

福田



255

佛教月誌

- ◎台南市安平區觀音亭，獨力舉辦供僧法會。於96年8月25日供僧圓滿。
- ◎陰曆七月十五，僧自咨日，各寺院多舉行盂蘭盆法會，以解倒懸。
- ◎中華五眼協會，於9月2日，假台北台泥大樓，舉辦「人間關懷生活藝術，五眼明盲音樂會。」
- ◎由台北佛教弘誓學院主辦，於8月31日至9月3日，舉辦「國際入世佛教協會2007全球大會。」
- ◎第十八屆佛學論文聯合發表會，今年由圓光佛學研究所主辦。於9月15日至16日，假圓光佛學研究所舉行。
- ◎靈鷲山於7月1日舉辦開山24周年慶盛會。並在這天舉行大殿遷移聖典。
- ◎台北華嚴蓮社，華嚴編藏會，聘請華嚴專家重新整編「華嚴經疏鈔」，（唐清凉澄觀著）近日已問世。
- ◎香港觀宗寺覺光法師於5月14日，又再次盛大舉行天台宗傳法儀式，受法者共十八人。
- ◎七月間，韓國佛教天台宗，僧眾至五台山等地參訪。
- ◎哈爾濱極樂寺（慧公上人求學道場）住持靜波法師，7月20至22日，在廣東光孝寺講經。
- ◎由中國邏輯學會因明專業委員會，中國藏學研究中心等單位，共同主辦的中國第三屆因明學術研討會，已於6月14日至17日，在青海西寧舉行圓滿。

本期目錄

封面：黃色瑪瑙念珠 大明攝

1. 佛教月誌
2. 禮佛修觀……………天台大師 出
3. 略釋歐陽漸居士質疑天台學之問題(五)……………明了
5. 天台哲學中符號的運用(五)……………沈海燕
數論派(Sāṃkhya)(五)……………木村泰賢著
依觀譯
9. 《印度六派哲學》第三篇
——心氣沉定 深入論藏……………鄭偉宏
——水月法師的因明成就(二)……………何世亮
13. 止觀與人生(五)……………何世亮
19. 談感受佛性與感應神明……………證義
——每日區區為阿誰……………覺蓮
——解弄師子的雲巖曇晟禪師……………道益
——息諸緣務……………智泉
——修習止觀具緣之四……………智泉
23. 受供者，是田地也……………智泉
26. 湛然詩鈔
29. 九十六年八月份會務報告
31. 九十六年八月份會務報告
33. 九十六年八月份會務報告

封底：佛隴百年七里香

禮佛修觀

天台大師 出

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

又誦經、旋遶，歷緣對境，與心動念，皆例如此，用此三觀也。

問：一心三觀，有何功用。

答：即空觀破四住惑，即假觀破塵沙惑，即中觀破無明惑。一心三觀，三諦圓破五住。五住煩惱破，即三身顯。四住破即報身顯。塵沙破即應身顯。無明破即法身顯。又

三觀成故，即三德滿。中觀成即法身滿，假觀成般若滿，空觀成即解脫滿。三德滿故，名秘密藏。佛及衆生，悉入其中，畢竟無所有，永寂如虛空。

若然者，云何復言，有一切法，佛以假名字引導衆生。復次，泥洹眞法實，衆生從種種門入。

今粗依一理，略出此法，示初心行人。不可執爲是，餘者爲非。若得此意者，則千車同轍，萬流咸會也。一切諸法，體性平等。衆生身內法身佛，盡虛空，遍法界。一切行人，常斂念觀，四大五陰，空無所有名爲道。

略釋歐陽漸居士質疑天台學之問題（五）

• 明了

結語

諸行無常，諸法無我。歐陽居士思想變了。

太虛大師在《閱竟無居士（歐陽漸）近刊》言及：

居士自述學程（子），初習程朱，繼學陸王；看起信、楞嚴，年瀕四十；學唯識、瑜伽至渙然冰釋；年五十餘矣；發憤治智論而般若爛習；進治涅槃，年六十而後知無餘涅槃之至足重。當瑜伽冰釋，嘗力非起信、楞嚴；迄宗涅槃，則幡然又變。然詳察居士頃年所提倡，在「宗趣唯一，無餘涅槃；法門無量，三智三漸次」二語，是誠居士之學有增益，能揭示其要者也。（《太虛大師全集》25，〈書評〉（十六），頁（1195）。）

歐陽居士談「三智三漸次」，太虛大師說近於天台宗化法四教。文云：

至於『據是三智，有情成佛凡有初中後漸次，引生無漏爲「初漸次」，由凡入地歷七方便，加行智境也。無相無功

用住爲「中漸次」，自初至八煩惱障盡，根本智境也。圓滿菩提爲最「後漸次」，一切智智乃證極地，後得智境也。』則常途或談五行，或立五位，或開十三位以至五十二位，開合之差別耳。

而言『唯一宗趣無餘涅槃，是則澈上澈下，澈始澈終，須與不離，無餘涅槃也。故般若爲地上事，爲根本智相應涅槃矣，而三智所繫皆不離乎根本』。

以上居士言論太虛大師又說：

尤宛然天台從性起修，全修在性，即而常六、六而常即之六即義。六之等一即圓三諦理，亦即大涅槃三德義。第二第三第四則隨順無漏趣向無漏臨入無漏之地前加行也。第五第六則地上根本智，地上最後得智也。其不同處亦開合及名字之異爾。

太虛大師又說居士致李政剛書中說：

自小乘經四含，論六足各部執，而歸極於俱舍。如是中觀

——大般若、四論、瑜伽——六經、十二論。如是而一乘三德，所謂經涅槃、密嚴。分爲四段，段段精研以爲教。此近於天台小乘三藏（教）、般若通（教）、瑜伽別（教）。法華涅槃圓（教）之四教。（《太虛大師全集》25，〈書評〉（十六，頁97-98）。

太虛大師認爲歐陽居士說「大涅槃三德」，仍天台之圓三諦義合。「大涅槃三德」文如下：

不即不離，不一不異，至微至妙，妙於相應。夫相應者，不可思議，法爾如果，境界也。經云：「我今當令一切衆生及以我子四部之衆，悉皆安住秘密藏中，我亦復當安住是中入於涅槃。何等名爲秘密之藏？猶如：字，三點若並則不成伊，縱亦不成，別亦不成；解脫之法亦非涅槃，如來之身亦非涅槃，三法各異亦非涅槃。我今安住如是三法，爲衆生故名入涅槃，如世伊字」。細味經言，而知相應至妙之義，一語具三玄，一玄具三要是也。舉一涅槃而具三德，一語具三玄也。舉一解脫，法身以充其量，般若以顯其得。舉一法身，清淨無垢本於解脫，功德無邊資於般若。舉一般若，因之爲無分別起於解脫，果之爲一切種智成於法身，則所謂一玄具三德也，皆相應義也。並則一晝，縱則一貫，誰居左右？誰爲始終？面目無序，君臣無位，混淆一團，法相亂之，是則即也，一也，有過也。別不具三，解脫則有小而無大，法身則詳增上而略本質，般若

則明用而非詮體，非圓相也；異地而處，三法雖具，不相連屬，非妙相也，是則離也，異也，亦有過也。伊之三點，非並非縱，亦非別異，而仍三法，以法相談則治而不亂，以至理言則融治無間，相應之妙如是哉！（《太虛大師全集》25，〈書評〉（十六，頁96-97）。

以上歐陽居士涅槃三德，太虛大師言：此不唯天台之圓三諦義相合，而起信之真如如來藏體相用三大，以至楞嚴、圓覺等天台，賢首疏義，亦何嘗違異？（同上，頁97）。

太虛大師最後書評說：

居士能虛心再一讀天台諸部，不將視今日所謂：「台、賢、藏、密絕口不談，蓋法華、華嚴自有真諦，決不可容一家之壟斷也。密不尊教，藏時皆理，皆法界之陷害也。」同於自己攻訐自己，而啞然失笑耶：：天台之書具在正續藏，在今觀之，雖不必皆精當，亦不能與居士之說盡符，然此數端之恰合，固不容誣也。（同上，頁98、99）。

太虛大師閱竟無居士近刊之書評語，也是本文對歐陽居士批天台教學之建言。

本文於二〇〇五年三月二十日與恩師水月法師請示別教引用唯識系、如來藏系經論爲教相，而修觀用次第三觀之問題。恩師旁及歐陽漸居士《唯識抉擇談》等著作之涉及天台宗義，而引發本文之寫作，於此致謝。（本文完結）

二〇〇五年三月廿五日於台南市

天台哲學中符號的運用（五）

▲ 沈海燕

（2）用蓮花譬智妙。

以上第一組譬喻詳盡地將每一類真理之境與蓮花的形象一一進行了類比。這裡的第二組譬喻則是大師對三智（空、假、中）的描述，此三智即是智妙的代表。蓮子之內有生性譬智妙。生性代表智慧，因為智慧能使衆生契入真理之境，證得覺悟故。卷荷生性譬空智妙。大師將觀空之智譬作卷荷生性，可能是因為卷荷倚空而立，如同空性是諸法存在的根源。可類比爲生性者，以莖、葉依卷荷而生故。另外，從修觀來說，觀空智是行者契入真諦的第一步。以此空智爲基礎，行者才能進一步觀假有之存在，故莖、葉之假有正是源自於卷荷之空性也。大師又將蓮花之鬚、葉生性譬假智妙。觀假之智即是觀世界之森羅萬象之短暫存在的一面，鬚、葉生性之繁茂和過眼煙雲可類

比此觀假智。再者，大師將蓮台四微生性譬中智妙。此四微生性即表示無分別，不執著於兩邊，故可類比中道智之即空即假觀。蓮台處於蓮花之鼎盛期，故正是中道智優越於空智或假智的象徵。在天台理論裡，此空、假、中三智在一心中。一心三智妙即以此三生性爲譬也。⁶³

