

福

田



239

卍 佛教月誌 卍

●由中國官方主辦的首屆「世界佛教論壇」，四月十三日在杭州揭幕儀式，十六日在普陀山南海廣場舉行閉幕式。

●由玄奘大學等單位，為紀念印順老法師圓寂一周年，訂於95年5月20、21日，假玄奘大學慈雲廳，舉行學術會議，討論主題為「印順導師與人菩薩行」。

●台南市佛教會，於4月3日上午，假正覺寺般若大樓召開第廿三屆第四次會員代表大會。

●精進佛七倡導人，煮雲老法師逝世二十週年，鳳山蓮社繼承人將於95年7月21日起，舉行精進佛七，以資紀念。

●台中萬佛寺為紀念開山住持聖印長老圓寂十週年，將於7月4日至10日，啓建在家五戒菩薩戒會，以資紀念。

●台灣中國佛教會人士，受福建省鼓山湧泉寺邀請，於5月20日在鼓山湧泉寺，舉辦「兩岸祈禱和平法會」。

●台北中華佛研所，將於95年7月1至2日，舉辦「成人佛學營」，5月30日報名截止。電話：24987171轉2371。



本期目錄



封面：瑪瑙念珠 大明攝

1. 佛教月誌

2. 〈天台思想及其禪法〉序……………明了

5. 〈正理經〉解釋〉序……………沈劍英

7. 原罪與輪迴……………證義

9. 天台三大部的研究(八)……………依佐藤哲英著
觀譯

15. 法華安樂行義(二)……………何世亮

19. 佛與巖——台江(灣)山巖道場的開闢與發展粗探(五)……………黃朝和

23. 舒江明月色光輝……………曙壽

26. 不生二受……………道益

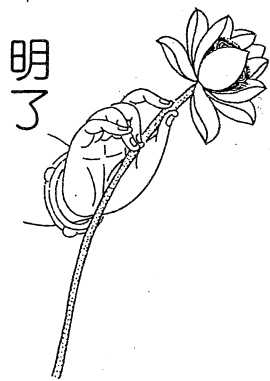
28. 辟支佛性格……………雲庵

32. 湛然詩鈔

33. 九十五年四月份會務報告

封底：舊日(士)

《天台思想及其禪法》序



戒學、定學及慧學三學是佛教徒必修學科，可使學者福慧增上以臻成佛。天台大師智顗的禪籍，早期《釋禪波羅蜜次第法門》以「禪」，晚期《摩訶止觀》以「止觀」來統稱戒、定、慧三學之一切佛法。一般慧學著重經「教」，定學著重「觀」心。天台宗重慧重定，故「教與觀」並重。在中國宗派中被譽為「教觀雙美」之宗派。本書將天台之「教」以思想詮釋，「觀」以禪法表達。

智者大師與灌頂大師著作等身，思想廣泛，之後天台門人對其著作加以釋義，更加龐大，如智者大師著《摩訶止觀》，荆溪湛然即依之著《止觀輔行傳弘決》、《止觀大意》、《止觀義例》；《法華玄義》（也稱妙玄），荆溪湛然著《法華玄義釋籤》；《法華文句》，荆溪湛然著《法華文句記》（亦稱

妙樂）；《維摩經玄疏》，荆溪湛然著《維摩經略疏》、孤山智圓著《維摩經略疏垂裕記》（山外家之言論）；《金光明經玄義》，四明知禮著《金光明經玄義拾遺記》；《金光明經文句》，四明知禮著《金光明經文句記》；《觀音玄義》及《觀音義疏》，四明知禮著《觀音玄義記》及《觀音義疏記》；《佛說觀無量壽佛經疏》，四明知禮著《佛說觀無量壽佛經疏妙宗鈔》（簡稱妙宗鈔）；《四教義》，章安灌頂著《天台八教大意》、諦觀著《天台四教義》。灌頂大師著作有《大般涅槃經玄義》及《大般涅槃經疏》。本書天台宗思想部分，以智者大師與灌頂大師著作為主，荆溪湛然等後代天台門人著作為輔。本書禪法內容以南嶽慧思著《諸法無諍三昧法門》與《大乘止觀法門》；智者大師著《摩訶止觀》、《修習止觀坐禪法

要》、《釋禪波羅蜜次第法門》、《六妙法門》、《四念處》、《天台智者大師禪門口訣》、《觀心論》、《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》、《法門次第初門》、《方等三昧行法》及《法華三昧懺儀》；荆溪湛然著《止觀輔行傳弘決》、《止觀義例》、《止觀大意》及《法華三昧行事運想補助儀》；章安灌頂著《國清百錄》等禪籍為主要依據。

智者大師早期修行、講學及著作中禪法佔有相當大地位，如《釋禪波羅蜜次第法門》、《禪門章》、《禪門要略》、《六妙法門》、《口決禪法》、《小止觀》及《覺意三昧》等，到晚年以《摩訶止觀》整合全部天台禪法，故本書禪法亦以《摩訶止觀》為標準說法。雖然如此，但為使各種禪法納入，故以藏、通、別、圓四教來分別配置詮釋天台宗各類禪法。本來化法藏、通、別、圓四教也可以有門、空門、亦有亦空門、非有非空四門禪法分別配置，共成十六門禪法來敘述，但因資料不足，因而作罷，盼天台先進補敘。

天台禪籍以《釋禪波羅蜜次第法門》與《摩訶止觀》二書最為完整，但二書之最後第八、九、十章三章都有欠缺不說其同情形。在《釋禪波羅蜜次第法門》中第七修證章有一世間禪、二亦世間亦出世間禪、三出世間禪，又分(1)對治無漏、(2)緣理無漏、四非世間非出世間禪。不說者緣理無漏禪依智者大師

著《法界次第》卷中之下可窺知大要：非世間非出世間禪於《法界次第》卷下的二十科可知其禪法之構想。又因《釋禪波羅蜜次第法門》法心章將法華、般舟念佛、首楞嚴等百八三昧攝於非有漏非無漏法，因此《法華三昧懺儀》及《覺意三昧》等著作與禪法有關係，可視為與非世間非出世間禪相關連。又因《釋禪波羅蜜次第法門》四種禪法分別於《大品般若》及《大智度論》可見其名，故未說之非世間非出世間禪於《大智度論》（《大正》二十五冊）之(1)三無漏報（卷二十三，二三四中）、(2)十力（卷二十四，二三五下）、(3)四無所畏（卷二十五，二四一中）、(4)四無礙智（卷二十五，二四六上）、(5)十八不共法（卷二十六，二四七中）、(6)大慈大悲（卷二十七，二五六中）、(7)六神通（卷十一、一三八上）及(8)十六特勝（卷二十八，二六四上），可見之知之。

第八果報章、第九起教章及第十歸趣章智者大師雖然沒有講述，但當時他顯然有意將十章全部講完，如《釋禪波羅蜜次第法門》（《大正》四十六冊）中智者大師言及：(1)此義至釋第七修證，第八顯示果報中，方乃具辨。（四八〇下）、(2)此義至第七修證章，及第八顯示果報等十意竟，即自分明。（四八一中）、(3)此義至第九明從禪波羅蜜起教中，當廣分別（四七九下）、(4)此義至下第十結會歸趣中，當廣釋。：：（四

七八〇中)及(5)釋波羅蜜義，至下第十結會歸趣中，當廣釋。：：(四八三下)可得證明。如同《釋禪波羅蜜次第法門》，《摩訶止觀》十章中的第八果報、第九起教、第十旨歸三章也沒有論述，但是此不說部分在《摩訶止觀》之大意章(五略)的第三感大果、第四裂大綱、第五歸大處等曾述及大要，從而此《釋禪波羅蜜次第法門》後三章的內容可從《摩訶止觀》之大意章等類推其大概。

《摩訶止觀》是天台止觀法門最重要的，古來學者亦最關心的。對於後三章未述及以荆溪湛然在著作《止觀輔行傳弘決》(《大正》四十六冊)卷十之二說及修證章第八觀上慢境，第九觀二乘境、第十觀菩薩境不說之理由：

釋文略記，故序中云：才至見境法輪停轉，後之三境比望可知。增上慢者，如得未到謂無生忍四禪比丘等。乃至遍於大小諸位，未得謂得並名增上，兩教二乘三教菩薩前諸文中處處有之，即後兩境一一皆十觀觀之，後三大章具如五略後三是也。即云將送行者至彼薩雲，後三大章並無生忍以後之相故略不論。(四四六下)

又同卷第一之一亦云：

於十章中則大意為總餘八是別，故知總別自行因果化他能

所成是摩訶妙定慧也。何者於總釋中發心修行自行因也。次感大果自行果也。次裂大綱化他能也。既有能化必有所被，文略舉能以攝於所，能所事畢同入旨歸，於別釋中始從釋名終至正觀自行因也。次果報章自行果也。起教一章化他能也。所被義當化他所也。後三章其文闕略意同前總中後三。是故後文略而不說。(一四二上、中)。

另外荆溪湛然著《止觀義例》(《大正》四十六冊)卷上又說：

五者廣略有無，如發心中顯數則廣而文相略，後十法中文相則廣而顯數略。修大行中事儀則廣而十法略，修正觀中十法則廣而事略，後三大章大意中有。廣解中無，十境界正觀中有，四三昧無，雖互略無義必通具。(四四八上)。《摩訶止觀》十境中後三境比較其他可得知，故十章中後之三章，同於大意章之五略中的三項，所以雖廣略有無，但為通其全體的理解《摩訶止觀》即無有妨礙。故本書禪法章也依此會通論述。

本書在諸佛菩薩加被，天台諸祖三德光照身心法喜涵緣中完成。但書中仍有不完備者，請天台宗家指正。

二〇〇四年七月卅日於台北市

※稿擠，從惠空法師著《為智者大師鳴冤》一文，暫停一期。

《正理經》解釋》序

• 沈劍英

《正理經》是產生於印度次大陸經書時期後期的一部著作，是婆羅門教正宗之一正理派的根本經典。此經非一人一時之作，大體上說，其第一卷中十六範疇當系正理派始祖戀波義陀

· 喬譽摩(Akṣapāda Gaṛama公元50-100年)所提出，後復經正理派論師汲取《遮羅迦本集》和《方便心論》等著作中的論法發展定型，並增補了有關誤難和負處的內容，成為《正理經》第五卷。此經第二、三、四卷主要是寫正理派與佛教中觀宗以及其他哲學派別論爭的，由此可知，其成書年代當不會早於三世紀，所以《正理經》最早的註釋者富差耶那(Vātsyāvana約五世紀)常有「聖仙們」的提法，顯示出此經融入了正理論師的集體智慧。

