

福

田



366

佛教月誌

◎由內政部與台北市、台中市、高雄市四單位民政局共同舉辦「宗教團體法草案」分區座談會，於105年12月7日假高雄市政府鳳山行政中心後大樓舉行。

◎中國佛教會第十八屆第十二次全國理監事聯席會議十一月二日，假中佛會會議廳舉行。會議針對假借佛教僧伽名義行騙事件，將提出聲明，以正社會視聽。

◎由新北市龍山寺板橋文化廣場主辦，大千出版社策劃，由來自印度世友居士蒞臨分享印度佛教復興之路。於10月29日，假新北龍山寺文化廣場舉行。

◎台中霧峰護國寺如虛老和尚於11月22日安詳示寂。世壽90歲，僧臘56秋，戒臘55夏。

敬請捐福田善款大德，從106年元月15日367期起，福田帳戶、帳號改為：

帳戶：釋果中

帳號：三一六三二五八六

麻煩處請見諒。

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(三) 佛說·智顗大師註釋

5. 試釋天台祖師慈雲遵式的「楞嚴三關」義(一) 明了

9. 創刊詞 慧峰

10. 湛然寺在台南的歷史傳承(四) 江燦騰

14. 上座部佛教的「見清淨」修學義理探討(二) 林維明

18. 圓融哲學之探求(一) 佐藤哲英著 依藤觀譯

21. 諦閑法師之生平著作與中興事業(一) 廣融

28. 佛經故事的啓示(四) 何世亮

31. 知禮大師傳論(二) 水月法師講 雲庵記

33. 一〇五年十一月份會務報告

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（三）

佛說·智顗大師註釋

五、對於「比丘說法」內容之對話

1. 富樓那說：世尊！我不堪任詣彼問疾，所以者何？憶念

我昔於大林中在一樹下，為諸新學比丘說法，時維摩詰來謂我言。

2. 居士說：唯！富樓那，(1)先當入定，觀此人心然後說法

，無以穢食置於寶器，當知是比丘心之所念，無以琉璃，同彼水精，汝不能知衆生根源，無得發起以小乘法，彼自無瘡勿傷之也。欲行大道，莫示小徑，無以大海，內於牛跡，無以日光等彼螢火。此比丘久發大乘心，中忘此意，如何以小乘法而教導之；(2)我觀小乘智慧，微淺猶如盲人，不能分別一切衆生根之利鈍。時維摩詰即入三昧，令此比丘自識宿命，曾於五百佛

所植衆德本，迴向阿耨多羅三藐三菩提，即時豁然還得本心。

於是諸比丘稽首禮維摩詰足。

3. 迦旃延說：憶念昔者，佛為諸比丘略說法要，我即於後敷演其義，謂：無常義、苦義、空義、我義、寂滅義。

4. 居士說：唯！迦旃延，無以生滅心行說實相法，迦旃延，諸法畢竟不生不滅，是無常義；五受陰洞達空無所起，是苦義；諸法究竟無所有，是空義；於我無我而不一，是無我義；法本不然，今則無滅，是寂滅義。說是法時彼諸比丘心得解脫，故我不任詣彼問疾。（同上，頁540下—541上）。

5. 智顗大師註釋：說法第一之富樓那尊者何以被呵？大師說有四：(1)呵不觀本心，(2)呵不知心念，(3)呵不觀根源，(4)呵

不觀樂欲。

(1) 不觀本心者，以大乘四悉爲第一義悉檀。《大經》云：

正因佛性，衆生心是。

夫欲說法必須審諦，若不入定則不見根緣，致有差機之過，所以呵不先入定觀比丘心故不見其久已發大，妄說小乘爲第一義也。

大心即是法性真心，出法性外無別真心。寶器者菩提心，如寶容佛法，如器此即大乘器世間也。穢食置者小乘法喜禪悅，帶塵沙無明之穢，滿願以不入定觀諸比丘大心寶器，爲說小乘法喜禪悅食，此不可也。

(2) 不知心念，以大乘四悉是爲人悉檀。念即念數，是諸比丘曾發大心修行六度，今生雖忘，猶有習因。應用大乘爲人發其宿行，云何以小乘爲人說其小法，如舍利弗教二弟子之失也。

(3) 不先入定觀其根源，以大乘四悉是對治悉檀。是諸比丘久種大乘善法名之爲根。本所值佛初因發心即是源也。滿願既無無量無作八定，是故不見比丘根源，有障應說大乘對治，云

何妄爲說小治之？令其厭苦而求於滅，彼自無瘡勿傷之也。

即是譬顯，此諸比丘發大心來，所有善根未有意著小乘法瘡，勿爲說小令生念著，即傷大乘善法根也。小乘以螢火譬喻也。

(4) 不觀樂欲，不知欲即世界，若樂聞大（乘）即便爲說一切法，皆以世間名字而分別之。

此諸比丘欲慕於大（乘），應說大乘世界成其樂欲，那忽以小乘世界起其小欲，壞於大欲。此根欲性開十力中三力也。

根是過去，欲是現在，性是未來。此中但明根欲，不辨性者，以善根未成欲樂，猶可改之義，未成性也。故《大論》云：欲名隨緣而起，性名深心爲事。若過去善根牢固成就，今生對緣則起。此是因性成欲，若過去善根未牢，今生遇緣起欲，數習成性。故云性以不改爲義。欲性相關呵不知欲即兼得性，此有三譬即大乘三種欲樂之心：一、欲行大道莫示小徑，此譬欲觀法身實相無上大道，即智度大道佛善來也；二、無以大海內於牛跡，此譬欲修大乘萬行功德；三、無以日光等彼螢火，此譬用大乘無作四諦一切種智，比於小乘有作一切智也。

6. 迦旃延尊者何被呵。說無常、苦、空、我及寂滅五義有何差錯？大師註釋：(1) 呵能說心非，(2) 呵所說法非。

(1) 呵能說心非：小乘入真，無言無說。從真出俗則有心有說。是則以生滅心說實相法，既是生滅，不稱實相，豈以此心而說實相？

又四義是生寂，滅是滅，如此分別非說實相。又出觀心起是生，入觀心忘是滅，實相不爾。

又迦旃延因有無入道，還有無以說五義，生即是有，滅即是無，所說既是生滅有無，能說必爾。

又聲聞四門五義皆是折法生滅之觀，故《中論》云：爲鈍根聲聞說因緣生滅，是則四門雖異皆是生滅心行，說實相法何者一往通教八地已上二諦雙照，即真而說？別教初地道觀雙流，即寂而說。唯圓初心即寂而說，如修羅琴名非生滅說實相法。

(2) 呵所說法非：呵旃延所說既是拙度，故諸比丘不開悟，今淨名居士爲說體法五義，非但止通入真，亦通中道，如說諸法畢竟不生不滅，是無常義等。（同上，頁626上—中）。

（待續）

（上接第32頁）

六時禮佛的儀軌是：一敬禮法、二普禮法。底下三種是懺法：一請觀音懺法、二金光明懺法、三方等懺法。前二種懺法是儀軌形式，第三種方等懺是以觀心作懺。當初是以觀心爲主，慢慢演變成只剩形式。現在禮大悲懺、金光明懺，半天就結束。實際上是需要修七天，配合請觀音經、金光明經作思惟。現今都簡化了。

附帶講講金光明經，金光明經的思想是很特殊的，可說是一階段性經典。佛教本是講自修講自力解脫的，不依他力。意爲不求神問卜，完全是靠自己的力量來解決自己的行爲，解決自己的業感種種問題。但是以後衆生心性薄弱，須靠外力的扶持救助。就如人本有自己雙腿走路，雙腿無力，則靠拐杖或他人扶持。所以纔發展金光明經這種思想。此經有四大天王，堅牢地神，出現一種他力的思想。所以金光明經是一階段性的經典。

（待續）

試釋天台祖師慈雲遵式的「楞嚴三關」義 (一)

• 明了

一、緣起

佛教修習有一定次第，如三增上學即先戒，中定，後慧，學成後三學等持。中國佛教之禪宗有「初關、重關、末關」之禪宗三關之修習次第，至於遵式大師之天台宗有化法四教之先藏教、次通教、別教、後圓教；禪修有先「從假入空觀，中從空入假觀，後中道正觀」；或六即佛之初理即佛、名字即佛、中觀行即佛、相似即佛、分證即佛、最後究竟即佛。其目的有：(一)爲令無信行人離卑下之心，(二)爲令無智者去增上慢心。《摩訶止觀》卷一下云：此六即者，始凡終聖，始凡故除疑怯，終聖故除慢大。(《大正》50，頁10中)。

宋代志磐所著《佛祖統紀》卷十「遵式傳」有一段記載如下：

有貴官注楞嚴，求師印可。師烹烈焰謂之曰：閣下留心佛

法，誠爲希有，今先申三問若答之契理，當爲流通，若其不合當付此火，官許之。師曰：(一)真精妙元，性淨明心不知如何注釋？(二)三四四三，宛轉十二，流變三疊，一十百千，爲是何義？(三)二十五聖所證圓通，既云實無優劣，文殊何獨取觀音？其人罔措，師即舉付火中。於是「楞嚴三關」自茲而出。(《大正》49，頁208下)。

二、楞嚴三關之試釋

(一)初關：真精妙元，性淨明心

真精之「精」在本經是性義，真精即是真性。真性是吾人微妙的心體。此心體是淨是明，不受污染。

本關在說明吾人如來藏性之性格與開發出來而成佛。禪宗有「見性而成佛」與本關有關係。

1. 佛典之如來藏義

(1) 如來藏之「如」也可譯為「真如」，以現代的說法就是真理。而「來」是過去分詞，「藏」是「胎」的意思，指胎可長出東西來。如來藏三個字是指人擁抱真理，浸淫在真理中，長期培養而成的人格就謂之如來。

