

福

田



253

卐 佛教月誌 卐

- ▲中國佛教會復會60週年，訂於96年7月7日至8日兩天，假台北市青少年育樂中心舉辦「中國佛教會復會60週年」國際學術研討會。
- ▲台南縣市兩佛教會，於96年6月18日至22日，於太平橋鹽水溪堤岸上，舉行梁皇寶懺，超度太平橋下尋短之冤魂。
- ▲鳳山佛教蓮社為紀念開山祖師煮雲老和尚示寂21週年，特舉辦精進佛七。時間：96年8月9日起。
- ▲高雄縣田寮鄉光明山日月禪寺，訂於96年農曆10月2日起至11月6日止，傳授護國千佛三壇大戒。
- ▲中華佛寺協會，訂於96年7月17日至19日，舉辦「96年度寺務管理與發展」研討。
- ▲台灣宗教學會，於96年7月1、2日，假真理大學舉行「宗教比較視野：宗教研究全球化與在地化」國際學術會議。
- ▲中國佛教會將於96年9月14日，組團護送慈航菩薩聖像回歸福州開元寺祖庭供奉。
- ▲全國供僧北中南三地：
 - 北部：農曆7月21日。地點：國立體育學院。
 - 中部：農曆7月28日。地點：彰化縣立體育館。
 - 南部：農曆7月21日。地點：阿蓮光德寺。
- ▲淨覺僧伽大學第五屆招生。

本期目錄

- 封面：蓮子念珠 大明攝
- 1 • 佛教月誌
 - 2 • 頌解金鐔四十六問(二).....宋
 - 3 • 略釋歐陽漸居士質疑天台學之問題(三).....明了
 - 7 • 數論派(Sāṅkhya)(三).....木村泰賢著
——《印度六派哲學》第三篇.....依觀譯
 - 11 • 天台哲學中符號的運用(三).....沈海燕
 - 16 • 因明學的流別.....沈海波
 - 18 • 止觀與人生(三).....何世亮
 - 21 • 敦煌旅驛.....南 舫
 - 23 • 不落階級的青原行思禪師.....覺蓮
 - 26 • 助念的啓示.....開賢
 - 32 • 湛然詩鈔
 - 33 • 九十六年六月份會務報告
- 封底：慈瑞老法師戒牒

頌解金錍四十六問（二）

宋

問唯心之言，子曾聞耶？唯只是心，異不名唯。

十方刹海從心現，一代雄詮似鏡明。

此外既無塵許法，更於何處覓無情。

問唯心之言，凡聖心耶？若聖若凡，二俱有過。

凡心取著沉生死，聖智高明等太虛。

過此若言觀一念，行人當自識規模。

問唯心名心，造無心耶？唯造心耶？二俱有過。

心與無心均是物，都從吾一念中生。

凡情淺識徒分別，未免偏枯異見成。

問唯心唯心，亦唯色耶？若不唯色，色非心耶？

根境法中堪入道，隨人宜樂體無差。

天台門戶如天闊，自是時人病眼華。

問唯心所造，唯依與正，依正能所，同耶？異耶？

果地融通能所一，本從凡地妄心成。

自緣狹見初乖隔，到了何曾有二名。

問衆生量異，性隨異耶？不爾非內，爾不名性。

衆生自有無窮異，箇事明明豈變遷。

若道遮那唯陰質，似觀雲霧不知天。

問衆生惑心，性偏不偏？神我四句，爲同異耶？

惑性偏兮無處所，山河大地已全該。

世人自局居身內，贏得波旬笑眼開。

問衆生有性，唯應身性，亦法性耶？亦報性耶？

三身一體無前後，一念纔空總見成。

若計修因能趣果，可容似應隔無情。

問衆生本迷，迷佛悟耶？佛既悟已，悟生迷耶？

迷悟乍分凡聖異，猶如明暗不相除。

若知全暗爲明理，此性何緣會不俱。

問衆生一身，幾佛性耶？一佛身中，幾生性耶？

一性圓明無有幾，紛紛情識等河沙。

世人錯認情爲佛，何啻天涯萬里除。

（待續）

略釋歐陽漸居士質疑天台學之問題（三）

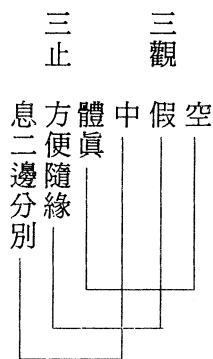
• 明了

釋疑四：修天台三止三觀所得中道第一諦，是圓亦實，非虛無實。

（一）歐陽居士《心學大意》〈料簡餘宗分〉言及天台大師《摩訶止觀》的即空即假即中，於剎那打成一片質疑是圓非實。

原文：

至摩訶止觀，於此宗最高要典，其中心在於本般若宗，龍樹中觀論：因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦名中道義。偈之緣生勝義而立三止三觀。（見圖）



初則止觀雙連，更進則融三爲一，而即空即假即中，於一剎那打成一片，圓通之義於焉所矣。特以瑜伽宗圓成實義極之，圓則圓矣，未實也。彼三止三觀者僅具總相通相，分析以求其實在，則彼爲無，是尙有待商量者歟？（《現代佛學大系》51，頁40-41）。

（二）三止三觀是「三止」與「三觀」的併稱，是天台宗用語。止觀兩門的體相各有三種類別。三止，謂體真止、方便隨緣止、息二邊分別止。三觀，謂二諦（空、假）觀、平等觀、中道第一義觀。關於三止，《摩訶止觀》卷三（上）云：

巧度止有三種：（一）體真止，（二）方便隨緣止，（三）息二邊分別止。（一）體真止者，諸法從緣生，因緣空無主，息心達本源，故號爲沙門。知因緣假合，幻化性虛，故名爲體，攀緣

妄想，得空即息，空即是真，故言體真止。(二)方便隨緣止者，若三乘同以無言說道，斷煩惱入真，真則不真，但言煩惱與習有盡不盡。若二乘體真不須方便止，菩薩入假正應行用。知空非空故言方便，分別藥病故言隨緣，心安俗諦故名爲止。經言：動止心常一。亦得證此意也。(三)息二邊分別止者，生死流動，涅槃保證，皆是偏行偏用，不會中道。今知俗非俗，俗邊寂然，亦不得非俗，空邊寂然，名息二邊止。(《大正藏》46，頁24a)。

關於三觀，《摩訶止觀》卷三(上)云：

觀有三，從假入空名二諦觀，從空入假名平等觀，二觀爲方便道得入中道，雙照二諦，心心寂滅自然流入薩婆若海，名中道第一義諦觀。此名出瓔珞經。(《大正藏》46，頁24b)

此三觀，觀差別之萬境即一切皆空爲二諦觀，達皆空之理後，見諸法之實理爲平等觀，雙遮雙照有無一異等，爲中道第一義諦觀。

以上是通教巧度之止觀，若就圓教止觀分別之，是三一一三，此等諸義總在一心。《摩訶止觀》卷三(上)云：

體無明顯倒即是實相之真，名體真止。如此實相遍一切處，隨緣歷境，安心不動，名隨緣方便止。生死涅槃靜散休

息，名息二邊止。體一切諸假悉皆是空，空即實相，名入空觀。達此空時，觀冥中道，能知世間生滅法相，如實而見，名入假觀。如此空慧即中道無二無別，名中道觀。體真之時，五住磐石砂礫一念休息，名止息義。心緣中道入實相慧，名停止義。實相之性即非止非不止義。又此一念能穿五住達於實相，實相非觀亦非不觀。如此等義但在一念心中。不動實際而有種種差別。(《大正藏》46，頁25b)。

此爲《摩訶止觀》形容中道觀成就的具體內容。

早期智者大師著《小止觀》〈證果章〉中有三止、三觀，也取置於「慧眼」、「法眼」、「佛眼」的「一切智」、「道種智」、「一切種智」，即：

從假入空觀(二諦觀)——體真止——慧眼——一切智

從空入假觀(平等觀)——方便隨緣止——法眼——道種智

中道第一義諦觀(中道正觀)——息二邊分別止——佛眼——一切種智(《大正藏》46，頁472b)。

(三)以《小止觀》〈證果章〉駁斥歐陽居士言：融三爲一而即空即假即中於一刹那打成一片，圓則圓矣，而未實也。

當知：中道正觀，則是佛眼，一切種智。若住此觀，則定慧力等，了了見佛性。安住大乘，行步平正，其疾如風，自然流入薩婆若海。行如來行，入如來室，著如來衣，坐

如來座，則以如來莊嚴而自莊嚴。得六根清淨，入佛境界。於一切法無所染著，一切佛法皆現在前，成就念佛三昧，安住首楞嚴定，則是普現色身三昧。普入十方佛土，教化衆生。嚴淨一切佛刹，供養十方諸佛，受持一切諸佛法藏，具足一切諸行波羅密，悟入大菩薩位，則與普賢文殊爲其等侶。常住法性身中，則爲諸佛稱嘆授記。則是莊嚴兜率陀天，示現降神母胎，出家，詣道場，降魔怨，成正覺，轉法輪，入涅槃。於十方國土究竟一切佛事，具足真應二身。（《大正藏》46，頁472c-473a）。

以上是《小止觀》中道正觀具體內容，相當明確與實際，一點也不虛不妥。

釋疑五：求戒受戒與戒師有多種條件與資格限制：

（一）歐陽居士著《談內學研究》〈研究之緣助有三〉中小指導門徑，云：

欲學之省時省力，不可無師，不可我慢，然今人時習甚重，每每趨向無師。另有顛（智者大師）固者流，如天台宗解說梵網四十二輕曲爲說法一戒，以爲不可爲在家人說，在家無師範故。此則限制師道於極小範圍，心地何等狹隘。（《現代佛學大系》51，頁18）。

（二）依據智者大師著《菩薩戒義疏》卷上，言及受戒之緣，

可分三段：即（1）須信心，（2）無三障，（3）以人、法爲緣。前二段指受戒人之條件，後一段指戒師之資格。

1. 須信心，疏云：

信心者，依三藏門，略舉三種。一信因果，善惡必有招。二信觀諦得道。我能觀諦必得聖道。三信有戒，是觀諦入道初門，依方等戒故，宜備此三信。復加三種，一信自他心識皆有佛性，二信勤行勝善必能得果，三信所得果常樂我淨。

