

福田



237

佛教月誌

§ 霧峰護國寺住持如虛長老退居，由海量法師接任，擇於95年3月5日（農曆二月初六）上午九時舉行陞座典禮。

§ 法界衛星電視台為慶祝成立十周年，特於95年3月19日（農曆二月二十日），舉辦「全國供佛齋僧點燈祈福大法會暨感恩園遊會」。

§ 台中萬佛寺為紀念聖印長老圓寂十周年，將於95年7月4日起至7月10日，為期七天，啟建「在家五戒菩薩戒」。

§ 台北原始佛法三摩地學會於2月11日在斯里蘭法王寺舉辦供僧法會。

§ 由汐止聖覺寺主辦的丙戌年宗教嘉年華招安祈福法會，於春節期間，在大貝湖盛大舉行。

§ 華梵覺之教育啓建感恩祈安藥師法會，將於國曆3月24日，假台南普思精舍舉行。

§ 佛學院、佛教研究所招生如左：

台南女眾佛學院 苗栗圓光佛學院

台中慈光禪學院 高雄阿蓮鄉淨覺佛學院

中華佛研所 法光佛研所「佛學成人教育」春季班。

本期目錄

封面：天珠念珠 大明攝

1. 佛教月誌
 2. 從惠空法師著《為智者大師鳴冤》一文，談「五品弟子位」在天台大師果位論中之地位四 …… 明了
 5. 新視野下的台灣近現代佛教史序 …… 葛兆光
 9. 肇論講述 …… 張尙德
 14. 末法時代來臨的危機 …… 證義
 16. 天台三大部的研究(六) …… 依藤哲英著 觀譯
 22. 法華經的涅槃思想(二) …… 何世亮
 25. 波旬之徒 …… 覺蓮
 28. 佛與巖——台江(灣)山巖道場的開闢與發展粗探(三) …… 黃朝和
 32. 湛然詩鈔
 33. 九十五年二月份會務報告
- 封底：法華學問寺鳥瞰圖

從惠空法師著《為智者大師鳴冤》一文， 談「五品弟子位」在天台大師果位論中之地位（四）

明了

（二）化法四教果位的互相呼應的關係：

智者大師把佛教修行果位分爲六組，即人天乘位、藏教聲聞、緣覺二乘位、三藏菩薩位、通教三乘位、別教位與圓教位

。此六組階位中以四教之位最重要，且此四教之位有互相關聯的，如前述。（以下參考沈海燕博士《天台智者的果位論》（

福田》213期，頁12—15）

四位階在一定層次上有互相相似的一面。體系中四教是一個由淺至深，逐漸進升的關係，而且有相互間之認同。

1. 藏教七賢位之前三位「外凡」相當於通教第一位「乾慧地」，菩薩別稱「伏忍」，別教之第一位「十信」，以及圓教之「五品弟子位」。

2. 藏教七賢位之後四位「內凡」，相當於通教第二位「性地」，菩薩別稱爲「順忍」，別教「三十心」（十住、十行、十迴向），以及圓教之十信位。

3. 藏教七聖位之前二位「隨信行」和「隨法行」是聲聞初果須陀洹，相當於通教第三位「八人地」，菩薩別稱爲「無生

法忍道」，以及別教十地中之第一地「歡喜地」，圓教十住位。

4. 藏教七聖位中第三位「信解」屬於聲聞初果須陀洹、二果斯陀洹、三果阿那含，相當於通教十位中的第四位「見地」，菩薩別稱「無生法忍果」。第五位「薄地」，菩薩別稱「遊戲五神通」。第六位「離欲地」，菩薩別稱「離欲清淨」。此外，「見地」相當於別教十地中的第一地「歡喜地」。「薄地」相當於別教十地中的第二地「離垢地」和第三地「明地」。「離欲地」相當於菩薩十地中的第四地「焰慧地」和第五地「難勝地」。

5. 藏教七聖位中的第四位「見得」和第五位「身證」屬聲聞三果阿那含，相當於通教十位中的第六位「離欲地」。

6. 藏教七聖位中的第六位「時解脫羅漢位和最高位之不時解脫羅漢位」屬聲聞四果阿羅漢，相當於通教十位中的第七「已辦地」，菩薩別稱「無生法忍」，別教十地中的第六地「現前

地」以及第七地「遠行地」。至此，藏教位已盡，其最高位只相當於通教第七位以及別教十地中的第六地。

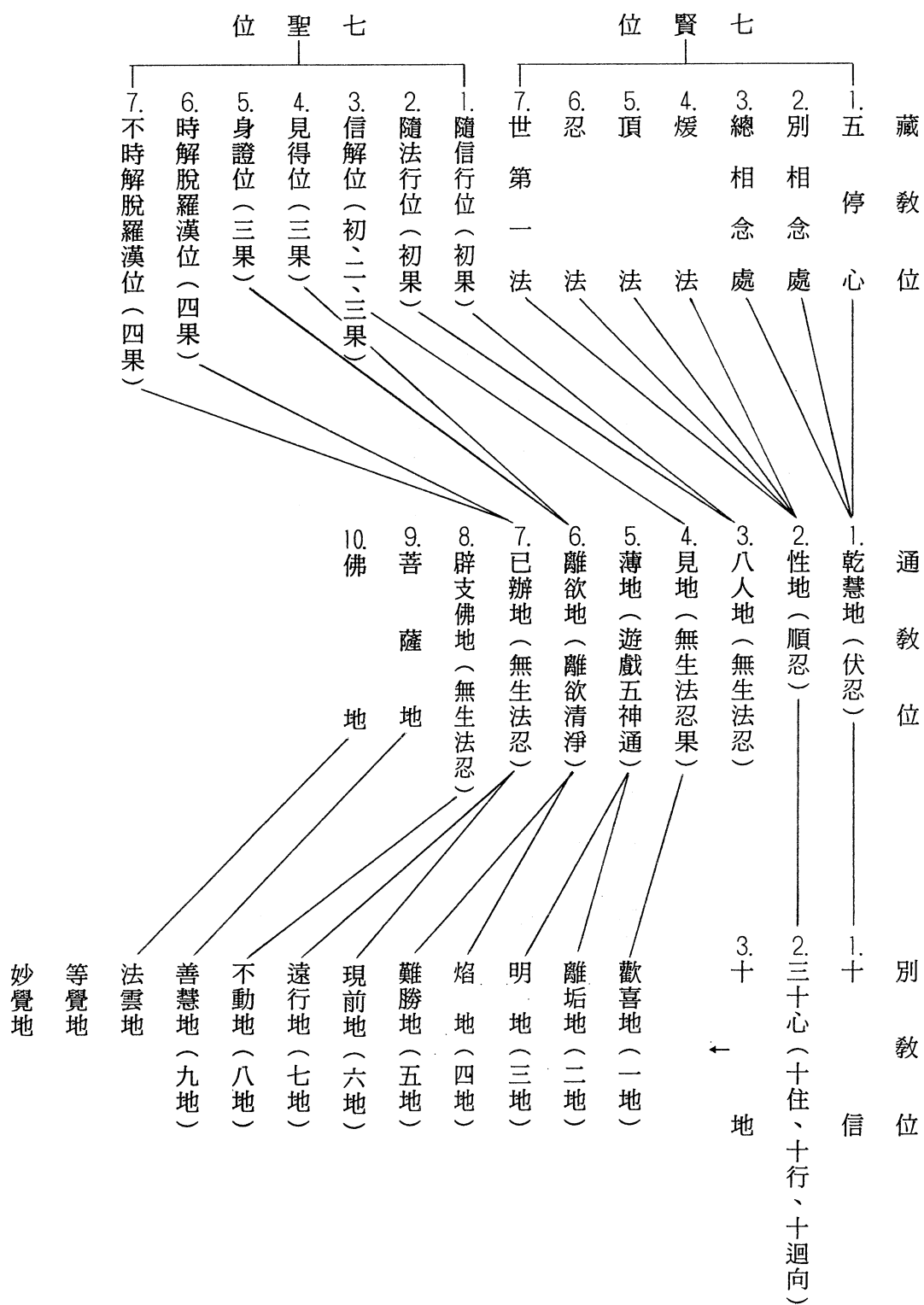
7. 通教十位中的第八位「辟支佛地」，菩薩別稱「無生法忍」，相當於別教十地中的第八地「不動地」。

8. 通教十位中的第九位「菩薩地」相當於別教十地中的第九地「善慧地」。

9. 通教十位中的最高位「佛地」相當於別教十地中的第十地「法雲地」。至此，通教位已盡，而其最高位只與別教十地齊。

10. 別教「等覺地」相當於圓教十行位之初行（斷一品無明）。

11. 別教「妙覺地」相當於圓教十行位之二行。至此，別教位已盡。圓教之十行位之三行起至十迴向位、十地位、等覺地、妙覺地其他諸教位無於相當與認同。可見圓教位之優勝。茲表解諸教位之互相呼應的關係如下：



(待續)

新視野下的台灣近現代佛教史序

葛兆光

幾年前在香港城市大學教書的時候，江燦騰博士從臺灣寫信來，命我為他的博士論文寫序，我苦辭不獲，便在書前寫了一篇《小引》，說到讀後的一些感想。

這篇感想中涉及佛教史研究的方法，我說，「具有近代意義的宗教史研究，經歷了近百年，仍未見有『範式』轉換的跡象，所以現在有些步入困境的感覺。臺灣的事情不十分熟悉，所以不敢說，而在大陸，可能很多人都覺得有些莫名焦慮，當然，除了那些仍然覺得守住一畝三分地就心滿意足的人之外。因為，過去那種懷有某些政治意圖的宗教史方法仍然在引導著一些人的思路，教科書的格局還在約束著不少人的寫法，使他們下筆的時候不知不覺就走上了舊路，畢竟那些充滿意識形態意味的立場和視角、教科書式的章節和語言實在太熟悉了，在熟悉的語境中似乎有安全感和認同感。」

江博士的那本大著出版已經幾年，幾年間，好像情況並沒有多大的改變，學術的變化竟然如此之慢，不由讓人在焦慮之上再添焦慮，所以，這裏借了給江博士新書寫序的機會，把已經說過的舊話再說一遍。

和所有其他歷史學領域一樣，當研究者進入佛教史領域的某一課題時，必然要有自己的問題意識、觀察立場和切入角度，大約十來年前，我曾經說，大陸現在的學界，最大的問題就是沒有問題。毋庸諱言，兩岸的佛教史研究領域，至今仍然充斥著一些「沒有問題（意識）」的論文，一些人依著慣性寫論文發表論文，卻並不自覺意識到為什麼要選這個題目，也不知道這個題目究竟做了有什麼意義，因此很多著作寫成「概論」，而很多論文似乎都在「復述」，這讓人很悲哀。

