

福
田

新恭
禧賀



295

佛教月誌

※早年新詩作家（若水），接法慈航菩薩。菲律賓隱秀寺住持自立老法師，於99年12月9日示寂。世壽享年84歲，戒臘64載。

※為恭祝陰曆十一月十七彌陀佛聖誕，各寺院多舉行佛七，兼以紀念永明延壽禪師。

※台中教育大學與國風書畫學會，即日起至十二月八日，在國父紀念館中山國家畫廊舉辦「半僧呂佛庭百歲冥誕書畫紀念展」。

另擇於12月20日至21日，假台灣師範大學綜合大樓國際會議廳舉行「近代書畫藝術發展回顧——呂佛庭百歲冥誕國際學術研討會」。

※陰曆九十九年十二月初八為佛成道日紀念法會，多誦「釋迦如來成道記」。

※山東光善寺出土唐代貞觀年間《大般涅槃經》。

※民國百年陰曆春節，各寺院舉行法會，頂禮三千佛或萬佛，以祈福德智慧與佛日增輝。

※佛學院招生：

高雄淨覺佛學院 高雄元亨「複合制」佛學院。

新竹福嚴佛學院 南普陀佛學院（限男眾比丘、沙彌、居士）

本期目錄

封面：綠松石念珠 大明攝

1. 佛教月誌
 2. 聖默然(二).....大寶
 4. 楞嚴經的禪法與天台宗的止觀之比較(三).....明了
 7. 吠檀多派(Vedanta)(八).....依木村泰賢著
——《印度六派哲學》第七篇.....觀譯
 11. 陳那與法稱在「現量」觀點上不同說法的剖析(三).....林維明
 17. 不為衣鉢而來的海舟永慈禪師.....曙壽
 19. 談六根與習性.....證義
 21. 維摩詰經的啓示(六).....何世亮
 24. 慧峰上人年譜(三).....明了
 28. 簡介二十五位佛子的悟道過程(九).....雲庵
 32. 湛然詩鈔
 33. 九十九年十二月份會務報告
- 封底：湛然寺佛隴藏經樓（內藏四庫全書、四庫全書薈要各一部）

聖

默

然

(二)

• 大寶

第九，決專成授他義所以者：若論內證不可授者，立不授邊，亦何妨矣！今論授他邊，故成立之耳。

第十，評異說者，享保專約可說，成授他義。約不可說，許不授義。評云：非也。且如文殊說不可說授他淨名疏九，淨名杜口，授他六十三加之。妙玄說默章，明聖默然益他十九紙，七科諦境中，立不可說無諦境二十，此等豈非約不可說而授他耶！決不可謂授他，則約可說。不授約不可說。若云授他約第一義悉檀設教者，全無失歟？蓋不可說亦得是教。如前八引淨名疏疏九之五十九。又有可說未成內證授他，如三悉檀因緣，有聖說法是也。若爾，可說未必授他。又有不可說未成內證授他，如三悉檀因緣，有聖默然是也。若爾，不可說未必授他。但第一義悉檀設教，方名內證授他。可說與不說，無不內證授他。請思之矣！請擇之矣！然如約跨節三悉檀中，亦論內證授他。前三教中，亦論圓實內證授他等者，非今所論。此中意者，泛論

內證授他，義通四教，事該因果。未必果佛內授，未必圓實內授。大小偏圓，及賢與聖，通有內證授他事也。若論能所者，能授局已證，所授通薄地凡夫。僅有徹悟氣分，堪為所授法器。

問：一切賢聖未必能授，故妙玄一下三十紙，以四句簡悉檀，得用不得用云：「不得不用夫，得而不用二乘，不得而用菩薩，亦得亦用菩薩。」若爾，兩教二乘，定非能授。若依之云爾者，身子以內證五分法身戒定慧解脫授之均提，師資展轉授受，五分不滅增一阿含十之四十紙，四教集註十，四上八，中五十五，集解中五十五，豈非內證授他耶？

答：妙玄四句，則以二乘且對菩薩為不用耳。身子內證授他，則約二乘當分。

問：四悉若別論者，前三悉檀則非內證授他。然一家意，四悉各四，應四悉通有內證授他。云何簡前三悉檀耶？

答：今意別約內證深淺：故於四悉取第一義。四悉各四亦取

其中第一義也。通論修證道理者，授他之時誰不通具四益耶！故妙玄一下五云：「若隨所宜始終而論，何人不假聞法歡喜，生善惡破見第一義耶！」又近代簡云：「內證之法可授，內證功用不可授也。」評云：若爾，且爲大師所得三昧，是其糟粕，非受南岳內證真味耶！未審。

問：所言內證深法，是爲內證之深法耶依主得名。內證即深法耶持業得名？

答：兩義雙存可也。單云內證者，義從容該能證所證，是故或指能證或指所證。或通指能所證，俱無妨也。若云內證之深法者，內證定指能證，深法定指所證。若爲內證即深法者，內證既通能所，深法亦可通也。本邦出題，最初問云，一家意以內證授他耶？既無深法二字，驗知內證之言，通能所證。既通能所，是故或單指能，或單指所。隨宜用之，亦無妨也。

問：首安能別言云：一家意者，意簡異禪家專誇不立文字，單傳心印。應知，禪家偏廢文字，執不可說。今家文字性離，即是解脫。聖說聖默，俱以內證授他。

此是佛法大體全揭，天台之外，誰能如是道破。不可愆謂授他約說，不授約默。苟與禪家互執一邊，可熬驚慙上，止觀講述第一。

（全文完）

（上接第18頁）

的他，許久楞在那兒。自是以後，生活中茫無意緒，懷疑不決。某日，見寒山子詩「吾心似秋月，寒潭澄皎潔，無物可比擬，叫我如何說。」當看到第一句時，平日凝滯頓釋，心結突然打開。自是得通禪師印證。

師後來庵居古山，示衆曾云：「禪之一字，學者須眞參實悟，才知其中平坦捷徑，不可泛泛留心，或作或徹，須要死心用功，朝夕向三寶前發大誓願，起大精進，將古人留下許多葛藤公案，盡皆丟下，萬萬不可將平日見聞增我我慢，障我光明。遲則十年二十年，速則彈指剎那，自然有個透脫處。直得千聖不傳之秘，不異繫珠衣裏，頓獲故物，自有一種眞切受用處，即所謂踏破鐵鞋無覓處，得來全不費功夫者是也。」

師住古山，道風遐布，慈心接引後學，大多能眞實做功夫，並視師恩逾慈母。示寂之日，索筆書偈曰：「如此而來，如此而去，欲叩眞乘，如此而已。」命門人脫化七日後封龕。當時香雲繞室，久久乃散。

（註）：指月錄卷十三載：洪州新興嚴陽尊者，初參趙州，問一物不將來時如何？州曰：放下著。師（嚴陽）曰：既是一物不將來，放下個甚麼？州曰：放不下，擔取去。師於言下大悟。

楞嚴經的禪法與天台宗的止觀之比較（三）

• 明了

(二)《修習止觀坐禪法要》之「歷緣止觀」與「對境止觀」：

1. 歷緣止觀：

所言緣者，謂六種緣：一行、二住、三坐、四臥、五作作、六言語。

(1)行者：云何行中修止？若於行時即知因於行故，則一切煩惱善惡等法，了知行心及行中一切法皆不可得，則妄念心息，是名修止。

云何行修觀？應作是念，由心動身，故有進趣，名之爲行，因此行故，則有一切煩惱善惡等法，即當反觀行心，不見相貌，當知行者及行中一切法畢竟空寂，是名修觀。

(2)住者：云何住中修止？若於住時即知因於住故，則一切煩惱善惡等法，了知住心及住中一切法，皆不可得，則妄念心息，是名修止。

云何住中修觀？應作是念，由心駐身故名爲住。因此住故

則有一切煩惱善惡等法，則當反觀住心，不見相貌，當知住者及住中一切法畢竟空寂，是名修觀。

(3)坐者：云何坐中修止？若於坐時則當了知因於坐故，則有一切煩惱善惡等法，而無一法可得，則妄念不生，是名修止。

云何坐中修觀？應作是念，由心所念疊腳安身，因此則有一切善惡等法，故名爲坐。反觀坐心，不見相貌，當知坐者及坐中一切法畢竟空寂，是名修觀。

(4)臥者：云何臥中修止？若於寢息則了知因於臥故，則有一切善惡等法，而無一法可得，則妄念不起，是名修止。

云何臥中修觀？應作是念，由於勞乏即便昏闇，放縱六情，因此則有一切煩惱善惡等法，即當反觀臥心，不見相貌。當知臥者及臥中一切法畢竟空寂，是名修觀。

(5)作者：云何名作中修止？若作時即當了知，因於作故則有一切善惡等法，而無一法可得，則妄念不起，是名修止。

云何名作時修觀？應作是念，由心運於身，手造作諸事，因此則有一切善惡等法，故名爲作。反觀作心，不見相貌，當知作者及作中一切法畢竟空寂，是名修觀。

(6) 語者：云何名語中修止？若於語時即知因此語故，則有一切煩惱善惡等法，了知語心及語中一切煩惱，善不善法皆不可得，則妄念心息，是名修止。

云何語中修觀？應作是念，由心覺觀鼓動氣息，衝於咽喉唇舌齒顎故出音聲語言，因此語故，則有一切善惡等法，故名爲語。反觀語心，不見相貌，當知語者及語中一切法畢竟空寂，是名修觀。（《大正》45，頁467下—468中）。

2. 對境止觀：

所言境者謂六塵境。一眼對色，二耳對聲，三鼻對香，四舌對味，五身對觸，六意對法。

(1) 眼對色修止觀：

修止者，隨見色時如水中月無有定實。若見順情之色不起貪愛，若見違情之色不起瞋惱，若見非違非順之色，不起無明及諸亂想，是名修止。

云何名眼見色時修觀。應作是念，隨有所見即相空寂，所以者何？於因緣出生眼識，次生意識，即能分別種種諸色，因此則有一切煩惱善惡等法，即當反觀念色之心不見相貌。當知見者及一切法畢竟空寂，是名修觀。

