

福

田

279



卐 佛教月誌 卐

- ▲高雄縣各宗教聯合，於8月30日為莫拉克颱風受難者祈福。
- ▲學甲法源寺，已故開果長老尼圓寂三周年，其徒心祥法師，特邀大航法師假法源寺，於8月8日舉辦「佛學講座與問答」，以作報師恩紀念。
- ▲佛教耆宿戒德老和尚嵩壽101。將以傳授護國千佛比丘尼三壇大戒，以表慶祝。時間：98年11月17日至12月15日止。戒場：新店市文中路66號竹林寺。
- ▲農曆七月孝道月，各道場誦持地藏經，回向檀越祖先，並回向八八水災罹難者。
- ▲台北圓山藥師寺開山住持宗開和尚，於7月圓寂於藥師寺。
- ▲98年北中供僧法會，各於7月11日、7月18日圓滿。
- ▲佛學院招生：
 - 台南女眾佛學院
 - 台北華嚴專宗佛學院
 - 阿蓮淨覺佛學院
- ▲比丘尼寬謙，獲頒中國文藝獎表揚。



本期目錄



封面：仿翠念珠 大明攝

- 1 • 佛教月誌
 - 2 • 精進有無別體……………日守脫
 - 3 • 法華經的思想及其實踐方法(二)……………明了
 - 8 • 天台宗衰落原因的探究(上)……………夏金華
 - 15 • 正理派(Naiyāyika)(四)……………木村泰賢著
——《印度六派哲學》第六篇……………依觀譯
 - 19 • 暗室取物……………三五
 - 20 • 水中本來月影無，淨水為緣見本月
——談「無相正觀」……………證義
 - 22 • 正念止觀(四)……………何世亮
 - 26 • 慧峰上人年譜(八)……………明了
 - 29 • 媽媽的往生(一)……………劉鳳櫻
 - 32 • 湛然詩鈔
 - 33 • 九十八年八月份會務報告
- 封底：湛然寺勸石茅蓬(在左鎮)

精進有無別體

日
守
脫

「舊云精進無別體，但篤衆行。義而推之，應有別體。」此應古來所儀，精進別體之所由而立也。竊案今止觀中，不出四意：

一者，以性融修，一念具修六度，乃至歷一切法，無非無作六度相也。且歷六作作觀行時，舉足下足，圓修六度乃至語默亦爾。據之六度互攝，並無別體。

二者，以用判體，五度各有別體，精進獨無別體。且雖五度功用，各局自法。而以精進功用，通餘五度，乃置之五度中，判爲無別體也。故大論云：「勤行五波羅蜜，身心精進不休，精進更無別體。」然體有二義：體性是理，體相是事。初意即約體性，非所議論。後意即約體相，難家所託，古師所執是也。今家破彼偏執，從容成有別體。即次第三及第四意是也。

三者，廣歷行門，推檢五外，應有別體。且除五波羅蜜，於諸餘道品，無有懈怠者。得置五度外，判爲有別體。故今止觀，且出誦經爲別精進。又如釋迦，七日翹足，讚弗沙佛，爲精進滿，不是五度。乃至今日造像、起塔、禮佛、誦經等善，苟無懈怠，即是精進，而亦不是五度。

四者，望懈怠人，推尋五度，及諸行外，應有別體。精進本無懈怠爲性。凡諸法門，設懈怠者，亦分得修。應以精進而置五度及餘洹沙法外，判爲有別體也。故大論云：「一切衆事，若無精進，則不能成。譬如下藥，以巴豆爲主。若除巴豆，則無下力。如精進無處不有，既總衆法而別自有門。譬如無明使偏，偏在一切諸使中，而別有不共無明。」是亦止觀所引例也。

以上四義，第一第二，難家所用。第一是傍約，第二爲正事。第三第四，答主所據。於中第三，立五度外，有別體爲正。第四一切法外，立別體爲傍。本對五度論進度體相故。

問：五度之外，精進有別體者，其義可爾。一切道品之外，別有進度體者，此不可爾。何者，於行不懈名爲精進。豈離諸行別有精進體耶？

答：精進勤策爲性。縱有事緣，不能行檀，及一切道。內有勤勇之性，道心獨運，上求下化之心，此之運心，爲進度體，豈非一切諸行之外，別有精進體耶？例如無明，不唯貪等隨眠相應，亦有獨頭而起。無明愚癡爲性，精進亦爾，不唯與諸道品俱起，亦有不共而運。智者以譬得解矣。

法華經的思想及其實踐方法（二）

• 明了

4. 「佛子」思想：

佛子，是阿羅漢的通稱。古代稱「佛子」、「勝者之子」或「如來之子」。在「佛子」中有如來的長子，如《雜阿含經》（十八卷）說：

諸大德，若正說佛子者，則我身是從佛口生，從法化生，得佛法分。所以者何？我是佛子，從佛口生，從法化生，得佛法分，以少方便，得禪解脫三昧正受，譬如轉輪聖王太子，雖未灌頂已得王法，不勤方便，能得五欲功德，我亦如是，為佛之子，不勤方便，得禪解脫三昧正受。（《大正藏》1，頁132中—下）。

佛在經中，以輪王的正法化世，比喻如來的出世法化世。輪王的長子，有繼承輪王事業的義務，也就用來比喻舍利弗的

助佛揚化。由於舍利弗在佛涅槃以前涅槃了，所以釋尊的茶毗大典，結集經律，由摩訶迦葉出來領導，摩訶迦葉也就以輪王長子為喻，表示自己是如來長子（佛子）。

印度的婆羅門，自以為從梵天口生，從梵天化生，所以佛亦說，阿羅漢們是從聽聞佛。說法之聲而生，從法之寂滅法性的證入而成。

佛子，表示有佛的那樣聖性，能繼承如來覺世的大業，所以名為佛子。經中或稱佛子為「佛之愛子」。在《小品般若波羅蜜經》卷六，說：

須菩提為隨佛生，隨何法生故名隨佛生，諸天子！隨如行故，須菩提隨如來生。（《大正藏》8，頁562中）。

須菩提是著名的聖者，被稱為隨如來生。如來是從「如」

而來；須菩提是隨順真如而行的，所以名為隨如來「佛」生。

以上是以聲聞乘之阿羅漢們稱為佛子，但在《梵網經》或《菩薩瓔珞本業經》等常以「佛子」稱受持大乘菩薩戒者才稱為「佛子」。在《法華經》指信奉佛陀教法的人皆稱佛子，如在《譬喻品》中舍利弗聞佛說「任何一人聞佛之教沒有不成佛」而歡喜踴躍地說：

今日乃知真佛子，從佛口生，從法化生，得佛法分。（《

大正藏》9，頁10下）。

佛子與法子、行者相同。

另《譬喻品》亦稱一切衆生皆為佛子，經說：

今此三界，皆是我有。其中衆生，悉是吾子。（頁11下）。

此指佛子與衆生同源，衆生本性清淨，佛子亦然。亦謂諸佛護念衆生，如父母之念子，所以稱衆生為佛子。

《法華經》《譬喻品》的「三界火宅譬」及《信解品》的「長者窮子譬」在表達「佛子」思想中以父子親情感性地敘述，有特別意義。

「三界火宅譬」敘說龐大的家宅，大火正盛燃著，然於其中，小孩子們正有趣地玩著，根本不在意於此火之熾。大人說為「稚子幼稚，未有所識」（頁12中）。此喻「已成大人」之

狀的佛陀，故說「因是小孩而無知」、「尚未成大人的小孩」的衆生之感性言詞，此佛與衆生之間互為一體的關係。最後自喻大人之佛說：

如來亦復如是。為一切衆生之父：：是諸衆生皆是我子。等與大乘，不令人獨得滅度。（頁13下）。

這種描寫大人與幼子的親子關係，讓讀者深深地自覺自己是「佛之子」而欲出火宅之三界。（頁12中—13下）。

《信解品》「長者窮子譬」（頁16中—17中）即是以長者與其子為主角的一品，在敘說有一位小孩如同孤兒地從小就與父親失散。然在窮困和流浪中長大的他，歷經多年歲月之後，卻走到已為長者的父親豪邸門前。這時，一直在尋找這個小孩，且片刻無時都不忘這個流失小孩的父親，當發現到小孩的面貌出現在他的門前時，既驚又喜。然而，連父親記憶皆無的小孩，因懼於此豪宅的威勢，反而害怕得從門前離去。這時，長者趕快叫佣人去把他帶回，但是，小孩因太過於不安而暈倒過去。

於是，長者為因應此子，便設以方便，命他作清潔的雜務工作以勸誘他。

這樣地，長者漸漸地接近這個所謂的佣人，而且也漸漸地

重用他，而在其後的二十年歲月之中，終使他一手掌控全部家業。然而，此時長者就對小孩說：「你就認為我是你的實在父親吧！」。但是在小孩的意識中，仍然認為他自己還是個佣人而已。

之後，長者在預感自己年歲將終，便招待一群有勢者的席上，正式公開地表明這個小孩實在是我真正的兒子。

此譬喻，是藉以親子關係的俗事敘述衆生是佛真正的親子，未來要承擔如來家業。故聽此譬喻的佛弟子們，亦道出自己的心聲，經說：

我等皆似「佛子」。如來常說我等爲子。……而我等不知

真是「佛子」（頁17中—下）。

又，「佛子」這一思想表達，於《見寶塔品》中說：

諸「佛子」等。誰能護法。（頁34上）能於來世，讀持此經，是真「佛子」。住諄善地。（頁34下）。

聲聞弟子從自認「佛之子」後護持《法華經》到《法師品

之聞法，佛即授記，經說：

咸於佛前。聞妙法華經的一偈一句。乃至一念隨喜者，我皆授記，當得阿耨多羅三藐三菩提。

或說：

又如來滅度後，若有妙法華經，乃至一偈一句，一念隨喜者，我亦授與阿耨多羅三藐三菩提之記。（頁30下）。

5. 實相思想：

諸法的真實相，即一切諸法的真實、不虛謬相。此諸法實相唯佛自證，非名字、語言所能顯。蓋究明諸法之真實相，雖亦爲外道及聲聞等之共同目標，但《般若經》等大乘經典以彼等所說並非了義，而以「不可得空」爲第一義真實諦爲真實相。