這一點，江燦騰博士曾多次用很尖利的口吻批評過，也曾

經讓一些人不快，但卻是實話實說。也許，這是過於高調的苛求，是過於嚴厲的標準，不過，在這個資訊借了電子技術滿世界飛的時代，你沒有辦法螞蟻緣槐誇大國，關起門來充大王。尤其是佛教研究，這個從十九世紀以後就有國際性的學科，和研究中國其他歷史的學科還不太一樣，你無法不面對人數頗多、背景不一、而且相當嚴厲的國際級裁判的挑剔目光。

除了問題意識以外，我總覺得，任何一個歷史學者，哪怕是剛剛入行的年輕學者，在任何一個課題上，都要考慮三個面向。第一個是文獻資料。盡可能地搜集豐富的文獻資料，這是最起碼的上手功夫，很多佛教史的研究論著，給我的印象是，在文獻上彷彿是舊貨翻新或者資產重組，憑了一點靈感把前人用熟了的那些資料再加熱重燴。其實，在佛教史的領域，沒有被發掘的史料還相當多，很多人卻視而不見，在寶山周圍轉了一圈又空手而歸。

我很讚賞江燦騰博士的佛教史研究，就是因為他無論在明清佛教，還是在臺灣佛教上，他都盡可能地發現新文獻，使用新資料。現在有一句流行的話是「發現歷史」，可是，你不去發掘史料，歷史怎麼可能讓你從容發現？第二個是學術史歷程。我們在很多領域裏面，都不是第一個探險者，以前的學者走

過的路有多長，他們已經到了什麼地方，哪裏是他們止步處？這需要一一回顧，才能確定自己的出發點和落腳處。否則，要麼是重複前人已經走過的路還自詡是開拓道路，要麼是照了前人走錯的路再走一遍還以為自己正沿著正確方向前進。因此，當你注意學術史的時候，你無法不面對胡適、湯用彤、陳垣、陳寅恪，也無法不面對歐陽竟無、太虛、呂澂。

對於今人來說，如果不思變革，前人的存在或許便是偷懶的依憑，如果有心超越，那麼他們的存在可能也是巨大的障礙，但無論如何，他們卻是某種意義上的「墊腳石」。江燦騰先生的研究，常常很注意這種學術史，他並不專門研究禪宗史，但他關於禪宗史研究的回顧，就很仔細而且相當深入¹，我想只有對學術史的稔熟，才能在佛教史領域，判斷什麼是前人未曾見識的生猛蛟龍，什麼是別人已經弄得爛熟、了無生氣的死蛇。第三個是國際研究界。自從馬克斯·繆勒以來的一百多年，宗教學和宗教史已經有很多積累，而近來又有很多新的思路和方法，歐美和日本的一些關於佛教史的研究，也時時向我們挑戰，日本學者對佛教文獻的深入發掘，美國學者對佛教史採取的批判性解讀，歐洲學者對佛教實存狀況的人類學調查，你如果不時時關注他們的進境，你的研究一旦被放在那個學術環

境中的時候，好像格格不入，有點兒像三叉口摸黑廝殺，你的問題便成了無的放矢。

在這一點上，江博士也常常有所關注和回應，只是我們看到他的關注和回應，常常是用了傳統中國歷史和文獻研究的方式，「寓法度於敘事」，即在歷史敘述中表現，而不是專門在理論方法上表達。但是，只要在研究時存有這樣的意識，研究本身就有了國際視野。

江燦騰以治臺灣佛教史為中心，而又以文獻搜集考訂和歷史清理見長，他的著作給我們不少啓迪，更給我們帶來清晰的歷史和豐富的資料。我一直覺得，現在儘管有種種誘人的新理論和新方法，但是那些理論和方法，都需要建築在基本歷史和文獻的清理上，這好比武俠小說裏面講的內功，任何沒有內功的花拳繡腿，最終都只是趙括式的紙上談兵。

更何況，通常在中國的佛教史研究傳統中，最不擅長的是觀念、理論和方法，而最可自豪的恰恰就是文獻考訂和歷史清理。而臺灣佛教史正是一個很誘人的領域，因為它的歷史很複雜，文獻很零散，清代以來大陸佛教一波一波的進入，給它帶來了信仰、儀式、組織上的基礎，而十九世紀末以來長達半個世紀的日本殖民時期，日本佛教的主動布教和強迫推廣，又給

臺灣的漢傳佛教之上又皴染了日本色彩，臺灣這個精英和經典傳統並不強的社會，又使得各種本土信仰摻入了佛教，使得本來已經駁雜的佛教色彩更加斑斕，而近六十年來原有佛教與各種新來的宗教彼此移形換位、此消彼長，使得佛教史研究需要考慮的歷史因素更加複雜，需要考索的文獻資料更加繁多。

複雜和繁多並非壞事，它既是挑戰也是臺階，這使它成為佛教史研究者充分施展才能和發揮想像的空間，而江燦騰博士在這一領域中馳騁多年，他的多種論著，便給我們提供了臺灣佛教相當生動和豐富的歷史圖景。

六十歲了，江燦騰博士竟然已經年屆花甲，對於我們這一代人來說，六十這個數位讓人不由心驚，雖然還不到這個歲數，但我在大陸文革中有過十年荒廢的光陰，想到六十這個數位不免油然而生出「廉頗老矣」的感慨。

在臺灣的江博士，雖然沒有文革十年，卻有病患深入骨髓，迫使他不得不放緩他的研究力度，說起來，這都是命運。有人說，年少時常喜慶生，是因為期盼著長大成人，而長大成人後卻怕作壽，因為翻過那頁日曆，便意味著生命距終點又臨近了一步。可我看見江燦騰博士還願意把「六十還曆」這個字樣寫在著作的封面，證明他對未來的生命仍然充滿了信心，對於

一個執著學問的人來說，未來的生命就意味著研究發現的源源不斷。

在佛教史領域，我始終不是一個執著的人，信馬由繮，常常這裏一槍那裏一棒，旁騖太多而專精絕少，本來沒有資格在這裏議論；對於臺灣佛教也並沒有什麼瞭解，只是常到臺灣，與這一行多少有一些因緣，卻沒有能力對江博士的論著進行評價。

只是我和江燦騰博士還算熟識，對佛教史研究有一些共同的話題，因此，經不住江博士反復勸說，便寫了這些感想放在江博士大著之前，只希望，這些文字不是妄下雌黃或者佛頭著糞。（※本書全文約五十萬字，即將由北京中國社會科學出版社出版）

2005年10月18日寫于日月潭邊

註釋：

1. 儘管我並不完全贊成他關於忽滑骨快天與胡適的一些評論，也覺得他沒有注意沈曾植《海日樓筴叢》關於楞伽宗、法如碑和神會資料的論述，是一個缺憾。

佛教因明流通

因		明		論		藏	
大乘掌珍論		因明入正理論釋		因明學研究		因明大疏	
大乘廣百論·釋		因明入正理論疏記		因明論疏瑞源記		因明要解	
合訂一冊 200 元		影印新出版，兩冊合請助印費 300 元		因明入正理論講義		因明句身初例	
				每冊 200 元		因明文集（待再版）	
						每冊 120 元	
						因明文集第二冊	
						因明文集第三冊	
						合請僅收助印費 1200 元	

劃撥帳號：三一一九三五二
戶名：聖哲

肇

論

講

述

張尚德

從過年到現在已經半年了，很擔心大家多年來所接觸的佛

法，好像變得跟自己不相干。另一方面想到在我二十八歲時，南師懷瑾先生每個星期六在北投跟楊管北先生講【肇論】，有一次敬隨前往，南老師曾說過【肇論】在思想的結構、深度、和文字般若的運用，臻於高峰。當時我卻對南老師所講的【肇論】完全聽不懂。

【肇論】的作者僧肇是鳩摩羅什弟子的首位，他三十一歲就在長安圓寂了。最近當我再恭讀【肇論】時，心中倍感慚愧，反省自己在思想、修持、或文字般若上，一無成就。再者又思及大家在思想深度與佛法在日常生活上的運用，和尚德一樣不上路，所以我讀完【肇論】之後，便綜合了幾句話，供各位做為參考：

「秒秒在有，剎那應空，結使皆盡，隨緣自在，即如

如佛。」

只要活著，我們每分每秒都在「有」中，但更要在超時間、超空間裡與「空」相應，透過長久的修持，克服貪、瞋、癡、慢、疑、惡見六大煩惱和二十個隨煩惱，一步步修上來之後，它的功用、效果就會和真佛相應。我們平常的生活，都在「有」裡面，卻沒有運用「空」、不能做到「隨緣自在」而落到「慈悲喜捨」上。

首先介紹【肇論】動寂第十五：

【肇論】動寂第十五

「無名曰。經稱聖人無為而無所不為。無為。故雖動而常寂。無所不為。故雖寂而常動。雖寂而常動。故物莫能一。雖動而常寂。故物莫能二。物莫能二。故逾動逾寂。物莫能一。故逾寂逾動。所以為即無為。」

無為即為。動寂雖殊。而莫之可異也。：：：：」

「經稱聖人無為而無所不為。」

「無為」即無為法，它有兩個條件：無我、無功用行。「無為」並不一定得要在「空」裡；「無為」正是要在「有」中，無我無功用行，才能做到「無為」。一切都是相對的，沒有「有為」，又有個什麼「無為」。

「無為。故雖動而常寂。無所不為。故雖寂而常動。」

「雖動而常寂」即在「有」中與「空」相應。「無所不為」：我本無心於萬物，何妨萬物常圍繞；即此用、離此用，離此用、即此用。

「雖寂而常動。故物莫能一。」

我們在「空」、「無」之中「動」，面對一切的「莫能一」，即面對一切的「多」，一切的存在便在各種式樣中透顯出來了。

「雖動而常寂。故物莫能二。」

雖然在「動」中，但以「空」、「無」來相應，所以歸「元」、歸到「不生、不滅、不垢、不淨、不增、不減」的狀態中，即「本無。實相。法性。性空。」，也就是在「緣會」底層的一種性狀。佛法是講實際的功夫，即使是

「念咒」念到常光現前、念到意識讓位，也只是「常寂」的起用，但念咒的本身，並非「常寂」。

「物莫能二。故逾動逾寂。物莫能一。故逾寂逾動。所以為即無為。無為即為。」

「無為」「有為」是從「寂」與「動」、從「有」與「空」兩層來作解釋的。也就是：即有即空、即空即有。

「動寂雖殊。而莫之可異也。」

「動」和「寂」雖在表相上各殊，實際上卻是一體之兩面。「動」是「不生、不滅、不垢、不淨、不增、不減，是諸法空相」所展示出的「有為性」。常有學生告訴我：老師我沒有證到，我做不到！事實上只要「我本無心於萬物，何妨萬物常圍繞」，那就成了。為什麼做不到？陷在狂心未歇的習氣上。例如我們走路，知道自己在走路，那個就是！「走路」是動，而我們幾乎在當下都把自己落在無記中，或是因煩惱或快樂而邊走邊想，這些都不是！知道自己在走路，同時還能超越這個「知道」，不去執著它！這個「知道」不是我們平常那個感覺的知、意識的知、邏輯的知，而是你掌握整個存在的、全體的那種能力或功能。毋須去理會有無證到，也不要把那些不相干的思想牽扯進來，只要自然地去練習，體會到：哦

