

福田



323

佛教月誌

◎台南市佛教會102年4月18日，假台南正覺寺召開第二十五屆第三次會員代表大會。

◎世界佛教華僧代表大會，已於102年4月8日至9日，假泰國湄南大飯店舉行圓滿。參與者南北傳僧侶計有四〇〇多位。

◎台南市佛教會聯合各寺院，擇於102年5月5日擴大舉行浴佛大典。

◎埔里鎮蓮音蓮苑，徵求已故懺雲老和尚生前之墨寶、影音檔案或書刊信札或照片等相關文字資料。預定編集年譜、傳記與法彙之議等。

◎佛光山擇於3月12日，於佛光山如來大殿堂舉行「第九任住持心保和尚晉山陞座法會暨臨濟宗第四十九代傳法大典。」

◎佛教大學、佛學院招生：

- 台北蓮華學佛園。
- 高雄淨覺僧伽大學第十一屆學士班暨佛學院第十五屆。
- 桃園弘誓學院102學年度。



本期目錄



封面：紅瑪瑙念珠 大明攝

- 1 • 佛教月誌
 - 2 • 《維摩經略疏》釋「佛國」與「往生」義……………智顗說
 - 5 • 天台宗之「無情有性」義(四)……………明了
 - 7 • 現代性佛學研究的百年薪火相傳……………(四)江燦騰
 - 13 • 南岳慧思之研究(尤)……………依佐藤哲英著
觀譯
 - 16 • 格義佛學對佛教中國化之影響探討(主)……………林維明
 - 22 • 生活中的禪法(二)……………何世亮
 - 24 • 悟後起修……………覺蓮
 - 27 • 從電影「悲慘世界」的主教精神談華嚴經的菩薩行……………證義
 - 29 • 跡門十妙祇是自行化他始末(四)……………雲庵
 - 31 • 身是衆苦之本……………道益
 - 32 • 湛然詩鈔
 - 33 • 一〇二二年份會務報告
- 封底：六祖慧能禪師禮五祖弘忍禪師

《維摩經略疏》釋「佛國」與「往生」義

智顗說
湛然略

一、佛國義：

佛國者，佛所居域故名佛國，譬如王國雖臣民共住，而從王受稱名某王國。今佛雖與有緣共居而從佛受名，名某佛國。佛身所依名為佛土，佛住界分名佛世界，佛所居止萬境不同亦名為刹。

然國有事理，事即應身之域，理則極智所照之境，而至理虛寂本無境智之殊，豈有能所之別？但以隨機應物說有真（身）應（身）故明理事也。

然非本無以垂迹故有應形（之）應土，非迹無以顯本，故引物同歸法身真國。故文云（指《維摩經》經文）：雖知諸佛土永寂如空，而現種種清淨。

佛土則應同凡聖，現有封疆。凡聖果報高下殊別，所現淨

穢亦復如是。故《瓔珞》云：起一切衆生應，一切國土應。或有釋言「應國」者是衆生集業所感，故文云：衆生之類是菩薩淨土。聖人慈悲來此現生，故《法華》云：生三界（原文：三果）朽故火宅，爲度衆生（之）生老病死，有示：諸佛法身，猶如明鏡，一切色像悉現其中。是則一切國土皆從法身本國應現。

國由佛身故云佛國，故《法華》云：今此三界皆是我有，其中衆生悉是吾子。今詳斯語，若云：應國從法身現，即是自生，若從衆生（現）即是他生，衆生對佛即是共生，若離（衆）生離佛即是無因（生）而有土也，（此）皆墮性義，此即須破。當知國土若淨若穢皆不可說，有因緣故而可說者，悉檀赴機皆得說也。（《大正藏》38，頁564下）。

二、往生義：

有二意：(一)總意，(二)別意。

(一)總者約四土明往來，亦云來生，具如《小品》云：從此至彼名為往生，從彼來此名為來生。二土亦然，但橫豎異耳。常寂光土絕生名無往來也。應來三土（指：同居土、有餘土、果報土）無應往也。

(二)別者約四土明往來，為四：

1. 染淨土：往生者有穢有淨，若穢土受生以見思惑或潤惡業生四惡趣，或潤善業則生人天。若明三乘聖人往生，初果斷見，未斷欲思，九品潤生人天，七反（七次往來生死）。二果三品潤生欲（界）一往來，三果二界思惟惑潤往生二界。通（教）六地（位）及別（教）十住（位），並圓（教）五品乃至入信（位）通惑未盡，並類三果，可知皆是實來生同居土。

若權（聖）來生者，三乘聖人界內惑盡或方便土（乘）願（而）來。或從果報（土）寂光（土）應來。

次明淨土凡夫實生者無四惡趣，但以見思潤善來生人天，聖權實類前可知。

2. 有餘土往生者：

三藏二乘（聲聞與緣覺）、通教三乘（增菩薩乘），別教

十住、圓教信（位）後心，長別三界皆實往生。故《勝鬘》云：變易生死者二乘及大力菩薩，三種意生所不能斷，故生有餘（土）受法性身。

問：何等是三種意生身？

答：一、三昧（定）正受。此恐是通教（人）同入真空寂定之樂，故《涅槃》云：聲聞（人）定力多故不見佛性。二、覺法自性。此恐是別教菩薩，雖證偏真而覺知有中道法性。三、無作。此恐是圓教菩薩，觀於中道無作四諦，圓伏無明，皆言意者未發真修，猶是作意。

無明為緣，無漏業為因，即此彼土受法性身。

問：如《楞伽》明三種意生，悉是十地（位）應生報土，那云有餘（土）？

答：約別（教）十地判三意生，即生報土，約通（教）十地判，正與問解三教菩薩界內惑盡，則同生有餘（土）意同。若實報寂光（土）破無明顯法身，則應生有餘（土）。

3. 果報土：

明來生者，若於同居、有餘（土）侵除無明，別（教）圓（教）地住（位）皆得往生。

4. 常寂光土：

若究竟寂光即不生。不生豈有往來生也？若分明寂光，下寂忍十地二生，中寂滅忍等覺一生。或云圓教初住分破無明，見佛性理亦得分生，乃至等覺皆有此義。

但有無明變易生死果報所拘，故云住果報（土）也。妙覺永盡（無明）故言一人居淨土。前四十一地若約果報名生果報（土），若分見真理名常寂光（土）。

問：分段（生死）同居（土）要見思（惑）盡，捨身方生有餘（土）。有餘（土）亦應別見思盡，捨變易身方生報土耶？

答：不然，分段（生死）質礙煩惱雖盡必須捨報，若有餘土隨破別惑，因移果易即名實報。

問：實報受生，寂光（土）生不？

答：既云常寂豈得受生？生即流動，何名常寂？

問：上何得云生常寂光？

答：若果報土有邊論生，發慧見真，真即不生，即是不生生也。

問：若生生亦應云不常常？

答：亦如所並。何者究竟常寂不生不生，四十一地分居常寂即不生，不常常也。（同上，頁565下，566中）。

（明了補註）2012.2.12

（上接第6頁）

修行解脫亦可作世間治生產業，妙用無窮。

湛然尊者在《法華玄義釋籤》卷十六中詮釋說：

以一切法不出三諦，故非字亦字，即雙照空假。次於一黑色既名為經，經詮諸法，故於經字，廣歷十妙。方是今文妙法之經，於中先約迹述文自為十，即十妙也。

今以色法遍一切法乃見一期佛法常在一塵，豈假執於黃卷經耶？是則一念具讀一期色教，色具衆典未藉口言，如來一音出一切音，此中遍詮何殊梵響？一塵即足何須別恩，如此勸學豈與夫一經一論至皓首耶？（《大正》33，頁930中—下）。

尊者以黑字之經可詮佛理，若詮《法華經》即詮十妙之法，聲塵如佛說一音出一切音，隨類而解而脫，故推理黑色及聲音等六塵遍一切法，一期佛法常在一塵。

前《妙玄》大師言色聲等無非中道，是正因佛性。中道可治生產業，尊者就中道之黑色的佛經可修道，即是了因佛性，亦可弘揚佛法，即是緣因佛性。無情之色聲等六塵皆具三佛性，非無性之物質而已。

（待續）

天台宗之「無情有性」義（四）

• 明了

（二）荆溪湛然尊者（七六七—八二二）之無情有性言論：

1. 釋《摩訶止觀》言「一色一香無非中道」論無情有佛性：

尊者所著《止觀輔行傳弘決》（以下稱《輔行》）卷一之

二詮譯「色香無非中道」云：

自山家教門所明中道唯有二義：一離斷常，屬前二教（指藏通二教），二者，佛性屬後二教（別圓二教）。

於佛性中教分權實，故有即離，今從即義故云色香無非中道。

此色香等世人咸謂以為無情，然亦共許色香中道，無情佛性惑耳驚心。

主張色香等無情有佛性，以十義評之，使於理不惑，十義者如次：

一者約身。言佛性者具三身，不可獨云有應身性，若具三

身，法身許遍，何隔無情？

二者從體。三身相即無暫離時，既許法身遍一切處，報應（二身）未嘗離於法身，況法身處，二身常在。故知三身遍於諸法，何獨法身？法身若遍，尙具三身何獨法身。

三約事理。從事則分情與無情，從理則無情無情別，是故情具，無情亦然。

四者約土。從迷情故分於依正（二報），從理智故，依（報）即是正報（依正不二）。如（佛居）常寂光（土）即法身土。身土相稱，何隔無情。

五約教證。教道說有情與無情，證道說故不可分二。

六約真俗。真故體一，俗分有無，二而不二，思之可知。七約攝屬。一切萬法攝屬於心，心外無餘，豈復甄隔。但示有情，心體皆遍，豈隔草木獨稱無情。

八者因果。從因從迷，執異成隔，從果從悟，佛性恒同。九者隨宜。四句分別，隨順悉檀，說益不同，且分二別。十者隨教。三教（藏通別）云無（佛性），圓說遍有。又淨名經云：衆生如故，一切法如。如無佛性，理小教權。教權理實亦非今意。又若論無情，何獨外色，內色亦然，故淨名云：是身無知如草木瓦礫。若論有情何獨衆生，一切唯心，是則一塵具足一切衆生。佛性，亦具十方諸佛佛性。（《大正》46，頁151下—152上）。

