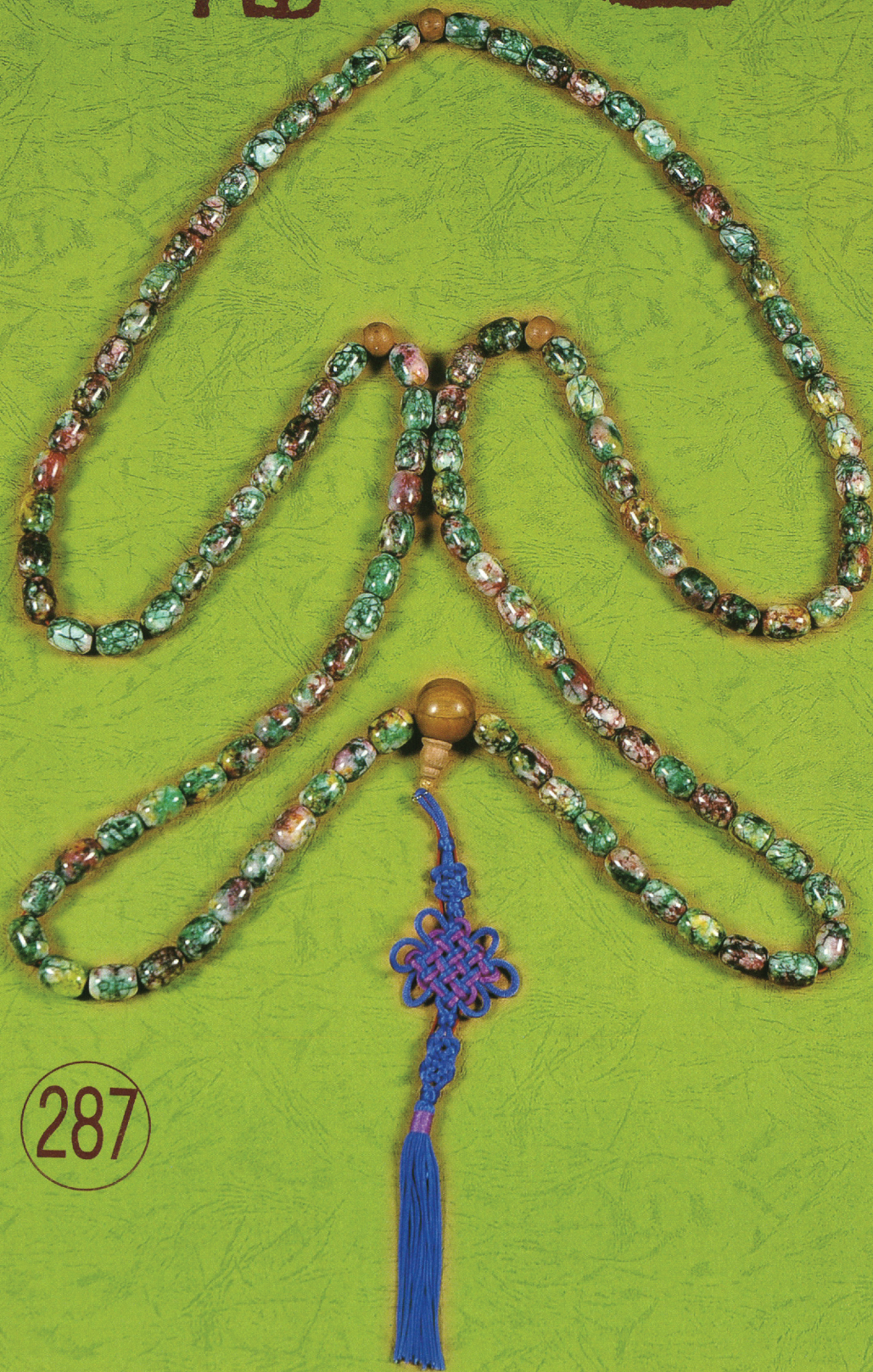


福

田



287

卐 佛教月誌 卐

※中國佛教會，擇於99年4月26日，護送已故白聖長老舍利回奉常熟興福寺。

※茄苳鄉白雲寺，將擇於國曆5月2日，舉行新任住持圓淳法師晉山陞座典禮。

※佛教法界弘法衛星台成立十五週年，擇於5月15日舉辦「全國健康美食料理比賽」等多項活動。

※座落高雄縣茄苳鄉濱海路水月寺，成立「天台專宗學院」，9月開課，即日起可報名。

※高雄縣政府為擴大慶祝佛誕浴佛法會，特安排「許亞芬歌仔戲劇坊」演出佛教經典故事改編的「慈悲三昧水懺」。訂於5月7日至9日，假高雄縣勞工育樂中心演出。

※台南市佛教會，為慶祝99年度浴佛法會，訂於5月15日（陰曆四月初二），假安平觀音亭舉行浴佛法會。

※世界佛教僧伽會第八屆第二次執行委員會，已於3月13日至15日，假香港天際萬豪酒店召開會議。

※中南二區供僧法會：

南區——時間：99年8月29日（陰曆七月二十日）。

地點：高雄縣阿蓮光德寺。

中區——時間：99年8月15日（陰曆七月六日）。

地點：台中水瀾經貿園區。



本期目錄



封面：彩石念珠 大明攝

1．佛教月誌

2．斷能所：……義斷

4．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(五)……明了

10．正理派(Naiyāyika)(五)
——《印度六派哲學》第六篇……依 木村泰賢著 觀譯

13．《抉擇能量論》題解……剛曉

16．談止與觀……證義

18．曇花猶放一枝新……覺蓮

20．戒律的典故(三)……何世亮

23．慧峰上人年譜(五)……明了

26．簡介二十五位佛子的悟道過程(一)……雲庵

32．湛然詩鈔

33．九十九年四月份會務報告

封底：為蓮故華

斷

能

所

• 義斷

一

有人解能立云：若立三支，令他解悟，故名能立。若望因喻先成，宗支未許，爲成未信，必藉能成。因喻既爲能成，能成必有所立，即以宗爲所立，因喻爲能立，其義云何？

答：若以一向，望於敵論，宗他未許，必因喻成故，所立中者，共量可爾。他自如何？豈可宗支，自生不信？又前說在能立之時，豈他家已許？若他已許舉，即相符極成。若他不許，恒在所立之內。何故前說，宗在能立之中？若云前望，生他智解，宗居能立之中。若爲因喻所成故，在所立之內者。此亦不然，瑜伽對法俱云：「所立有二，謂自性差別。能立有八，謂宗因等。」理門亦云：「由宗因喻，辨說他未了義，說名能立。」不說他智，在所立中。何故今者，說宗望他，即爲能立？又宗他既不許，何得說爲能立？故理門論云：「唯有共許，

決定言詞，說名能立。」宗不共許，故非望他，說爲能立。說能立者，即是言宗，望所詮義，名爲能立。爲所立者，宗言雖說，義未顯決，假因喻成，言義方顯，故名所立。若望敵者，宗名所立。以他不許，今成立故，雖本立義，爲生他解。不望他智，說爲能立。然此論云：「已說宗等，如是多言、開悟他時，說名能立」者，此據因果合說。以由因喻，成宗顯決，他智得生。若其不能成彼所立，令其顯決，他智不起故。比量爲因，他智爲果，能立所成，離過圓滿，能爲因故。由此理門云：「今此唯依證了因故。」宗生他智，豈名證了？又云：「辨說他未了義。」說名能立，說他智爲所立，曾無教故。若會今古，能所立殊，如本疏說。

二

有人云：然舊來相傳，皆作解云：無著世親已前，說八爲能

立。自性差別，二爲所立。乃至即牒先疏，依於聲明爲難。并疏解云：「因有三相，因一喻二，皆是多言。」由此定知，宗是所立。世親已前，顯諸所諍，不過自性差別二種，故是所立，宗爲能立，立此二故。陳那已後，以此二種，未互差別，成不相離性，不是所諍。此意云，先德一向定判，陳那已後，宗爲所立。已前宗爲能立，不許互通，故云今依自解者，乃至云，古師亦說，宗爲所立，廣教理成。陳那宗亦能成，多理教立，其義云何？

答：此乃廣前所釋，何云唯自新知？故本疏云：「陳那已後，略有三釋」：

「一云：宗言所詮，義爲所立。故瑜伽論第十五云：『所成立義有二：一自性、二差別。能成立法有八種。』其宗能詮之言，及因等言義，皆名能立。其宗之言，因喻成故雖亦所立，彼於次說：『何故先立宗耶？爲先顯示，自所愛樂宗義。』故亦所立，非定所立，能成義故。『猶如於因喻，對所成故，但名能立。宗所詮義，定唯所立，獨名所成。』此即具釋宗，通能所成。」何言先不說。

「二云：總聚自性差別，教理俱是所立。論俱名義，總中一分，對敵所申，若言若義，自性差別，俱名爲宗，即名能立。雖此對宗，亦是所立。能立總故，得能立名。故陳那等，宗名

所立。與瑜伽等，理不相違。瑜伽等不說，宗一向唯能立故。此亦俱通，豈不明說。

「三云：自性差別，合所依義，名爲所立。能依合宗，說爲能立。總立別故，非此總宗，定唯能立。對敵合申，因喻成故，亦是所立。由非定所立，故得能立名。

陳那但以共許因喻，成他未許。他未許者，唯是合宗。宗爲所立，自性差別，但是宗依，非正所立，所立之具。所望義殊，不相違也。不爾，慈氏無著天親，豈不解因明，說所爲能立。此亦明說。

此即撮諸幾要，提彼宏綱，是悉不違，何勞煩重？諸論互申異義，並不相違。若言陳那文義，盡同舊師，天親豈不解因明，許令乖異？又復陳那，立宗因喻，即說皆同古師能立，現比等支，何故即許除簡？又如瑜伽八支之內，開喻無合結支。雜集能立八中，合喻加於合結。若云合結，即同類異類，名目何不相當？如實論亦五支合結，云何即別獨許陳那，遮五能立？說彼唯言，不聽遮於八支，唯三外有能立。若云如實非眞道理，此語未是誠言。若亦許解因明，何故開遮不等？又如古師立量，即加聖教爲三，陳那爲自悟門，量中但唯二種。故知，諸論開合，親疎不倫，取捨異途，各據義。其中會釋，具本疏辨。由此更廣以理教徵，即爲徒設。（義斷1）

