

福
田



375

卐 佛教月誌 卐

卍台北市佛教會，於8月14日假台北士林湧泉寺舉

行第十六屆新舊理事長暨理監事交接典禮。

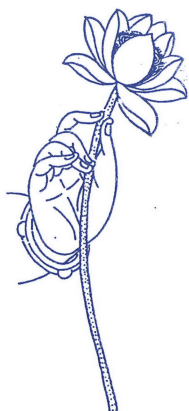
卍香港鹿野苑住持超塵長老，於7月4日示寂。世

壽101歲，僧臘88夏，戒臘83秋。

卍106年8月7日，中國大陸佛教協會召開漢傳佛教

教務教風委員會會議。

卍淨學僧伽大學暨佛學院106年招生。



本期目錄

封面：；味珠念珠 大明攝

1 • 佛教月誌

2 • 《法華文句》〈序品〉之教觀(三)……………天台大師

6 • 中觀與真常學系在西藏地區
——引發印度與中國僧侶之佛教義理之諍(二)……………明了

10 • 鳩摩羅什所說的諸法實相(二)……………依藤哲英著
觀譯

14 • 諦閑法師對飛錫念未來佛思想之詮釋義涵(四)……………釋廣融

19 • 上座部佛教的「見清淨」修學義理探討(上)……………林維明

25 • 掛單……………水月

30 • 天器同 飯色異……………雲庵

32 • 年月日時四警歌……………玄暉

33 • 一〇六年八月份會務報告

封底：先師 慧峰上人抄自於「念佛鏡」一文

《法華文句》〈序品〉之教觀（三）

• 天台大師

（二）釋經文：「文殊師利菩薩……如是等『菩薩摩訶薩』？為菩薩說大乘經，名『無量義』，教菩薩法；演說正法，『初善、中善、後善』，其義深遠，其語巧妙，純一無雜，具足清白梵行之相」。

1. 菩薩衆

《釋論》云：菩薩為出家、在家四衆攝。何故別列？答：有菩薩墮四衆中，有四衆不墮菩薩中，為其不發心作佛，故今別列。同發心求作佛者，名菩薩衆。

（1）氣類菩薩：即是菩薩摩訶薩也。此諸人等皆求廣博大道，又成熟衆生故。道心、大道心之氣類也。菩薩多謂偏通別圓（教）。

（2）如《釋論》引迦旃延子，明六度齊限而滿者，此欲調血衆生為乳也。若《大品（般若）》，明有菩薩發心與薩婆若（

空）相應者，此欲調乳入酪也。若《大品》，明有菩薩發心遊戲神通淨佛國土，又如淨名（者）中得不思議解脫者，皆能變身登座而復受屈被訶者，此欲調酪為生熟蘇也。若《大品》明有菩薩發心即坐道樹成正覺轉法輪度衆生者，此是調蘇為醍醐也。

（3）文云：菩薩聞是法，疑網皆已除，又云：若菩薩不聞法華，非善行菩薩道。若聞此經（指《法華經》）即善行菩薩道。又《涅槃》云：菩薩不聞涅槃，常有希望，若聞涅槃希望都息，故略有四種也。

（4）本迹者，本地難測，或居等覺，或齊法王，如善財入法界見文殊色像無邊，法門深遠，本隣諸佛，迹輔釋迦為菩薩。

（菩薩）普現色身三昧力，散影垂容，以口輪不可思議化隨宜廣說，可以意知，不可以言辯也。所以迹引四味，歸乎一

實。……然其本地究竟成就，豈是今日始入大乘，亦非寂滅道場，高山先照，若頓若漸皆迹所爲耳。

(5)約觀心者，觀一善心具十法界，十界交互具百法界，千性相等。十善即萬法，約八正道即八萬法門也。（頁20下—21上）。

2. 無量義者

(1)光宅（師）云：無量義以萬善同歸，能成佛道；劉虬注云：無相爲本，無相一法，含義不貲。若含義不貲，即是有相，何謂無相？尋諸師各偏一種，若言有相之善有成佛義，此三藏意耳。若言無相之善有成佛義，此通教意耳。若言含法不貲，此別教意耳。並他經所明皆非序，法華意耳（指圓教意）。

(2)若《法華論》列十七種，皆法華之異名，無量義者，即法華之一名也。

今申論意，佛直說此名而入此定，故得爲序，《大品》、《金光明》、《涅槃》皆先唱名於序無妨。今經文殊引古佛，亦名無量義，又云當說大乘經名妙法蓮華，此亦序中唱名，與論意同也。

(3)今按彼經釋，無量義者，從一法生，其一法者所謂無相，無相不相名爲實相。從此實相生無量法，所謂二法三道四果。

無相者，無生死相也，不相者，不涅槃相也。涅槃亦無故言不相無相，指中道爲實相也。

二法，即頓漸。頓謂華嚴頓中一切法也，漸謂三藏方等般若一切法也。

三道即三乘，四果即羅漢支佛菩薩佛，此等諸法名爲無量。

實相爲義處，從一義處出無量法，得爲無量法入一義處作序。譬如算師從一算下諸算，除諸算歸一算。由下故除下爲除序。從一派諸收諸歸一，開爲合序亦復如是。如此消釋不違彼經論，亦與此經合。

(4)教菩薩法者，無量義廣用教菩薩也。義處即諦理也。佛說經已，入無量義三昧者，慧定相成，非禪不智，須先入定；非智不禪，故先說法，即智而定，即定而智，先後出入，無有隔礙。

疑者云：若未說無量義可入斯定，說此經已何故入定？

釋言：先入此定後說此經可解，說此經竟而更入定者，是爲法華作序耳。何者？若不先開則後無所合，先入開定爲合定作序，稱爲瑞相即此義焉。若作次第者，先入無量義三昧已，應入法華三昧，若明文彰顯時衆則知，何俟彌勒殷勤文殊靳固，故知作序其義轉明。（頁27中—28上）。

3. 初善、中善、後善：

(1) (諸佛) 說法同者，昔佛先頓後漸，與今佛初頓後漸同也。

演說正法初中後善者，即是頓教也。夫七善之語乃通大小，尋文是大乘七善。初中後善者，即是頓教序，正流通，名為時節善，其義深遠，即是頓教了義之理，二乘不測其邊底，故言深遠，是名義善，其語巧妙即是頓教八音所吐，會理直說，悅菩薩心，即頓教之文。

名為語善，純一無雜，不與二乘共，即是頓教獨一善具足者，具明界內界外滿字之法，即是頓教圓滿善，清白無二邊瑕穢，即是頓調柔語。

(2) 初中後善，解者不同，今且依一途，若小乘以戒定慧為三善，大乘以初中後心為三善，《金光明》云：前心如來不可思議，中心如來種種莊嚴，後心如來不可破壞，此亦三善之意也。

文殊引古佛頓教七善，與今佛頓說七善同，亦與他土（佛）初頓說同。（頁33下）。

(三) 釋經文：「世尊在大眾，敷演深法義，一一諸佛土，聲聞眾無數，因佛光所照，悉見彼大眾，或有諸比丘，在於山林中，『精進持淨戒』，猶如護明珠」。

精進持淨戒者：

1. 問：天人龍鬼皆見佛聞法，地獄一道，無色一界，何意不列（受記成佛）？

答：夫諸道升沈由戒有持（有）毀，見佛不見佛，由乘有緩急，然持戒有麤細，故報有優劣。持乘有大小，見佛有權實。

2. 判戒乘各為三品，依《涅槃》一句開為四句釋之其義則顯：(1) 戒乘俱急，(2) 戒緩乘急，(3) 戒急乘緩，(4) 戒乘俱緩。

若通論戒乘，一切善法，一切觀法，皆得稱戒，亦皆是乘。人天五乘即是其義，道共等戒悉是通意也。

3. 今就別判，三歸五戒十善八齋出家律儀，乃至定共能防身口，遮惡道果，得人天報者，名之為戒。若聞經生解，觀智推尋四諦十二（因）緣，六度，生滅無生滅等，智能破煩惱，運出三界者，名之為乘。故《小品》云：有相之善不動不出，無相之善能動能出，即此義也。

4. 若戒乘俱急者，「持下品戒」，戒急報在人中，持小乘（又）乘急，以人中身，於三藏教時見佛聞法；持中乘，乘急，以人報身，於通教乘乃至帶方便諸大乘經時，見佛聞法；持上乘，乘急，以人報身於華嚴法華等教及諸教中圓，見佛聞法，預列為同聞眾者是也。

若「持中品戒」急，報在欲界天，持小乘，乘急，以欲界天身，於三藏時見佛聞法，餘如上說。

若「持上品戒急」，加修禪定，報在色無色天等。持小乘，乘急，以色無色天身，於三藏中見佛聞法，餘如上說。

5. 若戒緩乘急者，三品戒皆緩，報墮三途。持小乘，乘急，以三途身，於三藏中見佛聞法，餘如上說。

6. 若戒急乘緩者，三戒急故，受欲界人天及色無色天身，三乘緩故，佛雖出世說三乘法，愛著樂報，耽荒五欲，不見佛聞法。舍衛三億家，及諸不見聞者，三界著樂，諸天等是也。

7. 若戒乘俱緩者，受三途報，不見佛不聞法也。

8. 此文不列地獄者，以其戒緩苦重，報隔上乘，又緩不能於法華見佛聞法，餘經有列者餘乘急耳。又不列無天者，上戒急故受天身著定味，上乘緩故，不能於法華見佛聞法，餘經有列者，有餘乘急耳。若得此意，一一勘天龍八部皆識本緣緩急，來不來義悉可解。（頁26上—中）。（註：戒定慧三學，定慧為乘內容。文言戒乘之緩急，一般而言，急於解脫者戒急乘緩，而修菩薩道者戒緩乘急，以利攝合眾生。）