2. 無三障，疏云：

衆生障，闕乃有三種，煩惱常有故不說障。業障乃有輕重，重業障戒，防因之義。謂七逸十重現身有此，是則爲障。前身非復可知，隔生事遠，七逆，一云饑滅非障，二云犯一悔與不悔，悉皆是障，十重，一云前四性罪同七逆，悔與不悔悉障，後六悔者非障，不悔則障。二云前四須悔，見相非障，後六不悔亦不障，三云十障不悔悉障，悔已悉非障。報障者，地獄餓鬼二道，重苦自隔從多例判不說爲因，非人畜生，但能解語，皆得受戒。非人是鬼神修羅，龍是畜生，人中男女黃門二根，天從六欲天，上至十八梵，皆說爲因，四空處既能聽法，亦應得戒。（《大正藏》40，頁567b）。

以上二種是受戒條件，有人、天、畜生、修羅、餓鬼等，但有共同點是業障須懺悔，及信因果及業報才有證道可能。

3. 人法緣：人指戒師、法指戒儀。疏云：

初人緣三種，得菩薩戒。一諸佛，二聖人，三凡師。諸佛有兩，一眞佛，如妙海王子從盧舍那佛受菩薩戒。二像佛，金銅泥水等，千里內無師，許求得好相自誓受也。：：：二聖人亦二，一眞聖，二像聖。眞聖者，謂十地等大士，對此爲緣故宜發戒。像聖者，謂金銅等作菩薩像。：：：凡師者，：：：次論德業，梵網經中言，「爲師必是出家菩薩」，具足五德，一持戒，二十臘，三解律儀，四通禪思，五慧藏窮玄。什師所傳融師筆受，流傳至今，此其正說。

（《大正藏》40，頁567c-568a）。

（三）歐陽居士說：天台家解說梵網四十二輕，曲爲說法一戒，以爲不可爲在家人說。以智者大師受戒條件：（1）須信心，（2）無三障。來證明歐陽居士之誤解。居士又說：在家無師範故，此則限制師道於極小範圍，心地何等狹隘。因他在說天台家智者大師之《菩薩戒疏義》一書受戒之事，故知其所謂師範指戒師之資格。因智者大師只能依據鳩摩羅什譯《梵網經》中言：爲師必是出家菩薩。此資格限制非智者大師自說自立，故無心地狹隘之過。

（待續）

（上接第10頁）

動的變化，後來才加上物質的特性，從而若不知其歷史背景，亦無法瞭解其難解之所以，總之，此奧義書如此重視此三德，是爲了區別精神與肉體（含心理機關），更且認爲物體也有實在性所致，在數論思想發展史上頗具重要意義。從而此奧義書的數論思想相當類似《僧伽耶頌》等所說。例如六，一論及主觀（bhoktr：食者）與客觀（bhogya：被食者），主觀只有神我，由自性所發展的覺等五大所作細身（linga）完全是客觀性的，此正如同數論將自性性之物——例如覺、我慢、心——視爲本質上都是無知覺的，只是神我的對象。不只如此，書中的文句類似《僧伽耶頌》的不少，陀暹早已注意這一點，故拾集其例證五、六種，收置於一般哲學史中（註2）。稍爲不同的是，數論以自性爲中心，而此書尚未以我爲中心，這是本書猶未臻於《僧伽耶頌》之證據。此因《僧伽耶頌》以後的數論，將我視爲認識之主體，此外的一切都是無力無勢用之本體，一切活動皆歸於自性。就這一點而言，本書尚未捨吠檀多主義，雖然如此，但古奧義書發展出的數論傾向至此到達巔峰。

注

- （1）《印度哲學宗教史》第三篇第三章第三節三。
- （2）Deussen, Allg. Gesch. d. Ph. I. 3. S. 410.

（待續）

數論派 (Sāṅkhya) (III)

《印度六派哲學》第二篇

木村泰賢 著
依 觀 譯

第二節 古奧義書中數論思想的開展

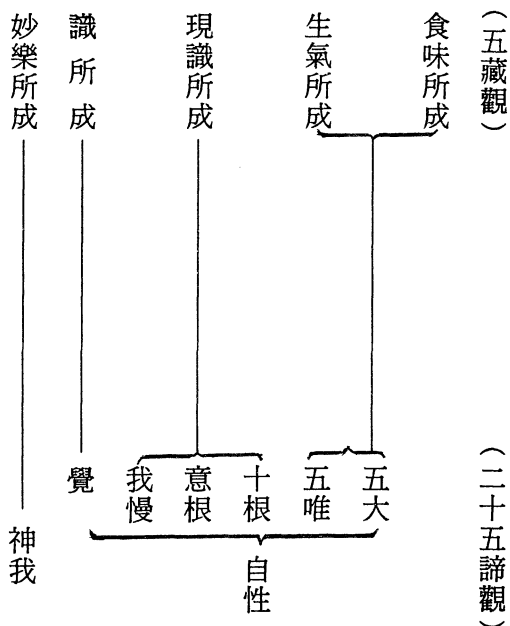
如前節所述，數論思想的淵源見於梨俱吠陀時代，但真正作哲學培養是從奧義書開始，因此就數論思想的開展史而言，視為由此開始是妥當的。雖然如此，但奧義書並不是組織性的，想要從中發現其思想開展須費相當的苦心。理想的方法是，以先前所揭數論的四種特徵為標準，一一對照奧義書的思想開展，進而探求此四種特徵全體成爲一種潮流的行進經過。但是依據此方法能否獲得預期結果是值得懷疑的，縱使能獲得，也須要非常繁雜的工夫，且其本身就是獨立的大論題，在此也無暇論及。是故只能採用簡單便利的方法，值得注意的是，依據吾人所作探究，古奧義書十一種之中，與數論思想關係較深的

，大多屬夜柔吠陀派。依其年代順序是《泰梯如耶奧義書》、《卡達卡奧義書》、《摩訶納拉耶那奧義書》、《修威沓修哇沓拉奧義書》、《邁伊特拉耶那奧義書》等五部。年代越晚，數論的色彩越明顯。不只是數論思想，從瑜伽思想或人格神的思想其開展痕跡也是越來越明顯看來，黑夜柔派有較有系統的聖典留存，因而其思想分化的狀況保存也較完善。這可說是瞭解奧義書中數論思想開展狀態的最簡單方法，因此第一要件是其材料必須局限在前五部聖典。第二要件是從前述五部聖典中摘出有數論色彩的思想或文句，對於其他不必多加顧慮。此因總體而言，奧義書屬吠檀多主義，若顧慮全體，則成吠檀多的記載。當然如此的結果可能導致過於輕率，但就吾人當前目的

而言，是應該避免超乎於此的。

黑夜柔派的奧義書中，最古的是《泰梯如耶奧義書》，此奧義書的思想與吠檀多哲學大有關係，同時也是數論思想的出發點。有名的五藏說(Pañcakōśa)即此，為探求真性實我而解剖身心的組織，其超越肉體或現識以求探究內心最底層的態度與思想，確實是數論的先驅。所謂五藏說，是指有情的組織由五段要素所成。亦即食味所成(annarasa-maya·，肉體)、生氣所成(prāṇamaya·，生理組織)、意所成(manomaya·，現識)、識所成(vijñānamaya·，理性)與妙樂所成(ānandamaya·，真我)。前四段的組織，屬於廣義的肉體(中國人所說的氣)，有生滅變化，第五的妙樂所成內藏於其中，是不生不滅當體不失的靈體(中國人所說的理)。乍見之下，似乎與數論思想沒有太大關係，但是從另一方面看來，數論派剖判身心，將動的部分與變化的部分悉歸於物質(prakṛti)，視神我為不動之靈體，可以說數論派幾乎就是直接由此五藏說敷衍出來。尤應注意的是，相對於奧義書將識(vijñāna)視為我的屬性之一，此五藏說視之為包含真性實我的一種機關，此與數論將覺(buddhi)視為物質作用的思想非常相近。依此見地嘗試將二十五諦與五藏相對照時，發現五藏說的前四藏相當於二十五諦中覺以下的自性屬，妙樂我相當於第二十五諦的神我，其間的本質是相通

的。兩者的差異在於五藏說是作併存性的思考，反之，數論於其間加上緣起關係。圖表如次：



進而就《卡達卡奧義書》觀之，其色彩更甚於《泰梯如耶奧義書》。開卷首先藉納奇克達斯(Naciketas)之口，指出為得昇天樂而犧牲牝牛實為錯誤行為，從中可以窺出其非祭式主義的態度(一，一一三)，進而又論及財產、長壽之不足恃，而著重在欲得死後之真相(一，二〇一)，在態度上，已呈數論先驅思想之觀。不只如此，其思想大抵是分析性的，或將大我與小我比擬為光影(三，一)，或將身與心比擬為馬與馭者(三，三一四)，其逐漸以物作對比的方式較《泰梯如耶奧義書》更進一步。最顯著的是，依序提出感官、對象、表象、理

性、真我，更加上五藏說所缺的緣起關係。三，一〇——一曰：

諸根以上有境(artha)，境以上有意(manasa)，意以上有覺(buddhi)，覺以上有大我(ātmā mahān)，大我以上有非變異(avyakta)，非變異以上有神我(puruṣa)。

此即將梨俱吠陀時代所說的由根本原理生根本物質，根本物質生人格神創造萬有的思想，給予奧義書性的改造，將根本原理視爲神我（梵），根本物質爲非變異（出自原水），人格神爲金胎（大我）。但是根、意、大（大我）、非變異、神我等並列，在術語上已是數論性的，在與五藏說相對照時，可以發現這種說法確實是吠陀的宇宙觀經由奧義書而趣向數論的產物。其發生順序茲列之如次：



亦即尚未及於二元論，其順序與內容亦略異於數論，但無論緣起的考察或術語的類似，的確較前之五藏說更爲數論性的。

其次移到《摩訶納拉耶那奧義書》，在此書中立梵爲人格神那羅延（毘紐拏之異名），思想方面大部分價值不高，但其中有與數論思想有關而值得注意的一句。其九，二曰：

某一牝山羊(aṇḍā)身具赤、白、黑三色，生育眾多同色之子，一牡山(aṇḍā)緊挨近彼牝山羊，另一牡山羊則棄捨不顧。

外觀上，完全是比喻性的，究其真意，幾乎完全包含數論的根本思想。牝山羊的原語aṇḍā意爲不能生育的女性（文法的），相當於數論的自性，所謂三色，相當於自性之屬性的喜、憂、闇等三德，同色的諸子相當於由自性發展的萬有，牡山羊的原語bā意爲不能生育的男性（文法的），相當於數論的神我，緊挨近牝山羊的牡山羊意爲繫縛我，棄捨而去的，意爲解脫我，這是一般對此句的解釋。若是如此，純然這是數論宗義之論述，甚至還更超過。但此句在《修威沓修哇沓拉奧義書》（四，五）中也有，不知何者較原始，如果是《摩訶納拉耶那奧義書》創始，可以說已比《卡達卡奧義書》更爲進步。

