

福

田



321

佛教月誌

◎台南市佛教會於102年2月1日，召開理監事會議。

◎郭吉森師生工筆佛畫展，於2月1日至3月17日，假南台別院佛光緣美術館展出「觀物觀心觀自在」。

◎中國佛教會舉辦一年一度「仁王護國祈禱法會」，擇於2月27日（農曆正月十八日），假台南白河大仙寺舉行。

◎台南市新建慈光精舍，將於102年3月24日（農曆二月十三日），舉行落成暨聖像開光安座典禮。

◎嘉義妙雲蘭若第三任住持常光法師，於3月13日舉行陞座大典。

◎首屆藏傳文物展，已於元月20日至31日，假台南吳園公會堂盛大展出圓滿。

◎台中南普陀寺退居方丈道海長老，自利利他功德圓滿。於102年2月27日上午安詳示寂於南普陀寺退居方丈寮。年臘九十。僧臘七十有八。謹擇於3月9日上午舉行長老圓寂追思大會。



本期目錄



封面：綠石念珠 大明攝

1．佛教月誌

2．《維摩經玄疏》之「化法四教觀法」(四)……隋智者大師

5．天台宗之「無情有性」義(二)……明了

9．現代性佛學研究的百年薪火相傳(二)……江燦騰

18．南岳慧思之研究(七)……依佐藤哲英著
觀譯

22．格義佛學對佛教中國化之影響探討(十)……林維明

26．清初一代高僧玉琳國師……覺蓮

29．跡門十妙祇是自行化他始末(二)……雲庵

32．湛然詩鈔

33．一〇二年二月份會務報告

封底：水月老和尚舍利塔

《維摩經玄疏》之「化法四教觀法」(四)

隋智者大師

(二)中道第一義觀者：

有三意：1.明所觀境，2.明修觀心，3.明證成。

1.明所觀境者：

前二觀（指從假入空觀與從空入假觀）是方便，雖有照二

諦（空諦、假諦）之智，未破無明，不見中道。真俗別照，即

是智障，故《攝大乘論》云：智障甚盲闇，謂真俗分別。智障

者依阿黎耶識，識即是無明住地。無明住地即是生死根本。故

此經（指《維摩經》）云：從無住體，立一切法。無住本者，

即是無始無明，更無別惑所依住也。（意：三諦圓融之性具思

想，在此經疏言：無住本立一切法）

2.明修觀心者：

若修此觀還用前二觀，雙忘雙照之方便也。雙忘方便者，

初觀知俗非俗，即是俗空，次觀，知真非真，即是真空。忘俗

非俗，忘真非真，非真非俗，即是中道。

因是二空觀，入中道第一義諦，雖觀中道而不見者，皆是

無明之所障也。當觀實相，修三三昧。以下述修三三昧：

(1)觀空三昧者：

修空三昧，觀此無明，不自生，不從法性生也；不他生，

非離法性外，別有依他之無明生；不共生，亦非法性共無明生

；非無因緣生，非離法性、離無明而有生也。若四句檢，無明

本自不生，生源不可得，即是無始空，是名空三昧。空無住之

本一切法也。若爾豈全同地論師計真如性生一切法？豈全同攝

大乘師計黎耶識生一切法也？

問曰：各計何失？

答曰：理無二是，二大乘論師，俱稟天親（菩薩），何得

諍同水火？

(2) 觀無相三昧者：

即觀無生實相。非有相，不如閻室瓶盆之有相也；非無相，非如乳內無酪性也；非亦有亦無相，不如智者見空及不空；非非有、非非無相，取著即是愚痴論。若不取四邊之定相，即是無相三昧，入實相也。若爾豈全同地論師用本有佛性，如閻室瓶盆，亦不全同三論師，破乳中酪性，畢竟盡淨，無所有性也。

問曰：各計何失？

答曰：若無失者，二大乘論師何得諍同水火也。

(3) 明修無作三昧者：

觀真如實相，不見緣修（指染緣）作佛，亦不見真修（指淨緣）作佛，亦不見真緣二修合故作佛，亦不離真緣二修而作佛也。四句明修，即是四種作義，若無四修，即無四作，是無作三昧也。

若爾，豈同相列北道（派）明義，緣修作佛，南土（中土南方）大小乘師亦多用緣修作佛也。亦不同相列南道（派）明義，用真（如）修（行）作佛。

問曰：偏用何過？

答曰：正道無諍，何得諍同水火？

今明用三三昧，修一實諦，開無明顯法性，忘真緣離諍論，言語法滅，無量罪除，清淨心一，水若澄清，佛性寶珠，自然現也。見佛性故，即得住大涅槃。

問曰：若爾者，今云何說？

答曰：《大涅槃經》云：不生不生，名大涅槃，以修道得故，故不可說，豈如諸論師偏執定說也。

今以因緣故亦不可得說者，若解四悉檀意，如前異說，皆大利益衆生，興顯佛法也。

3. 明證成者：

若觀無明因緣，入不二法門，住不思議解脫也。故此經（指《維摩經》）入不二法門（明入不二法門，即是中道。雙照二諦，自然流入薩婆若海。

此是觀因緣即一實諦，不生不生，證無作四實諦，亦名一

切種智，亦名佛眼，即是入初地見佛性，住大涅槃也。

五、圓教之觀法：

一心三觀者，正是圓教利根菩薩之所修習，所以者何？不思議心，因緣之理，甚深微妙，其觀慧門，難解難入。今明此一心三觀，亦爲三意：(1)所觀不思議之境，(2)能觀之三觀，(3)明證成。

(1)明不思議之觀境者：

即是一念無明心，因緣所生十法界，以爲境也。

問曰：一人具十法界，次第經無量劫，云何止在一念無明心內，無妨閼也？

答曰：此經（指《維摩經》）明不思議，須彌入芥子，不相妨閼。無情之物，尙得如此，心神微妙，一念具一切三世諸心諸法，何足致疑。

譬如眼法覆心，一念之內，夢見一切諸心諸事，若正眼夢之時，謂經無量劫，如《法華經》說，夢見初發心，乃至成佛，無量諸事，比其覺時反觀，祇是一念眼心也。譬如自性清淨心，眼法覆心，譬於無明，無量夢事。譬恆沙無知，覆一切恆沙佛法。

夢事不實，善惡憂喜，譬見思惑覆真空也。若不細尋夢譬，不思議之疑，終無沒理，故諸大乘經多說十喻。但諸法師不圓取譬意，止偏得虛偽空邊，不見譬無量無明法性邊也。故三諦（空假中三諦）之境義不成也。

(2)明能觀者：

若觀此一念無明之心，非空非假。一切諸法，亦非空非假，而能知心空假，即照一切法空假，是則一心三觀，圓照三諦之理，不斷痴愛，起諸明脫，若水澄清，珠相自現，此即觀行即也。（觀行即是六即之一）。

(3)明證成者：

若證一心三觀，即是一心三智，五眼也。若得六根清淨，名相似證，即十信位也。

若發真無漏名分證真實即，即是初住也。此經云：一念知一切法，即是坐道場，成就一切智故。《小品經》云：有菩薩從初發心，即坐道場，當知是菩薩爲如佛也。《大智度論》云：三智其實一心中得，佛欲分別爲人說，令易解故，故次第說耳。（《大正藏》38，頁525下—529上）。

（明了編排）2012.2.6於台南市寓所

天台宗之「無情有性」義（二）

• 明了

二、三論宗、華嚴宗與密宗諸師之無情有性論：

1. 三論宗嘉祥吉藏（五四九—六二三）在《大乘玄論》所論草木有佛性義：

本玄論卷三，吉藏大師詳列當時有十一家「正因佛性」（佛性）說法，如下：(1)衆生爲正因佛性；(2)六法爲正因佛性，（以上爲「假實」）；(3)心爲正因佛性；(4)冥傳不朽爲正因佛性；(5)避苦求樂爲正因佛性；(6)眞神爲正因佛性；(7)阿梨耶識自性清淨心爲正因佛性，（以上五種爲「心」）；(8)當果爲正因佛性；(9)得佛之理爲正因佛性；(10)眞諦爲正因佛性；(11)第一義空爲正因佛性。（以上四種爲「理」）。

在第十一家以第一義空爲正因佛性，師云：

問：若言眞如法性並是佛性之異名者，經說眞如法性亦是

空之異名，今未知，佛性是二諦中第一義空不？若言是者，既言是空，那得以此爲佛性耶？會通諸經使不相違，善則善矣，然新聞異響未見深旨，一切諸人並皆同疑，願爲開示以遣疑滯也。

答：涅槃經云佛性者，名第一義空，豈非是空爲佛性耶？若以空爲空者非佛性也，故下文云：所言空者，不見空與不空名爲佛性。二乘之人但見於空，不見不空，不見佛性，故知，於有所得人，不但空非佛性，佛性亦非佛性也。若無所得人，不但空爲佛性，一切草木並是佛性也。（《大正》45，頁35中—42上）。

此家提「第一義空」爲佛性，是根據曇無讖譯《涅槃經》

卷二十七云：

佛性者，名第一義空，第一義空名為智慧。……智者見空及與不空、常與不常、苦之與樂、我與無我。空者，一切生死；不空者，謂大涅槃；乃至無我者，即是生死；我者，謂大涅槃。見一切空，不見不空，不名中道。……中道者，名為佛性。（北涼本《涅槃經》、《大正》12，頁523中）。

2. 華嚴宗之無情有性論者：

(1) 李通玄長者所著《新華嚴經論》卷六，「所施法門理事別者」言：

如化佛權教中說有情有佛性，無情無佛性，一切草木不能成道轉法輪等。如《華嚴經》即是越情實教，即不如彼化佛權宗約凡化教，如功德林菩薩等十林菩薩所從來國，國亦名慧，一切境界總明慧體，何以然者？無有情無情故，所以然者，無二見故，為一真智境界，無成佛者，無不成者故。

