

福 田



257

卍 佛教月誌 卍

▲慧公往日弘法：中華民國47年7月分，在本省南部佛教勝地大崗山，風景秀麗，寺庵林立。今春該山護法又發大心，全山裝設電燈後，如在山安居結夏尤佳。今夏台南湛然精舍慧峰法師駐錫山寺結夏安居，全山各寺四眾弟子聞悉，咸來聽法，慧師於夏曆四月十五日先向大眾開示結夏安居的利益，遵佛律制精進修持，然後領眾正式安居。

該山信徒們趁法師在山安居期間，恭請法師在山寺適中的龍湖岩新建大講堂，每週一、三、五晚八時至九時半大座開講《佛說無量壽經》。法師教演天台，行修淨土，善說大乘，法筵初敷，四眾雲集，梵音宏亮，法緣殊勝。（節自弘法資訊）

▲中華佛教青年會，惟靜法師榮任第七屆理事長。於9月30日，假台大校友聯誼社舉行新舊任交接典禮。

▲由香港佛教聯誼會主辦的「兩岸四地佛教弘展研討會」，10月7日在香港會展中心舉行。

▲中壢圓光佛學研究所，將於97年元月5日至元月11日，舉行精進禪七。

▲佛教華梵大學建校17週年，於10月27日舉行校慶活動。

本期目錄

封面：黃色瑪瑙念珠 大明攝

1. 佛教月誌
 2. 天台傳南岳三種止觀……………宋從義
 6. 評歐陽漸《覆張孟劬先生論學書》
——一文所述天台之見……………明了
 11. 數論派(Sāṅkhya)(七)
——《印度六派哲學》第三篇……………木村泰賢著
依 觀譯
 17. 天台哲學中符號的運用(七)……………沈海燕
 22. 止觀與人生(七)……………何世亮
 25. 智者(下篇)
——東土的小釋迦天台智者(顛)大師(二)……………南 舫
 30. 內不放出，外不放入……………覺 蓮
 32. 湛然詩鈔
 33. 九十六年十月份會務報告
- 封底：佛隴百年七里香

天台傳南岳三種止觀

宗從義

圭峯密師，^①禪源詮云：「達磨未到，古來諸家所解，皆是前四禪八定耳。南岳天台，依三諦理，修三止觀，教義雖圓，終成次第。唯達磨所傳，最上乘禪，亦名如來禪。類同佛體，迥異諸門。」

余謂圭峯談何容易：若也只聞天台止觀，便作斯斥者，何異道聽而塗說哉！若也曾讀天台止觀，乃作斯斥者，則是埋沒天台，而自衛耳。

又復圭峯，既宗賢首大師判教立義，而賢首大師五教章中，美讚南岳天台大師，以為升堂入室之人。

又賢首大師^②心經疏，明圓一心三觀。自指如智者大師所明。

又賢首大師^③起信論疏，明修禪法，亦指天台止觀等文。

又復圭峯，師於清涼，清涼觀師^④華嚴疏中，引用天台性善

惡，三止三觀，三德三諦，三一相即，雙照無礙。此是菩薩圓融功德，而自莊嚴。觸目對境，常所行用，希心玄趣者，幸願留神。

斯等承用天台法門，曾無有異。圭峯何獨違祖背師，貶斥南岳天台耶！

況復南岳，位在十信。天台位居五品。靈山親承，大蘇妙悟。豈可但得世間四禪八定，次第之法，而圓證乎？

高僧傳中，南岳天台，文甚著明，可不讀耶！

爾之知見，欲比天台，終恐不及。復昆愼之！無妄破立，自誤誤他，罪非少矣。

圭峯^⑤圓覺經疏云：「一泯相澄神觀，二起幻銷塵觀，三絕待靈心觀。」與天台三觀，義理是同，而意趣有異。同者，泯

相即空觀，起幻即假觀，絕待即中觀。異者，此明行人用心方便，彼則推窮諸法性相。此多約心行成，故不立所觀之境。彼多約義生解，故對所觀三諦。

有人難此云：既言用心方便，復得復云心行成耶？縱是行成，那忽經文，令一切菩薩，及末世衆生，依於未覺幻力修習耶？所云彼則推窮性相者，斯是天台用唯識觀，歷事觀理，而不知有真如觀，唯達法性，何嘗一向推性相耶？

又乃凡明觀道，必對諦境。如《圓覺經》，奢摩他中云：「以淨覺心，取靜爲行，由澄諸念，覺識煩動」等。三摩提中云：「以淨覺心，知覺心性，及其根塵，皆因幻化」等。禪那中云：「以淨覺心，不取諸幻化，及諸靜相，了知心身，皆爲罣礙。無知覺明，不依諸礙」等。由此而知，靜即眞諦，幻乃俗諦。無知覺明，即中道第一義諦。而言不立所觀之境，其可得乎？豈以經文簡略，便爲偏說乎？

余謂天台所談三諦三觀，出乎仁王，及以瓔珞。三智三德，本乎涅槃，及以大品。所用義旨，以法華爲宗骨，以智論爲指南。補處大士，金口親承。汝既不諳，那忽形斥，豈不懼於後代考實耶！天台云：末學膚受，太無所知。於今見矣。

⑦高僧傳，達磨禪師，「初至宋境，北渡至魏。隨其所至

，誨以禪寂。于時國中，盛弘講授，乍聞禪法，多生譏謗。乃有道育慧可二人，年雖在後，銳志尙遠。初逢法將，弘道有歸。：：感其精誠」，誨以定法：如是安心，謂壁觀也。如是發行，謂四法也。如是順物，教護譏嫌。如是方便，教令不著。入道多途，要唯二種：謂理行也。藉教悟宗，深信含生，同一眞性。以客塵故，捨僞歸眞，凝住壁觀。凡聖等一，堅住不移，不隨他教。與道冥符，寂然無爲，名理入也。

「行入四行，萬行同攝。初報怨行，當念往劫，捨本逐末，多起愛憎。今雖無犯，是我宿怨，甘心受之。二隨緣行，衆生無我，苦樂隨緣。三無所求行，世人長迷，處處貪著，名之爲求。道士悟眞，理與俗反。四名稱法行，即是性淨之理故也。」

學者請觀達磨所說，與今止觀，如之何哉！況⑧達磨以楞伽經四卷，授與可師，乃云：「我觀漢地，唯有此經。仁者依行，自可度世。可附玄理，如前所陳。遭賊斫臂，以法御心，不覺痛苦。火燒斫處，血斷帛裹，乞食如故。」

況復又云：⑨「藉教悟宗。」世人何得妄說，教外別傳耶！若看禪人語錄，何不看佛語錄耶！佛語錄者，即阿難等錄佛言，事以成經也。唯永嘉集，多用佛經，以爲指南，此得達磨之正意也。與夫近代，言其禪者異焉。唐柳子厚云：今之空空愚

夫，皆誣禪以亂其教也。但永嘉集，全用天台圓頓之法，而不會言天台者，豈不奪他成己耶！不然，意在何哉？

近代長水解楞嚴經妙奢摩他、三摩禪那，全用天台止觀之法。況亦潛用三德三諦之文，無情有性之說，而不顯云是天台者，何耶？大矣哉！天台之妙旨，益於諸家，如此多矣，可不欽歎！

又清涼觀師^⑩華嚴鈔中，十義第二，「顯示心觀，不恃參禪云：濤南北二宗之禪門，撮台衡三觀之玄趣，使教合亡言之旨，心同諸佛之心。無違教理之規，暗蹈忘心之域。不假更看他面，謂別有忘機之門。」昔人不參善友，但尙尋文。或年事衰邁，方欲廢教求禪，豈唯抑乎佛心，亦乃翻誤後學。是則清涼稟天台三觀明矣。

今之學者，多以達磨禪門，抑沒天台止觀深趣，此非用心於佛法矣。傷之傷之！

⑪荆谿云：「傳法利他之功，未補非法毀人之失。」後昆慎之。若但以捨相求空，爲妙道者，天台所謂此空，不出六十二見。設以爲乘，壞驢車耳。豈同法華高廣大車，衆寶嚴飾耶！今人學教，不知所以，便欲廢講參禪，而不知教中所談何事耶！

復有習禪者，斥講者云：^⑫「若未頓超方便，且於教法留心

。」嗚呼！此言謬之甚矣！豈圓頓上乘，微妙教法，祇在方便，而不能超耶？豈方等眞詮，常住極妙，但是分別名相而已耶？而不知以一心三觀，甚深般若。尋經學教，自免貧窮，數寶之責矣。

又復，若謂滯於言說者，凡娑婆世界，將何以爲佛事乎？禪徒豈不言語示人乎！無離文字，談解脫義，豈不聞乎！若乃諍於說默，豈是通見乎！是故當知，聖人之道，或說或默，或非說默。視聽覺觸，得其旨者，必不諍矣。豈達磨西來，直指人心，見性成佛，而華嚴等諸大乘經，無此事耶！嗚呼！世人何其愚也。汝等當信佛之所說，諸佛如來，言無虛妄。

梁氏^⑬止觀統例云：「去聖久遠，賢人不出。庸昏之徒，含識而已。至使魔邪詭惑，諸黨並熾空有云云。爲坑爲竅，有膠於文句，不敢動者。有流於滌浪，不能住者。有太遠，而甘心不能至者。有太近，而我身即是者。有枯木而稱定者，有竅號而稱慧者。有奔走非道，而言權者。有假於鬼而言通者。有放心而言廣者，有罕言而爲密者。有齒舌潛傳爲口訣者。凡此之類，自立爲祖，繼祖爲家。反經非聖，味者不覺。」

余患一家微妙解行，爲他濫斥，故特引示，非好辯也。

⑭別傳論云：「今之人正信者鮮。啓禪關者，或以無佛無法，何罪何善之化化之。中人已下，馳騁貪愛之徒，出入衣冠

之類，以爲斯言至矣。且不逆耳，私欲不廢。故從其門者，若飛蛾之赴明燈，破塊之落空谷。殊不知坐致焦爛，而莫能自出。雖欲益之，而實大損。與夫衆魔外道，爲害一揆。由是觀之，此宗之大訓，此教之旁濟，其於天下爲不侔也。」

附註

- ①唐圭峯宗密大師，禪源諸詮集都序卷上 大正48-399中-22
- ②唐法藏大師，般若波羅蜜多心經略疏 大正83-553中-21
- ③唐法藏大師，起信論義記卷七 卍續藏71-861上-17
- ④唐澄觀大師，大方廣佛華嚴經疏 大正35-601、625上-7、632、924上、799上等
- ⑤唐宗密大師，大方廣圓覺修多羅了義略疏註卷一下 大正39-557上-13
- ⑥大方廣圓覺修多羅了義經 大正17-917上-15
- ⑦唐道宣律師，續高僧傳卷十六 大正50-551中-29
- ⑧唐道宣律師，續高僧傳卷十六 大正50-552中-20
- ⑨唐澄觀大師、大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔卷11 大正36-17上-8
- ⑩唐湛然大師，法華玄義釋籤卷十七 大正33-935上-27
- ⑪明如菴大師，緇門警訓卷一 大正48-1043上-7
- ⑫唐梁肅 天台止觀統例 大正46-474上-7
- ⑬唐梁肅 智者大師傳論 大正49-440上-1

