

福

田



佛教月誌

◎陰曆二月十九，恭逢觀世音菩薩聖誕，各寺院皆舉行祝聖法會或禮懺。

◎四月十日，台大農曦社成立五十周年，舉行社慶活動。

◎香港妙法寺綜合大樓，於三月十二日舉行落成典禮。

◎台南縣左鎮慈蓮寺，於四月四日舉行春季正信法會。

◎玄奘大學宗教學系與弘誓文教基金會，於四月十七至十八日，合辦「印順老法師思想之理論與實踐」論壇。

◎高雄楠梓慈雲寺，於三月四日舉行第六任住持陞座大典。

◎三月三日中午會，假高雄縣日月禪寺舉行仁王護國法會。

◎佛教學院招生：

華嚴專宗學院推廣部

淨覺僧伽大學暨佛學院

法鼓山僧伽大學

千佛山佛陀學術研究所

福嚴佛學院

法光佛研所春季課程

圓光佛研所

弘誓學院暑期講座

靈鷲山三乘佛學院



本期目錄



封面：褐玉念珠 大明攝

1. 佛教月誌

2. 真唯識量(二)……………宗鏡錄卷十一

5. 宋代天台宗神智從義與草堂處元對
——湛然尊者《止觀義例》教觀之論評(四)……………明了

11. 正理派(Naiyayika)(上)
——《印度六派哲學》第六篇……………木村泰賢著
依 觀譯

16. 天台智者大師畫讚……………魯國公顏真卿撰

17. 談死刑的存廢與因果……………證義

19. 戒律的典故(二)……………何世亮

22. 隱於秘魔巖的龍池正傳禪師……………曙壽

25. 家常話……………唐一玄講
釋雲庵記

32. 湛然詩鈔

33. 九十九年三月份會務報告

封底：湛然寺部分天台藏

慧峰上人年譜暫停一次

真唯識量（二）



宗鏡錄 卷五
十一

問：得成法自相相違耶？

答：非真能破。夫法自相相違之量，須立者同無異有，敵者同有異無，方成法自相相違。今立敵兩家，同喻有，異喻有，故非眞法自相相違過。

問：既非法自相相違，作決定相違，不定過得不？

答：亦非。夫決定相違不定過，立敵共諍一有法，因喻各異，皆具三相。遍是宗法性，同品定有性，異品遍無性。但互不生其正智，兩家猶預，不能定成一宗，名決定相違不定過。今眞故極成色，雖是共諍一有法，因且是共，又各闕第三相，故非決定相違不定過。

問：既無此過，何以因明疏云，犯法自相相違決定過？

答：但是疏主縱筆之勢，是前共不定中分出。是似法自相相違

決定過，非真有故。有此所因，故置初三攝眼所不攝。更互簡諸不定，及相違等過。

次明寄言簡過者：

問：因初自許之言，何用？

答：緣三藏量中，犯有法差別相違過。因明之法，量若有過，許著言遮。今三藏量，既有此過，故置自許言遮。

問：何得有此過耶？

答：謂三藏量有法中，言雖不帶意許，諳含緣大乘宗，有兩般色，有離眼識本質色，有不離眼識相分色。若離眼識色，小乘即許。若不離眼識色，小乘不許。今三藏量云：眞故極成色，

是有法。若望言陳自相，是立敵共許色。及舉初三攝眼所不攝因，亦但成立共許色。不離於眼識，若望三藏意中所許，但立相分色，不離眼識。將初三攝眼所不攝因，成立有法上意之差別相分色，定不離眼識故。因明疏云：「謂真故極成色，是有法自相。定不離眼識色，是法自相。定離眼識色，非定離眼識色，是有法差別。立者意許，是不離眼識色。」

問：外人出三藏量，有法相違過時，自許之言，如何遮得？

答：待外人申違量時，將自許兩字，出外人量不定過。外量既自帶過，更有何理，能顯得三藏量中有法差別相違過耶！

問：小乘申違量，行相如何？

答：小乘云：乍觀立者言陳自相，三支無過。及推所立，元是諍念。若於有法上意之差別，將因喻成立有法上意許相分色。

不離眼識者，即眼識不得爲同喻。且如眼識無不離色，以一切色皆離眼識故。既離眼識，不得爲同喻，便成異喻。即初三等

因，卻向異喻眼識上轉。故論云：同品無處，不成立者之宗。

異品有處，返成敵者相違宗義。即小乘不改立者之因，申相違量云：

真故極成色是有法，非不離眼識宗。

因云：初三攝眼所不攝故。

同喻如眼識。

合云：諸初三攝眼所不攝故者，皆非不離眼識。

同喻：如眼識。

言非者無也。小乘云：無不離眼識色。即遮三藏意許相分色是無也。所以三藏預著自許之言句。取他方佛色，卻與外人量，作不定過，出過云：爲如眼識是初三攝，眼所不攝，眼識非不離眼識色，證汝極成色，非不離眼識色耶？爲如我自許他方佛色，亦是初三攝，眼所不攝，他方佛色是不離眼識色，卻證汝極成色是不離眼識耶？外人相違量既犯其中他不定過，明知非真能破也。三藏量卻成真能立也。

問：因中若不言自許，空將他方佛色，與外人相違量，作不定過，有何不可。

答：若空將他方佛色，不言自許者，即他小乘不許，犯一分他隨一過。他不許此一分他方佛色，在初三攝眼所不攝因中故。

故因明疏云：「若因不言自許，即不得以他方佛色而爲不定，

此言便有隨一過故。」

問：何不待外人申違量後，著自許言。何要預前著耶？

答：臨時恐難，所以先防。

次申問答者：

一問：真故二字，已簡違教過，何故前陳宗依上，若不著極成言，又有違宗之失？

答：真故二字，但簡宗體上違教過，不簡宗依上違宗。若極成二字，即簡宗依上違宗等過也。

問：後陳眼識，與同喻眼識何別？

答言：後陳眼識雖同，意許各別。後陳眼識意許是自證分。同喻眼識意許是見分，即見不離自證分故。如同宗中相分，不離自證分也。

問：若爾，何不立量云：

相分是有法，定不離自證分。是宗。

因云：初三攝眼所不攝故。

同喻：如見分。

答：小乘不許有四分故，恐犯隨一等過故，但言眼識。

問：此量言陳立得何色耶？

答：若但望言陳，即相質二色皆成不得。若將意就言，即立得相分色也。又解，若小乘未徵門前，即將言就意立。若大乘答後，即將意就言立也。

問：既分相分本質兩種色，便是不極成故，前陳何言極成色耶？相分非共許故。

答：若望言陳有法自相，立敵共許色，故著極成。若相分色，是大乘意許，何關言陳自相，寧有不極成乎！諸鈔皆云：不得分開者，非也。若爾，小乘執佛有漏色，大乘佛無漏色等，在於前陳。若不分開，應名極成色耶？彼既不爾，此云何然！

問：今談宗顯性，云何廣引三支比量之文？

答：諸佛說法，尚依俗諦。況三支比量，理貫五明，以破立爲宗，言生智了爲體。摧凡小之異執，定佛法之綱宗。所以教無智至不圓，木非繩而靡直。比之可以生誠信，伏邪倒之疑心；量之可以定真詮，杜狂愚之妄說。故得正法之輪，永轉唯識之旨。廣行則事有顯理之功，言有定邦之力。

（全文完）

宋代天台宗神智從義與草堂處元對

湛然尊者《止觀義例》教觀之論諍（四）

• 明了

（二）、論諍不思議境之三境觀法：

智者大師所著《摩訶止觀》〈觀不思議境〉，湛然尊者規定爲性德境、修德境、化他境等三境，尤其性德、修德二境之觀法問題成爲二師之對論。

1. 從義法師的三境觀：

從義法師主要是基於具性說，所以才要求對性德、修德二境的關係作合理的解釋。其著《止觀義例纂要》卷五中說：

近人競說三境之中，初性德境一念三千，於六即中，是理即收，於《文句記》，四句立法，乃是理即性德緣了，殊乖文意失旨歸，雖《輔行》云性德緣了本自有之，斯乃約於真如觀理，照於性德本自二空耳，人不見之誠可悲哉。

（《續藏》56，頁76下）。

這可能是當時具相家最有力的見解。謂性德境的一念三千

，是在顯出理即之性德，所以三千爲常住。又，也有認爲性德境非能觀，只是所觀而已。主張具性說的從義法師，對具相說的見解，有必要就三境的關係給予新的解決。

從義法師認爲觀不思議境的三境，性德境是真如理觀，修德境是唯識歷事觀，化他境是果後化他。此事理二觀是依據《占察經》所說而來的。性德境是真如理觀，是說觀理的當下達觀三千世間本無自、他、共、無因等四性，非縱非橫，亡絕性相。在其著《三大部補註》中說：

真如觀理，直達三千，本無四性，照窮本理，非縱非橫，非一非異，本自二空，頓亡性相，爲性德境。（《續藏》28，頁397下）。

從義法師規定性德境爲理觀，當時受到注目。從義師有時候對四種三昧及十乘觀，完全用事、理觀，因此第一觀不思議

境之性德境用理觀外，也用事觀。《止觀義例纂要》卷五中說：

理觀乃是直照陰心即理，頓忘自他，性相俱泯，是故名爲本自二空，即是性德不思議境。

事觀乃是巡檢四性，一一照察，方破自他性相等執，所以名爲推檢入空，即是修德不思議境。……其實通於理事二觀性修兩境，人不見之，乃專指修德境者，謬之甚矣（《續藏》56，頁71下）。

對從義法師而言，一念三千對於三境的任何一境，都不是特別重要的原理。因應時宜，可以先建三千，然後洗蕩，也可以先洗蕩，然而建立三千，總而言之，在法師看來這只不過是俗諦而已，若真諦必是空中無相。

有關三境的這種見解，可爲從義法師之獨見，《止觀義例纂要》卷一所載：

妙境中明說教大體者，不思議境有三，若性德境，乃真如觀理，即本自二空也。若修德境，乃唯識歷事，即推檢入空也。事理二觀，知之者寡，此且總示，淺識聞之，不須驚心。（同上，頁12上）。

