

福

田



302

佛教月誌

◎台南古寺彌陀寺退居住持圓斌長老尼，於100年農曆6月12日，安詳捨報。世壽78，僧臘59載，戒臘54載。於6月29日在彌陀寺大殿舉行追思讚頌法儀。

◎萬行雜誌274期，特為已故成一長老成立一期專輯。內容有成一長老事略、年譜與弘法圖集，以及各界的敬悼文等，以作紀念。

◎新加坡靈峰般若講堂退居方丈隆根老和尚，於100年6月15日安詳示寂，世壽91。於6月24日舉行告別法會。

◎新北市樹林海明寺，悟明長老，於農曆6月19日圓寂。高齡102。於6月22日封缸。

◎台中中台禪寺，將於100年9月3日至10月3日，傳授三壇大戒。

◎白河大仙寺，將於100年農曆10月2日至11月8日，傳授三壇大戒。

◎農曆七月供僧大會：

南部——時間：七月廿二日；地點：高雄阿蓮光德寺。

中部——時間：七月八日；地點：彰化體育館。

北部——時間：七月廿二日；地點：國立體育大學。

◎佛學院招生：

①中壢圓光佛學院

③台南女眾佛學院

②嘉義香光尼眾佛學院

④高雄阿蓮淨覺僧伽大學

本期目錄

封面：雕橄欖核念珠 大明攝

1．佛教月誌

2．已用七八不至九十……………證真

5．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(三)……………明了

9．數論之三德論(二)——《印度六派哲學》第八篇……………依木村泰賢著 觀譯

13．長尾雅人對中觀與唯識空觀的解讀(四)……………林維明

18．撒手臥長空……………覺蓮

20．維摩詰經的啓示(三)……………何世亮

23．三觀三諦三惑三智三德……………雲庵

28．正修行——修習止觀坐中修(四)……………道益

32．湛然詩鈔

33．一〇〇年七月份會務報告

封底：三十年前湛然大殿浴佛前夕

已用七八不至九十

證真

問：有至第九地，始被接者不？若云有者，至第八地，既無

同下文八九爲下。

實人，更有何人至第九地，始被接耶？故弘決云：「不至九十

問：若云九地無實人，故不論接者，八地已上，並無實人，

」。若云無者，弘決又云：始從四地終至九地，咸受接名，乃至

何論八地被接者耶？

八九爲下。

答：其當教人，入第八地，成後教人。故住出位，無實人也

答：九地無人，豈有被接！又弘決云：「八地聞中，此據極

。故至九地，一向無人。

下根者爲言。」故知，八地爲極，不至九地。故大師處處但云

問：依仁王經，七地生盡八地法身。故知八地一向權迹，於

八地，不云九地。而亦云有九地接者，此依教門十地始終皆安

前七地，有被接也。

人。故如玄第五，明通教毒發云：「九地中去，即熟酥殺人。

答：若下根人，七地入空，八地出假，是名當教，空假已成

十地中去，即醍醐殺人。」十地既爾，況九地耶！亦如云三祇

。故至八地，方聞中道。聞中已後，方名無人。仁王經文，據

百劫來入別教。百劫無人，誰實來耶！亦約教門，故云來矣。

大分說，故以地地總名法身。

但弘決云：「不至九十」者，是依教門立九地接。謂用七者，

問：大經云：復有眼見，諸佛如來、十住菩薩，眼見佛性。

八地聞中，不至九地。若用八者，九地聞中，不至十地也。此

復有聞見，一切衆生乃至九地，聞見佛性。彼疏云：若言十住

非十地，而言九住不見，十住少見者，此是別接通義。滿云：別接通者，通教九地，斷見思盡。下根之人接入別教初地故也。又淨名疏七云：通教六地斷四住，七地斷塵沙，八地道觀雙流。若別接通，八地修中，治無明病。九地似解，名為聞見。十地發真，名為眼見。妙樂記云：「七地破塵沙，至名眼見者。七地被接，八地雙流，九地聞中，十地方證，故云眼見。且約一途，不必全爾。隨三根故，此但屬下。」准此等文，亦有九地始聞中道，方被接也。

答：大經云：九地聞見者，淨名疏云：九地似解，名為聞見。十地發真，故云眼見。妙樂記文，九地聞中者，即是疏文九地似解，名為聞見耳。非謂九地始聞中也。然云七地被接者，下根接者，應有二義：若云七地思盡者，八地被接；若六地思盡，七地亦接。而淨名疏既云六地斷四住，故亦可得云七地被接。故妙樂亦釋出之也。行滿九地接入別者，亦依教門。

問：若云九地似解者，何云八地治無明耶？

答：廣疏云：八地正是修中道位，為治無明病也云。又如諸文中，八地破無明為別接通，下根接者，非實破也。釋籤四

云：八地破無明，是通教下根被接之義云。

問：別接通者，八地聞中，九地修觀。淨名疏云：八地修中為下根接，豈不相違？

答：八地修中者，應云七地聞中。故妙樂記七地被接者，即是八地修中之人，七地聞中也。而云屬下根者，彼據六地思盡，故以七地方屬下根。今據七地思盡，故以七地為中根也。或八地聞中，九地修觀者，且以聞中，無所作耶！彼淨名疏但明修觀，故於八地不云聞中。今文九地修觀，即是似解，故知八地聞中者，即外凡也。

問：下文云：六地齊二乘，七地修方便。決云：此據中根。則知雖云六地思盡，猶以七地接者為中。

答：七地有二：若破塵沙方被接者是下；若未破者是中根。故判屬不同也。彼據七地修中，即是六地聞中，故云中根。

問：玄文第四云：「九菩薩地者，從空入假，道觀雙流。深觀二諦，進斷習氣色心無知，得法眼道種智。遊戲神通，淨佛國土。成就衆生，學佛十力，斷習氣將盡也。」諸文多同。既有第九地始入假，菩薩豈不被接？

答：彼明三乘共位，以前七地共聲聞地，以第八地屬支佛地，以第九菩薩地，獨屬菩薩。以菩薩法，並屬菩薩地。故於此

地，始明出假斷習等也。止觀第六，以第七地出假判爲下根，同二乘人。豈有九地，始出假耶！

問：道暹云：二往唯至果方，名有教無人云。故九地有人應始接也。

答：諸文不見九地有人。經論皆云八地無功用，故知此位成後教人。例如三藏第三僧祇得記勝進，得無生忍。別人初地證中道等，判無人位。法華論記云：八地無功用是別接通云。

仁王瓔珞八地已上，斷無明，受法性身，是別接通。既無九地斷無明，入無功用，故不可去九地有人始被接也。然暹師云：九地有人者：一無文證，二違道理。豈鄰佛地，始判無人。藏別無人皆遠佛地也。三違本文，淨名疏第四云：一往通教，八地已上，二諦雙照，即真而說。別教初地道觀雙流，即寂而說，況是有教無人。唯圓初心，即寂而說。暹記云：「一往通教八地已上者，二往唯至果方名有教無人。以因位皆是有教有人故也。」今詳疏文，言一往者，意云通別雙流之位，一往亦是即寂而說。然是無人位，故非真說。二往唯圓，即寂而說也。故妙樂記云：「八地已上者，意明泛有雙流之名，而實無有入雙流理。雖不生滅有教無人，以其雙流無實果故。」暹師即

違疏及記文。又若云因位有人者，藏教補處，別教等覺皆應有人。或可暹師別存異義，謂通八九地，亦有成別人，猶是權人故，亦屬有人。唯通佛果，是圓權示，故一向無人。

問：淨名玄第四云：「八地雙流，豈不知中道。恐此多有教無人，悉是圓人之權迹也。」略抄既云多是，故知少分亦有實人。

答：所言多者，意云，八地雙流，少分亦應是當教談，而多分是有教無人之義，實是無人，故云悉是圓人。或以皆爲多，故次句云悉是圓人也。

問：若依教門，九地有接者，第十地邊有菩薩，亦被接耶？若云有者，弘決云：八九爲下。若云無者，教門既有菩薩，何不接耶？故玄文云：十地中去，即醍醐殺人。

答：容有此義，但第十地是佛地，故但云九地，或云，七地已前，多劫出假，行願已滿，故斷惑盡頓至九地。若據此人至第九地亦被接也。

難云：其第八地斷習出假行願甚深，豈七地前輒具其行，況第九地行德彌深。豈有通人超至此地。又第九地既無實人，誰至彼地方被接耶！又若爾者，別教地前行願已滿，頓至二地三地等，即二三地亦有實人耶！

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(三)

• 明了

四、小結：

如來藏義之一的「心本清淨，爲客塵所染」出於《增一阿含經》之大衆部，分別說部系誦本。在《勝鬘經》說：「有二種如來藏空智」，空智是空性智。依空性智，而說空與不空。空性智是：無有如外智，無有智外如的實體，依此而說與有漏雜染不相應——空，與無漏清淨相應——不空。初期大乘的中觀系後起中觀者與如來藏爲空性智附和，後期大乘之瑜伽系以真如——空所顯性解說如來藏，以真如所有無爲功德解說不空，似乎亦會通了。總之，如來藏者以空性智融攝中觀系之「空」義。以如來藏心融攝瑜伽系之「唯識」義。在印度佛教如來藏說比附於中觀、瑜伽而發展，成爲另一家思想。

貳、《大乘起信論》的思想

本論梁時真諦譯的，據慈恩傳說：當時印度已沒有《大乘起信論》了，玄奘特依中文本轉譯成梵文，近代日本學者望月信亨等，根據均正、法經等的傳說，加以研究說《起信論》不是真諦譯的，是非印度所造之論典，故前述如來藏思想以印度佛典爲主者未列入本論。至於《起信論》與如來藏思想爲何連接一起討論呢？據日本學者見勝又俊教之論文《如來藏思想發展之考察》作如來藏歷史考察，如來藏思想大體上可分三期。在第一期出現了世親菩薩《佛性論》成立以來的如來藏經典，於此類經典還沒有與阿賴耶緣起思想交流，其中最古的《如來藏經》首倡「一切衆生皆有如來藏」或「煩惱身中有如來藏」