以上說權教無情不成佛，實教如華嚴經無情可以成佛。理由依「理」而定。論云：

夫有情無情者，此是依業說。夫論成佛者，非屬業故。若

非屬業者，即非有情非無情故。何得於出情法上計言有成佛不成佛耶？彼有情此無情者，是業收，非佛解脫故，豈將自己情業之繫，作如是卜量情與非情成與不成（佛）。如經所證是諸法空相，不生不滅，不垢不淨是。法住法位世間相常住，如是之道，為有情及非情耶？如此《華嚴經》中大義，本無凡聖、情與非情，全真法體為一佛智境界，更無餘事。

莫將凡夫情量妄作斟量，若存情繫者，見有情成佛，見無情不成佛，此為自身業執，如是解者終不成佛。夫言理性遍非情而不同有情成佛者，此由未見法空，不依實慧，未了得世間諸相本來常住，但見隨情識變生滅之相，而妄斟酌，言非情但有其理遍故，只如成佛豈可理外別有佛耶？若理即是佛者，於此理中情與非情本無異相，豈從妄見立情非情耶！（《大正》36，頁754下—755上）。

(2) 賢首法藏（六四三—七一二）所著《華嚴經探玄記》言在圓教才具無情有性，記云：

若三乘教真如之性通情非情，開覺佛性唯局有情，故《涅槃經》云非佛性者謂草木等；若圓教中佛性及性起皆通依

正（依報之非情，正報之有情）。是故成佛具三世間（五陰世間、衆生世界、國土世間），國土身等皆是佛身，是故局佛果，通遍非情。（《大正》35，頁405下）。

3. 密宗一行（六八三—七七二）阿闍梨之《大日經疏》所言「六大體大說」。

唐代密教弘揚功歸於善無畏、金剛智二人。金剛智傳二人，一是一行，二是不空。一行解釋《大日經》爲《大日經疏》，此是可稱中土唯一善本。一行本屬天台宗學者，故其《疏》近於天台之解釋方法。日本密教有二：一是弘法大師之東密，爲不空派之密法，二是叡山之台密，爲善無畏之密教。台密祖師有日本天台宗之傳教大師及圓仁法師，二師遊學中國天台教觀。台密之判教與中國天台智者大師之第五時增列「陀羅尼藏」，並同屬「圓教」。

密教說：地、水、火、風、空、識等六大是宇宙本體，乃至一切萬象，皆是本體。科學的六大說是物質原素論，顯教的六大說是生滅變化的現象六大，但密教的六大是當爲的六大，是具有「法爾」和「隨緣」的意義的六大。

六大的屬性，有性德、業用、彩色、顯色、種子、字義等

差別。六大互相關係的性質，有不即不離、互相通融無碍之特性。無碍的內容，有「互具」、「各具」兩義，互具是體用相即相入，一多無盡圓融的意思，各具是六大無碍中的各自性質，仍然不失的意思。互具是表示萬有的普遍性，各具是表示著萬有的特殊性。普遍性是特殊，特殊即是普遍，萬有是由於這六大對立和統一（理界），精神性的「識大」是金剛界的曼荼羅（智界），金胎不二（理智不二）是實相的世界。

法身大日如來是這個理智不二的具體象徵，所以一塵一法，皆是如來（大日）的一個具體表現。這個表現的種類很多，比方五色是五佛（空大：毘盧遮那佛，地大：阿閼佛，水大：阿彌陀佛，火大：寶生佛，風大：成就佛）的顏色，三角、半月、圓等形象是五佛的形象，識大是五智的如來等等。

存在性的東西乃能變爲理想性的東西，而理想和現實合起來，竟成爲人法不二的大日如來法身。這是由科學而哲學，由哲學而宗教的密教本體論。以上六大的本體思想，是從《大日經》和一行的《大日經疏》思想發展出來的。（參見《大日經疏》〈入眞言門住心品〉第1，《大正》39，頁579—593下）。與李世傑〈密教概論〉，《現代佛教學術叢刊》①。

日本東密教高僧空海大師（七七四—八三五）在《吽字義》中說：「草木也成（佛），何況有情。」明言草木成佛。相對於不許二乘作佛的法相宗，日本真言宗說草木也成佛，故所有有情無不成佛。其成佛理由，在《祕藏記》說：「草木非情成佛義者，法身為微細之身，五大所成。虛空亦五大所成，草木亦五大所成。法身微細之身，虛空乃至草木一切處無不遍，是虛空是草木即法身。肉眼所見雖粗色草木，於佛眼為微細之色，是故不動本體無妨稱佛。」言法身與草木其本質相同。另外在《即身成佛義》說：「諸顯教中以四大等為非情，密教則說此為如來三摩耶身。四大等不離心（識）大，心色雖異，其性即同。色即心，心即色，無障無礙。智即境，境即智。智即理，理即智，無礙自在。……如是六大（地、水、火、風、空、識大）法界體性所成之身，無障無礙，相互涉入，相應常住不變，同住實際，故頌曰：六大無礙常瑜伽。」（《弘法大師全集》卷一、三、五、十一）。空海大師這種主張不像顯教，從一心緣起，心本色末的立場而說，而是從六大緣起，色心平等的立場而說。若一塵一法具有心識，則當然能發心修行，結果草木也能發心修行成佛，但空海大師未說明。

日本最澄的弟子德澄（七七二—八三七）問唐代廣修法師說：「若三身之性遍於諸法，何故有情身中有知覺，非情身中無知覺？又，若有情修行成佛，無情也應修行成佛，何故（非情）不能成佛？」對此廣修法師依據天台《輔行》對《摩訶止觀》的「一色一香無非中道」的解釋，而說佛性具法報應三身。三身相即不相離，圓體具足。故不簡有情與非情。若簡別無情，則此法體是偏體非圓體。這是因為依據一成一切成的論理，隨著有情成佛，無情也成佛。而一成一切成的論理，就同一體而論，更容易了解。（《唐決集》卷下）。

依地水火風四大而成立身體，以身體而言是有情，就四大而言是無情，因此身體是有又是無情。從而若身體修而成佛，則四大也修行成佛。這是有情無情俱修行俱成佛，一成一切成。由此來看，廣修告訴德澄的草木成佛觀，是依一成一切成的論理，草木也能發心成佛，而且是以有情成佛為前提而草木才能成佛。

中國天台宗智者大師之「性具」思想竟然能與日本真言宗之六大理論結合，由無情有性，推展到無情成佛之境界，真不可思議。

（待續）

現代性佛學研究的百年薪火相傳：（二）

新佛教史的體系性建構與 批判性佛教思想詮釋的辯證開展

● 江燦騰

（一）、日治時期的台灣現代佛學研究史回顧

台灣在1895年起，即由日本進行統治，前後達50年（1895-1945）之久。而辛亥革命爆發（1911）和中華民國的建立（1912），是在此之後的第16年，因此，就台灣地區的現代性佛學學術研究的開展來說，早在民國建立之前，就已展開了。

但，這不是基於純學術的需要而展開的現代佛學研究，它是伴隨殖民統治的宗教行政措施的需要、與基於台灣民衆屢屢藉宗教號召其他民衆大規模反抗殖民統治的慘痛教訓，而展開的基礎性資料調查與彙整的現代性宗教（包括佛教在內）的資訊精密解讀和法制化定位與分類的優秀學術成果。³

這也是亞洲地區的華人宗教研究，在荷蘭著名的漢學家高

延(John Jakob Maria de Groot)已先後發表其The Religious System Of China (《中國宗教制度》)的第一冊(1892)和Sectarianism And Religious Persecution In China (《中國的各教派與彈壓》)(1901)等劃時代的巨著之後，⁴在中國宗教法制史或台灣宗教法制史上的空前嘗試，其艱鉅和重要性，自不必說。

因而，若純就宗教史學史的角度來看，負責此事的岡松參太郎博士(1871-1921)的專業，與之相較是稍有遜色的，但若從落實在具體的「法制化」層面來說，則岡松參太郎博士的解讀和重新定位，堪稱當代獨步，遠非日後負責全台宗教調查的丸井圭治郎(1870-1934)的相關調查撰述所能比擬。

不過，當代學者對於日治時期的宗教研究論述，除大量引自《台灣日日新報》、各期《台法月報》、各期《南瀛佛教》、各期《台灣佛教》、《宗報》和台灣總督府宗教類公文檔案彙編⁵的資料性記載之外，最常被引據的著述，就是由丸井圭治郎在1919年，向當時臺灣總督明石元二郎（1864-1919）所提出《臺灣宗教調查報告書》第一卷。⁶

但是，有關佛教和齋教的如何定位問題，是關鍵性的所在，所以，丸井圭治郎於1918年3月起，即曾以〈臺灣佛教〉為題，發表長篇論文於《臺法月報》的第12卷第3號和第1號。在日治時期50年當中，丸井的這篇，是首次專以〈臺灣佛教〉為論述的中心。但，丸井的文章一登出，就被柴田廉投書在同刊物加以質疑：（一）是否可以單獨抽出〈臺灣佛教〉來論述而不兼及其他？（二）丸井對「佛寺」的分類似乎有問題？（三）丸井對臺灣宗教盛行祭祀的批評，似乎缺乏同情的理解並容易招來本地人的反感。丸井當然一一加以否認和反駁。事實上，戰前有關到底要「朝向日本佛教化」或「仍舊維持台灣佛教本土化」的爭論，即由此時正式展開。

柴田廉是日治時代少數以社會心理學角度研究台灣宗教信仰特質和民族性心理的宗教行政人員，其〈台灣同化論——台

灣島民の民族心理學的研究〉（台北市：晃文館，1923）一書中的相關論點，在其出版不久後，即深刻影響剛渡海來台，並受命展開全島第二次宗教調查台灣宗教的增田福太郎（1903-1982），所以他也和柴田廉同樣認為：「若將台灣人的宗教僅就形式上單純地分為道教（Tao-kan）、儒教（Zu-kan）、佛教（Hu-kan）等，則不能完全理解其本質，而是應當全面的掌握這由道、儒、佛，三教互相混合而成的一大民間宗教。」⁷因此，有關當時台灣佛教史的研究，除部分田野調查筆記之外，無專著探討。在他的調查報告中，齋教方面，尤其令他困惑，⁸幾乎全靠其主要助手：臺籍學者李添春（1898-1977）的資料提供。

