

福

田



299

卐 佛教月誌 卐

- ▲中國湖南省南嶽佛教協會，收錄慧思大師的著作、傳記、研究和年譜等相關資料，彙集成《慧思大師文集》出版。
- ▲香港首屆「國際佛教用品博覽會」，將於5月8日至10日，在香港會議展覽中心舉行。
- ▲台灣宗教學會，於5月14日至15日，假中央研究院人文館國際會議廳舉行2011年「建國百年宗教回顧展望」國際學術研討會。
- ▲農曆四月初八，恭逢釋迦如來聖誕紀念，各寺院各自選擇日期舉行浴佛法會。
- ▲埔里中台禪寺，將於100年9月3日至10月3日，舉行傳授三壇大戒法會。
- ▲中華國際慈航功德會，預計在100年6月22日至24日，承租麗星郵輪，邀請千位法師及點萬盞光明燈，環繞台灣一周，以千僧功德，護佑台灣及為全人類祈福。
- ▲湛然寺自民國85年3月13日，開講《因明論疏明燈抄》共1667頁，訖本100年5月4日講畢，歷時十五載，逾五百小時。
- ▲台北華嚴蓮社前董事長成一長老，4月27日示寂。5月4日在大陸泰州光孝律寺與海安觀音寺舉行追思告別法會暨圓寂茶毗讚頌典禮。

本期目錄

封面：雕橄欖核念珠 大明攝

- 1 • 佛教月誌
 - 2 • 婆修槃駄是世（天）親否？……………證 眞
 - 4 • 楞嚴經的禪法與天台宗的止觀之比較(七)……………明了
 - 9 • 吹檀多派(Vedānta) (上)……………木村泰賢著
——《印度六派哲學》第七篇……………依 觀譯
 - 14 • 長尾雅人對中觀與唯識空觀的解讀(一)……………林維明
 - 18 • 一切時中視聽但尋常……………覺 蓮
 - 21 • 維摩詰經的啓示(十)……………何世亮
 - 24 • 慧峰上人年譜(五)……………明 了
 - 27 • 略述六即(一)……………雲 庵
 - 29 • 正修行——修習止觀坐中修之一(二)……………道 益
 - 32 • 湛然寺鈔
 - 33 • 一〇〇年四月份會務報告
- 封底：三十年前湛然大殿浴佛前夕

婆修槃駄是世（天）親否？

證真

止觀敘金口祖承有云：「法付盤駄」。問：此師爲千部論師天親不耶？若云是者，弘決云：付法藏中，無初依人。而天親是地前初依。又傳文明德甚少，不似天親，亦云般涅槃，即是羅漢。若云非者，諸師皆云天親在付法藏中。

答：應非論師：

一者，傳中無天親德。

二者，論師以如意論師爲師。今云闍夜多。

三者，論師是菩薩，今云比丘。若以菩薩亦名比丘者，今付法藏中，以龍樹馬鳴等，皆名大士。但以聲聞名爲比丘，其名不濫故。

四者，天親是菩薩，而傳云涅槃，知是羅漢。但或本云：便捨命行，不云涅槃。

五者，景德傳燈錄第二，列付法藏中云：婆修槃頭此云，羅闍

祇人也。姓毘舍佉，父名光蓋，母名嚴一。富而無子，父母禱

佛塔，母夢吞明暗二珠，生二子，一名盤頭，二名篲尼此云野鵠。

盤頭年至十五，禮光度羅漢。出家感毘婆訶菩薩，與之受戒。

又云：常一食，不臥，六時禮佛，爲衆所歸。闍夜多說發無漏智。又云：付法摩奴羅已，踊身高半由旬，屹然而住，四衆處請復坐而逝抄略。若依此傳，定非天親。但彼錄中，所明付法藏

諸師德行，並異本傳，未知所出。彼錄是翰林學士楊德奉詔撰，委明禪宗付法諸師。然寶林傳明婆藪事，同景德文云。出

三藏記第十二，列薩婆多部諸師五十三中，第四十四婆秀盤頭，譯曰青目云。然與付法藏中，同異未詳。但弘決云：付法

藏中，無初依者。且據聖人言，未是定判。本傳則云二十三賢

聖。

問：若爾，婆修是誰？

答：世親同名有多，豈可定判。俱舍第九云：有餘釋言，非理作意，亦取支攝。光師云：「此敘異說，古世親解。是世親即是難心初卷註中，言和須盤頭是。有部中異師。」

問：若付法中，無天親者，諸師云何判在彼中？佛本生記云：勒那菩提三藏，婆藪盤頭此云天親，是付法中第二十人，是阿僧伽弟，作十地論云。諸傳中無此三藏名。大論慧影疏云：付

法藏中，龍樹第十三，天親二十一。曇鸞往生論註云：天親事在付法藏，嘉祥法華玄論云：十地攝論、法華論等，是天親造。在付法藏豈可不信。中論玄、百論疏、攝論疏等並同之。山家三藏等名集，引付法藏中云：第二十婆修盤陀、阿僧伽唐言無著論師同母弟，同血脉，及四車義等同之。護命僧正研神章云：付法藏中，僧伽難提是無著，盤陀是天親，師子是師子鎧，成論師也。山門蓮剛定宗論，五大院教時諍論等，並同此說。

答：諸師並據付法藏傳，許有天親。而檢傳文，實不似彼。

且依同名，故云在彼。今探實事，不可定有。如疏中釋同聞衆，聲聞菩薩，多引他人，方釋此事，是則名同或事同。故研神章云：問：何以得知師子，是成實論師師子鎧耶？答：且依名

相似，故作此釋，何必責問云。天親傳云：北天竺丈夫國，有國師婆羅門，姓憍尸迦，有三子，同名婆藪盤頭，譯云天親。第三子出家得羅漢，別名北憐特。長子是菩薩，亦出家後，離欲得大乘空，名阿僧伽，譯爲無著。兄弟既有別名，故法師但稱婆藪盤頭云云略抄。或云：今付法藏中，婆修者是第三弟，得羅漢者也。以傳既云「入涅槃故」。難云：第三既有別名，不可傳中猶稱盤陀。

問：何以得知天親是初依？

答：唐三藏傳來此事，故自他宗，皆云地前。山家去惑等，亦云初依也。

問：天親德高，廣弘佛法，豈可不在付法藏中？

答：付法藏者，只是一流，非必盡有諸大論師。如無著堅意等，並無此中。其以僧伽難提爲無著者，亦非盡理。彼名阿僧伽，故實非也。

問：天親龍樹誰先出世？若龍樹先者，大論四十九釋十地云：此地相如十地論廣說。若天親前者，龍樹七百年出，天親九百年出。又舍兄無著註龍樹中論。知天親在後也。

答：龍樹先生，而壽三百年，故亦指於天親地論。但大論或本云：如十地經，不云論也。又補注云：佛滅後三百年，龍樹出，壽七百年。了義燈云：三百年外龍猛、提婆俱出云云。

楞嚴經的禪法與天台宗的止觀之比較（七）

• 明了

（三）對比：

《楞嚴經》雖然以五陰盡詮釋各十種，成五十種禪境魔，但其內容涵蓋天台大師《釋禪波羅蜜次第法門》卷四「內方便」——魔事。但處理魔事態度有如下不同：

1. 《次第禪門》「破魔法」所說：知魔界如，即佛界如，魔界如佛界如，一如無二如；於魔界無所捨，於佛界無所取，即佛法現前，魔自退散。

2. 《摩訶止觀》卷八（下）十境之第五觀「魔事境」中說：

（1）以止觀言魔事：

降魔作道場，八十億眾不能動心名止；達魔界即佛界名觀

。（《大正》49，頁116中）。

（2）魔事止觀亦分思議境與不思議境。

①思議境者：若魔事起，隨順魔行，作諸惡業，成三途法

。若隨魔起善，所謂他屬而行布施，雖生善道，世世相染，或時附著倚託言語，若捨身命即受彼報，設欲修道遮障萬端。經云：有菩薩有魔無魔，即此意也。是為三善法界，魔又化令自入涅槃，眾生何預汝事，唐受辛苦，不如取證是名二乘法界。魔又令人紆迴拙度不速入菩提道，如是淺深歷別，皆是思議境也。

②不思議境者：若即此魔事，具十界百法，在一念中，一切法趣魔，如一夢法具一切事，一魔一切魔，一切魔一魔，非一非一切，亦是一魔一切魔，一佛一切佛，不出佛界，即是魔界，不二不別。如是觀者降魔是道場。

上根利智治魔顯理，以魔為侍，於魔不怖如薪益火。緣修不能寂照，持世不覺魔謀，謂言善來真修寂照，不待觀而後鑑，即知是魔非帝釋也。別教不耐非法，故云非我所宜

。圓教安之實際，故言如我應受，不畏非人於生死有勇，是名不思議境也。（頁116中）。

在天台化法四教中《楞嚴經》列爲「別教」，前言：別教不耐非法，故非我所宜。此亦印證五陰禪那境魔事，佛言魔事非法，非行人所宜。

七、評議《楞嚴經》的一心三觀與首楞嚴王三昧同否天台圓頓止觀？

（一）明代德清法師（憨山大師）所著《首楞嚴經懸鏡》云：此經者，蓋以一味清淨法界如來藏真心爲體，依此一心，建立三觀，修此三觀，還證一心。

法師認爲本經之三觀之體是如次二句：

一切衆生，生死相續，皆由不知常住真心性淨明體。有三摩提，名大佛頂首楞嚴王，具足萬行，十方如來，一門超出妙莊嚴路。

在卷五，阿難白佛：

云何令我生死輪迴，安樂妙常，同是六根，更非他物？

佛告阿難：根塵同源，縛脫無二，識性虛妄，猶如空華。

（空諦）。阿難！由塵發知，因根有相，（假諦）相見無性，同於交蘆。是故汝今知見立，知即無明本；知見無見（中諦）斯即涅槃，無漏真淨，云何是中，更容他物？

世尊並宣此義而說偈言：

眞性有爲空，緣生故如幻，無爲無起滅，不實如空華，言妄顯諸眞，妄眞同二妄，猶非眞非眞，云何見所見？中間無實性，是故若交蘆，結解同所因，聖凡無二路，汝觀交中性，空有二俱非，迷晦即無明，發明便解脫，解結因次第，六解一亦亡。根選擇圓通，入流成正覺。（《大正》19，頁124下）。