依《大智度論》卷十八所述，世俗經書中雖說諸法實相，但只是爲安國全家、身命壽樂，故非真實；外道經典中雖然說諸法實相，但彼等係墮於邪見法中，故亦非真實；聲聞佛典中，雖以無常、苦、空、無我觀諸法實相，但彼僅求脫免老、病、死、苦，其智慧不足，故未能究盡實相，唯獨菩薩從初發心，發大弘誓，起大慈悲，供養一切諸佛，有大利智故捨妄見心，觀諸法非淨，非不淨，乃至非我、非無我。又捨如是一切觀，言語道斷、心行處滅，是爲諸法實相。

實相原義爲本體、實體、真相、本性，亦引佛而指一切萬法真實不虛之體相，或真實之理法、不變之理、眞如、法性等。

鳩摩羅什所譯大乘佛典中之「實相」，含有「空」之意義。這是龍樹菩薩以來所強調的，以下舉例諸經所說「實相」義。

(1) 在《大智度論》卷三十二（《大正藏》25，頁297中）所說實相：

諸法如有二種，一者各各相，二者實相。各各相者，如地堅相、水濕相、火熱相、風動相，如是等分別諸法，各自有相。實相者，於各各相中分別求實，不可得不可破，無諸過失；如自相空中說，地若實是堅相者，何以故膠蠟等與火會時，捨其自性，有神通人入地如水。又分散木石則失堅相，又破地以爲微塵，以方破塵終歸於空，亦失堅相，如是推求地相則不可得，若不可得其實皆空，空則是地之實相，一切別相皆亦如是，是名爲如（實相）。

以南本《涅槃經》卷三十六（《大正藏》12，頁85下）中說「實相」：

云何名爲實相？善男子！無相之相名爲實相、世尊，云何名爲無相之相？善男子！一切法無自相、他相及自他相，無無因相，無作相、無受相、無作者相，無受者相，無法非法相、無男女相、無士夫相、無微塵相、無時節相、無爲自相、無爲他相，無爲自他相，無有相、無無相、無生相、無生者相，無因相、無因因相、無果相、無果果相、無晝夜相、無明闇相、無見相，無見者相，無聞相，無聞

者相，無覺知相，無覺知者相，無菩提相，無得菩提者相，無業者相，無業主相、無煩惱相、無煩惱主相。善男子！如是等相隨所滅處名眞實相。善男子！一切諸法皆是虛假，隨其滅處，是名爲眞，是名實相，是名法界，名畢竟智，名第一義諦，名第一義空。

從以上二經論所說諸法實相，亦等同說「諸法空」，「諸法緣起」。以強調實相論的《法華經》〈方便品〉亦說：

諸佛兩足尊，知法常無性，佛種從緣起，是故說一乘。（頁9中）。

同樣說「佛種從緣起」的緣起、空之實相思想。

又，《中論》及《大智度論》等般若經論以畢竟空爲諸法實相，此實相之相狀，一般認爲不能以言語或內心推測，但此一思想發展至中國隋朝天台宗成立時，以《法華經》「法住法位，世間常住」加以發揚，即說本質（理）與現實（事）不二、無別，一切諸法完全調合的世界爲實相；此即所謂「現象即實在」、「差別即平等」的實相論。此實相天台智者大師則以「中道實相」稱之。其著《法華玄義》卷八（下）及卷九（上），揭舉妙有、眞善妙色、實際、畢竟空、如相、涅槃、虛空佛性、如來藏、中實理心、非有非無中道、第一義諦及微妙寂

滅」，爲實相的異名。另外在卷八（上）說此諸法實相爲大乘之一法印，以相對於小乘所謂的三法印。（諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜）。

論修行，一般以實相爲般若實智所照，而智者大師在其著《摩訶止觀》卷一（上）即以實相爲圓頓止觀所觀之境，文說：

圓頓者，初緣實相，造境即中，無不其實。繫緣法界，一念法界，一色一香，無非中道，已界及佛界，衆生界亦然。陰入皆如，無苦可捨。無明塵勞，即是菩提，無集可斷。邊邪皆中正，無道可修；生死即涅槃，無滅可證。無苦無集，故無世間，無道無滅，故無出世間；純一實相，實相外更無別法。法性寂然名止，寂而常照名觀；雖言初後，無二無別，是名圓頓止觀。（《大正藏》46，頁12下）。

承續原始佛教的「緣起」、「無我」的立場，般若經論乃有般若「空」爲實相，然而到了《法華經》出現了「諸法實相」。經異名異而義同，可是到了天台宗智者大師詮釋諸法實相內容及觀法，把不能言詮、心思的實相思想，推到最高點，此爲智者大師對《法華經》的實相思想另一貢獻。

智者大師學說很強調諸法的空、假、中三諦之圓融，故其

著《法華玄義》卷三（上）的諸境開合一段文中說，圓融三諦，以一即三，三即一爲法華思想之本質。所以《妙玄》卷八（下）隨釋《法華經》的經題，在第七「簡破僞釋」中，規定法華經體爲一實諦。此一實諦，是以即空即假即中的三諦圓融之構造爲本質，不可偏執一與三的任何一方，本文這樣說：

又一實諦，名無虛僞；又一實諦，無有顛倒。……一實諦，即空即假即中，無異無二，故名一實諦。若有三異，則爲虛僞，虛僞之法，不名一實諦。無三異故，即一實諦。若異即是顛倒未破，非一實諦。無三異故無顛倒，無顛倒故名一實諦……。若空假中異者名顛倒，不異者名不顛倒。（《大正藏》33，頁781中）。

如此三諦，如說爲隔別不融的實相規定，是顛倒，是虛僞，不名真理。

前言原始佛教以三法即爲實相，到了《法華經》以諸法實相言之，此實相天台智者大師以「一法印」詮釋。一法印者即諸法之空假中三諦，圓融而成爲一實諦。此爲天台大師對《法華經》所主張的實相論。

（待續）

天台宗衰落原因的探究（上）

夏金華

摘要 天台宗富有「教觀雙美」、定慧雙修的特色，這在

中國佛教宗派中是非常突出的。但是，該宗在歷史上卻沒有能像禪宗、淨土宗那樣如日中天，反而走向長久的衰微之途。這

種現象一直為學界所困惑。本文通過對宗派內部和外部環境兩方面的詳加考察後，發現造成天台沒落的根本原因在於，我國缺少接受最優秀佛教理論和苦行實踐的人文環境和領袖之才。

具體說來，主要是六大因素所致：(1)沒有找到理想的傳承人才；(2)止觀修習逐步喪失；(3)中後期偏重於教理方面發展。(4)在唐代因失去統治者的外護而勢力大衰；(5)「安史之亂」與「會昌法難」的摧殘，加上農民武裝的侵襲；(6)其他佛教宗派如禪宗、華嚴宗等的擠壓等。所有這些使得天台宗未能發揮自身優勢而獲得應有的長足發展，卻長期處於沉寂狀態，且至今依然

影響有限。

關鍵詞 天台宗；衰落；傳承人才；止觀修習；戰爭

前言

在中國佛教所有的宗派中，以浙江天台山為中心根據地的天台宗是最具代表性的，這是唐宋以來就有的看法¹。該宗倡導理論與實踐並重——「教觀雙美」，而且秉教修行，隨文立觀，直至最後法身理地，莫不清晰明了，次第演進，步步為營，極具操作性。相比之下，其他宗派則相形見绌，如禪宗儘管修行實踐出色，教理闡述略顯欠缺；六祖慧能一系的南宗禪更以不立文字、直逼「向上一著」為能事。以後雖有「公案」迭出，但對一般人來說，無異於看「天書」，難得要領。至於密教，由於深含過多的神秘色彩，難為漢族地區大多數人所認可。

而華嚴、法相二宗俱以佛學理論的博大精深見長，禪觀又相形不足。還有，因囿於瑣碎的戒律條文，律宗的劣勢非常明顯，既沒有禪修方面的顯著成就，高深的佛學義理又與之緣份有限，所以，它的影響歷來難以超出僧伽的範圍。比較特別的是淨土宗，它沒有深奧的教義可供炫耀，也缺乏嚴密的宗派傳承系統，但卻因以簡單易行的念佛法門為日常功課，契合廣大平民階層的實行，所以贏得的信徒最多，成為佛教平民化特徵的重要表現。後來，連禪宗也不得不借助該宗的某些教義與做法以充實自己，從而形成「禪淨雙修」的宗門特色。

問題在於，既然與其他宗派比較天台宗有著不可多得的獨特優勢，因而也是最能代表中國佛教的顯著成就，但卻為什麼其影響在智者短暫的輝煌之後反而不如禪宗、淨土宗那樣持續興隆而進入式微之途呢？要想弄清天台沒落的深層原因，必須從宗派內、外兩個方面的考察入手，進行全方位的分析研究，才能得出較為客觀公正的結論。

天台之衰的內在因素

從佛教宗派內部演變的歷史軌跡來看，天台宗走下坡路的是從智顗入滅之後開始的。其中最主要的原因應該是，缺乏大師級的傳承人才。此有智者在石城示寂前寫給晉王楊廣（即後來的隋煬帝，六〇五—六一六）的遺書為證。在這份遺書中，

智者（五三八—五九七）曾一再悲歎慧命難續，瀉瓶乏人。其中說道：

欲以先師禪慧授予學人，故滯留陳都，八年弘法。諸來學者，或易悟而早亡，或隨分而自益，無兼他之才，空延教化，略成斷種。自行前缺，利物次虛，再負先師百金之寄。：：而年既西夕，恒惜妙道，思值明時，願逢外護。初蒙四事，既勵朽年。師與學徒四十，餘僧三百許，日於江都行道，亦復開懷，待來問者。倘逢易悟，用達王恩，而不見一人求禪求慧，與物無緣，頓至於此！謬當信施，化導無功。：：又作是念，此處無緣，餘方或有先因。荊潭之願，願報地恩，大王弘慈，霈然垂許。於湘潭功德，粗展微心，雖結緣者眾，孰堪委業！初謂緣者不來，今則往求不得。：：於荊州法集，聽眾一千餘僧，學禪三百，州司惶慮，謂乖國式，豈可聚眾，用惱官人？故朝同雲合，暮如雨散，設有善萌，不獲增長，不能和諧得所。：：²