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（五）

• 明了

（三）、論諍天台極說是一念三千說或三諦說：

1. 從義法師主張天台極說是三諦說之理由，在其著《止觀義例纂要》卷五中說：

近來學者都迷此旨，將何以明一念三千乃是終極究竟極說。：：近代所傳止觀之道，率爾發頭，便謂一念具足三千，豈不同彼迦毗羅哉！（《續藏》56，頁76上）。

他指一念具足三千，無異是迦毗羅外道之因中有果說，違反大乘空觀之大本。亦說三諦才是極理。又以十法界之三轉讀文，證明天台實相觀之極說，其著《止觀義例纂要》卷三中說：

二爲示極理異後乘故者，即止觀中，約三義，讀十法界三字，以成三諦之文。：：言極理者，三諦乃是極妙之理故也。（同上，頁35下）。

從義法師對湛然尊者《輔行》卷五之三，註釋性德境時，

所說的「止觀正明觀法，並以三千而爲指南」中「指南」，解釋三千爲權假方便。他在《三大部補註》卷十三，引用《文選》〈吳都賦〉及古今之註，說「指南」是指方向，故天台所說「三千爲指南」，是說三千是權假方便，因爲不依方便，不能顯現真實。所以湛然尊者說指南，就是說一念三千是方便說。因此他說知禮法師及其學派，說三千爲實相之性具，是把權假方便與實相真實混淆，並且以假諦爲究竟之極說，其著《三大部補註》中說：

吾祖智者，既靈山親承，大蘇妙悟，故說《法華妙行》、《摩訶止觀》，明三千妙假之權，顯空中實相之實爾。（《續藏》28，頁397下）。

2. 處元法師主張一念三千說爲天台極說。

處元法師所著《止觀義例隨釋》一書主要目的在批判從義

法師之《止觀義例纂要》內容。說及從義法師的三諦說，處元法師批評：首先於一念唯觀假，然後以空泯亡假的三千，進而依中而否定空，到最後具足三諦，這種說法完全歪曲天台以一念三千示圓融三諦之真義。若於空與中之理體中不具三千的話，則湛然尊者所說《摩訶止觀》一部以三千為指南，就完全是虛構。其著《隨釋》說：

予謂：斯人非但不識三千，亦乃不識空、中。固謂：一念唯具於假，必待空而亡之，中而非之，然後方具三諦，空、中之理不具三千，《止觀》一部並以三千而為指南，全為虛設。（《續藏》56，頁142中）。

從義法師舉十法界的三轉讀之文，以三諦為極理，處元法師亦批評極為不當，《隨釋》中說：

故知：真以極理為觀，異後乘也。纂者由謂三千定是差別之俗，故釋此文，欺心礙口，遂不敢言三千妙境以為極理，遂乃遮掩過非，漫指三千轉讀十法界文，而為三諦謂為極理。（同上，頁151中）。

3. 釋評：

(1) 智者大師在《摩訶止觀》說不思議觀的內容不能作任何行相規定，而以本質為圓融三諦作為所觀的能觀之觀法，是一心三觀。十廣第三在釋止觀體相時，論圓融止觀之體，說：

圓頓止觀相者，……以觀觀於境，則一境而三境，以境發於觀，則一觀而三觀，如摩醯首羅面上三目，雖是三目，而是一面。觀境亦如是，觀三即一，發一即三，不可思議。（《大正》56，頁25中）。

智者大師的不思議境是一心觀三諦，圓融三諦之觀法才圓融止觀。從義法師的次第、歷別觀三諦之方法，與智者大師所說圓教，為別教之觀法，故非天台極說。

(2) 湛然尊者《輔行》所言三千為指南，《輔行》五之三中说：

止觀正明觀法，並以三千而為指南，乃是終窮究竟極說。故序中云：說己心中所行法門，良有以也。（《大正》56，頁296下）。

亦即湛然尊者認為一念三千是天台學終窮究竟之極說，而且以三千是天台觀法的重要指南。

具性家如從義法師指出「指南」一語，認為尊者的真意是三千為導向不思議境的指南，而非不思議境之內容，這種見解《輔行》一書有答案。如云：

問：此三千為初心觀，後心亦觀？

答：初後不二。

問：凡夫心中，具有諸佛菩薩等性，容可俱觀，中心後心

，界如漸減，乃至成佛，唯一佛界，如何後心猶具三千？答：一家圓義言法界者，須云十界即空即中，初後不二，方異諸教。（同上，頁296上）。

也就是說不只初心，就是在後心中也觀三千，這正是表示三千是不思議境的内容，不是從義法師所說的指方之「三千是權假方便」。

（四）其他知禮法師主張之寂光有相、蜷蛭六即、湛然尊者之草木成佛等都有論及，在此從略。因為從義法師《止觀義例纂要》主要以具性說之「三千唯假」批判知禮法師之三千宛然之實在論（具相論），而處元法師著《止觀義例隨釋》「序文」自述說本書主要在批判從義法師所說之「以初乘觀法性德之境為真如理觀，修德之境為唯識事觀」的三境觀法。若由從義法師所說三千唯假，性具說屬於下位，唯假而已，也可推知「寂光無相、蜷蛭不具六即、草木不能成佛」之主張；此與天台諸祖所說不合。

四、結論

天台宗義異於印度佛教與中國佛教諸家學派，以致自二祖慧文禪師以後受到諸家攻擊。

（一）二祖慧文禪師的禪法受到現代人間佛教印順法師的攻擊，謂其「三智一心得」為「欺盡天下人」（《中觀論頌講記》

頁475）。依據宋志磐所著《佛祖統紀》卷六下，記述慧文禪師讀了印度中觀學派龍樹菩薩所著《大智度論》卷二十七中所引《大品般若經》之文，就依經文以修心觀，結果豁然大悟，論中所說三智，實在一心中得，而證得「一心之智」之妙旨。

他又因為讀《中論》《四諦品》偈：「因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦名中道義。」而頓悟空有不二之中道玄義。

（二）三祖慧思禪師（五一五—五七七）的教觀與當時教界不同，以致受到四次的迫害。

第一次法難是在東魏武帝六年（五四八），禪師三十四歲那一年，在河南的兗州，因與大眾議論，而為惡比丘所毒，垂死而復活。

第二次法難是在北齊天保四年（五五三），禪師三十九歲時，在郢州受到惡眾毒殺，他有三位弟子，即因此而死，禪師亦負了重傷。

第三次法難在天保七年（五五六），禪師四十二歲之際，於光州城西的觀音寺，重講摩訶衍義之時，受到惡論師的惱亂。

第四次法難在天保九年（五五八）禪師四十四歲為南定州的刺史，講摩訶衍，又遭到惡論師們的惡意惱亂，並施以種種惡毒手段，斷絕檀越的飲食供養，經歷五十日之久，唯遣弟子

化得，以濟身命。

受迫害之原因，法鼓山創辦人聖嚴法師在其碩士論文〈大乘止觀法門之研究〉中說：

他的發自悟境的言論，與一般人所持的思想觀念與生活方式，有所抵觸。也就是說，他對佛法的理解態度，比之以當時其他的論師們，頗有特異之處，或優勝之處，所以不能見容於當時佛教界的同道之間。（《現代佛教學術叢刊》58，〈天台典籍研究〉頁109）。

（三）創宗者智者大師（五三八—五九七）的思想與觀法異於印度佛教又勝於教界，所以才成立天台宗。但其批判當時地論師與攝論師而後成立之法相宗的窺基大師著《法華玄贊》等著作批評，法相宗流傳海外如日本亦一樣如法泡製，沿續窺基大師等法相宗諸師之批判。甚至到民國初年中國支那內學院之歐陽竟無等居士，亦持相同論調地攻擊。

據台灣佛教學者傅偉勳教授為文指出，其服務的美國天普大學之印度籍教授亦持龍樹菩薩之二諦說攻擊他的天台三諦說（《中華佛學學報》第十期，〈從中觀的二諦中道到後中觀的台賢二宗思想對立——兼論中國天台的特質與思維限制〉，頁384）。此事件亦一樣發生在台灣印順法師之二諦論。（《中觀論頌講記》，頁474-475）。

（四）唐·湛然尊者（七一—七八二）抗拒唐代諸宗的教學，始終秉持「法華超八」的主張，一以貫之，實值得後人稱頌。華嚴宗有賢首法藏、清涼澄觀、法相宗之窺基大師及禪宗諸師皆與之對論。尊者終其一生都在為天台純粹教義辯論，亦因此中興天台教學。

（五）宋·四明知禮（九六〇—一〇二八）與宗內異論者慈光晤恩、奉先源清、靈光洪敏及孤山智圓（九七六—一〇二二）、梵天慶昭（九六三—一〇一七）等師對論，晚年又與出走弟子雪川仁岳（九九二—一〇六四）持具性說對論，終於因其言論接近天台宗義，受其師寶雲義通（九三一—九八八）認同，授記天台宗第十七祖。後世史學者判其學說為山家學派，敵論者為山外學派，仁岳法師史家以「後山外」稱之。

（六）具性家之神智從義與具相家之草堂處元二師以湛然尊者《止觀義例》一書為主題對論，以天台史上應是最後一次論戰。此次論戰就山家學派之具相家諸師而言是被迫的，不得不論的苦衷，故推出同門處元法師代表應戰。

神智從義法師古來一直被視為山家學派的異端，史學家給予嚴厲批判，其情形即如同仁岳法師一般。如宋志磐《佛祖統紀》就這樣說：

神智之從扶宗，視四明為曾祖，而於有所立義，極力詆排

之。去乃翁已五十年，其說已定，而特爲之異，破壞祖業，不肖爲甚，非同當時孤山諍覺，一抑一揚之比。舊系扶宗，今故黜之，置之雜傳，以示家法之在。（《大正》⁶，頁242下）。

但在《釋門正統》天台史書中將從義與仁岳二師載於《扣擊宗途傳》之中，對於從義法師對禪宗、華嚴宗及法相宗、道教等所作批判，加以讚揚，尤其稱讚從義法師的爲人，書中引用劉提刑所撰《行業記》說：