此段世尊之宣說有空、假、中三諦影子。又以六根喻六解，六解一亦亡，成正覺比較突顯本經之一心三觀，三觀悟一心？

本經即使有三諦做三觀也是次第觀，非圓頓三諦之三觀，舉二例如次：

1. 借結巾明六解一亡即漸解而喻修圓通倫次：

本經卷五云世尊取華巾，於大眾前，結成一結，示阿難言：此名何等？阿難，大眾俱白佛言：此名爲結，於是如來，結疊華巾，又成一結，重問阿難：此名何等？阿難，大眾又白佛言：亦名結。如次倫次，結疊華巾，總成六結，一一結成，皆取手中所成之結，持問阿難：此名何等？阿難，大眾亦復如是次第酬佛：此名爲結。：：阿難！吾今問汝，此劫波羅巾，六結現前，同時解縈，得同除不？不也，世尊！是結本以次第結

生，今日當須次第而解。六結同體，結不同時，則結解時，云何同除？佛言：

六根解除亦復如是，此根初解先得入空；空性圓明，成法解脫；解脫法已，俱空不生。是名菩薩，從三摩地，得無生忍。（同上，頁125上—中）。

2. 進修當依三漸次：

本經卷八，佛說：

汝今修證佛三摩提，於是本因，元所亂想，立三漸次，方得除滅。

云何名爲三種漸次？一者修習，除其助因。二者真修，剷其正性。三者增進，違其現業。

云何助因？佛說：

一切衆生食甘故生，食毒故死，是諸衆生求三摩提，當斷世間五種辛菜。

第一修行漸次，即是持齋。持齋專以遠離穢食爲義，此爲濯磨身心、滌蕩瑕垢之第一步，亦即超出世俗之第一步。

云何正性？佛說：

衆生入三摩地，要先嚴持清淨戒律：永斷嬌心，不餐酒肉，以火淨食、無啖生氣。

第二修行漸次，即是持戒。持戒專以斷除惡業爲義。以小

乘律持身不動，以大乘律持心不起。身心之惡業俱斷，惡業之習氣咸盡。

云何現業？佛說：

清淨持禁戒人，心無貪嬌，於外六塵不多流逸，因不流逸，旋元自歸。塵既不緣，根無所偶，反流全一，六用不行，十方國土皎然清淨。

第三修行漸次，即是體真。體真專以旋滅妄動爲義。此蓋純爲出世定慧之行，不與世善所共。

從是漸修，隨所發行；安立聖位。是則名爲第三增進修行漸次。（同上，頁141中—142上）。

3. 天台宗的一心三觀：

（1）天台宗二祖慧文禪師讀龍樹菩薩《中論》〈觀四諦品〉之偈：「衆因緣生法，我說即是空，亦爲是假名，亦是中道義。」將偈中所說空、假名、中道三者成爲空諦、假諦、中道第一義諦，再以行者之一心來觀三諦，即成爲即空、即假、即中一心三觀。所觀成，得道智、一切智、一切種智，故禪師的一心三觀，證成「三智一心心得」。

（2）智者大師《摩訶止觀》之一心三觀：

智者大師將空、假、中三諦圓融爲即空、即假、即中，三諦只在一心。卷六（下）中說：

約心論因緣所生法，故有前來一切法。約心即空，故有前來諸空；約心論假，故有前來出假等；亦約心論法界故有中道非空非假。三諦具足祇在一心。分別相貌，如次第說。若論道理祇在一心，即空即假即中，如一剎那而有三相。三相不同生住滅異，一心三觀亦如是。（《大正》50，頁84下—85上）。

智者大師認為三諦可以一心觀之，故觀者亦須以不縱不橫之一心三觀觀察緣生法之圓融三諦，方可謂證知諸法實相。在

卷五（上）說：

若法性無明合，有一切法陰界入等，即是俗諦；一切界入是一法界，即是真諦，非一非一切，即是中道第一義諦。

如是遍歷一切法無非不思議三諦。（云云）。若一法一切法，即是「因緣所生法」，「是為假名」，假觀也；若一切法即一法，「我說即是空」，空觀也；若非一非一切者，「即是中道觀」。一空一切空無假中而不空，總空觀也；一假一切假無空中而不假，總假觀也；一中一切中無空假而不中，總中觀也。即《中論》所說不可思議一心三觀，歷一切法亦如是。（同上，頁55中）。

（二）首楞嚴三昧同否天台止觀？

修《楞嚴經》所證為首楞嚴三昧，天台止觀係修三昧的方

法，定境之三昧不能與修定方法對論，擬應為首楞嚴三昧與圓頓止之觀不可思議境與覺意三昧，境智相同對論。

1. 《摩訶止觀》之不可思議境，智者大師如次說：

夫一心具十法界，一法界又具十法界、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。

亦不言一心在前，一法在後；亦不言一切法在前，一心在後。

例如八相遷物，物在相前，物不被遷；相在物前，亦不被遷。前亦不可，後亦不可。祇物論相遷，祇相遷論物。

今心亦如是，若從一心生一切法者，此則是縱，若心一時含一切法者，此即是橫，縱亦不可，橫亦不可，祇心是一切法，一切法是心故。

非縱非橫，非一非異，玄妙深絕，非識所識，非言所言，所以稱為不可思議境。（頁54上）。

2. 《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》之覺意三昧：

智者大師以釋《大品般若經》完成《覺意三昧》一部禪書。覺意三昧一詞出自《大品般若經》〈摩訶衍品〉（〈問乘品〉）（《大正》25，頁251中）。此品列百八三昧，首楞嚴三昧為首，第七十三種三昧為覺意三昧。雖然首楞嚴三昧首列，覺意三昧順列第七十三，其三昧在功德上是相同。龍樹菩薩在其

著《大智度論》第四十七卷釋云：

覺意三昧者，得是三昧令諸三昧變成無漏與七覺相應，譬如石計一斤能變千斤銅爲金。（《大正》25，頁401上）。

日本天台學者佐藤哲英在《天台大師之研究》一書中言及天台宗三祖所著《隨自意三昧》一書係依《首楞嚴經》之經意而撰述，書中述及初心菩薩修學六波羅蜜時，應以禪定爲根本，修此禪定時，應從行、住、坐、臥、眠、食、語等六威儀上下工夫，故全書由〈行威儀品〉、〈住威儀品〉、〈坐威儀品〉、〈眠威儀品〉、〈食威儀中具足一切諸上味品〉、〈語威儀品〉等六品組成。而《覺意三昧》將行、住、坐、臥、作、言談等六作置於四運心中敘述。此爲受慧思禪師《隨自意三昧》之影響。

在《隨自意三昧》〈行威儀品〉第一中說：「是諸菩薩最初應先學隨自意三昧，此三昧若成就得首楞嚴定。」故從《大品般若經》、《大智度論》和《隨自意三昧》三書內容印證覺意三昧、隨自意三昧及首楞嚴三昧之功德相同，無有上下優劣之分別。亦就是漸次止觀之《楞嚴經》的首楞嚴三昧、隨自意三昧及覺意三昧，與圓頓止觀之不可思議境，修行方法雖然不同，但證成之三昧功德相同，無有優劣上下之分別。此亦是如

來應機設教之故。

二〇〇九年十一月二十二日於台南市寓所

引用文獻

- 《摩訶般若波羅蜜經》。《大正藏》冊8，第223號。
《大佛頂首楞嚴經》。《大正藏》冊19，第945號。
《大智度論》。《大正藏》冊25，第1509號。
《中論》。《大正藏》冊29，第1564號。
《摩訶止觀》。《大正藏》冊46，第1911號。
《修習止觀坐禪法要》。《大正藏》冊46，第1915號。
《釋禪波羅蜜次第法門》。《大正藏》冊46，第1916號。
《釋摩訶般若波羅蜜覺意三昧》。《大正藏》冊46，第1922號。
《隨自意三昧》。《天台藏》。台南：湛然寺。
太虛大師（1950）。《大佛頂首楞嚴經研究》。《太虛大師全書》冊14。台北：善導寺佛經流通處印行。
羅香林（1978）。《唐相國房融在光孝寺筆受首楞嚴經翻譯問題》。《現代佛教學術叢刊》冊35。台北：大乘文化出版社。
新田雅章（2003）。《天台哲學入門》。台北：東大圖書公司。
佐藤哲英（2005）。《天台大師之研究：特以著作的考證研究爲中心》。台北：中華佛敎文獻編撰社印行。

吠檀多派 (Vedanta) (十一)

