

福田



232

卐 佛教月誌 卐

◆ 94年度第五屆全國宗教博覽會，擇定94年10月15日至19日，於斗南鎮大德工商職業學校舉行。

◆ 元亨寺台北講堂定於10月29日，舉行講堂落成暨佛像安座大典。

◆ 淡江大學已於八月成立「西藏研究中心」。深研西藏民族的歷史、宗教、語言等人文範疇。

◆ 94年度全國僧伽免費健康檢查暨中西醫診療活動。時間94年11月20日。地點：樹林市海明寺。

◆ 嘉義縣中埔鄉三學苑，將於10月7日至18日，舉辦禪十。報名資格，以女眾為主。

◆ 94年至95年佛教傳三壇大戒者如下：

高雄阿蓮光德寺，94年11月13日至95年1月1日止。

台北新店竹林寺，95年2月28日至3月30日。

◆ 佛教玄奘大學推廣部94學年度學士學分班即日起招生。

◆ 台南縣玉井鄉台南女眾佛學院招生。

◆ 佛衛電視慈悲台94年10月2日，適逢創台九周年，舉辦園遊會慶祝。



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(三) 明了

6．法華妙理的開展(三) 沈海燕

10．天台三大部的研究(一) 佐藤哲英著
依觀譯

16．湛然詩鈔

17．入論科釋講稿(三) 三五

20．慈悲，不要成為墮落的開始 證義

22．鈴木大拙的禪機(八) 何世亮

25．江州古佛——圓通道旻禪師 曙壽

28．行人應住何法？ 雲庵

33．九十四年九月份會務報告

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 (三)

明了

(三)、別教

1. 修法經典：有經有論。經者是論及瑜伽及佛性之大乘經，論者如瑜伽系及如來藏系之論。

2. 果位：十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺共五十二位。

(1) 十信——修從假入空，伏界內見思惑。相當外凡、伏忍位。

(2) 十住——斷界內見思、塵沙惑、伏界外塵沙惑。相當內凡

(煖法)、柔順位。

(3) 十行——從空入假，斷界外塵沙。相當頂法。

(4) 十迴向——修中道，伏無明。相當忍法，世第一法。

(5) 十地：

a. 歡喜地——相當信行人、法行人之相當通教之八人地。

c. b. 離垢地——三乘欲界煩惱薄，相當於通教薄地。遊戲五神通度眾。

d. 焰地——三乘斷欲界煩惱，離欲清淨。相當於通教離欲難勝地。

f. 現前地——三乘斷界內見思惑，發真無漏（無生法忍），遠行地。

相當於通教的已辦地。

h. 不動地——緣覺菩薩發真無漏，掃除習氣（無生法忍），相當通教之辟支佛地。

i. 善慧地——斷習氣將盡，遊戲神通，淨佛國土，相當於通教之菩薩地。

j. 法雲地菩薩——斷盡習氣，即十地菩薩，如通教之佛地。

(6) 等覺地。

(7) 妙覺地。

若依據印順導師《契理契機之人間佛教》所說印度佛教演變之四期與天台宗化法四教相近，那麼「別教」即與「後期大乘佛教」相近了。在印順導師著《印度佛教思想史》第五章〈後期大乘佛法〉所論及如來藏思想與第七章〈瑜伽大乘——虛妄唯識論〉兩大系位正是別教所依據修法經論。如來藏系與瑜伽系思想印順導師認為相較於「性空」系來說以「佛法」時期標準其純度非百分百。對於如來藏思想我們依其《印度佛教思想史》列舉三例印證：

1. 如來藏說的興起，是「大乘佛法」的通俗化。如來，是世俗神我的異名；而藏是胎藏，遠源於「梨俱吠陀」的金胎神話。（頁162）。

2. 流傳中的「大乘佛法」，融攝印度神教的程度，正日漸加深。後期大乘重於如來，所以從「初期大乘」的「天菩薩」，進展到「天如來」。（頁162）。

3. 心性本淨為煩惱所染，與本有清淨如來藏而為煩惱所覆藏，意趣非常接近，所以如來藏也就初稱為自性清淨心了。如來藏而稱為自性清淨心，與真我與真常思想的合流。論師們

是引向心性本淨的，說如來藏是真如的異名而色相莊嚴的如來藏我，仍在神秘、通俗的信仰中流行。（頁175）。

對於瑜伽系思想他說：

大乘不共的唯識說，雖有不同派別，然依虛妄分別識為依止，是一致的。：：「佛法」那麼的尊重「緣起」與「緣起所生」。依此說迷妄而生死，轉迷染而清淨解脫。依緣起以成立一切，多少保持了「佛法」特色。也就因此，重於正常道的「多聞熏習，如理思惟」。雖發展流行於「後期大乘」時代，傾向「唯心論」，而沒有落入偏重信仰與神秘的佛教！（頁275）。

天台智者大師與印順導師思惟方式不同，智者大師重視緣起中道實相論，印順導師重於緣起性空論。以致修緣起性空觀之「通教」在「無生法忍」位次上與修緣起中道觀之「別教」不同。其不同如前文所述，文後會作表解說明會更清楚。

四圓教

1. 修法經典：法華經、涅槃經。

2. 果位：可分為兩組，即圓教五品弟子位和圓教七種階位。前者相當於藏教之外凡，或通教位之乾慧地，或別教位之十

信。後者則亦具別教菩薩五十二位之名。

(1) 圓教五品弟子——藏教外凡、通教乾慧地、別教十信位。

a. 隨喜品位。

b. 讀誦品位。

c. 說法品位。

d. 兼行六度。

e. 正行六度。

(2) 七種階位：

a. 十信位——藏教內凡、別教十住、十行、十迴向。

b. 十住位——別教十地位。

c. 十行位：

② 初行——斷一分無明——別教等覺位。

③ 二行——別教妙覺位。

d. 十迴向位

各斷一分無明，增一分中道。

e. 十地位

f. 等覺地——更破一分無明。

g. 妙覺地——永別無明根本。

人間佛教之無生法忍位與天台宗圓教果位論相當於通教之

乾慧地（伏忍位）。菩薩別稱為「伏忍」。此也是別教之第一位「十信位」，以及圓教之「五品弟子位」。在此智者大師強調其修法具體內容為五：(1) 隨喜，(2) 讀誦法華經，(3) 說法（法華經），(4) 兼行六度，(5) 正行六度。

另有趣的是智者大師以圓教之法華至上論，列通教之乾慧地，別教十信，僅是圓教之「五品弟子位」而已。而印順導師在《印度佛教思想史》〈後期大乘論〉章，如此敘述《法華經》，他說：

《法華經》初說「會三歸一」，二乘同得佛智慧——一乘；說實相與《般若經》相近。但「開迹顯本」，涅槃了的多寶佛塔涌現在空中；釋尊自說「我成佛以來甚大久遠，壽命無量阿僧祇劫，常住不滅」；三變淨土；十方受化菩薩來集，意味著如來常住。《法鼓經》提到了《法華經》的「化城喻」、「窮子喻」；《大般涅槃經》比喻佛性的五味——乳，……醍醐；說如來藏與一乘。（頁156）。

此意說《法華經》之「會三歸一」、「化城喻」及「窮子喻」，都有一乘——佛智慧，與如來藏、一乘說有關。至於如來藏思想印順導師的看法前面已敘。

至於圓教與秘密大乘佛法是否相近，他在「自序」中說：在「大乘佛法」的方便道，及如來果德的傾向向下，適應外在情勢，發展為「秘密大乘佛法」，多與（天）教相當。如教典不名為「經」，而名怛特羅（續）。取「奧義書」式的秘密傳授，師長的地位重要起來。咒—佛、菩薩等真言，是「語密」。神教的手印、佛法也有了，是「身密」。護摩—火供（「佛法」所禁止的），成為自利利他的重要事業。民間信仰的鬼神，進入「秘密大乘」的堂奧；有手執武器，忿怒相的天菩薩（或佛所示現）。……適應與融攝神教，「佛天一如」的具體化，為「秘密大乘」的特色？（頁4）。

到現在天台宗道場有修法經典以「經」、「主義」、「文句」、「懺法」等名，未用過密教之名「續」。師長也互稱法師，未有使用「上師」、「活佛」等密教之名。至於火供，手印像供奉天菩薩或歡喜佛等秘密儀式與佛像也未見過。以上等等事實證明「秘密大乘佛法」與天台宗圓教是不相同的，亦相去甚遠。

（待續）

啓建觀音、藥師法會柬

三德三世、惟祈道風永飄；

十法實踐，方便相似隨宜。

啓者：古曆九月十九日，逢觀世音菩薩摩訶薩脫俗紀念日。是日上午本寺舉行紀念法會，以頌大士悲智難量，恩齊塵刹。

又古曆九月三十日，恭逢藥師佛聖誕，本寺自國曆十月三十日（農曆九月二十八日）起，啓建藥師佛法會，重修藥師佛消災經咒懺法等，微功善願，歸廣一乘，誠邀共修，五品之初！

湛然寺常住 謹啓

法華妙理的開展(三)

沈海燕

《法華經》對表述智者大師哲學的重要意義

智者大師之所以選擇《妙法蓮華經》(梵·Saddharmapundarikasūtra·英·Lotus Sūtra)來加以詮釋並作為天臺宗的根本所依經典，是由於此經之調和融會的特性乃能包容佛教中不同的派別，謂衆生皆有佛性，皆能最終成就佛果。在一佛乘的終極目標下，衆生的追求和喜好無論有多麼不同，都終將消泯而會歸一大乘。有如西方學者William Theodore de Bary所評論的那樣，對智顗來說，《法華經》並非只是教義文本，而可以用來引導衆生通過實踐而求得真正的解脫。²⁷

