

福田



231

卐 佛教月誌 卐

§ 陰曆7月15日，各寺院舉行盂蘭盆法會。僧自恣日，施食供養。

§ 佛衛電視慈悲台，10月2日，於高雄市元亨寺，舉行9周年台慶園遊會。

§ 9月10、11兩天，在台北市法光佛教文化研究所，舉辦第十六屆佛學論文聯合發表會。

§ 聖嚴法師著法鼓全集100冊出版。

§ 菲律賓信願寺瑞今長老，2月27日示寂，享壽101歲，僧臘89載，戒臘84夏。

§ 由林光明居士主編，《梵漢大詞典》，上下兩巨冊出版。

§ 關廟鄉妙嚴精舍，9月21日至29日，舉行精進佛七。

§ 蓮門學會蓮懺法師，著《芥子踪》出版。

§ 佛教知名人士于凌波居士，於8月29日下午二時病逝於台大醫院，享年79歲。

本期目錄

封面：類天珠念珠 大明攝

1. 佛教月誌
 2. 天台智者大師與人間佛教印順導師
對「無生法忍」果位的看法(一)..... 明了
 7. 法華妙理的開展(二)..... 沈海女燕
 12. 禪門口訣及其他著作(四)..... 依 佐藤哲英著
觀譯
 16. 湛然詩鈔
 17. 入論科釋講稿(二)..... 三五
 22. 大肚能容了卻人間多少事
滿腔歡喜笑開天下古今愁..... 證義
 24. 鈴木大拙的禪機(七)..... 何世亮
 28. 月在波心說向誰..... 覺蓮
 30. 無非佛法..... 雲庵
 33. 九十四年八月份會務報告
- 封底：慧公垂訓住山者

天台智者大師與人間佛教印順導師

對「無生法忍」果位的看法（二）

明了

三、果位

無生法忍果位依修行方法，所依經典不同，其意義也相異

，若依《大智度論》卷二七說，龍樹菩薩所下定義是：

今當如實說：菩薩得無生法忍，煩惱已盡，習氣未除故，因習氣受，及法性生身能自在化生；有大慈悲為衆生故，亦為滿本願故還來世間，具足成就餘殘佛法故，十地滿，坐道場，以無礙解脫力故，得一切智、一切種智，斷煩惱習。（《大正藏》25冊，頁261下）。

另外印順導師於一九八三年六月十四日台中華雨精舍接受

呂勝強居士訪問，對無生法忍的意義所作開示：

這個無生，我說是一切法不生不滅，我們把它稱為絕對的真理。阿羅漢是證得無生的，沒有生死了，而菩薩他有一種悲願的力量，所以他體悟了無性——這裡應該稱為「無生法忍」，……這個「忍」字在印度也表示智慧的意思，但還不算「智證」，「忍」是認透了，徹底的理解，但還不叫做「證」，小乘叫「八忍八智」，大乘特別稱之為「無生法忍」，如果體悟了無生法忍，若要證的，就跟小乘一樣成為阿羅漢了，但是若菩薩因為有悲願的力量，忍而不證。（呂勝強《人間佛教的聞思之路》，頁91、92）。印順導師對初期大乘之般若經系較為同情，其對無生法忍

所下定義與龍樹菩薩在《大智度論》相近，我就以此定義內容與天台宗智者大師化法四教——藏、通、別、圓的「無生法忍」作比對。

(一)、藏教

1. 修法經典：原始佛教之四阿含經、俱舍、婆沙等論及五部律。《大智度論》說：迦旃延子自以聰明利根，於婆沙中明三藏義，不讀衍經（大乘經），非大菩薩。若以四諦修法而言，是生滅四諦。斷苦集，有道滅。道諦者略則戒定慧，詳則三十七道品。修道諦，滅前苦集，顯偏空真理，因滅以會真，而滅自身非真，只見於空，不見真常不空。故約四諦言，亦是生滅四諦。

2. 果位：分七賢位與七聖位。

(1) 七賢位：

外凡位：

a. 初賢位——以五停心作不淨觀、慈悲觀、緣起觀、界分別觀、數息觀來對治貪欲、嗔恚、愚痴、我執、散亂等五障之道。

b. 別相念處位——以四念處之觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我來破除身是淨、受是樂、心是常、法有我等凡夫

之四顛倒。

c. 總相念處位——將別相念處進一步擴展觀一切諸法是諸法不淨、是苦、無常及無我。

內凡位：

d. 煖法位——此位可燒除煩惱，接近見道無漏慧，即發相似解，生起人天果報的有漏善根。煖是一種譬喻，喻相似解如春陽暖發，可令「善法熏積，慧解得起」。

e. 頂法位——接近見道無漏慧，在煖頂之上，如登山頂，觀矚四方，悉皆明瞭。此位處於不進則退的境界。

f. 忍法位——確認四諦之理，善根已定，不再動搖之位。

g. 世第一法位——觀修苦諦之一行相，可於剎那入見道位，是凡夫所得之最勝之善根。

(2) 七聖位：

特點：苦忍明發，捨凡性，入聖性，眞智見理，故名聖人。

a. 隨信行位——從他人處聞法而生信仰，由信而生解見道，故稱隨信行。（初果）。

b. 隨法行位——靠自力觀四諦法而見道。（初果）。

c. 信解位——由信而起無漏慧，可證得聲聞初、二、三果。

d. 見得位——利根行人憑一己之智，見法得理，可次第證三果，超越二果。

e. 身證位——信行聲聞人所得之位，入滅盡定——煩惱滅及心，心數法滅者所證。可證三果。

f. 時解脫羅漢位——是信行鈍根人。是六種阿羅漢中之前五種：退法、思法、護法、住法、進法。此六種阿羅漢必須等待時機成熟，方得解脫。其解脫有二種：不得滅盡定者名慧解脫；得滅盡定者名俱解脫。

g. 不時解脫羅漢位——是六種羅漢中的最後一種。屬於法行利根人，不為煩惱所動，名不動法阿羅漢，可隨時解脫。其解脫亦有二種：一是不得滅盡定之慧解脫，另一是得滅盡定之俱解脫。

人間佛教印順導師說：「忍」是認透了，徹底的理解，但還不叫做「證」。小乘叫「八忍八智」，大乘特別稱之為「無生法忍」。如果體悟了無生法忍，若要證的話，就跟小乘一樣成為阿羅漢了，但是若菩薩因為有悲願的力量，忍而不證。（一九八三年六月十四日於台中華雨精舍接受呂勝強居士訪問開示《人間佛教的聞思之路》頁92）。

印老所提到小乘「八忍八智」是大乘「無生法忍」，只是悲願大小而已。智者大師在藏教之七聖位（內外位）之隨信行位（初果）及隨法行位（初果）與通教之八人地（無生法忍道）相當。智者大師認為八人地是三乘信行人、法行人之位，相當於聲聞之初果須陀洹。又說，信行、法行二種人不但體法入空，並得見諸法假有的一面，由此而見道斷惑，八忍具足，但還少了一分解脫之八智。從此見解若人間佛教行者若悲願俱不足，以智者大師通教果位論，應可證初果須陀洹。但若以藏教七賢位之內凡位的忍法位相當於藏教之性地（順忍）位來看，又是只是內凡位而已。這又如何定位呢？我們引用印順導師《契理契機之人間佛教》中所說：

然天台所判的化法四教，賢者所判的五教（十宗），從義理上說，與印度佛教思想史的發展，倒相當接近。（頁10）。

印順導師把印度佛教演變為若依其著作《印度佛教思想史》可分為四個時期——佛法、初期大乘佛法、後期大乘佛法、秘密大乘佛法。他認為天台化法四教——藏教、通教、別教、圓教，與此四個時期相近。

藏教……佛法

通教……初期大乘佛法

別教……後期大乘佛法

通教……秘密大乘佛法（邱敏捷《印順導師的佛教思想

》頁227）。

若印順導師說化法四教與印度佛教思想演變四個時期接近是對的話，他所同情的「初期大乘佛法」即是相當天台宗通教，而通教是菩薩位——十地中之性地（順忍位），此位符合人間佛教行者所強調的人菩薩，是具細煩惱的凡夫。也是天台宗藏教凡內之忍法位，非已不來人間行法的阿羅漢之初果位（隨信行位、隨法行位）。

（一）、通教

1. 修法經典：方等經、空宗之論及三乘共行之般若經。龍樹菩薩之空義是大乘，及行者悲願大，故通教亦為大。

2. 果位：以般若經中之乾慧等十地為通教修行之位次。此十地亦是三乘所共。

（1）乾慧地（伏忍）——菩薩在此位因信因緣即空，解無生滅

四諦而降服其心。雖知衆生如虛空，而發願度一切衆生。

（2）性地（順忍）——此階位斷三界之內的見思惑，斷三界內

與三界外的塵沙惑，並伏根本無明，又能為一切衆生伏心，遍六度。

（3）八人地（無生法忍道）——以其見諦理斷結，始不生取證之心，故受無生法忍之名。

（4）見地（無生法忍果）——菩薩與二乘人共見無生滅四諦之理，三乘人同得神通，惟菩薩能用神通成就衆生，淨佛國土之果位。

（5）薄地（遊戲五神通）——菩薩在此階位從空入假諦，能神通遊戲，淨佛國土。

（6）離欲地（離欲清淨）——菩薩在此階位修假諦，為度衆生而與塵世認同，然不受世俗的污染，故別受離欲清淨之名。

（7）已辦地（無生法忍）——通達諸法無生無滅之理，而安住不動心。

（8）辟支佛地（無生法忍）——相當十地中的第八地不動地。

（9）菩薩地——相當十地中的第九地善慧地。

(10)佛地——相當十地中的第十地法雲地。菩薩斷習氣盡，能以中道觀一切諸法。

印順導師在《般若經講記》中提到「明心菩提」是約現證法性，得無生法忍而說。

「明心菩提」依《金剛經》經文，佛陀開示須菩提之修道方法為：「凡所有相皆是虛妄；若見諸相非相，則見如來。」

這是約現證法性，得無生法忍而說。印順導師說：

般若道三階：發心菩提提重於願，伏心菩提提重在行，明心菩提提重在證。又，初是住菩提心，中是修悲濟行，後是悟如實義。初以般若扶大悲願，中以般若導六度行，後是般若現證。雖各有所重，而菩提願、悲濟行與性空見，實是不可離的。（頁66）。

