

福
田

恭賀春釐



163

卐 佛教月誌 卐

佛光山將於五月中旬起再創一分三大張十二版的《人間福報》與讀者共享。

悟明法師所招集的全國念佛四十九天祈福法會於元月十五日即將圓滿。

佛教日報88年12月25日創刊一周年。

財團法人佛教僧伽醫護基金會遷至台北縣板橋市。

中華佛寺協會再訂於一月廿四日至廿七日假苗栗縣通霄鎮信義路福智寺舉辦寺院建築研討會等事項。

苗栗大湖觀音山法雲禪寺將於89年4月2日起傳授三壇大戒。

中壢圓光寺以大陸高旻寺儀軌為參考，舉辦參話頭禪七。

台中縣太平市慈光寺舉辦第八屆七期禪七。時間：88年12月12日至89年1月30日。

現代佛教教學會於89年元月22日舉辦為期兩天的印順思想研討會。

由「如是我聞唱片公司」，以現代的音樂技巧和先進錄音的《法音清流》CD或錄音帶即將問世與佛友共享。

圓光佛學研究所、佛學院，89學年度即日起開始招生。

中華佛研所89年度全修生、選修生招生。

本期目錄

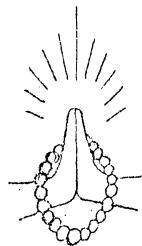
封面：古銅（鑲琺瑯）念珠

- 1 ● 佛教月誌
 - 2 ● 九二一賑災感想：利他亦應利己，平等布施……明了
 - 4 ● 十八空論……宋定莉
 - 8 ● 一些雜感和心得——代序……江燦騰
 - 10 ● 從義與處元——天台思想史第三章（一）……安藤俊雄著
依觀譯
 - 15 ● 豐子愷「南無釋迦牟尼佛」記載兩代師生情誼……于建華
 - 17 ● 因緣與無常……柯鴻章
 - 20 ● 禪語今說（二）……何世亮
 - 23 ● 兩河……三五
 - 26 ● 從假入空觀……大寂
 - 32 ● 《量理寶藏論詮釋》——詳析能立與遣餘（九）……明性
 - 33 ● 八十八年十二月份會務報告
- 封底：佛龕

九二一賑災感想：

利他亦應利己，平等布施

· 明了



九二一震災已經過了三個多月，政府和民間投入賑災之發

放救濟金、住宅重建、校宿興建及政府單位建物重新建築已告一段落，近日台灣氣溫下降，災區溫度在攝氏八度至十六度之間，部分災民仍然住在帳蓬中，政府擔心災民受凍，執政黨中常委組成慰問團於十二月二十五日分五路深入南投、台中、雲林、苗栗等災區，關心慰問三千多名仍在帳蓬中的災民，提供必需的生活協助。

宗教界投入救災有佛教、基督教、天主教及一貫道等，其中以佛教注入心血最多，政府及民間期盼也最大，佛光山、中台山及法鼓山以佛法真理撫慰心靈之法會作得最爲深入。法鼓山成立「安心服務站」、在台北市捷運總站建立「平安鐘」象徵台灣人心重建新地標，及發放一百萬份人心重建的安心手冊給災區和全省各學校。慈濟功德會爲災民興建「組合屋」學校

「希望工程」、政府機關辦公處所及發放救濟金等。

興建組合屋爲災民安身，慈濟功德會稱爲「慈濟大愛村」，安身工程共建二千多戶，經費爲七億多元。亦爲原住民建立有原住民特色的組合屋皆在耶誕節前完工，以方便原住民信仰之需要。若土地能取得慈濟願意再蓋組合屋。

爲中小學援建教室共三十多所，慈濟功德會稱爲希望工程，經費最多，需約四十八億元，佔該基金會本次賑災經費之三分之二，至今未募款完成。十二月二日教育部楊部長又請求慈濟再認養二十二所中小學之援建，慈濟正評估中，若同意即增加至五十多所，其任務更重大。

爲災民發放救濟金及醫療，慈濟功德會稱爲安心工程，其經費爲七千多萬。其方式與其他佛教團體所辦之法會不同，在大愛村組合屋前以手語表演及點燈傳心，再配合證嚴法師弘法

，把氣氛帶到最高點，災民大多感恩得流淚。

爲政府機關興建者有國姓鄉圖書館、和平鄉雙崎派出所、東勢消防隊、霧峰消防隊及國姓鄉乾隆村守望相助亭。組合宿舍、及辦公室。慈濟功德會不但爲民間，也爲政府建築物興建，其範圍及願力相當廣泛。

現在回頭看看九二一震災我們佛教道場全毀或半倒者，有埔里鎮靈巖山寺最嚴重，寺內大雄寶殿、觀音殿大樑折裂倒塌，佛像身首異處，一片斷垣殘壁之象，必須全部剷除重建。台中縣太平市護國清涼寺和霧峰鄉萬佛寺，同樣這次震災中嚴重倒塌，兩寺都需重建。護國清涼寺之文殊殿及普賢殿全毀，其情況更慘。

護國清涼寺部分違建，寺方要求政府就地合法重建，但營建署官員指出：災區禁限建區域都市計劃改正及以地易地，必須以合法產權爲前提，即是如果侵佔國有地，或沒有產權，不受到保障，更沒有資格以地易地。換言之，倒塌佛寺若沒有土地所有權或違建部分即不能重建了，僧侶不能如百姓另外蓋組合屋「安身」。

萬佛寺倒塌成爲一片廢墟，寺方表示花好幾年才把部分建物使用合法化，但仍不符合內政部對房屋所有人的資格，所以無法申請優惠重建貸款，又佛學院學生八、九十名多設籍其他

地區，只到寺中求學，無法實際領取受災房屋津貼，與一般百姓災戶之待遇相差太遠了。

政府有事要佛教幫助，佛教建物及僧侶受震災之害，要自己重建，建政府說不行，申請補助貸款又與法不符，佛教處境真難堪。

一般百姓布施都選擇功德最大的宗教道場之興建及僧侶作對象，而忽視民間救濟，佛陀爲糾正此觀念，在《金剛經》尊重正教分，這樣說：

須菩提，隨說是經，乃至四句偈等，當知此處，一切世間天人阿修羅，皆應供養，如佛塔廟。

但是時空變化太多，人們觀念改變了，改以「世間天人阿修羅」爲布施對象，反而不對佛寺道場及出家衆之救助。希望百姓及宗教平等布施，救濟，如《金剛經》淨心行善分所說的：

須菩提，是法平等，無有高下，是名阿耨多羅三藐三菩提，以無我無人無衆生無壽者，修一切善法，即得阿耨多羅三藐三菩提。

希望受災佛寺自立自強，自己站起來，也希望佛教其他團體在救助他人之餘，亦幫助同修。

一九九九·十二·二十六於台北市

十八空論

宋定莉



(A) 尚待決定的作者問題

本論內容與彌勒所著的中邊分別論頌息息相關，字井認為它的作者即是為中邊作釋疏的世親，歷來接受此一論點的人士不在少數，包括三論宗的初祖嘉祥吉藏。又由於十八空的理論，曾在龍樹的中論裡多以援引，且被予以徹底發揮，因此，有人認為作者應為龍樹。先暫時撇開對於空的意見，讓我們回到中邊分別論，那麼，本論所持的見解與中邊的相品第一與真實品第三是一脈相連，有其義理發展的軌跡可尋，更由於真諦曾譯中邊分別論釋，且他承襲安慧唯識古學的立場倡言「境識俱泯」、「唯識無境」，因此，牟先生在佛性與般若中一逕指出真諦是其作者：「此十八空論注曰龍樹造者實隨便妄注也。此實真諦造釋以詳釋世親之辨中邊論中之主要部分也。而此詳釋

亦非依序逐一詳釋，故多有跨節……」本論作者是攝論始祖真諦的可能性就大大地提高了。

在進入本論之前，來看看各派對空的描寫。

(B) 空

空是緣起的根據，亦是大小乘的共法，佛教的根本立場在此，它是一種相依相待：「如兩束蘆葦，互倚不倒」的關係，龍樹把空定義為因緣生，亦即「由各種條件組合而成，而由於世間的一切事物，均是因緣生的，因此，依定義，世間的一切事物都是「空」的。

『諸法無自性 故無有有相

說有是事故 是事有不然』

（觀因緣品 第十二偈）

『衆因緣生法 我說卽是空

亦爲是假名 亦是中道義』

（觀四諦品）

這種道理，亦見於嘉祥吉藏破邪顯正的眞俗二諦。

『前破此性生滅有無，不可得故言非有非無稱中道……而有而無卽是假，次有無，名中後假，假有無豈是有無，故假有無非有無，名爲中道，稱假後中……』

「依般若學，就客觀之諸法來說，就是卽緣起卽性空的，緣起如幻之有就要卽於性空而爲有，故有非實有；而性空亦不能離開緣起如幻之有而爲空，故空非偏空；是故有不礙空，空有相卽而不離，均在因緣生法上如如地呈現，故就客觀之法境說，本無所謂眞諦與俗諦。再就諸佛菩薩之能卽緣起之如幻有而具體地如實照了其實相言，亦無所謂眞諦與俗諦，但就衆生之執受、取著因緣生法而輪轉生死中、諸佛菩薩憐憫衆生，故卽就因緣生法而假施設，乃有所謂俗諦與眞諦……」（廖鍾慶：三論宗般若思想主要論題之解析）

