

福

田



292

卐 佛教月誌 卐

卍中國佛教會，已於99年9月2日，假台北市紹興北街該會會所舉行第十七屆第一次代表大會。並於當天選出新任理監事。9月8日理監事會議，衆望一致推選圓宗法師爲第十七屆中國佛教會理事長。明光、心茂二法師爲副理事長。

卍歷屆全國佛學論文聯合發表會，第二十一屆由香光尼衆佛學院主辦。已於99年9月25日在香光尼衆佛學院舉行。

卍台南淨宗學會，倡印有句讀版《乾隆大藏經》，贈送各單位圖書館及宗教單位。

卍高雄縣林園鄉林溪禪寺，擇於99年10月11日舉行重建落成暨聖像開光安座典禮。

卍基隆靈泉禪寺，訂於99年10月1日起至11月10日止，傳授三壇大戒。

卍香港名利寶林禪寺退居方丈聖一老和尚，已於6月23日示寂。於8月9日舉行追思讚頌法會。

卍佛教寺院興衰，與社會財富有所關聯。大陸經濟起飛，也連帶寺院建築，愈形莊嚴華麗。



本期目錄



封面：彩瓷念珠 大明攝

1 • 佛教月誌

2 • 中道雙照二諦……………證 眞

6 • 楞嚴經的理論與天台宗的立場(五)……………明 了

12 • 序迴諍論翻譯記

13 • 吹檀多派(Vetānta)(五)
——《印度六派哲學》第七篇……………木村泰賢著
依 觀譯

17 • 維摩詰經的啓示(三)……………何世亮

20 • 六氣導引……………籽中禾

23 • 簡介二十五位佛子的悟道過程(六)……………雲 庵

28 • 調心
——修習止觀調和之五……………道 益

32 • 湛然詩鈔

33 • 九十九年九月份會務報告

封底：法華學問寺佛殿

中道雙照二諦

證真

問：別教地上，空假二觀，亦現前耶？若不現前，諸文明別地上，並云二觀現前。若現前者，二觀是方便，又是雖邊中，但應中道？

答：約行別教，約說別教，皆有三觀。此有多門：

一、約證道同圓。

二、約具足，如十住位，正修空觀，傍修假中。十行帶空出假，傍修中道。十向二觀已成，正修中道。登地證中，即備三觀，是故地上，乃至佛果，則具權實二智、三智五眼等。慧眼一切智照空，法眼道種智照假。以此二眼二智，名權智也。淨名玄云：空觀亦名一切種，假觀亦名道種智，中道觀亦名一切種智云。此乃證得二觀，正在地上。

三、約進道，謂爲具足佛果功德故，亦重研空假二諦，故於等覺，倒修凡事，以入妙覺，非容易。故重入空假也。瓔珞經明

十地十觀中，第一云：三觀現前，常修其心，入百法門。第五云：入法界智觀，所謂十六諦，有諦無諦中道第一義諦云。

又淨名疏第十云：別教不盡不住者，若但用二觀，爲方便道，得入中道，是爲住無爲盡有爲。今雖入中道之理，但塵沙佛法，悉未現前皆知皆學。豈得保此中道，應須照俗。是故從中反照二諦，名爲不住無爲。邏記云：「今雖至之理者，此是十行知中而未證，故云佛法未現等。亦是眞出假位，佛法未現前，須存二釋。是故從中反照二諦者，只是行中異時相望而照二諦，名爲反照。此亦准前。」私云：今依第二釋，疏文既云二觀爲方便入中道理，何約十行？疏意正明教門義。故若依證道，即俗而眞，不可作意。故知地上，亦有三觀。

四約化他爲說空假，說空假時，豈無內照。又利他者，即是假智也。

五約經論多途教門：或云五地習學世法，又地沉空等。凡諸經論地上法門，多在空假。若據此義，地上亦修空假，非只證得。玄文云：爲地上菩薩，雙詮界內外真俗云。

問：空假既是入聖方便，故入地後不可現前。例如煖等四善根是聖方便，故聖不現前。

答：十住入空得慧眼一切智，十行出假得法眼道種智。登地入中得佛眼種智。得佛眼故，二眼彌明，三智五眼圓滿具足。捨凡入聖，轉劣爲勝。故法身菩薩五眼具足，權實智滿。若二智不現前者，用何出假，用何教化！小乘人等，尚有肉天二眼，豈廢法慧聖眼！雖起肉天緣世俗境，而不廢中道正慧。如四善根修四諦故，入聖位諦觀現前，此亦應爾。

問：二觀爲因，眼智爲果，故地上雖有四眼二智，非三觀也。

答：玄文三云：泛論觀智，俱通因果，別則觀因智果云。

瓔珞云：初地已上，有三觀心。三觀義云：三觀即三智云。

仁王云：名爲諸佛觀，菩薩觀亦然。止觀六即中云：究竟即止觀十一想思經云：佛止觀現在前云。豈非果上亦有觀耶！又設名智，即有照空假二心也。

問：若具三智，何云去偏入中？

答：三智各別，雖具一身，而其但中，是去偏也。又二觀爲方便，別入中道，故云去也。

問：空假是智障，何在天上？

答：地前空假不證中，故名爲智障。登地證中，所具二智，豈名智障。

問：玄文第六云：初地初住三觀現前。籤云：「亦約證道同故合說。」故知教道無三觀也。

答：彼判感應龐妙，以藏通爲麤，以別圓地住，同判爲妙。故云「約證道同故合說」。非謂三觀是約證道。

問：瓔珞云：初地已上，有三觀心。三觀者，從假入空，從空出假。二觀爲方便，得入中道，雙照二諦等。雖云地上有三觀心，而列地前二觀，及地上中道。故知地前已具空假，非於地上有空假也。

答：經云：得入中道，雙照二諦，此是地上證道三觀一心也。經文正指此名有三觀心，而於地前修空假觀，故入地上雙照雙亡。是故具明地前二觀，以中道觀照於二諦，即名地上一心三觀。故三觀義云：照中道見二諦，即一心三觀云。

問：「得入中道，雙照二諦」者，只是中道有雙照耳。非中道外，更有二觀。故弘決云：「以皆中故，故得任運。」意云，一中一切中故，以中道觀照空假二諦，亦皆中道也。

答：瓔珞地上三觀者，是約證道非教道義。若依教道，如上所引十地十觀也。證道三觀者，其空假名同體空假，以於中道

具空假故。

問：若約教道地上三觀，爲在一心？爲前後起？若在一心者，三觀歷別，不可一念，二心並起。若前後者，既云念不退，豈中道觀間斷而起餘心。又別地上中道觀間斷耶？若間斷者，非念不退。若不斷者，禪門章云：或時偏就空理。淨名疏云：從中反照二諦，名爲不住無爲。

答：不可間斷。止觀第一明別教佛云：「依如來藏三昧正受，入十方塵刹，起四威儀，而於法性未曾動搖。」弘決云：三昧正受，正指初地。淨名疏云：雙流有三，謂通八地別教初地圓教初住即寂而說云云。言雙流者，謂以一心雙照二諦。法華疏第三云：「別圓之禪，靜散不妨。不起滅定，現諸威儀，如修羅琴。無緣無念，故能安禪讚佛也。」又唯識九云：極難勝地，眞俗二智，行相互違，合令相應，極難勝故云云。彼雖云五地，今依瓔珞，即在初地。

問：禪門章等如何？

答：彼明圓教非別教，謂圓空觀三諦皆空，一心三觀，故亦就空。淨名疏意，若執當位中道者，不進上位。故修萬行，方能昇進。非謂廢中道智也。

問：若依教門，八地沉空，五地學世法等，云何不廢中道觀耶？若廢中智，非念不退？

答：但專內觀不出假，故名爲沉空。不廢內觀中道智也。雖學世法，何廢內觀。如緣外境，而不廢智。又唯識等八地已上，純無漏觀，而生空法，空無分別智等現前。不同八地沉空，即是生空現前，法空等智，不現前也。攝論唯識等意：七地已前，有出入觀。八地已上，無出入觀，而有智不同也。隨有一皆名念不退。

問：證道亦有出入觀耶？若云有者，既云一心三觀，豈可出入。若云無者，淨名疏第七云：若果報土，皆念不退，心心寂滅，皆是損損。或約入出觀義立三句。禪門章釋八地沉空，約圓教明云云。

答：雖云出入，不同住前，略有二義：

一者，照而常寂爲入，寂而常照爲出。故禪門章云：「問：二乘有出入觀可得無漏。相修復有事理，於義爲便。中道不出觀，非事非理，云何爲例？答：大乘有恒沙佛法不思議俗諦，何無事耶！又雖不如二乘之出入，亦有寂而常照，照而常寂，善入出住。百千三昧之出入，緣修用顯理照用。此皆其義，何得不例也！」

二者，止觀第一，明六根互出入，或於一根入正聚，或於餘根起出說等。此互出入，而念不退。

問：淨名疏文，遼師釋，或約入出觀云：「一入觀爲增損，

出觀爲損增，一入無出，直至念不退，名爲損損也。」既云「眞至念不退」，故知出入是約地前。

答：不必須通，非聖說故。若約凡位者，應如方便土，約行念退等，以明增損。何只約出入明增損等。又邏意云：於聖位中出入，立爲二句。若無出入，直至後後，念不退名損損耳。

問：地上假觀斷何惑耶？若斷無明者，應用中觀。若斷塵沙者，地前已斷，豈至地上？又淨名疏云：塵沙佛法未現在前，應須照俗。既障俗諦，豈非塵沙？

答：地前已斷塵沙，證道種智。故至地上，但證法眼，豈可斷惑。而云照俗者，是眞出假耳。謂若但自保中道，不出假利生者，不進後位，故須出假。既從眞起應，故云從眞變照二諦，非謂捨中道也。又若有地上同體塵沙者，應以俗智斷此塵沙。若圓教意，不必俗智斷塵沙也。

問：若入地上，雙照二諦者，何有七地沉空？何更倒修凡事？又若雙照，何異圓教。

答：七地沉空，是異途教門，不同雙照之義。言倒修者，更修凡法，不廢中智。圓教雙照三諦境融，三智亦融。別教雙照只是一心，圓照諸境。如明鏡上，諸像並現。雖有諸像，像色各別。