端介清白，不妄遊從，寤寐三觀，耽味著述。……未當求公卿之知，或欲以堪衣師名加之，悉辭不受，可謂賢也已矣。（《續藏》75，頁326下）。

另外，日本天台學者安藤俊雄在其著《天台思想史》第三章從義與處元，說如果不像志磐法師那樣拘泥於一定立場，從廣泛觀點來看從義法師的天台教學的話，他的思想體系不能單純地視爲異端學說，他說：

彼之所論，是對於山家派因沿襲知禮實在論學風而產生的問題予以指出，因而促使山家派的天台教學有了新發展，就這些而言，是頗具歷史意義的。（頁74）。

至於處元法師的評價頗高，《佛祖統紀》卷十四中說：

郡侯仰其道化，任以僧正，澄清品流，莫不厭服，所著《輔贊記》三卷，其論經題，則推本法智廣智源流之說，論無住本三種觀法，答扶宗通相三觀，其說明正學者宗之。（《大正》49，頁221下）。

說：

日本學者安藤俊雄在其《天台思想史》一書亦讚許之，他處元的三境觀，真正發展知禮學說及《摩訶止觀》、《輔行》之真義，在日本的天台宗中，給予頗高的評價，被視爲天台之正義。（頁105）。

二〇〇九年八月三日完稿於台南市寓所

引用文獻（T＝大正藏，R＝正續藏）

- 《中論》。T 29。No. 1564。
《妙法蓮華經玄義》。T 33。No. 1717。
《觀無量壽經疏妙宗鈔》。T 37。No. 1751。
《摩訶止觀》。T 46。No. 1911。
《止觀輔行傳弘決》。T 46。No. 1911。
《止觀義例》。T 46。No. 1913。
《四念處》。T 46。No. 1918。
《十不二門指要鈔》。T 46。No. 1928。

《四教義》。T 46。No. 1929。

《金剛錍》。T 46。No. 1932。

《佛祖統紀》。T 49。No. 2035。

《三大部補註》。R 28。

《三觀義》。R 55。

《止觀義例纂要》。R 56。

《止觀義例隨釋》。R 56。

《十不二門文心解》。R 56。

《四教儀集解》。R 57。

《竹庵草錄》。R 75。

《釋門正統》。R 75。

釋聖嚴(1979)。〈大乘止觀法門之研究〉。《現代佛教學術叢刊》58。頁107-109。台北：大乘文化出版社。

釋印順(1992)。《中觀論頌講記》。台北：正開出版社。

安藤俊雄(2004)。《天台思想史》。台北：中華佛教文獻編撰社。

傅偉勳(1997)。〈從中觀的二諦中道到後中觀的台賢二宗思想對立——兼論中國天台的特質與思維限制〉，《中華佛學學報第十期》，台北：中華佛學研究所。

(上接第12頁)

法稱 Nyāyabindu

法上 Nyāyabindutika Edited by Peterson (Bibliotheca Indica)

此外梵文佛教論理書其數甚多，但大多散佚不傳。近年來尼泊爾有值得注意的佛教論理六書。亦即寶稱(Ratnakīrti)的Apoḥasiddhi, Kṣaṇaḥaṅgasiddhi, Vicitrā-dvaitasiddhi, 無憂論師(Pañdita Asoka)的Sāmanya-dūṣaṇa-dik-prasārīta, Avayavi nirākaraṇa, 寶作靜論師(Ratnakara śānti)的Antarvyāpti-samarthana。高楠教授所攜回的梵本也有此類書籍, Hariprasad Śāstri 作為印度文庫之一篇, 以 Six Bud-dhist Nyāya Tracts 之名出版。此等雖非純論理書, 卻都是欲以論理學之辯證佛教教義, 所以是瞭解教義及論理應用法的必要資料。

參考書

村上博士 《因明學全書》

杉浦氏 Hindu Logic, 1900, Philadelphia.

香村學士 《東洋論理學史》

Vidyābhūṭana, History of the Mediaeval School of

Indian Logic, Calcutta, 1907.

今福學士 《最新論理學要義》(附錄)

宇井博士 《參考論理學》(第二部)

(全文完)

正理派 (Naiyāyika) (十一)

《印度六派哲學》第六篇

木村泰賢 著
依 觀 譯

第五章 餘說、雜觀

一、以上四章是組織性的略觀《尼夜耶經》之內容。實際上可以再簡潔一些，但爲了方便作根本研究者，故一一引用本頌於文中，遂生冗長之感。其論理意義雖擬欲略加闡明，但如先前所述，印度之論理非完成於此。要言之，完全是印度論理史之初期思想，未脫辯證法之領域，這一點尙祈讀者見諒。正理派亦自許爲宗教之一員，以祭式及禪修作爲實際之修行，有時也會觸及神與勝天解脫之問題，在與他派衡量上，於最後述之，應最爲適當，但由於在前文人生觀之章節中，對此已有所說明，故不擬重覆述之。可以說這一方面大抵與勝論派所說無太大差別。希望日後隨同瓦茲亞亞那之註，能將全部本典譯出。此一希望若得以實現，更冀望能以另一種組織整理其內容。

在此僅就若干問題加以補說。

二、尼夜耶之調查研究中，必須探討的是，本派論理與亞里斯多德論理之關係。如先前所述，二者都是組織性論理學之鼻祖，且其間有不少共通點。從學者的態度見之，有人認爲只是偶然的相符，也有少數人認爲希臘的影響及於印度，但大多認爲希臘之論理受印度影響而大成者。日本的學者之中，今福學士對此問題頗加注意，其著作《最新論理學要義》（增訂五六〇—五七一頁）中列舉兩者類似之處有九條，加以整理後於哲學雜誌中發表，他認爲兩者的類似究竟不能僅以偶然的相符解之，應是希臘受正理派影響，且可推及至亞里斯多德。老實說來，吾人對亞里斯多德之機關未作特別之研究，對希臘與印度交通史之研究亦未特別嘗試，對此問題實無發言權。但從概

括的見地論之，兩者之交涉相當可疑。試簡單述其理由如次。

第一，從來或有視足目較早於亞里斯多德者，但依據吾人之研究，正理派之興起與亞里斯多德幾乎同時，未必印度較古，希臘較新。從而亞里斯多德受足目影響之說，其年代論的根據頗為薄弱。第二，兩者之間若有影響，應是以亞歷山大入侵印度為媒介。究竟是亞歷山大從印度帶回去的思想令亞里斯多德產生論理之組織？或是相反的，隨從亞歷山大的希臘學者將聞自亞里思多德之論理傳播於印度？這兩種情形的發生縱使不無可能，但可說相當超乎事實之想像。論理的學科於兵馬倥傯之間，不是如此單純就得以傳授。第三，舉凡一個國家初從他國輸入一種從來沒有的物品或學問，多少會保存其原語，這是史學研究法所教予吾人的。亞里斯多德的論理與正理派之間幾乎見不到一個共通的術語。梵語與希臘語同屬雅利安語系，某些語言可能相似，但只要沒有希臘語化的梵語或梵語化的希臘語明顯的作為論理術語，就不能如久雷(Côres)所說於希臘論理中發見梵語術語。第四，亞里斯多德的論理或正理派的論理並不是突然發生的，就亞里斯多德而言，以詭辯論者為首，有蘇格拉底、柏拉圖等作為先驅；就正理派而言，有奧義書的辯論學(Vakovākya)及彌曼差的論究法等作為先驅，在構成論理思想之前，都有長久的歷史背景。若此方是受彼方影響，則兩者的

先驅思想將作何解？若堅持是一方受另一方影響，將使此一問題越發迷離，永不得解。第五，不只如此，印度思想與希臘思想之類似，不僅限於論理之部門，若舉其數，將不勝其煩。但至今沒有一種能闡明其歷史關係者。如果欲於論理一科附上連絡，則亦能於其他類似點上附上連絡。直至今日，此仍是不能之事。基於以上理由，縱使亞里斯多德的論理與正理派之間有頗多類似，吾人認為除了自然符合之外，並無實際上的歷史關係。倒是由於兩者的類似，更加確信人心的作用乃舉世皆然，真理只有一種的感覺越發強烈。

三、此正理派的辯證的論理如何啓發印度的一般論理，是全印度論理史之題目。從而這是六派以外之課題，在此不擬予以說明，但為作為進一步研究者之線索，特別揭示與佛教論理相關者如次。

佛教的教理遍及各方面，係汲取他派之說而完成偉大之發展，此一事實亦見於其論理部門。首先於原始佛教時代，尚未有組織性的論理思想，此如前述，正理思想萌起不久，佛教即受其影響，尤其在包括性的大乘佛教中特受重視。經由龍樹、無著、世親等人，一直與漸次趨向組織性的《尼夜耶經》保持接觸，遂逐漸發揮佛教論理自身之特色，最後於紀元五世紀前後，陳那(Diṇāga大域龍)大成新因明，於印度論理史上寫下

嶄新的一頁。最後不僅佛教論理獨立開來，甚至此時組織已呈完備的《尼夜耶經》與爾後的註釋都明顯受到影響，從來無組織性論理書的耆那教也因此而盛行研究等等。陳那以後的佛教論理學者，有陳那弟子之商羯羅主(Saṅkara-svāmīn 天主)，七世紀時，有名的法稱(Dharmakīrti)繼陳那之後，大馳英名，九世紀又有法上(Dharmottara)，諸人皆整合陳那之說，戮力於斯學，極度發揮佛教論理之特色。從來傳於中國及日本者，主要是陳那《因明正理論》(Hetu-vidyā-nyāya-śāstra)及天主《因明入正理論》(Hetu-vidyā-nyāya-prveśa-śāstra)，從來的中國及日本佛教學者藉此二書而瞭解因明學。尤其天主的《入正理論》組織簡明，甚受珍重，玄奘的弟子慈恩大師窺基撰述有名的《因明入正理論疏》(略稱《大疏》)，陳那的論理思想藉此而得以流行於世。茲揭舉研究此等的重要資料如次：

古因明

龍樹 《迴諍論》及其註釋 後魏·毘目智仙瞿曇流支共譯

(《大正》三二，頁二三一)

龍樹 《方便心論》 後魏·吉迦夜譯(同前，頁二三一)

彌勒 《瑜伽師地論》第十五卷 唐·玄奘譯(《大正》三

〇，頁三五六一)

無著—安慧 《阿毘達磨雜集論》第十六卷 同前(《大正》

三一，頁六九四—)