以上十義不離智者大師三佛身義，只是廣說而已。但尊者以「約理、約果、約悟、約圓、約佛身土等」局限才言無情有佛性。

2. 詮《法華玄義》以六塵釋「經」意，論無情有性：

智者大師在「釋經」中說佛在世以聲爲經，佛去後以紙墨傳持，以色爲經。若他土諸佛亦六塵，亦偏用一塵。現在約黑色言經者，他說：

六塵是法界，體自是經，非根利取方（便）乃是經。何者？大品云：一切法趣色，是趣不過。此色能詮一切法，如墨色。（《大正》33，頁777下）。

又說色爲教本，能輪六道生死或四聖人，他說：又色是由，由色故轉有六道生死，由色故脫有四種聖人。又色訓法，法色故能成教行理。又色是常，色教不可破，色行不可改，色理不可動。（同上，頁777中）。

大師又從黑色擴大至一切法，他說：

能於黑色通達一切非於一切，非通達一切是通達一切，非非，非是，一切法邪，一切法正。

若於黑色不如是解，則不知字與非字，黃白赤青有對無對，皆不能知。若於黑色通達，知餘色亦如是，此即法華經意。

以下說聲等亦如色，他說：

聲塵亦如是，或一聲詮一法。耳根利者，即解聲愛，見因緣，即空即假即中，知唇舌牙齒皆不可得。聲非聲，非聲亦聲，非聲非非聲，聲爲教行義本，種種等義，皆如上說，即是通達聲經，香味觸等亦復如是。

文云：一切世間治生產業，皆與實相不相違背，即此意也。

若無離文字說解脫義，文字性離即是解脫，六塵即實相，無二無別，如上所說者，圓教中經也。（同上，頁778上）。

大師之意是六塵雖無情物，但其實相是即空即假即中，可

（下轉第4頁）

現代性佛學研究的百年薪火相傳：（四）

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

三、1949年以來台灣本土的現代性佛學研究史回顧

（一）、戰後戒嚴時期（1949-1987）的現代性佛學研究史回顧

戰後台灣地區，在整個戒嚴時期（1949-1987），可作為現代性佛教學術研究典範的薪火相傳最佳例證，²¹就是近八十年来（1925-2011）從大陸到台灣胡適禪學研究的開展與爭辯史之相關歷程解說。

此因戰後台灣佛教學術的發展，基本上是延續戰前日本佛教學術的研究的學風和方法學而來。而這一現代的學術潮流是普遍被接受的，這與戰後受大陸佛教影響佛教界強烈的「去日本化佛教」趨勢恰好形成一種鮮明的正反比。

儘管當時在來台的大陸傳統僧侶中，仍有部份人士對日本

學界出現的「大乘非佛說」觀點，極力排斥和辯駁，²²甚至出現利用中國佛教會的特殊威權對付同屬教內佛教知識僧侶的異議者（如留日僧圓明的被封殺事件即是著名的例子）。²³但是不論贊成或反對的任何一方，都沒有人反對開始學習日文或大量在刊物上刊載譯自日文佛學書刊的近代研究論文。

這種情況的大量出現，顯示當代佛教學術現代化的治學潮流，足以衝破任何傳統佛教思維的反智論者或保守論者。具體的例子之一，就是印順（1906-2005）門下最傑出的學問僧人演培（1917-1996），不但是為學習佛學日文才從香港來到台灣，並且他才初習佛學日文不久之後，就迅速譯出戰前日本著名佛教學者木村泰賢的《大乘佛教思想論》（1954），並加以出版。

然而，戰後偏安於台灣地區的佛教學術界，其學術研究的業績，雖有印順傑出研究出現，但僅靠這種少數的例外，仍缺乏讓國際佛學界普遍性承認的崇高聲望和雄厚實力，加上當時來台的多數大學院校、或高等研究機構的人文社會學者，仍帶有「五四運動」以來濃厚的反迷信和反宗教的科學至上論學風，因此不但公立大學的校區嚴禁佛教僧尼入內活動，相關佛教現代化的學術研究，也不曾在正式的高等教育體系裡被普遍接納或承認。

唯一的例外，是由新擔任南港中央研究院的院長胡適博士，所展開的中古時代中國禪宗史的批判性研究，不只其學術論點曾透過新聞報導，廣泛地傳播於台灣社會的各界人士，連一些素來不滿胡適批判論點的台灣佛教僧侶和居士們，也開始藉此互相串連和大量撰文反駁胡適的否定性觀點，其中某些態度激烈者，甚至以譏嘲和辱罵之語，加諸胡適身上或其歷來之作爲。²⁴

其後，又由於胡適和日本著名的國際禪者鈴木大拙(1870-1966)兩人，於1953年間在美國夏威夷大學的相關刊物上，曾有過針鋒相對的禪學辯論，更使反胡適者找到強有力的國際同情者，於是趁此機緣，鈴木大拙的多種禪學相關著作，也開始

被大量翻譯和暢銷於台灣的知識階層之中，且風行台灣地區多年，影響至爲深遠。²⁵因此，胡適和鈴木大拙兩人，都對戰後台灣教界的禪學思想認知，曾發生了幾乎不相上下的衝擊和影響。²⁶

另一方面，必須注意的，是胡適的這種處處講證據的治學方式，在佛教界同樣擁有一些同道。他們不一定完全贊同胡適對佛教的批判，但是不排斥以客觀態度來理解佛教的歷史或教義。而其中堅決遵循胡適禪宗史研究路線的是楊鴻飛。他在1969年5月，投稿《中央日報》，質疑錢穆(1895-1990)在演講中對胡適主張《六祖壇經》非惠能所作的批判，²⁷因而引起台灣地區戰後罕見的關於《六祖壇經》作者究竟是誰？神會或惠能的熱烈筆戰。

不過，1969年在台灣展開的那場禪學大辯論，主要的文章，都被張曼濤(1933-1981)收在《六祖壇經研究論集》(台北：大乘文化出版社，1976)，列爲由他主編的「現代佛教學術叢刊」一百冊中的第一冊。而張曼濤本人也是參與辯論的一員。²⁸他在首冊的〈本集編輯旨意〉中，曾作了相當清楚的說明。尤其在前二段對於胡適的研究業績和影響，極爲客觀而深入，茲照錄如下：

《六祖壇經》在我國現代學術界曾引起一陣激烈爭論的熱潮，爭論的理由是：「《壇經》的作者究竟是誰？」為什麼學術界對《壇經》會發生這麼大的興趣，原因是《壇經》不僅關係到中國思想史上一個轉換期的重要關鍵，同時也是佛教對現代思想界一個最具影響力的活水源頭。它代表了中國佛教一種特殊本質的所在，也表現了中國文化，或者說中國民族性中的一份奇特的生命智慧。像這樣一本重要的經典，當有人說，它的作者並不是一向所傳說的六祖惠能，那當然就要引起學術界與佛教界的軒然大波了。這便是近四十年來不斷繼續發生熱烈討論的由來，我們為保存此一代學術公案的真相，並為促進今後佛教各方面之研究，乃特彙集有關論述，暫成一輯。列為本叢刊之第一冊。

(2) 胡適先生是此一公案的始作俑者，雖然他的意見，並不為大多數的佛教有識之士所接受，但由於他的找出問題，卻無意中幫助佛教的研究，向前推展了一步，並且也因是引起了學術界對《壇經》廣泛的注意，設非胡先生的一再強調，則今天學術界恐怕對《壇經》尚未如此重視，故從推廣《壇經》予社會人士的認識而言，我們仍認胡適

先生的探討厥為首功，故本集之編，為示來龍去脈及其重要性起見，乃將胡先生有關《壇經》之論述，列為各篇之首。²⁹

從張曼濤的說明，可以看出1969年的《六祖壇經》辯論，正反雙方，都是接著胡適研究的問題點而展開的。這一先驅性的地位，是無人可以取代的！但這場辯論的展開，已在胡適逝世後的第七年了。

所以，雖然胡適本人在1962年春天，即已病逝於台灣，但其禪學研究所點燃的巨大學術爭辯的烈火，依然繼續在佛教界熊熊地燃燒著。

而印順的《中國禪宗史》（台北：正聞出版社，1971）一書，就是因為那場因胡適禪學研究論點所激起的爭辯，所引發的最新研究成果。日本大正大學在其頒授文學博士學位的《審查報告書》，其最後的結語是這樣的：

本論文對舊有的中國禪宗史將可以促成其根本而全面的更新。於是，本論文的問世對於學術界貢獻了一部而卓越的精心創作。³⁰

這也是二十世紀以來，唯一以禪宗史研究，獲頒日本博士學位和擁有如此高評價的國人著作。可以說，由胡適發掘新史

料和提出新問題開始，經過了將近半個世紀，才有了如此卓越的研究成果。播種者胡適和收穫者印順，都各自扮演了重要的角色。

當然，張曼濤和印順兩者的學術貢獻，並不只在上述的中國禪宗史研究的文獻編輯和專書論述這一點業績而已。

事實上，張曼濤於1974年在中國佛教會的道安(1907-1977)大力支持之下曾克服巨大文獻資訊的艱難，而彙編出《中華民國六十年來佛教論文目錄》，蒐錄相關資料達十五萬七千多筆，並附有索引和相關作者查詢線索，是其在1978年彙編和出版「現代佛教學術叢刊」的重要前期預備工作。至於他在大谷大學的碩士論文《涅槃思想研究》(台北：大乘文化出版社，1991年)，也是戰後台灣關於印度佛教思想史現代性學術研究的上乘之作。

