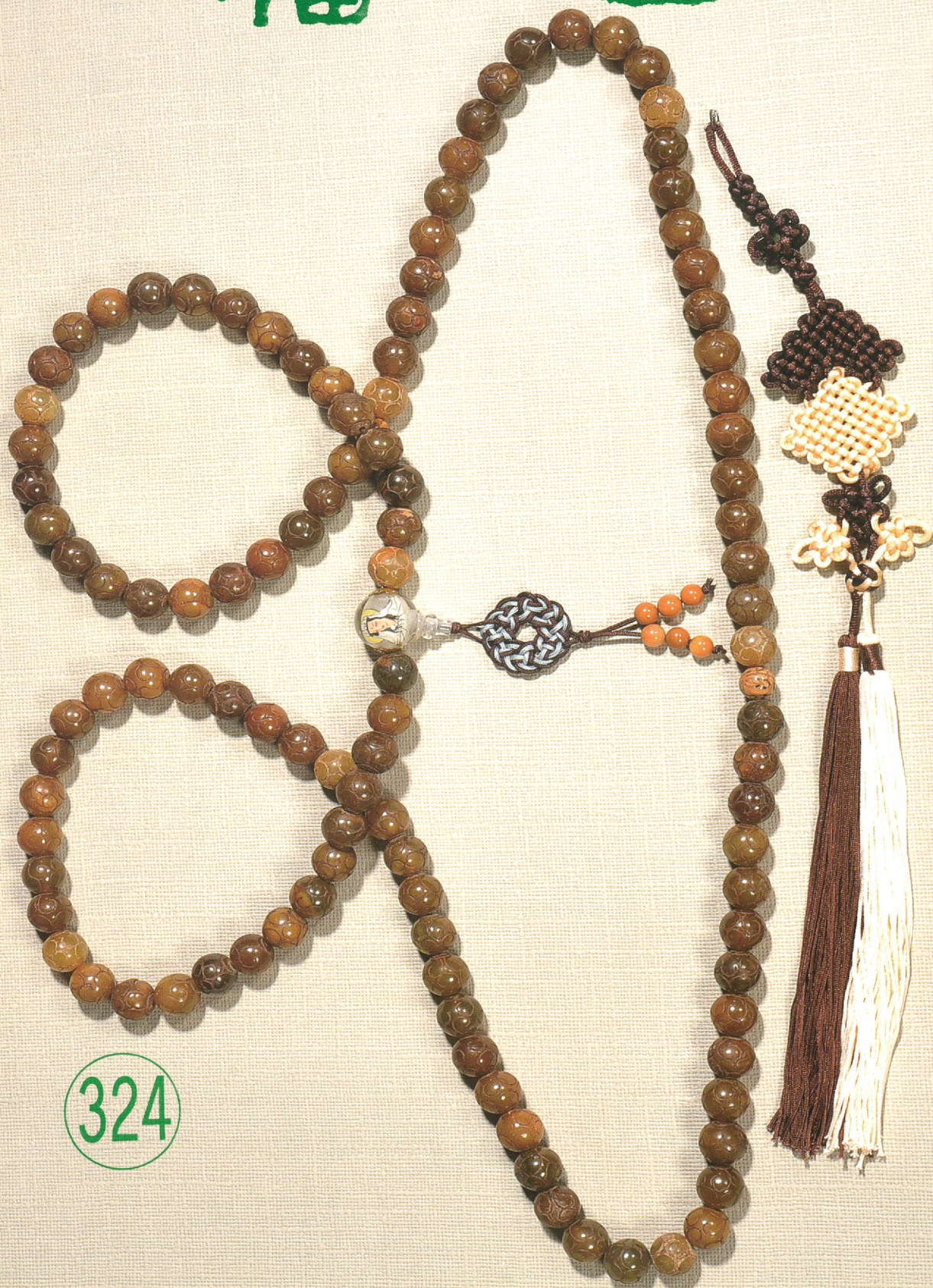


福田



324

卐 佛教月誌 卐

卍泰國朱拉隆功大學於5月12日，由僧王頒發榮譽博士學位給台灣蓮華學佛園慈蓮苑住持修慈法師，肯定其在佛教教育、社會服務的傑出貢獻。

卍台南蓮華山接天寺為慶祝開山80週年慶，於102年4月6日舉行「整建落成暨菩薩聖像開光大典。」

卍由慧海文教基金會，每年擇於農曆四月初八佛誕節舉行「清涼藝展」，今年假台北市中正紀念堂舉辦曉雲法師畫作。

卍香港中華佛教文化院、西方寺、東林念佛堂等單位，聯合舉辦〈東北三老佛學思想研討會〉，於101年5月11日，假香港荃灣如心海景酒店舉行。讚揚三老為香港的佛教事業奉獻畢生心力。

卍農曆四月初八日，恭逢教主釋迦牟尼佛聖誕。各縣市佛寺舉行浴佛法會。

卍台南慈光精舍，於5月14日至8月6日，舉辦第一組「學佛行儀」佛學課。

卍已故會性老法師生前所講「大方廣佛華嚴經」一套四十五片，由慧霖文化有限公司製成MP3，免費結緣。

電話：(02) 22450318

本期目錄

封面：紅瑪瑙念珠 大明攝

1. 佛教月誌

2. 天台宗對《阿彌陀經》之定義與評價(一)……智者大師等

4. 為三事故修奢摩他與毘婆舍那……月中雲

5. 天台宗之「無情有性」義(五)……明了

10. 現代性佛學研究的百年薪火相傳(五)……江燦騰

15. 南岳慧思之研究(三)……佐藤哲英著
依觀譯

18. 布施得大富……月中雲

19. 願曉《因明義骨》鈎沉(一)……沈海波

22. 格義佛學對佛教中國化之影響探討(三)……林維明

25. 生活中的禪法(三)……何世亮

27. 跡門十妙祇是自行化他始末(五)……雲庵

32. 湛然詩鈔

33. 一〇二二年五月份會務報告

封底：六祖慧能禪師禮五祖弘忍禪師

天台宗對《阿彌陀經》之定義與評價（一）

智者大師等

一、智者大師所著《阿彌陀經義記》之評價與釋義云：

夫至聖垂慈，照機應迹，開導六道，普濟十方，逐境昇沈，隨緣淨穢。斯則善權攝誘，引趣菩提，是故大覺彌陀昔弘誓力，應形極樂，現處道場，三輩願生，皆入定聚。色像殊勝，壽量難思，寶樹天華，咸能演法，清風流水，俱說妙音，聞唱苦空，證無生忍。

釋迦聖主，本願弘深，不捨慈悲，化茲穢境，五痛燒然（燃），八苦煎逼，廣明誠勸，遍洽群品。示其妙術，十念往生，四眾奉行，依教修觀。說有廣略，時處不同，靈鷲宣揚，三種淨業，舍衛敷演，六方護念。

斯一教在文（指經文），雖約明義實繁，總語西方安養國界。五重玄義：

- （一）釋名：從人，標稱，依教修習，往生彼國。
- （二）辨體：法性真如，諦心觀察，證常樂果。

（三）宗致：淨土機緣，妙樂莊嚴，化像迎攝。

（四）力用：破除愛見，五住塵勞，正習俱盡。

（五）教相：帶別（教）挾通（教），生熟醍醐，總為教相也。
。（《大正藏》37，頁306上）。

二、智圓法師所著《佛說阿彌陀經疏》之評價與釋義云：

夫心性之為體也，明乎？靜乎？一而已矣。無凡聖焉？無依正焉？無延促焉？無淨穢焉？及其感物而動，隨緣而變則為六凡焉？為三聖焉？有依焉？有正焉？依正既作，則身壽有延促矣。國土有淨穢矣。吾佛大聖，人得明靜之一者也。

乃假道於慈，託宿於悲，將欲驅群迷使復其本，於是乎無身而示身，無土而示土，延其壽，淨其土，俾其欣促其壽，穢其土俾其厭。既欣且厭，則漸誘之策行矣。

是故，釋迦現有量而取穢土，非欲其厭耶？彌陀現無量而取淨土，非欲其欣乎？此則析之，彼則攝之，使其復本而達性

耳。故《淨名》曰：隨所調伏，衆生而取佛土者，其是謂乎？

雖寶樓金地，無悅目之翫，而非惑蕩之色而能達唯心無境矣。雖風樹鳥聲有入耳之娛，而非滄漻之音而能念三寶有歸矣。

夫如是則復乎明靜之體者如轉掌耳。經云：衆生生者皆是阿鞞跋致是也。大矣哉，聖人之善權也如此。是故群經森列而僻讚淨方，其有旨哉。

佛說阿彌陀經者，其偏讚之謂歟，吾愛其辭，簡而理明，其文約而事備，足可以誘弱喪而擊童蒙焉。

於是約龍樹之宗，準智者之說，依經辨理爲之義疏。若極深研，幾則吾豈敢？庶乎有助於真風，爲益於後昆爾。

釋題玄義五重，二土果人名也；方等實相體也；信願淨業宗也；捨苦得樂用也；生蘇大乘教也。（同上，頁350下—351上）。

三、明·智旭法師所著《佛說阿彌陀經要解》之評價與釋義云：

原夫諸佛憫念群迷隨機施化，雖歸元無二而方便多門，然於一切方便中求其至直捷至圓頓者，莫若念佛求生淨土。

又於一切念佛法門之中求其至簡至穩當者，莫若信願專持名號。是故淨土三經並行於世。而古人獨以《阿彌陀經》列爲日課。豈非有見於持名一法普被三根。攝事理以無遺，統宗教

而無外，尤不可思議也哉。

古來注疏，代不乏人，世遠就湮，所存無幾。雲棲和尚著爲《疏鈔》，廣大精微。幽谿（指傳燈）師伯述《圓中釁》，高深洪博。蓋如日月中天，有目皆覩。特以文富義繁，邊涯莫測，或致初機淺識，信願難階，故復弗揣，庸愚再述《要解》，不敢與二翁競異，亦不敢與二翁強同，譬如側看成峰，橫看成嶺，縱皆不盡廬山真境，要不失爲各各親見廬山而已。五重玄義釋經文：

