

福田

229



卐 佛教月誌 卐

- § 財團法人佛教僧伽醫護基金會，為南部地區各道場舉辦免費全身健康檢查，健診時間7月10日上午七時，地點：台南竹溪禪寺。
- § 高雄縣仁武鄉通法寺住持善嚴老和尚於94年5月25日示寂，享年78歲。僧臘51載，戒臘43載。已於6月29日舉行讚頌法儀。
- § 基隆八堵正道山海會寺第二代住持修果長老尼於94年6月2日安祥示寂。享年90歲。僧臘71載，戒臘52載。於6月25日舉行追思讚頌法會。
- § 高雄縣阿蓮鄉光德寺訂於94年11月3日至95年元月1日，傳授三壇大戒。
- § 台南縣歸仁鄉法藏講堂訂8月6、7日舉辦四念處禪修研習。
- § 鳳山佛教蓮社，7月31日伊始，為紀念袁雲老法師圓寂19周年，特舉行精進佛七。
- § 華梵大學教職員及蓮華學佛園師生，訂於5月31日至7月31日舉行曉雲長老尼清涼回顧展，以示永懷。地點：華梵大學文物館。
- § 佛學院、研究所招生：計有華嚴專宗學院、圓光佛學院、研究所。壹同女眾佛學院。台南女眾佛學院。佛教弘誓學院、研究部。佛陀學術研究院。淨覺僧伽大學、淨覺佛學院。元亨佛學院。佛光叢林學院。
- § 齋僧大會：
- 一、全國供佛齋僧大會，7月17日，在台北林口國立體育學院舉行。
 - 二、花東地區供佛齋僧大會，8月7日，在花蓮市中正體育館舉行。
 - 三、台中區供僧大會，8月14日，地點在彰化縣立體育館。
 - 四、南部地區供僧大會，8月20日，地點在阿蓮光德寺。

本期目錄

- 封面：鷄翅木念珠 大明攝
1. 佛教月誌
 2. 止觀大意(三)……………唐天台沙門釋湛然述
 5. 檢視天台宗孤山智圓的佛儒會通之言論(四)……………明了
 8. 《曹溪之願》自序……………江燦騰
——從《憂國烈火禪》到《曹溪之願》……………依 佐藤哲英著 觀譯
 12. 禪門口訣及其他著作(二)……………依 佐藤哲英著 觀譯
 17. 湛然詩鈔
 18. 本性與無明……………證 義
 20. 鈴木大拙的禪機(五)……………何世亮
 24. 近代高僧——曉雲法師及其佛教事業(六)……………果 玄
 32. 對《成唯識論》中四分緣相之探討(二)……………宋葛福
 33. 九十四年六月份會務報告
- 封底：舊日(十)

止觀大意（三）

• 唐天台沙門釋湛然述

六、道品調適者，約門遍破，於理又昧，應須七科，次第調試。若不爾者，此之道品，爲誰施設。以破遍門，雖觀陰境，陰上未分念處名，況有六科，展轉調停。故用此門，檢校銓擇。謂念處、正勤、如意、根、力、七覺、八道。

初念處者，謂身受心法四法。並於法性心中，三諦推檢。初觀身者，身是色法，觀法性色，一色一切色，一切色一色。雙照一切，隻非一切。能所三一，具如前文妙境中說。受等三法，例前可知。餘之六科，不可具委。故諭云：「有大白牛等。」

如上六門，名爲正行。

若不悟者，良由事惡，助覆理善。

七、助道對治者，涅槃云：「衆生煩惱非一種，佛說無量對治門。」夫不信有對治之人，當知此人，未曉正行。若識己身

正行未辨，良由事惡，助於理惡，共蔽理善，令不現前。理善者，法界常住。事善者，事施等六。理惡者，微細無明。事惡者，謂六重蔽。由修止觀，此六現起：慳貪、破戒、瞋恚、懈怠、亂想、愚癡。具此六惡，而云內有勝法，或云常自相應。若相應者，即同法身，應無方所，說必稱機。若暫相應，復起惡者，都無此理。則與成佛，還作衆生爲妨。若言曾契，妨亦如之。若言知理，不妨惡者，亦應知富免貧，知藥免病。事惡若去，理善易明。仍請聖加，助我顯理。

若爾，但觀惡即是道，豈有惡能蔽理？此義不然，若惡已成道，道即法身。法身未契，由即觀微故，先修事度，以治事惡。事惡傾已，理善可生。故修觀者，須以事惡檢。以六即判，理善明竟，事惡必亡。須知理明，位在何許，乃以小助大，以

偏助圓。況復更有轉治、兼治、具治、第一義治等，非可卒盡。故論云：「又多僕從，而侍衛之。」若無僕從，傾覆何疑。

中根用觀，極至於此。

八、知次位者，下根障重，非唯正助不明，卻生上慢，謂己均佛，未得謂得，未證謂證。須知次位，使朱紫不濫。

夫大小真似，非證不明。故三世諸佛，皆明諸位。若未證得，而謂證得，非唯失位，卻墮泥犁。故小乘經中，四禪比丘，謂為四果。大乘經中，魔與菩薩，授跋致記。若生取著，必同魔屬。尚夫人天，何關至道。故大小經論。咸明次位。又說深位勝妙功德，引接始行，令欣慕故。又有樂聞長遠之位，生增上信，立難行行。破大煩惱，見第一義。故論云：「遊於四方。」論住等四。

雖知次位，不忍違順，須明安忍。

九、安忍者，圓頓行人，初入外凡。外招名利，內動宿障。宿障縱薄，名利彌至。為衆圍繞，廢損自行。因茲破敗，豈能進道。外人視之，猶謂大聖。如樹抱蝎，表似內虛。唯當自勉，不為所動。得入內凡，名為似位。

若專住似位，名為法愛。

十、離法愛者，已得相似，六根互用。已破兩惑，永無墜苦。愛此似位，名為頂墮。不同小乘，退為五逆。以內外凡位，

諸教別故。若修離愛，進入銅輪，名為十住。分身百界，一多相即，身土既爾，己他亦然。十身利生，四土攝物。初住功德，具如華嚴賢首品廣明。

此上從第五卷初，盡第七卷末，明正修行。始從初心，終至初住。

從第八卷去，明觀陰後，更發宿習，用觀觀習。若用上來十種觀法，未得入位，必發宿習。謂煩惱、病患、業相、魔事，並在第八卷中。禪境在第九卷中。見境在第十卷中。餘有上慢，兩教二乘，三教菩薩，時逼夏終，故略不說。以前諸文，可比知故。

宿習若起，不可不識。先若知之，恣其變怪。如此諸境，發又不定，隨過去世，若近若熟，此世現前。文中一往，且從次第。凡有所起，但以寂照，而止觀之。令第法界，一相無相，無不皆用十乘觀法。

初言煩惱發者，謂無始已來，積集重惑。今因用觀，此惑過常，不可控制。

言病患者，由觀陰惑，激動四大，識其元由，宜用何治，或內觀力，或術或醫，然後用觀。

言業相者，有漏之業，或已受報，不復更發。或未受報，於靜心中，忽然俱發。發相雖多，不出蔽度。各有六相，或因止

生，或因觀生。

言魔事者，由觀諸境，惑雖未破，天魔猶恐出境，空其宮殿。化其民屬，與共戰爭。故民主皆來，即四魔中，天子魔也。乃至人間、慍惕、夜叉、時媚等鬼。管屬天魔，爲其巡邏，防遏行者，不許出界故。大品云：「菩薩不說魔者，名菩薩旃陀羅。」

次禪發者，謂根本四禪、特勝、通明、九想、背捨，乃至念佛、神通等。禪隨近熟者，而發其相，相最難知。

次諸見者，乃至百四十見。

言上慢者，既伏見已，謂爲深詣，濫叨上位，是故須識。

次二乘者，昔發小志，由慈習生。

次菩薩者，三藏通別，三菩薩心，由習而現。

如上諸境，並須觀力，而調伏之。並在本文，不可具抄。

故一家觀法，入道次第，稍異諸說。以附諸經，成行相故，則內順觀道，外扶教門。依而修行，必不空過。縱此生未獲，爲種亦疆。意氣博達，該括包籠，盡未來際，不復改輒。若依之修行，咸須口訣，方成一家行相。湛然所見暗短，稟承無功。本文三百餘紙，略此多有不周。雖俛仰以赴嚴命，實恐失大師深旨，諸有不逮，敢望通恕云耳。

止觀大意 竟

（全文完）

禮大悲懺啓

敬啓者：本寺恭祝大士成道，歷年於六月十九日祝聖外，十七、十八兩日（陽曆七月廿二、廿三），上下午禮拜大悲懺法四堂。十九祝聖。此懺法依五重言：

名者：以禮請諸佛菩薩尊號，大悲觀世音為名。

體者：以繞誦大悲神咒，具足四悉為體。

宗者：以隨懺應感，觀業於境，大悲斷德為宗。

用者：以救危拔苦，觀慧事儀為用。

教者：以普門福德，軌範莊嚴為教。

值此身心摧棄時代，生活迷惘之際，殷切賴此大悲饒益。愍念有情，回向脫除七難八災，誠邀預臨共修。

常住湛然 謹啓

檢視天台宗孤山智圓的佛儒會通之言論（四）

——兼談佛教的修身、齊家、治國、平天下之道

• 明了

三、王衰損門：

經云：

大王當知，王衰損門略有五種。一不善觀察而攝群臣。二雖善觀察而攝群臣，無恩妙行，縱有非時。三專行放逸，不思機務。四專行放逸，不守府庫。五專行放逸，不修法行。（同上註，頁640上）。

