

福田



372

佛教月誌

▲由大陸西北大學玄奘研究院、西北大學佛教研究所主辦的「人間佛教與中華文化論壇」，於5月27日在中國大陸西安西北大學盛大召開。

▲中國佛教學會，由協會副會長宗性法師，於5月底率團來台參觀佛教道場及佛教大學與佛學院。

▲彰化縣佛教會第二十五屆理事長暨理監事就職典禮。已於4月24日假彰化妙圓禪寺舉行新舊理事長交接典禮。

▲106年孝道月供僧大會：

北部
時間：9月17日（農曆七月廿七日）
地點：台北林口體育館

中部
時間：9月2日（農曆七月十二日）
地點：彰化縣立體育館

南部
時間：9月17日（農曆七月廿七日）
地點：高雄阿蓮光德寺

本期目錄

封面：；老蜜蠟念珠 大明攝

1．佛教月誌

2．天台宗之「觀佛」法門(三)……………智者與知禮大師

5．圓教、圓教，誰說的才是最「圓」滿教法？(二)……………明了

9．龍樹之諸法實相(四)……………依佐藤哲英著
觀譯

12．諦閑法師對飛錫念未來佛思想之詮釋義涵(一)……………釋廣融

16．上座部佛教的「見清淨」修學義理探討(八)……………林維明

23．解脫道與菩薩道(三)……………柯鴻章

26．佛經故事的啓示(十)……………何世亮

29．知禮大師傳論(五)……………雲水月法師講
庵記

32．懷東白和尚有寄……………空谷

33．一〇六年五月份會務報告

封底：佛隴遠眺

天台宗之「觀佛」法門（三）

• 智者與知禮大師

（四）以「心」觀四淨土：

1. 以心觀淨土則佛土淨，爲《經》宗致。今觀淨土，須求於心。心能具故，心能造故。心垢土垢，心淨土淨，此猶通示。

2. 一心頓修三觀，此觀觀於安養、依正、畢竟清淨，名心觀佛。此觀能令四佛土淨，如是方爲此經宗致。

3. 四土淨穢，須準此觀爲四淨因。令聞者證無生忍，初五濁輕爲同居淨者。此淨甚通，須知別意，如戒善者，四教凡位，皆悉能令五濁輕薄，感同居淨，而圓觀輕濁，感同居淨。依正最淨，如此經說地觀已去一一相狀，比於餘經修衆善行，感安樂土，其相天殊。（以上論同居土，其修法相當藏教行者所修所證）。

言體析巧拙有餘淨穢者，此土人衆，淨相亦寬。析觀感穢，可在三藏，體觀感淨，不專通（教）人。衍門三教對三藏，

析（觀）俱明體法（觀），通（教）但（證）空體，別（教）次第證，圓不求體，三人生彼，俱感淨相，圓人最淨如《觀音疏》，別（人）向圓（教）修，圓（教證）七信（位）去，見彼依正，同於實報（土）。住行及通見相俱劣，今經妙體須異三人，故同居、有餘（土）所明淨相，文通意別，須以前後頓觀之文，妙宗之語，解此通文令歸的趣。（以上說通教行者所修所證之有餘淨土）。

言次第頓入實報淨穢者，若論實證，此土唯有圓聖所居。別人初地，證與圓同，稱實感報，有何優降？今就教道十地不融，致所感土異於圓人，故約漸頓分於淨穢。（以上說明別教行者所修爲漸頓與不融故感報爲實報淨土）。

言分證究竟，寂光淨穢者，若就別人同圓證實，論寂光者，唯約真因，對圓極果而分淨穢。今論教道，詮於極果，但斷

無明一十二品，寂光猶穢，圓（人）知須斷四十二品，名究竟淨。仍要了知，圓人始終，能用上品常寂光理，而為觀體。今談究竟，意成行修心妙觀也。（頁210上—下）。

以上以天台化法四教藏、通、別、圓之修持方法與結果配屬四種淨土，此為知禮法師之對淨土法門之高見。

（五）以「三觀」觀四淨土：

以修心妙觀能感淨土，為經宗也。若其不用圓妙三觀感四淨土，則標結文，全為無用。

二觀（空假）為被何人？為何處用？若謂欲感實報寂光二種淨土，須圓三觀（空假中），若有餘淨（土）但修體空，若同居淨（土）只用事行不須三觀者，此義不然。

偏空體法種種事行，雖是二種淨土之因，非是此經的宗致，蓋以此經本為韋提厭同居穢，求同居淨，故談妙觀，觀彼依正，那得輒云感同居淨不須三觀？

三觀若成，塵垢先落，非有餘淨，更生何處？豈有餘淨，非妙觀耶？

須知正為生同居淨，故說三觀良由。觀妙能破三惑，不獨感於同居淨土，隨其惑斷淺深之處，自然感得有餘等三（淨土

），如病須藥，本為身安，求得仙方，修合服之，不但身安，兼能輕骨。身安可喻生同居淨，輕骨可喻感上三土。只是一藥，効乃深勝；如一妙觀能（生）淨土。（同上，頁211下—212上）。

（六）淨穢論四土：

1. 二因心行，誠實也，由從也。報之淨穢實從心行二因致感。心即迷了二心，行即違順二行，六道三教迷三德性，為三感染，故曰垢心。身口諸業違理有作，皆名惡行，此之心感四穢土。沈下麤淺也。

2. 唯圓頓教了三德性，離三惡業，方名淨心。身口諸業順理無作，稱為善行，此心行感四淨土。高升深妙也。

3. 淨穢之相，有相破、相修及相即之論述：

（1）外道斷無不垢不淨「見」，二乘空理不垢不淨「證」，別教但中，不垢不淨「門」，圓教祕藏不垢不淨「理」。復有四淨，外道欣厭執淨之見，二乘斷惑滅淨之證，別教離染漸淨之門，圓教即染頓淨之理。既知此已，乃可論於淨與不垢不淨破相之句。

（相破者）圓教頓淨破於別教、二乘、外道不垢不淨。圓

教不垢不淨，破於三種之淨。

(2)相修句者，三種之淨，修於圓教祕藏不垢不淨。三種不垢不淨，修於圓教即染之淨。

(3)相即句者，圓教即染之淨，即是祕藏不垢不淨。祕藏不垢不淨，即是即染之淨。今之妙觀，即於染心觀四淨土。既照寂光，豈異祕藏不垢不淨耶？

應知今淨淨於垢淨，乃以垢淨平等之理，而爲於淨土，名偏義圓，斯之謂矣。但以機緣捨穢心強，宜以淨門淨一切相。故今談淨與不垢不淨，全不相違。

又復應知，取捨若極，與不取捨亦非異輒，二喻形端喻淨因，了性淨心，順理善行，影直喻果，四淨土也。源濁喻穢因，迷性垢心，違理惡行，流昏喻果，四穢土也。（同上，頁196下）。

文獻資料

一、觀無量壽佛經。《大正》12，編號：365。

二、觀無量壽佛經疏。《大正》37，編號：1750。

三、觀無量壽佛經疏妙宗鈔。《大正》37，編號：1751。

四、四明尊者教行錄，「觀經融心解」。《大正》46，編號：1937。

(2016.4.20.明一整理)

此落成詩，於慧峰上人之記事簿上所見，今將其打字並將原手稿影印一齊登出。（概六十年以上之作）

台南湛然精舍落成

招提最是法莊嚴，信手花枝向眾拈，
若問東來深密意，笑看慧日掛南檐，
誰道南傳無大乘，月明疏磬出深松，
蒲團滿殿如雲密，紫色袈裟說淨宗。

台南湛然精舍落成
招提最是法莊嚴
信手花枝向眾拈
若問東來深密意
笑看慧日掛南檐
誰道南傳無大乘
月明疏磬出深松
蒲團滿殿如雲密
紫色袈裟說淨宗

圓教、圓教，誰說的才是最「圓」滿教法？（二）

• 明了

四、天台宗之論述與辯解

華嚴宗與天台宗圓教之差別，就教化對象是賢聖菩薩與凡聖衆生；就觀法是淨心觀與妄心觀；就聽觀對象是無碍法界與三千諸法；就緣起思想是法界緣起之性起與業感緣起之性具思想等之差異，故唐教授所說第二、三項文字措詞少些偏差外，大意上應可接受。只是第一項之華嚴宗爲別教一乘與天台宗爲同教一乘比較之前者優於後者，於此願以天台宗所据之《法華經》之一乘思想來論述與辯解。

（一）以一乘思想之佛典依據來判釋別教一乘與同教一

乘之差異：

1. 日本佛教學者平川彰教授在其《大乘佛教的法華經位置》一文說：「一乘」的用語，雖可見之於《小品般若經》、《華嚴經》、《寶積經》等其經典，但其中卻無一乘之說明，

因而無法從中理解一乘之義。故由此點觀之，就可知《法華經》的一乘解釋，實具有非常重要的意義。（《法華思想》頁5）。

2. 由上文可知華嚴宗以《華嚴經》建立宗派，該經只一乘之名詞，並無對一乘之說明、解說。華嚴宗祖師法藏法師應用一乘思想判釋別教一乘與同教一乘亦宜以《法華經》經旨才對，若用《華嚴經》義比較在立足點不同是不能作比較作辯論的。

3. 天台宗對一乘之「一」解釋爲即妙、即純一。所「妙」之名因而立「四一」說。對此，天台智者大師在《法華玄義》卷六及《法華文句》《方便品疏》曾加以破釋，並立教、行、人、理之四一，所根據《方便品》云：「唯有一乘法，無二亦無三」、「正直捨方便，但說無上道」、「諸佛如來但教化菩薩」、「是法住法位，世間相常住」。智者大師稱「無二亦無