（四）釋經文：「復有學、無學，二千人。摩訶波闍波提比丘尼與眷屬六千人俱。羅睺羅母、耶輸陀羅比丘尼，亦與眷屬俱，菩薩摩訶薩八萬人。皆於阿耨多羅三藐三菩提不退轉，皆得『陀羅尼』，樂說辯才，轉不退法輪」。

陀羅尼者：

1. 初地（位）名歡喜，喜其不退墮二邊入中道。初歡喜地

也，皆得羅尼。

二地，三地名離垢，亦名離達，離遮諸惡，達持衆善，即陀羅尼義。（頁21下）。

2. （世親菩薩著）《法華論》云：應知初得不退轉，一句是總，此不退十種示現，聞法不退，即是陀羅尼。

3. 觀心解：

陀羅尼者，空觀是旋陀羅尼，假觀是百千旋陀羅尼，中觀是法音方便陀羅尼。

又空觀觀心但有名字，即聞持陀羅尼，假觀觀心無量心，心心數法皆是法門，即行持陀羅尼，中觀觀心，心即實相，即是義持陀羅尼。

假觀觀心，具十法界，法即法無礙辯才，中觀觀心，十法界皆入實相，即義無礙辯，空觀觀心，十法界但有名字，語言，即辭無礙辯。

觀一心即三心，三心即一心；一界一切界，旋轉無礙，即樂說無礙辯。

空觀是轉位不退法輪，假觀是轉行不退法輪，中觀是轉念不退法輪。（頁22中—下）。

註：本品大師以化法四教及本迹思想解釋經文之義，以觀心修持經意。

（2016.7.18明了整理）

中觀與眞常學系在西藏地區

引發印度與中國僧侶之佛教義理之諍 (二)

• 明了

三、桑耶宗論

西元八世紀末，印度系佛教徒與中國系佛教徒在西藏桑耶寺所進行的教義論爭，又稱「拉薩論爭」。據推測時間約在西元792-794年間。

由於藏王赤松德贊的篤信與支持，佛教在761年正式傳入西藏。隨後779年，印度學僧寂護在西藏成立第一個僧團組織，並逐漸擴大勢力。同時，中國漢地佛教也在中國禪師摩訶衍，又譯大乘和尚，弘揚下，急速擴展。結果，導致兩系統佛教徒的對立，論爭甚至愈演愈烈。爲此，赤松德贊乃招請寂護的弟子蓮華戒與摩訶衍在桑耶寺進行教義論辯。並依印度習俗，在辯論者中間放置花環，規定最後由失敗者爲對方獻上花環，然離開西藏。

摩訶衍主要依據如來藏思想，提出「若達到無思考，無分別的境界即可顯現佛性、頓悟成佛」的觀點，即所謂「不思不

觀」的頓悟說，蓮華生則立足於中觀思想，以「若無『一切法無自性』的分別，則無法達到無分別智」的漸悟說，加以駁斥。

二人採取各種方式，相互責難，結果，根據藏文資料《布頓佛教史》的記載，摩訶衍論敗，被逐出西藏。其後，印度佛教成爲西藏佛教的正統；赤松德贊並下令禁止漢地佛教經典的流通，也不許藏人學習禪宗教法。（《中華百科》第六冊，頁3554）。

在《西藏佛學原理》二十二頁至二十三頁說：其人（指大乘和尚、摩訶衍）持說，近似禪宗，以爲直指人心乃得開示佛性，依教修行均唐勞耳。以是流於放逸，全無操持。此與寂護新建律儀之宗教，適相乖違，諍論囂然，久莫能決。時寂護弟子蓮華戒來藏，精通中道，雅善因明，於是藏王集衆，使兩家議論，刊定是非。蓮華戒陳詞破難，和尚無以應答，遂放還漢土。自此藏土中觀之學，遂代禪教而興矣！

日本學者中村元《西藏人的思維方法》一〇二頁中說：根據近代學者研究，當時大乘和尚雖在論場敗下陣來，禪宗的影響並未因此即在西藏消滅，因為由西藏歷史書中，對於禪宗也有記載，知道達磨大師的禪，是源於摩訶迦葉，從達磨數到大乘和尚，則為第七祖。

拉薩論爭之後，西藏佛教，即以印度晚期主知的佛教為主流，論理性格極強，對因明論書的翻譯竟達六十六種，其中有六十三種沒有譯成漢文，可見漢藏佛教之間的偏重與偏輕之所在了。

四、今人試評

(一) 漢藏佛教不分高低，不分優劣，可以融會

1. 倡導人生佛教之太虛在《漢藏教理融會談》之「一切佛法之顯密觀」中說：

整個佛法而觀察顯密，略分四類如下：

(1) 顯中顯：以五乘共法三乘共法和大乘法相法性等，都屬於顯中顯。雖大乘佛法相對法性亦說尚有隱密未顯了處，而對於下列三種還是顯中顯的。

(2) 顯中密：在所依經典如華嚴法華等，是屬於顯經的。可是台賢禪淨的宗要所在，都是明一切法皆大總持而修觀行的。此觀之天台所說（指一心三觀、一念三千）。任何一色一香（指色界）皆是法界（眞理世界），一切法要皆不能超過任何一

色一香，就可以知道了。

(3) 密中顯：即唐宋以來漢文教典所傳的密咒經軌，和日本依漢文咒儀軌所傳的金剛界胎藏界等，以及藏蒙紅白黃各派所傳密法。雖皆是祕傳的密法，而經咒儀軌等明修行次第，皆是定軌法則，其修習觀想等，也是極其次第差別明顯。因此可立為密中之顯。

(4) 密中密：禪宗在門庭施設上，可說為密中密。而禪宗的特重點，專在乎證而不在乎教。所謂心心相印，相印就是證到了，不相印就是不曾證得，故稱教外別傳，所以成密中密。又在各宗究竟極證上都為實證而無言教安立的。至於說即身成佛，即心是佛等，已是多事了，因為在密之極密是毫無生佛相可安立的。（按大師的說法大乘和尚提出論點應該是密中密，蓮華生大士所提的是顯中密。和尚論點高於亦優於大士了）。《漢藏佛教關係研究》，《現代佛教學術叢刊》⑦，頁80-81。

2. 提倡人間佛教的印順導師，勸太虛大師不要為拉薩論爭撰文，導師認為時空背景改變，多說無益，但是兩位大師都說了。導師認為禪宗急於了生死，速證明心見性，見性成佛，淨土宗往生淨土，修成花開見佛，悟無生（忍）；藏密原以應化非人的天龍八部之佛教為主，而八部中，尤以藥叉部為主。依此密咒部之特要而發展，佛亦成為藥叉部之佛。三宗共同點在於人間之外世界見性成佛、是心是佛及即身成佛之如佛，無分

高低優劣也。

(二)認為中觀思想之通教劣於如來藏思想之圓教

儒者兼天台宗學者牟宗三先生在其著《中論之觀法與八不

一文中說：

①《中論》從頭至尾，觀這觀那，共二十七品，只表示「體法空」之觀法（中觀法）；而所謂二諦亦是「體法空」之二諦，幻有為俗，幻有即空為真。此種體法空之觀法以及體法空之二諦，可以說是「共法」（通義）。

②體法空固是大乘之觀法，然只這體法空亦不足以決定其為大乘，尤不足以決定其大至何種程度，是何形態的大乘。大之所以為大是在悲願大，不捨眾生。體法空之觀法只是巧，而悲願大則是廣。廣大悲願所成之大乘教法，因有不同之說法，遂有各種不同形態不同程度的大乘。若《中論》之教法，藉以表示其體法空者，只限於界內，而所依之心識，只限於六識，……則雖不捨眾生而為大乘，然亦是有限定的大乘。此種有限定的大乘，天台宗名之曰「通教」。

此有限定的通教大乘不在其體法空觀法之不足，而在其限於界內，未能窮一切法之源，即未能窮至界外，未能達至無量之境——恒沙佛法佛性即達至無量之境。

③在「恒沙佛法佛性」一觀念下，如果如來藏是就迷就事而論，「一念無明法性心」即具十法界，「一念心即是如來藏

理」，三道即三德，一念心即性德三軌，此則是天台圓教。

④圓中是性具地備一切法，終別教之但中是性起地備一切法。始別教之但中是緣起地備一切法。通教體法空空之中，《中論》之空假中如以三諦說之，此中但是空而已，中無功用，不備諸法，如以二諦說之，那中只是中道空，亦不備諸法，因為對於一切法無根源的說明故，單只是就緣生無生而直證無生故。

⑤在禪宗方面，如依神會的如來禪而言，則屬於真心系統（華嚴系）；如依惠能的祖師禪而言，則屬於性具系統（天台系）。惠能說「一切萬法不離自性」，「何期自性能生萬法」。「生萬法」實即「含具萬法」，而生法之實仍在幻妄之心或含藏識。說「自性具」者「性是王」故，「性在身心存，性去身心壞」，此仍是「以有空義故，一切法得成」之義也。說「自性」者，以「本來無一物」之空寂性為自家之本性也。此是存在地實踐地將體法空轉移到自己身上來，「直指本心，見性成佛」，故成為禪宗也。（《中觀思想論集》，《現代佛教學術叢刊》④⑥）。

