土的小釋迦天台智者(顗)大師(九)……南 舫
25. 止觀與人生(四)……何世亮
29. 湛然詩鈔
32. 九十七年五月份會務報告
33. 封底：慧峰上人手迹 時在民國40年前後

家家判頌

宗普容

小乘三藏，初果之後，進斷欲惑不同，遂有家家根性。究其難判之者，唯有俱舍頌文。古今講解之人，章藻盈流。于世研詳衆說，輔讚爲優。今更助成，庶貽後裔。略評其要，大分四章：初示疑、二評舊、三助正、四餘妨。

初示疑者：俱舍頌云？

斷欲三四品，三二生家家。

斷五至二向，斷六一來果。

此之頌文，爲頌次斷？爲頌超斷？若言頌次，且次斷人，斷二必三，斷五必六。今此頌文，斷至三四。若謂頌超，止觀何云「若超斷至第五品，名家家」，亦不云三四超次，二途如何判攝？

二評舊者：交師云：斷欲惑九品，凡有三種：一任斷、二次斷、三超斷。俱舍頌中，非頌任斷，及次第斷，正頌小超。輔

行云「起大加行」者，由小超人，先在凡地，得欲界定，至十六心。於欲定上，加無漏智，起精進行，即能斷惑，故云「加行」。非見諦後，更修無漏，名爲「加行」。

評曰：俱舍云「即預流者，進斷修惑」。又云「預流果後，說進斷惑」。若是超斷，應初果前，用十六心，斷見惑時，超斷思惑，方名超斷。若爾，且輔行那云：「謂由聖者，起大加行。」既云聖者，正是初果之後，那云十六心上，加無漏行。又復止觀自云：「若超斷至五品，名家家。」頌文自斷惑三四品，豈是斷耶？更有多失，略而示之。

稠師判云：俱舍頌文，正頌次斷。作此定後，復自疑云：若頌次斷，荆溪那云「若超若次，進斷三四」。既云若超，應須亦頌超斷耶！他自釋云：此文正是次中論超。行人期心，祇斷三品，觀力侵斷，中上一品。喻如劈竹，期破三節，刀鋒快利

，侵至四節。今此亦爾。

評曰：此師若謂，頌文乃是次中論超。便引輔行「若超若次」文誠證者，此則謬判記文。荆溪此文，自因大師止觀，將超斷五品名家家。荆溪遂將頌文次斷，會同止觀，小超俱論家家。然後結云：「若超若次，進斷三四。」正是總結俱舍，及以小超。何嘗此文，一向是明俱舍頌文耶！有此之失，不當取之。

三助正者：在理或當，何必求人。輔讚所明，深符文旨。其既合轍，豈不遵行。如輔讚云：論文既云，即預流者，進斷修惑。若三緣具，轉名家家。又云：預流果後，說進斷惑。若非次斷，安曰預流果後，說進斷惑耶！故知俱舍頌，次斷人，無致疑矣！又止觀云：「斷一品欲惑，次第至第五品盡，皆名斯陀含向。若超斷，至第五品，名家家。」然後輔行，遂將俱舍次斷，會同止觀，小超之人，便即會云：「此次斷義，與今文同。」故知次斷，及與小超，皆可得論家家之義。遂總結云：「若超若次，進斷三四。」

若爾，且次斷人，自斷三四。小超之人，自超五品。如何會同？當知小超，雖斷五品，緣第五品，與第六品，共潤一生。荆溪得此之意，遂乃判云：「此之五品，同四品故，」方可會同，「此次斷義，與今文同。」故知俱舍，正頌次斷。荆溪既

云「謂由聖者，起大加行，」豈非明斷。俱舍頌文，預流果後，重慮緣真，加無漏行，次斷惑乎！然此之說，得有三：

一者，善判俱舍頌文，是頌次斷之人。

二者，雅合輔行，會同俱舍、止觀之意。

三者，深究超次兩種根性，皆論家家。

有此三得，須當取之。

四餘妨：問：止觀準舊婆沙，小超之人，得論家家。本斷超人，不論家家。若爾，此兩種人，並先凡地，所伏思惑，品之多少，至十六心，皆超思惑。何故小超，卻論家家。本斷超人，不得論者，何耶？

答：本斷超人，在凡地時，雖伏思惑，蓋緣有漏，智力弱故，不論家家。如輔行云：「雖斷五品，但名初果。斷六品盡，但云二果向。」準此之意，不論家家，其義明矣。

「問：若無不斷，大品惑盡，而命終者，何故斷八，不至九耶？」

荆溪自答云：「一者障果，二者越界。」今卻問云，還有斷八至九者否？若云有者，荆溪不應作此之問。若云無者，且次斷中，豈無斷八至九者耶？答是何言歟？法華三周，皆是次斷根性，尚乃直至初住，破無明。豈斷八不至九耶！荆溪且約遇緣

者，以爲問端耳。

問：超斷五品，得論家家。次斷五品，但名二向。何故妙玄中云：初果心後，更修十六諦，觀七菩提現前。即此世無漏，斷欲界煩惱，一品乃五品，皆是於向，亦名昇進須陀洹，約此論家家。若爾，莫也次斷五品，亦論家家耶！

答：此文非是次斷五品明家家。良由此五品之內，有家家之義。荆溪特云：約此是知三四品中，亦得論家家耳。

問：小超之人，斷三兩品，得論家家否？若云得者，大師止觀，引婆沙超斷三兩品。荆溪判云，恐是文悞，應云三四。若云不得，且斷三品，損四生，三生家家。斷二品，損三生，四生家家。有何不可耶？

答：荆溪云恐文悞者，乃將止觀對婆沙說。祇緣荆溪曾見婆沙，故作此說，恐文悞也。然三品得論，婆沙已說兩品。論者準理合有，未見經論，故不須明。

問：小超之人，得論家家，還三緣具否？若云具者，但有初後二緣。若不具者，論文既云，「若三緣具轉，名家家。」小超既無治彼無漏根，即無重慮，緣真一緣，如何亦明家家耶？答：先達曲折，須明第二無漏根一緣。今意不爾。須知論文，專就次斷人說。小超無此，故不須明。蓋昔人不曉俱舍部旨，及有門根性，致茲謬說。

（上接第20頁）

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蹟。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。

24. 見《法華玄義》，《大正藏》冊33，頁802下至頁803上。

25. 見同上，頁803上至中。

26. 同上，頁803中。

27. 同上。

28. 《大正藏》冊12，頁661中。

29. 《法華玄義》，《大正藏》冊33，頁803中至下。「摺拾教」一詞，應該是來自湛然的用語。湛然在《法華玄義釋籤》卷2中曾比較《法華》和《涅槃》的異同，曰：「一家義意，謂二部同味，然《涅槃》尙劣。何者？《法華》開權，如破大陣。餘機至彼（指《涅槃經》），如殘覺不難。故以《法華》爲大收，《涅槃》爲摺拾。」（見《大正藏》冊33，頁823下。）故「摺拾」一詞來自湛然。其意爲（佛陀利用入涅槃前的一日一夜），爲那些聽聞《法華》後仍未解脫者，追說藏、通、別、圓等四教道理，以使他們悟入實相。

（待續）

天台宗的人間性思想——

兼談國際入世佛教協會全球大會

二〇〇七年於台灣召開發表之論文（二）

• 明了

四、以天台十界互具說做為入世佛教的社會關懷：

三天開會期間台灣弘誓佛學院安排參觀佛教徒開設的黑仁有機食品公司、佛光山台北道場之間衛視電視台及慈濟新店醫院等有關佛教社會關懷的機構。昭慧法師在其著《緣起、護生、中道——出世與入世之間的平衡槓桿》一文中，以上海復旦大學宗教學研究所王雷泉教授之宗教與社會互動的三個層面：社會適應、社會關懷與社會批判中之社會關懷一面，特舉台灣慈濟功德會之宗旨，他說：

以證嚴法師主導下的慈濟志業體，為最具代表性，直至今日依然如此。慈濟雖然關懷社會，可是卻不干預政治，強調其「中立超然」於政治之外。這種政教關係已不僅祇是適應政治，而是遠離政治，不想要與政治鬭爭有所糾葛。

（《弘誓》89，頁85）。

大會對社會關懷僅參觀其外貌，其何以從事社會關懷之原理以緣起、護生及中道論述。茲以天台十界互具說之現實主義思想補充說明。

前述圓融三諦說是以個別即全體作為思想立論的重點，在三諦內，一諦本具餘二諦，為三諦相互圓融之法門；若擴大整個宇宙世界，即衍生為十界互具說。

十界，又稱十法界，係以迷悟與染淨，將世界分為十類，即地獄、餓鬼、畜生、修羅、人、天、聲聞、緣覺、菩薩、佛界，前六數是凡，後四界是聖，故又稱六凡四聖。

十界內容，依修行層次而分：地獄者指犯上品之五逆十惡所生極苦境界，畜生界者指犯中品之五逆十惡，餓鬼界者指犯

下品五逆十惡，阿修羅者指修下品十善，人界者指修五戒及修中品十善，天界者指修上品十善之禪定，聲聞者指聽聞佛法而能觀四諦，灰身滅智，緣覺者指能觀十二因緣而灰身滅智，菩薩界者指發四弘願，修六度而圓滿，佛界者指自覺覺他而覺行圓滿者。

智者大師言，十界因有六凡四聖的差別，如稱「法界」。在其著《法華玄義》卷二上說分別法界理由有三：

皆稱法界者其意有三，十數皆依法界，法界外更無復法，能所合稱故言十法界也。二此十種法，分齊不同，因果隔別，凡聖有異，故加之以界也。三此十皆即法界攝一切法，一切法趣地獄，是趣不過當即理，更無所依故名法界，乃至佛法界亦復如是。若十數依法界者，能依從所依即入空界也；十界隔者，即假界也；十數皆法界者，即中界也。欲令易解如此分別，得意爲言空即假中，無一二三。（《大正》33，頁693下）。

由上述可見法界有差別、無差別、平等三面。就空觀言，法界爲無相無差別，就假觀言，法界在十界差別相內，始有各別的存在，但就中觀言，差別即平等。故在法界之內，有空無差別面，十界差別面及差別平等面。

如說十界具有互具互融的關係，此爲「十界互具」思想。依此思想，地獄乃至佛界等十界，於其心中各具其餘九界，十

界內各界本身，當下即是一個完全的小宇宙。在佛界內具地獄界等其他九界，人界內具其他佛界等其他九界，因此十界之內一一界皆同格，皆是全體，皆是絕對。

人界具聲聞界等四聖法界，人可上求菩提成佛，是出世佛教之修行，人界亦具畜生界等其他六凡法界，故人可行四弘願度化六凡衆生，是入世佛教之修行。出世與入世之修行在人界只是一念之間，可入世亦可出世，應用之妙存乎一心。