若有國王，成就如是五衰損門，當知此王退失現法後法義利，謂前四門退現法利，最後一門退後法利。（同前註，頁640上）。

衰損門和過失都不是好事，但兩者之間，稍有差別。衰損門會使國王的統治，逐漸衰弱；國王的過失，卻會使他下台，和衰損門相對的是方便門。

四、王方便門：

經云：

大王當知，王方便門略有五種，何等謂五，一善觀察攝受群臣，二能以時行恩妙行，三無放逸，專思機務，四無放逸，善守府庫，五無放逸，專修法行。……若有國王，成就如是五方便門，當知此王不退現法、後法義利。謂前四門不退現法所有義利，最後一門，不退後法所有義利。（同上註，頁640下—641上）。

五、王可愛法：

經云：

大王當知，略有五種，諸王可愛可樂可欣可意之法，何等爲五，一世所敬愛，二自在增上，三能摧怨敵，四善攝養

身，五能往善趣。如是五種，是王可愛可樂可欣可意之法。接著就是如何能「引王可愛法」？經云：

何能引王可愛法，大王當知，略有五種能引諸王可愛之法，何等爲五，一恩養世間，二英勇具足，三善權方便，四正受境界，五勤修法行。（同上註，頁641下）。

如果一個國王能夠遠離過失，修習功德；遠離衰損，學習方便；修習可愛法，奉行能引發可愛之法，就能得到一切利益安樂。

在《出愛王經》中又用三種圓滿的標準，把諸國王分爲三類：第一、果報圓滿，第二、士用圓滿，第三、功德圓滿。果報圓滿經中說：

若諸國王生富貴家，長壽少病，有大宗葉（家族茂盛，成就俱生聰利之慧）。

士用圓滿，經云：

若諸國王善權方便所攝持故，恒常成就圓滿英勇。

功德圓滿，經云：

若諸國王住持正法名爲法王，安住正法名爲大王，與內宮王子群臣英傑豪貴，國人共修惠施，樹福受齋，堅持禁戒

（同前註，頁642下）。

一個國王如果在這三種標準上，都不能得到滿分，他就被列爲下士。如果能在果報圓滿，或是士用圓滿，或者二個全都得到滿分，就可以被列爲中士。三個標準全部滿分，就是上好國王，上士。（同上註，頁642下）。

《瑜伽師地論》的政治理想，比較有系統，它把國王領導、大府庫（財務）、大輔佐和大軍衆列爲四項建立國家的基本條件，其中國王的領導佔決定性地位。這種政治理想是佛教的特色。佛教內容主要的表現於業力因果和菩薩道兩個方面，這種政治理想在印度的社會哲學裡面，當時算是最平等、坦白與系統性的思想。

智圓法師一定知道梁武帝侯佛亡國之類的指責，所以在中國任何有頭腦的統治者，不可能把國家財力，集中於「共修惠施，樹福受齋，堅持禁戒」那樣的功德。所以我們列舉印度佛教治國之道，僅提供不同國度之統治者採用最有利的選擇。

結語：

自唐韓愈之後，闢佛之論不一而足。當時儒家思想蓬勃興發，至宋代儒學初起，即重《春秋》尊王攘夷之旨，學者乃藉

民族意識與文化意識以貫通學術，抵禦夷狄，因以促成排佛之思想。與智圓法師同朝代之排佛儒者有孫明復、歐陽修、張載、程顥、程頤等人。如孫明復云：

佛、老之徒橫行於中國，彼以死生、禍福、虛無、報應爲事，千萬其端，治我生民，絕滅仁義以塞天下之耳；摒棄禮樂以塗天下之人。（《孫明復小集、儒辱》）。

歐陽修云：

佛法爲中國患千餘歲，世之卓然不惑而有力者，莫不欲去之。（《歐陽文忠公集》〈本論〉上）。

張橫云：

釋氏妄意天性，而不知範圍天用，反以六根之微，因緣天地。（《張子全書》，〈正蒙，大心篇〉）。

二程云：

惟佛學今則人人談之，彌漫滔天，其害無涯。（《河南程氏遺書》，〈二先生語〉）。

因與主題無關不加批判，但可用印順導師著《中國佛教史略》，《妙雲集》下編，《佛教史地考論》所說作爲反駁。導師說：

宋儒承南興北衰（對內）、南弱北強（對外）之機運，錯綜激盪，或狂或狷，率褊隘而不蹈大方。於政治，舉秦、漢、隋、唐而薄之，遠懷於三代；於學術，舉老（統秦漢文明之盛者）、佛（統隋唐文明之盛者）而闢之，支離於《四書》《五經》，不復能虛心論道，和衷爲國矣。佛法頗受其影響，然禪爲理學者精神之所出，高深普及，如之何能闢之。（頁88-89）。

宋儒既無法闢佛，則佛法宜與儒學相互調合，故才有智圓法師雖心入空門，然仍「修身以儒」，力倡儒佛合一之論，揭櫫三教同源之旨。

智圓法師之佛儒會通之論與三教同源之旨有時代背景之意義，依佛教語言可定位於方便道或權說，最後仍然要「正直捨方便，但說無上道」才合理。

二〇〇四年三月二十日台灣總統大選後黨誣加激，族群撕裂，兩岸緊張，人民不安。本人冀望政治領袖重視佛教治國理念，爲百姓帶來幸福。（全文完）

二〇〇四年十月十二日於台北市

《曹溪之願》自序

——從《憂國烈火禪》到《曹溪之願》

◆江燦騰◆

一、

本書取名《曹溪之願》，其緣起和日本學者荒木見悟教授幾年前的的一本新書《憂國烈火禪》有關。但，荒木見悟教授是怎樣的一位學者呢？

荒木見悟教授是日本著名的明代儒佛思想研究專家，年近九十，來過臺灣，也寫了很多明代儒佛思想方面的一流作品，放眼國際漢學界在此領域的成就，他可能是最頂尖的。

所以，多年來，我一直把他當作研究明末佛教思想史的永恆老師，常常反覆翻看他的著作，來幫忙自己尋求問題的思考方式，或解決資料來源何在的困難問題。

不過，我生平未到過日本，我和荒木教授的幾次聯絡，是

透過他執教於九州大學的高徒野口善敬教授之幫忙的。所以我是以一種私淑的崇敬之心，來向他請益的；而他有好的新作，我也會儘快設法取來參考，以增見聞。他的書，真是才思俱佳，值得一讀再讀！

幾年前（2000），他已過八十五了，還出一本關於清初著名禪僧覺浪道盛的奮鬥史專著，並且取了一個讓人一看就情緒激昂的鮮亮書名——《憂國烈火禪——禪僧覺浪道盛のたたかい（之奮鬥）》，很具現代感，也很特別，因其能介乎古典與現代之間，所以很能被現代的讀者所接受。而我是一定要讀此書的，但，也直到最近，才由任職中研院文哲所曾留日東大的廖肇亨博士處，取得一本，看了真是痛快！

所謂《憂國烈火禪》，即是在荒亂時代中，偉傑禪僧覺浪道盛，如何從事社會關懷的悲壯憂心錄，所以我們在荒木的新書中，會讀到道盛有《怨的禪法》、《託孤的傳法》、《熱火的傳法》、《獄中的思索》、《禪的變貌》等，迥異時下談禪的，另一種社會禪的思維表現，

禪雖源自南亞的古代印度，其後在亞洲則有不同的發展，其中尤以中國禪的發展，在現代頗受到世人的重視；但一般仍認為，明清佛教是趨向衰微的禪佛教，到清初雍乾兩朝之後，更整個式微了。

因而明清史的歷史家，多重視明代陽明學及清代漢學的發展，而少精研大量且存在的明清佛教史重要社會歷史文獻，更不知有幾多非凡禪思與行履的實錄存在，因此長期主宰了偏向儒學史一邊的明清學術發言權。這是不對的、畸形的、非實態的歷史呈現，所以有待改進。而改進之道，只有重新出發，再解讀、再發現和重建構而已！

也只有在這裡，才可以看出荒木教授《憂國烈火禪——禪僧覺浪道盛のたたかい》和陳援庵教授的《清初僧諍記》在精神上的彼此呼應，所以禪的實踐是有社會性的，而所謂怨禪、火禪、霸禪、社會禪等，也都是荒木教授精深解讀明清禪僧思維後，所作的精彩學術定位與見識高人一等的非凡表露。

於是，受此影響，作者自己也想在明年自己六十歲「還曆（一甲子的重新開始）」時，出版一本與荒木教授《憂國烈火禪——禪僧覺浪道盛のたたかい》相近的書。此即本書出版的主要緣由。

二、

但，本書為何稱為「明清新禪宗文化史」的書寫呢？其實，是有原因的。因作為本書作者的我，過去是採雙刀流的兼治方式，即以四百多年來的兩岸漢傳佛教或東亞佛教史的研究，來擴大眼界，並同時出了版半打以上的相關著作。

可是，後來有各種個人因素，無法長期持續此一兼治的書寫方式，如體力不繼、快滿六十、多年身罹重症等，最後只能捨一邊，而只專治有關臺灣佛教史的部分。

在此同時，作者也於這些年的研究和實際參與臺灣佛教的改革運動中，更深層體會到傳統明清佛教的積習之深，以及諸多有待改進之處。

但，也不得不承認，這就是當代臺灣佛教的傳統淵源！是它的宗教文化母體！從幾百年前，就這樣一代一代傳下來的。

所以不管你喜歡或不喜歡，它總是無法和我們的生活史或宗教信仰史相脫離。於是，本書內容和主題，就因此而選了拙著中曾集中探索明代佛教社會變革的一本專著《晚明佛教叢林

改革與佛學諍辯之研究》來改寫和增補，亦即，是基於理解晚明佛教叢林改革狀況，才重新展開所謂「明清新禪宗文化史」的書寫。

然而，本書所謂的「新」，又是指哪一點「新」？對於此一問題的回答，作為作者的我，並不想用長篇說明來回應，只要求讀者先看本書的目次和實際去閱讀本書的內容，就自能分曉什麼是「明清新禪宗文化史」的書寫。