從義法師以性德境是理觀的對境，當下是法性的空與中，以直觀無相爲行體；修德境是推檢四性的唯識事觀，化他境但爲化他三千赴物。依悉檀四句表詮空、中之無相理體，不思議

境常是亡絕三千的無相，此爲三境共通之根本原則。此與知禮法師以三千爲觀不思議境之實相主張是完全對立的。在《止觀義例纂要》卷四中說：

若依四明（知禮）所立之義，是則三諦皆有形容，真俗理事並存質像。不知何事偏嫌寂滅一相叵存。獨愛建立諸法宛爾，此非一家圓妙之道，亦非偏小體析之門。但是久劫著相之徒，而今忽聞蕩相祛滯，便乃驚怖，如刀傷心。（同上，頁68中）。

從義法師對山家學派的論難，極爲激烈，對知禮法師主張「寂光有相，蛭蛻六即，草木成佛」等教觀都加批判，然而主要在對於性具三千說。

2. 處元法師反論的三境觀：

處元法師所著《止觀義例隨釋》主要是在探究三境的關係，也是在批判從義法師將初乘觀法的性德境說爲真如理觀，將修德境說爲唯識事觀。若如此說，修二十五方便，要心制意，入初乘觀法時，即變途修行爲唯識事觀，如此將天台己心中所行法門的《摩訶止觀》成爲無用之地。以天台而言，修正觀時，在一行之中途，不允許變更行規。又，從義法師以化他境爲果後化他，也是曲解化他境之意。以天台說法，初乘觀法的觀不思議境，不是約觀而是約境命名，正是爲顯示初乘觀法係亡

絕修性、能所之差別。嚴格地說，觀不思議境雖有三境，應該任何一境都是妙觀。亦即首先以性德境爲觀不思議境爲中心，當現成性德境而起生、無生之性計時，爲令泯亡此性計，令自由且純粹開悟性德境一念三千之實相而說修德境與化他境，〈止觀義例隨釋〉說：

文有三境，皆妙觀也。初性德境，真是妙藥，妙無過此。修德化他二境，但是爲成性境，離生、無生兩重過耳。（

《續藏》56，頁132中）。

若觀性德境不起性計，則無須用修德、化他二境的觀法，修此二境只是考慮到萬一起性計而已。所以觀不思議境的三境中，性德境最爲重要。

性德境所顯示的一念三千，是十乘觀法全體的根本原理，故從義法師將性德境說爲眞如理觀，以本自二空爲所觀，或者是修德境與其他的九乘觀法而可泯亡性相的說法，完全不正確的。處元法師在其《隨釋》中說：

初性德境者，乃是一念即三千，三千即一念；即一念是三千，即三千是一念。非相生而然，非相合而然。（同上，頁132中）。

在修初乘觀法時根機不同，利根者當下觀不思議境之妙相——一念三千，鈍根者不得入道，遂起性計或以三千爲法性自

生，或以三千爲無明他生，或以三千爲法性與無明共生，或以三千爲離法性與無明爲無因生。如此性計將妨礙一念三千之妙觀，因此就此四句一一推檢，以達觀三千爲實相。

非自非他非共非無因，泯絕四句之性計，捨遣性計中第一重之有執，有執亡絕之處名爲修德不思議境。《隨釋》如下說：

此計若起，妨修三千一實妙觀。故須四句一一推檢，三千實相，不自不他不共不無因。四句性執，無安著處。此遣第一重有執。有執亡處，名修德不思議境也。（《續藏》56，頁132中）。

雖泯亡此有執，然後由於超絕四句之限界，理尚未顯，而疑經論中何故假四句揭示實相之極理，因而闡明此爲化他因緣，不可拘泥四句的，此爲化他不思議境。《隨釋》又說：

此執雖亡，理既未顯，由無四句，即便疑云：若三千實道，不自不他不共不無因，說必被機故。有四句，諸佛菩薩自行，離四過已，化他四說，一一皆悉說即無說。此遣第二重執，化他不思議境也。（同上，頁132下）。

因此，無論修德境或化他境，皆依推檢四句而亡性執，則能歸於性德本理之一念三千妙觀。湛然尊者著《輔行》中明示修德境之目的，亦這樣說：

恐生計故，故須此覆。……但離橫等四句執竟，還歸本理一念三千。（《大正》46，頁296下）。

處元法師亦說：

如此推檢，執若已亡，理若已顯，還歸本理一念三千。（

《續藏》56，頁132下）。

因此，觀不思議境是十乘觀法之觀體，而觀不思境之正體是性德境，因此性德境不只是觀不思議境之觀體，也是天台十乘觀法之觀體。從而修德境與化他境只是用在觀性德境而生起性計之時才觀之。

世人將性德境視為所觀，以修德境之四句推檢視為能觀，這是誤謬的。如果修德境定為能觀的話，則湛然尊者所說的「恐生計故，故須此覆」，即無從理解。這是為了擔心於此性德境之觀，生起性計，為欲泯除之，因所以才說修德境。所以無性計之性德境，是自體觀，不應只說為所觀。從而以修德境為能觀。以之為唯識事觀的說法，都是誤解了《摩訶止觀》智者大師的大旨。處元法師這樣解釋三境觀法與關係。亦是正破從義法師之三境觀法。

3. 釋評：

(1) 智者大師《摩訶止觀》等著作中之「不思議境」的立場：

三境本自不思議境之觀法，瞭解創立不思議境的智者大師

之立場，就容易釐清三境的觀法與關係。

比《摩訶止觀》早一年講述的《法華玄義》卷九（上），略說化法四教的十乘觀法，其中圓教的不思議境，他說：

不思議境即是一實四諦。謂生死苦諦不思議，即空即假即中。即空故方便淨，即假故圓淨，即中故性淨。三淨一心得，名大涅槃。……煩惱集諦不思議，即空即假即中，即空故名一切智，即假故名道種智，即中故一切種智。三智一心中得，名大般若。（《大正》33，頁789下）。

此是以不思議境為圓融一實的四諦之理，從而圓融三諦之妙理是不思議境之體。

又撰述於《摩訶止觀》次年之《維摩經玄義》的別行本《三觀義》卷下，也言及十乘觀法有關之不思議境，他說：

一分別不思議境者，即善識思議不思議十二因緣也。若思議因緣，生滅次第具十法界，開三乘也。若不思議因緣，即是一念三千因緣。不生不滅具十法界，但說一佛乘也。若解不思議十二因緣之理者，即是住大乘不思議解脫之理也。（《續藏》55，頁677下）。

文中言不思議十二因緣之理或大乘不思議解脫之理，不思議境是理法，不是現實事相的差別自體。

又，大本《四教義》卷六也將不思議境說是不思議因緣之

理，也就是無作四實諦之理，他說：

不思議因緣者，即是今所說。不思議無作四實諦，如前三觀中明。譬如一念眠心具一切法，不縱不橫，即是不思議因緣，無作四實諦也。如此的取，維摩大士呵彌勒云：一切衆生即大涅槃，即菩提相。明此不思議因緣。（《大正》46，頁761下）。

從上引文，講述於《摩訶止觀》前後著作，都是將不思議境說是與十二因緣、四實諦乃至三諦有不縱不橫的關係之妙理，絕不是三千世間的差別事相。《摩訶止觀》中「一念三千」也應作這樣解釋，才能符合智者大師本意。因為在《摩訶止觀》一書中，也說所照爲三諦，所發爲三觀，說不思議境之本質爲圓融三諦。

依前文所述，不思議境的本質並不在於三千世間相宛然，各有差別相，而是三千一念本具，從而一念即三千，境即是智，不思議境即是不思議觀的境智不二。

在《摩訶止觀》言一念三千思想，第一是心具三千，第二是三千唯心，第三是煩惱即菩提，第四是境智不二，第五是一心具萬行。在《四念處》第四中，以這些爲不思議境的内容，五種之中，第一與第二是基於《摩訶止觀》的「約心」而立的，約心不是唯心，根本來說，是性具說，以智者大師來說，可

以一念三千，同樣也可以一色三千。

三千世間一念本具，三千與一念的關係，非縱非橫，也就是即空即假即中的圓融三諦。不思議境就是圓融三諦。《摩訶止觀》中說所照爲三諦，就指此意。

不思議境不只是三千世間的事相，也是一念具三千的妙理，本質上是圓融三諦。故作爲十乘觀法的基本之不思議觀，不只是觀照三千世間的事相，以欲令自覺三千世間之差別，畢竟一念本具。介爾一念正是六道四聖生起之處，因此《法華玄義》卷二（上）以《華嚴經》的遊心法界爲根據，而說：

又遊心法界者，觀根塵相對一念心起，於十界中必屬一界，若屬一界，即具百界千法，於一念中悉皆備足，此心幻師於一日夜，常造種種衆生，種種五陰，種種國土，所謂地獄假實國土，乃至佛界假實國土，行人當自選擇何道可從。（《大正》33，頁696下）。

此「行人當自選擇，何道可從」之文，正顯示出智者大師說不思議境的目的。此即正確瞭解十乘觀法之觀體——觀不思議境之目的與意義。亦可由此得知，不是後代天台宗二徒所解釋那樣，觀不思議境的目的，僅是三千世間之觀照。

(2) 唐湛然尊者的三境說：

湛然尊者在天台教學史上地位頗高，注釋智者大師之三大

部，尤其對《摩訶止觀》特別關注，釋其意之著作有《止觀輔行傳弘決》（簡稱《輔行》）、《止觀義例》及《止觀大意》等。對《摩訶止觀》所說的不思議境，意圖作有體系的明確規定，故區分爲性德境、修德境、化他境等三科。這一點功勞不小，但也引起後世天台宗產生具相家與具性家的論爭。