另外印順導師在《初期大乘佛教之起源與開展》中介紹「菩薩行位」時表示：

「中品般若」一再引用共十地，表示了菩薩的超過了二乘，也有含容二乘的意味。從菩薩的立場說：二乘的智與斷，都是菩薩無生法忍的少分。那末從「八人地」到「辟支

佛地」，是菩薩而共二乘的；辟支佛以上，是不共二乘——七住以上的菩薩。（頁712）。

人間佛教認為將「無生法忍」比擬為「八忍」（八忍地）在法理上是可以把聲聞佛教與大乘佛教之間架起一座橋樑。也就是十五心的「八人地」可以比擬如「無生法忍菩薩」之菩薩道階。

智者大師與印順導師對道階安排不同，明確建立「通教」之果位，其中第二性地（順忍），第三八人地（無生法忍道）及第七已辦地（無生法忍）都與印順導師所說「無生法忍」相關。若要談聲聞佛教十五心的「八人地」智者大師列於「藏教」，「菩薩無生法忍」列在通教。藏教與通教以「四諦」建構橋樑，藏教是生滅四諦，通教是無生、無量、無作四諦。四諦有量無量決定菩薩道階高低，無量四諦悲願大，發菩提心長遠，是通教，有量四諦悲願小，恩不及廣大眾生，是藏教。



（待續）

法華妙理的開展（二）

沈海燕

智者大師哲學的影響力

從以上的討論中我們可以看出，智者大師在《法華玄義》

中將傳統佛教中的理論概念融入到他自身的思想體系中，重新加以界定組合，並以新的面貌呈現出來。這對佛教在中國的發展產生了巨大而深遠的影響力。大師富於創造力和創新精神的闡述反映的是中國化的思維方式，乃是中國本土文化的產物，從而使印度傳來的佛教產生了根本的變化，具有了中國本土的氣息。也正因為如此，中國第一個佛教宗派天台宗得以建立。

¹² 大師哲學的影響力也可以從其創造的「五章」的釋經模式上體現出來。智顗以後，「五章」被廣泛用作為釋經的範例。大師的判教哲學更是深入人心，成為各宗各派用來建立自身宗派

的不可或缺的立論方法。即必以自己獨特的判教理論來確定自宗優於它宗的至高無上的地位。¹³

論及與此，我們有必要檢視一下西元三到六世紀的中國歷史。魏（220-265）、晉（265-420）、南（420-589）、北（386-581）朝時期是一個激動人心的時代。那個時期的文人學士們最關心的莫過於玄學本體論，他們熱衷於探討本末、體用的關係。這一現象乃是知識界渴求新思想、新概念的反映，為的是描繪出世界萬物整體的圖像。而佛教界的人士則也試圖解決南北朝佛教中存在的理論與實踐脫節的問題。傳統的藉評述儒家和老莊學說來表達作者個人思想的方法在此一時代尤其盛行。在魏晉、南北朝的玄學討論中，對老子和莊子的著作的解釋完全以一

種嶄新的觀點呈現在世人面前。顯然，智者大師也受到了這一潮流的影響，而以詮釋經典的方式來表達自己的思想觀點。日本學者安藤俊雄對智顗這種方式大加讚賞，曰：

「天臺三大部，與其把它說為法華經的論釋，毋寧說法華經是天臺智者獨創的思想的注釋。」¹⁴

顯然，此種自由的評經論典的方式是智顗那個時代潮流的反映，無論是玄學清談還是般若義學，亦或是講解其他經論的活動皆以經典為主軸而夾雜自己的觀點。但不同的是，同時代的其他學者皆以經典為重心，脫離不了經典本身的約束。而智者大師則高屋建瓴，以自己的哲學體系統攝整個釋經的過程，廣徵博引，將整部佛藏融會貫通，以使其思想體系有理有據，立論充足。整個釋經的過程即是展現其思想體系的過程，而且其著作本身即是其圓融哲學的形象體現。

玄學討論中的潮流是評釋老、莊的著作，曾經過了三個階段的變化。王弼¹⁵代表了第一個階段，鍾情於本體之無，無即是老子之道，萬物由無而生。道靜默無形，必由存在之有而得以顯現。¹⁶無是世界萬象的根本。在王弼的哲學裏，萬事萬物必由一（即無）所統攝，所有有為之法皆源自寂靜之道。¹⁷玄學第二階段的代表人物是裴頠。¹⁸他所持的觀點與王弼相反，

以萬物之有為主體。他認為，老子雖然講無，但其終極目的卻是為了呈現有。玄學的第三個階段以郭象¹⁹為代表人物，其理論乃融合前兩家的觀點，有無並重。²⁰郭象的調和觀點以為，王弼的思想儘管將重點放在無上，但有是不可或缺的。因為無靠有才得以顯現。無的地位雖然優於有，但其目的則是為了使兩者並重。換言之，只有強調無，無和有兩者的價值才能被充分的認識到。郭象調和有、無的結果便是將儒家的「名教」與道家的「自然」等同看待。

有關般若性空之學，佛教界對般若義理的詮釋也是在老莊哲學的影響下進行的。知識界對本體論探索的熱情不可避免的在般若義學中反映了出來，²¹而有「六家七宗」之分，²²或多或少地浸淫著玄學本體論的氛圍。佛學諸家對般若性空的解釋雖各異其趣，但都圍繞著有和無的本體論問題，對空的理解相等於道之無。這其中最具有影響的有三家，第一家是道安的本無宗，第二家是支愍度、道恒的心無宗，第三家則是支道林²³的即色宗。有趣的是，此三家般若性空之學與玄學清談的三家代表王弼、裴頠和郭象互為比照。本無宗與王弼的理論相似，褒無貶有。心無宗與裴頠的理論相似，重視有的價值。即色宗則可與郭象的觀點相比較，融會有和無，認為即色是本性空。²⁴

讀頌、講說、注解佛經的活動漸次發展爲對某一部如《毗曇》《成實》《涅槃》等經論專研弘傳而形成各立門戶的「師說」。師說往往不可避免地將講經者本人對經典的理解和觀念夾雜進了注解中。湯用彤對這種現象評論曰：

「中國法師據經文推畫，各立名目，故均有不同。而于將經時，常各有主張。」²⁵

從以上提到的玄學和般若義學的狀況，我們可以得出這樣的結論，中國傳統文化傾向於調和不同的意見，和諧共存。²⁶中國本土的認識論是尋求不同事物概念之間的聯繫，發掘它們之間的相似性，以取得綜合認同。諸如道家無的概念即被拿來認同於佛門空的概念。如果說判教體系繼承的是傳統的史書的撰寫方法（即按時間順序來編寫歷史事件，並將之分爲不同的類別），那麼，對智顗來說，判教的方法靈活機動，更適合於用來解決各種紛爭，能將諸對立的思想觀念都包容無遺，使之在其判教體系中不再是矛盾對立的，而成一和諧互補的整體。大師的此一判教哲學乃成爲其圓融哲學的最根本的特性。通過把中國式的思維方式溶入外來的宗教，使後者與前者認同，大師的圓融哲學使佛教潛移默化地變成了中國文化的一部分，可謂將中國思維方式中的調和傾向發揮到了極至。

智顗及其哲學的出現並非偶然，而是那個時代的需要和必然的產物。智顗的時代正處於南朝末隋代初，大量外來的佛教經論以及本土的各種師說使得佛教界處於相對混亂的狀態，亟需一個具備全方位的觀念體系來將佛藏加以整理，使佛陀的各種說教所蘊含的真正意旨得以顯現出來，這是調和諸種紛爭的唯一解決辦法。而智者大師即當仁不讓地擔負起了這個艱巨的一統佛教界的任務。基於《法華經》本身具有的調和的特性，倡導衆生平等，會合三乘（聲聞、緣覺和菩薩）而歸於一佛乘，大師便將此經作爲佛陀最究竟的教義而提到至高無上的地位。大師以其獨特的詮釋方法而使《法華經》成爲天臺宗的根本經典，天臺佛學的特色便依此經而發展起來。在智者大師的體系裏，當外來佛教中的概念思想滲入了中國化的認識論而被重新加以定義組合歸類後，那些理念就烙上了中國本土的特色而成爲中國化的佛教的組成部分。故大師被後來者讚譽爲中國最偉大的佛教哲學家也是其來有自的。可以說，沒有智者大師，也就沒有唐代各派佛教的發展。

大師對中國佛教的貢獻並非偶然。作爲一個偉大的圓融哲學家，他所青睞的是使衆生皆成佛道的一佛乘理論，印度佛教中對立的大乘和小乘兩大派便在一佛乘的統攝下不再處於矛盾

的狀態。而大師的判教體系也使看似自相矛盾的諸種佛說能夠統一起來而自圓其說。大師傳記中所記載的有關其出生前後的吉兆（雖然帶有神話色彩，但卻反映了傳記作者之苦心孤詣地意欲建立偉大人物之所以偉大的合理性，而一個人不平凡的出身往往是最有說服力的）決定了大師不平凡的一生，而他從小即顯現出來的宗教熱情即已預示了他將是一統佛教界的偉大人物。大師的家庭背景、他的才華、知識、智慧以及對佛教義理的實證實悟使他有足夠的能力吸取各家各說之長，而組成他自己的學說體系，從而創立了中國第一個佛教宗派。

註釋：

12. 根據湯用彤的定義，一個教派的成立必須具備三個條件：一要有自己的體系和教義；二要將自己的教義看成高於其他教派；三要有自己的傳承關係。參見《隋唐佛教史稿》，頁105。根據這一定義，天臺宗被公認為是中國第一個佛教宗派。儘管三論宗在天臺宗之前，但前者還未能脫離印度佛教的影響，並沒有建立自己的思想體系。故三論宗只是曇花一現而已。何況三論宗之中觀哲學的教義亦已然被智顗吸收包括進了其三諦理論，而止觀的實踐方面亦被智顗的止觀學說所涵蓋，故天臺宗當是中國第一個佛教宗派無疑。方立天先生甚

