

福

田

恭賀新禧



343

# 卐 佛教月誌 卐

卍由台灣省佛教會主辦一年一度弘法講座，聘請省佛會理事長如本法師，於103年11月30日，假台中國立中興大學講演「生從何來，死往何去」，以啟發見性成佛之鎖鑰。

卍新北市佛教會理事長明空法師，不幸於103年12月17日凌晨被無情祝融屋吞，帶走生身性命。中國佛教會理事長圓宗長老與副會長心茂法師前往關切。

卍大高雄佛教會，於104年元月24日，於大高雄境內舉行「行走托鉢種福田」活動。

卍台南妙心寺住持傳道法師，於103年12月29日凌晨示寂。世壽73、僧臘50、戒臘48。寺方擇於104年元月11日於妙心寺舉行追思法會。

卍桃園佛教蓮社慶開山六十週年，舉建護國千佛三壇大戒，已於103年12月28日圓滿結束。

卍佛學院招生：

嘉義香光尼衆佛學院

中壢圓光佛學院

佛光山叢林學院

阿蓮光德寺淨覺佛學院



## 本期目錄



封面：黃石念珠 大明攝

1．佛教月誌

2．《維摩經玄疏》之「四悉檀」之「修三觀」與「起四教」……隋智者大師

5．中陰衆生之度脫方法(七)……明 了

8．寶地房證真所見如幻影般的「圓頓止觀」(七)……依 佐藤哲英著 觀譯

12．論發菩提心(一)……林維明

17．七十年來國學概要(五)……水月法師

22．關於「pariṇāna」(三)……上田義文著 荷 香譯

25．幾則禪宗公案的哲思(四)……何世亮

27．修止觀中產生十境的問題……雲 庵

31．落草三帖……南 鈴

32．湛然詩鈔

33．一〇三年十二月份會務報告

封底：水月上人墨跡——上堂法語

# 《維摩經玄疏》之「四悉檀」 之「修三觀」與「起四教」

• 隋智者大師

一、四悉檀者：(一)隨樂欲，(二)隨便宜，(三)隨對治，(四)隨第一義，四種悉檀。

(一)隨樂欲者，即是世界（悉檀）。如《智度論》云：一切善惡，欲為其本。若說四門，若事若理，但赴欲樂，皆是世界悉檀也。故此經（指《維摩經》）云：先以欲鉤牽，後令入佛道。是名世界悉檀也。

(二)隨便宜者：即是為人（悉檀）。論云：於一事中，或聽不聽，宜即是聽，不宜者，即不聽也。如金師宜（修）數息觀，浣衣（者）宜（修）不淨觀，即是便宜。若說四，若事（若）理，便宜生善，是名為聽，若生不善，則是不聽，是名為人悉檀也。

(三)隨對治者：即是對治悉檀也。若說四門，若事理的相主

對，破執著心，是名對治。論云：諸法無常，亦是對治。《涅槃經》明十種對治，謂常（對治）無常等。皆是對治悉檀也。

(四)隨第一義者：即是第一義悉檀。若說四門，若事若理，聞說即悟解，是第一義悉檀也。

問曰：四門說理，可是第一義，若說事者，云何得是第一義耶？

答曰：無問事理，聞說即悟，皆是說第一義也。故經云：始從得道，到泥洹夜，若說一色一香，無非中道。

問曰：何故用四隨，結成四悉檀？通約事理，一事一理，云何得通有四義？

答曰：如此經偈說，佛以一音演說法，或有恐怖，或歡喜，或生厭離，或斷疑，斯則神力不共法。生怖畏者，即是世界

悉檀。知因欲有世界，世界如火宅，故生怖畏也。或歡喜者，即是爲人悉檀。發善根得法喜也。或生厭離者，即是對治悉檀。厭患煩惱，興對治也。或斷疑者，即是第一義悉檀也。初入見道第一義諦，正是斷疑也。則隨說一切事理悉成四悉檀也。

### 二修三觀：

即是用四悉檀起三觀也。夫至理幽絕，不可以智知，不可以識識，豈修觀行而能契會者哉？自非悉檀之巧妙。豈能用三觀會三諦之理也。

### (一)隨樂欲，世界悉檀者：

今悉檀方便，起從因緣假，入空觀者，世界悉檀，即是知正因緣，心所樂法也。

### (二)隨便宜，爲人悉檀者：

若從正因緣以入空者，若析（法）若體（法）兩種觀心，必須識爲人便宜。便宜者，若宜修「觀」，即念擇、精進、喜，三覺分起。若宜修「止」，則念除、捨、定三覺分攝也。是則隨所便宜。善心則發也。

### (三)隨對治悉檀者：

若心有浮沈之病，必須用對治悉檀。若心沈時，念擇、精

進、喜三覺爲對治。若心浮時，念除、捨、定三覺分爲對治也。

### (四)第一義悉檀者：

巧用爲人悉檀，善根得發，巧用對治悉檀，結使則薄。若行人利智，善根熟，結使煩惱薄，七覺分中，隨依一覺，恍然如失，即住此研修，若觀慧分明，即發真見第一義。

用四悉檀起從假入空觀成一切智，慧眼也；從空入假觀，巧用悉檀即得道種智，法眼也；中道第一義觀，巧用四悉檀，即得一切種智，佛眼也。

### 三起四教：

即是於四（種）不可說，起四種說法，教四種衆生也。

此經淨名（居士）默然杜口，即是《大涅槃經》明四不可說意也。

四不可說者，一、生生不可說，二、生不生不可說，三、不生不可說，四、不生不生不可說。此即約心因緣生滅，即空即假即中，四句不可說也。

而得有四說者，皆是悉檀因緣，赴四機得有四說也。故《大涅槃經》云：十因緣法爲生作因，亦可得說。十因緣法者，無明至有支，名十因緣也。

若用四悉檀，赴此四種十因緣機，於四不可說，即有四說之四教也。就此即為四：(一)明悉檀起三藏教，(二)明悉檀起通教，(三)明悉檀起別教，(四)明悉檀起圓教。

(一)明用四悉檀起三藏教者。佛於生生不可說，用四悉檀赴小乘十因緣法，所成樂欲小善，障重鈍根諸聲聞弟子，說三藏教。

生滅四諦教諸聲聞及鈍根菩薩也。故《法華經》云：諸法寂滅相不可以言宣，以方便力故為五比丘說，是名轉法輪也。

(二)明用四悉檀起通教者。佛於生生不可說，用四悉檀起十因緣法，所成三乘根性人。說約幻化，無生四諦通教，教三乘人也。故《大品經》云：欲學三乘當學般若。又云：三乘之人，同以第一義諦，無言說道，斷煩惱也。

(三)明用四悉檀起別教者。佛於生生不可說，用四悉檀，赴十因緣法，成別教根緣，宣說菩薩歷劫修行，無量四諦，別教教諸菩薩也。

(四)明用四悉檀起圓教者。佛於生生不可說，用四悉檀起十因緣法，所成圓機，說一實諦，無作四諦圓教大乘，教大菩薩開佛知見也。(《大正藏》38，頁521上—522下)。

(明了編排 2012.2.9)

## 湛然寺因明論典流通

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

戒堂外錄

佛隴文集

福田文集(第一冊)

福田文集(第二冊)

因明概論八講

思想方法(上)

會本因明論疏明燈抄(二冊)

劃撥帳號：三二一九三三五一

戶名：聖哲

# 中陰衆生之度脫方法（七）

• 明了

## 四、顯密二教對中陰衆生度脫法之比較與結論

### （一）主持度脫者之條件

顯教以世尊入滅後化身爲妙覺如來進入中陰衆生說法度衆，密教以陳建民居士所著《遷識證量論》所開出條件，無上瑜伽上師必需具足出離心、戒律清淨、發菩提心、起分尊身勝定、正分勝義空性之智慧等才能入中脈助遷識神至淨域。

### （二）度脫方法

顯教妙覺如來於《中陰經》開示中陰衆生方法有：四聖道，尤其強調有身即有苦，勸莫入胎；三界是苦域，不可久居；無自性空之智慧；先知對法，後知無分別法；三十七道品之修持；破愛網入不動三昧；三世平等，衆生亦平等；無生才無滅，勸無生三界入四聖之無滅世界等，共有十二項。

密教有由無上瑜伽上師助遷識神如帳蓬中柱之中脈提昇識神由頂門出竅及觀想自身之光與本尊（如佛、菩薩）之光結合

而入佛菩薩之世界。

### （三）臨終修習之重點

顯教在淨土宗有臨終念佛提起正念往生淨土。密教比較詳細亦相當重視。如《中陰聞教得度》作者蓮花生大士倡說之提醒臨終者之修持偈曰：

現在臨終中陰已降臨在我身上，  
我將放棄一切攀緣、欲望和執著，  
毫不散亂地進入教法的清晰覺察中，  
並把我的意識射入本覺的虛空中；  
當我離開這個血肉和合的軀體時，  
我將知道它是短暫的幻影。

1. 死亡的那一刻，即中陰身之形成原因  
達賴喇嘛說：

在死亡的時候，長久以來所熟悉的態度通常都會先表達出

來，並導引再生的方向。同理，因為害怕我將不存在，所以人們就對自我產生強烈的執著。這種執著形成兩世之間中陰身的緣，對於身體的喜愛，反過來變成建立中陰身的原因。

## 2. 放下執著

一個人去世時最理想方式是放下內外的一切，在那個關鍵時刻，心沒有什麼欲望、攀緣和執著的牽掛。蔣揚欽哲《開示心要》說：在死亡的那一刻，放下一切執著和瞋恨的念頭。《中陰聞教得度》說：你在臨終者床邊的哭聲和眼淚，對他而言，就是雷聲和冰雹。

