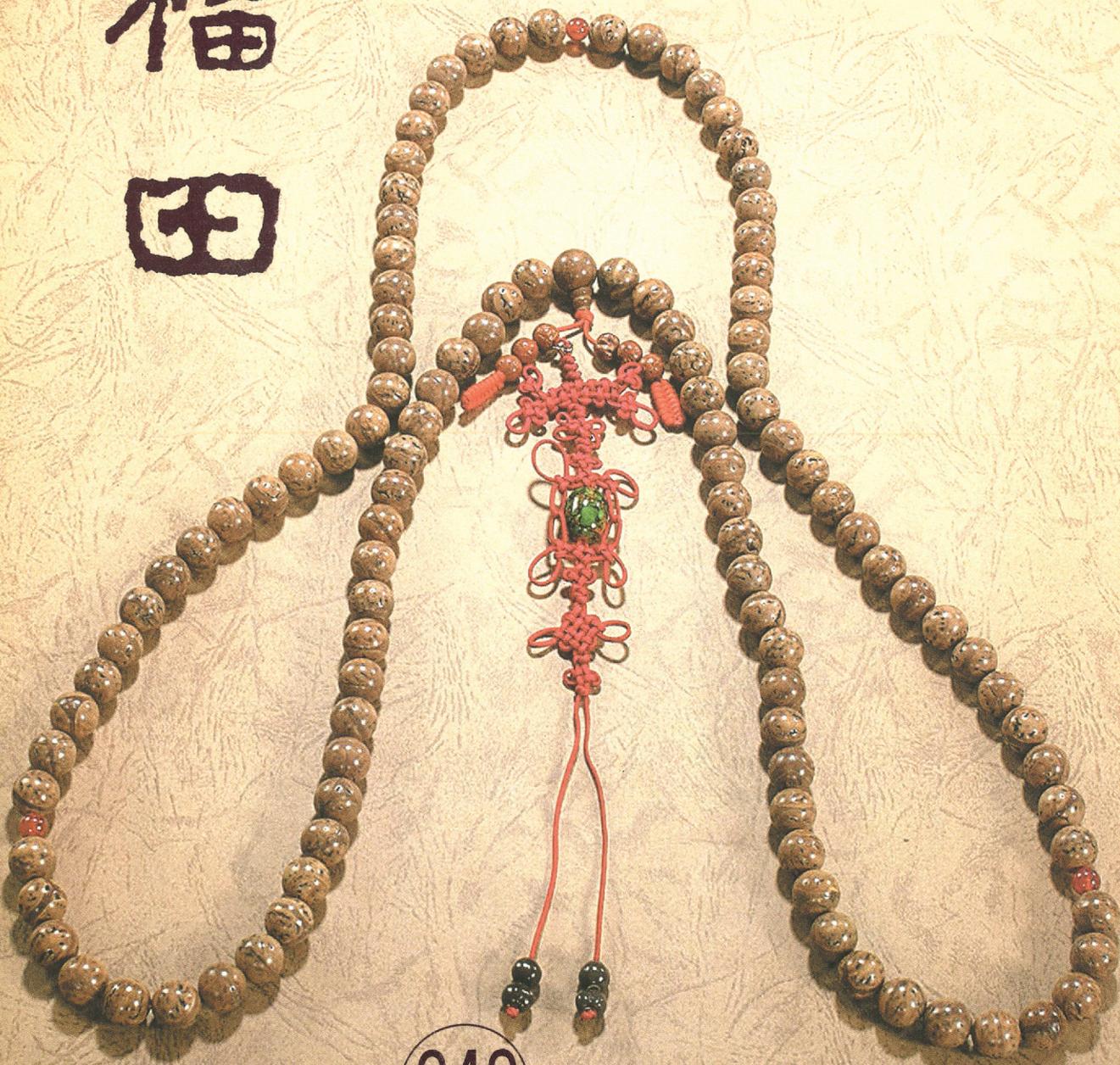


福
田



248

卍 佛教月誌 卍

▲2007年元月10日（農曆11月22日），恭逢天台智者大師紀念日，大陸天台宗各寺院依例舉行紀念活動。

▲由林崇安教授編著，圓光出版社出版，圓光寺印經會印行的《因明與辯經》一書，近日問世。

▲台北縣三峽鎮西蓮淨苑元月七日為西蓮教育中心舉行啓用典禮。並舉辦「道安長老紀念文物展」，展期至3月31日止。

▲高雄縣六龜鄉妙崇寺，將訂於96年3月1日，舉行落成暨聖像開光安座典禮。

▲台南縣新營妙法禪寺，將於3月19日起至5月10日止，傳授護國千佛三壇大戒。

▲嘉義縣中埔鄉法雨道場，96年2月6日至16日，舉行第三期，2月18日至2月28日，舉行第四期四念住禪修。

▲佛教學院95年度招生如下：

中壢圓光佛學院

台南女眾佛學院

千佛山佛陀學術研究院

新竹福嚴佛學院

高雄元亨佛學研究所

屏東慈恩佛教學院

本期目錄

封面：四壇城念珠 大明攝

1. 佛教月誌
 2. 宗門尊祖議……………沙門志磐
 3. 隋智者大師、唐湛然尊者與宋四明智禮，法脈相傳，思想一致(三)……………拙著
 7. 前彌曼差派(Purvamimamsa)——《印度六派哲學》第二篇……………木村泰賢著 依觀譯
 10. 《集量論》選析……………剛曉
 17. 《因明要解》略述——因明學史研究札記之三……………沈海波
 20. 智者(上篇)——東土的小釋迦天台智者(顛)大師(一)……………南舫
 24. 藥師佛法的靈感(七)……………何世亮
 28. 衣食具足——修習止觀具緣之二(二)……………道益
 31. 獨醒也難
 32. 湛然詩鈔
 33. 九十六年一月份會務報告
- 封底：舊日(土) (某寺請經虔誠莊重)

宗門尊祖議

沙門
志磐

如來聖人，以開權顯實，開迹顯本之道，化天下後世者，謂之佛。佛弟子以次，傳道爲世宗主者，謂之祖。其實一道爾。故如來之將息化也，以無上大法，付之飲光，飲光任持二十年，以付慶喜。慶喜持法宣化，亦二十年，以付商那。下而至於十三世，曰龍樹。始以文字般若，著所證三觀之道，曰中觀論。暨譯傳東夏，於是北齊，以宿悟已，證立爲觀法，以授南岳。南岳承其旨，悟法華，淨六根，以授天台。天台始立五時，張八教，用時明法華開顯之妙，而大暢乎境觀之旨。時則有章安執筆，載爲疏論，其道遂大明。法華天宮，繼世講演，嗣其法者唯左溪。左溪門學，獨荆溪能承正統。述諸記以贊祖謨，則清涼異議，爲之寢息。以文字廣第一義諦，則莫若茲時之盛。以故世之學者，取龍樹至荆溪，列爲九祖，以奉清祀，其有由矣。

自荆溪以來，用此道以傳授者，則有興道邃師至行修師，講道不絕。會昌多難，教卷散亡。正定、妙說、高論外琇竦三師三世，唯傳止觀之論。迨乎螺溪，法運將泰寂師，天假吳越錢忠懿王，求遺書於海東，於是教籍復還。寶雲嗣興，敷揚二紀。而四明法智，以佛所生子，垂迹海隅。一家教部，毘陵師未記者，悉記之。四種三昧，人所難行者，悉行之。斯慈雲之極言也。

當是時，有爲異說者，如昭圓諸師，世方指爲山外。而法智獨擅，中興教觀之名。自興道訖四明，凡八世。所以紹隆正統，而顯揚大教者，有在於是。是宜等而上之，用陪位於九祖，以尊大其道可爾。然則今之宗門列刹，凡所以講天台四明之道者，有能起龍樹至法智，通祀爲十七祖，以並爲之位，誠有見於後學，尊祖重道之心也。謹議。

隋智者大師、唐湛然尊者與宋四明智禮，

法脈相傳，思想一致 (三)

拙者

第六條：

研究者說：然為何會導致山家山外如此激烈的論爭，以及長達這麼久的論爭，主要在於彼此雙方基本立場不同所致，其所引用湛然或智者的論著來支持自己各家的論點，此只是借用而已，以達到如何來論破對方，實際上與湛然思想並沒有必然之關係，甚至與智者的思想相距更遠。

案：山家山外派之論爭並不依天台智者大師及湛然尊者思想，若有亦是借用而已，因此山家派代表四明知禮亦非天台法統，天台異說之山外派更不用說了。

拙說：先說山家派四明知禮。宋代法登著《議中興教觀》

一文說：

《指要鈔》中立「別理隨緣」，乃中興一家圓頓之教，「立陰觀妄」顯一家境觀之道。只此二說乃中興教觀之主意也。（《卍續藏》57、97中）。

上文指中興天台之知禮理由有二：一者立陰觀妄，二者別理隨緣。立陰觀妄前第五條理事二觀已明，現在談「別理隨緣」思想。

天台智者大師在化法四教判釋《華嚴經》為圓兼一別，《法華經》才是真正圓教。後來湛然尊者受華嚴宗批判，確立《法華經》是超八醒酬的主張，因此就天台宗立場《華嚴經》之別教，應低於《法華經》圓教。四明知禮承接智者大師與湛然尊者教學，於其著《觀音玄義記》卷一，以二乘於華嚴會上，

如龔啞一文爲證，認定《華嚴經》內容，稱不上《法華經》之開顯圓理。由此可知，知禮對華嚴教學之批判，是天台之宗趣。

知禮當時山外派諸師獨鍾華嚴教學，蔑視天台教學傳統，知禮揭示別理（華嚴）隨緣，一方面批判華嚴宗，一方面亦批判山外派，更爲法華超八立場及思想之開展。

山外派諸師主張唯有圓理始有隨緣，及《起信論》與華嚴之性起說，同屬圓教。知禮所言別理隨緣說，不但圓理有隨緣，別理亦有隨緣。如此說法，山外派與華嚴教學派者看來，無異是貶低華嚴及大乘起信論之緣起原理，視與別教同格。此不但知禮之用意，也契合智者大師與湛然尊者之判教。別理隨緣對山外派與華嚴教學之衝擊，知禮《十不二門指要鈔》「因果不二」言：

故知他宗極圓，祇云性起，不云性具，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，惑耳驚心，蓋由不能深究荆溪之意也。

（同上，715L—716H）。

湛然尊者主張之真如隨緣以圓教理具事造之性具說爲基礎，不談體具哲理，唯屬別理隨緣而已，知禮《指要鈔》云：

應知不談理具，單說真如隨緣，仍是離義，故第一記云

以別教中無性德九故，自他俱斷九也。若三千世間是性德者，九界無所破，即佛法故，即義方成圓理始顯。故《金錫》云：變義唯二，即是唯圓，故知具變雙明，方名即，是若隨闕一，皆非圓極。（同上，715中）。

圓理與別理隨緣區別在於「離、不離」及「即、非即」，起信論之真如緣起論，華嚴宗之法界緣起論囿於一理隨緣，位於別教之言論在天台性具思想之離與非即；天台宗之圓理隨緣與性具論之緣起說合流，爲圓教之言論，兩者不能相擬。