三、

在另一方面，長久以來，學界常好奇，為何我會執著持續探索和撰寫這樣的一本書？其實，此問題，涉及兩個主要原因，外界可能不知，茲就此，特略說明：

其一是：我最初因在臺灣歷史研究所攻讀學位，必須按應考時的分組規定：即一般史組」的錄取者，研究年代的下限，必須在清代鴉片戰爭之前。所以考取之後，我即前往請教當時，以治荷蘭明清時期臺灣史聞名於世的曹永和教授，想聽取他對未來走向的學術建議。

對此很有經驗的曹永和教授，在和我作了一次深度的懇談後，即根據(一)他的個人經驗、(二)現有的國際學界研究環境、(三)我個人所述的既有學術專長、以及(四)他年輕時的一段想作而迄今未作治學之夢：受方豪教授影響，想研究明清之際的東亞佛

教交流史(之一)，甚至想出家(之二)——等綜合評估後，當場建議我在台大期間，可以從明清之際的東亞佛教交流史作為切入點。

他認為，如此一來，可使我原先的最強項——即對「佛教史」具有透視力和有豐富解讀經驗——都能因此，而整個移植到此一階段的研究和寫作來。

我也從此，可不必另起爐灶，或遠赴荷蘭，去重新學習古典荷蘭語，以研究我原先計劃全力攻讀的鄭成功事蹟探討。

當時，我聽了曹永和教授的此一建議，立即返家後，經仔細思考，即決定接受此一建議，並迅速展開以自修古典日本語文，來代替學習古荷蘭語的補強工具計劃。同時，也盡其所能地展開對國際學界既有研究成果的蒐集和資料的閱讀。

而後，在兩位著名學者：臺灣的張聖嚴博士和日本九州大學的荒木見梧教授的精闢著作中，領受到治此一領域佛教思想史的要訣和相關知識。兩者中，尤以荒木見梧教授的對我的思考衝擊最大，並長期影響迄今。

但，上述兩者，都不擅明清社會經濟史的知識，而我進臺大歷史研究所之後，立即發現：當時最強的教學陣容，就是徐泓教授和劉翠溶教授所教的明清社會經濟史課程。所以，我在所中當主力課程來專攻的，就是明清社會經濟史課程，並且收

穫很大。於是，很順理成章，我還想將其運用到明清之際佛教交流史的研究上。

然而，欲將明清之際佛教交流史與明清社會經濟史課程的相結合，其實相當困難，在當時，也乏合適的指導師資。所以，只好將治學目標，逐漸設法，轉為有關明清之際大陸區佛教社會與明清社會經濟史相結合的嘗試。

其結果是成功了，其證據就是拙著《晚明佛教叢林改革與佛學諍辯之研究》一書的出版，不但已故傅偉勳教授曾盛讚此書的非凡成就，它在國內外學界的評價也極高。

其二是：我寫此書之時，其實在臺灣飛利浦竹北廠，擔任機房操作員，快滿15年（1971-1986）了。又因自幼家貧和挫學，我是到成年後，才靠自修中學課程和檢定通過，才先後取得初高中的自修同等學力證書。

而後，白天我在工廠全勤上班，晚上又考入臺灣師大歷史系攻讀。

事實上，在當年考入臺灣師大歷史系後，上學時，每週五天，我都須在新竹臺北間，以慢火車當乘具，費五小時以上的奔波，才能不缺課，故常感筋疲力竭，幾度甚至瀕臨猝死邊緣（※1996年「多發性骨髓瘤」終於病發，但倖活迄今）。

雖然如此，畢業時，仍以五年成績皆獨冠，並破紀錄考入

臺大史研所攻讀。在考入臺大史研所後，又因功課有趣，獲益良多，雖每星期赴所上兩天課，須以48小時不睡為代價（※我從工廠下大夜班，即赴校上課），卻仍精神抖擻，氣力充沛，並能持續大量發表新作。所以，我認為，這是我人生中最有生氣的一段難忘歲月！

1988年春，我奉調改任臺灣飛利浦工業公司竹北廠，廠務部的專職全面品管訓練員，以提昇服務部門的作業員和技術人員的改善能力。並獲上級許可，可在無擔任講授訓練課程時，於自己辦公廳內，自由撰寫我在臺大史研所的學位畢業論文。

這對我個人來說，的確是生平一段最大勞動時間的解放和最快樂的寫作時光。因此，每當撰文之際，就宛若內在知識火山岩漿的大量噴湧，往往毫不費力地，就可向各主題的應有發展線索，加以淋漓盡致地揮灑，甚至有欲罷不能之勢。所以，我當時往往不自禁地，即在文中洋溢著一股流暢而青春的活潑氣息，和一種無法言宣的內在欣喜之情。

換言之，我在當時，其實是結合現代品管的邏輯思維，加上好心情，才能順利撰成此文的，所以特別有意義和值得紀念！

今值出版增補出版新書之際，特誌上述因緣，並衷心感謝所有曾幫助過我的人。

禪門口訣及其他著作（二）

佐藤招英 著
依 觀 譯

天台智顗前期著作之研究

第二節 禪門要略

傳教大師《將來台州錄》（《大正》第五十五冊・一〇五五・下）的《禪門部》中記有：

禪門要略 一卷 智者大師出 五紙

《大日本續藏經》第二編第四套第一冊所收可見到「天臺大師出」之撰號。書中敘述修禪學道法門首先是（一）明方便，然後是（二）明正觀，關於第一的方便，於略述（一）具五緣，（二）呵五欲，（三）棄五蓋，（四）調五事，（五）行五法等二十五方便後，又記云：「欲發心學道，須先問路」，加上論路之通塞與心之邪正一段，揭示十種非心。第二的明正觀中，首先約坐中說繫緣止、制心止、體真止等三止，關於觀，說中道正觀，其次又記云坐禪

中，心若散動，則以止除亂想，修止時，心若安穩則修止，修止時，能破睡散，欲想清淨即應修止。又修觀時，心地靜樂則應修觀。修觀時道心若起，即宜修觀，又修觀時，能破煩惱惡見，觀若益盛更應修觀。

其次於歷緣對境中，明修止觀，又說行、住、坐、臥、言語、作務等六緣及對六根的六塵之境的止觀，最後說於禮佛中修一心三觀。

本書的二十五方便事實是《次第禪門》卷二（《大正》第四十六冊・四八六・中）及《小止觀》（《大正》第四十六冊・四六二・下）所載的略說。正觀中所分的（一）約坐中修，（二）歷緣對境修止觀與《小止觀》的「修止觀者有二種，一者於坐中

修，(二)歷緣對境修正觀與《小止觀》的「修正觀者有二種，一者於坐中修，二者歷緣對境修」以及《覺意三昧》（《大正》第四十六冊・六四二・中）的「修正觀則有二種，一者總觀，二者歷別觀」有關連。對於最後的禮佛中的一心三觀，記云：

次於禮佛中，修一心三觀者，觀一念禮佛之心即空即假即中，觀心即空是禮報佛，觀心即假是禮應佛，觀心即中是禮法佛。一禮即三禮，一佛即三佛。雖三而一，即一而三。是名圓禮，亦名不思議禮佛。

（《正續》第九十九冊・三六・左）

進而問一心三觀有何功用，又說「即空觀破四住之惑，即假觀破塵沙之惑，即中觀破無明之惑，三觀成故，三德圓滿。」亦即中觀成則法身圓滿，假觀成則般若圓滿，空觀成則解脫圓滿，三德圓滿故名祕藏等。最後一切諸法體性平等，衆生身內法身佛遍虛空，一切行人常斂念，觀四大五陰空無所有是爲道。

此一心三觀禮佛下所說的三觀、三惑、三諦、三身、三德等思想，猶如將禮佛稱爲「圓禮」，是立於即空即假即中之圓融思想，如果本書是智顗所講說的話，應屬後期時代的作品。

第三節 禪門章

《傳教大師將來台州錄》（《大正》第五十五冊・一〇五五・下）禪門部記云：

禪門章 一卷 智者大師出 五十九紙

《大日本續藏經》第二編第四套第一冊所收的本書附有：「隋・天臺智者大師說」的撰號，也被視爲智顗的著作，本書顯然被視爲《次第禪門》的註釋書。雖說是註釋書，但是並不作字句的解釋與分科，在將本書與《次第禪門》的十大章對照後，可以發現《禪門章》的前三分之二與《次第禪門》的前五章及第六方便章的大半大體一致。而《禪門章》的後三分之一猶如是在詳述《次第禪門》第六章善根發相，從中可以發現比《次第禪門》更爲開展的思想，可以說這是本書的特色。（關口真大《天臺小止觀の研究》三八三頁）。

本書卷首的明禪中，概述(一)次第禪，(二)非次第禪，(三)赴緣不定禪等三種。此三種禪正與《止觀》的(一)漸次止觀，(二)圓頓止觀，(三)不定止觀相當，而第二的非次第禪中記云：「已現止觀云云」，顯然本書已知有《止觀》存在。其次的「釋十科意」，十科是指《次第禪門》的十大章，在略說第七修證後，記云：「當有十卷之文」，此應是指《次第禪門》十卷。而依次略說第一大段大意章以下，置「釋第二卷」之標目，所載：

上第一卷所辨，名之爲解目。自此去所明，名之爲行足，故言方便也」(《卍續》第九十九冊·二一右上)，則屬釋《次第禪門》第二卷方便章之一段，但是只有二十五方便第一方便的持戒清淨部份特別詳細，其他部分則是略說。內方便部份只言及第一止門的三止說與第二驗善根性，其他割愛，第七修證章以下全無觸及。從而本書不只是《次第禪門》的註釋書，而是如同《小止觀》，亦即是擷取《次第禪門》前四卷要文而成的止觀入門書，由於《次第禪門》相當龐大難解，因此撰此述其大意要綱的解說書。雖說是《次第禪門》的解說書，並非敘述全卷大要般的忠實解釋其字句，而是作者僅就其關心的部份予以詳述，其他部分則省略。