從三論過渡到天台，乃有做爲性具圓教系統最高表現的七重二諦，吾人試列表如下：

（一）實有二諦 實有——俗

（藏教二諦） 實有之滅——眞

（二）幻有空二諦 幻有——俗

（通教二諦） 幻有卽空——眞

（三）別入通之二諦 幻有——俗

幻有卽空不空——眞

（四）圓入通之二諦 幻有——俗

一切法空不空——眞

（五）別教二諦 幻有——俗

幻有卽空——俗

不有不空——眞

（六）圓入別二諦 幻有——俗

幻有卽空——俗

不有不空——眞

一切法不有不空——眞

（七）圓教二諦 幻有——俗

幻有卽空——俗

一切法不有不空——眞

一切法非空非不空——眞

（請參田中順照：中觀與唯識 P 92）

摩訶止觀有云：「中道第一觀者，前觀假空，是空生死，後觀空空，是空涅槃，雙遮二邊，是名二空觀，爲方便，得會

中道，故言心寂滅，流入薩婆若海。」

法華玄義亦曰：「即空非空，亦即假非假，雙亡正入，寂照雙流，雙非即亡空空假，故名爲寂，正入只是入中，故名爲照，而亡而照，故曰雙流……」

當然還有華嚴玄鏡由理無礙、事無礙、理事無礙、事事無礙所證得之色空無礙：

「若色是實色，即礙於空，空若是斷空，即礙於色，今既是幻色，故不礙空，空是真空，故不礙色。」（大正45 686 中一下）

眞如的隨緣不變與不變隨緣，識有與空。即在此融通消化，眞赅妄末、妄徹眞源、性相融通、無障無礙。

眞如——不變——隨緣

依他——無性——似有

遍計——理無——情有

其次，根據賢首的十二門論宗致義記，將三性圖表如后：

遍計所執——情有——理無

依他——幻有——性空

圓成——相無——體無

(3) 進入中邊分別論

「虛妄分別有 彼處無有二

彼中惟有空 於此亦有彼」

（中邊分別論 眞諦譯 相品第三偈）

中邊的立場非有非無、亦有亦無，即虛妄分別即眞實，由根、塵、我及識，本識（*Ālaya-Vijñāna-Vijñapti-Mātra*）所生現象之假法來安立本體的眞實，因在迷之凡夫執此意言分別的假有爲實，故說其爲虛妄，而由證空之智者來觀去其妄染的亂識，還其清淨的本識，便是眞實。葉阿月在虛妄分別的還滅緣起之特質一文中，指出虛妄分別通依他及遍計執（分別性），就緣起的側面說無，就清淨還滅地側面說明。

「根塵我及識 本識生似彼

但識有無彼 彼無故識無」

（眞諦譯）

「識生變似義 有情我及了

此境實非有 境無故識無」

（玄奘譯）

玄奘底諸識和眞諦地本識、亂識歷來爭議頗多，窺基就在其辨中邊論述記中批評眞諦：「聖教不許依他爲無」、「略如空華少分非有」，從今日吾人的眼中觀來，窺基當然有其基本立場，他對眞諦的誤解更是其來有自。

首先，眞諦是站在「能顯」無相的觀點，所以主張境識俱

混，唯識無境，虛妄分別的依他起性顯現為根、塵（所取、所分別）；玄奘則立足於「能緣」，有相的立場主張去染污末那，還其清淨本識，他所言的境無，乃是廣義的外境，而心，作為流轉還滅的主體，是不能滅的。

回到彌勒原初底思想，日本學者竹村木男就曾說：「真實底相分在彌勒的書中找不到。」這裡還牽涉到世親釋的問題，世親的立場以識變特別是三十頌為代表，但自安慧的著作及西藏的梵文原典被發現之後，成唯識論和新學的立場也不再那麼站得住腳了。

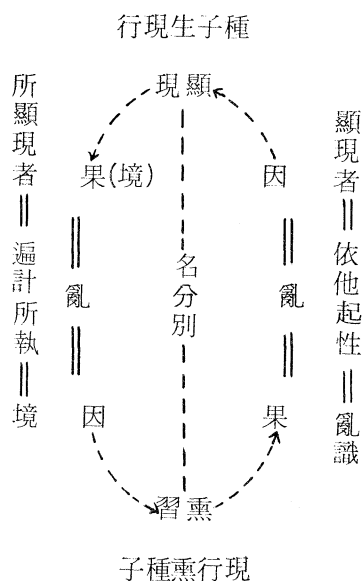
「關於滅亂識得解脫，就是從依他起性的污染分轉換為清淨分的圓成實性的識是什麼識，轉識論及三無性論皆說它是阿摩羅識，或淨識，又玄奘譯的成唯識論及攝大乘論也有淨識的名稱，在中邊分別論沒有此名稱，但其相品第22偈說有心性本淨及客塵所染的思想……又中邊的相品說虛妄分別是識性，也是三界心所，所以心清淨就是識清淨……」（葉阿月：中邊分別論的三性說）

「若唯識似塵顯現依止，說名依他性，云何成依他，何因緣說名依他，從自熏種子生故，繫屬因緣不得自在……。」（

真諦譯：攝大乘論 P 119）

吾人現在無能力處理此一龐大複雜、艱難困苦底識緣、識現、一能變、三能變、有相無相……之問題，僅能以舟橋尚哉

在初期唯識思想中所列的三表來供各位作進一步地參考之用。
圖一：



風雨吹打，
常念三門石獅苦。
游優歲月，
警策一塘無水魚。

一些雜感和心得

代序

· 江燦騰

放在我眼前的程恭讓博士的這本大作《歐陽竟無的佛學思想研究》，厚厚幾十萬字的最後校對稿，由於新文豐出版公司的編校人員和程博士的看法有些小差距，所以在決定截稿、準備印刷出版前，又臨時匆匆地郵寄給我，希望我重新再看一遍。我接稿後，當晚即和程博士通電話，互相交換了一些意見。程博士最後表示：「由江先生全權處理就好了。」

對於程博士能信賴我的專業能力，我很感謝，但不意外。因我不但對他研究的主題和內容，有過近四分之一世紀的勤勉探討，相關史料如數家珍，對國內外學界幾十年來的新研究成果或再評價的論著，也很少漏失；再加上我原本就長期籌畫撰寫《民國唯識思想史》的專著，所以我早在程博士於北大哲學系的博士學位論文通過不久，就透過同樣出身北大的學界

俊秀吳相洲教授的牽線，取得程博士的博士論文全稿，知道了他的優缺點。雙方也開始有書信和長途電話的聯絡跟交換意見。又因所學有交集，彼此其實很容易溝通。所以程博士對我的專業能力的信賴，早在這時，應已奠下基礎。

隨後，我又說服程博士：有關他的博士論文初稿，雖令人覺得內容豐富，治學工夫紮實，理路也邏輯清楚、論斷有序，可是全稿書寫的文體過於老舊——可能為遷就歐陽原有的文體才如此——不易讓一般讀者接受；並且論文中，對歐陽竟無的生平傳記及其思想發展史的交代，都嫌太簡單，而這一份，雖無關哲學專業的程度高低，卻是大多數讀者，初期要理解歐陽生平、治佛學歷程，或了解其當時對社會影響狀況的重要入門階梯；於是我多次建議程博士：將論文全面改寫成一部較有趣、較容易閱讀的專書，並由我安排在臺灣出版。

程博士很快就同意了。經過將近一年左右的辛勤全面改寫，他大篇幅地擴充了原稿的內容，並重新構思了全稿原先過度艱澀難懂的章節綱目，改成親切易懂的鮮活標題，於是就宛若經過高級化妝師的惠心和巧手的精緻改造，而呈現了眼前這樣一本厚達幾十萬字的嶄新大書。

為此，我將全書原稿，前前後後，一共讀了五遍。相信程博士的論文指導教授或學位考試委員，也沒有我讀得這麼多遍和這麼詳細，所以程博士自然對我很放心。

反過來說，也由於這樣，我可以親自證明：程博士改寫後的這本書，絕對不是只將「原稿的濃密加水稀釋」而已，而是

的確「已完全脫胎換骨」的一部新著。讀者如其不信，可將其論文初稿，拿來和現在的內容相比，即可一目了然。

雖然如此，我還是有幾句話要講：

一首先，出這樣的一本書，固然是一本好書，也絕對是下功夫寫出來的，但能順利出版，又有稿費可補家用，這可不是天上掉下來的，也不該當作理所當然的結果，而是要覺知此事是衆人促成的，因此要心存感謝。我這樣說，不是邀功、討人情，而是感嘆兩岸交流以來，有些大陸學者喜玩兩面手法，搞小動作，我雖樂於助人，也蒙受其害，因此感觸很深。所以我現在只願幫值得幫的對象，至於其他的人，就得靠今後彼此的因緣如何了。相信程博士是聽得懂這一點的。如果不懂，請回憶：我不是曾在信裡，要你把當兄長看待嗎？既然如此，我講這些，不算過份吧！何況我也不要你回報甚麼，你說是不是？

二這本新書，出版後，名氣一定有，身價會高漲。但也要有自知之明，知道自己的不足和未來的改進之道。坦白說，在華人的學術圈有點小名氣，就像小池塘的水波，沒甚麼。我在北大踢過兩天的館，大家能耐如何，我一清二楚。但我相信：目前的大陸學界的新一代，資質之優異，可能為中國歷史上少見的。據我這些年親自所見、所交談的來看，我敢說，京區的第一流研究生比比皆是，未來發展的潛力，如調理得當，將非常驚人。然而我接觸的不少師長輩的所謂「博士生導師」，都是二、三流者居多，彼輩若無自覺，則未來遺留的不良學風，

將形成惡性循環，阻礙今後學術水準的提升。所以在未來，你能以國際視野為指標，先求拉近，再求突破和超越，將是很重要的。以我為例，我不專攻天臺佛教哲學，但日本學界本世紀以來，所出現的此學精心之作或經典名作，我無不一一費心收齊，有時一本值人民幣達一兩萬元，只要有參考價值，也一口氣買了下來。因此我目前收集的完整程度，臺灣已無任何公私立研究機構，可和我相比。而已故的傅偉勳教授，生平雖善讀、喜讀、多藏日文佛學書，並以此自豪於學界，可是我們一交手，他就知道真正的行情是甚麼，以後見面談話，客客氣氣！因此只要你有心，趁我未死之前，好好規畫一番，我是可以再幫點忙的。我並不富有，也不靠交際在學界混，但人生貴有緣，而你雖個性有點彆扭，卻有學術熱情和才華，假如不嫌棄，就讓我再助你一臂之力吧！千萬不要客氣。