！原來就是這個。就是即空即有、即有即空，就是「逾動逾寂」、「逾寂逾動」，就是「有爲」、「無爲」，即僧肇在文中所提的！最後功夫深了，自然會進到觀音法門所說的「動靜二相，了然不生」，也就是有爲與無爲均超越。

【肇論】宗本義

「本無。實相。法性。性空。緣會。一義耳。何則。一切諸法。緣會而生。緣會而生。則未生無有。緣離則滅。如其真有。有則無滅。以此而推。故知雖今現有。有而性常自空。性常自空。故謂之性空。性空故。故曰法性。法性如是。故曰相實。實相自無。非推之使無。故名本無。言不有不無者。不如見常見之有。邪見斷見之無耳。若以有爲有。則以無爲無。夫不存無以觀法者。可謂識法實相矣。雖觀有而無所取相。然則法相爲無相之相。聖人之心。爲住無所住矣。」

「本無。實相。法性。性空。緣會。一義耳。」

「本無」即本來空，用不著去找、去證！本來是諸法空相。

【肇論】一開始就說：「本無」，本來無、本來空、本來佛。

我們平常把自己搞成本來不無、本來不空、本來不佛！爲什麼搞成這樣？爲六大煩惱、二十個隨煩惱所困！「實相」若展示在外相上，即實實在在存在的內容、性質，因爲在萬化的變中，它是空的！但我們整體超驗的「統覺能力」，是超越有與空的。「本無」、「實相」、「法性」、「性空」這些詞端共同展示出一個現象，或者說它們所展示出唯一的條件，就是「緣會」。何謂「緣會」？是說一切存在的條件，都是在因緣遇會中。一切緣會而生的意義是：

a、因緣生，因緣滅。

我們每分每秒都在因緣生、因緣滅中，所以我們每分每秒既在因緣生的「有」中，也在因緣滅的「無」中！因此「秒秒在有，剎那應空」。例如念佛，用發聲來念，則當發聲的時候，念的是阿彌陀佛；空的間隙一段，便是自性彌陀。

b、本非因緣——在起始、過程、歸結中，都本非因緣。

既然是因緣生、因緣滅，那麼又有個什麼因緣生、因緣滅呢！本來春、夏、秋、冬，何需去說個什麼春、夏、秋、冬呢！說一個春、夏、秋、冬，只是人的意識、是自己的文字概念表達而已！對春、夏、秋、冬本身沒有添加一點什麼，也沒有減少一點什麼。春、夏、秋、冬本來春、夏、秋、冬也！本來因緣生、因緣滅，本來有也本來無。那就是有無相生相滅，本無就

是本有，本有也就是本無！所以【楞嚴經】說：本非因緣。在起始、過程、歸結中，它本非因緣！不過人的現實性，是在因緣中，但佛法的究竟，則又是要超越因緣。

c、一切存在，都是透過形而上的空性，展示在點、線、面、立體、圓的因緣中。人是如此，宇宙也如此，所以我即宇宙；宇宙即我。

d、說有因緣，也是人的意識。人的意識，相應在客觀的存在中；客觀的存在，反應在我們的存在中。所以道通為一。

人應走智慧的、解脫的路線，不必刻意去提因緣，那只是人的意識。一切都是緣，也本非因緣！一切固然是隨緣，但認為有個「緣」可隨、要隨，這便是自己的主觀意識加上去的，是人的一種執著！而「緣」的本身是因緣生、因緣滅，如果緊緊的將自己的意欲落在因緣中，便根本永遠不得解脫。要「一切隨緣，無緣要隨」，並沒有個什麼緣真正要隨，這才叫做「一切隨緣」。

「何則。一切諸法。緣會而生。緣會而生。則未生無有。緣離則滅。」

一切的存在都是各種不同的條件集合在一起而產生，在未生之

前是「無有」。緣到了一個階段沒有了，就消盡、消失了！一切的存在都在地、水、火、風之中互為轉化、涵攝、消滅。

「如其真有。有則無滅。以此而推。」

假設「有」真正是永恆的，那就不會有滅！事實上它是「假有」，「假有」也者，即一切表象的存在都是在剎那中變為空，最後徹底走向消滅。但我們人存在的本身，知道那個剎那空、洞悉剎那滅的「那個」，是超越剎那空、剎那滅的！它不在「有」上、也不在「空」上！所以印心的【楞伽經】一開始就說：智不在有無上！

「以此而推。故知雖今現有。有而性常自空。性常自空。故謂之性空。」

就以上所說推論得知：雖然現在暫時有了，它存在的性質、內涵，卻本來是離不開空的！

「性空故。故曰法性。法性如是。故曰實相。實相自無。非推之使無。故名本無。」

「性空」也就是「法性」。本來法性、本來法爾如是！另外給它一個名稱，就是「實相」。「實相」實實在在的現象，一切本來的存在，本來如是、本來性空！本來無、本來因緣生因緣滅！「實相自無」，實相是本無！既然本無，抓住一個永恆的

實相，那就是自己的愚癡，一切的存在本來無，在本來無中去抓一個你認為是永恆的、不變的實實在在的東西，是錯誤的。所以僧肇說「非推之使無」。這並非意識的推論、不是一種邏輯的演繹，非是知識、概念的推論。而是因為本來無、本來實相、本來空、本來法性也。

「言不有不無者。不如見常見之有。邪見斷見之無耳。」

什麼叫做「不有不無者」？「有見常見之有」即抓住永恆，沒有永恆故「不有」；而「不無」不是真正沒有，邪見斷見之無耳」是指頑空，死抓著空，會導致各種不同的虛無主義。

「若以有為有。則以無為無。」

若認為「有」是真正的有、永恆的有，你一定會把「無」認為是個永恆的無、真正的無！

「夫不存無以觀法者。可謂識法實相矣。」

有的人抓著空、抓著無，若用這個空、無去做觀想、修持，那就永遠沒有辦法證到真正的法性、真正的實相！應在不有、不空，不空、不有，法性如如中去作觀想，功夫到了，自然洞悉：「啊！原來如此！若以空引空、用意識去以空證空，在實相

的體證方法上是大錯、是邪證！唯有歸到本來無去觀法、觀一切的存在，來相應著自己形而上的存在，才是正觀，窺其最高處，也就無覺無觀，歸到總止總觀的合而為一，由是在本來無一物中盡虛空遍法界。不生、不滅、不垢、不淨、不增、不減，它本來存在、本來空，既然本來存在、本來空，那又何必要在這個本來存在、本來空上，去加一個空，或再去追求一個空。在這個本來存在、本來空上，就空了嘛！就本來自在了嘛！不需要再另外去追求空、去證空！若以自己的意識去求空，那不是空，那是自己的認識、是你的意識。

「雖觀有而無所取相。然則法相為無相之相。」

雖在有上而不執著它，如蜻蜓點水；應知一切有的存在，是綿延的，和一切是相互關連的，它是盡虛空、遍法界；再者「雖觀有而無所取相」——不執著在相上，所以「法相為無相之相」！「聖人之心。為住無所住矣。」

【金剛經】說「無所住而生其心」，這需具備幾個條件：要發阿耨多羅三藐三菩提心、要三際托空：「過去心不可得、現在心不可得、未來心不可得」、要三輪托空：「無施者、無施物、無受者」、要無四相：「無人相、無我相、無眾生相、無壽者相」，才能歸到無所住！

（待續）

末法時代來臨的危機

證義

末法時代是佛法衰微的時代，也是佛法即將不存在的時代，但是理論上佛法應該不會消失，爲什麼呢？因爲佛法自佛陀傳法以來，歷經佛陀親傳的大弟子傳法，佛法經典一代傳一代，綿延不斷，是不會消失的，但爲什麼又會有末法時代來臨的危機呢？佛法經典無數，流傳萬世，經典是不可能全部消失的，因此所謂末法時代，是指後代佛弟子對佛法完全不了解的時代，佛法經典雖然存在，但是沒有人瞭解其意義，或是誤會經典意義。

末法時代是一個世間空有佛經，卻無人可解其真意的時代。佛教尊重出家衆，把佛、法、僧合稱爲三寶，是因爲出家衆精研佛法，能把佛經精義傳授予衆生，佛法也因此獲得永續存在，衆生供養出家衆，也是在於使出家衆專心一意致力研究佛

法，不要爲了三餐奔波而疏於鑽研佛法，所以出家衆是佛法能否永續存在的動力，也是末法時代是否會來臨的關鍵，如果出家衆能了悟佛法並傳授予衆生，那麼佛法就能綿延不斷，永續存在，反之，如果出家衆無法了悟佛法，甚至誤解佛法真義，而把錯誤佛法傳授衆生，那麼佛經雖然還存在，但已無人能了解，即是末法時代的來臨。

出家衆是末法時代是否來臨的關鍵，出家衆揹負著這個重大責任，所以衆生必須禮敬出家衆，但是出家衆在接受衆生禮敬供養之同時，必須先反省是否已盡到這個重責大任或朝著這個責任努力。出家衆爲了能夠擔負起這個責任，必須努力研究佛法，雖然不能完全了悟佛法，但最起码也要對佛法有正確認識，才能將正確的佛法傳授予衆生，如果誤會佛法意義或不解

佛法真義，而把不正確的佛法傳授予衆生，那麼末法時代就有可能來臨，所以誤傳佛法，是何等嚴重！

我們觀察台灣現在的佛教界，發現了這種末法時代來臨的危機。台灣的佛教寺廟及團體很多，而且到處有弘法法會的消息，連電視也開播各種佛教節目，衆生接觸佛法的機會很多，佛法也可以藉由這些方法廣為流傳，但是很可惜的，大部分弘法的法會都流於祈福、做功德等項目，很多衆生雖然常常參加各種法會，對佛法卻一知半解，甚至誤會佛法，有的出家衆對佛法還沒有完全了解，就急於弘法，無法將正確的佛法傳授予衆生，社會充斥不正確的佛教信息，衆生越來越執著、迷信，此種情形如果繼續下去，台灣可以說距離末法時代不遠了！

哲學家尼采的名著「上帝已死」一書中，嚴厲批評基督教的教會和教士，教士自認是神的代言人，宣稱一切都是神的旨意，要信徒遵守，事實上都是教士個人的意思，教士用這種方法成為統治者，教會變成權力中心，不服從教會就是違背神，這些情形使當時的基督教沈淪墮落。我們反觀台灣的情形，是否也如此？表面上佛教寺廟林立（相當於基督教的教會），很多出家衆到處弘法（相當於基督教的教士），然而佛法卻消失不見了！因為現在的寺廟只在意如何興建金碧輝煌的外觀，如何造一尊世界最大的佛像，爲了完成這種物質的願望，每一場

