

福田

119

時來衆生熟 時去則催促
時能覺悟人 是故時爲因
世間如車輪 時變如輪轉
人亦如車輻 或上而或下

——大論引時經



卍 佛教月誌 卍

❖ 佛教慈濟功德會，定於5月11日上午，在花蓮舉行成立30周年慶祝大會。

❖ 台北法光研究所，舉辦佛學推廣教育課程，即日起受理報名。

❖ 霧峰萬佛寺第一代住持聖印長老圓寂，定於5月5日舉行追思讚頌典禮。

❖ 第七屆佛學論文聯合發表會，定於7月26至28日，於高雄元亨寺舉行。參加者5月15日前向台北慧炬通訊報名。

❖ 佛光出版社印行《跨世紀的悲欣歲月》——走過台灣佛教五十年寫真，歡迎訂購。

❖ 鳳山佛教蓮社，4月7日頒發84學年度大專青年獎學金。

❖ 台北縣惠光寺，定於7月6日起分二期傳授短期出家。

❖ 高雄市法音寺開山住持今妙和尚尼，4月11日示寂，4月30日舉行感恩讚頌會。

❖ 台南縣妙心寺舉辦佛教音樂研習班（第十期），4月4日至6月13日。

❖ 台北縣海明寺，定於10月4日至8日，啓建菩薩戒會。

❖ 桃園菩提吉祥院，7月1日至30日，傳授南傳比丘戒。

❖ 台北縣華梵人文科技學院，4月9日召開第二屆天台學會。

❖ 新竹福嚴佛學院，南投淨律學佛院，分別招收男衆，即日起報名。

❖ 有多種律學著述之妙因老法師，84年11月27日，在美三藩市圓寂，世壽81歲。

本期目錄

封面：文：大論引時經 圖：五台秋色山

1 ● 佛教月誌

2 ● 天台山外看天台內……………明了

6 ● 妙法蓮華經玄義試譯(弔)……………天台智者大師說
蘇榮焜語譯

12 ● 德清在叢林中的崛起及其奮鬥的途徑……………江燦騰
——北遊的參學歷程與攀緣宮廷

16 ● 心銘解析(二)……………何世亮

19 ● 福州鼓山湧泉寺小統計……………陳聖璋

22 ● 禪海點滴……………覺蓮

25 ● 第一結集的迴思……………鵝鵝

31 ● 現量品……………明性

32 ● 天台宗之歌……………李中和

33 ● 八十五年四月份會務報告

封底：佛隴茅蓬 四季桂

天台山外看天台(六)

明了

化法四教提出之緣由：

前面我們提到智者大師「化儀四教」——頓教、漸教、秘密教及不定教，此四教即按眾生根器不同作出不同的說法，這種判釋以現代人分類屬於「方法學」的範疇。而另一四教——「化法四教」則為智者大師判教的核心，是專就各宗之教義內容而作的判釋，所以也最能表現智者大師的綜合智慧與理解能力。為了解天台宗的重要思想我們要在「化法四教」作詳細說明。

智者大師之判教——五時八教非無緣無故冒然提出，化儀四教是根

據江南學說而判釋，化法四教是依江北七家判教批判而立。依地區分南方有三家，北方有七家，智者大師在《法華玄義》第九卷、第十卷對「南三北七」各家加以分析，提出自家判教看法。

北地教判有七家其着重點在化法，其七家如下：

- 一、北地師的五時教。
- 二、菩提流支的半滿教。
- 三、佛陀扇多、慧光等的四宗教。
- 四、自軌大乘師的五宗教。
- 五、凜師的六宗教。

六北地禪師的二種大乘教。

七北地禪師的一音教。

(一)北地師五時教：最初南方的漸教五教說北傳後，北地師作了一些改動，他們認為佛成道後，首先為提謂、波利二人說過「人天教」，所以在「有相教」之前應加上這一教；又認為《維摩詰》等經也講無相，可以包括於「無相教」內，不必另立「抑揚教」，這樣一增一刪，就構成了北地師的「五教」說。五教是人天教、有相教、無相教、同歸教及常住教。

(二)菩提流支的半滿教：地論師菩提流支另有一種看法，可稱之為「二教說」。他不講頓、漸、不定三類分法，也不講漸教的次第，而是根據《涅槃經·如來性品》採取了二類分法。經中有個比喻，在小兒啟蒙識字時，先教半字，後教滿字，半字就是小乘教，滿字就是大乘教。以此為判教標準，則佛在十二年內講的都是半字教，其後都是滿字教。

(三)地論師佛陀扇多、慧光等的四宗教：慧光等判佛教為四宗，開始為「因緣宗」，即小乘有部所講的各種毗曇，以四因六緣為其主要理論。其次「假名宗」，即是成實師所講的「三假」——因成假、相續

假、相待假。第三「誑相宗」，此為《大品般若》及《三論》，講諸法為虛誑。第四「常住宗」；此為《涅槃》《華嚴》等經，講常住，地論師推崇《華嚴》所以把它作為判教中最後的說法。如此四宗為：因緣宗、假名宗、誑相宗、常住宗。

(四)自軌大乘師等五宗教：護身寺的大乘師自軌法師在前四宗基礎上另提出了「五宗」說，認為《涅槃》與《華嚴》也可以分開，《涅槃》叫做「常住宗」，《華嚴》地位更高，應名「法界宗」。五宗即是：因緣宗、假名宗、誑相宗、常住宗、法界宗。

(五)凜師的六宗教：耆闍寺的凜師主張「六宗」，即在前五宗基礎上分出《法華》，以此經講「真實」是最後說法，應獨立為「真實宗」，他又認為《華嚴》《大集》一類的經，講染淨圓融，應改稱為「圓宗」。所以六宗即是：因緣宗、假名宗、誑相宗、常住宗（涅槃）、真實宗（法華）、圓宗（華嚴）。

(六)北地禪師的二種大乘教：北方禪師認為只分「有相」和「無相」兩類就行了。《華嚴》、《般若》、《瓔珞》講修道時都有順序次第，如《華嚴》講十地，《般若》也講十地，《瓔珞》分四十二個層次等，各有一定範圍，一定的相可說，所以叫做「有相教」。另外如

《楞伽》不講次第，而是講頓，可以叫做「無相教」。

(b) 北地禪師的一音教：北地一些禪師認為佛教並無各種區別，不過聽法的人理解上有差異，即是佛以「一音」說法而眾生「異解」而已，因此他們的判教成為「一音教」。

智者大師以為以上判教不能說完全無根據，只是他能以更高智慧引經據典提出更合理之判教。其批判如下：

(一) 北地五時教：智者大師說北地五時教就是由《涅槃》中得到啟發的。《涅槃、聖行品》經文中以牛乳五味作比喻：牛乳可以煉成酪，由酪而生酥、熟酥、醍醐，以此說明佛法也有五重層次：十二部經出修多羅、修多羅出方等，方等出般若，般若出涅槃，達到最高的階段。但他以為五時以《華嚴經、性起品》中文所說更合理。其品說：「日出先照高山，後照大地」比喻佛的說法是先從高處說起，即先對大智之人說，因此，《華嚴》應該居於第一時，即華嚴時。其次，佛在鹿苑為五比丘講小乘教，屬於第二期，即是鹿苑時。又次，講一般大乘如方等，屬於第三時，即是方等時。又次，講《般若》，為第四時，般若時。最後講《法華》、《涅槃》，為第五時，即是法華涅槃時。因為智者大師推崇《法華》，故判它為最後第五時。這是他在當

時把傳入我國的大小乘經都作比較合理排列到五時中去。

(二) 菩提流支的半滿教、(六) 北地禪師的二種大乘教及(七) 北地禪師的一音教，智者大師以化儀四教及化法四教綜合批評。他說在《涅槃、如來性品》中還有半字、滿字的比喻，但儘管如此他們以頓漸、不定等判教，不論是內容或形式，與佛經出現的次第都有矛盾，比方說十二年內佛講的都是有相教，而《央掘魔羅經》是佛成道六年後說的，其中就已講無相教，不是有了例外嗎？再如說小乘經是有相教，主要指四阿含，但《長阿含、遊行經》其性質類似《涅槃經》，敘述佛的說法一直到晚年，怎能是有相教呢？

佛說的法儘管是一樣，但聽講的人「同聞異解」，假如同聞異解即是各不相知，就叫做秘密，互相知道，就叫做不定，北地禪師的一音教，不合理。因此智者大師以化儀四教，即教化方法，首先提出「頓教」，大乘圓滿教理直下全提。其次「漸教」，由小而大，次第宣揚。再次「秘密教」，受教者同聞異解，或頓或漸，都以為佛對自己所說。最「不定教」，也是一齊聽法，而領會不同。或於頓中得漸義，於漸中得頓義，但是都知道佛是普遍而說，非專對自己而說。

以上五時教可以配合四教，最初華嚴時為頓教，因為它一下就

說佛成道時的自內所證。次三時（鹿苑、方等及般若）為漸教。隨着三乘根基，逐漸從小而入大，在此頓漸中間，都含有秘密教及不定教。只是末時《法華》《涅槃》超然於頓漸、秘密不定之外，因它已在收獲階段。如同服藥見效，再用不着處方了。