(2) 耳聞聲修止觀：

修止者，隨所聞聲即知聲如響相，若聞順情之聲不起愛心，違情之聲不起瞋心，非違非順之聲不起分別心，是名修止。

云何聞聲中修觀？應作是念，隨所聞聲空無所有，但從根塵和合生於耳識。次意識生強起分別，因此即有一切煩惱善惡等法，故名聞聲。反觀聞聲之心，不見相貌。當知聞者及一切法畢竟空寂，是名爲觀。

(3) 鼻嗅香修止觀：

修止者，隨所聞香即知如焰不實。若聞順情之香不起著心，違情之臭不起瞋心，非違非順之香不生亂念，是名修止。

云何名聞香中修觀？應作是念，我今聞香虛誑無實，所以者何？根塵合故而生鼻識，次生意識強取香相，因此則有一切煩惱善惡等法，故名聞香。反觀聞香之心，不見相貌，當知聞香及一切法畢竟空寂，是名修觀。

(4) 舌受味修止觀：

修止者，隨所受味即知如於夢幻中得味，若得順情美味不起貪著，違情惡味不起瞋心，非違非順之味不起分別意想，是名修止。

云何名舌受味時修觀？應作是念，今所受味實不可得，所以者何？內外六味性無分別，因內舌根和合則舌識生，次生意識強取味相，因此則有一切煩惱善惡等法。反觀緣味之識，不見相貌。當知受味者及一切法畢竟空寂，是名修觀。

(5) 身受觸修止觀：

修止者，隨所覺觸即知如影幻化不實。若受順情樂觸不起貪著，若受違情苦觸不起瞋惱，受非違非順之觸，不起憶想分別，是名修止。

云何身受觸時修觀？應作是念，輕重冷暖澀滑等法，名之爲觸，頭等六分名之爲身，觸性虛假，身亦不實。和合因緣即生身識，次生意識憶想分別苦樂等想，故名受觸。反觀緣觸之心，不見相貌，當知受觸者及一切法畢竟空寂，是名修觀。（《大正》46，頁467下—469上）。

(6) 意知法修止觀：

行者於初禪時，隨心所念一切諸法，念念不住，雖用體真止而妄念不息，當反觀所起之心，過去已滅，現在不住，未來未至，三際窮之了不可得。不可得法則無有心，若無有心則一切法皆無。行者雖觀心不住皆無所有，而非無剎耶，任運覺知念起。

又觀此心念以內有六根外有六塵，根塵相對故有識生，根塵未對識本無生。觀生如是，觀滅亦然。生滅名字但是假立。生滅心滅，寂滅現前了無所得，是所謂涅槃空寂之理，其心自止。

修觀者，觀諸法無相並是因緣所生。因緣無性即是實相。先了所觀之境一切皆空，能觀之心自然不起。（《大正》46，頁467下—中）。

(三) 對比：

《楞嚴經》二十五行各依六根、六塵、七大單一素材入道解說，一目了然，但實際修行大都如智者大師所著《修習止觀坐禪法要》一書所說：日常生活之行、住、坐、臥、作作及言語、及六根對六塵之現象，故天台宗之「歷緣修止觀（行、住、坐、臥、作作及言語）與對境修止觀（眼對色、耳對聞、鼻對香、舌對味、身對觸、意對法）」比較貼近現實生活之禪修，以致禪宗人士引用爲生活禪來悟道。

另，天台宗說：根塵相對故有識生，根塵未對識本無生，觀生如是，觀滅亦然。（《大正》56，頁567上）。而《楞嚴經》卷五佛告阿難：

根塵同源，縛脫無二。識性虛妄，猶如空花。阿難！由塵發知，因根有相，相見無性，同於交蘆。是故汝今知見立知，即無明本；知見無見，斯即涅槃，無漏真淨，云何是中，更容他物？（《大正》19，頁124下）。

此言「根塵同源」與天台宗之「對境修止觀」所觀成結果是不同的（如前述）。六根既然與六塵同源，吾人守護六根，亦應保護六塵（器界），不使地球暖化而毀滅。同樣地，天台大師在《法華玄義》卷一上說：「一色一香，無非中道」（《大正》33，頁683上）。更肯定六塵的地位與重要性。

（待續）

吠檀多派 (Vedanta) (八)

——《印度六派哲學》第七篇

木村泰賢 著
依 觀 譯

第二節 區分上智與下智之所以（無明論）

如前文所述，作上智(paravidya)下智(aparavidya)，以及真諦門(paramartha-avastha)與俗諦門(vyava-hara-avastha)之區分，是商羯羅哲學的基礎觀念。若是如此，大體上，上智與下智之區別因何而起？商羯羅認為是基於無智(ajbana)，亦即基於無明(avidya)之有無。完全脫離無明的智慧稱為上智，猶帶若干無明之知識稱為下智。為瞭解其立足點，首先必須一探其無明觀。

印度哲學中，對於無明的探討時代相當早，文獻上，吾人於古奧義書初期已可窺見，例如《普利哈多阿拉茲亞卡奧義書》四·四·三言及人死時，靈魂脫離身體與無明（經驗界）。自此暗地裏其意義逐漸增深，《修威達修瓦達拉奧義書》五·一甚至將此視為梵本有之發展力。一方面經由新奧義書及《摩

訶婆羅多）等，無明觀在吠檀多教義上，角色益形重要，另一方面，因其他學派也採用之，故幾乎成為一般的教理。尤其佛教特為重視，十二因緣觀中，無明被視為有情輪迴之本源；於真如觀中，無明被視為萬有緣起之根本動力。對印度人而言，世界觀與人生觀幾乎同一意義。而隨著罪惡觀之發展，我人根本性迷妄的宇宙論也適用。固然論理上，在探究其真相上，還有頗為難解之處，但由於因襲使用日久，「無明」一語已成顯論。商羯羅以此為契機而區分其態度，可能一半是具有理論基礎，另一半則是利用流行的風潮。

若是如此，商羯羅如何解釋此無明？在言及無明時，他首先是依據主觀客觀對立之認識論。所謂的主觀(visayin)與客觀(visaya)，即如同明與暗，其間存在著絕對的區別(atyantavivikta)。余(aham)與汝(tvam)是永不能相混之對立。此因主

觀是指見者、聞者、知者、覺者，任何情況都不會成為認識的對象；客觀是所見者、所聞者、所知者，任何情況都不會成為認識之主體。從而混同兩者，將主觀性質誤判為客觀，客觀性質誤判為主觀，顯然是迷妄(bhṛanta)、邪智(miṭhya-jbāna)所致。商羯羅的無明實意指此誤判(adhyasa)。應注意的是，他所意指的主觀與客觀之區別，實異於吾人對此的概念。他所說的主觀，如數論派之神我，是藏於心理現象最深層的純粹精神，除認識(caitanya)之外，不涉一切活動變化，是凝然無作之智體。從而，相對於此的客觀，不只是森羅萬象之外界，也包含吾人之身體，進而也包含吾人通常稱為心理現象之感情與意志等，此同於數論將覺、我慢等視為客觀。因此他的主觀、客觀之混用，是指吾人將己身與現象心執為真我，誤將真我視為是位他處的超越的對象(parokṣa)。雖然如此，商羯羅絕非如數論派的二元論者。他只是為方便立論而設此對立，其真意超乎於此。更進一步言之，主觀與客觀雖是對立，但若能知其真相，其客觀者亦不出吾人表象(pratyaya)之外。說為世界，說為身體，僅於吾人之表象始具有意義，離此則無意義。真正實在的，只是純主觀的阿特曼(atman)，其對象只是唯識所變，故等同於虛無。就康德之流而言，客觀的現象皆感性、悟性所成，不能代表物之本身(Ding-an-sich)。從而依此意義而言

，其所說之誤判，是吾人將只是自己表象的身體與世界思為如實存在，故將非我思為我，非他執為他，遂落入我他、彼此之差別見，商羯羅視此為無明之相。從二元論的論據出發，最後仍否定此客觀之一面，而成為一元的觀念論。以術語言之，此名不二論(Advaita)。雖然如此，認為吾人以外有世界，並不是吾人偶然或作為思惟結果而陷之誤謬，依據商羯羅所說，作為無始以來的習氣，這是吾人先天性(nāstika)所具之傾向。苟非聖者，無人能免，從而無明縱非吾人本質，也應是一種生得的性質。

以上是《梵經》一·一·一之註中商羯羅無明觀之大要。其意義相當深奧，但不明之處亦不少。例如，吾人之本性既是靈妙之心體，無明如何生起？凝然無作與具有表象力如何調和？心體既有表象力，何故必須否定表象的現象？所以如此，是因為商羯羅欲藉認識批判論說明無明，同時，對於解脫的問題，以康德之語言之，本體之確立是基於實踐理性之要求(Postulat)。總之，作為認識批判論之結論，就我人經驗的知識加以限制的此一識見而言，可以說他是印度的康德。

若是如此，在探究實在之際，無論如何精緻，經驗的知識亦無功能。此因經驗智是以主觀客觀之對立為基礎的無明之作。在此意義上，商羯羅如同康德，駁斥現量、比量等論理的

知識，主張論理不通用於實在界。但作為吠檀多教徒，他自始承認阿特曼之存在，故未必如同康德僅以否定形而上學為滿足，無論如何，必須開啓抵達實在之道。為此，他趨向神祕主義，潛心於表象與概念之深處，發動直感的叡智之光，作為認識實在之方法。此因所謂認識實在，不外是指真我發揮其本性。其所說上智，實是指此悟得之知識，依此光而觀察萬有之態名為真諦門。此若非上智或經多年熟修之聖者，亦即若非上上根機者，不能完成。從而於抵達之前，若不暫居第二義門，以經驗智為基礎而開啓觀察實在之道，吠檀多之教理遂歸少數者專有。但經驗智或正智皆為邪智。所謂正智，是指縱使不能掌握實在，至少能達其周邊；所謂邪智，是指作完全與實在之本性相反之觀察。商羯羅所說的下智，實是此經驗智中之正智，以此為基礎之觀察名俗諦門。亦即上智之真諦門遡及經驗以上的形而上之觀察，下智俗諦門是精練經驗的科學的觀察（上智與下智、真諦與俗諦實則相同，但主要是在說梵時，稱為上智、下智；在言及世界之際，說為真諦、俗諦，其間的用法略有區別）。