三」爲教一；「正直捨方便，但說無上道」爲行一；「但教化菩薩」爲人一；「世間相常住」是理一。這是天台宗對所開出的一乘之標準條件。

也許法藏法師可以用不同於《法華經》經旨解釋一乘思想，這樣才能建宗派，這也是對的，但是不同經旨所建立宗派是不可作優劣、高低比較，這是辯論方法的共識。在不能比較下，華嚴宗人應該尊重天台宗之圓教之義。天台宗在隋代建宗，爲中國最早宗派，只有智者大師說《華嚴經》是：圓兼一別。在圓教中有些別教義，並未對唐代所建華嚴宗做過評論，至於唐宋天台宗人只是應付華嚴宗祖師之攻擊忙於解釋，大體上也是尊重華嚴宗之圓教的。

(二) 以（佛）乘即成佛義來判釋別教一乘與同教一乘之差異：

1. 平川彰教授在其《大乘佛教的法華經位置》一文中說：

(1) 所謂一乘，原意雖爲一種運載工具，但是在此卻是「與三乘」相對的人種用語，故此三乘，意指聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘的三種教理之謂。此是因人有能力之差異，故應其能力之不同，如來所宣說之教，也因此而相異，而此即是三乘教的立

場。……與比相對的一乘，即是立於教是「一」種之謂；換言之，就是立於引導所有的人成佛，……所以成佛是唯一之教的這一見解。（頁44）。

(2) 不否定聲聞、緣覺之行，見發揚之，進而提昇至成佛行列上，即是所謂的一乘之教。（頁45）。

(3) 一乘，即是宣說「所有之人，皆可成佛」之教。故立於人之本質皆是平等這一認識上，世尊接受「四姓平等」之教的影响，故於其後，如《涅槃經》等的「一切衆生，悉有佛性」的思想即是此影響的發展。……固而天台智顗大師就將《法華經》、《涅槃經》同等并列。（頁56）。

2. 前面所說《小品般若經》、《寶積經》與《華嚴經》等經雖有一乘之名詞，但無解釋，何故？以世尊說法時間上之前後，在最後世尊涅槃前才說《法華經》與《涅槃經》之佛性思想有關。一乘即是一切成佛之意在此可得到印證。

3. 在《般若經》說證「畢竟空」即涅槃，在《涅槃經》說：空性即是佛性，證畢竟空即是成佛。成佛不能描述，畢竟空也不能形容，但聖者龍樹在《中論》勉強地說：不生亦不滅；不常亦不斷；不一亦不異；不去亦不出。八不中道，八種不可

說。

4. 華嚴宗法藏法師以一乘分同與別二種，在一乘即成佛義上，違反《中論》之八不哲學，尤其「不一亦不異」下一乘即成佛之境界是「不別亦不同」亦是不分「別與同」之不同之一乘的。在不分別同之一乘下，華嚴宗是立於《華嚴經》下之圓教，天台宗亦是立於《法華經》下之圓教，地位相同，不分優劣與高下，平等平等。

(三)以四車中之大白牛車喻一乘來詮釋別教一乘與同教一乘之差異：

1. 《法華經》〈譬喻品〉之「火宅喻」說：火燒破舊大邸宅中（指三界），屋主長者藉以羊車、鹿車、牛車誘使毫無恐懼且於宅中嬉戲的小孩脫離而出，然後此平安而出的小孩，卻給予真正的白牛車的譬喻。

2. 此中，火宅比喻迷執的人間界，諸子喻三乘人，三車比喻聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘，四車以前三乘加一佛乘。

在〈譬喻品〉又說：若有衆生，內有智性，信受佛法，慇懃精進，欲速出三界，自求涅槃，是名聲聞乘，如諸子爲求「羊車」而出火宅。

若有衆生，勤修佛法，求自然慧，樂獨善寂，深知諸法因緣，是名辟支佛乘，如諸子爲求「鹿車」而出火宅。

若有衆生，勤修佛法，求佛智、一切智等，愍念衆生，利益天人，度脫一切，是名大乘，菩薩求此乘，故名爲摩訶薩，如諸子爲求「牛車」而出火宅。

長者見諸子安隱出火宅到無畏處，自惟財富無量，等以「大車」賜諸子。如來亦如是，有無量智慧力，無所畏諸法之藏，初說三乘（聲聞、緣覺、菩薩）引導衆生，然後但以「大乘」度脫之。

3. 中國佛教對這段文的解釋可分兩說。一說認爲屋內的三車中之牛車與屋外所賜的大白牛車相同，即三乘中之菩薩之外別無一乘法；此爲三論宗與法相宗所立，稱之爲三車家或三乘家。

另一說主張大白牛車異於三車中之牛車，即三乘之外別有一乘法；此爲天台宗及華嚴宗所立，稱爲四車家或一乘家。

4. 天台智顗大師於《法華文句》卷五（下）之意：聲聞所證得的滅諦、道諦爲聲聞乘之體，喻爲羊車；緣覺證得的滅諦、道諦爲緣覺之體，喻爲鹿車；菩薩證得的滅諦、道諦爲菩薩

乘之體，喻爲牛車；佛所知見之諸法實相之理爲一乘之體，喻爲大白牛車。

天台宗之化法四教比喻此四車，三藏教即是羊車，通教即是鹿車，別教即是牛車，圓教即是大白牛車。車喻載四教行者至涅槃城。

5. 華嚴宗法藏法師於《華嚴五教章》卷一之意：斷三界之煩惱業、離分段生死而證得聲聞涅槃，爲聲聞乘之體，喻爲「羊車」；斷三界之煩惱業、離分段生死而證得之緣覺涅槃，是緣覺乘之體，喻爲「鹿車」；斷三界之煩惱及所知二障、離分段生死而證得之不退，爲菩薩乘之體，喻爲「牛車」；以諸法圓融無礙之無盡法界教義爲一乘之體，喻爲「大白牛車」。

以四車喻法師判教之五教，擬應爲羊車即是小乘教，鹿車即是大乘始教，牛車即是大乘終教，大白牛車即是圓教。至於「頓教」爲無次第的，頓然的進入事事無碍法界。

6. 天台宗與華嚴宗所共說四車說，圓教共乘一乘之大白牛

車，共赴涅槃城，應該一樣的，沒有差別的。

但是華嚴宗法藏法師在一乘以《華嚴經》經旨加以解釋，於其著《華嚴五教章》第一，更以權實、教義、所期、德量、寄位、付屬、根緣受者、難信易信、約機顯理、本末開合等十門，廣說三乘一乘之差別。又於其著《華嚴經探玄記》第一，說一乘分別有二，華嚴經所說之一乘爲別教，法華經所說的一乘是同教。即是華嚴宗是別教一乘，天台宗是同教一乘。法師以別教一乘之華嚴圓教優於天台宗同教一乘之圓教。

7. 本人以爲一乘思想來自《法華經》，應該用法華經教義來詮釋一乘才合理，用華嚴經解釋是「宗派說法」，立足點不同，不能比較，若回到法華經所說大白牛車喻一乘，喻圓教的原意，天台宗華嚴宗之圓教是相同的，無優劣、高下之分。如此說法已違背天台智顗大師之判《華嚴》爲「圓兼一別」之義。

（待續）

龍樹之諸法實相(四)

佐藤哲英 著
依 觀 譯

二

就我人日常經驗而言，現象界之事物物有其自性，是實在的。但果真是真實？對於此一疑問，龍樹指出吾人之日常經驗只是妄心顯現，將物視為有自性是由於迷妄所致。從《中論》觀因緣品以次，龍樹以其獨特之論法一再論述吾人日常經驗中的種種破綻，《十二門論》觀有果無果門云：

因中先有果，先無果，上有無中已破。是故先因中有果亦不生。無果亦不生，有無亦不生。理極於此，一切處推求不可得。（國譯論部，五，一六）

就原因與結果的關係言之，若固定此是因此爲果，則將陷於矛盾，故不得不說是「理極於此」，畢竟而言，是一切法空。從而所謂的因或果，只是基於相對的關係而附予的名稱。如是，與現象界相對的我人主觀的認識是基於迷妄而產生之誤謬，而被視為客觀的實在的現象界也只是虛妄法，故真實的認識不能

藉由此主客兩觀而獲得。正因爲如此，我人之認識能力僅只在虛妄的現象界有作用，相對於令此現象成爲現象的原理（實相）而言，此完全是空不可得。如是，龍樹將我人的認識能力定下界限，在此方面大有功績，但龍樹並不只是定下此認識之界限，其所說的令現象成爲現象的實在界之認識也完全是空不可得，即是指在意象界背後，有我人之認識難以觸及的偉大的實在的境地。對於此實在的境地，龍樹是以「諸法實相」一語表現，《中論》觀法品第七偈云：

諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃。（

國譯論部，五，一五三）

將言亡慮絕，心行處滅之境地，亦即吾人之認識全然不能觸及的絕對界，稱爲「諸法實相」。就《中論》的表現而言，是超越我與非我，空與不空，一與異，有邊與無邊的對立的境地，就《法華經》方便品之表現而言，是「唯佛與佛乃能究盡」之

境地。如是，龍樹所以指出諸法實相之境地非吾人之思惟所能及而揭出認識之界限，是意欲突破其界限而臻於實相之境地，而直參此實在境地之道，不外於即是空之體驗。依此空之體驗（亦即空慧）可以直接體證諸法實相。如《法華經》云：「唯佛與佛乃能究盡諸法實相」，佛陀正是體認此諸法實相之道理者。從而我人若亦體認此唯佛與佛之境地，則於所捨遣的虛妄之現象界，其現象所具深奧之意義亦得以見之，所謂「現象即實在」，現象被統一於更高次的實相之境地。從而就體認實相之境地而言，現象即是實在，並不是離現象而有實相。龍樹在《中論》觀涅槃品第十九與第二十偈揭出現象（世間）與實在（涅槃）的關係：