(上接第10頁)

大師不知其師之《大乘止觀法門》之思想嗎？又智者大師在《法華玄義》卷五下對《攝論》梨耶緣起是真是妄，這樣說：

如一人心復何定？爲善則善識，爲惡則惡識，不爲善惡則無記識，此三識何容頓同水火，只背善爲惡，背惡爲善，背善惡爲無記，只是一人三心耳。

三識亦應如是，若阿黎耶中，有生死種子，熏習增長，即成分別識，若阿黎耶中，有智慧種子，聞熏增長，即轉依成道後，真如名爲淨識，若異此兩識，只是阿黎耶識，此亦一法論三，三中論一耳。「攝論」(世親釋論卷七)云：如金土染淨，染譬六識，金譬淨識，土譬黎耶識。(《大正藏》三三，頁七四四中)。

上述所言：人之善惡由心所支配，故阿黎耶識中，現行生死種子時，成分別識的六、七妄識，同時現行無漏智慧種子時，即成道後真如的第九識，是由黎耶一法而分真妄的現行。總合《妙玄》對攝大乘論之批判，智者大師對無著菩薩慧思《大乘止觀法門》之唯識之《攝大乘論》及種子義，不是歐陽居士所說：智者吾服其天資超邁，以未得讀無著諸論，而能見及性具義，豈是凡才。也不是歐陽居士所批評：然不得種子義而釋之，空疏籠侗，神秘盲從，豈是到家。等等之言論。

二〇〇七年五月二十二日撰於台北市

評歐陽漸《覆張孟劬先生論學書》

一文所述天台之見

· 明了

張曼濤居士主編《現代佛教學術叢刊》百冊，第五十七冊《天台思想論集》收錄歐陽漸《覆張孟劬先生論學書》（頁三七五，三七八）一文，有三處誤解天台大師思想，茲一一駁正。

誤解一：

性具之說，始於南嶽。具義是蘊義。智者用以釋法十如是法，則具義是網義。故具義之釋，當以龍樹無著種子義、唯識義、三性義為釋。

正解：南嶽慧思禪師著《大乘止觀法門》第一章及第二章不空如來藏處，主張性惡說。他說，何謂不空如來藏？在明具染淨二法中，論淨法本具，完畢說：「如是無量無邊性淨之法，唯是一心具有，如起信廣明。」雖舉起信論為權證，但在明染法本具的地方，沒有引證起信論。他說：「初明具足染性者

（中略），是故經云心性是一，云何能生種種果報即是生生死死？亦復經言即是法身流轉五道，說名衆生，即是能作生死。（《大正藏》四六，頁六四六中）。這是《大乘止觀法門》所說的性具也是天台大師性惡思想之母胎。非歐陽居士所說「具義是蘊義」。

天台智者大師所著《法華玄義》卷二上說？

觀根塵相對一念心起，於十界中必屬一界，若屬一界即具足百界千如，於一念中悉皆備足，此心幻師於一日夜，常造種種衆生、種種五陰、種種國土。（《大正藏》三三，頁六九六上）。

《法華玄義》所提示的十界互具、百界千如的世間觀的實踐行軌，以心為其根據，但非唯心論。故約心與唯心，不是同

一的。天台的約心，是色心平等的觀心，不是唯心的觀心。色心對立而觀平等的實相辯證法，以十境十乘的行軌，爲止觀的根本前提。就前述一念三千說，亦五陰、衆生、國土的三千世間限定自己，依此欲恢復超越限定的自己的，就露出了實相的辯證法的本質。這樣，在智者大師的實相觀中才可達到不可思議的論理。古來天台教學特色在於所謂「具」之一字。對三論宗的「不」與華嚴宗的「起」，「具」字可以說天台的特色。後來華嚴宗如澄觀亦欲以「具」改造性起哲學，所以四明知禮說：只一具字，彌顯今宗。故智者大師「具」義，非歐陽居士所說「網」義。

心具思想之一的一念三千之結構，智者大師所著《摩訶止觀》卷五上說：

夫一心具十法界，一法界又具十法界，即成百法界。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。（《大正藏》四六，頁五四上）。

十法界者：地獄界、餓鬼界、畜生界、阿修羅界、人間、天界、聲聞界、緣覺界、菩薩界及佛界。十法界互具出自《華嚴經》第十夜摩天宮自在品所說：

心如工畫師，畫種種五陰。一切世界中，無法不造作，心如佛亦爾，佛如衆生然，心佛及衆生，是三無差別。

十如是：如是性、如是相、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。即成了千如，合稱謂百界千如。此十如出自《法華經》〈方便品〉所示。

三世間：五陰世間、衆生世間、國土世間。三種世間皆屬於百界千如，每一如均具三種世間，所以構成了三千世間的理念。此三種世間乃根據《大智度論》卷四十七所說。故非歐陽居士所言天台性具有「無著菩薩所說之種子義、唯識義、三性義」之釋。

誤解二：

智者性具，原自意是，但說太含渾，不善解釋。如性惡論，愆尤叢集，豈能免過哉！（中略）略舉性惡論數處，直是外魔。

一 此論諸佛衆生，自無始劫前，未有識心時，而真如妙心，不遷不變，常住堅凝。

二 真如不變隨緣義，迷失起信論中。

三 冥伏之圖。不解一爲無量義，是各各周徧、法界義，不合一界具九界義。

正解：

性惡說的直接資料，雖可舉出智者大師所著《請觀音疏》與《觀音玄義》，但作為間接資料，智者大師全體論著中，是可以應用的。故天台高僧慧證法師說：性惡說的本體，不外一切法皆在敵對關係的兩極均衡，就是統一觀的圓教論理。因此所謂性惡說、所謂中道、所謂一念三千，三諦圓融等智者大師思想，都是同義異語。唯四明知禮更說：天台大師三大部的十界互具、百界千如、一念三千的諸說，主要是說性具，而《觀音玄義》則可說是明示性具本體的性惡面。從天台大師三大部——《法華玄義》、《法華文句》及《摩訶止觀》所說：十界互具、百界千如、一念三千及圓融三諦等性具思想之完整性，非居士所說「智者性具，原自意是，但說太含渾，不善解釋」。智者大師所著《請觀音經疏》謂為陀羅尼之所消伏，舉事、行、理的三毒說：「事者，虎狼刀劍等也；行者，五住煩惱也；理者，法界無礙無染即理性之毒也。」此是性惡說的簡略資料。又《觀音玄義》第四料簡，說慈悲、福慧、真應、權實二智、本迹的圓融等所敘述的性惡說：闡提，雖斷修善，但具性惡。佛雖斷修惡，但本具性惡。性善性惡，因為是善惡的法門，所以不能把它斷盡。因為性不可改，所以縱歷三世，亦不

毀滅。因而佛雖能燒惡譜，但不能盡滅惡的法門。佛不斷性惡，能通達於惡，對惡而得自在，所以不為惡染，不起修惡。佛自在的以諸惡法門化度衆生，終日用之而終日不染於惡。假使想定這時的阿梨耶識，為善惡種子的依持，斷無記無明，佛永久無惡，但為以惡化度衆生，佛不得不仰望神通。闡提，本具本來性德之善，若有緣始起善，如佛陀不斷性惡，基於機緣，始入地獄，同於一切惡事，可得化度衆生。

《法華玄義》在明感應妙中，說機感相應時，規定機唯是善或唯是惡，都絕對不可的。下自闡提，上至等覺，如來對機，常是善惡的複合。謂：「從闡提起改悔心，上至等覺，皆有善惡相帶，故得為機。」（《大正藏》三三，頁七四七下）。對機，是善惡的複合，適應那個而化度的如來，亦是善惡的複合。依此再前進一步，就是成《觀音玄義》的如來性惡說。不但是歐陽居士所說：此論（性惡論）諸佛衆生，自無始劫前，未有識心時，而真如妙心，不遷不變，常住堅凝。

《大乘起信論》主張一眞法界的眞常唯心思想與天台宗性具的圓教思想是格格不入的，但在天台史上亦屢次論及。南岳慧思禪師《大乘止觀法門》雖引起信論為權證，但禪師的實證仍然在天台性惡說。智者大師《小止觀》雖提到此論，但未深

論，僅以化法四教：藏、通、別、圓、判爲別教，非天台之圓教。此論爲華嚴宗所吸收，賢者批判此論是通於頓圓。天台宗湛然尊者爲之抗拒，堅持唯有《法華經》才是圓教。天台宗異說山外派吸收華嚴哲學思想，一併也吸收了起信論，極力強調眞如緣起說的起信論是圓教。

宋代山外派繼齊法師主張：本具三千，是不變之理，是無差別；所造諸法，是隨緣之事，是有差別。因此，天台性具說也好，起信論的眞如緣起說也好，完全是同一的。又主張：以天台的四教而收華嚴的五教，是不可以的，但起信論的眞如緣起說是圓教。山外派子玄法師著《隨緣撲》主張性具說，從一理隨緣的立場解釋。他說：差別法，於性是無差之差，又必然是定別之別。若是定別之別，則能所、染淨，完全成爲不同。如瓶中有多種的種子，在瓶中時不隨緣，出瓶外時即隨緣。反此，諸法其體同一，不過是於無差中而立差別。

山家派四明知禮在《指要鈔》說：他宗，一理隨緣，造差別法，在隨緣時，雖有差別，不隨緣時，則無差別。天台，三千之體，隨緣而起三千之用，即使不隨緣時，三千亦是宛爾本具。

天台性具說，嚴密說來，是性惡說爲根據，以一切爲矛盾

的同一而把握，不問迷悟、理事、內外、總別如何，而以一切法的當相當處爲實相寶所。這當相當處主義，是天台性具說根本性格。起信論的眞如不變隨緣之區隔亦以此爲定義。故天台宗非歐陽居士所說：天台宗性惡論在眞如不變隨緣的起信論中迷失。

十界互具，如人間界內具其他九界，人間界、地獄界、佛界的差別，豈非不存在了嗎？若十界全無差別存在，則一界內具九界的所謂十界互具說，豈不成爲完全無用的徒說了嗎？關於這點，天台傳燈法師《性善惡論》以圖解表示：謂地獄乃至佛界，雖各性具其他九界，但那時候的九界，唯是冥伏而已。如於佛界時，唯佛界彰顯，其他九界，冥伏不動。傳燈說《妙玄》卷五下，智者大師說三法的始終，而性德的三軌，是冥伏的不縱不橫；修德的三軌，是彰顯的不從不橫。將冥伏與彰顯關係，適用於十界互具說。智旭法師依傳燈的解釋，批判這個意思雖圓而語不適切。認爲一界既現，九界也是齊彰的。所謂人間界彰顯，亦即地獄乃至佛界的彰顯。佛界與地獄界乃至菩薩界亦同時彰顯，佛界始有充分存在的意義。

