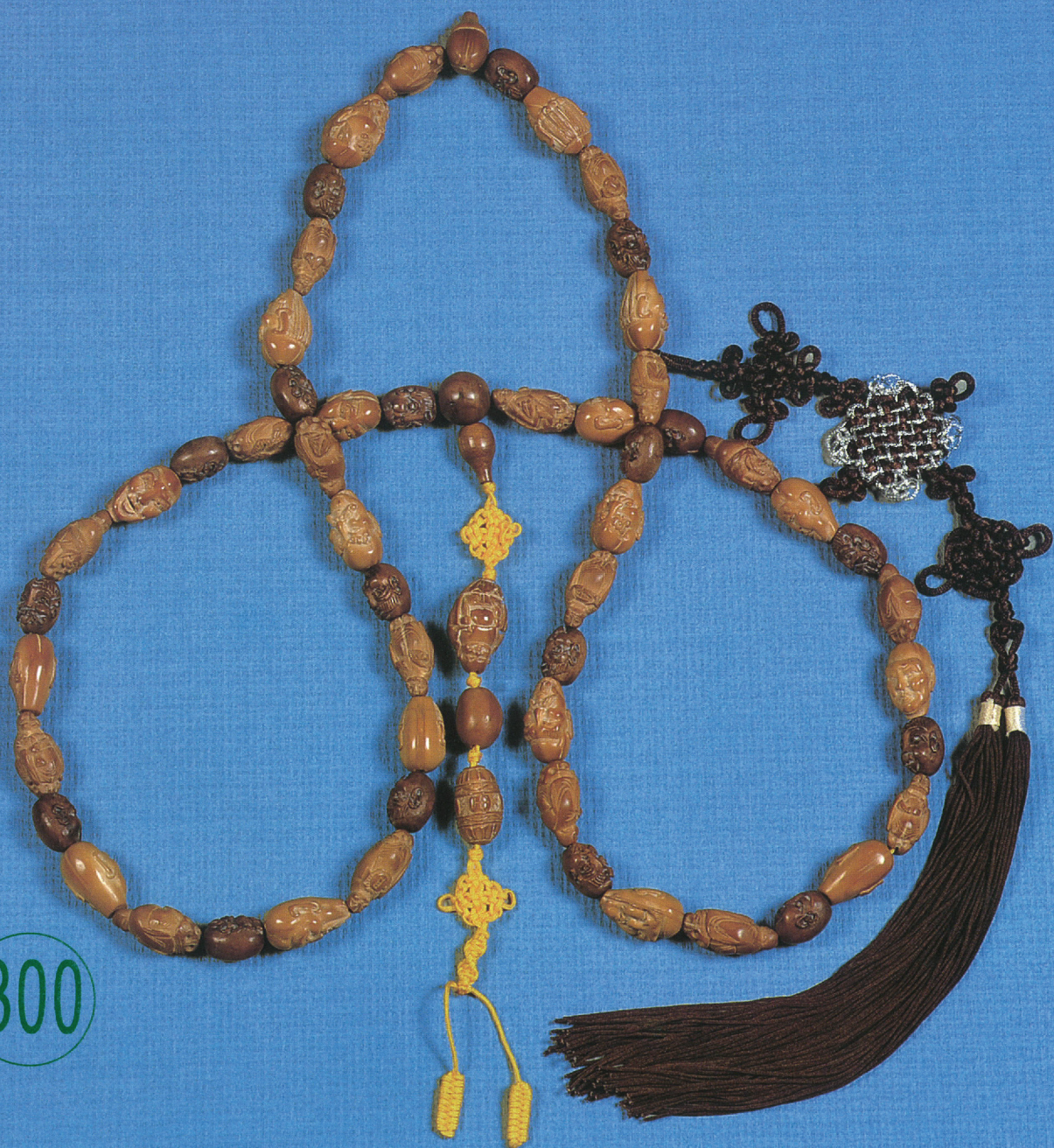


福

田



300

佛教月誌



本期目錄



☆由中日韓等國，於去年十一月在河南省光山縣大蘇山聯合舉辦

「天台學術對話」研討會，會後論文集《中日韓天台學術對話》，已由人民出版社出版發行。

☆中華佛教比丘尼協進會，於100年4月28日，假高雄市漢神巨蛋九樓宴會廳舉行「第四、第五屆理事長交接暨就職典禮」。

☆中國佛教會舉辦「為國人祈福行腳」活動，為100年浴佛節揭開序幕。

☆上海大學社科學院哲學系沈海燕教授所著《法華玄義探微》，於5月間已出版問世。

☆一行禪師與心道法師墨寶聯展，於4月2日至5月22日，假新北市世界宗教博物館七樓特展區展出。

☆屏東佳冬慈恩寺、高雄宏法寺第二任住持傳孝法師，於5月10日（農曆四月初八）捨報示寂。世壽62歲，僧臘38載，戒臘38夏。擇於5月30日，假慈恩寺舉行追思讚頌告別法會。

☆台南關廟千佛山，白雲老和尚，於5月18日捨報圓寂。法壽97歲。僧臘90載，戒臘77夏。擇於5月28日舉行讚頌法會。

☆新北市新店區妙法寺戒德老和尚100年5月21日安詳圓寂。世壽103歲。

☆高雄市大崗山蓮峰寺住持圓音比丘尼，5月10日捨報圓寂。世壽64歲，僧臘39載，戒臘34夏。擇於5月22日，在蓮峰寺舉行追思讚頌法儀。

封面：雕橄欖核念珠 大明攝

1 • 佛教月誌

2 • 深識世法即出世法：……輔行

4 • 天台宗、華嚴宗、人間佛教及藏傳佛教對《大乘起信論》的如來藏思想之評價(一)……明了

8 • 吠檀多派(Vedanta)(五)——《印度六派哲學》第七篇……依木村泰賢著觀譯

11 • 長尾雅人對中觀與唯識空觀的解讀(二)……林維明

16 • 護教不畏生死的雲峰妙高禪師……曙壽

18 • 維摩詰經的啓示(上)……何世亮

21 • 圓觀……甘澤謠

22 • 略述六即(二)……雲庵

28 • 正修行——修習止觀坐中修(三)……道益

32 • 湛然寺鈔

33 • 一〇〇年五月份會務報告

封底：三十年前湛然大殿浴佛前夕

深識世法即出世法

輔行

一一世法，無不爲令衆生出世。以五戒爲出世法者，以佛出世，方制此戒。世即出世，故引五行、五常，及十善法，即是五戒。

問：知病中，但云見思，不說塵沙無明之病。次識藥中，何故乃云出世，及以出世上上法耶？上上法藥應治塵沙無明之病。何故藥病不相對耶？

答：通論藥病，應如所問。今明知病識藥，及授藥法，並是菩薩從空出假，破塵沙惑，應須徧識世法等三。故此菩薩初入空時，先用一門破見思病。後出假時，亦先分別衆生見思，令其先破。破已，亦令廣習法藥，後入中道，方復自以上上法藥，治無明病。故無明病，非入假正意。若衆生有宜用上上藥，亦應爲說此上上法，令修假中二種觀法。中道亦屬假觀攝也。

言五常似五戒者，如提謂經中：長者問佛：何故但五，不說

四六？佛言：但說五者，是天地之根，太乙之初，神氣之始。以治天地，制御陰陽。衆生之靈，天持之和陰陽，地持之萬物生，人持之五藏安。天地之神，萬物之祖，是故但五。又云：所持五戒者，令成當來五體。順世五常五德之法：殺乖仁、盜乖義、淫乖禮、酒乖智、妄乖信。憫傷不殺曰仁，清察不盜曰義，防害不淫曰禮，持心禁酒曰智，非法不言曰信。此五不可造次而虧，不可須臾而廢。君子奉之以立身，用無暫替，故云五戒。又云：不殺過於二儀，不盜如太素，不邪行如虛空，不妄語如四時。

又五行似五戒者：略以白虎通、博物誌意，會釋其相。木主東方，東方主肝。肝主眼，眼主春。春主生，生存則木安。故云不殺以防本。金主西方，西方主肺，肺主鼻，鼻主秋，秋主收，收藏則金安。故不盜以防金。水主北方，北方主腎，腎主

耳，耳主冬。淫盛則水增，故不淫以禁水。土主中央，中央主脾，脾主身。土王四季，故提謂經云：不妄語如四時。身偏四根，妄語亦爾，偏於諸根，違心說故。火主南方，南方主心，心主舌，舌主夏。酒亂增火，故不飲酒，以防於火。

五經似五戒者：已略如前釋。此中開禮樂爲二，不語春秋。

又與提謂對義少別，以五行名與五經不同，故使爾也。禮云：酒者因祭祀而用之，非謂常飲。非祭而飲，尙違世禮，況佛制耶！古制禮樂以防淫亂。今習鄭衛，反增邪濁，故古樂器，但吹匏、擊缶、叩聲鳴鐘而已。故魏文侯問於子夏曰：吾端冕而聽古樂，則惟恐臥。聽鄭衛之音，則不知倦。敢問古樂於彼如何？新樂於此如何？子夏曰：夫古樂者，始奏以文，復亂以武，修身及家，均平天下，此古樂之發也。夫新樂者，覆雜子女，不知子父，此新樂之發也。夫樂者，天地順，而四時當，民有德，而五穀昌、疾疹不作，而無妖祥。故曰：樂以防淫。詩以防殺者，謂毛詩刺上，專防暴殺。謂上以風化下，下以風去刺上。尙書防盜者，專明帝王義讓之德，故防於盜。易測陰陽者，如孔子有三備卜經，上知天文，中知人事，下知地理。使詐者不行。

文殊菩薩亦遭碰釘子

在涅槃會上，文殊多話，勸純陀言：欲求正法，應當觀諸行的性相。能作此觀想，必證空三昧。

純陀反問文殊菩薩，如來法身不生不滅，無去無來，這豈是行嗎？比丘不應觀佛同於諸行。除非外道邪見人，纔會說如來同於有為。持戒比丘不應對於如來，生有為想。如來真實是無為法。若能以此正智觀如來者，不但當得三十二相，也會得快證得無上正等正覺。

文殊是大權菩薩，是應生眷屬。唯有證法身菩薩，纔夠資格作應生眷屬。參與涅槃法會是屬影響眾。不但不惱羞，還美言純陀，讚歎曰：好啊！純陀！你已能夠作長壽因緣。能知如來是常住法，不變易法，是無為法。

如此安排的對話，由文殊菩薩引言，再藉由一位工匠之子，來宣揚如來常住思想。

天台宗、華嚴宗、人間佛教及藏傳佛教對

《大乘起信論》的如來藏思想之評價(一)