## 3. 進入清明的覺察

蓮花生大士臨終開示偈說：毫不散亂地進入教法的清晰覺察中。有些人已經認證了心性，並在修行中加以穩定，對他們來說，這句話的意思就是安住在本覺的狀態中。

如果你沒有那種穩定性，就要在你的內心深處記住上師教法的精華，尤其是最重要的臨終法要。牢記在心中，想到你的上師，當你死亡的那一刻，把你心和他結合為一。

## 4. 臨終開示

據說教授的最佳時機是在外呼吸已經停止，而「內呼吸」尚未結束之前，雖然最安全的作法是意識完全消失之前，分解過程尚在進行之中就開始。如果你死亡之前沒有機會見到上師，你就需要事先接受這些開示，並熟悉它。開示範例：

哦！兒女，不管你看到什麼，不管它多麼恐怖，認證它是你自己的投影，認證它是你自己心的光芒、自然光。

上師將教導我們記住諸佛的淨土，生起恭敬心，祈禱往生佛土。

## 5. 臨終修習

(1) 上策，安住在心性之中，或引發吾人修行的心要。

大圓滿法的無上修行者，已經在他們還活著時完全證悟心性。因此當他們去世時，只需要繼續安住在那個本覺的狀態中，因為他們已經證得了諸佛的智慧心。

據說大圓滿法修行人死時「就像新生的嬰兒」，對於死亡一點牽掛都沒有。他們不需要關心什麼時候或什麼地方死亡，他們也不需要任何教法、開示或提醒。

(2) 中策，修轉換意識的頗瓦法。

利根的中等修行人死時「就像街上的乞丐」。沒有人注意他們，沒有什麼干擾他們。由於他們修行上的穩定功夫，他們絕對不受四周環境的影響，在忙碌的醫院，或慌亂吵雜家中，他們都可以死得同樣自在。

據說，中根器的中等修行人，死時就像野獸或獅子死在雪山上，死在山洞或空谷裡。他們可以完全照顧自己，喜歡到荒涼的地方，靜靜地去世，不受親友的干擾或照顧。他們的方法是：

修行人應該以「睡獅的姿勢」躺下來，然後把他們的覺察力集中在眼睛，凝視他前面的天空。保持不動心，安住在那種狀態中，讓他們的本覺與真性的本初空間融合。當死亡的地光明生起時，他們就自然地流入地光明，證得覺悟。

#### 頗瓦法：意識的轉換

在死亡那一刻修行者要把他的意識射出，與佛的智慧心相結合，進入蓮花生大士所謂「本覺的虛空中」。這個法門稱為「頗瓦法」，可由個人來修，也可以由具格上師或良好修行者替他修。

(1)修頗瓦法先啓請本尊，如漢人常請阿彌陀佛，佛有無量光、無量壽的心智，人死後在他的「地光明」發出的那一刻，心的真性就會顯現出來，與所啓請阿彌陀佛的智光、慈悲光結合，那多完美。

#### (2)修練意識從頂輪的梵穴離開身體：

臨終姿勢一般是右側臥的「睡獅」姿勢，這也是佛陀的涅槃姿勢。左手在左大腿上，右手放在顎下，閉住右鼻孔。兩腿伸展，稍稍彎曲。身體右側的某些氣脈會引起無明的「業氣」。採取睡獅姿勢時，就是躺在這些氣脈上，再加上閉住右鼻孔，就可以堵住這些氣脈，當死亡到來，明光出現時，有助於臨

終者認證它。這種姿勢也可以幫助「意識」從頂輪的梵穴離開身體，因為其他孔道都被堵住了，意識只有這個出口。

由頂輪離開，他就會往生淨土，在那兒可以漸漸修到覺悟。

#### (3)頗瓦法的修習障礙：

任何不好的心態，甚至對財物生起微細的渴望，或微小惡念都是障礙的。

西藏人相信臨終者房間不可有任何動物毛或皮。房內也不可有煙或藥，如此可以阻塞中脈的效果。

#### (4)祈禱的功德：

去世時，誠心啓請一切諸佛和你的上師，祈禱透過懺悔，淨除生生世世的所有惡業，讓你清醒安詳地去世，轉生善道，終得解脫。

一心專注的發願，你要往生淨土，或再生為人，是為了要保護、滋養和幫助他人而發願。心中帶著如此愛心和慈悲的願力去世，在西藏傳統裡被認為是另一種形式的頗瓦法，可以保證你至少獲得另一個寶貴的人身。

頂果欽哲仁波切在他母親臨終時打她的腿，不忘記上師，她必然可以得到加持，提昇她的信心，往生淨域。

(待續)

# 寶地房證真所見如幻影般的「圓頓止觀」(十一)

佐藤招英 著  
依觀 譯

三

在《觀心論》中有「問觀自生心，云何巧成就。二十五方便，調心入正道」之論述，灌頂在《觀心論疏》第三卷注釋此文時，是引用《摩訶止觀》的方便章，二者所載茲對照如次：

〔摩訶止觀四上〕（大正，四六，三五c）

①第六明方便者，方便名善巧

。善巧修行以微少善根，能令無量行成解發，入菩薩位。大論云：能以少施少戒，出過聲聞辟支佛上。即此義也。

②又方便者，衆緣和合也。以能和合成因，亦能和合取果。大品經言：如來身者，不

〔觀心論疏三〕（大正，四六，六〇三c）

○今明方便者，方便名善巧也

。行者觀一念自生心善修行，以微少善根，能令無量行成解發，入菩薩位也。

○又方便者，衆緣和合也。以能和合成因，亦能和合取果故也。經云：如來身者，不

從一因一緣生，從無量功德生如來身。顯此巧能故論方便。

③若依漸次即有四種方便。方便各有遠近，如阿毘曇明。

五停心爲遠，四善根爲近。通別方便例可意知。圓教以假名五品觀行等位，去真猶遙，名遠方便。六根清淨相似隣真，名近方便。

④今就五品之前假名位中，復論遠近。二十五法爲遠方便，十種境界爲近方便。橫豎該羅十觀具足，成觀行位能

從一因一緣，從無量功德生如來身。顯此巧能故論方便也。

○若依漸次即有四種方便。方便各有遠近，如阿毘曇明。

五停心爲遠，四善根爲近。通別二種方便，例可意知。圓教以假名五品觀行等位，去真猶遙，名遠方便。六根清淨，相似隣真，名近方便。

○今就五品之前假名位中，復論遠近。二十五法爲遠方便，十種境界爲近方便。橫豎該羅，十觀具足。成觀行位

發真似，名近方便。

，能發真似，為近方便也。

⑤今釋遠方便略為五：一具五緣，二訶五欲，三棄五蓋，四調五事，五行五法。

○今釋遠方便，略為五：一具五緣，二訶五欲，三棄五蓋，四調五事，五行五法。

在此二十五方便之下，《觀心論疏》亦多所借用「止觀」。首先在「一具五緣的第一持戒清淨之結尾，如次載云：

乘戒緩急懺淨等，具如止觀廣明也。（大正，四六，六〇

四c）

亦即揭出「止觀」之書名，在第五得善知識之下，言及外護、同行與教授等三種善知識，在結尾時，載云：

一中各具三義，如止觀廣辨。云云（大正，四六，六〇六

a）

指出「止觀」對此有作廣說。灌頂在撰述《觀心論疏》的當時，「止觀」究竟是如何的樣態呢？

在《觀心論》中，天台大師揭出「問觀自生心，云何知因緣。起十種境界，成一心三智」之偈頌，灌頂在《觀心論疏》第四卷（大正，四六，六〇七c—六〇八b）中，次於止觀前方便的二十五方便，揭出圓觀的方法，對於（一）陰入境，（二）煩惱境，（三）病患境，（四）魔事境，（五）業相境，（六）禪定境，（七）諸見境，（八）增上慢境，（九）二乘境，（十）菩薩境等十境，給予簡單的解說，可說是「止觀」後半之摘要。但現行的《摩訶止觀》僅只論及至十境中的第七諸見境，其後的第八增上慢境、第九二乘境、第

十菩薩境不見言及，故此處所呈現的略釋是珍貴的資料。

此中，對於《觀心論》的「問觀自生心，云何知十境。各成十法乘，遊四方快樂」之偈頌，《觀心論疏》係以第四與第五兩卷，論述其十法成乘（即十乘觀法）。此十乘觀法之名稱，《摩訶止觀》與《觀心論疏》所載有如次之差異：

〔摩訶止觀五上〕（大正，四六，五四二b）

〔觀心論疏四〕（大正，四六，六〇八c）

①觀不可思議境 明不思議境

②起慈悲心（發真正菩提心） 發菩提心

③巧安止觀（善巧安心） 明止觀

④破法遍 明破法遍

⑤識通塞 識知通塞

⑥修道品（道品調適） 道品調停

⑦對治助開（助道對治） 明六度助道

⑧知次位（明次位） 明次位

⑨能安忍 明安忍

⑩無法愛 不起順道法愛

《摩訶止觀》卷五在釋十乘觀法之第一觀不思議境時，載云：

不可思議境，如華嚴云：心如工畫師，造種種五陰。一切世間中，莫不從心造。種種五陰者，如前十法界五陰也。法界者，三義。十數是能依，法界是所依。能所合稱，故言十法界。又此十法，各各因各各果，不相混濫，故言十

法界。（大正，四六，五二c）

亦即引用《華嚴經》中之唯心偈，論述圓頓止觀之理境在於心，以十法界作為止觀之標的，首先釋此十法界，此十法界所包含的是五陰世間、衆生世間、國土世間等三種世間，為顯示此三十種世間悉由心所造，故云「十種五陰一一各具十法」，在說明相性體力作因緣果報本末究竟等十如時，揭示如次的一念三千說：