木村泰賢 著
依 觀 譯

——《印度六派哲學》第七篇

第六章 薩達難陀之《吠檀多精要》

一、地位 如前所述，雖說是吠檀多派，然其中有種種

流派，幾近令人無所適從之狀。如經常所述，這是由於奧義書

本身多有不明，而為之註釋者其思想背景亦大為不同所致。然

就其發展軌跡見之，吾人從中能窺出如黑格爾流的歷史觀察。

亦即相對於《吠檀多經》之正，有《曼多伽耶頌》之反。進而

有商羯羅之合。相對於商羯羅之正，又有羅摩笈闍之反。或許

此乃偶然的發生，或是遺漏其間之連絡所致，總之依據吾人所

述項目，確是如此。因此似應另有結合商羯羅與羅摩笈闍者。不

幸的是，就吾人所知，明顯言及於此之吠檀多著作不得見，但

稍稍可以比擬者，即薩達難陀(Sadananda)之《吠檀多精要》

(Vedantasara)。故吾人以此為吠檀多潮流總合的教理，置於其發展之最後，作為此篇之終結。

薩達難陀之年代及其為人全然不明。從《精要》中加上毘

修那那比庫修(Vijñānabhi-kṣu)之意見看來，最早也應是十

六世紀以後的人。就其學說觀之，其師名為阿多瓦亞難陀(

Advayaṇanda)，依據可爾布魯庫所說(註1)，此人曾為商羯

羅《吠檀多經註》作複註。故就此系統而言，他應屬商羯羅派

，但是於《精要》中，不只是商羯羅派之教理，更加入種種要

素，係總合古來諸說而成，絕非商羯羅思想就能滿足者。可能

是受十五、六世紀以後流行的思想統合風潮所驅而撰此書。徵

於此書曾被視為猶如羅摩笈闍之著作，不難推知此中也包含羅

摩笈闍的思想。此乃吾人縱使不將此書視為商羯羅與羅摩笈闍之調和，但亦可視為相當接近之所以。此書常見出版刊行，就吾人手中即有如次諸書：

Bothlingk-Garbe, Sanskrit Chrestomathie. S. 287-326.

(原文及德譯)

K. Sundarama, Vedantasara, with the Commentary Balabodhi of Apadeva and a critical English Introduction; India. 1911.

Deussen; Allgemeine Geschichte der Philosophie. I. 3. S. 639-670. (德譯及說明)

二、教理綱要 《吠檀多精要》全書二百四十頌分爲十

二項。茲列其題目如次：

(一)緒言及題目 一一二

(二)吠檀多修學之條件 三—三三

(三)無明之附加(adhyaropa) 三四—六六

(四)無明之隱蔽力(avarana-wakti) 六七—六九

(五)細身之發展 七〇—一二二

(六)粗身之發展 一二三—一四五

(七)退治邪執 一四六—一六〇

(八)還滅(apavada) 一六一—一六三

(九)大格語 Tat tvam asi之意義 一六四—一八六

(十)大格語 Aham Brahma asmi之意義 一八七—一九五

(十一)修行論(anusthana) 一九六—二二八

(十二)有身解脫(jivanmukti) 二二九—二四〇

此書之中心部分是第三、四、五、六等四項，本體觀與宇宙論即於此中論究。其特徵是材料豐富，組織完全。從來被論究的吠檀多教理之重要項目皆悉網羅，如無明說、三德說、四位說、五臟說、發展說、迷妄說、神人同一說、差別說等悉皆收入。從而不預知其組織架構，恐不得其要領，故在此先簡略述之。

薩達難陀同於商羯羅，認為梵是唯一不二，不變動之心(caitanya)。因無明之附加而現種種現象。然其特色在於異於商羯羅之將無明視為純智，而認為是由三德所成，即當作是實在的，且將無明逐漸成爲現實的深淺分成四種階段。此四階段之名稱與建立的方式脫化自《曼多伽耶奧義書》(及《曼多伽耶頌》第一章)所力說之我之四位。亦即應用《曼多伽耶奧義書》將我分爲第四位(caturtham=turiya覺位)、慧位(prajña

；熟眠位）、光位(taijasa·夢位)、萬人位(vaiwanara)而將梵之自相視為第四位，下三位是依無明而發展之階段。從而他將第四位視為無差別平等之本體位，神與人之對立，世界與有情之對立是慧位（熟眠位）以下之現象，對於下三者，分爲世界的方面與個人的方面而觀察。依據前者的觀察稱總相(samasti)，依據後者的觀察稱為別相(vyasti)。這是應用《普利哈多阿拉亞卡奧義書》三·三·二之語。他認為此亦通於《泰提利亞奧義書》的「我之五藏說(panca-kowavada)」，同是述說現象界之發展次第。亦即所說的妙樂所成(anandamaya)、認識所生(vijbanamaya)、意所成(manomaya)、生氣所成(pranamaya)、食味所成(annarasamaya)，是就無明的深淺而予以命名。

他用此說明現象界發展之順序。第四位，亦即本覺位之梵爲無明之薄衣所蔽時，總相的成爲自在神(Iwvara)，亦即世界我，別相的成爲個人我。雖然如此，在此位時，世界與個人尚未明白的對立，而是微妙之細位。依四位說，此爲熟眠位；依五藏說，此爲妙樂最勝之位，故名妙樂所成。此因奧義書以熟眠位是我離對象，唯以自己爲對象之位，所以名此爲妙樂境其因在此。無明之程度更進一步時，其發展也更具體，總相的，

成爲Sutratman，亦即創造神的金胎神(Hiranya-garbha)；別相的，成爲光我(Taijasa)，意即現象心。都帶有人格的色彩。雖然如此，至此位時，物質之作用尚未表現，未完全具體化，就這一點，依四位說稱為夢位，依五藏說則分爲認識所成、意所成、生氣所成等三種。此因現象的精神是由識(vijbana)、意(manas)、生氣(prana)等三種要素所成，所謂的夢，是指此現象心離具體的對象，獨依其光而變作萬有之位。由此無明之程度更進一步時，完全無知覺之物質產生，發展完全具體的現象界。亦即總相的，成爲Viw-vanara（萬人位），亦即種種應現神；別相的，成爲Viwva，亦即個人之肉體。依四位說，此爲醒位；依五藏說，此爲食味所成。爲令容易瞭解，圖示如次。

（四位）

（五藏）

第四位（無差別本體）

醒位	夢位	熟眠位
諸神（總相） 有情（別相）	現象心（別相） 世界精神（總相）	自在神（總相） 個人我（別相）
食味藏	生氣藏 意識藏	妙樂藏

如是依無明之深淺，同一實在作三段發展，三段中雖各有總相與別相之區別，但依據薩達難陀所說，其本體不變常住之絕對位不失。他將此比擬為《曼多伽耶頌》中大虛空與小虛空之喻，並給予巧妙之說明。亦即所謂別相的現象恰如林中各別之林木，總相的現象是作為全體而見之林，本體是貫串此等之大虛空。是故稱為林或稱為樹木，只是觀察之異，本質上無有差別，別相的個人現象或總相的宇宙現象，其本質無別，都是同一我之顯現。如同大虛空之貫串各別之木及作為全體之林，其自身無任何增減，作為本質之我亦遍通世界現象及個人現象，然其自身常不失其同一不變之絕對位。亦即他認為實在是萬有之本源，同時又超絕萬有。

如是觀點，在印度，與《起信論》所說由真如而有業、轉、現等三細之發展，且視真如為超越之心體相似；相較於西洋，亦與新柏拉圖派的普諾提諾斯之說非常類似。普諾提諾斯認為實在是唯一絕對之有 (to on)，萬有由此分派時，先是經理性 (nous) 之階段，其次成為精神 (psyche)，最後成為物質。雖然如此，其本體依然不失不變不動之地位。相對於薩達難陀所說，其太原之有正相當於第四位，理性相當於第三位之慧位，精神相當於第二位之光位，物質相當於第一位之萬人位，更向

不完全趨進，且不將本體視為不完全之責任者，二者如出一轍。類似柏拉圖思想的奧義書思想至此開展成類似新柏拉圖派之思想，可說是頗為精彩之發展徑路。基於前述，以下更就各各問題予以說明。

三、本體觀 (第四位) 如何定義本體之梵是吠檀多諸派的大問題。最初在《泰提利亞奧義書》一方面說此乃萬有生、住、滅之因，另一方面說此為實有 (satya)、知 (jibana)、無終 (ananta)，自此以來，吠檀多師皆依其任一下定義。以宇宙論考察為主要之學派取前者，以本體論考察為主要之學派取後者。薩達難陀說第四位之梵時，是完全以本體的見之，即就梵本身下定義。其所依據固然是《泰提利亞》之實有、知、無終，但《笈利辛哈達巴尼亞奧義書》將其三相變形為實有 (sat)、知 (cit)、妙樂 (類似 ananda, ananta)，且合併三者而名為 Saccidananda (sat+ci+ananda)，因此他將梵定義為 Saccidananda (有、知、喜)。亦即《精要》三五曰：

vastu Saccidananda-advayam Brahma (梵是唯一之實在，是有、知、喜)

如吾人於《印度哲學宗教史》所指出，梵是精神的實在，且是無憂、無欲之絕對妙樂體，此乃諸奧義書共同之說，故此定義最為

簡單且適切道破本體之相狀。如商羯羅將梵說爲實在(satta)，同時是知(bodha)，切記薩達難陀亦非將此三相視爲梵諸多屬性中之某物。依據他所說，離實在無知，離知妙樂不存。簡而言之：

梵＝實在＝知＝妙樂＝我

在此意義上，他將梵名爲純粹精神(vivuddha-caitanya)，此中常含實在與妙樂之意義，據他所說，梵本身是不變不動，唯一絕對之實在，無形相，無制限，只是清淨無垢之純精神，亦即絕對我之外，吾人不得寫像。就這一點，他的梵觀與《曼多法耶頌》及商羯羅如出一轍。

