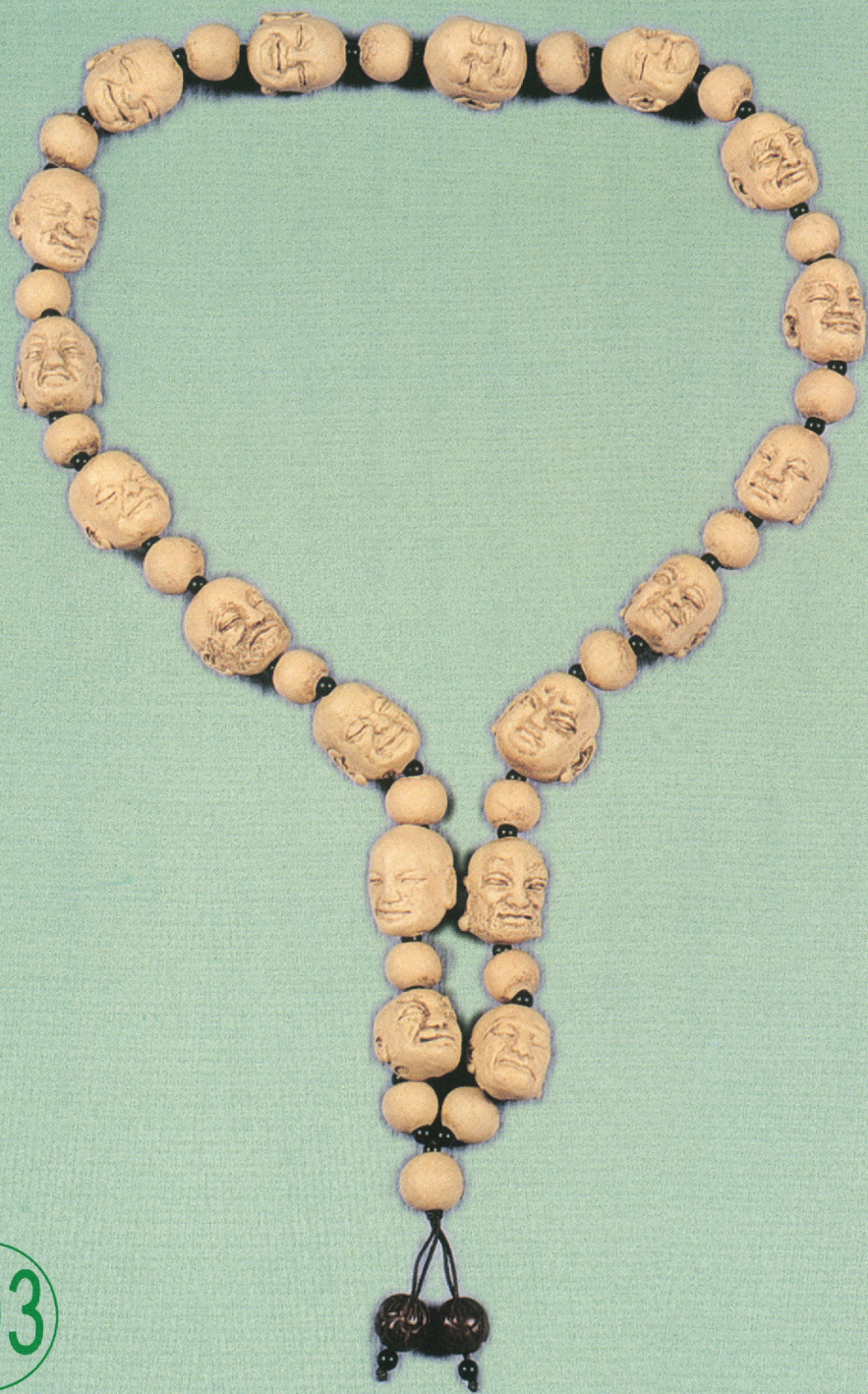


福田



303

佛教月誌

▲中國佛教會，為慶祝創會百年，特舉辦百年回顧論壇暨佛教文物展。時間：100年9月20日至9月25日。地點：假高雄阿蓮光德寺。

▲天台山國清寺，將於10月10日至12日，舉行兩岸三地「佛教天台宗交流大會」。地點：假浙江省天台縣天台賓館。

▲紐西蘭福恩法師於高雄展出「觀音菩薩32應身像」畫展。

▲前中國佛教會理事長悟明長老，已於農曆六月十九日安詳示寂。世壽102，僧臘88載，戒臘82夏。擇於農曆八月八日，假新北市樹林海明寺，舉行傳供大典。

▲台北觀音禪寺明乘老和尚，於農曆六月十三日圓寂。擇於農曆八月初六日，假新店能仁家商學校活動中心，舉行圓寂追思讚頌大典。世壽80，僧臘52秋，戒臘49夏。

▲台南市佛教會，於100年9月7日，舉行第25屆第二次理監事聯席會。

▲魏錫祥居士於本年4月7日往生，享年81歲。



本期目錄



封面：陶質羅漢念珠 大明攝

1 • 佛教月誌

2 • 給雲庵（聖哲）住持的信
——談病情及立遺囑瑣事……湛然水月

10 • 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(四)……明了

14 • 數論之三德論(三)
——《印度六派哲學》第八篇……木村泰賢著
依 觀譯

19 • 《阿毗達磨順正理論》之探討(一)
——以其卷一及卷二為主……林維明

25 • 維摩詰經的啓示(齒)……何世亮

28 • 彌勒樓閣入已還閉……曙 壽

31 • 帝釋如何除滅五衰？……智 泉

32 • 湛然詩鈔

33 • 一〇〇年八月份會務報告

封底

給雲庵（聖哲）住持的信

談病情及立遺囑瑣事

● 湛然水月

中風後，近一兩年來，時常發生呼吸困難，應是心肌梗塞，缺氧，過去叫心臟麻痺，病情加重，隨時可能猝死。而年已八十六（肖虎），比起來台北方師輩，如先師（籍哈爾濱），師叔修公（籍熱河），乃至淨念戒師（籍河北）等，皆六十歲前後往生。惻水月來日無多，為後事有個打算，你數次明言暗示，常叫水月立遺囑，而遲遲於今。

由行動不便，以資料評估可以坐輪椅了。寺與佛隴建築，都沒有這樣環境，月也不願早日便成「廢人」。口齒不清，每次交談，三言兩語，漫無主題，也不完整。思前想後，還是慢慢寫下：

水月 民國十五年陰曆十月初二，丙寅年出生在河北省昌黎縣，城西十八華里王家各莊。在我出生前，聽說母親曾生過兩次孩子皆夭折。故月與俗兄相差十二歲，月得以幸存，但身體虛

弱。到了記事年歲，長期請一位老太太按摩。皮膚生瘡，也是常在治療中。九歲始到蛤泊鎮完全小學上學，先住在殷莊一年。住殷莊是幼年奇特人生，因年幼無知把玩手榴彈，也是「得以幸存」。常想寫一段回憶皆未果。前幾年聽你們回來說，去看俗姐，路過殷莊，凌元對你們說：「這是我大媽故鄉。」什麼大媽？請看福田267期〈兒戲〉。此後小學至高中三年，有十年皆住在學校宿舍。北方數十年陷於戰亂不靖，家家凋蔽。三十六年戰亂加劇，逃難到上海，投親俗兄生變。當時二十歲少年，身心惶恐，短時間眉髮全白。也有前因，十數年間，全家倍受摧殘。在上海走頭無路，舉目無親，百般無奈，做夢也沒想到的軍文寄身。自己一心想出家，此念頭甚久，在學校初中時辦壁報，就寫過佛教八宗介紹，抄自萬有文庫，黃士復佛教概論。修道此事，十六、七歲時也與楊鳳琴老居士商量過。在

那個服務團體我是異類，但待我不薄。自五十九年五月退役，出家出世性格，與過去可謂全部絕緣，公私皆無往來。若是尚有除役身分，也是空名。自退役即出家，應屬自謀生活，應與任何單位沒有關係了。未「就養就業就醫」過。也未拿過假退役等錢，未領過各項費用。因名義上當了湛然寺三十七年代表人，寺產文件若仍有月名字尚未更改者，趕快查清楚。（前些時，水電費單上，尚有「湛然精舍慧峰」名字）

關於年齡，因上學較晚，在報考唐山中學時，（學校原為前清永平府學堂，時屬河北省立。）少報兩歲，變成民國十七年肖龍出生。直至今日，身分證尚如此。直到七十七年開放探親，有同門去南各莊探望窮困俗家。從俗家人口中，纔得知月是民國十五年出生。開放探親，我去過兩次：七十七年一次，去南各莊。八十年一次，去秦皇島與西安。中年出家，牽扯較童貞入道者複雜，要儘量減少交往，庶免傷害「出家純度」。先師常說：「出家顧家，兩頭不發。」多年祇有節日，俗孫輩偶來電話，並無其他來往。

若談病情，積累已久。北方重鹹，傷腎三高，因未立即危及生命，就未在意。若依佛教觀點，有身就是病。「毒器重擔，諸苦之藪。」大概九十六年法會中，寒冬深夜，入廁回寮，感到天旋地轉不停。急去離寺不遠醫院掛急診，打點滴，天亮好

轉穩定，未留住院，醫生也未說什麼病，建議看腦神經科門診。事後也未去看病。約一年後，也是夜間，呼吸困難，到另一家醫院掛急診，折騰半夜，醫生告以危險期已過，不須住院，代掛腦神經內科門診。門診過程：抽血、頸部胸部部分兩次超音波、核震、核藥造影等。給藥多為溶血栓者。從九十六年底，到九十八初門診，到底什麼病，無疑屬中風一類。無從醫生口中明確得知，能記住的話是：要常運動。醫生看著電腦說：別人腦積水範圍好像沒有這麼大。最後一次門診，是該科主任，道師問病情，醫生答：「無藥可治。」倒也痛快！在此前主治醫生就曾主張移到腦神經外科。自忖年歲不小，開刀有風險。資料看：水腦開刀，在頂上裝一小泵，導管引到腹部，後遺症不少。在處方箋上，看到寫的病名：

一、暫時性腦部缺氧

二、其他高脂質血症

三、全身的動脈粥硬化

四、異常不隨意運動

五、交通性水腦症

六、眩暈徵候群及迷路疾患

此前還患痛風、胃潰瘍、腎結石等症。

中風掛急診共三次，都未住院。另有一次呼吸困難，赴醫途

中，緩解折返。從藥袋看門診。九十六年底一次，九十七年六次，至九十八年初五次。九十八年看中醫，處方「血府逐瘀湯（散）」，約一個月而停。至今兩年未服藥，也未追蹤，怕麻煩。服用一種多醣體健康食品。