三、此書的出版，將大大有助於學界對歐陽和支那內學院的研究或理解。不過，書中整理和詮釋的部份，固然非常出色，但有關對歐陽批評的部份，以及重要的近人研究成果之收集和參考，都有待繼續加強。至於真正學界對你此書的反應如何？我們觀察兩年看看。至於其它的方面，我看一時還不急，就省了吧。

四最後，希望這篇東西，沒為你帶來苦惱和麻煩。不過，縱使有，也來不及了。因誰教我又是出版此書的「叢書主編」（至少一度是）呢，你就認了吧！

江燦騰撰於一九九九年十一月二十二日

從義與處元

安藤俊雄著
依觀譯

天台思想史 第三章（一）

第一節 從義的天台學

一、具性論之完成

在知禮第三代法孫時代，廣智、南屏二家的天台學研究不振，僅有神照家獨興。三家之中，被視為四明正統的廣智系繼忠，其門人有神智從義與草堂處元二人。由於此二人，廣智家之實相論研究始漸盛大，終至恢復了三家之一的面目。此二人雖同出於繼忠之門，卻是從義大成具性說，而處元力主具相說，二人各有不同的主張。

因此，具性家與具相家最激烈的諍論遂發生於二人之間。

神智從義（1042—1091），古來一直被視為山家學派的異端，是史家給予嚴厲批判的對象，情形即如同仁岳一般。在這一點上，以比較寬容的態度，公平對待諸師的是《釋門正統》^①，該書將從義與仁岳揭載在《扣擊宗途傳》^②之中，對於從義對禪、華嚴、法相、道教等所作的批判加以讚揚，尤其稱讚從義的為人，書中更引用劉提刑所撰《行業記》^③：「端介清白，不妄遊從，寤寐三觀，耽味著述。」（中略）未嘗求公卿之知，

或欲以樵衣師名加之，悉辯不受，可謂賢也。」相對於此，^④統記^⑤對從義的批判極為嚴厲，如云：

神智之從扶宗，視四明為曾祖，而於有所立義，極力詆排之。去乃翁已五十年，其說已定，而特為之異，破壞祖業，不肖為甚，非同當時孤山淨覺，一抑一揚之比。（註一）

仁岳離開四明之後，幾近於傾向山外派，但是對於別理隨緣、妄心觀等，依然支持知禮所說。反之，從義於教觀方面，完全駁斥知禮所論。志磐謂彼不同於孤山淨覺之一抑一揚之比，可說極其至當。

然而如果不像志磐那樣拘泥於一定立場，而是從廣泛觀點來看從義的天台學的話，他的思想體系不能單純地視為異端學說。尤其彼之所論，是對於山家派因沿襲知禮實在論學風而產生的問題予以指出，因而促使山家派的天台學有了新發展，就這些而言，是頗具歷史意義的。更且對於山家派的批判，

是以有關知禮一念三千之實在論性的解釋為主，其透徹之論理與毫不留情之批判，值得一聽。

根據古來史家所傳，知禮歿後天台學派的傳弘，主要是在於廣智、神照、南屏等三家，所有的天台修學者，無不是忠實祖述知禮所說，謹守祖文，不敢詆毀師說。例如《統記》卷一云：「四明法智之作興也，天下學士靡然向風。」但是只是公式化的祖述師說，無法使宗學研究有更上一層及更新的研究。知禮歿後，仁岳即大成其具性說，在知禮的第二世、第三世門人時代，看不到對仁岳的具性說提出反駁，而三家的宗學研究也停滯不前，這是什麼緣故呢？在學人數量方面，具性派無從與山家正統派對抗，可說是微乎其微。但是仁岳對知禮的批判，並不像先前山外諸師那樣片斷式的，而是極為徹底。然而何以卻無值得注意的對此說之駁斥？可以推想當時山家學派只是謹守知禮之具相說，即使在新的態勢，也不允許對宗學研究有任何活潑的進展。此間消息，從義之《止觀義例纂要》卷三即透露之。如云：

嗟乎！近人率皆稱傳天台祖教，及究其旨趣，乃專依四明。若聞智者章安荊溪綱要之言，而耳不欲聞，口不欲談，心不欲思，以至皓首出語無稽，由是妄說文外之旨，以誘愚叢。（註二）

或許這是從義誇張之詞也說不定。但是仍可窺知當時的山

家學派，相對於仁岳的具性說，彼等只知固守知禮所說，視之為無上權威，抑制學人作自由研究。從義屬於四明正統的廣智系，在扶宗繼忠之下修學天台教觀，然而他敢於信奉具性說，甚且比仁岳更徹底且全面性地批判知禮所說，對山家派沉滯的宗學研究，給予一大刺激，就這一點而言，具有極其重大的意義。

從義認為知禮所說歪曲了智顗與湛然的學說，他敢於對抗時流，排除歪曲，以復興天台正義為己任，而且於其種種著作中直言不諱。他所引用作為證權的智顗及湛然所說，大多是向來山家派較不注意的，對具性說有利的，他即取用；對於同一文句，他給予與山家派公式化見解完全不同的解釋。對於已由仁岳大成的具性說，他給予更徹底地開展，對於尚且無法組織新說以對抗仁岳所說的山家學派，給予更強烈地批判。

二、對性具說界限所作的規定

從義歿於

五十歲，壽命不算很長，然其著作頗豐。亦即著有《三大部補注》十四卷、《金光明經順正記》三卷、《金光明經新記》七卷、《觀經往生記》四卷、《金錚寓言記》四卷、《不二門圓通記》三卷、《淨名略記》十卷、《義例纂要》六卷、《法華句科》六卷、《四教儀集解》三卷、《搜玄》三卷、《菩薩戒疏科》一卷、《始終心要註》一卷。從義雖然也被視為淨土學的學者，然而在教理上，他主要的研究目標還是著重在實相論，尤其是確立基於具性家立場的實相論。他的著作中，與智顗

、湛然有關的數量不少，但是他並不是毫無頭緒或隨興地著述，而是如前所說，他想要超越知禮，直接觸及諸祖所說，明確揭示具相說之誤謬。從而其論著內容雖涵蓋多方面，然而無一不是將研究目標置於批判知禮之性具說與一念三千說。

從義對知禮的批判，首先是從規定性具說的限界出發。他認為性具說不是天台實相法門之最高原理。知禮卻以為是天台獨拔之說，又視一念三千說為最高之原理，山家學派遂因而產生誤謬。為此，從義再探智顗與湛然所說，重新規定天台實相法門中性具說的地位，並作出如次的三門分別。亦即他認為天台實相法門中必須具備性體、性量、性具等三種法門。

此性體、性量、性具，有時候也被稱為種性、體量、體德，或體性、體量、體德。《金鉤論》之流通分有云：

示有是示種性，示遍是示體量，示具是示體德。

可能是據此而說的。當然從義所說與湛然所說，意義稍有不同，但是從義將此種性、體量、體德，對應於性體、性量、性具，在《四教儀集解》卷下，將之配屬於三諦，如云：

具是體德，空是體量，非德非量名為性體。體即中道，量即是真，具即是俗。混而不雜，離而不分，雖一遍，亦無所在。（註三）

而在《三大部補注》卷六，將此三門配屬於三佛性，如云：

一家所談法門，一曰性體，此當正因；二曰性量，此

當了因；三曰性具，此當緣因。具即是假，假即空中。只一法性有茲三義，雖有三義，會之彌分，派之恆合。雖一遍，亦無所在。（註四）

從義認為向來大乘諸宗所說的空，相當於天台性體、性量二門所說，而沒有如天台所說的性具門，是他宗之缺點。但是反過來說，知禮及其學派只固守性具門，這是死守一隅，忽略了性體、性量二門。亦即他在《四教儀集解》卷下云：

他宗亦談法性之理，猶如虛空，此同今家體性體量。但他不立體具三千，失於體德，圓理徒施。是故荊溪頻將具義，以斥他宗未善談性。今家學者不知此由，專執性具，不許亡絕，是則失於性體性量所以。（註五）

在《三大部補注》卷六云：

當知他宗談乎法性，亦同今家性體性量，以彼皆云法性真如與虛空等，但闕第三性具之義，是故今家諸文斥耳。學今家者，或只談具，或究空寂，此則於其圓宗三法，偏計一隅。是故當知，性體量具三義，但陳心性方顯，一義有隱，圓頓未彰，達斯義者，諍論息矣。（註六）

由此看來，天台實相法門應具備性體、性量、性具等三法門，大體上，從義承認性具門是天台實相法門中不可缺之一部門，如前所引《三大部補注》所說：「雖有三義，會之彌分，派之恆合。」

然而從《四教儀集解》所說：「體即中道，量即是真，具

即是俗」看來，性具門只是俗諦法門。從義於其著述中，說天台實相法門的特色與優越，在於此性具法門，在這一點上，與山家派諸師的見解相同。儘管如此，若仔細檢討他對三門內容所給予的具體規定，他對性具法門的存在意義，並沒有作任何說明。只是以之為俗諦法門，而說性具說是天台實相法門的一部門，這與說大小乘是具與有沒有什麼差別。

若廣義地解釋性具說，則這是以如來藏緣起說的如來藏為染淨一切諸法因之思想，還是相當於性具門。從義認為性具說只是俗諦法門，因此不能說他認為天台實相法門的特色在性具說。當然如前引《四教儀集解》所說，從義並不認為性具說全無作用，他視之為是述說法性體德的法門。可以說這是性具說必然的結論。但是將述說體德的法門說為是俗諦法門時，相對於真諦法門的性體、性量法門，它必然是屬於下位的。而且說真諦法性的俗用之德，乃大乘諸宗所共說，不能強說為天台獨家之談。因此這不得不說是從義學說的一大難題。

然而從義的主張，目的在於批判以性具說為最高原理的知禮及其學派所說。對他而言，性具說不是最高原理，只不過是天台實相法門最下位的一個部門。從義所持這種見解，是以智顗及湛然所說為證據，這對於當時以性具說為金科玉律的山家學派，不能不說是極大的衝擊。