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，無毫釐差別。（

國譯論部，五，二三七）

小乘佛教徒的涅槃觀是灰身滅智，是全然與死滅相等的寂靜之境，相對於如此靜寂之涅槃觀，大乘佛教徒的涅槃思想是活動的涅槃。承繼此大乘佛教積極涅槃思想的龍樹，詳細論證世間與涅槃的關係是二而不二，極論「涅槃與世間，無有少分別，世間與涅槃，亦無少分別」，「涅槃之際與世間之際，無毫釐差別」。如是，將生死與涅槃視為相即不二之思想，恐與天臺

的「婆婆即寂光土」之佛土觀有關聯。

觀如來品首先就原始佛教以來的如來觀予以論述。所謂「如來」，即是如實體現實相者，第十二偈云：

寂滅相中無，常無常等四。寂滅相中無，邊無邊等四。（

國譯論部，五，一九七）

亦即在寂滅相之諸法實相中，無「有常」、「無常」、「常無常」、「非常非無常」等四種見，畢竟清淨，空亦不受。又，在寂滅相之諸法實相中，無「有邊」、「無邊」、「有邊無邊」、「非有邊非無邊」等四種見，是以如此消極的表現述說如來，其意是在否定執著三十二相之色相觀的小乘佛陀觀，進而揭出如來即是寂滅相。由於戲論，故我人不得見如來，若能超越此戲論而到達實在之境地，則「如來所有性，即是世間性。如來無有性，世間亦無性。」（國譯論部，五，二〇〇）如來性與世間性同一，離如來性則無世間性，如來無自性，世間亦無自性。如是，《中論》指出如來與世間，涅槃與生死無毫釐差別，從中可以窺出「諸法即實相，現象即實在」之思想已貫串於全論。

三

觀四諦品所揭第十八偈，即是古來天臺宗所稱「三諦偈」，其偈文如次：

眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。（國譯論部，五，二一八注）

（宇井譯）緣起之事物（法），吾等名之為空。故其亦為假設（假名）。是即中道。

在天臺宗傳統的相承論中，有所謂金口相承與今師相承等二種相承。此中，述及天臺大師以前之源流天臺相承的，是龍樹↓慧文↓慧思↓天臺的「今師相承」。亦即北齊慧文依《中論》三諦偈與《釋論》卷二十七所揭「三智實在一心中得」而的傳龍樹三諦三觀之法門，故天臺宗特為重視此三諦偈，並改其偈文為「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」。相對於此，承繼龍樹思想正系的三論宗並不是將此偈稱為三諦偈，嘉祥大師於《二諦章》卷上揭出此偈：

從來明此三是義。一因緣即是空，二是假，三是中。

故勉強可稱為「三是偈」。但相對於彼等重視《中論》卷首所揭「八不偈」而力說「八不中道」，完全不得見對於此偈有何重視。反之，天臺宗三諦圓融之教理與一心三觀觀法之基礎的「空」、「假」、「中」，皆可見於本偈，故天臺宗徒頗為重視本偈，可以說天臺教學即萌生於此。

雖然如此，今擬就《中論》所揭而考察本偈之位置。釋尊之根本佛教被視為以緣起思想為其根底。所有事物都是互相依存

，完全不能孤立而獨存，此即是所謂的緣起。將此緣起解為因緣生起之義，時間性的言及三世兩重之十二因緣的，是小乘佛教的緣起說，但《中論》是將此視為空間性的，亦即認為已存在的事物與其他事物必然具有相依相資的關係，是論述事物相互依存的關係，所以是實相論的。根本佛教的無我思想是在否定常一主宰的實體之我，此即意謂一切事物具有相互依存的關係，與認為個然的存在絲毫不可得的緣起思想幾乎是同一趣意。從而原始佛教之無我思想到了大乘佛教開展成我法二空之說，相資相依的緣起說自然也成為一切事物無自性的皆空說。揭示由根本佛教乃至原始佛教而開展成大乘佛教思想的，可說正是「因緣所生法，我說即是空」此二句。但此中所說的「空」，是在揭示畢竟不可得，大致上是對實有的破邪否定，故容易固執為實空。故雖說「我說即是空」，但所說的「空」只是方便的假說，進而第三句說為「亦為是假名」。亦即如同否定實有的非有（空），更揭出否定實空之非空（假名），成為二重否定，有所得之迷情皆予以拂除，中道實相之境地自然顯現，而先前所否定的諸法亦如實現成。《般若經》將此說為「不壞假名而建立諸法」、「不動實際演實相」，《中論》則以第四句的「亦是中道義」表示。（參照宇井伯壽之解題）

（待續）

諦閑法師對飛錫念未來佛思想之詮釋義涵（一）

——諦閑法師《念佛三昧寶王論》之詮釋研究

• 釋廣融

本章主要從諦閑法師所註解之《義疏》角度來探討飛錫法師之念未來佛的思想。在第一節中，主要闡述《寶王論》念未來佛思想的立足點——法華三昧不輕之行，使令行者能體悟到衆生所本具的自家寶藏，不論其現前形象如何，皆需敬如未來佛，這可同時去除驕慢心及長養菩提心，自利利他，圓滿菩薩行。首先將談論「法華三昧」的主要內容及唐代飛錫法師等人的實踐情形，接著探討常不輕之行，最後分析飛錫法師結合「法華三昧」與「不輕之行」的觀點。第二節闡述飛錫法師念未來佛的思想。第三節將從諦閑法師所詮釋的義涵來觀看《寶王論》上卷七門的念未來佛思想。

第一節 法華三昧不輕之行

《法華經》為佛陀說法四十九年中，最後八年時所宣說的經典，內容闡述了唯一佛乘之了義教法，主張一切衆生皆當成佛道，此乃佛陀最深切的本懷。其在天台的化法四教——藏通別

圓中被判屬圓教的至高地位，天台之所以判《法華》為圓教，是基於「開權顯實」和「開迹顯本」而來，並以此來凸顯《法華》之妙。「其開顯之方式，即是藉由假名相說之隨宜權法入手，然後再一一開顯入實。」²也即是以種種方便善巧方法來引領衆生開示悟入佛之知見，闡釋諸法實相，令其明了心佛衆生三無差別，衆生皆具佛性之妙理，依循正軌而修，同趣入佛道。因此，《法華經》則是純圓（純粹的圓），有所謂的「純圓獨妙」。《法華經》包含了所有佛說的道理，攝受大、小根器的衆生都回歸大乘，回歸到最高法門，就像大海納百川一樣，開權教顯圓實，大開大合，這就是會三乘歸一乘的「會三歸一」。由於《法華經》闡揚一味一雨的最上佛法，故又稱為經中之王。³而所謂「法華三昧」則是依據《法華經》而修持的行法，其屬於天台四種三昧中的半行半坐三昧，即在三七二十一天中，專誦《法華經》，不眠不休，一心精進，配合請三寶、

讚嘆、懺悔及發願等行法，思惟正觀中道實相，體悟三諦圓融之妙理，最後證得定慧均等的三昧境地。「法華三昧之名可見於《法華經》，慧思(515-577)亦曾在其著作《法華經安樂行義》中提及，但沒有關於該三昧如何實踐的具體內容。智顗(538-597)在慧思的基礎上，以《法華經》與《觀普賢菩薩行法經》為所依經典，並配置懺悔法，撰成《法華三昧懺儀》，使該三昧有一清楚的儀式流程，成為一套可資依循的懺儀。湛然(711-782)在智顗的基礎上進一步增刪修訂，而成《法華三昧行事運想補助儀》，該書對於法華三昧主要的十個步驟僅注疏八個，未見誦經方法、坐禪正觀法二者，其中未針對坐禪進行說明的原因，在於坐禪的方法在智顗另一部著作《摩訶止觀》中已有說明，湛然有該著作的注疏本《止觀輔行傳弘決》，因此此處從略；誦經方法沒有提及，是否表示在法華三昧中，誦經不再受到重視？湛然注疏《法華三昧懺儀》時的側重，可視為八世紀南方的國清寺對於法華三昧的主張。」⁴

《寶王論》的作者為約中唐時期的飛錫法師（生卒年不詳），關於其生平事蹟與著述，請參閱曾堯民的論文。⁵「飛錫並無法華三昧相關著作留世，佚失的著作中也未見法華三昧相關者，因此無法直接了解飛錫對於法華三昧的主張與實踐內容為何。」⁶目前可知的是，飛錫法師奉命住持長安的千福寺法

華道場長達三十餘年，如論云：

吾拱默九峰，與世異營，天書曲臨，自紫閣山草堂寺，

令典千福法華勝場，向三十年矣。⁷

期間與楚金禪師(698-759)共同修持及推行法華三昧。楚金禪師是個熱心法華的行者，天寶三年(754)以來，每年春、秋二季時，他與四十九位同行大德於千福寺修法華三昧，並宣揚南嶽慧思(515-577)與天台智者大師(538-597)的教義，朝廷都非常尊崇他。⁸飛錫法師本身精通天臺之教觀，並致力於「法華三昧」之行持逾三十年，以此修學背景而在《寶王論》中主張結合法華與念佛三昧的通念三世佛思想。一般多單獨論述法華三昧或常不輕菩薩行，唯有飛錫法師將之結合為一，並指出這是成佛的捷徑之一。他認為常不輕菩薩行是修持法華三昧的正行，因而主張法華三昧不輕之行，筆者認為這應是其個人之創見。曾堯民亦說：「飛錫將常不輕菩薩行與法華三昧連結，在慧思、智顗與湛然的法華三昧中未見這樣的安排，可說是飛錫的創發。這是飛錫在繼承慧思、智顗的法華三昧之外，所作出的另一個改變。」⁹雖然這兩種修持法於事相上有異，但筆者認為就證得三諦圓融妙理上而言，無二無別，事理一如，修持不輕之行仍可同證得「法華三昧」之妙用。筆者推敲此二者之連接點主要在於《法華經安樂行義》¹⁰中所闡述的「四安樂行

