

福

田



364

佛教月誌

※上海明暘禪師紀念館開館及《一代高僧——明暘禪師》紀念片

首映典禮，於9月3日假福州三坊七巷，明暘禪師紀念館舉行。

※大陸貴州與台灣佛教文化交流會，於9月4日假貴陽市中天凱

悅酒店舉行。

※屏東縣青龍山不動寺開山方丈惟勵老和尚於七月八日安祥示寂

。世壽80歲，僧臘57年，戒臘56載。

※高雄市阿蓮光德寺將於農曆十月初二至十二月初二計60天，傳

授護國千佛三壇大戒。

※大陸「第一期全國佛教古籍保護管理研修班」，9月2日假北

京八大處靈光寺隆重舉行。

※湛然寺於農曆九月十九日，舉行慶祝觀音菩薩出家紀念。九月

二十八、二十九、三十日，禮樂師懺法暨誦藥師經。



本期目錄



封面：；褐玉念珠 大明攝

1．佛教月誌

2．長老比丘與居士之對話——以《佛說維摩詰經》與《維摩經略疏》為主(一)……佛說·智顗大師註釋

5．聖者龍樹的般若思想——以其著《中論》與《大智度論》為主(二)……明了

10．湛然寺在台南的歷史傳承(二)……江燦騰

16．天台研究之課題(一)……依藤哲英著 觀譯

20．《中論觀法品》論述三三昧修持的研討(四)……林維明

26．佛經故事的啓示(二)……何世亮

29．三千有門頌(四)下……水月法師講 庵記

32．湛然詩鈔

33．一〇五年九月份會務報告

封底：為年前雲庵在普陀山海邊

長老比丘與居士之對話—— 以《佛說維摩詰經》與《維摩經略疏》為主（一）

佛說·智顗大師註釋

一、對於「宴坐」法門之對話

1. 舍利弗長老說：世尊！我不堪任詣彼（指維摩詰居士）

問疾，所以者何？憶念我昔曾於林中宴坐樹下，時維摩詰謂我言，唯！舍利弗！不必是坐爲宴坐也。

居士說：夫宴坐者，(1)不於三界現身意，是爲宴坐；(2)不起滅定而現諸威儀，是爲宴坐；(3)不捨道法而現凡夫事，是爲宴坐；(4)心不住內亦不在外，是爲宴坐；(5)於諸見不動而修行三七品，是爲宴坐；(6)不斷煩惱而入涅槃，是爲宴坐。

若能如是坐者，佛所印可。時我，世尊，聞說是語，默然而止，不能加報，故我（舍利弗）不任詣彼問疾。（《大正》

14，頁539下）。

2. 智顗大師註釋：前示六種宴坐，是真宴坐，亦是不思議宴坐。約體用、約法心、約因果三方面來說。

(1)約體云：不於三界現身意是爲宴坐。舍利弗不以趣佛慧入上諸禪，必靜處端身斂念方得入定。真宴坐者以趣佛慧，於九大禪及二乘定隨意即入，是名不於三界現身意也。

在欲界而行禪令魔心憤亂。不端身不運想名不現身意，身意同世不乖滅定，雖入滅定不妨威儀，即無出入動念之過，又免三界現相之失，即真宴坐，是不思議真宴坐也。

法身菩薩，於法性身入諸禪定，不於三界而現身意，是真宴坐，若理論衆生皆是滅定，而舍利弗不知；若就事論法性身中定無三界身入，舍利弗猶有三界身意，豈得稱真宴坐？故默

然也。

若修一心三觀是趣佛慧，起六種宴坐也。

約用云：譏滅定無用，以聲聞入定不能現四威儀，如迦葉入定無所施用，至彌勒出方乃現變，故知二乘入定自他無益無用。由其無體，故不起滅定現十界威儀。

法性之身以趣佛慧入諸滅定，能於三界現十界四儀。一切諸法無不示現，是為究竟真宴坐也。

(2)約法，法有二，一為凡法，二為道法。入禪是道法，出禪出定為凡法。舍利弗不捨道法，何入凡法？但如菩薩以趣佛慧二法無別，豈捨道法更入道法？行於非道（凡法）通達佛道。

法身入王三昧，一切三昧悉入其中，以此引物入不思議解脫佛之淨土即是究竟真宴坐也。

約心，入定住內，出散在外。緣理禪住內，緣淨禪在外。入滅定住內，出滅定在外。是則心依內外、入出、動散，何名宴寂。

菩薩以趣佛慧中道法性，尚不見涅槃、生死、內外、可住

可在，何有滅定出散、內外、可住可在。有二邊散非散非真宴坐。今菩薩冥心法性不亂不昧，即不思議真宴坐也。

(3)約因，諸見不動即是因中真宴坐也。仁王經云：法性色受想行識。菩薩以趣佛慧觀法性色即畢竟淨，觀法性受即涅槃樂，觀法性心即法身，觀法性想行即八自在。即以不動修樂念處，於中勤策四正勤，乃至安穩道中行即八正道，即為不思議究竟真宴也。

若舍利弗斷惑入般若，如破壁得出，怖畏生死不能用煩惱而作佛事。菩薩以趣佛慧，不斷而入，如得通者壁不能礙，是則還用煩惱以為佛事，是名不斷煩惱而入涅槃。不斷煩惱而入涅槃，若能如是是真宴坐也。（《大正》38，頁611中—612下）。

二、對於為「居士說法」內容之對話

1.大目犍連說：世尊，我不堪任詣彼問疾，所以者何？憶念我昔入毘耶離大城，於里巷中為諸居士說法，時維摩詰來謂我言，唯大目連，為白衣居士說法，不當如仁者所說。

2.居士說：夫說法者當如法說，（中）法無衆生，離衆生垢故

；(2)法無有我，離我垢故；(3)法無壽命，離生死故；(4)法無有人，前後際斷故；(5)法常寂然，滅諸相故；(6)法離於相，無所緣故；(7)法無名字，言語斷故；(8)法無有說，離覺觀故；(9)法無形相，如虛空故；(10)法無戲論，畢竟空故；(11)法無我所，離我所故；(12)法無分別，離諸識故；(13)法無有比，無相待故；(14)法不屬因，不在緣故；(15)法同法性，入諸法故；(16)法隨於如，無所隨故；(17)法住實際，諸邊不動故；(18)法無動搖，不依六塵故；(19)法無去來，常不住故；(20)法順空隨，無相應無作；法離好醜，法無增損；法無生滅，法無所歸；法過眼耳鼻舌身心，法無高下，法常住不動，法離一切觀行。

大目連，法相如是豈可說乎？夫說法者無說無示，其聽法者無聞無得，譬如幻士爲幻人說法。當建是意而爲說法，當了衆生根有利鈍，善於知見無所罣礙，以大悲心讚于大乘，念報佛恩，不斷三寶，然後說法。（同上，頁540上）。

3. 智顗大師註釋：大目犍連有三項被呵：(1)不當法相，法相即空，那說破析（空），此乘法相不當道理。(2)不當根緣，大乘根緣須說大法，無以穢食置於寶器，非唯不得大道，又失

小益，是爲不當根緣。(3)不當佛意，佛本爲大事因緣，其不獲已而用小接，今對大機即應說大，何以小化於大根，此不當佛心。

若以通別圓三教來說，(1)外如法相說內如法相解說，是用通教即空斥不空，破其說法不當道理。(2)外當了根緣，內善知見得無罣礙，是用別教破不當根緣不得四無礙也。(3)外慈念衆生，內念報佛恩，是用圓教破不當佛心。能用三教說法即是如法相說。目連不以此三爲居士說，故折其說三藏（教）之非。

又說目連因佛而得解脫，應報佛恩，應度衆生紹三寶種，今說小乘無常入空令居士斷結入滅，即是斷三寶種，豈名報恩？若圓教深觀一切諸法開佛知見，即是三脫三德三寶不縱不橫，開真解心，心心寂滅，自然流入薩婆若海，是爲不斷三寶之種，即真報佛恩稱會佛心。維摩至菩提心三居士得益，淨名既能如法相，解如法相說契於大機，則八百居士皆發大心。（同上，頁613上—615下）。

（待續）

聖者龍樹的般若思想—— 以其著《中論》與《大智度論》為主（二）

• 明了

三、無生法（忍）的般若思想

（一）無生法（忍）的意義

無生法忍，指對「無生」之法理的認知。即徹底認知空、實相之真理而安住之。亦即「對一切法不生不滅」之理，能夠確切地掌握之謂。此處之「忍」，是「確認」、「確知」之意。

1. 印順法師《大樹緊那羅王所問經偈頌講記》這樣說：

不退轉的菩薩，得無生法忍。忍是一種智，與忍辱的意思是不同的，此處，可以將「忍」字解釋為透徹的「認」知，即能夠將事物在內心中認得清清楚楚，能夠透徹地了解它，這便是忍；所以忍是智慧的別名。

能夠證悟一切法不生不滅的智慧，即稱之為「無生法忍」

。所以忍所通達的所緣境界，是無生——一切法不生不滅的真理。

2. 在《大般若經》卷四四九〈轉不轉品〉云：

如是不退轉菩薩摩訶薩，以自相空，觀一切法，已入菩薩正性離生（無生），乃至不見少法可得。不可得故，無所造作。無所造作故，畢竟不生。畢竟不生故，名無生法忍。由得如是無生法忍故，名不退轉菩薩摩訶薩。（《大正》，頁264中）。