智者將自己如何尋找傳法人才而未能如願的前後經過描述得極為詳盡，其淒苦無奈之情，洋溢於字裏行間，催人淚下。如此表述一方面是為自己的所作所為做一番剖白，高風亮節，

清淨無暇，以消除楊廣的疑慮。同時，這些文字也是他當年弘法經歷的實錄，具有極高的史料價值，對於我們了解天台宗的生存環境和內部發展是深有助益的。

通過引文的解讀，我們不難論定，智者的門下雖然很多，但堪為法器者，至少在他眼裏是沒有滿意的人選。灌頂（五六—六三二），並非智者生前指定的接班人，而僅僅是他的侍者。儘管灌頂曾竭盡全力，將智者所有的著作整理面世，加以推廣，作出了不可磨滅的功勳，是智者佛學理論的主要保存者。從此意義上說，他是智者思想的實際繼承人，像後世台宗人所認定的那樣，是可以接受的³。問題是，智者滅後灌頂不但沒有能夠成為象徵天台興旺的國清寺（前身為天台山寺）的住持，而且處境艱險，歷經磨難⁴，使天台思想的發揚光大受到嚴重制約。同時，作為擔任住持的智越同樣也不是智者指定之人，他對天台的貢獻也僅限於守成而已，遑論發展。

其次，從天台宗的歷史考察可以發現，該宗接班人的培養似乎一直非常不順利，從創始人慧文傳法慧思後，就是如此。雖說慧思本人已選中智者，佛法的慧命得以延續，是他深感欣慰的。但在臨終時，他想繼續尋找承擔如來家業者卻遇到了嚴重的挫折。理由很簡單，止觀的修持，不僅費時長久，方有成效，對修持者的耐力也是嚴峻考驗，且又往往與苦行相聯繫，

令人不堪。慧思與智者均為非常人也，吃苦耐勞，不在話下，不獨以頭陀行著稱，又能忍受長時間的煎熬，終有所成⁵。慧思曾對數百位徒眾說：

若有十人，不惜身命，常修法華、般舟、念佛三昧、方等懺悔，常坐苦行者，隨有所須，吾自供給，必相利益。如無此人，吾當遠去。

然而，結果卻是「苦行事難，竟無答者」。於是，他不得已「屏眾斂念，泯然命盡。」⁶至於智顗自己也是汲汲奔走，到處物色接班人，但如前所述，始終未能如願。智者之後，從灌頂開始，中經智威（？—六八一）、慧威（六三四—七一三），直至玄朗（六七三—七五四），前後兩百餘年的歷史中，基本是單傳，僅維持佛法慧命的延續而已，故而被新興的法相、華嚴等宗派的勢力所掩蓋，處於黯然不彰的境地。「自縉雲（指智威）至左溪（指玄朗），以玄珠相付，向晦，宴息而已。」⁷梁肅《止觀統例》也有「當二威（智威、慧威）之際，咸授而已，其道不行。天寶中，左溪始弘解說，而知者蓋寡。」⁸正是這種默默無聞情形的真實反映。

待到荆溪湛然出世，因於教、觀兩個方面均有出色成就，從而使天台宗呈現中興氣象，贊甯《宋高僧傳》所謂「頂（灌頂）再世，至於左溪（玄朗），明道若昧，待公（湛然）而發

。乘此寶乘，煥然中興。」即指此而言。經過湛然（七一—七八二）多年的苦心經營，使天台得以與華嚴、法相、禪宗等派別分庭抗禮，名聞遐邇。但遺憾的是，湛然同樣面臨著後繼乏人的問題，雖「受業身通者三十有九僧，縉紳先生高位崇名、屈體成教者，又數十人」。⁹且傳行滿（一說傳於道邃），再傳廣修（？—八四三），但乏龍象之才。不得已，湛然又將止觀經驗傳給一位在家居士——士大夫梁肅。惜梁氏早亡，僅留下一部《刪定止觀》而已。後值會昌法難，聲勢驟衰，教典多遭湮滅，止觀的實際傳承系統又陷於中斷。

再次，台宗本來的優勢在於教觀雙美，為他宗所不及，如果僅突出其中之一，勢必成為「跛腳」。然而，智者之後，「明道若昧」，本有的教、觀兩方面的優長未能顯發出來，這種現象直到湛然始有改觀。更為嚴重的是，迫於當時華嚴宗、密教、法相宗、淨土教等宗派思想發展的形勢，湛然也不得不有偏於教理方面開展的傾向，比如，他在總結台宗的特點時說過：

天台以《法華》為宗骨，以《智論》為指南，以《大經》（《涅槃經》）為扶疏，以大品（《般若經》）為觀法，引諸經以增信，引諸論以助成。¹⁰

在此基礎上，與他同時代流行的《天台五義分門圖》對於

教理方面又有不少發揮。天台宗後來的發展沒有能夠繼續遵循智者原有的路線，導致修行實踐特色的逐步喪失，也是重要原因。如前所述，在教理上天台有著獨特的長處，無論是「五時八教」之判，還是「三諦圓融」之說；也不管是「一念三千」抑或是「性惡」之論，均因為內部缺乏得力的人才，加上外部其他宗派勢力的不斷蠶食，沒有能夠在佛教界內部形成強大的影響力而得到最大限度的弘揚，如原為湛然弟子澄觀的出走，他吸收天台思想，加強華嚴宗教義的理論深度，後來成為華嚴宗的第四代祖師，也表現出天台缺乏吸引力的嚴峻現實。所謂「自行銷磨，沒入他宗」，不能突顯自家門風，等於是丟棄自家寶藏，而拾人牙慧。

他宗思想的滲透，也使得天台左支右絀，難以維持宗派的獨特形象。這種現象在湛然時就已存在，他的思想很大程度上引入了《起信論》式的本覺思想——真如緣起，來論證其《金剛鐔》的主要觀點，此類漸改舊觀之舉，既有使得智者更多地來自中觀、智論思想的「三諦圓融」的精神內核為實踐本覺心性所取代的危險，同時也被後來者看作是他吸取華嚴思想的重要依據。

進入唐末五代，全國戰亂，僅吳越一帶尚稱太平。吳越王錢氏「崇信釋氏，前後造寺數百，舊朝又以愛子為僧」。¹¹對

佛教的支持非常明顯，同時扶植天台宗，針對教觀著作殘毀嚴重的實際狀況，「吳越王俶遣使之高麗、日本求之。至是，高麗遣沙門諦觀，持論疏諸文，至螺溪謁寂法師（淨光義寂）。

一宗教文，復還中國。螺溪以授寶雲（寶雲義通），雲授法智（四明知禮），法智大肆講說，遂專中興教觀之名」。¹²由於湛然的示範作用以及時代因緣的增上，進一步推動了天台偏重於教義的方向發展，其中山外派的代表人物慈光晤恩（九一二—九八六）、奉先源清、梵天慶昭（九一二—一〇一七）、孤山智圓（九七六—一〇二二）等人接受華嚴、法相宗學說的影響，而主張天台的觀心法門是真心觀，即以心性真如為觀照的對象，連帶主張真心無性惡、真如隨緣而起等理論。也終於引起山家派知禮及其門下的強烈反彈，彼此圍繞著天台教觀與華嚴思想等相混淆的問題，進行了三次大論戰¹³，往返辯難，前後耗時七載，如果將其後學的論辯也算在內則達數十年之久。這場義學運動的結果是山家派勝出，基本達到了清理門戶的目的。

從保持天台的宗派純潔性而言，四明知禮（九六〇—一〇二八）的清理門戶之舉十分必要，至少遏止了山外派過多地吸收華嚴、禪宗思想「沒入他宗」而失去自身主體性的發展勢頭。然而，其副作用也在於此，天台教籍東歸本是好事，但如果

因此一味在語言文字上多費口舌，從而丟掉止觀這個根本導師，原先的優勢喪失殆盡，令人扼腕。

知禮一生著述宏富，有《金光明經文句記》、《觀音別行玄義記》、《十不二門指要鈔》等數十部，其教學精深玄奧，非經年累月之力，無以窺其門徑。後學廣智一系繼續發揮師說，盛行於南宋時代。

此外，慈雲遵式一系雖重在實踐，行懺願儀式，雜以淨土法門，但其發展聲勢不及山家派雄健，影響力有限。所以，北宋的元照（一〇四八—一一一六）在紹聖二年（一〇九五）曾發出如此沉痛的感歎：

：：奈何叔式寡薄，馳走聲利，或膠固於名相，或混淆於暗證，其書雖存，而止觀之道蔑聞於世，得不為之痛心疾首哉！¹⁴

此後，每況愈下，弘揚天台諸祖皆以教理示人，於止觀內證鮮有著力者，一部《摩訶止觀》，自從「荆溪（湛然）滅後，知其說者適三四人。：：：今夫學者，內病於蔽，外役於煩，沒世不能通其文，數年不能得其益，則業文為之屢校，枯足也；梵句為之簸糠，胖目也。以不能喻之師，教不領之弟子，止觀所以未光大也。」¹⁵因而自宋以後，山內、山外兩家無不以天台教理作為弘揚的中心內容，從而使佛教界公認將台宗與華

嚴、法相二宗一起被歸於「教下」，而與「宗門」（禪宗）區別開來。

再者，若與其他宗派比起來，天台教觀並舉，明顯曲高和寡，加上修行成本過高——從「二十五方便」開始，到「十乘觀法」，進修「四種三昧」，悟「三諦圓融」、「一念三千」才行，而且又得與一般中土僧侶畏懼的苦行方式相陪伴，少則數十年，如智者；多則兩輩子，如慧思，才能達成最後漫長成佛進程中的部分成果——五品弟子位和鐵輪位，未免讓人極度悲觀而喪失精進不懈的信念。所有這些，都與國人喜好簡約易行、講究速成、缺乏踏實修行的根性背道而馳，既比不上禪宗表面的直截明快，又沒有淨土宗臨終時刻的「橫超三界」來得快速穩當。因此難以在短時間內顯現其自家的長處，也就順理成章了。

上述可知，缺乏理想的繼承人和止觀修習之浸微，以及中後期偏重於教理發展的傾向，是天台宗走向沒落的三大內在原因。

註：

1. 唐宋時即有人認為台宗是佛教的正統，其中道宣對智顗的評價最高：「亦時禪望，鋒辯所指，靡不倒戈；師匠天廷，勞冠朝列，不可輕矣。」（《續高僧傳》卷二十一，《高僧傳

