

福

田

恭賀
春釐

296



佛教月誌

◎台南開元寺，於九十九年十二月出版《物華天寶話開元》，印刷頗為莊嚴。

◎中華慧炬佛學會舉辦一百年度講座。內容有牟尼密意顯明論、維摩詰經、地藏經等。

◎台南白河大仙寺傳授三壇大戒。日期為10月28日開始。

◎印度大覺寺方丈悟謙老法師，於九十九年十二月八日示寂。世壽88歲，僧臘73年，戒臘71年。

◎民國四十年間，曾任湛然精舍監院宏川法師，於七十二年間輯有《僧伽作持要集》一部。

◎辛卯春節，寺院法事，可歸納下列數項：

一、寺院附設功德會照顧社會貧苦者。

二、舉辦佛事，以禮拜三千佛懺較普遍，頂禮萬佛懺者較少。

三、中大型寺院，舉辦燈會，有稱平安燈、有稱吉祥燈、光明燈等。

四、早年藉春節舉辦宏法大會，則少見。

五、以燒香為祈福者，多到一般廟宇。

六、寺院增設叩鐘活動，漸漸流行。



本期目錄



封面：綠松石念珠 大明攝

1 • 佛教月誌

2 • 開・示・悟・入……………大寶

7 • 楞嚴經的禪法與天台宗的止觀之比較(四)……………明了

11 • 吠檀多派(Vedanta)(九)
——《印度六派哲學》第七篇……………木村泰賢著
依 觀譯

15 • 慧沼《二量章》的閱讀與詮釋(一)……………林維明

20 • 維摩詰經的啓示(七)……………何世亮

23 • 道川禪師……………覺蓮

26 • 簡介二十五位佛子的悟道過程(十)……………雲庵

30 • 慧峰上人年譜(三)……………明了

32 • 湛然詩鈔

33 • 一〇〇年一月份會務報告

封底：湛然寺佛隴藏經樓(內藏四庫全書、四庫全書會要各一部)

開・示・悟・入

大寶

「開示悟入證宗」，宗名因果。是則開示悟入因真，通入妙覺

果文也。釋籤開示悟入但配四位，不配妙覺。據之，非開示悟

入攝妙覺位文也。然開示悟入者，是爲一箇論目。問：開示悟

妙覺耶？答傳聞此論，正起守護章卷中之下四紙八大義章。文

句十一初紙有四釋中，約位一釋，是爲其所依矣。將陳短見，大

開十章。

第一，論端者：得一道人，誹謗疏中開示悟入，但配四位，

其意有二：

一者，開示悟入次位，不攝妙覺

四句不配妙覺位也。

二者，能知見之開示悟入，不通妙覺通謂通入，又通會義。蓋

會入妙覺也。

山家大師彈駁，亦有二意：

一者，守護章中，以開示悟入次位，通配妙覺之文。

二者，去惑第三，論以能知見之開示悟入，會妙覺之旨。即至

第五，及第六科當詳。

第二，竊決所論旨者：唐宋未曾有此議論，全起得一道人誹

謗。彼人誹謗有二，山家彈駁有二，略如前科。今時所論，在

彼一邊。蓋論開示悟入次位，攝妙覺位。則自得知能知見之開

示悟入，通妙覺位。但論能知見之開示悟入通妙覺位。則未能

見開示悟入次位攝妙覺位。所立論目單論攝妙覺邊，良有所以

須知。開示悟入攝妙覺者，修門一往分別證位淺深而所論也。

圓實教門相即爲旨，融通因果功德，及約圓實修門初住以上分

得佛之知見，以攝妙覺。及約化意，而以爲令衆生開示悟入極

果知見。成攝妙覺之義者，恐非出題意歟！本是得一道人，誹

謗疏約位釋，輒謂開示悟入，不配妙覺。山家愍論即示之，以

約位釋中入配妙覺，的的指文，可謂大哮吼矣。世人於守護章

不善看文。古今都謂山家且約相即，而攝妙覺。非直四句實攝妙覺。如捨調弓，而引驚附。如放馴駢，而服野駢，戰勝之功，當在異日。嗟呼！

第三，辨經文者：方便品云：「欲令衆生，開佛知見，使得清淨故，出現於世。欲示衆生，佛之知見故，出現於世。欲令衆生，悟佛知見故，出現於世。欲令衆生，入佛知見道故，出現於世。」疏十初。所言佛之知見，經意多含。若約能知見者，是妙覺也。故疏十一二紙，約位引文中，云佛果自知自見。然就四位開示悟入判能所者，分證之智，爲能知見。妙覺之智，爲所知見。今就佛之知見一句，望實相理，判能所故，妙覺之智，爲能知見。若約知見者，是一實相理也。故疏十一三紙判爲理一文，及妙玄一上七四十紙，引證經體。若據開會旨者，開偏權衆生，會佛乘因也。故經第四句，特加道字，云入佛知見道。道名能通，是因義也。定在等覺已還。然道不必因義。且如成道，是名果也。釋籤一下七十云：佛道，果也。又如三菩提，菩提翻道。道謂能通。或因通入果名道。或果智無碍名道。又不唯因果事名道。理體虛通，亦名爲道。又不唯內證理智名道。外用自在，亦名爲道。故光明玄上五十五十紙云：眞性菩提，以理爲道。實智菩提，以智爲道。方便菩提，善巧逗會爲道。抄略當知，經第四句，入佛知見道，亦該因果。因名道故，見開顯旨。果名道故，攝妙

覺位。」

第四，辨疏文旨者：文句十一初紙已下，位智門觀四義，則雖並釋理一。今意約位佛之知見，即爲極果而論之也。即疏約位而引文云：經云爲令衆生，開佛知見，不論佛果自知自見，若偏語佛果即失衆生。若語衆生，則無佛知見。故不可偏取文句第十一句。妙樂釋云：衆生義兼九界迷悟，皆是衆生，故云義兼。佛果唯極，所得知見，名分果故也。極果知見，令物即得四句佛之知見，皆是極果，分果故也。極果知見，令物即得果智眼。住行向地，分得之。又疏右約教判意云：「圓教四位，分得佛眼佛智。」（若依此等文者，開示悟入，正在住行向地。蓋以此位，分得極果知見故。得云：一一之位，分攝妙覺。非有開示悟入，配妙覺位之義。驗據此文，而成開示悟入攝妙覺之義者，非出題意也。）又疏右釋入云：「從阿到茶，入薩婆若海。」（若依此釋者，入字非唯配於十地，通配妙覺位也。與前文分得異。然次結位云即是十地左。六驗知，入字正配十地，兼攝妙覺。此足答主取以助證，至下當詳。）又疏右融四位中，初正融通云：「然圓道妙位，一位之中，即具四十一地功德。四十二地，各各功德。祇開住十即具示行悟入十地等。向更非異心。」（此約圓實教意，而明四十二位互具。此文分二：初明四十二位互具，次結四十二位。會之開示悟入，云祇開即具示悟入等。當

知，此中入字，攝妙覺位。山家大師所指之義，即此文也。）

次明淺深所以云：但如理知見諸惑，無有分別淺深之相互具，欲顯如量知見衆德，故分別四位，上結四十二位，會之開示悟入，此文，四位亦該四十二耳。次引證云：「發心初發心住畢竟覺妙位，入中攝妙覺位明也。」守護章中，所指之義，即此文也。次科當詳。

第五，辨守護章者：彼章中之下五，鹿食者曰：彼云雨吹擊演開示悟入是也。文七紙開示悟入如次配住行向地。若爾，論既吹蠡演大義，此二句配佛果位。法華彼釋開示悟入，不攝佛

果指疏約，故爲不可食者語。山家愍諭云：一位一切義此指疏七融通。何不攝佛果悟入，驗知入字，通攝妙覺。一位一位一切義者，指疏中明一位一切位義之文。彼中初舉四十二地，

位位互具，會之開示悟入。次引大經發心畢竟二不別，疏三十九紙證之，驗知，入佛知見，通配妙覺。故山家示之云：「一位一切位義，何不攝佛果？」當知，開示悟入攝妙覺位之文，即

在疏明一位一切位中。故山家指示，云一位一切義，非謂圓實教意一位一切位故，開示悟入攝妙覺也。人不見之，從古至今，致使山家彈駁，不折麋食者謗，傷哉！例如妙玄一上四十，引經開示悟入。釋籤指云引顯實四一有科釋

也。）

第六，去惑文者：法華去惑第三十二紙，大有二義，於初義十四，約攝妙覺攝謂攝收，又總攝義。全同守護章也。次義十八右約通妙覺又通會義。與守護章異也。蓋從山家彈駁見之，則鹿食者謗意，本有二途自彰。古來次義爲通涉義，以與前義混者，死未可也。山家彈以遊於四方直至道場。思之。

今將陳之，又分二科：初略註經文，次當辨去惑。

序品云：「今佛世尊，欲說大法直至道場，雨大法雨佛知見。吹大法螺佛知見。示，擊大法鼓佛知見。悟，演大法義佛知見。」

文句第七左，去惑第三十七紙左云：鹿食者云，「彼云，初一句總，後四句別。總者大法是也。別者雨吹擊演開示悟入是也。」此指文句七

之七紙解釋彼釋非理。汝開示悟入，唯配三賢十地，不通佛果故食者語。通謂通入，又通會義，非通攝義。蓋行人但

開示悟入三賢十地，不會佛果也。此與守護章中，所舉誹謗其意不同。彼誹開示悟入次位，不攝妙覺。此謗當機開示悟入，不會妙覺。若不爾者，山家彈駁不敵鹿食者也。此語不爾，其總別義，深符論旨。一位一位位簡異別教四位，非謂以相。遊於四方行地，一位一位位教妙覺，直至道場覺，初總通佛果

欲說大法句也，遊於四方，汝但見別，謂分初句大法，不知總直至道場，豈非會佛果耶。汝但見別，以配四位。不知總

意總者，以下四句，皆是大，是故不通佛果者，汝見本短耳。已上山家。意者直至道場是也。彈駁。（序品所言，欲說大法，即是譬喻品遊於四方之十七紙，直至道場二十二紙是也。是為總意。若知總意者，別意亦無直至道場之外，何云不會佛果耶？但見配四位，輒云不通佛果者。汝見本短，不得遠通佛果而已。已上解彈駁意。驗山家意，非謂總句，則通佛果。四句不通佛果。）