理性說十界互具，在事相說十界不互具，那十界的差別相就應是相互隔別不融的。天台大師眞意是：事相的差別，是理

性的差別；修德的相貌，即性德的相貌，所以不論事理都可以說爲十界互具。天台的辯證法是：以十界的差別爲自己不可缺的表現契機而開展的，是實相自體。實相，被媒介於這差別的表現而恢復自己的同一。故傳燈法師之一界彰顯，九界冥伏說是有違智者大師本意。故歐陽居士所說：冥伏之圖。不解一爲無量義，是各各周徧法界義，不合一界具九界義。舊作圖與應作圖下註：虛點圈與空圈量等。點表隨一界現；空表隨餘界伏。若不充滿，則有不及此界內，焉含到餘界。此冥伏之說與傳燈法師所說類似，但不合智者大師十界互具所主張的十界互具的如來性惡論。

誤解二：

智者吾服其天資超邁，以未得讀無著諸論，而能見及性具，豈是凡才。然不得種子義而釋之，空疏僮侗，神秘盲從，豈是到家。

正解：據天台智者大師別傳說：他從法緒出家後，去就慧曠律師學習方等。慧曠如依《續高僧傳》一。說，是與宗愷等同學無著所著《攝大乘論》、《唯識論》等。所以智者大師從慧曠律師就學《攝大乘論》等的緣起論佛教而得相當深的知識。如此，通過慧曠律師，智者大師老早就深深的接觸到《攝

大乘論》等緣起論佛教。不但如此，還不滿足於這些緣起論，所以在《法華玄義》境妙段，對照《攝大乘論》的十勝相與法華十妙比較，特別誇稱法華十妙的法相廣大。又比較境妙與依止勝相，亦說攝大乘論，是隨情智的方便之阿梨耶識及菴摩羅識爲最高的依止，不知約教、約行及四悉檀的普遍統一原理。因此，攝大乘論之梨耶因緣觀，尙不及法華的不思議不生不滅的緣起論。何況在其他如四諦、三諦、二諦、一諦的妙境也未論及，更不用說法華本門的十妙。其不知觀心的十妙，所以無論怎樣，到底是不可與法華所說比較的。

智者大師的法師慧思禪師所著《大乘止觀法門》緣起論思想佔有重要地位。以起信論眞如緣起說爲所依，糅合攝論宗的思想。在止觀的依止、境界、體狀、斷得、作用的五章中，明第一止觀依止中，將依止的一心，約爲空如來藏與不空如藏而說。又本書的所依，顯示是起信論的自性清淨心爲體，攝大乘論的阿梨耶識爲相，六、七識爲用。又將阿梨耶識，說爲和合識、種子識、果報識。在明第二止觀境界的地方，將止觀對象的一心，分爲分別、依他、眞實的三性，而第二依他性又分爲清淨分與雜染分等。本書第三章止觀體狀中，說從三性轉入三無性等。由此可知受攝大乘論的影響。對慧思禪師弟子之智者

數論派 (Sāṅkhya) (下)

《印度六派哲學》第二篇

木村泰賢 著
依 觀 譯

第二節 無神觀

在考察數論派的本體觀時，首先要注意的是它的無神觀。

從來認為神 (Īśvara) 或最上我 (paratātmā) 是唯一的太原，這是奧義書系統一切學派共通的，數論派由此出發後，卻大膽地主張無神論，其中必有相當的理由。其歷史經過如前所述，今僅就數論派本身的立場探其理由。《僧佉耶頌》以闡說教理為目的，故不具駁論性的論述，然其註釋及《僧佉耶經》中卻有諸多駁斥有神說之文句。

吾人將其所提意見大致整理成四條。第一，比量上的缺點。就有神論者所論，一切物皆有製作者，是故大宇宙必定有一意志的製作者（神）存在。相對於此，數論師認為其論據缺遍通 (vyāpti) 法則。換言之，一切事物有製作者並非經驗上的一般真理。誠然房宅器具類都有製造者，但草木等生物體應是自發性的生長，絲毫不能預想其製作者。故「一切事物是意志

製作者之製作物」的命題，在論理上，不具大前提之資格。從而以此為大前提，類推宇宙也有創造神，是犯了比論上的誤謬（《僧佉耶經》一，九二。同經五，一〇—一一）。

第二是就神的性質予以論難。數論師認為如有神存在，則此神是解脫者或是未解脫者。若是未解脫者，未解脫者不自由，豈能創造萬有。若是解脫者，解脫者無欲望，豈有創造萬有之欲求。總之，認為神造萬有是非論理的（《僧佉耶經》一，九三—九四。同經五六—九）。按未解脫者不自由，解脫者無慾望，這是有神論者也承認的，故此兩刀斷法成立。

第三是對創造動機的非難，這是《僧佉耶頌》的註釋者瓦闍斯巴第密修羅提出的非難。如有有神創造世界，則其動機如何？神既然是自足完了之實在，則很難說是為自己的利益，也不能說是對其他有情生起慈悲心所致。此因在宇宙創造之前，接受其慈悲的有情並不存在。若是創造以後對有情所起的慈悲

心，此即成爲因慈悲心而有創造，因創造而有慈悲，如此的循環論法毫無論證之力。何況此世充滿衆苦，其慈悲之面影無從得見，故從經驗言，此慈悲說不能成立。

第四是從因中有果論的非難，這是《梵經》(二，一，四——一)所揭的。謂：如若第一原理是神或梵的精神的實在，依因中有果之論據，作爲結果的此世界必然是類似其原理的精神的存在。實際上，若瞭解器世間的無知覺性，自然可知其本源並非神。由於吠檀多採因中有果論，故數論此非難在論理上亦能成立。

要言之，數論的無神論完全以其方法論爲基礎支持其說，亦即若依多苦觀，如有有神，何以有此苦界生；若依因中有果論，基於此世界之無知可證明並無第一原理之神；從量論而言，不要說是現量，就是從比量也不能證明神之存在。此間雖然存在著無理的論證法，但整體而言，不失爲堂皇的主張。

注

(1)對創造世界之動機的非難，《梵經》二，一，三二也有提出。

第三節 數論的二元論之特質

如前所述，數論否定第一原理的大我或造物主，一向以物心之二元建設其哲學。謂：心與物本是獨立的二種實在，在任何情況下也不能相混。若依某種因緣而兩者交涉，則能成立萬

有。以術語言之，物質原理之自性(prakriti)與精神原理的神我(purusa)雖是別物，但依某種機會結合時，自性發動而成爲現實上的萬有。今以一般所論對照數論的二元論窺其特質。

大體而言，二元論是解釋物心合成之現相最合適的理論。非哲學者的世界觀即此，數一數二的哲學者中依此立說的也不少。古代希臘阿那克薩哥拉(Anaxagoras)首先唱導此說，認爲物質性的無數種子(spermata)由理知之靈體的奴斯(nous)整理成萬有，亞里斯多德(Aristoteles)承繼此說，依質料與形式之對比而主張二元論，進而此說與中世哲學結合，到了近世，笛卡爾(Descartes)大成物心二元論，現今更以物心併行論(Parallelism)之形再得勢力。亦即二元論在西洋哲學中，從古代至今日是綿綿不絕的大思潮。當然此中也有不排斥物心以上之神的，但主要的都是基於現實上的事實，努力排除一元論之缺點，嚐試作合宜的解決。

今就數論見之，情況也是相同，因不能滿足從前一元論所給予的解釋，故揭竿而起，經長時思索後已有頗爲堅定的根據。若以西洋哲學爲例，奧義書的立場如柏拉圖，則數論正相當於亞里斯多德。但是數論的物心說略異於吾人所思，西洋二元論中亦不多見。笛卡爾認爲心的特質在思考，物的特質在延長，當然數論也有如此說法，但更進一步說心的特質爲常住不變

，物的特質是變化活動，此為數論之一大特徵。換言之，神我是常住不動的實在，只是思考(cintātra)，此外沒有任何屬性，自性性的事物有延長、增減、變化活動。從而依據數論所說，不只吾人所謂精神現象的感情與意志，就是理智作用，從本質而言，也屬於物質性的範圍。此因有變化有動搖故。亦即數論認為這些精神現象，可以說是物質，亦即身體微妙運作的結果，不是精神本身的作用。這一點稍稍類似亞里斯多德於常住精神以外，所立與肉體共生滅的靈魂(Entelechia)，但數論的區分比亞里斯多德更為嚴密。這是承受自視我為清淨無垢靈體的奧義書思想，且解脫主義趨於極端所得的結論。此因若有精神自體的心的活動，則解脫後是否仍將生起感情、慾望等等，答案若是肯定的，則直至究竟位仍不能見精神之獨立。

數論兩元論的特色恰恰與希臘阿那克薩哥拉認為靈體奴斯是一而物質是無數的種子相反。亦即數論認為精神在本質上是無數的，物質在本體上是唯一，此唯一的物質開展成雜多的現象。無論精神或物質，若視本質上為無數的雜多，則只是常識的二元論，不能成為要求統一的哲學，因此數論嘗試從物質界作統一的要求。迴顧歷史，視此宇宙乃某唯一的實在發展之結果的，正是《梨俱吠陀》至《奧義書》一貫的思想，數論的二元論正是維持此一思想，意欲於物質界中，建立所謂未開展位

的自性。故本體觀上，數論的二元論係立基於個人的神我與世界的自性之對立，此有別於通常以個人身心之對立或神與器世間之對立為基本的二元主義。不只如此，如前文所述，不只物質現象，就是精神現象，數論也認為是物質作用，精神的原理的神我只是居客分地位，說是二元論，但從世界觀而言，只是自性女王個人的舞台而已。這是極端解脫主義的結果，由於過分凝固心的本質，終致在人生觀上，數論不及於吠檀多。以下，進而分別就此兩元引用本文詳加說明。

第四節 自性(Prakṛti)，附三德論

數論在表達物質的原理時採用種種術語。意為原質的prakṛti，意為本因的pradhāna，意為非變異的avyakta，意為冥態的tamas 等是較重要的，有時稱為根本原質(mūlaprakṛti)或根本原因(mūlakāraṇa)。或譯為世性或冥諦等，但真諦採用譯為自性，故原語無論是prakṛti或pradhāna，都一樣被譯為自性(真諦有時候也將pradhāna特譯為勝因)。

依據數論所說，自性是超經驗的實在，故首先必須證明其存在。數論所用的證明法有種種，主要是從現實上的粗物出發，逐漸追溯各各的原因，其中利用平等比量與因中有果觀(註1)。在此無暇一一介紹，僅舉《僧伽耶頌》一五的五條理由如次。