註釋

21. 龔雋在〈胡適與近代型態禪學史研究的誕生〉一文中提到：「如果我們要追述現代學術史意義上的禪學史研究，則不能不說是胡適開創了這一新的研究典範。」見龔雋，〈中國禪學研究入門〉(上海：復旦大學出版社，2009)，頁7-8。

22. 闕正宗，《重讀台灣佛教：戰後台灣佛教（正篇）》(台北：大千出版社，2004)，頁140-152。

23. 闕正宗，《重讀台灣佛教：戰後台灣佛教（正篇）》，頁148-169。

24. 樂觀法師曾特編輯，《闕胡說集》(緬甸：緬華佛教僧伽會，民國49年6月)，在其〈引言〉有如下激烈批胡之語：「查胡適他原本是一個無宗教信仰者，在四十年前，他主張科學救國，與陳獨秀領導五四運動，打倒『孔家店』，破除迷信，即本此反宗教心理，現刻，他對《虛雲和尚年譜》居然公開提出異議，若說他沒有破壞佛教作用，其誰信歟？分明是假借『考據』之名，來作謗佛、謗法、謗僧勾當，向青年散播反宗教思想毒素，破壞人們的佛教信心，一經揭穿，無所遁形，……。 (中略) 衛護佛教，僧徒有責，我們這一群旅居緬甸、越南、香港、菲律賓、印度、星洲的僑僧，對祖國佛教自不能忘情，自從胡適掀起這個動人的風潮之後，全世界中國佛弟子的心靈都受到震動！覺得在當前唯物主義瘋狂之時，玄黃翻覆，群魔共舞的局勢情況之下，胡適來唱這個『反佛』調兒，未免不智，大家都有『親痛仇快』之感！」

1頁1。

25.當時，是：一、鈴木大拙著，李世傑譯，《禪佛教入門》（台北：協志工業社，1970），先行從日文本譯出。其後，則是以志文出版社的【新潮文庫】為中心，先後從英文原著中譯出的鈴木禪學作品，就有：二、鈴木大拙著，徐進夫譯，《禪天禪地》（台北：志文出版社，1971）。三、鈴木大拙著，劉大悲譯，《禪與生活》（台北：志文出版社，1974）。四、鈴木大拙著，孟祥森譯，《禪學隨筆》（台北：志文出版社，1974）。五、鈴木大拙、佛洛姆著，孟祥森譯，《禪與心理分析》（台北：志文出版社，1981）。六、鈴木大拙著，徐進夫譯，《歷史的發展》（台北：志文出版社，1986）。七、鈴木大拙著，徐進夫譯，《開悟第一》（台北：志文出版社，1988）。八、日文傳記，是秋月龍珉著，邱祖明譯，《禪宗泰斗的生平》（台北：天華出版社，1979）。九、禪藝方面，鈴木大拙著，劉大悲譯，《禪與藝術》（台北：天華出版社，1979）。十、鈴木大拙著，陶陸剛譯，《禪與日本文化》（台北：桂冠出版社，1992）。十一、基佛類比方面，鈴木大拙著，徐進夫譯，《耶教與佛教的神秘

教》（台北：志文出版社，1984）。十一、淨土著作方面，鈴木大拙、余萬居譯，《念佛人》（台北：天華出版社，1984）。26.有關這方面的研究史回顧，有兩篇較完整的論文，可供參考：（一）莊美芳，〈胡適與鈴木論禪學案——從台灣學界的回應談起〉，1998年1月撰，打字未刊稿，共十一頁。（二）邱敏捷，〈胡適與鈴木大拙〉，收錄於鄭志明主編，《兩岸當代禪學論文集》（嘉義：南華大學宗教文化研究中心，2000年5月），頁155-178。此外，邱敏捷在另一篇論文中，又提到說：「首先，陳之藩於1969年12月9日在中央副刊上發表〈圖書式與邏輯式的〉（《中央副刊》，1969年12月9日，第9版）；翌年底，楊君實也撰文〈胡適與鈴木大拙〉（《新時代》10卷12期，1970年12月，頁41），1972年元月，英人韓巴壺天對「禪公案」的詮釋／。此外，針對鈴木大拙的禪學觀點有所批判，並就「禪公案」提出詮釋觀點的代表人物應首推巴壺天（1905-1987）。他與當時之釋印順有所交往，其在「禪公案」的論著對後輩晚學產生不少影響作用。巴氏認為「禪」是可以理解的，他不苟同鈴木大拙《禪的生活》（Living by Zen）所提「禪是非邏輯的、非理性的、完全超乎人們理

解力範圍」的觀點。他指出：「自從日人鈴木大拙將禪宗用英文介紹到歐美以後，原是最冷門的東西，竟成為今日最熱門的學問。不過，禪宗公案是學術界公認為最難懂的语言，參究瑞福(Christmas Humphreys)蒐集鈴木大拙有關禪的七篇文章，編為《Studies in Zen》，由孟祥森譯，台北志文出版社以《禪學隨筆》列為新潮文庫之一發行問世。鈴木大拙的〈禪——答胡適博士〉，即係書中一篇。從此以後，鈴木大拙的禪學作品，自日文或英文本相繼譯成中文版。半載後，《幼獅月刊》特刊出「鈴木大拙與禪學研究專輯」，除了將上述的楊文載入外，又有邢光祖的〈鈴木大拙與胡適之〉。再過一個月，胡適用英文寫的〈中國的禪——它的歷史和方法〉由徐進夫譯出，刊在《幼獅月刊》總號236號。至此，胡適與鈴木大拙兩人所辯難的問題，才漸為國內學者所關注，陸續續地出現了回應性的文章。1973年朱際鑑〈鈴木大拙答胡適博士文中有關禪非史家所可作客觀的和歷史性的考察之辨釋〉、1977年錢穆〈評胡適與鈴木大拙討論禪〉、1985年傅偉勳〈胡適、鈴木大拙、與禪宗真髓〉、1992年馮耀明〈禪超越語言和邏輯嗎——從分析哲學觀點看鈴木大

拙的禪論〉，以及夏國安〈禪可不可說——胡適與鈴木大拙禪學論辯讀後〉等數篇，均是回應胡適與鈴木大拙論辯而發。」見邱敏捷，〈巴壺天對「禪公案」的詮釋〉，《台大佛學研究》第十六期（台北：台灣大學文學院佛學研究中心，民97年12月），頁230-231。

27. 見張曼濤主編，《六祖壇經研究論集》（台北：大乘文化出版社，1976），收在「現代佛教學術叢刊」，第一冊，頁195-204。

28. 張曼濤的文章有2篇登在《中央日報》的副刊上，一篇是〈關於六祖壇經之偈〉；一篇是〈惠能與壇經〉。其中後一篇，已收入《六祖壇經研究論集》，頁245-51。他用筆名澹思發表。

29. 見《六祖壇經研究論集》，〈本集編輯旨意〉，頁1-2。

30. 此報告文，由關世謙中譯，改名為《中國禪宗史》要義，收在藍吉富編，《印順導師的思想學問》（台北：正聞出版社，1985初版），頁333-40。

（待續）

南岳慧思之研究(十九)

佐藤哲英 著
依觀 譯

三

其次在本書〈心念處品〉中，揭出《十地經》的「三界虛妄，皆心所作」，並提問「是心從何處生」：

○心若在內，何處居止？遍觀身內，求心不得。無初生處。亦無相貌。

○心若在外，住在何所？遍觀身外，覓心方所，都不見心。

○復觀中間，亦不見心。

○如是觀時，不見內入心，不見外入心，不見內外入心，不見陰中心，不見界中心。

當知此心空無有主，無名無名行，無相貌。不從緣生，不從非緣生，亦非自生。（《大正》46, p.636c）

內外中間各方面，遍尋心，了知心不可得，故無內入之心，無外入之心，內外入之心亦無，陰入之心其界皆無，「此心空無有主」。如是徹底追求心之存在，終究心之主體解消，不得不言「身心空寂」。《無諍三昧》又有文如次：

應先觀身本，身本者如來藏也，亦名自性清淨心，是名真實心。不在內，不在外，不在中間。不斷不常，亦非中道。無名無字，無相貌。無自無他，無生無滅。無來無去，無住處。無愚無智，無縛無解。生死涅槃，無一二。無前無後，無中間。從昔已來無名字。如是觀察真身竟。（《大正》46, p.628a）

亦即禪坐時，首先應觀身之本，所謂身之本，即如來藏也。先是揭舉「三界虛妄，皆心所作」之文，尋問心在何處？進而揭「此心不在內，不在外，不在中間」之文，觀察真身，謂此身之本即如來藏、自性清淨心、真實心，此如來藏一方面與心、心性同一領域，另一方面，它具有「無生無滅，無來無去」之不變性。故慧思又云：

次觀身身，復觀心身。身身者，從妄念心生。隨業受報，天人諸趣。實無去來，妄見生滅。此事難知，當譬喻說。身本及真心，譬如虛空月。無初無後，無圓滿。無出無沒

，無去來。眾生妄見謂生滅。大海江河及陂池，溪潭渠浴及泉源，普現眾影似真月，身身心心如月影。觀身然欲甚相似，身本真偽亦如是。月在虛空無來去，凡夫妄見在眾水。雖無去來無生滅，與空中月甚相似。雖現六趣眾色像，如來藏身未曾異。（《大正》46,p.628a）