第七，遮外難者：問云：開示悟入定攝妙覺者，疏約位釋，何故結位名中，但結四位，而不結妙覺耶？又結名但約四位，何故釋中入攝妙覺耶？

答云：此有二意：一者經開偏權衆生，會佛乘因為旨。二者，當機二乘，會入圓位，不登極果。是故四句，結位名時，但在因位。序品四華，但表四位之八紙，良有所以。然妙覺位，到在不久之十三，是故釋中，入句通配妙覺。序品六動，更表六番破惑之八紙，良有所以。

問：法華增道，極至等覺。疏約位釋，何故結位名中，但配四位，而除等覺耶？

答：瓔珞經明等覺位，華嚴金光明等，不立等覺。當知，等覺一位，諸經或存或沒。今經四華，但表四位。疏中四句，但約四位，而結名等亦準知焉。等覺則攝第十地後心也。文句十

六十七釋偈，遊於四方，而指四十一位。開合可見。

第八，釋異文者：妙玄一上五十三紙，明五章次第云：「開示悟入，亦約行次第，法本無開閉，今呼為方便門開，此聞名也，示真實相體也，自迷得悟悟因初住真因也。由因故悟果妙覺極果宗也。悟故悟因深入妙覺，亦令他入用也，分別同異教也。解云：此文悟入二句，俱攝妙覺，彌以助顯今能立也。」

第九，評異說者：文句私記四末初云：「守護章中，既云一位一切位，故約相即，名攝佛果，非直四句實攝妙覺。」評云

：恐非山家意也。入攝妙覺之文，在疏明一位一切位義中。故守護章中之下五紙左，去惑第三卷十四右俱指示云：「一位一切位義，何不

攝佛果。」非謂一位一切位故攝也。若約相即以彈駁者，未鍼敵家耳根。又四末二云：「去惑第三云：其總別義，深符論旨

。一位一切位，遊於四方一切位，直至道場，初總通佛果。汝但見別，未知總意。文若準此文，山家意，總句通佛果，非四

句通佛果也。」評云：山家意者，遊於四方住行向地，意在直至道場妙，是為總意欲說大法句意。應知，若但見別雨吹擊演配於四位，未知總意

。若知總意直至道場，亦知別意，祇是直至道場。應知四句俱通佛果。寶地判云，四句不通佛果者，恐非山家意也。又山家明約遊於四方，直至道場。驗知，通者開示悟入四位遊於四方，通入佛

果道場也。實地意者，爲通涉義之通也。謂通局云，四句局因，不通佛

果，彌非山家意也。若許四句不涉佛者，彈駁甚弱。麁食之頭

，百撻不痛。次享保云：經文云爲令衆生，開示悟入佛之知見

。即是爲令衆生開示悟入，妙覺極果。豈但局因位耶！評云：

今所論者，論開示悟入四句，配次位時，攝妙覺否？應依守護

章，指入攝妙覺文。然約佛化本意，輒以四位開示悟入，其意

皆在妙覺而作答者，恐非出題意歟！又享保更指疏文，從阿到

茶，入薩婆若海等。評云：此是配次位時，入攝妙覺文也。與

前專約化意齟齬。享保恐似迷岐。又享保判山家說，爲以一位

一切位故，攝妙覺位。評云：非也。麁食者誹修門約位邊，不

謗法體闕具。若不示約修門，入攝妙覺者，爭得彈駁麁食者謗

。若但約法體示因果互具邊者，彌陷麁食者誹，可謂飢鳥避箭

罽羅。守護章意，具如前註。第五科。又全公云：佛出世意，何不

化物，令至極果，而但令至開等因位。釋云：從難爲意，自凡

階聖，會小歸大，斯爲極難。若至開等，已入無功用道。任運

趣果，斯則但令至開，便是令其至極。故不云耳。私志記第十二卷六十六紙左

引。評云：全公不論開等次等攝妙覺否？但辨疏約位釋，且約

四位結名所以。故約捨凡入聖爲佛化大綱。會小歸大爲開顯旨

也，未必全非。次私志記十二六十七紙云云。評云：石鼓稍近享保

說也。但考上下文，不辨當處總文爲異。經云：爲令衆生，開示悟入，佛之知見。

又近代簡云：「若約義者，開示悟入，不攝妙覺。若以四位因

攝妙覺者，能所義不可辨。然約意者，開示悟入攝妙覺果。蓋

能所本相成，不得單取。開示無他，祇是悟入妙覺知見。是故

不攝妙覺，則不可名開示悟入。譬如人言手持物，若物在手外

者，不可謂持。若手即物者，不可辨能所也。」評云：甚非也

。四十二位，各約始本二覺，以辨能所如常所說。譬如人言手

持物，若手與物異時者，不可謂持。手之與物俱時，方得謂持

。而亦不妨辨能所也。何云能證開示悟入攝所證果，則不可辨

能所耶？況今所議，不論四位因攝妙覺果否？正論開等四句配

次位時，攝妙覺否？何云以因攝果，則不可辨能所耶！如夫約

意，因中攝果者，非今所論，具如前辨。

第十，結要者，出題意依疏約位釋，而論開示悟入四句。豎

配淺深位時，攝妙覺否？四句橫論妙覺位者，雖經有其意，而

非今所論也。蓋經意多含，疏作四釋。其中位智二釋，無淺深

中豎立淺深。約門一釋，橫通妙覺，不言淺深。約觀一釋，既

是一心三觀，非橫非豎。於中今所論者，依約位釋，豎配淺深

位邊，而非論四門橫通妙覺等。享保直依經者，恐未全可。請

思之、擇之焉。止觀講述第三

楞嚴經的禪法與天台宗的止觀之比較（四）

• 明了

三耳聞圓通與天台宗的覺意三昧（心解脫）之比較：

本經卷六強調耳聞圓通爲初學者最爲方便與成就。並請文

殊菩薩作六根優劣比較。如來告文殊師利法王子說：

汝今觀此二十五無學，諸大菩薩及阿羅漢，各說最初成道方便，皆言修習真實圓通，彼等修行，實無優劣、前後差別。我今欲令阿難開悟，二十五行，誰當其根？兼我滅後

，此界衆生，入菩薩乘，求無上道，何方便門得成就？

文殊師利法王子對佛說偈：

歸元性無二，方便有多門，聖性無不通，順逆皆方便，

初心入三昧，遲速不同倫。

但是菩薩對二十四行評判說：

色想結成塵，精了不能徹，如何不明徹，於是獲圓通？
音聲雜語言，但伊名句味，一非含一切，云何獲圓通？
香以合中知，離則元無有，不恒其所覺，云何獲圓通？
味性非本然，要以味時有，其覺不恒一，云何獲圓通？
觸以所觸明，無所不明觸，合離性非定，云何獲圓通？
法稱爲內塵，憑塵必有所，能所非徧涉，云何獲圓通？
見性雖洞然，明前不明後，四維虧一半，云何獲圓通？
鼻息出入通，現前無交氣，支離匪涉入，云何獲圓通？
舌非入無端，因味生覺了，味亡了無有，云何獲圓通？
身與所觸同，各非圓覺觀，涯量不冥會，云何獲圓通？
知根雜亂想，湛了終無見，想念不可脫，云何獲圓通？

爲殊勝：

識見雜三和，詰本稱非相，自體先無定，云何獲圓通？
心聞洞十方，生於大因力，初心不能入，云何獲圓通？
鼻想本權機，祇令攝心住，住成心所住，云何獲圓通？
說法弄音文，開悟先成者，名句非無漏，云何獲圓通？
持犯但束身，非身無所束，元非徧一切，云何獲圓通？
神通本宿因，何關法分別，念緣非離物，云何獲圓通？
若以地性觀，堅礙非通達，有爲非聖性，云何獲圓通？
若以水性觀，想念非真實，如如非覺觀，云何獲圓通？
若以火性觀，厭有非真離，非初心方便，云何獲圓通？
若以風性觀，動寂非無對，對非無上覺，云何獲圓通？
若以空性觀，昏鈍先非覺，無覺異菩提，云何獲圓通？
若以識性觀，觀識非常住，存心乃虛妄，云何獲圓通？
諸行是無常，念性元生滅，因果今殊感，云何獲圓通？
以上二十四行皆有缺點，惟有第二十五行（耳聞圓通）最

130(十一)。

言：

推荐耳聞，觀世音爲第一方便易得成就法門。
以三昧聞熏聞修，無作妙方，自在成就的觀世音菩薩白佛
世尊！我復以此聞熏聞修，金剛三昧，無作妙方，與諸十方三世六道一切衆生，同悲仰故，令諸衆生，於我身心，獲十四種無畏功德。
一者，由我不自觀音，以觀觀者，令彼十方苦惱衆生，觀其音聲，即得解脫。
二者，知見旋復，令諸衆生，設入大火，火不能燒。
三者，觀聽旋復，令諸衆生，大水所漂，水不能溺。
四者，斷滅妄想，心無殺害，令諸衆生，入諸鬼國，鬼不能害。
五者，熏聞成聞，六根銷復，同於聲聽，能令衆生，臨當被害，刀段段壞，……。
六者，聞熏精明，明徧法界，則諸幽暗，性不能全，能令衆生，藥叉，……雖近其傍，目不能視。
七者，音性圓銷，觀聽返入，離諸塵妄，能令衆生，禁繫枷鎖，所不能著。