從事理二觀及別理隨緣二則說明，四明知禮非研究者所說只是借智者大師與湛然尊者之名行反對山外派之實，其說法仍天台宗正義之延續，因此日本天台學者安藤俊雄在其著《天台思想史》序，對知禮的評價說：

在中國天台教學史上，知禮的學說具有崇高地位與重大意義，這是沒有懷疑餘地的，普遍開顯天台實相論的特異法門，對抗禪、華嚴諸宗以及山外派異說的知禮，其教學的確有不可磨滅之意義。（四頁）。

至於山外派諸師言論是否全無依據天台智者大師及湛然尊者思想，前述各條「拙說」可說明之。現在提出山外派諸師接受華嚴宗與禪宗思想當作天台圓教被山家派批評之內容。

山外派特別尊崇《大佛頂首楞嚴經》。山外派晤恩門人洪敏在華嚴及本經造詣頗深，曾撰述《楞嚴經資中疏證真鈔》六卷，並傳給華嚴宗長水子璿。又山外派源清著《十不二門示珠指》一書，多處引用本經。智圓更推崇備至，乃著《首楞嚴經疏》十卷。仁岳自辭知禮之門，從而偏袒山外派後，尤致力於本經研究，並著《楞嚴集解》十卷。據後代柏庭善月（一一四九—一二四一）或幽溪傳燈（一五五四—一六二七）所留下記錄看來，將本經與法華涅槃並列，視為同時同味之教說。

本經多處依據《楞伽經》及《起信論》，唯心論色彩相當濃厚。如卷二所載，謂眞性是圓明清淨，一切法不過是如來藏心所生起；另卷三及卷四亦說，如來藏清淨心隨客塵煩惱，而生起有爲生滅的因果次等。凡此唯心論作爲內容之《首楞嚴經》，其與《法華》、《涅槃》兩經，判釋爲同時同味者，想必由於山外派，自始與清涼之華嚴教學有密切關連。亦促山外派思想趨向唯心論，與天台性具論，漸行漸遠。

山外派源清《十不二門示珠指》之「修性不二」言性知思想，係引禪宗荷澤禪所言「知之一字衆妙之門」而來，其本人亦常用此句以作其思想探討的重心。荷澤禪以一念靈知之發得，作爲無上之法要。山外派唯知主義，實受荷澤禪之影響。亦

以此思想引進天台宗，作爲天台思想論述，才遭山家派反對。以上二則說明研究者說山外派不用天台思想論述是對的。

結言：

若：唐宋的天台學幾乎不具天台智者的思想即空即假即中之辯證張力。

若：湛然對「理」的解釋，以及對「心具三千」之「具」的解說，基本上與天台智者的緣起中道實相思想，是有明顯之差別。

若：知禮的性惡說基本上是承自湛然理具思想而來，非承自天台智者的緣起中道實相思想。

以下答曰：

吳汝鈞教授在其著《法華玄義的哲學與綱領》中說現代佛學研究中，對《法華玄義》專書研究的，很不多見。智者的著作不易讀懂。他的思想精深而又博大，名相多，問題繁，幾乎涉及整個印度佛教的早期發展，故其研究採疏導式的，亦參考湛然的《法華玄義釋籤》，故他說：

我們有時也參考了湛然的《法華玄義釋籤》。湛然是天台的中興人物，他的年代也接近智顛，故他的說法應該可信。（二一頁）

智者大師著作重要者有三大部及五小部，三大部之一的《法華玄義》是智者大師也是天台宗主要思想。湛然尊者《法華玄義釋籤》是解釋《法華玄義》內容，吳汝鈞教授認為湛然《法華玄義釋籤》說法可信。此應可證明唐代湛然思想承接智者大師的，並發揮光大其學說。

慧嶽法師著《天台教學史》言及湛然大師的教學，說：

湛然大師之一生，盡精力於弘揚天台教觀，非講即寫，著作極多，時人讚說：荆溪不生，則圓義將永沒矣！（《佛祖統記》，《大正》49、1880）、二二二頁）。

至於四明知禮的天台教學，慧嶽法師說：

四明法智知禮大師，是卓識超群，妙證一心三觀、圓融三諦，深入止觀妙旨的大德，故遂能樹立宋代天台教學的復興。（二三五頁）。

牟宗三著《佛性與般若》「第三章天台宗之衰微與中興」

言及知禮對天台教學的貢獻，他說：

山家山外之爭辯，天台教義得以重明，而知禮亦遂得而成爲正宗焉。（一一〇一頁）。

故結論：智者大師、湛然尊者，四明知禮法統相承，思想一致。

二〇〇六年十月十五日於台南市

參考資料：

1. 安藤俊雄《天台學》，慧炬出版社，87年。
2. 吳汝鈞《法華玄義的哲學與綱領》，文津印行2002年。
3. 牟宗三《佛性與般若》下冊，台灣學生印行，78年。
4. 陳英善《天台性具思想》，東大公司，86年。
5. 慧嶽法師《天台教學史》，彌勒出版社，72年。
6. 安藤俊雄《天台思想史》，中華佛教文獻印行，2004年。
7. 哲籐哲英《天台大師之研究》「三觀三諦思想之起源及發展」，中華佛教文獻印行，2005年。
8. 中華佛學研究所發行《中華佛學學報》：
 - ① 郭朝順《智者的圓頓思想》，第五期，121—148頁。
 - ② 陳英善《湛然思想之探討》，第六期，279—302頁。
 - ③ 陳英善《從湛然〈十不二門〉論天台思想之發展演變》第九期，261—290頁。
 - ④ 陳英善《觀音玄義性惡問題之探討》第五期，173—189頁。
 - ⑤ 吳汝鈞《天台三大部所反映智者大師的心靈哲學》第十期，311—340頁。

（全文完）

前彌曼差派 (Pūrvamīmāṃsā) (1)

《印度六派哲學》第二篇

木村泰賢 著
依 觀 譯

第一章總 說

一、地位 六派中，數論、瑜伽、勝論、正理等四派都承認吠陀的權證，但並非直接繼承吠陀思想，只有前彌曼差與後彌曼差二派真正以吠陀聖典為依據組織其教義。從而在婆羅門教系的諸派中，二者被視為正統派中之純正統派。「彌曼差」一語出自於意為「思考」的「man」，具思惟考察義，類似諸派常用的「欲知」(jijñāsā)。雖然如此，相對於「欲知」是指對教理的考究，「彌曼差」用於意指思惟考察所給予的材料，尤其用於意指思惟考察吠陀聖典的內容。彌曼差派所以有前、後二派之分，即因於作為其材料的吠陀聖典所具性質。廣義上的吠陀，是由《集錄》(Saṃhitā)、《梵書》(Brahmana)、《經書》(Sūtra) 組成，特別是以三種集錄及諸梵書作為真陀，亦即聖知、神知之發現。依此二者所觸及問題性質見之，

大體可分為二種。其一是婆羅門日常所行祭式及義務等屬於實踐方面的，其二屬哲理方面，即論述大我與小我關係的。前者是吠陀中的「業品」(Karma-kāṇḍa)，後者名為「智品」(Jñāna-kāṇḍa)。就聖典觀之，《集錄》(祭文, Mantra) 大部分以及奧義書除外的梵書屬於業品，奧義書本身屬於智品。理論上來說，業品與智品雙具才是完整的婆羅門教，但就歷史而言，業品較古，智品較新；再就性質言之，業品是有關雅利安人種的一般規定，而智品所觸及的，僅止於思想家的哲學。因此在作探究時，婆羅門之間習慣於將業品、智品各別處理，因襲日久，遂獨立成兩個學派，此即於同一吠陀產生兩派之所以。亦即前彌曼差派以業品為主，或稱為業彌曼差派 (Karma-mīmāṃsā)，略稱為彌曼差派；後派以智品為主，又稱梵派 (Brahma-mīmāṃsā) 或吠檀多，爾後二派之間多少有相競情事。對於後彌

曼差派(Uttara-mīmāṃsā)將在下一篇論之，下文專就前彌曼差派，即一般所說的彌曼差派論述。

二、彌曼差派的起源及成就思想系統言之，六派之中，彌曼差派最古。使吠陀宗教完全成爲祭式中心主義的，是在梵書時代，是故繼承此主義的彌曼差派其思想可說始自於梵書時代。雖然如此，與其說彌曼差派目的在於闡述祭式，不如說是就祭式疑義往來問答及解釋，就此意義言之，其起源未必如此古老。此因祭式雖是婆羅門所制，然在社會上，只是一種古來相傳的習慣。既是平常所行，則無所謂疑義發生。所以需要作統一性的解釋，一方面因非祭式主義思想漸具勢力，另一方面是祭式相傳經時空更移，其執行法及解釋逐漸產生差異，對此產生疑義者漸起所致。亦即彌曼差的潮流仍是學派時代的現象，可能與婆羅門實際性的教典《經書》(Sūtra)之編輯並起，且負責其理論性的部分。徵於文獻，撰作於紀元前五、六世紀的《阿波斯丹巴家庭經》(Āpastambīya-gṛhyasūtra)及其他經書中，對於祭式生起疑義時，經常引用彌曼差師(Mīmāṃsaka, 祭式學者)之說解決。固然不能直接依此斷定當時此派業已成立，但至少可知在當時已有被稱爲彌曼差師的祭式專門學者，從而可以推定本派的潮流發芽於此時。不只如此，如後文所將論述，紀元前二、三世紀成立的勝論派、正理派自此潮流脫化時，紀元前二世紀巴丹闍梨《大註》(Mahābhāṣya)中舉出祭式

的解釋，又介紹本派特有的聲常住論，據此看來，本派形成宗派之趨勢最遲在紀元前四、五世紀間，可能與佛教同時。基於此一意義，六派中，本派與數論並是最古的學派。

以上只是就思想論之，並不意味著本派聖典於同時完成，學界地位也在此時奠定。依種種徵證看來，這方面的齊備倒是諸派中較遲的。從佛教史料徵之，龍樹時代已有對聲常住論的反駁，然其派名及聖典未必如此久遠。就筆者所知，有關「彌曼差」一語及其聖典的記載，是從六、七世紀開始，可能是清辯論師(Bhāvaviveka)的介紹最早。亦即《般若燈論釋》第十三(大正三〇，頁一一九，下)記云：「如彌息伽外道，所計，韋陀聲常者今遮此義」，所說的「彌息伽」就是彌曼薩迦(Mīmāṃsaka)，顯然是指本派。七世紀法稱論師(Dharmakīrti)的《金剛針論》(大正三二，頁一七〇，上)記云：「解四圍陀及彌唎婆苾芻僧法論，尾世史迦乃至諸論悉了達名婆羅門」，此彌唎婆也是彌曼差之音譯，從與其他經論並列看來，可以視爲在此時已被視爲聖典。到了七世紀，佛教方面言及本派，可能是鳩摩利羅論師(Kumārīlabhāṭṭa)爲《彌曼差經》作註釋抨擊佛教，但從另一面看，是因爲至此時代本派已經成立，且大有勢力。據多羅那他的(Tarānātha)佛教史看來⁽¹⁾，法稱(Dharmakīrti)論師破斥鳩摩利羅，也論破本派教徒數蘭卡拉辜夫亞(Bhṛṅgaraguṇya)。