(2) 如來藏開花結果即是法身。身體可分為兩種，第一種為色身，第二種是法身。一般人只有色身，沒有法身。可是一個已證到菩提智，已經覺悟的人，除了有色身，也有法身。

法身是精神的身體，色身是物理的身體。因為法身是一種成就覺悟的身體可以看作一種主體性。這是已證得真理的主體性，是精神意義的，所謂精神身體。法身與如來藏的關係相當密切，兩者都是指同一樣的東西。

如來藏，如來藏在胎中，隱藏，未發芽，未開花之意。它未有具體表現，只是潛勢在其中。如果它顯現出來，就表示覺悟，開花結果了。如來藏就稱為法身。

(3) 如來藏有超越時空的性格。

我們身處的境界只是世間，它是相對的性格，只表現在時空之下的現在眼前。出世間是超越世間的種種相對性，超越時間性及空間性，具有超越的、絕對的性格。這些性格與真理有直接關連。這裡的真理就是絕對的真理來說的。這本性清淨的寶藏，或本性清淨的胎，這就是如來藏。

(4) 如來藏是實在，非實體，是活動的，非靜態。

如來藏很容易被誤認如婆羅門教之梵或我，西方宗教之上帝，中國道教之天道，儒家之天命，因為這些是實有實在的意思，同時也有實體的意思，但是如來藏不是實體，它只是實在。

通常我們理解實體為埋藏在現象的背後，作為現象的依據的實體性的東西。實體常會認為實體性的東西，是一種靜的傾向，它本身是不活動的，它作為一切萬有的根源，被置定在某一個地方。

如來藏作為一個實在，作為一個主體性，它是會活動的，它不處於一個靜止的狀態中。從哲學上分別實在與實體，主體與實體，非常重要，可以釐清如來藏之與梵、上帝之誤解。

以上四點說明對《楞嚴經》之見精、見性，本性清淨之詮釋有很大幫助。

2. 《楞嚴經》之如來藏思想

本經共有十卷，初卷所示是「妙淨明心」，二卷所顯「妙真如性」，三卷阿難所獲「本妙常心」，四卷如來所發「妙覺明性」，十卷「圓滿菩提歸無所得，終於涅槃」，故知本經在詮釋開發如來性之方法。

(1) 開發佛性在心非眼：

世尊說盲者有心，一樣可由心見性成佛，非眼見性。因為

盲者眼雖失去作用，但心仍在，見是心之故，故非無見，此以盲有見而驗知見性之見是心。故經文說：如是見性，是心非眼。（《大正》19，頁109中）。

(2) 常住無動才能見性成佛：

僑陳如親說其本悟是從鹿園現驗，客塵不住搖動，非主亦非空，遠離動搖的客塵才能成阿羅漢，但世尊則明生滅、去來本如來藏，性真常中求於去來、迷悟、生死了無所得。故世尊屈指飛光，令阿難現驗見性常住無動，即主即空，直顯見性本如來藏。（同上，頁109下）。

(3) 不生不滅才能見性成佛：

匿王秉告世尊其身體老朽，面貌不如童子之時，世尊告示匿王，兒時見恒河水與六十二歲見恒河之水有何差異？王曰：無異。故佛曰：大王汝面雖皺而此見精性未曾皺，皺者為變，不皺者非變。變者受滅，彼不變者之無生滅，云何於中受汝生死？（同上，頁110中—下）。故若見性雖面皺亦無改，不隨色身而斷滅。

(4) 不增不減才能見性成佛：

世尊以手垂下說世人以為倒，豎臂以為正。說正說倒，臂手何曾得失（倒正）？雖無得失，正倒豈有分別？隨順世言說分別而已，以如來所悟之境，惟是妙明真心所現，故曰：如來

為正偏知。

阿難初見動搖身外恍有不動搖性，計為真性實在身外，所以如來說阿難遺失；次聞生滅身中指出不生滅性，計為真性在於身中，如來說阿難遺失。阿難雖迷而不滅，如來雖悟而不增其「妙心寶明妙性」。（同上，頁110下—111上）。體會諸法空性有「不增不減」之性格，才能見性成佛。（同上，頁110下—111上）。

(5) 以無還無擇來見性成佛：

阿難以色身空界，咸是妙明真心中物，又想像真心為在身外，充滿常住。佛知其認為緣塵分別影像為心性，心性同對境可瞻仰故以「觀指為月」破之。

佛說塵象有物體可還，殊形可擇；又說見精則無物可還，無殊形可擇，如此就見精之無可還、無可擇，而顯見性確是真心，以破其以見性為前境之倒想。（同上，頁111上—中）。

(6) 超方超量以顯見性成佛：

阿難已認為見性不離我身，然而又恍若見性隨我身所居處所而異其「量」，則疑有舒張或大小，與圓滿常住相違。佛再以器界有方圓、大小，見精隨之應量發現，而非見精有方所、限量，以見性顯方所、限量之無礙自在。

因器界亦消融於如來藏妙真如性，見性不循器界自發，讓

器界隨吾人自性而轉，故見性超方量而證佛境。（頁111下）。

(7) 顯一眞絕待之見性成佛：

吾人認爲色身爲自己，迷心性局於色身中。用局限於身中之妄想，緣佛所開示之法音塵影，取爲眞性眞理。

色身是色法，心性是心法；心法是能緣，色法是所緣，若論用色心難離，以心法故遂現色法，以色法故遂顯心法。惟佛及大菩薩才能於定中證悟「色心不二」，全是明妙菩提體，純一眞實，何有彼此是非對待。如眞文殊，實無是非二相。但一月眞，自無是月、非月。是故因隨妄想有是非是，若見性契眞則無是非。（頁112上—112下）。

(8) 離一切相即一切法之見性成佛：

阿難住倒想中執取名相，聞佛說一眞常住法，即撥色心法別有一自然體。佛本常說因緣，衆生又轉計因緣。佛又說非因緣，世人又執計非自然、非因緣。故佛又說：「無非不非，無是非是，離一切相」，緣想猶虛空華，本無所有，即一切法之菩提妙淨明體，何以於中措心，以世間戲論名相而得分別？

世人不知色心諸緣及心所使諸所法緣，以唯識法門才說「唯心所現」，若於三摩地（定）中，見及見緣並所想相如虛空華，本無所有。

初心行者須直徹眞源，絲毫不容粘帶，後仍能觀眞妄如夢

。（頁112下—113上）。

(9) 遠離虛妄業，見性成佛：

衆生業緣有同業所感之十方有漏國土、一世界、一洲渚、或一村巷之共同見解，及個人別業所獨見之妄緣。衆生背覺合塵，見唯妄見，諸佛背塵合覺，見唯眞見。衆生若能遠離虛妄業緣（塵），如此亦同諸佛背塵合覺了。如此業緣之法相也是如來藏之清淨法性。（頁113中—下）。

(10) 非和合，非不和合，離言自證顯見性成佛：

諸法之和合與因緣，事不相離，其義有差別。因緣是「所由」和合、不和合，和合不和合是因緣之所致，故成相、壞相屬於因緣，總相、別相屬於和合不和合。

經說：娑婆世界并泊十方諸有漏土及諸衆生，同是覺明無漏妙心。見聞覺知，虛妄病緣，和合妄生，和合妄死，若遠離和合緣及不和合，則復滅除諸生死因；圓滿菩提不生滅性，清淨本心本覺常住。（頁113下）。

遠離和合不和合，即非以言遣和合不和合。遣至無遣，言語道斷，心行處滅，顯見心唯可離言自證，顯如來性。

本經有十卷解說如來藏之顯發、辨別與功德，以上僅舉初卷及二卷內容作爲說明，其他經卷亦可參考瞭解。

（待續）

創刊詞

慧峰

此篇創刊詞是先師慧峰上人，民國四十七年三月十日寫於「佛青文藝」。

八年來寶島的佛教雜誌，如雨後春筍般湧出，散佈在每個角落裏，都自樹一幟，為搶救眾生而努力，為宏揚正法而奮鬥，本著佛法世界的精神與願望，向社會不同的階層，逐步不停的推動，這樣現象，我們非常的歡喜，我更無時無刻不斷的雀躍讚美的！

然杌隉的世界，罪惡的聲色，矛盾的人心，潮流的邪說，氾濫了整個社會，充滿了人類思想觀念中，使正義與光明庶幾摧毀殆盡，儘管社會上文雅士，佛教中大德高僧，為挽救沉淪的文化，為維護善良的人心，搖旗吶喊舌戰筆銖的討伐著，但仍轉移不了環境的惡劣，人心的墮落，而我們這本「佛青文藝」卻偏在喜歡這絕望的當兒，出頭露面，湊湊熱鬧，這真是「不知時務」的兒童！

是的，正因為不識時務而帶給我們勇敢堅決的信心，我們知道一種刊物的產生並非易事，尤其是博學賢達

尚感覺到棘手的工作，況且叫我們這群「不學無術」佛教青年們嘗試，那麼很快的困難就會接踵而來，但我們並非裝聾作啞，阿Q的作風不理會，而是抱著「只問耕耘，不問收穫」的決心，甘願承受頑強的打擊，披荊斬棘，不畏艱辛，朝著我們理想的目標——扶助大德維護正法的雄心，向前邁進！

現在社會有知識的青年，都非常的喜歡文藝，所以台南市湛然精舍佛教青年弘法團文藝組，才不揣冒昧，創辦「佛青文藝」主要的是反映社會知識青年，走進佛青弘法的路線，維摩經所謂：「先以欲鉤牽，後令入佛智」。

愛好文藝的佛教青年朋友們，這塊水木清幽土力豐肥的小園地，需要我們自己熱心努力來栽培灌育，你看！不久的將來，芬芳的花朵，正義的果實，光輝燦爛著，長遍了佛青自己的新天地。