，而與《涅槃經》的「一切衆生悉有佛性」十分契合；就心性說的發展理路言，可以看成大眾部、分別部所說「心性本淨，客塵煩惱」的思想進一步的開展。到了《勝鬘經》，對於如來藏的本質更深入，主張如來藏有空與不空兩面（顯然有統合空有二宗並予以超越的意圖）、如來藏爲染淨依持、如來藏與無我說並無矛盾等之說，且提出了如來藏五義爲後來《佛性論》、《攝論釋》闡釋五藏義（自性義如來藏、因義正法藏、至得義法身藏、真實義出世藏、秘密自性清淨藏）的典據。到了第二期，以《佛性論》爲中心，而有如來藏思想與阿賴耶思想交流的開始。同時，如來藏說也與三性門的唯識說有所交流，如來藏與三性說中的圓成實性契接。因此，當心識自相已無分別對立而顯眞性之時，即不外是心眞如、阿摩羅識、唯識性、圓成實性、如來藏，名異義同。到了第三期的《楞伽經》、《密嚴經》、《起信論》等經論，如來藏與阿賴耶識有所調和，攝入了心識說而有如來藏緣起論之大成。

由如來藏發展完成之第三期以《起信論》的如來藏思想最完整，外表上看似描敘既不偏「心染一切染」，亦不倚「心淨一切淨」的染（無明）淨（其如）相互熏習的日常生活現象

，但如來藏緣起論之有別於阿賴耶緣起論的根本特色是在，標榜心性門爲阿賴耶緣起的理據，故云「依如來藏而有生滅心」、「依覺故迷」或「所言滅者，唯心相滅，非心體滅」。也就是就，《起信論》作者十分了解阿賴耶緣起論偏向「心染一切染」之險，故在描敘染淨二法互熏之時處處提醒我們，淨法熏習的精神力量畢竟勝過於染法熏習，故人人皆有轉迷（不覺）開悟（覺）的潛能，終能涅槃解脫。故本文以《起信論》爲主論說如來藏思想，應爲合理。

一、《起信論》之表面意義：

本論作者實際要表達甚麼？首先《論》卷一他說：

依一心法，有二種門。

云何爲二？

一者、心眞如門；二者、心生滅門。是二種門，皆各總攝一切法。

此義云何？

以是二門，不相離故！

心眞如門者，即是一法界大總相法門體。

所謂心性不生不滅，一切諸法，唯依妄念而有差別；若離

妄念，則無一切境界之相。是故一切法，從本以來，離言說相、離名字相、離心緣相，畢竟平等，無有變異，不可破壞，唯是一心，故名真如。以一切言說，假名無實，但隨妄念，不可得故。

言其如者，亦無有相；謂言說之極，因言遣言。

此真如體，無有可遣，以一切法悉皆真實故；亦無可立，以一切法皆同如故。

當知一切法，不可說、不可念故，名為真如。（《大正藏》32・576下）。

本論言及「不二門」與其他大乘法相同，指言語道斷、心行處滅而體認到不可思議的如如境界，一切不可說，亦不可得。「不二」並非單純平板的「同一」或「統一」，而是蘊會無限二元分化可能性的源頭，故有大乘佛法「不二而二」或「不一不二」的言語。《起信論》所云「真如」，就其究竟離言無相言，即不外是原本不二，故卷一曰：一切法從本以來，離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等，無有變異，不可破壞，唯是一心，故名真如。以一切言說，假名無實，但隨妄念，不可得故。言真如者亦無有相。謂言說之極因言遣言，以一切法悉皆真實故。亦無可立，以一切法皆同如故。當知一切不可

說不可念，故名真如（《大正藏》32・576上）。其如離一切境界差別之相，絕對絕待，其本身亦是假名。《起信論》的不二門義實與龍樹《中論》所云「八不中道」般若經中的「空亦復空」或「真空」相通契合。

緊接不二門的是二諦門。《起信論》作者對於不二門展現為二諦門的處理手法極為獨創，似有批判超越並統合中觀、唯識兩派之說的跡象。譬如心真如原本不二，依此而有離言真如與依言真如之分；依言真如原亦假名，但又許有如實空與如實不空之分；如實空則與離言真如保持微妙的契接關係。作者扣緊不二法門而方便言說二諦的手法甚為高妙。

佛教思想常分空論學系（中觀、天台為主）與有論學系（唯識、華嚴為主）之說。就《起信論》考察，兩系可看成一體兩面，相輔相成。也就是說，空門偏重一切法靜態真實的體相，有論則偏重動態作用的觀察，「緣起有（即）性空」一辭可說明諸法之兩相面原是一而二，二而一，無所謂對不對立。依此分析《起信論》的緣起門（真如緣起或如來藏緣起）才有正面積極意義。《起信論》作者為了大乘所倡一切眾生皆能涅槃解脫的充分保證，也為旁助大乘信徒的正信與修行的日益堅強（〈歸敬偈〉，575中），必須強調心真如或如來藏的大（

具足無量性功德）與用大（能生一切世間出世間善因果）（579上—中），終可克服源乎無明的妄念妄習。作者依此如來藏緣起，對於心生滅緣起有關係淨二法相互熏習的現象描述，似很樂觀地強調淨法熏習的力量強過於染法熏習，故云：染法從無始以來，熏習不斷，乃至得佛後則有斷。淨法熏習則無有斷，盡於未來。此義云何？以真如法常熏習故，妄心則滅，法身顯現，起用熏習，故無有斷。又云：是心從本以來，自性清淨；而有無明，為無明所染，有其染心。雖有染心，而常恒不變。（《大正藏》32·579下）。

在《起信論》中，心性門即是緣起門的義理根據，如不肯定「心真如」、「心性」、「如來藏」、「一心」、「心體」、「自性清淨」、「如來法身」，或即「本覺」在先，則不可能有淨法熏習的精神力量勝過於染法熏習，亦不可能有轉迷（不覺）開悟（覺）的向上之路。這就是作者為甚麼自始至終不得不強調如來藏緣起的心性論根基，而有如下反覆肯定，依如來藏故有生滅心（580上）；依本覺故，而有不覺；依不覺故，說有始覺（576中）；所言滅者，唯心相滅，非心體滅，（578上）。本論的心性論主張實與中國儒家孟子的性善論相應配合，亦多少影響過宋明理學家對於心性問題的探討理路。新儒牟宗

三《中國哲學十九講》中借用《起信論》〈一心開二門〉的心性論架構為儒家傳統重新建立哲學的心性論。

本論心性門雖是緣起門的理論依據，但其心性門有根本不覺、枝末不覺、阿賴耶識、意、意識、六染心乃至染法熏習的現象描敘，皆屬心識門之事。也就是說，《起信論》的如來藏緣起門是心性門與心識門和合而生。從作者規定阿賴耶識為「合和識」這一點就可出，這是與唯識法相宗的根本差異。又作者提出三細六麤、五意、意識、六染心、染淨交相熏習等之心識論說，以及有關修行境界高低層次的說法，皆是大乘佛教思想之一大創獲。

《起信論》是一部思想完整而有系統的論書，除「一心二門三大」外，又有「四信五行」構成「修行信心分」。作者修行論一大特點是強調修行之前發起大乘正信的必要。四信指信根本——樂念真如法，以及信佛法僧三寶。「分別發趣道相」中亦提到信成之發心，闡明正信與發菩提心乃一體兩面，其中發心之相的根本三心（直心、深心、大悲心），可看成各別眾生的真如一心在正信發起之時的具體表現。如此本論反應作者理論（知）與實踐（行）合一並重的見地。

（待續）

數論之二德論 (二)

《印度六派哲學》第八篇

木村泰賢 著
依 觀 譯

二、三德思想之起源與開展

文獻上，三德說之大致定形，其術語與說相皆俱，應是始自於奧義書。古奧義書中，屬其終期部分，主要是始自於《修威達修哇達拉奧義書》，直至《邁多拉雅那奧義書》時才告圓熟。在此意義上，可說三德說是印度思想史上較晚期之產物。然此僅就其結果而言，如嘎貝所論（註1），三德說非起於數論派，是非古非新。其中有先驅思想，亦即含有相當古老的成分。吾人曾述及數論思想之淵源在於梨俱吠陀（註2），故三德思想之淵源亦應見於梨俱吠陀。前揭五、六種特徵皆具之思想雖未必早就存在，但具備其中二、三種特徵，逐漸增其特徵之數而形成的思想系統應是相當早。茲略述其次第如次：

印度三分性的考察法始自梨俱吠陀時代。從而概括言之，其考察法本身已是三德觀一般的基礎，尤其此一時代，與其內

容特徵有關者，是關於天、空與地等三界之思想。亦即將全宇宙分成光明界、氣流界與大地界而作觀察。此三界觀，數論亦認同之，且依薩埵、羅闍、多摩等三德分別予以說明，此如前述，尤應注意的是，《梨俱吠陀》將空界稱為羅闍（*rajas*）（註3）。唯此時所說之 *rajas*，其義猶曖昧未明，大抵是指氣流現象。雖然如此，尚不見稱天為 *satīva*，稱地為 *tanus* 之例。既是將此中間位稱為 *rajas*，且視為動態的，加上天之光照與地之沈重，此三界觀確實應是爾後三德說的原形思想之一。對於這一點，須瑞尼瓦夏克嘎及歐登柏格都曾指出（註4）。然而，此僅是外在形式之先驅思想，其內在更深的思想應是梨俱吠陀終期中，無有歌（*Nāsadāsīya-sūktā*）之見地。亦即混沌未分時，有一種子（*ādhū*），此種子發動成為欲愛（*kāma*），更開展成現識（*manas*）而成立宇宙。此思想乃數論思想（全體