綜合此上事實可以如此斷定：本派於紀元前五、六世紀興起，至紀元四、五世紀大成，形成有力的學派。

三、本派聖典 本派聖典稱作《前彌曼差經》(Pūrvamīmāṃsā-sūtra)。雖是耶彌尼(Jaimini)所撰，但書中也引用巴達拉雅那(Bādarāyaṇa)、阿多雷亞(Ātreya)、巴達利(Bādari)、拉夫卡亞那(Lābu Kayana)、阿提夏亞那(Aṭisāyana)的意見。從這些也都被引用於吠檀多經來看，可能在業品的整理方面，耶彌尼被視為權威，在智品的探究方面，巴達拉雅那被視為權威，因而分別被視為該派教典的著者。其生存年代及生平不詳，但可以確定的是，不像迦毘羅那樣神話性的人物。

本典由十二章(adhyāya)、六十節(pāda)、二千七百四十二句(sūtra)組成，全書計分九百十五個題目(adhikaraṇa)。在六派聖典中，占最大分量。不知於何時完成編輯，但從書中所揭學者看來，大抵是在《吠檀多經》的大成時代。如後文所述，《吠檀多經》大成於紀元五、六世紀，是故認為本典成立於此時亦無不可。

本書的註釋中，現存最古的是夏巴拉·史瓦岷的《Sabara-bhāṣya》。固然此書被視為註釋書之古註(Vṛttikāra)，但相信還有比它更古老失傳的註釋書。對《Sabara-bhāṣya》更施以複註的是有名的鳩摩利羅論師的《Vārttika》。鳩摩利羅論師是七世紀人，他藉此註釋抨擊佛教等，鼓吹正統思想，

與商羯羅併肩戮力於復興婆羅門教。次於鳩摩利羅論師的是有名的註釋家，亦即有古魯(Guru)之稱的普拉帕卡拉(Prabhākara)，因為此人，彌曼差派分成鳩摩利羅派(又稱Bhāttā派)與普拉帕卡拉派(Guru派)。

本派綱要書中，最有名的是十四世紀摩陀毗(Madhava)所撰《Nyāyamāla》與拉烏卡庫西·巴斯卡拉(Laṅgākṣi Bhāskara)的《Arthasaṅgraha》。

這些教典的出版刊行如次：

Sabara-bhāṣya, Bibliotheca Indica. (1878, Calcutta)

Kumārila, Ślokaṅvārttika & Tantravārttika. (1890-99 Benares)

Arthasaṅgraha (1882, Benares). Nyāyamāla. (1892, Poona)

譯著方面，就筆者所知，並無本文與註釋之全譯。Śaḍḍarsana cintanikā的Mīmāṃsā-darsana之部(1877-'9)與The Pūrvamīmāṃsā sūtra of Jaimini with an original Commentary in English等二譯，就吾人所見，前者是前六章，後者是前二章。

註

- (1) Tāranātha, Gesch. d. Buddhismus von Schiefner. S. 178-179. Schiefner ed. S. 136. 寺本日譯二四八頁。
- (2) 分成Ślokaṅvārttika, Tantravārttika, Tūpīkā等三部分。

(待續)

《集量論》選析

剛曉

編者曰：湛然寺（福田）創報之始，尚在發行（因明雜誌）。初意，兩誌并行，一揚因明，一宏天台。奈僧老神衰，於佛法又屬「貧子族」，難以為繼，因明雜誌忍痛停刊，福田亦不見起色。日前台北一居士電話：「很久沒有看到××法師因明文章了。」奈何奈何！幸前得還芝學門佳篇，今又承當代因明智傑鴻章，充實福田，令因明游絲不斷，屢足看官，深致謝忱。

。《印度六派哲學》內容，知識論（量論）佔有相當篇幅，多年心願，承譯經家依觀法師重譯，感念在懷。

現及比為量¹，唯說二量²。何以故？二相所量故。所量唯有自相³、共相⁴，更無其餘。當知以自相為境⁵者是現，共相為境者是比。

若以所謂無常等相取色等境，或非一時所取⁶，此復云何？雖有其義⁷，亦由所量相合。合說，無餘量⁸。謂先未設假名但取色等境已，次由共相分別無常，如是由意結合無常色等，故非餘量。多識⁹，亦非異。或可難言，此乃多識於彼義各別知者，亦不得成異量。何以故？無合故。若以多識說為量者，此量應成不相合。如念¹⁰。譬如念、欲¹¹等，皆依前心所分別義，不成餘量。

此中，現量離分別。謂若有智無分別者，是為現量。所謂分別復如何者？名¹²類等相蒙¹³。若於勝意樂聲立名差別說為善相，於諸種類聲說為家牛，於諸功德聲說為白¹⁴物，於諸作業聲說為能飲¹⁵，於諸實事聲說為有角，此等隨一相屬皆成差別。餘復有以一空無異¹⁶門差別一切義者。若離此等分別乃為

現量。

先言五根。且依根境二法乃生諸識，由何立名從根不從境耶？為不共因¹⁷故，依根說彼名。立名不依色等境者，色等亦與他身¹⁸意識等相共故。唯於不共施設假名¹⁹，如說鼓聲及與麥芽。即眼等識依顯現法²⁰，離名想心成其現量。若五識一向無分別者，於色等和合境²¹，所緣云何？又諸根自相，謂各有其自境非事自相者²²，復云何說？多義所成故，為自相共境²³。以彼多事²⁴所合故，說為各根和合共行²⁵之境，非無差異分別。即此義云，若²⁶法有多事²⁷，非根悉分別，各自所觸證²⁸，離名言根境。如是且說五根所生現量智無分別。

依餘意樂復論其他，亦俱以離分別而說。意緣及貪等，自證無分別²⁹。若意亦緣色等境時，如所受相而轉³⁰，此無分別。又貪瞋癡苦樂等，不待根故，唯自證是現量。如是，又諸觀行者，離教觀唯義。諸觀行者離教分別³¹，觀察唯義，亦是現量。若貪等自證是現量者，豈分別識亦現量耶？實無是義。但許自證性，非境分別故。彼於境義有貪愛等雖非現量，然說自證則無過失，此等亦顯現故。

錯亂、俗有智，比量³²及所生，念欲似現量，謂於陽燄等。且錯亂智者，如於陽燄等分別為水等故，是似現量。俗有³³者，增益餘義而分別彼體故，亦似現量。比量及彼果智，皆分

別先前所受故，亦非現量³⁴。

復次，有用分別³⁵故，說量有果性。此說量果不如外執離量有體³⁶，但智成果，即彼生時有境界相，謂具作用分別。設施為量性，無用則不成。如果似因而生說為取因，彼無作用不成，今此亦爾。自證亦是果。此中識顯現二種而生，謂顯現自體及境界³⁷。依此二種有所自證，即為量果。何以故？由彼決定義。若識以所俱境³⁸為義時，即有與彼相類各別自證，分別欲不欲義。若唯外義作所量時，即彼顯現境，為量，此亦唯識自證自體³⁹，無所觀待顯現彼境，而為彼量。何以故？能量彼。如如義相⁴⁰，白非白等識上顯現，即彼證知諸相量彼彼境。如是如是施設量與所量⁴¹，以一切法無作用故。即此義說，所量彼顯現，量及量果者，彼取自證故，此三⁴²無有異。

評析：

《集量論》，是古印度陳那論師(Dignāga, 約440-520)的代表作，是其晚年時把自己以前有關量論的零星著作進行集納而成的，在藏傳中被稱之為《量經》。黃懺華居士說真諦法師曾譯出過《集量論》（見福建莆田廣化寺印《佛教各宗大意》二七頁），不知依據是何。一般來說，義淨法師于唐景雲二年（西元711年）譯出此書，這是最早的漢譯本，但不久亡佚。十一世紀，此書傳至西藏。藏人對此書有兩譯：一是金鎧、信

慧譯本，俗稱金本，一是持財護、雅瑪參賈譯本，俗稱寶本。1928年《內學》上刊出了呂澂先生節譯的《集量論釋略抄》，這是現在所見的第一個漢本《集量論》。1980年法尊法師譯出了《集量論略解》全本，在1982年第二集《世界宗教研究》上登出了頌文，1982年中國社會科學出版社出版了全文。不過，法尊法師的譯本有太多自己的理解揉雜其中，不是完全忠實於原文，他自己也不十分滿意，故署為「譯編」。我的手邊兒現在還有韓鏡清先生翻譯的陳那《集量論》以及勝自在慧的《集量論釋》手稿。

《集量論》是以量為標準對因明體系的重新組織。所以說，整個《集量論》實際上只有兩部分：現量、比量。陳那論師對現量用了一品的篇幅，對比量用了四品的篇幅。比量又分兩部分，第二品是為自比量，第三品是為他比量。實在來說，為自比量是真正的比量，但為他比量並不是真正意義上的比量，為他比量只是一種將自己所知的義理，以一種特殊的語言格式、方法，表述出來，示於他人，以使他人人生起認識此事物的比量，為他比量只是「假立比量」而已，只起「藥引子」的作用。比量的核心是因三相。比量裏講了思維以及語言表述的規律和形式等，所以學者們常根據這個，而把因明叫做佛教邏輯，但這個名稱確實不足以概括因明全貌。第四品、第六品實際上是對比量的補充說明。第四品具體說的是比量中喻的情況。第六

品是講的為他比量在什麼樣的情況下是錯誤的。第五品則比較特殊，從本質上來說，應該算是《集量論》體系外的一個附錄，講其他教派立的聲量、比喻量等其實應該還算是比量範疇所攝。在第五品中還提出了一個重要的概念——遮詮，遮詮對整個佛教來說，確實是意義重大。《集量論》（以及陳那論師的其他著作）中，現量所占的篇幅雖然比比量小得多，但現量是比量的基礎，是因明學的認識論基礎！

《集量論》作為一部宗教經典，這就決定了它的根本目的是「求真實（理）」，所謂真實（理），只能是唯一的！不然就不是真實（理）。達到真實（理）的方法、途徑，《集量論》中說有二種：現量、比量，或者說是我們的知識有二個部分：現量、比量。而且現量是比量的基礎，所以這裏選取了《現量品》（沒有選取其歸敬頌以及破異執部分），用的本子是呂澂先生《集量論略抄》（見《大藏經補編》第九冊），因為對照藏文，發覺呂澂先生較法尊法師忠實原文。

《集量論》一開首，就明確地提出，只有「現及比為量」，這就是量論體系的主幹。為什麼只有現量、比量二種量呢？因為世上只有自相、共相，再沒有其他的了，也就是說，陳那確立量數的標準，是所對境，所對境規定了量數只能有現、比二種。現量是以自相為所對境，比量以共相為所對境。自相是隨生隨滅的剎那實在，剎那實在不是通常說的變化——由一種