再就《修威沓修哇沓拉奧義書》觀之，其數論思想越發進步，《僧伽耶頌》所用的術語大部分至此已臻圓熟。其中較爲主要的，例如稱神我(puruṣa)爲我知(jiṇa)（一，九），自界爲自性(prakṛiti)（四，一〇）或揭出勝因(pradhāna)（一，一〇。六，一〇。四，一〇），變異(vyakta)，非變異(avyakta)之名（一，八），又說三德(triguṇa)（一，三。五，七。四，五），覺的五十分(pañcāśadbhāva)（一，四）及細身(linga)

等。尤其迦毘羅仙(Kapilarsi)或僧佉耶(sankhya)等語句在此初現，乍見之下，似乎就是數論宗義之論述。尤其一，四中揭舉車之比喻，提出輻、網、道路等，雜亂地闡述由自性發展出覺、我慢、五唯、十一根、五大等，萬有依此形成，有情依善惡之薰習而輪迴於天、人、獸等三道。對照四，五的牝山羊與牡山羊的思想，認為本書中數論教理的骨子業已成立亦無不可。惟其思想與奧義書本來的吠檀多主義常未能區分、自性未脫大我的支配，以及發展順序未定等等，凡此皆表明這是數論派未獨立以前的思想。

最後是《邁伊特拉耶那奧義書》，其種種思想越發明顯，而數論的潮流也越發清楚。在先前的奧義書中雖顯現其思想，然稍嫌雜亂，更且動則使用擬詞隱語。到了此書，表面上極為明顯，更且盡力地予以組織化。尤其三德的觀念大為發展，意欲藉以說明現象界的變化活動等等，正顯示其最近似於數論派的思想。按三德的觀念原是就現象界的狀態或樣式等變化的相狀作三方面的考察，更且視此為物的屬性，分別名之為薩埵(sattva，平相)、羅闍(rajas，動相)、多摩(tamas，鈍性)，如此予以重視，證明其於精神以外，也認為物體具有意義。此因真我不變不動，能變化的，必屬物質性的，因此論述三德

就是在論述物體。固然此一觀念之萌芽始見於《姜哆辜耶奧義書》六，二—五的三分說（註1），至前述《修威沓修哇沓拉奧義書》已大部分成熟，但在本書才予以詳論。雖然如此，本書並未對三德下確定意義，大體上只將此視為物質的特質，有時當作心象作用的名目，有時也當作宇宙開闢順序的名目。例如三，五曰：

混亂，怖畏，悲哀，混眠，懶惰，不注意，頹敗，憂愁，飢渴，吝嗇，性急，懷疑：：等都是多摩之相。渴愛，嗜好，欲情，貪慾，無慈悲，戀愛，瞋恚，欺慢：：等都是羅闍之相。

此中沒有言及薩埵之相，類推的話，應是指智慧、慈悲等作用，總之，這是用三德說明心理現象的例子。本書五，二用以說明宇宙論：

世界之初只有闇態。屬最高原理。此闇態受最高原理激發活動成為動態，動態受激發為明態。

亦即梨俱吠陀所說的開闢觀之順序分別被名為多摩、羅闍、薩埵，並將三德視為其活動之順序。

如上所述，當時三德說尚未完全成立，只是籠統地用以說明活動的變化。到了後世，數論派予以發展成最重要的教義。實際上，數論派的三德其義頗為難解，此因原先是用於說明活

天台哲學中符號的運用（三）

▲沈海燕

3. 對黑墨色的辨析

從上述的討論中，我們已經看到漢字之語義是如何在智者大師的詮釋之下而與其佛學理論相契合的。而大師對黑墨色的進一步詮釋則是爲了契入漢字的根源。大師首先分析組成漢字的筆劃所賦予漢字的不同含義，其次則是探討形成筆劃的要素——黑墨，黑墨色在語義上來說沒有任何意義，只是一個空洞的符號，如一張白紙，但其所起的作用卻是無量無盡的。大師對黑墨色的詮釋如下：

(1) 黑墨色表示「經」字之含義「微發」。此微發義從教、行、義三方面來論證。從教的角度說，黑墨畫出之最初一點而能發展至無量點，從點而成字，由字而至句，由句子而造出偈，由無數偈而構成卷，又從諸卷而至部。這是指從一點之黑墨而出生龐大的用文字記載的佛教經卷，代表佛陀的說教。從行的角度來說，佛陀教義因爲點、字、句子等而構成的語言文字

而得以書面的形式成立流傳。行者因此而能依教奉行，從初始之小行而漸至大行。從義的角度來說，由點和字構成的文字記載的佛教教義所表述的真理使行者能從點、字中而得到證悟。初見淺理，後見深理。故智者云，此名黑色教、行、義三種微發。¹⁶

(2) 黑墨色表示「經」字之含義「湧泉」。此湧泉義表現在說教上是從黑色湧出點，又從點湧出字、句、偈，不可窮盡。此湧泉義表現在實踐上，是從黑色湧出諸行無盡。此湧泉義表現在教義上是從黑色湧出教義無盡。故智者稱此爲黑色具三湧泉。¹⁷

(3) 黑墨色又被智者釋爲起始之因由。一方面，從消極的角度來說，由於衆生對色之執迷，而有六道生死之繫縛。另一方面，從積極的角度去看，由於色之繫縛，而成爲衆生追求解脫之動力，最終成就，而有聲聞、緣覺、菩薩和佛四種聖人。也

就是說，衆生若能由於黑墨色之媒介作用而契入諸法空無自性之理，則解脫在即，黑墨色即是脫離生死之由。¹⁸

(4)從黑墨色即是解脫之由的命題，大師得出了色即代表佛法的結論。既然色是法，當然也就能成爲構成佛法的三個部分：教、行、義（理）。也就是說，爲了要引領衆生明了色即是空，佛陀施以教法，賜予衆生洞見眞理的智慧，是爲教。行者遵循佛陀教法，付諸實踐以斷惑證眞，是爲行。煩惱斷盡，即是覺悟之時，是爲理。¹⁹

(5)從黑墨色蘊涵佛法這個結論，大師便順理成章地將之解釋成代表佛法的佛經。爲什麼能如此聯繫呢？大師解釋說，色即是一種形式的經。何以故？因爲色以其獨特的形式演說佛法。色所演說的是，當衆生執著於外在的色相時，色就是生成見、思惑的根源，而導致六道輪回。若衆生能明了色只是因緣生法，空無自性，則能獲得十二因緣之眞諦。色也揭示了空、假、中三諦相即的道理。從空諦的方面來看，色只是空，緣起無自性故。從假諦的方面來看，色只是假，萬物皆暫時以假有的形態存在。以中道諦的角度而言，色只是中道，空而假、假而空故，非空非假故，空有雙遮雙照。既然色即是三諦，而三諦在大師的理論中最能代表實相眞理，且實相又是無所不在、周遍十法界的，故大師的論斷是：色即法界，總含諸法。²⁰

從黑墨色即代表佛經這一論斷，大師又進一步推出由黑墨構成的文字，也應該具有法本性質。所謂法本，指的是諸法之本源，諸法從字生成。或者說，行者由字中所蘊含之法理，而得以洞見眞理。爲什麼能如此說呢？大師的解釋如下：

其一，墨字能演說四諦法。²¹黑墨所成之文字本身是果報無記（非善非惡無可記別）的，若行者能因之了悟離苦得樂之法就是要超越善惡之甄別而達非善非惡的境界，行者就能契入四諦之理中的苦諦。明了沉迷於色即有業報，這是契入集諦之理。了知文字乃因緣合和而成，緣起世間無非苦、空、無我，即是道諦。明白文字性空，字而非字，不因文字之表相而生顛倒妄想，煩惱滅盡，此乃滅諦。這就是墨字所教示的四諦之法，故黑墨色是法本。就四諦而言，墨字乃是聲聞乘之本也。²²

其二，墨字能演說十二因緣法。²³根據智者大師的觀點，若衆生於字不了，即名無明。於字起愛恚，即是諸行。分別字之好丑，此是識。識於字，是爲名色。字涉於眼，即是六入。字塵對根，即名爲觸。納領染著，只是受。纏綿不捨，就是愛。竭力推求，是爲取。取則成業，名爲有。有能牽連果報，即名生老病死，苦輪不息。故墨字是十二因緣之本。但智者又說，如果行者能滅十二因緣，而得辟支佛果，則此字是辟支佛本。也就是說，行者若從字中領悟諸法性空之理，知字非字，無

明即滅，無明滅，就不至於有行支及其它諸因緣支，故亦不至於有生老病死諸苦。以無明滅故，老死亦滅。從墨字中能了悟此理，墨字即是辟支佛本。²⁴

其三，墨字是菩薩行之本。若行人了知墨字本性即空，然有鑒於衆生執著空爲有，妄生取捨，因此而起慈悲誓願，實踐六度萬行，²⁵濟世度生。這就是墨字爲菩薩本。²⁶

其四，墨字是眞理之境本，代表常、樂、我、淨之涅槃四德，此四德是證悟實相眞諦的結果。而舉一實相即具三諦，總括眞理之境。何以故？智者指出，若知字（俗諦之有）非字（空之眞諦），非字非非字（諸法即空即假之一實諦），則遠離執著於空、有二邊。無二邊倒，名淨。淨則無業，名我。我則無苦，名樂。無苦則無生死，名常。這種對字的從有到無，再到空有雙照的逐步認識，最終便能達到一諦而含三諦，三諦即是一諦的認同。由字而最終把握實相眞諦，這就是墨字爲境本。²⁷

其五，墨字是智慧之本。大師以三種智慧代表佛教的智慧，即一切智、道種智和一切種智。在智者大師的體系裡，聲聞、緣覺二乘人修空觀即得一切智，別教菩薩修假觀即得道種智，圓教菩薩修中道觀即得一切種智。空觀的智慧指行者從觀字爲一一筆劃、點組成而推出有字而實無字可得。而觀字者同樣亦是五蘊合和而成，實亦無觀字之人。以此空觀智慧而得聲聞