十界互具說下，十界之內一一界皆是同格，皆是全體，皆是絕對，故以人界從入世社會關懷，對人類之少數民族、弱勢族群，甚至作奸犯科等都應予關懷。至於畜生界更要有動物權觀念，從事保育動物。至於見不到的修羅、天、餓鬼及地獄界之衆生，不可有驅魔滅鬼之行爲，而應憐愍誦經超度之。

若將十界分爲「理」與「事」，如其他九界爲事，而佛界爲理，將佛界與其他九界隔離而超越，此謂「緣理斷九」，如此若以站在人界立場救濟其五界之凡者，就有人類之優越感，此爲別教以下所顯示之佛界論，非天台圓教十界圓融之教法。

以十界互具互融，於現實之全體，既無有造作，亦不即不離，而後才能當體予以具體把握，如實了知，才是入世佛教之社會關懷。

五、以天台懺法與妄心觀做為接引大眾入佛法門：

在《印度佛教之復興》一文中言及在印度東北地區少數團

體使用傳統佛教方式來修行及做宗教活動，但他們無法影響其他印度人信仰佛教，尤其高級種性者，文中說到如何吸引其他種性加入佛教問題，文云：

1. 爲何其他種性人民未加入僧團？

2. 在僧團中那些缺點及障礙，使得其他種族無法進入佛教團體修行。

3. 有那些方式及活動，在弘法中可引起和能影響第四種性以外的人進入佛教修行？

4. 在印度高級種性是否知道佛教？印度佛教這些團體，給予印度社會怎樣的影響，讓高級種性人民不加入僧團？（《弘誓》89，頁35）。

依據印度佛教傳入中國弘揚經驗，以懺法接引皇室家族，以禪法吸收知識份子，以淨土法門深入民間大眾百姓。高級種性爲了社會地位爭權奪利，六根不清，需以懺法洗滌。懺法甚多，以天台宗《法華三昧懺儀》最易入手與收效。

法華三昧分爲「有相行」、「無相行」兩種行法；有相行，即依《法華經》〈普賢菩薩勸發品〉中所說，專念持《法華經》之行法；無相行，即以《安樂行義》中所說：（一）正慧離著安樂行，（二）無輕讚毀安樂行，（三）無惱平等安樂行，（四）慈悲接引安樂行。從有相行修持到無相行修持，由初根到上根，不論行

住坐臥、飲食、語言，常在一一切深妙禪定之中，於一切諸法，心相寂滅，畢竟不生，所稱無相行，如《摩訶止觀》中說：

六根懺爲悟入弄引，故名有相，若直觀一切法空，爲方便，故言無相，妙證之時悉皆兩捨……（《大正》86，頁14上）。

上言六根懺者係懺悔眼耳鼻舌身意根所造惡業生重慚愧，從於今時乃至盡未來際，終不更造一切惡業。

另外加修勸請法、隨喜法、迴向法及發願法，合稱五悔法門，如此三七日中，一心精進，不惜身命，爲所造惡業懺悔。最後發願命終時神不亂，正念直往生安養，面奉彌陀值聖衆，修行十地勝常樂。（《大正》46，頁929中—955上）。

此懺法在「發願法」中有「面奉彌陀值聖衆」，故也兼修西方極樂淨土，此可接普羅大眾。

至於禪法主要以安心觀法，何故？在《摩訶止觀》十乘觀法之第一觀——觀不思議境，其境爲陰入境界，這樣說，陰入界三科，陰是五陰，即色陰、受陰、想陰、行陰、識陰五種。入者十二入或十二處，亦即眼、耳、鼻、舌、身、意及色、聲、香、味、觸、法等十二種。界者爲十八界，指六根六境六識等而言。以上三科固然皆應作第一觀境，但三科之中卻特別選取五陰，更於五陰之內擇取識陰作爲觀境，此名「剋示境體」

。如《摩訶止觀》中說：

若欲觀察須伐其根，如炙病得穴。今當去丈就尺，去尺就寸，置色等四陰，但觀識陰。識陰者心也。（《大正》⁵¹，頁52上—中）。

亦即三科內，如十二入及十八界中，唯取五陰者即相當於去丈就尺，次就五陰之內，特於色受想行四陰之外，唯取識陰，以此作為觀境者，此相當於去尺就寸。

觀識境，識又是心也，但不代表《止觀》只談心，其觀之對象是遍及一切法，此從「陰入界境」，乃至一切衆生、一切國土、一切相、一切究竟等皆可觀，如《止觀》中說：

若解一心一切心，一切心一心，非一非一切；一陰一切陰，一切陰一陰，非一非一切；一入一切入，一切入一入，非一非一切；一界一切界，一切界一界，非一非一切；一衆生一切衆生，一切衆生一衆生，非一非一切；一國土一切國土，一切國土一國土，非一非一切；一相一切相，一切相一相，非一非一切；乃至一究竟一切究竟，一切究竟一究竟，非一非一切。遍歷一切，皆是不可思議境。（《大正》⁴⁶，頁55中）。

為方便入手，先選擇觀心，並非如一般所了解的，天台宗只談心，此須提出來加以澄清之。

取識陰觀境，此識是妄心或真心？入宋後引起天台宗內山家派與山外派之論諍與對立，就智者大師三種揀境，乃至剋示境體說，認定「真心」自不適於作實踐止觀的對境。此在《止觀》中說：

若依《華嚴》云：心如工畫師，畫種種五陰。界內界外，一切世間中，莫不從心造。世間色心，尚叵窮盡，況復出世，寧可凡心知。凡眼翳尚不見近，那得見遠，彌生曠劫，不睹界內一隅，況復界外邊表。如渴鹿逐炎，狂狗齧雷，何有得理。縱令解悟小乘終非大道。（《大正》⁵¹，頁52上）。

由此看來，智者大師並不贊同真心觀之看法，十分明顯。又以今人研究人類雖種種，但有百分之九九點九相同，凡人凡心者衆，聖人聖心（真心）者少。天台宗取妄心觀境，可見其實主義，貼近人間的特色。

十乘觀法若第一觀——觀不思議境不成，可順著第二觀之起慈悲心觀，第三巧安止觀，第四破法遍觀，第五識通塞觀，第六道品調適觀，第七助道對治觀，第八明次位觀，第九能安忍觀，第十無法愛觀。上根只修第一觀不思議境，中根再修第二至第七法，下根者十觀全修。故十乘觀法澤及衆生，人人可修。

以《法華懺儀》與妄心觀皆具人間性，做入世佛教接引眾生重要法門。

六以如來性惡說及無性成佛說做爲佛教入世之社會批判：與會外籍人士完全不喝咖啡，緣於對資本主義國家掠奪第三世界資源之抗拒。因咖啡之產地多爲第三世界國家。另有討論「佛教與消費主義：從持戒到布施」，主張佛教節制消費，節約全球能源。另外昭慧法師爲文《緣起、護生、中道——出世與入世之間的平衡槓桿》言及社會批判說：

政治遮天蓋地，人們永遠不可能逃離、擺脫它，與其逃離政治，乃至受控管於政治，不如彰顯佛教主體性的政治觀——以佛法的觀念，來回應各種政治主張——特別是社會運動來改變制度、建置法規，影響政策，讓社會被引導向善性循環的途徑。中道的政治智慧是「超然於黨派之外，超然於權利鬥爭之外」，而不是「超然於政治之外」。（《弘誓》89，頁86）。

以上是弘誓學院昭慧法師的立場，而智者大師在中國隋朝時以正法批判返俗僧衛嵩上書北周武帝廢佛，毀棄佛像、佛經及佛寺，令僧尼三百餘萬還俗。其宗教政策是：以城隍爲寺塔，即周主爲如來。用郭邑作僧坊，和夫妻作聖衆。因此政府不必要消耗多額的國家經費建立寺塔，而以爲夫婦和合就僧伽，

以長髮俗服的在家生活爲菩薩僧的現實論。如此破壞佛教僧團組織，斷佛教命脈，大師於《摩訶止觀》卷二中批判說：

放捨禁戒，無非不造，罪積山岳，遂令百姓忽之如草，國王大臣，因滅佛法，毒氣深入，于今未改。……宇文邕毀廢，亦由元嵩魔業，此乃佛法滅之妖怪，亦是時代妖怪，何關隨自意？（《大正》60，頁29上）。

其次談論智者大師對當時社會無善根者之關懷，批判社會對不善者（闍提）歧視與放棄，而提出「如來性惡說與一闍提成佛說」來糾正大衆的觀念。其著作《觀音玄義》說：

若依他人明闍提（惡者）斷善盡，爲阿梨耶識所熏更能起善。梨耶即是無記無明，善惡依持，爲一切種子。闍提不斷無記無明，故還生善。

佛斷無記無明，無所可熏，故惡不復生。若欲以惡化物，但作神通變現衆生爾。（《大正》34，頁882下）。

上述如來無具體的惡，卻有本質性的惡，此不爲世俗之所謂惡，而是以此惡來化度衆生。與衆生同質性惡，才能與衆生同事同住，亦以性惡才能自由自在神通作意救度衆生。此如來性惡說。而極惡人的闍提稱爲斷善根者，雖然沒有絲毫善行，卻有天生的性善，因此遇到佛的好條件，就能修善成佛。故如來所具性惡係爲度衆用，心不染惡，終日爲惡（度衆）終日

不爲惡所染。

在如來性惡與闡提成佛說下打破人們對佛陀入涅槃而無爲無作的觀念，闡提成佛提供社會要接納爲惡者之悔改向善之意願，對受刑人政府要有監獄之教育，及死刑判定之考慮等措施，給一時爲惡者之機會。

唐代天台宗後興者荆溪湛然（七一—七八二）著《金剛錱論》強調非情，亦即無心的草木瓦石等有佛性的。本論以野客與主人的問答型態表現，客以《涅槃經》說：「佛性無情有無」爲根據，反問主人的無情有性說，主人以《涅槃經》《迦葉品》的「衆生佛性猶如虛空，非內非外，若爲內外，云何得名有一切處」，說衆生佛性是理性正因，理性的正因之體遍於一切處。又引用《迦葉品》的「爲非涅槃說爲涅槃，非涅槃者謂有爲煩惱。爲非如來說爲如來，非如來者謂闡提二乘。爲非佛性說爲佛性，非佛性者謂牆壁瓦礫」，若瓦礫永非佛性，則二乘永非如來，煩惱永非涅槃，而這顯然不合理。故主人亦即湛然尊者的見解是：正因佛性本遍於非情等一切事物，草木瓦礫等可成佛。