此經在編纂過程中也受到佛教中觀宗的批評，如龍樹的《廣破論》和《制服量論》，都對《正理經》所論述的十六範

疇提出全面破斥。但後來佛教瑜伽行宗的世親和陳那則對《正理經》的論法採取批判吸收的態度；發展其合理的部分，捨棄其不足的部分，形成佛教因明特別是新因明的體系。

《正理經》迄譯到我國還是比較晚近之事。上世紀七十年代末，我從日譯本轉譯《正理經》，並引譯了富差耶那的《正理疏》(Vātsyāvana Nyāyabhāṣy)中的一些註釋，後來，劉金亮和姚衛群先生又分別從梵文譯出《正理經》，這樣就有了三個完整的譯本，有裨於學人通過比較來理解文義。剛曉法師對這三個譯本作仔細地比對，並在此基礎上對《正理經》作簡釋。這是一項很艱辛的工作，但願他的簡釋對初習者有所啓迪。然而這畢竟只是一部簡釋，且是講課實錄，受到課時的制約，不可能面面俱到。如《正理經》中涉及印度衆多哲學派別的思想觀點，有佛教部派哲學、大乘中觀教義、婆羅門教正統

派的數論、瑜伽、彌曼差、吠檀多思想，以及耆那教、唯物論、文典學派、無因論等學說，《簡釋》只能點到為止，不克深入論析。也正由於是講課實錄，它的優缺點均十分顯然：優點是心之所至，想到就說，不加矯飾，但又並非信口開河，而是有備而講，事先作過深沉的思考；缺點是嚴謹性不足，即興式的發揮和信手招來的例子有時不免枝蔓之嫌。但我很欣賞剛曉法師客觀的治學態度——在解讀《正理經》時，暫時離開佛教徒的立場，這就避免了將這部書寫成批判性的疏解。

剛曉法師篤志好學，博覽深思，勤於撰述，契而不捨。我為佛門中能有這樣一位前途未可限量的年輕學者而感到無任欣慰，為他在因明研究上取得不俗的成績而由衷高興。因明本是佛家所倡導的一門學問，佛門中人理應為繼承和發展這門學問而作出貢獻，然而實際的狀況是，除了藏傳佛教各寺院札倉的學僧比較重視因明理論的學習並形成攝類辯論的良好學風外，漢傳佛教各寺院卻並不很重視這門由玄奘大師傳回來的佛教方法論，儘管因明初傳時有過一時之盛，玄奘大師及其門下大德為此作出了具有里程碑意義的貢獻。因此，當今極需熱心弘揚因明的佛教學者來繼承和推廣這門佛教方法論，使之不再重淪絕學之境。剛曉法師正是從事這項工作的佼佼者，我期望佛門中能湧現出更多的因明學者，俾使唐風長存，燈燈不熄。

《廣本淨名經疏》

流通

號稱人間罕傳《淨名大疏》，蕩益大師在致張中柱信中說：「維摩疏，久錮海東，儻仗鼎力，復照此地，乃千古奇事，日夜祝之。」今由藏中影摘，列入天台藏。燙金精裝兩冊，近二千頁（1972頁），字大醒目。在家眾請者，每部請助印500元。出家眾350元。助印款續印佛書，不做他用。

郵撥帳號：三一一九二三五—
戶名：聖哲

原罪與輪迴

證義

我們在現實生活裡受意志的支配，不斷追求永遠無法滿足的事物，一個慾望滿足了，又繼續追求另一個慾望，慾望不能滿足，所以人生充滿痛苦，這也是我們常說：「人生是痛苦的。」的原因，但是為什麼我們會受意志支配呢？意志又在那裡，如何來呢？我們看不到意志，所以常會提出這種疑問，但是又無法真正找到答案，宗教在這方面是以原罪的理論處理。

宗教認為我們出生都帶有原罪，也就是前世所犯的錯，今世必須承受，因為我們有罪，所以人生必是受苦的，受苦的程度是依照罪的輕重來決定，佛教有一句話最能說明這原罪觀念：「欲知前世因，今生受者是，欲知後世界，今生做者是。」，也就是今生受苦的原因，是承受前世所犯的錯，而來世會如何，完全決定在今生所做所為。

原罪的觀念，是宗教勸人為善的一種理論，要我們了解為惡的結果必然要承受痛苦。另一方面原罪的觀念，也是在宣揚我們必須對自己的行為結果負責，也就是我們受苦的程度完全決定在為惡的結果，我們必須對惡的結果負起全部責任。

原罪的概念，在佛教有一套很有系統的理論，佛教把原罪包含在「業」的概念裡。業，是包括前世及今生的行為累積，「業」雖然是前世的行為累積，但前世的「業」造成的結果，並非是宿命的，而是決定在今生行為的善或惡，今生為善可以減輕「業」帶來的苦果，反之，今生為惡會增強苦果，「業」所帶來的結果會如何，完全決定在自我的將來行為是善或惡，無法藉由別人來改變這個原罪，即使是「佛」也無法幫助我們減輕原罪帶來的痛苦。

用原罪來解釋人生的痛苦本質，必須配合宗教的輪迴觀念，沒有輪迴觀念，原罪的理論就很難成立。輪迴是宗教成立的重要內涵，也是宗教和哲學最大的不同，宗教認為有前世及死後的世界，哲學就科學觀點來看，是不認同的。

輪迴觀念是認為我們有前世、今世、來世，這也是把哲學的時間三維（過去、現在、未來）擴大範圍，三維不限於今生，而是包括前世和來世。輪迴觀念雖然無法用科學來證明，但卻有其重要意義，我們可以說沒有輪迴觀念，世界必然是「惡」的，「善」的世界無從建立。

輪迴是指我們受原罪的影響，在前世、今世、來世輾轉出生、死亡，唯有原罪消失了才能脫離輪迴。有了輪迴觀念，我們才能理解為什麼要為善，如果沒有輪迴觀念，為善就沒有意義，這有點功利主義色彩，但卻是切合實際的，哲學不能深入民衆，也許就是因為沒有建立輪迴理論的原故。

原罪及輪迴的觀念是宗教的基本理論，我們因為受到原罪影響，所以在生與死之間輾轉輪迴，痛苦無比，在佛教看來，只有到了涅槃境界才沒有輪迴。我們要到達涅槃境界，必須原罪消滅了，要消滅原罪的唯一方法即是行善，唯有行善才能到達涅槃境界，但這個善必須是「至善」，自我到達了至善的境界，就能完全消滅原罪進入涅槃，所謂「至善」，就是「慈悲」的

精神，慈悲是一個犧牲自我的偉大精神，但我們受到意志的支配，一切以滿足自我慾望為目的，要實踐慈悲的精神，並不是很容易。

原罪和輪迴觀念是宗教實踐「善」的方法，但很容易被誤解。在科學發達到現實社會，自我逐漸物化，以追求自我個人私益為目的，犧牲自我的慈悲的精神不受重視，因此原罪和輪迴觀念也變質成為「與神的交易」的功利主義，我們為了消滅原罪，使人生快樂，企圖以金錢或其他物質與神交易，期望神能賜福，中世紀基督教曾發生「贖罪券」事件就是典型的例子，現代的佛教也有此危機。原罪理論是在輪迴觀念下才能建立的，我們因為有前世的原罪，今生才受苦，為了來世不再受苦的，所以今生必須行善，我們如果不能感受到有前世及來世，那我們會很容易質疑行善有什麼意義。輪迴觀念雖然無法以科學方法檢驗，但一直是宗教重要的內涵，不過很可惜，輪迴觀念被誤解為是怪力亂神的無稽之談。我們會把輪迴觀念誤為是怪力亂神的主因，是我們不了解原罪與輪迴的整體理論目的，是「善」的實踐，有了原罪與輪迴的觀念，我們才不會質疑行善的意義，我們前面也說過，這觀念也帶有利己主義色彩，但是如果我們把「善」的實踐，到達了慈悲的「至善」精神，就不再感受到有利己主義的色彩，這也是宗教的最後目的。

天台三大部的研究（八）

佐藤哲英 著
依 觀 譯

第三 法華玄義與法華文句的關係

前文指出《法華文句》的現行本參考了《摩訶止觀》與《維摩經文疏》，這是灌頂在添削《文句》之際所作的，而在瞭解《文句》與智顗其他著作的關係上，須要特別注意的是，它與《法華玄義》的關係。如前所述，講述《法華文句》時的陳・禎明元年（五八六），智顗時年五十，而《法華玄義》是隋・開皇十三年（五九三）智顗五十六歲時所講說，現存成於灌頂之手的《文句》、《玄義》聽記本如果是當時的原形，那麼在《法華玄義》講說之際，必會言及《法華文句》已有詳說，而且《法華文句》必然無法參考《法華玄義》。

然而從現行的《文句》、《玄義》看來，此順序完全相反

，《法華文句》不只屢屢舉出《玄義》之名，更且言及《玄義》已有詳說，其編輯順序是以先《玄義》而後《文句》為順序。即《法華玄義》卷十之下揭示五重玄義後，卷末記云：「此備於前，今更消文於後也」，承此文句，《法華文句》卷一之上的卷首記云：「委釋經題已如上說」，明白揭出《玄》、《文》的順序，在經文的一一解釋時，《文句》避免與《玄義》重複。不只如此，《文句》的如次十一處，明白揭出《玄義》之名，記云：「如玄義中說」「如玄義」，言及《玄義》已有詳說：

（一）約觀心者，觀一善心具十法界，十界交互具百法界千性相等。（中略）如境妙中說，位如位妙中說。

《法華文句》二之上（大正三十四・二一・上）

(二)略明六瑞表報十妙，感應妙中已說。《法華文句》

二之下（大正三十四・二七・中）

(三)問四輪是別位義，那得釋圓位耶？ 答：名通義圓

尚無所失，況名別義圓而不得用耶！ 問：別義賢

聖圖亦有耶？ 答：已如玄義。《法華文句》二之

下（大正三十四・二八・下）

(四)第三一行問戒，威儀無缺即是初不缺戒，淨如寶珠

，即是第十究竟戒。中間可解，十戒如玄義中說。

《法華文句》三之上（大正三十四・三一・下）

(五)廢會開覆凡十種，如玄義中說。《法華文句》三之

下（大正三十四・四〇・中）

(六)約十法界者，謂六道四聖是為十法也。法雖無量數

不出十。（中略）上《玄義》中已說，今不具記云

云。《法華文句》三之下（大正三十四・四三・上）

(七)初半行如是大果報，即頌不思議境。（中略）義字

兼頌究竟等也，大與種種如玄義中說。《法華文句

》三之下（大正三十四・四四・下）

(八)今釋顯實無量法皆一也。如玄義中十妙。《法華文

句》四之上（大正三十四・五〇・下）

(九)十二部如玄義中說。《法華文句》四之下（大正三

十四・五四・下）

(十)破近顯遠，略有十意，如玄義云云。《法華文句》

九之下（大正三十四・一三〇・上）

(十一)就法報應佛，壽命大小。如玄義云云。《法華文句

》九之下（大正三十四・一三〇・下）

此外還有提及《玄義》的，因此《法華文句》中屢屢提及《玄義》之名的情形，不應是智顗所為，而是灌頂在修治添削《文句》之際所作的。在修治添削之際，置於灌頂座右的《法華玄義》，必然已具著作的形態。從而《法華玄義》必然成立在《文句》之前，亦即灌頂在修治添削《法華文句》之際，《法華玄義》、《止觀》、《淨名疏》等書都已具著作的形態。