（三）地論師四宗教、四自軌大乘師的五宗教及凜師的六宗教，智者大師以化法四教配合五時教作更合理安排。化法四教即藏教、通教、別教及圓教。藏教即依據小乘經、律、論三「藏」而立，這三藏在小乘學人看來都是金科玉律，因此成固定內容，而局限在不究竟範圍內，此即阿含經的思想。其次通教，這是大小乘相共而前（藏）後（別、圓）相貫的，如同《般若經》中共般若之說，此即是中觀及般若思想。再次別教，但說大乘不共法，和前（藏、通）後（圓）各教都有區別，此即唯識和佛性的思想。最後圓教，說的大乘究竟義理，圓滿具足而又無礙圓融，故稱為圓。即是《法華》和《涅槃》的思想。與五時教配合，最初華嚴時當然是圓，而說意兼別，所以華嚴會中可有二乘在座如聾若啞。第二鹿苑時但是藏教，主要說小乘法，第三方等時因為說法通於三乘，看它所對而異，並不決定屬於那一教。第四般若時，除藏教外，兼明後三教。最後法華涅槃時，專門開顯頓義之

理，唯一圓教。《法華》本已究竟，但還有不能得益的，故又重之以《涅槃》，正如穀物得有早熟晚熟的區別一樣。

化法四教配合五時教到了《法華》為止，叫做前番五時，假如《法華》還不了，要到《涅槃》為止，就叫後番五時。天台宗這種學說不單推崇《法華》，也包括了當時流行的《涅槃》，從這一點，可見天台宗的判教實際又豐富，和舊說之「南三北七」大不相同，其他還有二種特點：（一）五時和化法四教各各區別，乃至年代先後都了然可指，這是所謂別義。（二）另外又說五時四教並不能以時間乃至經教部類相限制，譬如以華嚴義門為例，不一定《華嚴經》裏才有解說，在其他地方也會發見，這樣互相融攝，謂之通義。由於通義，把從前各家立說有拘牽難通的地方，也就能由此得着相當的解決。

智者大師之化法四教成為天台宗一個特點，再由於灌頂之整理，對後來佛學發生很大影響，如賢首宗判教所採取的五教說，就用了天台化法四教的基本觀點。

妙法蓮華經玄義試譯

(三)

天台智者大師說
蘇榮焜語譯

原文 (卷第四上)

十六特勝者，釋名，此從因緣得名。修相者，知息入、知息出者，此代數息調息。綿細，一心隨息入時，知從鼻至臍，出時知從臍至鼻，隨息不亂。知風、喘、氣為麤，知息為細。入麤即調令細。如守門人，知入知出，惡遮，好進。澁滑、輕重、冷煖、久近、難易皆知。知息為命所依，一息不還，即便命盡，覺息與命，危脆無常，不生愛慢。知息非我，即不生見。若知息長短，對欲界定，知息遍身，對未到地。除諸身行，對初禪覺觀支。受喜，對喜支。受樂，對樂支。受諸心行，對一心支。心作喜，即喜俱禪。心作攝，即二禪一心支。心作解脫，即三禪樂。觀無常，即四禪不動。觀出散，即空處，觀離欲，即識處。觀滅，即對無所有處。觀棄捨，對非想非非想處。觀棄捨時，即便獲得三乘涅槃。若橫論觀慧，即對四念處。

通明禪者，行者觀息、色、心，三事無分別。諦觀出入息，入無積聚，出無分散，來無所經，去無履涉，如空中風，性無所有。息本依身，身本不有，先世妄想招今四大，圍於虛空，假名為身。頭等六分，三十六物，四微一一非身。觀身由心，心由緣起生滅迅速，不見住處相貌，但有名字，名字亦空。如是觀息色心，不得三性別異，既不得三事，即不得一切法，此是修相。證者，內證真諦，空如觀解。次第通達此身色息分明，亦知世間天文、地理，與身相應。能具三界禪定，能知非想有細煩惱，破惑發真得，三乘涅槃，悉在禪門，世間禪竟。

二明出世間禪者，即有四種：謂觀、鍊、熏、修。觀者，謂九想、八背捨、八勝處、十一切處通稱觀禪。行人為破婬火，必須增想純

熟。隨所觀時，與定相應。想定持心，心無分散，能除世間貪愛。破六種欲，有人著赤白黃黑等色，或者相貌端嚴，或者威儀姿態，或者語言嬌媚，或者細滑肌體，或者可意之人，此六欲淵沈沒行者。能修九想，除此六賊。死想破威儀言語兩欲，脹想、壞想、噉想，破形貌欲，血塗想、青瘀想、膿爛想，破色欲，骨想、燒想，破細滑欲。九想通除所著人欲，又噉想、散想，除著意人。此九既除於欲，亦薄嗔癡，九十八使山動。雖是不淨初門，能成大事。如海中屍，依之得度，八背捨名，背淨潔五欲，捨離著心，故名背捨。修者行人，持戒清淨，發大誓願，欲成大事。端身正心，諦觀足大指，想如大豆黑脹皺起。此想成時，更進如狸豆大，更如一指大，更如鷄卵大。次二指三、四、五指。次觀趺底、踵、踝、蹲、膝、髀、臆，悉見腫脹。次觀右脚亦如是。復當想大小便道、腰脊、腹背、胸脇，悉見腫脹。又觀右胛、臂、肘、腕掌五指，又頭領等，從足至頭，從頭至足，循身觀察，唯見腫脹，心生厭惡。復當觀壞、膿、爛，大小便道，蟲膿流出，臭劇死狗。己身既爾，觀所愛人，亦復如是。內破見我，外破貪愛。久住觀察，除世貪愛。次除却皮肉，諦觀白骨，見骨色相異，謂青黃白鴿，如是骨相亦復無我，得此觀時，名欲界定。次觀骨青時，見此大地東西南北，悉皆青相。黃白鴿色亦復如是，此是未到之相。又觀骨人眉間出光，光中見佛，是初背捨成相。如是次第，乃至八背捨發相，具如禪門。八勝處者，初兩勝處位在初禪，三四兩勝處位在二

禪，後四勝處位在四禪，三禪樂多心鈍，故不立也。前背捨緣中，多少不得自在，是故勝處更深細觀察，少多好醜，悉使勝知勝見。如快馬能破陣，亦能自制其馬。十一切處者，以八色兩心，更相淡入，廣普遍滿，轉變無礙。具如禪門。

練禪者，即九次第定也。上來雖得八禪，入則有間。今欲純熟，令從初淺極至後深，次第而入，中間無有垢滓間穢，今不次第者次第，故名次第。亦是無漏練於有漏，除諸間穢，故名練禪。亦是均調諸禪，今定慧齊平無間也。阿毘曇明熏練，但言以無漏熏四禪，今以無漏通練八地，即是次第入無間三昧也。

熏禪者，即師子奮迅三昧也。前是次第無間入，今亦是次第無間入，亦能次第無間出。除麁間，及法愛味塵。猶如師子能却，能進，奮諸塵土。行者入出此法，能徧熏諸禪，悉令通利，轉變自在。如熏皮熟隨意作物。

修禪者，超越三昧也。近遠超入，近遠超出。是禪功德最深，故名頂禪。於諸法門，自在出入。

語 譯

次所謂的十六特勝者，名出諸修行道地經，乃從得喜樂法，離自害患之因緣得名。說到十六特勝的修相（註一），為知息入特勝，二為知息出特勝（註二），在在得代六妙門的數息門。要知當調息漸入綿細時，必須先做一心隨息工夫，亦即入息時覺知從鼻至臍，以及出

息時亦知從鼻至臍，隨時照息分明而絲毫不亂。此中鼻中氣息有風、喘、氣等現象時謂爲粗，如已覺知息入息出謂爲細。是以，當氣息爲粗時，要能令息入細不可。此猶如職司守門者，要能察知外人的出入，如逢惡人要能阻擋，而好人要能讓進。如此氣息或澁或滑，或輕或重，或冷或暖，或久或近等等難易皆知（註三）。又要知氣息爲人命所依，當一息不來時，此即命喪之時，既知人命在呼吸間，乃知人身危脆無常，自不生種種愛、慢等煩惱過惑。既知氣息本身並非我身，更不生我見之顛倒想。三、知息長短特勝，此乃針對成就欲界定言。四、知息徧身特勝，此乃針對欲界定證未到定時而言（註四）。五、除諸身行特勝，此乃針對初禪覺觀支而言（註五）。六、受喜特勝，此乃針對初禪喜支而言。七、受樂特勝，此乃針對初禪樂支而言。八、受諸心行特勝，此乃針對初禪一心支而言（註六）。九、心作喜特勝，亦即針對二禪內淨真喜禪。十、爲心作攝特勝，亦即針對二禪一心支而言。十一、爲心作解脫特勝，亦即離二禪入三禪時，得三禪妙樂而言。十二、爲觀無常特勝，此即三禪入四禪時，發不動定，了達心識虛誑而言。十三、爲觀出散特勝，亦即針對四禪入虛空處時，能離色界緣空之識，自然消散，了達空定虛誑不實而言。十四、爲觀離欲特勝，亦即發識處定，了達識定虛誑不實而言。十五、爲觀滅特勝，亦即發無所有處定，了達無所有處虛誑不實而言。十六、觀棄捨特勝，亦即發非想處定，了達非想處猶有細想，虛誑不實，非是涅槃安樂之法而言。準此以觀，一俟成