（3）用蓮花譬行妙。

大師云，蓮子雖小，備有根、莖、華、葉，以此來譬行妙。行妙由戒、定、慧組成，意在解脫，並由六度萬行爲代表。在大師看來，修行成佛必須行菩薩行，而菩薩行必以慈悲爲本，故以根譬之。慈予樂，悲拔苦也。菩薩之力行慈悲，即意味著持戒，這是以慈悲爲戒也。大師用荷葉來譬智慧，因有荷葉而有莖、鬚，象徵因有智慧而能契入真理。大師以荷花之莖、

鬚來譬三昧之定，這是由於三昧之至心一處乃源自於智慧的導引，猶如莖、鬚乃從荷葉中生出。由戒、定、慧之行，而有解脫，猶如荷花之開敷建築在根、葉、莖、鬚的基礎上，故開敷即解脫。若就六度萬行來說，根、華、子、葉利益人和蜂即是布施。持戒而使人清淨，故大師用香氣喻之。蓮子生於泥中而不為所辱，即是忍辱。蓮花日夜生長即代表精進。蓮花之柔順和濕潤的特性即代表禪定。蓮花不為污泥所染即代表般若智慧。⁶⁴

(4) 用蓮花譬位妙。

在智者大師果位理論中，佛教之果位被分為六類：小藥草位（人天乘位）、中藥草位（聲聞、緣覺二乘位）、上藥草位（三藏菩薩位）、小樹位（通教聲聞、緣覺、菩薩三乘位）、大樹位（別教菩薩位）以及圓教位（最實位）。⁶⁵而大師又將從凡夫至佛的不同層次分別以六即佛⁶⁶貫通之，用以論證一切眾生皆有佛性，眾生與佛平等一如。故大師以蓮華譬理即位。蓮花象徵佛性，無明眾生雖在凡夫位，但皆具佛性，是為理即佛也。相當於小藥草之人天乘位。蓮子之萌芽鑽皮譬粗住位，此粗住位指四種修之可以生到色界四禪天的禪定中的初禪。⁶⁷既然初禪是得以生色界之始，故以萌芽鑽皮喻之。蓮子之萌芽而出皮外則譬細住位。芽出皮外後欲鑽泥，此譬欲定位。芽鑽泥而至與泥相齊，此譬未到位。芽之出泥在水，此譬四禪位。

⁶⁸根據大師的觀點，禪定如水，能洗卻欲界之塵染，故以水喻之。蓮花處水增長，此譬無色位。⁶⁹大師曰，此譬也可用來喻觀行蓮華位。觀行蓮花位指圓教五品弟子位，⁷⁰是六即佛中的觀行即佛，相當於外凡位。⁷¹蓮花出水用來譬破除見思惑，脫離三界之輪回，此即相似蓮華十信位，指六即佛中的相似即佛，相當於內凡位。蓮花處空中含苞而欲敷，此譬十住位。在此十住位，行者已見中道佛性第一義理，此即分證即佛，離究竟成佛不遠矣，故大師將之比為蓮花之含苞待放。蓮鬚和蓮台已經卓然可識，此譬十行位。智者大師將十行位界定為十番智斷破十品無明。蓮花隨日開回，此譬十回向位。在此地位，行人已經到了無功用道的境界，念念皆與實相相應。蓮花敷舒成就，荷負蜂蝶，此譬十地位。智者謂十地位者，「即是無漏真明，入無功用道，猶如大地，能生一切佛法，荷負法界眾生，普入三世佛地。又證十番智斷，破十品無明，故名十地位也。」⁷²鬚葉零落，台子獨在，此譬等覺地之永別無明父母和妙覺地之無可斷也。在此究竟圓滿之最高果位，佛陀住寂靜無為之境。故大師云，休息衆行，妙覺圓滿，果上無事，眞常湛然，此皆譬位妙也。⁷³

(5) 用蓮花譬三法乘妙。

蓮藕有四微被大師用來譬眞性軌之眾生本具實相眞理。這

是因爲空洞之四微是常、樂、我、淨四德的象徵，而眞性軌之無分無別、如如不變的特性也正是四德之體性也，故以四微喻眞性軌。蓮房內虛，莖藕中空，此譬觀照軌之開顯實相眞理的智慧。中空象徵空智，而契入諸法之空性正是智慧的代表。台房圍繞蓮子，此譬資成軌之助成獲得觀照智慧的善行。猶如蓮子依蓮台而得以成熟，顯現實相之智慧靠資成軌之萬善衆行而獲得。⁷⁴

(6) 用蓮花譬感應妙。

有鑒於衆生之根機各不相同，佛陀之應自然也有異。故大師將衆生與佛陀之間的感應道交分成四大類，謂冥機冥應、冥機顯應、顯機顯應以及顯機冥應。⁷⁵而此四大類可以結合機或應的情況分別而論。若結合冥機來說，有四種應的情況，乃是用四句公式來窮盡所有的聖人赴機對應的可能性：謂冥機冥應、冥機顯應、冥機亦冥亦顯應以及冥機非冥非顯應。大師舉出其中幾類機應的關係來與蓮花作譬。蓮花開放，婷婷玉立於空中，其影倒映於清水之中，此譬顯機顯應。影臨濁水，譬冥機冥應。影臨風浪之水，則譬亦冥亦顯機應。蓮花之夜影臨水，譬非冥非顯機應。⁷⁶

註釋：

63.《玄義》卷33，頁774下。

64.《玄義》卷33，頁774上至中。

65.有關智者大師之位妙理論，詳見拙文「天台智者的果位論」，《戒幢佛學》，第2期，2002，頁303-333。

66.凡夫位之對於佛法聞信全無是「理即佛」。凡夫位之對於佛法有聞有信是「名字即佛」。五品弟子位（外凡位）乃「觀行即佛」。十信位（內凡位）乃「相似即佛」。十住位、十行位、十回向位等菩薩位乃「分證即佛」。十地位、等覺位、妙覺位（佛位）乃「究竟即佛」。

67.粗住位屬初禪之前行，而前行分粗住、細住、欲界定和未到定。粗住指行者端身攝心，氣息調和，心不馳散。細住是在粗住的基礎上心意集中，更勝於前。欲界定是行者雖得空淨，猶見身心之相，故未有定內之功德，是名欲界定。未到定指行者身心豁虛空寂，內不見身，外不見物，並發正入初禪相之八觸：動、癢、輕、重、冷、暖、澀、滑。

68.修此四禪定能生於色界之四禪天。初禪已了色界四大轉換。二禪呵棄初禪之覺觀。三禪呵棄第二禪之喜受。四禪則呵棄三禪之樂受。

69.無色位指無色界定，含空無邊處定、識無邊處定、無所有處定、非想非非想處定等四無色定。於此等禪定中，對欲、色等悉無想念。

70. 智者大師將圓教諸位分爲五品弟子位、十信位、十住位、十行位、十迴向位、十地位、等覺地以及妙覺地。

71. 在智者大師的判教體系裡，聲聞乘共有兩組階位，初階爲七賢位，後階爲七聖位。七賢位由外凡和內凡組成。外凡指修習五停心、四念處的行者，內凡指達到四善根（煖、頂、忍、世第一法位）的行者。七聖位則指隨信行位、隨法行位、信解位、見得位、身證位、時解脫羅漢、不時解脫羅漢。此一判位標準也可用來衡量其他諸乘之相當的果位。

72. 見《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》卷33，頁734下。

73. 《玄義》卷33，頁774中。

74. 同上。

75. 所謂冥機冥應，指過去世所修善業爲今世所借是爲冥機，密爲聖人法身所應，是爲冥應。所謂冥機顯應，謂因其宿昔所植善根（冥機）而今世得聞佛法，得獲現前利益，是爲顯應。顯機顯應指衆生現在勤修身、口、意三業清淨，而感得聖人來應，是爲顯機顯應。顯機冥應指現世雖勤積福德，而未有感應。但冥冥當中仍得利益。參見《玄義》，卷33，頁748中至下。

76. 《玄義》卷33，頁774中。

（待續）

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、釋禪波羅蜜	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(待補)	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)	十八、佛祖統紀(二冊)(待補)
(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
三一、廣本淨名疏(二冊)	三二、彌陀圓宗鈔
三三、翻譯名義集	三四、智者大師別傳等八種手抄本
三五、法華三大部科文	

若發心請助印陸仟元（低於印刷費）出家衆叁仟五百元
劃撥帳號：三二一九三三一 戶名：聖哲

數論派 (Sāṅkhya) (五)

《印度六派哲學》第二篇

木村泰賢 著
依 觀 譯

第四節 自在黑(Isvara-kṛṣṇa)之前的傳統

如前三節所述，數論的教理萌芽自梨俱吠陀時代，經由奧義書至摩訶婆羅多時代趨向圓熟。亦即在這種意義上，作為印度思想發展的潮流之一，數論的成立是自然的。當然推動此潮流或予以組織化，是得力於諸多思索家的努力，這也是不能否定的事實。《僧伽耶頌》曾揭出這些思索家的傳承。

初始牟尼（迦毘羅）以慈心為阿修利(Āsuri) 說最上吉祥智。阿修利傳予般遮尸訶 (Pāñcāś-ikha)，般遮尸訶擴張此教義(tantra)。弟子次第傳來至自在黑。彼會得教義，以阿利耶調略說此實義（七〇—七一）。

《金七十論》的長行詳述此師資相承，其文曰：

此智者從迦毘羅來阿修利。阿修利傳與般尸訶。般尸訶傳與褐伽。褐伽傳與優樓佉。優樓佉傳與跋婆

利。跋婆利傳與自在黑。

這是五、六世紀時期，至少是自在黑派所傳述的數論的祖師傳承，故此一系列中具有如何的歷史意義，是不得不探究的問題。

首先就開祖而言，諸傳一致都認為迦毘羅仙人是數論派開祖。然其生平不明，近代學者因而各有不同的見解。吾人根據種種證據斷定其人為神話人物。此因迦毘羅仙(Kapilārṣi)之名始見於《Svetāśvatara-up.》書五，二的記事，直至《摩訶婆羅多》才隨處可見，但幾乎不見可證明彼為史實人物的記事。例如《薄伽梵歌》一〇，二六謂毘紐拏現身為迦毘羅，《解脫法品》(Mbh. 一二。三四一，六八—九)說是神聖的金胎神(Hiraṇyagarbha)，同書一二，三四四，九六一再重覆此說等，可以說絕大部分視為是金胎神之垂迹。依據佛教方面的傳說，馬鳴《佛所行讚經》（《大正》四，頁二二，下）謂「彼迦