合集》第二八四頁中，上海古籍出版社影印本，一九九一）

柳宗元也說：「佛道愈遠，異端竟起，唯天台大師為得其說。」唐後期岳州聖安寺有無姓和尚法劍，「紹承本統，以順中道，凡受教者，不失其宗。」其弟子之首曰：懷遠師。後來，「居長沙安國寺。」此後則未有聞人。（《全唐文》卷五八七柳宗元《岳州聖安寺無姓和尚碑銘序》）北宋贊寧也盛讚天台，認為「欲識佛法意者，其唯天台之學乎！」（志磐《佛祖統紀》卷六《四祖天台智者傳》，《大正藏》第四十九卷，第一八六頁中）。

2. 《國清百錄》卷三，《遺書與晉王》，《大正藏》第四十六卷，第八〇九頁下。

3. 道宣《續高僧傳》卷一九《灌頂傳》記載，「自頂受業天台，又稟道衡嶽、思、顗三世，宗歸莫二。若觀若講，常依《法華》，又講《涅槃》、《金光明》、《淨名》等經，及說圓頓止觀、四念等法門，其遍不少。且智者辯才，雲行雨施，或同天網，乍擬瓔珞。能持能領，唯頂一人。」（《高僧傳合集》，上海古籍出版社一九九一年版，第二六四頁）。

4. 從灌頂《涅槃經玄義》的自述來看，他屢遭憂患，不遑寧處，「運丁隋末，寇盜縱橫，海闌山喧；無處紙筆，匿影沃州；陰林席箭，推度聖文；衣殫糧盡，虧其次第」。後又卜居

安洲，人跡罕至，清苦異常，「菜食水齋，冰床雪被，孤居獨處，夢抽思乙」。其艱難困苦之狀，不難想見（《涅槃經玄義》卷下，《大正藏》第三十八卷，第十四頁下—十五頁上）。

5. 據《續高僧傳》卷十七載，慧思「常坐綜業，日唯一食，不受別供」，而且「性樂苦節，營僧為冬夏供養，不憚勞苦」。更有數度被毒，命如懸絲的說法。而且是經過兩輩子的修行努力，終成道業。（《高僧傳合集》第二四二頁，上海古籍出版社影印本，一九九一）智顗也是「吾少嬰勤苦，備曆艱關，遊學荆、揚、雍、豫，唯著一衲，三十餘年，冬夏不釋體。」最終取得五品弟子位（《大正藏》第四十六卷，第七九八頁下）。

6. 《續高僧傳》卷十七，《高僧傳合集》第二四三頁，上海古籍出版社影印本，一九九一。

7. 《金石萃編》卷一〇六梁肅《台州隋故智者大師修禪道場碑銘並序》。另外，在《止觀統例》中，梁氏也說：「當二威之際，咸授而已，其道不行。」極言天台之衰。

8. 梁肅《天台止觀統例》，《刪定止觀》附錄，第三三八頁，「天台藏」，臺灣湛然寺印行本，一九九四。

9. 贊甯《高僧傳》卷六《湛然傳》，《高僧傳合集》第四一五

頁，上海古籍出版社影印本，一九九一。

10. 湛然《止觀義例》卷上，《大正藏》第四十六卷，第四五二頁下—四五三頁上。

11. 《宋史》卷四百八十《吳越錢氏》。

12. 志磐《佛祖統紀》卷四十三《吳越王傳》，《大正藏》第四十九卷，第三九四頁上。

13. 針對天台教觀與華嚴思想相混淆的問題，山家派與山外派有過三次大爭論：(1)圍繞《金光明玄義》廣略本展開，中心是「真心觀」與「妄心觀」；(2)有關《十不二門》的注釋，焦點在「別理隨緣」與「性具隨緣」；(3)圍繞《妙宗鈔》的教義，爭論中心是「約心觀佛」與「華嚴藏塵」。事實上，這三方面的問題在每次論戰中均有涉及，只是側重點不同而已。從本質上說，此三方面都有內在的聯繫，每一問題均不能孤立存在。不過，山家與山外據此各自構成了一套思想體系。14. 《修習止觀坐禪法要序》，《大正藏》第四十六卷，第四六二頁上。

15. 梁肅《天台止觀統例》，《刪定止觀》附錄，第三三九頁，「天台藏」，臺灣湛然寺印行本，一九九四。

（待續）

轉載自海潮音第九十卷第五期

正理派(Naiyāyika)(四)

木村泰賢 著
依 觀 譯

《印度六派哲學》第六篇

第三章 論理

第一節 知識論(第一句義)

如前所述，本派對於量的考察屬全體量論發展之中期。從而其考察還不是嚴格意義的認識論，亦即尚未及於論究認識之次第發生及其可能與限界等。只以經驗為基礎，承認吾人知識之可能，意欲研究其成立之方法與思想運用之順序等，相當於論理學的方法論。雖然如此，論理派重視此考察，作為一切思辯與議論之出發點，設第一句義而著手研究，至少在態度上是值得讚賞的。

本派所立之量，有現量、比量、譬喻量與聲量等四量。在此首先說明量(pramāṇa)的意義pramāṇa(量)是由梵語ma(量)的語根所成，一般意指尺度或標準。例如所謂「卿等為量」

(bhavantah pramāṇam)，即意指對方是這一方面的權威。是故此語也可用於意指分辨吾人知識真偽之標準，亦即依某種方法所得知識為真，依某種方法所得知識為偽的方法，最後終將吾人認識活動之樣式稱為量。詭辯論者常提出先有量而後產生知識，或者先有知識而後有量之質問，總要而言，量是知識之發生與運用之模型，兩者實質上不可分，只是基於方便而作此區分。茲一一說明此四量：

(一)現量(pratyakṣa) 現量者，即依據五感如實認識對象，不添加比較或抽象等的知識作用。本典一，一，四揭其定義曰：

依根境之接觸而生，不得說明(avyapadeśya)，離動亂(avyabhicārin)，以確定為其特質(vyavasāyatmaka)

之知識，名為現量。

亦即真現量的條件有三，第一，感官與對象之接觸；第二，如實認識對象(yavat tavat)；第三，尚未概念化，故不能移為語言。簡而言之，是指感覺性的直感尚未混入思惟要素的經驗。這是嚴格意義的現量之定義，一般是將見、聞、覺、知等實際經驗稱作現量智。因此《達卡·參古拉哈》三八將現量更分為二類，第一類稱作無思惟的(nirvikalpa)，第二類是指有思惟的(savikalpa)，廣指一般的經驗智。

(二)比量(anumāna) 比量者，是指比知或類推作用，即吾人無實際見、聞、覺、知之事件，唯依推定而得的知識作用。吾人依經驗瞭解某事件與某事件間的繼起或共存關係，依據自然法之一致，從某一事件判定未實際見、聞、覺、知其他事件是比量成立之條件。

本典一，一五對於比量之定義，雖只簡單地說為「基於前之現量」，然其真意應是基於前述理由。本派從三方面觀察事件與事件之間的關係，認為比量的成立有三種狀況。即：有前(pūrvavat)、有餘(śeṣavat)與平等比量(sāmyato dīṣṭa)（一，一，五），此同於數論所論。依據瓦茲亞亞那的註釋，所謂有前比量，是指依原因而類推結果，例如見烏雲而推知應降雨；所謂有餘比量，此係前述有前比量之相反，即依結果遡因

而比知，例如依河水之增加而判定水源降雨。二者都是以因果關係為基礎的推定法。第三種的平等比量，是指依無關前後的既知事件推知具有同樣特徵的其他事件，相當於所謂的類推(analogy)。瓦茲亞亞那舉出依吾人由此處移至彼處是動之結果，推知吾人雖非實際見日月之移動，但依東湧西沒之觀察而知日月之移（《方便心論》（《大正》三二，頁二五，中）所引之例亦同），《金七十論》卷上（《大正》五四，頁一二六四，上）載曰：見巴吒羅國菴羅樹花開而知憍薩羅國亦然。

比量是四量中最為重要之知識作用，哲學的思辨依此才能完成。從而後世給予非常嚴密之探究，但本經所說還很含糊籠統，故比量的妥當性之所以的理由不明。例如二，一，三七某一論者提出疑問，即：降雨之推測通常是依河水增加與螞蟻運動，以及孔雀之鳴叫為基礎。但事實上，河水之增加可能是因於潰塘，螞蟻之運動也未必是洪水之前兆，可能是其巢穴被破壞；孔雀鳴叫有時亦因人引起，依此薄弱之基礎如何下普遍妥當之判斷？這是觸及比量成立根本問題之疑問。本經對此僅以如次回答予以會通。

比量之基礎存於部分（河水之增加）、恐怖（如螞蟻運動）、類似（如孔雀鳴叫）以外，故汝之非難不當（二，一，三八—三九）。

但這只在說明比量的成立絕非偶然，絲毫沒有積極揭出其充分的根本條件。可能在此經成立當時對於這一點的研究還不充分。予以闡明的，是後來發展出的遍通(vyāpti)法則，擬於論式之最後述之。

(三)譬喻量(ūpanāna) 譬喻量是稍稍難解之量。本典一，一，六曰：

依與既知事件之類似推定欲說明之事件，此名譬喻量。

依據瓦茲亞亞那之例解，未見野牛者聞知彼類似家牛，後於森林中見類似家牛之動物，確認此為野牛，此名譬喻量。此與平等比量之差異，在於平等比量是依現知的事實推知未證之事實，而譬喻量是確認已知名稱與現知的事實之一致。故本典二，一，四八，稱此為同彼(tathāiti)的知識作用，例如認定所聽過的野牛「同彼」，《達卡·參古拉哈》四七如是定義：「名稱與實物一致之知識」。實際上，就吾人之知識而言，經此徑路而得者其數甚多，但此量易於比量或現量中攝得，故數論與勝論皆不言之。佛教方面，龍樹的《方便心論》雖曾言及，但無著以後亦予以省略。

(四)聲量(śabda) 聲量者，即依權威者之教示所得之知識。一，一，七—八曰：

可信賴者之教示，此有可見(dīrṣtārtha)與不可見(adṛṣtārtha)兩種。

聲量又名傳承量(āptavacanā)或聖教量(āptaśruti)。「可見」是指現世經驗可得事件有關的，「不可見」是指未來或如天國極樂等與超經驗的事件有關的知識。某一方面之權威者的教示在這兩方面可成為正智源泉之標準，此即聲量。陳那以後之佛教論理將聲量攝於比量與現量之中，但本經中已有提出此一論點之論者。二，一，五〇—五一載云：有一論者謂聲量與比量皆是知未知之事件，故兩者無須予以區別。但本派認為比量的特色在於自我推知，而聲量的特色在於完全信奉可信者所說內容，故應獨立於比量之外(二，一，五三)。不只是一切宗教依據此聲量，在學術上，吾人也是完全接受權威者所說，在日常生活上，也是完全採信可信者所言，實際上，吾人是不斷地依據此量奠定吾人知識。