第一釋名者：

此經以能說所說人爲名。佛者能說之教主，即釋迦牟尼如來，乘大悲願力生五濁惡世，以先覺而覺後覺，無法不知，無法不見故名佛也。

說者悅所懷也。佛以度生爲懷，衆生機熟，佛爲應時說法令得度，脫故悅也。

阿彌陀者，即所說彼土之導師，以四十八願接信願念佛衆生，令生極樂世界永階不退者也。梵語阿彌陀此云無量壽，亦云無量光，以要言之，功德智慧、神通、道力，依正莊嚴，說法化度，一一無量，聊舉壽命光明二事以爲言端耳。

經者訓法、訓常。一切金口所宣通名爲經，今對佛說阿彌陀五字，即是通別合爲題也。教行理之各論通別，廣如台藏所明。

第二辨體者：

諸大乘經皆以實相爲正體。何謂實相？即現前一念之自性是也。

吾人現前一念心性不在內，亦不在外、中間，非過去，非現在，非未來，非青黃赤白，非長短方圓，非香非味，非觸非法，覓之了不可得，而不可言其無。具造百界、千如而不可言其有。離一切緣慮分別相而緣慮分別，亦非離此實相別有自性。離一切語言文字相，而語言文字，亦非離此實相別有自性。以要言之，離一切相即一切法，唯其離一切相故無相，惟其即一切法故無不相，無相無不相故，不得已強名實相。

實相之體，非寂非照，而復寂而恒照，照而恒寂。照而寂強名爲常寂光土。寂而恒照，強名清淨法身。又照而恒寂，強名法身。寂而恒照，強名報身。又性德寂照，強名法身，修德寂照名報身。又修德照而恒寂，名爲受用身。修德寂而恒照，強名應化身。

當知寂照不二，性修不二，身土不二，無非實相，實相無二亦無不二，是故舉體作依、依正、作法、作報、作自、作他，乃至能說所說，能度所度，能信所信，能願所願，能持所持，能生所生，能讚所讚，二無非實相，正印之所印也。

（待續）

為三事故修奢摩他與毘婆舍那

月中雲

大般涅槃經中，佛陀告訴諸弟子，為三事故修奢摩他，何等為三？

一者不放逸故。一切諸佛諸善根本皆從不放逸。以不放逸故，餘諸善根展轉增長。

二者莊嚴大智故。亂心中不能得見實事，如水波蕩，不得見己面。一切功德智慧並在禪定中。

三者得自在故。生死令人不自在。因定生慧，因慧破無明，無無明則無生死，無死則無繫縛，無繫縛則得自在。

復次為三事故修毘婆舍那。何等為三？

一者為觀生死惡果報故。世間一切重苦無過生死，生死不了，苦堪不已。輪迴未出，難免墮豬胎狗胎。修觀就是觀察生死源頭，無明是生死罪魁禍首。為出輪迴故修毘婆舍那。

二者為欲增長諸善根故。增長信心善根，增長精進善根，增長正念善根，增長遠離諸見善根，增長智慧善根，遠離一切諸惡煩惱。

三者為破一切諸煩惱故。修空假中三觀以破三惑。空觀成破見思煩惱。假觀成破塵沙煩惱。中觀成破無明虛妄分別煩惱。

奢摩他是止，毘婆舍那是慧。止與觀非兩件事。若不在止上理解的，不名曰慧觀。而修定做功夫，若無慧觀之智，是靠不住的。故須止觀雙修。

天台宗之「無情有性」義（五）

• 明了

3. 釋《法華玄義》「境妙」的「色心不二」及「依正不二」論無情有性：

智者大師著《法華玄義》在詮釋《法華經》之妙義，以「破麤顯妙」之相待妙和「開麤顯妙」之絕待妙來闡「妙」。對妙義的開顯可說《妙玄》之核心所在。其「境妙」中以十如是境，以三轉讀的方式彰顯實相，亦即由空、假、中之「非一二三而一二三」之不縱不橫關係說明實相；於十二因緣境中，以「即事顯理」方式說明十二因緣是三因佛性是三德；於四諦境中以「即事而中」顯無作四諦，於二諦境中，以「真即俗，俗即真」而顯圓教二諦義；於三諦境中，顯空、假、中任一法皆具足佛法；於一實諦境中，直就一實諦而顯妙；若執此實，仍是鹿法，於無諦境中，直就不可說之妙境。（《大正》33，頁

698中—703中）。

湛然尊者依《法華玄義》迹門十妙與本門十妙在其著《釋籤》卷十四直伸一理顯《法華經》經旨為「十不二門」：

一者色心不二門；二者內外不二門；三者脩性不二門；四者因果不二門；五者染淨不二門；六者依正不二門；七者自他不二門；八者三業不二門；九者權實不二門；十者受潤不二門。十不二門與本文有直接關係為「色心不二門」與「依正不二門」。

(1) 色心不二門者，湛然尊者說是依「境妙」立名，文云：十如境乃至無諦（境），一一皆有總別二意。總在一念，別分色心。何者？初十如中相唯在色，性唯在心，體、力、作、緣義兼心色，因果唯心，報唯約色。十二因（境）

，苦業兩兼，惑唯在心。四諦（境）則三（諦境）兼色心，滅（諦境）在心。二諦（境）三諦（境）皆俗具色心，中（諦境）唯心。一實（諦境）無（諦境）準此可見。

既知別已攝別入總，一切諸法無非心性，一性無性，三千宛然。

當知心之色心，即心名變，變名爲造，造謂體用，是則非色非心而色而心，唯色唯心良由於此。

故知但識一念，遍見己他生佛，他生他佛尙與心同，況己心生佛寧乖一念？故彼彼境法，差而不差。（同上，頁918中）。

十如境、十二因緣境、四諦境、二諦境、三諦境、一實諦境、無諦境，皆可以總別兩境概括之。「總在一念，別分色心」。此諸境，總說不出「一念」，若分別說，不外色心。是則「總」是指「一念無明法性心」說，非「靈知眞性」說。「別分色心」是將「一念」分開說。一念心，心即色心；一念色，色即心色。故唯心亦可唯色，亦可唯聲、唯香、唯味、唯觸。是故總在一念，亦可在色、聲、香、味、觸也。

總在一念，即一切法趣一念，是趣不過。總在色、聲、香、味、觸等，亦然。故由此言「非色非心，而色而心，唯色唯

心」，以明色心不二也。心者有情，色者無情，色心不二即無情即有情，性相同也。

(2) 依正不二門：

依據《妙玄》之「感應神通妙」立名，尊者說：

依正不二者，已證遮那一體不二，良由無始一念三千，以三千中生陰二千爲正，國土一千屬依。依正既一心，一心豈分能所？雖無能所，依正宛然。是則理性、名字、觀行已有不二依正之相，故使自他因果相攝。但衆生在理，果雖未辦，一切莫非遮那妙境。（同上，頁919上—中）。

雖迷之衆生與悟證之遮那（法身佛）一體無二，然須了迷悟理性法體之局遍，他說：

應復了諸佛法體非遍而遍，衆生理性非局而局。始終不收，大小無妨，因果理同，依正何別？故淨穢之土，勝劣之身，塵身與法身量同，塵國與寂光無異，是一一塵刹一切刹，一一塵身一切身，廣狹勝劣難思議，淨穢方所無窮盡，若非三千空假中，安能成茲自在用，如是方知生佛等彼此事理互相收。（同上，頁919中）。

智者大師所著《摩訶止觀》「正修止觀」分所觀境爲十：一、陰界入、二、煩惱、三、病患、四、業相、五、魔事、六、禪定、七、諸

見、八增上慢、九二乘、十菩薩。初觀「陰界入境」，去丈就尺，去尺就寸，只觀識陰，即陰入心也。餘九境亦皆就迷就事論心。大師常言「一念無明法性心」，此心即具十法界，也是一念三千爲不思議境。不思議者「非縱非橫，非一非異，玄妙深絕，非識所識，非言所言」之謂也。四教之前藏通別三教爲思議境，唯圓教之一念三千爲不思議境，此一念心即陰識心，就修觀言，觀心爲主，因一切法皆心造故，依圓理言之，不但一念心即十法界爲不思議境，貪瞋等心及諸根塵皆然，一切法趣色，趣空、趣不有不空故也。湛然尊者於此故言「依正何別？淨穢之土、勝劣之身、塵身與法身量同，塵國與寂光無異，是即一一塵刹一切刹，一一塵身一切身。」廣狹勝劣皆不思議也。

4. 著《金剛錍》論無情有佛性：

《金剛錍》一書湛然尊者以野客與主人的問答型態表示，客以《涅槃經》說：「佛性，無情無」爲根據，反問主人的無情有佛性說，主人以《涅槃經》〈迦葉品〉的「衆生佛性猶如虛空，非內非外，若爲內外，云何（佛性）得名一切處？」說衆生佛性是理性正因，理性的正因之體遍於一切處。主人即是湛然尊者，他主張正因佛性遍於非情等一切事物。

《金剛錍》一書文中尊者又引用《佛性論》的「佛性者即人法二空所現真如」，主張真如、法性、法界是佛性之異名，真如、法性、佛性體同，但是使用上多少有差別。例如佛性、理性、眞性、藏性、實性等附上「性」之名，多在凡在理。無「性」名者，如法界、實相等多通凡與聖、因與果、事與理；如三昧、陀羅尼、波羅蜜等唯佛之果。所以將「因」名爲佛性，是因爲煩惱生死是佛之性，爲令修習而名爲佛性。

他亦引用《涅槃經》中所說的佛性。佛者果人之名，一切衆生有果人之性，故名一切衆生有佛性。而衆生煩惱心之體性遍滿一切，雖說唯心，不是只限於清淨心，進而生死之色也是色即是心，故遍滿一切。

尊者亦引用智者大師天台宗思想，說不思議境是一念中的理具三千，一念中具有因果、凡聖、依正、自他等，此三千之性是中道之理，住非有非無，既有既無。因爲是實相故，所以實相法爾具足諸法，諸法法爾，性本來無生。《金剛錍》言：「實相必諸法，諸法必十如，十如必十界，十界必身土。又依《大經》及以《大論》立三世界故有三千。其如止觀及廣記中，故知，因果凡聖恒具三千」（《大正》46，頁785下）。也就是說，理必有事，故理之實相必具事之諸法。又事必有果，故

諸法必有因果之十如，進而因果之法必該凡聖善惡，故十如必是十界。正報之身必有所依之土，故十界必是身土。如上所見，理具三千是依正不二之論理。

對於未聞圓教的衆生，有無始以來煩惱業苦，此煩惱業苦爲理性之三因，依了因未發心，依緣因未加行，故性之了因、緣因名正因。故衆生有正因佛性。正因佛性等虛空遍法界，遍此法界的正因佛性具諸佛之身土。一身一切身，一土一切土，因有此正因佛性而名有性。若說衆生有正因佛性，具有法身，而不具有報身、化身，如此即違背「心佛及衆生，是三無差別」的經文。故尊者以「心佛衆生三無差別」推論結果「非情有性」。

