

福田

221



佛教月誌

●創辦華梵大學，於教內外具有諸多功德曉雲老法師，於10月15日安詳示寂於蓮華學佛苑，享年九十四歲。

●以弘揚菩提道次第廣論，譽滿教界之日常老法師，於10月15日示寂於大陸，世壽七十六歲，僧臘四十。遺骨舍利將迎回台灣，安置湖口鳳山寺。

●高雄市義永寺住持開種老法師，於93年10月26日，安詳捨報。世壽九十有五。僧臘四十三載，戒臘四十二載。

●淨心長老將於94年元月9日，率團到印度菩提伽耶舉行世界佛教華僧會朝會佛像開光安座暨落成大典。即日起可以報名隨團參加。

●中壢圓光寺將於94年元月8日至14日舉行精進禪七。

●大陸天目山禪源寺，將於2004年11月6日至9日，舉行中國臨濟宗學術研討會。

●河洛精緻歌仔戲團團長劉鐘元先生，欲將《水懺》裡的佛教故事，以大衆化又兼具戲劇張力的方式表現出來，令世人了解因果、善惡，寓教於樂。

●由華梵大學哲學系承辦的兩岸宗教學者共同研討宗教與社會會議，已於93年10月2日，假台北市師範大學國際會議廳圓滿舉行。

●香港觀宗寺舉行傳法大典。天台宗第四十六代覺光老法師，於93年9月19日，傳法卷、衣鉢給第四十七代法嗣淨雄法師。

●十方禪林開山二十週年慶，自93年9月起至94年元月止，舉行學術系列演講活動。



本期目錄



封面：沉香念珠 大明攝

1 ● 佛教月誌

2 ● 最澄大師願文

3 ● 述曉公德迹……………三五

7 ● 天台宗的國土保育觀念……………明了

12 ● 隨緣自得……………證義

14 ● 湛然詩鈔

15 ● 法界次第初門(一)……………依佐藤哲英著
觀譯

19 ● 天台禪法對當代佛教之批判(一)……………明了

22 ● 若會應處本無心・始得名爲觀自在……………覺蓮

25 ● 優波笈多的禪法(三)……………何世亮

28 ● 請勿輕視自了漢……………智泉

32 ● 《理滴釋・現量品》之義理剖析(二)……………德挺

33 ● 九十三年十月份會務報告

封底：舊日(九)

最澄大師願文

悠悠三界，純苦無安也；擾擾四生，唯患不樂也。牟尼之日久隱，慈尊月未照。近於三災之危，沒於五濁之深。加以風命難保，露體易消。草堂雖無樂，然老少散曝於骨；土室雖闇迤，而貴賤爭宿於魂魄。瞻彼省己，此理必定。仙丸未服，遊魂難留；命通未得，死辰何定。生時不作善；死日成獄薪。難得易移其身矣！難發易忘斯善心焉：

是以，法皇牟尼，假大海之針，妙高之線，喻況人身難得；古賢禹王，惜一寸之陰，半寸暇，歎勸一生空過。無因得果，無有是處；無善免苦，無有是處。

伏尋思已行迹，無戒竊受四事之勞；愚癡亦成四生之怨。是故，未曾有因緣經云：施者生天，受者入獄。提韋女人四事之供，表末利夫人福；貪著利養五衆之果，顯石女擔輿罪。明哉！善惡因果，誰有慚人，不信此典？

然則，知苦因而不畏苦果，釋尊遮闡提；得人身徒不作善業，聖教噴空手。於是，愚中極愚，狂中極狂。塵禿有情，

底下最澄，上違於諸佛，中背於皇法，下闕於孝禮。謹隨迷狂之心，發三三之願。以無所得而爲方便，爲無上第一義，發金剛不壞不退心願：

我自未得六根相似位以還，不出假。 其一

自未得照理心以還，不才藝。 其二

自未得具足戒以還，不預檀主法會。 其三

自未得般若心以還，不著世間人事緣務，除相似位。 其四

三際中間，所修功德，獨不受己身。普回施有識，悉皆令得無上菩提。 其五

伏願，解脫之味獨不飲，安樂之果獨不證。法界衆生，同登妙覺；法界衆生，同服妙味。若依此願力，至六根相似位。若得五神通時，必不取自度，不證正位，不著一切。願必所引導今生，無作無緣，四弘誓願。周旋於法界，遍入於六道。淨佛國土，成就衆生。盡未來際，恒作佛事。

述曉公德迹

三 五

十月十五日，在山區荒寮閑坐，接湛然雲師通知、曉雲前輩捨報。翌日見報紙亦有報導。一期生命，道風飄淨，志業弘曠，今謹拾述一二。

九十三年十月十五日上午九時三十五分，在校內蓮華苑安詳往生。曉公脫俗前，既以忉利梵書、藝葩千秋，譽滿榮盈。俟於香港，從天台倏虛尊者落髮。而湛然寺開山慧公上人，曾於東北長春般若寺、哈爾濱極樂寺、山東青島湛山寺，長期親教倓公學法，為尊者再傳。佛教重傳承師教，天台傳統又素重俗誼。曉公移駕台灣，系出一門，以世俗輩份敘。某日，三五去學佛園充數授課之餘，曉公談及，慧公信函，稱其為「師叔」。曉公將此信紙壓在書桌玻璃墊下數年，直至「師叔」字跡淡消。

壹、稱謂

佛教團體，寺院為重心。住寺僧眾間，如何稱呼，由時空推移，歧異演變頗大。早期如佛經中，統稱「善男子，善女人」。或以年臘稱「上座」。戒律成型，諸如四分五分戒本，多以「大德、大姊、阿梨耶（尊者、賢者）」等相稱。迨至中土叢林興，據禪林象器箋稱呼門，從國師到道人，共有六十九種稱呼。其中第四十二為「法叔」，釋云「師之兄弟稱法叔」，並舉例：

應菴華禪師蔣山錄：徑山大慧禪師至，上堂云：苟非法叔老師到來，小侄此生無因拈出。（上冊頁186下）
傳法原為印證修持境位，叢林傳法，則為儲嗣。多以職事相稱，似忌招遙師資關係。

元代杭州上天竺大圓覺教寺住持雲外（自慶）法師，依原有天台教苑清規，參考禪律，編述增修教苑清規二卷，有關係呼：往者稱智者為大師，章安至四明為「尊者」，再次為「嗣法師」。現存者，一律稱職事名，住持乃至兩序，未列師資及傍支稱謂。

世法、出世法，皆受情境、情智境、智境三境左右局束。教外情境社會漫無準則，多以訛傳訛。親歷實際言：昔日見出家人，識與不識，皆稱禪師。今日台灣流行稱法師。一二寺院團體稱其創始者，或佛學大家為導師或大師。另一類台地寺院團體，亦有正式聘請德齒俱尊者任導師，類似顧問。學佛園華梵師弟間言談，曾聞尊曉公為導師者。種種稱謂，近於因明界定世間，有學者世間，非學世間類似。

天台宗一般認定為中土宗派，受傳統倫理道德浸習，自不待言。「師叔」稱呼，古今盈耳。早在宋代十七祖四明尊者，「付門人崇矩法師書，凡十幅」，「第一書」中，既有「若見（體）源叔，為我伸誠」。（大正46—904中）湛然寺中常聞「師叔」之聲。由廣仁老法師介紹，慧公上人在台認識一位在熱河

省朝陽縣華嚴寺出家修證老法師，追敘上三代印魁老和尚，認為同門師兄弟，交往密切，法誼深厚，湛然僧俗弟子慣稱「師叔」。曉公與湛然後輩，續有交往，並未聽到「師爺師公」之聲，無關高卑，直覺若世情濃重，則淡化出世本懷。何況既稱「湛然」，定性聲聞根機，孤僻弱格，幾不可救藥。

附一言，沾涉世情。出家人有內外號，法名與字。一般用法，直系長輩可稱門下法名。其他人多以「字」相稱。

貳、功德

曉公五分功德，三點圓通，筆沛「原泉」，墨傾「慧海」。教內教外，各具多種功德成就。教內功德：一般若禪堂、二蓮華學佛園、三華梵佛教研習所、四著疏。教外功德：一繪事、二教育：（一）華岡教授、（二）華梵大學、（三）學術會議。

一、般若禪堂

寺院能稱叢林者，無關駐眾多寡，堂殿大小，一看有無掛鐘板，二看有無禪堂。早年曉公在陽明山仰德大道旁永明寺，鍼鋒攝眾，為其來台宏化據點。永明常住能捨，供給六十坪地，建般若禪堂。三五目光如豆，盲聾短視，當時僅看到南部一古

一新禪堂。古者甚小約五坪，住僧經懺不暇，禪堂閑置。新者名「選佛場」，設備有如統艙，住衆忙於山菓，有否進堂則不知。般若禪堂則充分運作，據說規定住衆每日至少進禪堂靜坐若干時，（六十分鐘或兩小時？）每年定期舉行打禪七。禪堂行儀規則，請曾駐過禪堂如白老等指導建立。一派山林禪風，「仰德」飄播。當時曾在學佛園授課，台北治佛教史某法師，對禪堂命名「般若」表示看法：認為般若係五時第三時，四教爲通教，層次不高。此似其一不其二，其二不其三，何不指引般若是三德六度骨髓。又宗下禪堂與教下觀堂不同，曉公命名禪堂，自有「釋名」線索。曉公宣示其宗旨：「上溯東林，下貫曹溪。」形式上已突破「天台」宗派圈限。當念佛席捲，稱名淹沒大環境下，倡導佛法另一端禪法，誠令人無上欽佩。

二、蓮華學佛園

一般寺院所設培育僧材教育，多稱「佛學院」。稱「學佛園」者，不能說絕無，亦是甚少。曉公將其育僧機構稱「蓮華學佛園」，可能承襲延伸其剃度師倓虛尊者思路。在影塵回憶錄下冊，第二十三章學佛真義重在行，第一節佛法佛教佛學與學