（之先驅，此如多暹所指出（註5），進而就三德狹義的立場而言，此乃其有力之先驅思想。當然乍見之下，未必有如此密切關連，但究竟而言，此一思想與爾後的三德觀實有不可切斷之關連。亦即其中有開一爲三之思想（一個種子——欲愛——現識）以及物質性的現象與心理性的現象一致之思想，從中可以窺見三德之二種特徵。數論之三德在三種併存的要素方面具有衆多的意義，同時也含有發展變化之順序，此如前述，此無有歌思想正是代表其發展順序之先驅思想。將此與《邁多拉雅那奧義書》之三德觀相對照，最爲明顯。

世界之初只有闇態(tamas)。此屬最高原理。此闇態受最高原理激發而成動態(rajās)，此動態更受激發而成明白態(sattva)(Maitrāyana; up. 5.2)。

此處所說 tamas（闇態），相當於無有歌中混沌界之一種子，rajās（動態）相當於無有歌之欲愛，同樣的，sattva（明白態）相當於無有歌之現識，亦即以此無有歌之思想作爲《邁多拉雅那奧義書》三德觀之先驅，是毫無疑問的。

《梨俱吠陀》中，雖已見三德思想之萌芽，但《梨俱吠陀》之見地是宇宙論的，對於個人組成要素方面尚未給予太多注意，對這一方面給予注意，更以「三德」一語表示的，是《阿闍婆吠陀》。《阿闍婆吠陀》第一〇之八之四〇曰：

知梵者知彼魔物(Yakṣas)。彼住於三德所繞，具九門之蓮。

此處所說之魔物，乃內我之義；有九門者，身體之義；蓮者，心臟之義。此句意爲通達梵者，亦通達住於身體深處、心臟內部之秘密靈魂。此處所說三德究何所指，雖不能確知，但大致應是指身體之構成要素（註6），若是如此，此一看法最能表現它與將非三德性之神我(ātman)與三德性之身體（含心理機關）予以區別的數論派最爲相近。總而言之，以「三德」一語表現身體的組織，無論在思想內容上，或是術語上，是三德觀發展史上應予以注意的劃時代事項。

三德觀的先驅思想在吠陀時代既然已有相當程度的培養，此正是爲即將來到的奧義書及學派時代遙作準備。對於位於其間的梵書時代，因吾人研究不足，未能發見確可視爲三德思想開展階梯之句。當然此一時期，三分性的考察法越發圓熟，三界歸於一元之思想或一元形成三階段而發展萬有之思想亦可見及，但作爲萬有組成要素的三位思想猶未見之。此因梵書其目的在於祭壇哲學之建設，諸如萬有組成要素之研究，只具第二次的或第三次的意義。

由梵書時代進入的奧義書時代，三德之先驅思想復活，它承繼著吠陀時代之思想，且更趨向哲學性。值得注意的是，於

其初期，已可見三德觀之二方向的併存觀與發展觀。茲列舉作爲其代表性思潮之《姜多庫雅奧義書》及《普利哈多阿拉笈雅卡奧義書》所揭二種教理如次：

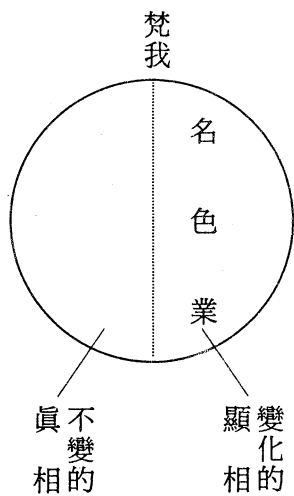
其一，如多邇所指出（註7），是《姜多庫雅奧義書》六之二以下所揭三要素說。萬有之始，有唯一之非有（*asat=avyakta*）或有（*sat=pradhāna*）之原理，此原理依自發性的活動出生火，火動生水，水動生食（地），此三要素更作種種分化配合而完成萬有之組織，尤其是身心之組織。此乃吠檀多中有名之三分說（*trivṛt*），但依三德觀之見地，將宇宙本源視爲唯一之某物、最微細的三原素發展說、其三原素分化配合組成萬有等等，可說與數論三德思想最爲接近。亦即將《梨俱吠陀》無有歌發展性的思想整理成要素之形，此一思想，正是處於無有歌與《邁多拉雅那奧義書》所揭順序的三德觀（暗態——動態——明白態）之間的思想。

其二，是與《姜多庫雅奧義書》同屬於最古老的《普利哈多阿拉笈雅卡奧義書》之說，吾人認爲相較於前揭之三分說，此與三德觀關係更爲深厚。亦即我之屬性中有名（*nāman*）、色（*rūpā*）、業（*karman*）三者，此三者一體之說。

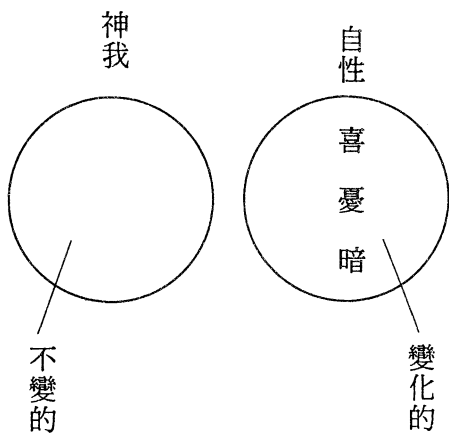
名、色、業等三位……雖曰三位，實爲一體，亦即此我。此我雖爲一體，然爲三位（*Bṛhad. 1. 6*）。

此處所言之名，廣義而言，爲型式（*form*）之義，狹義爲心理（非真我本身）之義；所言之色，廣義而言，爲質料之義，狹義是身體之義；所言之業，廣義是運動之義，狹義是行爲之義。亦即廣義言之，此句意在說明全宇宙之組織與活動，狹義而言，在於說明個人之組織與行爲是梵我之屬性，且與梵我不離不即之關係。

將名色視爲現象或身心，已見於梵書時代，但其上再加業而成三位，明確主張三位一體者，則是梵書所未見之新見地，與三德思想大有關係。一而三，三而一，形式上，暗示著自性與三德之關係，尤其將此三位與三德相對照，其中頗有符節相合者。此因數論派之三德雖有種種意義，終究是將薩埵解爲心理，羅闡解爲運動，多摩解爲物質，此如後文所述，此名、色、業所示者正是如此。不僅如此，主張此名、色、業等三位在知覺體之我爲一體，乍見之下，似乎與在無知覺體之自性上，數論視三德爲一之主張差異甚大，若再予細思，其實並無太大差別。此因奧義書雖意在闡述梵我乃現象之本源，然剋實言之，在梵我不變化的部分與變化的部分中，現象界之發現乃其變化之部分。從而主張名、色、業在我爲一體之主張，歸根究底是指在梵我變化的部分爲一體，更且其變化的部分與數論之自性幾乎相同。茲圖示如次：



亦即《普利哈多奧義書》所主張三位在我為一體與數論三德在自性為一體的主張，二者完全相同。不同的是，奧義書是就不變化的方面與變化的方面為一體而立梵我，反之，數論予以分化，將變化的方面視為自性，是獨立之原理；將不變化的方面視為神我而獨立之。此正顯示前者為後者之先驅，不能解為屬於別類之思想系統。爾後《薄伽梵歌》等等所揭神「知余之摩耶由三德所成」之思想，無非是承繼此變化方面之名、色、業之觀念。總而言之，相對於前揭《姜多庫雅奧義書》順序性的三德觀，此《普利哈多奧義書》所載三位一體說是併存的三德觀相當重要的先驅思想之代表，且更接近於數論派之思想。



注

- (1) Garbe: Sāṅkhya Philosophie s. 209
- (2) 《印度六派哲學》第三篇第二章第一節
- (3) 《印度哲學宗教史》第一篇第二章第二節
- (4) Śrinivāsa Iyengar: Outlines of Indian Philosophy p. 106
- (5) Oldenberg: Die Lehre der Upanishad und die Anfänge des Buddhismus
- (6) Deussen: Allg. Gesch. d. Ph. 1. 1. s. 124 《印度哲學宗教史》第一篇第四章第二節
- (7) Śrinivāsa Iyengar: Outlines of Indian Ph. p. 106
- (8) Deussen: Allg. Gesch. d. Ph. 1. 2. s. 210-211.

(待續)

長尾雅人對中觀與唯識空觀的解讀（四）

• 林維明

(二)如何落實在日常生活中

1. 法的體、相、用意義

在佛學中「法」是指一切萬事萬物，一般可從「體」、「相」、「用」三個面向加以分析。所謂「體」是指本體，「相」是指現象，而「用」則為作用。譬如，以金子作各種盛物的器皿，金子是其本體，器皿是其現象，而盛物則是其作用。一般人只見法「相」，而不明白法之「體」及法之「用」。

先說「體」，一般而言，萬法之本體，即其「性質」。「性」之為「無改」，即是不生不滅，永遠不變，係所謂「法爾如是」。對無情衆生而言，稱為「法性」；對有情衆生則叫「佛性」。「性」是無形無相，如薑之熱性，

黃蓮之涼性，皆不可用眼見，也不可用耳聞；又如花有香味、鏡有光照，空中的電磁波是雙手捉摸不著的，但它卻確實是存在的。而「質」的意思是本質。萬法中的各種本質皆是有生有滅，而且分析起來，卻是無實體。例如，織「布」用的棉紗，是使用「棉花」所生產的，而「棉花」則由「種子」所長成的。另外「種子」之生長，則須仰賴陽光、空氣、水的極微組成元素是原子、中子、電子。因此分析到終極，可顯示諸法為「空」，析之本無，此稱之為「分析空」。此外，吾人亦可進一步分析瞭解，「布」不一定是「衣服」唯一的質料，而「絲」也不是織「布」的質料，是故「絲非布質」及「布非衣質」，蓋以萬法實無一法有其本質，亦無有定法可言。