湛然寺在台南的歷史傳承（四）

• 江燦騰

第三階段：來自佛教界「傳戒」大變革促成的巨大發展助緣

二戰以來，台灣本土佛教界開始「傳戒」出現的大變革，與慧峰法師在台南佛教事業的開展，可以說是具有極大關聯性與重要性。因為日後，在台南市區，所新出現的「湛然精舍」或「湛然寺」，不只是因為它是來自大陸天台宗僧人所建立的緣故，而是由於慧峰法師的東北及僧侶身分的代表性，使其能夠在台灣新復會的「中國佛教會」具有選舉權、代表權與重要的介入佛教會所完全掌控的最高「傳戒權」。因為當時台灣政治屬於冷戰時期的威權獨裁統治，整個非台澎軍馬地區，也在基於反共抗俄的政治宣傳與相關作為上，都以長期「戒嚴」的嚴格規範來執行。而在台的「中國佛教會」就是附屬的黨國

統治機構的次級中央佛教組織，對於台灣地區的所有僧人身分的合法確認或授予，是最高級的有力裁決單位。所以，必須到一九八七年台灣官方正式「解嚴」之後，「中國佛教會」所具有特殊權威性，才告崩解，而形成多元組織自由分立發展的局面。在此之前，也就是慧峰法師當初正在台南尋求突破發展困境的這一階段，亦即自一九五二年秋季，慈航法師來台南為他和煮雲法師仗義執言後，一直到一九五四年春季。這當中，關於台南「大仙寺」的傳戒合法性問題，他和煮雲法師兩人，由於曾發揮了很大的功用。所以，此後他們兩人的在南灣佛教界發展，也就逐漸順遂起來。其經過如下：

首先，當時剛爆發的台南縣白河「大仙寺」的傳戒是否適法性問題的爭議，是和當時任住持的開參法師（一八九三至一

九七五）有關。而開參法師其實是高雄縣「大崗山派」開創者永定法師（一八七七至一九三九）的早期男弟子之一，在十八歲時，他出家於「超峰寺」——「大崗山派」的根本道場。他也是永定法師門徒中，極少數到福建鼓山湧泉寺受過大戒者。由於開山的永定法師出家後，一直忙於建寺工程，因此有生之年，雖將「大崗山派」發展為南台灣最大的法派，但本身實不精義學，也未至福建受大戒。

因此，影響所及，在日治時期的幾十年間，「大崗山派」的眾多僧尼，竟沒有一位有著述能力的佛教學者。在日治時期的「四大法派」中，其他三派（月眉山派、法雲寺派、觀音山派）皆有傳出家戒的實績，唯獨「大崗山派」未傳出家戒，僅在一九二九年，由永定法師邀請對岸南普陀寺住持的會泉法師（一八七四至一九四三）來台，為「龍湖庵」的尼眾講「叢林規矩」一次。而事實上，也由於「大崗山派」的門下徒眾中，累積了太多未受大戒的出家人，於是開參法師借著應聘「大仙寺」住持的便利，以及將「大仙寺」改建告一段落時，舉辦了戰後台灣首次的傳戒活動。而慧峰法師和煮雲法師兩人，在此

次「大仙寺」的傳戒活動中，實扮演了陳勝、吳廣的角色，使原先缺乏著力點的「中國佛教會」，藉此次的干預，而掌握此後台灣傳戒活動的主導權，達數十年之久。若非如此，在「大仙寺」傳戒的七位「尊證」中，再怎麼樣也輪不到輩份既低、又無大陸叢林聲望的慧峰法師和煮雲法師。反觀其他五位，都是曾任住持或現任住持的教內大老。從這樣的時機與關鍵性的作用，才能理解慧峰法師在台南地區此後可以建寺院和創造新佛教潮流的真正背景因素。

由於慧峰法師來台南後，正值佛教被政府視為外交和內政的輔助力量之時，慧峰借著來到台南的地利之便，以寄居的「竹溪寺」為活動中心，除了辦過大型法會之外，也以「中國佛教會」的現任理事兼「弘法委員」身份，影響了台南地區「大仙寺」的傳戒活動。時機和身份的轉變，使得慧峰法師得以逐漸克服省籍的隔閡和語言的障礙。因為在戒嚴體制下，任何強調或過於突出對省籍的隔閡，將可能遭到政治方面的懲罰。而語言的問題，除了一般民眾可藉台語翻譯來溝通外，知識份子或外省信徒，大體上可以藉談話或文字書信來交流。如此一來

，慧峰法師在大陸時期的學院訓練，漸漸有了一展長才的機會。例如一九五三年四月「竹溪寺」開辦「佛學講習會」，慧峰法師即在開學典禮中，介紹「胡適的治學方法」。這意味著他試圖扮演現任「弘法委員」的指導者角色。同時也顯示出他在教界發言權的提升。順此發展，他個人知名度的提高和受大眾媒體的注意，也較過去更為可能或更有機會。

七、有關「湛然精舍」與「湛然寺」在台南市的發展歷程

我們如今可以知道，一旦慧峰法師能置身在當時那樣的有利位置，則他後來在凝聚信徒和發揮個人的影響力，也就不太難了。其中「湛然精舍」的購置，即是證明。這是他正式擁有寺產，並能在日後傳徒延續「湛然寺」天台宗法脈的很關鍵性開始。至於關於「湛然精舍」的購置，我們根據台南地區台籍商界名流吳修齊個人的經驗回憶，最能代表上述有關慧峰法師在台南發展的歷程。吳修齊說：我是遠在民國四十三年間，經故宗姐吳烏香居士之引介，始拜謁法師的。想當年法師……至台南以後，以其精擅律藏，福慧雙修，著即設壇弘法師度衆

。未幾聲名大噪，聞法而皈依門下者甚衆，宗姐亦是其中之一。一日，我忽接宗姐來囑略以：法師隻身來台迄無靜修道場，狀甚可憫，殊非佛徒恭敬僧寶之道，乃經諸信徒一同協定捐贈一所精舍以供養法師，希我一併共襄盛舉。宗姐乃虔誠不二之佛教徒，宅心仁厚，平時樂善好施，其敬奉三寶之誠之篤，素爲我仿慕無已者。今聞宗姐作此建議，求之不得，焉有不從之理，乃慨然滿口答應。未幾精舍如願購成。該精舍名曰湛然，蓋以紀念天台六祖荆溪湛然大師而命名者，殆以宏揚天台爲要宗，並禮請法師出任住持。這是本省著名企業家之一，由聞法而親近，並且助成購買供養「精舍」的具體例子。吳修齊不像林耕宇，他沒有和慧峰法師，相識於大陸的舊日交情，純粹是慧峰法師到台南發展後，所吸收的本地教友。因此上述回憶的資料，最可看出慧峰法師所代表的「大陸佛教」，在台南地區逐漸落地生根的情形。

(一)、本山與分院的狀況：從「湛然精舍」到「法華寺」的發展
在信徒購置給他一處安身的市內「精舍」之後，慧峰法師在一九七二年八月二五日的「寺務座談會」中，曾表示說：「

湛然寺前身爲湛然精舍，初信徒買地及房屋，乃爲送我自己的。後因納稅無著，由胡佃群律師建議，成立財團法人，登記信徒一百五十人，代表十五人，成立董事會，董事七人、常務董事三人、我（慧峰）爲董事長。現董事星散，在者亦多不問事。既有名無實，想在落成後，辦理寺廟登記，取銷形同虛設的財團法人組織。」

按：慧峰法師在一九七三年十二月八日入滅的。亦即在他去世的前一年，「湛然寺」的改建，仍未「落成」。而「湛然精舍」自一九五五年購置以來，一直未辦「寺廟登記」，而是以「財團法人組織」的形態存在著。不過，擁有了「民宅」充當的「湛然精舍」，要如何經營及展開功能呢？慧峰法師一面在「湛然精舍」內附設「群英補習班」和「群英幼稚園」，一面進行內部佛寺化的改裝工作。在此同時，要讓「民宅」充當的「湛然精舍」，能夠快速「神聖化」，並爲教界人士所重視，必須藉助佛教界大老的力量提攜才行。因慧峰法師來台後的最大支持者慈航法師，已在一九五四年五月六日入滅於台北縣

汐止鎮的「彌勒內院」關房中，所以他要在當時的教內大老中，選擇立場比較超然和資歷深厚的來請教。例如南亭法師在台北市創設「華嚴蓮社」（一九五一年），宏揚華嚴思想和淨土宗崇拜，當慧峰法師購置「民宅」爲弘法之用時，曾請教南亭法師，南亭法師認爲唐代中興天台宗的荆溪湛然（七一一至七八二），對慧峰法師的佛教師承和來台後的發展方向都有極大的釐定作用，所以「以『湛然』爲題，作文而書條軸以贈之」。而當時任「中國佛教會理事長」和「總統府資政」的章嘉大師，即被邀請到台南來，除和台南市各機關首長會面外，也接受慧峰法師介紹的信衆皈依。隔年（一九五六）三月二十五日「湛然精舍」落成時，章嘉大師再度蒞臨主持典禮。而大殿中的釋迦佛立像，則是台籍藝術家楊英風的早期佛像雕塑作品之一。可以看得出，慧峰法師在作法上，是保守中帶有新意。一九五五年七月底和八月初，慧峰法師邀請煮雲法師到台南市弘法，講題是〈佛教與基督教的比較〉。爲什麼要講這樣一個題目呢？主要是爭取信徒和反駁基督教強勢壓制佛教信仰的作風。慧峰法師又自一九五九年八月二四日起，在高雄縣的大崗山頭，閉關於「法華精舍」，迄一九六二年十月十四日出關，計三年六個月。