自己有拿拐杖習慣，又患骨骼疏鬆症。走路小心，病後還是跌倒四次：第一次在佛隴南邊牆外大路邊，仰面，頭朝北，後腦幸未撞到牆。第二次在寺二樓「三支寮」浴室滑倒，就是爬不起來，可能地滑。等了一段時間，自力奮力爬起。第三次在藏經樓北邊，被活動廁所大塑膠管絆倒。左大小腿皮破瘀傷，至今漸癒。第四次今年七月三十日下午三點三十分，天下雨，雨水從門縫飄進大殿，不小心摔倒，濕了衣褲。四次皆未感覺傷到骨骼，未去檢查。跌倒對頭腦有不明顯內傷。

初出家時，身體尚壯，時常想到「出家不參方，猶如菩薩不開光。」寺困居市衢小巷，與少年想像中，深山巨剎，伴著青燈古佛的修行情調，相去甚遠。開山和尚住世時，僅有的一次國曆61.8.28座談會中，月曾提出要求出去參方。當時記錄是這樣寫的（第七頁）：

慧公：安排是有的，但落成前，須要人手工作，故希望一個人也不要離開。

聖禾：短期的出外參方是否可以？

慧公：短期的出去走動是可以的。

雲師：「短期」應有個期限。

修師：出去參方，祇准帶換洗衣服，不能帶行李。

以後有因緣出去參方，醞釀多時，結果在不愉快情況下實現，提供有心人，扭曲師徒之情。當年五十九年五月初，離職就住到湛然寺，運到書櫃書箱椅子家具。自己做飯電鍋等東西不少。先師和林修居士幫忙從忠義路搬進，準備出家。住幾天，寺在圓環附近，四周平房，寺是三樓，入夜車聲如悶雷，整夜不斷，實在住不下去。（今日寺四周樓起，入夜聽不到車聲，反比人工湖（水庫）邊佛隴還安靜。）住幾天就離寺，搬到安平親戚家空屋。從五月到十月，為出家未果而神心不安。其間到過秀水印心寺，慈瑞老法師初接該寺，我也很喜歡那裏荒涼破敗。有一次慈老掀開殿角邊米缸說：「你看有米！」意是生活不成問題。稍後慈老接收印心寺未成離開，我出家也落空。湛然寺車聲太大不能住，先師提議：受戒後，可住到法華精舍，那裏偏僻安靜。並說：「你師兄做飯，你給燒燒火。」如此決定，十月二日晚，舉行落髮儀，十月十日進臨濟寺戒壇。

受戒回寺，正逢佛七。湛然寺每年陰曆十一月十一開始，至十七彌陀佛誕圓滿，都結七念佛。以為佛七後就可住到法華精舍。突降「求不得苦」出現，籠罩一生，四十多年皆未離開湛

然寺，你相信命運嗎？佛七第六天下午，先師與師叔在樓下談話，不知談什麼？偶然經過聽到一句：「不能讓他離開。」也未在意。佛七結束翌日，先師忽然說須往北部養病，就把湛然寺丟下了。搭觀光號早車，出家眾皆去車站送行，剛送進到車廂裏，車就開始動，一眾人等到新營纔下車，折返南下車回來。當時寺僅住兩男眾，另一師兄說：什麼事都不要找他！祇我一人對寺務盲（茫）無所措，這樣誤過，被動磨練。也看出保守性格。居俗時也是如此。二十年間，除由改組，未調動單位，辦公桌也只換過兩三張。

開山和尚晚年，將寺屬性定位為「講寺」。并在三十八巷轉角牆上釘一黑底白字「湛然講寺」木牌。將寺定為講寺是正確的，很符實際。寺擠在市街小巷，僅百坪，無寬敞堂殿，四鄰嘈雜，禪修有礙。環境適合弘講佛法。先師入滅後，僅在念佛會與佛七中，由月學舌。稍後至八十三年前，每周由雲師一人於晚間講些普門品、發菩提文等，聽者四五十人，八十三年後月加入，成立三五佛法班，月先講輔行至今。八十五加講因明明燈抄，一講就是十五年。雲師改講三大部。由月不擅表達，聽眾減少到二十人許，直到今日，僅剩十四人許。

一向以為出家總是應走出世境界，但居俗時，很受胡氏思想影響，這對出家人言，可能是一種災難。出家人應走佛法信仰

的路，勿陷入「重常識·重考證」深坑。學術以廣義尋故紙為體，以爭辯為用，以稀釋淡化信仰為功，以聞名為蓋。故出家人切忌勿躋入此歧途。佛教當然可以做學術研究，那是學校師生，或學者專家的事情，不是出家人功課。

民國七十年，雖移住佛隴看守房子，而住持等職自六十三年，直到94年12月26日信徒代表大會，推選聖哲（雲庵）為董事長，為寺代表而止。

95年10月26日董事會第三屆第三次會議，推選你為湛然寺第三任住持。

既選出新任住持兼董事長已經五六年了。對舊任者各寺院做法不一，要看法誼厚薄：有的交接後即須離寺，一如社會一般團體離職。有的給一榮譽銜，安養如意寮或退居寮。有的重新掛單當住眾。當然也有敦聘為法主或時下流行的導師之類。總之在法理已與寺務無涉，否則就是干擾。月在台無俗家私產。早年埔里樂果老法師來湛然寺，月談及去掛單，樂老說：咱們自己道場，隨時都可以去住。如今人事全非，年老病重，無生活能力，那裏也無法去。出家人終老寺院也是傳統常態，忝顏賴在佛隴。但生前死後皆不可不會影響寺務。若指手畫腳，十分不宜。為維持「講寺」風格，盼將三五佛法班長存。本此信念，雖身心破碎顛倒，鄙陋無水準，仍每周二三來寺兩晚授經，

又參加一些法會，似未與寺隔絕。一生只在一寺，無路可走如何隔絕。

紀念先師逝世文字，常用「入滅」一詞，義同示寂。佛教僧俗，宗淨者，慣用「往生」一詞。宗禪者，習用「遷化」一詞。月一生參加湛然寺念佛會，早年一周兩次或一次。佛七每年一次，始自民國五十九年。晚年染病而懈怠。大殿供奉西方三聖，如此感染薰習非淺。然月心識用力較深者為「止觀輔行」。月逝世可潛借「明靜」一詞為助緣。明者思想自由，靜者行為保守。月晚期生命，二十年間浸注講論輔行。病態反應如不計，在思想灌滿「明靜」。思想自由，行為保守，一向為月自規自勵。思想自由的深致，即本性空寂。本性空寂始自深信因果與報應，膺服大乘懺悔主義，澄淨因果的根本做法，就是要行為保守。若「明靜」一詞不像具體歸宿處。又摩訶止觀在歸大處，有五十處提及三德。如「歸者引他同入三德」。「旨者自向三德」。「涅槃即是三德」。「通論三德皆常樂我淨」。湛然寺每天早課回向，皆念「同歸三德秘藏」。三德是佛與眾生共同最終歸宿，是自我呈現。可是不易把握，一般了解，佛教尚無人修行到三德秘藏境地。此亦不然，因為三德有兩種：「究竟所得三德」，未可妄言證現。「發心所得之三德」，應是人人努力用功指標。

周延的僧人飭終，以禪林象器箋喪薦門（頁559），似很繁複，共有四十項程序：一遷化、二浴亡、三入龕、四移龕、五鎖龕、六蓋棺、七掛真、八舉哀、九奠茶湯、十直靈、十一伴夜、十二送亡、十三津送、十四押喪、十五起龕、十六轉龕、十七轉骨、十八秉炬、十九下火、二十荼毘、廿一收骨、廿二安骨、廿三起骨、廿四入塔、廿五全身入塔、廿六入骨、廿七撒骨、廿八撒土、廿九掩土、三十上祭、卅一下祭、卅二估唱、卅三估衣、卅四唱衣、卅五提衣、卅六對靈小參、卅七贈別經、卅八龕前念誦、卅九山頭誦念、四十追薦。此四十項，有多項是一件事，看情況而立名不同。也不是每位僧人都能如此。以湛然寺現況，寺小人少，因緣蹇阻，遠非昔比。月明靜遷化，以安靜簡單為原則，以符本分。以患心腦重疾，肉體破碎情況，判斷可能猝死，如此也好，少受臥牀折磨。遺蛻稍待時日殭硬，心識去盡，就可簡單處理。緣月一生行事低調，膽小怕事，凡事後悔，體格矮矮，為僧也是普普通通。出家逾四十年，教道證道，實未達到一定水準，不夠資格列為高僧。更是默默無聞，也絕不能冒充名僧，更不是江湖僧，其實江湖僧有褒貶三義：一為隱居湖邊江上僧人，月雖住在湖邊（水庫），但非隱淪之士。二為名藍大剎，聚集十方僧眾，亦可稱江湖僧。三則是遊走山門外者。月從未步出山門，遊蕩社會，從未

參加社會活動，甚至與湛然縑素，也不交往，所以也不是江湖僧。自己定位為「凡夫僧」。（過去授課，多強調是「聲聞僧」，那是針對自己缺少「菩薩精神」。）月死亡後，不發訃文，僅在福田月誌上寫一條：「僧水月於某年某月某日，明靜遷化。」因是凡夫僧，沒有「預知時至神通」。不放餓口三時繫念之類，一切佛事儘量能省就省。不可設涅槃堂之類供人禮拜，如此稍減自己正觀十境第八「增上慢」。要培養成遷化如空花落影，如冰歸水氣氛。如嫌太冷清，有些造作，影響傷到常住，可舉無常偈，念大經哀歎品。怎麼做，生死異途，月也無力堅持。但要簡單安靜。想起父親死時，聽說是民國七十二年冬，不准埋葬，深夜蘆蓆裹尸，偷偷丟到森林中。如此比較，復有何求。雖說人生如戲，但不要過分戲劇化。還是談一點現實吧！

開山和尚，既定位講寺，住眾應懷著念茲在茲。若不朝此，也勢寸步難行：如走禪線，常住艱困，環境難容。如走教寺，以經懺佛事為主，也無那分本領。守分講寺，尚可勉強維持。呈現講寺，有三事萬望不要停廢：三五佛法班、福田雜誌、與印經（天台藏因明藏）。不計施受，此亦為回報信施之恩。講寺憑藉在藏經，寺藏經書當不下三萬冊，藏經樓已登錄著有兩萬冊，寺藏經室等處當亦有萬冊。要妥為珍惜法寶。書冊早

期多由月購請，故聊進一言。雖是講寺，要堅持走佛法，傾向宗教。千萬不能誤圖「聞名」，而墮入學術。一日三摩頭，自己是出家人，沒有那鑽故紙時間和本領，又以分歧吐新爭辯為特色。寺院不要變成學校。