此謂菩薩觀諸空，入見道初地，始見一切法畢竟不生之理，名無生法忍。

（二）無生法忍的般若思想

《大智度論》卷八十六云：

1. 二乘人於諸佛菩薩智慧得少氣分。是故，八人若智若斷，乃至辟支佛若智若斷，皆是菩薩無生法忍。

智名學人八智，無學或九或十斷，名斷十種結使。……

智斷皆是菩薩忍，聲聞人以四諦得道，菩薩以一諦入道。佛說，是四諦，皆是一諦，分別故有四。是四諦二乘智斷，皆在一諦中。

2. 菩薩先住柔順忍中，學無生無滅，亦非無生非無滅，離有見無見、有無見非有非無見等，滅諸戲論得無生忍。

3. 無生忍者，佛後品中自說，乃至作佛常不生惡心，是故名無生忍。

論者言，得是忍，觀一切法畢竟空，斷緣心心數不生，是名無生忍。又復言，能過聲聞辟支佛智慧名無生忍，聲聞辟支佛智慧觀色等五衆（蘊）生滅，心厭離欲得解脫。

菩薩以大福德智慧觀生滅時，心不怖畏如小乘人。菩薩以慧眼求生滅，實定相不可得。……無生忍亦如是，一者雖破生滅，不著無生無滅，故不墮常顛倒。二者著不生滅，故墮常顛倒，真無生者滅諸觀語言道斷，觀一切法如涅槃相，從本已來，常自無生。非以智慧觀故，令無生得是無生無滅畢竟清淨，無常觀尚不取，何況生滅？如是等相，名無生法忍。得是無生忍故，即入菩薩位。（《大正》25，頁662中）。

由此可知，聲聞入見道見四諦理以及菩薩入初地諦忍諸法無生無滅之理，住不退轉地，是為無生法忍。

四、八不中道之般若思想

八不中道是《中論》篇首所說，「不生不滅，不常不斷，不一不異，不來亦不出」（《大正》30，頁1中）有八個「八」不故稱之。

（一）龍樹菩薩造《中論》之思想淵源於《般若》等經。《般若》立說有為、無為一切諸法之宇宙萬有當體性空，破除由於假名之概念的認識所執著的實在。

菩薩之論說更發揚性空而無礙於緣起的中道妙理。依他的緣起的諸法，當體空無，自性不可得。然而「空」並非「無」的異名，「空」的意義是「不」。「不」是泯義、破義，並非對於「有」的「無」，而是超越有無的「中道」。

（二）龍樹為彰顯此無所得中道實相的妙體，把《般若》等經中散說的「不生不滅」等，歸納作八不一頌：不生不滅、不常不斷、不一不異、不來亦不出。八不功德甚大，他說：能說是因緣，善滅諸戲論；我稽首禮佛，諸說中第一。

（三）生滅、常斷、一異、來出，八種概念，是緣起諸法的假相立名，都和離一切妄見戲論不可得的中道實相不相應，而眾生把它執著作實在，墮於無因、邪因、斷常等諸見中。所以才

對於緣起諸法說「不生不滅、不常不斷、不一不異、不來不出」，否定這些實在論的見解。

(四)青目論師《中論釋》「釋八不」說：「生」是說諸法實有生；「滅」是說諸法實有滅；「常」是說諸法常存；「斷」是說諸法終歸斷滅；「一」是說千差萬別的諸法實在渾然爲一；「異」是說諸法的差別歷然；「來」是說諸法從自在天的自性與微塵等來；「出」是還去至本處。

然而因緣和合而諸法生叫作生，此生相假如實有，就應當不憑藉因緣；既然憑藉因緣而生，即非實有，所以說不生。因緣離散而諸法滅叫作滅。先已無生，何得有滅？所以說不滅。

假如先有自性（自體），是即爲常，既然憑藉因緣，即無自性，所以說不常。先有今無，是即爲斷；即非先有，何得有斷，所以說不斷。

因果假如是一，就不由因有果，也不由果有因；或者但有於果，更無別因，所以說不一。因果假如是異，因時未有果，就有所續無能續；果時無復有因，就有能續無所續，所以說不異。

來無所從，所以說不來；去無所至，所以說不出。此外青目論師還舉了世間現見的穀芽等以顯釋八不。

(五)中國三論宗對八不中道之詮釋：

此宗依《中論》詳開不生、不滅、不常、不斷、不一、不異、不來、不出等八不法門以明二諦之義。這就是要從八方體會緣起性空的意義。本來分析種種邪執，不出生、滅、常、斷、一、異、來、出的四雙八計。其中生、滅、常、斷是時間的計執，一、異、來、出是空間的計執。這些計執都和捨離妄見戲論的中道實相背道而馳。而衆生都把它當作實在，以致墮於無因、邪因、斷常等邪見之中，輾轉迷執，不得出離。

現在就對這些計執一一用「不」字來遮遣它，以顯無所得的中道實相。稱爲八不中道，這是破邪，從而也就是顯正。

(六)另一著作《大智度論》對八不中道之詮釋：

1. 八不分四對，不生不滅是一對，不常不斷是一對，不一不異是一對，不來不出是一對。依《般若》義，生是一邊，滅是一邊，不落二邊便是中道，此中道即由雙遮而顯，故說不生不滅，所以只就不生不滅此一對即能表示中道之義。常斷、一異、來出等均如是，合起來名曰八不中道。

實質上，就著不落二邊一義而說中道，則任何邏輯地排斥的兩個概念皆各是一邊，不落任何一邊而超越之，均足以表示中道義，並不一定非說八不中道不可，故《大智度論》曰：

常是一邊，斷滅是一邊，離是二邊行中道，是爲般若波羅蜜。又復常無常、苦樂、空實、我無我等亦如是。

色法是一邊，無色法是一邊；可見法不可見法，有對無對、有爲無爲、有漏無漏、世間出世間等諸二者亦如是。

無明是一邊，無明盡是一邊；乃至老死是一邊，老死盡是一邊；離是二邊行中道。是爲般若波羅蜜。菩薩是一邊，六波羅蜜是一邊；佛是一邊，菩提是一邊……。（《大正》31，頁370十一中）。

由上文所說，任何相對的二邊均不可執著，作爲修道者必須不落二邊，能如是則是行中道或中道行，實則行中道必須具體地落實到緣起法之假有與真空之相即不離而如實照了，能如實照了緣起法之假有與真空之相即不離者是般若智，朗現般若智則能不落二邊，此才是真正的行中道或中道行。

五、二諦的般若思想

（一）二諦是佛教最基本原理原則。通過二諦的道理才可以通達佛之教法，反之，不了解二諦的道理則無法了解佛教。

佛教主要目的是教人破除我執、法執而體認真實。唯有從事物的兩個對立方面互成互破，才能掃盡一切執著而顯現真實，因此中觀宗特別重視二諦的應用。

（二）二諦是真諦與俗諦。俗諦又名世諦，真諦又名第一義諦。諦，有不顛倒而確實如此的意思，也是指真空和真理的意思。

凡夫因迷情妄執，不悟真理，凡情的境界，即常識的世界，執世俗有的，名爲世俗諦。世，是遷流義，俗，是浮虛不實義。依梵語，有覆障義，即凡情亂現虛妄不真而障於真相的。勝義諦，是聖人智見體悟諸法本相，而非一般的認識所認識的。這是特勝的真實界，故名勝義，即第一義諦。

（三）世俗諦是浮虛不實的，何以也稱爲諦，稱爲真理？世俗雖是虛妄顛倒，但在世俗共許的認識上，仍有其相對的確實性、妥當性。一切世俗法，從世間的立場，也可以分別錯誤與不錯誤。故說世俗諦是世間的真實。

究竟的真實，當然是不二的，然因凡夫聖者的境界不同，觀點不同，所以佛隨此差別，說有二種真實。如以凡情的立場，說色等法是真實的，空性是理想的，不現實的。

空性，不是凡情的認識所及，不是一般所能理解的，也因此名第一義的，即特殊的。但不是凡情所能理解的，決不能因此而可以否定它。因爲這在聖者，也還是真知的見地，聖者間也還是共證無差別的。所以爲了衆生認識世間真實佛教說二諦之解脫方法，故《中論》云：

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。（《大正》30，頁32下）。

(四)不能以世俗眞實爲究竟的，勝義諦不能以凡情的見地而論證的。如何顯示眞實勝義諦，如何通達勝義諦而又與世俗諦不相違，這是佛法的重大課題。依佛法說，世俗與勝義，雖有它的不同，但決不是矛盾到底而衝突的。依世俗悟勝義，而勝義是不礙於世俗，成立情與智的和諧的，眞俗相成的人生觀，這是佛教的基本立場。

二諦原是聖者所通達的，在聖者的心境中，也還是可說有二諦的。凡夫的情執，只知但不能如實知有世俗而不知有勝義，聖者則通達勝義而又善巧世俗生活方式。

又從般若學所說俗諦之有並不同於一般所說之經驗現象，有人認爲佛法亦建立經驗知識而勉強融合，這是不對的。般若學所說的俗諦之有是就因緣所生之一切法而假設的有，就因緣生如其爲因緣生而觀之，當體即空，這是不礙空，即俗而眞的。

所謂第一義諦或眞諦，是就因緣生法之自性非有而當體即空說。第一義即諸法實相，而諸法實相就是空。諸法實相——空是離言說議論的，因爲諸法實相空是「空中無色、無受想行識、無眼耳鼻舌身意、無色聲香味觸法……無苦集滅道、無智亦無得」(《般若心經》)。實相空而無所有，無所有，故亦

無可說，即一切言說議論皆當止息而默然，所以《大智度論》即說「第一義諦故無相」(卷二十九)、「第一義諦故破」(卷三十一)、「第一義諦故說衆生無所有」(卷三十八)、「第一義諦中無彼此，亦無淨」(卷五十五)。

就空有而安立眞諦俗諦，此二種眞實只是言詮上的分別說，並非客觀之法境上有此二種眞實可得。實質上，依般若學之精神言，世俗正好是虛誑而不眞實的，根本就談不上「諦」，但因爲衆生從本已來執受，取著因緣生法之故，所以即就因緣生法而假說如幻有是俗諦，此僅爲暫時的、穩定的地說，非究極地說，究極地之眞實只有一種，無二無三，而究極地之眞實又離言不可說，只能依俗諦而巧善表詮，故俗諦眞諦二者有互成互破之功效。如《中論》〈觀四諦品〉說：若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃。(《大正》30，頁33上)。又在《十二門論》〈觀性門〉第八說：有二諦，一世俗，二第一義諦。因俗諦得說第一義諦。若不因世諦，則不得說第一義諦。若不得第一義諦，則不得涅槃。若人不知二諦，則不知自利、他利、共利。若知世諦，則知第一義諦。知第一義諦，則知世諦。(《大正》30，頁165上)。

