

福田



318

卍 佛教月誌 卍

▲中華五眼協會，訂於101年11月25日，假蓮門山集雲講堂，舉行「五眼藝術聯合展覽」。

▲台灣省佛教會，將訂於101年12月8日，假屏東妙光禪寺廣場，舉行護國祈安消災超薦法會。

▲由財團法人伽耶山基金會主辦，香光尼眾佛學院圖書館承辦的「佛教期刊發展研討會」，於101年10月13日在台北印儀學苑隆重舉行圓滿。

▲浙江天台山千年修禪寺，是智者大師的開山首刹。今由天台國清寺出資重建修禪寺。

▲台東縣清覺寺，恭請本靜大師駐錫轉法輪。已於101年10月14日舉行晉山陞典禮。

▲台南新營妙法禪寺，將於102年3月12日（陰曆二月一日）起至5月10日止，為期六十天戒期，傳授千佛三壇大戒會。

▲台南淨宗學會創立「極樂寺」念佛共修道場，於101年10月28日舉行落成法會。恭請淨空老和尚蒞臨揭幕。

本期目錄

封面：山珊瑚念珠 大明攝

- 1 • 佛教月誌
 - 2 • 《維摩經玄疏》之「化法四教觀法」(一)……隋智者大師
 - 4 • 天台宗三祖慧思禪師
——(五一五—五七七)的禪修方法(五)……明了
 - 8 • 南岳慧思之研究(函)……佐藤哲英著
依 觀譯
 - 11 • 藏傳因明概觀(五)……沈劍英
 - 14 • 格義佛學對佛教中國化之影響探討(七)……林維明
 - 20 • 止觀之正行(三)……大
圓航筆錄摘要
 - 25 • 以指標月，觀指不觀月……證義
 - 27 • 念佛者當學習「彌陀因地願行」……志愍
 - 31 • 解冤釋結……月中雲
 - 32 • 湛然詩鈔
 - 33 • 一〇一年十一月份會務報告
- 封底：舊照

《維摩經玄疏》之「化法四教觀法」(一)

隋智者大師

一、前言：

從「假」入空觀與從空入「假」觀，所觀之假者，《玄疏》云：

所觀之假者，有二種假，攝一切法。一者愛假，二者見假。愛者即是愛論，見者即是見論。此二論皆是戲論，破於慧眼，障見真實。

愛論隨所見境，即生愛著，是為魔業；見論隨所見境，即生分別，是為外道業。故此經（指《維摩經》）云：天魔者，樂生死，外道者樂諸見。所謂因此愛見，起九十八使，使三業作善不善，則輪轉六趣，受生死苦，故此經云：從痴有愛，則我病生。又曰：此病起皆由著我，是故於我不應生著。

今明若知愛見，由無明生，則一切三界，皆從心起，故《華嚴經》云：三界無別法，唯是一心造。而此諸法皆從假者，

無明愛見所起之法，皆有三假之相。

三假者，一因成假，二相續假，三相待假。此三虛設，故云假也。

問曰：三藏、摩訶衍皆明三假，二經之異，云何分別？

答曰：若隨情明假則是聲聞經（三藏）所說，若就理明假，皆如夢幻，即是摩訶衍所說。此經（指《維摩詰》）訶優波離，具明此三假之相也。

問曰：三乘從三假入空，若為分別？

答曰：有人言聲聞（乘）多用因成假，緣覺（乘）多用相續假，菩薩（乘）多用相待假。

今謂三藏所明三假相別，隨便入理，若摩訶衍所明三假皆如幻化。三乘觀此（三假）同入空也。

二、藏教之析假入空觀：

聲聞經所明析假入生法二空者，此如空實乎之拳指也。名為拙度。

(一)析見假入空者即析非見假入空，析假之觀，如《大智度論》：『破麤至鄰虛塵。析此生滅、細塵色假，以入空也。觀內身心亦如是。但《成（實）論》三大法師，各以情見，破此細塵，細塵若盡，不免斷見，塵若不盡，還是常見。不出二見，豈得入空？今詳《大智度論》意，不如諸師所推。論主（指龍樹菩薩）引佛語云：色若粗若細，總而觀之，無常無我，不說有極微之色也。』

今謂（智者大師主張）若知粗細等色，無常無我，即是因成、相續、相待，虛假不實。既不得色有豈滯色空？亦有亦空，非有非空也。是則身邊二見皆是四緣、三假所成，不實皆空。念想觀除，言語法滅，一心禪寂，心在定故，能知世間生滅法相。若知四見及六十二見，無常空寂，豁然發真，成須陀洹（果），是為析見假入空之觀也。

問曰：析假入空，祇應析色心之有，空，亦有亦空，非有非空，云何可析？

答曰：隨見所執，悉是四緣（與）三假，皆生滅相。破粗生滅，至細生滅。細生滅盡，即入空也。

問曰：云何分別四見，生法兩空相也？

答曰：身邊二見，皆是污穢無記五陰，觀此五陰，即陰離陰，並不見我相，唯有陰法，如觀五指，不見拳相。此從十六知見假，以入生空也。毗曇有門，用此入空發真無漏，見第一義，斷三結盡，證須陀洹（果）。

成論空門，觀此邊見，但是行陰。行陰悉是三假。假既不實，因此入空，破諸見結，成須陀洹（果），即是析實法假入空正意，是為聲聞經說法空之相也。

(二)析愛假，以入空者：

愛即是欲愛、色愛、無色愛（指三界愛）。皆是四緣三假之所成也。

若觀四緣三假，入空發真，無礙道斷，解脫道證，至非想第九解脫，是羅漢果，住有餘涅槃。

析假入空觀，其功乃息，亦名一切智，亦名慧眼。

(三)析法觀開三藏教三乘義者：三藏教明三乘行人，同析因緣。假以入空，若聲聞總相析法入空，發真無漏，成一切智，名聲聞乘，若辟支佛別相析法入空，發真無漏，成一切智，名辟支佛乘，若菩薩總相、別相析法入空，而不斷結取證，多入俗假，修行六度，求一切智、佛智、自然智、無師智，即是三藏教之大乘也（藏教菩薩）。

（待續）

天台宗三祖慧思禪師

（五一五—五七七）的禪修方法（五）

• 明了

五、《大乘止觀法門》的禪法

本書是以如來藏緣起思想為基礎，除了以論述心意識的真妄和本識為其中心體系之外，另又刻意說到以染淨二性為中心的一個體系。並且以此兩個體系，互為表裏，而在後者之中，常常表露出如來性惡思想的傾向。最後以三性及三無性思想之展開，達到「除妄成真」與「全真起妄」的目的。

本書的中心內容，在於「廣作分別」一科。其中又分作「五番建立」，以說明大乘止觀法門。

所謂五番建立，便是：止觀依止、止觀境界、止觀體狀、止觀斷得、止觀作用。現在逐條說明如下：

第一，止觀依止者，即是說，若修止觀法門，須先依止「一心」。本書所舉「一心」的別名有：自性清淨心、真如、佛

性、如來藏、法界、法性等。這也是大乘佛教之「真常唯心論」的基本立場。南岳大師說：

此心即是自性清淨心，又名真如，亦名佛性，復名法身，又稱如來藏，亦號法界，復名法性。（《大正》86，頁642下）。

本書中的「依止一心以修止觀」者，這個「一心」，即是絕待無二的心性，也是萬有的根本原理，稱為真如，亦稱為如來藏。本書說明：

云何名真如？答曰：「一切諸法，依此心有，以心為體。」又說：「以不生不滅，不增不減，故名之為真。三世諸佛及以衆生，同以此一淨心為體；凡聖諸法，自有差別異相，而此真心，無異無相，故名之真如。」更說：「又真

如者，以一切法眞實如是，唯是一心，故名此一心爲眞如。（同上，頁642中）。

本書又說：

此心體雖爲無量染法所覆，即復具足過恒河沙數無漏性功德法。（同上，頁644中）。

其次，止觀依止的「淨心」體狀，又有三種差別：一謂此心是第一義諦的眞如心，從本以來，即離一切名相，離一切能緣能說的諸分別法。二謂此心雖離一切分別及境界之相，而與彼之諸相法性不一不異。三謂空與不空二種如來藏義，以廣辨「眞如」之義。

所謂「空如來藏」，即是此一心性，雖能緣起生死、涅槃及違、順等法之建立，而復同時心體平等，妙絕染淨之相，心性既寂，故名「空如來藏」。但此並不是說心體之空無所有，所以其次又說到「不空如來藏」。乃以此心具有染淨二法，故名不空。所謂淨法，是指具足無漏性功德法以及出障離塵的淨法；所謂染法，是指出障聖人，爲能方便度化衆生，故具染性。衆生未出生死，乃具染事，復以如來藏體之一異而辨其實有。其中又舉出圓融無礙及差別、因果法身之名別、在障出障之義殊、事用相攝之相狀、治感受報之不同、共相識與不共相識

之相異等六種理由，來證明如來藏體之實有。在說明不空如來藏的項目之中，本書說：

如來之藏，從本以來，俱時具有染淨二性，以具染性故，能現一切衆生等染事，故以此爲在障本住法身，亦名佛性。復具淨性故，能現一切諸佛等淨德。故以此藏爲出障法身，亦名性淨涅槃也。（同上，頁647下）。

此中所說「如來之藏，從本以來，俱時具有染淨二性」的論點，乃是由來所謂「性惡論」問題上最注目之處，因爲這是佛教史上最初出現的性惡論思想。因此推定，天台智者大師的性具思想，也是受了此一性染的啓示而成立。（望月氏《佛教大辭典》，頁3270中）。

何以要依止「一心」而修大乘止觀？因爲此心既是一切世出世法的根本，若捨此根本，即無從修習。至於修習大乘止觀的下手處，又得從一心分別所出現的意識上用工夫。

第二，止觀境界。即以眞實性、依他性及分別性，作爲大乘止觀的所觀境。

眞實性者以出障眞如及佛之淨德；依他性者以在障之眞如與染和合而成的阿梨耶識；分別性者以六、七二識的妄想分別。

本書所說的三自性，各各具有清淨及染濁的兩面作用，三

性既具染淨兩面的功能，所以泛通十法界，與唯識論的三性則唯局限於凡夫不同。大師的三性既具染淨兩面的功能，又基於清淨心或真如心，從而說明三自性的內容，與唯識論及眞常論不盡相同，本書卷三說：