狀態進入另一種狀態，而是剎那的生滅取代，用通俗的話說，應該是「變在」而不是「存在」。從本質上來說，自相是絕對的個別，它只有單一的剎那，它不可能有第二剎那，前後二剎那的自相都是獨立的。但是，我們的思維卻可以從獨立的剎那生滅的自相系列中抽象出一個個截面，這就是共相——語言概念、表象等，它們都是思想的產物。也就是說，自相是我們表象活動的原因，是我們經驗知識的基礎，而共相則並非自我規定的實在。總括起來說，自相的意義就是：不含任何屬性，既沒有時間的持續，也沒有空間的擴延，不具有任何相似物，它是唯一不二的、互不相關的、自我規定的，根本沒法用語言描述，若非要用語言強說的話，只能說：隨生隨滅！在這一點上來說，它是沒有邏輯必然的。

一切認識，比如說一看見色境、聽見聲境等，剛覺知立刻就知道它是無常的，或者說我看見了境界之後，經過幾次看，總結出來了它是無常的，甚至說經過多次認識得出不同的結果等等，我們以「所對境」標準來審察，發覺在這些認識中，所對境並不出自相、共相的範疇，所以只要現、比二量就括盡了一切。對自相進行認識者是能量（對共相進行認識者也是能量），但能量也是有標準的，其標準就是：能否產生新知識。法尊法師譯本中說，「數數了知……如無新知則不是量」，韓鏡清先生譯本中是「非是能量」。

因為現量的所對境自相沒有任何的屬性，所以陳那論師給現量下了一個規定性的定義「離分別」。所謂分別就是指與概念成份混合了，涉及了可稱說的名詞。這裏需要注意：一是有時候是當下還沒有與名言概念混合，但有能力混合，這也是分別。陳那論師舉了一些分別的例子：這是善相、這是家牛等。後來的法稱論師(dharmakīrti, 約620-680)又特意給強調了一下現量「不錯亂」，這是法稱論師思想倒退的表現——他又回到了小乘的經量部的懷抱。在陳那論師這兒是很明確：「迷亂唯在意識」，現量絕對是可靠的！法稱論師因為站在經部立場，所以在陳那論師這兒絕對不會出現的迷亂問題在他那兒出現了。

陳那論師目光獨到，給現量下的定義，別具一格：在他之前，對於現量的考察都是從根境所對的角度入手的，而陳那論師的這個定義則是另辟蹊徑，從思維的角度入手。

陳那論師把現量分為四種，但不是按統一的標準給分類的，這是古印度的慣例（以現代人的目光來看，可能就是短處）。第一種現量是五根現量，就是前五識對所對境的（直觀）認識。為什麼叫五根現量呢？因為陳那論師認為「識上色功能，名五根應理（《觀所緣緣論》）」，也就是說，五根其實是五識現出色境的功能、現出聲境的功能等，所以叫五根現量而不一叫五識現量（在窺基法師的《因明大疏》中倒是給叫成了「五

識身現量」，「身」是積聚的意思。「根」還有一個意思，就是根本、最重要的，佛教講緣起，「根」就是最重要的緣起條件。因為它最重要，所以依它立名，叫五根現量而不叫五境現量。叫五根現量還有一個原因：境是共變，而根不是，所以不叫它五境現量。五根現量的重要特點，就是一一對應，眼只能對色，耳只能對聲：：一個具體的事物當然是色、聲、香等都有，但五根現量只能是一一對應。

第二種是意識現量。指意識在認識境界的時候，在第一剎那還沒有進入分別階段，這是意識現量。前五識要活動，需要好多助緣，其中意識是助緣之一，也就是說在前五識活動的同時，意識就有，這叫五俱意識。與五根現量同時的五俱意識的認識，它沒有分別，所以也是現量。在窺基法師的《因明大疏》中就給叫成五俱意識。法稱論師則說，意識現量是以前一剎那的五根現量作為自己的等無間緣，這一說法與玄奘法師《成唯識論》是違背的，只有按一意識說才能把法稱的說法解釋得通。

第三種是自證現量，其實就是心識的自我認識。陳那論師主張三分說，認為心識都有相分、見分、自證分，見分對相分的認識有可能陷入貪、瞋、癡中，不是現量，但自證分對見分的認識活動絕對是現量。就是說見分對相分的錯誤認識，也不影響自證分對見分的認識是現量。自證現量的特點是：(一)、不

依根，也就是不以某種感官為依憑。(二)、自證現量貫穿認識活動始終。(三)、自證現量以認識本身為所量。

第四種是定中現量。這是修禪定者在禪定中的認識，了了照境，沒有分別，這也是現量。

不符合現量定義者就是似現量。陳那舉出了錯亂智、世俗智、比量、比量後起智、回憶過去、希求未來、根有缺陷等七種，這七種似現量，也不是按統一的標準來劃分的。一般說來，量有正誤之分，正確的就是現量、比量，不正確的就是似現量，似比量。但這兒又按分別不分別來劃分了，無分別的是現量，分別的是非現量（注意，這裏絕對不能用「似現量」，只能用「非現量」）。

至於量果，當認識主體有了照境作用的時候，量果就在中間了，這量果就是在能量、所量之中體現出來的。量果的說法有這些：境是所量、心識是能量、心證境的作用是量果。它們三者本就一體。在這說法中，量果是由能量心而生，但是量果有不同於能量心的作用。還有說：相分為所量、見分為能量、自證分是量果。當見分認識相分的時候，自證分就自我了知，知道見分正在認識。還有說：行相是所量、能取相是能量、能了知是量果。行相實際上就是種子與現行之間的轉換過程中所表現出來的影相。能取相當然就是認識者。認識者對於現行與種子之間轉換過程中表現出來的影相進行認識，能了知、得到

結果了，就是量果。這個能了知有認識清楚了和認識不清楚兩種情況，兩種情況都算量果——雖然我當下沒有了知清楚，但我有了知清楚的能力。這一個說法實際上意義重大：它否定了我們一般常說的阿賴耶本體，阿賴耶是剎那變化的有爲法，有何德何能作爲本體呢？

這些說法，實際上也還是「施設量與所量」，因爲自相沒有任何屬性，現量不能用語言描述，自然能量、所量、量果只能是施設、假安立。

量果的這三種說法在本質上並沒有什麼不同，對一般人就說成境、心，對佛教徒說成見分、相分，對大乘瑜伽行派者說成行相、能取相，這只是準確程度、精細程度的不同而已。

【說明】：所選正文中，被我加粗的字，是《集量論》的頌子，沒加粗者是《集量論》的長行。

註

1. 量：本義爲標準、尺度，在因明中是指分辨知識真偽的標準，後來引申爲與知識相關的一切，比如得到知識的方法、知識的形成過程、獲得知識的認識活動，以及知識本身等。
2. 二量：即現量、比量。
3. 自相：具體事物自身所具有的特徵、或者說是具體事物的自我規定性。
4. 共相：一類事物所具有的共同特徵。從具體的元素中歸納出

來的整個集合的特徵。

5. 境：認識對象。
6. 取：認取，即認識活動。
7. 義：a. 境界，b. 道理。從本質上說，就是我執、法執。
8. 餘量：在古印度，各家學派都立有各自的量論，總括各家學說，約有十餘種量，如現量、比量、譬喻量、聖教量、義准量、世傳量、姿態量、無體量、外除量、隨生量等等。這裏的「餘量」就是指除了現量、比量之外的其他量。
9. 多識：多次來認識、辨認。
10. 念：心所法之一，其定義爲「于曾習境，令心明記不忘」。
11. 欲：心所法之一，過分地希望擁有「所樂境」。
12. 名：名字、名言。
13. 蒙：掩蓋事實真相、指名不符實。
14. 白：清淨的、善的。
15. 能飲：韓鏡清先生《集量論》譯本中爲「煮」，據他譯的勝自在慧《集量論解說》，意爲煮茶，表示一個動作。在藏傳佛教中，每一次法會，都要供奉紅茶，需要煮茶。法尊法師譯本中是「供施」。
16. 無異：事物的共相、通於諸法的概念，即外延較大的上位概念，因爲它能夠概括出較多事物的共性，所以叫無異。
17. 不共因：指五根各有其緣取的對象，眼緣色、耳緣聲等。

18. 他身：除自己外的其他有情。

19. 假名：名字與所指的事物從本質上說是兩回事，而且名字可以根據需要隨意取。

20. 顯現法：這裏指事物是由極微合成的，但眼只能看合成的事物（如桌子）而不能看極微。

21. 和合境：一個境界，比如蘋果，由色、香、味等和合而成，所以叫和合境。

22. 諸根自相，謂各有其自境非事自相：「根」，在《觀所緣緣論》中說是「識上色功能」，即根是識變現出境的功能。則諸根各有其自境即是：眼識種子緣具時變現色境，耳識種子在緣具時變現聲境等。「非事自相」是說境是識種子在緣具時表現出來的，並不是真的有境之自體。

23. 共境：色境既可以為眼所緣，也可以為意所緣，故稱共境。聲境、香境等皆同此理。

24. 多事：指色、聲、香、味等。

25. 行：現行，表現在外，可以被現下覺知到。

26. 若：此、這些。

27. 事：這裏是屬性、特徵是意思。

28. 觸證：觸，接觸，根、境和合；證，領悟、認識。

29. 意緣及貪等，自證無分別：這句頌子應該讀成——意緣，及貪等自證無分別。這一句是說的意識現量和自證現量。

30. 轉：生起、認識到。

31. 教分別：對教義教理進行分別，認為某是方便教、某是究竟教等。

32. 比量：據林國良先生《略論似現量》一文，齊魯書社的《呂澂佛學論著選集》及河北教育出版社的《中國現代學術經典·楊文會歐陽漸呂澂卷》，此處都為「此量」。但其他本子上是比量，比如成都佛學社民國二十三年六月版《集量論釋略抄》（據說這是呂澂先生《集量論》譯本的最早版本）就是「比量」。

33. 俗有：語言中的存在。

34. 非現量：這個詞在法尊法師譯本中是「似現量」，而「似現量」的外延比「非現量」小得多。韓鏡清先生譯本與呂澂先生一致，是「非是現量」。對照藏文原本，覺得「非現量」更準確。

35. 分別：心法、心所法的異名。

36. 體：獨立存在。

37. 自體及境界：即見分與相分。

38. 所俱境：相分。

39. 自證自體：（心識）自己證明自己。

40. 如義相：指似境。

41. 量與所量：這裏的「量」既指能量、又指量果。

42. 三：關於量果的三種說法，或者指能量、所量、量果三者。

《因明要解》略述

因明學史研究札記之三

▲沈海波

在現代因明學研究歷史上，出現過數十家對《因明入正理

論》進行疏解的著作，常惺法師所著《因明入正理論要解》（簡稱《因明要解》就是其中之一。此書流佈不廣，故亦不為人重視。姚南強先生所著《因明學說史綱要》未曾提及此書，①沈劍英先生主編《中國佛教邏輯史》僅在第十七章「因明研究之再興」的「餘論」中提到：「《因明入正理論要解》，常惺，1948年。」②

筆者最近偶然購得《因明要解》一冊，原為《常惺法師集》之卷三，單獨成冊，線裝，共四十九面。此書書衣系後補，書衣、扉頁及末頁上均蓋有一枚「上海市佛教協會藏書之章」，估計是上海市佛教協會處理舊書時流到書商手中的。此書序言自署日期為「中華民國十九年歲次庚午除夕前三日」，是知當成書於1930年初，而《中國佛教邏輯史》所云「1948年」有誤。蓋所謂「1948年」者，為《常惺法師集》之出版日期，今