毘羅者今波闍波提」，視同生主（金胎），在數論派的傳說中，《僧伽耶頌》註的《金七十論》（註釋《頌》一的長行部分，《大正》五四，頁一二四五，上）記為「昔有仙人名迦毘羅從空而生云云」，已暗示非史實人物。如前文所述，吠陀的金胎神話激發出數論思想，注意及此的某些教徒將金胎神人格化，採用與金胎色彩有關的黃赤為名，創造出一迦毘羅仙人（Kāpila譯為黃赤）並比擬為其開祖，爾後一般數論派遂當作史實人物視之。

其次第二祖阿修利（Asuri）也是不明的人物。其名稱雖早已見於《夏答帕答梵書》（註1），但此人當然與數論毫無關係，《摩訶婆羅多》雖也提及，也只提及是般遮尸訶之師而已（註2）。《金七十論》（《頌》一，《註》，《大正》五四，頁一二四五，上）記為迦毘羅仙三度訓誡三千年間祠天的阿修利，最後阿修利終於成為迦毘羅仙之弟子。但是此傳說不僅缺乏歷史意義，甚至如此的教化方式也雷同勝論派迦那陀教化其弟子五頂（Pāñcasikhin），可以說連傳說都不是數論派獨有的。

第三祖般遮尸訶（Pāñcasikha）的來歷較明瞭。《解脫法品》（Mbh. 一一.三一八，一五一—一六）說他是阿修利族的迦毘羅女（Kāpilā）的養子，長年身為阿修利之弟子，最後成為有名

的學者，同書一二，二一八說他是遁世者，曾遊歷諸方，至米提羅國（Mithilā），訪問那迦王（Janaka），降伏百名學者，為闍那迦王說數論的宗義。當然這是比擬《普利哈多·阿拉努耶卡奧義書》中雅修釀瓦庫雅仙與夏那卡王之關係的，《解脫法品》的記事，他不只是數論的學者，也是吠檀多的學者，總之，無可懷疑的是，他對數論思想之興起是有影響的。尤其應予以注意的是，他對於數論的著作。《僧伽耶頌》（註4）揭出「六十千論」（Śaṣṭitantra. 六十萬頌所成），從《金七十論》長行（大正五四，頁一二六二，中）說是般遮尸訶所撰，以及爾後的《僧伽耶經》處處揭出其名並引用其論說推測，此說應是確實的。若是如此，《智度論》（大正二五，頁五四六，下）揭出《僧伽耶經》之名，婆藪開士釋的提婆《百論》（五世紀漢譯，大正三〇，頁一六八，中）所揭《僧伽（耶）經》之名，可能也是他的撰作。《解脫法品》（Mbh. 一一.二一八，八）所說：

若數論師視迦毘羅為最高聖人，尊為祖師，則般遮尸訶正是實際現迦毘羅身，令世界驚愕之人。

最能道出其地位，事實上，也可將他視為數論的開祖。其年代素來不明，但從《解脫法品》言及他與闍那迦王的關係，至遲

是在《摩訶婆羅多》此一部份製作之前。但此一部份的製作年代亦屬不明，故終究還是不能一準，值得注意的是，《佛所行讚經》第三卷（大正四，頁二三，下）的記事。亦即阿羅藍仙（Alara）為佛陀說數論性教義後的附言：

林祇沙仙人及與闍那迦、毘陀婆羅沙及餘求道者悉

從於此道而得真解脫。

若馬鳴知此《摩訶婆羅多》的傳說而揭出闍那迦之名，則教化闍那迦的般遮尸訶其出世當較早於紀元前後的馬鳴。嘎貝認為他是紀元後一世紀的人（註5），對此，吾人既不能否定也不能肯定，前述的想像若能成立，則應視為是紀元前二、三百年的人。依據《佛所行讚經》的記事而將他視為佛陀以前的人，可以說是相當大的誤解。（有關般遮尸訶之說，請參見 Pañcāsikha und seine Fragmente von R. Garbe (Festgruss an Roth)）

般遮尸訶以後的相傳者之中，關於羯伽與優樓佉，也是全無探索的材料。羯伽可能是Gārgya或Garga，優樓佉是Ulūka，就名稱而言，勝論派中也有同名學者，但草率地將二者混為一談，難免是過分的臆斷。

最後是跋婆利與自在黑。此二人不僅在數論史上，就是與佛教的關係上也是最重要的學者。依據《世親傳》（藏九）的

研究，在這方面大有成就的人是高楠教授。其記事見載於高楠教授的《Life of Vasubandhu》，吾人在此稍補其材料，簡單揭出推論如次：

依據《世親傳》所載，佛滅後九百年有一外道名頻闍訶婆娑(Vindhyavāsaka，意為頻度耶山住)，從毗梨沙伽那龍王學僧伽耶論，撰述一論。彼攜此論至毘柯羅摩秩多王(Vikramāditya)宮廷，與佛教徒佛陀密多羅(Buddhamitra)論辯勝之，大奏凱歌。此時世親旅行歸來，聞之大為憤慨，乃作《七十真實論》摧其宗義。依據《唯識述記》（大正四三，頁二五二，上—中）所載，迦毘羅徒分為十八部，其主要上首名伐里沙（雨），其徒名為雨衆。又依據嘎貝所說，被視為紀元後七世紀撰述的《瑜伽經註》(Yogabhāṣya)中一度引用名為Vārsaganya的數論學者的意見。

依據這些記事可以如此推定：《世親傳》的龍王毗梨沙伽那相當於《唯識述記》的雨衆，也相當於《瑜伽經註》的Vārsaganya，這是數論派著名學者之名。《世親傳》中，其弟子頻闍訶婆娑撰一論，世親撰《七十真實論》(Paramārtha-saptati)破之，故其所撰作確實與「七十」之數有關。數論的典籍中，與「七十」之數目有

關係的，是由大約七十偈所成的《僧伽耶頌》（一名金七十論）(Hiranya-saptati)，從而頻闍訶婆娑應是自在黑其人。此一推定若正確，反過來看《金七十論》所傳的跋婆利與自在黑的關係，跋婆利即相當於毗梨沙伽那。依此看來，跋婆利恐怕是婆利娑的誤寫，也正是《唯識述記》所說的伐里沙，或《瑜伽經註》的Varṣaganya。此因婆利娑=伐里沙=Varṣa=雨 (Takakusu's Life of Vasubandhu pp. 47-52. 大要之補釋)。

這是對數論史所作最有力的考證，吾人從中可以獲得種種資料。首先，《金七十論》所傳絕非架空之說，至少有部分史實。第二，自在黑的年代已有端緒。此因他與世親時代大致相同，世親的年代若確定，他的年代也能決定。高楠博士定世親年代在紀元四百二十年至五百年之間，荻原（紀元三百九十年至四百七十年）、貝利（歿年在紀元三百五十年），雖然如此，訂為西元四、五世紀左右大抵無誤，因此自在黑大致也應在那個時候。（《多羅那他佛教史》中有自在黑與陳那辯論的記事，若依據此記載，則比世親稍遲）。第三，當時數論遍及全印度，但以南方頻陀耶山地區最興盛。依據西藏佛教史所載，陳那在南方安達羅國撰《集量論》(Pramāṇa-samuccaya) 時，曾與自在黑有過接觸，依據此材料可知自在黑是南方人。第四

，可以瞭解《僧伽耶頌》在數論史上的地位。依據《世親傳》所載，頻闍訶婆娑（即自在黑）是毗梨沙伽那的弟子，頻闍訶婆娑撰述某論時，變更其師所傳順序，且補其不足，其師為此頗為不悅。由此看來《僧伽耶頌》對於從前的教義有相當程度的推進。

要言之，從傳承而言，數論的教理在般遮尸訶時大致定形，但給予進一步整理的是自在黑。

但不能草率地將《金七十論》所傳視為就是數論派的全部。可能除此尚有種種傳說，視為是從南方所傳應是合理的。此因《唯識述記》謂數論派分十八部，且實際上有種種異說，因此在數論派中，教學也應有種種流派。

注

- (1) Macdonell, Sanskrit Literature p. 215.
- (2) Mbh. XII. 218, 1-15.
- (3) 《印度哲學宗教史》第四篇第二章第二節。
- (4) J. Takakusu ; La Sāṅkhyakārikā p. 148.
- (5) Garbe, Sāṅkhya Philosophie S. 34.
- (6) ibid. p. 371.
- (7) Tāranātha, Geschichte des Buddhismus von Schiefner S. 132-3.

（待續）

心氣沉定 深入論藏

水月法師的因明成就(二)

• 鄭偉宏

5. 關於因明的改造

水月認為，自20世紀40年代起，西方邏輯迅速發展，所湧現出的衆多新學科，都有一個共相即應用數理邏輯。「僵固的因明如滄海一粟，須彌間一介子，不能置其間，缺符號數理故。」因此，他認為：「因明若想活命延壽，化石溶解，鄙意緊要步驟是將現代邏輯血液輸送到因明來，以求達到邏輯因明相互滲透，是可能而又功倍。」水月還舉例說明「因明本具邏輯深厚基礎，例如，四相違中的法差別相違和有法差別相違，已經注意到法與有法概念的不確定性，和模糊（弗晰）邏輯研究相同領域」。^①水月的理解有點牽強。四相違中的二種差別相違是講言陳與意許的不一致，模糊邏輯處理的是含有不確定性概念的命題，研究它們之間的推理關係。如，「高」、「矮」

、「胖」、「瘦」等模糊概念，這種不確定概念與在言陳與意許之間調弄方術是兩碼事。希望數理邏輯的血液滲透到因明中，這一看法我們不敢苟同。用形式邏輯或者數理邏輯來指導因明研究，這是我們所贊成的。但是對古籍的整理和研究與將因明現代邏輯化究竟是兩回事。除了藏傳因明還有很強的實用性以外，漢傳因明還是進博物館。我們今天整理研究因明，是因為它是內明的工具，讀懂因明有助於讀懂內明以及其他利用它為工具的各宗各派，僅此而已，希望借助現代邏輯來建立因明的現代形式是沒有意義的。倒是古因明對當今風行世上的論辯實踐還有較多的借鑒作用。