無垢眞實性者，體顯離障爲義，既是體也。清淨依他性者，能隨熏力、淨德差別，起現爲事，即是相也。清淨分別性者，對緣施設爲能，即用也。（同上，頁656中）。

前述援引《大乘起信論》所說體相用三大的各相，但本書此三大之申論，是另有一番意義，本書卷三說：

所言一切凡聖唯以一心爲體者，此心就體相論之，有其二種：一者眞如平等心，此是體也，即是一切凡聖平等共相法身；二者阿梨耶識，即是相也，就此阿梨耶識中，復有二種：一者清淨分依他起性，亦名清淨和合識，即是一切凡聖人體也；二者染濁分依他性，一名染濁和合識，即是一切衆生體也。此二種依他性，雖有用別，而體融一味，唯是一眞如平等心也。（同上，頁652中—下）。

本書的目的在指導行者如何修持大乘止觀法門，以及說明大乘止觀法門的偉大作用在於斷惑證眞，故其理論基礎則在運

用眞常唯心系的「唯一清淨心爲所依止」起修大乘止觀法門，同時再引用唯識系的三自性觀法，達到三無性的修習大乘止觀法門的手段。眞常唯心論與虛妄唯識論二個思想系統是不同的，但經過南岳大師在本書所說，以眞常唯心論爲依止，虛妄唯識論爲觀法境界，兩論調和而不發生矛盾，此爲大師之創見。

第三，止觀體狀。

即是修習大乘止觀法門入門步驟。共分二門：一約染濁的三性而說，二約清淨的三性作釋。

在此二門之中，又各各分爲分別性、依他性、眞實性三性，依此三性一一詳述由觀入止，及從止起觀的過程。

此與前番「止觀境界」的內容所不同者，「止觀境界」項中，是以三性來表現出「唯一眞如心」的存在。此番的「止觀體狀」項中，是說明如何由三性而入三無性的方法，也就是轉「分別性」成「無相性」，轉「依他性」爲「無生性」，轉「眞實性」作「無性性」。入於三無性時，即是止行之成就，安住常寂之境，再由止起觀，即於定中，興起三業大用，救濟世間，化現十方。如本書卷三中所說：

三性得入三無性者，謂除分別性入無相性，除依他性入無

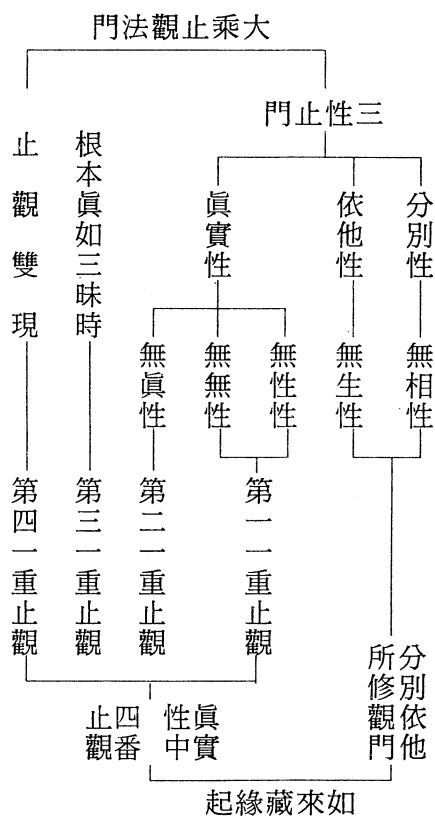
生性，除真實性入無性性。（同上，頁658上）。

以上觀法明，智旭法師所著《大乘止觀釋要》卷四，有詳細解釋，法師說：

觀門成立三性緣起者，謂觀五陰六塵等法本虛，但是妄想執實，即能成立分別性緣起。……次觀五陰六塵等法，悉皆心作，其體是虛，即能成立依他性緣起。……次觀一切諸法。本來唯心，心外無法，不將二無以為心相，即能成立真實性緣起。……止觀除滅三性入三無性者，謂將觀諸法，唯是心相，虛狀無實；復能觀之心，亦無實念。繇此執心止息，故名除分別性入無相性。次觀虛法，唯心所現，有即非有，無生無滅。繇此虛相執滅，故名除依他性入無生性。次觀淨心，圓離四句，不屬有無。亦非可緣可念，故名除真實性入無性性也。（《已續藏經》二、三、五，頁70後下）。

法師已把本書的止觀行法，由三性進入三無性的過程次第，說得相當明白，主要的意思，是以三性為觀行，又以三無性為止行。此與攝論僅以三性，三無性為唯識觀不同。在本書的止觀工夫，由於是交替並進，所以形成四個層次的四重止觀，

僅以三性三無性，作為四重止觀中的第一及第二重止觀，除此之外，尚有根本真如三昧的第三重止觀，以及止觀雙現的第四重止觀。這一點，也是本書的特色之一，現在依本書卷三所說止觀法門和三性三無性之關係列表如下（頁658上）：



在此表中，由三性進入三性無時，竟然成了五個無性，這便是為了顯明止觀的層次，而將第三「無性性」，再予以劃分。「無無性」是「無性性」的異名，意義相同。又為顯示即偽是真，息異執以辨寂滅起見，又將「無無性」名為「無真性」。其實，雖名不同，層次不同，內容則仍同是一個由真實性而來的性無性而已。

（待續）

南岳慧思之研究(十四)

依 佐藤哲英 著
觀 譯

⑤4 卻骨人，唯留光明等者。

今第二滅骨人者，准上觀滅白骨也。

⑤5 觀地大名法辯，觀水義辯等者。

問(四)：何以四大對四辯？

⑤6 先觀三性等者。

問(四)：何意第八□□行觀息色心耶？是教門說。

⑤7 未來老滅者。

問(四)：生是未來，何置現在，但以老死爲未來。答：從現在取生，故以生置現，如以有爲未來也。又今引《瓔

珞經》，彼經生在未來，今文亂脫。若善現律，以有爲未來，以生爲現在。云云

⑤8 二諦正直，至第一清淨者。

《瓔珞經》文也。

⑤9 天眼三世中者。

(《瓔珞經》卷上)(《大正》二四，一〇一四a)

⑤8 復次十觀心所觀法者，一二諦正直，所謂學習第一義諦，觀一切法相如不可得故。以慈悲喜捨教授六天人，剃頭被三寶衣，出家菩薩共一切僧佛法無二故。第一清淨故。(《瓔珞經》卷上)(《大正》二四，一〇一四a)

⑤9 佛子！二深第一義智，所謂

問(圖)：五識唯緣現在故，經論皆云天眼，唯緣現在。答：今五通文。是引《瓔珞》
，菩薩五通皆緣三世故，宿命亦云中三世上。

⑥0 他心智知人天心者。

問(圖)：應知六道心，如宿命智知六道。答：人天是道器故，菩薩常觀彼心，宿命知所從來故，亦知六道。

⑥1 無生慧得四不壞淨等者。

出《瓔珞經》。

⑥2 量同佛力已下。

《瓔珞》文。

五神通，是慧性差別用故天名神心，是以天身通天眼見三世中一切法，見微細色等，天耳得聞十方聲等。

⑥0 天他心智知一切人心故，天宿命智知三世六道命分故，

以無生智見一切法故。

〔《瓔珞經》卷上〕（《大正

》二四，一〇一四 a）

⑥1 佛子！三淳至，所謂於無生慧中四不壞淨，於佛法僧戒中，信不壞故。

〔《瓔珞經》卷上〕（《大正

》二四，一〇一四 a）

⑥2 佛子！四量同佛力，所謂三相，諸法本無假名生，已有還無假名滅，不空有法假名住。是故一切通達空而不二

⑥3 善解量衆生，至一切無相者。

《瓔珞》文。

⑥4 佛教化力，至無自無他者。

《瓔珞》文。

⑥5 趣向無礙智，至一合相者。

《瓔珞》文。

，名世諦相空，空一諦相故。

〔《瓔珞經》卷上〕（《大正

》二四，一〇一四 b）

⑥3 佛子！五善計量衆生力，所謂五陰色者，異空色集，成大色分故，色相空，剎那剎那成心故。心相空，受想行識無集無散，一相無相故。

〔《瓔珞經》卷上〕（《大正

》二四，一〇一四 b）

⑥4 佛子！六佛教化力，所謂十二入，外六境到內六根，爲識所入處，故名爲入。其慧觀者，不在內不在外不在中間，一切法無自無他故。

〔《瓔珞經》卷上〕（《大正

》二四，一〇一四 b）

⑥5 佛子！七趣向無礙智，所謂十八界，六境六根六識一合相，一切法亦一合相故。

〔《瓔珞經》卷上〕（《大正

⑥⑥隨順自然智，至一合相者。

《瓔珞》文。

⑥⑦能受一切佛法，至無二相者。

《瓔珞》文。

⑥⑧自在慧化一切衆（生）者。

略引《瓔珞》文。經云：以自在慧化一切衆生，所謂中道第一義諦，般若處中，而觀達一切法而無二，其觀慧轉入聖地，故名相似第一義諦。

《二四，一〇一四b）

⑥⑥佛子！八隨順自然智，所謂因果，善惡名因，苦樂名果。所由爲因，所起爲因。由起相待通爲因果故，因果二空無生無滅。皆一合相故。

〔《瓔珞經》卷上〕（《大正》二四，一〇一四b）

⑥⑦佛子！九能受佛法僧故，所謂二諦空，因緣集故謂之有，非曰有是有。因緣散故謂之無，非曰有是無。故有無無無，般若解脫無二相故。

〔《瓔珞經》卷上〕（《大正》二四，一〇一四a）

⑥⑧佛子！十以自在慧化一切衆生，所謂中道第一義諦，般若處中而觀達一切法而無二，其觀慧轉入聖地，故名相似第一義諦觀，而非真中道第一義諦觀。其正觀者，初地已上有三觀心入一切地。