以上四量是本派公認的知識之標準與知識之源泉，但對於量的探究，並非本派初創，因此在本典成立之間，除了前述四量，還言及諸多之量。本典二，二，一除前揭四量以外又舉四量。即：世傳量(aitihya)、義準量(arthāpatti)、多分量(sambhava)、無體量(abhāva)。不像聲量是指權威者所說，世傳量只是基於世間評判之知識，義準量是指依某一事件之推定

而立證其他事件的思想運行，相當於西洋論理中的假言的推理(hypothetical inference)〔《因明大疏》〕(《因明入正理論疏》卷上，《大正》四四，頁九五，中)舉「若無我，則理準支無常」。多分量是指所謂的蓋然推理(probable inference)，例如以無雲時無雨為基礎，反過來判定因為無雨故天亦無雲。無體量是指以無某一特徵為理由而判知其他有無的作用，《因明大疏》(《大正》四四，頁九五，中)舉「如入室中見主不在而知所往處」。此四量實際上也有必要，且學問上多少類似歸納的研究法，故頗值得注意，但本派認為世傳量可攝於聲量中，其他三量攝於比量中，故無須別立，不承認是獨立之量。此四量中的義準量與無體量乃彌曼差派所立，慈恩將此二量合併前述四量而說為古因明六量，就吾人所知，並無立世傳量與多分量之學派。可能也是彌曼差所論。

要言之，本派之量論未免過於雜駁，但吾人可以充分看出對於思想運用的法則與歸納的經驗法之說明頗為盡力。不幸的是，印度論理因其形式方面的完備，故比較疏忽此自悟門方面，如果多加用心再加上批評性的研究，當可開拓出近世西洋論理所趨之傾向。這一點應是吾人最感遺憾的。

(待續)

(上接第19頁)

。「解云：烟下有火，火中有熱，是人共知。若更成立，犯相符過。論文既云：「共知有故」，明知相符。如此諸文，論中散在，故具九過。(《大正》68—228上)

後世注疏整理經論，尋文演義，類此多有，有發隱鉤沉之功。然明燈抄評為暗室取物。抄云：

「此解非也！取所含義，指示教文，如闇室中，教人取物，還惑遺迷，是何勝利。故三藏說，容為龜鏡。」(《大正》68—228上)

明燈抄善珠法師，似乎忽視神泰述記「立宗即有五種過失」，以及大疏「唯立此五」，曾採取賓師相同論證，宗五過也是整理出來。論文並無直接標牒，祇是依據理門這段論：

「如是一切言皆是妄。或先所立宗義相違，如立獺狐子立聲為常。又若於中，由不共故，無有比量，為極成言，相違義遣。如說懷兔非月，有故。又於有法，即彼所立，為此極成現量比量相違義遣。如有成立聲非所聞，瓶是常等。」

由舉諸例認定：「一切言皆是妄」，為自語相違過。「如獺狐子立聲為常」，為自教相違過。「如說懷月，有故」，為世間相違過。「如有成立聲非所聞」，為現量相違過。「瓶是常等」，為比量相違過。

賓師疏多處為理門增解，應本「事未易察，理未易明」態度，若合二量，則對義理闡發，有稽隱提沉功德。若無文證徵實，則恐墮入教人暗室取物之嫌。

暗室取物

• 三五

昔日報載：某大學在台復校。當時胡氏曾送一石碑，為母校賀。碑文曰：「事未易察，理未易明。」陳述事實，道理闡揚，確應牢記此兩句。小心細心，念茲在茲，也不一定觀察到事實真相，不一定把道理解釋明白。道聽塗說，人云亦云易，挖掘釐清真相難。胡氏遍考中國古典小說，又為戴震伸冤解謗。此二語可視為其一生治學處事，甘苦經驗結論。

佛法說明現象的生起及原因，曰「緣起」。除了佛法上的正解外，也不妨降格為動詞，借來應用到世俗上，增加俗解。運「緣起」精神，灌注到道德上、攷據上。配合二量，追究事理發生的原因和有無。若有其事，必有緣起。若無其事，亦必有緣起。若有其事，從人事時地物現量緣起著手，定有線索。若無其事，無風不起浪，事起必有因，如何滋生，亦應運用現比二量，遵循緣起基本思維。不過，那有這種閑情逸致和謹慎的人呢？

新因明，如入論，舉宗有九過：一現量相違、二比量相違、

三自教相違、四世間相違、五自語相違、六能別不極成、七所別不極成、八俱不極成、九相符極成。

此宗九過，大疏解釋：「陳那唯立此五，天主更加餘四。」（183-3）認定前五種宗過，是師陳那菩薩所建立。後四過是資天主菩薩所補充。一般皆認定大疏此種說法，但定賓律師一番發隱，認為後四種宗過——三種不極成，和一種相符極成，陳那菩薩也曾論及，不過「後四種過，依文約隱，人多不解，故作異說。」（大正68—228^上）賓師是依據正理門論中兩段論文：「又若於中，由不共故，無有比量。為極成言，相違義遣。」及「又於此中，非欲成立，火觸有性，共知有故。」作為前宗後四過相關文證：

「又若於中，由不共故，無有比量。」言不共者，即是所別不成過也。無比量者，是能別不成。是故約似顯真，亦應論云：極成有法，極成能別，俱不極成，即合前二。相符極成者，即論文：「又於此中，非欲成立，火觸有性，共知有故

（下轉第18頁）

水中本來月影無，淨水為緣見本月

談「無相正觀」

◆ 證義

佛陀在大乘本生心地觀經厭捨品裡，說了一個故事，要我們遠離對慾望的追求，很值得我們深思。有一個很有錢的長者，臨終時把全部財產交給兒子，並要兒子好好守護。不料長者死後，兒子獲得很多財富，高興的昏了頭，早就把長者臨終的交待忘的一乾二淨，每天揮霍無度，不久散盡家財，母親也因此傷心的病死了。兒子因為把家產花光了，無法生活，只好跑到深山躲起來，採果實維生。有一天，兒子在深山裡發現一個洞窟，裡面藏了無數寶藏，心中高興無比，開始想著要如何使用這些金銀珠寶，想了一會兒，決定把一部分用來蓋豪宅，一部分用來娶妻，一部分用來買奴婢，一部分用來買馬匹：：正當兒子在那邊計畫未來時，剛好有一群強盜經過，看到兒子在計算金銀珠寶，於是把兒子殺了，搶走全部金銀珠寶。

佛陀在這個故事裡，用強盜隱喻琰魔王的使者，而兒子計畫著美好的將來，如同我們每天計畫著如何滿足慾望一樣，但

是我們往往忽略了死亡隨時會出現，會讓我們的慾望全部變成泡影。當死亡來臨時，再多的財富，又有何用？我們每天計畫者如何滿足慾望，如果慾望無法滿足，就生起煩惱、瞋恨，因此感覺到痛苦，這些痛苦都是我們不斷追求慾望所造成的，故佛曰：「貪心求覓，馳走四方，若有所得，受用不足，於一切時追求無厭。若無所得，心生熱惱，日夜追求，是故世間一切舍宅能生無量煩惱之火。為起貪心，恒無知足。」（大乘本生心地觀經厭捨品）

佛陀為了讓我們拋棄追求慾望的心，要我們修行「無相正觀」以對治之。佛曰：「應當修習無相正觀。無相觀者，能伏妄想，唯觀實性，不見實相。一切諸法體本性空寂，無見無知，是名正觀。若有佛子，安住正念如是觀察，長時修習無相無為，妄想猛風寂然不動，聖智現觀，證理圓成。」（大乘本生心地觀經厭捨品），外在的一切「相」都是因緣假合，並非真

實，唯有真如本性才是永恒的，如果說我們有要追求的東西，那就是這個真如本性，其他都不是真實的，有了這個觀想，才能讓我們停止追求慾望，停止追求慾望，妄想就不再興起，煩惱等諸苦當然就不會產生。

爲了讓我們了解「無相」的道理，佛陀用偈來說明：「水中本來月影無，淨水爲緣見本月，諸法緣生皆是假，凡愚妄計以爲我，即此從緣法非真，妄想分別計爲有。」、「若能修習深妙觀，惑業苦果無由起，唯觀實相真性如，能所俱亡離諸見。」。佛陀用水中月來說明因緣假合的「相」並非真實，水中本來沒有月亮，爲什麼會顯現出月亮的影子來呢？那是因爲有「水」的緣故，如果水是清澈、平靜無波的，那水中的月影就清晰明亮，好像真的一樣，反之，如果水是混濁、又有波浪，那水中的月影就暗淡不清楚，但是不管月影是清晰明亮，還是暗淡不清，都不過是「水」的緣故，並非真正的月亮，因爲真正的月亮是高掛在天上，並非水裡的月影，如果我們把水裡的月影當成真正的月亮，那就是妄想。如果進而想去水中撈月，任你費盡思量，也不可能有所得，煩惱將隨之而至，唯有認清水中的月影並非真實的月亮，才能停止追求，也不會再有煩惱產生。故佛曰：「一切煩惱，追求爲本。若滅追求，無量煩惱悉皆斷盡。」，追求慾望之所以會產生煩惱，那是因爲我們所追求的東西，只是因緣假合的幻相，並非真實，有如水中的月影一樣，根本無法真正獲得。如果我們追求的是實在的東西，

那才有可能真正得到，而真正實在的東西，就是真如本性。

慾望是無窮盡的，然而我們不了解慾望只是一個虛無不實的假相，因此，追求慾望不僅永遠無法達到目的，也會使慾望越來越多，痛苦不堪，一直到死亡來臨，才警覺一切都是空。智者大師在「釋禪波羅蜜次第法門」云：「此五慾者，得之轉劇，如火益薪，其燄轉熾。五慾無益，如狗齧枯骨。五慾增諍，如鳥競肉。五慾燒人，如逆風執炬。五慾害人，如踐惡蛇。五慾無實，如夢所得。」，慾望不會因爲暫時獲得而永遠滿足，相反的，暫時滿足以後，會使慾望更加旺盛，繼續追求下一個慾望，如此循環不已，痛苦加劇。

