

福田

112



佛教月誌

◆彰化佛教蓮社，定於10月1日舉行佛像開光典禮。

◆汐止廣修禪寺，定於12月6日起，舉行冬安居，限比丘。

◆嘉義竹崎香光尼衆佛學院招生，定於12月23日筆試。

◆台北市覺風學苑，舉辦佛教藝術講座等，自10月14日起共十場。又

新竹法源寺舉辦金剛經講座等。

◆台北市佛光出版社，發行佛教寓言圖畫書，共20冊。

◆台南市成功大學宗教與文化研究室林朝成先生等舉辦對談梵藏漢《

辯中邊論》，10月17日起。

◆台南市德化堂舉辦日禪等活動，第一日爲10月25日。

◆台北市向覺雜誌社，贈送《南傳法句經》。

◆今年6月起，北京發行《中國宗教》季刊。

本期目錄

封面：五台山金閣寺

1 ● 佛教月誌

2 ● 天台山外看天台(一)……………明了

5 ● 台灣佛教五十年來發展史的回顧與檢討：江燦騰

11 ● 湧泉、西禪一段公案(上)……………陳聖璋

18 ● 阿含經中的人生智慧……………何世亮

22 ● 略述唐代天台宗的概況(完)……………安勝俊雄著
蘇榮焜譯

26 ● 原始大乘之思想……………靜谷正雄著
依觀譯

29 ● 禪海點滴……………覺蓮

33 ● 八十四年九月份會務報告

封底：佛龕茅蓬 吊魚花

天台山外看天台(一)

明了

站在中國佛學的山巔

思想仍不脫中觀學的範疇，思想上在中國沒有

總而言之，中國義學宗派：三論、法相、

印度佛學零零碎碎地傳入中國，最先十乘重大突破。

成實都不能逾越印度佛學的範疇，也不能表現

佛教傳入中國，演成毗曇宗，此宗主要思想是

偏向空宗早期思想佛教文獻《成實論》，

出中國人思想的獨特性。但這些宗派對中國本

阿毘達磨，在中土影響不大。印度空宗思想有

傳入中國成為成實宗，此宗在中土曾廣為流傳

土佛教思想也有一定的影響，天台宗及華嚴宗

《中論》、《百論》及《十二門論》傳入中國，但未成氣候。

多少都受到影響。如天台宗吸收了般若，中觀

後成為三論宗，《百論》作者為聖提婆，《中

印度有宗即唯識學傳入中國，經窺基宣講

學及《法華經》的思想而創宗，華嚴宗吸收了

論》作者龍樹，《十二門論》傳說龍樹著作，

、注釋、創立為法相宗，此宗在中國沒有創新

唯識、《大乘起信論》、《華嚴經》及中觀學。

但尚有懸疑。三論宗始祖僧肇，後傳吉藏，其，幾代後即停滯。

華嚴宗吸收《大乘起信論》起了一定程度

影響。此論據說印度大詩人馬鳴所造，成書較龍樹的年代爲早，此論的思想十分成熟，所以

台人，此爭另敘。

後人多疑此論爲僞書，或許也是中國佛教徒託

天台宗判教有藏、通、別、「圓」四教，

透過各宗判釋，完成一套圓實的教法，所以天

名馬鳴而作的。此論基本思想是承接唯識思想

華嚴宗判教有小、始、終、頓、圓五教，兩宗

台、華嚴二宗都有建立圓實教法的共同目標。

而再發展，其思想脈絡是有宗的，但義理則有進於傳統的唯識學，論中提到「衆生心」便是承接印度佛學的如來藏思想而來。

共同自稱自宗是最高之「圓教」，但是華嚴宗的人稱天台的教法是「同教」「一乘圓教，自稱教法是「別教」「一乘圓教。問題由華嚴宗五教

但是兩宗在立場和標準不同下，對圓教之理解也不同，經現代人研究結果：若包容性，即橫向面來看，天台宗所創的圓教較華嚴爲高。但

在中國佛學化之天台宗及華嚴宗所吸收印度佛教思想中可看出來，天台宗偏向空宗，而華嚴宗雖然吸收了中觀學，但是大都是有宗之

判釋中提出，其理由是：在《法華經》裏說臨門三車和通衢牛車有別，所以謂之「別教」「一乘（華嚴宗自指是馬路中的牛車）。但是天台

若從突出佛陀莊嚴性格及崇高的境界來看，則華嚴的教法又高於天台。總之，不論天台或華嚴，兩派均可稱爲圓教。

唯識學，《大乘起信論》及包括《十地經論》之《華嚴經》，所以此宗偏向有宗。兩宗思想

宗稱一乘，仍在三乘範圍以內，只可說同教，有時也可判爲終教，未達圓教境界。

由於天台、華嚴均已達圓教境界，中國本土佛教義理的發展已走到最圓足境界，中國佛教以後發展就不得不轉向實踐方面而努力，禪

本來就不同，但是台宗傳至宋代有些宗徒學習華嚴宗所重經典《大乘起信論》而引起內部

建立能實現一套圓實的教法。所謂圓實教法是針對印度佛教的偏頗教法而言。自佛教傳入中

宗就這樣出現了。

天台高祖龍樹菩薩

中國最初成立的佛學宗派是天台宗，它形成中心地點在浙江天台山，因山而得名，創宗者智顗大師曾住在天台，圓寂於天台。時可以從三個方面來觀，因而成立了空、假、中的三種觀門。於是由原來的「三智一心」觀發展成「三諦一心」觀，這是慧文「一心三觀」的說法，這種說法來自龍樹學說。

天台宗學說淵源上溯至北齊慧文，南嶽慧思，這是直接淵源，間接的龍樹為學說發源的高祖。雖有層次，但開始是點滴的積累，而最後達到：「唯佛與佛乃能究竟諸法實相」，經文中對

智顗大師說灌頂所記《摩訶止觀》說：智圓滿。可以一時得到，所以說「一心中得」。諸法實相列舉了如是相、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，認為佛所知的實相就是這十項。既然這十項都是用「如是」來形容，又概括了一切相，所以慧思在「一心三觀」的

，由此驗知龍樹是天台宗高祖師。此外他還用《中論》觀四諦品中三是偈，

慧文學得「一心三觀」，所謂「一心三觀」偈說：衆因緣生法，我說即「是」空，亦為「種作」十如是」的講法，與《智論》中的解釋「主要來源於《大智度論》和《中論》。《大是「假名，亦」是「中道義。空、假、中，三配合，所以天台宗與龍樹學說有關係，其思想品《開頭說：修習道種智、一切智、一切種智種相都是真實（是），所以又叫三諦。一心同來源於龍樹。」（待續）

台灣佛教五十年來 發展史的回顧與檢討

江燦騰

台灣佛教近五十年來的發展結果，是相當令人注目和受肯定的。但是，這五十年來，它經歷了哪些發展階段？出現了哪些問題？以及在哪些條件和發展因素的影響之下，而有了今天這樣佛教興盛發展的可喜現象？於此本文欲作一深入的分析、探討。

要瞭解台灣佛教近五十年來的發展史，首外，是缺乏足夠發展條件的。

先我們要知道：

- 一、台灣佛教從明鄭時代自閩南傳來算起，雖已歷三百多年之久，但因台灣位處大陸東南海疆的邊陲，並且是一新開發的島嶼，所以佛教文化要深層化或精緻化，除少數個別情況
- 二、由於地理位置和移墾的人口，都和對岸的閩、粵兩省具有密切的地緣關係，所以台灣佛教史的發展性格——邊陲性和依賴性——主要便是受此兩省的佛教性格所影響。
- 三、雖然台灣近三百多年來的佛教發展史

佛教轉變成爲中國化佛教的艱難適應問題。而

這又是和近五十年來台灣佛教的發展，最息息相關的。所以本文的說明，即由此調適的問題來展開。

日據時期佛教的日本化

在日據時期發展的台灣佛教，於日本統治的後期，因要配合日本軍部在中國大陸、乃至在整個東亞發動戰爭的需要，曾被高度地組織動員和急速地朝向日本化。雖然這是在殖民地軍政體制下的強制發展，是被迫的不得已之舉。

但是要說在此期間的一切作為皆無可取，在戰後重歸祖國懷抱時，可以完全拋棄日本化的影響而即刻恢復大陸佛教的原貌，也是罔顧事實的說法。因為日本化的台灣佛教，在戰後被長期批評著，主要是關於日本化的台僧中有人娶妻食肉和一些齋堂中宗教人員素質低落，神佛不分。所以強調傳戒，以戒規革除「娶妻食肉」的陋習，即成了消除日本佛教的不良影響，重建大陸佛教的重要工作。

可是，戰後五十年來的台灣佛教發展，並

非以傳戒禁絕僧尼婚嫁一事，可以充分概括的。我們不否認：出家僧尼清淨形象的樹立，和戰後由白聖長老長期主導下的傳戒活動有關，並且影響也的確巨大而深遠；但，除此之外，應該還有許多新的發展值得注意，却不一定和「傳戒」的努力有關。所以，我們再回過頭來，重新檢討戰後初期的發展經驗，以瞭解其他方面的發展課題。

道安法師是來台大陸僧侶中，少數具有高度學養，在面對教內問題時較能客觀分析的一位重量級長老。他在一九五三年五月十三日的日記上指出，當時台灣佛教界流行的話題有：一、「畢竟空」與「勝義有」的問題；二、佛教與耶穌教徒互相攻擊的表面化；三、佛教與儒家互不相容的問題；四、比丘與居士地位見解之爭裂痕問題；五、僧團派系不能調和問題；六、台灣僧與大陸僧的隔膜問題。