⑥⑨菩薩摩訶薩十二地者。

十廻向但有十地，何云十二地十二字。答：如十住加等妙二覺。

問（罽）：若爾十行何不云十二？答：准前後可知。

⑦⑩《釋論》憂婆塞多等者。

彼《論》第十，但明璿多對問佛世事，更無餘文。云云問（罽）：婆沙百三十五，及付法藏傳、育王經等，弘決第八引法藏傳彼明先降魔，後魔現佛身，今先現佛身，後降魔，是不相違。勘

三觀者，從假名入空二諦觀；從空入假名平等觀，是二觀方便道。因是二空觀，得入中道第一義諦觀。雙照二諦心心寂滅，進入初地法流水中，名摩訶薩聖種性，無相法中行於中道而無二故。

（待續）

藏傳因明概觀（五）



沈劍英

5. 結語

後弘期藏傳因明的發展軌跡可以由三個中心人物來概括，藏人簡稱為『瑪、俄、薩』。『瑪』就是後弘期之初的瑪·雷必喜饒，他是譯傳法稱《釋量論》及其後學釋文派注疏的第一人，有開創之功。『俄』即是俄·羅丹喜饒，他在瑪·雷必喜饒舊譯（藏人稱『舊量論』）的基礎上倡成新譯（藏人稱『新量論』）的第一人，而且開創了桑樸寺的因明傳承。他的三傳弟子恰巴曲森又樹立了攝類辯論的因明學風，對後世影響很大。所以『俄』不是一個人，實際上代表了桑樸寺的因明傳統。最後，『薩』也不是僅指薩班·貢噶堅贊個人，是指以他為代表的薩迦派的因明傳統。薩班雖然是恰巴曲森的三傳弟子，亦沐恩於桑樸寺的傳承，但他在薩迦寺的因明傳授中打破桑樸寺以

研習法稱《定量論》為主的做法，改弘法稱的《釋量論》，開創了薩迦寺的因明學風，又著《正理藏論》，奠定了藏傳因明的理論基礎，所以他在藏傳因明史上有承前啓後之功。宗喀巴師徒三人都是薩班後學仁達瓦·熏奴羅卓的弟子，在量論上繼承了薩迦派弘揚《釋量論》的學風，又繼承了桑樸寺攝類辯論的學風，使之成為制度。從因明發展的軌跡上來說，瑪、俄、薩厥功乃偉；從藏傳因明在嗣後數百年裏能久傳不衰而言，則應歸功於宗喀巴師徒的倡導及其格魯派的弘揚。但是宗喀巴師徒三人將因明視作內明，將法稱《釋量論》成立『量士夫』的思想推向極致，終於將因明演變成了解脫道，這就抹殺了因明作為思辨工具性質，因明也就失去了活力，猶如歐洲中世紀的亞氏邏輯，在教會和經院哲學的膜拜下，止步不前了。

三、附錄

1、藏傳因明的學制與教材

藏傳因明作為一門學問，它本身是無所謂學制的。但當它作為西藏各大寺院紮倉中學僧必修的一門學科時，就存在了學制。格魯派各大寺院的紮倉都按寺院將法稱的《釋量論》列為顯宗院必讀的五大部之一，並規定因明是五年的課程，前三年學習小理路、中理路、大理路，總稱為『攝類學』，第四年學心理和因理，第五年學習《釋量論》。

從第一年到第四年所學的因明，各紮倉都編有堆札體的教材，其內容大同小異。一般來說，前三年所學的小理路、中理路、大理路內容細瑣難記，第四年所學的心理和因理反倒有理論條理，容易把握。在經過四年的基礎訓練後，到第五年才有能力去研讀《釋量論》。

各大紮倉所編的堆札體教材非常多，其中著名的有：十五世紀達倉熱堆巴·協饒仁欽所著的《熱堆堆札》；十七世紀賽·阿旺札西所著的《量論要義根本釋智者頸飾》（此書本為拉卜楞寺的因明教材，後為格魯派各大寺院的必讀書）；十九世紀普覺·強巴的《量論析義理路幻網》（此書是為十三世紀達賴

學習因明所編的教材）。

2、紮倉的組織形式

紮倉的主持人是堪布（亦稱紮全堪布）。下設翁則、格貴和強佐等執事僧，翁則負責學僧學經事務，格貴負責學僧紀律管理等，強佐負責行政和經濟事務。格魯派所屬大寺的紮倉由於規模較大，所以又按來源地（籍貫）將學僧組成若干康村（僧團）來管理。康村的主持人稱吉根（長老）。康村之下又設密村，即同地區或同部落的學僧合住的僧舍（約一、二十人合住一僧舍）。密村亦有執事人員管理。這種按鄉籍來組織管理的模式，當有助於學僧的學習交流，如甘、青的藏族學僧與衛藏的學僧在語言上頗有差異。

3、學習與生活

(1) 拜師學習。學僧入學後，一般是自由拜師學習。學僧在老師的住處席地而坐，先由老師念誦課文，學僧跟著念熟以後，老師再進行講授。然後又通過問答或辯論的形式來加深學僧對所學內容的理解。也通過考試再檢查學僧的學習情況。

(2) 班級活動。每班有一個班長維持秩序。各班經常舉行辯論會，由學僧輪流立宗答辯。立宗答辯者坐在全班中央。其他學

僧將僧服披單纏於腰間，爭先恐後地起來詰問，詰問時拍掌蹬足以助聲勢。答辯者則須端身正坐，頭戴黃色鷄冠形僧帽，一答辯，或有答非所問、強詞爲辯時，詰問者則用念珠在答辯者頭上連繞三圈，口念『科爾松』（意爲『轉三輪』）或『擦』（意即『羞』）！辯論場上的氣氛十分熱烈。

(3)晚間學習。平日晚上，在康村所屬僧舍居住的學僧須出舍按年資排坐在院埧內背誦課文，有康村執事巡察，如發現有不出舍者，則給予處罰。

(4)辯論場。每一個紮倉都有一個露天林蔭大辯論場，場地用碎石鋪成。去辯論場的學僧在紮倉學監的指導下分班席地而有序地坐下。

(5)四季大辯論。紮倉在春、夏、秋、冬四季都要舉行班際大辯論，每次爲期一月。期間安排辯論半個月，堪布會親臨現場檢查指導。其餘時間，學僧可自由安排生活和學習，如磨糌粍麵、背水、拉牛糞等燃料，或在僧舍裏按老師的要求背誦課文、翻閱參考書。有的爲了避免干擾，乾脆背起書篋，帶點糌粍麵到附近山間岩穴中專心背書、看書，用涼水揉糌粍麵度日。

(6)背誦面試。紮倉每年要舉辦兩次背誦面試活動，由堪布親自主持，一次是在夏季，一次是在冬季。規定每次每位學僧要

背誦貝葉經五十頁，超過者在大經堂受獎，背誦不足五十頁則須受罰：夏季背碎石鋪露天辯論場，冬季則背冰塊澆辯論場的樹木。

(7)夏學和冬學。格魯派在前藏的三大寺（甘丹、哲蚌、色拉）的紮倉除遵行正常的學制外，每年還有兩個特殊的學期：一個是桑樸寺的夏學，一個是絳饒朵寺的冬學。桑樸寺的夏學時間很短，至時三大寺所屬紮倉的學僧聚集於桑樸寺的大辯論場，因人數太多，難以安排生活，故只辯論一天即告結束。絳饒朵寺的冬學則時間較長，歷時一個半月。參加者是三大寺紮倉中成績優秀的學僧。各紮倉在那裏都修建了房舍，供自己選派來的學僧食宿。每天大辯論都在露天辯論場上舉行，一、二千人在那個荒山坡上展開辯論，真有震撼山谷、驚駭禽獸的氣勢。

(8)學位。按格魯派的學制，學僧在規定年限內學完五大部且通過大辯論的測試後，可爭取到考格西學位的資格。格西分四個等級：一等爲拉然巴格西，二等爲曹然巴格西，三等爲林瑟格西，四等爲日讓巴或度然巴格西，按考試成績分等授予。（本附錄係據楊化群、黃明信、劇宗林先生有關文字摘編改寫而成。）

（全文完）

格義佛學對佛教中國化之影響探討¹（七）

• 林維明

（2）理論上的歧異——「觀」的考察

《佛說大安般守意經》經注的主要內容是在十點。如果要簡約的把握十點的意義，其中最重要的是「止」、「觀」二者。安般守意是一種冥想呼吸法。冥想的首要目的在使心念安定，此即是「止」的訓練。但「止」的活動並不是最終的目的，而只是「觀」的基礎，因此「觀」的層次要較「止」為高。中國傳統主流的儒、道思想中，道家的思想與「止觀」的思想有部分相似。但如將二者對照比較，仍會發現二者在思考方式上仍有差別。就「觀」而言，《老子》第一章：「常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其徼」（余培林，2004, p.1），第十六章：「萬物並作，吾以觀復」（余培林，2004, p.35），大都可解釋為：「觀照形上道體始物、終物之玄妙」。⁸⁸佛教教理異於老莊的思想，從不以為現象之外，有所謂的形上的本體。因此

，佛教所謂的「觀」是就觀照自身及所有構成的現象而言，「觀」的目的在透見自身為五陰（蘊）、法(dharma)的假合，其最終的目的是涅槃，在涅槃之中，諸法的騷動將可得到止息。

「法」(dharma)為構成物質現象及心識活動的基本元素，在中國思想中與之相近的概念應是「元氣」的概念。⁸⁹故支謙所譯《佛開解梵志阿毘經》譯物質元素四大而言：「天地人物，一仰四氣。」⁹⁰陳氏《陰持入經註》解「五陰種，身也」係以元氣為喻。⁹¹又由於《佛說大安般守意經》是以數算氣息為入手工夫，中國人很容易將之視為與胎息、養氣相近的「精氣」觀念。不管是「元氣」或「精氣」，它們都具有物質性的意義，也具有形上學上的意義，因此在中國學者對氣概念的固執下，很容易產生對「法」的誤解。