草木瓦礫有佛性，山河大地亦有佛性，佛教說有佛性之情應護其生命，山河大地有佛性亦應該與有情衆生相同待遇，應受到保護了。此《金剛錱論》草木瓦礫等之成佛爲現代國際

綠色組織、環境保護機關宗旨之前驅。台灣爲實踐《金剛錱論》之理論在政府機構沒有環保署、農委會、內政部消防署等單位在執行「草木瓦礫有佛性」之工作。可見湛然尊者以《涅槃經》之佛性論雖然當時是批判華嚴宗法藏法師之「眞如隨緣在有情邊，名爲佛性，名爲無情邊，名爲法性。法名不覺，佛名爲覺，故謂有情有佛性故，而能修行，至於成佛，無情無知無覺，不能修行，不能成佛，此正所謂情想分別，心慮不亡，故爲荆溪之所破也」（處元《止觀義例隨釋》卷三），確因其前瞻性思想，成爲現代人類爲保護地球之理論基礎。

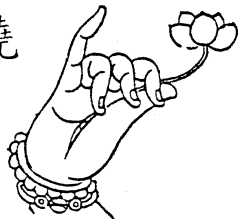
二〇〇六年台灣某大教團住持人在中國各大學開講：禪宗最具人間性的修行，其理由是參禪者以農耕與日常生活修行打成一片。依據禪宗基本思想之眞常心論，其修行以清淨心作觀，此眞心觀前已言及是聖者聖心之觀法，只有聖者才能參禪，凡夫凡心者無從入手。故本文雖以天台宗之現實主義思想來論說國際入世佛教在台灣開會所發表論文，亦在批判禪宗之最具人間性，證明天台宗其思想及禪法爲適合入世佛教之修行。

二〇〇八年一月十九日於台南市



陳那論師思想的變化

● 剛曉



內容提要：陳那論師的因明理論，在早期的《因明正理門論》等著作中，是以二悟八門為綱的，但到了晚年，他在《集量論》中對因明體系重新進行了構建，給改成了以二量為綱：現量和比量，其中現量是比量的基礎，比量又分為自比量、為他比量，為自比量則是為他比量的基礎。我們漢地的因明因為一直到近代才有《集量論》譯本，所以一千多年來只是抱著陳那論師的一悟八門思想在研究。本文著重說明了陳那論師的早期著作，主要內容其實是偏向於為他比量的，比如《因明入正理論》中的宗的定義等，就只適合於悟他門、為他比量，我們現在不能把他的早期思想普遍化。

關鍵詞：陳那、集量論、現量、比量

陳那論師（梵文 *dignāga* 或 *dinnāga*，藏文 *Phyogs-kyi glan-po*，約440-520年）在佛教內的地位無比崇高，號稱佛教

六莊嚴¹之一，學術界則稱他為新因明之父。他的著作很多，其中因明著作有八部，號稱陳那八論：《觀三世論》、《觀總相論》、《觀境論》、《因輪論》、《似因門論》、《理門論》、《取事施設論》、《集量論》，這是義淨法師(635—713)在《南海寄歸內法傳》上說的。在這八部著作中間，影響最大的是早期的《因明正理門論》和後期的《集量論》。早期的《因明正理門論》被其門人商羯羅主論師(*śaṅkara-svāmīn*，約六世紀人)給簡化成了《因明入正理論》，傳到漢地，成了漢地人研習因明的核心著作；而後期的《集量論》，傳到藏地，被藏地人稱之為《量經》²。這裏就以這兩部論為主把陳那論師的思想演變給勾勒一下。

《因明正理門論》的總綱與《因明入正理論》是一樣的，不過《因明入正理論》中的用語很上口，我們就按《因明入正

理論》來表述了。

商羯羅主論師在一開始就先把他大綱給點了出來：

能立與能破，及似唯悟他，現量與比量，及似唯自悟³。

也就是說，因明的綱要分兩部分：自悟、悟他，自悟裏邊包括了現量、比量以及似現量、似比量，悟他裏邊包括了能立、能破以及似能立、似能破。實在地來說，現量、比量確實能夠自悟，但似現量、似比量其實並不能起到自悟的作用，爲啥也被放在自悟裏呢？沈劍英先生說：

似現量、似比量旨在糾正個人認識和思維中的謬誤⁴。

也就是說，因爲似現量、似比量本意是自悟，雖然沒有起到實際用處，但用心是好的。咱們中國的古人也說：百善孝爲先，論心不論迹，論迹貧家無孝子。既然是論心，所以乾脆就把似現量、似比量也給放到自悟裏邊了。

同樣的，能立、能破是能夠起到悟他的作用的，而似能立、似能破實際上並不能起到悟他的作用，不過是因爲它有心悟他，所以也給放到悟他裏邊了。

沈劍英先生說：

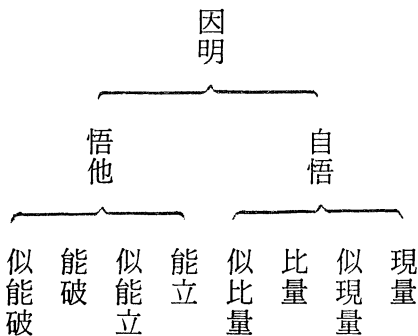
似能立與似能破旨在揭露論敵的過失⁵。

實際上，把似現量、似比量給放到自悟裏，把似能立、似能破給放到悟他裏，也會起到一些負面的影響，因爲佛教畢竟是宗教，既然是宗教，就是以生命的解脫爲目的的，可似現量

、似比量實際上不但擔負不起自悟的功能，而且攪了自悟的局，成了解脫的絆腳石。似能立、似能破也是的，其實它們妨害了解脫，是攪了悟他的局。

在佛教的教義裏，因果報應是絲毫不爽的，爲啥本心是自悟的似現量、似比量，以及本心是悟他的似能立、似能破實際上卻是走到了自悟、悟他的反面呢？這個問題先放放。

《因明入正理論》的正文，就是以這個大綱而展開的，我們可以把它給劃出來：



當然，在正文裏具體展開的時候，次序有了一點變化，成了：能立、似能立、現量、比量、似現量、似比量、能破、似能立，其他的可以說實際上只是一筆帶過而已，尤其是現量、比量、似現量、似比量，在正文中各有一句話。現量是「此

中現量，謂無分別。若有正智，於色等義，離名種等所有分別，現現別轉，故名現量。」比量是「言比量者，謂藉衆相而觀於義。相有三種，如前已說，由彼爲因於所比義有正智生，了知有火，或無常等，是名比量。」似現量是「有分別智，於義異轉，名似現量，謂諸有智，了瓶衣等分別而生，由彼於義不以自相爲境界故，名似現量。」似比量是「若似因智爲先，所起諸似義智，名似比量。似因多種，如前已說。用彼爲因，於似所比，諸有智生，不能正解，名似比量」。

這樣來看，《因明入正理門》著重是講的悟他門的論辯規則、技巧（悟他門的能破、似能破實際上講得也很簡單）。

《因明正理門論》中，只不過在論述的時候，討論得比《因明入正理論》詳盡而已，理論色彩更濃一些，但總綱是一樣的。

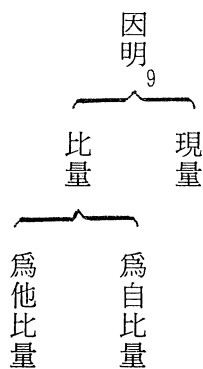
到了陳那論師晚年，他山居岩洞，把自己以前所寫的關於因明學的著作進行了一番重新檢討，給重新進行體系構建，他說：

敬禮定量欲利生，大師善逝救護者，為成量故從自論，集諸散說匯為一⁶。

也就是說，他以爲自己以前的因明著作並不成系統，甚至可以說還有漏洞，比如：說似現量本意是想自悟，可實際上似現量是妨害了自悟，佛教講究的是種瓜得瓜、種豆得豆，如果

你本意真的是自悟，何能實際效果卻是妨害自悟呢？這根本與佛教義理是相違背的⁷。於是陳那論師要重新整合、重新組織自己的因明體系。《因明正理門論》是陳那論師早期的代表性因明著作，當然需要打散給以重新集合了。其實我們也有這樣的情況：早先時寫過的文章，到了後來，發現當時所寫的文章並不完美，其思維還有考慮欠周詳之處。或者是先時的零碎文章，後來給整理成了系統的思想體系，在整理的時候，把先時的觀點又給進行了補充。想來陳那論師也是這樣的，先時的《因明正理門論》等作品，到後來就給整合成了自己更滿意的《集量論》⁸。

陳那論師在《集量論》裏邊所建立的新因明的體系是這樣的：



陳那論師的因明體系爲啥要這樣呢？因爲現量是比量的基礎，比量是以現量爲前提的，所以要把現量放在前邊，把比量放在後邊。在比量裏邊，爲自比量是爲他比量的前提，要是沒有爲自比量，就不可能有爲他比量。這樣一來，我們以《集量論》爲標準對照一下《因明入正理論》，恰恰《因明入正理論

》是把爲他比量當成了重點。

陳那論師之後的因明家，大都是沿用《集量論》的體系構建，比如後來的法稱論師¹⁰，就是沿用的這個構建方式，在他最流行的著作《正理滴點論》中，其品名就是現量品、爲自比量品、爲他比量品。在其《釋量論》中也僅只是多了一個《成量品》而已，其結構還是按陳那論師的體系來的。一直到後來的比如薩班大師¹¹，他在其《量理寶藏論》中，也是用的這個體系，其第九品是現量品，第十品是爲自比量品，第十一品是爲他比量品¹²……

在陳那論師《集量論》的這個因明體系中，具體到比量，實際上只有爲自比量是比量，爲他比量其實只是語言技巧而已。後人更有這樣的說法：

只有爲自比量才是真實的比量，而爲他比量是假立的比量：：唯有爲自比量才是真正的比量¹³。

既然爲他比量並不是真正的比量，爲啥還要叫它「爲他比量」？這個名字讓人猛然一接觸會認爲它就是屬於比量所攝。是這樣的：

比如甲、乙二人，甲把他所悟到的道理用語言表述出來，乙聽了甲的話，也明白了那個道理。在這個過程裏頭，對於乙來說，其實乙還是以自己的現量認識爲基礎，加上甲的語言爲助緣，而生起了比量認識。乙內心裏所生起的比量認識就是爲

自比量。但在乙的這個認識過程中，甲的語言是一個很重要的助緣，要是沒有這個助緣的話，乙就生不起比量認識，所以把甲的語言叫作爲他比量。也就是說，「爲他比量」這個名字是乙給取的，他說甲的語言是甲的爲他比量，對於甲自己來說，這語言根本就不是。