佛中，分析其間同異，此且引談佛學病態，學佛實用：

何謂佛學？佛學就是佛的學問；也就是一種至高無上的學理，人們研究佛學，就是把佛所說的法相和言教融和在一起，作一種學術性有系統的研究，拿佛法當一種學問看待。現在無論出家在家，以這類人爲最多。因他能博覽群經，多學強記，東徵西引，寫出來很多東西，稱之爲佛學家；或佛教學者。當然，在修行方面來說，爲了恐怕盲修瞎練，先研究經教，這是應該的；可是按佛學的眞宗旨來說，如果只顧學，在行持上一條戒也不持；一點心地的觀念工夫沒有，一點慚愧心沒有，整天花天酒地的，這樣縱讓你把三藏十二部都熟讀背誦過來，也不過等於個活藏經樓，一點用處都沒有。（

下冊頁282）

佛學研究，應符合五品弟子位隨喜讀誦，也類同「觀念工夫」。至所示諸種情況，雖與佛學無因果關係，究屬方便，非修道正行。何謂學佛？倓尊者言：

學佛就是由解起行；就是把所學來的佛法、佛教、和研究的佛學的理論，來躬親實踐，付諸實行；由於實行，才能證諸

理論之謬誤與否。（前引同頁）

學佛園命名或由此來。蓮華學佛園與其他寺院佛學院，有相同處：皆仿效世間歐美教育學校型態制度，有年限班級、有寒暑假、有課程表與攷試。聽者散坐，講者散立。（衆學法「人在座，己在非座，不得爲說法，除病，應當學。」相角）自有其特殊不共處：

（一）從不公開招生，學生想係仰慕而來。相較整年困於不斷招生者，關鍵何在？

（二）純女衆，有些佛學院男女四衆兼容。

（三）園規生活十分嚴肅。見其洗衣、種菜，皆穿着長衫。師弟談話畢，齊唱「依教奉行」。言談靜默，更無手揮臂張（結印乎？）者。可爲今日僧衆穿短褂俗裝，滿街亂跑。爲手舞足蹈才俊者，標立示範。

（四）可能受「你把三藏十二部都熟讀背誦過來，也不過等於個活藏經樓，一點用處沒有」觀念影響，佛教學院水準大致不差。都重在價格培養，非知識傳授。不過有一二藉着在家教授學者光圈，籠罩學術假象，不覺「知識多時益增疑」。

（待續）

（上接第11頁）

法，歷代有人贊同有人否認，但此草木瓦礫對於生命，與人類生活資生或安全，在台灣最近三次颱風水災造成災害人民有深刻體會，若早日把它們當有情物看待，保護，尊重，如尊重人類生命一樣，也不會有今天之悲慘結果。

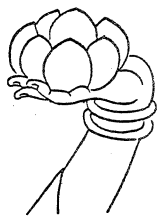
唯識系和如來藏系都以自身之阿賴耶識或如來藏心顯露外面之山河大地，天台宗以性具說把外在剎土包括在自己心中之一念。不管是呈顯或包涵在內，若以台灣有四百萬佛教徒計算，從國土破壞所造成災害，反應出佛教徒之修持尙待努力，不以祇是辦活動，拼法會或論文發表會場次多少而已，實修實證更要落實。

經此教訓，台灣政府從中央到地方都投入救災，上游之水土保持、森林保育、取締非法濫墾、過度開發，到中游的旅遊休閒、水土保持、堤防維護、河道清理、水庫養維等等，直到下游的一切水患、下水道的排水功能之加強等都重新思考，重新規畫。在此也請佛教徒之百姓配合政府施作，要休耕即休耕，要封山即封山，要遷村即遷村，不要抗拒，不因少數人不當作爲，禍及全國百姓。

因艾利颱風重創台北市內湖地區居住家園而寫。於

二〇〇四年九月廿三日於台北市

天台宗的國土保育觀念



• 明了

台灣這些年來的氣候、水文、地質已起了異常的變化。全島平均氣溫，比百年前增加攝氏一、四度，是全球的二倍半。降雨天數則在減少，平均一年減少二十多天，但總降雨量並未減少。但是一年的雨量，可能集中在幾天內降完。集中起來的雨量，往往破百年紀錄，它所帶來的雨量則超出原有的排水、河川、堤防、抽水設備等的負荷極限。因原來的設計規畫，是以百年雨量為統計基礎，並未料到會破二百年紀錄的雨，會如此頻繁的發生，而暴雨帶來的土石流，則造成河川水位升高，例如大甲溪的河道，已被土石流塞滿，只要一遇暴雨，河川兩岸必然發生洪災。

集中的雨量，也意味著平時的乾旱。今年六月，全台許多地方還在鬧旱災，桃園的農田早已休耕，南部的曾文水庫則到呆水位。但七月一場颱風，各地災情慘重，水庫滿水位；八月

的艾利颱風，九一一大水更創從北到南的所有城市與鄉村。暴雨愈來愈集中，災難愈來愈深重，而乾旱，卻如影隨形，年年威脅台灣的水資源供應。更何況九二一大地震之後，台灣地質改變，土質鬆軟，土石流更嚴重，危機更深重。

氣溫變化，降雨多寡及大地震等天然現象，我們島上人無能控制，但是若國土過度開發，種高山茶、高山蔬果、開路造橋及休閒場所建立，使地質表層保水能力變差，地層結構改變是我們所能管理的。在政府各部門全力救災，國土總量管制，台灣有四百萬佛教徒若以佛教國土保育觀念配合政府政策，台灣水旱災應該可以減輕的。

我們都知道，宗教內容與眾生心靈有關，而宗教信仰與客體性的土地有關，此較少有人注意到。主體性的眾生居住的土地，佛典稱為「刹」，「土田」，或「刹土」。客體的刹土與

主體的衆生心靈，是互相增上，彼此損益的，彼此不是對立，也不可分割的。沒有獨立於刹土之外的衆生，也沒有獨立於衆生之外的刹土。衆生前世所造善、惡業所感得的報身（根身），雖然各個不同（不共），但衆生報身所居住的刹土，卻是共同所見，共同所託和共同受用。

衆生與所居住國土的關係在佛典上有不同看法。

唯識系的經論說到外在刹土（器世間），乃是由貯藏善、惡業力的種子阿賴耶識所變現的。如《成唯識論》卷二說：阿賴耶識因緣力故，自體生時……外變爲器。（《大正藏》冊31，頁10a）。窺基在《成唯識論述記》卷三中說：自由種子，爲因緣故，本識變爲器世間相。（《大正藏》冊43，頁321b）。可見看似客體性的外在之器世間之刹土，乃由吾人之善、惡業力所感，和主體性的衆生心靈，確實存在著極爲密切，不可分割的關係。

眞常系的經典主要是心性本淨的如來藏心。如《楞伽阿跋多羅寶經》卷四中說：如來之藏，是善不善因，能遍興造一切趣生，譬如伎兒，變現諸趣。（《大正藏》冊16，頁510b）。在此說到如來藏是善和不善的一切諸法之原因，能生起天、人、畜生、餓鬼、地獄等一切諸趣。在《大乘入楞伽經》卷二說：身及資生器世間等，一切皆是藏識影像。（《大正藏》冊16

，頁597a）。有情身體和資養衆生生命的器世間，都不過是如來藏心所作，藏識（如來藏）的影像。

以上兩派學系都把外在刹土視爲衆生心（阿賴耶識或如來藏心）的顯現。換言之，刹土是衆生身心的一部分，不是獨立存在於身心之外的。

般若系經典雖然主張性空，唯名而已，但是一樣重視刹土，主張「莊嚴國土」或「淨佛國土」，如《摩訶般若波羅蜜經》卷26，「淨土品」中說：

菩薩摩訶薩……自布施，亦教他人布施。須食與食，須衣與衣，乃至種種資生所須，盡給與之。亦教人種種布施。持是福德，與一切衆生共之，迴向淨佛國土故。持戒、忍辱、精進、禪定、智慧亦如是。（《大正藏》冊8，頁408c）。

般若經說透過修習布施、持戒、忍辱、精進、禪定和智慧等六波羅蜜，來淨佛國土。而此國土中充滿七寶、常聞天樂、常有天香，衆生皆得百味食，一切衆生受天香細滑，一切衆生皆得隨意五欲，如五欲，應心而至等殊勝的物質享受。把修六波羅蜜所得心靈之美化爲實質物質之美。

般若經另一主張是法性皆空，皆如。如《小品般若經》卷五，即說：五陰如即是世間如，五陰如即是一切法如。（《大

正藏》冊 8・558b)。又說：如來如卽是一切法如，一切法如卽是如來如。（頁 562b）。諸法平等，諸法是如，諸法是同一法性等因是在說明衆生與刹土等皆平等，皆如，皆同一法性，沒有差別。

以上是印度佛教三大思想派系說法，而中國佛教最具思想權威的天台宗怎樣說呢？

原來深受般若經釋論的《大智度論》影響，天台宗依據《大品般若經》卷十五之所說：一切法趣空，是趣不過；一切法趣如，是趣不過；一切法趣法性……是趣不過；一切法趣色，是趣不過；一切趣受、想、行、識，是趣不過。……十二入、十八界亦如是；一切法趣須陀洹乃至佛，是趣不過等諸法皆空思想，轉說：智證不空眞，卽成別入通二諦。智證一切趣不空眞，卽成圓入通二諦。（《法華玄義》卷二下，《大正藏》冊 33・702c—703c）。在智者大師的哲學中由不空理具一切佛法，更進一步開展一念三千，十界互具的性具思想。以一念三千來說，《摩訶止觀》云：

一心具十法界，一法界又具十法界，百法界。一界具三千種世間，百法界卽具三千種世間。此三千在一念心，若無心而已，介爾有心，卽具三千。（《大正藏》冊 46・54a）。

在一念心中卽具足四聖，六凡的十法界，一一法界又各具十法界，如此一念心卽具三千諸法，顯然是一法攝於一切法中，一切法又攝於一法中。又「介爾有心」卽具三千，是「心是一切法，一切法是心」，那麼，「具」是「卽」義，一念心卽一切法，一切法卽是心了。在《法華玄義》中亦說：若屬一界，卽具百界千法，於一念中悉皆備足。……一色一香無非中道。（《大正藏》冊 33・683a・696a）。三千諸法卽一切法，一念心具三千諸法。三千諸法中有三世間；五陰世間，衆生世間，國土世間。可見三千諸法在一念中亦包括國土世間在吾人一念心中。《法華玄義》又說：