道家「氣」的思想強調「氣」的轉化具有提升自身的功能

，所以不管是基於何種修持，大多傾向於二個目的：一為不使精氣消耗而成養生的目的；⁹²另一為是使心形成一純氣的狀態，而能自由的受納外在的事象。⁹³後者比較接近於《佛說大安般守意經》中的「觀」、「還」、「淨」的境界。但在道家「通天下一氣」⁹⁴的想法下，「氣」最終仍被視為宇宙生化的基本能量而加以肯定，這種立場與佛教教理相去甚遠。簡單的批判佛教與中國思想的不同大致可說：中國思想基於形上學的考量，肯定純化之氣具有形上學的地位，可做為形上與形下溝通的中介，所以人的活動，以轉化氣質而達精純境界為有價值。但在佛學的立場，「氣」(īraṇa)是諸種「法」(dharma)的一種。諸法中不論是空氣，或是四種構成物質的元素(地、水、火、風四大)，或者構成心識作用的五蘊，都是藉由運動所表現出來的物質元素。物質的元素與心理的元素都不具永恆性及穩定性，在剎那間生滅，不具任何的持續性質。由於這些元素的特性與聖者純淨的狀態相反，因此對於「法」最終不是要轉化、肯定之事，而是要止息之事。

基於二種文化對「氣」與「觀」的不同的理論及態度，二者實不易達成理論上的溝通。因此，中國學者對佛教冥想呼吸法中「觀」的概念可能有三種傾向：一、放棄中國的思想及其思考模式，保持認同的意向；二、避去此問題，而發揮與中國

思想可融合的論點；三、改變佛教教理的部分意見，使之與中國的思想相近。此三種傾向，事實上也反映在對「安般守意」的釋義中，如上節所分析的第二種釋義的方式，實近於改變部分教理，發揮可融合的論點態度。相對而言，第一及第三種釋義方式則較接近於認同的態度。當然，在《佛說大安般守意經》的經注中，這三種傾向是基於誤解或者有意為之，不能很清楚的加以釐清。因此，進一步的考察其經序的思惟將為重要的工作。

(3) 理論理解上的格義——「數」的考察

「數」指「數法」，所以稱為「數法」是因為它表示：一、釋經的名數分別；二、對於「法」的諸門分別。⁹⁵前者是由佛經中的法相、名目整理分類而成，如五蘊、六情、十點(慧)等。後者指「法」可依不同的需要而給不同的類別，如地、水、火、風既被歸為「四大」，也是「六界」中的四項。本文所論的「數」係以第一類釋經的名數分別為主。

在《佛說大安般守意經》中，提到的「數」有「三毒」、「四諦」、「五陰」、「六情」、「七意」、「十點」、「三十七品經」等等，其中對「三十七道品」的說明所佔篇幅最大，本經卷下幾乎可視為三十七道品的廣釋。

三十七道品的解說本應見於《三十七品經》，現存佛經也

可見安世高所譯的《禪行三十七品經》。⁹⁶然而，由於僧祐《出三藏記集》的目錄不見此經，又經查「三十七道品經」的名目與《佛說大安般守意經》有許多不同，所以現存的《禪行三十七品經》是否為安世高原譯，頗待考察。可能在《佛說大安般守意經》卷下之中，現存有安世高對三十七品的譯文，亦未可知。

三十七道品幾乎含括小乘佛學的所有修持方法，它由「四意止（四念處）」、「四意斷（四正勤）」、「四神足（四如意足）」、「五根」、「五力」、「七覺意（七覺支）」、「八正道」等七種體系組成。這七種體系，有人視之為由低至高的修行體系。但由它們的組成看來，應該是各自獨立的體系，不應視為具有高低次序的修持方法。⁹⁷佛陀依其弟子根機的差異，而有不同修行的方法，例如「五根」、「五力」皆以「信」為首，這表示只要信仰佛法僧三寶，即可悟入菩提；這是為初機者所設的法門，為根機較低、慧根較淺者的修習良方。相對而言，「七覺支」則較不強調信，而重禪定，所以七覺支是由禪定而證菩提的修行方式。由此可知，三十七道品中的每一體系均已自足，並非實踐三十七道品的每一部分才可能成就。原始佛典所以稱「四念住」、「四如意足」、「觀五蘊無我」與「觀四聖諦」為「一乘道」⁹⁸（巴利語為ekāyāna magga）意

指只要實踐其中之一，即可通於全部，而達於最高的境界。

由於三十七道品中的七個體系具獨立自主性，所以各體系中不乏重複的部分。如傳說為安世高所譯的《禪行三十七品經》即言：「若惟行正治（正思惟），以修治四意斷（四正勤）之事；若惟行正念，以受行四意止（四念處）；亦惟行正定，以思念四禪事」。⁹⁹

因此，「七覺支」中的「精進覺支」便與「四正勤」的全部內容，以及「八正道」中的「正勤」、「五根」中的「精進根」、「五力」中的「精進力」、「四如意足」中的「勤如意足」等等相同。而「四念處」實可貫通於「五根」中的「念根」、「五力」中的「念力」、「七覺支」中的「念覺支」、「八正道」中的「正念」。若論及「三摩地」的「定」，則可通於「四如意足」的「定如意足」、「五根」中的「定根」、「五力」中的「定力」、「七覺支」中的「定覺支」、「八正道」中的「正定」。而論及智慧，「四神足」中有「觀如意足」、「五根」中有「慧根」、「五力」中有「慧力」、「七覺支」中有「擇法覺支」、「八正道」中有「正見」等是可以相通的。¹⁰⁰

《佛說大安般守意經》的修持法門是由控制出、入息入手的「安般念」（anāpānasati），從數息、相隨、止、觀、還、

淨六事看來，它應該是一套獨立自足的修行法門。六事如與四禪、五通、三十七道品等並說，而指明其成就境界之同，在佛經中是常見的現象，但其論說頗有理則。如《修行道地經》卷五〈數息品〉中亦將「守意」與四禪、五通、四神足、五根、五力、八正道並說，而言：

「何謂凡夫求寂然（止）？」¹⁰¹欲令心止住除五陰蓋。何故欲除諸蓋之患？欲獲第一禪定故。何故欲求第一之禪，欲得五通……已得四禪自在如，此為五通。」¹⁰²

上段文字言：除五陰蓋即可獲四禪五通，獲四神足即具足五根。這說明依法修所能達到的有些境界是相通的。同理，四禪境界與五通境界是相同的，四神足與五根的境界亦同。又如《修行道地經》卷五言：「此八正道中，正見、正念、正方便，計是三事屬觀；其正意、正定是二事則屬寂然。是觀寂二，如兩馬駕一車乘行。」¹⁰³

以爲八正道中，正見、正念、正方便與「觀」的法門是相近的，而正意、正定則接近「止」之法門。由此段引文可知：佛經中諸法數並說比附，即使在各法門所達到的境界上說其共同，但就修行實踐的重心而言，仍各有其特色，不能籠統的視之爲同。

以此而論，今見《佛說大安般守意經》經注以具有修行次

序之意的六事等同於《佛說禪行三十七品經》，或視爲「佛說禪行三十七品經」的部分，似脫離上述理則而有隨意比配的情形，恐非經文本義。如上卷言：「數息為四意止（四念處），相隨為四意斷（四正勤），止為四神足念，觀為五根、五力，還為七覺意（七覺支），淨為八行（八正道）。」¹⁰⁴

此段引文若對照卷下所云：「數息為墮十二品，何謂十二品？數息時墮四意止，息不亂時為墮四意念斷，得十息有時為墮四神足，是為墮十二品也。問：何等為念三十七品經？報：謂數息、相隨、止、觀、還、淨。行是六事，是為念三十七品經也。行數息亦為行三十七品經。問：何以故為行《三十七品經》？報：數息為墮四意止。何以故？為四意止亦墮四意斷，用不待念故。為四意斷，亦墮四神足，用從信故，為神足也。數息為墮信根……（以下文字為：亦墮能根、識根、定根、點根）。數息亦墮信力……（以下文字為：亦墮進力、念力、定力、點力）。數息亦墮覺意……（以下文字為：亦墮法識覺意、力覺意、愛覺意、息覺意、定覺意、守覺意）。數息亦墮八行，用意止，故入八行。」¹⁰⁵

仔細考察此引文，可察覺出，其大義是：「行數息即行三十七品經」、「行數息即行四意止、四意斷，成四神足第十二品」。這種說法有其合理性，意即：「行數息觀上的修持法即

可如同行三十七道品之中的任一重要修持法，可得到無上的菩提。」因此與卷上所述比配方式是相違的。

另外，以上引文字出現「問」、「報」的問答方式，也是值得注意的焦點。此類問、報式的文字在《佛說大安般守意經》的卷下大量出現，如查覺其上下文，應為注釋者對經文所作的詮釋。據目前所知，「安世高原譯為二十紙本，今見為四十五紙本」。¹⁰⁶可推測今本有一半左右的內容是屬於注文的部分。除去「問、報」的解說，卷下經文的部分或可加以推求。而經文卷上的注文，雖不易檢索，然如果對卷下經文的判斷無誤，前所引卷上之文中，以「數息為四意止（四念處）」，相隨為四意斷（四正勤），止為四神足念，觀為五根、五力，還為七覺意（七覺支），淨為八行（八正道）」的說法，¹⁰⁷應該不是原始的經文，而為注解的部分，而且可能是錯誤的解釋。如以此種比配方式說法，則無法說明：何以「止」之境界可達到「四神足念」，卻無法達到「五根、五力」或者「八行」？而且數息、相隨、止、觀、還、淨六事中以「淨」為最高的進程，如是則是否意謂三十七道品中，以八行為修行的最高境界？因此，這種將六事的次序比配為三十七道品的做法，可能不能契合卷下經文的意思，而且會衍生出更多的疑義。其問題是在於把二種修持方法相互比附，然而比附雙方的理論意義卻有重點

上的差異。

值得注意的是此種比附可能即是如謝敷在《安般守意經序》所說的「推檢諸數，尋求明證」¹⁰⁸的理解方法之一。如果「推檢諸數」的目的是在重建無法理解的理論，推檢不當將會帶來更大的理論上的格義。在如此的比附下，讀者可能是僅理解一方，但誤解另一方。因此以此種方式進行理解，有時反而容易產生負面的效果，是值得注意的。