簡而言之，在偉大的翻譯家鳩摩羅什(Kumārajīva)之前，最具代表性的佛教經典是《摩訶般若波羅蜜經》(Mahāprajñā-

āpāramitāsūtra)和《維摩詰經》(Vimalakīrtinirdeśasūtra)，二者都專注性空的主題。鳩摩羅什之後，倡導一佛乘的《妙法蓮華經》(Saddharmapundarīcasūtra)和衆生皆有佛性的《大般涅槃經》(Mahāvairocanaśūtra)佔據了主導地位，主旨是爲了揭示諸法有的一面。故東晉和南北朝時期乃以般若、法華和涅槃三部經典爲佛學思想的主流。²⁸

爲了突出《法華經》至高無上的地位，智顗則將之與其他經典比較，強調說：

凡此諸經皆是逗會他意，令他得益，不談佛意意趣何之。今經不爾。結是法門綱目。大小觀法十力無畏，種種規矩皆所不論，爲前經已說故。但論如來布教之

元始，中間取與漸、頓適時，大事因緣究竟終訖。說教之綱格，大化之筌罟。²⁹

牟宗三先生也同樣對《法華經》優於諸經之處作了論述。

他認為，正因為《法華經》並不關注於特殊的教義問題，而旨在建立一圓實教，揭示佛陀各類說法的真實意圖，佛之本懷，權實問題，迹本問題，並以開權顯實，開迹顯本的方式加以處理。牟先生將《法華經》的這一性質稱之為「第二序上的問題，高一層的問題」。³⁰換言之，《法華經》所關注的是契入實相的智慧和證悟。行者若要明瞭這一真理，那就必須首先從其他佛教經論中獲得相關的基本的義理知識，然後再以《法華經》的究竟佛說為指導來契入實相真理。³¹西方學者Hurvitz也就《法華經》的這一特性表達了類似的真知灼見。他指出，《法華經》將小乘佛教中的傳統概念，諸如四諦說、因緣說、法有我無以及解脫涅槃等當成早已是耳熟能詳而無需論證的概念，同時也將大乘佛教中的人法兩空、精行菩薩道以及六般羅蜜等作為已經被普遍接受的觀念而一筆帶過，並不詳細闡述之。³²而華裔美國學者陳觀勝(Kenneth Ch'en)則對《法華經》的影響作了如下的概括：

《法華經》是中國最流行的佛經，幾乎所有的佛教宗派都研究和讀頌此經，因為這部經典包含著最完整的具有革新意義的大乘教義，弘揚久遠之佛和眾生皆成佛道的理念，一千五百年來，此經還激發了佛教藝術和宗教實踐的開展。它被譬喻為動人心弦的戲劇或不同尋常的交響樂。它以其閃亮的形象、壯觀的場面、豐富的想像力、譬喻以及寓言故事始終成為吸引人們注意的焦點。³³

Gene Reeves對《法華經》所扮演的重要角色作了這樣的解說：

許多人認為《法華經》就像佛教中的《新約全書》，乃是最重要的佛教經典，因為它將所有其他的佛教教義都包括了進去，並使之各自具有了自身的意義。我們可以確切地說，《法華經》在東亞地區享有極其崇高的地位。。。。。。無論是在日本還是中國的歷史上，《法華經》的主題在所有的藝術類作品中都久盛不衰。同時，《法華經》對歷史上的許多社會和政治變革運動都起到了不可忽略的推動作用。³⁴

有關《法華經》的譯本和評論

《法華經》前後共有六種譯本，現存有三種，即晉竺法護 (Dharmarakṣita)³⁵ 於西元286 所譯的10卷27品《正法華經》³⁶，後秦鳩摩羅什(Kumārajīva)于西元406 翻譯的7卷28品《妙法蓮花經》，以及：隋闍那崛多(Jaṇagupta)³⁷和達摩笈多(Dharmagupta)³⁸重勘梵文後於601 翻譯的7卷27品《添品妙法蓮華經》。這三種譯本中，前兩者在中國佛教歷史中扮演了重要的角色，而鳩摩羅什譯的《妙法蓮華經》則流傳最廣，影響最大，也是智顗所據以詮釋的譯本。鳩摩羅什的貢獻不僅僅在於翻譯了《法華經》，還因為他在譯經的同時大力弘揚此經。³⁹在《法華經》被譯出之後，他的門人僧睿撰寫了《法華經後序》，另一位門人慧觀寫就了《法華宗要序》，兩者皆記錄在《出三藏記集》中。⁴⁰鳩摩羅什的門人中，曇影⁴¹和慧觀皆專事弘研《法華經》。曇影著有四卷本的《法華義疏》，而慧觀則對《法華經》作了注釋。⁴²僧睿贊《法華經》之重要性，曰：「諸佛之秘藏，諸經之實體。」⁴³

至於智顗之前對《法華經》的註疏工作，史料記載有道生的兩卷本《妙法蓮華經疏》，⁴⁴劉虬的《無量義經序》，⁴⁵以及法雲⁴⁶的八卷本《法華經義記》。⁴⁷法雲有關法華的理論在

梁朝享有盛名，但也因此成為智顗在《法華玄義》中重點批評的物件。另外，智顗同時代或之後的有關《法華經》的著名著述尚有隋嘉祥大師吉藏⁴⁸的《法華玄論》，⁴⁹《法華義疏》⁵⁰以及《法華遊意》。⁵¹唐慈恩大師窺基⁵²的《妙法蓮華經玄贊》。⁵³然而，所有這些法華著作皆沒有產生像智者大師的兩部論著那樣的影響力，尤其是《法華玄義》之對後世的影響是無可低估的。安藤俊雄對這些法華論著作作了比較後，對大師的成就讚歎不已，曰：

光宅的法華經研究，有成實的色彩，嘉祥亦不得越三論的界限，至慈恩，法相的色彩，更為濃厚。醇乎其醇的超八醍醐的法華妙理，開展至心之深處的，實是智顗。⁵⁴

註釋：

27. 見William Theodore de Bary ed., *The Buckirust Tradition in India, China and Japan*, New York: Random House, 1972, p.155。

28. 見任繼愈：《中國佛教史》第二冊，頁414。

29. 《法華玄義》，《大正藏》冊33，頁800中。

30. 見牟宗三：《佛性與般若》下冊，頁576。

31. 見同上，頁587。

32. 參見Hurvitz:Chih-i，頁183。

33. Kenneth Ch'en: Buddhism In China, Princeton: Princeton University Press, 1964頁381至頁382。

34. Gene Reeves: "Cosmology as World-Affirmation in the Lotus Sutra", World Hongming Philosophical Quarterly (世界弘明哲學季刊)，1996年六月，<http://www.whpq.com>，頁17，注2。有關《法華經》之特色和重要性的研究，見李世傑：「天臺哲學的原理」，《華岡佛學學報》，第4期，1980，頁167至頁186。釋聖嚴：「中國佛教以法華經為基礎的修行方法」，《中華佛學學報》第7期，1994，頁2至頁14。

35. (223c—300c)，其傳記載于《高僧傳》，《大正藏》冊50頁326上至頁327上。

36. 其傳記載于《續高僧傳》，卷2，《大正藏》冊50，頁433中至頁434上。

37. (c—619)，其傳記載于《續高僧傳》卷2，《大正藏》冊50，頁434上至頁436中。

38. 參見《法華傳記》卷2，《大正藏》冊51，頁50上。

39. 參見湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁208至頁209。

40. 見《出三藏記集》，《大正藏》冊55，頁57上至下，以及頁57中至下。

41. 其傳記載于《高僧傳》卷6，《大正藏》冊50，頁364上。

42. 參見湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁228至頁229。

43. 《出三藏記集》，《大正藏》冊55，頁57中。

44. 見《正續藏經》冊27，頁1至頁17。

45. (438-495)，號靈預，亦號德明，其傳記載於《南齊書》

54. 18中至20上，《南史》50.13上至14上。

46. (467-529)，世亦稱之為光宅法雲，其傳記載于《續高僧傳》卷5，《大正藏》冊50，頁463下至465上。

47. 《大正藏》冊33，頁572至679。

48. (549-623)，世亦稱之為嘉祥大師吉藏，其傳記載于《續高僧傳》冊50，頁513上至515上。

49. 《大正藏》冊34，頁361至頁450。

50. 《大正藏》冊34，頁451至頁633。

51. 《大正藏》冊34，頁633至頁650。

52. (632-682)，世亦稱之為慈恩，玄奘之弟子。

53. 《大正藏》冊34，頁651至頁854。

54. 見安藤俊雄，《天臺性具思想論》，頁54。

(全文完)

天台三大部的研究（一）

佐藤招英 著
依觀 譯

第一章 研究三大部的意義

第一節 遺留下來的課題

智顗自大建七年（五七五）以後，就在天台山上過隱棲生活，因陳少主七度邀請，終於在至德三年（五八五），即四十八歲時下山，回到陳都金陵。爾後再回天台山，一直到隋·開皇十七年（五九七）六十歲示寂，這段時期是智顗思想最圓熟的天台教學大成的後期時代。後期時代可分成三大部講說時代與晚年時代等二個時期。尤其是三大部的講說時代，正是智顗作為學者、作為宗教家，最為活躍的時代，即面臨陳朝滅亡與隋朝興起的政治社會轉換期，樹立其偉大的佛教教學體系的時代！在此時期所講說的《法華玄義》、《法華文句》、《摩訶止觀》等三部著作，古來稱為天台三大部，或稱為法華三大部，在眾多的著作中，此三大部被視為智顗最重要的著作。

智顗所大成的天台教學，是以《法華經》為根柢，依《法

華經》所作的妙解見於《法華玄義》與《法華文句》，依《法華經》所行的妙行，見於《摩訶止觀》。由於講述內容甚為龐大，因此如云：「若並說法華玄義與圓頓止觀，則半年各一遍」（《別傳》），須費時數月。從而智顗的門弟中聽聞智顗講說，浴其學恩者不在少數，而聽聞三大部的講說，並予以詳細筆錄的，就是章安尊者灌頂。