陳那論師在其《集量論》因明體系裏頭，還刻意剝奪了似現量、似比量等的地位，對它們著力於進行破斥，因爲它們其實是我們的正智產生的妨害。《因明入正理論》基於事實的存在而給它們了一個位置，《集量論》則基於解脫而取消了它們存在的合理性。

另外，關於因明的宗（所立），還有這樣的說法：

所立（宗）之定義：無「成立」與無「遮除」¹⁴。

「無成立」就是指還沒有能夠證明確實是正確的，「無遮除」就是指還沒有能夠證明確實錯誤的，這才是所立宗。

我們如果按這個定義的話，問題可就大了：

所謂所立宗，其實是在進行著的思維而已（這思維是拿因三相來判定正誤的）。比如我說：聲到底是常還是無常呢？如果是聲常，有什麼理由來支持？如果是聲無常，有什麼理由來支持？到底是聲常的理由符合因三相，還是聲無常的理由符合因三相呢？這是一個符合定義的所立宗。假如說我得到了確定的見解：聲確實是無常的，聲常絕對是錯誤的。這確定見解

一得出，就不符合所立的定義的，也就不再是所立宗了。當然，在思維的過程中也不能犯現量相違、自教相違等過失¹⁵。

再回頭看陳那論師的《集量論》因明體系，則這個所立的定義只能給放在為自比量裏邊。薩班也確實是在為自比量裏講的這個定義。

在《因明入正理論》中，對於宗是這樣定義的：

極成有法、極成能別，差別為性，隨自樂為所成立性，是名為宗¹⁶。

就是說，宗前陳得共許極成，宗後陳得共許極成，前陳、後陳進行差別¹⁷，而且是隨自己的高興而所立的，就是宗。這個定義裏有「極成」字樣，所謂「極成」，這就出現了至少兩個人：立論者、論對者，甚至出現三方：立論者、論對者、仲裁者（公證人）。

要是按這個定義來說，則這就應該把宗給分到為他比量裏邊才對——《因明入正理論》也是把它給放在悟他門中的——但前邊說到，為他比量其實只是假立比量，既然是假立比量，則這宗就只能假立宗！所以說，《因明入正理論》大量的篇幅其實是在討論為他比量、假立比量的情況。

在《因明正理門論》裏頭，一開始就有說：

是中唯隨自意樂，為所成立說名宗¹⁸。

這裏的說法，其實就是為他比量裏的情況。陳那論師自己

對這兩句頌子的長行解釋裏有，「隨自意願不願論宗……」

據相關資料，玄奘法師自己對於《集量論》曾經學過多遍，但他回來後並沒有傳譯這部著作。使得我們的文軌法師（七世紀人）、神泰法師（七世紀人）、窺基法師（632—682）以及慧沼法師（651—714）、智周法師（668—723）等等，全都是在陳那論師早期的思想中轉，而且甚至更多的是在其弟子商羯羅主論師的《因明入正理論》裏邊轉。

前邊已經說過，《因明正理門論》以及《因明入正理論》的大綱，二悟八門是其總要。但這二論中用大量篇幅所講的宗過、因過、喻過等，後來都被納入了「根本就不（比）量」的為他比量¹⁹，也就是說，它們只是語言技巧而已，既然是語言技巧，所以說宗五過也好，宗九過也罷，這根本就不固定，不必非是五、九，我給總結成宗十過、宗十八過也都是可以（《因明入正理論》總共列出了三十三過），根本就沒有錯誤之說，在弘法實踐中，發現多少種過就立多少種過，但這就成了「作如是說，展轉流漫……所說無窮²⁰」，那麼陳那論師在《因明正理門論》中自己立了十四過類，說人家足目所說的二十四過類（還有二十二負處）分法不合適，陳那論師這說法合適嗎？當然了，陳那論師說足目的二十四過類分法不合適是舉出了理由的，但這理由其實只是語言而已。就是說：是說足目的二十四過類分法不對，又不是真的不對，只是說它不對而已，

不然爲啥《因明入正理門》又何至於把陳那論師的十四過類給取消呢——不過，即使只是語言技巧、辯論技術，在辯論風氣盛行的古印度還是有作用的，可畢竟與因明本意（按《因明入正理論》裏的說法，就該是自悟、悟他）相距太遠。我們現在的因明學者在研究因明的時候對照分析古因明所列過失數、陳那論師所列過失數、法稱論師所列過失數，在沒有辯論風氣的時代，有意義嗎？

要是如韓老師開玩笑時說的，「活著就是意義²¹」，當然笑笑也就過去了，沒有必要深究，但陳那論師、法稱論師等對因明學是虔誠的，是他們徹底把因明學由外學變成了內學，所以，陳那論師把自己早期的《因明正理門論》構建改成了《集量論》的二量體系。陳那論師自己的思想已經發生了改變，我們還抱著早期的《因明正理門論》（甚至有的只是《因明入正理論》），這是不是有些不合適？《集量論》的漢本在1982年已經有了呂澂先生的譯本，現在公開出版的還有1982年版的法尊法師的譯本（韓鏡清先生的譯本沒有出版），我們也該對它動動心力了，因為我們一千多年來根本就沒有認識到因明的核心其實是現比二量。

註釋：

1. 佛教六莊嚴：龍樹、提婆；無著、世親；陳那、法稱。

2. 陳那造，法尊譯編，《集量論略解》，北京，中國社會科學出版社，1982年3月第1版，楊化群序第二頁。

3. 大正藏第33冊，第0011頁上欄。

4. 沈劍英著，《因明學研究·修訂本》，上海，東方出版中心，2002年10月第1版，第3頁。

5. 同上。

6. 陳那造，法尊譯編，《集量論略解》，北京，中國社會科學出版社，1982年3月第1版，第一頁。

7. 我們常舉這樣的例子來類比：文革後有不少地方草草籌辦佛學院，招生簡章上寫的都是爲佛教培養人才等冠冕堂皇的話，可是馬上他的佛學院就辦不下去，倒閉了。佛教講究與法相應必有護法，既然是爲了培養佛教人才，爲啥護法不來護呢？這就說明了實際上他當初的發心根本就不是爲佛教培養人才，那只是個幌子而已。現在你說似現量的本意是自悟，表現出來的卻是妨害自悟，表裏根本不一啊。

8. 韓老生在讀稿時又給我提了一個說法：年齡原因。說，陳那論師早年時候，因爲年輕，精力旺盛，參加辯論的時候多，那爛陀寺還請他代表佛教去平異教徒的事兒，所以《因明正理門論》就特別注重論辯，而晚年時他一個人到窩芝庇廬山洞隱居，心態越來越平和，自然在佛理上用功更多。而佛理

是讓人覺悟的，自然就把辯論給放到次要位置了。

9. 或稱「量論」。

10. 法稱論師，梵名dharma-kīrti，約620-680，陳那之後的又一位因明大師，提出三類因是其對佛教的最大貢獻，他的重要著作有《釋量論》、《量決擇論》、《正理滴點論》、《因滴論》、《觀相屬論》、《淨正理論》、《成他相續論》等，這七部著作號稱法稱七論。

11. 薩班，1182-1251，薩迦派第四代祖師，1244年受蒙古闊端之邀，攜其侄八思巴到涼州，於1247年見到闊端了，商定藏區歸屬蒙古政權的條件，從此以後，藏區就成了中國不可分割的一部分，他為祖國的統一作出了很大的貢獻。薩班的重要因明著作是《量理寶藏論》，這部論現在有羅炤先生譯本、明性法師譯本、索達吉堪布譯本、萬果先生譯本等四個。不過萬果先生的譯本我並沒有看到過，據他的幾位研究生說已經譯好，很快就可以出版了。

12. 《量理寶藏論》前邊的第一至第八品，實際上是為第九、第十、第十一品講量而進行的必要準備、鋪墊。

13. 祁順來著，《藏傳因明學通論》，西寧，青海民族出版社，2006年6月第1版，第202頁。

14. 薩班·慶喜幢編著，明性法師中譯，《量理寶藏論》，台北

，東初出版社，1995年9月修訂版，第361頁。

15. 注意，現量相違、自教相違等有為自比量的情況，也有為他比量的情況。《因明入正理論》中所列的三十三過，有不少放在為自比量裏邊是不合適的。

16. 大正藏第32冊，第0011頁中欄。

17. 關於前陳、後陳的差別，研究者有不同的說法，有的說只能後陳差別前陳，持這種觀點的學者很多，也有人說可以前陳、後陳互相差別，明確持這種觀點的代表人物有熊十力先生等。我本人以為是互相差別。

18. 大正藏第32冊，第0001頁上欄。

19. 注意，《因明入正理論》裏邊雖然把自悟、悟他給分了分，但在事實上，自悟、悟他並沒有截然的界限，這在因明著作中幾乎都有涉及到。

20. 大正藏第32冊，第0005頁下欄。

21. 據韓老師說，這是黃老先生說的，原話是「活著就是勝利」，他說的「活著」，只是狹義的生命存在，我這裏則是把「活著」理解成引申義，指其思想還有生命力，活在人們的心裏、筆下等，比如陳那論師，人雖然已經去世上千年了，但现在人們還研究他的著作。

（待續）

天台智顗評判「南三北七」的意義（三）

▲沈海燕

四、難南北諸說之義不成

在簡要地列舉了十家之說後，智顗便從不同的角度對之一加以評判。¹⁹ 概而言之，有些理論之不能成立是因為其時間安排順序的不合理，教判分類的不準確或不完全，或者是教宗與所判之經典不相符合，等等。下面即是智顗對各家的批評。

1、難南地五時義

這是說南地五時，其義不成。如此類推，四時、三時之說亦不能成立。爲了要檢視每一時，大師首先駁斥「漸」爲五時教，認爲其內容與時間不符。

(1) 難十二年前名有相教。智顗從兩個方面對佛在前十二年說「有相教」這個觀點予以駁斥。第一點，佛在這個階段並非只說「有相教」，而不說「無相教」。第二點，智顗從「有相教」是否爲得道不得道的角度來質詢。若行者因「有相教」得

道，則是證悟了空諦，而空諦是「無相教」的宗旨，如此，「有相教」便同於「無相教」。若行者並沒有因「有相教」得道，則教同邪說。故兩者與「有相教」之名皆不合，都不能使此「有相教」時段合理化。²⁰

(2) 難十二年後名無相教。智顗從「無相教」是否包括了後三時之教義來提出問題。根據智顗的意見，此「無相教」應該已經包括了「褒貶抑揚」、「常住」以及「同歸」。因爲無相之般若教義與佛性和佛性常住是同義詞。他問道，既言無相之教，何意不蕩無常而明佛性常住，亦不會三歸一？也就是說，既是無相，一定褒常而貶無常。智顗更引經據典，說明既然無相之般若教義闡述的是大乘與小乘的無分無別，那麼，它就不可能不「會三」。故「無相教」顯然已含有後面所說的三時了。然而，「無相教」本身的定義卻並不包括後面的三時教義，

