

福田

116

教無遺法
法無棄人
人無廢心
心無擇行
行有所證
證有其宗



卍 佛教月誌 卍

❖ 苗栗大湖法雲禪寺住持妙然和尚尼，於八十五年元月一日示寂，並

於同月二十日舉行追思讚頌會。

❖ 桃園慈悲世界功德會，以般若波羅蜜多心經與眾結緣。

❖ 台南開元禪學院春季班招生，即日起可報名。

❖ 台北梵音文化，發行佛教聖地大觀錄影帶。

❖ 華梵人文科技學院訪問團，於八十五年二月十一日上午十一至十二

時假台南正覺寺舉行專題演講。

❖ 台灣靈巖山寺定於四月傳授萬佛三壇大戒。

❖ 台北世界佛教華僧會，訂於三月二十九日起共七日，傳授在家五戒

菩薩戒。

❖ 法光佛研所第八屆研究生招生。

本期目錄

封面：文：梁肅 圖：玉泉寺般若堂

1 ● 佛教月誌

2 ● 緣起讚頌現見甚深義略解……………明性譯

7 ● 法師擺烏龍・陸龜當海龜・放生成放死……………振德

9 ● 天台山外看天台(五)……………明了

12 ● 宋代四明天台之復興(三)……………安藤俊雄作
蘇榮焜譯

16 ● 守護神的理論與實際(三)……………何世亮

19 ● 晚明憨山德清的早期叢林教育與
改革理念之萌芽(一)……………江燦騰

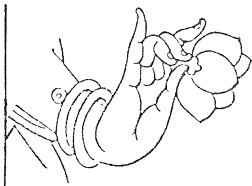
25 ● 禪門風範……………曙壽

28 ● 西禪・南普陀兩寺住持圓寂……………陳景漢

32 ● 屬與種……………某僧

33 ● 八十五年元月份會務報告

封底：盤山・花紅



緣起讚頌現見甚深義略解

明性 譯

緣起性空法音之獅吼，驚退斷常惡見之野狐，

明空不二遍照雪山境，虔誠頂禮釋迦法獅子。

五濁極其橫流之北方，遮障甚深空義之時際，

速引衆生入空性紅日，賢慧智光昇於雪域中，

無比依怙本師法王子，佛中佛宣說緣起法要，

讚中讚歌頌善說心法，宣述精簡詞義入耳聞。

此爲遍一切智吉祥賢慧稱——宗喀巴大師，對佛——世尊宣說緣起甚深

之方式，緣起讚頌義略解，有三：

甲一：論名。甲二：本論義。甲三：終結義。

甲一：論名。

南摩咕嚕曼殊果夏耶。

其意義：大師創作讚詞之前，信許本論甚深義容易了悟故。頂禮上

師文殊師利尊。虔誠心意清淨身口意。

甲二本論義有二：乙一：讚頌之本體。乙二：迴向創作之原因。

乙一讚頌之本體有三：丙一：總義。丙二：詳述。（莊文著作偶而

產生此情況，故刪除之）

丙一：總義：

云何現證而宣述，無比智慧與導師，

法中王觀緣起說，攝集本論虔敬禮。

宣述第一偈頌其意義，云何緣起，唯一自己觀照而現證後，爲他人

宣說，是無上「智慧」與「導師」。——法王釋迦尊，觀照緣起後，攝集本論我拱手護持。

丙二詳述有二：丁一：讚頌緣起之原因。丁二：讚頌緣起之本體。

丁一讚頌緣起之原因有三：戊一：宣說緣起能斷絕根本輪迴。戊二

：宣說緣起性空。戊三：讚頌中之最勝讚頌。

戊一：宣說緣起能斷絕根本輪迴：

世界盡所有脆弱，彼之根本是無明，

現見無明遮除之，謂之緣起甚深義。

宣述此偈頌之意義：世俗間盡其所有貪等三毒之脆弱，彼之根本緣取「人我」、「法我」，是執著實有之無明，世尊宣述彼能斷除即

緣起性之故。

戊二：宣說緣起性空：

爾時具有智慧者，世尊宣說之精要，

緣起性空甚深道，焉非如是了悟之？

此一偈頌之教義：彼時具有智慧之學者，依於世尊所宣說之究竟要

義——緣起甚深道，耳聞緣起性能斷除根本輪迴，豈非如實了解，應

該澈底了悟。

戊三：讚誦中之最勝讚頌：

若如是於怙主汝，讚誦緣起任何誰，

由宣說緣起性空，轉成殊勝豈能得。

此偈頌之意義：若是如此開示能斷除根本輪迴之心要，讚頌怙主——世尊汝之方式，雖觀察或追尋一相似之善知識，從宣說緣起之方式，豈能讚頌轉成殊勝？應無法獲得。

丁二讚頌緣起之本體有二：戊一：現證緣起之法——總相讚頌。戊二：宣述緣起法別相讚頌。

戊一現證緣起之法——總相讚頌有三：己一：現證緣起後宣說，比其餘說法更殊勝之讚揚。己二：如何觀照緣起而宣說法。己三：攝略義。

己一現證緣起後宣說，比其餘說法更殊勝之讚揚有二：

庚一：成立無比教義。庚二：成立無比導師。

庚一成立無比教義有二：辛一：善攝緣起說最勝教義。

辛二：所宣緣起能斷戲論幻網之教義。

辛一：善攝緣起說最勝教義：

隨順任何之因緣，彼彼謂之自性空，

「此說法更妙勝，善攝之法豈實有。」

宣說此偈頌之意義，「任何法隨附彼緣，成立彼自性之空。」有比

此之說法更勝妙之善攝法，應非有。

辛二：所宣緣起能斷戲論幻網之教義：

所取任何諸士夫，縛執邊見堅實者，

善巧緣起之斷除，盡無餘戲論幻網。

此偈頌之意義：是緣起之原因，若所執取任何諦實見，凡夫一切說

實有部，縛執斷常邊堅實不破，善巧緣起之中觀師，斷絕邊見之戲

論網無餘，是正教法，是緣起因信許無諦實義。

庚二成立無比導師有二：辛一：緣起之導師比餘師更殊勝法。辛二

：如是頂禮無上導師。

辛一：緣起之導師比餘師更殊勝法：

本師未見於餘處，所謂導師唯一汝，

猶如野狐喻獅子，外道師亦作妄語。

宣說此偈頌之意義：無上甚深緣起之教義，汝之宗義未見於他處，

謂導師唯一汝喬達摩。喻如：野狐謂獅子，「淡黃」與「食齋」外

道等謊言，猶以造作者之言論亦稱六師，非真實之導師。

辛二：如是頂禮無上導師：

唉瑪導師唉瑪護，唉瑪勝說唉瑪怙，

善說緣起性空之，導師你我虔頂禮。

唉瑪！勝妙尊您是緣起甚深義之無上導師，您是無欺誑急難之救護

處，您是諸說者之中最勝妙者，您是諸貧困之無敵之怙主，因此（

我）頂禮妙宣緣起性空之無上導師。

己二如何觀照緣起而宣說法有三：庚一：自性空宣說緣起義。庚二

：若不證自性空即未證悟教法心要。庚三：若證悟自性空，對世尊

虔誠產生現量士夫。

庚一自性空宣說緣起義有二：辛一：詳述義。辛二：攝略義。

辛一詳述義有二：壬一：不信許「空性」與「緣起」同一義，不了

悟（能仁）世尊旨趣之說。壬二：「空性」與「緣起」同一義證成

最勝世尊之旨趣。

壬一：不信許「空性」與「緣起」同一義，不了悟（能仁）世尊旨

趣之說：

宏法利生者益汝，成熟有情之教說，

宣述心要自性空，確定無比之原因，

緣起性空之闡述，現見「相違」、「不定」因，

彼諸對汝之宗義，豈又能了悟緣起。

此二偈頌之意義：宏法利生廣作利他事者，汝爲了成熟所調伏之有情，而宣說教義心要，確定自性空的「原因」或無比方便，設立緣起爲因相。（因三支之立法！佛教教義之心要法者，是自性空，以其是緣起之故。）說一切有部學者認爲因遍相相違，與外道學者認爲因不成立，彼諸邪見豈能了悟汝無上宗義，應不可能了悟。

壬二「空性」與「緣起」同一義證成最勝世尊之旨趣有三：癸一：自性空造作（緣起）應理，相違此不應理之旨趣。癸二：一切法是緣起因故，宣說自性空。癸三：導師成立無比殊勝緣起法。

癸一自性空造作（緣起）應理，違此不應理之旨趣有三：子一：自性空之所立是合理之旨趣。子二：相反之不合理墮於斷常二邊。子三：妙善稱讚緣起觀。

子一：自性空之所立是合理之旨趣：

爾時汝於空性義，觀照緣起甚深義，
自性本具之空性，不相違於所立宗。

其意義：世尊汝於爾時觀照緣起自性之空，一切法本性無始以來本

具空性，暫時性，一切唯「名言」之造作，具合理性謂之無欺且不相違背，故謂相順之旨意。

子二：相反之不合理墮於斷常二邊：

若見違反自性空，自性空不許造作，
具造作非自性空，墮於邪見之險崖。

此偈頌之意義：如上所述，若觀見相違自性空，自性空不容許一切造作，於暫時具所造作性之因果等無有自性空，則謂墮於邊見之險崖。

子三：妙善稱讚緣起觀：

彼故於汝之教義，妙善稱讚緣起觀，
彼亦非無諸名言，亦非實有之自性。

此偈頌之意義：上述之緣故，世尊汝之教法，妙善稱讚緣起觀之宗義，緣起之宗義，彼亦非一切名言皆無，或非自性實有觀。

癸二一切法是緣起因故，宣說自性空有四：子一：觀待一切法成立緣起之教義。子二：成立緣起故宣說自性空。子三：若成立自性空，宣說不許涅槃。子四：所宣說於餘辯者無機可乘之說。

子一：觀待一切法成立緣起之教義：

無待猶如虛空花，彼之故無實非有，成立體性成立法，觀待因緣為相違。

此偈頌之意義：無觀待之法，猶如虛空之幻花，根本不成立，故無堅實。或成立無觀待之有為和無為，無稍許有法。一切法若成立體性，將成立彼體性是因與緣有為之組合，必須觀待於少分無為而成立是相違的。