引文中所言之身之本與真心是指如來藏，身身與心心即凡夫妄見之生滅心。以虛空月與眾水之月影譬此二者，猶如大空之月與水中月影相似，不生不滅之真心（如來藏）亦類似生滅之身心，相對於生滅之身心如水中月影現六趣之色像，如來藏乃是無來無去無生無滅。換言之，千變萬化生滅心之基本即是不變不動之如來藏。

若是如此，此如來藏應如何予以把握？如先前所揭「欲坐禪時，首先應觀身之本。身之本即如來藏」，如來藏是在禪定中體認的。

四

在禪波羅蜜轉化為諸三昧之敘述中，關於從禪定波羅蜜轉化為般若波羅蜜，其文云：

復次菩薩摩訶薩，以諸法無所有性，一念一心具足萬行，巧方便慧。從初發心至成佛果，作大佛事，心無所著。總相智，別相智，辯說無礙，具足神通波羅蜜，供養十方一切佛。淨佛國土，教化眾生。爾時禪定，轉名般若波羅蜜

。（《大正》46,p.631a）

不能忽視的是，其言及從禪定轉化為智慧時，所提出的「一念一心具足萬行」，顯現出其一切之思想。關於一即一切之思想，《無諍三昧》卷上云：

如是一切佛身，一切眾生身，一念心中一時行。無前無後，亦無中間。一時說法度眾生，皆是禪波羅蜜功德所成。

（《大正》46,p.627c）

卷下〈受念處品〉揭出《法華經》之三變土田，其文云：

妙法華會但說一乘頓中極頓諸佛智慧，為大菩薩受如來記，難信難解。（《大正》46,p.635b）

此乃將《般若》一念心中一時行之意移至《法華經》中，並嘆為一乘頓中之極頓。又如云：

或有菩薩，現不思議。四大海水，置一毛孔。水性之屬，不覺往來。須彌王置芥子中，亦不迫迮。還置本處，諸四天王及忉利天，不覺不知。三千世界置一毛端，亦不傾側

。一切大眾不覺寬迮。（《大正》46,p.637a）

文中描繪出菩薩之不思議。如四大海水置入一毛孔中，魚類往來毫無知覺；須彌王從芥子中，還歸本處，四天王與忉利天亦無意識。揭出《華嚴經》一即一切，一切即一之譬喻。從中可以窺出華嚴之思想，然此應是菩薩住於心念處，志向入於如意神通之境地。

五

慧思所受《瓔珞經》的影響，很明顯的呈現在《四十二字門》中。亦即他將《般若經》、《華嚴經》所見的梵語四十二字母，配當《瓔珞經》之四十二位，提出菩薩十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺等四十二位，然而在《無諍三昧》中，《瓔珞經》的影響亦可見之。首先，文云：

如奇特品說：一字入四十二字，四十二字還入一字，亦不見一字。唯佛與佛善知字法，善知無字法。為無字法故說於字法，不為字法故說於字法。是故四十二字，即是無字。（《大正》46, p. 628a）

寶地房證真《四十二字門略鈔》中，亦有「奇特品。佛說一字具足四十二字等」之文，顯然是在揭示一位即四十二位之思想。此一位即四十二位之思想是以偈頌的方式表現，如云：

諸佛菩薩一法身，亦同一心一智慧。

一字萬行化眾生，一聖假名四十二。（《大正》46, p. 630b）

在《華嚴經》中的十住、十行、十迴向、十地、妙覺等四十一位之上，再加一「等覺」（無垢地）而成四十二位，這是《瓔珞經》的特色，然就《無諍三昧》觀之，其文云：

復次菩薩，入重玄門修四十心。從凡夫地初發心時，所修禪定。次第重入，乃至最後無垢地。修諸禪定，學佛神通

化眾生法。（《大正》46, p. 632a）

文中可見「無垢地」一詞。對於《瓔珞經》之三諦說與三觀說，慧思的意向又是如何？〈受念處品〉有偈文如次：

四諦無二是一諦，實無差別四種諦。一諦空故即無諦，無諦巧慧佛三諦。一切眾生從本來，無生無滅無縛解。五陰如性非明闇，凡夫寫佛無一二。（《大正》46, p. 636b）

文中突然出現三諦之語，與四諦、一諦、無諦等並列的三諦是何所指，並無可以了解之線索。其次就〈心念處品〉之偈文觀之：

觀心心數斷煩惱，心性即是煩惱性。心數心性平等觀，具足禪慧成大聖。不淨初學斷五欲，久修獲得如意通。初觀息解假名空，久修飛行無障礙。二觀具足成一觀，獲得三明見三世。（《大正》46, p. 637b）

文中可見「平等觀」、「假名空」等用語。此與《瓔珞經》中「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，由是二空觀，得入中道第一義諦觀」（《大正》24, p. 1014b）之三觀文多少有所關連，然慧思平等觀之用例與《瓔珞經》所揭未必一致。可以說對於《瓔珞經》之三諦三觀說，慧思並非全然不注意，但僅依現存資料，難作積極的立證。

（待續）

格義佛學對佛教中國化之影響探討¹（十二）

• 林維明

（六）格義對數法（慧學）之影響

安世高所傳譯慧學即數法之經典主要有《陰持入經》。此經是在揭示小乘禪觀所有數法觀念如五「陰」（蘊）、十二入（處）及十八「持」（界）等對「法」的分類；四聖諦、十二緣起等之解脫觀念；三學、八正道、三十七道品等實踐方法；及三界、四禪之世界觀等。¹⁶⁸因此《陰持入經》可說是小乘佛學之理論根據。本經並有陳慧所撰之《陰持入經註》及道安之《陰持入經序》對基本數法之理解。¹⁶⁹根據蔡振豐之剖析認為：「對照《經》、《註》、《序》三者之差異，並不完全決定於翻譯的優劣問題。有極大部分誤解起於對理論系統的掌握不清及詮釋者存有不同之參照系統所致。……這些現象也可推知所謂的格義問題不止於不同語詞概念間之比配，也包括不同理論或問題意識的附會」。¹⁷⁰有關此段引文可舉例說明，如道

安在《陰持入經序》言：「馳聘人心，變德成狂，耳聾口爽，耽醉榮寵，抱癡投冥，酸號三趣」。¹⁷¹此引文中除「酸號三趣」是指「三惡趣」外，其他全是《老子》之語氣。可見道安所論陰結的癡冥現象是由於自我的外馳與迷執，而與五陰、十二入、及十八持所建構之「無我」觀點並不相應。是故他認為止觀修持所對治者是撥除癡、愛二者之干擾。¹⁷²道安言「陰結日損」。所損者應為癡、愛，而他認為此兩者係因自我陷溺之表現，是撥離自我的種種迷執，而返復主體之自由境界，道安以「大寂至樂」及「無為滋味」表示，其為不受欲望所干擾的超然主體，此種說與小乘所指癡、愛兩者是身心本然之表現不同。而道安對四諦、四信之解脫者之觀點。如云：「其為行也，唯神矣，故不言而成；唯妙矣，故不行而至，統斯行者，則明白四達，立根得眼，成十力子，紹胃法王，奮澤大千。若取證

則拔三結，住壽成道，徑至應真」。¹⁷³由此引文中之「唯神」及「唯妙」等語詞之描述，可知道安不以泥洹（涅槃）為色心之寂滅，而是以其為成就之超然主體，即在涅槃之境界下，自我本體非但可擺脫癡、愛、煩惱，亦可由此得到絕對的自由，以面對濁重之世俗。也就是說，涅槃之道是由自我本體由染至淨之轉化。道安以《陰持入經》中之愛、癡諸欲說涅槃，表面上看似佛教傳統，但其內在理路仍以道家「無為」的思想為主。

陳慧在《陰持入經註》中言：「止觀為二藥，癡、愛為二病，佛以止觀治二病」。¹⁷⁴但他所稱之涅槃並非身心之寂滅而是「離欲之識」¹⁷⁵（以「止」癡「愛」）或是「得慧之心」¹⁷⁶（以「觀」癡「癡」）。皆是指自我本體之淨化現象，同時這種解脫理論依自我之本體之染淨不同可區分為「道心」與「世心」二種。¹⁷⁷二者之根本區別在於心之「止」、「定」與否。即欲求與不欲求，或攀緣與不攀緣。這種藉由修行轉化之模式來自中國道家之養生、無欲、寡欲之觀念及儒家孟子以「氣」及浩然之氣對意志及情欲墮性之排除之「養氣」理論，¹⁷⁸就是格義之關鍵所在。

另外《陰持入經》在分別介紹陰持入「三科」。每一部分之大致內容後，都說：「是從何知？為非常、苦、空、非身，從是，知亦有二知，一為慧知，二為斷知，從慧知為何等？為

非常、苦、空、非身，是從慧知。從斷知，為何等？愛欲已斷，是為從斷知」。¹⁷⁹

安世高及其學派以「非身」來理學「無我」的思想。如《陰持入經註》云：「身為四大、終各歸本，非已常寶，謂已常寶、謂之非身」。¹⁸⁰這種解釋表面上看起來與「無我」之含義無大差異，但思路之不同，導致了最終結論之不同。如云：「深睹四事之原，縷別厥欲之歸，輪迴三界，捨身受身，積若無量，持志於正觀，空之三界，欲逮於本無，諸苦寂滅，謂之慧知」。¹⁸¹此與佛教原旨之差異在於對終極之追求是「逮於本無」。其意義是因緣和合之萬物之外，尚有一「本無」為決定與主宰，而此正是佛教之邪見，可知此為格義之所在。