第三節 梵論

依據商羯羅所說，實在之體是唯一之梵。雖然如此，依吾人對此的智慧與態度，其表現法有別。以上智表現之實在稱上

梵 (Para brahman)，以下智表現時名為下梵 (apara brahman)。換言之，實在不受吾人心識制限，就其真實的本位之相稱為上梵，透過吾人經驗的知識之有色眼鏡而表現時稱為下梵。將梵如此分上下，見於《普拉修那奧義書》(Prawna-up.5.2)，將智區分上下，見於《孟達卡奧義書》(Mundaka-up)，當然如此的配列是商羯羅給予的，原先並非如此。

首先就上梵說之，依據商羯羅所說，這是指吾人本性之我，是在現象心深處永恆不變之心體。亦即照字面上的意義，是 *Aham Brahma-asmi; Tat tvam asi*。此真我或認識主體於任何情況亦非客體，故就如實之意義而言，吾人不能掌握其相狀。是故商羯羅以無德 (nirguna)、無形 (nirakara)、無差別 (nirvivesa)、無屬性 (nirupadhika) 等消極名辭表之。但商羯羅自始即掌握住二點。即存在性 (satva) 與知性 (caitanya, bodha, jiba)。亦即梵是實在，且是精神的實在。此因若這一點也否定，梵只是空之異名。雖然如此，依據商羯羅所說，此存在性或知性絕非梵諸多屬性中之某物，梵自始僅有此二性質。換言之，真正實在的事物，只是絕對的精神 (Die absolute Geist)，可將此名為梵或我。是故他如是言之…

Satta eva bodho bodha eva ca satva 「存在就是知，知就是存在」(三・二・二一註)。

反過來說，無知之物質不具有實在性，實在的，只是心性，此與《曼多伽耶頌》的立場完全相同。故一聽聞到「知」，即預想所知對象；一聽聞到「存在」，即預想任何空間者，不能得商羯羅之真意。商羯羅所說的知是不待客觀的絕對獨朗之知，其存在是超越空間的本體論的存在。要言之，就第一義諦而言，只有唯一絕對的精神是實在，除此之外，神或世界或有情皆不存在。所以見為有，是無明使然。但此絕對的精神有別於現象心之思惟分別，經常是靜一態，無始無終而恒存，不涉動作，不涉變作，是超越時間空間因果的凝然之心性，這是商羯羅之上梵觀。

不能如此如實看待，而是以基於無明之下智待之，此無德之上梵即現為有德之下梵。有德之梵有種種特徵，最顯著的是人格性的。呈現有意志、造作世界、現為有情又自居最高處而予以支配之相狀。依據商羯羅所說，這是人類作為崇拜(upasana)之對象，將實在偶像化而予以寫象者。以術語言之，人類依其經驗將信為最上善美之性質附加(adhyaropita)於實在，附加予性質(upad-hika)在此意義上，將下梵稱為有德梵(saguna-brahman)，有制限的(sa-upad-hika)、有形的(sa-ak-ara)。奧義書及《吠檀多經》對梵如此說明，是暫時因應劣機者的方便說。《吠檀多經》二·一·二二註曰：

「奧義書」中梵之創造說非真諦之說。只有以無明為根據的名色之世俗諦之說明。其目的在於依此揭示梵之我。

此下梵幾乎就是前述《吠檀多經》表面上的立場，故在此略其說明。

要言之，商羯羅之梵觀顯然是前代思想機械性的調和，對照人心之要求，此間別具妙味。就人心之要求見之，智的性質是欲靜，然情意則有欲動之傾向。從而以智為主之哲學傾向於視原理為冷然的靜的實在；以情意為主之宗教，則傾向於將之寫象為活生生之神。我人兼具此宗教的要求與哲學的要求，但兩種要求動輒失其調和，理由不外於此。從來大思想家所致力者，亦不外於調合此兩種要求。柏拉圖在哲學上立不變不動的觀念，但宗教上承認造物主的神(Demiourgos)；康德依純粹理性排除神之認識，但依情意的要請而認定之；大乘佛教立理體的冷然真如，但將此寫象為人格性的法身佛等等，都是為滿足此二種要求。如今商羯羅所以依第一義諦將梵解為凝然不動之絕對我，依第二義門視此為全智、全能、慈悲、廣大之人格神(Iwvara)，也是基於此人心之要求。只是僅以上梵為真，下梵為假，完全採行理性主義，其哲學的特長在此，但宗教的缺點也在此。

(待續)

陳那與法稱在「現量」觀點上不同說法的剖析(三)

• 林維明



(二)有關「量果」說法之探討

1. 正理派對「量果」的說法

有關「量果」的詮釋，印度正理派有一個很簡單的譬喻人用斧頭砍樹。人、斧頭及樹三者，「人」為作者、知者、能量；「斧頭」為作具、知之手段、量；「樹」是砍的對象、知識的對象、所量或境。人用斧頭將樹砍倒是砍樹的目的，「樹倒了」是結果，在認識方面是自知自己能知智（能量）了知所知境（所量）是名量果，又叫「自證」。

2. 陳那對量果的說法

陳那對所量、能量及量果的解釋如《集量論略解》的第八、第九及第十頌及其釋文就有對這些問題進行探討，如云：「有作用證故，即果能量度；亦設立為量，亦非無作用（8）、又自證為果，由彼體義定；境相即此量，由彼能量度

(9)。若時彼現相，所量量與果；能取能了故，比三非各異(10)」（法尊編譯，p.佛2.15）。法尊對此三個偈頌的詮釋

如云：「解釋量果共作三說。初說境為所量，能量度境之心為量，心了證境之作用即為量果。即量果之心，帶境相而生，具了證境之作用，即許為能量；：第二說以自證為量果，心之相分為所量，見分為能量。境不離心，即由心自體決定境義；：第三說以行相為所量，能取相為能量，能了知為量果。此三一體，非有別異。」（見《略解》：p.佛2.16）。引文的初說就是詮釋第八偈頌是符合經部立場，而第二說則是在詮釋第九頌，顯然是站在唯識無境的立場，而第三說則是詮釋第十頌是在說明能量、所量及量果三者一體實無分別，如同在《因明正理門論本》所言：「又於此中無別量果，以即此體，似義生故，似有用故，

假說爲量。」(T32 3b22-23) 引文指出「量果」不存在於「能量」和「所量」之外，而在「能量」緣於「所量」的「自證分」之中。因此能量、所量都不離開「自證分」。而所量境於能量心上假現影像，能量心緣所量境，似有取境之功能，假名爲作用。因「自證分」上有「能量」、「所量」之義，因此「自證分」(及「量果」)，亦可假稱爲「量」。所以，認識對象(了境)其實就是認識自己之認識(the cognition of the cognition itself)²，也就是「自證」(svasamvitti)。

此外，根據服部正明(Masaaki, Hottori)的說法，陳那的認識理論，主張每一認識都有兩種「顯現」(abhāsa)，即：「義顯現」(arthābhāsa=the appearance of an object=相分)和「自顯現」(svābhāsa=the appearance of itself as subject=見分)³。因此，所謂的「認識」(量)，就是「見分」(能量、自顯現)，緣於「相分」(所量、義顯現)的作用，也就是「自證分」(量果)。亦即「量果」=「自證分」=「『見分』緣取『相分』」⁴關於這點，呂澂在《釋略抄》中也提到：「此中識顯現二種爲生，爲顯現自體及境界。依此二種有所自證，即爲量果。」(呂澂(1996), p.185)

窺基在《成唯識論述記》中曾提到：「然安惠立唯一分，難陀立二分，陳那立三分，護法分四分」(T43 320 c20-22)其意思是說關於識中，心、境的問題，有四種說法：安惠(慧)是採取「唯識」無境，無有所分別的「一分說」；難陀、火辨等，是「識似見、相二分」的「二分說」；陳那是相分、見分、自證分的「三分說」；護法則立相分、見分、自證分、證自證分的「四分說」。而《成唯識論》卷二也說：「然心、心所一一生時，以理推徵各有『三分』。所量、能量、量果別故，『相』、『見』必有所依體故，如《集量論》伽他中說：『似境相所量，能取相自證；即能量及果，此三體無別。』」(T31 10b11-16)引文說明認識一對象時，會有認識對象、認識手段及認識結果(「所量、能量、量果」)三種區分。所以，以理推知會有見分、相分、自證分這「三分」。《成唯識論》並引《集量論》第十頌說，所量、能量、量果，雖爲三個體，但卻又是無別的。所以見分、相分、自證分也是三個無別的，這套在自證分(識體)轉變出見分、相分，雖說是三，然其實只有一識體，是很符合的觀點。

《集量論、現量品》第十頌是唯識學派經常引用的一個偈頌，所以需要作簡略的解釋。陳那是主張唯識無境者，所

以他認為識外的事物都是遍計所執本身不離虛妄分別。凡夫之「識」以虛妄分別為體性，所以外境之相是非真實像稱為「似境相」，也是「所量」。而能取相者，即識中能夠了知似境相的「知」。似境相為所知或所取，而此「知」為「能知」或「能取」，又稱為「見分」。即是能了知似境相的「知」所以也叫「能量」。自證者通稱為自證分，此「自證」是指自己能證明知道，「見分」帶有「相分」。自證分對能知的「知」，所知的「能」有明確的知，這個知就是「量果」，由於它本身也是「知」，又「能知」知為區別只能了知似境相之知，故叫「自證」。此自證與似境相、能取相都是識中的一分，因功用和形相有別異，故叫「三分」。而偈頌中的「此三體無別」是指三者皆以識為體，非各有體並非如正理派說人用斧頭砍樹，人、斧頭及樹各有自體。陳那說的「此三體無別」是在否定正理派等所主張的「識外有境」說。

3. 陳那三分說理論概述

陳那在《集量論》的第十一頌中有說明「相分」、「見分」、「自證分」、「三分」說。因為在日常生活經驗中，我們會有「對象的認識」和「『對象的認識』的認識」這兩種認識的產生（例如「認識青色」時，還會知道我們正

