

福

田



365

佛教月誌

※為紀念湛然寺開山六十二週年暨水月老和尚遷化五週年，本寺

恭印《湛然道影》已於九月面世。有意請者，可電索或書信索取。

※教界長老本老法師，於105年10月8日示寂。10月18日舉行讚頌追思法會。

※高雄六龜區諦願寺，將於11月26日（農曆十月二十七日）舉行大雄寶殿佛像開光安座大典。

※中華比丘尼協會慶祝創立20週年，訂於105年11月19日假高雄市中正運動場舉行慶祝典禮。

※中華人間佛教聯合總會，發起「第一屆人間佛教發展研討會暨第一屆第二次會員代表大會」。時間：105年11月6日至8日，地點：佛光山藏經樓。

※湛然住眾比丘尼香明，於10月28日（農曆九月二十八日）安詳示寂。世壽一百，僧臘30年。謹擇於11月7日舉行告別法會。



本期目錄



封面：：揭玉念珠 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(三)……明了

9 • 湛然寺在台南的歷史傳承(三)……江燦騰

14 • 上座部佛教的「見清淨」修學義理探討(一)……林維明

17 • 天台研究之課題(二)……依佐藤哲英著 觀譯

21 • 在華嚴行腳的娑婆逆旅與你邂逅……黃朝和

25 • 佛經故事的啓示(三)……何世亮

28 • 知禮大師傳論(一)……雲水月法師講 庵記

33 • 一〇五年十月份會務報告

封底：25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（二）

佛說·智顗大師註釋

三、對於「乞食」態度之對話

1. 大迦葉說：世尊，我不堪任詣彼問疾，所以者何？憶念我昔於貧里而行乞，時維摩詰來謂我言。

2. 居士說：有慈悲心而不能普，捨豪富從貧乞，迦葉，(1)住平等法應次（第）行乞食；(2)爲不食故應行乞食；(3)爲壞和合相故應取揣食；(4)爲不受故應受彼食。以空聚想入於聚落，所見色與盲等，所聞聲與響等，所嗅香與風等，所食味不分別。受諸觸如智證，知諸法如幻相、無自性、無他性，本自不然，今則無滅；(5)若能不捨八邪入八解脫，以邪相入正法，以一食施一切，供養諸佛及衆賢聖，然後可食，如是食者非有煩惱，非離煩惱，非入定意，非起定意，非住世間，非住涅槃，其有施者無大福無小福，不爲益，不爲損，是爲正入佛道，不依

聲聞。若如是食爲不空食人之施也。（同上，頁240上—中）。

3. 智顗大師之詮釋：大迦葉尊者貧里行乞有二意，一爲利他，二爲自行。一利他者，其有慈悲之心見貧窮者持鉢往福，使現轉報來生免苦。又衆生不苦不求涅槃，既遭貧苦必易化度，故須往也。富者著樂，會不從化，徒往喚擾於理無益。二爲自行者，富家門閭重深，求苦難及必稽時廢業，從貧則易不致所妨。又貧者報劣，飲食必鹿，不生心著，富者豐足，食必甘美，或起習染乖頭陀行，非爲物軌，是則情有偏存，致被彈斥，不堪（問疾）之由良有以也。呵由有三：

(1) 呵乞食心非：迦葉無爲，得不食之果，應受飲食資身修道，是則有食、有命、有身、有道。若在學地，聽受彼食以修不食之道。今位居無學，不食因成，何得更受（食）？若爲利

生令得此因，即不應捨富及入涅槃。菩薩爲修無作道諦不食之因，故受彼食求大涅槃。不食之果若爲利生令得不食因果者，應貧富悉受。

(2) 呵入聚心非：呵其捨富從貧，呵其有心入聚心有去取，何者入聚觀塵是有，則分別貧富六塵好惡，故捨富從貧慈悲不普（之）過生也。因此致彼所彈。

若以空聚想入聚落者，世間空聚無好惡、人物可生去取，若能如是觀塵則無貧富麁好，以生受憎，而有避就論其損益，何有不普之過？

(3) 示正食法：能爲施主真實福田，其有施者無大福無小福。若譏迦葉者，不可貧人重心故福大，應須詣之，富人輕心故福小則不須往，菩薩是無上食田，其有施者皆入佛道，豈有小大之殊？

若案理釋生，涅槃福名之爲大，生人天福名之爲小，故得眞田不生二邊大小之見，不爲益不爲損者，若譏迦葉謂往貧不往富爲損益者，則彼此俱損益。

菩薩心依佛慧不見如是損益，但慈心平等，爲法性無增無減。若案理解不爲作世間果報之益，不爲損之復損之令生死盡，涅槃灰斷，是爲至施也。（同上，頁617下—618中）。

四、對於「乞食」原理之對話

1. 須菩提：白佛言，世尊，我不堪任詣彼問疾，所以者何？憶念我昔入其舍從乞食，時維摩詰取我鉢，盛滿飯，謂我言。

2. 居士說：唯須菩提，(1) 若能於食等者諸法亦等。如是行乞乃可取食；(2) 若須菩提，不斷姪怒痴，亦不與俱；不壞於身而隨一相；不滅痴愛，起於明脫，以五逆相而得解脫，亦不解不縛；不見四諦，非不見諦；非得果，非不得果；非凡夫非離凡夫；非聖人非不聖人；雖成就一切法而離諸法相，乃可取食；(3) 若須菩提，不見佛不聞法，彼外道六師，富蘭那迦葉等，是汝之師，因（依）其出家，彼師所墮，汝亦墮墜，乃可取食；(4) 須菩提，入諸邪見，不到彼岸，住於八難，不得無難，同於煩惱，離清淨法，汝得無諍三昧，一切衆生亦得是定，其施汝者不名福田，供養汝者墮三惡道，爲與衆魔共一手作諸勞侶，汝與衆魔及諸塵勞等無有異，於一切衆生而有怨心，謗諸佛毀於法，不入衆數，終不得滅度，汝若如是，乃可取食；(5) 一切諸法如幻化相，汝今不應有所懼也。所以者何？一切言說不離是相，至於智者不著文字，故無所懼，何以故？文字性離，無有文字，是則解脫。解脫相者則諸法也。（同上，頁500中—下）。

3. 智顗大師註釋：

(1) 見諸法空，也見諸法不空者可食。須菩提自恃解空者，持空鉢而往乞食，表但見於空，居士盛飯滿鉢表用妙有彈呵示理不空。滿鉢而返表不空可食也。《大經》云：聲聞見空不見不空，菩薩但見，將欲呵其滯空示以不空，故其空鉢盛滿與之。

(2) 若是敬田乃可取食。須菩提自謂應供，生福田想，故須問其真偽，若是聖人可作敬田，若非敬田，即須慍同魔外，以悲田取食。

約事者，若知聖法，事中於食等者，事法亦等，化他自行慈悲平等，不應捨貧從富，如前大迦葉乞食。以食不等故慈悲觀行皆悉不等，是爲於食不等，於法不等。既慈悲觀行不等，故乞食不等，是則於法不等，於食不等，若俱不等，云何取食？

復次，若謂有可破空，不可破心，無畏難而來乞者，則有空不等，於法不等，法不等故詣問求食亦不等。菩薩不爾，空有不偏，是則法等。法等故食等。食等故即不如須菩提持空無畏。因食生諍何名無諍？若能有空平等，於食無諍，即是能知聖法，可謂敬田。修觀行者若能如是即真乞士。

(3) 若是悲田可取食。向外道、邪人及魔者乞食，可食否？夫衆生不定，邪正在緣，須菩提不見法身之佛，不聞無作諦法

，既不見佛不聞法，是則昔所見聞，豈非見於外道，聞其法也。如三藏教明，若不見王宮丈六之佛，不聞生滅四諦之法，別有師受者，雖有禪定神通智慧皆是外道。《金剛般若論》云：應化非眞佛，亦非說法者。如華嚴寂場初成正覺說圓滿頓教，聲聞在座如聾如啞，既不見佛亦不聞法。又如法華，窮子止宿草庵但見執除糞器，不見尊特之身，其既不遇正緣，不見正道，墮在二乘，類同外道，不見真理。俱非聖人悉悲田也。

居士知須菩提心有伏難，故展轉呵之，與彼何殊？謂汝既同彼即因其出家，以從受學一切智等，彼師至取食，悲田可食也。彼師所墮者即見六師，汝亦隨墮者，汝既師之，彼墮生死，汝亦隨墮，雖分二種生死之殊，皆不見性。墮落義，若慍俱墮同是悲田，乃可取食。

(4) 安慰取鉢取食。須菩提自慍不知聖法，又非聖人，又我實斷三界惑盡豈得頓同魔外，進退思惟俱不作恭敬取食，迷悶失措不知何答。居士慰曰：一切諸法如幻化相，汝今不應有所懼也。言說一切法幻化即空，若得即空，文字不著，則心無驚懼。文字性離，即字是性，性本不有，故言性離，則是不思議解脫。何得於解脫中而生驚懼？（同上，頁618下—623中）。