至認為，隋唐之際只有天臺、華嚴、法相以及禪這四個宗派的理論和教義對中國的意識形態產生了廣泛的影響，而有資格稱為中國佛教宗派。見湯用彤：《魏晉南北朝佛教論稿》，頁250。而除了天臺宗外，其餘三派皆是在唐代正式立宗的。雖然華嚴宗的始祖是杜順（557-640），但真正使華嚴教義體系化的則是唐代的法藏（643-712）。法相宗正式成立於唐代，其創始人為高僧玄奘（600-664）。至於禪宗，儘管其始祖是在約西元526梁代就到中國來的菩提達摩，但真正建立了禪宗教義的乃是唐代的六祖慧能（638-713）。

13. Bruno Petzold的巨著The Classification of Buddhism（佛教的判教）對印度／中國和日本佛教中的判教理論作了全面的研究。

14. 安藤俊雄：《天臺性具思想論》，演培法師譯，臺北，1989，頁6。

15. (226-249)，號輔嗣，其傳記見《魏志》，卷28，頁40上至中。他撰有論《易經》和《道德經》的著作。

16. 在這裏，我們要注意的是，在玄學清談中，「無」和「有」的概念分別代表本體和現象。

17. 參見馮友蘭：A History of Chinese Philosophy，第2冊

· Derk Bodde tr., Princeton, 1953, 頁180至頁183。

18. 其傳記見《晉書》冊4，卷35，頁1041至頁1047，北京，1974。

19. 郭象號子玄，著有論莊子的書。其傳記見《晉書》卷50，頁5上和中。

20. 有關郭象思想的研究，見馮友蘭：A History of Chinese Philosophy，第2冊，頁205至頁236；任繼愈：《中國佛教史》，第2冊，頁7。

21. 參見楊政河：「魏晉南北朝佛學思想玄學化之研究」，《華岡佛學學報》，第5期，1981，頁211至頁248。

22. 六家七宗是東晉時代有關般若性空的不同解釋，總計有六家，並從「本無宗」中分出「本無異宗」一支，而成七宗。一為本無宗，指無乃有之始，亦指諸法本性空寂。包括道安、僧睿、慧遠等之說。二為本無異宗，此為本無宗之支派，其宗義為，無既然在有之先，無中生有，故萬物皆歸於無。此論包括竺法琛、竺法汰之說。三為即色宗。關內之即色義為色無自性，故言即色是空；而支道林之即色遊玄論不偏在無自性一邊，進而說色無實體性，本來是空。四是識含宗，為于法蘭之弟子于法開之說，謂宇宙萬有皆為倒惑的心識所變

現，如於夢中所見。夢醒，則倒惑識滅，宇宙諸法亦無所見。五是幻化宗，為竺法汰之弟子道壹之主張，謂世間諸法雖空如幻化，而心神是真不空。六是心無宗，包括竺法溫、道恒、支愍度等之說，謂萬物未嘗無，然心應空，令心不在物上起計執之心。七是緣會宗，有於道邃之緣會二諦論，謂緣會故有，是俗；推折無，是真。譬如上木合為房舍，但有假名而無實體。有關六家七宗的研究論述，參見馮友蘭：A History of Chinese Philosophy，第2冊，頁243至頁258；湯用彤：

《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁164至頁190；任繼愈：《中國佛教史》第2冊，頁207至頁251；以及Swanson: Foundations of T'ien-t'ai Philosophy, Berkeley: Asian Humanities Press, 1989, 頁98至頁111。

23. (314-366)，其名支遁，號道林，其傳記于《高僧傳》卷四，《大正藏》冊50，頁348中至349下。

24. 任繼愈：《中國佛教史》第2冊，頁220。

25. 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁509。

26. 有關中國文化歷史中調和融會的特色之研究，見Chan Wing-tsit 陳榮捷： "Synthesis in Chinese Metaphysics", in

Charles A. Moore ed., The Chinese Mind, Honolulu: East-west Press, 1976, pp.132-148。 (待續)

禪門口訣及其他著作（四）

天台智顗前期著作之研究

依佐藤哲英 著
觀譯

第七節 證心論與坐禪方便門

龍谷大學圖書館所藏敦煌出土《西天竺國沙門菩提達摩禪

師觀門法大乘法論》策子本中有《證心論》一卷。以此《證心

論》為天臺智顗撰述的論攷是由關口真大氏所發表（《印度學

佛教學研究》一之二・二之一），此篇論文收載於關口氏的《

達摩大師之研究》中，可以看出在中國禪思想史上，天臺止觀

法門給予的影響不少。此《證心論》，龍谷大學本之外，另有

敦煌出土的斯坦因所攜的三本以及北京國立圖書館也保存有一

本。鈴木大拙博士《禪思想史研究》第二冊載有以斯坦因所攜

三本校合的全文，斯坦因本的題號都記為「澄心論」。關口氏

視此《證心論》為智顗撰述的理由有種種，亦即首先將永明延

壽（九〇四—九七八）《宗鏡錄》第一百卷所載作為「智者大

師語陳宣帝書云」而舉的文句與敦煌出土的《證心論》相對照

，有如下的情形：

敦煌出土本

《證心論》 一卷

夫學道之法，必須先知根源。

求道由心，又須識心之體性，

分明無惑，功業可成。一了千

明，一迷萬惑，心無形相，內

外不居。境起心生，亡心滅色

。色大心廣，色小心微。

（中略）

《宗鏡錄》第一百卷

（《大正》第四十八冊・九五二・中）

智者大師與陳宣帝書云

夫學道之法，必須先識根原，

求道由心，又須識心之體性。

分明無惑，功業可成。一了千

明，一迷萬惑。心無形相，內

外不居。境起心生，境亡心滅

。色大心廣，色小心微。

乃至

知心寂即入空寂法門，知心無繫縛，即入解脫法門。知心無想，即入無想法門。覺心無心，即入真如法門。若能知心如是者，即入智慧法門。

知心空寂，即入空寂法門，知心無縛，即入解脫法門，知心無相，即入無相法門。覺心無心，即入真如法門。若能知心如是者，即入智慧法門。

依此對照可知延壽的「智者大師與陳宣帝書」不外就是此《證心論》。關於智顗與陳宣帝的關係，依《國清百錄》所載，可知相當密切，當陳宣帝知道智顗決意隱棲天臺後，即下敕挽留，智顗隱棲以後，宣帝又割始豐縣之調充衆費，令兩戶之民供與薪水，大建十年五月下賜修禪寺寺號。從而智顗對於宣帝奉上一文，文中言及學道根源在於知心之體性，定慧雙修知心之無心，則如蓮華生於水中，不著於水，在俗菩薩雖常在繫縛中，心若不繫縛常歸實相，心住一切法而不動曰禪定；最後又言：「謹上聖王，伏願善思本心，若悟無爲，同登正覺。」想必也極其自然的。圓仁《入唐求法目錄》（《大正》第五十五冊・一〇七五・中）載有二本《天臺大師答陳宣帝書》一卷，可知此一答書不僅行於中國，而且也曾被攜入日本。由於此《證心論》中不見天臺特有的用語，因而有些學者對本書是否智顗所撰，多少抱持懷疑態度，但是若如關口氏所論述，本書是智顗寫給陳・宣帝的信，應是智顗四十歲左右時所作，信中

雖然少見《次第禪門》等的思想，然而並不矛盾，且其用語與文章幾乎完全類似智顗其他著作，所以還是可以將此《證心論》加在智顗隱棲天臺時代的諸撰述中。

其次的《坐禪方便門》，詳稱爲「天臺智者大師出用心入道坐禪方便門」，或稱爲「用心入道方便門」。至今尚未見有刊本刊行，僅有數本江戶初期的寫本存在。亦即御室仁和寺藏有元和三年（一六一七）顯證的抄寫本，坂本西教寺藏有慶安三年（一六五〇）舜興的抄寫本，坂本眞如藏也收有江戶初期的抄寫本。眞如藏本是與南嶽慧眞《隨自意三昧鈔》、《四十二字門鈔》合抄的合本，其卷首所記如次：

夫學道安心要先識本，若不依本不可安心，安心者是本也。所謂空也。諸法從本以來，常自然道無來無去，性無分別即是本也。本是法身，亦是法界。眞如眾生本體，生自具足，更無缺少。良由眾生起於虛妄弊於本性，所以流浪三界生死。若欲斷除虛妄三界生死心，須依本而觀法性。空觀現前，名爲成佛，亦名見佛。夫欲行行，必須知邪識正乃可安心。若不善知正道，謂爲邪道。或將邪爲正，爲是因緣而須善鑒。

智顗給與陳宣帝的《證心論》一卷載有「夫學道之法，必

須先識根原」，而本書是以「夫學道安心要須識本」起筆。又《證心論》是說學道之法在於識心之體性，知心之空寂，知心之無縛，知心之無想，知心之無心，知心如是，發道心，修道悟寂滅涅槃之佛果，亦即以心為中心而作論述。本書也是以學道之根本在於安心，詳述學道之用心，二書的立腳點一脈相通。作為「道，不五門」，而分(一)天魔，(二)外道，(三)聲聞，(四)緣覺，(五)菩薩，作為「為行者說心不過五種」，列(一)住體無明，(二)淨識心，(三)寂滅智，(四)分別智，(五)無分別智，以前二為凡夫位，後三為聖人位。又人之用心有前後的深淺五節之不同，最後勸誡新學者的亂心，記云：「唯應精進如救頭燃，不得懈怠。」對於學道之用心，本書大抵一言及，但是有關於法相的名目與用語極為卑俗，本書書名僅見於日本製作的《大唐國法華宗章疏目錄》（佛教全書本二六八・上），中國的種種文獻全不見其名，因此有關於本書的成立，還待今後再作研究。

第八節 結要

茲將此上所述，節要如次：

(一)與智顗前期時代著作有某種關連的，計有：《禪門口訣》、《禪門要略》、《禪門章》、《觀心食法》、《觀心誦經法》、《觀心十二部經義》、《證心論》、《坐禪方便門》等書。

(二)《禪門口訣》是由敘述修禪時的調身調息調心之方法，以及有關治病的部份組成，調身調息調心的部份與《次第禪門》有關，但是看不到文句上有直接的關連。

(三)《禪門口訣》的治病部份與《摩訶止觀》在文句上有關連，因此在修治《止觀》之際，曾經參考《禪門口訣》。《禪門口訣》所述是極為素樸的禪法，未見有圓融的思想，應是成書於《次第禪門》之後與《摩訶止觀》之前，可能是智顗隱棲天臺時，由某人筆錄智顗所說而成。