到了皇民化時期的「寺廟整理」，日本學者宮本延人雖保留了最多的資料，並且戰後宮本又出版了《日本統治時代臺灣における寺廟整理問題》（奈良：台灣事情勉強會，1988）增訂版。但是，基本上，是缺乏研究成果的。

反之，台籍學者李添春，在1929年時，曾受總督府文教局社會課委託調查的《本島佛教事情一斑（按：應為「一斑」）》為初版手稿和其先前曾在1925年時，因參與在日本召開「東亞佛教大會」，並替臺灣代表之一的許林擔任現場發言的翻譯，

而從許林處獲悉不少臺灣齋教的掌故和史料。於是，在其駒澤大學的畢業學位論文，即以〈臺灣在家三派之佛教〉（按：即齋教三派，先天、金幢、龍華）⁹，而獲頒「永松獎」。此後，李添春又結合先前岡松和丸井這兩者提出的相關宗教調查資料⁹，除在日治時期發表多篇台灣佛教的相關論述之外，¹⁰在戰後更成為其編纂《臺灣省通志稿卷二：人民志·宗教篇》中，有關台灣佛教史論述的官方標準版內容，影響至為深遠。¹¹

由於時值大正昭和之際的日本現代佛學研究的高峰期，所以，當時的留日佛教學者如高執德（1896-1955）、李孝本、林秋梧（1903-1934）、曾景來（1902-1977）¹²等人，都深受忽滑谷快天批判禪學思想¹³和社會主義思潮的影響，¹⁴不但開始探討非超人化的人間佛陀，也強烈批判台灣傳統宗教迷信、主張純禪修持與積極敦促改革落伍的台灣宗教崇拜模式，並激烈辯論如何面對情慾與婚姻的相關現實改造問題。

此外，由於新僧與在家佛教化的新發展趨向，在當時的傳統儒佛知識社群間，曾一度產生彼此認知角度和信仰內涵差異的集體性強烈互相激辯的宗教論述衝突，¹⁵此種影響的相對衝擊，也迅速反映在當時留日佛教學者如高執德、李孝本兩者所撰寫的反排佛論學位論文內涵¹⁶和林秋梧對朝鮮知訥禪師的經

典名著所做的《真心直說白話註解》（台南：開元寺，1933），都相繼展現出和當時日本佛教學者新研究成果發表幾近同步的有效吸收，¹⁷並能具一定新論述特色的優秀表現。

但是，由於中日戰爭的爆發和其後官方的高度管制與過度干預或介入，所以，現代佛學的研究，此後直到戰爭結束時為止，除「皇道佛教化」¹⁸的數種新「佛教聖典」編輯與出版之外，即全告停滯和無重要的成就。

註 釋

3. 爲了達到此一目的，所以在明治34年（1901）成立了「臨時台灣舊慣調查會」，由民政長官後藤新平兼任會長，但實際的調查工作和資料學術解讀——「法制化」的定位基礎——則委由京都帝國大學的法學專家岡松參太郎博士和織田萬博士兩位來負責。這其實是中國法制史或台灣法制史上的空前嘗試，其艱鉅和重要性，自不必說。必須注意的是，負責此事的岡松參太郎是以「法學家」而非以「宗教學家」來加以解讀和重新定位。

4. 高延對傳統中國的儒家禮俗制度和歷代——特別是有清一代——所謂民間教派或衆多秘密教派，作了極深刻的探討，特別是John Jakob Maria de Groot 的相關著作不同於日後韋

伯式的理念型比較論述，他是貨真價實地奠基於大量漢文原典或原始資料的純歷史詮釋，故雖無驚人偉論，但容易作相關文獻還原和具廣泛參考價值。

5. 從現有日治初期的官方公文書來看，在宗教行政實務上，除頒布新的宗教法規之外，其實還留有官方對駐臺各宗日僧行為操守的秘密調查報告，也建立了初步的臺灣社寺臺帳的登記資料。

6. 這是因余清芳發動「西來庵事件」以後，丸井歷經將近四年（1915-1919）的辛勤調查，所誕生出來的新結晶。可是，除了較詳的統計數字、較細的內容解說之外，基本上丸井的全書論述模式（包括分類和架構），都承襲了岡松參太郎的上述從第二回到第三回的研究成果。但是，丸井圭治郎對台灣舊慣寺廟的管理人制度，曾有兩段重要的批評，他說：「雖然住持原應是作為管理寺廟的代表，但在台灣，寺廟財產的管理大權，幾全掌控在管理人的手中，住持的權力反而很小，和願廟差不多。這大概是因台灣大規模的佛寺，為數極少，只有台南開元寺、台北靈泉寺及凌雲寺數所而已，故通常一般寺廟僅安住幾名僧侶，專供做法會之用，其他方面，諸如宗教知識、禮儀應對等方面，只有少數有住持的水準，絕大多數是沒甚麼程度的。管理人，以前原稱董事或首事。管

理之名，是日本領台以後，若有董事，就以董事，若無董事，就以爐主或廟祝為管理人。因要申報寺廟的建地、附屬田園，才開始以管理人作為寺廟的代表，可管理財產，任免和監督廟祝、願廟，以及掌理有關寺廟的一切事務。管理人通常是有財勢的信徒中選任，其任期不確定。一般的情形是其祖先若對該寺廟有特別的貢獻，則其管理人之職為世襲。又寺廟田園的管理和寺廟一般法務的經手，是分開管理的，因此管理人若有數人，而其祖先曾捐田產給該寺廟者，則其子孫按慣例，代代都管理田園。不過，當前所見，名實相符的管理人甚少。此因舊慣土地調查之時，匆促間，雖有管理人名目的設置，而不少奸智之徒趁機上下其手，以管理人之名，暗圖私利。等到此管理人過世以後，其子孫又再專斷的自任為該寺廟的管理人之職，並且對管理人的職權又不清楚，往往廟產都散盡了，還不聞不問。此類管理人，每年能明確提出寺產收支決算賬目的，為數極少。通常是將廟業田園，以低租長期佃給他人耕作，甚至有管理人為謀私利，居然自己跟自己簽約佃耕者。像此類的管理人，不但稱不上是寺廟產業的保護者，反而應該視為盜產之賊才是。」（原文日文，筆者中譯）。見台灣總督府（丸井圭治郎）編著，〈台灣宗教調查報告書（第一卷）〉（台北：台灣總督府，1919）

，頁77-78。

7. 見增田福太郎，《臺灣之宗教》，頁3；而本文此處索引的中譯文，是由黃有興先生主譯，見原書中譯本（2003，自印暫定本），頁2。

8. 增田福太郎的相關論述觀點問題，可參考江燦騰的兩篇論文：（一）、〈增田福太郎對於媽祖信仰與法律裁判的神觀詮釋〉，《台灣文獻》第55卷第3期（2004.6），頁231-248，和（二）、〈增田福太郎與台灣傳統宗教研究：以研究史的回顧與檢討為中心〉，《光武通識學報》創刊號（2004.3），頁211-242。

9. 這是李添春首次將台灣齋教與出家佛教合併觀察的整體思維，可以比較其在戰後論述的觀點。見李添春，〈台灣佛教特質（上）〉，《南瀛佛教》第18卷8月號（1940.1），頁8-17。

〈台灣佛教特質（下）〉，《南瀛佛教》第12卷9月號（1940.9），頁13-21。

10. 見李添春，〈寺廟管理人制度批判（1）〉，《南瀛佛教》第12卷1月號（1934.1），頁6-9。〈寺廟管理人制度批判（2）〉，《南瀛佛教》第12卷2月號（1934.2），頁7-11。〈寺廟管理人制度批判（3）〉，《南瀛佛教》第12卷3月號（1934.3），頁2-5。

11. 過去從事台灣史的研究者、或想研究台灣宗教的人，從李添春編纂的《台灣省通志稿卷二：人民志宗教篇》中，獲得關

於書中第三章第三節對齋教（在家佛教）三派的詳細說明（幾佔全部佛教篇幅的一半）。以後王世慶於一九七一年增整修時，幾未更動。直到瞿海源於一九九二年重修時，才根據宋光宇、鄭志明、林萬傳三位有一貫道背景的學者研究，將「齋教」搬家到「其他宗教」，和一貫道並列，似乎又回到岡松在第二回報告時的「雜教」立場了。但，不論如何，李添春畢竟是戰後官修文獻的主要奠基者，應無疑義。而由大陸學者王興國提出的最新研究，〈為台灣佛教史研究奠定基礎的李添春〉的專文，是根據江燦騰先前的研究成果和觀點，再細分為：一、〈台灣近現代佛教發展的親歷者〉，二、〈開台灣齋教研究先河〉，三、〈提出了研究日據時期台灣佛教的一種思路〉。但是，新意無多，參考價值不大。王興國的此文，是載於其著的《台灣佛教著名居士傳》一書（台中：太平慈光寺，2007），頁415-442。

12. 有關曾景來的本土客家籍農村的生活背景、日治時代最早科班佛教中學教育與留日高等佛學教育、最先從事原始佛教佛陀觀的變革、探討道德倫理思想的善惡根源、大量翻譯日本禪學思想論述和建構台灣重統宗教民俗的批判體系等，都是台灣近代宗教學者中的重要指標性人物，卻長期被台灣學界的相關研究所忽略了。迄今有關曾景來事跡的最清楚討論，

是大野育子的最新研究所提出的，因其能提供曾景來留日時
的學籍資料、留日返台的婚姻、工作和家庭，以及曾景來著
作中的反迷信研究與批判等。見大野育子，〈日治時期台灣
佛教菁英的崛起——以曹洞宗駒澤大學台灣留學生為中心〉
，頁53-54，頁136-137頁161。但是，她對曾景來1928的重
要學位論文〈阿含の佛陀觀〉，並未作具體討論，對曾景來
的倫理學著述，也完全忽略了。此外，于凌波在其《現代佛
教人物詞典（下）·【曾普信】》（台北縣三重市：佛光文
化事業有限公司，2004），頁1167-1168的相關說明，是迄
今最詳細和能貼近戰後台灣佛教史經驗的。至於釋慧嚴對於
〈曾景來〉，其說明內容如下：「曾景來（年代：1902.3-?）
，亦名曾普信，高雄美濃人，是李添春表舅曾阿貴的三男。
禮林德林師為師，1928年3月畢業於駒澤大學，次年3月18日
任特別曹洞宗布教師，勤務於台中佛教會館。1931年任曹洞
宗台灣佛教中學林教授，1932年至1940年以總督府囑託身分
，勤務於文教局社會課，負責《南瀛佛教》的主編工作。1949年
任花蓮東淨寺住持，至1965年退任。1973年視察美國的佛教
，回台後著有《日本禪僧涅槃記》。而留日期間（1921-1929
），先就讀於山口縣多多良中學林二年，畢業後，繼續在駒
澤大學研鑽6年，其間師事忽滑谷快天，與其師德林師皆心儀