在「『認識青色』的認識」），因此可證明「見分」和「相分」的存在，如《集量論》11c0頌云：「知境知彼別，故即覺二相」。而因為我們會有對過去認識之對象的再次認識、憶念，即「回憶」的存在，因此可以證明「自證分」的存在（如《集量論》11c0頌云：「亦由後時念，成二相自證」。）因此，陳那即完成「相分」、「見分」、「自證分」，這「認識論」的「三分說」理論。

4. 法稱對「量果」的說法

法稱在《正理滴論》對「量果」所作的詮釋如云：「即彼現智，即為量果，證境親明，為性相故，帶境而起，是名為量。由帶境故，乃能成其證境親明」（參見王森（2009），p.192）。引文中「帶境」就是「帶境之相」，法稱完全站在經量部的立場出發，利用「帶相」說來發揮能量即量果的理論。陳那在《觀所緣緣論》中說：「所緣緣者，謂能識帶彼相起及有實體，令能緣識託彼而生」。（T31 888 b12-13）陳那從經量部吸取帶相說，又以唯識無境的立場對理論進行了解改進。「帶相說」也是法稱在其認識論中堅持的。但他的境色就非識中內色。因此就影響到陳那與法稱關於「量果」的解釋。法稱的後學在西藏就有代表性的三說，如云：「初說，境為所量，能量度之心為能量，

心了證境之作用即爲量果，即量果之心，帶境相而生：：第二說，以自證爲量果，心之相分爲所量，見分爲能量。境不離心，即由心之自體決定境義。若時心具義境，爾時隨順彼心之自證，即能了知樂不樂義；若時唯以外義所爲量，爾時現境相心爲能量。爾時彼心雖是自證，然以此自體義之現相，說爲能量：：第三說，以行相爲所量，能取相爲量，能了知爲量果。此三體一，非有別異。」（參見法尊編譯《略解》，p. 佛216）由引文可見此三說都與「帶相」有關，若心不帶「境相」或「自體義之現相」，認識無從發生；能量、所量及量果就無法共同以識爲體了。量果理論與「帶相說(sārūpya-vāda)」有密切的關係，其意義是指認識過程中，作爲主體的心識帶有「所量」之境之影相，此影相才是直接的所緣，確定知識的產生有賴於此影相與境色的對照比較，例如看見青色的蓮花，識中會有青色表象，此表象可與其他非青者的區別，又可與青色蓮花相符，才產生了認識的確定性，也就是說認識的本質是由認知與非認知的對照比較而加以確定的，帶相(sārūpya)的更深一層意義，是表明完整的知識，是使用一個一個概念或表象綜合統一只能感覺，而不可言表的自相，並將之標誌起來，對自相的認識是純然的意識，自身不含差異，

因此，實際上無法產生任何的分明性，所以缺乏「證境親明的性相」，一旦相似性(similarity)與一般性(generality)：：此二者都與sārūpyam同義：：進入純然的意識中，便有差異及分別，因而知識才有鮮明的形式，也就是對於對象有「親明的」認識。

當考慮能量即量果時，所獲取的是識中所含的確定影相（表象，相似性，sārūpyam）。如果承認識中有確定的影相，那麼外部的青色與此影相配合。故應可視爲能量；另一方面，由於它是意識的內容，其本身具有「青」的確定形式，所以又是我們認識的結果（量果），清晰的「青」的形相是「自證的」，它代表認識的內容，所以是「量果」；但離開此「青」的形相，認識就失去其確定性，所以它又是「能量」。

由以上分析可知，能量即量果是沒有問題的⁵。因爲如果能量的作用符合境色（對象）並生正確的認識，就算有了結果，認識本身就是結果，不必另外尋求結果，但能量的作用也在現量智（感覺認識中），還是考慮到它在主體中反映了境色之相，從帶相說出發，若無此相，即不起別的作用，所以現量智也是能量（量的作用），以上就是法稱所發展的「能量即果」的理論。

5. 小結

由以上之剖析，可知陳那及法稱在「所量、能量及量果」上有不同的講法。主要原因是法稱採用經部外境實有義之故，而陳那則堅持唯識無境之則。

四、結論

陳那對現量定義為離分別，而法稱則加上「無錯亂」。陳那對「量果」是強調自己認識自己的自證理論。

法稱也認同陳那的三分說，但他是以經量部的外部實有義而出現不同的說法，但是竭力論證「量果」在認識過程中，批判正理派主張量果在認識過程外，兩位論師的立場是一致的。

註釋：

2. Masaki, Hattori: The appearance of an object (viśayābhāsa) is nothing other than the cognition of the cognition itself i.e., self-cognition (svasamvitti), 1968 P.98

3. Masaki Hattori: Dignāga expounds the theory that each cognition has twofold appearance: the appearance of an object (arthābhāsa) and itself as subject (svābhāsa). 'Ibid, Note.1.51.p.95

4. 何建興(2007)p.6 說：「依此理解，量與量果是同一識知的一體兩面：就識知似乎有緣取外境之體相的作用，說為『量』；就識知現為具有外境的體相，可說外境體相已被認識，認識之目的達成，說為『量果』的所量應即外境。」

5. 引宋立道(2001)p.401 說：「其關鍵在於，以感覺表象（感覺材料、影相）為能量，事實上，我們可以將感覺材料當作結果（量果），因為它是客觀之反映於主觀的觀念形式；它也是過程、手段，因為主、客觀聯繫只能通它。」

參考書目

一、佛教典籍

1. 唐·玄奘譯，《成唯識論》，T31, no.1585。
2. 唐·玄奘譯，《唯識二十論》，T31, no.1590。
3. 唐·玄奘譯，《觀所緣緣論》，T31, no.1624。
4. 唐·玄奘譯，《因明正理門論本》，T32, no.1628。
5. 唐·窺基，《成唯識論述記》，T43, no.1830。
6. 日本，善珠，《因明論疏明燈抄》，T68, no.2270。

二、學術專著

(一) 中文

1. 王森，2009，《藏傳因明》，（北京：中華書局）。
2. 方立夫，1997，《佛教哲學》，（北京：中國人民大學出版

社)。

3. 法尊編譯《集量論略解》，藏外佛經第二冊，方廣錫主編，(北京：黃山書社)。

4. 呂澂譯，《集量論釋略抄》《呂澂佛學論著選集，卷一及卷三》，(濟南：齊魯書社)。

5. 湯用彤著，1988，《印度哲學史略》，(北京：中華書店)。

6. 張力力，2001《陳那因明思想述詳》，中國人民大學碩士論文，1996，收入佛光山文教基金會主編，《中國佛教學術論典—《法藏文庫》碩博士學位論文》冊33，(高雄：佛光山文教基金會)，pp.263-303。

7. 宋立道2001，《因明的現量觀》，中國社科學院研究生院碩士論文，1984，ibid, pp.331-409。

8. 薩班、慶喜幢編著，明性法師譯，1994《量理寶藏論》，(台北：東初出版社)。

(二) 英文

1. Masaju Hattori, 1968, *Dignāga on Perception, being the Pratyak-sapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanakrit fragments and the Tibetan versions*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

2. Paul Williams, 1988, *The Reflexive Nature of Awareness:*

A Tibetan Madhyamaka Defence, Cuzon Press.

3. Zhihua Yao, 2002, *Knowing that One Knows: The Buddhist Doctrine of Self-Cognition*, Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, Boston University, Graduate School of Arts and Sciences.

三、單篇學術論文

(一) 中文

1. 王森2006，〈藏傳因明與漢傳因明之異同〉《因明新論》張忠義、光泉、剛曉主編，(北京：中國藏學出版社) pp.67-86。

2. 何建興，2007，〈集量論，現量品〉<http://buddhica.nccu.edu.tw>。

3. 剛曉，2006，〈佛為定量—《釋量論，成量品》簡說〉，ibid, pp.58-660。

4. 許為勤〈陳那，法稱的現量說—暨布倫塔諾的表象論〉，ibid, pp.623-630。

5. 趙東明，2006，〈陳那「自證」理論探析—兼論《成唯識論》及窺基《成唯識論述記》的觀點〉，《圓光佛學學報第十期》(中壢：圓光佛教大學研究所) pp.65-111。

(全文完)

不爲衣鉢而來的海舟永慈禪師

• 曙 壽

金陵東山翼善海舟永慈禪師，四川成都人，俗姓余。生於明洪武二十七年，小時見僧則喜。稍長聞說生死事，遂發願出家，來到彭縣大隋山景德寺，投禮住持獨照月法師請求爲其剃髮，後來入西山，住山八年專修，又發願參方行腳。首謁太初和尚請益，和尚開示父母未生前話題，令其做功夫。師遂每日精勤參究。

某日，和尚問師：「父母未生前那個是本來面目？」師即從東過西，叉手而立。和尚說：「不是這樣的，再說說看。」師說：「兩眼相對，有甚相瞞？」和尚大喜，認爲師有些省悟，許其到處行腳。師復參東普無際和尚，但機緣不投，乃離開無際和尚前往京師，宣德二年，又回到金陵靈谷掛搭，雪峯和尚請師擔任首座，領衆結夏，解夏後師往詣古道山參東明昂禪師。師一見便問：「無相福田衣，甚麼人披得？」禪師從禪座上跳下來，擲師一掌。師卻問：「四大本空，五蘊非有，你又

如何掌？」禪師又是一巴掌打過去。這時，師不慌不忙又道：「一掌不作一掌用，速速道來。」禪師又是一掌過去。師神色不變，氣定神閒地對禪師說：「老和尚名不虛播！」遂展具三拜而立。禪師這時說道：「我住古道山三十年，今天才看到這樣一個出家人。」乃留師多住幾天，並欲將衣鉢付予，師說道：「我不是爲衣鉢而來！」堅不肯受，遂下山。自此以後，聲譽叢林。