（待續）

聖者龍樹的般若思想—— 以其著《中論》與《大智度論》為主（三）

• 明了

六、涅槃的般若思想

（一）涅槃的意義

1. 涅槃，指一切煩惱災患永盡的境界。又譯泥洹、涅槃那等。意譯成滅、寂滅、滅度、寂。

《雜阿含經》卷十八云：涅槃者，貪欲永盡、瞋恚永盡、愚痴永盡，一切諸煩惱永盡，是名涅槃。（《大正》2，頁126中）。

《入阿毗達磨論》卷下云：一切災患煩惱永滅，故名涅槃。（《大正》28，頁989上）。即將貪瞋痴三火滅卻，衆苦永盡，名爲涅槃。

2. 涅槃乃阿羅漢永斷煩惱所得永果。此可分有餘依及無餘

依兩種涅槃。

有餘依涅槃是指煩惱雖盡，然猶有依身，色心相續；無餘依涅槃乃指依身亦滅而無餘。

在小乘諸部之中說一切有部以滅諦涅槃爲無爲法，係由慧之揀擇力而得之果，故亦名之爲「擇滅」。即以慧力揀擇四諦理，斷煩惱時，諸有漏法離繫縛，證得解脫者，稱爲擇滅。

3. 在大乘經論中，則以涅槃爲不生不滅，與如來的法身等同視之，而附予種種積極的意義。

（1）《大般涅槃經》卷六云：若言如來入於涅槃，如薪盡火滅，名不了義。若言如來入法性者，是名了義。（《大正》12，頁202上）。

卷四云：若油盡已，明亦盡，其明滅者喻煩惱滅。明雖滅盡，燈爐猶存。如來亦爾，煩惱雖滅，法身常存。（頁340上）。

卷二〈壽命品〉云：何等名為祕密之藏？猶如伊字三點，若並則不成伊，縱亦不成。如摩醯首羅面上三目，乃得成伊三點。若別亦不得成。我亦如是，解脫之法亦非涅槃，如來之身亦非涅槃，摩訶般若之法亦非涅槃。（解脫、法身、般若）三法各異亦非涅槃。我今安住如是之法，為眾生故，名入涅槃。（頁376下）。在《大智度論》說般若即涅槃說及如來法身說而組成三法一體，不縱不橫之義。

在《法華經》卷五〈壽命品〉云：爾來無量劫，為度眾生故，方便現涅槃，而實不滅度，常住此說法。（《大正》9，頁43中）。即謂釋尊之涅槃，並非如薪盡火滅，而是入法性常住之境地。所謂肉身雖逝，法身常存，以法身為如來大般涅槃之體。

（二）涅槃之般若思想

1. 中觀學派與說一切有部的涅槃觀有兩個重點。分別說部

認為：有漏法是真實的變成無漏法。中觀派則認為：從有漏到無漏根本沒有所謂「改變」可言。如果煩惱（無漏）是真實的，則煩惱則不可能化成空無，所以改變的僅是吾人的觀感，而不是「實在」本身。如月稱所著《顯句論》形容涅槃是「無得無失；非斷非常；無生無滅。」而般若的功能在於引發吾人改變對「真實」的態度，並不是在轉變「真實」的本身。

2. 《中論》涅槃觀的另一個重點：涅槃與世間的「無差異性」，是平等性。「本體」與現象並不是兩組各別的個體，也不是同一事物之兩種不同的狀態，如龍樹菩薩說：「涅槃與世間，無有少分別；世間與涅槃，亦無少分別。涅槃之實際，及與世間際；如是二際者，毫無差別。」（《大正》30，頁36上）。在《觀涅槃品》說「絕對」是唯一的「實在」，雖然說輪迴世間是依分別妄想而有，但是「絕對」仍是其「實在」。如果我們以妄想分別的模式來看「絕對」，則「絕對」即是經驗性的世界。反之，捐除這些曲解性的思惟媒介，世間即是「真實」，即是「絕對」。龍樹菩薩說：「受諸因緣故，輪轉生死

中；不受諸因緣，是名為涅槃」（頁35中）。此一頌文很明白的表達這一層道理。

2. 涅槃不是「有」，也不是「非有」，而是捨離「有」與「非有」等惡見。龍樹菩薩說：「如佛經中說，斷有斷非有；是故知涅槃，非有亦非無。」（頁35中）。又云：「如來滅度後，不言有與無；亦不言有無，非有及非無，如來現在時，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。」（頁35下）。這就是佛陀被問及如來之本質——如來死後存在與否等問題時，佛陀所表現的沈默——無記的真義。

涅槃超諸思惟定性，而且唯捨離這些思惟模式的定性，才能證得涅槃。

3. 從形上學來說，中觀所說的涅槃是不可定性的，而且不能把涅槃與喜樂、善等結合。然而就宗教上而論，涅槃與如來是合一的。涅槃乃是心靈之超越性的生命。（節錄自 T.R.V. Murti 著《中觀哲學》第十章）。

七、結論

（一）般若經在中國漢地到宋代惟淨法師翻譯的《佛說開覺自性般若波羅蜜多經》前後八百多年，共譯出般若經典七、八百卷。

《般若經》全部理論非常繁複，但可從「緣起性空」這一簡明的原理來理解。「緣起」即待緣或依他而起的意思。待緣或依他而起的一切事物不會是堅實、自在的，我們不能在一事物之中得到堅實不變、常存不壞的本然的實體（自性），所以稱之為「空」。「空」其實就是「無自性」的代用語。

無自性的一切事物，不從自生、不從他生、不從自他共生，也不是無因而生，故曰不生（或作「非生」）。滅亦然，故曰不滅（或作「非滅」）。從不生不滅或非生非滅的概念，又可引伸為非常非斷、非有非無、無住非著、無行無得等等。

所謂離四句，絕百非，不外乎說明在瞬息萬變的一切事物之中，沒有絲毫堅實自存的東西，我們的思想上也不應有任何偏執，這樣才能真正理解緣起現象。所以《般若經》中的「遮詮」或「否定詞」，並不能作為虛無主義者否定客觀世界存在的用語。如《金剛經》說：有為法「如夢如幻」，只不過作比喻（注意「如」字），借以說明一切事物無常不實的相狀，而不意味著一切事物就等於夢幻。

《般若經》的「遮詮」使我們理解緣起現象，同時也如實地顯示了緣起現象的性質，因此，不生不滅、非常非斷等概念就成為緣起現象的無性之性了。無性之性也就是「空」。它是

從緣起的事而貫通的理，不是實有一物作為緣起現象的實性，故曰無性，但緣起現象的性質確實如此，故可稱之為性。從這裏要立如下五義：

1. 無性之性真實不虛，遠離顛倒，亦不變異，稱為眞如。
2. 無性之性遍虛空界諸有情處，一切平等，不異不別，名為法性。

3. 平等法性非心意識所能緣及，遠離邪念，無明不生，故說為本性清淨。

4. 眞如與一切法無二無別，本性清淨亦無二無別，故貪瞋痴等煩惱與諸佛無上菩提同屬清淨。

5. 雖云清淨，而於一切法都無所得，稱之為「中」。
與此理境相應的菩薩行，則為：於一切法都無所執，無住無著，行無所行，也沒有少分實法可以說為能修能證。

(二) 聖者龍樹著作譯成中文者有二十五種，而以《大智度論》、《中論》、《十住毗婆沙論》與《十二門論》最為重要。
以下三義是其全部理論中最主要思想：

1. 區別聲聞乘空與大乘空，如《大智度論》卷三十五云：聲聞辟支佛智慧但觀諸法空，不能觀世間涅槃為一。（《大正》25，頁322上—中）。又卷三十八云：涅槃際為眞，世間際亦

眞，涅槃與世間，小異不可得，是為畢竟空相（即大乘空）。（同上，頁328下）。

2. 佛不破世間。如《大智度論》卷七十云：但破於世間起常、無常顛倒，不破世間，如無目人得蛇以為纏絡，有目人語是蛇非纏絡。佛破世間常無常顛倒，不破世間。（同上，頁546下）。

3. 能轉世間為道果涅槃。如《大智度論》卷十九云：菩薩以般若力故，能轉世間為道涅槃。……菩薩得是實相故，不厭世間，不樂涅槃。（頁197下—198上）。

有師說龍樹菩薩的中觀思想來自《阿含》，亦有師說來自《般若》，從上文可知是直接的，與《般若》接軌並開展，間接的是有《阿含》思想的影子，尤其是《雜阿含》內涵所佔最多。

參考資料

聖者龍樹著作：大智度論。中論。十二門論。

萬鈞著作：般若思想在中國漢族地區的發展。

印順著作：中觀今論。

廖鍾慶著作：三論宗般若思想的主要論題之解析。

二〇一四年八月十五日於台南市寓所

湛然寺在台南的歷史傳承 (三)

• 江燦騰

四、慧峰法師從苗栗縣獅頭山轉到屏東發展的歷史因緣

我們如今，從慧峰法師來台後的行誼來看，當年他離開苗栗的獅頭山，前往屏東的「東山禪寺」講經，是相當具關鍵性的南台之旅。

因為他沒有前往屏東講經，就不可能被林耕宇、謝健、李濟華、羅乃秋等邀請到台南講經，乃至最後在台南市創建了「湛然寺」，為台南市戰後的佛教發展，寫下了新的一頁等。不過，慧峰法師會南下屏東，可能是當時在台北地區的大法師缺乏意願，才有機會輪到他。此次邀請慧峰法師到屏東「東山禪寺」弘法的圓融尼師，是一九一九年（二十四歲）出家於「龍湖庵」——同屬「大崗山派」的尼寺——，但她在一九四八年

接「東山禪寺」住持職位時，仍未受大戒。她是在一九五三年台南縣火山「大仙寺」傳戒時，才正式受戒的。當時年齡已五十八歲了。一九四五年十月，日本佛教隨日本統治當局撤出台灣時，「東山禪寺」保留為佛教界所有。圓融尼師是屏東人，所以她在 一九四九年受聘擔任住持後，將其變成純粹的尼寺。但，為什麼是邀慧峰法師，而不是邀請其他的人呢？推測可能是「中國佛教會台灣辦事處」的推薦居多。正如煮雲法師和星雲法師的例子一樣，是因資歷淺、有才華，才剛好碰上對方的邀請。

可以確定的是：①他以講大座的方式，講《大乘起信論》。他用帶東北腔的國語講，另找人替他翻譯為台語。會性法師曾兩次去看他，也臨時充當台語翻譯一次。②他對南台灣的炎

熱氣候不能適應。飲食習慣——吃涼菜——尤其讓他苦惱。③「東山禪寺」是尼寺，也不便久居。雖然如此，幸好有屏東之行，才能和台南方面的林耕宇等搭上線。青島的昔日因緣，才藉此又再顯現作用了。