• 明了

佛教思想的發展歷史，一般都以「佛法」到「大乘佛法」

。大乘佛法由初期「大乘佛法」、後期「大乘佛法」到秘密「大乘佛法」。如來藏思想是出現在「佛法」時期，完成於後期「大乘佛法」及「秘密大乘佛法」中。

佛弟子對佛的懷念，起初是對釋尊舍利的建塔供養，遺跡巡行，對釋尊的信敬與思慕。佛弟子對釋尊懷念其過去生中偉大菩薩行，而欲見賢思齊，學其菩薩行而成佛。故知釋尊涅槃不是神那樣的存在。但此思想不易被一般信眾接受，佛應是不可思議的存在。佛壽是無量的，存在是十方的。現在十方世界都有佛出世、佛在說法。大乘佛法就這樣產生。

釋尊的教法是「先知法住，後知涅槃」。學習因果的必然

性，依緣起而知無常、無我無我所，實現究竟解脫，涅槃寂滅。 「初期大乘」經所述之菩薩大行，是繼承「佛法」的先知法性，後知涅槃之修習順序。而「初期大乘」經所直顯深義——涅槃，空性、眞如、法界等，都是涅槃的異名。「佛法」時期從緣起入門，「初期大乘」是直顯諸法的本性寂滅。諸法本性是無二無別、無著無礙的，在「佛法」的懷念中，傳出一切衆生有如來藏，我，自性清淨心的「後期大乘」經。可以這樣說，在緣起之正法論而發展爲法法平等無礙的法性論；又由法性論而演化了佛性（如來藏）本具論；再進而衆生本來是佛。

佛法有方便法門之易行道——六念法門。六念即念佛、念法、念僧、念施、念戒、念天，使不幸之人，在恐怖、苦惱或

重病時內心安定，不失善念。方便「念佛」，念佛過去功德，現在念佛色相莊嚴，一心繫念，佛自然而然在念佛者心中現起。體驗出「自心作佛」，「三界唯心」的佛教理論。所以念佛不只是念三世十方佛，更要念自己是佛。此自心佛（如來）是後期大乘經所說之如來藏、我、自性清淨光明、衆生本具的思

想。

「佛法」時期是以中道、緣起爲主，先知法住，後知涅槃。大乘佛法之中觀系，是以「佛法」的緣起而「性空、唯名（假名）」；中道是「若不依俗諦，不得第一義」的二諦不二正觀。瑜伽系認爲一切法空，是不了義，緣起是依他起相是自相有的。其特色是依虛妄分別，說「唯識所現」。如來藏系，如來藏、我、自性清淨心是真如、真心、涅槃之異名。沒有受到無著菩薩瑜伽論說的影響，堅慧的《究竟一乘寶性論》沒有種子與唯識說法，論說四法：「佛界」是本有如來藏；「佛菩提」、「佛法」、「佛事業」，是如來藏離染所顯的佛體、佛德與佛的業用。融攝瑜伽系使虛妄的阿賴耶——藏識，與如來相結合，說「如來藏藏識心」。如來藏在顯教佛法大略如此流傳。

壹、各期佛教思想中之如來藏說：

一、原始佛教之如來藏說：

如來藏說，起初沒有與心性本淨相關聯。然而在如來藏說流傳中，衆生身中有清淨如來藏，與心性本淨，客塵所染之說法有相似處，所以「心性本淨」也成爲如來藏思想重要內容。心性本淨與修定有關，定學也稱心學。修定要離貪、瞋等五蓋，使心澄明清淨，如此啓發了心清淨的思想。如《雜阿含經》卷四七說。

淨心進向比丘，麤煩惱纏，惡不善業，諸惡邪見，漸斷令滅；如彼生金，淘去剛石堅塊。復次，淨心進向比丘，除次麤垢，欲覺、恚覺、害覺；如彼生金，除麤沙礫。復次，淨心進向比丘，次除細垢，謂親黑覺、人衆覺、生天覺，思惟除滅；如彼生金，除去麤垢、細沙、黑土。復次，淨心進向比丘，有善法覺，思惟除滅，令心清淨；猶如生金，除去金色相似之垢，令其純淨。：：復次，比丘得諸三昧，不爲有所持，得寂靜勝妙，得息樂道，一心一意，盡諸有漏；如鍊金師、鍊金師弟子，陶鍊生金，令其輕軟、不斷、光澤、屈伸，隨意（所作）。（《大正藏》2，341下）。

鍊金比喻有如修定去貪、瞋、惛沈、掉悔、疑五蓋心使心離染污而得清淨。

心與身相對，身行與心行，身受與心受，身精進與心精進，身輕安與心輕安，身遠離與心遠離，都是心之通稱。故《雜阿含經》卷一〇說：

比丘！心惱故衆生惱，心淨故衆生淨。比丘！我不見一色種種如斑色鳥，心復過是。所以者何？彼畜生心種種故色種種。（《大正藏》2.691-）。

衆生的雜染與清淨，是以心為主導的，因心的雜染而成雜染，心的清淨而成爲清淨。心貫通染淨的所依自體，正如洗衣的衣，磨鏡的鏡，鍊金的金一樣。以世俗譬喻而成立「心性本淨」的如來藏思想，確實適合於世間一般的見識，富有啓發人心向善的作用。

二、初期大乘的如來藏說：

大家都知道初期大乘有《般若經》類，也應該知道《華嚴經》及《法華經》等部也是。此部類初期大乘經對於心性本淨的如來藏思想有不同詮釋。

（一）《般若經》之如來藏說：

重慧的《般若經》等從般若體悟的立場，給以心性本淨不同解說。如《小品般若波羅蜜經》卷一說：

菩薩行般若波羅蜜時，應如是學！不念是菩薩心，所以者

何？是心非心，心相本淨故。

爾時，舍利弗語須菩提：有此非心心不？須菩提語舍利弗：非心心可得若有若無不？舍利弗言：不也。須菩提語舍利弗：若非心心不可得有無者，應作是言有心無心耶？

舍利弗言：何法爲非心？須菩提言：不壞不分別。（《大正藏》8.537中）。

《般若經》所說的「非心」，是心空，心不可得的意思。心性寂滅不可得，所以說「心性本清淨」，以本性清淨來證成「是心非心」，是沒有實質差異的。因爲「非心」不應該有「有無」之差別，是超越了有與無的概念，不能說是有是無的。又「非心」是心不可得，是說不壞、不分別，是眞如。

「小品」類《般若經》從勝義體悟的立場，對心性本淨之如來藏，以菩薩心、菩提心來表達。如《小品般若波羅蜜經》卷一說：

不念是菩薩心。

心不當念是菩薩。

其心不當自念我是菩薩。

不執著是菩薩心。

彼菩薩雖如是學，不應生心我如是學。

不執著大菩提心。（《大正藏》8.537中）。

心性本淨的清淨心，依《小品般若波羅蜜經》說，不限於心的本性，是通於一切法的。如卷七說：

如來所說無盡、無量、空、無相、無作、無起、無生無滅、無所有、無染、涅槃，但以名字方便故說。（《大正藏》8.566下）。

依《般若經》造論之《大智度論》卷六十三說：

諸法實相常淨。……是清淨有種種名字，或名如、法性、實際，或名般若波羅蜜，或名道（菩提），或名無生、無滅、空、無相、無作、無知、無得，或名畢竟空等，如是無量無邊名字。（《大正藏》25.507下）。

依經、論所說，清淨、無生、空等，都是異名同實。方便約境說，名爲如、法界、實際等。

另外《思益梵天所問經》之初期大乘經也如此說：

前際一切法淨，後際一切法淨，現在一切法淨，是三世畢竟淨，無能令不淨，性常淨故，是以說一切諸法性常清淨。（《大正藏》15.51中）。

《思益經》從一切性——空、無相、無作的常清淨，說到心性常清淨。

（待續）

（上接第10頁）

(2) Barnett; Antiquities of India pp.196-198.

W. Kirfel; Die Kosmographie der Inder pp.128-147. (追記)

以上所述是吠檀多的重要思想。最後總結一言，理論上而言，同是吠檀多，雖有種種意見，但依實際的人生觀而言，彼等最後是到達同一歸處。要言之，於己身實現完全圓滿之梵的希望與努力，彼等是一致的。換言之，立於全宇宙絕對生命與吾自身之生命其根柢相連之大自覺，努力於其生活上實現。就這一點而說由梵顯現萬有，然這只是理論上的，實際上，是在說萬有以梵爲最終原因（理想標的）而朝此前進之經過，如此見之，始具真正人生觀之意義。在此意義上，吾人認爲泰戈爾所言極是：

梵即是梵也。它是完全相對的無窮之理想。雖然如此，吾人尚未臻於成為真之吾人之地位。吾人必須不斷的成為真。必須不斷的成為梵。在「是」與「成為」之間有愛之無限奏樂。於此秘密之底，有支撐創造無限進行的真與美之根源（《The Realisation of Life》p. 155）。

吠檀多思想至今猶支配印度的信仰界，進而成爲世界之光的實際的意義在此。

（全文完）

吠檀多派 (Vedanta) (十二)

木村泰賢 著
依觀 譯

《印度六派哲學》第七篇

五、第一次開展 薩達難陀依無明之三德而論萬有開展之順序。首先關於第一次開展，作為本體之梵因純喜德之附加 (adhyaropa) 時，總相的成為神 (Iwvara)。亦即絕對無屬性之本位稍稍人格化，帶來全智 (sarvajalva)、全能 (sarvewara) 等作用與性質。作為世界之支配者、有情之救世主的梵，即指此位，又名此為世界因 (Jagatkarana)、內導者 (Ant-aryamin)、總支配者 (Sarvaniyantritva)。要言之，是商羯羅所說有德梵 (sagunabrah-man) 之位。若作為其本體之梵於同樣的喜德，以稍稍不純之喜德 (malina-satva) 而作用時，則現出別相的個人我之相。此名慧位 (prajba)，亦即聖者。是商羯羅所說的順解說 (krama-mukti) 之位，不同的是，此係相反應用，是由本體下降之位。相較於神，此位是不自由 (anivwara)、小智 (alpajba)，但就個人而言，是最純粹之狀態，是羅摩笈闍等

所說之真，即見解脫之境界。故第一次開展雖稱無明之結果，然其總相或別相，全無惡的方面，僅是微妙的外皮受蔽之位。這是依四位說而將此名為「最上之歸趣」之熟眠位 (susupti)，依五藏說將此名為妙樂藏 (anandakowa) 之所以。

六、第二次開展 (細身) 第一次開展是無明的純喜德之結果，當其暗德更得勢力時，成為第二次之開展。亦即首先作為神之梵，發展空、風、火、水、地等五種要素。此五要素異於通常所說的五大，相當於數論之五唯，今薩達難陀亦將此名唯 (tanmatra)。此五唯雖是暗德之結果，然其自身仍具備三德，依其表現之方式而發展成五知根、五作根、五風。為避免說明繁複，茲以圖示之（覺與意是依喜的五唯全部所生）。

	(喜的)	(暗的)	(憂的)
空—	耳根—	口—	出息(prana)
風—	皮根—	手—	入息(āpana)
火—	眼根—	足—	介風(vyāna)
水—	舌根—	排泄器—	上風(udāna)
地—	鼻根—	生殖器—	等風(sānāna)