」。此著作乃為慧思禪師深研《法華經》並親證法華三昧的心境而撰述的，其主要詮釋「法華三昧」的修持實踐方法。「法華三昧」一詞，共出現於《法華經》的〈妙音菩薩品〉二次，以及〈妙莊嚴王本事品〉一次，但都沒有提到具體的修持方式。直到慧思禪師於所著的《法華經安樂行義》內提到「法華三昧」的修行可分為「有相行」及「無相行」兩種。「有相行」不需定心，只要專精持誦《法華經》即可，稱為散心精進，此為證入「法華三昧」的初步階段；「無相行」則需定慧等持，才能證入「法華三昧」的究竟位¹¹，而此即為「四安樂行」。這是慧思禪師根據《法華經·安樂行品第十四》之內容而開展出的行法，以落實人間菩薩行為旨趣。所謂「四安樂行」如經云：

第一名為正慧離著安樂行。

第二名為無輕讚毀安樂行。亦名轉諸聲聞令得佛智安樂行。

第三名為無惱平等安樂行。亦名敬善知識安樂行。

第四名為慈悲接引安樂行。亦名夢中具足成就神通智慧佛

道涅槃安樂行。¹²

而智者大師則依據其師之主張，再揉合天台祖師之說，重新將之簡要地分類為：一、身安樂行；二、口安樂行；三、意安樂行；四、誓願安樂行。經云：

南岳師云：「一無著正慧；二口不說過；三敬上接下；四

大慈悲。」天台師云：「止觀慈悲，導三業及誓願。身業有止故離身羸業，有觀故不得身。不得身業不得能離，無所得故不墮凡夫。有慈悲故勤修身業廣利一切，不墮二乘地。有止行故著忍辱衣，有觀行故坐如來座，有慈悲故入如來室。止行離過即成斷德，觀行無著即成智德，慈悲利他即成恩德。恩德資成智德，智德能通達斷德，是名身業安樂行，餘口意誓願亦如是。」¹³

以上可知智者大師傳承了慧思禪師之思想，同時以止觀與慈悲能引領三業及誓願趣向正道而行，並以能成就自利利他「三德」的向度再次來詮釋「四安樂行」之義涵。

慧思禪師根據《安樂行品》中四法的內容，重新賦予深切的義涵與註釋，並提要而命為「四安樂行」，義理絲毫不變。因此以下將引用《安樂行品》的經文，再輔以《安樂行義》的內容來闡述，相信這更能顯發出「四安樂行」的精神及本懷。《安樂行品》中提到菩薩欲於惡世中弘揚《法華經》，當安住於四法，即「四安樂行」。經云：第一、「正慧離著安樂行」，即身安樂行。《安樂行品》云：

爾時文殊師利法王子菩薩摩訶薩白佛言：「世尊！菩薩摩訶薩於後惡世，云何能說是經？」佛告文殊師利：「若菩薩摩訶薩，於後惡世欲說是經，當安住四法。一者、安住

菩薩行處及親近處，能為眾生演說是經。文殊師利！云何名菩薩摩訶薩行處？若菩薩摩訶薩住忍辱地，柔和善順而不卒暴，心亦不驚；又復於法無所行，而觀諸法如實相，亦不行不分別，是名菩薩摩訶薩行處。」¹⁴

經中提到第一法即要安住於「菩薩行處」及「親近處」才能為眾生說是經。所謂「菩薩行處」即指「住忍辱地」。因行安忍波羅蜜，故能忍受眾生之謾罵及捶打，心不起瞋並諦觀其覺受亦不可得，心調和柔順，不生惱，亦無驚恐與躁動，心境持平，與無我之智慧相應，故能於行諸法時，不著其相，以中道實相來正觀其空性，達到三輪體空的忍辱波羅蜜，即無能加辱的對象，無受辱的我，也無打罵的言行，以此無住心來契合無相行，此名為「菩薩行處」。¹⁵而此「住忍辱地」蘊涵了「三忍慧」的內容，這是慧思禪師實踐無相「四安樂行」的重要思想依據。

註釋

1. 陳英善(2001)，〈從「開權顯實」論法華之妙〉，《中華佛學學報》第14期，頁294，301。
2. 同128註，頁296。
3. 聖嚴法師(2002)，《絕妙說法——法華經講要》，頁19-20。
4. 曾堯民(2014)，〈唐代的法華修行與念佛之會通——以千福寺

飛錫的法華三昧與念佛三昧為中心〉，頁7。

5. 參見曾堯民(2014)，〈唐代的法華修行與念佛之會通——以千福寺飛錫的法華三昧與念佛三昧為中心〉，第二章〈飛錫的生平與著作〉，頁18-61。

6. 曾堯民(2014)，〈唐代的法華修行與念佛之會通——以千福寺飛錫的法華三昧與念佛三昧為中心〉，頁7。

7. 《念佛三昧寶王論》，CBETA, T47, no. 1967, pp. 0134a09-a11。

8. 塚本善隆，〈唐中期の淨土教〉第十章〈飛錫並びに少康の念佛教について〉，頁256-257。

9. 曾堯民(2014)，〈唐代的法華修行與念佛之會通——以千福寺飛錫的法華三昧與念佛三昧為中心〉，頁128。

10. 《法華經安樂行義》，CBETA, T46, no. 1926。

11. 參見鄭素如(釋正持)(2008)，〈慧思禪觀思想之研究〉，頁140-141。

12. 《法華經安樂行義》，CBETA, T46, no. 1926, pp. 0700a14-a18。

13. 《妙法蓮華經文句》，CBETA, T34, no. 1718, pp. 0119a17-a27。

14. 《妙法蓮華經·安樂行品第十四》，CBETA, T09, no. 0262, pp. 0037a10-a20。

15. 參見釋智論(民89)，〈妙法蓮華經講記〉，頁258-259。

(待續)

上座部佛教的「見清淨」修學義理探討（八）

／林維明

肆、依七清淨次第修學所證果位的剖析

七清淨是指戒、心、見、度疑、道非道智見、行道智見和智見等七種都是清淨無染的⁸⁵。在《中阿含經》、《七車經》中說七清淨是依戒、定、慧的修學是相依共存、相續發展的，並非片面修持可以成就的⁸⁶。故如《瑜伽師地論》曰：「由於如是七種清淨一切具足漸次修集，方乃證得無造涅槃……非唯由此，亦非離此能獲造究竟涅槃，如是應知此中緣起甚深」⁸⁷。引文中指出「非唯由此，亦非離此」就是表示相依共存之意思。

論師們在分別、整理抉擇佛陀的說法提出一套明確的解脫道的修行歷程各有不同。如表六為惠空法師所整理七部經論的道次第對照表，其中的三部經論的解脫道修行次第的比較，惠空法師並指出：《俱舍論》所訂的見道位，修道位及無學位相

當清晰⁸⁸。而從表六中，可以發現《清淨道論》中的七清淨必須到最後一階「智見清淨」才列入見道的果位，但是《瑜伽師地論》等論典，則認為「見清淨」已經達到見道位，這個問題有待以下從各論典所詮釋的修習位次進行剖析。所以本主題先就此兩部論典對七清淨修證果位的看法進行分析，再作綜合論述。

表六 三部論書的解脫道修行次第對照表

經論	修行次第	
	戒等資糧	定資糧
1. 清淨道論	1. 戒品 4.3%	定等11品 48%
	4. 慧地 17.4%	1. 見清淨品 2. 度疑清淨品 3. 道非道智見
	慧等10品43.4%	1. 智見清淨品 2. 修慧功德品
	果位	

三瑜伽師地論			二俱舍論			賢聖品			2. 頭陀支 品4.3%
二道資糧		聲聞地 45%	身器清淨			資糧位		加行位	清淨品 4. 行道智見清淨品
世間道			定品						
觀察	出世間道		7. 世第一 6. 忍 5. 頂 4. 暖 3. 總相念 2. 別相念 1. 五停心						
達通	智品				見道位		無學位		
習修					修道位				
究竟					學位				
2% 地覺獨									

註：表中百分比為其該經論中所佔之份量比例。

一、《瑜伽師地論》與《清淨道論》對七清淨修證果位的看法

七清淨修證的次第在南傳論典有《解脫道論》及《清淨道

論》，而北傳論典則有《瑜伽師地論》、《成實論》及《顯揚聖教論》，本文僅以《清淨道論》及《瑜伽師地論》為依據，探討其解脫道歷程上的差異所在。

《瑜伽師地論》對七清淨有一段詮釋⁸⁹。從該詮釋內容中可發現該論對「見清淨」的定義是：「心定趣向於四聖諦，證八現觀，斷見所斷一切煩惱，獲得無漏有學正見」⁹⁰。其中的「無漏慧」是以無常、苦、空、無我等「共相」作意的觀慧⁹¹，所以《瑜伽師地論》認為見清淨是觀「共相」慧。

《成實論》對「見清淨」的見解。則指出：「若見滅諦，一切法無相，故知見清淨」⁹²。所以「見清淨」是「見道位」。
《成實論》又言：「我先說無漏心能破假名，是故從破假名來，名『無漏心』。後『見滅諦』離增上慢，名『知見淨』」⁹³。引文中「見滅」，又能離「增上慢」。另外在《瑜伽師地論》也有討論「見清淨」為觀「共相」慧、見滅諦、離增上慢、已入正性離生，超過異生地等諸特相的說明⁹⁴。所以可判定為「見道位」。