五、慧峰法師從屏東轉來台南市尋求發展機會的相關過程

或許，我們也可以說，慧峰法師最初並無到台南市的計劃，而是到屏東講經弘法，才受到台南市方面仕紳的注意。這是根據煮雲法師回憶：

民國四十一年上半年，慧師在屏東東山寺講《大乘起信論》後，受邀主持竹溪寺護國息災法會。慧師是倭虛大師的徒孫，倭老曾在長春建有般若寺、哈爾濱建有極樂寺、青島建有湛山寺。那時，林耕宇居士是任日本偽滿大使，到過我國東北，而皈依倭老為三寶弟子的。由此關係，慧師是很受台南六老的擁護。

但，煮雲法師的這一段回憶，遺漏了在竹溪寺主持「護國息災法會」之前的一些活動。根據雲庵長老尼在〈孝祖慧公在台弘化簡記〉一文，所提到的資料如下：

四十一年三月十五日，先師循台南謝健、李濟華、羅乃秋、趙阿南諸居士請，假台南市參議會宣講佛法三天。

四十一年三月間，先師駐錫竹溪寺為寺僧講《普門品》。

四十一年四月八日，先師於慎德堂主持台南市佛教浴佛大會。

四十一年四月十三日，先師於竹溪寺主持台南市護國息災利生薦亡法會，甚為轟動，每日台南客運辟專車，接送香客，參加者有新當選市長葉廷珪先生等。

可見慧峰法師在舉辦大法會之前，已經在台南市活動一段時間。但我們可以說，慧峰法師在台南市佛教界的知名度，也隨這次活動逐漸打開了。他會在台南市立足，可能和這次法會的成功不無關係。

六、慧峰法師在台南市從寄居到定居的曲折發展過程

慧峰法師從一九五二年三月到台南市弘法開始，一直到一九五四年春天，由信徒購贈「湛然精舍」為止，大約有二年的時間，是「寄居」在竹溪寺的。但這兩年，可以說是他到台南後的「黎明前黑暗」，還有許多苦頭要吃。不過，這兩年又可

分爲兩個階段，茲分別說明如下：

第一階段：慧峰法師作為陌生外來者等候被接納的尷尬處境

第一階段是從一九五二年春季到秋季。在這一段期間，是慧峰法師作為陌生外來者，正等候被接納，因此他遭遇到尷尬處境，相當悲涼與無奈。在當時，他除上述的弘法活動之外，一面「掛單」於台南市的竹溪寺，一面設法擴充自己的宗教資源。講經活動，向來就是慧峰法師的專長之一，所以他盡全力於這方面的發揮。雖然竹溪寺方面，對他並不友善，但他仍竭力忍耐。但，在這些生活上的艱難遭遇之外，台灣佛教史上的「一場大變革，其實已逐漸在形成中。此一變革的重點何在？其原因為何？此即由「中國佛教會」所主導的組織運作，在寺院「傳戒」上造成壟斷的局面，從而達成了所謂「大陸佛教重建」的效果。有關傳戒的歷史背景及其變革的意義，稍後再說。

此處要先指明的是，自一九四九年國民政府遷台後，原先在大陸的中央組織，也都全部或局部遷到台灣來。一九四七年

在南京「毗盧寺」召開「中國佛教會」勝利後第一屆會員代表大會，蒙古的章嘉活佛被選為第一任「中國佛教會」理事長。台灣方面，亦派有代表與會。就「中國佛教會」的性質來講，假若無政治力的介入，那麼這個組織只是全國佛教的聯誼組織，屬於民間宗教團體，權利和義務都是相對，沒有什麼特別強大的宰製力量。事實上自民國以來，類似「中國佛教會」的組織，都未發生對會員有強力支配的功能。可是一九四九年，國府遷台時，「中國佛教會理事長」的章嘉活佛跟著撤退到台灣，雖未將印鑒一併帶來，但是「中國佛教會」的在台復會，仍在一九四九年以後開始積極進行。為什麼要積極進行？

一、是在一九四九年夏季的那場逮捕震撼之後，必須為佛教僧侶的職業和身份作一定位；

二、是來台後，由於語言不同和信仰形態差異，以及寺產管理權歸屬的問題，急須有一妥善的解決。而其中關鍵的問題，就是寺產如何納入「中國佛教會」統一支配的問題。況且，這個牽涉面極其複雜問題，對急須尋求來台後如何能安頓生活下來的外省僧侶來說，尤為迫切中的最迫切大問題。

但，法律層面的適法性來說，要將台灣本地寺院財產一律改為「十方叢林」，而由中央的「中國佛教會」統一支配，在法律上無據，只是白聖法師和東初法師等人努力鼓吹的一種新構想罷了，卻因關係寺產的命運歸屬問題，而引起本省各寺院的驚惶，害怕本身寺產自此被剝奪原有的支配權，於是轉而敵視和「中國佛教會」有關的外省僧侶。慧峰法師和煮雲法師二人在當時所遭到的強烈排斥，有很大的原因，是由於當時讓他們掛單的本地寺院，都害怕他們的寺產管理權可能會無端的被「中國佛教會」奪走有關。但，儘管寺產的問題，最後並未形成法律，然在傳戒的舉辦權上，卻由「中國佛教會」成功地掌握了。因此「中國佛教會」的組織功能，最大的影響，主要在「傳戒」一事上。

第二階段：來自慈航法師的有力奧援而初步開始突破困境
一九五二年秋季，在台的「中國佛教會」推派代表，參加九月二十五日至十月十三日在日本舉行的「第二屆世界佛教徒聯誼會議」。由於此次會議，使「佛教」和「外交」發生關聯，因此會議結束後，蔣中正（一八八七至一九七五）總統，親

自接見出席會議的代表團團員。「台灣省佛教會」請出席會議的代表李子寬和印順法師，到中部四縣市巡迴演講，並報告出席大會的狀況。一代佛學大師印順法師，從此長期駐留在台灣島上弘法。

另一方面，副總統兼行政院長陳誠，也在官邸邀請甘珠爾瓦活佛、慈航法師和律航法師（一八八七至一九六〇）三人會談，要彼等向台灣同胞宣揚佛法，使民衆大力支持政府。「三師乃於秋季遍曆全省各縣市，弘揚佛法，慰問信徒，宣揚政府宗教政策，鼓勵衛國衛教弘願」。佛教在內政上，也被視為輔政的力量之一，無形中更提高了僧侶的社會地位，以及「中國佛教會」的重要性。對岸的中國大陸，也幾乎是在「第二屆世界佛教徒聯誼會」召開之後，在北京廣濟寺籌組成立「中國佛教協會」。圓瑛法師聲稱是：「中國佛教徒自動訂立愛國公約，參加愛國運動，自覺自動地進行愛國主義的學習，和全體人民打成一片。」

由上述的資料，可以看得出：海峽兩岸都不約而同地將佛教信仰「政治化」，脫離了教團或僧侶以尋求解脫道和度化衆

生爲核心的自主性。不過，此一佛教信仰的「政治化」，卻有助於在台南地方尋求佛教事業突破的慧峰法師和煮雲法師。

因慈航法師等三人，帶著使命，來到台南市時，慧峰法師和煮雲法師，都到慈航法師的下榻之處訴苦，請慈航法師爲彼等講話。隔天，台南市各界假「參議會」的大禮堂開歡迎會，會中林耕宇提出佛教徒應團結弘法的問題，請教慈航法師。

慈航法師便藉題發揮地道出下列的一段話：

……剛才林居士的好意要外省法師與本省同胞合作團結，我現在來一個反要求，希望你們本省教徒們，可憐可憐我們大陸上逃難來的法師們，讓他們能夠安心生活下去。台南市有二十幾萬市民，寺廟有幾十座，外省來的兩位法師都容納不下，還能做些什麼事呢？住在台南的兩位外省法師，一位是慧峰法師，一位是煮雲法師；慧峰法師是山東青島湛山寺來的，煮雲法師是南海普陀山來的。這兩位法師，如果不是逃避共產黨的解放，你們花錢請他們到台灣來，他們也不肯來。現在他們逃難到台灣，你們不但不歡迎供養，反而加以拒絕，請大家捫心思想，如果台灣的法師們，逃難到大陸去，佛教會這樣對待你們，你們心裏又當如何？……

這是一篇很沈痛的指控，將問題點在大庭廣衆之前赤裸裸地攤開來，可想而知，是很具震撼與說服效果的。關鍵點，在於時機掌握得恰到好處，亦即慈航法師是趁著佛教被政府重視的時刻，將不同省籍的僧侶相處問題，毫不遮蓋地鋪陳于台南市的各界代表之前，這在輿論的同情上，自然是收效很大的，相關者很難再無動於衷。例如台南市佛教支會的理事長王鵬程，第二天即親自到開山路十八號去探望在「走廊下」已住了六個月的煮雲法師，並表示歉意說：「法師到台南很久了，我們沒有盡到地主的義務，招待法師安住下來，感到遺憾！」

雖說這是遲來的關懷，但對於慧峰法師和煮雲法師的兩人原來尷尬處境來說，開始有了轉機，則是無疑的。也因為這樣，台南「大仙寺」在隔年春初傳戒時，才會向兩人各寄上任羯磨和教授之職的聘書。由此可以看得出，慈航法師的台南之行，使得慧峰法師在當地的發展，更有心理的安全感。

（待續）

上座部佛教的「見清淨」修學義理探討（一）

／林維明

摘要

本文的主旨是探討上座部佛教的「見清淨」修學義理。上座部佛法的戒、定、慧三學在實修上被詮釋為達致心靈的七項「清淨」，其中戒學與定學分別為戒清淨和心清淨，慧學從「見清淨」開始，共需修證五項清淨，故「見清淨」是從持戒和修定進入慧觀的樞紐，意指對於「五蘊」（身心或稱名、色）如實知其特相及現起，而覺知生命只是有名法和色法的生滅變化過程的組合，而沒有其他東西的存在，這是慧解脫的根本工夫。本文研究的主要目的是探討「見清淨」的重要意涵以及如何修學「見清淨」？