一心具十法界，一法界又具十法界百法界。一界具三十種世間，百法界即具三千種世間。此三千在一念心。若無心而已，介爾有心，即具三千。（大正，四六，五四a）

相對於此，被視為以「止觀」為依據的《觀心論疏》，對於觀不思議境的論述相當不同，揭之如次：

第一先觀心是不思境者，即是觀之一念自生之心，而是如來藏，而具十界百如。生死涅槃在一念心中而不相妨故，名不可思議境也。言十法界者，六道為六，二乘為八，菩薩為九，佛為十。此十界同是真如實際之法，故云法界。又十法隔別不同，故云法界也。百如者，一界有十，十界有百也。所言十者。法華云：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。此是十如也。（中略）若就別說十界百如，歷別如前。今就圓論一念之心，即具百界千如故，目此

心為不可思議境也。（大正，四六，六〇九a—b）

此《觀心論疏》所揭觀不思議境之釋與《摩訶止觀》所作之釋頗為不同。首先，現行之《止觀》借用《華嚴經》之唯心偈評說五陰世間、衆生世間、國土世間，此三種世間各具十如，故成三十種世間。一一法界各具十法界，故成百法界，一界中具三十種世間，故百法界具三千種世間。此三千在一念之心，若介爾有心，則一念具三千。此即一念三千說。然就《觀心論疏》觀之，在一念三千說之形成上，擔負重要任務的三種世間說完全不得見之。雖有「今就圓論一念之心，即具百界千如」之論述，但《觀心論疏》中全然不見此一念三千說。此當如何說明？第二點需要予以注意的是，觀不思議境下十如之略釋。如後文所揭對照表所顯示，《摩訶止觀》之釋較詳，《觀心論疏》之釋較簡，較近似《法華玄義》中的十如之釋。

據此可作如次推測。與其認為灌頂在撰述《觀心論疏》時，其所依用的「止觀」其觀不思議境下，原先具有如同現行《摩訶止觀》所揭詳細的十如之釋，而灌頂予以簡略化，不如認為此「止觀」之釋如同《法華玄義》所見，只是簡單的十如之釋，而灌頂在撰述《觀心論疏》時，是原封不動的援用。又灌頂在撰述《觀心論疏》時，其所依用的「止觀」的觀不思議境之下，沒有引用《華嚴經》所載「心如工畫師，造種種五陰」的唯心偈文，亦無因此文而導出的五陰、衆生、國土等三種世間

之釋。天台大師在講說「止觀」之當初，一念三千說若已定型化，則灌頂在撰述《觀心論疏》之際，必然有所繼承並且予以發展，然而灌頂只是詳述十界互具、百界千如之釋，關於三種世間則毫無言及，從而對於一念三千說亦全然不見觸及，如此

是否意味著灌頂所依用的，不是現行《摩訶止觀》的形態，而是具有未再治的原初形態之「止觀」？若是如此，是否意味著天台大師當初所講說的「止觀」中，並無今日被視為天台之心教義的一念三千說？

|    | 觀心論疏四（大正，四六，六〇九 a）                        | 法華玄義二上（大正，三三，六九四 a）    | 摩訶止觀五上（大正，四六，五三 a）                                                                  |
|----|-------------------------------------------|------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------|
| 1  | 可攬名相                                      | 相以據外，覽而可別名為相           | 夫相以據外。覽而可別。……                                                                       |
| 2  | 不改名性                                      | 性以據內，自分不改名為性           | 如是性者，性以據內。總有三義：一不改名性。……又性名性分。……又性是實性。……                                             |
| 3  | 主質名體                                      | 主質名為體                  | 如是體者，主質故名體。此十法界陰入俱用色心為體質也。                                                          |
| 4  | 堪任為力                                      | 功能為力                   | 如是者，堪任用也。……如實觀之。具一切力。                                                               |
| 5  | 運動為作                                      | 構造為作                   | 如是作者，運為建立名作。……                                                                      |
| 6  | 習因為因                                      | 習因為因                   | 如是因者，招果為因，亦名為業。……                                                                   |
| 7  | 報因為緣                                      | 助因為緣                   | 如是緣者，緣名緣由，助業皆緣義。……                                                                  |
| 8  | 習果為果                                      | 習果為果                   | 如是果者，剋獲為果。習因習讀於前，習果剋獲於後。故言如是果也。                                                     |
| 9  | 報果為報                                      | 報果為報                   | 如是報者，酬因曰報。習因習果通名為因，牽後世報。此報酬於因也。                                                     |
| 10 | 初相為本，本即空假中。後報為末，末亦空假中。如是本末同等有三觀。故云本末究竟等也。 | 初相為本，後報為末。所歸趣處，為究竟等云云。 | 如是本末究竟等，相為本，報為末，本末悉從緣生。緣生故空，本末皆空。此就空為等也。又相但有字，報亦但有字，悉假施設。此就假名為等也。……一一皆入如實之際，此就中論等也。 |

（待續）

# 論發菩提心（一）

／林維明

## 摘要

本文主旨為論述發菩提心。發菩提心可斷諸煩惱，行自利利他工作，可達成佛之道。然而如何正確發心是為關鍵所在。故本文研究進路是從何謂菩提心談起，接著闡述菩提心之特徵；發菩提心的原因、所緣、及發願力；然後討論菩提心是入大乘法門的根源；發菩提心的修持方法；實踐菩提心典範以及行菩提心的訓練等。本文所應用之文獻主要以《華嚴經》為主，其他經典及近代學者作品為輔。在研究方法上是精讀文本，透過與文本進行內在式之對話，思考其中所含蓋之義理，積極開啟鋪陳、闡釋和建構文章之理路，掌握文章之宏觀境界。經由本文之剖析，對如何發菩提心及行菩薩道有更為清楚的瞭解。對於行者顯現本具佛性，自人道解脫而趣入妙覺圓滿的佛位，將更有修行之道可循，是激起完成本文的重大目標。

關鍵詞：發菩提心、大乘、菩提道

## 壹、前言

凡聖差別在聖者願發菩提心行菩薩道，以菩提心行十善行者為初學菩薩稱為「十善菩薩」。十善是對治十惡之十種善行。即不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語、不貪、不瞋恨及不邪見。十善菩薩是初心菩薩，發大悲為主之大菩提心，要成佛度眾生，必先修學此十種善行。十善是人生的正行，如有崇高的道德而缺乏大悲心，仍是世間之聖人而已。故十善正行應以發大悲心為主之菩提心作為引導是由凡夫邁向成佛之道之第一步。

《華嚴經》78品中，彌勒菩薩讚嘆菩提心云：「因菩提心生一切諸菩薩行，三世如來從菩提心而出生故」。是故菩提心為總持一切菩薩行的法門，它是搭上菩提道的關鍵性第一步，亦為囊括一切菩薩行。大乘經論莫不共讚菩提心。故任何「欲見十方一切佛，欲施無盡功德藏；欲滅眾生諸苦惱之行者

，宜應速發菩提心」。<sup>2</sup> 另外《大般若經》云：「云何菩薩摩訶薩普為利樂諸有情故乘于大乘？滿慈子言：舍利子！若菩薩摩訶薩修般若波羅蜜多時，以一切智智相應作意，大悲為首，用無所得而為方便」。<sup>3</sup> 引文中之「一切智智相應作意」就是發菩提心。所以印順《學佛三要》提出「大乘佛教的學佛三要即發菩提心、大悲心和空性見」。<sup>4</sup> 而在《佛說佛名經》中，舍利弗曾悲泣流淚白佛言：「希有世尊！若善男子，善女人不發阿耨多羅三藐三菩提心者，不得成佛」。<sup>5</sup> 由此可見發菩提心在修行過程中扮演相當重要的角色，故本文以激發修行者的菩提心為目的，就菩提心之定義、重要性及其修持方法略作論述。

## 貳、何謂菩提心

### 一、菩提心之定義

「菩提心」一詞譯自梵語bodhicitta，一般是以發菩提心(bodhicittotp-ādam)表現如云：「如發菩提心是菩薩的生處，生菩薩家故(bodhicittotopādo bodhisattvānām jannabhūmir bodhisattvakule janakā)」<sup>6</sup>。另「菩提心」概念在《華嚴經·入法界品》之梵本(Gaṇḍavyūha-sūtra)有11種不同之陳述，分別為大悲心(mahākāraṇacitta)、大慈心(mahāmaitrīcitta)、安樂心(sukhacitta)、饒益心(hitaṇcitta)、哀愍心(dayācitta)、無執著心(asangacitta)、方廣心(vipulacitta)、無

邊心(anatacitta)、無垢心(vimalacitta)、清淨心(viśuddhacitta)、智心(jñānacitta)。<sup>6</sup> 若以漢譯《華嚴經·入法界品》則云：「發菩提心之表現有十種即深厚大悲心、供養諸佛心、勤求正法心、所作廣大心、圓滿大悲心、不捨眾生心、無詭幻心、如說而行心、不誑一切諸佛心、一切智大願心」。<sup>7</sup> 雖兩者所表現之菩提心並未完全一致。而《華嚴經》之菩提心是著重在菩薩上求佛道，志向正覺。即阿耨多羅三藐三菩提為anuttara-samyak-saṃbodhi的音譯，「阿耨多羅」意譯為「無上」，「三藐三菩提」意譯為「正遍知」或指「正等覺」。不同經論對菩提心詮釋的方式有異。如《大智度論》云：「菩薩初發心緣無上道，我當作佛，是名菩提心」。<sup>8</sup> 此表詮菩薩自誓成佛之心稱為菩提心；而《大般若經》云：「若菩薩摩訶薩生如是心：我應從初發心乃至證得無上正等菩提，于其中間誓當不起貪欲心、瞋恚心、愚痴心、忿心、恨心、覆心、惱心、誑心、諂心、嫉心、慳心、驕心、害心、見慢心等心、亦復不起趣向聲聞獨覺地心。善現！如是名為菩薩摩訶薩殊勝廣大心」。<sup>9</sup> 此段經文是以遮遣方式說明菩提心有別於世間心，故曰殊勝。同時也與二乘心不同，故稱廣大。自初發心至成佛，自誓不起一念世間心和二乘心即為菩提心。因此菩提心的最普遍且準確之定義為「上求佛道、下化眾生」。