次談「相」，相即現象。包括三種，表現在外的，有

「物理現象」和「生理現象」；想像於心者，則稱之爲「心理現象」。萬法本體雖空，但當因緣條件具足時，就現出一切現象，如土石堆積成山、氫氧分子結合成水；而因緣條件分散時，本來無相，相此龍樹菩薩說「因緣所生法，我說即是空，亦爲是假象，亦是中道義」。表示現象都是暫時的假有，不能永遠的存在。如「物理現象」會產生「成、住、壞、空」的變化，「生理現象」會有「生、老、病、死」的變化過程，「心理現象」則有「生、住、異、滅」的流轉。故知不論物質現象和心理現象，都是因緣假合，無有實法，如同《金剛經》言：「凡所有相，皆是虛妄。」可惜，衆生迷惑顛倒，誤似爲真實，一味地著相，故常被相所轉，而不能轉相。吾人須知，相是假有，可以享有，但卻不能執著，因一起執著分別，患得患失，將無法解脫自在！

最後說「用」，是指萬法的作用。各種作用隨相而變。例如水有三態（固（冰）、液（水）及氣（水蒸氣）），各具不同的作用力，如水能灌溉或飲用，水蒸氣可推動輪船行駛，冰能貯存食物，故知相既轉縱，則其作用亦隨之

而變。

總之，佛陀教化衆生，依衆生根機，因材施教，或說「體」（本體眞如平等，不生不滅），或說「相」（如來具足無量功德之相），或說「用」（能生一切世間、出世間的善因果之作用），學者務必分別清楚一切法的「體」、「相」和「用」的意義，才能體會因緣所生法的體是空性，其相有種種假名，而其用亦隨相而變，在生活中處處可見，可善巧地應用。

2. 如母憶子公案

懺雲法師在其《大勢至菩薩念佛圓通章》一文中曾提到一個如子之公案，如云：

一位信佛的青年出家三十年後，沒想到家中失火，屋舍被燒得片瓦不存。父、兄眼見財產全部付之火炬，憂愁而死，剩下老母一人。老母無力謀生，淪爲要飯。當時，這位青年已經是某一道場的住持。有一天，當他走到寺門口，站在山門口，四處一望，老遠的，他瞥見一位老婦人，白髮蒼蒼正朝山門走來。起初他並不在意，老婦人越走越近，他一看清楚，內心一驚！這人有點像自己的母親！雖然時隔三十餘年，但老婦的輪廓還是母親的樣子。他一

邊朝老婦走去，一邊正見、正思惟，運用空觀、假觀，思惟如何度母信佛。「這是母親！」越走越近，他越確定眼前的老婦人就是他的母親。他心裡一陣難過，心想母親怎麼成了要飯的？此時他也思惟好了，運用空觀，以因緣性空的道理告訴自己不要悲傷。走到老婦面前，他問：「老太太您怎麼來了？」老婦人答：「家中一把火燒死了兩個，後來先生和大兒子也憂愁死了！家中無人，但還有一個兒子出家，不知在那裡，我就是找我兒子呀！師父啊，我兒子在不在您們這裡？」這位住持和尚確定是母親後，他堅定地答：「有啊，他曾經在我們寺裡。」老太太一聽高興極了。和尚又說：「不過在幾年前死了。」老太太一聽昏倒了，他趕緊上前扶住，並說：「您的兒子雖然去世了，但您的兒子是我的同參道友，是我生死的同參，情同兄弟，我給你一間房間，您老人家就在我這兒住下來不必再找了！」老婦人答：「我在你們寺院裡，白吃白喝，不好意思！」住持和尚答：「沒有關係，您一天給我們念三萬聲佛號。」老太太問：「怎麼念呢？」住持和尚就拿念珠教老太太念佛。

從此老太太就在寺裡住下來，天天念佛，一住住了六

年。有一天，老太太走到方丈和尚的寮房，向方丈告假。老太太對方丈說：「您請寺裡的師父替我送往生，我明天中午十二點要走。」真的時間一到，老太太頭一低就往生（頁9-11）。

由以上所講的如母憶子公案，方丈和尚見自己的母親淪為要飯的，事實擺在眼前，立刻就想辦法要度母親念佛，稟告老人家她的兒子已經死了。老人一聽兒子已經死了，無可奈何，只好斷了再找兒子享天倫的念頭，如《心經》說「心無罣礙」；無罣礙遠離顛倒夢想「究竟涅槃」。如果方丈和尚不斬斷老母尋子之心和老母相認後，遇天冷老母必會上前關懷，噓寒問暖。方丈和尚斬斷老母尋子之心，但以老母的兒子同參道友的立場來照料老母。這樣一來老母很感激眼前這位方丈和尚，感謝他如子般的慈悲照料，沒有感情的罣礙，但有恩義的感謝。方丈和尚對自己的母親如此，自然對其他的人也能如此對待。這就是「空性」在日常生活落實的具體表現實例。

四、結論

經由本文之論述可知唯識瑜伽行派對空性的詮釋並未完全與中觀學派相同。但兩者遵循中道之原則是一致的。什麼是中

道？就是不僅追求「法性」即「空性」的一邊，而且也顧及假有的「有」一邊。若執著我要解脫（能取），以及我已解脫（所取）。而忽略尚有廣大衆生等待救度。如是則仍未進入中道。佛教的教理是要我們從當下的身心觀照上去實證修練，既非哲理的推演也不是文字語言的戲論，更非別人可以代勞的。面對自我的修學，只有靠自己在生活中隨時隨地觀照用功，否則可能像阿難尊者一向多聞，但比較晚證悟。需知要達證悟的境界，須透過從平凡事物的修學，而要達成自覺雖爲神聖，但其過程卻是從平凡中開展的。

五、參考書目

（一）原典

1. 《中阿含經》（60卷）東晉·瞿曇僧伽提婆譯，大正藏第1冊，No. 26。
2. 《雜阿含經》（50卷）劉宋·求那跋陀羅譯，大正藏第2冊，No. 99。
3. 《解深密經》（5卷）唐·玄奘譯，大正藏第16冊，No. 676。
4. 《佛說大乘稻干經》（1卷）失譯，大正藏第16冊，No. 712。
5. 《大智度論》（100卷）後秦·鳩摩羅什譯，大正藏第25冊，No. 1509。
6. 《中論》龍樹造，青目釋，後秦·鳩摩羅什譯，大正藏第30冊，No. 1564。
7. 《瑜伽師地論》彌勒說，唐·玄奘譯，大正藏第30冊，No. 1580。
8. 《中邊分別論》天親造，陳·眞諦譯，大正藏第31冊，No. 1599。
9. 《辯中邊論》世親造，唐·玄奘譯，大正藏第31冊，No. 1600。
10. 《辯中邊論頌》彌勒造，唐·玄奘譯，大正藏第31冊，No. 1601。
11. 《迴諍論》（1卷）龍樹造，後魏毘目智仁共瞿曇流支譯，大正藏第32冊，No. 1631。
12. 《阿毘達磨順正理論》（80卷）衆賢造，唐·玄奘譯，大正藏第29冊，No. 1562。
13. 《大乘法苑珠林章補闕卷第四》《空義章》唐·慧沼撰《續藏經》（台北：新文豐），第98冊，頁6-14。
14. 《入中論講記》，月稱造，法尊譯，（台北：佛陀）2005。

15.《入中論善顯密意疏》，宗喀巴著，法尊譯，（台北：法爾）1995。

(二) 專書

1. 印順，1994，《空之探究》（台北：正聞）。
2. 長尾雅人，2006，《中觀と唯識》（東京：岩波書店）第五刷。

3. 釋厚觀，2010，《空之探究講義》（竹北：印順文教基金會）。
4. 釋妙玄，2004，《〈中邊分別論釋疏·相品〉譯註與研究》，玄奘大學宗教學研究所碩士論文，（新竹：玄奘大學）。
5. Gadjin M. Nagao; Leslie S. Kawamura, translator, 1991, *Mādhyanika and Yogācāra, A Study of Mahāyāna Philosophies*, Published by State University of New York Press, Albany.

(三) 論文

1. 呂澂，1928，《辯中邊論講要》《呂澂佛學論著選集卷2》，頁854-922，（北京：齊魯書社）。
2. 懺雲法師，2010，《大勢至菩薩念佛圓通章》《慧炬 552期》頁3-15，（台北：慧炬）。

（全文完）

（上接第19頁）

「和尚雖則把住要津，其奈勞神不少。」

禪師拍膝一下，師便喝。禪師道：「克家須是破家兒，這麼幹蟲也省力。」禪師終於肯定了他，師卻掩耳而出。

到了晚上，無際禪師再傳喚師至丈室問道：「你再將平日對佛法體會一一說來看看。」師遂從實具體回答。禪師乃道：「還我無字義來！」師呈一偈曰：

「這僧問處偏多事，趙老何曾涉所思？

信口一言都吐露，翻成特地使人疑。」

禪師又問：「如何是你不疑處？」師曰：「青山綠水，燕語鶯啼，歷歷分明，更疑何事？」禪師道：「未在，更道！」師又云：「頭頂虛空，腳踏實地！」這回禪師終於點頭，乃命鳴鐘集衆，宣佈付予袈裟、拂子。

師後來在天柱山宏傳大法，曾有僧來問如何是天柱境？師道：「澗闊雲歸晚，山高日出遲。又問：如何是境中人？師曰：額下眉遮眼，腮邊耳搭肩。又問：如何是天柱家風？師曰：雲甌炊松粉，冰鑊煮月團。又問：如何是祖師西來意？師曰：海神撒出夜明珠。有人說：學人不曾。師曰：文殊失卻玻璃盞。有問：如何是佛？師曰：生鐵秤鎚。曰：如何是法？師曰：石頭土塊。曰：如何是僧？師曰：黑漆拄杖。」

撒手臥長空

● 覺蓮

汝州葉縣廣教院歸省禪師，參首山，山一日舉竹篋問曰：「喚作竹篋即觸，不喚作竹篋則背，喚作甚麼？」師掣得擲地上曰：「是甚麼？」山曰：「瞎！」師於言下豁然頓悟。

某日，師到將息寮慰問病僧，有僧病得甚是嚴重，師特於該僧床前顧看，僧見即問：「和尚，四大本空，我這病從何而來？」師回答：「從你問處來。」僧喘息了一會兒後，又問：「若果我不問時如何？」師道：「撒手臥長空！」這僧一聽只應了一聲：「耶！」便安詳逝去。