「見清淨」定義為如實的、適當的、和正確的觀察名法和色法的生滅過程。本文用究竟法剖析五蘊中色法和名法的特質

。禪修者觀察色法時覺知身體的冷熱移動、壓力、沉重等生滅過程是色法的現象，而心的生滅過程取決於身體的生滅過程；或是身體的移動過程取決於心的作意，以如此的方式在運作。例如我們常誤認為我們在吃東西，如果能瞭解只是心想吃，而嘴在吃，並非「我」在吃這種行為只是身心作用的組合，如此就是具有「見清淨」的層次，另外由本文的詮釋可以確定七清淨就是佛教修證的解脫道。其次是《清淨道論》認為見清淨修學的重心只是觀名、色的特相，所以尚未達見道位。而《瑜伽師地論》認為見清淨能觀無常、苦、無我的共相，故為見道位。修持見清淨並非只在靜坐時修觀，而且也應在日常生活中隨時隨地作觀，讓「見清淨」的觀念融入生活中，如是可積極實踐「自淨其意」。以利再提升到不同階段的觀智，最終達到了

悟真理。

關鍵詞：見清淨、《清淨道論》、《瑜伽師地論》、解脫道。

壹、前言

本論文大綱所呈現的要項，依序為研究主題、問題意識、文獻依據、學界研究概況、研究進路與方法、論述架構及研究的重要性，概述如下：

一、研究主題：本文主要探討「見清淨」的修學義理及其在戒定慧三學中的重要地位。

二、問題意識：本文的問題意識是：見清淨與禪定有何關聯性？在修道的次第上，南北傳佛教的論典看法是否一致以及如何生活上運用？這些都是促成本研究的動機所在。

三、文獻依據：本文主要的文獻依據是覺音《清淨道論》(Visuddhimagga)。此論為覺音(Bhaddanta Ariyaratne Buddhaghosa)在公元五世紀，於斯里蘭卡大寺派所著作的一部論典¹。它是以戒、定、慧三學總攝一切佛法或以七清淨的修行次第的禪修寶典，故引用它作為論述之依據。

四、學界研究概況：「上座部佛教的『見清淨』修學義理探討」，這個主題似乎尚未引起學界特別的重視或專門的探討

。目前只有陳水淵(2001)的博士論文、林維明的碩士論文²及一些《清淨道論》泛論文章³可供研究之參考。

五、研究進路與方法：本研究進路是以仔細的態度討論見清淨的意涵；以及以關鍵詞為依據，探討其相關的修學義理而在「研究方法」上，其中義理方面，首先必須精讀文本、練習與文本進行對話、探討、思索及掌握文本的意涵。其次對不理解之處，可參考其他經典作對比，如此對掌握經文的義理會更有幫助。而對於「名相」疑惑之處，必須從字源上確定每個字的基本意思，和這些字詞在文章脈絡中的真正意涵，以免誤解其意。

六、本論文架構：本論文扣緊在見清淨的修學義理的主題上。沿著關鍵詞，逐一打開其意涵、依據和理路。因此在論文的架構上，共分為六節。依次為：(一)前言：是全文的構想與梗概；(二)見清淨與禪定的關聯性：在本節中將論述何謂見清淨以及如何獲得見清淨的修行方法？(三)七清淨與佛教的解脫道：本節將論述七清淨的修學綱要和七清淨的修行歷程即解脫道的問題探討；(四)依七清淨次第，修學所證果位的剖析：本節將以《清淨道論》和《瑜伽師地論》為依據，探討它們對修習證悟的果位判定上是否有差異？(五)生活上的運用和(六)結論。

七、研究的重要性：本文的重要性有下列三項：

1. 研究主題所關注的「見清淨的修學義理」，可發現見清淨在整個戒、定、慧三學上具有承先啓後的關鍵地位，凸顯見清淨在八正道修行中的重要意涵，因此可策發精勤修持見清淨的信心，故其重要性相當明顯。

2. 七清淨的修行過程被視為所緣相的昇進，心智上的提昇和所捨斷的煩惱，逐次達到貪、瞋、痴永斷，此看法不論在佛教哲學或是修行上都是極為重要。

3. 就生命的實踐上而言：佛陀在《諦相應·轉法輪經》中教導：「苦聖諦應遍知，苦集聖諦應斷除，苦滅聖諦應證悟，而導至苦滅之道聖諦應修習」。⁴ 見清淨是苦聖諦應遍知的親證工作，其對個人的修道上具有相當重要的意義。

註釋

1. C.A.F. Rhys Davids, D. Litt. M.A. ed. (1975)。Visuddhimagga. (簡稱ivism), London:PTS.; Nānamoli Bhikkhu, trans. (1956, 1991)。The Path of Purification... 覺音造，葉均譯，(2002)，《清淨道論》，高雄：正覺學會。覺音論師著，葉均譯，果儒法師修訂(2010)，《清淨道論》，桃園：中平精舍。

2. 陳水淵(2001)。〈南傳上座部(Theravāda)《攝阿毗達摩義論》哲學思想研究——南傳阿毗達摩的哲學綱要〉。《東海大學哲學研究所博士論文》；林維明(2012)《「見清淨」之探討——以《清淨道論》為主》(台北：國立政治大學宗教研究所碩士論文)。

3. 釋心圓(2009)。〈略述七清淨〉。《福嚴會訊》23。新竹：福嚴佛學院。pp. 51-63。護法法師及陳水淵(2007)。《清淨道論導讀(涅槃北二高)》。台南：上座部佛教學院；以及釋開印(2001)。〈《清淨道論》的修觀次第與頓現觀〉。《2001年第三屆兩岸禪學研討會論文集》。台中：慈光禪學研究所，頁 33-61。及釋開照(1998)。《七清淨與十六觀智》。馬來西亞·PBA檳城佛學院·Matara Sri Nānarāma(1983, 1993)：The Seven Stages of Purification and The Insight Knowledges, Kandy: Buddhist Publication Society。

4. 巴利《相應部》第五品，1081經(S.5.1081)。

(待續)

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

三

如是，昭和三年三月文學部畢業的我，在同年四月進入研究所，以「智顗教學之研究」此一題目，正式進行天台大師之研究。但僅就現存而言，天台大師之著作即有四十六部百八十八卷之多，如此龐大的文獻從何處下手，才能獲得最佳的研究效果，可說是相當困難的問題，當然依從來的一般常識而言，應從天台三大部下手。但簡單的一句「天台三大部」，卻有《法華玄義》二十卷、《法華文句》二十卷、《摩訶止觀》二十卷，合計六十卷之數量，如此龐大之文獻，可說是隨讀隨忘。因此，筆者盡可能製作精密之索引，據此因而發現如次之事實。

天台三大部之中，《法華玄義》是《法華經》之概論，《法華文句》是《法華經》文句之解釋，《摩訶止觀》所揭則是以《法華經》之精神為基底的實踐。此中，《法華文句》是天台

大師五十歲時，在金陵光宅寺所講述。《法華玄義》是六年後，亦即五十六歲時，在荊州玉泉寺講述，《摩訶止觀》是翌年五十七歲時所說。此三大部都是天台大師親口所說，其內容之順序依次是《文句》、《玄義》、《止觀》，但現行三大部成書的順序並非如此。其因在於天台大師之講說，是由其門人灌頂一一予以筆錄，但門人灌頂是在天台大師入滅後，才整理修治其筆錄本，因此在現行天台三大部成書之前，已有相當大的改變。灌頂首先加筆修治的是，天台大師五十六歲時所講說的《法華玄義》，大師入滅（五九七）的五年後，亦即仁壽二年（六〇二）完成《法華玄義》之現行本。天台大師五十歲時所講說的《法華文句》是在《玄義》完成後的二十七年，亦即貞觀三年（六二九）予以修治添削才告完成。此次之整理修治，只是字句之訂正，因此沒有太大的問題，但灌頂在修治《法華

《玄義》之際，不只將三論宗祖師嘉祥大師的《法華玄論》置於座右作為參照，對於嘉祥學說予以批判之處亦可見之。修治《法華文句》之際，也是將嘉祥大師的《法華義疏》置於座右，以「有人云」的方式引用嘉祥所說。進而關於《摩訶止觀》，則有顯示其修治過程的第一本、第二本、第三本等不同的「止觀」，在唐代中期的湛然時代猶可見及如此不同的「止觀」，無論書名或卷數，都有很大的差異，可以說現行《摩訶止觀》完成之前，是經過不少的紆迴曲折。筆者於昭和六年一月提出「天台大師傳之研究」、「天台三大部之研究」等兩篇論文，作為研究所的畢業論文，因此有關天台智顗著作之基礎的研究，是在研究所時代開始。

四

從昭和七年四月開始，總計有三年時間，獲得進入宗學院學習宗學的機會。在此宗學院時代，是進行全國性的調查真宗聖教古寫古刊本，以宮崎圓遵氏為首，本人與宗學院的同人開始披覽龍大與谷大圖書館藏的諸多真宗聖教，一一調查全國各地相關寺院所藏的貴重古寫古刊本。此中最特別的是，得以毫無遺漏的拜覽深藏於東西本願寺寶庫的真宗聖教法寶，如此的機緣可說是千載一遇，是終生難以忘懷的。藉由如此數千份古文獻之調查，本人因而獲得佛教書誌學的方法論。昭和八年初夏

，真宗聖教全國性調查還在進行時，得知金澤文庫將開放其龐大藏書之事。機不可失，昭和八年秋，龍大的禿氏祐祥、高雄義堅、松蔭了諦等三位師長以及宗學院的我等同人四名，組成金澤文庫調查組，進入金澤文庫，以一週的時間，調查鎌倉時代之古鈔本。本人負責調查約百數十份的天台文獻，從中發現十數份惠心僧都的著作，而《菩提要集》與《往生十念》等古逸書之發見應是最大的收穫。如是，因宗學院時代真宗聖教之調查而學習到的佛教書誌學，對於本人在天台大師著作之研究以及叡山淨土教之研究，是有相當的幫助。