牟先生不但推崇如來藏思想高於《中論》之中觀思想，亦以天台宗圓教之性具思想最為完備。禪宗若分如來禪與祖師禪，受天台宗性具思想之祖師禪又比受如來藏思想之影響如來禪更高一等。此間接證明摩訶衍和尚之禪法當然殊勝於《中論》的

中觀思想之體法空。這種看法源於天台化法四教之通教之般若性空的體法空與圓教的性具思想之一心三觀而作論點，不是新的說法，早在隋朝智者大師之判教就有此說。

(三)就事論事，以現在藏傳佛教在台灣活動情形觀察記載

羅妮淑講師在其研究報告〈台南重慶寺的發展歷程與南台灣藏傳佛教發展關係研究〉說：

1.就宗教史而言，重慶寺對台灣近年日盛的藏傳佛教影響亦大，特別是對南台灣藏傳佛教的發展，重慶寺的貢獻尤多。

一九六九年管理人王天恩的一個決定，讓重慶寺從一座傳統佛教寺廟變成藏傳佛教，噶瑪噶舉派（白教）派漢人上師貢噶老人主持道場，也打開南台灣的修密風氣。一九八五年以貢噶老人弟子為主「台灣噶瑪噶舉委員會」成立後，大量引入藏僧來台弘法，由此，貢噶老人系統的噶舉派「在推動藏密興盛上有最大的貢獻」，左右了八十年代後台灣藏傳佛教的發展與藏化，此後，許多遠從尼泊尔、錫金、不丹、印度等地來台的仁波切，除台北貢噶精舍外，也到重慶寺弘法，進一步擴大了藏傳佛教在南部的傳播。

2.同為貢噶老人道場，南北兩個道場對台灣藏傳佛教的影響並不盡相同；北部貢噶精舍為一小型道場，強調要求入門弟

子的修行而未積極對外傳法；但從傳統佛寺的重慶寺，本身就是民衆活動的公衆場所，性質上比北部精舍開放活躍，加上貢噶老人對南北兩個道場的設立和管理標準不同，讓重慶寺在藏僧的邀請上更有自主空間，故能成為各國喇嘛仁波切南部弘法的主要道場。

3.就新興宗教的發展而言，重慶寺所產生的傳播功能和效益，要較貢噶精舍和其他南部藏傳佛教的道場、法輪中心都更廣更大，它是南台灣藏傳佛教的重要傳播站，許多信徒因重慶寺而開啓個人修密生涯，因皈依不同仁波切而向外發佛學中心，更直接、間接促成了台灣藏傳佛教史上最早最大的噶居寺，以及貢噶寺等大型藏密寺院的成立，對南台灣乃至台灣的藏傳佛教發展史影響深遠。（《中華佛學學報》第二十期，頁326-327，中華佛學研究所發行）。

從重慶寺改為藏傳佛教道場成功例子，可知藏密可離開西藏原始棒教之重神密色彩到以人為本之台灣弘揚藏密教理，相同的，重人本之台灣信徒也可接受重天神之西藏佛教。佛法因地域不同而適應修正教義，人因教義不同而改變根機來學習佛法。人與法都在時空之緣起中活動著，未來會如何？大家共同來觀察來批判。

二〇一五年四月十六日於台南市寓所

鳩摩羅什所說的諸法實相(二)

依 佐藤哲英
觀 譯 著

四

據《梁高僧傳》所載，鳩摩羅什曾為姚興撰《實相論》二卷，此《實相論》今已不存，故無法得知其內容。故就羅什之著作而言，今唯只《大乘大義章》與《注維摩》二書現存。欲探求羅什之見解，僅能藉由其中片斷的資料，此外別無他法。《大乘大義章》之序文載云：宋國廬山慧遠法師諮詢常安（長安）草堂摩訶乘法師鳩摩羅什大乘經之深義十有八項，什法師對此一一予以回答。此《大乘大義章》計分上中下三卷，上卷六事，中卷七事，下卷五事。茲揭出其十八項目之目次如次。

(上 卷)

- 一、初問答眞法身
- 二、次重問法身並答
- 三、次問眞法身像類並答
- 四、次問眞法身壽量並答

五、次問修三十二相並答

六、次問受決法並答

(中 卷)

七、問法身感應並答

八、次問法身佛盡本習並答

九、次問答造色法

十、次問羅漢受決並答

十一、次問念佛三昧並答

十二、次問四相並答

十三、次問如法性眞際並答

(下 卷)

- 十四、問實法有並答
- 十五、次問分破空並答
- 十六、次問後識追憶前識並答

七、次問遍學並答

六、次問住壽義並答

在此書中，「諸法實相」一語雖是隨處可見，但予以彙整性論述的，是「第十三次問如法性真際並答」中慧遠與羅什之問答。龍樹在《智度論》中，作為諸法實相之異名，揭出如、法性與實際（真際）等三名，但若據《般若經》所載：

經說法性，則云有佛無佛性住如故。說如，則明受決為如來。說真際，則言真際不受證。

故慧遠首先詢問法性、如、真際其意云何？對此，羅什答曰：

大智度論廣說五事。所謂斷一切語言道，滅一切心行，名為諸法實相。諸法實相者，假為如法性真際，此中非有非無，尚不可得，何況有無耶？（大正，四五，一三五C）

《大智度論》以種種因緣破有破無，故不執著事物。關於諸法實相之異名的如、法性、真際，《智度論》卷三十二云：

諸法如有二種。一者各各相，二者實相。各各相者，如地堅相水濕相火熱相風動相。如是等分別諸法各自有相。實相者，於各各相中，分別求實不可得。（國譯論部，二，

三六四—三六五）

羅什承繼前揭之解釋，作如次論述：

一切義論所不能破，名為如。如其法相非心力所作也。諸菩薩利根者，推求諸法如相，何故如是寂滅之相，不可取

不可捨，即知諸法如相性自爾故。如地堅性水濕性火熱性風動性。火炎上為事，水流下為事，風傍行為事。如是諸法性性自爾。是名法性也。更不求勝事。爾時心定，盡其邊極，是名真際。（大正，四五，一三六a）

簡單解說如、法性與真際，此三名依意（義）而分之為三，初如，中法性，最後真際。而以真際為上，法性為中，如為下的緣由，只是依據觀力之別，並非法之本身有優劣。

就如、法性與真際三者而言，小乘經典僅言及如與法性，而真際之義是大乘特有之說：

又諸菩薩，其乘順忍中，未得無生法忍，觀諸法實相。爾時名為如。若得無生法忍已，深觀如故，是時變名法性。若坐道場，證於法性，法性變名真際。（大正，四五，一

三六b）

如、法性、真際都是諸法實相，然依未得無生法忍時所觀、得無生法忍後所觀與成佛時所觀等三位而有此異名。

又，若就《注維摩經》所載而見羅什之見解，關於如、法性、實際，其文云：

什曰：此三（如、法性、實際）同一實也。因觀時有深淺，故有三名。始見其實謂之如，轉深謂之性，盡其邊謂之實際。（大正，三八，三四六c）

可知與《大乘大義章》的依觀之淺深而作上、中、下等三種分

別同義。對此，僧肇作如次譬喻：

肇曰：如法性實際此三空同一實耳。但用觀有深淺，故別立三名。始見法實，如遠見樹知定是樹，名為如。見法轉深，如近見樹，知見是何木，名為法性。窮盡法實，如盡知樹根莖枝葉之數，名為實際。（大正，三八，三四六C）

如是，羅什與僧肇都是就觀法之中心，論述如、法性、實際之區別，因此，若以《大乘大義章》為中心而探求羅什對諸法實相之見解，大體上有如次二種：

第一，諸法實相是言語道斷心行處滅之境地，屏絕有無，畢竟不可得。此一見解完全是承自於龍樹的《中論》、《智度論》，但在《大乘大義章》中，並不是如此強烈主張。

第二，是有關諸法實相之異名的如、法性與實際。羅什對此異名之見解是依觀諸法實相的觀力程度而有此三名，亦即隨著觀力之進展，從如而至法性，從法性而至實際。

五

鳩摩羅什於弘始三年（四〇一）十二月來長安，隨即進行佛典之翻譯，於其翻譯初期（四〇二—四〇五），注入心血予以譯出的是，龍樹所撰的《大智度論》百卷。在此論中，「諸法實相」此一譯語使用數百次。進而譯出的是《法華經》（四〇六）、《中論》（四〇九），故可以透過羅什之譯，探尋出龍樹所用「諸法實相」之原語。亦即依據梵本《中論》觀法品所

載，龍樹以“dharmata”（法性）或“tattva”（如）表示，羅什將之譯為諸法實相或實相。另從羅什譯《法華經》之序品探求諸法實相或實相之原語，可以發見是“dharma-svabhava”（法實體）。相對於此，《法華經》方便品中的「唯佛與佛乃能究盡諸法實相」，與「諸法實相」一語可以相對的原語，只有“sarvadharmā”（一切法），羅什是擷取經意而譯之為「諸法實相」。如此地探求原語與譯語之關係似乎是小題大作，但所以作如此的探求，是因為鳩摩羅什在漢譯梵文獻時，其經常使用的「諸法實相」一語，隨著中國佛教之進展而具有深奧之意。經由羅什之譯而傳入中國的龍樹佛教，到了隋代，形成嘉祥大師吉藏的三論教學與天臺大師智顗的天臺教學，此兩種教學中，其一是立於消極的實相論的三論教學，另一是述說積極的實相論的天臺教學。此兩種教學是經由羅什介紹的龍樹思想在中國的開展，而此兩種教學之中心是諸法實相論。嘉祥大師《三論玄義》所揭的「諸法實相，言忘慮絕」之說，是指超越吾人之認識的空不可得之境地。天臺大師《法華玄義》所揭的「諸法當體妙有不可破壞，故名實相」，則是理解為三千圓具的中道實相之義。如是，同樣是繼承龍樹，同樣是基於羅什的三論、天臺兩家，何以將諸法實相消極的理解為空，或積極的理解為中道？