八者，滅音圓聞，徧生慈力，能令衆生，經過險路，賊不能劫。

九者，熏聞離塵，色所不劫，能令一切多嬌衆生，遠離貪欲。

十者，純音無塵，根境圓融，無對所對，能令一切忿恨衆生，離諸瞋恚。

十一者，銷塵旋明，法界身心，猶如瑠璃，朗徹無礙，能令一切昏鈍性障，諸阿顛迦，永離痴暗。

十二者，融形復聞，不動道場，涉入世間，不壞世界，能徧十方，供養微塵諸佛如來，……。

十三者，六根圓通，明照無二，含十方界，立大圓鏡，空如來藏，承順十方，微塵如來，秘密法門，受領無失，……。

十四者，此三千大千世界，百億日月，現住世間諸法王子，有六十二恒河沙數，修法垂範，教化衆生，隨順衆生，方便智慧，各各不同。（《大正》19，頁129上一下）。

（一天台宗之《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》（或稱《覺意三昧法門》）之覺意三昧。

1. 主張覺意的理由：

智者大師在《覺意三昧》辯法相第一說：

夫行人欲度生死大海，登涅槃彼岸者，必須了達妄惑之本，善知至道出要。妄惑之本，是即「意」之實際。至道出要，所謂反照心源。識之實際，即是正因佛性。反照心源即了因也。而此二因，攝一切法罄無不盡，譬如清淨虛空之中，圓滿日光湛然而照，然此空之與日非即非離，非住非不住。（《大正》46，頁620上）。

上述浮沉於生死大海欲登涅槃彼岸的行人，必須了達妄惑之根本，知至道之出要。妄惑之根本乃意識之實際，至道之出要爲反照心源，所謂意識之實際，此即正因佛性，所謂心源反照就是了因佛性。此二因攝盡一切法。如同虛空中若有日光照耀，日光能破闇顯明，若入此三昧，智慧能照心性，辯明諸之相。

2. 何謂覺意三昧？

本書釋名中說：

問曰：云何名爲覺意三昧？何等是意？菩薩覺是意故即得具足三摩提耶？且復諸法無量，何以但對意用覺以明

三昧？

答曰：覺名照了，意名諸心心數，三昧名調直定。行者諸心心數起時，反照觀察不見動轉，以是義故，名為覺意三昧。

如所問言：諸法無量，何以但對意用覺以明三昧，不論餘者？

答：一切諸法雖復無量，然窮其本源，莫不皆從心意識造。（頁621中一下）。

3. 心意識三者何以取意覺知？

釋名中又說：

有人言，若初對境覺知，異乎木石名為心，次籌量分別名曰意，了了識達名之識，是為心意識之別。如是取者，即墮心顛倒、想顛倒、見顛倒中。

若能了知心中非有意亦非不有意，則心中非有識，亦非不有識。

若意中非有心亦非不有心，則意中非有識，亦非不有識。

若識中不有意亦非不有意，則識中非有心亦非不有心。

是心意識，非一故立三，非三故說一性。若名非名，則性

亦非性。非名故不三，非性故不一。非三故不合，非一故非散。非合故不有，非散故不空。非有故不常，非空故不斷。是故心意識，不斷亦不常。若不見斷常終不見一異，是故說意者，即攝於心識義。

一切法亦然，若能深心觀察，破意無明，則餘痴使，亦皆隨滅。是諸法雖復衆多，但舉覺意以明三昧，其義苞含靡所不攝也。（頁621下）。

以上這段文意在圓頓止觀之《摩訶止觀》一書亦記之。《大正》56，頁14中一下，可見其重要性。智者大師之觀經皆以意覺解脫，原因亦在此。

（二）對比：

覺意三昧之名原是《大品般若經》卷五（《大正》8，頁251中）《摩訶衍品》（《問乘品》）所列三昧之一。第一種三昧為《楞嚴經》之首楞嚴三昧，第七十二種為覺意三昧。二者三昧所證空境相同。《楞嚴經》重視耳聞圓通修成之首楞嚴三昧與天台宗智者大師依據《摩訶般若波羅蜜經》所釋《覺意三昧》以意根解脫之覺意三昧相同。

（待續）

吠檀多派 (Vedanta) (九)

——《印度六派哲學》第七篇

木村泰賢 著
依 觀 譯

第四節 世界觀與有情論

在宇宙論上，商羯羅也是採取兩種態度論究。第一種是嚴格的真諦門，宇宙全是迷妄(abhi-mana)之產物，無非是受無明薰習(avidya-adhyaropita)之結果。主要是依唯識所變之立場而論究，採取心識動時有萬象，心識不動則一切皆空之論法。依此立場，他常將世界比喻為如幻似夢，或喻為第二月，或喻為鹿水(mrgatrsnika)。在《修威達修瓦達拉》已言及梵有明(vidya)與無明(avidya)，《曼多伽耶頌》謂我神(atmadeva)自誑，商羯羅也採此觀點。《吠檀多經》二·一·一四註曰：以名色界(namarupa)為輪迴之因而配列的是無明。此名色界如神之身體，不得言有或非有(tattva-anyatvabhyaṃ anirvacaniyam)。天啟書或傳承書中稱此名色界為神之摩耶，或示為物質(prakṛti)。

亦即梵係一幻術師(Mayavin)，世界是其幻作之結果，其說明略具神話色彩，但已將心理性觀察的無明觀移至本體的。

第二種立場是純然的俗諦門，是因應其下梵之世界觀。謂世界之初獨有梵。是自持無量種子力(bijawakti)，但未發展為名色的冥然狀態。此稱非變異(avy-akta)或前態(pragavastha)。梵持續此狀態於一定時期(kalpa)之後，依己之意志，將其種子力現實化，遂成已變異(vyakta)之現實界。自此經一定時期，梵再將此迴收於己，成原來非變異之狀態，如是不斷的重複，是此世界之相狀。要言之，他是將《吠檀多經》表面的立場判釋為世俗諦。

其次就此世界之有情觀之，就上智而言，無庸贅言，並無所謂我他或彼此之有情。只是唯一常恆之阿特曼。稱為最上我(paramatman)者，即此位。雖然如此，就下智言之，則有創造

主之下梵的人格神(Iwara)及無數之有情。此稱個人我(jivaman)。依據巴達拉亞那所說，這是梵的一部分，但商羯羅認為此係同一梵因無明之制限(upadhi)，亦即附上五風、十一根、肉體等種種性質之結果。例如同一月或現於川流，或宿於桶水，或現於草露，同一之梵依其制限而現種種有情。普遍之梵亦受制於心根成為微少(anu)，而分為種種，非作者(Akarti)之不動體也暫成活動體之作者(Karti)，自由獨存之本性也受制於十根而不自由，營作種種業，輪轉於種種境界，受無限之苦患。固然就第一義諦而言，此同於夢幻，但就迷者而言，乃實有之境。

產生疑問的是，依據商羯羅所說，下梵是制限之結果，有情也是制限之結果，若是如此，神與有情之區別何在？對此，商羯羅在二·三·四五之註答曰：真我附加善美之制限時成為神，附加劣等制限時成為個人我。真我雖同一，但予以信仰的寫象，則作為支配者、恩惠者之神而顯現；予以感覺的，經驗的寫象，則現為世界與有情。《吠檀多經》所載我之狀態與運命，依據商羯羅所說，是在說個人我。

第五節 修行解脫論

從第一義諦而言，吾人本是純淨之大我，故無另外修證之

必要。對於這一點，商羯羅於三·二·一七之註以頗為有趣之故事提示此一消息。亦即有名為瓦修卡利(Vaskali)者問梵於其師巴夫瓦(Batva)。巴夫瓦論師默然不答，經再三提問，其師開口答曰：「我已為汝說竟，汝不得解，故我（阿特曼）默然也」，（此與禪宗公案中南天國王與般若多羅尊者之問答頗有同工異曲之妙）。亦即我（阿特曼）常住放光，由於是離言說與離名字之相，故不能說示。這是就第一義諦而言，上上機之外，一般不適用。對於一般的學人，仍須課以秩序的修行，才能到達眞智。一·一·一之註作為吠檀多修學的一般條件，提出如次四項：

(一)常住與無常之區別 亦即不滿足於無常之現實界，發出求常住不變之實在界之欲求。

(二)無所得心 為了眞理而探求真理，不顧世間的名聞利養。

(三)行六法 亦即修學寂靜(wana)、節制(dama)、離欲(uparati)、忍持(titiksa)、定心(smadhana)、信仰(wraddha)。

(四)希求解脫 了知種種思惟修行是爲了最後的解脫。

立此四種誓願，漸入吠檀多修學，爾後的修行是經由祭祀、苦行、禮拜人格神等預修，最後藉由瑜伽而實現最高之實在，此

如《吠檀多經》所說。

修行之結果的解脫亦因應其本體觀而分二種。其一是出自下梵之信仰，此身亡已，靈魂經種種歷程趨向天道(devayana)，最後止住梵界(Brahmaloka)，享無限之福報。此即《吠檀多經》之解脫觀。但依據商羯羅所說，此階位猶有能、所之相，非真正究竟之位。故劫滅之時終止，故只是爾後進入梵位之階梯。因此他將此名為漸解脫(krama-mukti)。反之，依上智第一義諦而得之解脫是真解脫，亦即無身解脫(videha-mukti)，即不經種種歷程，當下成為梵。借用商羯羅所說之語：

余前以作業及經驗信為梵之本性。今稍異之，就本性而言，了知梵於過現未皆非作者、非食者。然余實為此梵。故余前既已非作者、食者。今已然，未來當然（《吠檀多經》四·一·一三之註）。

《普利哈多阿拉笈亞卡奧義書》（四·四·六）所說「我（阿特曼）非從身體所出，故彼為梵，與梵融合」即此。

第六節 批評

以上所說雖是相當機械性的分類，但大致藉此能掌握住商羯羅思想之大要。商羯羅此一思想係咀嚼奧義書之精髓，吸集諸學派之精華，其微妙優秀能與大乘佛教教理相呼應，氣息亦與德國之唯心

哲學相通，故於世界思想史之上不失其地位。但就實況而言，商羯羅不是老實的註釋家，也不是義理透徹之思辯家，換言之，只是大規模的折衷者。從而就其註釋而言，就其思想而言，可非難處不少。其優點於前文已述及，在此作為結論，來見其薄弱之處。