日本勢力撤出後的新形勢

上述六大流行話題中，有關台灣僧與大陸

僧的隔膜問題，事實上是一九四九年以後的新發展。在此之前，由於戰後起至一九四九年初，尚未有大批大陸僧侶隨政府逃難來台，所以不可能產生彼此（大陸僧和台灣僧）的隔膜問題。相反的，像台灣僧中的開元寺住持證光法師於一九四七年前往大陸參加全國佛教代表大會，一九四八年大陸僧巨贊和慈航兩法師來台，彼此都受到熱烈的招待。因此，產生隔膜的背景，必須放在一九四九年以後的情勢變化來觀察。

不過，關於戰後至一九四九年初的發展，雖屬本島內的教界問題，因關係著後來的發展至為重大，所以也在此稍作解說。

從日本勢力撤出台灣以後，原有的日本寺院和相關產業，大多為來台的國民政府以敵產的名義加以沒收或占有。這些日產寺院遍布全各地的精華地帶，雖主要供在台的日本佛教活動之用，但在台の日僧透過組織，透過日化教育，透過長期經常性的佛教活動，實際上也

使台籍僧人和信徒，見識到日本佛教的現代化布教風貌，以及日產佛寺的建築典雅和庭院之美。而其中已有數十位的本島籍僧尼和居士，前往日本受過完整的高等佛教教育。在日據後期的高度動員時代，這批台籍教界的少壯派精英，實際上已躍居教內的領導中心，也代表著日本化佛教在台出現的新發展。

但是，日本佛教勢力在一九四五年隨殖民統治結束而相繼退出後，這批高度日本化的本島籍佛教精英，便面臨轉型的困難，特別是由日本語文改用中國語文的困難。

從現存的當時資料來看，這些本島教界精英，並非全然無法使用中文，只是白話文的表達極不流暢，讀起來相當彣扭。以北京話為藍本的國語，雖然也有許多人努力在學習，但能靈活運用的人很少。在這種情況下，他們一方面既失去日據時期和日本教界長期合作的優越社會地位，一方面又因在理念上無法認同一九四九年來台的大陸僧侶之主張，於是頓然萎縮

了原有的社會影響力。而原先曾在大陸受戒或在大陸參學過的本島教界長老，像月眉山派的開山祖師善慧法師、法雲寺派的大將真常法師

，於一九四五年圓寂，觀音山凌雲寺派的開山祖本圓法師亦在一九四七年圓寂；加上南台灣佛教改革派的重鎮台南開元寺的住持證光法師（高執得），在一九四八年因接待具有中共身分的著名僧人巨贊（一九四八年來台，一九四九年在北平成為大陸佛教領導者之一）受牽累，後遭逮捕和槍決（一九五五年）。因此更使在日據後期活躍一時的本島籍教界精英，或疏離佛教，或轉趨沈寂。可見，由於轉型的困難無法突破，才造成一九四九年以後，大陸僧侶逐漸占盡優勢的新形勢。

佛教發展的特色

雖然上述內容，一再提及一九四九年以後大陸佛教在台灣的重建，以及大陸僧侶在台灣占教界優勢的發展局面，但是，深入分析的話，却又有階段上和方法上的不同。而這一不同

，事實上正是台灣近五十年來佛教發展史的特徵或主要的經驗所在。理由如下：

一、從一九四九年大批逃難僧人來台後，彼等要如何在台定居和生活下去，即成了第一階段的問題。而由於海峽兩岸的混亂局勢當時尚未穩定，從中央到地方，從社會到個人，都還一片茫然時，除了少數曾事先來台購有寺產，如太虛派在善導寺、圓瑛派在十普寺之外，主要是靠慈航法師來台辦教育（一九四八年秋末來台，在中壢圓光寺）所建立的一點人際關係，適時發揮了援手安頓的效果；但一九四九年他和一群學生却在新竹被逮捕入獄（無戶籍者皆入獄），後經保釋，才轉到汐止彌勒內院安頓（一九五四年病逝於關房內）。所以，第一階段是從流離失所到逐漸安頓的過渡時期。因此，幾乎來台的大陸僧侶，都在此一階段度過了一段可能是生平最痛苦難熬的慘澹歲月（當然有本身寺產者例外）。可是以後的發展，就漸入佳境了。

二、雖然海峽兩岸從一九四九年即長期分隸於不同的政府，但在一九五二年秋季之前，海峽兩岸的佛教團體，由於彼此不相往來，所以不產生如何交流的問題。但因當年秋天，在日本召開第二屆世界佛教徒聯誼會，台灣由中國佛教會派港台的代表五人參加，回台後並由蔣中正總統親自接見，並巡迴各地演講，於是使佛教界對外的作用性提高，連帶提升了在島內的社會地位。而對岸的佛教界，在圓瑛法師領導之下，也幾乎在此期間於北京廣濟寺成立了中國佛教協會。從此，兩岸的佛教團體，都必須在各自所屬政權的指揮之下，進行境外的佛教交流或互相對抗。再加上一九五二年底的干預台南大仙寺的傳戒期限和方式，以及一九五三年藉權宜改組而形成了以江浙系佛教僧侶為權力核心的新中央佛教機構，於是在以後的數十年間（迄一九八七年解嚴），完全支配了全台各寺院的傳戒方式，以及建立起以江浙僧侶為中心的強力領導。儘管在實際上對佛教

知識水平的提升，貢獻不大，但對日後信徒認同出家僧侶的宗教心態，却成功而持久。這也是我們不可忽略的重大發展趨勢之一。

三、在一九五〇年韓戰爆發後，美國即逐漸改變政策。到了一九五四年十二月八中美協防條約V簽字，台灣在美國第七艦隊的協防之下，政局漸趨穩定。從此到一九七八年十二月

權威的印順法師、後起之秀的聖嚴法師（當時仍在軍中）、擅長通俗布教的煮雲法師、著名的淨土居士李炳南先生等，都因遭到耶穌教徒的傳單或語言攻擊，而被迫和對方展開護教的辯論。

雖然如此，後來佛教界爲了擴大影響力，也仿效基督教或天主教，在校園發展佛教組織，以國語演講輔以流利的台語翻譯，巡迴各地布教，以擴張教勢。同時也創辦各種佛教刊物，進行跨地域宣傳，以及利用電台節目播音，以影響民衆對佛教皈依，這些都產生了巨大的效果。例如佛光山日後龐大的佛教事業，是從宜蘭發端，經過多年的南北奔馳，才在高屏溪中上游的麻竹園一帶，建立起台灣佛教史上空前偉大的綜合性佛教基地。因此，我們可以說，在佛教界的憂患意識刺激之下，少壯派的佛教精英，藉著吸取外教經驗，以及善用大眾傳播工具的巨大影響力，嘗試新的發展途徑，才能使佛光山這一遠離大都會區的鄉下寺院，

不仰賴當地資源（雖有，但比重甚小），即開創受人矚目的佛教綜合事業。

四、台灣在一九六〇年中期的經濟發展逐漸有了起色，到一九七〇年以後，更加持續穩定、繁榮。此一生活上的條件改善，使台灣民衆有信心來面對自己的生活需求。相對於此，西洋教會却逐漸喪失對民衆的吸引力，再加上

而使得台灣佛教界的思想內涵開始深層化。特別是爲因應一九七〇年以後台灣社會逐漸出現的巨大變化，針對時代需求的人間佛教理念或人間淨土的思想，開始成爲佛教思想的主流。雖然這樣的人間性佛教思潮，遠在一九三〇年代即出現，但被社會廣爲熟悉和接受，則是七〇年代以後的事了。

解嚴以後的發展

藍吉富先生曾在《當代》發表〈台灣佛教發展的回顧與展望〉（第十一期）一文，其中提到戰後四十多年來的台灣佛教發展，有幾個方面呈現復甦的徵兆，如：一、信仰由駁雜不純而漸趨統一；二、佛教文化事業的蓬勃；三、傳教活動、佛學研究、社會慈善事業和教育方面的漸趨復甦。但是，在實際的發展方面，仍落在鄰近的日、韓之後甚多。其造成發展問題的顯著因素，包括了：一、組織鬆散，缺乏強有力的中央級教會；二、佛教教育未步入正軌，缺乏夠水準的弘法人員；三、缺乏因應現

藍吉富先生曾在《當代》發表〈台灣佛教發展的回顧與展望〉（第十一期）一文，其中提到戰後四十多年來的台灣佛教發展，有幾個方面呈現復甦的徵兆，如：一、信仰由駁雜不純而漸趨統一；二、佛教文化事業的蓬勃；三、傳教活動、佛學研究、社會慈善事業和教育方面的漸趨復甦。但是，在實際的發展方面，仍落在鄰近的日、韓之後甚多。其造成發展問題的顯著因素，包括了：一、組織鬆散，缺乏強有力的中央級教會；二、佛教教育未步入正軌，缺乏夠水準的弘法人員；三、缺乏因應現

代社會的自覺。除此之外，台灣佛教還面臨日本日蓮宗和西藏密教各派在競相發展的威脅。可以說，在藍先生眼中，迄一九八七年（即解嚴之前）爲止，台灣佛教的發展，仍不十分理想。

可是，從一九八七年開始解嚴迄今，在全國性的佛教團體方面，花蓮的慈濟功德會和國際佛光會，都是具有現代化效率的大規模佛教組織，不但人數龐大，經濟力雄厚，社會服務方面的績效也大爲提高。因此證嚴法師在一九九一年獲頒「麥格塞塞獎」的「社會領導獎」，此項有「亞洲諾貝爾獎」之稱的大獎頒發，由台灣一位從事慈善事業的尼師獲得，理由是：因她「喚醒了台灣現代社會對古代佛教教義所蘊含的同情與施捨心的再認識。」這項榮譽，不只肯定證嚴法師的佛教慈善事業，同時也意味台灣佛教在國際社會獲得肯定。