在終結此文之前，擬再揭若干羅什之譯例與用例如次：

首先，《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。（

大正，三〇，二四a）

將無相皆空之境地稱為諸法實相。同樣是羅什譯的《佛藏經》云：

何等名為諸法實相，所謂諸法畢竟空無所有。（大正，一

五，七八五b）

同樣是將諸法實相視為畢竟空之境地，如同《智度論》卷三十一卷稱為第一義空，卷三十九卷稱為不可得空，卷九十九稱為無所得，都是消極的否定之表現。

但就《智度論》而言，其之所揭是較此消極的否定更進一步，亦即隨處可見將諸法實相之境地作積極的表現。諸法實相之境地是超越認識與經驗的，但我人之現象界以外，並沒有另外的超越界。我人若脫卻迷妄戲論，現象之世界即是實在之世界。諸法實相之境地雖超越我人之認識，但並非是空無，《智度論》卷七十四云：

雖諸法實相不可說，而佛以方便力說。（國譯論部，四，

九〇）

卷四十一云：「諸法實相清淨通達無礙」。對於諸法實相，《智度論》採取如是積極的意義，或將諸法實相解釋為中道，卷九十九云：

離是有無二邊處中道，即是諸法實相。（國譯論部，四，

七四三）

進而又云：

諸法實相即是佛。何以故。得是諸法實相名為得佛。（國

譯論部，四，七四三）

《智度論》如此的積極的諸法實相論，亦即諸法實相即是中道論，實與《法華經》的世間相常住之現象即實在論相通，與天臺大師之諸法實相論亦有關聯。

（附記）

最近拜讀大谷大學白土ワカ教授「實相譯語考」——以鳩摩羅什為中心——（大谷學報第三十七卷第三號），受益良多。而梵本《法華經》中「實相」一語的原語調查，有勞龍大光川豐芸教授鼎力襄助，方便品的「世尊法久後。要當說真實」中的「真實」，其原語是"uttama-artha"，方便品的「我以相嚴身，為說實相印」中的「實相印」其原語是"dharmasvabhava-mudra"。譬喻品的「世尊說實道，波旬無此事」中的「實道」其原語是"bhutam carim"，譬喻品的「安住實智中。我定當作佛」中的「實智」其原語是"jbane"。安樂行品的「諸法如實相」其原語是"yathabhutam ca dharmanam svalaksanam"，壽量品的「如來如實知見」其原語是"drstam hi tathagatena traidharukam yathabhutam"。

（全文完）

諦閑法師對飛錫念未來佛思想之詮釋義涵(四)

——諦閑法師《念佛三昧寶王論》之詮釋研究

• 釋廣融

世人因不明白如來為對治眾生的無明妄想而特別強調諸佛的清淨妙好，但眾生卻因此而產生誤解，不識自家寶藏，又怎肯念眾生皆未來佛呢？若不禮敬一切眾生，將增長自我的慢心，終與背覺合塵，與正道漸行漸遠。飛錫法師接著援引《維摩詰經》：「一切見敬，為供養中最。」⁴⁹《楞伽經》：「如來藏自性清淨，轉三十二相，入於一切眾生心中。如大無價寶珠，垢衣所纏。」⁵⁰並說明即使城中求乞之人，其如來藏性亦與佛不二。因此飛錫法師闡述必須「圓念三世佛，普觀十方尊。」⁵¹最後，飛錫法師又引經證成眾生皆具如來藏之例。如《理趣般若經》云：「一切有情，皆如來藏。普賢菩薩，自體遍故。」⁵²又引用《如來藏經》⁵³中的「貧女懷玉」及「米在糠粃」的譬

喻來證明眾生本具的如來藏性，所謂如來藏(梵：Tathāgatagarbha)，又名佛性、真如等。「如」是如如不動，本來如此；「來」是不來不去，不生不滅。「如來」是佛的十尊號之一，代表佛的圓滿果德。「藏」是胎藏之義，孕育而生，含藏著無盡的寶藏待顯發，自性不失，待因緣成熟之際，將如蟬出繭，破蛹而出，如出胎的獅子王，終成正覺。「至於如來藏的意涵，《勝鬘經》〈法身章〉說：『如來法身，不離煩惱藏，名如來藏。』這是以如來的法性身，稱為如來藏。」⁵⁴「如來藏是印度大乘佛教思想的三大系之一，與中觀、唯識，同為近代佛教學者之間所重視和探討的大主題。」⁵⁵其主要證明一切有情，小至螞蟻，大至人類等，皆有佛性。佛陀當初夜睹明星，成就正

覺時說：

奇哉！奇哉！此諸眾生云何具有如來智慧，愚癡迷惑，不知不見？我當教以聖道，令其永離妄想執著，自於身中得見如來廣大智慧與佛無異。⁵⁶

這即說明了眾生所本具的如來藏被習氣障蔽而隱沒，待無明遣除之際，佛性自然顯現無遺！如來藏思想能使發心菩薩，願意接受一切眾生都是現前菩薩未來佛的觀念，也能使發心菩薩，願意尊敬、尊重每一個人。⁵⁷《寶王論》之旨在於強調眾生皆本具如來藏，不論其形象如何，皆不可輕慢之，皆需視如未來佛，這可去除我們對眾生的分別及輕慢心，與眾生結善緣，長養菩提心，廣行菩薩道。如來藏說是大乘佛教中極具攝受力的思想，但各個經典有不同的主張。聖嚴法師說：

《大般若經》雖也標明莊嚴國土、饒益有情的菩薩殊勝行，並未說一切眾生都有成佛的可能性；《法華經》的〈常不輕菩薩品〉說：「不敢輕於汝等，汝等皆當作佛。」佛性如來藏思想已呼之欲出，但還未曾明說。《華嚴經》說釋尊成佛道之初，便見大地一切眾生皆具如來智慧，也是

肯定佛性如來藏的前驅。直至《大涅槃經》才明說一切眾生悉有佛性，始將佛道的慈悲平等，普及到一切眾生；不論已經學佛或未學佛，不論有佛出世說法或者無佛出世說法，任一眾生身中的如來寶藏是永不變質的。這樣的說法讓一切眾生都有成佛的希望，縱然完成究竟的佛，必須經過長劫親近諸佛，但修行菩薩道，總是給所有的眾生「身中有佛、心中有佛」的自信。⁵⁸

倘若能有法華不輕之心，則念佛三昧將能不期而速成。首先，關於三昧之定義，聖嚴法師指出說：

三昧（梵：Sam ā dhi），小乘經典裡講的三昧是「禪定」，所以我們常稱入定為得「三昧」。若譯成漢文就是「等持」，又叫作「等止」，即心平等地保持同樣的狀況，止於一境、止於一念、止於一點，不再動搖，持續保持著，而且是均等地保持著，力量沒有大、沒有小，在一個非常穩定的狀態。⁵⁹

三昧是屬於出世間的深妙禪門，超脫五蘊等世間法的執取，泯除能所之相待性，心一境性，唯緣所觀境，不為法塵所亂，直

超解脫之正道。上卷裡勸勉行者念佛首先要緣念未來佛，既如此則無佛之尊及衆生之卑的高下分別，心佛雙亡，即達於心境性，定的狀態；觀見心佛一如，即是觀所成慧的境地，定慧等持，即是三昧的妙用。若能如此來觀照心佛之關聯，則萬物亦無非是三昧的意境。飛錫法師提出若能具足法華不輕之心，則念佛三昧能不期而速成，自能成就法華三昧不輕之行。「飛錫此乃將理論與實踐結合，理論爲衆生有如來藏，實踐爲常不輕菩薩行與念佛。透過先了解衆生有如來藏，是未來佛，進而生起敬信，再仿效常不輕之行，與衆生相遇，以身行禮敬之舉，爲身行心敬；同時念衆生爲未來佛，如同念過去、現在佛一樣，爲心念心敬。身心並行而進，以此表達此一敬信，並得成就念佛三昧與常不輕菩薩行。」⁶⁰ 飛錫法師因而闡明法華與念佛原爲一門，融通不二的觀點。有人針對於此而質疑法華屬於「法」的範疇，而念佛的所緣境爲「佛」，怎可加以混淆呢？飛錫法師舉靈芝等藥草與修道人來做譬喻，藥草和修道人本都無仙字的名稱，後因人服用了藥草，修證羽化而成仙人，而藥草也因此得到仙藥的美名。法華與念佛的關係亦如此，論中提到：

法無佛悟，豈令自悟？法非佛不悟，念佛三昧生焉；佛非法不明，法華三昧起矣。一仙兩稱，俱得仙名，念佛、法華同名佛慧，佛慧既同，則不輕般舟，無上深妙禪門，於茲悟矣！未始異也，復何亂哉？⁶¹