首先就註釋而言，商羯羅之註釋絕非揭示《吠檀多經》之真意。若如商羯羅所說，《吠檀多經》本身有上智、下智與真諦、俗諦兩種態度，則書中必有其術語出現。但遍尋全篇，不只有上智與下智、真諦與俗諦、上梵與下梵、有德與無德之對話，可藉以推知之頌句亦無。商羯羅哲學之骨架的無明說、摩耶說、制限說(madhyak)等也不見於《吠檀多經》之頌文中，僅在夢位(sandhya)之說明中，用過一次「摩耶」，但當時所用的摩耶完全不含任何世界觀的意義。大體上，綜合頌意明確之句，可知《吠檀多經》所持立場是商羯羅所說的第二義門，反之，商羯羅利用頌意不明之句，強插入其第一義諦之觀，是最為不堪之處。若如商羯羅所釋，巴達拉亞那是以不明之句示其真意，則如齊伯教授所說，巴達拉亞那欲迷惑學人，故強隱其真意而作《吠檀多經》。天下之間，豈有如此之教科書。故不能說商羯羅之註誠實顯示《吠檀多經》之立場。

其次就教理方面言之，商羯羅的特色在於無明說。依此立二諦門，其哲學的涉入甚深。然如前所述，其不可免之難點亦包含於其中。他認為無明是吾人生得之謬見，此與康德、叔本華所說現象不過是吾人之表象類似，其義甚深。雖然如此，康德認識論承認感性悟性之作用，且假定物自體(Ding-an-sich)之存在，故無不宜，但商羯羅自始作為實在，立唯一不動之梵，且以此為吾人之心性，故不能立無明之主體。此因於實在之外，無與此相對之認識者，且唯一之實在是不動純淨之靈體。今暫迎合商羯羅之意，分為現象心與實在心，其無明可視為現象心之傾向，但依據商羯羅所說，其現象心已是無明之結果，故終成循環論法。他又謂此不得稱有或非有(tattu-anything-anirvacaniam)，從而與實在不得說同或異，但既將實在視為心性，是唯一之一不動，則無明與本體觀就不得兩立。當然實際上，吾人因先天的惡習，不能如實識破實在，但就理論而言，依據商羯羅的立場終究無法徹底解決無明。無明之說發自於古奧義書，到了學派時代，成為印度哲學一般的通論，而予以力說者，無過於佛教。今商羯羅特重視之，可說是吠檀多潮流的自然結論，但另一方面更是受到佛教影響。這一點也是羅摩笈闍極力所論，信仰主義的《巴多瑪往世書》(Padma-purana)中，濕婆神與帕魯瓦提女神(Parvati)有如次之問答：

女神呀！卡利時代(Kali-yuga；現代)中，我現婆羅門身，唱導隱晦的佛教言論的非真理之摩耶（Savhya-pravacana-bhasya 引用）

此處所的婆羅門身，是指商羯羅，濕婆神為處罰不信者，為令陷於邪道，故垂迹為商羯羅而說佛教之言論。亦即信仰主義之印度教徒透過濕婆之口，將商羯羅之說視為是佛教之邪說。頗為不幸的，吾人無法從佛教方面窺見批評商羯羅之語，但既然同樣的婆羅門教徒都持此見，商羯羅採用佛教之舉應是一般都相信的。但中觀佛教等不另立固定的本體，因此其所立夢的觀念論(Traum idealismus)雖然透徹，但又立純淨無垢之靜的實在，且採用之，商羯羅之難點即由此產生。

如是之無明說有其弱點，故第一義諦之無神論或無宇宙論之若干矛盾亦不能免。從而神之攝取或有情之區別不外是無明之現象的論點終究不能論理的支持。縱使能得論理的支持，但如此觀點是否符合常識，滿足吾人宗教的情操？以純正哲學之組織，提供信仰之基礎，是宗教哲學之任務，故體系完不完備另當別論，就這一點，商羯羅之組織不得不有其大遺憾。

（待續）

慧沼〈二量章〉的閱讀與詮釋（一）

• 林維明

提要

本文主旨在訓練漢傳量論的經典閱讀與詮釋能力。使用的文獻是慧沼(648-714)《大乘法苑義林章補闕》〈二量章〉。研讀的動機是目前國際佛教界研究佛教知識論(量論)以陳那和法稱的論著為焦點，而以梵藏的論典為主，然而量論，早在唐朝玄奘三藏法師(600-664)就已傳入中國，並且盛傳一段時期，但如今漢傳量論卻乏人問津，為揭揚其特色，以利與印藏佛教的量論作比較，因此引起本研讀之動機。本文的目的是想看出漢傳佛教知識論的特色，引起更多學者共同開發漢傳佛教量論之研究，以利發揚光大祖師大德們的論著。

關鍵詞：慧沼、二量章、漢傳佛教量論。

一、前言

漢傳量論新學屬於玄奘系統。玄奘曾譯出《因明正理門論》和《因明入正理論》。其弟子窺基注釋《因明入正理論》，世稱《因明大疏》。當時還有神泰、文備、文軌、淨眼、靖還

等諸位學者。窺基之後，慧沼、智周、道邑、太賢等人相繼弘揚因明。

慧沼(650-714)，根據《宋高僧傳》記載，他十五歲出家時，玄奘(600-664)即將往生。他有幸從玄奘處領悟到深隱的學問。22歲(672)時，從師窺基，慧解超群，有「山東一遍照」的盛譽。他在因明著作方面，例如窺基《因明大疏》未完成的部份由他補足。另外自己亦撰《因明義斷》及《因明入正理論義纂要》及《二量章》，其中《纂要》是對《入論》之義理進行疑難解答；而《義斷》則是更注重評論諍論中的是非得失；而《二量章》是補足窺基所撰《大乘法苑義林章》(大正藏卷四十五)對現量、比量加以論述。

本篇讀書報告主要是以現代的語言去解讀該著作的內涵，限於時間與能力，僅就其中「出體」的經文進行研讀，內容含蓋：一、整個《二量章》的意旨；二、「出體」經典的研讀；及三、問題與討論；最後並提出筆者的心得與感想，以利與大

家分享慧沼代表漢傳量論新學的觀點。

二、〈二量章〉的意旨

「二量」是現量與比量，本二量章是以四個主題加以論述的。第一是出體，第二釋名；第三廢立；而第四則為諸門。「出體」是界定諸法的體性；「釋名」是詮釋何謂現量與比量？其所包含的種類；而「廢立」是指古因明使用三量智義，而新因明使用二量的觀點；至於「諸門」則再分為識辨、心明、心所、分顯、分別明、及問答辯等六個小主題加以剖析。

(一)出體

佛教所指的「體」是法身、法性、實相，所以「出體」是界定諸法的體性或實相性，在第一出體者的主題上，分別從三個面向研討現量體與比量體。其第一面是「尅勝且現（比）量體」：在現、比的分析上都是定義並舉出《因明正理門論》、《雜集論》、《顯揚聖教論》，及《瑜伽師地論》等四論的聖教；而第二面是「相從體者」：現量體是定義並列舉《瑜伽師地論》和《顯揚聖教論》的聖教，而比量體是定義，但只列出《因明正理門論》的聖教；至於第三個面向：現、比者都是就所攝攝體加以詮釋。

(二)釋名

在第二釋名的主題上，使用「離合釋」來詮釋現量與比量。梵文的複合詞可用六種方法來解釋稱為「六離合釋」。

例如，現量就先將「現」與「量」分別解釋叫「離」，然後再將「現量」兩個字合起來解釋就稱為「合」。先說「依主釋」：依是能依，主是所依，若「現」是「境」；「量」是「心」，「現量」即「境心」是為依主釋。其次「持業釋」的「持」是執持，而「業」是業用。「持業」具有體用性質。如離分別為「現」，而「量」是能知於境，故「現量」是離分別能知於境為「持業釋」。另外將現量釋為境從心無也是「持業釋」。而「有財釋」是具有所依義。如「現」為心，「量」為度量，「現量」是用心度量則為「有財釋」。接著又詮釋《瑜伽師地論》及《顯揚聖教論》均有說「現量」具有色根、意處、世間、及清淨等四種現量。並加以詮釋，比量亦以「離合釋」作詮釋。「能比即量」是「持業釋」；「即比之量」是「依主釋」；而以比量是若境、念及知智，則為「有財釋」。故現量及比量的詮釋必須善用其心。「六離合釋」，除上述三種外，另有相違、鄰近及帶數三種釋。但因為與詮釋現、比量無關，故未加以討論。

(三)廢立

第三廢立者，則說明為何立二量而不用三量之理由？因為聖言量攝在現比二量中，陳那及其門人，師資相傳不立聖教量，定心緣叫現量，而散心緣則稱為比量故只有二量，不增不減。

(四)諸門

在諸多法門中，慧沼從識、心明、心所、分類及分別上加以解說現量與比量，並且提出可能的問難並作出釋疑，以下就其論述扼要說明。

1. 約識者

慧沼指出在佛果位及識處的諸識只有現量，但在有漏定之情況下則有二種現象。第一是等持定：例如作火觀、假相未成就不是現量，但假相觀成即為現量。第二是在欲界的諸假想定只能稱為似現量，而在色界及無色界的俱輕安，離諸分別是現量，所以比量只在第六識，而現量則可達第八識。

2. 約心明

一般人覺知外境時，順次起五種心即率爾心、尋求心、決定心、染淨心和等流心。《瑜伽師地論》卷一說明五識與五心之關係，如云：「復次，由眼識生，三心可得，如其次第，謂率爾心、尋求心、決定心。初心（率爾心）是眼識；二心（尋求心、決定心）在意識。²決定心後，方有染淨心。³此後乃有等流眼識於善、不善轉，而彼不由自分別力；乃至此意不趣餘境，經爾所時，眼、意二識，或善或染，相續而轉。⁴如眼識生，乃至身識，應知亦爾。」（T30 280a22-29）