古時叢林有將息寮，專為病僧養病之用，這僧病得奄奄一息，還在那兒胡思亂想，不知放下身心。古德云：「忘機是佛道，分別是魔軍。」尤其是病中，更應保持寧靜安詳，萬緣放下，生死隨緣，畢竟平日功夫作得再好，不如此時放下來得實際。黃檗禪師曾有如下的開示：

「凡人臨欲終時，但觀五蘊皆空，四大無我，真心無恆，不去不來，生時性亦不來，死時性亦不去，湛然圓寂，心境一如，但能如是，直下頓了，不為三世所拘繫，便是出世人也。切不得有分毫趣向，若見善相，諸佛來迎及種種現前，亦無心隨去。若見惡相，種種現前，亦無心怖畏，但自忘心，同於法界，便得自在，此即是要節也。」

這僧有幸遇到歸省禪師，在禪師兩句話點撥下，安詳捨報，臨終有善知識的提攜，當然解脫有份。

本無禪定煩惱

竹林巨川海禪師嗣法磁州大明雪巖滿禪師，為曹洞宗傳法門人，亦是萬松行秀禪師的同門師兄弟。師嘗頌風鈴曰：

「銅唇鐵舌太尖新，樓角懸來不記春，
言外百千三昧法，因風說與個中人。」

當時有位陳秀玉學士曾向萬松行秀禪師問道：「彌勒菩薩爲什麼不修禪定不斷煩惱？」萬松道：「真心本靜，故不修禪定，妄想本空，故不斷煩惱。」學士聽了之後並未置可否，又跑去問香山大潤和尚，和尚回答他說：「禪心已定，不須更修，斷盡煩惱，不須更斷。」大學士還是覺得不太對味，後來他來問師，師道：「本無禪定、煩惱。」大學士一聽便高興的說：「只有這個最痛快了。」

這件事情使我們想起當年六祖慧能大師的偈子：

「菩提本無樹，明鏡亦非台，

本來無一物，何處惹塵埃。」

六祖就憑著這首偈子而贏得五祖的青睞，連夜將衣鉢傳給了他，使得當時已是衆人心目中最佳人選的首座和尚神秀禪師，與衣鉢擦身而過。我們仔細的來看神秀的偈子：

「身似菩提樹，心如明鏡台，

時時勤拂拭，莫使惹塵埃。」

其實它是修行者用功方法的最佳寫照，修行照這樣去作就對了。但畢竟和六祖的偈子相比，便遜色了，它是有煩惱可斷，有法可修的。還未到達真正寶所。

修行路途中有許多層次的，只要一開口便知有沒有。反過來說，聽法也要具備條件，否則，妙法當前如鴨子聽雷聲。

所謂邪人說正法，正法亦成邪。正人說邪法，邪法亦成正。末法時代，具備擇法智慧就相當重要了。

澗閣雲歸晚

舒州投子楚山幻叟荆璧紹琦禪師，四川人，年九歲，從玄極通禪師出家，後來參無際禪師，某日，因聞打板聲有所領悟，又徧叩月溪、海舟諸方長老，皆獲得讚賞。

明正統六年（西元一四四一年）再參無際禪師，禪師見他風塵樸樸而來，甚是高興，以下是他們對話：

「數年以來，在什麼處住？」禪師問。

「廓然無定。」（隨遇而安，居處無定。）

「有何所得？」

「本自無失，何得之有？」

「這是學得底？」（這話是學得來的嗎？禪師懷疑道。）

「一法不有，學自何來？」

「莫落空耶？」

「我尚非我，誰落誰空？」

「畢竟是作麼生？」

「水落石出，雨霽雲收。」

「莫亂道，只如佛祖來，也不許，縱爾橫吞藏海，現百千神通，到這裏更是不許。」

（下轉第17頁）

維摩詰經的啓示（十三）

• 何世亮

二十一、不滅痴愛而起解脫

有一個學生，他的個性內向，畏縮，對自己沒有信心，他常常感到自己很愚笨，在大眾場合中不敢表現才華，所以越來越幽鬱，越來越孤獨。

有一天在上台報告之中，他一緊張起來，表現得不甚良好，深有失敗的感覺，就去找一位心理學家諮商。

他說：「我的個性畏縮，又很愚笨，而同學們都很活潑，我應該如何改進？」

心理學家分析了他孩童時期的生活狀況，還有他的家庭生活及人際關係。

就對他說：「其實你並不愚笨，只是你找錯了方向，你的

個性內向，就是要好好用心去研究學問，而不是羨慕別人的才華。」

他說：「但是我一直表達不出自己的才華啊！」

心理學家說：「那是因為你一直想改變自己，一直在忽略自己的才華，所以才會失去自信，越來越不敢表現自己的能力，其實你只要用心研究喜歡的學問，必然會有傑出的心得，自然會有信心表達出來。」

這位學生終於懂了，根本不用去對抗自己的愚笨，只要能專心發揮自己的專長，必然會有收穫。

後來他就成爲一個傑出的科學家。

有一個年青人，他的感情生活並不順利，常常失戀，他感

到很苦惱，某天晚上，他突然夢到自己出家修行，在佛寺誦經，頗爲訝異，就跑來問我的意見。

他說：「我每次交往女孩，不久就會遭受挫折，不如就放棄感情，出家去修行。」

我說：「你的情感生活不順利，並不在於愛情的錯誤，而是在於你的佔有欲太強，讓對象感到害怕，因而遭受挫折，以這種壓抑的心態去出家，也不見得可以獲得解脫。」

他說：「那麼我應該怎麼做才好？」

我說：「情感不是克制，也不是佔有，而是應該將之昇華，或者付出，那麼你才會感到快樂。」

後來據他說，他就去參加慈善義診的團隊，時常去服務病弱的人群，付出愛心而不求回報，久而久之，他覺得人生很充實，後來，他在那個慈善團體中，遇到了一位很有愛心的女孩，他們就因而戀愛結婚了。

從前在佛陀的時代，有一位佛弟子十分愚笨，尤其記性不佳，背不了佛經，時常背東忘西，所以感到十分苦惱，他看到別的弟子們都很聰明，讀誦通利，更自覺自卑。

有一天，他遇到了佛陀，他向佛陀說：「我很愚笨，讀誦

不了佛經，不如還俗回家去好了。」

佛陀鼓勵他說：「你不用那麼自卑，假如你讀誦不了佛經，那麼就每天掃地好了。」

佛陀沒有想辦法滅掉他的愚痴，卻只是教他掃地，他也覺得很奇怪，但是他對佛陀很有信仰，所以就按照佛陀的教示去做。

就這樣，他每天都用心地掃地，久而久之達到忘我的境地。

有一天，他在掃地的時候，突然領悟到：「世尊教我掃地，就是在掃除心地中的塵垢。」

於是他就證入了聖道，獲了解脫。

二十一、心不在內亦不在外

有位朋友，他讀維摩詰經，到「心不在內，不在外，不在中間。」感到很茫然，心不在內，不在外，不在中間，那麼心到底在什麼地方呢？

他跑來問我這個問題。

我說：「以金剛經：應無所住而生其心，這句話就可以解答這個問題啦！」

他想了一想，很快就想通了：「對啊！金剛經說：應無所

住而生其心，心當然就不住於內，不住於外，不住於中間。」
不過他可能只是從文義上相通而已，實際上，他還是找不到真心的所在。

於是他又說：「心不住在一切處，那不就是無心了嗎？」

我說：「心不住在一切處，即是住於本處，稱之爲本心，本心雖然不染一切處，在應用上卻能遍及一切處，所謂湛然常寂，妙用恒沙，所以說，心不在內，不在外，不在中間，同時可以在內，可以在外，可以在中間，稱之爲不可思議。」

法眼禪師在參訪的途中，遇到了大雪，路阻難行，於是就留宿於地藏院。

等到天氣轉好，他就要離開了。

住持桂琛禪師就問說：「你要去什麼地方？」

法眼回答說：「我也不知道。」

法眼尚未悟道，也不知道明師在何處？所以只好到處參訪。

桂琛說：「不知就對啦！」

所謂悟道，並不是向外尋找，而是要找到自己的心，桂琛的話打開了法眼的心眼，於是法眼就決定留下來，向桂琛請教佛法。

有一天，他們在庭院談天，桂琛指著一塊石頭，問法眼說：「三界唯心，萬法唯識，請問這顆石頭是在你的內，還是在你的外？」

法眼說：「當然是在心內。」

桂琛說：「你的心中帶著一顆石頭跑東走西，不會太重了嗎？」

法眼突然回答不出來。

石頭若在心外，違背了經義，石頭若在心內，又變成一種罣礙，到底應該將石頭放在什麼地方呢？法眼百思不解。

他每天竭盡思慮，尋求經典，然後向桂琛禪師提出答案，

桂琛總是說：「不對！不對！」

經過了幾個月的時間，法眼終於找不出答案而宣告投降了。

桂琛禪師就告訴他說：「若論佛法，一切現成。」

真實的佛法只在我們的眼前，但是人們卻越求越遠，所以永嘉證道歌說：「不離當下常湛然，覓則知君不可見，取不得，捨不得，不可得中只麼得。」

（待續）

三觀三諦三惑三智三德

/ 雲庵

這五個名詞是天台宗實用的名數與術語。在湛然大師的《始終心要》一書中說，因衆生妄想，不能證得自家本具的平等大慧，由是立三觀，破三惑，證三智，成三德。這五個名數、術語，環環相扣，是天台智者大師非常有系統所建立的完整修行法門。

一、三觀

三觀，是名數，每家宗派大都有建立三觀。如華嚴宗立真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀。慈恩宗立有觀、空觀、中觀。南山律宗立性空觀、相空觀、唯識觀。天台宗立空觀、假觀、中道觀。而以天台宗的三觀最爲普遍。