而《清淨道論》以「如實而見名色為見清淨」⁹⁵，為其定義。並在《見清淨品》結語時說：「以種種的方法而確定名色者克服了『有情』之想，立於無痴之地如實而見名色，當知為

見清淨。確定名色及行的辨別，也是見清淨的同義語」⁹⁶，所以「見清淨」是分析一切法的「自相」差別。由於自相觀不能斷惑，所以判定見清淨仍在異生位。⁹⁷

《清淨道論》在「度疑清淨」所斷的是對三世的疑惑⁹⁸。仍在異生位中。而《瑜伽師地論》及《大毘婆沙論》則是對佛、法、僧三寶的「疑」而言的。因為在見道位⁹⁹中，不僅能斷盡「疑惑」，而且也能對三寶及聖所愛戒生起堅定不移的信心，即「四證淨」¹⁰⁰。

《瑜伽師地論》在解釋「道非道智見清淨」時說：「又於正見前行之道，如實了知是為正道，由此能斷見所斷惑，修所斷惑，又於邪見前行非道，如實了知是邪道、於道，非道得善巧已，遠離非道遊於正道」¹⁰¹，如果我們再看《成實論》對「七清淨」的詮釋如云：「七淨：戒淨者，戒律儀也；心淨者，得禪定也；見淨者，斷身見也；度疑淨者，斷疑結也；道非道知見淨者，斷戒取也；行知見淨者，思惟道也；行斷知見淨者，無學道也」¹⁰²。

如引文知「道非道智見清淨」是斷戒取。戒取是於有漏法，取為能淨。「斷戒取」就是取無漏法，故為「見道」。另外「增上慢」一語詞在《清淨道論》中是指「非道」¹⁰³。

在其論述中指出「初觀者於光明等的發生之時而發生『道非道智』」。是指：初觀者依觀而得光明等功德法，但不如理思惟，故內心生起執著而想：「我今生起這種以前未曾生起過的光明，我實在得聖道、聖果了」¹⁰⁴，所以產生未證言證的「增上慢」的事實；又因「非道而執為道，非果而執為果」¹⁰⁵，故放棄了先前所修習的業處，而心生懈怠，障礙，再想精進修行的動力。在《瑜伽師地論》中也有增上慢障道的論述。¹⁰⁶

《瑜伽師地論》對七清淨的詮釋引文中¹⁰⁷也可以發現「道跡知見淨」和「道跡斷智淨」似乎與能正通達趣向涅槃的「四通行」（行跡）有關。¹⁰⁸但必須詳加探討。

「四通行」，即：苦遲通行、苦速通行、樂遲通行、及樂速通行。苦、樂與「定」有關，而遲、速與「根」有關。如云：「煩惱強而鈍根者為苦遲通達，而利根者為苦速通達；煩惱弱且鈍根者為樂遲通達，而利根者為樂速通達」¹⁰⁹。引文就是對「四通行」的詮釋，係由煩惱多少與利根或鈍根作為判斷的標準。

《顯揚聖教論》對四通行與七清淨中的後二清淨的關係，說得比較清楚。如云：「六、行智見清淨，謂如有一，依道有下、中、上。下者：苦遲通行所攝，中者：苦速通行、樂遲通

行所攝，非道智見清淨得妙智見，知出離道攝，上者：樂速通行所攝。七、行斷智見清淨，謂如有一，依行智見，清淨得妙智見，謂我應斷下、中之行，及為發起上妙聖行」。¹¹⁰ 在引文中「四通行」可分為上、中、下三品，其中下品為苦遲通行所攝；中品是苦速及樂遲兩通行所攝；而上品者，唯樂速通行所攝，而如此引文在「第七、行斷智見清淨」中說：「謂我應斷下中之行，及為發起上妙聖行」。很顯然地其所修的通行是上品的樂速通行。所以在「六、行智見清淨」是其餘的三通行，即：苦遲、苦速及樂遲。

再審察前述《瑜伽師地論》的引文，如云：「如是如實了知初、全及二一分應當斷已，依樂速通正勤修集。從此無間永盡諸漏，於現法中獲得無造究竟涅槃」¹¹¹。由此可知當有學聖者增上定、根二法後，斷苦遲通行全分（斷苦起樂，斷遲起速），斷苦速、樂遲通行一分後，若能達樂速通行時，即能以此趣向涅槃，無間斷的斷盡諸漏而得究竟解脫的清淨。不過應知：並非成就樂速行跡時，就能盡斷一切惑，而是需要無間斷的「正勤修集」聖道，當圓滿時才能斷盡一切煩惱。由此可知，第七、行斷智見清淨的妙慧，應為無學道的觀慧。而第六清淨，則是修道位所攝的有學位。

印順法師論述「七清淨」修行的次第，認為《瑜伽師地論》的七清淨修行次第與《中阿含經》意涵相合¹¹²。

根據以上的論述，北傳的論典對於「七清淨」在解脫道的歷程是一致的。即：戒清淨和心清淨是屬於「異生位」，而「見清淨」、「度疑清淨」及「道非道智見清淨」是「見道位」，至於「行智見清淨」和「行斷智見清淨」則分別為「修道位」及「無學位」。

有關「七清淨」在解脫道上的歷程，南傳的論典如《清淨道論》中論述「行道智見清淨」之前是屬於異生位階，而在見道位以上的聖位者是「智見清淨」。¹¹³

另有一段論述也可以佐證以諸行為所緣的「隨順智」及前面的「生滅隨觀智」等八智仍為異生位，而攝有道智的「智見清淨」則是立於聖位。¹¹⁴ 因此可以歸納「智見清淨」以後為見道位，以前為異生位如表六所示。

註釋

85. 相關經文參見巴利《中部》M.24, 1145-151; Nānamoli Bhikkhu and Bodhi Bhikkhu (trans, 1995) pp.240-245. . 《南傳大藏經》頁 210-221. . 江鍊百譯(2009)頁 183-186. . 越建東譯(2012)頁151-153. . 《中阿含經》T.1, pp.430b26-431b10. .

增一阿含經》T.2, p.734b18-735a18. . . 及《佛光大藏經》頁57-61。

86. 《中阿含經》T.1, p.431b5-10。如云：「如是賢者！以戒清淨，故得心淨，……故得見淨，……故得疑蓋，……故得道非道知見淨，……故得道跡知見淨，……故得道跡斷智淨，以道跡斷智淨故，世尊施設無餘涅槃」。

87. 《瑜伽師地論》T.30, p.838b24-c2。

88. 釋惠空，2001，pp.310-312。如云：「就解脫道的修行次第，《清淨道論》以戒、定、慧為架構，定學與慧學並重。《俱舍論》除以〈定品〉、〈智品〉說明定學與慧學之外，在〈賢聖品〉中對斷惑修證之位次有非常細膩的說明……《瑜伽師地論》其中〈聲聞地〉的修道階位，基本上與《俱舍論》相符……對於果位的問題，就聲聞乘而言，《俱舍論》將斷惑修證位次分析得最清晰；《清淨道論》也有類似的著墨。」

89. 《瑜伽師地論》T.30, p.838a28-b22。如論中所言：「云何名為如是清淨漸次修集？謂有苾芻，安住具足尸羅，守護別解脫律儀，廣說應知如聲聞地。彼由如是具尸羅故，便能無悔，廣說乃至心得正定，漸次乃至具足安住第四靜慮。彼既

獲得如是定心，漸次乃至質直調柔，安住不動，於為證得漏盡智通，心定趣向，於四聖諦證入現觀，斷見所斷一切煩惱，獲得無漏有學正見。得正見故，能於一切苦、集、滅、道，及佛、法、僧永斷疑惑，由畢竟斷，超度猶豫故，名度疑。又於正見前行之道，如實了知是為正道，由此能斷見所斷後修所斷惑；又於邪見前行非道，如實了知是為邪道。於道，非道得善巧已，遠離非道，遊於正道；又於隨道四種行跡，如實了知。……於此行跡，如實了知最初行跡一切應斷，超越義故，非由煩惱離繫義故。如實了知第二、第三，苦速、樂遲二種行跡，一分應斷。如是如實了知初全，及二分應斷已，依樂速通正勤修集。從此無間永盡諸漏，於現法中獲得無造究竟涅槃，身壞已後證無餘依般涅槃界。」

90. 《瑜伽師地論》T.30, p.838b5-7。

91. 參見《阿毘達磨大毘婆沙論》，T.27, p.529b19-20。

92. 《成實論》T.32, p.362b28-c3。如云：「是故，見一切無陰、無常從眾緣生，盡相、壞相、離相、滅相。爾時行者知『見清淨』以說滅盡名知『見清淨』，故知『見滅』名『見聖諦』，又先法住智，後泥洹智，故『見滅諦』名得聖道」。

93. 同上註，p.365a28-c1。

94. 如《瑜伽師地論》言：「離增上慢於其涅槃如實了知最勝寂

靜能引第二正見清淨」(T.30, p.821c13-15)。又言：「復次有二智能令『見清淨』及『見善清淨』……若住中智便名已入正性離生，超過異生地，未得預流果。雖未剋證第三解脫預流果智，於其中間所住剎那，如未剋證終無中天，以時少故，從此無間必證第三。住此位中如實現見所知境故，名『見清淨』；有餘惑故非善清淨。若於此智更多修習成阿羅漢，一切煩惱皆離繫故名『善清淨』」(T.30, p.787b22-28)。