還與月有關的是念珠。念珠乃修行人必備道具，值得敬重。月保存者大小數十串。多由月自費購置，你外出也常購買，也有不少是縑素善信所贈施，有法誼象徵。如不盡心保管，任意處置，有輕蔑過。應置專人登錄保管，定時保養。請你趕快找到適當人接收，月也少了牽掛。

寺方動產不動產，若與有歷史的古寺相比，還不值古寺牆角的一塊石頭，見笑大方，實微不足言。且一切皆隨退職改選移交。或本來早就由你管理。退職人員還能對原單位財產主張嗎？月已無置喙道理。月個人素無恒產。有些舊衣服，今日衣服不像早年在生活中的重要了。那還須要估衣唱衣授衣呢？個人一些存款，徒見愧於持戒嚴謹者，也微不足道，你們商量處理，月沒有意見。

湛然寺平日都關著門，沒有香火。布施收入皆係你省吃儉用甚至到各處地步，一滴一點積存。錢來自十方，當初布施者，也是為湛然寺為出家為對象，所以此錢應用在湛然寺上，不宜用在非佛教上。寺另有福田功德會，以助世人為重點。此是看

法，不是主張。

我們多是偏重出世性格出家人，專注在出世佛法，對社會現狀較少了解。而今社會只有法制，宗教道德擺一邊，一切法律為尊。深懷感謝心情，在如此喧囂社會中，尚許可湛然寺閉門下鍵清修。但寺在財團法人框架中。你沒有涉世經驗，遇事找人多請教，一切都要「合法」。

你屢提遺囑事，遺囑多少有「荼毒居懷，悲號發言」的哀鳴。佛教有遺教經，那是佛的作料。有成就名僧有遺訓遺命之類。社會人士遺囑形成有兩要件：內容與執行。內容包括處理財產，事業延續安排，逝後願望等。執行要有強有力者與法律。月為僧，空談什麼財產事業，遺願也是空話。就像佛隴院中三株老芒果樹，春天開花如雪如雲，蓋滿全樹。到了夏秋，並無果實。時移勢改，未來變數因緣，非任何人所能掌握。亡者之言，早被沖刷不見了。寫什麼遺囑，徒成笑柄。

事過境遷，為免邀譽之嫌，到某山某寺等教書，暫且略過。先師入滅，道安老法師代表中國佛教會來主持法會。住在寺對面國泰賓館，傍晚淨念法師帶月去禮座。老法師已了解寺裏一些情況，見面就說：你師父在台南遭受很多困難，創立湛然寺很不容易。你要回寺，將道場保留下來。此前先師在世，就安排雲師為住持，寺是財團法人，規定住持以比丘為合法。名稱上祇能叫雲師當副住持。九十四年修改章程，住持為「比丘或

比丘尼」，並經法院批准。雲師九十四五年始接住持兼董事長。是月佔了三十七年，不是月推薦，是歸還。

月雖以第四名（4／44）畢業國防管理學校人事行政高級班，另在行政學校畢業為第一名（1／42），學的都是些事務與人事處理，可是為人處世，這方面十分拙劣，可謂澈底失敗者。自幼個性靦腆畏怯，孤僻難醫，蒙昧人情世態。與教界、與同門、與善信，皆淡漠疏遠，常疑患了自閉症。遠不如野巫，尚解一術，十分羞愧。能苟活今日，多賴同門緇素照顧，如何言謝！如曾有因緣相識關係，親疏怨懟，此憾由月逝世，悉化為烏有吧！

補充

寫至此時，月於八月二日上午回湛然寺，順便先拿給雲師看看。門庭雖至為冷落，還是有些關心湛然寺情況者，預把此信公布於福田，省掉個別解釋。雲師建議兩點：教書與法卷。若不寫一點，超過四十年，不是白吃佛教飯嗎？若寫太詳細或文飾，那不是陷入自己寫「行狀」的怪異。

教書，佛教通稱弘法或講經，為僧人禪觀、念經、宏化三種功課之一。北方人思辨能力不夠縝密。在月言，弘化範圍，十分偏狹又冷門，兼以言語無味。大概民國六十一年，出家還不到兩年，某天早上，某山某師來寮相邀。稍後一位負責教育者，寄來一封十分懇切的邀函，此函遍尋未見，倒在箱底看到三

份聘書，日期分別為62.8.15（先師尚在世）、63.8.27與64.8.30。自己沒有正式教過書，對佛法更是幼稚，不敢到什麼「叢林X學院」授課，要求改在該山高級班學習，所謂教學相長。開因明概論課，以太虛大師民國十一年講義為課本，自己準備寫了一些資料，即後來九十六年湛然寺影印的手抄本因明概論八講，十八開共632頁。始纔講一個學期，就被移到「叢林X唯識科」採用陳氏悟他門淺釋為講義。前後在該山教三年。以佛教說，在當時月只能算是新戒，彼山厚待於我。前兩三個月住在該山海會堂，認識了方倫老居士。後回湛然寺，在寺直住到民國七十年，佛隴偏僻無人，纔搬到「茅蓬」看房子顧寮。

高雄佛教名人姜宏劬居士，與屏東東X寺熟識，在該寺佛學院授課，介紹月去，有照顧湛然寺含意。月在初高級班合併開過如實論、思想方法、初等數理邏輯等課。後兩種也是因明句身初例，和手抄本思想方法部分內容。

較早在阿蓮某寺授課約三年，課程為瑜伽論因明，與悟他門淺釋等。

曉雲法師係同門長輩，先師在台北榮總住院時，曉師去探望，就討論到月佛法修學情況，先師告訴曉師說：同意月兼習因明，並說將從香港集古齋請回因明書——瑞源記和呂著因明綱要，都送給月。其實先師於五十年間開關時，既為月自大正藏中抄錄出融貫鈔。惟字體不像出自師手，不知何故？先師入滅，曉師數度來寺，寺方也請其南來弘法。在陽明山時期，邀月在

學佛園與研究所，講過古因明與大疏第三卷因支等。尚存有聘書兩份，一為日期65.8.18學佛園，一為68.9.22研究所者。

關於法卷，現存湛然寺處有三種：

一是民國五十一年壬寅，九月初六，在香港中華佛教圖書館，四十四世倭虛大師傳法四十五世慈瑞老法師。

一是民國五十六年丁未，世尊成道日，於埔里觀音山佛光寺，四十四世樂果老法師傳法四十五世先師。

一是民國六十三年甲寅，佛曆三千零一年，十一月初八，於基隆十方大覺寺，四十五世慈瑞老法師傳法四十六世水月者。

克實言：傳法形式勢盛，實質多不明，月本不想提及。雲師說：佛教習慣上，法卷不傳下，有減斷佛法罪過，非同小可。既習法天台門下，若不「尋源」，豈不「若迷於根源，則增上濫乎真證。若香流失緒，則邪說混於大乘。」金口祖承，如根如源。怎樣循序超悟，能接到衡崖台嶽，有實質心法，與宗教形式兩方面。實質心法有思議不思議境地。宗教形式上獲得就是法卷。佛法傳衍，隨時代變遷很大。但傳法流於形式，恐非始於今日。佛法是心法，如何被客觀具體鑑定，似不可能。若偏重佛教是像教，重視形式，亦不為過。

同住一寺四十多年，平日除在齋堂交言一兩句，很少對話。今天多寫了些，可悲老年頭腦渾沌，離亂不文，言多必失。

於民國百年八月二十六日，陰曆七月二十七，後夜三時，湛然水月（聖禾），寫於虎頭埤佛隴道場

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(四)

• 明了

一一、《起信論》之根本實義：

《起信論》根本法義應是「立義分」才是。《論》說：

摩訶衍者，總說有二種，云何爲二？一者法，二者義。

所言法者，謂衆生心，是心則攝一切世間法出世間法，依於此心顯示摩訶衍義。何以故？是心眞如相，即示摩訶衍體故。是心生滅因緣相，能示摩訶衍自體相用故。

所言義者，則有三種，云何爲三？一者體大，謂一切法眞如平等，不增不減故。二者相大，謂如來藏具足無量性功德故。三者用大，能生一切世間出世間善因果故。

一切諸佛本所乘故，一切菩薩皆乘此法到如來地故。（《

大正藏》32・575A—576A）。

印順導師在《起信論講記》解釋「根本法義」說：在如來

的無量法門中，出世的三乘法爲根本；三乘法中，大乘法又爲根本中的根本。（頁35）。大乘法，爲如來說法的本懷所在，爲佛法根本道理。本論所要解釋的，就是如來根本法之大乘義。

日本學者湯次了榮在其著《大乘起信論新釋》說：所謂：如來根本之義是一心，根本義與一心等同。一心之法中，攝一切世間、出世間之法。又一心之法中，有心眞如和心生滅二門，這二種門中總攝一切之法。根本義的一心之法，以「立義分」與「解釋分」顯示正義。

元曉在《起信論疏》上卷云：

依一心法有二種門者，如經本言，寂滅者名爲一心。一心

者名如來藏，此言心真如門者，即釋彼經寂滅者名為一心。

心生滅門者，是釋經中一心者名如來藏也。所以然者，以一切法無滅，本來寂靜，唯是一心，如是名為心真如門，故言寂滅者名為一心。

又此一心體，有本覺，而隨無明動作生滅。故於此門如來之性隱而不顯，名如來藏。如經言如來藏者是善不善因，能遍興造一切趣生，譬如伎兒變現諸趣，如是等義在生滅門，故言一心者名如來藏，是顯一心之生滅門。（《大正藏》44，206下）。

此即是說，一心，真如與如來藏原本一體不二，祇是專就生滅因緣言及一心，則有如來藏之名而已。

淨影慧遠撰《大乘起信論義疏》卷上之上也說：

言是二門皆各總攝一切法者有二義。一義云，心真如中皆攝出世間一切法，生滅中皆攝世間一切法，故皆名總攝也。

二義云，心真如中皆攝世間出世間一切法，心生滅中亦爾。（同上，179下—180上）。

元曉與慧遠比較，元曉取第二義，強調心真如、心生滅二門各皆攝盡世間、出世間的一切諸法。華嚴宗法藏依此意發揮華嚴「一即一切，一切即一」之旨，由此亦可看出《起信論》

如來藏思想到華嚴宗「理事無礙」乃至「事事無礙」的圓融無礙法界觀。

日本學者鎌田茂雄的《宗密教學的思想史的研究》說宗密循法藏詮釋《起信論》理路再進一步於其著《大乘起信論疏》提出華嚴一心圓頓教，以貫通《起信論》如來藏思想與頓悟禪，主張禪教合一。