看似不同的修持行法，因結合法華不輕之行，念衆生爲未來佛，彼此就有了緊密的聯結。法無法自悟，必須藉由人依此來修持，最後證悟而成「佛」，因此佛本身即是果德圓滿之清淨法身，且佛是真理的弘揚者，能令衆生聞法而得解脫，其恩德之深，難以酬答，故時時將佛憶念於心，不僅能遣除妄念，淨化其心，更能增長廣濟含識的菩提願心，因此念佛三昧油然而生；佛在因地時須依真諦妙理來起修，若無「法」的指引，則將缺乏修道的方向和準則，無法證悟成佛，故法華三昧應運而起。這兩者同屬佛慧及深妙禪法，屬於兩相輔助的關係，缺一不可，因而主張其融通不二的思想。

上卷的第二到四門中具體地提出淫亂人心的女子、盜賊和破戒之人，乃至現已墮入地獄之受苦衆生等，這些都是罪惡之輩，一般人通常是極其厭惡且輕視之，但飛錫法師再次以如來藏的觀點來勸勉我們效法常不輕菩薩的精神，禮敬一切衆生。

在嬖女群盜皆不可輕門第二中，飛錫法師首先引《菩薩訶色慾經》及《大寶積經》來說明嬖女會魅惑人心，妨礙修道，引生種種敗壞之事，群盜之禍患亦如此，應當徹底遠離。這些思惟皆符合常情，但卻與道相背離，因這仍屬於世間的相對待法，一旦還有取捨及分別心作祟，就仍處於生死輪迴之中。此門中分別以對待門和決了門來說明如何看待這些罪惡之人。首先以對待門來說，若心為貪慾所染時，飛錫法師引述了《大寶積經》中的內容來說明如何放下此心，還歸清淨。經云：

文殊菩薩告善住天子言：若人一心專精自守，貪欲心發，即應覺知，方便散除，還令寂靜。云何散除？應作是念：

此是空，此是不淨，求此欲心生處滅處，從何而來，去至何所，是中誰染，誰受染者，誰為染法；如是觀時，不見能染，不見所染，不見染事，以不見故，則無有取，以不取故，則無有舍，以不舍故，則無有愛，不舍不愛，則名

離欲，寂靜涅槃也。⁶²

經中提到若人貪欲心起時，即應心念此亦是緣起所生，既是緣起，其本質即空，亦可從緣生處而滅，如是觀時，即沒有能染污之法，也沒有受染之者，超脫能所的對立，也就沒有取捨之法，無捨無愛，此是真離欲，可臻於寂靜涅槃的境地。

飛錫法師接著以「決了門」的立場來闡述心佛一如的觀點。過現佛均已遠離諸妄，成就清淨之法身，但未來諸佛則非如此，他們尚在泥沼中打滾，尚未出離煩惱的深淵，但不可因此而捨棄他們，因其佛性如同被烏雲所遮蔽的晴空一樣，朗然尚存。此門中提到：「夫求無價寶，必下於滄海；采智慧寶，必先於煩惱中求。」⁶³此喻出自《維摩詰經》⁶⁴，次又引其經曰：「五逆相即解脫相，魔界如即佛界如。」⁶⁵來闡揚佛魔一如，心佛不二的觀點，若有尊卑及高下之分，即代表我慢心依然熾盛，仍與佛陀的慈悲本懷背道而馳。最後則舉例說昔日有一淫女破壞了仙人的道行，但後來則成為羅睺羅的母親，並在法華會上被授記將來必當成佛；阿那律尊者有一世曾為群盜之首

，後因維護佛燈不滅的功德，也被授記將來當成佛。

註釋

49. 《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 0475, pp. 0539a24-a25。
50. 《入楞伽經》，CBETA, T16, no. 0671, pp. 0529b19-b22. 「如來藏自性清淨，具三十二相，在於一切衆生身中，爲貪瞋癡不實垢染、陰界入衣之所纏裹，如無價寶垢衣所纏，如來世尊復說常恒清涼不變。」
51. 《念佛三昧寶王論》，CBETA, T47, no. 1967, p. 0134b19。
52. 《諦閑大師遺集第三編》：論釋，《念佛三昧寶王論義疏》，頁31。
- 《金剛頂瑜伽理趣般若經》，CBETA, T08, no. 0241, p. 0780 b26-b27. 「一切有情即是如來藏，普賢菩薩性遍故。」
53. 《如來藏經》，CBETA, T16, no. 0667。
54. 聖嚴法師(2003)，《天台心鑰—教觀綱宗貫註》，頁303。
55. 同前註，頁302。
56. 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 0279, pp. 0272c27-0273a01。
57. 聖嚴法師，《自家寶藏—如來藏經語體譯釋》，頁6。
58. 聖嚴法師(2005)，《自家寶藏—如來藏經語體譯釋》，頁6。
59. 聖嚴法師(2011)，《聖嚴法師教淨土法門》，頁199。
60. 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爲中心〉，頁122。
61. 《念佛三昧寶王論》，CBETA, T47, no. 1967, pp. 0134c03-c08。
62. 《大寶積經》，CBETA, T11, no. 310, pp. 0588c21-c28。
63. 《諦閑大師遺集第三編》：論釋，《念佛三昧寶王論義疏》，頁39。
64. 《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 0475, pp. 0549b13-b15. 「譬如不下巨海，不能得無價寶珠。如是不入煩惱大海，則不能得一切智寶。」
65. 《諦閑大師遺集第三編》：論釋，《念佛三昧寶王論義疏》，頁39。
- 《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 0475, pp. 0540b25-b26. 「以五逆相而得解脫，亦不解不縛。」

(待續)

上座部佛教的「見清淨」修學義理探討（十一）

／林維明

(四)名色識別智(nāmarūpapariccheda ñāṇa)的實修

根據帕實禪師的說法，可分為四個階段¹²⁸，概述如下：

(1)辨識內在的色法，並確定它為「色」，若想要真正瞭解色法，必需很有系統地禪修。根據《清淨道論》¹²⁹，需按照四十二身分、十八界、十二處和五蘊等來分析色法，但在怕奧禪林，通常會教導禪修者首先按照六處及其各別對應的所緣來逐一地分析色法，如：眼處（眼淨色）和顏色、耳處（耳淨色）和聲音、鼻處（鼻淨色）和氣味、舌處（舌淨色）和味道、身處（身淨色）和觸，以及心所依處和其他所緣。而需要在那裡見到不同種類的色聚，並分析它們為「這是眼十法聚中的地界」、「這是眼十法聚中的水界」等等。並需要照見每一種色聚中所有不同種類的色法：四界及所造色，諸如顏色、氣味、味道、食素和命根。也需要照見除了五種淨色以外，所有色法都

是不透明的。¹³⁰（見二十八種色法如表七所示）。

表七 二十八種色法¹³¹

十八種完成色										
淨色						大種色				
11. 聲	10. 顏色	9. 身淨色	8. 舌淨色	7. 鼻淨色	6. 耳淨色	5. 眼淨色	4. 風界	3. 火界	2. 水界	1. 地界
相色			變化色			表色		限制色		
28. 色無常性	27. 色老性	26. 色相續	25. 色積集	* 加兩種表色	24. 色適業性	23. 色柔軟性	22. 色輕快性	21. 語表	20. 身表	19. 空界
						十種不完成色				

境色			性根色		心色	命色	食色
12. 香	13. 味	* 觸 地火風三界	14. 女性根色	15. 男性根色	16. 心所依處	17. 命根色	18. 食素／營養

色法總共有二十八種：其中十八種完成色和十種非完成色。完成色由業、心、時節和食四種因生成的。非完成色並非由這些因生成。空界區分和劃定不同色聚的界限：表色、變化色和相色則是完成色的呈現方式。

爲了完全了知色法，這兩類色法都需要辨識，但是只有完成色才能被觀智(vipassanā)觀照爲無常、苦、無我。

爲了照見全身所這些種類的色法，每次都需要運用修觀照基礎的禪那。例如運用入出息禪那的禪修者，應在每一坐禪時都重溫出息第四禪。當第四禪心產生明亮、晃耀和閃耀的光明時，再從第四禪出定，然後運用入出息禪那的力量和光明，和前面一樣有系統地修習四界差別，直到再次見到色聚，接著分

析六處的每一種色法如表一爲眼門的色法。這是禪修者可以通過自己的證知完全了知色法的唯一方法。

辨識六處和四十二身分中的二十八種色法有何目的呢？乃是爲了了知身體除了這些色法的生、住、滅之外別無他物，沒有所謂的靈魂、自我等。這就是爲何需觀照它們所有都只是色(rūpa)。

首先，辨識在六處裡的五十四種或六十三種（即再加上命九法聚）完成色，並盡可能地辨識其中的非完成色。接著，同時辨識每一處的所有這些色法，並根據它們會受到冷、饑、渴和肥蟲等的干擾變化(rūppana)之相來確定它們。

地界的硬相不會改變，水界的流動相不會改變，火界的熱相不會改變，風界的支持相不會改變，但它們的強度會變化。各種色法的強度時時刻刻都在變化：有時由熱變冷，再由冷變熱，再由滑變粗等。當它熱時，體內色法的熱度可以達到難以承受的程度；當它冷時，也可以達到難以承受的程度。因此，在一粒色聚裡的各種色法會不斷地改變強度，並且會不斷地內外互相干擾。

而且也應辨識在每一處裡的所有色法，並根據此色法會受到干擾變化之相來確定它們。取每一處理的所有色法，同時觀照它們爲「色、色」(rūpa, rūpa)或「色法、色法」(rūpadhamma, rūpadhamma)。也請用同樣的方法觀照四十二身分的每一部分。

(2) 辨識內在的名法，並確定它爲「名」

辨識和確定色界和欲界心路的各種名法的乃是爲了能了知心除了這些名法的生、住、滅之外並無他物，沒有所謂的靈魂、自我等。這就是爲何需要觀照它們有都只是名(nāma)的原因。