(待續)

湛然寺在台南的歷史傳承（二）

● 江燦騰

二、有關慧峰法師來台為何會在台南尋求發展的歷史溯源

東北哈爾濱籍的慧峰法師，是一九四八年底來到台灣的。

這是由於國民黨派去東北接受日本投降的幾十萬精銳大軍，已在這一年秋天的不到二個月內，全部被中共林彪所指揮的有效戰鬥所擊敗，堪稱全軍覆沒，東北喪失。所以，相對於一九四九年十二月底，整個大陸的喪失，中央政府與大量難民及殘餘的黨政軍，超過百萬人以上，倉皇大舉來台的空前難民潮，時間上早一年，人數也較少。可是，就整個政局來說，或就大陸佛教僧侶來台的顯著巨大影響來說，還是出現在一九四九年以後。換言之，二戰後影響台灣佛教發展的最大外在因素，就是以一九四九年的大陸政局逆轉，國府大舉撤退來台，並建立起

以外省權力為中心的中央獨裁政體，最具關鍵因素。在此同時，此一獨裁政治的統治型態，也促使各省逃難來台的出家僧侶，能夠藉機重建中央級佛教組織和長期對台灣在地佛教組織，進行干預或指導的支配系統。但是，此一情勢發展的具體的演進過程，究竟是如何進行的？根據我的研究經驗與方法，就是以是來自中國東北的慧峰法師，而非來台人數最多的江浙兩省的僧侶中之代表性者。因為具有相當足夠的相關的記載資料，能夠回溯當初他所親歷過的各階段環節，重新追蹤其發展的足跡線索。

另一個選中慧峰法師的理由，是因為日本在台進行殖民統治時期（一八九五至一九四五），日本也曾在中國大陸發動達十五年（一九二〇至一九四五）之久的大規模戰爭，最後雖以

失敗投降收場，但從一九三二年起，日本在中國東北地區所建立的滿洲國政權（一九三二至一九四五），卻是由日本帝國主義者在背後一手操控和扶植的。並且，基於台灣地區已是日本殖民地的政治關聯性，因此吸引許多台灣民衆前往發展。其中也包括台灣南部的名望家和部份佛教人士在內。同樣的，在二戰後，也是由於這個背景，於是有所在此段期間所建立的佛教關聯之誼的東北天台宗僧侶慧峰法師，於一九四九年國共內戰失利之後，選擇到台灣來重新發展之舉。所以這是非其他的僧侶經驗所不能取代的獨特性個案。不過，一九四五年日本投降，並撤出大陸的佔領區時，留在青島的眞宗「東本願寺」，初歸湛山寺接收，當時出身東北地區哈爾濱籍的慧峰法師，即奉派住入此一在市區內的日本寺院，一直到一九四八年，他逃離青島地區爲止。

慧峰法師之所以會逃離青島的原因，就如我們之前所提及的，是因國共的軍事衝突轉爲激烈，而最後佔優勢的是中共的紅軍。所以，作爲佛教僧侶的慧峰法師，雖在抗戰期間處於日軍佔領區的範圍內，他仍能在湛山寺自由求學和居住，而不須逃難——因日軍並不排斥中國佛教的一般信仰活動，除非有抗

日嫌疑，否則不加干預。但，新的大陸統治者中共則是持唯物論以批判宗教的共產無神論新政權，中國境內所有的出家僧侶在不久之後，必然地都要面對此一不可測的新局面，若其自問屆時本身實難以心悅誠服的作此一新政權的順民，便只好逃離中共統治區一途了。於是，在一九四八年十二月下旬，慧峰法師便從青島搭船到上海，再從上海搭船到台灣來。至於日後與他成爲師徒之緣，並在慧峰法師遷化之後長期擔任台南湛然寺第二任住持的水月法師，則是俗家青年王俊嶺，他是從河北逃離到上海，在上海加入軍隊，然後來到台灣。不過，有關水月法師的部分，我們在後會另外說明。而在當時，所以會逃難到台灣來的數百位外省籍僧侶，不外下列幾種情形才會來台：①因被抓去當兵，而隨軍隊來到台灣；②本身想逃離大陸，又無特別社會關係，自願充軍來到台灣；③因在大陸得罪中共或佃農（租稅衝突），爲免被報復而逃來台；④本身有一定的社會聲望（教內或教外），不願接受中共統治，於是避難來台；⑤應聘來台辦學院者；⑥雖無社會聲望，只隨前輩或師友，而跟著逃難來台者。但，慧峰法師卻不屬於上述任何一種。因倖虛法師和門下主要幹部，是前往香港，並長期在香港發展的。

故他在教界的人脈關係，來台初期，可以說非常單薄的。日後會吃盡苦頭，也是有原因的。不過，慧峰法師雖長期追隨倭虛法師（一八七五至一九六三），可是在倭虛門下並未特別突出或受重用。反之，台灣在中國佛教的傳播史上，是屬於後進地區，且正處於從日本佛教的影響下恢復過來的時期，以慧峰法師的教育條件，理論上，應較有發揮的機會。此一到台灣為師的心態，幾可以說貫串他在台生活的全部期間（一九四八至一九七三）。

另一方面，由於他在青島時期，先已認識台南地方的望族林耕宇，是否存有來台相尋之心？不能確知，但他日後確因這一人際關係，而能來到台南市立足——建湛然寺和弘法，則是其後可驗證的歷史事實。

按：林耕宇是在日本扶植的傀儡政權擔任「大使」，所以藉佛教為媒介，來化解各界的對日敵意。從林耕宇對青島湛然寺實際奉獻的金額和專案來看，自一九三七年到一九四五年之間，他不但捐出有高度藝術價值的十六幅羅漢像給湛然寺，作為大殿兩壁的裝飾之用，還自捐和勸募達八十萬元之多，先後提供給寺方作為建山門、乃至雇工填院子、砌台階、油後殿等

。可以說，他對美化寺方的環境，出了大力。這一關係，雖是由倭虛法師建立起來的，但，慧峰法師既來到台灣，所以很難說他心中沒存有再訪回鄉的林耕宇，以便早日覓得身心安頓之處的想法。亦即，林耕宇是可以被看成，對他有可能助其發展的台灣在地社會的支援性資源，所以他最後才會在台南地區落腳和長居到過世為止。

三、來台初期的慧峰法師遭遇艱難適應情形的相關回顧

一九四八年十二月，在慧峰從上海搭船到台灣來的途中，曾在船上遇到在青島即相識的趙亮杰。因此，慧峰法師初抵台灣的艱困情形，即透過趙亮杰的回憶，被記載下來。根據趙亮杰的說法，他和慧峰法師在基隆碼頭下船後，他暫居在基隆，慧峰法師則和一位帶眷的王居士到台北居住。三天後，趙亮杰去台北看慧峰法師，發現他和王居士的一家人，共同居住在借來的房子裏，並煮「地瓜大米飯」招待趙亮杰。這是長期生長在中國北方、吃慣麵食的慧峰法師，來台後最不能適應卻又不得不去面对的生活問題。不過，幸好基隆月眉山「靈泉禪寺」——台灣四大法派的「月眉山派」大本山——收留了他，有一

間寮房給他住。他得的是傷寒病，需要時間療養。趙亮杰的父親是中醫，即住在靈泉寺中爲他治療多日，但未見好轉。趙亮杰和王居士輪流在寺中照顧，寺方爲了使慧峰法師早日痊癒，也在寺中安排趙、王的食、住，使彼等能就近照顧。但，病情依舊未見好轉，情況似乎變得很嚴重，非得送當地的大醫院治療不可。然而，誰替他出錢呢？趙亮杰則提到慧峰法師是被一位在家的「十普寺」女住持送到基隆醫院，病才慢慢的好了！病癒後，把他迎進「十普寺」去供養，連那位王居士拉家帶眷，也住進了「十普寺」。但在「十普寺」沒有住多久，就因轉售給來自上海的白聖法師（一九〇四至一九八九）。於是慧峰法師和王居士的一家人，只得離開才剛安頓下來的「十普寺」，再度面臨前途茫茫的窘境。

據會性法師（一九二八至二〇一〇）的回憶，慧峰法師是在一九四九年農曆三月二十日左右，前往汐止的「靜修院」。這可能是慈航法師替他安排的。因「靜修院」的二位女住持達心和玄光，有徒弟到中壢圓光寺的「台灣佛學院」，受教於慈航門下，對慈航法師既信賴又景仰，所以藉此機緣，安排慧峰法師前往。但是，大病初癒的慧峰法師，穿著破破爛爛的長褂子，全身髒臭，到「靜修院

」拜訪，住持達心尼師一看到他的狼狽樣，即要求他脫下來換洗。慧峰法師起初不肯換洗，因爲他只有這一件夏布長褂子，沒有第二件可以換。而他在青島湛山寺求學時期，學院中的戒律學訓練相當嚴格。因此，若外出時，不穿僧衣海青，或長褂子，是和所學相違背的。他之所以長褂子雖然骯髒、雖然破爛，卻不願隨意脫下換洗者，是心理卡在這一點上。此外，汐止「靜修院」是尼寺。在他的大陸佛教經驗裏，都是男衆和女衆分寺居住的。到台灣時，初住月眉山靈泉山，看到男女同寺，覺得很不習慣。如今，是否要在尼寺的「靜修院」暫住，心裏也在考慮，假如他想到其他寺院去看看的話，一旦脫下來洗，衣服不易乾，要離去恐怕不方便。所以無論如何，不肯將長褂子脫下來，讓院方的人替他洗乾淨。衡之當時其他大陸來台僧人的作法，我們不得不欽佩他的堅持原則。同時，也覺得他食古不化！總之，在現實與理想之間，他必須有一明智的抉擇。因此，當台灣有客籍僧侶會性法師，提醒他說：「你這件長褂子穿得太久了，人家聞到氣味也不好。方便一點吧！今天不要出去，讓他們洗洗。」才答應換洗。可是基隆一帶多雨，他的衣服洗後，晾了三天才乾，他也只好在「靜修院」住了三天。在這三天