(一)個物有制限故。(二)同性故。(三)能生故。(四)因果差別故。(五)遍相無別故。

簡單予以說明：(一)現實上的個物各有限制(Parimāna)。有制限的事物本身不是自己的原因，而是以其他無制限者為因，經驗上，徵於瓶或瓦的制限物依同一泥土所成之例可知。故依平等比量推定宇宙現象皆依絕對無制限之本原而生。其本原即自性。(二)經驗上，同性的，亦即同性質的，即使其相用有別，也是依相同質料因而生。例如土器雖有種種相用，但同樣以泥土為因。因而現象界的事項就都是由三德所成而言，是同性，依平等比量，都是依同一質料所成。同一質料，故為自性。(三)與(四)現實上的事物必由有生此之能力者所生，故不能說自身是因同時又是果。因相與果相差異，此徵於泥土與陶器之例可知。從而就現實界言之，必有異於現實界且能生現實界的大原因。(五)最後依據從來的信仰，劫滅時，現實界悉皆破壞成無差別平等渾沌狀態（此名遍相無別）。此時若無不受破壞的第一原因，則世界不能再生成。劫滅後，世界得以再度生成，是因第一原因的自性恆存故。此上皆依平等比量而立，值得注意的是第二的同性故(samanvayātī)之外，不一直都是物質的原理，同時也得以證明第一原理之神之存在。但是予以制限的，是引例的因中有果觀，數論將現實界都視為有變化活動的，亦即是物質

性的，因此不能以其因之第一原理必是物質性的理由視為是神或大我的理由。

對於自性的本體，《僧伽耶經》一，六一曰：

薩埵(sattva)羅闍(rajas)多摩(tamas)平均狀態(sāmyavasthā)稱作自性。

亦即萬有活動原動力的三德(triguṇa)未發動，猶保持平均狀態時。為瞭解自性自體，首先必須瞭解三德。關於這一點，在《發達史》中已略有述及，在此改依數論自身的立場予以考察。

三德說的產生，源自於二種考察的結合，亦即心理上情性的變化與宇宙論上與宇宙發生的考察，這一點，吾人業已述及（前章第二節）。這種思想在《摩訶婆羅多》時代逐漸圓熟，最後到了數論，視之為物質的特性，企圖藉用以說明千變萬化的現象。然其徹底之意義頗為曖昧，學者對此之見解也紛歧，至今尚無一定歸結。首先來看數論本身對此的說明。《僧伽耶頌》一一—一三曰：

以喜(prīti)、憂(aprīti)、闇(viśada)為自體(ātma)ka)、照(prakāśa)、動(pravṛtti)、縛(niyama)為目的(artha)、更互以伏依生雙起為其作用，此即三德。

薩埵以輕、光為相，羅闍以持、動為相，多摩以重

、複為相。為我之目的，相違者結合如燈火。

茲合釋此兩頌探其意義。吾人心情所以有喜、憂、闇，亦即快、不快、沈鈍等三態是三德使然，可以說此三態是三德之特徵。此因心之狀態無直接明顯的變化。從而就三德的目的，亦即就傾向而言，薩埵之德有照明心的作用，羅闍之德有動搖的作用，多摩之德有制縛癡鈍的作用。但此三德未必只是支配心的現象，就物理而言，物體的輕快是因為薩埵較勝，躍動不定是因為羅闍使然，沈重是多摩使然。亦即就通於心理物理兩者的特質而言，薩埵的特質在於輕快光照，羅闍在於不安動搖，多摩在於沈重隱覆。雖然如此，但三德絕非各自獨立，只要是物質性的——不問心性的或物性的——悉具備此三德，恰如結合油、燈心與火成一燈火。亦即用現今語言來說，如七色光合成一太陽光，三德共同呈一現象。《僧伽耶頌》歸其理由於為達成神我之目的，這一點後文將予論述，總而言之，是指任何事物本具的三種傾動或三方面。若是如此，三德彼此的關係又是如何呢？是本來相異之事物結合而有起伏、顯微等種種狀況。或是一德增長壓伏他德，或相互依用，或是由一德生他德，或是二德雙起，或是一德起他德之作用等。對此，註釋者一舉例說明，為免煩瑣，在此略過，要言之，宇宙現象所以有千態萬狀，不外於三德之間所顯現的關係樣式不同。

以上是頌文之大要。問題是，應如何給予符合數論教義的描述？以吾人之語言如何表現才是適當？所謂德，通常意指性質，但依前文所作說明，是恰如一種物，實際上在《僧伽耶經》六，三九（及《註》）就明言是物（dravya），但不明是什麼樣的物。從歐洲學者的見解觀之，依據嘎貝（註2）所說，溫第修（Windisch）說是視為物質的性質（als Materie gedachten Qualitäten），約翰朶根（Johantgen）視為原質（Urstoff），耶克畢（Jacobi）說是物的三方面（drei Aspekte）。嘎貝譯成組成要素（Konstituent），柁暹贊成嘎貝的譯語（註3），說有時是「雜多化作用之原動力」[Der Faktor beim Multiplizieren]，有時是「三種原動力之質料代表者」（Die stoffliche Vertreter dreier Grundkräfte）（註4）。此因或視為實體化的性質，或視為原動力的物之代表者，或視為萬有的三方面或組成要素。總之，就吾人所見，數論師將心情變化的三態與宇宙發生的三種經過當作思辨背景，萬有的性質、運動與狀態等皆以三態觀察，進而更予以實在化，視為物體的本質，依此成立此三德說，運動、性質、本質皆包含在內，故不能簡單地或單方面地處理。換言之，萬有的變化本質上相應吾人之快、不快與沈鈍（稍比中庸強），但其活動樣式是以從暗態移至動態，終成明態，且具體化其觀念為物，故其中含諸多意義。既

已予以實在化爲物，且數論本身也稱此爲物(*dravya*)，故仍應如同嘎貝一般，視爲萬有之組成要素(*Konstituent*)，且富於運動性的。無論如何，三德說爾後幾乎成爲印度一般的教理，受到普遍地採用，但不能忽略的是，予以徹底考察的話，其中存在非常困難的問題。(關於三德觀的發展及其哲學意義，請參照本書卷末附錄「數論之三德論」)。

回歸正題，回到自性論上，自性是三德平均時的狀態，依據數論所說，現實之物都是三德不平均的結果。無論是變化或活動或差別等，都是三德中任一德作用較勝的現象。吾人之認識既是依變化、活動、差別而成，只要能爲吾人認識的，絕非三德平均的。而今若說自性是三德平均之狀態，亦即雖有發展爲現象界之可能性但仍居未發之位，用中國人的說法就是渾沌一氣未分陰陽時。數論將此稱作未開展(*avyakta*)或瞑諦(*tamas*)其因在此。《僧伽耶頌》一〇述及自性與變異(現象界)的九處差異，依此所說，可了知其性質。頌曰：

變異是有因(*hetumat*)，無常(*anitya*)，不遍(*avyāpin*)，有事(*sakriya*)，多(*aneka*)，依(*āsrita*)，沒(*linga*)，有分(*sāvayava*)，屬他(*paratantra*)，非變異與此相反。

亦即：(一)現象界一切事物皆有因，是依他因所生結果，但

自性無因，自性本身就是最終的原因。(二)現象界無常，但自性常住，任何狀況也不生滅(數論所說的無常爲變化義，不是消滅義，此名轉變之無常)。(三)現象不能周遍，有空間的限制，但自性則是遍在。(四)現象是有事(有業)，有一定之作用，自性本身無作用。(五)現象是雜多，自性是唯一。(六)現象依存他物，自性獨立無伴。(七)現象將依次還沒上位，但自性不須歸返(這是依據將 *linga* 視爲 *linga* 的《金七十論》及嘎烏答巴巴答之註所作解釋，瓦闍斯巴第密修羅將 *linga* 視爲相，而變易是自性存在之特徵)。(八)現象界的，皆可分割，但自性是不可分的一體性的。(九)現象界的事項皆隸屬其上位，自性是無主之獨立體。要言之，自性是物質之本源，是其組成要素之三德平均未分化之位，是常住、遍滿、無活動、唯一、不分割與自主獨立之實在。

注

- (1) 《金七十論》(《僧伽耶頌》八註，大正五四，頁一二四六，中，下)。《僧伽耶經》一，六二—六五。
- (2) Garbe, S. Ph. S. 211.
- (3) Deussen, Allg. Ges. d. ph. 1. 3. S. 426.
- (4) Ibid S. 480-1.

(待續)

天台哲學中符號的運用（七）

▲ 沈海燕

6. 佛陀之神通運用所顯示的符號意義

在對神通妙的討論中，智者大師舉出《法華經·序品》中佛陀運用神通所顯現的十種祥瑞之兆，以此與其十妙相應。傳統的解釋認為，佛要說法華經時，先現六種祥瑞，以作為開經的由序緣起，謂之法華六瑞序（即說法瑞、入定瑞、雨華瑞、地動瑞、心喜瑞、放光瑞）。此六瑞是十方三世諸佛欲說法華經時所必定示現的教化儀式。而智者大師則將法華六瑞擴展為十瑞，並將之作爲符號來解讀，以其中所含之深意來論證其十妙理論。大師謂序品中瑞相有十，咸皆表妙也。大地莊嚴清淨，此表理（境）妙。真理之境超越無明煩惱，是清淨之境也，故以地嚴淨象徵之。佛陀眉間放光，此表智妙。智慧之光明能令衆生脫離生死之苦的黑暗，故放光象徵智妙。佛入三昧定，

此表行妙。入三昧定是修行有成的象徵，故以三昧表行妙。天雨四華，此表位妙。果位是修行的結果，故以花喻之。而四花【曼陀羅華，摩訶曼陀羅華（小大之白蓮華），曼殊沙華以及摩訶曼殊沙華（小大之赤蓮華）】則代表藏、通、別、圓四果位。梅檀香風，此表乘（三軌）妙。三軌成一大佛乘，衆生乘之而能至菩提道場。清風微拂，象徵車乘之移動，梅檀香則象徵行者證得圓教果位後，由三軌成乘而住於三德（法身、般若、解脫）。故梅檀香風即喻乘妙。四衆咸有疑，此表機。四衆見萬八千佛土，此表應。此二者明感應妙也。感和應是衆生與聖人之間的一種感應道交。只有當衆生之可生之善微微將動時，才需要聖人赴機應之。而四衆有疑表明其善根可以成熟，故聖人以放光照東方萬八千佛土應之，令衆生見之而生起信心

。故四衆之疑和萬八千佛土即表感應妙。地動瑞表神通妙。天鼓自鳴表說法妙。佛陀之說法威力無窮，故以天鼓喻之。天龍大眾歡喜，此表眷屬妙。大眾見諸多瑞兆而心生歡喜，正象徵著佛陀說法之利益衆生的結果，是爲眷屬妙也。又見佛子修種種行，此表利益妙。聽聞佛陀說法而實踐之，才能真正從中得益，故修種種行即表利益妙。⁸⁹