金陵牛首請師領衆三載，後退隱天界山居，太監袁誠欽師道德，請住翼善寺，開山說法。

明正統五年（西元一四四〇年）六月二十八日，昂和尚留信囑明白庵，內容述及「吾有衣法二物，待十年後，送至金陵東山海舟和尚受納。」又付囑曰：「字付慈海舟，訪我我無酬，明年之明日，西風笑點頭。」明年果然如期示寂。白庵不敢違背遺囑，乃請首座法薦師父，於景泰二年八月二十三日，持

衣法至東山，師乃祝香而受，遂爲臨濟宗六祖下二十八世傳人。

苦行事衆的月泉同新禪師

燕京鞍山月泉同新禪師，禮鞍山堅公剃落，出家後秉師教誨，能以苦行事衆，多年以後，忽然有一天智慧頓發，不但內心明白，而且詩文自然流露。他與同學敘說所得，同學們都不以爲然，並取笑他。因爲他平日既不讀書又不參禪，只知道服務大衆，默默工作而已。師雖智慧大開，但衆人並不知曉，還輕言輕語取笑他，師憤而以偈書於壁上而去，偈曰：

「氣宇衝霄大丈夫，尋常講讀豈能拘，

手提三尺吹毛劍，直取驪龍領下珠。」

師既離鞍山，乃參方雲遊而去，首謁請安方公，乃當時禪宗巨匠，一見面方公即問：「欲窮千里，一步爲初，如何是最初一步？」師進前叉手而立。方公曰：「爭奈腳跟不點地何？」師拂袖便出。

次參林泉倫公，即燕京報恩寺林泉從倫禪師，爲曹洞宗悟道禪師，遂承印記。不久受請住持靈巖寺，從此，大闡曹洞宗旨，接引學人無數，有所謂「一音才唱，萬衆歡呼，能於言下得旨者甚衆。」

示寂時有偈曰：「來無所從，去亦無方」。驀豎拳曰：「且道這個還有窒碍也無？」放拳曰：「撒手縱橫，雲天蒼蒼。」瞑目而逝。

師出家時以苦行自持，並默默爲大衆服務，卻因此開發本有智慧，足可爲後世學佛參禪者做個榜樣。一般人總怕吃苦，又不肯爲大衆服務，因此，錯失許多修學良機。原來道不是在書本上的，禪也不一定在禪堂方有。只要我們內心不做許多計較，吃飯穿衣、搬柴運水，都可以當下見自本悟，這其中關鍵，就在「融攝」，也就是做任何事，都可以不分別計度，當下融入。時時不忘融入，終有一天，雲開見月，即可隨遇而安。古德有云：「將心學佛，攝入魔宮，擬心參禪，墮在陰界。」不可不知。

聞瀑布聲悟道的正法雪光禪師

黔中正法雪光禪師，俗姓趙，得法於臨濟宗潔空通禪師。師自出家後，即徧參諸方善知識，舉凡五台山、峨眉山、普陀山等諸名勝道場及各祖開山處，無不一一參訪。後來到了靈峰結夏安居，聞舉嚴陽尊者問趙州公案（註），心中有些疑惑，乃向寂照禪師報告，禪師說：「無功用處正好用功，莫認些子光影，有誤生平。」師受用無窮。後來又到景德結夏安居，某日，於定中聞巖中瀑布聲，觸發本有智慧，默舉從上佛祖機緣，一一透得。

後來參潔空通禪師，便將自己心路歷程從頭至尾，仔仔細細敘述一翻，禪師說：「你沒聽說『莫謂無心便是道，無心猶隔一重關』。」說完轉身進入寢室。留下一臉茫然，不知所云

（下轉第3頁）

談六根與習性

◆ 證義

「業」的觀念是佛教的重要思想。所謂「業」，和「已」是相同的意思，是指已經發生的事，也就是我們常說的習性或習氣。我們曾經經歷過的事，累積在阿賴耶識裡，影響我們的意識，並成為將來與六根相應的對象，而這個「曾經經歷過的事」是包括前世和今世所經歷的種種事情。

眼耳鼻舌身意等六根相應於某事，經過前五識的作用，而形成「相」，再經第六識的分別作用而產生「法」。因此六根必須相應於某事，才能起作用，而六根能夠相應的事，必定是我們曾經歷過的事，如果我們不曾經歷的事，是不會成為六根相應的對象，更不會產生「相」和「法」，故經云：「識從習氣生，而與諸根和合。」（大乘入楞伽經）。例如我們會喜歡某物，一定是我們現在看到或曾經看過（包括親眼目睹及間接

知道）的事物，對於不曾看過，或不會有印象的事物，我們是不會興起喜愛的念頭。

關於這個問題，雜阿含經裡有一段記載佛陀與尊者磨羅迦舅對談：「佛告磨羅迦舅，若眼未曾見色，汝當欲見於彼色起欲起愛起念起染著否？」，磨羅迦舅答言：「否」。佛陀最後結論說：「見以見為量，聞以聞為量，覺以覺為量，識以識為量。」。在經文裡，佛陀告訴我們，如果不是眼根曾看過的事物，我們是不會興起愛念染著的念頭，其他五根也一樣，所以六根是以曾經經歷過的事物為界限的。

六根既以習性為相應的對象，則「苦」也因此產生。看到喜愛的東西，就會產生佔有慾，這是累世的習性，因此看到喜愛的東西，如果無法佔有，就會產生痛苦。這也是雜阿含經裡

說的：「若眼已見色，而失於正念，則於所見色，而取愛念相。取愛樂相者，心則常繫著，起於種種愛，無量色集生，貪欲、害覺，令其心退減，長養於衆苦，永離於涅槃。」。因此，爲了遠離痛苦，必須以正念來對治習性，使六根相應的對象，不再是染著的色相。

佛陀在雜阿含經裡，要我們用正念來對治習性，以遠離痛苦。因此，在修行過程裡，培養正念是很重要的。但是我們的六根相應於對象時，最先興起的都是邪念而不是正念，修行不夠的人，往往隨著邪念而起惡法，例如在路上看到一位漂亮的女子，大部分的人都會動了佔有的念頭，然後再靠理智（也就是正念）來克制，如果理智無法發揮作用，就會鑄成大錯。

但是，在我們的社會裡要培養正念很不容易，因爲處處都是助長邪念的東西，尤其網際網路的普遍，更是如此。這些都是習性滋生的原因，也促使六根產生愛執，種種痛苦隨之而來。因此，爲了培養正念，可以先從「不見所欲，則心不亂焉。」的古訓做起，眼不見就不會產生習性，邪念就不會產生，不去接觸會讓你興起邪念的東西，久了自然就會培養出正念。

「不見所欲，則心不亂焉。」只是一種消極的修行方式，而且在生活上要避免不接觸到引起邪念的東西，並不容易，因此我們必然會碰到邪念的東西，此時平常的修行就很重要。修行工夫如果深厚，則引起邪念的東西即使出現在眼前，也能以正念去看待，不會興起邪念，就不會有愛念相。但要如何有正念呢？雜阿含經云：「見色不取相，其心隨正念。」，「相」是前五識產生的雜染相，也是習氣產生的原因，伴隨產生的是惡法，也就是邪念，因此眼根見到事物時，必須有清淨的念頭，雜染相才不會產生，邪念就無從滋生。例如在路上看到一位穿著暴露的女子，如果興起佔有的念頭，就是邪念，反之，如果覺得這女子沒有正確的觀念，一定是被慾望迷惑了，真是可憐，邪念就不會有，正念隨之興起。

雜阿含經裡佛陀和摩羅迦舅的對話，佛陀最後用一首偈來總結：「若眼見衆色，忘失於正念，則於所見色，而取愛念相。」平常多修行，才不會眼見色時，忘失於正念，有了正念，不受習氣束縛，才能轉識成智，到達佛陀在楞伽經所說的：「如是智所現，一切法無相」境界，眼根如此，其他五根也一樣。

維摩詰經的啓示（六）

• 何世亮

十、不可思議觀

維摩詰繼續述說著不可思議解脫菩薩的神通妙用：

十方世界所有諸風，菩薩悉能吸著口中，自身無損，外諸樹木亦不摧折。

十方世界劫盡燒時，以一切火內於腹中，火事如故，而不爲害。

又於下方過恒河沙等諸佛世界，取一佛土，舉著上方過恒河沙無數世界，如持針鋒舉一棗葉，而無所嬌。

住不可思議解脫菩薩，能以神通現作佛身，或現辟支佛身，或現聲聞身，或現帝釋身，或現梵王身，或現世主身，或現轉輪聖王身。

又十方世界所有衆聲，上中下音，皆能變之令作佛聲，演

出無常苦空無我之音。及十方諸佛所說種種之法，皆於其中普令得聞。

維摩不斷地描述菩薩不可思議解脫之力，若廣說者，窮劫不盡。

有些人或許會認爲，不可思議解脫的境界只是一種文學的想像，或者是藝術的美化，或者是宗教的抽象表達，所以是空幻無實的。

不過我們若以現代科學來加以論證，我們會發現不可思議的解脫境界是有可能存在的。

早期的牛頓運動定律說：物體靜者恒靜，動者恒沿著直線作等速運動。

這樣的定律，在常識的範圍內是正確的，但是愛因斯坦卻

發現，當物體的速度加快，那麼它的軌道卻有所改變，當速度超過光速，那麼物質就變成能量，成為不可思議的境界。

而且量子的軌道，並非沿著直線前進，而是從一個時空消失，而在另一個時空出現，其間看不到任何軌道的痕跡，已經不是任何人類的感官所可描述，只能用數學符號來敘述而已。而且微小的物質，加快其速度之後，就可以變化成強大的力量，這就是原子彈、核子彈、中子彈的能量來源，不能用普通的標準來加以衡量。

智者大師在摩訶止觀中，就從維摩詰經中的不可思議解脫，創造了不可思議觀，其中包含了一心三觀及一念三千。

在我們的一念之中即能包含整個世界，實在是不可思議，這就是維摩詰經所說的：「住不可思議解脫菩薩，斷取三千大千世界，如陶家輪，著右掌中，擲過恒沙世界之外，其中衆生不覺不知己之所往。」

在一般的止觀方法之中，總是有觀察者及被觀察之境，兩者存在著一種對立的關係，但是當主體及客體的界限打破之後，就會進入不二法門，如此一來，人我不分，心境雙亡，就是不可思議的境界。