## 二、菩提心的自性、行相及所緣

《華嚴經初發心功德品》云：「欲知一切諸佛法、宜應速發菩提心。此心功德中最勝，必得如來無礙智」。<sup>10</sup> 另在《華嚴經十地品》中亦云：「是諸菩薩十種智地，悉皆隨順一切中，一切智智漸現前故。佛子！譬如從無熱池流出之水以四河口流注、潤澤瞻部洲地無盡無竭，復更增長乃至入海令其充滿，佛子！從菩提心流出善根亦復如是，以大願流四種攝事，充滿饒益諸有情界，無有窮盡，復更增長，乃至入於一切智海，令其充滿」<sup>11</sup>。經文中所說四種攝事能布施、愛語、利行、及同事就是以財法兩施，說好話，起身口意善行及同其事業而廣集一切善根。所以發菩提心才能了知一切佛法，方能證得如來無礙智，可見修習菩提心之重要性，而欲了解如何發菩提心，首先必須先剖析菩提心之自相、行相及所緣。

### (一) 菩提心之自性

《瑜伽師地論》對菩提心的自性提出很精細的闡述如云：「復次菩薩最初發心於諸菩薩所有正願是初正願若能攝受其餘正願，故發心以初正願為其自性」<sup>12</sup>。菩提心是初正願，由於其為菩薩一切正願之啓始故稱為「初」。因與不正當的願望或世間願有別所以說「正」。此心本質是一種強烈的願望所以叫「願」。故菩提心的自相是菩薩最初希望「上求佛道，下化衆

生」之願心。

### (二) 菩提心之行相

《金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論》云：「所以求菩提者發菩提心修菩提行。既發如是心已，須知菩提心之行相，其行相者三門分別，諸佛菩薩，昔在因地發是心已，以行願、勝義、三摩地為戒」。<sup>13</sup> 由經文知菩提心之行相包括行願、勝義和三摩地三門。「行願菩提心」包括「慈悲喜捨」及「諸惡莫作衆善奉行、自行其意是諸佛教」。因修行人初習佛法未契空性，故主要表現在慈悲上，助人於難，拔人之苦，常行不懈。然而在此階段之修行仍未離能所對待，未契入空性本覺智，尙未能體驗「無緣大慈、同體大悲」之精神。而「勝義菩提心」則可真實體會諸法無我、心、衆生、佛三無差別，觀一切法無自性。因無明之法無一不從妄想而生，成無量之煩惱而在六道輪迴不已，若已覺悟，則妄想止除，故種種法滅，因此法無自性。「三摩地」是梵語 Samādhi 之音譯。即心定於一境性的菩提心為果地之證量。此為如如不動，空有不二、輪迴涅槃不二、如何可達到此境界？如云：「真言行人如是觀已，云何能證無上菩提？當知法爾應住普賢大菩提心」。<sup>14</sup> 也就是說唯有安住於普賢菩薩的大菩提心，方能證得無上菩提。

### (三) 菩提心之所緣境

「上求佛道，下化衆生」是菩薩追求之目標，菩薩緣此目標而發心，故佛果功德是一切衆生爲菩提心之所緣境。法慧菩薩對此曾作詳盡的闡述如云：「菩薩爲令如來種性不斷故，爲充遍一切世界故，爲度脫一切眾生故；爲悉知一切世界成壞故；爲悉知一切世界中眾生垢淨故；爲悉知一切世界自性清淨故；爲悉知一切眾生心樂煩惱習氣故；爲悉知一切眾生死此生彼故；爲悉知一切眾生諸根方便故；爲悉知一切眾生心行故；爲悉知一切眾生三世智故；爲悉知一切佛境界平等故，發於無上菩提之心」<sup>15</sup>。經文中之前三項爲總說「令如來種性不斷」，言明菩提心所緣爲佛果。「充遍一切世界」喻其所緣處所無限；而「度脫一切世界衆生」說明所緣衆生無限。廣義而言，如來的一切功德都是菩提心之所緣境，而以狹義上理解菩提心所緣境爲佛之十力，菩薩緣佛之十力最終成就佛之十力。以廣義而論，如云：「菩提心是十力本，亦爲四無畏本，十八不共亦復然，莫不皆從發心得」<sup>16</sup>。另外在《華嚴經初發心功德品》之最末偈頌亦云：「出生三世一切佛、成就世間一切樂、增長一切勝功德、永斷一切諸疑惑、開示一切妙境界、盡除一切諸障礙、成就一切清淨剎、出生一切如來智、欲見十方一切佛、欲施無盡功德藏、欲滅眾生諸苦惱、宜應速發菩提心」<sup>17</sup>。就是認爲菩提心是一切世出世善的根本。

另外在《華嚴經·十地品》中亦云：「佛子！菩薩摩訶薩有十種發菩提心因緣，何等爲十？所謂：爲教化調伏一切眾生，故發菩提心；爲除滅一切眾生苦聚，故發菩提心；爲與一切眾生具足安樂，故發菩提心；爲與一切眾生生佛智，故發菩提心；爲恭敬供養一切諸佛，故發菩提心；爲隨如來教，令佛歡喜故發菩提心；爲見一切佛色身相好，故發菩提心；爲入一切佛廣大智慧，故發菩提心；爲顯現諸佛力無畏，故發菩提心。是爲十」<sup>18</sup>。由此段經文知，菩提心之所緣大致可分爲兩大類，一爲大悲即不捨衆生，爲度衆生苦而發心，另一則爲成正覺入於佛智而發心。

其次在《優婆塞戒經》中亦云：「善生言：世尊！眾生云何發菩提心，世尊曰：善男子，爲二事，故發菩提心，一者增長壽命，二者增長財物；復有二事，一者爲不斷絕菩薩種姓，二者爲斷眾生罪苦煩惱，復有二事，一者自觀無量世中受大苦惱不得利益，二者雖有無量恒沙諸佛，悉不能度脫我身，我當自度；復有二事，一者作諸善業，二者作已不失；復有二事，一者爲勝一切人天果報，二者爲勝一切二乘果報；復有二事，一者爲求菩提之道受大苦惱，二者爲得無量大利益事；復有二事，一者過去未來恒沙諸佛皆如我身，二者深觀菩提是可得法是故發心；復有二事，一者觀六住人雖有轉心猶勝一切聲聞緣

覺，二者勤心求索無上果故；復有二事，一者欲令一切眾生悉得解脫，二者欲令眾生解脫勝外道等所得果報；復有二事，一者不捨一切眾生，二者捨離一切煩惱；復有二事，一者為斷眾生現在苦惱，二者為遮眾生未來苦惱；復有二事，一者為斷智慧障礙，二者為斷眾生身障。……有智之人發菩提心已。即能破壞惡業等果如須彌山。有智之人為三事故發菩提心，一者見惡世中五濁眾生，二者見於如未有不可思議神通道力，三者聞佛如來八種妙聲；復有二事，一者為自知己身有苦，二者知眾生苦如己受苦，為斷彼苦如己無異，善男子！若有人能發菩提心當知是人能禮六方增長命財」<sup>19</sup>。由這段經文可知發菩提心之所緣主要為自利利他，離苦得樂。而其精神是忘己為人，盡其在我和任重致遠。

《菩提道次第略論釋》云：「諸未度有情為令得度，諸未解脫為令解脫，諸未出苦為令出苦，諸未遍入涅槃為令遍入涅槃」<sup>20</sup>。所以發菩提心所度一切眾生包含下至惡趣眾生，上至未成佛之大菩薩是指未成佛的任何有情。經中亦云：「諸佛最初發菩提心專為有情而發，中間修一切難行苦行亦無非為有情而行，最後所得之果，自亦不離有情」<sup>21</sup>。所以說佛是為度眾生而求菩提果，「上求佛道」只是為了「下化眾生」能更圓滿，由上求下化可知菩提心之所緣境圓滿融攝一切。

## 註釋

1. 《華嚴經》T10 430c。
2. 《華嚴經》T10 95a。
3. 《大般若經》T7 766a。
4. 印順(1971)《學佛三要》p.68。
5. 《佛說佛名經》T14 159c。
6. 田上太秀(1990)《菩提心之研究》p.294-295。
7. 《華嚴經》T10 778b。
8. 《大智度論》T25 362c。
9. 《大般若經》T5 263c。
10. 《華嚴經》T10 95a。
11. 《華嚴經》T10 572a。
12. 《瑜伽師地論》T30 480b。
13. 《金剛頂瑜伽中發菩提心論》T32 572c。
14. 《金剛頂瑜伽中發菩提心論》T32 573c。
15. 《八十華嚴經》T10 89b。
16. 《八十華嚴經》T10 95a。
17. 《八十華嚴經》T10 95c。
18. 《八十華嚴經》T10 282b。
19. 《優婆塞戒經》T24 1035c。
20. 昂旺良朗吉堪布(1995)《菩提道次第略論釋》第2冊p.11。
21. 同註20，第一冊p.588。