忽滑谷快天。1938年著有《台灣宗教 迷信陋習》一書，是
一部體察國民精神總動員的旨趣為一新風潮，提倡打破改善
台灣宗教和迷信陋習的著作，時逢徹底促進皇民化運動的時
期，故此書的出版，頗受當局的重視。」見《台灣歷史辭典
》（台北：遠流出版社，2004），頁0884-0885。可以說，相
當簡單和欠完整。因于氏已明確指出：曾景來是1977年過世
的，但是，釋慧嚴的說明，則對此事，無任何交代。再者，
在《南瀛佛教》的各期，曾景來除撰述佛教或台灣宗教的文
章之外，可能是擔任多期該刊的主編，必須增補版面和增加
趣味，所以譯介不少佛教文學或非佛教文學作品，值得進一
步介紹其業績，也可為台灣近代文學史增加部分新內容。至
於他的有關善惡問題與宗教倫理研究，也可見曾景來，〈善
惡根源之研究（一）〉，《南瀛佛教》第4卷5號（1926.9），頁22-
23；〈善惡根源之研究（二）〉，《南瀛佛教》第4卷6號（1927.
12），頁17-20；〈善惡根源之研究（三）〉，《南瀛佛教》第5
卷1號（1928.1），頁29-38；〈善惡根源之研究（完）〉，《
南瀛佛教》第5卷4號（1928.5），頁38-41；〈戒律底研究〉，
《南瀛佛教》第6卷4號（1928.8），頁26-38；〈罪惡觀〉，《
南瀛佛教》第8卷7號（1930.8），頁39-42；〈自我問題〉，《
南瀛佛教》第11卷4號（1933.4），頁10-11；〈人為財死鳥為

食亡」，《南瀛佛教》第11卷8號(1933.8)，頁10。

13. 關於「批判禪學」的研究問題。忽滑谷快天的大多數禪學著作，除了與胡適有關的《禪學思想史》在海峽兩岸分別出現中譯本之外，可以說只在台灣佛教學者討論日治時期的台灣佛教學者如林秋梧、林德林、李添春等時，會一併討論其師忽滑谷快天的禪學思想，但僅限於出現在《南瀛佛教》上的部分文章而已，此外並無任何進一步的涉及。自另一方面來說，日治時期的台灣佛教僧侶曾景來和林德林兩人，大正後期和昭和初期，彼等在台中市建立「台中佛教會館」和創辦機關刊物《中道》雜誌，就是直接以其師忽滑谷快天的禪學思想，作為推廣的核心思想。所以曾景來曾逐期刊載所譯的《禪學批判論》（附「大梵天王問佛決疑經」中就「一冊，明治38年東京鴻盟社」一書。而林德林則翻譯和出版《正信問答》（原書《正信問答》1冊：（甲）、大正15年東京光融館；（乙）、昭和17年台中佛教會館。

但是，迄慧嚴法師2008年最新的研究《台灣與閩日佛教交流史》（高雄：春暉出版社）出版為止，在其書的第四篇第三章〈台灣僧尼的閩日留學史〉（原書，頁504-578），雖能

很細膩地分析忽滑谷快天的《正信問答》和《四一論》，可是，仍然未涉及有關之前思想源流的《禪學批判論》與《曹洞宗正信論爭》。

14. 大野育子的最新研究〈日治時期台灣佛教菁英的崛起——以曹洞宗駒澤大學台灣留學生為中心〉，是定義「佛教菁英」為：「所謂『佛教菁英』是指日治時期由台灣前往日本，在日本佛教系統大學內深造的台灣人，他們是台灣佛教史上首次出現具有高學歷的佛教知識份子，由於具備相當深度的佛學素養，流利的日文能力，因而成為日治時期佛教界的佼佼者。」大野育子主要是根據《駒澤大學百年史》的相關資料，來論述該校佛教學科的「佛教菁英」，前往日本學習佛學的意義之所在，以及彼等返台後所呈現的宗教思想與其在日本所受教育之關聯性。

可是，在思想上源流，她很明顯地是忽略了忽滑谷快天的「批判禪學」之思想的重要啟蒙和影響，甚至於她也忽略了1926年由河口慧海所著的《在家佛教》（東京：世界文庫刊行會）一書和1924年由豐田劍陵所著《佛教と社會主義》（東京：重川書店）一書的重要影響。因前者所主張的「在

家佛教」理念和後者以社會主義思考佛教思想的新課題，都是當時台灣留學生的主要課外讀物之一，這只要參看殘留的《李添春留學日記手稿》內容，就不難明白。此外，釋宗演的《佛教家庭講話》（東京：光融館，1912）一書，更是林德林和曾景來師徒，作為彼等製訂《在家佛教憲法》的重要依據，但是，此一事實，也同樣並未被大野育子的最新研究所提及。

15. 參考江燦騰，〈日據時期台灣新佛教運動的開展與儒釋知識社群的衝突——以「台灣佛教馬丁路德」林德林的新佛教事業為中心〉，載《台灣文獻》第51卷第3期（2000年9月），頁9-80。此外，翁聖峰，〈《鳴鼓集》反佛教破戒文學的創作與儒釋知識社群的衝突〉，其主要論述觀點如下：「……論述《鳴鼓集》除精熟其文獻，尚須配合崇文社所有徵文、徵詩與傳媒，才能充分掌握問題的全貌。《鳴鼓集》反佛教破戒文學的創作與其維護倫常規範是一體兩面，互為表裡的，論者或以『色情文學』稱之實未允當。詮釋《鳴鼓集》固然不容疏離當前的生命處境與價值觀，然亦須注意儒學與佛學的核心價值，方不致使問題流於以今律古，才能較周延闡

釋儒釋衝突的文化意義。」《台灣文學學報》第9期（政大台灣文學研究所，2006.12），頁83。此外，釋慧嚴，〈推動正信佛教運動與台灣佛教會館〉一文說明，是其新著《台灣與閩日佛教流史》中的一小節內容。但此文，其實是據江燦騰先前的相關研究成果，再另補充新材料，故其新貢獻有二：(1)、討論林德林接受忽滑谷快天「法衣」的拜師經過。(2)、討論林德林在台灣佛教會館，從事社會救助的「台中愛生院」經營狀況。這些資料說明，都出自《台灣日日新報》的各項報導，所以頗有新意。見釋慧嚴，〈台灣與閩日佛教交流史〉（高雄：春暉出版社，2008），頁579-584。

16. 舉例來說，高執德在駒澤大學的1933年學位畢業論文〈高執德的駒大學位論文《朱子之排佛論》〉，資料詳盡、體系分明、批判深刻，應是台灣本土知識份子所撰批判儒學論述的前期鼎盛之作。可惜的是，台灣當代的諸多儒學研究者，甚至於連高執德有此巨著的存在，都毫不知情。事實上，繼高執德之後，同屬駒大台灣同學會的吳瑞諸在1933年的「東洋學科」由小柳司氣太和那智陀典指導的〈關於大學諸說〉和同校「佛教學科」的李孝本，也在小柳司氣太和境野哲的聯合

指導之下，於1933年撰寫了另一長篇《以明代儒佛為中心的儒佛關係論》的駒大學位論文。另一方面，我也觀察到：在當代台灣學界同道中，雖有李世偉博士於1999年出版《日據時代台灣儒教結社與活動》（台北：文津出版社）、林慶彰教授於2000年出版《日據時期台灣儒學參考文獻（上下）》二冊（台北：學生書局）、陳昭瑛教授於2000年出版《台灣儒學：起源、發展與轉化》（台北：正中書局）、以及金培懿的《日據時代台灣儒學研究之類型》（1997年『第一屆台灣儒學研究國際研討會論文集』，頁283-328）等的相關資料和研究出現。可是，此類以儒學為中心的專題研究和相關資料，共同的缺點之一，就忽略了同一時期還有台灣佛教知識菁英群（知識階層）的思想論述或文化批判。

17. 例如久保田量遠，《支那佛道佛三教史論》（東京，東方書院，1931）和常盤大定，《支那に於ける佛教と儒教道教》（東京：財團法人東洋文庫刊行，1930）兩者出書時，都是和高執德與李孝本在日寫相關論文的時間接近。

18. 闕正宗在其博士論文，稱日治時期的台灣佛教為「皇國佛教

」，所以闕正宗在其博士論文的標題全文，即書寫為《日本殖民時期台灣「皇國佛教」之研究：「教化、同化、皇民化」的佛教》（2010年，國立成功大學歷史研究所博士論文）。可是，我不能同意他的此一論文名稱的，因為在當時日本殖民政府的國家體制中，只有跟天皇統治正當性有關的國家神道，才是官方施於全民的教育目標和崇拜對象，所以皇民化時期所改造的台灣佛教，才正式被稱為「皇道（化的）佛教」。但，這種特殊時期的「皇道（化的）佛教」名稱，就其性質和適用範圍，並不能等同於「皇國（化的）佛教」，因佛教只是全日本官方統治下各轄區中的眾多民間宗教之一，所以，稱其為「皇國（化的）佛教」，並不精確，也與真正的歷史事實不符。此書最近出版時，雖內容略有刪減，並易名為《臺灣日治時期佛教發展與皇民化運動：「皇國佛教」的歷史進程（1895-1945）》（蘆洲：博揚，2011）。但其書名中「皇國佛教」的用語，與真正的歷史本質不符，則與未出版前無異。

（待續）

南岳慧思之研究(十七)

佐藤招英 著
依觀 譯

第四章 《隨自意三昧》、《諸法無諍三昧法門》

第一節 隨自意三昧

一

《摩訶止觀》之序文載曰：

天台傳南岳三種止觀。一漸次，二不定，三圓頓。(《大

正》50, p.1c)