就十六特勝，最後第十六觀棄捨特勝時，以心不愛著，三乘滅度三界之道。唯如就十六特勝之觀慧橫論，得與四念處並論（註七）。

再所謂的通明禪者，係出諸大集經所名，乃通觀身、息、心三事，無所分別之禪法（註八）。詳言之，締觀出入之氣息，入無積聚，而出無分散，來無所經，去無履涉，如空中風，性無所有（註九）。要知出入氣息原本依附身體而有的，唯觀身體本身本來不存在，乃因先世的無明妄想，終而肇致此世四大造，無非是臭皮囊而假名爲身而已。此中頭等六分，外相、身器、內含等三十六物，以及色香味觸等四細色。又一一皆非身，可謂空無所有。再觀此身莫非由一心所造，而此一心所顯者不出緣起緣滅，乃其剎那生滅是何等的迅速，在在不見其安住不變的相貌，可見所顯現的一切法但有名字而已，唯名字假亦空無所有。是以如是諦觀息、色、心三事，可謂自始得不到上述三事之獨立實體在，既不得上述三事之獨立實體在，即可謂爲一切法不可得，這就是修習通明禪的功能。再說到通明禪的修證部份，要能內證真空之諦理，乃其心證的內容猶如前六妙法門所說得四念處，並破四顛倒。另以慧分別乃能通達此身的身息相皆無自性，且了知世間的天文地理，莫不一一與身相應（註十）。因此在大集經上說，修習通明禪能夠成就三界無有過之的禪定，又能了達非想非非想處的細煩惱，一旦加功破除見惑思惑而證悟真諦，即能證悟三乘涅槃，凡此詳如禪門所及，以上爲有關世間禪之解說。

第二說明出世間禪，計有四種：亦即觀、練、熏、修等是（註十一）。所謂的觀為觀於不淨境，復有九想、八背捨、八勝處、十一切處等四，通名為觀禪（註十二）。先說九想觀意，要以破除行者美好貪戀情欲，蓋宜從一至九，一一純熟增觀不可。唯所宜注意者，當持九想觀時，必須做到與定相應的地步，亦即好好執持假想、定境、與能觀的心等三者，心無分散，始能去除世間的美好耽愛。要知一般所欲破除之六種欲（註十三），諸如有人貪著赤白黃黑等色欲，或有人貪著相貌端莊之相貌欲，或有人貪著威儀姿態的形相欲，或有人貪著語言嬌媚的語聲欲，或有人貪著細滑肌體之觸欲，或有人貪著可意之人欲等等，皆能淵沒行者於不復之地。是以如能好好修習九想觀，自能除滅上述六賊。此中如再就總的死想來說（註十四），此能夠除滅貪愛世間上威儀及言語等兩欲，至如膨脹想、壞想、蟲噉想能夠除滅貪愛世間上形貌欲，血塗漫想、青瘀想、膿爛想等能夠除滅世間上色欲（註十五），又骨想、燒想能夠除滅貪愛世間上細滑觸欲。再九想能夠普遍除滅眾生貪著世間的五欲，至於蟲噉想及散想等能夠除滅所耽戀的人。要之，上述九種假想觀既能除滅世間五欲，亦能減輕瞋、癡兩惑，咸令見思九十八使慢慢消盡。雖說是觀不淨境的初門，然好善能用能成大事。譬如大海中之死屍，溺人附之，即能得度。次說八背捨，意謂用此八背捨觀得以背此淨潔五欲（註十六），從而捨此五欲心，故名之為背捨。說到修習八背捨觀，行者宜先有持戒清淨的功

夫，精勤勇猛，發四弘大誓願，如擬成就出離三界生死的大事者，宜從端正身體而正定其心始。嗣諦觀雙腳大指，一心假想如同大豆一般既黑而又脹大起皺。及作此假想畢，進而假想雙腳脹大指如同狸豆一般大，猶如同一指一般大，更如同雞卵一般大。其次，依此假想而順觀雙腳二指、三指、四指、五指等亦然（註十六）。次觀腳底乃至腳心、腳踵、腳踝、腳跖、腳膝、腳脛、腳臍等，莫不一一脹起。次觀右腳亦如是。復當靜心諦想大小便道，腰背、腹背、胸脇等，悉多脹起。復當靜心諦想，右胛臂肘，腕掌五指，又從頸項頭領等，如是從足至頭，從頭至足，循身觀察，但見全多腫脹，心生厭惡。復當靜心諦觀壞、膿、爛等不淨現象。如大小便道，蟲膿流出，其臭爛不淨，尤甚於死狗。自觀己身尚且如此，猶觀外所愛的男女之身，又何嘗不如是，實無愛樂可言（註十七）。如此以不淨心觀色，內可除滅身見等諸見，外可除滅著樂貪愛等結使。又如此修觀，令厭心純熟，必能除滅貪愛。其次內觀既成，應當進觀白骨，亦即皮肉裂開而見白骨。唯見白骨流光，而骨色迥異，有青、黃、白、黑等諸色（註十八）。凡此光明相亦無我身存在，及入此觀名之為欲界定。又觀白骨流出青光色，及大地東西南北四方，具皆遍滿青光色相，乃至黃赤白色等遍滿十方。此為未到定之相（註十九）。然後更想皮肉脫落而眉間唯留光明，乃見光中在在展現眾多佛相，斯成就初背捨不顛倒淨（註廿）。如此由初背捨淨以至於八背捨，詳如禪門所及（註廿一）。又所謂八

勝處者（註廿二），據禪波羅蜜云，初二勝處位在初禪，第三第四勝處位在二禪，而第五至第八勝處位在四禪。至三禪不立勝處者，只因三禪耽最勝樂，不欲出離，是為心鈍，所以不立勝處。要知在前修八背捨之內外緣中有所觀時，若淨若不淨，不得自在，而今在修八勝處時，觀心純熟，已少好醜等愛樂，而觀慧明了定想分明。凡此如同快馬馳騁得以攻破敵陣，猶能御馬進出自如。再所謂十一一切處者（註廿三），以緣空緣識而觀青黃赤白水火風等行相，如此或緣空或緣識，一一觀為虛空無邊，一一觀為識無邊，轉變無碍，以上詳如禪波羅蜜次第法門十卷所記。

所謂的練禪者（註廿四），亦即九次定之謂（註廿五）。按上來八種禪（註廿六），祇以心有間隔故，不名為九次第定。今於此中如想觀行日趨純熟，亦即從初淺的初禪以至於最後滅盡定一一修練，其間心樂無漏而除其滓穢，乃令上來不次第法門、次第自一定入於一定之法，始名之為次第定。是以九次第定乃以無漏禪而練於有漏，其間不雜他心間雜粗穢（稻芒），皆令清淨，故名之為練禪。凡此練禪調柔利熟諸禪，總合定觀二門，一心齊入。然則在阿毘曇藏所載示的熏禪之法，但說以無漏禪練四禪。唯觀九次第定中之練法，却以無漏練有漏從初禪乃至非想八地，悉皆練之，此即是次第定不雜他心之無間三昧（註廿七）。

又所謂的熏禪者（註廿八），亦即師子奮迅三昧是。按上述練禪

是次第無間入，今此熏禪是次第無間入，亦能次第無間出。乃不但能夠滅除粗穢間雜之有漏粗垢，且能滅除定愛，誠如獅子一般非但能夠前進奮迅而去，亦能夠却行奮迅而歸。是以行者一旦入此法門，即能覆却偏入一切諸禪，悉令通利，轉變自在，而出生諸深三昧。譬如牛皮熏熟，自能隨意作諸世物。

再所謂的修禪者（註廿九），亦即超越三昧是。析言之，意謂近遠超入（註卅），近遠超出，近遠超住。因此超越三昧之功德最深，於諸法門內不論逆順皆能自在出入（註卅一）。

譯 註

註一：十六行相，一一皆有修證。

註二：息出息入為數息調心之法，既覺知息入息出，則照息分明，故解慧易發，是為特勝。

註三：息遲滯難盡為久難，息速疾易盡為近易。

註四：未到定者，謂於欲界修色界定，身雖未到於彼，而心已覺知偏身微微，如有如無之特勝，而已先證色界定是。

註五：除諸身行為空無我人，是為特勝。覺觀者，謂初心在緣為覺，細心分別禪味為觀。

註六：初禪喜支與觀慧相應，則無過失，樂支亦不見著，且其一心支，照了一心，不起顛倒。

註七：按在十六特勝之正釋中，有豎論和橫論。豎約「定」之淺深，

橫約「慧」之廣狹。又觀慧漸進而從欲界至非想地爲豎，而對四念處爲橫。

又十六中從一至五屬身念處，從六至八屬受念處，從九至十一屬心念處，從十二至十六屬法念處。

註八：得見大集經四十三，止觀九之二，法界次第上之下。

註九：按通明禪不復觀四念處。蓋通明禪則於三事，雙觀事理，如觀息出入事也，性無所有理也。

註十：知天文地理等如止觀第九略記。

註十一：觀爲觀照，練爲鍛練，熏爲熏熟，修爲修治之意。

註十二：九想爲初門。

註十三：形色欲、形貌欲、姿態欲、音聲欲、觸欲、人欲。

註十四：初死相是總說，非九想攝。以通別兼舉，文中共有十。

註十五：血塗漫想爲觀死屍從頭至足，偏身濃血流溢，青塗想亦即青瘀想，爲觀死屍風吹日曝，皮肉黃赤，膿爛想爲觀死屍皮肉壞爛，狼籍在地。

註十六：淨背捨以骨爲門。

註十七：衆生有二分，愛行、見行。愛多者觀外身不淨。見多者觀內身不淨敗壞。

註十八：

註十九：又云未至定。上界八地各有根本定與近分定。初禪之近分定

，有與他之近分定相異之點，故立別名謂之未至定。

註廿：問背捨云何不顛倒，答，女色不淨，妄見爲淨，故名顛倒淨，而今背捨觀一切實青色廣大，故不顛倒。

註廿一：詳載釋禪波羅蜜次第法門第九卷。

註廿二：修八背捨後，觀心純熟，轉變自在，若淨若不淨，隨意能破，故名勝處。

註廿三：修觀行者，由八背捨入於八勝處，由八勝處入於一切處，起於後後者，勝於前前也。

註廿四：謂鍛練調熟。亦即上來諸禪，鍛練未熟，出入之間雜異念，此從淺至深善調熟，出入間不雜異念。

註廿五：四禪，四無色，滅盡定等九是，以上次等順入。

註廿六：根本味禪爲一，根本淨禪有三，謂妙門、特勝、通明。觀禪有四，九想、背捨、勝處、一切處，此四併前，故成八禪。

註廿七：次第定亦名無間三昧。

註廿八：謂熏熟自在，前九次定，但能順次入，不能逆次出，此能順逆次第出入。

註廿九：謂修治令精細。

註卅：近唯超一，遠直超二以上。

註卅一：於諸法門爲：十二門禪、六妙門、九想、特勝、背捨、勝處、十一切處等。

德清在叢林中的崛起及其奮鬥的途徑

一 北遊的參學歷程與攀緣宮廷

江燦騰

德清的決定北遊，是自十九歲受戒和聽講《華嚴懸談》以來，所一再嚮往的（註1）。其後則報恩寺的復興問題，則成了北遊想要達成的重大目標。至於整個禪宗叢林的興廢改革問題，雖然心中已有考量，但涉及的範圍太廣，要如何進行，還不太清楚。