解脫，是故字爲一切智本。假觀的智慧指行者觀有雖無自性（字雖非字），而字仍以假有的形式暫時的存在（非字而字）。這表現在從因緣合和之人，而用黑墨畫出第一點。點構成字，字構成句，句構成偈，從偈而有行，從行而有卷，從卷而有帙，從帙而有部，從部集結而有藏經，而藏經中又有種種說法分別。以此假觀之智慧而得菩薩果，是故字是道種智本。中觀得智慧指行人觀字乃即空即假，（非字非非字），此種雙照字（假）和非字（空）的智慧能證入佛果。故字是一切種智本。²⁸

其六，字是行之本。謂佛陀之前身爲雪山大士，爲能聽聞由八個字組成的半偈中所說的眞理（生滅滅已，寂滅爲樂）而不惜捨身，證明字是行本。²⁹

其七，字是位本。謂雪山大士因聽聞一句乃至半句偈而豁然開解，終得見性成佛，入大涅槃。故知字即是位本。³⁰

其八，字是三軌成乘之本。³¹大師引《法華經》中佛陀所宣稱的，我得三菩提，皆由聞經及稱善哉，用以證明字即乘本。因爲經乃由文字組成，由聞經而得三藐三菩提，無上正等正覺。故字是乘本。³²

其九，字是感應本。何以故？大師解釋說，若行人忘失經典中的字句，佛陀及時赴機相應，還令行人諸根通利，受持不忘。行人因此而得三昧（離諸邪亂，攝心不散）和陀羅尼（總

持一切法，持無量義，以持善法不使散，並遮惡法使之不能起力用）。這就是字為感應本也。³³

其十，字是神通本。大師認為，若行人能依文字所構成的文學而通於佛教文學，此即是字為神通本。³⁴

十一，字是說法本。大師強調字的重要性，因為佛陀之法語正是建築在字的基礎上的，所謂依字故得語。故字即說法本。³⁵

十二，字是眷屬本。佛之眷屬的形成源於佛陀說法化他，而令衆生皆共向佛道，故說字教他即眷屬本。³⁶

十三，字是利益本。何者？智者指出，若行人依由字句組成的佛陀之說教精進修行，則證果可期，從中獲得無量之利益。此即所謂勤學此字，祿在其中。故字是利益本。

以上有關黑墨色之作用以及文字之種種特性的描述是大師為論證其「一即一切，一切即一」的理論所做的努力，是大師理論付諸實踐的具體典範，具有教育的目的。因為從大師所給的範例，吾人可以舉一反三，完全能夠從現象世界的任何一法中運用同樣的方法洞見真理而得覺悟。大師此類的符號詮釋也證明了大師諸法實相的理論，無論是何種形式的符號，視覺的、聽覺的、口頭的、或是文字的，皆可以視為佛經。所以，大師的第四種符號詮釋是其圓融哲學功用性和能動性的展示。

4. 對詞句的解讀

智者大師的第四種符號詮釋表現在對詞句的解讀上，通過將一個詞句不同的排列組合，大師顯示因其句法改變而具有不同的意義。大師對十如是的三種轉讀的分析即是一例。智者的十如是（如是相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等）說從十個方面描寫了實相的特色，並云，若以三種讀法來讀十如是，即表達了空、假、中三諦。若強調現實世界空性如如的特徵，則將十如是讀為是相如，是性如，是體如，是力如，是作如，是因如，是緣如，是果如，是報如以及是本末究竟等。這種詞句的組合表達了空諦。若強調現實世界多樣化假性的特徵，則將十如是讀為如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等。此種詞句的組合表達了假諦。諸法雖以假有的形式存在，畢竟不過如是空性。假有建立在空性之上，故曰如是相、性等。若強調現實世界即空即假的中道的特徵，「是」這個字能恰當地表達不偏不倚而無分別相的中道精神，故十如是因讀為相如是、性如是、體如是、力如是、作如是、因如是、緣如是、果如是、報如是、本末究竟等。此種讀法表達了中道諦之不落兩邊，如實反映諸法之空假相即的真相。³⁷

從這三種轉讀中，我們可以看到，這第四類的符號詮釋是大師圓融哲學靈活性和能動性的具體展現。

註釋：

16.《玄義》，卷33，頁777上。

17.同上。

18.同上，頁777中。

19.同上。

20.同上。

21.四諦是聲聞人所見之真理。苦諦是三界六趣之苦報，是爲迷之果。集諦指貪瞋等煩惱及善惡之諸業能集起三界六趣之苦報，故名集諦。滅諦即涅槃，涅槃滅惑業而離生死之苦，真空寂滅，故名滅，是爲悟之果。道諦指八正道等能通於涅槃，故名道，是爲悟之因。

22.《玄義》卷33，頁777中。

23.十二因緣是說明有情生死流轉的過程，是爲辟支佛之觀門。十二因緣是無明（貪瞋痴等煩惱爲生死的根本）、行（造作諸業）、識（業識投胎）、名色（但有胎形六根未具）、六入（胎兒長成眼等六根的人形）、觸（出胎與外境接觸）、受（與外境接觸生起苦樂的感受）、愛（對境生愛欲）、取（追求造作）、有（成業因能招感未來果報）、生（再受未來五蘊身）、老死（未來之身又漸老而死）。

24.《玄義》卷33，頁777中。

25.一布施，二持戒，三忍辱，四精進，五禪定，六智慧。六度

爲萬行之總體。前五之福行助成最後之智行，依智行而斷惑證理，渡生死海。

26.《玄義》卷33，頁777中至下。

27.同上，頁777下。

28.同上。

29.同上。這句偈的前一半是「諸行無常，是生滅法」，乃是帝釋爲試探雪山大士，變其身爲羅刹而宣說的偈。見《涅槃經》卷12，頁450上至中。

30.《玄義》卷33，頁777下。

31.三軌指的是真性軌、觀照軌、資成軌。根據大師的定義，真性軌乃衆生本性所具有的如如不變之實相真理；觀照軌是能作用於破除迷妄之情，開顯此實相真理的智慧；資成軌是助成獲得此觀照智慧的積功累德之善行。三軌合而共成一乘，而此一大乘正是成佛之要徑、覺悟之要義也。

32.《玄義》卷33，頁777下。

33.同上。

34.同上。

35.同上。

36.同上。

37.見《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》卷33，頁693中。

（待續）

因明學的流別

因明學史研究札記之五

▲沈海波

最近時常在各種論壇看到有人在散播一種言論：現在的因明學研究分爲兩派，一派是誰誰誰：一派是誰誰誰。初時筆者並不以爲意，一笑了之，但看多了不免心生反感，同時也開始有所擔憂。現在研究因明的學者屈指可數，卻還要分出這一派那一派來，分明是門戶思想在作祟。這種人爲製造出派別之爭氣氛的做法，不能不引起學術界的警惕。

現代因明學研究中的所謂派別問題屬於無中生有，不過因明學傳承過程中的流派倒是客觀存在的，值得我們加此梳理。

總體而言，因明學可以分爲佛家與外道兩個流派。窺基《大疏》卷一曰：「因明論者，源唯佛說。」又曰：「劫初目犍，創標真的。」他指出了因明發軔於佛家與外道的事實。神泰《理門論述記》亦曰：「自古九十五種外道皆製因明。」因明的一些基本規範如五支式、三支式、九句因和因三相等大多與外道有聯繫，後來這些規範爲佛家吸收發展，才最終形成了因明這一系統的哲學和邏輯體系。因此之故，因明經常被狹義地

稱爲佛家邏輯。值得遺憾的是，由於古代文獻大多散逸，外道因明的有關資料亦多湮沒無聞，於今已難窺其全貌。

佛家邏輯可分古因明和新因明兩個流派。古因明的最後一位大師是世親，其學生陳那創設新因明，即由五支論式發展爲三支論式。一般都認爲古因明在世親之後即告終結，筆者以爲這種看法太絕對。新因明因其理論之創新而爲人們所廣泛接受，但古因明並沒有立刻消亡，仍有其影響，其五支論式甚至爲藏傳因明所兼容。故古因明在新因明創設後仍可視之爲一個流派。

新因明可分爲陳那和法稱兩個流派。陳那是新因明的創立者，以三支作法爲論證式，因三相和九句因爲推理規則。法稱是新因明的集大成者，其理論體系源出於陳那而自成特色。法稱後學又分三個流派：一是釋文派（又稱語言學派），代表人物有希釋慧、釋迦慧、律天等，這一派比較注重準確表達法稱原著的直接意義，而不追求探討其深層次的思想內涵；二是闡

義派（又因其活動區域而稱為迦濕彌羅派，又或稱為批判派），代表人物是法上，這一派注重於對法稱思想的闡述和研究，傾向與哲學；三是教義派（或稱為明教派），代表人物是慧相護，這一派同樣致力於揭示法稱著作的深刻意義，但在觀點上與闡義派大相逕庭。慧相護的門人又分為三支，代表人物分別為勝者、日護和闍摩梨。

新因明東傳之後可分為漢傳因明和藏傳因明兩個流派。漢傳因明師承陳那的因明理論，以大、小二論為主，以邏輯的立破為主；藏傳因明師承法稱及其後學的因明理論，注重認識論。漢傳因明以唯識學說為背景，藏傳因明則以中觀派為主導。漢傳因明講「八門二悟」，以能立、能破為中心；藏傳因明則以「攝類」範疇為框架。漢傳因明重視九句因的闡發，對宗因的寬窄以及同品、異品有細緻的論述和界定；藏傳因明則用「四句料」以及「同、異」、「一、多」、「相違」、「相屬」的範疇概括了概念間的五種外延關係。漢傳因明主要繼承了陳那的三支論式；而藏傳因明則繼承了法稱的論式結構，同異喻可的單獨立式，同時又兼容了古因明的五支論式。

漢傳因明興起之初，同秉玄奘法師，但由於因明初入，加以原典文字晦澀，所以學者們在研習中出現了不少歧義，也因此出現了競造文疏以闡發己見的局面。這其中，以窺基《大疏》最得玄奘法師之真傳，故為群疏之冠，影響亦最為深遠和廣

泛，並惠及現代因名學研究。故就漢傳因明而言，源出一門，流承慈恩。

漢傳因明東漸日本後，形成了南寺和北寺兩個流派。日僧道昭親承玄奘法師授學，回日本後創立了日本第一個因明學派——南寺。後日僧玄昉從中國請回《大疏》等唐人疏記，並創立了另一因明學派——北寺。

藏傳因明流派眾多，各個寺廟往往代表不同的宗派，扎什倫布寺有三個學派（妥桑林、吉康和聶政三扎倉），色拉寺有兩派（色拉比和色拉馬多扎倉），哲蚌寺有兩派（羅氣林和共茫扎倉），甘丹寺有三派（絳政、聶政和納里扎倉）。^①