在生活中，我們常認爲有很重要的東西要去追求，金錢、名聲、成就：：等等，但忘記了如何解脫死亡才是此生最重要的事。我們總是在突然生病了，或者年老了，才開始感覺到死亡的陰影步步逼進，因此恐懼死亡，頓時才了悟追求名利是何等的不值啊！佛曰：「我此身命能得幾時，是日已過，命隨減少，猶如牽羊詣彼屠所，漸漸近死，無所逃避，身壞命終，生於何處，三惡道苦如何脫免，然我此身受樂長養，念念衰老，無時暫停。」（大乘本生心地觀經無垢性品），生命是一天一天的流逝，如果我們不能及早正視死亡的問題，等到那天到來時，必會後悔莫及。「無相正觀」就是要我們了解追求虛幻不實的物質慾望是不值得的，唯有少慾知足，才能了悟此生的真理。

正念止觀（四）

• 何世亮

四、修法的止觀

第二十一及二十二聞法功德，能夠深入了解業果報，善有善報，惡有惡報，所以即能造作善業，不造惡業。

正法念處經說：「所謂能集增長長命之業，聞正法故，信業果報，不作殺生偷盜等業，隨何善業，樂修增廣，生天人中，壽命延長，以聞正法，樂修增廣，是故復得如此功德，壽命延長。」

從前有一位沙門，坐在樹下誦經，有一隻鳥常在樹上聽經，久而久之，精義入神，似乎有所心得。

有一天這隻鳥被獵人射殺，鳥臨終時，心志不亂，結果就投生到天界。

在天界中，他知道自己的宿命，是因為在樹上聽經聞法，廣積善業，才有今日的福報。

於是他又回到原來的樹上，散花在沙門的身上。

沙門覺得很奇怪，為什麼突然有很多花散落在自己的身上，天人就出聲說：「我以前就是這樹上的一隻鳥，因為聽到你誦經而聞法，由此功德才轉鳥身而為天人。」

沙門聽了天人的話，覺得不可思議，也因此突然覺悟而成了道了。

第二十三聞法功德，謂聞法者，一切衆人之所稱歎，持戒功德及以多聞，調伏勝慧，一切世人皆共恭敬，禮拜問訊，若得惱亂，衆人救護。

第二十四聞法功德，能得天人的護佑，所以凡事都能逢凶化吉，或者順利成功。

在佛陀的時代，舍衛城中，人民衆多，而廁所很少，大家的居處很狹窄，所以很多人都跑到城外去大小便，某些富豪的

人們不便跑到城外，就大小便在便器之中，然後雇人拿去倒在城外，於是就有了「除糞」這樣的工作，法華經也有這樣的記載。

而尼提這個人，生活極為貧窮，就擔任了除糞的工作，以微薄的工錢來維持生活。

有一天，他在工作的當中遇到了佛陀，他感到自己臭穢不堪，就趕快避開，但是沒有多久，又在路上遇到佛陀，他感到很自卑，又想躲開，沒想到一緊張之下，糞瓶碰撞牆壁，破掉了，屎尿澆滿全身，臭惡難聞，他更覺得慚愧。

佛陀看到機緣成熟，就對他說：「你想出家修行嗎？」

尼提說：「如來尊貴，過去是以王子之身而出家，而弟子們過去都是貴族出身，而我是一個下賤的人，以除糞為工作，如何出家修行？」

佛陀說：「我法清妙，猶如淨水，悉能洗除一切垢穢，亦如大火能燒諸物，大小好惡，皆能焚之，佛法也是一樣，廣大無邊，不管貧富貴賤，男女老幼，假如能好好修行，都能獲得解脫。」

尼提聽了之後，開始有了信心，於是阿難就帶他到城外的

大河邊，洗淨他的身體，然後回到祇洹精舍，佛陀為他說法，生死可畏，涅槃永安，尼提即刻證果，而成阿羅漢。

尼提聞法證果之後，就獲得七白天人的護持，並且得到大眾的敬重。

第二十五個聞法功德，就是說聞法的人具有定力，所作所為比較容易成功，不被他人劫奪。

第二十六個聞法功德，這樣的人懂得布施的道理，所以能夠獲得財富，成就一世二世三世的利益。

從前有一位婦人，常常向大家說：「我不會丟掉任何東西。」

她的兒子聽了很不耐煩，於是就偷偷地把她的金環丟到河中去了。

兒子回到家中，就問他的母親說：「你的金環跑到那邊去了？」

婦人遍找不到金環，就說：「不會丟掉的。」

過了幾天，她的兒子買一條魚回家，想要煮飯來吃，很驚訝地看到，金環出現在魚的肚子裏面。

婦人就向兒子說：「我不是說過嗎！我不會損失任何東西

的。」

針對這樣的奇蹟，她的兒子感到很不可思議，於是就去請教佛陀的指示，「我的母親爲什麼會有這種不會丟掉任何東西的福報呢？」

佛陀說：「過去有一個山中，居住許多修行者，大家住在山的北部，等到冬天的時候，天氣寒冷，大家就遷到南部居住，有一位老婦人因爲貧窮及衰弱，不能跟大家一起遷動，於是就帮大家保管生活用具。」

等到春天來臨，天氣溫暖了，大家回到了北方，老婦人就將器物歸還給每一個人，大衆都感到非常高興，這位老婦人死後投生爲你現在的母親，因爲前世愛護大衆的器物，所以今世有這樣的福報。

第二十七個聞法功德，即是遠離懈怠，一切所作，常行精進。

第二十八個聞法功德，知恩報恩，一切親友悉皆堅固，以功德故，一切怨家，猶如親友。

從前有一個女人，她對三寶信仰虔誠，常常供養衆僧，有一天供養完畢，她就請一位老比丘說法。

老比丘自認愚鈍，不敢說法，就對女人說：「你眼睛閉起來，靜坐片刻，我再爲你說法。」

等到女人閉起了眼睛，老比丘自知愚笨，就趕快逃避，回到寺中。

然而這個女人在靜默之中，思惟一切有爲之法，無常苦空，不得自在，至心虔誠，即刻證入初果。

當女人打開了眼睛，已經看不到老比丘，於是她到處尋找，想要報答老比丘的恩惠。

老比丘自覺慚愧，不斷地躲避，但是有一天突然被找到了，女人將上次證果的因緣告訴老比丘，想要再次供養報恩。

老比丘更加慚愧，自己當時也沒有說法，卻能使女人證果，結果當下老比丘也證了初果。

從前有兄弟兩人，家計貧窮，耕田爲業，生活辛苦，於是兄長就告訴弟弟說：「你在家好好耕種田地，我要到神廟祈求財富。」

於是兄長就離開故鄉，到天神廟去祈求毘摩天，希望能夠獲得富貴。

祈求了一段長時間，依然得不到感應，毘摩天也覺得很難

爲，就化作其弟弟，來到他的旁邊。

他看到了弟弟來到其身邊，就生氣罵說：「你不在家鄉好好耕田，跑來這裏幹什麼！」

弟弟說：「耕田很辛苦啊！我想跟你一樣，來這裏求天神幫助，以獲得富貴。」

其兄罵道：「這怎麼有可能，一個人不努力工作，妄求不勞而獲，是不可能的事，你趕快回去。」

弟弟說：「你不是也這樣嗎？不努力耕種，求天神有什麼用呢？」

其兄突然之間回答不出來。

於是毘摩天變回原來的模樣，告訴他說：「一個人必須在前世有布施，這一世才有富貴的福報，我也不能憑空給人們財富，而你前世不修布施，所以這一世獲得貧窮的果報，所以你今日不斷地求我，也沒有用處的。」

聽聞正法能讓我們瞭解正確的道理，種豆得豆，種瓜得瓜，善有善報，惡有惡報，不要妄求不勞而獲的財富。

一個人不僅要努力奮鬥，而且要布施利益大眾，即可種下一世、二世，乃至未來無量的福田。

（待續）

（上接第28頁）

全身塔於智者瑩域之西南隅。

所著法華釋籤、文句記、止觀輔行、止觀搜玄記，名十卷。止觀文句一卷，爲司封李華說，止觀大意一卷、釋籤別行十不二門、金剛錚、止觀義例、三觀義、涅槃後分疏、觀心誦經記、授菩薩戒文、始終心要，各一卷。略淨名疏十卷，記三卷，淨名廣疏記六卷，治定涅槃疏十五卷，文句科、止觀科各六卷，華嚴骨目二卷，法華三昧補助儀、觀心補助儀，各一卷。方等懺補助儀二卷。（宋·志磐《佛祖統紀》，《大正藏》第四十九冊，頁188下—189中）。

註二：彌陀經

小本《彌陀經》有兩種譯本：(1)《佛說阿彌陀經》，一卷，姚秦，鳩摩羅什譯。(2)《稱讚淨土佛攝受經》，一卷，唐，玄奘譯。小本雖不說阿彌陀佛的本願，也沒有說到三輩（九品）往生，然而敘述極樂國土的依正莊嚴，而勸人念佛往生，簡要而容易持誦，所以最爲流通。在台灣法師講《彌陀經》大都兩本內容一起講，有阿彌陀佛之本願與念佛人往生極樂淨土之九品果位。

（待續）

慧峰上人年譜(八)

▲明了

(一)四十二年元月十日於台南市天壇講《楞嚴經》圓滿留影。



(二)四十二年元月二十七日上人任台南縣白河鎮大仙寺台灣首次傳戒尊證和尚留影。



民國四十三年（一九五四）甲午，上人四十六歲。

一月二十四日上人於台南市天壇敷演天台宗之宗骨《法華經》，譽滿府城上層社會及佛教界，此時大家才知曉法師在台灣尚無立足之地，寄搭於竹溪寺。不忍上人顛沛流離，四十年獲台南慈善企業家吳修齊先生之助，終於創建湛然精舍，這也是天台宗在台灣的第一個道場。