後來子璿據宗密《疏》撰出《起信論疏筆削記》，卷二說：

今論一心之體，正是一真法界，是彼圓教之宗耳。又彼事得無礙者，皆由真如隨緣故也。故知真如隨緣，是彼事無礙之由，故得攝也。（《大正藏》44，308上—中）。

子璿從一心是一真法界，為華嚴宗圓教。也強調《起信論》的真如隨緣說，乃是華嚴宗圓教之事事無礙法門的義理根據。

以上是《起信論》根本義——一心開二門，華嚴宗取心真如門發展為法界緣起理路。接著以天台宗思想論敘之明代智旭述《大乘起信論裂網疏》卷二談「一心」之義：

此中顯「實義」者，依於一心，有二種門。所謂心真如門，心生滅門，各二種門，各攝一切法。以此展轉不相離故。

智旭依天台論法言：二門「展轉不相離」故。又言：一心，即指衆生現前介爾心也。言二種門者，非是前後、左右

名爲二也。祇是隨緣不變，即此生滅心名眞如門，不應隨

緣，即此眞如心名生滅門，正所謂是舍（指一心）唯一

門。（《大正藏》44，428下）。

智旭言：一心是指衆生現前介爾心也。若一心開二門，此

二門非前後、左右，亦可合爲一門。

又言：

約迷悟而明二種門也，對迷說悟，即生滅門，迷悟平等，

乃眞如門。言此二門各攝一切法者，謂約眞如門，則攝百

界千如五位百法，一一無非眞如，性恒平等，無增無減，

無別無異故。

約生滅門，亦攝百界千如五位百法，一一無非生滅。

智旭言：眞如門或生滅門皆攝百界千如五位百法，此與天

台宗性異論契合。

又言：

一心，示二門耶？答：一切諸法。法爾有此二門，所以諸

佛說法，常依二諦，心眞如門，即眞諦，心生滅門，即俗

諦。雖云二諦，唯是一法，所以二諦圓融，不可思議。（

同上，429上）。

智旭言：心眞如門是眞諦，心生滅門是俗諦，此二諦圓融

，是一法。

又言：

若圓妙三諦者，眞即眞如門中空義，俗即全攝生滅門中覺

不覺義，中即眞如門中空義也。

一心二門，展轉不相離故，所以一心三諦圓融，不可思議。

須知理中本具三諦，但以理融事，則無事而非理，故束三

爲二。事中亦具三諦，但以事顯理，則無理而非事，故束

三爲一也。（同上，429中一下）。

智旭言：空假中三諦圓融在於「一心」。對華嚴宗之事理

圓融也可契合三諦說。

從上敘可知天台宗在《起信論》之一心開二種門，是走「

心生滅門」理路，與華嚴宗走「心眞如門」不同。一心各走二

門，成爲華嚴宗之性起說與天台宗之性具說。在宋代天台宗內

部也以此二門起諍論，山外派主張與華嚴宗一樣，一心是眞心

（眞如心），山家派主張與開宗智者大師一樣，走一心是妄心

（生滅心）。

《起信論》根本義——一心有如此發展，也許作者所不能

預知的。二路走來關鍵在迷悟，智旭言：

十方薄伽梵，一路涅槃門。但述之則生死始，則眞如舉體

而爲生滅，悟之則輪迴息，則生滅當便是眞如。（同上，428L—429T）。

智旭有調和天台宗與華嚴宗、山家派與山外派論諍之意味。

如果再把天台宗之心眞如門與心生滅門定爲不二法門的詮釋理路推進，則開展另外兩條詮釋理路：一是日本平安時代晚期形成的天台本覺論思想；另一則是頓悟禪教的理路。前者而言，心眞如與心生滅既已不二，「衆生現前介爾之心」即是本來涅槃。又依《起信論》語：依覺故迷，若離覺性則無不覺。（577T）。本覺義者對始覺義說，以始覺者即同本覺。（276中）。如此不待禪定、持戒等修行，當下認同覺與不覺，則一切即事而眞，生死迷染即是當下解脫。天台本覺論如此以不二法門徹底解消《起信論》中一切二元分化的結果。

另一可能是頓悟禪理路。宗密順著法藏依《起信論》開展之如來藏思想謀求華嚴宗性起論與頓悟禪的融合，而建立了教禪一致的圓頓教。

宗密把性起論與頓悟禪謀合爲圓頓教，不如從智旭的《起信論》天台宗詮釋轉到頓悟禪理路，也許更容易。因禪宗六祖慧能所堅持之「無念爲宗，無相爲體，無住爲本」的不二法門，與天台宗性具論許有契合點之故，經證在智旭《裂網疏》卷

二暗示：

一心，即指衆生現前介爾心也。……是舍（指一心）唯一門，亦所謂十方薄伽梵，一路涅槃門。但迷之，則生死始，則眞如舉體而爲生滅；悟之，則輪迴息，則生滅當體便是眞如門。（《大正藏》44，428L—429T）。

因此可知《起信論》一心開二門論說之複雜性，也是佛教大乘法、根本法義之多元化詮釋尙在繼續發展。

三、《起信論》之必然義：

中觀論或空宗站在最勝義諦立場，見於緣起性空，一切諸法平等無二，對於不二法門具有洞見慧識，卻對無明衆生生死流轉的原委與現象未能正視，且無有關心識及其境界探索分析，似有眼高手低之嫌。唯識論或法相宗雖能正視衆生的無明、妄念、業惑等負面現象，予以哲理的心識分析，卻對緣起性空的不二法門根本義諦不透不足。《起信論》的如來藏緣起論不但結合了中觀論的不二法門與唯識的心識分析，同時不放棄不二法門爲根本義諦的條件下，開展如來藏心性論，實有助於衆生發起大乘正信的菩提心。此爲《起信論》理論之優點，也是本論必然要表達之義。

（待續）

數論之三德論 (三)

——《印度六派哲學》第八篇

木村泰賢 著
依 觀 譯

奧義書自其初期雖已用意於爾後三德觀的先驅性教理，但比例上，其發展程度尚不顯著。與數論思想有關連的《泰伊提利雅奧義書》其表現亦不明顯，尤其在《卡達卡奧義書》中雖有非變異(avyakta)、神我(puruṣa)等數論性的術語，然尚未整理成三德性的考察。是片斷的、逐漸的具備構成爾後複雜三德觀之材料，例如《卡達卡奧義書》六之七，用satva取代覺(buddhi)，直至最終期之產物《修威達修哇達拉奧義書》、《邁多拉雅那奧義書》收入前揭所有先驅思想，三德說之形態才告完成。尤其在數論的三德觀中，依據最重要意義的上中下價值而判斷三要素，以及依據三德詳細說明吾人心理現象之企圖，直至《邁多拉雅那奧義書》才明顯表現。亦即在此時期，三德各自之名稱、彼等在自性為一體之思想，以及視此為物質的現象（尤其是身體）之要素，同時也是心理現象組成要素之

觀念，大抵已趨成熟。對於《修威達修哇達拉奧義書》、《邁多拉雅那奧義書》的三德觀，吾人在本書《數論哲學》之章節中已有詳細說明（註8），在此不予重複，必須注意的是，彼等猶未同於數論派教科書所顯示的三德觀。無庸贅論，其三德未脫最高原理梵我之支配，雖適用於種種狀況，仍未如數論派。或將之配於主觀(bhoktr)、客觀(bh-ogya)、支配者(pritir)等三位(Svet.1.7.& 1.12)，或認為魯多拉、梵天、毘濕奴分別相當於tamas、rajas、satva(Maitr. 5.2)，或將之配於宇宙發展之三態(Maitr. 5.2)，或配於心理作用之區別(Maitr. 3.5)，此外，更有不詳其中心點者。在此意義上，古奧義書之三德觀在《修威達修哇達拉奧義書》、《邁多拉雅那奧義書》時，雖稱圓熟，從數論派之見地，仍屬其先驅思想而已。

若是如此，此奧義書中的三德觀——限於吠陀以來之背景——豈非數論之三德觀？大體上確是如此。但實際上，奧義書之三德觀至數論派之三德觀之間仍有一段過程。此即敘事詩《摩訶婆羅多》之思想，尤其是四哲學書中帶有僧伽耶思想的三德觀。此時之三德說已非新主張，而是公認之說，學者著力於如何將三德與所有現象作配當的解釋更甚於對三德本身作解釋。尤其此時生起從倫理的心理學之立場分析心象作用之風氣，三德之教理特適用於此。例如《薄伽梵歌》第十四章之三德說正是最適當之例。從它與大源之關係看來，一方面依然視此為梵或神之屬性，但另一方面，逐漸將此視為獨立之自性之要素，從而，與其將三德視為順序的名稱，不如說是併存的，其適用範圍廣汎，更定其中心。亦即三德自體之特徵，遂逐漸與數論派所說相近。吾人於《六派哲學》中，曾略去此部門之三德觀，原欲藉此機會經由引用原典，證明其種種用法，然限於篇幅，無法如願，欲知其詳者，可參閱多暹所譯*Die vier philosophische Texte des Mahābhārata*。尤其藉由卷末之索引，更容易了解。要言之，《摩訶婆羅多》中，縱使未能如《僧伽耶頌》、《僧伽耶經》之三德說那樣作定義的概括的說明，但亦已足矣。據此加以整理，即成為先前所述數論派三德說，數論派用於種種情況者，歸根究底無非出自於此。

最後必須再作考察的是，三德與自性的歷史關係。依據已知的結果而言，自性乃是三德之平均狀態(*sāmya-avasthā*)，三德雖是自性之組成要素，但就歷史而言，三德與自性未必屬於同一範圍。此因三德本是以萬有的三分性的考察作為出發點，自性卻是萬有未開展時，因應唯一本因之尋求而提出的概念。

若是如此，三德的考察與自性的考察是如何結合呢？廣義而言，此一問題屬有關印度三位一體觀之發展，但在此僅擬簡單略述。現象的三分性的考察與本源的考察，在某種程度雖得以獨立，二者卻具有進而不得不握手的必然命運。此因三分的考察本是因應雜多的現象單純化之要求而起，具有而趨進於一的命運，而本源的考察自始雖屬要求雜多歸一之考察，但若進而推求其一之本源如何成為雜多，終究還是要經由三。（二是雜多的準備，不是雜多本身。雜的單位是三），亦即一與三，論理上，屬於現象考察相補的概念，因此三德的考察與自性的考察是思想開展的自然過程，二者具有不得不相結合之命運。因此，梨俱吠陀時代單純的三分的宇宙觀，隨著歸一思想興起，成為有名的無有讚歌之思想，在奧義書時代，身、心、動作的現實的人生觀與梵我思想結合，成為我的屬性的名、色、業之考察，到了學派時代，更加上精神活動的三態觀（被視為價值性的），此與未開展位之本因思想結合，成為喜、憂、暗之