以上僅是根據學術界已有的研究成果，對因明學在傳承過程中形成的流派進行粗略的勾勒，有助於因明學史的研究，亦有助於我們對時下所謂的派別論有一清楚的認識。縱觀因明學史上出現的流派，莫不在因明學的理論方面有其獨特之處。而目前的因明學研究尚處於極為薄弱的境況之中，因明學界首要的任務是整理舊籍（如敦煌殘卷）、恢復古義（如對二論及唐人舊疏的闡釋）、與西方邏輯進行比較研究以及普及因明知識、壯大研究者隊伍，至於發展因明學理論，則條件尚不具備。因此，目前根本不具備出現新流派的前提條件。筆者以為，目前因明學界若能扎扎實實做些基礎工作，則因明學新流派之出現尚可期待。

註釋：

①參舍爾巴茨基《佛教邏輯》，商務印務館1997年版64-67頁。

止觀與人生（三）

• 何世亮

五、四種止觀

依據「釋禪波羅蜜」的說法，禪法可分成四種：一、有漏法，二、無漏法，三、亦有漏亦無漏法，四、非有漏非無漏法。

什麼是有漏法呢？就是禪的起步，十善法，根本四禪，一禪二禪三禪四禪，衆生緣四無量心慈悲善捨，四空定等。爲什麼稱之爲有漏法呢？「所以者何？此十二門禪體，非觀慧之法，不能照了，斷煩惱故。」依據傳統的說法，修有漏禪，只是達到天界，依然有轉迴，沒有徹底解脫，報盡也會墮落下來，而失去其境界。

第二種是無漏法、九想、八念、十想、八背捨、八勝處、一切處、次第定、師子奮迅、超越三昧、四諦十六行、十二因緣、法緣四無量心、三十七品、三三昧，乃至願智頂禪、十一智、三無漏根等。「此諸禪中，悉有對治觀慧具足，能斷三漏

故。」

所謂無漏法就是出世間禪法，以出離三界爲要，達到聲聞四果，直到阿羅漢的境界，就能解脫輪迴。

第三種是亦有漏亦無漏法、六妙門、十六特勝、通明等，「所以者何？此三種禪中，雖有觀慧對治，力用劣弱，故名亦有漏亦無漏。」

第四種是非有漏非無漏法、法華三昧、般舟念佛、首楞嚴等百八三昧，自性禪等九種禪，乃至無緣大悲、十波羅蜜、四無礙智、十八空、十力、四無所畏、十八不共法、一切種智等，「所以者何？修是等法，不墮二邊，故名非有漏非無漏法。」

大品經云：「色無縛無脫，乃至一切種智無縛無脫。」無縛無脫乃是不二法門，究竟解脫，即是非有漏非無漏之異名也。

從修有漏法，到亦無漏亦有漏法，到無漏法，到最後的非有漏非無漏法，乃是天台禪定止觀法門的四個次第，修禪者循序而進，即可達到至高的禪境。「菩薩從初發心修禪，次第行，次第學，次第道，乃至佛地，名住大涅槃，深禪定窟。」

六、次第非次第

有的人或許會有疑惑，既然有漏法不能解脫，亦非究竟，那麼我們修禪的人，是否可以超越次第，而直接修持無漏法，或非有漏非無漏法，如此一來不就更加省事，而且直接了當嗎？

這個答案是肯定的，只是必須視個人的情況及根基作變通而已，智者大師說：「今且欲明諸禪淺深相，一往作此次第分別，若論初心學人隨所欲樂，便宜對治，易入泥洹者，從諸禪方便初門而修，不必定如前一一依次第。」

這也就是說，智者大師爲了方便學禪的人作爲參考，而將修禪的方法從淺到深作個整理並解說，以便我們能有所了解並選擇，而不一定要按照這個次第去修持。

智者大師將之分成四種狀況：一次第、二非次第、三次第非次第、四非次第次第。

所謂次第者，即是從坐禪止觀開始，進入一禪二禪三禪四禪、四無量心、虛空定……等，按照淺深的次序，一步一步的修持下去，如大品經所說：「菩薩次第行、次第學、次第道。」

所謂非次第者，就是不必按照次第而修，而直接選擇適合

自己的法門去修持，「菩薩修法華一行等諸三昧，觀平等法界，非深非淺，故明非次第，如無量義經說，行大直道，無留難故。」像直接修持法華三昧，進入平等法界，非淺非深，究竟不二法門，非有漏非無漏，就不用從初禪起修，如無量義經所說，直接修行大道，乃是直截了當，不用再爲細節的問題傷腦筋，如永嘉證道歌所說：「直截根源佛所印，摘葉尋枝我不能。」

淨土宗的行者直接修持念佛三昧，也不失爲一種簡易的方法，若能念佛念到五蘊皆空，放下一切塵勞，進入淨土世界，也是一種十分殊勝的三昧行法。

第三次第非次第者：「如大品中，須菩提白佛，次第心應行般若，應生般若，應修般若，佛告須菩提，常不離薩婆若故，爲行般若，爲生般若，爲修般若。」

這是因爲般若不生不滅、無所行、無所生、無所修、亦無次第，只要能領悟這一點，當下即是般若，究竟解脫，不必再依循次第。

第四種，非次第次第者：「如須菩提白佛，一切諸法皆無自性，云何菩薩得從一地至一地，佛告須菩提，以諸法空故，菩薩得從一地至一地。」

事實上，一地至一地皆是空故，不可執著於境界，有人問禪師說：「何謂一真之地？」禪師回答：「地則無一真。」所以，既然任何境界都是空，因此也沒有任何次第可言。

七、止觀之先後

某些學者認為天台止觀是從修止入門，直到第九住心時，才可在寂定心中修觀，所以是先止後觀，先修定後修慧。

這種說法只說對了一半，前面我們曾經論及「說止破止，說觀破觀」，智者大師的止觀法門是極為靈活，究竟歸於「無有定法」，有些地方是先止後觀，有些地方是先觀後止，有時是止觀等一，有時是不止不觀。

「自有聲聞，初發心行於行行，從根本初禪而修，乃至超越禪，方得阿羅漢果，是為次第。」

或有聲聞人聞說善來，一時具足三明八解脫等，是為非次第。

或有聲聞人修次第行行時，即用慧行，善觀次第性空，從初心乃至得阿羅漢，是名次第非次第。

或有聲聞從初發心即修慧行，發電光三昧，得四果，未具諸禪，為欲滿足有為功德故，次第修五種禪定滿足，即是非次第而次第也。」

這是智者大師在解釋二乘的止觀次第，所作的一段說明，有的修行者是從初禪起修，循著次第，最後達到證果，但是有的修行者，剛剛才見到佛陀，佛陀說：「善來！比丘！」結果當下便獲得三明六通，而成為阿羅漢，據說這是因為前世有修行的緣故，或者與世尊有甚深的因緣。

有的修行者就開始就採用觀慧，於是很快就證得空性，成為阿羅漢，是為次第非次第，有的修行者證入電光三昧而獲得聲聞四果，然後再返回來修行諸禪，滿足有為功德，或者為了教化眾生的緣故，稱之為非次第而次第。

由此可見，天台止觀並沒有一定的次第，可以先止後觀，也可以先觀後止，完全視個人的情況而定，我們若研究一下早期的修行方法，像內觀、四念處、不淨觀、白骨觀：等等，大都從觀入手，有時候甚至很難分出止觀，是乃止中有觀，觀中有止。

六祖慧能禪師說：「善知識！我此法門以定慧為本，大眾勿迷，言定慧別，定慧一體，不是二，定是慧體，慧是定用，即慧之時定在慧，即定之時慧在定，若識此義，即是定慧等學。諸學道人莫言先定發慧，先慧發定，各別，作此見者，法有二相，口說善語，心中不善，空有定慧，定慧不等，若心口俱善，內外一種，定慧即等。」

善知識！定慧猶如何等？猶如燈光，有燈即光，無燈即暗，燈是光之體，光是燈之用，名雖有二，體本同一，此定慧法，亦復如是。」

禪宗六祖慧能主張定慧等一，不可分別，若言先定發慧，或論先慧發定，這樣反而會走偏，所謂定多慧少，增長無明，定少慧多，增長邪見，唯有定慧等一，才能了了見於佛性。

（待續）

敦煌驛

◎ 南 舲

多世累劫之後

我也迺邈來到沙漠走廊的客邑

時空的交會若即若離

恍若漫長的古道

起端與歸宿迄今未曾釐清

莫高窟的鑿雕巍峨深邃

諸佛菩薩垂睫端凝

千載的神韻莊嚴

靜默的當下

安頓多少

動盪去來的身心

攀仰間驀見龕頂

飛天無邪 羅紗與衿帶飄逸

舞在空中的丰姿瀟灑

纖指拈華 嫣然含笑中

將江南三月的芳馥

帶來河西

藏經洞的卷帙劫後四散

賢哲的寫本不遇

回顧壁畫

水墨丹青的渲染不同

彷彿這趟歷史的流沙跋涉

地平線的明度漸層 撩起我

行腳到天涯的遐思

向晚的月牙悄然

瀉落一泓微漪輕漾的清泉

如夢似幻

如古典的明鏡寥落

照映水岸的寺閣空寂

也照見我羈旅的眸顏失真

依傍的鳴沙山十里漫延

細緻柔軟的顆粒五色兼容

摩挲自無從照顧的腳下

垂綯如綢的峰丘

倏疾忽緩 儼若絲竹的絃音

孌孌縷縷

即便不斷與風周旋 百千年來

鏡不惹塵 塵不犯水的意境

傳衍為未了的另一則公案

駝鈴渺遠 玉門關的烽燧無煙

無火 古董攤的月光杯不剩

涼州的白酒一滴

戍士的魂魄莫非已醉

惟有胡楊木的漢簡排排

悉數著遠方的采玉和戰馬

沙州故城今夜 且歌

且徘徊

混跡以來

每逢衢道分岔

不免踟躕而浮湧

就地落草的念頭

況此綠州文明璀璨

弘法出使出遊征戎從商或流放

莫說生涯的多角經營不易

連純粹的運作也未必有著落

豈道志向或宿命 鬢雖星已

卑微的軀骸不應眷戀

明朝陽關出離

流沙千里

為我送行的

或將祇有漠野的紅柳青青

再返相逢 更不知幾時

小啓：南舲的舞臺劇作「智者（下篇）」
預定於福田雜誌十月號繼續刊載。

（請期待）

不落階級的青原行思禪師

● 覺蓮

吉州青原山（今江西省吉安縣）靜居寺行思禪師，幼歲出家，每逢大眾聚集論道，師總是一旁默聽。後來因為聽聞曹溪慧能大師之禪法殊勝，乃往參禮。深得六祖之器重。當時見了六祖有如下的對話：