6. 關於《因明論理門十四過類疏》的作者^②

《趙城藏》中有署名為「慈恩窺基撰」的《因明論理門十

四過類疏」。1931年由支那內學院補輯成書的文軌疏卻將該過類疏囊括其中。這樣，過類疏的作者成了文軌。水月認為，此過類疏為窺基撰的理由強，而為文軌撰的理由弱。他認為《宋藏遺珍》和《瑞源記》所附因明目錄中都寫為「慈恩窺基撰。」這是兩個「主證」，「助證」則是《大疏》未詳述似能破，因另有過類專疏而省略。「反證」是內院版文軌疏沒有說明為什麼把過類疏補入的理由，水月估計是根據日籍藏俊的《因明大疏抄》卷第41而來，「抄解似能破，每引文軌疏云云，勘其內容亦與十四過類疏相同。假若只此一項根據，理由則比較微弱了。」

其實內院版在書末校者附記中已作明確說明，從日籍中「輯出第二、三卷佚文，復依過類疏補其殘缺」。根據藏俊的《因明大疏抄》對第一、第二、第三、第四、第十三和第十四這六種過類都引用了「文軌疏云」，而推斷「近亦於我國趙城發現」的「其第三卷殘本宋初改題為《因明論理門十四過類疏》」。在校者看來，將過類疏改為窺基撰是宋人的錯誤。呂澂在50年代所寫《因明入理論疏評介》中特別說明文軌舊疏關於十四過類詳細解釋，「也曾被後人誤認為窺基手筆」。^⑨我對內院文軌疏校者的這一看法試作如下補充理由。

其一，過類疏如果是由窺基撰寫的一個獨立的專題，那麼它應當引述陳那原著《理門論》的相關論述，而這樣才合乎道理。《入論》對十四過類是隻字不提的。可是宋人的抄本過類

疏是對《入論》關於似能破的原文所作的解釋。正因為是對《入論》作解釋，而不是疏解《理門論》，因此過類疏說「今不可具引其文但略取其意，以彰似破十四過類者。」假如過類疏不是一個獨立於《大疏》的專題，如果它確實是由窺基所撰，續疏的慧沼也沒有理由特地把它從原疏中抽取出來。《大疏》本來就是未成之作，只解釋到喻過的開頭便中斷了。在對似喻十種、現量、比量、似現量、似比量、能破等《入論》的這麼多內容都沒有疏解的情況下，將《入論》所無的十四過類單挑出來疏解，沒有這種道理。

其二，從敦煌遺珍淨眼的《因明入正理論略抄》和《因明入正理論後疏》的寫作風格來看，過類疏應為文軌疏的一部分。《略抄》對《入論》前面大半部分的内容注解，都是以文軌疏為根據，作十分簡要的評點；文軌對似能立以後的内容，解釋比較簡略，淨眼《後疏》則完全撇開文軌疏而對其中大部內容作詳細講解。唯獨對似能破中的十四過類所用文字非常省檢，全用幾句頌文概括並作簡略講解。若僅依淨眼的疏文，很難讀懂。究其原因，很可能是因為文軌對十四過類有了詳盡的疏解。

其三，從藏俊《因明大疏抄》所引《略纂》（《瑞源記》歸為慧沼撰並注明「有云偽造」）、《明燈抄》來看，二書均無片言隻語提及過類疏主為窺基。《略纂》若是「偽造」，要以偽代真，更應該直接打窺基的旗號，但《略纂》沒有這樣做

。二書作者都應知文軌疏，但他們寧可採用淨眼疏的簡略解釋。善珠在《明燈抄》中說：「此諸過類，若委細釋，其言繁廣，故括宏綱錄其大意，且於一一過中先標過之名，次舉相似之難，後述正解，顯難非真。」善珠的過類疏幾乎是全部引用淨眼疏。他們不引文軌疏而採用淨眼疏的解釋，原因之一是繁略不同，同時也說明窺基未撰過類疏。窺基若有過類疏，善珠決無捨窺基疏而取文軌疏之理。

其四，藏俊抄既然有數段引述文軌疏，理當與文軌疏殘存第一卷一樣被確認。藏俊所引文軌疏若真，哪怕只有一段為真，由於藏俊所引與過類疏完全相同，則過類疏原撰者應為文軌，至少無法證偽，因為文軌疏沒有抄窺基疏的道理。藏俊抄早於《瑞源記》，可靠程度應高於後者。

其五，內院版文軌疏《因明入正理論疏卷第四》下加了「原卷三之二」，純編排技術因素，算不得「反證」。

其六，本書在「唐代編」中已指出，智周在《後記》中提供了一條充分證據，由此可知是文軌而非窺基有十四過類疏。以上為「微弱」理由助力，期待有更為充足的理由出現。

7. 對陳大齊因明研究的評介

水月對陳大齊的因明成就評價甚高：「突破千年絕學，渙

然冰釋，撰成因明專著三部。文字清晰，義理分明，啓遠古異域艱奧，變為易懂學問，唐宋明清以降，一人而已。」^②水月認為，陳大齊的《因明大疏蠡測》四十三篇專題篇篇皆是有斤兩之論文，以解析有體、無體分量最重，可補邏輯之不足。《蠡測》對《大疏》的了解，其功用不下於《明燈抄》或《瑞源記》。對陳大齊《印度理則學》一書，指出其四個特點：一是文字清白，使任何人都能將過去無法卒讀的讀通。二是時時與傳統邏輯相對照，使因明增更加清楚。三是多處顯示綜合處理，如將極成歸納為自性、境界、差別、依轉四種極成。四是全書編排索引，方便檢查，自古至今，無人有過。

8. 對呂澂因明研究的評介

「絕學因明，彼之貢獻，亦為可數三五人士之一，亦無疑問。甚至有人認為，彼對因明心得，超越其他。」對呂澂因明論著九種（除《因明入正理論講解》）逐一作了評介。認為《因明綱要》的特點，「是從論典中，輯出六十二個因明論法例證，配合說明因明理論，……顯示出經論知識淵博貫通，實踐彼所創研究因明方法之一，『廣研諸論』。」^②該書另一特點是延長因明歷史，將因明壽命與佛法等齊。第三個特點是附說方式，突破《大疏》，表示高見。水月認為，呂澂對《集量論

《之了解，國人中，無出其右。《因明正理門論本證文》依照藏本《集量》為底本，審查漢譯《理門論》，是彌補了漢土注疏素質的重大缺失。《西藏所傳的因明》讓世人了知藏傳因明的大概。對《因明學說在中國的最初發展》一文，注意到呂澂所總結的唐代因明發展受到影響的三個原因。水月對呂澂的因明成就充分肯定的同時，也對呂澂有並非恰當的批評。在評介《佛家邏輯》一文時說：「談因明，攀比邏輯，曝露了呂氏只具一點傳統亞氏邏輯常識，邏輯思想不厚。如云：『……五分論式，這比較起希臘的形式邏輯來，未免太落後了，……』自我菲薄，有令人啼笑皆非之感覺。五分論式，具多重歸納，可抽演符號邏輯，如何稱『太落後了』。」^②在呂澂淵博的知識結構中，固然有邏輯素養不厚之處，但此處卻是水月犯了似能破的過失。古因明五分作法自然比不上希臘的形式邏輯在人類思維發展層次上的地位。水月法師既寄希望於數理邏輯血液滲透因明，又會提出五分論式「可抽演為符號邏輯」（演繹邏輯）的顯然錯誤的見解，顯欠考慮。

9. 關於孫文學說採用因明方法

水月認為，孫中山先生「曾治因明，且用於主要學說之闡揚」。孫中山認為邏輯一種，譯為名學、辯學、論理學、或邏

輯學皆不妥當，主張譯為理則學。水月認為，「理則」二字亦來自因明。水月的這兩種觀點所據理由似乎都不夠充足。

說孫中山先生「曾治因明」，其根據來自1978年11月26日某報專欄所載黃季陸的紀念文《孫文學說寫稿經過之發現》，這篇專文是講述胡漢民所撰《孫文學說寫稿經過》。胡漢民說道：「孫文學說文章的做法，實在是東方的邏輯方法。西方的邏輯重用歸納法（或指一部科學方法），用三段式來推斷。東方的方法如印度的因明法，即是用宗、因、喻來說明道理。孫文學說可以說就是用因明法，最重要的是喻。喻所以破他，用喻來說明道理，這種力量是很大的。孫先生平日演說，用喻的地方是很多的。」^③這裡只說到孫中山先生好用喻來講道理，此喻是修辭學上的比喻，還是五分作法的喻，或者是三支作法的喻，都未加以說明。單說「用喻的地方很多」，是遠遠不夠的，用喻來講理不等於就是用了因明法。

說孫中山先生用理則學作為邏輯學的譯名源於因明，其理由為「唐時尚藥奉御呂才居士（其實非居士）所著之《因明注解立破義圖》，其序中兩見『理則』一名」，如云，「理則未弘於方外，事乃猶拘於域中」，「理則包括於三乘，事乃牢籠於百法」。又說「此雖『理則』二現，當尚未聯綴成一專用名

詞」。「理」與「事」相對，「則」與「乃」相應，既說「尙未聯綴成一專用名詞，又哪來兩見『理則』一名」。我以為法師的解釋有點勉強，難免有「引用權威以獨尊因明之意」（水月說）。

10. 對日人中村元因明見解的批評^{②4}

日本學者中村元曾任東京大學印度哲學與佛學系主任，他是宇井伯壽和辻哲郎二博士的及門弟子。20世紀六七十年代最負盛名的佛學大家。他的著作《中國人之思維方法》的中譯本於1953年在台灣出版。書中對玄奘師徒及其所傳的漢傳因明持全盤否定的態度。水月《日人中村元的因明見解》一文寫於1970年，本是一篇未打算發表的因明筆記。由於看到台灣於1971年和1962年出版的兩本因明書的前言、序文中都附和了中村元的謬論，因而將這篇筆記發表於因明雜誌上，並加了前言。水月的筆記長達萬餘字，並非全面的反駁文章，主要目的是將中村元關於因明的言論刊登出來，有待精通因明的大善知識，來個「奇文共欣賞，疑義相與析」吧。