的弘法法會、皈依法會、超渡法會都變成了募款餐會了，出家衆忙著募款，那有時間鑽研佛經？有的出家師父甚至以做功德、消業障的名義，要求信徒配合寺廟活動。台灣這種情形和尼采批評的教會、教士不是一樣了嗎？正確的佛法無法流傳，再多的佛經也沒有用，末法時代當然來臨。

圓覺經云：「末世衆生不了四相，雖經多劫，勤苦修道，但名有爲，終不能成一切聖果，是故名爲正法末世。」，又云：「末世衆生，說病爲法，是故名爲可憐愍者，雖勤精進，增益諸病，是故不能入清淨覺。」，衆生因爲不了解佛法，甚至誤會佛法，雖然多麼努力精進，也只是徒增執著，無法了悟，這是末法時代的危機，在家衆因爲無法專心研讀佛法，唯有皈依出家衆，在出家衆指導下，才有可能了悟佛法，但是如果連出家衆都誤會佛法精義，就是末法時代的來臨，在末法時代，不管如何精進，都只是增長我見而已，故圓覺經云：「末世衆生希望成道，無令求悟，惟益多聞，增長我見。」

末法時代是佛教擔心的危機，但是末法時代不一定會來臨，末法時代如果真的來臨，佛法也將不存在，人間有如煉獄，如果我們能使佛法永續存在，就不會出現末法時代，要使佛法永續存在，必須靠出家衆弘揚正確的佛法，所以出家衆揹負著重責大任，不能不謹慎。

天台三大部的研究（六）

佐藤哲英 著
依 觀 譯

第九節 法華玄義的成立過程

灌頂修治《法華玄義》之際，對於位妙的部份，是以大本《四教義》作為主要的指南，此依前揭的文句對照，可知是難以動搖的事實！然而智顗晚年述作的《維摩經玄疏》與《法華玄義》又有何等的因緣呢？《維摩經玄疏》的組織一如《法華玄義》，同樣有（一）釋名，（二）出體，（三）明宗，（四）辨力用，（五）判教相等五重玄義的組織，二者所釋經典雖有《法華經》、《維摩經》之異，在組織方面卻多有共通，但是《法華玄義》並沒有參考《維摩經玄疏》之處。反之，《維摩經玄疏》中曾五次提及《法華玄義》之名，並且指出在《玄義》已有詳述。

（一）第二明諸教權實不同：：今經是方等教攝。因有三權，果則一實。二入二不入實也，分別具在法華玄義。《維摩經玄疏》（大正四十八・五六〇

・下）

（二）第二略出諸師判教不同：：從來名義古今判教不同，法華玄義別當委出也。《維摩經玄疏》（大正四十八・五六一・下）

（三）第三研詳去取：：引諸經論檢覈眾義。備出法華玄義也。《維摩經玄疏》（大正四十八・五六一・下）

（四）第四正明判經教相：：但教相義多有所關最為難解難明。法華玄辨四教義方可得。略見大意耳。《維摩經玄疏》（大正四十八・五六二・中）

（五）有二種四諦之別，小乘明有作四聖諦，大乘明無作四聖諦，於是二間更立二種四諦。謂無生四真諦無量四諦合為四種四諦。並是明因果之義。具

出涅槃。解釋顯在法華疏也。《維摩經玄疏》（

大正四十八・五六〇・上）

前揭第五文的「解釋顯在法華」，看來似乎是指《法華文句》，但是《文句》並沒有言及四種四諦，因此可能是指《法華玄義》卷二之下（大正三十三・七〇〇・下）。

將《法華玄義》稱為「法華疏」的例子，也見於灌頂《涅槃玄義》卷下（大正三十八・一四・中）：「經者通名也，如法華疏說」，因此上記的五處可以視為是參考自《法華玄義》。關於維摩疏的成立，後文將予以詳說，此維摩疏係智顗從回歸天台後直至圓寂之間，傾其全部心血口授治改而成，當時灌頂還滯留豫章，正在養病中，應與維摩疏的治改無關。從而《維摩經玄疏》的參考《法華玄義》，可能是智顗本身所為，依據此客觀的事實，可以說在智顗晚年，置於其座右的《法華玄義》已有某種程度的著作形態。

若是如此，《玄義》大抵是經如何的過程而整理成著作形態，而且置於智顗身邊呢？就其成立過程而言，開皇十三年（五九三），智顗在荊州所講說，而灌頂所聽記的，縱使講述得如何充實，也只不過是灌頂個人的記錄，因而不能將此聽記本直接視為智顗的著作。從而為了使此聽記本能夠公諸於世，必須經由灌頂之手細心整理。聽記本的整理說來簡單，但是光是查索《法華玄義》全書二十卷所引的出據，推察其文意就不容易

！灌頂可能從《玄義》開講當初就依次進行其聽記本的整理，隔年又有《摩訶止觀》的講說，可能滯留荊州時，其聽記本的整理並不順利。智顗於開皇十五年春，受晉王廣恭請離開荊州前往揚州，灌頂並沒有同行，因身體有病而在豫章靜養。

從開皇十五年春起二年多的時間，灌頂在豫章的生活如何不詳，但是灌頂在開皇十七年秋追隨智顗登天台山時，是攜帶《玄義》與《止觀》的整理本同行，並將此二書呈予智顗，因此灌頂對於《法華玄義》的整理，應是在豫章的靜養中進行的。而智顗取得灌頂所呈的《玄義》、《止觀》時，正是《維摩經玄疏》的修治中，故隨即引用之，如前引五文所云：「具在法華玄義」、「法華玄義別當悉出」，指出《玄義》已有詳述，又云：「如大止觀三十六轉解說」，舉出《大止觀》之名，顯示智顗手邊置有《玄義》與《止觀》的整理本，這也可以證明當時的《法華玄義》已被用於作為他疏的參考，已具有著作的形態。

雖然如此，徵之於《法華玄義》的被參考，只見於《維摩經玄疏》第六卷，不能因此認為《玄疏》的述作受到《玄義》太大的影響，從二書中的四悉檀釋比較來看，可能是《玄義》影響《玄疏》，也可能是《玄疏》影響《玄義》，二者的文句頗為一致。雖然如此，與其認為二書間有直接的關係，不如認為開皇十五年撰述的《淨名玄義》十卷（含悉檀大本、四教大

本、三觀大本)中的悉檀大本省略本是《玄疏》的四悉檀釋，如同參考大本《四教義》，在修治《玄義》時，也參考悉檀大本。茲將四悉檀的釋名對照如次：

《法華玄義》卷一下

(大正三三·六八六下)

南岳師例大涅槃梵漢兼稱，悉是此言檀是梵語。悉之言遍，檀翻為施。佛以四法遍施衆生。故言悉檀也。

《維摩經玄疏》卷一

(大正三八·五二〇中)

南岳禪師云：此例如大涅槃是胡漢兼攝也。今言悉檀者，悉是隋音，檀是胡語。悉之言遍，檀翻言施。佛以此四法遍施衆生故言悉檀也。

在此二文的對照中，《玄疏》是爲了獻予隋煬帝而撰，所以記爲「悉是隋音，檀是胡語。」《玄義》則改爲「悉是此言，檀是梵語」。但是只以此一、二字句的改訂而論定本疏全體的成立年代，是沒有道理的，《玄義》的整理大體是在開皇十七年完成，然而就此例而言，其後應該還有修治，這是應加以注意的。

如先前所舉，《次第禪門》及《止觀》係參考智顗在世中大致已成立的《玄義》整理本，對於位妙部份的組成大有幫助的大本《四教義》以及四悉檀部份被參考的悉檀大本，可能是灌頂於開皇十七年秋從豫章回歸天台山時才得一飽眼福，又諸如蓮華釋、明宗章等，作爲記者私錄構成素材的吉藏《法華玄

論》的入手也應是在回歸天台以後，但是灌頂用以作爲參考，且將《玄義》整理本再予修治，應在智顗入滅以後。若是如此，則此修治是在何時完成的呢？關於這一點，值得注意的資料是《國清百錄》卷三(大正四十六·八一四·下)所收的文獻：

皇太子弘淨名疏書第八十一

右庶子張衡宣令。慧日道場僧慧莊法論二師，於東宮講淨名經，全用智者疏，判釋經文，一日兩時躬親臨聽，令揚州總管府，遣參軍張諧到天台。有諳委智者法華義者一人，仍齋疏入京使到寺，寺差灌頂隨使應令，疏到付司繕寫，寫竟付灌頂校勘，勘訖入宮受持。右庶子張衡宣令，引灌頂入辭面奉！仁壽二年八月十八日令旨云：弟子重先師法門，故相勞苦，師亦須為法勿以為辭。今遣大都督段智興送師還寺，為和南大眾好依先師法門，行道勿損風望也。

此一表題記爲《皇太子弘淨名疏書》，然而所述其實是將智顗「法華疏」弘通於世之事。即皇太子(其後的煬帝)招請慧日道場慧莊、法論二師至東宮講《淨名經》。此二師完全用智者的疏來判釋經文，因此晉王命揚州總管府遣參軍張諧「到天台，有諳委智者法華義者一人，仍齋疏入京」。使者前往天台邀請諳委智者法華義者，灌頂被派遣隨使者下山，其所攜法

華疏被送到寫經司書寫，書寫竟，經灌頂校勘後，獻予東宮。

爾後大都督段智興奉仁壽二年八月十八日令旨，送灌頂回天台，晉王更施予寺及灌頂諸多施物，為智者別設千僧齋。依此文獻可知法華疏的修治至此時完成，亦即奉皇太子命令的使者被派到天台後不久，灌頂帶法華疏與使者共同入京。從而可知法華疏的修治在仁壽二年（六〇二）八月以前業已完成。

在此須注意的問題是，前引文獻中所說的「疏」（法華疏）是何所指？就當時的用例而言，在說「淨名疏」時，是包含《維摩經》的《玄疏》與《文疏》，因此在說「法華疏」時，似乎應該也包含《法華玄義》與《法華文句》。

但是灌頂對《法華文句》的修治比《玄義》稍遲，在被視為大業元年（六〇五）撰述的《天台智者大師別傳》中尚不見《法華文句》之名，因此在當時《法華文句》應該還沒有被整理成著作的形態。《維摩經玄疏》卷六（大正三十八・五六〇・上）、《摩訶止觀》卷三之上（大正四十六・三三・下）、灌頂《涅槃玄義》卷下（大正三十八・一四・中）中所言及的「法華疏」顯然是指《法華玄義》，因此前引文獻中的「疏」，應是指《法華玄義》。《天台智者大師別傳》記云：「灌頂私記法華玄初分得十卷」，可知《法華玄義》在隋・大業元年（六〇五）確實既已成書，而且灌頂在揚州書寫法華疏以及校勘後，將書獻予晉王，不久，晉王所下的令旨其日期為「仁壽