頂禮觀音藥師法會啓請

今當劫濁橫流，頻傳人禍天災，生活環境日惡，人力多所束手。唯有至誠仰賴觀音大士，憑其權實二智，普施無緣慈悲，行神通大力，救濟人類七難，始克有功。

觀察世人有始以來，徘徊色聲，耽著香味，於今尤烈，淪於胡底？藥師如來，興十二宏願，率十二神勇，導利群生，改善環境瑕穢，淨娑婆，等同東方琉璃佛土。

陰曆九月，恭逢大士出家（十九日）；藥師如來聖誕（月底）。湛然舉行法會禮拜。至祈共修，悉得依正無染！

常住湛然 謹啓

楞嚴經的理論與天台宗的立場（五）

• 明了



三、天台宗對《楞嚴經》的立場

（一）人生佛教創說者太虛大師（一八八九—一九四七）對《楞嚴經》的立場

對太虛大師而言，他本身早年受的叢林教育，就讀《大乘起信論》、《楞嚴經》和《圓覺經》等屬於「如來藏系」的佛教思想；又受傳統天台與華嚴兩宗的「判教」影響極深，所以大師說：

直溯釋迦牟尼大覺心海的源頭，我以為只是「圓明了無始終無邊中的法界諸法實相，……體現為以法界諸法為自身，以自身為法界諸法的法身……。」這是我們考諸中國文的華嚴、法華等大乘經，馬鳴、龍樹、無著、天親的大乘論，尤其是直證佛心，傳佛心印的中國禪宗諸大師之語錄，皆可為堅強之證據。（《太虛大師全書》第二冊，頁927）。

這「圓明了無始終無邊中的法界諸法實相，體現為以法界諸法為自身，以自身為法界諸法的法身」是太虛大師所推崇的「法界圓覺宗」的思想。印順導師在其著《遊心法海六十年》中說：

虛大師……是中國佛教，以《楞嚴》、《起信》等為準量，也就是以真常唯心——法界圓覺為根本。（頁16）。太虛大師的大乘思想，分為法性空慧、法相唯識，及法界圓覺三系。他把「法界圓覺」當作釋迦佛親授的最高原理，而把般若系之「法性空慧」、唯識系之「法相唯識」列為次一等思想，非大乘佛教的主流地位。大乘佛教在中國地區流行，他的看法是對的，所以說大師的佛學，是真正的中國佛學。「法界圓覺」地位如此，屬於如來藏系的《楞嚴經》思想在大師心中也一樣是了義佛典。

(二)人間佛教創說者印順導師（一九〇六—二〇〇五）對《楞嚴經》的立場

1. 一九四二年導師撰寫《印度之佛教》一書透露出他判釋《楞嚴經》的「眞常唯論」看法。自序中說：

劉宋求那跋陀羅譯「楞伽」、「深密」、「法鼓」、「勝鬘經」，眞常與唯心之經，東來乃日多。（頁4）。

釋尊之特見，標「緣起無我說」，反吠陀之常我論而興。後期之佛教，日傾向於「眞常、唯心」，與常我論合流。若即理論之圓融方便而見之於事行，則印度「眞常論」者之末流，融神秘、欲樂而成邪正雜濫之梵佛一體。

在中國者，末流爲三教同源論，冥鑰祀祖，扶鸞降神等，無不滲雜於其間。

「眞常唯心論」，即佛教之梵化，設以此爲究竟，正不知以何爲釋尊之特見也！（頁6）。

2. 一九八一年導師將大乘三系：性空唯名，虛妄唯識、眞常唯心之眞常唯心論撰寫成《如來藏之研究》一書，書中「如來藏學在佛教中的地位」他說：

禪宗是從「如來（藏）禪」來的，所闡揚這一法門的《楞嚴經》與《起信論》。

如來藏說，可說是中國佛學的主流！依此觀察，如賢首宗

說「性起」，禪宗說「性生」，天台宗說「性具」，在說明上當然不同，但都是以「性」——「如來（界）性」、「法（界）性」爲宗本的。

這一法門，經中國佛教學者的融會發揮，與原義有了相當距離，但確乎是中國佛教的主流，中觀、唯識以外，表示其獨到的立場與見解。（頁2—3）。

導師提《楞嚴經》的如來藏思想與原義有了距離，他在「如來藏佛性之抉擇」乙節中說：

爲了化導沒有常住法就不能成立生死流轉的凡夫見，所以說如來藏爲因爲依。如中國佛教所傳的《楞嚴經》，及《起信論》所說，「眞如熏無明」，「無明熏無明」等，在印度後期大乘佛教中，似乎沒有這樣的見解。（頁247）。

導師在其著《契理契機之人間佛教把印度佛教思想與四悉檀對應關係說：「佛法」是「第一義悉檀」，是「顯揚眞義，是佛教的根本；「大乘佛教初期」之「大乘法相應經」（也是導師所判大乘三系之「性空唯名」）是對治「悉檀」，是「破斥猶豫」，是對治部派佛教之著「有」；「大乘佛法後期」之「如來藏」是「各各爲人悉檀」是「滿足希求」，是重在「爲人生善悉檀」；「秘密大乘佛法」，是「世界悉檀」，是「吉祥悅意」，是從「欲樂中求成佛」。（頁9、30）。

《楞嚴經》主張的如來藏思想，是「滿足希求」，重在「爲人生善悉檀」而已。非「佛教的根本」之「第一義悉檀」的「顯揚真義」。

(三)天台宗對《楞嚴經》所持立場

1. 隋代智者大師的立場

隋代智者大師（五三八—五九七）生於唐中天竺沙門般刺密諦譯《楞嚴經》之前，他沒有讀過此經，亦不會有批評。我們只能尋找當時地論師所依之《十地經論》之立八識，即以爲第八阿梨耶識爲第一義心，以此心爲眞常心的「地論道」所主張「計法性生一切法」、「計於眞如以爲依持」去探索。此南道派的地論眞如、眞常心說與《楞嚴經》的如來藏思想相似，故以此類比爲智者大師之批判。

(1) 以一念三千的緣起觀批判地論之眞如緣起：

大師著《摩訶止觀》卷五上，在闡明觀不思議境時，說爲什麼吾人一念三千呢？《止觀》云：

若從心生一切法者，此爲是縱。若心一時含一切法時，此即是橫。縱亦不可，橫亦不可。祇心是一切法，一切法是心故。非縱非橫，非一非異，玄妙深絕，非識所識，非言所言。（《大正》46，頁54上）。

以上說明一念三千之德性。

《止觀》又云：

問：心起必托緣，爲心具三千法，爲緣具，爲共具，爲離具。若心具者心起不用緣，若緣具者，緣具不關心。若共具者，未共各無，共時安有？若離具，既離心離緣，那忽心具。四句尙不可得，云何具三千法耶？

答：地人云：一切解惑眞妄，依持法性，法性持眞妄，眞妄依法性也。攝大乘云：法性不爲惑所染，不爲眞所淨，故法性非依持。言依持者，阿黎耶是也。無沒無明盛持一切種子。若從地師則心具一切法，若從攝師則緣具一切法。此兩師各據一邊。（同上，頁54上）。

大師以龍樹菩薩所著《中論》偈說：

諸法不自生，亦不從他生，不共不無因。（同上，頁54中）。以心具三千即相當於自作，緣具相當於他作，共具相當於作，離具相當於無因作，這是大師站在否定四句的立場說一念三千的緣起。

認爲心具三千，這是地論師法性依持，眞如眞常心的思想，認爲緣具三千，這是攝論師黎耶依持的思想。二師各據一邊，缺周延。

(2)以空、無相、無作三昧批判地論之眞如思想及攝論之唯識思想：

《十地經論》的阿梨耶識，在南道派，叫做眞常淨識，北道派叫做眞妄合識，此派後來與攝大乘義結合。《楞嚴經》之如來藏思想有如地論之眞常淨識。在佛教思想史上，中觀思想是主張諸法「空」性，唯識與如來藏思想是主張諸法「有」，只是差別在一唯識有，一淨性有，一妄一眞之別。故智者大師在其著《維摩經玄疏》卷二說：

修空、無相、無作三三昧。若四句推檢：無明本自不生，生源不可得，即是無始空，是空三昧，……若爾！豈同地論師計眞如法性生一切法？豈全同攝大乘師計梨耶生一切法？（《大正》38，頁528中）。

大師對地論師計眞如法性生一切法之批判，亦適用《楞嚴經》主張自性與如來藏有之說法。

(3)以隔歷不融之教觀界定爲「別教」，非「圓教」：

智者大師之化法四教分爲：藏教、通教、別教、圓教。別教法門的特色爲教觀二門皆隔歷不融，特別是別教教相法門所表詮之中道原理，屬於空、有兩邊之隔別，其空、假、中三諦爲隔歷三諦。又其觀心門所表詮之空觀、假觀、中觀之三觀爲

次第三觀，先觀空，次觀假，後觀中，此乃係對治「見思」、「塵沙」、「無明」三惑爲別體，因此其行位亦有階段之次序。

圓教之第一原理爲圓融三諦，其教相法門爲圓融思想，因此其觀心門係就三諦作一心觀（一心三觀），說一位即一切位，是因果不二，是三惑同體，也就是說「煩惱即菩提」，「斷即不斷」。

從《楞嚴經》經義與別教對照，有頗多相同之處，故宋代天台宗四明知禮法師判《楞嚴經》爲「別理隨緣」，「據理，隨緣未爲圓極」。（《大正》56，《四明尊者教行錄》卷二，頁81下）。法師這種判定是依據智者大師化法四教判釋而來的。

2. 宋代天台宗的立場

天台宗發展到宋代對宗義產生異見，秉持智者大師之傳統，以《法華經》、《般若經》及中觀系思想所判釋之圓教，與另外以眞常唯常系之經論解釋天台圓教者，都各開法演。雖然兩家學說都主張其思想才是圓教，但經過後代天台學者研究，前者以四明知禮法師所領導學說才是天台正統，故稱其爲山家學派，另一以孤山智圓法師爲主的學派稱爲山外學派，其後由知禮法師出走的淨覺仁岳法師爲後山外學派。眞常唯心系之《楞嚴經》卷二所載，謂其性是圓明清淨，一切法爲如來藏心所