(待續)

# 七十年來國學概要（五）

• 水月法師

七十年五月十七、廿四日講於湛然寺國學研習會

## 五、熊十力與讀經示要

熊十力子真，湖北黃岡人，逝世於民國五十七年初夏，活了八十五歲。這位三十五歲纔開始專力於國學的人，據牟宗三先生描述：

「忽然聽見他老先生把桌子一拍，很嚴肅地叫了起來：『當今之世，講晚周諸子，只有我熊某能講，其餘都是混扯。』……

見他眼睛也瞪起來了，目光清而且銳，前額飽滿，口方大，權骨端正，笑聲震屋宇，直從丹田發。清氣、奇氣、秀氣、逸氣；爽朗坦白。不無聊，能挑破沈悶。直對著那紛紛攘攘，卑陋塵凡，作獅子吼。」

熊氏曾入支那內學院，問學於歐陽竟無居士，可以說也是佛法蘊育出的一位人物。但他自己認為「卒歸本儒家大易」，和

歐陽氏給他信中結論：「非能龍樹無著學，又烏足知之。」立場顯然不同。熊氏在他所著原儒一書上卷中，自己述說他的學歷程：

「余年三十五，始專力於國學。上下數千年間，頗涉諸宗。尤於儒佛，用心深細。竊嘆佛玄而誕，儒大而正。卒歸本儒家大易，批判佛法，援入於儒，遂造新論。更擬撰兩書，為新論羽翼。曰量論、曰大易廣傳。兩書若成，儒學規模始粗備。」

他特別重視量論，在新唯識論中，也一再提及。量論名稱取自因明，即現在一般所稱知識論。知識論是國學方面最軟弱的一環。熊氏能特別留意，足見形成他獨特的思想是有以致之。他雖然注重經驗層次，知識層次，更能向上滲透，與貫穿精神實體，在天人之際處，顯出他的脈絡。

熊氏在哲學思想上，冥心獨造的見解很多，不是我們這裏可以細講的，以下介紹他一本國學著作讀經示要。

讀經示要共三卷，每一卷一講：第一講，經爲常道不可不讀。第二講，讀經應取之態度。第三講，略說六經大義。若照徐復觀先生一貫的讚美：「此書發前聖之微言，振後生之頹志，關係吾民族命脈者甚大。」應是七十年來國學一部很重要的著述了，值得介紹。

第一講：經爲常道不可不讀。本篇開始對自清末以來中國學術界皆有評述。認爲中土學術，以義理、經濟、考據、詞章四科包括竟盡，而四科又無一不原本六經。六經可說是中華民族精神陶養的憑藉，也是中國思想的根底。所以熊氏首先標出爲常道，他解釋常道：「包天地，通古今，無始而不然也，無地而可易也，以其恒常，不可變改，故曰常道。」常道或云天道，熊氏特別舉出論語、大易、大戴禮、中庸諸經中關於道的涵義，以求互相證明。

論語云：「子貢曰：夫子之言性與天道，不可得而聞也。」這裏說的性與天道是一非二。孟子說過知性則知天，可以證明爲一。道是萬物的本體，天是沒有對待的，道體也是沒有對待的。

大易曰：「一陰一陽之謂道。」陰陽是道體的發用，道體不等於陰陽，但是即用可以顯體。

大戴禮曰：「大道者，所以變化而凝成萬物者也。」這裏明白的指出道是萬物的本體。

中庸曰：「天命之謂性，率性之謂道。」依王陽明之意，天、命、性、道，只是一事。

道既是萬物的本體，其德恒常，不可改易，六經裏所講的就是這些常道，如何可廢。在第一講，說明群經內含有的治術，佔用很大部份，熊氏歸納成九項：

第一是以仁爲體：他說：天地萬物的本體叫做道，也叫做仁。仁是生生不息，道是由義。天地萬物都由道或仁所由成。換言之，仁就是治體。本著仁以立治體，行仁於一群，一群鞏固。行仁於一國，一國得治。

第二是以格物爲用：立治術的本體必須以仁，纔能發動民胞物與的心懷。然徒善不足以爲政，有體無用，違背經旨。所以即物窮理，對於得失利弊，隨時加以探究，是必要的。

第三是誠恕均平爲經：六經爲治術的大成，內容不外乎誠、恕、均平。中庸說誠者天之道也。大學言恕以天下爲量。均平更是治術的極則。不誠則猜詐，不恕則自私，不均平則弱者魚

肉，強者壟斷。

第四是隨時更化爲權：道有經有權，經立大常，權應萬變。大易立隨卦與鼎革二卦，說明隨時革故取新的意思。春秋張三世，通萬歲之變。人類茹我飲血，一至工商大盛，隨時更化，不守故常，權者趣時應變，然無往而離於經。

第五是利用厚生本之正德：利用、厚生、正德等概念，出自左傳。利用厚生要以正德爲本，敷教立本，以鄉三物教萬民。鄉三物即六德、六行、六藝。六藝等於今日的科學知識，六德六行居六藝之先。積弱之國，若上下不務德，只慕外人之富強功利，則甚危險。

第六是道政齊刑歸於禮讓：論語說：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥。道之以德，齊之以禮，有恥且格。」若專談法治，人們在養欲治求上，粗得滿足，頗有驕樂現象。其中難免存有僥倖，免於法網，騙詐苟且，使人類墮落，不若興隆禮讓風氣。

第七是始乎以人治人：用法制約束，責以必從，是自外來的強制，如穿牛鼻，絡馬頸。若使人觸發善念，恢復本性，最好採用禮。禮治是人所固有，還以治人之身，不是從外強制。熊

氏說：「六經之旨，聖人之全體大用，天德王道之極至，盡於以人治人四字。」

第八是極於萬物各得其所：熊氏引用樂記篇云：「是故先王之制禮樂也，非以極口腹耳目之欲也。將以教民平好惡，而反人道之正也。」熊氏以爲治法做到最高境界是：用禮節制人們的邪心與逸志。用樂調和人們的感情，使無暴戾。用政建制立法使人們共同遵行。用刑輔導，使人們不敢爲惡，禮樂政刑四項一齊進行不悖，則是能使萬物各得其所了。

第九是終之以群龍無首：大易乾之九說：「群龍無首。」群龍象徵衆陽，以人講，則象徵君子。無首是說達到治法最隆時，無種界，人各自由，人皆平等。

讀經示要第二講是讀經應持如何態度：熊氏首先述說古今學者六經截然不同的態度。過去古代學者，對六經都共相尊信，其間或有妄疑者，也是極少數，像宋代歐陽修疑繫辭，蘇軾咎弟毀周禮，李觀、司馬光疑孟子，這都是智小而不足以通微，識短而不足以見大，所以纔造成妄疑。現代學者則以疑古爲名高。對於六經大抵都視爲漢人採集。如此態度，更不必說有什麼深究義蘊了。

讀經應持什麼態度呢？熊氏認為應在疑與信二者之間，作一謹慎的選擇。讀經貴能疑，懷疑是所見未真，心存猶豫，因此，須進一步的多方抉擇，求得事理的真是，而不是一味的以一切狐疑為足尚。讀經不僅是貴懷疑，讀經也貴篤信。若能篤信，讀經必有所得，再加以引申以長，觸類以通，所知既博，所守必約。

讀經是求聖人之道，追求聖人之道，必須有高尙的志向。心存天理而無人欲。經學就是在克治私欲，道在反身誠。為學者有無實德，判別標準在於敬肆。入德之門，必由敬畏。讀經先要存有三畏：畏天命、畏大人、畏聖人之言。學者有此三畏，纔可以談讀經。

第三講是略說六經大義：內容僅及易經、春秋、尚書三書。至於詩禮等經，在二百餘頁中，僅佔一二頁。實為未完著述。

## 六、馬一浮與復性書院講錄

馬一浮先生或稱馬浮、自署湛翁，他的生平，我們知道的很少，僅知他是浙江會稽人，是常住在西湖的一位高士和詩人。自抗日戰爭發生，他纔離開杭州，起初在浙江大學講學，以後主講復性書院。今晚所介紹的是以他的復性書院講錄為重點。

復性書院講錄共六卷：第一卷包括開講日示諸生、學規、讀書法三種。第二卷包括群經大義總說、論語大義二種。第三卷包括孝經大義一種。第四卷包括詩教緒論及禮教緒論二種。第五卷包括洪範約義一種。第六卷包括觀察語言一種。

學規是立志的根本，用力的要旨，可以做為終身持循的軌範。馬氏為復性書院訂立四條學規，即主敬、窮理、博文、篤行。

第一條主敬：他說主敬為涵養之要，引用孟子的話：「苟得其養，無物不長。苟失其養，無物不消。」像草木無雨露則漸就枯槁。涵養就像長魚在大水中，活鱗自如。否則就像鮒鯁困在泥沙中，動轉有礙。又引用程伊川的話：「涵養須用敬。」以率氣說謂之主敬，以不遷說謂之居敬，以守之有恒謂之持敬。武王銘曰：「敬勝怠者吉，怠勝敬者滅。」

第二條窮理：他說窮理為致知之要，馬氏不說格物而說窮理。他認為從來學者都被一個物字所礙，錯認物為外因。今明心外無物，事外無理，雖萬殊不離一心。引用佛教心生法生，心滅法滅，萬行不離於心的道理。即心即理，窮理即是知性，知性即是盡心。