此上五作根之配置，雖是任意決定，但依五唯而發生五作根，則是《摩訶婆羅多》及數論一派所主張，也與勝論所說一致（其一一作用之說明略過）。

十七要素相集，以五唯為基礎而組織者，是所謂的細身(sukamawarīra)。以此細身為依處，現為總相的，即先前的神(Iwara)更具體之位，智慧、欲望及身體皆具有。薩達難陀稱此為通我(Sutratman)，此係金胎神或梵天之異名。同樣的，以此細身為依處，現為別相的，即光位(tajasa)，是先前的慧位更具體化之位。此正是數論等所說之細身，依觀照之內具(tejomaya-antahkarana)，亦即依心理身而成立之微細體，故名光位。此第二次開展無論總相的別相的，相較於第一次，雖非常具體，但主要是依心識所成，故就未具純物質這一點，其細身之對象只是微細境(sukama-viśaya)。依四位說而言，此

為夢位(svapna)；依五藏說而言，應其要素而名認識藏、意藏、生氣藏。

七、第三次開展（現實） 第三次開展者，是更進而產生五大之粗物質，形成器世界及有情肉身之位。薩達難陀於述說依五唯產生五大之經過時，應用《旃多古耶奧義書》六·三·三之三分說(trivrtkarana)。亦即依五唯各要素混合之比例，或為地大，或為水大，或為空大。《精要》一二五揭其比例之規則曰：

dvidha vidhaya caikaikam caturdha prathamam punah,
svasvetaradvitīyamairyojanapabca pabca te (二分
五唯之各各，更四分前半，除各各本唯，其他四唯每
一分附加於後半。如是皆依彼五唯所成)。

圖示如次。

地大					
地唯	水唯	火唯	風唯	空唯	
乃至					
空大	地唯	水唯	火唯	風唯	
空唯					

此與佛教有部所說堅、濕、煖、動等實四大混合產生地、水、火、風等假四大，數論之一派所說色、聲、香、味、觸等五唯

混合而成五大等屬相同思想系統。就由此所生五大之性質而言，空中有聲，風中有聲與觸，火中有聲、觸、色，水中有聲、觸、色、味，地中有聲、觸、色、味、香。此亦同於數論一派所論。

依此五大而得完成現實之世界及現實之有情，從而依據薩達難陀所說，世界是一個梵卵(brahmanda)，其中有十四界。普魯(Bhur)、斯瓦魯(Bhuvā)、斯瓦魯(Svar)、瑪哈魯(Mahar)、闍那斯(Janas)、塔帕斯(Tapas)、薩提亞(Satya)稱為上界，阿達拉(Atala)、威達拉(Vitala)、斯達拉(Sutala)、拉薩達拉(Rasatala)、達拉達拉(Talatala)、摩訶達拉(Mahatala)、巴達拉(Patala)名為下界。此乃《摩訶婆羅多》及《往世書》等所說宇宙形體論所作之區別(註2)。薩達難陀對住於此等世界之有情之區別並無多說，作為有情之區別，只是舉胎、卵、濕、種等四生。此時所揭總相、別相之區別中，總相的，先前Sutratman之梵天更降身成瓦伊修瓦那拉(Vaiṣṇanara，一切人)，亦即種種神而應現；別相的，先前光位之細身得粗身而成四生之任一。及至此位，無論總相的別相的，都是具體的肉體的，依五藏說而言，名為食味所成(annarasa-maya)；依四位說而言，名為主觀客觀相對之醒位。

八、解脫還滅 唯一不動絕對妙樂之實在因無明之附加

，經三種階段而成複雜、變化無極、不純不淨之現實界。如薩達難陀屢屢說之，不因樹木或林，大虛空而有一分損滅，如何複雜變化之現象，其實在本身不存任何影響。不只如此，如樹木或森林離大虛空不存在，此現象界之所歸亦不外於梵之顯現，如此達觀，則於一色一香之中，清清楚楚、明明白白的有其實在相。在此意義上，薩達難陀拈提「余者梵也(Aham Brahma asmi)」[汝者彼也(Tat tvam asi)]之大格語作解釋。既是迷，此世不免是分裂、變化、微少、窘束之境界，若不能解脫，回歸本地，其意義終不能實現。故《精要》揭出種種修行法，總要可歸類為聞(wravana)、思(ma-nas)、修(nididhyasana)、三昧(samadhi)等四類。亦即聞奧義書之義理，思惟了解遂入禪定三昧，念梵我不二之公案。

如是無明之附加逐漸薄弱，最後於此世達解脫妙境。此稱有身解脫(jivamukti)，《精要》對此特設一項予以說明，要言之，雖具形骸，然超越其形骸，意指其精神已實現第四位當體之境界。自此再捨形骸，而成完全之無身解脫(videhamukti)，達大我亦即梵之妙境，至此無明根絕，先前所述之開展泯沒，再成唯一絕對之有、喜、知當體。

註

(1) Colebrooke; Miscellaneous Essay vol. I. p. 359.

(下轉第7頁)

長尾雅人對中觀與唯識空觀的解讀 (二)

• 林維明

(二) 邏輯推理的差異

《中論》在詮釋「因緣||空性」時未深入討論。然而《辯中邊論》則有完整解釋，使用較複雜的邏輯程序發展其觀點。

以MTI.1而言，是從二元論的不存在，及空性的存在兩個觀點討論空性的。然後延伸至MTI.2，首先論釋《般若》等經所說一切法包括非空（即有）、非不空（即無）的意思。《般若經》說「非不空」是畢竟空，而「非空」是如幻化。而瑜伽行派則從否定主、客二元性建立空性，這是日常生活中最顯現的東西，這種虛妄分別具有「空性」也稱之為「緣起」。雖然以後的唯識教義發展，有時否定所緣的外境而僅保留心識，即「一切唯識」。但此處並非如此，主客完全被否定掉，指向整個世界的空性。這與中觀的「所有實體都是空」是一致的。

MTI.2 以一切法包括有虛妄分別類似相；沒有能取與所取

；以及有「虛妄分別」存在於「空性」中，三個面向的推理。前兩者是以肯定及否定說明，而第三個面向則是以離有、無之分別。是超越前二個面向。由於空性在第二個面向是以否定和無實體，然而在第三面向「虛妄分別」存在於「空性」中，似乎與二面向「自語相違」。而成為中觀論師們所攻擊的焦點1。

所以在彌勒《辯中邊論》〈相品〉MTI.3 偈頌定義「空性」為：無二有無故，非有亦非無，非異亦非一，是說為空相（T31 478 a4-5）。

此一偈頌與龍樹《中論》歸敬偈的「不生亦不滅不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出」（T30 614-15）的八不因緣說是一致的。故空性同時具有不存在與存在「虛妄分別」以「假名」施設再復蘇，強調與辯證的邏輯思考模式足顯示自實體至

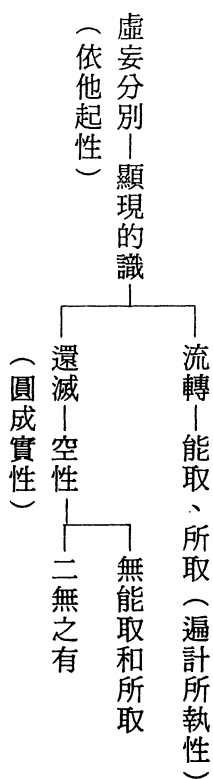
非實體，再從非實體進至實體持續的動態發展。最後歸納這就中道義。其實彌勒與龍樹所說中道義，詳略不同，但其意義則是一貫的。

(三)根據經典不同

1. 唯識

《辯中邊論》偈頌M1.1曰：虛妄分別有於此二都無此中唯有空，亦彼亦有此。(T31 477 c10-11)

由引文可知，「二無」所要闡述的是，透過「無二取」來展現「虛妄分別」是「空」，然而同時也透過「無二取」來展現有「虛妄分別」和「空性」。以唯識觀點，虛妄分別是屬於依他起性，若執「能取」與「所取」則為「遍計所執性」；而若無二取則為圓成實性。三者之關係如下圖所示²：



長尾雅人指出本偈頌，「空」的特性未被濫用。如言

某物(A)中未含任何東西(B)，則某物(A)，相對於任何東西(B)，是「空」。而以存在論而言，則某物(A)確實是存在的(頁55)。

瑜伽行派定義空性是強調不存在的存在。呂澂說：「此瑜伽系解空之特見」(頁857)³其思想重點放在《小空經》。小空經的悟入空性思維模式是次悟入，直至「無想心定」。空的是什麼？是「想」。「不空」者，唯此我身六處命存，在命終以前是不空的，但不再為煩惱所擾，心解脫自在，並且知道：「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」(參見T1 736 c27-738 a2)。

2. 中觀

龍樹論述空性是從緣起法，如云：「衆因緣法，我說即是空」⁴。引文的意思是說緣起即是空性。這是龍樹時代，部份學者所共說的。龍樹以世尊的緣起說而將《般若》的「一切法空」(T7 14 a7-26及T8 848 c4-23)安立在中道的緣起說，而說：「衆因緣法(緣起)，我(等)說即是空性」。也就是主張「緣起等於空性」故云：「不離於生死，而別有涅槃」(T30 21 b15)，換句話說：當迷

於「即空的緣起」就是生死集。而一旦悟到「緣起即空」，則為生死滅。「生死」與「涅槃」都是依緣起而成立的。

為什麼緣起是空呢？龍樹在其論著如《中論》⁵、《大智度論》⁶及《迴諍論》⁷中一再提及緣起是無自性，故說為空。自性(Svabhava)是「自有」自成的，與緣起是眾緣和合而成相違，是故一切法依因緣和合而生，故一切法無自性，即一切法空。故說：「以有空義故，一切法得成」(T30 33 a22)。

龍樹依「無自性」闡釋「緣起」與「空」的一致性。因此貫通《阿含經》的一切依緣起和《般若經》等一切法皆空而達到「緣起即空」的定論。

(四)空性的定義不同

1. 唯識

長尾指出：某些東西保留(Something remains)表示肯定某物存在。此與一般所了解「空性」是無實體，否定的特性相違，但在否定的過程中，會發現真空妙有⁸(頁154)。

MVI.13偈頌曰：「無二有無故，非有亦非無，非異亦非一，是說為空相」(T31 478 a4-5)。是闡釋空性的定

義，其意思是主客雙重之不存在，又是「不存在的存在」所以唯識學派對「空性」的定義，是「不存在的存在」。

2. 中觀

長尾指出，龍樹定義「空」是從「一切皆空，因為他們無自性」來加以陳述的(頁211-214)。例如火焰的存在是依存在於火柴和燃料的被點燃，或熄滅而定。也就是說一切萬法依緣起法則而生滅，毫無自主性，故謂「緣起性空」。所以中觀學派對空性的定義是「無自性」。