天台實相論的特色，在於述說三千世間之性具，強調俗諦常住，這是古來所相傳，然而這是以知禮為中心的山家學派的見解，天台智顗及湛然並沒有作如此規定。尤其智顗說化法四

教各有有門、空門、亦有亦無門、非有非無門等四門，又說圓教也有此四門，因此絕非以有門為最高法門。亦即在《妙玄》卷八（下）對於《大智度論》的「般若有四種相，所謂有相無相乃至非有非無相」說：

般若尚非一相，云何四相，當知亦是入般若門也。

亦即只言此四門是入般若之門，並沒有限定實相自體是四門中的那一門，其次即對藏教四門、通教四門、別教四門、圓教四門的具體內容加以說明。

尤其在《止觀》卷五（下）的《破法遍》以下，特別詳述四教四門實踐性的意義，又在大本《四教義》卷六說：「圓教雖有四門，而諸大乘經意，多用非空非有門以明位也」，《四念處》卷二，將四門配對四教，而說：「三藏雖四多用有門，通多用空門，別多用亦有亦空門，圓多用非空非有門。」由此看來，圓教應是以非有非無門為特長。當然智顗在說明圓教時，多重視有門。但是他所說的「有」不是但有，而是即空即中的「有」。此從《妙玄》卷九（上），對於別教有門，從十種觀點述說其與圓教有門不同之處，以及大本《四教義》卷一揭示七義分別之處，即可知之。今依《妙玄》所說來檢討智顗所說圓教有門的內容時，其中所說的「有」並非與「無」相隔別，而是即於「無」的「有」。如云：

圓門虛融微妙，不可定執，說有不隔無，約有而論無；說無不隔有，約無而論有。有無不二，無決定相，假寄於有，以為言端。而此有門亦即三門，一門無量門，無量

門一門，非一非四，四一一四，此即圓門相也。（《妙玄》卷九（上））

亦即圓教的四門，有一即四，四即一的關係，是一與四不定的微妙法門，從而其原理也是不能定爲是「有、無、亦有亦無、非有非無」中的任一，此又云一即四，四即一之關係。

智顗有時候特別重視有門，一方面是爲了辯證《法華經》△方便品▽世間相常住之思想，以及《涅槃經》△佛性常住之理說，另一方面，如《妙玄》卷九（上）所說：

若有為門，即生死之有，是實相之有，一切法趣有。

有即法界，出法界外，更無法可論。生死即涅槃，涅槃即生死，無二無別，舉有為門端耳。

亦即強調若不即生死之有，不以生死之有爲門端的話，則實相之有，亦即圓教妙有不得成立。

如此看來，智顗有其不得不說有門的道理，但是從智顗學說全體看來，不能說以之爲最高原理，占有最中心的地位。只是基於《法華經》開會的精神，徹底主張人法兩開會，因而意欲開會包攝爾前諸教之實相原理，基於圓融三諦的立場而說有。但是從開會的原則看來，不只是有，就是空，就是但中，也都有某種意義，所以未必只有有門是天台圓教的實相法門。

相對於此，知禮學說之所以呈現顯著的實在論傾向，他不像智顗那樣將有門與其他三門都視爲入理之門，或者以「有」爲門端，而是要說實相理體本身是諸法性具的實在。諸如註釋

《內外不二門》的《指要鈔》所說：「於雙豔之處，融妙三千一時顯現：」等等，他並不是以三千爲到達實相之門端，而是以之爲顯現於不思議觀的實相自體之必然形相。對於這一點，從義是針鋒相對的。

對於從義而言，相當於有門的性具說不是什麼最高原理。尤其知禮醉心於性惡說，視之爲最高原理，將三千與性惡說之惡混同，主張性具三千，此係無視於性具門之界限，給予俗諦止觀所顯不思議境之內容根據，是將即實之權與即權之實混同。《金光明經玄義順正記》卷下云：

性善性惡，乃即實之權耳。而四明以性惡爲實相，不亦誤哉。

從上來所說可知，從義於天台實相法門中建立三門，意欲藉此給予性具說一定的界限。這一點對後代也給予影響，就算是具相家也不能無視於從義所說，這是應加以注意的。

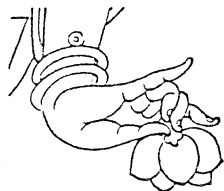
註

（續下期）

1. 《統記》卷二十一
2. 《續藏》一之二·四之四·三三三
3. 《續藏》一之二·七之一·五四
4. 《續藏》一之四四·一·七四
5. 《續藏》一之二·七之一·五五
6. 《續藏》一之四四·一·七四
7. 《續藏》一之四四·一·七四（譯按：此註疑有誤）

豐子愷「南無釋迦牟尼佛」

記載兩代師生情誼



于建華

絕代才華的弘一大師（俗名李叔同）與風神瀟灑的豐子愷之間的師生情誼，被諸多文人寫成文學流傳，美妙感人，有口皆碑。作家陳星有《情空朗月——李叔同與豐子愷交往實錄》一書問世，更是不徑而走。西子湖畔、白鷺湖邊，留下了他們傳道、授業、聆聽教誨的雪泥，《護生畫集》（弘一法師與豐子愷合作第一、二集的50和60幅書畫，由豐子愷作畫，弘一法師親手寫詩，一詩一畫相對照，以紀念弘一法師50、60歲生日。弘一法師致豐子愷信云：「朽人70歲時，請仁者作護生畫第三集，共70幅；80歲時，作第四集，共80幅；90歲時，作第五集，共90幅；百歲時，作第六集，共100幅。護生畫集於此圓滿」。子愷復信說：「世壽所許，定當遵囑」。從1928年至1973年，經歷了抗戰烽火和「文革」的浩劫，六冊護生畫集完整地問世，勝緣奇蹟，不可思議。）除反映了他們的佛學思想和記載了真摯的師生情誼，更是佛學和藝術上的里程碑式的經典巨著。

1942年10月13日，在福建泉州弘法的弘一法師，圓寂於不祠溫陵養老院晚晴室，終年63歲。當避寇在遵義的豐子愷接到泉州開元寺性常法師的電報，聞知這一噩耗，一時站在窗前默默無語，一站就是幾十分鐘，然後發了一通大願：「為弘一大師畫像一百尊，分寄各地信仰他的人，勒石立碑，以垂永久。預定到重慶後動筆。」（豐子愷之女豐一吟所著《瀟灑風神——我的父親豐子愷》一書）。豐子愷這樣解釋：「我自己覺得，為他畫像的時候，我的心最虔誠，我的情最熱烈，遠在驚惶慟哭，發起追悼會和出版紀念刊物之上。」

我每每讀這些文字，除了被他們師生之間的情誼所深深感動，便自然渴望起有朝一日，要是能夠看眼文字中提到的造像，就算是此生有福的了。無奈緣慳福薄，數年來一直難以如願。說實在的，擁有一幅的念頭就更是連想都不敢想的奢望了。但是，天底下的事情往往就是這樣，有時當你感覺很容易得到的東西，反而得不到；覺得不可能得到的東西反倒擁有

了，這就是人生的戲劇性。

戊寅歲末，當我又一次坐在百尺樓丕謨吾師書房的木長沙發上，竟第二次讓我心花怒放了（我曾寫過〈與豐子愷結緣〉一文。記述了丕師1996年10月送給我豐子愷書畫扇面時讓我嘗到了30多年人生經歷中最為深刻的一次意外驚喜）。丕師仍是站在我的面前，手裏托著一張鏡片，我兩手接著慢慢地展開。先展開來的是豐子愷的許多題字，一看到是豐先生的題字，我的心即開始加速跳動了。僅看了一眼「南無本師釋迦牟尼佛」九個大一點兒的字，鏡片就展開到用天然朱砂畫成的佛像。造像把佛運載衆生的慈容悲態表現得栩栩如生，真是妙筆生花。當我再看落款，見是豐子愷所畫的時，心跳更加劇了，及仔細看完落款、題字，就簡直不敢相信這是事實，猶如在夢幻中一般。

佛像是畫在絹上的，因經歷了幾十年的風風雨雨，並且有水浸過的痕漬，過水處變得銹黃，落款、題字也退了些色，好在絹本結實，雖歷經滄桑而畫幅未曾殘破，猶如獲得神靈的呵護。因為佛像是用天然朱砂所繪，顏色依舊如新，神采奕奕。佛像左邊落款「卅一年元旦，心如工畫師敬繪」。字的下邊鈐一方「豐子愷」白文小方印。佛像右邊另落上款：「覺岸居士供養」。字下邊蓋了方「心如工畫師」白文長條印。佛像上方題字，除了「南無本師釋迦牟尼佛」字迹稍大，其餘都是小字。丕師邊指邊念：「乃避寇居貴州時所畫，共繪百零八尊，每尊百零八筆。廣贈信善，普遍供養。作為弘一法師往生的紀念。此尊轉輾流進上海書畫市場，為黃文洽居士所得。遂為加題

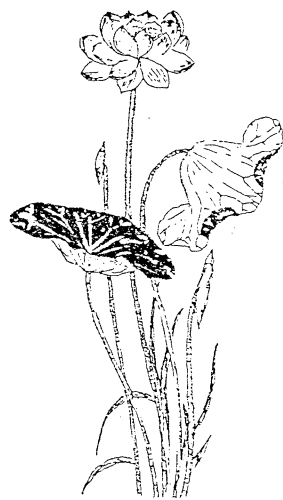
，以志善緣。時一九五六年九月，豐子愷居滬上日月樓。」題字後蓋了兩方白文長條印：「豐子愷居日月樓」和「以此功德回向衆生」。當我邊聽邊看完這段題字，沒有敢想過的事頓時成了現實，這時我分明聽到了自己的心跳聲。畫上還有驚喜發現：當代佛學大德趙朴初居士在造像的左中部題上了「孤山意愴然，無常行菩薩。一九七五年十二月，趙朴初」。右中部則是丕師的題字：「建華、艷汾供奉。一九九八年冬，洪丕謨題贈。」當我手執造像，浮想連連：丕師不但教授我做人和藝術思想，還每次見面都送我一件珍貴的書畫，真真讓我感覺到師恩難報。