中村元批評玄奘只攝取印度因明學問全部中之一部，並且有違印度人之原意，「移入因明的玄奘三藏，好像沒有充分理解因明」，「中國人僅以一半爲了好奇，一半爲了解讀佛經的

必要，而譯出了簡便的綱要書或教科書類的東西」，窺基則「對於形式論理學的中核問題，完全缺少了解」，對印度論理學者們最注意的謬誤問題「也不能正確的理解論述」。《大疏》在中國、日本仰爲因明的最高權威，「而徒馳於煩瑣枝葉，成爲後世因明不發達的根源」。台灣的少數人附和說，「歷史上眞能全部讀懂《因明大疏》的人大概沒有」，「是因爲窺基本人也沒能十分搞懂因明」，「但到今天，這位千年來的因明權威，不幸被人發現了，他自己竟還沒有十分搞懂因明」。

水月法師在筆記中對中村元的許多具體的觀點作了簡明扼要的點評，發表了很多很有價值的批評意見。在末尾又摘引了1975年吳森教授在第二十七屆美國亞洲學會亞洲及比較哲學組上的演講辭，該演講辭猛烈抨擊中村元「缺乏常識」，「什麼怪論都會推得出來」，共有八條，駁斥得痛快淋漓。限於篇幅，就不引述了。

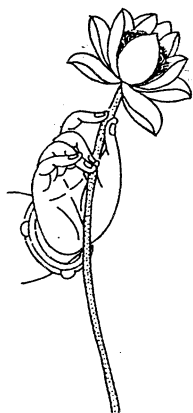
我們在此補充一點，中村元在解釋同品定有性時，把它解釋成同喻體。他口口聲聲批評窺基不懂形式論理，他自己卻連因明的最基本的形式都搞錯了。

當然，有些因明理論問題是需要坐下來做深入研究和認真討論的。同時也要指出，水月的批評中也含有似能破的過失。

例如，水月一再說因支只是一個概念，而不是命題。這令人不解。因支的語言形式是一個省略了主語的陳述句，在邏輯上則是省略了主項的命題或判斷。周叔迦的《因明新例》，陳大齊的《蠡測》（有關於因支的依轉極成即判斷的極成）等許多因明著作都對此有明確的解釋。

註釋：

- ①⑦ 《因明文集》，第2冊，第6-7頁。
- ①⑧ 《因明文集》，第2冊，第107-109頁。
- ①⑨ 呂澂：《因明入正理論講解》附錄2，中華書局1983年版。
- ②⑩ 《因明文集》，第1冊，第282頁。
- ②⑪ 《因明文集》，第1冊，第298、300頁。
- ②⑫ 《因明文集》，第1冊，第310頁。
- ②⑬ 《因明文集》，第1冊，第317頁。
- ②⑭ 《因明文集》，第1冊，第320-361頁。



（待續）

（上接第30頁）

現代的社會，有一種現象似是正常，卻又是反常的現象，人死不管生前是否學佛，是否知道西方極樂世界，是否亡者意願到西方，家屬非安排一個普佛助念的陣頭不可。某些學佛者，也熱衷於為亡者念佛結緣，又有一些披如來衣者，出家後就專為亡者誦經、禮懺。什麼是正法從未聞過，以為專為亡者念經超度，就是佛法。像這些的佛弟子，整天在外結緣，外務如此的繁多，如何能靜下心來修持。

人間佛教太濃厚，一些佛弟子是否藉著人間佛教的旗幟，作一些違反佛教教誡的行為。或者是發菩薩行的大德，是否會因利益眾生關懷人間，以人間佛教作為弘揚與實踐，而荒廢了修行者的本務。又常住，若時常有突起的緣務，也會損害日常寺中的修持。所以太熱衷於所謂的人間佛教的關懷，與止觀的修持是否會相互抵觸。

人、事的繁殖滋長，對修止觀者來說是多所妨礙，因為世俗的雜務衆緣，會擾亂一個行寂靜修行者的心。常接觸外境就有緣務，對禪定修行者而言，緣務纏身是障礙禪定開發的因素。以還是凡夫身時，要精進道業，就先要遠離憤鬧，摒絕外緣，力求安靜，如果緣務太多，就會損害修行。唯有息諸緣務，萬緣放下，精進道業，勤修止觀，身心才得以解脫，三昧才得以現前。

止觀與人生（五）

• 何世亮

十、大小便止觀

從早期止觀的法門看來，大小便穢惡不淨，是以不淨觀視之，但是慧思大師卻從轉穢成淨的觀法加以改變，故獨具創見，並且可以轉變過去的惡業，而成就善業。

「凡大小便利亦有止觀，所言觀者，當於穢處作是念言，此等不淨悉是心作，有即非有，我今應當變此不淨令作清淨，即想此穢處作寶池寶渠，滿中清淨香水，或滿酥酪，自想己身作七寶身，所棄便利即香乳酥蜜等，作此想已，持施一切衆生，即復知此淨相唯是心作，虛相無實，是名觀門，所言止門者，知此不淨之處，及身所棄不淨之物，唯是過去惡業熏心故，現此不淨之相可見，然此心相，有即非有，唯是一心平等無念，即名止門。」

事物的淨與不淨，並沒有一定的標準，大部份是存在我們主觀的意見，大小便在人們看來是十分不淨，但是在某些細小的動物、細菌、微生物等看來，卻是甜美可口的食物，所以慧思大師認為淨與不淨是唯心所現，也是有道理的，由此推之，我們若能轉變心境，那麼這個世界即可變成淨土了。

「此蓋過去之業，定能熏心起相，現世之功亦能熏心顯妙用也，如此於大小便處，假想熏心而改變之，其餘一切淨穢境界，須如是假想熏心以改其舊相，故得現在除去憎愛，亦能遠為五通為方便也。」

我們來到這個穢惡充滿的世界，煩惱很多，境遇不佳，這是因為我們過去所造的業，而這個不善之業是由過去不善之心所造成的，所以我們現在必須改變心態，以善心、淨心、慈悲

心、歡喜心來改變舊有的形相，那麼未來的命運就能改變。

「然初學者未得事從心轉，但可閉目假想爲之，久久純熟，即諸法隨念改變，是故大菩薩乃至二乘小聖五通仙人等，能得即事改變，無而現有。」

慧思大師拈出的這個止觀方法，不僅可以事隨心轉，而且可以成就神通，這也就是佛菩薩修持神通的秘訣。

有一次，佛陀在靜處中思惟：「世間的國王，有誰能修行善法，愛好和平，不喜歡殺戮，實踐正法於天下呢？」

魔王得知了佛陀的心念，以爲佛陀又生出了作世間國王的塵念，於是就說：「世尊啊！你有資格作國王，而且可以實行正法於天下，帶來世界的和平。」

佛陀就說：「魔王啊！你爲什麼認爲我有能力作世間的國王呢？」

魔王說：「因爲你有神足通啊！只要你願意，就能讓雪山變成黃金，何況是作世間的國王！」

佛陀說：「魔王啊！我無心作國王，也不想讓雪山變成黃金，因爲人們一旦獲得了黃金，如雪山一樣多，還是一樣貪心不足，所以有智慧的人對於黃金和石頭，還是以平等心看待的。」

從阿含經的這個故事看來，世尊是有「點石成金」的能力，只是不願使用而已，而這種神通的能力就是由止觀的方法產生的。

十一、大自然止觀

現代人要修習止觀，初步的方法，我覺得最好是大自然止觀，什麼是大自然止觀呢？那就是說，利用空閒的時間到山林田野中走一趟，好好欣賞大自然的美好風景，或許更有益於身心的健康。

通常人們到大自然中旅遊，雖然可以感受到身心的舒暢，但是心念還是擾擾不安，煩惱東，憂慮西，不能盡得大自然風景的美妙，美國哲學家愛默生說：「老實說，只有少數的成人能夠觀賞自然，絕大多數的人都看不到太陽，若有，他們只是非常表面的看，太陽僅點亮成人的眼睛，卻照進兒童的眼眸和心靈，喜愛大自然的人，其內外在那種感覺一致，縱然已爲成人，猶不失赤子之心。」

在這裏，止觀方法的運用就變得很重要了，止觀的方法並不限於坐禪，而是集中我們的精神在某些有意義的事情之上，避免分心及煩惱。

首先我們來討論「六到」的功夫，所謂「六到」就是指我們具有的「六根」：眼耳鼻舌身意，這六根必須用心於眼前的事物，注意到其奧妙，就可以與大自然合一，達到禪定三昧的境界。

將我們的心念拉到眼前，用心地觀看大自然的風景，看看那蔚藍的天空，變化多采多姿的白雲，有時候可以看到飛鳥，自由自在地飛翔，然後細心地欣賞花草樹木，紅花綠葉，所謂「柳綠花紅真面目」，多看一些綠色的植物，有益於我們眼睛的健康，並且讓我們的心情放鬆。

有意識去看與無意識去看，其效果差很多，有意識地去觀賞大自然的景色，其影像會深深的印在腦海裏，並且可以攝取其美好的能量，而無意識地看，當然也有效果，但是你又會轉移注意力，去煩惱世俗的種種雜事，而浪費了寶貴的光陰。

有一次龐居士與大眾一起站在雪地上，剛好又下起雪來，龐居士就說：「好雪片片，不落別處。」有一位姓全的禪客，體會不出詩中的妙義，就問說：「落在什麼處？」

龐居士就打了他一掌，使他的感官覺醒過來，不要只停留在思慮的階段，要全心全力投入大自然的懷抱，好好地享受大自然的美景。

然的美景。

然後轉到我們的耳根，細心去聽聽大自然的聲音，溪水聲、鳥叫聲、蟲鳴聲、風聲、雨聲、樹葉的沙沙聲。

有一個人上山去參訪，問禪師學禪的入處，禪師就問他說：「你經過山谷的時候，有沒有聽到溪水的聲音？」

此人回答：「有啊！」

禪師就說：「這就是禪的入處。」

溪水清脆的聲音是一種自然聲音，靜靜地傾聽，洗滌了世俗的塵勞。

午後，坐在小亭中休息，靜寂無聲，偶而可以聽到微風吹過樹葉的聲音，及落葉的沙沙聲，有如泰戈爾的詩意：「這些小小的思想，是那沙沙的樹葉聲，它們有其愉悅的低語，在我心底。」