師：「當何所務，即不落階級？」

祖：「汝曾作什麼來？」

師：「聖諦亦不爲。」

祖：「落何階級？」

師：「聖諦尚不爲，何階級之有？」

六祖會下人材聚集，而師居其首。師既得法，駐錫吉州青原山之靜居寺，闡揚六祖宗風。

六祖將入滅，有沙彌希遷來問：「和尚入滅以後，希遷當依附何人？」六祖說：「尋思去。」

六祖圓寂以後，這沙彌每天都在靜處端坐，別無他事。首座和尚見狀問道：「祖師已入滅了，爲何每天在此空坐？」希遷理直氣壯地說：「我遵照和尚的遺訓，端坐尋思呀！」首座和尚差點笑彎了腰，原來你會錯意了：「你有個師兄，名喚行思，今在吉州，你和他有緣，去找他可以幫你悟道，祖師當時說得很明白，是你自己弄錯了。」希遷聞語，即便禮辭祖龕，直奔吉州，見了師以後，兩人有一段精彩的對話：

師：「子何方來？」

遷：「曹溪。」

師：「將得甚麼來？」

遷：「未到曹溪亦不失。」

師：「若恁麼，用去曹溪作甚麼？」

遷：「若不到曹溪，爭知不失。」

遷又曰：「曹溪大師還識和尚否？」

師：「汝今識吾否？」

曰：「識又爭能識得？」

師：「衆肉雖多，一麟足矣。」

希遷於是便住了下來，有一天，師又突然問他道：「你從甚麼處來？」他說：「曹溪。」師乃舉起拂子說：「曹溪還有這個麼？」答：「非但曹溪，西天亦無。」「莫非你到過西天？」「若到即有也。」師曰：「未在，更說看。」曰：「和尚也須道取一半，莫全靠學人。」師曰：「不辭向汝道，恐以後無人承當。」

可知希遷當時年紀雖小，但是對佛性的自肯、自信，不得不令人跨目相看，因此，其根性之利，正是應了禪宗所言：見過於師，方堪授受。

行思禪師有一天，令希遷送書信到湖南，給他的一位師兄——南嶽懷讓禪師，他們二人都在六祖座下悟道的。書信交給希遷以後說道：「你把信送到後，速速回來，我還有個『鋤斧

子』給你，好讓你去住山。」希遷接過書信，即刻起程，到了南嶽，還沒呈上書信，便先問師伯：「不慕諸聖、不重己靈時，如何？」南嶽和尚淡淡的說道：「子問太高生，何不向下問？」希遷說：「寧可永劫受沉淪，不從諸聖求解脫！」南嶽和尚便不再說話了。

（玄沙對這件公案曾說：「大小石頭，被南嶽推倒，直至如今起不得。」石頭希遷問話落在執著聖解，畢竟開口即錯，動念即乖，若是真的「不慕諸聖，不重己靈」，何需再問「如何」？豈不頭上安頭。因此，南嶽和尚說他問得太高，何不向下問，接著石頭又說：寧可永劫受沉淪，不從諸聖求解脫。大丈夫寧可沉淪生死，也不向他人尋求佛道，充份表達自肯自信的堅強，南嶽和尚不說話了。這也是一棒打過來，修行不是光靠兩片皮。）

希遷回到靜居寺時，師問：「你這麼快便回來，書信有沒有交給師伯？」他說：「書亦不通，信亦不達，當日蒙和尚許諾給個鋤斧子，好去住山，如今便請給。」當時師便垂下一足以示之，希遷一見，便禮拜，隨後即辭別其師，前往南嶽住山去了。這垂足意味什麼呢？行，重要。

荷澤神會亦是六祖座下年輕一輩，他是北方人，也來到南

方參學，六祖圓寂以後，他曾到靜居寺來向師問道。當他倆見面時，曾有一段互相勘驗的精彩對話：

師問：「甚處來？」

曰：「曹溪。」

師曰：「曹溪意旨如何？」

會（神會）振身而立。

師曰：「猶帶瓦礫在。」

曰：「和尚此間莫有真金與人麼？」

師曰：「設有，汝向甚麼處著。」

法無定法，法本無法，若於法上起執著，黃金變成瓦礫，

若能當下體會，隨處解脫，則遍地是黃金。

有僧來問：「如何是佛法大意？」

師曰：「廬陵未作麼價。」

師於唐開元二十八年十一月十三日，陞座告衆，跏趺而逝。僖宗勅諡「弘濟禪師」。其法系稱爲「青原下」，以石頭希遷爲最著名，與南嶽懷讓的系統「南嶽下」相對，成爲六祖下的兩大支流。後來，青原下又有雲門、曹洞、法眼等三宗，與南嶽下的臨濟、滄仰二宗，成爲禪宗的五家分派，即所謂「一花開五葉」。

湛然寺因明教典新訂流通助印價

大乘掌珍論、大乘廣百論釋合訂一冊

因明正理門論述記、因明入正理論釋合訂一冊

因明大疏

因明大疏蠡測

因明學研究

因明句身初例

古因明要解

因明文集（第二冊）

因明文集（第三冊）

因明新例三種

因明入正理論講義

因明論疏瑞源記

藏傳因明

福田文集（第一冊）

福田文集（第二冊）

戒堂外錄

劃撥帳號：三一一九三五一
戶名：聖哲

120 120 120 200 200 200 200 120 120 120 200 200 120 150 200
元 元 元 元 元 元 元 元 元 元 元 元 元 元 元

助念的啓示

一、被判死刑的滋味

劉居士夫婦不只一次到妙法禪寺了，但我第一次看到他們是在年初二的傍晚。正準備晚餐時，無意中從大殿的另一端瞥見一對「母子」緩緩的、吃力的往大殿移動。我心裡想著：這年頭孝子不多了，從除夕到今天，佛寺往來的信眾雖絡繹不絕，就是沒看過有人肯攙扶老邁的長輩來禮佛。內心頗受感動，於是放下工作，殷勤向前問候及幫忙扶她進入大殿拜佛。

等她費盡全力禮佛三拜後，便安排她到一旁坐下，仔細端看她的面容才發現，原來她也有一張年輕的臉龐，她的年紀絕非如剛剛所揣測的雞皮鶴髮之齡。是病了嗎？那又是什麼病把她折磨的不成人形？站在身旁滿臉憂愁的中年人是她的什麼人？她即已病得這麼嚴重，不在家裡養病跑來佛寺做什麼呢？刹那間好奇、疑惑、不解之心雲湧而至，但對初次見面的陌生人

，我又能問些什麼呢？只好愣在一邊傻笑。

「我太太的日子不多了，醫生說她只能再活幾天。」對方簡短幾句話，實在令人震駭不已，原來《死亡》這兩個字，不會因春節或特別假日而稍有遠離，即使我們被年節的喜悅充昏了頭，但《死亡》依舊分秒不放的跟隨著。

「請問你太太的身體……？」

「哦！她得了癌症，癌細胞已擴散到全身，醫師說沒法救了，師父若不信，可以摸摸她的身體，她腰部以下已腫脹的像銅牆鐵壁一樣。」

伸手觸摸她的身軀，果然堅硬冰冷如牆，難怪她非得將全身裏的密不通風不可，這麼嚴重的病，難為她有這份心來禮佛。看著她，內心越發覺得慚愧，我整天打從大殿經過，連彎腰問訊都懶得做，更甭說拜佛了。哎！人一定要到臨命終時，才



能徹底悔悟精進用功嗎？

幾經交談才知道他就是劉居士，是和尙結交二十幾年的好友，以前雖不曾見過面，卻常接到他的電話，算起來並不太陌生，於是更加懇切的探問劉太太（方淑惠）的病因，及其內心感受如何？及她如何接受生命即將結束的現實問題，當了解淑惠的概況後，便欣然答應在她臨命終時為她助念。

二、殘忍的慈悲

看過不少的佛學典籍，對助念的重要性、用何方法早已熟捻於心，只是不曾派上用場，也從未看過當一個人嚥下最後一口氣的那一剎間是怎樣的情形，所以等和尙一回佛寺，便馬上稟明劉居士夫婦的來意，順便要求和尙慈悲讓我去參與助念。沒想到話才說完，卻被和尙訓誨一番，和尙說我的助念心態不對，是一種殘忍的假慈悲，不但幫不了她，反而會障礙她。為什麼呢？又是一連串的疑惑，於是和尙耐心為我說明該如何助念：

和尙問：「你去助念是幫人念生呢？還是念死呢？」

答：「當然是念死呀，因為她不想再受病苦的折磨，想早日往生。」

和尙說：「錯了，每一個衆生都有求生的本能，你怎麼可

以念人家早點死呢？」

答：「是她自己說想早點解脫的呀！況且書上不是也這麼寫著：如果有人身染重病，假使還能夠醫治的話，就該為患者虔誠禮拜懺悔，及廣修布施供養，以祈求消災解厄早日康復。如果患者已病入膏肓醫療罔效的話，應該勸其放下世緣隨佛往生，以減短病苦的折磨。所以我這幾天也都是如此迴向的。」

和尙說：「那是一般人的說法，而且也沒有真正的所謂無法醫治之事，一個人只要虔心敬信三寶，且腳踏實地認真修行，往往會有許多不可思議的事情發生。你難道沒有聽過死了好幾天的人，又復活了的事嗎？人之所以想死，是因為承受不了逆境及病苦的折磨，但當他們稍為好轉有一線生機時，你再問她們們不想死。哎！衆生對生命的執著不是那麼容易放下的。」

問：「那我以後要如何為她及重病者做迴向呢？」

和尙說：「很簡單，你一樣把每天精進修行的功德迴向給她，懇求佛菩薩加被，讓她能早日恢復健康，等她病好了以後，便更能深層體會病苦、及無常的迅速，藉此發勇猛心，精進不懈努力向道，以了脫三界輪迴之苦。」

問：「若是她臨命終時，又如何為她助念對她才有效益呢

？」

和尚說：「所謂助念，就是助她提起正念，使她能心不顛倒，一心一意的念佛。最重要的是助念的人在助念當中，句句佛號都不能有妄想雜念，念念之中自己也要有懇切求往生之心，這樣對亡者才有幫助。有口無心雜念妄想一大堆，跟放念佛機有何不同？沒有至誠懇切之心及悲愍一切衆生之心，不能扼阻冤親債主的糾纏及化解仇恨心，對亡者來說是沒有用的。」