灌頂（五六一—六三二）是臨海縣章安人。七歲師事攝靜寺惠拯，惠拯示寂後，灌頂負笈登天台山，入智顗之門，是在至德元年（五八三），當時他二十三歲。爾後，隨從智顗出金陵，陳·禎明元年（五八七），灌頂二十七歲聽講《法華文句》。隋陷金陵時，同門衆人因避亂而離散四方，灌頂至廬山與智顗相會，並陪從智顗前往荊州，在荊州聽智顗講《法華玄義》、《摩訶止觀》，並予以筆錄。此聽記本是智顗講說的完全

記錄，如果能留存至今，就能掌握智顗思想及學說的素樸形態！但是現行的三大部並不是灌頂聽記時的原狀，而是其後經數十年歲月，由灌頂再三修治削添而完成的。

關於此修治過程，依據湛然《止觀輔行》所載：《摩訶止觀》有第一本、第二本、第三本等三個階段。第一本、第二本名為《圓頓止觀》，而現行第三本不只改名為《摩訶止觀》，其組織與內容也有相當的改治，因此現行的《摩訶止觀》並不是智顗講說原貌，而是經過灌頂數次修治。從而關於《摩訶止觀》，除了經由現行的《止觀》探究其原初形態外，還須探究灌頂修治部份有多少程度是他自己的見解。

其次，《法華玄義》現行的形態較早完成，雖然如此，並不表示灌頂沒有予以修治。進而《法華文句》中可以看到灌頂於六十九歲的晚年予以添削的紀錄，可能其修治過程與《止觀》同樣，但是在修治《法華玄義》與《法華文句》時，是將吉藏《法華玄論》、《法華義疏》置於座右屢作參考，依上來所述，可知現行三大部中有天台智顗全然不知的文章與思想存在！

關於三大部，自湛然（七一—七八二）作註釋以來，一千數百年間出現汗牛充棟的龐大註釋，對此三大部的文文句句所作的解釋入微穿細。雖然如此，從另一種角度言，對於三大部經由何等過程而成立的研究，至今未見進行。在智顗諸著

作中，三大部在文獻學上具有什麼樣的位置，也是須要予以研究的課題，而這須要從向來一直忽視的基礎研究來進行。

第二節 講說三大部的年時及場所

關於天台三大部的講說年時及場所，一般有如次的說法。

《法華玄義》 隋·開皇十三年（五九三）

（智顗五十六歲）在荊州玉泉寺

《法華文句》 陳·禎明元年（五八七）

（智顗五十歲）在金陵光宅寺

《摩訶止觀》 隋·開皇十四年（五九四）

（智顗五十七歲）在荊州玉泉寺

然而這是智顗入寂後經六百年的南宋時代的傳說，因此首先必須就此傳說加以檢討，探討此傳說是否合乎史實。灌頂《天台智者大師別傳》（大正五〇・一九七・中）記云：「若說法華玄義并圓頓止觀半年各一遍。若著章疏各三十卷。」，又記云：「國清寺灌頂私記法華玄初分得十卷。止觀初分得十卷」，由此可知《法華玄義》與《圓頓止觀》都是灌頂記錄智顗講說而成。雖然如此，但是《別傳》中對於《法華文句》完全沒有給予一言半句的記述，是在論述《法華文句》的成立年代時，須要注意的。

在現行的《文句》卷首有灌頂所云：「余二十七於金陵聽受。六十九於丹丘添削」，可知《法華文句》應是灌頂二十七

歲時，即陳·禎明元年在金陵講述的。由於沒有提及在金陵哪個寺院講說，因此認為這是在光宅寺講說的傳說是否妥當值得檢討。其次關於《摩訶止觀》，其卷首灌頂序記云：「止觀明靜，前代未聞。智者，大隋開皇十四年四月二十六日，於荊州玉泉寺，一夏敷揚二時慈靈」（大正四十六·一·上），可知《止觀》是開皇十四年的夏安居時，在荊州玉泉寺所講說的。但是《別傳》及其他古記錄中可以見到「圓頓止觀」之名，卻見不到如現行本所載的「摩訶止觀」之名。二者不只名稱不同，組織內容也不同，因此關於《止觀》的成立過程，還留下諸多值得探討的問題。

進而關於《法華玄義》，灌頂私記錄起記云：「幸哉灌頂！昔於建業始聽經文，次在江陵奉蒙玄義。」（大正三十三·六八一·上），可知這是智顗滯留江陵荊州時所講說的，但是究竟是何時或在何場所並沒有明載。從而對於《法華玄義》是隋朝開皇十三年在荊州玉泉寺所講的傳說是經由什麼樣的過程而成立也必須再予探討。

第三節 對戒應所作年譜與志磐所撰統紀的檢討

如前所注意的，灌頂《智者大師別傳》（六〇五）載有《法華玄義》與《圓頓止觀》的講述，但是對於講說年時是在何時並沒有明記，道宣《續高僧傳》（六六四）中也沒有任何與

此有關的記錄，由此可知在隋末唐初，對於天台三大部的講說年時尚未產生問題。

中唐時代的湛然針對三大部，一一撰述諸如《法華玄義釋籤》二十卷、《法華文句記》三十卷、《摩訶止觀輔行傳弘決》四十卷等龐大的註釋書，在《止觀輔行》（七六五）中，湛然嘗試對智顗的行歷作出年代的推定，指出「十八出家，二十受具，二十三入大蘇受法，三十金陵出都，三十八初入天台，大建九年置修禪寺，十三年下山出都，開皇十一年旋荆置寺，十四年止觀講說」，《止觀》的講說是在開皇十四年，而對於《玄義》及《文句》的講說年時完全沒有觸及。不只如此，《釋籤》或《文句記》也見不到可取用的記述，可以說湛然本身對於確定三大部的講說年時並沒有盡力，從而也看不到中唐時代有嘗試作如此探討的趨勢。

從附於《國清百錄》卷末的戒應《智者大師年譜事跡》（大正四十六·八二三·中）所載來看：

五十歲於金陵光宅寺講法華經，章安其時方年二十
七歲，始聽經文。

五十六歲至荊答地恩，造玉泉寺，章安奉蒙玄義。

五十七歲於玉泉寺講摩訶止觀。

此《年譜事跡》係戒應於南宋淳熙十二年（一一八五）所作，至此三大部的講說年時才明確下來。由於湛然以後至北宋之前

所作的智顗傳記相關文獻對此都沒有任何記錄，因此前揭的記事究竟是戒應所作的考證，是流行於當時的傳說之記錄，姑且不論，總之，到了南宋時代，《法華文句》是五十歲所講述，《法華玄義》是五十六歲，《摩訶止觀》是五十七歲，三大部的講說年時始見明確，可以說這是極大的收穫！戒應的《年譜事跡》所述由南宋佛教史家志磐承受，《佛祖統紀》卷六（大正四十九・一八二・下——一八三・下）記云：

禎明元年於光宅講法華經，時章安預聽次。

開皇十三年夏四月，於玉泉寺說法華玄義。

開皇十四年夏四月，於玉泉寺說摩訶止觀。

同樣記事亦見於《佛祖統紀》卷二十三（大正四十九・二四七・下）的歷代佛教表。《佛祖統紀》此一記載被爾後的天台學者毫無批判的採用，以此作為天台三大部的講說年時，而志磐是繼承戒應的《年譜》所載，此依二者的對照即可明白。然而此二者用以決定《法華文句》的講說是在金陵光宅寺的根據有必要予以檢討，關於《法華玄義》，戒應也只是記云：「五十六歲至荊答地恩，造玉泉寺，章安奉蒙玄義」，志磐則記為：「夏四月，於玉泉寺說法華玄義」，將其講述月份，限定在開皇十三年夏四月，其開講的場所定於玉泉寺，然而這只是志磐的臆測！大體上，關於《法華玄義》的講說，灌頂《私記緣起》的「於江陵奉蒙玄義」，是唯一的根本資料，戒應將此推定

為開皇十三年，實有資料上的困難，而志磐將此定為開皇十三年夏四月，又定為是在玉泉寺講說，完全是在臆測上更加臆測，戒應如此的推定與志磐的臆測究竟妥當與否，應是依據根本資料予以檢討的問題。

第四節 關於三大部的流傳

天台三大部都是智顗講說，門人灌頂記錄而成，《玄義》、《止觀》二書在灌頂《智者大師別傳》（六〇五）可見其名。而《文句》則有灌頂六十九歲，即貞觀三年（六二九）於丹丘添削的記錄，然而爾後的流傳是如何呢？灌頂圓寂（六三二）後十四年撰述的道宣《續高僧傳》卷十七（大正五〇・五六七・下）記云：「所著法華疏、止觀門、修禪法等各數十卷。『不知法華疏是否含指《玄義》與《文句》，但是由於道宣在《大唐內典錄》（大正五十五・三三二・上）記云：『圓頓止觀十卷、法華玄十卷、法華疏十卷』，可知當時《玄義》與《文句》業已別行。」

不清楚灌頂以後的初期天台教團對三大部的研究究竟達什麼樣程度，相傳以左溪玄朗（六七三—七五四）於天寶七年修治法華疏，解說《止觀》為最早，應是玄朗三大部的講述，導致荆溪湛然有三大部註釋之著作。湛然的三大部科文十六卷（《玄義科》五卷、《文句科》六卷、《止觀科》五卷）收於《記續藏》中。

《止觀科文》的卷首記云：「天寶十四年（七五五）臨安私記，建中元年（七八〇）國清寺再書」，《法華玄義釋籤》二十卷是湛然以在天台山答辯問者所問為基礎，其後回到毗壇修治而成。依據普門子《釋籤緣起序》所載，這是作於廣德二年（七六四）。《止觀輔行傳弘決》四十卷載有普門子永泰元年（七六五）的序文，因此與《釋籤》應是前後之作。《法華文句記》三十卷其卷末載有湛然與江淮四十餘僧前往五臺山與不空門下含光會面，含光入五臺山是在不空圓寂的大曆九年後，因此本書應視為大曆九年（七七五）以後的著作，在三大部的註釋中，屬於最後之作。