昭和三年以來，本人一直居住在栗田口青蓮院境內，昭和十一年初夏，因赤松圓麟門主驟逝，繼任的門主接續所有事務。此時，龍大時代的學友赤松圓瑞君在青蓮院擔任執事一職，藉此機緣，提出調查整理青蓮院吉水藏所有藏書，以及製作交接目錄之提案，昭和十一年夏，本人以一夏的時間協助整理。吉水藏千數百份平安鎌倉的珍貴古鈔本因此得以一一過目，大飽眼福，幸運實是難得，在此調查整理之間，本人發現若干前所未知之古文獻。其一是名為「西方懺悔法」的叡山淨土教古文獻。得力於此「西方懺悔法」之發見，筆者在調查叡山周邊天台寺院之古經藏時，對於如何發現淨土教古文獻略有自信，藉此得以推進叡山淨土教之研究。

從昭和十年四月開始，筆者就任龍大專門部講師，負責「八宗綱要」與「三論玄義」之講述，除了繼續進行從研究所即著手製作的天台大師著作的索引，也依次在學界發表有關天台大師之研究。首先，在「叡山學報」發表「關於法華玄義說時與說所之疑問」，在「龍谷大學論叢」發表「天台維摩疏研究序說」，在「日華佛教研究」發表「天台仁王疏成書之研究」。又在「宗學院論叢」依序發表「天台觀經疏之再吟味」。但昭和十七、十八年，舉國進入戰時體制，大學中一名學生也沒有，都被動員去服勞役。雖然如此，本人的天台大師之研究無論如何都還持續著，昭和十九年三月，作為司教論文，向本願寺提出「三諦三觀思想之研究」一文。

五

昭和二十年八月十五日，天皇下終戰詔書，此後的十個月，筆者回歸到三重縣之寺院，翌年二十一年六月，任文學部助教授，從戰地歸來的學生也開始繼續上課，但此時舉國都呈現虛脫的狀態，學生學習的意願低迷。為此，本人與佐木憲德先生商議，希望藉由教授與學生的相聚來提高研究意願，其方法就是發起「一乘文化研究會」。此一學會的參預者，不限於龍大，而是京都所有佛教大學，亦即谷大、佛大、花大、種智院、西山、叡山學院都能參預，不只是學生，連教授也都加入，此

一提議，獲得所有大學贊同。昭和二十一年十一月二十四日，正逢天台智者大師一千三百五十年聖忌，在近江坂本滋賀院門跡舉行「一乘文化研究會」的創會典禮。自此，各大學輪流舉辦，或是聖地參訪，或是禪修會等，龍大的一乘文化研究會則是連續舉辦「一乘思想講座」與「相即思想講座」，參聽者的學生相當踴躍，學問研究的風氣逐漸開啓。因此，筆者於昭和二十五年起，以三年的時間，連續開辦「叡山淨土教之研究」的特殊課程，每年都有一百餘名的聽講者。

從昭和二十七年九月開始，本人任學生部長二年，昭和三十三年四月開始，任學監五年，昭和三十八年開始，任文學部長一年，此間，以「天台智顗著作之基礎研究」一文，於昭和三十三年五月，作為學位申請論文，向龍谷大學提出，翌年的三十四年六月，教授會通過授予學位。昭和三十六年，以此學位論文為中心，結集成《天台大師の研究》一書，由百華苑出版。此《天台大師の研究》中的研究，可以說是本人從研究所時代開始，歷時三十餘年的研究之總決算，但並不是將所有的問題都予以解決，其中還存留若干問題，因此，天台研究之課題還有待今後再加努力。茲列舉其中若干問題如次，就天台宗而言，三諦三觀與一念三千可說是其中心教義之雙璧。此中，一

念三千說見於《摩訶止觀》，是由天台大師所發揮的學說。在研究《摩訶止觀》的成書問題時，本人發現天台大師於隋開皇十四年，在荊州玉泉寺講述「止觀」時，尚未有一念三千之說，其門人灌頂依序整理修治「止觀」第一本、第二本、第三本之間，由灌頂所發揮的，恐是此一念三千說。又，關於如來性惡說，是指出佛亦有性惡的大膽的學說。作為天台實相論之歸結，當然需要提出此說，但探尋天台三大部，並無言及如來性惡之處。明白揭出此如來性惡說的，只見於《觀音玄義》。根據本人研究天台大師全部著作成書問題之結果，天台大師雖然也有《觀音經》之講述，但現行的《觀音玄義》與《觀音義疏》則是門人灌頂的著作。因此，在灌頂撰述的《觀音玄義》中所見的如來性惡說，可能也是灌頂所發揮的學說。對於此一問題，大谷大學的安藤俊雄博士提出嚴厲的駁斥，因此，也是今後還須予以解決的研究課題。

六

最後擬以對於佛教文獻應如何看待作為此次講演之終結。佛教文獻的大部分是可以說是各作者的思索與體驗之結果。此恰如登上富士山頂而往下眺望，所見的優美的景觀並無差異。但登山者其所經道路，經歷如何辛勞才得以登頂，其登山的過

程與心理之歷程等等，幾乎是無法敘述的，佛教文獻的特色也是如此。得知作者之思索與體驗之結果，固然極為重要，但了解作者經由如何的思索而觸及問題核心，以及經由如何過程而到達其經體驗應是更為重要。

本人在整理天台大師四十六部百八十八卷的著作時，曾將真撰與假托偽撰予以區別。進而所謂的「真撰」之中，又有大師親筆所撰，以及大師講說門人筆錄之別。偽撰假托暫且不論，若能尋出大師親撰、真說之著作的成書次第，即可得知其思想之發展過程，因此其成書過程應是研究的重點。如先前所述，佛教文獻之大部分如同從富士山頂上往下眺望，天台大師之文獻也是如此。雖然如此，使用如此的文獻，探究天台大師前期時代至後期的思想，以及天台大師完成天台教學此一大體系等，則是吾等重大的任務，因此尚待解決的課題還很多。本人即將從龍大退休，已將步入老境，所幸，身體還算健康，還剩餘若干時日，希望能再作一些事。但「日暮道遠」，很可能想要做的，連一半連三分之一沒能完成，就要告別此世。雖然如此，龍谷大學的各位同學！請努力堅持龍大建學之精神，昇起新進氣銳之意欲，達成所課之重責，謝謝。

（終）

在華嚴行腳的娑婆逆旅與你邂逅

• 黃朝和

千百多劫以來，你依然青春無畏，壯懷未消，以華嚴行腳的低微姿態，多方參學，乃至隨緣弘化於無數人間道場；自文殊智初啓，而歷普賢行的每一邂逅中，印心交流無上菩提的當下，都是法界安頓的永恆歸宿。

就在南印度歷遊參謁五十三位善知識的菩薩行結束，入佛法界之後；傳說你不住彼岸，逕自搭乘自在船師婆施羅的舟船揚帆東來。而另一可靠的消息是你蘊含諸多真諦與哲理的法身，隨著龍樹所攜的華嚴梵本出龍宮，自東南印走陸路，接西北印域外的絲路，因緣際會的在西域的大乘國度于闐停駐閉關。

于闐蘊藏豐富的珍石美玉，而那些身外的閃熠亮眼器物，豈能與你身上諸華嚴飾的寶諦相比。直至中土的明眼宗師不遠千

里，行抵于闐尋覓法寶；之後，當地的法師實叉難陀也慧眼發現你的行蹤。向來低姿態的你，隨此機緣出關，跋涉塔克拉瑪干沙漠，進入河西走廊。

諸華嚴飾的大乘流行中，菩薩雲集東土，依稀遙望文殊、普賢騎乘獅象，不知何時已法駕蒞臨漢地。只見你迫不急待的攀登五台山，入般若門，拜謁啓發智慧的恩師；慧點堅毅的英姿照眼，與雙手分持智慧劍與青蓮華的文殊對望而丰采肖似，俊秀且關照芸芸衆生的情志如昔；百千劫後，兩位法身大士似曾熟識的莊嚴法相令人眼眸一亮。應然如是！實當如此！這才切合你出離幸福之城尋師訪道時的真面目。

在穿越卷帙的時空觀照中，豁然領略，印度貝葉梵本的結

集記錄者指謂的童子，強調的是年輕、精進且充滿大乘精神與活力；這也是當初文殊法王子歷經多世界劫的弘法度眾，在福城大塔廟古佛道場傳菩提道予你時的合影寫照，〈入法界品〉載述你參詣的啟蒙師分明是文殊師利童子。或許中土的宗教藝術家手筆與眼界天真，對卷本的敘述揣摩過度，非得將你描繪塑造為童齡稚氣，看似比青壯還年輕，比年輕還青少，比青少還年少；甚至，有些作者還為你穿戴孩兜嬰襪！幾些劫前，我對宇宙人生的萬象幻變也充滿迷惑及疑情，遂捐起行囊，到處參學尋訪善知識；就在婆婆逆旅顛盪，真心與妄心糾纏緊箍難解時，幸蒙雲水寮知客師的提示，而與你邂逅在十方去來的菩薩道場。對於你丰采翩翩，渡海來訪甚至駐點大乘流行的寶島，本無意外；在我肉眼的掃描中，寶島的菩薩道彷彿比南天竺還盛行，而菩提道上的行者是永不退休的，你歷劫行腳體證，入佛法界後，必然還有度化有情眾生的永續行願。

凡俗肉軀與你永劫長青的法身逢會歡喜。從法水東流會注的寶島，掉轉歲月時光，場幕回到你出身的福生之城；寶島與福城，同處繁華時節下的學佛情境，而在人間世塵的翻滾中，彼城此島已歷無量劫的消磨，而為無盡的差別世界。面臨諸多

的差別現象，話題轉回當初你自福城，以年輕少壯之姿入道參學，探索華嚴哲學一多相即相入，主伴圓明而總別無遮的覺照等法要，最終證入普賢地的平等境界。

是啦！從文殊啟悟的根本智慧，識得自己本來面目，你悟而後修，再藉此智行觀照，多方參探萬象萬法的粗細總別；倘若沒有大塔廟古道場普照法界的法會機緣，便沒得開拔行腳，親臨其境，以身，以口，以意，體證法界緣起的差別智慧，當然也無以勘辨覺察主體與現象交涉時的不變或應變隨適。看來你參透一與多相即而圓融無礙的智慧，更能契應當前世道人心的疏離與糾結，乃至變遷情境下的多方交流及自我超越。