二年八月十八日」，因此《法華玄義》修治本成立的下限年時應在仁壽二年八月，修治本的成立可限定在智顗示寂的開皇十七年（五九七）十一月到仁壽二年（六〇二）八月，大約五年的時間。因此《法華玄義》有（一）聽記本到（二）整理本，最後（三）修治本的整理順序，到了仁壽二年，由於晉王的徵求，而獻上法華疏，這也表示《法華玄義》的地位視為等同《淨名疏》，神迴《天台法華疏序》記云：「奉隋朝煬帝敕撰玄文」，將《法華玄義》及《法華文句》都視為煬帝敕撰。

總之，仁壽二年獻上法華疏的事實使得《法華玄義》脫離天台教團私人領域，作為公眾的存在藉由朝廷的權力而弘通於天下。到了此時，已不能任由灌頂私意作文句的改訂，文句與內容自然而然的固定下來。

如上來所見，《法華玄義》一躍而流布於天下，迅速注意到此情況的是吉藏，他在《仁王疏》的卷首記云：

天台智者於眾經中闡明五義。今於此部例亦五門分別（第一釋經名第二出經體第三明經宗第四辨經用第五論經相）。（大正三十三・三三四・中）

第五教相章下，記云：

若具明教相諸經不同備如法華玄義釋。（大正三十・三一五・中）

明白的提出《法華玄義》之名。可以看出本書對宗外的影響很

顯著，灌頂在整理智顗著作之際，屢屢參考《法華玄義》，《法華文句》有十一回、《摩訶止觀》有三回、《金光明經玄義》有一回、《觀音玄義》有十五回、《觀音義疏》有一回，都是提到「法華玄」或「法華疏」之名，言及在書中已有詳說。又，灌頂於大業十年（六一四）前後撰述的《涅槃疏》，有如下的五文：

（一）此中應有四句，漸漸漸頓頓漸頓頓，漸漸尚非漸頓，況復頓漸，漸頓尚非頓漸況復頓頓，法華玄廣說。《涅槃玄義》卷下（大正三十八・一一・中）

（二）五味義具在法華玄中說。《涅槃玄義》卷下（大正三十八・一四・上）

（三）經者通名也，如法華疏說。《涅槃玄義》卷下（大正三十八・一四・中）

（四）今明智者大師有七二諦，名雖不同其義可會。（中略）若依法華玄文，名相稍別義意必同，讀者應知。（中略）今用天台大師七種二諦義，來釋八番義。《涅槃經疏》卷十五（大正三十八・三一・上）

（五）釋二十五三昧，具如法華玄文第四卷中，彼釋二十五名具四悉意。《涅槃經疏》卷十六（大正三十八・一三五・上）

《法華玄義》之名見於諸多著作中，這顯示本書修治本的成立較其他著作早。但是《法華玄義》卷首的灌頂「法華私記緣起」是橫跨《玄義》、《文句》二書的序文，此序可能是灌頂六十九歲添創完成《文句》之際所書寫，故包含此「私記緣起」的本書其完成應在灌頂晚年。

若是如此，是否可以說《法華玄義》的現行本是在此時完成的呢？如《法華文句》卷首神迴《天台法華疏序》所載：左溪玄朗（六七三—七五四）曾於唐・天寶七年（七四九）修治法華疏，此天寶年間的再治，包括了《玄義》與《文句》二書，字句上多少再予修治。一直到湛然於廣德二年（七六四）作《法華玄義釋籤》二十卷時，其文句才固定下來。

第十節 結要

茲將此上所述節要如次：

（一）志磐《佛祖統紀》所記載的《法華玄義》係智顗於隋・開皇十三年（五九三），夏四月在荊州玉泉寺所開講，智顗時年五十六歲，這是一般的通說，然而有關此說時與說所還有疑點存在。

（二）玉泉寺於開皇十三年七月蒙賜寺號寺額時，其營造應已告一段落，因此如果是在同一年的夏安居期中，而且是在荊州開講的話，其講說場所應在玉泉寺以外；如果是玉泉寺落成以後才講述，則是在開皇十三年八月以後的秋冬時期，依據現存資料難以決定何者為是？

(三)智者設釋名、顯體、明宗、論用、教相等五重玄義釋經典題號，《法華玄義》的組織最具代表性，而五重玄的名目最早見於梁代《涅槃經集解》及《敘御講波若義》。

(四)《法華玄義》的撰號中雖記為「天台智者大師記」，但是並非智顗講述時的原貌，聽記者灌頂在加入其個人私見時屢用「私謂」二字，而此二字在灌頂其他的文章中也可見到。

(五)《法華玄義》的蓮華釋、簡宗體等記者私錄的部份其文句與吉藏《法華玄論》有關連，灌頂修治之際應有參考，灌頂將《法華玄論》的主張，以有人說的方式作批判性的採用。

(六)本書引用《次第禪門》五回、《止觀》十回、《四教義》三回，這表示開皇十三年開講的《玄義》參考開皇十四年講說的《止觀》以及開皇十五年撰述的《四教義》。如此時間上的前後矛盾是灌頂不拘泥智顗講說順序，轉換《文句》與《玄義》的順序所導致的。

(七)本書位妙的部份以大本《四教義》為重要指南，此依二者文句的對照即可明了。

(八)本書不見有受到《維摩經玄疏》的影響，反而《維摩經玄疏》中引用《法華玄義》五回，因此在智顗晚年，《法華玄義》大致已整理完成，且具備著述的形態。

(九)灌頂在豫章養病中，著手整理其所聽講的《法華玄義》聽記本，開皇十七年秋登天台山，將此整理本上呈智顗，智顗在述作《維摩經玄疏》時曾用以參考。

(十)灌頂在智顗示寂後，注力修治智顗遺著，對於《法華玄義》，是參考《四教義》、《止觀》、《次第禪門》等來作修治。仁壽二年（六〇二）皇太子（煬帝）訪求法華疏時，此修治本業已完成。

(十一)《法華玄義》的獻予皇太子，意味著《法華玄義》作為公眾的存在而流布於天下，其後不許私意的更動，自然而然其形式與內容也固定下來，此修治本的成立期間可推定於開皇十七年（五九七）秋到仁壽二年（六〇二）八月的五年之間。

(十二)吉藏的仁王經疏曾參考本書，並且灌頂屢屢在整理智顗著作時及自己的著作中舉出本書書名，言及本書已有詳述，依此可知本書成立較早。

(十三)《法華玄義》經由灌頂之手，以(1)聽記本(2)整理本(3)修治本的順序作整理修治，卷首的「法華私記緣起」是橫跨《玄義》、《文句》二書的序文，因此含此序文的《玄義》，其完成時期應在灌頂晚年。

(十四)要言之，《法華玄義》是天台三大部之一，是顯現智顗教學體系的代表作，但是本書非智顗親筆所撰，而且此灌頂筆錄本亦非智顗在世時所監修。灌頂在將本書整理成現行形態的過程中，不只是參考智顗《四教義》、《止觀》、《次第禪門》，也參考吉藏《法華玄論》，更加上不少灌頂個人的私見，因此將本書全文視為研究智顗思想的直接資料相當不妥，今後對其中的文句必須再給予精緻地批判。

（待續）

法華經的涅槃思想（二）

• 何世亮

四、常樂我淨

大乘佛法把「涅槃」解釋成「不生不滅」之後，涅槃就不再是滅度，也不再是寂靜，而是成爲一種與「佛性」相同的東西，非常非斷，非有非無，超越了生死，而能夠永恒的存在。

大乘涅槃經與小乘涅槃經的差異也正是在於此，小乘涅槃經敘述著佛陀出家修行，在菩提樹下成道，然後盡其一生宏揚佛法，最後於雙樹間入於涅槃，於是衆弟子們就必須靠自己修行佛法。

大乘涅槃經卻跳過了世尊滅度的陳述，而直接強調涅槃的四種大德：「常樂我淨」。

這個「常」並非與「無常」相對待的常，而是具有絕對意義的「常」，只是已經沒有辦法用語言及思慮來加以形容，所以勉強用「常」字來代表，也就是說，我們的佛性是常住不滅，而佛陀是永恒存在的。

法華經說：「一切世間，天人及阿修羅，皆謂今釋迦牟尼佛出釋氏宮，去伽耶城不遠，坐於道場，得阿耨多羅三藐三菩提，然善男子！我實成佛以來，無量無邊百千萬億那由它劫，……：我成佛以來，復過於此百千萬億那由它阿僧祇劫，自從是來，我常在此娑婆世界，說法教化，亦於餘處百千萬億那由它阿僧祇國，導利衆生，諸善男子！於是中間，我說然燈佛等，又復言其入於涅槃，如是皆以方便分別。」

以法華經的看法，佛陀已經在非常久以前就成佛了，一般人所看到的佛陀，從皇宮降生，出家修行，然後在菩提樹下成佛，最後於雙樹間入於涅槃，這是一種方便法，在於示現修行的過程，使世人能夠有所遵循，事實上，佛陀的法身已經不生不滅，超越了一切的生死，如同太陽一樣，每天有日出日落的變化，但是太陽本身卻絲毫不變。

有人或許會以爲法華經的這種說法，似乎把佛陀神化了，

是一種宗教的神話罷了，其實不然，我們常說：世界無常，成住壞空，但是空了之後，並非完全沒有，其中還是會無中生有，又開始成住壞空，其中有一種「不空」的力量存在，永恒運作而不滅。

法華經又說：「我成佛以來，壽命無量阿僧祇劫，常住不滅，諸善男子，我本行菩薩道，所成壽命，今猶未盡，復倍上數，然今非實滅度，而便唱言，當取滅度，如來以是方便，教化衆生。」

五、良醫喻

從前有一位良醫，他很有智慧，而且善於醫藥，治療了很多病人，疾病都能迅速痊癒，他有一百個以上的孩子，有一次，他到國外去辦事，回來的時候，看到他的兒子們都吃了毒藥而生病了，宛轉於地，非常痛苦，有的甚至發狂而失去了本心。

良醫看到了兒子們都吃了毒藥而痛苦萬分，就趕快調和醫藥，色香美味，皆悉具足，請兒子們把良藥吃下去，那些還沒有喪失本心的兒子們，就很快將良藥服下去，結果疾病很快就痊癒了，但是那些失去了心智而發狂的兒子們卻不肯服藥，以致於毒氣攻心，更加苦惱。

良醫這樣想著：「我這些兒子們實在可憐，他們的心智已經顛倒，所以不肯服下良藥，我必須運用方便法，才能使他們願意服藥。」

於是他就向兒子們說：「我現在已經很老了，不久就可能

會死去，現在我把良藥放在這裏，你們可以隨時服用。」於是良醫就離開家鄉，遠赴他國，遣使者回來告訴他的兒子們：「你們的父親已經死了。」

這些失去本心而發狂的兒子們，聽到了父親的死訊，大家都感到很悲傷，自覺已經無依無靠，突然之間，大家都醒悟了過來，而恢復了正常，趕快將色香美味的良藥吃下去，結果都獲得了痊癒。