最早將三大部攜入日本的，是天平勝寶五年（七五三）赴日的鑒真，《東征傳》所列八部天台章疏中，記有「天台止觀法門、玄義、文句各十卷」。鑒真是從荊州玉泉寺弘景受戒，其所攜天台典籍應屬玉泉寺系統。鑒真門下法進悉將此天台典籍書寫傳持，其《沙彌十戒並威儀經疏》（《日本大藏經》一之三七一·中）記有：「法華經玄十卷、法華經疏十卷、大止觀十卷」等八部書名。最澄曾抄寫過這些天台典籍，延曆二十一年（八〇二）開始在高雄山寺開創的三大部講述顯然是依據此鑒真攜入日本。

由於此三大部講述的助緣，最澄於延曆二十三年（八〇三）入唐，在台州獲得豐富的天台典籍，當時最澄所獲得的三大

部，與鑒真所攜荊州玉泉寺系統本有別，屬於天台國清寺的系統。《傳教大師將來台州錄》（大正五十五·一〇五五·中一下）記有：

妙法蓮華經玄義 十卷 智者大師出

二百七十二紙

妙法蓮華經文句疏 十卷 智者大師出

三百三十七紙

摩訶止觀 十卷 智者大師出 三百七十紙

連紙數若干都有明記。此中的《玄義》與《文句》，空海也有取得，其《將來錄》記云：「法華玄義一部十卷天台智者撰。法華文句疏二部二十卷天台智者撰。」在此二師的《將來錄》中，都將《法華文句》記為《法華文句疏》，可知在當時應是通行此一稱呼的。

此外，圓珍也有攜入此天台典籍，此從《智證大師請來目錄》即可知之，《玄日錄》、《永超錄》等亦列三大部之名。

奏請三大部入藏的，是宋·遵式，天聖二年（一〇二四），智顓的著作七十六卷被收入於大藏經中，其印行則在明版大藏經以後。遵式《天台教觀目錄》（《天竺別集》卷上所收）及志磐《天台教典志》（《佛祖統記》卷二十五）列有三大部之名，此已無庸贅述，法照《三大部讀教記》二十卷、從義《三大部補註》十四卷等疏釋亦不少，高麗《義天錄》亦載有《

玄義》十卷、《文句》十卷、《摩訶止觀》十卷之名，韓國一地亦有流傳由此可知。

日本對於三大部的開板，從平安末期既已行之，京都禪林寺今存有《法華玄義》第五卷一帖。禪林寺本雖缺刊記，然寺中所藏《法華玄義釋籤》卷三、卷四含有「久安四年（一一四八）戊辰六月日摸願主僧良鑒」之刊記，因此應是在《釋籤》前後所開板。御室仁和寺藏有平安末期刊行的《摩訶止觀》卷二，身延山藏有建長七年（一二五五）刊行的《法華玄義》卷七、《法華文句》卷五，這些都是現存的零本。

相對於此，津市西來寺與久原文庫所收附有弘安二年（一二七九）至弘安七年（一二八四）刊記的三大部以及湛然《釋籤》、《文句記》、《輔行》幾乎是現存的完本，由此可知三大部的流傳痕跡。

三大部的講述在平安中期以後頗為盛行，源信有《天台圓宗三大部鉤名目》三卷傳世，本書可說是源信熟讀三大部後所作的筆記，飯室靜算的《心地教行決》六卷是依循三大部的順序以問答體方式解釋六百零六條的要義。播磨的道邃對三大部一一作出《玄義釋籤要決》十卷、《文句記義決》十卷、《止觀弘決纂義》八卷的疏釋。

尤其寶地房證真的《法華三大部私記》三十卷，先是證真

於永萬年中（一一六五—一六六）草記，文治時削此舊本，建久九年再予添削，正治元年夏騰稿，建永二年（一二〇七）秋再削此私記，前後費四十餘年歲月，注予一生心血而完成的。其後，對於三大部更出諸多註釋，其中江戶末期的慧澄癡空（一七八〇—一八六二）的《講義》及大寶守脫（一八〇四—一八八四）的《講述》號稱雙璧，有志於三大部之研究者無不蒙此二師之學恩！

大寶於明治十三年被邀入龍谷大學前身的大敎校講述《四敎儀集註》、《十不二門》等。從明治十五年九月到翌年的十六年，在大敎校所開的三大部之講述，可說大寶一生中最後一件大事，翌年，即明治十七年二月，大寶在三井寺寶壽院示寂。

三井寺勸學院今收有大寶為準備講述三大部而撰寫的《三大部會本》九十卷，在徵得園城寺福家守明長吏的同意以及學生數人的協助後，自昭和二十七年以後，費時數年，前記的九十卷本已被作成膠卷，今收於龍谷大學圖書館。向來一般認為慧澄的學風屬於句釋性的，而大寶的學風則是達意性的，這是依據慧澄三大部講義與大寶三大部的講述所作對照而有此說。但是從大寶的九十卷本看來，他對三大部全體的一言一句也不輕忽的施以句釋，進而以豐富附箋記其要義，因此前述對大寶學風的評價未必是妥當的。

（待續）

贈居山老人

清
讀徹

山中老人無伴侶，孤影茕茕自相許。
花開花落紀歲時，白石青松當炊黍。
山雲濛濛山雨來，微風吹斷山禽語。
百年天地彈指過，撒手懸崖閱今古。

破屋

清
讀徹

破盡不盡屋，住來如古庵。無家幸或免，
露地亦何堪。風響懸同磬，雨深臥在潭。

湛然詩鈔

三五

吾將老於是，死即可為龕。

贈寶華山見月師弟

清
讀徹

鷄足傳衣後，鵝頭出一人。蟲囊細漉水，
蚊拂緩搖塵。領眾輪山斧，隨堂展鉢巾。
三年且願守，石塔再來人。

山居

清
讀徹

甕無粒米爨無烟，此是中峰自在禪。
鼻息雷轟正鼾睡，落花被底草綿綿。

惱鴉

清
通荷

老僧愛吃密浸棗，常為此棗惹煩惱。
將棗晒在烈日下，兒童嬾看鴉來攪。
誰說人好鴉亦好，大鴉纔去小鴉來。
到我只有兩三枚。

贈仙陀師

清
通荷

貧來事事盡成冰，到處難容破衲僧。
買得松陰三十里，撥開雲磴幾千層。

湛然詩鈔

三六

傳心久矣知梅熟，不語何曾有葛藤。

自此一朝俱放下，眼空天下是無能。

天遊曲 七之一

清
通荷

苦遊不住鐵鞋穿，踏到崑崙又向前。
已自頓超海外海，猶疑天外豈無天。

除夕

送歲人家笑語過，天涯游子欲如何。
老僧久矣無鄉思，不管今宵感慨多。

入論科釋講稿（三）

• 三五

「不定有六：一、共、二、不共、三、同品一分轉異品遍轉、四、異品一分轉同品偏轉、五、俱品一分轉、六、相違決定」。科文「標釋不定」，或「列不定六名」。

「此中共者：如言聲常，所量性故。常無常品，皆共此因，是故不定。爲如瓶等，所量性故，聲是無常。爲如空等，所量性故，聲是其常」。科文「共不定」，或「釋共不定因過」。

「言不共者：如說聲常，所聞性故。常無常品，皆離此因。常無常外，餘非有故，是猶預因。此所聞性，其猶何等！」科文「不共不定」，或「釋不共不定因過」。

「同品一分轉異品偏轉者：如說聲非勤勇無間所發，無常性故。此中非勤勇無間所發宗，以電空等爲其同品。此無常性於電等有，於空等無。非勤勇無間所發宗，以瓶等爲異品，於彼偏有。此因以電瓶等爲同品，故亦是不定。爲如瓶等，無常性故，彼是勤勇無間所發？爲如電等，無常性故，彼非勤勇無間所

發？」科文「同分異全」，或「解同異遍因過」。

「異品一分轉同品偏轉者：如立宗言聲是勤勇無間所發，無常性故。勤勇無間所發宗，以瓶等爲同品，其無常性，於此偏有。以電空等爲異品，於彼一分電等是有，空等是無。是故如前，亦爲不定。」科文「異分同全」，或「解異分同偏因過」。

「俱品一分轉者：如說聲常，無質礙故。此中常宗，以虛空極微等爲同品，無質礙性，於虛空等有，於極微等無。以瓶樂等爲異品，於樂等有，於瓶等無。是故此因，以樂以空爲同法故，亦名不定。」科文「俱品分轉」，或「同異分轉」，或「解同異分因過」。

「相違決定者：如立宗言聲是無常，所作性故，譬如瓶等。有立聲常，所聞性故，譬如聲性。此二皆是猶預因故，俱名不定。」科文「相違決定」，或「解違決因過」。

「相違有四：謂法自相相違因、法差別相違因、有法自相相違

因、有法差別相違因等。」科文「標釋相違」，或「列四相違名」。

「此中法自相相違因者：如說聲常，所作性故，或勤勇無間所發性故。此因唯於異品中有，是故相違。」此因缺後二相。科文「法自相相違」，或「後陳言陳相違」。

「法差別相違因者：如說眼等必爲他用，積聚性故，如臥具等。此因如能成立眼等必爲他用，如是亦能成立所立法差別相違積聚他用，諸臥具等爲積聚他所受用之。」此數論師所立法「他用」爲神我，「相違」的「積聚他用」爲假我，故相違。科文「法差別相違」，或「後陳意許相違」。

「有法自相相違因者：如說有性非實非德非業，有一實故，有德業故，如同異性。此因如能成遮實等，如是亦能成遮有性，俱決定故。」能違量爲：「有性非有性，有實故，如同異性。」意爲共許的有性不是意許中的有性。科文「有法自相相違」，或「前陳言陳相違因過」。

「有法差別相違因者：如即此因，即於前宗有法差別作有緣性，亦能成立與此相違作非有緣性，如遮實等，俱決定故。」能違量：「有性非大有有緣性，有一實故，如同異性。」科文「有法差別相違」，或「前陳意許相違因過」。