吳修齊居士在〈永懷 慧峰法師〉一文說：我拜謁法師之因緣。我是遠在民國四十三年間，經故宗姐吳烏香居士之引介始拜謁法師的。想當年法師剛自大陸避難來台不久，係輾轉寄住各地寺院，狀似一位到處雲遊之苦行僧。迨至台南以後，以其精擅律藏，福慧雙修，著即設壇弘法度眾。未幾聲名大噪，聞法而皈依門下者眾，宗姐亦是其中之一。一日，我忽接宗姐來囑略以：法師隻身來台迄無靜修道場，狀甚可憫，殊非佛徒恭敬僧寶之道，乃經諸信徒一同協議捐贈一所精舍以供養法師，希我一併共襄盛舉云。宗姐乃虔誠不二之佛教徒，宅心仁厚，平時樂善好施，其敬奉三寶之誠之篤，素為我做慕無已者。今聞宗姐作此建議，求之不得，焉有不從之理，乃慨然滿口應允。

未幾精舍如願購成，眾信徒心中之喜自不在話下。該精舍名曰湛然，蓋以紀念天台六祖荆溪湛然大師（註一）而命名者，殆以宏揚天台為要宗，並禮請法師出任住持。自此以後，我間有閒暇之餘，或聞法師弘化說法，或請法師開示解惑，得益不淺。（《慧峰上人紀念集》頁121-122）。

南亭法師在〈慧峰法師與我〉文中說：法師（上人）南去台南，創湛然精舍，作弘法之基礎，其湛然之名，亦係師徵求於筆者而定，並以湛然為題，作文而書條軸以贈之（《慧峰上人紀念集》頁96）。

鍾石磐居士之〈悼念慧峰法師〉文說：在高雄阿蓮鄉光德寺打佛七，當時淨念法師任住持，參加佛七者有律航法師、真華法師、董正之居士等，佛七圓滿之日，慧峰法師率領台南一群信徒來光德寺見學，因南部打佛七尚屬創舉故。民國四十二年（正確年度為四十三年）我們在嘉義義德佛堂念佛會發起請慧峰法師講《彌陀經》（註二），為時一月才告圓滿（《慧峰上人紀念集》頁118）。

十月五日新竹縣獅頭山元光寺傳授千佛大戒，上人受聘任尊證和尚。

註一：湛然

（天台）九祖荆溪尊者湛然，姓戚氏，世居晉陵。荆溪，時人尊其因以爲號。家本習儒，故幼學夙成，在兒童中超然有邁俗志，年十七（睿宗景雲二年生，至玄宗開元十五年，當十七歲）訪道浙右，遇金華方巖，授以止觀之法，開元十八年，始從學左溪（八祖左溪玄朗），時年二十。溪與之語知爲道器，嘗謂師曰：汝曾何夢。答曰：疇昔之夜，夢披僧服掖二輪遊大河中。溪曰：嘻，豈當以止觀二法度群生於生死之淵乎？遂以處士服受教觀之道。天寶七載，始解縫掖著僧伽梨，時年三十八受業於宜興君山鄉淨業寺。尋詣會稽一律師博究律部，久之演止觀於吳門。開元左溪既沒，師契密藏獨運東南，謂門弟子曰：道之難行也，我知之矣，古之至人靜以觀其復，動以應其物，二俱不住，乃蹈乎大方，今之人或蕩於空，或膠於有，自病病他，道用不振，將欲取正，舍予誰歸，於是大啓妙法，旁羅萬行，盡攝諸相入於無間，即文字以達觀，導語默以還源。乃祖述所傳著爲記文，凡數十萬言，使一家圓頓之教悉歸於正。每以智者破斥南北之後，百餘年間，學佛之士，莫不自謂雙弘定慧，圓照一乘。初無

單輪，雙翼之弊，而自唐以來，傳衣鉢者起於庾嶺，談法界闡名相者盛於長安。是三者皆以道行卓犖名播九重。爲帝王師，故得侈大其學，自名一家，然而宗經弘論，判釋無歸，講華嚴者唯尊我佛，讀唯識者不許他經，至於教外別傳，但任胸臆而已。師追授其說辯論之，曰金錚，曰義例，皆孟子尊孔道闢楊墨之辭，識者謂：荆溪不生則圓義將永沈矣。天寶大曆間（玄肅代三宗）朝廷三詔，並辭疾不起，師始居蘭陵，嘗與江淮名僧四十人，同禮五台，有不空三藏門人含光白師曰：頃從不空遊歷天竺，見梵僧云：聞大唐有天台教迹，可以識偏圓，簡邪正，明止觀。可能譯之至此土耶？師聞之歎曰：可謂中國失法求之四維。晚歸台嶺，大布而衣，一床而居，以身誨人耆年不倦，大兵大饑之際，學徒愈蕃，瞻望堂室以爲依怙。建中三年（德宗）二月五日示寂於佛隴。語門人曰：道無方，性無體，生歟死歟，其旨一貫，吾歸骨此山，報盡今夕，要與汝等談道而決。夫一念無相謂之空，無法不備謂之假，不一不異謂之中。在凡爲三因，在聖爲三德。爇炷則初後同相，涉海則淺深異流，自利利人在此而已。汝其志之，言訖隱几而化，壽七十二，夏四十三。門人奉

（下轉第25頁）

媽媽的往生（二）

人類若沒有死亡，就沒有悲歡離合與那麼多的文學、哲學、與宗教，可見「死亡」是人生不易解的難題。

媽媽往生不是令人值得回憶的事，面臨母親重病，瀕臨往生的那段期間，心情的轉折，從不捨、悲傷、無奈、接受與事後處理的種種，真是一言難盡，豈是一個「苦」字了得。

佛經說：「人生八苦——生、老、病、死、愛別離、怨憎會、求不得、五陰熾盛」，我年過中年，江闊雲低，對生命的八苦，已有些許的感受，但沒有一次比這回媽媽往生來得深刻，雖然父親十九年前走時，也曾經悲傷過，但因當時年輕，對死亡的體悟很膚淺，情緒來得快，遺忘得也速，從沒有深思「死亡」到底是什麼？死後去哪裡？子女除了世俗的安葬外，能為他做些什麼？「生命」到底是怎麼一回事？

好死很難

書經說人有五福：長壽、富貴、康寧、好德、善終。善終是有福德之人的莫大解脫，是生生世世修成的（福是布施、德是持戒而來）。媽媽生性聰慧、勤勞節儉、忍耐刻苦、生活簡單樸實、待人寬厚仁慈，是位傳統的賢妻良母，雖算不上是個大善人，但一生知足認命、安分守己，可以說是老實的好人。往生前仍免不了受病魔的摧殘，十足的證明了人生老病死的無可奈何，二十多天在加護病房的急救、插管、洗腎煎熬……，想起來心裡好痛。

媽媽享年84歲，算是長壽的。她半夜起床摔斷了右髖骨，因失血、感染，而進加護病房，之後我再也沒有聽到媽媽講過一句話，更別說看過她好過一分鐘，她的肉體一天比一天衰壞



，首先急救打強心針、插管、水腫、洗腎、……到心臟衰竭，在這過程中，我探視過她數次，她因右半側骨折不能翻身而烏青，右手臂也因打針太多黑青一片，平日都用紗布包著，要不是有一次剛好要抽血，家人根本都不知道，我相信在加護病房治療過程中，外人未見到的苦痛情景還是很多。

媽媽進加護病房一星期後，身體呈現水腫，全身脹大一倍，皮膚呈現黃褐色，兩隻眼睛半合半閉，只是直視著，好像想張開又張開不了，有時呼喚她，會有些許轉動，激動時會流下黃褐色的眼淚。我知道她有一大堆放不下的事，有無盡的溫情要交代，可是她什麼也不能做，有的只是悲傷、無奈、惶恐與對生命的無解。由母親在加護病房所展示出地水火風脫離肉體的四大分裂，我深深的看到，好死很難。

情難了

記得有一回，我在她的左耳側念佛好久，她的頭使力的往左側翻轉大約30度，眼睛是直視的，耳朵仍聽到了我的聲音，這是媽媽病後，我們第一次有交集。

我們第二次的交集，是在她往生前的幾個小時，也是我和媽媽最後一次心靈的交往，當時媽媽的病情已惡化，強心針劑量超過她的極限，因血壓太低，兩腿墊高超過頭部，看了令人

心酸心疼，在她浮腫的左手掌、中指凹陷處，皮下見骨，然而此時她卻緊握我的左手，有力又溫暖，讓我誤以為媽媽有重生的機會，我還一度高興的用右手撫摸她的額頭，稱讚她：

「媽媽，妳好棒！」

我又說：「媽媽妳放手。」

她便放手，我又要求她重握我手，她再度緊握，我一時對她產生信心，但我萬萬沒想到，這是生離死別的告白。在這無語問蒼天的告白中，我深刻的體會到，生與死之間，是多麼的無解。

與我同去病房探病的是我大姊的好友，我們稱她為溫大姊，她在病床外陪同我大姊一直守候媽媽已二十天，待我母親如親母般的用心，也叫我母親為「媽媽」，當時她安慰我媽媽說：「媽媽，我會幫忙照顧大姊，妳不要擔心。」（因為大姊單身，未嫁），這時，我媽媽悲從中來，使盡全身的力量，發出一陣陣的哽咽聲，悲切的抽搐著，插著鼻管的鼻翼因激動而上下起伏，因太過用力，引發機器「逼逼」作響。後來我安撫她一陣後，機器才停止作響。我知道媽媽生前最放不下的就是我大姊。她病前曾經對我說，她往生後，最可憐的子女會是她，可見為母者，對子女用情之深，情執之苦，真是天荒地老不

了情。

佛經說：

「人在輪迴過程中，生生世世爲親人死亡所流的眼淚，比四大海水還多。」

我是絕對相信這個說法，在媽媽住院到往生的這段日子裡，家人不知流過多少眼淚，尤其是媽媽在加護病房時，眼看著她在受苦受難，而自己卻無能爲力時，好苦！好苦！

這時心裡很矛盾，在信仰和理智上，以媽媽的病情來看，我希望她快走，不要留戀；在情感上，我當然希望她活下來，尤其在探視她之後，不捨之情極爲濃厚，老師（張教授尙德先生）看我爲情所苦，曾一度責備說：