(三) 四明知禮（九六〇—一〇二八）的無情有性之言論：

日本沙門源信（九四二—一〇一七）曾向知禮大師請教非情草木成佛不成佛之疑，他依據《涅槃經》中以拘陀樹無心故不與授記；法相宗以草木有理性而無行性，故不能成佛，而天台宗如何解釋經論之文以建立草木成佛之義？對此，知禮大師在宗曉法師所編《四明尊者教行錄》第四卷，如此說：

《涅槃經》、法相論草木無心但有理性無行性者，此權教故簡無情。爲起眞修，仍須進行方得成佛。緣修乃是無常

，即是本無今有義也。欲顯眞修，須依理性，理非今古，不簡色心，一成一切成，故說無情成佛也。又依緣修說，無情成佛者，相盡情忘，則無情悉成佛矣。（《大正》45，頁890中）。

由此來看，知禮大師的草木成佛觀，就理的立場而言，是依一成一切成的論理，一有情成佛時，草木也成佛。但是在具體的立場而言，是觀無相時草木成佛，不說草木自發心成佛。

(四) 日本天台宗的無情有性之言論：

1. 最澄大師（七六七—八二二）在《註金剛鐸論》一書主張無情有性，尤其在《拂惑袖中策》中設「木石佛性」一章，力說木石等非情也有佛性，但是未見草木發心修行及草木成佛之言論。

2. 良源法師（九一二—九八五）在《草木發心修行成佛論》中所說，草木成佛是本門壽量之實義，如來如實智見所說的世間相常住之文是草木成佛之玄旨。從而草木發心修行，也無菩提涅槃之義，這是爾前跡門所說，不是本門壽量之說。立於本門的立場，草木有生住異滅四相，這是草木發心、修行、菩提、涅槃之相。故草木發心修行時，有情也一樣發心修行；有情發心修行時，草木也發心修行。在天台圓教中，一切有情非情俱有安住與昇進二義。安住時不俱發心修行，昇進時有情非

情同發心修行。

結論

一、湛然尊者雖著《金剛錍》主張草木成佛說，但其理論來自天台宗創宗者智者大師之思想，非獨自立說，有天台祖師一脈相傳之說法。

二、從佛典和中國天台宗思想來看，雖主張草木成佛，但未明確說草木自發心修行成佛，反而真言宗及日本天台宗法師更進一步主張草木無情物可以自發心修行成佛，只是真言宗依據《大日經》，日本天台宗依據《法華經》這一點不同。

三、無情之草木成佛論不管是協助或推動有情者成佛，或自發心自己成佛，以現在地球遭受嚴重破壞，造成地球暖化天氣異常，天災連連，人類自己亦受害看，故無情既有性更應與有情有性同樣受保護。

（全文完）

參考文獻

- 《法華經》，《大正藏》第九冊，第262號。
《華嚴經》，《大正藏》第十冊，第279號。
《涅槃經》，《大正藏》第十二冊，第374號。
《大日經》，《大正藏》第十八冊，第848號。
《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，第945號。

- 《維摩詰所說經》，《大正藏》第十四冊，第475號。
《大乘玄論》，《大正藏》第四十四冊，第1853號。
《摩訶止觀》，《大正藏》第四十六冊，第1911號。
《輔行》，《大正藏》第四十六冊，第1912號。
《金剛錍》，《大正藏》第四十六冊，第1932號。
《四明尊者教行錄》，《大正藏》第四十六冊，第1937號。
《華嚴經探玄記》，《大正藏》第三十五冊，第1733號。
《新華嚴經論》，《大正藏》第三十六冊，第1739號。
《法華玄義》，《大正藏》第三十三冊，第1716號。
《法華經文句》，《大正藏》第三十四冊，第1718號。
《妙玄釋籤》，《大正藏》第三十三冊，第1717號。
《大日經疏》，《大正藏》第三十九冊，第1796號。
牟宗三，(1975)，《佛性與般若》下冊，台灣學生書局。
坂本幸男(2005)，《大乘佛教之研究》，中華佛教文獻編撰社。
廖明治，〈南北朝時代的佛性學說——中國佛性思想的濫觴〉，台北，中華佛學研究所，2007。
釋見額，〈天台宗無情佛性思想〉，台北，中華佛學研究所，2011，（英文版）。

二〇一一年十一月二十五日於台南市寓所

現代性佛學研究的百年薪火相傳：（五）

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

不過，戰後最優秀的關於印度佛教唯識學思想的現代性學術研究論述，是來自南台灣的葉阿月（1928-2009）。她曾於戰後初期，受教於高執德的「延平佛學院先修班」。其後，因高執德橫遭「白色恐怖」下的政治冤獄而慘遭槍決（1955），葉阿月深感內疚，³¹為報師恩，特矢志前往高執德昔日留日時期的駒澤大學深造，專攻唯識學，於1963年畢業。其後，考入東京大學印度哲學研究所，於1966年，以〈中邊分別論三性說之研究：以真實品爲中心〉的畢業論文，獲頒碩士學位。這是歷來第一次由台籍本土佛教學者，獲日本公立佛學研究所頒授關於印度唯識學研究碩士學位的現代性專業學術論述。

受此鼓舞，於是，同年（1966）春末，葉阿月再入同校的博

士班攻讀，由該校著名學者中村元（1912-1999）親自指導，並於1972年以〈唯識學における空性說の特色〉，獲頒博士學位；旋即返台，從此長期任教於台灣大學哲學系。³²1975年，葉阿月在台出版其日文版《唯識思想の研究：根本眞實としての三性說を中心にして》（台南：高長印書局）一書，是其生平學術論述的最高峰之作，一時頗獲來自學界的高度稱譽。但因其日文版全書，始終未能譯成中文出版，且其生平，雖能持續治學嚴謹，但孤傲難處、中文論述又非其所長，所以終其一生，都未能產生巨大的典範性研究效應。³³

至於印順的現代性大量佛學著作，已如綜合佛教思想大水库般地，在當代華人的佛教學界間廣爲流傳和被研究，因此有

「印順學」的研究顯學現象，正在當代佛學界開展。³⁴此外，他對「人間佛教思想」的倡導與推廣，也有大量的追隨者出現。但，在此同時，來自不同立場的教界批判者，也相繼出現。³⁵所以，這是正在發展中的未定型但非常重要的思想傳播潮流，值得今後繼續對其關注和探索。

由於儒佛思想的互相交涉，長期以來，即是研究中國思想史的主要傳統論述與思惟內涵的組成部分，因此，延續民國以來歐陽漸、熊十力和梁漱溟以來的儒佛思想的相關論述傳統，戰後以熊十力北大高徒自居的牟宗三（1906-1995）其人，不同於馮友蘭（1895-1990）、方東美（1899-1977）、唐君毅（1909-1978）和勞思光（1927-）四者的佛學論述，而是以《佛性與般若》（台北：學生書局，1977）兩巨冊（這是牟氏受印順相關佛教論述的研究影響之後），立足於當代新儒家的立場，來進行脫歷史相關脈絡性的中古佛學精義的新解與新判教的自我建構。

因此，嚴格而論，牟宗三這兩巨冊書的相關內容，其實是一種異質的新佛教思想體系的現代書寫，所以其書雖能在析論時，邏輯推論相當精嚴、和在進行相關概念詮釋時，也表現得相當深刻和極富條理性，但是全書如此詮釋，是否會有流於過度詮釋的嫌疑？以及是否能與原有歷史的發展脈絡能夠充分符

應？卻是大有商榷餘地的。但無論如何，牟宗三的此一《佛性與般若》兩巨冊的全書內容，仍算具有現代學術研究的大部分特質，所以也堪稱是戰後台灣現代佛學論述的高峰成就之典範著作之一。

戰後台灣在專業的現代佛學研究期刊方面，張曼濤在編《華崗佛學學報》之前，於1976年為主編《道安法師七十歲紀念論文集》（台北：獅子吼月刊社）的相關內容，集當時張氏所邀集的國內外諸多著名學者所合刊的內容，已達堪與現代型國際專業佛學研究論述相比肩的最高水平。

此後，不論張曼濤所編的《華崗佛學學報》或釋聖嚴的中華佛學研究所所長期支持的《中華佛學學報》，其研究主題內容的多元性與豐富性，雖有高度成長，但，若要論其是否有專業性的重要突破表現，則包括《中華佛學學報》在內的多種佛學研究學報，可以說從未在超越過1976年出版《道安法師七十歲紀念論文集》時的最高水平。

在有關20世紀的現代中國佛教史論述方面，臺灣地區來說，逃難僧釋東初於1974年春天出版的《中國佛教近代史》上下兩冊，³⁶是此一領域的最重要的研究奠基者：此書以明清佛教迄第二次戰後的劇烈變局為時代經緯、以釋太虛（1889-1947）

所主導的中國佛教近代改革事業為論述的核心，彙編各種佛教史料以成書，篇幅極浩繁，全書熱切護教之情亦躍然紙上，故難列入論述精嚴的通史性著作之林。但釋東初以釋太虛逝後的第一代佛教改革事業追隨者為職志，藉編史以表彰之，可謂繼釋印順於1950年編成《太虛大師年譜》的另一放大普及版，雖精嚴不及前書，仍具高度參考價值，故差堪可與前書並稱為雙美。

但，在此之前，因已有日本學者水野梅曉的《支那佛教近世の研究》(1925)、《支那佛教の現狀に就いて》(1926)兩書，以及藤井草宣的《最近日支佛教の交渉》(東京：東方書院，1933)一書，而此三者又皆為論述自清代以來迄戰前有關中日佛教及中國佛教近代變局的權威觀察報告，且其內容曾被直譯或改寫而構成釋東初該書之部分內容，卻未被清楚交代原書出處，所以若純就嚴格學術而論，難說其非釋東初之書的學術瑕疵。而這也是我等今日讀者，在讀釋東初之書時，切不可忽略者。

此外，有旅美華裔學者陳榮捷於1953年出版其《現代中國宗教的趨勢(Religious Trends In Modern China)》，³⁷對中國國民政府於內戰逐漸失利而尚未撤離大陸之前的近代中國佛教及其他宗教發展狀況，亦曾作了簡明又精到的權威觀察；其