（待續）

上座部佛教的「見清淨」修學義理探討 (二)

／林維明

貳、見清淨與禪定的關聯性

本節將論述何謂見清淨？如何獲得見清淨的修行方法？及

小結概述如下：

一、何謂見清淨？

在論述見清淨，首先必須解釋上座部觀智修行所重視的語言觀，那就是概念法與究竟法的區分。這個語言觀可以幫助修行者從世間事物的表相去體證究竟實相的一種研究方法。

(一)概念法及究竟法的語言觀：概念(*paññatti*)是 *Paññāpeti* (使人知道) 動詞轉成的名詞。古譯為「施設」或「假施設」⁵。其意思是使人理解而假立的形象符號。概念或叫諦(*sacca*，真實)有兩種，即：世俗諦(*sammutisacca*)和勝義諦(*paramatthasacca*)⁶。世俗諦是指世俗的概念或觀念(*paññatti*)

和表達方式(*voḥāra*)。而勝義諦則是指一切法被拆解名相概念破除自性(*saddhāvato*)執見後所開顯的實相是不可再拆解的究竟實在。由於這些觀念涉及到本文將應用究竟法作為研究方法，所以必須對這兩種語言觀作更為廣泛和深入的詮釋概述如下：

佛陀在世時已洞察到世人使用語言概念來代表「我」及一切事物，包括有情(人、男人、女人、動物等)和無情(草、木、山、水、瓦、石等)。本來只是一種方便的標籤，並沒有究竟的實義，但人們執名為實，以為「我」及一切以假名表示的事物(概念法)都是獨立自主的真實個體，與他者分離對立、界限分明，且具有堅實性和不變性，由此無明妄見而導致對自我和世間事物的貪愛執著，成為生命憂悲苦惱的根源。故佛陀一再教導「如實知見」⁷，意思是撥開名相概念的包裝，直

接領會事物本來如是、如其所是的究竟實相。在修行上，佛陀提出「五蘊」來取代「人」、「我」的概念，意思是：有情生命的真實相並沒有一個概念化的「我」擁有色身和主導身心活動，只有五堆物質性（色）和精神性（名）的要素（五蘊）協同運作而生起各種功能。五蘊又叫做名色法，包括物質現象和各種心理現象。名色法包攝了我們所處的這個世間所有的物質現象和心理現象，即身心現象⁸。

爲甚麼將物質現象稱爲「色」呢？色的巴利語是 rūpa，源於動詞 rūpatti，意爲變壞、破壞、壓迫、逼迫。所以《俱舍論》云：「以變壞故，……變礙故、名爲色」⁹，即是說，一切物質都具有轉變破壞或有形質而互爲質碍的本質，叫做色法。除了稱爲色蘊的物質現象以外，受、想、行、識四種心理現象合稱爲「名蘊」或「名法」。名，在這裡的意思並非指名字或名稱，而是對一切心理現象的統稱¹⁰。

爲甚麼要將心理現象稱爲「名」呢？名的巴利語爲 nāma，源於動詞詞根 √ na，意爲朝向、傾向。因爲能朝向目標以識知它，或者能導致朝向目標，所以稱爲「名」。根據佛教，所有的名法（心理現象）都必須有目標，而且總是在執行認知目標的作用。同時，這些名法並非只是單獨地出現的，它們一產

生成組成組地產生，並且各自對目標執行其各別的作用，比如說「看」的動作，就包含了八個名法在同時參與執行作用¹¹。名法又可以分爲兩類——心和心所。心(citta)——識知目標的心理活動。一般而言是指眼、耳、鼻、舌、身、意等六識。心所(cetasika)是伴隨著心一起產生並能協助心全面地識知目標的各種心理作用，例如感受、想、思、作意、喜悅等等。在識知目標的過程中，心起著主導的作用，猶如國王；心所起著輔助的作用，猶如執行各自職責的大臣。心所不能離開心單獨生起，因爲諸心所必須依靠心才能協助識知目標。同時，心的產生也必定伴隨著諸心所的產生。心只有得到了諸心所的協助，才能完成其識知目標的作用。

由於這一堆名色法是作爲被自他執取的對象，所以稱爲「五取蘊」。佛陀說：「知諸行無常，皆是變易法，故說受皆苦，正覺之所知。」¹²其意思是說世間上有情是生、住、異、滅，無情是成、住、壞、空，都是無常的，故世間的一切都是在生滅變化中，故說「無常」(anicca)。苦是不滿意和感受，包括眼前的憂悲惱苦之苦苦，雖對享受財色、名、食感到滿足，一旦變化就感受到苦的壞苦，以及由於一切法遷流無常而感到的行苦。所以稱爲「苦」(dukkha)。而又世間萬物只是生滅變

易的一個過程，其中根本就沒有我可以自主的實體。也就是說：「這不是我的(netaḥ)，這不是我(nesohamasni)，這不是我的我(nameso atta)」。¹³故稱為「無我」(anatta)。「無常、苦、無我」即是生命的實相，是究竟法。

「五取蘊」在觀智修行上的深意是：修行者應努力打破名相概念的制約，不要認同色身為「我」，不要以為有一個「我」在主導生命活動，即有看者、聽者、思者、作者、感受者等等，如此才能破除語言概念的迷障而直接體驗無常、無我和無樂(＝知苦)的生命實相。是故修習究竟法才可以認知名法和色法的真相，而概念法只是能讓心專注於一所緣上，心不散亂。¹⁴

我們平時的語言表達，必須藉著概念法才能讓我們可以理解、想像、推理和表達具體的東西，我們賦予這些概念法一個名稱，使其有一個具體的標記，可讓人們認定和共知，且可藉由不同的語言而形成概念。我們日常生活幾乎都是以概念法為主。概念可分表達所具意義的意義概念(āthapañatti)和所具有的名字或名稱的名字概念(namapañatti)。例如紅色、男人、女人、有智慧的人，女人的聲音、眼識、新加坡人等是名字概念，而意義概念包括的範圍較廣如關係概念：父親、女兒，集合或群體：家庭、種族；組合：寶塔、寺廟；區域：泰國

、東京；時間：昨天、明天；空間：洞穴、樓上；方向：東方、西方；連續性：流水；遍相：三十二身相¹⁵。

概念法是以約定俗成的語言概念來分別任何存在的事物，但它容易引致恆常不變或獨立自存的妄見；而未能確實掌握究竟實相。例如人可以分解為色、受、想、行、識五蘊。而五蘊只是純粹的生滅法而已，然而究竟法是指掃除名相概念及實體執見後所呈現的諸法實相。而且是不可以再分解的實相。例如骨頭是概念法，當我們動一動骨頭，會感覺到硬，所以擁有硬的特性才是究竟諦，禪修者修四大分別觀，是觀身體的地、水、火、風四種觸覺。其中地影的特性是硬、軟，所以骨頭的地界很明顯，所以地界是究竟法，另外必須注意究竟法與概念法的區分是由修行者的知見來決定的，而不是說色法、心法、心所法和涅槃四類是究竟法。例如：疼痛的感受是心所法，按照阿毘達摩的語言觀，它是究竟法，但如果修行者在觀察這個感受時，無意識地執著「痛」、「我」在痛的概念，那又落入概念法的舊習性了。

註釋

5. 菩提比丘英編，尋法比丘譯(2003)《阿毗達摩概要清解》導讀(頁xix)指出：《人施設論》是論藏中，唯一較接近經教

方式的論典，以大略地列舉概念法的種類為始，詮釋各種不同的人。

6. 世俗諦和勝義諦相當於佛陀以相對層次和絕對層次兩種層次的教導。佛陀在相對層次的教導是使用我，我的及你等字眼教導有關實際的生活。但在絕對層次上，則是認為自我是假的。兩個層次所用的語言是有出入的。

7. 《雜阿含經》，云：「比丘於色正思惟，觀色無常如實知者，於色欲貪斷」(T.2, no. 99, p. 1a18-19)。

8. 如馬欣德譯著(2009)《你認識佛教嗎？》台南：上座部佛教學院，頁37云：「為甚麼不直接將名色法叫做身心法呢？因為身心只是指生命現象，而名色法則是指一切的物質現象和精神現象，也包括無生命的山河大地、花草樹木等，在範圍上比身心要廣得多。同時，在嚴格意義上講，身心現象還是屬於概念法的範疇，名色法則屬於究竟法的範疇，在表達上要精準得多。」即表示使用名色法是一種究竟法。

9. 《俱舍論》卷1，T.29, p3b23-c1。

10. 佛陀在《相應部·分別經》中解釋識緣明色說：「諸比丘什麼名色？受、想、觸、作意這叫做名，四大種和四大所造色這叫做色」(S.2.2)，其中思觸、作意是代表行蘊。

所以「名色」等於由過去世業識所帶來的所有五蘊。

11. 八個名法包括心、觸、受、想、思、心一境性、名命根和作意。

12. 《雜阿含經》T2, p121, a12-13。

13. 《相應部》第四處品第二內苦經 (Ajjhattadukkhā sutta) (S.4.2)。

14. 焦諦卡禪師 (Jotika sayādaw) 講，果儒譯(2009)《禪修之旅》，台北：慈善精舍，頁46-48。如11.『概念的英譯為 designation (命名、稱號)，以觀呼吸為例，呼吸、吸氣、數息知道呼吸的長或短等都是概念法。修習「概念法」可以讓心不散亂、心平靜、專注於所緣境。而感覺有某種東西輕輕的接觸鼻孔，磨擦，推移以及感受到空氣的冷暖以及生滅現象，這是心專注持續觀察所得到直接感覺，這就是「究竟法」。這是了解事物的真相，是一種認知、見解、感受，要如實的知道。專注「概念法」無法看到名法之所以為名法，色法之所以為色法的特徵』。