從客體的現實世界轉折，到主體境界的超越，對照你參學體道的因行果地，我領首理解東晉的佛陀跋陀羅為何在揚州譯場，以不同的觀點，指稱你的家鄉是覺城。意在讚揚你不因出身富豪之家及身處幸福之城而恣肆揮霍，渾噩虛度青春華年；不以人文薈萃之城及諸佛菩薩曾駕臨弘化的娑羅林古道場為滿足，而南行歷遊參學，探尋生命主體更內在的精華，更超越名聞利養及善惡美醜的至真寶諦；藉由生命的淬煉及境界的實踐，來化導有情眾生，一旦接觸信仰菩提至道，且領會真理的內

涵，還要進一步精修普行，才能究竟體證無上道諦。你參學行道的精神氣魄不啻是福慧並修且真參實證的典型。

無量劫以來，我等凡俗之輩依然在生死長河中流浪漂泊；

偶爾於迷茫浮沉的生滅流轉間舉頭抬眸，雖然故作無畏且理性從容，而以欲，以色，以無色的三界領域來看心；卻總搖憾感慨三界的有情衆生與我同樣尚未脫離憂悲煩惱及生死輪迴，而多數還困惑迷失在欲望漫淹的現實世界中；更別說眼目所見の色界障礙及心識所感的無色界虛妄。

欲界諸般的誘惑與挑撥，貪婪、瞋恚、癡慢等看似容易覺照省察的個性習性，幾多劫後，依然是普羅群衆應世修養的嚴肅課題。爲此，我再度思量探詢往昔你投入人間菩薩行，遭遇道內外不同角色及各類險絕環境的考驗及挑戰，所憑藉的本事是啥？印象中你參見的諸菩薩、衆神以及外道，乃至凡夫俗女，似乎都具備神通神變，而你除了血肉之軀及沉甸甸的行囊，看來只是一顆佛法界及菩薩道的赤子之心，彷彿不怎樣具足行道天涯的條件；而行腳參學歷經百一十餘城，除了城內物慾情慾陷阱充斥，城外還有許多的鄉間聚落，及無數的荒野塚場、

山林及湖海。年輕且初出鄉梓的你，究竟憑何本事超越世態紛擾的紅塵！闖蕩風波不斷的江湖！甚至，涉渡無數的生死河？

從你言語道斷的微笑靜默中，我豁然想起大塔廟道場辭別文殊菩薩時，你身上已佩帶不露鋒芒的智慧利劍。菩薩道一路迢遙跋涉，上山下海，臨淵蹈火，入出險難。比起上座部流派的保守學風，許多人在讚揚大乘恢弘之際，也不免擔心大眾部流脈的大乘教派過於開放而落入駁雜染著的風險；尤其你尋訪的善知識中，不乏外道的逆行反道分子，以及欲界且尚未皈依信仰的姿儀美女，當然還有不少神鬼的圍繞。

往伊莎那聚落訪婆羅門苦修外道勝熱時，你勇猛無懼，投落四周熊熊烈火竄燃，中間是銳利鋒刃倒豎橫擺而成的崔巍刀山，坑谷且爲赤焰遍燒蒸騰的絕命危境時，未見有人出手攔阻；而當你抵達險難國寶莊嚴城四處尋訪情態開放的絕色美女婆須蜜多時，城人卻替你懸念罣慮，惟恐你迷眩顛倒，被姿色難防的貪愛毒箭傷害！

三界衆生沉淪漂浮於漫無涯際的苦海，萬劫猶難超脫；而

名、利、情三關的欲念及現實誘惑對你來說儼然即揮即斬，不受繫縛。身為華嚴行者，許多人讚嘆你勇猛精進，卻未曉你行道的姿態低微始自攀登妙高峰初參德雲比丘時；雖然艱辛的登臨主峰頂巔，但不見德雲身影，惆悵中遍尋群峰多日，才在別座山頭小徑覓見山僧；德雲的德行風範啓示你行菩薩道不應停留在高不可攀的寂境主位，而要落行別峰開創智慧大用；主別之間透露的是臨境不迷而體用自在。

從山巔到海洋，芸芸衆生淪落於三界乃至三世流轉無盡的苦海，你臨海參詣海雲比丘的普眼觀行法門，卻是巍峨蓮華綻放泛湧似如來的華藏智慧海。嗣後，你在海線一帶的參訪行程，有些是海水阻隔的島嶼，不遇載渡的舟船之時，你多半游泳自渡，登臨海邊及海上道場。山嶽崑崙，野獸蛇蟲四伏；而海上風波濤浪，水中漩渦，水下礁石，更是充斥暗藏著兇險。你歷遊參探的華嚴行腳看來不僅憑藉雙腳和一把智慧劍，膽識氣魄之外，看來還有你參訪的專長領域善知識所具備的一些世學或技能。

在你如法如實主演的〈入法界品〉中，以先悟根本智的態

勢，展開各法門的行證；以菩薩行來弘演法界緣起的事事無礙，以法爲師，更以善知識爲參詢的對象，在與各法門專長領域的善知識會面晤法時，總是以低微的姿態，婉轉陳述自己領略的法要及見地，而獲得深切且周嚴的回應，最終徹見差別智慧的普賢地無盡差別平等境界。顯然真理與教法的學習，信解之後，還要付諸生涯的層層淬鍊及境界的實踐，才能體證無上菩提。

千百劫以來，菩提道上依然諸華嚴飾；入佛法界後，你的行願更與大乘菩薩們無所差別，念念悲願不斷，不捨衆生而普行無休。我們遂有緣邂逅於大乘流行的寶島，並突破歷史與地理的時空限制；你以年輕之英姿及膽識南行歷遊參學，豁顯華嚴行者的宏觀、廣攝以及無畏險難而爲法忘軀的菩薩道精神。

邂逅於華嚴行腳的娑婆逆旅，如夢似幻，又如實；遊心於法界，智與境泯絕無寄，依止法界的每一當下，即是我們歷劫坦然的歸宿。（第一屆華嚴金獅獎散文類首獎作品，轉載自萬

行月刊第330期2016年2月號）

佛經故事的啓示(三)

• 何世亮

六、滅火

有一次，佛到南方山國，中途住在一個聚落，當時這個聚落的人民正在舉辦歡樂的慶祝會，大家飲酒醉亂，不慎引發大火，許久未見熄滅，諸人們感到驚怕，來求佛救助。

佛說：「一切衆生皆有三火，貪欲瞋恚愚痴之火，我以智水滅此三火，我此言若真實，那麼這場火災立刻可以消滅。」

果然沒有多久，大火就消滅了，大家感到很歡喜，對佛很有信心，佛就說法，讓大眾入道。

諸比丘們覺得疑惑，為什麼佛說一句話，即可滅卻大火，並且讓大家修行。

佛解釋說，在過去之世，雪山的一面，有一片大竹林，裏面住著許多鳥獸，其中有一隻鸚鵡，名叫歡喜首，有一次，竹

林發生了大火，諸鳥獸們十分恐怖，無歸依處，這個時候，鸚鵡發出大悲心，以翅取水，灑在火上，因為這樣的慈悲心，感動了帝釋宮，產生了大震動。

天帝釋提桓因以天眼觀察，是何因緣令天宮大震動，看到一隻鸚鵡，心懷大悲，欲救濟火，盡其身力，不能滅火。

釋提桓因向鸚鵡說：「此竹林廣大，數千萬里，你的翅羽所取之水，不過數滴，怎麼能夠消滅如此大火？」

鸚鵡說：「我的心願弘大，若精勤不懈，必當滅火，若此身不能滅火，那麼更受來身，誓必滅火。」

釋提桓因聽了之後，十分感動，就降下了大雨，消滅了大火。

世尊說，當時這隻鸚鵡就是佛的前世之身，而這些鳥獸，

就是現在聚落的人民。

這個故事的啓示，說明了人的心願具有很大的力量，尤其發揮慈悲心，常能產生奇蹟。

七、接近善知識

有一次，佛在王舍城，諸比丘回來說：「世尊！依止提婆達多，大家常常感到苦惱，而依止如來世尊，大家都能獲得安樂，這是什麼原因呢？」

佛說：「你們應當親近善知識，遠離惡知識，在過去世的時候，有兩隻獼猴，各有五百眷屬，當時碰到迦尸王子出來遊獵，開始展開圍捕，這隻善獼猴就向惡獼猴說，災難快要來了，我們現在必須趕快渡河，惡獼猴說，沒有這回事，我們不用渡河。

於是善獼猴就帶領著五百眷屬，挽著毘多羅的長樹枝，大家渡河過去，而惡獼猴及其眷屬，因為沒有渡河，就被迦尸王子抓走了。

當時，我就是這隻善獼猴，而惡獼猴就是提婆達多。所以說，能夠依止如來者，就能長夜受到安樂，現世獲得供養，未

來得人天解脫，而依止提婆達多者，現世得惡名聲，將來墮入三惡道，長夜受苦惱，是故諸比丘，應當遠離惡知識，親近善知識。」

八、戒神

過去有一位商人，名叫薩薄，到他國買賣貨物，剛好住在佛弟子家的附近，當時佛弟子家正在作法會，布施衆僧，請法師說法，講論身口意三業，及無常苦空四聖諦之法，這位商人也跑來寄聽，心解信樂，便受五戒，成為優婆塞。