根據他的說法，性德境是指理性方面，是一念三千的不思議境，天真獨朗這一面。在其著《輔行》註釋性德境時，引用《涅槃經》，說佛性：

不名一法，不名十法，不名百法，不名千法，不名萬法。

（《大正》56，頁296下）。

即使一法亦不存在，何況是三千，所以說性德境是第一義諦。

修德境是顯示可現證此性德境的修相，在此是以四句推檢破斥對一念三千此一妙理的性計。

第三化他境，相對於修德境以行人的自利爲目的，而化他境是以利他爲基礎，藉著四句闡明說三千之所以。

性德境意味著超越修治造作，是先天性的理性，因此不能作爲不思議觀的特定行相。相對的修德境有四句推檢破性計的不思議觀之行軌。在《輔行》中說：

次明修德不思議境，即是自行，須明行相，故以問答推檢

，而爲行體，如前理性，本無性過，約修門說，須明離（性）計。（同上，頁296下）。

又云：

前雖結成理性境竟，若不推檢，何殊鳥空，此即結成修德境也。（同上，頁297下）。

他最後說：

如前所明，事理自他並在一念，說必如上，行無先後。（同上，頁299下）。

三境可以於一心同時現證，顯然至少尊者不認爲性德境與修德境各有其特有行軌。特別重視修德境，以四句推檢作爲不思議觀之具體行體，故應加以重視。

智者大師在其《摩訶止觀》的不思議觀是一心三觀，四句推檢並不是行軌，只是爲了說明以一念三千爲構造的不思議境是亡慮絕思之絕對境。將此四句推檢規定爲不思議之行，是湛然尊者的學說特色。

檢討處元法師之三境說符合湛然尊者教學，而從義法師之「性德境是真如理觀，修德境是唯識事觀，化他境是果後化他」三境說重點在破其祖——知禮法師，但是與智者大師、湛然尊者的不思議觀及三境教學相違。

（待續）

正理派 (Naiyāyika) (十一)

《印度六派哲學》第六篇

木村泰賢 著
依 觀 譯

第三節 關於議論之敗相（第十六句義）

不正因、曲解、倒難等只是不正，論辯場中，未必依此而得決定勝敗。但若某一方誤解對方論意，放棄自己之主張時，即明示其敗北。第十六句義的墮負即說此敗北之條件。定義曰：

誤解 (vipratipatti) 或不了解 (apratipatti)，稱

為墮負（一，二，一九）。

誤解及不了解是所有失敗之最，故用以作為代表。第五卷第二日課揭舉二十二種之墮負。

注意一 《如實論》〈墮負處品第三〉（《大正》三二，頁

三四，中，下）說二十二種負論。其名稱與本經所載一致，故吾人借用於此。就直譯而言，其譯雖略欠妥當，但就

義譯而言，卻非常適宜，更且其原語之結構頗為複雜，新的適譯亦難以求得。《方便心論》〈明負處品第二〉（《大正》三二，頁二六，中—二七，上）所說與本經頗多一致，故不另外揭之。僅於解釋本文時附之。《因明正理門論》（《大正》三二，頁一一，對於負論，如是載曰：「如詭語之類，故此不錄。」《瑜伽師地論》所載七因明中之第十五（《大正》三〇，頁三五九，下）所說論墮負中亦有一致者，惟其順序類例稍異，亦不作配列。

注意二 論辯時，必須有立者 (vādin)、敵者 (prativādin) 與證義者 (sādhya，審判者)，這是無著等所說論辯場裡的規則。本經對此沒有另外言及，但從言及聽眾看來，亦

可視為是證義者。

(一)壞自立義(*pratiñāhāni*) 自喻中認可反喻性質者，此稱壞自立義(五，二，二)。

立者所引之喻稱為自喻(*svadīṣṭānta*)，為駁立者所說，敵者所引之喻名為反喻(*pratidīṣṭānta*)。例如立者以瓶作為聲無常之喻，敵者用有性(*sāmānya*)作為反喻駁之，亦即敵者以由於有性與瓶都是根執(知覺性的)，故猶如有性，瓶亦常住反駁，立者遂肯定瓶之常住所犯的過誤。其結果是放棄自己所主張的聲無常，故名壞自立義或宗棄。《方便心論》的捨本宗與此相當，《如實論》之釋意亦同。

(二)取異義(*pratiñāntara*) 所立之宗的意義被非難時，回答自喻與反喻之性質相異，故自喻是其宗義之證明，此為取異義(五，二，三)。

例如立聲無常之量時，以瓶作為同喻，敵者以有性作為反喻駁之。此時立者答說有性是普遍的，但瓶並非普遍的，故為無常。同樣的，聲也是非遍在，故為無常，這是欲維持其宗義的論法。立者原先是在立證聲無常，結果變成是在論證非遍在，形成宗義有二頭，轉至先前的論點之外，亦即另取異義，故為敗北。《如實論》之釋意完全相同。

(三)因與立義相違(*pratiñāvirodha*) 宗與因之矛盾，故曰因與立義相違(五，二，四)。

例如勝論之徒為顯示實與德之區別，而說：「實與德異，色等以外者不可得」。實與德相異，故德句義所攝色味以外，至少有實存在。然而又說德以外者不可得，此因即與立者自己之主張相矛盾，故論辯敗北亦為自然之數。《如實論》之釋意同此。

(四)捨自立義(*pratiñāsamyāsa*) 自己的意見(*pakṣa*)被非難時，捨棄已見，名捨自立義(五，二，五)。

被敵者非難時，辯說：「我不作此說。」《如實論》之釋意同此。

(五)立異因義(*hetvantara*) 所述無區別之因被非難時，意欲予以區別，故生立異因義之墮負(五，二，六)。

先前敘述理由時，不另附條件，及至被非難，才附種種條件。《如實論》說是提出與前因完全不同的。

(六)異義(*arthāntara*) 解釋與原意不相應之意義，此名異義(五，二，七)。

例如立者以俗語敘述，敵者誤為雅語之意，即因誤解而產生之墮負。

(七)無義(*nirarthaka*) 只有文字之配列，實無意義，此名

無義（五，二，八）。

不知是何意義之語。如此下所揭之例。

宗 nityah śabdah （聲常）

因 kacatatapāḥ javagadadaśatvāt（婆婆故）「無義」

喻 jhabhanghādhasavat （如和和）「無義」

《方便心論》稱此為無義語。

（八）有義不可解（avijñātārtha）經三度說明，聽眾與敵者

仍不能瞭解，此名有義不可解（五，二，九）。

論辯場中，相同事理可有三度敘述，若經三度敘述，其對

手及傍聽者仍不能解其全意，立者即告敗北。《如實論》之釋

意同此，《方便心論》亦有此說。

（九）無道理義（apārthaka）無前後關係之連絡，不具統一

之意義，此名無道理義（五，二，一〇）。

例如列出十個石榴、六片餅、瓶、牝羊、勝者等，但彼此

不具任何統一意義，故立者敗北。應注意的是，《如實論》之

釋同此，且所引之例亦同於瓦茲亞亞那所舉。《方便心論》亦

有此說。

（十）不至時（aprāptakāla）顛倒支之言，名為不至時（五

，二，一一）。

顛倒宗、因、喻、合、結之順序，不作適當配列之論法。

應立言時不言，紊亂其前後序列，故無立量之力。《如實論》

之釋意同此，《方便論》記為非時語（參照似因之過時因）。

（十一）不具足分（nyūna）欠缺支，故名不具足分（五，二，

一二）。

此為五支不完備之論法，即所謂無體欠。《方便心論》稱

此為語少。《如實論》之釋同此。

（十二）長出（adhika）立多餘之因喻，此名長分（五，二，一

三）。

與前過相反，此係立多餘之支。《方便心論》之語多與此

相當。應以各一之因、喻立宗義，若立多餘，將成異義，遂致

敗北。《如實論》之釋意同此。

（十三）重語（punarukla）發聲及同意義之再陳，此為追說，

故名重說（五，二，一四）。

相同事理重覆述之，相同意義重覆述之。《方便心論》

明造品所說的言失與此相當。《如實論》將此三分為重聲（

再陳相同事理）、重義（反覆相同之意義）、重義至（以不同

之語表現相同道理）。

（十四）不能誦（ananubhāṣana）不能誦持經三度述說而聽眾業

已了解之事件，此稱不能誦（五，二，一七）。

立者應敵者質問，三度反覆述其主張，連聽衆亦得以瞭解，但質問者卻不能暗誦。由於不能成爲論辯之題，故質問者（敵者）敗北。《如實論》之釋同此，《方便心論》特加警告此爲論辯之深患。

(五)不解義(*ajñāna*) 不能知曉，此名不解義（五，二，一八）。

較前述更進一步，不能了解對手之主張。但須具經過三度述說，且聽衆亦得以了解等條件。《如實論》之釋同此。

(六)不能難(*apratibha*) 不能對他辯難，此稱不能難（五，二，一九）。

不能非難他人意見時，自成敗北。《如實論》謂不能破他如理之立義，《方便心論》謂對他正義致非難，故成敗北。但應如瓦茲亞亞那所說，是指對方的意見。

(七)立方便避難(*vikṣepa*) 藉口有事而中止辯論（五，二，二〇）。

論辯未終，見形勢不利，找藉口中止論辯，中止者敗北。

《如實論》之釋意同此。

(大)信許他難(*matanujñā*) 承認自己之意見有過失，但辯

稱他人之意見亦有過難，此稱信許他難（五，二，二一）。

自己的主張被非難時，不能予以抗辯，卻辯解說你的意見也有同樣過失。世間常見此例，由於已承認自己有過，故爲墮負。《方便心論》〈辯正不品第三〉言及此過，《如實論》之釋同於本經。

(九)於墮負處不顯墮負(*paryanujyā upēksana*) 已達墮負卻視爲未墮負，此稱墮負處不顯墮負（五，二，二二）。

梵語 *paryanujyā*，意爲論辯中墮負應予非難，*upēksana* 意爲與它無關。故譯爲「於墮負處不顯墮負」。意指對手已具墮負條件，卻視爲未墮負而繼續辯論，結果自己反成墮負。此因不知對手敗北，則論辯永無終止之期，故成爲自己敗北。《如實論》解曰：對已墮負者，繼續辯難無益，就辯難不成就這一點，自己成爲墮負。

(十)非處說墮負(*nirānuyjānyoga*) 於不墮負處適用墮負，此爲非處說墮負（五，二，二三）。

與前述相反，對手未陷墮負，卻告知對方：你已墮負，就不通論辯規則這一點，自己反成敗北。《如實論》所載敵者雖墮負，但指責其墮負之相不當，亦屬此規則。

(三)為悉檀多所違(*apasiddhānta*，離宗) 主張某一宗義

，卻採用與彼不相應之言論，此稱為悉檀多所違（五，二，二四）。

受他非難欲救釋，卻作與宗義不合之辯解，因放棄原來之主張，故成敗北。《方便心論》所說的捨本宗與此相當。

（三）似因（hetvābhāsa） 似因如前所說（五，二，二五）。採用第十三句義所說五種似因之一，故於論場中成為敗者。《如實論》三分此過為不成就（asiddha）、不定（savyabhicāra）、相違（viruddha），此係依《如實論》所說因三相推論而成。