四、無明論 此有、知、喜之本體受無明(avidya)所蔽時，從中產生現象界。故宇宙之太原雖是梵，但實際上是由於無明之附加。《精要》之三七對無明下如次定義：

ajbanam tu sadasadbham anirvacaniyam trigunatmakam
jbanavirodhi bhavarupam yat kibcid iti vadanti (所謂之無明不可言有或無，三德爲性，礙眞智，令呈現象之相之某物也)。

所說的不可言有或無，顯然是承繼商羯羅所說，但三德所成之說，則非商羯羅之論。可能是來自《修威達修瓦達拉奧義書》

中說摩耶(maya)依物質(pra-krti)成有知，《薄伽梵歌》說余之摩耶由三德所成之思想，又稍加採用羅摩笈闍所說作爲神之屬性的物質(acid, jada)。然此無明如何生起？與梵的關係如何？這些問題薩達難陀一向不說，似乎是視爲既定教理。可能是採用若提出則萬事皆得解決之思想。

依據薩達難陀所說，此無明有二種力。即隱蔽力(avaranaakti)與開展力(viksepakti)隱蔽力者，隱蔽梵之真相恰如雲蔽太陽之作用(六七—六八)；開展力者，是指於隱蔽梵之真相上更現無相，恰如對繩之無知，而現蛇相的作用。亦即隱蔽力是無明消極的作用，開展力是積極的作用。實際上是同一作用的二種方面，故隱蔽力強則開展力愈強，無明愈濃厚，一方面，越發蒙昧梵之真相，另一方面更開展不純不完全之現象界。據他所說，現象界越成爲具體的，則越遠離梵之真相，若越微細，則逐漸與梵接近。如前所述，他將由微至粗之開展階段三分，且各有對總相的觀察(samastyabhipraya)與別相的觀察(vyastyabhipraya)，用以一貫說明世界的現象與個人的現象。方便上，吾人將此階段稱爲第一次開展、第二次開展、第三次開展。

(待續)

長尾雅人對中觀與唯識空觀的解讀 (一)

• 林維明

摘要

本文主旨在探討中觀與唯識學派對「空性」的看法之差異

性。長尾雅人在其論著《中觀與唯識》中指出過去佛教界認為此兩學派各執空、有而無交集並非正確之言。其實早期的瑜伽唯識行派仍是持「空觀」的中道思想。本文就兩學派的「中道思想發展模式」及「空性的存在」兩大議題加以論述。第一主題將從出發點、邏輯推理，依據經典、空性定義及修持方法等項加以論述；而第二主題則就從著相昇華至空三昧，及如何落實在日常生活中加以討論。

本文之撰述是因為研讀《中觀與唯識》一書，所獲得之啟發而加以整理的讀書心得報告。細讀長尾之論述，引發我學習如何一點一滴地淨化身心。如此，對我在處事態度、心念的轉

化、煩惱的降伏都有很大的幫助，願與大家共同分享。

關鍵詞：長尾雅人、中觀、唯識、空性、中道。

一、前言

(一)問題意識之提出

佛陀指出觀無常、苦、空、無我，才能斷盡煩惱得解脫，所以「空」是佛法的特質所在。不論大、小乘，空宗或有宗無不論述「空」。如能正確理解「空」，則可離妄執之煩惱，而顯現寂滅的涅槃。即體悟佛教的三法印：諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜之共相。

一般而言，瑜伽唯識學派倡導三自性的教說以遠離中觀學派的空無自性說。然而早期瑜伽行派重視「善取空」《辯中邊論》被視為補足《中論》之不足，而繼續發揮

「空」之正見。瑜伽行派對「空」的詮釋是引用《小空經》。其「不存在的存在」被後期中觀學派問難為「自語相違」。然而瑜伽師堅持其所說是對「空」的定義。「不存在的存在」即空之存在，如同真如、勝義、真實、法界等都是肯定表現「空」的同義語。一般所說的存在（法）與真實（法界）與分別「空」與「空性」相同。前者是負面的空性，而後者具有積極絕對性的意味。龍樹菩薩以形而上和絕對的「因緣論」處理「空」，而彌勒、無著、世親等菩薩，則以日常生活中的虛妄分別「認識論」處理，雖然其終極世界觀「中道」是一致的。但其邏輯思考模式是有所差異的。長尾雅人在其論著《中觀與唯識》中有相當精闢的論說。筆者想整理他對兩學派在「空」與「空性」觀點上的獨到看法，以便更能確實掌握「空」的真實義。

（二）文獻依據

本文所參考的文獻主要以長尾雅人(1991、2006)《中觀與唯識》為主，並參考《中阿含經》、《中論》、《辯中邊論》及《般若經》等經論為輔。

（三）研究方法、目的、與進路

在研究方法是精讀長尾雅人的論著，進行思辯其義理，研判其正確的觀點並加以整理與闡釋其論點，對有疑惑之處並提出討論，以利對「空」所顯現的意義能更為明朗化。

本研究的目的是為釐清「空性」的義理。則不僅對學術上有貢獻，而且更對修行實踐上也有所幫助。

至於研究進路，將依序討論下列主題：

1. 中道思想的發展模式

本主題主要以《中論》^{MV 24.18} 偈頌及《辯中邊論》^{MV 1.1-2} 偈頌為探討對象。由此而推導兩者，在發展中道思想模式的差異是在於其出發點、邏輯推理、根據經典、空性的定義，以及修行方法等五個面向不同所致。

2. 空性的存在

中觀學派以「緣起性空」肯定「空性的存在」；而唯識則以三自性，強調虛妄分別存在於空性中。本文將從著相昇華至空三昧，以及如何落實在日常生活等二個面向加以闡釋。

二、中道思想的發展模式

長尾雅人(1991)指出穆帝(Murti) (1955)曾提出《辯中邊

論》〈相品〉MV 1.1偈頌與《中論》MMK 24.18 偈頌對空性的詮釋很類似，但前者是從唯識的理念對空性善加解釋。然而長尾認為其實《辯中邊論》所要表詮的空性，應該再加上其第二偈頌MV 1.2將更為完整（頁190-191），其論述摘要說明如下：

龍樹在《中論》〈觀四諦品〉MMV 24.18 偈頌曰：

眾因緣法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義（T30, 33b11-12）。

在本偈頌中有四個關鍵詞：因緣法、空、假名及中道。此四語詞被視為等同。但長尾雅人認為龍樹菩薩在此四個語詞上的安排，有其邏輯推理之順序。

「因緣」可分為兩個階段討論，在MMV 24.18 偈頌中第一句與第二句是直接說因緣是空，而第三句則是使用「因緣也是假名」作說明。在第一輪「因緣=空」中，「因緣」是指一般世界生活現實上的真實性、存在和肯定的現象界。而「空」則是理想上，不存在與否定的語詞。因為對「空性」自覺一切現象都是無自性，故由「空」的體認，而使前二句結合在一起，其動態的觀念就如同《心經》所說的「色即是空」的「色」一樣。

而第二輪「空=假名」是藉假悟空，就如同《心經》所說的

「空即是色」。因為人們必須在道德生活或宗教實踐上精進，才能提昇自己「覺悟」的層次。因而空性必藉世俗約定的「假名」操作，才能悟到真實的空性。這是對現象界（因緣）的再度肯定。

佛教的三法印是諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜。而大乘的涅槃是「菩薩不住涅槃」。因此中道是一種動態的表現。所以MMV 24.18 第四句說，只有這樣才是中道。「中道」經常顯示離二邊。如存在與不存在；或是肯定與否定。因此，整個MMV 24.18 之辯證法特性如下列方程式所示：

因緣（肯定）=空性（否定）
空性（否定）=假言（肯定）
} = 中道

其次討論《辯中邊論》兩詩頌MT 1.1-2，即：

MT 1.1：虛妄分別有，於此二都無，此中唯有空，亦彼亦
有此。

MT 1.2：故說一切法，非空非不空，有、無、及有故，是
則契中道。（T31, 477c9-12）。

第一頌的意思是虛妄分別有，此中沒有能取、所取二者。而空性存在於其中。於空性中也有虛妄分別。虛妄分別是指我

們日常生活對一切法的認知。在唯識學上稱為依他起性或是緣起。凡夫都有虛妄分別。通常我們對現實世界觀察經常有主、客或能取、所取的二分遍計所執性。但以終極真實而言，這種二元論是不能成立的，所以說在虛妄分別有的其中並沒有能取與所取。而第三句就說空性存在於虛妄分別中，也就是空性被虛妄分別所覆蓋。所以表現出虛妄分別被否定掉，即為空性本身，故前三句所要表達的意思類似《中論》中的因緣＝空性，而第四句「於空性中也有虛妄分別」的表現，既是相對也是真實的，其意義如同《中論》中的假名。

其次再解讀MMK 1.2，表示所有實體既不是空，也非不空。

據世親的詮釋，第二句的非空表示有虛妄分別存在，而非不空則是二元論不存在，而第三句的有、無、及有故，分別表示「有」虛妄分別和空性，「無」能取及所取，而虛妄分別中有空性，空性中有虛妄分別。第四句是表示這就是唯識學派的中道觀。綜合上述，可將之歸納如表一所示，表中a、b、c、d分別代表偈頌四句之次序。

表一 MMK 24.18與MVI.1,2偈頌之比較

《中論》 MMK24.18	《辯中邊論》MVI.1	《辯中邊論》MVI.2
a. 因緣	a. 有「虛妄」(依他起性)	c. 有「虛妄分別」 b. 非空 的顯示相
b. 空性	b. 無「能取」和「所取」(遍計所執) c. 有「空」(圓成實性)	c. 無「能取」和「所取」 b. 非不空 a. 一切法
c. 假名	d. 有「虛妄」和「空」	c. 有「虛妄分別」存 b. 非空 在於「空性」中
d. 中道		d. 中道