子二：成立緣起故宣說自性空：

故別緣起性空外，無有少許法之說。

此偈頌之意義：上述之因故，除了緣起外，不屬於緣起之法，無少許可得。世尊汝之教說除自性空外，不屬於自性空之法，無少許可得。

子三：若成立自性空，宣說不許涅槃：

若諸法實有自性，無遮反自性之故，則不容許涅槃說，諸戲論無遮反之。

此偈頌之意義：成立體性自性，故遮反其他為無實故。諸法若實有成立體性之自性，則不容許獲得涅槃，一切執邊見之戲論，亦遮止為無實。

子四：所宣說於餘辯者無機可乘之說：

彼故謂自性離相，獅子吼音一再演，妙說於智者群中，敵辯者焉能致勝？

此偈頌之意義：上述之原因，世尊汝於諸法之成立體性——自性離相，無畏之獅子吼，一再演說於智者群眾中，敵論者焉能致勝過？應無法質難。

癸三：導師成立無比殊勝緣起法：

自性終無少許有，依於此而緣生彼，一切理論皆合理，不違攝一焉須說，緣起性空之緣由，謂邊見不堅實住，此之妙理怙主您，變成無上甚深因。

此二偈頌之意義，任何法成立自性無少許有，依於唯「名言」之此因產生此果等，一切因果之理論，不僅因果二者不相違，且攝集成一體之宗義，何須說？汝趣向無上甚深之說。依於唯「此緣」而生之緣因，說實有部等緣取斷常兩邊之見不堅實，此緣起甚深義妙說，世尊汝是無上甚深之正法因。

法師擺烏龍 陸龜當海龜 放生成放死

振 德

十一月廿七日報載一位法師帶着四、五位信徒，在淡水新埔工專附近海邊，舉行放生儀式後將一整布袋原以為是海龜的陸龜倒入海邊，隨後就發生大批烏龜遭海浪沖走，二百餘隻死亡，五十餘隻被救起，好意的放生變成惡意的放死。

放生習俗，不完全來自佛教，民間早有放生，在《列子》〈說符篇〉中這樣記載：

邯鄲之民，以正月之旦，獻鳩於簡子。簡子大悅，厚賞之。客問

其故。簡子曰：正旦放生，示有恩也。客曰：民知君之欲放之，競而捕之，死者衆矣。君如欲生之，不若禁民勿捕。捕而放之，恩過不相補矣。

可見先秦時民間即有正月初一放生風俗，台灣風俗也有，但是台灣佛教部份法師有鼓勵信徒放生，信徒也熱衷放生，淡水海邊陸龜放生我想佛教界所為。

我國自南朝齊，梁以來，尤其梁武帝下詔禁止殺生，僧侶盛行斷

肉，宗廟禁止供奉犧牲。隋朝天台智者大師曾於天台山設放生池，並勸臨海漁夫放生，又為魚類傳授三歸依，講《金光明經》、《法華經》等，與魚類結法緣，此為放生會之濫觴，至今台灣仍風行不衰。

放生救護出自佛典，佛陀自說其多生多世行護生之菩薩道，如《金光明經》卷四《流水長者品》記載，往昔佛為流水長者時，見池水枯涸，成千上萬之魚類瀕臨死亡，長者乃乞王以二十大象盛水救之，又施予食物，復為解說大乘經典，諸魚聞法後皆得生忉利天。《六度集經》卷三亦記載，往昔佛為大富人家時，見市賣鼈，以百萬價贖之放生之事。此外，《雜寶藏經》卷四《沙彌救蟻子水災得長命報緣》記載，一沙彌見衆多螞蟻，隨水漂流，命將欲絕，遂生慈悲心，自脫袈裟，盛土堰水，取螞蟻置於高而乾燥之處，螞蟻遂皆活命，沙彌因此因緣，得延命長壽之果報。

有放生之佛典依據，再經歷代政府推廣，民間及佛寺大力宣揚放生功德之下，由簡單放生進步到繁瑣放生法會，由魚貝類之放生池到牛羊鷄鵝類的禽畜之舍。甚至在中國大佛寺中施主送來牛、羊、鷄、

鵝等按照雌雄之別，分別關入欄中，由寺院負責飼養，寺院專門設置「鷄頭」、「牛頭」、「羊頭」等下等職事僧，負責家禽畜飼養管理。這些放生禽畜將有幸在寺院中儘其天年，並得到細心照顧。若禽畜發生被盜或被猛獸咬死情形，職事僧還要受罰，可見佛教已發揮慈悲精神到極點了。

但是幾年來台灣佛寺放生活動未詳細規劃，不熟悉生態環境，常發生適得其反的效果。放生動物需尋覓一適當環境，與原來生長環境相同或相近放生才能存活，否則因環境適應不良立即大量死亡。也有放生法會前購得放生之物，經法會結束，放生之物在狹小容器中因擁擠、空氣少，部分已死亡。也有如《列子》中說早知簡子要放生，百姓早日去捕捉賣給簡子放生，台灣也有如此現象，有專門為佛教放生需要而從事捕捉魚鰻、鳥類之徒，佛教慈悲在那裡？我們要放生應多研究保育及充實生態之知識，放生效果才發揮出來。

天台山外看天台 (五)

明了

化儀四教

化儀四教是天台智者大師判教方法之一，智者大師所說「化儀」是佛陀的弘教儀式，若佛陀是師（天人師），衆生是學生，即是現代人說的教育方法，若佛陀是醫生（醫王）那「化儀」即是藥方，醫治衆生病患之處方。其處方或教育方法有四種：一、頓教，二、漸教，三、秘密教，四、不定教。

前述我們提到「判教」，判教是中國佛教的特點，印度沒有，中國佛教也把判教回銷佛教祖國——印度，印度那爛陀寺的戒賢及智光二位法師也曾應用中國判教——三種教相。這也是中國佛教光榮之一。

中國爲甚麼要把印度傳入之佛經判釋——判教呢？原來在鳩摩羅

什法師譯經及解釋佛教思想採取寬容態度，使學者見解紛歧，及自印度滔滔不絕輸入佛經，有《勝鬘》、《大涅槃經》、《璣珞經》、《金光明經》等，其思想也不相同，有說「空」，有說「有」，有說「真心」，有說「妄心」的，莫衷一是，因此學者有加分類，批判內容的需要，判教因而產生，所以判教是：將佛說全體統一的基本概念上，對於各部分加以剖析解釋，以求了解真相，也可以要明白每部分的佛說對全體應有的意義。現代人很重視法源，判教最重要法源在《大涅槃經》、《聖行品》中，此品中講到佛說有各種經類，並依它們發展的次第作了安排：「譬如從牛出乳，從乳出酪，從酪出生酥，從生酥出熟酥，從熟酥出醍醐」。佛說的經典也是如此：「從佛出十二部經，從十二部

經出修多羅，從修多羅出方等，從方等出般若，從般若出涅槃」。這裏把《涅槃》與「醍醐」相比，可以看出《涅槃》是最精華，最究竟之說，此與印順老法師說《般若》是思想中心不相同的。

化儀四教傾向來自江南佛教

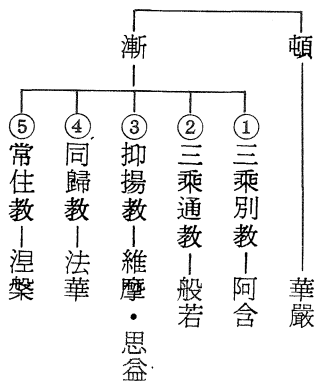
化儀四教中有頓教與漸教，此頓與漸二教在公元四世紀末，五世紀初羅什法師弟子道生與慧觀二師有詳細論說，智者大師借用其「名」詞發揮自己見地。

在江南地區佛教普遍看法，頓悟與漸悟依十住來解釋，在七住以前（六住）全是漸悟過程，即一地一地的悟，到第七住證得了「無生法忍」——對法有了堅定不移的認識，才能澈悟，到第八住（位）達到不退之地步。但是道生主張與大家不同，道生認為，十住內無悟道的可能，必須到十住以後，最後一念「金剛道心」——像金剛堅固和鋒利的能力，一次將一切惑（根本和習氣）斷得乾乾淨淨，由此得到正覺，這就是所謂「頓悟」。理由是「理」不可分，斷惑要悟，悟的是真理，理既不可分，所悟也不能有二。理與智必須契合，也就是說必須頓悟。

與道生同門師兄弟的慧觀法師把頓漸之悟分析得比道生法師更詳細，將道生法師原有之頓教、漸教外加以配合經典內容，此內容即是天台宗智者大師的「化法」四教與五時判教。我們來看慧觀師如何分類。他把全體佛說的經教總分兩大類：頓教、漸教。頓教指《華嚴經》，

四二〇年在中國譯出。漸教則由發展次第，應用《涅槃經》內容分為五時，一、三乘別教，指最初經教，重點是《阿含》。二、三乘通教，指對三乘一齊講的經教，重點是《般若》。三、抑揚教，由於有由小到大和大小同講的《般若》過程，所以也就有了對大小乘分別高下的經教，這指《維摩經》、《思益經》，四、同歸教，事實上，大乘並不排斥小乘，而是三乘殊途同歸，這指的會三（乘）歸一（乘）的《法華經》，五、常住教，最後說如來法身是常，為最究竟的經教，即《涅槃經》。此為慧法師「漸教五時」，對江南一帶影響很大，基本上沒有超出它的範圍，但是天台宗智者大師却提出不同看法，配合其化法四教之藏、通、別、圓教內容更別於慧觀法師的判教，其內容之周延與對後人影響更遠更深。

我們將慧觀法師的五時教判用圖表示如下，可以更明白：



後來由於《勝鬘經》及《金光明經》之譯出，其內容不能歸納頓教與漸教範圍，另立「不定教」合稱頓、漸及不定三教。

智者大師之化儀四教

化儀四教，首先是頓教，是華嚴期，為大乘圓滿教理，直下全提，佛之自內證者。其次是漸教，由小而大，次第宣揚的漸次之教，細分有初、中、末三漸。漸初者阿含時，漸中者方等時，漸末者般若時。再次秘密教，受教者同聲異聞，得益不同，或頓或漸，都以為對自己所說，相互不知。最後不定教，也是一齊聽法，而領念不同，或於頓中得漸義，或於漸中得頓義，但都知道佛是普遍而說，非專對自己的說，互相了知。