再次辨識初禪心路、第二禪心路等的所有辨識每種心路的所有這些名法(nāma)並根據它們朝向(nāmana)和依附所緣的相來確定它們。

(3) 一起辨識了內在的名法和色法，並確定它們爲「名色」

已經辨識和確定了名法，現在還需要辨識和分析它們所依靠的色法。運用對四界差別的善巧，辨識和分析欲界意門心路和禪那心路賴以生起的心十法聚。接著辨識和分析能見到顏色的眼(內處)，和所見到的顏色(外處)，以及耳和聲音等等。

然後，再辨識和確定名法和色法兩者一起爲「名色」(nāmarūpa)。

(4) 辨識和確定外在的名色法

禪修者不但是要辨識和確定內在的名色法，而且還要辨識和確定外在的名色法，或者說也需要辨識和確定其他有情的名色法。

一起照見內外的名色法，再觀照它們爲「無男人，無女人，無梵天人，無自我，只是名色法而已」。

如是，禪修者已經完成《大念處經》所教導的觀照內在、外在名身和色身的修觀第一階段。即：如此，或於內(ajjhattam)身隨觀身而住，或於外(bahiddhā)身體觀身而住，或於內外(ajjhatabahiddhā)身隨觀身而住，這種觀智稱爲「名色識別智」(nāmarupapariccheda ñāṇa)。也就是已經證得「見清淨」了。

(五) 活在當下

禪修者的禪修活動不只是限制在禪堂上的活動，而是從睡醒開始、起床、洗臉、穿衣服、沐浴、大小便、乘車、工作、

想睡覺等時時刻刻都不離開正念的觀照，讓生活的細節更加地細緻、更有條理。其實真正的修行是在生活中的每一個當下保持正念覺知，讓禪修成為生活上的習慣，不斷回到當下自我覺察，種如是因，得如是果。生命都只活在一剎那當中，當下最美好，過去已逝，每個時刻都是新的開始，回到當下，喚醒覺知力最為重要。¹³²

(六)養成正念的習慣

「正念」就是明了當下的身心狀況及其變化歷程。例如當我們正在閱讀書中某一段文字時，是否會感覺到興奮或不舒服的覺受，對這些身心的感受，不加批判，而能了了分明的覺知就是「正念」。¹³³

「正念」這個語詞最早出現的文獻是《長部》22經《大念處經》或《中阿含》卷24《念處經》。大概是在二十世紀的七、八十年代傳入西方國家，而引起心理學界的注意，尤其是喬·卡巴金(Jon Kabat-Zinn)於1979年開創「正念減壓訓練」(Mindfulness-Based Stress Reduction, MBSR)。其所教導的正念修行法實際上是引用佛教的「正念」禪法。

另外緬甸內觀傳統向來有許多禪修者，因修習內觀而治癒疾病的事蹟出現¹³⁴。卡巴金曾將正念／內觀禪法運用到醫療照護體系¹³⁵。這種構想極有可能是受到馬哈希內觀禪法可以治病的實例所啟發的。現代人每天都有很大的壓力，要處理世間事，若能花上二十四小時都保持正念分明，每天至少禪坐兩小時或三小時，盡最大的努力克服苦受和散亂，心更進一步專注苦受的生、住、滅變化，強化正念及觀察力，開發智慧及解脫煩惱，不要耽溺於輕定樂受及神變現象，相信可幫助我們在日常生活中更能集中注意力，有效率地應付各種憂、悲、惱、苦之感受。不健康的習慣也可從焦慮中獲得解脫，或控制與壓力有關的疼痛、失眠及其他身心上的問題。¹³⁶

德寶法師指出：「正念有三種基本活動，可供此術語的功能性定義：(一)正念提醒我們應該做什麼，(二)正念如實地觀察事物，(三)正念看見一切現象的真實本質」。¹³⁷可詮釋為有覺知，專注和警覺功能，而《大乘起信論》說：「是正念者，當唯心，無外境」¹³⁸其意思遠離內心及外境一切諸念的心。班迪達大師也說：「若要善塑人的生命，『念住』是必不

可少的。發現清淨自心的正確方法時，人們將對它深具信心。因為直接與所緣面對面，禪修者了知一切現象只是名和色。他了解到『名色辨別智』的殊勝(mahantta)」。¹³⁰

所以修觀者必須要以純粹欣賞演戲的態度。並且用正念去觀察「名色」，全神貫注地照身心現象的持續運轉過程，也就是如理作意(yoniso manasikara)，即純然引導注意力到對治五蓋、五蘊和六處的無常性，建立七覺和隨觀四聖諦的各種「念住隨觀」的層面上。¹⁴⁰

本章節是討論「見清淨在生活上的應用」。所列舉持續的修觀、走路、生滅隨觀的智慧、理解佛法、活在當下及養成正念的習慣都是在日常生活經常碰到的。修行是累積一連串善行的過程。正見清淨是生活的態度，相信只要我們養成正念覺知去除邪見，積少成多，一定可以日日趨向解脫之道的。¹⁴¹

註釋

128. 帕奧禪師著，瑪欣德譯(2012)，《證悟涅槃的唯一之道》，台南：台灣南傳上座部佛教學院，pp. 88-94及103-104及116-117。

129. 菩提比丘(2003)《阿毘達摩概要精解》，頁233。

130. 巴利《長部》，D. 22, 11. 290-315, T. W. Rhys. Davids 英譯本（

1977），Vol. 2, pp. 327-314。江鍊百譯(2010)《長部經典》，台北：慈善精舍，pp. 375。

131. 菩提比丘，2003，p. 233。

132. 有關南傳禪法中較具生活化的禪法可以說是以四念處，內觀和動中禪為代表，然而它們都離不開《長部大念處經》的禪修思想，即：觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我之概念。相關著作可參考黃健原，2004，pp. 151-162，黃健原2006，pp. 37-41，佛使比丘，1998，pp. 118-123，隆波田禪師，2010，傑克·康菲爾德，1997等文獻有詳細探討。

133. 可參見 Analayo, 2006, Satipatthana: The Direct path to Realization, UK: Windhorse Publications.; 無著比丘著，香光書鄉編譯組譯(2013)《念住：通往證悟的直接之道》嘉義：香光書鄉，這是一本以《念住經》為核心對佛典中有關「念住」徹底且全面性的研究，不論學術和禪修指導都很有價值的。

134. 馬哈希，2007，pp. 95-194。

135. 可參見卡巴金、戴衛森、豪斯曼合著，石世明譯(2012)《禪修的療癒力量：達賴喇嘛與西方科學大師的對話》台中：晨星。

136. 可參見西格爾等著，2007；西格爾著，2011。

137. 德寶法師著，賴隆彥譯（2003），《平靜的第一堂課——觀呼吸》，台北：橡樹林，頁209-220。

138. 《大乘起信論》T.32,82a17-28及590b26-c4。

139. 班迪達大法師著，溫宗堃譯（2008），《解脫道上》，台北：內觀禪修中心，pp.58-62。

140. 無著比丘著，香光書鄉編譯組譯（2013），前釋書，pp.74-75。

141. 見寶法師（2011），pp.60-86指出：「禪修、巴利文是bhavana（源自bhaveti），字面上的意思是使某物增長，bhū指種植、栽培，因此禪修也可以說是一種心智的培育——藉自探索身心經驗，漸能穿透事物的表象，照見究竟真實，使觀照的心智能力層層上進，終而徹底地擺脫煩惱的束縛……。禪修會帶給人們內心的平靜及清明的智慧，將有助於看清自己。其次，當面臨困境時，透過不斷地正念觀照當下，將能正確地看見形成自己与他人苦惱的原因。……依照佛陀教導的《大念處經》內容來說，「身、受、心、法」四個念住是涵蓋在行、住、坐、臥當中的，一般來說，行禪、立禪乃至日常生活的動作觀照都是動態的修法……禪修並非神奇的藥方，別期待自他一下子變成聖者般的自在解脫。對自他要能

同理、接納，不斷的練習，要有耐心、覺察、再覺察。這樣在煩惱現起的時候，自然會派上用場，得心應手。你是可能辦到的。相信你會慢慢的滿意自己！……修行是一連串累積的過程，也是一種生活態度……讓禪修成為生活的習慣。保持正念覺知，不斷回到當下自我覺察」。由以上引文知日常生活中培育修觀的理論基礎是身、受、心、法四念住。另外達摩悟陀長老（2012），頁13指出：「有三項東西在我們修習覺知和正念的時候應該記取的：觀照身、受、心、法；覺知當下，以正確的智慧看待任何身與心即這不是我的、這不是我、這不是我的自我」。也是在強調隨時以四念處觀照身心。其實在《雜阿含經》卷二十四，605至639經共有35經（T.2, pp.170c28-177b8）世尊都在開示四念處是可以解脫衆苦的一種殊勝法門，隨時可以修習，尤其是南傳佛教非常重視《大念處經》（《長部第22經》），在該經中對如何從日常生活中在行、住、坐、臥中修習四念處有詳細的解說。除我們平時在禪修中也應該具有願一切衆生安樂（慈）、願助一切衆生離苦（悲）、願樂見衆生之成就（喜）、及願以冤親平等善待一切衆生（捨）的四無量心修持。