從《法華玄義》與《法華文句》的關係來看，可以推測灌頂對於陳・禎明元年聽講的《文句》聽記本，給予相當大程度的修治與添削。若是如此，灌頂經由什麼樣的過程對《文句》作修治添削呢？關於其成立過程，很遺憾沒有留下任何記錄，

所以只能以現行本的《法華文句》作為線索進行檢討。

《法華玄義》以「私謂」一語開始的灌頂增添之文有十八回，而本書中以「私謂」開始的文段近於二十回；；無庸贅言，這是灌頂個人的見解。要注意的是，並不只有這些部分由灌頂添筆，其他部分完全是智顗所講說。在表現智顗本身述說之際，以「天台智者」、「天台師」等方式舉出其名的有六回，縱使這是為了與他師所說作區別，但是以智顗講說之名而成的本書，書中出現以敬稱的方式稱呼智顗，不由得讓人產生何者為智顗親說，何者為灌頂所增添的疑惑。

(一) 天台智者分文為三。(中略)今記從前三段消文也

。《法華文句》卷一之上(大正三十四·二·上)

(二) 此義出自天台非傳他疏，寄語後賢勿過人長也。《

法華文句》卷三之上(大正三十四·三六·上)

(三) 今師作四解，不乖論。《法華文句》卷四之上(大

正三十四·五〇·下)

(四) 若推智者意，是則先在菩提樹下說於佛慧，後在餘處說佛慧。《法華文句》卷五之上(大正三十四·

六一·上)

(五) 止觀慈悲，導三業及誓願，身業有止故離身麤業。

(中略)廣利一切，不墮二乘地。《法華文句》卷

八之下(大正三十四·一一九·上)

(六) 智者云：圓人唯一偏人則多，格六十二億偏菩薩，

等一圓菩薩也。《法華文句》卷十之下(大正三十

四·一四六·中)

第四節 與古藏法華玄論的關連

灌頂在修治《法華玄義》之際，曾參考吉藏《法華玄論》的事實，在前文業已指出，而在修治《法華文句》之際，如同《法華玄義》的情形，灌頂也參考吉藏的《玄論》，進而引其文而作批判之處不少。關於這一點，辻森要修最先注意到，辻森要修在《國譯一切經》的《法華文句解題》中舉出具體的例子，將《法華文句》卷八之上與《法華玄論》卷五作對照，而《法華文句》卷三之上《方便品》品題廣釋下的「有人說」，湛然《法華文句記》(大正三十四·二一一·下)記云：「義勢多是嘉祥舊立」，在將此與《法華玄論》卷四之文對照後，可知確是吉藏所說。

(一) 關於四種二慧的有人說：

《法華文句》卷三上
(大正三四·三六下)

甲、有人以四種二慧，初一是權一是實。

乙、次空有二智，觀空不證離二乘，涉有無染出凡夫。

丙、次空有內靜爲實，外用爲權。

丁、次金剛前後常無常爲權實。

(二)關於三種二諦之說：

《法華玄論》卷四
(大正三四·三九五下)

甲、今明此經要具四種二智，：：初三一二智，二乘人欲入菩薩法，要先須識三乘是權一乘爲實。

乙、二者空有二智既改三信一，則須學菩薩空有二慧，觀空不證離二乘地，涉有無著出凡夫境。

丙、三者即此空有二慧是菩薩自行耳，復應化度衆生，故以內靜爲實外用爲權。

丁、次就此經後段明一種二智者，此經後段辨本跡常無常二智，識本是無生滅無始終爲實智，識始終生滅等用謂權智。

《法華文句》卷三上
(大正三四·三七上)

此諸二慧凡有三轉。

初以有爲俗空爲眞。
次空有爲俗，非空非有爲眞。
次空有爲二，非空非有爲不二，二不二皆爲俗，非二非不二爲眞。

(三)用三種二諦的六義：

《法華文句》卷三上
(大正三四·三七上)

教智亦然，何故爾。

爲人悉檀故，自有人聞前不悟聞後即悟，是故二諦不同。

又如來常依二諦說法，故二諦

《法華玄論》卷四
(大正三四·三九六上—中)

二諦既有三轉約諦發智亦具三矣。

初照有爲俗照空爲眞。
次照空有爲俗照非空非有爲眞。
三者照二不二爲俗照非二非不二爲眞。

《法華玄論》卷四
(大正三四·三九六中—下)

問：何故用三種二諦耶？答：略明六義是故說之。

一者謂各各爲人悉檀，自有聞初得道自有聞後受悟，是已根性不同二諦非一。

二者爲釋如來常依二諦說法，

有三門。

又佛教雖多不出三門。

又漸引衆生故，凡夫計心形是實，蓋非實也，法性空乃真耳。凡夫即捨有取空故，說空有皆是俗非空非有乃是真，或者捨二邊復滯中道，故第三遠離二邊不著中道，乃是真。

此爲五乘人，初引凡夫生信出有，次引二乘令入中，次引菩

若言如來常依二諦說法者，若

說空說有應依二諦。：：是故釋云二諦三門說，此三門皆依二諦也。

三者爲釋佛教不同，經辨二諦雖多不出三也。

四者欲漸引衆生示階級方便，無始已來有此形心及以外物等

，謂是實有。：：此是世俗實

耳非聖實也，若諸法本性空者

乃名真諦，則捨有取空。是故

云空之與有此是二邊皆是俗諦

，非空非有中道之法乃爲真諦

，或者雖捨二邊復滯中道。是

故第三次明遠離二邊不著中道

乃是真諦，二邊中道皆俗諦耳。

五者爲五乘衆生說此三種二諦

，初爲引凡夫令捨有入空，故

薩令中偏俱捨。

明有是俗空爲真。次爲引二乘人欲令悟中道，故說空有皆俗中道爲真。三爲菩薩令中偏俱捨故。：：：

又爲學中者，謂三假爲世，三假空爲真此但得初意，次非三假空有皆俗，非空非有爲真（云云）。

第六即世學者明三假有爲世諦三假空爲真諦，唯有此義但初門意耳。是故引之明三假空有皆俗非空有爲真。彼即云我自有二諦。復有非真俗爲中道，是故今云二諦與中道亦是俗諦耳。非二非不二乃爲真也。

依據前引的對照，可知《法華文句》的文文句句是取自於吉藏《法華玄論》。《文句》在引吉藏的《玄論》後，又記云：「今詳彼釋，乃是傍五時顯己意，卻漸次梯蹬之非耳，可釋他經非今品意」（大正三十四・三七・上），但是無論對《玄論》的引用或評釋，都不應認爲是天台智顗所爲，而是灌頂在修治《文句》之際所爲。

其次將《文句》卷八之上對於《法師品》的「開方便門示

「真實相」所作之釋與《玄論》卷五之文作對照，可以發現吉藏舉光宅、河西道朗、劉虬的註解之說，並一一評釋，而《文句》也舉與《玄論》相同的三師之說，並且加上所謂「私謂」的灌頂自己的私見。

進而所舉「有人云」一文，在與《玄論》之文對照後，顯然「有人」是指吉藏所說。相對於此，灌頂的評破是加上「私謂」一語，這是須要注意的。

《法華文句》卷八上
(大正三四·一一一下)

有人云具論有三義，一以三爲方便一爲真實，二三一皆方便，非三非一爲真實。三三一爲二，非三非一爲不二，二不二皆權。非二非不二爲實此三章得爲門，如以三爲一門，此以權通實。若以一爲三門以實起權，乃至二不二亦爾互得爲門，亦互得爲相。但不得互爲權

《法華玄論》卷五
(大正三四·三九七中)

若具論者可有三義。一者以三爲方便，一爲真實。二者三一皆方便，非三一爲真實。三者明三一爲二，非三一爲不二，二不二皆爲權，非二非不二爲實。此之三種互得爲門。如以三爲一門，此以權通實。若以一爲三門以實赴權，乃至二不二亦爾。既互得爲門，亦互得

實耳。

私謂以三爲一門者，三乘通實相不，若不通則非門，須開三始得是門，若開三者非復三也，云何以三爲實相門。又三非佛因，那得是實相門。破此一義餘二例去（云云）。

爲相。但不得互爲權實耳。

進而對於《譬喻品》索車譬的解釋，《法華文句》卷五之下（大正三十四·七〇·上）記云：「有人云」而引《法華玄論》卷五（大正三十四·四〇七·下）之文後，灌頂記云：「私以總別駁之」，對吉藏之說作頗長的一段批判，《法華文句》之中參考吉藏《法華玄論》的，僅只前引數例就有數十處。

若是如此，灌頂在修治《法華玄義》與《法華文句》之際，毫無懷疑的，必是將吉藏《法華玄論》置於座右，在修治添削之際，《玄論》是極爲重要的參考文獻，但是灌頂並非毫無批判地採用吉藏所說。以「私謂」的方式而給予評破之處不少！《文句》對《玄論》的批判，遠比《玄義》尖銳，這是不能忽視的。

（待續）

法華安樂行義（二）

• 何世亮

三、蓮花的意義

佛法常以蓮花來比喻淨土的純潔，及吾人心地的光明，慧思大師對於妙法蓮華經的蓮華，有其獨特的見解：「蓮華者是

借喻語，譬如世間水陸之華，各有狂華，虛誑不實，實者甚少，若是蓮華即不如此，一切蓮華皆無狂華，有華即有實，餘華結實顯露易知，蓮華結實隱顯難見，狂華者喻諸外道，餘華結實顯露易知者，即是二乘，亦是鈍根菩薩次第道行優劣差別，斷煩惱集顯露易知，法華菩薩即不如此，不作次第行，亦不斷煩惱，若證法華經，畢竟成佛道，若修法華行，不行二乘路。」