根據呂澂說：「關於數法，安世高謹守毗曇家的規模用《增一》、《集異門》」等標準，選擇《五法經》……他並在譯文裡帶著解釋……康僧會輯《六度集經》也有這樣用意」。¹⁸²由這些事實，可見安世高譯傳的部派佛教學說在當時發生了相當影響，而到後世也還是得到發展的。¹⁸³雖然他在引文中所提的許多經典，如今已不存在，但是祖師大德們在譯經傳法上所努力之成就就是奠定奧妙之佛教哲學成為中國佛教之基礎。

(七) 間接醞釀隋唐之佛教文化

經由胡漢兩民族的接觸和佛教與儒道兩教的接觸，其間經

歷對立、抉擇、調和及攝取的過程，使得奧妙之佛理消化為中國之佛教。故就佛法的傳播來看，因有格義這段重要時期，使得佛教與中國思想相折衷融合之後，才能醞釀出隋唐之佛教文化。由於兩大文化的激盪，因而產生比印度佛教更為輝煌與璀璨的隋唐佛教。例如八大宗派的禪宗、天台宗或華嚴宗，均與印度佛教不同，而律宗和法相宗，更是與印度佛教的律宗與瑜伽行派思想大不相同，此種輝煌的成就，均是拜東晉南北朝時代「格義佛學」之成就所賜。¹⁸⁴

(八)對後世的影響

南北朝時期，道生法師提出「闡提成佛」義。《高僧傳》卷七曰：「生曰：稟氣二儀者，皆是涅槃正因，三界受生，蓋唯惑果，闡提是含生之類，何得無佛性」。據此引文，亦可看出生公在高唱「闡提佛性」義之思想，是受周易、老莊哲學思想啟發。如引文中所謂「稟氣二儀」者，亦即易經中所講之陰陽二氣也。¹⁸⁵

隋·智者大師《摩訶止觀》卷六上，即以世法之五常、五行、五經與佛教之五戒相配。他引《大般涅槃經》及《金光明經》的文句來證明外道經書也是佛說，大倡佛、儒二家，有共通處。¹⁸⁶又自北宋以後，援儒入釋之理學，皆「格義」之流。

佛藏之此方撰述中，有所謂融通一類者，亦莫非是「格義」之流也。即華嚴宗如圭峰大師宗密述《佛說孟蘭盆經疏》，以闡揚行孝之義。¹⁸⁷作《原人論》是兼採儒、道二家之說，¹⁸⁸亦是「格義」之變相。

「格義」，其名雖罕見於舊籍，其實則盛行於後世。在佛教傳承的大思想家如宗密、智圓、契高、宗杲、株宏、德清、智旭等諸法師。而在家居士像陳搏、張商英、李綱、劉謐……等人，皆主張佛、儒合一或三教一致說。¹⁸⁹印順法師言：「蕩益、憨山以佛義釋孔孟老莊」。¹⁹⁰而悟殷法師也列出憨山大師撰有《中庸直指》一卷、《老子道德經》、《莊子內篇註》四卷。蕩益大師著有《周易禪解》及《四書解》等。¹⁹¹這些都可以看出「格義」對後世的影響。

(九)對格義的自覺與批判

1. 對於「格義」作為解經方法的反思與自覺

對於格義的反思與自覺，早在道安時代即已開始了。道安、法汰等曾與法雅共學，而道安曾批評格義「於理多違」，¹⁹²按道安的標準，「弘贊理教，宜令允愜」。¹⁹³實在是指格義未達到「允愜」境界，即於理所允、於心所愜的地步，也就是說格義於理解佛經而言，顯得生硬。道安是既批評格義，又不自

覺地使用「格義」，是處於般若學轉變時期的一位大師。且與竺法雅共學，理應熟悉格義的具體內容。文中所指的「先舊格義」，¹⁹⁴應是在此之前竺法雅所採用的一種特定的方法，即是指作為一種解經方法的格義，這種方法在道安時代已不再是主流，而它已被新的方法所替代。

僧叡在《毗摩羅詰提經義疏序》中，評論鳩摩羅什以前的般若學研究時，也曾提到先前般若學的「格義」與「六家」分列。若以為「格義」為泛指中印思想或世典與佛經的比較，則「六家」也是「格義」。兩者可以說都是一種宗教思想之比較。方法雖有不同，但結果卻一樣，都是沒有達到對佛經的確切理解。「格義」方法的特點是「迂」，也就是尋章逐句，著重對字詞的疏通，這在佛學初傳，人們對之理解頗為困難情況下是必然的，也是很有作用的。但是，隨著佛經傳入的增多，人們對佛學理解的加深，其「支離破碎」的缺點就越來越顯露，也必然會被其他更好的方法所代替。

本來，格義之為用，只是權宜行之。而它的先決條件，在於不能違失佛教之教義。道安雖察覺到格義佛學的不妥之處，皆是出於胡文譯成漢文的經典的過程中，難免不產生歧義與誤會，因此，研究佛學應該「由佛教的內典來解釋佛教的教義」

，這才是正確的方法。道安這種見解，在中國佛教史上是具有劃時代的意義。其實「格義」是因中土之人初學佛典，一時難以瞭解而採取的權宜之計，在後來的鳩摩羅什及其弟子新譯經典時，文理精審暢達，從而使佛教界漸漸擺脫與外書配擬的舊習，最後促使佛學的研究，走上了正規的路徑。

2. 對於「格義」作為思想方法的自覺與批判

在魏晉以玄學思想為社會主體意識的大背景下，新興的佛教般若性空之學以玄學作為依託而得以發展。所以出現了佛學思想方法上格義的「六家七宗」現象。迨至羅什來華，傳入準確的印度般若中觀學，僧肇秉承師說，對中國般若學的「六家七宗」進行徹底的清理，建立起既符合印度般若中觀的精神而又有中國特色的理論體系。一般而言，本無、心無、即色三宗，分別受玄學之貴無、崇有、獨化三派理論的甚深影響。但是也應該看到，他們並非盲目模仿，而是力圖借用玄學的語言闡釋佛學問題。不過由於各種原因使之遁入以佛學方式解答玄學思想的泥坑中，而在某種程度上偏離佛學的軌道。是故，僧肇對於這些理論的得失，曾很認真的加以清理，因而恢復佛教般若性空之學的本來義旨。

「格義」作為一種解經的方法，更容易產生不準確和誤解

原意的負作用，而「格義」作為一種思想方法，更容易造成先入為主，以偏蓋全的負作用。兩者顯示「格義」的局限性，能意識到這其中的局限性，說明佛教在中國的弘傳和發展已經走上自覺的歷程。

註釋

168. 僧叡曾舉出翻譯誤失之例，如《小品經序》，其言曰：「其事數之名與舊不同者，皆是法師（鳩摩羅什）以義正之者也。如『陰入持』等，名與義乖，故隨義改之。『陰』為『眾』，『入』為『處』，『持』為『性』，『解脫』為『背捨』，『除入』為『勝處』，『意止』為『念處』，『意斷』為『正勤』，『覺意』為『菩提』，『直行』為『聖道』。諸如此比，改之甚眾。胡音失者，正之以天竺，秦言謬，定之以字義，不可變者，即而書之。」（T55/2145, p. 53b10-25），引文中所列之名相都是在《陰持入經》中之內容。
169. T15/603, p. 173-180; T33/1694, p. 9-25; T55/2145, p. 44-45。
170. 蔡振豐，2001, p. 97。
171. T55/2145, p. 44c1-3。
172. 余培林，2004, p. 25。
173. 道安稱譽佛陀說：「洪癡不得振其翼，巨愛不得逞其足，揉善心於毫芒，拔兇項於虎口，以大寂至樂，五音不能聾其耳矣，以無為滋味，五味不能爽其口矣。」（T55/2145, p. 44c6-9），由此引文發現，前二句之觀點合乎《陰持入經》以「止觀」二藥治癒「癡、愛」二病之說。
174. T33/1694, p. 18a6-7。
175. 比較T15/603, p. 176b20-25 及T33/1694, p. 18b9-21，可得知涅槃僅為六情寂然之寂靜。
176. 「心」與「識神」同指意識之本體，可比較T33, p. 14c10-12 及p. 15c26-29得知。
177. 《陰持入經註》云：「行家當知世心廣倒，與道心違，謂之知倒也」（T33/1694, p. 16a6-7）。
178. 參見謝冰瑩等，2005, p. 367-368。所謂浩然之氣是身體內外之「氣」達到天人合一之境界，目前國內學者對於孟子「浩然之氣」思想的諸多解釋，可參見楊儒賓，1966, p. 154-166；或黃俊傑，1991, p. 120-125。
179. T15/603, p. 173b21-c16。
180. T33/1694, p. 10b9-10。
181. T33/1694, p. 10b10-13。
182. 如《出三藏記集》卷十載有道安《十法句義經序》，說明此

經的爲集經的性質，同於嚴佛調撰《十慧章句》，康僧會集《六度》要目。道安更說明此種作法的好處是：「經之大例，皆異說同行。異說者，明夫一行之歸致；同行者，其要不可相無，則行必俱行。全其歸致，同處而不新；不新故頓至而不惑，俱行故叢而不迷也。所謂知異知同，是乃大通；既同既異，是謂大備也。以此察之，義焉度哉！義焉度哉！」（T55/2145, p. 70b3-9）。由此段引文，知集經是將性質相同諸經互相比較，是格義時期諸經比義的佛學研究現象。