(四)《禪門要略》闡述修禪之道有方便與正觀。在方便方面有二十五方便，在正觀方面，言及約坐中與歷緣對境修，最後在一心三觀禮佛下所言及的三觀三惑三諦三身三德等思想，如同稱此禮佛為圓禮，是立於圓融思想，因此如果本書確是智顗所講說的話，應屬後期時代的作品。

(五)《禪門章》之卷首記有次第禪、非次第禪、赴緣不定禪等三種禪，其次略說《次第禪門》之十大章，尤其是略述《次第禪門》前六章之大要。書中可見智顗後期時代思想中的四教、三諦等，且引用《止觀》九次，也可見灌頂所作的《四念處》，因此本書應是智顗入滅後，由某人所撰述。

(六)《觀心食法》所述是修禪者對於飲食所應有的觀心法。關於僧眾的食法，律文中已有規定，禪宗的清規也有詳述，但

是此《觀心食法》不僅是初期天臺教團食作法之規定，更是有關中國佛教教團食法的最古文獻，所以是極為珍貴的資料。本書與智顗圓熟的後期時代思想有關連，如果本書確是智顗所撰的話，則應是後期時代的作品，然而無論是決定此說的根據或是否定的論據至今未見。

(七)《觀心誦經法》闡述的是意欲誦經滅罪者的觀法。此中含有被視為智顗所作的《觀心誦經法》與有湛然註記的《觀心誦經法記》。在述說誦經之正觀時，言及三觀一心中得不前不後，因此本書與智顗後期時代思想有關連。湛然《止觀輔行》卷五之三將本書與《觀心食法》都視為天臺大師所作，但是本書是否確為智顗所撰，還須日後的研究。

(八)《觀心十二部經義》又以「觀心誦十二部經法」之名而被視為天臺所說，或灌頂所作而流傳於唐宋時代，而且也被帶入日本，現行的傳寫本是由初段（一紙半）與後段（四十餘紙）組成，前段的觀心中有釋十二部經之部份，後段的四種釋義是註記的部份。

(九)或有學者認為《觀心十二部經義》的現行傳寫本全部是中古天臺時代的偽作，而唐宋時代的流傳本早亡佚，但是現行本的初段與從義《三大部補註》所引用的《觀心十二部經》文句一致，因而此初段部分應是從中國流傳至日本。其成立年時

的下限應在唐·開元二十二年（七三四），至於是智顗所說，或灌頂所作，或其他的人所作，目前尚難以決定。

(十)添加於《觀心十二部經義》後段的文句，寶地房證真曾經見過，因此現行傳寫本的形態應成立於源信前後至平安末期。

(十一)敦煌出土的《證心論》，與延壽《宗鏡錄》第一百卷中所引「智者大師與陳宣帝書」文句一致，二者應是同本，被視為智顗隱棲天臺時的撰述。

(十二)《坐禪方便門》的詳稱為「天臺智者大師用心坐禪方便門」，江戶初期的寫本現存，由於中國文獻不見其名，因此有待今後再作研究。

(十三)就此上八種著作作檢討的話，《天臺大師禪門口訣》、《證心論》的成書年代在《次第禪門》之後，可以作為研究智顗前期時代思想的基本材料。《禪門要略》、《禪門章》是《次第禪門》的要略，也是該書的解說，書中可見智顗後期時代的思想，其成書稍晚，或是在智顗示寂後。《觀心食法》、《觀心誦經法》、《觀心十二部經義》、《坐禪方便門》等書所述是有關修禪者日常生活時的心態，都是短篇，至今未見決定是否智顗所撰的論據，因此有待今後再作研究。

（全文完）

贈北禪寺熙達掩關

清
讀徹

一城猛火出心穴，水噴胥江難撲滅。

城中有寺寺有關，誰識關中抱影子。

荳灰不爆不開龕，肚皮緊縛三條篋。

文字人間一喫空，飽睡蒲團爛嚼雪。

只愁有力無處施，坐地擔山氣早結。

高峰庵子活埋人，百尺竿頭放身跌。

乞米歌藥庵求贈

清
讀徹

湛然詩鈔

三三

君不見，懶融初住牛首時，多少大驚與小怪。

日午天人送供來，夜深猛虎遶菴外。及至一見

四祖後，那復還有這箇在。出山米價問廬陵，

行腳翻然苦行僧。緊絆芒鞋初結束，一條匾擔

兩根繩。腰跨八斗肩一石，金鷄一粟腳飛騰。

非喜乞多嫌乞少，雖少實多貴善巧。一夫鼎力

重如山，眾力如山山鼎小。人乞升米兩文錢，

萬戶千家不擇緣。會向滄溟投滴水，勢終不竭

同滔天。歲寒走出持空鉢，風雪歸來載滿船。

忽聞打梆催出坡，爭辭背曲與腰跢。三斗五斗

背不動，汗血滿身奈苦何。負舂執爨叫無力，

人功吾亦怎消得。又不見，飢虛驅人每出戶，

莫輕一粒思來處。

國清寺

清
讀徹

望到國清寺，當年誇澗橋。山深入影細，

徑古石痕消。破竈寒山火，空堂木佛燒。

湛然詩鈔

三四

幾年村乞食，一宿樹懸瓢。

晚投江寺

清
讀徹

江頭路不暗，何處欲投參。日落聞孤磬，

溪邊見草庵。深林歸宿鳥，一樹墜黃柑。

後夜聽幽絕，蘿藤月滿龕。

客中懷友

清
通荷

不管春深淺，年年在異鄉。相思如柳色，

著雨便淒涼。

入論科釋講稿(二)

• 三五

(四)、似能破

入論說：「若不實顯能立過言，名似能破」。再詳細的分析：「謂於圓滿能立，顯示缺減性言。於無過宗，有過宗言。於成就因，不成因言。於決定因，不定因言。於不相違因，相違因言。於無過喻，有過喻言。如是言說名似能破，以不能顯他宗過失，彼無過故。」對方理論型式完備，內容無誤，胡亂吹求。或是對方的主張有誤，論式欠完整，但我們破斥不到要害，都是似能破。所謂「敵者量圓，妄生禪詰，所申過起，故名似破。」

(五)、悟他

悟是了悟了解，他指對方。因明本務在透過論式，使他人對事

實或道理有所了解開悟。「他」亦稱敵、敵論者。或「實」字，廣義的包括裁判論辨是非正誤的「證義者」。能立能破，以及從本為論的似能立似能破四者，其目的皆在他人了悟一種道理，當然立論者自己亦必先有所了悟。大疏說：「邪正難知，由況既彰，是非遂著，功成勝負，彼此俱明，故從多分，皆悟他也。」

(六)、現量

入論說：「此中現量謂無分別。若有正智，於色等義，離名種等所有分別，現現別轉，故名現量。」現是現在當下，量是量度、思量，現在當下思量所得的知識，直接的知覺認識，未經過分別證辨所得的結果，稱為現量。此種直接認識，當下思量

知覺是正確的，與事物現象相符的，所謂「行離動搖，明證衆境，親冥自體，故曰現量。」

(七)、比量

入論說：「言比量者：謂藉衆相而觀於義。相有三種，如前已說。由彼爲因，於所比義有正智生，了知有火或無常等，是名比量。」比量就是推論，比度思量，推比證知。不是當下或無法直接可獲得事物現象與道理，根據現量正確的認識，或既有的道理，推論出另一道理，稱爲比量。在因明論式稱三支比量。證知一切道理，多是應用宗因喻三支作法。三支比量是「用已極成，證非先許，共相智決，故名比量。」

(八)、似現量

入論說：「有分別智，於義異轉，名似現量。謂諸有智，了瓶衣等分別而生，由彼於義不以自相爲境界故，名似現量。」錯誤的知覺，迷妄的認識。以無爲有，以此爲彼而所成的知識，都是似現量。所謂「行有籌度，非明證境，妄謂得體，名似現量。」

(九)、似比量

入論說：「若似因智爲先，所起諸似義智，名似比量。似因多

種，如先已說。用彼爲因，於似所比諸有智生，不能正解，名似比量。」有缺點的推論，或是內容不實，或是比況不倫，或非正確知識理由所得結論，都稱似比量。所謂「妄與由況，謬成邪宗，相違智起，名似比量。」

(十)、自悟

自是立論人自己，也稱立者，或立論主，或單稱一「立」字。自己直接體悟到的現象和結果是現量；自己間接證到的知識是比量，所以現量比量都是自悟的工具。似現量，似比量從本爲論，亦屬自悟。所謂「法有幽顯，行分明昧，此二判定，悟自非他。」

以上根據入論前面的一首偈頌，把因明大意簡單又簡單的作一敘述。下面再把這篇入論做一科判。

二、入論科釋

(一)、說明

佛經注疏向以分析的精密著稱，章節科文，段落分明把全經全論有系統組織標列，有條不紊，由此了解思想的內容。現在印妥的分段，大體上是清末松巖法師依照大疏科文而分列的，每大段的科文也印出，每小段科文空着，須要我們填出，應

該寫些什麼名稱科文爲妥切，見仁見智，不必強同，只要把論文的內容指示清楚，即到了目的。

(二)、科文

本科判入論全文，分初末兩大部分：首先一偈以及全篇論文爲第一部份，科文爲「初一頌及長行標宗隨釋分」。末後一偈爲第二部份。第一部份又分爲「初後」兩部份：「初前一頌舉類標宗」，「後諸長行隨標別釋」。首先一偈舉出能立能破、現量比量諸類，揭示了本論主旨，以後論文隨着各段標明分別解釋。