智者大師認為，只要成就不可思議的觀法，那麼就一切具足，不用再修持其他的九種觀法，由此可見維摩詰不可思議解脫的卓越處。

十一、不住無為

維摩詰經與傳統佛法的不同點，在於「不住無為」，佛學常強調「空無」的一面，如無常苦空無我，無相無生無起，出離寂滅涅槃等。

這是因為維摩詰認為「無為」的一面也背離了中道，有落入頑空的可能，並非真正的不二法門。

菩薩行品說：「何謂菩薩不住無為，謂修學空，而不以空為證，修學無相無作，不以無相無作為證，修學無起，不以無起為證。」

修學空而不以空為證，其實「空」本質上是不能修的，也不能證的，為什麼呢？因為有修有證就不空了，不是嗎？

佛法的「空」，不是「沒有」的意思，它表示著一種「活用」的意義，如水一樣，沒有一定的形狀，可以變化成一切形狀，而且利益衆生萬物。

文殊師利問疾品說：「雖行於空，而殖衆德本，是菩薩行

，雖行無相，而度衆生，是菩薩行，雖行無作，而現受身，是菩薩行，雖行無起，而起一切善行，是菩薩行。」

維摩詰的作法看起來好像很矛盾，事實上他是在表現一種「真空妙用」的精神。

「雖行止觀助道之法，而不畢竟墮於寂滅，是菩薩行，雖行諸法不生不滅，而以相好莊嚴其身，是菩薩行，雖現聲聞辟支佛威儀，而不捨佛法，是菩薩行，雖隨諸法究竟淨相，而隨所應爲現其身，是菩薩行，雖觀諸佛國土永寂如空，而現種種清淨佛土，是菩薩行。」

從這個觀點來說，維摩詰當然也不住「出家法」了，所以說，當維摩詰告訴毘耶離諸長者子說：「汝等於正法中，宜共出家，所以者何？佛世難值。」

諸長者子言：「居士！我聞佛言，父母不聽，不得出家。」

維摩詰言：「然！汝等便發阿耨多羅三藐三菩提心，是即出家，是即具足。」

不過不要以爲維摩詰不住「出家法」，那麼他就住於「在家法」了，這也不對，真正維摩詰的精神就是不二法，非在家非出家，非世間非出世間。

有人就會產生疑問：「維摩詰能住在什麼地方呢？」我們只能這麼說：維摩詰不住在任何一個地方，但能隨機應變地住在任何一個地方，所謂「以無住本，而立一切法。」

這樣的說法也許會令人想不透，不過這也正是維摩詰不可思議的地方。

菩薩行品說：「觀無我，而誨人不倦，觀於寂滅，而不永寂滅，觀於遠離，而身心修善，觀無所歸，而歸趣善法，觀於無生，而以生法荷負一切，觀於無漏，而不斷諸漏，觀無所行，而以行者教化衆生，觀於空無，而不捨大悲，觀正法位，而不隨小乘。」

維摩詰不住於「無我」，因爲若住於無我，那麼別人也是無我，如何去教示別人呢！

佛法所說的無我，是告訴人們不可自私自利，執著於小我，應該把心胸放開，自利利人以成就大我。

所以大涅槃經提出「常樂我淨」的思想，認爲我們的佛性具有偉大的創造力、智慧力、神通力，這是我積極的能力表現。

（待續）

慧峰上人年譜（廿一）

▲明了

續第294期（六十年上人在嘉義佛教會講《法華經》）

1. 五時八教之判教

（1）五時之判釋：

以《法華經》爲本，另予補充內容，將佛陀一代說法分爲五時：第一華嚴時、第二鹿苑時、第三方等時、第四般若時、第五法華涅槃時。五時有各類佛典配屬，智者大師另依《法華經》〈信解品〉譬喻，認爲五時各具不同之化意，分爲：擬宜、誘引、彈呵、淘汰、開會五類；又就教化之純雜分爲：兼、但、對、帶、純五種。

①第一華嚴時：《華嚴經》，擬宜，兼。

②第二鹿苑時：《阿含經》，誘引，但。

③第三方等時：《維摩經》、《思益經》、《金光明經》、《勝鬘經》等方等經典，彈呵，對。

④第四般若時：《般若經》，淘汰，帶。

⑤第五時前番法華時，後番涅槃時，《法華經》、《涅槃經》，開會，純。

（2）八教之判釋（化儀四教與化法四教合稱八教）：

①化儀四教：頓教、漸教、不定教、秘密教。

a. 頓教：世尊未考慮根機，直下開示圓教法門之妙理。如華嚴時之教說。

依《法華玄義》卷一上言：

月能盈虧故，月漸圓故，法華亦爾，同體權實故，會漸入頓故。（《大正藏》33，頁684下）。

故智者大師對《法華經》之屬性，規定爲「漸頓」，非「漸漸」。

b. 漸教：考慮對方之能力，使用適當之方便法門，相當於鹿苑時、方等時及般若時。

c. 秘密教：世尊以身、口、意三密，隨自己意思，自在化導

衆生之不可思議的說法。華嚴時、鹿苑時、方等時、般若時等四時皆有秘密說法。

d. 不定教：在同一法座，聆聞同一法門，唯各人根機不同，領悟亦異，有聞頓教之法卻得漸教之益，有聞漸教之法卻得頓教之益，凡此說法形式則屬於不定教。

②化法四教：藏教、通教、別教、圓教。

智者大師《法華玄義》中，就衆生的樂欲品類不同，所涉三界內外物事不同，生起的事善、理善不同，破惑方式的拙、巧、歷別、一破一切破的不同，悟入真理的析法、體法、次第、圓頓不同，以空與中道說真理不同，轉法輪方式的不同，而判分藏、通、別、圓四教。卷一下說：

若十因緣所成衆生，有下品樂欲，能生界內事善，拙度破惑，析法入空，具此因緣者，如來則轉生滅四諦法輪，起三藏教也。

若十因緣法所成衆生，有中品樂欲，能生界內理善，巧度破惑，體法入空，具此因緣者，如來則轉無生四諦法輪，起通教也。

若十因緣所成衆生，有上品樂欲，能生界外事善，歷別破惑，次第入中，具此因緣者，如來則轉無量四諦法輪，起別教也。

若十因緣所成衆生，有上品樂欲，能生界外理善，一破惑，一切破惑，圓頓入中，具此因緣者，如來則轉無作四諦法輪，起圓教也。（《大正藏》33，頁688上—中）。

2. 百界千如的世界觀

(1) 十界互具：

十界，就是《華嚴經》及《大智度論》所說的地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人間、天上、聲聞、緣覺、菩薩、佛。這是所謂六凡四聖的十法界。智者大師的《法華玄義》卷二上說，這十界，顯示具有即空、即假、即中之三面的。他以十法界的三轉讀文，說：

若十數依法界者，能依從所依即入空界也；十境界隔者即假界也；十數皆法界者即中界也。欲會解如此分別，得意爲言空即假中，無一二三。（《大正藏》33，頁693下）。

此明十法界具圓融三諦（空、假、中）的三面。經驗界的差別諸法，依天台十界互具思想，以法界相即而成一實相。十法界的各界，各各相互具有其他九界，內具自己，所以十界在當相當處，各各是圓融平等的，這就是十界互具說。

十界的每界，相互具有其他的九界，所以法界全體的十界，總云百界。如此百界，乘《法華經》「方便品」的十如或十如是，即成百界千如。

(2) 十如是：

十如是，又叫十如，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、如是本末究竟等。此十如是，都是限定法界有形體的主要形式，依十界互具說，法界一切諸法是一如平等的。

強調十如亦為十界一切諸法的共通範疇，故在《法華玄義》規定十如為：

通解者：相以據外，覽而可別名為相；性以據內，自分不改名為性。主質名為體，功能為力，構造為作，習因為內，助因為緣，習果為果，報果為報，初相為本，後報為末，所歸趣處為究竟等。（《大正藏》33，頁694下）。

(3) 十界與十如之關係：

智者大師所著《法華文句》就十如，說有十界釋、佛界釋、離合釋、約位釋四種，其中十界釋與佛界釋應特別留意。十界釋：十如為十法界共通範疇的思想。因為十界互具，所以一界實是十界，十界各各依於十如的交徹之所成立。十界相互的外部區別。為照各界內部構造的區別而說，於此顯示內外、自他的同一。佛界釋：謂十如的本質，為前十界的共通範疇，然而佛界亦不外於十如的形式而限定自己。智者大師於《法華玄義》卷二上，詳示十界的十如相異，如地獄界的

如是相，是惡相；佛界的如是相，是菩薩相。在佛界內具有其他的九界，不是隔離九界的佛界，故天台如來性惡說的基礎亦由此產生。

3. 開權顯實的權實思想：

在《法華經》〈方便品〉說：

諸佛以方便力（權），於一佛乘（實）分別說三，……十方佛土中，唯有一佛法（實），無二亦無三（權）。

又說：

唯有一乘法（實），無二亦無三（權）。正直捨方便（權），但說無上道（實）。諸佛如來但教化菩薩。是法住法位，世間相常住。（《大正藏》9，頁7中，8上）。

以上是說聲聞乘、緣覺乘及菩薩乘等三乘是方便的，權宜的教法，唯有一乘或佛乘是無上道，是真實教法。為了說明這種道理《法華經》用七個譬喻，來教化眾生，普渡眾生。譬喻是權，譬喻背後的哲理與宗教訊息則是實。開權顯實，權實間的關係，就這樣展開。在智者大師《法華玄義》卷八下說「三獸渡河」譬喻，他說：

一譬三獸渡河，同入於水。三獸有強弱，河水有底岸。兔、馬力弱，雖濟彼岸，浮淺不深，又不到底。大象力強，俱得底岸。

三獸喻三人，水喻即空，底喻不空。二乘智少，不能深求，喻如兔、馬。菩薩智深，喻如大象。水軟喻空，同見於空，不見不空。底喻實相，菩薩獨到。智者見空及與不空。

到又二種，小象但到底泥，大象深到實土。別智雖見不空，歷別非實。圓見不空，窮顯真實。如是喻者，非但簡破兔馬二乘非實，亦簡小象不空非實，乃取大象不空，爲此經體也。（《大正藏》33，頁781下）。