無著 《顯揚聖教論》 同前(《大正》三一，頁四八〇—)

世親 《如實論》 陳·眞諦譯(《大正》三二，頁二八一)

(世親有《論軌》、《論式》、《論心》等三部著作，惜已不傳)

新因明

陳那 《因明正理門論本》 唐·玄奘譯(《大正》三二，頁

一一)(可依法雲註的《新疏》四卷本)

陳那 《因明正理門論》 唐·義淨譯(《大正》三二，頁六

一)(可依據恢嶺之科註)

(陳那此外還有諸多著作，相傳其《因明集量論》(Pramāṇa-samuccaya)

曾有漢譯，然今已不傳。但藏譯有五、六部之論理書流傳)

商羯羅主 《因明入正理論》 唐·玄奘譯(《大正》三二，

頁一一—一二)(可依恢嶺科註之一卷本)

窺基 《因明入正理論疏》六卷 (《大正》四四，頁九一—

)(可依晃耀本)

(慧沼，智周二師亦有與此有關之註疏。彙集中國及日本註釋家所的鳳譚《瑞源記》六卷是大疏的重要參考書)

(下轉第9頁)

《抉擇能量論》題解

◎ 剛曉

《抉擇能量論》（梵Pramāṇa-viniścaya，藏tshadma rnam-par-ñes-pa），一般稱為《定量論》，亦稱《量決定論》、《決定能量論》、《入抉擇量論》等。古印度因明學著作，法稱論師（Dharmakīrti）著，由善利他、具慧智從梵文翻譯為藏文，又由韓鏡清由藏文翻譯為漢文。

法稱論師，約生於公元620年，卒於公元680年。古印度因明學者，其因明學著作有《釋量論》、《抉擇能量論》、《正理一滴》、《因滴論》、《觀相屬論》、《成他相續論》、《證正理論》等七部，常被稱為「法稱七論」。本論即為其中之一。

本論的藏文翻譯者具慧智，即藏地著名的俄·洛登希繞大師（ñog blo-ldanśesrab, 1059-1109），亦稱「小俄譯師」。

善利他，通常譯作利他賢（Para hita bhadra, gshan-la phan-pa-bzan-po），具體事迹不詳，祇知道他是俄·洛登希繞在喀什米爾求學時的老師。

本論漢文由韓鏡清先生（1912-2003）翻譯，根據其手稿上注明的時間，乃1981年2月11日（辛酉正月初七日）上午開始翻譯，歷時兩個月，至1981年4月10日（辛酉二月初六日）上午十時譯畢。

本論梵文現已不存，藏文德格版自152頁下1至230頁上7，北京版自250頁下7至329頁上7。德格版、北京版的文字基本一致，韓鏡清漢文譯本主要依據上述哪個藏文本譯出，譯者沒有留下有關記錄，但據其手稿，這兩個藏本他都比對過。

這部論有許多著名的注釋，比如印度闍義派大師法上論師（也寫爲法勝，Dharmottara，約760-830）的《量決定論詳注》（Pramāṇa-viniścayavikāśha-dma rnam-par-ñes-pahi hgeṇel-bśad），不過在德格版中，這個注本前後顛倒了，第一、第二兩品的注放在了後邊，而第三品的注文卻放在了前邊。北京版這個注釋的順序則是正確的。另外一個比較著名的注釋是西藏智吉祥賢的注釋，也稱《量決定論詳注》，但智吉祥賢的注本與法上論師的注釋相比較，特點並不明顯。

從內容看，《抉擇能量論》其實是《釋量論》的縮本，其中很多偈頌與《釋量論》完全相同。這一點，在藏文原本中表現得非常清楚，但在漢譯本中，由於不同譯師的風格各異，故拿韓鏡清的這個譯本與法尊法師翻譯的《釋量論頌》對照時，不能完全嚴絲合縫。

本論共分三品四卷，第一卷《現量品》第二卷《自悟比量品》，第三、第四兩卷合作《悟他比量品》。

《現量品》主要講了現量的定義：無分別、不錯亂，並就「現量爲什麼必需無分別、不錯亂」與外人（包括外道及錯誤理解佛教義理的佛教徒）展開了廣泛的討論。在這《抉擇能量論》中，我覺得有特色的是現前、隱秘。因爲佛教界有些人主

張「清淨現量（聖者現量）」、「世間現量」兩者不同。但《瑜伽師地論》中說：「……一色根現量，二意受現量，三世間現量，四清淨現量。色根現量者，謂五色根所行境界，如先所說現量體相。意受現量者，謂諸意根所行境界，如先所說現量體相。世間現量者，謂即二種總說為一世間現量。清淨現量者，謂諸所有世間現量，亦得名為清淨現量。」按照《瑜伽師地論》上述說法，把清淨現量（聖者現量）和世間現量分開的觀點顯然是錯誤的，但這種錯誤觀點由來已久，宋元明清各代的著作中都有這說法。

佛典中確有「清淨現量」、「世間現量」這樣不同的名相，這並非說它們是兩個東西，實際上是在現量唯一的前提下隨機說而已：「或有清淨現量非世間現量，謂出世智於所行境，有知為有、無知為無、有上知有上、無上知無上，如是等類，名不共世間清淨現量」這段原典與上面所引《瑜伽師地論》的那段話，其實不是並列關係，前一段是基本前提，是上位，後一段是在前提下的一個異說而已、是下位。世間現量其實是「謂一切行皆無常性、一切行皆是苦性、一切法皆無我性，此為世間現量所得。」這哪裏是我們平常所說的世間現量？其實就是我們平常所說的聖者現量。由此也帶來了我對

大藏經的看法：大藏經僅祇是資料收集而已，其中不少資料表達的觀點不見得都符合佛教的理論。一說到某觀點被收到大藏經的某典籍中，就習慣性地認定它是正確的，就接受，這種態度是要不得的。

《自悟比量品》中，主要講比量實際上祇有自悟比量，祇有自悟比量是正比量。陳那論師說符合因三相的就是正比量，法稱論師則進一步把正因分成了三種：自性因、果法因、不可緣因，祇有這三種因能夠確立因明論式的因、宗有不相離關係。並且把因三相的後二相解釋成相通的二相——這二相可以互推。法稱論師爲了闡釋自己的這一觀點，與外人展開了大量的討論，反覆的說明，從各方面來論證自己的觀點。在與他人的討論中我們可以看到法稱論師的性格，他不像其他佛教大師一樣和風細雨，而是譏諷、嬉笑等手段無所不用。當然了，相比於《釋量論》中的首尾皆罵人來說，這部《抉擇能量論》已經相當平和了。

最後，還有《悟他比量品》，這一品篇幅最長，討論得最細緻，但實際上祇是論述語言技巧而已，是說我們在弘揚教法的時候，不要出現類似的過失。法稱論師在第三品中所舉的這些過失，都具有代表性，但舉例畢竟是舉例，實際上到底有多

少種過失，難以完全例舉，也無法一一窮盡。因爲人心是複雜的，各有不同，加上時代的不同、地域的不同等等，會出現很多不同的情況。實際上，我們祇要掌握第二品《自悟比量》中所講的根本原則，瞭解符合這原則的就是正確的、不符合這原則的就是過失，在論辯中就可以避免過失。當然，過失的具體情況，則是實事求是地具體問題具體分析。

另外，在《悟他比量品》中，特別強調語言與思維要一致。因爲在現實中，我們的語言和思維往往不一致。《悟他比量品》還有一個重要的啓示，就是我們對典籍的態度。它告訴我們：典籍不一定是正確的！法稱論師明確地說，「諸能作論典者謂由錯亂於諸義中可有邪顯示自體」。這一觀點很重要。法稱論師要我們一定不要迷信祖師大德，祖師大德不見得都是通達真實義者，他們的著作也會有錯誤。在《正理滴點論》中，法稱論師曾再次強調了自己的這一觀點：「諸能作論典者由於諸義錯亂、能有顛倒顯示爲自性故。」法稱論師的這一觀點對我們今天閱讀古德的著作，也有一定的啓發。

有一點兒需要說明的是：爲了能讓讀者從多方面理解，我只是把韓老譯本的原貌給呈現出來，連標點兒也沒有著意地加以規範，因爲即使加標點，也會影響讀者的理解。

談止與觀

我們常說修行在於修心。修心的確是我們修行最重要的課題，但為什麼要修「心」呢？「心」要如何修呢？修心的方法在佛學上有各種法門，其中以天台宗的止觀法門較有系統。所謂止觀，不外是指如何使我們的「心」平靜下來，在平靜時，思考宇宙萬物的道理，故摩訶止觀曰：「法性寂然名止，寂而常照名觀。」

我們「心」無法平靜的原因，是因為不斷向外攀緣。因此，如果能夠停止攀緣，心就會平靜。「心」向外攀緣時，會產生各種「相」，我們很容易把「相」誤為是真實的，事實上「相」是虛幻不實的，故經云：「一切法如幻如夢。」（大乘入楞伽經）。要領悟「相」是虛幻不實的，必須透過止與觀的修行，才有辦法做到。透過「止」的功夫，才能使「心」停止攀緣，再經「觀」的反思，才能領悟「實相」與「虛相」的不同

。「虛相」如同空花水月，非有非無，「實相」才是真如本性，故經云：「真如離於心識。」（大乘入楞伽經）

在楞嚴經裡，佛陀曾說：「色心諸緣及心所使，諸所緣法，唯心所現，汝身汝心，皆是妙明真精妙心中所現物。云何汝等，遺失本妙圓明心，寶明妙性，認悟中迷？」，在楞伽經則曰：「心為境所縛，覺智隨轉，無相最勝處。」。佛陀指出了我們的心向外攀緣產生各種「相」，我們又執著「相」，因而迷惑了我們的佛性，修止與觀才能使我們從迷惑的「心」中解脫。佛性有如大海，因風吹而浪起，浪是海所顯現的「相」，並不失其海的本性。當我們的「心」停止攀緣時，佛性就顯現了。大乘入楞伽經云：「欲得佛身應當遠離蘊界處心因緣所作生住滅法戲論分別。」，根塵識和合產生的「相」是有生住異滅的，我們必須遠離。修止與觀，就是要我們遠離根塵識的