他的問題點，最重要的是先成爲一個能立足叢林的夠水準佛學師資。他原出身「講寺」，照理「學講」——義學研究——才是本行。但他在這方面的才學，迄北遊之前爲止，顯然遜於同寺中的雪浪洪恩。雪浪當時已是無極明信的得意高徒，在寺中講席已漸露光芒（註2）。反之，德清自太師祖過世後，除忙於償債外，他還奉禮部之命，

教經史之學，即他所謂的「復親左史諸子故業」（註3）。因此，如繼續留寺中和雪浪較勁，是難以勝過的。在權衡各項因素後，擺脫雪浪，前往北方，更求明師指點，或於參禪有益，或於義學廣聞，皆不失爲正確的選擇。

但所謂北遊，有兩大目標：一是宮廷所在地的北京城，一是佛教聖地的五台山。前者不但是宰制全國政教的權力根源，也是重建皇家報恩寺的唯一希望：更何況笑巖德寶（一五一二——一五八？）和遍融真圓（一五〇六——一五八四），是當時公認的「華嚴學」與禪學的大宗師（註4），正於北京指點各方求教之士（註5），德清何能對

此例外：而後者不但是著名的文殊菩薩示現的道場，也是清涼澄觀當年疏註《華嚴經》的聖地，德清既仰慕澄觀爲人和學問，則親臨五台山一遊，沐浴前輩的遺澤光芒，乃爲應有之舉。還有，正如德清後來所證實的，五台山不但是修行的最佳道場，甚至是通往北京宮廷的最短途徑（註6）。所以德清如要在叢林中崛起，五台山的因緣是絕不能錯過的。因此，在討論過金陵報恩寺時期的啓蒙與宿志後，在本節中，將討論德清「北遊」京城和五台山的情形。

同時，也希望藉此進一步考察僧俗結合的各種複雜面，以對照第一章所提示的各種叢林問題。

一、北遊的困難與克服之道

德清雖然久已決定前往參學，但在二十六歲之前，他都生活在氣候較溫暖的江南地區，要暫短北遊參學，自無太大問題，若要長期滯留，則究竟要如何克服嚴寒的天氣，如何訪師尋友，如何在修行上有所突破，以及如何達成復興報恩寺，乃至重振衰微的禪宗叢林等宿志，都是充滿未知與困難的問題。

當德清在二十五歲（一六五九），透露決志北遊時，雪浪即好意提醒他：「子色力孱弱，北地苦寒，固難堪也。無已，吾（雪浪）姑攜子，遨遊三吳，操其筋骨，而後行未晚（註7）。」德清當時的回

答是：「三吳乃枕席耳。自知生平軟暖習氣，不致無可使之地，決不能治此。固予之志也（註8）。」換言之，德清極力要克服的，其實是他自己的南方習氣。而他決意讓自己置之死地而後生。

他不但婉拒雪浪的幫忙和挽留（註9），還選在大雪紛飛的冬季，騙開雪浪，讓其入城。然後自己朝北「一鉢長往」（註10）。雪浪回寺發覺後，爲之痛哭不已（註11）！而德清除四十四歲（一五八九）那年，亦即離寺十八年後，才因護送欽賜藏經（註12），一度回寺數日外，終生未再返回。他的佛教生涯，從北遊開始，即成了自我奮鬥的嶄新階段。

德清才到揚州，即被大雪所阻，且疾病發作，而滿責良久。直到第二年秋天（一五七二），方抵達京師。但在《年譜》中，有一段行乞的心理描述，頗值得據以窺見德清的心態。

他提到：

「〔在揚州〕久之，乞食於市，不能入門。自忖何故：急自省曰：以腰纏少有銀二錢可恃耳。乃見雪中僧道行乞之不得者，即盡邀於食店，以銀投之，一餐而畢。明日上街，入一二門，乃能呼，遂得食。因自喜曰：『吾力足輕萬鍾矣』。銘其鉢曰：輕萬鍾之具。銘其衲曰：輕天下之具（註13）。」

這是德清作為佛教僧侶的心理一大突破，在宗教的意義上，姑且不論其心性修持上的受益，從「世俗化」的詮釋角度來看，實乃突破僧俗嚴然區分的對立意識，而將原先的掙扎障礙消除了。照理，德清出身金陵大報恩寺，太師祖乃大有名望的西林永寧，如要掛單叢林，應無多大困難；即或不然，像雪浪的幫忙或自己籌措旅費，亦不成問題。但在這裡的心理轉折，並非為了衣食的困難所引的，正如德清並非為了衣食缺乏才出家（註14）。這是自覺性的抉擇，讓自己在銀錢耗盡的情況下，無法自恃，以打破原先的隔離心態，藉乞食而獲社會的認同。誠然僧侶的乞食，既需「依賴」社會，施主亦可能拒絕布施，所謂社會的認同，並非沒有限制的。可是德清却是針對此一心理顧忌而求突破。換言之，他將「依賴」社會和遭施主拒絕，都視為僧侶當遇之事，因而他也不必為僧侶的區分而煩惱。如此一來，僧俗的意識差距，在乞與施之間，雖表面存在，但在德清而言，則已超越其上。因此他將「鉢」和「衲」都銘上「輕萬鍾」或「輕天下」的形容詞，即表示「萬鍾」之祿俸，或「天下」權柄，亦不如手中之「鉢」，身上之「衲」，真正體會了遊方僧人的自由、自在和喜悅！

德清為紀念他能突破乞食障礙，還特別撰一八銘文，以明心志

。其辭曰：

「爾委我以形，我託爾以心。然一身固因之而足，萬物實因之而輕。方將曳長風之袖，披白雲之襟。其舉也若源鵠之翼，其逸也若潛龍之鱗。逍遙宇宙，去住山來。又奚銜朱紫之麗，唯取尚乎霜雪之所不能侵（註15）。」

假如知道德清在二十歲習禪時，即對寺僧的艷色服飾表示唾棄，只喜披一素色衲衣（註16），則當明白其借衣寄志的心意。德清的這種自頌形貌的習慣，在著作中屢見（註17），同屬反映了他對自己作為僧人角色的自信。正如他的《年譜》詳載生平行誼一樣（註18），實可視為晚明佛教僧侶的一種自我定位，和尋求社會溝通。德清克服乞食障礙後的心態表現，即具有上述的豐富意義。

而既然乞食的難關都通過了，北方之遊，更無可憂慮之事。故以下可討論其在北京的交遊和參學的情形。

註 釋

註1：見《年譜》十九歲條，頁一五。

註2：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，頁一五七九—一五七九。

註3：見《年譜》二十二歲條，頁二一。

註4：見《年譜》二十七歲條，頁二三—二四。

註5：同前註。

註6：見本節第三項的討論。

註7：見德清。△雪浪法師恩公中興法道傳▽，前引書，頁一五八一。

註8：同前註。

註9：同前註。

註10：見《年譜》二十六歲條，頁二二。

註11：見德清。△雪浪法師恩公中興法道傳▽，《憨山老人夢遊集》

（二），卷三十，頁一五八二。

註12：見《年譜》四十四歲條，頁五八。

註13：見《年譜》二十七歲條，頁二二。

註14：德清家境雖非富有，但為其生活和教育所需，皆無問題。他的出家是體弱，對出家生活的自在嚮往和對出家僧侶的崇高地位

，有企慕之心。見《年譜》十歲、十一歲條，頁二二—二三。

註15：見《年譜》二十七歲條，頁二二—二三。

註16：見《年譜》二十歲條，頁一七。

註17：如《憨山老人夢遊集》（二），卷三十，頁（三），卷三十五，即有十三首，「自贊」的題詞。茲舉其中一首為例：「心不在髮，形不在僧（人不足道，名不足稱）百無可取，一味可憎。忍辱

法門，唯此獨能。」

註18：關於《年譜》的討論，請參考第三章第三節第一項。

四季心

季節的變化，其中奧妙，如果沒有相對的四季心境，是很難體會

的。
秋天的年齡，產生了秋天的心。碰巧今年的秋天特別長，秋意就更濃了。一切是淡淡的，豐碩的，但又似即將衰退。美麗中帶了幾許哀愁。

有了秋心。讀起歐陽修的「秋聲賦」，更加心驚。秋過即將冬至，肅殺之氣凜起，但是，置之死地而後生，此天蠶變後，春天的腳步又近了。

大自然有四季的變化，生命現象也是如此。年幼時不能體會身強力壯的珍貴及青春的美麗，等到垂垂老時，一切都已無法回頭了。這也是造物者給芸芸衆生開的一個最大的玩笑吧！人永遠在這種迷糊中恍惚的渡過一生又一生，永無止盡，要有智慧跳出輪迴是難上加難哪！

四季心，四季身。

心銘解析 (二)