此三觀指天台宗設立的空假中三種觀行。觀是用心智看待世間事物的各種不同變化，不被世間的假象所騙。世人所看到的世間，感覺上真真實實，所以有喜怒哀懼愛憎欲七情，也常被

利衰毀譽稱譏苦樂四逆四順所左右，不得安穩。可是佛陀卻告訴世人這世間種種都是假象不真實。這樣佛陀就要說出一套理由。教世人以般若空觀智來觀看世間。爲什麼佛陀要將衆生認爲真實的一切說爲是假象。理由是凡夫看爲真實的一切法，都是因緣條件的結合體。認真分析都是不實在的。好比一座高樓大廈，由鋼筋水泥沙石等材料，經過長時間的浸蝕變化，各自解體，如印度那蘭陀寺的廢墟古跡，就是明證。由空觀智，觀察事物的形成因素，戳破美好風光，不起貪據，大至宇宙，小至草芥，一切人事物，心與境就會有一番不同的對待。

但是眼前歷歷分明正報的我與依報的世界，不會因爲空無自性而消失。八苦會纏身，世界會紛紛擾擾，人會隨著環境

而有心情的高低情緒起浮。要如何面對每日的現實世界，免去身心的痛苦折磨。因此般若智慧的巧妙應用，是很重要的。隨順於諸法，用空觀智來消融對假有存在的執著，離縛著心，分別心，離差別相，不被有為法的限制，纔是自由解脫心境。但是也要鄭重地面對每天的生活。因果不會因觀空而消失，所以須遵循佛陀的教誡，諸惡莫作，衆善奉行，自淨心意。

空假中三觀與真俗中三諦有著連環相關關係，隨舉真俗中每一諦，即衍生其他二諦。見了俗諦一法，便要當下體悟無常苦空無我的內涵。但是若祇看到事物之虛無，未能看到假有的一面，也是錯的。故須在無常苦空無我當下，對假有的萬法也須要有正確的認知，不可有心理上的偏頗。要在假有的現象上面面透徹，導向正確的人生觀，這就是走中道正觀。

附言：中土祖師禪法，百花齊放，莫衷一是。天台禪法納爲三觀，系統整然。

二、三諦

諦是真實不虛的道理，有一諦（一實相理），有二諦（真俗二理），有三諦（有諦、無諦、中道第一義諦），有四諦（苦集滅道）。爲配合空假中三觀，此處取的是有無及第一義三諦，亦即天台宗建立的真俗中三諦。

三諦，也是名數，是天台宗的中心思想。眞（空）諦，說諸法空無自性，當體不可得，故是泯一切法。俗（假）諦，諸法宛然存在，是假施設的法，故是立一切法。中道諦，連接統一真俗二諦，指諸法之體不二，舉一即三，即三是一，相即相融，這是天然的性德，天地間本就存在這個道理，是發明非造作。

三諦脫胎於中論的三是偈意。天台北齊慧文禪師讀龍樹中觀論，至四諦品：「衆因緣生法，我說即是空，亦爲是假名，亦是中道義」偈頌，悟得三是偈的妙旨。慧文禪師傳授慧思禪師，慧思禪師傳授智者大師。二十字就成爲天台宗的修行觀門。四句是連貫性的思想理論，依因緣所生一法，有三種不同的詮釋。有見是空無自性，有見是假有存在，有見是一物兩面，舉一物空有都是。統一真俗二諦，不落於二邊的主觀偏頗，處於圓滿中道思想，這是智者大師的實踐心得。

三是偈，初句指世間的一切的現象，第二句指都是由各種因緣條件所生，物體本身並無固定自性。人們所認識的實在物體，祇是假爲施設的假名概念，自性是空，沒有實在。以其是假有性質，故爲不實在。第三句從因緣生法中又能看到空性的一面，又能見到假名的一面，沒有假有就無所謂空，這就是中道實相慧。

三觀與三諦是不能解離的實踐觀行。三觀三諦互有關聯，三諦是三觀的所緣境。空觀觀真諦，假觀觀俗諦，中觀觀中道實相諦。三觀觀察三諦的真實面，目的在蠲除真俗的偏頗，意亦在破除三惑的迷思。

附言：傳統佛法，以二諦爲主流。中土以三諦爲進步思想。

三、三惑

三惑，也是名數。惑，又云煩惱、亦稱爲垢，亦名爲結，都是同體異名。都是驅使衆生生死輪迴的罪魁禍首。三惑是指負面的見解、起浮的情緒、盲目的邪智、愚闇的無知等等。天台宗歸納統收八萬四千煩惱爲無明惑、塵沙惑、見思惑，三惑障礙三智的開發。真諦不明，則見思惑生，障礙一切智。俗諦不分明，則塵沙惑起，障礙道種智。不解中道實相，則無明增長，障礙一切種智。

無明是光明的負面詞，本來自性是光明的，因愚闇無明障蔽中道實相之智，邪智心生，心眼長了我、我所及貪瞋癡翳膜，遮蔽智慧光明，致使自性光明不能顯現。無明不去，法身不顯。如果破除十二品無明，就是別教佛。若破除四十二品無明，就是圓教佛。

致於塵沙惑，它不是染污的惑業，是菩薩於平等千差萬別如

塵沙衆生之多形相中，未能撥塵見日，故有塵沙惑。明白說，也就是心性還處在闇昧中，不能夠通達如塵沙的無量法門。就是無量法門還未學習圓滿，化導衆生的智慧還有些不足，無法靈巧自在。如果證了道種智，就可解決這層障礙。

而見思惑呢，這是凡夫的迷思，可要三大阿僧祇劫下功夫。身見、邊見、見取見、戒禁取見、邪見這五種不正確思想，這是從知識上起的顛倒虛妄分別，主觀意識強烈，但如果觀念一轉，倒是容易斷除。祇要聽聞正法，放棄錯誤見解，如舍利弗目犍連等聽聞馬勝比丘說因緣偈，即放棄原有的主張理論，速證須陀洹果。而思惑是從情感上的謬執，是顛倒想世間事物而起，這與生具來多生累積貪瞋癡慢疑的習氣，人人不習自會，積習難改，可不是那麼容易斷除，所以會被認定是根本煩惱。這見思二惑困擾衆生輪迴三界生死。欲免三界生死沉淪，不可不斷此二惑因素，斷除二惑，即離三界。

附言：俗人皆美化人生，惟佛教挑明真相「苦的人生」，三界火宅。

四、三智

三智，是術語。指一切智、道種智、一切種智。出大智度論，爲了得真如，斷除煩惱的一種特殊佛教認識。大智度論這麼

分界，一切智是聲聞辟支佛事，道種智是諸菩薩事，一切種智是佛事。

一切智，是聲聞辟支佛的智慧。聲聞辟支佛，以一切智，了知五陰、十二入、十八界等，悟知這一切法是苦空無常無我，由於了知一切法是空相，這就是聲聞辟支佛知總相的智慧。所以二乘喜歡沉浸於空、無相、無願三三昧中。對建立清淨國土，接引衆生沒有興趣。由於了知五陰自性空，不真實，不可愛，故不自戀臭皮囊。知國土危脆，如地震、如海嘯，如洪水等可怕，知瞬息萬變的環境，非依息處，故不貪戀於世間有爲法相。因爲不執取依正二報而能與滅淨妙離四行相應，而證涅槃。

道種智，是菩薩的智慧。菩薩不惟是專才，是要遍學通才。

單一法門無法應付多種問題。善財參了五十三位大善知識，都祇學到一種法門，大善知識最後都說祇會一種法門，請善財另參其他高明善知識。世間衆生形形色色，問題如塵沙之多，必須修習無量法門。菩薩要盡知世間法、出世間法、有爲法、無爲法、有漏法、無漏法。如大論說：道有一道，二道，十善道，乃至一百六十二道，這些道門應盡知遍知。盡知遍知，觀察對方根性，於教化過程中纔不會遇到（不知道）的窘態。

一切種智，是佛智慧。實際如來三智具足，就如佛具五眼。

不但通達一切法總相，亦通達一切法的差別相。如來照空觀有，隨心自在，三智任運應用都能得當。天台宗根據大智度論一心中得的說法，配合真俗中三諦，發展爲一心三智說法。認爲三智都是佛智一心的表現。唯觀照現象的側重點有所不同。在摩訶止觀裏就此一論點，就有提出說明：如因佛智照真諦，二乘人所見，則名一切智。佛智照俗諦，若菩薩人所見，則名道種智。佛智照任何一諦，如佛智照空，假中二智皆見實相，則名一切種智，所以說三智一心中得。經中說：一雨所潤，草木各有差別。一音說法，衆生隨類各解，就是此意。

附言：「三智一心中得」是將三乘歸爲一乘中心思想。

五、三德

三德，也是名數。是佛的德性。大經說，證得大般涅槃，即具法身、般若、解脫三德。三者都具常樂我淨四德，故名三德。

法身德，是佛的本體，是以常住不變的清淨法性爲身。般若德，是覺了三諦法的智慧，照明諸法性爲一空相，佛果滿足一切諸智，照了一切諸法，具無礙自在之德。解脫德，是遠離一切繫縛煩惱，永斷生死，得大自在。

法身是由一切功德智慧而成，那些功德法呢？如戒定慧解脫，解脫知見，慈悲喜捨，六度波羅蜜，止觀，乃至斷一切不善

法，集一切善法的種種功德而成。般若由觀三諦破三惑而成。解脫德，於諸法不染不著，離生死繫縛而成。

三德由三道所轉，由迷界衆生的苦報障轉成法身德。離去迷情，用智慧分辨是非，不致被煩惱驅使，是由煩惱障轉成般若德。人由作善惡業，由業牽引六道受生死輪迴，不得解脫。今由修觀破惑證智，是由業障轉成解脫德，遠離一切繫縛，無礙自在。