15. 參見傑克·康菲爾德(2000)《當代南傳佛教大師》p. 346-347 台北：圓明；及瑪欣德(2009)《阿毗達摩講要(上)》頁57-65，台南：台灣南傳上座部佛教學院。(待續)

圓融哲學之探求 (一)

佐藤招英 著
依觀 譯

大正十一年四月，筆者進入龍谷大學預科就讀，由於身體健康之因素，預科三年，可說是悠閒地度過。預科一年級時，主要是閱讀日本及世界文學。預科二年級，得知西田幾多郎博士在文學部開設「哲學概論」此一課程，悄悄地傍聽一年，藉此機緣，對於哲學史與哲學概論遂略有涉獵。升上三年級，若欲進入文學部，必須決定專攻的科目，因此對於概論佛教各宗教義的典籍大致也略有披覽。揭示筆者從諸宗之中決定專攻天臺教學之心境的，是「圓融哲學之探求」一文，此文執筆於大正十三年十二月。今日再讀此文，自是粗糙萬分，但筆者的天臺研究既以本書作為終結，如今也只能硬著頭皮將此文收錄於此。

一

極為慶幸的，筆者出生於宗教氛圍極為濃厚的家庭。就幼時

記憶而言，至今還留下深刻印象的是，亡於六十二歲的祖母。雖然筆者與祖母並無血緣關係，但她老人家對我非常疼愛。她也是最早對我施行宗教教育的人。小時候的筆者，常將佛陀稱為「佛祖」，最喜歡去供奉佛的本堂。時常纏著祖母，喊著說：「阿嬤！去佛祖那兒」。祖母教我唸「重誓偈」與「領解文」。雖說是教，但其實是倆人在本堂與內佛中一起唸，不知不覺就學會的。但當時總覺得是祖母單獨教我讀經，心裏感到非常驕傲，但在筆者六歲時，祖母卻因胃癌驟然過世。

由於布教的關係，家父經常不在寺裏，祖母過世後，寺裏只剩下筆者與母親二人。因此，改由母親教我「讚佛偈」、「正信偈」與「阿彌陀經」，朝夕的修行成為筆者的日課。筆者的宗教情操是在如此純樸偏僻的寺院生活中逐漸培養成的。十四

歲時，家父希望筆者就讀具有宗教色彩的京都平安中學。雖然如此，讓筆者嚴肅認真思考宗教問題，尤其是信仰問題的，則是家父之過世。唸平安中學三年級時，筆者因肋膜炎，休學養病二年。其間家父染上不治重症，好幾次瀕臨命危，但面臨死亡時，家父並不慌亂，而是向圍繞枕邊的親戚門徒等衆人一一道別，並爲衆人開示慈悲之尊，其視死如生的靜寂態度深深地震撼著筆者。在佛傳中，可以發見釋尊在沙羅雙樹下入涅槃時，佛弟子才得以面見永遠的佛陀，而筆者也是透過父親的死亡，才見到永生的父親。自此，筆者開始閱讀父親遺留下來的宗教書籍。此時筆者閱讀的傾向，較多是與「死亡」有關的。是否由於下意識，姑且不論，此時此刻，矗立在筆者眼前的是一「死亡」此一大事。此時，也閱讀不少與親鸞有關的書籍。《歎異鈔》等可說是讓筆者讀得淚流不已的書籍之一。當時筆者會如此思考：筆者何以與親鸞聖人之教如此貼近？雖說親鸞之教能緊抓住人性之微妙，但何以親鸞之宗教令人感覺如此親切？由於平安中學畢業後即就學於龍大，又由於思慕親鸞聖人的感情越發強烈，因此在決定專攻的學科時，所作的選擇已有一定範圍。唸預科二年級時，筆者常閱讀哲學書籍，一些朋友及前輩常會問道：「是要唸純正哲學嗎？」。到了預科三年級，《

源氏物語》是筆者最愛讀的作品，因此一些前輩也會鼓勵筆者唸國文學。對此，筆者總是以自己獨特的棒球哲學回答。

二

在打棒球時，或用短打，或用輕觸。然而只要是站在打擊區的位置，對於投手所投的球，筆者都是採取光明磊落的正攻法。如果進入龍大，在選擇專攻科目時，也是採取棒球中的正攻法。選擇龍大最具特色之學科是筆者的本懷。龍大堅持三百年來的傳統是真宗學或佛教學，因此若選定其中一門作爲專攻，需要抉擇的範圍自然縮小。如前文所述，筆者對親鸞聖人的思慕之情是與日俱增，故專攻真宗學的意願相當強烈。而且如果專攻真宗學，則研究與信仰得以兩全。但當時青年時代的親鸞聖人忽然在腦裡掠過。衆所周知，親鸞聖人九歲時，出家剃度於青蓮院慈鎮和尚座下，爾後在比叡山度過二十年。年輕時代的親鸞聖人在比叡山學的學問是如何？所修的行是如何？聖人於其二十九歲時下比叡山，隨從吉水的法然上人修他力的本願念佛，爾後開創出淨土真宗，組織大成其獨有的親鸞教學。年輕時期的親鸞在比叡山所獲得的教養，對於樹立其獨有的教學體系必然有很大的作用。比叡山的佛教可以說是聖道自力教，何以親鸞捨天臺教的聖道自力教而轉歸於淨土門之他力教？因

此，探索青年時代的親鸞聖人其之所行，應是極為重要的研究課題。雖然不能確知對於年輕時期的親鸞聖人有如何的研究，但有關叡山時代的親鸞之研究，就眞宗史與眞宗學之研究而言，是尚未有人觸及之領域，總之，猶有諸多必須從比叡山的佛教，亦即從天臺宗之分野予以釐清的。基於此一想法，以及受思慕親鸞聖人之情所牽引，筆者決定研究比叡山時代的親鸞聖人。此時筆者認為相較於專攻眞宗學，若改爲專攻佛教學，將有更爲廣闊的視野。而佛教學之中，應是專攻天臺學。此因在探索比叡山時代的親鸞足跡時，一方面需要從天臺學下手，另一方面也需要從眞宗學下手。

三

就血緣的關係而言，比起天臺學，筆者與華嚴學的因緣較爲深厚。筆者的祖父宗英是從長州（山口縣）來到伊勢的寺院，筆者的曾祖父智哲（一七九三—一八五六）出生於天草，十八歲時，立下青雲之志，在紀州（和歌山縣）芳英和上座下學習華嚴。據說筆者的寺院即是由祖父傳予父親的。曾祖父智哲遠從九州與其友人二人謁見芳英和上，當時芳英和上因「三業惑亂」事件必須離開寺院，正是面臨雨露風霜而無家可歸之時。智哲遂與其友人商議，爲和上建築住宅，並親手蓋屋頂，故得以聽芳英和上講述《華嚴五教章》。爾後，智哲前往長州（山

口縣），入住大嶺（美禰市）長樂寺，晚年執筆《華嚴五教章嘉永錄》八卷，依其遺言傳給祖父宗英的手稿，今猶保存於伊勢的寺院中。

祖父宗英出生於長州（山口縣），十三歲時，離寺四處遊學，二十一歲後的十年之間，隨從近江國（滋賀縣）日野西大路聖財寺之南鳳學習宗餘乘。安政二年（一八五五）入住於伊勢持光寺。明治以後，於桑名設置五瀨教校，任副監之職的祖父宗英兼執教鞭，明治二十五年講授「華嚴哲學概論」，其講本今亦猶保存於寺中。如是，無論是曾祖父智哲或祖父宗英，都與華嚴學有關聯，家父嚴英從學生時代即開始研鑽華嚴，明治三十四年，二十七歲時，出版《理想の眞宗》一書。此書是家父的第一本著作，書中收錄「大乘起信論における救済者の使命」等與起信論相關的作品，據家父所述，將此書取名爲「理想の眞宗」的，即是日下大癡和上。

在決定文學部之專攻的階段，強烈吸引筆者的是，日下大癡和上的存在。關於日下和上的學德，家父猶在世前就時常耳聞，如今對於失怙的筆者，和上就如同親人一般，故若能獲得和上指導，不只是學問上，也能獲得信仰上的指導，因此斷然決定專攻天臺學。

（待續）

諦閑法師之生平著作與中興事業（一）

——諦閑法師《念佛三昧寶王論》之詮釋研究

• 廣 融

第一節 時代背景

諦閑法師出生於清咸豐八年（1858），那年正值中俄、中美、中英、中法簽訂天津條約，並准許西方教士在中國內地傳教的權利；咸豐十年（1860），中法北京條約，又給天主教以收回以前禁教時被沒收的教產，及在中國內地購買土地設立教堂的權利，於是情況大變，自此各地傳教士就利用治外法權身份，利用本國外交，及武力為後盾，不僅教會事業飛躍的發展，而傳教士態度益發飛揚跋扈，他們目睹中國文武不備，文明落後，自詡為傳播文明開化野蠻民族自居，¹因而引生國人的憤怒，不斷地發生攻擊衝突之事，並產生了人民及知識分子對西方文化的反感與抵制。東西文化對立的衍生，除了簽訂不平等條約的直接因素以外，追根究底，主要在於西方文化本質上即違背了中國傳統儒家的倫理道德及民族風俗習慣，這是國人最無

法接受的部份。

除了西方教士欲以還原教堂之藉口來摧毀中國儒佛文化之外，尚有中國文化對西方宗教之戰，即太平天國之亂（1851-1864）。這是以洪秀全、楊秀清為首領，利用鴉片戰爭失敗後，國人仇恨帝國主義的情緒，及一般人崇拜洋教的心理，於是以西方宗教作背景，以上帝為幌子，發動史無前例的宗教戰爭，幾乎吞沒了大清半壁河山。無廟不焚，無像不毀，破壞中國文化，使中國文化倒退了幾百年，²佛教於此紛亂中也遭受了莫大的法難。諦閑法師即出生於此動亂迭起及東西文化衝突的世代交替之際。因其時代背景因素，故而造就了其推動佛教復興並興辦僧伽教育以挽救佛教危機的悲願，並為往後太虛法師（1890-1947）等人的佛教革命開啓了先河，墊定了基石。