「能立與能破」，這首偈，又另給科文亦可，譬如「本論總明」、「因明大意」、「了悟種類」，或「八門二益」。

「後諸長行隨標別釋」，亦可科文：「分別詳解」、「隨標隨釋」。

「如是總攝諸論要義」：是說上面這首偈，把因明重要論義都包括在內了。科文「總緒群機」，「要義已明」、「總括要義」。或「攝諸要義」。

「此中宗等多言，名爲能立。由宗因喻多言，開示諸有問者未了義故。」此段說明能立定義，和三支論式的任務。科文：「

舉體釋義」、或「舉立釋義」、或「能立總陳」、或「真能立門」。

「此中宗者：謂極成有法，極成能別、差別性故。隨自樂爲所成立性，是名爲宗。如有成立聲是無常。」此段解釋宗支，科文「示宗相」、或「解宗支」、或「釋宗」。

「因有三相，何等爲三：謂遍是宗法性、同品定有性、異品遍無性」。

「云何名爲同品異品」？

「謂所立法均等義品說名同品。如立無常，瓶等無常，是名同品」。

「異品者：謂於是處無其所立。若有是常，見非所作，如虛空等」。

「此中所作性或勤勇無間所發性，偏是宗法，於同品定有，於異品徧無，是無常等因。」此段解釋因支，科文「示因相」、或「解因支」、或「釋因」。若再詳盡，可把同品異品分段科文。

「喻有二種：一者同法、二者異法」。

「同法者：若於是處顯因同品決定有性。謂若所作，見彼無常

，譬如瓶等」。

「異法者：若於是處，說所立無，因偏非有。謂若是常，見非所作，如虛空等。此中常言，表非無常。非所作言，表無作。如有非有，說名非有。」此段解釋喻支，科文「示喻相」，或「解喻支」或「釋分」。若再詳盡，可分四段：「喻有二種」一段，「同法者」一段，「異法者」一段，「此中常言」一段。分別科文。

「已說宗等如是多言，開悟他時，說名能立。如說聲無常，是立宗言。所作性故者，是宗法言。若是所作，見彼無常，如瓶等者，是隨同品言。若是其常，見非所作，如虛空者，是遠離言。」此段是宗因喻三支的總結，科文「初結成前」，或「初結三支」，或「初結能立」。

「唯此三分說名能立」。此句簡別能立的分數：如瑜伽論有八能立：一立宗、二辨因、三引喻、四同類、五異類、六現量、七比量、八正教。陳那菩薩只承認宗因喻三分為能立。科文「後簡同異」、或「立三簡餘」。

「雖樂成立，由與現量等相違故，名似立宗」。科文「有過非真」或「總說宗過」，或「似宗由來」。

「現量相違、比量相違、自教相違、世間相違、自語相違。」此五種相違宗過，為陳那菩薩所建立。科文「初隨古列」，或「陳那五過」，或「古五宗過」。

「能別不極成、所別不極成，俱不極成，相符極成。」此四種宗過，為商羯羅主菩薩所補充。科文「後隨今列」，或「天主四過」，或「今四宗過」。

「此中現量相違者：如說聲非所聞。」此段解釋現量相違宗過失，科文「現量相違」，或「釋現量過」。

「比量相違者：如說瓶等是常。」此解釋比量相違宗過失，科文「比量相違」，或「釋比量過」。

「自教相違者：如勝論師立聲為常」。此解釋自教相違宗過失，科文「自教相違」，或「解自教宗過」。

「世間相違者：如說懷兔非月，有故。又如說言：人頂骨淨，衆生分故，猶如螺貝」。此解釋世間相違宗過失，科文「世間相違」，或「解世間違宗過」。

「自語相違者：如言我母是其石女。」此解釋自語相違宗過失，科文「自語相違」，或「解自語違宗過」。

「能別不極成者：如佛弟子對數論師，立聲滅壞。」，此解釋

宗體後陳不極成宗過，科文「能別不極成」，或「解後陳宗過」。

「所別不極成者：如數論師對佛弟子，說我是思」。此解釋前陳宗依的過失，科文「所別不極成」，或「解前陳宗過」。

「俱不極成者：如勝論師對佛弟子，立我以為和合因緣。」此解釋前後兩宗俱有過失，科文「俱不極成」，或「解兩宗依過」。

「相符極成者：如說聲是所聞。」此解釋「遍所許宗過失，科文「相符極成」，或「解相符宗過」。

「如是多言，是遣諸法自相門故，不容成故，立無果故，名似立宗過。」此段是宗過的結論，科文「隨指釋結」，或「宗過總結」。

「已說似宗，當說似因。」結束似宗，開始似因，科文「結前生後」，或「似宗結似因始」。

「不成、不定、及與相違，是名似因」。先舉似因三大類，科文「總列三名」，或「三類齊列」。

「不成有四：一兩俱不成、二隨一不成、三猶豫不成、四所依

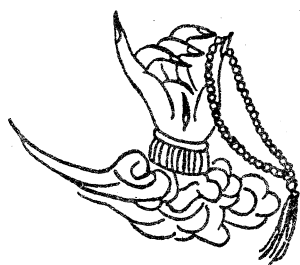
不成」。科文「標釋不成」，或「不成四名」。

「如成立聲為無常等，若言是眼所見性故，兩俱不成。」此段解釋兩俱不成。科文「兩俱不成」，或「解兩俱不成因過」。

「所作性故，對聲顯論，隨一不成」。科文「隨一不成」，或「解隨一不成因過」。

「於霧等性起疑惑時，為成大種和合火有，而有所說，猶豫不成」。科文「猶豫不成」，或「解猶豫不成因過」。

「虛空實有，德所依故，對無空論，所依不成。」勝論師食米齊仙人六句義，第一句實，第二句德。實有九種，其中一種為虛空，故說「虛空實有」。德有廿四種，每實有若干德，故說「德所依故」。無空論不承認有法虛空實有，所以能立法無處依託，故稱「所依不成」。科文「所依不成」，或「解所依不成因過」。



(待續)

大肚能容了卻人間多少事 滿腔歡喜笑開天下古今愁

• 證義

——台南市開元寺彌勒殿外的對聯

開元寺是目前台南市規模最大的佛寺，也是台灣最早創立的官方寺院，在台灣佛教界享有極為特殊的地位。開元寺原名「北園別館」，創建於明永曆年間，原是鄭經在台灣的行館和安養母親董氏之所，到清康熙二十九年（西元一六九〇年），才改建為全島最大的佛教寺院。三百年來，雖迭經修建，在主體的建築形制上，卻仍保有典型佛寺的「伽藍格局」，在台灣佛寺中殊屬少見，十分難得。開元寺在康熙二十九年改為佛寺，稱為「海會寺」，又稱「開元寺」，乾隆四十二年改稱「開元寺」，嘉慶元年更名為「海靖寺」，但一般習稱「開元寺」，沿用至今。

「大肚能容了卻人間多少事，滿腔歡喜笑開天下古今愁」，這是台南市三百年古剎開元寺彌勒殿外懸掛的對聯，深含「不著相」的佛法精髓，是在現實生活中實踐佛法最佳法門。為何說這幅對聯，是現實生活中實踐佛法最佳法門？因為在現實

生活中，容易受環境影響，而產生貪瞋癡三毒，進而犯戒造業，如果能有一大肚能容了卻人間多少事，滿腔歡喜笑開天下古今愁」的修行，就能解脫三毒之苦。修行中的比丘、比丘尼、居士都是尚未成佛的衆生，和一般衆生沒有兩樣，有著難以克制的貪瞋癡三毒，因此遇到外界的刺激，難免受制於貪瞋癡三毒，只是修行的比丘、比丘尼、居士平常著重在修心功夫，應比一般人較能克制三毒，發生了違反戒律的事情，外界就會以較嚴厲態度苛責。如果有一大肚能容了卻人間多少事，滿腔歡喜笑開天下古今愁」的修行功夫，那就不會發生這些犯戒造業的問題了，所以開元寺的這幅對聯可以做為我們修行的目標。

雖然佛法博大精深，經典無數，無非在於宣揚「空」的意義，而「空」的意義，簡單而言，其理論基礎可以說是金剛經所說的「應無所住而生其心」，其實踐則是佛陀在金剛經最後宣揚的一句話，即「不取於相，如如不動，何以故？一切有為

法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀」，要究竟「空」的佛法，其唯一法門則是「慈悲」，有了慈悲的行止，自然就究竟「空」了，如果再把佛陀這教導轉化成世俗的行止，就是彌勒佛的「大肚能容了卻人間多少事，滿腔歡喜笑開天下古今愁」的慈悲行。所以可以說，「應無所住而生其心」是「空」的理論基礎，「不取於相，如如不動」是「空」的實踐，「慈悲」是了悟「空」的不二法門，「大肚能容了卻人間多少事，滿腔歡喜笑開天下古今愁」是「慈悲」在現實生活的實踐，如果能時時觀想這些偈語，就能參透「空即不著相」的境界。

金剛經所云：「應無所住而生其心」，是要我們對諸相不執著，但也不能有斷滅心，要以一種不著相又不能斷滅的心，去面對一切現象，也可以說是所謂「空、假、中」的理論，這也是「空」的理論基礎，佛法浩瀚，無非在闡釋此道理。要了悟佛法是很容易的，但佛法不是在了解而已，最重要是將之實踐於現實生活，了悟「空」的境界，在現實生活上的實踐就是「不取於相，如如不動」。

「不取於相，如如不動」，乃是「對境不起念」的修行境界，與圓覺經「不二隨順，於不二境，現諸淨土」是相同的意義。在現實生活上遇到生老病死、悲歡離合等痛苦時，也不會受影響，心如初衷，如如不動。遇到俗事能「如如不動」，就必須「不取於相」，要「不取於相」，就要了悟諸法皆虛幻不實，即「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀

」，但這不是容易做到的，衆生容易興起貪瞋癡三毒，就是缺少如如不動的功夫。

現實生活諸多煩悶，又甚為無奈，難免興起貪瞋癡之念，任你佛法再精湛，也不能保證不興起貪瞋癡之念，要凡事如如不動，真的很難，在這艱難的修行過程，唯有「慈悲」才是不二法門，慈悲是一種放下自我的「捨己」修行法門，剛開始要衆生放下自我，也是很困難的，所謂「我身本不有，憎愛何由生」是何等難啊！但是有了慈悲心，就能不取於相，對境就能如如不動。慈悲法門的修行有很多種，但不外以「捨己」為途徑、在現實生活上若能「大肚能容了卻人間多少事，滿腔歡喜笑開天下古今愁」，就可以說有「捨己」的修養了，對各種不順意的事，能容忍並一笑置之，那衆生的「心」就能如如不動了。