本書雖是《次第禪門》的解說書，但是本書中盛見的思想不只是智顗前期時代的思想，還可以看到智顗後期時代特色的化法四教說。

觀空有二種，一析空，二體空。約析空起三藏教之慧藏，約體空起通教之慧藏。禪中者觀諸法雖空，一心具萬行，假名分別，約此起於名相即別教也。若禪中能觀中道性空真理，即約此起圓頓之教。

(《卍續》第九十九冊·一三右上)

又將四教中的藏通二教配二諦，對於別圓二教配三諦的思想，記云：

今師所明四門入道之意，一一教中皆約四門，四門即是四悉檀，赴緣不同，會理無異，若三藏中明四悉，但約二諦，別圓約三諦云云。

(《卍續》第九十九冊·二〇左上)

將四悉檀配四教的一段可見到含中被接的思想。從而本書是何時以及由何人所作，難以決定，但是本書所引的四念處特別值得注意：

第二明修達觀者爲二。初明達分之觀，二約信法兩行，明觀法之相事，如四念處中所明，往彼尋之也。

(《卍續》第九十九冊·三一右下)

《四念處》並不是智顗的著作而是灌頂所撰，本書的依用《四念處》，顯示其成立是在灌頂述作《四念處》之後。又關於《止觀》的引用有如次九文：

一、非次第者，即是利根頓悟大乘之人如華嚴(中略)，故名非次也。已現止觀云云。

(《卍續》第九十九冊·一一左上)

二、釋第一大段明大意中簡非者，凡有十種，備如

止觀中說。

（《卍續》第九十九冊・一三右下）

三、若作不次第簡非者，更於菩薩心中復分別。具在止觀，今約次第故，則十修簡非也。

（《卍續》第九十九冊・一三左下）

四、若相待中迷，即具兩假，故言過之。具論觀法，備如止觀中辨云云。

（《卍續》第九十九冊・二三右上）

五、今言五蓋覆禪者。有漏禪、無漏、亦有漏亦無漏、非有漏非無漏，此等諸禪皆為五蓋所覆。其故如止觀也。

（《卍續》第九十九冊・二三左上）

六、問：此三止與止觀三止云何？

（《卍續》第九十九冊・二五右上）

七、問：正道外道修空云何異？（中略）料簡四句如止觀云云。

（《卍續》第九十九冊・三一右下）

八、知此心不自不他不共不無因，乃至受想行識等諸塵對心生。亦不共不無因等四句。檢於生無有生

、檢無生無有生，檢亦生亦無生無有生，檢非生非無生無有生。具如止觀云云。

（《卍續》第九十九冊・三二左下）

九、若別教四門達觀相者。若圓教四門達觀相。備如止觀所明十種境界。此中應廣明。

（《卍續》第九十九冊・三三左下）

因而若能推知《禪門章》所引用的《止觀》究竟是灌頂未充分修治的第一本或第二本，或是現行的第三本，大致就可以限定本書的成書年代，但是在目前尚無法做到。總之本書應是智顗示寂後，某人參考灌頂修治的《止觀》及其所撰述的《四念處》，作為《次第禪門》之解說書而做成的，關於本書，還存在著留待日後解開的種種問題。

第四節 觀心食法

《觀心食法》敘述的是禪行者對於食的觀法。《大日本續藏經》第二編第四套第一冊所收本書有「天臺智者大師」的撰號，全文總字數僅僅三百二十字，可以說只是一篇短文而已。日本的最澄、圓仁並沒有將此文帶入日本，一直到智證大師的《將來目錄》（《大正》第五十五冊・一一〇四・下）始見有「觀食法一卷 天臺」之記載，其後的目錄也罕見本書書名。

本書在中唐時代既已存在，此依湛然《止觀輔行》卷五之三所載即可知之，亦即：

故大師於覺意三昧、觀心食法及誦經法，小止觀等諸心觀文。但以自他等觀推於假、並未云一念三千具足。

（《大正》第四十六冊·二九六·上）

亦即如同後文所將敘述的《觀心誦經法》，二者都被視為天臺大師所作。依據趙宋時代遵式《天臺教觀目錄》所載，《觀心食法》一卷乃至《維摩經文疏》二十八卷等五部都沒有入藏，但是作為智顗親口所說之作仍留存至今。南宋淳熙八年（一一八一）若訥刊行本書與《五方便門》、《觀心誦經法》。明代如登《緇門警訓》卷八（《大正》第四十八冊·一〇八二·上）收錄本書全文與《觀心誦經法》，由此可知本書流傳的痕跡。

關於僧眾的食事作法，律文中設有種種規定，告誡出家人獲得食的供養，應先觀食而後受食。道宣《四分律行事鈔》卷中之三（《大正》第四十冊·八四·上）所說的五觀法廣傳於後世各宗之間，《百丈清規》〈大衆章〉所載日常規範中詳述展鉢、受食、五觀等有關進食的作法。智顗晚年回歸天臺山所制定的立制法（《大正》第四十六冊·七九三·中）的第六條

、第七條是有關食事的規定，亦即制定（一）無病時應過堂進食，（二）食器只許用鐵瓦二器，（三）鉢與鉢不能相互撞擊，（四）口含食物不可說話，（五）不可食魚肉辛酒，（六）不可非時食等外在的形式規制。相對於此，此觀心食法所述係僧侶對飲食所應具的心態，因此此文不只是初期天臺教團有關飲食的規定，更是禪宗清規成立以前，中國佛教教團有關飲食的最古文獻。

依據本書所述，僧眾就座後，聞維那打鐘之音，首先供養一體三寶，其次出生飯施予六道，然後受食。關於食時，又言及「食乃衆生之外命，若不入觀即潤生死，若能知而入觀則分別生死之有邊無邊。不問分衛與清衆淨食，皆應作觀」（《卍續》第九十九冊·五五左上），又說依作觀，得法身、般若、解脫三德，觀此食為空假中，故「只中即假空，只空即中假，只假即空中，名不可思議，是為中道」，述及立於圓融相即之中道觀的食法。本書的思想與智顗圓熟思想有關，如果確是智顗親自所撰，則應視為後期時代的作品，但是看不到湛然《止觀輔行》所述那樣本書乃智顗親撰的積極論據，話雖如此，作為否定的論據今亦未見，因此猶待今後再作研究。

（全文完）

讀法華 五首

宋 德洪

在宅覓車猶是欲，出門露坐始無依。
載行一獸無名字，但愛雪山香草肥。
火宅縱橫皆暗弊，化城觸處是光明。
子爭狂走欲方熾，寶所依然念不生。
塔解聽經無兩耳，佛稱全體有分身。
寶書讀罷驚清晝，葉葉花花總是春。
慈和自是山林服，知見長凝宴寢香。

湛然詩鈔

一九

要與如來同止宿，卻須常拂法空牀。
阿字義深當自讀，般舟行苦與誰人。
人言成辨須三世，我欲圓成在此生。

送親上人乞食

宋 德洪

以有夢幻身，安能驕飢渴。剃頭捨飾好，
則以乞為活。鍊盡世間心，方稱閒披衲。
格言非汝欺，餘塵尚諸學。吾師三界尊，
食時亦持鉢。春風吹湘雲，萬峰寒錫卓。

出門一句子，團團生四角。

食不繼偈

觀餓鬼趣，論劫飢渴。針鋒其咽，火聚其法。
晝夜號呼，百千死活。我常飽暖，今暫缺乏。
當生大悲，入此觀法。

畫偈

明 弘仁

白蓮社裏詩，終歲無人和。
尺許高峰苔，與君捫膝坐。

湛然詩鈔

三〇

風流失盡是荊關，後學衣傳亦等閒。
獨怪本師無付處，猶分鉢水作雲山。

梅花

明 大錯

花時寂寞掩荊關，無奈春愁斷續間。
竹裏瑤琴知我靜，牕前文石對居閒。
清貧自是增幽興，煙火安能駐玉顏。
供佛插瓶俱棄折，畏他迂事未能刪。

本性與無明

證義

人的內心潛藏著本性，隨時影響我們的思想和行爲，甚至

可以說是支配著我們，而本性的本質是處於佛性與無明混合的狀態，如同我們所喝的茶一樣，是水和茶葉的混合液體。因爲本性有無明的成分，故是盲目的，但又因爲有佛性的成分，故偶而露出悲天憫人的慈悲心，這就是本性的本質。如果我們放任本性的發展，那和動物沒兩樣，修行也就是在去除無明，使佛性顯現，如同要把茶回復成清淨的水一樣。我們的思想和行爲隨時受本性的支配和影響，要如何能不放任本性呢？那就只有依賴戒律和智慧了，生理的無明要靠戒律約束，而心理的無明則須有智慧才能破除。（無明可以分爲生理無明和心理無明

，請參閱福田雜誌第二一八期「觀照無明」一文）。

我們常說人都是貪心的，也就是說「貪」是我們的本性之一，也是屬於心理的無明的一種。我在工作中常會發現人的「貪」的本性，很多被騙的人，都是自己貪心造成的，若沒有貪念，就不會受騙。最常流行的金光黨詐騙案件，被害人總是會說被金光黨拍一下肩膀人就昏了，就會不知不覺去領錢給他，或者糊裡糊塗的用錢向他買假黃金等等，事實上都是被害人先有貪念，才會被騙，根本不可能被拍一下肩膀人就昏了的情形，有一位老太太就是因爲碰到金光黨，金光黨拿著一堆價值十萬元的金元寶，說因缺錢想便宜以五萬元脫手，老太太一時貪念