慧沼提到心皆通現量及比量，第八因位只有率爾、決定和

等流三心。初剎那心是率爾，第二剎那是決定，而第三剎那是等流心。若在佛果位則有四心。《瑜伽師地論》卷三亦說明判斷心生次第，如云：「又非五識身有二剎那相隨俱生，亦無展轉無間更互而生。又一剎那五識身生已，從此無間，必意識生⁵。從此無間，或時散亂，或耳識生，或五識身中隨一識生。若不散亂，必定意識中的第二決定心生。由此尋求、決定二意識故，分別境界。又由二種因故，或染污，或善法生。謂分別故，又先所引故。意識中所有，由二種因。在五識者，唯由先

所引故。所以者何？由染污及善意識力所引故，從此無間於眼等識中，染污及善法生；不由分別，彼無分別故。由此道理，說眼等識隨意識轉。如經言：『起一心，若衆多心。』云何安立此一心耶？謂世俗言說一心剎那，非生起剎那。云何世俗言說一心剎那？謂一處為依止，於一境界事有爾所了別生，總爾所時，名一心剎那。又相似相續，亦說名一，與第二念極相似故，又意識任運散亂，緣不串習境時，無欲等生，爾時意識名率爾墮心，唯緣過去境。五識無間所生意識，或尋求、或決定，唯應說緣現在境。若此，即緣彼境生。」（T30 291a29-b20）

因此慧沼的結論是：「若緣六境，六不尋求，五識亦爾，若在佛果亦如前說，既知心之通局，可悉二量之有無」。

3. 約心所

慧沼在本節中討論心所與現比二量之關係並引用《因明正理門論》云：「一切除分別」，若在定心，則一切皆現量，若在散心，則與五識同時起者得境自相，即是現量緣共相境或非比量。

4. 約分類

唯識宗對心境的關係，認為由能識的識，了別所識的現象可用相、見、自證及證自證分加以詮釋。相分是緣外境所變現的相貌；見分是能緣境的見照作用，自緣其所變的相分；自證分為證知見分者，也就是自體自證知其自用的見分；而證自證分則為自證分的返照，證知其自證分。見分是能量，相分是所量，陳那《集量論》中立三分即相、見、自證。護法等立四分，即再加上證自證分，相分雖非是量，隨心而辨可通現量及比量，第七見分（即第七識）在定心情況下只有現量，而在第六見分（即第六識）若在定心及假相成就都只有現量，若其他散心及諸心所則其見分同前述約識等明，而其他自證分和證自證分，一切都只有現量。

5. 約分別明

《俱舍論》卷2云：「論曰：傳說，分別略有三種，一自性分別；二計度分別；三隨念分別。由五識身，雖有自性，而無餘二，說無分別，如一足馬名為無足，自性分別，體唯是尋，後心所中自當辯釋。餘二分別如其次第，意地

散慧諸念為體，散謂非定，意識相應散慧名為計度分別，若定、若散意識相應諸念，名為隨念分別，如是已說有尋伺等。」(T29 862-9) 引文的意思可歸納如下：

分別有三種：

(1) 自性分別——體唯是尋（在《俱舍論》討論心所時會再說明）

(2) 計度分別——「意地散慧」即意識相應散慧（非定）

(3) 隨念分別——若定，若散，意識相應諸念。

因此五識身，只有自性分別，而無計度及隨念二種分別，故五識身雖然是有尋有伺，但說無分別。

慧沼根據《雜集論》、《成唯識論》及《攝大乘論》等經典討論以上三種分別，而歸納自性分別，若在第五、六及八識下只有現量，而第七識則為非量。《雜集論》卷五及《瑜伽師地論》卷七都有討論七種分別即有相、無相、尋求、伺察、污染、不污染及任運分別。《雜集論》認為相通現比、無相亦通現，尋求、伺察可通現、比；污染通比而不通現；不染分別通現、比；而任運分別唯現量。《瑜伽師地論》云任運只有現量，有相通現、比，其他五種分別都無現量，但可通比量。

6. 問答

慧沼提出十三個主題如下所述：

1. 問出體中，色相五根，能所何取？

2. 問五根若非能現量者，如何《顯揚》等云：「問如是現量誰所有」？

3. 問約自共相能緣心，唯立二量，似比、似現，何量所取？

4. 問若二量攝心不盡，第七未轉依，恒是非量故？

5. 問既約二相，以立現、比，其自共相，體性是何？復與經中二體相同異？

6. 問此論共相，及定心緣常、無常等，所帶相分，百法何攝？

7. 問現比量心，緣自共相，與名句詮二相何別？

8. 問假名及詮所依共相，體性は無，如何現量得與彼薩？

9. 問尋名言智，既依共相，共相無體，如何得有名言熏習，能生本體？

10. 問詮依共相，佛智過緣不？

11. 問諸門中，第六意識，於一刹那，緣十八界，意識爾時，為現為比？

12. 問如何二量同一心生？

13. 問如七分別，云何《雜集》與《大論》別？

註釋

1. 《大乘義章》卷第一云：「諸法自體，故名爲性……體義名性……如來藏性顯爲法身……涅槃經第二十七卷言：凡有心

者，悉是佛性，此等皆是能知性也，所知性者謂如『法性、實相等』（T44 472a-c），由此引文知『體』是指法身、法性或實相」。

2. 《瑜伽師地論科句披尋記》頁32云：「眼識生已，從此無間必意識生。從此無間，或時散亂，或耳識生，或五識中隨識生。若不散亂，必定意中第二決定心生。此中且約意識生，無散亂爲論，是故說『言由眼識生，三心可得』。……當知意識生（時），或時散亂，則不定爾。」

3. 由彼意識起尋求心及決定心，隨爾所時分別境界，此後乃有染污或善法生。由是此言「決定心後方有染淨。」（參見《瑜伽師地論科句披尋記》頁31。）

4. 即由染污及善意識力所引故，從此無間於眼識中染污及善法生。是故此言「此後乃有等流眼識善、不善轉。」然彼眼識善不善轉，唯由意識分別所引，是故此言「不由自分別力」。自雖隨境勢力任運而轉，無分別故，即此剎那名染淨心。從此以後乃在此意，不趣餘境，眼意二識或善或染，相續而轉。即此剎那名等流心。（參見《瑜伽師地論科句披尋記》頁33。）

5. 關於「必意識生」中的意識爲「尋求心」。（參見《瑜伽師地論科句披尋記》頁210。）

（待續）

維摩詰經的啓示(七)

• 何世亮

十一、慧與方便

維摩詰的風格可以用「慧與方便」這種方式來加以說明，

文殊師利問疾品說：「觀身無常苦空無我，是名爲慧，雖身有疾，常在生死饒益一切而不厭疲，是名方便，又復觀身，身不離病，病不離身，是病是身，非新非故，是名爲慧，設身有疾，而不永滅，是名方便。」

早期的佛法是主張出離苦海，住於涅槃，不再輪迴，但是維摩詰的作法卻不同，雖身有疾，常在生死饒益一切衆生而不疲厭，這是一種方便法。

過去在印度有一位法師，他是精通瑜伽師地論，但是他的身體染有痼疾，全身酸痛二十多年了，不管怎麼治療都無法痊癒。

有一天，他想著，不如自殺死了算了，當天晚上，他就夢

到菩薩現身出來，對他說：「設身有疾，不說厭離於身，你的前世是位國王，因為殺戮很多，所以這一世才會有這樣的報應，你現在若自殺死了，來世依然病苦纏身，無法解除業障。」

法師就問菩薩說：「如何消除業障？」

菩薩說：「三年之後，有法師從中國來學法，你好好地指導他，即可消除業障。」

果然三年之後，玄奘法師到印度求法，獲得了瑜伽師地論，而這位法師的疾病也漸漸痊癒了。

菩薩引用的話，即是維摩詰經的要點。

當時文殊師利問維摩詰：「菩薩應云何慰喻有疾菩薩？」

維摩詰說：「說身無常，不說厭離於身，說身有苦，不說

樂於涅槃，說身無我，而說教導衆生，說身空寂，不說畢竟寂滅，說悔先罪，而不說入於過去，以己之疾，愍於彼疾，當識宿世無數劫苦，當念饒益一切衆生，憶所修福，念於淨命，勿生憂惱，常起精進，當作醫王，療治衆病，菩薩應如是慰喻有疾菩薩，令其歡喜。」

有個道友問我說：「虛雲老和尚有大智慧大神通，為什麼當時大陸淪陷的時候，他不跑出來呢？還在那邊受到文化大革命的危害。」

我說：「當時虛雲老和尚也有受到護法們的安排，到香港定居並宏法，但是他想到在大陸那邊的弟子們，很多沒有辦法出來，所以他必須回去幫助那些人們堅定信心，修持佛法，讓佛法維持下去，這也是菩薩道的一種精神。」

虛雲老和尚放不下那些在水深火熱中修行的弟子及信衆，於是他又返回大陸，支撐佛法，受紅衛兵的逼迫，代衆生受諸苦惱，成就無量功德，這也是大智慧大慈悲的表現啊！

菩薩行品說：「何謂不盡有爲？謂不離大慈，不捨大悲，深發一切智心而不忽忘，教化衆生，終不疲厭，於四攝法，常念順行，護持正法，不惜身命，種諸善根，無有疲厭，志常安

住方便迴向，求法不懈，說法無恪，勤供諸佛，故入生死而無所畏，於諸榮辱心無憂喜。」

十二、煩惱即菩提

人世間的煩惱有很多種，不必要的苦因不要造，就可以避開許多煩惱，但是也有很多煩惱，我們是躲避不了的，你越逃避就越痛苦了，或者只是把苦果往後推移而已，將來也必定要面對的。