何世亮

六、前際如空 知處迷宗

我們的本心如如自在，那麼眼前就如同虛

空一樣，包容一切萬物，善應一切萬事，但是

若由此如如自在的心體中妄生分別心去認知外境的時候，就會迷失吾人的本心。

「前際如空」或許會被誤認為一種空空洞

洞的白痴心態，事實上不是這樣。這裏所談的

「空」，是一種「真空妙用」，大概有下列三

種含意：

1. 心量廣大，無量無邊，可以包容天地萬

事萬物，譬如房屋的中空，可以容納人

們居住，碗器的中空，可以盛飯菜飲料

等。

2. 不執著、不污染、不束縛，可以超越一

切煩惱，自由自在，無所罣礙地生活。

3. 寂然不動，感而遂通，能生萬法，變通

無礙，創造理想的人生境界。

但是當我們的本心妄生分別心的時候，我

們的視野便會走進一個狹窄的範圍，漸漸產生

束縛及煩惱，大概有下列三種情況會發生：

1. 分別心會造成偏執的我見，帶來人際關係的不和，最後則導致世間的衝突及戰爭。

2. 個整的小我會與整體分裂，人類與大自然也會形成阻隔，患得患失會帶來無常的人生。

人生。

3. 束縛的心靈會引發瞋恨、貪染、無明、煩惱的事情增多，是不幸人生的起源。

這個「般若智」與「分別識」的差別，

主要是在「知」之一字，看起來好像十分微小，但任其演變下去，就有非常大的差距，

所以僧璨信心銘有云：「毫釐有差，天地懸隔。」即是此意。

七、分明照境 隨照冥蒙

以「分別識」了了分明去分析外境，研

究物理，隨著這種知識的運用，我們的本心

就會昏蒙模糊，老子說：「前識者，道之華

，而愚之始也。」即是此意。

禪宗思想與老莊哲學有相近之處，也可以根本，以至於現代的世界又重新回頭來尋找禪說「禪」是印度佛法與老莊思想的結合體，重的曙光。

視自然無爲的生活，反對科技知識的發展，如老子云：「智慧出，有大僞。」又說：「以智治國，國之賊，不以智治國，國之福。」

以鈴木大拙禪學的看法，心智外用必然使

主客分裂爲二，然後才有知識的產生，這種知識雖然具有功利用途，却是人類悲劇的起源，

因爲分別識會使自我分裂爲二，不能洞視宇宙萬物的實相，進而喪失人類存在的意義。

以現代科學的觀點而言，也許很多人會持着懷疑的立場，因爲現代文明是依靠科學而繁榮，而科學成就又是靠著知識而發展，我們若捨棄了知識的研究，不正正是等於走上文明的後退路嗎？

不過不容我們否認，時代發展至今，科技已經造成了許多弊端，甚至破壞了人類生存的

他說：「法華經，金剛經，楞嚴經。」

筆者說：「法華經的中心思想是什麼？」

他直截地說：「一佛乘。」

他說：「真理只有一個。」

筆者說：「假如佛教、天主教、基督教、

淨土宗、禪宗……各堅持自己的教義是真理，

那麼一個真理如何下判斷？」

他就回答不出來。

因爲佛法的學習若只停留在知識的階段，那麼面對諸法的運用，將無法左右逢源，唯有將佛法的原理消化吸收而從自心中體會出來，那麼本心才能通達無礙，建立一切萬法。

九、去來自爾 胡假推窮

宇宙萬物的推移，人情世故的變化，任其自由來去，不必用心去推究應付，凡事自能得其條理，如信心銘所說：「莫逐有緣，勿住空

忍，一種平懷，泯然自盡。」意思是說：不用

筆者問他說：「你會讀過那一部經典？」

某天一位居士來問筆者學佛之要。

來的攻擊將無法防禦。

八、一心有滯 諸法不通

本心束縛的時候，在運用諸法便產生障礙

，澤庵和尚會就本心及妄心的差別處加以說明：譬如千手千眼觀世音菩薩，以一千隻手的象徵來救護衆生，但是假如他的心只停留在一隻

手上，那麼其他九百九十九隻手將無法靈活運用，又如威猛的不動明王，必須面對四面八方四維上下攻擊而來的魔兵魔將，但是假如他的心眼只注意到前方的敵人，那麼對其他方面而來的攻擊將無法防禦。

去追求有緣的事物，也不要住於空虛忍耐之地，只要保有一顆平常心，那麼一切煩惱自然會消失殆盡。

紹修與法眼兩人同師地藏禪師，學成之後

就一同離開，途中法眼就問紹修說：「古人道

萬象之中獨露身，是理會萬象，還是不理會萬

象？」

紹修說：「不理會萬象。」

法眼說：「說什麼理會不理會！」

紹修回答不出來，就趕回來請教地藏老師。

地藏禪師問：「你離開不久，為什麼又趕

回來？」

紹修說：「對禪的領悟還未透徹，所以還

是辛苦地走路回來，請教老師。」

地藏說：「你經過了許多山川，走過了那

麼多的路，難道還沒有領悟嗎？」

紹修並沒有注意到老師話中的玄機，乃問

說：「古人道萬象之中獨露身，意旨如何？」

地藏說：「你認為古人到底理會萬象或不

理會萬象？」

紹修說：「不理會！」

地藏說：「理會與不理會是二分法，而佛

法應是不二之法。」

紹修聽了老師的話嚇了一跳，就問說：「

那麼說來，古人理不理會萬象？」

地藏說：「你認為什麼是萬象？」

紹修當下有了領悟。

「萬象之中獨露身」意思是說在世界錯綜

紛芸的萬象之中，顯露出自己的本來面目，這

是禪者在參禪過程中，突然頓悟時，所呈現的

一種心靈感受。

對於世間上的種種人情變化，我們到底是

要用心去周旋呢？或者純任自然呢？以禪學的

觀點，當然是以後者為主，所以紹修的答案：

「不去理會萬象。」尚為一種正確的作法，但

法眼並不同意，因為「理會」與「不理會」依

然有分別心在作祟，依然執著在「萬象」上。

所以老師的一句話「什麼是萬象」才徹底打開

紹修的禪眼，了悟萬法本來空寂的意義。

十、生無生相 生照一同

當念頭生起，尚未產生形相分別之時，我們就應適可而止，此時心念介乎有無之間，生而不滅，就化成一道靈光照耀生命之源。相對而言，「生有生相」就表示念頭有生滅的現象，此時心念會執著在形相之上，不僅會有無常的變化，也會喪失靈光的照耀。

無住禪師說：「一切學道人，隨念流浪，蓋為不識真心，真心者，念生亦不順生，念滅亦不依寂，不來不去，不定不亂，不取不捨，不沈不浮，無為無相，活潑平常自在，此心體畢竟不可得，無可知覺，觸目皆如，無非見性也。」

福州鼓山湧泉寺小統計

陳聖璋

石鼓名刹 歷史悠久

一、石鼓湧泉寺自靈嶠禪師，於唐德宗建中四年（七八三）癸亥開山，迄今鼓山第一百三十四代南普陀寺兼鼓山湧泉寺住持妙湛老禪師（民國八十四年（一九九五）十二月九日圓寂），歷經七代，計有一千二百十三年〔（1995—783）+1〕=1213年。

二、若自神晏國師，於後梁太祖朱全忠開平二年（九〇八）戊辰，被閩帥王審知邀請入山，重興第一代以還，計至鼓山第一百三十四代兼鼓山湧泉寺住持妙湛老禪師，歷經五代，宋、元、明、清、民國六代，亦有一千零八十八年之久。〔（1995—908）+1〕=1088年。

× × × ×

《鼓山志》編纂經過

一、山初無志。志之始自明成祖永樂十二年（一四一四）甲午間，住山第七十五代住持了心善緣（？—一四三一）所著之《靈源詩集》。蓋靈源為鼓山之洞名，何為而有集也？係集古今名公鉅卿，文人墨客，登山之所題歌詠詩文也。

二、明世宗嘉靖二十四年（一五四五）乙巳，閩人黃用中改為《鼓山志》。

三、明神宗萬曆三十六年（一六〇八）戊申間，郡紳謝方伯在杭與布衣徐興公（煥），以山志序列無紀，采錄亦疏，因再蒐羅山中，文人翰墨詩篇，纂輯二卷。自是綱舉目張，井然有紀矣。

四明思宗崇禎十五年（一六四二）壬午，鼓山第九十四代住持永覺元賢禪師（一五七八—一六五七）自浙杭州東歸。復承徐興公以所集續稿二卷見付，賡續纂修。間有訛誤者正之，泛濫者刪之，志乃大備。

五清高宗乾隆十四年（一七四九）己巳春，鼓山第一百零三代遍照興隆禪師（一六九七—一七七五）出主山事。因感於元賢舊志之尙待補充，乃延郡紳黃任（莘田。閩人）纂修。歷經三載，於乾隆二十六年（一七六一）辛巳，編葺成書，即今之《鼓山志》上下兩冊也。

六清德宗光緒二年（一八七六）丙子，鼓山第一百二十三代住持奇量徹繁禪師與僧衆，曾補印《鼓山志》全部（見《鼓山志》第一冊卷四第一一八頁）。

× × × ×

鼓山歷代住持之有傳者

一、鼓山第十三代住持宋僧慶麟禪師（？—一〇六四）始創《鼓山列祖聯芳集》。記載住山諸尊宿之始末，僅有十三尊。是爲鼓山住持禪師有「史」之開始。

二、鼓山第三十七代住持孤峰惠深禪師（？—一二〇四），續著《鼓山列祖聯芳續集》。自圓覺大師（？—一一〇六）以下數傳者，擴而充之。該續集刪去繁詞，使簡潔可親，于山門有營作者，亦不敢沒其功也。