對於這個譬喻，智者大師自己解釋謂它喻根性。根性有淺有深，淺者只能證得空理，深者證得假理，更深者證得中道。三獸是兔、馬、象。兔、馬喻二乘，象喻菩薩。而象又分兩種：小象只達泥層，大象則能達土中。這則喻見不空可有兩種：一種雖見不空，但要藉一階段或過程，由淺而深。另一種則能當下便深達不空的實相。智者大師三獸渡河譬喻與他所創化法四教聯結在一起，所涉的空、不空、二乘、菩薩、別教、圓教種種概念。小象譬喻別教，大象譬喻圓教，兔、馬二獸譬喻藏教與通教。

譬喻說：簡破兔、馬二乘非實（權），亦簡小象不空非實（權），乃取大象不空（到實土），爲此經指《法華經》體也。智者大師曾讚許《法華經》是「諸經之王」，於此不但喻大象是圓教，也是譬《法華經》是「諸經之王」，是爲真實之教。智者大師基本上以權、實概念來解讀他所創的化法四教，即

藏教、通教、別教是權，圓教是實（《玄義》，《大正藏》33，頁764上—中）。《法華經》是他的圓教所宗的經典，自然是圓教；而它的開權顯實旨，也是在圓教的脈絡中說。在《玄義》開首卷一上中說：

三藏二乘指但空爲極。……通教人指但空、不但空共爲極。……別教人指不但空爲極。……此等皆非佛甚微智。……但空是化他之實，但、不但是自行、化他之實，出二邊中是自行之權。……今經體者，體化他之權、實，即是自行之權實。……如一切世間治生產業，皆與實相不相違背。一色一香，無非中道。（同上，頁682下—683上）。

這裡提出「但空」、「不但空」兩對反觀念。「但空」傾向於否定意味，指只是空，或偏於空之意。「不但空」是「但空」或「空」的反面，有矯正但空或空的流弊作用，即是不偏於空，不論於虛無，有正面的、積極的意義。別教雖然是不但空，但非「佛甚微智」，只要是別教從實踐方法是「歷別入中」，要經歷階段，一步一步才能證得中道，圓教的實踐方法則是「圓頓入中」，可頓然方式悟入中道。故他說藏、通、別三教是權教，圓教則是實教。但空固然是權教，說不但空而實踐是歷別的別教，仍是權教，只有說不但空而實踐是圓頓的才是圓教。

（待續）

簡介二十五位佛子的悟道過程（九）

／雲庵

第二十二位虛空藏菩薩，依虛空而悟到空性的修行悟道過程。經云：

虛空藏菩薩，即從座起。頂禮佛足，而白佛言：我與如來，定光佛所，得無邊身。爾時手執四大寶珠，照明十方微塵佛剎，化成虛空。又於自心，現大圓鏡。內放十種微妙寶光，流灌十方盡虛空際。諸幢王剎，來入鏡內，涉入我身。身同虛空，不相妨礙。身能善入微塵國土。廣行佛事，得大隨順。此大神力，由我諦觀四大無依，妄想生滅，虛空無二，佛國本同。於同發明，得無生忍。佛問圓通，我以觀察虛空無邊，入三摩地。妙力圓明，斯為第一。

虛空藏菩薩起立跪稟述說，自言與釋迦世尊同在定光佛所共同修行，得無邊身。定光佛，就是燃燈佛。是釋迦如來於第二阿僧祇劫行菩薩道的最後一尊佛。經說：初阿僧祇劫，自古釋迦至尸棄佛，初阿僧祇劫滿，值七萬五千佛。第二阿僧祇劫，

自尸棄佛至燃燈佛，第二阿僧祇劫滿，值七萬六千佛。第三阿僧祇劫，自燃燈佛至毘婆尸佛，第三阿僧祇劫滿，值七萬七千佛。

虛空藏菩薩與今日世尊共同在第二阿僧祇劫有同參道友的關係。而那個時候虛空藏菩薩已得無邊身，此身猶如虛空，沒有邊際。依古人詮釋言，虛空藏菩薩證得無邊虛空身，雖是與法身無有異體，然法身徧融一切，此身則唯徧融空大。

虛空藏菩薩得無邊無際的虛空身時，手拿著四個透明的大寶珠，此珠具有無量功德，能夠照明十方微塵數佛國。所有微塵佛國及依正二報，莫不化成虛空。心量有多大，外境則成正比的。已得無邊如虛空的身量，則其所看見的微塵佛剎，也會如虛空的廣大無邊。虛空藏菩薩不執內相，四大本無所依，空其身相。十方微塵佛剎亦無所依，故亦不執外相，無相乃大。空以無礙為性，人之身內有空界而受於生，有空間纔能生存。心情放寬，天寬地厚。心情狹隘，處處障礙。

虛空藏菩薩於外微塵，化成虛空，空成外相故。而於內之自心，觀想顯現出一個大圓鏡，從大圓鏡內放出十種微妙的智慧寶光，照耀於十方世界的虛空中。盡所有世界佛國刹土，無一不在智光所照之中。故曰：「手執四大寶珠，照明十方微塵佛刹，化成虛空。又於自心，現大圓鏡。內放十種微妙寶光，流灌十方，盡虛空際。」

此時一切世界中的佛國刹土，都反射到這大圓鏡中，參入自身體內。自己的身體與虛空合成一片，彼此不相妨礙。凡夫二乘認為此身實有，亦妄執心外四大實有，必成妨礙。今虛空藏觀內外四大，為虛妄而生，本來無性，同於虛空。如是空其身相，故不相妨礙。鏡子雖小，可照山河大地。即依報入正報。虛空藏已證大圓鏡智，又早已證無邊身如虛空無邊際，內外安相盡除，故依正二報能夠相互攝入。故曰：「諸幢王刹，來入鏡內，涉入我身。身同虛空，不相妨礙。」

因為身體與虛空融成一片，兩不相礙。故能一身分成無量身，同時通過任何微塵國土，廣作一切佛事，隨意自在，任運自然。此即正報入依報。故言：「身能善入，微塵國土。廣行佛事，得大隨順」。為什麼有如此大能力呢？

由於虛空藏菩薩能夠細心觀察四大無體，唯心所現，無體可得的四大種性，隨虛妄分別妄想所生。心生法生，心滅法滅。古德云：「境立心便有，心無境不生。」念起則非有似有，念息則當體即空。妄想生滅的現象，也沒有實事可得。虛空與四

大，在相有二，性則無二。虛空與四大，既無二無異，而佛刹國土也是四大所造，故佛國世界也等同虛空。

衆生於同中，分別計人我是非，取捨作業，於無同異中，造成無量差別。今虛空藏菩薩，了知萬法唯心，一切佛國也是同無自性的本體，於同中發明如來藏性，證得無生法忍境界。唯其性空，故而無生，唯其不見法相（相有差別不同），故證無生法忍。故言：「此大神力，由我諦觀，四大無依，妄想生滅。虛空無二，佛國本同。於同發明，得無生忍。」

佛問修何法門，纔能夠圓滿通達果地？虛空藏菩薩自述修行次第，從觀察虛空自性的無邊際，證入三昧正定，自性光明。通達色空無礙，此得力於依正二報互相融通的妙力。是為虛空藏修行的方便經驗。

第二十三位彌勒菩薩依心識見覺徹自性修觀的經驗。經云：彌勒菩薩即從座起，頂禮佛足，而白佛言：我憶往昔，經微塵劫，有佛出世，名日月燈明。我從彼佛而得出家。心重世名，好遊族姓。爾時世尊教我修習唯心識定，入三摩地。歷劫已來，以此三昧事恒沙佛。求世名心，歇滅無有。至然燈佛，出現於世。我乃得成無上妙圓識心三昧。乃至盡空如來國土，淨穢有無，皆是我心變化所現。世尊！我了如是唯心識故，識性流出無量如來。今得授記，次補佛處。佛問圓通，我以諦觀十方唯識，識心圓明，入圓成實

。遠離依他及遍計執。得無生忍，斯為第一。

彌勒菩薩歷經三佛皆得法益。初遇日月燈明佛教其修習唯心識定，貪世名心，乃得歇息。二遇然燈佛，得成無上妙圓識心三昧。三遇今釋迦牟尼佛，得授記前。

第一，彌勒菩薩自述在日月燈明佛時代，從日月燈明佛出家。雖割愛辭親為比丘，但名利心沒有放下，對世間名與利看得很重，喜歡跟權貴家族與士大夫往來，常到權貴家去攀緣。這樣的事情，在法華經序品亦有明文。文殊菩薩親口告訴彌勒菩薩，說彌勒菩薩當時是妙光的弟子，號曰求名，為什麼得此名號，因為出了家，還貪著名利，求名利無厭。這樣一來，那有時間與心情修行。故誦讀眾經都不通利，且是隨誦隨忘，故號求名。文殊菩薩接著又說：幸好彌勒菩薩種了無量無數善根因緣，以此善根因緣，值遇無量百千萬億如來。有人害怕出家後，不能清淨守戒，不敢冒然落髮，失去善根因緣。今可藉境彌勒，但出家無妨。

四十二章經第一章，開章明義就說，佛言：「辭親出家，識心達本，解無為法，名曰沙門。」割愛辭親，是身出家，是出世俗二片大門的家。識心達本，解無為法，是心出家，出五陰家，出三界家。彌勒菩薩已是一生補處菩薩，初學道法，尙有身出家心未出家的習性，何況是從未種善根的凡夫。而經典提出彌勒菩薩過去世的攀緣心很重，誠有警惕後學的深意。

攀緣名聞利養眷屬最是妨礙修道，智者大師是怎麼處理這樣

的障礙呢，第一名利來時，莫受莫著，若推之不去，則用第二方法，縮德露拙。若信眾還不計行人缺點，不能脫離，則用第三方法，則須易地或隱遁，一舉萬里。

中阿含卷十三：彌勒菩薩向佛發願說：我於未來人壽八萬歲時，可得成佛，名彌勒如來。我當有無量百千比丘眾，亦如今日世尊度無量百千比丘眾。世尊讚歎說：是的，彌勒，汝發心非常好。汝於未來久遠人壽八萬歲時，當得作佛，名彌勒如來。（大正15(2)下）現今彌勒菩薩就在兜率天等著人壽八萬歲時，降生人間成佛，於龍華樹下三會說法。