183. 呂澂，1986, p. 314-315。

184. 李世傑，1986, p. 58。

185. 釋果宗，1978, p. 279。

186. T46/1911, p. 77a29-b14。

187. T39/1792, p. 505-512。

188. T45/1886, p. 707-711。

189. 釋見杭，2004, p. 10。有關儒、道、佛三教融合之原因與分析，可參見鄭士元，1992, p. 147-175及 p. 297-337。台灣、

中國大陸，香港及日本等地有很多學者論述，可參見香光尼衆佛學院圖書館，2001，及楊曾文與鎌田茂雄主編，1997，《中日佛教學術會議論文集（1985-1995）》。誠如鄭士元所言：「為避免各教私下互相譏刺、陷害以及影響民心、社會

秩序與朝政，到（唐）高祖武德八年，乃首次召開三教講論之召集……這在學術上，做成了融會貫通之作用，儒佛之調和就更深入一層，自然進展以儒釋佛，或以佛釋儒，甚至以道釋儒之途徑。」（參見鄭士元，1992, p. 337）及「因為儒、道、佛三教的融洽而產生宋代的理學，可說是文藝方面一個重大的刺激，影響至今者非少。」（見鄭士元，1992, p. 175）。由此二引文，可知佛、儒、道經過「格義」之發展已深入民間，深深的影響到後世的學術思想界。

190. 釋印順，1992, p. 91。

191. 釋悟殷，1997, p. 663。滿益法師在《四書滿益解自序》中，云：「解論語曰點睛，開出世光明也，解庸學曰直指，談不二心源也，解孟子曰擇乳，飲其醇，存其水也，佛祖聖賢皆無實法綴人，但為人解粘去縛，今亦不過用楔出楔，助發聖賢心印而已。」（釋滿益著戊戌時輯，2007, p. 686）。由此引文知滿益法師認為佛陀與中國古聖先賢之言論皆是助發每個人本具之如來藏而已。

192. T50/2059, p. 355a25。

193. T50/2059, p. 355a26-27。

194. T50/2059, p. 355a25。

（待續）

生活中的禪法 (二)

• 何世亮

三、火神來求火

玄則和尚來到法眼禪師的寺院，已經有了一段時日，但是他從未向法眼禪師請教過，也沒有參禪。

有一天，法眼禪師向他說：「你來到這裏已經有一段時間了，為什麼從未參禪呢？」

玄則和尚說：「因為我在青峯禪師那裏，已經有了領悟，所以就不用再參禪了。」

法眼禪師說：「你領悟了什麼呢？」

玄則說：「我問：『如何是佛？』青峯禪師回答：『丙丁童子來求火。』丙丁在五行之中屬火，丙丁童子來求火，就等於是火神來求火，也就是反求諸己的意思，我當下就領悟了。」

法眼禪師說：「我以爲你已經悟道了，其實還沒有，哈哈！禪法若是那麼簡單的話，達摩不必遠從西方來到中土傳法。」

玄則聽了法眼的話，感到很生氣，他認爲法眼在嘲笑他，就憤然離去了。

走到途中，玄則漸漸產生了疑心，他暗自想著：法眼是大善知識，他的批判是有道理的，也許他的禪法有過人之處，我

應該謙虛地請教他。

想著！想著！他又折回原處，回來請教法眼禪師。

法眼看到他回來了，就說：「你爲什麼又跑回來了呢？」

玄則問說：「如何是佛？」

法眼回答：「丙丁童子來求火。」

同樣的一句話，卻讓玄則有了真正的領悟。

有人批評說，禪法故弄玄虛，也不把道理說明白，往往讓人摸不著頭緒。

然而這正是禪法的重點，它擋住了我們的思慮，而直接訴諸於體驗，更能掌握實相。

參禪是一種考驗，考驗行者的見地，玄則和尚自信不及，所以被考倒了。

玄則剛開始的領悟並沒有錯誤，火神來求火，自己原本是佛，還要向外求火，不如反求諸己，但是他還停留在概念的層面，尚未真正成佛。

假如他能回答說：「達摩東來，無事生事，庸人自擾。」然後一走了之，不再回頭，那麼法眼禪師將予以認可。

四、即心即佛

法常禪師問：「如何是佛？」

馬祖禪師回答：「即心即佛。」

法常禪師因而大悟，於是就隱居在大梅山之中。

有行者在山中迷路，遇到了法常禪師，問他說：「你住在這山中，已經多少時日了。」

法常禪師說：「不知道，只見四山青又黃。」

行者又問：「我如何走出此山？」

法常禪師說：「我也不知道，只是隨著溪流走就是了。」

由此可見，他已經忘記了時空，而與大自然合而為一了。

馬祖禪師因為許久不見弟子，不知其情況如何，於是就派了一位僧人，來山中訪問他。

僧人向法常說：「馬大師近來的佛法跟以前不一樣啦！」

法常說：「有何不同？」

僧人說：「非心非佛。」

法常說：「這老漢惑亂人未有了日，任他非心非佛，我只

管即心即佛。」

僧人回來告訴馬祖禪師。

馬祖禪師說：「梅子熟也。」

法常禪師通過了老師的考驗，因為他已經找到了真實的自己，所以不再為外物所動。所謂「隨處作主，立處皆真。」是也。

他說：「汝等諸人，各自迴心達本，莫逐其末，但得其本

，其末自至，若欲識本，唯了自心，此心原是一切世間出世間法根本，心生種種法生，心滅種種法滅，心但不附一切善惡而生，萬法本自如如。」

某天，有位朋友來訪，說道：「聽說最近有某個道場建設一座佛的紀念館，你去參觀了沒有？」

我說：「佛有在那裏嗎？」

他說：「有很大的佛像啊！」

我指著室內的佛像說：「若論佛像，我這裏也有。」

他說：「但是那邊的景觀建築比較莊嚴廣大啊！」

我說：「那只是一個觀光勝地而已。」

與其到處求神拜佛，不如安靜下來，觀照自心，增進智慧與慈悲。

趙州禪師說：「木佛不度火，泥佛不度水，金火不度爐，真佛屋裏坐。」

丹霞禪師有一天住宿在寺院，由於天氣很冷，他就拿起寺廟中的佛像來燒，以取暖，院主看到了，十分驚訝，說：「你怎麼可以燒佛像呢？」

丹霞說：「想燒取舍利。」

院主說：「木佛怎麼會有舍利子呢？」

丹霞說：「既然如此，那麼另外那一尊也拿來燒吧！」
這是木佛不度火的一個例子。

（待續）

悟後起修

• 覺蓮

慶元府天童寺普交禪師，有一次，信徒家裏不平安，請師爲修懺摩法（即拜懺的意思），當法會圓滿的時候，突然有個人出來問道：「法師修懺摩法，所懺之罪，是爲自己懺罪呢？還是爲他人懺罪？」「若自懺罪，請問罪性何來？若懺他罪，他罪非關汝事，又怎能夠懺悔呢？」師被這一問，竟不知如何回答，心中著實不自在。考慮了幾天，決定放下身段，到處遊方，尋找善知識。

他後來去拜訪泐潭禪師，這才跨進門，禪師便大聲一呵，師擬開口請示，禪師拿起手杖便追打出來。師雖然有點受到驚嚇，但，爲了求法，還是忍氣吞聲的住了下來。有一天，禪師忽然喚師到丈室中，並說道：「我有一則古人公案，要與你商量。」師擬開口，禪師遂大聲一喝，師當下豁然領悟，乃大笑

。禪師走下禪床，握著他的雙手說：「你懂了佛法？」師便大喝一聲，然後推開，大笑而去。

學佛最重要的是證入，而不是停留在知解上，縱使教理說得滾瓜爛熟，若沒有親自悟入，未免落入「終日數他寶，己無一文錢」的窘境。而禪門臨濟宗一派，善於利用棒喝，將行人妄念一時打斷，當下見到本有自性，有了這一著，於禪於道，方可起步，所謂一葉知秋，所謂如人飲水，冷暖自知。從此，才可以走上修行的路。否則，都只是盲人摸象，修法無益。所謂悟後起修，事半功倍。

聞喝知歸

杭州靈隱樸隱天鏡元靜禪師，越州會稽人，姓倪，依弘教大師立公落髮，參元叟端和尚。才一進門，端厲聲一喝，聲若

雷霆，師一時妄想，執著完全被打斷，楞在那兒，一會兒回過神來，頂禮三拜。遂被任命爲侍司，不久，又掌書記之職，追隨端和尚甚久，後來得蒙印可。

師曾應朝廷召請入京，從容問道，賜食而退。後來因爲杭州靈隱寺住持位空著，諸山長老一致堅請師接任，師不得已乃前往接受住持位。上堂云：「聲不是聲，觀音三昧，色不是色，文殊法門，聲色無碍，普賢境界。」拈拄杖畫一畫：「大鵬展翅蓋十洲，籬邊燕雀空啾啾。」

又一日上堂云：「即心即佛，嘉州牛吃禾，非心非佛，益州馬腹脹；不是心不是佛，天下覓醫人，炙豬左膊上。」良久曰：「啼得血流無用處，不如緘口過殘春。」

師見端和尚，端和尚厲聲一喝，聲若雷霆，一時黏縛盡脫，頗似當年水潦和尚的情境。水潦和尚去見馬祖問：如何是西來的意。祖乃當胸踏倒，水潦和尚大悟。起來拊掌呵呵大笑云：「也大奇，也大奇，百千三昧，無量妙義，只向一毛頭上，一時識得根源去。」乃作禮而退。後來他向徒衆云：「自從一吃馬祖踏，直至今笑不休。」禪師打人罵人，其實都是方便手段，慈悲接引，也虧古人根器夠利，能夠當下承當，於棒