有一次，維摩詰生病了，文殊師利帶著一群佛弟子去探病，看到居士家空無一物，就問說：「居士此室，何以空無侍者？」

維摩詰說：「諸佛國土亦復皆空。」

最後又說：「一切衆魔及諸外道皆吾侍也，所以者何？衆魔者樂生死，菩薩於生死而不捨，外道者樂諸見，菩薩於諸見而不動。」

衆魔及外道常來干擾，維摩詰卻把他們當作侍者，絲毫不見煩惱的痕跡，還能自得其樂。

為什麼維摩詰不怕魔王的干擾，因為他把魔王看成不可思議解脫菩薩。

不可思議品說：「仁者！十方無量阿僧祇世界中作魔王者，多是住不可思議解脫菩薩，以方便力故教化衆生，現作魔王，又迦葉！十方無量菩薩，或有人從乞手足耳鼻，頭目髓腦，血肉皮骨，聚落城邑，妻子，奴婢，象馬車乘，金銀琉璃，磑磑，瑪瑙，珊瑚，琥珀，眞珠珂貝，衣服飲食，如此乞者，多是住不可思議解脫菩薩，以方便力而往試之，令其堅固，所以者何？住不可思議解脫菩薩有威德力，故行逼迫，示諸衆生如是難事，凡夫下劣，無有力勢，不能如是逼迫菩薩，譬如龍象蹴踏，非驢所堪，是名住不可思議解脫菩薩智慧方便之門。」

當人們遇到挫折的時候，若沒有勇氣去面對，那麼這種困頓久而久之就會變成魔障。

當我們遇到逆境的時候，假如能把它當作一種考驗，化危機爲轉機，那麼任何困難都可以變成助力。

有人問禪師說：「一個覺悟的人如何面對障礙。」

禪師回答說：「一切障礙即究竟覺悟。」

有人問上師說：「如何免除痛苦？」

上師回答：「不要抗拒它。」

這些答案都表現出一種維摩詰的精神。

爾時文殊師利問維摩詰言：「菩薩云何通達佛道？」

維摩詰言：「若菩薩行於非道，是爲通達佛道。」

又問：「云何菩薩行於非道？」

答曰：「若菩薩行五無間而無惱恚，至於地獄，無諸罪垢，至於畜牲，無有無明憍慢等過，至於餓鬼，而具足功德，行色無色界道，不以爲勝。」

本來佛法的主張是修行的人不再來六道輪迴，但維摩詰卻反其道而行，菩薩行於非道，是謂通達佛道，進入了三惡道，無間地獄、欲界、天界等的煩惱世界，而不受困擾。

誌公和尚在「菩提煩惱不二」論中提到：「衆生不解修道，便欲斷除煩惱，煩惱本來空寂，將道更欲覓道，一念之心即是，何須別處尋討，大道只在目前，迷倒愚人不了，佛性天真自然，亦無因緣修造，不識三毒虛假，妄執浮沈生死，昔時迷日爲晚，今日始覺非早。」

這個意思是說，人們都想逃避煩惱的事情，去追求菩提大道，卻不明白一切煩惱都起源於自心的執著，假如不放空內心的執著，那麼不管去什麼地方都一樣有煩惱。

假如一個人能放開追求的心，那麼當下清靜的心即是大道，所謂「求心歇處即菩提」。

（待續）

道川禪師

道川禪師，未出家時在縣衙裏任職，後來聽說東齋謙首座在地方上演說佛法，廣度衆生，於是便前往親近，從此以後，每天都利用閒暇時間，練習打坐，並且樂此不疲。有一天，因為工作上出了點差錯，被上級主管杖打，忽於杖下大悟，便辭去了衙門的工作，請求謙首座爲他剃髮圓頂，謙首座說：「你的俗名叫狄三，現在我爲你取法名道川。川就是三，你如果能夠豎起脊梁，努力辦道，其道如川之增，若放倒則依舊是狄三。」他於是銘記在心，每天都是兢兢業業，不敢懈怠。自圓頂後，遊方至天封蹕庵，因機鋒相投，蹕庵禪師甚爲稱讚。後來回到東齋，獲得大家的尊重，座下學者頗多，受請講金剛經，著有偈頌，盛行於事。

三教大要

隨州大洪山報恩禪師，俗姓劉，世皆碩儒，師幼年便以讀書爲樂，但，當他功名成就以後，卻對紅塵俗事感到厭煩，曾多次乞求朝廷，完成他出世的心願。後來得到朝廷的許可，遂遊心祖道參學投子義青禪師，未久即悟心要。禪師曾說：「你是再來人，應當善自護持。」師與當時宰相張無盡爲相知好友，張無盡曾以書信問三教大要，其內容曰：「清涼疏第三卷，西域邪見，不出四見，此方儒道亦不出此四見。如莊老計自然爲因，能生萬物，即是邪因。易曰太極生兩儀，太極爲因，亦是邪因。若謂一陰一陽之謂道，能生萬物，亦是邪因。若計一爲虛無，則是無因。今疑老子自然與西天外道自然不同，何以言之？老子曰：常無欲以觀其妙，常有欲以觀其竅，無欲則常

• 覺蓮



，有竅則已入其道矣，謂之邪因，豈有說乎？易曰一陰一陽之謂道，陰陽不測之謂神，神也者，妙萬物而爲言，寂然不動，感而遂通天下之故。今乃破陰陽變易之道爲邪因，撥去不測之神，豈有說乎？望紙後批示，以斷疑網。」

師答之略曰：「西域外道，宗多塗，要其會歸，不出有四見，謂有見、無見、亦有亦無見、非有見非無見，蓋不即一心爲道，則道非我有，故名外道。不即諸法是心，則法隨見異，故名邪見。如謂之有，有則有無。如謂之無，無則無有。有無則有見競生。無有則無見斯起。若亦有亦無見，非有非無見，亦猶如是也。夫不能離諸見，則無以明自心；無以明自心，則不能知正道矣！經云：言詞所說法，小智妄分別，不能了自心，云何知正道。又曰：有見即爲垢，此則未爲見，遠離於諸見，如是乃見佛。以此觀之，邪正異塗，正由見悟殊致故也。夫三界唯心，萬緣一致，心生故法生，心滅故法滅。推而廣之，彌綸萬有而非有，統而會之，究竟寂滅而非無。非無亦非非無，非有亦非非有。四執既亡，百非斯遣，則自然因緣皆爲戲論，虛無真實皆是假名。言雖或異，未足以爲異也。然則三教一心同塗異轍，究竟道宗本無言說，非維摩大士，熟能知之？」

一切但尋常

眞淨克文禪師，爲臨濟宗黃龍慧南禪師法嗣，有一次於方

丈室中問僧云：「了也未？」僧云：「未了。」師云：「你喫粥了也未？」僧云：「了！」師云：「又道未了。」復云：「門外甚麼聲？」僧云：「雨聲！」師云：「又道未了。」復云：「面前是甚麼？」僧云：「屏風。」師云：「又道未了。」復云：「還會麼？」僧云：「不會」乃云：「聽取一頌：『隨緣事事了，日用何欠少？一切但尋常，自然不顛倒。』」

有居士來問佛法大意，師以書答曰：「尋書以佛法爲問，；；佛法至妙無二，但未至於妙則互有長短，苟至於妙，則悟心之人，如實知自心究竟本來成佛，如實自在，如實安樂，如實解脫，如實清淨；而日用惟用自心，自心變化把得便用，莫問是非，擬心思量，已不是也。不擬心，一一天眞，一一明妙，一一如蓮花不著水。所以迷自心故作衆生，悟自心故成佛。而衆生即佛，佛即衆生。由迷悟故有彼此也。如今學者多不信自心，不悟自心，不得自心明妙受用，不得自心安樂解脫。心外妄有禪道，妄立奇特，妄生取捨，縱修行，落外道二乘禪寂斷見境界。」

柳暗花明又一村

慶元育王橫川如珙禪師，浙江永嘉人，俗姓林，從小便不食魚肉，十五歲出家，受戒後登太白山，謁見天目禮禪師，禪師舉南山竺筍東海烏賊話，師擬開口回答，禪師沒等他開口即

便打，豁然有省。

奉旨住育王寺，有僧來問：「如何是教外別傳底句？」師道：「不落玄妙。」僧云：「這麼說則一超直入如來地。」師云：「且緩緩！」又問：「如何是學人行履處？」師云：「你適才從甚處上來？」又問：「如何報得四恩去？」師云：「你且從適才路下去！」又問：「如何是聞復警根除？」師云：「一不成，二不是。」又問：「如何是塵消覺圓淨？」師曰：「漏木杓、破竺籬。」

上堂開示：「地大水大火大風大，若一念無疑，地不能碍，若一念無愛，水不能溺，若一念無瞋，火不能燒，若一念無喜，風不能飄。如此即是無依道人，佛從無依生，若悟無依，佛亦無得。」

黃檗禪師云：「凡人多爲境碍心、事碍理，常欲逃境以安心、屏事以存理。不知乃是心碍境、理碍事。但令心空境自空，但令理寂事自寂。勿倒用心也。凡人多不肯空心，恐落於空，不知自心本空。愚人除事不除心，智者除心不除事。」這段開示對我們身處逆境時，可說是一劑靈丹妙藥，人生在世，難免有許多遭遇，當遇到瓶頸時，唯有改變自己，方爲聰明之舉。所謂山不轉路轉，路不轉人轉，正是山窮水盡疑無處，柳暗花明又一村。

《止觀坐禪法要》記

宋 陳瓘

本來不動，何止之有；本自不蔽，何觀之有。眾生迷蕩，去本日遠；動靜俱失，不昏即散。此二病本，出生眾苦。令彼離苦而獲安隱，當用止觀，以爲其藥。病瘳藥廢，醫亦不立，則止觀者，乃假名字。即假即空，言語道斷。以大悲故，無說而說，此《摩訶止觀》之所爲作也。然其文義深廣，汪洋無涯。譬如大海，孰得其際！以大悲故，復作方便，使嘗一滴，知百川味；使由一漚，見全潮體。故於大經之外，又爲此書。詞簡旨要，讀之易曉。應病之藥，盡在是矣。善用藥者，不治已病。止乎其未散，觀乎其未昏。方止方觀，而未嘗昏未嘗散也。如鳥雙翼，如車兩輪。窮遠極高，無往不可。及其至也，不出於此。嗚呼！不知則已，知止觀之可以入道者，可不勉哉！