中，他曾應邀講過開示，由會性法師替他翻譯爲台語。由於同屬男衆，語言又通，兩人很談得來，從此建立了日後進一步交往的深厚友情。在汐止「靜修院」度過三天之後，仍覺得不宜久住。於是繼續南下，再度請慈航法師幫忙。慈航法師此次將他帶到新竹和苗栗交界的獅頭山上，在開善寺簡單地辦一所「獅山佛學院」，把山上的一些年輕僧尼找來讀書。然後他將慧峰法師留在山上教書，自己回到中壢圓光寺。但，這樣倉促成立的「獅山佛學院」，教育的目的，可能還在其次；安頓大陸來台僧人，才是主要的。這對一向不重視義學教育的山中僧尼來說，面對這樣勉強開辦的「佛學院」，語言又不能直接溝通，學習的意願自然不高。加上慈航法師本人又不在山上，更缺乏一股凝聚大家求學感召力量。於是，慈航法師在山上開辦的「獅山佛學院」，在他走後，不到一個月，就宣告解散。慧峰法師的去留，又再度成了問題。他唯一能仰賴的，仍然是再下山去找慈航法師。可是，由於對岸的大陸，共軍正在大舉攻佔長江以南的各大城市，人心惶惶，不斷有逃難僧人來到圓光寺，請慈航法師幫忙；慈航法師雖有熱心、也竭力爲彼等設法，終究是缺乏自己的道場，不得不處處懇求別人援手。在這種自

顧不暇，又要照顧他人的重大壓力下，中壢圓光寺的大老妙果法師（一八八四至一九六二），也托辭寺中經濟困難，將原本在六個月的預備課程過後，正式要展開的「台灣佛學院」課程，提前結束。除少數大陸籍的院生，繼續被收留在寺中之外，連慈航法師也不得不含著淚水和其他的大陸籍僧侶，一齊離開圓光寺，步上前途茫茫的流浪之旅！

新竹靈隱寺的無上法師，對正在流浪的慈航法師等一群大陸籍僧侶，以辦佛學院的名義，將彼等接來新竹，暫時安頓。可是，穿著南傳黃色僧服的慈航法師，帶著一群來自各省的大陸籍僧侶，出現在新竹地區，相當引人注目。不久即謠言四起，說有匪諜，混在其中。當時「台灣省主席兼警備總司令」的陳誠（一八九八至一九六五），下令全省警察全體出動，連夜搜查來歷不明的外省籍僧尼。慈航法師因身披外國袈裟，自然嫌疑最大，於是連同二十幾名的逃難來台僧尼，以「無業遊民」的罪嫌，被押在新竹警局的看守所裏。獅頭山上的三位外省人，即：慧峰法師、龍健行和呂佛庭，也同時遭逮捕，和新竹的其他在押僧人，一齊轉送台北候審。這一次大規模的逮捕僧侶事件，震撼了所有的來台僧侶。因這是逃難來台之前，根本

沒有料到的事。罪名又是「無業遊民」，更是奇恥大辱。所以有不少人因此而轉業或還俗。在台北的白聖法師等，才決定讓「中國佛教會」的「駐台辦事處」，正式掛牌，辦理僧籍的登記。這一方面是為了解決身份和職業的歸屬問題；一方面也相應於台灣地區開始實施戒嚴的預防措施。因上海的撤守和大局的急劇逆轉，使得在台灣統治當局和難民，同感暴風雨即將來襲的不可知命運和如何生存下去的沈重壓力。而由於慧峰法師因一直缺乏有力背景的熟人為他保釋，他被關了將近一個月。相對於其他省籍僧人的受到各界的熱烈關懷，不免顯得東北籍的佛教勢力在台灣太過孤單。推測可能由於面對這一現實艱困的無力感，他在釋放後，才會重返獅頭山上蟄居了二年之久，而未到汐止「靜修院」去追隨屢次幫忙他的慈航法師。這也是此時他和部份外省法師，稍有不同之處。他在獅頭山的期間，是靠「元光寺住持」如淨老和尚的幫忙，才能在山上一處橘子園的工寮——他自己將它取名叫「雲庵」——住了下來。總之，獅頭山的兩年，可以視為在等待機會的兩年。此後，他在台灣的佛教生涯，即由靜態改為動態，並且脫離北部的佛教圈，開始在南台灣立足和求發展。

（待續）

（上接第31頁）

消長。

入此宗者甚希有，這句頌是歎人能入此宗。

現在有一很流行的說法，說佛經本來是容易懂的，是很淺的，就是有一些人故意詮釋得使大家不懂。我想起煮雲老法師回答此一問題，他說幼稚園根本不要課本，而小學有小學的課本，中學有中學的課本，大學有大學的課本。研究所有研究所的書，佛教徒不能永遠拿小學的課本拿一輩子，所以每個階段有每個階段不同的佛法，不能說佛經本來就是如此的。怪只怪弘法的人不能夠深入淺出，不能把那堅深的佛法用一般的文字描述出來。理解能力太差，表達能力不夠，不能說是把很淺的佛經故意講得很深奧。假使三藏法寶都是像小學的課本，恐怕佛教也不會保存長久。

尤其水月毛病很重，一生的時間都用在方法論上，對經教玄學非常生疏（記按：此話是二三十年前講，之後漸嫻熟天台三大部，尤其摩訶止觀）。因為王平和居士指定講三千有門頌，抱著學習的心情來介紹三千有門頌。四天過去，未能令大家聞而生慧，有勞大家在這裏坐了四個晚上，謝謝各位。

（全文完）

天台研究之課題（二）

龍大退休前最後一堂課的要旨

依藤招英 著
觀 譯

筆者於昭和十年四月，就任龍谷大學專門部講師，昭和二十一年六月任文學部助教授，二十二年十二月昇任文學部教授，昭和四十三年三月退休，共計在職三十一年又六個月。透過與龍大佛教學會的協商，昭和四十三年二月一日，在大宮學舍第十七教室開講最後的一堂課，當天參集的教授學生約有百數十名。首先是由佛教學會會長芳村修基教授致詞，筆者則以「天台研究之課題」，講了大約一小時。結束後，在京都車站前的達瓦飯店舉行送別會，此文所揭即是當日講述之要旨。

一
今天給予本人開講此最後一堂課的機會，承蒙學會中諸位教師以及如此衆多的學生參集，實是倍感光榮。擬出「天台研究之課題」此一講題，所要講述的是前後四十餘年，以簡單素樸的學究生活度日的本人，是以如何方式進行天台之研究。本人

是在大正十一年四月進入佛教大學預科一年級，一個月後，因於學制改革，遂有龍谷大學誕生。本人班級中的同學，可以說是個個意氣風發，曾誇下海口，欲以吾等之手創造龍谷大學之學風，但實際上，預科的三年是在遊樂間度過。一方面因於積極地參加社團活動，本人曾加入合唱團，作為其中的一員，立下豪志要開拓佛教音樂；也是桌球會的會員，是其中的選手之一。此外又是學友會的中央執行委員。但基於本人是名為「哲英」，因此在預科二年級時，稍將注意力用於哲學，首先是讀哲學史與哲學概論。值得慶幸的是，這一年，日本哲學會之重鎮的西田幾太郎先生在龍大開設哲學的課程，於是悄悄地，本人與學部的學生交換，因而獲得一年聽講的機會。現在回想起來，實是稀有難得之機緣。

預科三年結束，即是對於文學部所要專攻的學科需要作決定

的時刻。當時本人作如此的思考：既然是在龍大就學，就應該朝龍大之本道邁進。因此所欲專攻的，若非真宗學，則是佛教學。就家系而言，本人作如此的選擇可說是不可思議的，本人的曾祖父出生於九州天草，祖父是在長州（山口縣）誕生。曾祖父智哲十七歲時，曾離開天草，至紀州（和歌山縣）芳英和上座下學習華嚴，爾後定居於長州大嶺，晚年撰有《華嚴五教章嘉永錄》七卷。祖父宗英出生於長州，入住於伊勢（三重縣）之寺院，有《華嚴哲學講義錄》一書傳世。本人名字中的「哲英」，即是取自曾祖父「智哲」中的「哲」字，加上祖父「宗英」中的「英」，因此，可以說在本人的家系中，所流串的是華嚴之血，在本人所住之寺院中，華嚴相關藏書相當豐富，故本人若是專攻華嚴學，可說是相當方便。雖然如此，本人並沒有專攻華嚴學，而是用意於天台學，其因在於從孩提時期，就對親鸞聖人憧憬至極。衆所皆知，祖聖親鸞是在九歲時，剃度於叡山，此後直至二十九歲，總共有二十年的光陰是在比叡山修學，此青少年時期的二十年，就今日的學制而言，即相當於小學、中學、高中、大學乃至研究所的博士課程，此一期間，正是塑成我人思想的最重要的二十年。親鸞聖人在叡山中，究竟是有著如何的學習，其修行生活又是如何？此二十年的叡山修學，親鸞所獲得的教養，想必對於爾後進入法然門下，歸

心他力念佛所大成的教學大有影響。在思慕親鸞的感情牽引之下，本人決意在此分野進行研究。因此，本人認為與其專攻真宗學，不如專攻佛教學，對天台學進行研究，才是最善之道。當時佛教學系主任教授日下大癡教授，是一位學德高超道念強烈的和上，接受和上教導，不只在天台學上獲得指導，也獲得信仰上的導引，對本人而言，可以說是無比之幸運。