亦即天台大師之三種止觀乃南岳所傳。然遍尋南岳慧思之現存著作，不得窺見此天台大師之三種止觀，更就其散佚著作之書名觀之，亦不得云南岳有此三種止觀。雖然如此，但絕不能言天台所大成之三種止觀其萌芽全與慧思無關。衆所皆知，《摩訶止觀》揭出四種三昧，即：(一)常坐三昧，(二)常行三昧，(三)半行半坐三昧（法華三昧、方等三昧），(四)非行非坐三昧。《隨自意三昧》卷首有文云：

凡是一切新發心菩薩，欲學六波羅蜜，欲修一切禪定，欲

行三十七品。若欲說法教化眾生，學大慈悲起六神通，欲

得疾入菩薩位得佛智慧。先當具足念佛三昧、般舟三昧及

學妙法蓮華三昧。是諸菩薩最初應先學隨自意三昧。(《

正續》55, p.496a)

文中可窺見念佛三昧、般舟三昧、妙法蓮華三昧、隨自意三昧等名稱。進而《續高僧傳》卷十七《慧思傳》載及慧思臨終之狀，時慧思告衆人曰：

若有十人不惜身命，常修法華般舟念佛三昧方等懺悔，常坐苦行者，隨有所須吾自供給必相利益。(《大正》50,

p.563c)

文中亦得見法華三昧、念佛三昧、方等懺悔等名稱。據此可知，慧思不僅自己實修三昧，亦用以教導門人。尤其若依《續高僧傳》所載，慧思「坐誦相尋用爲恒業」，可知其人精進不懈於坐禪

與誦經。恐是天台大師承繼此等行法，進而在《摩訶止觀》中，將此等整理成常坐、常行、半行半坐、非行非坐等四種範疇，完成所謂的四種三昧。

關於位列第四的非行非坐三昧，「南岳師呼爲隨自意，意起即修三昧。大品稱覺意三昧，意之趣向皆覺識明了。雖復三名，實是一法。」從而所謂非行非坐，只是爲湊成四句而揭之名；而所謂覺意三昧，其名稱係依自《大品般若》，乃是天台大師所用之名稱。相對於此，慧思則依據《首楞嚴三昧經》撰成《隨自意三昧》。其《隨自意三昧》有文云：

菩薩最初應先學隨自意三昧。此三昧若成就，得首楞嚴定。隨自意三昧者，先以大悲眼觀眾生。舉足下足具六波羅蜜。（《正續》55, p. 496b）

作爲此文之根據的《首楞嚴三昧經》云：

菩薩住首楞嚴三昧，六波羅蜜世世自知不從他學。舉足下足入息出息，念念常有六波羅蜜。（《大正》15, p. 633b）亦即菩薩舉足下足常入禪定，具足諸波羅蜜。慧思對此問題之解答如次：

菩薩行時，未舉足欲舉足，未生念欲生念。先觀未念欲念心未起念時，無有心想。亦無心、心數法，是名心性。是心性無有生滅，無明無闇，無空無假，不斷不常。無相貌

，無所得故。是名心性，亦名自性清淨心。是自性清淨心者是涅槃，不能覺了者即是生死。妄念思想未生時，是時畢竟無心者，名爲無始。求自性清淨無始心畢竟空寂。（

《正續》55, p. 497a）

文中所示觀法之對象是「未念欲念心」，又如未舉足欲舉足，未生念欲生念。集中觀察此未生念時，「無有心想，亦無心、心數法，是名心性。」進而應知此心性「無有生滅，無明無闇，無空無假，無所得，無相貌」。此心性即自性清淨心、涅槃、畢竟空寂。進而關於此心性，文云：

佛法中眾生心性不斷不常。畢竟不相續，無心無無心。（

《正續》55, p. 497b）

如此之心性稱爲自性清淨心，又稱爲如來藏。

二

前文所言《首楞嚴經》，即鳩摩羅什所譯《佛說首楞嚴三昧經》二卷，首楞嚴三昧即健相三昧或健行三昧之意，佛應堅意菩薩之請，名此三昧爲首楞嚴。若有菩薩得是三昧，如汝所問，皆能示現於般涅槃而不永滅。佛又攝神力令一切衆會唯見一佛，此三昧非初地、二地、三地、四地、五地、六地、七地、八地、九地菩薩所得，唯第十地菩薩住此首楞嚴三昧，佛更以百句之義解說此三昧。

對於堅意菩薩提問如何學此首楞嚴三昧，佛舉學射之例示其次第。時持須彌山之帝釋天與會座之現意天子示其威神力，又會中之魔界行不污菩薩以自在神力濟度魔女，魔女得悟「魔界如佛界如不二不別。我等不離是如，魔界相即是佛界相，魔界法佛法。」（《大正》15, p. 639c），惡魔亦解此五縛，施宮殿予佛，佛於此宮殿中說此三昧。

三

慧思依此《首楞嚴三昧經》之經意，撰成《隨自意三昧》一書，慧思謂初心菩薩所修六波羅蜜中，以修一切禪定為其根本，修此禪時，應於行、住、坐、眠等四威儀中，加上食、語等二威儀，而成六威儀。為顯示行儀工夫之必要，書中特設行威儀品第一、住威儀品第二、坐威儀品第三、眠威儀品第四、食威儀中具足一切諸上味品第五、語威儀品第六等六章。但全書首尾一貫對於佛道修行之行持敘述甚詳。

從而可知慧思所撰之《隨自意三昧》，係就行、住、坐、眠、食、語等六威儀，闡述坐禪修行之工夫，到了天台大師之《摩訶止觀》二十五方便中之第四調五事，則成為①調食、②調眠、③調身、④調息、⑤調心，因此可以說《止觀》中的調五事是依《隨自意三昧》所言予以巧妙地整理。進而更就《隨自意三昧》之住威儀品第二觀之。書中首先揭出一、心性，二

、色性（身體），三、息性等所謂的三性觀。其中，所謂的色，是指相對於心的身，修觀法時，心極微妙難以掌握，而身是實體性的。相對於此，息則粗細相半，容易觀察，因此，首先從容易觀察之息下手。《隨自意三昧》從如次息之觀察起筆：

是息由心，遍色處中易知。何以故？先觀息實，然後觀息遍身，還歸實相。所以者何？若先觀有，即受念著，顛倒難遣。是故新學菩薩先觀息實相，觀其出入。是息出時從何處生？相貌何似？根源何處？求之不得。無源無生都無處所。

復觀入息從何方來？入至何處？諦觀此息來無方所，入無所至。無來即是無生，無至即是無滅。入息既無生滅，中間亦無相貌。無能知者亦無見者。

知此入息，因如虛空，由入有出。入者既無，出者亦然。知出入息畢竟空寂。

是息不能自生，心念即息動，無念即息盡。是息由心，故有生滅。心即是主。（《止觀》55, p. 498c）

與此幾近相同的息之考察，亦見於《諸法無諍三昧法門》，息、心、身三者之中，息以心為其根據，另一方面，它又遍及於全身，故被提出作為最初之觀法。遍尋出入息之由來與歸趣不可得，其中間相貌亦無，故所謂出入息終究是畢竟空寂。天台

大師《次第禪門》及《摩訶止觀》對此僅予以簡單說明，但在《小止觀》（《大正》46, p. 466a）的「入禪調食法」中，則詳加說明，若將之與《隨自意三昧》所論相對照，可以發現二者所言有極為值得注意之處。

進而《隨自意三昧》之住威儀品中，是以（一）芭蕉觀，（二）水沫觀，（三）泡觀，（四）影觀，（五）虛空觀等五相觀，揭示色身之空寂。亦即：

○第一相者，初觀此身皮肉筋骨，猶如芭蕉。從皮至髓，氣息一時入出無礙。觀此氣息入無積聚，出無分散。一色芭蕉觀。

○第二相者，次觀身分芭蕉之觀轉虛空明淨，猶如聚沫。名為水沫觀。

○第三相者，觀此沫觀一切身分轉空明淨，如水上泡。名為泡觀。

○第四觀相者，觀此泡觀轉空微薄，猶如泡影。名為影觀。

○第五相者，觀此影觀一切身分不見相貌，猶如虛空名虛空觀。

菩薩具足五種明觀，一切身分如空中華。（《正續》55, p. 499a）

（待續）

湛然寺 梁皇法會通啓

本寺依往例，自陰曆二月十三日起（國曆三月二十四日），啓建梁皇寶懺法會，十九日上午誦普門品，慶祝觀音菩薩垂迹娑婆聖誕。

禮懺目的，在於誦經禮懺之時，能隨懺文入觀，體解懺文真義。六根真誠懺悔，三業逐漸清淨。當下少病少惱，身心永得安隱。若能勤求懺悔，慧命不受摧折，苦淵與我無關。欲保法身慧命，常當起愧悔心。所謂修行者，實誠心懺悔，勤修於善法，不再造新殃。敬邀諸善信，歡喜來共修。

湛然常住 謹啓

格義佛學對佛教中國化之影響探討¹（十）

• 林維明

肆、格義對佛教中國化的影響

佛教自東漢時代傳入中國時，就在中國立足紮根及融入中國文化中。這種異質文化想要被中國人認同必須傳教時採用格義方式。其出發點是使佛教的教理易被中國人所了解，同時強化佛教與中國文化之共同性，而減少排斥性的心理，進一步能與中國文化溝通與交融。格義不自覺的從尋求語詞上之對應開始，然後，逐次發展到觀念之對應和尋求文化精神上的一致性。所以格義對佛教中國化的影響層面相當的大，以下將依次剖析此論點。

（一）對法師弘揚佛法的影響：

格義是佛教講經時採用的一種方法，始於東漢之末，盛於魏晉。本文僅列舉竺法雅、支遁、道安及慧遠等數位法師應用格義弘揚佛教的情形說明如下：

1. 竺法雅

陳士強言：「格義在東漢末年已見採用，但它的廣泛流行則是魏晉時期之事，東晉初葉的竺法雅、康法朗、毗浮、曇相等都是採用格義，並明載於《高僧傳》」。¹⁴²由《高僧傳》卷四《竺法雅傳》中之描述可知他曾應用佛教與儒道思想融合之精神講經。¹⁴³在當時，已發展到學術比較研究、附會對照解釋的程度，這是格義佛教最發達的時代。