故「無相教」的說法不能成立。²¹

(3) 難第三時褒貶教。有關第三時的「褒貶抑揚教」，智顗不認為這一時的教義應該列在第二時之後。從對上述第二時的評判可知，佛在此第三時之前就已經褒大貶小了，故此時為「褒貶抑揚教」之說不能成立。²²

(4) 難第四時同歸教。智顗從《法華經》是否明佛性來論證此「同歸教」的說法之欠缺。同時，智顗還將《法華經》所言與《華嚴經》和《涅槃經》所說作比較，說明《法華經》收束萬善，入於一乘，不應不明佛性，亦不應不明佛性常住。相反，《華嚴經》雖明佛智慧，卻不是純粹的佛智慧，猶帶菩薩智慧，故非常住也。況且，《華嚴經》中的佛乃「始坐道場，初成正覺」，顯然屬於迹門中的事迹。而《法華經》明本門成佛久遠，中間今日皆是迹門。²³智顗因此發問，既然迹中所說就可以被認為是常，本地之教豈不明常？所以，將《法華經》只判為「同歸教」，而非「常住教」的說法是不能成立的。²⁴

(5) 難第五時常住教。智顗認為這一時段不應單獨成為一時，這是因為有關「常」的教義在前幾時裏就已經有了。這從上述對第二時「無相教」的評判中便可以了知。²⁵

上述智顗之難五時義不成同時也使有關四時和三時的說法

失去了成立的依據。

2、難頓教

智顗對於頓教的批評，與第五時類似。頓教不應只是《華嚴經》所特有。所謂頓，即是不談小乘，直說大法。如此一躍頓至佛果之教法即是真實究竟之實教（實）。智顗認為，「實」就是「同」，而「同」即是一乘與三乘相互共通，即一乘和三乘皆含有實相真理的內容，故三乘最終能會歸於一佛乘。既然互通，諸經皆含有實相，都能令眾生最終步入佛道，故頓教就不只屬於《華嚴》了。²⁶

3、難偏方不定教

關於偏方不定教，智顗指出，有些屬於漸教的經典如《淨名經》，亦有不定教的內容。而屬於不定教的《央掘經》，則應歸類於漸教。由此可見，這個分類是不準確的。²⁷

4、難依涅槃五味判五時

在駁斥五時的同時，智顗又批評了依《涅槃經》五味判五時教之不合理，因為這些時間段與《涅槃經》中所說的五味譬喻順序不符。

(1) 第一譬是「用從牛出乳，譬三藏十二年前有相教。」智顗說，既然《涅槃經》云從牛出乳，譬初從佛出十二部經，云

何以十二部對於九部有相教耶？這是因為這一時只有小乘九部經而非十二部，十二部經並不包括在「有相教」。再者，「有相教」非佛初說，故不應以乳味對，因為乳味期包括了十二部經。

(2)第二譬是「從乳出酪，譬十二年後般若無相教。」根據《涅槃經》所說之從十二部經出修多羅，智顗曰，若言從十二部出修多羅，修多羅對無相般若教者，修多羅則同一切有相、無相，五時皆名修多羅，而獨以之對無相般若顯然是說不通的。

(3)第三譬是「從酪出生酥，譬方等褒貶教。」智顗認為，依《涅槃經》言，從修多羅出《方等經》，而以之用對褒貶淨名等教是不合理的。一方面，褒貶抑揚教應該由《淨名經》來代表，而不是《方等》，另一方面，《淨名》不應在《大品》之後，由對上述第二時的評判可知，佛在第三時之前就已經褒大貶小了。

(4)第四譬是「從生酥出熟酥，譬萬善同歸法華教。」智顗以為，依《涅槃經》言，從《方等》出《般若》，以之用對《法華經》有乖文旨，《般若》不能與《法華》對應。這是因為，根據《涅槃經》所說，八千聲聞於法華授記，²⁸而沒有說於般若授記，這就說明《法華經》的殊勝無上的地位，《般若經

》顯然是不能與《法華經》同日而語的。

(5)第五譬是「從熟酥出醍醐，譬涅槃常住教。」智顗認為，依《涅槃經》文義，從《般若》出《大般涅槃經》，而彼之解則是：「從《法華》出《大涅槃》」。這樣的理解乃是不知會通經文也。這是因為，既然前一譬有過失，這最後一譬也同樣不能成立。有鑒於《般若》不能與《法華》對應，那得喚《法華》為《般若》？既然《法華》非《般若》，那麼，也不能從「從《般若》出《涅槃》」之句中推出從《法華》出《涅槃》。根據智顗的判教理論，《法華》與《涅槃》處於同等的地位，皆是佛最究竟之說教。所不同的是，《法華經》教後仍有一些根機未成熟者尚未契入經中實相，《涅槃經》的作用就是收集收割後掉落的稻穗，所謂「捫拾教」是也。²⁹

註釋：

19. 見《法華玄義》，《大正藏》冊33，頁805中至頁806上。

20. 見同上，頁801下。

21. 見同上，頁801下至頁802中。

22. 見同上，頁802中至下。

23. 智顗將《法華經》分為迹和本兩部分。前半部分為迹門，後

瑜伽派 (Yoga) (II)

《印度六派哲學》第二篇

木村泰賢 著
依觀 譯

第二章 瑜伽的起源與發展

第一節 瑜伽思想之興起，以及瑜伽與僧伽耶的關係
情形一如僧伽耶與吠世師迦，有關瑜伽的首唱者與傳持者也是衆說紛紜。《薄伽梵歌》四，一曰：

余（毘紐奴化身）初始為遍照者（Vivasvat）說此永遠之瑜伽，遍照者傳予摩笥（Manu）。摩笥傳予甘蔗氏（Ikṣvaku），如是次第傳至諸王聖（Rājaraṣayah）。

亦即瑜伽乃最高神之首唱，傳至人間時，是由王族傳持之。如此的傳說，除了意欲強調瑜伽既古且神聖之外，完全不含任何歷史意義。而所謂王族傳持之說，從奧義書亦暗示王族與其教理有重大關係看來，並無特別之深義。及至後世，或將奧義書巨匠亞修釀瓦庫亞視為瑜伽創始者。例如《解脫法品》（Mbh. XII. 318）在闍那迦王與雅修釀瓦庫雅的問題之中，揭示

瑜伽之說明，言及瑜伽乃亞修釀瓦庫亞最初唱導之教，其弟子修庫拉（Sukra）弘傳於世，毘耶沙於《瑜伽經註》（Pātāñjali-bhāṣya）中為強調瑜伽之權威，遂引用其說，《一切見集》依據《雅修釀瓦庫雅歌》（Yājñavalkya-gīta）為瑜伽下定義等等。這些都只是假托印度古聖的傳說，並非史實。此因若從最能彰顯雅修釀瓦庫雅面目的《普利哈多·阿拉努耶卡奧義書》觀之，瑜伽的前程思想儘管已很充分，但對於瑜伽行尚未具體論及。果真如後世所說，雅修釀瓦庫雅確實是瑜伽之創始者，其中必然詳細論及瑜伽的術語與禪的修行法。從書中沒有言之看來，應是於雅修釀瓦庫雅當時，瑜伽尚未奠定其確定的形式。是故有關瑜伽的傳承雖然衆說紛紜，卻完全沒有像數論派或勝論派那樣有公認的創始者。此因瑜伽有別於特殊的教理，它只是印度思想之歸結，是自然發生的行法，創始者因而難以確定。

若是如此，從瑜伽思想的起源觀之，較之於他派，更有必要與一般學風作對照。筆者先於總說之處列出瑜伽成立的一般條件有三。亦即解脫主義、主我主義與寂靜的傾向。此三者若一一探其發展而闡明瑜伽的成立順序，恐將相當繁雜，是故在此僅就形式與內容兩方面觀之。首先就形式方面，印度的禪定修練法起源相當早。最遲在梨俱吠陀終期已見其蹤跡。衆多的事例姑且不論，自《梨俱吠陀》終期以來頗為盛行的達巴斯（tapas，苦行法）即此。達巴斯原意為熱，但在哲學上，是被視為宇宙創造之動力；在宗教上，則意為令身體生起熱氣的劇烈苦行，藉此神與人得以交通。達巴斯的行法雖有種種，然不出於節減飲食與睡眠，制御肉欲，壓迫呼吸，斷絕與外界之交涉，一心不亂地修練。一般相信藉此不僅得以與神交通，亦能獲得不思議之神通力，故極尊重其行法，直至今日其習慣還流行於印度。可以說一方面是自我犧牲（self sacrifice）之表現，另一方面則是印度人極端特性之發揮。徵之於瑜伽，諸如克制肉欲，調制呼吸，斷絕與外界之交涉，靜坐冥想而獲得神通等等，不只與達巴斯幾致同軌，從爾後動輒苦行者（Tapasvin）與瑜伽行者（Yogin）相互混用看來，瑜伽形式之先驅在於此。雖然如此，瑜伽絕非只是達巴斯的行法，達巴斯著重的是外形的肉體的，如前文所述，瑜伽的精神常含蘊某種哲理。於達巴斯中賦予哲理而得以內外兼具的瑜伽，其成立是在奧義書時代

。亦即從內容觀之，瑜伽的起源必須於奧義書時代探求。如通常所述，奧義書的第一目的在於藉由吾人之自我而參預宇宙大我，探求其自我通常採用內省的方法，比起感覺比起現識，於肉體之深處有生命之本質。在我的三位（通常是四位）之說中，絕對的熟眠位被視為最上境界；在五藏（pañcakosa）說中，肉體、呼吸及現識之深處，有精神本質之妙樂我（ānandamayātman），但這只是理論性的揭示此思辯經過這一點，吾人已在奧義書條下述及（註1）。若實際予以實行，則須有一斷絕外界之交涉，抑制五感與精神活動，深深內省，令真我之光發揮的修行法。亦即由於達巴斯之形式與此哲理結合，精神活動修行法之瑜伽始能成立。尤其奧義書的通義認為我之真相非言詮思慮，故比起認識論，更有必要開啓神秘直感之道，更且至此時代，解脫主義已呈圓熟，遁世生活之規定也大致確定，瑜伽遂趨向必然成立之氣運。「瑜伽」此一術語或行法，文獻上，始見於奧義書，絕非偶然現象。瑜伽成立的條件是到了奧義書才完備的。

雖然如此，並非意味瑜伽於奧義書初期已然定形。被視為最古奧義書的《普利哈多拉茲亞卡奧義書》（Bṛhadāraṇyaka-up.）及《施多雅奧義書》（Chāndogya-up.）中，雖略略觸及呼吸之調制與感覺之制御，然猶未視為一般的行法。可能此一時期之奧義書還忙於理想之追求，無暇顧及如何實現。文獻上，