在此同時，台灣也出現新型態的佛教團體，像萬佛會、眞佛宗、現代禪、新雨、維鬘佛

台灣佛教界在此一階段，不但更加運用大眾媒體造勢，以影響社會大眾，在知識界的思想性教育方面，因爲印順法師《妙雲集》的結集出版，以及一連串佛教大叢書的相繼問世，

教傳道協會等。在這些新佛教團體中，最具爭議性的是萬佛會，它標榜源自大陸的大唐密教，又成立「真理黨」從事異議的政治抗爭活動，充滿了台獨的色彩。但是，台灣佛教界對萬佛會的組織和活動性質，除了自報章雜誌的報導外，所知甚少。因此萬佛會的社會知名度和它的實際社會影響力，可以說不成比例，所以在一九九二年的立委選舉中，萬佛會的候選人全軍覆沒。

而真佛宗和現代禪，則是不同於傳統出家僧侶的教團性質。真佛宗是標榜密教活佛的靈力，實際上是靠盧勝彥的大量靈異傳奇著作所吸引來的讀者信徒，其中充滿了民俗色彩的巫術成分，不像純正的佛教信仰。而現代禪的禪風，完全由一貫道出身的李元松所主導，雖然極力強調高難度的禪修造詣，但仍因深染如來藏色彩，面臨中觀派佛教思想的強力批判。近年來，更因與印順長老的互相批評，而暫時處於再調整的半休狀態。何時現代禪會恢復原先

的組織運作，迄今仍屬未知的謎。

新雨佛教中心，是靠《新雨佛教文化》的定期雜誌打開知名度。但因一面提倡原始佛教的四念住修行方法，一面又積極對台灣政治發展表示關懷和批判的態度，所以並未獲得大多數佛教徒的認同。目前《新雨佛教文化》的雜誌已停刊，禪修活動則僅存部分在進行。

至於台南的維鬘佛教傳道協會，是目前發展最穩健、最具開放性和發展性的在家佛教教團。它不同於傳統齋教，因為維鬘並不宜稱繼承羅教的教法，而是以印順法師的人間佛教為弘法指導原則。教團採民主方式的集體領導制，在活動過程中，大量採用了基督教布教儀式的作法，如有風琴伴奏的佛教聖歌演唱，以及專題演講和心得印證等；同時又保持了梵唄——八爐香讚、敲木魚和鐘、鼓等純佛教的禮佛儀式。星期天「布薩」活動完後，又有會員共餐，彷彿大家庭親人間的和樂團聚，很富家庭氣氛。除此之外，必要時，會員也透過開會

提案表決的方式，通過一些對國事或重大政府決策得當與否的看法和建議。總之，在下一世紀即將來臨之前，維鬘佛教傳道協會已是蓄勢待發的新在家佛教教團了。相信類似的團體和發展經驗，在今後仍會陸續出現——如高雄地區已有維鬘佛教傳道協會的加盟分會組織出現，由洪木興先生所領導，可以證明上述的所言不虛。

可是，從整體的台灣佛教發展來看，在高等佛教教育方面，仍嫌素質不夠；對台灣本土的佛教史或發展特質，仍所知太少。影響所及，是台灣佛教界仍普遍存有崇拜「外來和尚會唸經」的心態，所以在台灣近幾年來便連續演出了西藏活佛死後轉世為台灣「靈童」——未來活佛——的宗教把戲。像這樣缺乏批判性的盲信行為（例如國中生一被選中為「靈童」，即如中了宗教大獎，搖身一變即可供信徒禮拜的對象了），實在是今後值得檢討的台灣佛教問題。（作者為新竹清華大學通識教育中心講師）

湧泉、西禪一段公案

(上)

陳聖璋

一、千年名剎

歷盡滄桑

鼓山聳立於福州市東郊，閩江北岸。山巔旁削峰海拔九一九·一公尺。方圓數十里。相傳絕頂峰山巔，有一巨石，其形如鼓，每逢風雨大作，其中簸蕩有鼓聲傳出，因而得名。又謂山形似鼓，且與旗山相對，故名鼓山。

晉郭璞遷城記云：「右旗左鼓，全閩二絕。」不僅是福州著名之風景遊覽勝地，而且亦是福州佛教五大叢林（鼓山湧泉寺，怡山西禪寺，閩侯雪峰寺，瑞峰林陽寺，百洞山青芝寺）名剎之冠，馳名於南洋，臺灣，中外各地。

湧泉寺座落于白雲峰下鼓山山腰，海拔四五五公尺。原為一幽潭

。建于唐末五代後梁太祖朱全忠開平二年（西元九〇八年）。閩帥王審知大興土木，填潭建寺，備辦百戲香花，迎請郊外大湖鄉雪峰寺雪峰義存（八二二—九〇八）禪師之法嗣神晏禪師，入主山席為住持，迄今亦有「一千零八十八年」〔（1995—908）+1=1088〕之古剎。壯麗宏敞，可與浙江杭州西湖靈隱、淨慈並稱。其興盛情況，亦是首屈一指。

該寺住持，從五代時神晏祖師（八六三—九三九）算起，歷經宋、元、明、清、民國，迄至現在第一百三十四代住持妙湛禪師①

。其間寺宇雖幾經興廢，但世次相續不絕，法脈源遠流長，是以來山遊覽之人，還是絡繹不絕於途。

註①：妙湛禪師：俗姓褚。東北遼寧人。現任福建省廈門市南普陀寺兼鼓山湧泉寺兩寺住持（方丈），兼福建省佛教協會會長、省佛學院院長暨閩南佛學院院長等職。

二、勝蹟欣賞 美不勝收

鼓山諸峰（劣則、白雲、獅子、鉢盂、卓錫等）有許多名勝古蹟，約有百餘景；巖、亭題刻，不下千處，真不愧為「今古名山」。可謂：「天下名山僧佔多，世間好語佛說盡。」

湧泉寺是鼓山勝景的中心，若以風景區域來分，約可分為東、南、西、北四處：

寺東：有千年鐵樹、千佛陶塔、靈源洞、喝水巖、龍頭泉、聽水齋、甘露松等二十五景。其中尤以靈源、喝水間之摩崖題刻甚多。（附圖片（一））如李綱、蔡襄等遺跡，均有歷史價值。

寺南：有羅漢台、香爐峰、更衣亭等五十二景。

寺西：庵堂巖洞較多。最著者為達摩洞十八景（俗稱十八洞）。如達摩面壁，南極昇天，仙猿守峽，仙人巨跡、玉笋成林

、福壽泉圖、漁燈普照、伏虎默經……等。

寺北：以上登劣則峰觀日出，下海音洞聽海嘯，進白雲洞高枕白雲，印月潭水清見底，吼雷湫如雷貫耳等四十多景。尤以劣則峰、海音洞為最奇。更是險而愈樂。（附圖（二）——「鼓山風景區遊覽示意圖」②）



（圖一）：鼓山靈源洞下喝水巖

註②：見永

庵、少春

合編鼓山

（大陸版

）第一五

一六頁

及釋普慧

著中國佛

教傳奇第

一〇〇頁。

三、登山古道

綠蔭參天

凡往鼓山登

山攬勝之香客遊人，有二條道路可行：

(1) 沿登山古道——從山麓之白雲廨院，拾級而上；越東際橋，走過舖有廣潤的條石板道，蜿蜒而上，沿途種植古老的巨柏，綠蔭參天，環境幽邃，經過七亭，須登二、一四五級石階③。祇見山花朝客笑，喬松夾道迎，可以飽覽風光山色，欣賞歷史勝蹟，摩崖名刻，令人心往神馳。行程全長約三公里餘，而後便步入「石鼓名山」佳境。

(2) 新闢公路——自中共建政後，為招攬觀光，縮短旅程，乃於民國四十三年（一九五四）間？開闢登山公路。從山麓之白雲廨院（亦稱「下院」），沿新建公路行駛，約八公里半，即可直達山門前之闢建停車場。

後者雖較徒步登山，快而舒適，但有失欣賞沿途明媚風光景色與名勝古蹟之樂趣。蓋鼓山風光優美，勝蹟遍地，巖崖名刻之多，冠於閩省各大叢林。

憶昔筆者攻讀榕垣小學與初中時，曾與三、五同窗好友黃培傑、劉必朗等，兩度春假登山遊覽，皆循山徑古道，拾級而登，尤以每逢農曆二月十九日觀世音菩薩及四月初八日佛陀誕日，山徑擠滿了祈福消災之男女信徒，以及遊覽觀光之詩人墨客。是以奉勸旅遊福州鼓山者，應以前者登山旅遊為勝。

註③：①中華名寺古剎第二冊第一六八頁云：「二五〇〇多級」

及林希超編懷戀八閩山水第二十頁云：「二四九五級」。

②福州鄉土文化彙編第三二六頁；廖楚強、方怡撰鼓山和

湧泉寺一文云：「沿登山古道，蹬三千多級石階，行程三公里半，便步入『石鼓名山』佳境。」

③永庵、少春合編鼓山第六頁云：「古道石階共有二、一四五級，長約七里。」（按：或因一段行程，闢建公路關係。一九七九年（大陸）出版。）

四、七亭景色 旖旎風光

為使讀者瞭解昔日香客與觀光旅遊者，沿石徑古道，登山情況。

謹將筆者記憶所及，並摘錄陳仰青先生所撰鼓山攬勝一文，以供參考。

在山麓廨院前山口，有一石坊，是宋朱熹題「開山第一」四個字，作為橫額。雖有人稱「開山第一亭」，但不是上山第一亭的意思。

經此數十步，不遠處有「祝聖萬年山」的碑亭，橫跨路中有一石橋，名為「東際橋」。橋上有亭，稱為「東際亭」。經過此亭，才是登山的開始。福建觀察曹學佺題「東際亭」詩云：「此際將登嶺，林深待日迴，却于山寺外，更有野亭開。靜聽泉吟石，閑隨鳥步苔，半巖僧已下，聞客喜歸來。」