良醫得知他的兒子們的疾病都痊癒了，就很快從國外回來，全家都十分快樂。

法華經的這個故事，旨在說明世尊的涅槃只是一種方便法，爲了讓弟子們不再依賴佛陀，能夠如實修行，獲得醒悟，法華經說：「然今非實滅度，而便唱言，當取滅度，如來以是方便教化衆生，所以者何？若佛久住於世，薄德之人不種善根，貧窮下賤，貪著五欲，入於憶想妄見網中，若見如來常在不滅，便起憍恣，而懷厭怠，不能生於難遭之想，恭敬之心，是故如來以方便說，比丘當知，諸佛出世，難可值遇，所以者何，薄德之人過無量百千萬億劫，或有見佛，或不見者，以此事故，我作是言，諸比丘，如來難可得見，斯衆生等聞如是語，必當生於難遭之想，心懷戀慕，渴仰於佛，便種善根，是故如來雖不實滅，而言滅度。」

在這裏，我們可以看到法華經不斷反復說明著「方便法」與「真實法」，此即是「權教」與「實教」，因爲衆生只看到

表相，沒有看到實相，所以佛陀只好以方便法來引導眾生，「諸善男子，於意云何？頗有人能說此良醫虛妄罪否？不也！世尊！佛言，我亦如是，成佛以來，無量無邊百千萬億那由它阿僧祇劫，爲眾生故，以方便力，言當滅度，亦無有能如法說我虛妄過者。」

六、一佛乘

有些佛教學者認爲法華經沒有把「實相」說得清楚，只是把一些經典的片斷收集起來而已，但是我們必須了解，古老的時代沒有書籍，大都藉著弟子們的口口相傳，所以各個章節常常不相聯貫，其實「實相」這個課題，也不容易用語言文字表達出來。

法華經所謂的「實教」，就是指「一佛乘」的思想；「是法非思量分別之所能解，唯有諸佛乃能知之，所以者何，諸佛世尊唯以一大事因緣故，出現於世，諸佛世尊欲令眾生開佛知見，使得清淨故，出現於世，欲示眾生佛之知見故，出現於世，欲令眾生，悟佛知見故，出現於世，欲令眾生入佛知見道故，出現於世，舍利弗，是爲諸佛以一大事因緣故，出現於世，佛告舍利弗，諸佛如來但教化菩薩，諸有所作，常爲一事，唯以佛之知見示悟眾生，舍利弗，如來但以一佛乘故，爲眾生說法，無有餘乘，若二若三。」

所謂三乘即是聲聞乘，辟支佛乘，菩薩乘，三乘都只是方便法，而唯有佛乘才是真實法，「十方世界尚無二乘，何況有

三，舍利弗，諸佛出於五濁惡世，所謂劫濁，煩惱濁，眾生濁，見濁，命濁，如是舍利弗，劫濁亂時，眾生垢重，慳貪嫉妒，成就諸不善根故，諸佛以方便力，於一佛乘分別說三，：：舍利弗，是諸比丘，比丘尼自謂已得阿羅漢，是最後身，究竟涅槃，便不復求阿耨多羅三藐三菩提，當知此輩皆是增上慢人，所以者何？若有比丘實得阿羅漢，若不信此法，無有是處。」

這裏所指的一佛乘，即是阿耨多羅三藐三菩提，也就是說，法華經認爲小乘法的一切境界，初禪、二禪、三禪、四禪，乃至四果及涅槃境界，都只是暫時的虛幻世界，甚至大乘法的十地、十住、淨土：：等等，也是漸修的過程而已，都是屬於方便設教，唯有到達究竟的覺悟，了悟一心的實相，才是真實的佛法。

黃檗禪師說：「諸佛與一切眾生，唯是一心，更無別法，此心無始以來，不曾生，不曾滅，不青不黃，無形無相，不屬有無，不計新舊，非長非短，非大非小，超過一切限量名言，蹤跡對待，當體便是，動念即差，猶如虛空，無有邊際，不可測度，惟此一心即是佛，佛與眾生更無差異，但是眾生著相，外求轉失，使佛覓佛，將心提心，窮劫盡形，終不能得，不知息念忘慮，佛自現前。」

我們在學佛的過程中，不要迷失在形式、經典、小乘、大乘、禪定、涅槃：：的爭論之中，我們必須藉著「法」的修習，返回自己的本心，盡乎一心的妙用，這才是真實的佛法。

（待續）

波旬之徒

• 覺蓮

襄陽大覺圓禪師，漢川人，儀貌豐碩，聲如洪鐘，是一位才華出眾的比丘僧。後來參叩淨庵禪師，默契玄旨，庵付以偈曰：

「一枝正法眼，列祖遞傳來

付汝待時至，馨香徧九垓。」

師受囑後，即隱居於襄西。後來僧笑巖德寶同爽庵，人結伴雲遊參學，兩位禪僧這日來到襄西參謁，請求依侍，師曰：「二位上座，你們都錯了，老拙平生溫飽自適，別無所長。」他們不信，爽庵開口道：「生死事大：。」還沒說完，師止住而笑云：「老拙也有生死，豈獨你有生死？」德寶哀求道：「自恨學道太晚，又不精進，還請和尙慈悲，莫要拒絕我們。」師

謂：「出家兒，本自無爲無事，你等特來，反而無事生事。」兩人還是死纏活纏，眼看推辭不了，師方勉強允許住下來，但條件是：「粥飯自辦始得。」蓋住山隱居者畢竟經濟條件不好。師以方便莫測，然最惡時人投機取巧、不淳誠受教。一日室中以數則古人公案問德寶，寶都答得很好，而獲得許可。師乃曰：「老僧再以一則爛熟公案問你：昔外道問佛：不問有言，不問無言。世尊良久。外道大悟。」師又曰：「問既不涉有無，良久亦是閒名，正這麼時，外道悟個什麼？」德寶擬開口回答，師突然以手掩其口曰：「止！止！猶挂唇齒在？」寶當下釋然。乃曰：「誰謂東土衲僧，不及西天外道？」占偈呈曰：

「自笑當年畫模則，幾番紅了幾番黑。」

如今謝主老還鄉，那管平生得未得。」

師稱賞之曰：「奇哉斯人，是從上果地中語也。」寶侍師四個月，師一日無病而終，之前，預知時日，呼寶敘述平生爲僧始末畢，乃慎重告誡曰：「今作沙門者，皆是波旬之徒，如來之仇讐，何止虎皮羊質而然也。」重囑寶曰：「當念從上付囑之重，子切勿易爲人師，他日法門莫大之幸，不在吾多囑也。」語畢，正午，瞑然而逝。荼毘建塔畢，寶乃然遊方而去。

衆生皆有好爲人師的蔽病，在悟道者眼裏，真是「波旬之徒」，所謂一盲引衆盲，相偕入火坑。

然而，末法時代，真正明眼者如鳳毛麟角，往往可遇不可求，倒是一些「虎皮羊質」之流者充當善知識，到處可見，學人若不睜大眼睛，具備擇法眼，則難免學佛一生，而徒勞無功，倒不如依着經教，老實修行。

黃瓜茄子

隨州七尖大休宗隆禪師，青州益都賈氏子，依本郡之石佛禪師剃髮，寓居成都北寺，擔任典座，某日，因到隔街挑水，忽然有省，而作偈曰：

「大地山河體性空，那分行走與西東，

偶然撞着無私句，萬水千山總一同。」

旋往河南乾明寺無盡室中盤桓，機鋒不讓，針芥相投，無盡印以偈曰：

「道高不假修，

德重事理周，

一枝正法眼，

付與隆大休。」

出住隨州七尖峰，垂三關語以示學人，曰：「吹毛寶劍，被石人持去，挂在萬仞峰頭，四壁無路，如何取得？」曰：「有一如意珠，被木人擎來，拋向大海波中，不假舟航，如何覓得？」曰：「盡大地是個火坑，燒卻了也，唯有一莖眉毛在，未審是何人見得。」

有一天，師在茄園架瓜，有僧來參，問：「如何是西來意？」師指茄曰：「黃瓜茄子。」僧不契，再問。師曰：「莫勞叨，黃瓜茄子。」僧終不契，下山別參一尊宿，宿曰：「你從何處來？」僧曰：「七尖峰。」曰：「大休有何言句？」僧一五一十舉說前語，宿合掌曰：「真大慈悲。」

明嘉靖二十一年十一月八日，集衆書偈曰：

「三際握來一柱杖，

十方原是舊袈裟，

泥牛石虎知消息，

踏破虛空便到家。」

置筆端坐而逝。師嗣法無盡海禪師，爲臨濟宗法脉，六祖下三十一世。

師因典座，挑水而悟道，可謂生活不離禪，禪在生活中，因此，悟後接引後學，也不離生活鎖碎事，如何是西來意，黃瓜茄子，這僧不契，因爲他不是過來人。而尊宿乃同一屋裏人，一聽便許其真大慈悲。道在自悟，不在言說，說得的終是不親切。真正悟道者，理事無碍，即塵即佛，華嚴經云：「一切諸佛，悉知世法及諸佛法，性無差別，決定無二。」一切塵世間無一非佛事，黃瓜茄子，當然是祖師西來意了。學佛唯有向心內學，所謂「自淨其意」，但得本，莫愁末，心若淨，國土亦淨，心淨佛土淨的觀念，正是禪宗頓悟成佛的訊息。

（上接第31頁）

極其清幽寧靜的修行所。其中，大崗山的龍湖庵，因爲旁側的山門是狹長的陡坡台階，大殿前的階級也多，香團神轎難以進入朝拜交流，也沒另幾處巖道場的遊人如織，環境氣氛較爲純粹。雖然也招待各地來的十方客，但年輕年長的尼師們本身在五觀堂的午齋過堂卻是非常的端嚴肅穆！

自光復到民國六十年代，巖道場的方丈或長老經常定期定時的向住衆開示說法講經，否則，也會禮聘外地的高僧蒞巖講經弘法。現今水里蓮因寺的懺雲和尚早昔在龍湖庵後的岩縫隱寮時，曾數次應邀到龍湖庵和大仙寺開示戒律及淨土法要。台南縣關廟菩提寺的白雲和尚於六十二年掛搭碧雲寺時，曾隨緣指導寺衆佛法。

幾處巖道場更有清淨的關房及洞窟的供精進之士拼功夫。大仙寺和超峰寺的關房都位於遊客罕至的後山坡；開參和尚初到大仙寺避亂潛修時的山寮即是現在的關房，至今仍有僧衆在使用。而龍湖庵、超峰寺、大仙寺後的巖坡洞窟更有些不知名的修行者住過。

依巖誌的記載，赤山巖和大仙巖的祖師參徹和尚是位宗門的禪師，而崗山巖的祖師義敏和尚也屬臨濟流脈，時序至今，諸巖道場的禪風禪骨似已罕聞少見，彷彿都走向方便門的路線進入淨土領域了。

（待續）

佛與巖

——台江(灣)山巖道場的開闢與發展粗探(三)