宏元師兄在〈寫在洪丕謨藝術研討會邊上的話〉一文中說：「于建華兄是大家比較熟悉的了，他和洪老師的關係非同一般，他有洪老師的字畫精品百餘幅，也有洪老師的數百萬字的手稿，更有洪老師相贈的名人字畫精品和信札等。當然他在洪老師的資料收藏方面也做出了很多的工作，編著了《洪丕謨生平》一書。他對洪老師的摯誠，對洪老師的情意，遠非只言片語所能表達的。他告訴我他很想洪老師的晚年，來洪老師的身邊陪伴洪老師，照料洪老師，其情其意，真誠到永遠……」。我只為丕師做了星星點點的工作，就得到了丕師的如此厚愛和師兄們的肯定，想來讓我好個汗顏。

目前，《洪丕謨生平》的續編已交中國文聯出版社，將在丕師60歲生日時出版，以報恩師，也使我們師生之間的情誼更獲升華。

一九九九年九月一日於無住庵

因緣與無常



柯鴻章

佛法大抵將萬法分爲世出世間兩大分類及真俗二諦來貫穿。拿世間法的術語來說，萬法包括精神與物質，從人身來說，包括身與心，色與識。小至現前一念，大至宇宙萬物，均爲萬法所屬範圍。出世間法亦然，不論從萬法唯識或如來藏緣起或一眞法界而言，都是一種存在的法，否則成斷滅空，非是佛法的本質。總括萬法，或無量無邊諸法的形成，則無不以因緣二字綜橫之。因緣的意義重大，這其中牽涉論因說緣的來源，以及應該如何去了解因與緣，或是需不需要創造因緣的問題，而掌握因緣是否就能夠掌握人生的成與敗呢？上述之問題，均值得多人探討。

當今的社會，物質文明發達，整個社會的演變迅速，人與人之間接觸頻繁，這種現象也導致因緣的生滅複雜與無常的迅速。使人不易掌控而日漸顯得煩悶空虛，導致精神失常者，屢見不鮮。這種不適應社會的心態，大抵不出二種原因造成，一

種是無法有效地掌握因緣的由來，一種是既提不起，卻也放不下者。而統合這二種狀況，其形成最大的原因是缺乏定靜的功夫，無法有效的安頓身心所致。

因緣的掌控首先必須先了解它的來源，所謂擒賊先擒王。佛法推究一切萬法之因，雖不承認第一因的存在，其目的不在否認因緣果的存在，而是在破除大我（梵我）的迷思，以達究竟無我。但一切萬法的存在是不容否認的事實，其存在必須是由一定的因緣所建構的，否則便落入無因論或自然論之外道中。佛教亦然，其建構萬法的起因，曰無明與法性。站在佛教證悟宇宙人生的究竟真理而言，無明建構一切世間萬法，而法性則建構一切出世間萬法。無明是一種造作，雖然它是帶有污染不淨的成份，但沒有它則吾眼所見一切萬事萬物便無由形成。而法性雖是究竟無染的，這只是就其本體上而言，其實法性必須帶有無明才能緣起一切萬法。（含世出世間）。因此，法性

與無明到底誰先誰後存在呢？這很難去分辨，就好像先有鷄或先有雞蛋一樣的困難，不過，有一點可以確定的是，無明可斷而法性卻無可斷而永遠存在的。

無明與法性雖是一切萬法的根源所在，但一般人很難去了解它們。即使偶而碰到它們，大都只能擦身而過，渺不可得知。爲什麼會這樣，大抵因爲一般人甚難去觀無常所致。無常一詞，外人很難了解，也有一些人將無常與死亡相提並論，也有人一談到無常便認爲那是消極的說法。卻不知大凡一個成功者都必須透過觀無常的功夫來掌握時空因緣，等到因緣際會時便是成功成名之時。而即使一生不能成功成名，至少也可透過觀無常因緣的功夫來安身立命，何樂而不爲呢！

無常的觀法小至吾人念頭的生滅，大至宇宙萬物的形成均可了然在因，華手經云：「汝等觀是心，念念常生滅，如幻無所有，而得大果報」。因此，經常觀照吾人現前一念心的念念生滅，才能了解一切萬法如幻，皆是造作所成，掌握因緣，而證入不生不滅之究竟果報。如果以之運用在世間法上則觀無常的目的在自我了解，展現吾人之潛能，審時度勢，掌握時空及人事因緣，然後努力以赴，則必然會成功。另外，觀宇宙萬物的生滅、變化現象，亦可掌握因緣，創造機運，進可通天地神明之德，如易經上說：「古者包羲氏之五天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身遠取諸物

，於是做八卦，以通神明之德，以類萬物之情。」這種觀察必須要有敏銳的功夫到達定靜的境界，才能通神明之德，類萬物之情，蓋神明之德，萬物之情必須能深刻了解宇宙萬法生滅的法則後，才能通達，因此，必須先觀無常生滅的變化，時刻保持在定靜之中，否則不成。

古德有云：山中無高僧，世上無宰相。能成爲高僧者，大抵均有許多深刻的定靜的功夫，由定生慧，等到轉世至世間來當宰相，曰理萬機，酬酢應對，審時度勢，把一切事情處理得有條不雜，妥當安然，則更需一番定靜的力量，這一股力量非宿昔所成不可。因此，吾人應世世發願修習定力及觀無常的功夫，不爲獲得世間名利，蓋世間名利易失，又想萬劫不復。而定可發慧，一旦得般若智慧，則生生世世永不退轉直至成佛，這才是根本之道。

不過，因緣究竟需不需要創造，還是一切隨緣呢？這多少也會經困擾許多學佛的朋友。站在究竟佛法的立場來談隨緣是與一般人的隨緣觀完全不同的。蓋一般人之隨緣少了一份智慧。而佛法的隨緣是由般若智慧所發，這也牽涉到是否需要創造因緣的問題。由於般若智慧與一般之世俗聰明才智不同。一般人的聰明才智是知識與經驗的累積，以及個人思想的粗細所成，這種聰明才智的根本點不是清楚明白而是帶有個人的盲動（點），由於帶有盲動的因素，因此它想急於創造因緣來達成目

標。佛法的般若智慧不同，般若智慧是定靜的力量所引發，是觀無常因緣而來，這種觀察覺知是於定靜中而來，所以十分清楚明白，藉著這種觀照的力量，這不會想去創造因緣，而是掌握因緣，因為一切因緣的條件因素，它已經時刻地在眼前了，它不需要創造，創造的東西必有生滅，因此就有成敗，就有循環，而掌握因緣則不會有這些問題，但掌握因緣，必先要了解因緣條件所在，因此，必須用心的觀察，一旦得知因緣成熟，努力以赴，必然成功。據我們所知，歷代有成就者如明代心學家王陽明先生及清朝曾文正公，二位均集學問事功於一身，從其自傳中可知二位均很注重定靜功夫的培養，也因而才能審時度勢，在艱苦而不移心志完成打敗叛賊宸豪之亂及成為一位中興名將的事功。又如近代日本企業家松下電氣公司之創始人松下幸之助及台灣不少企業間人均曾參加禪坐研習或有定時打坐的習慣，這些人無不想從禪坐中培養定靜的功夫，以敏銳的觀察力來掌握企業經營的因緣，以從中創造獲取更多的財富，當然我們更希望由於禪坐定靜的因緣，讓這些財富雄厚的企業家更加慈悲，以利用這些財富來造福人民，利益社會國家。

創造因緣與掌握因緣於世間法而言，雖均有得有失，但創造因緣所花心力遠較掌握因緣來得大，而其失去的打擊必然較為嚴重，兩者比較相權取其輕，以開導吾人本有之智慧來適時掌握因緣會獲益更多更圓滿。不過，一個有智慧的行者也必然

知道，利用觀無常來掌握因緣的契機，並不代表必然成功圓滿地掌握一切，因為因緣本身亦是無常的。這其中牽涉到往昔在劫及無量三世的因緣關係，因此，除了掌握因緣外，尚須消除本身的業障，並進而培養福德來圓滿一切因緣，也就是說，在觀點無常緣起的過程中，藉著本身定靜功夫的增長，對於一切因果業報的顯現要安然受之，不起煩惱，常覺心不動，並且隨緣救人度世，以柔軟清淨之心待人，培養福德因緣，並時刻發願，願一切眾生常得安樂，如有痛苦願代受之，此時發心廣大，無人無我，身心俱轉，神通顯發，人我因緣了然於心，則便可無礙自在，較之掌握因緣不可同日而語。

無常與因緣的法則，含蓋一切世出世間法。人生的一切苦痛煩惱，成功失敗，得失榮辱，均由於這些都是因緣所成，概屬無常的範疇，反之，正由於一切萬法的無常性，才有因緣的形成，因此，觀照無常，才能了解因緣的來源與本質，然無常的觀照非定靜功夫不成，且功夫越深，觀照力越強，對因緣的了解越是清楚了。對因緣的了解越多越廣越深，小至個人的安身立命，大至生命的解脫及神通的發用，悲願的建立，均能一一獲得成就，而這些都是由無常的觀照因緣引發定靜的功夫或先由定靜的功夫引發無常的觀照因緣所成，因此，觀照無常，掌握因緣，培養定力三者為成就世出世間法不可或缺的因素。

禪語今說 (二)

· 何世亮

三、一圓相

禪師常會用毛筆畫出一個圓圈來代表禪的意境，稱之為「一圓相」，相當於世人所謂「圓滿」的意思，而什麼是真正的圓滿呢？

每當我們開會結束的時候，大家會說：「會議圓滿成功。」或者當家人在春節聚會的時候，大家也會認為家人團聚圓滿，當一對夫妻恩愛的時候，我們也會說婚姻幸福美滿，也可以說，世人最喜歡圓滿，而且永遠在追求圓滿。