此時，龍谷大學的校長是前田慧雲和上。和上與本人同樣是伊勢人，亡父從五瀨教校時代即接受和上指導，本人年幼時期，和上亦曾蒞臨本人住的寺院演講，因此既然有意專攻天台學，即意欲徵詢校長意見，為此，本人特地造訪和上住宅。

「校長，我想進入學部專攻天台，究竟是從中國天台下手或從日本天台下手較妥？」

單刀直入的作如此請示。前田和上捻著白鬍子，片刻之後，突然說道：

「搞佛教的話，必需從俱舍或唯識下手。」

前田和上並沒有直接回答我的問題，之所以提起俱舍與唯識，是因為就研究佛教而言，首先基礎學方面需要穩固。

二

大正十四年四月，本人進入龍大文學部，專攻佛教學，踏出天台學研究的第一步。聽日下大癡教授講授「天台學概論」，

《法華玄義》與《中論》之講讀是每週各有三小時，因此每週總計有八小時接受日下和上指導。由於前田校長指示需要確實打好佛教基礎學的底子，而自己有意研究天台，因此首先必須從佛教之根本下手。就佛教之根本而言，當然是指大聖釋尊之初轉法輪。因此，應從《初轉法輪經》開始進行。作為佛所說的法，釋尊在鹿野苑為五比丘所說的，即是「中道」之宣示。此最初之說法，正是貫串全佛教的根本理念，在印度，龍樹菩薩也言及「根本中」，在中國，天台大師也述說「中道實相」。本人仿效古昔祖師，以此貫串全佛教的根本原理進行天台之研究。

佛教的根本真理被說為是「如實知見」。此如實知見，在大乘佛教中，是以「諸法實相」一語表現，相對於原始佛教之三法印，可以說諸法實相印是大乘佛教之旗幟。因此，筆者在文學部第一期研究的題目是「從三法印至諸法實相印」，研究原始佛教至大乘佛教之進展。

更值得慶幸的是，在聽講「佛教學概論」而接受妻木直良教授指導之後，決定一讀龍樹菩薩的《大智度論》。然而在佛教學之研究室中，《智度論》百卷的龐大數量，讓人瞠目結舌。轉念一下，幸好不是漢文，而是日譯本，因此在暑假期間，將

百卷的《大智度論》讀完，進而以「龍樹之諸法實相」為論題，作為第一期之論文報告。藉由此次之披讀，本人了解到在《中論》中，龍樹是消極地將諸法實相視為與空同義，但在《智度論》中，除了消極的與空同義，又有「諸法實相者，中道也」「諸法實相者，佛也」等積極的觀點。

將龍樹諸著作予以漢譯，將龍樹思想傳入中國的，是鳩摩羅什之功績。在諸多佛典之翻譯中，羅什愛用「諸法實相」此一譯語，究竟何者是羅什譯為「諸法實相」的原語？羅什所理解的諸法實相其義又是如何？為此，本人以「從龍樹至鳩摩羅什」作為第二期的研究題目，論文是以「鳩摩羅什的諸法實相」作為論題。

如是，由龍樹給予體系化的「中道」思想，經由鳩摩羅什傳入中國，在中國發展成二大潮流。其一是以消極的「無相皆空論」為中心的三論教學，另一是積極強調「中道實相論」的天台教學。三論教學之中心思想是「真俗二諦」，天台教學之中心思想是「空假中三諦」。筆者第一期的題目是「從原始佛教至龍樹」，第二期的題目是「從龍樹至羅什」，因此意欲以第三期的「從羅什至天台」，亦即以「天台大師之研究」作為畢業論文，但進行此一研究之前，有二個問題需要解決。第一是

天台宗相承論的問題。亦即在天台宗中，有所謂「金口相承」與「今師相承」之說，天台法門是出自於佛陀金口之說法，佛陀之教法的傳傳予第十三祖龍樹。進而以龍樹為基點，從北齊慧文傳予慧思所形成的天台，即是今師相承。從而就天台宗而言，是以龍樹《中論》四諦品中「因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦是中道義」之偈頌，《智度論》的「三智實在一心中得」之文為依據，三諦三觀之思想被視為是起源自龍樹。然若依據對於梵本《中論》之研究看來，此「因緣所生法」之偈頌，並非意指天台宗從來所說的空、假、中等三諦。《智度論》亦無作為一心三觀之典據的論述。因此，作為天台宗相承論之骨幹的「龍樹起源論」產生動搖。

其次是第二個問題。在龍樹的著作中，天台的三諦三觀說不得見之，因此三諦三觀說之起源當於何處探求？首見三諦三觀說的文獻是《仁王經》、《瓔珞經》。在《仁王經》中可以見到「空諦、色諦、心諦」的三諦說，《瓔珞經》則有「有諦、無諦、中道第一義諦」之三諦說。關於三觀，《瓔珞經》有「從假入空觀、從空入假觀、中道第一義諦觀」的三觀說。但首見此三諦說的《仁王經》是否成書於印度，是有疑問的。對於《瓔珞經》，望月信亨博士指出係於中國成書，松本文三郎博士認為是成書於印度。因此，《瓔珞經》究竟是成書於印度，

或是中國的問題若不能解決，天台宗之相承論即無法論述。為此，本人進行「瓔珞經成書之相關研究」，得出西元五世紀後半於中國成書之結論，因此，三諦三觀說並不是印度的思想，而是中國的思想。若是如此，則導出第三個重要的問題。若就三諦說首先登場的《仁王經》看來，此三諦說是出現於《仁王經》之二諦品，是因於二諦而述及三諦。《瓔珞經》的佛母品提出「二諦法性為一為二，為有為無」之問題，是為解決二諦之若干問題，因而提出三諦說。如此看來，是以二諦說為前提，才有此三諦之說，因此三諦思想之研究，首先必須是其前提的二諦思想之研究。

不只如此，龍樹思想的中國式發展，可以說即是三論教學與天台教學，三論教學的中心思想是「二諦」，天台教學之中心思想是「三諦」。若欲推進天台教學中心思想的三諦論之研究，其姐妹教學的三論宗之二諦論的研究，是具有極為重要意義的。因此，天台教學之研究擬置於研究所進行，文學部的畢業論文則以當前的二諦思想之研究作為重點，因此，本人以「二諦論之研究」為主論文，副論文則是「有關瓔珞經成書之研究」，於昭和三年一月提出。

（待續）

《中論觀法品》論述三昧修持的研討 (四)

／林維明

(十)第十偈頌：「若法從緣生，不即不異因，是故名實相，不斷亦不常」(T.30, 249-10)。在本頌中「是故名實相」，在梵文中是沒有的³⁹。《般若燈論》曰：「從緣所取物、此物非緣體、亦不離彼緣、非斷亦非常」中。(T.30, 27b25-28)也是沒有「是故名實相」之論述。所以本頌是討論萬物之因緣果報

是具有不一不異及不斷不常的關係。

龍樹論述「不即不異」之偈頌，除在《舉敬偈》中出現，在《觀因果品第二十》中出現⁴⁰。其實「不一亦異」隱含「若一、異、亦一亦異」三句。四句否定的模式如下表。

次序	四門(一)	四門(二)	略稱(一)	略稱(二)	句型	性質(一)	性質(二)	符號
1	因果是一	因中有果	有	有	一切有	肯定	正	P
2	因果是異	因中無果	無	無	一切無	否定	反	¬P
3	因果亦一亦異	因中亦有果，亦無果	亦(有／無)	有(有／無)	一切亦有亦無	雙是	綜合	P & ¬P
4	因果不一不異；無因有果；有因無果	因中非有果 因中非無果	非(有／無)	無(有／無)	一切非有非無	雙非	超越	¬P & ¬¬P

其實從表中可發現四句只是二組正反之推論，一般人直覺到實有性是第一句。而超越此實有妄執的空(或無)是第二句，然而四句只是方便說。諸法實相不能用「有、無」二元論的

分別說加以理解的，所以吉藏《中觀論疏》中指出：「若守其四句，不能因四悟無四，各執作解者，則此四句非為佛法……以其不能通入理故」(T.42, 127b4-6)。「不常亦不斷

」也可套用上述模式。由於本偈頌是觀想實相，遠離一異常斷。諸法無我的表現，所以可歸類為「無相三昧」。

(土)第十一偈頌：「不一亦不異，不常亦不斷，是各諸世尊，教化甘露味」(T.30, 34a11-12)。其中「甘露味」是法樂，中國說仙丹或長生不老藥；印度說不死藥。這是譬喻衆生觀不一、不異、不常、不斷，悟諸法實相，得涅槃，出生死即如甘露味。甘露味是潤澤衆生的真理。

所以本偈頌的意思是「不一亦不異、不常亦不斷」是諸佛教化衆生的真理。龍樹在歸敬偈中列八不；而在11及12兩偈頌中亦宣說四不，主要在描述緣起。「不一不異」是依空間說，而「不常不斷」則是依時間說的。以手錶與其組成的零件為例，零件都存在於手錶中，所以是「一」，而零件未具手錶之功能所以是「異」。手錶與零件都各有其自性，故兩者的關係是「不一不異」之關係。零件與手錶是存在的，所以是「不斷」，然而零件已成爲手錶，未以原本之狀態存留所以是「不常」。「不常亦不斷」是世間一切事物具有生、住、異、滅的變化現象。以自性立場看萬物的因果關係，有主張因果是一，是異，亦一亦異或非一非異，而若從緣起性空而言，則會發現萬物間的關係是同中有異，而事物本身也非恆常不變，更不會是斷

滅的。因此可以推論本頌是「諸法無我」，所以可歸類爲三三昧中之「無相三昧」。

(土)第十二偈頌：「若佛不出世，佛法已滅盡，諸辟支佛智，從於遠離生」(T.30, 24a13-14)。《般若燈論》譯爲：「諸佛未出世，聲聞已滅盡，然有辟支佛，依寂靜起智」(T.30, 108c21-22)比較接近梵文原意⁴¹。青目釋「從於遠離生」，清辨則釋爲「依寂靜起智」，而月稱則譯爲：「無依而自生」，月稱釋無依，是：「身心寂靜或未覓得善知識，即無所依之因」⁴²。緣覺正智即由此而生起。