三、鼓山第一〇三代住持遍照興隆禪師，於清高宗乾隆二十三年（一七五八），出前代永覺元賢禪師舊志，延郡紳黃任（莘田）纂修《鼓山志》（即今之《鼓山志》上下兩冊），記載鼓山歷代住持傳略，僅止於遍照興隆禪師七十二代。自遍照興隆禪師以下，則無記載。

四、鼓山第一百三十代住持虛雲長老（一八四〇—一九五九），於民國十八年（一九二九）入主山事後，依據上述山志，對於其中部份代數闕漏，雖因年代更久，或寺遭回祿，致部份山志代數忘佚與缺漏，乃求於碑記，萬年簿及故老遺聞，可采者紀之，其無徵者，或存其名而闕其史，昭其實也。爰輯編《增校鼓山列祖聯芳集》，計有傳者一百三十人。

五、依據筆者所蒐羅之資料，繼第一百三十代住持虛雲長老後，尙有圓瑛宏悟、盛慧、普雨及故於民國八十四年（一九九五）十二月九

日之廈門市南普陀寺兼鼓山湧泉寺住持妙湛諸禪師，共為一百三十四代。

× × × ×

鼓山歷代住持之道統傳承，分為兩派：一為臨

濟宗派，一為曹洞宗派

一、臨濟宗：

自鼓山之開山靈嶠禪師，受法于江西馬祖道一禪師，系屬南嶽之臨濟宗。臨濟宗至宋季稍盛於江南。經元、明兩代，以至鼓山第九十一代住持（明代）性聰禪師，大都屬於南嶽之臨濟宗。

二、曹洞宗：

相傳以洞山、曹山二僧為祖，故得名。是宗於宋季盛於河北，元世祖大集沙門。鼓山自第九十二代住持博山無異和尚嗣法壽昌寺無明慧經禪師，於明熹宗天啓七年（一六二七）丁卯，來主山席。經明、清、民國三代，世次相續不絕，皆為曹洞法脈。

鼓山之曹洞宗世系如次：元道大興，法界一鼎，新通天兼，徹地耀古。

× × × ×

石鼓湧泉寺歷代住持「法系傳承」方法，計有五種：

一、由官府舉薦者：自宋以前稱為住持者，上必奉詔旨降香。次必有監司舉請，故石鼓湧泉寺住持，皆一時之選。

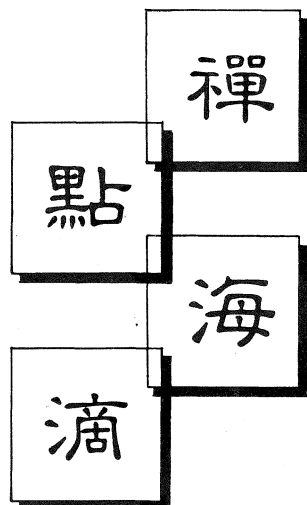
二、師資傳承者：承師之命繼為當山住持。如（一）神晏國師與鼓山第二代了覺禪師。（二）第六十一代海翁如山禪師與第六十二代不傳崇祖禪師。（三）第九十四代永覺元賢禪師與第九十六代為霖道霈禪師等等。

三、選賢于地方者：經官府推舉或邀請，入主山席。如（一）第二十四代竹菴士珪禪師（四川成都人）。（二）第四十代自牧竹謙禪師（陝西郿縣人）。（三）第五十代皖山正凝禪師（安徽太湖人）。（四）第七十二代虛菴普淨禪師（江蘇丹徒人）等等。

四、同門師兄弟互相授受者：如（一）第五十八代普昭師信禪師與第五十九代雪巖至嵩禪師。（二）第一百零一代溟然法文禪師與第一百零二代常敏法睿禪師等等。

五、經寺中住眾與地方士紳推舉或邀，為當山住持者：如（一）第九十二代博山元來和尚。（二）第九十四代永覺元賢禪師。（三）第一百三十代虛雲長老等等。

× × × × × （待續）



覺
蓮

溪深杓柄長

有僧於雪峰山下建小菴而住，多年不剃頭，每天却拿着長柄杓在溪邊舀水。倘有路過的僧人見了問他如何是祖師西來意，便答說：「溪深杓柄長。」

這件怪事傳到雪峰義存禪師的耳朵裏，也甚覺奇怪。這一天，雪峰帶了剃刀並侍者一起下山來到小菴拜訪。才相見了，雪峰便問所聽諸事是否屬實，這僧說：是的。雪峰道：「如果你說出個道理，便不剃你頭。」菴主便洗頭胡跪師前。師即爲其剃髮。

爲僧多年而不剃髮，意味着出家人不是剃了髮便算數，所謂出家不悟道，猶如光頭俗漢。古德有云：識心達本源，故號爲沙門。

如何是祖師西來意？溪深杓柄長。似乎答非所問。其實，已透露實相般若的訓息。菴主每天在溪邊用長柄杓舀水，也可以說是在覓善知識的印證。

雪峰畢竟是過來人，他帶來剃刀，他知道菴主的機緣。學生要尋老師，老師也要覓學生，師資相契，一拍即合。一句話：道得出來，即不剃你頭。菴主焉有不洗頭之理。正是：佛法一切現成，自性本來

清淨。

割佛殿前草

剃度的因緣，有遲有速，有的悟道多年才剃頭，如六祖慧能，當年以居士身在五祖處得了衣鉢，隨即南邁，混跡塵俗，甚致在獵人隊中，無人相知，後來因緣成熟，才剃髮受戒。而天然丹霞禪師的剃度，也是在悟道以後。他原是個讀書人，將往長安應舉，途中住旅店時，偶而碰到禪者提醒他：選官何如選佛。他竟放下功名利祿，直奔江西參加馬祖的選佛場。不過，馬祖看他和石頭希遷道相契合，指示他去參石頭。石頭和尚住湖南，他一下子又跑到湖南，見了石頭，石頭也沒和他多說話，便命令他在廚房當個煮飯時專門負責燒火的苦差。一做三年，有一天，石頭向大眾宣佈：明天割佛殿前草。眾人聽了，第二天都準備了割草的工具，以便割草。只有丹霞端了盆熱水，然後洗了頭，在石頭面前胡跪，石頭見而一笑，便爲他剃髮、更衣，並爲他說戒，他却掩耳而出。又再往江西謁馬祖，還未參禮，便入僧堂內，騎在聖僧頸上（僧堂內雕塑的羅漢像）端坐着，這時，驚嚇了全體大眾，無不愕然，趕快報告馬祖，馬祖親自來到僧堂看了一眼便說：「我子

天然！」丹霞便下來，並禮拜，謝師賜法號。從此名叫天然。

馬祖問他從甚麼地方來，他說從石頭處來。祖說：石頭路滑，還踉倒你嗎？他說：若果踉倒，今日即不來矣。從此，杖錫觀方。

這就是悟道後剃頭的另一例。

鰲山始成道

雪峰義存禪師是福州人，十七歲落髮，受戒後，去參洞山。作飯頭。和洞山因緣不相投，洞山指示他去參德山，有些省悟。後來和巖頭出去行腳，到了澧州鰲山鎮，因下雪，兩人困在旅店。巖頭每日只管睡大覺，雪峰則不敢懈怠，盤腿坐禪。

這一天，雪峰又見巖頭瞌睡而睡，他叫道：「師兄！師兄！你趕快起來！」巖頭揉揉眼睛問道：「作甚麼？」只見雪峰自言自語喃喃說道：「我這一輩子也真倒霉，和這種人一起行腳，到處被其拖累，如今到這步田地還只管睡覺。」巖頭喝道：「你不睡覺，每天盤腿坐在那兒，活像七村裏土地公，再過不了多久，好去魔魅人家男女囉！」巖頭認爲雪峰是個法器。雪峰却點着自己胸口說道：「我這裏還未安穩，不敢欺騙你。」因爲很着急，實話實說。巖頭却道：「我以爲

你即將到孤頂上，盤結草菴，播揚大教，還說這種話！」雪峰道：「我實在尚未安穩！」巖頭見他說得認真，只好推開棉被一躍而起，拍拍其肩說道：「如果這的如此，且將你的見處——道來，是的與你證明，不是的與你割却。」於是雪峰一五一十道來：

「我初次到了塩官，見和尚上堂開示色空道理，使得個入處。」

「此去三十年，切怠重提這檔事。」巖頭警告他。

雪峰又繼續說：

「去參洞山時，見洞山過水偈曰：切忌從他覓，迢迢與我疏，渠

今正是我，我今不是渠。……。」

巖頭又說：

「如果這樣，自救都還不及。」

雪峰轉而又道：

「後來到了德山，我問德山：『從上宗乘中事，學人還有份也無？』」

德山打一棒說：『道甚麼？』我當時如桶底脫相似。」

巖頭聽到這裏，大聲喝道：「你難道不會聽說一句話：從門入者

不是家珍？」

雪峰道：「如此說來，以後該怎麼辦？」

巖頭慎重地說：「他後若欲播揚大教，一一從自己胸襟中流露出
來，蓋天蓋地去！」

雪峰於言下大悟，便作禮，連聲叫道：「師兄！師兄！今日在鰲
山始成道喲！」

雪峰曾經是參學最勤的一位年輕人，所謂三登投子，九上洞山，
雖四處奔波，終是未明大事，只因向外覓，覓即不得。

曾有人問大慧宗杲禪師：「雪峰三上投子，九上洞山，爲甚麼向
鰲山成道？」

禪師說：「屋裏販揚州。」

自心本來具足，苦苦向外覓，多少人空費草鞋錢。豈知揚州就在
我們自家屋裏。雪峰將示寂曾自製塔銘並跋，有云：「夫從緣有者，
始終而成壞，非從緣得者，歷劫而常堅。……。」