慧思大師以三種花來作比較，狂華比喻外道，餘華比喻二乘，蓮華比喻法華經的佛乘，狂華生不出果實，比喻外道虛誑不實，或者根本就是邪法，怎能修出正果，餘華雖然能夠生出

果實，但是這種果實粗俗而不美，以表示聲聞緣覺二乘的果位低劣，非究竟之法，唯有蓮華的果實，堅實而完美，象徵法華經的修行，殊勝而完美，可以直接證入佛果。

有些學人有所疑惑，就問說：「餘華一華成一果，蓮華一華成衆果，一華一果者豈非一乘，一華成衆果者豈非次第？」

這種懷疑好像有道理，其實是似是而非，所以慧思大師就加以糾正：「諸水陸華，一華成一果者甚少，墮落不成者甚多，狂華無果可說，一華成一果者，發聲聞心即有聲聞果，發緣覺心即有緣覺果，不得名菩薩佛果，復次鈍根菩薩修對治行，次第入道，登初一地，是時不得名為法雲地，地地別修，證非一時，是故不名一華成衆果，法華菩薩即不如此，一心一學，衆果普備，一時具足，非次第入，亦如蓮華，一華成衆果，一

時具足，是名一乘衆生之義，是故涅槃經言，或有菩薩善知從一地至一地，思益經言，或有菩薩不從一地至一地，從一地至一地者，是二乘聲聞及鈍根菩薩，方便道中次第修學，不從一地至一地者，是利根菩薩，正直捨方便，不修次第行，若證法華三昧，衆果悉具足。」

修持法華經，證得法華三昧，即是一佛乘，一佛乘即是佛果，它包含了聲聞果、緣覺果、菩薩果，如同蓮花一樣，一華成衆果，一時具足一切果位。

四、無相行與有相行

慧思大師將安樂行分成兩種，一者爲無相行，一者爲有相行，什麼是無相行呢？無相行的修法很接近般若的修法：「無相行者即安樂行，一切諸法中，心相寂滅，畢竟不生，故名爲無相行也，常在一切深妙禪定，行住坐臥，飲食語言，一切威儀，心常定故，諸餘禪定，三界次第，從欲界地，未到地，初禪地，二禪地，三禪地，四禪地，空處地，識處，無所有處地，非有想非無想處地，如是次第有十一種地，差別不同，有法無法二道差別，是阿毘曇雜心聖行，安樂行中深妙禪定即不如此，何以故？不住色無色，不依止欲界，行如是禪定，是菩薩遍行，畢竟無心想，故名無相行。」

傳統的止觀法門，從坐禪調息，內觀不淨，白骨觀等，逐漸進入初禪二禪三禪四禪的境地，總是未離三界，欲界色界無色界，而法華經的安樂行即不如此，無相行是從根本修，這個根本即是我們的思想，在日常生活的行住坐臥語言行爲之中保持常定，一切諸法，心相寂滅，畢竟不生，常在深妙禪定。

法華經的無相行與禪宗的頓悟法門相近，如六祖慧能所說：「汝等若欲成就種智，須達一相三昧，一行三昧，若於一切處而不住相，於彼相中不生憎愛，亦無取捨，不念利益成壞等事，安閑恬靜，虛融淡泊，此名一相三昧，若於一切處行住坐臥，純一直心，不動道場，眞成淨土，此名一行三昧，若人具二三昧，如地有種，含藏長養，成熟其實。」

禪法從印度傳到中國，逐漸趨於簡化，並且由小乘禪法走向大乘禪法，也就是說，從早期的出離社會，到山中修習坐禪止觀，逐漸變化到走入社會，在生活中保持禪意，日常行住坐臥都可修禪。我們從天台宗及禪宗都可以看出這種變化的訊息。

什麼是有相行呢？慧思大師說：「此是普賢勸發品中，誦法華經散心精進，知是等人不修禪定，不入三昧，若坐若立若行，一心專念法華文字，精進不臥，如救頭然，是名文字有相行，此行者不顧身命，若行成就即見菩賢金剛色身乘六牙象住

其人前，以金剛杵擬行者眼，障道罪滅，眼根清淨，即見釋迦，及見七佛，復見十方三世諸佛，至心懺悔，在諸佛前五體投地，起合掌立得三種陀羅尼門，一者總持陀羅尼，肉眼天眼菩薩道慧，二者百千萬億旋陀羅尼，具足菩薩道種慧法眼清淨，三者法音方便陀羅尼，具足菩薩一切種慧佛眼清淨，是時即得具足一切三世佛法，或一生修行得具足，或二生得，極大遲者，三生即得，若顧身命，貪四事供養，不能勤修，經劫不得，是故名爲有相也。」

這裏所說的有相行就是指持誦法華經的修行，最後證入法華三昧，由於它是有牽涉到念佛拜佛及念誦經典，並且可以看到諸佛及普賢菩薩的現身應證，所以稱之爲有相行。

「有相行」的修法比較接近淨土宗的法門，藉著他力的信仰來消滅罪業而成就菩提，智者大師將之整理成爲法華三昧懺儀，有下列十法，一者嚴淨道場、二者淨身、三者三業供養、四者奉請三寶、五者讚歎三寶、六者禮佛、七者懺悔、八者行道旋遶、九者誦法華經、十者思惟一實境界。

所謂嚴淨道場者即是「當於閑靜之處，嚴治一室以爲道場，於道場中敷好高座，安置法華經一部」，於入道場日，清旦之時當淨掃地，然種種香，散種種花，供養三寶，傾心盡意，

極令嚴淨。

「淨身」是指齋戒沐浴而言，脫去故衣，換上淨衣，入道場行事也。

三者，修三業供養，即是行者必須清淨身口意三業，以供養三寶。

然後就得祈請十方諸佛菩薩降臨道場，慈悲救護一切衆生，尤其是法華經中的佛菩薩，如釋迦牟尼佛、多寶如來、文殊師利菩薩、普賢菩薩、觀世音菩薩、常不輕菩薩、藥王菩薩、藥上菩薩，還有從大地涌出的無量千萬億菩薩摩訶薩、舍利弗、天龍八部等。

五者，讚歎諸佛菩薩的功德，六者，禮拜佛菩薩，七者，懺悔六根，眼耳鼻舌身意，以諸佛菩薩的法水洗除，令六根清淨，八者爲行道繞佛。

然後即是持誦法華經，可以持誦整部的法華經，也可以只持誦安樂行一品，極令通利，若一遍，二三遍，也可以兼誦法華經餘品，如觀世音菩薩的普門品……等等。

最後即是坐禪止觀，觀一切法空如實相，心不在內，不在外，亦不在中間，求心了不可得，寂然如虛空，無名無相不可分別，爾時行者尚不見心是生死，豈見心是涅槃，不取不捨，

不倚不著，諸法解脫，滅諦寂靜，作是懺悔名大懺悔，亦名無相懺悔。智者大師說：「行者於三七日中修懺悔時，若行若坐若住若出入，大小便利，掃灑洗滌，運爲舉動，視胸俯仰，應當心心存念三寶，觀心性空，不得於剎那頃，憶念五欲世事，生邪念心，及與外人言語論議，放逸眠臥戲笑視色聽聲，著諸塵境起不善無記煩惱雜念，乖安樂行中說，若能如是心心相續，不離實相，不惜身命，爲一切衆生行懺悔法，是名三七日中，真實一心精進修也。」

天台宗的法華三昧行法，是綜合了法華經的安樂行中的無相行及有相行，是從慧思大師一脈傳承下來，融合了般若及淨土的思想，自力與他力兩者並重。

有些學者認爲法華經是一部教義的書，其中沒有實踐的方法，其實這種論點是不正確的，當時智者大師閱讀法華經時，將不懂的文句請教慧思大師時，慧思大師說，法華經不是可以用語言文字理解的，必須直接進入法華三昧，才能明白其中的妙義，於是智者大師就修習法華三昧，終於見到了釋迦佛在靈山會上說法，由此可見，法華經的境界廣大無邊，充塞整個法界，從現在到未來，依然連綿不斷。

（待續）

修行各有長處勿自卑

團體中少部分人，有時會因某一項才能不如人而感到自卑。人很難有全能才智，修行也少有全方位行人，佛亦不說自己是全能。弟子中，除舍利弗等十大弟子各有第一的長處，佛世修行者，有名弟子中，佛在《增壹阿含經》中舉出僧俗百多人的行事第一。以下簡列比丘、比丘尼十人事行，以資鼓勵，免去自卑：

1. 威容端正，行步庠序，所謂馬師比丘是。
2. 勇猛精進，堪任苦行，所謂二十億耳比丘是。
3. 能廣勸率。施立齋講。陀羅婆摩羅比丘是。
4. 安造房舍。興招提僧。所謂小陀羅婆摩羅比丘是。
5. 瞻視疾病，供給醫藥，並四事供養衣被飲食，所謂識比丘是。
6. 久出家學，國王所敬，所謂大愛道瞿曇彌比丘尼是。
7. 智慧聰明，所謂識摩比丘尼是。
8. 坐禪入定，意不分散，所謂奢摩比丘尼是。
9. 分別義趣，廣演道教，所謂波頭蘭閣那比丘尼是。
10. 奉持律教，無所加犯，所謂波羅遮那比丘尼是。

佛與巖

台江(灣)山巖道場的開闢與發展粗探(五)

• 黃朝和

七、巖的產業與經濟

各巖道場的起迹年代早，又都位於僻遠的村野山郊，再加上歷來一些主事者的購置累增，每處佛巖均擁有不小的幅地。這些遼闊的土地，除了大崗山諸巖於太平洋戰爭時期聯合避遷山下（阿蓮鄉茄冬腳），共同另闢的道場有著近十甲的寺苑和田地是嘉南平原東南沃野的邊緣，以及崗山龍湖庵在光復後增購於山下的幾甲水田；台南縣六甲鄉的赤山龍湖巖大部分是丘陵地；大仙寺、碧雲寺、超峰寺和龍湖庵的大崗山本山幾乎全是石（石灰石、咾咕石等）多於土的岩坡。受到地形地質及人為的若干因素限制，這些面積廣闊的土地至今仍有很多部分尚未開發利用。