奧義書中「瑜伽」一語初始當作術語表現，是在《泰梯如耶奧義書》，爾後，隨同數論的潮流，經由黑夜柔派聖典而逐漸明顯。古奧義書思想至《泰梯如耶奧義書》漸有分化傾向，如同數論思想，瑜伽思想亦同樣於此分化發其端。瑜伽與數論的潮流關係特深之所以，是因為數論從理論上對身體與精神作觀察，而瑜伽則實際上從抑制身體，謀精神之獨立，故二者有其表裏之關係。或說鉢顛闍梨的《瑜伽經》故意採用數論見地組織瑜伽，然事實未必如此，實因數論思想與瑜伽思想自始即有密切不離之關係。這一點於諸聖典屢可見之。例如《修威沓修哇沓拉奧義書》六，一三載有「僧伽耶瑜伽」(sāṅkhyayoga)之語，《薄伽梵歌》五，四認為將僧伽耶與瑜伽視為同一之說為正確，只有童稚才視為不同，《解脫法品》(Mbh. XII. 318, 2)言及任何智識皆不及於僧伽耶，任何力量也不及於瑜伽，二者皆來自太古(samānā)，只有愚者才認為兩者不同，此外，視兩者為一體的主張在《摩訶婆羅多》中亦不勝枚舉。此上所揭並非強將原本不同的予以統合，而是力說二者原僅理論與實際之別而已。是故瑜伽爾後雖成為一般的行法，但至少其起源以及作為正當潮流之結果而至學派成立之經過，大體上與數論相同。然而到了最後，數論派全然成為無神論，反之，瑜伽派名目上承認神的存在，這是導致兩派分離之所以。

注 (1) 《印度哲學宗教史》，第三篇第二章第一節 (待續)

(上接第31頁)

後來禪法傳到日本，又與藝術結合而成為藝術禪，諸如茶道、插花、園藝、建築、國畫、書法、箭術等等，獨樹一個美好的風格，使禪法更能延伸到生活的每一個層面。

由上所述，止觀禪、頓悟禪、生活禪、工作禪、淨土禪、藝術禪，到底那一種禪法比較殊勝呢？在我看來其實都各有優劣，視個人的活用而已，用之得當則得其效果，行之不當則走入枯禪、狂禪、口頭禪的邪路。

每一種禪法都有其歷史背景，也有其運用的時機，止觀禪可以入於深定，頓悟禪可以提綱契領，生活禪可以打成一片，淨土禪可以得到佛力加持，藝術禪可以提高生活意趣，每個人都可以將之全盤運用，或許更能得到禪法的精髓。

時到現代，禪法有了更重大的使命，那就是必須與大自然結合，帶動大眾回歸自然的生活。

由於高科技的發展，現代的世界已經跟過去的年代不一樣，充滿著緊張壓力，而且造成空氣、食物、水源、垃圾、核子廢料、塑膠製品等，多方面的污染，人們的身心更加不健康。

現代禪應該結合運動、健走、登山、游泳、騎腳踏車、瑜珈、氣功、太極拳等，使之成為一種「健康禪」，並且重視養生食療，提倡環保，使地球能夠維持清淨，大家幸福而健康，這就是禪的現代意義。

(待續)

《因明概論八講》後記

• 三五

中土因明，落落晨星，偶現佛天，多以因明入正理論為點綴。其能做為教材者，當屬此太虛大師因明概論。此論是民國十一年秋，在武昌中華大學講義，收在其全書第六篇法相唯識學內。惜三五講解，未全始終，未能圓滿。

因明有喻支、有比量，藉此類比，可證八講殘缺，本不足惜。敬如湛然慧公上人，持中土傳統佛教，移介此域。宏傳逾二十年，多少有許供獻。上人以大座，或演說，長期講述：法華、楞嚴、淨名、金光明、三大部、戒本、起信論，甚至

梁皇懺法等。入滅後，竟無一語錄音留世。比知，當年錄音設備，非如今日普遍。三五何人，身微緣蹇。講此概論時，定無錄音可能。世事漚生漚滅，本是尋常，究歸「諸法寂滅相。」

概論共26頁，八講534頁，僅至概論第6頁。四章中，第一章因支，尚未講畢。此固屬早期此地佛學院，蜻蜓點水通病。勉將「喻支研討」資料附後，稍補缺失。三五孤露，有暇抄錄，因明資料積七千頁，或可填此缺口。丁亥 三五八二（初習因明手抄資料 第五冊）

智者（下篇）

東土的小釋迦天台智者（顓）大師（九）

• 南齡

第四景 天台無遮

時間：隋開皇十六年（西元五九六年）三月・五十九歲。

• 舞臺燈亮。投影燈投落於銀幕的背景是竹木掩映的修禪寺，智顓師徒自舞台右側出現。

顓：這次出入天台山消磨了多少光陰？出山前栽植的竹樹種苗相映成林了！

越：自開皇五年（585）孟夏到現在已是開皇十六年（596）暮春，將近十二年了。師父下山後，少見上山求法的，師父這次回山，天台山又將熱絡了。

• 舞台燈熄。

• 舞臺燈亮。投影燈的背景轉換為石橋飛瀑。「紅塵—咫尺—，娑婆—有情—；世出—世入——，莫—忘—山野——。

「智顓持著竹杖由徒衆伴隨自舞台右側吟詠走出：「天台—莫高——，澄神—自照——，止—觀—明淨——，妙哉—當下——。」

越：（擊掌拍和）以後開講座前都請師父吟誦一段再好不過。衆呼應。舞台燈熄。

第五景 雲水寮的雁蕩山客

時間：開皇十六年（西元五九六年）三月

地點：天台山修禪寺的方丈寮與雲水寮

• 夕陽霞暉映照天臺諸峰，投射燈逐一掠照各峨峰霞光美景。最後轉移至修禪寺山門的祖庭內，自方丈室的西窗照映在小長几上的《妙法蓮華經玄義》（六卷）《法華經文句》八軸。隨後投映在正襟直書的顓大師。

• 一位中年比丘步近丈室，舉手輕輕扣門。

顗：請進。

• 進門的比丘將手上的湯碗置於門旁櫃臺上，投地頂禮。

顗：智晞啊！你端什麼來？

晞：蓮藕湯，是慧舟的俗家弟弟送來的去秋採磨的藕粉，特別

關心師父請師父多飲用些。

顗：慧舟的俗家弟弟？他唯一的妹妹不是在浙南的溫州出家了

嗎？可曾聽他提過俗家還有小弟？

晞：說是一個弟弟，其實來了三個人，囚首垢面又不太講話，

弟子就是怕搞糊塗了，才先來向師父報告。

顗：人呢？

晞：還在雲水寮的客堂休息，弟子尚未告訴慧舟師弟，先來向

師父報告。

顗：你去找慧舟到客堂，我們在那裡會合。

晞：師父您先喝完藕湯再過去，慧舟不知在那出坡，弟子還要

找一會。

• 舞台燈熄。約十秒鐘。

• 舞台燈亮。背景是雲水寮的客堂，知客智瓌伏案閱經，智顗

由首座智越陪同自舞台右側走出，智瓌瞥見迅速起身頂禮，

智晞與慧舟自後疾疾出現，慧舟投地頂禮，驚恐無語。

顗：客人呢？

瓌：三位客人一身髒亂，其中一位自稱慧舟師弟的弟弟，臉龐

看來著實很像，又各負著一袋藕粉說要供養師父，弟子祇

好請晞師兄來協助。

顗：慧舟！未曾聽你提過家裏還有小弟，今日又這般殷勤的馱

負藕粉上山來。

舟：弟子不敢妄語，俗家實無小弟。

顗：（轉向智瓌）三位客人呢？

瓌：他們滿臉滿身的髒，要求盥洗，弟子安排在南寮的澡間，

進去一陣子了，可能尚未洗淨。

晞：（指著舞台左側）客眾出來了！

舟：師父，前面那位是弟子俗家的小妹。

• 三位氣儀端凝的比丘尼自舞台左側徐步走出。

舟：快來拜見大師。

• 三位比丘尼走到舞台中間智顗前投身頂禮。

顗：請起，山僧不敢當。

瓌：矇住知客的眼的謎團總算揭曉，原來是三位假扮男裝。

舟：師父，這就是在溫州雁蕩山出家的小妹，法名觀雲。另兩

位可能是她的同參。

雲：與我同行的兩位都是雁蕩山麓飛雲江畔千丈庵的同道，這

位（右邊）是觀月，這位是（左邊）觀嵐。爲了打探哥哥

的行蹤，同時向和尚求法，我們塗炭易容換裝行走了近一

個月總算上到天台山。看見哥哥依止在大師的座下，小尼真是感動又感恩（喜極而泣）。

顓：椅子坐，椅子坐，別盡站著。

• 衆人依序坐下。

顓：二十年前山僧自金陵前往天台山棲隱時，在錢塘渡口邂逅了膽藝卓越的小兄弟江揚清和他口中相互照顧的小妹。數年前，我們在廬山下的九江驛重逢，小兄弟又渡我到揚州，隨我到湖南湖北，在玉泉寺因緣成熟剃髮正式邁入菩提道，對於法華經文句、玄義、摩訶止觀已有相當的領會。

如今貧道終隱天台，欣見慧舟口中的小妹已成長為開豁慧結的觀雲。浮生若夢，兄妹為法為道的情操令人感佩動容。

雲：觀月、觀嵐兩位師兄皆為仰慕大師的道法而向家師報准告假，隨小尼行腳來天台山。家師並寫了一封親筆函交待小尼呈請大師撥冗駕臨飛雲江千丈庵弘法渡衆。

• 觀雲自袖袋取出函件，到智者前面跪呈。

顓：（展開）雁蕩山的大修行者很多，令師又是潛修精湛的和尚尼，師資是無需顧慮的。如若機緣允可，貧道或是天台山的法師都願前往交流正法。

月：上天台途中，聽到大師刻正講述修造維摩經疏的訊息，小尼斗膽要求可否留山聽課？

顓：（點頭）可以。請智瑛將南寮設為尼（女）衆專寮，與男

衆寮清楚區隔，任何人都不得擅入。

• 三尼投地禮謝。

顓：你們放心安單一段時日，山僧回覆信函給令師，請她不必掛慮。智越！請智邃晚上到丈寮取信，明早即往飛雲江千丈庵出發。

• 舞台燈漸暗。

第六景 維摩文義疏的修整

時間：開皇十六年三月至開皇十七年八月・五十九—六十歲。
地點：修禪寺。

• 舞台燈亮。背景是修禪寺的東序講堂，智者大師跌坐端凝，對著僧團及上山信衆講述《維摩經文疏》。

顓：「諸仁者！欲得佛身斷一切衆生病者，當發阿耨多羅三藐三菩提心。是第三結勸也，既知佛身功德如此，猶如諸勝因而來，若欲慕果行因何止如前自利，大士之懷必為利物。今淨名託病助佛興教，故為利物，今諸仁者若能慕果行因，亦應同佛、淨名為斷一切衆生病也。一切衆生病者，如前所明凡夫及六度菩薩，有為緣習因果之病；二乘及通教菩薩，有為無為緣習因果之病；別圓兩教菩薩，自體法界緣習因果之病；今四教各隨所解，應為斷除，求無上道，是則結成佗意也。