「已說似因，當說似喻」。科文「結前生後」，或「似因結似喻始」。

「似同法喻有其五種：一能立法不成、二所立法不成、三俱不

成、四無合、五倒合。

「似異法喻亦有五種：一所立不遣、二能立不遣、三俱不遣、四不離、五倒離。」科文「標同異名」，或「列十過名」。

「能立法不成者：如說聲常，無質礙故，諸無質礙見彼是常，猶如極微。然彼極微，所成立法常性是有，能成立法無質礙無，以諸極微質礙性故。」科文「能立法不成」，或「釋因不成過」。

「所立法不成者：謂說如覺。然一切覺，能成立法無質礙有，所成立法常住性無，以一切覺皆無常故。」科文「所立法不成」，或「宗後陳不成過」。

「俱不成者：復有二種：有及非有。若言如瓶，有俱不成。若說如空，對無空論，無俱不成。」科文「俱不成」，或「能立所立兩法不成」。

「無合者：謂於是處無有配合，但於瓶等雙現能立所立二法。如言於瓶，見所作性及無常性。」科文「無合」，或「同喻體無合過」。

「倒合者：謂應說言：諸所作者皆是無常，而倒說言：諸無常者皆是所作。」科文「倒合」，或「同喻體倒合過」。

「如是名似同法喻品。」科文「後總結非」，或「似同喻法」。

「似異法中，所立不遣者：且如有言，諸無常者見彼質礙，譬如極微。由於極微所成立法常性不遣，彼立極微是常住故。能成立法無質礙無。」科文「所立不遣」，或「宗後陳過」。

「能立不遣者：謂說如業，但遣所立，不遣能立，彼說諸業無質礙故。」科文「能立不遣」，或「因不遣過」。

「俱不遣者：對彼有論，說如虛空，由彼虛空不遣常性無質礙故，以說虛空是常性故，無質礙故。」科文「俱不遣」，或「能所二立不遣過」。

「不離者：謂說如瓶，見無常性，有質礙性。」科文「不離」，或「異喻體不離過」。

「倒離者：謂如說言，諸質礙者皆是無常。」科文「倒離」，或「異喻體倒離過」。

「如是等似宗因喻言，非正能立。」科文「後結非真」，或「總結似立」。

「復次爲自開悟。」科文「明立意」，或「立量意旨」。

「當知唯有現比二量。」科文「明遮執」，或「唯立二量」。

「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。」科文「現量」，或「釋現量義」。

「言比量者：謂藉衆相而觀於義。相有三相，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。」科文「比量」，或「釋比量義」。

「於二量中，即智名果，是證相故，如有作用而顯現故，亦名爲量。」科文「明量果」，或「總結」。

「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。」科文「似現量」

，或「明似現量義」。

「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。」科文「似比量」，或「明似比量義」。

「復次，若正顯示能立過失，說名能破。」科文「標能破」，或「明能破義」。

「謂初能立缺減過性，立宗過性，不成因性，不定因性，相違因性，及喻過性。」科文「辨能破境」，或「能破對象」。

「顯示此言開曉問者，故名能破。」科文「兼顯悟他結能破號」，或「結能破義」。

「若不實顯能立過言，名似能破。」科文「標似破」，或「明似破義」。

「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。於無喻，有過喻言。」科文「出似破體」，或「列似破對象」。

「如是言說名似能破，以不能顯他宗過失，彼無過故。」科文「結名辨所以」，或「結辨似破」。

「且止斯事。」科文「示略息煩」，或「全論總結」。

「已宣少句義，爲始立方隅，其間理非理，妙辨於餘處。」科文「末後一頌顯略指廣分」，或「論結指餘」。

慈悲，不要成爲墮落的開始

證義

諾貝爾文學獎得主卡繆的文學名著「墮落」一書，是在描寫現實社會裡，虛偽的人性，常披上慈悲的外衣，走向墮落的世界。我們表現出慈悲的行爲，往往只於求取利益，有的因爲要獲得別人的讚揚，以博取名聲，有的是因職業上必須而矯揉造作，以增加業務，這些虛偽的人性，偽善的行爲，是我們必須深自反省的，但現實的社會，若不虛偽，真的很難生存，在這善惡衝突的社會裡，我們的良知遭受譴責，因而開始墮落。

慈悲，是感念衆生的苦難，捨棄自我，拯救衆生的大愛之心。墮落，是追求私利的慾望，喪失自我，不惜犧牲衆生的沈淪之心。慈悲與墮落，是完全對立的，但墮落之心，卻常披上慈悲的外衣，讓人誤以爲是慈悲心，而這個外衣，就是追求私

利的慾望。慈悲是成就佛道的不二法門，墮落是通往地獄的幽冥地道。

我常講慈悲是成就佛道的不二法門，因爲不管修行何種法門，最後若沒有「無緣大慈，同體大悲」的慈悲心，就無法滅卻執著之心，若心存執著，即無法遠離諸相，諸相無法遠離，則不能成就佛道，故金剛經云：「離一切諸相，即名諸佛。」。慈悲法門重要，是衆所皆知，因此有修行者，即著重在慈悲的修行，並以濟度衆生的實際力行，來培養慈悲心，這是很好的，但在濟度衆生的過程，卻往往被名利所迷惑，「濟度衆生」成爲追求名利的工具，也就是披上慈悲的外衣，內心卻是開始墮落。

修行慈悲法門者，會成為墮落的開始，其原因很多，有的是一開始就是以慈悲為手段，來追求名利，此時慈悲只是謀利的手段，並非修行法門，這情形成為墮落的開始，是必然的。另一種是初發慈悲心，卻為名利所惑，終成為墮落的開始，這是很可惜的，因此，在廣施善行時，要時時檢視初發的慈悲心，反思有無偏離慈悲之道，否則內心開始墮落，將永無出期。

我有一個朋友，是高階公務員，發心參加了某佛教團體，開始隨著同修濟度眾生，獲得不少掌聲，報紙也披露其善行，名聲遠播，久了，卻被這聲名迷惑，開始想著如何讓長官、同事、媒體知道其善行，每次活動一定通知新聞媒體到場，要求下屬配合演出，以彰顯其德行，最後為了升上該佛教團體的較高職位，竟自導自演善行，以增加績效。這位朋友開始墮落了，因此心性也起了變化，不管公事或私事，都虛偽假造，壓迫下屬，阿諛奉承長官，但是對外又披上慈悲的外衣，不了解者，誤以為他有慈悲心腸，我屢勸他也無效，只好敬而遠之。這位朋友就是在修慈悲法門過程中，被名聲迷惑，開始墮落了，令人惋惜！因此，慈悲法門雖然是成就佛道的不二法門，但是若一不小心，容易成為墮落的開始，不可不慎！

人性都潛藏著善的本質，也就是佛性，因此悲天憫人的慈

悲心，每個人都具有，只是容易被現實生活污染，如果不能時時反思被污染的本質，則慈悲心將成為墮落的開始，因為慈悲心的實踐使你獲得現實社會的名利，進而執著名利，假藉慈悲心，以獲得更多名利。慈悲容易成為墮落的開始，是因為我們不了解慈悲也有次第的，慈悲雖然是一種捨己的大愛之心，但在達到這種大愛的境界，必須是經過近而遠的次第修行，也就是從自己、親人，再到陌生人，對於不愛父母的人，很難想像會真正去愛不相關的陌生人，如果對自己的父母都無法有關愛之心，在外面對別人如何慈悲，都令人懷疑是在沽名釣譽，而以慈悲為手段，達到追求名利的目的，就是墮落的開始。這也是為什麼一個從不清掃家中廁所的人，卻去幫助別人清掃廁所，會被認為是假慈悲，其理在此。

慈悲是一種沒有執著的境界，要達到慈悲的境界，並非易事，除了要了悟佛理外，更要有生活的實踐工夫，但是在實踐過程，因為很容易獲得聲名，也因此容易產生質變，當你因慈悲而獲得名聲時，若不能反思遠離名利，則名利將染污慈悲心，因而開始墮落，所以修慈悲法門，要時時警惕，時時反思，不要使慈悲成為墮落的開始。

鈴木大拙的禪機（八）

• 何世亮

十六、悟

以鈴木的看法，禪的中心就是悟，這是直接承襲佛陀當初在菩提樹下的體驗而來，他說：「據我所知，佛教是環繞著佛陀領悟的體驗而演繹出來的，佛陀的原義即是領悟者，而領悟的原文就是菩提，由此可知，佛陀與菩提二詞，取自同樣含有覺醒及覺知的意義，簡單地說，佛陀就是從包含相對性及制約性的生命中覺醒過來的人。」

「佛陀既以領悟之說為教義的基礎，即完全排除了佛法是遙不可及的神秘之術，因為領悟非直接關涉到自我本身不可，佛陀一再主張的是，徹底的個別體驗，因此他不斷地對弟子們強調，不可憑信於權威或長者，重要的是你自己的個人體驗。」

鈴木大拙自述自己禪悟的經過：那個時候，我在釋宗演的門下參禪，他把我原先參究但無進展的「隻手之聲」換為「無」字公案，認為我如此做可以快些獲得見性經驗，對於這個公案，他什麼幫助也不給我，因此我跟他參了幾次之後，仍然無

言可對。

從那以後，我一連苦鬥了四年的時間，那是一種心靈的、肉體的、道德的、以及智性上的苦鬥，我感到知「無」終究是件非常簡單的事情，但我要怎樣才能掌握這種簡單的東西呢？它也許存在於一本書吧？於是我遍讀所有一切能夠到手的禪書，那時我所居住的佛日寺有座祀奉北條時宗的祠堂，堂裏有個房間保存著所有一切屬於該寺的書籍和文件，在暑假期間，我把近乎全部的時間都用在那個地方閱覽所有一切我可找到的書上了，那時我的漢文程度仍然有限，故有很多文句無法理解，但我竭盡一切所能，從知性上探索一切與「無」有關的東西。