95. 《清淨道論》葉均譯，p.609；Vism, p.587。

96. 同上註，p.619；Vism, 597。

97. 「異生」：梵語為bālaprithagjana為複合字，其字首bāla譯為「愚」，其次pritha為「異」，gjana是「生」，故應譯為「愚異生」，其意思是愚闇冥，無有智慧，但起我見，不生無漏。「凡夫」是義譯，因凡夫作種種業感種種果，身相萬種而生，故名「異生」。(參見丁福保，2005，《佛學大辭典》，p.1919)

98. 《清淨道論》葉均譯，2002, pp.621-622；Vism, p.598-599。

99. 「見道位」是初發真無漏智而觀諦理以斷一切見惑之位，在

聲聞乘是世第一法後之預流向。

100. 《瑜伽師地論》卷98云：「又四證淨，預流果中唯說為淨，於餘學果說圓滿淨，於最上果說為第一圓滿清淨。」(T.30, p.868b18-20)；又《阿毘達磨大毘婆沙論》卷103言：「若苦、集、滅現觀時，於法最初得證淨；道現觀時，於佛、法、僧最初得證淨。」(T.27, p.533b27-28)。

101. 《瑜伽師地論》T.30, p.838a28-b22。

102. 《成實論》T.32, p.253a25-29。

103. 《清淨道論》葉均譯，2002, p.609；Vism, p.587。如云：「欲求完成那（道非道智見清淨）的人，先應以稱為『聚』的思惟的方法觀而行瑜伽。何以故？因為初觀者於光明等的發生之時，而發生『道非道智』之故。因為於光明等發生之時而有『道非道智』，而『聚』的思惟是初步的『觀』，所以這（道非道智）在『度疑（清淨）』之後所顯示的。」。

104. 同上註，p.655；Vism, p.634。

105. 同上註。

106. 相關經文，參見《瑜伽師地論》T.30, p.475a6-c20及p.792a9-12。

107. 《瑜伽師地論》T. 30, p. 838a28-b22。

108. 《大毘婆沙論》T. 27, p. 482b4-b25。

109. 《清淨道論》葉均譯，2002, p. 89；Vism, p. 87。

110. 《顯揚聖教論》，T. 31, p. 495c9-29。

111. 《瑜伽師地論》T. 30, p. 838ab18-b21。

112. 印順法師《華雨集(一)》，p. 22。曾說：「如戒行不清淨，言行不如法，那即使修得定也是邪定。七清淨的修行次第，依《瑜伽論》說：依無我正見、斷薩迦耶見，是『見清淨』。

於三寶、四諦的疑惑，永遠超越，是『度疑清淨』。八正道是道，世間苦行等是非道計道，戒禁取永斷，所以是『道非道智見清淨』。斷薩迦耶見、疑、戒禁取（即：三結），就是依初果向得初果。依初果到四果的，佛說有四通行，或譯四事行跡，就是『行智見清淨』。依阿羅漢道智，斷一切煩惱，名『行斷智見清淨』。斷盡一切煩惱，得阿羅漢果，就得究竟解脫的涅槃了。這一道的進修次第的解說，與《中阿含經》意組合。」

113. 《清淨道論》葉均譯，2002, p. 661；Vism, p. 639。如云：「其次以八智而到達頂點的觀及第九諦隨順智，是名『行道智

見清淨』。此中：八智——即解脫於染而行正道及稱為觀的（一）生滅隨觀智，（二）壞隨觀智，（三）怖畏現起智，（四）過患隨觀智，（五）厭離隨觀智，（六）欲解脫智，（七）審察隨觀智，（八）行捨智。第九諦隨順智與隨觀是一同義語。是故為欲成就於此（行道智見清淨）者，當從解脫於染的生滅（隨觀）智開始，於此（九智而行瑜伽。」

114. 《清淨道論》葉均譯，p. 693；Vism, p. 672。如云：「那習行修習而多作行捨智的他（瑜伽者），則勝解與信更為強有力，善能策勵精進，而念善得現起，心善等持，生起更加銳利的行捨智。『他現在要生起聖道了』……此後，在轉有分而生起的唯作心之後，無間的心相續連結，以同樣的諸行為所緣，生起第一速行心，是名『遍作』（準備心）。……生起第二速行心，是名『近行』。……生起第三速行心，是名『隨順』。……（隨順智）是以無常相等緣於諸行，而轉生起……這隨順智是以諸行為所緣的至出起觀的最終。但就全體而言，則種姓智為出起觀的最終。」（葉均譯，pp. 690-691；Vism, p. 669-671）以及「其次在『須陀洹道』、『斯陀含道』、『阿那含道』、『阿羅漢道』的四道智為『智見清淨』。」（待續）

解脫道與菩薩道 (三)

• 柯鴻章

修行道次第與修道階位

至於修行階位在南北傳乃至藏傳佛教雖都以成佛爲究竟目標，但因解脫道與菩薩道的差異，所追求的目標及成佛的內涵似乎也有不同所在，值得探討。

南傳佛教在早期佛陀時代以及第一次結集時的上座部經典中是沒有菩薩一詞的，直至第二次因五部異事論爭後的結集時才有菩薩一詞的出現，也就是說在上座部分裂後的事，因此早期佛陀時代只有四果阿羅漢爲最高階位，稱呼佛陀爲大阿羅漢，而且以證入涅槃爲究竟目標；不過在目前的南傳佛教中因爲已帶有很濃厚的大衆部思想，故仍承認有菩薩及最高成佛的思想，並認爲佛的階位高於四果羅漢，但他們的思想確認爲要成佛必須經過三大阿僧祇劫的長時修行，而且要發難行能行的菩薩願

，是件很辛苦的事，因此有許多目前修習南傳佛教的尊者均發以修成阿羅漢爲目標，而不願企求佛果，更不願往生任何佛國淨土，但也有不少南傳佛教聖者如斯里藍卡的聖法比丘等人則在臨終發願往生彌勒佛淨土，以期未來成就佛果的。

至於北傳佛教的修道階位是以菩薩爲重心的，最嚴謹的分法就是華嚴的菩薩五十二階位，也就是十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺，而且也可就法華的天台八教（化法四教與化儀四教）來分，比如說華嚴判七信位爲小乘的四果，尙未破一分無明，必也進修到初住位才開始算做菩薩破一分無明，證一分法身，到等覺菩薩還有一分生品無明未破，等到妙覺無明破盡獲金剛道位才算成佛。這是就圓教而言，如就別教言之，則別教的初地才等於圓教的初住而已，蓋以判教不同導致

對修道階位有不同的看法。

西藏密法一般分爲四部，即事部、行部、瑜伽部和無上瑜伽部。

但密宗各派幾乎全以無上瑜伽部各種教授爲主要修習法門。無上瑜伽部又分爲三部。其中父部奉密集金剛、大威德金剛爲本尊；母部奉勝樂金剛、喜金剛爲本尊；無二部奉時輪金剛爲本尊。各尊均有自己大量的「本續」、「疏釋」和「儀軌」。藏密的重要法門有大圓滿、大手印、道果、五次第、六加行、拙火定等。

西藏密宗一般自稱爲金剛乘，因爲有不許公開的秘密傳授，及充滿神秘內容的特徵，印順法師稱此爲「秘密大乘」。由於藏傳佛教必須修本尊法，修到本尊即我，我即本尊的合一境界，包括本尊的財法侶地都必須清楚顯現才有半分成就，進而修習圓滿次第的脈氣明點以及拙火定，把五蘊身化空後再修法轉化爲報身而得大手印大圓滿或道果的成就，藏傳佛教又稱金剛乘，就有北傳佛教金剛道後異熟空的究竟成佛的境界，甚至自稱可即身成佛，它的原因是指藏傳佛教的九乘次第中把圓滿次第的無上瑜伽密當做是佛教究竟成佛的最高法門之故。至於藏

傳佛教的菩薩階位既是大乘佛教的一環，除前述的不同的殊勝處外，大抵與北傳的菩薩階位是一樣的，尤其在西方淨土與彌勒淨土這部份也是相同的，比如寧瑪派的晉美朗措法王就是往生西方淨土的代表性人物。

結語

從前面的論究，表面上看起來似乎解脫道與菩薩道有許多不同，尤其在修行的內容與方法上顯現不一樣的論述，菩薩道的各種論述確比解脫道繁瑣且更加一些多采多姿的感覺，可是如果從佛教源流來看，菩薩道何嘗不是從解脫道演變而來，從其本質來看，正如印老所說皆是以證我空見緣起爲根本的原理，後來的破法執證法空之說，以及佛果的無量莊嚴與具足恒沙功德之說，都是佛弟子對佛永恒的懷念所演化出來的結果以及在生本談當中的成佛必須廣遠行菩薩道所致，就根本佛法而言，所謂解脫道與菩薩道是一致的，所以南傳也有菩薩道也講六道輪迴，也提到超度祖先的方法，它的菩薩道離不開慈悲喜捨，在南傳的慈經有一些敘述，至於菩薩道對功德的看法與南傳佛教並無不同，六祖壇經說：見性是功，平等是德，又說：內心

謙下是功，外行於禮是德。就這兩句而言，與南傳佛教的阿羅漢見緣起見法以達平等見性的境界及其在世時的行徑又有何不同呢。況且佛在世時諸大弟子比丘證阿羅漢果者比比皆是，他們到處遊方說法乞食，且身教兼言教的以利衆生解脫及成就福田，不也菩薩行徑，反過來說，自稱大乘的北傳佛教在近代以來不也許多自詡為大乘行者看大乘經典如太虛大師所說卻是一派小乘行徑者多，況且在北傳佛教也說若不解脫生死者接受太多的供養也可能今生不了道，來生披毛帶角還的，所以說三心未了，滴水難消，當然一定有許多人質疑，就現在台灣的四大派而言，不論是慈濟的醫療慈善事業，佛光山、中台山及法鼓山的文化教育事業乃至種種的電視弘法事業等是否都是所謂的菩薩道，我個人認為就解脫道而言一定會認為那些並非菩薩道，但就大乘佛教的信衆而言則是絕對的菩薩道，其實若就佛教