開山最早的龍湖巖建於赤山的山麓；從平坦的嘉南平原公路遠望，赤山彷彿沒什麼海拔高度；因為蔥蒨茂密的樹林連綿，感覺像是一條長長的綠色翠帶。

嚴格地說，赤山祇能算是嘉南平原東陲的一塊丘陵地；自湖的對岸凝視這條宛轉著蟠龍之姿的翠綠長帶，色彩鮮明的琉璃瓦建築不偏不倚的位於翠帶中段突兀的湖灣岬角上。雖然沒有聳入雲霄的挺拔山勢，赤山巖卻是幾處佛巖中唯獨兼具湖水山林之勝的。視線上看到的翠帶屬於赤山嶺脊的後半尾間，翠帶全歸龍湖巖的寺產，約有十八甲的面積，可是地勢低緩的狹長丘陵僅僅植著相思樹和竹林，以及穿插其間的少數芒果及龍眼樹。至於巖前的遼闊水塘，寺眾稱為巖埤，據說整個湖面早昔

都是道場的產業，但現在常住所擁有的持分約莫三分之一不到，這片水域也未做開發，任由其他持分者從事水產養殖，業者提供部分利潤給巖方。

粗略觀察，龍湖巖的正信護法佛教徒為數不及大仙與崗山兩巖，主要經濟來源仍然依靠俗間信仰的香團與香客，這種歷史悠久的古巖天天都會有遠近不等的香團香客來進香，香油錢是少不了的，專程或順便求籤的人總也或多或少會獻金酬謝佛祖指引明路。

大仙寺的土地面積依資深寺眾的估計總共逾八十甲以上；遊客香客掛單客甚至絕多數的常住所看到走到的大殿、寮房、庭苑及塔亭祇算是內巖部分。縱橫長寬的內巖僅佔寺地的三分之一不到，外巖的遼闊可想而知！倘若民國二十年之時，碧雲巖沒脫離大仙巖分庭發展，今日的大仙寺地產範圍將更廣袤高深。

有一個景象微略可以透露大仙巖的大，大仙寺的戶籍屬於仙草里（埔）的岩前（聚落），岩與巖的意思一樣，當然指的是大仙巖，岩前距離山下的仙草埔（主聚落街坊）將近一公里，大仙寺是岩前一號，其右側路旁的幾間山店及其前方約一百戶屋全是向大仙寺質地而建，每年向寺方繳納些許租金。

遼闊的外巖有的地勢陡削，有的地質貧脊（石灰岩），偌大的土地大部分閒置著，這當然影響了原本可以自給自足的農事

生產。大仙巖的香遊客比赤山巖的還多，香油獻金儼然也是經濟的主要來源，不過大仙寺的僧眾目前多達兩百餘人，包含質地的租金收入各項微少營收已不敷開銷，於是在數年前設置了現代化的火葬場，連同稍早建築的靈骨塔，用以增闢經濟來源。碧雲寺背枕著火山，幅地較小，寺眾也少了些，雖然後來於火山側添購了十餘甲的竹林坡地，卻未改變經濟結構，香客團遠比正信佛教徒多，平常時候便有來自各地的進香團，假日時節的香遊客更是摩肩接踵，可能寺苑空間較舊巖狹小的關係，熱鬧擁擠的氣氛彷彿超過了大仙寺，因而，香油錢的傳統營收迄今依舊。

二次世界大戰太平洋戰爭結束後，避亂於山下茄冬腳的大崗山諸巖紛紛遷回山上，保留於茄冬腳的道場便取名「新超峰寺」。當時開會議決，茄冬腳的數甲平原田地歸新超峰寺的寺產，諸巖各自重建山上破毀的寺院，發展原有的山林道場。平原上的新超峰寺和山麓邊緣的蓮峰寺擁有較便捷的地點和路程；尤其在國民政府於民國三十八年遷移來台後，大崗山再度成為軍事重地，上下山的管制極為嚴格，上山朝聖進香者必須攜帶身分證扣留於上下檢查哨始准通行；在民國四、五十年代柏油山路未鋪造之前，自山下的客運站牌路口走一趟路上超峰寺，少說也要一個小時。雖然如此，在香港遊客暨求籤問津的受惑男

女稀疏罕至的情況下，蓮峰寺和新超峰寺漸漸淡離了台灣山巖傳統的風貌及色彩。

崗山巖首刹的超峰寺與隔鄰的兄弟道場龍湖庵在台灣光復之初，約略都依靠著十數甲的山林岩坡慘淡經營。石質的岩坡祇適合種植龍眼、芭樂、烏梨（釋迦）之類的果樹，幾十年來，超峰寺與龍湖庵的後巖山坡幾乎以龍眼林為主。龍湖庵的果園較大片，爲了製焙龍眼乾，特別構築了一間專用的大燒窯。此外，龍湖庵還在山下購買兩甲多的水田，頭戴斗笠手持農具徒步下山去耕耘採割水稻，儼然是農佛和農禪的修行方式。

超峰寺的寮院建築較廣，相對的果林較小；但肇始於七星岩的崗山佛祖，香火熱鬧隆盛的程度遠甚於鄰旁的兄弟巖。雖然果園營收微少，但一波波香團遊客的獻金仍源源不斷；民國七十二年，超峰寺在山下的公路旁成立了「觀音中醫診所」爲阿蓮岡山一帶的百姓義診，顯然香油金還算充裕。此外，超峰寺也成立了「觀音慈善會」。

近年來，龍湖庵位於山下的水田已改種芒果，山上的龍眼林似也大半荒廢，農的修行風貌漸漸消褪，這與尼衆的人力不足及年紀老邁有關。擺設於山門左側崖邊的店坊歇亭由年邁的常住負責販售蜂蜜、豆腐乳、紀念品、飲料等，爲上山的客衆提供親切的服務。固然民間的神轎不易進入山門，龍湖庵依然有

很多的香遊客前往，雖不做法事，經濟尚不致太短缺。

除此，超峰寺和龍湖庵有一定比例的正信教徒，新式殿宇及寮院的建設費用似乎都不成問題。

八、教育文化與傳承

五處主要巖道場中，赤山的龍湖巖是目前唯一仍以巖爲名稱，也是唯一辦過佛學院的山巖。參徹祖師於西元一七〇一年另闢大仙巖之後，續任的歷代方丈都是台灣本籍。度過一百餘年的衰微時期，第七代住持梵山和尚重興赤山巖（西元一八七五年至一九〇四年），當時道場受到外力的干預及破壞，而梵山和尚是個武藝高強氣概非凡的修行僧，著智勇力退諸惡。之後妙元和尙繼承遺志，荷擔家業（西元一九〇四年至一九三二年）。

第九任的住持頌協和尚在位的時間很長（民國二十一年至民國五十三年），主體建築大都在當時奠定。頌協圓寂後，微雲和尚接任第十代方丈（民國五十三年至民國五十九年）。微雲於民國五十六年開辦了「赤山佛學院」，對外招收在家出家學生約三十餘人，以當時巖道場的條件因緣來看，是極大魄力的創舉，設計的師資課程有傳妙法師的印度佛教史和中觀、心田法師的沙彌律儀、峰靜法師的八宗綱要、胡文礎居士的遺教經四十二章經、林良治居士的國文、王徵龍居士的英語、陳瑞敏居士的史地、廖俊明居士的四書等。赤山佛學院於民國五十八

年六月因為師資交通不便的種種因緣而停辦，三年一屆的時光雖然短暫，卻也留下難能可貴的辦學記錄。微雲和尚於民國五十九年圓寂。

微雲開辦赤山佛學院的那一年，大陸江蘇來台的星雲和尚在高雄縣大樹鄉開闢佛光山；微雲的徒弟深鏡比丘於民國六十二年前往佛光山的叢林大學就讀，深鏡在佛光山深造四年，直到民國六十六年畢業離開另遊學他方。深鏡和尚於民國七十四年返回赤山巖繼任第十一代住持；期間，雲林法輪寺的深信法師等曾來代理住持。此外，燦定比丘尼曾到台南市的開元禪學院深造，深果比丘尼也到過嘉義朴子高明寺的佛學院就讀，目前有位甫剃度的沙彌尼遠赴台北石碇曉雲和尚尼的蓮華學佛園修習，書記傳淳比丘尼曾就讀壽山寺東方佛學院。

民國六十二年，赤山巖辦過一屆大專佛學講習會。曾聘請因明學專家台南市湛然寺的水月和尙前往講述。一、二十餘年來講經弘化的教育事業銳減卻連續舉辦觀音杯網球賽達十四屆之久。住持深鏡和尚近年來隨順電子媒體的風潮，走向電台弘法，內容以普門品之類的觀音法門為主。目前的住眾二十餘人，五十歲以上的出家眾佔絕多數。

大仙寺在開參和尚的時代，出家常住曾多達四百餘人，如此龐大數額的修行眾加上巍峨的殿宇遼闊的山林，在三十年前的

台灣道場罕有能比，簡直就是大陸叢林的規模。巖刹之中，有的以戒行修持聞名，有的以辦學為主，有的重視文化，有的著重慈善。開參和尚領導大仙寺的時間很長（民國三十五年至民國六十四年），本身出自山巖，有著夙昔善慧，且閉洞隱寮痛下過功夫，雖然未受傳統教育，講經作文，寫詩造偈，自然精通，吟詠流利。這種獨特因緣使得開參走向戒行力踐的領導風格。

開參和尚於民國四十二年首辦三壇大戒之時，大陸來台的印順和尚在新竹開創福嚴精舍（佛學院）。雖然大仙寺研究佛學的風氣較為保守，常住於寺逾四十載的林月雲居士少讀漢學四書，曾到台南市參加竹溪寺的「佛學講習會」，印順和尚開辦福嚴佛學院時，林居士自費前往深造，可惜祇讀了半年便因患病之故而輟學返回大仙寺。