凡夫心一念，卽具十界，悉有惡業性相，祇惡性相，卽善性相。由惡有善，離惡無善，翻於諸惡，卽善資成。如竹中有火性，未卽是火事，故有而不燒；遇緣事成，卽能燒物。惡卽善性，未卽是事，遇緣成事，卽能翻惡。如竹有火，火出還燒竹，惡中有善，善成還破惡，故卽惡性相是善性相也。凡夫一念，皆有界識名色等苦道性相；迷此苦道，生死浩然。此是迷法身爲苦道，不離苦道別有法身。如迷南爲北，無別南也。若悟生死卽法身，故云苦道性相卽是法身性相也。（《大正藏》33・頁 743c—744a）。

智者大師以上所言，若以台灣國土保育觀念來說，現在環

境破壞是衆生「惡業性相」的顯露，河川增高洪水成災，發電廠淤泥不能發電，水源淤泥，民衆十八天沒有水喝等災害已知嚴重，政府與民間願意遷村，休耕，重建等措施，是「由惡有善，離惡無善，翻於諸惡，即善資成」。若台灣人民不因此覺醒，重視國土保育觀念，濫墾濫闢，就智者大師警告的「迷此苦道，生死浩然」。

智者大師受到般若性空思想的影響，主張依報、正報不二；心、色並重，唱言「一色一香無非中道」。其後代門人荆溪湛然更進一步發揮了無情有性、草木成佛，物我同根，萬法同體的說法。此說法更具體更明確無情刹土萬物與有情衆生一體，不可分割，存亡息息相關。湛然大師在《止觀輔行傳弘決卷第一之二》中說：

一色一香無非中道者，中道即法界，法界即止觀。止觀不二，境智冥一，所緣所念雖屬於境，且語能緣以明寂照。自山家教門所明中道唯有二義：一離斷常，屬前二教，二者佛性屬後二教。於佛性中分權實，故有即離。今從即義，故云色香無非中道。此色香等世人咸謂以爲無情。然亦共許色香中道，無情佛性，惑耳驚心。

又云：

一者約身，言佛性者應具三身，不可獨云，有應身性，若具三身，法身許遍，何隔無情。二者從體，三身相即無暫離時，既許法身遍一切處，報應未嘗離於法身，況法身處，二身常在。故知三身遍於諸法，何獨法身，法身若遍尙具三身何獨法身。三約事理。從事則分情與無情，從理則無情非情別，是故情具無情亦然。四者約土從迷情故分於依正。從理智故依即是正。如常寂光即法身土。身土相稱何隔無情。五約教證。教道說，有情與非情，證道說，故不可分二。六約真俗，真故體一，俗分有無，二而不二，思之可知。七約攝屬。一切萬法攝屬於心，心外無餘，豈復甄隔。但云有情心體皆遍，豈隔草木，獨稱無情。八者因果。從因從迷執異成隔，從果從悟佛性恒同。九者隨宜。四句分別隨順悉檀，說益不同且分二別。十者隨教。三教云無圓說遍有。又淨名云，衆生如故，一切法如。如無佛性，理小教權，教權理實亦非今意，又若論無，何獨外色，內色亦然。故淨名云，是身無知如草木瓦礫，若論有情何獨衆生一切唯心，是則一塵具足一切衆生佛性，亦具十方諸佛佛性。（《大正藏》冊46，151c—152a）。從上所說，湛然大師舉十項證明無情有佛性，更結論：一

塵具足一切衆生佛性，亦具十方諸佛佛性。若更進一步說僅破壞「一塵」而已，不說破壞國土，則如殺死衆生之佛性，其後果相當可怕的。

湛然大師爲天台建立思想界之領導地位，與華嚴宗諍辯天台性具說才是眞佛法，也以有情與無情遍具佛性說明，著《金剛錚》論。其著作方式是他與野客附話，論及無情亦有佛性。他說：

萬派之通途，衆流之歸趣，諸法之大旨，造行之所期，若是而思之，依而觀之，則凡聖一如，色香泥淨，阿鼻依正全處極聖之自心，毘盧身土不逾下凡之一念。曾於靜夜久而思之，思之未已，恍焉如睡，不覺云無情有性，仍於睡夢忽見一人云，僕野客也。

大師在思索有情無情有佛性時，睡夢中見到僕野客，以下是他與野客對話。

（客）謂余曰，向來忽聞無情有性，仁所述耶。

余曰：然。

客曰：僕忝尋釋教薄究根源，盛演斯宗，豈過雙林最後極唱究竟之談，而云佛性非謂無情，仁何獨言無情有耶？

余曰：古人尙云，一闡提無，云無情無，未足可怪。然以教分大小其言碩乖，若云無情即不應云有性，若云有性即不合云無情。

客曰：涅槃部大，云何竝列。

余曰：以子不閑佛性進否教部權實，故使同於常人疑之。今且爲子委引經文，使後代好引此文證佛性非無情者，善得經旨不昧理性。知余所立善符經宗。今立衆生正因體遍，經文亦以虛空譬之。故三十一迦葉品云：衆生佛性猶如虛空，非內非外，若內外者，云何得名一切處有。請觀有之一字，虛空何所不收，故知經文不許唯內專外，故云非內外等及云如空。既云衆生佛性，豈非理性正因。次迦葉問云，何名爲猶如虛空，佛乃以果地無礙而答迦葉，豈非正因因果不二。由佛果答，迦葉乃以權智斷果果上緣了悉皆有，難佛空喻法喻不齊，故迦葉云，如來佛性涅槃是有，虛空應當亦是有耶，佛先順問答，次復宗明空。（《大正藏》冊46，頁781a-b）。

湛然大師藉着野客證明草木瓦礫亦有佛性。器世間之植物及土石皆屬有情，有佛性，可以成佛，是佛教思想之另類說

（下轉第6頁）

隨緣自得

在修證過程，我們偶而會驚奇的發現通往證悟的道路，甚至真如本性好像閃電般的一下子出現在眼前，隨即又消失不見。證悟的道路突然橫在眼前，或真如本性乍現，使我們好像找到了稀世珍寶，我們期待真正擁有這稀世珍寶，也願分享給受苦的衆生。然而就是因為這份過度擁有的心和急切分享予人的傻勁，使我們忘了隨緣自得的心，也因此過度執著，成為人見人怕的怪物。

為什麼發現證悟的道路或真如本性，反而會成為人見人怕的怪物呢？這是因為我們在修習佛法的過程，常會犯了一個嚴重的毛病，也就是在我們體悟一種很好的法門時，會急於想把這種法門推銷給其他人，勉強其他人接受，甚至強迫推銷，這



時候任何人都怕你，當然變成了怪物。我有二個親身體驗的例子可供大家參考，有一個朋友是某佛教慈善團體的信徒，了解了布施的功德很大，希望所有人都能實證布施法門，因此每個月固定要向人募功德款，我勸他一定要別人自動拿來繳給你，沒有來繳就算了，千萬不要去催收，朋友不聽我勸告，每個月算著有誰還沒有繳錢，拿著名單向人說：「你這個月還沒繳錢」，別人不好意思拒絕，心中雖然百般不願，只好繳錢了事，以後對這位朋友都避而遠之，朋友也成為人見人怕的怪物！另外有一位長官，對佛學很有研究，認為佛法可以幫助我們解脫痛苦，因此急於向人宣揚佛法，在辦公室常要同事到他辦公室聽他宣揚佛法，不管別人是否在忙或是否願意聽，同事礙於他

是長官，只能忍氣吐聲，背後罵聲連連，甚至對佛教產生了反感，這位長官當然成了辦公室的怪物了。這二個例子都是因為自己發現了證悟的法門，急於推銷給別人，卻不了解隨緣自得的道理，把好的法門強迫推銷給人，內心的善意不僅未獲得了解，反而引來反感。

一切法之所得，需賴緣之所起，此緣則在隨機中，即隨緣自得也。一切所得全憑因緣俱足，因緣俱足才能隨機教化，此時聽者始能以接受的心去觀照各種法門，並獲得法門精義，反之，若無適當的機緣，勉強灌輸，說者空談，聽者無心，不僅毫無所得，且種下惡緣也。法華經觀世音菩薩普門品云：「以種種形遊諸國土，度脫衆生。」，觀世音菩薩尚且以各種適合的機緣教化衆生，何況我們呢？所以在修證過程，雖然對某種法門有所體悟，也不要勉強別人接受，必須有適當的機緣，才能達到濟度衆生的功德。

法門無數，何種法門適合，因人而異，往往專注某種法門，反而無法體悟，在偶然的因緣裡，有時卻常有所得。這是因為在專注修證某法門的過程，只停留在理論的探討，缺乏實證

的機緣；而在偶然的因緣中，因為伴隨著實證的過程，很容易就了悟法門的精髓，所以說隨緣自得。當然所謂隨緣自得，不是要我們拋棄平常的修證，我們要了解，平常的修證，是在累積修行的資糧，等到因緣俱足，累積的資糧就會發揮功能，所以平常努力修證，一旦因緣俱足，即能有深遠的體悟，如果沒有平常的修證，儘管因緣俱足，也只能略懂大概，談不上開悟。

大智度論云：「諸佛法不以無事及小因緣而自發言。」又謂：「觀人心行而為說法，於一事中，或聽或不聽。」，演說佛法必須有其因緣，而對人說法也要先了解聽者之心行，在因緣俱足之情形下演說佛法，才能使聽者了解並欣然接受，如果強迫他人接受，只是徒惹非議而已。現代社會中，對佛法有興趣並研究者，越來越多，但也很多人對茹素修行者，大加反感，原因即在於這些茹素修行者，太急於將所得法門強加別人，不僅無法使衆生接受佛法教化，反而使之厭惡，吾輩修法者，不可不慎！

贈賢上人

宋 道潛

恒山道人棄妻孥，壞衣祝髮從浮圖。愛纏欲網
豈易脫，慧慧劃斷真須臾。飄然雲水出鄉國，
力學生死來東都。心媛意馬就羈束，肯逐萬境
爭馳驅。回看舊事真一夢，清渭濁涇良自殊。
楚山歲晚俄邂逅，雪屋對語依圓蒲。勸子南游
下吳越，小航短棹尋西湖。我家住處湖岸北，
如椽翠竹森千株。竹間扣扇試訪我，定有媛鶴