中，尤以有關熊十力及其《新唯識論》的新佛教哲學思想，被舉為與釋太虛和歐陽漸（竟無）的唯識思想並稱，而在創新方面較後兩者為更優的新觀點，是首次被介紹到西方學界者，並引起一定程度的後續影響。³⁸

中共取代國民政府建立新中國政權之後，又有美國學者唯慈(Holmes Welch)遍訪當時流亡在香港、臺灣、新加坡、馬來西亞、緬甸、泰國以及菲律賓等地的多位中國僧侶，然後以大量訪得的口述資料（占第一冊內容三分之一）和頭等文獻資料（亦占第一冊內容三分之一）兩者對照，並嚴格篩選以增其內容的可信度；他是自1961年起，開始撰寫研究報告：先於1967年由哈佛出版社出版首冊《中國佛教的實踐(The Practices of Chinese Buddhism 1900-1959)》，³⁹1968年再出版第二冊《佛教復興在中國(The Buddhist Revival In China)》，至於第三冊《毛澤東治下的佛教(Buddhism under Mao)》則出版於1972年，約當中共爆發文化大革命的中期，所以批判性極強，但也限於出版時代過早，有關二十世紀最後三十年所謂「改革開放」之後的重要大變遷狀況，便無法在書中涉及。

可是，唯慈的研究堪稱典範性的成就，並且早于釋東初的《中國佛教近代史》三年出版，所以真正為二十世紀中國佛教

的全面研究奠定學術基礎者，當歸之唯慈其人，且其在此一領域的學術成就，迄今仍還無有能比肩者，以至於後來者，都還直接或間接受其研究成果之影響。⁴⁰

儘管如此，就二十世紀最後三十年的中國佛教發展現況來說，迄今都停留在重要僧侶的佛教事業或對其所持佛教思想的相關詮釋，雖間或也有介紹「改革開放後」的大陸宗教法規、佛教教育狀況或學術研究者，但除了與現實關涉不深且敏感性低的佛教學術研究成績較為可觀之外，其他方面皆缺乏較深刻或較嚴謹的對於大陸佛教大現實面的真相之研究。換句話說，有關教團現況的深入探討或反思，迄今仍存在不少禁區而遲遲難以展開。

至於釋聖嚴(1931-2009)對於《明末中國佛教之研究》(台北：學生書局，1988)的立正大學博士論文(1975)，雖曾遭日本著名者荒木見悟譏評為屬於「護教書」性質的無學術助益的偏頗研究，⁴¹卻是戰後深刻影響台灣諸多後進學者，⁴²相繼投入明代佛教史研究的重要開山之作。

註釋

31. 此為葉阿月親自告訴我的內情，時間在1994年春天，地點在其研究室。

32. 事實上，根據〈故董事長葉阿月博士行狀〉一文，所提到的詳情如下：「1969年，葉阿月博士課程修畢，先受台大哲學系主任洪耀勳教授聘為講師，1972年獲得東大 Ph.D. 文學博士回台大復職時，被當時系主任成中英教授聘為專任副教授，並於1979年成為教授。在台大講授『唯識』、『印度哲學史』及梵文等課程。任教期間，頗受前輩學者，哲學大師方東美教授之器重提攜。葉博士教學之餘，仍研究不斷。」
<http://fgtripitaka.pixnet.net/blog/post/29019424>。

33. 根據〈故董事長葉阿月博士行狀〉一文，雖也曾提到葉阿月於「1987年，翻譯中村元博士著作《印度思想》，並於1996年在台灣由幼獅出版社出版。1980年，將其著作《超越智慧的完成——梵漢英藏對照與註記》在新文豐出版社出版。1990年將《心經》從梵文原典譯成口語中文。1974年12月發表佛學著作《以中邊分別論為中心比較諸經論的心清淨說》。另曾在台大哲學評論(1985/1-)，發表有唯識思想的十二緣起說以中邊分別論為中心的論文，(1987/1)發表中邊分別論之菩薩『障礙』與『能作因』之學說的論文，(1989/1)發表窺基的『心』與『行』之學說的論文，以及以『心經幽贊』為中心等文章，其他論文及在中外學會發表之論文不計其數，

無法一一介紹。葉博士學識深厚，可說是著作等身，令人欽佩」。

<http://fgtripitaka.pixnet.net/blog/post/29019424>。但

，筆者的上述論述，仍與事實接近。

34. 參見邱敏捷，〈「印順學派的成立、分流發展」訪談錄〉（台南：妙心寺，2011，初版）。

35. 參見釋禪林，〈心淨與國土淨的辯證——印順導師與人間佛教思想大辯論〉（臺北：南天書局，駝2006）。

36. 此書由台北東初出版社發行，再版為1984年，列為《東初老人全集（一）》，日譯版是河村孝照改編、椿正美翻譯的濃縮版，於1999年由日本傳統文化研究所出版。此日譯本影印資料，承陳英善教授提供，特此致謝。

37. 此書有出版不久即有德文和西班牙譯本，1974年又有日譯本，而中文本由廖世德翻譯，有陳榮捷本人作序，於1987年由台北的文殊出版社印行。

38. 據陳榮捷教授的說法：「此後學術研討會、博士論文、期刊文章專論熊十力者，已超過十宗矣。」見陳著《現代中國宗教的趨勢·中譯本序》，頁3。

39. 此書的史料及方法學，可見其第一冊《佛教的實踐·序》，中譯本由包可華和阿含譯出，改名《近代中國的佛教制度》，列入藍吉富主編，《世界佛學名著譯叢》82/83（台北：世華出版社，1988）。

40. 但是，相對於此，香港佛教聯合會、香港佛教僧伽聯合會、友聯研究所三者，也於一九六八年共同委由聯合書報發行公司出版《中國大陸佛教資料彙編：1949-1967》，這是根據當時大量來自大陸的相關原始佛教資料，並分為八大部以呈現其全部內容，其名稱為：第一部中共的宗教政策；第二部中共成立初期的佛教；第三部中國佛教協會；第四部大陸佛教徒的活動；第五部大陸佛教的典章文物；第六部大陸佛教的教育研究及出版工作；第七部大陸佛教徒生活情況；第八部西藏喇嘛教的情況；另有附錄（一）中共「佛教工作」面面觀；（二）虛雲和尚雲門事變記。此外在該書中還有各部的簡明提示和重要評論，並附有釋覺光所寫的短序。因此該資料彙編，也可說相當程度反映了當時香港佛教界對中共初期統治下大陸佛教現實遭遇的深沉關懷和反思。因而此資料彙編雖非屬正式的學術研究撰述，但其參考價值實不亞於唯慈後來才出版的第三冊書：《毛澤東治下的佛教（Buddhism under Mao）》的學術貢獻。

41. 陳玉女，〈晚明佛門內外僧俗交涉的場域〉（板橋：稻鄉出版社，2010），頁20。

42. 像釋果祥、江燦騰、釋見睦等人都是受其影響者。

（待續）

南岳慧思之研究(二十)

佐藤哲英 著
依觀 譯

第三節 關於兩書成書之先後

一

吾人將慧思著作中，《隨自意三昧》、《諸法無諍三昧法門》、《法華經安樂行義》視為慧思之代表性著作，並稱之為「三部作」。此三部作係撰述於慧思思想形成期與思想大成期，亦即此等乃慧思三十四歲至五十四歲二十年間之著作。三部之中，《法華經安樂行義》之成書最遲，然關於《隨自意三昧》與《諸法無諍三昧法門》成書之先後，因其中含極為微妙的問題，故不容易決定。雖然如此，此處嘗試揭出二個根據，大

膽地作出推測，還望識者予以指正。

吾人所欲揭示之二個根據中，其第一個根據是，在述說觀法的方法中，言及息、心、身之次第之處的表現。第二個根據是二書有關如來藏之解釋的推移。首先就第一個根據論之。

天台大師《摩訶止觀》所揭二十五方便之第四調五事中，是依一調食、二調眠、三調身、四調息、五調心之順序，即：身、息、心之次第。但慧思則依息、心、身之次第修習觀法。茲將《隨自意三昧》〈住威儀品〉所揭與《無諍三昧》卷下〈身念處品〉之文對照如次：

〔隨自意三昧〕（《正續》55, p. 498c）

（二）應先觀息，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。

〔諸法無諍三昧法門〕（《大正》46, p. 633a）

①觀身不淨時，先觀息入出生滅不可得。次觀心心相。若先觀色，粗利難解，沈重難輕。若先觀心，微細難見。心空無體，託緣妄念，無有實主。氣息處中，輕空易解。

(三)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。

(四)是息不能自生，心念即息。動無念即息盡，是息由心。故有生滅，心即是主諦。

(五)觀此心今在何處？身內觀察，從頭至足，從皮至髓。一一諦觀，都不見心。內若無心，在外有也。復觀身外諸方遠近四維上下及以中間，一一觀察，都不見心。諸方既無，可在中間，搖動出入遍身中間悉觀，亦不見心，誰能觀心？復無觀者，是心既無相貌，名字亦無。是名觀心實相。

(六)若心與息，俱無名相。我今色身，從何處生？誰之所作？諦審觀察，責身源由，是身無主，從妄念心生，因息得立。心息既空，身亦寂寂。

(七)常修此定，深澄空法。離諸假名，知一切空。具足正見，無復妄念。然後觀息遍身出入。先觀鼻中氣息往還出入，次觀遍身，從頭至足，從皮至髓，毛孔汗垢，氣息一時，

②先觀入息，從何方來？都無所從，亦無生處。入至何處？都無歸趣，不見滅相，無有處所。入息既無。復觀出息，從何處生？審諦觀察，都無生處，至何處滅。不見去相，亦無滅處。既無入出。復觀中間，相貌何似？如是觀時，如空微風，都無相貌，息無自體。