開參和尚的律儀行持導向可由早昔的星雲，乃至參和尚圓寂後的懺雲（連續三年）、菩妙、開松等諸位和尚皆曾應邀到大仙寺主持佛七而可見。

民國二十八年，剛從大陸脫險返台（中日爆發戰爭）的斌宗和尚應邀蒞臨龍湖庵講地藏經，翌年秋天，在超峰寺講阿彌陀經。民國六十年，會性和尙曾到超峰寺講遺教經。

民國六十七年至六十九年，超峰寺連續舉辦三屆的大專佛學講座。近幾年改辦兒童夏令營及兒童佛七，成績頗有可觀。

（待續）

。舒江明月色光輝。

曙壽

天柱崇慧禪師，興安國玄挺禪師爲同門師兄弟，皆爲牛頭

山智威禪師的嗣法弟子（威禪師則爲四祖道信禪師的旁出家嗣）。

師於牛頭山參智威禪師悟道以後，即隱居於安徽省潛山縣

天柱山，天柱山又名潛山，又名皖公山，山上以怪石奇秀聞名

，交通不方便，來往不容易。若非真正向道者，誰都住不了。

雖然如此，有心參學的僧人，仍然願意拔山涉水不遠千里而來

參訪。有天，就有一僧來參學，他問師：

「達摩未來此土時，還有佛法也無？」這個僧人問話很特

別，他不問佛法的旨意，卻問達摩未來中國時，中國有沒有佛

法。師當即反問：

「未來且置，即今事作麼生？」

這僧被他一問，不知所措，只好低頭說道：「某甲不會，乞師指示。」

「萬古長空，一朝風月！」師隨口吟誦。僧無語。

師復曰：「闍黎會麼？」曰：「不會！」師即道：「自己

分上作麼生，干他達摩來與未來作麼，他家來，大似賣卜漢，

見汝不會，爲汝錐破卦文，才生吉凶，盡在汝分上，一切自看

。」僧曰：「如何是解卜底人？」師曰：「汝才出門時，便不

是也。」

又有僧人問師，修行人，尤其是出家人，當他一期壽命已

盡，到那兒去？師不加思索道：

「瀉嶽峰高長積翠，舒江明月色光輝。」

就兩句話，把生死的看法，明白而簡單的陳述完畢。瀉嶽即是潛山，他說天柱山因爲高，長年積翠，而舒江上的水因爲有明月，顯得特別有光輝。兩句話說明什麼呢？讀者不仿參參看。

生死輪迴，離不了因果關係，有云：凡夫畏果，菩薩畏因。人死後，將到那裏去呢？大家都知道六道輪迴，凡是佛弟子都相信死後根據業力、習氣或願力，往生到不同的地方。而真正修行人，應當把握當下每一刻，在佛道上精進不懈，而不須問死後往生到那裏，因爲，「因果不爽」，只要一分耕耘，便有一分收穫。經云：生死輪轉，無人能替。這僧來問師：僧遷化向甚麼處去？師曰：瀉嶽峰高長積翠，舒江明月色光輝。不正是給他當頭一棒，你不好好修行，卻來問死後到那裏去，豈非因果倒置。且只要看天柱山，因爲高，所以長年積翠啊！而舒江因爲明月照耀而顯得特別光輝。

言教不如身教

投子修顯禪師，參慧林宗本圓照禪師（雲門宗），某日，因爲跌倒而有省悟，遂作偈曰：「這一跤、這一跤，萬兩黃金

也合消，頭上笠，腰下包，清風明月杖頭挑。」從茲法化一方，辯才無碍，僧俗爭相參謁。

富鄭公由於趙清獻公的警發，也精進佛道，不捨晝夜，參禪不輟，當時他來投子山謁見修顯禪師，師一時正爲大眾開示，只見法堂上，和尚登坐高台上，其威德無比，富鄭公才見到和尚兩眼左右顧視，忽然有省。因此，欲執弟子禮。奔丈室，乞侍者引見入室，師見即曰：「相公已入來，富弼猶在外。」富鄭公聞後，汗流夾背，即大悟。隨即以頌寄慧林宗本禪師：「因見顯師悟入深，夤緣傳得老師心，

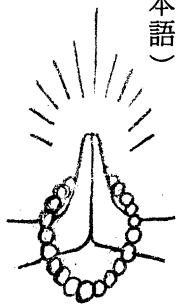
東南謾說江山遠，目對靈光與妙音。」

洪覺範禪師見此事而有如下的稱許：「如來在世，衆生色心殊勝，圓音一演，隨類得解，今去佛之世二千餘年，而能使王公貴人聞風而悟，瞻顏而證，則其大願真慈之力，無愧紹隆之職者！」

一位真正悟道的禪師，一舉手，一顧盼，莫不深藏禪意，不用開口說，有緣者一見面，即時有所省悟，不過，並非人人如此，都像富鄭公那麼幸運，只見禪師左右顧盼，便有省悟。畢竟富鄭公在這之前，已有一段時間，精進參禪，不捨日夜。

這是我們應該反省的。就如師當初在慧林會下參禪，跌了一跤便悟道了，後輩學人，跌一跤怎不悟道呢？這都是值得注意的。人家平時二六時中都在參禪，不捨晝夜，因此，跌一跤只是一個助緣，當下心空及第歸，平時不專修，跌死了也徒然。

唐宋時期，由於參禪悟道者衆，影響所至，修行蔚爲風氣，人人在本份上精進，真正爲道的大有人在。時至今日，佛教表面上看似熱熱鬧鬧，其實，外強中乾，令人擔憂。芙蓉道楷禪師示衆曰：「夫出家者，爲厭塵勞，求脫生死，休心息念，斷絕攀緣，遇聲遇色，如石上栽花，見利見名，如眼中著屑。無始以來，此等不是不曾經歷，何須苦苦貪戀，如今不歇，更待何時，能盡今時，更有何事，若得心中無事，佛祖猶是冤家，一切世事，自然冷淡，方始那邊相應。」佛教要振興，仰賴的是出家人的真修實證，唯有真參實證，才能宏揚佛法。所謂言教不如身教。況且，人身難得，佛法難聞，今生若不了脫，將來受苦有日在。所謂，「歲月不可把玩，老病不與人期，惟勤修勿怠，是真相爲。」（慧林宗本語）



（上接第27頁）

既已知病苦之因，又識治病之藥，接下來醫生要授藥給病人必須了知病人的體質與特殊情況。佛陀所說的法就是要對治衆生個自不同的煩惱，煩惱不同，授藥必有差別，《摩訶止觀》說：「十種因緣所成衆生根性不同，則是病異，隨其病故授藥亦異。」生理的病與心理的病一樣，要痊癒必須有因緣。《增壹阿含經》說：「若復病人成就五法，便得時差，云何爲五：病人選擇而食、隨時而食、親近醫藥、不懷愁憂、咸起慈心向瞻病人。」心理的無明煩惱病，以佛法來看，根本上必須從心念治起，五停心觀是對治修行人心病的基本法藥。心中的貪、瞋、癡三毒能淨除，心就得清涼，心清涼了，心理的病自然恢復健康。

無論是過去的業報或是現世的業緣，所招來的身苦、心苦，凡夫、聖人都不能免，唯一不同的是，身苦、心苦感受的不同。身苦引起心苦，心苦也會引發身苦，二者是相互關連。而如何讓身苦不影響心苦，心苦不引發身苦，這就必須透過修行，或念佛、或拜佛、或懺悔、或誦經、或聽經聞法、或靜坐觀心，這些都是修行的方法，無論是身苦或心苦，要讓病苦減輕，就要善調身心，身病靠醫生，心病靠佛法。唯有從修行，用心轉境才能解除憂悲苦惱，做到身苦心不苦。

不生二受

▲道益

或許是責任心的力量支撐著，春節三千佛懺圓滿。接著便準備二月分的梁皇法會法務事項。到了二月初，法會未到，身體已開始出現疲憊狀態，但是法會未進行，不敢有稍歇的停頓，無論如何必須支撐到法會工作圓滿。法會到來，工作大都就緒，此時身心疲極，而法會還未圓滿，必須強忍身體的不適。待法會一結束，身心一鬆懈，身體的病痛，再也不能承擔，緊跟著而來臨的是莫名的無明。四大不調，六根不順，影響心理無明煩惱，本不是一個修行者應有的心態。病痛是每個人都會面臨遭遇的，也是生命中難以避免的病苦，但是，無明煩惱已經淹沒了我的理智，擔憂悲苦惱在身邊左右駕馭，墮入情緒的不穩定。

一天早課結束，長輩教誨：「佛陀曾說身受苦，心不應受苦

等等：：。」當下淚流滿面，長輩的一句清涼語，澆滅了我的無明火，心中頓覺清涼。雖然身體的病苦還存在，但是心境一轉，了知五蘊疾苦，是自然現象，生起情緒只會增加痛苦，更體會出佛陀說的「聖弟子身苦心不苦」的真理。

《雜阿含經》中，佛陀告誡弟子們，愚癡無聞的凡夫及多聞的聖弟子都有苦樂受、不苦不樂受。但是凡夫與聖人面對苦樂受卻有不同的心境。愚癡無聞凡夫，六根接觸外境生諸受時，增諸苦痛，乃至奪命，憂愁啼哭，稱怨號呼，心生狂亂，這樣就增長了二受。若身感受痛苦時，心也跟著生痛苦，譬如人身上中了雙枝毒箭，極生苦痛。愚癡無聞的凡夫，就是這樣，身受、心受，增長二受，極生苦痛。多聞聖弟子，身觸生苦受，大苦逼迫，乃至奪命，憂悲稱怨，啼哭號呼，心亦不會慌亂發狂。唯是身受，心不生受。譬如身軀已被一毒箭所中，不再被第二枝毒箭所傷。

凡夫固然有三受，證果的聖弟子，同樣也有苦、樂、不苦不樂的感受。沒有修行的凡夫，若生理上有病苦，容易影響心理，導致心理的鬱悶，心情不樂，增生苦痛。猶如中了第一枝毒箭——身苦（生理上的苦），接著又中第二枝毒箭——心苦（心理上的苦），這是一般人最常見的反應。修行的聖者與一般

凡夫就不一樣了，聖弟子不因爲生理的苦，而影響心理，產生煩惱與情緒，所以只被第一枝毒箭身苦所傷，不再被第二枝毒箭心苦所害。

人生有種種的苦，佛陀歸納爲生苦、老苦、病苦、死苦、愛別離苦、怨憎會苦、求不得苦、五陰熾盛苦等八苦。而生苦、老苦、病苦、死苦中，都有著身苦，身苦又是八苦中的五蘊熾盛苦，爲人之苦，苦於有此有漏報身。人的個體乃是地水火風四大原素合成，四大若不諧調，四百四病則生，身苦由此產生。《最勝王經》說：「地水火風共成身，隨彼因緣招異果，同在一處相違害，如四毒蛇居一篋。」所以《涅槃經》中佛告誡弟子當：「自觀己身如四毒蛇。」四蛇各有其性，如止觀云：「四蛇性異，水火相違。」色身如泡沫，如芭蕉不堅固，任何人都免不了會生病。身體的病痛，誰也無法避免，甚深禪定的阿羅漢，臨終還得受身痛之苦，即使是生身佛陀，也無法例外。經中不是說世尊金鎗刺足，世尊曾患背痛之說嗎！