7. 解讀《法華經》的含意

智者大師另一類符號詮釋是討論《法華經》中所含的意義。乃是經由大師解讀總結出來的。大師從迹門和本門當中各提出十種權實之含義，此十義被大師作爲符號，以揭顯迹、本兩門中十妙的功用。

大師對迹門十意的解釋如下：

「破三顯一」是爲了破除三乘之權，以便開顯一乘之實。大師認爲，佛陀當初說三乘的宗旨是因爲衆生之根機還未成熟，不堪聽聞圓教之大乘法，故以三乘方便度之。佛陀既已說三乘，爲破除衆生誤以爲三乘即是究竟的迷執，故在《法華經》中正破三執而顯一佛智。此類破三顯一之意即是用智妙，智慧的作用正在於斷惑證真也。

「廢三顯一」是正式廢除三乘之教法，以顯一圓教佛乘也。大師的意見是，破除三乘之繆見還不足以真正使衆生徹底去

除執著之情。唯有廢除三乘之教法，正直捨方便，但說無上道，才能令衆生契入一實相。也就是說，十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三。廢三顯一強調了佛陀說法的初衷，故是用說法妙。

「開三顯一」則又是在一佛乘的統率下對三乘的肯定。從諸法皆是實相之絕對真理的角度來說，聲聞、緣覺二乘之真空的教理亦蘊含著實相，只是當初在說三乘的時候，佛陀之令衆生開佛知見的初衷還隱而未說。在廢除了三乘權教和開顯了一乘實教之後，佛陀更進一步令衆生明了一佛乘之無所不包的絕對性。在一佛乘的統攝下，三乘亦無非是一實相也。故「開三顯一」乃是用境妙。

「會三顯一」者，開三顯一就是實相之理的絕對性來說，而會三顯一則是就實踐此理之行而言。大師認爲這只有在法華會上才真正達到了會三乘顯一乘。而此會三乘之行必須是人、法、行俱會。在一佛乘的統攝下，三乘皆入佛道，此是會人。無論是修學何種法門，悉當成佛，此是會法。低頭舉手，皆成佛道，此是會行。故會三顯一是用行妙。

「住一顯一」是就佛之本意來說。佛陀即使是說三乘，而其本意從來就是住於一佛乘，故最終亦是顯一佛乘。故此住一顯一是用乘（三軌）妙。

「住三顯一」是就佛權智方便化物而言。也就是說，為應機化他故，佛陀住於三乘，方便用權，以便開顯一乘，而終能令衆生皆以一大佛乘而得度脫。故住三顯一是用感應妙。

「住非三非一顯一」者則就理或事而言。大師指出，就理而言，法常無性，故不能以一固定的模式來看佛之說教，此即是非三非一。而佛種從緣起，有因緣故可以三乘而顯一乘。就事而言，非三非一即是人天乘。此乘不屬於三乘或一乘，故是非三非一也。而佛陀常以此乘引領衆生，令入於大乘而皆成佛道，故是住非三非一顯一也。佛陀之方便教化來源於其神通之運用，故住非三非一顯一是用神通妙。

「覆三顯一」是從佛陀化他之權巧多端而言，過去、現在、未來三世為一個持續不斷的整體。故大師強調說，前者佛陀為破除三乘人之執著而破三乘以及廢三乘之教法，然三乘之教理仍存，為的是度化未來之有緣人。故佛陀前者呵斥三乘之權只是暫時覆蓋而非徹底放棄。以此權巧而令三乘人證入佛道，成就果位。故覆三顯一是用位妙。

住三用一者，此就法身而言之，示現弟子門。由如來說法而成就之聲聞弟子等實是法身之作用。法身之作用即是用一。現雖作聲聞示住於三乘，而其目的只是顯一，以其住三顯一而饒益衆生。故住三用一是用眷屬妙。

住一用三者，此就如來之本誓而言。如來以皆令衆生成佛道之本誓願，住於寶藏佛所（住一）而方便說三乘（用三），以三乘之方便法門而使衆生得益，故是用利益妙也。⁹⁰

迹中十意與十妙之對應表解如下：

十意	1. 破三顯一	用智妙	十
	2. 廢三顯一	用說法妙	
	3. 開三顯一	用境妙	
	4. 會三顯一	用行妙	
	5. 住一顯一	用乘妙	
	6. 住三顯一	用感應妙	
	7. 住非三非一顯一	用神通妙	
	8. 覆三顯一	用位妙	
	9. 住三用一	用眷屬妙	
	10. 住一用三	用利益妙	十妙

除了迹中十妙之作用外，還有本門十妙之用。智者大師對本門十意的詮釋如下：

「破迹顯本」的目的為了破除聲聞弟子執著於迹門，誤以為佛陀今世在菩提樹下成道是究竟之成佛。破其迷執於權迹，既能顯佛陀本門久遠成佛之實。如佛陀在《法華經》中宣稱云

：一切世間皆謂，我釋迦牟尼出釋氏宮，去伽耶城不遠得三菩提。然我實成佛來，無量百千萬億那由他劫。大師認為，唯有破除二乘人之近執，方能生其遠智也。佛陀本門之修行是為本因。故破迹顯本是用本因妙。

「廢迹顯本」者，謂佛陀破除聲聞人之迷情後，更廢棄迹門之教法，以顯久遠之本門說法為究竟絕對之實相。故廢迹顯本是用本說法妙。

「開迹顯本」者，亦就法而言，亦就理而言。就法而言，是指出迹中之說教乃是為顯本之意。就理而言，是深觀方便之迹蘊含著本門實理。故開迹顯本是用本果妙。

「會迹顯本」者，此則就行而言。佛陀迹中所示諸行，悉從本垂。故會迹顯本亦是用本果妙。

「住本顯本」是就佛本意而言。佛陀於久遠之本門即已成就，常住本國土（住本）垂迹說法，示其本門所證之法身不滅（顯本）。故住本顯本是用本國土妙。

「住迹顯本」是強調迹門的重要性。正因為佛陀住於迹門說法化他，故能開顯本門之國土方為佛陀常居之所。故住迹顯本是用本國土妙。

「住非迹非本而顯本」者，這是揭顯本門實相之絕言冥會，深不可測。佛陀為應眾生之機，於非本非迹而示現本迹。大師說，昔非迹而垂迹，今非本而顯本。故住非迹非本而顯本是用本感應妙。

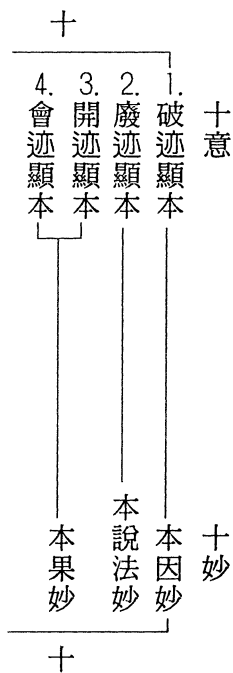
「覆迹顯本」意在展示機應之多端。若聲聞乘人執著於迹

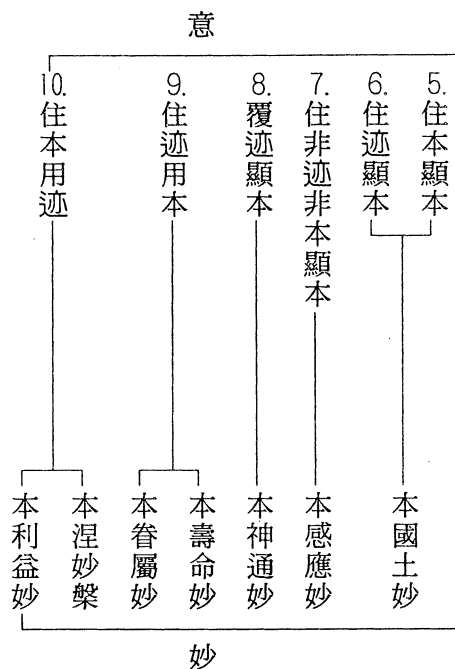
門為究竟，妨礙其進一步見本門，則佛陀覆蓋迹門，令其去除執著，得見本門。若未來因緣成熟，還需用迹門度眾，則佛陀又可重新啓用迹門。如此之覆和用，得力於佛陀之神通妙用也。故覆迹顯本是用本神通妙。

「住迹用本」者，這是就師門和弟子兩者而言。就師為解，指的是佛陀在迹中之種種隨機方便，數數生滅等，皆是用本地實因實果。若無本地所證之常遠壽命，又焉有迹中之為諸眾生而作佛事。故住迹用本是用本壽命妙。若約弟子者，聲聞等弟子乃是本時妙應眷屬，住於權迹，垂形九道，示現聲聞，而令眾生了知聲聞乘乃非究竟，此是用本法利益眾生也。故住迹用本是用本眷屬妙。

「住本用迹」者，意為佛陀於本地不動，而迹周法界。早已於本門證入涅槃而迹中數數涅槃。實是壽命無量，而迹中有壽命長短。即大師所謂的非生現生，非滅現滅，常用此迹，利潤眾生也。故住本用迹是用本涅槃妙和本利益妙。⁹¹

本門十意為十妙之用的表解如下：





以上大師通過論述迹中十意和本門十意，將其十妙理論與其所詮釋的《法華經》中所含十意一一對應，使十妙理論言之鑿鑿。此類符號詮釋反映了大師圓融哲學之功用性，運用合適的詮釋方法來展現其思想體系。

註釋

89. 參見《玄義》卷33，頁751上。
 90. 參見同上，頁797中至頁798上。
 91. 參見同上，頁798中至799下。



(待續)

(上接第24頁)

然後你又起身走到一個蓮花池的岸邊，池中生滿莊嚴殊勝的蓮花，如阿彌陀經所說：「青色青光，黃色黃光，赤色赤光，白色白光，微妙香潔。」

水邊有一條小舟，你走上前去，並乘坐小舟，泛向蓮花池的中央，四圍圍美麗的蓮花，散發出清淨的氣息，恍如置身於淨土世界。

冥想到這個階段，已經接近淨土觀了，或許你也可以念佛來加強其能量，使自己更容易融入淨土世界。

最後步驟則採取返回路線，逐漸清醒過來，恢復現實生活，假如你能熟練止觀的方法，而且日日行之，那麼你會發現日常生活也可以存在於止觀的美妙境地之中。

有人或許會懷疑這種冥想止觀的方法，會讓人們生存在幻想的世界之中，而脫離現實，這樣的顧慮也是有道理的，不過我們明白，任何方法都是有弊，只要知所善用則有利，若用之不善則有弊。

小止觀說：「若具十法，無不有益，十法者，一信、二用、三勤、四恒住緣中、五別病因起、六方便、七久行、八知取捨、九善護、十識遮障。」

(待續)