作用。

佛陀常用空花來比喻「相」的虛幻不實。虛空是一片湛然，空中本無花，但是眼睛有病的人，卻看到空中有花。在這個眼睛有病的人看來，虛空是有花的，他所看到的虛空之花，不是真正的，如果有一天他的眼病好了，才恍然大悟，原來虛空並沒有花。虛空中本來就沒有花，何來生滅呢？「止」，是要治療生病的眼睛，「觀」是要我們領悟空中本無花的道理。

在楞伽經裡佛陀有提到三種意成身：三昧樂意成身、覺法自性意成身、種類俱生無作行意成身（大乘入楞伽經）。這三種意成身可以做為我們修止與觀的方向。所謂三昧樂意成身，是指「入於三昧，離種種心，寂然不動。心海不起轉識波浪，了境心現皆無所有。」。這是修「止」的功夫，使我們的心不向外攀緣，故能寂然不動，了解塵境是「心」攀緣的結果，不是實相。「心」受到「識」的作用而攀緣，修止才能轉識成智。「識」與「智」是不同的：生滅是識，不生滅是智；墮相無相及以有無種種相是識，離相無相及有無因是智；有積集相是識，無積集相是智；境界相是識，不著境界相是智，三和合相應生是識，無礙相應自性相是智；有得相是識，無得相是智（大乘入楞伽經）。所以「識」是分別，是妄想，修「止」到一

定的程度，就能轉識成智，此時以「智」觀照「相」，而不再受「識」的拘束。以「智」觀照「相」時，才能「了境心現皆無所有」。「智」，依不同修行程度，有所作智、妙觀察智、平等性智、大圓鏡智之不同。有了大圓鏡智，才能了知真如本性，這要經過來回不斷修持止與觀，才能達到。

修「止」到了一定功夫，才能以「智」來「觀」一切相。

此時進入第二階段的覺性法自性意成身：「謂八地中，了法如幻皆無有相，心轉所依，住如幻定，及餘三昧，能現無量自在神通，如花開敷速疾如意，如幻如夢，如影如像，非四大造，與造相似，一切色相，具足莊嚴，普入佛刹，了諸法性」（大乘入楞伽經）。也就是在「觀」中，以「智」觀照諸法性如幻，皆無有相。最後能以大圓鏡智觀照一切法時，即能了知諸佛自證法相，即種類俱生無作行意成身。

止與觀的修行，無非在於擺脫「識」產生的妄想。「識」是我們累世的習氣相應於外界事物的分別作用，「識」會產生相應作用，是因為不斷向外攀緣的原故，修「止」即在使「識」停止攀緣，當「識」停止攀緣時，才能轉變成為「智」，此時修「觀」，便能證悟一切「相」是非有非無，真如本性自然顯現。

曇花猶放一枝新

• 覺蓮

杭州東明寺寶峰智瑄禪師，蘇州吳江人，俗姓范，未出家前是一位木匠，他的出家因緣是這樣的：

海舟和尚（即杭州東明寺普慈禪師，為臨濟宗慧岳禪師法嗣。）要建造一座塔院，請師（當時是一名木匠）負責建造，在建造的過程中，師不小心，斧頭傷到了腳，痛苦異常，便向寺眾索酒喝，或許酒可以暫時忘記疼痛。海舟和尚知道這件事，便跑來慰問，並向他說道：「剛才范作頭傷到的是腳，還好，若果斫去了頭，縱使有千石酒送您，作頭能喝嗎？」這一聽，內心恍然有所警惕，當下祈求落髮為僧，海舟和尚知其為法器，隨即為他舉行剃度儀式。儀式完畢，和尚說：「今天你的頭落地了。」師說：「頭雖落地，好喝酒的人，頭不落地呢！」

出家後乃充當火頭，每日要劈柴燒火。有一天，他正背著一捆木柴從外面回來，海舟和尚見了便問道：「這些荆棘拿來作什麼？」師放下木柴理直氣壯地說：「它是木柴，不是荆棘。」海舟和尚便呵呵大笑。師一頭霧水，罔然不知所措。海舟和尚見狀便說：「既是木柴，拿去燒了吧！」師背起木柴一面

問：「和尚到底是說些什麼道理，弄得我好生不明白，也不知道怎麼答話。」和尚又是一笑。

這天，師總離不了這件事，刻意在參究，想弄個清楚，一面工作，不覺被火燒去了兩條眉毛，整個臉像是被刀割似的，以鏡照之，一見己面，豁然大悟，乃作偈曰：

「負薪和尚喚為棘，火燄燒眉面皮急，

祖師妙旨鏡中明，一鑑令人玄要得。」

呈予和尚，和尚見了便打，師奪拄杖說道：「這條六尺竿，幾年不用，今日又要重新拿起。」和尚大笑。師這時又呈一偈：

「棒頭著處血痕斑，笑裏藏刀仔細看，

若非英靈真漢子，死人喫棒舞喃喃。」

海舟和尚這回可是更開心了，說道：「即此偈語，可紹吾宗。果然是從緣入者，永不退失。從疑得者，妙用隨機。」乃付偈曰：

「臨濟兒孫是獅子，一吼千山百獸死，
今朝汝具爪牙威，也須萬壑深山止。」

雖然肯定了他的見地，但，還是勉勵他不要急著弘法，要深藏不露，長養聖胎，有朝一日，大法始行。從此，名聞遐爾，學者漸漸雲集。

某日，天琦本瑞禪師來參。

師問：「甚處來？」

琦曰：「北京。」

師曰：「只在北京，爲復別有去處？」

琦曰：「隨方瀟灑。」

師曰：「曾到四川麼？」

琦曰：「曾到。」

師曰：「四川境界，與此間如何？」

琦曰：「江山雖異，雲月一般。」

師舉起拳曰：「四川還有這個麼？」

琦曰：「無！」

師曰：「因甚卻無？」

琦曰：「非我境界。」

師曰：「如何是汝境界？」

琦曰：「諸佛不能識，誰敢強安名？」

師曰：「汝豈不是著空？」

琦曰：「終不向鬼窟裏作活計。」

師曰：「西天九十六種外道，汝是第一。」

琦拂袖便出。師以偈付曰：

「濟山棒喝如輕觸，殺活從教手眼親，
聖解凡情俱坐斷，曇花猶放一枝新。」

師座下得法弟子共有五人，而天琦居首。

師於明成化八年（西元一四七二年）十二月九日，無疾而逝，全身塔於東明寺右。

石車乘後來見了他師徒二人的對話以後，曾拈曰：「寶峰應機綿密，覲面活埋，不是天琦和尚，洎合失卻一隻眼。雖然如是，且如何是西天九十六種外道底第一？良久云：諸佛不能識，誰敢強安名，金粟這麼道，卻是黑豆換眼睛。」另有法音深禪師曰：「深上座仔細檢點將來，三大老總不出九十六種外道內，何故？有舌無口。」從這裏也可以看到，禪宗師徒間的對話，往往互不相讓、互相堪驗，有時看似責罵，其實是稱讚、嘉許。禪師們接人貴在用活句不用死句。他們無論在任何時間、場合，無不以這件事爲念——識得自性。畢竟自性不是口說的，也不可感覺得，它又是絕對的，當初六祖有位弟子荷澤神會禪師，把它說破，叫它爲本源佛性，被六祖呵爲「知解宗徒」。而禪宗貴超聖不貴住聖，所以，聖解凡情俱坐斷，才能更上一層樓，一般修行人，既脫凡情，往往又落入聖解，執著於法，禪宗謂之擔板漢。總之，學禪者，知見既正，配合行持，終能得到預期的成果，而有些許成果，又不可得少爲足，更需百尺竿頭再進步，方能十方世界現全身。

戒律的典故（三）

• 何世亮

五、不可偷盜

當時佛在舍衛城，有一位比丘名叫達尼迦，在乙羅山中作草菴居住，當他出遊到城內乞食，他的草菴常常被破壞，或者被樵夫拿去當木材使用。

如此情形，經過了好幾次，他將草菴建築起來之後，又被破壞，他開始感到不耐煩，於是心裏想著：「我家本來是做土木陶器的，我也會建築屋舍，所以我來建築磚瓦的房子，就不會被破壞了。」