生起；另卷三、卷四，謂如來藏清淨心，隨客塵煩惱，而生起有爲，生的因果次第等唯心論，皆爲山外學派主要思想。

(1) 山外學派孤山智圓法師（九七六—一〇二二）等對《楞嚴經》的立場：

《楞嚴經》在宋代十分盛行，天台諸師對本經有研究並著書以山外派者較多，慈光晤恩（九一二—九八六）門人靈光洪敏對《華嚴經》與《楞嚴經》造詣頗深，曾撰述《楞嚴經資中疏證真鈔》六卷，並傳給華嚴宗長水子璿，而子璿又據此著述《首楞義疏注經》十卷（收錄《大正藏》39，編號1799。）晤因法師另一門人奉先源清（？—九九七）於其著《十不二門示珠指》一書，多處引用本經。源清法師門人孤山智圓法師對於本經，更是推崇備至，乃著《首楞嚴經疏》十卷、《同谷響鈔》五卷、《同疏解》一卷。

山外學派諸師對《首楞嚴經》異常關注，尤其洪敏及智圓二師對《楞嚴經》在天台教判中，置於何時何位，因二師著作迄今散佚不存，無從瞭解，但若據後代宋栢庭善月（一一四九—一二四一）或明代幽溪傳燈（一五五四—一六二七）所留之記錄，係將本經與法華涅槃時並列，視爲同時同味之教說——楞嚴醍醐味說。另外從現存仁岳法師所著《楞嚴經集解熏聞記

》——比較研究洪敏、智圓、子璿等師之著作，並自注《楞嚴經集解》而成冊的，其中卷一中稱本經爲「唯一如來藏心是經法體」，又是部屬開顯。由仁岳法師著作得知與善月與傳燈二師所見相同。

《楞嚴經》多處引用《楞伽經》及《起信論》，其唯心論色彩相當濃厚。山外學派諸師以本經思想，認定如來藏真如隨緣說，是圓教所獨說之教法——圓理隨緣。別教所沒有的。以本經定爲法華涅槃時，位居圓教，非別教。

(2) 山家學派四明知禮（九六〇—一〇二八）法師對《楞嚴經》的立場：

法師沒有《楞嚴經》方面註釋，他把《楞嚴經》歸列到《大乘起信論》與華嚴教學相同的思想——真如隨緣，又列於別教，非圓教，故其理爲「別理隨緣」。如其著《十不二門指要鈔》，釋「因果不二」之要義時說：

故知他宗極圓，祇云性起（指華嚴宗性起思想），不云性具（天台宗思想），深可思量。又不談性具百界，但論變造諸法，何名無作耶？：世人見予立別教理有隨緣義，或耳驚心，蓋由不能深究荆溪（湛然尊者）之意也。（《

大正》46，頁715下—716下）。

知禮法師對山外派及其他華嚴宗諸師所主張之圓理隨緣說——唯認圓理始有隨緣，及華嚴之性起說，皆同屬圓教之見解，以「別理隨緣說」，予以反駁。法師認為隨緣不但圓理有之，別理之「但中」（僅僅有中道之理）亦有，亦即是隨緣真如非圓教獨談。別理隨緣說，在山家派諸師等看來，華嚴教學、起信論及楞嚴經主張之如來藏真如緣起，視為與別教位同格，非圓教位。

3. 明代幽溪傳燈（一五五四—一六二七）對《楞嚴經》的立場

傳燈法師依《楞嚴經》註釋有《楞嚴經圓通疏》十卷與《楞嚴經玄義》四卷。法師對《楞嚴經》思想的立場大都依山外學派孤山智圓與後山外雪川仁岳二師的《楞嚴經》見解作反駁的，例舉如下：

(1) 智圓法師認為《楞嚴經》之體是常住真心，而仁岳法師認為空如來藏是經體。傳燈法師依此提出「經體是常住真心，但是宗依如來藏。」

(2) 在《楞嚴經》判教地位上，智圓法師認為是醍醐味，只以圓機為對象，就開權顯實方面與《法華經》相同，就扶律談常方面，與《涅槃經》相同。仁岳法師也認為本經所說是純粹

的圓教，生說如來藏思想，非藏、通二教，是說頓悟，所以非別教。

宋代栢庭善月（一一四九—一二四一）主張《楞嚴經》是方等時佛陀所說經典。傳燈法師在其著《楞嚴經玄義》卷四所載，其師百松真覺（一五三七—一五八九）曾慨歎此時需擴充栢庭善月法師主張本經屬方等時，以區別智圓與仁岳二師主張法華涅槃時之醍醐味。本書卷四以下，揭載其師百松《楞嚴百問》，並加上箋註說明，如云：

近代義學急於疏經，時味之要，皆置而弗論。：：百松先師觀斯滅裂，忍俊不禁，因取栢庭之意，擴充其說，載為百問，以詰諸方，務令即問端以求答意，因答處以見旨歸，其為定楞嚴，天食之時，決非亭午，闢法華象由之路，迴絕兔蹤。（《卍續藏》13，頁311下）。

所說「闢法華象由之路，迴絕兔蹤」，是傳燈法師強調《法華經》的優越性，天台教學的自主性。

(3) 另外法師在其著《楞嚴經玄義》卷一說本經所詮之理是三諦之理。他說：

即經中所詮，三諦理也。此三諦理，偏在十界依正之上，若離此則無所寄。（《卍續藏》13，頁8下）。

從其詮釋《楞嚴經》可見法師是以天台教學為主，不隨本經「緣理斷九」之修法為華嚴、禪宗所推崇而影響他的看法。

吾人根機有利鈍，天台化法有藏、通、別、圓四種應機，辨天台正義需要，適法修法亦重要。本經雖判別教，無妨修心、修性與修法者之指南。

二〇〇九年九月十五日撰於台南市寓所

引用文獻

《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》。《大正藏》冊19。第945號。

《首楞嚴義疏注經》。《大正藏》冊39。第1799號。

《十不二門指要鈔》。《大正藏》冊46。第1928號。

《太虛大師全書》冊13。(太虛大師)。《大佛頂首楞嚴經攝論》。

(印順)。《印度之佛教》。台北：正聞出版社。

(印順)。《如來藏之研究》。台北：正聞出版社。

(印順)。《契理契機之人間佛教》。台北：正聞出版社。

(安藤俊雄)。《天台學》。台北：慧炬出版社。

(安藤俊雄)。《天台思想史》。台北：中華佛教文獻社。

(張曼濤)。《大乘起信論與楞嚴經考辨》。台北：大乘

文化出版社。

序迴諍論翻譯記

迴諍論者，龍樹菩薩之所作也。數舒盧迦三十二字，此論正本凡有六百。大魏都鄴，興和三年，歲次大梁建辰之月，朔次癸酉辛卯之日，烏菴國人，剎利王種，三藏法師毗目智仙，共天竺國婆羅門人瞿曇流支，在鄴城內，金華寺譯。時日所費二十餘功。大數凡有一萬一千九十八字。對譯沙門曇林之筆，驃騎大將軍開府儀同三司御史中尉勃海高仲密，啟請供養，具記時事，以彰以聞。令樂法者，若見若聞，同崇翻譯矣。七藏華（錄自四庫全書1401—675下）字函

吠檀多派 (Vedanta) (五)

——《印度六派哲學》第七篇

木村泰賢 著
依 觀 譯

第六節 修行解脫論(第三章第三節至第四章全部)

依據本經所說，修行分爲預修與本修等二種。所謂預修，是指發生真智之助因 (sahakarīn)，即履行《吠陀》、《業品》所說之義務(dharma)。亦即祭祀、布施、苦行、履行四姓之義務等婆羅門之行持。雖不同於彌曼差前派認爲此等行持具有究竟價值，但本經還是當作入正修之門而重視之。所謂正修，是指正入解脫之要道，本經同於他派，認爲須要瑜伽即禪定之修行。三·二·二二—三〇於闡述梵之言詮思慮所不及之旨後，曰：

雖然如此，依寂靜心可得。此係現量(天啟)、比量(傳承)之所教(三·二·二四)。

所謂寂靜心，是指以禪定方式修練之心，梵的真相唯依禪之修練可得。雖然如此，本經主要的說明，不在於禪定的實際

修行法，而是其觀念法，以瑜伽術語言之，是智慧瑜伽(jñānayoga)或王瑜伽(rājayoga)方面。依據本經所述，奧義書以種種名稱呼梵，又以種種事物假托，不外是在揭示觀法的某種方式。本經將此稱爲公案(vidyā)，種種公案之選擇與調和之法係修行論所整理者。此等公案中或有直接言及梵的，或有托事的，從而有普遍適用的，或限其時處的。例如《泰提利亞奧義書》二·一謂梵爲實有(satya)、智(jbana)、無終(ananta)，皆屬述說梵的性質，故於思念梵之際，觀爲實在、智、無終皆無不可。《普利哈多阿拉斯亞卡奧義書》五·五謂梵是住於太陽之內者，住於人之右眼者，梵有ahar(日)及aham(余)二種秘名，此即以托事觀言之，且限定其時處。亦即將梵觀念爲āham時，āham就不適用；觀念爲aham時，ahar就不適用。本經依此

等事例，就諸公案中，相補的、獨立的、相互矛盾的、共通等的十數項述之。要言之，本修是指依某公案而一心思念梵，其中又以念秘密音唵(om)作為捷徑。雖然如此，應予以注意的是，托事觀中，提出以意(manasa)、名(nama)為梵，且應念之，此非將梵降為意或名，而是提昇名與意為梵而觀。故本經屢屢告誡觀法時不應執著其標號(pratika)。如此行之，無論依任何公案，其結果同一，都能得眞智，得解脫(三・三・五八—五九)。

依據以上所述念念不止而修行，終得發生梵智，降伏過去業力，未來行動亦不新生業。依據註釋者所說，此名現身解脫(jivamukti)。待因緣成熟，酬報過去業之現身滅盡時，正捨一切業果，歸入於梵，此名最終解脫(atyanta-mukti)。《旃多古亞奧義書》八・一三・一記云：「如馬震其毛，一切罪惡振落，如月免羅睺鬼(Rahu)之口，余亦振落現身趣向梵界」，《孟達卡奧義書》三・一・三所說「爾時智者振落善惡，離穢而趣向最高」亦然。