凡是人，沒有不生病，有病必須找醫生診治，治病須先知道病源，才能對症下藥，次須識藥，最後受藥。致病的原因，一般說，不外身體受到寒、暑、燥、熱、濕、風等氣的侵害，或因內心的喜、怒、哀、樂、憂、悲、苦、惱等積發成病。《摩

訶止觀》說病起因緣有六：(一)四大不順故病、(二)飲食不節故病、(三)坐禪不調故病、(四)鬼神得便、(五)是魔所爲、(六)業起故病。又《佛醫經》說人得病有十種因緣：一者久坐不飯、二者食無貨、三者憂愁、四者疲極、五者姪洩、六者瞋恚、七者忍大便、八者忍小便、九者制上風、十者制下風。摩訶止觀與佛醫經所提到病起的因緣，不外身理與心理的因素。身體的四大不調是造成身苦的主因，而貪瞋癡三毒則是引發心苦的因緣，心苦各人程度不同，失望、瞋恨、恐怖、憂愁，而這些又以瞋恚影響最深，內心生起的瞋恚，使人失去平靜，進而無法了知事實的真相，而再次產生種種的煩惱。而引起瞋恚的原因又不外是貪、癡、嫉、慢、疑等種種煩惱，然後瞋恚的心愈來愈嚴重。《大智度論》提到：「瞋恚其咎最深，三毒之中，無重此者」，「九十八使中，此爲最堅；諸心病中，第一難治」。佛陀說了八萬四千法門就是爲了對治衆生的心病。

已知病的根源，再來談識藥。藥有世間之藥與出世法藥。四大不調所引發身體的病痛，以世間醫藥來治療。由煩惱而產生的心病，要用法藥醫治。佛法有慈悲喜捨是藥，忍辱柔和是藥，勤修福慧是藥，乃至清心斷欲是藥等等。常用如是等藥，心病即得除癒。

(下轉第25頁)

辟支佛性格

妙法蓮華經玄義，述說迹門十妙第四位妙，討論中草位中的辟支迦羅果位有二，分爲值佛出世，稟承十二因緣教義的緣覺

，與不值佛世，觀飛花落葉悟無常道的獨覺。獨覺中又分大獨覺，小獨覺。小獨覺者，在過去世已證須陀洹果，斷盡欲界見惑，人間天上祇剩七生來往，最後一生，出無佛世，不再藉緣而自證辟支迦羅，是名小辟支迦羅。而大獨覺則已在百劫中修作功德，由福德力故，增長智慧，於四念處總相觀、別相觀，能知能入。又常樂獨處，修習集定，是名大辟支迦羅。修四念處觀，觀慧增多，還歸靜處修集禪定，令定慧無所偏頗。無論小辟支迦羅、或大辟支迦羅。都有喜歡獨處修行的性格。此依大論爲是，今再補充瑜伽阿含對辟支迦羅的特質描述。

《瑜伽師地論》說獨覺有五種相：一者種姓，說其本來性格。二者道，說其修道傾向。三者習，承接獨覺道而來的實踐法

的習性。四者住，安置住處的選擇。五者行，身口二業化度決擇。

第一獨覺種姓又分三種性向。

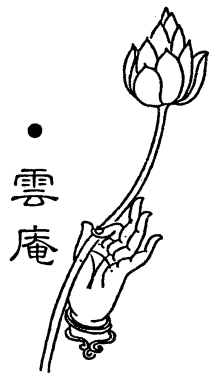
一是此人未證菩提時，就對六塵境的欲念淡泊不著，故心不愛樂憤鬧處，深心愛樂於寂靜處。本姓使然，非經剋制。

二是因本性喜愛寂靜，未證菩提時，悲心種姓比較薄弱，不喜歡說法利樂有情，不喜俗務纏身，喜歡在安靜的環境中住。

三是由本性使然，未證菩提時，不急求於善知識教示，不急刻求證，是慢行類實際行者，非浮沫非速成。深心希望亦無師亦無障而究竟證菩提。依出世道，善巧思惟五蘊、十二入、十八界。深觀緣起，畢竟離垢，證得阿羅漢果。

第二是獨覺道，此第二獨覺道值佛出世，亦有三類分別。

一、安住獨覺種姓，於百劫中親近諸佛，修諸功德。亦累劫



相續，專心善巧思惟蘊、處、界、處非處等觀行，求證獨覺菩提。但不再當世，是當來世疾速能證獨覺菩提。是名初獨覺道（相當於大辟支迦羅）。

二、也是值佛出世，了知親近善知識，聽聞正法，於真諦理作意思惟，增長智慧，煖頂忍善根生起，然尚未有能力於此今生證法現觀，得沙門果。繼續善巧修蘊、處、界、處非處等觀行，於未來世必當證法現觀，得沙門果。是名第二類獨覺道（相當於因緣覺）。

三、亦是值遇佛世，亦親近善知識，聽聞正法，順真諦理作意思惟，亦證法現觀，得沙門果。但當生猶無能力達於一切種智，到達極果（相當於小辟支迦羅）。

第三是獨覺習。此獨覺習是承襲第二獨覺道而來，與獨覺道不同的是未值佛世。亦有三類。

一此類依初獨覺道，百劫承事諸佛作功德，修集資糧，過百劫之後，出無佛世，未必親近善知識，無師自能修習三十七菩提分法，證法現觀，得獨覺菩提果，永斷一切煩惱成阿羅漢。

獨覺習中第二類與第三類亦是依循獨覺道第二第三而來。亦由彼等各自的因緣，出無佛世，也是無師自能修習三十七菩提分法，或證法現觀，乃至得阿羅漢果，或得沙門果。至極究竟，畢竟離垢，畢竟證得梵行邊際，證得最上阿羅漢果。

此其中第一類的名鱗角喻獨覺，第二第三類的名部行喻獨覺。故下面獨覺住就是接續此二種獨覺而說。

第四是獨覺住。關於修行住處的喜好傾向。此與第一種姓獨覺有些關係。既是喜好安靜，修道習定，必擇林間空閑處。故前所說鱗角喻獨覺，即是這種性格的行人。樂處山林，不喜結伴，好獨自居。然非貪山水幽林，不事習定修觀。此人對一切法，喜好甚深勝解，樂習觀察甚深緣起道理，安住空、無願、無相三法，作意思惟。

獨覺住二三類屬部行喻獨覺。此二種人，先時曾是為聲聞人時，亦組織部黨，過團體生活，故名部行獨覺，故論文說：不必一向樂處孤林，樂獨居住，亦樂部眾共相雜住。但此二種人於聲聞修行其間，證得不還果或阿羅漢果時，即自行脫離佛之教導而自修自覺。

部行喻獨覺，經過團體生活，經過世尊指導修道方法，自行能力夠了，能夠克服一切修行障礙，乃能脫離團體，離開世尊，自行獨居。此所以今日出家之後，必須依止律師五年學戒，依止經論師五年學經教。此是今日行人預備獨住的一種參考借鏡。

第五是獨覺行。此獨覺的生活起居，依著各各村邑聚落居住，依次第乞食為活。於戒善護其身，不令有缺，不令戒行羸弱。於定善守諸根，不令散亂。於慧善住正念，不令魔入。亦隨

緣化物，但不以語言說教，唯以身儀濟度。或遇下劣愚昧衆生，則現種種神通境界感化，乃至爲令心誹謗佛法者，亦以展現神通折伏，令歸向佛教。（卷三四·大正30.447下）如法華經中淨藏、淨眼，以神通變化折伏邪見父王妙莊嚴歸向佛法。又大寶積經舉淨飯王因悉達多出家，懷著怨恨，下令不許釋迦種子弟至佛所供養、聽受正法，如有犯者當斬其首。優陀夷知其事，而不先以口辨折伏，乃先現示神通於空中結跏趺坐，淨飯大王遙見優陀夷以神通力於虛空中加趺而來。從座而起合掌恭敬。向優陀夷而說偈言：

「染服大師從何來，成就威儀難見者。

若有所須願速說，我今誠心必奉給。」

優陀夷若欲以口才來說服淨飯王，可能不會有此預期效果。

大論說辟支迦佛的性格，先總說辟支迦佛獨特智慧。生在無佛世，無佛法可聞。但因此人先世已種福德因緣，故以其獨出的智慧，今世觀見很少因緣即便得道。列舉國王晨朝遊戲園林，見林樹花果蔚茂甚可愛樂，午覺一醒，見可愛花木等已被夫人嫖女等人損毀，即自覺悟一切世間無常變壞皆亦如是。如此思惟已，無漏道心生，斷諸結使，得辟支佛道。得道之後，即遠離王宮榮華生活，獨自到閑靜林間處長養聖胎。（卷十八，

大正25.191中）

再引阿含所述辟支佛性格，其《增一阿含》卷五，大迦葉自說若如來不出世，會是證辟支佛果。故事大略是：大迦葉住阿練若，飯食後，便到一樹下禪坐，出禪定已。從坐起整衣服，往至世尊所。是時，世尊遙見大迦葉來，招呼道：迦葉，你來了。迦葉到世尊所，如儀頂禮，在一面坐。世尊對他說：迦葉，汝今年事已高，身體衰弱，每日來往乞食，很是辛苦。汝今可捨乞食，乃至捨諸頭陀行，接受諸位長者請食，并受衣物供養。

迦葉回稟道：我今不從如來教示，所以然者，若當如來不成無上正眞道者，我則成辟支佛。而彼辟支佛就要盡行阿練若的生活。到時乞食，不擇貧富，一處一坐，終不移易，樹下，露坐。或空閑處，著五納衣，或持三衣，或在塚間，或時一食，或正中食，或行頭陀。對不起世尊，如今不敢捨棄本來所修習方式，更學餘行。（大正25.270中）這是迦葉尊者的辟支佛性格。

《增一阿含》三十二卷說的喜益國王。佛說過去久遠劫時。羅閱城中有國王名喜益。恒常思惟地獄、餓鬼、畜生三惡道的苦痛。爾時，喜益便作是念。我今既恒憶三惡道的苦受。今我

不應該再造墮三惡道中的業因。今宜盡捨國土・王位・妻子・僕從等。以堅固心出家學道。國王喜益，如所思惟，起厭離心。即捨王位，剃除鬚髮，著三法衣，出家學道。棲息山野，盤坐攝念，修習集定。復觀五盛陰，悉皆無常，是可滅法，觀此法已，然後成辟支佛道。是為不值佛世而自觀苦諦道悟道的辟支迦羅。