修行是一個累世的過程，要經過幾世的修行，才有可能究竟佛法，是一條艱辛的道路，在這修行過程，有著諸多俗事煩擾，出家修行，即在剪斷大部分俗事，減少煩擾，以利修行，因此在比丘、比丘尼的世界裡，應較在家衆生少了許多煩擾，如果出家僧修行的寺廟裡，與現實的世界一樣充滿著貪瞋癡三毒，那在家修行即可，又何必修剪斷三千煩惱絲出家呢？面對現實生活的無奈，存有「大肚能容了卻人間多少事，滿腔歡喜笑開天下古今愁」的慈悲心，就能如如不動了，貪瞋癡三毒就不再興起。

鈴木大拙的禪機（七）

• 何世亮

十二、平常心是道

有一次，鈴木先生在演講完畢之後，跟一位學者共進晚餐，在用餐的時候，學者就向鈴木先生發問：「禪是什麼？」

鈴木先生沒有答話，只顧吃飯。

學者以為鈴木先生沒有聽到他的問話，於是他又重問一次：「禪是什麼？」

鈴木回答：「吃飯！」

原來，鈴木先生並不是沒有聽到學者的問話，而是他以吃飯的實際動作來顯示「禪」。

古代也有一個同樣的例子，有一位官吏韋監軍而拜訪禪師，他問說：「易經有云：日用而不知，以禪的方式要如何解釋？」

禪師沒有回答，只是拿一個果子給韋監軍吃。

韋監軍吃完了果子之後，又發問：「日用而不知，作何解釋？」

禪師說：「這就是日用而不知。」

所謂「日用而不知」就是說，我們每天生活在禪道之中，卻不明白其妙用，禪師以吃果子的動作來形容「日用而不知」，事實上，是將奧妙的道理加以平常化。

中國禪與早期的印度禪有所不同，印度禪比較重視坐禪冥想，並且出離社會，而禪法傳到中國之後，受到中國人實際個性的影響，逐漸生活化，並且與社會打成一片。

鈴木先生說：「有人問南泉禪師，什麼是道？南泉答說：平常心是道。換言之，平穩無事，不動於諸物的真實存在，即是禪的真理，亦即是禪最獨特平常的地方。」

禪直接訴諸於生命本身，而不涉及靈魂或神的存在，我們

日常生活的舉手投足，從桌面上拿起了書，聽到孩童在窗外玩耍，雲霧穿過附近的林間，我隨時都在修禪，這就是活的禪，這樣就好。

沒有必要長篇闊論，也沒有必要加以說明，更不需要什麼理由，早晨太陽上升，小鳥歡唱，整個宇宙都充滿著歡喜，我們若想領悟禪，就必須抓住這個情境。

對的，一切事都要看諸位先生要作如何的觀察來決定的，例如在桌子上有一支香在燃燒，我們是不是可以把它當作一件微不足道的小事呢？或者發生了大地震，日本的富士山快要崩壞了，這才是一件大事呢？其實以禪的觀點來看，在一支燃燒的香中，三界悉皆消盡，在趙州和尚的一杯茶中，人與魚群來來去去。」

不過禪所謂的平常，跟一般人平常的生活不太一樣，禪者生活在清靜之中，而一般人生活在煩惱之中。

青原行思禪師就把修禪的過程分成三個階段：

第一階段：未參禪時，見山是山，見水是水。

第二階段：既參禪時，見山不是山，見水不是水。

第三階段：覺悟之後，見山又是山，見水又是水。

最後的階段與剛開始的階段，表面上看起來好像是一樣的，其內涵卻是不一樣，有人問大珠慧海禪師說：「你修禪的時

候，如何用功夫？」

他說：「饑來吃飯，睏來即眠。」

那個人很驚訝的說：「一般人不是都這樣嗎？又有何不同？」

他說：「一般人在吃飯的時候，並沒有專心在吃飯，而是煩惱這個，計較那個，他們在睡覺的時候，也沒有真正在睡覺，而是夢東夢西，或者根本睡不著。」

這種說法的確會讓我們深感覺訝，通常大家都會認為禪是生活，但是卻不了解禪的生活本質跟一般世俗的生活是不一樣的。

十四、盜賊父子

鈴木大拙常常舉出一個盜賊父子的例子，來說明學禪的方法，這是五祖法演所說的法。

若有人問我：「禪像什麼？」那麼我會回答：「那就好比學習夜盜之術。」

有一位夜盜的兒子，眼看父親日漸衰老而生感慨：「若父親有朝一日，老得不能工作了，養家的重擔必然要由我來扛，那麼我何不現在就及早學會生財之技呢？」於是他就告訴父親，他迫切想學習盜術，父親答應了。

某夜，父親帶著兒子翻牆進入一戶大宅邸，並迅速潛入其

間，父親打開一只大櫃子，裏面全是衣物，他要兒子把衣物全數倒出來，然後鑽入櫃子，當兒子照做之後，父親卻猛然壓下蓋子，還牢牢上鎖，把兒子關在櫃子裏，父親跑到前門，重重敲打門板，以致該戶人家全被吵醒，他便逃竄回家了。

被吵醒的那一人家，紛紛點起蠟燭，檢查貴重物是否遭竊，而被關在櫃子裏的兒子驚懼非常，在此危急關頭，他的腦中終於逼出一個點子，他發出如老鼠啃咬東西的聲音，果然引來了一個手拿蠟燭的女傭，當女傭鬆開鎖，掀起蓋之際，他便迅速跳出，吹滅燭火，推倒女傭，奪門而出，那家人尾隨追出，他便死命地奔跑，他見某處有一水井，就隨地檢了一塊大石頭，投入井水中，追趕的人均為落石聲所吸引，而聚集在水井的周圍，於是這個兒子才得以安然脫身，回到家中。

歷劫歸來的兒子不滿地責備父親，但父親卻從容地說：「兒子，別生氣了，先談談你是如何逃出來的。」兒子詳盡描述了他九死一生的冒險經過，父親聽完了就說：「這就對了，兒子，你已經懂得竊盜之術了呀！」

這個故事的要旨在於說明，禪的要領在於自悟，而不能依賴老師，就好像這位盜賊的兒子一樣，必須自己找出路，將來才能獨立行事。

鈴木先生又舉出了一個例子來說明禪的實際教育方法：臨

濟禪師的弟子定上座，有一天走過一座橋時，碰巧遇上了三位禪的修行者，其中一位問定上座：「聽說禪的河川很深，而我們必須到達它的底部才能明白，這是什麼道理？」

定上座隨即拉住那個發問者，眼見就要將他推下河去，幸好其他兩人前來勸阻，定上座才放開，並說：「若不是他們兩位說情，我真得要讓他到河底去找答案呢！」

由此可見，禪的境界必須是自己親自去體會，所謂「如人飲水，冷暖自知」。

十五、反對戰爭

鈴木大拙的年代剛好經歷了兩次世界大戰，尤其是兩次轟炸廣島的原子彈，造成很多人的傷亡，也讓他感到十分痛心，他說：「愛姆斯博士說：在完全的絕望中，毫無感覺或許是最好的方法，但是若以為那是人類生活最完美的狀態，則是最可悲的想法。博士說的話我完全認同，任何一個人對自己週遭所發生的事絕不可能沒有感覺，當一個人親眼目擊原子彈降落在一個人口密集的都市中，然後爆炸而形成一幅屍橫遍野，慘絕人寰的畫面，他的神經會立刻被撕裂得支離破碎，痛苦不堪。此時唯一能救贖他脫離苦境的方法即是無感覺的狀態。」

也許人們會認為，這是日本人在二次世界大戰的時候，偷襲美國珍珠港所造成的惡果，但是我們也必須明白，除了少數

的軍國主義者之外，大部份的日本人都是愛好和平的。

據說當時鈴木住在鎌倉，有軍方代表找他商借房子的一部份，供軍方使用，在當時的情況下，做為日本國民的鈴木當然不致吝嗇，也沒有理由加以拒絕，但鈴木居然當面訓了這位軍方代表，說：「你知道嗎？日本軍隊在打沒有正義的戰，也沒有希望的戰，而你還有臉皮代表軍方商借房子？」兩人當場一番口角之後，也不了了之。

但是在日本無條件投降之後不久，這位軍方代表特別跑了一趟鎌倉，向鈴木當面道歉，還謝謝鈴木當初極有識見的訓斥，在大戰期間，鈴木居然敢向日本軍閥挑戰，如此膽識，實在少見，足見其具有強烈的道德感。

最後他引用了一則聖經的話，來說明人類的現況：「上帝看到人類心懷惡念，為惡甚多，他就後悔創造了人類，於是他說，我要將人類及飛鳥走獸，從地面上消滅掉，因為我已經後悔創造了這些動物。」

聖經的這段話，似乎預言著人類終將走上自我毀滅之路，鈴木說：「若上帝果真要開始把人類從大地消滅，那麼做為人類的我們，勢必找出相應的對策，禪在這方面，應該可以給我們一些貢獻吧！」

（待續）

（上接第29頁）

上位者誤認張居士與大慧杲謀議朝政，遂將大慧杲流竄衡陽，居士亦被去除官職而安置南安。丙子年春放回。路徑新塗，而大慧杲也於此時來到，兩人相見，只見快樂的談論宗門之事，談道論禪，彼此都不提往事，好像從來沒發生過。

張居士與三川道人有一回在討論：「不愁念起，只怕覺遲」這一議題時，曾提出念與覺皆不是的說法，有頌曰：「念是賊子，覺是賊魁，搥殺賊魁，賊子何歸，堂堂大路，惟吾獨之，越南燕北，遼東隴西，撒手便到，何慮何疑。神劍在山，鐔冷光寒，魑魅魍魎，莫之敢干。此名真覺，秦時轆轤，師賡曰：說覺說念，翻背作面，無念無覺，何處摸索、起是誰起，覺是誰覺，豁開戶牖，太虛遼廓，撒手前行不顧人，秦時轆轤何時作。」可知覺與念皆非，而古德勸人「不怕念起，只怕覺遲」，是修行的方便法。當從「起是誰起？」「覺是誰覺」下手用功，方可豁開戶牖，太虛遼廓。