本偈頌的意思是說當諸佛和聲聞未在本世間出現時，然而有辟支佛可以延續佛法。緣覺、獨覺或叫辟支佛，他們是靠自覺緣起的真相，並未親聆佛陀的教誨，而是自己證悟真實的智慧，遠離喧鬧的人世間而到阿蘭若處獨修，由於已遠離貪瞋痴三毒之煩惱，如是在內外寂靜下生起觀照實相的智慧，而能悟入法住⁴³、法界⁴⁴之緣起。印順法師稱「前一頌是佛化聲聞弟子，而本頌是指緣覺的獨悟。二乘之解脫從此而入，佛陀亦是，他將自己所行證的經驗教導衆生」⁴⁵。基於緣覺是觀照實相而生智，故可判爲「無相三昧」。

四、結論

根據本文之剖析可推論第一至第四偈頌是描述「無願三昧」，而第五至第八偈頌為「空三昧」，至於第九至十二偈則為「無相三昧」。然而，「空三昧」下觀無我無我所；一切諸行是虛妄，無常、恆空，故不起著於相，即為「無相三昧」。無相，故於未來生死相續、無所愛染，願求即為「無願三昧」。所以空三昧具足無相與無願三昧。因此分別無願、空及無相三昧只是方便說。其實三種三昧很難劃分。龍樹在本品中闡述無我論和緣起觀及諸法實相可用三三昧加以解讀，而其他如以「四句」之形式總括佛陀有關「我」與「法」的一切教說，而視為救度衆生之方便，最後更在結頌（第12偈頌）很有自信的彰顯他對佛教真理永恆性的肯定。

在本文中可發現諸多譯師在不同之環境下有不同的解讀。

所以若固守一家之言，有時會讓我們錯失深入中觀義理大海的其他門徑的說法。

五、參考書目

壹、原典

1. 《大智度論》（100卷）龍樹菩薩造，後秦·鳩摩羅什譯，T. 25, no. 1509。
2. 《中論》（4卷）龍樹菩薩造，後秦·鳩摩羅什譯，T. 25, no.

1509。

3. 《般若燈論釋》（15卷），清辨論師釋，唐·波羅頗蜜多羅譯，T. 30, no. 1566。

4. 《中觀論疏》（20卷），隋·吉藏撰，T. 42, no. 1824。

5. 《大乘中觀釋論》安慧菩薩釋，宋·惟淨等譯，T. 30, no. 1567。

貳、現代著作

一、專書

（一）中文

1. 月稱著，貢噶學珠仁波切譯（2008）《顯句論》（苗栗：薩迦貢噶佛學會）。
2. 艾雅、凱瑪著，莊國彬譯（2000）《以法為洲》（台北：城邦）。
3. 印順（2000）《空之探究》（新竹，正聞）。
4. 印順（2003）《中觀論頌講記》（新竹，正聞）。
5. 印順（2004）《中觀今論》（新竹，正聞）。
6. 印順（2008）《中觀論選頌講記》（新竹，正聞）。
7. 李世傑譯，崑山雄一等著（1985）《中觀思想》，世界佛學名著譯叢，63，（台北華宇）。

8. 林鎮國(1999)《空性與現代性》(台北：立緒)。
 9. 吳汝鈞(1997)《龍樹中論的哲學解讀》(臺北：臺灣商務)。
 10. 楊惠南(1998)《龍樹與中觀哲學》(臺北：東大)。
 11. 萬金川(1995)《龍樹的語言概念》(南投：正觀)。
 12. 萬金川(1998a)《中觀思想講錄》(嘉義：香光書鄉)。
 13. 萬金川(1998b)《詞義之爭與義理之辨》(南投：正觀)。
 14. 劉嘉誠(2008)《中論講義》(台北：法光佛教文化研究所)(未出版)。
 15. 歐陽竟無編(1929)《藏要》第一輯(四)頁，支那內學院校刊(台北：新文豐)。
 16. 釋性廣(2001)《人間佛教禪法及其當代實踐》(台北：法界)。
 17. 釋性廣(2006)《禪觀修持與人間關懷》(台北：法界)。
 18. 釋厚觀(2007)《深觀廣行的菩薩道》(台北：慧日講堂)。
 19. 釋貫藏編，厚觀法師指導(2009)《中觀論頌講記》(新竹：福嚴佛學院)可下載。
 20. 釋惠敏(1986)《中觀與瑜伽》(台北：東初)。
- (二) 日文
1. 稻津紀三、曾我部正幸編譯(1988)《梵漢和對照中論本頌原典》(東京：飛鳥書院)。
 2. 梶山雄一著，吳汝鈞譯(2000)《龍樹與中後期中觀學》(台北：文津)。
- (三) 英文
1. Kalupahana, J. David, 1986, *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*(Introduction, Sanskrit Text, English Translation and Annotation), Albany: State University of New York Press.
 2. Kenneth K. Inada, 1993, *Nāgārjuna*, Delhi: Srisatguru Publication.
 3. Jan Westerhoff, 2009, *Nagarjuna's Madhyamaka: A philosophical Introduction*, New York: Oxford University Press.
 4. Jay L. Garfield (translation and commentary), 1995, *The Fundamental Wisdom of Middle Way, Nāgārjunas Mūlamadhyamakakārikā* Oxford University Press.
 5. Malcolm David Eckel, 2008, "Bhāviveka and His Buddhist Opponents, Harvard University, U.S.A.
 6. Michael Eido Luetchford, 2002. *Between Heaven and Earth*, UK: Windbell Publications Ltd. U.K.

7. Murti, T.R.V., 1960, *The Central Philosophy of Buddhism — A Study of the Mādhyamika System*, G. Allen and Unwin Co. U.K. 穆帝著，郭忠生譯，1996《中觀哲學(上)、(下)》世界佛學名著譯叢64及65(台北：華宇)。
8. Robinson, H. Richard, 1965, *Early Mādhyamika in India and China*, India: Motilal Banarsidass Press. 羅賓生著，郭忠生譯(1983)《印度與中國的早期中觀學派》(南投正觀)。
- 二、期刊、論文集
1. 吳汝鈞(1992a)《印度中觀學的四句邏輯》《中華佛學學報》第五期(台北：中華佛學研究所)，頁149-172。
2. 吳汝鈞(1992b)《印度中觀學的四句邏輯》《諦觀》69期(台北：諦觀)，頁149-172。
3. 林建德(2007)〈從《中論》裡的對反語詞初探其思維——以「八不」、「四句」與「二諦」為線索〉《大專學生佛學論文集(17)》(台北：華嚴蓮社)，頁161-190。
4. 林建德(2008)〈從漢譯《中論》的對反詞組析探其思維理路〉《台大佛學研究》第十五期，頁45-84。
5. 林鎮國(2006)〈龍樹《迴諍論》與基礎主義知識論的批判〉《國立政治大學哲學學報》第十六期，(台北：政治大學)，頁163-

- 196及《佛教研究面面觀》(北京：宗教文化)，頁219-244。
6. 林維明(2009)〈《入中論》的七相無我觀探源〉《大專學生佛學論文集(19)》(台北：華嚴蓮社)，頁221-229。
7. 陳金輝(2008)〈《十住毗婆沙論》之中觀思想初探〉《大專學生佛學論文集(18)》(台北：華嚴蓮社)，頁42-101。
8. 萬金川(1997)〈中觀佛教概說(上)、(中)、(下)〉《香光莊嚴》50、51、52季刊(嘉義：香光書鄉)。
9. 劉嘉誠(1999)〈《中論》解脫思想在宗教學上的意義〉《中華佛學研究》第三期(台北：中華佛研所)，頁69-91。
10. 劉嘉誠(2008)〈龍樹與休姆對有神論的批判之比較研究〉《台大佛學研究》第十五期(台北：台大佛學研究中心)，頁85-138。
11. 顏永春(2006)〈不離——高達美與龍樹中道哲學初探〉《佛學研究中心學報》(台北：台大佛學研究中心)，頁81-122。
12. 釋安慧(2006)〈《十住毘婆沙論》中的無我觀〉《福嚴佛學研究》第一期(新竹：福嚴佛學院)，頁93-128。
13. 釋如戒(1999)〈龍樹對空之詮釋——以《中論》為主〉《福嚴佛學院第八屆高級部學生論文集》(新竹：福嚴佛學院)，頁187-207。
14. 釋如戒(2002)〈《中論·18.6-8》的四句內容探討〉《大專學生佛學論文集(12)》(台北：華嚴蓮社)，頁312-364。

15. 釋宗平(2006)〈《中論》我法二空觀的關涉〉《大專學生佛學論文集(16)》(台北：華嚴蓮社)，頁431-464。

16. 釋海實(1999)〈我空、法空之初探〉《福嚴佛學院第八屆初級部學生論文集》(新竹：福嚴佛學院)，頁853-867。

17. 釋圓智(1999)〈法空觀初探——以《中論》「觀因緣品」爲主〉《福嚴佛學院第八屆初級部學生論文集》(新竹：福嚴佛學院)，頁837-849。

18. 釋圓悟(2009)〈試論《中論》之無我觀〉《南山佛教文化研討會論文集》(台北：南山放生寺)，頁XI:1-16。

三、工具書

(一) 中、日文工具書

1. 丁福保(2005)《佛學大辭典》(台北：佛陀)。

2. 林光明、林怡馨合編(2005)《梵漢大辭典》(台北：嘉豐)。

3. 荻原雲來等編(1979)《梵和大辭典》(台北：新文豐)。

(二) 西文工具書

1. Williams, Monier, 1899, A Sanskrit-English Dictionary, London: Oxford University Press (Reprint: Delhi, 2005).

2. Williams, Monier, 2001, English-sanskrit Dictionary,

Ottawa: Laurier Books Ltd.,

註釋

39. Verse 10: prāṭhya yadyadbhavati na hi tāvattadeva tat na cānyadapi tasmānocchinam nāpi śāsvatam. 英譯... Whatever is recognized exists; indeed it is not only not the same, but also not different. Therefore, it is not cut-off and not eternal. (Michael (2008), p.233.)