因為心嚮往名利，讀誦不通利，隨誦隨忘記。表示心很散亂。日月燈明佛，見其意識攀緣，不能定心。就教他修唯心識定法門，以期能入三摩地。這就是要他能息心達本源。怎麼修觀呢？

依古德解析，觀察三界唯心，萬法唯識，一切外境，無非心識所變現。唯有自心，心外無法。次觀萬法之生起，心識影響力很大，也是最重要因素，乃至境和識也似對立的。假如離了識，則外境也不可能成立，即是心外無境。然說萬法唯識所變，並非否定客觀事物的存在。是因心識若不起作用，萬法固然存在，與我無關。明儒王陽明曾說過一段哲語：「你未看此花時，此花與汝同歸於寂。你來看此花時，則此花顏色一時明顯起來。」既了知萬法唯識，內識不起，攀緣心息，心能安定，

則視外境富貴如浮雲。但修內觀，不再向外追求，則易進入三昧。故言：「修習唯心識定，入三摩地。」彌勒菩薩不因有點小成就自滿自負，不再求勝進。他繼續追求佛道，以期究竟成佛。歷劫以來，都是以此唯識三昧思惟觀行，並追隨侍奉無量無數諸佛。就這樣依這唯心識定法門觀行，息滅了求世名之心。故說：「以此三昧，侍恒沙佛，求世名心，歇滅無有。」

其次，逢遇然燈佛，此時貪求名利的毛病是對治了，也有定力功夫。悟後起修纔是真修，彌勒悟了萬法唯識變現，繼續以此法門修行，直到然燈佛降世。唯心識定法門圓滿，得無上妙圓識心三昧。滿益大師說，這妙圓識心三昧，就是已經登上初地之位。證道與圓教同圓，是故了知一切唯識。四土三身，皆是識心變化流出。故經言：盡空如來國土淨穢有無，皆是我心變化所現。乃至證得虛空無盡中的佛刹國土，所有的淨與穢、有與無，種種現象，都是自心功能變化顯現。

有漏識雖是輪迴根本，但修行當中卻是須藉有漏識修轉為無漏識。即所謂的轉有漏八識成為無漏四智。轉換的作用不外仗第六識作二空觀，斷我法二執。其結果：

一、能使前五識轉，成就其所作普利有情之事。亦名成所作智。
二、能使第六識，觀察諸法之相，及衆生根器，應病與藥，轉凡成聖。名妙觀察智。

三、能使第七識，離四煩惱（貪瞋癡等分），自他平等，拔濟

含靈。名平等性智。

四、能使第八識，無明淨盡，異熟皆空，萬德圓滿。寂照無邊，有如圓鏡，能明察三世一切諸法。名大圓鏡智。

彌勒菩薩既了達淨穢國土，都是識心所現，那麼迷時從識性流出無量生死煩惱，悟時從識性流出無量如來（一切諸佛也是從心識的自性所產生）。識既是輪迴與證悟的根據，則阿賴耶識必有二種東西存在：

一、業相：阿賴耶識的雜染種子，導致輪迴果報。

二、真相：有真相故，能厭生死欣涅槃，發心修行，破除煩惱。唯識三十頌：「無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得」。即此意也。

因此修證曾得到如來的印可，授記遞補下次劫初，在此世界成佛，住持佛法。彌勒菩薩就是以「識大」諦觀，觀察十方世界的萬有現象，都是意識所變，證得識心自性，本就圓滿光明，證入圓成實性的境界。

一切衆生對於依他的色心諸法，不知其虛妄不實，誤認有無、苦樂、善惡等為實有存在，即屬遍計所執性。如暗處見繩，誤以為蛇。今由千差萬別的法相，悟入本不生滅的法性，即證圓成實性。證圓成實性，即得遠離遍計所執虛妄分別，及依他起的緣起諸法（雖不把繩誤認為蛇，繩亦因緣所生法）。證得無生忍。是為彌勒菩薩多劫來的一貫修行，且以此法門證三摩地。

（待續）

過廣印菴

如愚

雲歸遠壑鳥歸村，僧過橋頭寺掩門。
風雨夜來上下鬪，溪邊流水積花痕。

雪中送悟虛師

如曉

滿船風雪一溪水，漁入深蘆釣不能。
兩岸青山供冷笑，夜寒落魄獨歸僧。

過郭次甫故居

明賢

高閣雲烟路幾層，半空斜月挂枯藤。

湛然詩鈔

一六一

依依白石空餘字，洞口跣趺是老僧。

送僧歸梁溪

明賢

峰烟漠漠水雲低，欲挂輕瓢日已西。
江月照人人不住，隨風一夜到梁溪。

題千指菴

如奇

劈面群峰漾白雲，捲簾霄漢欲平分。
就中古曲誰能唱，千指頭陀坐晚曛。

山口鎮

性通

一湖綠水浸秋山，破屋編茅止半間。
舊住老僧愛閒靜，閉門經月不開關。

贈遵上人

廣製

朗公性愛烟霞好，數樹烟霞伴老公。
一片閒情忘是非，庭前白雲常不掃。

月夜

廣莫

潭上秋光白露繁，月明僧靜敞前軒。

湛然詩鈔

一六二

西風不解空人意，吹送猿聲到葦門。

江上懷徒靜觀

玄覺

兼葭蒼蒼露未晞，漢江秋色遠霏微。
此時回首新豐道，宛見松門一衲衣。

題野航

智舷

汎艇秋湖漁者稀，船頭船尾雪鷗飛。
偶然放到茅菴畔，載得白頭僧共歸。

九十九年十二月份會務報導

(會訊第352期)

捐款芳名錄

(總計 陸萬壹仟玖佰元整)

壹萬元：永定法師

叁仟元：劉鎮誠

壹仟伍佰元：

壹仟元：月 薪

玖佰元：吳卓英

伍佰元：道益師

瑞展化工原料有限公司

李慧玲

吳燕靜

陳永漢

謝孟哲

洪桂莉

許瑞吟

叁佰元：李莉惠

康唯毅

貳佰元：王建宗

林 盼

韓麗玲

侯坤隆

蕭依慧

辛旻潔

趙振豪

壹佰元：阿 彩

李天養

李林秀瀾

林建國

林賢雲

黃紅芬

黃素鶯

悟 徹

林吉利

徐黃貴美

徐鈺銓

徐淑媛

吳建志

吳燦輝

吳政益

度小月

修欣打字行

李承育

黃鈴心

張榮富

陳文宗

方宏鍊

高淑惠

洪振銘

洪貴玲

洪陳老連

洪振銘

王昱潔

李淑珍

林美辰

林連俤

黃炳文

黃思涵

黃美月

張良賜

傅冠智

徐淑媛

吳燦輝

吳政益

修欣打字行

李承育

黃鈴心

張榮富

陳文宗

方宏鍊

高淑惠

洪振銘

洪貴玲

洪陳老連

洪振銘

王昱潔

李淑珍

林美辰

林連俤

黃炳文

黃思涵

黃美月

黃美月

黃美月

黃美月

黃美月

99年12月份收支明細表

收	上月結存	\$205,892	90
	本月收入	\$ 61,900	00
入	收入總計	\$267,792	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第294期印刷費用	13,800	00
	福田雜誌郵寄費用	2,600	00
	劃撥代金手續費	85	00
	供養法師(他寺二師)	6,000	00
出	濟助支出		
	吳 清 木	2,000	00
	洪 樺 欽	2,000	00
	翁 良 溪	1,000	00
	鄭 勝 興	5,000	00
	陳 訓 志	5,000	00
	陳 新 正	5,000	00
	支出總計	\$ 42,485	00
	本月合計	\$225,307	90
	收支比較	68.6 %	

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. 鄭勝興先生：住南市公園路九一八巷十一弄八號，五十六歲。案主已因病去世，雖曾結婚，但為人頭，也已離婚。一年多前與案母同住，但案母也已往生。因與其他家人關係不良，住院期間皆不願出面了解關心，今案大妹雖願出面處理，但礙於經濟情況，無法全額處理其費用，故本會協助其醫療費用伍仟元整。

2. 陳訓志先生：住南市安南區安和路四段五三三巷二十四號，四十一歲。罹患白齒後區之惡性腫瘤，已離婚，目前獨居，本為臨時工；因與案家關係不佳，其病情家人並不知，後聯絡前妻，願意出面照顧，但因有二名子女需照顧，案女領有身心障礙手冊，故為低收入戶，無法負擔案主之費用，故本會協助其醫療費用伍仟元整。

3. 陳新正先生：住南市埤南里安昌街五十四巷二十七號，六十一歲。案主因路倒而送至醫院治療，經診斷為血糖過高，意識不清，治療已穩定。自述已離婚，育有一子二女，無養育子女，目前與子女已失聯。今雖病情穩定，但步行能力差，有跌倒之虞，現已送至大同養護中心療養，故本會協助其安置費用伍仟元整。

4. 翁良溪先生：住南市北區北安路二段九十三巷七號，五十七歲。案主因呼吸困難及充血性心臟衰竭而治療中，因父母與兄姐皆歿，目前孤苦無依，自述已失業六、七年，無收入且積欠健保費，亦無法繳付此次之醫療費用。經醫生評估未能符合殘障之標準，所以無法獲得政府補助，目前由醫院社工協助私人基金會幫助其健保費用之繳付，本會則協助每月生活費用壹仟元整。

5. 本月固定幫助戶：吳清水先生、洪樺欽先生，以上各貳仟元整。



湛然寺佛藏經樓
(內藏四庫全書、四庫全書薈要各一部)

• 贈 閱 •

■ 中華民國一〇〇年一月十五日出版
佛曆三〇三八

■ 發行人：雲 庵

■ 電 話：(06) 2228518

■ 傳 真：(06) 2216267

■ 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