別教到了初地破一分無明，則顯一分法身，圓教到了初住，破一分無明，則顯一分法身，直到究竟成佛，三德圓滿。

禪非枯坐，也非貪著禪悅樂，天台祖師根據三是偈，建立三觀，由三觀能觀的智慧，破除迷惑三諦而起的見思、塵沙、無明等三惑，由是證三智，繼而完成三德秘藏的有機系統。空觀觀成（觀生滅四諦、思議生滅十二因緣、五蘊、十二入、十八界乃至色心二法等），斷見思惑，證一切智，完成般若德。假觀觀成（修六度、四攝法、四無量心、不生滅思議十二因緣），破塵沙惑，證道種智，化導自在，完成解脫德。中道觀觀成（觀無作四諦、不生滅不思議十二因緣、第一義諦等），破無明惑，證一切種智，完成法身德。

附言：佛教與外道皆有三德，以天台者最爲玄妙，大經印爲秘密之藏。

（待續）

定有幾受？

某日，頻婆娑羅王來到尊者優陀夷住所，如儀頂禮優陀夷尊者，在一面坐。頻婆娑羅王向優陀夷請教，世尊所說諸受如何？

優陀夷言：世尊說有三受。樂受、苦受、不苦不樂受。

王不同意，駁言：不可作是說，世尊說有三受。正確祇有二受。六根接觸六塵唯苦樂二受，若是不苦不樂受，是已達寂滅境界，則不屬受攝。

二人諍執二受三受，不得結果。唯有敦請世尊開示裁決。二人相約來到世尊住處迦蘭陀竹園，頂禮畢已，退至一面。優陀夷先發言，將方才的二受三受諍執，向世尊稟報。如世尊所說受義，正確有多少，請世尊開示。

佛告訴優陀夷：我所說受，不局限於二受、三受。我有時說一受，或時說二受，或說三、四、五、六、十八、三十六，乃至百八受，或時說無量受。如說所有受，悉皆是苦，是名我說一受。有時說身受、心受，是名二受（如生病已是身受苦，心不可再生煩惱）。有時也談到樂受、苦受、不苦不樂受，是名三受。（根塵相觸，產生違順，有苦樂二受，也有苦樂都不感覺）。芸芸衆生，各人心性粗細不同，對外界的感受，就有千差萬別，故有時說百八受，甚至無量受。

優陀夷！我如是說種種受，如實之義，世人不解，故而共相諍論，終竟不得我法、律中真實之義。優陀夷！若於我此所說種種受義，如實解知，不起諍論。已起或未起諍論，要以法與律來止息，令諍論不起。

自命佛法權威者，如來說法沒有特定對象，說法應該也不會有特定的法，請勿謗他人體解的佛法，定爲非佛說。

正修行

修習止觀坐中修（四）

• 道益

無明是煩惱的根本，而無明煩惱與累世的習氣有關。習氣是人與生俱來的，故不容易斷，連證阿羅漢果的聲聞，習氣還是未能斷盡。所以，多數經典提出降伏煩惱習氣之方法，以五停心觀來對治。五停心觀，又名五門禪。停，止義、住義。修此五種方法，能止住五種過患。

文：界分別觀對治著我。

前面已介紹，貪欲用不淨觀對治，瞋恚用慈心觀對治，接下來介紹，著我重者用界分別觀對治。

著我，就是我執。佛法有二執，法執與我執。執著，是解脫的障礙，執著越深，障礙就越大。在解脫道的修行中，必須破我執，才能得解脫。凡夫因為我執的作遂，故而苦惱不斷，既然這樣就要對治它。

界分別觀有多種名稱，有界方便觀或析界觀、無我觀、界

差別觀、分析十八界觀等名稱。界就是界限。世間一切現象、觀念，都有一個名相體用，每一種名相體用，都有其界限的範圍，名之為界。

《大般涅槃經》云：「著我多者，當為分析十八界等」。界分別觀主要是從人的身、心、環境作分析。所謂著我，是在五蘊假合的身上，執著有一個實我。眾生無始以來的無明煩惱，皆因為執著一個我，而我執的堅固，是對於自我、身心、環境的顛倒想，執無我為有我，以無常為常，以苦為樂，以不淨為淨。以著我故，由是起惑造業，輪迴六道，受無量苦，無有出期。所以，有情的煩惱起因，皆是我執在作祟。

若要對治著我，以界分別觀對治。界分別觀是以十八界，根塵識為作觀境，觀想眾生乃是由五蘊假合而成，無一實我，無一真我。或觀有情眾生，藉以生存環境的，十二入、十八界

，皆是色心二法和合而成，來破除我執爲目的的觀法。所以，界分別觀是從五蘊、十二、十八界爲作觀行。

若能觀十八界，便可以從觀察中，了知根、塵、識，一切現象皆是依因緣而生，所以無實質性，是變異無常的現象，從十八界的現象，了知諸法無常、無我、無我所。因此，覺有情衆生的身、心、世界，乃是無我、無常、苦、空的；唯有這樣，才能從苦、樂、不淨的無常之中，破除我執，增長智慧，獲得解脫。

在《大智度論》有一個破除我執而開悟的故事：佛的弟子離婆多尊者，未成道前，有一天，因急於趕路，路過荒郊野外，錯過住宿，正當很累時，路邊有一空涼亭，於是只好夜宿空亭。半夜時分，忽然來了一個小鬼，手拖一具屍體，隨後有一大鬼追趕而來，怒氣沖沖的向小鬼質問：這個死屍是我發現的，你爲什麼要來偷走？說著，就動手要搶回死屍，小鬼不給，於是兩鬼各執死屍一手，相持不下。

此時，離婆多已經嚇得全身發抖，毛骨悚然，恐懼萬分，連呼吸都不敢，只得躲在一旁窺視兩鬼的一舉一動。這個時候，小鬼忽然發現亭內有一個活人在，於是向大鬼建議說：「這亭內另有一個活人，我們可以請他來評理，看這具死屍應該是屬於誰的？」

離婆多尊者，已被嚇得魂不附體，不知如何是好？心裡在想，究竟說真話還是說假話？如果照實說，後來的大鬼一定發脾氣，加害於我，假如不說真話，先來的小鬼也會生氣，對我不利。心裡又想，無論說真話說假話，都會被害。最後他下了決心，既然都是死路一條，修行人還是不要打妄語，乾脆就說真話。離婆多戰戰兢兢的指著小鬼說：「我不曉得屍體原來是誰的，不過，剛才才是他先背進這亭子來的。」這樣的回答，當然惹得大鬼的大怒，隨即將離婆多的右臂拔下。

此時，小鬼看到離婆多因爲不畏大鬼而做了實證，實在過意不去，就取了死屍的右臂，接在離婆多的右臂上。大鬼看了更生氣，便又折了離婆多的左臂，小鬼又把死屍的左臂給折下接在離婆多的左臂上。大鬼接連又折了離婆多的右腳、左腳，甚至頭、身體全部折下來；而小鬼也從死屍上，一一地折下，替離婆多一一接上。然後，大小兩鬼，拾起地上從離婆多身上折下的肢體，爭先恐後地吃個淨光，然後揚長而去。

此時的離婆多，生起了大煩惱，懷疑這身體是否還是自己的？若說是，明明看到自己的手腳被那位大鬼拔去吃掉了，若說不是，自己的四肢卻完好如初，行動如常。從此之後，離婆多尊者，每天百思不解，死屍的四肢怎能和我身體合而爲一呢？心中的疑問無法解決，於是去請示佛陀。佛陀對他說：「人

的身體是由四大假合而成，並非真實，必須是各種因緣條件和合而成的。」離婆多聽了佛所說的這番道理，豁然大悟，證阿羅漢果。離婆多譯為假和合，因遇二鬼爭屍，悟人身假和合之理，是其得道因緣。

身體是四大假合而成的，並沒有一個實在的我。眾生執著有一個真實的我，也因為有我的執著，才在六道中不斷地生死輪迴。當人們能了知，四大聚集成為人體，若四大個自解體，不能調和，那還有一個我的存在。故用界分別觀來作為觀行，以破除眾生的我執，才能獲得輕安，終能獲得自在解脫。

文：數息觀對治多尋思等，此不分別也。

佛法有二甘露門，一不淨觀，二持息念。不淨觀前已說過，今說持息念。持息念舊云數息觀，是用心念出入息，是修定的一種法門。修習這二大法門，能了脫生死，所以稱甘露門。《釋禪波羅蜜次第法門》云：「今依佛教，如經說，阿那波那，是三世諸佛，入道初門。是故釋迦，初詣道樹，欲習佛法，內思安般，一數二隨，乃至還淨。」阿那波那，譯曰數息觀，數出息入息，鎮心之觀法。

尋思，反覆的思索，胡思亂想。多尋思，心容易散亂。新譯尋伺，舊譯覺觀。尋，是尋求各種的事理，是一種粗相的動心，亦名覺。伺，是伺察各種的事理，是一種細相的動心，亦

名觀。粗思名覺，細思名觀，二者都能擾亂定心。《大智度論》云：「是覺觀撓亂三昧，以是故說，是二事雖善，而是三昧賊，難可捨離。」

多尋思是病，數息觀是藥，所以用數息觀之藥，對治尋思之病。言數息者，即數自己之鼻息，數鼻中微微若存若亡之進出息，從一至十，由十復一，數入不數出，數出不數入，如是綿綿密密，心依於息，息依於心，不攀他緣，唯隨於息，記數分明，由心專數故，不令散亂，忘卻境界。如此即能將心中尋思散亂，悉滅無餘。

《佛說大安般守意經》云：「坐禪數息即時定意，是為今福，遂安隱不亂，是為未來福；益久續復安定，是為過去福也。坐禪數息不得定意，是為今罪，遂不安隱亂意起，是為當來罪，坐禪益久遂不安定，是為過去罪也。」故經又云：「數息不得，有三因緣，一者罪到，二者行不互，三者不精進也。」修定的方法很多，無論何種法門，無非是希望依種種所緣境而攝心，不過從對治的障礙，貪欲與散亂，引發正定而說，不淨觀與數息觀二法，可說是修行之首，此二觀最為重要。在修習攝心的過程中，如能達到遠離五欲，斷除五蓋，那麼入三昧，很快會有所成就，所以說數息對治多尋思，能攝心得正定。