③生滅由心，妄念息即動。無念即無生。

④即觀此心住在何處？復觀身內，都不見心。復觀身外，亦無心相。復觀中間，無有相貌。

⑤復作是念：心息既無，我今此身從何生？如是觀時，都無生處。但從貪愛虛妄念起。復觀貪愛妄念之心，畢竟空寂，無生無滅。即知此身化生不實。

微細出入。審諦觀察，明了見之。觀此色身。

(一)菩薩立時，諦觀此身色之空法，頭等六分，如空中雲。氣息出入，如空中風。身色虛妄，如空中華。云何得知息實相？

先觀三性，後觀假名。何等三性？一者心性，二者色性，三者息性。復有三性。一者心性，二者眼性，三者意性。先觀前三性。先觀心性，沈細難知。若先觀色性。麤朴難解。

二

前揭之對照中，附上(一)(二)(三)(四)(五)(六)(七)之編號者，係《隨自意三昧》之引文，《無諍三昧》之引文則用①②③④⑤⑥之編號。《隨自意三昧》編號(一)〈住威儀品〉中，菩薩觀此身心之空法時，頭等六分如空中雲，息之出入如空中風，身色之虛妄如空中華。即所謂知息之實相的三性觀。《無諍三昧》無此一部分，其「空中雲」「空中風」之譬係載於最後⑥之部分。

其次《隨自意三昧》編號(二)的部分，即新學菩薩先觀息之實相，亦即觀息之出入的一段，《無諍三昧》缺此一段。《無諍三昧》編號①所揭的是，觀身之不淨相時，依息、心、色之順序觀察，即所謂總論性的見解。

⑥頭等六分色，如空影，如虛薄雲。入息氣出息氣，如空微風。如是觀時，影雲微風，皆悉空寂。無斷無常，無生無滅。無相無貌，無名無字。既無生死，亦無涅槃。一相無相，一切衆生，亦復如是。是名總觀諸法實相。如是觀竟。

《隨自意三昧》編號(三)是觀息之實相，首先觀出息，觀入息，知「出息入息畢竟空寂」。相對於此，《無諍三昧》編號②的出息入息相反，但兩者之間的敘述最爲一致。

《隨自意三昧》編號(四)是述說「息由心故有生滅，心即是主」。《無諍三昧》編號③是從相反方向說「生滅由心」，闕了「心即是主」的重要一句。

《隨自意三昧》編號(五)是述說觀察心之實相，追求心在何處，所謂「觀身內觀身外觀中間，心無相貌無名字」。此《隨自意三昧》中的「觀身內從頭至足，從皮至髓，一一觀察」，《無諍三昧》④僅作「復觀身內，都不見心」之結論。觀身外時，《隨自意三昧》編號(五)的「身外諸法之遠近，四維上下及

中間一一觀察，都不見心」，此段在《無諍三昧》編號④只是「復觀身外，亦無心相」簡單地處理。

《隨意三昧》編號⑥述及從息與心之觀察，推進至「身」之觀察，所謂「責身之源由，是心無主，妄念所生」，《無諍三昧》編號⑤中，不見有追求如此之身之敘述。不只如此，《隨意三昧》中亦言及「心、息是空，身亦空寂」，然《無諍三昧》⑤僅見「觀貪愛妄念心畢竟空寂」，不見言及身之空寂。

《隨意三昧》編號⑦作出「常修此定，深證空法，離諸假名，知一切空，具足正見」之結論，《無諍三昧》完全無此一段。相對於此，《無諍三昧》⑥言及「頭等六分色如空影如虛薄雲。入息氣、出息氣如空微風，影雲微風，皆悉空寂」，故無斷無常，無生無滅，無相無貌，無名無字，既無生死，無涅槃。作總觀性的結論。此影雲微風之譬，如前文所揭，是《隨意三昧》編號①〈住威儀品〉之譬喻。

（待續）

布施得大富

月中雲

布施是修福業，是現世樂的泉源，也是生天的資糧，但不能有不淨布施行為。而大智度論說布施有二種心態：一清淨布施，二不清淨布施。

一或有為求財故施。
二或愧人故施。
三或為嫌責故施。
四或畏懼故施。
五或欲取他意故施。
六或畏死故施。
七或狂人令喜故施。
八或自以富貴故應施。
九或諍勝故施。
十或妒瞋故施。
十一或憍慢自高故施。
十二或為名譽故施。
十三或為咒願故施。
十四或解除衰求吉故施。
十五或為聚眾故施。
十六或輕賤不敬施。
如是等種種名為不淨施。淨施者，與上相違名為淨施。不是每個布施者都有這十六種不淨施心理。或許只是十六種中的一二種。總比鐵公雞一毛不拔來得有施心態。

願曉《因明義骨》鈎沉（一）

· 沈海波

2010年度中國教育部人文社會科學研究一般項目(10YJA730010)

因明初傳日本之時，由於慈恩宗的正統地位尚未確立，護教的風氣也還沒有形成，所以文軌《因明入正理論疏》（以下簡稱「文軌《疏》」）在傳入日本後產生過一定的影響，特別是元興寺系統（南寺系）對文軌的理論進行過比較深入的學習和研究，並出現了兩部專門研究文軌《疏》的著作。其一是大安寺慶俊（688-778）《因明入正理論文軌疏記》三卷（《東域錄》、《藏俊錄》、《有著錄》），其二是元興寺願曉（?-874）《因明義骨》三卷。慶俊所撰早已淹沒，而願曉所撰則尚有斷簡殘片存世。

關於願曉的生平事蹟，文獻鮮有記載。《三國佛法傳通緣起》卷中提到了願曉的師承關係，曰：「本源興寺本學三論，遷彼寺於平都城以來，專弘三論，智光、禮光俱住彼寺，智光授法於靈叡法師，靈叡授之於藥寶法師，藥寶授之願曉律師，此等諸德皆元興寺三論宗也。願曉授法於聖寶僧正。」¹《本

朝高僧傳》卷五有「和州元興寺沙門願曉傳」，記載非常簡略。根據這個簡略的傳記，我們大致知道願曉曾師從藥寶、勤操（754-827，日本奈良末期至平安初期三論宗僧人）學習三論（《中論》、《十二門論》、《百論》），兼通法相宗和密宗；後升任僧都，主持元興寺；弟子中較著名的有醍醐寺的聖寶和元興寺的隆海，一生著述眾多，較有影響的就是《因明義骨》。

願曉《因明義骨》曾為藏俊《因明大疏抄》、貞慶《明本抄》等書所轉引，但藏俊在引用此書時中卷已經佚失，《大疏抄》末所附書目曰：「《同論義骨》二卷上下，欠中，願曉。」（《大正藏》冊55，頁778下）武邑尙邦先生據此認為「在任平元年（1151）時就已殘少中卷。」²實際上，中卷佚失的時間還可以往前推。永超《東域傳燈目錄》著錄有《因明義骨》三卷，注曰：「元興寺願曉律師。軌疏為本，見行本二卷。」（《大正藏》冊55，頁1160下）。《東域傳燈目錄》成於寬治八

年(1095)，可見至少是在十一世紀末，《因明義骨》就只有二卷存世了。關於此書最終散逸的時間，目前尚難以判斷。武昌尚邦先生認為：「值得說明的是《高僧傳》中提到他撰述衆多，還特別指出『今有《因明論義骨》三卷也』，列出上部著作。因此可以認為在撰寫《高僧傳》的元祿十五年(1702)時，本書尚存於世。」³此說可資參考。

《因明義骨》是一部專門疏解文軌《疏》的著作，對於研究文軌《疏》有著重要的參考價值。此書今雖失傳，但藏俊《因明大疏抄》引用《因明義骨》達30多則，約5千餘字。通過這些殘存的文字，尚可一窺其內容。茲勾稽佚文，並為斷句標點，以供學者參考。

《義骨》上卷

問：「三相俱闕之意何？」

答：「平《記》云：『立敵二人並不立德句，故不遍於有法，及同品不定有，既不立德句故，無非德句法，故異品遍無亦闕也(云云)。』」

——《大疏抄》卷3引(《大正藏》冊68，頁448下)

問：「七、六二說之中，何為正耶？」

答：「平《記》云：『無第七句為正義(云云)。』今云：言

六句者，據無體闕；言七句者，據有體闕也。」

問：「以何知有二闕耶？」

答：「基《疏》下云：『能立闕滅過性，此則辨闕支。或總無言，或言無義(云云)。』《燈抄》云：『或總無言者，無體闕也；或言無義者，有體闕也(云云)。』意謂：言支不舉，名無體闕；若舉言支，名有體闕也(云云)。」

——《大疏抄》卷3引(《大正藏》冊68，頁449中)

問：「陳那立有體、無體二闕耶？」

答：「立也○。《疏》云：『闕有二種：一無體闕，二有體闕(云云)○。』」

問：「此疏主約此二闕，立幾闕？」

答：「約無體闕，立六；約有體闕，立七也。有云：『有體闕六(云云)。』」

問：「以何知爾？」

答：「基《疏》上末云：『賢愛論師、陳那菩薩等，以無體為闕，故唯六句(云云)。』同《疏》下末云：『陳那因三相為七句。』」

問：「爾者同《疏》初云：『陳那菩薩，因一喻二，說有六過，則因三相六過是也。闕一有三，闕二有三，無闕三者(云云)。』」

答：「此約無體闕，故無失也。」

問：「爾者約有體闕，有七句者何？」

答：「同《疏》下末云：『或且約陳那因三相爲七句等（文）。』」

——《大疏抄》卷3引（《大正藏》冊68，頁449中—下）

瓶、盆等，大乘云不眼所見，小乘云眼所見。故對小乘時

闕三相也，對大乘時三相不闕也（云云）。

——《大疏抄》卷3引（《大正藏》冊68，頁449下）

問：「二闕差別何耶？」

答：「基《疏》上卷云○平說云：『以因三相爲能立等者，雖申因言，然三相兼闕，故云少相闕也。言因一喻二爲能立者，雖申因言及同異二喻之喻，所依言，其所詮義各互有失，故云義少闕也（云云）。』《燈抄》云○（云云）。」

——《大疏抄》卷3引（《大正藏》冊68，頁450下）

問：「若宗有能別不成，必因有不共不定者。若因有不共不定者，宗有能別不成耶？」

答：「必不爾也。」

問：「何故爾耶？」

答：「九句中第五句，無所別不成，故言爾也。」

——《大疏抄》卷4引（《大正藏》冊68，頁453中—下）

問：「數論師對佛弟子，立眼等必爲神我他用（宗），積聚性故（云）時，有能別不成，故有因不共不定耶？」

答：「平《記》云：『無不共不定，所以者何？不可云不積聚他所物無故，積聚他所物亦無故（云云）。』今謂，此量亦有三過也。」

問：「其過相何？」

答：「能別不成顯也，見敵於臥具上，無神我他用積聚義，故不共不定也。敵者不許臥具神我用，故所立不成也。」

問：「有能別不成之量，必有不共不定及四相違中之一一耶？又有不共不定，因必有能別不成並四相違中之一一耶？又有四相違之一一因，必有不共不定及能別不成耶？」

答：「有不共不定因，無餘二過，即第五句也。餘必有二過，作法如上也。」

——《大疏抄》卷4引（《大正藏》冊68，頁453下）

註釋

1. 《大日本佛教全書》冊101，頁112上。
2. 《因明學的起源與發展》頁54，中華書局2008年，北京。
3. 《因明學的起源與發展》頁53，中華書局2008年，北京。