第二節 生平略傳與思想著作

一、生平略傳

目前可探尋諦閑法師(1858-1932)生平事蹟與弘化事務的資料主要分列如下：

一、《諦閑大師遺集第一編》：卷首〈天台第四十三代諦閑大師傳略〉。

《諦閑大師遺集第五編》：遺著語錄〈諦公老法師別傳〉（

嗣法門人寶靜謹述）

〈諦公老法師年譜〉（逸山輯錄寶靜編述）

〈諦閑大師碑銘〉

〈補遺〉

二、于凌波，《中國近代佛門人物誌》（第一集），〈創辦「

觀宗學社」的諦閑法師〉。³

三、于凌波，《民國高僧傳初編》，〈四明山觀宗講寺釋諦閑傳〉。⁴

四、耿敬，《近代天台中興之祖——諦閑大師傳》。⁵

五、釋大願，《天台宗諸祖》。⁶

六、朱封鰲，《天台宗史迹考察與典籍研究》。⁷

七、潘桂明 吳忠偉，《中國天台宗通史》，〈近代天台佛教

的展開〉。⁸

由上述中可知主要的參考資料來源是《諦閑大師遺集》，其他學者則是據此而加以改編為小說體。例如耿敬《近代天台中興之祖——諦閑大師傳》以及于凌波著《中國近代佛門人物誌》及《民國高僧傳初編》，皆以小說體來呈現諦閑法師中興天台之傳奇性一生。釋大願的《天台宗諸祖》則從義理的向度來敘述諦閑法師的生平與思想。潘桂明及吳忠偉合編的《中國天台宗通史》是以歷史的手法來描述其一生之重大事蹟與貢獻。這些著述皆有助於諦閑法師中興天台事蹟之傳播。以下則依據上述資料來闡述其生平事蹟梗概。

諦閑法師，俗家姓朱，浙江省黃巖縣人。清咸豐八年（1858）戊午歲正月初六生。父親度潤公，母親王氏，育子三人，諦閑居幼。他從小資質即異於群童，天性聰穎，師長教授之書，讀幾遍即能熟記背誦。他性情沉穩，不好嬉戲，勤學上進。十餘歲時，好讀世間善書，同治十一年（1972），諦閑法師十五歲，其父因病逝世，因家境不富裕，故而輟學。隔年奉母之命，從舅習醫，閒暇之餘，亦研讀醫書，究脈理、別病狀、辨藥性，因秉性聰慧，故日久頗有領悟。後知一鄰人一向健壯，卻因

微疾竟不治而亡，深感驚訝，並慨歎生命的無常，遂循問其舅：「醫藥何以不能活命？」舅曰：「醫只治病，安能活命？」其默許之，遂捨治病之學，而探討醫命之學。十八歲時，他於黃岩城北開設藥鋪，慈悲為懷，對貧苦者義務看診，不取分文。待其二十歲時，逆境接踵而至，妻死子亡，慈母見背，因此倍覺人生無常，生命稍縱即逝，故而體悟到醫藥但能治病不治命，療身但不療心，遂決意出家，前往臨海縣白雲山，依止成道和尚剃度出家。但經數日其兄長即追尋而至，強逼他回家，無奈之際，只好順從兄長之意，二年後，其兄長往生，旋即上山，隨師修行。二十四歲，到天台國清寺受具足戒，正式入僧數。受戒後致力於參禪，身心寂然，止觀任運自在。⁹

二十六歲至平湖福臻寺，並於敏曦法師座下聽講《法華經》，最初無法了悟其意涵，後經由維那授虛法師以《法華會義》來加以開示，遂茅塞頓開，開卷如睹故物，後即勤奮不懈地研讀，經義了然於心。每有所悟即請教授虛法師，其領悟力之強為虛師所驚嘆！後來於敏曦法師宣講《法華經》時，嘗試復講，一開口即滔滔不絕，敏曦法師遂退座讓席，讚嘆其為法門龍象。¹⁰

諦閑法師年二十八即陞大座，於杭州六通寺開講《法華經》。某日講至《方便品》「開佛知見」時，¹¹寂然入深定，出定後則舌燦蓮花，辯才無礙。其終身說法利生無礙，主因即在於此。講經結束後，因自覺修道尚淺，不願多陞大座，於是回國清寺掩關。隔年，上海龍華寺方丈迹端融祖，¹²命其出關相助，任庫房事。後經融祖傳授天台教觀，授記付法為第四十三世傳人，囑咐永續法焰，莫作最後斷佛種人。三十二歲時，諦閑法師於龍華寺開講《法華》，聽者座無虛席。待經期畢即入鎮江金山天寺參禪，期間外理眾事，行菩薩道；內修禪觀，窮徹心源。歷時二年後，諦閑法師三十五歲，旋即至寧波慈谿蘆山聖果寺掩關，同年，金山同參數十人追蹤至此，啟請講經，遂於關中講《法華》。逾年出關，至龍華寺講《楞嚴經》，¹³聽眾雲集，法雨普被，如獲醍醐。其後分別於杭州彌陀寺、溫州頭陀寺講述《彌陀疏鈔》。¹⁴光緒二十四年，四十一歲，諦閑法師於普陀普濟寺宣講《彌陀便蒙鈔》¹⁵及《生無生論》。¹⁶隔年於杭州昭慶寺講《楞嚴經》。四十三歲，在溫州頭陀寺閉關三年，教觀並進，定慧等持，深得法益。四十六歲時出關，因受法兄之託，擔任頭陀住持。次年朝五台，入都講《龍藏》

。光緒三十二年(1906)，四十九歲，奉指傳戒，戒畢，退頭陀主席，專致於弘教。年五十三歲時，江蘇創辦全省佛教師範僧學校，諦閑法師擔任校長兼總監督，分班講解。後又受請而住持於紹興戒珠寺，兼上海龍華寺主席。¹⁷

民國元年，諦閑法師住持寧波觀宗寺，此乃宋延慶寺之觀堂舊址，所謂延慶寺是宋四明知禮(960-1028)大師，為中興天台教觀所創建，分前後兩院。於元豐年間(1078-1085)，由介然法師，按照《觀無量壽佛經》的修觀行法，建立「十六觀堂」，其周圍得河水環繞，為一氣魄雄壯之莊嚴寶刹！在乾嘉年間(1736-1820)，重修殿宇而獨立門戶，然至清末，卻逐漸荒蕪，至1912年冬，諦閑法師受沈知縣之懇請而中興觀宗寺，新建大雄寶殿、天王殿、藏經閣、止觀院後，規模煥然一新！為尊仰四明大師之遺意，以三觀為宗，說法為用，遂改稱觀宗講寺，成為東南名刹。隔年創設觀宗研究社，是本社長年習教之處所。¹⁸諦閑法師新建的寺院除了觀宗寺以外，尚有天台的萬年寺、杭州的梵天寺、永嘉白象寺的寶塔以及放生的解脫池、戒殺的功德林。修繕崇興的有溫州的頭陀寺、紹興的戒珠寺、黃岩的常寂寺、海門的西方寺及雁山的靈岩寺。¹⁹

民國四年，孫毓筠承政府之命，於北京設講經會，延請諦閑法師講《楞嚴經》，其年已五十八歲，始為士大夫宣講，此時其教化之廣，已遍及南北。當時國內有毀廟興學之議，地方廟產多有紛爭，於是內務總長朱啟鈐擬訂寺廟管理條例，均諮詢於諦閑法師後而行之。總統袁世凱題額贈曰：「宏闡南宗」。時值都中籌安會正籌備帝制，並授意各界必須同時跟進遵循，諦閑法師對此發表聲明說：「僧人唯知奉持佛法，不知有民主君主。」²⁰此足見其獨具慧眼，並非趨炎附勢、隨波逐流者。民國五年，其年五十九歲，觀宗寺大殿新建落成，遂開期傳戒，戒子達數百人。民國八年，成立觀宗學舍，自任主講，為學僧授以台宗大小諸部，培育衆多人才。至民國十七年時始改併為弘法研究社，由座下弟子寶靜協助社務，接替法脈之傳承。

民國十年，政府當局有鑑於時勢艱難、人心日下，遂邀請諦閑法師宣講《仁王護國般若經》，當時衆多軍政長官及地方士紳等皆列席於中。²¹隔年，諦閑法師六十五歲，受上海淨土庵請講《彌陀經》。民國十三年，觀宗寺講《梁皇懺》，後著有《梁皇懺隨聞錄》流通於世。次年，溫州頭陀寺講《妙宗鈔》。²²民國十五年夏，上海居士林講《水懺》，淨土庵講《梁

皇懺》，覺園講《念佛三昧寶王論》，其冬復著《念佛三昧寶王論義疏》。諦閑法師以斯論乃唐飛錫法師所撰，初從念未來佛速成三昧，終至萬善同歸皆成三昧，凡共二十門，皆是應機之妙法、末世之伽陀，故運大悲心、出妙手眼，發揮淨土之妙諦、俾作苦海之津梁。《義疏》中凡是事理，靡不周詳，均由諦閑法師親證三昧後而宣說知法義。²³民國十六年夏，於觀宗寺講《金剛經》，並著有新疏。隔年，七十一歲，上海南園講《念佛三昧寶王論》，圓通寺講《普賢行願品》，其冬著《觀經疏鈔演義》，自受具戒後即奉此經為日課，歷四十餘年皆無間斷。民國十八年，上海南園及蘇州靈鷲寺講《徹悟語錄》。²⁴其夏受哈爾濱極樂寺住持倭虛法師請就寺傳戒，擔任得戒和尚。當時以七十二歲的高齡，跌坐壇上歷十八小時之久，不起於座，亦不飲食便利，見者咸肅然敬之，此乃其深厚定力所致。²⁵