有位比丘尼悟道後，寫了首感歎的詩正是：

鎮日尋春不見春，

芒鞋踏破嶺頭雲，

歸來手頭梅花嗅，

春在枝頭已十分。

第一結集的迴思

鷓鴣

壹、經典的第一結集概述

緣起：

佛涅槃後第七天，大迦葉與五百位比丘，從波婆城欲往拘尸那城向佛陀問訊。在中途聞外道說佛已入滅，未斷煩惱比丘聽了痛哭倒地，已斷惑比丘聽了則觀諸行無常。

而在此時却有一個年老比丘須跋陀羅摩訶薩高興的說：「大家何必傷心呢？大沙門在世時，常愛約束我們，這個可以做，那個不可以做，非常討厭；這下子可好了，他終於死了，再也沒有人來管我們了！從今以後自由了，隨我們愛怎樣就怎樣，可以隨心所欲的過日子了！」

大迦葉聽了心裡不高興，便想：這還得了！佛陀才剛入滅，就

有人開始「變相」。如果不在惡法還沒生起來之前先結集佛法，佛教一定很快就會滅亡。爲了讓正法久住而利益衆生，應該趕快來結集經教。而佛陀曾經說過：『我滅度後，我所說法及戒，便是你們的老師』應先來結集經律。

大迦葉在處理完佛陀之荼毗事宜之後，便馬上召集比丘們，在王舍城的七葉窟展開了結集的工作。

時間：佛滅當年的雨安居期間。

地點：王舍城外之「七葉巖」

主持者：大迦葉尊者

參加者：大迦葉、阿難、優婆離尊者及五百比丘。

內容：阿難尊者誦出經藏（四阿含），優婆離尊者誦出律藏。

特殊行爲：

一、大迦葉拒絕阿難參加結集，又因阿難說「佛曾說小小戒可捨」而作一連串的責難。

二、富難那尊者與大迦葉尊者，在結集的內容及乞食七事上，發生很大的意見分歧。

結果：大迦葉和阿難富樓那等人，對於戒律問題（「微細戒可捨」）及結集內容產生嚴重分歧，以致頻傳有所謂「教外結集」的事情發生，成爲日後「上座部」和「大眾部」根本分裂之潛因。

註：以上參考黃俊威教授所提供的資料。

貳、心靈的迴響

一、做自己的主人——無我與柔和

大迦葉尊者在結集之前舉阿難犯六突吉羅罪，又以阿難尚未證果爲理由，強將他牽出，說：「斷汝漏盡，然後來入！殘結未盡，汝勿來也。」阿難很難過，便說：「我二十五年隨侍佛陀，未曾得如是苦惱；佛實大德，慈悲含忍。」（《大智度論》）

（一）、慈悲的心：

由此可知，佛陀是多麼柔和的悲憫衆生。戒律是由佛的大悲願海所流出，所以戒的本質便是慈悲。我們日常生活中，是否也能悲憫衆生的苦，而善待四周圍的人呢？是否身上長滿了刺，隨時隨地像刺蝟

一般的刺得別人遍體鱗傷呢？在世間本是衆苦逼迫，無一可樂，同樣是火宅中人，又何忍彼此互相殘害？當我們在柔和的對待小動物時，有沒有想過，是否忘了柔和的對待自己的親人道友？而當別人發脾氣之時，是否也能體諒他也是很無奈，當別人犯過或不如法的時候，能夠不只看表面的犯規就判定他的罪，而能再去覺知到內在的原因到底是什麼？適時的伸出援手，拉他一把，是佛子的本份，何忍再狠心的將他推往火坑？

（二）、柔和忍辱行：

在大迦葉舉阿難的罪行時，雖然阿難覺得委屈（佛在世時，阿難樣樣如法，而佛剛入滅，阿難就被批得一無是處），但爲了大眾僧團的和合，他仍然願意道歉，向大眾懺悔，可見阿難內心多麼柔和善順。

這在我們是否能夠做到呢？有時明明知道自己錯了，可是就是拉不下那張臉來道歉，還說了一大堆理由為自己辯駁。想想，這麼愛面子做什麼？而內心真的不心虛嗎？可是衆生就是這麼迷惑顛倒，表面講了冠冕堂皇的理由，其實內在的慾望，連自己都不清楚。

看看別人，想想自己。好的典範要效法學習護持他，而不理想的，却必須同情悲憫他。也許他內心何嘗不會痛苦的交煎著，午夜夢迴，心裡也會閃過一絲的不安吧！同是在苦難之中，我們和在監獄之中的囚犯，又有什麼兩樣呢？只不過一個被關在裡邊，一個被關在外面

罷了！

在團體中，一切要以大眾爲重，放下私人的恩怨，不以個人好惡，做爲是非的標準。不然只是大家一起走向煩惱的深淵，甚至滅亡之路，而於己於他皆無利益。我很欣賞那種「內舉不避親；外舉不避仇」的氣度與胸襟，一切秉公處理，還有什麼不能令人敬佩的呢？

(二) 互相饒益

阿難證果之後，大迦葉手摩阿難的頭，說：「我故爲汝，使汝得道，汝無嫌恨，我亦如是，以汝自證。譬如手畫虛空，無所染著，阿羅漢心亦如是，一切法中得無所著。」這是多麼親切的對話！出家人無隔宿之仇，在戒法中，輾轉相勸、輾轉相教、輾轉懺悔，於佛法中互爲親人，結清淨緣，水乳相合，彼此增益。如果處在彼此不合之中，互相攻擊、排斥，那是多麼疲勞的事，應該要彼此相容，互相欣賞才對。難怪《大智度論》要說：「各各自依見，戲論起諍競」了，在家人爲了衣食及財利名位而爭，出家衆却又爲了各執自己的見解而互不相容。其實大地如果沒有各種不同顏色的花朵，怎麼能多彩多姿？是如此的互不欣賞而不能相合！在許多團體中，我們看見觀念、立場不同的雙方，懷他人惡不捨，無論別人如何努力的想改善彼此的關係都不願接受，這樣的人，未免一直活在自以爲是又廣結惡緣的世界裡，徒然令自他痛苦罷了。有人離開一個地方之後，懷著惡劣的印象，

對想進入那地方的人，提出「善意」的勸告，希望他避免受到傷害。其實每個人、每個地方的因緣都不同，怎能一概而論？彼此互相反省、珍惜，這才是基本的風度吧！

緣起，緣起！誰能否定「有因有緣世間成」的真理？

二、彼此都是凡夫：

在佛滅後，大迦葉翻出二十年前的陳年老帳來和阿難清算，連小小的細節也不放過。由大迦葉的舉動，我覺得有點安慰，連尊者都有此孩子氣，但他仍可以修行成就，我們如果能好好在佛法中用心，何愁不能成就？又由於彼此都是凡夫，都有他的氣習及煩惱性，我們又何必對別人要求太苛？

站在體諒及互相關懷的立場，不是更為溫馨嗎？

從大迦葉的排斥阿難，讓我想到僧團中也不乏著師兄弟爲了爭師父而互相不合的情形嗎？其實我們已經捨俗出家，又何苦再入另一個家？在感情上若不能獨立，只有一輩子受苦受折磨，又造了許多罪業。深觀因果吧！於微小罪見大怖畏。

『出家不是偶像的崇拜，更不是感情的寄託，而是心靈的淨化與提昇，悲願的行踐與推展！』

三、正觀因緣法：

如果能夠正觀緣起法，對一切事情的發生，便不會覺得憂悲苦惱

。在佛滅度時，未證果位的弟子痛哭倒地；在舍利弗滅度時，阿難亦大聲啼泣。而證果的弟子只是觀緣起、觀諸行無常，覺得世尊滅度的迅速到來。這在我們是做不到的，只能夠盡力讓自己快一點恢復正常，就算很不錯了。在修行過程中，其實也常處在情感與理智的交戰之間，而許多事情的發生，往往在一念之間。平時的功夫，便是要在這一剎那間發生作用。而對別人的不當行為，是要含容而加以引導，給他機會改過，因為每一個人在做錯事後，心裡多少也會處在懊悔之中，時時不安吧！

再說到有關「小小戒可捨」的問題：因世尊曾說「小小戒可捨」，但阿難尊者並沒有問佛，什麼是小小戒。到了結集的時候，阿難不但因為忘了問佛小小戒的定義，而被大迦葉尊者舉突吉羅罪，而且迦葉並規定「佛先所不制，今不應制；佛先所制，今不應却。應隨佛所制而學。」理由是：若輕易更動，恐怕別人以為佛在世時我們學戒，佛入涅槃，我們便不學戒。

另外，在富樓那集團的乞食中，佛曾允許他們七事可行，即：內容、肉食、自熟、自持食、從人受、自取果食、就池水受淨人淨果除核食之等生活上乞食方便開緣。這是佛陀因環境的不同，所開的隨方毗尼，却又被迦葉一句話間，斷然否決，卻沒有衡量富樓那所處的環境是在南方，民風不同於恒河兩岸。

大迦葉爲了跋難陀高興佛入滅可以不受拘束，而發起結集，和阿難說小小戒可捨，是有著很大的距離的。其實佛的意思應該是在「僧一心和共合籌量」之下，才作戒律的取捨，而不是完全放捨所有的戒律，怎可因不知何者可捨、何者應持，而一概否定呢？

其實在緣起的世間，那有什麼是一定非如此不可的呢？佛法為適應世間，弘傳需要，自有其變通的方法。若一直固執的堅持不變通，只會失去戒律的意義，而造成所有修行人的困擾。在佛陀的教法中，也有許多是從印度現有的宗教及觀念中，加以改革，而導入佛法之軌道中。