（待續）

格義佛學對佛教中國化之影響探討¹（十三）

• 林維明

五、結論

依據本文的論述，從廣義上而言，「格義」是一種中國固有思想文化觀念理解佛教教義的方法。這種方法實際上從東漢佛教初傳中國時期已經開始。¹⁹⁵當時人們只是不自覺地運用而已，這顯然是受當時人們的文化習慣和思維習慣的影響所至。而從學術的角度來說，「格義」是魏晉時期一種以中國思想文化相關的名相從事理解從印度傳進的佛教經典名相的解經方法，這種方法力圖在中國思想觀念與佛教義理之間建立相對應關係，著重於字詞之間的疏通，具體的體現，表現在註疏中（生解）、講經中（連類）和翻譯中；就文化傳播而言，格義佛學有其價值地位。即使佛法也有「了義」和「不了義」之說，「格義」如同以手指月一樣，不能妄執而將手看成月。但就從社會各階層樂於研究佛法、接受佛法的時代風潮而言，「格義」在佛教史上，具有不可抹滅的地位與價值。

在佛教傳入中國的初期，格義佛學實有其價值性。首先，它使初學佛法的人，較易把握到佛教的教義。其次，它也能針對中國人的文化心理，透過與本土文化的比擬，使中國人以為佛教與中國本土文化也有相同或相通之處，從而易於認同這外來的宗教，這實有助於佛教在中國的流佈。但隨著佛教傳播和發展，其中的局限性日益顯露，而此局限性終受中國僧侶自覺和加以批判，湯用彤說：「佛法為外來宗教，當其初來，難以起信，故常引本國固有義理，申明其並不誕妄。及釋教既昌，格義自為不必要之工具也」。¹⁹⁶此段引文是極為中肯而又精闢的論述。

中國佛教直到南北朝時代的僧肇，始能擺脫格義的方式，以中國的語言正確地詮釋佛教教義，掃除格義佛學所帶來的種種弊病，恢復印度佛教的本來面目。佛教脫胎換骨，從「化中國」走入「中國化」，因此本文對格義的深入理解，是有助於

具體地理解佛教中國化的過程。

很多中國佛教史研究者雖然發現格義現象，但都以佛教為迎合中國文化視之，並未給予重視。西域和印度僧侶來華，既無政治目的也沒有強有力的教團的後盾，完全是出於弘法的願望。他們採取格義方式傳教，與其說是迎合中國文化，不如說直接動機是溝通。雖然，他們未預知「格義」會造成以後佛教走向中國化的一道橋樑，在中國思想史及佛教發展上產生了深遠的影響。最早對「格義」給予高度重視的，大概是陳寅恪。他說：「格義之名，雖然罕見載記，然曾盛行一時，影響於中國思想者甚深，固不可以不論也」。¹⁹⁷然而，他只是在考證支愍度的學說時，曾論及「格義」而已。接著有一些學者針對此問題發表論述。¹⁹⁸本文是承襲近代學者們的論著更加以發揮，藉此闡揚格義對佛教中國化影響的主要觀點。

閃目氏·全道章在其所譯及注釋之《古蘭經》之序言中曾說：「翻譯確實是一件非常艱難的工作，如《老子道德經》的『道可道、非常道』，要譯成簡明易懂的白話就十分困難……鳩摩羅什說：『改梵為秦，失其藻蔚，雖得大意，殊隔文體，有似嚼飯與人非徒失味，乃今嘔噦也』(T50, p. 332b27-29)」。由此可見，譯述的困難。¹⁹⁹從此引文可以體會到祖師大德在佛教中國化所作貢獻之宏恩，更讓我深深地體會到「學然後知

不足及謙卑與堅忍」的學習心態。

宗教是一種語言或溝通系統，宗教研究或多元宗教教育為一種宗教識字之訓練，故知悉與了解（並非信奉）一種以上的宗教為個人與文化之增進，研究各種宗教有兩大原則，即是同時觀察各宗教之獨特性以及其關係性。佛教自印度傳入中國就是藉著格義時期之努力，使其與儒教及道教融合為佛教中國化，也印證了繆勒所說「只知其一者，一無所知」之意義。

鄭士元曾言：「佛教初傳入中國以輪迴果報、福德罪孽觀念與中國民間習俗的符籙、祭祀、陰陽、巫術相應；大乘興起時，佛教的『發菩提心，上求佛道、下化眾生』與儒家的『仁道及恕道』相近，佛教的『人人皆可修學成佛』，與儒家所稱『人人皆可成堯舜』之義相近。而且佛教重視『即人成佛』與儒家『敬仰古聖先賢』之教義相同。有識階級之士大夫聞佛教的三法印即『諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜』及一切因緣生滅的『緣起說』，倍感契合。所以在格義時期，中國人力圖用本土思想與資源去理解和吸收外來的佛教思想，為促成佛教中國化之主因。」²⁰⁰顯然他的見解是正確的。

印順法師曾在參法師所譯《南傳法句經》中說：「我覺得……現代的佛教學者，應該兼收並蓄。從比較的研考中，了解他的共通性與差別性。從發展演變的過程中，理解教義的

進展、停滯或低落，這才能更完整更精確的體解佛意，才更能適應這無常流變的世間。如執一為是，或自稱為原始，或自譽為究竟，自是他非，這於世界佛教的前途，將是一重可怕的陰影」。²⁰¹雖然他所談的是法句偈的新、舊譯問題，但是同樣適用於本文之「格義佛學」，若能體會當初祖師們在譯經時，為使佛教能在中國文化交流下，發揚光大，而權宜使用「格義佛學」，可知「格義佛學」對佛教中國化貢獻是相當大的。

註釋

195. TS5/2145, p. 59a2-3。
196. 湯用彤，1982, p. 166。最早譯經時期，像安世高和支婁迦讖所譯經典，如《佛說大安般守意經》、《道行般若經》、《陽持入經》等均有格義問題存在。
197. 陳寅恪，1978, p. 1-29。
198. 林傳芳，1972，陳士強，1982，蘇順子（釋真弘），1987，福永光司與松村巧，1989，伊藤隆壽，1990，陸世全，1993，李幸玲，1997，宋隆斐，1998，宣方，2001，蔡振豐，2001，羅因，2003：釋見杭，2004，釋觀雲，2004，釋會明，2005。
199. 閃目氏・全道章，1989, p. 8。
200. 參見鄭士元，1992, p. 158-175。
201. 釋了參，2006, p. 8-9。

（全文完）

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（第一冊）

福田文集（第二冊）

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

生活中的禪法

(三)

• 何世亮

五、非心非佛

馬祖道一禪師既然提出了「即心即佛」的說法，為什麼後來又說：「非心非佛」呢？

他說：「汝等諸人，各信自心是佛，此心即是佛心，達摩大師從南天竺國來，躬至中華，傳上乘一心之法，令汝等開悟，又引楞伽經文，以印衆生心地，恐汝顛倒，不自信此心之法，各有各之，故楞伽經云：佛語心爲宗，無門爲法門，又云：夫求法者，應無所求，心外無別佛，佛外無別心，不取善，不捨惡，淨穢二邊，俱不依怙，達罪性空，念念不可得，無自性故，故三界唯心，森羅萬象，一法之所印，凡所見色，皆是見心，心不自心，因色故有心，汝但隨時言說，即事即理，都無所礙，菩提道果，亦復如是，於心所生，即名爲色，知色空故，生即不生，若了此心，乃可隨時著衣吃飯，長養聖胎，任運過時，更有何事。」

僧問馬祖禪師說：「爲什麼說即心即佛？」

師云：「爲止小兒啼。」

僧云：「啼止時如何？」

師云：「非心非佛。」

由此可見，即心即佛的說法，只是一個指引衆生學佛的方而已，指示大衆當修持自心，而非外相求佛。

但是衆生執著自己是佛，而起大傲慢的時候，又必須告誡他「非心非佛」，沒有心，也沒有佛。

所以南泉禪師也批判道：「江西馬祖說即心即佛，但是我卻不這麼說，我要說的是，不是心，不是佛，不是物。」

佛經有提到：「世事無常，國土危脆，四大苦空，五陰無我，生滅變異，虛偽無主，心是惡源，形是罪數，如是觀察，漸離生死。」

心是萬惡之源，造作貪瞋痴，殺盜淫，有貪愛心、瞋恨心、懷疑心、我慢心、煩惱心、掉舉心、邪見心……等，可謂「即心即魔」。

佛經也說：「不可信汝意，汝意不可信，切勿與色會，色會即禍生，直至阿羅漢，方可信汝意。」

從這裏我們可以知道，「即心即佛」是針對阿羅漢境界以上根器的行者而說的。

金剛經說：「如來為發大乘者說，為發最上乘者說。」

所以當我們在修行禪法的時候，必須小心謹慎，否則一旦誤用，會造成很大的業障。

從前有一位道友，他接觸了禪法之後，感覺身心自在，就認為生活都是禪，不用再修持佛法的形式，他時常掛在嘴邊的就是：「最高的修行就是沒有修行。」

我們曾經爭論過，我說：「生活都是禪，道理是沒有錯，但是社會是個大染缸，一般人很容易被污染，結果工作充滿著壓力，家庭充滿著煩惱，生活充滿著緊張與痛苦，我們還是需要佛法的形式，藉著佛力的幫助，才能達到生活都是禪的境界。」