喝下了卻人生大事。

處空獨露笑嘻嘻

邵武君峰大闡慧通禪師，參雪骨中禪師，一夜忽然有省，即說偈曰：

「手把清風斧，毘盧頂豁開，
三千諸佛祖，一串穿將來。」

到了天亮，便到方丈室叩門求見，禪師說：「還我舌頭來。」師便又說偈曰：

「坐斷恆沙界，全心一物無，
浮雲都散盡，獨耀一輪孤。」

禪師印可了他。後來君峰。

明弘治十四年二月十七日，集衆說偈曰：

「人生七十古來稀，更添一歲也希奇，

若問老僧何處去？處空獨露笑嘻嘻。」

沐浴更衣，趺坐而逝。

黃檗希運禪師是中國禪宗臨濟一派的鼻祖，他對於學佛的人臨命終時，有一段非常重要的開示：

「凡人臨欲終時，但觀五蘊皆空，四大無我，真心無恆，

不去不來，生時性亦不來，死的性亦不去。湛然圓寂，心境一如，但能如是，直下頓了，不爲三世所拘繫，便是出世人也。切不得有分毫趣向。若見善相，諸佛來迎，及種種現前，亦無心隨去；若見惡相，種種現前，亦無心怖畏，但自忘心，同於法界，便得自在，此即是要節也。」

今觀師臨入滅時，集衆說偈云：若問老僧何處去，處空獨露笑嘻嘻，不正是黃檗禪師所勉勵的臨終正念麼？黃檗禪師平常開示大眾總是說：「惟直下頓了自心本來是佛，無一法可得，無一行可修，此是無上道。」有人問如何出三界？黃檗禪師云：「善惡都莫思量，當處便出三界。」又云：「如來出世，爲破三有，若無一切心，三界亦非有。如一微塵破爲百分，九十九分是無，一分是有，摩訶衍不能勝出，百分俱無，摩訶衍始能勝出。」又問：本既是佛，那得更有四生之道種種形貌不同？黃檗禪師云：「諸佛體同，更無增減，流入六道，處處皆圓。萬類之中，個個是佛。譬如一團水銀，分散諸處，顆顆皆圓。若不分時，只是一塊。此一即一切，一切即一。種種形貌，喻如屋舍，捨驢居入人屋，捨人身至天身，乃至聲聞緣覺菩薩佛屋，皆是汝取捨處，所以有別。本源之性，何得有別？」

中陰入胎的條件

大寶積經中有一會，是世尊爲阿難說入母胎之各種情況。其中有一段談到爲什麼中陰不能入胎的原因。若有眾生準備入胎時，因緣若具足，便得受身，若不具足，則不受身。云何名爲因緣不具足：

- 一、若父母尊貴，有大福德，而中陰卑賤無福無德，則不入胎受身。
- 二、若中陰本身尊貴，有大福德，父母卑賤，亦不入胎受身。
- 三、若父母與中陰福德都具足，但是若無相互感應之業，亦不受胎。
- 四、中陰欲受胎時，先起二種顛倒之心，所謂父母和合之時，若是男中陰，於母生愛，於父生瞋。父流出遺體時，謂是己有。若是女中陰，於父生愛，於母生瞋。母流出遺體時，亦謂己有。若不起此瞋愛心者，則不受胎。修行解脫者，當斷入胎之條件，止斷因緣不受胎。

從電影「悲慘世界」的主教精神談華嚴經的菩薩行

◆ 證義

最近有一部電影很賣座，片名叫「悲慘世界」(Les Misérables)，這部電影是改編文學家雨果(Victor Hugo)的小說。雨果在「悲慘世界」裡描寫人生的不幸遭遇，在這麼多的不幸遭遇裡，幸好我們的世界，存有「博愛」的精神，所以在充滿悲慘的命運裡，仍然存在著希望。

雨果把這個永垂不朽的「博愛」精神，用天主教一位主教的感人行動表現了出來。這位主教博愛行為，不僅令人感動，也值得佛教界反思，佛教的「慈悲」精神在那裡？在華嚴經裡，有闡述十菩薩行，這就是佛教的「慈悲」精神，但我們有做到嗎？

華嚴經裡詳細闡述了十菩薩行，也就是菩薩應有的十種行止即歡喜行、饒益行、無違逆行、無屈撓行、無癡亂行、善現行、無著行、難得行、善法行、真實行。這十種菩薩行止，是每個佛教徒所應努力修行實踐的方向，但現在的佛教徒，嘴巴常

以菩薩、菩薩稱呼，甚至自誇，但真的有實踐這十種菩薩行嗎？在「悲慘世界」裡的主教，住在可以容納六十人的豪華官邸，後來他看到有一家醫院，面積狹小破舊，和豪華的官邸不能相比，且醫院裡擠滿了病人，主教知道以後，馬上指示把官邸和醫院互換，將豪華的官邸改成醫院，狹小的醫院則改成官邸，從此醫院有了較寬敞的空間，病人不用再擠在走廊上了。反觀我們呢？每個寺廟金碧輝煌，出家人不斷到處募款，不是用來助人，而是要興建豪華寺廟，甚至誤導信徒，以為捐錢蓋大廟有很大功德。在十菩薩行裡的歡喜行，要我們「利益衆生而無我想」，饒益行要我們「不求富饒、不求色相，一切無所著。」，並要我們「必當捨離一切纏縛、貪求熱惱。」，最後達到「不生一念欲想，心淨如佛」。在「悲慘世界」裡的主教的行止，我們看到了菩薩的歡喜行與饒益行，也是我們必須反省的。

「悲慘世界」裡最有名的內容，是主教和男主角尚萬強的

相處。尙萬強是一名假釋犯，從監獄出來後，大家知道尙萬強是犯罪的人，沒人敢收留他，於是流落街頭，挨餓受凍，不得已去教堂求援，但教堂的工作人員，知道他是曾經犯罪的人，擔心會對教堂不利，於是不讓他進去。主教知道後，馬上要員工讓他進來，並說：「這裡不是我的家，而是耶穌基督的家。心中有悲傷，想要歇息的人，任何人都可以進到這裡來。」，主教又說：「醫生家的門絕對不能緊閉，神父家的門也必須永遠敞開才行。」。這是佛所說的：「眾生平等」的精神，但我們有做到嗎？在十菩薩行裡的善法行，要我們「饒益一切眾生」，對所有眾生，都必須平等對待，不能有分別心。在當時西方國家政教合一時，主教是地位很高的修行者，非王公貴族是無法見到的，但在「悲慘世界」裡的主教，卻放下高貴的身分，與一切眾生相處，並為眾生解惑，不分貴賤。事實上在天主教聖人聖奧古斯丁就曾提到有一位米蘭大主教（米蘭大主教地位很高，是僅次於羅馬教皇的主教。），他把大主教辦公室搬到一樓，且在大門旁邊，方便民衆找他。他說：「主教的大門永遠為民衆敞開。」，米蘭大主教要讓所有想找他解惑的民衆，都可以見到他，打破平民百姓無法見到大主教的慣例。但在佛教界裡，每個道場的大法師，達官貴人可以隨時找他當面請益佛法，而一般信徒有辦法當面請示他佛法嗎？

當然尙萬強賊性不改，住進教堂後，晚上把教堂的銀盤偷走了，不久被警察抓到了。警察把尙萬強帶到主教面前，要主教治他罪，但主教不僅沒有治他罪，還替他掩飾，向警察說：「那是我送他的。」，主教又拿起教堂裡的銀製燭台交給尙萬強，向他說：「你忘了把這個帶走了。」。教堂的員工對主教的行為很不滿，主教向員工說了最著名的一段話：「你認為那些銀盤是我們的嗎？長久以來，我一直獨佔那些銀盤是不對的，那是窮人的東西，而那個人不正是窮人嗎？」，主教最後向尙萬強說：「你已不是壞人了，我已經把你的靈魂從黑暗中拯救出來，獻到神的面前了。」。尙萬強在主教的感化下，終於改邪歸正，後來努力打拼，成為市長，並救了很多苦難的眾生。主教的行止，不就是十菩薩行裡最後的「真實行」嗎？華嚴經云：「此菩薩成就第一義諦之語，如說能行，如行能說。此菩薩學三世諸佛真實語，入三世諸佛種性。」，主教實踐慈悲精神，教化了尙萬強，也就是實踐了諸佛的精神，這才是真正的菩薩。

慈悲是菩薩的主要精神，也是成佛之道所不可或缺的。而慈悲是一種實踐精神，必須從生活裡去實際力行，在苦難的人生裡，體悟無我的精神。但目前的社會裡，大多數人只想做功德求福報，不僅無法解脫痛苦，反而益增執著，痛苦不堪。「悲慘世界」裡的主教精神，捨棄自我、濟度助人的實際行動，就是佛教的慈悲精神，是我們要學習的精神。

跡門十妙祇是自行化他始末(四)

/ 雲庵

三、行妙

行妙接在智妙後，理由是行須由理與智引導，纔能直達真理之境。境智行有其密不可分的关系，修行若無諦境爲緣，坐著如天馬行空，糊思亂想。如人行走，須靠眼目。然有眼無足，有路（理）亦難起步，有理有智，若不修觀行，又如人說食，終不能飽。由理論引導實踐，由實踐彰顯真理。智爲行的根本，行須藉智而生，行有完成智的功德，故智藉行完成，行滿智就滿。理未窮則智未息，故理生則智生。智能顯理，理若透徹，則觀智可歇息。行有無量，以智爲本。智如嚮導主，行如隨行人。有嚮導主帶隊，指引正確方向。安隱帶領到達所要到的寶所。

所謂行妙，最高標準是圓教一行一切行。行妙所要求的是一心具萬行。說有行，是在初住前相似、觀行的有相行位。若三法妙顯，就已破無明入初住位了。

行妙中所要求的雖是一行一切行，一心具萬行。但並未放棄藏通別三教的次第教行。因爲不先說粗行，不能顯妙行。行有萬行，先略舉四教增智行，再詳舉大般涅槃經次第五行。最後說圓五行。