再者，法華經也以微少文字形容辟支迦羅：「若有衆生。從佛世尊聞法信受。慇懃精進，求自然慧，樂獨善寂，深知諸法因緣，是名辟支佛乘。如彼諸子，為求鹿車，出於火宅。」又云，從地涌出的菩薩們，不樂在衆，常樂靜處，勤行精進。亦應屬於辟支佛類。

又《阿育王傳》說：過去久遠劫時，商那和修，時為商主，共諸賈客五百人俱，欲入大海採取珍寶，於其前路見辟支佛，身嬰重病，氣命羸弱。與諸商人即便停住。尋找醫生為辟支佛治病。商主隨醫所教，準備飲食湯藥，盡心照顧，無所乏少。病遂除差，體力充足。又見辟支佛著商那衣極為弊惡。商主即以諸香湯浴辟支佛，並言唯願受我所奉衣服。辟支佛答言，我以此衣出家，亦以此衣得道。今當以此商那之衣而入涅槃。商

主又請辟支佛隨著商人隊伍採寶，回來時當終身供養尊者。辟支佛言，我今不能入於大海。你們善發歡喜，當得大功德。於商主前，即飛虛空，作種種神變而入涅槃。（卷五，大正50.117上）

此辟支佛不因商人發心預計長期供養好衣好食而捨原來的修道原則，去跟隨商人隊伍而行。此辟支佛還是有他澹泊利養的性格。

綜合以上諸經論所說，辟支佛有喜好寂靜處修道習定性格，有自悟能力，故不急於求善知識的介入。有澹泊名利的性格，故不被利養所誘。有願以身教不喜言說教化的性格等等。

今吾等學佛之人，亦出無佛之世，幸有大迦葉發起結集三藏因緣，將世尊法身舍利遺留人間，故雖不值佛，若勤閱讀經藏，亦如聆聽世尊當世說法。然在誦持經藏時，應隨文入觀，如所說行。今之行人，或身不由己，住城市中或自不能安心，喜好憤鬧，難於攝心，修習集定。喜好憤鬧者，秉性難移，無可置言。若是身不由己者，則安之於既有的環境，如喜益國王，常思惟惡道苦，以祈悟道。或如著商那衣的辟支佛不為利養所誘，堅持出家修道原則。

生苦

北周
法師

可患身為患，生將憂共生。心神恒獨苦，寵辱橫相驚。朝光非久照，夜燭幾時明。終成一聚土，強覓千年名。

老苦

北周
法師

少時欣日益，老至苦年侵。紅顏既罷豔，白髮寧久吟。階庭唯仰杖，朝府不勝簪。甘肥與妖麗，徒有壯時心。

湛然詩鈔

四九

病苦

北周
法師

拔劍平四海，橫戈卻萬夫。一朝牀枕上，迴轉仰人扶。壯色隨肌減，呻吟與痛俱。綺羅雖滿目，愁眉獨向隅。

死苦

北周
法師

可憐凌雲志，忽隨朝露終。長辭白日下，獨入黃泉中。池臺既已沒，墳隴向應空。唯當松栢裏，千年恒勁風。

愛離

北周
法師

誰忍心中愛，分為別後思。幾時相握手，鳴噓不能辭。雖言萬里隔，猶有望還期。如何九泉下，更無相見時。

五盛陰

北周
法師

先去非長別，後來非久親。新墳將舊塚，相次似魚鱗。茂陵誰辨漢，驪山詎識秦。千年如昨日，一種併成塵。定知今世土，

湛然詩鈔

五〇

還是昔時人。焉能取他骨，復持埋我身。

緇素祖道新林感賦

隋
曇遷

平生本胡越，閩吳各異津。聯翩一傾蓋，便作法城親。清談解煩累，愁眉始得伸。今朝忽分手，恨失眼中人。子向徑何道，慧業日當新。我住邗江側，終為松下塵。沉浮從此隔，無復更有因。此別終天別，迸淚忽霑巾。

九十五年四月份會務報導

(會訊第296期)

捐款芳名錄

(總計 伍萬陸仟壹佰元整)

貳仟元：台灣惠亦銘公司 郭力琛

壹仟元：月 薪 悟 徹 李雪梨 余佳璋

傅冠智 徐鈺銓 徐淑媛 徐黃貴美

郭怡辰 郭明鑫 陳政宏 陳政維

陳怡青 陳榮璧 陳文宗 陳楊秀鸞

陸佰元：黃俊堯 修欣打字行 李承育

伍佰元：道益師 林石素琴 傅冠盛 黃鈴心

李慧玲 江柏興 陳永漢 宋淑真

吳燕靜 許瑞吟 謝孟哲 洪陳老連

陳俊弘 洪桂莉 洪秀宏 洪貴玲

洪振銘 洪桂昭 顏高龍 方宏鍊

洪秀源 高淑惠 吳美樺 吳郭春瑾

梁淑慧 林春珠 吳美樺 鄭婷方

叁佰元：林世豐 吳鴻圖 吳李玉香 李文哲

吳智義 王耀斌 李奇蓓 廖粹華

貳佰元：靜 慧 王建宗 王延銘 王昱黎

林美辰 林連娣 林盼 林融唯 徐明汶

黃怡禎 黃郁儒 黃秋南 黃陳秀鸞 黃美月

吳新長 韓麗玲 韓慧玲 韓聲瑞 楊老得

楊鵬漢 楊智惟 郭阿英 郭保成 侯坤隆

侯燦榮 侯梅雪 侯鈴朱 蕭志哲 蕭伊欣

江英嬌 陳永川 陳俊竹 陳其彬 陳新昌

陳崑嚴 許素月 許雀芬 劉孟琴 謝幸芬

宋玉水 何麗茹 宋金良 宋孟霖 宋佩庭

辛旻潔 辛翌綸 宋沛玲

95年4月份收支明細表

收	上月結存	\$275,271	90
	本月收入	\$ 56,100	00
入	收入總計	\$331,371	90
支	<u>教育文化支出</u>		
	福田雜誌第238期印刷費用	13,900	00
	福田雜誌郵寄費用	2,761	00
	劃撥代金手續費	100	00
	供養法師(他寺)	6,000	00
出	<u>濟助支出</u>		
	洪 樺 燾	2,000	00
	洪 樺 熾	2,000	00
	鄭 涂 桃	5,000	00
	張 清 江	5,000	00
	黃 頂 於	5,000	00
	林 秀 玉	5,000	00
	沈 象	5,000	00
	彭 少 涵	5,000	00
	支出總計	\$ 56,761	00
本月合計		\$274,610	90
收支比較		101.2 %	

壹佰元：王靖君 王愛玉 王滿足 王桂紅 王阿季 王瑞明

李桂雲 李周美英 李明川 林易都 林進元 林姿晴

林姿語 林俊良 林錦伯 林綉紅 林建國 林倚成

林佳緯 林姿廷 林佳勳 張炳楠 傅顯宏 黃紅芬

黃素鶯 黃麗珍 曾月里 黃豐隆 黃志揚 黃志武

黃志新 黃許金鳳 黃惠伶 吳明原 吳佳益 吳芸萱

吳李玉理 楊玉桂 楊再傑 鄭棋安 鄭桂嬋 鄭幸柔

侯雅菱 侯婉茹 侯汶其 侯雯雯 侯舜姍 陳宗宏

陳姿妙 陳寶蓮 陳寶秀 陳儀潔 陳樹剛 陳進良

陳政賢 陳柏瑋 陳儀婷 陳麗華 許福枝 顏愛娥

陳祐鳳 陳美智 陳雅山 葉鋒志 葉鋒超 葉魏明娟

翁素姻 方王肅瓊 葉煌杰 施薛昭賢 康榮忠 廖江源

董水治 董明福 杜書武

高瑞君 鍾明忠 郭智珠

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

會德功福田寺湛然



4月份救濟事蹟

1. 鄭涂桃女士：住南縣新營市東山三路一三〇號，七十七歲。案主早年協助先生從事農務，照顧子女，其夫多年前因病去世，案主開始鬱鬱寡歡，並於十年前罹患帕金森氏症，近年發展為失智性，已無法辨識親人，由於骨折須置換人工體關節，但經濟能力不足，且失智中，家人照顧不易，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
2. 張清江先生：住南縣新營市東山中路五十五號，六十八歲。案主曾因中風手腳乏力，行動有困難領有肢障殘障手冊，今因雙側肺部氣胸，吸入性肺炎並合併右側硬肋膜下出血。案妻已過世，其子為工廠工人，但近來景氣不佳遭減薪，收入減少，無法負擔案主長時間之治療，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
3. 黃頂於先生：住南縣北門鄉永隆村三十二號，八十五歲。案主本務農維生，原可自給自足，但因長期飲用地段井水，並於早年務農時接觸重金屬水過多而罹患烏腳病，已治療多年，但效果不佳，且腳部血液循環差，雙下肢截肢，須賴輪椅才能行動。案妻去世，僅一獨生女亦遠嫁台北，無法照顧案主，今次因合併血尿而入院治療，住院期間須專人照顧，故本會協助醫療費用伍仟元整。
4. 林秀玉女士：住南縣新營市中正路三十九巷三十五之二號，七十三歲。案主早年任零工打工維生，曾結婚但案夫行蹤不明已久，故平日皆一人獨自生活，鄰居會關懷。由於平日飲食不規律，患有高血壓，但未就醫，後引起中風，經鄰居協助而送醫治療。因其腎功能嚴重退化，目前每週送醫接受洗腎治療三次，且腸胃潰瘍嚴重，皆吐出咖啡色之粥狀物，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
5. 沈象先生：住南縣新營市民族路二十三號，六十六歲。案主先前即有肝硬化病史，經檢查疑似患食道癌，其表示無經濟來源拒絕接受治療，欲自行出院返家。後因下床時跌倒而造成右側頭部撕裂傷，而開始出現胡言亂語之情形。由於其為獨居老人，個性孤僻，未曾有親友往來，今又急須醫療及專人看顧，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
6. 彭少涵女士：住南縣永康市小東路六四七巷八號四F，三十五歲。案主年輕時，其雙親即過世，故由舅舅、舅媽協助其生活，由於很早即出社會工作而認識案夫，並共組家庭，育有一女五歲。後因九十三年因其公公強暴案主女兒，故與夫家斷絕關係，本來工作可維繫生活，但於三月間因於大馬路上大哭大鬧而由警察送醫，目前精神狀態不佳，於療養院治療中，其舅舅尚須照顧高齡之外婆，已無能力再照顧案主，而案主身邊亦無任何存款可維持生活，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、洪樺熾先生，以上各貳仟元整。



舊日(士)

• 贈 閱 •

■ 中華民國九十五年五月十五日出版
佛曆三〇三三

■ 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