三德觀。必須注意的是，以三德爲自性之構成要素，亦即三德之平均＝自性（從而自性＝三德之平均＝0）的數論性的考察，未必是三位一體觀成立之必要條件。此因三位一體的考察若意在以任何方法調和現象的三與本源的一，這是適宜的，未必需要具體的相即。調和三與一的方法有種種，例如將三視爲一之屬性，或將三視爲一的三種作用，乃至三爲一的部分，無須將一視爲三的總和。此乃數論派之前的三德其先驅思想有種種流派之所以，總的說來，一爲持主，三是其屬性（或樣式），或視爲其作用之思想最爲有力。就要素而言，所謂不適當的德（guṇa=quality）此一術語，直至數論仍在使用之所以，應是基於此一歷史背景。數論所以將自性定爲三德之總和，如先前所述，完全是企圖依實在論的見地而說明現象所致。

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) Śrīnivāsa Iyengar; Outlines of Indian Philosophy p. 106 Oldenberg; Die Lehre der Upanishad und die Anfänge des Buddhismus
- (5) 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

- (6) Śrīnivāsa Iyengar; Outlines of Indian Ph. p. 106
- (7) Deussen; Allg. Gesch. d. Ph. 1. 2. s. 210-211.
- (8) 《印度六派哲學》第三篇第二章第二節

三、三德的科學意義

如上來所述，數論的三德觀依種種歷史背景完成，因而具有種種的意義。從而乍見之下，同樣的三德，其意義極其多樣，故依據上來的說明，不可能獲得統一的解釋。另一方面看來，數論既然意在分自然現象（含心理現象）爲三種要素或力，依其配合而說明萬有之起滅與變化，其三德說終究必須解爲自然哲學之建設之理論。雖因數論給予過份價值性的處理而產生種種混亂，然此中亦含冷靜的科學的考察，這是不可忘的。亦即在此意義上，吾人對於此混亂的三德觀，除了歷史的心理的，應盡可能找出其科學的意義。至少有必要一試。

基於此一見地，吾人對此之關心亦不少，但實而言之，《印度六派哲學》一書刊行時，對此尙無明確概念。無意中，發見此三德觀中現代的科學的意義而予以注意，是在去年年底。亦即因某種必要，在探究印度人如何看待精神、能量、物質的關係時獲得了暗示，換言之，吾人注意到最能解決所探求的問題的是數論之三德。亦即數論將薩埵視爲精神之義，羅闍爲能

量之義，多摩爲物質之義，此三者或是妥協或是競爭，其結果形成現象界。就歷史而言，如先前所述，奧義書的名、色、業之觀念是此三德說有力的先驅思想，此名、色、業，狹義而言，意指心（名）、身（色）、行爲（業），廣義而言，意指精神（psyche）、物質（matter）與力（energy），從而三德亦含此意義，更且數論派將三德之相分別稱爲光照（奧義書慣例將精神作用稱爲光照）、躍動與沈重亦依此解釋始能瞭解，故前揭之解釋最具意義。必須預先說明的是，此處並非嚴格採用現今的科學的意義。此因數論是將三德視爲實體（dravya），薩埵（精神）或羅闍（力）都是一種物質，恐是指最富於彈力性的，或可說是電子之類。若以最接近現今科學之觀念表現，前文所揭應是最爲合理且容易瞭解。欲知此預想之見解適當與否，今擬再揭三德相關連種種事例之解釋。例如對於精神現象，以智、情、意配三德時，數論之本意恐非將智視爲薩埵之發現，意是羅闍，情是多摩之發現。而是將精神現象總體上視爲薩埵之發現，其中，純者是智，加上羅闍的是意志，加上多摩的是情（特指惡情）。同樣的，以快、不快、沈鈍爲三德，以感情生活爲基本而說三德之本意，並非將此視爲三德之純特相或發現。而是認爲總體上，感情是薩埵加上多摩所成，雖然如此，其中薩埵要素較多的，成爲快，羅闍要素較多是不快，多摩要素較

多是沈鈍，亦即盲昧。進而在物質的現象所說的三德亦同，物質的現象，總體上，是多摩性的，但薩埵作用較多的，成爲靜平現象，羅闍作用較多的，成不定動搖之現象；多摩的純發現是沈重的現象（大地）。此外的種種都可依此釋之。固然此非基於物質、能量、精神的科學解釋，但依據數論的立場，此一解釋無不合理，可說是得其真意之解釋。從而依此見地而言，數論將三德作價值的處理，其根據終究是依其宗教精神生活之立場，重視力甚於物質，重視精神甚於力，精神上，重視意志甚於感情，重視理性甚於意志。其適用範圍相當廣汎，且常是獨斷性的，但乍見之下，似乎隨意規定的三德的解釋，依此才有明確的標準。

如上來所述，吾人將三德分別視爲精神、力與物質，此一解釋若是正確，無可懷疑，則數論應是主張物質不滅、勢力恒存。此因據數論派所說，三德是常住的，唯其發現有潛顯的差別而已。對於心物之關係，數論派主張一種並行論（parallelism）。此因數論雖認爲三德各別，但三者絕非分離，常是相互依存相互競爭。亦即數論派認爲心（薩埵）與物（羅闍與多摩）無始以來相結合，唯其表現有別，物質較弱心較強者是進步，反之，則是退步。此外，若依此見地，從來對於數論哲學之研究所不予以重視者，亦得以找出若干新意義之問題，今略去不談。

上來將三德解釋爲精神、力與物質，不只是數論派，在印度自然哲學之研究，可說是此乃開拓相當值得注意之鍵鎖。從而吾人信此乃《印度六派哲學》之後所開拓的新見地，曾於三月間，予以發表。因未得贊成亦未得反駁，加上數論三德說之應用相當多岐，在精神、力與物質之範疇，亦遭遇到難予正確判定之事例（例如將金幣視爲喜德之勝時，除了人之好惡之外，不見其他根據），以及仍有需要研究的問題，故暫予擱置之。然而印象中，在四月間，如次所列書籍寄到印度哲學研究室。

The positive Sciences of the ancient Hindus. by
Brazendranath Seal. Bombay, 1915.

該書卷首論及三德，所揭正是前述科學的說明。作者布拉堅多拉那特希爾對於採此見解之理由並無明示，似乎以公認的態度論之。拜讀之下，吾人實驚喜不已。亦生起若印度人早已作如此解釋，何以吾人至今猶然不知之疑惑。無論如何，吾人所作予想的解釋依此得以證明，因而吾人亦更具信心。今所以將前揭解釋加上發展史而刊行此短文，可說是承自此書之刺激，故在此致上感謝之意。附記：此論文所揭種種係基於三月間所發表的手記，完全沒有藉用布拉堅多拉那特希爾之著作。（大正五年六月）

（全文完）

湛然寺天台藏目錄

一、刪定止觀	二、九祖傳
三、十不二門	四、教觀綱宗
五、四教義	六、四念處 小止觀
七、觀音義疏記	八、觀音玄義記
九、釋禪波羅蜜	十、維摩經玄疏
十一、大乘止觀釋要	十二、金光明經玄義
十三、觀經疏妙宗鈔(待補)	十四、法華玄義
十五、法華文句	十六、摩訶止觀
十七、四教儀輔宏記(二冊)	十八、佛祖統紀(二冊)(待補)
(待補)	
十九、法華玄義釋籤(三冊)	二十、法華文句記(三冊)
二一、摩訶止觀輔行傳弘決(四冊)	二二、涅槃經疏(五冊)
二三、金剛經疏仁王經疏	二四、菩薩戒疏發隱
二五、教乘法數	二六、國清百錄
二七、楞嚴玄義	二八、隨自意三昧等
二九、性善惡論	三十、懺儀
三一、廣本淨名疏(二冊)	三二、彌陀圓宗鈔
三三、翻譯名義集	三四、智者大師別傳等八種手抄本
三五、法華三大部科文	三六、維摩疏記

若發心請助印陸仟元（低於印刷費）出家衆叁仟五百元
劃撥帳號：三一一九三五一 戶名：聖哲

《阿毗達磨順正理論》之探討（一）

——以其卷一及卷二為主

• 林維明

壹、引言

本研究只針對《阿毗達磨順正理論》其中的前二卷進行解讀。研究內容包括：《順正理論》及論主概說、科判、重點摘要、內容陳述、名相字詞及結論等六大項。本研究主要以眾賢所造的《順正理論》為主，祖師大德或近代學者之論著為補。雖然筆者力求表達清楚，但限於時間與能力，未及之處仍多，敬請多多指教。本研究雖只二卷，但由其中發現論師們都具卓越見解與嚴謹論辯；諸注釋者博覽經論並經細心剖析這種治學的精神是吾輩學習的楷模。

關鍵詞：《俱舍論》、《順正理論》、世親、眾賢。

貳、《順正理論》及論主概述

一、《順正理論》簡介

世親所著《俱舍論》對毘婆沙義提出很有體系的強力攻難，引起迦濕彌羅(Kāśmīra)毘婆沙師對於教界權威毘婆沙義被破而生憂苦。眾賢是迦濕彌羅的大師悟入(Skandhila)之弟子，他是一位精通毘婆沙義的大學者，曾花了十二年的時間造《順正理論》。深具破斥《俱舍論》，具有重申毘婆沙義的自信與決心。

對於《順正理論》的研究與理解，首先必須認知眾賢認為《俱舍論》不合阿毘達磨毘婆沙正義者，都將一一加以遮破顯正；另外由於世親隨順經部，所以眾賢也對經部作多方面的破

斥。世親與衆賢對阿毘達磨論義是對發展過程中的阿毘達磨論義，經由他們本身所擁有的智慧作抉擇而進行論義，確認其對法義的發展性是有益的。而不應該如當時有人認為世親的看法總是對的，衆賢的說法是不合毘婆沙義而被稱為新「薩婆多」（即說一切有部）。印順法師說：「在我看來，這是不公平的」（印順（1968），頁697）。印順並舉出：「兩者對阿毘達磨沙義的論諍，大致上是針對阿毘達磨的發展性、毘婆沙義的取捨不同、新義與古義等觀點上的不同，而發揮的」（印順（1968），頁698-706）。至於有關於一切有部與經部的論諍。《順正理論》對經部的難破是全論最重要的部份，其辯論觸及聲聞佛教的教義。印順法師舉出：「如認識問題與時間的論辯可從《順正理論》明有爲相¹，及三世有²，的論辯中，略窺一斑」（印順（1968），頁706-710）。