天台宗化儀四教後二教之秘教與不定教是出江南佛教之不定教開分出來，秘密教可說是隱藏的「不定」，而不定教乃是顯露的「不定」。但是很重要的不同概念是智者大師把《法華經》及《涅槃經》未列入四教內，超然於頓、漸、秘密、不定教之外，因它已在收獲階段，如同服藥（化儀如藥方）已見效，再用不着處方了。

天台宗四教與江南佛教是名同義異

智者大師對於人家批評化儀四教有抄襲古師三教判之名目自白說：名同義異。我們來看化儀四教有那些「義異」之處：

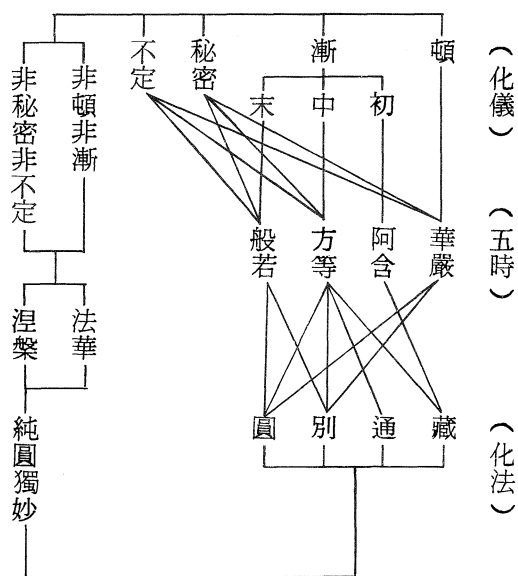
1. 古師以華嚴經為頓教，天台則以此經為「圓」頓教。
2. 古師以漸教將說法分三時，或四時再配以某種經典，天台則以五時（華嚴時、阿含時、方等時、般若時、法華涅槃時）漸次引導上

去，附有整然不亂的一定意義。

3. 不定教古師以《勝鬘》及《金光明》等經，但天台則以宿世聞法力的開發時期，在今化的五時中，沒有一定，為不定教。

4. 頓、漸、不定三教天台以為都涉及一代所說，並非侷限於一經一論。更詳細不同處請見《法華玄義》第十章。

為了一目了然將化儀四教、五時判教及化法四教之相互關係用圖表示，由此可與慧觀法師之五時教判相比較之不同點：



宋代四明天台之復興 (三)

安藤俊雄 作
蘇榮焜 譯

四、性具三千

說到知禮所主張之理毒性惡說，究根詰底，其所欲宣示者，蓋欲表揚此一性惡說，為真正代表天台教學之傳統而已。不僅此也，知禮更於性具三千說上，將其竭力主張之性惡說，置於天台實相論上作更進一步之發揮。

再如上所述，將性惡說的基本原理，用為天台教學之傳統，以此詮釋天台教學之完整體系者，係自湛然始。唯衡諸湛然教學本身，每以近似唯心論的內容說法，從而肇致日後天台

山外派思想產生。唯其如此，知禮一生孜孜於排除唯心論者之於天台教學之曲解，且亦強調智顗所創始之性具說，旨在抗衡當時地論宗及攝論宗之唯心論而發，是以如將唯心論與性具說混為一談，斯大大歪曲性具說乃至天台教學之宗義，莫此為甚。又知禮更針對古來山外派，每每援引湛然學說作為唯心論辯解乙節，認為凡此湛然學說內之說詞，只能視為湛然在觀門上之權宜解釋而已。此猶如天台智顗在主張性具實相論上，於闡示「一念三千」之世界觀之餘，另於摩訶止觀陳述心具之不思議境者同。唯其如此，知禮針對湛然十不二門中，釋第一色心不二門之「總有一念，別分色心」一句，經按事理兩重之總別，予以分別解釋，似此知禮所為之新見解，令人相當注目。凡此殊堪，如十不二門指要鈔卷一下有云：「總在一念者，若論諸法互攝，隨舉一法，皆得為總。即三無差別也。今為易成觀故，故指一念心法為總。然此總別不可分對理事，應知理具三千，事用三千，各有總別。」上文如據山外派諸師

對「總在一念，別分色心」一句所云，謂所說

的一念，乃總之一念，且涵蓋色心諸法之理性一念，要以真如實心解之。其顯示該派執持理總事別之立場，自不在話下。相形之下，知禮却認為，事理皆有總別兩義，亦即知禮主張兩重總別義對之。要為此理不但有總也有別義，且此事不但有別也有總義在。換言之，在理上既有三千世界在，即在上亦涵蓋三千世間之全體在。以上知禮之見解，係針對山外派唯心論——理總事別之理念而發，亦即主張事總之思想，此與上文所援引「隨舉一法，皆得為總」之旨趣相符。要之，知禮諸法皆總之立場，亦可謂相對山外派唯心論所立之「唯色說」是。再知禮曾依據智顗四念處之說法，又強調「唯色說」之主張，且認「唯色說」才是天台圓教獨特之實相論，遠非他宗所能及云。如其所著觀經疏宗鈔卷四上曰：「須知萬法唯心，尚兼權教，他師皆說，一切唯色，但在圓宗。獨吾祖變義兼別，具唯屬圓故。」以上所及，誠如諸法皆總及兩重總別之立論一般，具以「性具說」之觀點而立論者，殆將天台性具實相論

之特色，展現無遺。

再基於上述種種諸說，知禮終又提出性具三千說。所謂性具三千者，是說一切事相差別的三千世間，固然都是心中本來具有的理具，但在理性自體上，亦是自然存在的本具，是以千差萬殊的三千差別，相相宛然顯示法性常住的實相。唯其如此，知禮乃以三千世間當體，謂為正是觀不思議境所顯的內容。如十不二門指要鈔於釋因果不二門註曰：「大乘因果，皆是實相，三千皆實，相相宛然。實相在理，為染作因，從具佛法，以未顯故，同名無明。三千離障，八倒不生，一一法門，皆成四德，故咸常樂。三千實相，皆不變性，迷悟理一……三千世間，一一常住。理具三千，俱名為體。變造三千，俱名為用，故云俱體俱用。」要之，不啻三千世間為事造，亦是本來存在的理具，且為不思議境必然顯示的常住實相。由此可知，迄自知禮主張性具三千說以後，其實相義理已完全到達窮極。

再衡諸三千理具常住之主張，乃直接從湛然十不二門之覺說而發揮者，且亦間接承襲天

台智顗性具實相論之傳統，固勿論矣，但自

知禮主張性具三千說後，言天台先驅所未言者，其所造成的影響，自非尋常。何以言之，依據知禮所主張之實相論，謂三千世間當體即是實相，相相宛然正是真如法性，亦為不思議境的極相。如此說來，此與天台智顗的「一念三千」說相較，智顗所揭示性具實相論與其謂為性具說，毋寧說是具性論，乃其不思議境之內容，似偏重於「一念三千」之理法。及湛然以後，始由上述具性論而轉為具相論，從而強調三千世間為不思議境之必然內容。唯儘管如此，祇因湛然之學說，在在具有近似唯心論思想之傾向，乃猶如山外派所援引具性論說一般，唯認三千世間為假象。直至知禮性具三千之主張後，由具性論而徹底轉為具相論，是以所謂的觀不思議境不是一念三千之理體，而一念三千之理體即是相相宛然之現象本身。至於由現前存在之一念心，而現證整體宇宙相貌即「三千世間」的實相，此正是修十乘觀法——第一觀不思議境的目的所在。當然以上見解乃從性具三千之實相法門之立場而言，此與天台正修正

觀之最終目的，修證一念三千本具之法性理體，固不相悖，但無可諱言，綜觀知禮之性具三千之主張，乃絕對之實在論者，自不庸論。如知禮在指要鈔註釋內外不二門一文曰：「所觀陰境既絕，能觀妙觀亦寂。則病去藥亡，能所雙絕，故云無空假中。於雙絕之處，融妙三千，一時顯現，豁然同皆真淨。法法皆實故真，皆非染礙故淨。故云宛然等。如是則一切衆生，皆毘盧體，一切國土，皆常寂光。」

上文略以：當行者實修止觀而成就觀不思議觀法時，無異已無所謂能觀和所觀，亦即兩者的差別已等於絕無。唯有能所雙絕，始有三千世間的實相顯現。如此一來，所謂的一念三千迴非抽象的理法，而是具體掌握三千世間的宇宙整體而言。再如知禮於續文又言，宇宙三千世間，並非單純千差萬別的存在，而是透過圓融三諦的不思議假而存在，具有即空即假即中的圓融無碍，斯為三千世相的真如實相。準此以觀，知禮以唯色論的具相論，和山外派的唯心論的具性論對抗，謂其所主張者，才是傳統上天台性具實相論的真諦。

至於以上山家和山外兩派，在實相論上見解之差異，究如何造成，在此值得一提。原來山外派諸師之所以始終站在唯心論之立場，依據華嚴宗所說，採用心法為能造，生佛為所造之原理，可謂其來有自，乃彼等之於天台實相論，自始偏重於執持天台宗之世界觀原理而肇致。唯有關華嚴經所說心、佛、衆生三無差別一則，智顗認為，凡此三法為同格，皆屬絕對無別的存在，但在行者修觀時，姑以近要的心法統攝一切，從而修觀一念心的生起和所具而已。詎山外派諸師則否，竟昧於天台真意，謂此三法之中，推心法為衆生及佛等二法之本原，或謂心法為能造，並由此立場採用起信論之真如隨緣說，殆將一切諸法之生成過程，予以階段性之說明。

爾今，依據知禮所主張之具相論，其對唯心論有關於諸法生成之說法，概不予苟同。何以言之，蓋在知禮看來，似此唯心論之說明，究其根底，乃宣揚心法超乎色法，心性超乎心相，謂其緣起必然有前後順序，如此一來，似此這般的思考，蓋與法華經所教示，即娑婆即寂