止觀與人生（七）

• 何世亮

十四、治病止觀

止觀法門可以治療疾病，小止觀說：「云何用止治病相，但安心止在病處，即能治病，所以者何，心是一期果報之主，譬如國王，有所至處，群賊迸散。」

這種方法就是以意念集中於生病的地方，使氣血集中於病處，那麼白血球也會在那個地方殺菌，就能夠使疾病痊癒。比如說，假如你有頭痛的毛病，就將意念集中在頭部，你有腳痛的毛病，就將意念集中在腳部，有腰痛的疾病，就集中於腰部，若有心臟病，就將意念集中在心臟，若有肝病，就集中在肝臟的部位。

不過這種方法還不是很管用，因為我們若有頭痛的毛病，那麼將意念集中在頭部，反而會造成血氣上衝，頭痛更加嚴重

，應該配合一些方便法，才會收到良好的效果。

所謂方便法就是：按摩、推拿、暗示或念佛持咒，比如說，你有關節痛的毛病，那麼你可以將手掌按於關節的地方，並將精神集中於此處，片刻時間之後，默念「病痛消除，趕快痊癒」，或者持誦六字大明咒及藥師佛號，最後再加以指壓、按摩及推拿，效果將會十分顯著。

小止觀說：「臍下一寸，名憂陀那，此云丹田，若能止心，守此不散，經久即多有所治。」第二種方法就是「心止丹田」的意思，「丹田」這個地方，中醫稱之為「氣海」，也就是說，全身的氣脈都集中在這個地方，只要這個地方的能量充實，全身的氣血即能旺盛，疾病自能消除。

筆者有一位朋友，罹患多種疾病，後來坐禪止觀，修習丹

田氣功，結果全身的疾病都痊癒，也不再吃高血壓的藥物，可見心止丹田之妙用。

心止丹田，久而久之會有丹田發熱的現象，也有的人會有感覺氣脈流動的現象，隨著個人的體質及用功的程度，大家的反應不一，不過只要身體健康，疾病痊癒，健步如飛，心情泰定，即是良好反應。

不過「心止丹田」也有其弊端，有些婦人會有血崩的情況，這是因為男女生理結構不同的緣故，因此有的修練家認為婦人於生理期間，不宜心止丹田，而是應該移到膻中，也就是心臟的部位。

其實還有一個部位，比起丹田更深的地方，稱之為「湧泉」。小止觀說：「常止心足下，莫問行住寢臥，即能治眾病，所以者何，人以四大不調，故多諸病患，此由心識上緣，故令四大不調，若安心在下，四大即自然調適，眾病除矣。」

我們人類因為心思複雜，用腦過度，以致於使血氣上衝，體內的四大失去平衡，造成了許多疾病，現在將心念集中在腳底，氣血就會往下降，使身心恢復平衡，就可以消除病患。

另一種方便法就是以兩掌摩擦三十六次，使之發熱，然後再以手掌摩擦兩腳心，百次以上，使之發熱，這種方法等於是止心足下，有同樣的效果。

小止觀說：「但知諸法，空無所有，不取病相，寂然止住，多有所治，所以然者，由心憶想，鼓作四大，故有病生，息心和悅，眾病即差，故淨名經云，何謂病本，謂有攀緣，云何息攀緣，心無所得，如是種種說，用止治病之相非一。」

這種止觀的方法在於放空一切，不認為自己有疾病，那麼疾病自然會消失，維摩詰經認為，世人的種種疾病，都是由攀緣心造成的，若不執著一切，身心都空無，何況是疾病。

這種方法是最根本的方法，因為我們有這個身體，不管如何保養，大概都會有毛病，而且若以慧眼觀之，身體也是幻化而成，不是自己的東西，如此即可證入不生不滅之地，獲得究竟解脫。

「次明觀治病者，或師云，但觀心想，用六種氣治病者，即是觀能治病，何等為六種氣，一吹，二呼，三嘻，四呵，五噓，六咽。」

六氣療法是從嘴中出氣，輕柔而緩慢，念「呵」可治療心臟的疾病，念「吹」可治療腎臟的疾病，念「噓」可治療脾臟的疾病，念「咽」可治療肺臟的疾病，念「呼」可治療脾臟的疾病，念「嘻」可治療三焦的疾病，三焦主要是指胃腸消化的功能。

現代氣功把六氣療法的每一個呼吸配合一種動作，而成為

一種良好的養生氣功，其效果甚佳，有一位學員，她十多年來為多種疾病所苦，雖然吃了許多醫藥，依然無效，我只教她練習養生氣功，每個動作配合呼吸，共做六次，合起來是三十六次，一天鍛鍊兩次，結果沒有多久，所有的疾病都痊癒了。

假如想要降低血壓，那麼就觀想血壓從頭上往下降，一直降到兩腳掌，排入地底下，時間為五分鐘，低血壓的人，觀想的方法相反，從腳底向頭部上升，一直到平衡為止，坐臥均可。

患有虛冷症的人，可以用假想觀，想身中有火氣起，燒遍全身，自然風寒皆滅，患有熱症的人，可以觀想自己站在冰天雪地之中，全身皆涼，即可滅熱。

禪秘要法經說：「以學觀空故，身虛心勞，應服酥及諸補藥，於深禪定，應作補想觀，補想觀者，先自觀身，使皮皮相裹，猶如芭蕉，然後安心，自開頂上想，復當勸進，釋梵護世諸天，使持金瓶盛天藥，釋提桓因在左，護世諸天在右，持天藥灌頂，舉身盈滿，晝夜六時，恒作此想。」

觀想一顆金色的藥丸在自己的頭頂上，遇熱而慢慢融化，滲入了頭髮、頭骨、頭腦，然後金色之藥水又流入眼睛、鼻腔、嘴巴、喉嚨，漸漸地往下溶入肺部、心臟、胃腸、腎臟等，最後進入了脊柱及四肢，想像著這些金色的藥水滋潤了全身的

器官及細胞，治療身體的疾病，並且排出污穢的東西，由肛門及足下排到外界去。

可以持誦藥師佛號，以藥師佛力來加持吾人的身心，也可以觀想天神持著金色藥瓶，將藥水灌滿自己的全身，最後將全部的能量集中在丹田的位置。

行此觀時，唯心所現，神清氣爽，身心舒暢，而且有妙香不絕，充滿著力量，百病不侵，漸成其道，稱之為「軟酥」的修法，全身舒服而柔軟，猶如坐在一個注滿靈藥的浴盆之中。

或者我們也可以發揮現代冥想法的創意，想像著自己進入了大自然的世界，首先讓全身放鬆，坐臥均可，調息數次，然後進入冥想階段，想像著自己走入了一條鄉間的小徑，來到了一座美麗的玫瑰花園，你躺在綠油油的草叢之中，接受著大地的能量，每一朵玫瑰花也釋出了能量，貫注在自己的身上。

玫瑰花有各種顏色，有紅色、粉紅色、白色、黃色，有著芬芳的香氣，你躺在花朵之中，在花的馨香裏呼吸，感到十分的舒暢。

接著，你起身走到一座瀑布的旁邊，觀賞美麗的水花，讓活潑的水流，流過自己的身體，感到十分清涼並充滿著能量，洗淨所有的煩惱及障礙。

（下轉第21頁）

智者（下篇）

——東土的小釋迦天台智者（顛）大師（二）

• 南 舫

第七景 始豐溪上金光明

時間：陳太建十三年、隋開皇元年（五八一年）四十四歲講金

光明經，漁人捨蘆梁磬立放生池。

地點：天臺山始豐溪（臨海縣以下稱靈江）

人物：智顛、計詡（臨海內史）、智晞。

智晞—穎川人，姓陳，二十歲往投智者剃度。稟受禪訣，且夕

研心不見倦色，智者入滅，受命居佛隴。貞觀元年入滅。

• 舞臺燈亮。智顛端坐於修禪寺的禪榻旁書桌上握筆疾書。瞥

見窗外一道人影貼近，將狼毫擱置。

顛：是誰啊！請進來。

晞：（推門而進投地頂禮）智晞打擾師父。

顛：你都在林間精進用功，是不是體悟到好消息。

晞：體悟並沒有，卻是有不好的消息向師父報告。

顛：天臺山是與世無爭的地方，會有什麼壞消息呢？難不成糧

食又短缺了？

晞：糧食沒問題，倒是捕撈的居民竟溯捕到始豐溪上游的山澗

了，連小魚小蝦都不放過，看在眼裡，就像戰火的浩劫一

樣。而且漁人在澗上牽罟時不小心滑落澗底跌撞傷亡的也

時有所聞。

顛：倘若我們在佛隴附近設一水池，可否收留一些水族生命？

晞：當然可以，但憑空挖池似乎不太合自然，很難把握收養者

的生活環境。

顛：可不可以直接使用附近攔築溪澗捕魚的壩堰呢？

晞：可以是，但魚梁的主人不會同意的，那是他們的飯碗所賴。除非向他們購買。

顛：跟他們買有無可能？

晞：是有可能，但僧團現無餘款。

顛：把我的衣袍提供出來給有需要者，請合用者隨緣贊助，再以所得購買一所滬梁做爲放生池，如此有無違背戒律？

晞：這般用途應無違戒，但衣袍畢竟是皇室或居士大德供奉師父的結緣品。

顛：（自箱櫃裡取出一布囊）既無違戒，這幾套未穿過的僧衣就由你處理，趕快發佈訊息。

晞：是（作禮而退）！

• 舞臺燈暗。約十秒鐘。

• 舞臺燈亮。同前景，智晞自舞臺側疾行而出，敲門進入丈寮。

顛：放生池的事如何？

晞：（合掌）正是向師父報告這件事，師父的五件僧衣一早我在齋堂宣告，積蓄零用錢的同參寥寥無幾，金額也都很少

，但消息很快傳出才一個時辰的光景，就被搶先認購了。

顛：若然，我們就選購較靠近佛隴的滬梁設爲永久的放生池。

旁白：天臺山山腹及山麓始豐溪（中下游改稱靈江）一帶的居

民，有很多從事漁撈業，設置了許多竹滬（網）或圍築小壩堰捕魚，非但殺生不斷，公私往來溪澗江渚誤入陷阱而溺斃的人也不少。

• 舞臺燈漸暗。約十五秒。

• 舞臺燈亮。智顛領著佛隴僧衆暨臨海縣內史計詡、當地信士圍立於佛隴放生池前隨著引磬木魚聲唱誦祈願。誦畢，幾位信衆將誤落附近澗罟的魚群自水桶倒入放生池。功德圓滿之際，計內史趨前合掌向顛大師作禮。

顛：還要請計內史多關照這裡的有情衆生。

詡：大師今日的放生儀軌慈悲殊勝令人感動，但始豐溪自天臺山以降至海，本支流、上下游長逾三百餘里，設築在江谿上的壩堰竹網逾百，大師若能公開講示金光明經，必能感化更多的捕魚人家，計詡忝爲臨海縣內史而不賢無德，今日藉此法緣懇請大師慈悲。