• 黃朝和

3、使君飛瓦崗山巖

海拔三百三十公尺的大崗山兀立在古台江灣的東南方，是典型的佛巖聖地，在海拔二百六十公尺的山肩以降，散落著多處巖道場，有的是寺院殿堂，有的是巖洞蘭若，其中較古老較具規模的是超峰寺、龍湖庵、蓮峰寺等。

超峰寺是崗山巖最早的佛刹；雍正九年（西元一七三一年）紹光和尙在七星岩搭茅參禪。乾隆二十八年（西元一七六三年），台灣知府蔣元樞自府城赤嵌出發南巡鳳山縣，剛從漳州府調任台灣府的蔣知府是個才學氣魄俱優的政治家世稱蔣公子，途經嘉南平原南部，側眼看見台江碼頭所遙到的東南峰巒就在咫尺之處，於是登山覽視，無意間發現了紹光和尙遺留的破茅廬，蔣公子佇立於茅前亟目遠望，翠綠的嘉南平原和蔚藍的台江台海盡入眼簾，認為是絕佳的佛國勝地，乃決定在原地闢建

道場。

雖然七星岩僅海拔二百六十公尺高，但山路崎嶇陡削搬運磚瓦建材卻耗時費力。蔣公子靈機一動，立即吩咐幕僚對外散佈消息，說是知府定於某月某日，親自在大崗山的七星岩表演「使飛瓦」的功夫，以完成觀音佛祖巖的建築，上山參觀的人若是兩手攜帶一磚一瓦，保證大開眼界，同時享有大功德。消息迅速傳遍台江灣畔的諸羅（嘉義）、台灣（台南）、鳳山（高雄）各縣；當日攜磚瓦上山的群眾絡繹不絕，蔣公子乃出面誠懇的說明原委，並感謝大家共襄盛舉。超峰寺的前身觀音亭是這個因緣建起來的。

蔣元樞興建觀音巖以後的百餘年歲月，香火頗盛，可惜缺乏僧伽住持，偌大的殿宇僅有一位廟祝管理，廟祝年邁往生後，乏人護持的寺巖日漸蔽微。

民前六年（西元一九〇五年），義敏永定師徒雲遊來到崗山巖；義敏和尚是少數受過大陸佛法薰習的台灣僧，不忍古剎破毀，乃發願復興佛祖巖，師徒倆走遍南台灣共募化了兩年，但因義敏性好參遊弘法，恢弘道場的重責便由永定一肩扛任。自民前四年入巖住持，二年時光完成大雄寶殿工程，改名「超峰寺」。民國元年再建大殿的邊廡爲僧衆寮。至此，比丘沙彌群聚七星岩，朝暮晨昏共修或獨參，蔚成一股超塵脫俗的學佛風氣。

民國三十一年太平洋戰爭爆發，日軍以大崗山爲防空要塞地，強迫山上的所有住衆遷離。斯時方丈永定和尚圓寂未久，監院永達和尚乃率領超峰寺、龍湖庵、蓮峰寺的僧尼們到山下的茄荖腳合建道場。

直到台灣光復，山上各巖有的早被日軍拆毀，有的受到美軍轟炸，放眼皆是廢墟瓦礫。第二代住持開照和尚領衆回七星岩重建舊超峰寺，先修前殿及邊廡寮房。民國四十五年增建後殿和禪堂禪房，二年後完工，櫛比宏偉的寶氣象再度展現，崗山巖的觀音佛祖吸引著各地信衆絡繹來拜。

四十八年春天，開照和尚隱退閉關，持邀請大仙寺方丈開參和尚回崗山巖兼任超峰寺第三任住持。開參與開照是同門師兄弟，本屬大崗山的法脈，這裡再略爲回顧他的出身出家背景。開參和尚的俗家父母在清光緒年間自阿蓮鄉崙子頂村移居超

峰寺附近依靠燒石灰暨拾柴爲業，因爲工作的緣故，母親在倉促因緣間，生開參於觀音巖（超峰寺）前的七星岩石罅中，便取名爲「石」，俗姓吳。

七星岩是七顆排列方位對稱有致的小型咾咕石所形成，有了石縫的誕生因緣，和尚稍長便出入遊於寺巖，八歲依止永定和尚剃髮爲沙彌，不但執事出坡勤勞，禮佛誦經也專注不懈，十九歲更擯棄諸緣閉關於巖北三合洞閱經三載，二十二歲渡舟到福建受具足戒……。

民國五十一年，爲了紀念永定上人圓寂二十週年，開參於超峰寺舉辦三壇大戒，受戒出家衆二百四十九人，在家衆三百二十二人，再創大仙巖之後的另一盛況。

民國六十四年，開參和尚圓寂，自大仙寺遷單到超峰寺的監院法智法師於二年後繼位爲第四任住持。

至於海拔約二百公尺，距離超峰寺三百餘米的龍湖庵，是個尼衆道場；兩座道場的關係彷如關仔嶺的大仙巖與碧雲巖，算是兄弟巖。稍有不同的是因超峰寺初肇建時，專屬男衆道場，爲了弘法渡衆機會平等，便在附近造庵納尼。

當今戒行風範極受推崇之律淨高僧懺雲和尚初從大陸到台灣時，曾落腳於龍湖庵後的山巖間潛修，清雅空蕩的小蘭若至今還在，祇是和尚已另開蓮因寺道場於南投水里。師曾於龍湖庵講地藏經；民國四十五年又蒞臨弘演楞嚴經。民國六十五年，

龍湖庵曾傳授三壇大戒，聘白聖、戒德、眞德諸和尚等爲戒師。

五、信仰與宗風

中國佛教自台江灣傳入寶島所發展起的山巖道場，初以觀世音菩薩爲原始信仰，我們看赤山巖、關仔嶺、崗山巖這幾處發跡較早的寺宇。赤山龍湖巖的前殿（觀音殿）所奉祀的青石蓮花座聖像，即是當年胡氏自台江畔用牛車運回的青石粗廓經匠師再加雕刻而成，至今視爲鎮巖之寶。頭載五龍珠金冠，身披橙紅龍鳳織錦，跏趺於青石蓮花座（蓮花瓣漆塗漸層的桃紅色），旁側並有鑲金龍女和善財脅侍的觀音聖座雖然已被非正信的民間信仰者賦予神格化的觀音佛祖，趨近瞻仰依然透露著柔和莊嚴，不過站在殿前或殿中央的視覺便不一樣，框綴在觀音四周的層層鑲金龍柱及吊筒顯得無比華艷，不但侷限了青石觀音座的格局，大片的燦亮色令人感覺有些迷眩。訪時，恰逢吹角笛的道士和扛著小椅轎的乩童在觀音座前做法。不久，殿前廣場浩浩蕩蕩的來了一批進香團和數頂大神轎；霎那間，鑼鼓掀天，爆竹轟耳的聲音熱鬧滾滾的響起。

狹窄的觀音殿內供桌前擺置著一個大籤筒，殿左側的廂間另有一集大籤盒，木製的箱盒又分成許多可拉取的小盒，有位老先生每天義務來爲問卜的信衆們解籤。書記傳淳法師曾在龍湖巖自辦的佛學院讀過三年書，也曾到高雄的東方佛學院深造過，坐在籤盒附近的櫃台爲大眾服務；驀然接獲一通陌生人的電

話，便扭開擴音器廣播道：「外面珠仔台，陳仔，服務台有你的電話。」閩南語的語調隱含著包容與平常。轉頭外望，巖前廣場的大榕下散列了娛樂、飲食、古董等各式攤位。

觀音殿的右廂間是販賣部，除了供應拜佛的糕餅糖果，也不免俗的出售金紙。前殿和廣場算是徹底的與民間神明信仰及遊客隨俗結緣；相對於前頭的熱鬧，幾步之隔的三寶殿（第三殿）卻格外的寧靜，一位年邁的老尼師無畏中午的炎懊，專注的在纖塵不染的佛龕前頂禮膜拜。

大仙巖與碧雲巖同樣是菩薩像的因緣而肇建，參徹和尚自福建隨身奉來的尺把高大質觀音像仍與許多形式大小不一的觀音像一齊奉祀於大仙寺的觀音殿（第二殿）。

鶴齡和尚闢建碧雲寺時，則是自大千巖分奉觀音像前往鎮殿。蔣元樞創建大崗山觀音巖（超峰寺）之初，所供奉的菩薩像是他自己從漳州調任時隨身請來的。現奉於大崗山下新超峰寺內的鎮寺之寶五瓣蓮華佛冠觀世音菩薩像的有三、四尺高，若果如寺方所標示的係三百餘年歷史古佛，或可確定是蔣公子最初奉祀於七星岩的菩薩像。

台閩兩地濱臨海洋，與浙江的普陀山勝地有著近似的地緣背景，加上業緣所加諸的種種天災人禍苦空無常，祖輩對於救苦救難大慈大悲的觀音菩薩有著無限的崇仰及賦託。自從荷蘭統治大江灣時期的禁止宗教，明鄭反清復明時期的秦莽初闢，直

到清朝領政，日治，乃至光復；有緣親聞佛陀正法的人算少數，到巖道場燒香拜佛的善男信女多半祇想祈福解厄，並不太辨別宗教修持的法門與真諦，就算佛、道能分，於諸佛菩薩的印象，仍以觀音菩薩的形象化亦最爲親切風靡，一般大眾心目中的巖佛祖通常指觀音佛祖，對於教主釋迦牟尼佛是較少認識的。

或許菩薩親近人間，不捨苦難的衆生。台江灣的每座巖道場都設有籤筒籤詩乃至杯筊，超峰寺天榮、天立兩位老比丘的執事便是爲上山求教菩薩的信衆解讀籤詩籤意，福州籍的天榮法師接解籤的執事已有九年，天立法師才接三年。

最近一次上大崗山超峰寺借寮栖宿是個秋日的向晚時分，進香客（團）和遊客漸漸下山離去後不久，夜幕遮垂下來。播音器傳出常住以閩南語廣播的聲音：「請人客來到齋堂用飯。」吃過晚飯，取出身分證到服務台登記借宿，輪值的比丘尼師正收拾著櫃台準備回寮休息，立即幫我填寫資料，打開廣播器道：「男衆知客師，請來服務台帶人客。」

幾座巖道場傳統以來的另一特色是，寺寮齋堂廣闊，接納十方大眾，不分別是否本山信徒，也不問是否佛教徒。祇要是三餐用齋的時段，一應招待，毫無吝惜或揀擇；住宿掛單也很容易，一般俗衆若出示身分證，一概安排寢寮供宿；費用的事從來不談。寺寮廣多的大仙寺，香遊客雲集的碧雲寺、超峰寺至今仍採開放的做風；赤山巖僅剩幾間通鋪供應香客團；龍湖庵

蓋了一棟新寮在接待留宿的信衆。巖道場的住持、書記、知客、典座等執事的常住大眾平等接應十方衆，長久以來，成就過不少閉關閱經潛修或準備考試或專心寫作的僧俗二衆。近年，留宿山巖的信衆與遊客明顯的減少，這和交通的便捷，寮榻設施的老舊，以及新叢林道場的興起有關。