(五)修行方法不同

1. 唯識

長尾指出唯識瑜伽派主張「空性」為「不存在的存在」；等同於真如、實際、勝義、法界等觀念。所有肯定表現「空」的同義語(頁216)。「空」與「空性」的區別如同一般所說的存在(法)和真實(法界)類似。「空」即否定的意味，而「空性」則具積極絕對的意義。唯識主張從日常生活的認識開始起修，對「空性」的存在確實的認知，其整個過程稱之為「中道」，因此，其修行的方法是漸修的。

2. 中觀

長尾指出：龍樹哲學發展的空性的否定推理，其高度理論在哲學史是史無前例的。然而他的意圖並非在建構其哲學及形而上學系統，而是在提供宗教實踐的模式。很明顯的從空性與中道一致性發現到，般若經教導布施必須三輪體空即：施者、受者和施物三者皆空。在《般若經》中的空性具有宗教的神祕直觀，龍樹將之當作修行者瞑想的對象，很有系統的加以詳細解說（頁214）。因此可說其修行方法是頓悟的。

(六) 小結

綜合以上討論，可以歸納中觀和瑜伽行派在中道思想發展模式的異同點。展模式的異同點如表二所示。

表二 中觀和瑜伽行派在中道思想發展模式的異同點

學派	世界觀	出發點	邏輯推理	依據經典	空性定義	修持法
中觀	中道	緣起	未深入論述 緣起性空	阿含、般 若、中論	無自性	頓悟
瑜伽	中道	虛妄分別	依三性論討論	小空經	不存在的存在	漸修

其實佛教所言修行「中道」的意思是要我們破除在心中所設立的觀念，不執著現象界為任何特定的東西，不執

著於存在與不存在，在日常生活中如實地正觀一切法之緣起緣滅。若能見因緣法即能去除迷惑的妄見及惡見。如《中阿含經》〈象跡喻經第十〉曰：「若見緣起，便見法；若見法便見緣起」（T1 467 a18-19），又如《佛說大乘稻干經》云：「見緣起則見法，見法則見佛」（T16 816 c27-28）。可見緣起即是實相、真如、法性、永恆的真理，也是佛的法身。中觀學派與瑜伽行派所言中道思想即如是。

註釋：

1. 例如月稱論師《入中論》第6章V172.83偈頌就評論依他起性的觀念，可參考月稱造，法尊譯《入中論講記》佛陀教育基金會，頁94-100。

2. 引用釋妙玄（2004）頁142。

3. 例如《瑜伽地論》卷36〈本地分〉言：「謂由於此，彼無所有，即由彼故正觀為空。復由於此，餘實是有，即由餘故，如實知有；如是名為悟入空性，如實無倒」（T30 488 c28-489 a2），另卷90〈攝事分〉亦言：「若觀法所有自性畢竟皆空，是名於空顛倒趣入」（T30 812 c5-6）。

4. 中論卷4〈觀四諦品第24〉：「衆因緣法，我說即是空，亦為

是假名，亦是中道義，未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者」。(T30 33 b11-14)

5.如MMV 24.18 頌青目釋曰：衆緣具足和合而物生，是物屬衆因緣，故無自性；無自性故空 (T30 33 b15-17)·1.2 頌：「如諸法自性，不在於緣中」(2 b18)·15.1 頌：「衆緣中有性，是事則不然，性從衆緣出，即名爲作法」(19 c22-23)·22.2 頌：「陰合有如來，則無有自性」(30 a5)·24.16 頌：「汝若見諸法，決定有(自)性者，即見諸法無因亦無緣」(33 b1-2)及24.19 頌「未曾有一法，不從因緣生，是故一切法無不是空者」(33 b13-14)。

6.如卷37云：「若從因緣和合性，是法無自性；若無自性，即是空」(T25 331 b7-8)。

7.如云：「若因緣生，則無自體，以無自體，故空」(T32 18 a11-12)。

8.若一個人放下所有的煩惱障及所知障，即爲「真空」。但依自己的發心，自在的生活，實現解脫道或菩提道，就是「妙有」。例如杯子裝滿水將水倒掉，並非是空杯，因它還充滿空氣。「空」代表清除；放下某些東西，但仍保留另一些東西。

(待續)

(上接第17頁)

僧：「不會。」

師：「不見道：你有拄杖子，我與你拄杖子，你無拄杖子，我奪卻你拄杖子。」(註)

師於十七歲出家時，幸遇良師源明和尚，因此改變了他一生的際遇。以師之根器，是一位不可多得的法門將才，很容易便得到擁戴，當個法師，受人膜拜。但，師父告訴他：切莫途中被人哄去作長老，悞汝大事。這一句話，師聽進去了，因此，他不會弄小聰明取悅信衆，也不會答應人家的請求，去接管寺廟。反而甘於寂寞發願精進，以悟爲期。這實在值得現今一般出家人所效法。

註：六祖下第七世鄂州芭蕉山慧清禪師上堂，拈拄杖示衆曰：「你有拄杖子，我與你拄杖子，你無拄杖子，我奪卻你拄杖子。」靠拄杖下座。這則開示後人有不同的說法。第一種認為，禪者未悟道時，無論怎麼都不是，一旦悟道了，則一切總是。第二種認為，你妄想、煩惱，就是有拄杖子，爲了去除妄想煩惱，因此教你修持各種法門，舉凡參禪念佛觀想，乃至禮佛拜經，這就是與你拄杖子。若你已作功夫到某個階段，覺得心念清淨、無煩無惱，則容易落在無事甲裏，這就成了修行的障礙，也是很要不得，這就是你無拄杖子，我奪你拄杖子。所謂病好不用藥，奪你拄杖子，要你不執藥成病。

護教不畏生死的雲峰妙高禪師

• 曙 壽

慶元徑山雲峰妙高禪師，福建長溪人，世代皆是讀書人，是典型的儒家世族。母親阮氏，夜裏夢見水池上有嬰兒雙手合十盤坐在蓮花上，遂伸手捧了過來，醒後即生下師，因而取名夢池。生而神彩秀徹，漸長則喜歡讀書，尤其是佛教典籍，一讀即懂。後來請求父母許可學出世法並進一步出家受戒。隨即前往育王寺謁見偃溪聞禪師，因機鋒相契，受到禪師的器重，命掌藏鑰之職。

某日因聞禪師開示：「譬如牛過窗櫺，頭角四蹄都過了，因甚尾巴過不了。」師豁然大省。乃隨口說道：「鯨吞海水盡，露出珊瑚枝。」聞禪師一聽知其已悟，遂加以印可。那時，蔣山道場虛席，師遂奉朝命前往住持，一住即十三年，住衆增

至五千，宋朝德祐元年（西元一二七五年，宋朝最後一位皇帝恭帝，在位兩年即被擄北去，元世祖忽必略於一二七七年稱帝）。寺被元兵佔據，士兵以利刃駕在師之頸項上，師一點也不畏懼，反而伸長了頸項說道：「要殺即殺！」元兵被其視死如歸的狀態所感化，遂棄刀而去。

元朝至元十七年（西元一二八〇年）師遷居徑山寺，寺遭火災，師住後隨即重建，回復舊觀。

時，京師有人譖毀禪宗，師知後謂：「這是法門大事，我當忍死爭之。」遂向朝廷報告，奉朝命集諸宗徒當廷辯論。元世祖見了師問：「禪以何爲宗？」師奏：「淨智妙圓，體本空寂，非見聞覺知、思慮分別所能到。」世祖再三宣問，師歷舉

西天東土諸祖以至德山臨濟棒喝因緣，滔滔不絕，世祖又宣進榻前，與譚者反復論難，最後譚者辭屈，旁聽的世祖龍心大悅。

師既獲勝辯，陛辭南歸，曾示衆曰：「我本深藏巖竇，隱遯過時，不謂日照天臨，難逃至化。」又曰：「衲被蒙頭萬事休，此時山僧都不會。」以表心跡。

至元三十年（西元一二九三年）六月十七日，書偈而逝，後建塔於寺之西麓。

師爲護衛佛教及禪宗，不畏生死，不做縮頭烏龜，勇於向對方提出論辯，其爲教爲法的大無畏精神，是值得我們效法的，當說即說，當做即做，正是佛門龍象的表徵。

沉沉寂寂絕施爲

杭州天真毒峰本善禪師，祖籍爲鳳陽人，俗姓吳，父爲官被派到廣東雷陽而生師，十七歲出家，初遇源明和尚，示無字話，師當下便能領解，遂將所解報告和尚，和尚說：「我二十年看個無字，如蚊子上鐵牛，你才學做功夫，便有如許見解！」停了一下又說：「我看你根器異於常人，當要謹慎，切莫於半途中被人哄了去作長老，誤了你的大事。」師既蒙教誨，即發願定要精進用功，自誓此生以悟爲期。

當時無際明悟禪師於四川大弘禪法，師甚仰慕，遂入川參

叩，正巧無際禪師蒙朝廷邀請入宮，師未能相見，遂發願閉關專修，其關房內不設置臥具，只有放著小凳，若昏沉時，連小凳也去掉，以此苦行精進辦道，驅除昏沉之魔。忽然有一天聞鐘聲而有省，乃述偈曰：

「沉沉寂寂絕施爲，觸著無端吼似雷，

動地一聲消息盡，觸觸粉碎夢初回。」

從關房出來後，再去謁見無際禪師，這回更不巧，禪師已遷化，師更無緣相見。遂求證於月溪和尚，希望蒙和尚印證，師與澄和尚相見，言下相契，後來得到和尚書信，召師付囑，適逢師因事到別處去，和尚臨入滅前命人送來袈裟及拂子，師遂正式得法，遂住本山傳弘禪法，一住四十多年。

成化初年（明朝憲宗年號，西元一四六五年），師掩關石屋，後住天真寺，有僧來問：「如何是和尙家風？」師曰：「前江潮急魚行澀，後嶺峯高鳥泊難。」

僧請益高峰和尚示衆曰：「『海底泥牛銜月走，巖前石虎抱兒眠，鐵蛇鑽入金剛眼，崑崙騎象鷺鷥牽。』此四句內有一句能殺能活，能縱能奪，若人檢點得出，一生參學事畢。」未知是那一句？

師：「等你悟道了再向你說。」

（下轉第15頁）

維摩詰經的啓示（十一）

• 何世亮

十九、非我非無我

關於小乘佛法的「無我論」，維摩詰並不讚同，他認為「無我」只是一種對治「自私」及「我執」的方便法而已，而真正的實相並非「無我」。

菩薩行品說：「觀無我，而誨人不倦。」假如衆生是無我的話，我們要去指導誰修行佛法呢？假如我及衆生都是空的話，那我們要做什麼事呢！躺在那邊等死就好啦！

所以當時佛弟子摩訶迦旃延在演說：「無常苦空無我寂滅。」的意義時，維摩詰就糾正他說：「唯！迦旃延！無以生滅心行說實相法，迦旃延！諸法畢竟不生不滅是無常義，五受陰洞達空無所起是苦義，諸法究竟無所有是空義，於我無我而不一是無我義，法本不然，今則不滅，是寂滅義。」