起，就買了下來，結果發現並非真的黃金，我記得報紙還報導說是金光黨拍一下老太太肩膀，老太太就糊裡糊塗的用錢向他買假黃金。我在法庭訊問老太太時，她老淚縱橫的說：「都是自己太貪心了，那有什麼被拍一下肩膀人就昏了，那是我怕被人笑貪心，才編出來的謊話」，我想也是，如果金光黨有此能力，就直接去銀行拍一下肩膀，銀行就把大筆鈔票拿給他了，何須去找老太太？老太太因為這種心理的無明——貪念，才受騙的，如果能以智慧仔細想想，要賣黃金，隨時可以去銀樓賣，何必賤價賣給你？這就是不能以智慧破除無明的例子。

生理的無明，大多是屬於人的求生本能，生理的無明常無端興起，任你如何反抗，都無濟於事，要破除這種無明，使我們的本性顯現出佛性，更是困難，法句譬喻經有一段記載可以說明這種生理無明的本性問題及生理無明難以破除。有一比丘情欲特盛，性欲極為衝動，無法克制，比丘頗為所苦，某日打坐時，又為性欲所苦，認為都是它連累受苦，經過無數次，出入三塗六道，這都是因為色欲不能清淨，如果不斷掉這東西，

就永遠無法得道，因此決定把生殖器官切掉，於是拿來一把刀子準備把生殖器官割掉，幸好佛陀前來阻止，並告以：「心者善惡之源，欲斷其根者，先制其心，心定意解，然後得道。」（法句譬喻經教學品），這裡所謂「心」即是我們的摻雜無明的本性，而性欲則是最典型的生理無明，性欲常無端興起，再有智慧的人也無法阻止，唯有藉由戒律從外克制自己，以防止其放任造業。生理無明的類型，在每個人的強弱都不同，有的性欲特強，有的則好賭成性，明知賭不好，就是忍不住要賭，這種生理無明，如果只憑智慧是無法破除的。

人的本性是以求生存為目的，也是一種本能，它是混合著佛性與無明，在求生存的過程，佛性指引著朝向永遠的極樂，而無明則是盲目引導走向暫時的快樂，尚未解脫的本性，無明總是勝過佛性，也因此我們被引導走向暫時的快樂，如果不能及時了悟，那只能被無明盲目的牽引，永受輪迴之苦，所以我們必須了解人的本性，隨時觀照本性，找到佛性的光輝，而要使佛性顯現，唯有靠智慧與戒律才能成功。

鈴木大拙的禪機（五）

• 何世亮

十、無位真人

鈴木大拙是日本臨濟宗的傳承者，所以他對臨濟禪師的說法十分重視，他常說：「從某種意義來看，禪以『無位真人』名之，就可以盡然了。」

什麼叫做「無位真人」呢？臨濟禪師有一天上堂說法：「赤肉團上有一無位真人，常從汝等諸人面門出入，未證據者看看！」時有僧出問：「如何是無位真人？」師下床把住云：「道！道！」其僧擬議，師托開云：「無位真人是什麼乾屎橛！」便歸方丈。

「無位真人」就是把金剛般若經的「無所住而生其心」的這種理念，加以具體化而已。所以臨濟禪師常常以實際的行動

來表現這種禪機，演變到後來，成爲一種「棒喝」的作風。

據說臨濟在黃檗禪師的門下修習了幾年之後，首座和尚問

他說：「你來此多久？」

「三年。」

「有沒有參問過？」

「沒有！」

「爲什麼不去試試呢？」

「因爲我不知道要問什麼？」

首座和尚就告訴臨濟說：「你去見和尚，就問什麼是祖師

西來意。」

臨濟照著首座和尚的話去問道：「什麼是祖師西來意？」

但他的問題還未說完，黃檗禪師就打了下來。

首座和尚見臨濟回來，問他參見的結果，臨濟沮喪的說：

「我照著你的話問師父，師父卻給了我幾棒子。」

首座和尚鼓勵他不要喪氣，再去問黃檗，如此，臨濟三次參問黃檗，三次被打。

最後，臨濟想還是去跟隨別的師父算了，他向首座說，首座卻叫他去向黃檗辭行，首座就私下跟黃檗說，希望黃檗能給臨濟一點明示，因為臨濟是一個法器。

等到他向黃檗辭行時，黃檗就叫臨濟去參訪大愚禪師，於是臨濟就起程去大愚的住處。

見到了大愚之後，大愚就問他：「從何而來？」

「從黃檗處來。」

「黃檗有何言句？」

「我三次問他佛法的大意，三次挨打，不知我錯在什麼地方？」

「黃檗爲了趕快幫你解困，慈悲得像個老婆子（老婆心切

），你還問錯在什麼地方？」大愚禪師如此解說。

大愚這一提醒，臨濟突然領悟到黃檗那種表面上粗厲的行

爲所含藏的眞意，於是大叫道：「原來黃檗的佛法也不過如此

啊！」

大愚立即抓住了臨濟的領子，說：「你這尿床鬼，剛才還是怪可憐，現在竟然還喊說，黃檗佛法不過如此，你究竟是什麼意思，快說！快說！」

臨濟沒有開口，卻在大愚的肋間打了三拳，大愚推開他，說：「你的師父是黃檗，干我何事！」

臨濟回到黃檗處，黃檗問他說：「你怎麼這樣快就回來了？」

「只因爲你老婆心切！」

「待大愚來，我非好好給他二十棒不可。」

臨濟說：「不必等！現在就打！」說著便了黃檗一拳。黃檗則開心的笑了起來。

由於這樣的典故，臨濟禪師往後就時常運用這種棒喝的方式，來喚醒每一個人的「無位眞人」。

定上座初參臨濟，問：「如何是佛法大意？」

臨濟下禪床擒住，定上座擬議，臨濟與一掌，他又佇思，旁僧曰：「定上座何不禮拜？」

師方作禮，忽然大悟。

定上座這位禪者來問佛法大意，臨濟禪師以實際的行動來表演佛法大意，讓定上座感到十分驚訝，而無法明白，事實上，這個活活潑潑的無位真人，必須於當下把握，擬念即差。

古德於問答時，問者尚未開口之前便打，此謂之直指，正符合禪的基本精神：「不立文字，教外別傳，直指人心，見性成佛。」

鈴木先生又在「禪體驗的解釋」這一本書中，舉出一些例子，來說明「無位真人」的妙用：

大滬山大安禪師，有一次對大眾說法：「有與無，如同籐繞樹。」

疎山聽到了這段傳聞之後，立刻長途跋涉，要去弄清楚這句話的真正涵意。

到了大滬山之後，他見到大安正在抹泥牆，就走過去問：「你真的說過，有與無如同籐繞樹？」

大安道：「是的！我的朋友。」

疎山再問：「如果然樹倒籐枯，怎麼辦？」

大安丟下了他的抹泥板，大笑回到他的屋子中，疎山尾隨在後，說道：「我走了三千里路才到這裏，賣了我所有的衣物做旅費，就是爲了向你求教這個問題，你爲什麼卻向我開玩笑呢？」

大安可憐這個和尚，就叫侍者湊足旅費，打發他回去，對他說：「有一天你會遇到一個名叫獨眼龍的和尚，他會指明你這件事。」

後來疎山遇到了獨眼龍明招，把他見大滬山大安的事說了出來，明招說：「大安完全是對的，只是他沒有遇見一個真正懂得他的人。」

於是疎山又把原先的問題向明招提出：「如果樹倒籐枯怎麼辦？」

明招回答：「你又要叫大安大笑一場！」

這突然使疎山悟得了整個意義，大叫道：「原來大安笑裏藏刀！」於是恭恭敬敬地向大滬山的方向行禮。

鈴木先生解釋說：「在瀉山大安與疎山的故事中，後者仍

舊被語言文字所困，因而不能立即抓住真相如實相，他的心依然充滿著有與無、樹與藤、生與死、絕對與相對、因與果、業與涅槃等等觀念，這乃是他何以長途跋涉三千里，來到這位業餘的水泥匠面前，而這位業餘的師傅，卻不與這位邏輯專家辯論，他不談論絕對，又不談矛盾辯證，也不談論在有與無對立之下的基本存在，他只是把他的水泥板丟在地上，開心大笑，然後回到自己的房中。

不論怎麼說，疎山是不能領會大安的笑聲的，或者我們可以說，他不能掌握住這笑聲後面所含有的意義，後來他又拜訪獨眼龍明招，想得到關於這件事的啓悟，因為他越陷越深了，然而明招並不給他任何智性的解釋，因為智性的解釋只能滿足哲學問題的尋問者，他只說，疎山的問題會使大安再度大笑，這實際上是對大安的回答之認可，而奇怪的卻是它幫助了疎山徹悟了大安的笑意，整個一切都突然清楚了。

爲了把這一點說得更清楚，我要再引用一段關於有無問題

的禪宗故事。

有與無的問題到了宋朝，又在圓悟禪師及大慧之間做過討論，圓悟要他的弟子大慧對樹與藤的問題表示意見，但每當大慧表示意見，圓悟總是說『不是！不是！』這樣約過了半年，大慧終於問圓悟說：『我知道你在隨侍五祖法演時，曾向他提出同樣的問題，我想知道五祖怎樣回答？』