簡介二十五位佛子的悟道過程（十）

／雲庵

第二十四位大勢至法王子，以根大修念佛三昧，於過去因地以都攝六根的修行法門自行，今世以念佛三昧法門，攝念佛人歸於淨土。經云：

大勢至法王子，與其同倫五十二菩薩，即從座起。頂禮佛足，而白佛言：我憶往昔恒河沙劫，有佛出世，名無量光。十二如來，相繼一劫。其最後佛，名超日月光，彼佛教我念佛三昧。譬如有人，一專為憶，一人專忘，如是二人，若逢不逢，或見非見。二人相憶，二憶念深，如是乃至從生至生，同於形影，不相乖異。十方如來，憐念眾生，如母憶子。若子逃逝，雖憶何為。子若憶母，如母憶時，

母子歷生不相違遠。若眾生心憶佛念佛，現前當來必定見佛。去佛不遠，不假方便，自得心開。如染香人，身有香氣。此則名曰，香光莊嚴。我本因地，以念佛心，入無生忍。今於此界，攝念佛人，歸於淨土。佛問圓通，我無選擇，都攝六根，淨念相繼，得三摩地，斯為第一。

無量壽經說這位菩薩，以智慧光，普照一切。令離三塗，得無上力。是故號此菩薩名大勢至。思益梵天所問經，大勢至菩薩自言：若菩薩投足一處，震動三千大千世界及魔宮殿，是名菩薩。悲華經，阿彌陀佛為轉輪王時，觀音勢至為其長子次子。現今在西方極樂世界輔助阿彌陀佛接引念佛人，及候補佛位。

大勢至菩薩帶了同參道友共五十二位菩薩參加楞嚴法會。聞

二十三位聲聞與菩薩都已將自己修行法門說出生分大眾。大勢至等五十二位菩薩，也發表生生世世以來的念佛法門。自述言：回憶過去恒沙劫前，有佛名無量光，一劫內共有十二位如來出世，即無量光、無邊光、無礙光、無對光、炎王光、清淨光、歡喜光、智慧光、不斷光、難思光、無稱光，第十二位超日月光。故言最後佛，名超日月光。超日月光佛教大勢至菩薩一種法門，即由念佛而入正定，此法門名念佛三昧。

由念佛而得一心不亂，正念現前。臨命終時，會有好的瑞相，預知時至。身無病苦，口業清淨，心不貪戀，意不顛倒。如入禪定，諸佛及眾，手持金臺，定來接引。如阿彌陀經強力推薦，持名念佛，若一日，若二日，乃至七日，一心不亂，其人臨命終時。阿彌陀佛與諸聖眾，現在其前，是人終時，心不顛倒，即得往生阿彌陀佛極樂國土。

《十住毘婆沙論》〈助念佛三昧品〉：行者先念色身佛，次念法身佛。何以故？新發意菩薩，應以三十二相，八十種好念佛。心轉深入得中勢力，應以法身念佛。心轉深入得上勢力，應以實相念佛，而不貪著。（卷二 大正26.80上）

毘婆沙論念佛論，不外是念他佛與念自佛。

一念他佛，是以三十二相八十種好念佛，就是觀想念佛。此又細分二種：（一）觀想佛的塑畫像，這要設立佛像，注目觀瞻，名觀像念佛。（二）觀佛功德，用心眼觀想佛的三十二相及功德，

名觀想念佛。

二念自佛，是實相念佛。諦觀諸法實相，此實相即佛法身。也可說是念自性法身真佛。內心不起，外境不牽，內外寂然，即心是佛，心佛不二，即實相念佛，亦可謂念佛三昧。

中土最盛行的是持名念佛，但是十住毘婆沙論卻未提到。之後由心念演變而成口念，名為持名念佛。口念亦可制心念於佛念。口念佛，心亦念佛，心口相依。若口念心不念，念破喉嚨也徒然。持名念佛亦有大功德。不有言：「一句彌陀橫超三界」。二乘人要超出三界，須六十小劫勤除戲論之糞。今一句彌陀橫超三界，何其便宜。

大勢至菩薩舉了一個譬喻，甲老想著乙，乙卻不想甲。縱是相遇，也等於不相識。專憶者喻佛，專忘者喻眾生。佛以大悲願，視眾生如一子，時時念著救拔。眾生妄想顛倒，或為業苦纏縛，人天因果尚不肯修，況念佛名號。故云：「一專為憶，一人專忘。如是二人，若逢不逢，或見非見。」

若二人心電感應，互相憶念很深，那就生生世世形影不離。佛時時憐念眾生，伸手接引，眾生亦不忘念佛，不但今生臨終佛來接引，生生世世都會與佛菩薩同為伴侶。故言：「二人相憶，二憶念深，如是乃至從生至生，同於形影，不相乖異。」又言：「十方如來，憐念眾生，如母憶子」。子卻不想母，母思念也無用。若互相憶念，母子則有團聚的一天。佛度有緣

人，從未種善根者，就如城東老母，佛有意往度，站在她面前，老母都不看佛一眼。如今亦有這種人，聞一聲阿彌陀佛，如刺刺耳，況開尊口。

經言：「若衆生心，憶佛念佛，現前當來，必定見佛，去佛不遠。不假方便，自得心開」。意謂若憶佛念佛，則不必修其他法門，自然心開意解。爲什麼？因爲憶佛念佛，時時刻刻念佛，現前當來，必定見佛，去佛不遠。此去佛不遠，不就見自性佛了。學佛終極目標，就是要與佛同一思想、同一威儀、同一相好。如法華安樂行品：若於夢中，但見妙事，見諸如來，坐師子座，諸比丘衆，圍繞說法，此即夢中見佛。般舟三昧經說：若人自誓九十日，常行常立，一心繫念，於三昧中，得見阿彌陀佛。起信論說：當知如來有勝方便（指念佛三昧），攝護信心，謂以專心念佛因緣，隨順得他方佛土，常見於佛，永離惡道。

自性真心的自性佛，與衆生並無遠近距離。用不著假藉其他難行苦行法門。祇要自心開悟，見自性的真心，自然就心開見佛。念佛能夠念到一心不亂，心佛一如。此時內心不起，外境不牽，內外寂然，即心是佛，心佛不二，當然不假方便，自得心開。常憶佛念佛，就如染香的人，香氣薰身，久之，身自有香氣。念佛名，即薰佛名香。近佛身，即薰佛身香。開佛心，即薰佛心香。念佛法門必須隨時隨地，念念不忘，日積月累，就有

佛之香氣，這種方法叫香光莊嚴。不但莊嚴自己，兼可莊嚴道場，莊嚴環境，莊嚴社會。故文言：「如染香人，身有香氣，此則名曰，香光莊嚴。」

大勢至菩薩自言因地以念佛心，入三摩地。以念佛心，攝多念歸於一念，再從一念入無念。見一心清淨佛，本不生滅。原無去來，故得入無生忍。本門自利功成，自當起化他用。故言：「今於此界，攝念佛人，歸於淨土。」

之前阿那律單選眼根修觀，失目而修樂見照明金剛三昧法門，入三摩地。周利槃陀伽單選鼻根，觀調出入息法門，入三摩地。憍梵鉢提單選舌根，觀一味心地清淨法門，入三摩地。畢陵伽婆差單選身根，乞食傷足，悟一身寧有雙覺法門，入三摩地。須菩提單選意根，念空寂的修觀法門，了然自知自性正覺的眞空無相，入三摩地。

大勢至菩薩說無選擇，六根圓念。即都攝六根念佛。口念、意念、眼觀念、耳聞念、鼻知念、身禮念。六根純一淨心，無雜念間入。令眼所見，無非佛色。令耳所聞，無非佛聲。令鼻所嗅，無非佛香。令舌所宣，無非佛號。令身所觸，無非佛境。令意所對，無非佛法。六根緊緊攝持，無餘雜念。內離妄識，外離妄境，內外湛然，得入三摩地。

大勢至菩薩終結說，他選擇都攝六根門頭的方法念佛，並無選擇利鈍分別心。祇要將六根作用，攝在念佛的一念，不妄想

散亂，也不昏沈迷昧，這樣的淨念，念念相續無間，自然證入念佛三昧，纔是第一妙法。

自烏芻瑟摩至大勢至菩薩七位佛子，歷劫來至今日，有從斷自己的毛病著手修觀行。有因修行方法不正確，經過諸佛指正而修觀行。有因欲攝化衆生而修觀行。茲再重複略記於次：

一、烏芻瑟摩，犯姪心念，因空王佛指示多姪人成猛火聚，而觀身心暖觸，化姪火成智慧火。

二、持地菩薩，多劫來不知向內觀照，值遇毘舍如來教他平心地法門，而悟自身與外界地大並無差別。

三、月光童子未遇山海自在通王佛前，雖能身水相融，然未亡身。值遇之後，乃證亡身境界，而證圓通。

四、瑠璃光法王子，聞無量聲佛開示，世界及衆生，皆是妄緣風力所轉。以觀風力無依，悟菩提心，入三摩地。

五、虛空藏菩薩，觀虛空無邊，現自身與佛刹等同虛空相，得無生忍，入三摩地。

六、彌勒菩薩，於日月燈明佛處，修習唯心識定，入三摩地。至然燈佛，更臻圓熟，成無上妙圓識心三昧。至釋迦如來，授一生補佛處。

七、大勢至菩薩，於超日月光佛所，受念佛三昧法門。歷劫來都攝六根念佛，今攝念佛人歸於淨土。

（待續）

（上接第31頁）

一者欲，又名志，亦名願，二者精進，三者念，四者巧慧，五者一心。

以上如《次第禪門》之方便章的二十五前方便。

正修行第六

一者於坐中修，二者歷緣對境修。

善根發第七

一、外善根發相，二、不淨觀善發相。

覺知魔事第八

一、煩惱魔，二、陰入界魔，三、死魔，四、鬼神魔。

治病第九

一、明病發相，二、明治病方法。

證果第十

一、從假入空觀（空觀），二、從空入假觀（假觀），三、中道第一義觀（中觀）。隔歷、次第三觀，各別證果。（《大正藏》46，頁462中，473中）。

上人在台傳天台教學者有：五時八教判、百界千如、開權顯實；觀法者有：一念三千、小止觀。天台宗智者大師之思想與禪法皆具備，故受天台第四十四代倭虛老法師與樂果老法師之肯定，並由樂果老法師親授記前，為台宗第四十五代。應名實相符，是台灣天台宗流傳之源。