這些墮負種類較於先前之倒難，稍具一般的規則相狀。且注意到微細之處，作為實際的論議規則，這是相當值得注意的。就論理而言，論辯失敗主要是抵觸論理規則而起，故於論述時，亦應基於前述十五句義之規則而作分類。但通覽此二十二種，除了不具足分、長分與第七句義（論式）有關，為悉檀多所違與第六句義（宗義）有關，似因與第十三句義有關之外，看不出有前十五句義之理論。同於前述之倒難，主要是蒐集實際論辯時所發生實例，予以規則性的列出而已。此乃陳那評曰：「又於負處，舊因明師諸有所說，或有墮在能破中攝，或有極粗，或有非理，故此不錄」之所以。

（待續）

天台藏

《請觀音經·疏·鈔》三種合本出版

此經「人是至慈之大士，法是至良之神咒」。疏是智者大師演唱，鈔是宋智圓大師述。是佛法極重要行經。奈傳弘不廣，乃至少聞於教界。真「斯文之未喪也，一線耳！」。今將經疏鈔三種合刊出版，近三百頁，精裝燙金。助印每冊僅120元（低於成本）。

明了著作贈送

一、明了文鏡二冊，共98頁。請回郵一百元，寄贈一部。

二、天台思想及其禪法一冊，共61頁。請回郵一百元，寄贈一冊。

※兩書三冊合請者，僅需回郵一百五十元。

劃撥帳號：三一一九二三五一

帳戶：聖哲

住址：台南市70050忠義路二段三十八巷八號

天台智者大師畫讚

魯國公顏真卿撰

天台大師俗姓陳
 隋煬皇帝崇明因
 師初孕育靈異頻
 堯眉舜目熙若春
 長沙佛前發弘誓
 帆如登山臨海際
 東謁大蘇求真諦
 得宿命通辨無礙
 居常面西化在東
 敷演智度發禪蒙
 遂入天台華頂中
 降魔制敵為法雄
 又有聖賢垂秘旨
 購得魚梁五百里
 後主三禮彤庭裏
 煬皇出鎮臨江渚
 香火事訖迺西旋
 建立精舍名玉泉
 煬皇啓請迴法船
 遂著淨名精義傳
 帝既西朝趨象魏
 半山忽與沙門值
 其名智顗華容人
 號為智者誠敬申
 綵煙浮空光照鄰
 禪慧悲智嚴其身
 定光菩薩示冥契
 上指伽藍畢身世
 智同靈鷲聽法偈
 旋陀羅尼華三昧
 八載瓦官闡玄風
 梁陳舊德皆仰宗
 因見定光符昔夢
 胡僧開道精感通
 時平國清即名寺
 其中放生講流水
 請為菩薩戒弟子
 金城說會求制止
 諸宮聽衆踰五千
 橫亘萬里皆稟緣
 非禪不智求弘宣
 因令涂柳參其玄
 師因東還遂初志
 俄頃遠巡復韜秘

一時月夜如論議
 又為南嶽說三智
 帝十七年歸江都
 山下規畫為寺圖
 石城天台西門樞
 像前羯磨依昔府
 第五法師階位絕
 萬行千宗最後說
 天雲決滌風慘烈
 十日容顏殊不別
 欲歸佛隴西南峰
 門人瀝懇祝眸容
 于嗟此地瘞僧龍
 每至忌辰因命重
 歲歲開龕儼容質
 齋場數僧千賸一
 受食汗覲還復溢
 千變萬化難致詰
 止觀大師名法源
 二威灌頂誦師言
 寫照隨形珠好存
 俾餘讚述斯討論
 初夢塔壞胡僧至
 自言必當終此地
 遣使奉迎師北祖
 王家所辦事不孤
 正好修觀形勝殊
 寄帝如意花香爐
 觀音下迎彰記莧
 跏趺不動歸寂滅
 草木伍垂水鳴咽
 遍身流汗彰異節
 泥濘載塗那可從
 應手雲開山翠濃
 空餘白塔間青松
 何時道俗不種種
 最後如何忽忘失
 呼名點之又如實
 迺知神靈難譚悉
 若欲書之無終畢
 親事左溪弘度門
 同稟思文龍樹尊
 源公瞻禮心益敦
 庶幾億載垂後昆

談死刑的存廢與因果

◆ 證義

法務部長王清峰在九十九年三月九日發表了一篇文章，文章標題是「理性與寬容」。這篇文章的內容，主要在於主張死刑應該廢除，也就是說不應該有死刑。這篇文章惹來民意的不滿，最後甚至演變成法務部長王清峰辭職下台的政治事件。

在「理性與寬容」這篇文章裡，認為死刑是最殘酷的刑罰，政府應該尊重生命，並教育民衆尊重生命。王部長在文章最後說：「讓寬容的力量大於復仇的怨恨，讓理性說服心理上的恐懼。」，王部長感性的為死刑犯求情，讓人感動。但是在感動之餘，身為佛教徒，不禁反思，以佛教觀點來看，死刑應不應該存在？將犯罪的人槍斃了，是否違反了不殺生的戒律及菩薩的慈悲精神呢？我們是不是應該原諒犯罪的人，再給他一次機會呢？

當這幾天全國熱烈討論死刑存廢問題時，相信每個佛教徒，都會想想以上所說的問題，心中充滿疑惑及矛盾。幸好佛光

山星雲法師於三月十三日在聯合報發表了一篇文章，標題叫做「造因不受果報，不合天理」。星雲法師這篇文章，雖然解答了很多佛教徒的疑惑，但相信並沒有完全讓佛教徒釋懷，畢竟人命關天，影響著我們的業報，誰敢不謹慎！

星雲法師在這篇文章裡說：「只是站在佛教善惡業報的觀點，所謂善和惡，中間的地帶，還是有很多討論的空間。」、「不過，亂世用重典雖然不一定能收到遏阻犯罪的效果，但廢除死刑，在佛教的因果法則上，也是無法成立的，因為『如是因，招感如是果』，造因不受果報，也是於理不合。因此，我們可以希望減少死刑，儘量不用死刑，而改用其他方法來代替死刑，但不主張廢除死刑。」、「如此有其因，必有其果，如果全部廢除死刑，那麼許多被殺死的人難道就該死，而殺人者卻該活？這都有失因果公平的道理。」、「法律並不究竟，像心中的罪惡，法律無法制裁，內心的牢獄，法律也不能將之去

除；唯有在因果的理則之下，才有公平可言。」

星雲法師這篇文章是從因果論的觀點來主張，認為死刑犯是因為種下這個「因」，所以必然會招致此「果」。這個觀點是大家所熟悉的，並不是特殊的主張。星雲法師這篇文章被社會大眾重視的原因，是因為代表佛教界的看法，也就是說佛教也不同意廢除死刑。這個論點當然不能代表全部佛教徒，而且是否符合佛法的精神，也不是沒有人質疑。

如果我們想從佛經裡找出支持或反對死刑的看法，恐怕翻遍所有經典也找不到答案。正如星雲法師在這篇文章裡所言：「法律並不究竟。」，法律屬於世間法，所以不是究竟，也就是說法律不是絕對的真理，法律的規定是對或錯，是見仁見智的。所有世間法都只是因緣和合的「相」，並沒有自性。這個「相」是因為我們的藏識（阿賴耶識）受到無明的影響，向外攀緣而產生，有如平靜的大海，受到暴風的吹襲，產生了波濤洶湧的海浪。楞伽經云：「藏識海常住，境界風所動，種種諸識浪，騰躍而轉生。」。犯罪的人因為受到無明的影響，造下種種惡業，致被判了死刑，最後是否被槍斃了，完全由因果來決定，不管法律原諒他或把他槍斃了，都是他自己種下的因果，並沒有說一定要把他槍斃了，才符合因果，畢竟這都只是無明產生的「相」，我們不可以執著。

對於大家關心的死刑存廢問題，身為佛教徒，所應反省的是，為什麼這些死刑犯會做出這麼殘忍的行為？在四十四個死刑犯中，有一個甚至是殺死被害人後，又把她烹煮吃了，這種已喪失人性的行為，為什麼會出現呢？有了死刑，把這種人槍斃了，就可以根絕令人髮指的事嗎？這是不可能的，因為殺人償命，雖然是我們耳熟能詳的因果報應，但是當一個人的理智受到無明的影響時，完全變了一個人，有如著魔一樣，根本不會想到後果，所以槍斃了一個，並不會阻止另一個人的惡行。因此，如果我們無法擺脫無明的糾纏，那就永遠無法阻止悲劇的發生，槍斃再多的人也沒有用。楞伽經云：「阿賴耶如海，轉識同波浪。」，這是要我們了解無明的可怕，如同平靜的大海，突然波濤洶湧，任誰都要沈沒在其中。

貪瞋癡三毒如影隨形的跟著我們，隨時隨地刺激著我們的心，使我們的心受到蒙蔽，失去了理性，造下種種惡業。這個道理大家都知道，但是三毒來時，任誰也無法幸免，所以犯罪者，事後往往都會後悔，因為在三毒奴役下，根本無法控制自己。所以我們此生最大的目的就在於修行，使我們擺脫貪瞋癡三毒的奴役。犯罪者是否要用死刑懲罰，並沒有絕對的答案，因為這是他自己種下的因果。