關於歸入此解脫我之梵的歷程，《旃多古亞》四・一五、《卡烏希達其》一・三、《普利哈多阿拉斯亞卡》六・二、一五等所載不一，本經予以總合而定之如次：(一)煙(Arcis)，(二)晝日(Ahar)，(三)前半月，(四)前半年，(五)年(Samvatsara)，(六)風(Vayu)，(七)太陽(Aditya)，(八)月(Candra)，(九)電(Vidyut)，(十)

婆樓那世界(Varunaloka)，(十一)因陀羅界(Indraloka)，(十二)生主界(Prajapati loka)，(十三)梵界(Brahmaloka)(參照四・三・一一六)。異於祖道，此係由支配此等之神為其引導者(Ativahika)。經中的論師對此頗有異論(四・三・七一—四)。巴達利論師(Badari)曰：「諸神引導所達之梵界非最高之梵，而是初生梵之梵天，此因梵遍一切處，無經歷旅程之必要。」對此，闍彌尼論師曰：「任何人皆不以初生之梵為究竟而念之，故聖者所達之梵界必是最高梵」(依其所念而開展境界)。巴達拉亞那論師試作如次調和：

引導不執表號者。兩者皆無過失故(四・三・一五)。依據巴達拉亞那所說，不執著表號而念梵者由諸神引導入梵界，如此觀者，是為眞理，然巴達利與闍彌尼將初生梵與最高梵區分而論亦無過失。總之，依前揭頌文所述，巴達拉亞那所說「得眞智者由諸神導入梵界」是無可疑疑的。

最後來看抵達梵界之解脫我其當體，有關這點記載曖昧不明。一方面，細身固然無庸贅論，個人我與梵融合無別(avibhaga)(四・二・一五—一六。四・四・三)，另一方面，對於解脫我有否身體，論師之間屢生異論(四四・一〇—一二)。巴達利論師認為解脫我有意無身，闍彌尼論師認為身體亦備，巴達拉亞那論師認為無身有欲，進而說解脫我其身依神

通力而有分身。但對於解脫後個性之持續，三位論師的看法一同。對於解脫之本性，闍彌尼認為是梵性(brahma)，阿烏多羅彌認為只有心(citi-ten-matra)，巴達拉亞那認為兩者兼具(四·四·五一七)。亦即解脫我與梵同性，是純淨無垢精神性的實在。就此看來，本經旨在貫徹其全體與部分之說，先前所說的無差別(avi bhaga)，是個人我發揮其本性而與梵同性，其個性融合於全體之梵，但作為部分，具有獨立性。對於解脫我之當體，本經之見地如次。

就發揮梵的部分真性而自由靈妙言之，此與梵無異，脫離物質繫縛而只存心性，但有欲則能現身顯現神通妙用。換言之，於有限中感受無限，即小我而實現大我之活動的絕對自由之精神生活名為解脫。

第七節 批評，以及本經與數論之思想

以上所揭係吾人擷取諸註書相符與不相符之處，依照頌文前後之論勢，嘗試探索《吠檀多經》之精神。固然在種種方面猶嫌不徹底，但大致上，相信應無矛盾或特別無理之情形，且能掌握其全體之意義。非常不思議的，比起吠檀多派大人物的商羯羅，反而是羅摩笈闍的見解較近似。亦即商羯羅的純粹一元論(Advaita)，就真諦而言，除了我(atman)以外，既無神，亦無世界，亦無他人，見為有，是無明使然；羅摩笈闍的局限

一元論以梵為唯一太原，作為其屬性的物質或個人我皆有其實在性，故能得本經之精神。商羯羅認為這是第二義門說，非本經之真精神，但事實上，本經並沒有作真諦門、俗諦門等之區分，商羯羅所說的幻(maya)或無明(avidya)之語也不大使用，更且也有不少註釋者否定如此區分，故其所謂的第二義門之說才代表本經之真意。齊伯教授(Prof. Thibaut)於《東方聖書》第三十四卷序文中詳論及此，吾人亦擬於後文(第四章商羯羅之吠檀多觀)述之，故在此不予多談，總之，本經的精神有別於商羯羅之註釋，是相當實在論的，這是不爭之事實。

成為問題的是，如此觀點是否能得奧義書真意？至少能否獲得戮力於解說的《普利哈多阿拉奴亞卡奧義書》及《旃多古耶奧義書》之中樞思想？對此，齊伯亦未予以遽然斷定。就《普利哈多阿拉奴亞卡奧義書》的耶修尼瓦魯庫亞論師及《旃多古亞》的烏達拉卡論師(Uddalaka)等人的說法見之，若達其頂點，是相當徹底的觀念論，幾近於唯我論(solipsism)之思想。吠檀多的大格語(mahavakya)的「汝者彼也」(Tat tvam asi)，「余乃梵也」(Aham Brahma-asmi)，不外是此思想之結晶。此思想若徹底推進，則成純粹一元論，將形成純一無雜、不壞常住之我外，一切皆迷妄所產，種種無非是幻(maya)之結論。亦即就這一點而言，商羯羅是掌握住奧義書之大精神。但本經對

此不加多顧，而是盡可能立於實在論之見地，故終究無法大膽地組織出奧義書最高點之見地。本經通難之章節中，其所擇之句內含觀念論思想者不少，但就吾人所見，本經欲令此等與實在論的梵之定義相合，而非如奧義書之字面上所見。可以說本經之中心思想完全是奧義書中常見的實在論之見地。

更成為問題的是，本經何以採取如此態度？此中當然有種種原因，就吾人所見，與數論之接觸為其最大原因。對此且稍作論述。就本經成立當時考之，重要之諸派大抵已然成立，此依其第二章的退治邪執所說即可知之。本經於其時才告完成，故本經編輯之部分動機是欲就此異端發揮奧義書之正統思想。如此之對外關係亦容易想像。就它對諸派之抨擊言之，大抵載於第二章，唯獨有關數論者，幾遍及於全篇。於其梵論中，作為梵之定義而稱此為意思(ikāti)，依據註釋者所說，是為有別於數論之自性。在通難中，揭出諸多易解為物質的原理之文句，大抵是為防止數論用以裝飾自說。尤其對於與原理無直接關係的五之五人(pabca-pabcajanah)之解說，實為用以表示非數論之二十五諦說。在世界觀中，述及梵與世界之關係，問答頗為冗長，主要是預想與數論之辯難；在有情論中，稱我為作者，也是為與數論的非作者(akarti)之說對抗；在修行論中，揭出《卡達卡奧義書》三·一〇的「根以上有境云云」之句

而解說之，也是在教誡不可作數論性的觀念。亦即本經不僅將數論視為諸派之一，可能還將之視為強敵。所以如此，是因為當時的數論派勢力強大，彼等利用夙昔自奧義書湧出之因緣，欲將奧義書全視為己物所致。本經若真是對外的產物，則可以斷言於諸派之中，主要是在對抗數論派。若是如此，本經於教理組織上，常慮及數論亦不足為奇。此因強大之敵手可能於任何一點都有勝己之處。數論的特徵是實在論的，且其組織整然，如同大原理，對於現象界也有適當的說明。而奧義書之組織雜亂，其最頂點之思想既然是不否定現象界，則欲得整然組織亦難。在與數論派對抗上，這一點對吠檀多派相當不利。故立於吠檀多之立腳地，且欲超乎數論，當以併吞之最為上策。本經的組織實出於此。對梵下定義時，不是從奧義書的觀念論，而是從宇宙論的原理方面，且將此稱為物質(drūti)與個人我(jīva)之主體，其物質方面發展成器物世界，似將數論二元論完全回歸於梵之一元。如此思想於奧義書或《摩訶婆羅多》中業已具備，故未必能視為採用自數論派之思想，但就本經對數論派的態度見之，更慮及奧義書中其他說法，作為數論併吞策，認為本經是採用實在論，才是歷史真實。此後，在吠檀多思想發展時期，數論常被視為吠檀多派強大的敵手，且漸次被類化，實始自於此。

(待續)

維摩詰經的啓示（三）

• 何世亮

五、心淨則佛土淨

自古以來，這個世界出現了許多改革運動，改革人類社會的弊端，使之趨向於更加美好，但是每次改革之後，往往問題更多，人們的道德更爲低落，生活更爲痛苦，到底原因在什麼地方呢？

維摩詰指出，要改革社會，必先改變人心，否則徒然改變制度，人心反而更加奸詐，造成更多麻煩。

而且想要淨化世界的，首先必須淨化自己的心靈，來感化四周圍的人事物，佛國品說：「菩薩隨其直心，則能發行，隨其發行，則得深心，隨其深心，則意調伏，隨其調伏，則如說行，隨如說行，則能迴向，隨其迴向，則有方便，隨其方便，

則成就衆生，隨成就衆生則佛土淨，隨佛土淨則說法淨，隨說法淨則智慧淨，隨智慧淨則其心淨，隨其心淨則一切功德淨，是故寶積，若菩薩欲得淨土，當淨其心，隨其心淨，則佛土淨。」

這即是維摩詰的名言：「隨其心淨則佛土淨。」常被誤解爲「唯心論」。這是斷章取義的看法。

以前有一位高官貴族向禪師學禪，大家都以這位高官貴族爲人謙下，精神可佳，值得敬佩。

但是事隔多年，有記者訪問他，問他學禪的心得如何？沒想到他卻高傲地說：「禪認爲只要清淨自心，即能天下太平，這是唯心論的思想，我不認同。」

原來這位高官貴族的主觀意識還是很強，他並沒有真正了

解禪的意義，他當時之所以不恥下學，也可能只是爲了選票，想博得大眾的好感，是爲政客常見的作風。

維摩詰的看法並非脫離群眾，他只是認爲要淨化這個世界，必須從淨化自心作起，然後藉著方便法，淨化每一個衆生的心靈，最後依然必須回歸心靈世界，這樣才能真正淨化世界。

舉個例子來說，人類自從科技文明發展以來，物質生活不斷地豐富起來，但是在精神生活方面卻頻受憂鬱症的攻擊。

過去人們以爲，只要大家生活富足，即能過著幸福快樂的生活，事實上恰好相反，人們不斷地在作比較，雖然已經擁有許多財物，還想要更多，看到別人擁有自己沒有的事物，內心就產生貪嫉，滋生更多的煩惱。