每上石階若干級，繼以平地若干步。過「東際亭」，登階九三級，至「仰止亭」（現廢久待修），即抵達第一亭。據云如此造法，頗費心思。其目的在使遊客舒暢呼吸，略鬆腳步，不致有望石階而興「此道之難，如上青天」之嘆！

第一亭：即「仰止亭」，亦稱「觀音亭」。福州知府（太守）李拔題「仰止亭」云：「玉霄有路重重，今古幾人景從？不到上頭不住，山前遙見雲封。」

亭無甚可觀。再上二一六級，道左有一「洗心臺」。臺爲一巨巖，形如人心。有水自巖上流下，泉聲潺潺，有人就名其「洗心臺」。刻「洗心臺」三字于巖壁。意謂在這裡洗淨心腸，除去邪念，方可入道，再登聖境。

附近階旁，有石條椅，可供憩息。再登一五七級，即「石門亭」。

「石門亭」爲第二亭，俗稱「頭亭」。自山下到此，已登四六六級矣。亭內空無所有，僅前後闢爲兩門，通上下往來。壁間書有「聽濤觀瀑亭」五字。意在此處聽松濤聲音，看巖溪瀉泉而已。

過此亭，登二五七級，到第三亭。

第三亭即「乘雲亭」，俗稱「水亭」。因亭旁邊有泉水，故曰：「靈泉」，又謂「靈泉亭」。亭中題有「願登彼岸」四字。

再繼續上行，沿途有石刻：王用文④「乘雲」，黃廷勛「仰濤」，李世甲「天風吹夢」等。從山下至此，約有七百三十級。休息後，復登約四四二級，不覺已至第四亭。

第四亭即「半山亭」，又稱「合珪亭」。有兩石如合珪，因此而得名。由第三亭至此，約登五〇〇級。倘自山下到此，約共一、二、三〇級。又亭名「半山」。蓋因此處仍在山之半途。有如置身雲霧，仍須

努力攀登。古人題「半山亭」詩云：「幾回結念叩禪關，今日方才到半山。好把脚跟立得穩，上方還許再登攀。」

江以達⑤題「半山亭」詩云：「乾坤俯仰間，日落已千山，風急猿聲發，人從鳥道還。蕭蕭聞木葉，寂寂避禪關，記取烟霞趣，青春好重攀。」

僧人在此設茶座，售賣糕餅、糖果，以待遊客。亭前列有石條椅，既可在樹蔭下品談，又可從松間眺遠閩江景色。

從半山亭上行一四七級，路旁有一巖石，石上刻「路通仙苑」。由此小徑北上，可達「十八洞景」。再上二八四級，有巖刻「桃巖洞口」。小路東去，可到桃巖洞，桃花巖精舍。

過此漸入佳境。再上九十一級，即至茶亭。

「茶亭」爲第五亭，又名「圓通庵」。從第四亭到此，計登五二二級。若自山下到此，已有一、七五〇餘級矣。遊客到此，無不感足疲力竭。過茶亭五一〇級，有巖刻乾隆壬午李拔（清高宗乾隆二十年（一七六二）壬午，前郡守李拔）⑥題「欲罷不能」四大字。意謂「欲達到目的地，只好努力前進，豈可半途而廢？」及光緒辛卯周寶臣（清德宗光緒十七年（一八九一）辛卯，周寶臣）題「宜勉力」。激勵遊人繼續攀登。

沿途巖壁及大石，多刻歷代名人留題墨跡，目不暇接。其中精彩者，爲朱熹所書一草「壽」字，活躍如神龍飛舞。

由此上去，有五谷祠、舍利窟、海會塔均可一遊；向北有佛窟、紗帽碑等古蹟。越過茶亭，復前三二八級，直上中共建政後，新建山上「服務部」。兩側有新修石徑，分別通到「八仙巖」和「葛仙居」。

第六亭即「更衣亭」。從「服務部」前行幾十步就到。昔閩王王審知朝山時，必于此更衣（換袈裟），然後入寺禮佛，以示對佛之尊敬，故名。清宣宗道光二十六年（一八四六）丙午秋，楊慶琛題咏云：「石鼓名山法席開，更衣亭外見樓臺，一聲鐘磬碧雲暮，人自萬松深處來。」由山下到此，已二、〇〇〇餘級。

附近有五賢祠。五賢爲曹學佺^⑦、林宏珩^⑧、徐燾^⑨、徐勣^⑩、謝肇淛^⑪等，均于明祚將盡時，避居「天鏡巖」、「白雲洞」及「吸江蘭若」各處，守節盡義。清魏杰建祠以祀之。鼓山第94代住持永覺元賢禪師曾作詩云：「滿朝袍笏迎新主，一領袈裟哭舊王。」即指此也。

過此亭，夾道千松，使人氣爽，且沿途石刻特多，其尤凸出者，則爲民國十一年（一九二二），先總統 蔣公因軍事之便，遊覽鼓山時，所手題之「其介如石」四字，更使此山生色增輝。其中以戴定邦所書一筆「虎」及「宛如極樂」二刻爲最佳。

第七亭即「駐錫亭」，亦即最後的一亭。由第六亭至此，約登四〇〇級。總計由山下到此，已是二、四〇〇餘級石階。向此亭直往前行，便是有名之「靈源洞」。亭左正面，乃鼓山山門。登山之目的，

可謂已達到了。

自中共建政，開闢公路後，情形略有變更。據永庵、少春合編鼓山第12頁云：「過松關，下階八十級，橫穿公路，到新修的「停車場」，迎面就是「石鼓名山」牌坊。經牌坊不遠，就到了「山門亭」和「駐錫亭」。山門亭有一對聯曰：「空門不用關，淨地何須掃。」

跨進山門，沿石砌通道，再循曲徑前行百餘步，至第二牌坊，橫額書有「萬福來朝」；過此牌坊又是一灣，復前進百步，至第三牌坊，橫額書有「海天砥柱」。而後拾級登石階，走數十步，即抵達巍峨壯偉之湧泉禪寺。^⑫

註④：王用文，江西建德人。明世宗嘉靖二十七年（一五四八），知長泰（漳州府）。強敏善記，事無巨細，經目不忘，聽訟明決。豪右宿猾莫敢犯。任三年，未嘗遣一吏胥至鄉。去之日，橐囊如洗。（見福建續志卷29——名宦三）——第三冊第四〇頁。

註⑤：江以達，字子順，號午坡。安徽貴溪人。明世宗嘉靖進士。曾任福建提學篆事。遊鼓山時，題「喝水巖」詩云：「路忽青山斷，巖因喝水聞。尋源窺石罅，認刻爪辭紋。隱映千峰日，虛無一壑雲。松間衣袂冷，空翠濕紛紛。」

後累官湖廣提學副使。廉介方剛，不避權勢。居楚數年，爲楚藩所構，削籍。有江午坡集。（見中國人名大辭典第二七

二頁及鼓山第三十四頁。）

註⑥：李拔，四川犍爲人。（按：福建續志卷②③——職官（一）——第二冊第八四頁云：「『健爲人』。經查『健』係『犍』字之誤。」據中國古今地名大辭典第一〇三六頁及辭海中冊第二九二四頁均云：「今縣名，屬四川省。在樂山縣東南。本北周武陽縣。隋改爲犍爲，故治在今東南大鹿山下武陽故城；宋徙今治。清屬四川嘉定府。地瀕岷江西岸。縣北有五通橋鎮，塩井密如蜂巢，爲川塩主產地。」清進士。清高宗乾隆二十五年（一七六〇）庚辰，出任福建福州知府。

乾隆二十七年（一七六二）壬午四月，乘勸農之便，曾遊鼓山湧泉寺。先後在山中攬勝書題有：（一）、靈源洞題聯云：「地出靈源潤海表，天生石鼓鎮閩中。」（二）、在蹴鰲橋上建亭，李拔名之「仰止亭」，並書題銘文。略云：「（乾隆壬午）四月乘勸農之便，乃得躋乎其嶺，徘徊周覽，恍惚有悟于爲學之旨，默識心契，流連不能去。既而爲之以紀之，復作「仰止亭」于絕頂，以志願學之意。」（三）、撰放生池歌曰：「水深廣兮魚所舒，依蒲依藻何徐徐，悠然出沒得自如，魚樂安靜畏其擾，君子養民如養魚。」（見福建續志②③——職官（一）——第二冊第八四頁；鼓山第三十三頁；林式謙著名山名刹詩話——福州鼓山詩話——第二十二頁。）

註⑦：曹學佺：見80.11.福建雜誌第65期第十七頁註⑧。

註⑧：林宏珩，字得山。明福建人。由恩蔭擢民部郎。深解畫理。（見中國名人大辭典第五八四頁。）

註⑨：徐燾，字惟和。福建閩縣人。明神宗萬曆舉人。與弟徐燾俱擅才名。有慢亭集。（見中國名人大辭典第七九六頁。）

註⑩：徐燾：見83.6.15.福建雜誌第96期第三十一頁註②⑥。

註⑪：謝肇淛：見83.6.15.福建雜誌第96期第三十二頁註②⑥。

茲又抄錄閩小紀一則故事，以博一粲。明神宗萬曆己丑（十七年，一五八九），謝在杭與徐燾（惟和）下第。過杭州六和塔，愛其幽靜各賦一首，欲題壁間，而寺僧號呼，奈何浪疥吾壁？且取水滌之。在杭（肇淛）笑不復題。越三載，在杭拜吳興司理，行部至杭詢之，則寺僧懼罪逸去久矣。在杭大笑，因復題云：「雙旌五馬遠江城，驚起山僧合掌迎。三載重來渾似夢，終軍原是棄繻生。」（見福建續志卷⑨⑩——雜記（二）——第八冊第七五頁。）