湛然詩鈔

一三

聲相呼。

水月軒

宋 道璨

江水清無底，江月明如洗。
開軒挹清明，道人清若此。
春風不搖江面波，春雲不載江頭雨。天地無塵
夜未央，照影軒中惟自許。我來風雨夜漫漫，
水月俱忘無表裏。笑拍闌干問阿師，水在月兮
月在水。

贈明侍者

宋 道璨

好詩無音律，至文難言說。學之無他術，
先要心路絕。
兀坐送清晝，萬事付一拙。如是三十年，
大巧自發越。
萬象赴陶冶，百怪乞提挈。興來忽運筆，
妙處無前哲。
古來翰墨士，外此別無訣。明也江南來，

湛然詩鈔

一四

俊氣方烈烈。

乘潮窺海門，入越探禹穴。須從言外參，
莫向紙上竊。

此方吾所秘，為子輕漏洩。慎勿語俗子，
只可自怡悅。

秋思

宋 道璨

草根無數候蟲鳴，月在梧桐樹上明。庭院無人
過夜半，自攜團扇繞階行。

法界次第初門（一）

佐藤招英 著
依觀 譯

天台智顗前期著作之研究

第一節 關於法界次第的流傳

《法界次第初門》又稱為「法界次第章門」、「法界次第章」，一般稱為「法界次第」。《大正藏》第四十六冊所收本書的上中下三卷又分上下而成六卷本。從種種古目錄看來，本書並不是六卷，而且日本現存的古寫本及江戶時代的諸刊本都是三卷本，看不到各卷有分出上下的例子。特別是在本書第三卷之卷首有「上二卷所出法門」之語，謂此第三卷為「今此一卷」，因此顯然在述作當初就已是三卷本。

本書在灌頂《智者大師別傳》中記為「法界次第章門三百科，始著六十科為三卷」，道宣《內典錄》也有「法界次第章三卷」的記載，因此古來即被視為天臺智顗之真撰，宋・天聖二年（一〇二四）因遵式奏請而被收入於大藏經中。在遵式《

天臺教隨函目錄》中，本書被視為智顗親撰書之一，在志磐《山家教典志》中也記有「法界次第三卷」，由此可知本書在中國自古以來就是流行三卷本。最早將本書帶入日本的，是最澄，在傳教大師《將來台州錄》（《大正》第五十五冊・一〇五六・中）記有：

法界次第三卷 智者大師出 八十紙

而圓珍也曾將本書帶入日本，此事見於《智證大師請來目錄》（《大正》第五十五冊・一一四・下），圓珍所帶去的可能是冊子本。其後本書流傳的情形不明，但是《玄日錄》及《永超錄》也都記有「法界次第三卷」。本書的古寫本方面，東寺的觀智院有寬元三年（一二四五）的順澄抄寫本，以及阪本真如藏中有慶長十二年（一六〇七）的智鏡抄寫本。到了江戶

時代，乘幕府獎勵學事之風潮，研究天臺教義的風氣趨向隆盛，本書被當作初學者的入門書甚受珍重，因而有數次的出版以及諸多註釋書的撰述。敬光的《山家正統學則》所以將本書視為新學四書之一，也是基於前述緣由。

在中國方面，直到明版大藏經編纂時，本書才與天臺其他著述一併印行，其後有明·萬曆十九年（一五九一）的刊本，大正藏本即以此為底本。另一方面，基於明版大藏經而編纂的日本縮刷藏本以及以萬曆本為底本的大正藏本其各卷都分成上下卷，所以是六卷本。在將中國系統本與日本系統本對照後，可以發現(一)不僅有六卷本與三卷本的差別，(二)在撰號方面，中國系統本記為「陳隋·國師智者大師撰」，日本系統本則記為「天臺山修禪寺智者大師說」。如後文所將述及，本書卷首的

序文從其形式看來，似乎是智顗本身所書寫，因此沒有必要於此序文之外另加撰號。從而無論是中國系統本的「陳隋國師智者大師撰」或是日本系統本的「天臺山修禪寺智者大師說」都是後代所加置，絕非本來就存在。進而此中日二種系統本的差異，除了分卷與撰號的不同之外，(三)本文上存在著很難認為是傳寫上所造成的謬誤。舉例而言，本書中卷「九想初門第二十一」部分的青瘀想，中國系統本記為九想第二，而日系統本則記為第五想，就是疏釋的順序也極不相同。有關九想配列有別的此一問題不能輕易予以忽視。九想名稱及其系列依所依經論的不同而有很大的差異，今依《法界次第》屬何系統即能推定其本來形態。是故雖嫌煩瑣，在此仍將九想的名稱與系列的不同表列如次。

一、	脹想	脹想	脹想	脹想	脹想	死想	新死相	
二、	血相	壞相	壞相	壞相	青瘀想	脹想	青瘀相	
三、	壞相	血塗相	血塗相	血塗相	血塗漫想	壞想	膿血相	
	《智度論》卷四十四（《大正》第二十五冊・三八一・上）	《智度論》卷二十一（《大正》第二十五冊・二二七・上）	《次第禪門》卷九（《大正》第四十六冊・五三五・下）	《摩訶止觀》卷九上（《大正》第四十六冊・一二一・下）	《法界次第》（日本系統本）	《法界次第》（中國系統本）	《大乘義章》卷十三（《大正》第四十四冊・七三五・下）	《觀佛三昧經》卷二（《大正》第十五冊・六五二・中一下）

四、	膿爛相	膿爛相	膿爛相	膿爛相	膿爛相	血塗漫想	膿爛想	絳汁相
五、	青相	青瘀想	青瘀想	青瘀想	青瘀相	膿爛想	壞想	食不消相
六、	噉相	噉相	噉相	噉相	噉相	噉相	血塗想	筋纏束薪相
七、	散相	散相	散相	散相	散相	散相	蟲食想	骨節分離相
八、	骨相	骨相	骨相	骨相	骨相	骨相	骨鎖想	燃焦可惡相
九、	燒相	燒相	燒相	燒相	燒相	燒相	分散想	枯骨相

從上表所載可知，同樣是龍樹的《智度論》，其第二十一

卷、第四十四卷所載的順序就有不同，天臺智顗基於《智度論

》卷二十一所載，在《次第禪門》、《摩訶止觀》中為九想作

疏釋，以青瘀想為第五想，《法界次第》的日本系統本所載與

此一致。但是《觀佛三昧經》是將青瘀想置於九想第二；慧遠

《大乘義章》所載的(一)死想，(二)脹想，(三)青瘀相是受此影響，

《法界次第》中國系統本所載的順序則是(一)脹想，(二)青瘀想。

雖然只是個例，但是可以推知中國系統的《法界次第》六卷本

比起日本系統的三卷本較為原始。關於此本書的流傳史還有若

干問題尚待解決，亦即(一)智顗是基於什麼意圖而撰述此初學者的

入門書，(二)智顗是在什麼時候撰述本書？(三)本書是智顗親筆

所撰或是講說的記錄？(四)本書與智顗其他著作有何關連？亦即

有關本書成立的種種問題，至今尚未見有作基礎性的研究，此

下擬就種種問題予以檢討。

第二節 關於法界次第的序文

遵式《天臺教隨函目錄》列出天臺智顗的十部著作之後，

又記云：「此皆智者所說。此中法界次第及法華、方等二懺儀

與覺意三昧親自撰集，餘並章安所記。」（《天竺別集》卷上

）。遵式將《法華三昧懺儀》、《方等三昧行法》、《覺意三

昧》以及《法界次第》視為智顗親筆所撰，並將《法界次第》

列於此四書之首。從本書隨處所見的敘述方式以及本書所具的

辭典性格看來，遵式認為本書是智顗親筆所撰的見解非常妥當

。如果本書是智顗親身所撰的話，則於其卷首的序文也可視為

智顗本身所撰。智顗前期時代的代表作是《次第禪門》十卷，

卷首之序文係其門弟大莊嚴寺法慎所書，依據無須別置撰號的

序文文意看來，《次第禪門》是法慎筆錄智顗於都城金陵的講

述而成的。被視為智顗前期時代作品的《法華三昧懺儀》也沒

有特別加上撰號，只有言及智顗取《法華經》、《普賢觀經》

及諸大乘經經意而撰此法門的序文。此二書之序文是智顗著作定型化的序文，而下文所揭《法界次第》的全部序文與此二序對照後，仍可認為此序文也是智顗所書的定型序文之一：

天臺山修禪寺，沙門釋智顗輒依經附論，撰法界次

第初門三百科，裁為七卷，流傳新學。略為三意：

一為讀經尋論隨見法門，脫有迷於名數者；二為未解聖教所制法門淺深之次第；三為學三觀之者，當以此諸法名相義理，一一歷心而轉作，則觀解無礙，觸境不迷。若於一念心中，通達一切佛法者，則三觀自然了了分明也。故出此三百科，名教仍當，名下略辨體相，始得三卷。（《大正》第四十六冊·六六四·中）

依據前引序文可知如次數事：

一、在《法界次第禪門》中，智顗自稱「天臺山修禪寺沙門」，係依經論而撰述本書。

二、本書原先預定三百科的名目，裁成七卷。

三、述作本書，令新學流傳有三種意圖。亦即其一：讀經論理解法門時，不為其名目法數所迷。其二為令瞭解聖教所說法門深淺之次第。其三為學三觀之者。

四、基於前述意圖而選出三百科，今略辨一一名目體相而

成三卷。

由此可知智顗依附經論得法界次第初門三百科，然而此三百科內容如何今日無法得知。與智顗幾乎相同時代的淨影寺慧遠（五二一—五九二）《大乘義章》中列有（一）教法聚三科，（二）義法聚二十六科，（三）染法聚六十科，（四）淨法聚百三十三科，共計二百二十二科，在述作的當初又有五雜法聚，故合計為二百四十五科。《大乘義章》是慧遠盡其一生注以心血的著作，全書係將佛教名目作五種分類，以增數的方式配列並加以解釋。如此具有佛教百科辭典性質的著作，在慧遠以前既已存在，《續高僧傳》載有北魏道辯著有《小乘義章》六卷及《大乘義》五十章，慧光也有《大乘義律義章》的著作。又慧遠的師父法上撰有《增一數法》四十卷，此書係將經論名目依法數次第予以配列，並述其要義，慧遠可能是以此上所述諸書為範本而成此《大乘義章》。像這樣，南北朝時代北地一些學者撰有百科辭典性質的著作，智顗是受北地佛教的影響而撰述此《法界次第初門》三百科。三百科的數目極為龐大，比起慧遠的《大乘義章》二百四十五科，可以說二者沒有太大差別。慧遠以完成《大乘義章》為畢生事業，可以全部著作是以《大乘義章》作為骨幹。相對於此，智顗並不是以完成百科辭典的著作當作最重要之事，從現行本看來，其脫稿時只有三卷六十科。但是顯