二、論主簡介

衆賢是僧伽跋陀羅(Saṃghabhadra)的梵語漢譯，他是迦濕彌羅國悟入(skandhila)的弟子³。曾花費十二年苦功，著作《順正理論》八十卷及略述的《顯宗論》四十卷，由於想與世親對論，至秣底補國(Matipura)，不幸因身染急病隨即與世永別（參考楊白衣，1998，頁11-12）。

三、有關《順正理論》著作的傳說解析

根據印順法師指出：「衆賢所造《順正理論》曾被稱為《俱舍電論》，世親改題為《順正理論》，這全不足信。如《顯宗論》序頌(T29 777a)及《順正理論》也有文句，如卷5(T29 359c6-7)，卷8(T29 372c20-22)及卷25(T29 482c12-13)都有顯示衆賢是隨順正理，顯該宗的真妙義、顯然是衆賢自己立名，那有世親改題之理？」（印順（1968），頁694-696）。根據印順法師之經證、順正理論名字應該是衆賢立名的，而非世親修正的。

四、《順正理論》的傳譯

1. 《阿毘達磨順正理論》（八十卷），唐·玄奘於永徽四、五年（653-654）譯出，是衆賢（僧伽跋陀羅 saṃghabhadra）所著。主要以反駁《俱舍論》之論義，顯現有部之教義。又被稱為《俱舍電論》。

2. 《阿毘達磨藏顯宗論》（四十卷），唐·玄奘於永徽二、三年（651-652）譯出，是節自《順正理論》顯正義部份。

五、《俱舍論》、《順正理論》及《顯宗論》的頌數、品名比較

此三論的品名及其卷數名比較如下表所示。

《俱舍論》	《順正理論》	《顯宗論》
一	一	(一)序品(卷1)
(一)分別界品(卷1-2)	(一)辯本事品(卷1-8)	(一)辯本事品(卷1-4)
(二)分別根品(卷3-7)	(二)辯差別品(卷9-20)	(二)辯差別品(卷5-11)
(三)分別世品(卷8-12)	(三)辯緣起品(卷21-32)	(三)辯緣起品(卷12-17)
(四)分別業品(卷13-18)	(四)辯業品(卷33-44)	(四)辯業品(卷18-24)
(五)分別隨眠品(卷19-21)	(五)辯隨眠品(卷45-56)	(五)辯隨眠品(卷25-28)
(六)分別賢聖品(卷22-25)	(六)辯賢聖品(卷57-72)	(六)辯賢聖品(卷29-34)
(七)分別智品(卷26-27)	(七)辯智品(卷73-76)	(七)辯智品(卷35-37)
(八)分別定品(卷28-29)	(八)辯定品(卷77-80)	(八)辯定品(卷38-40)
(九)破執我品(卷29-30)	一	一

衆賢對《俱舍論》的品名作了少許的修改。首先將「分別」改爲「辯」；另將「界」、「根」及「世」三種有漏法分別改爲「本事」、「差別」與「緣起」。其實意旨是相同的，但以文字簡略，且更能切合主題爲原則。上座部系的阿毘達磨是重思考、重理性的。所以自稱的正（或如、應、順）理論者。以理爲準則，解說一切契經是否了義，盡理不盡理，以順理爲最高的判斷原則。印順法師（1968）說：「衆賢論師是偉大的，值得尊重的……卓越的見解與嚴密的論辯，又焉能重振『說一切

有部』奄奄欲息的頹勢呢？」（印順（1968），頁710）世親和衆賢都是充分發揮自由思想的精神的聖賢。他們都棄除思想上的束縛，讓不同的思想表露，從彼此的立破中，可更了解佛法的真實義，這種治學精神是值得我們學習的。

叁、科判

一般而言，經論的科判，可分爲序分、正宗分及流通分。序分是論述的因緣與動機；正宗分是論述的主體，而流通分則是結語。葦舫法師說：「此論初造頌，唯正宗與流通，而無序分。後尊者造論釋頌，始於六百頌，造初七言的三頌爲其序分，於斯三分備焉」（頁91）。演培法師說：「歸敬序說：『因此傳佛說對法』，流通頌中說：『迦濕彌羅議理成，我多依彼釋對法。少有貶量我爲失，判法正理在牟尼』。……世親俱舍出世，震動了教界並搖撼了有部宗義，衆賢論師著顯宗論及順正理論，二論都祇解釋到『迦濕彌羅議理成』的一頌即止」（頁23-31）由於《順正理論》是專對破《俱舍論》。所以主要在顯說一切有部的正義，因此「迦濕彌羅議理成」意思是說迦濕彌羅的婆沙師所論議的《阿毘達磨大毗婆沙論》。尊者衆賢認爲有部學者以教理二證所成立的義理，的確是很能讓智者信服的。所以這是流通分。《俱舍論》〈第九破執我品〉並非「說

一切有部」自宗義，故衆賢尊者不予評論。本文首先以整體作

科判總表如下：

一、序分(卷一)

(一) 歸敬

(二) 發起

1. 釋勝義對法及世俗對法

2. 釋藏義及藏名

3. 明說意及說者

二、正宗分

(一) 總標綱要

(二) 別解釋

1. 釋有漏

2. 釋無漏

(1) 總釋無漏

(2) 別釋無爲

(3) 明無漏者

3. 釋有爲

(1) 有爲體名

(2) 有漏異名

4. 明諸法

(1) 總明諸法理論

① 明諸法體(辯本事品)(如表一所示)

② 明諸法用(辯差別品)

(2) 別明諸法實踐

① 明有漏迷果(辯緣起品)

② 明有漏迷因(辯業品)

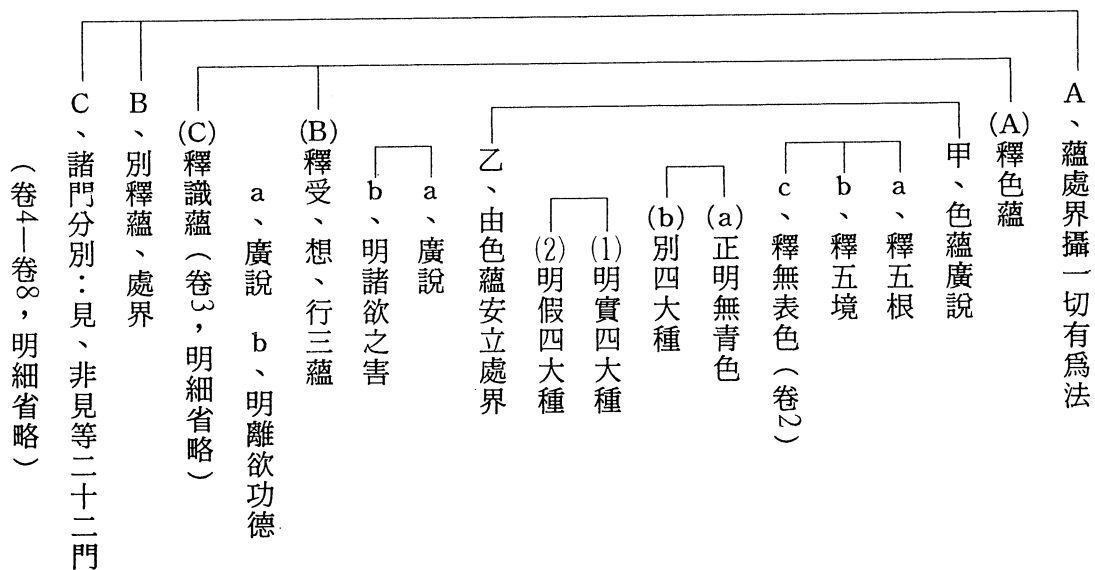
③ 明有漏迷緣(辯隨眠品)

④ 明無漏悟果(辯賢聖品)

⑤ 明無漏悟因(辯智品)

⑥ 明無漏悟緣(辯定品)

表一 明諸法體（辯本事品）的科判



爲了便於參照《順正理論》及《俱舍論》之經文，以下卷一及卷二的科判是依經文中之偈頌在《大正藏》中之頁碼及行數列於（ ）內，其中有斜體字部份是《順正理論》中新增的，概述如下：

卷一（辯本事品第一之一）

一、序分

（一）歸敬

讚佛自利德滿 0.1a 諸一切種諸冥滅 (T29 1a8; 329a8)

讚佛利他德圓 0.1b 拔衆生出生死泥 (T29 1a8; 329a8)

次申禮敬 0.1c 敬禮如是如理師 (T29 1a9; 329a9)

0.1d 對法藏論我當說 (T29 1a9; 329a9)

（二）發起

1. 釋對法

(1) 明勝義對法 0.2a 淨慧隨行名對法 (T29 1b2; 329a27)

(2) 明世俗對法 0.2b 及能得此諸慧論 (T29 1b2; 329a27)

2. 釋藏品 0.2cd 攝彼勝義依彼故，此立對法俱舍名 (T29 1b13; 329b29)

（三）明說意及說者

(1) 明說意 03ab 若離擇法定無餘，能滅諸惑勝方便 (T29 1b19; 329c10)

(2) 明說者 03cd 由惑世間漂有海，因此傳佛說對法 (T29 1b20; 329c11)

(四) 明三藏是佛語 04 阿毘達磨毗奈耶，阿笈摩中要文義當

有不傳諸弟子死聞齊已有輕凌（

T29 330 c2-c3)

二、正宗分

(一)總標綱要

1.1a有漏無漏法(T29 1b29;330c15)

(二)別解釋

1.釋有漏

1.1bcd除道餘有爲，於彼漏隨增，故說名有漏(T29 1b29-1c1;330c15)

2.釋無漏

(1)總釋無漏

1.2abc無漏謂道諦，及三種無爲，謂虛空二滅(T29 1c2-3;330c17-18)

(2)別釋無爲

1.2d此中空無礙及1.3擇滅謂離繫，隨繫事各別，畢竟礙當生，別得非擇滅(T29 1c3-5;330c18-20)

(3)明無漏者

1.4阿羅漢壽終，深生大歡喜，其猶捨毒器，亦如衆病除(T29 331b23-24)
1.5眞梵離諸漏，不染於世間，謂獨覺世尊，自在離諸漏(T29 33129-3321)

3.釋有爲

(1)有爲體名 1.6又諸有爲法，謂色等五蘊亦世路言依，有離有事等(T29 2a8-9;332c4-5)

(2)有漏異名 1.7有漏名取蘊，亦說爲有諍，及苦集世間，

見處三有等(T29 2a22-23;333a12-13)