所以說，只是從外在的生活條件來改革這個世界，是不可能的事，維摩詰說：「不嫉彼供，不高己利，而於其中調伏其心。」滿足於自己擁有的東西，並從其中感受到快樂，清淨自心，即是真正的富足。

爾時舍利弗，承佛威神作是念：「若菩薩心淨則佛土淨者，我世尊本爲菩薩時，意豈不淨，而是佛土不淨若此。」

佛知其念，即告之言：「於意云何，日月豈不淨耶，而盲者不見。」

對曰：「不也！世尊！是盲者過，非日月咎。」

「舍利弗，衆生罪故，不見如來國土嚴淨，非如來咎，舍利弗，我此土淨而汝不見。」

爾時螺髻梵王語舍利弗：「勿作是念，謂此佛土以爲不淨，所以者何，我見釋迦牟尼佛土清淨，譬如自在天宮。」

舍利弗言：「我見此土丘陵坑坎，荆棘砂礫，土石諸山，穢惡充滿。」

螺髻梵王言：「仁者心有高下，不依佛慧，故見此土爲不淨耳，舍利弗！菩薩於一切衆生悉皆平等，深心清淨，依佛智慧，則能見此佛土清淨。」

於是佛以足指按地，即時三千大千世界若干百千寶珍嚴飾，譬如寶莊嚴佛無量功德寶莊嚴土，一切大眾歎未曾有，而皆自見坐寶蓮花。

佛告舍利弗：「汝且觀是佛土嚴淨。」

舍利弗言：「唯然！世尊，本所不見，本所不聞，今佛國

土嚴淨悉現。」

佛告舍利弗：「我佛國土，常淨若此，爲欲度斯下劣人故，示是衆惡不淨土耳，譬如諸天共寶器食，隨其福德，飯色有異，如是舍利弗，若人心淨，便見此土功德莊嚴。」

佛陀在這段對話中，指出：假如一個人的內心能夠清淨，那麼這個世界也是一個淨土。

如梵王所說：菩薩於一切衆生悉皆平等，深心清淨，依佛智慧，則能見此佛土清淨。

維摩詰也說：等心衆生，謙下無礙，於諸菩薩，視之如佛，常省己過，不訟彼短，恒以一心求諸功德。

前年印尼發生大海嘯，瞬間奪走了二十多萬人的生命，後來四川也發生大地震，奪走了十多萬人的性命，去年台灣也造成大水災，死傷慘重，處處都顯示了空前的大自然災害。

地球不只是個物體，它是有生命的，它現在生病了，是因爲棲息在其上的人類做了太多破壞大自然的事情，到最後將會傷害到人類自己。

長久以來，人類發展科技文明，到處鑽探，向地球索取石油資源，燃燒石油的後果，將使地球的溫度不斷升高，最後它

終於病倒了。

有的哲人就開始提出忠告：「只有學會尊重天地萬物，人類才會有所進步，大地是人類生存的根據地，爲了後代子孫，我們必須挺身而出，阻止破壞大地的行徑。」

我們必須保護水和空氣、泥土、樹木以及森林，還有植物和動物，不能再繼續浪費有限的資源，上天要我們做的，並非佔有大地，而是希望我們能夠好好照顧它，當我們守護大地，大地亦會守護我們。」

現代社會的所有問題，都起因於人類對物質的過度追求，如果想要解決這個困難，首先要明白，地球上的所有生命都是息息相關的，互相依存著。

人類不斷地發展科技，破壞自然生態，並因此招致嚴重的自然災害，若想要從中存活下去，唯一的生路就是恢復單純簡樸的生活，並豐富自己內在的精神生活。

換言之，只有每一個人淨化自己的心靈，才能拯救這個地球，並淨化這個世界，這即是維摩詰「心淨則佛土淨」的道理了。

（待續）

六氣導引

行法取材《赤鳳髓》

• 籽中禾

六氣指：一吹氣、二呼氣、三嚙（嘻）氣、四呵氣、五噓氣、六噤（咽）氣。在天台止觀系統：小止觀、次第禪門、摩訶止觀等三部，皆把此六氣行法納入治病範圍。但多敘功能，如何行法，并不明確。

以小止觀為例，在治病第九頁260，（以天台藏本，下同）說：

「此六種息，皆於唇口之中，想心方便，轉側而作，綿微而用。」頌曰：

心配屬呵腎屬吹，脾呼肺咽聖皆知。

肝藏熱來噓字至，三焦壅處但言嘻。

此頌將六氣功能配屬六臟，實際行法則闕。小止觀又名蒙童止觀，當係止觀初門，應偏重實際操作。若無具體步驟，宏傳者若不束手，則自我為師。功效會因人而異，定有差池。

又如小止觀母本——釋禪波羅蜜次第法門，在明驗惡性章中，第四節亦述「治病患」頁233，引六氣有治病處，多述六氣功能，亦未言如何實行。

「治病之法，乃有多途，舉要言之，不過五種：一者氣息治病。（另四種為假想、咒術、用心主境、觀析），所謂六種息，及十二種息。何等為六種氣：一吹、二呼、三嘻、四呵、五噓、六咽。此六種息，皆於唇口之中，方便轉側而作。若於坐時，寒時應吹，熱時應呼。若以治病，吹以去寒。呼以去熱。嘻以去痛，及以治風。呵以去煩，又以下氣。噓以散痰，又以消滿。咽以補勞。若治五臟，呼吹二氣，可以治心。噓以治肝。呵以治肺。嘻以治脾。咽以治腎。」

六氣如何運用，兩書同以「皆於唇口之中，方便轉側而作。」簡單交待。運氣有賴唇口，不言自明，但如何運用唇口，以及咽喉發出六種不同氣息，同樣付闕。乃至摩訶止觀，正觀十境，第三觀病患境中，有十餘處，言及六氣，亦無具體行法。致宏揚者，難以措口。或者，輔行有部分概括性說明，如頁3298釋五行中說：

「此六氣，但取呼吸帶聲，出氣為治，亦不全用字體為義。」

如吹者，亦云冷氣。吹噓氣者，云出氣。呼者，慳氣也。嘿呵噤，此三全無此之字體。但有嘻字，即痛聲也。但須呼吸，聲似五音，即屬五臟還治五臟。用者應於牙齒唇舌，調停出聲，使不失五音。呵屬商、吹屬羽、噓屬徵、嘿屬宮、噤屬角。五行對之以屬五臟。今並用本臟上氣，以治本臟。」此輔行較前兩書，點出六氣導引重點所在。在「即屬五臟還治五臟。」與「今並用本臟上氣，以治本臟。」運氣有聲，目的在震動五臟，觸動病竈。由部分內容，更可較知六氣行法：

一六氣發音，分配國音工尺五音，宮商角徵羽。

二六氣何者屬治冷，何者屬治慳，何者屬治痛。

三以六氣聲，捧動本臟，運用到五行，以收相尅之効。

前已言及，摩訶止觀十境，其三觀病患境，有多處談氣息，不限六氣。但關於六氣，有十多處，亦是多言功能，少言行法。單以行法言，尙欠周延。本文從略，容另文介紹。

尋尋覓覓，從約五萬卷叢刊集成中，終於找到對六氣，有系統詳盡行法。此書名赤鳳髓，共三卷，在叢書集成新編第24冊內，輯者爲明周履靖。全書皆是收編關於運氣導引。其中六字氣訣，推託出自太上。本文主在介紹六氣行法，不涉信仰。爲避糾纏，略去傳說部分。以下爲其書導引行法，以作止觀補充。

生病之由

五臟六腑之氣，因五味薰灼不和。又六欲七情，積久生疾。

內傷臟腑，外攻九竅，以至百骸受病。輕則痼癖，甚則盲廢。又重則喪亡。

六氣功能

以六字氣訣，治五臟六腑疾病，其法以呼爲主。而自瀉出臟腑毒氣。以吸爲輔，而自採外界清氣以補充。依法實作，當日有小驗，十天有大驗，經年後，諸病不生，身體健康，延年益壽。呼氣有六種：呵呼咽噓嘻吹。吸氣則祇一項。呼氣六種，各有針對疾病：一以呵字治心氣，二以呼字治脾氣，三以咽字治肺氣，四以噓字治肝氣，五以嘻字治膽氣，六以吹字治腎氣。

行法時間

凡自然之氣，自子時至巳時爲六陽時。自午時至亥時爲六陰時。如陽時行法，則對東方爲宜。

行法前

先找高淨空寬地方，寒溫適度。勿盡閉窗戶，然忌風入。座須厚軟，解帶正坐，座高三寸餘，令與背平。先叩齒三十六次以定神。再以舌攪口中濁津，漱鍊二三百下，候口中成清水，即低頭向左嚙之，以意送下。候汨汨至腹間，即低頭開口行法。

小周

初念呵字

先念呵字，以吐心中毒氣。念時耳不得聞呵字聲。聞即氣粗，及損心氣。念畢仰頭閉口，以鼻徐徐吸自然之清氣，以補心

氣。吸時耳亦不得聞吸聲，聞即氣粗，亦損心氣。但呵時令短，吸時令長，即吐少納多。呵訖，即又低頭念呵字，耳須不得聞呵字聲。呵訖，又仰頭以鼻徐徐吸清氣，以補心氣，亦不可聞吸聲。如此吐吸六次，即心之毒氣漸散。又以自然之清氣補之，心之元氣亦漸復沛。