（下轉第21頁）

天台禪法對當代佛教之批判（一）

明了

「從五時判教批判南三北七之時部原則判教：

南北朝時代北方有七，南方有三種判教，其內容大略可分

一、頓、二、漸、三、不定之依說法時間判教。如《妙法蓮華經玄義

》中說：

南北地通用三種教相，一頓、二漸、三不定。（大正 33

， 801a）。

頓、漸、不定在南北朝判教中，是約時而說的。所謂約時

，指判教之中所依據的是以佛陀說法的時間次第為判教原則。

就以頓教而言，此教之「頓」所指的便是如來始成正覺剎時

，此時所講的是華嚴經，因此華嚴即是頓教經。漸教是說頓教

之後，由小乘至大乘佛教說法的演變次第。不定教則是非屬頓

教亦非漸教，不能在頓、漸的時間軸上給予一個適當的安排，只好另外區分出來，成為獨立的一類，因而稱之為不定教。

頓教、漸教、不定教的判教，主要是從時序上著手，其次各教皆對應著不同的經典。頓教是華嚴，漸教則依南三北七各

家之區別，劃分佛於每個不同階段中宣說不同的經典；不定教

雖然自成一類獨立另說，但主要的是《金光明經》、《勝鬘經

》、《楞伽經》、《歿掘經》等。因依佛陀說法時序而判，所

以綜合南三北七的判教原則，我們稱為「時部原則」，智者在

論述南三北七判教之不當，主要便是針對南三北七判教所用的

「時部原則」而言。（大正 33， 801c — 805b）。

約時判教何以不妥？灌頂在《法華玄義》後的「記者私錄

異同」上說：

若就如來，實大小並陳，時無前後，但所爲之人悟解不同，自有頓受或從漸，人隨所聞結集何得言無頓也，但不可定其時節比其淺深耳。（大正 33，812c）。

智顗以五味半滿教爲判教，諦觀在《天台四教儀》中說：言五時者，一華嚴時、二鹿苑時、三方便等時、四般若時、五法華涅槃時，是爲五時，亦名五味。（大正 44，774c）。

智顗雖亦運用《涅槃經》的五味喻，但他的解釋並非從時序義上著眼，《法華玄義》中說：

約諸教通判者：夫五味半滿論別，別有齊限，論通通於初後。（大正 33，809c）。

據此，明代藕益智旭提出通別五時的說法，對於智顗五味教有進一步說明。通五時闡釋對於衆生隨時、隨地、隨機設教說法的特色；另外佛陀教法可分作五類，對這五類經典的深淺權實加以組織便是別五時。佛陀說法未是隨機應化，要將五味譬解釋成佛陀於某時專講某經專化某種根機，乃是妄度佛意，

爲避免誤解最好還是將五時教改稱作五味教的好。《法華玄義

》中說：

若直論五味猶同南師，但得方便，若直半滿猶同北師，但得其實，今明五味不離半滿，半滿不離五味，五味有半滿則有慧方便解，半滿有五味則有方便慧解，權實俱遊如鳥二翼。……若華嚴頓滿，大乘家業，但明一實不須方便，唯滿不半，於漸成乳，三藏客作，但是方便，唯半不滿，於漸成酪。若方便等彈詞，則半滿相對，以滿斥半，於漸成生酥。若大品頓教，帶半論滿，半則通爲三乘，滿則獨爲菩薩，於漸成熟酥。若法華付財，廢半明滿，若無半字方便，調熟鈍根，則亦無滿字開佛知見，於漸成醍醐，如來殷勤稱歎方便者，半有成滿之功，意在此也。（大正 33，809a）。

由引文中可知，五味與半滿必須合而觀之，方能權實俱見。五味是如來所說深淺不同的五類經教，半滿則是明此教之內容是三乘或一乘之法門，如華嚴獨說菩薩道，故唯滿不半；阿含只及二乘，不及菩薩故唯半不滿；方便以大呵小，故是半滿

相對；大品帶小入大是爲帶半論滿；法華開權顯實直入佛道，故是廢半明滿，涅槃與法華同時醍醐味，同時廢半明滿。

二從即空即假即中之菩薩道批判立空立假立中之中觀、唯識及如來藏思想：

菩薩道的主要內涵，是指慈悲與智慧，就《華嚴經》八十地品（又稱《十地經》）而言，即是以此二者爲前提來論述菩薩道，至於龍樹中觀，世親之唯識，及中國佛教天台智顗等人皆將《十地經》視爲不共二乘之菩薩法，但他們對於作爲菩薩道立論基礎之詮釋是各有不同的。

（一）《十地經》

有關《華嚴經》八十地品對入菩薩位所應具備條件：發菩提心↓得一切種智↓以大悲心爲首。換言之，所謂菩薩道，是指發菩提心得一切種智成佛，此等過程是以大悲心爲首。因爲大悲心，所以發起菩提心，成就佛道，而整個的實踐歷程即是菩薩道。

在八十地品中所描述發阿耨多羅三藐三菩提心的菩薩，是已厚集善根，修諸善行，信樂大法心多向慈悲，如求佛智慧。發心的衆生，乃是累積了無數善根善行，且對佛法深具信樂，於衆生多慈悲及如求佛智慧，基於此前提而發菩提心。因此從發菩提心中，亦可得知實不外乎慈悲與智慧而令衆生發心。由此慈悲及智慧之引導來圓滿菩薩道成就一切種智（成佛），八十地品所展開的十地菩薩之行道，即是配合著十波羅蜜、四攝之修持來成就佛果。

（待續）

（上接第18頁）

然智顗當初是意圖作出七卷三百科，從此下所引三文可以看出原先是預定有第六卷的。亦即第一，「九十八使初門第十」（《大正》第四十六冊·六六九·中）記云：

今略出數科，足以顯教門明煩惱離惑障潤生之法，諸煩惱科目，至第六卷中，別當更隨要而出。

亦即言及有關煩惱的諸科目將在第六卷提出。第二「十惡初門第十一」記云：

次此應出四重、五逆、七逆、謗方等經、用僧鬻物、作闍提行、十六惡律儀等。諸輕重惡業科目，皆從十惡中，離合分別而說者，今欲論諸入道要門具出（云云）。至後第六卷中，別當更出。（《大正》

第四十六冊·六六九·下）

這也顯示原預定有第六卷。進而第三，「五戒初門第十四」（《大正》第四十六冊·六七一·上）記云：

今欲且逐要出諸禪定智慧法門科目次第，此諸戒中事數，至下第六卷，別更隨要者出之。

亦即言及諸戒中的事數別出於「下第六卷」。僅依這些文句雖然不能窺出全書七卷三百科之全貌，但是仍然可以瞭解智顗原已拾取三百科的名目以及預定各卷所具的內容，不過此七卷本並沒有完成，僅只撰出現行本的三卷六十科。

（待續）

若會應處本無心・始得名爲觀自在

覺蓮

本淨禪師，絳州人（今山西省新絳縣），俗姓張，幼歲披剃，於曹溪蒙六祖受記後，即住司空山潛修。此山位於安徽省太湖縣境內，爲禪宗二祖、三祖（慧可、僧璨）傳授衣鉢之根本道場的所在地。當年，北周武帝滅佛時，慧可隱居避難於此，時僧璨亦往來相從，師徒二人篳路藍縷，興建殿宇，潛修密化。至北周靜帝即位後，該山已頗具道場規模。

師於唐玄宗天寶三年（七四四）應召入京，於內宮道場闡揚禪法，受到皇帝的重視，並拜爲國師。事因唐玄宗中使楊光庭有一次因採常春藤來至山中，見師議論超遠，有別於一般僧衆，回宮後，奏請皇上，詔師至大內道場，與兩街名僧以及有學問的士大夫，共同討論佛理。以下便是這次討論會中的片段記錄：

有遠禪師者，問曰：「禪師所見，以何爲道？」

師曰：「無心是道。」

遠曰：「道因心有，何得言無心是道？」

師曰：「道本無名，因心名道，心名若有，道不虛然，窮心既無，道憑何立，二俱虛妄，總是假名。」

遠曰：「禪師見有身心，是道與否？」

師曰：「山僧身心本來是道。」

遠曰：「適言無心是道，今又言身心本來是道，豈不相違？」遠禪師不以爲然地提出反駁。

師曰：「無心是道，心泯道無。心道一如，故言無心是道，身心本來是道，道亦本是身心，身心本既是空，道亦窮源無有。」師從容應對。

這時，遠禪師端詳師好一會兒道：「觀禪師形質甚小，卻會此理。」

師曰：「大德只見山僧相，不見山僧無相，見相者是大德所見，經云：凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，即見其道，若以相爲實，窮劫不能見道。」

遠曰：「今請禪師於相上說於無相。」

師曰：「淨名經云：四大無主，身亦無我、無我所見，與道相應，大德若以四大有主是我，若有我見，窮劫不可會通也。」

遠聞語，失色。師有偈曰：

「四大無主復如水，遇曲逢直無彼此，
淨穢兩處不生心，壅決何曾有二意，
觸境但似水無心，在世縱橫有何事？」

第二位發問的是法名叫志明的禪師，他問：「若言無心是道，瓦礫無心，亦應是道？」又曰：「身心本來是道，四生十類，皆有身心，亦應是道？」

師很有風度地回應道：「大德若作見聞覺知解會，與道懸殊，即是求見聞覺知之者，非是求道之人。經云：「無眼耳鼻舌身意，六根尚無，見聞覺知憑何而立？窮本不有，何處存心，焉得不同草木瓦礫。」