特別使我感到興趣的書籍之一是「禪關策進」，輯錄者為中國明代的雲棲株宏大師，那是一本選集，錄有歷代大師訓誡學人如何參究公案的開示和著語，我以為我必須努力遵守我在該書裏面所發現的規範之一，這個規範說：「信有十分，疑有十分，悟有十分，可將平生所見所聞、惡知惡解、奇言妙句、

禪道佛法、貢高我慢等心，徹底傾瀉，只就未明了的公案上距定腳頭，豎起脊樑，無分晝夜，直得東西不辨，南北不分，如有氣的死人相似，心隨境化，觸著還知，自然念慮俱忘，心識路絕，忽然打破觸體，元來不從他得，那時豈不慶快平生哉！」

因此我在供奉佛牙的舍利塔後面的一個洞穴中，奮力度過許多個夜晚，但我總是有一個毅力上的弱點，往往不能在洞中靜坐通宵，不時找個藉口開溜，例如蚊子太多等等，都是理由。

在這四年當中，我忙於種種著述，包括日譯卡樂斯博士所著「佛陀的福音在內，但那個公案一直在我的內心深處隱隱作祟，毫無疑問的，它是最為關心的一件事情，直到如今我還記得我坐在田野倚著草堆思慮的那種心情：如果我不能參透「無」的道理，活著對我便沒有意義。西田幾多郎曾在他的日記中寫下我此一時期不時談到自殺的問題，雖然我自己記不得曾有此事。到我感到我對「無」沒有別的可說之後，我也不再跟釋宗演參禪了，除了在一次接心，參加總參或強迫參禪之外，而我那時所得的一切，通常只有老師的痛棒。

在參究公案的當中，往往需要某種生死的危機，始可使學者拿出全副的力量去奮志突破，這可拿白隱禪師的一位門人所編的「荊棘相傳」中所說的一個故事予以舉示，該書所述多為習禪時所碰到的種種棘手問題。

有位僧人從沖繩來到遂翁門下習禪，後者是白隱的大弟子

之一，為人堅忍而有毅力，教導白隱繪畫的就是他，這位僧人在遂翁手下參學了三年的時光，專究「隻手之聲」的公案，最後他預定返回沖繩的日子終於即將來到了，而他所參的公案仍然沒有得到解決，因而內心非常苦悶，帶著眼淚叩見遂翁，這位大師慰勉道：「不要焦躁，且把你的歸期延後七天，全心全力地去繼續打坐。」

一週的時間過去了，而那個公案依然未獲解決，於是這位僧人再度叩見遂翁，後者建議他再把行期延後七天，而當七天已完，他卻仍未解決公案時，這位大師說道：「參究三週始悟的古例很多，你可再試七天。」但這第三週的時間迅即過去，而那個公案仍未解決，然而這位大師卻說：「現在再去努力五天吧！」五天的時間又過去了，而情況仍未得到進展，最後，這位大師終於說道：「這回再試三天，倘使三天仍然不能解決這個公案，那你就只好死了！」

自此以後，這位僧人有生以來第一次把他全部生命都集中在解決這個公案上面了，於是不到三天的功夫，他終於參破了這個公案。

這個故事的教訓是：一個人必須把他所有的一切毫無保留地投入其中，始有成功的可能，諺云：「置之死地而後生」或「絕處逢生」，即是這個意思，常見的情形是：當一個人到了絕望的極頂而不惜拚命孤注一擲時，大悟的境地當下即現，在

我看來，對於許多人而言，悟的境地往往來得太遲了，他們已經踏上死亡之路了。

一般說來，我們的選擇或藉口實在太多了，若要參透一則公案，非要以全力以赴，而無其他任何選擇不可，你必須要做的事情只有一件，始可達成。

以我而言，此種危機或絕處係在我該去美國協助卡樂斯博士英譯「道德經」的時候來到，當時我在心裏想著，冬季的「臘八接心」也許是我參加禪七的最後一次了，如果我不能乘機把我的公案解決，以後也許一輩子也沒有機會參加了，我非把我的全部精神力量投入這次接心不可了。

直到那時，我一直意識到「無」仍在我的心中，但只要我意識到「無」在我的心中，那就意味著它與我有著相當的隔膜，而那就不是真正的三昧境地，不過到了大約第五天「接心」，快要終了時，我已不再意識到「無」了，我已與「無」合而爲一了，與「無」打成一片了，而這就是真正的三昧境界。

但只是進入此種三昧仍然不夠，你必須走出那種境界，從三昧中覺醒過來，而這種覺醒即是「般若智慧」，從三昧出來看清它的本來面目，那即是悟的時刻，在那次接心中，當我走出那種三昧境界時，我在心裏說：「我看到了，這就是了！」

我不知道我在那種三昧境界中究有多久的時間，只曉得鐘聲將我從它裏面喚醒了，我去參見老師，他向我問了一些與「

無」有關的查證問題，我一一作答，只有一個猶豫了一下，他便叫我出去，但到了次晨再參的時候，我對這個問題也可作答了，我記得那天夜裏，我從禪堂走向我在寺裏的宿處時，只見月光下的樹木和我自己皆澄澈透明。

對於一個人所體驗到的那種本來面目，對於那種狀態的知曉，我想做一個強調的說明，得到見性之後，我對我的那種經驗仍未獲得徹底的了悟，我仍然處在一種夢樣的狀態之中，我到美國之後，這種體驗才顯得更為深入，突然間我明白了「肘不向外屈」這句禪語的意味，儘管「肘不向外屈」這句話表示著一種必然的法則，但是我驀然看出此種限制乃是真正的自由，真正的自在，並因此感到所有一切有關意志自由的整個問題都得到了解決。

自那以後，我對參透公案就沒有再感到困難，不用說，其他的公案亦用來澄清見性的經驗，最初的經驗即是最重要的經驗，而其後的經驗只是用來使這個經驗更加完全，更加透徹，以使我們對它有更為深切，更為明白的體認。

以上即是鈴木大拙自述自己的悟道體驗，可作爲我們學禪的參考，最重要的在於禪者必須要有悟道的決心和毅力，並且發揮「置之死地而後生」的精神，才能達到究竟的大徹大悟。

(待續)

江州古佛

• 曙壽

圓通道旻禪師

江州圓通寺道旻禪師，世人皆以「古佛」稱之，他原籍興化（今江西省境內），俗姓蔡。母親夜裏夢見吞入一顆閃閃發光的摩尼寶珠而有身孕。誕生以後，一直到五歲以前，嘴巴從來不開口說話，雙腳亦不曾踏在地上走路，這種情況，使得家人甚為著急。因此，到處求神問卜，皆沒甚改善。五歲那年，母親抱著他去西明寺燒香禮佛，一進到大殿，他便突然從母親懷中掙脫，一股腦跑到佛前跪下，還雙手合十，口稱「南無佛」，母親真是看傻眼了，心中又驚又喜，這突來的舉動，真是太不可思議了。

長大以後在父母親同意下出家，並到處參學，後來參泐潭乾禪師（黃龍派下禪僧），禪師一見便知道是個法器，特別器

重他。師向泐潭報告其參學心得，雖然說得頭頭是道，並不蒙印可。泐潭舉「世尊拈花，迦葉微笑」公案，師又不契。有一天，師隨侍泐潭外出，走著走著，泐潭突然停下腳步，以拄杖架在肩上長嘆了一聲問：「會麼？」師想開口回答，泐潭便打。過了一會兒，泐潭又在路邊拈起一根草問道：「這是甚麼？」師仍想開口回話，泐潭大聲一喝，於是當下頓明大法，乃作拈花手勢，告訴泐潭道：「這回瞞旻上座不得也！」一面挽師之手道：「更道！更道！」師於是唱吟道：「南山起雲，北山下雨！」即禮拜，泐潭默然點頭。師於世間的二元對立泯除了，這也是參禪最初的感悟。

此中所云泐潭乾禪師，乃是東林總禪師的嗣法弟子。黃龍

慧南禪師會下得法弟子共有三位：眞淨克文、東林常總、晦堂祖心。眞淨克文下有弟子泐潭文準，晦堂祖心下有弟子泐潭善清，都稱泐潭，卻不是同一人。僅在此順便一提。又黃龍慧南禪師本是臨濟宗派下石霜楚圓下悟道禪師，因住江西隆興黃龍山盛化，自成一宗，稱黃龍派。其著名的「黃龍三關」，善能激發學人的疑情，是接機的一種手段。南宋以後，黃龍派日漸衰微，然而，晦堂下的青原惟信禪師所提出來參禪三階段的話題，卻一直在禪林中流傳開來，而且蔚成了風氣。可謂叢林中人人皆知，個個皆曉的一句口頭禪了。事實是這樣的：「吉州青原惟信禪師，上堂：「老僧三十年前未參禪時，見山是山，見水是水，及至後來，親見知識，有個入處，見山不是山，見水不是水！而今得個休歇處，依前見山只是山，見水只是水！大衆！這三般見解，是同是別，若有緇素分得出，許汝親見老僧。」（指月錄卷二十八）由於他對參禪境界充滿詩情畫意的描述，因此，也最吸引學者們的引用。成了千古名言。而爲它下注解的人亦復不少。透過山水三階段而體悟禪修者，因此而得到回家之路。

師既悟道，獲泐潭和尚印可，乃駐錫江州圓通寺，隨緣度

衆，一時緇素前往參叩者衆多，尤其達官貴人，在其座下省悟者亦復不少，茲錄數則如下：

左丞范冲居士，字致虛，由翰苑守豫章，途經圓通寺乃謁師，茶罷，曰：「某行將老矣，墮在金紫行中，去此事稍遠。」

「（這位官人感慨自己一生在官場中，沒有修道，恐怕自己悟道解脫無份。）師呼：「內翰！」公應：「諾！」師曰：「何遠之有？」公躍然曰：「乞師再垂示。」師曰：「此去洪都有四程。：：：公停思。師曰：「見即便見，擬思即差。」公豁然有省。