我們的看法並沒有交集。

這樣過了大概十年的光陰。

有一天，我聽說他病了，而且很懺悔他過去對佛法的見解，他認為過去完全錯誤了，現在他完全歸依阿彌陀佛。

我去醫院看他，他說：「我以前的看法錯了，我現在完全歸依南無阿彌陀佛，發願將來往生西方極樂世界。」

我說：「你的看法並沒有錯，只是因為我們的修行境界不

高，所以必須仰仗佛力的幫助，才能保持生活都是禪的境界。」

他笑了一笑，或許有了領悟。

不過後來聽說他很快就逝世了，我只有祝福他往生淨土世界。

禪有所謂的三關：名利關、情愛關及生死關，必須通過三關的考驗，才能少分相應，否則只是口頭禪而已。

從前有一位行者，他在山中精進修行，證得了神通法力，因此名聲遠播。

許多高官貴族，都來請他修法祈福，十分靈驗，所以變得十分忙碌。

到了老年的時候，他開始感到體力不濟，而想閉關修行的時候，已經身不由己。

國王的兒子生病，醫生束手無策，國王派使者來請他修法治病，他不願意，但是使者長跪三日不起，他又不得出關利益衆生。

結果他在法會當中倒了下去，而一病不起，國王的兒子卻痊癒了。

他臨終的時候，對弟子們說：「我這一生若能好好閉關修行，將可以修到很高的境界，但是我卻為名利沖昏了頭，而為俗事窮忙，現在後悔已經來不及了，所以你們應該謹記，功成名就也是修行的一大障礙。」

跡門十妙祇是自行化他始末(五)

/ 雲庵

(二)別五行

1. 聖行：聖行內容不出戒定慧三學。菩薩自聞法，棄家捨欲，發心修行，即開啓持戒習定修慧的次第行。

(1) 戒聖行。於性重戒或譏嫌戒，都能謹慎嚴持，不敢稍有怠忽，不被愛見羅刹，毀戒浮囊。由持戒能夠防非止惡。戒有律儀戒、定共戒、道共戒。得定慧法時，俱有防非止惡功能發於身心。定共戒，依定心發，屬止善義。道共戒，依分別心發（揀擇善惡），屬行善義。得定道二共戒，自然心不復起惡。得道共戒，永無過罪。嚴持律儀戒，未必有定道二戒，得定共道共二戒，必具毘尼戒。

戒又有大小乘之分。小乘持五篇戒，初一篇四波羅夷護根本行。第二篇十三僧殘護衆法行。尼薩耆波逸提、提舍尼、突吉羅三篇護威儀行。是小乘自調性重戒急。不度他故，譏嫌則寬。大乘所持爲攝律儀、攝善法、繞益有情三戒。前二有諸惡莫

作，衆善奉行之意。後一是發菩薩心行者的特別行事。所以菩薩自行佛道，性重戒則擺在第一位，若教化衆生，譏嫌戒則要注重。大論又有十種戒之說，在此省略。

佛陀當初設戒，應有基於弟子的自覺、精神方面的修養。但是精神的修養亦要賴於外表的道行。所以持戒還是不可偏廢，戒緩有墮三塗道的危險。

(2) 定聖行。略分三種，一世間禪、二出世間禪、三出世間上禪。

① 世間禪，就是四禪、四無量心、四無色定。四禪也叫根本禪，它作爲世出世善所依，故名根本。若能深入觀察，也能出生勝妙上定，故名根本。諸佛成道、轉法輪、入涅槃，都在此根本禪定中，定慧鈞等故。

世間禪又分爲二，一根本味禪，二根本淨禪。什麼是根本味禪，一是如聞證無觀慧的隱沒。二是地地生愛著的有垢禪。三

是境界不分明的無記禪。不著味禪的就是根本淨禪，它能發無漏智故。

修禪不外乎離欲，離分別的心理狀態，離欲離分別的心理狀態有種種的層次。例如初禪具有五支功德。二禪具有四支功德。三禪具有五支功德。四禪具有四支功德。

禪坐中，要達到身心交界的領域，能夠愈輕安，心力的狀態愈集中，定力便愈強。而精神狀態愈集中，則身心便愈輕安。兩者會互相交互增上，呈現一種良性循環。

禪坐應有的準備條件都是在一個目的，坐中要觀察一個目標，單一所緣境界，無論修習數息或止觀，一發現有胡思亂想，必須馬上將心拉回，安置在所緣境界。練習到隨時有定的功夫。

世間禪中，未到地、中間地智多而定少，無色界定多而慧少，唯四禪是智定均等。智定如車雙輪，一輪強，一輪弱，則不安隱。

至於四空定，定力根深，但縱使修到此非想定，也不是如來的希望，因為在當初若此定能解決生死問題，釋迦如來則不必令尋出路，到菩提樹下修觀行。水往下流，人往上爬。修行總要厭下欣上，往上增進，纔能增進損生，所以要有出世間禪的禪門修法。

修六妙門（數隨止觀還淨）、十六特勝、通明禪，這三法門特為三種根性人說，若慧性多，就教修六妙門，在欲界中也能

發無漏慧。若定性多，則教修十六特勝法門禪，在欲界雖不發無漏，在上地色界禪滿也能發無漏慧。定慧性均等的，教修通明禪。通明禪觀行深細，從下地至上地都能發無漏智。這三法門猶屬挾雜世間禪，所以它界於世間與出世間的一種禪法。

②出世間禪，有觀鍊薰修四種觀法。名目出自《大品般若經》。一觀禪，又分觀壞法與不壞法二門。觀壞法就是修九想觀、八念、十想。至於觀不壞法就是修八背捨、八勝處、十一切處。這六種修觀法，是明照不淨的緣境，以至生厭離，解脫欲望的貪念。人，不論對人，或對環境，總有深深的情執，修觀就是要厭離對依正二報的愛著。二鍊禪，就是鍛鍊，前之觀禪，行用未調鍊，出入中間仍雜異念。此鍊禪從淺至深順次鍛鍊，四禪、四空定、滅受想定，出入中間不令雜入異念。三薰禪，是薰熟自在義。前九次第定，但得能順入，而未得逆次出，更修師子奮迅三昧，方得逆順自在出入。四修禪是超越三昧，此取修治精妙義。前薰禪雖逆順任意，但得次第無間出入，未得超越自在出入。更修超越三昧，方得遠近超越而自在出入住諸禪法門。

③出世間上上禪，修觀內容列出九種大禪。依《菩薩地持經》·《方便處禪品》，一自性禪。二一切禪。三難禪。四一切門禪。五善人禪。六一切行禪。七除惱禪。八此世他世樂禪。九清淨禪。九種大禪除自性禪觀心實相，不於外求是自行禪定

，餘八種大禪，都與化他有關的修禪之相，智者大師將之判為醍醐妙的禪定，故是出世間上上禪。

(3) 慧聖行，慧行即是觀行，以四種四諦慧說明。

① 藏教生滅四諦慧，認為諸苦實有逼迫性。故有三界如火宅之喻。還是觀九想背捨等不淨想，以對治對依正二報的貪戀。由於迷著依正，作依正二報的恩愛奴，起三品十不善業，感三途苦。或作三品十善業，感三善道。都是因集而輪迴，故苦非憑空而降，是由集煩惱而招感。故須觀不淨等，以斷招感生死的集惑，苦則止息。

② 通教無生四諦慧，觀一切有為法如夢幻泡影，如露亦如電。洞達五受陰空無所有，色性自空，解苦無苦，當體即空。知集由心，心如幻化，所起煩惱，亦如幻化。集既幻化，治集之道亦如幻化。無能治所治。如幻化師，變化無量物件，沒有一種是真實。

③ 別教無量四諦慧。無量四諦，是出假入世智慧。不是因觀空就一切無事。人世間是是非非仍然存在。菩薩知因緣假有，故菩薩不會將暫時發生的事，一輩子雕刻在石心上。纔是出假的分別智慧。此慧更偏知十法界假實差別，十法界各造業不同，受報不同，是名苦諦慧。偏知五住煩惱不同，三界一切住地的見惑，即已千差萬別，況又思惑無明惑，是名集諦慧。偏解

半字門、滿字門、正道觀行、助道集福等行，是名道諦慧。偏解半滿十六門，諸滅門不同。四教各有四門斷惑證果之方法，是名滅諦慧。菩薩智名道種智，是重在知道各法門的差別相，若不知差別性，即不算真知一切法門。

④ 圓教無作四諦慧。所謂無作，就是不施任何的加功用行，就能顯現四諦道理。例如不必特地要斷集除苦，求道入滅。以圓融智慧能當下了知生死即涅槃，不必施以種種造作，以求離生死得涅槃。欲得菩提也一樣，不必刻意求遠離煩惱，心念一轉，煩惱當下即轉為菩提。這就是無作四諦慧。

以解惑因緣不同而說有四諦。如此觀四諦，除了自行自證，還要發無緣慈悲，以拔眾生執取二邊苦，給與中道樂。

第二、修二十五三昧破二十五有業。業是束縛，二十五有不破，生死不了。

修行若達到住無畏地境界，則得二十五三昧，壞二十五有。得無垢三昧，能壞地獄有。得無退三昧，能壞畜生有。得心樂三昧，能壞餓鬼有。得歡喜三昧，能壞阿修羅有。得日光三昧，能斷弗婆提有。得月光三昧，能斷瞿耶尼有。得熱炎三昧，能斷鬱單越有。得如幻三昧，能斷閻浮提有。得一切法不動三昧，能斷四天處有。得難伏三昧，能斷三十三天處有。得悅意三昧，能斷炎摩天有。得青色三昧，能斷兜率天有。得黃色三昧，能斷化樂天有。得赤色三昧，能斷他化自在天有。得白色

三昧，能斷初禪有。得種種三昧，能斷大梵天有。得雙三昧，能斷二禪有。得雷音三昧，能斷三禪有。得霖雨三昧，能斷四禪有。得如虛空三昧，能斷無想有。得照鏡三昧，能斷淨居阿那含有。得無礙三昧，能斷空處有。得常三昧，能斷識處有。得樂三昧，能斷不用處有。得我三昧，能斷非想非非想處有。

2. 梵行

菩薩於修聖行，證無畏地，二十五三昧的無方大力用，於空有二邊都不愛染，以清淨心運動慈悲，起利他行。以清淨法拔眾生苦，與眾生樂。

慈悲有三種對象：以眾生為對象的眾生緣慈。觀眾生因為十二因緣流轉生死，而起悲心。以諸法為對象的法緣慈，觀眾眾生都是五蘊因緣法數，無我無人而起悲心。以空理為對象的無緣慈悲，觀眾眾生五蘊法數畢竟空寂而起悲心。

此無緣慈悲喜捨，不是梵天所修的四無量心，也不是藏通二教所緣法緣慈悲，是菩薩慈悲利物的慈悲喜捨。以此大慈悲的力量，再熏修衆行，無不成辦。

3. 天行

第一義天是本有的道理，佛出世不出世，成道不成道，天然之理本是存在。修行必要以天然道理為法則，要法於自然天理，人才會樂天安命，不會怨天猶人。也就是說，要與大自然協調，不可違反大自然。大宇宙的萬事萬物都是行人的學習對象