志明禪師爲之語塞。師又有偈曰：

「見聞覺知無障礙，聲香味觸常三昧，
如鳥空中只麼飛，無取無捨無憎愛。
若會應處本無心，始得名爲觀自在。」

接著是真禪師的發問：「道既無心，佛有心否？佛之與道，是一是二？」

師曰：「不一不二。」

真曰：「佛度衆生，爲有心故。道不度人，爲無心故，一

度一不度，何得無二？」

師曰：「若言佛度衆生，道無度者，此是大德妄生二見，如山僧即不然，佛是虛名，道亦妄立，二俱不實，總是假名。一假之中，如何分二？」

真曰：「佛之與道，從是假名，當立名時，是誰爲立，若有立者，何得言無？」

師曰：「佛之與道，因心而立，推窮立心，心亦是無，心既是無，即悟二俱不實，知如夢幻，即悟本空。強立佛、道二名，此是二乘人見解。」師因說無修無作偈曰：

「見道方修道，不見復何修？
道性如虛空，虛空何所修？
徧觀修道者，撥火覓浮漚。
但看弄傀儡，線斷一時休。」

法空禪師適時發問：「佛之與道，俱是假名，十二分教，亦應不實，何以從前尊宿，皆言修道？」

師曰：「大德錯會經意，道本無修，大德強修；道本無作，大德強作；道本無事，強生多事；道本無知，於中強知。如此見解，與道相違，從前尊宿不應如是，自是大德不會，請思之。」師有偈曰：

「道體本無修，不修自合道。
若起修道心，此人不合道，
棄卻一真性，卻入鬧浩浩，

忽逢修道人，第一莫向道。」

安禪師亦不甘寂寞而起立發問：「道既假名，佛云妄立，十二分教，亦是接物度生，一切是妄，以何爲真？」

師曰：「爲有妄故，將真對妄，推窮妄性本空，真亦何曾有故，故知真妄總是假名，二事對治，都無實體，窮其根本，一切皆空。」

安曰：「既言一切是妄，妄亦同真，真妄無殊，復是何物？」

師曰：「若言何物，何物亦妄。經云：無相似、無比況，言語道斷，如鳥飛空。」

安禪師慚愧伏拜。師有偈曰：

「推真真無相，窮妄妄無形，

返觀推窮心，知心亦假名，

會道亦如此，到頭亦只寧。」

達性禪師代表僧衆做最後總結的問難：「禪師至妙至微，真妄雙泯，佛道兩忘，修行性空，名相不實，世界如幻，一切假名，作此解時，不可斷絕衆生善惡二根（亦即撥無因果之謂）？」

師曰：「善惡二根，皆因心有，窮心若有，根亦非虛，推心既無，根因何立？經云：善、不善法，從心化生。善惡業緣，本無有實。」師有偈曰：

「善既從心生，惡豈離心有？」

善惡是外緣，於心實不有，
捨惡送何處？取善令誰守？

傷嗟二見人，攀緣兩頭走。

若悟本無心，始悔從前咎。」

此時有近臣起立發問：「此身從何而來，百年之後，復歸何處？」

師曰：「如人夢時，從何而來，睡覺時從何而去？」

臣曰：「夢時不可言無，既覺不可言有，雖有有無，來往無所。」

師曰：「貧道此身亦如其夢。」乃示偈曰：

「視生如在夢，夢裏實是鬧，

忽覺萬事休，還同睡時悟，

智者會悟夢，迷人信夢鬧，

會夢如兩般，一悟無別悟。

富貴與貧賤，更無分別路。」

師與兩街名僧碩學，共揚佛理，到此圓滿閉幕。師還山後皇帝下旨，於司空山勅建無相禪寺，造僧房五〇四八間，下院九庵四院，擁有僧衆七千二百人，盛極一時。一直到宋朝，本山歷代住持均受朝野尊崇，寺譽隆盛。

師於唐肅宗上元二年（七六一）歸寂，諡號大曉禪師。

師悟道後以文字般若威震朝野，文字般若爲實相般若之用，所謂：總持無文字，文字顯總持。度生方便缺此不可。

優波笈多的禪法 (三)

• 何世亮

四、虎子因緣

尊者在摩突羅國的山中修習禪定的時候，山上有一隻母老虎，生了兩隻小老虎之後，因為找不到食物，就餓死了，優波笈多看到了，就代養兩隻小老虎，日日給予食物並且在其耳中說此佛偈：「諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅為樂。」

兩隻小老虎的壽命短促，不久就死了，而投胎於摩突羅國的一個婆羅門家，尊者入定觀察，得知了這件事，於是就常常帶著比丘們到婆羅門家乞食，每次所帶去乞食的比丘越來越少，到最後只有尊者一個人到婆羅門家去乞食，婆羅門覺得奇怪，就問說：「你的僕從怎麼越來越少呢？」

尊者回答：「是啊！」

婆羅門說：「我家的婦人剛剛懷孕，假如是男孩子的話，我就讓他們當你的僕從。」

尊者說：「好的！」

後來，婆羅門的婦人果然生了二子，尊者立刻前去索取二

子，婆羅門有些不捨，就說：「他們年紀還小，等他們長大之後再給你。」

等孩子長大到八歲的時候，尊者又前去索取，婆羅門只給予一個孩子，但是第二個孩子也爭著要離去，婆羅門依然不捨，尊者只好說：「你這兩個孩子將來會得道。」

婆羅門聽了之後，就答應了，於是兩個孩子就跟尊者出家而證得阿羅漢。

有一天，尊者優波笈多對這兩位小沙彌說：「你們幫我採樹上的花。」

小沙彌說：「樹那麼高，我們採不到。」

尊者說：「你們有天人般的神足通，為什麼會採不到樹上的花？」

兩位小沙彌突然飛騰到空中採花，拿回來供養優波笈多，在旁的許多弟子都覺得很驚訝，就問尊者說：「這兩位小沙彌為什麼會有這樣的神通功德？」

尊者笑著說：「你們難道忘記了嗎？這兩位就是虎子啊！你們以前曾經問我，爲什麼要拿食物給畜牲吃，但是你們現在看看，他們的成就比你們還高呢！」

五百位弟子聽了尊者的告誡，都覺得很慚愧，於是就精進修行，斷除煩惱，得阿羅漢果。

五、商那和修因緣

北天竺有一個男子，常與他人婦女私通，他的母親勸告他說：「姪欲的大惡法，會造成許多惡業。」他不聽，反而殺了他的母親，然後肆無忌憚去追求婦女，但是卻遭受了挫折，感到十分灰心，於是就出家修行，通達三藏，成就多聞，而且追隨的弟子甚多。

有一次，他帶領著衆多弟子，從很遠的地方來拜訪優波笈多，尊者思惟觀察，立刻知道這個人殺其母親，犯了五逆罪，不能得道果，所以就不與之說法，這個比丘就懷著羞愧而離開了。

尊者有五百位弟子，看到了這樣的事情，就覺得內心很不平，爲什麼尊者常爲愚笨的老比丘們說法，卻排斥了這位聰明智慧而且精通三藏的比丘呢？五百位弟子因不明事理，開始在背後批評優波笈多，甚至對優波笈多失去信心。

優波笈多以他心通立刻知道了這件事，他知道自己的能力不足以度化這五百位弟子，必須請他的老師商那和修來幫忙才行。

當時商那和修在山中修行，突然感覺優波笈多有了麻煩，於是就入定觀察，發現有五百位比丘不服優波笈多的教化，必須自己親自出馬才行。

於是商那和修就來到了優波笈多的住處，恰好優波笈多不在，商那和修就坐在最上座，那時刻被這五百位比丘看到了，心中就想著：「這位臭穢的比丘，全身穿著粗弊的衣服，頭髮鬍鬚都留得那麼長，很像路上的乞丐，怎麼會來到這個地方呢？」

於是五百位弟子就生出了瞋恨心，開始毆打尊者，並且想將之推離法座，奇怪的是，商那和修卻不動如須彌山，然後他們就改以惡口辱罵，但是嘴巴卻動彈不得，不得已，他們就去找回優波笈多尊者：「有一個臭穢比丘，坐在你的位子，你要回來趕走他。」

優波笈多說：「除了我的老師商那和修之外，沒有人能夠坐上我的位子。」

優波笈多回來之後，看到他的老師商那和修坐在他的法座上，就趕快五體投地，恭敬禮拜。

五百弟子看到了這種情形，知道自己判斷錯了，但是他們的內心還是不服，他們認爲商那和修還是一個無能的比丘，比起上次那位三藏比丘，還是差得太遠，一定他們的老師優波笈多判斷不正確。

商那和修以他心通得知這五百位弟子依然有憍慢心，內心

依然不服，於是商那和修就現出神通，舉出手臂，指向虛空，結果流出了牛乳，商那和修就問優波笈多說：「這是何種三昧？你知道嗎？」

優波笈多說：「不知道。」

商那和修說：「這叫做龍奮世三昧。」

優波笈多說：「這種三昧，我不曾聽過。」

商那和修說：「諸佛三昧，一切緣覺不知其名，緣覺三昧，一切聲聞不知其名，舍利弗三昧，其餘聲聞不知其名，目連尊者所入三昧，其餘聲聞亦不知其名，我的老師阿難尊者所入三昧，我不知其名，我所入三昧，你也不知其名。」

我入涅槃之後，這些三昧將隨我入滅，七萬七千本生經亦隨我滅，一萬阿毘曇亦從我滅。」

優波笈多的五百位弟子看到了商那和修的三昧神通，都感到心服口服，於是商那和修就為他們說法，五百位弟子都證得阿羅漢。

六、說法因緣

當時北方有一位男子，念佛出家，讀誦三藏，善於演說佛法，說法美妙，所到之處都受到歡迎，但是久而久之，他覺得說法很勞累，不能令人得道，於是他想安靜下來坐禪。

他來拜訪優波笈多，希望尊者教授他坐禪的方法，即說偈曰：

佛有大慈悲 已入於涅槃

汝今作佛事 世間痴盲冥

汝作智慧光 如日明照世

世間無餘師 唯汝以為師

化弟子最勝 長老應化我

優波笈多思惟觀察，發現此比丘在這一世應該能獲得解脫，但是為什麼還沒證得阿羅漢呢？原來是福報尚未具足的緣故，那麼要修何種福報呢？優波笈多繼續觀察，乃知此人再繼續說法就可以具足福報，而成就阿羅漢道。