把人生看成痛苦，然後壓抑欲望，消滅自我，達到槁木死灰的寂滅狀態，是傳統苦行僧的修行方式。

這種小乘佛法的修行方式往往矯枉過正，結果造成另一種厭惡感，認為自我肉體是骯髒有罪的，產生了厭世主義，壓低了生命的意義。

南傳佛法的大師阿姜查就這麼說：「所有關於自我的教誨是不真實的，而所有關於無我的教誨也一樣不真實，人生的實相既不是自我，也不是無我所能表達。」

有一位哈佛大學的佛教老師也說：「我們在討論無我的時候，首先必須成為有我，不然如何討論下去。」

這也就是說，當我們說出「無我」時，我們已經「有我」的存在了，不然誰能說出「無我」。

所以維摩詰就說：「人生的實相非我亦非無我。」就是把佛法的人生態度轉向中道的人生觀。

維摩詰問文殊師利：「何等爲如來種？」

文殊師利言：「有身爲種，無明有愛爲種，貪恚癡爲種，四顛倒爲種，五蓋爲種，六入爲種，七識處爲種，八邪法爲種，九惱處爲種，十不善道爲種，以要言之，六十二見及一切煩惱皆是佛種。」

維摩詰說：「何謂也？」

文殊師利說：「若見無爲入正位者，不能復發阿耨多羅三藐三菩提心，譬如高原陸地不生蓮花，卑濕淤泥乃生此花，如是見無爲法入正位者，終不復能生於佛法，煩惱泥中乃有衆生起佛法耳，又如植種於空，終不能生，糞壤之地乃能滋茂，如是入無爲正位者，不生佛法，起於我見如須彌山，猶能發於阿耨多羅三藐三菩提心，生佛法矣，是故當知一切煩惱爲如來種，譬如不下巨海，不能得無價寶珠，如是不入煩惱大海，則不能得一切智寶。」

爾時大迦葉歎言：「善哉！善哉！文殊師利！快說此語，誠如所言，塵勞之儔爲如來種，我等今者不復堪任發阿耨多羅三藐三菩提心，乃至五無間罪，猶能發意生於佛法，而今我等永不能發，譬如根敗之士，其於五欲不能復利，如是聲聞諸結

斷者，於佛法中無所復益，永不志願，是故文殊師利，凡夫於佛法有反復，而聲聞無也，所以者何？凡夫聞佛法，能起無上道心，不斷三寶，正使聲聞終身聞佛法力無畏等，永不能發無上道意。」

從這段對話中，我們可以明白，維摩詰以自我的一切貪瞋痴的煩惱爲修行佛法，成就如來的種子，好像蓮花生長於淤泥一樣，有自我身心這些污穢的土壤，才能生長出美好的佛性光輝。

道元禪師說：「學佛者，學自我也，學自我者，學忘我也。」這個意思是說，學佛就是要學習認識自我，調整自我，然後將之提昇到無我的境界。

以我的看法是這樣，要把自我消滅，要將自我壓抑，然後進入無我的狀態，這是一個錯誤的修行方式，如此一來，自我不但不能消失，反而成爲一種心理障礙，而所達到的無我狀態，也將變成一種空洞的頑空，沒有任何智慧產生，這就是後來小乘佛法閉關自守，逐漸沒落的原因。

正確的方式是這樣，自我與無我不是對立的兩個觀念，而是互相關連的一體兩端，自我的肉體及情感方面是屬於比較粗質的物質，我們必須靠著修行佛法，將之提昇並且轉化成爲比較微細的心靈能量，如愛恩斯坦相對論所說的，質量可以轉

變成能量，當物體的速度接近光速的時候，它就轉化成非常大的能量。

由此而論，無我並不是沒有我，而是無形的我，具有無限能量的我，具有無窮變化的我，具有廣大創造力的我，也是『涅槃經』所說的「常樂我淨」。

方便品說：「是身無定，爲要當死，是身如毒蛇，如怨賊，如空聚，陰界諸入所共合成，諸仁者！此可患厭，當樂佛身，所以者何？佛身者即法身也，從無量功德智慧生，從戒定慧解脫解脫知見生，從慈悲喜捨生，從布施、持戒、忍辱、柔和、勤行、精進、禪定、三昧、多聞、智慧諸波羅蜜生，從方便生，從六通生，從三明生，從三十七道品生，從止觀生，從十力、四無所畏、十八不共法生，從斷一切不善法、集一切善法生，從真實生，從不放逸生，從如是無量清淨法生如來身，諸仁者！欲得佛法，斷一切衆生病者，當發阿耨多羅三藐三菩提心。」

要修行佛法總是要由自我起步，一步一步地提升自我，不然「無我」要如何修行，所以維摩詰經說：「若見無爲入正位者，不能復發阿耨多羅三藐三菩提心，譬如高原陸地不生蓮花，卑濕淤泥乃生此花，如是見無爲法入正位者，終不復能生於佛法，煩惱泥中乃有衆生起佛法耳。」即是這個道理。

自我的能量，藉著佛法的修行與轉化，修持戒定慧解脫解脫知見，力行六度波羅蜜，精進三十七道品，修持止觀法門，積德行善，逐漸進入廣大無形的我，這個就稱之爲「法身」，其中看不到有相的自我，也不是空洞的無我，而是具有神通妙用的大我，真我，所以維摩詰說：「於我無我而不一，即是真正實相的我。」

不過話說回來，是不是所有的衆生煩惱種子，都能發芽、生長、開花結果呢？是不是所有的煩惱衆生，深入巨海之後，都能獲得無價寶珠，返回陸地上來呢？這可就不一定了。

有許多種子深埋在土壤之中，並沒有生根發芽，反而逐步地腐爛消失了。有許多深入大海探尋珠寶的人士，卻有去無回了。

所以當我們在應用維摩詰經的道理時，也必須十分小心了，有時候修行的功夫不足，發心度衆修持佛法，結果反而被社會污染，到後來沈淪於名利的深淵中，無法自拔。這也是大乘佛法所必須提防的一個陷阱。

當有人問我說，到底小乘佛法還是大乘佛法比較優勝？或者問說，應該修持小乘佛法還是大乘佛法？我就以維摩詰的方式來回答：「於小乘大乘而不一。」

（待續）

圓觀

• 甘澤謠

圓觀者，大歷末，雒陽惠林寺僧。能事田園，富有粟帛梵學之外，音律貫通。時人以富僧爲名，而莫知所自也。李諫議源，公卿之子。當天寶之際，以遊宴飲酒爲務。父憊居守，陷于賊中，乃脫粟布衣，止于惠林寺。悉將家業爲寺公財。寺人日給一器食，一杯飲而已。不置僕使，絕其聞知，惟與圓觀爲忘言交，促膝靜話，自旦及昏。時人以清濁不倫，頗生譏誚，如此三十年。二公一旦約遊蜀州，抵青城峨眉，同訪道求藥。圓觀欲游長安，出斜谷。李公欲上荊州三峽。爭此兩途，半年未決。李公曰：吾已絕世事，豈取途兩京。圓觀曰：行固不繇人，請出三峽而去。遂自荊江上峽，行次南浦，維舟山下，見婦女數人，錦襠員嬰而汲，圓觀望見，泣下曰：某不欲至此，恐見其婦人也。李公驚問曰：自上峽來，此徒不少，何獨恐此數人？圓觀曰：其中孕婦姓王者，是某託身之所，逾三載，尙未婉懷，以某未來之故也。今既見矣，即命有所歸，釋氏所謂循環也。謂公曰：請假以符咒，遣某速生，少駐行舟，葬某山下，浴兒三日，公當訪臨，若相顧一笑，即某認公也。更後十二年，中秋月夜，杭州天

竺寺外，與公相見之期。李公遂悔此行，爲之一慟，遂召婦人，告以方書，其婦人喜躍還家。頃之親族畢至，以枯魚獻于水濱，李公往爲授朱字符，圓觀具湯沐，新其衣裝，是夕圓觀亡，而孕婦產矣。李公三日往觀新兒，襁褓就明，果致一笑。李公泣下，具告于王，王乃多出家財葬圓觀，明日李公回棹言歸，惠林詢問觀家，方知已有理命。後十二年，秋八月，直指餘杭，赴其所約。時天竺寺山雨初晴，月色滿川，無處尋訪，忽聞葛洪川畔，有牧豎歌竹枝詞者，乘牛叩角，雙髻短衣，俄至寺前，乃觀也。李公就謁曰：觀公健否？卻問李公曰：眞信士，與公殊途，慎勿相近。俗緣未盡，但願勤修不墮，即遂相見。李公以無由敘話，望之潸然。圓觀又唱竹枝，步步前去，山長水遠，尙聞歌聲，詞切韻高，莫知所詣。初到寺前，歌曰：三生石上舊精魂，賞月吟風不要論；慚愧情人遠相訪，此身雖異性常存。寺前又歌曰：身前身後事茫茫，欲話因緣恐斷腸，吳越山川遊已遍，卻回煙棹上瞿塘。後三年，李公拜諫議大夫。一年亡。（叢刊集成新編 82—178 下）

略述六即（二）

／雲庵

二、四教六即

已下分別略述四教六即，六即不外修空假中三觀，觀三諦道理，除三種惑障。唯偏圓智慧有異，斷惑有差距，故四教階位義有不同。

（一）藏教六即

1. 理即：偏眞法性爲理。法性被苦集煩惱遮蓋，不見法性。如月被烏雲遮掩，不見月光。但月光並未被烏雲污染，烏雲飄過，月光仍現。法性亦然，雖暫時被煩惱覆蓋，撥卻煩惱烏雲，法性智光立現。

2. 名字即：聽聞正因緣法，於四諦十二因緣，了知名義。知諸法從正因緣生，非邪因緣生。知有生必有滅，了知世間諸法苦空無常無我，進求解脫。

3. 觀行即：分三個觀行程序。先修五種停止煩惱的觀法，即五停心觀，及四念處觀與十二因緣觀法。

首修五停心觀，貪欲重的教修不淨觀，瞋心重的教修慈心觀，散亂心較嚴重的教修數息觀，愚癡不知因緣生因緣滅的，教修正因緣觀，多障礙的教修念佛觀。

次則四念處各別作觀。先觀身體不淨，次觀三種感受終皆是苦，再觀心念，念念無常，最後觀六根六塵觸對所產生的法，是因緣和合，此法是我。此是別相念觀。

再則身受心法四種緣境，與不淨苦無常無我四能觀慧，或作一境四觀，或作一觀四境。例如：觀身不淨，亦是苦、亦是無常、亦是無我，此是一境四觀。或一觀四境，如觀身不淨，觀受心法皆不淨。名曰總相念觀法。