註⑫：民國58.3.10.福建文獻第5期第四五—四七頁，陳仰青撰鼓山攬勝一文及永庵、少春合編鼓山第六—十二頁。

（待續）

阿含經中的人生智慧(三)

何世亮

九、求福

有一次世尊與大眾說法，弟子阿那律在座位上睡著，被世尊發現了，世尊就說：「你當初為什麼出家學道？」阿那律說：「爲了厭離生老病死的苦患，故出家學道。」世尊說：「既然信心堅固，出家學道，為什麼還打瞌睡？」阿那律聽了世尊的教訓，覺得很慚愧，就發誓從此以後不再睡眠，但也因此雙眼逐漸失明。

世尊勸告他說：「學佛的人，精進過度的話，會產生執着，修法懈怠的話，又會產生煩惱，你應該採取中道。」但是阿那律認爲自己已經發過誓，不應該再違背誓言，最後竟然失明，而獲得了天眼。

有一次阿那律在縫補衣服，無法使線貫穿針孔，於是他就興起了一個念頭：「希望有個得道羅漢來幫我貫針。」世尊知道了阿那律的心念，就走來阿那律的地方，幫他貫針。

阿那律知道世尊來幫忙他貫針，感到不好意思，就說：「我只希望一個求福之人來幫我貫針而已，而不是要你世尊來幫我啊！」

世尊解釋說：「沒有錯啊！我是一個求福的人，如來於六法無法厭足，1.布施，2.教導衆生，3.忍辱，4.說法，5.愛護衆生，6.求覺悟，世間求福之人，沒有比如來更努力的人了。」

阿那律說：「如來已經獲得了解脫，成就了眞法之身，爲什麼還

須要修福呢？」

世尊說：「如來已經獲得了解脫，但衆生還沒獲得解脫，要知道如來是以幫助衆生爲心，所以如來由過去以來，也是藉修福而成就佛道的啊！」

一般人以爲佛陀是高高在上，如同皇帝貴族一樣，只接受大衆的禮拜及供養，但是在阿含經這個地方，我們却看到了世尊化成衆生的模樣來幫助阿那律尊者貫針，把自己立於最卑微之地，實在是一件值得深思的事。

十、神通之教

有一次世尊在那難陀城中，有位長者子名叫堅固，來禮拜世尊說：「希望世尊能讓比丘們現神通，使婆羅門，居士等都能因此產生信心，歸依佛法。」

世尊說：「我不做這樣的事，我只是教導弟子們於安靜的地方修行佛法，若有功德，應當隱藏，若有過失，應當懺悔。」

堅固長者子又向世尊說：「我並不懷疑佛法的神通力，但是若能讓比丘們現神通的話，那麼佛法很快就能發揚光大。」

世尊說：「這樣做不一定會獲得效果，某次一位神足比丘顯現無

量神通，許多長者居士們看到了，就去向他沒有看到的人說明此事，其他沒有看到的人並不相信，認爲這是邪法產生的效果，反而造成許多是非，你說對不對啊！」

堅固長者子說：「對啊！這樣的確會帶來誤解與毀謗。」

世尊又說：「有一位神足比丘，某天他思考著：『此身四大，地水火風，何由永滅？』於是他就以神足通到天界去問四天王，四天王不知如何回答，就引他去問忉利天，但是忉利天也不知如何回答，於是他又去問兜率天同樣的問題，兜率天也一樣不知如何回答，同樣地，化自在天，他化自在天也不會回答，最後他去請教天界最高的梵天王，梵天王說：『我梵天王無能勝者，統千世界，富貴尊豪，最得自在，能造萬物，衆生父母。』比丘說：『我不問這件事，我是問四大地水火風，何由永滅？』

梵天王把比丘拉到無人之處，對他說：『我並不知道這個問題的答案，在天界中我的智慧第一，所以在大眾中我不敢說我不曉得，其實你也愚笨，你們世尊知道答案，你爲什麼不去問他呢？』於是比丘回來請教我，我就說：『心識無形無相，本身自有無量的慧光，心識滅則四大滅，永滅盡無餘。』比丘終於有了了悟。」

從阿含經這段文字看來，我們可以瞭解：世尊並不贊同運用神通來傳播佛法，因為這樣做的話，會引起各種不同宗教間的鬥法，反而使事情更加複雜，另方面也可能使人們傾向於追求神通，而忽略心靈的淨化。

其實神通並不能解決一切問題，就算能擁有天界般的神力，依然無法解開人生最根本的疑惑，所以我們還是應該安份地修持戒定慧，才是真正學佛之道。

十一、阿羅漢境界

有一次世尊與一位鹿頭梵志，遊行到墳墓之間，世尊拾取了死人的髑髏向梵志說：「你善於星相算命，又能知道死人的因緣，請問這塊骨頭是男人的，或是女人的，是因何種疾病而命終呢？」

梵志拿取了髑髏反復觀察，又以手敲擊之，就說：「這是男子的骨頭，此人由於多種疾病，最後全身百節酸痛而命終。」

世尊問說：「可以用什麼方法治療呢？」

鹿頭梵志說：「當取阿梨勒果，并取蜜和之，然後服之，此病得癒。」

世尊說：「你說得很對，這個人假如能夠服此藥，就不會死了，

那麼現在他生於何處？」

梵志說：「此人命終生三惡道，不生善處。」

然後世尊又拿起一塊髑髏問梵志說：「此是何人？男人或是女人？」

梵志以手擊之，就說：「此髑髏，女人身也。」

世尊說：「是因何種疾病而喪命的？」

梵志說：「此女人因懷孕難產而命終的。」

世尊說：「那麼應以什麼藥方治療呢？」

梵志說：「當用好酥醍醐，服之則痊癒。」

世尊說：「你說得很對，那麼請問此女人命終之後，生於何處？」

梵志說：「此女人命終之後，生畜牲道中。」

然後世尊又拿起一塊髑髏問梵志說：「男人或是女人？」

梵志以手擊之而說：「男子之身。」

世尊說：「是因爲何種疾病而喪命的呢？」

梵志說：「此人因飲食不節，拉肚子而命終的。」

世尊說：「此病應以何種藥方治療？」

梵志說：「只要斷食三天，便得痊癒。」

世尊說：「此人命終爲生何處？」

梵志說：「此人命終生餓鬼道中。」

然後世尊又拿取一塊髑髏問梵志說：「男耶？女耶？」

梵志說：「女人之身。」

世尊說：「此人因何種病而命終？」

梵志說：「此女人當生產之時，氣力虛竭，又復飢餓以致命終。」

世尊說：「此人命終之後，生於何處？」

梵志說：「此人命終生於人道。」

世尊說：「餓死之人應該生於三惡道才對吧！」

梵志又重新審查一次，就說：「此女人因持守戒律而取命終。」

世尊說：「你說得很對！善男子善女人若能修持戒律，命終就能

生於天上或人間二道之中。」

然後世尊又拿取了一塊髑髏問梵志說：「男耶？女耶？」

梵志說：「男子之身。」

世尊說：「此人生何種病而命終？」

梵志說：「此人無病，是被人害死的。」

世尊說：「那麼他死後生於何處？」

梵志說：「此人命終之後，生於天界。」

世尊說：「被人所害而命終之人，不是會生於三惡道嗎？」

梵志說：「此人奉持五戒，兼行十善，而取命終，故能生於天界

。」

世尊說：「你說得很正確。」

於是世尊又拿起一塊比丘的髑髏問梵志說：「男耶？女耶？」

梵志以手擊之而說：「我看不出來是男子或女人的髑髏，爲什麼

呢？我觀察八方上下，都沒有音響。」

世尊說：「這是阿羅漢的髑髏，無始無終，亦無生死，所以你就

看不出來了。」

梵志很感歎地說：「所有九十六種外道的趣向，我都能夠知曉，

唯獨如來之法，我不能辨別，唯願世尊教導我修行佛法。」

後來鹿頭梵志就修行佛法，而成就阿羅漢道。

在阿含經的這段記載中，世尊藉著鹿頭梵志靈通算命的方式，來預測人們死亡之後的可能歸向，讓人們了解修行佛法的好處，而最後的阿羅漢境界，竟然使靈通者看不出一個所以然，足見修行佛法可以超越命運，達到自由自在的法界。

略述唐代天台宗的概況 (完)

安滕俊雄 著
蘇榮焜 譯

六、事觀與理觀

有關湛然教學之於後代所造成的影響，以及它所引起的種種爭議，實不在少，此中除上述所陳述者以外，他如湛然所揭示的事、理二觀的分類，似亦肇致不少的批評與探討。亦即湛然依據占察善惡業報經卷下所及，唯心識觀及真如實觀等陳義，曾立下事觀及理觀兩種區別。

茲據止觀義例上之規定，謂修觀的次第，必先從內心做起，而後才能歷一切法，故上述占察經則曰：「觀有兩種，一為唯識，二為實相。實相者觀理，唯識者歷事，事理不二，觀道稍開。」又止觀輔行

卷二之三又曰：「修三昧者，於此兩途為一不可廢，故占察經云，觀有兩種。一為唯識，謂一切唯心也。二為實觀，謂觀真如也，唯識者歷事，真如者理觀。」按在摩訶止觀上，自始並非全未言及理觀，如在該卷二謂，於料簡四種三昧之行儀時，即有方法與理觀上之區分，而其中四種三昧之方法，縱然各個不同，其共通之理觀則一，乃知事理二觀之分別，具由此可見。唯上文所謂的方法，實則非指事觀之謂，乃專指四種三昧內，與身業或口業有關之具體規定，所以此中所說的理觀，尤非相對於事觀的用語，亦即專指一般觀心之全體而言，易言之，係以上述身、口二業為事，至其相對者即稱之為理觀而已。