第三條博文：博文為立事之要。凡天地間一切事相皆是文，從一身推到國家天下皆是事，論語朱注謂：「道之顯者謂之文

。「博是通而不執的意思。聖人知周萬物而道濟，然其自以為無知無能。」

第四條篤行：篤行為進德之要。德行爲通於內外，在心爲德，踐之在身爲行。德是其所存，行是其所發。充實而有恒叫做進。易經大畜說：「剛健篤實輝光日新其德。」曲禮說：「鸚鵡能言，不離飛鳥，猩猩能言，不離走獸。君子恥其言，而過其行。」

在讀書法一篇中，馬氏以爲讀書先須調心，心氣安定，讀書自易領會。若以散心讀書，博而寡要，勞而少功，一定不能深入。若以定心讀書，事半功倍，隨事察識，語語銷歸自性。馬氏舉繫辭的話：「書不盡言，言不盡意。」所以讀書在於得意，意即是詮釋的道理。讀書而不能窮理，譬猶買櫝還珠。禪家斥爲「念言語漢。」馬氏把讀書之道，歸納爲四門：一通而不局，二精而不雜，三密而不煩，四專而不固。

群經大義包括了論語、孝經、詩教、洪範、觀象。在總說中舉佛教判教，天台宗依據法華判四教，慈恩宗依據深密、楞伽判三時教、賢首本於華嚴判五教。馬氏認爲儒家也有判教，詩書禮樂爲四教。六藝、五經名目，都是儒家判教。他在說明論語大義中，也分別以詩教禮教、易教、春秋教等。

## 七、胡適與中國哲學史大綱

內容：見另文

## 八、其他

（全文完）

（上接第24頁）

是得所緣。就此意義而言，似塵識等四種似現之識是能識，而非所識。如是，顯示所識與能識二而不一。後文所揭（一三九頁及一六〇—一六二頁）中，述及 *pratibhāsa*（似現）如此二重乃至複合的構造，但在此處，安慧不是將 *asya* 視爲 *viñānasya*，而是釋爲 *cātustāyasya ākāraśya*，可以說是暗示如此的構造。

*arthasatvātmavijñaptipratibhāsam vijñānam* 是似塵識、似根識、似我識、似識識，如此四識，如前文所揭，具有所識與能識二義。「似塵識」中的「似塵」，意指所識，「識」意指能識。就識是似塵而言，所識（顯現）之外，無有他識。就此意義而言，能識是無。將此稱爲識，是指此爲能緣。就顯現的事物（被得知的「所識」）之外，無有他識這一點而言，是在否定識；就此等都是識而言，是否定所識。若識作爲塵（*artha*）而被得知，則其中所存在的，完全是所識。若此等皆爲識，則其全體是能緣，而非所緣（所識）。如是，形成如此矛盾構造的，是似塵識等四識。

（待續）

# 關於「pariṇāma」(三)

上田義文 著  
荷 香 譯

將轉變之義加入的玄奘譯之解釋，以及不加入轉變之義的真諦譯之解釋，其具體的內容有何不同？首先就加入轉變之義的解釋見之。artha(dharm)-pratibhā sam vijñānam，若予以直譯，是「似境（諸法）之識」，此中若加入轉變之義，則非識似境，而是成為識之所變（相分見分）似境(3)。譯為「識生變似義有情我及了」的玄奘譯即可證明。識是現在剎那生變而似義等，而非識生即似義等。從而若不加轉變之義而作解釋，則是現在剎那出生之識似境。無「變」之意，因此不是能變所變，也不是「識體轉似二分」。能緣之識無所變之相分見分（此為依他性），直接似分別性（遍計所執性）之境（所緣之一切法）。

若不加入 pariṇāma 之意而理解 pratibhāsa，則第三項所揭其意如何？如上來所見，就(一)——(四)項的 artha(dharma)-pratibhāsam

vijñānam 而言，識無所變之相分見分，是直接相對分別性的 artha（我與法）。此識不含所變，故識之全體是能識，是能緣。因此，第三項的 vijñāna，其全體也是能緣。就第三項而言，此可依安慧之釋得到證明。如安慧所說「識故為識」(vijñānīti vijñānam)，即識是能識之意。何者是相對於此能識之所識？此即 artha 等四物，此四物全體又稱為 artha。此四物之所以稱為 artha，是因為它們是 vijñāna 之境。vijñāna 是能識，與此相對之所識是 artha，此 artha 是非有，因此依他性（緣生）之識無所變（依他性），是與分別性之境（我、法）直接相對的關係。之所以認為所識(vijñeya)是所分別，且必然是依他性，是依據識體轉似二分之思想，但安慧無如此之思想，其所說的所識非依他性，而是分別性。sarvaṃ vijñeyaṃ parikalpita-asvabhāvatvād vastu na vidyate vijñānam punaḥ pratityas-

amutpannatvād dravyato 'sti(4)。此中，vijñeyam 與 vijñānam 是相對的，前者是分別性，是無；後者是緣生，是有。識是能識（＝能緣），從而是與所識相對，此能識是有，所識是無。就安慧而言，arthapratibhāsam vijñānam 中的 artha 是與 vijñāna 相對的 vijñeya。artha（境）與 vijñāna（識），如字面上所顯示，是境與識（所識與能識）的關係。pratibhāsa 是 vijñeyam（分別性）與 vijñānam（依他性）結合的概念，是顯示所識（境）與能識的關係。但『成唯識論』的變現（轉變）與此相較，其意義完全不同。「變現」是能變與所變的關係，不是能識（能緣）與所識（所緣）之關係，又是依他性與依他性之關係，不是依他性與分別性之關係。安慧的此一解釋是認為識非經由所變，而是直接對分別性之境，此與彌勒之古說一致。

就此思想而言，與 vijñānam 相對的 vijñeyam，完全是分別性，不是依他性之相分，因此，安慧以前的古說中，所說的境，是指外境，是非有之我與法（『成唯識論』所說的實我、實法），而非內境之思想。所說的內，是所有的識（即能識）；所說的境，是一切的外。內是能緣（＝能分別），外是所緣（5）（所分別）。

如此的理解，作為第(三)項的解釋，若是正確，則 nāsti cāśya

artha 的 aśya 當然是 vijñāna。所說的「其 artha 非有」，「其」不能在 vijñāna 以外。但就『安慧釋』見之，他是解為 nāsti cāśyārtha iti catuṣṭayasya ākāraśyati。既然說為 ākāraśya artha，則依據上來所揭之思想——能識與所識是依他性與分別性之思想，所說的境，都是分別性的思想——，此 ākāra 是與 artha 相對的，因此，無非是 vijñāna。若是如此，ākāra 屬於 vijñāna 的解釋是否正確？ākāra 不是與所變之相分相當嗎？

依據安慧所作的說明：「所謂 ākāra，是以依無常等相而執取所緣為相。如此之二者（作為六境與五根之顯現）中無彼（ākāra）。因為如此之二者是作為所取之相而顯現」，進而安慧又指出：所謂無 ākāra，是無能取之意，又說「另者，ākāra 即是見、聞、覺、知所緣的 samvedanam。彼二者（作為六境與五根之顯現）中，無此 samvedanam」(6)。據此可知，ākāra 不屬於 vijñeya（所識），而是屬於 vijñāna（能識）。

關於這一點，或許將生起如次之疑問。ākāra 不屬於 artha 與 satva 等二者，而是屬於 ātman 與 vijñāpti，則 ākāra 是含於廣義的 artha 之中，從而成為分別性，但 vijñāna 是依他性，因此，此 ākāra 與 vijñāna 是完全相異的。對於這一點，首先應注意 catuṣṭayasya ākāraśya。此 ākāra 不只是四物之中的二者，而

是包含全部的四物。上來的說明是將 artha與sattva視為所取，ātman與 vijñapti為能取，為顯示此中有所取與能取之區別，因此前二者無ākāra，後二者則有之，ākāra的概念是「得所緣」之意，就這一點而言，是異於以此四者為所緣，作為與其相對的能緣之vijñāna得此所緣。如同所取、能取之概念有二重意義，以及識的概念有所分別之識與能分別之識等二重意義，識之作用的ākāra，也有二重意義。說為catustayasya ākārasya時，顯然是指依他性的vijñāna之ākāra。ākāra不屬於所緣，而是得所緣的upalabdhi，屬於能緣。若是如此，則asya artha可解為vijñāasya artha。依第(三)項中的偈頌所載，可知artha（包含四物的廣義的artha）以外無所緣（『所識』所分別）。但asya若是vijñānasya，何以安慧不將asya釋為vijñāasya，而是解為ākārasya。ākāra，如安慧所說，是覺知感受所緣的ālambanasamvedanam，或得此ālambanasamvedanam的upalabdhi，此samvedana或upalabdhi，正是識之特性，除去此特性，不得稱為識。所說的「識」，是指識之所以似(vijñātīti vijñānam)。就此意義而言，雖稱為vijñāasya，但與所說的ākārasya相同。何以特此稱為ākārasya。此中暗示著重要的思想。安慧云：

vijñātīti vijñānam | [tac ca] grāhyābhāve vijñātrīṭāpy  
 ayuktam | tasmād arthābhā vād vijñātrtvena vijñānam  
 asat | na tv arthasattvātmavijñāpīprati bhāsatayā(7)

指出無所取時，亦無能取，所說的所取，此處是指 artha，能取是vijñātri的識，此二者皆無，但artha, sattva等似現之識非無。為提醒一二二頁第(三)項的asya，被對象化，不是所分別(artha)之識(vijñātrīṭā)，而是能分別之識，換言之，是arthapratibhāsam vijñānam-tyvijñāna，因此，不說為vijñānasya，而是說為ākārasya。為表示第(三)項的vijñāna不是所取之識，而是能緣之識，故說為catuṣṭa yasya ākārasya。之所以暗示此重要之思想，是要顯示作為四物的似現識，漢譯的似塵識、似根識、似我識、似識識之外，無有他識。就向來視為識之自體及其所變之相分見分而言，所說的似塵根之識，是指識似塵根而顯現，此係識之所變，非識之自體。依據此一觀點，似塵識與似根識等之外，只有識之自體。但是，前頁所揭「（識）作為塵、根、我、識之似現，非無」的安慧之思想，是認為作為四物而似現的之外，無有他識。所謂似現，如前文所見，是指「可見」，是所識。此所識之外，無有他識，其意是指能識無非所識。而且此似現(Pratibhāsātā)非識之無，此即ākāra，