2. 支遁法師

《高僧傳》卷四《支遁傳》云：「支遁，字道林……每至講肆，善標宗會，而章句或有所遺，時為守文者所陋。……退而注逍遙篇，群儒舊學，莫不歎服。」¹⁴⁴

由此引文知，支遁不僅使經典講說格義化，且在擬述上也適用格義方法，以加深佛教與老莊思想的融合，祁超在《支遁

傳」中也稱讚他在佛教教理上的地位，為佛教入華數百年來的第一人。而孫綽將其比作向秀。《世說新語》和《支遁傳》內皆記載支遁在會稽王齋頭講《維摩詰經》時，許詢屢提質問，支遁皆迎刃而解。而三乘道理，經支遁一解釋，就明白易解。支遁以佛學融貫世學，且以僧侶的身份與同時代的第一流知識份子相處得水乳交融。使佛教普及於貴族上流階層，其貢獻不可說不大。

在其所注《莊子逍遙篇》亦使老莊學者讚歎得五體投地。

《世說新語》曰：「……莊子逍遙篇……諸名賢所可鑽味，而不能拔理於郭、向之外。……支卓然標新理於二家之表，立異義於眾賢之外，皆是諸名賢尋味之所不得，後遂用支理。」¹⁴⁵支遁在當時被視為文壇巨星，他在佛學上，開創了新說，在玄學上發展了新義，同時代的學術界、政治界人士，無不敬服，乃至帝王宰相亦為欽羨。¹⁴⁶他在《大小品對比要抄序》中言：「是以諸佛因般若之無始，明萬物之自然，眾生之喪道，溺精神乎欲淵；悟群俗以少道，漸積損至無。設玄德以廣教，守谷神以存虛，齊眾首於玄同，還群靈乎本無」。¹⁴⁷引文中，畫線部份就是使用道家語詞及佛道思想互用之實例。

3. 道安法師

道安法師早期跟從佛圖澄修學。《高僧傳》說他博涉內外

群書，並通陰陽術數。其與竺法雅、竺法汰等人俱為同學，故其早期亦使用格義式的治學與施教。但中年之後，其對格義的態度，由贊同轉為批判。《釋僧光傳》安公回僧光的話：「先舊格義，於理多違……」可得知，道安法師佛學思想的轉變。他察覺到「格義」對於體悟佛法真諦的種種弊端，由此轉而譯介《毘曇》，《毘曇》採用下定義的方式來表述佛理的概念，其確切性是「格義」方式所無法比擬的。因為，「格義」易於使佛教義理與老莊思想等同起來，這不但忽視了華梵語言的差異，而且更味失了佛法第一義深邃精義。況且，佛法中許多辭彙（如「波羅蜜多」(paramita)或「真如」(tathata)），是無法採用言語來表述的，自然也無法從中國的典籍中找到相匹配的語彙來加以詮釋。

道安法師雖反對格義但並不完全放棄格義，今就在其所著經序文獻資料中，以字井伯壽所著《釋道安研究》中所歸納的例子來說明如云：「《道地經序》中：『升仙』—成佛意，『無本』—實相意，『綿綿』、『不言之教』、『谷神』出自《老子》，『盛德大業至矣哉』出自《易經》；《安般經序》中：『無為』、『無欲』、『大辯』出自《老子》，『開物成務』出自《易經》。《十二門經序》中：『春登臺』、『味無味』出自《老子》。《鼻奈耶序》中：『兼忘』出自《莊子》。

《道行經序》中：『真人』謂阿羅漢。出自《老子》」¹⁴⁸

在教理研究和經義講釋方面，道安法師反對格義。但遇有過人之智的慧遠亦允許其「不廢俗書」。¹⁴⁹由此可知道安法師反對格義是有彈性的，並非絕對的。

4. 慧遠法師

《高僧傳》卷六《慧遠傳》記載慧遠大師年二十四的時候，因為道安法師講《般若經》，講到「般若實相」時，忽然生病，於是就由慧遠大師代講。當時聽講者不懂「無相之相，名為實相時」之道理，於是慧遠大師引用《莊子·齊物論》：「其分也，成也；其成也，毀也。」凡物成與毀，復通為一。」來說明。¹⁵⁰於是使疑惑者理解，因此道安法師，特別允許慧遠大師講經說法不廢俗書。

《世說新語》記載其殷仲堪談「易」，謂「易」以感為體。¹⁵¹其行文中亦雜引「莊」「老」。殷仲堪讚歎慧遠的學說：「實難庶幾」。其與劉遺民書中自言：「每尋疇昔、游心世典、以為當年之華苑也；及見老莊，便悟名教是應變之虛談耳，以今而又見，則知沈冥之趣，豈得不以佛理為先。」¹⁵²據上以觀，足徵法師除內通佛理，亦兼善老莊之學。

遠公對佛教獨立之精神，多所扶持，而其談理之依傍玄言

，乃因時代的趨勢。其曾推佛法為「獨絕之教不變之宗。」遇有不能應俗即毅然拒絕。例如著「沙門不敬王者論」即是一例。¹⁵³但在思想上如云：「神也者，圓應無生，妙盡無名，感物而動，假數而行，感物而非物，故物仁而不滅，假數而非數，故數盡而不窮」。¹⁵⁴引文中指出神，既有「感物而動」之特色，比附老子所言之道及儒家之天道均有此相類之性格，而神之「假數而行」，其中「數」之意義，據吳汝鈞稱：「數，具有兩個意思，即變化與命數，若以『變化』之意思解釋，則神表現於種種經驗事象變化中，而以『命數』解，則神不離人之命數，但又因神非命數本身，故當命數窮盡時，神不會因之而變滅」。¹⁵⁵所以慧遠法師引用儒道思想說明神是一種靈魂和精神性的東西，但尚未詮釋佛教所言之「法身」。另外他在《法性論》中云：「至極以不變為性，得性以體極為宗」。¹⁵⁶此兩句話近於魏晉玄學充滿形而上之意味，以終極為旨趣。¹⁵⁷

(二) 格義對譯經的影響：

格義思想影響佛教最鉅的要算是促進般若經典的翻譯。早在後漢末支婁迦讖譯《道行般若經》，然而，學者對經義有不明的地方，卻苦於理解。因此三國時，曹魏朱士行，為求原本親往于闐得胡本九十章，六萬偈，並輾轉由竺法蘭、無羅叉兩

人譯出，名為《放光般若經》。與這同本異譯有西晉竺法護所譯之《光讚般若經》。此二般若經譯出後，佛學界掀起般若學研究的熱潮。般若經引起學界的重視，除了當時印度佛學界正盛行般若，中國承其餘緒外，老莊之學盛行，也幫助對經典的理解，而對空無的探求，更是當時的學術趨向。

除般若經典之外，如來藏系統的大乘經典，也在當時陸續地被翻譯出來。支謙所出，屬般若部的只有《大明度無極經》是《道行般若經》之重譯，而屬如來藏部份的經典有《無量壽經》、《維摩詰經》、《首楞嚴經》，及其他十餘部。《大明度無極經》第一品云：「菩薩心履踐大道。欲為體道，心為道俱，無形故言空虛也。」¹⁵⁸ 引文中之「體道」、「心與道俱」、「空虛」等，都是老莊之學中的常用語。

後漢支婁迦讖所譯的《道行般若經》第十四品就定名為「本無品」。吳支謙譯《大明度無極經》第十四品，及前秦竺佛念所譯的《摩訶般若鈔經》第七品，均稱為「本無品」。直至後秦鳩摩羅什譯《小品般若經》第十五品才譯為「大如品」。這些異譯的品名原語，皆是梵語的 *tathata*。早期的支婁迦讖、支謙及竺佛念等人將之譯為「本無」，都是想藉由老莊思想表達佛教義理的苦心。

註釋

142. 陳士強，1982, p. 81。
143. T50/2059, p. 347a18-27。
144. T50/2059, p. 348b8-24。
145. 余嘉錫，1993, p. 220。
146. 同註143。
147. T55，卷8, p. 55b10-14。
148. 林傳芳，1968, p. 68-69。
149. T50/2059, p. 358a。
150. 黃錦銘，2005, p. 18。引釋見杭，2006, p. 4。及參見T50/2059, p. 358a11-14。
151. 余嘉錫，1993, p. 240。
152. T52/2103, p. 304a。
153. 詳見鎌田茂雄，1986, p. 360-382（第二冊）：T52/2102, p. 59c19-30a9。
154. T52/2102, p. 31c7-9。
155. 吳汝鈞，1995, p. 14-15。
156. T50/2059, p. 360a19-20。
157. 吳汝鈞，1995, p. 15-16。
158. T8/225, p. 478c10-11。

（待續）

清初一代高僧玉琳國師

• 覺蓮

湖州報恩寺玉林通秀禪師，世稱玉琳國師。爲江蘇蓉城（今江蘇省江陰縣）人，俗姓楊，孩提時，有一次，一位長者令每位小孩各自閉上眼睛一回，反觀念頭起時，衆孩子們各自說出心念，最後只剩下師一人未說，長者追問，師回答：「我反觀念起，無念可得。」

師十九歲出家，參天隱圓修和尚於磬山（在宜興），受命充當侍司，隨堂坐香。有一夜，未開靜（禪堂熄燈就寢的時候），即進方丈室，修和尚見了便問：「今天坐香提早結束嗎？」師卻說：「是我沒去坐香。」「爲什麼不坐香？你見了什麼道理？」師說道：「即今亦無不坐。」（無所謂坐與不坐。）和尚驀然拈起案桌上的一本書——「石屋錄」問道：「這個是什麼？」（石屋錄是石屋清拱禪師記錄參禪有關的書）師回答：「卻要清和尚說。」和尚道：「我問你，你不說，還教老僧說。」師道：「我就知道你敢說。」和尚道：「石屋錄，我爲