在山中，午後的白雲漸漸低垂，很快就下起雨來，雨點打在屋頂上，清脆響亮，有一次禪師問弟子說：「外面是什麼聲音？」

弟子回答說：「雨滴聲！」

禪師說：「衆生迷已逐物！」

弟子說：「那麼要如何體會？」

禪師說：「我就是雨聲！」

傾聽雨聲，聽到與之合一，不覺手之舞之，足之蹈之，可見其樂趣之至。

再來就是要注意嗅覺，鼻子的呼吸很重要，儘量深呼吸，吸入清涼新鮮的空氣，有益於身心的健康，並且要嗅出花香、泥土味，每個季節都有不同的味道。

當坐下來吃飯或飲茶時，就得專注於味覺，品嚐食物及茶水的甜酸苦辣，一般人在吃飯的時候，都是狼吞虎嚥，漫不經心，想東想西，其實吃飯是一門很重要的修行課程。

有人問慧海禪師說：「和尚修道，還用功否？」

師曰：「用功。」

曰：「如何用功。」

師曰：「飢來吃飯，睏來即眠。」

曰：「一切人總如是，同師用功否？」

師曰：「不同！」

曰：「何故不同？」

師曰：「他吃飯時，不肯吃飯，百般思索，睡時不肯睡，

千般計較，所以不同也。」

由此可見，吃飯也不是一件簡單的事，若能以止觀的方法，專心於吃飯，細嚼慢嚥，不僅能夠定心，也將有益於身體的健康。

再來就是要注意到身體的感覺，看看風吹日曬的感受，泰戈爾詩云：「我懷念那微風吹拂的三月天，不知道爲了什麼！」這是一種很深入的體會，不知道爲了什麼，事實上已進入忘我的境界。

有時候舒服地躺在草坪上，以攝受地氣，或者脫下鞋子，赤腳直接踏在土地上，別有一番趣味。

最後就是要注意到意念的運用，意念當然要保持清靜專一，勿爲世俗分心，同時也要發揮感謝、讚美及祝福的心念，譬如說：「好美好美的花啊！」「好壯觀的高山啊！」「好動聽的鳥叫聲！」……等等。

這些美好的心念能夠轉穢土成淨土，同時也能讓自心沐浴在法喜的三昧之中，另外也相對能接受大自然的祝福，讓大家的境遇轉佳，身心健康。

（待續）

談感受佛性與感應神明

◆ 證義

從表面上看來，佛教在台灣是非常興盛的，到處是寺廟，有廟就有信徒參拜，不管是拜什麼，問他是信奉什麼宗教，得到的答案一定是：「我是佛教徒。」，但是問他什麼是佛教？能回答的沒有幾個人，如果再問他佛陀、觀世音菩薩為什麼這麼偉大？能夠回答的就很少了，如果再深入問他，佛法的基本教義是什麼？能夠回答的更是寥寥可數，佛教就在這種「有拜就有保佑」的社會風氣下，表面上好像很興盛，但這正是佛教走向衰敗的危機。

我們真的很難想像一個連佛教基本教義都不懂的人，可以自稱是佛教徒，不知道佛教的基本教義及佛菩薩的偉大事蹟，如何去感受佛菩薩的偉大？沒辦法感受到佛菩薩的偉大事蹟，

又如何興起效法佛菩薩的偉大人格的動力？這樣更談不上會去實證佛菩薩的教誨了。對於一個只是見廟就拜的人，我們不能就說他是佛教徒，如同我們到天主教堂去觀光，看到耶穌的雕像就膜拜，難道就可以說是天主教徒嗎？我認識很多天主教及基督教徒，他們不僅都了解耶穌的偉大事蹟，而且都詳讀過聖經，反觀我們所謂的佛教徒，有多少人真正去研讀佛經的？這個問題，一些佛寺道場也要負一些責任，天主教及基督教徒到教堂去，神父或牧師一定會向他們講解聖經及耶穌的偉大事蹟，而我們的佛教道場，教給信徒的只是舉辦法會，教信徒如何拜拜，很少向信徒講解佛法，這是我們必須檢討的。

沒辦法感受到佛菩薩的偉大事蹟，當然無法興起效法佛菩

薩偉大人格的動力，這樣更不會想去實證佛菩薩的教誨了，這也是目前我們的佛教徒只求功德，不求修心的主要原因，因為無法感受到佛菩薩的偉大人格，當然不會由衷的對佛菩薩尊敬，所以參拜佛菩薩的主要目的，只是要求佛菩薩保佑而已，如果有一天感覺事事不順，就認為佛菩薩不保佑，馬上拋棄佛菩薩，去改信其他有靈驗的王爺公了。

所以我們要了解，「感受」對一個佛教徒的重要。所謂感受，是一種認知過程，我們從感官接受各種現象，必須進行反思，然後接受事物的本質，再加以吸收內化，最後引導我們發現佛性的一種修行歷程。也就是我們所謂的六根、六塵、六識的過程，我們的眼、耳、鼻、舌、身、意六根，對應於外界形色、聲、香、味、觸、法六塵，經過眼、耳、鼻、舌、身、意六識的分別作用，開始進行深入的思考，最後了悟佛性。如果我們六根的感官作用接受各種現象後，不加思索的全部接受，那接受的只是「現象」而已，現象是虛幻不實的，不是事物的本質，一個長期誤認現象為真實的人，終究會迷失自我。因此，我們參拜佛菩薩，不能只是想像佛菩薩的神通廣大，所以

才要拜佛菩薩，神通廣大只是一種幻象而已，並不是佛菩薩的本質。我們在參拜佛菩薩時，必須了解佛菩薩的偉大人格，及其宣揚的偉大人生哲理，這樣我們才能真正感受佛菩薩的偉大，進而依照佛菩薩宣揚的教義，深入研究，以期能和佛菩薩一樣，跳脫苦海。我們常誦念的觀世音菩薩普門品，是最好的例子，如果我們問一般人，為什麼要誦念觀世音菩薩普門品，得到的答案一定是：可以消災解禍。這就是只接受佛經裡的虛幻的現象而已，沒有了解佛經真正的意義。如果我們仔細思考觀世音菩薩普門品裡的內容，是佛陀告訴我們觀世音菩薩的偉大人格，及觀世音菩薩的慈悲法門，當我們感受到觀世音菩薩的偉大人格，及慈悲法門時，自然會興起力行觀世音菩薩的慈悲法門，並朝此方向努力。如果我們執著誦讀觀世音菩薩普門品是可以消災解禍，有一天遇到不順的事情，就會認為觀世音菩薩沒有保佑，回家馬上把普門品丟進垃圾桶了，因為你只是要求觀世音菩薩幫你消災解禍，並不是真的尊敬觀世音菩薩。

「感受」和我們常說的「感應」是有差別的。我們常說的「感應」，是指好像感覺到神明的顯現、指示，有時在夢中，

有時在不知不覺中，但不管如何，所謂感應都是好像獲得神跡的情形，因此是屬於感應到神明的神通廣大。我們上面已經說的很清楚，神通廣大只是一種幻象，不是真實的，而我們之所以會感應到神明的神通廣大，事實上是潛意識作用（有些是經神錯亂造成，這種情形屬於病態，我們不討論。），也就是說我們平常參拜各種佛菩薩或神明，都是祈求保佑，這種祈求保佑的想法會累積在潛意識，隨時影響我們的意識，如果這種祈求保佑的想法越持久，影響也會越深，有時甚至會精神錯亂，產生幻覺，這也是為什麼固定參拜某個神明，越會感應到這個神明的原因，所以一個固定參拜媽祖的人，就很容易感應到媽祖的神跡，事實上那只是自己祈求媽祖保佑的潛意識作用，並不是真實的，我們要了解，要能獲得佛菩薩的現身教化，是要多大福報才有可能，只是參拜祈求保佑，那可能有這麼大福報？所以，我們不要太相信感應的神跡，相反的我們應該努力修心，以感受佛菩薩的教化，早日證悟菩提。

由上面分析，我們可以了解「感受」和「感應」的不同，「感受」是要我們去實際了解佛菩薩的教化，依照其指導尋找

我們的佛性，而「感應」只是一種幻象不實的迷信。感受到佛性時，也就是我們的佛性偶然的顯現，但是很可惜，往往我們不知道那就是我們的佛性，因此佛性常是一閃而逝，如果我們感受到了佛性，又能認知那就是佛性，我們的佛性就能持續顯現，事實上我們在生活中常有感受到佛性的情形，只是我們不知道而已，例如在路上看到可憐的人，興起悲憫心腸，這就是佛性的顯現，只是我們不知道，所以佛性很快就消失了，以致於我們不會把握住那一剎那的佛性，進而使佛性發揚光大，常住我心，反而追求那種虛幻不實的神跡感應，弄得神經兮兮，還自以為得道了，真是可悲！

我們都知道，慈悲是佛性的實質內涵，也是佛性的實際表現，因為我們都具有佛性，所以也很容易感受到慈悲的情境，這就是為什麼我們看到感人的事情，都會感動的原故，感動就是感受佛性的表現，那也就是心中佛性的顯現。讓我們在日常生活中，隨時感受佛性，但不要去感應神跡，感應神跡是「執著」的虛幻現象而已。