40. 如云：「因果是一者，是事終不然，因果若異者，是事亦不然。若因果是一，生及所生一，若因果是異，因為何所生？」(T.30, 27b25-29)。

41. Verse 12: sambuddhānāmanupāde śrāvakāṇām punaḥ kaśaṇe jñānam pratyekabuddhānāmasamsargātipravartate. 英譯... In the non-appearance of the buddhas, yet in the disappearance of the śrāvakas, Wisdom comes forth out of the independence of the pratyekabuddhas. (Michael (2008), p.234.

42. 月稱釋，貢噶學珠仁波切譯(2008)，p.324.)

43. 法住是指真如的妙理必在一切諸法中住。

44. 法界的梵文爲 Dharmadhātu，又稱爲法性、實相。

45. 印順(2003)，p.341.

(全文完)

佛經故事的啓示（三）

• 何世亮

四、污水中蟲

當時佛在羅閱祇耆闍崛山中，城邊有一個污水池，污穢不淨，多諸糞尿，國中人民常以垃圾污穢之物投入其中，有一大蟲，其形像蛇，加有四足，生活在此污水池之中，或出或沒，東西馳走，受苦無量。

有一天，世尊帶著諸位比丘，來到這個地方，看到這隻大蟲，處在污水池之中，佛說：「你們知道這隻大蟲，過去所造的行業嗎？」

大家都說不知道。

於是佛就向大家說這個故事：在毘婆尸佛的時代，有十萬比丘淨修梵行，閑居樂靜，依於一山，其山左右有許多美麗的樹木，花果茂盛，流泉浴池，清涼可樂。

這些比丘遵善行道，精進不懈，證得初果，乃至四果，這

個時候有五百位商人，進入大海，大獲珍寶，途經此山，看到比丘們精進修行，內懷欣敬，就拿出珍寶，供養衆僧。

衆僧接受商人的珍寶，委託僧人摩摩帝保管，等到有一天食物用盡，需要的時候，再拿出來使用。

這樣過了一段時間，衆僧的食物快要吃完了，大家就向摩摩帝求索珍寶，用來買食物供養衆僧。

摩摩帝竟然說：「這些珍寶是商人供養我的，屬於我的東西，你們有什麼理由向我求索。」

上座維那說：「施主前時以珍寶供養衆僧，曾經舉起你的手說，將來大家食物用盡，可以使用珍寶來幫忙，你難道忘記了嗎！」

摩摩帝生氣了起來，說：「你們吃屎，我不管，這些寶物是我所有。」

衆僧沒有辦法，只好散去。

摩摩帝由其欺僧，惡口罵故，造作惡業，身壞命終，墮入阿鼻地獄，常常處在沸屎之中，經歷九十二劫，乃從地獄出來，又復陷入此屎尿池中，經過長久的時間都沒有解脫。

過去有佛名尸棄佛，曾經帶著比丘們，來到這個坑池，說其本末，示其弟子們因果業報。

後來的毗葉羅佛、拘留孫佛、拘那含牟尼佛、迦葉佛，都曾經帶著衆弟子們來到此糞屎坑池，說其因果本末。

來到了第七佛，我釋迦牟尼佛，也帶你們來到這個地方，了解造作惡業的可怕。

時諸比丘，聽到佛所說的因緣果報的故事，大家心驚毛豎，共相警惕，慎護身口意三業。

五、棄老國

古代有一個國家稱之爲棄老國，在這個國家，所有的老人皆被拋棄，因爲老人無用的緣故。

有一位大臣，父親已經老了，依據國法，也必須被驅棄，但是這位大臣很孝順，不忍心拋棄其父親，於是深掘一間地下室，置父於其中，隨時供養，不讓人知道。

有一天，一位天神來到了王殿上，拿出了兩隻蛇，向國王

說：「你們若能分別這兩條蛇的雌雄，那麼你們的國家即可平安，否則你們的國家，七日之後必將覆亡。」

國王聽了之後，感到十分憂心，就與群臣參議，但是沒有人能加以解答，於是國王就昭告大衆，有人能回答者，則厚以賞識。

大臣回家之後，問其父親，其父親說：「這件事情很容易解答，假如以一件細軟的東西，放在蛇的身上，假如會躁動者當知是雄，假如住不動者，當知是雌。」

大臣回去告訴天神，果如其言，分別雌雄，於是天神又問：「誰於睡者，名之爲覺，誰於覺者，名之爲睡。」

國王又無法解答，於是廣求國內，看看有誰能提出解答，結果也是沒有人能加以回答，於是大臣回家問其父親，其父說：「這是說，世間一般的學者，對於凡夫來說，可以說是覺者，但是對於羅漢而言，還是在睡夢之中。」

大臣回去告訴天神，天神首肯，於是又問：「這隻大白象，重量又幾斤兩？」

群臣共議，無能知者。

其父回答：「把大象放在船上，在水池中畫一條線，與水等齊，然後將大象拉上岸，在船上放置石頭，與畫線等齊，然

後將石頭量重，即可知大白象的斤兩。」

果如其言。

天神又問：「一杯水比大海還多，這是什麼道理呢？」

沒有人能解答。

其父回答：「若有人能信心清淨，以一杯水施於佛僧，父母或困厄病人，以此功德，百千萬劫，受福無窮，海水雖然很多，不過一劫即消失，而善行功德無窮無盡，以此推之，一杯水多於大海水。」

天神化爲一個饑餓的人，瘦成皮骨，來問說：「世間有人，饑瘦窮苦，比我更加痛苦的嗎？」

其父答言：「世間有人慳貪嫉妒，不信三寶，不能供養父母師長，將來之世，墮惡鬼中，百千萬歲不聞水穀之名，身如太山，腹如大谷，咽如細針，髮如錐刀，纏身至腳，舉動之時，支節火然，如此之人，比你饑苦，百千萬倍。」

天神又化作一個罪人，手腳桎械，頸項被鎖著，身中火出，全身焦爛，問說：「世間有人比我痛苦的嗎？」

其父答言：「世間有人不孝父母，逆害師長，叛於夫主，誹謗三寶，將來之世墮於地獄，刀山劍樹，火車爐炭，如是衆生，痛苦無量無邊，比你更加痛苦千萬倍。」

天神又化作一女人，端正美麗，舉世無雙，問說：「世間有比我更加美麗的人嗎？」

其父答言：「世間有人信敬三寶，孝順父母，好施忍辱精進持戒，得生天上，端正殊特，過於汝身千萬倍。」

天神又拿出一塊檀木，問說：「何者是頭？何者是尾？」其父答言：「只要將之擲入水中，根者必沈，尾者必舉。」

天神又以二匹白馬，問說：「誰是母馬？誰是子馬？」

其父答言：「與草令食，假如是母馬，一定會將草推給子馬。」

天神聽了之後，十分歡喜，就送給國王很多珍奇財寶，說：「我將擁護國土，令外敵不能侵害。」

國王十分高興，就送給這位大臣許多財寶，問說：「是誰告訴你這些答案的？」

大臣回答：「是我父親告訴我的。」

國王心生喜悅，即供養他的父親，並尊以爲師，於是宣告天下，不能再棄養老人，將來有不孝父母，不敬師長者，當治大罪。

（待續）

三千有門頌（四下）

水月法師講
雲庵記

甲三：觀即境分二：乙一修證妙，乙二修證粗。

乙一：修證妙

本文的第三部分是以天台宗的立場，把觀境融合在一起。不要吧觀境分隔。觀是能通門之觀，境是所通之諦理。分修證妙修證粗兩方面說，修證妙時，觀即是境。若修證非常粗糙時，落到世間那就很粗糙，種種毛病與缺點會出現。

先講比較精細的妙觀，由妙觀來融合境。第十五句第十六句「聞思修證無不妙，心能觀此體具故。」

這聞思修證可以連接到天台宗六即佛修行過程。

聞，是聽聞，聽聞什麼，一定是語言文字，相當於六即的名字即。

聞之後則思惟，思惟之後，若是正確，就實踐修持，這個修包括六即佛的四個層次，包括觀行即、相似即、分證即、究竟

即的觀修方面。

證，證什麼？就是前面談過的三德秘藏，得了三德秘藏之後，入大涅槃纔是我們最後的歸宿。觀，指三觀，心能觀此體具故，體，即前面所講三觀的對象，即是三諦。這是妙觀妙證。下面所講是粗修粗證。

乙二修證粗分三：丙一出非，丙二揀濫，丙三斥迷

丙一：出非

首先講修證粗的過失，看第十七句第十八句「若祇觀心不觀具，則於一觀分二家。」

我們一再講佛教講唯心主義，特別注重內心的考察，但是太注重內心的考察，外境就比較疏忽了。假使光注重內心而不處理外境，那就變成兩個東西，心外有法沒有處理。天台宗是把外面的法納入到心裏面，這就合為一觀，非是內外為二。心法

一齊觀，納心於法。

丙二：揀濫

其他非天台宗的那些泛濫的說法將其提出，請看第十九句第二十句「一家觀門異諸說，諸說雖異觀自一」。

大家看現在佛教的情況，表面看是很興盛，可是非常的混亂。各式各樣的修行方式可以憑自己任意而為，是非常泛濫的。而天台宗是「一家觀門異諸說」。天台宗一家的觀門和其他的有差別性的不整齊的沒有次第的沒有方法的觀修是不同的。雖然外面那些參差不齊的種種法門，其實應該歸納出在一觀心的法門下，就是這個有門觀。