又，樞密吳居厚居士，擁節歸鍾陵，謁師於圓通曰：「某往赴省試過此，過趙州關，因問前住衲老，透關底事如何？衲曰：且去做官！今不覺五十餘年。」（這位吳樞密告老還鄉時來見師，說他五十多年前到省城參加科舉考試時，在趙州關請問一位老和尚有關參禪悟道的事，而老和尚並沒有回答他的問題，只叫他好好做官去，如今不覺已五十多年了。）師曰：「曾明得透關底事麼？」公曰：「八次經過，常存此念，然未甚脫洒在。」（我曾八次經過趙州關，平日也在心中常想著修道這件事，然而，並未能真正得到解脫自在。）師度扇與之曰：

「請使扇！」公即揮扇。師曰：「有甚不脫洒處！」公忽有省，曰：「便請末後句。」師乃揮扇兩下，公曰：「親切！親切！」師曰：「吉獠舌頭三千里！」（說太多了！）

又，中丞盧航居士，與師圍爐，公問：「諸家因緣不勞拈出，直截一句，請師指示。師厲聲揖曰：「看火！」公急撥衣，忽大悟，謝曰：「灼然佛法多子。」師喝曰：「放下著！」

公應諾！諾！

又，左司都貺居士問師曰：「是法非思量分別之所能解，如何湊泊？」師曰：「全身入火聚。」公曰：「畢竟如何會？」師曰：「驀直去！」公沉吟，師曰：「可更喫茶麼？」公曰：「不必！」師曰：「何不這麼會？」公契旨，曰：「原來太近。」師曰：「十萬八千。」公占偈曰：「不可思議，是大火聚，便這麼去，不離當處！」師曰：「咦！猶有這個在。」公頓曰：「乞師再垂示。」師曰：「便這麼去，鑄是鐵鑄。」公頓首謝之。

諸如上所錄，師以一貫的作風，隨手拈來，接引初學，無不表現宗師的大手法，透漏佛法在平實中、日用中得，一切都是那麼的現成，不須他覓。因此，人皆稱古佛。

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

行人應住何法？

雲庵

慧思大師曾預言智者大師「說法第一」，實為不虛之譽。而智者大師講說宏化雖以圓教為終極，而過程巧具系統之能事，又符聖教，所言系統又環節相扣，其中以因緣、約教、本迹、觀心四意銷釋經文，是他家所無。因緣釋以世界、為人、對治、第一義四種悉檀解釋。因緣說感應，說者是感，聞者是機，機感須是相應，方能感應道交。約教釋，則以藏通別圓四教判釋，有此判教，行人纔能辨析每部經典與經文要表達的偏圓大小道理。本迹釋，疏文自釋，教有權實淺深不同，行人務必知指非月，亡迹尋本。觀心釋，觀心是行，說者聽者，若有解無行，恐落入數他珍寶行列。故說者聽者都要將每句經文入心成觀，觀與經合，說者聽者皆得受益。

今試將其解釋法華經文「如是我聞，一時佛住王舍城」的「

住」字概念略述。其四意銷解，若行人能在修行上如是觀察必得到無窮受用。如因緣釋，雖以《大論》為依據，而又有增益自己的另類見解。在大論如是釋「住」云：

「云何名住？四種身儀，坐臥行住，是名住。又以怖魔軍眾，自令弟子歡喜入種種諸禪定故，在是中住。復次三種住：天住、梵住、聖住。六種欲天住法，是為天住。梵天等乃至非有想非無想天住法，是名梵住。諸佛辟支佛阿羅漢住法，是名聖住。於是三住法中，住聖住法，憐愍眾生故，住王舍城。」

復次，布施、持戒、善心三事，故名天住。慈悲喜捨四無量心，故名梵住。空無相無作，是三三昧，名聖住。

聖住法，佛於中住。

復次，四種住。天住、梵住、聖住、佛住。三住如前說。佛住者，首楞嚴等，諸佛無量三昧、十力、四無所畏、十八不共法、一切智等，種種諸慧。及八萬四千法藏度人門，如是等種種諸佛功德，是佛所住處，佛於中住。」

第一因緣釋住

智者大師依大論四種住配合四悉檀解釋，除住忍土是身依土爲世界悉檀，其餘是住法與境界相應而成三悉檀。

一、世界悉檀釋住：「謂能住所住，所住即是忍土王城。能住，即是四威儀，住世未滅。此即世界悉檀釋住。」

能住是人，所住是土，身土有異，故是世界。又釋迦是應身佛，示老比丘相，有正報身，必有依報土。住王舍城耆闍崛山，是其遊化處，是身所依土。又此世界悉檀歡喜益有二，衆生見佛歡喜，如人得見喜愛之聖像，心生歡喜，況佛陀三十二相八十種好莊嚴儀態，又具內在諸多功德之美，人見佛陀怎不歡喜，此其一。遊化必有說法，衆生聞佛說法次第，得歡喜益，此其二。

二、爲人悉檀釋住：「住十善道，住四禪中，此即爲人因緣

釋住。」

爲人悉檀生善益，因持戒而生六欲天，持戒兼修禪定則是梵天福報，是爲生善益。

十善道，就是不殺、不盜、不姪、不妄語、不惡口、不兩舌、不綺語，不貪、不瞋、不癡，此持戒攝。因是單修上品十戒，未修禪定，故其果報祇在欲界六天，此相應於大論的天住。

若是持戒，兼修禪定，於禪定中思惟慈悲喜捨四無量心，即生色界，此相當於大論梵住。此四無量是佛菩薩爲普度衆生而具有的四種精神。在禪定中思惟如何爲衆生做好事，而給予快樂，是爲慈無量心。思惟如何纔能救度衆生的苦難，是爲悲無量心。思惟見到衆生離苦得樂，感到喜悅，是爲喜無量心。思惟對衆生應一律平等，不起憎愛，一視物我，是爲捨無量心。因是修禪定與四無量，離此世界，則生梵天。

三、對治悉檀釋住：「住三三昧，對治悉檀釋住。」

佛陀住王舍城遊化，衆生不但聞法生歡喜，亦因聞法修行破諸宿障，得滅惡益。此相當大論聖住。

三三昧，即是空、無相、無願三解脫門。二乘緣真諦，觀三三昧。對自己五陰假有之體內外推求不可得，則破有我執惡。

諸有相破壞，心不憶念，則破有相執惡。而於種種有中心不希望，是無願破有爲法惡，有所求惡。

四、第一義悉檀釋住：「又住者，住首楞嚴，即是第一義悉檀釋住。」

住首楞嚴定配第一義悉檀。因聞法故，得歡喜益，得破惡益，進而得悟諦理益。

首楞嚴定，是佛的一種三昧，能勇猛地摧破一切邪魔。此相當大論佛住。意謂佛安住於無量三昧、十力、四無所畏、十八不共法、一切智等種種諸慧，及八萬四千法藏度人門，如是等諸佛功德，是佛所住處。

又佛住在首楞嚴定，此定是勇猛之定。佛住在十力、十八不共法、一切智中。此慧是金剛之慧。具足勇猛之定與金剛之慧，則於傳教說法充滿自信，無所畏懼。一是對已修證佛位的自信，成佛即具一切智，故能不畏懼地宣說我是一切智人。二是已斷盡一切煩惱的自信，故不畏懼宣說我的一切煩惱已經斷盡，絕不畏懼任何人的尋釁。三是對已說明障礙修道的愚暗法的自信，故不畏懼對衆人宣言，染污法必是修習聖道的障礙。四是已出離苦難而達到解脫的自信，故不畏懼說修道必能出離苦

果，令生信心。

一般凡夫大都安住在散亂煩惱漏中，內心沒有實際功德，畏懼他人評論。尤其今日言論開放時代，媒介傳播沛之莫能禦的環境中，反而保持聖默，不必與人無謂之諍，反求諸己，默默修行，提高僧格，一步一步地安住天住、梵住、聖住，甚至安住首楞嚴定，一切智中，則無人可與諍矣！

第二約教釋住

藏通一組，別圓一組。藏佛通佛同住有餘無餘涅槃。依小乘佛法說，有餘涅槃是在這個世界上所獲得的涅槃境界，五蘊之身仍在。而無餘涅槃則是斷除煩惱障之後，五蘊和合之身已灰身滅智而顯得的一種寂靜境界。二者同除四住，同住有餘無餘，差異在於入門的巧拙。藏教是從分析法門，發真無漏智入住涅槃，通教從當體即空法門，亦發真無漏智入住涅槃。

別佛圓佛，教道不同，證道不異，同住三德秘藏。三德秘藏非由佛菩薩恩賜，非有一番煉燬的精神，想安住三德秘藏，望路遙遠。欲住般若德，還得修空觀，證一切智，破五種錯誤見解，去除內心的五種貪瞋癡慢疑煩惱，般若智德方顯。欲住解脫德，必須方便學無量法門，證道種智，破除化導衆生的障礙

，沒有了障礙，就是解脫。欲住法身德，微細無明必要清除淨盡，有如眼睛，一點點殘渣都容納不得。到得無明轉明，法身完成。

別圓入住三德秘藏之門，在於次第不次第的差異。別教次第修空假中三觀門，入住秘密藏，圓教從不次第一心三觀門，入住秘密藏。

行人要一步一步從住有餘無餘，進而住次第不次第秘藏之門。稍懂古人判教道理，則知惟圓教住三德秘藏是行人所取。乍看目標似乎訂得太高，但古人有言，取法乎上，僅得乎中，取法乎中，僅得乎下。雖然事實與理想有距離，修行目標還是要訂得高。

第三約本迹釋住

此本迹釋住，亦藉四教佛而論解。

三藏佛沒有法性不生之身，但有有漏報生之身，父母生身，生滅之身。若據灰身滅智之理，即應入涅槃，以慈悲故，願智三昧力轉業留壽。故生身住世爲迹，應入涅槃爲本。偈有言：「我以佛眼觀，見六道衆生，……深入諸邪見，以苦欲捨苦，爲是衆生故，而起大悲心。」