# 幾則禪宗公案的哲思（四）

• 何世亮

## 七、老婆燒庵

昔有一婆子，供養一庵主，經二十年，常令一位二八女子送飯給侍，一日令女抱定曰：「正與麼時如何？」

庵主曰：「枯木倚寒巖，三冬無暖氣。」

女子歸舉似婆，婆子曰：「我二十年只供養個俗漢。」

遂遣出，燒卻庵。

這個公案十分離譜，老婆是一個供養者，居然做起了裁判。

她假如認為這位修行者的行徑誤謬，就應該去請教一位上師，並請上師來加以評定或指導。

怎麼她自己做起了指導者，難道她已經證入羅漢或菩薩的果位嗎！

不過話說回來，這位庵主的修行也是個敗筆，他只修出了空法，所謂「枯木倚寒巖，三冬無暖氣。」缺乏生命力量，沒有覺受，沒有法喜，沒有升起智慧，只是枯禪而已，連自己都度不了，何況能度人！

現在他度不了老婆，等於虛受二十年的供養，老婆開始向

他討債了。

不過有的禪者以為，這個公案的主要意義，在於提醒修禪的人，不一定要保持獨身主義，或者嚴持禁欲主義，應該選擇比較自由的生活方式。

像日本的禪僧及西藏的喇嘛都允許結婚，他們在修行上一樣有所成就。

從前有一個人，他因為厭倦了塵世的煩惱，於是就到山中建一間茅屋，在其中清靜修行。

有一天，他的經書被老鼠咬一個洞，他很生氣，就養了一隻貓，來捉老鼠。

但是貓需要喝牛奶，於是他又養了一隻牛。

但是牛需要有人照顧，此時剛好來了一位女人，願意幫他照顧牛，於是就住了下來。

但是此人每天修行，女人覺得無聊，她需要孩子的陪伴。於是他們就生了兩個孩子。

但是孩子需要教育，教育需要經濟，此人迫不得已，又下

山做工作，過著塵勞般的生活。

這個寓言故事提醒我們修禪的人，假如能力不足的話，不要違背戒律，否則會弄巧成拙。

## 八、即心即佛

大梅禪師初參馬祖禪師，問：「如何是佛？」

馬祖回答：「即心即佛。」

大梅大悟，即居於大梅山。

有位僧人入山探柱杖，迷路至庵所，問曰：「和尚在此山來，多少時也？」

大梅說：「只見四山青又黃。」

又問：「出山路，向什麼處去？」

答：「隨流去！」

馬祖知道大梅住山，就請一僧去拜訪，問說：「和尚見馬師，得個什麼便住此山。」

大梅說：「馬師向我道即心即佛，我便向這裏住。」

僧云：「馬師近日佛法又別。」

大梅說：「作麼生別？」

僧云：「近日又道非心非佛。」

大梅說：「這老漢惑亂人未有了日，任汝非心非佛，我只管即心即佛。」

其僧回，舉似馬祖，祖云：「梅子熟也。」

大梅上堂示衆曰：「汝等諸人各自迴心達本，莫逐其末，

但得其本，其末自至，若欲識本，唯了自心，此心原是一切世間出世間法根本，故心生種種法生，心滅種種法滅，心但不附一切善惡而生，萬法本自如如。」

這是因為大梅禪師從老師的「即心即佛」處，找到了真實的自己，所以不管後來的人講什麼道理，他都不為所動。

以前的中土，有某些羅漢來轉世，他們欲來修持菩薩功德，利益衆生，廣度有情，但是轉世之間，有隔陰之迷，必須有上智者點化，很快即能恢復本智。此稱之為上等根基之人，可傳授頓悟法門。

但是這樣的人並不多，大部份的人都是中下根器，必須漸修才能成就，若執著「即心即佛」，而不再精進修行，認為自己是佛，成大我慢，反而造成大業障。

所以馬祖禪師又提出「非心非佛」，你們尚未成佛，應該好好修行，這是禪宗對不同根器的人，提出不同的教示，切勿錯會。

不過針對一般學佛的人，總是到處求神拜佛，而不知修正自己的思想及行爲，把佛法變成一種迷信的宗教，「即心即佛」的說法，似乎產生了一種警醒的作用。

學佛就是要學會調整自己的生活，是一種法的修鍊，心靈的磨鍊，而非求保佑。

讓自己本有的佛性顯出來，在日常生活中充滿著佛性的光輝，此乃即心即佛的真義。

（待續）

## 修止觀中產生十境的問題

• 雲庵

第六段，明心觀理實而諸境雜發不同。十境的出現，或有次第，或不次第，端看個人過去的習性輕重，不是每位行者都有相同問題。

第十問：問觀自生心 云何知因緣 起十種境界 成一心三智  
經過具五緣、呵五欲、棄五蓋、調五事、行五法這些前方便的訓練，若進入情況，則可正式修止觀，以完成一心三智。但進入修止觀中，它有十種境界隨時有可能產生發起，應注意十種境界是如何生起的。十種境界是何？一陰入境界、二煩惱境、三病患境、四業相境、五魔境、六禪定境、七諸見境、八上慢境、九二乘境、十菩薩境。坐中會出現什麼情況，就是須以智慧觀察觀陰界入時，所產生的九項問題。

十境雖有次第發生，或不次第生起的情況。雖說有十境會發生，實際上只觀一陰入境界而已（五陰、十二入、十八界）。

餘九是智者大師思惟考慮到的問題。歸納列出，令後輩修止觀人有個底，萬一出現問題，好有個對治方法。若十境次第生起，即一境生起已謝去，再發一境，歷歷分明。但也未必每境皆發生，或唯發一二境也不一定。不次第是指正在觀陰入境界而未成功時，便起了煩惱境，或煩惱未謝去，業惑又生起，或發魔境，或見慢等境，交橫重覆，此就是不次第發十種境界。止觀說：此十種境界，始自凡夫正報，終至聖人方便，陰入一境常自現前，陰入境界若發不發恒得為觀，餘九境發乃可為觀，不發則不必觀。所以下段十乘觀法的對象就是這十種緣境，首先觀的是陰入界。但重點在觀五陰身，五陰是自己的個體，是色受想行識的積聚。五陰又以「識」為中心點，所謂去丈就尺，去尺就寸，就是縮小觀想的範圍，集中心力在識陰。這樣纔不會分散觀慧的力量。

爲什麼會有這十種境的順序安排。

一、觀陰入境界：凡是人都有正報身，有正報身必有依報國土。正報具有六根，依報有六塵。六根對六塵，會產生愛憎的心理反應，印在識內，揮之不去。又觀五陰無常苦空無我，如拔刀衆欲殺人。六入如空聚落，是賊所住處。六識虛妄不實，心不孤起，托緣而生。若不觀照，不覺得自己的心紛馳亂奔。如閉舟順水，豈能控制奔流狀況。凡夫的心，如猿如馬，好動奔馳，亦如黃河之水天上來，奔流大海不知還。既然吾人之陰入界俱足，爲防奔迸，故須先觀。

二、觀煩惱境：坐中觀五陰身後，產生煩惱境來。如既已灌溉，水則盛流。觀陰入境，而觸動煩惱因，煩惱不外三毒的纏蓋。舉一例，曾經見過一人，與人發生令其不愉快事，當下並未見他生氣，但隔了一夜，可能夜裏睡覺，想起白天的事來，故愈想愈氣了。禪坐中有可能也是這種情況，坐中忽生貪瞋癡三毒來。因爲有過去發生過的情境，靜中容易回憶而起煩惱。觀陰入境界時，若有煩惱生起，則暫停觀陰入境，轉觀煩惱因何而生，如何生起？以現代口語，找出煩惱真相，真相若大白，煩惱無所藏納。

三、觀病患境：若坐中發起了衆多病患，轉觀病患境。病因不只一種。既是觀病患境，坐中病起，則須觀察病因。或因飲

食不節制，腹漲胸悶，或因禪坐中心急心緩而起，心急起火病，心緩起水病。或業障現前，諸多障礙，不禪坐沒事，稍微提振精神禪坐，則業障病來了，多所擾亂。或四大違和，例如血液不通、骨頭酸疼、風濕痛、火氣大，即地水火風出毛病了。或因坐之時，心不調適，坐中總覺得不舒服。或坐姿不正也會出問題。找出病因，則知防治。止觀舉出很多的原因，但不是這些毛病全會發生。

四、觀業相境：業有善惡相。坐中觀陰入境，過去諸業因禪坐澄心靜慮，善惡諸相因而發起。若衆生不修行，心神不靜，業相是不會發的。行人無量劫來所作的善惡業，或已受報，或未受報。今修止觀而動善惡業。例如一盆濁水，不去擾動，久之，雜物沉澱，盆底雜物一清二楚。又如磨鏡，鏡被磨亮，萬象自現。坐中調心已靜，善惡之相即現。此時則以止阻惡，以觀觀善。

藏通別圓四教觀業生起，各有其觀法，觀的內容有異。例如聲聞觀業境，觀業由迷色心（五陰）而起四種顛倒，故生死不絕。今觀業無業，倒惑不起。無惑則不造業，無業則不生苦，無苦則無苦報再起煩惱。