的源流來說，我們應該相信原本菩薩道是解脫道演變而來，您一定會說先有解脫道而後才有菩薩道，所以真正的菩薩道並非完全的以世俗的各種慈善文化事業為代表，其實真正的菩薩功德是以解脫為基礎的，可以說沒有解脫就不會有真正的菩薩道

功德可言，也不會成就真正的佛果，這在大智論裏龍樹菩薩就有相同的看法，因為自未解脫而能度人無有是處，所以終究而言解脫道與菩薩道是並行不背的，若論其優先順序自以解脫道為先，才能符合佛陀的教法，也才能化解所謂大小乘之爭。

最後我想以隨佛法師在「原始佛教之確證與開展」一書中談到解脫道與菩薩道的分流來結束本文，隨佛法師說：「現今的中觀大乘與南傳分別說系銅牒部，看似分流而行，實則暗合其中。因為佛教演革的歷程，是先有優波離師承的大眾系與分別說部主張『阿羅漢不圓滿』，再有『菩薩信仰』的論義與新經說，宣說『菩薩（佛陀未正覺時）勝於阿羅漢』，再將斷無明的次第，從最初改變為最後斷，使佛陀教導的『一乘菩提道』轉變為『解脫道』與『菩薩道』的分流，形成了部派菩薩道，而後才有後世大乘菩薩道的發展」。在教義上則說：「許多信從中觀大乘的僧俗二衆，雖不信仰十二因緣法、四聖諦是真實，究竟圓滿的教法，而信受緣起即空，諸法如幻的部義，卻對南傳銅牒部的論義與禪法，有所認同與學習，這主要是兩者的信仰、教說與修證次第，有所相合之處的緣故」。

（全文完）

佛經故事的啓示(十)

• 何世亮

一、二六、阿難

當時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園，那個時候，諸位比丘皆有疑惑：「賢者阿難，過去世造作何種善業，獲此總持，聞佛所說，一言不失。」

於是大家就跑來問佛。

佛說：「過去阿僧祇劫，有一比丘帶著一位沙彌修行，他教沙彌，每日誦經，十分嚴格，若有精進誦完經典，比丘則十分歡喜，若誦經不足，將加以切責，所以沙彌覺得十分懊惱。

有時候又牽涉到乞食的問題，若乞食的時候，很快得到食物，誦經便不成問題，但是若乞不到食物，或慢一點得到食物，那麼誦經便不能完成，於是就會被指責，所以沙彌在路上哭了起來。

有一位長者看到沙彌在路上哭了，就問他說：『你有什麼困難，為什麼哭呢？』

沙彌把實情告訴長者。

長者聽了之後，就說：『這還不簡單，從今以後，你來我家，我供養你食物，你就不必為乞食煩惱啦！』

沙彌聽了很高興，不再煩惱乞食之事，每天專心，勤加誦經，師徒都十分歡喜。」

最後，佛告訴大眾說：「你們知道這位比丘是誰嗎？他就是定光佛，而沙彌是誰呢？就是前世的我，而這位長者，就是現在的阿難，因為過去世曾經供養修行者，造了這樣的福德，所以現在才能獲得總持，無有忘失。」

二十七、誤殺

有一位老翁，早失其婦，與其兒子生活在一起，因為貧窮困苦，覺得世事無常，就在佛所出家。

其父作比丘，其兒作沙彌，兩人共同入村乞食，到晚上才回來，其父年老，行步遲緩，其兒恐懼，害怕有毒蛇猛獸出現，所以急忙推著其父前進，其父步伐不穩，倒地而死。

沙彌獨自回到佛所，大眾看不到其父親，就問說：「你的師父現在在什麼地方？」

沙彌說：「已經死了。」

大眾很驚訝：「他不是好好的，為什麼突然就死了。」

沙彌就一五一十地將實情告訴大家。

大眾就指責沙彌：「你是個大惡人，犯了大罪過，居然殺了師父。」

佛知道了這件事，就說：「沙彌雖然殺了師父，但並沒有惡意，所以也沒有什麼罪過，只是這件事有個前因後果。」

大眾很想知道這件事的因果：「不審世尊，過去世時，斯人父子，有何因緣，而便相殺？」

佛說：「過去無量阿僧祇劫時，父子二人共住在一起，其

父生病，躺在床上，常會有蚊蠅來擾亂，其父無力驅逐，就叫兒子來趕走蚊蠅，但是越趕越多，其兒生氣起來，就拿起一根棍子，從他父親頭上的蚊蠅打下去，結果他父親就被打死了。

當時他的兒子並無惡意，只是無知而已，當時的父親就是現在的沙彌，而當時的兒子就是現在死去的比丘，雖然沒有惡意，但是也有其因果報應。」

沙彌聽了世尊的解說之後，深覺因果報應的可怕，就精進修行佛法，成為阿羅漢。

二十八、提婆達多

當時提婆達多雖然出家，因利養蔽心，作三逆罪，推山壓佛，傷佛腳趾，復縱放黑象，欲令害佛，分裂僧團，殺漏盡比丘尼。

阿難白世尊言：「調達愚痴，造不善業，破壞善根，辱釋種子。」

世尊說：「提婆達多非但今世為利養故，斷破善根，過去世時，亦貪利養，喪身失命。」

阿難說：「世尊！提婆達多過去世時，貪利喪身，其事云何？願樂欲聞。」

佛告阿難：「善聽當說，往昔無量不可思議阿僧祇劫，此閻浮提有國名波羅奈，時有薩薄名摩訶夜移，其婦懷孕，自然仁善，意性柔和，月滿生男，形體端正，父母愛念，請相師命名。

相師問言：『此兒受胎以來，有何瑞應？』

其父答言：『其婦受胎以來，自然慈心和善。』

相師即為立字，名為善求。

後來其婦又懷孕，自然弊惡，期滿生男，形體醜陋，即請相師，為其立字。

相師問言：『此兒懷妊，有何感應？』

答言：『懷兒以來，受性弊惡。』

於時相師即為立字，名曰惡求。乳哺長大，好為惡事，恒生貪心，懷嫉妬意。

長大之後，善求與惡求各自帶著五百位商人，到海中去求索寶物。

走了七天之後，由於路途遙遠，中途缺糧，去死不遠，此時善求與諸位商人共同祈禱神祇，希望度過難關，結果在空澤中看到一棵大樹，樹神現身告訴他們說：『只要砍斷一枝樹枝

，即能得其所需。』

大眾十分高興，就砍斷一枝，結果有美飲流出，第二枝有食物出現，第三枝出現許多妙衣，第四枝出現種種寶物，悉皆具足。

惡求隨後也到了，也同樣獲得了所需的東西，但是他不滿足，他想這棵樹的樹枝竟然可以具有如此多的寶物，何況其根，於是他就想把整棵樹都砍伐下來，看看有沒有更多的寶物。

此時善求阻止他說：『我們在困難的時候，蒙受這棵大樹的恩惠，得以活命下來，所以不應該砍伐這棵樹木。』

但是惡求不聽勸告，還是叫人砍伐這棵樹木。

善求知道會有惡果，所以就帶著五百商人趕快離開，回到家中。

等到整棵樹木被砍伐下來之後，突然出現了五百個羅刹，把惡求及其徒眾都吃掉了。」

佛告阿難：「當時的惡求即是現在的提婆達多，而當時的善求即是現在的佛本身，阿難！提婆達多非但今日作不善事，貪利養故，世世常造惡業，我於往昔，常與相值，恒教善法，而不用之，反更以我為怨。」

（待續）

知禮大師傳論（五）

水月法師講
雲庵記

（續369期）

六、念佛與放生

仁宗天聖三年（西元一〇二五年）六十六歲。詔天下人立放生池。每於佛菩薩誕生紀念日，集合大眾誦經持咒，爲魚鳥放生。現在佛教徒所做的和知禮大師的修行很相近。現代人大體上還遵循他的修行之路，如禮大悲懺、法華懺，成立念佛會、放生等。

大中祥符六年（西元一〇一三年），二月十五日成立念佛施戒會。普結僧俗男女一萬人，盡此一生，稱念彌陀聖號，發菩提心求生淨土。是後每年於延慶寺啓建念佛道場。

念佛淨社建會方法，先邀基本會員二百一十人，再請每一會首勸請四十八人入會。每人發給一分曆子（相當於記事簿），訂每人每天念佛千聲，記於曆子上。若入社會員有人往生，則

將其姓名，並他的曆子，送到念佛會來，社裏九百九十九人，各念佛號一千聲，爲亡者懺罪，資助亡者往生極樂淨土。逢到建會日（二月十五日）會員再集聚念佛道場，念佛超薦亡者。此人既已往生，萬人缺一，則會首又得迅速找人填補。如此作法，無非希望保持萬人念佛共修淨業。

知禮大師普結萬人念佛的理念，從他的篇疏文中，可窺知一二。他認爲娑婆衆生，順情而修的人少，隨情而作的人多，故輪轉五趣，常處娑婆，生出困難。因此要免除五趣受生，自力是不夠的，故須常稱彌陀聖號，修彌陀慈行，必被彼佛本願攝取生安養國。彼處國土莊嚴，身心清淨，直至成佛，不墮三途。經有明言，彼處無三惡道，名稱尚無，何況有實。