如果我們能仔細深入的去了解佛陀制戒的緣起，而進一步的掌握戒律的精神所在，一定能夠更契合佛的本意，而兼顧實際需要吧！如果一味的爲了維持法制，是否也會變成形式上，淪爲刻薄寡恩或個人偏見，而忽略了人性上、以及實際情形的困難呢？或者更因爲無法實踐而輕慢戒法，不去碰觸？在適應世間之時，亦是要避免世俗化及變質，而不是隨著自己的情見，任意胡亂調整步伐！在變動之前，也需要深刻觀察自己的心行，才不會成爲亂法的罪人。若是偏於自己的立場，很容易像部派佛教互相自讚而詆毀他人，令人驚訝慨嘆！

自證亦是果。

又從識自顯現之相分，自證亦是果。識，自顯現是自證之支分（即自證分）。可分為顯現境界，和義自體二種。依此二種有所自證，應轉成量果。

由彼決定義，

彼識自相之體性，從境相之支分，決定「實質之外境」之名言。爾時若唯外境作所量？即彼顯現境，為量。能量彼。

彼心識顯現外境行相，此義（境）行相是量。以彼量能測量顯現外境之識，與所俱境。所量彼顯現，量及量果者，彼取自證故，此三無有異。

爾時「所量」，識體於所取義顯現境相。彼能量之量與所量之果，依次了知「能取識」和「唯識」。因此，彼三種識為唯一識體，不分別性且無差異故。

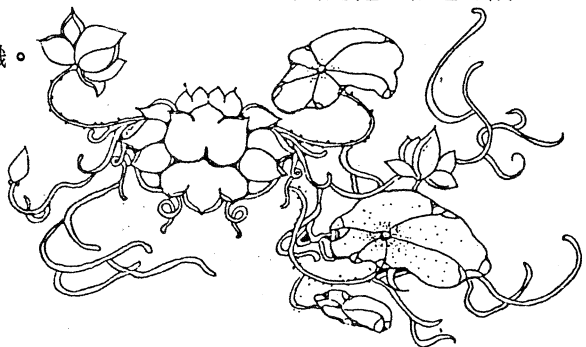
倘若識體具有能所二取法，如何了知？

境識及識別，以為心二相。

亦由前後念，二法證自證，無領受無念。了別色等外境，所取之支分，畫分為所取識。了別所取相，有境之支分，畫分為能取識。此一心識有能、所二法，不僅成立自證，而且前後二時，以能所二法領受作用產生憶念，亦成立因相。因此識體之能所取法，亦成立自證義。緣由？若心識不能自體自領受作用而否定（二取法），則應無此憶念心之故。

由他識領受，無窮。彼憶念，應無轉他，亦現見彼故。

為何色等境相，非離自識而由餘他識之領受作用？云：應成無窮過故，何謂之？前一念之領受作用——即憶念，亦需後一他識等具有過失。如是識體應無轉遷他境相之時機，若有遷轉亦應可現見故。需決定承許自證識。



若法有多事，非根悉分別，各自所觸證，離名言根境。

如是亦所作性、無常等諸多虛體，例如：聲有法，除根識外，不可能了知有諸多之自性，如是住於境。一根識安住於一境，多根識安住於多境相，是唯現相之故。因此，各個根識所觸各自之自相，雖分別聲之名言，亦無法直接敘述。然而其體性顯現於根識之對境。意緣及貪等，自證無分別。

無分別意識領受所取義自相——是量。又貪瞋癡苦樂等不相對待於根故。自證現量是唯一無分別體性之量。

又諸觀行者，離教觀唯義。

禪定於真實義之瑜伽師；諸修習「有漏」——世間道，和「無漏」——出世間道之導師，宣說證無我智慧之文辭，不雜亂之理趣，「無我」——所作殊勝之蘊體，唯「自相義」之名，謂瑜伽現量。

若謂貪等是自證現量，則分別亦應成現量？

但許自證性，非境分別故。

雖承許貪等分別心，彼之自性是自證現量，然而觀待於所分別之境，應非無錯亂之量，彼諸境界是顛倒見故。

錯亂俗有智，比量及所生，念欲似現量，謂於陽餓等。

一認取陽餓分別為水等之錯亂識。二八種塵聚之物體，分別能作儲存水之功能，依於名言意想：「瓶」等分別是世俗識。三以此識之推測是緣取因相心之比量。四由因相之比測，而生之證悟是比量。五憶念過去之情境。六欲許未來之事物實現，以上六種是錯亂識。以上是相似現量。復次，眼翳之根具模糊等染污。

有用分別故，說量有果性。設施為量性，非無分析用。

量果，此依外道之主張，除了「量」之外，無其他義。「量」，具有所證知之境，證悟所衡量之境而設立故。作用之支分是量果性，而且「所量」是能量之證體產生諸實境。為設施「量」之名言，於同一「識」體性，非不能分析，「證悟義」與「相似」。

現 量 品

——明 性——

現量及比量，二相所量故。

集量論分爲現量和比量，唯有此二量。爲何緣由？唯有自相與共相之定義。決定所量。

又彼量之所取境唯一自相。現量以自相爲所量；比量以共相爲所量之方式，悟入自相故。

合說，無餘量。多識，亦非異。

若謂：悟知色、無常等，豈非有餘量？云：現量取色之自相；俱分別意識取共相，謂無常。二原則結合故。量除了現、比二量外，非有餘量。有一說：云何悟無常等義？非一次經驗，須多次領受。亦信樂彼實有識，此非餘量；若是爲餘量，應成無窮盡之過故。

無合故，如念。

喻如：依前心所了知憶念，貪欲等義，非餘量。

現量離分別，名類等相蒙。

現量：以何識謂：「天授」之名。於諸種類謂：「家牛」。於諸功德等謂花白物，遠離執著之分別，且無錯亂之識。

爲不共因故，依根說彼名。

一般而言，雖說是根、境二者，產生前五意識之因，除彼外，根識爲不共之因故。彼識之名言謂「根識」，根之作用，如說鼓聲，與稻芽。

多義所成故，爲自相共境。

依根識產生境相之時，彼境相須產生諸多相異微塵故。如是之識——自所取義，可緣取微塵聚體或積集，而謂共相之所行境。

Moderato

天台宗之歌

李中和作曲

天台宗.
天台宗. 三經一論最尊
崇. 法華為宗骨.
涅樂為扶疏. 般若
為觀法大智度論為指南.
天台宗. 天台宗. 三經一論
最尊 崇!
(85040718)

台北石碇華梵人文科技學院，於四月九日召開第二屆天台學會會議，除宣讀論文外，在開幕式中，名音樂家李中和教授領導與會大眾，即席齊唱天台之歌，情況熱烈。

會長：顏高龍
副會長：鄭海英
孫申娥

會德功福田寺然湛



4月份救濟事蹟

1. 羅居財先生：住南縣新營市民榮里新進路二段一九七號，四十二歲。因頸部感染合併敗血性休克，需靠呼吸器輔助呼吸，日後情況很不樂觀，且遺留二名幼子，本會補助喪葬費伍仟元整。
2. 楊旺根先生：住南縣大內鄉內江村內庄二八五號之二五，四十六歲。小女兒出生時因腸扭轉在醫院治療花費將近三十萬元，以分期償還方式支付十萬元左右結清，今年三月在醫院住院三週，四月十七日入院開心臟及治療中風，本會給予生活費補助伍仟元整。
3. 林威名同學：住南市東門路二段三〇一巷一二〇弄九號，十五歲。罹患惡性骨肉瘤，其母需照顧林同學，無法幫忙家庭生計，致家中經濟陷入急難狀態，本會給予經濟協助伍仟元整。
4. 黃楊金緞女士：住嘉義縣番路鄉草山村永興十二號，四十八歲。罹患鼻咽癌，在醫院接受化學治療及放射線治療另接受自體骨髓移植，其女在醫院照顧，已辭去工作其餘子女皆就學中，使家中經濟陷於急難，本會資助伍仟元整。
5. 黃不女士：住屏東縣高樹鄉新南村三鄰田中路之一號，六十五歲。罹患子宮頸癌，目前不適合做外科手術，而以放射線治療其疾病，其夫已中風，家計依賴三名女兒奉養，因二人皆臥病其女亦需照顧雙親，影響家中生計，本會捐助伍仟元整。
6. 尤月珠女士：住南縣安定鄉新吉村新吉一七八號，三十六歲。已離婚二年，獨立扶養二個孩子，因罹患乳癌併眼部轉移，致家中經濟及醫務照顧上皆由弟妹輪流照顧，本會給予生活費協助伍仟元整。
7. 張潯薇小姐：住南縣玉井鄉望明村公館一四八號，二十六歲。罹患白血病復發而再次住院進行治療及骨髓移植，預後難以評估，且捐贈骨髓者為張小姐的弟弟，其弟亦需住院做各項檢查及處置，使家中陷入另一急難狀態，本會會資助過一次，此次再度協助生活費伍仟元整。
8. 邱金枝小妹妹：住南縣學甲鎮自立街一二二號，四十天。與其姊相距九天出生，二人均為極低體重早產兒，邱小妹因早產兒壞死性腸炎而死亡，其姊則繼續治療中，使其父工作減少，收入頓減，本會予以急難救助伍仟元整。
9. 洪樺震先生：住南市東成街一一四巷八號，未婚。因年老無依且有疾病，體弱無法工作，故無法負擔醫藥費及生活費，已列入固定幫助戶，本會資助貳仟元整。
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。



佛隴茅蓬 四季桂

• 贈 閱 •

■ 中華民國八十五年五月十五日出版

■ 佛曆三〇二三年

■ 發行人：施國雄

■ 編輯：雲庵

■ 電話：(06) 2228518

■ 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