圓悟不言。

大慧又說：『你這個問題是在會衆面前發問的，我想你現在告訴我，也沒有什麼不妥。』

圓悟無法拒絕，就說：『當我問五祖關於有與無的問題時，他回答道：無可描繪。我再問道：若突然樹倒藤枯怎麼辦？五祖說：你設網自陷。』

圓悟的這一段話，立刻開啓了他弟子的心，因為大慧現在完全瞭解了這個問題的意義，於是圓悟就說：『你看！我從來沒有欺騙過你。』」

（待續）

近代高僧

曉雲法師及其佛教事業（六）

• 果玄

（二）、天台思想

1、觀門——般若禪

曉雲法師提倡行門稱「般若禪」，也就是她天台教觀並重的「觀門」——實踐的部份。般若禪，其「禪源」從達摩初祖「藉教悟宗，深信含生同一真性，但為客塵妄覆，不能顯了。若也捨妄歸真，凝住壁觀，無自無他，凡聖等一……寂然無為，名之理入」，法傳楞伽，為教觀並行之禪風追溯，及至天台教觀，曰：「天台如來禪，源於法華一乘妙義之所出，雖示三止三觀之說，然終歸實相無相一念三千，……此般絕諸戲論之源也。」又承六祖慧能，「若起正真般若觀照，一剎那間，妄念俱滅，若識自性，一悟至佛地。智慧內觀照，內外明徹，識自本心」，般若為核心之禪法。

從藉教悟宗，至一念三千，總歸依於般若觀照，去妄存淨

，直印佛心印為所宗。她舉《摩訶止觀》云：「豈可禪無般若，般若無禪。特是不二而二，二則不二。不二即法身，二即定慧，如此三法，未曾相離。」認為禪與般若，猶如燈光與照，是體用互彰，無異無殊的；般若即禪，禪即般若。

「般若禪」坐禪法要，依《摩訶止觀》二十五前方便，具五緣、訶五欲、棄五蓋、調五事、行五法為所依。坐禪次第如下：



云：

調息是初機，安心得正住——初習定之基石。

離相自淨心，波停門水靜——習禪之要旨。

實相原無相，妙心大圓鏡——禪心惺寂亦寂惺——妙心禪（一切行禪）。³⁶

亦即是「非頓非漸」，頓漸圓融之禪機。³⁷其步驟由調息入手，至達實相無相為功。從調身、調息，而調心；從安心、淨心，以達妙心；自離相，而至實相無相。功夫至此，則「實實迭相續，自然入實理」（智者大師偈）。

2、教門——般若為中心

從中國佛教的歷史源流來看，影響曉雲法師的佛學思想的有三個重心：一是廬山學風，二是天台教觀，三是達摩禪法。³⁸而貫串這三者的是般若思想！

般若，是不著於空，亦不著於有的中道妙理。有見於六祖以後的中國禪宗，偏於「般若空」，不見不空的自利小乘行，曉雲法師力倡重提般若要義，詮顯佛法宗旨的真空妙有、悲智雙運之菩薩行。

天台五時八教判中，世尊談般若二十二年，再講法華經——令眾生開、示、悟、入佛之知見道。般若有融通之功。世尊於靈山會上，拈花、微笑之間，傳法予了迦葉——正法眼藏、涅槃妙心、實相無相，曉雲法師說：「三個境界的重點是『妙心』，……這三個境界歸納起來是什麼呢？就是『般若』。

在她的僧伽教育藍圖構設中，廬山學風為其歸仰之一。對於廬山學風的推重，她說：「慧遠大師以『般若』為佛教的宗旨，故教化學生徒眾亦應以般若禪空中不空之妙觀察而兼修行唯心淨土之教授法。當時廬山修禪念佛之功行，『根本須修定坐禪』，般若禪功，所以能令學人心能振拔，自然能覺悟人生之大義，般若實相之妙義。」⁴⁰般若思想傳入中國之初，與中土老莊思想混談而成擬似般若的「格義思想」，後來經過道安法師與鳩摩羅什之辯證，及力弘般若而得為般若正義。廬山慧遠師承道安法師，亦倡般若學行，行般若舟三昧，融淨土思想於般若禪觀之中。曉雲法師推崇於慧遠大師「般若與禪」融匯而成的「禪淨律」之學風。

天台宗「以法華為宗骨，依般若為觀法，大論為指南，涅槃為扶疏。」大般若為天台觀法之所依，曉雲法師曾說：「天台學系所論十界一如之開顯與歸納，皆出於《摩訶般若波羅蜜經》之觀法，其根本的思想淵源，是《法華經·方便品》第二所說的十如是。」⁴¹又說：「天台止觀以般若為觀法，即禪教雙軌，一面研究經論，一面修攝禪定，實不可或缺之功行，《小止觀》云『如車之雙軌，鳥之兩翼』，知識與精神並進，使所知之識度而實踐於精神的運行，以精神之超越，勘破識蘊諸相之塵境，禪如皓月現矣。」⁴²從般若的不住有無以淨化思想

，並以佛般涅槃的教示為誡規，再以法華菩薩大行之一佛乘為進程，這是天台一家解行並進之架構。而「般若」是教觀之基石，亦是菩薩思想之骨幹！

至於達摩禪，如前所述，她說：「一切佛經是文字般若，一切修禪的法門，是觀照般若，至究竟覺悟，了知一切圓融空有相即，是實相般若。」⁴³ 達摩初祖以楞伽傳心，是以經教為所依的「觀照般若」，尤其到了四祖倡導戒與禪合一、楞伽與般若合一、念佛與成佛合一，至六祖更以《金剛般若經》為傳法所依。是故禪與般若不可分，「般若融通，不管頓漸之修，也是靠般若之法力，一樣治心之法，不過頓則慧猛，漸則慧弱，如燈之光明，實乃是油之多少，即根性之利鈍而已。」⁴⁴

曉雲法師在《佛陀教化的基本原理以「人」為出發點》一文中，說：「般若（妙智慧）一大系之研究與薰修，是佛教學說，是佛法『內明』之精華。」，又敘述佛學與人世間之關係如下：

佛學的宇宙觀——緣起論

佛教的人生觀——平等自在、自覺覺他

佛學的宗教觀——唯心淨土與往生淨土

佛教的思想——般若淨化

佛教的精神——悲智雙運

佛教社會——四攝法與四無量心

以上所列亦即曉雲法師的佛學思想內容，「般若淨化」是佛教的思想骨幹，亦是曉雲法師佛學思想之中心，也是她由禪起觀的「天台教觀」之軸心思想！

（三）、天台教觀之開展——「覺之教育」

如前所述，曉雲法師的佛教教育思想——覺之教育，從天台教觀並重之啟發來，謂：「佛教之教學原理，教育方針，即禪教兼施（即天台之教觀並重），使教育方向固本尋源，而非臨渴掘井，：：：人人心中有位天真佛，若能回光自照返求諸己，有賴般若禪行以啟律己自覺之為功。」⁴⁵ 讓校園在知識追求上，扭轉以科技為主導，注入人文的啟發外，更以直接啟迪人性的開發——禪觀，為教育上重要的輔助方法。

1、淨化思想——般若禪觀淨六根

弘揚天台教觀，曉雲法師以般若為中心。在教理的部份她推重般若學，禪觀的部分，她提出「般若禪」。「般若禪」的實踐，她簡述之曰：即「無眼、耳、鼻、舌、身、意」⁴⁶ 「諦觀現前一念心！」⁴⁷ 意即六根對六塵之際，不依慣性之識知作用，而依理智的覺知。這個功夫在一個「無」字，無就是轉，將根塵相觸的慣性反應，翻轉過來依於理智的覺知。她說：「完人教化，從人性自覺悟性；於見、聞、嗅、嚐、覺、知，處

處提高自覺。誰無眼、耳、鼻、舌、身、意？誰能不為外境迷惘了六根，誰就是能自覺之人。」⁴⁸

《法華三昧懺儀》以三業六根為根本懺法，又《妙法蓮華經，藥草喻品》：「如彼大雲，雨於一切卉木叢林，及諸藥草，如其種性，具足蒙潤，各得生長」、「以一味雨，潤於人華」將人喻如華，法喻如雨，故云：「法雨潤人華」，蒙法雨的滋潤，人性得開發。她說：「人之本性，如樹木之根生，故云『根性』。根，要培養，吸收自然之養素，然後根深蒂固，枝葉繁茂，華果開敷。人之根本為『仁』，含生機發育，故需培養得宜。」「故佛教教育重視從人之根性培養。就六根中言，應最注意那一根性為培養始？應以『意』根為首要的重視。……是之謂去丈就尺，去尺就寸，去寸就分，可謂伐樹得根也……」（《諦閑大師語錄》），所以，她推行心意善法的培養於校園中，提倡「般若禪」，以《心經》（稱「般若膽」）「無眼耳鼻舌身意」，根塵相對的轉化作為天台「觀心」法門的推展。

她推行止觀教育於校園中，華梵校園設有「院覺室」，即禪修中心，也是一般學校學生輔導中心之取代，她說「佛陀度眾『覺之教育』在施教化過程中，要從根底改造觀念，而不祇是知識上的灌輸，這當然要訓練修習禪觀，使之感覺『親切』

的經驗，如饑得食，如渴得水。」⁴⁹讓學生靜下來觀察自己，省視己心，再由師長施以悲情的引導，較之由老師分析與勸導，會來得更親切而徹底。除此之外，校園景觀的設置上，也處處有禪機之逗趣，如「百丈寮」「藏六池」都含蘊著禪與教的暗示，亦即教與觀的啟發。

註釋：

36. 參見曉雲法師著，《般若禪》頁4，原泉出版社，1977年出版。

37. 般若禪屬「頓漸圓融」，在《法華般若開會義》一文中，曉雲法師法師闡如下：「般若(Prāṇa)華言智慧，然非世間智慧，乃能悟超世諦而啟導心無罣礙，以至究竟涅槃之根本智慧、宿慧、妙智慧，亦名慧命真心。佛所說一切法，皆屬文字般若，而修觀照般若，以顯實相般若，三即一，一即三。佛弟子研習佛經，或聽法講解，或諷誦參究，皆不離聞、思、修三個歷程。雖然後來佛教在中國發展頓禪，不在此範疇而悟道者，則暫且莫論。其實圓融觀照，此三即一，又何嘗不是頓悟之境，故曰漸頓一也。」（參見《天台宗論集》第一輯，頁189，原泉出版社，民國76年出版。）