乃誤為《因明要解》之出版日期。

常惺法師曾於二十年代在安慶佛教學校、閩南佛學院講授因明學，為便於初學者研習《因明入正理論》，乃著《因明要解》。其自序曰：「前在安慶佛教學校，及閩南佛學院，詳講一過，學者病其太繁。今乃從廣揭略，提示大要，文之簡古不易讀者，易以淺顯之句，顏曰要解，意在作初學者之梯航耳。」作為一部較為通俗的教材，《因明要解》依入論之正文，逐句釋義，以淺顯簡明的語言闡說原典之精義，可謂要言不煩。同時常惺法師還對一些背景性問題進行了介紹。如卷首敘「因明學之本質及來源」曰：

因明者，運用思想言論之法則也。相傳為劫初時足目所造，當時產生情形如何，史乘絕載，其詳不可得而知。佛陀出世說法，亦沿用其說；如深密楞伽等，在在可證。……其後佛教徒漸相改革，始臻完密。

吾人今日知印度曾有完密之論理學者，實由佛教徒保存光大之。故因明雖創自外道，為當時論壇所公認，在今日已不啻為佛家之專有品矣。

短短一百餘言，已對因明之本質及起源進行了精當的概括。次又敘：「因明學之傳承及興替」曰：

佛陀說法雖採用因明，然尚未成一專門學科。及佛滅後七百年頃，龍樹興世，造《方便心論》、《迴諍論》等；九百年頃，世親造《論執》、《論式》、《論心》等；他如彌勒之《瑜伽論》，無著之《顯揚論》，皆講因明立破之則。然尚援用五分作法，故史稱世親以前為古因明也。迨陳那興世，感外道之跋扈，遂奮其偉大之雄力，將因明論法改訂一新，成新因明之開祖；門人天主更能光大其業。故今所講之因明入正理論，實由天主《入論》，以通陳那《正理門論》之捷徑也。樊師西遊，親炙眾稱戒賢諸大論師，盡通玄猷，曲女立論，聲光五印。歸國後，復將巨細要義，授弟子基，作《入正理論大疏》六卷，闡發無遺，研斯學者，奉為主臬。厥後慧沼智周諸德，代有傳述，李唐一代，稱極盛焉。獨惜元明以降，大疏佚失，學者暗中摸索，垂數百年。其中雖有著述，不無失真之處。近幸從東瀛取回，研摩有本，斯學重光，其

有待於吾曹之努力歟？

從古因明到新因明，從龍樹、世親到陳那、天主，從玄奘到窺基，從漢傳因明之由盛到衰，常惺法師敘來簡明扼要，清晰地勾勒出了因明發展史的大致輪廓。

《因明要解》雖只是一部因明學的通俗讀物，但其中亦反映出常惺法師對因明學的一些卓見，特別值得注意的是他的自序。按其序曰：

我國先儒，以沈靜寡言為美德，少賓主抗辯之風，故論理學極不發達。戰國時遊說之風大盛，故墨經中雖有論理學之雛形，然無精密之組織；且自漢武帝罷斥百家後，此學幾成絕響矣。唐代樊師西遊，親炙僧伽耶舍，及尸羅跋陀羅菩薩時，特精因明唯識諸學。歸國翻譯《因明正理門論》，及《因明入正理論》等，是為我國有完密論理學之始；：但會昌變後，繼以五季之亂，有宋禪宗代興，義學不作；加以國民性富有沈靜寡言之風，此學復無人過問。

此處對中國古代邏輯學不發達及因明至宋代即成爲絕學的原因進行了精辟的總結。水月法師亦嘗嘆「中土此塊不喜分析論理之田」（《古因明要解》頁69，智者出版社1989年12月版），與其正相契合。其序又云：

基師《大疏》，淪落海外，歷元明清三代，不見

因明真面者，蓋數百年於茲矣。遜清末葉，石埭楊仁山居士從東瀛取回，鈐板流通，訛謬仍多。近從《續藏》中取前、後《記》等，詳為參考；更得日人云英晃耀氏之《冠注》，及《瑞源記》等，以為範本；向之詰屈不可通者，乃盡釋然。

是知常惺法師雖推崇《大疏》，但並不盲從，在參考諸家之說後對《大疏》的一些錯誤進行了釐訂。

常惺法師對因明學和西方邏輯也進行了比較。其序曰：

夫自歐風東漸，侯官嚴氏最先介紹西方論理學，於是國人方知論理學為運用思想言論之利器，群相研習，沱為西方之特產。殊不知印度自足目創造因明，據西人考證，最少當有五千餘年之歷史。且亞歷山大東征時，略地至印度河畔，東西思想文化，必有若干之接觸。則亞氏演繹論理，與印度因明，當有若干之關係。不然，五分作法，與形式論理，何相似之甚邪？

其實東西方文化雖各有其特徵，但人類之思維模式本有共通之處，故西方演繹邏輯與因明之相似不必非有其淵源不可。當然此處所論雖欠有力之證據，但亦可備一家之說。其序又曰：

獨惜印度自陳那天主後，繼起無人；傳來我國，不數代而有會昌之變；數百年來，幾成絕學。且於有

法能別中，須立敵共許，點者往往利用曖昧語而矯立之，致有法差別相違中，迷離恍惚，運用上實有若干之困難。轉視西方，亞氏集演繹之大成，英哲培根氏復創歸納法，以救其弊，至穆勒氏更能新舊兼濟，日臻完密。雖其考察因果關係，及審辨大前提之邪正，似尚不及因三相及過失論之嚴整；而近代之數理邏輯，共運用之便利，轉非因明所能及。

常惺法師不但精通因明，而且諳熟西方邏輯，故能對兩者的優劣作出客觀的分析和比較。也正是基於這種客觀的分析，常惺法師對因明學的未來發展作出了精辟的闡述。其序曰：

吾人何幸生斯東西交通古籍珠還之候，一室萬里，上下千年；大心之士，將冶合古今東西論理於一爐，比較而詳研其得失，俾產生更完密之佛教論理學，一洗數百年來思想籠統之弊，願一未嘗無此可能性也；斯在吾人之努力焉耳！

這種容貫中西以創建完密邏輯體系的構想，不能不說是一種卓識，也是當代邏輯學所應當努力的方向。

注釋：

①上海三聯書店2000年8月版。該書的參考書目中亦未列《因明要解》。

②華東師範大學出版社2001年12月版，頁381。

智者（上篇）

——東土的小釋迦天台智者（顓）大師（一）

· 南 舫

序幕 何事到天涯

第一景 錢塘秋渡

時間：陳宣帝太建七年秋九月初（西元五七五年）· 三十八歲

地點：浙江杭州附近的錢塘江畔。

人物：金陵來的僧衆三人、舟子。

· 幕啓。燈光照映下，舞台上橫擺著十幾條白色的長布條，白長布不停的擺動翻轉，背景是荻花紛飛的水岸風光，一位頭繫布巾手扶長槳的舟子站立在背景與長布條之間的舢舨後引吭高唱擺渡者之歌。舞台右側正步走出三位穿著僧袍的出家衆，舟子瞥見客衆出現，歌聲立即停歇。

舟子：（臉露驚訝）！師父您們是要坐船過江呢？還是來渡我

的？

僧甲：（微笑）船家您太客氣，我們想要過江，要拜託勞累您呢！

舟子：真教我爲難，入秋之後，搭乘擺渡的減少許多，坦白告訴各位師父，我從早上天亮來渡口等候客衆，根本沒見到半個人影，中午的飯包吃完，打個盹，依然沒人，江風逐漸增強，江潮翻湧更急，江上就要起霧了，唱歌解悶，本打算唱完就回家休歇的。各位師父這時出現，我又高興，又感覺有些爲難。

僧乙：船家，您看起來非常年輕，但對於擺渡的事卻彷彿很熟稔，還是麻煩您渡我們一程，我們先付您船資。

舟子：這——，我看各位師父都像很有修行的樣子，就算不拿船資我也未必在意，坦白說，方才師父們出現時，我直覺您們是來渡我的！

•（乾冰）煙霧自舞台前邊飄起。

僧乙：江上的霧氣漸濃，還得拜託船家盡快渡我們過去。

舟子：我實在不忍心拒絕，但這時候渡江確實有些風險，師父要不要考慮明天一早再來搭船。

僧乙：（轉向僧甲）師父您看如何？

僧甲：貧僧對船家的擺渡很有信心，船家倘使別無罣礙，我們也無畏江上風波。

舟子：各位師父請上船。我立即搖櫓！

• 舞台燈熄。約十五秒鐘。浪濤聲遠近迴響。

• 舞台燈漸亮。舞台上長白布持續翻轉，菱狀的舢舨在白布中心搖擺，船頭位置坐著僧甲，僧甲前並排對坐僧乙僧丙。舟子站在船尾專注的搖櫓。江煙飄浮。

舟子：（大聲）各位師父坐穩扶好，江心這段搖晃的較厲害。

• 舞台燈熄。約十秒鐘。

• 舞台燈漸亮。同前景，舢舨接近舞台前緣。

舟子：沒問題了，幾處險惡的漩渦已經順利繞過。

僧丙：船家，您的技術真是一流。我坐著都還嚇出滿身汗水，

您卻若無其事。

舟子：怎會不怕，混吃這行飯沒辦法啦！船頭的大師父剛才不說了嗎，要不是還有罣礙，我還真想跟您們出家修行去呢！

僧甲：（微笑）您這麼年輕，卻頗有慧質善根，好好的親近善知識，您的成就將不可限量。

舟子：師父太抬舉我了，我十三歲就來錢塘江擺渡餬口，已經擺了十二年，大字不識幾個。倒是忘了問各位師父是那裡的？聽說金陵有位智顛法師，修持很了得。您們聽他講經說法過嗎？

僧乙：遠在天邊，江南第一名僧就在你眼前。

僧甲：法彥！

僧丙：家師說您很有慧根，您成家了嗎？牽掛養家餬口的事很正常的。

舟子：我照顧自己都不怎樣好了，還奢望成什麼家呢？若非家裡還有一個小妹，早想投到金陵智顛大師的門下去了。脫死，唉——，都是白說的，等我為小妹找到好歸宿再說。

僧甲：我等凡夫那一個不是在生死河內外浮沉徘徊呢？倘若不是船家您慈悲冒險渡我們過江，我們三人可能現在還看著茫茫江水，莫知前途去向呢！

舟子：師父您點到我的心坎了！剛來江上擺舟載客的時候，人家看我小不點一個，非不得已是不敢乘坐我的舢舨，隨著年齡經驗漸增，對於水性天氣更能瞭解掌握，但每天看著流逝的江水，內心卻更茫然。