。緣起無常，這是自然法則。所以蘇東坡悟道後才說：溪聲盡是廣長舌，山色無非清淨身。從自然界得到啓示。如極樂世界的水聲、風聲、鳥叫聲，無時不在說法。

若言第一義天，大然道理，此說在證道之前。若言由理成行，此說在證道之中。若言由行顯理，此說在證道之後。今取的是由理成行，故言天行。

菩薩不能停留初地為滿足，此乃有所得執法愛，故須再修二地以上諸行到達妙覺究竟慧。由理導行乃是真修，根據中道理行事。明白了實相理，破一分無明乃名真修。由真修而彰顯實相理。天行即是智慧莊嚴。

權教有變化，但在變化的道理，有不變的存在。那不變的就是第一義的實相理。

4. 嬰兒行

培養像對嬰兒那樣的慈悲心。聖人慈悲，本應住禪定寂滅中享受禪悅之樂。為眾生故，更應生示現修行。一切從小善開始，慢慢調教。聖人捨棄自我，對眾生有使命感，責任感。

嬰兒行是示現，由前梵行，位位慈悲，慈力弘深，具足一切福德莊嚴。天行地地觀照，智慧轉增轉明，事理分明愈透澈。福慧培養愈深厚，實相之理愈能顯發。雖不刻意計畫度眾生，而任運冥顯兩益，眾生有求必應。天行是智慧相稱於實相理，是內裏的。無論自行、化他，觀照功夫皆非外求。於道德是內

自的反省，觀照是照身心本質，自得一切智。福德是顯著的，如梁武帝造寺安僧，度僧修行。

衆生有小善根機，菩薩則示現與衆生同學五戒十善，同楊葉行（人天行）。有二乘根機，菩薩則示與二乘同根性，同持二百五十戒，同修觀練熏修禪定，同觀四諦、十二因緣、三十七道品等，同二乘嬰兒行。或示同藏通，事理六度行，或示別教相似中道行。

示現因緣，無非提攜引導衆生，從小善方便，漸次勝進，最終成就佛道。是圓教嬰兒行。

5. 病行

病即煩惱業苦。病本是攀緣，攀緣三界，以有所得故，執我法二見，故不離三界。

前嬰兒行是示同善邊，此病行是同煩惱邊。示有煩惱病，與衆生同病，起大悲心故。示遊三途道，同惡業病。示有父母妻子等，同有結業生老病死病。示同二乘見思病。示同有塵沙、無明之病。如維摩詰回文殊師利的問話，文殊師利問言：居士因何而生病？維摩詰答言：以一切衆生病，是故我病。若一切衆生不病了，我的病也就好了。

菩薩上求佛道，故有聖行、天行。下化衆生，故有梵行、病行、嬰兒行。聖行是戒定慧，天行是第一諦理，梵行是慈悲，嬰兒行是示現小善，冥顯兩利衆生，行大慈。病行，示同三惑之病，行大悲拔苦。五行自利利他次第如是。所謂修行，也不

過是這五行。自行，行有餘力，方便隨緣度化。

（三）圓教五行

此圓融五行，若依法華闡釋，謂五行在一心中，具足無缺，名如來行。由達理具在迷法與果德無別。初心就本具，與別教至初地纔具足不同。舉法華安樂行品文略對五行。

1. 以如來莊嚴而自莊嚴，即是圓聖行。聖行內涵戒定慧。持佛淨戒，佛戒即圓戒，或以實相心，離十惱亂等，皆是圓戒。佛自住大乘，如其所得法，定慧力莊嚴。即是佛定慧莊嚴。名圓聖行。

2. 入如來室，即是圓梵行。如來室者，大慈悲心是，即無緣慈悲故，如磁石普吸，莫不歸趣佛果。又令衆生住大慈悲中，故以如來室爲梵行。

3. 坐如來座，即是天行。圓天行即是第一義實相理，是諸佛所師，也是一切如來同所歸趣。經文指示應觀一切法空，不分別上中下法，有爲無爲法，實不實法。故如來座即是天行。

4. 著如來衣，即柔和忍辱心是。柔和心，即圓嬰兒行。和法身光，同小善故。忍辱心，即圓病行。住寂滅忍，示同三惑故，如脫瓔珞，著弊垢衣。即同病行。

修圓觀五行，不是玄談，是實際期證圓三昧，圓破惡業見及三惑等。當知一心照十法界，即具圓五行。念頭動處，即彰十界因果。自行修證，化他感應自具足其中。

（待續）

韻吳伯庸竹間梅花

紹嵩

日移花影上簾鉤，品格堪憐絕比儔。
竹外一枝斜更好，眼明端為小遲留。

韻吳伯庸竹間梅花

紹嵩

竹與梅花相並枝，月明還見影參差。
撚梅細比新詩看，酷似梅花太瘦時。

野眺(一)

紹嵩

道是東風不世情，樹頭吹得葉冥冥。

湛然詩鈔

二二五

憑欄一笑斜陽裏，貪看春山如許青。

野眺(二)

紹嵩

柳繞平湖綠映堤，堤邊柳色更相宜。
風來眾綠一時動，不為愁人住少時。

遣意

紹嵩

一生生計祇長貧，跡近群鷗意倍親。
舊喜讀書今懶讀，寒灰枯木僅堪倫。

泛湖

紹嵩

六月西湖錦綉鄉，新詩滿眼費平章。
移舟水濺菰菴綠，吹面輕風與送香。

坐夏淨慈戲書解嘲

紹嵩

南屏寄傲且今年，況復相羊得自便。
天下無人閑似我，閑中方寸闊於天。

憩南屏

紹嵩

窈窕階除天一方，隔簾時有芰荷香。

湛然詩鈔

二二六

老僧淪落供清興，不負西湖五月涼。

西湖晚泛

紹嵩

蘇堤一帶柳陰長，柳外西風特地狂。
晚泊孤舟古祠下，自彈別鶴送斜陽。

宿天童

紹嵩

太白山頭月欲低，鵲栖不穩繞枝飛。
坐來客子渾忘倦，卻聽松聲聯翠微。

一〇二年五月份會務報導

(會訊第381期)

捐款芳名錄

(總計 肆萬玖仟貳佰元整)

叁仟元：劉鎮誠

壹仟伍佰元：悟徹法師

壹仟元：水月法師 鄭桂嬪

顏條一 林吉利 傅冠智 郭明鑫

陸佰元：林春珠

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 李焜茂

徐黃貴美 徐鈺銓 徐淑媛 謝孟哲

陳文宗 陳羿宏 陳永漢 宋淑貞

吳燕靜 洪陳老速 洪振銘 洪貴玲

洪桂昭 洪桂莉 洪秀源 洪秀宏

方宏鍊 高淑惠 江英嬌 許瑞吟

傅冠盛 羅新平 羅陳佳民

肆佰元：辛翌綸 辛旻潔 羅世豐 吳美樺

叁佰元：李莉惠 李貞癸 羅利欣 羅天富

鄭婷方 羅健志 王昱絜 李淑珍

貳佰元：王建宗 王延銘 黃朝貴 黃炳文

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 葉曉惠 葉暉

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 鍾瀚禧 柯錦燕

盧貞吟 鍾瀚禧 柯錦燕

盧貞吟 鍾瀚禧 柯錦燕

102年5月份收支明細表

收	上月結存	\$447,621	90
	本月收入	\$ 49,200	00
入	收入總計	\$496,821	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第323期印刷費用	13,700	00
	福田雜誌封面(4期份)	13,600	00
	福田雜誌郵寄費用	2,418	00
	劃撥代金手續費	85	00
	台南佛教會四川震災	10,000	00
	贊助口足畫藝	2,000	00
	濟助支出		
	黃吳	2,000	00
	洪吳	2,000	00
	張葉	2,000	00
	葉白	2,000	00
	翁蔡	2,000	00
	鄭	1,000	00
	鄭	1,000	00
出	支出總計	\$ 60,803	00
	本月合計	\$436,018	90
	收支比較	123.6	%

顏高龍 江柏興

壹佰元：王愛玉 李眞業 李白彩娥 李子成 李玉英 李周美英

肆佰元：辛翌綸 辛旻潔 羅新平 羅陳佳民

叁佰元：李莉惠 李貞癸 羅世豐 吳美樺

鄭婷方 羅健志 王昱絜 李淑珍

貳佰元：王建宗 王延銘 黃朝貴 黃炳文

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 葉曉惠 葉暉

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 鍾瀚禧 柯錦燕

盧貞吟 鍾瀚禧 柯錦燕

盧貞吟 鍾瀚禧 柯錦燕

盧貞吟 鍾瀚禧 柯錦燕

盧貞吟 鍾瀚禧 柯錦燕

李柏穎 林賢雲 林佩辰 林建國 黃怡禎 黃怡錦

黃怡瑄 黃郁儒 黃秋南 黃豐隆 黃志揚 黃志新

黃志武 黃惠伶 黃許金鳳 韓怡君 韓立仁 韓孝宗

韓孝恩 韓葉蕉霞 張意慈 張景富 張詩吟 張瑛珏

張靜芳 張炳楠 張黃秀鸞 徐明汶 侯燦榮 侯汶其

侯舜嫻 侯婉茹 楊耀任 楊童凱 陳國華 陳紫雲

陳儀嫻 陳儀嫻 陳儀潔 陳樹剛 陳永川 陳宗宏

陳姿妙 陳儀嫻 陳儀潔 陳樹剛 陳永川 陳宗宏

葉煌杰 葉錦江 葉王玉鳳 許福枝 郭阿英 涂素霞

杜書武 顏愛娥 鍾佳賸 鍾耀諒 祝遠恒 姜進榮

曾月里 曾華有 曾彥夫 邱玟諭 邱昱誠 邱名鋒

邱煥斌 邱雍舜 余月裡 薛昭賢 傅廷捷 傅廷雯

傅廷涵 傅廷捷 傅廷雯

傅廷涵 傅廷捷 傅廷雯

傅廷涵 傅廷捷 傅廷雯

傅廷涵 傅廷捷 傅廷雯

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

湛然寺福田功德會



5月份救濟事蹟

1. 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。



六祖慧能禪師禮五祖弘忍禪師

• 贈 閱 •

■ 中華民國一〇二年六月十五日出版
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