38. 曉雲法師，《佛禪之源》，頁43原泉出版社，民國87年元月出版。

39. 曉雲法師，《佛禪之源》頁134，原泉出版社，民國87年元

月出版。

40. 曉雲法師，〈覺之教育〉頁71，原泉出版社，民國90年2月三版。

41. 曉雲法師，〈覺之教育〉頁194-195，原泉出版社，民國90年2月三版。

42. 曉雲法師，〈覺之教育〉頁45，原泉出版社，民國90年2月三版。

43. 曉雲法師，〈覺之教育〉頁204，原泉出版社，民國90年2月三版。

44. 曉雲法師，〈覺之教育〉頁126，原泉出版社，民國90年2月三版。

45. 曉雲法師，〈般若禪轉識教育論〉，參見〈覺之教育〉頁43，原泉出版社，民國90年2月三版。

46. 曉雲法師，〈覺之教育〉頁44-45，原泉出版社，民國90年2月三版。

47. 曉雲法師，〈佛學之基本原理與施教方便〉，見〈覺之教育〉頁196，原泉出版社，民國90年2月三版。

48. 曉雲法師，〈佛陀施教心理〉，見〈覺之教育〉頁313-314，原泉出版社，民國90年2月三版。

49. 曉雲法師，〈般若轉識教育論〉，見〈覺之教育〉頁45，原泉出版社，民國90年2月三版。

(待續)

佛書流通消息

因明大疏	二百四十元
因明大疏蠡測	二百六十元
因明學研究	三百五十元
因明句身初例	二百四十元
古因明要解	二百四十元
因明文集(第二冊)	二百四十元
因明文集(第三冊)	二百四十元
福田文集(第一冊)	二百四十元
福田文集(第二冊)	二百四十元
戒堂外錄	二百四十元
摩訶止觀	一百二十元
鼓山湧泉寺歷代高僧略傳	三百五十元
因明新例三種	三百元
因明入正理論講義	二百六十元
瑞源記	三百五十元

劃撥帳號：三一一九二三五一
戶名：聖哲

肆、結 語

本文緣由恭讀成唯識論等論著，不解於中「後三通二」，乃至不知證自證分云何而起求解之心。於求解所備資糧中，值得一提的，是將緣起法三要義，刻意將互徧相資義，分成次第和不次第二分，切入來觀緣起之緣相。已詳於文中。結果發現其與成唯識論中所說的後三通二不甚一致。亦已於觀緣之心得中列陳。但此之不一致，是否尚有餘因，或只緣於此，尚未深究，至盼諸方賜教。

緣本無始亦無終，況諸緣各異，緣異見異果亦異，於彼彼異中，見諸無異，更於無異中，見諸與真實無異之實相。如是之見，非理不入，非理不行，非理不證。以理無大小，理無始終，而又不離大小始終故。今唯識中之四分量，即欲以理觀悟入，而明一即一切，一切即一之唯識理，若於理有未明，云何悟入耶。

問：1.前引文中云非即非離唯識理成。何故成？成又何益？

2.四分中云何言內、外，其意云何？

3.唯說之理在依他起，依他起之理何在？

【參考文獻】

- 1.道需編，《華嚴經疏論纂要》（初版），新文豐出版公司，76年6月，頁333、454。
- 2.護法菩薩等造，玄奘法師譯，《成唯識論》（初版），佛陀教育基金會，86年6月，頁78-81。
- 3.釋日慧法師，《佛教四大部派宗義講解》（初版），台北市慧炬出版社，88年7月，頁323-326。

註釋：

- 6.道需編，《華嚴經疏論纂要》（初版），新文豐出版公司，76年6月，頁490。

又此虛妄緣起略有三義：1.由互相依，各無體用，故不相知。2.由依此無知無性，方有緣起。3.由此妄法，各無所有，故令無性真理，恆常顯現。

（全文完）

即以 $d=(c, a)$ ， $D=(C, A)$ 代入式(11)，得

$(c, d)=(c, c, a)=(c, a)$ ，式中之二個 c ，是無二無別，依集合定義不應重複列示故。

$(C, D)=(C, C, A)=(C, A)$ ，式中之二個 C ，是無二無別，依集合定義不應重複列示故。故得 $(c, d)=(c, a)$ ，及 $(C, D)=(C, A) \dots\dots\dots(12)$

(五)觀 (b, c) 得 $(b, c) \in (B, C)$ ， $B \supset C \dots\dots\dots(13)$

式(13)不為函數，因 $B \supset C$ ， B 中有些變量在 C 中找不到與之相對應的量，故為非函數，也不能緣起相由。同理，觀 (b, d) ，得 $(b, d) \in (B, D)$ ， $B \supset D \dots\dots\dots(14)$

式(14)的狀況也和式(13)一樣，沒有緣相。

三、心得

(一)由觀式(7)、(9)、(10)、(12)，得知此四式所表之緣相，皆為不二之證自證分。此亦證知一識之四分已具足，也證知此分亦為無漏之本體，體外更無體故。若爾，何不稱此證自證分為本體，而稱證自證分耶？良亦由虛妄緣起故⁶（註六），由是更顯法味難思，師恩難報。

(二)由式(6)知自證分，仍是有漏識之自體，彼之能、所二分亦異，由觀緣相知，此有漏識自體外，更有一證自證分之本體。

(三)由式(10)及式(12)知 $(c, d) \in (C, D)$ 及 $(d, c) \in (D, C)$ 皆為 $(c, a) \in (C, A)$ ，即知自證分與證自證分之二分，能互相為緣，且所緣之緣相為不二，是彼二皆已量化之現量、內緣，能滿足交換率之運算故，但此二互緣之緣相不二，是彼彼互徧相資緣起之果，不因彼彼次第，不次第相資而異，彼彼緣起之緣相即果不異，亦不足以明彼彼因亦不異。

(四)由緣相知，「後三通二」，若以本文所備之資糧相觀，則不全相符合。通者計有 $(d, c) \in (D, C)$ ， $(d, a) \in (D, A)$ ， $(c, a) \in (C, A)$ ， $(c, d) \in (C, D)$ ，及 $(b, a) \in (B, A)$ 。但 $(b, c) \in (B, C)$ ， $(b, d) \in (B, D)$ ， $(c, b) \in (C, B)$ ，及 $(d, b) \in (D, B)$ ，皆不成緣相，而不通。於中前二不合函數義而不立，後二不合緣起互徧相資義而不立。

而無力， a 顯而有力，此 a 顯示 b 之隱，亦非直顯相分 $a \in A$ 之現量，故為內緣。

(二)觀 $(c, a) \in (C, A)$ ， $(c, b) \in (C, B)$ 得 $(c, a) \in (C, A)$ ， $C=A \dots \dots \dots (7)$

式(7)表 $c \in C$ 去緣 $a \in A$ 之緣相，為一對一映成函數， $C=A$ 故，何以故？因 C 為內緣、現量， A 亦為現量，現量唯現量，更無餘量故。又此 (C, A) 中之 A 實為 $A(C)=A(B, A(B))$ ，非本有之相分 $a \in A$ ，故能以 $A=C$ 或 $C=A$ 表之。今觀 $(c, a) \in (C, A)$ 中之 A 是經二次轉化之內緣、現量，且為無漏，因 $(c, a(c))$ 中之 C ， $a(c)$ 具已無漏、現量、內緣故。得 $(c, b) \in (C, B)$ ， $C \subset B \dots \dots \dots (8)$

式(8)表 $c \in C$ 去緣 $b \in B$ 之緣相，為一對一映至函數， $C \subset B$ 故。此中因 $B(C) \subset B$ ，故 $C \subset B$ ， $B(C)$ 為現量， B 為現量、比量及非量所成故。故此式(8)不可取。於內緣、現量之緣相是映至函數時，就沒有反函數，故其不能適應交換率運算，不能適應交換率運算，就不能滿足互徧相資義，不能滿足互徧相資義，就不能滿足緣起法之三要義。故式(8)之緣相不立。

(三)觀 (d, a) 得 $(d, a) \in (D, A)$ ， $D=A \dots \dots \dots (9)$

式(9)表 $d \in D$ 去緣 $a \in A$ 之緣相，為一對一映成函數， $D=A$ 故，此 (D, A) 中之 A ，為 $A(D)$ 之簡略，故亦非本有之相分，而歷經三次轉化之現量，故此 $(d, a) \in (D, A)$ 亦為現量、內緣、無漏並能適應交換率運算。今以 $d=(c, a) \in (C, A)=D$ 代入式(9)，得 $(d, a)=(c, a, a)=(c, a)$ ，中式之二個 a 依次分別為 $a(c)$ ， $a(d)$ ，皆為轉化之現量，故為無二、無別。

$(D, A)=(C, A, A)=(C, A)$ 中式之二個 A 依次分別為 $A(C)$ ， $A(D)$ ，皆為轉化之現量，故為無二、無別。

故得 $(d, a)=(c, a)$ 及 $(D, A)=(C, A) \dots \dots \dots (10)$

由式(10)知，此識之四分已足夠，此證自證分外更無任一證自證分。

(四)觀 (c, d) 得 $(c, d) \in (C, D)$ ， $C=D \dots \dots \dots (11)$

式(11)表 $c \in C$ 去緣 $d \in D$ 之緣相，為一對一映成函數， $C=D$ 故，此 (C, D) 中之 D 為 $D(C)$ 之簡略，式中 (C, D) 之 C, D 均為轉化之現量，故 $(c, d) \in (C, D)$ 亦為現量、內緣、無漏，並能滿足交換律之運算。