• 舞台燈漸暗。

• 舞台燈亮。人物及背景同前，人和舢舨移到長白布前緣。

舟子：到岸了。

僧甲：從不同的角度來考慮，為令妹尋找一處道風好的尼寺，

讓她好好修行證道渡眾，難道不算好的歸宿？

舟子：是啊！以前怎沒想到。我回去要問問小妹的意思。

• 師徒一一起身跨上岸。僧乙自行囊裡取出錢包。

僧乙：這是船資，感謝船家的載渡之恩。

舟子：有幸載送師父，又蒙師父指點，船資是小事，師父不用

客氣。

僧甲：江上的霧愈來愈濃了，船家您多珍重！

舟子：霧遮迷不了我，倒是忘了問師父前去何方。

• 舟子扶著槳站在船尾。

僧甲：這一帶那座山較清明。

舟子：（不假思索）天台！

僧甲：點頭。

舟子：師父真是去天台山嗎？距離還很遙遠，至少得半個月的

腳程。有一次，一位老先生到渡口搭我的船，他身邊的年輕人挑著一擔沉甸甸的行囊，老人卻問我能否幫他找到挑夫，我說您不是有人幫您挑了？他那年輕人只願意幫他挑到錢塘渡口，我說這江野渡口只有幾位擺渡的，那找得到挑夫！為何不在杭州就把這樁事處理好，老先生無奈的說，那年輕人快到錢塘江岸才違背承諾，問我可否充當充當。我說我要擺渡才能餬口，沒有閒時間，老先生說他按腳程照付。我回家跟小妹說了一聲，便答應老人，也沒問老先生目的地哪裡，以為頂多三兩天，那曉得老先生說是要去天台，過了十幾天抵達石城（新昌），以為到了，老先生說石城是天台山的西門，還要走一段才到他的地方。上到天台我已雙腳起泡破皮，等我返回錢塘已經過了四十幾天的光景。這輩子唯一出遠門的地方就是天台山。

僧甲：你有一顆純粹的赤子之心，好好修行必有成就。

舟子：師父您們會上天台嗎？金陵那邊的環境可能比較複雜，如果有一天我的出家因緣成熟了，我想去天台找您們。

僧甲：（目視著舟子）點頭。

• 舞台燈熄。

第二景 旅驛石城

時間：同前接續。

地點：浙江天台山西北山麓的新昌石城大佛道場。

人物：智顛師徒三人、毛喜的兒子。

• 舞台燈亮。背景是浙江新昌縣的石城大佛。一位中壯僧人自舞台右側步出。

旁白：智顛師徒東南行腳，來到石城大佛寺，掛單於雲水寮。

向晚，智顛來到佛像前繞行靜慮。

• 另一位僧人和年輕的青衫客自舞台側疾步而出。

旁白：法彥帶著青衫客走到法師前。

法彥：師父！這位是毛尙書（五兵尙書）的公子快馬加鞭從金陵捎信來。

智顛：（停步）毛公子什麼事如此匆促。

毛：（伏地頂禮一拜）法師離開金陵後，家父因公務在外不及懇留和尙，居士大眾等多人神情恍惚飲食無味，皇上和太子也頻頻關切，因而派遣我捎書南下追尋，十幾天來催馬疾奔、沿途詢問法師行蹤，幸而諸佛菩薩助我，就在錢塘江渡口向年輕舟子探詢法師行蹤，那舟子確定載送過法師，又得知法師是道行深高，風範滿江南的顛大師時，竟比我還欣喜激動，告訴我這個方向絕對可找到大師。原本今晚打算在石城大佛寺借宿，明早上山繼續尋找，那想到就

在大佛寺遇見和尙。

顛：貧僧實不敢當，豈可勞累毛公子耗費青春時光呢？

毛：（自襟袋內取出幾封信函上前呈遞）這些信件請法師慢慢過目。晚生明天就到附近去購買馬匹，如若法師不習慣騎馬，我便僱請轎夫。

彥：毛公子，您一路辛苦了，先回寮房休息，其餘的事明日再談。

• 青衫客雙手合十離開舞台。智顛拆閱信箋。

旁白：「大師去離金陵匆匆，弟子因公羈旅在外，不及請師住留，也不及為師送行。據聞師父今夏將行道新昌，駐錫於石像大佛道場一段時日；再前往天台山開創山林道場。學徒遠近皈依修法者必增大增，棲心林野，禪悅法喜。最近閱讀四十二字門，多處疑惑，祇恨無師可問津。：：。其餘徒衆也都冀望大師返京維繫大法，如若不適市廛熱鬧，金陵郊外的鐘嶺攝山棲霞寺也是清幽的棲心處所，何必再到遠方開闢道場，而讓金陵成爲佛法的邊地：：。毛喜 頂禮」

• 舞台燈漸暗。

旁白：智顛看著青衫客捎來的信，腦海掠過先前駐留金陵八年歲月的景象。

（待續）

藥師佛法的靈感 (七)

• 何世亮

十五、超度法要

藥師經說：「此諸有情，應於地獄、傍生、鬼趣、流轉無窮，若得聞此藥師琉璃光如來名號，便捨惡行，修諸善法，不墮惡趣，設有不能捨諸惡行，修行善法，墮惡趣者，以彼如來本願威力，令其現前，暫聞名號，從彼命終，還生人趣，得正見精進，善調意樂，便能捨家，趣於非家，如來法中，受持學處，無有毀犯，正見多聞，解甚深義，離增上慢，不謗正法，不為魔伴，漸次修行諸菩薩行，速得圓滿。」

這個意思是說，我們的親人朋友之間，假如業障很多，煩惱深重，或者造作惡業，那麼將來臨終之後就有可能墮入三惡道，此時我們就必要引導他們修持藥師法，並改過遷善，修持善業，如此即可避免墮入三惡道。

萬一不能做到，而這些親人朋友們臨終之後，就有可能墮

入三惡道，那麼我們就可以念誦藥師佛號，或藥師經，或持誦藥師咒回向給他們，讓這些亡者在冥冥之中，能夠聽聞到藥師琉璃光如來的名號，這樣就可以增加他們的福報，往生到比較美好的地方，並且修行善法，成就菩薩行。

古代的時候，有一個名叫姚待的人，發願為他死去的父母書寫四大部經：即法華經、維摩詰經、藥師經及金剛般若經。

於是姚待就在書桌上開始書寫佛經，有一天中午，突然看到一隻鹿來到桌子前面，用舌頭舐桌子，家狗看到了，也不敢亂吠，姚待走上前去抱它，也不感到恐懼，受三歸依，小鹿跪了下來，然後才慢慢離去。

沒多久，又有一位屠夫的兒子來訪，取一部經而離去，往後不再遇到，連續發生這些奇怪的事，讓姚待覺得莫明其妙！

後來有鄰居夢到：小鹿是姚待的母親，而屠兒是姚待的父

親，兩位亡親因爲業障的緣故，輪迴而承受異身，現在因爲姚待書寫佛經的功德，而獲得了感化。

十六、藥師咒的妙用

藥師經說：「彼藥師琉璃光如來得菩提時，由本願力，觀諸有情，遇衆病苦，瘦瘠乾消，黃熱等病，或被厭魅蠱毒所中，或復短命，或時橫死，欲令是等病苦消除，所求願滿，時彼世尊入三摩地，名曰除滅一切衆生苦惱，既入定已，於肉髻中出大光明，光中演說大陀羅尼曰：南無薄伽伐帝，鞞殺社，嚩嚩薛琉璃，鉢喇婆，喝囉闍也，怛他揭多耶，阿囉喝帝，三藐三勃陀耶，怛姪他，唵，鞞殺逝，鞞殺逝，鞞殺社，三沒揭帝，莎訶！」

爾時光中說此呪已，大地震動，放大光明，一切衆生病苦皆除，受安隱樂，曼殊室利！若見男子女人有病苦者，應當一心爲彼病人常清淨澡漱，或食或藥或無蟲水，呪一百八遍，與彼服食，所有病苦悉皆消滅，若有所求，至心念誦，皆得如是無病延年，命終之後生彼世界，得不退轉，乃至菩提，是故曼殊師利，若有男子女人，於彼藥師琉璃光如來，至心殷重，恭敬供養者，常持此呪，勿令廢忘。」

什麼叫做「咒語」呢？咒語又稱之爲「眞言」，換言之，即是眞實的語言，人類的語言隨著地區和時代而有所不同，而咒語卻不會改變，那是宇宙之間的一種能量，能夠傳播著特殊

的訊息。

我們若要以解釋，那麼咒語可以稱爲一種「祝福的語言」，它是二種歌誦藥師佛功德的語言、或者說它是祝福衆生能夠增進福祉的語言，所以它就具有不可思議的心靈力量。

通常我們可以虔誠地持誦藥師咒一百零八遍，然後以此功德作爲祈求或回向給生病的人，就可以產生治病的效果，有時候我們也可以準備一杯清水，放在佛前，然後持咒加持，即可成爲藥師咒水，然後給生病的人服用，即有良好的作用。

有些修行者又加止觀及祝願，使之產生更大的效果，譬如說，觀想水中有雪山中的吉祥草，並念咒加持之，最後加以咒願：「願此藥師咒水，能讓我們的身體健康，精神愉快，並且治療衆生的一切疾病。」

然後以莊重的心，將此水喝下，觀想此藥師咒水擴散全身，從頭部流到肩部、頸部、肺部、心臟，又流到胃腸、腎臟、四肢等，最後由肛門及腳底將病氣排出，而藥師咒的能量就停留在身體之內，充滿著能量，閃閃發光，讓身心增進健康。

筆者常常喜歡在晚上洗澡的時候，將藥師咒水倒入洗澡水中，然後加以祝願：「希望此水能夠洗清吾人的身口意三業，增進身體的健康，並且有益於無量的衆生。」然後以熱水泡澡，感覺十分舒服，好像在修持禪定三昧一樣，而這些洗澡水流

入地面之後，也能祝福一切衆生，真是一舉兩得的事。

還有一種有意義的修持方法，那即是在煮飯的時候，以藥師咒加持所煮的東西，祈願這些食物充滿著藥師佛的能量，增進全家人的健康，我們若能時常以這種方式進食，就等於在日常生活，即可時時修行佛法，不致於浪費寶貴的時間。

西藏的醫療系統，特別重視藥品的加持，他們認爲一切藥品得到藥師咒的加持之後，即可增加藥效，簡單的作法如下：「找一塊清淨的空間，在一張桌上鋪好桌布，撒上一點米作爲祭禮，然後把藥品放在一個珍貴的鉢器裏，想像自己在藥師佛的面前，旁邊圍繞著衆悟道者，衷心禮敬三寶，仰賴三寶的助力，祈求治療貪瞋痴三毒引發的諸病，接著念誦藥師咒，想像藥師佛的佛光照射在藥品上，並且相信佛光可提高藥品的效力，使煩惱、疾病及痛苦解除。」

有的人有疑問，持咒到底要以梵音，或國語，或台語發音，才算是正確的方法，其實皆無不可，持咒最重要的就是念咒背後的動機，假如我們能以無私的心，或者是以幫助衆生的心來念咒，自然就會有靈驗。