（待續）

掛單

• 水月

社會結構丕變，人事日密，政府與人民間關係緊湊。佛教叢林制度，遺為嚮往之歷史活動，難可復現於今日。然掛單為佛教行誼舊風，有此制度在，嘉益求學問道而旅囊羞澀行腳者，無慮千萬。三十八年，政體庚替，信佛大老，處心依存新社會，以求佛教不被消滅。於佛教寶庫中尋找出掛單制度，藉與新政權極成。認為與彼主義制度，完全契合，寺院十方共有，掛單有飯大家吃。廣為突出，終以剖出唯心而亡。掛單雖成明日黃花，其中若干禮節，仍應提倡遵行，否則，佛教便成無禮貌團體，進而寺院演變成私有。掛單是遏制子孫廟最佳手段，故其梗概亦不可不知，努力推行。

十一月廿一日晚八時，於華藏殿，佈置象徵性之客堂與上客寮，由戒和尚講述，扮演者為：

教授和尚——知客師與持錫杖老禪師

二師父——照客與寮元師

四師父——行腳者

戒和尚——知客師（接待杖者）

一、掛單種類

掛單又稱掛搭、掛錫。單指衣單行李。搭指動作，初入叢林者，將衣鉢掛在僧堂單位鈎上。錫指行腳比丘所持的錫杖。

掛單有五種：

（一）一宿兩餐。

（二）海單（長期）。

（三）三天單。

（四）水火單：僅供給柴火與水，飲食自備自理。

（五）趕齋。

二、說明大意

戒和尚說：掛單規矩乃是中國佛教叢林制度所特有，是破除私有私我觀念，最前進的社會理想的實現，希望能夠傳流不

斷。千里求師，出外參學參方，掛單爲必要的手續。如果進客堂想趕齋而不懂掛單規矩，除了吃不到飯，還要挨頓罵被趕出生吃不到飯的尷尬事。

教授和尚在講沙彌律儀要略參訪第廿三時說：有云：「出家不參方，有如菩薩不開光。」又云：「邪師惡友，畏如狼虎。善導良朋，親若父母。」

三、掛單手續

一般寺院客堂門外，高懸一牌子，寫著：

「無衣鉢戒牒者，概不掛單。」

所以行腳者外出，必須攜帶衣鉢包、被條包。行腳者到寺，不可徑入殿堂。應先卸下行李，放在客堂門外。進門走二步半，問訊坐下。行李如放在門右，則坐左側。放在門左，則坐在右側。以能照顧到自己行李爲妥，惟恐馬蹏僧所竊。坐時操手或擺手，以常住規定爲依。此時有照客或工友走到面前，合掌問：

「老菩薩！來有何事？」行腳者合掌答：

「打擾常住，來掛單。」或說：「前來趕齋。」

在剛到不能說：「想親近常住。」照客師知其來意，轉白知客

師。先在房門外敲三下說：

「知客師慈悲，有老菩薩來掛單。」

知客師出來，不打招呼，逕走到客堂門口，向外先看衣單。此時行腳者照舊坐著，亦不要理睬，因尚不知其人是否爲知客師。若進客堂久坐無人至，可輕咳數聲，以令人知。等知客師從門口走回，同掛單者坐在同一側椅子，如行腳者坐右邊，知客師亦坐右邊。在將坐尚未坐下時，趕緊站起說：

「頂禮知客師父。」知客師答：

「問訊。」依命問訊，要等知客師命：

「坐下。」始可坐，否則，不能坐。知客師站立，亦須站立。偶有刁難者，時坐時立，行腳者亦須隨之。

知客師在看衣單，有時用手提一提包袱。昔日出家人多窮苦已極，買置被褥并非易事。間有用簷下燈籠或稻草，用布裹包，偽裝被條以求騙過知客師的眼睛，達到掛單的目的。普陀山曾發生這類的事，當知客師正向門外看衣單時，忽起一陣急風，將行李包吹動翻滾，袱內爲稻草。知客師大怒，拿起香板，把行腳者逐走。今日聽聞，淒然同情。

有知客師者見行腳者操手或擺手，故意擺弄人喊：「擺手

。」或「操手。」行腳者須依命行之。

知客坐穩，一般問答：

問：「老菩薩何處發腳？何處來？」

答：「自台南市來。」

問：「到常住這邊來有何事？」

答：「打擾常住。」

問：「衣鉢常住在何處？」

答：「懺悔堂台北臨濟寺。」

問：「老常住在何處？」

答：「小廟台南湛然寺。」

問：「此地曾到過否？」

答：「初到此地。」

任職多年的老知客師，問話時多溫文有禮，語氣和平，有藹然長者風度。新任職的知客師，態度多傲慢，聲大語粗，譬如：

問：「那裡來的？」

答：「台南。」

問：「什麼事？」

答：「打擾常住。」

問：「你師父是誰？」

答：「上慧下峰。」

問：「你大師父是誰？」

答：「上白下聖。」

知客師雖盛氣凌人，聲同喝斥，而行腳人答話要低聲下氣，態度惟恭惟謹。若不，就要吵架了，還掛什麼單呢！老參知客師與新參知客師，明眼人一看即知。資深知客師穿的長袍，前面垂地，後面翹起。這是因為稍彎腰弓背，以示遜藹的表現。資深知客師穿的長袍，從前面看去很短，而後面擦地。蓋表示大架子，忝腹挺胸似有無限的威權。所以知客師做衣裳，裁縫師一定先要問清楚：

「師父，您當知客幾年了？」

以便衡量衣服前後尺寸加減。

寺院由出家人住持。任何寺院，出家人皆有資格留住，不須待任何人核准。古昔接單者為和尚，而非知客師。故清規有：「不伺允否，即普觸禮一拜云：謝和尚掛搭。」嗣後叢林衙門化，和尚官僚化，始讓知客專擅。

四、送單

知客師的詢問，認為滿意，他就喊一聲：

「送單！」此時行腳者說：

「頂禮知客師父！」知客師說：

「問訊。」依命問訊。照客接說一聲：「請！」行腳者揹

起行李，由照客送。如無照客師，由知客師親自送單到上客寮

。上客寮就是雲水堂，名字高雅飄逸，房內設備實不堪一述。

走到上客寮，知客師站在門外，敲板子三下。屋內寮元師聽到

，喊香燈師：

「掛簾子！」

知客師站在門外，寮元師站在門內，相對合掌。知客師說：

「寮元師父慈悲，有掛單的人來了。」寮元師說：

「請進！」知客師與行腳人進房，知客師說：

「禮佛三拜！」行腳人把行李放在地上，依言向上三拜，

拜畢。知客師說：

「頂禮寮元師父！」寮元師答：

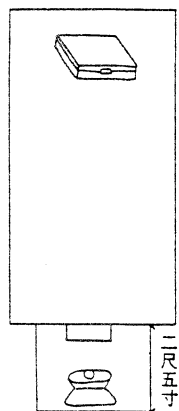
「問訊！」或「一拜！」依言作禮。禮畢，寮元師說：

「送知客師父！」知客師出去，行腳人自己呼：

「頂禮東西兩邊老菩薩。」在上客堂先住著的人接答：

「問訊！接駕！」行腳人依言問訊。此時寮元師指定單位

，行腳人解開行李。單位圖從上向下看，平面如：



衣單位置：

(一)鞋放在牀下，鞋尖朝外與凳齊。

(二)衣鉢包掛在裡面牆上。

(三)具、海青摺好放在凳子上與牀齊。人坐在凳上打坐，膝與凳

沿齊。

(四)三衣以五七九從內至外重疊，搭在單上竹桿上。

(五)被長三摺，兩頭向內摺四分之一，再合摺，形如龍口。鉢夾

在其中，如龍口戲珠。具亦夾在中間，如龍吐舌。

五、起單

行腳百城煙水，雲天茫茫，何能久滯一地。要離開時，先自己呼：

「老菩薩們看衣單。」意為我要走了，你們將自己東西看

好，以避免將來發生物品不見的嫌疑。收拾行李，先用衣鉢盤將具、海青、三衣、鉢包妥。再捆行李，鞋子插在外邊，行李收拾妥當，放在地上，禮佛三拜後呼：

「頂禮東西兩邊老菩薩。」同住者應答：

「問訊！送駕，有緣再會。」

行腳人將行李背起，自行上路。不可再進客堂告辭，就是經過客堂亦不必打招呼。一般多走後門或便門。

六、持杖掛單

時在二十年上海，諦閑老法師在××寺講楞嚴經。一日有一持錫杖老禪師立於客堂門外，知客師向前打招呼問話，不答。知客師不知所措，稟白方丈元成和尚，方丈亦不諳如何接待。幸有一瑞成老法師知持杖掛單規矩，代知客師接單。走到持杖者前，合掌，伸出左手如索物狀。持杖者從右海青袖中掏出一引磬，交與瑞成老法師，老法師接過引磬敲一下，持杖者開始講話。蓋持錫杖者多屬老修行禁語止言者，必待敲磬一下爲其解禁。掛單手續如前相同。如不願多談，則可代爲持杖，導進一室，室內無牀，僅置一椅或坐凳。能持錫杖掛單，必須備有不倒單工夫，持午，飲食如一般供養。錫杖在客堂靠佛龕放，進住室靠上面壁放。起單自行走去。