光和世間相常住之說法有悖，且亦與智顗所創始之天台教學之傳統相背。須知，如從智顗主張之色心平等之精神而言，其始終堅持諸法皆總之立場，固勿論矣，衡其立場與其說是唯心論，毋寧說是唯色論，唯有如此，才稱得上是真正反映天台教學之傳統。綜之，始自知禮發表唯色具相論後，其大膽之創意與新解，可謂言前智顗及湛然所未言者，尤其自此以後，湛然教學依據唯心論而造成的種種矛盾紛歧，一掃而清，卒使天台教學之傳統得以重現。

(五)、約心觀佛

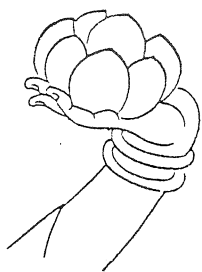
其次，除了上述性具實相論外，其他有關知禮止觀思想種種的特色，似亦值得探討。茲僅舉其中之一、二點而言，首宜注意者，乃知禮在天台止觀思想止，為此約心觀作出一番的正解，此與自來唯心論之觀點，截然有別。

當然，所謂的約心觀云者，如所週知，乃天台智顗所創始的。唯從天台教學發展史上觀之，自智顗歿世以後，斯止觀約心之基本立場，似被天台裔孫所長年遺忘，終於肇致原本以約心主義所宣揚的智顗學說，為後世曲解為在於

解說唯心論思想者。尤其在湛然以後，祇以唐宋五代，禪宗與華嚴宗之思想盛行，相對天台教學已衰頹不堪，是以山外派諸師乃至部份教內人士，此中醉心於唯心論思想者，竟將天台約心觀與唯心論並論，即以唯心論解說天台約心觀，自不必論。迨知禮出世以後，始予大力駁斥，謂將兩者混同，必將戮害天台教學之生命。是以知禮除有力宣示約心觀在天台止觀上之重要性外，並明確指出約心觀與唯心論之間的差別，及兩者各個不同之實踐要領。如知禮在其撰述觀經疏妙宗鈔第一，釋觀經疏上之心觀為宗，並強調調觀即是約心觀之原則所在，特別援引湛然止觀義例上，其中種種駁斥清涼的言論，諸如力陳天台約心觀上之去丈就尺，去尺就寸之要領，純屬實踐止觀之權宜措施，姑將心法作為止觀之對境而已，實無他意云。準此看來，天台既將心法當作是止觀的對境，誠如摩訶止觀所言，乃在心法上，觀三千世間之一切諸法，為本來自然存在的正因如此，衡其

主張與教說，自不同於唯心論者，誤將心法作為一切法本原之最高原理。易言之，色法及其他一切法本身，在天台止觀上，皆同樣具有三千世相，要在如何證見心就是一切現象，一切現象就是心而已。綜如上陳，知禮是從明確劃分約心觀與唯心論之間的差別，而後將山外派以唯心論思想為基礎的止觀思想，予以徹底排除。尤其到了知禮晚年，即在撰述觀經疏妙宗鈔以後，因與門人仁岳之間，在思想上產生重大之衝突，仁岳乃辭師門他去，終亦參予袒護山外派主張之列。究其師徒分裂之關鍵，實肇始於此。換言之，在知禮門下，有次仁岳與尚賢之間，於觀心抑觀佛一則，見解互異，尚賢主張攝心歸佛，而仁岳即主張攝佛歸心亦即前者輕心而重佛，唯仁岳即否，蓋其主張觀無量壽經之是心作佛，是心是佛等唯心論之主張。及當兩弟子之間，爭辯不休，為此自師請益時，知禮答以約心觀佛之方法，方為天台深義。如此一來，終使弟子仁岳不悅，而辭離四明天

台之門。然則如問兩者間之根本差異，究在那裡，約言之，知禮認為，尚賢較偏重觀佛一方，而輕視觀經疏心觀為宗之規定，相對仁岳雖言觀佛，實則唯觀心而已，全無觀佛之意在。是以知禮主張唯有約心觀佛，方為真正遵循觀經疏之真義。自師徒爭辯以後，知禮與其徒仁岳之間，始終沒有得到和解。由於師徒之間，既有上述重大之歧見，從而又再衍生兩者之於觀經上之阿彌陀佛八萬四千相，究作為生身卑劣相解，抑作為報身尊特相解，亦有相反不同的說法。易言之，以上知禮主張後說，而仁岳則主張前說，其所以然者，蓋知禮始終貫徹約心觀之立場，無有更易所致。



守護神的理論與實際

(三)

何世亮

十一、守護神靈感的真偽

某次有幾位修佛的居士，來與筆者談到觀

音菩薩靈感的幾則奇蹟：有一位婦人自稱自己

是觀世音菩薩身邊的龍女來轉世，所以在這一

世中，觀世音菩薩能附著在其身上，甚至還可

以說出某些古代的語言，又有一位少女，敘述

觀世音菩薩能在夢中教導她許多修行法門，諸

如唸誦普門品、大悲咒、心經等等，並能在事

先指示她化開災禍，又有一位男士認為觀世音

菩薩使他開啓靈視，能夠看透人們身體上的疾

病，準確度甚高，有時候也能看到穿著白色衣

服的觀音菩薩，現身出來幫助他解決困難，所以他也以感恩之心來服務社會。

這些例子聽起來十分神奇，讓人感覺觀世

音菩薩好像就是真人實事一樣，存在於每一個

修佛者的身邊，筆者當時也頗感好奇，突然興

起了想看看觀世音菩薩的真實面目的念頭，沒

想到當天中午，筆者在半睡半醒之間，就看到

了一尊半坐姿的白色觀音來到了筆者的眼前，

以心電感應傳達給筆者下列的訊息：「人們日

常生活中，修行佛法所得到的感應，有的是從

觀音而來，有的並不是。」

筆者覺醒之後，一則以喜，一則以憂，喜

的是終於看到了觀世音菩薩的面貌，憂的是我

們所看到的觀世音菩薩並不一定是真正的觀音

，也許某些靈感是從魔界或鬼界而來，是不是

呢？

十二、關於守護神存在的反對意見

「達磨四行論」中有提到為什麼不禮拜佛

菩薩的原因：「天魔波旬、阿修羅示現神通時

，也能化作佛菩薩的相貌來誑惑世人，種種奇

特變化皆為外道，總不是佛，佛是自心，莫錯

禮拜。」

曾經讀過「西遊記」的人都曉得，當初唐三藏、孫悟空一行人到西域取經的時候，路經中途，進入寺廟中參訪，看到莊嚴的佛菩薩形相，便跪下來恭敬禮拜，沒想到剎那間，佛菩薩都變成魔王魔將，跑下來把他們一行人抓了起來，足見佛菩薩的形相並非絕對可靠。

雖然有人質疑「達摩四行論」並非達摩祖師的著作，而是後人偽託的作品，姑且不論其真偽如何，究其觀點却很合乎禪宗的宗旨，禪宗的宗旨把學佛的中心引向自心的智慧，認為唯有發揮智慧的判斷，才能洞視宇宙的實相，否則容易被表相所蒙蔽，而走向迷信的宗教。

德山和尚也說：「聖名凡號皆是虛聲，殊相劣形皆屬幻色。」因此禪宗的觀點大都否定守護神的存在，認為吾人修行時所呈現出來的神靈變化，都是「唯心所現」，而非外來的境界，所以不可過份執著，應發揮「佛來佛斬，魔來魔斬」的精神，徹底地「萬法皆空」，才能達到見性的地步。

十三、楞嚴經中的守護神理論

楞嚴經中曾提到：當我們在修行的過程中，忽然於空中聞說法聲，或於十方徧作金色，又看見毘盧遮那佛坐在天光台中，千佛圍繞，百億國土及與蓮花同時俱現，又見大地十方山河皆成佛國，具足七寶，恍如西方淨土世界。楞嚴經解釋說：這些現象是修行的人「欣厭凝想日深，想久化成，非為聖證，不作聖心，名善境界，若作聖解，即受群邪」。

世尊的意思是說，我們在修行中所呈現出來的淨土世界，或莊嚴的佛菩薩形相，或承受守護神的加持等等，只可視為一種美好境界，而不是究竟的證悟，若執著於這些外境，就會受到魔障的干擾。

楞嚴經的這種說法，幾乎否定了西方淨土世界的意義，也許會讓信仰淨土法門的人大失所望吧！不過楞嚴經是有其立論根據的，以常理而言，喜歡淨土的人必然討厭穢土，於是淨穢的對待就造成了輪迴的種子，心靈永遠不得

安寧，這就是世尊所稱的「群邪」吧！

不過要達到這種「無住真心」談何容易呢！以阿難尊者的多聞第一，尚且受到姪女的誘惑，將毀戒體的當兒，幸賴世尊以楞嚴咒加持，遣文殊菩薩前往救護，才使阿難尊者恢復本心，繼續佛法的修持，由此可見守護神的使命也是十分重要。

世尊認為像阿難尊者這種情染業障深重的人，理所當然必須接受善知識及守護神的幫助，至於滿慈子等業障較輕的弟子，就直接證悟菩提即可，守護神的存在與否，就不再是一件重要的事情了，所謂「因緣及自然俱為戲論」即為此意。

綜合所論，我們可以看出楞嚴經是秉持如來藏的「離即離非，是即非即」的精神，不肯定守護神的存在，也不否定守護神的存在，有的時候肯定守護神的存在，有的時候否定守護神的存在，其要點則端視衆生的需要而定。

十四、自力與他力的爭辯

原始佛法從婆羅門的神教走出，原則上已脫離了天神地祇的盲目信仰，而強調解脫及覺悟的如實知見，必須依靠自力的奮鬥，才能達到究竟的解脫，但是後世的佛教發展，為什麼又重回守護神的他力信仰呢？

悲觀的人士認為：這是末法時代，佛法衰微所造成的現象，後世的修行者自力薄弱，於是又傾向於他力救度，使佛法變成一種依賴他力的宗教。

然而樂觀的人士却認為：自力信仰會走向孤獨自立的局面，而束縛在小乘法的領域，所以後世大乘佛法的發展，強調互助合作的精神，才促進了守護神的信仰，使佛教大大地發揚起來。