十二因緣觀，首觀生滅門，觀一念無明起，而有行，乃至貪愛追求爲因而有生，以至有老死憂悲苦惱。次修還滅門，由爲什麼會有老死憂悲苦惱，以老死破壞此生命，因爲執著既有的生命。逆推回到源頭，是無明無知的作祟。無明就是不了肉體與精神及外在的環境，不是自己所有，卻執著不放，故感到苦惱。所以要斷生死鈎鍊，必要斷除無明。

4. 相似即：又分四個階位。就是煖、頂、忍、世第一四種善根。

在煖位，以總別四念處觀的智慧，觀察苦集滅道四諦，得佛法氣分，能伏煩惱。

在頂位，對於真理，更加分明，如人登山頂，眼觀四方，悉皆明了。

在忍位，分下中上三忍。通觀上下界四諦十六行觀，得八忍八智斷見惑煩惱。

下忍位，前四念處觀行圓滿，就是接近聖道。再用四念處觀慧，加功用行，進觀四諦十六行法門。苦集滅道四諦下各有四行。如苦諦下，則觀諸法「苦空無常無我」四行，虛妄不實，應離執著。集諦下，則觀「集因緣生」四行，是招感苦報之因，應斷。道諦下「道證跡乘」四行，可通往涅槃道路，應修。滅

諦下則有「滅盡妙離」四行，盡諸煩惱，出三界得涅槃境，應證。在中忍位，周而復始觀上下界四諦，訓練純熟。對真諦道理，越加明顯，煩惱勢力削弱，住入上忍位。在上忍位的最後一剎那，進入世第一位。在入世第一位，以最後一剎那，引入見道位，證得須陀洹果。

5. 分證即：分三種果位斷惑。

初，須陀洹：前世第一位，以最後一剎那，斷三界八十八種煩惱盡，證得須陀洹果。

次，斯陀洹：進斷欲界六品貪瞋癡慢疑煩惱，證須陀洹果。三，阿那含：斷欲界思惑盡。進斷色界無色界八地思惑，捨貪癡慢煩惱。八地思惑：一離生喜樂地，二定生喜樂地，三離生妙樂地，四捨念清淨地，五空處地，六識處地，七無所有處地，八非想非非想處地，各有九品思煩惱。上地思惑若未斷盡，仍生三果居處，即色界五不還天繼續修行。

6. 究竟即：此有四位果人。

初，三界見思煩惱斷盡無餘的證阿羅漢果。次，觀十二因緣，斷煩惱的證辟支佛。三，緣苦集滅道四諦，發四弘誓願，於三阿僧祇行事六度圓滿的是菩薩位。

四，菩薩同斷見思，事六度行滿，更百劫修三十二相八十種好。乘六度行而證佛果，入無餘涅槃。是佛果位。

藏教行人至此修行斷惑行位圓滿，稱無學位。就是阿羅漢四德：我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。雖有菩薩位，究竟佛果位。也祇相當於別教二住至七住，圓教二信至七信相似即位。果位稍劣。

(二)通教六即

1. 理即：明真空法性道理。即因果事相當下便是法的本性。所以苦無逼迫相，當下是真空法性。集無和合相，煩惱當體本空。道不二相，無有能治所治。滅無生相，既是無生，則無有滅。

2. 名字即：聞真空法性理，了知諸法無自性義，了知色心二法、世出世法、有漏無漏法，都是因緣所生，當體即是真空法性。聞世間一切都如夢如幻，似有非有。如人做夢歷歷分明，醒來卻是一場空無。聞真空道理而生信。

3. 觀行即：因為未有理水滋潤法性，故得乾慧名。通教自乾慧地起修，因為也是界內教，故修行斷惑如同藏教修五停心觀，別相念觀，總相念觀。

4. 相似即：是第二性地。由前觀慧力量，智慧漸增，法性理水漸現，煩惱火燄漸息。已接近法性理水，但未全純，故名相

似即。此位與藏教四加行相當，祇伏見思惑。

5. 分真即：共有七地：

第三八人地與第四見地，共入無間道三昧。因加行道的努力，發得正智斷煩惱，可以無間斷進入解脫道不受障礙。發真無漏慧見真諦理，斷三界八十八使煩惱。

第五薄地，斷欲界思惑煩惱前六品，欲界煩惱漸薄，故云薄地。

第六離欲地，斷除欲界思惑煩惱，離欲界生死。相當於阿那含果位，不再來人間受生死輪迴。住於色界五那含天繼續修行。

第七已辦地，此地斷三界見思煩惱淨盡，亦具阿羅漢四德，不受三界輪迴苦報。

第八支佛地，不但見思煩惱淨盡，更侵除習氣。由此得知阿羅漢唯斷正使，猶有習氣（如迦葉有聞天樂起舞的習氣，舍利弗有瞋恚習氣。）但未妨礙他們證阿羅漢果。到此支佛位纔能習氣淨盡。習氣如杯裏的茶垢，久之難以濯除，故修行盡量去除習性為要，不可以是習性為藉口。

第九菩薩地，通教菩薩不同於前之阿羅漢辟支佛侵除習氣，菩薩則須留點習氣，滋潤生死，好與衆生同生同死。此地菩薩能顯現神通，建設清淨國土，安置衆生。

6. 究竟即：以一念慧與真如相應，正使與殘習淨盡，現帶

劣勝應身成佛。通教佛現的是應身佛，不過較殊勝於藏教佛，故說帶劣勝應身。

藏通是界內二教，修行斷惑雖有巧拙不同，二者都是同斷見思煩惱，同證偏真涅槃。同出分段生死。分段生死是隨前生所作業因，今生壽命有限，身體也有一定的限度。

(三)別教六即

別教雖談佛性，乃是但中佛性，因為真俗中三諦歷別不相融，所以佛性不相即，不即生死是佛性，不即涅槃是佛性，且六個位次仍不能一味融通，故是六而不即。

1. 理即：但中佛性為理即佛，在生死不被染，在涅槃也非淨。此佛性迴出生死涅槃二邊，三諦也各自獨立，故亦稱單中佛性，不似圓教舉一諦即三諦的巧慧。理即不是真正的中道，故曰但中佛性。

2. 名字即：聞但中佛性及無量四諦，不思議生滅十二因緣法而深信不疑，不疑但中佛性，在凡不減，在聖不增。行人不能證得，是因煩惱障蔽。必要藉空假中三觀次第破三惑，次第證三智，而證但中佛性。

3. 觀行即：此是外凡十信位。由聞生信而起觀行。三界見思煩惱，唯伏未斷，相當於通教乾慧與性地階位。但較為大勝。

十信位有十種心，前五心為信、念、進、慧、定，即是三七道品的五根五力二科。由有根力的能量，令心不退轉。再將所修功德回事向理，回向佛地。然後保持信心令修行不失。因有根力的力量，能防非止惡。最後願心，希望行有餘力，能遊歷十方，與衆生結緣。

4. 相似即：分初住一階位，二住到七住一階位，八住至十住一階位。十行一階位，十迴向一階位。

初住斷盡見思惑，相當於通教的佛地究竟佛。二住到七住，除了斷盡見思惑，進一步更斷界內塵沙惑，伏界外塵沙惑。八至十住能從空入假，見俗諦道理，證道種智。十住雖分三段，總的說能安住在真諦理，一個階段一個階段斷惑證真。最後到十住，觀空無相，得無生忍，法水灌頂，能繼承如來度生大業，做化導工作，故言從空入假。

十行位，此位菩薩，以自行斷見思惑，進伏無明，能捨一切。已無瞋恨，正念不亂，於一切法無所著。於化他行，以出世智做入世行，自他成就。

十迴向位，顧名思義，將十行善法回向真如，回向菩提，以圓滿梵行。另一方面，自行有得，起大悲心救度衆生。

5. 分真即：是十地位，是菩薩道的修行階位。分成初地一

階位。二地至十地一階位，等覺一階位。

初地，是見道位，見真如法性，菩提心與法性相應。至此位破一分無明，顯一分法性，證一分三德（法身、般若、解脫），能分身百界作佛，八相成道利益衆生。

二地至十地，初地破一分無明已，更勤修定慧，離戲論，離著愛，進斷二地無明，如是每一地都斷一品無明，增一分中道，顯一分法身。如撥一分雲見一分月光。

等覺位，斷了第十一品無明，入一生補處位。

6. 究竟即：最後以如金剛石般堅固銳利的禪定力量，斷除一切微細無明煩惱，斷第十二品無明，入妙覺位。

（四）圓教六即佛

圓教自觀行始心，至終極究竟，共有五十二階位。初觀行、相似二位，還在內外凡位，唯破見思，未破無明，未見中道實相不思議理性故。初住至究竟佛位，須破四十二品無明。而圓教初住以上四十二位，位位所證，都是佛的境界。

圓教講相即，不應講破，惑體當體即是法界。所謂圓頓，就是直接。直接將煩惱轉換成般若，將生死提昇為涅槃。不是消滅煩惱與生死，就如把敵人直接變成朋友，敵人自然無影。

1. 理即佛：了知不思議法性，本自有之。如貧女家寶，未經

指示，渾然不知。經人指示，知寶所在。家寶本自有之，不知而已。佛性亦然，人人有之，在凡不減，於佛不增。凡夫不知，向外追求。如古德言，離世求菩提，猶如覓兔角。又如暗室有物，因燈而見。衆生佛性本有，無明覆蓋不見，因慧燈而顯。

2. 名字即佛：從善知識處，聞不思議三德的道理。了知一色一香無非中道，所謂溪聲盡是廣長舌，山色無非清淨身。理具三千，事造三千，同在一念。即天台所謂的一念三千世間。對如是一念一切念的不思議真理而生信心。這名字即，是修德的開始。

所謂理具三千，三千指十法界，亦泛指世間出世間一切法。理指中道實相，中道實相即是含空假中圓融三諦，不偏任何一面，又有充實的內容。意謂具備十法界的圓中，不但達到中道境界成佛，同時也涵攝著十法界。而理具，就是三千法在一念中具足。事造三千，指理具三千諸法隨因緣而顯現為現象，呈現為森羅萬象的差別事相。

3. 觀行即佛：五品外凡位。五品：一隨喜品、二讀誦品、三講說品、四兼行六度品、五正行六度品。初品聞圓教不思議三德的道理，發一念隨喜心。二品讀誦，即是扶助信心，

於六時中讀誦大乘經典，行四種三昧，懺悔六根罪。三品更加說法，轉其內解，導利前人。以曠濟故，化功歸己，心更一轉，倍勝於前。四品又以增進心修行五悔，兼修六度。福德力故，倍助觀心，更一重深進。五品於懺悔六情根中，理觀清明，事不妨理，理亦不隔事，理事融通，心觀無礙，轉勝於前。有能力全心投入六度事行，故謂正行六度。

4. 相似即佛：又名六根清淨位。由前之觀行，理愈觀愈分明，心愈止愈寂靜而得六根清淨。見思惑盡，也能制伏無明。雖未證中道實相理，但亦有些接近中道真理，故得有相似名。此相似即佛又分三個階位：