顛：（點頭）內史是慈悲爲懷的父母官，講金光明經的事就委請內史安排。

• 舞臺燈漸暗。約三十秒。

• 滔滔流水聲自遠而近，舞臺燈微啓漸亮。投射燈投影的背景是天臺山始豐溪中下游的秀麗山水。舞臺前緣巨大弓弧型的船身隨波輕盪，舞臺大船上的中後方顛大師跏趺端坐正對著

台前臺下，台前船上面對著顛大師排排羅列散盤坐著的是當地的漁家男女，顛大師右側五、六步斜對講座與聽席的是臨海縣內史計詡，左側跌座斜對大眾的是智晞法師。

詡：（合掌）諸位鄉親諸位信士！今日可說是始豐、臨海地區千載一時的盛會，此時此刻蒞臨始豐靈江最大的船上，端坐在各位面前開示佛法的是名滿天下的天臺山上智下顛大師，而各位也有許多不辭水陸迢遙，昨夜就抵達這裡或宿船上或借宿岸上人家或投客棧，我們福報特好才能有幸同登同乘這艘法船；大師今日為我們開講的是《金光明經》第四卷的〈流水長者子品〉，既是千載難逢，我們不耽擱時間，各位請隨我合掌恭請大師開示。

顛：（合掌）感謝計內史的慈悲奔勞促成這場法會，因為各位大德身邊的工作很忙碌，時間不夠允許，所以僅擇要為各位介紹金光明經的流水品。各位不必太拘束，筋骨酸痛時可自行放腿伸腰，甚至離舟登岸，有情眾生莫不崇尚自由。言歸本經，本《金光明經》六卷是北京曇無讖法師所譯，與《法華經》、《仁王護國經》同為護國利民的三部經。本經第四卷的〈流水長者子品〉簡稱流水品；流水者，流除苦惱水也，苦惱概分二種，一是果報苦惱，二是業因苦惱：。流除果報苦惱就像救治病人救援乾涸水池裡的

魚，而流除業因苦惱即是授三皈依說十二因緣：。

顛：時光像流水般迅速的流逝，不得不在此暫告段落，爾後，貧僧將在天臺山的佛隴道場講解整本的金光明經文句，各位若有空有緣有心，歡迎上天臺來相互切磋，內心若有苦惱有疑惑，也隨時歡迎到佛隴來交換意見。：

• 舞臺燈漸暗。

旁白：自從南朝齊、梁盛行戒葷喫素以來，甚至有禁殺動物、放生魚鳥的慈悲行徑，但都零零散散。組織嚴謹且較具規模的倡導者是天臺智顛大師。太建十三年四十四歲講金光明經，附近三百餘里的捕養漁人家捨棄江溪上的堰池竹網六十三所，天臺智者大師不但於方舟上弘演金光明經流水品，更於谿江上散撒魚糧與水族結緣。

• 舞臺燈亮。投影燈投射於舞臺後幕的背景是靈江出海口的蔚藍海天。舞臺上的方舟法筵已散，聽眾登岸離去。方舟上智顛、智晞、計詡、侍從、舟子等沿江順流而下。智顛師徒和計詡站於舟上散撒魚糧。

詡：大師！出海口到了。

• 投影於舞臺後幕的背景換為潑墨山水似芙蓉的花形聳峭於水湄雲端。

顛：（點頭回轉身）二十餘年前夢遊海畔所見似初開的蓮華又

像吐露的美蓉般的海山勝景就是從這裡凝眺天臺了。真是
因緣難思！因緣難思！

晞：師父，浪潮增強，海上也起霧了，是否準備回航？

顛：（點頭）計內史促成的這場法會因緣真是殊勝！待會返航
經過二里之遙的江岸村莊時，剛才彷彿看見有位出家衆在
江邊觀望。

• 舞臺燈熄。約十秒鐘。

• 舞臺燈亮。投影於舞臺後幕的背景換為江岸村野，岸畔佇立
一位年輕比丘與方舟上的智顛相凝望。

顛：請搖櫓的舟子駛慢些。

晞：那位年輕比丘已在岸邊佇立良久，來程順流時，我便發現
，不知是那所寺宇的法師還是雲水僧？

顛：（大聲）這位法師將往何方？可順便搭乘這艘方舟。

僧：（合掌）家師日前圓寂，小僧現已迷津，方舟不缺，祇是
法舫不遇。

顛：法船怎會難逢？若你不嫌水遙山高，這方舟可充當法舫載
你上天臺。

僧：（露驚喜之色）莫非您是天臺山的顛大師！

顛：（轉身）麻煩船家將方舟靠岸。

僧：小僧的家鄉就在這臨海郡的章安縣，咫尺之遙而已，不敢

勞駕大師。

詔：順道搭乘何妨？還是接受大師的好意請上船罷！

僧：（欠身合掌）小僧心領大師的好意，家師和俗家的事處理
完畢當徒步登天臺拜見大師。

顛：既如此，他日天臺山再會！

• 舞臺燈熄。

旁白：後來計詔調職回京城，因事受到牽累，被捕下獄，即將
行刑，驀然想起智者大師，乃祈願，希望能夠獲得援救
。當晚夢見群魚無數，都口吐白沫滋潤計詔，翌日皇上
降敕，計詔獲釋回復清白。嗣後不久，顛大師於天臺山
上看見月華似的五彩祥雲。

旁吟：「方舟泛泛清江上，法語勞勞碧浪心，兩岸香飄野老隨
，中流磬發金鮮躍，計詔獄中曾赴難，修禪堂上解酬恩
：：：。」（放生池上講流水品贊）（智者大師功德贊十
二首之九—宋·遵式）

第八景 灌頂上天臺

時間：南陳後主（叔寶）至德元年、隋開皇三年（西元五八三
年），四十六歲。

地點：天臺山修禪寺

人物：智顛、智越、灌頂。

• 舞臺燈亮。舞臺右前是修禪寺山門牌坊，左前是方丈寮門坊，門內智顛坐於案前，端凝執筆書寫。兩位出家衆一前一後自舞臺右側走出，停駐於丈寮前。

前僧：（輕輕扣門）

顛：請進。

前僧：智越帶一位雲水而來的青年僧見師父。

顛：請他進來。

僧：（進寮投地頂禮）小僧灌頂拜見大師。

顛：靈江（始豐溪）乍遇乍別，你終於上山來了！且坐，談談

師門。

頂：（智越拉著灌頂分坐於智顛斜前方的兩張椅凳上）小僧俗

姓吳，名灌頂，七歲投攝靜寺上慧下拯法師出家，前年二

十歲剛受畢具足戒時家師圓寂，也就在那時於靈江畔幸遇

大師，今日上山祇求跟隨大師修學佛法。

顛：你來得時節恰好，下個月就要開講金光明經文句，而後是

金光明經玄義，我正在準備講稿，伏案一整天了，我們到

外頭走走。

• 舞臺燈熄。約十秒鐘。

• 舞臺燈微啓。投影燈投出漸層多彩的雲霞於舞臺後幕上。智

顛、智越、智晞、灌頂自舞臺右側步出。

越：五彩雲霞停留於修禪寺上空甚爲莊嚴。

顛：確然莊嚴！智晞，你聽看見簷宇旁那一大群黃雀麼？

晞：看見！聽見！很大一群，不會有過，未知是因緣？

顛：是江溪裡的魚群化爲黃雀上山來謝恩。

越：就像計內史那段死而復生之緣，不可思議！

顛：智越！勞你爲灌頂安置寮房，環境各方面也都盡快讓他進

入狀況。

• 灌頂投地禮謝。舞臺燈漸暗。

智越（543-616）南陽鄭氏，受岳陽王叔慎禮遇並重用，仍毅

然決然出家，遊方至金陵遇智者，從而學教習禪，通法

華、禪、戒，智者於天臺開山期間倚爲首座。隋開皇十

七年（597）智者於石城示寂前，囑其統籌身後事。之後

二十年間荷擔天臺山道務，致力於教觀之承習，爲衆僧

之長。

灌頂（561-632）臨海章安（浙江臨海）人，姓吳，字法雲，

名灌頂。師慧解辯才卓絕，深契開台智者大師教觀，記

載整理百餘卷帙，著有《隋天臺智者大師別傳》一卷、

《國清百錄》四卷、《大般涅槃經玄義》二卷、《觀心

論疏》五卷、《天臺八教大意》一卷等。後世尊爲天臺

宗第五祖。

（待續）

內不放出，外不放入

• 覺蓮

福州西禪懶菴鼎需禪師，福州人，俗姓林，自幼功讀儒書，考功名，得舉進士。二十五歲時，一個偶然的機緣，讓他讀了遺教經，竟感慨云：「幾為儒冠誤我一生！」方知功名富貴如煙雲，唯有修行悟道是正途，慶幸遇到佛法改變了他。遂萌出家之念。當時，他的母親已為他訂下婚約，擇期完婚。當他向母親要求出家時，母親便以婚期逼近為難他，可是，他心意已決，毅然留書出走，書中有：「夭桃紅杏，一時分付春風；翠竹黃花，此去永為道伴！」之句，充分表示了其出家的意願，竟投奔保壽禪師，剃髮為比丘。從此三衣一鉢，行走江湖，遍參名宿。數年後，又回到家鄉，於羌峰絕頂，建築茅屋居住，不下山者三年。後因為教忠彌光禪師，乃得參叩當時禪宗巨匠大慧宗杲禪師，而大徹大悟，其悟道過程如下：

那時，大慧宗杲禪師於洋嶼住菴，師與教忠彌光禪師為相知相惜的道友，光禪師很想師能親近大慧杲，因此便向師提議：「有個菴主接引手段與一般知識不同，不妨前去參學。」師聞而不答，表示沒有意願。光禪師真是位難得的善友，見師無動

於衷，便設下一計，引師往見大慧杲。師果中計，便隨光禪師去到菴所。剛巧大慧杲禪師正為大眾入室，師亦夾在眾中隨列入室，大慧杲問眾云：「即心即佛，你們怎麼體會？」師即出眾答話。大慧杲訓斥道：「你見解如此，怎可以出來教人呢？」便鳴鼓集眾普說。師平生認為最得意的見解，一一被大慧杲斥為邪解，師退下來自我思惟，涕淚交集，默計云：「我之所得既非，則西來不傳之旨，果如何哉？」心想我的見解既然不對，佛法真正的道理是什麼呢？於是每天都如此地思考。有一天大慧杲問他：「內不放出，外不放入，正這麼時如何？」師擬開口，大慧杲拈起竹篋，劈脊便打，連打幾下，師當下大悟，乃厲聲道：「和尚，你已打過頭了！」大慧杲又打一下，師禮拜。大慧杲笑嘻嘻地說：「今天你才知道我沒有欺騙你吧！」遂印以偈曰：