準此以觀，從觀法上分別事理二觀，係由湛然所肇始。又如上述，所謂的唯識歷事與真如觀理者，據湛然認為，理觀乃在觀照現前

生起的一念，於中把握空、假、中三諦的理法，相對之下，如任一念心的生起與移動，由未念、欲念、念、念已之四相中，一一推破而了知不可得，從而體達圓融三諦者謂為事觀。可見，理觀以直接觀照圓融三諦的理法為前提，而事觀在相對之下，係採間接之觀照方法而已。

唯雖然如此，本來從實際觀心之方法而言，事理二觀可謂相輔相成，是以，孰為純粹理觀的觀心，抑孰為純粹事觀的觀心，允為義門上權宜之分辨而已。易言之，為了說明觀心一門具備事理二面，乃湛然據此分別事理二觀，但其止觀義例一作，却仍特別強調事理二觀之相即不二。可見事理二觀之區別，要在所觀之對境，為理或事而安立的。再所謂的所觀之對境，亦非專指始為止觀之標的之一念心而言。佛言之，以現前一念心作為止觀之標的者，斯在事觀與理觀皆無兩致。但其所謂的所觀，其含義應非在觀，而為知禮所說之所顯解，唯以對境或事或理，而異其觀法之分別而已。由此看來，縱說理觀以現前一念心為所觀之對境，蓋在直爾觀達圓融三諦之實相理境為主。唯事觀

之對境，即在觀達三千理境所造具之事相是。綜之，觀理具三千者為理觀，觀事造三千者為事觀。

再有關湛然事理二觀的區別，嗣於後世天台學派造成種種的爭議。如慶昭與智圓等，前隸屬山外派諸師，咸認以內心為所觀者為理觀，以外色為所觀者為事觀，乃與知禮與仁岳等，隸屬山家派諸師展開一連串的辯論。不僅於此，此後山外派的神智從義，尤主張必須經由四種三昧而修事理二觀，且常坐、常行、半行半坐之三三昧為純粹理觀，非行非坐三昧中之約諸經亦同為理觀，但歷善惡無記等三性之三科為事觀，以上主張，與山家派之學說形成尖銳之對立。及最後論爭之結果，固以山家派學說才能真正表示湛然的本意，已成定論，祇以山外派之事理二觀之思想，亦復極據湛然之學說而來，並非全出自己穿鑿附會之說。是以，上述種種爭議之發生，諸如引起山外派意外解釋，無非造端於湛然事理二觀之說法所使然。

以上已就湛然學說，在天台止觀法門上，所提出之三種見解，予以概略說明，綜觀天台止觀法門，經湛然幾番悉心的努力及整理，不但較諸智顗所曾詮示者，益見明確，且更完整無比，殆將圓頓止觀的

本質，予以徹底展現，著實令人注目。何以言之，諸如將十乘觀法之實修，按三種根性作有次序分配，此中規定上根行者，只修觀不思議境一法即可，又分觀不思議境爲三境，而規定修德不思議境，須作四句點檢之工夫，另分事理二觀等，凡此在在可以推定，湛然之意圖要以凸顯天台圓頓止觀之性格而然。以上第三事理二觀，姑且按下不表，衡諸第一及第二等主張，其用意全在此。當然，推究湛然爲此主張之本意，固在有效掌握摩訶止觀之真義，及忠實表達智顗之本意，但仍以凸顯天台止觀之圓頓性格，乃從而精密規定十乘觀法之實施要領，此不可不知。而況，縱使具備絕頂聰明之頭腦，在續摩訶止觀及其他有關著作後，能對十乘觀法之行相，謂上根一法，中根二法乃至七法，下根爲十法等，如此一、一分別規定者，畢竟非常人能及。然則在此一問，何以湛然如此傾心致力於表詮天台止觀之圓頓性格，究其原因何在？舉其大要者而言，爲對抗華嚴宗大師清涼澄觀之頓頓止觀之說，不得不然，此其一，再唐代禪宗思想，盛極一時，爲針對其中南宗禪之頓禪思想，尤非起而駁斥不可，此其二。說到華嚴宗清涼澄觀大師，曾一度跟隨湛然學習天台，自來對天台性惡說之主張，傾心

不已，爲此，經將上述主張納入華嚴哲學之中，並於宣揚華嚴性起無盡時大談性惡說。不僅於此，衡諸清涼本人，對禪宗思想又寄無限的關注，且參學南北兩禪，因承襲荷澤神會（六八六—七六〇）的門人五台無名（七二一—七九三）之法系故，尤爲一位徹底之頓禪主義者。無怪乎，清涼在其主要著述：即華嚴經疏二〇卷，隨疏演義疏四十卷等大作，在在處處，援用神會之名言：「知之一字衆妙之門」，其強調頓禪至上，真可謂無所不至。尤者，清涼依據楞伽經而將禪法一分爲四，曰頓悟頓修，頓悟漸修，漸悟頓修，漸悟漸修，又謂頓頓止觀才是最高圓頓止觀，此即華嚴圓教的止觀是。然天台止觀既屬智顗所說的漸圓教，或以法華經爲所依的漸頓教故，乃稱圓頓止觀及天台宗所稱誇的十乘觀法，較諸頓頓止觀爲下位的漸頓止觀云。

以上有關清涼學說的主張，湛然曾著文力加反駁，此中涉及教相門者，有金錫論是，涉及觀心門者，即於止觀義例卷下有所詳及。特別在後者的著述中，湛然針對華嚴宗頓頓止觀之主張，以天台止觀所具有的圓頓屬性爲旨，辯駁不已。由此可知，湛然之所以強調圓頓主義者，目的無他，蓋爲對抗華嚴系的頓頓止觀所然。

復次，再就上揭第二點理由，亦即湛然揭橥圓頓主義，以對抗當時盛極一時之禪宗思想而言，須知清涼所主張之頓頓止觀本身，所可知者，其與南宗禪中，諸如荷澤神會系所一向主張最徹底之頓禪思想攸關。職是之故，湛然在思想上，既要對抗清涼學說不可，另必須間接對抗荷澤禪之思想，亦屬當然。稽考禪宗自第六祖慧能大力弘布禪法以後，自此門下有青原行思（一七四〇）、南岳懷讓（六七七—七四四）、永嘉玄覺（六六五—七一三）、南陽慧忠（六八三—七六九）及荷澤神會等高徒，代代輩出，以其直指人心的禪宗思想，在中國僧俗間，獨樹一幟，大放異彩，其影響所及，諸凡愛好簡明牽直之實踐宗風者，莫不對禪宗趨之若鶩不再孜孜於參研繁瑣的法門理論矣。而況，如從天台止觀十境十乘之行軌本身言，首宜具足二十五方便，而後完修三科揀境，庶幾實踐正修觀法，凡此種種，從南宗禪崇奉徹見本性為旨者看來，咸謂煩瑣的天台止觀，乃迹近漸禪之作法，其原因在此。無怪乎一向推崇荷澤禪之清涼，視天台止觀為漸頓止觀者，蓋出諸上述背景所由然。爾今，湛然為肆應當時教外之一般情勢，一以貫之，方於開示天台止觀法門當頭，輒闡明圓頓止觀之真義所在，

並宣示十境十乘之觀法，其所以較諸任何頓禪為上乘之緣由，自非無因。因此，湛然乃特別注目於十乘觀法之第一觀法，即在觀不思議境曰：「故此妙境為諸法之本。故此妙觀為諸行之源。方如是離偏小邪外，所以居在十法之首，上根一觀橫豎該攝。便無相識衆相宛然，即無明破登初住……」（止觀大意）。當然以上見解，皆出諸摩訶止觀所愷示，其非湛然之創見，固勿論矣，但其從如斯複雜多歧之摩訶止觀中，却能明確掌握其真義所在者，蓋為因應當時禪宗思想，所不得不然。

以上為湛然學說之大要，茲如從教觀二門，要與天台智顗之學說相較，已為天台教學史上展開新的一頁。溯顧自章安灌頂歿後，天台教學的宗風，一蹶不振，所幸，迄自湛然一出，天台宗又隨禪、淨土、法相、律、華嚴、密教等諸宗，於中唐以後再得復興，終見活躍。

堪誤表

期別	頁	行	字	錯	誤	更	正
一一一	32.	2下	6	歷代住持傳路		歷代住持傳略	

原始大乘之思想 (五)

靜谷正雄著
依 觀譯

附錄二 關於安世高譯《明度五十校計經》

《出三藏記集》載云：安世高譯《明度五十校計經》二卷，編入《大方等大集經》卷五十九、卷六十八十方菩薩品第十三。此經與《大集經》毫無關係，其原名爲《五十校計經》，不知何人增以「明度」二字（明度即般若波羅蜜，此語乃支謙所譯）。然全經內容，與《般若經》全無關聯。

此經爲安世高所譯，想必無訛。若果如此，以世高僅譯小乘經典，因之，此經應亦屬小乘經典。但是，依其卷首所載，即：佛在王舍國法清淨處時，以光明照十方，十方菩薩來集云云。此一部分之敘述，與支婁迦讖譯《兜沙經》之卷首所載頗爲類似，就小乘經典而言，

是一異數。經中菩薩問法的内容是：何故菩薩之中有癡者、黠者，何故有善於飛行徹視者、及不能如此者，何故同修菩薩行，所得却有厚薄？對於這些問題，佛爲說五十校計。從此上所載看來，此經較傾向於屬大乘經典。