自力與他力的觀點，自古以來便不停地爭辯，在中國甚至各自發展了禪宗及淨土兩個大宗派，到底孰是孰非呢？其實要解開這個法執，我們就必須回到佛法的基本面「不二法門」，如僧璨大師所言：「真如法界，無自無他，要

急相應，唯言不二，不二皆同，無不包容，十方智者，皆入此宗。」

一個人在學佛的過程中，有時候須要自力奮鬥，有時候須要他力協助，有時候須要自己領悟，有時候也須要他人開導，自力與他力是無法分割的，其間守護神將扮演十分重要的角色，是吧！

十五、守護神的現實看法

還記得剛學佛不久的時候，筆者對於感應及神秘的經驗頗為好奇，有一次筆者燒香向觀世音菩薩的聖像祈求，希望能看到觀世音菩薩的法身，體驗一下靈感的世界，沒料到當天晚上筆者便做了一個有趣的夢，夢到台灣發生了戰爭，有很多同胞被殺死，在恐懼及壓迫的情

況中，有一個女孩引導筆者進入一個安全的山村中，山中矗立了一尊十分高大的自由女神雕像。

筆者睡醒之後，第一個感覺便是，原來我們生活在自由民主的社會，享受著安和樂利的

生活，其實就是觀世音菩薩的護持所致，而自由女神便是觀音的化身之一了。

很多學佛的人都期望從佛法中獲得某些超自然的體驗，而忽略了現實生活的意義，他們向外馳求，更增加對現實生活的不滿，使宗教成爲一種空中樓閣，其實我們在日常生活中所展現出來「慈悲、互助、感謝、和諧……」的精神，也可能都是觀音力的無形示現。

也許我們的父母、兄弟姊妹，也許我們的師長、好朋友，也許當我們有困難的時候，挺身而出幫助我們的人，都可能是觀世音菩薩的化身，我們應該好好珍惜，並由衷地感謝，更要發揮愛心來幫助世人，促進社會和諧，也許我們自己也是觀身的化身之一呢！

六祖壇經有云：「能仁即釋迦，行直即彌陀，慈悲即觀音，喜捨即勢至，智慧即文殊。」善用我們的心靈，落實於生活的層次，即是守護神的現實意義，不離當下而具有神通妙用矣！

晚明憨山德清的 早期叢林教育與 改革理念之萌芽

江燦騰

德清是嘉靖三十六年（一五五七），到金陵大報恩寺出家爲「行童」^①，他才十二歲。於嘉靖四十二年（一五六三），即十九歲之年，才披剃、受具足戒^②，成爲正式的僧人。直到隆慶六年（一五七二），他離開金陵大報恩寺，前往北京參學和赴五台山苦修爲止，共計有十五之久的歲月，是在金陵大報恩寺裡度過的。徐頌鵬在他的博士論文 *A Buddhist Leader in Ming China* 《一位明代佛教的領袖——憨山德清的生活與思想》^③，將德清的一生分爲九個時期：

- (一) 德清的家庭和童年（一五四六—一六二三）
- (二) 報恩時期（一五五七—一五七〇）
- (三) 旅遊與在五台的停留（一五七一—一五八二）
- (四) 牢山時期（一五八三—一五九五）
- (五) 流放和曹溪時期（一五九五—一六一三）

(六) 憨山時期（一六二三—一六一五）
(七) 東遊時期（一六一六—一六一七）
(八) 廬山時期（一六一七—一六二一）
(九) 重返曹溪和圓寂（一六二二—一六二三）

這樣的分期，只是按照德清的《憨山老人自敘年譜》^④所敘述的居住地點來劃分的，並未涉及到重要的思想變化和改革事業的關聯性，所以單從分期的段落上，看不出對德清的重要性。

但在實際上，如果深入探討的話，金陵報恩寺時期的教育啓蒙和磨鍊，影響了德清一生的改革理念，並且報恩寺的被燬，也構成了他日後事業的原動力。爲何報恩寺能有如此重大的影響呢；此可從新教育改革、新教學內容、庶務的磨鍊，以及師門的囑託等各方面來理解。

一、金陵大報恩寺的新教育改革

金陵大報恩寺自明初以來，就是法定的義學講習道場^⑤。雖然自永樂遷都北京後，金陵地區的講學水準大不如前^⑥，但在德清出家前，當時大報恩寺的住持西林永寧（一四八三—一五六五），已在寺中從事新的教育改革，聘請名師來寺教導；在禪法傳授方面，有雲谷法會（一五〇〇—一五七五）^⑦；在義學方面，則有無極明信（一五一二—一五七四）^⑧；同時寺中也教導僧徒研習儒學及應對之道^⑨。西林永寧又是「南京僧錄司左覺義」^⑩，屬高級僧官，因此，在教學實務上也能照顧到和官方往來的問題^⑪。

西林永寧是從嘉靖三十二年（一五五三），開始改革的，他將無極明信安頓在寺中的三藏殿^⑫供養，並選寺僧數十人從其學，「久之，則京城善士日集，知供四事（案；即飲食、衣服、湯藥、房舍），善化之風漸開」^⑬。換言之，金陵報恩寺的西林永寧，由於新教育措施，在南京地區聲名洋溢，獲得佛教信徒日增的敬愛和捐款贊助。德清在十二歲那年，原已讀書才華顯露，為鄉族所愛重；父親也準備為其定親。然而，一聽京僧說；金陵大報恩寺的西林和尚有大德，即決定前往追隨。父親峻拒；德清轉而尋求母親的幫忙，她同意兒子出家，其理由是：「養子從其志，第聽其成就耳」^⑭。

德清的這一抉擇，從他的《自敘年譜》來看，自幼受其母親的薰

陶^⑮，當然是重要的因素。然而十二歲時的出家，是為了追隨西林永寧，並非謀衣食溫飽，或私自離家脫逃，其中顯有德清出家的預期性目標^⑯。

此亦可從另一個類似的例子來觀察。

雪浪洪恩（一五四五—一六〇七）也是十二歲之年（一五五六），到金陵大報恩寺出家的，時間較德清還早一年。他是隨父母到寺中聽講《八識規矩頌》^⑰，有富於心，遂「暗袖剪刀，潛至三藏塔前，自剪頂，手提向父曰：『將此寄與母。父痛哭，公（雪浪）視之而已。由是竟不歸」^⑱。在明初的法律規定，這樣的出家方式，根本不許可^⑲。但雪浪居然為了佛學的興趣，違逆父母意願而出家；而他的父母雖不忍割捨，却也未堅持到底。這顯示了晚明的佛教雖然窘象畢露，但在較具教育規模的道場，還是能凝聚一些少年的有志之士前來就讀。

二、決定新師資和教學內容的幾個因素

雖然西林永寧締造了新的教育改革風氣，但何以只出現在報恩寺呢；因此，有必要就幾個相關因素的結合背景，再加討論，使其得以呈現合理化的解釋。

首先，這是牽涉到佛經講習新風氣的萌芽和儒家官僚的政策支持問題。德清曾有一段追溯的記載：「自北遷之後，而禪道不彰，獨講

演一宗，集於大都，而江南法道，日漸靡無聞焉。正嘉之際（一五〇六—一五六六），北方講席，亦唯通、泰二大者^{②〇}，踞華座於京師，海內學者畢集。而南方學者，習於軟暖，望若登天。惟我先大師無極和尚，自淮陰從師，一鉢往依焉。……二十餘年，具得賢首慈恩性相宗旨。既而南歸，至金陵，魏國公子見而悅之，遂為檀越。請講《圓覺經》，唱而不和，聽者寥寥^{②①}。『學風一時無法開拓之下，僧錄司的禮部上司祠部主政陸光祖（一五二一—一五九七）獲悉無極明信其人學有專長，相訪晤談後，極為激賞，於是介紹給西林永寧說：

「頃見北來高僧無極，真人天師也。聆其講說妙義，深契佛心。吾念報恩寺，乃聖祖所設之講教，僧徒居此，安可絕無聞乎。公為住持，誠能禮請歸寺，大演法道，開誘群蒙，法門之幸也^{②②}。」

西林永寧「唯唯」接受了上司的建議，「即盡禮致幣敦請」無極來寺。自嘉靖三十二年住寺講經後，「附近諸山耆宿，稍有應者」^{②③}。換言之，金陵報恩寺的講學傳統，在無極明信、陸光祖和西林永寧三者的鼎力合作之下，又逐漸恢復了，並獲得其他鄰近寺院的響應。

其次，西林永寧個人的崛起叢林之過程，對決定師資和教學內容，也具有極大的關鍵性。事實上，西林本身也是一個叢林的個案，可以讓我們了解在德清成為叢林改革者之前的，此一叢林改革方式及其

意識狀態；而後在討論德清的改革特性或行為模式時，方有一些參考性的指標。故此處亦就西林的個人經驗及其教學構想，作一追溯的剖析。

西林永寧自幼在報恩寺出家，與另一外號東林的僧人惠遠，「相與莫逆」，「兩人狀貌魁偉」；而且西林與大司馬喬自巖有長期的良好交情。相貌、談吐和交情三者，使禮部在籌備明武宗（一五〇六—一五二一）駕幸南京，駐蹕報恩寺的接待工作時，挑選惠遠為僧錄右覺義，西林為報恩寺提點。兩人果然在武宗駐寺期間，表現不凡；惠遠以佛教章疏得武宗歡喜，西林以應對得體，解武宗之不快^{②④}。兩人通力完成接待工作後，禮部甚為激賞，極力提拔。嘉靖十年（一五三三），西林被舉為報恩寺住持；二十年（一五四一），陞僧錄右覺義；再過五年（一五四六），又陞左覺義^{②⑤}。——這是西林在寺中崛起的歷程。

基於本身的經驗，平素他對僧人如何應酬官僚，不但熟悉，而且感受深刻。德清曾回憶說：

「翁雖居官秩，切以法門為憂。每見僧徒見輕於士林，歎曰：『為僧不學，故取辱名教，玷污法門耳』^{②⑥}。」

於是他藉陸光祖的囑託，推舉了攝山棲霞寺的新住持，使禪師雲谷法會亦得安居棲霞，「由是重興〔棲霞〕道場，復寺業，開法社，為接

待叢林。自是〔江南〕「禪道佛法乃大行，方知有十方接待」。禪法傳授，照朝廷規定，不准在「講寺」的道場開辦^{②7}。爲使報恩寺僧徒能得雲谷的教誨，必須方法上略爲變通，因而他使雲谷法會以客卿身份，出入報恩寺，並啓發了德清^{②8}。