民國二十年，諦閑法師七十四歲，於上海玉佛寺講《楞嚴經》，此為諦閑法師最後的開講，聽眾逾萬人。後應無錫居士之請，講省庵祖師《勸發菩提心文》。²⁶本欲於蘇州靈鷲寺及寧波育王寺講述《觀經》，但突然精神疲乏，只好婉言謝卻。休養期間，每日唯以念佛為務、淨土是歸。²⁷民國二十一年，

自知塵緣將盡，遂於五月十九電洽弟子寶靜回寺，並付法與之，並任命為觀宗住持，兼弘法研究社主講。同年七月初二上午，諦閑法師忽向空合掌良久，說佛已來接引，遂喚侍者香湯沐浴更衣，並執筆寫偈云：「我經念佛，淨土現前，真實受用，願各勉旃。」寫畢，命全寺僧眾念佛，跌坐蓮龕，安詳含笑，坐化而逝，世壽七十五歲，僧臘五十五年，是年冬天，安葬建塔於慈谿五磊山之旁。舉龕之日，前來瞻仰者不下數千人。諦閑法師示寂後，蔣維喬居士之輓聯云：「說法四十八年，教觀圓融，普為人天垂模範！」²⁸此皆足見其弘法利生，德業之感召力甚深。

註釋

1. 釋東初，東初老人全集之1《中國佛教近代史》上册，頁16。
2. 釋東初，東初老人全集之1《中國佛教近代史》上册，頁16。
3. 于凌波，《中國近代佛門人物誌》（第一集），台北：財團法人台北市慧炬出版社，民國86年。
4. 于凌波，《民國高僧傳初編》，新店市：圓明出版社，民國

87年。

5. 耿敬，《近代天台中興之祖——諦閑大師傳》，（佛光史傳叢書），高雄：佛光文化事業有限公司，2010年。

6. 釋大願，《天台宗諸祖》，南投縣：人乘佛刊雜誌社，2010年。

7. 朱封鰲，《天台宗史迹考察與典籍研究》，上海：辭書出版社，2002年。

8. 潘桂明 吳忠偉，《中國天台宗通史》，南京市：江蘇古籍出版社，2001年。

9. 參見《諦閑大師遺集第五編》：遺著語錄〈諦公老法師年譜〉（逸山輯錄寶靜編述），頁689-691。

10. 參見《諦閑大師遺集第一編》：卷首，〈天台第四十三代諦閑大師傳略〉，頁7-8。

11. 《妙法蓮華經·方便品第二》CBETA, T09, no. 0262, p. 0007 a23-a28. . . 「諸佛世尊，欲令衆生開佛知見，使得清淨故，

出現於世；欲示衆生佛之知見故，出現於世；欲令衆生悟佛知見故，出現於世；欲令衆生入佛知見道故，出現於世。舍利弗！是爲諸佛以一大事因緣故出現於世。」

參見《諦閑大師遺集第五編》：遺著語錄〈諦公老法師別傳〉（逸山輯錄寶靜謹述），頁227。

釋慧岳，《天台教學史》〈現代台宗名德略傳·諦閑大師傳〉，頁360。

「同年冬，被諸同學邀請，至杭州大通寺升座講『法華經』，講至『方便品』開佛知見時，忽然深入禪定，出定後，遂獲辯才無礙，答難析疑，如瓶瀉千里，莫之能御。」

12. 定融（清末比丘），號跡端，其生卒、姓氏、裡籍均不詳。端師爲台宗四十一祖所登印鑒之高足弟子。清光緒十二年（1886）時，曾爲上海龍華寺住持，任職期間，募建伽蘭殿、客堂和齋堂，並授記付法與諦閑爲傳承天臺教觀之門人，有「跡端融祖」之譽，後被奉爲天臺宗四十二世祖。餘事蹟不詳。http://www.lotus-garden.org.tw/sects_02_42.php

另可參考 理方，〈天台宗法脈源流初探（下）〉，香港佛教月刊569期。

「滿益智旭之後，繼承天台法脈的依次爲：蒼輝受晟，警修靈銘，履源岳洪，素蓮心珠，道來宗乘，宏海一輔，智德乘勳，禪遠頓永，觀竺觀義，所登印鑒，跡端定融，諦閑古虛

等高僧大德。」

黃英傑，〈教觀雙美的民初天台佛學教育初探〉，頁29。

「29歲(1886年)時，天台宗四十二代——上海龍華寺方丈跡端定融法師，請他出關並命為該寺副寺，任庫房事。跡端並為諦閑傳法授記，授他為傳持天台教觀四十三代祖。」

13. 參見《諦閑大師遺集第一編》：卷首，〈天台第四十三代諦閑大師傳略〉，頁8。

14. 《彌陀疏鈔》CBETA, X22, no. 0424。明古杭雲棲寺沙門 株宏(蓮池)(1523-1615)述。

15. 《阿彌陀經要解便蒙鈔》CBETA, X22, no. 0424。清紅螺比丘 達默造鈔。資福沙門 達林參訂。

16. 《淨土生無生論》CBETA, T47, no. 1975。明幽溪沙門傳燈(1554-1628)撰。

17. 參見《諦閑大師遺集第五編》：遺著語錄〈諦公老法師年譜〉(逸山輯錄寶靜編述)，頁695-696。

18. 參見《諦閑大師遺集第五編》：遺著語錄〈諦公老法師年譜〉(逸山輯錄寶靜編述)，頁697。

19. 參見《諦閑大師遺集第五編》：遺著語錄〈諦公老法師別傳〉，頁231-232。

20. 參見《諦閑大師遺集第一編》：卷首，〈天台第四十三代諦

閑大師傳略〉，頁9。

21. 參見《諦閑大師遺集第一編》：卷首，〈天台第四十三代諦閑大師傳略〉，頁10。

22. 《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》CBETA, T37, no. 1751。宋四明沙門知禮(960-1028)述。主要以天台圓教教觀來詮釋《觀無量壽佛經》的淨土觀行。

23. 《諦閑大師遺集第五編》：遺著語錄〈諦公老法師年譜〉(逸山輯錄寶靜編述)，頁703。

24. 《徹悟禪師語錄》CBETA, X62, no. 1182。清徹悟大師(1741-1810)著。淨土宗第十二祖。內容皆是大師一生的開示精華錄，宣說淨土念佛法門之要，處處皆指歸淨土。

25. 參見《諦閑大師遺集第五編》：遺著語錄〈諦公老法師年譜〉(逸山輯錄寶靜編述)，頁703-706。

26. 〈勸發菩提心文〉CBETA, X62, no. 1179。收錄於《省庵法師語錄》卷上。清省庵大師(1686-1734)，淨土宗第十一祖。其內容主要是殷切勸勉行者要廣發菩提心，行菩提願行。

27. 參見《諦閑大師遺集第五編》：遺著語錄〈諦公老法師年譜〉(逸山輯錄寶靜編述)，頁706。

28. 參見 釋慧岳(1995)，《天台教學史》，頁362-363。

(待續)

佛經故事的啓示(四)

• 何世亮

九、孔雀王

從前有一隻孔雀王，他擁有五百隻母孔雀爲妻子，在山中優遊自在地生活，有一天，他看到一隻青雀鳥非常美麗，於是他就離開了五百隻母孔雀，而追求青雀鳥。

青雀鳥喜歡吃甘露好果，孔雀王就每天爲她取食。這樣過了一段恩愛的日子。

有一次，國王的夫人罹患疾病，衆醫治不好，夫人晚上夢見一隻孔雀王，醒來就告訴國王，假如能夠吃到孔雀王，就可以讓疾病痊癒。希望國王以重金招募獵人，捕捉孔雀王。

國王就招來衆多獵人，昭告他們說，若有人能捕捉到孔雀王，就賜給他黃金百斤，並且把公主嫁給他。

於是衆多獵人就分布諸山，開始尋找孔雀王，他們看到孔

雀王追隨著一隻青雀鳥，每天都要爲青雀鳥尋找甘露美果。然後在山林中玩耍。

獵人就在樹上塗上蜂蜜，等著孔雀王在取食，孔雀王爲美色迷惑，不知道有危機，終於被獵人捕獲。

孔雀王向獵人說：「你若能放我走，我可以送你整座山的金子。」

獵人說：「不用，國王已經答應送給我百斤的金子，還有可以娶到公主，這樣我一生就夠用了。」

於是孔雀王就被捉到國王的面前。

孔雀王向國王說：「你不要殺我，只要拿水來，我持咒加持，讓夫人飲用及洗澡，夫人的疾病就可以痊癒了。」

國王令人拿來水，讓孔雀王持咒，然後使夫人飲用，結果

夫人便痊癒了，許多宮中的人士也來飲用咒水，結果百病都除癒了，國王也覺得十分神奇。

孔雀王向大王說：「你現在可以綁住我的腳，讓我到湖水中往來持咒，令人民來取水飲用，可以治癒很多人的疾病。」

國王說：「好的！」

結果，孔雀王就到湖水中持咒，令人民來取湖水飲用，真的讓很多人的痼疾痊癒，有的失明的人重見光明，有的耳聾的人，重新聽到聲音，有的不能走路行動的人，重新站了起來。

孔雀就向大王說：「現在國中的人民，諸惡病都已除癒，大家對我都有信心，我不會逃走了，大王應該解開我的桎梏，讓我自由飛翔。」

大王說：「好的！」於是就解開了孔雀的束縛。

如此過了幾個月的時間，有一天，孔雀飛到了樹上，大笑之。

王問：「你笑什麼？」

孔雀說：「我笑天下有三癡，一者我癡，二者獵師癡，三者大王癡。」

王說：「爲什麼？」

孔雀說：「我有五百婦相隨，卻不知滿足，結果追求青雀，因貪欲而被獵師所得，是爲我癡，而獵人失去了一山的金子，而只得百金，是獵人之癡，而國王已經得到了一個神醫，卻將之放走了，是國王的愚癡。」