於是他就著手建設美麗的房子，磚瓦色彩繽紛，棟樑壯觀非凡，大風吹來的時候，房屋發出了美妙的聲音，從遠處看來，還是非常顯目。

佛在耆闍山就看到這間美麗的房子，覺得很奇怪，就問阿難說：「那是誰建的房子，為什麼那樣漂亮？」

阿難說：「是達尼迦比丘所建造的。」

佛說：「達尼迦建造這樣美麗的房子是不對的，燒成瓦片，開挖泥土，會殘害很多物命，沒有慈悲心，你們去將他的房子毀壞掉。」

於是阿難及眾比丘就前往達尼迦的住處，開始破壞他的房子，正好碰上達尼迦從裏面走出來。

達尼迦生氣的說：「我與你們無冤無仇，你們為什麼破壞我的房子？」

眾比丘說：「這是世尊交代的。」

達尼迦說：「假如這是法王的意思，我也無話可說。」

於是眾比丘就把達尼迦美麗的房子毀壞了，並且將他帶到世尊的住處。

世尊就告戒所有的比丘說：「以後禁止比丘燒瓦作屋，建

造巧麗的房子。」

但是達尼迦還是不死心，他心裏想著：「我過去建造草菴，被樵夫所壞，後來建造瓦屋，又違背佛法的戒律，那麼以後我又能住在什麼地方呢！」

想了很久，他突然想到：「我可以使用大的木材來建築大的房子，這樣就可以久住了，而不致於違背戒律，而王舍城中的典材令我過去的朋友、我可以向他求取大的木材。」

想到了方法之後，達尼迦去找典材令，他向典材令說：「我須要木材，你可以給我嗎？」

典材令說：「這不是我能決定的。」

達尼迦說：「那麼誰能決定呢？」

典材令說：「國王啊！」

達尼迦說：「國王已經允許將木材給我了。」

典材令說：「假如國王答應了，那我就沒有什麼意見。」

於是達尼迦就取得了許多大木材去建造房子。

途中被雨舍大臣看到了，雨舍大臣就問典材令說：「你爲什麼將這些大木材送給比丘？」

典材令說：「是國王答應送給他。」

雨舍大臣就回來將這件事告訴國王。

國王說：「我沒有答應將城防的大木材送給比丘啊！是誰

自出主意的呢？」

雨舍大臣說：「是典材令。」

國王大爲憤怒，就把典材令捉了起來。

在半途中剛好遇到達尼迦入城乞食，達尼迦就問典材令說：「你犯了什麼罪過？爲什麼被繫縛？」

典材令說：「因爲送給你木材，才導致這樣的結果，希望你能幫我解脫罪過。」

達尼迦說：「好吧！你在前面，我隨後就到。」

於是達尼迦就跟隨典材令的後面，來到了國王的住處。

國王就問典材令說：「你爲什麼私自將木材送給達尼迦比丘呢？」

典材令說：「是國王答應要送給他啊！」

國王說：「沒有這一回事啊！」

這時達尼迦比丘已經在門外，就走了進來，向國王說：「國王難道忘記了嗎？你初登王位的時候，曾經說過，將一切境內的草木及水，施與沙門及婆羅門，是不是呢！」

國王感嘆道：「我曾經說過這樣的話，但是那是指一般大自然的物事，不是人們擁有的東西，你居然作這樣的解釋，而盜取別人的東西，實在太奇怪了。」

不過國王後來想到，不應該囚殺沙門，應該交給佛法王處

理，於是就把他放還了。

這件事在國中廣為流傳，在人們鄰里之間引起了是非，使比丘們蒙受了不好的名聲，每當比丘入城乞食，就會被人辱罵。

有人責罵說，達尼迦比丘犯罪應當處死，為什麼國王將他釋放呢？這樣的話，那麼大家都可以犯罪，而沒有什麼處罰，將來國家就會增長盜匪。

又有人說，沙門釋子接受國王的供養，卻有盜取國中的木材，這樣實在太貪心了。

又有人罵道：沙門釋子常教導人們不偷盜，教人布施，為什麼自己卻當起盜賊呢！這樣的出家人破壞戒律，怎能作我們的模範呢！

諸比丘們相互詢問，才知道是達尼迦偷盜木材，才導致這種惡劣的名聲，於是就把他帶到世尊的住所。

世尊知道了情況之後，就呵責了達尼迦，當時有個摩竭大臣，出家修道，在佛左右，佛就問他說：「你那時在阿闍世王的地方服務，一個人偷盜了幾錢，便得死罪。」

比丘說：「五錢以上，便得死罪。」

佛就告誡諸比丘說：「從今以後，比丘盜五錢以上，便得波羅夷罪，不與共住。」

（待續）

（上接第25頁）

會信徒奔走於二寺之間，二位法師亦互相幫助，時相往來，然淨法師為顧全友誼，終於自動停止一切法會，每年僅舉行一次孟蘭盆法會，只有附近村民參加而已。」（鍾石磬〈悼念慧峰法師〉）。

顏善鴻居士說上人有不可思議的力量，他說：「民國五十三年左右，我在恒春住的時候，有一個星期日早晨，大師到了我住舍，時我們因一歲多的老二榮君，夜夜鬧哭啼，使我們無法早起，大師來了有些難為情，逕向大師說二弟患夜哭的痛苦，時大師摸摸二弟頭說：『以後晚上不再哭了！』從此以後，二弟夜哭的毛病，不覺好了。拙妻才想起大師有不可思議之湊效，拙妻更因此而對大師感恩不已。」（顏善鴻〈我與 慧峰大師〉）。

圓智法師之〈悼老友、悼往事〉文中說：「五十三年，我隨香港佛教僧伽聯合會，出席印度第七屆世界佛教友誼大會後，特回國觀光，師代表台南市佛教界歡迎招待，並代表該市佛教長老——眼淨老和尚致歡迎詞，語清聲壯，寶刀未老，氣概不減當年耳！」

（待續）

慧峰上人年譜（十五）

▲明了

民國五十二年（一九六三），癸卯，上人五十五歲。

張心義居士之〈我所知道的慧峰大法師〉中說：「五十二年，內子對學佛有了更進一步的認識，發心吃長齋，同時，只要湛然精舍有講經說法及多種活動，內子無不參加，我每星期六回家，當然隨行，因此，和法師見面的機會，也就多了起來。我個人有一個最大的毛病——愛書，對佛書更是如此，恰巧慧峰法師的同學很多在香港主持佛經流通，經常有經典寄贈，只要讓我知道，絕不會放過，總是厚著臉皮，向法師硬要硬請，法師也真是慈悲，從來沒有打過回票，這一點，最使我永難忘懷，到現在我的經櫥中，仍供奉著很多向法師請來的經典，每當我進入佛堂禮佛時，總會對著這些經典，緬懷法師的遺愛。」

五十年代台灣佛書出版不多，佛教徒為讀經所苦，上人能贈書給信徒，教界少見。

顏善鴻居士的〈我與 慧峰大師〉文中，他回憶說：「我認識大師是在民國五十二年至五十四年間，在恒春服務的時候，從幾位道友認識的。當時大師，因患有糖尿病、心臟病、胃病等不得不擺下台南的事務獨自到恒春，找在溫泉石觀音靜養。……當時有一位陳智燦居士（受過在家菩薩戒，一位最虔誠佛教徒）請大師開示，就選在恒春的天后宮庭前敷了一講場，因找不到台語翻譯，我被推薦為臨時翻譯員，至今不忘當時初逢的翻譯是那麼彆扭，那麼不如意，尤其與師相處不久。大師東北口音還聽不慣，曾有幾句是翻的錯太遠了，引起了大家的笑話，想起來慚愧不已。」

上人南下屏東恒春養病不忘弘法利生，顏善鴻居士讚歎地說：「這種宏法利世的精神，卻植給了我一件菩薩行道者所富有身、言教並具的教育深義」。上人也回應顏居士說：「有了病之肉體，可啟發佛（之）大道。」

六月上人親教師倭虛大師（註）圓寂，上人於台南市湛然精舍舉行薦拔法會。

註：倭虛大師（一八七五—一九六三）

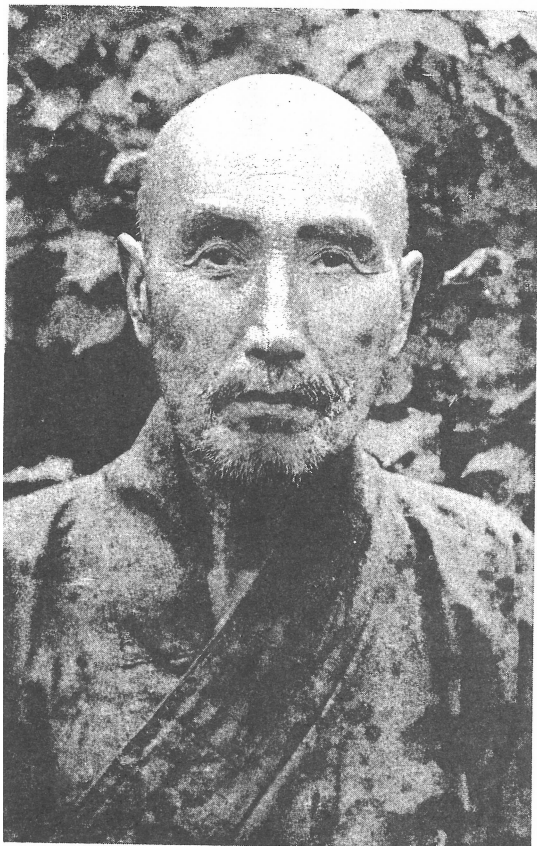
河北寧何人。俗姓王。名福庭，法號隆銜。年十一，入鄉塾就讀，後因家境不佳而輟學習商，兼習醫術。十七歲娶妻，生子五人。庚子事變，走避營口，設東濟生藥店，懸壺濟世。年四十，以半生度過，頓感人生短暫，遂有出塵之念。越二年，投涑水高明寺印魁法師出家。復至浙江觀宗寺，從諦閑大師受具足戒。後在諦閑大師座下專究天台教觀，因得其傳法爲天台第四十四代。

西元一九二一年後，致力於弘揚佛法。其足跡遍及京津、華北、東北各省，遠至上海、西安等地。先後建立寺院，興辦學院，開闢弘法道場。就中，以哈爾濱極樂寺、長春般若寺、營口楞嚴寺規模最大。一九四九年以後，移錫香港。次年被推選爲香港佛教聯合會第一任會長，其後數屆當選，均以老病婉辭。師頗致力於僧材教育，先後創辦華南佛學院、天台弘法精舍、諦閑大師紀念堂、中華佛教圖書館、青山極樂寺與佛教印經處。

一九六三年示寂，世壽八十九。遺體荼毗後，舍利安葬於九

龍湛山寺塔院。門人大光綜其口述生平事蹟，編成《影塵回憶錄》行世。著作有《心經疏義》、《起信論講義》、《天台傳佛心印記釋要》、《金剛經講義》、《水陸法會法語》等書。（參見：東初《中國佛教近代史》第二十五章；慧嶽《天台教學史》第六章；王占英《佛教天台宗近世傳人——倭虛法師》（《法音》40）。

（一）上人親教師倭虛大師法相



(二)上人於五十二年六月爲倭虛圓寂舉行恭荐法會，祈求「乘願再來」留影：



民國五十三年（一九六四），甲辰，上人五十六歲。

會性法師說上人與淨念法師交誼深厚，他說：「民國五十三年冬天，因病重到淨念法師那裡小住，半個月當中慧峰法師就去了三次至四次。他們兩個人也談得很來，有一次晚上十一點多，門都鎖上了，忽然聽到後面有人叫淨念法師的聲音，我是一個病人睡不好，一叫我就聽到，起來找淨念法師說：『外面好像有人叫您喔！』淨念法師起來注意一聽，叫道：『老慧峰半夜跑來做什麼？不要讓他進來。』還是聽到拼命的叫，裡面講話的聲音，外面已經聽到，『你們在裡面講話為什麼不開門呢？』淨念法師又開玩笑：『我就不開門，不讓你進來，為什麼這個時候來，我們都睡覺了。』他說：『老朋友嘛！到這裡跟你談談啊！』結果一聊聊到二三點鐘才離去。」（雲庵紀錄〈聽會性法師談孝祖〉）。