不過話說回來，當人們細心地去觀察世事的變化，我們會發現世事無常，而世相不可能圓滿，富貴有一天會變成貧賤，高山有一天會夷成平地，美麗有一天會老化成醜陋，健康有一天會生病而死，恩愛有一天會別離，而成功的人有一天卻可能失敗。

當拿破崙志得意滿，席捲整個歐洲的時候，他認為自己的

字典上沒有「不可能」這個字，但是曾幾何時，在一次滑鐵盧之役後，兵敗如山倒，到最後丟掉了皇帝的位子，被禁閉在科西嘉島，飲恨而終。

世人所謂的圓滿，其實只是一種「相對圓滿」，人們喜歡美好的事物，排斥醜陋的事物，喜歡成功的感受，厭惡失敗的打擊，追求圓滿的東西，而排斥缺陷的東西，而不明白這相對的兩端，其實是一個整體。

就如同美味的食物也是從腐敗的泥土中生長出來，而當我們將食物吃到肚子裏面之後，它又化成臭惡的大便出來，由此可見，美麗與醜陋是不可分割，我們若只想保留其中一部份，到最後會更加失望，永遠沒有辦法獲得圓滿。

禪所謂的圓滿，並非事事如意的意思，而是要我們以平等心去包容善惡、美醜、好壞、吉凶、福禍……的兩端，視缺陷為完美，轉逆境成順境，故能成就自心的圓滿，無入而不自得

矣。

維摩詰經說：「欲得淨土，當淨其心，隨其心淨，即佛土淨。」也就是說，我們若想要世相圓滿，首先要先使自心圓滿，當自心圓滿的時候，世界就能圓滿。所謂「心圓滿則事圓滿，心不圓滿則事不圓滿。」

慧忠國師將涅槃的時候，代宗皇帝對他說：「我們要如何紀念你呢？」

慧忠說：「造一座無縫塔。」

代宗說：「請師畫取塔樣。」

慧忠沈默片刻，然後又問代宗說：「會嗎？」

代宗說：「不會！」

在這裏「無縫塔」就是指「無形塔」，也就是「心相圓滿無缺」的意思，當時慧忠國師沈默片刻，就是在無形中描繪出「自心如如，圓滿無缺」的無形塔，可惜代宗皇帝無法心領神會。

人們只知道建立有形的道場，而不知道建立無形的道場，只知道紀念國師的肉身，而不知道國師的法身不滅也。

信心銘有提到：「至道無難，唯嫌揀擇，但莫憎愛，洞然明白，毫釐有差，天地懸隔，欲得現前，莫存順逆，違順相爭，是爲心病，不識玄旨，徒勞念靜，圓同太虛，無欠無餘，良由取捨，所以不如。」這也就是說，我們每一個人的本性，原本就是圓滿無缺，但是因爲有了取捨之心，所以不再如如自在

，因此當我們要返回圓滿的自性時，就必須排除分別心，憎愛心，順逆心，揀擇心。

我們每一個人之所以會去追求圓滿，正說明我們每一個人的自心中原本就具有圓滿的佛性，只是追求的方向錯了，結果越追越遠，反而得不到圓滿，其實只要我們的內心安靜下來，我們會發現真正圓滿的東西，就在我們的身邊。

四、即心即佛

「即心即佛」是馬祖禪師拈出的一句禪語，他說：「汝等諸人各信自心是佛，比心即是佛心。」又說：「夫求法者，應無所求，心外無別佛，佛外無別心，……若了此心，乃可隨時著衣喫飯，長養聖胎，任運過時，更有何事。」

丹霞禪師有一次住宿於慧林寺，當時天氣很冷，丹霞就將寺內的佛像拿下來燃燒取暖，院主看到了，很生氣地質問：「你這麼大膽，竟敢燒取佛像！」

丹霞說：「我想燒取舍利。」

院主說：「木佛怎能燒出舍利！」

丹霞說：「既然如此，其他兩尊也拿來燒吧！」

院主無話可說。

這個丹霞燒佛的故事，有人認爲是一種冒瀆佛像的行爲，不過大部份的佛教人士都肯定其具有破除偶像崇拜的正面意義，關於這個疑問，我們來探討一下宗教信仰的層次。

人世無常，所以人類脆弱的心靈，自然傾向於依賴一種完

美的無限力量，因而產生了宗教，不過隨著每一個人不同的看法，信仰的方式也有許多不同的形式，大概有下列三種：

1. 低層次信仰：只有信仰的一面，而沒有哲理的成份，依賴外來的力量，而執著於神佛的形象，遇到人生的困境，只知祈求神佛的幫助，不知從內心去修正自己的行為，使宗教流為一種神話。

2. 中層次信仰：具有信仰與哲理兩個部份，相信神佛的靈感力，但不執著神佛的形象，藉著供奉佛像及宗教儀式來修行自心，此乃宗教信仰的正確方式。

3. 高層次信仰：當一個人領悟到自己的真如本性後，他會發現自己的一切行為及天地間的萬事萬物都是神聖的，因此日常生活就是宗教，不必刻意再做形式上的膜拜了。

禪所說的「即心即佛」就是指高層次的信仰，從自性中流出佛性的光輝，而不執著於神佛的形象。

趙州禪師也說：「木佛不度火，泥佛不度水，金佛不度爐，真佛屋裏坐。」這就是說，用木頭做的佛像，會被火燒掉，用泥土做的佛像，會被水溶化掉，用金屬做的佛像，會被爐火融解掉，而真正的佛，就是我們自己的心，不用向外祈求。

黃檗禪師也說：「諸佛與一切衆生，唯是一心，更無別法，此心無始以來，不曾生，不曾滅，不青不黃，無形無相，不屬有無，不計新舊，非長非短，非大非小，超過一切限量名言

蹤跡對待，當體便是，動念即差，猶如虛空，無有邊際，不可測度，惟此一心即是佛，佛與衆生更無差異，但是衆生著相，外求轉失，使佛覓佛，將心捉心，窮劫盡形，終不能得，不知息念忘慮，佛自現前。」

又說：「此心即是佛，佛即是衆生，衆生即是佛，佛即是心，爲衆生時，此心不滅，爲諸佛時，此心不添，乃至六度萬行河沙功德本自具足，不假修添，遇緣即施，緣息則寂，若不決定信此，而欲著相修行以求功用，皆是妄想，與道相乖。」所以當裴相公有一天捧著一尊佛像來到黃檗禪師的面前，

請禪師安名。

禪師大叫一聲：「裴休！」

裴休應諾。

禪師說：「就是這個名字！」

裴相公便禮拜。

有一天一位居士來問禪者說：「我從小學到現在，認識的佛越來越多，有阿彌陀佛、藥師佛、釋迦佛，最近也有提到大日如來，不知道那一尊佛的功德比較偉大？」

禪者答：「是本佛！」

居士說：「這是那一尊佛？我怎麼都不曾聽說過？」

禪者答：「是自己！」

（續下期）

兩河

• 三五

大疏：歸真寂於兩河，餘烈光乎沙劫。

料簡問

此「兩河」何所指？

一、引前記

疏「歸真寂於兩河」者，略有二釋：

一云，慶喜出闍王境，渡於恒河，欲於餘國而入寂滅。闍王仰戀，遂興於兵，欲伐彼國，而奪慶喜。慶喜知已，進退無依，恐傷二王。及以神力，令河分流，而於中間，化火取滅。所有舍利，分爲二分，令彼二王，各收其半。

二云，恒河、跋提，名爲兩河。世尊於此二河涅槃。

雖有二釋，俱難今說佛事。前釋兩河，屬在慶喜，理爲不可。世尊但在跋提河所，而歸於寂。後釋兩河亦爲不可。今觀

文勢，後釋爲本實，但跋提而取滅度。對雙樹故，而言兩河。法師文中，大有此例。如言金牒南贄，即是此流。若以師資兩事合之爲文，初釋亦得。（**卍續** 86 | 893 下）

二、引後記

疏「歸真寂於兩河」者，謂生死涅槃，名爲兩河。

問：何故大師在兩河中間入滅？

答：表生死中有涅槃，涅槃不離於生死故。所以大師於此兩河而歸真寂。亦有解言，在二恒河中間入滅，名歸真寂於兩河。不如前解也。（**卍續** 87 | 1 上）

三、引明燈抄

「歸真寂於兩河，餘烈光乎沙劫」者：如來所證，大般涅槃

，名爲眞寂，亦名眞解脫。近於尼連河、跋提河等入大涅槃，故名兩河。機緣既盡，化用歸本，名之爲歸。或此土緣盡，歸於他土，故名爲歸。悲智無窮，故爲後機緣，作得度緣。故言「餘烈光乎沙劫」。此顯滅後之功業也。

今又解云，「是以應物機於雙樹」等，蒙三時教，總名物機。初菩提樹，後沙羅樹，名爲雙樹。佛常眞寂，就迹言之，初浴尼連，以入眞寂。後近提河，以入眞寂，故云歸寂於兩河等。若不爾者，是以二字，非釋上句。（大正 68 — 202 下）

四、引瑞源記

（全同後記，卷一頁一下）

五、引大疏導

兩河者，跋提河、生死河。

六、引融貫鈔

兩河者，跋提河也。何故以跋提一河，名爲兩河？

答：釋此兩河，三門分別：一出古釋、二判是非、三述今義。

初、出古釋者，古有三家釋：

一者後記云：有二說，初說云：生死涅槃，名爲兩河。表生

死中而有涅槃，涅槃不離於生死。此所以大師於此兩河而歸眞寂。後說云，有解言，在二恒河中間入滅，名歸兩河。評取初說。

二者秋篠云：如來所證大涅槃，名爲眞寂，亦名眞解脫。近於尼連禪河、跋提河等，入大涅槃，故名兩河。文。又解云：佛常眞寂，就迹言，則初浴尼連河，以入眞寂。餘有，復近跋提河，以入眞寂。餘無，故云「歸眞寂於兩河」等。秋篠已上。