五、觀魔境：當修止觀人，正修四種三昧，有了進展，惡將謝滅，善正要生時，半路跑個魔波旬來壞善事。魔的行蹤就是

專作突襲之事，行人精進正修止觀時，天魔恐懼世間又多了一聖人，威脅魔孫的繁衍。或因修止觀時，因己心怠慢而魔得便。或因坐中起邪念，耳邊若有人在耳語，其實是心術不正的問題。這應屬天魔類。

又此魔與磨字等同，是折磨人。應是修止觀當中遇到瓶頸突不破，就會心神不定，坐中難安。或有自認能通靈，或有某尊菩薩附身，而自言自語等。心虛外力則侵，心正外力則消，魔都是修止觀時所發的惱人事。此應屬煩惱魔之類。或因全心修止觀時，世壽命盡，斷了慧命。修行須及時，勿待臨終纔悔晚。此屬死魔之類。

六、觀禪定境：靜心多能發諸禪。開發禪定境本是好事，云何又須觀禪定境？生怕止觀久修生諸禪定，味著於禪定境，不肯發菩提心求佛道。所以須觀知自心，對禪定境生味著否。

禪定有世間禪、出世間禪。世間禪即四根本禪，四禪八定凡聖共得。就是怕行人以四禪八定為最高定境，而味著在世間禪中，不能再更上一層樓修出世間禪。若味著於四禪八定，猶在三界中輪轉。所以須再修習出世間禪，即阿羅漢所證的滅盡定，亦名九次第定，纔能脫離三界生死，故須觀禪定境。

但二乘若以愛著心住禪定中，亦不合大乘意。大乘經論都要求靜處得定，獲得智慧，應發菩提心度一切衆生為要。大智度

論說：若於林間得甘露味，對著於恩愛的衆生，應起大悲心，從定境起化用行動。

七、觀諸見境：因修止觀，於坐中禪定發，心意轉明了。以不當理思惟自己的一套理論見解，自認是正知正見，餘人非是。印度天氣熱，人們喜歡在樹蔭下打坐冥想，各自思惟出一套自認為是最真實的理論，故有諸多學派。如有我見、無我見、常住見、斷滅見。而於修行方面，用極端苦行欲得離苦。如法華云：「不知斷苦法，深入諸邪見，以苦欲捨苦。」斷滅見者，或採取縱樂主義，來生為不知數，不必為來生辛苦，現在有樂就享。現代亦有修止觀者，稍有點小成就，則自創一種學派。都是盲人摸大象，各自為是。

也有於事業上大有成就者，自己立一套理論，立宗立派，自認教主，嚴然跳出於佛教的框框。而又言是釋迦之傳人，矛盾之極。

八、觀增上慢：坐中由觀陰入境界，稍有些許禪定境，自謂是聖境。當今似也有些行人，稍能趺坐幾個小時，即便誇耀禪定境界，殊不知於生活中不堪一擊，如遇有不順己意，則比未有禪定境時脾氣更大。增上慢之正式詮釋雖是未證謂證。但淨名中天女對舍利弗說，有所求果位者，即是增上慢人，「佛為增上慢人說離婬怒癡為解脫耳。」又如六即佛中的相似即位，

雖接近於聖位，但未破無明，離聖位還有一段距離。以不知斷惑多少，到達什麼階位。恐著於相似位，故十乘觀法第十觀須要離法愛。這個就是不究教理，唯在禪坐中下功夫所致。永嘉禪師說：宗亦通，說亦通。宗是禪定，說是教義，兩者兼而有之，就是解行並進，始有保證。宗通說亦通，則如日處虛空。又如台宗所言：有教無觀則罔，有觀無教則怠。

九、觀二乘境：修二乘解脫道，並無可厚非。但若依大乘道的立場看，還有不足處。

#### (一) 二乘特徵

1. 厭離世間，修出離心，急欲出三界苦，故修解脫道。2. 觀世間法，無常、苦、空、無我、不淨。3. 與眾生的互動是被動的，味著在禪悅喜樂中，住於偏真涅槃。4. 阿羅漢有種似神仙的飄逸，與世無爭，如須菩提是無爭阿羅漢。

#### (二) 菩薩的特色

1. 富有，如無盡意菩薩，普門法會結束，以價值百千兩金供養觀世音菩薩。2. 豐富的知識，欲度人，本身應具備相似的知識背景。一個乞丐很難度帝王，帝王亦度不了乞丐，二者背景相差太遠。乞丐不能了知帝王的心思，帝王亦無法了解乞丐的困苦。3. 菩薩須是典雅端莊。即是要備有相好光明外貌，縱無相好光明，亦不可邈邈，令人退避三舍。4. 具有隨機應變的能

力，爲了救人，可以放棄原則。

如此對比，則智者大師的這一要求，不會太苛求二乘了。是希望學菩薩道精神，以傳播佛法，令法燈不滅。

十、觀菩薩境：菩薩是十法界中，一佛之下，九界之上，離佛不遠了。位階既然高人一等，所修所行必比別人辛苦，恐在困苦中退菩提心，墮入二乘道。四教菩薩都有一共通點，必須發四弘誓願，緣苦諦，發眾生無邊誓願度，以度多苦的眾生。緣集諦，以發煩惱無盡誓願斷，斷造苦的業行。緣道諦，發法門無量誓願學，令眾生向進佛道。緣滅諦，發佛道無上誓願成，令眾生離世間苦得涅槃樂。四教同發四弘願，名稱雖同，其意義內涵及實踐方法各有不同。

以自我要求說，菩薩雖離佛不遠，但是要更上一層樓，纔能看到千里外的景觀。菩薩自我要求增進損生，達到究竟佛位，誓願方能更深更廣。故以佛眼觀菩薩境，是有待精進。故佛道無上誓願成。

這就是只觀一陰入界境，而發種種境界不同。此心如何觀十境呢？每一境都須要運用十種方法來完成觀法，故下第七大段第十一首偈，即所謂的十乘觀法。由這十乘觀法承載行人至三德秘藏。

# 落草三帖

• 南 舫

## 1 客夢

我仍徘徊在生死河的涯岸  
默對剩水殘山

山不再黛翠

水不復清澄

逆旅栖泊

境與象都難交涉

## 2 行腳

草野茫茫

意內的靈華無蹤

霎那的踟躕

豪哲的影跡已杳

惟獨腳下

照顧著無邊的孤寂

## 3 當下

岑雲崩灑

意表的塵埃洗濯不去

淪落的主體散漫

寶諦與劍彷彿依稀

見若未見

來如不來

## 外一章

身與世相羈縻

聽說本地風光純粹

面壁擬落

豈容唇吻煽動語意

松下聾僧

唐  
釋永頤

殿陰古杉高百尺，蒼弁蚪髯森澱漆。  
林深化蝶粉光冷，威鳳飄颻感仙實。  
旁有聾僧喚不聞，囁囁枯吟如有失。  
或時兀坐何堆脰，或時手把古書帙。  
帙中明星不復記，案上吟篇已亡律。  
居山六月不知暑，地涼艷草生幽苾。  
茶竈泥崩古蘚粘，石盆仰地蓮花出。

湛然詩鈔

二五二

山童晝睡靠其旁，袴如盤絡不掩膝。  
僧今老矣無別懷，時夢響潭清汨汨。  
終當卜室居其偏，坐看蜿蜒舞清溢。

悼周晉山

唐  
釋永頤

詩救元和失，先生學最精。律嚴方苦硬，  
才大始縱橫。貞曜何須謚，魏閑相繼生。  
他年詩集著，風雅被家聲。

秋蟬

唐  
釋永頤

日落秋蟬噪柳津，為傷風露咽聲頻。  
送晴送雨江亭外，偏感舟行晚泊人。

山池早秋

唐  
釋永頤

荷葉傾香露，山池見早秋。石涼幽蟹過，  
杖脆雨蟬休。廢堰憑虛漲，荒泉入亂流。  
水花紅漠漠，相對渚雲浮。

曉離山隱

唐  
釋永頤

湛然詩鈔

二五三

出山便與山花別，清露叢邊不得留。  
去伴水禽船上宿，石溪斜月下滄洲。

天竺秋日

唐  
釋永頤

翠滴千竿濕砌苔，曲廊花木小叢開。  
吳僧愛覓閑吟處，偷向花邊竹裏來。

震父與僧偕至

唐  
釋永頤

王謝清遊帶越僧，共攜山老坐吳亭。  
身閑不記為官日，落落吟詩讀道經。



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. 本月固定幫助戶：吳○霖先生（十一、十二月）肆仟元整；黃○勇先生、吳

○木先生、洪○欽先生、張○廷先生、歐○義先生、葉○華女士、葉○涓女

士、白○雅女士，以上各貳仟元整；蔡○興先生、翁○溪先生、鄭○娟女士

，以上各壹仟元整。

# 上堂法語

湛然本空靈 清淨自圓明  
 禮懺功德廣 發出心光耀

諸大德！昔非事仲子，與世俗人，觀念因果，世人以相貌取人，仲教以心術量人。世人以外貌觀人之福報，是大不然。福本量相，何能以現取之。仲法以量之心術，而定其大壽災福，此皆積儲於因緣之際，始動於心田，悲心潤澤，壽福現之，欺誑或感，大災隨之，增上心力，礼懺有力。

今有本寺禮懺法

擁護出眾悲心切，布施飯粥，過僧上堂

且持一修：

但莫生欺瞞，心自露了大聖。

礼懺栽善因，福法盈滿庭。

水月上人墨跡——上堂法語

## • 贈閱 •

中華民國八十四年一月十五日出版

佛曆三〇四二

總發行人：雲 電

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