至於報恩寺的教學構想，德清則提到：

「先是僧多習俗，不能對士君子一語。翁居常謂僧徒，以禪教爲本業；然欲通文義，識忠孝大節，須先從儒入。乃延儒師，教某（德清）等十餘人，讀五經四書子史。某（德清）所以粗知讀書文義，及披剃，即知聽講、習禪；即雪浪中興一代教法^{②9}，皆翁慈心攝持教養之力也^{③0}。」

又因報恩寺是皇家寺院，西林對寺中「率僧上殿祝延聖壽」^{③1}的禮節，特別注重。「每率衆僧上殿，……見僧有懶墮不至者，切責之曰：『此殿乃天宮淨土，爾等懶慢如此，他日求一瞻禮不可得也』^{③2}。西林的這些教學構想，使寺中的僧徒，對社會禮節和佛學知識以外的學問，都有某種程度的理解。至於德清個人的知識啓蒙狀況，則可由下述的討論獲悉。

註 釋

註一：按「行童」即指爲寺院服雜役之青少年或小沙彌。見《佛光大辭典》（3）（高雄：佛光出版社，一九八九年，四版），頁

二五六一，「行童」條。

註二：「具足戒」是梵語 *upasampang* 的意譯，有近圓，親涅槃之義。又作近圓戒、近具戒、大戒。指比丘、比丘尼所應受持之戒律：因與沙彌、沙彌尼所十戒相比，戒品具足，故稱具足戒。依戒法規定，受持具足戒即取得正式比丘、比丘尼之資格。參考《佛光大辭典》（3）（高雄：佛光出版社，一九八九年，四版），頁三〇七八。而德清的受戒，見《憨山大師年譜疏註》（台北：老古文化事業公司，一九八四年），頁一四一—一五。

註三：本書是徐頌鵬在一九七〇年的博士論文，於一九七九年出版的。見 Sung-peng Hsu: *A Buddhist Leader in Ming China*, (The Pennsylvania State Univ. Press, 1979)。

註四：按此《憨山老人自序年譜》，即註四所引之底本，是德清於天啓二年重返曹溪時口述的。其後由其俗家弟子福徵疏註。在本論文中，即以福徵的疏註本爲主。

註五：按洪武十五年規定，當時修禪的中心在天界寺，義學的中心在能仁寺（後爲報恩寺），瑜伽則在靈谷寺。見《金陵梵刹志》卷二，《欽錄集》，頁五三一—五四。

註六：見德清，△雪浪法師恩公中興法道傳▽，收在《憨山老人夢遊集》(三)，卷三十，頁一五七五—一五七六。

註七：見德清，△雲谷先大師傳▽，《憨山老人夢遊集》(台北：新文豐出版公司，一九八三年，再版)，卷三十，頁一五七〇—一五五二。

註八：德清，△雪浪法師恩公中興法道傳▽，前引書，頁一五七六—一五七七。

註九：見德清，△南京僧錄司左覺義兼大報恩寺住持西林翁大和尚傳▽，前引書，頁一五四四。

註一〇：同前註頁一五四三。

註一一：同前註頁一五四三—一五四五。

註一二：在報恩寺禪堂後，有唐玄奘石塔，即藏爪髮處。見《金陵梵刹志》卷三十一(新文豐版)，頁二七〇。

註一三：同註八。

註一四：見《年譜》頁一三。

註一五：見《年譜》頁九—一三。德清的母親信佛，且對出家僧侶有極高評價。

註一六：見《年譜》頁一二。德清與其母對話，自認有福，能成爲勝於世上宰相的僧人。

註一七：按《八識規矩頌》是唐玄奘著，凡四章十二頌四十八句。是明代極爲學者重視的唯識作品。可參考，釋聖嚴著，《明末佛教研究》(台北：東初出版社，一九八七年)第三章，明末的唯識學者及其思想，頁二一四，共列有七種疏註。

註一八：見德清，△雪浪法師恩公中興法道傳▽，《憨山老人夢遊集》(三)，卷三十，頁一五七七—一五七八。

註一九：見洪武二十七年，△清教錄內禁約條例▽，載《金陵梵刹志》《欽錄集》，頁六四。

註二〇：按「通、泰二老」中的泰，是魯菴普泰，但「通」是何人：則不清楚。參考釋聖嚴著，《明末佛教研究》，頁二〇五。

註二一：同註八，註一三。

註二二：同前註。

註二三：同前註。

註二四：德清。△南京僧錄司左覺義兼大報恩寺住持西林翁大和尚傳▽，《憨山老人夢遊集》(三)，卷三十，頁一五四二。

註二五：德清。△南京僧錄司左覺義兼大報恩寺住持西林翁大和尚傳▽，前引書，頁一五四三。

註二六：同前註。

註二七：見《金陵梵刹志》卷二，《欽錄集》，洪武二十七年的榜示

，其中有一條提到：「除遊方問道外，禪、講二宗，止守常住，篤遵本教，不許有二，亦不許散居及入市村。」頁六三。

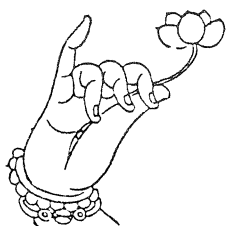
註二八：見《年譜》頁一四—一五；以及《雲谷先大師傳》、《憨山老人夢遊集》(二)，卷三十，頁，《憨山老人夢遊集》(三)，卷三十，頁一五五—一五五四。

註二九：按指雪浪洪恩復興唯識學及華嚴學的講授。見德清，△雪浪法師恩公中興法道傳▽，前引書，頁一五七—一五九〇。

註三〇：見德清，△南京僧錄司左覺義兼大報恩寺住持西林翁大和尚傳▽，前引書，頁一五四四。

註三一：按叢林禪徒，對帝王的生日、即位日，或每日齋粥二時、下堂，按《敕修清規》皆要登殿「祝聖」或「祝讚」。參考無著道忠撰，《禪林象器箋》第十六類「報禱門」。收在藍吉富主編，《現代佛學大系》(新店：彌勒出版社，一九八二年)，第七冊，頁四九八—五〇四。

註三二：同註三十〇，頁一五四五。



現比二量皆因明

問：現比二量，可以智為體耶？進云，「現比無智言」。付之。現比即以現比二量智為體，何云無智耶？

大疏^{卷上}云：「四問，立破有言智，可是因明，現比無智言，應非因明。」

答：見因亦明，見因證明。自證亦因，故皆因明。」

明燈抄^本云：「現比無智言者，體非是言，故名無言。不能親生敵證智故，名為無智。雖體是智，不起他智，故云無智。」

又^本云：「此有二說，一云，『見因亦明』等者，約三分解。見者見分，由能為境，牽生自證，故名為因。見體了別，名之為明。因即明故，持業釋也。」

邑記亦有二釋，雖然約三分解，非此要故，不記。

(大疏抄12)

宗旨多是在是非間，
議論止於模糊地。

禪門風範

曙 壽

(一) 以禪定自娛的開明禪師

衢州烏巨山儀宴開明禪師，吳興人，俗姓許，於唐僖宗乾符三年（八七四）降生。誕生這一夜，異香滿室，紅光如晝。

年少時隨父親鎮守信安城，因不願父親強迫他娶妻，乃遊歷諸方，和鏡清禪師機緣甚投，後來歸省父母，就在城南郊外建精舍自修。精舍旁邊有座陳司徒廟，裏面供有凜禪師的像，有一天，師前往瞻禮，却從此沒回，衆人以爲他失蹤了，後來郡守來到地方上巡視，偶然在廟後叢竹間見師入定，落葉已淹沒了他的腳脛，太守認出他是許鎮將的兒子，才設法把他從定中引出。從此以後，便時常入定、出定。

那時，子湖訥禪師尚不知師所得造詣深淺，便前來試探，問曰：

「你所住之禪定，可算是小乘定境吧？」那時，他們正端着茶杯喝茶，師呈上茶器問：「這個是大？是小？」訥禪師駭然。

不久，前往拜謁括蒼唐山德嚴禪師，禪師問：「你姓什麼？」答道：「姓許。」禪師又問：「誰許汝？」他道：「不別！」嚴禪師默識之，於是，便爲他剃髮更衣，成爲僧人。

嚴禪師會令他到山裏摘桃，十幾天未歸，大伙兒出去尋找，見師手攀桃樹，身倚山石，泊然在定。嚴禪師鳴指才令出定。

師於後晉開運（九四四）年間曾遊江郎巖，見那兒石龕天成，甚

合入定，乃謂門人慧興曰：「我決定在此洞中入定，你可以疊石頭將洞口塞住，不必以我爲念。」慧興如所教戒，過了一年，慧興憶起師父，恐怕已不在人世，遂啓龕視師，只見白髮披肩，胸口尚暖，慢慢從定中而出，了無異客。又復回到烏巨。時年已七十。

侍郎慎公鎮守信安，久嚮師之禪道，特命通達教理的法師守榮來參訪師詰問其定相，師不與多言，榮法師有輕視之意。那時信安百姓競相供奉師之圖像，凡尊敬禮拜者皆獲舍利。榮法師以慚愧禮拜亦獲舍利。乃歎云：「從此後，不敢以淺解測度矣。」

錢忠懿王患目疾，遣使取師像作禮，如夢所見，隨雨舍利，目疾頓癒。因而賜號開明。

宋太宗（趙光義，趙匡胤之弟）聞師定力，很想請師入京禮拜，師堅持不赴。後來用轎子強迫將師抬到內宮見帝王。和皇帝面對面談論佛法，太宗甚得法要。不久，即祈求歸寺。淳化元年示寂，世壽一百一十五歲，臘五十七，闍維白光燭天，舍利五色。