上座法師以法勸他說：「善男子！護身口意三業清淨，修行十善業，會有戒神護佑，一戒有五神，五戒共有二十五神，現世無令橫禍，後世自致無爲大道。」

商人聽聞佛法之後，感到法喜無量，回到故鄉之後，就開始宏揚佛法，以所授法教化父母兄弟妻子及諸中外，讓大家都能修行佛法。

在商人的國度，在千里之外也有一個國家，人民安樂，寶物豐饒，但是兩國之中，有一位夜叉居於中途，吃人無數，阻隔了兩國的交通。

這位商人這樣想著，我現在已經奉持佛戒，應該會有二十五位戒神的護持，而那位夜叉鬼只有一人而已，我前往降伏，必定可以成功。

於是薩薄就與五百位商人共同討論，希望促成兩國的交通及貿易，他說：「我有神異之力，可以降伏惡鬼。」

這些商人想了一下，認為兩個國家若能打通關節，將會有大利益，於是就跟隨了薩薄的腳步，而來到了中途，羅刹鬼阻擋的地方。

看到了人骸骨髮，狼籍滿地，他就獨自前進，走了數里路，看到了羅刹鬼，正念念佛，志定不懼。

鬼問說：「你是什麼人呢？」

薩薄說：「我是這個通道的導師。」

鬼說：「你不知道我的厲害吧，誰有能力通過這個通道呢！」

薩薄說：「我當然知道，所以想來與你決鬥，若勝利了，就可打通道路，利益大眾。」

鬼說：「好吧！那就讓你先出手吧！」

於是薩薄就將手插入鬼的腹部之中，但卻不能動彈，又將兩腳打入鬼的身體之中，依然無法動彈，最後又將頭撞入鬼的身中，也是一樣，卡在裏面了。

羅刹鬼說：「看吧！你現在已經不能動彈了，那就等著受死吧！」

薩薄說：「我的心如金剛，自由自在，不是你能控制的，而是身無常，我早欲捨離，現在就完成我的願望，作無相布施。」

鬼說：「你為什麼不怕死呢？」

薩薄說：「因為我歸依了佛法，有戒神護持，這現世沒有橫禍，後世可以成就佛道。」

羅刹鬼終於認輸了，而生起了慈悲心，受持五戒，即為作禮，退入深山。

薩薄帶領著眾商人，通過了險道，促成了兩國的買賣貿易，由於大家知道佛法五戒十善降伏了羅刹鬼，所以都信仰了佛法，國家長久太平。

（待續）

知禮大師傳論（一）

水月法師講
雲庵記

壹：人間一僧

一、傳論

弘法會諸位大德，在座諸位善知識

今天有機會利用三個晚上向各位介紹「知禮大師傳論」。

去年二月來過這裏向各位大德報告「智者大師傳論」，按天台宗諸位大師的傳論次序，應該先介紹天台第九祖湛然大師，但是湛然大師的一生比較平淡，經教談論很多，但事項較少。知禮大師一生多彩多姿，無論是經教的解釋，自己的修持方式，影響現今佛教徒的修行方式非常深廣。很適合大家來對他的了解，所以選擇知禮大師來報告。

佛教有一基本觀念，依法不依人。因為人總是有感情，是一個假合物體不穩定。自己的修持觀點道德會隨著時空而改變，所以不太適合做為我們修持依止的對象。法是固定的，比較純正。但話說回來，法是要靠人來弘揚講解，纔能令人知道。

所以「依法」，而法還是要先被人講解之後，纔能選擇所依。

根據這一點，除了法四依之外，在涅槃經如來性品也講到人四依，所謂人四依：一具煩惱人，二須陀洹、斯陀含人，三阿那含人，四阿羅漢人。法不孤起，靠人弘揚，所以說甚至於具煩惱性的人，只要他肯遵守戒律，只要他肯弘揚佛法，就可作為我們的依止對象，何況有果位的人。所以法四依外，還有人四依。

知禮大師，無論其法其人，都可作為佛教徒依止學習的對象。中國近代一位哲學家馮友蘭先生，在抗戰時寫了三本書，叫乾元三書《新理學》、《新元道》、《新世論》，在《新元道》裏，他讚嘆儒家思想和作為，用中庸上的一句話「極高明而道中庸」。這句話正好藉用來形容知禮大師。知禮大師高明到什麼境界呢，藉用牟宗三學者的話「性具圓教，荆溪知禮而後，未見有真能了徹之者」。這就是讚嘆他二人的最高境界。馮友蘭寫了一本《中國哲學史》推崇荆溪湛然大師，他說把哲

學發展到最高層次的是湛然大師，此即是說湛然大師於佛法上境界最高，內容思想最深。而能了解其教義且能夠繼承的人是知禮大師。他二人之後，對佛教圓滿的最高教義，能真正了解的人微乎其微了。這是知禮大師在佛法方面的高深成就。

而在道德行為與修行方面影響後人有多普遍呢？從宋朝到現在沒有一位佛教徒不受他的影響，繼承他的修行法門。現在大多佛教徒所修法門、念佛、禮懺等。例如大悲懺法，雖然經過修改，但大悲懺是知禮大師造的，且是他的修行方式。現在大悲懺裏加了條「頂禮四明尊者法智大師」，是讀體見月律師給加進去的。又如金光明懺、法華懺都是他提倡的。可以說現在大多數佛教徒修行方式都受到他的影響。所以「極高明而道中庸」這句話來形容他是最恰當了。

在佛教習慣上，對人的尊稱，皆以地方名稱呼。知禮大師是浙江寧波四明地方人，四明就是上面有四個洞，好像窗戶那樣潔淨透明，故叫四明，所以尊稱為四明尊者。政府送他一個號，叫法智大師，也叫法智尊者，知禮是他的法名。按佛教習慣，唯有自己的長輩，自己的師父，纔可直呼下輩的法名。例如我法名聖禾，外號水月。只有我的師父纔叫我聖禾，其他人不適合。因為他的名字多，權且稱知禮大師。

天台後輩子孫，稱前輩祖師有尊者之稱號者，例如荆溪尊者、章安尊者、四明尊者。有人認為依照佛經記載，是佛弟子

纔夠資格被尊稱為尊者，如舍利弗尊者、阿難尊者。如果對印度佛教特別崇拜者，會認為中國和尚稱尊者有點過分。

按佛教思想發展過程，不能否認佛教是從印度傳來中國。而中國佛教龐大的思想是發展而成的。再想走回頭路學印度佛教來否定中國佛教是不可能的。提倡印度佛教，不光是理論上講四部阿含經就算印度佛教，那些生活上的細節，如樹下住，托鉢生活，日中一食，半月半月布薩等戒律問題，也應該全盤學過來，纔算是印度全部的佛教。中國佛教也是從印度發展而來，可說是一脈相連。而中國佛教也不次於印度佛教。儒學者牟宗三先生在一次「中西哲學會議」中，作一開場的專題演講，他站在第三者立場說：「我不相信佛教，我不是佛教徒，對佛教宗派也沒什麼成見。我不是那一派的，所以也不會偏重那一派講。智者大師、湛然大師、知禮大師他們的成就，絕對不次於龍樹菩薩、無著菩薩、世親菩薩。」他說這些話，是以第三者的身分，不是偏讀那個宗派，是根據事實而說。

知禮大師，俗姓金。七歲母過世，請求父親讓他出家。旋即到四明山太平興國寺，依止洪選大師出家，十五歲受具足戒。

依佛教習慣，受戒之後，要垂煉成一個出家人的形態，得先學戒律。沒有在戒律上打固基礎，很容易方便自己。行住坐臥言談舉止都不像個出家人。不過戒律只是先塑造像個出家人的骨架，最大結果是人天果報，還無法達到解脫境界。若欲證

解脫道，還得更上一層的追求。知禮大師受戒這段期間正是宋太祖開寶七年（西元七九四年）。

二、宋初佛教境遇

介紹知禮大師前，先來了解佛教在宋朝當時大環境的遭遇。佛教向來（以現在看）是一弱勢團體。佛教講慈悲，當一弱勢團體也無所謂，不要欺負別人。所以不必跟著強勢團體一樣，一定要爭自己的權利，那不合乎佛教原則。

唐朝滅亡，接著是五代十國的紊亂時期。五代梁唐晉漢周，每一朝代國祚都不長久。周朝從西元九五一至九六〇，經歷三位皇帝，就被宋朝接替。趙匡胤因見周世宗毀佛受報，有所警惕，他建立宋朝，就對佛教採取寬容態度。

後周世宗天性不好佛教，即位後不久，因聽華山道士陳搏的話，對佛教加以限制淘汰。

於顯德二年（西元九五五年），先從人方面淘汰，下令禁止私度僧尼。例如每座寺院若有三百比丘，一年只能度一位比丘。比丘尼若有一百位，一年也只能度一位。僧尼也要考試合格纔夠資格，至少要背二百頁的經典，是對人的限制。

對建築物的毀壞約有三千三百多座寺院。佛像的鑿毀，鐘磬鉞鐸之類盡收去鑄錢。在鎮州有一觀音像非常靈驗，周世宗親自拿著斧頭當著佛像心胸狠狠一鑿，史上稱為「一宗之厄」。佛教經過戰亂的摧毀，加上世宗的有意破壞，北方所存佛教

，愈加零落不堪。因果絲毫不爽，世宗以皇帝的權威毀滅佛教，最後要受裁於佛教因果的權威，報得胸部生瘡腫爛。

這些由毀佛受報經過，趙匡胤都親眼所見，待他廢了周恭帝自己稱帝後，於建隆元年（西元九六〇年），下令未毀的寺院可以保存，已毀的佛寺所有佛像，允許移置留存。因此民間所藏佛像也一一再度受到安奉供養。又於西元九六六年，派遣沙門行勤等一百五十七人，往西域求法，最大貢獻就是雕刻大藏經。

佛教得助於皇帝，興隆勢必當然。以上是知禮大師出生之時，佛教所遭遇的環境。

三、在寶雲時代

按四教儀緣起序云：天台典籍，經唐朝安史之亂與會昌焚毀，遺失散佚幾乎殆盡。幸有東南一地吳越錢忠懿王治國閑暇時，研究內典，因讀永嘉集至「同除四住，此處為齊，若伏無明，三藏則劣」之句，不解其義，問於雲居詔國師。詔國師又介紹他到天台山國清寺問於義寂法師。寂告訴錢忠懿王，此乃天台大師妙玄中文，遠遭安史兵殘，近則會昌焚毀，中國教藏，殘缺殆盡。今惟海東高麗，闡揚方盛，全書在彼高麗。王即遣使者到高麗求取天台章疏。高麗國乃派遣僧人諦觀將天台教部歸還於越。諦觀來到越國，就稟學於螺溪義寂法師。天台家遂有中興之趨勢。義寂法師授以義通寶雲（韓國人），此時天