安頓好寮榻，閑步到前殿（觀音殿）禮佛，發現裡頭還有不少人在用功！黑檀木框九角煤油燈與小盞電燈交映的柔和光線下，五位中年婦女長跪在殿中央的菩薩像前合掌祈求，偶爾細語交談幾句，虔敬的眸容同時也佈滿著憂戚，想必是家庭發生困惑的大事故。而在她們旁側的殿柱邊，一位年紀很大的尼師專注從容的禮拜大悲心陀羅尼經。另一邊的殿柱前則是位年輕的比丘撐展經架，結跏趺在蒲團上輕誦金剛經。除此，門口的大供桌前尚有一對情侶和一對母女各自跪著在擲筊求靈籤。被方形大供桌佔掉近半空間的觀音殿，剩下大約十坪的烏亮磨石地面，夕陽西沈許久了猶有這麼多人逗留，白晝時的熱鬧擁擠當可想像！

佛巖的觀世音菩薩自早以來與民間的神明信仰有著同體大悲的甚深因緣；巖道場的常住對於一些不如法的神祇乩童或凡夫俗女，在不易移風易俗又不好拒絕的情況下，向來總抱持著接納與服務的若即若離態度。而巖道場依山升築的殿宇型式自然的將神、乩做法的喧囂噪雜區隔在前殿和廣場，後殿後寮仍是

遊明禪師西山蘭若

唐初
孟襄陽

西山多奇狀，秀出倚前楹，亭午收彩翠，
夕陽照分明。吾師住其下，禪坐證無生，
結廬就嵌窟，翦茗通徑行。談空對樵叟，
授法與山精，日暮方辭去，田園歸冷城。

齋心

唐初
王龍標

女蘿覆石壁，谿水幽蒙籠，紫葛蔓黃花，
娟娟寒露中。朝飲花上露，夜臥松下風，

湛然詩鈔

四五

雲英化為水，光采與我同。日月蕩精魄，
寥寥天宇空。

八關齋詩

晉
支遁

端坐鄰孤影，眇罔玄思劬。偃蹇收神轡，
領略綜名書。涉老哈雙玄，披莊玩太初。
詠發清風集，觸思皆恬愉。俯欣質文蔚，
仰悲二匠徂。蕭蕭柱下迥，寂寂蒙邑虛。
廓矣千載事，消液歸空無。無矣復何傷，

萬殊歸一塗。道會貴冥想，罔象掇玄珠。

悵快濁水際，幾忘映清渠。反鑒歸澄漠，
容與舍道符。心與理理密，形與物物疎。

蕭索人事去，獨與神明居。

維摩詰讚

晉
支遁

維摩體神性，陵化昭機庭。無可無不可，
流浪入形名。民動則我疾，人恬我氣平。
恬動豈形影，形影應機情。玄韻乘十哲，

湛然詩鈔

四六

頡頏傲四英。忘期遇濡首，亶亶讚死生。

觀化決疑

晉
廬山諸沙彌

諸始創大業，問道叩玄篇，妙唱發幽蒙，
觀化悟自然。觀化化已及，尋化無間然。
生皆猶化化，化化更相纏。宛轉隨化流，
漂浪入化淵。五道化為海，孰為知化仙。
萬化同歸盡，離化化乃玄。悲哉化中客，
焉識化表年。

九十五年二月份會務報導

(會訊第294期)

捐款芳名錄

(總計 柒萬叁仟零玖拾元整)

伍仟伍佰元：道益師

伍仟元：雲庵師

貳仟元：林玉蓉 曾林鳳英

壹仟元：月 薪 悟 徹 李雪梨 余佳璋

李隆智 徐鈺銓 徐淑媛 徐黃貴美

傅冠智 吳陳謙 陳政宏 陳政維

陳怡青 陳榮璧 陳文宗 陳楊秀鸞

傅金圳

伍佰元：宏益師 修欣打字行 三寶弟子

李承育 李慧玲 張彩雲 林石素琴

傅冠盛 吳燕靜 黃鈴心 江柏興

陳永漢 宋淑真 陳俊弘 許瑞吟

許富琮 許孟淑 謝孟哲 洪陳老遠

洪秀宏 洪貴玲 洪秀源 洪桂昭

方宏鍊 高淑惠 鄭文成 鄭文榮

肆佰元：三寶弟子 鄭文忠 鄭文成 鄭文榮

許雀芬 宋金良 宋孟霖 宋沛玲

叁佰元：林世豐 林春珠 吳美樺 吳郭春瑾

鄭明宏 柯錦燕 蘇莊妹 李文哲

貳佰伍拾元： 李耀斌 李奇蓓 李文哲 廖粹華

貳佰元：靜 慧 王建宗 王延銘 王昱絜 李錦菊

李眞業 李明川 林美辰 林連悌 林盼 李淑珍

徐明汶 證 義 黃美月 黃陳秀鸞 吳新長 韓麗玲

韓慧玲 韓聲瑞 楊老得 楊炳輝 楊鵬漢 楊智惟

戴進安 戴昭華 郭阿英 郭保成 侯坤隆 侯坤成

侯燦榮 侯梅雪 侯鈴朱 蕭志哲 蕭伊欣 蕭伊慧

江英嬌 陳永川 陳俊竹 陳其彬 陳粉 陳錦發

許素月 謝幸芬 盧貞吟 孫秀子 董水治 辛旻潔

95年2月份收支明細表

收	上月結存	\$273,713	90
	本月收入	\$ 73,090	00
入	收入總計	\$346,803	90
支	<u>教育文化支出</u>		
	福田雜誌第236期印刷費用	13,900	00
	福田雜誌郵寄費用	2,992	00
	劃撥代金手續費	90	00
	供養法師(他寺)	6,000	00
	<u>濟助支出</u>		
	洪 樺 燾	2,000	00
	洪 樺 熾	2,000	00
	董 陳 嫌	5,000	00
	陳 金 水	5,000	00
	黃 連 德	5,000	00
	沈 拱 貴	5,000	00
	蘇 保 貴	5,000	00
	劉 吳 銀 豆	5,000	00
	支出總計	\$ 56,982	00
	本月合計	\$289,821	90
	收支比較	78 %	

玖拾元：邱文崇

壹佰元：王靖君 王愛玉 王滿足 王桂紅 王阿季 王瑞明

張炳楠 李周美英 林綉紅 林易都 林進元 林姿晴

林姿語 林俊良 林錦伯 林建國 林倚成 林佳緯

林姿廷 林佳勳 傅顯宏 黃紅芬 黃素鶯 黃麗珍

黃怡瑄 黃怡禎 黃郁儒 黃秋南 黃豐隆 黃志揚

黃志武 黃志新 黃銘惠 黃許金鳳 曾月里 吳明原

吳佳益 吳芸萱 吳李玉理 楊玉桂 楊再傑 鄭棋安

鄭桂嬪 鄭幸柔 郭智珠 戴連彩妙 戴朝宗 戴郭碧雲

侯雅菱 侯婉茹 侯汶其 侯雯雯 侯舜嫻 陳宗宏

陳姿妙 陳寶蓮 陳寶秀 陳柳朱 陳樹剛 陳進良

陳政賢 陳柏璋 陳新昌 陳新加 陳崑嚴 陳儀婷

陳儀潔 陳紫雲 陳祐鳳 陳美智 陳挺山 陳哲文

葉麗華 許福枝 劉孟琴 劉添壽 劉陳錦圓 葉煌杰

葉鋒志 葉鋒超 康榮忠 廖江源 施薛昭賢 翁素姻

方王肅瓊 杜書武 康榮忠 廖江源 施薛昭賢 翁素姻

鍾明忠 鍾明忠 鍾明忠 鍾明忠 鍾明忠 鍾明忠

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

會德功福田寺然湛



2 月份救濟事蹟

1. 董陳嫌女士：住南縣柳營鄉中程村三四五號，七十九歲。案主患有糖尿病，曾中風，長期臥床無法行走，目前因肺部呼吸困難，診斷為慢性肺阻塞，並切除壞死之左小趾及右腳足背。而案夫亦高齡，肢體障礙，且健康情形不佳，而兩人結婚多年，並未育有子女，也無收入，住院又需專人看護，故本會協助醫療費用伍仟元整。
2. 陳金水先生：住南縣新營市舊部里二之十號，七十七歲。案主為獨居老人，未婚，早年四處打零工維生，於十多年前中風，不良於行，四肢屈曲僵硬，五年前曾因腺部疼痛入院而切除膽，今次因急性呼吸衰竭，由鄰居通知急送入院，目前需裝鼻胃管餵食，因須請人看護，但經濟能力不足，故本會協助醫療費用伍仟元整。
3. 黃連德先生：住南縣六甲鄉中社村三八五號，六十七歲。案主早年任建築零工，其妻多年前已中風過世，二人育有一女，已出嫁。案主七年前因高血壓控制不佳，急性腦中風，致右側單側無法行動；此次又第二次中風，已完全癱床。因案女已出嫁，而案主又無任何收入，急須醫療救助及看護費用，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
4. 沈拱先生：住台南縣新營市長春街一三四巷三十四之一號，九十三歲。案主早年務農維生，患有癩癩，長期服藥控制中。案妻則於十多年前已因病去世。案主在八年前因左股骨壞死入院開刀，不良於行；此次則因癩癩發作跌倒骨折而入院。由於骨折開刀，又併有慢性肺阻塞及老人痴呆症，但家中僅有其子打零工收入，不足以支付案主之醫療，並須另請專人看護，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
5. 蘇保貴先生：住嘉義縣布袋鎮復興路一八七號，八十二歲。案主早年務農維生，案妻三年前因糖尿病合併症而去世，二人育有一子，也務農維生。案主因中風已臥床近十年，肺部功能退化，須加裝氧氣以協助呼吸。此次因腸胃道出血合併細菌感染而住院。由於其子近年因收成及作物價格不佳，收入不穩定，無力負擔其住院費用，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
6. 劉吳銀豆女士：住南縣柳營鄉果毅村八十三之三號，七十五歲。案主多年前就中風癱床，於五年前因併發症而死亡。案主約於同時中風，因健康狀況不佳，亦臥床須人看護。由於其子為零工，其收入維持一家生計已顯困頓，今案主又因血便，診斷為腸胃道出血，合併癱床感染，須住院治療七天以上，已非案子可負擔，故本會協助其醫療費用伍仟元整。
7. 本月固定幫助戶：洪樺霖先生、洪樺煥先生，以上各貳仟元整。

法華學問寺鳥瞰圖



● 贈 閱 ●

■ 中華民國九十五年三月十五日出版
 ■ 佛曆三〇三三

■ 發行人：雲 庵

■ 電 話：(06) 2 2 2 8 5 1 8

■ 社 址：台南市70019忠義路二段38巷8號

■ 郵政劃撥：0366921~4 福田雜誌社帳戶

■ 印 刷 廠：南功美術印刷廠

(台南市健康路209~4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