然而，若再繼續讀下去，即可以瞭解菩薩係受到佛嚴厲叱責的。例如：佛問：「汝度人欲求使人作何等道？」諸菩薩答曰：「我欲使人悉得佛道。」佛曰：「若曹輩衆多。何以故不自取佛，但群輩相隨……自不得佛，何能使他人得佛？」諸菩薩皆稽首慚愧（註1）。又，諸菩薩曰：「我曹無欲欲。」佛責曰：「若曹求佛欲度十方人不？」

……如汝行採聚華香欲得可鼻持行上佛……汝寧欲具三十二相可身不？」（註2.）。又嚴厲批判：菩薩行禪時，不能一意一心令滅。菩薩斷百八愛，是為「菩薩」（註3.），去百八載，便能度十方，菩薩未厭因緣生死痛（註4.）。但是，在第二十六、二十七校計中，揭出佛之悲心與憂慮，「佛悲愁十方五道勤苦故得佛」（註5.）。第三十四校計示諸有本末皆空，第三十六校計示泥洹長生不滅，第三十九校計示泥洹無所有，第四十一校計揭示萬物成敗、本末、生死之無所有（入註6.）。而第四十五校計謂「菩薩失行，但坐貪著，故當牽阿羅漢泥洹去無所有」，第四十六校計示應學辟支佛泥洹無所有，第四十七校計示應學過去佛之泥洹無所有，第四十八校計示應學現在十方佛之泥洹去，第四十九校示應學釋尊泥洹無所有，第五十校計示「菩薩當盡力却貪，諦求分別思維我所校計」（註7.）。

總之，本經之旨趣，在於：菩薩欲厭生死苦習，滅斷其根本，應行安般守意三十七品經等，可望早早得佛。諸菩薩自謂已作菩薩道，貢高勝十方人，然十方佛國一切菩薩之智慧，猶不及一方世界佛之一小塵智。

諸菩薩各各稽首白佛：「未聞佛五十校計時，自用不失行……，自知失行。」佛曰：「汝亦失行，亦不失行。……汝至十方佛前，自貢高自譽言，我解無有是五十校計罪，便墮罪失行……至十方佛前，

常當自慚身體，自慚生死，自慚生墮罪不能校計知，常持五十校計還自慚，是為菩薩不失行。不自慚者，常失行（註8.）。」

至此，佛說法意，諸菩薩各各慚悔，念欲滅盡非常、苦空、非身。之後，諸菩薩皆大歡喜，禮佛而去。

本經一來是古譯，二來又無可資對照之異譯，因此，不能讀通之處頗多。但從：諸菩薩貢高，願「我欲令人悉得佛道」，欲「求佛度十方人」，「每日以眾華名香上佛」，「願具三十二相」，「常不坐禪，以飛行到十方佛所為本願」（註9.）等等看來，顯然所指的是大乘佛教的菩薩。經中對前述的那種菩薩加以非難，而勸勉應依安般守意三十七道品之修行，斷生死苦習之根本，早證佛之泥洹無所有。譯者安世高曾譯有不少述說小乘禪觀的經典（如《安般守意經》等，因可以認為本經係一站在小乘部派（安世高所屬）的立場，而批判大乘菩薩之經典。

從譯出年代（西元一四七—一六七）推斷，本經的成立應不晚於西元二世紀初。當時，《小品般若經》已經成立，然其思想上的影響還不廣，從而，雖說是大乘菩薩，但成為本經之批判對象的，應是筆者所謂的「原始大乘」的菩薩。但是，本經對於這種菩薩的主張及宗教生活毫無所傳。沒有提到六波羅蜜，雖言及飛行至他方佛國，但沒有提及有關往生之事，也沒有有關作佛授記及阿惟越致等用語。或許

其製作者雖是知道這些，但由於與本經主題無關，因此沒有採入也說不定。

又，本經雖是責備菩薩的過失，但並非完全的否定菩薩的求佛、利他行爲。而是，除了阿羅漢道、辟支佛道之外，亦容許菩薩道存在。因此，諸菩薩雖被指出過失而慚愧，但也滿懷歡喜。就這類站在小乘部派立場而作批判的經典而言，尙不見有其他類例，因此，是彌足珍貴的。而將求佛果的菩薩道（不是釋迦菩薩那種特定的偉人之菩薩道，而是任何人都可行的菩薩道），視爲佛教（亦即三乘）之一，此即本經所要闡述的。探求部派佛教眼中的新興大乘之主張及宗教生活究竟是怎麼樣，應是一項極有意義的嘗試（註10），但本經所能提供的並不完全，只能作爲部分的資料。

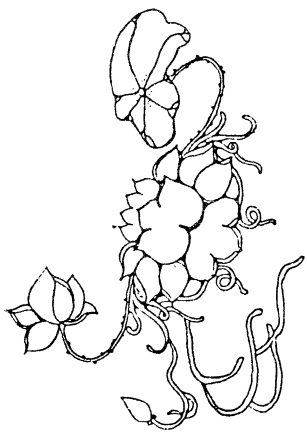
註

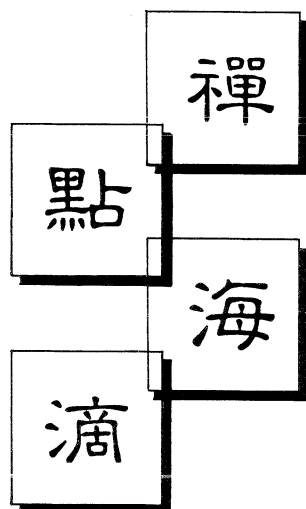
- (1) 《大正藏》十三·三九六下。
- (2) 《大正藏》十三·三九七中。
- (3) 《大正藏》十三·三九八中。
- (4) 《大正藏》十三·三九九下。
- (5) 《大正藏》十三·四〇五中。
- (6) 《大正藏》十三·四〇五下。
- (7) 《大正藏》十三·四〇六上、中。

(8) 《大正藏》十三·四〇七上。

(9) 《大正藏》十三·四〇二下。

(10) 《大毗婆沙論》卷一七六（《大正藏》二十七·八八六下）、在註釋《發智論》所說的「菩薩」時，載曰：「實非菩薩，起菩薩增上慢」。在《發智》與《婆沙》中，認爲菩薩圓滿三阿僧祇劫之修行（《婆沙》四波羅蜜，外國師六波羅蜜），進而百劫之間修得三十二相之妙相業。在得三十二相之前，不得稱爲「菩薩」。對「菩薩」的資格訂得很高。又，所謂「起菩薩增上慢」，是指「有諸有情，以一食施，或以一衣，或以一住處，乃至或以一楊枝施，或受持一戒，或誦一伽他，或攝一心，觀不淨等，便師子吼，作如是言：『我因此故！定當作佛』」。平川彰博士認爲這是指「大乘人」（《初期大乘佛教の研究》一七五頁），筆者亦持相同看法。《婆沙》的成立年代，尙有問題，但大抵可認爲是在西元二世紀。由此可知，在當時的西北印度，有這種性質的菩薩佛教存在。又從《婆沙》的敘述看來，可以感覺此大乘佛教係以佛塔信仰爲主，其「原始大乘」的性格極爲濃厚。





覺
蓮

昨日雨

△鑾法師，四川人，研究教理

，通達大小二乘。對於禪師一向不

談教相，不重文字，頗為輕視。那

時，佛照禪師年老退居於景德，法

師有緣親近。

今日晴

有一天法師和佛照禪師見面，兩人無所不談。突然法師提出心中

蘊釀已久的問題，請禪師回答，他說：

「你們學禪的，不研究教相，因此開口沒有根據，這是為什麼？」

禪師反問他：「你研究什麼經論？」

法師故意裝著謙虛的口吻道：「也只是粗知諸部大小經論而已，

於百法明門論則較深入探討！」

禪師便出了一道題目考他：「聽說你研究百法，那麼我且問你，

昨日雨今日晴，是百法中那一法所攝？」

法師前思後想，也想不起來，到底是百法中那一法？楞在那裏，

半天答不上來。

禪師見這般情景，乃笑着說：「請以後不要胡言亂語，禪家所言

沒有根據。好嗎？」

法師心中不服，站起來憤然反問：「那麼請教禪師，昨日雨今日晴，畢竟是什麼法？」

禪師很自在地道：「第二十四時分不相應法。」

法師恍然大悟，即禮謝。

法師後來回到西蜀，每次講經說法，總以簡單明白的道理，直接開示徒衆，再也不會拘泥於名相。

△唐宋悟道者不只僧人而已，

那時，社會上普遍學禪，老太婆參

老婆禪

禪悟道也不少。例如當初德山往龍

潭的途中，便吃了老太婆的一頓痛

捧，也就是傳誦一時的點心公案。

又黃檗禪師起初於洛京行乞，頗受一位老嫗的指點，受益甚多，也是

這位老嫗建議他前往南昌見馬祖的。另有「婆子燒庵」公案，也是一

位老太婆，把個年輕的禪和子，考得東倒西歪。在在都證明當時悟道

參禪的，不乏老太婆。

現在，我們再來介紹一位住在金陵的俞道婆，更是了不起。他原

先在市場裏賣油糞爲業，因爲常到禪寺裏；也參加打坐參禪的行列，甚致還隨衆參問。那時，正是瑯琊禪師擔任方丈。禪師於是給了他一則公案，要他好好參究。這公案是：「臨濟禪師有一回上堂的時候，開示大衆：『赤肉團上，有一無位真人，常從汝等面門出入，未證據者看看！』時有一僧站出來問：『如何是無位真人？』師下禪床把他抓住云：『道！道！』其僧擬議，師托開云：『無位真人是什麼乾矢橛？』便歸方丈。」