二念呼字

次又依前法念呼字，耳亦不可聞呼聲。又吸氣以補脾臟，耳亦不可聞吸聲。如次亦六次，能散脾毒，而補脾元。

三念咽字

次又仿前法念咽字，以瀉肺毒。以吸而補肺元，亦須六次。

四念噓字

次念噓字，以瀉肝毒，以吸而補肝元。

五念嘻字

念嘻字以瀉膽毒，吸以補膽元。

六念吹字

吹字以瀉腎毒，以吸補腎元。皆以六次為準。

小周總結

如此行法，並各六次，是謂小周。小周者六六共三十六次，三十六次能使六氣遍滿臟腑，毒氣漸消，病根漸除，濁氣漸排。

中周

次重點查看，是何臟腑受病。如眼病，即又念噓嘻二字，各十八遍。仍每次以吸補之。總共三十六次訖，是為中周。中周者，第二次三十六遍。連小周共為七十二次。

大周

次又再依前法，用呵呼咽噓嘻吹六字法，各為六次，并須呼以瀉之，吸以補之。愈當精進，不可怠廢。此第三遍三十六次，是為大周。即總共一百零八次，是謂百八導引。

補充

午時屬陰時，有病即對南方行法。南方屬火，可以卻陰濕。

然不如子時以後，巳時以前行法，面東更佳。如早起，在牀上面東，將六字各為六次，是為小周，亦可治眼病。他病亦然。

病重者

如病重者，每字作五十次，共三百次，六腑周遍，再漱鍊嚥液叩齒，重復為之，效果更好。

剩語

傳統醫療疾病，從三方面著手，經脈、針灸、導引。今日促進健康，病後復健，把運動視為重要。導引可謂內運動。此等內運動，歷史悠久，在黃帝內經素問卷七，載有宣明五氣篇，言及「五氣所病：心為噫，肺為欬，肝為語，脾為吞，腎為欠，胃為氣，逆氣為噦為恐。」黃帝內經太素卷二，亦載有六氣九氣。足見氣息與健康，關係至關重要。

簡介二十五位佛子的悟道過程（六）

／雲庵

第十五位自述悟道過程的人，是一位內秘菩薩行，外現是聲聞，積極宣揚佛法的大弟子。以修舌識悟道。舌識有兩種作用，品味與語言。此處重在舌識語言功能。

富樓那彌多羅尼子，即從座起，頂禮佛足，而白佛言：我曠劫來，辯才無礙。宣說苦空，深達實相。如是乃至恒沙如來，祕密法門，我於眾中，微妙開示，得無所畏。世尊知我有大辯才，以音聲輪，教我發揚。我於佛前，助佛轉輪。因師子吼，成阿羅漢。世尊印我說法無上。佛問圓通，我以法音，降伏魔怨，銷滅諸漏，斯為第一。

富樓那三世都是說法第一。有經為證，法華五百弟子授記品，世尊稱歎富樓那的三世智慧。除了如來，無人能夠與之相互辯論，故佛稱讚他於說法人中最為第一。又說，富樓那不但今

世能護持助宣我所說的真理。亦於過去九十億諸佛所，護持助宣揚諸佛的正法，於諸佛說法人中，亦最第一。於未來賢劫中，於諸佛說法人中，亦復第一。這是輔助諸佛宣流法音。而自修自證呢？世尊繼續說其因地修行證慧。文：「富樓那於諸佛所說空法，明了通達。得四無礙智。」這是世尊對富樓那聞思修慧的印證。

有了四無礙辯智（法、義、辭、樂說四種無礙），說法當是無礙，但是要夠稱為說法第一，應該還要有其他的因素。因為富樓那有不畏困難的精神。窮鄉僻壤，他總是熱心的要去傳播佛法。有一天，他請求佛陀慈悲，讓他到輪盧那國去宣揚佛法。

世尊勸阻道：彼國人民兇惡難化，不但不接受你的好意，反過來辱罵你，你當如何？

富樓那答：彼等唯以口罵，尚不以手打我，不以石頭擲我，沒有關係。

世尊又說：如果他們以手打你，並丟石頭呢？

富樓那答：也還好啦，他們未以木杖打我。

世尊又說：那如果以木杖對付你呢？

富樓那答：他們還沒有兇到以刀殺我。

世尊又說：如果他們真的以刀殺你呢？

富樓那答：佛弟子中，有人厭患此不實五蘊無我之身，有些人選擇自殺，他們殺我，我則省事。

對話結束，世尊認可富樓那有不畏死亡的弘法精神，同意富樓那到輪盧那國傳播佛法。有此弘法精神，世尊稱讚說法第一，實至名歸。因俱四無礙辯的智慧口才，偏知世間出世間的一切相，於法差別義理也能通達無礙。又能說一言而含無邊妙義的法理。也能夠隨眾生的好樂，善巧方便給與法樂。所以纔能在未開發的輪盧那國建立佛教。

富樓那不但俱四無礙辯，且更深達實相，他所體悟的實相是人生苦空無常無我的真實相，故能夠宣說苦空無常道理。誠如遺教經所言：當知世皆無常，會必有離，世相如是。苦諦實苦，不可令樂。

富樓那不祇能開示二乘所能接受的苦空無常無我的法門，就是十方如來所說深奧道理，例如說眾生成佛，常樂我淨等大乘佛法，也能以巧妙言辭，舌燦蓮花，將精微的義理，以深入淺出的口語話宣說，令三根普被。為什麼說這些是秘密法門，因為過去未曾宣說，今天纔說，未曾聽過的弟子，就認為是秘密法門。微妙開示，自他皆得無所畏。以化他不卻場，已得四無礙辯故。義理口才都俱足，善答問難。眾生問難，隨意解說，當然於大眾中說法不怯懦。

因才施教，人取其長。富樓那修舌識口才好，世尊取其長處，教他以音聲轉法輪。例如《彌沙塞部和醯五分律》有世尊與舍利弗的對話，就可知道說法的重要性。

舍利弗問世尊：過去諸佛，那些佛的梵行久住於世，那些佛的梵行不久住於世？

世尊回答：拘樓孫佛、拘那含牟尼佛、迦葉佛，梵行久住於世。維衛佛、尸棄佛、隨葉佛梵行不久住。

舍利弗問：什麼緣因？三佛梵行不久住，三佛梵行久住。

世尊回答：三佛不為弟子廣說佛法，不結戒，不說波羅提木叉。不說法，眾生不知佛的教理，縱有型式活動而沒有內容的佛教，終有被他教同化的下場。富樓那自述常隨世尊左右，助佛

宣揚法音。全心投入，心無旁務。就在如師子吼似地宣說佛法時，於說法中，自悟妙諦。可謂是證入說法三昧。故智者大師說：導利衆生，化功歸己。師子一吼，群獸皆伏。妙法一宣，邪魔外道歸化。故世尊讚歎富樓那說法第一。若問用什麼方法修行最好，就是用語言音聲說法，降伏魔怨，銷滅自他一切煩惱習漏。這是富樓那的修行悟道經驗談。

第十六位是持戒第一優波離尊者。以修觀身識悟道。經云：優波離即從座起，頂禮佛足，而白佛言：我親隨佛，踰城出家，親觀如來，六年勤苦。親見如來，降伏諸魔，制諸外道。解脫世間貪欲諸漏。承佛教戒，如是乃至三千威儀，八萬微細，性業遮業，悉皆清淨。身心寂滅，成阿羅漢。我是如來，眾中綱紀，親印我心，持戒修身，眾推無上。佛問圓通，我以執身，身得自在。次第執心，心得通達。然後身心一切通利，斯為第一。

優波離出身在首陀羅賤族，是貴族的奴隸。受社會人歧視。父母要他該學一項手藝，以備將來生活糊口，於是父母送他去學理髮。因為理髮技藝不錯，世尊為太子時，作為太子的理髮師。有一天半夜，淨居天警告太子勿忘宿願，勿貪五欲。由六

人協助太子夜半逾城出家。六年苦行中，五人相繼離去，唯獨優波離不離不棄。故自述我親隨佛，踰城出家，親觀如來，六年勤苦。

伴隨太子苦行六年，親眼見太子的修行過程。苦行六年無得，太子最後走到伽耶城一棵菩提樹下，誓言：「不成佛道，不起此座。」經四十八天，當時波旬魔王，夢見三十二變，醒來恐怖，觀察到閻浮提洲菩提樹下，悉達多太子將成正覺。乃敕魔女前往破壞太子禪定。太子將坐此座時，已發不成佛道不起此座的決心，這些魔女怎能撼動太子的堅定道心。太子成道後，人多歸信，外道嫉妬，屢次加害世尊，都被制伏。也親見如來解脫世間愛網，故言親見如來，降伏諸魔，制諸外道，解脫世間貪欲諸漏。

行人發心修行，魔障特別多。但是魔障都是起於自身的問題。譬如四種魔障：

一、五蘊魔，這是生死苦果，此生死法能奪取修行人的慧命。
二、煩惱魔，是三界中一切煩惱妄惑。修行之人，被此妄惑惱亂心神，不得成就菩提。

三、死魔，四大分散，夭喪殞沒。修行的人，為此夭喪，不能延續慧命。

四、天魔，此魔是欲界第六天。若人勤修勝善，欲超越三界生

死。此天魔必為障礙，發起種種擾亂之事。令修行人不得成就出世善根。

佛教不乏被此四魔絆倒的修行人。有因身體不好，被親朋好友勸回，捨去解脫服。有因人事紛擾離去佛教。有因魔男魔女相互破壞，不得不捨緇衣換白衣。

佛成道後，教其嚴守戒律。由這樣執身持戒，由此精進修行。乃至三千威儀，八萬細行。性業遮業，都完全清淨。不犯戒則少煩惱，於修定中無有悔心。定中有悔，難有定生。今優波離根本戒、輕微戒，都能受持清淨。身不殺盜姪，心不貪瞋癡，故身安心安，身心寂靜。依因此戒，得生諸禪定，及滅苦智慧。由是證阿羅漢果。由戒生定，由定發慧。由慧方能斷惑證真。故戒定慧名三無漏學。

性業，即性戒。不問出家或在家，祇要是罪惡的行為，便要禁戒。例如殺生、偷盜、邪淫、妄語四重戒，不必制訂，犯則成業。遮業，即是遮戒。因時因地制宜的戒律。又行為的本身本來不是罪，可是其結果會引致罪惡。例如飲酒，會使人亂性而犯罪。又如掘地，會導致殺害蟲蟻，傷殘草木。故須禁止。

持戒清淨，得佛親自讚許，令其統領僧眾，維持佛教紀律威儀。稽查僧眾中誰有犯錯，予以獎懲，整飾綱紀。就如今之風

紀監檢，維持團體的紀律。故言：我是如來，眾中綱紀，親印我心，持戒修身，眾推為上。

持戒須要得到身心自在，首先要賴很多規矩限定框扶。久之不待執持，自然無犯。就如古人所說，隨心所欲不踰矩。持戒不是束縛，不能綁手綁腳。自發自律，就不會感覺戒律束縛人。必須做到身自在、身口自在。從外而內，連起心動念皆不犯，使心念淨化。身心一致，身不犯心不犯，身心都得到通利。故經言：我以執身，身得自在。次第執心，心得通達。然後身心，一切通利。