註釋

88. 如王弼《老子注》十六章注「吾以觀復」言：「以虛靜觀其反復。凡有起於虛，動起於靜，故萬物雖並動作，卒復歸於虛靜，是物之極篤也。」（見樓宇烈《老子周易王弼注校釋》，台北華正書局一九八三年，第三六頁）注文所謂「物之極篤」有「虛靜」的道體意義，所以「觀復」實有觀道體之始物、終物的意思。

89. 湯用彤，1982, p. 139。謂：「漢代以來，中國陰陽五行家盛行元氣之說，故漢魏佛徒以之與五陰相牽合。」

90. 如云：「天地人物，一仰四氣：一地、二水、三火、四風，人之身中，強者為地，和淖為水，溫熱為火，氣息為風，生借用死，死則歸本。」（T1/20, p. 260a）。

91. 《陰持入經註》：「師云：五陰種，身也。身有六情，情有

五陰。有習眼為好色，轉中色，轉惡色；轉三色。色有五陰，并習合為十八事，六情各然，凡為百八結。滅此生彼，猶穀種朽于下，栽受身生于上。又猶元氣，春生夏長，秋萎冬枯。百穀草木喪於土上，元氣潛陰，稟身于下。春氣之節，至卦之和，元氣惛躬于下，稟身于上。有識之靈及草木之栽，與元氣相舍，升降廢興，終而復始，輪轉三界無有窮極，故曰種也。」(T33/1694, p.10a)。

92. 如《老子》十一章言：「專氣致柔，能嬰兒乎。」(余培林，2004, p.21)，《莊子·達生》中木工名人魯國梓慶所言：「未嘗敢以耗氣也，必齊(齋)以靜心。」(黃錦鉉，2005, p.246)，又《莊子·刻意》曾提到「吐故納新」、「熊經鳥申」等導引術(黃錦鉉，2005, p.201)。

93. 如《莊子·人間世》載孔子與顏回關於心齋的問答，強調：「無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣。」(陳鼓應，1992, p.129)。

94. 黃錦鉉，2005, p.290，《莊子·知北遊》。

95. 對於數法的解釋參見呂澂，1986, p.33。

96. T15/604, p.180c5-181b13。

97. 見水野弘元，1982, p.148。如云：「即持七體系為獨立自足的看法」。

98. 說「四念處」為「一乘道」的經典有《雜阿含》卷十九第五三五經(T2/99, p.139)，卷二十四第六〇七經(T2/99, p.171)。說「四如意足」為「一乘道」的經典有《雜阿含》卷二十第一五六一經(T2/99, p.147)。說修五蘊觀而覺悟，甚至在解脫後還是修五蘊觀的經典有《雜阿含》卷十第二五九經(T2/99, p.65)，說由諦觀四聖諦能得須陀洹、斯陀含、般涅槃、阿那含、辟支佛道證、無上等正覺種種境界的經典如《雜阿含》卷十五第三九三經(T2/99, p.106)。

99. T15/604, p.181b8-10。

100. 水野弘元(1982, p.150)以為：「總結而言：三十七道品中，僅有十二或十三個獨立的法門，其他則為重複而已。」

101. 對照安世高譯《道地經》與竺法護《修行道地經》，安世高所譯為止，觀之「止」者(T15/607, p.235b26)，竺法護譯為「寂」或「寂然」(T15/606, p.211c18)。

102. T15/606, p.217a3-27。

103. T15/606, p.218b10-12。

104. T15/602, p.164b18-19。

105. T15/602, p.170a13-66。

106. 杜繼文，1997, p.3-6。

107. T15/602, p.164b18-19。

108. T55/2145, p.44b22。

(待續)

止觀之正行（三）

大寂講
圓航筆錄摘要

第三課

頂禮本師釋迦牟尼佛！

頂禮文殊智慧勇識！

頂禮大恩傳承諸師！

為利益和度化無量無邊的衆生而發無上殊勝的菩提心！

以下為筆記正文……

在這個無常上面請你試試看，你用你的意志力讓它保持同一個狀態，看你有沒有辦法。如果你正在呼吸，請你用意志力強制它維持在一直吸的狀態，不停止，不要呼。或者是你一直呼，不要吸，看你有無辦法用意志力達到這一點。如果你沒有辦法，你在這個法上就可以確定它的苦，那個苦就是存在的。

如果你看到苦了，這個苦裡面有沒有我，它只是苦，還是有我在苦，你去深觀那個苦，你的觀照如果夠深的話，應該可

以確認為無我。一開始你可能認為是我在苦啊，這樣子的觀待道理你要繼續精進努力深入地去修，有一天你會知道它是無我。沒有一個我，只是苦、樂或不苦不樂，沒有一個我在苦或我在樂，請維持這種狀態。

4、十六勝行之斷、離欲和滅

在「安那般那念」裡面有一個方法叫做「十六勝行①」，十六勝行的後四個就是「毗婆舍那」。後四個勝行叫做無常、斷、離欲和滅。關於無常剛才我們已經講過，你在呼吸上，安那般那念如何觀察無常？就是直接在你的鼻端處看著呼吸出入，這種出入本身無法恒時地呼或吸，一直是呼吸在變化，你在這個地方就可以確認它的無常，確認完之後呢，基本上你需要先修完前面十二個勝行，你在前面十二個勝行修的很深的時候，你在呼吸之中將會體認到斷的感覺，斷什麼呢？斷煩惱。你

會發現自己的煩惱很明顯的在斷之中，一個一個煩惱被斷掉、消失掉，這個就是斷。你感受到你已經走向涅槃，你慢慢走向解脫之路，慢慢快要解脫。當然，這條路還很遙遠，現在我是先把這個方法告訴大家。如何來觀察斷，就是這個樣子。

如何觀察離欲？你有了斷的基礎之後，你對欲望自然就不會再有興趣了，就會漸漸的離欲，所以斷跟離欲是相關的。你斷掉了固有的習氣之後，那種喜歡欲望的慣性作用就會漸漸消失了。最後是滅，當你斷光了一切煩惱之後，就是處於寂滅的狀態，你的身心俱寂，那已經就是涅槃的狀態了。涅槃不是死了之後才叫涅槃，那個叫「無餘依涅槃」。如果你在生前就證悟涅槃，那個叫「有餘依涅槃」。所以，當你能夠修到第十六勝行「滅」的時候，就可以體證涅槃。

好，現在請打開眼睛。

5、十二因緣

觀的方法，除了以上所介紹的十六勝行、四念住、四聖諦、五蘊、三法印之外呢，十二因緣也是一個我們要很注意的方法。因為十二因緣是佛教很重要的基礎，你要把十二因緣弄熟。十二因緣就是無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取

、有、生、老死，你要把這個流程背得滾瓜爛熟，因為你隨時在日常生活中煩惱的現行，煩惱的生起，你都會運用到十二因緣去思維。

根據《說一切有部》把十二因緣分成三世二重因果。所謂三世二重因果，就是把第一個無明與第二個行歸納為過去因。為什麼是過去因呢？因為有過去的無明，無明就是你的頭腦不清楚，愚癡，英文叫作 ignorance，無知，你的頭腦處於無明不清楚的狀態。由於這個不清楚的狀態呢，你開始造作身語意的諸行，講不該講的話，做不該做的事，想不該想的事情，這就是行，無明產生行。

由於這種因，過去世以無明跟行為因你才會來投胎，才會來轉生。如果沒有這些無明跟行，你的頭腦是明，明就是清楚明白，如果你的頭腦是明不會來投胎。就是因為我們無明，才會來轉世，所以有了無明跟行之後產生現在的果。無明和行是過去因，現在我們來投胎產生果。十二因緣裡面呢，識、名色、六入、觸、受就是現在的果。我們投胎，然後從母胎裡面漸漸成形，從一個只是有意識進入母胎，本來是一個意識而已，它進入母胎，然後開始在母胎裡面成長、發育、成形到出生出

來。出生出來那一剎那小孩子接觸到，所謂觸就是小孩子觸到外境的那一剎那，然後開始有感受，他在童年的時期純粹就是感受而已，很少有喜、愛，很少有愛什麼東西愛的很特別，頂多就是某個東西不給他，他哭一哭就算了，他不會執著到說我一定要追求到它，小孩子不會。所以說過去的無明跟行產生現在的果。

現在的愛取有，你長大的時候開始愛這個愛那個，愛這個衣服，愛吃那個食物，愛這個車子啊。你開始愛了某一些東西之後，就想要去取得它擁有它。愛取有就是現在的因，產生什麼呢？產生未來的果。什麼是未來的果呢？生老死。你來世繼續出生，出生你就要老病死。你只要有生死輪迴，只要有生老死存在的一天，憂悲苦惱就沒辦法免除。

過去世、現在世、未來世，這是三世。二重因果呢，就是以過去因成現在果，又以現在因成未來果，兩個因果，所以這是一切有部很特別的說法。當然，這十二因緣不是說一切有部才有的了，只是說它把十二因緣組合起來，並且把它學理化變成三世二重因果，這是說一切有部的獨到之處。

本來在原始佛教裡面，十二因緣並非一開始十二個統統都

有，它有的時候在經論裡頭是五個，有時候是三個，有時候是七個，它沒有一下子就把十二個講全了，後來的論師把佛陀的話漸漸組合、整理出來，總共十二個，然後加以詳細說明。所以十二因緣，我們會生死輪迴就是按照無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死，按照這個過程在流轉的。我們如果不想投胎，想要解脫生死輪迴，就是要把它還回去。把根本的無明滅了，行就不會生了嘛，因為有無明行才會生，後面的十二因緣就會陸續出生。如果你把根本的無明斷掉，後面的統統就會一個一個斷光，所以說擒賊先擒王，要抓一群盜賊你要先抓他們的首領。同樣的，這十二個因緣你要把它斷滅，要先把那個頭——無明把它斷掉。那我們的意識就從無明轉為明。用什麼方法呢？那就是這兩天我們在告訴大家的止觀的方法，止觀就是讓你從無明轉為明。所以這十二因緣順著整個過程下來就是流轉，還滅的就是從生、老死這樣還滅回去。你要把第一個斷掉，那下面的就都滅掉。這個就是十二因緣。