戒律的典故（二）

• 何世亮

一、佛法的久住

當時佛在舍衛國，有些比丘想要建設房子居住，於是向居士們求索車子、工人、木材、草竹等等的物品，用以建築之用。

由於求索無度，居士們看到比丘來了，就趕快逃避，諸比丘們乞求不到東西，就自己砍伐樹木，掘地取土。

有一位大德比丘剛好砍到了一棵神樹，傷到了樹神小兒的手指，樹神感到非常苦惱，本來想要下來打比丘，後來想到這樣可能會造業，將來可能會造成更大的痛苦。

於是樹神就來到祇桓精舍，向世尊投訴這件事。

世尊說：「很好！很好！你沒有攻擊比丘，就不會招來苦報，某處有棵大樹，尚未有所歸屬，你可以去那邊居住。」

於是樹神聽了佛的話，就離開了。

沒多久，長者大迦葉，早晨著衣持鉢，入城乞食，居士們看到了迦葉尊者，全都逃走了，迦葉乞不到食物，覺得很奇怪，就問行人說：「為什麼居士們看到我一來，就全部跑走了。」

行人說：「這是因為這裏的比丘們，爲了建造房舍，求索無度，所以居士們害怕了，看到你就逃走了。」

迦葉尊者回來向佛陀秉告這件事。

佛陀就集合了衆比丘，向他們說：「你們應該修行少欲知足，不應無事生事，也不可以乞求無厭。」

世尊就說了幾則故事：

過去世在恒河的水邊，有一位仙人住在石窟裏面，有一條龍王，在日出的時候，就從水中出來，到仙人的旁邊，圍繞在

仙人的身上，對仙人十分恭敬。

後來仙人出外，弟子守窟，龍王亦前來恭敬，弟子感到十分畏怖，結果越來越瘦弱。

佛陀當時行菩薩道，遊行到恒河的水邊，看到了這種情形，就問弟子，為什麼這樣瘦弱，弟子就將實情告訴佛陀。

佛陀說：「你不想見到龍王嗎？」

弟子說：「是啊！我一看到龍王，就會感到害怕。」

佛陀說：「好吧！那我告訴你一個好方法，讓龍王不再出現。」

弟子說：「有什麼好方法呢？」

佛陀說：「你有沒有看到龍王的喉咽下，有什麼東西？」

弟子說：「有一顆摩尼珠。」

佛陀說：「一次你看到龍王來的時候，你就合掌向他說，你要索取他咽下的摩尼珠，看看他的反應如何？」

仙人的弟子聽完了佛陀的建議，就按照方法去做，當隔天早上，龍王又出水的時候，弟子就向龍王乞求龍珠。

龍王聽到了弟子索取龍珠，突然沈默了下來，不前進，也不後退，面有難色的樣子。

弟子就問說：「龍王為什麼沈默不言呢？」

龍王說：「我一切所需，就是從這顆龍珠得到的，假如布施給你，那我就完了，所以我感到十分恐怖。」

從此以後，龍王就消失不見了。

於是佛陀就告戒比丘們說：「像龍王這樣有福報的人，猶且不喜歡聽到乞求的聲音，況且那些居士們，辛苦營求而獲得的財物，你們卻不斷地向他們索求，他們當然會感到害怕。」

佛陀又舉了一個例子，過去佛陀住在舍衛城，當時有比丘來訪，佛就問他們說：「你們住在什麼地方，住的地方安穩嗎？乞食容易獲得嗎？道路有沒有通暢？你們會勞累嗎？」

比丘們回答：「我們在雪山旁邊的森林中居住，所以住的地方很安穩，乞食也容易獲得，走路也不會感到疲勞，只是在夜晚的時候，衆鳥鳴叫，吵得不得安眠，也無法專心坐禪。」

佛陀說：「你們還喜歡在那個森林中修行嗎？」

比丘回答：「是的！」

佛陀說：「我教你們一個方法，你們回去之後，等到傍晚，當衆鳥飛來的時候，你們向衆鳥們乞求羽毛，中夜也一樣，後夜也一樣，向衆鳥求取羽毛，看看它們的反應如何！」

於是比丘們回去之後，就按照佛陀所教的方法，向衆鳥們索求羽毛。

衆鳥們在夜晚時，大家集合議論：「現在林中的比丘，向我們乞求羽毛的施與，我們應不應該施與他們呢？」

結果獲致的結論是：「羽毛是鳥類飛翔及保暖重要的東西，沒有羽毛，我們衆鳥就不能生存了，我們當然不能施與。」

但是衆鳥們又不敢拒絕比丘們的乞求，於是全部飛走了，又恢復了森林的寧靜。

佛陀就告戒衆比丘說：「鳥類猶且不喜歡聽到乞討的聲音，何況是人呢！」

接下來，佛陀又說了一個例子，從前有一個迦夷國王，他喜歡布施，時常布施給修行者及貧窮的人。

當時國內有一位修行者，十分有德望，國王非常敬重他，但他卻從未向國王乞求任何東西。

有一天，國王忍不住了，就向他說：「很多人從遠方而來，向我乞求布施，而你住在這個地方，卻從未向我祈求任何東西，到底是什麼緣故？」

修行者回答：「因為人們不喜歡聽到乞求的事情，所以我就保持沈默而無所求，才不致於傷害大家的感情。」

國王說：「不會吧！有智慧的人喜歡布施，因為布施可以增長福田，所以是一件快樂的事，你應該讓我們供養，讓我們

有種善因的機會。」

修行者說：「我喜歡清貧的生活，所以我並不缺乏任何東西，也不用祈求任何東西，能夠知足常樂，才是修行者的本分。」

國王聽了修行者的話，對修行者更加敬重，即刻施與修行者一頭牛王及千餘隻的牛。

佛陀又舉了一個例子：

從前有一個人，名叫羅吒波羅，他出家以來，父母十分愛重他，但是他卻從來不向父母乞求任何東西。

父母覺得很奇怪，就問他說：「很多人從很遠的地方來向我們乞求許多東西，但是你是我們的愛子，卻從來不向我們乞求任何東西，這是什麼緣故呢？」

羅吒波羅說：「所謂出家就是無所求，我既然已經出家，也不缺少任何東西，我還乞求什麼呢？況且乞求太多，反而會導致人們的討厭呢！」

佛陀的意思是要告戒比丘們，修行者要少欲知足，不應向居士們乞求太多東西。

（待續）

隱於秘魔巖的龍池正傳禪師

• 曙 壽

直興龍池幻有正傳禪師，初號一心，俗姓李，應天溧陽人（今江蘇南京市），兒時體型肥壯，喜好捕捉魚蝦、網羅鳥雀，頑皮好玩，什麼事都幹。到了八歲時，就讀鄉裏的私塾，十二歲時，肌瘦骨立，連書都讀不下去了。有一次，偶而為母親看誦經卷偈語，遂知發心持齋，從此，身體也轉變得健壯。十六歲時，父母強迫他成婚，因為一心想要出家，因此一向琴瑟不調，夫妻緣淺。二年後，因為一場大病，更下定決心，必定要剃髮出家，遂於黎明起來焚香，默對觀音像前發弘誓願曰：「某若再近女身，此身當若何若何。其夜即遯去。隨後其妻將產子，父親派人到處找他不著，一日，其父在路途中突然與師相遇，乃勸其歸鄉，師不肯，父乃以母病為由，定要他回鄉省視

，師因此歸鄉，住了一年，其母病逝，乃辭父長往，直入荆谿顯親寺禮樂庵禪師薙染，禪師教他看父母未生前的本來面目。師私下立了志：若不見性明心，決不將身倒睡。就這樣日夜精進參究，某夜，聽到瑠璃燈花燂爆聲，當下省悟，將其心得向師父報告，其師點頭微笑。

後來庵禪師遷化，師即前往神京（即北京），拜謁笑巖德寶和尚於觀音庵。一見面和尚問：「上座從那裏來？」師答：「南方。」又問：「來此想得到什麼？」師曰：「只是乞求和尚印證心地功夫而已。」和尚一聽便說：「若是識得心地，那裏還有功夫印證呢？」師道：「雖然如此，不提也不對哩！」和尚便說：「好好參堂去！」師便走出方丈室。到了晚上，師

再入丈室，這時方將參學過程一五一十向和尚報告。和尚突然將腳一伸，踢出一隻鞋子，轉向師道：「向這裏頭道一句看！」師正參話頭間，話頭突然被打斷了，一時間不知所措，低頭走出了丈室，這一夜，師通夕不寐。第二天清晨，和尚走出丈室，見師猶佇立簷下，驀然喚了一聲：「上座！」師回顧，和尚翹起一足作修羅障日月勢，師不覺脫然悟旨。

師後來向寶和尚辭行，和尚乃書曹溪正派源流付之，又贈送一頂斗笠，並告訴他：「覆之，毋露圭角！」師受囑，乃出住五台山秘魔巖寺（註），沿光養晦，長養聖胎，一住十三年。（古人悟道後，並不急著出來，明心見性後，正好修行！）因緣成熟，入京師，先住普照寺，後往龍池，始宏揚禪法。

萬曆甲申（西元一五八四年）年，師講演法華經於秘魔巖寺，時有一位萬融首座，眼疾初愈，也來座下聽經。時，師剛陞座，一見首座便說：「恭喜萬融首座病眼重開，以後大家又可以仰賴你了。」首座悚身起立虔恭地說：「不敢！」師話鋒一轉問首座：「我且問你，即目前所觀境界，與從前未得眼病時，是同是異？」首座回答道：「沒有什麼不同。」師又道：「是啊！正是古人所謂三十年前，見山是山，見水是水，及至中間有個入處，則見山不是山，見水不是水。老僧今日休歇

得，見山依舊是山，見水依舊是水。」說完乃開始講經。

有信衆來問法，他問修行如何修？師反問他：「你擬修行圖個什麼？」信衆說：「我只希望悟道。」師即說：「你若想悟道，就要放下，放下悟道這一念，便是最好的修行工具，若如此用工，自當悟道。」信衆道：「奈何悟道這一念放不下，怎麼辦？」師揮一揮手說：「去！去！你的心正熱鬧著呢！」放下一切，心平氣和，是悟道的前提，一般人不知道，總向外求，愈求愈遠，心怎麼相應呢？

師平時上堂說法，大多簡捷扼要，隨興而富禪機，曾有一次上堂只說了短短幾句話：「無上法王，有大陀羅尼門，名為圓覺。」然後驀然豎起拂子曰：「會麼？鷄子已飛天外去，默翁猶向月邊尋。」又有一次上堂說：「老僧這裏不問你久參晚進，貴要正知見，知見若正，了生死如反掌，大抵不落斷常有無二乘偏見，更有甚麼商量？若有僧問作麼生是正知見？但向他道：老僧在你腳下。」良久，喝一喝，下座。