通教佛誓願慈悲，扶餘習作度衆生之佛事。住六地、七地入空爲本。六地離欲地，已離欲界九品思惑盡。七地已辦地，斷三界見思盡，果同三藏。皆不來欲界生死輪迴，今誓扶餘習，留惑潤生利他是爲迹。

別圓二佛，在因位修行，起四弘誓，以慈悲冥熏法性，乘願再來，垂應法界。住自證法身爲本，垂應法界隨物現形爲迹。喻如月只是一，而千江有水千江有月。以本迹釋住，用意在令行人曉了住忍土王舍城祇是形迹，是江中月影，非月本體。其本體是住如如不動之法身，故有不動寂場而遊鹿苑之說。

今藏通別圓四佛，可以言皆住本佛住，以慈悲故，垂迹住於娑婆忍土。若四佛望久遠佛，則能住所住皆是迹住。

第四觀心釋住

古德讀經，猶如點穴，若無觀解，何能動則千百卷的名山大業取精用宏。古人悟得讀經觀解的重要性，故列出觀解一門。如何觀解經文，智者大師教示：第一要住無常境。第二要住即空即假即中等境。第三要以無住法，住於境中。

智者大師說：「觀即是智，要以智觀境。」行人無論於何時何地，都須集中心智，按照教理認真思慮諸行無常、諸法無我

的諦理，順著諦理行事。今日社會上有為數不少得憂鬱症患者，甚至捨棄難得人身。娛樂界有之，教育界有之，甚至醫治為業亦身心陷於困境而憂鬱而自戕。尋本查因，皆由不解諸行無常，諸法無我道理之故。如佛將涅槃，囑付後代弟子，以四念處為住，可破凡夫常樂我淨四種顛倒。唯深觀人生如戲，無常無我是其救藥解惑脫困。

如何將住智觀三諦境？且須三諦圓融，成於一心中觀。古德如是教示：真如隨緣形成一切現象，皆不實在，故為假，觀此則稱假觀。又一切現象皆真如顯現，沒有獨立實體，故為空，觀此則稱空觀。若同時兼具有空假兩方面的性質，此為中道，觀此則稱中道觀。此三者交融不分，觀假即觀空、中，觀空即觀假、中，觀中即觀假、空。是謂一心三觀。

上來四意談「住」，雖有層次高低不同，皆有所住。而金剛經卻言：「菩薩於法應無所住行於布施，所謂不住色布施，乃至不住聲香味觸法布施，菩薩如是布施，不住於相」。修習佛法，本是立一切法，泯一切法，溶一切法。故而在世尊說了無相布施福德無量之後，又告訴須菩提「菩薩但應如所教住」。而智者大師說了行人須住何法之後，於觀解中，下一總結論，「以無住法，住於境中，故名為住。」

湛然寺天台藏目錄

- | | |
|-------------------|-----------------|
| 一、刪定止觀 | 二、九祖傳 |
| 三、十不二門 | 四、教觀綱宗 |
| 五、四教義 | 六、四念處 小止觀 |
| 七、觀音義疏記 | 八、觀音玄義記 |
| 九、禪波羅蜜 | 十、維摩經玄疏 |
| 十一、大乘止觀釋要 | 十二、金光明經玄義 |
| 十三、觀經疏妙宗鈔 | 十四、法華玄義 |
| 十五、法華文句 | 十六、摩訶止觀 |
| 十七、四教儀輔宏記（二冊）（待補） | 十八、佛祖統紀（二冊）（待補） |
| 十九、法華玄義釋籤（三冊） | |
| 二十、法華文句記（三冊） | |
| 二一、摩訶止觀輔行傳弘決（四冊） | 二二、涅槃經疏（五冊） |
| 二三、金剛經疏仁王經疏 | 二四、菩薩戒疏發隱 |
| 二五、教乘法數 | 二六、國清百錄 |
| 二七、楞嚴玄義 | 二八、隨自意三昧等 |
| 二九、性善惡論 | 三十、懺儀 |
| | （共四十三冊） |

若發心請助印陸仟元（低於印刷費）出家眾參仟元
劃撥帳號：31192351 戶名：聖哲

九十四年九月份會務報導

(會訊第289期)

捐款芳名錄

(總計 陸萬零壹佰陸拾元整)

貳仟元：悟 徹 陳好春

壹仟元：月 薪 宏益師 三寶弟子 李雪梨

余佳璋 林玉蓉 徐黃貴美 徐淑媛

徐鈺銓 傅冠智 曾林鳳英 陳政宏

陳政維 陳怡青 陳楊秀鸞 陳榮璧

陳文宗 顏條一 吳鴻圖 吳李玉香

陸佰元：吳智義 吳鴻圖 吳李玉香

伍佰元：道益師 修欣打字行 李承育

李慧玲 傅冠盛 吳燕靜 黃鈴心

陳永漢 宋淑真 陳俊弘 江柏興

許瑞吟 謝孟哲 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 方宏鍊 顏高龍

肆佰元：何麗茹

叁佰元：王玉治 林世豐 林春珠 楊淑敏 吳美樺 吳郭春瑾

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 鄭婷方 莊寶治

柯錦燕 李耀斌 李奇蓓 李文哲 廖粹華

貳佰伍拾元： 王延銘 王昱絜 李錦菊 李素美

李桂雲 李淑珍 李真業 林美辰 林連仰 林盼

楊老得 楊炳輝 楊鵬翰 楊智惟 吳新長 吳李玉理

韓麗玲 韓慧玲 韓聲瑞 黃陳秀鸞 黃美月 辛旻潔

辛翌綸 郭保成 郭阿英 陳永川 陳俊竹 陳其彬

陳寶蓮 江英嬌 侯文秀 侯坤隆 侯坤成 侯燦榮

侯梅雪 侯慈萍 侯鈴朱 蕭志哲 蕭伊欣 蕭伊慧

鄭焄治 許素月 許雀芬 謝幸芬 宋金良 宋孟霖

陸拾元：邱文崇

壹佰元：王靖君 王佳琪 王文琳 王愛玉 王滿足 王桂紅

宋沛玲 宋佩庭 戴昭華 戴進安 盧貞吟 祝遠志

94年9月份收支明細表

收	上月結存	\$176,677	40
	本月收入	\$ 60,160	00
入	收入總計	\$236,837	40
支	教育文化支出		
	福田雜誌第231期印刷費用	13,900	00
	福田雜誌封面(4期份)	13,600	00
	福田雜誌郵寄費用	5,338	00
	劃撥代金手續費	80	00
	供養法師(他寺)	6,000	00
出	濟助支出		
	洪樺燾	2,000	00
	洪樺熾	2,000	00
	張玉英	5,000	00
	岳易新	5,000	00
	林正雄	5,000	00
	陳德安	5,000	00
	李蒼秦	5,000	00
	卓姜泉	5,000	00
	支出總計	\$ 72,918	00
	本月合計	\$163,919	40
	收支比較	121.2 %	

會長：顏高龍
副會長：鄭海英
孫申娥

會功德福田寺然湛



9月份救濟事蹟

1. 林正雄先生：住南縣麻豆鎮油車里一一七號，五十九歲。案主為中度智障者，不識字，自幼父母雙亡，由其姐照顧，此次因昏倒送醫，診斷為高血壓性心臟病。在住院期間又因不斷自言自語及斥罵家屬及其他病人，疑似有精神疾病，因住院須專人照顧，案姐其經濟協助有限，故本會協助其醫療費用伍仟元整。

2. 陳德安先生：住南縣新營市民族路一五〇巷七十二號，八十二歲。案主不識字，獨居且無任何親友，平日由鄰居協助日常生活，此次因呼吸急促昏竭由鄰居送醫，診斷為阻塞性肺衰竭，須進行肺部擴張術，以改善阻塞狀況，因本身經濟狀況不佳，無法負擔此次之醫療及住院費用，故本會協助醫療費用伍仟元整。

3. 張玉英女士：案主自稱張玉英，約五十多歲，不識字，因路倒於新營市火車站而送至醫院，因外傷及內科疾病皆須控制，故先移至慢性精神病房，由於無法正確回答詢問，只能委託派出所協尋其身份，並轉介社會局安置，故本會協助其醫療費用伍仟元整。

4. 岳易新先生：住南縣白河鎮仙草里六十三號，八十六歲。案主為榮民，未婚，小學畢，退伍後每月賴退俸約四仟元維生，但每月須支付壹仟伍佰元之房租，生活簡單，尚可自持。由於案主肺部因退化而導致肺泡萎縮、鈣化，阻塞情形嚴重，呼吸亦覺困難。因其鈣化情形而無法手術，只能給予支持性治療，住院期仍須專人照顧，但經濟能力不足，故本會協助其醫療費用伍仟元整。

5. 李蒼泰先生：住南縣東山鄉青山村十二號，六十二歲。案主小學畢，早年務農維生，案妻已於十多年前已因病去逝；育有二子女，一女嫁至台北，甚少回南部，案子則隨老闆將工作移至大陸，而至大陸工作；導致案主目前獨居。此次疑因血壓過高未服藥控制而昏迷送醫，因子女收入尚可，無足夠能力負擔其費用，故本會協助其醫療費用伍仟元整。

6. 卓姜泉先生：住南縣新營市埤寮里五鄰四號，五十四歲。案主國中畢，經商，婚後與其妻感情不睦，離家多年，未與家人聯絡。此次因路倒新營市，由警方送至醫院治療，而原居住房屋已遭法院查封、拍賣。其妻已於多年前因病去世，而案子女則對案主十分排斥，拒絕前來探視；因案主雙腳無力，不良於行，疑似中風，又無任何之來源可支助，故本會協助其醫療費用伍仟元整。

7. 本月固定幫助戶：洪樺燾先生、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 •

■ 中華民國九十四年十月十五日出版
 ■ 佛曆三〇二二年

■ 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