初信一階位，斷見惑盡。顯真空道理，證位不退，不會再轉到二乘地來。相當於別教初住位。

二信至七信一階位，進斷思惑盡，了三界苦集煩惱，永離三界生死。相當於別教的七住位，但較大勝。

八信至十信一階位，更斷界內外塵沙惑，證行不退。不再從修行中退轉下來。斷塵沙惑，就是這種智圓滿，化導沒有了障礙。相當於別教八住至十回向位。

5. 分真即佛：此是分斷無明分證中道實相，法身分分明顯。依次分八個階位斷四十一品無明煩惱。

(1) 初住位，斷一分無明顯一分法性。能夠分身百界作佛。華嚴

經所謂的初發心時便成正覺，指的就是圓教初發心住。(2) 二住至十住，位位各斷一品無明，證一分中道，顯一分法身。(3) 初行位，斷一品無明，顯一分法性。相當於別教等覺位。(4) 二行位，亦斷一品無明，顯一分法性。當於別教妙覺位。(5) 三行至十行，以及(6)十迴向、(7)十地，位位各斷一品無明，證一分中道，顯一分法身。(8)等覺位，更斷一品無明，是一生補處。三行已上別教不知有此名目。

6. 究竟即佛：進斷一品微細無明，永別無明父母，究竟登涅槃山。成清淨法身，是圓教佛。

圓教不說對立，例如生與死，煩惱與菩提，善與惡。圓教用「即」，從對立面轉換，融和容納。圓教不必「刻意」去除。因為若去除不得，會產生煩惱。圓教講從煩惱污垢中煉金，煉出智慧火，一切順其自然。

始自理即，終至究竟，即示修行因果。唯究竟即佛是果，等覺已還是因。智者大師說欲登究竟極果，非行不能登階。法華言，見佛子修種種行，以求佛道。修種種行，智者大師將之歸納略為修四種三昧，於中止觀是其主旨，止觀不離空假中三諦三觀大要。令修行者，以有三觀故，免數他人寶。以有六即故，令去增上慢。

(全文完)

正修行

修習止觀坐中修（二）

· 道益

文：二者修觀有二種，一者對治觀。

《涅槃經》云：「煩惱即是惡法。」若論惡法，數量衆多，而衆生煩惱的事亦是無量，遇到煩惱若不能透過止觀的觀照，如何能轉煩惱成菩提，唯有修習止觀，透過觀照思惟，才能息滅煩惱，達到究竟安樂，這就是修學止觀的目的。

坐中修止觀有五種不同，現在所談的是對治初心麤亂修止觀，而對治初心麤亂修止觀又分成兩部分說，止與觀。止已談過，接下來所說的是觀的部份。行者修止，妄想仍然不息，則可以改用觀來幫助。觀的部分可分二種來說，一對治觀，二正觀。以下先談對治觀。

修止是先將妄念停息，修觀是用來對治問題。對治觀，又名助觀，即是對治心中的煩惱。衆生愚癡，迷情逐境，念念之間起貪瞋癡等種種煩惱，而衆生也因根機利鈍的不同，煩惱的

種類，偏重就有所不同，故對治的方法也不同。

《雜阿含經》云：「有比丘，修不淨觀斷貪欲。修慈心斷瞋恚，修無常想斷我慢，修安那般那念斷覺想。」

《修行道地經》云：「假使行者情欲熾盛，爲說人身不淨之法。假使瞋怒而熾多者，爲說慈心。修行道者設多愚癡，當觀十二因緣分別了之。修行道者設多想念，則爲解說出入數息。修行道者設多憍慢，爲說此義。」憍慢者所說的，就是界差別。

《坐禪三昧經》說：「若多姪欲人，不淨法門治。若多瞋恚人，慈心法門治。若多愚癡人，思惟觀因緣法門治。若多思覺人，念息法門治。若多等分人，念佛法門治。諸如是等種種病，種種法門治。」

由以上諸經知凡夫不善法有無量無邊，廣說有八萬四千種，若是總結生死的根本煩惱，約可歸納爲四種不善法，貪瞋癡

等分；現在就以四種不善法來對治，分別說明。

文：如不淨觀對治貪欲。

五停心觀，是指五種能息滅心中煩惱魔障，所修的觀法。五停心觀，第一不淨觀，是指觀想自己及他人身體的不淨，以對治貪欲煩惱重的觀法。《法華經》〈譬喻品〉云：「諸苦所因，貪欲爲本。」衆生因爲貪愛及執著所愛，因此生起種種痛苦，故修定者，欲得三昧的開發，必須先止息心中的貪欲。經中以不淨觀對治多貪衆生的方法很多，而今以《釋禪波羅蜜》所說貪欲的三種發相，外貪欲、內外貪欲、遍一切處貪欲，來加以說明。

一外貪欲：指對他人外表的貪欲煩惱產生。若修行人在修定時，貪欲心生起，若是男子，即貪欲女人的外貌。若是女人，即貪欲於男子。行者貪於男女的容貌，威儀言語等，此時心中生起貪欲的煩惱，念念不住，這就是外貪欲煩惱的發相。

外貪欲生起，如何對治。外貪之病，既然是貪於男女的外在容貌形態、語言威儀、皮膚細滑等形相，因此貪欲熾然不息，對治的方法，就是修九想觀。

九想觀，又作九相：一、脹想，二、青瘀想，三、壞想，四、血塗想，五、膿爛想，六、蟲啖想，七、散想，八、白骨想，九、燒想。

先觀自己所貪愛之境，後觀墳墓裏的死屍相。同時又想，自己貪愛的人現在怎樣，如一具屍體癱在地上，只見死屍開始降脹、爛壞，膿血流出，大小便滿地，許多的蟲在啖食死屍，此時行者想，我所執著貪愛的人，不過是如此而已，還有何可愛之處，作是觀已，貪欲之心自然止息。所以，九想觀用來對治外貪欲之病。

二內外貪欲：指對他人和自己外表的貪欲。若行者在修定之時，貪欲心發動，對男女的色身姿態、儀表等，起了貪愛之心，或者對自己的身體相貌，也起了貪戀之心，因此而障礙了禪定的開發，這就是內外貪欲的煩惱病。

內外貪欲的煩惱既起，對治此病，可修八背捨的初背捨觀：內有色，外亦觀色。行者先觀自己身體的不乾淨，如死屍，降脹、爛壞，膿血流出，大小便，諸蟲啖食，見著起厭惡之心，能這樣就能破除對內的貪愛。再觀外境，觀想塚間的死屍，先觀可愛之境，後攤著地上，觀見死屍，降脹、爛壞，膿血流出，大小便，諸蟲啖食。能觀此所貪愛的人，種種不淨，可惡之相，即離破除對外的貪愛，即是初背捨。以此不淨觀，觀內（自己）外（他人）色，既能破除內外貪欲之病。

三遍一切處貪欲：指對一切事物皆起貪欲的現象。修行人修定時，不僅起了內外的貪欲，又對一切的五塵境界，色聲香

味觸，及一切的資生之物，如田園屋宅、衣服飲食、寶貴之物，皆起貪愛之心，這就是遍一切處的貪欲煩惱發相。

對治遍一切處貪欲煩惱的方法，就是修大不淨觀。行者，觀一切境，如男女自己的身體及他人的身體，還有田園屋宅、衣服飲食，種種寶貴之物，及一切世間所有的東西，都是不清淨的，沒有一處可讓人生起貪愛之心。此時行者對一切的東西，皆起了厭離之心，則一切貪欲煩惱，就不會再生起，這就是對治一切處貪欲之病的方法。

貪欲，大多是以男女的欲愛為主，而欲愛是生死的根本，行者若貪欲重，那麼禪定就無法開發。所以不淨觀是用來對治貪欲心重的人，能破除對自己、對他人的愛著，才能破除貪欲的煩惱。

一切衆生，以此無明，起諸愛結。世尊說：「無明若滅，三界都盡。」無明是生死輪迴的根本，而凡夫的無明何其多，貪愛、瞋恚、忌妒、愚癡、慢疑等種種的無明，就成為輪迴的因。而一切佛法，都是為破諸煩惱而有，煩惱無邊，法門就無盡。已說對治貪欲用不淨觀，下面談對治瞋恚則用慈心觀。

文：慈心觀對治瞋恚。

慈悲觀又作慈心觀，是觀察一切衆生痛苦可憐之相，以停止瞋恚的觀法，多瞋衆生應作如是觀，來對治瞋恚。

《成實論》云：「瞋云何生。答曰：從不適意，苦惱事生

。又不能正知苦受性故，則瞋恚生。」

而瞋恚之相如何呢？《成實論》云：「多瞋恚者有何等相。答曰：心口剛強，常不歡悅。頻蹙難近，面色不和。易忿難解，常喜恚根，喜於諍訟。憎惡善人，為人羸癯。有如是等，名瞋恚相。」

《華嚴經》云：「一念瞋心起，百萬障門開。」貪瞋癡三毒，縱於凡情，一切的惡業，從此而有。《遺教經》說，瞋恚危害修行人，所積聚之諸善法，所以說，劫修人的功德財，沒有比瞋恚更可怕。修行人，若放縱瞋恚之心，不加以制止，自然妨礙道業，不能自利，有何能利他。瞋恚心一起，二利俱喪，所以不可不加以對治。

《大智度論》云：「若多修慈能斷瞋恚，修悲心者亦斷瞋恚。云何而言，四無量心，推義而言，則應有三。世尊，慈有三緣，一緣衆生，二緣於法，三則無緣。」在《釋禪波羅蜜》裏談到瞋恚的發相有三種，非理瞋、順理瞋、諍論瞋。正可用此三緣對治。

一非理瞋：就是違理瞋。指不合道理而起的瞋恚。行者在修定時，突然間瞋恚心起，不問是有道理或沒道理，或者他人是否侵犯到自己，自己心中無端生起種種瞋恚之心，這就是違背道理而起的瞋恚現象。

對治非理瞋之病，則修衆生緣慈。修衆生緣慈者，觀一切

衆生，如父母親想，願衆生皆與父母親，同一慈心視之，是名衆生緣。

首先應觀想自己至親的人，得到快樂的情形，接著再觀想朋友亦得樂，最後又觀想自己所瞋恚的人，乃至一切衆生亦得樂的情形。行者因為修衆生緣慈，希望衆生皆能離苦得樂，於是心中生出歡喜衆生得樂的心，因此而破了對衆生瞋恚之心。

二、順理瞋：順著道理而起瞋恚之心。行者在修定時，外人無緣無故來觸惱，此時行者瞋恚的念頭連續不斷，因而以為自己行善持戒，對於作惡犯戒的衆生，因此生起瞋恚心，這種瞋相稱為順理瞋。

對治順理瞋之道，應修法緣慈。見一切法，皆從緣生，是名法緣慈。行者以智慧來觀想，衆生都是五蘊的假和合而有，世間諸法都是因緣所生法，既然是因緣所生法，就無一衆生可得。