如是長者維摩詰為諸問疾者如應說法，令無數千人皆發

阿耨多羅三藐三菩提心。……

• 舞台燈漸暗。

• 舞台燈亮。背景是方丈室，夕陽霞暉映照天臺諸峰，投射燈逐一掠照各峨峰霞光美景。最後轉移至修禪寺山門的祖庭內，自方丈室的西窗照映在小長几上的《淨名經玄疏》（六卷）《法華經文句》八軸。隨後投映在正襟直書的顓大師。

• 慧舟敲門，端著碗湯進來。

顓：慧舟，你端的莫非又是藕湯？

舟：唏師兄有事正忙，就由小舟煎煮藕湯。

顓：無論經論的義理或是修法，你若有任何疑問都可以來問師父，願意的話，也可考慮當師父的侍者，希望你多熏習些。

舟：小舟雖然很願意，卻不知能否勝任。

顓：（端起藕湯）我已經將十卷的《維摩經義疏》修整為六卷，你可以翻閱看看，是否更精要。

舟：（自案上輕輕的捧起義疏修本）封面墨汁未盡乾，弟子揮扇幾下可以快乾些。

顓：不用，讓它自然乾。幫我去請灌頂來。

舟：（開門正要出去）灌頂師兄來了。

頂：（進丈室）師父找我必有指示。

顓：維摩經文疏整理到那卷？

頂：師父講述到第二十卷問疾品，弟子等已整理到十九卷。

顓：近來氣血日衰，今日剛裁修完畢維摩義疏，但願文疏也盡

快完成。

頂：維摩文句共三十一卷，師父已述解修治大半，完稿不會有問題的。

• 舞台燈漸暗。

（待續）

手抄本《因明概論八講》流通

一、因明概論八講：因明概論原係太虛大師所講。某僧六十二年，以此為課本，講於佛學院。

此八講蒐集資料豐富，引證廣博，近於傳統集註。套色精印，十六開大本，共632頁。請者，每部低價300元。

二、手抄本《智者大師別傳等八種》：共378頁，十八開大本，套色精印，每冊200元，低於成本。

郵撥帳號：三二一九三三五一

帳戶：聖哲

住址：台南市70501忠義路二段二十八巷八號

止觀與人生（十四）

• 何世亮

二十三、反對止觀的意見

從「止觀」的字義看來，即是在靜止中觀察的意思，當然也有其缺點，在於喜靜厭動，缺乏行動力，與社會脫節，所以大乘佛法興起之後，對止觀法門就有了反對意見，甚至將止觀歸類為小乘法。

最早出現在金剛經：「須菩提，若有人言，如來若來若去，若坐若臥，是人不解我所說義，何以故，如來者，無所從來，亦無所去，故名如來。」

金剛經開始破除形式法，因為佛法一落入形式，便會產生束縛，止觀法門束縛於坐相，便不能活用，所以金剛經將佛法提昇到心靈的層次，方能自由自在。

當舍利弗於林中宴坐時，維摩詰告訴他說：「不必是坐為宴坐也，夫宴坐者，不於三界現身意，是為宴坐，不起滅定而現諸威儀，是為宴坐，不捨道法而現凡夫事，是為宴坐，心不住內，亦不在外，是為宴坐，於諸見不動而修行三十七道品，是為宴坐，不斷煩惱而入涅槃，是為宴坐，若能如是坐者，佛所印可。」

這樣的觀點傳到禪宗六祖慧能的時候，更加明顯，慧能說：「善知識！道須通流，何以卻滯，心不住法，道即通流，心若住法，名為自縛，若言坐不動，是只如舍利弗宴坐林中，卻被維摩詰訶，善知識！又有人教坐，看心觀靜，不動不起，從此置功，迷人不會，便執成顛，如此者眾，如是相教，故知大

錯。」

當時北方的神秀大師，主張漸修，常指誨大眾，住心觀淨，長坐不臥，慧能卻批判說：「住心觀淨，是病非禪，長坐拘身，於理何益，聽吾偈曰，生來坐不臥，死去臥不坐，元是臭骨頭，何爲立功過。」

有一次，皇帝派內侍薛簡南下來請法，薛簡說：「京城禪德皆云，欲得會道，必須坐禪習定，若不因禪定而得解脫者，未之有也，未審師所說法如何？」

慧能說：「道由心悟，豈在坐也，經云，若言如來若坐若臥，是行邪道，何故，無所從來，亦無所去，無生無滅，是如來清淨禪，諸法空寂，是如來清淨坐，究竟無證，豈況坐耶。」

從此以後，中國禪宗便轉向「心悟」，禪法不再局限於坐禪止觀，而是朝著生活化、社會化發展。

當時法融禪師在牛頭山坐禪修行，頗有靈異，百鳥送花，猴子獻果，四祖道信禪師問他說：「在此作什麼？」

法融回答：「觀心。」

道信說：「觀是何人，心是何物？」

法融不知如何回答，就請問法要。

道信說：「夫百千法門，同歸方寸，河沙妙德，總在心源

，一切戒門定門慧門，神通變化，悉自具足，不離汝心，一切煩惱業障本來空寂，一切因果皆如夢幻，無三界可出，無菩提可求，人與非人，性相平等，大道虛曠，絕思絕慮，如是之法，汝今已得，更無缺少，與佛何殊，更無別法。

汝但任心自在，莫作觀行，亦莫澄心，莫起貪瞋，莫懷愁慮，蕩蕩無礙，任意縱橫，不作諸善，不作諸惡，行住坐臥，觸目遇緣，總是佛的妙用，快樂無憂，故名爲佛。」

法融說：「既不許作觀行，於境起時，如何對治？」

道信說：「境緣無好醜，好醜起於心，心若不強名，妄情從何起，妄情既不起，真心任偏知，汝但隨心自在，無復對治，即名常住法身，無有變異。」

禪宗四祖道信禪師反對修持止觀，他認爲心是無形無相，如何去觀心，任何觀行都會再度造成另一種障礙，產生法的束縛。

這種觀點傳到六祖以後的懷讓禪師，也是如出一轍，當時懷讓住於般若寺，有一個沙門馬祖道一常日坐禪，十分精進，懷讓就問他說：「你在這裏坐禪，到底是要做什麼？」

馬祖道一回答：「想要作佛。」

懷讓禪師就拿了一塊磚，在寺院前面的石頭上磨又磨。

馬祖道一覺得很奇怪，就問說：「磨磚作什麼？」

懷讓說：「要把磚磨成鏡子。」

馬祖道一說：「磨磚怎能變成鏡子？」

懷讓說：「磨磚不能變成鏡子，那麼坐禪又怎能成佛？」

馬祖道一說：「那麼要如何修行才能成佛？」

懷讓說：「假如你駕著牛車，車不動了，要打牛還是打車？」

馬祖道一有此茫然。

懷讓又說：「汝爲學坐禪，爲學坐佛，若學坐禪，禪非坐臥，若學坐佛，佛非定相，於無住法，不應取捨，汝若坐佛，即是殺佛，若執坐相，非達其理。」

馬祖禪師領悟了「即心即佛」的宗旨，傳給百丈禪師，百丈禪師創立叢林制度，即將頓悟的禪法發揚廣大，不再重視坐禪止觀，而主張「一日不作，一日不食」的工作禪。

當石霜禪師逝世之後，弟子們都認爲首座應該繼承其地位但是石霜的侍者九峰卻反對。九峰認爲首座尙未真正領悟石霜的禪法。

首座說：「你認爲我不懂嗎？那麼請你點一支香，假如我沒有在一支香燃盡以前，住入滅盡定的狀態，那麼就算我沒有領悟真正的禪法。」

結果首座就坐禪入定，而不再醒來，九峰禪師撫著已逝首座的背部說：「就算你有高深的禪定，依然沒有領悟真正的禪法。」

九峰禪師認爲坐禪止觀所進入的禪定境界，依然沒有見性成佛，所以不是真實的禪法。

據說中國禪宗發展的結果，與天台宗形成一種對立的情形，大概是天台宗重視止觀坐禪，而禪宗反對坐禪止觀的緣故。

不過話說回來，禪宗雖然在中土日漸擴展，但是由於禪定功夫薄弱的關係，漸漸變成口頭禪，到最後不得不藉用他力信仰的念佛法門，形成禪淨雙修的現象，稱之爲「淨土禪」。

淨土禪除了仰仗佛力來修禪之外，同樣反對止觀的方法，印光大師說：「觀想一法，非理路明白，觀境熟悉，無躁妄欲速之心，有鎮定不移之志者，修之則損多益少也。」

又說：「觀雖十六，行者修習，當從易修者行，或作如來白毫觀，或作第十三雜想觀，至於九品之觀，不過令人知行人往生之前因與後果耳，但期了知即已，正不必特爲作觀也，觀之理不可不知，觀之事且從緩行，若或理路不清，觀境不明，以躁心浮氣修之，或起魔事。」

淨土宗只強調持名念佛，而不重視觀想念佛，因爲觀想念佛容易著相而造成魔障。

（下轉第23頁）

屏跡

士墨

道路森蒺藜，溪山且高臥。白日無所為，
讀書欲寡過。閒雲任去留，習靜以為課。
芳春不知曉，幽夢鳥呼破。

雜說

法生

天壤一逆旅，日月雙轉轂。高鳥翔層霄，
野獸赴遠谷。今我鮮人累，在眾恒幽獨。
朝來川上座，暮向雲中宿。往者逝不留，

湛然詩鈔

九九

來者詎可卜。陽燄非真波，疇能侶馳鹿。
天秋肌骨清，葉落霜氣肅。引杖起遊步，
盤桓撫松菊。誰謂林室靜，鳥雀喧下竹。
誰謂知賞希，明月入我屋。越此醉夢關，
生事良易足。駕言補我衣，春我新刈粟。