(一) 增數行

1. 三藏增數行

(1) 增一行，即不放逸。攝萬念於一心而直至涅槃。

(2) 增二行，如說比丘當修二法，止與觀爲行。息諸行妄念，使戒律不失。修觀如實知四諦之義。

(3) 增三行，如修戒定慧，是出世梯蹬，缺一不可。是佛教基本的修行佛法。

(4) 乃至百千萬億法爲行，攝一切行。

這指三藏教下智導行。下智導下行，有善惡對待，有能治所治。這是藏教的實有法門修增數行。三藏人的下智下行，是與

通別圓三教智慧相望之言。其智於修行人是有啓發作用的。有惡應除，有苦應求解脫，是每位行者的基本修行。

2. 通藏增數行

般若時所說的法門，屬通教攝。而般若法說的是否定世間一切相的法門。最有代表性的心經，開頭就強調「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空。」用觀照的智力，否定蘊體的存在。這是用一空性來破五蘊相。如是用般若智觀，則諸法祇一空相。然菩薩行般若時，雖知諸法一相，也能知一切法有種種相。一相是無相，有種種相，是諸法有個自的差別相。乃至百法千萬億法爲行，攝一切行。是爲通教無相智修增數行。

3. 別藏增數行

別教藉用善財五十三處參訪善知識所學法門爲例，除了普賢與彌勒二菩薩，餘五十人都言祇懂一法門，如投巖赴火法門，如幻三昧法門，算砂相巖等法門。如是乃至百法千萬億法爲行，攝一切行。一一行皆破無明，是爲別教增數行修行。

4. 圓教增數行

行融圓妙，一通則百通，故能一行代表一切行。例如十種樣的水果，切塊之後，一塊一塊吃，須次第十次纔能吃盡十種水

果。若打成果汁，喝了一口，十種水果則全都嚐到了。是圓教教義圓融無礙故。免強說圓教有一行二行乃至十行。

(1) 一行，指一行三昧。心常寂靜，無常顛倒永不生起。(2) 二行，指修止與修觀。(3) 三行，指聞思修，或戒定慧。(4) 四行，指修四念處。(5) 五行，指五門禪。(無常、苦、空、無我、寂滅)(6) 六行，指六波羅蜜。(7) 七行，指七善法。(節善、義善、獨一善、圓滿善、清淨調柔善、無緣慈善等)(8) 八行，指八正道。(9) 九行，指自性、一切、難、一切門、善人、一切行、除煩惱、此世他世、清淨淨等九種大禪。(10) 十行，指十種觀境。(陰入境、煩惱境、病患境、業相境、魔事境、禪定境、諸見境、慢境、二乘境、菩薩境)

這上面所談的祇是大約的修行行門。要旨在提出涅槃經的聖行、梵行、天行、嬰兒行、病行作爲具體修行的內容。五行又分成別五行，圓五行。要表達圓五行，須先說明各別五行即次第五行。得意必藉言教，具體修行項目爲幫助瞭解道理，而語文言教又是幫助道理瞭解，得意就不必言教。所以有必要從別五行項目逐一瞭解，逐步實踐。故先明別五行：

(待續)

身是衆苦之本

◎道 益

每次到醫院，見到病患之苦，總是心生感慨，「這就是出生為人的苦」。眾生在六道輪迴，因貪瞋癡，而造諸惡業，隨業而受身，身是眾苦之本。有情眾生，具足五蘊而有身，身更作苦事，因而輪轉生死，經無量劫，受大苦惱，難以解脫。

六道眾生果報不同，皆是業力所作，雖然有過去一切善業，但是常為惡業所覆。《大般涅槃經》云：「眾生從業，而有果報，如是果報，則有三種，一者現報、二者生報、三者後報。貧窮巨富，根具不具，是業各異。」有人，現在作善作惡，現身受報。有人，此生作善作惡，來生受報。或是過去無量生中作善

作惡，或於此生中受報，或現在未來無量生中方受其報。見此生行惡之人，現在受好報，當知此是過去，生報後報善業熟故，所以現在有此樂報。而行善之人，現在受苦，亦是過去生中，生報後報惡業熟故，現在善根力弱，不能排遣，是故得此苦報。

今蒙佛恩德，講說微妙法，令世間人，了知因果報應，絲毫不爽。這一生的苦樂報，皆是業力所感。眾生處在苦海中，幸蒙佛之慈悲，使令眾生，知苦斷集，慕滅修道。善法遮除惡法，廣開甘露法門，拔出三毒根，得閉三惡道，除去煩惱障，超越生死海，苦報身解脫，眾苦則止息。

次韻曾俊臣即事

紹嵩

柳暗人家水柏堤，人家隨處有柴扉。

草中白道穿村去，門外黃塵撲面飛。

返照未沉僧獨往，暮山時見鳥雙歸。

風從北戶來披拂，暗迎花香入客衣。

次韻朱國器秋月之什

紹嵩

二水~~犇犇~~鳴屋除，山川澄淨九秋餘。

故人相見自青眼，病叟中間已白鬚。

湛然詩鈔

二二三

風射破窗燈易滅，鶴歸喬木月難呼。

政須送與王摩詰，盡我憑欄覓句圖。

曲江野眺

紹嵩

偶來清賞曲江頭，人自無言水自流。

欲作新詩圖盡取，亂峯寒木更孤舟。

宿山居

紹嵩

中庭淡月照三更，環堵條然表裏清。

深夜欲眠眠未得，一溪秋水枕邊聲。

宿疎山

紹嵩

竹輿穿雨上疎山，寒涕垂頤獨掩關。

病客欲眠渾不寐，白猿啼在白雲間。

雨後登吸江亭

紹嵩

吸江亭下雨初晴，中有樵夫跣足行。

時作微吟清徹骨，茲游無乃太清生。

韻吳伯庸竹間梅花(一)

紹嵩

竹間初拆半斜枝，正是周王二月時。

湛然詩鈔

二二四

竹映梅花花映竹，主人不剪要題詩。

韻吳伯庸竹間梅花(二)

紹嵩

自讀西湖處士詩，尋芳長恨見花遲。

前程笑到山多處，竹裏橫斜一兩枝。

韻吳伯庸竹間梅花(三)

紹嵩

一度春來一度新，夕陽花塢淨無塵。

負暄孤坐松根石，細看橫枝間綠筠。

一〇二年四月份會務報導

(會訊第380期)

捐款芳名錄

(總計 肆萬玖仟捌佰元整)

叁仟元：劉鎮誠

貳仟元：林金讚

壹仟伍佰元：悟徹法師

壹仟貳佰元：釋宏益

壹仟元：水月法師 林吉利 傅冠智 楊怡玲

陳美智 洪文雄 郭明鑫

伍佰元：釋道益 度小月 修欣打字行

瑞展化工原料有限公司 三寶弟子

李承育 李慧玲 李雪梨 吳燕靜

傅冠盛 徐黃貴美 徐鈺銓 徐淑媛

謝孟哲 謝金花 陳文宗 陳永漢

宋淑真 陳羿宏 洪振銘 洪貴玲

洪陳老連 洪桂莉 洪桂昭 洪秀源

高淑惠 許瑞吟 許汝櫻 江柏興

叁佰元：李宗仁 林世豐 韓立銘 韓慧玲

貳佰元：王建宗 王延銘 王昱黎 李淑珍

林融唯 黃美月 黃朝貴 黃炳文

韓麗玲 張錦雲 侯坤隆 侯坤成

蕭伊欣 蕭依慧 謝幸芬 陳清瑞

陳品華 葉曉恩 葉曉源 葉曉惠

許雀芬 宋金良 宋沛玲 宋佩庭

趙振豪 趙偉翔 趙佩芸 趙益欽

盧貞吟 邱治民 鍾瀚禧 柯錦燕

壹佰元：慈有中 王愛玉 李眞業 李白彩娥

李柏穎 李玉英 林建國 林賢雲

林建國 林賢雲 林佩辰 黃怡禎

李眞業 李白彩娥 李子成 李周美英

林建國 林賢雲 林佩辰 黃怡禎

李眞業 李白彩娥 李子成 李周美英

林建國 林賢雲 林佩辰 黃怡禎

102年4月份收支明細表

收	上月結存	\$447,623	90
	本月收入	\$ 49,800	00
入	收入總計	\$497,423	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第322期印刷費用	13,700	00
	福田雜誌郵寄費用	5,017	00
	劃撥代金手續費	85	00
出	濟助支出		
	黃 ○ 勇	2,000	00
	吳 ○ 木	2,000	00
	洪 ○ 欽	2,000	00
	吳 ○ 霖	2,000	00
	張 ○ 廷	2,000	00
	葉 ○ 華	2,000	00
	葉 ○ 涓	2,000	00
	白 ○ 雅	2,000	00
	鄒 ○ 卿	2,000	00
	翁 ○ 溪	1,000	00
	蔡 ○ 興	1,000	00
	鄭 ○ 娟	1,000	00
	鄒 ○ 卿	10,000	00
	支出總計	\$ 49,802	00
	本月合計	\$447,621	90
	收支比較	100 %	

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

湛然寺福田功德會



4月份救濟事蹟

1. 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，因家中半年內多人罹癌及發生事故，造成經濟生活上壓力沉重，本會今年已協助過，今因案夫已因癌症去世，其喪葬費用無力負擔，故本會再加以協助壹萬元整，並轉由其他善心人士及單位支援不足之費用。

2. 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、鄒○卿女士，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。



六祖慧能禪師禮五祖弘忍禪師

• 贈 閱 •

■ 中華民國一〇二年五月十五日出版
 ■ 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