（待續）

慧峰上人年譜（廿二）

▲明了

續第295期（六十年上人在嘉義佛教會講《法華經》）

4. 一念三千之觀心法

智者大師每部著作都有「觀心」章節，其所觀之「心」多數是妄心而言，真心的情況是比較少的。為何觀心？《法華玄義》卷二上說：

衆生法太廣，佛法太高，於初學爲難。然心、佛及衆生是無差別者，但自觀己心則爲易。（《大正藏》23，頁696上）。此說衆生與佛法太廣太高，不易觀，以當下自己一念妄心下手觀之比較容易。

透過觀心的虛幻不實性，以破除我們對心的執著，在《玄義》卷二上說：

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。（同上，頁696上）。

若真心則可言獨立性和絕對自由。此處說妄心才有造衆生、五陰、國土等變幻不實的東西作自家的依止處。那如何使心性解脫呢？他提出「一念三千」的觀法。在其著《摩訶止觀》卷五上說：

夫一心具十法界，一法界又具十法界，即成百法界。一界具三十種世間，百法界即具三千種世間，此三千在一念心，若無心而已，介爾有心即具三千。（《大正藏》46，頁54上）。百界千如前已說，此處所謂「世間」則是五陰世間、衆生世間及國土世間三種，與百界千如乘之爲「三千世間」。智者大師所謂實相，不僅十界、十如，常以三世間限定自己之「

一念」。換句話說：界、如、世間，是實相的必然範疇。一念三千：謂一念是三千世間的體，三千世間是一念的用，這不是唯心論的世界觀，而是介爾妄心之念，彰顯三千世間，假如「一念」解釋為真心或唯心論，那是不當，如《摩訶止觀》卷五上說：

三千在一念心。若無心而已，介爾有心，即具三千。亦不言一心在前，一切法在後；亦不言一切法在前，一心在後。：：若從一心生一切法，此則是縱；若心一時含一切法者，此則是橫。縱亦不可，橫亦不可。只心是一切法，一切法是心故。（同上，頁54上）。

「一心在前，一切法在後；一切法在前，一心在後」便不是同時。「從一心生一切法；心一時含一切法」都不能建立心與法的關係。只有「只心是一切法，一切法是心」才有一念心與一切法同時現前，同時沈降。進一步言，人只要發「一念」心，便總有「三千」種境域中的一種現前，與這一念心相應。一念心總與三千種境域的其中一種同時生起，也同時沈降。一念心與諸法（三千）同時起同寂，若虛妄的一念心轉化成佛性、真心，這佛性、真心亦可與諸法同起同寂。故一念心具足諸法。通過這種一念心具足諸法的觀法，能讓一念心保住存在，不便存在下墜以至泯滅。

5. 小止觀

又名《修習止觀坐禪法要》、《坐禪法要》、《童蒙止觀》、《略明開蒙初學坐禪止觀要門》、《坐禪止觀要門》等。係天台止觀學之初學者最初必學入門書。本止觀不只流行天台宗內，華嚴宗與禪宗學者亦很重視。宋志磐《佛祖統紀》云：「智顗為兄陳鍼參軍親撰」。本書撰寫時間於《次第禪門》之後，《摩訶止觀》之前，係擷取《次第禪門》前四卷要文而成。其組織內容：

前序

具緣第一

先具五緣：一、持戒清淨，二、衣食具足，三、得閑居靜處，四、息諸緣務，五、近善知識。

訶欲第二

一、訶色欲，二、訶聲欲，三、訶香欲，四、訶味欲，五、訶觸欲。

棄蓋第三

一、棄貪欲蓋，二、棄瞋恚蓋，三、棄睡眠蓋，四、棄掉悔蓋，五、棄疑蓋。

調和第四

一、調食，二、調睡眠，三、調身，四、調息，五、調心。

方便行第五

（下轉第29頁）

老僧

宋保暹

髻毛垂似雪，無語答閑人。
擁衲坐終日，浮生知幾春。
乘船應夢月，提釣記遊秦。
半夜寒堂掩，磬聲聞四鄰。

寄汴肇上人

宋保暹

舊隱湖西寺，青青千萬峰。
來書度深雪，歸夢斷疎鐘。
開口與時避，論心似我慵。
流年共衰髻，昨夜又聞蛩。

湛然詩鈔

一六三

書杭州西湖涉公堂

宋保暹

孤舟孤鶴與孤雲，湖上深居自不群。
高臥可能容一榻，青山西岸且平分。

寄汴肇上人

宋文兆

詩禪同所尚，邂逅在長安。
為客閑相似，趨時嬾一般。
分題秋閣迥，對坐夜堂寒。
未遂歸山計，流年髻已乾。

送宇昭師

宋文兆

相見又相別，無言感倍興。
諸峰微下雪，一路獨行僧。
午飯烟村磬，宵吟石屋燈。
他方人請住，又得繼南能。

送惟鳳師之終南

宋文兆

終南關內見，寒翠疊空虛。
明代誰招隱，深秋自卜居。
宵晴吟洞月，日曉飯溪蔬。
此後嫌名出，應無入闕書。

湛然詩鈔

一六四

宿西山精舍

宋文兆

西山乘興宿，靜稱寂寥心。
一徑杉松老，三更雨雪深。
草堂僧語息，雲閣磬聲沉。
未遂長棲此，雙峰曉待尋。

送簡長師之洛

宋文兆

動靜非常態，超然西去心。
水期經洛聽，雲約到嵩吟。
齋訪烟村遠，禪依竹寺深。
祇因風雅道，相府是知音。

一〇〇年一月份會務報導

(會訊第353期)

捐款芳名錄

(總計 伍萬貳仟貳佰元整)

叁仟元：劉鎮誠

壹仟伍佰元：

悟微

壹仟元：月薪 三寶弟子 傅冠智 林吉利

玖佰元：吳卓英 吳建志 吳燦輝 吳政益

吳謝錦治

柒佰元：徐黃貴美 徐鈺銓 徐淑媛

陸佰元：正樂會

伍佰元：道益師 度小月 修欣打字行

瑞展化工原料有限公司 李雪梨

李承育 李慧玲 吳淑燕 吳燕靜

傅冠盛 張榮富 張再興 張秀鶯

陳文宗 陳羿宏 陳永漢 宋淑貞

謝孟哲 謝金花 許瑞吟 許汝櫻

洪振銘 洪貴玲 洪桂莉 洪桂昭

洪陳老連 顏高龍 顏利窘 江柏興

叁佰元：李宗仁 林世豐 林春珠 吳美樺

貳佰元：證義 王建宗 王延銘 王昱絜

林盼 林融唯 林美辰 黃炳文

吳新長 韓麗玲 韓慧玲 陳國華

陳儀嫻 陳儀潔 陳品華 陳清瑞

侯坤隆 侯坤成 侯燦榮 侯鈴朱

蕭依慧 謝幸芬 葉曉恩 葉曉惠

許素月 辛翌綸 辛旻潔 江英嬌

莊寶治 趙益欽 趙振豪 趙偉翔

壹佰元：阿彩 王愛玉 王靖君 李桂雲

李眞業 李白彩娥

100年1月份收支明細表

收	上月結存	\$225,307	90
	本月收入	\$ 52,200	00
入	收入總計	\$277,507	90
支	<u>教育文化支出</u>		
	福田雜誌第295期印刷費用	13,800	00
	福田雜誌封面(4期份)	13,600	00
	福田雜誌郵寄費用	5,118	00
	劃撥代金手續費	100	00
	供養法師(他寺二師)	6,000	00
	<u>濟助支出</u>		
	吳 清 木	2,000	00
	洪 樺 欽	2,000	00
	翁 良 溪	1,000	00
出	陳 文 霸	5,000	00
	支出總計	\$ 48,618	00
	本月合計	\$228,889	90
	收支比較	93.1 %	

壹佰元：李天養 李林秀瀾 林建國 林珮雯 林賢雲 林淑娟

黃紅芬 黃素鶯 黃怡禎 黃怡瑄 黃郁儒 黃秋南

黃豐隆 黃志新 黃志揚 黃志武 黃惠伶 黃許金鳳

吳佳益 吳明原 吳芸萱 吳政諭 傅顯宏 韓怡君

韓立仁 韓孝宗 韓孝恩 韓葉蕉霞 張靜芳 張意慈

張景富 張詩吟 張欣平 陳樹剛 陳柳朱 陳柳良

陳政賢 陳永川 陳宗宏 陳姿妙 陳蓓瑤 陳寶蓮

蔡明倫 侯汶其 侯舜嫻 侯婉茹 楊舒雯 楊耀任

洪秋屏 劉孟琴 劉鶯嬌 許福枝 葉種德 葉魏明娟

葉煌杰 葉錦江 葉王玉鳳 顏愛娥 郭阿英 姜進榮

周慧萍 方王肅瓊 鍾耀諒 鍾佳賻 康家銘 廖祥宇

杜書武 杜金財 薛昭賢 翁玲姬 曾月里 柯錦燕

鍾瀚塘

鍾瀚塘

鍾瀚塘

鍾瀚塘

會 長：顏高龍

副會長：孫申娥

湛然寺福田功德會



1 月份救濟事蹟

1. 陳文霸先生：住台南市永福路，罹患糖尿病、高血壓、肝硬化、中風及心臟衰竭，住院二十多天，

近已去世。已婚，育有二名兒子，剛退伍不久，薪資約一萬多元，案妻則為家庭主婦，住處尚租賃

而居，每月約陸仟元，今案主過世，造成經濟困頓，故本會協助其喪葬費用伍仟元整。

2. 本月固定幫助戶：吳清木先生、洪樺欽先生，以上各貳仟元整，翁良溪先生壹仟元整。



湛然寺佛隴藏經樓
(內藏四庫全書、四庫全書薈要各一部)

• 贈閱 •

■ 中華民國一〇〇年二月十五日出版
佛曆三〇三八

■ 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