當時士大夫來向師參問者甚多，師每每舉「門前冷落車馬稀，老大嫁作商人婦」二語，能夠契入者罕有。

而僧人來參問更是絡繹不絕，有一次，一僧來問：「如何是祖師西來意？」師回答：「屋北鹿獨宿。」這僧不知所云。

師又道：「溪西雞齊啼。」（夾山豫禪師云：師翁答話，雖則一椎兩當，未免令這僧分西著北，不肖孫則不然，今日或有問如何是祖師西來意？但向伊道：「面臨江水闊，早晚看行舟。」更曰：「不會。」向道：「兩岸蘆花裏，清風引白鷗。」）指月錄）修行很簡單，平常心是道。師住山多年，有山居偈曰：

「五峰雲頂古文殊，盡日跏趺總笑余，

半點苦寒禁不得，躊躇未了又躊躇。」

萬曆甲寅（西元一六一四年）二月十二日示寂，先一日有僧自五台山來，師與劇談宿昔，至夜暮抵垂，師向侍者索洛，衆人覺察師意，懇請遺訓，師舉所帶帽子三次，衆人無語，師遂撫膝奄然而逝。

註：秘魔巖寺又稱秘魔寺，因唐朝秘魔和尚在此講經說法而得名。秘魔巖位於山西省繁峙縣城南三十七公里的巖頭鄉巖頭村東，秘魔寺創建於北齊，附近的龍洞位於參天的絕壁上，是傳說中文殊菩薩指令五百神龍藏修之所，也是佛教徒到五台山必須朝拜之地。巖內壁立千仞，蒼松滴翠，爲禪修、長養聖胎之勝地。

（上接第31頁）

二法。便不是佛法了。

在日常生活中，一切的工作，一切言語行動，都不要違背自己的正覺，就是要不離自性，這都是在與法身相應上說的。所以，明心見性的時候叫做見法身。修行叫做依法身，依著法身修，修就是修其所見的，離開了「法身—自性」就不是修行。證果叫做證法身，證就是證其所修的，離開了「法身—自性」而別有所證者，都是錯路的魔外之徒。佛果叫做透法身，則非法身量裏在，不是我凡夫所能思議的了。

大家知道「心安理得」那一句話。什麼叫做「理」？「理體」「性體」「真如實相」「自性」「法身」等皆可作其轉訓。怎樣是理得？見性就是！怎樣是心安？明心就是！當初達摩祖師少室面壁，所以委心也。二祖請祖師安心，祖師說「拿心來我給你安」。二祖頓然返回心源覓心。貪瞋癡慢疑等一切妄心了不可得，祖師說「我已給你安心竟」。這則公案，無論是理入行入，無論是理即心即，只是一句「心安理得」，理得是覓心了不可得的無所得，心安是真心本來清淨的本無不安，即理得心安了。

那麼，即煩惱即菩提，即生死即涅槃；即婆婆即淨土，即凡聖同居土即常寂光土。雖然如是「即」了，還須要自己腳踏實地的踐履修持功夫！污染雖不得，修證還是不無啊！

家常話

唐一玄講
釋雲庵記

編者說明：本文原刊〈因明雜誌〉，是一玄老人於69年8月17日講於湛然寺。聽眾百餘人，以即席問答進行，時老人已87歲，反應敏捷，談吐清楚。今值《一玄老人全集》增篇本面世之際，特刊此文，以誌老人弘化一斑。

問：什麼是相似法流？什麼是真正佛教？

答：相似法流，即僅僅相似而不是真正佛教。不要說是什麼外道與佛教相似，姑置外道不談，請看金剛般若經上說：如其是須陀洹，他自己說「我是須陀洹」，他就不是須陀洹，他如其是阿羅漢，自己說「我是阿羅漢」，他就不是阿羅漢，如果這個人說「我是佛」的話，各位想想看，他是什麼？不是佛，就是什麼？古德說：威音王以前，無師自通證果者有之；威音以後，說是無師自通證果者，都是妖魔外道。怎生揀魔辨異？怎生知其為相似法流？這可以很簡單地說一點：學佛修行的人，是自己的修行，不是替人修，不是去修他人。故若只見他人過而不知自己之非，這就不是菩提道。再則修行不是修外面的東西有沒有，只是眼中有物，心中無物，儘可以視而不見，聽而不聞，世界上有沒有這個東西與我「

不離自性的修行」上毫不相干。法尚應捨，何況非法？若有一毫事物黏不捨脫，這也不是菩提道。平常說：修行要脫落身心世界，怎叫脫落身心世界？只要能夠脫落根塵識的話，不就是脫落身心世界了嗎！我們脫落了身心世界，還有什麼呢？無所得！連無所得亦無所得，這才是真正佛教的菩提道。若說我得了什麼——我得了神通，我得到靈異，我得到什麼感應，證得什麼正果，那都不是真正佛教的菩提道。

剛才說脫落身心世界就是脫落根塵識，或許有些不易了解處。若於六根能夠脫落，身不就脫落了嗎？說到心，一般是用「心意識」三字來解釋的。識指第六意識，意指第七末那識，心指第八阿賴耶識。第八識有「見分」即含藏真能見與種子，故在五蘊中屬於識陰；第七識則執八識見分而以為「我」，又向外運送種子，而由第六識發為現行，流逸奔塵——攀

緣外境，故第六識在五蘊中屬於想陰；此攀緣外境所得的影子，又由第七識向內運送到第八識中變為種子。所以說「種子變現行，現行又變種子」，裡面最忙最鬧事的就是第七識，故在五蘊中屬於行陰。想行識三陰脫落了，不就是脫落心了嗎？想陰脫落了應該是轉成妙觀察智，行陰脫落了應該是轉成平等性智，這是因中的轉識成智；識陰脫落了應該是轉成大圓鏡智，同時前五識的眞現量境界——根塵不偶已脫落了受陰，應該是轉成成所作智，這是果上的轉識成智。八個識轉四智的完成，即是後得智的圓滿。世界只是微塵的集積，脫落六塵即是脫落世界，根塵既不偶，則受陰脫時色陰先已脫落了。所謂「出離三界外，不在五陰中」。所以說修行要脫落身心世界。

佛教有八大宗，無論那一個宗派都有禪。在禪學裡，平常用一個心字包括心（八）意（七）識（六）三。所以眞正修正覺的佛教徒，一定無所得——無智（菩提）亦無得（涅槃）。因爲身心既已脫落了，還有什麼可得呢？那麼神通靈異感應等等的誑嚇閭閻，不就更不足以掛齒了嗎？

問：究竟世間有沒有神通存在？

答：釋迦牟尼當時，大弟子中神通稱第一的是目犍連。釋迦牟尼向他說什麼？——神通不可靠。那次琉璃王帶兵要跟釋迦族戰爭，釋迦牟尼曾在大路上擋過三次，最後一次沒有擋得及

，釋迦族遭到大屠殺。目犍連想用神通去救，釋迦牟尼告訴他什麼？——業力不可逃。說一句不客氣的話，世俗所說的神通充其量也不過是跟變魔術一樣變，變出來好像是眞的。那麼，我們要解釋世界上到底有沒有神通。釋迦牟尼有沒有天眼通、天耳通、他心通、宿命通？這些都是聖末邊事。在智識充足，技能卓絕，經驗豐富，智慧高超，一切修養有大成就的人，一樣能夠神通而通之，預料一切、判斷一切、解決一切。世界上高瞻遠矚的預言家就是這樣來的。再說功夫上人家做不到，他能做到，困難事人家辦不通，他能辦通，人家都稱他神通廣大，這也可以借作一個例子講。

世界上究竟有沒有神通呢？有，但不是普通的神通。在佛家的神通，叫做明。三明最重要的就是無漏通。只有釋迦牟尼成佛的境界才有這個神通。這個神通那裡來的？由內自證聖智境界發，並不是外面學得來的。譬如說釋迦牟尼他曉得，他死了以後，五百年是怎麼樣，再五百年是怎麼樣，再五百年是怎麼樣。我們現在是什麼時代？他說：正法時代，像法時代，末法時代。正法時代是怎麼樣？像法時代是怎麼樣？那個時候修行人是怎麼樣？末法時代的修行人是怎麼樣？他說：「末法時代修行人鬭爭堅固。」末法時代在佛滅後二千五百年，佛的神通能一直通到二千五百多年以後我們這個末法時代。他這個神通特別通吧！我們現在學佛，所以研究佛

學，說到學佛，就要從他的法性智慧行爲三者一體的純一真湛高超廣大處相應修持。孔夫子說：『誦堯之言，行堯之行，是亦堯而已矣！』我們換一個字說：『誦釋迦牟尼之言，行釋迦牟尼之行，是亦釋迦牟尼而已矣！』是故，非彼所聞，切不可取。

在幾千年以前，世界上幾個古代文明國家，雖然是開化了，還是在一個初民時代。初民時代留下來的東西，並沒有歸納到科學圈裡；催眠術、心理學、心理分析等，一直到現代還有零零碎碎的寄生在低級宗教中迷惑分別不智之徒。例如：巫、覡、乩童、祝由治病以及天方夜譚（一千零一夜）那本書裡所說的許多魔道。歸根一句，真是神有神通，鬼有鬼通，妖有妖通，通其所通而非我所謂通。又，密教蓮華生祖師進入西藏以後，西藏先有的那些妖魔鬼怪的神通東西，都被蓮華生降伏統一起來。創立了藏密的紅教。總算是歸入了正道。由於份子的複雜，年代的久遠，於是支派紛興，這些神通細胞種子又漸漸地有零碎部份寄生出來了。所以現在學密教的，有純粹精湛，有大淳小疵，亦有大疵小淳，不能一概而論了。蓮華生何以能降伏這些妖魔鬼怪？他帶了二十五個高徒，都是文武全才，當然沒有什麼困難不可解決的問題。須知智慧與武功都是神通的要素啊！釋迦牟尼佛也是文武全才的，他有沒有神通並不希奇——有神通亦不是成佛的條件，