因為修法緣慈的緣故，那有持戒毀犯，那有善惡是非等事？行者本著慈心愛念之心，希望衆生皆能離苦得樂，於是心中生出歡喜衆生得樂的心，因此而破了對衆生瞋恚之心，一切是非善惡之心不起，瞋恚之心自然就能滅除。

三、諍論瞋：行人若於修禪時，執著自己所了解之法，是對。認為他人所行所說，為非。他人既不順自己之法，即生惱心。此諍論瞋者，有人對於他外來之物有相侵擾，還能安忍，

但是對於義理之諍，即起大瞋恨，名諍論瞋發相。

對治諍論瞋之道，應修無緣慈，來息滅諍論瞋。於法離諸妄想，而修慈心，是名無緣慈。無緣慈的意義就是，觀衆生與我們，無論是善緣或惡緣，能等視一切衆生，希望衆生都能得到快樂，這就是無緣慈對治諍論瞋。再進一步說，無緣慈就是慈悲的流露，看到別人不快樂，自然就會給與安樂，並不需要還發心，雖不發心，自然而然的發心了，也就是無緣大慈，同體大悲。

此三種瞋恚起，以修三慈，生緣慈、法緣慈、無緣慈之方便，得以息滅瞋恚之火。瞋恚火能滅息，心才得以清涼，自然與道相應。

一念瞋心起，百萬障門開。一切的惡業，多是瞋恚而起。《成實論》說：「以瞋起業是結重，故則為地獄。」所以瞋為重罪，瞋恚諸不善業，能引趣墮三惡道。瞋恚業，亦是醜陋因，是不善業，是雜染業，是下劣業，非正業，非善友業，此不應作。在《平凡的一生》一書中說：「惡心中，沒有比瞋恚更惡劣的。」《成實論》云：「瞋為兩惱，我自燒惱，而後燒人。」由此可知，瞋恚對於修行有莫大的障礙，瞋恚諸不善業，能令衆生墮三惡道。

《大智度論》曰：「大慈與一切衆生樂，大悲拔一切衆生苦。」有慈悲心者，是不忍衆生痛苦，有慈悲心者，是不惱衆生。有慈悲心，則能遠離瞋恚。

（待續）

留題雲門寺

宋智仁

秦峯千古寺，豈易得躋攀。一夢幾回到，
片心長此閑。溪光涵石壁，秋色露松關。
靜室孤禪後，寒鍾夜滿山。

送淳上人歸故山

宋鑒微

舊隱頻關念，秦兵忽倦遊。離亭逢落日，
歸路隔滄洲。苔偏安禪石，松侵待月樓。
重樓上方夜，欹枕瀑聲秋。

湛然詩鈔

一七一

送本如上人歸四明

宋尚能

隨緣離舊隱，秋後卻思歸。古寺山光滿，
重城海氣圍。道孤愁作客，年長重忘機。
此去何人見，雲根掩竹扉。

京口僧院

宋尚能

渺漠人煙外，禪居靜趣多。山遙天接樹，
江闊日生波。鳴櫓時鄰響，征車舊絕過。
清風數聲磬，應不入漁歌。

早春經山寺

宋子熙

幽徑草初青，賞心雲外行。衣穿花露濕，
瓶貯澗泉清。殘照回峯影，微風引磬聲。
遲留深竹裏，拂石記閑名。

送本如上人歸

宋子熙

曉帆開霽色，歸興杳無窮。潮漲漁磯沒，
花殘海樹空。靜吟生島月，孤泊阻江風。
此去逢清論，何人與子同。

湛然詩鈔

一七二

夜吟

宋用文

吟苦與冥搜，更深物象幽。直疑雙鬢白，
應感四鄰愁。猿嘯千岑雪，風含萬籟秋。
無人知此道，明月照層樓。

上慧日大師

宋用文

京寺居來久，終年獨掩扉。吟餘花落硯，
定起月生衣。樹隱宮禽迥，鍾隣禁漏微。
朝賢盡知己，休夢錦城歸。

一〇〇年五月份會務報導

(會訊第357期)

捐款芳名錄

(總計 伍萬叁仟陸佰零伍元整)

叁仟元：劉鎮誠

壹仟伍佰元：悟 徹

壹仟元：月 薪

呂幸珍

玖佰元：吳卓英

吳謝錦治

柒佰元：徐黃貴美

伍佰零伍元：道益師

伍佰元：度小月

修欣打字行

李慧玲

張榮富

陳永漢

方宏鍊

洪桂昭

顏利君

叁佰元：李莉惠

鄭景陽

貳佰元：證 義

林連娣

黃思涵

陳其彬

蕭志哲

葉曉源

盧貞吟

趙偉翔

壹佰元：阿 彩

王愛玉

王靖君

李白彩娥

李真業

李天養

鍾佳賻

郭阿英

杜書武

薛昭賢

曾月里

柯錦燕

邱昱誠

趙佩芸

余昭塔

莊寶治

趙益欽

趙振豪

鍾佳賻

郭阿英

杜書武

薛昭賢

曾月里

柯錦燕

邱昱誠

鍾瀚禧

許素月

辛翌綸

辛旻潔

江英嬌

鍾佳賻

郭阿英

杜書武

薛昭賢

曾月里

柯錦燕

邱昱誠

葉 暉

許素月

辛翌綸

辛旻潔

江英嬌

鍾佳賻

郭阿英

杜書武

薛昭賢

曾月里

柯錦燕

邱昱誠

蕭伊欣

蕭依慧

謝幸芬

葉曉恩

葉曉惠

鍾佳賻

郭阿英

杜書武

薛昭賢

曾月里

柯錦燕

邱昱誠

陳崇德

侯坤隆

侯坤成

侯燦榮

侯鈴朱

鍾佳賻

郭阿英

杜書武

薛昭賢

曾月里

柯錦燕

邱昱誠

黃美月

吳新長

韓麗玲

陳品華

陳俊竹

鍾佳賻

郭阿英

杜書武

薛昭賢

曾月里

柯錦燕

邱昱誠

林 盼

林融唯

林美辰

林淑娟

黃炳文

鍾佳賻

郭阿英

杜書武

薛昭賢

曾月里

柯錦燕

邱昱誠

王 慧

王建宗

王延銘

王昱絮

李淑珍

鍾佳賻

郭阿英

杜書武

薛昭賢

曾月里

柯錦燕

邱昱誠

林建宗

林美辰

林淑娟

黃炳文

李淑珍

鍾佳賻

郭阿英

杜書武

薛昭賢

曾月里

柯錦燕

邱昱誠

王延銘

王昱絮

李淑珍

李淑珍

李淑珍

鍾佳賻

郭阿英

杜書武

薛昭賢

曾月里

柯錦燕

邱昱誠

林春珠

吳美樺

韓立銘

韓慧玲

韓慧玲

鍾佳賻

郭阿英

杜書武

薛昭賢

曾月里

柯錦燕

邱昱誠

洪秀源

洪秀宏

江柏興

顏高龍

顏高龍

鍾佳賻

郭阿英

杜書武

薛昭賢

曾月里

柯錦燕

邱昱誠

洪桂莉

謝金哲

謝金花

許汝櫻

許瑞吟

鍾佳賻

郭阿英

杜書武

薛昭賢

曾月里

柯錦燕

邱昱誠

謝孟哲

謝金花

許汝櫻

許瑞吟

許瑞吟

鍾佳賻

郭阿英

杜書武

薛昭賢

曾月里

柯錦燕

邱昱誠

張再興

張秀鶯

陳羿宏

許汝櫻

許瑞吟

鍾佳賻

郭阿英

杜書武

薛昭賢

曾月里

柯錦燕

邱昱誠

吳淑燕

吳燕靜

傅冠盛

許汝櫻

許瑞吟

鍾佳賻

郭阿英

杜書武

薛昭賢

曾月里

柯錦燕

邱昱誠

吳淑燕

傅冠盛

許汝櫻

許瑞吟

許瑞吟

鍾佳賻

郭阿英

杜書武

薛昭賢

曾月里

柯錦燕

邱昱誠

王 安

王安照

李承育

許汝櫻

許瑞吟

鍾佳賻

郭阿英

杜書武

薛昭賢

曾月里

柯錦燕

邱昱誠

瑞展化工原料有限公司

瑞展化工原料有限公司

許汝櫻

許瑞吟

許瑞吟

鍾佳賻

郭阿英

杜書武

薛昭賢

曾月里

柯錦燕

邱昱誠

徐鈺銓

徐淑媛

許汝櫻

許瑞吟

許瑞吟

鍾佳賻

郭阿英

杜書武

薛昭賢

曾月里

柯錦燕

邱昱誠

徐鈺銓

徐淑媛

許汝櫻

許瑞吟

許瑞吟

鍾佳賻

郭阿英

杜書武

薛昭賢

曾月里

柯錦燕

邱昱誠

吳建志

吳燦輝

吳政益

許汝櫻

許瑞吟

鍾佳賻

郭阿英

杜書武

薛昭賢

曾月里

柯錦燕

邱昱誠

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

湛然寺福田功德會



5月份救濟事蹟

1. 葉○錦先生：住南市永康區永二街，五十六歲。案主因急性腦梗塞而急診入院治療，意識不清，使用呼吸器，之前與案妻共同經營工程，但後期持續虧損，五年前因車禍後即長期臥床，事業亦結束。其車禍之賠償金已花費殆盡，尚有二子就學，目前由案妻任作業員收入伍仟元，勞退柒仟元，案母老人年金叁仟元維持，因住院期長，家屬無力負擔，故本會協助其醫療費用伍仟元整。

2. 柯○成先生：住南市新市區大社里，五十一歲。案主罹患精神分裂症，此次因被害妄想等症狀而拿刀自傷而緊急住院開刀治療。因案主平日收入並不固定，未婚，年輕時即離家，與家人少聯絡，故手足關係疏離，並不想介入幫助，故支持系統薄弱，本會協助其醫療費用伍仟元整。

3. 曾○興先生：住南市柳營區光福里，六十歲。案主因腰椎損傷，需手術，語言可清楚表達，但無法獨自下床，需請看護照顧。因本身已離婚，育有一女，但已失聯多年；目前與案兄同住，領有身心障礙津貼肆仟元，案兄無工作，也無力負擔其費用，其餘手足亦狀況不佳，協助有限，故本會協助其看護費用伍仟元整。

4. 馬○民先生：住南市南區喜樹路，四十五歲。案主癱瘓，長期臥床，領有重度殘障手冊。現今主要照顧者為案弟，其案弟娶外籍新娘，育有一子，但身體較虛弱，而主要經濟僅案弟打零工維持，尚需支付租屋費用陸仟元，故本會協助其生活費用貳仟元整。

5. 本月固定幫助戶：吳○木先生、洪○欽先生，以上各貳仟元整，翁○溪先生壹仟元整。



三十年前湛然大殿浴佛前夕

• 贈 閱 •

■ 中華民國一〇〇年六月十五日出版
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