「人面對無可奈何時，多少要有些智慧」

當時的我，陷在親情難捨的情執中，只知道悲傷和氣惱，失去正念，真是不知如何是好？

這時我忽然憶起佛經所說的一些話：

《金剛經》說：

「人生如夢如幻、如露亦如電」。

《楞嚴經》也說：

「當知一切衆生，從無始來，生死相續，皆由不知常住真心

，性淨明體，用諸妄想，此想不眞，故有輪轉。」。

《圓覺經》更說：

「知幻即離，不作方便，離幻即覺，亦無漸次」。

平日所學，置諸腦後，這時拾起來，才成爲我人生苦海中的救生艇。

更感謝的是，有老師和一些道友的支持，我才慢慢體會老師給我的啓發，瞭解到花開花落，無生無死，無來也無去，讓我有力量去接受媽媽即將往生的冷酷事實，努力又有規劃的幫助她完成人生最後一段旅程。

（此外，有關於喪事宜，由我大哥和姊夫統籌規劃；二嫂用電腦趕製媽媽一生紀錄；家人日夜輪流守靈，孝心真摯。）

人生的落幕

也許是佛菩薩的安排，我很感恩，能在醫院陪伴媽媽過最後一夜，在媽媽瀕臨往生的時刻，替她念佛，我一路從台北長庚醫院送她回苗栗鄉下老家，半秒也不間斷的、至誠懇切的爲媽媽念佛。而她選擇在深夜凌晨時分，沒有太多親朋好友的情感糾葛和干擾，可以安詳無牽掛的離開紛紛擾擾的人世，這是在這段期間祈求佛菩薩的唯一願望：

（待續）

寒食禮衣鉢師塔有感 三首

(一)

正勉

靈塔香雲埒，披榛作禮遲。酬恩身負土，
頌德口為碑。十載依慈父，千秋失導師。
大招魂不還，松樹老西枝。

(二)

正勉

弱齡送桑梓，瓠落自逃禪。病得醫王療，
才為伯樂憐。談經當受日，執紼又重泉。

湛然詩鈔

一二九

痛撫堦前樹，星霜四九年。

(三)

正勉

村塢逢寒食，孤墳覓化城。時來春又去，
人死草還生。水月遺真性，烟蘿入妄情。
蕭蕭松栢後，疑有錫歸聲。

卜居(一)

正勉

謾說巖阿好，隨緣應反招。寸心忘寵辱，
尺地盡逍遙。道喪無長策，詩窮有破瓢。

春風吹竹塢，滿志在鷓鴣。

卜居(二)

正勉

茅屋帶沙村，僧貧道自尊。浮沉身是海，
禍福口成門。用拙輕全瓠，時危失大樽。
滔滔天下事，和俗且吹堽。

卜居(三)

正勉

愚公不牧馬，無慧辨妍媸。應世渾占夢，
翻經若問奇。人情新橐籥，吾道舊鑪錘。

湛然詩鈔

一二〇

即使同朝菌，榮枯亦有時。

陸良貴顧仲瑛過綽墩壽寧寺

有作次韻賦寄

寺乃梁僧繇盡
龍點眼飛去之所

時蔚

禪榻經餘思二妙，舟楫遠勞相問尋。
虎頭善畫稱絕筆，放翁吟詩多雅音。
枇杷當戶花如雪，橘子帶霜香滿林。
招提歲晏肯頻過，莫將清興阻山陰。

九十八年八月份會務報導

(會訊第336期)

捐款芳名錄

(總計 伍萬肆仟肆佰元整)

叁仟元：劉鎮誠

壹仟元：月薪

傅冠智

柒佰元：徐鈺銓

伍佰元：道益師

瑞展化工原料有限公司

李雪梨

吳卓英

吳謝錦治

張榮富

陳羿宏

方宏鍊

洪桂昭

許瑞吟

肆佰元：許雀芬

叁佰元：李宗仁

貳佰伍拾元：

貳佰元：證義

林連梯

吳新長

陳錦霞

侯燦榮

郭智珠

楊老得

辛翌綸

麥麗玉

悟徹

陳昭伶

徐淑媛

度小月

李承育

吳建志

吳燕靜

張秀鶯

陳文宗

高淑惠

洪秀源

顏高龍

宋金良

林世豐

李靜蓉

王建宗

林盼

韓麗玲

陳清瑞

侯梅雪

郭阿英

楊炳輝

辛旻潔

蘇綉花

林吉利

高啓榮

徐黃貴美

修欣打字行

李慧玲

吳燦輝

吳淑燕

陳永漢

江柏興

洪振銘

洪秀宏

康廖來嬌

宋孟霖

林春珠

張鏢淙

王延銘

林融唯

韓慧玲

陳品華

侯鈴朱

郭翊華

楊鵬漢

葉曉恩

康唯毅

林淇水

黃鈴心

吳政益

傅冠盛

宋淑眞

謝孟哲

洪桂莉

洪貴玲

洪陳老連

洪新怡

宋沛玲

吳美樺

韓立銘

鄭景陽

王昱絜

黃炳文

陳其彬

陳李英

蕭志哲

蕭伊欣

蕭伊慧

盧貞吟

江英嬌

謝幸芬

許素月

葉曉惠

莊寶治

趙益欽

趙振豪

98年8月份收支明細表

收	上月結存	\$145,445	90
	本月收入	\$ 54,400	00
入	收入總計	\$199,845	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第278期印刷費用	13,800	00
	福田雜誌郵寄費用	2,551	00
	劃撥代金手續費	80	00
	台南佛教會一八八水災捐款	20,000	00
	供養法師(他寺)	6,000	00
出	濟助支出		
	施羽蓄	5,000	00
	李新才	5,000	00
	林宗正	5,000	00
	梁義祥	5,000	00
	葉峻廷	5,000	00
	洪藝艾	5,000	00
	支出總計	\$ 72,431	00
	本月合計	\$127,414	90
	收支比較	133%	

壹佰元：阿彩

趙偉翔

趙珮芸

余昭瑤

邵蔡昇

鍾瀚禧

李眞業

黃怡禎

李白彩娥

林建國

林淑娟

黃紅芬

黃素鶯

黃志揚

黃怡禎

黃怡禎

黃怡瑄

黃郁儒

黃秋南

黃許金鳳

黃豐隆

黃志揚

黃怡禎

黃怡禎

黃志新

黃志武

黃惠伶

黃美月

黃陳秀鸞

傅顯宏

傅顯宏

傅顯宏

韓怡君

韓立仁

韓孝宗

韓孝恩

葉蕉霞

葉煌杰

葉煌杰

葉煌杰

葉錦江

葉玉鳳

葉魏明娟

張靜芳

張凱韋

張意慈

張意慈

張意慈

張景富

陳宗宏

陳姿妙

陳柳朱

陳樹剛

陳政賢

陳政賢

陳政賢

陳寶蓮

陳儀嫻

陳儀潔

陳儀嫻

陳紫雲

陳國華

陳國華

陳國華

陳青山

陳奕誠

陳蓓瑤

侯婉茹

侯汶其

侯舜嫻

侯舜嫻

侯舜嫻

楊再傑

楊耀任

楊明興

劉孟琴

翁玲姬

許福枝

許福枝

許福枝

顏愛娥

曾月里

廖江源

廖晨筑

康榮忠

康家銘

康家銘

康家銘

鍾明忠

鍾茂仁

姜進榮

邱昱誠

鍾耀諒

鍾佳賻

鍾佳賻

鍾佳賻

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. 施羽蕎女士：住南市東安路五十號五F之三，四十八歲。案夫已去世，育二女，本為低收入戶，但因今年長女畢業後已取消資格；目前長女尚未找到正職；家裡次女則以半工半讀維生。因案主為憂鬱症，今入院經醫師建議住院二週，故本會協助其住院費用伍仟元整以減輕案女之經濟負擔。
2. 李新才先生：住南市精忠街一〇三巷十九號之三，七十二歲。案主年輕時當過黑手，不識字，近幾年以拾荒維生，案妻則為飯店清潔工，但之前摔倒手骨折，目前靜養無工作，育有三名子女，長子過世多年，次子已離婚且有猛爆性肝炎，長女也已離婚，目前無業與案夫婦同住，因病家生活拮据，故本會協助醫療費用伍仟元整。
3. 林宗正先生：住高雄縣茄定鄉崎漏村民族路九十八號，四十三歲。案主手掌受傷需石膏固定一個月，之後尚須復健；案妻因家暴已訴請法院離婚確定，三名子女都歸案妻，目前僅案女偶有聯繫，但仍就學中本就自己負擔學費及生活費，故無力負擔案主之醫療，案父母則自耕賣菜維生，僅能借錢協助恢復其健保，以後還須門診追蹤，故本會協助其部份健保費用伍仟元整。
4. 梁義祥先生：住南縣安定鄉海寮村七十七三三號，四十八歲。罹患口腔癌併肺臟轉移，任職業軍人七年，退役後開始天天喝酒及上酒家，近十年更變本加厲，還會家暴，工作也因酗酒而斷續，三名子女都由案妻自行扶養，現在從事早餐生意，但仍有債務需償還，案手足則因案主酗酒而關係不佳已無往來，目前案主由其妻照顧，生計被迫停頓，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
5. 葉峻廷先生：南縣仁德鄉仁義村勝利路三十一巷三弄一號，十九歲。因左側蜘蛛網膜下出血而住院，案主國中畢未升學，無工作，最近二個月才至加油站打工，案父母已離婚，案母已改嫁另組家庭，與案主較少互動。案主家之親族大都已去世，僅剩三伯，但二家幾乎無來往，案主也無手足，與父之前發生口角，已一年多沒有說話，今已協調案父照顧，本會協助醫療費用伍仟元整。
6. 洪藝雯女士：住南市五妃街四一九巷十六號二F，二十六歲。案主離過婚，目前與男友同居，懷孕七個月，已失業近一年；男友本任服務生，近幾個月生意差，被取消底薪，僅領小費維持，已預計想離職，再加上雙方家庭均無法提供支持，今案主入院安胎，又無健保床，每日須負擔病房差額一五八〇元，之前健保中斷尚須分期繳納，故本會協助其部份醫療費用伍仟元整。



湛然寺勸石茅蓬（在左鎮）

● 贈 閱 ●

■ 中華民國九十八年九月十五日出版
 ■ 佛曆三〇三六

■ 發行人：雲 庵

■ 電 話：(06) 2 2 2 8 5 1 8

■ 傳 真：(06) 2 2 1 6 2 6 7

■ E-mail：Chanjan.kuochue@msa.hinet.net

■ 郵政劃撥：0366921~4 福田雜誌社帳戶

■ 社 址：台南市70050忠義路二段38巷8號

■ 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