在打坐的時候一樣要思維十二因緣，在日常生活中也要如理思維，這都要在坐跟動中思維，你碰到事情就以十二因緣來作一下思維，我為什麼生氣？我為什麼跟兄弟姐妹生氣？我為

什麼跟丈夫或妻子生氣？為什麼跟家人生氣？為什麼會跟朋友生氣？發生了一件事情的時候，你馬上回來用十二因緣去思維，原來在這種情況下我會產生怎樣的無明，在這種情況下我應該要把這種無明斷掉。每種情況你的無明是不大一樣的了，但不管如何的不同，都是由無明造成你這些十二因緣的流轉，所以說在動中要如此思維。在靜中你對自己身心的變化也是要去如此思維。或者說對白天發生的一件事情，你可以用十二因緣來反省，你在靜中反省之後要下定決心，明天開始我不要再犯同樣的過錯。這樣子每天你發生了一件事，你用這個十二因緣來思維，每天你都會有不一樣的進步，不會再犯同樣的過錯。

6、真實的毗婆舍那

什麼才是真實的毗婆舍那？真實的毗婆舍那一定要產生輕安，如果你沒有輕安的感覺，你只是按照這個方法去修，那個只叫做隨順毗婆舍那。你隨順著這個方法在修，但是沒有得到真實的毗婆舍那。所以真實的毗婆舍那的判定，就在於你有沒有產生輕安，這是一個重點。

7、證得無我智

毗婆舍那的觀修，無非就是最後要證得無我。

五蘊觀察無常、苦、無我，最後就是要證得無我。或者是你用四念處，用任何方法來修，最後如果不能確定無我的話，光有一個我在那邊煩惱，有一個我在感受，我在做什麼。如果你能修到做只是做，沒有做者；行只是行，沒有行者；說只是說，沒有說者。如果你可以做到這一點的話，那你的我執就會去除。我執去除有什麼好處呢？你的欲望就不高了。欲望之所以會產生作用，必須依附一個我，它必須有一個我去沾染上；如果你失無我的欲望無法沾染。

在《菩提道次第廣論》裡面宗喀巴大師在最後一品毗婆舍那品，不斷用佛家的辯論方法跟外道辯論，整個毗婆舍那品充滿了許多的辯論，這些辯論的目的無非就是要證得無我智，要確立無我是正確的。因為在印度的外道裡面，他們的最終的一個觀念，最高的理想是有神論有我的，佛法異於外道的一個很重要的差別就是講無我，佛陀是講無我。所以宗喀巴大師在《菩提道次第廣論》裡，也是積極地想要把無我證出來。寂天菩薩《入菩薩行論》同樣在智慧品裡頭也是提到這個問題。所以

說無我，從原始佛教到大乘佛教都是佛法修行的一個重點，大家在修行的過程中一定不要把這一點忽略掉。你要訓練專注力，把雜念妄念去除，專注力修完了，修觀照的毗婆舍那，最後一定要證得無我智，證得無我智才算到究竟。否則有一個我，請問如果你有一個我，和佛法的義理是相違的，而且你這個我會通到外道去，變成有一個梵我，融入大我裡面去，融入梵天，變成這個樣子，如此就超過佛家的義理了，佛家的義理是確認無我的。所以大家在修習的過程中，一定要拿捏得當，一定要證得無我。

止觀的修學真的是一個很大的領域，在佛陀時代的時候，舍利弗是佛陀的弟子，智慧第一，他光是修習止觀所產生的影響你知道有多大嗎？他有一次在樹下禪修進入很深的定，結果有兩個小鬼從空中飛過去，其中一個看到舍利弗，就跟另外一個說：「那邊有一個禿頭和尚，他在那邊不知道在幹嘛，我們可以跟他玩一下，戲弄他一下。」結果另外一個小鬼趕緊勸他說：「不行啊！那是世尊的大弟子，你不能够這樣子，這是不行的。」但是他不聽勸告，仍然想要去戲弄舍利弗。結果這個

小鬼拿一個金剛杵，以能夠摧破須彌山的那種力量往舍利弗的頭砸下去，準備把他砸死，結果舍利弗感覺，咦，怎麼好像有一根針刺到一樣，結果由於這個小鬼這樣子的行為，他對於一個聖者等於是做了很大的忤逆，因此他當下就墮入地獄去了，所以毀滅聖者是很大的罪。所以從這裡我們就可以看到禪定的功德。你真有進入禪定的話，即使像這樣的鬼以摧破須彌山的力量給你打下去，你只是稍微感受到針刺的感覺而已。

另外呢，再有一個例子。有一個比丘，他坐在樹下禪修，忽然間下雨的時候，天空劈了一個很大的雷，那個雷聲嚇死了農田當中的一頭牛，結果坐在樹下的那個比丘一動也不動，他沒有聽到。所以在深定中，你的耳根是收攝的，沒有作用的，連雷聲都沒有聽到。這就是止觀的功德，你的心完全處於不動的狀態。

所以從古代聖者的例子中可以給我們一種提醒，我們在這方面應該要好好的修，我們如果能這樣修產生的功德是無與倫比的，這種功德有別於世間功德，它是出世間的功德。

好，接下來我們看第三點，止觀雙運。

（待續）

以指標月，觀指不觀月

◆ 證義

身為佛教徒當然要遵照佛陀的教誨，這樣才能循著正確的道路前進，抵達圓滿的境界。然而佛陀給我們的教誨，不是那麼容易做的到，因此，我們都會找一些藉口，做為不用遵守佛陀教誨的理由，這不僅使佛法逐漸衰微，也是導致外道日益強大的主因，這種趨勢只要看看我們的社會，充滿怪力亂神的現象，就可以發現。大家想一想，佛陀一再要我們不能執著功德，但絕大部分的佛教徒，莫不求功德為主要動機，這也讓各種神棍有機可乘，到處假冒佛教騙財騙色！所以我常說，末法時代產生的原因，是在於我們不遵照佛陀的教誨。

佛陀知道我們不容易遵照其教誨，所以就感慨的說：「如愚見指月，觀指不觀月。」（楞伽阿跋多羅寶經），又云：「汝等尚以緣心聽法，此法亦緣，非得法性。如人以手指月示人，彼人因指當看月，若復觀指，以為月體，此人豈唯亡失月輪，亦亡其指，何以故？以所標指為明月故，豈唯亡指？亦復不識明之與暗，何以故？即以指體為月明性，明暗二性無所了故。」（楞嚴經卷第二）佛陀以此為例，說明我們常常無法依照

教誨去修行，因此容易走錯了路。佛陀用手指指著月亮，要我們去看月亮，但我們卻只顧著佛陀的手指，不去看月亮，甚至把手指誤以為是月亮，這樣永遠也無法知道什麼是月亮。佛陀教誨我們行善做功德，是要我們藉著行善做功德的修行方法，去除自私的想法，而不再有我執，但我們卻把做功德當成主要目的了，因此盲目追求功德，日益增長我執，竟然以為只要做功德就可以到達西方極樂世界！佛陀要我們行善做功德，有如佛陀的手指，我們誤以為行善做功德就是目的，好比把佛陀的手指誤為月亮了，殊不知這只是佛陀要我們放下我執的一種方法而已。我們不能只求功德，這樣永遠也到不了西方極樂世界，有如只看著佛陀的手指，永遠也不知道月亮的真相。

台灣目前佛教最大的問題，在於大部分的人不願好好研讀經典，所以不知道什麼才是佛陀真正的教誨，很多人甚至把外道當成佛陀的教義，真是誹謗佛法。另外有的人雖然看佛經，但不去了解經典的真正意義，甚至被字面意義所誤導，這就是佛陀所說的，把他的手誤以為是月亮了。下面有一個例子可

以來說明這點。曾經有一個人問我普門品的一句話：「假使興害意，推落大火坑，念彼觀音力，火坑變成池。」，他說：「如果被推進火坑，是不是只要趕快念觀世音，火坑就會變成水池了？」，這就是沒有真正了解普門品的意義。佛陀是要我們學習觀音菩薩的精神，有如觀世音菩薩的修行法門：「純音無塵，根境圓融，無對所對。」（請參見楞嚴經），不管遭遇到什麼苦難，都能不受影響，所以普門品云：「心念不空過，能滅諸有苦。」，要「心念不空過」才能解脫苦難，所謂「心念不空過」，就是要我們學習觀音菩薩的法門，不是只有念念有詞，就想解脫痛苦！所以，如果不懂佛陀告訴我們普門品的真正意思，就如同把佛陀的手指誤以為月亮一樣的無知。

楞伽阿跋多羅寶經云：「如為愚夫以指指物，愚夫觀指不得實義。如是愚夫，隨言說指，攝受計著，至竟不捨，終不能得離言說指，第一實義。」，也就是說我們常執著佛經上的字面意義，這樣是不能見佛性的。故佛陀云：「法離文字。」，又云：「於一切法無所有，覺自心現量，離二妄想，諸菩薩摩訶薩，依於義，不依文字。」（楞伽阿跋多羅寶經）佛陀說法，是在不同時間、地點，依個人特性而隨宜方便說法，我們必須了解佛陀所說的真正含義，不能把文字表面上的意義，誤以為是佛陀的意思。例如佛陀把藥師佛的偉大事蹟告訴我們，很多人不去了解藥師佛的偉大事蹟，只從字面意義了解，把藥師

佛當成治病的名醫了，一再以訛傳訛，不去了解佛陀告訴我們藥師佛的真正事蹟。事實上藥師佛，真正佛號是藥師琉璃光如來，稱為藥師，是因為他的法門可以醫治眾生的「無明」，用俗話來說，就是醫治我們的心病，因為我們的「心」被塵垢污染了。而藥師佛的法門，就是他的十二大願（請參閱藥師琉璃光如來本願功德經），他的犧牲自我，以濟度眾生的宏願，可以讓我們去除無明，但很少人去了解藥師琉璃光如來的十二大願，所以才不了解佛陀告訴我們的真正意思。因此，很多人生病了，以為只要拜拜藥師佛，就可以讓病痛痊癒，如果病沒好，又怪起藥師佛不靈！這樣胡亂拜藥師佛，讓一些神棍有機可乘，誣稱藥師佛賜藥可以治百病云云，這些社會百態，莫不導源於對佛經的誤解。