修定行者，必先攝散亂後入定。故佛云：「覺觀多者，故教令數息。」（《大般若波羅蜜多經》）云：「若見有情，尋伺多者，深生憐愍，方便教導，令修持息念觀」。

此不分別也，智者大師認為對治觀，是屬事相，比較容易了解，所以在此不詳細述說。

修習止觀有二種，對治觀與正觀；對治觀已談，若想進入正觀，應先對佛法的義理，有深入而正確的認識，否則應用上的，只能是一些對治觀，很難入到正觀。

文：二者正觀，觀諸法無相，並是因緣所生，因緣無性，即是實相。先了所觀之境一切皆空，能觀之心自然不起。

對治觀，譬如一個人生病，生什麼病，用什麼藥來對治，不同的病就用不同的藥對治。對治好了，就要進入正觀，觀什麼呢？

觀諸法無相，知諸法為因緣假和合，無一定之相。因緣所生，既知一切法從因緣生，緣生則無有性，無性之性，即是實相，就是無相。因緣無性，即是諸法實相。由此，觀諸法無相，能通達了解，又能了知所觀之境，一切皆空，本來都沒有的，只是因緣和合而有的，如能做如實的觀察，自然遇到一切的外境，心就不會執著。能了悟一切所觀的境界，皆是緣起性空，能觀之心自然不起。

金剛經云：「凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，即見實相。」（《大智度論》）云：「諸法無相，是實相。」根機鈍者，等待諸法滅後，方解一切是空；若根機利者，則了達諸法當體即空，不必等待因緣壞後，方知一切皆空。

文：前後之文，多談此理，請自詳之，如經偈中說：「諸法不牢固，常在於念中，已解見空者，一切無想念。」

此正觀之道理，在前文及後文，多處談此道理，此不再贅贅。

經偈中說：諸法不牢固，常在於念中。已解見空者，一切無想念。諸法既是無常，所以就不牢固：萬法有可樂、不可樂、有常與無常，有生與死的痛苦，故無永遠的存在。一切法既從因緣生，則從因緣滅，故云諸法不牢固。

常在於念中，指生、滅、常、無常、快樂、痛苦這些法變化，常在吾人心念之中顯現，提醒自己，不可放逸。

已解見空者，一切無想念，即已瞭解萬法空無所有，都是不牢固的，則一切妄想雜念，不會再進入心念中。妄念若無，心自清淨矣。《般舟三昧經》云：「是法無堅固，常立在於念，以解見空者，一切無想願。」

諸法因緣生，緣生之相是無相。一切法都是虛妄不實的，不能執著有相，若執著有相，煩惱即起；煩惱既起，則隨因緣而流轉六道，無有解脫之時。

（待續）

遊廢圃

宋 惠嚴

亭榭基猶壯，笙歌迹已陳。竹分通別徑，
花發屬南鄰。雲散望塵友，冰銷炙手人。
只因忘寵辱，到此不傷神。

送炭與湘山西堂惠然師

宋 顯萬

紛紛向火乞兒多，獨有君如擇乳鵝。
萬煨爐中尋粲可，一堆灰裏撥陰何。
雪欺敗屋閑犀柄，草臥空庭任雀羅。

湛然詩鈔

一七五

亟送烏薪相暖熱，恐隨春夢入南柯。

舟中

宋 延壽

一水浮千棹，悠悠來去人。纜開湘浦岸，
帆落楚江濱。風色東西變，潮痕旦暮新。
祇茲澄漢色，幾度化為塵。

閒居

宋 延壽

閒居誰似我，退跡理難過。要勢危身早，
浮榮敗德多。

贈聞聰師

宋 智圓

澹然塵慮絕，禪外苦風騷。性覺眠雲僻，
名因背俗高。水煙蒸紙帳，寒髮澁銅刀。
幾宿秋江寺，閒吟聽夜濤。

江上作

宋 智圓

往事那堪問，長江空渺然。孤城閉殘日，
荒隴積寒煙。沙漲中洲闊，潮衝古路偏。
莫疑陵谷事，即日是桑田。

湛然詩鈔

一七六

酬伉上人

宋 遵式

鳥外清閒極，誰能更似君。山光晴後見，
瀑響夜深聞。拾句書幽石，收茶踏亂雲。
江頭待無事，終學棄人群。

贈智倫弟

宋 遵式

溪竹擁疎簾，溪雲冷不厭。千巖唯虎伴，
一講許詩兼。煮茗敲冰柱，看經就雪簷。
有時開靜戶，寒日下峯尖。

一〇〇年七月份會務報導

(會訊第359期)

捐款芳名錄

(總計 伍萬捌仟捌佰元整)

叁仟元：劉勝欽 劉鎮誠

貳仟元：宏益師

壹仟伍佰元：悟微

壹仟元：月薪 林吉利 傅冠智 徐黃貴美

徐鈺銓 徐淑媛 陳秋靜 許桂春

邵祺堯 邵文楷 高啓榮

伍佰元：道益師 度小月 佟欣打字行

瑞展化工原料有限公司 王阜煜

王荻卓 李雪梨 李慧玲 李承育

吳淑燕 吳燕靜 傅冠盛 張榮富

張再興 陳文宗 陳羿宏 陳永漢

宋淑貞 謝孟哲 謝金花 高淑惠

洪陳老連 洪振銘 洪貴玲 洪桂昭

洪秀宏 許瑞吟 許汝櫻 方宏鍊

江柏興 桑鋒永 顏高龍 顏條一

肆佰元：陳清瑞 林世豐 林春珠 吳美樺

叁佰元：李明傑 林世豐 林春珠 韓立銘

鄭婷方 林連弟 林盼 林美辰 林淑娟 黃炳文

貳佰元：證義 靜慧 王建宗 王延銘 王昱絮 李淑珍

林連弟 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 陳品華 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 謝幸芬 葉曉恩 葉曉源 葉曉惠

葉暉 辛翌綸 辛曼潔 江英嬌 盧貞吟 鍾瀚禧

許雀芬 許素月 宋金良 宋沛玲 宋佩庭 宋孟霖

余昭塔 莊寶治 趙益欽 趙振豪 趙偉翔 趙珮芸

100年7月份收支明細表

收	上月結存	\$262,202	90
	本月收入	\$ 58,800	00
入	收入總計	\$321,002	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第301期印刷費用	13,800	00
	福田雜誌郵寄費用	5,020	00
	劃撥代金手續費	75	00
	供養法師(他寺)	6,000	00
出	濟助支出		
	陳 ○ 義	5,000	00
	陳 ○ 宗	5,000	00
	葉 ○ 涓	5,000	00
	莊 ○ 來	5,000	00
	翁 ○ 溪	1,000	00
	馬 ○ 民	2,000	00
	洪 ○ 欽	2,000	00
	吳 ○ 木	2,000	00
	支出總計	\$ 51,895	00
	本月合計	\$269,107	90
	收支比較	88.3 %	

壹佰元：阿彩

王愛玉

王靖君

李桂雲

李眞業

李白彩娥

林建國

林珮雯

林賢雲

林豔花

黃素鶯

黃紅芬

黃怡錦

黃怡禎

黃怡瑄

黃郁儒

黃秋南

黃豐隆

黃志新

黃志武

黃志揚

黃惠伶

黃許金鳳

吳佳益

吳明原

吳芸萱

吳政諭

傅顯宏

韓葉蕉霞

韓怡君

韓立仁

韓孝宗

韓孝恩

鄭桂嬪

鄭棋安

鄭幸柔

張靜芳

張意慈

張景富

張詩吟

張欣平

陳紫雲

陳國華

陳儀婷

陳儀嫻

陳儀潔

陳樹剛

陳政賢

陳寶蓮

陳柳朱

陳儀嫻

陳永川

陳宗宏

陳蓓蓉

陳姿妙

蔡明倫

侯汶其

侯舜嫻

侯婉茹

楊耀任

洪碧芬

劉孟琴

劉鸞嬌

劉明朝

高王阿雪

高明來

高彬宗

高彬勝

高秋圓

葉煌杰

葉錦江

葉王玉鳳

葉庭榮

許福枝

顏愛娥

郭阿英

姜進榮

周慧萍

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

湛然寺福田功德會



7月份救濟事蹟

1. 陳○義先生：住南市柳營區，五十一歲。罹患支氣管及肺惡性腫瘤。案主已離婚二十年，與案子早已不聯繫，目前與案妹同住；因本為臨時工，工作不穩定，去年起身體狀況不佳而無法工作。由於案父名下有不動產，致使案主不能申請低收入戶，案妹目前也無工作，僅案姪子薪水支持，尚有孩子需扶養，故本會協助其看護費用伍仟元整。
2. 陳○宗先生：住台南市永康區，罹患肝硬化、胃潰瘍，大量出血，每月需至成大醫院注射血液三包；案妻則因腦出血開刀，二人均無工作，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
3. 葉○涓女士：住南市金華路，已離婚，扶養二名子女，因父母已年邁，兄為植物人，目前自費受照顧機構中，由於家中僅靠一人維持生計，但現在又受傷無法工作，經濟實有困難，故本會協助其生活費用伍仟元整。
4. 莊○來先生：住南市東區，五十一歲。案主未婚，與案弟同住，因罹患精神分裂症已十餘年，都無工作。因本身無病識感，長期未就醫，致使自我照顧能力變差，又與案弟吵架而離家遊蕩，經衛生局協助住院治療，但已無法行走，且需包尿布解大小便，而案弟因長期負擔照顧，目前對案主之醫療事務消極對應，支持系統不佳，故本會協助其住院費用伍仟元整。
5. 本月固定幫助戶：洪○欽先生、馬○民先生、吳○木先生，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 •

■ 中華民國一〇〇年八月十五日出版
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