鍾石磐居士說：「慧、淨二位法師同在台南市弘化，友誼最深，慧法師的湛然精舍後改湛然寺（五十六年），在台南市內弘揚天台教法；淨法師的東林茅蓬，則在市外的二王地方，後來遷移（永康鄉）大灣村改名淨土寺，地點始終在台南市的近郊，以弘揚淨土教法；但二寺信徒大略相同，每逢法

（下轉第22頁）

簡介二十五位佛子的悟道過程（一）

/ 雲庵

因阿難遭遇劫難，引起楞嚴會上討論，而開啓了一部開悟的楞嚴經。中譯本十卷，前四卷半世尊不厭其詳爲阿難及大眾開示，目的就是令阿難等能夠覺悟慧性。終不負世尊苦心，阿難及與會大眾終於圓通了。世尊在暫息時間，請大會中的大菩薩與漏盡阿羅漢們共二十五位，說說最初發心的動機，以及悟十八界的修行經過與功用。

第一組首先陳述的是憍陳那、馬勝、小賢、拘利、飲光五位比丘。經的原文是這樣：

憍陳那五比丘，即從座起，頂禮佛足，而白佛言：我在鹿苑及於雞園。觀見如來最初成道。於佛音聲悟明四諦。佛問比丘，我初稱解。如來印我名阿若多。妙音密圓，我於音聲，得阿羅漢。佛問圓通，如我所證，音聲為上。

憍陳那是五比丘的代言人，五人中最為年輕。五人受淨飯王命，隨侍悉達多太子修行。五人中三人喜快樂修行，二人喜苦行。雖然五人因眼看悉達多的苦行，與接受乳糜供養，相繼選擇離開，五人同往鹿野苑修異道行。但最終還是佛教史上最早歸依釋迦牟尼佛的五位比丘，三寶於是出現世間。

何以叫雞園？它在那裏呢？大論說是在雙樹林處，五比丘亦曾在此修道。昔因野火燒林，林中有雉雞，以其羽毛沾水，以救大火，因是命名。

鹿野苑在何處？距離伽耶城有百多公里，今之瓦拉那西北邊約十公里處。也就是最初創立佛教的所在地。是五比丘最初受啓蒙的地方。

成道後的釋迦牟尼佛走向鹿野苑，爲五人三轉四諦法輪（初

示轉、次勸轉、三證轉）。故說觀見如來最初成道，於佛音聲悟明四諦。即悟：

苦是生死苦果，有逼迫性。集是煩惱苦因，是招感性。滅是涅槃之果，為可證性。道是出世樂因，為可修性。佛以音聲做佛事，陳那五人以音聲而得開解。故文曰：於佛音聲悟明四諦。佛說了四諦已，問比丘們，得解與否？

僑陳那隨即答：已知已解。

世尊再問：汝何所解，說說給大眾分享。

僑陳那說：佛說是苦，真實是苦，不可令樂。集是真因，更無異因。苦若滅者，即因亦滅，因滅故果亦滅。滅苦之道實是真道，更無異道。故云：我初稱解。遺教經也說：「月可令熱，日可令冷，佛說四諦，不可令異。」

如來印證僑陳那名：「阿若多」。即最初解法者。所解非他，即佛微妙法音。音之所以稱為微妙，悟聲塵是緣生法，一切眾生不了聲相如幻，聲無常性，聲有生滅，故起分別，貪好聲、惡惡聲，起煩惱造惡業。今五比丘，聞佛四諦音聲，知聲是緣生。其相雖妄，其性恒真。性是無形，無質礙，無常性，有所聞。雖無形，其作用卻很大，如風無形，巨風卻能拔樹。噪音使人起煩惱，樂音使人心愉悅。行人也應該從音聲做功課。

五比丘從佛的三轉音聲中，悟四諦理，證阿羅漢。從聲的內涵體悟，以聲塵為入門方便，故云：如我所證，音聲為上。

第二位優波尼沙陀以觀色身不淨證入圓通。經云：

優波尼沙陀即從座起。頂禮佛足，而白佛言：我亦觀佛，最初成道。觀不淨相，生大厭離。悟諸色性，以從不淨。白骨微塵，歸於虛空，空色二無，成無學道。如來印我，名尼沙陀。塵色既盡，妙色密圓。我從色相，得阿羅漢。佛問圓通，如我所證，色因為上。

人都有毛病，故不以己之長輕人之短。優波尼沙陀雖聰明利根，也有貪欲心重的毛病，故最初遇到世尊，世尊以大智鑑機，教他修不淨觀以對治欲心。

如何觀不淨？一般說有五種。即：

- 一、種子不淨：觀此身攬父母遺體，此是父母以妄想邪念風，吹姪欲火，精血二滯和合，託宿業行因，緣識種子而生。
- 二、住處不淨：住胎十月，乍懸乍壓，或冷或熱，大論說，內有生藏熟藏屎尿不淨。外有煩惱業因緣風。此身非化生，非蓮花生，但從生道出，故不淨。
- 三、自相不淨：是身九孔常流不淨物。且流出不止。如眼常出

淚，耳內耳垢，兩行鼻涕，口氣常臭，身出臭汗等。令人噁心，故是不淨。

四、自性不淨：色身由地水火風聚集，其質能變為不淨。大論說從足至頂四邊薄皮，其中所有不淨充滿。傾大海水洗此身，不能令此身香潔，故曰不淨。

五、究竟不淨：諦觀此身，終必歸死處。依據經論形容，一旦命終，假借之體還本，四大散壞，風去火冷，地壞水流。蟲噉鳥啄，頭手分離，惡氣腥臊，衝入鼻息，比死狗還更劇惡。

不淨觀完成，再觀人死後，由膨脹、青瘀、血塗、膿爛、蟲噉、散壞、白骨，最後成為骨灰，化為微塵，塵遇風吹，終歸於空，即是色不可得的九想觀。故曰：悟諸色性，以從不淨。白骨微塵，歸於虛空。即是色不可得。

此時空與色有何差別？觀色當體即空故。色與空既無差別，則現有之假體，有何計較，既無可計較，見思二惑即可破除。見思二惑既除，則證阿羅漢，成無學道。於是如來印證我曰尼沙陀（色性空）。六塵之色塵既與空無二（如心經色不異空，空不異色，色即是空，空即是色）。不再用攀緣心去緣色塵，色塵所具真性則能顯現，亦即妄滅真顯，故曰色塵既盡，妙色密圓。

塵色是粗，當然不妙，粗色既隱藏，妙色自顯。此妙色元是本有清淨，過去被覆蓋，今日以不淨觀，分析色空之理而顯現，此理非一般人所能理解。色塵所具之真性一向不被人注意，也不被人發掘，故是密圓，現在曉了色空不二，色色皆如來藏，妙用當然廣大圓滿，故曰妙圓。

從投胎那一刻起，舉體皆不淨，故生厭離。進而因相悟性，悟此色身無常故苦，是空故無我，深入體會，纔會生厭離心，修解脫道。我從色相，為本修因，得阿羅漢。佛問我悟道過程，以色塵為因地心，是我所證，色因為上。

第三位起立說話的是香嚴童子，因觀香塵悟道。經云：

香嚴童子即從座起，頂禮佛足，而白佛言：我聞如來，教我諦觀諸有為相。我時辭佛，宴晦清齋，見諸比丘，燒沈水香，香氣寂然來入鼻中。我觀此氣，非木非空，非煙非火，去無所著，來無所從。由是意銷，發明無漏。如來印我，得香嚴號。塵氣條滅，妙香密圓。我從香嚴，得阿羅漢。佛問圓通，如我所證，香嚴為上。

俗人重氣質，行人講莊嚴。俗人以讀聖賢書來塑造氣質，行人須以戒定慧解脫解脫知見五分法香來莊嚴法身，法身可是五

分所組成，非五蘊身。香嚴，以自性真香莊嚴法身，童子則是天真無雜，純淨無染，無諂無曲，非是幼稚。

香嚴自述如來教他諦觀世間一切有爲相。

一、有爲是造作法，與無爲法相對。泛指一切處於互相有聯繫，生滅變化中的現象。生住異滅四有爲相爲其特徵。

二、凡是可知可見的事物，都稱作有爲相。此有相事物，依佛教教義看，都是分別執著的產物，是虛幻不實的。金剛經說的：凡所有相，皆是虛妄。或言一切有爲法，如夢幻泡影。因此諸賢聖人不由有爲法而得道果。又云：若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。

有爲法是緣起法的別名，小乘行者著重用有爲法，說明人生無常。大乘行人擴大對世界一切物質現象和精神現象的分析，說明性空或唯心道理。香嚴聞教示後，回到寮房，在清淨齋室中，足不出戶，與外界少來往，以便潛修觀行。遺教經云：欲求寂靜無爲安樂，當離憤鬧，獨處閒居。修止觀者，應亦如是。法華經涌出品：從地涌出無量千萬億菩薩，世尊說這些菩薩不喜歡在大衆中，喜歡在安靜處，精進修行。

沉水香，依華嚴經介紹，出於阿耨達池邊，外朽心堅，置水即沉。若燒一株，普薰閻浮提。

香嚴童子能對香塵有所體悟，乃於靜室中勤行精進思惟。故一見比丘燒沉水香而悟非木、非烟、非空、非火。香氣無形無聲，默然來至我鼻中，亦即聞到沉水香味。香氣亦是有爲法之一，香嚴童子藉此有爲香氣爲境而作觀想，觀木、空、烟、火四緣。

第一、觀木非木，香氣若從木生，則未燒時應有香氣，何待燃燒香氣方出。知香氣非出於木材。

第二、觀空非空，香若出於空生，空性永恒常住，但香氣不常有，今香氣因待燒而有。故香氣非出於虛空。

第三、觀烟非烟，若謂燒木出烟，香從烟生，則烟不及之處，應不聞香。但實際烟並不來香嚴鼻中，香氣寂然，但卻聞到香氣，故香氣非來自於烟。

第四、觀火非火，若謂火燒木，香從火生，則一切火皆應生香。其他烟火，不見得都有香氣，當知香氣非烟非火。故知香氣非由火生。

如是修觀，求生處，了不可得，故知香氣，來無影，去無踪。無形無踪，故文曰：來無所從，去無所著。分析而得知是空。香塵既了不可得，則意識豈再有分別執著。亦即斷意識分別心。鼻根對香塵不起分別，無有憎愛，則煩惱不生，煩惱