從表1，可討論中觀學派和唯識學派，在發展中道思想模式的差異有如下五種，即：

(一)出發點不同

《中論》是從因緣法開始處理，故是以在形上學和絕對的立場處理因緣，因起及趣向等問題的。而《辯中邊論》是以「心識」為主。是以對日常生活相關較實際的具體東西為出發點。

虛妄分別是依他起性，這是一種認識論。與《中論》的「緣起」語詞在意義上的差異性並不大。

(待續)

一切時中視聽但尋常

● 覺 蓮

潞山靈佑禪師爲禪宗五家之一潞仰宗的祖師。他十五歲出家於福建建善寺，後於杭州龍興寺參究大小乘經教。據宗門統

要云：師至天台山國清寺受戒，寒山子遂與拾得子往松門接師，才到，二人從路兩邊透出作虎叫聲，一共吼了三聲，師屹然無對，寒山子遂云：「自從靈山一別，迄至於今，還相記麼？」

「師亦無對。拾得拈起拄杖云：『老兄！喚這個作甚麼？』師又無對。寒山子遂云：『休！休！別後伊三生作國王，總忘卻也！』這說明師過去世與寒山、拾得都是佛陀座下的弟子，師因過後三世作國王，喪失了智慧。這次遇到老同學的點播，還是沒有想起來。可見，修行人若沒有真正悟道，很容易因爲權勢地位以及總總福報而迷失了。

師後來於雲遊中來到江西參百丈禪師，當時二十三歲，百

丈一見便知是法器，特許他爲參學中的班首。每天可以進出方丈室，隨時親近。

這年某冬夜，寒風特別刺骨，師仍舊侍立於丈室，百丈明知故問：「是誰在這裏？」師恭敬回道：「是弟子靈佑。」百丈：「你撥一撥火爐，看還有沒有火？」師即拿起旁邊的鐵叉朝爐灰撥了一下，隨即回答道：「報告師父，已沒有火了。」

百丈親自過來，深深撥了幾下，讓他撥出少許火苗，當下拿給他看：「你說沒有火？這個是什麼？」師由是發悟，當下禮謝。並說出個中心得。百丈開示道：「此乃暫時岐路耳。經云：欲識佛性義，當觀時節因緣。時節既至，如迷忽悟，如忘忽憶，方省己物不從外得。故祖師云：悟了同未悟，無心亦無法，只是無虛妄凡聖等心，本來心法，元自備足，汝今既爾，善自

護持。」

司馬頭陀見百丈，他們談論起瀉山的殊勝，適合結集有志禪修的道友，成立一個專修的大道場，百丈於是向大眾宣佈，若能對大眾當場說得一句出格語，便派他前往當住持。隨即指著前面的淨瓶問道：「不得喚作淨瓶，你將喚它作甚麼？」當時華林覺為首座，而師為典座。首座義不容辭的站出來說話了：「不可喚作木楔吧！」百丈乃轉身問師。師站立踢倒淨瓶便出去了。百丈見狀笑著說：「第一座輸給了典座了。」師於是奉派前往瀉山開創道場。當時，此山壁立千仞，山勢峭絕，漫無人煙，虎狼隨處出沒，一般人不敢前往。師住此生活極為艱難，「拾橡栗充食者五七年」，某日內心思忖：道在接物利生，獨居非是。乃出至山口，向虎狼告白：「我若於此山有緣，汝等各自散去，若其無緣，我充爾腹。」言罷，蟲虎四散，沒有一隻留下來。證明師應與此山有緣，乃回到庵裏。不久有懶安上座率領數位僧人，從百丈處前來輔佐，幫忙各種工作，包括典座，漸漸人數越來越多，住眾竟達五百人，個個認真參禪，禪風吹動天下，遂成一脉宗風，世稱瀉仰宗。而其弟子仰山，有青出於藍之勢。

例如：師因僧問如何是祖師西來意？師竖起拂子。後偶王常侍，侍問瀉山近日有何言句。僧舉前話，侍云：彼中兄弟如何商量？僧云：借色明心，附物顯理。侍不以為然的說：「不這是個道理，上座快回去好，某甲敢寄一書予和尚。」僧得書遂回，持上師，拆開，見畫一圓相，內寫個日字，師云：「誰知千里外，有個知音。」仰山侍次乃云：「雖然如是，也只是個俗漢。」師云：「你又作什麼道理？」仰山即畫一圓相，於中畫日字，以腳抹一抹。師乃大笑。

又有一次，仰山和香嚴侍立，師曰：「過去、未來、現在，佛佛道同，人人得個解脫路。」仰山即問：「如何是人人解脫路？」師回顧香嚴說：「寂子（仰山名慧寂）有問，何不答覆？」香嚴說：「若道過去、未來、現在，某甲卻有個祇對處。」師道：「你怎麼祇對？」香嚴便走出去。師回頭問仰山：「智閑（香嚴法名）這麼祇對，還合你的意嗎？」仰山說：「不合。」師又問：「你又怎麼呢？」仰山也走出去了。師呵呵大笑道：「如水乳合！」

石霜會下有二位禪客來到，他們自以為了不起，而云：「此間無一人會禪。」過後，普請（出坡），大伙兒搬柴，仰山

見二位禪客，便放下一概柴問道：「還道得麼？」他們都答不上來。仰山便說：「莫道無人會禪好。」仰山出坡回來後報告師父說：「今日二禪客被慧寂勘破了。」師問：「甚麼地方被你勘破？」仰山遂將事情經過報告。師道：「寂子又被吾勘破了。」

師一次上堂說道：「老僧百年後向山下作一頭水牯牛，左脇下書五字，曰滄山僧某甲，當這麼時，喚作滄山僧，又是水牯牛，喚作水牯牛，又是滄山僧，畢竟喚作甚麼即得？仰山即走出來，禮拜而退。」後人有偈曰：

「不是滄山不是牛，一身兩號實難酬，

離卻兩頭應須道，如何道得出常流。」

有關滄山宗的禪法宗旨，不妨以滄山上堂法語片段來說明

，滄山上堂：「夫人之心，質直無偽，無背無面，無詐妄心。一切時中視聽尋常，更無委曲，亦不閉眼塞耳，但情不附物即得。從上諸聖只說濁邊過患，若無如許多惡覺情見想習之事，譬如秋水澄渟，清淨無爲，澹寧無碍，喚作道人，亦名無事人。」這段開示說明了修行不在談玄說妙，而在老老實實從生活中一點一點體現禪法之妙。

艷指溪作詩

艷禪師有道老宿也。初住筠之三峰。嘗赴供民家，渡溪，溪流漲。艷重遲，為漲流所漂。童子掖之至岸。坐沙石間，垂頭如雨中鶴。童子意必怒，且遭詬，遂不敢仰視。艷忽指溪作詩曰：

春天一夜雨滂沱，添得溪流意氣多。

剛把山僧推倒卻，不知到海後如何。

後住汝州香山寺，無疾而化。

（錄自叢書集成第213冊頁216上）

請來浴佛

釋迦佛祖，以三點成身，五分為體，降神兜率。於茲辛卯，已三千零三十八年，而今娑婆，天災水火風三劫續虐，人禍刀兵鬥爭仍烈。陰曆四月初八，恭逢佛誕，謹藉灌沐，回向轉九界災禍，成一佛界清淨。敬邀浴佛。

湛然常住 謹啓

維摩詰經的啓示（十）

• 何世亮

十七、一門深入

有些學佛的朋友來寒舍敘談，常會問說：「你是修那一個法門？」

我說：「佛法啊！」

他說：「但是佛法有許多不同的門派啊！」

我說：「那就全部的佛法吧！」

他說：「但是我師父說，學佛要一門深入，才有成就。」

我說：「那麼你是修那一個門派的？」

他說：「我修淨土法門。」

我說：「你的師父只會念佛而已嗎？只讀誦阿彌陀經而已嗎？」

他說：「沒有的事，我的師父幾乎什麼佛法都會，他也主

講金剛經、華嚴經、法華經、地藏經、無量壽經、楞嚴經、了凡四訓……等。」

我說：「你的師父所學的就是全部的佛法，這就是一門深入啊！」

許多宗派的主導者大都博學於佛法，但是卻主張一門深入，主要是希望學佛者能專精致志，達到三昧之境，然而也不乏門派之爭，藉以鞏固自己的地盤。

所以這些「一門深入」的學佛者，有時候並沒有進入狀況，反而產生了法執，以為自家的門派最好，就有了偏執的現象。

從前有四個修行者，在不同的寺院修行，某天他們在一個場合中遇上了，大家聊聊個人的修學狀況。

第一位修行者就說：「或許我們每個寺院的修行法門都很

殊勝，但是談到學問方面，我的寺院在佛學的研究，做得最好。」

第二位修行者也不甘示弱，他說：「沒有錯，你的寺院在佛學方面很傑出，但是說到善行及布施方面，我的寺院做得最好。」

第三位修行者也不服氣地說：「你們兩位說得不錯，但是談到苦行方面，我的寺院修行得最好。」

第四位修行者來自破陋的小廟，沒有什麼好自誇的，於是他就說：「你們三位的寺院，在修行上都有獨特的地方，但是談到無我的修行，我的寺院做得最好。」

既然是「無我」了，還有什麼可以比較的呢？還有什麼好壞可言呢！

維摩詰經既然提出不二法門，當然也是主張一門深入的，只是維摩詰並沒有成立什麼門派，他不反對學佛的人學習所有的佛法，或部份的佛法，或小乘及大乘的佛法，他所謂的「一門深入」，是指我們可以運用佛法來磨鍊自己的心地，達到一心的妙用，然後必須要「捨法」，如弟子品所說：「即時豁然，還得本心。」