無神通亦不減其威神力的周徧宇宙。所以說：學佛不要神通，要神通就不是學佛。

問：根據第一個問題，行到無所得才是真正佛教，則人生的四大五陰痛苦，須要用智慧來解脫，那麼獲得智慧是不是有所得？

答：既然提到智慧，應須根據華嚴經上所說：『一切衆生皆有如來智慧德相。』如來智慧既然是一切衆生都有，那就是本來具足，還要得什麼？修持不過修一個恢復本來面目或一個保住不失，並不是修持加它一點，本來具足的智慧上——實相般若上，不能加上一點；若以修持而有所增加，那不是修證而是污染；所以還是無所得。

問：關於有我無我的問題，是不是絕對的有我，或絕對的無我。在什麼時間、空間有我？在什麼時間、空間無我？

答：有我沒有我，看是在俗諦上講，還是在真諦上講。如其在俗諦上說，偏於俗諦；如其在真諦上說，偏於真諦。佛法中修行的人是偏於世間，還是偏於出世間呢？佛教修的是世出世法，不是單單偏一邊的。修行人若存有一個出世與世間的對待觀念，就不是修世出世法的佛教徒了。所以學佛最要緊的就是要去掉二分對待的分別心。禪宗六祖惠能在惠明向他問法時說：『不思善，不思惡，正恁麼時，那個是你明上座的本來面目？』本來面目是絕對而不是對待的。即使將善惡

是非功過得失聖凡能所等對待性的分析剖解得清楚明白，且合乎哲學範疇，但總不是修學佛法人的事。爲什麼？有對待的就是分別心，佛法是修般若無分別智，是絕對的不生滅心，是不落於哲學範疇的。

現已先把這個大前題討論過了，再討論有我沒有我。一般偏差的修禪人，從前有一個湛愚老人，他著有『心燈錄』，他的師父就不認他。在清朝已列爲禁書且不許該支派收徒列入禪宗門下。此書在現時寶島上卻流通很廣，有很多人讚賞閱讀，這不是奇怪的現象嗎？他那偏差的毛病在那裡？錯在立了一個真我，釋迦牟尼佛本來是講無我的，爲什麼講無我呢？一切現象界完全給他一個否定。現象界否定了以後是不是整個東西都沒有呢？否定現象界是否定現象界在自己心性上的執滯住著，並不是否定現象界的宛然存在。換言之，否定的意思，只在破執，是在我心中沒有了與外境東西的有沒有毫不相干。

一般人說「我」，是「妄認四大假合爲自身，妄認六塵緣影爲自心」的「我」。以我爲本位，這是我，這個東西是我的，這個道場是我的，這是我的思想，這是我的獨見，於是煩惱障所知障牢執難破，欲破此二障，故佛說二無我——人無我、法無我。凡屬有相皆是妄，凡有所立皆須破，從頭直破到

底。楞嚴經所謂「一人發真歸元，十方虛空悉皆銷殞」，同時實際上亦已忘我了。此即是現象論中所以說無我的理由。但是，那發真歸元的是誰？那無我忘我的是誰？即今我們聚精會神在此討論的是誰？這不會是四大假合六塵緣影的身心了吧？這就接觸到本體論上來了！所以佛又說大般涅槃的「常樂我淨」。就中雖說了「我」，並不立「真我」那樣的名相，只是一個自受用實際境界上究竟無住的涅槃妙心，縱有一法勝過涅槃亦終必是虛妄假名，故楞伽經云「無有涅槃佛亦無佛涅槃」，無所得的「我」才合乎本體論。此即是本體論中所以說涅槃「我」德的理由。如是而觀那立「真我」者，就可知道他的錯路是與立「神我」的外道做伴侶去了。總而言之：否定現象界才不被一切現象所迷惑，否定重否定，直到無可否定處，才有大肯定的復活——即涉入本體界，這是現象論轉入本體論之所以然。佛法禪學是注重綜合圓融的，所以說「萬法歸一」。一歸何處？見現象的同時即透見本體，柏樹子、藤三斤，百草頭上，都可薦取法身佛，法華經所謂「法住法位」，蓋現象是本體的現象並非現象外別有一個本體可得，「萬象群中獨露身」一句可以道盡兩論的立場與相互關係了。

宗教是幹什麼的？在政教未分的上古時代，作之君者即是作

之師，政教分權後，宗教是管教育的，近代文化隆盛，宗教又與教育分開，於是，其下焉者，走入造寺廟重儀式乃至迷信之途而忘了原負的教育責任，遂致與知識份子或有學之士漸漸脫節以迄於今，其下焉者，獨善其身，高坐妙高峰頂，不肯回來落草，定性阿羅漢，定性辟支佛成其伴侶，這正是佛所訶斥爲「焦芽敗種」的一斑。倘若佛教只有上面所說的兩種人，則世界上要這宗教做什麼？幸而幾十年來，佛子大德諸善知識努力於僧教育及講教道場，其將挽轉末法以進於像法乎？請拭目以俟之！

再來向各位介紹佛門所謂「三頓棒」：德山棒，臨濟喝，古今禪德皆知是接人直指的作略。棒意喝意只是直指「佛性體」——人人自己的「不生滅心」；不過「棒」是藉觸塵起作用，「喝」是藉聲塵起作用，效用上是一樣的。說一頓，打一下也是一頓，打三十下也是一頓，所以常常有人說給你三十棒，其實只是一棒。三頓棒是三次打的，不是一下子打三頓。我們平常都說三頓棒，爲什麼不說一頓棒，二頓棒，一定要說三頓棒呢？我可以向各位介紹，頭一頓棒打掉他的執著「有」，使他放下萬有而由假入空；第二頓棒打掉他的執著「空」，使他不起於空而由空出假。空的病就比較難治了。但是要注意，打掉的是打掉「有」或「空」。譬如說：身在

花苑，滿日奇葩，要打掉的並不是打掉這奇葩。打掉他心理對奇葩的執著。這花是香艷的，這花是可貴的，這花是我所喜愛的，於是貪戀不捨，我取而有之，這些都是自心中的妄想顛倒執著。所謂「見色明心，聞聲悟道」的人，決不會有這些妄想顛倒執著。倘若自己辦不到——自己不能截斷現業識流，那就要靠指導者或棒或喝的直指作用了。棒頭上或震喝下的作用是等於告訴他「將心求佛佛，何不自聞聞」，受棒喝者的效用是「當下截斷現業識流，返入自性法流」，所謂「聞所聞（例觸所觸）盡，覺所覺空，空所空滅，生滅滅已，寂滅現前」而參學大事畢矣。這是說頓透三重能所的上智上機，否則至少還須喫一頓棒。第三頓棒是爲什麼呢？雖脫有空對待的兩邊而歸中道，但中邊對待的偏執猶存，連中道相也打掉他，這才是真正絕對而無所得的中道。中道就是摩訶般若波羅蜜多。何以故？般若心經上說：『是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減。』舉出了三對六個不。中觀論上加了「不一不異」句，舉出了四對八個不。平常說八不中道。去掉對待就是運用「觀照般若」照得諸法實相。無對待的才是實相般若，實相般若就是中道。中道就是佛性。當頭棒喝，所以能令「頓即明心見性」的理據，即在此。不過挨棒被喝的人還得夠資格，不夠資格的人還不值得棒喝呢

！打著一個總是好的。

問：釋迦牟尼佛他在敷座而坐的時候，他是顯示什麼意義？

答：釋迦牟尼每日說法以前的日常生活，如金剛般若經通序中的「與千二百五十人俱」至「敷座而坐」，每一句都要注意！因為這是釋迦牟尼的身教。與俱二字更應注意(!)這千二百五十常隨衆，單單與釋迦牟尼俱住一處而已，釋迦牟尼敷座禪坐時亦俱同樣禪坐。每日初夜中夜後夜釋迦牟尼常在禪定中，常隨衆亦俱在禪定中。快要去托鉢的時候，怎樣著衣持鉢？怎樣出門入城？怎樣次第乞已？怎樣回來？怎樣吃？食後怎樣洗鉢收衣？這是敷座禪坐之外的日常生活。亦就是常隨衆從日常生活中去體驗修持的重要課題。換言之，常隨衆須要與釋迦牟尼的「身、口、意」三業俱相應，這才是「與俱」這兩個字的真實義。

為何要從日常生活中去體驗呢？因為從言教學來的聖言量還是他人之寶，從日常生活中體驗親證到的現量才是自己的神珠。若只是在說法以前的說敷座而坐，那是使大家先辦個淨覺心——不生滅心，然後諦聽佛法，易得領悟。禪宗六祖的開法「法式」，首須共念「摩訶般若波羅蜜」，使爲先自淨其心，然後開示。後來禪德上堂亦多先使宴坐良久然後接心。悉皆根據於此。

問：我們學佛的目的是在住心與發心，住心是以什麼爲住，發心以什麼來降伏妄想的心？

答：講到住心，只要心有所住都不對，連涅槃都不住，故稱「無住涅槃」，何況其他？發心，如果說什麼地方都不住心了，就不發心也不對。金剛經上那一句「無所住而生其心」，並不是無所住而不生其心。無所住就是無所著，而生其心就是發心行菩薩行——六度萬行。發心跟住心，要無所住而發心，不要有所住而發心，亦不要無所住而不發心。

發心是發菩提心，不是發妄想心，發菩提心一定要無所住。能行六度萬行而無所住，就能降伏妄想心，故曰「如是降伏其心」。

問：云何離四句絕百非？

答：四句，例如有、空、非有非空、亦有亦空，就是所謂四句。百非出於楞伽經，例如有句非有句，空句非空句，斷句非斷句，常句非常句共有一百個非。這個希望大家參考楞伽經，楞伽四卷經就是達摩祖師傳給二祖的。

離四句絕百非的總意義，只是不落對待分別，遠離妄想顛倒，與圓覺經的「離幻、離離、遣離、遣遣」相當；直到空有雙泯，聖凡情盡，連泯盡亦不立，即離四句，絕百非。連離絕亦不立，才是「離覺」的正義。

還有，自己在日常生活中體驗到自性的時候，就恍然大悟了。因！原來如此！這幾年的功夫白下了，原來如此，是在凡不滅，在聖不增。這個話要等到自己證到這個境界才能講，我就不配講這個話。就是說「還是在根的人，不許學講離根人的話」，即在纏人不得冒作出纏人的話，否則未得謂得，未證謂證，既狂且妄。大妄語成，是何等罪過？