什麼不敢說？」師道：「那就隨他去也！」和尚卻說：「臆誣老僧。」師於此透不過，不知老和尚爲何出此言，直得大汗如雨，楞在那裏，一夜目不交睫，立於丈室，竟忘了入寮房休息。一直到了五更鼓，和尚喚他道：「不用急，我爲你說個古人的故事：當初有個龐居士，初見人時，也和你一樣，孤孤迥迥，開口便問人：不與萬法爲侶者是誰？馬祖當時向前大踏一步，喝道：「待汝一口吸盡西江水，即與汝道。」師回過神來道：「我有一頌。」和尚問：「你有何頌？說說看。」師便呈頌云：

「不侶萬法的爲誰？誰亦不立始親渠，
有意馳求轉睽隔，無心識得不相違。」

和尚云：「不問你不侶萬法，要你會一口吸盡西江水。」師於言下大悟。乃拂袖而出。自是以後，凡有問答，皆當機不讓。

後來，師便於蓉城江千寺掩閉專修，這時，修和尚遷居武康報恩寺，某日，連連以書信催促師道：「老曾在報恩寺，精

神日不如前，可想而知，必不久人世，見了信即刻前來相見，有最要緊的話要分咐。」師得信便破關來見和尚。當他見了和尚，也不頂禮，卻近前叉手說道：「狂兒國土父不容，過這個峰頭，還是老漢住處麼？」修和尚指一指他的腳說道：「你且站一下，我與你道。」師驀地掀倒香案，奔跑而出。和尚高聲喊道：「拿拄杖來。」師一面跑一面回應道：「劍去久矣！」

次日，修和尚上堂，維那擬白椎（叢林開堂說法的規矩），師喝住云：「待我問了話再白椎。」便問和尚云：「昔日大唐國裏無禪師，而今國裏還有麼？」和尚拿起拄杖作勢打人道：「看棒！」師便喝。和尚也喝，師又喝一喝轉身云：「不是狂兒多意氣，只因曾透上頭關。」便出去。和尚喝一喝，師亦喝。師遙聞維那重白椎，乃高聲云：「歎死氣！」

師後於報恩寺開堂，宏傳臨濟宗禪法，清順治皇帝福臨幾次詔師進京。第一次是在順治十六年，師應詔入京於萬善殿陞座說法。次年，順治皇帝特設皇壇，請師擔任戒師，挑選各地共一千五百位僧人授其菩薩戒。帝某日覽師所撰「客問」一冊，甚為嘉許，特命大學士金之俊評註刊行。師更為帝作「功夫說」，以翰林院侍讀曹本榮作序刊行。帝並曾向師問道：

帝問：「心在七處？不在七處？」師云：「覓心了不可得

。」問：「悟道的還有喜怒哀樂否？」師云：「喚甚麼作喜怒哀樂？」問：「山河大地，從妄念而生；妄念若息，山河大地還有也無？」云：「如人睡醒，夢中之事，是有？是無？」問：「如何用功？」云：「端拱無爲。」問：「如何是大師？」云：「光被四表，格于上下。」問：「本來面目如何參？」云：「如六祖所言參。」問：「六祖如何說？」云：「不思善不思惡，正恁麼時，如何是本來面目？」問：「思善思惡時，如何？」云：「好善但好善，惡惡但惡惡；正好善惡時即參，這好善惡惡，是我作用。我不思善不思惡時，面目聾。要一切處參，第一要動裡參，動中得力，靜中愈勝。古人所謂，從緣薦得，相應捷也。」問：「如何是孔顏樂處？」云：「憂心悄悄。」封師爲大覺普濟玉琳國師，並賜紫衣。

順治十七年，帝於騎馬時有所省悟，特遣近侍李國柱等召師入京印證。師至萬善殿，帝與之相視而笑，日窮玄奧。

帝曾以出家事問於師，師勸其做好一個皇帝，以利百姓，更可以護持諸佛正法，帝欣然聽勸。

師第二次入京時，路過高郵，孫孝則居士奉母姚宜人求見，師特停船相見，師問姚云：「平日做甚麼功夫？」姚曰：「誦持經典。」師曰：「正誦持時，念頭是否完全清淨沒有雜念？」曰：「不能夠。」問：「爲何不能夠？」曰：「心中尚有

兒孫事。」師曰：「兒孫要世世相見好。」姚即禮拜。居士又問：「師入京幾時回？」師曰：「兩三個月。」士道：「怎的這麼快？」師云：「因為還有個道場。」士又道：「恐和尚作不得主。」師曰：「作得主。」

龍池幻有正傳禪師之剃度師樂和尚塔，在宜興善權，傾毀日久，師往葺治，乃命首座豐師前往督修，地方土匪作亂，燒毀寺院，豐首座也因此罹難。師聞甚為悲痛，盡屏參侍，不食粒米，自荷衣單出遊，渡江而此上，至孫居士家，改號無住，命居士作偈，送隱東海。至請江浦（今淮安）慈雲庵，示微疾。室中不留一物，並撤去牀褥，止留一竹椅危坐，飢餓則飲冷水，日與南谷諸人說梵網經。每至夜半，輒笑曰：「也大奇，我被孫居士算定了也。」至第七日，索筆云：「本是無生，今亦無死，此是正說，餘為魔說。」擲筆而逝。世壽六十二，塔於天目山（師晚年多住天目山）。時為康熙十五年。

師一生中傳奇故事頗多，又涉及一段前世因緣的故事，將近五十年前佛光山星雲大師著述「玉琳國師」一書，生動的文筆，述說精彩的故事轟動一時，使得玉琳國師的名號家喻戶曉，而電視亦不止一次拍成連續劇甚至歌仔戲，「玉琳國師」已成為大家心目中神聖清高的僧伽代表，而他在禪悟方面的造詣，卻鮮為人知，一句「千金小姐萬金和尚」倒成了佛教界無人不曉的佳話。

湛然寺因明論典流通

大乘掌珍論、大乘廣百論釋合訂一冊

因明正理門論述記、因明入正理論釋合訂一冊

因明大疏

因明大疏蠡測

因明學研究

因明句身初例

古因明要解

因明文集（第二冊）

因明文集（第三冊）

因明新例三種

因明入正理論講義

因明論疏瑞源記

藏傳因明

戒堂外錄

佛隴文集

福田文集（第二冊）

福田文集（第三冊）

因明概論八講

思想方法（上）

會本因明論疏明燈抄（二冊）

劃撥帳號：三一一九三三五

戶名：聖哲

跡門十妙祇是自行化他始末(二)

/ 雲庵

(四)二諦境。二諦出自《中觀》《觀四諦品》：

諸佛依二諦 爲衆生說法 一以世俗諦 二第一義諦

若人不能知 分別於二諦 則於深佛法 不知真實義

若不依俗諦 不得第一義 不得第一義 則不得涅槃

明顯指出第一義諦本不可說，爲要令人進入第一義諦，不得不藉世諦說法。

真俗二諦，俗諦理，以世間所用語言文字，立假名法。真諦亦曰第一義諦，第一義諦尙無有心行，何況有語言文字。然俗諦是真諦所依藉，不依俗諦，不入第一義諦。三藏菩薩至二生時，猶未斷惑，於二諦義，猶有質疑。妙勝定經述說過去佛曾與文殊共諍二諦。時是多聞士，直遇迦葉佛時，爲其解釋二諦義意。迦葉佛解釋：一切諸法，都無定性。說有說無都不對。一切萬法，悉皆空寂。此二諦亦有亦無，你但知文不知義。佛的先世聞迦葉佛開示，即入禪定，便見萬法皆悉空寂。

二諦義各經論亦有不同說法。這都是如來說法，按各類不同

根性衆生說。各以隨情、隨智、隨情智。若隨順俗情，就必須遷就現象世界說差別法相，單說世俗諦，是假有方面。隨智，按自境界實際說，單說第一義諦，顯一絕對真理，是爲究竟說。隨情智則二諦合說。不可像盲人之情，各執乳色爲貝聲、爲稻秣、爲雨雪、爲白鶴。諸經論典，都有隨情、隨智、隨情智這三意，不必諍論生瞋。佛若說五陰和合稱言某某人，凡夫隨其所稱某某，就名世諦。若解陰沒有某甲名字，離陰也沒有某甲名字，出世之人能如其性相而了知，名爲第一義諦。

有了二諦義即可，何以智者大師又開拓七種二諦說？大師說，若取意存略，就點出法性是真諦，無明十二因緣爲俗諦即可。意言提出綱領，則不必說很多諦理，但言法性是空是真諦，落入世俗則有十二支，綱要點出，義已具足。但衆生智有深淺問題，粗淺者，不能覺悟二諦義的深妙，故更展開七種二諦。智者大師用隨情等判其粗妙，此隨情等三種正式代表修行漸進的過程。以赴物情，使佛本懷暢通，也使物之宿種各得所願。

七種二諦是依經教的內容來歸納而成。藏通別圓四教各有二諦，次則通入別教、通入圓教二種二諦，第七種是別入圓二諦。七種二諦有粗有妙，以這七種二諦說明四教的縱貫關係。既然圓教是終極目標，除藏教，餘二教必有接引的責任。七種二諦名目是：

1. 實有爲俗，實有滅爲真。這是藏教人看二諦的智慧。
2. 幻有爲俗，即幻有空爲真。這是通教人看二諦的智慧。
3. 幻有爲俗，即幻有空不空共爲真。這是別教接通教二諦。通教人能夠將別教的但中思想接入通教，對真諦的認識又進了一步。

4. 幻有爲俗，幻有即空不空，一切法趣空不空爲真。這是圓教接通教二諦。能夠將圓教的不但中思想接入通教，其對真理的認識又更進一步。

5. 幻有、幻有即空皆名爲俗，不有不空爲真。這是別教人看二諦的智慧。

6. 幻有、幻有即空皆名爲俗，不有不空、一切法趣不有不空爲真。這是圓教接別教二諦。是以別教的觀點加入了圓教不但中圓融道理。

7. 幻有、幻有即空皆爲俗，一切法趣有趣空、趣不有不空爲真。這是圓教人看二諦的智慧。

總之，立七種二諦目的是尊重各類衆生個性的差別與宗教的

需求，故有隨情等度化方式。但不能失去自己的立場而隨衆生起舞，必要令回歸到第一義諦。

(五)三諦境，有智聖人，見事理圓融，事中可見到理，理中可用於事，事與理不隔礙，故能統歸於中道。三諦名目出自《菩薩瓔珞本業經》文：「初地已上有三觀心入一切地。三觀者。從假名入空二諦觀。從空入假名平等觀。因是二空觀方便道。得入中道第一義諦觀。」簡稱有諦、無諦、中道第一義諦。亦出自中論·觀四諦品偈：「衆因緣生法，我說即是無，亦爲是假名，亦是中道義。」