台有回復原貌形態。

就在宋太宗太平興國四年（西元九七九年），他到寶雲處學習天台教觀，開始接觸天台教義。寶雲就是天台第十六祖義通大師。

剛來到寶雲處三天，首座就對他說：「法界次第當奉持。」

「他問：『何謂法界？』首座說：『大總持法門圓融無礙者是也。』答的意思也是用禪宗的型態來回答。知禮大師反問：『既圓融無礙，何有次第？』首座未再加反駁。天台宗、華嚴宗看法界是有次第的。天台宗講十法界，華嚴宗講三法界四法界。都是有法界有次第，裏面有內容的。禪宗認為法界是籠統空洞無有次第，說有次第是拖泥帶水，未達明心見性。從他與寶雲首座的對話，可以知道自唐朝新禪宗興起，整個佛教被新禪宗的思想籠罩著。知禮大師未學天台教前，亦受禪風影響，認為法界不應有次第差別。」

以上是廣義，法界次第就是整個宇宙人生運行的次第。天台宗認為法界內涵的一事一物一個概念，其內容很豐富，都有頭有尾，有一差別性。這個差別性，要弄清楚纔行。

從狹義說，「法界次第」是一本書，智者大師所造。他認為一個思想系統的組成，最重要的是概念，概念不清楚，命題就不清楚，命題不清楚，整個思想系統就混亂。所以最初起步

是概念論，智者大師體認到這個重要性，他把佛教天台宗的名詞加以整理，預訂寫三百科，亦即三百個概念（名詞）。撰成七卷。但今日所看到的《法界次第初門》只有三卷七十科。可見此書未寫完整，不過也是初學天台者必備的一本書。

在寶雲處，經過一個多月，就自己講心經。聽過的人都非常佩服他的悟性之高。此時知禮大師纔二十歲。

佛教講師承，也應該介紹他的師父義通大師。義通，字惟遠。高麗尹氏的後代。後唐明宗天成二年（西元九二七年），後漢周時來中國，拜謁十五祖螺溪義寂大師，學習天台教觀，久之名聲遠播四方。之後想回高麗傳弘天台教義，乃不負於所學。太守錢惟治（吳越王錢俶之子）勸留中國，當時有位水運糧食的官吏顧承微施捨自宅給義通當道場。太平興國四年，賜額寶雲。

太平興國五年（西元九八〇年），知禮大師二十一歲，他父親做了一個夢，見知禮大師在寶雲面前，寶雲以甘露水灌知禮大師的口，此夢之後，知禮大師對天台教義圓頓之旨領悟既迅速且透徹，二十二歲時就能代寶雲尊者講天台教義了。

他二十五歲時，慈雲尊者來到寶雲寺，慈雲尊者後被尊稱為慈雲懺主。可說是知禮大師的益友。二人一生都互相砥礪修行，二人關係非常深厚。此時寶雲五十八歲，慈雲遵式二十二

歲。

慈雲懺主到寶雲的前一年，二十一歲時曾到天台山國清寺，開始接觸天台教義。認為天台教義是佛法最高最好的。爲了供養佛法，但身無外物，只好燃一指供佛。二十二歲來拜見寶雲，正逢智者大師涅槃紀念日。他把棉花沾油放在頭頂上燃供雲，以這種誠心來表示他對天台教的尊崇。慈雲燃指燃頂的宗教情懷，後來知禮大師也將燃身供佛。但被大眾勸止，燃身無成。近代基隆大覺寺慈瑞老法師也曾峨嵋山頂上以棉花沾油燃臂供佛。

慈雲懺主事跡也不少，這裏介紹他關於楞嚴三關的事情。他在杭州上天竺當住持時，已是很有名望的大德。當時有一位官員註解楞嚴經，來求慈雲印可，想藉慈雲名望來流通此書。慈雲說：「我問你三個問題，假使你對答得出，我負責把它印出來流通，如果三個問題答不出來，我把你這註解燒掉，你願意嗎？」官員很有自信的應允。

第一「真精妙元，性淨明起」，這句話你是如何解釋？

第二「三四四三，宛轉十二。流轉三疊，一十百千」，你是怎麼算的？

第三「二十五聖所證圓通，實無優劣，爲什麼文殊獨選觀音菩薩的耳根圓通」？

這位官員一時無法解答。

楞嚴的經義，不是叫人解釋的，楞嚴經是一部禪經，它是來檢討悟道的深淺境界的情況。慈雲懺主就把官員的註解稿扔到火堆裏。以後就成了有名的楞嚴三關。禪宗很多破三關，就是由此公案發展來的。

這些情況綜合起來，吳鏡菴居士在《佛祖統紀》第十卷裏讚歎了幾句話：「此道復興，螺溪寶雲振於前，四明慈雲大其後。是以法智之創南湖，慈雲之建靈山，皆忘軀爲法。」他們都爲了佛法，不顧自己的身體。

宋真宗端拱六年（西元九八八年），寶雲歸寂，時六十二歲。之後知禮大師做了一個夢，夢見自己把寶雲的頭，貫穿起來背在左臂行走。時知禮二十九歲，此意謂其師的思想行爲志向將由他來領導。

寶雲尊者入滅，慈雲尊者寫了一篇讚辭「章安既往，荆溪亦亡，誕此人師，紹彼耿光。一家大教，鍾此三良。」慈雲尊者的詩，可媲美陶淵明。這一首辭是讚歎寶雲尊者。寶雲是中間人物，如果沒有寶雲尊者，可能就沒有知禮大師的出現，寶雲的師父螺溪尊者。天台教到了唐朝安史之亂後，經典註疏都散失殆盡。到螺溪時，他建議吳越王錢俶派人到日本把天台典籍全請回來，中興天台的是螺溪義寂，一直到寶雲義通與知禮大師他們三代。

（待續）

一〇五年十月份會務報導

(會訊第422期)

捐款芳名錄

(總計 肆萬肆仟元整)

叁仟元：劉鎮誠

壹仟伍佰元：悟徹

壹仟元：釋宏益 傅冠智 鄭桂嬪 鄭棋安

楊怡玲 郭明鑫 郭力琛

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 許汝櫻 謝金花

謝孟哲 方宏鍊 高淑惠 彭端迪 顏高龍 顏子欽

江柏興 祝遠慧

叁佰元：李莉惠 林世豐 韓立銘 韓慧玲 鄭婷方 許富琮

貳佰元：釋香幢 王建宗 王延銘 王昱絜 王明銓 李淑珍

林連娉 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 侯舜嫻 蕭志哲

蕭伊欣 蕭依慧 陳其彬 陳清瑞 許素月 許雀芬

宋金良 宋沛玲 宋佩庭 宋孟霖

壹佰元：王建勳 王奕鈞 王滿足 李眞業 李白彩娥 李家好

林建國 林賢雲 林君貞 黃怡禎 黃怡瑄 黃郁儒

邱煥斌 邱雍舜 邱玟諭 翁玲姬

葉王鳳 姜進榮 曾月里 曾華有 曾彥夫 邱昱誠

杜光佑 詹宗霖 趙靜毅 蘇幸稜 顏愛娥 葉錦江

楊子儀 許福安 許寶玉 杜書武 杜進旺 杜淑朗

陳昱達 陳柳朱 陳雪芙 楊耀任 楊童凱 楊惠如

陳冠甫 陳國華 陳紫雲 陳儀嫻 陳儀嫻 陳儀潔

劉鶯嬌 劉家志 蔡小燕 陳樹剛 陳怡欣 陳育翔

張景富 徐明汶 侯燦榮 侯婉茹 侯汶其 劉孟琴

韓立仁 韓孝宗 韓孝恩 韓葉蕉霞 張靜芳 張意慈

黃瀚廷 黃許金鳳 傅廷涵 傅廷雯 傅廷捷 韓怡君

壹佰元：黃秋南 黃怡錦 黃豐隆 黃志揚 黃志新 黃惠伶

105年10月份收支明細表

收	上月結存	\$722,639	90
	本月收入	\$ 44,000	00
入	收入總計	\$766,639	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第364期印刷費用	13,600	00
出	福田雜誌合訂本	2,100	00
	福田雜誌郵寄費用	4,793	00
出	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○ 勇欽霖	2,000	00
出	洪○ 吳○ 廷盛涓	2,000	00
	張○ 許○ 葉○ 華興義	2,000	00
出	葉○ 蔡○ 歐○ 雅雅	2,000	00
	白○ 鄭○ 娟聰	2,000	00
出	鄭○ 鄭○	1,000	00
	鄭○ 鄭○	1,000	00
出	鄭○ 鄭○	1,000	00
	鄭○ 鄭○	1,000	00
出	鄭○ 鄭○	5,000	00
	鄭○ 鄭○	5,000	00
出	支出總計	\$ 46,578	00
	本月合計	\$720,061	90
出	收支比較	105.9 %	

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

湛然寺福田功德會



10月份救濟事蹟

1. 鄭○聰先生：住台南市楠西區密枝里，五十八歲。案主單身，父母早年因病過世後，長期獨居務農維生，收入並不穩定。幾年前與農會有債務問題，雖償還四十餘萬，仍有十幾萬無法償還。案弟表示近半年已停止工作，會四處遊蕩，有被害妄想，近來還有破壞及攻擊行為，此次因毀損公物，遭警方阻止過程中而造成腿部骨折，須全日由看護照顧，因案主與案弟經濟拮据，無法負擔費用，故本會協助其看護費用伍仟元整。

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 年十一月十五日出版
佛曆三〇四三

■ 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