俞道婆每天在市場賣油糞，不忘參究無位真人。有一天，來了一群乞丐，大伙兒唱著蓮花落，他因聽清楚其中兩句：「不因柳毅傳書信，何緣得到洞庭湖。」忽然大悟。這一悟，手中的油糞往地上一丟，再也不賣油糞了。他老伴問他：「你發瘋啦？」只見老太婆一面笑，一面拍手道：「這豈是你的境界？」便跑去見瑯琊和尚。

瑯琊禪師遠遠一望，便知道他今日的造詣。不過，還是要問他：「那個是無位真人？」婆子應聲道：「有一無位真人，六臂三頭努力瞋，一擎華山分兩路，萬年流水不知春！」

以上是這俞道婆悟道經過。後來，圓悟禪師開堂說法，某日上堂，當他行至法座前，俞道婆突於眾中一躍而出，將身體一拶便歸眾。圓悟禪師說：「見怪不怪，其怪自壞。」第二天，圓悟禪師來到俞道婆家，老婆不出來，却在裏面厲聲罵道：「這般黃口小兒，也道出來開堂說法。」圓悟在門外道：「婆子少賣弄，我識得你就是了！」婆子遂大笑出來相見。這是他倆互相勘驗。

據說，老太婆還有其度人的一套手法。凡是有僧人來到，便喊他：「兒！兒！」若僧擬議，便即刻關上門。

或許有人懷疑老太婆怎會開悟，其實，任何人只要死心蹋地向內心參究，不向外馳求，都有悟道的可能，禪宗是行門，所謂「行深般若波羅蜜多時」，理論再好，總不如身體力行，無位真人是什麼？不靠自己試試看。

和尚家風

△舒州太平慧勲佛鑑禪師，二十歲出家，常以「惟此一事實，餘二則非真。」放在心中反復體會，久之，有省。乃偏參名宿，往來五

祖演禪師之門有年。五祖從不印證他，因此，內心有些不平，便與圓悟相繼而去。不久，圓悟重還五祖為侍者，並得徹證，這時，師亦忽然回來，並邀圓悟和他一起參學去。圓悟却要他在此挂搭，並問他：「我和你相別才一個多月，你看我和以前比起來如何呢？」師云：「這正是我內心所疑的。」他也看出圓悟的確和以前不同了。遂接受其勉勵，而住了下來，每天隨眾參堂。

一日，師聞五祖舉：「僧問趙州如何是和尚家風？州曰：老僧耳聾，高聲問將來。僧再問。州曰：你問我家風，我却識你家風了也。」即大豁所疑，乃乞和尚指示極則。祖曰：「森羅及萬象，一法之所印。」師展拜。祖令掌翰墨。

後來有一回師與圓悟閒談，他們講一則公案，是這樣的：

東寺和尚問仰山：「汝是甚麼人？」

仰山曰：「廣南人。」

寺曰：「我聞廣南有鎮海明珠，曾收得否？」

山曰：「收得。」

寺曰：「珠作何色？」

山曰：「白月即現，黑月即隱。」

寺曰：「何不呈似老僧？」

山叉手近前云：「慧寂昨到瀉山，被索此珠，直得無言可對、無理可伸。」

講完這則公案，圓悟回過頭來問師：「既然說收得，等到人家向他求珠的時候，却又說無言可對，無理可伸，這是何道理？」師無語。

忽然有一天，師跑來告訴圓悟：「前日我們談論仰山見東寺的公案，我現在有話要說：當時，東寺只跟他要一顆珠，仰山傾出一栲栳（栲栳：竹製或柳條製之盛物器。一作箸箸。又稱色斗。如竹籠之類也。）給他。」圓悟聽了，頗為認同。乃勉勵師：「老兄啊！再多親近老和尚，再努力！」

在圓悟的鼓舞下，師的確更加精進參究，也對自己更有信心，有一天，便來丈室請示，問話還沒說完，被老和尚詬罵一頓，狼狽而退。回到寮房，把門一關，真想大哭一場，心中猶痛恨五祖不已，便睡起悶覺來了。這時，圓悟也已暗中知道，即前來叩門，師問：「誰啊？」「是我。」圓悟答道。師只好起來開門。圓悟很關心地問道：「

你見了老和尚怎麼樣了？」師很委屈的說：「我本來也不敢去問什麼的，都是你，老叫我前去參叩，如今遭這老頭這般詬罵……。」還想說下去，圓悟却呵呵大笑道：「你還記得前些日子我倆所談的話麼？」師奇怪地問：「什麼話？」圓悟說：「你不是說：東寺只要他一顆珠，仰山傾出一大栲栳。這話不是你說的嗎？」師當下明白。遂在圓悟的帶領下，來到方丈欲向五祖禮謝，五祖才見便道：「恭喜歎兄，大事了畢！」

無言可對，無理可伸，正是悟道的本地風光，真正到家了。金剛經云：凡所有相，皆是虛妄。若見諸相非相，即見如來。儘管理論知道了沒用，必須親證一番始得，因此，大部份的禪師，不願意用語言明講，而使用各種手段，讓行者當下證入，這便是所謂的和尚家風。修行人能得善友的幫助也很重要，善友可遇不可求，端賴各人的福德因緣了，像佛鑑禪師得遇善友圓悟禪師，使他也能在五祖會下悟道，圓悟的提携功不可沒。



會長：顏高龍
副會長：鄭海英
孫申娥

會德功福田寺湛然



9月份救濟事蹟

1. 胡美玉小妹妹：住南市中華南路一段九十七巷三十八號，一歲。為三十二週早產兒，其父做鐵工，收入不穩定，其母在家帶三個男孩，租住姑媽家之一房，因經濟困難，沒去做產檢，導致病情嚴重，轉至新樓小兒加護病房，且無加入健保，醫療費用相當高，本會補助生活費伍仟元整。
2. 李石爾先生：住南縣學甲鎮煥昌里煥昌二十九號，六十八歲，自年輕時身體欠佳，擔任廟公迄今，其子一為聾啞，另二位為紡織廠工人，罹患心肌梗塞，阻塞性黃疸，恢復狀況相當緩慢，病況亦不穩定，現至成大醫院外科加護病房就醫，本會同情其子女處境，予以援助伍仟元整。
3. 李秋梅女士：住嘉義縣布袋鎮學中里後寮一二〇巷二弄十號，三十四歲。原在成衣加工廠上班，其夫擔任送貨司機，育有三名子女，生活尚可維持平衡，因晨泳時，跳水不慎摔傷，造成脊髓受損，四肢癱瘓，終日臥床無法行動，生活上全賴旁人全權護理，因此看護費用較一般高，本會資助看護費伍仟元整。
4. 黃麗如女士：住南市中華南路一段一四二巷十九號，五十五歲。其夫中風，平時一向與家人感情不睦，且情緒暴躁，已安置在老人之家，其女之夫罹患腦瘤雖已開刀，但情況不穩定，其子因服役時槍枝走火，致頸椎受傷癱瘓多年，黃女士因脖子突然僵硬，為腦內血管動脈瘤並出血，手術後右半邊癱瘓無力，家中頓失收入來源，只剩其女奔波照顧，情況堪憐，本會補助生活費用伍仟元整。
5. 張文斌先生：住南縣關廟鄉新光里新光一二九號，六十八歲。為退休榮民，平日靠每半年退休俸維生，與妻離婚已七、八年，將感情移轉至大陸親友身上，耗盡積蓄給親友生活費及購屋等，因胃潰瘍穿孔，手術後食慾差，營養欠佳，故進展緩慢，在台無親人照料，生活上又無法自理，只得請特別看護照顧，本會補助生活費用伍仟元整。
6. 鄭水華先生：住南縣仁德鄉後壁村德洋路一九一號，六十四歲。十多年前即從澎湖來台，約六年多搬來台南，並分租房屋至今，平時孤家寡人，沒有任何親屬與之來往，亦無積蓄，因車禍重傷不醒人事，肇事者已逃逸，現於加護房治療中，本會協助看護費伍仟元整。
7. 黃月香女士：住嘉義縣民雄鄉豐收村一一八之七號，三十歲。育有三子，其夫被誣陷為販毒犯，暫羈押於看守所，黃女士因騎摩托車撞到路旁電線桿跌倒，造成脊髓損傷，四肢癱瘓，現住院復健病房，接受復健治療，本會協助看護費用伍仟元整。
8. 吳鬆女士：住南縣東山鄉青山村青山四十之一號，六十一歲。其夫因農用三輪車翻車傷及一脚，其子在台北遇害身亡，自己因工作不小心被木柴刺傷眼睛，只能靠他人濟助度日，本會曾幫助過兩次，已列入長期追蹤，現在補助生活費用伍仟元整。
9. 吳枝田先生：住南市安南區顯草街一段七六二號，三十二歲。育有四子，因難產，三胞胎在保溫箱待了一星期，生產費用花費不少，又因三胞胎養育不易，全家生計均靠捕蝦維生，收入不穩定，導致生計窘迫，本會資助生活費用叁仟元整。
10. 本會固定幫助戶：洪樟燈先生、蔡金李女士、吳蔡怨女士、歐良謀女士、陳月娥女士，以上各貳仟元整。



佛隴茅蓬 吊魚花

● 贈 閱 ●

■ 中華民國八十四年十月十五日出版
 ■ 佛曆三〇二二年

■ 發行人：施 國 雄

■ 編輯：雲 庵

■ 電話：(06) 2 2 2 8 5 1 8

■ 社址：台南市70019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：南功美術印刷廠

(台南市健康路209~4號)

■ 行政院新聞局登記局版臺誌字第5246號

■ 中華郵政南台字第267號執照登記為雜誌類交寄