第十七位是神通第一目犍連，以意念觀照的修法悟道。經云：大目犍連，即從座起，頂禮佛足，而白佛言：我初於路乞食，逢遇優樓頻螺、伽耶、那提三迦葉波。宣說如來，因緣深義。我頓發心，得大通達。如來惠我，袈裟著身，鬚髮自落。我遊十方，得無罣礙。神通發明，推為無上，成阿羅漢。寧唯世尊，十方如來，歎我神力，圓明清淨，自在無畏。佛問圓通，我以旋湛，心光發宣。如澄濁流，久成清瑩，斯為第一。

目犍連起立頂禮佛足，跪稟接觸佛教的因緣。自述雖然間接從舍利弗轉述因緣生法的道理而斷見惑；然有一天，於乞食

途中，逢遇三迦葉，又向自己轉述佛陀說的因緣深義。得大了悟，明白意識起的妄想心念，都是因緣生法。由是在定靜中，仔細觀察妄想心念的緣生緣滅，如幻如化，了不可得。而這個生妄想的心意識自體，本來是清淨不變的。蒙如來慈悲，收我為弟子。剃落鬚髮，袈裟著身，成為比丘。

經中常出現善來比丘，鬚髮自落。意為歸投三寶，自願發心出家。在受戒本未完成僧伽制度前，世尊本制，攝受歸心三寶，而自發心出家的，就已算是得戒，稱為比丘。或曰：善來比丘，於佛法中修梵行，已是得比丘戒。目犍連自願發心皈依三寶出家，世尊也是如上所說。故文言：袈裟著身，鬚髮自落。

出家之後的目犍連，繼續以意念的觀照修法，定力愈堅強，神足功力愈深，神足通特別突顯，能夠無障無礙遊走十方世界，發明神通大自在的能力。神足屬定，定為神通所依止，修欲、勤、心（一心正念）、觀（思惟佛理）四種神足定，可具備變化如意自在的能力。佛弟子中，佛推許目犍連神通第一。不祇得世尊稱讚，乃至十方世界如來也都稱讚目犍連有大神力。

阿羅漢見思煩惱淨盡，亦證漏盡通。阿羅漢不但具六神通，亦具足三明。天眼、宿命、漏盡，這三神通在阿羅漢身上徹底究竟，故稱為明。這三明是對治前中後三際之愚。天眼明，是

知道未來世的衆生死此生彼的智慧，對治後際愚。宿命明，是明白過去世住處及種姓等智慧，對治前際愚。漏盡明，證知斷盡有漏煩惱，離開生死繫縛的智慧。對治中際愚。是修證的智慧神通。目犍連既證阿羅漢，六通三明皆具，故其神通力，是圓明清淨，自在無礙。

世尊問從何方便入三摩地？目犍連自說用意念觀照的修法。旋轉虛妄分別的意識，還歸圓滿湛然不動的心性，以是心地光明明耀。好像將濁水澄清，澄之既久，就成為晶瑩剔透水質。不過，神通抵不過業力，神通亦不如智慧。佛教史中幾個重要故事得知。一僑薩羅國瑠璃王誅殺瞿曇族，目犍連雖以鉢救五百人，但鉢中五百人都變成血水。二送食到餓鬼道供養慈母，亦未成功，故有七月十五日的盂蘭盆法會。三目犍連本身亦被外道偷襲身亡。四與舍利弗的較力，自歎神足力不如舍利弗的智慧力。

以上六人各自述說修道經驗，修行法門不同，同歸證果。藥無貴賤，對症則良。法無高下，應機則妙。且六人都是從無量劫以來，延續至今釋迦如來時代。可知修行非一生一世，是累生多劫植福種德，修定習慧，纔有今天的結果。

（待續）

調心

修習止觀調和之五

• 道益

調五事，最後一項重要調和是調心。身、息、心本應合起來調和，不可分離，只是前後順序及方法不同而已。身、息既已調適，接下來就要進入調心。

文：五、初入定時，調心者有三義：一入、二住、三出。初修禪定時的調心，有三種的次第，入禪的調心、住禪的調心及出禪的調心。

文：初入有二義：一者調伏亂想，不令越逸；二者當令沈浮寬急得所。

入禪時的調心有兩個重點，一、剛進入禪定的階段，要先調伏散亂的心，將心念專注一境，勿放縱心念到處攀緣，不令心踰矩，此乃初入禪調心之相。二、正當坐中心若出現沈浮寬急不安時，應調伏它，使心得到調適，令心能專注安穩。

文：何等為沉相？若坐時心中昏暗，無所記錄。頭好低垂，是為沉相。爾時當繫念鼻端，令心住在緣中，無分

散意，此可治沉。

何者為沉相，就是在禪坐時，內心昏沈黑暗，昏昏欲睡，此時頭頂如飽足的稻穗，直直下垂，無精打采，這就是昏沉相。

沉相既是心往下沈，那麼就應將心提高。此時，把心安住在鼻端，將心的注意力集中在所緣境，意志集中，便可對治昏沈散亂。

文：何等為浮相？若坐時，心好飄動，身亦不安，念外異緣，此是浮相。爾時宜安心向下，繫緣臍中，制諸亂念，心即定住，則心易安靜。舉要言之，不沉不浮是心調相。

何者是浮相呢？靜坐時心好飄動，對所緣境不能專一，而身體也不安於座。身體不安與心不能專一有關係，心起攀緣時，身體就跟著動，這就是浮相。

對治浮相，是先將心往下安，把心繫在肚臍，也就是丹田

的地方。意守丹田，可制止浮動亂想的念頭，使心安住，這就是浮相的調心。簡單的來說，將心調至不昏沈不掉舉，就是心的調適相。

文：其定心，亦有寬急之相。定心急病相者，由坐中攝心用念。因此入定，是故上向胸臆急痛。當寬放其心，想氣皆流下，患自差矣。

若心寬病相者，覺心志散慢，身好透迤。或口中涎流，或時暗晦。爾時應當斂身急念，令心住緣中，身體相持，以此為治。

心雖入禪定，也會產生鬆懈或緊張的情形。在定中，若產生急病，是因為在禪坐時，用有二種情形產生：一、心過度急切，急於攝念心故。因為用心過猛，使得氣往上升，胸口突然覺得疼痛。這時，欲治此病，先把身體放輕鬆，將心念放寬，作深呼吸，使氣不再上升，觀想氣從頭頂往下流，經過胸部，流到腳下。胸痛則慢慢好起來。

二、心寬的情形呢，在靜坐時，覺得心念散慢，身體萎靡不振，或有時流口水，或有時心情暗晦昏沈，內心不明了。這時應當收斂身心，端正身體，將心安住緣中，攝心靜念，專注一境，以對治寬病。

文：心有澀滑之相，推之可知。是為初入定調心方法。

若在靜坐時，心念時有凝滯，或滑溜的情形，也可以推測知道。初入禪定時，先要調伏散亂昏沈的心，故心有阻礙與順

溜時，要與沈浮寬急一樣先調適得宜，才是修禪者初入禪定，調心之方法。

文：夫入定本是從粗入細；是以身既為粗，息居其中，心最為細靜；調粗就細，令心安靜，此則入定初方便也；是名初入定時調二事也。

調身息心，三事始終不得相離，而入住出三定，必須有次第性。入定是由粗進入細，而調身、息、心三相有前後的不同，三者以身體最為粗糙，故先調身，從粗慢慢入細，氣息則居中。身體調好，次調出入息，使息氣由粗入細，息調順暢，出入綿綿，若存若亡，最後調心，心最為細緻，心調通順，才能安住在所緣境上，這是初入定的最初方便法門，也是入禪定前的調身息二事。

文：二住，坐中調三事者。行人當於一坐之時，隨時長短，十二時，或經一時，或至三三時，攝念用心，是中應須善識身、息、心三事調不調相。

二住定，入禪的身息心已調，而在靜坐當中，身息心三事必隨時調之。修禪者，在每次的禪坐之時，當中所坐時間的長或短，十二時或一時或二時、三時，隨個人的用心修行，專心在所緣境上，而正用心之時，行者應該善於知道身息心是否調相。雖然在入定時，身息心已調和，但在住定時也會有調和相或不調和相發生，所以隨時注意身息心是否調順。

文：若坐時向雖調身竟，其身或寬、或急、或偏、或曲

、或低、或昂，身不端直，覺已隨正，令其安穩，中無寬急，平直正住。

入禪定時，雖然已將身體調好，但是在住定時，會因為久坐，使得身體鬆懈、緊繃，身體會有諸多現象發生，如鬆散、緊繃、彎曲偏向一邊，有時頭頸會向下低垂或向上昂，東倒西歪，前俯後仰，種種不端正情況會發生。此時，行者若察覺身體不調和時，應立刻加以糾正，不可放任隨之，應當立即將身體調正安穩。在禪坐時，身體不懈怠，端身正坐，才是住定中調身相。

文：復次，一坐之中，身雖調和，而氣不調和。不調和相者，如上所說，或風或喘，或復氣息身中脹滿，當用前法隨而治之，每令息道綿綿，如有如無。

又住禪時，身雖調和安穩，但是息氣有未調和相，如前面所說，呼吸時有風喘氣急等現象，又因氣不調和，這時身體有膨脹充滿的感覺，皆是氣息不調和之相，此時就須用前面所說的方法來對治，將氣息調至順暢，使得息氣進出，綿綿密密，若有若無，如是心神安穩，是為住中調息之相。

文：次一坐中，身息雖調，而心或浮沉寬急不定。爾時若覺，當用前法，調令中適。

此三事的無前後，隨不調者而調適之，令一坐之中，身、息及心三事調適，無相乖越，和融不二，此則能

除宿患，妨障不生，定道可剋。

又，修正觀之人，在住定之中，身息雖已調和適當，此時心念不專一，有諸多不調和相發生，如浮動、昏沈、懈怠懶惰、或用心太猛、太急切等現象。行者在住定中若察覺此等不調和時，應當即刻用前面所說調心的方法對治。能將心調至不沈不浮，寬急適中，此是為住中調心之相。