唐宋以前的僧人，大多兼修禪定功夫，而不只是義理通達而已，因此，有所謂真參實證的行者，以定慧等持爲修行的原則，這才是真

確的成佛之道。禪宗向來不講禪定功夫，但，也決不是不要禪定功夫，定、慧須是同時，缺一不可。祖師所以不提倡禪定功夫，只是爲了糾正當時只知修定不知自己本其慧力的一般禪和子們徒勞修定而不悟般若自性的蔽病，時至今日，我們連最起碼的定力都沒有，能再一意孤行，不回過頭來，好好在蒲團上，下幾年功夫？佛法一切現成，若無定力，如何直下承當？

（二）悟後起修接待十方的宗慧禪師

襄州洞山守初宗慧禪師，初參雲門，雲門一見便問：「近離甚麼處？」

師曰：「查渡。」

門問：「夏在甚麼處？」

師曰：「湖南報慈寺。」

門問：「幾時離彼？」

師曰：「八月二十五。」

門曰：「放汝三頓棒。」

到了第二天，師越想越不明白，自己也沒犯錯，幹麼要放我三頓

棒。最後終於鼓起勇氣，找到丈室，頂禮問訊後便問和尚雲門禪師：

「昨天蒙和尚放三頓棒，不知過在甚麼處？」

雲門說：「你這飯桶，這樣如何到處參學呢？」

師於言下大悟，於是便說了以下這段話：

「他後向無人烟處不蓄一粒米，不種一莖菜，接待十方往來，盡與伊抽釘拔楔，拈却炙脂帽子，脫却鶻臭布衫，教伊灑灑地，作個無事衲僧，豈不快哉？」

雲門聽了很高興笑着說：「你人這麼一點大，口開得可不小。」

師便禮拜。

看了這一則悟緣，同時也讓我們回想一下一代宗師臨濟禪師他悟道的心路歷程：

臨濟在黃檗會中三年，精進、規矩，所謂「行業純一」，首座睦州知他是一位人才，鼓勵他去問法，誰知三度問三度被打，不知如何是好，真是傷透了心，決心離開黃檗。到了高安灘頭參大愚，他在大愚面前告了黃檗的狀：「某甲三度問佛法的大意，三度被打，不知某甲有過無過？」大愚說：「黃檗這樣老婆心切，只是你不知道而已，還

來這裏問有過無過。」臨濟於言下大悟，乃說：「原來黃檗佛法無多子！」臨濟重回黃檗，然而，已非原來的臨濟。

他二人悟道的過程，如出一轍，在宗師方便的接引下，終於直下承當，從此臨機不讓師。然而佛法在理上是悟了，事修還須慢慢來，並非悟道以後，就沒事了。因此，師於悟道後說：他後向無人烟處不蓄一粒米，不種一莖菜，接待十方往來……。楞嚴經云：「理可頓悟，事須漸修，乘悟併銷，因次第進。」正是悟道不難修道難，修道不難證道難呢。

而臨濟在入滅前說了一個偈子，也是耐人尋味的：

「沿流不止問如何？真照無邊說似他，

離相離名人不稟，吹毛用了急須磨。」

他把用功的方法都瀉漏出來了。吹毛之劍，鋒利無比，可是再鋒利的劍，使用過後，還是要保養的。佛法一個原則，未明心見性前，要隨時反省檢查，一念回機修定，不起妄念，而悟道以後，仍然不離此。正是：未悟前如喪考妣，悟後亦如喪考妣。

西禪、南普陀兩寺住持圓寂

錫璋學兄同道：

惠寄《福田》(108)(109)(110)(111)均已收到。(106)(107)兩期，迄未收到。未知是否寄出或係郵寄之誤。《圓覺經略說》、《圓覺經講義附

親聞記》亦已先後收到。近年來曾細心誦讀江味農《金剛經講義》（還有福州智堅居士節錄本）與賜贈斌宗法師《心經要釋》、《阿彌陀佛經要釋》等書，收到《圓覺經講義附親聞記》後即認真誦讀，並參讀南懷瑾《圓覺經略說》，對所讀諸經的要旨與互相貫通之處，頗有領會。每日堅持學經，對照反省，並安排一段時間，靜坐念佛。惟以俗事牽纏，名心未脫，修持仍不得力。來書所引「未悟須修，已悟更須

却名心。題勉修持，以期。母負此生，不負。殷望。

以上信早已中好，總覺言多未及，又無暇擲管評談，以取擱下。小女陳永娟，適以結婚數年，在^{美國}舊金山色居，去年即辦好手續，要我夫婦去探親，月前赴廣州辦好簽證，當于本月底動身前往。茲將小女在美地址，以電話號碼附後，以便函電聯繫。海運寄來，介紹書，業已轉交，囑為轉遞。西禪理振法師，于去年圓寂，不久前纔獲悉。又廈門南普陀寺兼金山湧泉寺住持妙湛法師，亦于去年十二月九日西歸，世壽八十多歲，兩寺繼任住持，尚待定。謹以附告。毋此致祝。賢伉儷法躬清健，闔家平安。

學弟 陳景漢 上 內子音鍾並候
九六年一月九日

修「一語，誠同棒喝。自念年已七十有四，體力精力均漸不如前，迷途已遠，尚未真正知道，死生事大，懸崖撒手，更待何時，殊深愧悚。先以弘法度人為懷，又重同窗之誼，時錫寶書，勸勉備至，弟雖根淺障重，自當盡力擺脫俗務，滌却名心，勉勵修持，以期毋負此生，不辜殷望。

以上信早已寫好，總覺言多未盡，又無暇擲管詳談，以致擱下。小女陳永與女婿趙泓結婚數年，在美國舊金

山定居，去年即辦好手續，要我夫婦出去探親，月前赴廣州辦好簽證，當于本月底動身前往。茲將小女在美地址與電話號碼附後，以便函電聯繫。海運寄來《福田》112 113 兩期亦予旬日前收到。書榮君處各期均已轉交，囑為稱謝。西禪理振法師于去年圓寂，不久前纔獲悉。又廈門市南普陀寺兼鼓山湧泉寺住持妙湛法師亦于去年十二月九日西歸，世壽八十多歲，兩寺繼任住持，尚待定。謹以附告。勿此敬祝。

賢伉儷法躬清健，闔家平安。

學弟 陳景漢 上 內子音鍾並候
九六年一月九日

二量在散心位，依二相立，不說定位。若在定心緣一切相，皆現量攝。有義，定心唯緣自相，然由共相方便所引，緣諸共相，所顯理者，就方便說，名知共相。不如是者，名知自相。由此道理，或說眞如，名空無我諸法共相。或說眞如，二空所顯非是共相。如實義者，彼因明論，立自共相，與此少異。彼說一切法上實義，皆名自相。以諸法上自相共相，各附己體，不共他故。若分別心立一種類，能詮所詮，通在諸法，如縷貫花，名爲共相。…」(大正26冊頁318上中《研究》第69頁註⑤)文中「有義。或說」等，皆明對自相共相不同見解。僅限因明範圍言、自相共相有定與不定兩種性質：

(一)定者，如陳那菩薩《集量論》：「由所量唯有二相。謂自相與共相。緣自相之有境心即現量，現量以自相爲所現境故。緣共相之有境心即比量，比量以共相爲所現境故。除自相共相外，更無餘相爲所量故。」(簡體字本頁2)(二)不定者，如《研究》第69頁註⑥所引，《刪注》所云。

三由諸盤根錯節，滋生異義。座下心思細密，有以商示，循此前進，當可窮因明淵韞，量學本原。僧譚薄昏憤，因明末階，蹉跎山區，交通墮阻，不敢座下跋涉爲勞。另奉酬《大疏》一冊，祈假長期精研受持。不勝心儀拳拳。 某僧 十二月二十日 作禮

四、佛豈有之

爲免於被批評落伍陳腐，怕慘遭淘汰，爲維護佛法歷久超越性，相應新興進步科學哲學學說。佛子千方百計，不辭辛苦，在經論中掘穿尋找相近相似觀點。附比附麗，證明佛亦有之。此種厚薄內外信仰熱忱，過於重視「照着講」，輕忽「接著講」，未稱嚴謹，亦無大害。某僧既爲佛弟子，也染有此僻。且前函意猶未盡，再續兩點：

一、如哲學與邏輯對屬種概念解釋歧異。佛法經論立場近於哲學。因明立場近於形式邏輯。符順自然，並無壅隔。

二、哲學與邏輯於屬種二概念，各有所執，各計其是，乖角任其存在。因明則以屬種內又各有屬種，持用三重：局通、先後、言許，嘗試融解，并進一步討論。於此仿照大疏，舉二問答以明之：

(一)問：例如一語：功德圓滿之佛陀。佛陀一詞應是有法自性，功德圓滿是能別差別。與前陳後說，不相符順。

答：此是在語文變化，逸出宗支。若是立宗，則爲「佛陀是功德圓滿」。

(二)問：語句「功德圓滿的佛陀」，功德有因功德、果功德二義。佛陀祇有佛陀一義。

答：若不談命題，祇言概念，或不談立宗，可以相互形容差別。若言立宗，功德圓滿仍是差別形容佛陀者。(五、疏抄文獻刪除)

但是同書第57頁上列圖表却寫「自性（自相）…差別（共相）」。故倭人以爲第52頁第三行陳述中的「種概念」、「屬概念」之「種」、「屬」二字可能放錯了。（下略）

三、某僧覆函

××居士慧照：朔氣寒流，南台久旱，山野僧寮，轉獲12月11日大函，敬悉一一。座下精研續審《因明學研究》，於自共相與屬種概念對比解釋，有所指正。除有機緣代向原著者提出商榷外，今謹呈少分相關資料，以資參考：