經過師父開示後，方知爲人助念這麼難，絕非照本宣科依樣畫葫蘆就行了，而是要有實際的修持才可以的。不斷的反問自己，可有把握在助念過程中，不起任何的妄念呢？真不容易呀！我連十分鐘的把握都沒有，何況是兩個小時呢？但先前已答應了，只好硬著頭皮去充充場面吧。

三、深夜的呼喚

元月十一日的深夜裡，寒流冷透心扉，而戶外的風雨刮過窗牖的聲音如同鬼泣神號般的淒厲，一通急促的電話，驅散了睡意且迫使我不得不離開被窩。「我太太快不行了，請師父趕快來。」當我與和尚披風戴雨的趕到淑惠家，正見她大口大口的急喘著，雖不能說話，但精神很好且意識非常清楚，觀看她的眼神，不斷露出渴望看到和尚的神情。她似乎想問和尚，爲

什麼她還不能往生呢？和尚觀望她一陣後，再次的爲她開示說：「想見到化佛來迎，不只是超越痛苦（淑惠自從聽和尚第一次開示後，就不需再打止痛針了。）割捨親情而已，而是連最後的一口氣也要放下，貪戀呼吸執著生命是看不到佛的，你只要一心一意的念佛，不去管呼吸順不順暢，自然能看見化佛來迎接的。」和尚爲淑惠開示後，又叮嚀劉居士，要他不時的在淑惠耳旁提醒她念佛，並陪著她念佛及常常告訴她：「一切都是假有的，孩子及丈夫並不能幫助你什麼，唯有阿彌陀佛才是真實的……等等一些正確的觀念。」和尚又跟劉居士說：「畢竟只有你能一天二十四小時陪在淑惠身邊，我們不但要幫助淑惠隨時提起正念，自己的正念更要升起，不要因爲親情難捨而自己先起顛倒心。」

回到佛寺，滿腦子的疑惑，於是便問和尚：「師父！我們不是去助念嗎？爲什麼去了半天一句佛號也沒念就回來了呢？」

和尚笑著回答說：「誰說我們不是去助念的，先前不是跟你說過，助念就是幫助她提起正念，而幫助她提起正念就是要幫她找出不能提起正念的原因，看看她執著在那裏，唯有破除她的執障，她才能繼續念佛。就以你做個比喻好了，依你現在身體強健，又無世俗塵累的罣礙，但是現在要你專注念佛，並

且懇切的求生西方極樂世界，你能專注念佛嗎？你果真能放下萬緣隨佛往生嗎？依你目前的程度辦不到是不是？所以假使你不去探討自己為什麼不能專心念佛，設法找出執著的徵結點在那裏，並加以對治去除，就算勉強專注的念幾分鐘的佛號，而所念的佛號也是空空洞洞的，永遠無法與阿彌陀佛的悲智相應，念久了反而更無趣無味了。所以剛才我不但為淑惠助念，也為劉居士助念，現在又為你助念。你要明白《助念》這個名詞不是專對臨命終人而說的，平常我們聽經聞藏等，不都是善知識及佛菩薩在為我們助念嗎？只因我們向來散漫心太重，不會用心去體會罷了。」

聽了和尚這番開示，才恍然大悟，原來《助念》的含意如此深廣。釋迦牟尼佛以一大事因緣應現在這個娑婆世界上，不也是為了《開》啟眾生原有的清淨本性，及《示》導眾生種種成佛之道，以便令一切眾生有所依尋的去體《悟》佛道，進而一同融《入》佛陀廣大無際的悲智性海之中。佛陀這般的開、示、悟、入眾生，無非想解救眾生於無始輪迴之中，誰說佛菩薩不是時時在為我們助念呢？

元月十四日下午師父有事外出，半夜劉居士打電話來說淑惠嚴重性的腹瀉，有人告訴他那是即將死亡的預兆，問我該怎

麼辦？對於臨命終前病者的種種反應，我一點常識及經驗都沒有，我只依稀記得外公外婆往生後都還有排洩物流出來，也不知道是什麼原因，大概生前沒解乾淨吧？淑惠現在既然能排洩，我反倒覺得不錯，因為免得以後處理起來很麻煩。於是便自以為是的告訴劉居士，請他安心，應該沒有大礙的，且要他讓淑惠多喝點水，避免嚴重脫水而死亡。

回答劉居士的問題後，我內心一直不安，因為師父這幾天一再告誡如何助人正念。所謂正念當然也包含了正確的醫療知識和觀念，而我回答劉居士的話，卻是憑著個人的主觀意識而說的，缺乏實際的理論，萬一我給他的訊息是錯誤的，那不就如同經典所說的一樣一盲引眾盲了嗎？所謂眾生畏果，菩薩畏因，以後對一知半解的事，還是誠實以報較為妥當，以免誤導他人，斷人慧命。

擔心錯誤的知見會影響到臨命終的人，所以打電話問師父為什麼人死後還會排洩呢？師父回答說：「人死後心血會逆流，原本我們的身體都有抗壓（抵抗大氣的壓力）的能力，但死後這種能力隨之消失，再則人死後控制排洩系統的功能也會喪失，所以人體受到壓力的擠壓及肛門膀胱的鬆弛，所以十個往生者有九個會有排洩物。除非他生前已經好幾天不曾吃東西，

或則是事先已排乾淨了，要不然多少都會有排洩物的。」聽了師父的講解後，馬上跟劉居士聯絡，將正確的資訊傳達給他。

四、沒有哭泣的喪禮

元月十七日凌晨四點多，劉居士再度打電話來說淑惠已往生了，要我們趕快去助念。當我們匆匆趕到時，正見到劉居士領著三個女兒圍繞在淑惠身旁念佛，沒有哭泣的聲音，只有清朗的佛號一句接著一句，一點也沒有生離死別的哀淒，隨著我們也跟著融入句句的佛號中。天稍破曉隔壁鄰居跑來問我們在做什麼，我簡單的回答說：「淑惠往生了我們正在助念。」鄰居摸摸後腦杓的走了，這或許是他一生中第一次看到的沒有哭泣的喪禮吧！

一般人遇到父母至親的亡故時，便嚎泣大哭，自己哭不夠又連絡親友來一起哭，等大家通通哭夠了，便忙著為亡者更衣擦澡，佈置靈堂安放遺骸，在發葬以前得每日三餐祭拜，且還得哭請亡魂回來享用祭品。記得外祖母往生時，舅媽也是依照習俗三餐哭拜呼喚亡魂回來用飯。有一次我實在忍不住了便問舅媽：「假使亡者真的回來用餐，看到妳們一把鼻涕一把眼淚的，她還吃得下飯嚙得下菜嗎？」舅媽被我問得啞口無言，只好推說：「習俗嘛！大家都這麼做，如果不跟著如此做的話，

大家會認為媳婦不孝的。」

談到中國道家的喪儀最繁瑣了，從頭至尾可用兩句話來形容（吵吵鬧鬧，死要面子）。我常形容道士是最佳的導演，而喪家是最合作的演員，為什麼呢？因為當道士來做喪儀時，道士要喪家哭，喪家就個個哭的淒慘無比；道士要喪家跪下時，就沒有一個人敢站起來；道士說現在要引亡魂過橋，在後頭的喪家也跟著捏手捏腳小心翼翼的過橋；當道士說開始（跑西方），喪家也一定跟在後面跑得昏頭轉向的。總之道士要求喪家做任何一個動作，或準備任何物品，此時喪家是畢恭畢敬的有求必應。而在一旁的親友及鄰居是觀眾也是裁判，因為她們會在喪儀結束後，低聲的評論那裏請的道士高明，那個孝男孝女是真的哭斷腸，那個兒媳親族是哭禮數的，及那一戶的喪家不惜巨資做得較體面等等。（欲知詳情請閱台灣風俗錄）

淑惠的喪禮可用簡單隆重來形容，她一往生便馬上連絡附近的居士輪班來助念，稍有空閒的人則忙著佈置臨時的佛堂而不是靈堂，我們也不急著替淑惠沐浴更衣或搬動她，就任由她臥在那裏。（淑惠臨命終前，由於全身腫脹無法躺著睡，只能坐著休息，所以她是臥著往生的。她往生的模樣，就好像用功累了，趴著小憩一般的自在安然。）有些居士來助念後，還以

爲遺體是停放在別處，殊不知她們是站在淑惠的身邊爲她助念呢！

葬儀社的人不只一次的警告我們，如果不早點把淑惠的遺體放平，到了要入殮的時候，會因四肢僵硬而沒辦法放入棺木的。但我同劉居士還是堅持過二十四小時才搬動她，因爲這是和尚交待的，我們對和尚的話有信心。經一晝夜後，輕挪淑惠的遺體，柔軟極了且右手心還有微溫，真是不可思議。但光憑這些瑞相，我還是不敢確定淑惠是否真正往生了，因爲我沒有聞到異香，也沒有看到化佛來迎接。

五、化為灰燼的剎那

元月二十三日早上，同和尚及高居士等人趕到火葬場時，再也找不到印象中的淑惠了，呈現在眼前的是一堆還在冒煙的白骨，那就是淑惠嗎？是那個抱著重病依舊到佛寺觀佛、禮佛虔誠的淑惠嗎？那堆白骨真的是對三寶充滿敬信心的淑惠嗎？我幾乎無法承受這事實，不覺中淚水已在眼眶中打滾著。我哀傷的不是淑惠而是自己，我從不曾對無常有這麼深的體認過，此時不斷的反問自己在這世間上到底爭什麼？罣礙什麼？又是爲什麼而出家的？越想越發的慚愧，慚愧自己的好勝心太強，常與人爭是非長短；慚愧自己貪染心太重，害怕失去又不肯放捨；慚愧自己既已出家，對生死大事依舊茫然。

撿拾了翠綠色的舍利花，慚愧懺悔心更重了，學佛這麼久了，卻不如淑惠短短半個月的功夫。經上說：「舍利是無上戒定慧所熏馥而成的。」凡學佛的人都知道要熄滅貪瞋癡廣修戒定慧，但這句話什麼時候變成了口頭禪都不自覺知，就連我自己平日也愛搬經弄典，結果只能沉溺翫味於文字之中，對生死不但沒有幫助反成障礙。哎！博學多聞還是不如實際的修持，遍學諸法不如老實念佛的可靠安穩。