「頂門豎亞摩醯眼，肘後斜懸奪命符，

瞎卻眼，卸卻符，趙州東壁掛葫蘆。」

師既悟道，乃住羌峰西禪寺，接引衲僧。上堂有云：「句中意

，意中句，須彌聳於巨川，句刻意，意刻句，烈士發乎狂矢任待牙如劍樹，口似血盆，徒逞詞鋒，虛張意氣。所以淨名杜口，早涉繁詞，摩竭掩關，已揚家醜。自餘瓦棺老漢，巖頭大師，向羌峰頂上，拏風鼓浪，玩弄神變，腳跟下好與三十。且道過在甚麼處？」良久，曰：「機關不是韓光作，莫把胸襟當等閒。」修行要腳踏實地，莫逞口舌。

黃鶴樓前鸚鵡洲

南康軍雲居曉舜禪師，參洞山，一日前往武昌行乞，首先到一位姓劉的大居士家，居士見他來化緣，便向他表示：「我有一個問題，如果你答得讓我滿意，我便供養你，否則，請你回去。」遂問道：「古鏡未磨時如何？」師即答：「黑似漆」居士又問：「磨後如何呢？」師回說：「照天照地！」居士長揖說：「對不起！你法師回山。」不同意，不供養你了。師掃興而歸。洞山一見，問師何故，師以今天發生的事情一五一十地報告。洞山說：「你問我好了。」師如前發問：「古鏡未磨時如何？」洞山說：「此去漢陽不遠。」續問：「磨後呢？」洞山說：「黃鶴樓前鸚鵡洲。」師於言下大悟。

師曾譏笑天衣義懷禪師說禪說道，有婆婆媽媽的味道，認為那是「葛藤禪」，有一天，聽人家說天衣義懷禪師入滅了，師當時於法堂上，合掌說：「太好了，這葛藤樁子倒了。」時圓通秀於會中任維那，每見師訶罵不已，心中有所不平，因他

會親近天衣。乃告訴同參：「我必須與這老和尚理論一番。」到了晚上，師又如前訶罵，秀乃出眾厲聲道：「豈不見圓覺經中道：：」還沒說完師突然向大眾說：「久立大眾，伏維珍重！」便歸方丈。秀當下認為：「這老和尚通身是眼，有資格罵天衣義懷老和尚。」

翠巖真點胸禪師常罵師說無事禪，石霜永和尙令人傳話給翠巖：「曉舜禪師在洞山悟古鏡因緣，豈是說無事禪？你罵他，自失一隻眼。」師聞此事，乃作一偈：

「雲居不會禪，洗腳上床眠，

冬瓜直儻侗，瓢子曲彎彎。」

永和尙亦作頌曰：

「石霜不會禪，洗腳上床眠，

枕头撲落地，打破常住磚。」

師有一次上堂向大眾說道：「諸方有弄蛇頭、撥虎尾、跳大海、劍刃裡藏身，雲居這裏，寒天熱水洗腳，夜間脫鞵打睡。早。朝旋打行纏，風吹籬倒，喚人夫劈蔑縛起。」

師有一次問圓通秀：「你在義懷和尚那裏，聽了什麼佛法？」秀舉出義懷和尚投機頌，師聽了說：「不好，還有什麼其他的麼？」秀乃道：「某日，有長老來參，懷和尚舉起拂子說：會麼？有人答：不會。」懷和尚云：「耳朶兩片皮，牙齒一具骨。」師聽了甚喜，感歎道：「真善知識。」

重巖之下 一

清琪

重巖之下，火種力耕。有粟有蔬，可煮可烹。
了我目前，樂我餘生。坐眄庭柯，幾度衰榮。

重巖之下 二

清琪

重巖之下，草莽日交。人影不來，黃葉飄飄。
谷鳥晚啼，山月夜高。松露鶴飛，濕我禪袍。

重巖之下 三

清琪

重巖之下，蛇虎為鄰。我心既忘，彼性亦馴。

湛然詩鈔

八五

人生在世，各具天真。含齒戴髮，胡為不仁。

重巖之下 四

清琪

重巖之下，靜默自居。三際不來，心如境如。
斜月半窗，殘火一爐。嗟彼睡夫，蝶夢蘧蘧。

重巖之下 五

清琪

重巖之下，目對千山。一根返源，六處皆閒。
白雪飄飄，綠水潺潺，動靜自忘，別是人間。

重巖之下 六

清琪

重巖之下，不修形骸。水食草衣，布襪筍鞋。

竹密暗窓，苔深覆堦。蕭馬忘情，寂爾虛懷。

示友

維則

逝水不復返，黃葉無重榮。萬物有終極，
浮生欲何成。愛緣一染指，智慮常縱橫。

登西林

維則

沉鬱難自居，偶思散遐矚。拄杖登西林，
斷崖倚修行。崖上叢花開，飛禽自相逐。

湛然詩鈔

八六

壻下清川流，水光泛嘉木。四月風雨多，

平野一時錄。長嘯白日低，烟雲起空谷。

俯視萬化間，勞生亦何足。

歸雲亭

清欲

作亭竚歸雲，雲歸宛亭亭。道人本無心，
澹與雲相應。夾徑樹嘉木，沿溪羅翠屏。

人閒境逾寂，雲白山自青。看山坐亭上，

披雲濯清冷。

九十六年十月份會務報導

(會訊第314期)

捐款芳名錄

(總計 陸萬貳仟柒佰元整)

伍仟元：劉慧伶

參仟元：李鎮隆 劉鎮城

貳仟元：陸萍慈

壹仟元：月 薪 悟 徹 林玉蓉 林鳳英

林石素琴 傅冠智 徐鈺銓 徐黃貴美

徐淑媛

陸佰元：黃清德

伍佰元：道益師 佟欣打字行 度小月

李承育 李慧玲 李幸珍 李幸芬

李宗龍 高春仙 陳永漢 宋淑真

陳羿宏 黃鈴心 吳燕靜 吳淑燕

吳卓英 吳建志 吳燦輝 吳政益

吳謝錦治 傅冠盛 張榮富 江柏興

方宏鍊 洪振銘 洪陳老遠 洪桂莉

洪秀源 洪桂昭 顏高龍 顏子欽

參佰元：李宗仁 林世豐 林春珠 陳崇德 吳美樺 吳郭春瑾

吳智義 吳李玉香 吳鴻圖 韓立銘 鄭景陽

貳佰伍拾元： 李靜蓉 張鏢涼 鄭景陽

林美辰 林連佛 林 盼 林融唯 陳其彬 陳清瑞

陳錦霞 黃國峰 黃景智 黃陳秀鸞 黃美月 吳臣富

徐明汶 楊玉桂 楊老得 楊鵬漢 楊炳輝 楊智惟

韓麗玲 韓慧玲 江英嬌 侯坤隆 侯坤成 侯燦榮

侯梅雪 侯鈴朱 蕭志哲 蕭伊欣 蕭伊慧 郭保成

郭翊華 許素月 許雀芬 劉義文 邵蔡昇 宋金良

宋孟霖 宋沛玲 宋佩庭 辛旻潔 辛翌綸 麥麗玉

杜書武 方王肅瓊 康榮忠 廖江源 鍾明忠 曾月里

侯舜姍 鄭淑蓮 鄭桂嬪 吳李玉理 黃志武 黃怡禎 陳進山 陳進良 林建國 李桂雲 李真業 李白彩娥 李子成 林俊良 林錦伯

董明福 翁素姻 高瑞君 施薛昭賢 何政君

96年10月份收支明細表

收	上月結存	\$223,344	90
	本月收入	\$ 62,700	00
入	收入總計	\$286,044	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第256期印刷費用	13,800	00
	福田雜誌郵寄費用	2,709	00
	劃撥代金手續費	50	00
	供養法師(他寺)	6,000	00
出	濟助支出		
	洪 樺 燾	2,000	00
	洪 樺 焯	2,000	00
	方 惠 珍	2,000	00
	邱 再 興	5,000	00
	鍾 彭 月 鳳	5,000	00
	王 玉 葉	5,000	00
	林 好 球	5,000	00
	潘 志 球	5,000	00
	鄭 山 水	5,000	00
	支出總計	\$ 58,559	00
	本月合計	\$227,485	90
	收支比較	93.4 %	

會長：顏高龍

副會長：孫申娥

湛然寺福田功德會



10月份救濟事蹟

1. 邱再興先生：住南縣塩水鎮下中里七鄰二十七號，七十五歲。案主早年務農維生，案妻多年前已因病去世，二人育有一子，甚為孝順。案主因二十多年前即中風，並患有糖尿病，抵抗力不佳，多次感染入院；今次又呼吸衰竭而入院治療，目前家中經濟僅案子負擔，由於尚須工作，故還需請人看護，經濟能力不足以負擔，本會協助醫療費用伍仟元整。
2. 鍾彭月鳳女士：住南縣新營市開元路一一三號，七十歲。案主育有三女皆已婚，案夫多年前已因病去世，目前獨居。因之前中風已不良於行，僅能託鄰居協助照顧，因女兒經濟不寬裕，又住公寓，案主行動不便不宜居住，今又因肺炎感染需住院七天，鄰居無法到院照顧，經濟上有困難，故本會協助醫療費用伍仟元整。
3. 王玉葉女士：住南縣新營市新進路二段四十一號，八十九歲。案主早年務農幫傭維生，案夫早年即過世，所以獨立撫養兒子，其子也因車禍過世，僅媳婦於工廠打工維持家計，但可協助案主。因案主已中風多次，本次又因呼吸衰竭入院，除醫療費用尚須支付照顧費用，案家已無力可支付，故本會協助醫療費用伍仟元整。
4. 林好女士：住南縣六甲鄉民權街二八二巷三號，八十二歲。案主婚後育有一子，夫妻平日務農維生，其子因經濟問題一直至四十多歲方娶外籍新娘，案夫則已於多年前去世。由於多次中風，案主不良於行，今次因呼吸衰竭入院需治療七天，目前案家務農收入並不穩定，無法支付費用，故本會協助醫療費用伍仟元整。
5. 潘志球先生：住南縣新營市裕民路五十八巷三十六—三號，八十三歲。案主早年綁織維生，因罹患缺血性心臟病，於五十歲即不再工作，案妻幾年前已去世，今與案子同住。目前家中生計由其子提供，原任作業員，近年因營運不佳，工廠已關閉，故經濟上較無力可負擔，今案主心臟病發而入加護病房，實有困難，本會協助其醫療費用伍仟元整。
6. 鄭山水先生：住南縣新營市進修街十九號，五十四歲。案主國中畢，原於工廠工作，因鼻子不正常出血診斷罹患鼻咽癌，已辭去工作；其妻白天照顧案主，晚上到夜市擔任打掃，收入微薄，且尚有二名就學中之子女。因案主多次入院開刀治療，還需支付部份針劑費用，案妻已無經濟能力負擔，故本會協助醫療費用伍仟元整。
7. 本月固定幫助戶：洪樺燾先生、洪樺愔先生、方惠珍女士，以上各貳仟元整。



佛隴百年七里香

• 贈閱 •

■ 中華民國九十六年十一月十五日出版
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