問：楞伽經有三譯本，四卷、七卷、十卷，這些本子那一本較適合！

答：如其要研究唯識的話，那麼七卷、十卷的比較詳細。如其要講究心地法門，印證禪心，四卷的比較適合。因為重點不同，一個重點在唯識學，一個重點在禪學。達摩祖師那個時候沒有別的禪經可以印心，只有求那跋陀羅所譯的四卷傳給了二祖。求那跋陀羅是達摩祖師一個法系的人。在禪宗裡頭有另外一個人，傳承楞伽宗，就是六祖的同學神秀，是為北禪。在楞伽師資記中，首列求那跋陀羅，次列達摩，不列六祖及南禪門下。

四卷楞伽中可以看出有一點特別的地方，例如提到藏識，一定把如來藏識五個字拚在一起作為一詞。為什麼？因為禪門不但把「心、意、識」三只用一個字代表，連如來藏都統括在裡頭。再說，禪學有三個大原則：一是無念為宗，一是無相為體，一是無住為本。念就是心，無念就是無心。各位都

可以體驗得到，剛剛修行的時候，多在有相方面，應該是從有相修到無相。從有念（心）修到無念（心）。「莫謂無心便是道：無心猶隔一途程」。應該從無心修到無「無心」。慢慢來，我們不需要硬性勉強人都修頓門禪，有階梯步驟，有方便漸次的漸門禪也是很好。如來禪跟祖師禪原是一個，為什麼分稱如來禪祖師禪呢？就是一部分的人可以走這條捷速小徑，大部分的人儘可以走如來禪那條寬路。並不是說祖師禪比如來禪高。佛法無高下，佛法無二法；既是法無兩般，只為遲疾不同而已。且到悟的時候都是頓悟，不悟就不悟，要悟馬上頓悟，並非今天悟一點，明天悟一點，如此累積起來叫作悟的。所以說可以漸修，卻無漸悟。無論祖師禪或如來禪，悟（見性）一定是頓的。

問：應如是住，如是降伏其心的那個「如是」是何意義？

答：如是二字，等於是說：與俱的常隨眾，應該如日常生活中所體驗到的「無所住而住」、「無所住而行六度萬行」，就這樣「降伏其心」。一部金剛般若經的主眼，只在「無所住而生其心」一句，亦即是釋迦牟尼應該「如是住如是生其心」——日常生活的重點，故曰「應如是住」「應如是降伏其心」。若按照經文的文法上看，不是下文所講的都在這「如是」二字下面的嗎？不錯！但須知下文所講的就是這個「主眼——重點」，不過把那個不講的來講，言教與身教一致，並無

（下轉第24頁）

信宿鼓城洪福寺懷達觀禪師

德清

天涯何處問同遊，津濟先登彼岸頭。
塵世大都俱浪跡，乾坤從此任虛舟。
懷人夢徹三更月，去國心懸萬古愁。
百戰場空衰草徧，黃河不盡水東流。

秋日過吳氏經閣

洪恩

誰向空門學布金，新開龍藏樹祇林。

湛然詩鈔

一四三

衣裁薜荔頭陀製，人類蓮華不染心。
旛影到溪成梵字，經聲出閣總潮音。
氤氲細細靈香散，識得諸天莫外尋。

送谷響入匡廬

智舷

飄然汝去躡何峰，六月匡廬雪尚封。
芒履不妨江路草，淨瓶將挂石門松。
雲開嶺外逢僧影，日落巖前見虎踪。
聞道遠公蓮再發，須知元不異禪宗。

落花流水

德勝

落花流水自春秋，冷看人生暗白頭。
齊相不知稱後裔，漢家何事在前籌。
年華漸去真難挽，風月時逢只暫流。
所以貴他賢達者，不將身世事窮愁。

讀近時諸名家有感

德勝

普天無事日謳吟，誰道新書事若林。

湛然詩鈔

一四四

貞烈偏多生繡閣，忠良不盡出黃金。
人人卿相歸田老，處處將軍入虜深。
競有文章攻左馬，也應微念董狐心。

過金澤寺次韵

福聚

祇園蕭瑟建何年，徑轉松蘿慘暮烟。
堂上久無談白法，池中猶自吐青蓮。
數聲清磬出林杳，一點孤燈耿夜懸。
不有支郎肥遯在，那令此地得隨緣。

九十九年三月份會務報導

(會訊第343期)

捐款芳名錄

(總計伍萬伍仟元整)

叁仟元：劉鎮誠

貳仟元：宏益師

壹仟元：月薪

鄭蘭英

曾碧蓮

伍佰元：道益師

李承育

傅冠盛

吳政益

張榮富

陳羿宏

江柏興

洪振銘

許瑞吟

蘇明賢

叁佰元：李明傑

貳佰伍拾元：

貳佰元：證義

黃思涵

陳其彬

郭阿英

蕭志哲

楊智惟

葉曉恩

辛旻潔

趙珮芸

悟徹

徐鈺銓

徐淑媛

徐黃貴美

度小月

李慧玲

吳燕靜

吳燦輝

陳永漢

陳文宗

方宏鍊

洪桂莉

許汝櫻

林世豐

李靜蓉

林連娣

黃美月

陳永川

侯坤隆

蕭伊欣

謝幸芬

葉曉源

麥麗玉

莊寶治

鍾瀚塘

葉曉惠

林吉利

傅冠智

黃鈴心

吳淑燕

吳建志

吳卓英

謝金花

謝孟哲

洪陳老速

洪秀宏

洪桂昭

洪秀源

洪貴玲

顏高龍

顏條一

尤秋英

桑鋒永

林春珠

吳美樺

韓立銘

鄭婷方

林美辰

林盼

林融唯

黃炳文

韓慧玲

吳新長

韓麗玲

陳錦霞

陳清瑞

陳品華

侯燦榮

侯梅雪

侯鈴朱

楊炳輝

劉義文

辛翌綸

趙偉翔

趙振豪

邵蔡昇

蘇綉花

葉曉源

葉曉惠

盧貞吟

洪秋屏

許素月

趙益欽

趙益欽

趙益欽

趙益欽

趙益欽

趙益欽

99年3月份收支明細表

收	上月結存	\$151,053	90
	本月收入	\$ 55,000	00
入	收入總計	\$206,053	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第285期印刷費用	13,800	00
	福田雜誌郵寄費用	5,146	00
	劃撥代金手續費	100	00
	供養法師(他寺)	6,000	00
出	濟助支出		
	陳 櫻 丹	5,000	00
	王 義 成	5,000	00
	趙 忠 源	5,000	00
	吳 清 木	2,000	00
	支出總計	\$ 42,046	00
	本月合計	\$164,007	90
	收支比較	76.4%	

壹佰元：阿彩

蘇英翰

蘇子榆

蘇姿陵

郭翊華

林建國

黃郁儒

黃秋南

黃紅芬

黃素鶯

黃怡瑱

黃志武

黃惠伶

黃許金鳳

吳佳益

吳明原

傅顯宏

韓怡君

韓立仁

韓葉蕉霞

韓孝宗

韓孝恩

張靜芳

張凱章

張意慈

張景富

陳宗宏

陳姿妙

陳蓓瑤

陳寶蓮

陳儀嫻

陳儀潔

傅顯宏

韓怡君

韓立仁

韓葉蕉霞

韓孝宗

韓孝恩

張靜芳

張凱章

張意慈

張景富

陳宗宏

陳姿妙

陳蓓瑤

陳寶蓮

陳儀嫻

陳儀潔

傅顯宏

韓怡君

韓立仁

韓葉蕉霞

韓孝宗

韓孝恩

張靜芳

張凱章

張意慈

張景富

陳宗宏

陳姿妙

陳蓓瑤

陳寶蓮

陳儀嫻

陳儀潔

傅顯宏

韓怡君

韓立仁

韓葉蕉霞

韓孝宗

韓孝恩

張靜芳

張凱章

張意慈

張景富

陳宗宏

陳姿妙

陳蓓瑤

陳寶蓮

陳儀嫻

陳儀潔

傅顯宏

韓怡君

韓立仁

韓葉蕉霞

韓孝宗

韓孝恩

張靜芳

張凱章

張意慈

張景富

陳宗宏

陳姿妙

陳蓓瑤

陳寶蓮

陳儀嫻

陳儀潔

傅顯宏

韓怡君

韓立仁

韓葉蕉霞

韓孝宗

韓孝恩

張靜芳

張凱章

張意慈

張景富

陳宗宏

陳姿妙

陳蓓瑤

陳寶蓮

陳儀嫻

陳儀潔

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

湛然寺福田功德會



3月份救濟事蹟

1. 陳櫻丹女士：住南縣新化鎮建國街四十號，四十一歲。罹患下壁心肌梗塞，須置心臟支架，案主本從事麵攤工作，後因氣喘改於市場賣水果，收入並不固定。案夫因貸款支助友人被倒，致住屋及名下財產均被拍賣，多年來僅於市場從事搬運工作，收入不固定。家中尚有三人就學中之子女，雖有減免及補助，因尚有負債、房租及積欠健保費，故本會協助其醫療費用伍仟元整。

2. 王義成先生：住南縣大內鄉二溪村三鄰二重溪一六四號，六十八歲。罹患冠狀動脈疾病，案主本身領有多障中度身心障礙手冊，平日賴砍柴維生，年輕時曾入贅與前妻育有兩名子女，但早已離婚多年完全失去聯絡。今有一同居二十多年之女友，也剛患病出院，因與原生家庭關係疏離，支援系統薄弱，故本會協助其醫療費用伍仟元整。

3. 趙忠源先生：住南市東區大同路二段六十一巷一三六弄三十七號，五十八歲。罹患直腸癌，已開刀切除，目前穩定康復中，已離婚育有一子一女，目前無業，但積極參與成大醫院之志工，並分享經驗；此個案由成大志工組轉介，本會協助其費用伍仟元整。

4. 本月固定幫助戶：吳清水先生共貳仟元整。



湛然寺部分天台藏

• 贈 閱 •

■ 中華民國九十九年四月十五日出版
■ 佛曆三〇三七

■ 發行人：雲庵

■ 電話：(06) 2228518

■ 傳真：(06) 2216267

■ 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