於是優波笈多就說：「你只要聽我的話，我就會教授你禪法。」

比丘說：「好的。」

優波笈多說：「你在今天晚上，為大眾說法。」

比丘說：「我應該說什麼法呢？」

優波笈多說：「你只要說，多聞有五種利益。」

當天晚上，這位比丘就為大眾說法，說法完了之後，他就證入阿羅漢。

優波笈多的禪法比較奇特，當這位比丘要來學習坐禪，優波笈多卻不教他坐禪，卻只是教他循著本業說法，結果這位說法比丘就悟道了。

由此可見，任何方法皆可悟道，並不限於坐禪，而只看是否契機而已。

說法可以悟道，讀書可以悟道，工作可以悟道，掃地也可以悟道。

請勿輕視自了漢

智泉

住在大門不開的寺院，（共修法會除外）平時依靠檀越施捨，因此檀越家裏若有過往者，大都會要求到往者靈前念佛結緣，是近來佛教颺起助念風氣之故。如果是臨終之前，則不敲打法器，念佛一段時間，中間以佛法開導將屆臨終者，然後再接續念佛。若是已往生多日了，則有法器的補助唱念。去幫亡者誦經念佛，有時隨俗敲打花板，以助唱念的氣氛。出家雖已超過半甲子，至今還不會花板的敲打。最近興起學習念頭，不是活到老要學到老嗎！故一有助念機會，就試著敲打，最初多次始終抓不到竅門，後來熏習久了，稍微悟出了它的變化規則。不過未到熟能生巧的功夫，若遇到身旁的人有了聲音動作，心即分散，錯誤必出。多次之後，乾脆閉上眼睛，泰山崩於前也與我無關，錯誤次數就減少了。眼看著站於對面打鈴子的陳居士，邊打邊可指導喪家禮佛儀節，也不會有所錯誤，可見得熟巧的程度了。又某日傍晚，於廚房作義工的林老居士說：「過去的出家人，於佛法、修行都要達到一定的程度，纔能夠出來

講經弘法。」

兩事合在一起，便即思考，學佛法與學法器理論不是相同嗎！未到一定程度，自顧不暇，何來行有餘力教化衆生。因此想到二乘根性與菩薩屬性的學佛態度，不能責怪二乘根性的修行人，出離三界的功夫都未得穩固，何來能力兼行六度，更無法談到正行六度。就如法器未學巧熟，如何兼顧旁務。

由自己學敲花板的經驗，我對二乘根性的學佛者，有了另一翻的解讀。過去我們都將二乘解讀爲自了漢，不主動服務衆生。二乘的急急求取涅槃，我個人有三點解讀：

一、個性使然，有一類學佛弟子，不樂大眾，常樂靜處，勤行精進，未曾休息。此種個性非是自私，若有求於他，他也会欣然應允，祇是他不會主動性的無事找事。

二、能力不足使然，自己的佛法修養未到義無礙、辭無礙、辯才無礙等的能力，於弘道恐有阻礙。心地未爲純熟，德性未臻至善，如何給人信服。佛法能力夠了，心地純熟了，德性也圓滿了，自然有能力服務他人，不必急急於半瓶動搖的醜態。

三、先專心自己的事，就如學法器，自顧不暇，何敢冒然旁務。到了爐火純青的程度，自然會有回饋的情懷，省一點技窮的笑話。

由此呼籲自認大乘根性的學佛人，請勿輕視二乘根性爲自了漢，自了漢有時還比佛法淺薄，卻冒然強作大乘弘法者，更令人敬仰。

。另外，參 MITB(1986:72 ~74)。廖本聖(2004:128)。

4.法稱與邊千索查巴認為比度包含比量與比度第二剎那以後之再決識。

5.「隱蔽」(སྒྲིག་ལུ་)的定義是「以取自之分別，透過隱蔽的方式所瞭解者」(རང་འཛིན་རྟོག་པས་སྒྲིག་ལུ་ལའི་རྒྱལ་གྱིས་རྟོགས་པར་བྱ་བ།)。

6.見廖本聖(2004:130)。

7.「三種清淨觀察」分別是：「開示成為現的所見，而不為現量所為害」、「開示所不能見的甚為隱密之法，不為信比量所為害」以及「開示所謂能見的稍微隱密之法，不為勢力比量所為害」。經上說到：「諸比丘與諸智者，猶如黃金煉截磨，當善思擇我所言，是為取踐非敬。」這句話的意思是：「就像黃金要經過燒煉、碾截，以及磨利等三種過程，應該是要經過一番觀察，不能因為是佛所說而就相信。」一般而言，只要是佛語，就不為現量、信許比量，以及事勢比量等三種所害，這是肯定的。此外，所作有情雖然對於佛語看不到，但是知道佛語不被這三種量所為害，才能稱為「三種清淨觀察」。如果不知道佛語是具有「三種清淨觀察」，就不能夠了解到佛語是不欺誑的。一般人必須要經過相當的思惟觀察，才能做到「三種清淨觀察」。如佛說：「布施能夠富有。」這句話開示的意義是不欺誑，要了解它是不欺誑，必須要了解到這個教是具有三種清淨觀察。如果不能了解到這個教是具有三種清淨觀察，就不能真正了解到佛陀教理詮釋之意是不欺誑。另外，要了知佛語是具有「三種清淨觀察」者，不一定要見道位以上，未入道者也可以，如有些已通達無常、無我、空性、大悲心、菩提心的未入道者，對於佛陀所開示無常、無我、空性、大悲心、菩提心的話，就已可以確定佛語是不欺誑。

8.見廖本聖(2004:131)。

9.見廖本聖(2004:133)。

10.見廖本聖(2004:132)。

11.見法空(1978:253~254)。

12.法尊法師編譯(1984:252)提到：「說三種分別為似現量是為所目的，說錯亂識與世俗智二種為似現量者是為了有人錯誤認為是根識者，為成立二者不是由根生，而說為似現量故。比量等雖然已經成立為似現量，而今再說明是為了顯示成立前二種非根識之喻故。誤認前二種為現識的原因是依止名言之世俗智及增益餘義之錯亂分別，有時是誤為現量之因，以近現量境轉故。分別瓶等之識，彼亦從現量中失壞，以不憶念所曾領受即不生故。」

(2)事勢比量

事勢正因所證之法是稍隱密之法。無常、空性、無我、成立解脫、成立一切相智、成立有前後生，這些都是靠著事勢正因來證之。以事勢正因所生之比量，稱為勢力比量。「事勢比量」的定義是：「依於自身所依——事勢正因——之後，對於自稍隱蔽所量，新而不欺誑的了別。」⁹

(3)共許比量

共許正因是世間所共許的正因，如依世間的共許，月亮又可稱為具兔、清涼施者、具白光者。以共許正因來成立共許的所立法之比量，稱為共許比量。「共許比量」的定義是：「依於自身所依——共許正因——之後，對於自所量——約定俗成的語詞——新而不欺誑的了別。」¹⁰

5、憶念

憶念分別，如憶起過去發生過事情之識。

6、貪求

希求分別，如希求未來事情之識。

7、帶翳

「帶翳」是指眼疾者看到有髮絲落下的情形。它是無分別，但是是因爲眼根的問題而所見是錯亂。就廣義而言，泛指一切有患諸根親生之識，如「一月現二月之眼識」、「把白色法螺看成黃色法螺」等等。

由以上「比度生」的內容，可以知道「似現前」也包含量，並不是都是非量。依二者的主張，現前都必然是無分別，由上表也可以看出，不論是法稱或陳那的所主張的「似現前」分類，大部分都是分別，那麼，爲什麼要稱為「似現前」呢？這是爲了要破斥外道主張凡是分別都是現前。而二者在「似現前」分類的數目上有所不同，是有其理由，陳那主要是透過不同喻破外主張分別當中有現前，現前當中也有分別，而安立七種「似現前」，如法空〈陳那與新因明之能立〉說：「陳那的立場，也許是大部分對外道小乘而說如此的批判；如勝論說的數、量、及樂苦、慾瞋以有自利而為是現量。」¹¹而法稱則是依於有法、因相，以及同品喻，而安立四種「似現前」。¹²

註釋：

1. 見法尊法師編譯(1982:5)。
2. 見法尊法師編譯(1984:252)。
3. 有關似現量，在《惹堆心類學》及邊千索南查巴《釋量論善顯密意疏》中有詳細說明

由上表可以明了法稱的四種「似現前」分類與陳那的七種「似現前」分類的對應關係，而陳那的七項分類名稱易於讓人明白有那些人們自認為是正確的認知，實際上卻是不正確的認知，因此，筆者以陳那的七項分類作說明。不過，礙於篇幅，筆者只作簡略說明如下：³

1、錯亂

這裡是說具有分別的錯亂，與第七種不具分別的錯亂作區分，其事例如「執兔角的分別」、「執陽燄為水的分別」等等，都是對於其他對境加上增益的分別。

2、世俗識

世俗識的分別，其事例如「執瓶的分別」。

3、比度

這裡所說的比度是指「推論分別」之意，是說是產生真正比度之前，具因三相之心，並不是一般所說的比度。例如想要成立「聲是無常」的人，在此人的心相續當中有一個了解「因三式」之心，此時的推論分別還不是真正的「比度」，在下一剎那才會成為比度。

4、比度生

跟隨在推論分別之後產生的識，也就是一般所說的比度。比度包含比量與再決識。⁴再決識是指比量的第二剎那以後之識。「比度」的定義是：「依於自身的所依——正因——之後，對於自隱蔽⁵所量，不欺誑的耽著識。」「比量」的定義是：「依於自身的所依——正因——之後，對於自隱蔽所量，新而不欺誑的了別。」⁶「比量」的分類有三種：信許比量、事勢比量，以及共許比量。各自是以信許正因、事勢正因，以及共許正因而成立為信許比量、事勢比量，以及共許比量。

(1)信許比量

信許正因所證之法是極隱密之法。極為隱密的意思是不容易了解，用正理也很難成立，必須以佛陀所說教為因。它是以「三種清淨觀察」⁷之教，作為正因，也就是，安立佛陀之教作為因。《寶鬘論》說到：「布施受用，戒得樂，入威嚴，境莊嚴。」它的意思是：藉由今生布施，來生會受用富有；今生持戒律，來世就可以得到增上生的果位，往生善趣……。那麼，這些所開示的是極隱密之法，要靠著佛語才能知道。成立甚為隱密所立法之正因，就是信正因。而信許比量是以極隱密之法如佛語作為正因，所得之比量。「信許比量」的定義是：「依於自身所依——信許正因——之後，對於自極隱蔽所量，新而不欺誑的了別。」⁸