每日區區為阿誰

解弄師子的雲巖曇晟禪師

• 覺蓮

曹洞宗是洞山，曹山所創，雲巖為洞山的師父。

潭州雲巖曇晟禪師，鍾陵建昌人，俗姓王，生而自然身裹

胎衣，右袒猶若袈裟法服，父母甚異之，少年遂許出家於石門

。受具足戒後，往參百丈懷海禪師，為百丈侍者二十年，職同

當年阿難尊者之親近佛陀，法必我聞。雖然於百丈處參學如此

之久，然機緣不契，並未得法，後前往參叩藥山惟儼禪師，終

於大徹大悟，嗣法藥山。現在我們來看一下他在藥山如何開悟

的。

當他到了藥山以後，和藥山有如下的對答：（據指月錄記

載）。

山問：「甚處來？」

曰：「百丈來。」

山曰：「百丈有何言句示徒？」

師曰：「尋常道：我有一句子，百味具足。」

山曰：「鹹則鹹味，淡則淡味，不鹹不淡是常味，作麼生

是百味具足底句？」

師無對。

山曰：「爭奈目前生死何？」

師曰：「目前無生死。」

山曰：「在百丈多少時？」

師曰：「二十年。」

山曰：「二十年在百丈，俗氣也不除。」

過了幾天，師侍立，藥山又問了：

「百丈更說甚麼法？」

師曰：「有時道：三句外省去，六句內會取。」

山曰：「三千里外，且喜沒交涉。」

山又問：「更說甚麼法？」

師曰：「有時上堂，大眾立定，以拄杖一時趕散，復召大

衆，衆回首，丈曰：是甚麼？」

山曰：「何不早這麼道，今日因子，得見海兄。」

師於言下頓省，便禮拜。

以上是師開悟的過程，其實，藥山並沒有告訴他什麼，過程只是藥山問他在百丈聞說什麼法，師敘述了幾則，當敘述到百丈下堂句：「是甚麼？」話語時，藥山道：「何不早這麼說，今日因子得見海兄。」師即頓省。可見若非先前已在百丈處薰習般若，何有日後的雲巖，若非藥山的一言點醒，師又豈能識得百丈些許？他二人通力合作，造就了師的本分事上向上一著子。

自此以後，應對如流，再也不是從前的一身俗氣。譬如：

有一日，藥山又問他：

「汝除在百丈，更到甚麼處來？」

師曰：「曾到廣南來。」

曰：「見說廣州城東門外有一片石，被州主移去，是否？」

師曰：「非但州主，闔國人移亦不動。」

山又問：「聞汝解弄師子（即獅子），是否？」

師曰：「是。」

曰：「弄得幾出？」

師曰：「弄得六出。」

曰：「我亦弄得。」

師曰：「和尚弄得幾出？」

曰：「我弄得一出。」

師曰：「一即六，六即一。」

後來，他去看望從前在百丈處一起參學同學滄山靈佑禪

師，滄山問他：

「承聞長老在藥山弄師子，是否？」

師曰：「是。」

曰：「長弄？有置時？」

師曰：「要弄即弄，要置即置。」

曰：「置時師子在甚麼處？」

師曰：「置也！置也！」

藥山問他廣州城外的一片石被州主移去是否？又問他解弄師子否？表面上是這樣，骨子裏卻不是，師一聽便解了，那是問他於觸證之境——知有之後，是否能夠保任。藥山曾開示云：「我今爲汝說這個語，顯無語的他那個本來無面目等貌。」唯有自證者方知。

師在百丈二十年，充當侍者，是百丈極親近的弟子，可謂無話不說，有疑即問，那時，師曾將心中的一個疑問向百丈提出，他這問題，其實很多人都有，只是不敢問。他問百丈：「每日區區爲阿誰？」是呀！我們每日忙來忙去，究竟爲誰辛苦爲誰忙？人們雖也有感於此，但，終究還是算了，還是忙去了，幾人會去解決。而師問百丈，每日區區爲阿誰，就是企圖解決它。百丈回答他：「有一人要。」師又問：「爲什麼不教伊自作？」百丈答：「他無家話。」

百丈將問題引到修行的路上去了，而且不著痕跡。「有一

人要」，即指藥山所說的：那個本來無面目等貌的。而師卻認爲多事，頗不願區區，因此問：爲什麼不教伊自作？百丈只得答道：他無家話。既無面目等貌，豈能作爲。怎教無舌人解語，無手人行拳呢？

明白了這個道理，每日儘管忙碌，再不是沒有意義的了。再說，這個無面貌的人，他雖然無面貌，卻和我們不曾相離，不管你知不知道。你若不好生對待他——爲他區區著，你若胡思亂想，不安份守己，他可以折磨得你更加痛苦。

師有一次正忙著編製草鞋，他的門人洞山走過來說：「乞師眼睛得麼？」師曰：「汝底與阿誰去也？」曰：「良价無。」師曰：「設有汝向甚麼處著？」山無語。師乃問：「乞眼睛底是眼否？」山曰：「非眼！」師便喝出。這一則公案，也可看到他師徒二人互相砥礪、琢磨的情境！回互得頗妙。

會昌元年十月二十六日示疾，先命侍者爲他沐浴澡身，然後喚主事僧，令備齋飯，來日發去。至二十七夜，歸寂，茶毘得舍利一千餘粒，奉於石塔。門人洞山開創曹洞宗，延續至今，曹洞一脈，師實爲一宗鼻祖。所著「寶鏡三昧」，親傳洞山，代代相傳，爲傳法卷軸。

息諸緣務

修習止觀具緣之四



• 道益

《摩訶止觀》云：緣務妨禪由來甚矣，蘭若比丘去喧就靜，云何營造緣務，壞蘭若行，非所應也。

修習止觀既應遠離鬧處，然一些蘭若行人既選擇蘭若寂靜處，卻又不堪靜處之寂寞，於是又找機會對外攀緣，使得外務纏身，忙碌不堪，失去安居寂靜處的意義。

文：四息諸緣務。

息，停止下來。緣，指人與人之間，或事物之間的和合。

務，致力追求或謀取事情。所以息諸緣務，就是要我們停止於追求人際關係，及致力謀求生計之事業。

文：有四意。

緣務包含生活、人事、工巧、學問等。

文：一息治生緣務，不作有為事業。

第一，停止與生產有關之生計及一切的有為事業。修行人

在習禪定期間，應遠離經營生產事業，尤其是出家人，更應該停止世俗的職業生活，斷一切買賣交易的行為。生意上的買賣，有得有失，而得失之間，已擾亂清淨心，防礙道業的增長。

多次在市集見到剃除鬚髮，著壞色衣，現出家相者，站在人群中叫賣東西，僧人販賣物品，與俗人一樣，為求利潤，不但影響修行，亦毀犯佛陀所制的清淨禁戒，敗壞正法，這與遭教經所言：「不得販賣貿易」有所違制。

出家身份與一般世俗人不同，世尊在《佛遺教經》中對出家沙門訓示：「當自摩頭，已捨飾好，著壞色衣，執持應器，以乞自活，自見如是。」出家人應以乞食養命，不作餘生，亦不積聚財寶，既然如此，何用自己已經商貿易呢！

文：二息人間緣務，不追尋俗人朋友親戚知識，斷絕人事往還。

第二息人事緣務。息諸緣務，除了不該與商業上的人往還外，世俗的一切人事因緣，也應該少於往來。修行人不川流於富貴人家，更不參與政治，也不攀緣於王公貴族。修行者若終日奔馳於白衣家，廣結社會上的世俗朋友，與親戚朋友往來頻繁，這些都是障礙修行的因緣。

若要道業有成，即應捨離眷屬，淡化親情。若要禪定得以開發，必須摒除世俗的人際交往，惟有遠離所親愛，才能靜心修禪定。若塵緣未了，難以割斷世俗因緣，與親戚朋友的關係應慢慢疏離，不掛礙世俗雜務，減少來來往往的因緣，才不讓這些人事因緣防礙修行。

文：三息工巧技術緣務，不作世間工匠技術，醫方禁咒、

卜相、書數、算計等事。

第三息工巧技術緣務。工巧技術如雕塑、繪畫、插花設計園藝，或行醫幫人治病，或卜卦看相，或書寫算帳等事，乃是世間人，為謀生活所應為。而這些有為事業，對一個修止觀行者來說，皆是妨礙禪定的緣務，應予停止。外務太多心易散亂，精神難於集中，則禪定難於開發，所以若要成就三昧，必先息滅世間緣務。

《遺教經》：合和湯藥，占相吉凶，仰觀星宿，推步盈虛，歷數算計，皆所不應。

文：四息學問緣務，讀誦聽學等悉皆棄捨。

第四，息世間學問及佛法之聽寫。學問包括世間、出世間之知識，佛法的讀誦聽學，經論的研究。世間學問的研究，雖能修得世智辯聰，然而對生死之解脫，卻了無助益。當準備進入禪修時，對世間知識、經典讀誦、佛法聽學皆當暫時停止探索研究。

世間學問及佛法的研究雖然能增長智識，但是在學問的研究，時間上佔的太多，相對的在心性的修養上就減少荒廢。不但世俗的學問如此，就是用在佛法的讀誦，經典的聽聞學習上也是如此，如果只專心於佛法教理上的研究，同樣也減少了實修上的功夫。佛陀說法八萬四千法門，不只要後輩弟子作為研究探索而已，佛法如果不能拿來作為日常生活修習實踐，充其量佛法只能算是一門宗教學。若將心思放在治理世間學問、聽聞研究佛法上，必無多於時間於止觀上的修習。

文：此為息諸緣務，所以者何？若多緣務，則行道事廢，

心亂難攝。

世間學問及佛法的讀誦聽學皆當暫時停止，何況是世俗的生活、人事、工巧的有為雜務眾緣，故致力於禪定開發時，對於這些妨礙禪定修行的緣務皆當停息。所以準備進入止觀修行的行者，若不能頓捨萬緣，遠離眾務的糾纏，力求安靜，一心念道，心難於寂靜，道業難於成就，三昧難於開發。所以修止觀時，不攀緣六塵，應力求屏棄一切緣務，禪定功夫才能得力。

（下轉第18頁）

受供者，是田地也

◆ 智泉

布施有兩種對象，一是敬田，一是悲田，供養三寶屬於敬田。七月的供僧法會，名正言順是敬田了。吾人參加了兩個地方，一是台南安平觀音亭，一是南部地區供僧大會場阿蓮光德寺。台南安平觀音亭，以獨自財力，預計一百零八位為供養人數，以高主委的大願招感，竟然報名將近四百位福田僧。南部多縣市的合資大場面，因為與北部同在一天舉辦，相對人數減少，但為數還是可觀。南北地區相距甚遠，不過還是有人願意旅途勞累，一大早遠道北上趕去台北林口受供，這不是辜負了承辦人的苦心安排嗎？事後我問某某比丘尼，你為何要捨近求遠。他說：台南有北部指派人員，負責邀請，已先報名。後來雖然知道南部在同一天舉行，但負責人說，車子已請，沒有出家人乘坐上去，交待不過去。她說所乘這輛大車只坐十二位出家人，餘皆在家義工，其他車子則不知人數。