一上海版《哲學大辭典》第1192頁，〈種概念〉（concept of species）條：「亦稱“下位概念”。反映事物中作爲種的那類事物的概念。與屬概念（上位概念）相對。從概念間的關係而言，如果有這樣兩個概念，其中一個概念爲另一個概念所包含，前者稱種概念，後者稱屬概念。如概念“詩人”包含於概念“文學家”，“詩人”便是“文學家”的種概念。有些邏輯著作所說的“種概念”和這裏所說的相反，不是指下位概念，而是指上位概念。」又第1625頁〈屬概念〉（concept of genus）條，亦有相同解釋。依此，種屬概念爲不定名詞，在哲學與邏輯中有相反內涵浮動。另有「實體概念、屬性概念」，傳統邏輯稱爲「具體概念、抽象概念」。採用何者與組成宗支自性差別對照解爲適當？月意，若在宗支範圍內，採用上概念、下概念、或實體概念（聲），屬性概念（無常），似較種屬概念明確、尊意以爲如何。若脫離宗支形式，亦不妨引證種屬概念，以增周延。惟《因明學研究》52頁與57頁，誠有尊函所指乖角。若將52頁「種屬」二字換位，可符合57頁，是否又符合上下位概念之意，亦請考量。

二對宗支組成兩詞効用認定不同，也是發生歧義原因。大疏解釋「差別性故」云：「謂以一切有法及法互相差別。性者體也。此取二中互相差別不相離性，以爲宗體。如言色蘊無我。色蘊者有法也，無我者法也。此之二種，若體若義，互相差別。謂以色蘊簡別無我，色蘊無我，非受無我。及以無我簡別色蘊，無我色蘊，非我色蘊。以此二種互相差別合之一處，不相離性方是其宗。」（大正44冊頁100上）「互相差別」，顯見逸出原宗，擴張解釋，而致模糊兩詞効用。在《研究》第57頁以次，請看。

三認定自相共相，佛法經論與因明，恰似哲學與邏輯，亦各有定義。如《大疏》云：「其二相體，今略明之：一切諸法，各附己體，即名自相。不同經中所說自相。以分別心，假立一法，貫通諸法，如縷貫華，此名共相。亦與經中共相體別。…」（大正44冊頁136上）又《佛地經論》卷六：「云何能知諸法共相，若共相境現量所知。云何二量依二相立，有義，

屬與種

某僧

一、冷淡中一絲溫風

因明傳溢中土，追溯早期《方便心論》，於後魏延興年間（約 472）譯出，訖今已逾 1524 年。乍起乍落，歷經長期蟄伏，偶現兩次高潮。

前次高潮，為玄奘三藏在貞觀 21 年（647）始，譯出因明大小二論。至慧沼法師卒（714），60 年間。今日殘存大疏、述記、前後記等數種。

後次高潮，為自大疏回歸中土，光緒 22 年（1896）出版，至法尊法師於 1981 年，譯出《集量》、《釋量》二論。約 85 年間，著述以零星散篇，或引取和籍居多。諸近代因明著述中，為可觀洞妙函致者，虞呂諸氏中，當推陳大齊氏《印度理則學》，與沈劍英教授《因明學研究》二書。二書作者皆具西洋邏輯素養，故能擴充傳統知見，亦超出和籍所拘限。前書約 13 萬言，直陳內容，全無引證。後書約 28 萬言，大環境影響下，信可為因明後次高潮中代表論著。

所謂高潮，祇是因明自身略現起伏。若與其他知識爆炸比較，顯然還是十分冷淡。陳著 32 年前，尚一見作家梁容若推介，「有了此書，因明之學復活於我國，而且系統化，通俗化了。」冷淡中今見有人提出書中屬與種二字研究，已感到一絲溫風吹過因明。

二、許居士函

台北市許居士於 1995・12・11，致函智者出版社，略以：

鄙人是貴社所出版的《因明學研究》（83 年 2 月 19 日台初版）一書的讀者。

貴社出版此書，真是有大利於法教化。唯末學發現該書第 52 頁第三行似有錯誤，因該行陳述：自性實際上就是屬概念，差別實際上就是種概念。在因明術語中，種概念又稱為自相，屬概念又稱為共相。……

八十五年一月份會務報導

(會訊第173期)

捐款芳名錄

(總計 壹拾貳萬捌仟肆佰元整)

肆萬元：何賴美妹

叁仟壹佰元：朱美淑

貳仟元：傅金圳

壹仟伍佰元：許鏡子 侯漢洲

壹仟肆佰元：朱美美

壹仟貳佰元：曾碧蓮 李鎮隆

李長諭 李宗翰 李坤憲

侯明秀

壹仟元：和 尚 殷鳳凰 傅冠智

林宗憲 林伯勳 顏高盛

顏高城 許登木 李林卿烟

李雪梨 王蔡秋月 王昭仁

王弼昭 王美珠 陳政宏

陳榮璧 陳文宗 陳素進

捌佰元：陳聖道 翁桂珍

陸佰元：高維興 方偉綸

伍佰元：張簡美津 宋淑貞 蔡朝賜

林麗樹 林煒程 顏高龍

許博程 朱義芳 曾雀清

黃財順 黃林月裡 黃延輝

陳大文 陳廖恨 陳曼豐

肆佰元：韓聲瑞 葉咸亨 林和玉

叁佰元：戴進安 戴淑真 鄭海英

胡王清月 胡博雄 葉乃華

郭士銘 郭春瑾 郭夏碧

石宛玉 石富元 石馨文

吳尾景 吳美樺 王惠民

陳照賢 吳美樺 王惠民

貳佰元：慈 琴 會 純 徐秀鳳

葉子瑛 蔡金鳳 蔡明融

許素月 李錦菊 李 笑

吳阿滿 林美辰 葉信宏

吳添福 林連佛 葉信賢

張文源 林美辰 葉信宏 顏玉龍 王典修
吳阿滿 林連佛 葉信宏 顏玉龍 王典修
吳添福 林連佛 葉信宏 顏玉龍 王典修
王典修

蘇麗美 杜宗樺 陳江山 陳彩琴 邱雅雯
蘇麗美 杜宗樺 陳江山 陳彩琴 邱雅雯
蘇麗美 杜宗樺 陳江山 陳彩琴 邱雅雯
邱雅雯

85年1月份收支明細表

收 入	上月結存	\$144,858	90
	本月收入	\$128,400	00
	定期存款利息收入	\$ 41,217	00
	收入總計	\$314,475	90
支 出	本會支出		
	福田雜誌第115期印刷費用	14,200	00
	福田雜誌封面	14,300	00
	福田雜誌郵寄費用	4,576	50
	劃撥代金手續費	135	00
	供 僧	3,000	00
	台南市社會救濟會籌募捐款	5,000	00
	濟助支出		
	洪 樺 燦	2,000	00
	陳 月 娥	2,000	00
	歐 良 謀	2,000	00
	吳 蔡 怨	2,000	00
	蔡 金 李	2,000	00
	許 蔡 桂	5,000	00
	盧 淑 花	5,000	00
	林 美 卿	5,000	00
	蘇 朝 慧	5,000	00
	林 守 基	5,000	00
	黃 錦 上	5,000	00
	吳 子 明	5,000	00
	蔡 長 華	5,000	00
	支出總計	96,211	50
	本月合計	\$218,264	40
	收支比較	56.7 %	

會長：顏高龍
副會長：鄭海英
孫申娥

會德功福田福寺然湛



1月份救濟事蹟

1. 許蔡桂花女士：住南市安南區安中路一段一八九巷七十弄三十一號。七十一歲。因急性小腦出血而導致中風，其兒子不知去向，由二位女兒照顧。現住麗新療養院中，故由本會補助生活費用伍仟元整。
2. 盧淑卿女士：住高雄市小港區孔宅里中安路九三九之二號十樓。三十四歲。與其夫皆是領有重度肢殘手冊之殘障人士，目前無業，皆靠政府補助生活津貼過活。由於案主二人結婚五年膝下無子，故需借助人工受孕技術，因而造成經濟上之困難，經由成大醫院社工部之轉介，為助其達成生兒育女之心願，本會特資助費用伍仟元整。
3. 林美慧小姐：住嘉義縣民雄鄉寮頂村二十八號。二十一歲。在去年九月因車禍傷及頭部，導致腦部出血合併嚴重腦腫，現今仍在外科加護病房治療，意識還未清醒，其雙親為了照顧其女而無法工作，致家中收入中斷，親友資源薄弱，而無法幫助。由於醫療費用龐大，故本會補助費用伍仟元整。
4. 蘇朝基先生：住南市東門路二段一三四巷二十七號。四十四歲。因經商不善，負債累累，而結束營業。於大陸台商工廠任廠長之職時因故被辭而一事無成，此時又因罹患胰臟癌併發肝及頸部淋巴腺癌而導致生活陷入困境，求助無門，而寄宿龍山寺中，一家四口生活困頓，小孩也因此休學，本會特補助生活費用伍仟元整。
5. 林守志弟弟：住南縣永康市中山北路二六四巷二一八弄三之三號一樓。十四歲。其母罹患精神分裂症已十餘年，四處求醫而耗盡家財，其父為沖床工，全家開銷均賴其父與另一子女之勞動所得，而林小弟也因此而休學，本會補助生活費用伍仟元整。
6. 黃錦上先生：住南縣七股鄉中寮村中寮七十三號。三十五歲。罹患精神分裂症，無法就業，且有攻擊家人、破壞物品、放火等危險行為。其父於四年多前逝世，其母又有心臟病、高血壓之疾病，其下又有一子一女，經濟收入完全中斷，本會補助生活費用伍仟元整。
7. 吳子明先生：住南市府前路一七三之八號。五十五歲。因心臟手術休克並接受長達五十次電擊急救，心肌再受損，情況極不樂觀。其妻越南人，未取得居留權，每隔半年須回國辦簽證，其子二個月大，已住院兩次，故經濟來源中斷，本會補助生活費用伍仟元整。
8. 吳林金圓女士：住南縣白河鎮嵌頭里六鄰土庫五十八之一號。四十一歲。罹患乳癌，須長期治療，無工作能力，其夫已因腎病變而過世，留有三名女兒仍就學中，其中一女是智障兒，處境堪憐，本會補助費用伍仟元整。
9. 蔡長華先生：住嘉義縣布袋鎮好美里三八八號。五十八歲。漁民，因車禍而傷殘，其妻有糖尿病，獨子因故死亡，其女則為照顧父親，辭去工作，現又因腫瘤治療未果而成放射性癌，本會補助生活費用伍仟元整。
10. 本會固定幫助戶：洪樺燦先生、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。



盤山 花紅

• 贈 閱 •

■ 中華民國八十五年二月十五日出版
佛曆三〇二三

■ 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