淑惠是確實往生西方極樂世界了，這不是以她有舍利花、肢體柔軟、相貌詳和及手有餘溫等瑞相而論，最重要的是她生前對三寶的敬信心及勇猛心，還有對西方極樂世界的嚮往心，也就是說淑惠自己本身具足了信、願、行才是她往生的主因。至於爲什麼沒有看到化佛來迎接，是因爲我不了解淨土法門，原來化佛只應現在臨命終人的心中，是臨命終人心想所成，所以化佛來迎接，連天人都無法察覺，更何況是肉眼凡夫。

淑惠的往生給我的啓示太多太多了，因爲她的緣故，不但洗刷了我許多錯誤的觀念，也糾正了我學佛的態度——實修重於戲論言談。淑惠大善知識，是妳在爲我助念，是妳爲我印證了阿彌陀佛不捨本願三根普被的道理，是妳提醒我無常迅速，莫再懈怠，要趕快精進修行，如救頭燃。大善知識！願妳在西方能早成道業，他日倒駕慈航，願同爲法眷，廣利衆生。

次韻聞復湖上秋日

道潛

禪餘偶登絕巘，據石聊為欠申。眼界謾分畦畛，誰知大道無鄰。

處士尚餘陳迹，斷碑橫臥林塘。婉約梅花秀句，騷人萬古傳香。

遊鍾山宿石佛峰下

因上人自歸宗來贈之

德洪

曾共故山寒食，忽驚廬嶽重陽。想見洞庭橘柚，

湛然詩鈔

七七

累垂又出青黃。

山居二首

延壽

古樹交盤簇徑深，闐無人到為難尋。

祇知等計千般事，誰解消停一點心。

凍鎖瀑聲中夜斷，雲吞嶽影半天沈。

寒燈欲絕禪初起，透牖踈風觸短襟。

祇知聞適樂簞瓢，莫訝烟霞道路遙。

龍穴定知潛碧海，鵬程終是望丹霄。

撥雲巖下求泉脈，嚼草坡邊辨藥苗。

門鎖薜蘿無客至，菴前時有白雲朝。

夏日龍井書事呈辯才法師

兼寄秦少游在越

道潛

竭來人外慰棲遲，谷遠山長萬事遺。

好鳥未嘗吟俗韻，白雲還解弄奇姿。

藤花冉冉青當戶，竹色娟娟碧過籬。

不羨故人探禹穴，短橈孤榜逐漣漪。

湛然詩鈔

七八

石臺夜坐

德洪

故鄉乃有此叢林，下板何妨著寂音。

永與世遺他日志，尚嫌山淺暮年心。

凍雲未放僧窓曉，折竹方知夜雪深。

琢句自應清似玉，更宜坡字硬黃臨。

題僧房壁

清順

竹暗不通日，泉聲落如雨。

春風自有期，桃李亂深塢。

九十六年六月份會務報導

(會訊第310期)

捐款芳名錄

(總計 伍萬陸仟柒佰元整)

貳仟元：徐鈺銓 徐淑媛 徐黃貴美
壹仟元：月 薪 悟 徹 法界衆生

林鳳英 林石素琴 傅冠智 鍾宏欣

鍾筑凡 鍾筑郁

伍佰元：道益師 修欣打字行 度小月

王江源 王陳綉 李承育 李慧玲

陳永漢 宋淑眞 陳羿宏 陳崇德

黃鈴心 吳燕靜 吳淑燕 吳卓英

吳建志 吳燦輝 吳政益 吳謝錦治

傅冠盛 張榮富 徐連豐 江柏興

許瑞吟 謝孟哲 方宏鍊 洪陳老速

洪振銘 洪桂莉 洪秀宏 洪貴玲

洪秀源 洪桂昭 顏高龍 顏條一

叁佰元：李宗仁 林世豐 黃國峰 吳郭春瑾 吳美樺 吳智義

吳鴻圖 吳李玉香 韓立銘 鄭景陽

貳佰伍拾元：李靜蓉 張鏢淙

貳佰元：證 義 靜 慧 王建宗 王延銘 王昱絮 李錦菊

李淑珍 林美辰 林連俤 林融唯 林盼 陳其彬

陳永川 陳俊竹 陳新昌 陳新加 陳崑巖 陳清瑞

陳錦霞 黃陳秀鸞 黃美月 吳新長 吳臣富 徐明汶

楊老得 楊鵬漢 楊炳輝 楊智惟 楊玉桂 韓麗玲

韓慧玲 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 郭阿英 郭保成

郭翊華 許素月 許雀芬 謝幸芬 劉義文 盧貞吟

邵蔡昇 宋金良 宋孟霖 宋沛玲 宋佩庭 梁淑芬

麥麗玉 蘇綉花

余城全 余蔡惠子

96年6月份收支明細表

收	上月結存	\$250,185	90
	本月收入	\$ 56,700	00
入	收入總計	\$306,885	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第252期印刷費用	13,800	00
	福田雜誌郵寄費用	2,730	00
	劃撥代金手續費	30	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
	方 惠 珍	2,000	00
	沈 拱 謙	5,000	00
	李 連 謙	5,000	00
	李 趙 寶 珠	5,000	00
	謝 丁 傳	5,000	00
	李 佳 魯	5,000	00
	魏 良 朱	5,000	00
	支出總計	\$ 58,560	00
	本月合計	\$248,325	90
	收支比較	103.3 %	

會長：顏高龍

副會長：孫申娥

會德功福田福寺然湛



6月份救濟事蹟

1. 沈拱先生：住南縣新營市長春街一三四巷三十四之一號，九十四歲。案主早年務農維生，育有一子。案妻十多年前已因病去世，子、媳早年也遭遇意外死亡，家中餘孫子一人同住，未婚，且也務農維生。但近來農作收入不佳，經濟狀況不良。而案主五年多前因呼吸衰竭，裝設呼吸器維生已臥床多年，今次又因膽囊發炎，腹脹而入急診治療，但案孫無能力可負擔其費用，故本會協助醫療費用伍仟元整。

2. 李連謎女士：住南縣東山鄉聖賢村頂窩四十四之二十號，八十四歲。案主不識字，其夫多年前已因病去世，二人育有一子，但因工作因素常年居住大陸，平日多委託鄰近親友代為看顧。案主因在家昏迷，叫喚不醒而送醫，診斷為休克併有肺炎，無法言語，因需有人在旁照料，但經濟能力不足，本會協助醫療費用伍仟元整。

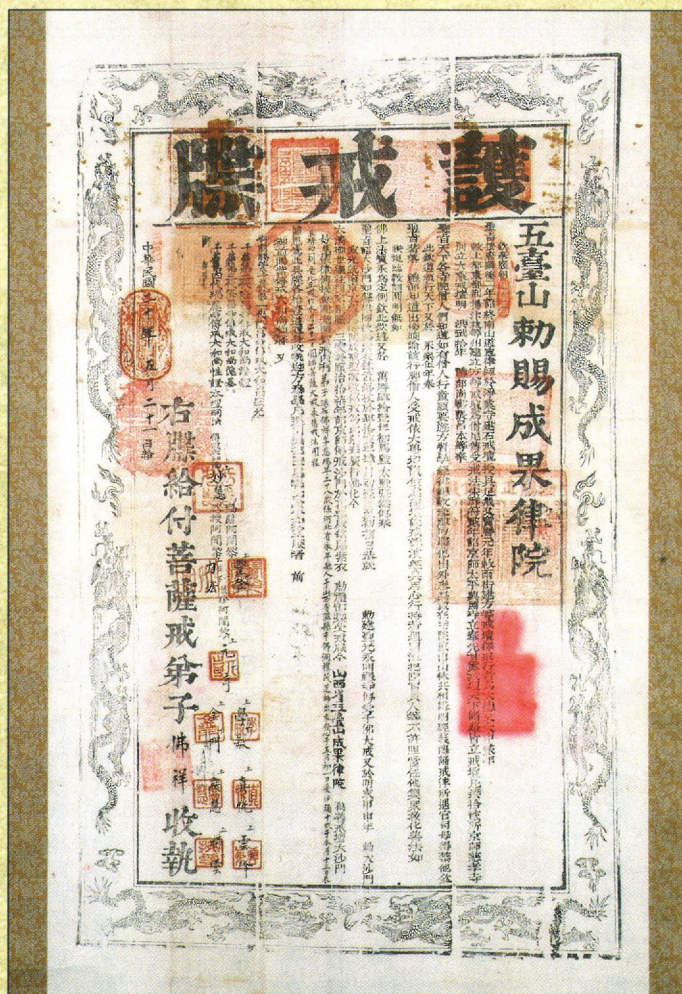
3. 李趙寶珠女士：住南縣後壁鄉新嘉村白沙屯一六一一號，七十四歲。案主不識字與夫同住，育有一女已婚。案主因高血壓已中風多年，說話模糊不清，平日多臥床，健康狀況不佳。其夫年事已高也無法多作協助，而二人所領之老人年金也多花費在就醫及交通費用上，今日案主又因病入急診須安置餵食管，案夫無力可照顧，須聘專人照顧，故本會協助醫療費用伍仟元整。

4. 謝丁傳先生：住南市海權路七一五巷十一號，六十六歲。案主國中畢，原於工廠工作，但二年前檢查發現罹患舌癌而辭工作進行治療。平日由案妻照料，但近日因為病所苦而無法照顧，育有二子已成家，但都為工人，僅夠維持家計，且仍有貸款，無能力可負擔其住院費用，故本會協助其醫療費用伍仟元整。

5. 李佳魯先生，住南縣新營市東山三路一三〇號，八十二歲。案主略識字，早年務農，生活尚可。但多年前中風即無力工作，因未婚，無妻兒，平日由一姪兒協助。近日因健康日趨變壞，姪兒已無力照料，因須開刀切除壞死腸子，故本會協助其醫療費用伍仟元整。

6. 魏良朱女士：住南市海佃路二段九十五巷二十三號，五十四歲。案主幾年前因中風而成為肢障者，而案夫因需照顧案主而從事家庭代工，收入微薄，案子則為作業員，但收入也僅二萬，因家中尚有二萬捌仟元之房貸，財力吃緊，今又多因多種疾病纏身而導致罹患重度憂鬱症，曾自殺多次，今仍住院中，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、方惠珍女士，以上各貳仟元整。



慈瑞老法師戒牒

• 贈 閱 •

■ 中華民國九十六年七月十五日出版
佛曆三〇三四

■ 發行人：雲庵

■ 電話：(06) 2228-5118

■ 社址：台南市70050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：先進印刷社

(台南市育樂街115~1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