所以說，維摩詰所說的一門深入，是指吾人的「心門」而言，當我們藉著佛法的修行而回歸本心，然後運用在日常生活

之中，成爲一個自由自在的人。

十八、捨法的意義

維摩詰經說：「夫求法者，於一切法應無所求。」常被認為經摩詰經放棄修行佛法。

事實上，維摩詰並沒有完全捨棄佛法，而是提醒我們學佛的人不要執著於形式的佛法，應該要靈活運用佛法。

因爲大部份的佛法是屬於方便法，好像醫藥一樣，運用不當的話，也會造成反效果。

不淨觀是用來治療貪欲的心病，但是運用過度的話，會使修行厭惡生命，進而產生自殺的念頭或行爲。

慈悲觀是用來治療瞋恨的心病，但是運用不當的話，會受到小人的欺騙。

嚴格的戒律可以約束我們的身心，避免造作苦因，但也會讓我們患得患失，造成束縛。

苦行可以破除欲念，提昇精神，但是也會讓我們錯過生命的喜悅，造成身體的衰弱。

念佛祈禱可以擴展我們的心靈，但是也會造成依賴，失去自信的能力。

密法的修行，雖然可以獲得神秘的感應，但也可能帶來自大及貪欲。

慈善布施可以廣結善緣，但也可能變成塵勞。

修行的方法，本身並沒有任何問題，它只是一種藉以達到覺醒的方法，善於使用則會帶來好處，無知的誤用則會造成損害。

從前有一位瞎子，他到朋友家遊玩，回家的時候，天色已晚，朋友就拿一個燈籠給他提著。

他說：「我看不到燈光，拿這個給我沒有用。」

朋友說：「不是給你看的，而是讓路人看到了燈光，避免與你相撞。」

於是他就提著燈籠走上回家的路。

走著！走著！中途突然跟某個路人相撞了。

他開口罵道：「你沒有看到燈光嗎？怎麼還來撞我？」

路人說：「你的燈火已經熄滅了。」

這則笑話的意思是說，一個學佛的人假如沒有打開慧眼的話，那麼盲目修法反而更遭。

所以說，只有信仰是不夠的，還必須有洞見。

假如你的智慧已經成熟，你就必須為自己的修行負起責任，看看自己在何處被困住，應該採取什麼方法加以解決，那麼才能靈活運用佛法，隨時隨地保持自在。

維摩詰對學法的觀點，大概可分成三個階段：

1、世間法。

2、出世間法。

3、非世間非出世間法。

世間法是屬於世間一切有為煩惱之法，而出世間法是屬於一些形式的佛法，或出家修行的佛法，而第三階段的方法是當我們精通佛法之後，捨棄了佛法的形式，把佛法運用到無形的境界，看不到任何法的形跡。

舉個例子來說，從前有一位劍客，精通於劍術之後，就不再使用刀劍，也能克敵制勝，稱之為「無刀之流」。

某天，他在江邊釣魚，後面來了一位武士，拿著刀劍從後面襲擊，只在那一剎那，劍客偏向一邊，以釣竿揮了一下，武士就跌到水中去了。

由此可見，維摩詰的「捨法」，並非「無法」，而是「無形之法」，是把佛法提昇到無形的境界，把佛法運用到奧妙的地步。表面上看不到痕跡，卻能發揮神通妙用。

如此一來，你的身份就不是很重要了，是在家，或出家，或單身，或單親都無關緊要，主要在於看你的自心如何去靈活運用萬法。這即是維摩詰「非世間非出世間法」的意義了。

（待續）

慧峰上人年譜（廿五）

▲明了

民國六十二年（一九七三），癸丑，上人六十五歲。

六十二年春寒假辦了一屆大專學生佛學班，接引知識青年入佛門。（莫佩嫻〈和青年有緣的法師〉，《慧峰上人入滅紀念集》，頁140）。

十一月二十日函示聖哲法師：冬季小偷猖狂之時，要時刻提高警覺，天寒門窗關鎖，一則少進灰塵，保持清潔，二則出入各房門要關上，少給小偷看到機會。

亦示偈意：

天涯飄零一病僧，養疴何處寄孤踪。

病後真知身是苦，願爾真修道早成。

收拾放心早用功，有爲幻化莫因循。

人生迷夢須早醒，道高德重福慧深。

時臨末法，正值睡眠，乘皆趨俗，方便日靡，貧緣世法而未

足，憑大眾傳播術以相誇，淪深底而難拔。湛然失導，孝祖慧公於六十二年古曆十一月十四日，滅煩惱，度苦海。（聖禾〈湛然門風——孝祖入滅五年愧言〉，《慧峰上人入滅紀念集》頁162）。

上人入滅記事（六十二年十二月八日至六十二年二月十三日）：

一、上人入滅簡記

六十二年十二月八日（古曆十一月十四日。）晚十時二十五分，安詳捨報於臺北榮民總醫院。送終者僅有高維興居士一人。隨即王瑞琴居士趕到捨報地點。由彼夫婦二人同爲料理後事，並連絡有關人士。修證法師、法因法師、海印法師、陳達居士等連夜由臺南趕往。

九日：晨，修證法師等四人先後到達臺北。會同放生寺蓮航法師，淨業寺寬道法師，慈雲寺達進法師，中國文化學

院曉雲法師暨傳愚之居士等商定應辦事項。曉雲法師並率蓮華學佛園同學助念。

下午五時三十分入棺，隨後移櫬南來。隨同護靈者有修

證法師、法因法師、海印法師、高維興居士等四人。

民國六十三年（一九七四），甲寅。

上人鑄寺鐘一口入滅後完成，題名：天台宗湛然寺。佛曆二五一八年，釋慧峰等捐製。

附錄一：上人語錄



六十二年上人主持湛然寺大專同學寒假佛學講座



上人於六十二年農曆十一月十四日入滅

一
古德云：「無財不養道」！湛然寺常住必要支款，日常生活必需開銷等，雖有財團法人，我們仍為小廟制度。只要大家愛護常住，不亂花，一定要支付的。吾想都很節儉仔細，不會浪費亂花錢的。請斟酌看！我於台北還是盡量節儉。吾意，十方信徒血汗，而無功受祿，今生不成道，來世披毛帶角還，慘乎！

二

十日：凌晨，棺櫬抵達湛然寺，由四眾弟子百餘人念佛叩迎。隨即安靈於本寺樓下講堂。並開始助念，日夜未停至廿五日，共十六天。示寂適逢彌陀佛七期中，在佛七圓滿後，又繼續晝夜二十四小時的輪班助念，直至兩週餘。

遇事吃苦，忍辱多福，眼前雖覺不如意，其實吃虧正是佔便宜。六波羅蜜，以忍辱度瞋恚，最為難！「古之所謂豪傑之士者，必有過人之節，人情有所不能忍者。匹夫見辱，拔劍而起，挺身而鬥，此不足為勇也。天下有大勇者，卒然臨之而不驚，無故加之而不怒，此其所挾持者甚大，而其志

甚遠也。」

三

（新春獻詞）：我國以儒思想立國者，數千年，蓋以倫理爲本，以教化爲先，然實非宗教也。自漢季佛教傳自西域，高僧覺士，代有其人，玄論釋言，充乎法藏。顧以其有淑人救世之功，亦足輔政教所不逮，是以自帝王以至士庶，修持淨行者日以衆，而居家修行因緣入道者正復不少，觀夫清代彭際清撰居士傳可知矣。

值茲一元復始，萬象更新之時，凡學佛者，皆應勇猛精進，拯救無知，而湛然寺緇素同修，本覺已覺人之真心，發救世度生之宏願，團結力量，廣結善緣，則國家興盛與世界光明，咸利賴焉。

（全文完）

引用文獻

1. 佛教藏經文獻：

- 《妙法蓮華經》。《大正藏》冊九，第二六二號。
《佛說無量壽經》。《大正藏》冊十二，第三六〇號。
《佛說觀無量壽經》。《大正藏》冊十二，第三六五號。
《佛說阿彌陀經》。《大正藏》冊十二，第三六六號。
《佛說八大人覺經》。《大正藏》冊十七，第七七七號。
《楞嚴經》。《大正藏》冊十九，第九四五號。

《四分律比丘戒本》。《大正藏》冊二十一，第一四二八號。
《遺教經》。《大正藏》冊十二，第三八九號。

《維摩詰經》。《大正藏》冊十四，第四七五號。

《妙法蓮華經玄義》。《大正藏》冊三十三，第一七一六號。

《妙法蓮華經文句》。《大正藏》冊三十四，第一七一八號。

《摩訶止觀》。《大正藏》冊四十六，第一九一一號。

《佛祖統紀》。《大正藏》冊四十九，第二〇三五號。

《大乘起信論》。《大正藏》冊二十三，第一六六六號。

2. 中文專書：

《慧峰上人紀念集》。台南：湛然寺編輯發行。1983年。

釋慧嶽(1983)。《天台教學史》。台北：彌勒出版社。

江燦騰(1990)。《現代中國佛教思想論集(一)》。台北：新文

豐出版公司。

釋聖禾(1994)。《戒堂外錄》。台南：智者出版社。

《慧峰上人入滅二十周年專刊》。《福田》90。台南：湛然寺出版，1993年。

《中華佛教百科全書》冊二—九。台南：中華佛教百科文獻基金會，1994年。

年譜完稿於民國九十七年（二〇〇八）慧峰上人入滅三十五周年紀念。

略述六即（一）

/ 雲庵

一、止觀六即

六即，出自《摩訶止觀》第一卷大意章，辨明發大心的非與是。名簡非與顯是。簡非，是簡除十種發心的偏失。顯是分四諦、四弘、六即說明。

六即，名目是理即、名字即、觀行即、相似即、分真即、究竟即。六即是天台宗將佛法精煉的綱格，始自凡夫到達成佛的六種修行位次，其重要性與四諦等量。為什麼要建立這六種修證階段，有二種理由：對治沒有信心卑劣眾生，見佛果尊崇，非是己分，沒有信心學習佛菩薩長期積功累德，以求佛果的耐心與勇氣。卑劣眾生唯求人天果報及個人解脫，不知凡夫與佛菩薩的佛性是同然一味，本來如此，在凡不減，在聖不增，人人有佛分。祇要聽聞圓法，相信圓理，篤信而起觀行，成佛可期。設此六即是對治凡夫的卑劣慢。故此「即」字，是指不二義。次對治無智增上慢人，自認與佛同等，我即是佛，本自具足，不須累劫修行，當下就是。故設歷歷分明的修行因果六個階段，不令混亂，剪去增慢。卑劣與增慢，都是偏激心性，故