相信全國承辦供僧大會的長老法師們，必有相互的協調。希

望明年供僧大會再一次協調，不必再次讓僧尼們於零晨三四點鐘出門，舟車顛簸。也希望明年不必再有此浪費資源的情事。

（南部準備桌席剩餘，北上須付遊覽車資）

供僧法會，分兩部分，一是施者（包括義工與布施物資者），二是受者（包括現前僧與已證羅漢果者，如賓頭盧波羅墮誓）。

施者，希望布施種子種在福田裏，能感到現世與後世得到物資的福樂。如穀子播在田中，將來能得到十倍百倍的果實。受供者，且置證聖得果不說，求其次也須稍具道品，戒行清淨，僧格不失，以此修身修心功德，向施主祝願，願其七世父母，都能夠歸向佛教修行。施主與現在父母壽命百年無病，無一切苦惱之患。

施者是播種者，受者是福田地。施者就如一粒清淨種子，即無雜的布施心，受者這一塊田地，也須是清淨的福田地，才能夠正面得益。如果這塊田地又是貧瘠又是雜草叢生，能令種子萌芽嗎？就如此比丘尼台北受供回來，來電談出家人律儀問題。她說：同桌受供者，菜餚一上桌，筷子纔動一回，一比丘尼即將菜餚一網打盡，打包入袋。防心離過，貪等為宗，不記得了吧，且有少數人話語不斷。甚至有人食完一道菜，即就離席，結個齋祝願施主得安樂都等不及。

我們是受供者，既稱是福田地，真心希望植福者播下的種子，能夠長出千倍果實，受供者應思量之。

閒居

顯忠

竹裏編茅倚石根，竹莖踈處見前村。
閒眠盡日無人到，自有清風為掃門。

山居

懷志

萬機休罷付癡憨，蹤跡時容野鹿參。
不脫麻衣拳作枕，幾生夢在綠蘿庵。

山居

志芝

千峰頂上一間屋，老僧半間雲半間。

湛然詩鈔

八一

昨夜雲隨風雨去，回頭方羨老僧閒。

建隆秋夜

道潛

梵唄聲沉香霧銷，月明金殿影峩嶢。
夜深唯有龕燈在，風露滿庭人寂寥。

邵伯道中

道潛

一道河流遠接天，兩行官柳復蕭然。(一)
村春歷歷鳴何處，彷彿孤煙落日邊。
回首山光古寺基，拂天寒木耿斜暉。(二)

孤撐漸與鐘聲遠，但見風幡竹外飛。

鶴林寺

道潛

宛轉回廊漫布金，蕭條寒日墮牆陰。
門前合抱松千尺，黃鶴不來年已深。

山居

法成

四顧巍峨鎖碧陰，松風和雨響於琴。
居山不用逃聲色，百鳥歸來何處尋。

無絃琴

止翁

湛然詩鈔

八二

月作金徽風作絃，清音不在指端傳。
有時彈罷無生曲，露滴松梢鶴未眠。

過湘江題慈雲寺壁

德洪

慈雲寺在古城隈，月閣風軒照水開。
獨倚欄干秋雨後，青山相逐渡江來。

與超然至谷山尋崇禪師遺蹤

德洪

行盡湘西十里松，到門卻立數諸峰。
崇公事跡無尋處，庭下春泥見虎蹤。

九十六年八月份會務報導

(會訊第312期)

捐款芳名錄

(總計 伍萬伍仟捌佰元整)

叁仟元：大啓師

貳仟元：張鄧治

壹仟元：月薪

傅冠智

徐鈺銓

陸佰元：林春珠

伍佰元：道益師

李承育

陳羿宏

吳淑燕

吳謝錦治

江柏興

洪振銘

方宏鍊

肆佰元：辛旻潔

叁佰元：林世豐

吳李玉香

貳佰伍拾元：

李靜蓉

貳佰元：證義

林美辰

陳俊竹

黃國峰

楊炳輝

郭保成

侯梅雪

許雀芬

悟徹

楊好晒

徐淑媛

柯鴻章

徐連豐

徐黃貴美

林鳳英

林玉蓉

度小月

宋淑真

吳燕靜

吳政益

張秀鶯

洪陳老遠

洪貴玲

高淑惠

顏子喬

洪桂莉

許瑞吟

謝孟哲

張榮富

吳建志

黃朝麟

黃鈴心

李慧玲

劉義文

洪秀源

洪桂昭

吳智義

吳鴻圖

吳郭春瑾

吳美樺

鄭景陽

韓立銘

李靜蓉

張鏢涼

王建宗

王延銘

林融唯

林連佛

林美辰

許雀芬

96年8月份收支明細表

收	上月結存	\$243,240	90
	本月收入	\$ 55,800	00
入	收入總計	\$299,040	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第254期印刷費用	13,800	00
	福田雜誌郵寄費用	2,656	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 熒	2,000	00
	方 惠 珍	2,000	00
	廖 慶 逢	5,000	00
	蔡 莊 鬧 叛	5,000	00
	沈 林 金 墜	5,000	00
	林 木 順	5,000	00
	沈 何 水 張	5,000	00
	支出總計	\$ 53,486	00
	本月合計	\$245,554	90
	收支比較	95.9 %	

壹佰元：阿彩

宋孟霖

宋沛玲

宋佩庭

王愛玉

王滿足

王靖君

麥麗玉

蘇綉花

王桂紅

林建國

陳樹剛

陳儀婷

黃紅芬

黃豐隆

李桂雲

李真業

李白彩娥

林俊良

林錦伯

林建國

陳樹剛

陳儀婷

黃紅芬

黃豐隆

黃志新

黃怡瑄

黃郁儒

黃秋南

黃惠伶

吳明原

陳儀潔

陳進良

陳柏璋

陳寶蓮

陳寶秀

陳美智

黃秋南

黃惠伶

吳明原

黃豐隆

黃志新

黃怡瑄

黃郁儒

黃秋南

黃惠伶

吳明原

陳儀潔

陳進良

陳柏璋

陳寶蓮

陳寶秀

陳美智

黃秋南

黃惠伶

吳明原

黃豐隆

黃志新

黃怡瑄

黃郁儒

黃秋南

黃惠伶

吳明原

陳儀潔

陳進良

陳柏璋

陳寶蓮

陳寶秀

陳美智

黃秋南

黃惠伶

吳明原

黃豐隆

黃志新

黃怡瑄

黃郁儒

黃秋南

黃惠伶

吳明原

陳儀潔

陳進良

陳柏璋

陳寶蓮

陳寶秀

陳美智

黃秋南

黃惠伶

吳明原

黃豐隆

黃志新

黃怡瑄

黃郁儒

黃秋南

黃惠伶

吳明原

陳儀潔

陳進良

陳柏璋

陳寶蓮

陳寶秀

陳美智

黃秋南

黃惠伶

吳明原

黃豐隆

黃志新

黃怡瑄

黃郁儒

黃秋南

黃惠伶

吳明原

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

湛然寺福田功德會

8月份救濟事蹟

1. 廖慶逢先生：住南縣後壁鄉後壁村一三四號，七十七歲。案主原任工地搬運等工作，但意外而致右髖骨骨折，因擔心失業而不敢開刀治療，而導致目前行動不便。今因高血壓控制不佳引起低血納造成感染肺炎住院，目前僅案子約二萬伍仟之薪資及案媳家中之手工貼補家用，尚有三名子女仍就學中，今逢就學繳費，身邊已無多餘存款可支付，故本會協助醫療費用伍仟元整。

2. 蔡莊鬧叛女士：住南縣六甲鄉七甲村七甲街一六〇巷六號，八十一歲。案主不識字，其夫十多年前已因病去世，二人婚後因未生育而領養一女；五年後才又生下獨子，其子並無穩定工作，娶越南新娘，生有二子，但無責任感。今案主因肺部纖維化而無法自主呼吸，住院進行氣切以安裝呼吸器維生。案主平日多由養女照顧，但因需協助夫家之工作，無法全心照顧案主，且每月加護病房費約一萬元，其女亦只能協助部份，故本會協助醫療費用伍仟元整。

3. 沈林金墜女士：住南縣柳營鄉篤農村小腳退一八九之一號，七十五歲。案主有重度智障，患有氣喘，缺血性心臟病及高血壓，自我照顧低，其夫同為重度智障，目前因呼吸衰竭住於加護病房中。案子也為重度智障，案媳則為中度智障，案子可自我照顧，案媳則會外出打零工，所以全家經濟都賴政府之殘障津貼，案媳表示已無能力可負擔，故本會協助其醫療費用伍仟元整。

4. 林木順先生：台南縣白河鎮仙草里岩前一——號，五十六歲。案主為路倒病患，由南縣消防局協助送醫，因案主無法正確表達姓名、住所，由里長確認其為獨居之身心障礙居民，領有津貼，無家人可協助，平日自我照顧差，雙腳退化無法行走站立，金錢與證件皆無，且長期營養不良、意識不清無法自行進食，故本會協助其醫療費用伍仟元整。

5. 沈何水張女士：住南縣新營市太子路二一四號，八十三歲。案主為家管，早年務農維生，案夫八年前已因病去世，今與其子同住。案子於公所任工友退休，本可照顧案主，但近三、四年，案主因呼吸衰竭，長期臥床，併發疾病多，其子已無力可照顧，今又感染肺炎住院治療，家中又有就學中之人口，負擔壓力重，但本會協助其部份醫療費用伍仟元整。

6. 本月固定幫助戶：洪樺燮先生、洪樺煜先生、方惠珍女士，以上各貳仟元整。



佛隴百年七里香

● 贈 閱 ●

■ 中華民國九十六年九月十五日出版
佛曆三〇三四

■ 發行人：雲 庵

■ 電 話：(06) 2 2 2 8 5 1 8

■ 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