覽鏡

德勝

山人無鏡照，自謂顏色好。一朝忽照鏡，
卻訝顏色老。日月迅飛電，學道自應早。

君看桃李花，無言亦枯槁。

謝友人惠米

德勝

香積廚無烟，何以留雲水。謝彼宰官家，
餽我藍田米。香生白玉饌，光燦青蓮几。
伴侶共禪悅，人天同法喜。

燕中述懷留別諸友

德勝

乞食離江南，一鉢四千里。歷苦見道心，
未能了生死。所以事參游，雲山杖藜底。

湛然詩鈔

一〇〇

禮足曼殊臺，掉臂燕昭市。不識諸王侯，
獨念數君子。世事等空華，年光逐流水。
關河落日昏，城闕秋聲起。破衲風塵中，
故林荊棘裏。長揖歸去來，殷勤謝知己。

山居雜咏

法杲

人情獨尚煩，天道從來簡。白壁不全身，
黃金能換眼。破觚貴復圓，歌器惟嫌滿。
深井汲秋雲，詎知吾綆短。

九十七年五月份會務報導

(會訊第321期)

捐款芳名錄

(總計 陸萬壹仟玖佰元整)

參仟元：劉鎮誠

壹仟元：月薪

林吉利

楊好晒

柒佰元：徐鈺銓

伍佰元：道益師

李承育

吳淑燕

吳燦輝

吳鴻圖

宋淑真

江柏興

洪振銘

洪新怡

程春英

肆佰元：王建宗

參佰元：李仁

貳佰元：靜慧

林盼

吳臣富

韓孝宗

陳清瑞

侯梅雪

郭阿英

楊鵬漢

葉曉源

蘇綉花

宋佩庭

悟徹

傅冠智

羅競生

徐淑媛

度小月

李慧玲

吳卓英

吳政益

傅冠盛

陳羿宏

高淑惠

洪桂莉

許瑞吟

王延銘

辛翌綸

林世豐

李靜蓉

林融唯

吳新長

韓孝恩

陳錦霞

侯鈴朱

郭翊華

楊炳輝

葉曉恩

蘇幸稜

宋孟霖

林玉蓉

鄭福安

徐連豐

徐黃貴美

修欣打字行

黃鈴心

吳建志

吳智義

張榮富

陳堯輝

方宏鍊

洪秀宏

顏高龍

王昱黎

李淑珍

吳美樺

李眞業

黃國峰

韓慧玲

張鏢淙

陳品華

蕭志哲

盧貞吟

楊智惟

葉曉惠

康唯毅

莊寶治

林鳳英

徐連豐

吳燕靜

吳謝錦治

吳李玉香

吳智義

張榮富

陳永漢

謝孟哲

洪陳老連

洪貴玲

桑銘宏

洪秀源

倪永震

李錦菊

鄭婷方

林美辰

黃美月

韓麗玲

陳永川

侯坤成

蕭依慧

江英嬌

許素月

邵蔡昇

宋金良

趙益欽

洪桂昭

康廖來嬌

林春珠

林連娣

黃陳秀鸞

韓立仁

陳俊竹

侯燦榮

郭保成

楊老得

許雀芬

麥麗玉

宋沛玲

蔡清穠

余錦碧

杜書武

葉煌杰

劉孟琴

侯婉茹

陳紫雲

陳柏璋

陳宗宏

鄭棋安

吳芸萱

黃志新

黃怡禎

林綉紅

王肅瓊

李桂雲

王愛玉

王滿足

李子成

林淑娟

黃郁儒

黃惠伶

傅顯宏

張靜芳

陳柳朱

陳寶秀

陳美智

侯舜嫻

董明福

葉王鳳

曾月里

康進添

姜進榮

鍾明忠

余城全

顏愛娥

翁素姻

許福枝

薛昭賢

余桂蘭

蔡明倫

王瑞明

李連武

林珮雯

黃秋南

黃許金鳳

韓怡君

張意慈

陳樹剛

陳儀婷

陳粉

陳素鈴

楊再傑

陳耀任

葉魏明娟

杜進旺

蔡明慧

蔡明慧

蔡明慧

蔡明慧

蔡明慧

蔡明慧

蔡明慧

蔡明慧

蔡明慧

蔡明慧

蔡明慧

蔡明慧

97年5月份收支明細表

收	上月結存	\$193,110	90
	本月收入	\$ 61,900	00
入	收入總計	\$255,010	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第263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	5,222	00
	劃撥代金手續費	125	00
	供養法師(他寺)	6,000	00
	四川震災捐款	10,000	00
出	濟助支出		
	洪樺燧	2,000	00
	洪樺燧	2,000	00
	廖正雄	5,000	00
	李光男	5,000	00
	張世魏	5,000	00
	郭秋瑩	5,000	00
	陳文娟	5,000	00
	黃鵬樺	5,000	00
	支出總計	\$ 82,747	00
	本月合計	\$172,263	90
	收支比較	133.7 %	

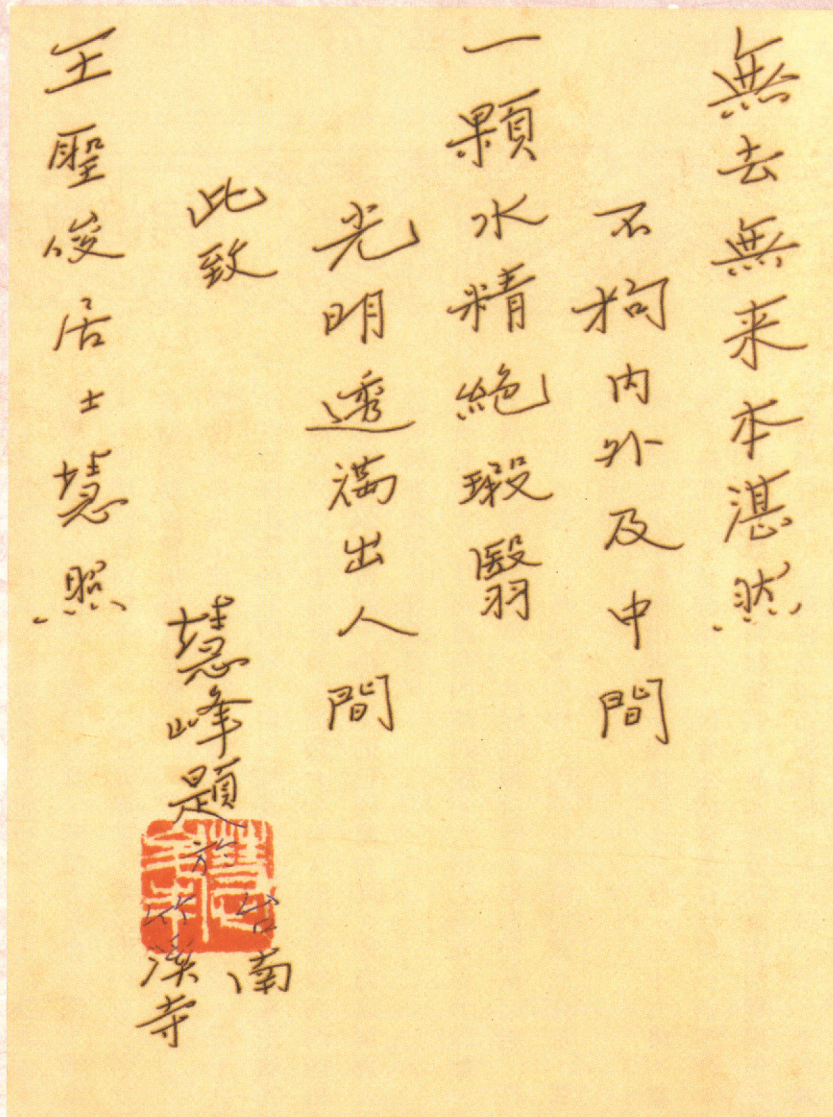
會長：顏高龍
副會長：孫申娥

湛然寺福田功德會



5月份救濟事蹟

1. 廖正雄先生：住南縣永康市中正路二五六巷七之三十一號，五十一歲。案主本台大畢業，曾任補習班教授，收入頗豐；後因開設出版社營運不善倒閉負債約二仟萬。近四、五年因心臟問題無法回補習班工作，且身體每況愈下，家中生計僅賴案妻約二萬多維持，育二名子女，女兒已出嫁且無實質援助，案子今休學等待兵役，且因負債因素難再向親友求援，故本會協助生活費用伍仟元整。
2. 李光男先生：住高雄縣阿蓮鄉青旗村一三四一二號，六十八歲。案主年輕時以雜工為業，十一年前罹患口腔癌，今已無法從口進食，因體力差會跌倒，須案妻前後協助，雖有三女一子，案女都已嫁人，僅能探視時給予一、二仟元孝敬。案子則尚有三名就學子女，且在外租屋日常生計沈重，故本會協助醫療費用伍仟元整。
3. 張世魏先生：住高雄縣路竹鄉大社路十八巷一號，五十九歲。案主患直腸惡性腫瘤、舌癌，案妻於小女兒剛出生時即離家，自己扶養三名女兒，因案主收入都用於喝酒且會打女兒，也不提供生活費，故女兒對案主有許多之抱怨。今長女因吸毒被判刑通緝中，二女兒已婚，但與公婆及女兒同住，對其幫忙頗有微詞，小女兒則已因壓力高，而影響與病人之互動，且三人經濟狀況皆不佳，故本會協助醫療費用伍仟元整。
4. 郭秋瑩女士：住南縣西門路四段十六巷三十九弄十四號，四十三歲。罹患妄想型精神分裂症，因案主無病識感未再治療，其症狀嚴重時會影響社區鄰居，且已喪失社政福利，導致現今照顧之案兄不敢帶其就醫，且無固定工作，因近日病情加劇而住院，其兄已深感焦慮其費用，故本會協助醫療費用伍仟元整。
5. 陳文娟女士：住南縣崇德十四街六十三號，三十九歲。案主因長期憂鬱情緒住院，已與丈夫離婚，育有四名子女皆歸案主，因常生病反覆住院導致無工作，經濟僅賴殘障津貼維持，與夫、娘家都極少往來，社會支持系統薄弱，故本會協助其生活費用伍仟元整。
6. 黃鵬樺先生：住南縣永康市洲尾街一五四巷一號，十六歲。案主於高二時發病就醫，患有熱性痙攣，已辦休學。因父母已離婚，只依母親月薪約一萬伍仟元，扣除房租，僅夠基本開銷，故發病至今醫療費用已達七萬多元，已轉介其他之補助，本會並協助醫療費用伍仟元整。
7. 本月固定幫助戶：洪樺燮先生、洪樺煜先生，以上各貳仟元整。



慧峰上手迹 時在民國40年前後

• 贈 閱 •

■ 中華民國九十七年六月十五日出版
佛曆三〇三五

■ 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