說完了，孔雀便飛走了。

十、龍族

過去有一位羅漢，帶著一位沙彌，在山中修行，沙彌每天都到家戶取飯，路中經過崎嶇的堤岸，乞食的飯常常傾倒在泥土中，沙彌不得已，就拾起掉落的飯，把乾淨的飯放在老師的鉢中，把不乾淨的飯，拿回來洗淨，自己吃。

這樣子經過了一段時間，被老師發現了，老師就問他說：「你爲什麼吃飯的時候要用水清洗呢？」

沙彌說：「我每天出門去乞食的時候，天氣都很晴朗，但是到了半途的時候就下起雨來，結果飯食就掉落在泥土中，必須用水洗淨，才能食用。」

師父也覺得奇怪，就在靜坐中禪思觀察，結果看到有龍來嬉戲沙彌。

於是師父就來到了半途的堤岸之中，持杖叩之，結果龍便

化作老翁來頂禮拜謝。

師父說：「你爲什麼嬉亂我的徒弟？」

龍說：「我不敢嬉亂他，只是喜歡他的容貌而已。他爲什麼每天都要經過這裏呢！」

師父說：「行乞飯。」

龍說：「從今日開始，我供養師父飲食，你每天來我龍宮吃飯。」

師父答應了，就向沙彌說：「你以後去乞食，就在當地吃完，不用再帶回來。」

這樣過了一段時間，沙彌覺得十分奇怪，爲什麼師父有飯吃，而且師父的鉢中剩下兩三粒飯，香美無比，非世間的東西。

於是有一天，沙彌就問師父說：「師父！你是去天界吃飯嗎？」

師父默然不回應。但是沙彌在好奇心的驅使之下，就躲到師父的床下，等到師父進入禪定之後，就抓著床足，隨師父進入龍宮，七寶殿上。

龍及婦諸姪女們看到了師父來了，俱爲沙門作禮，同時也爲沙彌作禮。

師父此時才發覺沙彌跟在自己的後面，覺得很驚訝，就把他叫了出來，說：「這是非世間的世界，你絕對不可起執著，否則會有障礙，這裏雖然美妙非凡，但卻是畜牲道，而你爲沙彌，雖尚未得道，將來必生到忉利天上，勝過這裏百千倍，所以你要正心勿動，勿生貪染。」

回來之後，師父又警告說：「我們去龍宮吃的飯，入口即化成蝦蟆，那邊的婦女端正無比，其實是兩蛇交接，龍背有鱗，沙石生其中，痛乃達心胸，龍界有此三苦，你有什麼好貪戀的。」

沙彌不說話，每天都想著龍宮的景象，不再吃飯，結果得病而死，魂神生爲龍子，威神致猛。

往後師父常常向人們說：「一個人若尚未得道，最好不要看到神通裏面的境界，否則一旦貪戀，就會荒廢了修行，反而引起墮落。」

（待續）

知禮大師傳論(三)

水月法師講
雲庵記

四、在保恩院時代

宋太宗淳化二年（西元九九一年），知禮大師三十二歲，因為寶雲義通已入滅，又受乾符寺之請，他離開寶雲道場，到乾符寺當了四年住持，很多學人也樂意跟著他到乾符寺來。

宋太宗至道元年（西元九九五年），時三十六歲。由於乾符寺地方狹小，若有學人超過十人就容納不下，後來遷徙到寧波城東南角保恩院。保恩院就是後來的延慶寺，也是他這一生發展天台教義，一座化導利物的主要道場。民國年間諦閑老法師成立觀宗學舍，只是延慶寺的一小部分。現在散居各地的天台子孫，大都是出於延慶寺。如倭虛老法師、樂果老法師、顯明老法師都是觀宗學舍的學生。

翌年，保恩院住持顯通法師，發心將保恩院施捨作為長期宣

講天台教義的道場。換句話說，保恩院原是子孫廟，現在變成十方住持的制度。

又經過一年（西元九九七年），因保恩院已顯頹弊，知禮大師與同學異聞，合力重建。不久又有丹丘覺圓法師來幫忙任役事。真宗大中祥符二年（西元一〇〇九年），保恩院纔重建完成。祥符三年，將保恩院重建經過並完成報告於朝廷，同年十月，朝廷賜額曰延慶寺。

真宗咸平二年（西元九九九年），四十歲時，謝絕一切俗務，專心講說天台教典和禮佛拜懺。知禮大師值得學習地方很多，今日出家人特別要學他「足無外涉，修謁都遣」這一點。每個人都有忙不完的事，光辦事沒有時間修行，事情永遠辦不完。一間寺廟有多大多裏邊有多少事，蓋廟赴應，若無法覺醒，難

免袈裟下失卻人身。有一位喇嘛到台灣來，感慨地說，台灣和尙從早到晚忙，但忙的好像都不是佛教的事情。講這些事，並非有意指責某些人不對。團體一類的職務，差別性是應該存在的，出家衆修行的，有弘法的、有念佛的、有坐禪的、有誦經的。各式各樣職責都存在。只是出家人基本應做的是那些事，附帶要做的是那些事，角色不要模糊，本末不要倒置。

弘法會諸位大德，在座諸位善知識，今晚繼續講知禮大師在保恩院的諸事種種。昨晚談到知禮大師四十歲時，外邊一些應酬交際都謝絕，專心講說佛法及禮懺，並無批判他人之意。出家的團體各類修行方式都能夠同時存在。只是希望僧俗角色不能顛倒，出家人的形象不要毀壞。

咸平三年（西元一〇〇〇年），四十一歲這一年。浙江四明地方大旱，知禮大師與慈雲懺主，一起修光明懺求雨，並且約定，假使修金光明懺三天之內不下雨，知禮大師發願燃一支手臂供佛。就如藥王菩薩燃臂供佛之宗教熱情。未及三天，已沛然大雨。

講到求雨，再介紹一點求雨的事，前幾個月報上報導某些大

官燒香求雨，於型態上是馬虎點。古老求雨，不是這麼簡單，首先要馬路邊放置很多的水缸，再去河溝裏將未乾涸的水取到缸裏，等到早晚有雲的時候，將缸裏的水到處潑洒，製造環境的潮濕，就有低氣壓將雲變雨的形態。現在的人造雨，從空中洒乾冰，與古來求雨類同。亦是利用有雲的時刻，洒下乾冰，製造雨點。

天台宗的道場，有兩個大系統，浙江天台山國清寺一個系統。另外湖北荊州玉泉寺一個系統。天台山這個系統，以國清寺為主導。灌頂章安尊者當初給國清寺立了一些修持儀軌的形態。

一座好的道場，一個好的僧團，不必立很多瑣碎的規矩。但是時日一久，人和道場會慢慢鬆懈怠惰，非嚴格的規矩難以維持道場風格。天台山國清寺當初也沒有立規矩的，後因僧團龐大了，就出現難以整齊且懈怠的現象，所以灌頂章安尊者規定，以後天台宗的道場，一天須四時坐禪，六時禮佛。亦即立一座標準的天台宗道場。等於一天八小時坐禪，十二個小時禮佛拜懺，自己的時間只剩四個小時。二十小時必須過共修的生活。

一〇五年十月份會務報導

(會訊第423期)

捐款芳名錄

(總計 肆萬參仟伍佰元整)

叁仟元：劉鎮誠

貳仟元：林淇水

壹仟伍佰元：悟徹

壹仟元：咪 咪

楊怡玲 郭明鑫 郭力琛

柒佰元：蔡明賜

伍佰元：釋道益 瑞展化工原料有限公司

修欣打字行 三寶弟子 李雪梨

吳燕靜 徐黃貴美 徐淑媛 徐鈺銓

陳羿宏 陳文宗 陳永漢 宋淑眞

許瑞吟 許汝櫻 柯美蘭 謝金花

彭端迪 顏高龍 江柏興

叁佰元：李莉惠 林世豐 韓立銘 韓慧玲 鄭景陽

貳佰伍拾元： 度小月 李承育 李慧玲 李焜茂 謝孟哲

洪陳老速 洪振銘 洪貴玲 洪秀宏 洪秀源 洪桂莉

洪桂昭

貳佰元：釋香幢 王建宗 王延銘 王昱絜 李淑珍 林連俤

林融唯 林志雄 林敏惠 黃美月 黃朝貴 黃秋月

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

105年11月份收支明細表

收	上月結存	\$720,061	90
	本月收入	\$ 43,500	00
	收入總計	\$763,561	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第365期印刷費用	13,600	00
	福田雜誌郵寄費用	2,138	00
	劃撥代金手續費	120	00
	供養法師——釋妙燦	3,000	00
	贊助阿彌陀佛關懷中心	10,000	00
	濟助支出		
	黃○ 勇	2,000	00
	洪○ 欽霖	2,000	00
	吳○ 廷	2,000	00
	張○ 盛涓	2,000	00
出	許○ 華	2,000	00
	葉○ 興	2,000	00
	蔡○ 義	1,000	00
	歐○ 雅	1,000	00
	白○ 娟	1,000	00
	鄭○	1,000	00
支出總計		\$ 46,858	00
本月合計		\$716,703	90
收支比較		107.7 %	

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

湛然寺福田功德會



11月份救濟事蹟

1. 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 年十二月十五日出版
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