十七、生產法要

藥師經說：「或有女人，臨當產時，受於極苦，若能至心稱名禮讚，恭敬供養彼如來者，衆苦皆除，所生之子，身分具

足，形色端正，見者歡喜，利根聰明，安穩少病，無有非人奪其精氣。」

古時候有位女人，懷孕了十二個月，尙無法生產，身心很痛苦，不禁哭了出來，沙門邁公就教她稱誦藥師佛名號，即可化解困苦。

她就開始念誦藥師佛號，結果夢到藥師佛來救助，她越來越有信心，唱得更大聲，痛苦漸漸消失，很快就生下了一個男孩，大家都覺得很神奇。

還記得十多年前，有一位護士來找我幫忙，她說她生了第一胎還算順利，但生了第二胎，這個女嬰是個早產兒，而且患了重肌無力症，情況十分不佳，醫生有意叫她放棄，但是她百般不願意，希望保全嬰兒的壽命。

由於她的先生也是一位醫生，所以集合了全醫院權威的醫生來加以診治，大家全力幫忙，也是束手無策，只能藉著支持療法，靜觀其變而已。

我只好建議她修持藥師法，或許會有轉機，他們夫婦倆本來並沒有深入的信仰，但是也無計可施，只好勉爲行之，每天持誦藥師經，藥師咒，還有藥師佛號，如此經過了三個月的時間，孩子漸漸有了起色，他們漸漸有信心，許多親友們也加入了念佛念經念咒的行列，祝福孩子能早日恢復健康。

此時孩子雖然較為穩定，但是還是無力翻身，他們夫婦倆又跑來問我，深怕小孩子長大之後，變成一個殘廢的人，我還是鼓勵他們修持藥師法，必然會有奇蹟產生。

如此煎熬了半年的時間，醫生護士及親友們，大家悉心照顧，小孩終於可以出院，直到一年的時間，小孩才漸漸手腳可以轉動，兩年之後，才有力量坐起來，夫婦才鬆了一口氣。

(待續)

《藏傳因明學》出版了

渴望已久，延宕多年的楊化群居士所譯著《藏傳因明學》，正字體版終於印成。25開本，共541頁，精裝典雅。不在市面流通。請者每冊請助印費200元。(包括郵資在內)

郵撥：三一一九二三五—

戶名：聖哲

地址：台南市70050忠義路二段三八巷八號

春正禮佛啓

莊嚴賢劫，及未來星宿，三劫三千佛，迴非泛神論崇拜。揆度諸佛覺號內涵，特顯周圓萬德。高尚者高尚，卑劣者卑劣。有貶「經懺」為負詞者，實嫌踏空矯虛。「經」藏是宗教命脈，當無疑義。「懺」悔是修行初步，信為認同。

《俱舍》所稱刀疾饑，水火風諸災，應驚醒項強恣意招殃，應至誠懺悔對治。伏斷三惡行，除懺無途。泯滅業惑苦，有賴禮懺。蠲除纏使，亦須懺悔。入見修門，惟懺能進。懺即反省，懺即內省，懺即心意考察。懺豈可為信法者所輕忽。

值此春回大地，春風和煦，最是適宜積極修行時節。湛然依舊，正月初一至初五，頂禮千佛寶懺。敬邀共修低頭，望能初植抑慢善基，再培謙光道念。

常住湛然 謹啓

衣食具足

——修習止觀具緣之二（二）

• 道益

文：次食法有四種，一者若上人大士、深山絕世，草果隨時，得資身者。

這是上根器之修行人，遠離人群，與世隔絕，採取野果野菜，只為隨得充飢以支命，來長養色身，以進道業。

文：二者常行頭陀受乞食法，是乞食法，能破四種邪命，依正命自活，能生聖道故。

《大智度論》云：「僧食者，入眾中當隨眾法，斷事擯人，料理僧事處分，作使心則散亂，妨廢行道，有如是等惱亂事故，受常乞食法」。乞食時心要能憐愍眾生，不擇貧富，常受次第乞食法。（大正藏25:537下）

常行頭陀受乞食法者，以大迦葉為代表，屬中根器之修行人。如來見眾生善根福德淺薄，為利益眾生，能令眾生深種善根福德。而修行者行乞食時，應制止六根不貪著六塵，次第乞

食心無選擇，以平等心，令富貴貧窮皆得利益。次第乞食時，能使修行者對飲食知足知量，不起好惡之心，因個人福德因緣不同，若得好食不起歡喜心，若得惡食時，不生瞋恚心，應念世尊乞食亦曾有不得，何況我輩薄福少德。行乞食法乞食時威儀應具足，舉止安祥不輕躁，能令眾生對佛法僧深生敬重。

文：一下口食，二仰口食，三維口食，四方口食。邪命之相，如舍利弗為青目女說。

《大智度論》云：「舍利弗入城乞食，得已向壁坐食。時梵志女，名曰淨目，見而問曰：沙門汝食耶。答言食。淨目問：汝沙門下口食耶、仰口食耶、方口食耶、四維口食耶。俱答云：不。淨目言：食法有四種，我問汝，汝言不，我不解，汝當說。

舍利弗言：有出家人，合藥種穀植樹，不淨活命，名下口

食。有出家人，觀視星宿、日月風雨、雷電霹靂，不淨活命，名仰口食。有出家人，曲媚毫勢，通使四方，巧言多求，不淨活命，名方口食。有出家人，學種種咒術，卜算吉凶，如是活命，名四維口食。姊我不墮是四不淨食中，我用清淨乞食活命，是時淨目聞說清淨法食，歡喜信解。」

一、下口食：修道人如日出而作，日落而息，以種田耕地，爲人看病合藥來謀生，於道業如何精進。

二、仰口食：仰觀星宿，專言天文亦屬不淨之活命，出家人亦不應爲。

三、方口食：修行人爲求生計，遊走四方，諂媚豪貴，阿諛奉承，巧言令色，種種逢迎，是不淨活命。

四、維口食：出家人爲卜卦、算命、看相，學種種咒術爲人治病，如是活命，屬不淨食。

《大智度論》云：「清淨乞食活命，故名乞士。」出家人爲了精進辦道，無法謀生置產，乃以托鉢乞食維生。修行人以乞食爲正命，目的爲破四種邪命，出家佛弟子常行乞食，應捨身命，不斷是心，是以乞食，利益無窮，能生聖道。

文：三者阿蘭若處，檀越送食。

《摩訶止觀》云：「不能頭陀乞食，外護檀越送食供養，亦可得受。」阿蘭若譯爲寂靜、無諍處。一心想離欲修行者，阿蘭若是一個修行的好處所，能遠離塵世的憤鬧，又有外護檀越的護法供養，不失爲力求身心寂靜的最佳修行道場。

然而有檀越的護持，若不能堅定道心，不能志在解脫，不能念念在正道，則辜負檀越之恩。佛弟子受檀越四事供養，不修德只增貪心，不修道犯四重戒，又默然受施主的供養不知悔改，未來之苦不曾警覺，此種佛子起心毀犯聖戒，不堪受一切檀越的供養。《摩訶止觀》引寶梁經云：「比丘不修比丘法，大千無唾處，況受人供養。」著如來衣，不能精進道業，怎能消受信施的供養。既忝列爲佛子，而因果不明，三藏不通達，未能擔如來家業，只有徒勞檀越之供養。

《善見律毘婆沙》云：「外袈裟繞頸，內行不淨法，已行惡法故，死即墮地獄。鐵丸熱光炎，寧可吞取死，若有破戒者，不應吞信施。」（大正藏24,755下）

文：四者，於僧中潔淨食。

《摩訶止觀》云：「如人不能如上兩事，聽他送食，又僧中潔淨食者，即是證得禪定支林功德。藉定得悟，名僧中食也。是故行者，常當存念大乘法食，不念餘味也。」修行者無法行頭陀乞食，又無外護檀越送食，在僧中能如法潔淨食，亦可得受。

爲何佛陀制僧人不得在伽藍內作食，在《摩訶僧祇律》云：佛住曠野精舍，諸天世人之所供養，爾時僧院內作食廚，潘汁盪器惡水流出巷中，爲世人所嫌，云何沙門釋子住處食廚不別，諸比丘以是因緣，往白世尊。佛告諸比丘，汝等正應爲世人所嫌，從今日不聽內作淨廚潘汁流外。

有何因緣，僧團內能自作食。《四分律》云：時病比丘須粥，佛言聽煮，若無人聽，自煮。又云：「穀貴時聽自煮食」。然而，僧伽藍內，自作食物時，淨食可食，不淨食不可食。何者爲不淨食。

1. 食時，餐一口即皆成觸，有裝之器皿，成不淨不可再用，應置在傍邊待了同棄。
 2. 所有殘食與應食者食之，當餐用食完，不可留待下餐。
 3. 不嚼楊枝（不刷牙），上淨房不洗手，食成不淨食。
 4. 器已成觸，或殘食收入廚房，餘飯即覆瀉盂中，羹菜明早再食，飯果後日仍食，皆屬不淨。
 5. 受齋飲食後，入口即成觸，要用淨水漱口之後，方得觸著他人及剩餘之淨食，無即爲不淨食。
 6. 若觸著狗犬等動物須澡漱，其嘗食人應在一邊，嘗訖洗手漱口，并洗管器，方觸鑊釜，無則成不淨。
 7. 所造供設，欲獻三寶并奉靈祇，及尋常飲食，皆須清潔，若身未淨澡漱，及大小便利不洗淨者，皆不合作食。
- 以上擷取《南海寄歸內法傳》。

《護淨經》云：「佛語阿難，此池中虫者，十方世界大衆僧，食不淨食，墮此臭穢糞屎池中。常食不淨，五百萬世中受此苦惱竟，後五百世中，復墮餓狗中。常食不淨，復墮豬中，五百世常食不淨，復墮蜣螂中。常食不淨，亦五百世得出爲人，常生貧窮家，衣不覆形，食不充口，常食糠飯，恒飢不足。

「佛語諸比丘：「有如是者，受罪尤苦，無量無邊。」（大正藏17,565下）

從此文看出，修行者在日常，如不能乞食或檀越送食，而在僧中作食時，須潔淨食。佛誠語後世的修行人，對此不淨食不可不謹慎。僧團中有作不淨食者，不應前往受食。食不淨食，生生世世生貧窮家，衣食不具足，多受苦惱。

文：有此等食緣具足，名衣食具足。何以故，無此等緣，則心不安穩，於道有妨。

高僧大德常說：「法輪未轉，食輪先轉。」不管是世間或出世間的道德學問，都要在安定的生活中才能成就。生活具足，身心安穩，三昧才能現前，修行沒有資糧以長養色身，救濟軀命，身體羸弱對道業有所妨礙。身心能安住，道業才能增長，而這些都必須有糧食作爲助緣。但食時應念修道，不應著於食而起染著，亦不有憍慢心而貪得無厭。食時應作如是觀，爲長養此身，助益此命，必須藉衣食作修行之資糧，作爲能安身進道之因緣。而受衣食之供養時，要能知量知足，如法受用，才能增長道業，若貪求過於道有妨。過於奢華則增長欲念，但亦不可缺乏，能恰如其分，對修道才有所助力。衣以嚴法體，食以資慧命。而今修習止觀，衣食若不足，寢食不安，道業將廢學。衣食若具足，身心安穩，百廢道業才能勇猛精進。