《理滴釋·現量品》之義理剖析(二)

• 德 健

第一節 「量」與「似現量」之補充說明(下)

1.2 「似現量」之補充說明

筆者認為理解「似現前」是有助於建立「正確的認知」，在《理滴·現量品》中，只提到「眼翳無分別似現前」一種，因此，對於「似現前」有必要再加以說明。「似現前」是對於自己顯現境錯亂，可以說是不正確的現前，與「錯亂識」同義。《集量論略解》說：「迷亂、世俗智、比與比所生、憶念及希求，似現有膜翳。」¹，陳那主張有七種「似現前」：錯亂、世俗識、比度、比度生、憶念、貪求，以及帶翳。其中，前六種是「分別似現前」，最後一種是「無分別似現前」。又《釋量論略解》說：「似現量四種：三種分別識；從壞所依起，無分別一種。」²法稱將這七種「似現前」重新歸納為四種：具有以名言為所依之分別、對於其他對境加上增益之分別、具有隱蔽對境之分別，以及無分別似現前。其中，前三種是「分別似現前」，最後一種是「無分別似現前」。法稱的四種「似現前」分類中，「具有以名言為所依之分別」與陳那的七種「似現前」分類中的「世俗識」、「比度」、「憶念」，以及「貪求」是對應的，下表中以#標示；法稱的「對於其他對境加上增益之分別」與陳那的「錯亂」是對應的，下表中以※標示；法稱的「具有隱蔽對境之分別」與陳那的「比度」、「比度生」是對應的，下表中以○標示；法稱的「無分別似現前」與陳那的「帶翳」是對應的，下表中以◎標示。二者分類的對應關係如下表：

法稱的四種「似現前」分類			陳那的七種「似現前」分類		
1、具有以名言為所依之分別	#	分別似現前 (第1~3項)	1、錯亂	※	分別似現前 (第1~6項)
2、對於其他對境加上增益之分別	※		2、世俗識	#	
3、具有隱蔽對境之分別	○		3、比度	#/○	
4、無分別似現前	◎	無分別似現前 (第4項)	4、比度生	○	
			5、憶念	#	
			6、貪求	#	
			7、帶翳	◎	無分別似現前 (第7項)

九十三年十月份會務報導

(會訊第278期)

捐款芳名錄

(總計 伍萬柒仟肆佰伍拾元整)

貳仟元：悟 徹

壹仟元：月 薪 李雪梨 余佳璋 張耀仁

徐黃貫美 徐鈺銓 徐淑媛 傅冠智

曾林鳳英 陳政宏 陳政維 陳楊秀鸞

陳怡青 陳榮璧 陳文宗

伍佰元：道益師 宏益師 佟欣打字行

李承育 李慧玲 傅冠盛 吳燕靜

江柏興 陳永漢 宋淑真 陳俊弘

許瑞玲 方宏鍊 謝孟哲 邱昱誠

高淑惠 洪陳老遠 洪振銘 洪桂莉

洪秀宏 洪貴玲 洪秀源 顏高龍

叁佰元：王文壽 王陳寶珠 林世豐 林春珠 吳美樺 吳郭春瑾

吳智義 吳鴻圖 吳李玉香 韓立銘 楊淑敏 黃大根

黃柳英 石大德 石宛玉 石富元 石馨文 石修誠

鄭海英 鄭海蓮 鄭景陽 許孟淑 柯錦燕 莊寶治

貳佰伍拾元：李耀斌 李奇蓓 李文哲 廖粹華

貳佰元：靜 慧 王典修 王文正 王吳招治 王素美 李素美

李周美英 林美辰 林連佛 林 盼 張炳楠 曾中明

吳李玉埋 吳添福 韓麗玲 韓慧玲 韓聲瑞 楊老得

楊炳輝 楊鵬翰 楊智惟 江英嬌 辛旻潔 辛翌綸

黃陳秀鸞 黃美月 證 義 郭保成 郭阿英 陳永川

陳俊竹 陳其彬 陳錫卿 陳寶蓮 陳惠卿 鄭永治

侯坤隆 侯坤成 侯燦榮 侯梅雪 侯鈴朱 蕭志哲

蕭伊欣 蕭伊慧 許素月 許力弘 葉美秀 孫秀子

謝幸芬 盧貞吟 蘇美金 何麗茹 祝遠志 祝遠慧

壹佰伍拾元：三寶弟子

壹佰元：咪 咪 王靖君 王佳琪 王文琳 王愛玉 王滿足

顏愛娥 薛昭賢

93年10月份收支明細表

收	上月結存	\$140,336	40
	本月收入	\$ 57,450	00
入	收入總計	\$197,786	40
支	教育文化支出		
	福田雜誌第220期印刷費用	13,900	00
	福田雜誌郵寄費用	2,877	00
	劃撥代金手續費	35	00
	供養法師(他寺)	6,000	00
	贊助口足畫藝	2,000	00
	濟助支出		
	樺 燦 泰 榮 能 江 留 川 生 市	2,000	00
	洪 樺 榮 茂 志 虎 夏 錦 天 罔	2,000	00
	洪 鄭 余 蔡 沈 蔡 蘇 吳 陳	2,000	00
出	支		
	洪 樺 榮 茂 志 虎 夏 錦 天 罔	2,000	00
	洪 鄭 余 蔡 沈 蔡 蘇 吳 陳	2,000	00
	蔡 榮 能 江 留 川 生 市	2,000	00
	蔡 沈 蔡 蘇 吳 陳	2,000	00
	蔡 沈 蔡 蘇 吳 陳	2,000	00
	蔡 沈 蔡 蘇 吳 陳	2,000	00
	蔡 沈 蔡 蘇 吳 陳	2,000	00
	蔡 沈 蔡 蘇 吳 陳	2,000	00
	蔡 沈 蔡 蘇 吳 陳	2,000	00
	支出總計	\$ 59,812	00
	本月合計	\$137,974	40
	收支比較	104 %	

壹佰元：王玉琴 王玉英 王玉雲 王建民 王惠民 王桂紅

林易都 林進元 林姿晴 林姿語 林綉紅 林建國

林俊良 林錦伯 傅顯宏 趙益欽 趙珮蓋 趙偉翔

趙振豪 吳秀霞 吳明原 吳虹慧 吳佳益 楊冠彬

楊炳順 黃素鶯 黃紅芬 黃怡禎 黃怡瑄 黃郁儒

黃秋南 黃麗珍 黃詩涵 黃炳文 黃亮中 黃怡錦

黃鈺惠 黃火木 郭松山 郭王秀 郭百宸 郭俊麟

郭輝龍 陳宗宏 陳姿妙 陳寶秀 陳柳朱 陳新昌

陳品華 陳美雅 陳映竹 陳進良 陳柏璋 陳映羽

陳政賢 陳樹剛 陳美華 陳新加 陳美智 陳崑嚴

鄭桂娟 侯迪元 侯文秀 侯慈萍 鄭棋安 許雀娜

許文如 許福枝 許鳳珍 蔡春娥 方王肅瓊 葉 暉

葉曉源 葉曉恩 葉曉惠 葉煌杰 葉翹明 娟 劉孟琴

梁田雪銀 邱吳霖 邱煥斌 邱名鋒 邱雅舜 邱雨水

蘇錦綢 蘇慧珠 邵文楷 董明福 董水治 杜張杏元

顏愛娥 薛昭賢

會長：顏高龍
副會長：鄭海英
孫申娥

會功德福田寺湛然



10月份救濟事蹟

1. 沈虎江先生：住南縣新營市民族路二十三號，八十七歲。案主本身未曾就學、不識字，平日依水泥工維生，因年紀偏高，建築業不景氣多年，已無工作許久；而多年前又曾因工作受傷致肢體傷殘，領有輕度肢障手冊。案主平日健康尚可，但今因疝氣入院開刀，另患有皮膚癬，由於無任何經濟支援，目前協助其申請低收入戶，本會並協助醫療費用伍仟元整。
2. 蔡夏留先生：住南縣新營市民族路五十一號，七十一歲。案主育有二女，皆已出嫁，約每月均會探視案主一次，而案妻則已因病去世多年。平日案主是依打零工維生，健康狀況尚可，近日因顯示病徵又無人同居，乃由里長轉至醫院治療，其血壓偏高，需協助住院控制，但經濟能力不足，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
3. 蘇錦川女士：住南縣新營市長春街九十巷十號，七十八歲。案主未就學，不識字，其自訴未婚，但訪視鄰居後表示其曾結過婚，似未登記，原領養有一子，但搬至高雄後，即未見過養子探視過；而案夫亦從未見出現。由於案主罹患糖尿病，又不喜就醫，血糖控制差，今已引發眼部白內障及眼底出血，其平日賴低收入戶津貼來維生，與外界互動亦少，經濟能力不足，故本會協助醫療費用伍仟元整。
4. 吳天生先生：住南縣新營市長春街七十號，七十歲。案主未就學、不識字，平日以攤販賣麵維生；其與妻子因感情不睦、經濟問題而離婚，並未生育子女。案主目前所居住之屋舍乃為向鄰居借用，其平日僅自給自足，但近年因受高血壓困擾，多無法工作，今又因血壓過高而入院治療，期間僅其姪前來關心，但經濟能力有限目前無暇前來看顧，只精神支持，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
5. 陳罔市女士：住南縣新營市中原街十號，八十三歲。案主不識字，平日依清潔工作維生，但十年前前罹患糖尿病後，行動能力差，商家即不願聘用而失業。其曾與人同居，但據鄰居表示其失業後，男友即不再出現，案主多獨居一人，由於案主服藥遵從性低，血糖控制不佳，動作遲緩且末梢神經反應差，常多處碰撞，導致傷口壞死，因其經濟能力不足，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
6. 本月固定幫助戶：洪樺爨先生、洪樺煜先生、鄭榮泰先生、余茂榮先生、蔡志能先生，以上各貳仟元整。



舊日(九)

• 贈 閱 •

■ 中華民國九十三年十一月十五日出版
佛曆三〇三二年十月十五日出版

■ 發行人：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