三者音石導，由前記云，跋提河、生死河云兩河。音石次辨是非者，後記初解，意雖合理，解無所據，難彰疏主意，未盡善。又有解及音石由前記釋，並無據，爲不穩當。

又秋篠兩釋，雖似有理，未允當，是亦無據，非疏主意也。

後述今釋者，嘉祥十二門論疏一曰：十二因緣生死河，傾佛

性河滿，名爲圓寂。文。嘉祥此意，全由涅槃經。此本七

品曰：又未能度十二因緣河，猶如兔馬。何以故，不見佛性

故。善男子，是觀十二因緣智慧，即是阿耨菩提種子。以是

義故，十二因緣名爲佛性。文。

又法華玄贊一云：或教妙如城，含妙理故。理高如山，出二

乘故。所以此經在王舍城，居鷲峯山，有所表也。般若通貫五門，舍衛豐其四德。上生疏云：舍衛國云豐德成，一具財物，二好欲境，三豐多聞，四豐解脫國豐四德故以名矣。故多居彼，不依餘處。金生麗水，東俗所傳，

跋提河有金，西土咸悉，生死如河不竭故。涅槃如金，可寶重故。既河中而有金，表生死中有圓寂，故於阿利羅跋提河邊，說涅槃也。各有所表，由來遠矣。已上贊文

由此等說，自知真寂謂涅槃也。兩河謂跋提河也。

問：若爾，阿利羅跋提河是一河之名，非二河名，何故名云兩河耶。

答：由涅槃經說，既渡十二因緣河已，則其河名為佛性。渡謂觀察十二因緣也。是故渡十二因緣已，其河即佛性河，佛性即涅槃故。河雖一河，約流不竭，名生死河。約河中有金，名佛性河。所以跋提一河，具二河義，得名兩河。南海傳序曰：遂乃滅兩河，人天掩望，影淪雙樹。云云。由上所申表

德於跋提河邊示滅，今云「歸真寂於兩河」也。（大正69—

4下）

料簡答：

一、人類文明文化起源，都是發生在世界幾條河流地區。佛教文化孕育，自不例外。遠在唐代，佛教突出重視「兩河」，足證佛教在人類思想上先導程度。

二、融貫鈔引三種兩河解釋，與其本身一種，共四說。可謂條條皆通。有過於周納者，如前記「一云」，漫延到阿難尊者，似嫌吹兜羅毬。

三、若樸質克實具體解釋，兩河應是「恒河、跋提」，名為兩河。合乎事實，有具體事證，有歷史根據，殆無疑義。兩河代表佛教傳地域空間，與次句「沙劫」代表佛法綿延歷史時間。其他解釋兩河，多屬推衍擴大。否則，難與沙劫配合。

四、不過佛教是宗教，又特重出世法，飛騰六合之外，超乎時空人事，抽離事實，作玄邈解釋，也是一種具有特色。故將兩河解釋成「生死涅槃」兩河。若如此，則一句中「真寂」，又有「涅槃」，形成「歸涅槃（真寂）於涅槃」，頗難自圓其說。若勉強解釋，前真寂（涅槃）為謂詞，後涅槃為受詞目的格，總嫌牽強重疊。如以佛法本來不受世間語文所拘束，自當別論。

從假入空觀

大寂

一、四種止觀

天台止觀共有四種，一曰圓頓止觀，〈摩訶止觀〉爲代表作，力呈理上之圓頓，仍不偏廢於事；二曰漸次止觀，以〈釋禪波羅密次第法門〉主，理事兼顧而側重於事；三曰不定止觀，則〈六妙門〉是也，從觀呼吸入手而遍於法理之無礙；四曰〈小止觀〉，乃智者大師爲其俗兄而出的，內容深入淺出，爲初入天台者的最佳讀物。

二、從假入空的淵源處

想從世俗諦而入第一諦，非透過止觀的洗禮不可，天台的「一心三觀」可以是入手處，也可以是完成處。即空即假即中的渾然圓融，本於最初的「從假入空」觀。而智者大師這種三

法圓融的思想可溯源至龍樹菩薩的〈中論〉，「衆因緣生法，我說即是空」，亦爲是「假名，亦是中道義」^①，空、假、中分別取了四句偈中的第二、三、四句而組成了智者大師「一心三觀」的思想。

三、由假入空的恐懼

一心三觀中又以從假入空觀最爲艱辛與重要，因爲它是初入門處，阻礙會比較大。如同運動學中的原理，一物從靜到動的過程中，靜摩擦力遠大於動摩擦力，也就是說，從靜到動的轉變剎那需要較大的推力，一旦推動了，推力不必再那麼大即可運動。同理，人們從未學佛到學佛，從世俗思想到出世思想，這需要一段緩衝期來加以適應與調整，其中包括適應禮儀

、威儀、經典的文字型態、看待事物的取角、而對宇宙或世界的態度、與不同人群的相處（專指修出世法的人）……等等。

當人們第一次碰觸到完全不同的思考模式而想加以接受時，勢必經過一場強烈的震盪，因為它動搖人們過去既有的自以為是的想法。當人們赤裸裸地面對震盪後，只有兩條路可以選擇，不是脫落自己的污垢就是轉身逃走，而選擇脫落自己污垢的人必須再一次接受更大的震撼與沖刷：捨掉既存的，進入那未知的。那未知的通常令人驚駭不安，它就如黑洞一樣恐怖，任何東西皆無法躲避，即使光也無法幸免於難。什麼是佛法所說的「黑洞」——空，「以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成」^②。人們無法感知那「什麼都沒有」是什麼樣的世界，殊不知它與我們的關係最密切，事實上，「空」與我們的關係並不比「有」與我們的關係來得密切，它們兩者與我們的密切度恰恰相等，只不過「空」是被遺忘的一群，「有」則被大加寵愛。故人們需要的只是回憶這固有的空，並不需要對空特別增益，而只需要把它放回應有的、原有的位置，只需要再度

喚醒這本有的記憶，還它個本來面目。

「空」對人們是這麼地不可知，以致於說從假入空觀是最艱辛的一關，並不為過。想踏出第一步又畏畏縮縮的心情，乃一切人共有的爭扎。但無論如何，終究必須放下萬緣，才可能在菩提道有所進展，否則它就如老牛拖車，越拖越疲憊不堪。

四、從假入空的充足理由原理

止觀雙運

入道雖有多門，卻有一條迅速而準確的道路，謂之止觀、定慧、寂照、明靜。有止觀的基礎後，從假入空觀才成為可能，因為它是在止觀雙運之下而動轉的，這種動轉是連根性地拔除，它需要強勁的力量方能除盡原有的「假」（在此不論及菩薩回假），力量增強的來源即是止觀，止觀是「體」，止觀雙運是「用」，止觀雙運使得從假入空開始動轉。

「悟心容易息心難，息得心時處處閑」，要悟得動盪不安的心，虛妄不實的心並不是件難事，它只運用到哲學所講的悟性而已，德國哲學家叔本華說「世界是我的表象」^③，人們運

用悟性即可認識一切外在世界，乃至認識之所以可能的主體結構，故悟到內心處不是件困難事，因為我們只是悟到一堆垃圾、一堆亂七八糟的表象。真正困難的是「息心」，息心之後才有如大圓鏡的智慧，一切才會圓融地實現於心，時時處處也就安閑自得了。悟心所悟的是表象世界的假，乃至所觀的核心是妄心，如智顗說「一念法性無明心」，這句話彰顯了性具善惡的原理，能觀是一念，所觀是無明；息心後所生的是空智，所入的空是不生不滅、不增不減、不垢不淨，人在此空智中，無所罣礙，事物只是以其本來面貌呈現出來而已。

五、漸次之從假入空觀

四念處的念是能觀心，處是所觀境——身、受、心、法，以一念心觀虛妄而染污的身受心法，這四者中最常被修的是身念處，而身念處中又以觀呼吸為最大的方便，然而，如何區別大小乘的四念處呢？謂菩提心，如《摩訶止觀》中的五略十廣，五略的第一個就是「發大心」。可以這麼說，修止觀在於顯發菩提心，菩提心從大悲心來，大悲心從禪定中來，諸禪定修法中又以息門入手最簡易。為什麼呢？慧思大師的《隨自意

三昧》中說，「息因心而遍色，處中易知」，身、息、心三者，息恰恰處於中間，心則為一抽象的概念，它可遍於一切法中，由於心過於抽象，初修者難以一下子唯心而修。若要觀身，身太羶重，意易隨轉而羶，故以息最為恰當，通過觀息，身體與心皆可輕易地掌握與明瞭。息粗心就粗，所謂粗心大意；息細心就細，所謂小心翼翼。息羶身羶重，息細身輕安。通過息，身滋潤心，心滋潤身。身是假，心是空，息是方便，藉著觀息，易直接從身心的體會中領悟從假入空之真諦。

六、圓頓之從假入空觀

「春有百花秋有月，夏有涼風冬有雪，若無閑事掛心頭，便是人間好時節。」前二句說的是四季無常的運轉，屬假；閑事是心中的無明或五蓋，當除掉無明與五蓋後，心中朗然一片，再也沒有比這空境更加惹人注目的了。為何有無明？因為人有「惑」，有太多生命的疑惑在人心打轉而找不到出頭。《摩訶止觀》說：「見惑附體而生，還能障體。」衆惑雖成假，但總現於一念間，只須觀這一念為三假所成，謂因成假、相續假、相待假。因成假者，意根觸法塵時，一念心起，此一念乃

因緣和合，故是假——因成假；相續假者，念念生滅，前念與後念不斷，即相續假；相待假者，悟得此一念心必由非心來陪襯，如觀眼識之生起，必由眼根與色塵來顯眼識，此為相待假。觀得此三假皆是無明後，當下體得無明亦與法性無二無別，無明照常順從緣起的法則，故不異於法性。見理的當下即斷惑，法性不因佛在而住，亦不因無佛而滅，它總是在那裡，「法住法界」，故法性本來清淨，不生不滅，而無明惑心既與法性不異，當亦復清淨。沒有誰令它起，也找不到誰令它滅。無明本來不生的話，誰生憂悲苦惱，無明本來不滅的話，誰生喜樂。至此，能觀之一念心，所觀之無明境，同如虛空，畢竟清淨，此為圓頓之修法，利根信行者一聞即悟，法行者思惟後旋即得解。