有關「念」與「覺」的問題，六祖以「無念為宗」，有人便以為禪宗在求無念，因此，打坐也什麼都不想，什麼都不知道，其實，這是大昏沉。六祖明明說：「無者無妄想」，「念者念真如」。念念常住清淨自在，定慧等持，方是修行的正路。修行總是離不開此一念，不是要你去把念頭斷滅，而是不起思惟分別，因為思惟分別屬虛妄的，隨時回歸真如本體，這就對了。

月在波心說向誰

• 覺蓮

明州雪竇重顯禪師，四川遂寧人，俗姓李，自幼聰明，夙有出塵之志，宋咸平年間，依成都普安院仁銑法師出家，時方十九歲。受戒後，到處參學聞法，深入教理，所謂「橫經講席，究理窮去，詰問鋒馳，機辯無敵」。其光芒四射可想而知。曾在大慈寺聽元瑩法師講圓覺經疏時當眾和法師質問有關義理，法師竟不能屈之。後來在元瑩法師的指示下，出蜀到襄陽參石門聰禪師三年，機緣不契，遂至隨州北塔謁智門光祚禪師。一見面便問：「不起一念，云何有過？」（雜念妄想不升起，不正是我們修行的目標嗎？為什麼說有過失呢？）智門禪師以手招了一下要師靠近一點，師於是乎向前走了幾步，當他靠近禪師時，禪師拿了拂子驀口便打，師正想開口問為什麼打人，禪師並沒給他機會，又是一頓打，師當下豁然開悟。因此留了下來，一住五年，盡得其道。之後，仍復到處徧參。

真正到達「一念不生」時，那來有過無過的問題，真是開口即錯，動念即乖，此時不打更待何時，此其一。又，他平時

詰問鋒馳、機辯無敵，都是意識見解分別，和本地風光沒交涉，禪師手段高明，知其落在分別意識裏，驀口便打，一時將其第六意識打斷，呈現出人人本具、各個圓成的娘生面此其二。師從此一住五年，虛心學道。正如馬祖當年，有個水潦和尚來參，他問馬祖：「如何是西來的意？」馬祖乃一語不發，從座位上跳下來，當胸踏倒，水潦和尚大悟。手段如出一轍。

師於乾興元年應請住明州雪竇山（浙江省）資聖寺，一住三十一年，大振雲門宗風。使搖搖欲墜的雲門法道，又見發揚光大。師於雪竇山住錫最久，後人稱其為雪竇重顯禪師。其著作甚多，以「頌古百則」闡明宗門奧旨，最為後人稱道。其他著作如：「明覺禪師語錄」、「瀑泉集」、「祖英集」、「洞庭語錄」、「雪竇開堂錄」、「雪竇拈古集」、「雪竇後錄」、「雪竇拾遺」等。茲僅錄數則詩偈以饗讀者：

一、悲學者尋流失源，作為道日損偈曰：
「三分光陰早二過，靈台一點不揩磨，

區區逐日貪生去，喚不回頭爭奈何？」

二大功不宰頌：

「牛頭峰頂鎖重雲，獨坐寥寥寄此身，
百鳥不來春又過，不知誰是到菴人？」

三道貴如愚頌：

「雨過寒雲曉半開，數峰如畫碧崔嵬，
空生不解巖中坐，惹得天花動地來。」

四晦跡自怡頌：

「圖畫當年愛洞庭，波心七十二峰青，
如今高臥思前事，添得盧公倚石屏。」

五與時寡合頌：

「居士門高謁未期，閑隈巖石且相宜，
太湖三萬六千頃，月在波心說向誰？」

春天月夜一聲哇

唐宋時士大夫學禪的風氣頗盛，悟道的也有大有人在，由於修行不分縑素，只要肯用功悟道人人有份。

宋朝時，官拜侍郎的張九成，號「無垢居士」，未考上功名時，是一位心慕儒家的讀書人，後來，有個因緣謁見了寶印明禪師，並向他請示入道之要。明禪師告訴他：「此事惟念念不捨，久久純熟，時節到來，自然證入。」又去給他一個話頭，要他參究趙州柏樹子話。並令其時時提撕。張居士接到這個

鐵饅頭，真是不知道從何下手。久而久之，感到一無所獲。便放棄了明禪師的叮嚀而轉向另一位禪師——善權清公請法。

他問清禪師：「此事人人有分，個個圓成，是不是？」禪師說，「是的！」「那麼，為什麼我卻沒個入處？」禪師於是從袖中掏出一串唸珠，拿在手上問道：「此是誰的？」張居士卻不知怎麼答話，心裏頗不明白。而禪師又把唸珠放入袖中去了，一面說道：「如果是你的，則拿了去，才涉思惟，那便不是你的。」張居士內心悚然。

沒多久，張居士因公務出外，住在客店裏，一個晚上，睡到半夜裏，起來上廁所，心裏還是參究著庭前柏樹子的話頭，忽然有隻青蛙大聲叫了一聲，居士當下契入。乃述偈曰：

「春天月夜一聲哇，撞破乾坤共一家，

正恁麼時誰會得？嶺頭腳痛有玄沙。」

張居士自從聽蛙聲有個入處以後，自以為得到究竟，行徑也和往昔大不相同，見到所有人再也不是那麼虔虛，一付大善知識的模樣，及至遇見了大慧宗杲禪師以後，方才見識了真正的宗門將才，兩人一拍即合，大慧也不客氣地告訴他：你所到的境界，只可入佛，不可入魔。後來在大慧禪師的指引下，張居士才真正得到大自在。因此，他曾說：「某了末後大事，實在老人（指宗杲）處此瓣香，不敢孤負他也。」辛酉年其父過世，張居士到徑山做佛事並供養僧眾，日夜與宗杲相處，在

無非佛法

雲庵

《妙玄》云：「初住分位，入此位時，無非佛法。」初住分位，指的是圓教初住位，是六即佛位的分證即佛位。登上圓教初住菩薩，已可達到斷無明證三德的功力，並可現身百界，八相成道，廣濟群生。分破無明是自行，廣濟群生是化他。亦即得初住分位，已具自覺、覺他的覺知。

如何證入此分位？從別教說次第五行，從圓教說一心具足五行。五行名目相同，義意略有差別。別教次第五行，聖行的實踐含括戒定慧三學，梵行觀慈悲喜捨四無量心，天行則是所證的第一義諦理，嬰兒行是示現小善，為說人天及二乘行，病行是示現在惡邊，示同有煩惱有生死。五行歸納不出自行化他。聖行、梵行是自行，病行、嬰兒行是化他，天行則是所證之理。

如何是圓五行？《大涅槃經》說：「復有一行名如來行。

「此一如來行，智者大師用來詮釋圓五行。為什麼圓五行是如來行？因為五行在一心中具足無闕，故名如來行。玄文舉《法華經》來詮釋圓五行，印證圓五行是如來行。文云：「如來莊嚴而自莊嚴，即圓聖行。」初發心修行，即以如來的修行歷程為標的。信解品說：「我等長夜，持佛淨戒，始於今日，得其果報。」佛戒即圓教戒律。或如安樂行品：以實相心，離十惱亂：謂一豪勢、二邪人法、三兇險戲者、四執殺業旃陀羅、五二乘、六欲想、七不男之人、八危害（不獨入他家）、九譏嫌、十畜養（不畜年少弟子沙彌小兒）。以實相心離此十惱亂等，這就是圓戒行。而「佛自住大乘，如其所得法，定慧力莊嚴

」。佛住的是首楞嚴定，佛證的是一切種智，這是如來的定慧莊嚴，是爲圓聖行，是同佛聖行。

法師品：「入如來室、著如來衣、坐如來座。」如來室者，一切衆生中大慈悲心是。梵行既是定義爲慈悲喜捨，與「如來室者，大慈悲心是」是若符合節。菩薩歷經聖行，證得無畏地（別教初地），即具二十五三昧大力用，能現八相成道，百界作佛，廣濟群生。況是圓教梵行的無緣慈悲益能爲法界衆生所依止。以如來弘誓神力智慧接引衆生，令一統沐浴在無緣慈悲海中，是爲圓教梵行。

如來座者，一切法空是。一切法空是實諦妙理。安樂行云：「觀諸法如實相，亦不行不分別。」而天行既是定義天然之理，第一義諦之理，亦是實相妙理。實相妙理，不因佛的出世方才存在，亦不因佛的示寂而消失。佛出世不出世，實相妙理是永存於六合內外，故文云：「是法住法位，世間相常住。」實相妙理，是所有如來之所棲息。是諸佛如來所見，即是圓天行。

如來衣者，柔和忍辱心是。以之對等五行的嬰兒行、病行。忍辱是病行，爲示與凡夫同在惡的一齊，有煩惱有生死。如

來看到地獄世界衆生充滿痛苦，就進入地獄同化一切惡，來救度地獄衆生。雖示有煩惱有生死，心不爲所染。地藏菩薩不亦發願與地獄衆生共生存。故信解品：「脫璎珞服，著弊垢衣。」淨名也說：「衆生有病，故我有病。」柔和是嬰兒行，示同小善的一邊，同其事業，說人天乘，鼓勵布施、持戒、修禪定。若是二乘根性，爲說出世間法，勸修解脫道。故有示轉、勸轉、證轉的三轉法輪。如信解品說：「方便附近」。

五行齊進，並顯圓教，實一心具足。以觀心說，五行不可遠求，即心而是，故言五行，於一心中具足無闕。圓教五品初發心（觀行位），尚且能夠行如來行，（圓五行），何況圓十信相似位，又況登上初住分證位。登上初住分證位，雖不是妙覺究竟，於斷惑雖還待用功，但已經有佛心、佛眼、佛種智的成分了。既是佛眼開了，所見所思所行，無不是佛見佛思佛行，所見亦無不是佛法了。蘇東坡與佛印禪師抬槓，東坡問佛印：「我坐著像什麼？」佛印說像佛。佛印反問東坡：「我坐著像什麼？」東坡說：「像牛糞。」東坡回家喜形於色，蘇小妹問喜從何來？告曰與佛印抬槓贏了。蘇小妹裁判東坡是輸家。蘇小妹說：「兄長，你到底不及佛印境界高。牛糞是從你的口