（全文完）

獨醒也難

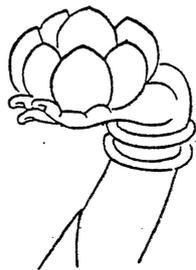
譬喻經有一則寓言，大意是說衆人皆醉獨己醒，也難在大衆之中生存。經如是說：

某國時常下含有毒素的雨，當流入江湖河井池塘中，人飲了此毒水，會叫人狂醉七日後，乃解除中毒。此國國王多智善於預測天氣，當有毒雨氣象將起時，國王預先判斷，便將宮中井蓋掩蓋，令雨不入。而其他飲了毒雨水的百官群臣，舉朝皆出現脫衣赤裸，或以泥土塗在頭臉的窘態，或狂坐國王廳上而不自知。唯獨國王一人不發狂。照常穿衣戴冠整齊坐于王床。一切群臣不知自己中毒發狂，反譏國王發狂，何故穿著與衆不同。衆人皆相議言：王與我等不同類，非小事情，宜共排之。國王害怕諸臣反常行爲，便向諸大臣說：我有良藥能治愈我病，你們稍安勿躁，待我服藥，須與當出。國王便入宮脫去衣服，也以泥土塗面，須臾還出。群臣見

了皆大歡喜，謂言應與大衆同齊。

七日之後，群臣醒悟，大自慚愧，各各穿戴衣冠整齊，而來朝會。國王依然赤裸而坐，諸臣皆驚怪而問言：大王向來多智莊重，今日何故輕狂若是。王乃答言：我心常定，無有變易。以汝等前些日狂故，反謂我狂，故我如是，非是實心。世尊說，如來也一樣。因爲衆生服無明毒水，一切反常。若聞大聖常說諸法不生不滅，一相無相者，必謂大聖爲狂言。是故如來隨順衆生，現說諸法是善、是惡，是有爲、是無爲。法華意云：深奧道理，多由譬喻而得到了解。故說明道理的層次有三：陳述事實（因緣說），以淺喻深（譬喻說），純理推論（法說）。

由前譬喻可以了解，佛教有混迹菩薩，非佛教俗化，亦一善巧方便。



懷廬山舊隱

唐
若虛

九疊嵯峨倚碧天，每隨寒瀑下巖煙。
深秋猿鳥來心上，靜夜松杉到眼前。
書架想遭苔蘚裏，石窓應被薜蘿纏。
一枝筇杖遊江北，不見爐峰二十年。

東林寺作酬韋丹刺史

靈徹

年老心閒無外事，麻衣草座亦容身。
相逢盡道休官去，林下何曾見一人。

湛然詩鈔

六七

寺中賞花應制

廣宣

東風萬里送香來，上界千花向月開。
卻笑霞樓紫芝侶，桃源深洞訪仙才。

過僧竹院

清塞

一生愛竹自未有，每到此房歸不能。
高人留宿話禪後，寂寞兩堂空夜燈。

送僧

清塞

草履初登南客船，銅瓶猶貯北山泉。

衡陽舊寺秋歸後，門鎖寒潭幾樹蟬。

寄南山景禪師

棲白

一度林前見遠公，靜聞真語世情空。
至今寂寞禪心在，任起桃花柳絮風。

書石壁禪居

貫休

赤旃檀塔六七級，白菡萏花三四枝。
禪客相逢祇彈指，此心能有幾人知。

閱衡嶽楚雲上人血書法華經

貫休

湛然詩鈔

六八

剔皮刺血誠何苦，為寫靈山九會文。
十指瀝乾終七軸，後來求法更無君。

貽九華上人

齊己

一法傳聞繼老能，九華閒臥最高層。
秋鐘盡後殘陽暝，門掩松邊雨後燈。

贈英禪師

亞棲

將知德行異尋常，每見持經入道場。
欲識用心精潔處，一瓶秋水一爐香。

九十六年一月份會務報導

(會訊第305期)

捐款芳名錄

(總計 陸萬伍仟陸佰貳拾元整)

陸仟元：林修	徐淑媛	徐黃貴美	劉皓月
貳仟元：徐鈺銓	徐淑媛	徐黃貴美	劉皓月
壹仟元：月薪悟	徹	林玉蓉	林鳳英
林永謙	黃鈴心	傅冠智	徐連豐
伍佰元：道益師	宏益師	佟欣打字行	
度小月	李承育	李慧玲	林枝章
陳永漢	宋淑真	陳羿宏	陳黃月雀
吳燕靜	吳俊凡	吳泓霆	吳明杰
傅冠盛	楊惠嫻	張再興	張鄧治
張秀鶯	鄭明宏	江柏興	許瑞吟
謝孟哲	方宏鍊	洪振銘	洪陳老速
洪桂莉	洪秀宏	洪貴玲	洪秀源
洪桂昭	顏高龍	顏條一	高淑惠
肆佰元：王建宗	王延銘	王昱絮	李淑珍
吳卓英	吳建志	吳燦輝	吳政益
謝錦治	謝錦治	謝錦治	謝錦治
參佰元：王玉治	李宗仁	林世豐	林春珠
鄭婷方	羅文秀	張鏢淙	李幸芬
貳佰伍拾元：李靜蓉	李錦菊	李幸珍	李宗龍
貳佰元：證義	林美辰	林連弟	林幸川
林美辰	林連弟	林盼	林融唯
陳俊竹	陳清瑞	黃美月	黃陳秀鸞
楊老得	楊鵬漢	楊炳輝	楊智惟
韓馨瑞	江英嬌	郭保成	郭阿英
侯燦榮	侯梅雪	侯鈴朱	蕭志哲
許素月	許雀芬	謝幸芬	盧貞吟
宋沛玲	宋佩庭	宋玉水	辛旻潔
		辛翌綸	孫千惠

96年1月份收支明細表

收	上月結存	\$244,043	90
	本月收入	\$ 65,620	00
入	收入總計	\$309,663	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第247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	5,299	00
	劃撥代金手續費	95	00
	供養法師(他寺)	6,000	00
	贊助胸腔醫療救助基金	2,000	00
出	濟助支出		
	洪樺燧	2,000	00
	洪樺燧	2,000	00
	鄭旭惠	2,000	00
	方楊秀寶	2,000	00
	楊呂春秀	5,000	00
	陳吳秀旭	5,000	00
	吳周鄭	5,000	00
	鄭振春	5,000	00
	支出總計	\$ 78,794	00
	本月合計	\$230,869	90
	收支比較	120.1 %	

壹佰貳拾元：阿彩	王愛玉	王滿足	王靖君	王瑞明	王桂紅
壹佰元：祝遠志	邱文崇	林錦伯	林俊良	林建國	林綉紅
李桂雲	林錦伯	林俊良	林建國	林淑娟	陳柏璋
陳宗宏	陳姿妙	陳柳朱	陳政賢	陳進良	陳儀婷
陳寶蓮	陳寶秀	陳新昌	陳新加	陳崑嚴	
陳儀潔	陳美智	黃紅芬	黃素鸞	黃怡瑄	
黃郁儒	黃秋南	黃豐隆	黃志揚	黃志新	
黃惠伶	黃許金鳳	傅顯宏	吳明原	吳志新	
吳李玉理	楊子慧	楊恩慈	張靜芳	吳佳益	
鄭桂嬪	鄭幸柔	鄭清蓉	鄭明郁	張意慈	
鄭光酉	鄭淑蓮	鄭妃吟	侯雅菱	鄭茂林	
侯雯雯	侯舜姍	許福枝	劉孟琴	侯婉茹	
翁素嫻	方王肅瓊	董水治	董明福	葉煌杰	
杜書武	曾月里	余城全	施醇昭賢	高瑞君	
				何政君	
				顏愛娥	
				侯汶其	
				鄭棋安	
				吳芸萱	
				黃志武	
				黃怡禎	
				陳儀婷	
				陳柏璋	
				林綉紅	
				王桂紅	

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

湛然寺福田功德會

1月份救濟事蹟

1. 楊秀英女士：住桃園縣楊梅鎮梅高路梅高巷五十號二F，四十二歲。案主四年前開始出現嚴重失眠，精神惚恍、幻覺等狀況，住院多次且有自傷行為，近一周南下依親，症狀未改善且想帶女兒燒炭自殺，再加上前夫積欠大筆債務，幾番遭人追討而造成生活壓力，故本會協助醫療費用伍仟元整。

2. 呂寶玉女士：住南縣永康市中山東路一五八號五F之二，四十一歲。案主十多年前離婚，獨自扶養女兒，因案主僅國中畢業又無一技之長，只能從事勞力或臨時性工作。最近因老闆歇業而失業，但因健康體力不佳且中年就業不易，故其女兒暫時休學當助理以補貼家計，由於案主須持續治療憂鬱症，其手足經濟能力有限，故本會協助其醫療費用伍仟元整。

3. 陳春霞女士：住南縣佳里鎮建南街六十五巷九號，六十歲。案主十年前曾因婆媳問題自殺過一次，此次又因大女兒與二女兒的卡債問題導致情緒低落，服用安眠藥過量而住院，雖經治療情緒較平穩，但想起經濟狀況卻又情緒低落，不排除又再自殺之可能，因無重大傷病卡，自費部份頗高，家中支援系統不足，故本會協助其醫療費用伍仟元整。

4. 吳秀美女士：住南市西門路一段六三九號，六十二歲。案主罹患有精神分裂症，雖吃飯穿衣可自理，但洗澡需人協助，且其症狀會影響自己洗腎之意願及就醫。目前經濟來源僅靠案女打零工維持，但收入並不穩定，再加上案主白天需人照顧，故需至安養中心居住，但案女經濟生活會陷入困頓，故本會協助其醫療費用伍仟元整。

5. 周旭峰先生：住南縣永康市大橋一街三二四巷六十一弄四號，三十五歲。案主於十月時開始出現被害妄想，情緒起伏大且易怒，十二月份時將自己反鎖家中，最後由警消人員協助送醫而住進精神科病房。因家中尚有一兒童癌症病患須長期照顧，但又沒有人工作以支持，僅案母部份協助，故本會協助其醫療費用伍仟元整。

6. 鄭振春先生：住台中縣大肚鄉大明一街六巷一號，四十一歲。案主於日前車禍導致全身癱瘓，沒意識。因腦部有積血、膿瘍，不開刀恐有生命之憂。因患者會酗酒，故與妻感情並不佳，與三名子女亦不親近。因案家經濟能力不足，僅案妻獨立打工維持，對轉院及住院期間之費用無力負擔，本會協助其費用伍仟元整。

1. 本月固定幫助戶：洪樺燾先生、洪樺燧先生、鄭旭洋先生、方惠珍女士，以上各貳仟元整。



舊日由（某寺請經虔誠莊重）

• 贈閱 •

■ 中華民國九十六年二月十五日出版
 ■ 佛曆三〇三四

■ 發行人：雲 庵

■ 電 話：(06) 2 2 2 8 5 1 8

■ 社 址：台南市70050忠義路二段38巷8號

■ 郵政劃撥：0366921~4 福田雜誌社帳戶

■ 印 刷 廠：先進印刷社

(台南市育樂街115~1號)

■ 行政院新聞局登記局版臺省誌字第991號

■ 中華郵政南台字第267號執照登記為雜誌類交寄