有一個朋友，本來參加一個正信佛教的共修團體，最近看他沒參加了，反而去參加另一個非正信的共修團體。我很驚訝的問他原因，他說以前那個共修團體沒有效用，現在參加這個共修團體，有了很多感應。這種拜佛祈求感應的人很多，都是對正信佛教的不了解，誤以修行是要追求神通，這就是把佛陀的手指誤以為是月亮了，如果繼續修下去，恐怕要著魔了。總之，我們既是佛教徒，就應遵照佛陀的教誨去實踐，深入經藏，了解佛陀教誨的真正意義，順著佛陀的手指去觀月，這樣才能看到月亮的真相。

念佛者當學習「彌陀因地願行」

● 志 慙

所謂「念佛學佛，學佛所學，行佛所行，證佛所證。」這

告訴我們每一個人都有無限的潛能（佛性），諸佛做得到事情，只要我們想學習，我們也一定做得到，因大地衆生本具如來智慧德相。當然任何一個壞人做得出來的壞事，如果我們不小心，也一樣容易犯上，然衆生雖有神聖的一面（佛性），也有墮落的一面（無明），今天我們要學佛，當然要學佛因地願行（充實自己，影響他人，共同改善環境，成就所有衆生），將來也必然會有如佛的成就。我們有佛因地願行，其頻率與佛相同，必然感應道交，得到佛的加持及接引。

宗教應促進人類的進步與和諧

任何一個宗教與學問，應在促進人類世界的進步與和諧，使一個人年輕時有理想、有目標，在奮鬥過程中有力量，遇到困難、挫折時有安慰，有鼓勵，創傷時有撫平，成功後能感念衆多因緣的配合，並且將其所得到的權勢、地位、金錢去造福

人群，而不是造惡業。等到人生告一段落時，有了好歸宿。任何一個宗教或學問，最能帶給人類達到這種目的，必然受到人類歡迎與接受，相反的則會被遺棄或淡忘。

諸佛所成就的淨土，雖然其性質不一定相同，但我們從經典得知，佛國無論任何物質與精神及環境建設，都達到盡善盡美，並且其淨土都是靠佛一步一腳印，先有理想、計劃，再影響他人，共同改善環境，最後才成就其淨土，不像神權的宗教能像變魔術一樣，要他怎麼樣，他就怎麼樣的變現出來，然佛國人民不但極盡幸福，祂也關懷幫助他方世界的衆生，都能同他們一樣，達到完美的境地，因在重重無盡緣起的條件下，別人與我們直接間接都會有關係，有了這種同體的觀念，大慈悲心也就自然而生。

諸佛是人類師範，淨土是建設娑婆世間的藍圖

諸佛品學的完美，是我們人類的師範，淨土的理想，是要

建設我們這個缺陷世間的藍圖。既然「心、佛、衆生三無差別」，只要我們有心想建設我們所居住的世間，並且付之實行，必能「化娑婆爲淨土」，遲早都會有成果。反觀我們這個世界，從遠古的蠻荒時代，那種衣不蔽體、鑿洞而居、茹毛飲血，進步到今天的文明。醫學的進步，使人壽命較延長；科技的進步，使物資較豐富；人權的重視，使男女、膚色、種族較平等……等等，這些雖然還不盡理想，或有些副作用，這都待我們繼續努力，總之諸佛淨土也不是一天造成的，這都要我們自覺，不是什麼佛、神或上帝所能賜給我們的，最多只能啓發我們的理想。

我們從「佛說無量壽經」發現阿彌陀佛在因地法藏比丘時，所發的四十八願裡面，他所要建立的極樂淨土，無非物質豐富、人民豐衣足食，無論住行皆宜，精神生活美滿、智慧無可限量，男女、膚色平等，道德品性高超，各自知行，知所知歸，科技、醫療發達，壽命無可限量……，慈悲心無限，關懷接引他方世界衆生……，這一切一切理想，幾千年來人類有了自覺，針對我們這個地球世界的缺陷，付出實踐改善，多少人奉獻出身心力量，甚至於犧牲了寶貴生命，才有今天的成果，得來實在不易。

人雖渺小，改善世間仍要靠人類自己

我們在這宇宙之間，雖然很渺小，但要改善這個世界，仍

然要靠自己，小從我們個人的幸福，要靠自己；家庭幸福，要靠家庭裡的每個成員；國家的幸福，要靠該國的人民；世界人類的幸福，就要靠全世界人類去創造，絕不會從天而降。別人最多只能幫助我們，而不能主宰我們，所謂「禍福無門，爲人自招」，我們要爲自己負責，所有的方便法，終不是究竟，然我們雖然會受環境及別人影響，但我們也可以改善環境及影響別人，只看我們的智慧、能力、德行而定。當然智慧、能力、德行越高者，其影響層面越大，時間越久遠。如佛陀、孔子、老子、耶穌、穆罕默德、愛迪生、貝多芬……等等，他們雖已經離開人間那麼久，但到現在我們還相當崇敬他們，他們還在影響這世人。

實相念佛應由人學菩薩行趨向佛果

所謂「銘記不忘爲念」，我們在持名念佛之中，訓練我們的專注與心平氣和之餘，當觀想諸佛因地願行，徹底瞭解佛是如何的修養心性，即「菩薩徧學一切法，從五明中求」及如何建設淨土、教化衆生的經過，並落實在我們現實的環境中，不要只相信一些方便法（如神話或怪力亂神的人事），應以真正的佛法，如八正道的正見（世間正見有因有果、有善有惡，有過去、現在、未來三世，出世間的正見是六度，善觀緣起……）從現實的人事中去修煉、鍛鍊自己，歷事練心，體證佛法與現實的一體性（即事即真，當相是道，佛法不離世間覺……）

），讓我們自己躍入佛、菩薩的世界，再以佛、菩薩的立場來生活，體證做世間的事情，都可以成為有意義、有價值的佛事，發揮我們這肉體的功能與尊嚴（即身成佛）。雖然我們只能做一點微小的事情，但這事情是利己利人，現在、未來都有好處，此種精神與佛的精神是一致的，我們雖然只是一位凡夫念佛者，但佛因地也只能如此，此種心境身行，筆者認為已是實相念佛者，印順導師所提倡「由人學菩薩行，趨向佛果。」或「先得法住智，後得涅槃智，依俗契真實，正觀法如是。」的精神可能亦在此吧。千萬不能以為世間這些勞碌事，都是俗事。佛法是世事之外高深莫測，我們現在無法瞭解，必須等到成佛或開悟那一天才會知道的另一種事。

成功必須有條件，失敗絕對有原因

我們若能將佛法落實在現實的人、事、物中，再以般若空性智慧去觀察一切現實人、事、物。世間的一切都是隨緣在變，即「諸法因緣生，諸法因緣滅。」或是「有因有緣世間成，有因有緣世間滅。」就是所謂「成功必須有條件，失敗絕對有原因。」更簡單的說，就是我們具備有成功的條件才能成功，我們若有失敗的原因，自然就失敗，世間的成敗、好壞、得失……它的性質都是空性（中性），但不是烏有（斷滅）；更不是誰的專利品，而是有為者適之，只要我們有能力，世間

雖變化無常，但成功、美好、得利常是適於我們，我曾經聽人說過：「我比別人較打拼，為何比別人較歹命。」最後將他歹命失敗的原因，歸之他信仰的神不靈或信仰的人不行或地理、風水、命運不好，他始終沒想到，很勤勞打拼是對，因勤能補拙，但是他的智慧經驗不足，應該先去別人的公司求職，不要急著當老闆，或者他的頭腦智慧很高，但很自私，不是在雙贏原則之下做生意，講話沒信用，最後還是被人發覺，自然他的生意就不好，還有人習氣不好（例如：好賭、好色、不節儉……等等）都可導致失敗的原因。以上所談這些都不是神話，百分之九十以上都可以從現實人事中去觀察出來。

有出世的精神才能做好入世工作

一個人念佛、學佛，若能從現實的社會人、事、物中去修練，從我們的生活工作中去尋找人生的價值及永恆意義，不但我們生活工作會倍感興趣而敬業，我們的人生經驗更會落實，不落於一些玄談虛無之事，隨著時間的增長，我們的經驗會越來越豐富，並且會越來越有能力去成就別人及創造自己的事業願行，使自己越來越有福報及有能力從一般的世俗中去超然解脫，做到在俗不俗，超然世外（有出世的精神，才能做好入世的工作）如此才能真正利己又利人。萬萬不可認為世間這些都是俗事，諸佛淨土那邊才是真實，因「離俗不成真」同樣一件

事情，當下是俗是真，只看我們的觀念與作法，而不是離世求法（世外求法），娑婆與佛國同樣現實，只不過佛國較圓滿理想而已。

真理應超越時空限制，如產生『火』必須有氧氣、燃料、火源，不但古代如此、現代如此、未來亦如此，台灣如此、美國如此、其他星球世界亦如此。又如我們娑婆世界是無常、無我，其他星球世界及佛國淨土亦都無常、無我，如果他們的品德、智慧、才能較高，在無常變化裡，能永遠的如願如行或善的循環。

當我們一心一意想學佛願行，雖然我們的智慧能力遠不如佛。所做的事也很微小，但我們當時的心行與佛是一致的，因佛因地願行亦當如此。我們的心與佛心相印，必然「感應道交」得佛加持，要成就我們願行事業必較有力，等我們有所成就時，應回饋社會群眾，因佛視眾生一體，成就眾生是報答佛恩，千萬不可因我們的成功引發墮落之因素，如此才能輾轉增上，等到我們此生生命終結，認為此生此世，所做所為尚有所不足，世間的引誘力太大，深怕再墮落，我們就迴向往生佛國淨土，此生因有彌陀因地願行，必蒙佛接引往生極樂，受佛及諸上善人教誨，再深造學習，保障自己不再墮落，等到有所成就，再度化他方，成就所有眾生。

此念佛法門，可說下手易，成就高，因人還是脆弱者多，有彌陀及諸佛淨土為典範，不但目標理想易顯，實踐過程遇到困難，因有佛的加持。菩薩、護法相伴，就比較容易渡過難關，不但成功較容易，成功後也比較會感恩，回饋眾生，而不自大，不會將豐盛所得，迷失初心再造沉淪之因。此法門最怕的是離世事求佛法，離俗求真，不學彌陀建設淨土願行，只望彌陀救渡，使淨土法門成為弱者的避難所，讓弱者（絕望者）有所安住不是不好，而應該引發他（她）盡己向上之力，發揮宗教教育功能，而不是只集天下無能之大成或無才便是德。