七、結論

天台最強調的就是一心如何把握的問題，〈大智度論〉說三智實在一心，一切智、道種智、一切種智皆源自一心。華嚴說鈍根者需歷劫修行，利根者初發心便成正覺；法華則只「意，「正直捨方便，但說無上道」。一心、初發心、一意同時表

明「心」該被準確地掌握。從假入空是初階，從空入假是二階，雙照空假的中觀則為最上階。

有人以大乘佛法的立場而側重於從空入假觀，殊不知它是因於從假入空的基礎。若無空觀的強固基礎，就妄修假觀，則容易沈淪為「敗壞菩薩」④，這不是使得當年智者大師所創的三觀法妄遭蒙羞嗎！

註

① T 30, p. 33b。

② T 30, p. 33a。

③ 〈意志與表象的世界〉，叔本華著，劉大悲譯，台北市：志文出版，1974, p. 23。

④ 敗壞菩薩出自〈大智度論〉卷11十九（T 25, p. 271a），「敗壞菩薩者，本發阿耨多羅三藐三菩提心。不遇善緣，五蓋覆心，行雜行，轉身受大富貴，或作國王或大鬼神王、龍王等，以本造身、口、意惡業不清淨故，不得生諸佛前及天上人中無罪處。」



(D) 無實識之遣餘。「彼非瓶也」，持取分別識無相分，增益轉成無實識。

癸二、破除實義之遣餘有二

子一、實義之遣餘不應理

遣餘是攝屬覺識，物質之義無遣餘

某一謂：實義之遣餘，欲許實義性之遣餘。法稱論師之旨意，反體與虛體，不分故。

遣餘：覺識之所取法，設立覺識之認定，覺識對境相之認識所執持之義。實質之義自相中，謂遣餘是不成立。而因明前期諸學者承許義之遣餘，物質之義自相是遣餘，不合理。

靜命論論師認為(1)義自相遣餘(2)覺識之遣餘(3)遮無之遣餘，唯斷「非覺識」。

子二、破斥彼原因有二

丑一、剔除轉成現相

義之遣餘自相故，轉成現相剔除弱。

若有實義之遣餘是義自相故。若承許之，轉成現相之境，則剔除之功能喪勢。



癸一、實事分類

認持實有與無實，方式是遣餘二相

能立所立和能破所破之方式，分爲實有遣餘與無實遣餘二相。

由「境」與「所依」之方式分析，分別意識執取實有體之方式，於分別識內，如「瓶」相是實有遣餘作用。然後分別意識無「瓶」，執取無（實）之方式，無實遣餘。

若依名聲與覺識，彼「有」、「無」亦各有二。

名聲之遣餘和覺識之遣餘二分法，將組成四種——實有名聲、實有覺識、無實名聲、無實覺識等遣餘，二、二共爲四種。《釋量論》云：「爲遣除彼故，其決定與聲，亦唯有爾許，彼等境有異。」

由所取境之方式分析，實有遣餘、無實遣餘二者之中，由所取境方式二、二共有四種：

- （A）實有名稱之遣餘。實境與實瓶結合一體。
- （B）無實（名稱）之遣餘。實境與非瓶之體結合無實體。
- （C）實有識之遣餘。「彼是瓶也」，持取分別識之相分，增益轉成實境。

詳析能立與遣餘(九)

明性

。總義亦耽著其相異性。如依了別識之所取法——唯「相」之認知法。

丑三、增益相異之目的

一未隸屬是同一，爲能了悟故分析。

如是同一體性，諸無知者，以遣餘方式由「遮反非聲」之聲、「遮反非無常」之無常、「遮反非所作」所作性之方法分析其彼此間相異。證成同一義體故，能了知聲無常等。《釋量論》云：「法有法建立，如異非異等，是不觀實性，如世間所許，唯依如是許，遍立能所立，爲入勝義故，諸智者所作。」諸等實體之妨害量，應知總相與相異虛體滅除實有義之理論。

雖然實義是同一體性，緣取所作性、無常相異之虛體等之目的何在？猶如聲一義，具有所作性、無常，而所作性、無常之聚義存在一自相，聲、所作性、無常之體性是無差別，除了是一實物，有諸多類似體。耳聞聲已了知故，隨後了解是聲，是有可能的，若是無常不攝屬之實體尚有很多，為了解彼諸無常，於一無分別體性之實物，分析相異之虛體，某些具分別而設立因支義，某些分別設立所作法，分析其相異虛體，分析之方式，能了悟聲是無常。若是總義，不了解為同一體，為了解義自相故，由量理鑑別三義，分成三相之方式而了解，是分析之目的。（有法、所立法、因支義）

壬二、詳析遣餘有三

八十八年十二月份會務報導

(會訊第220期)

捐款芳名錄

(總計 伍萬捌仟叁佰壹拾元整)

叁仟元：王中孚 許鏡子

壹仟零拾元：江俊婉

壹仟元：安定鄉同學會

侯漢洲 傅冠智

陳政維 陳怡青

鍾春輝

陸佰元：方偉綸

伍佰元：修欣打字行

王芳珍 王弼昭

傅冠盛 莊金鍛

許博程 顏高盛

陳大文 陳廖恨

康廖來嬌

叁佰元：王玉治

韓立銘 莊寶治

石修誠 顏美珍

施吟

貳佰伍拾元：

貳佰元：會純

林連娣 林世豐

張錦碧 徐秀鳳

侯坤成 侯燦榮

黃素枝 黃美月

黃亮中 傅筠

杜淑敏 杜張杏元

李雪梨 李林卿炳

陳政宏 陳楊泰鸞

陳榮璧 陳文宗

釋悟福 王葵秋月

王昭仁 吳燕靜

許瑞聆 許志鋒

顏高龍 宋淑貞

陳俊弘 陳德瑞

江柏興 陳永漢

劉孟良 葉金霞

郭春瑾 吳美樺

鄭海英 鄭海蓮

石大德 石宛玉

董水治 陳聖道

陳例名 楊淑敏

李奇蓓 李文哲

王敏儒 李錦菊

林立軒 林立峰

郭阿英 侯明秀

侯梅雲 侯鈴朱

黃鈺卿 黃怡錦

韓麗玲 韓慧玲

許素月 石博仁

88年12月份收支明細表			
收	上月收入	\$ 91,879	40
	本月收入	\$ 58,310	00
入	收入總計	\$150,189	40
	教育文化支出		
支	福田雜誌第162期印刷費用	13,580	00
	福田雜誌郵寄費用	5,125	00
	福田雜誌劃撥手續費	65	00
	贊助口足畫藝公司	2,000	00
	供養法師(他寺)	6,000	00
出	濟助支出		
	洪樺 燦	2,000	00
	洪樺 燦	2,000	00
	洪樺 燦	2,000	00
	洪樺 燦	2,000	00
	洪樺 燦	2,000	00
	洪樺 燦	2,000	00
	洪樺 燦	2,000	00
	洪樺 燦	2,000	00
	洪樺 燦	2,000	00
	洪樺 燦	2,000	00
出	支出總計	\$ 66,770	00
	本月收支	\$ 83,419	40
收支比較		114.5 %	

會長：顏高龍
副會長：鄭海英
孫申娥

會功德福田然湛



12月份救濟事蹟

1. 陳英女士：住南縣關廟鄉下湖村十八之二號，五十八歲。案主為精神分裂症，於二十七年前與前夫離婚，但與前夫所生之子亦為精神分裂症患者，現於新化仁愛之家收容。案主雖再婚，但不久其夫即因大腸癌去世，由於其支持系統皆已喪失，只剩年邁之母親，故本會予以協助生活費用伍仟元整。
2. 孔令傑先生：住南縣關廟鄉南花村南花三十五號。其父為精神分裂病患，生計皆由其母負責，因家中三兄弟皆有輕度智障，並皆為過動兒，無法安靜。其住宅環境凌亂，並會打其母，案父卻無法管教。故本會予以協助生活費用伍仟元整。
3. 陳秋萍小姐：住南縣新化鎮正新路三六三巷十九號，十八歲。案主於一年前開始出現社交退縮，日夜顛倒、混亂等現象，送醫診斷為精神分裂症。因案父與案姊皆有輕度精神分裂症，只能做簡單之工作，故本會予以協助醫療、生活費用伍仟元整。
4. 朱梅森先生：三十七歲，案主之母於生案主時，難產而亡，其父亦因中風過世，由外公、外婆扶養，但亦在案主十幾歲時，相繼去世。自此獨自生活，但職業更換頻繁、喝酒、抽煙導致胰臟炎、氣胸及痛風，其妻亦於今年辦理離婚，故致案主之疾病日愈嚴重，亦患有憂鬱症。因已無家屬能給予幫助，故本會協助醫療、生活費用伍仟元整。
5. 薛便女士：六十六歲。案主於十年多前發病，經診斷為精神分裂症，曾治療一段時期，即中斷十多年未曾治療。因其夫死亡後，即未再與子女共同生活，而依賴拾荒維生。案女亦為精神病患，長子曾嘗試與案主共同生活，但遭其拒絕。故本會予以協助生活費用伍仟元整。
6. 曾正修先生：住高雄縣內門鄉觀音亭番子路十四號，二十七歲。於高中畢業後，任服務生，因追求同事受挫，倍受打擊而發病，診斷為精神分裂症。其母另育有一子一女，但卻排斥他關係不佳。而案母在其子女阻止下，可給予的協助，也僅於關懷而已，故本會予以協助生活費用伍仟元整。
7. 本月固定幫助戶：洪樺爨先生、洪樺愼先生、蔡金李女士、歐良謀女士、吳蔡怨女士，以上各貳仟元整。



佛隴

• 贈 閱 •

■ 中華民國八十九年一月十五日出版
佛曆三〇二七

■ 發行人：聖 禾

■ 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