住定時，身、息、心三事的調相，並沒有前後順序的規定，隨不調者而調適之。身不調，則調身；息不調，則調息；心不調，則調心。令在禪坐時，身息心三事都能調和適當，沒有互相違背。三事能融洽，不違順身息，亦不超越心意，這就能除滅一切宿患，妨礙修行的障礙亦能消除，禪定自然開發，道業自然可成。這就是住禪中調三事。

文：三出時調三事者。行人若坐禪將竟，欲出定時，應前放心異緣。開口放氣，想從百脈隨意而散。然後微微動身，次動肩膊及手、頭、頸，次動一足，悉令柔軟。次以手遍摩諸毛孔，次摩手令暖，以掩兩眼，然後開之，待身熱稍歇，方可隨意出入。

三出禪定時調三事。行者禪坐已，將出定時，如何調身息心三事。前面談到入定時的順序，由粗入細，而出定時，剛好與入定相反，由細至粗。靜坐結束，欲出定時，在未出定之前，應先調心，首先應先放下入定時所緣的心。在坐中時心繫所

緣境，此時要出定，應先將心離開守住的所緣境上，如以佛號為所緣境，這時應將專注在佛號的心停止，以數息為所緣境者，先將數息的心放下，把注意力移至別處，也就是先停止所緣的心。

次調息，心已散，然後開口吐氣，觀想氣息從百脈上隨意散開來。

後調身，息隨意散後，將調身。先微微搖動身體，接著輕輕聳動肩胛及頭、頸，然後微動雙腳，使得全身都柔軟。再來以手摩擦全身的毛孔，接著手掌互相搓熱，然後以雙掌掩兩眼，輕揉兩眼皮，讓眼睛血液循環通暢，手移開後，才把眼睛張開。等全身的熱汗乾後，才可以下坐。

文：若不爾者，坐或得住心，出既頓促，則細法未散，住在身中。令人頭痛，百骨節僵，猶如風勞。於後坐中煩躁不安。是故心欲出定，每須在意。此為出定調身息心方法，以從細出粗故，是名善入住出。

如果不按照出定的方法，隨隨便便就出定，雖然有人在禪坐時心已經能安住，但是因為下坐時太急促，這時因為微細的氣息尚留在體內，未全散開來，還停留在身體裡面。如果是這樣，會使得行者的頭疼痛，全身的骨頭僵硬，像是得了風濕病一樣。往後再禪坐時，心中會煩躁不安，很難靜坐下去。所以行者在出定時，必須要注意出定的方法，千萬不可有急促的動

作，要留心細節。這就是出定時調身息心的方法，由微細到粗重的順序。

以上就是身息心在初入禪定，住在禪定，及出禪定時的調身息心的方法。

文：如偈說：進止有次第，粗細不相違，譬如善調馬，欲住而欲去。

如偈語所說：進入禪定，住在禪定，必須有一定的次第性，調身息心的粗細之相，是不可以相違背。就如善於調馬的馴馬師，調伏馴馬時，能使馬的奔走或停下，都能乖順的順從。

文：《法華經》云：此大眾諸菩薩等，已於無量千萬億劫，為佛道故勤行精進，善入出住無量百千萬億三昧，得大神通久修梵行，善能次第習諸善法。

《法華經·從地涌出品》云：「此大眾諸菩薩等」，指從地湧出的大菩薩們。已經在於無量千萬億劫以來，為欲求佛道之故，晝夜勤行精進。已能於無量百千萬種正定中，入禪、出禪、住禪，都能得自在，而且皆已得大神通，久修清淨梵行，還能次第修習菩提善法。

智者大師引這段《從地涌出品》目的是要告訴我們，大菩薩經過千萬劫的修行，得大神通，久修梵行，在習禪定時，都還善巧的運用入住出禪的次第，何況是凡夫的我們，在習禪定時，對於入定住定出定的方法，更是要有次第的學習運用。

寄心源法師

大同

不覩吾師十載過，別情爭奈道情何。
蔗苗庶出為宗本，茂衍全憑雨露多。

隱峰禪師塔

太初

隱峰倒化石巖前，筆立裙衣上聳天。
良妹已收靈骨後，石幢高樹在峰巔。

題月堂精舍

文湛

雨後青苔路不分，柴門竹裏映斜曛。

湛然詩鈔

一五五

松花落盡無人到，只有山童掃白雲。

山居

文湛

千巖寂寂磬一聲，禪榻高僧定初出。
不知疎雨過中峰，飄落山花滿庭濕。

二聖對談石

覺玄

妙德弘開向上關，維摩一默不輕還。
對談若謂無言說，風雨依前點石斑。

前題

明璿

薜蘿茅屋許人尋，樹裏詩成竹裏吟。
更向山中眠白石，看雲出岫兩無心。

臥雲菴

法光

臥破白雲不在山，終朝無事樂閒閒。
一聲清唳松頭鶴，格外風光那可攀。

煙霞寺一百七歲老僧

明秀

垂老猶疑寶掌翁，一龕枯坐萬山中。

湛然詩鈔

一五六

閉門不管春來去，芳草落階棲落紅。

普賢像阮圖

明秀

靈山獨唱久茫茫，賴有鸞膠續斷絃。
末世無人知此調，野花零落象王前。

戲贈阿師

永瑛

瓦竈松鑪自一家，阿師炊飯我煎茶。
祇應心地無煩惱，好向山中度歲華。

九十九年九月份會務報導

(會訊第349期)

捐款芳名錄

(總計 伍萬柒仟捌佰元整)

叁仟元：劉鎮誠

貳仟元：徐小雯

壹仟伍佰元：

壹仟元：月 薪

鄭蘭英

柒佰元：徐黃貴美

伍佰元：道益師

瑞展化工原料有限公司

李慧玲

吳建志

吳淑燕

陳永漢

謝孟哲

洪桂莉

顏利容

叁佰元：李宗仁

貳佰伍拾元：

貳佰元：王建宗

林融唯

吳臣富

韓慧玲

陳品華

洪秋屏

葉曉恩

鍾瀚塘

蘇姿陵

趙偉翔

趙佩芸

胡淑琴

悟 徹

宏淨法師

黃水月

徐鈺銓

徐淑媛

修欣打字行

李承育

黃鈴心

吳卓英

吳燦輝

吳燕靜

宋淑真

高淑惠

尤秋英

林世豐

李靜蓉

王延銘

林盼

吳新長

陳其彬

蕭依慧

劉義文

葉曉惠

邵蔡昇

蘇奕翰

趙佩芸

傅冠智

林吉利

徐鈺銓

徐淑媛

修欣打字行

李承育

黃鈴心

吳卓英

吳燦輝

吳燕靜

宋淑真

高淑惠

尤秋英

林世豐

李靜蓉

王延銘

林盼

吳新長

陳其彬

蕭依慧

劉義文

葉曉惠

邵蔡昇

蘇奕翰

趙佩芸

趙佩芸

趙佩芸

99年9月份收支明細表

收	上月結存	\$192,897	90
	本月收入	\$ 57,800	00
入	收入總計	\$250,697	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第291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	5,014	00
	劃撥代金手續費	85	00
	供養法師(他寺)	9,000	00
出	濟助支出		
	吳 清 木	2,000	00
	陳 武 雄	2,000	00
	洪 樺 欽	2,000	00
	朝興啓能中心	5,000	00
	高 炳 文	5,000	00
	廖 菊 珍	5,000	00
	支出總計	\$ 62,499	00
	本月合計	\$188,198	90
	收支比較	108.1%	

壹佰元：阿 彩

李天養

黃素鶯

黃志揚

吳政論

韓孝恩

陳燕瑜

陳儀婷

陳樹剛

侯汶其

楊鵬漢

劉鶯嬌

翁玲姬

鍾耀諒

薛昭賢

王愛玉

李林秀鸞

黃怡禎

黃志新

傅顯宏

張靜芳

陳永川

陳儀潔

陳政賢

侯舜姍

楊智惟

方王肅瓊

顏愛娥

鍾佳賸

薛昭賢

王靖君

李建國

黃怡瑄

黃志武

韓葉蕉霞

張凱章

陳宗宏

陳儀姍

陳欣平

郭濬榮

楊舒雯

葉煌杰

曾月里

杜書武

薛昭賢

李白彩娥

林淑娟

黃郁儒

黃惠伶

韓怡君

張景富

陳姿妙

陳紫雲

陳建宏

郭阿英

楊耀任

葉錦江

姜進榮

杜金財

薛昭賢

李真業

林賢雲

黃秋南

黃許金鳳

韓立仁

張意慈

陳蓓瑤

陳國華

侯梅雪

楊老得

洪士惠

葉魏明娟

廖祥宇

蘇幸梭

薛昭賢

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

湛然寺福田功德會



9月份救濟事蹟

1. 朝興啓能中心：為一社會福利工作機構，收容約八十位人際溝通略微不足者，因近來景氣不佳，布施者減少，故本會濟助經費伍仟元整。

2. 高炳林先生：住南市民生路一段一五六巷二十二號，八十一歲。案主為低收入獨居老人，雙眼視障，目前為YMCA日間照顧老人，晚間則返回租屋處，平日僅靠津貼維生，但也只能勉強維持基本生活費用，此次因低血鉀、暈眩、哮喘等合併症住院，雖協助看護費用但仍有不足部份也沒有家屬可供協助，故本會協助其生活費用伍仟元整。

3. 廖菊珍女士：住台南市忠義路二段五十巷三號，案主本身因車禍傷及腦部，智能稍有退化；因先生早已往生，育有三子，平時僅靠打零工賺取微薄工資以養家，雖子女學校學雜費全免但需自購制服、書包等費用，經濟上實有困難，故本會協助其生活費用伍仟元整。

4. 本月固定幫助戶：吳清木先生、陳武雄先生、洪樺欽先生，以上各貳仟元整。



法華學問寺佛殿

● 贈 閱 ●

■ 中華民國九十九年十月十五日出版
 ■ 佛曆三〇三七

■ 發行人：雲 庵

■ 電 話：(06) 2 2 2 8 5 1 8

■ 傳 真：(06) 2 2 1 6 2 6 7

■ E-mail: Chanjan.kuochue@msa.hinet.net

■ 郵政劃撥：0366921~4 福田雜誌社帳戶

■ 社 址：台南市70050忠義路二段38巷8號

■ 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