七、轉變

(一)台灣寺院，不論大小，皆封閉型。常聽客僧慨言：如非熟識，討一杯白開水爲難，遑論掛單。

(二)有的寺院，在客堂明目揭示，借用治安戶政單位口氣，不准留宿掛單。否定掛單，形諸文字。當然戶口法令，亦是障礙掛單制度存在因素。

(三)台灣寺院，掛單絕跡，但有所謂俗人安單養老。識者認爲壞僧寺制。

(四)僧人掛單制度蕩然，然有寺院刻意爲在家財神，設備客房，其華麗有勝酒店。

(五)掛單制度消失，對僧人持金錢戒影響最大。目前白吃白住無著，晚景也怕無處收容。爲千歲憂而儲備。

(六)「老菩薩」一詞，今日多用於稱呼信佛老年婦女。少見用於比丘。蓋今日台灣泛尊出家人皆「法師」。

(七)六十年夏，有原豐行，遇一比丘，痛陳掛單經過：彼南下高雄，事畢，時已黃昏，欲在壽山腳下，素標××某寺一宿，哀求逾時，終於被拒。最後指示，可去大社某寺投宿。抵大社某寺，已深夜。又百般哀求，允留一夜。將彼視同竊犯，寮房自外反鎖。

(《錄自戒堂外錄》)

天器同 飯色異

• 雲庵

這個题目的典故出在維摩結經佛國品，世尊爲寶積開示菩薩如何建立佛國土，推論到最後，世尊下一個結論言：「若菩薩欲得淨土，當淨其心。隨其心淨，則國土淨。」舍利弗懷疑世尊行菩薩道時，其心是否不淨，否則此土不淨若此。此時螺髻天人告訴舍利弗，不必這樣揣度世尊行菩薩的心不清淨。我們所看見釋迦牟尼佛土清淨，是仁者心有高下，不依佛慧，所以見土爲不淨。最後世尊告訴舍利弗：「爲欲度下劣人故，示是衆惡不淨耳。譬如諸天共寶器食，隨其福德，飯色有異。」吃飯的器皿是相同，因個人的福德深淺有異，故飯隨著有差別。

第二十五問與上偈證四種涅槃相有關。涅槃只是一，何以有

四種涅槃出現。衆所周知，因地發心與觀智有異，各人所證涅槃風光則不同。相對的，所得依正二報，也會有差別。

第廿五問：問觀自生心 云何知依正 四土天器同

而飯色有異

依正，是依報與正報。依報是國土，也就所處的環境，正報是果報身。凡夫有凡夫的依正二報，聖人有聖人的依正二報。

四土是何？謂凡聖同居土、方便有餘土、實報無障礙土、常寂光土。四土是天台宗智者大師所建立的果報四土。這四土都是誰所住？是四種修行人所住處。真格說應是境界，修行境界到某種程度，累積功德多寡，則現某種國土。亦即正報功德有

多寡，依報則有淨穢不同。例如佛告訴寶積，迴向心是菩薩淨土，菩薩成佛時，得一切具足功德國土。

一、凡聖同居土，有穢有淨，有聖人有凡夫共同居住的地方。穢指娑婆世界，如釋迦牟尼成佛在娑婆，與凡夫共同生活在五濁中之穢土。淨土，如西方極樂國土，金寶莊嚴，無四惡趣，雖無四惡趣，是屬淨土。但有帶業往生者，共諸聖人聚會一處一起聽聞佛法，是凡聖同居之淨土。

二、方便有餘土，此是二乘修空觀方便道斷見思煩惱及地前菩薩，當生界外之淨土。三界諸漏因緣盡，更不復生三界，有淨佛土出於三界。大論云：出三界外有淨土，聲聞辟支佛出生其中，受法性身非分段生。但是尚存餘障覆中道實相之無明根本惑，故稱有餘。唯斷見思二惑，故稱方便。

三、實報無障礙土，色心自在，突破時空的障礙，故名無障礙。又名果報土。修次第三觀，契合中道實相，所感得的真實果報，名為實報。是別教十地、圓教十住、十行、十回向，與等覺菩薩所居住地，純屬菩薩所居處。

觀無量壽佛經疏云：「行真實法，得勝果報，色心不相妨，故言無障礙。純菩薩居，無有二乘。」

四、常寂光土，即理性土。即住三德秘藏理性。常即法身、寂即解脫。光即般若。此以不變不遷為常，離有離無名寂，照俗照真名光。是究竟妙覺佛所居。換句話說是完全斷除根本無明的如來所依處。

妙法蓮華經文句卷九釋此常寂光言：常即常德，寂即樂德，光即淨我，是為四德祕密之藏，是其住處。

依摩訶止觀講：地獄依赤鐵住，畜生依地水空住，修羅依海畔海底住，人依地住，天依宮殿住，六度菩薩同人依地住，通教菩薩惑未盡同人天依住，斷惑盡者依方便土住。別圓菩薩惑未盡者，同人天方便等住，斷惑盡者依實報土住。如來依常寂光土住。仁王經云：三賢十聖住果報。唯佛一人居淨土。

四土同居於一心，依其功行淺深而分判，四土全從心造。遺教經佛如是說：知足的人，雖臥地上，猶為安樂。不知足者，就是住在天堂，也不稱意。環境是同，心境問題，故有不同。

年月日時四警歌

玄暉

警於年

三百六十一瞬遷，歲月日時勿暫放。觸著摩尼露現前。坐臥穩，粥飯便。若不施工苦轉纏。那知眼合歸何處，鐵面閻王不要錢。真可惜，實堪憐。春景紅桃夏白蓮，秋葵冬有梅花信，光景依稀又一年。

警於月

朔望時光如電拂，起生起滅當知非。自來自往便成佛。般若田，金剛窟。寂寞性中隨飲啄。袈裟一失再難逢，六道循環不暫越。禪要參，旨要突，行解相應疑始決。絕除聖智效前賢，不枉空門延歲月。

警於日

流駒過隙影何疾，世上人顏每見凋。心中雜念難歸一。可隨緣，有消息。揚著豎拂皆真實，打破從前生死關。擺脫多生知見執，悟無得，迷無失，本來面目莫外覓。這箇尋常勿浪猜，悟來自得開懷日。

警於時

寸陰須識丈夫兒，銅睛鐵面金剛鑽。聚火懸崖蠱毒池。身若幻，命如絲，正恁麼時便得知。只此一錐成衲子，不須意外苦奔馳。誰是我，我是誰，霹靂添敲腦後槌。露出十方無影像，泯然自得太平時。

一〇六年八月份會務報導

(會訊第432期)

捐款芳名錄

(總計 參萬玖仟貳佰元整)

叁仟元：劉鎮誠

壹仟伍佰元：悟 徹 洪文雄

壹仟壹佰元：鄭桂嬪

壹仟元：傅冠智 鄭高日 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 李雪梨

吳燕靜 張錦雲 張良銓 張宏銘

張雲昆 陳羿宏 陳文宗 陳永漢

宋淑真 許瑞吟 許汝櫻 謝金花

方宏鍊 廖珈鈺 高淑惠 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 鄭景陽

徐黃貴美 徐鈺銓 徐淑媛

貳佰元：釋香幢 王建宗 王延銘 王昱絮 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 林文東

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 黃許金鳳 黃瀚廷 黃秋月

壹佰元：黃佩琪 黃百春 黃陳柳朱 傅廷涵 傅廷雯 傅廷捷

韓怡君 韓立仁 韓孝宗 韓孝恩 韓葉蕉霞 鄭棋安

鄭幸柔 鄭郭智珠 張靜芳 張意慈 張景富 徐明汶

侯燦榮 侯婉茹 侯汶其 董慶昌 董恒志 洪陳老連

洪貴玲 洪桂昭 洪桂莉 洪秀宏 洪秀源 洪振銘

劉孟琴 劉鶯嬌 蔡小燕 陳樹剛 陳怡欣 陳育翔

陳國華 陳紫雲 陳儀婷 陳儀嫻 陳儀潔 陳昱達

陳雪芙 陳信志 陳美智 陳月英 楊耀任 楊童凱

楊惠如 楊子儀 許福安 許寶玉 許婷俞 許瑜璇

許富程 許一中 杜書武 杜光佑 謝孟哲 詹宗霖

方秀娟 蘇幸稜 邱昱誠 邱雍舜 邱玟諭 邱煥斌

曾月里 曾華有 曾彥夫 顏愛娥 翁玲姬

106年8月份收支明細表

收	上月結存	\$739,247	90
	本月收入	\$ 39,200	00
入	收入總計	\$778,447	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第374期印刷費用	13,500	00
	福田雜誌郵寄費用	6,213	00
	劃撥代金手續費	60	00
	供養法師——釋妙燦	3,000	00
	濟助支出		
	黃 ○ 勇	2,000	00
	吳 ○ 霖	2,000	00
	葉 ○ 華	2,000	00
	許 ○ 河	2,000	00
出	王 ○ 琴	2,000	00
	許 ○ 笑	5,000	00
	支出總計	\$ 37,773	00
	本月合計	\$740,674	90
	收支比較	96.4 %	

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

湛然寺福田功德會



8 月份救濟事蹟

1. 許○笑女士：住台南市北區裕民街，案主上個月列為固定幫助戶，本月案主長子於月初不幸往生，因醫療費用及喪葬之費用支出影響生計，故本月予以協助其喪葬費用伍仟元整。

2. 本月固定幫助戶：黃○勇先生、葉○華女士、吳○霖先生、許○河先生、王○琴女士，以上各貳仟元整。

惟心淨土宜承當
 自性彌陀觸處彰
 無苦無憂真極樂
 勿懼勿愛即西方
 妙寶莊嚴不可量
 好個主人無量壽
 見聞聲色露堂堂

先師 慧峰上人抄自於「念佛鏡」一文

• 贈 閱 •

■ 中華民國一〇六年九月十五日出版
 ■ 佛曆三〇四四

■ 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：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