這三諦是菩薩智母。菩薩從是法生故。除卻前藏通二諦，以此二教不明中道義。餘別入通、圓入通、別教、圓入別、圓教，合計有五種三諦。

1. 別入通三諦。有漏是俗諦，無漏是真諦，非有漏非無漏是中道諦。但通教雖涉別教中道理，祇是爲了去除對空理的執著，本身不具備菩薩入世度生的功用，亦不對人世間的肯定，是不備九界諸法。承認假有的存在是菩薩入世化他的原動力，之前祇追求證悟空境，不過是自度而已。

2. 圓入通三諦，通教人認知的程度，學習圓教中道教義之後，與別入通三諦不同。學習的中道智慧，此中道已是具足一切法，不是空洞的詞義。能夠用不空的觀點來看這個充滿喜怒哀樂憂悲苦惱的現實世界，起慈悲心。這個就反應了菩薩在人世

間教化衆生的實踐精神，這樣的精神來自於不隔眞妄的智慧。

3. 別教三諦，別教二諦展開爲三諦，是將俗諦開爲兩諦幻有（有邊）與三諦的俗諦合，幻有即空（空邊）與三諦的眞諦合，不有不空與三諦的中道諦合。別教中道亦祇是去除對空有二邊的執著，此種觀念祇是作觀念的理而已，有的是佛界稱理法，而沒有九界法，這樣就不具入世功用。祇在理念上下功夫的中道還是有缺陷。這是但中道理而已。

4. 圓入別三諦，眞俗二諦與別教同，而眞諦中道則有所不同，此處中道具足九法界。就是對空有二邊的肯定。亦即是中道不單屬理念的範疇，更重要的是體現菩薩入世度人的本懷。

5. 圓教三諦，非但中道具足九法界，備一切法，眞諦俗諦都具足九法界，備一切法。眞俗中都對人世間肯定，都能體現菩薩濟世度人的精神。三諦道理是圓融的整體。實相的整體就是由此眞俗中三諦的組成。

立三諦的作用，去除對立的諍執。任何物事若不以圓融整體的觀察，有時會諍論而起事端，甚至瞋心而燒掉多生所修功德。所以有必要建立中道的圓融道理，以息二端的諍執。例如一盆蘭花，左看右看，上看下看，遠近高低，角度不同，美感各有差別。

（六）一諦境。無量義經說，無量法是從一法生，而一法就是無相。無相無不相，就是實相。而大經也說所謂二諦，其實是一

諦。說有二諦是方便法門，經舉一例，如醉酒人，肚子裏的髒物還未吐出，眼花撩亂，見天上日月旋轉。日月本無旋轉，是酒醉問題。衆生被無明酒所醉，諸佛不得不依二諦說法，期待從世俗諦入第一義諦。所以淨名經纔說先以欲鉤牽，後令入佛智。法華經說，更以異方便，助顯第一義。第一義就是一實諦。三藏行人，就如同醉人，見法實有生、實有滅，實有眞、實有俗。所以要廢權立實，唯一實諦。

（七）無諦境。諸諦是不可說的，落入語言文字無法圓滿詮釋，有點有理講不清的感受。可以意會，不可言全。文殊菩薩向維摩詰居士說：我等大衆都已說菩薩如何入不二法門，今也請居士說說菩薩云何入不二法門。時維摩詰居士默然無語。唯有文殊體得維摩詰意，歎言：「善哉！善哉！乃至無有文字言語，是眞入不二法門。」

眞理深奧，難解難入，不是用語文字形容了得，唯有親證。看見井水，祇是見道。親自下井喝水，冷熱自有感受，是爲親證。所以法華經文纔說：「唯佛與佛乃能究盡諸法實相。」衆生那一天通達實相理了，離成佛則不遠。

有一實諦境即可，何以又提出無諦境？實則提出無諦境，是爲了未得實諦者，執中道生惑。或爲生戲論者，就是破其有惑可破，有道可證的增上慢，故言無諦。

（待續）

和蔣自然

紹嵩

歲月悠悠一夢中，榮枯消得幾何功。
寧為宇宙閒吟客，豈是江湖把釣翁。
山口斷雲怜舊路，沙邊微雨濕孤蓬。
飯餘鼓腹聊行樂，立盡疎簾落絮風。

重經故人舊居

紹嵩

五字妍成舉世傳，醉吟朝夕在樊川。
江南海北三千里，雨散雲飛二十年。

湛然詩鈔

二〇九

安吉道中

紹嵩

六尺枯滕了此生，青春作伴日同行。
塢頭花吐舊枝出，原上人侵落照耕。
芳草似袍連徑合，亂山如畫帶溪平。
杜鵑知我歸心急，啼了千聲更萬聲。

和自然

紹嵩

南北三年一解攜，曾書蕉葉寄新題。
知渠已富江山句，英譽日成桃李蹊。
坡底詩人梅底醉，雲間秋鷹水間棲。
千巖萬壑時相憶，迢遞尋君夢不迷。

題印上人關外山水圖

紹嵩

一源淳朴異山川，一簇人家起暮煙。
世亂不妨松偃蹇，客程依舊水潺湲。

湛然詩鈔

二一〇

和自然

紹嵩

客裏唯君數往還，笑談終日盡君歡。
敢將古道為吾事，已作歸心即自寬。
露草欲隨霜草盡，泉聲長帶珮聲寒。
月生更愛欄干影，未厭慙懃達曙看。

一〇二年二月份會務報導

(會訊第378期)

捐款芳名錄

(總計 柒萬壹仟肆佰元整)

陸仟元：釋雲庵

伍仟元：釋道益

叁仟元：劉鎮誠

貳仟元：傅金圳

壹仟伍佰元：悟徹 陸潔 陸承澤

壹仟貳佰元：王吉輝

壹仟元：水月法師 咪 咪 王永華 林吉利

傅冠智 楊秀吉 陳秋靜 蔡文祥

許桂春 邵文楷 邵祺堯

玖佰元：吳政益 吳卓英 吳燦輝 吳建志

吳謝錦治

伍佰元：度小月 正樂會 欣欣打字行

三寶弟子 李承育 李慧玲 林君貞 傅冠盛 吳燕靜

鄭源昌 徐黃貴美 徐鈺銓 徐淑媛 謝孟哲 謝金花

陳永漢 陳羿宏 宋淑真 洪陳老連 洪振銘 洪貴玲

洪桂莉 洪桂昭 洪秀源 洪秀宏 方宏鍊 高淑惠

許瑞吟 許汝櫻 顏高龍 江柏興

叁佰元：李依璇 林春珠 林世豐 韓立銘 韓慧玲 鄭景陽

貳佰元：林連佛 林融唯 林敏惠 黃美月 黃朝貴 黃炳文

黃思涵 吳新長 韓麗玲 張錦雲 侯坤成 侯坤隆

侯鈴朱 蕭志哲 蕭伊欣 蕭依慧 楊子慧 謝幸芬

陳清瑞 陳俊竹 陳其彬 陳品華 陳德年 葉暉

葉曉恩 葉曉惠 葉曉源 莊寶治 趙益欽 趙振豪

趙偉翔 趙珮芸 許素月 許雀芬 宋金良 宋沛玲

宋佩庭 宋孟霖 鍾瀚禧 江英嬌 辛翌綸 辛曼潔

盧貞吟 薛昭賢

翁義芳 邱煥斌 翁巨柏 姜進榮

102年2月份收支明細表

收	上月結存	\$419,393	90
	本月收入	\$ 71,400	00
入	收入總計	\$490,793	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第320期印刷費用	13,700	00
	福田雜誌郵寄費用	5,041	00
	劃撥代金手續費	105	00
出	濟助支出		
	黃 勇	2,000	00
	吳 木	2,000	00
	洪 欽	2,000	00
	張 廷	2,000	00
	吳 霖	2,000	00
	葉 華	2,000	00
	葉 涓	2,000	00
	白 雅	2,000	00
	翁 溪	1,000	00
	蔡 興	1,000	00
	鄭 娟	1,000	00
	張 梅	2,000	00
	鄒 卿	5,000	00
	林 隆	5,000	00
	支出總計	\$ 49,846	00
	本月合計	\$440,947	90
	收支比較	69.8 %	

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

會功德福田然湛



2月份救濟事蹟

1. 張○梅女士：住台南市公園路，因坐公車滑倒，至今無法工作，之前為本會協助過，今再予以協助生活費用貳仟元整。

2. 鄒○卿女士：住台南市歸仁區民族北街，五十三歲。案主育有三名子女，長子退伍後罹患皮膚癌，今治療中，但治療效果不佳；女兒為護士，但近期連續出二次車禍，且因毀損公物，可能會被索賠，另一名子女則仍就學中。本與案夫離婚，但仍同住，案夫近期被診斷罹患肺癌，因皆發生在半年內，已造成經濟及生活上之壓力，故本會協助其生活費用伍仟元整，並列為固定幫助戶。

3. 林○隆先生：住南市新市區仁愛街，五十四歲。案主已離婚，育有二子與前妻生活，不曾聯繫。今因昏厥而住院診斷為腦中風，因二年前已曾中風及半癱，今再次中風，雖回復部分意識，但四肢無力，生活無法自理，其兄弟僅能提供醫療決策，對其他助力則無能為力，往後可能需安置機構照顧，故本會協助其住院費用伍仟元整。

4. 本月固定幫助戶：黃○勇先生、吳○木先生、洪○欽先生、吳○霖先生、張○廷先生、葉○華女士、葉○涓女士、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。



水月老和尚舍利塔

• 贈 閱 •

■ 中華民國一〇二年三月十五日出版
佛曆三〇四〇

■ 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