不生，無漏智慧自然產生，故曰發明無漏。

香嚴作以非木非空非陣非火推比，香塵之氣，很快就銷滅。粗塵既滅，自性之妙香便現前。妙香之體不可見，用時卻廣大圓滿，故曰妙香密圓。因我從香之塵氣分析而得道，證阿羅漢，世尊印證，給我一個名字叫香嚴。

第四組藥王藥上二法王子，並五百梵天，以味塵悟道。經云：

藥王藥上二法王子，并在會中五百梵天，即從座起，頂禮佛足，而白佛言：我無始劫為世良醫，口中嘗此娑婆世界草木金石，名數凡有十萬八千。如是悉知，苦醋鹹淡甘辛等味，并諸和合俱生變異，是冷是熱，有毒無毒，悉能遍知。承事如來，了知味性，非空非有，非即身心，非離身心。分別味因，從是開悟。蒙佛如來印我昆季，藥王藥上二菩薩名，今於會中為法王子。因味覺明，位登菩薩。佛問圓通，如我所證，味因為上。

《藥王藥上菩薩經》介紹二菩薩得名之由：過去有佛，號瑠璃光，比丘日藏，宣講正法，時有長者，名星宿光，以雪山妙藥，醍醐妙味，供養日藏及大眾，並發願生生世世，治眾生身

心病苦，大眾咸稱其為藥王。其弟名電光明，亦以醍醐上味供佛及僧，發願同於兄長。即時大眾，稱弟弟為藥上。又兄弟二人為能夠紹隆佛種，堪承法王家業，如太子能繼承王業。故稱法王子。

五百梵天是藥王藥上二菩薩的弟子，若離欲心兼行布施，生梵天上，乃至廣果天。此指四禪天的人，也與其師長來參預楞嚴盛會。

藥王藥上自述夙因，善識病源，善能治病，方稱良醫。做良醫，要嘗百草，要嘗多少呢？藥王等說草木金石等凡有十萬八千。那不就世上的藥草金石都嘗盡了。因為遍嘗藥味，所以深入了解藥名藥相，藥體藥味。藥之名固多，不出下列範圍

一、藥之體有實與不實。

二、藥之相有青黃赤白等色。

三、藥之味有苦、醋、鹹、淡、甘、辛等。

四、藥之性有寒熱濕燥不一。

五、藥種或有毒或無毒。甚至藥出至何山，來至何處，用藥多少。磨成粉配成藥丸有何差別？那些藥須要提煉淬取等等，無不了知，故曰悉能遍知。

今雖承事釋迦如來，因宿習不忘，故仍以味塵爲修觀境。自從跟隨如來學習之後，更知味性非有非空，非即身心，非離身心，以此分別味之因而開悟。

第一非空：唯然味塵無體性，然此味塵在舌，味性歷然分明，是故非空。

第二非有：味性在舌雖歷然分明，例如，先前是嘗苦，後食糖即甜，故雖然味現，實無體性，無形無質，是故非有。

第三非即身心：身心指舌根與舌識，諸藥味不來，舌與識是沒有所謂苦不苦之味，舌與識常是淡然，故非即身心。亦即身心自己不會產生甘苦等味。

第四非離身心：可是離開舌與識，又不知藥味甘苦。必須假藉舌與識方知藥味，故非離身心。再進一步觀察，味塵之因，既無一定體性，又無所從來，都是虛妄名相，但相雖是妄，其性卻是真，因此明白味塵，本來屬於如來藏妙真如性。

因觀味塵非空非有，非即身心，非離身心，而悟味塵相妄性真，本覺妙明之真理。琉璃光如來印證我兄弟二人藥王藥上名今在楞嚴會中，如來印證我兄弟二人爲法王子，紹隆佛種，堪承法王家業。兄弟二人以味塵爲本修因，是爲最上。

（待續）

浴佛法會 啓

摩訶剎頭經云：佛告大眾，十方諸佛，皆用四月八日生。為春夏之際，殃罪悉畢，萬物普生。毒氣未行，不寥不熱，時氣和適。今是佛生日，念佛功德，浴佛形像。云云

佛者，六度無極，諸善普會。雖云至教無言，法身無像。而今環境日垢，人思崩潰，漸無宗主。茲以沐浴如來，以祈影響有情，身心常行淨潔，珍惜生命。湛然於世尊聖誕，陰曆四月初八上午舉行浴佛法會。以此功德，回向眾生思念出煩籠，社會安寧薰德風。敦肅參加是荷！

湛然常住 謹啓

春晚覺公具舟邀到王太古遊

惠山時寺新燬

慧秀

舍筏春郊步履輕，風流支遁愛山行。

雲連錦樹花齊放，火滅金田草細生。

石底寒泉供礪齒，枝頭慧鳥若關情。

王珣佞佛心偏重，落日空巖禮化城。

汧藥梅花下

慧秀

病裡逢春劇可憐，梅花開徧石闌前。

湛然詩鈔

一四五

淡因日上微矜色，瘦恐風吹不駐年。

靜愛寒香浮藥碗，遠驚長笛度江烟。

淒涼此際巡檐索，默默相看病入禪。

五臺山折斗峰

斯學

樓臺蕭颯雪巔峴，襍被來登六月寒。

古殿西風吹鐵瓦，長空北斗挂闌干。

太原山遶中條近，小有天通上界寬。

欲向陰厓振鳴策，恐驚林下黑龍蟠。

還山答姚叔祥

斯學

桑乾會渡大河渾，萬里歸來海上村。

姚合詩名從正變，賈公禪理豈旁門。

深秋落葉青山晚，近寺寒潮白日昏。

五濁世間悲未已，試拈游道與君論。

過本覺寺三過堂

本中

文公蘭若接村墟，滿徑蒿萊歲月餘。

塔涌寶光含舍利，池涵新水浸芙蕖。

湛然詩鈔

一四六

疎林禽語和清梵，古壁蝸涎學篆書。

寂寂空堂無過客，去來今事總成虛。

憨山師自嶺南寄楞伽新疏併書賦答時

大師以弘法罹難廢席遣戍

法杲

師于熱海放慈航，丹徼朱厓信渺茫。

天意逆扶金策杖，君恩翻賜鐵衣裳。

山迴象景風烟黑，身倚蠻方日月黃。

今夕短戈聊當錫，蓮花猶在舌端香。

九十九年四月份會務報導

(會訊第344期)

捐款芳名錄

(總計 伍萬伍仟貳佰元整)

叁仟元：劉鎮誠

貳仟元：宏益師

壹仟元：月 薪

鄭蘭英

高啓瑞

伍佰元：道益師

瑞展化工原料有限公司

李承育

傅冠盛

吳政益

張榮富

陳羿宏

江柏興

洪桂莉

許汝櫻

叁佰元：李明傑

貳佰伍拾元：

貳佰元：證 義

林連佛

吳臣富

陳錦霞

侯鈴朱

盧貞吟

葉曉源

麥麗玉

莊寶治

悟 徹

徐鈺銓

徐淑媛

徐黃貴美

度小月

李慧玲

吳卓英

吳謝錦治

陳永漢

方宏鍊

洪秀宏

顏高龍

林世豐

李靜蓉

王建宗

林 盼

吳新長

陳清瑞

蕭志哲

江英嬌

葉 暉

鍾瀚禧

林吉利

傅冠智

王 安

李雪梨

吳建志

吳燕靜

宋淑貞

謝孟哲

高淑惠

洪新怡

洪桂昭

顏子欽

林春珠

張鏢涼

王延銘

林融唯

韓麗玲

陳品華

蕭伊欣

洪秋屏

許素月

趙益欽

傅冠智

徐黃貴美

王 安

黃鈴心

吳燦輝

吳淑燕

陳崇德

謝金花

洪新怡

洪桂昭

洪貴玲

洪陳老連

洪振銘

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

洪貴玲

99年4月份收支明細表			
收	上月結存	\$164,007	90
	本月收入	\$ 55,200	00
入	收入總計	\$219,207	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第286期印刷費用	13,800	00
	福田雜誌郵寄費用	2,625	00
	劃撥代金手續費	65	00
	供養法師(他寺)	6,000	00
	濟助支出		
	黃 素 珍	5,000	00
	吳 水 玉	5,000	00
	林 淑 惠	5,000	00
	釋 良 定	5,000	00
	吳 清 木	2,000	00
	支出總計		\$ 44,490
本月合計		\$174,717	90
收支比較		80.6%	

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

會 功 德 田 福 寺 然 湛



4月份救濟事蹟

1. 蕭素珍女士：住高雄縣路竹鄉竹園村十鄰新生路一一三巷八號，五十一歲。案主因腦內動脈瘤致中風左側偏癱，因需長時間住院，醫療費用較高額；目前照顧者為案夫，已失業六年，故目前家中主要經濟來源為案長子。之前尙向親友借貸六十萬元，今收入需先攤還債務及健保欠費，案主住院已造成經濟上之壓力，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
2. 吳水玉先生：住南市勝利路一九〇巷三號，五十四歲。案主罹患金黃色葡萄球菌性敗血症入住加護病房，預後不佳，目前已病逝，因住院時醫療費用之支出即有困難，案妻已去世，目前有一同居人及其子女勉強僅可支付家中之經濟支出，案主本身之子女則能力不及，今去世更難以負擔其喪葬費用，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
3. 林淑惠女士：住南市開山路二三五巷十二號二F之三，四十二歲。案主罹患肺癌併肝及薦骨轉移，未婚但育有一子與前男友撫養，已多年未見面亦無往來。因案主個性叛逆年輕時即離家未聯絡，多年之前曾返家要求繼承財產，故與兄弟交惡，長兄拒絕往來，二哥則表示經濟亦有壓力無法協助，已轉介慈善團體協助，本會協助其醫療費用伍仟元整。
4. 釋良定法師：目前暫住台南市大同老人養護中心，六十五歲，已出家二十年，本身心臟不佳，今又需長期洗腎，因之前健保中斷，已由社工協助中，養護中心也以較便宜之費用提供入住，因安養中心及洗腎皆是長期之負擔，故本會供養其費用伍仟元整，並轉入往後之長期固定幫助戶。
5. 本月固定幫助戶：吳清木先生共貳仟元整。



為蓮故華

• 贈 閱 •

■ 中華民國九十九年五月十五日出版
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