筆者是一位虔誠的念佛者，小時候的愚笨，散漫無知，常為人樂道，青年時有緣接近佛教，受佛教般若智慧的思維訓練，彌陀願行的引導，佛陀其他教義的啟發，使筆者的思考模式常與一般人不盡相同，但時間證明了這種思維比較健康，不但能夠達到「修身、齊家、治國、平天下」，並且有超然世外的精神人格，真正達到造福自己也利益別人，現在年近古稀，筆者還是很差勁，不是什麼都好，也沒有孔子那種「七十而從心所欲，不踰矩。」但無論精神或物質所得，都已經很滿意，對將來往生也比較有信心。願普天之下念佛同參，為了利己利人，希望共同學習『彌陀因地願行』。

解冤釋結

／月中雲

誦完了藥師經，最後有一祈求，希望能夠解冤釋結。即誦「解結解結解冤結，解了多生冤和業，洗心滌慮發虔誠，今對佛前求解結」，接下來就誦藥師佛，請求藥師佛能夠隨心滿足求者之願。解冤釋結是每個人的願望。但是祈求的力量很強，實踐之力卻很薄弱。既要解冤，又要結怨，冤結何時能解？業障何時能消？

人有兩種煩惱，一種是見解上的煩惱，一種是情緒上的煩惱。見解是理論主張的成見，若聞正法後，理論通了，煩惱就即刻解除。但是情緒上的煩惱，可不是那麼容易就斷。有人會自嘆業障深重，然後將障礙不順推給冤親債主。若是佛教徒，則到處尋找有法會處，立個冤親債主牌位，求佛菩薩為自己解冤釋結消業障，從不反求諸己。自己的煩惱纔是最大的冤親債主。從來就不想放下心中的糾結，多少年的陳年往事，總是如刻在石頭上的字，無法塗掉。無明延續十年二十年。煩惱繩索纏

綁自己，快樂如何產生？這不就業障了嗎？

延續煩惱，或棄除煩惱？是自己的選擇。棄除煩惱，放下心中的不愉快，冤結自然就消。若固執選擇延續煩惱，冤親債主如影隨形，佛菩薩也耐不了汝何？

藥師寶懺如是說：「發心懺悔，斷相續心。」除了斷除攀緣三界之心，亦不使煩惱延續。法華經說：「言辭柔輒，悅可衆心。」意謂說話不刻薄不強硬，口氣柔輒一點，能得大衆歡喜，則少結怨。故懺文說，柔和忍辱是藥。既然要求藥師佛爲我們解冤釋結，懺文欲令吾人有過能改，慣性結怨，願意改嗎？我們要體諒佛菩薩每天須應付很多人，自己的問題自己解決。是應學習解冤釋結。如何解如何釋？至誠懺悔，先遠離惡念，尊重別人，不與人結怨。次須學會寬恕，至誠感恩。庶可減少冤親債主。

秋夜憶親庭有感

紹嵩

碧澗寒侵屋，高林露氣清。空牕閒月色，
密竹動秋聲。宴坐遊三昧，隣談喧五更。
兩親今正老，此別不勝情。

至禪居

紹嵩

得路到深寺，溪流鏡樣清。微芳緣岸落，
菜竹過牆生。烘日淺深色，寒鴉斷續聲。
我來無舊識，素抱與誰傾。

湛然詩鈔

二〇五

獨步

紹嵩

獨步時凝望，幽襟失所從。煙霞橫眼界，
天地醉心胸。澤國秋容老，人家水影重。
行窮十里嶺，回首興何慵。

遊雙涇

紹嵩

寶剎觸南箕，登臨獨立時。江山如有味，
花柳更無私。已病身猶健，言歸心尚遲。
片雲頭上黑，真箇解催詩。

戲筆

紹嵩

地僻人稀到，東郊自養蒙。山遙天接樹，
夜靜竹藏風。岸柳含煙翠，江花脫晚紅。
詩應是遊戲，吟嘯不須工。

雨罷

紹嵩

雨罷春光潤，雲隨落日移。鶯花愁不覺，
世路老方知。苔偏安禪石，根侵洗硯池。
晚來風月好，倚杖獨題詩。

湛然詩鈔

二〇六

贈別法儀

紹嵩

四海欲行徧，心猿日漸馴。貧高一生行，
衣故十年塵。如我如君者，無名無利身。
慇懃訝此別，忍淚已霑巾。

山居即事(一)

紹嵩

山色堆藍重，風煙野外嘉。與閑為活計，
祇者是生涯。雖有明時約，端無外物華。
人生貴知足，此興未應賒。

一〇一年十月份會務報導

(會訊第375期)

捐款芳名錄

(總計 伍萬壹仟元整)

叁仟元：劉鎮誠

壹仟伍佰元：悟 微

壹仟壹佰元：鄭棋安

壹仟元：水月法師 林吉利 傅冠智 張良賜

玖佰元：吳政益 吳卓英 吳燦輝 吳建志

吳謝錦治

伍佰元：釋道益 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 黃雪鐘 傅冠盛

徐黃貴美 徐鈺銓 徐淑媛 謝孟哲

陳文宗 陳羿宏 陳煥定 陳永漢

宋淑真 洪陳老連 洪振銘 洪貴玲

洪桂昭 洪桂莉 洪秀源 洪秀宏

許瑞吟 許汝櫻 顏高龍 顏條一

吳燕靜

叁佰元：李莉惠 林春珠 林世豐 吳美樺

鄭景陽

貳佰元：王建宗 王延銘 王昱絮 李淑珍 林連佛 林敏惠

林融唯 林盼 黃炳文 黃思涵 黃美月 黃朝貴

吳新長 韓麗玲 張錦雲 侯坤隆 侯坤成 侯鈴朱

蕭志哲 蕭伊欣 蕭依慧 謝幸芬 陳品華 陳清瑞

陳俊竹 陳其彬 葉曉恩 葉曉惠 葉曉源 葉暉

許素月 許孟淑 郭智珠 鍾瀚禧 辛翌綸 辛旻潔

趙益欽 趙振豪 趙偉翔 趙珮芸 莊寶治 盧貞吟

江英嬌 蘇幸稜

壹佰元：靜 慧 阿 彩 王愛玉 王靖君 李子成 李真業

101年11月份收支明細表

收	上月結存	\$425,258	90
	本月收入	\$ 51,000	00
入	收入總計	\$476,258	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第317期印刷費用	13,700	00
	福田雜誌郵寄費用	2,457	00
	劃撥代金手續費	70	00
	贊助阿彌陀佛關懷中心	6,000	00
出	濟助支出		
	葉黃吳洪葉林張吳白翁蔡鄭蔡謝蘇	2,000	00
	華勇木欽涓瑟廷霖雅溪興娟興葉印	2,000	00
		2,000	00
		2,000	00
		2,000	00
		2,000	00
		2,000	00
		2,000	00
		2,000	00
		1,000	00
		1,000	00
		1,000	00
		5,000	00
		5,000	00
		3,000	00
	支出總計	\$ 56,227	00
	本月合計	\$420,031	90
	收支比較	110.2	%

壹佰元：李白彩娥 李周美英 李柏穎 林建國 林賢雲 林淑娟

林豔花 黃紅芬 黃素鶯 黃怡禎 黃怡瑄 黃郁儒

黃秋南 黃豐隆 黃志新 黃志武 黃志揚 黃惠伶

黃怡錦 黃許金鳳 黃百春 吳政諭 傅顯宏 鄭桂嬋

鄭幸柔 韓葉蕉霞 韓怡君 韓立仁 韓孝宗 韓孝恩

張意慈 張景富 張詩吟 張靜芳 張瑛珏 張瑞娟

張黃秀鸞 徐明汶 侯燦榮 侯汶其 侯舜姍 侯婉茹

楊耀任 楊童凱 陳國華 陳紫雲 陳儀婷 陳儀姍

陳儀潔 陳樹剛 陳政賢 陳永川 陳宗宏 陳姿妙

陳蓓瑤 陳寶蓮 陳柳朱 陳柳良 陳建鋌 陳美智

蔡清風 蔡明倫 劉孟琴 劉鶯嬌 葉煌杰 葉錦江

葉王玉鳳 葉魏明娟 許福枝 顏愛娥 郭阿英 杜書武

鍾耀諒 鍾佳賻 余月裡 姜進榮 董松海

薛昭賢 祝遠恒 邱昱誠 曾彥夫 曾華宥 曾月里

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

會德功福田寺湛然



11月份救濟事蹟

1. 蔡○興先生：案主為本會固定幫助戶，因經濟困頓，且每隔一段時間都須住院治療，其費用須部份自己負擔，實有困難，故本會再予以協助住院部份負擔之醫療費用伍仟元整。

2. 謝○葉女士：住台南市安南區安中路一段，五十八歲。案主年輕時有結婚，育有一子，但沒有幾年即離婚，不久即發病，因家人對其精神疾病採放任態度，故未曾就醫過。後因精神狀況由小弟送至醫院治療，並檢查出子宮內有許多腫瘤，已手術切除。案主目前與大弟都有精神疾病，起居生活皆由小弟打點，但案弟收入僅二萬元，案主亦無健保身分，經辦理追繳之費用近四萬元，尚有手術積欠費，已造成家屬沈重之負擔，故本會協助其醫療費用伍仟元整。

3. 蘇○印女士：案主自述與手足同住，二人皆無工作，案兄於日前往生，故無力負擔其喪葬費用，故本會協助其喪葬費用參仟元整。

4. 本月固定幫助戶：黃○勇先生、吳○木先生、洪○欽先生、張○廷先生、吳○霖先生、葉○華女士、葉○涓女士、林○瑟女士、白○雅女士，以上各貳仟元整；蔡○興先生、翁○溪先生、鄭○娟女士，以上各壹仟元整。



舊照

• 贈 閱 •

■ 中華民國一〇一年十二月十五日出版
■ 佛曆三〇三九年

■ 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