設六即導正二心。

（一）理即：是闡明凡夫先天俱有的佛性。凡夫一念心就是如來藏理，這個理就是菩提心，也就是佛性。無論是動是靜，全具佛性之理。以理而言，凡夫當下有佛性，每個人都有成佛的種子。此佛性是尚未經過修煉所得智慧福德莊嚴的素佛。理雖是生佛同味，約事說，凡夫起心動念都與佛性相背，猶不自知。因此雖是理即佛，卻事不即佛。故眾生雖有佛性，要因方便及智慧俱足，乃可得成，此方便就是持戒修定習慧。行人在日常生活中，隨時檢驗反省自己，起心動念是否合乎正見正念，行為語言是否合乎正語正業，生活是否合乎正命，習禪是否正定，處事是否以中道觀慧為基則。以此助顯佛性的開發。

（二）名字即：心佛眾生雖是理性平等，但眾生沉淪生死，皆不知此平等道理，必須假借言教外薰，得聞名字，生信開解。所以必須親近善知識，聽聞佛法。或閱讀大乘經典，或從名言概念中理解佛法，開始對佛法產生信念。因聞法而知具

足佛性，欲開發佛性，必須聞解後起觀行。如同聞土中有金，須備開礦挖土工具。

(三)觀行即：若但聞名聽教，不入觀行，就如蟲啃食木板，偶成文字，是蟲根本不知是字非字，既不通達，豈成菩提。須要將信心導入實行，修煉自己以達到熟練，甚至到習慣的程度。怎麼修習？必須身體力行做三觀功夫，藉三觀而還原。使心觀明了，觀智與理境相應，所行如所言，所言如所行，言行相應，名觀行即。如聞土中有金，備足工具，即起行動。

(四)相似即：通過修行，主修止觀、輔以讀誦、或念佛、或禮懺。觀行功深，發相似用，斷除見思煩惱，雪清三業，冰潔六根。如鑽木取火，稍有煖氣現象。喻如掘井，漸見濕土泥。

(五)分真即：因相似觀的力量，初破無明見佛性，開自家寶藏，顯真如佛性，後位位增勝，乃至等覺，智慧轉著，無明微薄。但法身未全彰顯，破一分乃顯一分。如上弦月，夜夜漸明，但未全明，喻佛性猶在朦朧中。

(六)究竟即：等覺一轉，達到徹底覺悟。無明煩惱淨盡，智光圓滿，自身佛性完全顯現。如十五夜，月亮既明且圓。

六個修行階位，本是判圓教修行階位。然畢竟不是每位佛子都具圓教的圓融智慧，起圓信生圓解。餘藏通別三教行人，亦有當分的修證階位。唯三教藉圓教的六即教義相望自家的觀行斷惑位階，但義有差別。三教不能夠稱為六即佛，祇能稱為六

即。藏教雖有六個修行歷程，但藏教信實有生與實有滅的理論，苦集道是依因緣生。實有生實有滅，是相待非相即。亦不談佛性，故是六而非即，祇稱六即，不能稱六即佛。通教雖說諸法當體即空道理，但也未談到佛性的問題，故從理即至究竟即六個階位斷惑證道過程，也祇稱六即，非六即佛。總之，藏通二教都未斷無明顯法性，所以不稱六即佛。別教雖談到佛性，卻是三諦尚不圓融，有刻意去除煩惱的對立，不如圓教的不斷而斷，任運自然的巧智。又別教佛性迴出生死涅槃之外，生死涅槃與佛性不相即，故六個階位都不相即。唯圓教可稱為六即佛。

天台宗把一切妄惑煩惱分三：一見思惑，見惑就是虛妄分別種種道理而起。思惑就是對世間的事起顛倒想而起，見思煩惱不除，就墮入生死輪迴，斷則超出三界。二塵沙惑，雖是屬於無染污煩惱，沒有生死問題，但教化衆生卻有障礙。菩薩教化衆生要學習如洹河沙無量無數的法門，如果學習不足，又無行證，教化衆生會遇到瓶頸，障礙重重，不易突破，就形容這種障礙為塵沙惑，若證道種智，知諸法的差別相，窮盡諸法的源頭，則塵沙惑除，化導無礙。三無明惑，無明障礙中道實相的顯現。定要如實知曉中道佛性，中道思想是不偏激的思想，例如不墮有無見的兩端，不起常見斷見的爭執。總以客觀的智眼看待人事物，處世圓融，不愛執亦不憎避，無明乃能卻除。無明卻除，佛性即顯。無明不除，分段與變易二種生死難了。

(待續)

正修行

——修習止觀坐中修之一（二）

• 道益

文：三者體真止：

對治初心粗亂修止的第三種方法是體真止。前面所說繫緣守境止，是有一個實在的緣境存在，制心止，是隨心所起而制止，沒有一個特定的地方，這二種都是事相，容易了解，而體真止是屬理，不容易體會。體真止者，體諸法空，息諸妄慮故，名體真止。

萬法皆是因緣和合，和合之法無有不變，以緣起性空為其體性，是名為體。真，諸法之體性，離虛妄而真實，稱真。能夠體會人法二空真如，就能安住在空性上，就是體真止。所以，體真止是以真理作所緣境，把心安住在真理上，就是體真止。

文：所謂隨心所念，一切諸法，悉知從因緣生，無有自性，則心不取。若心不取，則妄念心息，故名為止。如

經中說云：一切諸法中，因緣空無主；息心達本源，故號為沙門。

隨著心念，所起的一切有為、無為諸法，都是因緣和合而生。《中觀論》：「諸法不自生，亦不從他生。」既然不自生者，萬物就不是從自體生，必待眾緣和合才生。那麼隨著所起的心念，必須假藉因緣而有，既是因緣而生，就無有自性。既知一切法都是因緣生滅法，無有自性，則心不生執著心，內心能安住不動，妄念之心自然停息，是名體真止。

《大寶積經》云：「不執著，無有所取」；不執著，能遠離煩惱業障，獲得身心輕安，遠離結因，這就是體真止。體真止者，簡單說，體會諸法，都是空相，心就不取、不執著，則妄念自息，名

體眞止。體眞止即是了悟，「萬法皆空」，才能使煩惱止息。既然萬法皆空，也就沒有可以安住的地方，稱之爲止無所止，如《金剛般若經》所說的「應無所住，而生其心。」

能了解眞如的道理，就能息心達本源。能透徹了解一切是空無主，那麼攀緣的心、有所得的心，慢慢就會調伏了。能了知一切諸法的本源是空性，才能稱爲沙門。

沙門是梵文，中文稱爲勤息。勤修戒定慧，息滅貪瞋癡。增一阿含經曰：「沙門名息心，諸惡永已盡，梵志名清淨，除去諸亂想。」故而眞正有資格稱爲沙門，必須是惡念不起，煩惱已息，才名爲沙門。

文：行者於初坐禪時，隨心所念，一切諸法，念念不住，雖用如上體眞止，而妄念不息，當反觀所起之心。過去已滅，現在不住，未來未至；三際窮之，了不可得。不可得法，則無有心。若無有心，則一切法皆無。行者雖觀心不住，皆無所有，而非無剎那任運覺知念起。

初學止觀者，假若隨心所起之妄念，前念後念相續不斷，像大海的波浪一波接一波，妄念雜念念不停，不能止息，雖然用了如上所說的體眞止，仍然無法止息妄念，得到利益，此時應當反觀所起的念頭，流注不停；時時所起妄念的心，是過

去、現在、未來？過去心已過去，不會停留；現在心正在剎那分別，不能久住也不可得；未來的心還沒有生起，不知下個念頭是什麼，也不可得，所以說三際窮盡求心，都不可得。《金剛經》云：「過去心不可得、現在心不可得、未來心不可得。」

既然過去、現在、未來都不可得，都沒有一個固定的處所，又妄想留住什麼呢？依此觀想，妄想自息。若沒有妄念心，一切法都消滅了，所緣境界也消滅了。觀現前這一念心，也是了不可得。既了不可得，那麼若無有心，則一切法何由而起？境本無生，因心而有，心若無時，則境亦無，境無則一切法皆無。

行者雖觀察從心所起一切諸法，皆了不可得，但是並不是如草木頑石的沒有思想，應該是現前一念，了了清楚。故云：而非無剎那，任運覺知念起。任運，是自然動作，不是刻意造作。

文：又觀此心念，以內有六根，外有六塵。根塵相對，故有識生。根塵未對，識本無生。觀生如是，觀滅亦然，生滅名字，但是假立。生滅心滅，寂滅現前，了無所得，是所謂涅槃空寂之理，其心自止。