出，佛座從禪師口出，佛印即心是佛，眼目所對都是佛。」但東坡居士於佛法也特有深厚修養的一面，其悟道後，作了一首偈：

溪聲盡是廣長舌，山色無非清淨身。

夜來八萬四千偈，他日如何學似人。

悟道後的生身六根，雖還是凡夫肉眼肉耳，已是相似六根清淨境界，故所聞溪聲盡是佛說法，眼見山色皆是佛法身。這不也告訴人們，悟道的人，雖不具真佛眼，亦有相似佛眼，六根觸境外塵，無不都是佛法了。故經有：「釋迦牟尼名毘盧遮那徧一切處，當知一切法，悉是佛法。」譬如文學家蘇雪林自述學舊體詩的經過，他說：

學舊體詩不多，全憑詩興的觸發才能作詩。那麼詩興又是怎麼來的？必先抄古人的詩若干時間，放假期滿赴校之時，在山光水色中，舟車勞頓兩三日，詩興就來了。詩興一來，便覺滿山滿眼所見都是詩，所聞都是詩，塵囂變成高雅，黑暗變成光明。真像《青鳥》一書說的仙女金剛鑽一指，這個惡濁塵囂的地球便變成華嚴世界光輝燦爛了。」

舉蘇教授這段話，學詩與學佛到得一定程度，眼根所見都是好的。一位詩人，詩興一來，滿眼所見色塵都是美妙詩句。那麼一位得到圓教初住分位破無明的修行者，眼根所對外塵，該皆是佛法。

如果將此道理落實到人類生活中，每天睜開眼目，就要感謝大地，感謝眾生。大地是我們的依報環境，它給我們空氣、給陽光、給水分、給萬物，使我們能夠生存下去。每一個體，看似與我有親疏乃至無關，若以實相法則觀察，萬事萬物都相互關聯含涉著。我們的存在，都要透過不同其他人事物的慈悲，互動合作，相依相資。我們的生活，每天都要依賴於周圍的人。故每天都要起歡喜心，對周圍的人抱著感恩的心情。了解這層因緣互依道理，這不就是釋迦如來在道樹下悟道之後，延伸展開的實相妙理嗎！故言「初住分位，入此位時，無非佛法。」

每位凡夫，從初發心修行，雖不能夠一躍即登圓五行。但是修行就是要轉下劣成殊妙，轉黑暗成光明。進登無上的佛行，證得佛智，到時候滿眼滿心都是佛法。

九十四年八月份會務報導

(會訊第288期)

捐款芳名錄

(總計 陸萬零柒佰元整)

貳仟元：悟 徹

壹仟伍佰元：

壹仟元：月 薪

徐黃貴美

傅冠智

陳楊秀鸞

伍佰元：道益師

弘誓文教基金會

林力璋

黃鈴心

陳俊弘

蔡需羿

洪桂莉

洪桂昭

梁淑慧

叁佰元：林世豐

黃大根

石修誠

貳佰伍拾元：

貳佰元：靜 慧

李桂雲

張雲昆

吳李玉理

辛旻潔

陳其彬

侯梅雪

鄭文忠

劉怡君

李雪梨

徐鈺銓

陳政宏

陳榮璧

修欣打字行

李承育

傅冠盛

陳永漢

謝孟哲

洪秀宏

劉皓月

洪貴玲

高淑惠

楊淑敏

石大德

鄭海英

李耀斌

王建宗

李淑珍

楊老得

韓慧玲

辛翌綸

陳寶蓮

侯鈴朱

鄭文成

余佳璋

徐淑媛

陳政維

陳文宗

何舒澄

財團法人

李慧玲

吳燕靜

宋淑真

江柏興

洪振銘

洪秀源

顏高龍

吳郭春瑾

石宛玉

鄭景陽

李文哲

王昱絜

林美辰

楊鵬翰

韓聲瑞

郭阿英

侯坤隆

蕭伊欣

蕭志哲

鄭文榮

林玉蓉

曾林鳳英

陳怡青

陳文宗

何舒澄

財團法人

李慧玲

吳燕靜

宋淑真

江柏興

洪振銘

洪秀源

顏高龍

吳郭春瑾

石宛玉

鄭景陽

李文哲

王昱絜

林美辰

楊鵬翰

韓聲瑞

郭阿英

侯坤隆

蕭伊欣

蕭志哲

鄭文榮

吳美樺

韓立銘

石富元

莊寶治

廖粹華

李錦菊

林連仰

楊智惟

黃美月

陳永川

侯坤成

蕭伊慧

鄭徐月桂

許素月

顏一條

方宏鍊

許雀芬

戴昭華

王靖君

趙益欽

吳佳益

黃怡瑄

陳姿妙

陳柏瑋

劉陳錦圓

葉王銀珠

謝幸芬

戴進安

王佳琪

林易都

林錦伯

趙珮蓋

吳芸萱

黃郁儒

陳寶秀

陳品華

侯文秀

葉暉

蘇錦綢

方王肅瓊

董水治

翁素姻

董明福

祝遠志

施薛昭賢

戴郭碧雲

葉曉源

葉曉惠

葉曉恩

高瑞君

董明福

祝遠志

宋金良

邱治民

王文琳

林進元

張炳楠

趙偉翔

黃素鶯

黃秋南

陳柳朱

陳儀婷

侯慈萍

葉曉恩

高瑞君

董明福

祝遠志

施薛昭賢

戴郭碧雲

葉曉源

葉曉惠

葉曉恩

高瑞君

董明福

祝遠志

施薛昭賢

戴郭碧雲

葉曉源

宋孟霖

盧貞吟

王愛玉

林姿晴

張佑豪

趙振豪

黃紅芬

黃麗珍

黃炳文

陳進良

陳粉

陳祐鳳

陳政賢

黃怡禎

黃明原

傅顯宏

林建國

王桂紅

宋沛玲

宋佩庭

宋金良

邱治民

王文琳

林進元

張炳楠

趙偉翔

洪 樺 燾

洪 樺 熾

張 水 來

潘 耀 南

顏 銀 樹

蘇 李 林

蔡 余 炳

洪 樺 燾

洪 樺 熾

張 水 來

潘 耀 南

顏 銀 樹

蘇 李 林

蔡 余 炳

洪 樺 燾

洪 樺 熾

張 水 來

潘 耀 南

顏 銀 樹

蘇 李 林

蔡 余 炳

洪 樺 燾

洪 樺 熾

張 水 來

潘 耀 南

顏 銀 樹

洪 樺 燾

洪 樺 熾

張 水 來

潘 耀 南

顏 銀 樹

蘇 李 林

蔡 余 炳

洪 樺 燾

洪 樺 熾

張 水 來

潘 耀 南

顏 銀 樹

蘇 李 林

蔡 余 炳

洪 樺 燾

洪 樺 熾

張 水 來

潘 耀 南

顏 銀 樹

蘇 李 林

蔡 余 炳

洪 樺 燾

洪 樺 熾

張 水 來

潘 耀 南

顏 銀 樹

洪 樺 燾

洪 樺 熾

張 水 來

潘 耀 南

顏 銀 樹

蘇 李 林

蔡 余 炳

洪 樺 燾

洪 樺 熾

張 水 來

潘 耀 南

顏 銀 樹

蘇 李 林

蔡 余 炳

洪 樺 燾

洪 樺 熾

張 水 來

潘 耀 南

顏 銀 樹

蘇 李 林

蔡 余 炳

洪 樺 燾

洪 樺 熾

張 水 來

潘 耀 南

顏 銀 樹

洪 樺 燾

洪 樺 熾

張 水 來

潘 耀 南

顏 銀 樹

蘇 李 林

蔡 余 炳

洪 樺 燾

洪 樺 熾

張 水 來

潘 耀 南

會長：顏高龍
副會長：鄭海英
孫申娥

會功德福田福然湛



8月份救濟事蹟

1. 張才列先生：住南縣新營市姑爺里控仔一號，七十四歲。案主未就學不識字，平日任雜工維生；因個性較憨直，故從未結婚。案父已因病去世，今與其母同住相互照顧，但母親身體狀況不佳，平日皆由案主協助，今案主於工作時不慎遭機械傷及右手，須手術開刀接回指骨，術後又無法馬上工作，生計頗生困難，故本會協助其醫療費用伍仟元整。

2. 潘耀南先生：住南縣新營市五興里七七號，七十歲。案主小學畢業，原任雜工，育有三女，已分別嫁至桃園及高雄，經濟上無法協助案主。其妻於十多年前已因病過世，目前獨居，打零工尚勉強度日，多由附近鄰居協助日常生活。今案主因心臟病入院再加上高血壓未加控制，須住院並請看護協助，但經濟能力不足，故本會協助醫療費用伍仟元整。

3. 顏銀樹先生：住南縣新營市五興里一四六號，七十八歲。案主未就學不識字，自小擔任土水小工、板模工人，收入可自持，但於五十多歲時因病診斷為心臟肌膜窄小，自此無法從事土水工作。平日由鄰居接濟，此次因呼吸急迫由里長送醫，因無多餘能力可負擔住院之開支，故本會協助其醫療費用伍仟元整。

4. 蘇李林先生：住南縣新營市鐵線六十七號，八十七歲。案主未就學不識字，任雜工維生，早年經村人介紹娶妻，但婚後三年即因個性不合離婚，未再婚。本身領有中度智能不足手冊，平日生活由其弟協助，近日不知何故足筋斷裂，但其弟因近日在北部工作，短期無法照顧，而案主無法自我照顧，本會協助其醫療費用伍仟元整。

5. 蔡炳先生：住南縣新營市姑爺里十七號，八十一歲。案主獨居且不識字，本任司機工作，但因車禍導致已失明五十多年，此後即甚少與人往來；平時其弟與姪每月探視一、二次，但僅住家之整理及簡單食物之提供，經濟上較不許可，此次因中風而住院，其經濟能力不足，已協助申請低收入戶，本會並協助醫療費用伍仟元整。

6. 余陶先生：住南縣新營市姑爺里十九號，七十一歲。案主獨居，不識字，自幼隨父學習土水工作，但常因平搬遷故未曾結婚。案父去世後，因工作狀況較不規律，於四十多歲即因血壓未控制好及亂服成藥而引發中風，自此不良於行無法工作；此次又合併胃出血住院，因經濟能力不足，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、洪樺煜先生，以上各貳仟元整。



字：慧公上人 圖：梁氏姊妹 攝影：大明

• 贈閱 •

■ 中華民國九十四年九月十五日出版
佛曆三〇三三

■ 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