此念佛會，至南宋已有一百九十年，尚還存在。延至現今，

各道場的念佛法會，實取於知禮大師的精神。

真宗天禧初年，曾詔天下立放生池。之後，每逢佛菩薩聖誕日，就集合大眾誦經持咒，爲魚鳥放生，其放生儀軌說法文，於教行錄卷一有記錄。此節錄最後一段文：「惟願放生以後。

汝等不逢網捕。盡其天年。命終之後。承寶勝佛本願力故生忉利天。受天快樂。諸佛出世說方等經。於彼法會再聞此法。心悟無生。面承佛記。如威德熾王。等無有異。亦冀放生弟子（某甲）。從今日去。菩提行願念念增明。救苦衆生常如己想。以是因緣得生安養。見彌陀佛及諸聖衆。早證無生。分身塵刹。廣度有情。同成正覺。」（大正藏四六，八六四頁）

七、講與懺

道宣律師作高僧傳，分高僧行誼爲十類，一譯經、二善解、三習禪、四明律、五護法、六感通、七遺身、八讀誦、九興福、十雜科聲德。知禮大師佔了幾項，不但善解佛經，更是修持不斷。一生爲天台教義大力弘揚，也不偏廢自己的修持。

（一）講

講法華玄義七遍，講法華文句八遍，講止觀八遍，講涅槃疏

一遍，講淨名疏二遍，講光明玄義十遍，別行玄七遍，講觀經疏七遍，講金剛錍，講止觀義例，止觀大意，十不二門，始終心要等，不復計數。

（二）懺

知禮大師一生禮懺次數，也是少有人能及。而且當時的禮懺非今日的簡單懺儀。例如禮法華三昧懺，一次需二十一天。每次禮懺之後，要誦法華經，次要靜坐思惟法華經的內容，這樣的禮懺纔算圓滿。一生禮懺有多少次呢？如：

修法華懺三七期五遍，金光明懺七日爲一期拜了二十遍，彌陀懺七日爲期計五十遍，請觀音懺七七四十九日一期，計八遍，大悲懺三七期十遍。與十僧修法華懺三年，與十僧修大悲懺三年。一生三次然指供佛，寫經教一萬多卷。論辯計有八次之多。以上是有紀錄的大概，每天修行，則不能知其數了。修行與解義真是「天上無二月，人間唯一僧」。

志磐法師寫《佛祖統紀》，寫了他的傳記之後，有一贊辭，大約是：唐末天下大亂，台宗經典流散到海外，國內無天台書籍。致使雖是天台宗徒，亦兼講華嚴來補助說法。到了螺溪寶

雲尊者，這些流到海外的天台典籍陸續回到中原。雖然天台教典已流回中原，但之前以華嚴資助演說之思想已灌入腦海。所以雖講天台已有曲解之勢。前有晤恩、源清，後有慶昭、智圓繼其後。又有繼齊、咸潤以華嚴經思想侮辱天台宗，排擠自己的法門，後又有己徒淨覺背叛。以上諸事儼然混亂天台法門。幸好知禮以上聖之才力，中興天台。如是東征西伐再把天台教義廓清。功業之盛可得而了解。一生主張是以立五陰而觀妄心，因為華嚴思想以起信論為主導，講的是真如隨緣，將起信論放在圓教上。知禮主張別理也可以隨緣，將華嚴放到別教。究竟蛞蝓，講的就是六即佛。道在那裏，上至佛下至蛞蝓都有道，亦即每位衆生都有佛性，都有成佛的機會。而理毒性惡，三惡道有三毒性惡，佛界亦具性惡。這就是性具的思想。從立陰觀妄到理毒性惡，是天台宗思想的特色。智者、湛然二大師都隱約有這種思想。只是知禮大師特別將性具發揚。

自荆溪而來，九世二百年矣！那世沒有弘法傳道的人，但是知禮大師是集大成之人，闢異端而中興天台正統者唯法智一人。古今出家人，有偏重修持，對佛法義理方面比較微弱。有偏

重研經著述，一生寫了很多文章，在修持方面大體上比較不注重。而知禮大師兩者兼有之，他一生為天台教義傾全力弘揚，於修行方面也未曾鬆懈。

仁宗天聖五年（西元一〇二七年）六十八歲。製《金光明文句記》。隔年師六十九歲，正月初一日，啓建金光明懺七日，至第五天，懺未圓滿，結跏趺坐，召大眾說法，忽然稱彌陀聖號數百聲，奄然而逝，所以《金光明文句記》沒有完成，由門人廣智完成「讚佛品」乃算完備。

一位德高望重長老圓寂，祭拜者勢必衆多，其中以慈雲懺主的兩首悼辭最為貼切：

誰乎喪我朋 誰復繼昆陵 天上無雙月 人間祇一僧

遺文禪次集 講座病猶陞 今也挂空影 紗龕籠夜燈

佛教每一部經典，每一種法門都好，但今三個晚上是講知禮大師傳，所以對他特別崇敬。今天在這裏讚歎知禮大師並不是否定其他法門或者是他人的不對。耽誤三晚的時間，謝謝各位。

（民國八〇年七月二十一日到二十三日講於台南正覺寺般若大樓）

（全文完）

懷東白和尚有寄

空谷

龍猛辯論如懸河，發明大教功何多。開遮頓漸渺無際，
一心三觀咸包羅。南岳天台四明老，相繼繩繩弘此道。
部裂荆溪不二門，脉絡貫通明杲杲。南竺雨翁承其宗，
再傳東白僧中龍。網維叢社宗眼正，東南法道全昌隆。
水流西郭連三泖，一片漣漪晴淼淼。登樓眺遠豁吟眸，
點點漁舟浮葉小。眇觀滄海玻璃盃，參差島嶼青崔嵬。
倚欄不覺日卓午，潮音震蕩鳴於雷。聲非聲號色非色，
諸佛眾生無朕跡。實相法門證非證，海印發光吞八極。
樂其道兮何悠悠，別來倏忽經幾秋。緬懷未克再良晤，
尺書聊寄情綢繆。

一〇六年五月份會務報導

(會訊第429期)

捐款芳名錄

(總計 參萬玖仟陸佰伍拾元整)

叁仟元：劉鎮誠

壹仟伍佰元：悟 徹

壹仟壹佰元：鄭桂嬪 陳美智

壹仟元：傅冠智 張秀鶯 楊怡玲 蘇蕙珍

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 心 源

李雪梨 吳燕靜 張錦雲 蔡輝儒

陳羿宏 陳文宗 陳永漢 宋淑貞

許瑞吟 許汝櫻 謝金花 方宏鍊

高淑惠 彭端迪 祝遠志 江柏興

顏高龍

叁佰元：三寶弟子 李明傑 林世豐 韓立銘 韓慧玲 鄭婷方

徐淑媛 徐黃貴美 徐鈺銓

貳佰伍拾元： 王江源 王陳綉

貳佰元：釋香幢 王建宗 王延銘 王昱黎 李淑珍 林連佛

林融唯 林志雄 林敏惠 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：度小月 王建勳 王奕鈞 王滿足 李真業 李白彩娥

李承育 李慧玲 李焜茂 林建國 林賢雲 林昭賢

林永富 黃怡禎 黃怡瑄 黃郁儒 黃秋南 黃怡錦

黃豐隆 黃志揚 黃志新 黃惠伶 黃瀚廷 黃許金鳳

伍拾元：無名氏

曾月里 曾華有 曾彥夫 顏愛娥 翁玲姬

方秀娟 蘇幸稜 邱昱誠 邱雍舜 邱煥斌 邱玟諭

許富程 許一中 杜書武 許寶玉 許婷俞 許瑜璇

陳儀潔 陳昱達 陳雪芙 陳信志 楊耀任 楊童凱

陳怡欣 陳育翔 陳國華 陳紫雲 陳儀婷 陳儀嫻

洪秀源 洪振銘 劉孟琴 劉鶯嬌 蔡小燕 陳樹剛

董恒志 洪陳老連 洪貴玲 洪桂莉 洪桂昭 洪秀宏

張景富 徐明汶 侯燦榮 侯婉茹 侯汶其 董慶昌

韓葉蕉霞 鄭棋安 鄭幸柔 鄭郭智珠 張靜芳 張意慈

傅廷雯 傅廷捷 韓怡君 韓立仁 韓孝宗 韓孝恩

壹佰元：黃美月 黃秋月 黃佩琪 黃陳柳朱 黃百春 傅廷涵

106年5月份收支明細表

收	上月結存	\$749,969	90
	本月收入	\$ 39,650	00
	收入總計	\$789,619	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第371期印刷費用	13,500	00
	福田雜誌封面(4期份)	13,600	00
	福田雜誌郵寄費用	2,110	00
	劃撥代金手續費	55	00
	供養法師——釋妙燦	3,000	00
	資助支出		
	黃 ○ 勇	2,000	00
	吳 ○ 霖	2,000	00
	葉 ○ 華	2,000	00
出	馬 ○ 全	2,000	00
	許 ○ 河	2,000	00
	譚 ○ 陞	2,000	00
	陳許 ○ 雲	2,000	00
	盧曾 ○ 理	2,000	00
	支出總計	\$ 48,265	00
	本月合計	\$741,354	90
	收支比較	121.7 %	

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、葉○華女士、吳○霖先生、馬○全先生、許

○河先生、譚○陞先生、陳許○雲女士、盧曾○理女士，以上各貳仟元整。



佛隴遠眺

• 贈 閱 •

■ 中華民國一〇六年六月十五日出版
佛曆三〇四四年

■ 發行人：雲 庵

■ 電 話：(06) 2228518

■ 傳 真：(06) 2216267

■ E-mail：Chanjan.kuochue@msa.hinet.net

■ 郵政劃撥：31633330 帳戶：蘇經城

■ 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