4.明諸法

(1)總明諸法理論

①明諸法體（辯本事品）

A、蘊處界攝一切有爲法

(A)釋色蘊

甲、色蘊廣說 1.8ab色者唯五根，五境及無表(T29 2b7;333b13)

a、釋五根 1.8cd彼識依淨色，名眼等五根(T29 2b12;333b19)

b、釋五境 1.9色二或二十聲唯有八種，味六香四種，觸十一爲性(T29 2b22-23;333c29-334a1)

1.10諸佛出現樂，演說正法樂，僧衆和合樂，同修勇進樂(T29 2c28-29)

註釋：

1.詳見《順正理論》卷13-14(T29 405c-412c)

2.詳見《順正理論》卷50-52(T29 621c-636b)

3.《俱舍論記》普光述（大正藏 T41 11a）（待續）

維摩詰經的啓示（十四）

• 何世亮

一二十三、不捨道法而現凡夫事

從前有一位醫生，他因為工作的壓力，而離開職位去學佛，幾年之後，他悟道了，又回到工作崗位，繼續從事醫療的工作。

人們問他說：「你學佛之後，領悟到什麼呢？為什麼又回來當醫生呢？」

他說：「我領悟到，當醫生是我的本份啊！」

原來他過去之所以會有很大的工作壓力，是因為他把醫生當作一種賺錢的事業，每天忙碌不堪，而學佛之後，他改變了想法，他以服務的態度來從事醫療工作，發現到人生的意義，工作就成爲一種樂趣。

維摩詰經說：「不捨道法而現凡夫事，是爲宴坐。」人們以爲學佛坐禪，必須離世棄俗，到深山中去隱居修行，然後才能凝神入定，但是維摩詰卻認爲，真正的禪定並不用離開日常生活。

有位律師問：「和尚修道，還用功否？」

慧海禪師說：「用功！」

又問：「如何用功？」

慧海說：「飢來喫飯，困來即眠。」

又問：「一切人總如是，同師用功否？」

慧海說：「不同！」

曰：「何故不同？」

慧海說：「他喫飯時，不肯喫飯，百種須索，睡時不肯睡，千般計校，所以不同也。」

律師聽了之後，無話可說。

我們要明白的是，維摩詰雖然現凡夫事，其內在的功力是不同的，他的日常生活蘊含著深奧的人生智慧，隨時保持在定慧之中。

從前有一位官吏拜訪禪師，他向禪師請教：「何謂日用而不知？」

所謂「日用而不知」，是出自於易經的道理，易經說：「一陰一陽之謂道，仁者見之謂之仁，智者見之謂之智，百姓日用而不知。」

他所問的意思是，易經深奧的道理，陰陽循環的變化，為什麼人們每天都在使用，而不自知呢？

禪師沒有答話，只拿一個水果給韋官吏吃。

等韋官吏吃完水果之後，禪師依然保持沈默，這下子韋官吏就覺得奇怪了，他以爲禪師的耳朵不好，沒有聽到他的問話，於是他又重說了一次：「何謂日用而不知？」

禪師就說：「這就是日用而不知。」

禪師的意思是說，你剛才吃水果的一舉一動，都是蘊含著易經陰陽變化的深奧道理，但是你只是會使用，卻不細心去體會其中的道理，這就是日用而不知啦！

人們都一直向外去追求遠方的深奧哲理，卻忽略了人生最深奧的道理，存在於最平常的生活之中。

二十四、不起滅定而現諸威儀

當時舍利弗在森林中坐禪，維摩詰就來告訴他說：「唯！舍利弗，不必是坐爲宴坐也，夫宴坐者，不於三界現身意，是爲宴坐，不起滅定而現諸威儀，是爲宴坐，不捨道法而現凡夫事，是爲宴坐，心不住內，亦不在外，是爲宴坐，於諸見不動而修行三十七道品，是爲宴坐，不斷煩惱而入涅槃，是爲宴坐。若能如是坐者，佛所印可。」

維摩詰的禪定方法不局限於坐禪，而是認爲在行住坐臥的四個威儀中都應保持禪定的境界。

事實上，禪定是一種對治法，它是在治療亂意的一種法門，執著於禪境，也會產生禪病，所以維摩詰經說：「貪著禪味是菩薩縛。」

以維摩詰的看法，真正的禪定是「不定不亂」的不二法門。

關於這種論點，六祖慧能說明得很清楚。

印宗法師問：「黃梅付囑，如何指授？」

慧能說：「指授即無，惟論見性，不論禪定解脫。」

印宗說：「何不論禪定解脫？」

慧能說：「爲是二法，不是佛法，佛法是不二之法。」

禪定當然是佛法之一，只是它不是究竟的佛法，真實的佛

法是維摩詰所說的不二法門。

慧能又說：「迷人著法相，執一行三昧，直言坐不動，妄不起，心即是一行三昧，作此解者，即同無情，卻是障道因緣，善知識！道須通流，何以卻滯，心不住法，道即通流，心若住法，名爲自縛，若言坐不動，是只如舍利弗宴坐林中，卻被維摩詰訶，善知識！又有人教坐，看心觀靜，不動不起，從此置功，迷人不會，便執成顛，如此者衆，如是相教，故知大錯。」

智隍禪者，以前曾經參訪五祖弘忍，自以爲得到真傳，就住在一間草庵，長坐二十多年，人們都以爲他已經坐禪入定。

有一天，六祖慧能的弟子玄策去拜訪他，問說：「你在這裏作什麼？」

智隍說：「入定。」

玄策說：「汝云入定，爲有心入耶？無心入耶？若無心入者，一切無情草木瓦石應合得定，若有心入者，一切有情含識之流，亦應得定。」

智隍說：「我正入定時，不見有無之心。」

玄策說：「不見有無之心，即是常定，何有出入，若有出入，即非大定。」

智隍回答不出來，就問說：「你的老師是誰？」

玄策說：「我的老師是六祖慧能。」

智隍說：「六祖以何爲禪定？」

玄策說：「我師所說，妙湛圓寂，體用如如，五陰本空，六塵非有，不出不入，不定不亂，禪性無住，離住禪寂，禪性無生，離生禪想，心如虛空，亦無虛空之量。」

智隍聽了之後，便有了領悟。

維摩詰經說：「夫宴坐者，不於三界現身意。」這就是說，必須將禪定的境界提昇到般若的層次，所謂身心皆空的意思，那麼「行亦禪，坐亦禪，動靜語默體安然。」這才是真正的常定。

（待續）

彌勒樓閣入已還閉

• 曙 壽

慶元天童別山祖智禪師，四川順慶人，俗姓楊，十四歲剃度爲沙彌，有一次，偶然聽到一位僧人讀誦華嚴經，當他聽到：「彌勒樓閣，入已還閉……」恍如大夢初醒般地，心中有無限的震撼。於是他便去參見雪竇無準師範禪師，無準知道眼前這個年輕人是個法器，因此，對他的要求特別嚴峻，時而棒喝交加，說話更是不能隨便，有時一句話覺得不對，想開口辯稱，輒被噤止不能說，因此之故，漸漸地，心中少去許多知解。後來終於體會到真正的佛法，因此感慨道：「吾平生伎倆，皆死法也，今見此翁，始行活路。」這時，他才體會到無準對他的教育法。

後來無準禪師移錫徑山，命師分座。天童寺遭遇火災，全寺幾乎全毀，地方上的官員向朝廷報告師有道行，可以重修天

童寺，乃命師前往駐錫，師受到旨命，手攜一囊一鉢，別無他物，結茅草屋而居住。當時天旱久不雨，師以誠心祈禱，感得天降甘霖，由是大家爭相轉告，都來護持，不到三年，重建工程便告完成，天童寺乃恢復舊觀。

晚年，一日忽示衆曰：「雲淡月華新，木脫山露骨，有天地來，幾個眼睛活。」有弟子來看望他，向他問候，他只說：「不及相見，各自努力。」過了十天，夜裏呼侍者囑後事畢，叉手而寂。

師因無準禪師的嚴峻教法，便得知解盡喪，終能體會大道。善知識在修行的過程中，是一個重要的關鍵。然而行者若能領受善知識的教法，中途他去，則縱能遇上善知識，也無濟於事。總之，學佛必須將自己變成法器，則在善知識的一言半

語下，才有撥雲見月的可能。

覷不透處只在鼻尖頭

慶元天童西嚴了慧禪師，蓬州（今名蓬安縣，轄境相當今日四川省儀隴縣及營山、渠縣兩縣部分地區。）人，俗姓羅。小時候和鄰居的小孩玩遊戲時，總是喜歡堆積泥沙把它當成佛塔來拜。長大後遂出家去了。他出家後，首先去參拜無準師範禪師，並自我介紹一翻。無準聽了呵斥道：「熟睡去！」意即罵他胡說八道，沒有睡好！爾後，乃命其充當不釐務侍者（只掛名不做事的侍者，以便有時間做功夫。）

有一天，無準向他說：「覷不透處，只在鼻尖頭，道不著處，不離唇皮上，討之則千里萬里！」師不服氣地抗聲道：「我以爲是什麼大道理！」

之後，無準遷育王寺駐錫，師亦侍行，「從容承稟，乃盡其要」，禪師交待下來的每一件事情，他都能抓到要領，完成使命，因此，甚得禪師的賞賜。等到無準禪師受邀住持徑山道場，便推師爲第二座，自此以後，聲動叢林，人多敬仰。師齋（官名）趙觀文出任蘇州縣令，舉師開法定慧寺，適逢佛涅槃紀念日，師上堂開示法語云：

「黃面瞿曇乃竺乾猛將，以慈悲爲弓矢，以智慧爲戈矛，

統百萬雄兵，勇不可當，布三百餘陣，勢不可敵。如是四十九年，演出五千餘卷兵書，雖流落人間，而未嘗有一字漏泄。因與生死魔軍，爲冤爲對，遂於跋提河邊，築一巨城，名爲涅槃；於其城中，先以紫磨金軀，犒賞諸兵，令其瞻仰取足，再三撫諭，而又散以八斛四斗珍珠，其謀意無他，必欲打破生死牢關，普與盡大地衆生，共行通天活路，得到大安穩、大解脫之場而後已。豈謂二千餘載，猶未遂其志，未奏其功。山僧既知其力盡計窮，不免拔劍相助去也。」（修行不就是一場戰爭，而敵人就是自己。）開示到這裏，乃以拄杖畫一畫道：