宇宙萬有一切法，皆因心念而有，而心念的產生，乃是衆生的內六根，眼、耳、鼻、舌、身、意，對著外六塵，色、聲、香、味、觸、法，而產生六識，色識、聲識、香識、味識、觸識、法識。

當我們觀照到，根塵相對時，才有識生，六根、六塵、六識，互相和而心念生。反觀了知，根塵若沒有相對時，識就不會生起妄念。而反過來說，根塵本無生，因心識之緣而有。譬如心不在焉，則視而不見，聽而不聞。由此而了知，根、塵、識皆是因緣生，本身並無自性，既成了達空性，當體即空，妄念即息。觀想心念生起如此，那麼觀想心念息滅也是如此。故生滅之名，只是隨眾生的心意識，只是暫時依止因緣而安立，生住異滅並不是常住不變，當因緣散時，自然就不存在了，故是假立，假藉因緣而立。

生滅心滅，寂滅現前。心生，則一切法生，心滅，則一切法滅。謂「罪業本空，由心造；心若無時，罪亦滅」。心生時，則起一切煩惱、一切業。心滅時，則妄念不生，貪瞋癡不起，就能遠離煩惱，斷絕苦患，那麼寂滅自然現前。《大智度論》云：「滅三毒故名寂滅。」如《瑜伽師地論》：「三苦永離，名為寂靜。」三苦永離，煩惱也遠離，名為寂靜，就是涅槃空寂之理。涅槃既空寂，貪、瞋、痴、慢、疑等諸煩惱已滅，身無惡行，心無惡念，心中的一切妄念皆止息，身心俱寂，自然達到解脫境界。

《大論》云：「寂滅者是涅槃。」涅槃，翻為滅，滅煩惱故，滅生死故，名之為滅。《涅槃經》說：「滅諸煩惱，名為

涅槃。」能熄滅三毒煩惱，生死痛苦等種種無明，而達於寂滅無染，安穩快樂，生死已解脫的境界名為涅槃。

文：《起信論》云：「若心馳散，即當攝來，住於正念。

是正念者，當知唯心，無外境界，即復此心，亦無自相，念念不可得。」

《大乘起信論》談到修正說：「在修正期間，若心情散亂，念念於五塵，則應當將心攝住於正念中，當知心外無境，修行是唯心，三界所有，唯是一心，三界由心起，迷惑妄所見。所以能知離心外無法可得，則此心亦無自相，空寂而念念不可得。若了知唯心義，才能起真修行。」

文：謂初心修學，未便得住，抑之令住，往往發狂。如學射法，久習方中矣。

初發心修學止觀者，暫時未能將心安住，若用壓抑制止之，勉強令其止住，是很危險的事，如石頭壓草。用強硬的方法，令心安止之，不是最佳的方法，強之愈急，逼迫過勞，往往眾患叢生，有一天負擔不了時，修行者就發狂，這種心病，是皆不善於修止。這就是這所說的，抑之令住，往往發狂。

學習止觀之人，如調琴弦，不寬不急，自然妙音流露，又如學射箭，一天射不中，二天射不中，長久學習，熟能生巧，總有射中的時候。

廢井

宋 宇昭

古院無僧住，荒涼樹石間。停汙寒甃缺，
廢汲遠泉慳。雨漲蛙疑聚，宵晴月自還。
因尋成獨感，吟遶見衰顏。

寄保暹師

宋 宇昭

吟會失秋期，荒山寄病時。客髭生白早，
叢木落青遲。渴猶窺莎井，陰蟲占菊籬。
歸心何以見，霜月下天涯。

湛然詩鈔

一六九

幽居即事

宋 宇昭

掃苔人跡外，漸老喜深藏。路僻閑行遠，
春晴晝睡長。餘花留慕蝶，幽草戀殘陽。
盡日空林下，孤禪念石霜。

送從津師

宋 宇昭

病起辭吟社，出京無舊房。關中行半月，
詩外祗空囊。白道沿嵩直，青蕪夾渭長。
勝遊多社曲，風景似吾鄉。

原居早秋

宋 懷古

秋生深徑裏，老病眼慵開。戶外行人絕，
林間朔吹回。亂蛩鳴古塹，殘日照荒臺。
唯有他山約，相親入望來。

寺居寄簡長

宋 懷古

雪苑東山寺，山深少往還。紅塵無夢想，
白日自安閑。杖履苔花上，香燈樹影間。
何須更飛錫，歸隱沃洲山。

湛然詩鈔

一七〇

爛柯山(一)

宋 懷古

仙家輕歲月，浮世重光陰。白髮有先後，
青山無古今。局終柯已爛，塵散海尤深。
若覓長生路，煙霞無處尋。

爛柯山(二)

宋 懷古

王質爛柯事，傳聞不在疑。百年容易客，
一局等閑棋。此著有誰見，無言祗自知。
石橋南畔路，依舊日斜輝。

一〇〇年四月份會務報導

(會訊第356期)

捐款芳名錄

(總計 伍萬零陸佰元整)

參仟元：劉鎮誠

壹仟伍佰元：悟微

壹仟元：月薪 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 徐淑媛 徐鈺銓

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 李慧珍 吳淑燕 吳燕靜

傅冠盛 張榮富 陳文宗 陳羿宏

陳永漢 宋淑真 謝孟哲 謝金花

洪陳老遠 洪振銘 洪貴玲 洪桂莉

洪桂昭 洪秀源 洪秀宏 高淑惠

許汝櫻 顏高龍 顏條一 江柏興

肆佰元：黃怡錦

參佰元：李宗仁 林世豐 林春珠 吳美樺 韓立銘 韓慧玲

鄭景陽

貳佰元：證義 靜慧 王建宗 王延銘 王昱絜 李淑珍

林連悌 林盼 林融唯 林美辰 林淑娟 黃炳文

黃思涵 黃美月 吳新長 韓麗玲 韓聲瑞 陳品華

陳清瑞 陳俊竹 陳其彬 侯坤隆 侯坤成 侯燦榮

侯鈴朱 蕭志哲 蕭伊欣 蕭依慧 楊秀雅 謝幸芬

許素月 葉暉 葉曉恩 葉曉惠 葉曉源 江英嬌

盧貞吟 辛翌綸 辛旻潔 鍾瀚楷 余昭瑤 莊寶治

趙益欽 趙振豪 趙偉翔 趙珮芸

100年4月份收支明細表

收	上月結存	\$266,769	90
	本月收入	\$ 50,600	00
入	收入總計	\$317,369	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第298期印刷費用	13,800	00
	福田雜誌郵寄費用	2,572	00
	福田雜誌信封	29,520	00
	劃撥代金手續費	85	00
	供養法師(他寺)	6,000	00
	濟助支出		
	吳清木	2,000	00
	洪樺欽	2,000	00
	翁良溪	1,000	00
出	楊順景	5,000	00
	周清祈	5,000	00
	支出總計	\$ 66,977	00
	本月合計	\$250,392	90
	收支比較	132.4	%

方宏鍊

許瑞吟

壹佰元：阿彩

王愛玉

王靖君

李桂雲

李彩娥

李真業

李天養

李林秀鸞

林建國

林賢雲

林豔花

黃許金鳳

黃豐隆

黃志揚

黃志新

黃志武

黃惠伶

黃紅芬

黃素鶯

黃怡禎

黃怡瑄

黃郁儒

黃秋南

吳政諭

傅顯宏

鄭桂嬪

鄭幸柔

鄭棋安

韓葉蕉霞

韓怡君

韓立仁

韓孝宗

韓孝恩

張靜芳

張意慈

張景富

張詩吟

張欣平

張琦珮

陳國華

陳紫雲

陳儀嫻

陳儀潔

陳儀婷

陳樹剛

陳政賢

陳柳朱

陳儀嫻

陳永川

陳宗宏

陳樹剛

陳政賢

陳寶蓮

蔡明倫

侯汶其

侯舜姍

侯婉茹

楊耀任

洪碧芬

劉孟琴

劉鶯嬌

劉明朝

高秋圓

高彬勝

高彬宗

高明來

高王阿雪

葉煌杰

葉錦江

葉王鳳

許福枝

顏愛娥

郭阿英

姜進榮

康家銘

廖祥宇

鍾耀諒

鍾佳賻

薛昭賢

曾月里

柯錦燕

邱昱誠

鍾耀諒

鍾佳賻

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

湛然寺福田功德會



4月份救濟事蹟

1. 楊順景弟弟：住嘉義縣義竹鄉新富村，十一歲。案主因頭痛視力模糊經就醫診斷為腦瘤，已進行開腦手術。並須再進行鼻腔部位腫瘤移除手術，之前又因硬腦膜下積液再次開刀。案母為越南籍，因案父酗酒及家暴，已離婚多年，案主與案弟之監護皆歸父，但案母下班仍會至家中照料二人，再返回租屋處。目前之開銷皆由案母應付，但每月仍有房租近伍仟元；案主累積之費用已近捌萬，已由醫院社工募款中，本會則協助其醫療費用伍仟元整。

2. 周清祈先生：住南市安中路一段，六十三歲。案主因心臟及腎臟疾病由朋友通報急診入院，家中尚有一母及三名手足，但多年來未曾聯絡。與前妻離婚二十多年，育有二子，但亦放棄家庭，十幾年前亦與人同居，並領養其子女，但兩人關係不和睦，故案妻與同居人都不願伸出援手，案主之前開計程車維生，後因病變賣維生工具，也無力租屋，只得四處借宿，故本會協助其養護費用伍仟元整。

3. 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。



三十年前湛然大殿浴佛前夕

• 贈 閱 •

■ 中華民國一〇〇年五月十五日出版
佛曆三〇三八

■ 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