對《成唯識論》中四分緣相之探討(二)

• 宋葛福

叁、觀四分諸緣之緣起相

一、符號與定義

設 $a \in A$, $b \in B$, $c \in C$, $d \in D$, 分別表為有漏識自體之相分、見分、自證分及證自證分之集合, 及其所含之元素。則 $a \in A$ 表唯現量, 緣外; $b \in B$ 表現量、比量、非量, 緣外; $c \in C$ 表現量, 緣內; $d \in D$ 表現量, 緣內。 $(a, b) = (b, a(b)) \in (B, A(B)) = (A, B)$, 表由見分 $b \in B$ 去緣相分 $a \in A$, 緣起之緣相。又式中 $a(b)$ 表函數中 b 隱, a 顯, 此 a 顯, 是顯其所隱或所轉化之 b 。 $A(B)$ 之義亦然。於後表緣相時, 皆以簡化之 $(b, a) \in (B, A)$ 代替 $(b, a(b)) \in (B, A(B))$, 除非必要不以 $(b, a(b)) \in (B, A(B))$ 來說明。這是在 $a=a(b)$ 或 $A=A(B)$ 的條件下, 以 a, A 代替 $a(b), A(B)$ 。若依 $a \in A$ 、 $b \in B$ 的定義, $a \in A$ 、 $b \in B$ 都是原始的非量化名相, 或非數量化之原量。但 $a(b) \in A(B)$ 是緣起轉化的量。嚴格說, $a, a(b)$ 是不相等的。但於 (b, a) 中的 a , 確確實實就是 $a(b)$, 一定不是原來的 a , 故言之以 (b, a) 代替 $(b, a(b))$, 並無不妥, 也不悖理。

二、觀緣相

(一)觀 $(b, a) \in (B, A)$ 得 $(b, a) \in (B, A)$, $B \supset A \dots \dots (5)$

式(5)表 $b \in B$ 去觀 $a \in A$ 緣起之相, 對函數來說是一個多對一的映成函數。於多一相容門來說, b 隱 a 顯。此於函數轉化之隱顯二分並存, 及於緣起法中三義並立, 皆相符合。唯緣起法中之互徧相資, 於此暫調整為次第相資。又依定義可觀知 $B \supset A$ 。緣相 $(b, a) \in (B, A)$ 為 $b \in B$ 緣 $a \in A$ 所成, 依定義, 此即自證分 $c \in C$, 故令

$c = (b, a) \in (B, A) = C \dots \dots (6)$

式(6)為有漏識自體, 且為內緣, 何以故? $b \in B$ 是有漏, 故 b, a 雖均外緣, 唯彼已藉緣起轉化為現量, 此現量非原來見相二分之非量化現量。而是轉化後內緣(即 b 隱

九十四年六月份會務報導

(會訊第286期)

捐款芳名錄

(總計 陸萬肆仟陸佰元整)

貳仟元：悟微

壹仟元：月新

張耀仁 徐黃貴美 余佳璋 林玉蓉

傅冠智 曾林鳳英 黃木村 陳政宏

陳政維 陳楊秀鸞 陳怡青 陳榮璧

陳文宗 劉皓月

伍佰元：道益師 宏益師 修欣打字行

黃鈴心 王陳綉 李承育 李慧玲

傅冠盛 吳燕靜 黃俊堯 陳永漢

宋淑真 陳俊弘 江柏興 鄭棋安

許瑞吟 蔡淑真 謝孟哲 劉怡君

洪陳老連 洪振銘 洪桂莉 洪秀宏

洪貴玲 洪秀源 洪桂昭 高淑惠

顏愛娥 顏紀儉 方宏鍊 梁淑慧

肆佰元：鄭文忠 鄭文成 鄭文榮 鄭麒麟 鄭徐月桂

叁佰元：林世豐 林春珠 楊淑敏 吳郭春瑾 吳美樺 吳智義

吳鴻圖 吳李玉香 韓立銘 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 何麗茹 莊寶治 李文哲 廖粹華

貳佰伍拾元：李耀斌 李奇蓓 李文哲 廖粹華

貳佰元：靜慧 王建宇 王延銘 王昱潔 李錦菊 李桂雲

李淑珍 李真業 林美辰 林連弟 林盼 楊老得

楊炳輝 楊鵬翰 楊智惟 吳新長 吳李玉理 韓慧玲

韓麗玲 韓聲瑞 黃陳秀鸞 黃美月 黃朝貴 辛旻潔

辛翌綸 郭保成 郭阿英 陳永川 陳俊竹 陳其彬

陳寶蓮 陳粉 江英嬌 侯坤隆 侯坤成 侯燦榮

侯梅雪 侯鈴朱 蕭志哲 蕭伊欣 蕭伊慧 鄭岳治

許素月 許雀芬 謝幸芬 宋金良 宋孟霖 宋沛玲

宋佩庭 戴昭華 戴進安 戴朝宗 戴郭碧雲 孫秀子

94年6月份收支明細表

收	上月結存	\$160,641	40
	本月收入	\$ 64,600	00
入	收入總計	\$225,241	40
支	教育文化支出		
	福田雜誌第228期印刷費用 (及照片3張)	14,100	00
	福田雜誌郵寄費用	2,916	00
	劃撥代金手續費	80	00
	供養法師(他寺)	6,000	00
	濟助支出		
	洪樺燾	2,000	00
	洪樺煜	2,000	00
	王其全	5,000	00
	莊什	5,000	00
	李醜	5,000	00
	郭海清	5,000	00
	林明鎮	5,000	00
	盛范錢妹	5,000	00
出	支出總計	\$ 57,096	00
	本月合計	\$168,145	40
	收支比較	88.4 %	

壹佰元：信融師 盧貞吟

無名氏

王靖君

王佳琪

王文琳

王愛玉

王滿足

王桂紅

林易都

林進元

林姿晴

林姿語

林建國

林綉紅

張炳楠

傅顯宏

曾月里

楊玉桂

趙益欽

趙珮蓋

趙偉翔

趙振豪

吳明原

黃怡瑄

吳芸萱

黃紅芬

黃素鶯

黃麗珍

黃怡禎

郭百宸

黃郁儒

黃秋南

黃詩涵

黃炳文

郭松山

陳柳朱

郭俊麟

郭輝龍

陳宗宏

陳姿妙

陳寶秀

陳新昌

陳樹剛

陳進良

陳政賢

陳柏璋

陳品華

陳新昌

陳新加

陳崑嚴

陳儀賢

陳儀潔

陳佑鳳

侯文秀

侯慈萍

許福枝

陳儀婷

陳儀潔

鄭明郁

鄭妃吟

鄭光西

鄭茂川

鄭淑蓮

劉孟琴

劉添壽

劉陳錦園

葉暉

葉曉恩

葉曉惠

葉曉源

葉王銀珠

葉魏明娟

蘇錦綢

高瑞君

戴瑪萱

戴昭茹

顏愛娥

董水治

董明福

方王肅瓊

連彩妙

祝遠志

施薛昭賢

會長：顏高龍
副會長：鄭海英
孫申娥

會功德福田福然湛



6月份救濟事蹟

1. 王其全先生：住南縣白河鎮永安里新厝子二二八號，八十歲。案主未讀書不識字，早年依農業維生，與妻育有一子，案妻不久因病去世；而案子亦娶妻育有二子，但媳婦於八十年時因病過世，故由長子獨力照顧負擔一家四口。案主於四年前因肺衰竭入院治療，合併有腦中風，但多次住加護病房仍未得改善；由於其為慢性呼吸衰竭須長期安裝呼吸器維生，每月之病房費用約二萬，經濟能力不足，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
2. 莊什先生：台南縣新營市後鎮一一二號，八十二歲。案主未讀書不識字、務農維生，育有一女，婚後遠住他縣市。因案主身體狀況不佳，已多年未從事農作，雙眼也退化無法視物僅右眼於近距離可模糊視物而已。案妻則因意外不良於行，平日生活可，但照顧案主則有困難，由於案家經濟能力不足，故本會協助醫療費用伍仟元整。
3. 李醜女士：住南縣東山鄉北馬十八號，八十七歲。案主不識字，與其夫早年務農，案夫十多年前因病併發肺炎死亡，家中頓失依靠，育有二子，但經濟狀況皆差，分別任雜工及農務，收入自持尚可。由於案主因長期健康不佳，雙眼白內障嚴重，雖經開刀但癒後不佳，經濟能力不足負擔此次之費用，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
4. 郭海清先生：住嘉義縣義竹鄉官順村三三三號，五十七歲。案主未讀書不識字，未婚，無家人可照顧，平日任雜工維生。因長年受痛風之影響而行動不便，左肢膝關節受損須入院開刀治療並置入人工膝關節，因此項費用為自費項目，案主無力負擔，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
5. 林明鎮先生：嘉義縣義竹鄉龍蛟里五鄰六十九號，四十七歲。案主原任職工廠，婚後不久因工作壓力過大多日未眠，脾氣多變並攻擊同事家人而送醫診斷為精神分裂症。因本身無力謀生，目前家計僅賴案妻任工廠女工以維持，且反覆入院其家已無力支付，故本會協助醫療費用伍仟元整。
6. 盛范錢妹女士：住南縣西港鄉西港四十五一七號，六十八歲。案主健康不佳，合併有高血壓及糖尿病，三、四年前中風不良於行，此次合併有肺部積水。案夫原為榮民已因病去世，今案主與其女都依其半月俸維生，其女未婚，且為照顧案主已收入中斷，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
7. 本月固定幫助戶：洪樺燮先生、洪樺燧先生，以上各貳仟元整。



舊日(十)

• 贈 閱 •

■ 中華民國九十四年七月十五日出版
佛曆三〇三二

■ 發行人：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