「四海浪平龍睡穩，九天雲淨鶴飛高。」

師嘗題靈隱寺兩廊畫壁曰：

「幸是十方無壁落，誰將五彩畫虛空，

善財眼裏生華鬘，去卻一重又一重。」

師晚年退居幻智庵，將終時，告誡諸執事僧已，問：「現在什麼時候？」回答：「二更天了。」遂放身而逝。

奉母盡孝的晦機禪師

臨安徑山佛智晦機元熙禪師，豫章（今江西省南昌市，古代亦名洪州）人，俗姓唐。師與胞兄元齡一起讀書考功名，其兄考上功名，師則隨西山明公落髮出家。受戒後，將行腳遊方

，其母得知，準備了許多金銀財寶讓他帶在身邊，以防不時之需。他告訴母親：「金銀財寶足以毀壞一個人的心志。」乃善言軟語勸母親收回。當時他聽說育王寺的物初大觀禪師正闡揚禪法於玉几，遂往親近。與禪師初次相見，相談之下，禪師非常驚異，遂留侍左右。

元朝至元（西元一二七七年）間，總總楊璉真加奉旨取育王寺舍利到內宮供養，親自來求師記述舍利始末。並邀請師與之共赴皇宮。師委婉推辭云：「我有老母，兵後存亡不可知。」遂辭歸江西。其兄元齡因當任臨江通判，跟隨文天祥丞相起兵，於戰爭中遇難，只剩老母在堂，師奉母以孝道，眾皆稱歎。

元貞二年（西元一二九六年），師出主洪州百丈山道場，前後駐錫十二年。至大初年間應淨慈寺之請入院，弘揚禪宗，一時四方衲僧，爭相來參。上堂有云：「獨坐大雄峰，寒灰撥不紅，一星螢火出，孤鶴過遼東。」

師於淨慈寺居七載，復遷徑山，之後，策杖歸南屏山下，百丈大仰之徒聞師退居，爭來迎請，師不得已只好回到仰山，三年後，將示寂，手書辭所與遊者，復書偈訣眾，擲筆而化，世壽八十二。搭於淨慈西隱。

（上接第31頁）

心，嫉妬心都遣除了。

世尊言：憍尸迦，恭喜你，你已證阿那含。證阿那含的人，已無貪心，也不再求生延壽。憍尸迦！你既滅除貪心，為什麼還前來我處，如真是阿那含，則不再求延生了。

阿那含須是已斷身見、戒禁取見、疑、欲貪、瞋五下分結。斷了，則不貪有相之身，亦不感欲界生死輪迴。

釋提桓因識趣的回答：世尊！有顛倒妄想的人，纔求延長生命，已無顛倒妄想的人，則不再求了。我今天實非來求延壽，我是來求佛法身與佛智慧。

世尊言：很好，憍尸迦！既來求佛法身及佛智慧，祇要不放逸，離去虛妄分別，將來之世，必定得之。

釋提桓因，聞佛說已，五衰敗相，即時消滅。

釋提桓因因為懷疑自身五衰敗相出現，命將不久。故急著找醫治衰相方法。世尊並未施行法術，祇是以佛法消除釋提桓因疑心。疑易成病，為什麼？著我身重，見五衰相，如人拘閉牢獄裏，楚痛苦毒。去了疑心，心情放鬆，內心清淨，自然衰相消滅。故經言：若無疑心，即不生病。（取自大經梵行品）

餘言：本文特舉帝釋為例，有情（人天）生命依恃氣勢，氣勢人活，氣死人萎。長養五衰有二：一心理因素為本技所舉，二行為因素，即犯戒。二者皆惹五衰上身。

帝釋如何除滅五衰？

◎智泉

釋提桓因生命將盡時，有五種衰相會出現。第一，所穿衣裳不再光鮮亮麗，令人感覺有油膩之垢。第二，頭上的鮮花也不再新鮮，令人看起來有枯萎現象。第三，身上不再有香氣，而且發出臭味。第四，兩腋窩下常會發汗，有狐臭味。第五，不安於本座，整天到處遊走。

這樣的現象，代表過去生所修福報。雖然生在天上享福，但是不知繼續修善種福，福報已享盡了。人云貧窮修道難，富貴修道也是難。

所幸有般遮尸大臣，提醒釋提桓因，有佛世尊名釋迦牟尼，現在住於王舍城耆闍崛山，大王可以前去請示，並可聞得未曾有法，相信大王的衰沒之相，必能除滅。釋提桓因於是趨車來到世尊住處，下了車趨向世尊面前，如儀頂禮之後，開門見山，直接提出問題。

問：世尊！是什麼東西能夠繫縛天人？

答：僑尸迦！是被慳貪嫉妬繫縛而生煩惱。

問：是什麼東西促使慳貪嫉妬生的？

答：是無明促使生慳貪嫉妬。無明是不解世間無常苦空無我等道理，起內貪自我，外貪我所有。故有慳貪嫉妬生。

問：無明又是從何而生？

答：皆從放逸生。

一切善法從不放逸生，一切惡法從放逸生。一切欲樂，悉皆無常，須與變壞。愚夫戀著。世尊常警惕弟子，「汝莫放逸」，若放逸者，墮諸惡趣。

問：放逸又是從何而生？

答：從虛妄顛倒生。

如人暗夜見繩，誤以為蛇。然繩非蛇，虛妄顛倒故。若有明燈，繩蛇即時分明。

問：虛妄顛倒又是從何而生？

答：從疑情而生。

釋提桓因追問到此，已被世尊點出毛病，驚呼一聲！自付：世尊點到我的毛病了，我有疑心病。以有疑心，故有虛妄顛倒。之前急求延命，於非世尊處而當世尊想。今日來到世尊前，我的疑網皆已除。疑網除故，顛倒亦盡。顛倒盡了，連帶慳貪

隋觀法師塔

宋遵式

五六百年內，金軀亦化塵。方知新塚上，
盡是古人身。白髮爭名急，青山送骨頻。
除師靈塔外，一一好沾巾。

隱者

宋遵式

一徑千峯裏，何人更往還。無為無事者，
白首白雲間。釀酒擔寒瀑，尋猿過別山。
豈知名利客，鞭馬向秦關。

湛然詩鈔

一七七

寄悟和尚

宋遵式

無累無機祇任緣，一齋長掩古松邊。
寒垂白髮過深雪，不下青林知幾年。
木葉當薪燒更煖，薑苗為履著難穿。
竟何人問東林社，時引清流灌碧蓮。

山院

宋寶璣

滿院秋光濃欲滴，老僧倚杖青松側。
祇怪高聲喚不應，嗔予踏破蒼苔色。

古意

宋契嵩

風吹一點雲，散漫為春雨。灑予松栢林，
青蔥枝可取。持此歲寒操，手中空楚楚。
幽谷無人來，日暮意誰與。

寄月禪師

宋契嵩

聞道安禪處，深蘿遶隔溪。清猿定中發，
幽鳥座邊栖。雲影朝晡別，山峯遠近齊。
不知誰問法，雪夜立江西。

湛然詩鈔

一七八

雲門峯

宋仲休

鶴唳峯前路，行行世慮消。蘿交藏石竇，
雲破露山椒。樹老形多怪，人閒色似驕。
誰同訪諸謝，煙草滿溪橋。

登閣

宋清誨

小閣稱幽隱，登臨眺晚晴。暮雲埋落月，
寒樹夾孤城。鳥道穿山色，人煙隔水聲。
自憐踈散意，多不計浮名。

一〇〇年八月份會務報導

(會訊第360期)

捐款芳名錄

(總計 肆萬捌仟捌佰元整)

叁仟元：劉鎮誠

壹仟伍佰元：悟微

壹仟元：月薪

伍佰元：道益師

徐鈺銓 徐淑媛 傅冠智 徐黃貴美

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 陳文宗 陳羿宏

陳永漢 宋淑真 謝孟哲 謝金花

洪陳老連 洪振銘 洪貴玲 洪桂昭

洪桂莉 洪秀源 洪秀宏 高淑惠

方宏鍊 許瑞吟 許汝櫻 顏高龍

顏條一 江柏興 孫秀子 桑鋒永

叁佰元：李宗仁 林世豐 林春珠 吳美樺

鄭景陽 張希豪 張雲昆 曾明義

貳佰元：證義 靜慧 王建宗 王延銘

林連佛 林盼 林融唯 林美辰

黃思涵 黃美月 吳新長 韓麗玲

陳清瑞 陳俊竹 陳其彬 侯坤隆

侯鈴朱 蕭志哲 蕭伊欣 蕭依慧

葉曉恩 葉曉惠 葉曉源 葉暉

許素月 許雀芬 辛翌綸 辛旻潔

鍾瀚禧 余昭瑤 莊寶治 趙益欽

趙珮芸 趙宜芳 宋金良 宋沛玲

壹佰元：阿彩 王愛玉 王靖君 李桂雲

林建國 林賢雲 林豔花 黃紅芬

黃素鶯 黃怡楨 李眞業 李白彩娥

伍拾元：葉庭好 葉于甄

邱昱誠 康家銘 廖祥宇 杜書武

薛昭賢 曾月里 柯錦燕

100年8月份收支明細表

收	上月結存	\$269,107	90
	本月收入	\$ 48,800	00
入	收入總計	\$317,907	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第302期印刷費用	13,800	00
	福田雜誌郵寄費用	2,548	00
	劃撥代金手續費	85	00
	供養法師(他寺)	6,000	00
	贊助口足畫藝	2,000	00
出	濟助支出		
	林 ○ 瑜	5,000	00
	翁 ○ 溪	1,000	00
	馬 ○ 民	2,000	00
	吳 ○ 木	2,000	00
	洪 ○ 欽	2,000	00
	支出總計	\$ 36,433	00
	本月合計	\$281,474	90
	收支比較	74.7 %	

壹佰元：黃怡瑄 黃郁儒 黃秋南 黃怡錦 黃豐隆 黃志揚

黃志新 黃志武 黃惠伶 黃許金鳳 吳政諭 傅顯宏

鄭桂嬪 鄭棋安 鄭幸柔 韓葉蕉霞 韓怡君 韓立仁

韓孝宗 韓孝恩 張欣平 張靜芳 張意慈 張景富

張詩吟 陳國華 陳紫雲 陳儀婷 陳儀嫻 陳儀潔

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 楊耀任 洪碧芬 劉孟琴 劉鶯嬌 劉明朝

高彬宗 高彬勝 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 鍾耀諒 鍾佳賡

康家銘 廖祥宇 杜書武 薛昭賢 曾月里 柯錦燕

伍拾元：葉庭好 葉于甄

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

湛然寺福田功德會



8月份救濟事蹟

1. 林○瑜女士：住南市永康區，三十五歲。案主罹患遺傳性威爾森症，體內銅離子無法排出，肝臟失其功能且手抖嚴重。三年多前已作換肝手術，雖有好轉，但於一星期前因進食不小心噎到，經急救後今呈現昏迷狀況，腦部亦缺氧受損，仍住加護病房中，之前手術花費之費用仍未還清，負擔沈重，故本會協助其醫療費用伍仟元整。

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



• 贈 閱 •

■ 中華民國一〇〇年九月十五日出版
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