丙三斥迷，又分二：丁一斥迷墮 丁二出所以

丁一：斥迷墮

下責備迷墮墮落的情況，請看第二十一句第二十二句「彼迷一心具諸法，墮在通別次第中」。

頌文講的墮，是指有次第觀的通教、別教。其實通教之當體觀法也是不錯的，別教的次第觀法也是不錯的，但在圓教的立場說，通別之觀則是比較次要。比如說，通教的乾慧初地，在圓教說就不必那樣分別了。別教依瓔珞菩薩本業經五十二位作為次第觀次第證之根據。其實天台宗也應用這五十二位，天台

宗的戒法是根據三觀，也是出在瓔珞經上。但五十二位，到圓教這個地步，那就比較次要的。因為圓教講的是圓融三諦，三觀相即。

丁二：出所以

此說明為什麼諸家是泛濫和迷墮理由。第二十三句第二十四句「次第而生次第斷，豈知十界本來一」。第二十五句第二十六句「三千本一亦如是，皆非世數可分別」。

次第而生次第斷，在圓教上說，斷惑是無次第的，比如在華嚴經上說：「心佛眾生，三無差別。」斷不斷是渾然一體的，三千性相本來就是一念心產生出來的。天台宗講這個「具」，講三千性相是一部分，也是講包含到性惡性善這部分。眾生的本性或者佛性，是惡的還是善的，當然過去都主張佛性是善，但天台宗提出性具，本性不但包括性善，也包括了性惡。提出性惡的說法來，就是一種法門，這種法門是不能斷的。因為一法界具其他的九法界，所以每一界都含有其他的九法界。其他的九界只能潛伏，不能夠斷滅，所以說三千本一亦如是。三千性相其性惡性善本來都是在一念心，不是世間用三千的數目或十的數目或一的數目可以分別的。

甲四：境即觀分三，乙一明具體，乙二明具人，乙三明具宗。

乙一明具體分三，丙一境觀，丙二指示，丙三功能

丙一：境觀

前面是以觀的立場在看境，下則以境的立場來看觀，也是講境觀合一。下面講境觀。請看第二十七句第二十八句「妙境元無空假中，而亦不離空假中。」

妙境指前所說的三諦，空假中是三觀。三觀三諦是本來是一種過程，妙境原本就無空假中，但也不能說它離空假中。

丙二：指示

第二十九句第三十句「空即是心假是色，非色非心名曰中」。假使我們的心能夠空靈出來，那些成見與貪瞋癡就不存在，見思惑自然就破。假是色，假使我們能夠觀察到外面一切現象事物藉著其他東西假構而成的，就可破塵沙惑。假使達到非心非色，這是超越於色心之境，達到這種境界，無明惑也可破除。

丙三：功能

第三十一句第三十二句「色心絕處中體現。於一一法體皆具。」絕處等於否定，就是雙遮。一一法是雙照，是肯定。假使否定了色否定了心，中諦就出現。但是我們觀照天地萬物，一一法都具備三千性相，這是法相並彰，都可以顯現出來。也就是

一空一切空，一假一切假，一中一切中。

乙二：明具人

下談修「具」觀的人，第三十三句第三十四句「凡夫心具即佛具，取著不圓則不具。」

凡夫只是佛心中的十界之一。佛也是凡夫心中的十界之一。修證雖有不同，心具則無差別。雖然我們現在是凡夫，假使我們一念心具備了三千性相，具備了性善性惡的法門，就等於佛的法界。但是我們不具備三千性相，或者否定了性惡法門，那就不圓滿不具備了。只觀性不觀相，只存性善不具性惡。這樣的取著兩邊，則非圓教。

乙三：明具宗

第三十五句第三十六句「唯一具字顯今宗，入此宗者甚希有」。在知禮大師《觀音玄義記》裏談到天台宗的特色，就是一個「具」字，因為具字就是具性惡性善，性善是其他宗派都肯定的，只有天台宗講具惡緣了，假使不是善惡同具，我們就無法修行。因為性善性惡分離，例如手心手背一體兩面，如何分開。性善性惡也是不能分離的，若言分離，怎麼能夠從性惡翻轉達到性善？性惡性善在一個個體裏面，互相融通，纔能夠互相

京師官寺所設酥燈非江南諸郡有也

楚石

供佛油中有淨華，鸞膏豹髓不須誇。

金盆貯火圍三丈，翠杓澆酥動數車。

殿上青光懸日月，空中瑞氣噴雲霞。

須知一點籠今古，任是修羅手莫遮。

獅子

楚石

獅子呼為百獸王，定知籠檻不能傷。

湛然詩鈔

二七七

尾毛颯颯生風陣，隅目時時走電光。

卻是熊羆何糞土，從教虎豹有文章。

驚天該地閒哮吼，想在山林爪吻張。

寄日新

楚石

日月往來殊未停，燕山忽復見秋螢。

不忘報本寸心赤，猶記辭家雙鬢青。

突厥彈弦如急雨，鮮卑跨馬若流星。

腐儒事業真堪笑，窮巷區區守一經。

望西山寄天師宮華山隱

楚石

青山近在紫宮傍，不阻瀛洲天一方。

人服松脂令腦滿，麝餐柏葉使臍香。

雨紅飄樹晚春靜，空翠滴衣炎夏涼。

南北由來無定處，只知戊巳是中央。

暮春送胡道人遊洛陽

楚石

洛陽春色帶晴霞，陌上香塵起鈿車。

湛然詩鈔

二七八

叫落子規秦嶺月，撲殘胡蝶杜陵花。

道人有酒時時醉，崑客無方處處家。

雨過終南山更好，應騎白鹿縮青蛇。

駱陀

楚石

初見駝群笑且驚，陸雲可使絕冠纓。

肉封不減秋山瘦，蹄漏何慚夜月明。

萬里流沙誰謂遠，千斤負擔復嫌輕。

往來若憶神都好，楊柳參天輦路平。

一〇五年九月份會務報導

(會訊第421期)

捐款芳名錄

(總計 肆萬肆仟壹佰元整)

叁仟元：劉鎮誠

壹仟伍佰元：悟徹

壹仟元：傅冠智 鄭桂嬪 陳美智 楊怡玲

郭明鑫 郭力琛

伍佰元：釋道益 度小月 佟欣打字行

瑞展化工原料有限公司 三寶弟子

李承育 李慧玲 李焜茂 李雪梨

吳燕靜 徐黃貴美 徐鈺銓 徐淑媛

洪振銘 洪貴玲 洪桂莉 洪陳老遠

洪桂昭 洪秀宏 洪秀源 陳羿宏

陳文宗 陳永漢 宋淑真 許瑞吟 謝孟哲 方宏鍊

高淑惠 彭端迪 顏高龍 顏條一 江柏興 許汝櫻

謝金花

叁佰元：李依璇 林世豐 韓立銘 韓慧玲 鄭婷方 許一中

許富程 許瑜璇 許婷瑜 方秀娟

貳佰元：釋香幢 王建宗 王延銘 王昱黎 王建勳 王明傳

李淑珍 林連佛 林融唯 林志雄 林敏惠 黃美月

黃朝貴 韓麗玲 侯坤隆 侯坤成 侯鈴朱 侯舜姍

蕭志哲 蕭伊欣 蕭伊慧 陳其彬 陳清瑞 楊惠如

楊秋子 許素月 許雀芬 宋金良 宋沛玲 宋佩庭

宋孟霖

壹佰元：王奕鈞 王滿足 李真業 李白彩娥 李家好 林建國

邱玟諭 翁玲姬

曾月里 曾華宥 曾彥夫 邱昱誠 邱煥斌 邱雍舜

趙靜毅 蘇幸稜 顏愛娥 葉錦江 葉王玉鳳 姜進榮

許寶玉 杜書武 杜進旺 杜淑朗 杜光佑 詹宗霖

陳柳朱 陳雪芙 楊童凱 楊耀任 楊子儀 許福安

陳國華 陳紫雲 陳儀婷 陳儀嫻 陳儀潔 陳冠甫

劉家志 蔡小燕 陳樹剛 陳怡欣 陳育翔 陳冠甫

徐明汶 侯燦榮 侯婉如 侯汶其 劉孟琴 劉鶯嬌

韓孝宗 韓孝恩 韓葉蕉霞 張靜芳 張意慈 張景富

黃怡錦 黃廷涵 傅廷雯 傅廷捷 韓怡君 韓立仁

黃怡雲 林君貞 黃怡楨 黃怡瑄 黃郁儒 黃秋南

105年9月份收支明細表

收	上月結存	\$731,340	90
	本月收入	\$ 44,100	00
入	收入總計	\$775,440	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第363期印刷費用	13,600	00
	福田雜誌封面(4期份)	13,600	00
	福田雜誌郵寄費用	2,516	00
	劃撥代金手續費	85	00
	供養法師——釋妙燦	3,000	00
出	濟助支出		
	黃○ 勇	2,000	00
	洪○ 欽霖	2,000	00
	吳○ 廷盛	2,000	00
	張○ 涓華	2,000	00
	許○ 興義	2,000	00
	葉○ 雅雅	2,000	00
	蔡○ 娟瑟	1,000	00
	歐○ 白	1,000	00
	鄭○ 林	1,000	00
	林○	2,000	00
	支出總計	\$ 52,801	00
	本月合計	\$722,639	90
	收支比較	119.7 %	

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

湛然寺福田功德會



9月份救濟事蹟

1. 林○瑟女士：住台南市北區和善街，案主於幾年前曾由本會協助，此次因胃部發現腫瘤；因父母皆已去逝，手足間助力有限，故本會協助其醫療費用貳仟元整。

2. 本月固定幫助戶：黃○勇先生、洪○欽先生、吳○霖先生、張○廷先生、許○盛先生、葉○華女士、葉○涓女士，以上各貳仟元整；蔡○興先生、歐○義先生、白○雅女士、鄭○娟女士，以上各壹仟元整。



25年前雲庵在普陀山海邊

• 贈閱 •

■ 中華民國一〇五年十月十五日出版
佛曆三〇四三

■ 發行人：雲庵

■ 電話：(06) 2228518

■ 傳真：(06) 2216267

■ E-mail：Chanjan.kuochue@msahinet.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