

福 田



384

卐 佛教月誌 卐

卐台南市華平路護國地藏禪寺，聘請明慧法師為第二任住持，於

107年5月20日舉行晉山陞座典禮。

卐世界華僧會創會會長白聖長老圓寂廿九周年，各地華僧會會員

於4月12日雲集台灣宜蘭白蓮寺舉行紀念法會。

卐桃園圓光禪寺，為推廣僧伽教育，特建圓光文化弘化館已建完

成，特擇於4月1日舉行華嚴殿「佛像開光安座」大典。

卐華梵大學董事長悟觀法師新書《般若與美》，已於107年3月10

日假華梵大學舉行新書發表會。

卐佛學院招生：

阿蓮光德寺淨覺大學、淨覺佛學院。

嘉義香光尼眾佛學院。

中壢圓光佛學院。



本期目錄



封面：雕晶念珠 大明攝

1．佛教月誌

2．《法華經文句》〈信解品〉之窮子喻(二)……………智者大師

6．從《法華經》〈提婆達多品〉……………明了

——談佛教人士修行過程中的遇害與寬恕(一)

12．佛教邏輯的淵源、發展和傳入中國的三個時期(一)……………上海沈劍英

16．天台以前的三諦三觀說(二)……………佐藤哲英著
依觀譯

19．菩薩道次第論述(八)……………林維明

23．諦閑法師對飛錫念現在佛思想之詮釋義涵(五)……………釋廣融

27．佛經故事的啓示(三)……………何世亮

30．出家人的年齡……………水月

31．舍利弗的本跡……………雲庵

32．上壽昌圓師和尚十首……………玄暉

33．一〇七年五月份會務報告

封底：上海畫家劉旦宅書

《法華經文句》〈信解品〉之窮子喻（二）

• 智者大師

三、別釋之二：

（一）父子相見譬：

1. 窮子傭賃（喻）：見父之由，由厭苦欣樂，推求理味，漸漸積習，遂成出世善根，故言傭賃展轉。以此善根能扣佛慈悲，故言遇到父舍。父喻道後法身，舍喻無緣慈悲，大小二機扣此舍，有大機故言遙見其父，有小機故住在門側，若唯小無大則應不見尊特之身，父不應言我財物庫藏今有所付，若大無小不應住立門側，子不應言非我傭賃得物之處也。（頁82中）。非我傭賃得物之處者，小機不能受大化也。（頁83上）。
2. 父見子（喻）：子前見父，就佛則靈智，先知機後起應，故言父先見子。若約衆生必先機而後應，故言子先見父。機應不可思議，不後不前故前後互舉也。（頁82上）。

見父之處者，即是門側，二觀爲二方便，即門二邊，圓中之機當門正見。二乘偏眞故言門側，但空三昧偏眞慧眼，傍窺

法身耳。（頁82中）。

踞師子床者，圓報法身安處空理，無復通別二惑八魔等畏，故云踞師子床也。華嚴說第一義空四無所畏爲床也。

寶几承足者，定慧爲足，實諦爲几，無生定慧依眞如境也。吏民僮僕者，異門明義，即稟方便教，斷通惑者，名爲民，稟別教斷通惑者，名爲吏。若同門明義者，還是方便波羅蜜也。內與實智同，外與機緣同，喻如吏民有內奉外役之義也。

白拂者，即是權智之用也；左右者，右即入空智用，拂四住塵，左即入假智用，拂無知塵，此二爲中道方便，故言侍立。覆以寶帳者，眞實慈悲也。

垂諸花幡者，花即四諦，幡即神通，香水灑地降注法水，灑諸菩薩心地以淹惑塵，亦是定水灑散心也。

散衆名花者，布以七淨花謂戒定慧斷疑道非道，知見淨斷知淨也。

戒者攝律儀等三種戒也；定者首楞嚴等也；慧者實智慧也。斷疑者，已度二諦之疑也；道非道淨者，行於非道，通達佛道也。

知見淨者，智德圓滿，了了見佛性也；斷知者，斷德成就，無明永盡也。羅列寶物者，羅列諸地真實功德也。（頁82下）。

3. 歡喜適願（喻）：

見子便識者，知是往日結緣衆生也；心大歡喜者，佛恒伺子機，今機來稱慈，是故歡喜。

即是領法說而起大悲，火宅即大驚怖，彼明拔苦故言驚怖，此明與樂，故言歡喜。

即作是念庫藏今有所付者，是見子適願，昔見衆生退大取小，貧里求食，資生艱難，常欲與財無機不得，今日機來稱大慈心，故言庫藏今有所付。

我常思念者，明其非但貧無大財，又流轉生死，衆苦所逼，爲大悲所痛故，言常思念之。雖欲救拔，無機叵濟，故云無由見子。今有可度機生，故云而忽自來，稱大悲心，故云甚適我願。

我雖年朽猶故貪惜者，釋於適願之由，由一期化訖，故言年朽，未見大機，法無委付，將來之徒從誰得脫，爲可度者，故言貪惜。今機自來無此憂念，故我願得適也。（頁83中）。

（二）放捨勸誠，息大乘化：

1. 思惟息化：

智本說教，智知無機，智息故教息。約人力使者，語諸菩薩不須現汝尊妙之身令二乘見，《淨名》中攝汝息香，無令彼諸衆生而起惑著，普賢入此娑婆，促身令小，皆是其義也。

勿強將來者，既無大機，恐傷其善根，故言勿強也。

私謂不須此人者，思惟息勸門擬宜，勿強將來者，思惟息誠門擬宜也。

知有小志，宜以灰斷理除見思之熱。面者，厭生死名背，向涅槃如面也。醒悟者，聞小逗機，得離煩悶，悟四眞諦也。莫復與語者，決定應息大乘教也。

2. 息化之意：

正厭苦欣空，親狎下劣，無慈悲心，即畏難大法，且任其小志，抑佛本懷所以息化也。

審知二萬億佛所曾發道心，非都無大機也。且息大化佛意

未已。更俟後期不語他人者，於昔小乘教中，隨他意語，方便覆獲，稱是聲聞，不說隨自意語，云是菩薩也。

3. 正明息化：我今放汝，即知大機弱，隨意所趣，即是知小善強，以此二緣故息大化也。（頁84上）。

4. 息化稱機：不為大教所逼，是故（窮子）歡喜。

（三）齊教領之釋：

近領，三車救子，遠領，波羅奈施權。（若）取意領，法身地久照，方便非道樹始知用力。

1. 齊教領者，《譬喻品》文有四：一、用方便擬宜，二、知先心，三、歎三車，四、適其所願。《方便品》亦四，今領亦四，從將欲誘引下，是領上擬宜；使人即求窮子，既已得之，領上知子先心有機也。具陳上事，領上歎三車希有，窮子先取其價下，領上適願爭出火宅也。

初將欲誘引者，既息大化，不容孤棄，欲設方便，故言將欲密遣二人者，四弟子齊已分領，不涉菩薩，故言二人。

2. 約法是因緣四諦，約理是有作真俗（四諦），約人是聲聞緣覺。

初擬大乘云密遣傍人，表一實諦，一大乘教，一菩薩人，

今明方便，隱實為密，指偏真為遣。約教隱滿字為密，指半字言遣。

約人內祕菩薩行，故言密，外現是聲聞，故言遣形者。二乘教中不修相好，但說苦無常不淨，即是形色憔悴也（指窮子身形憔悴）。

約人則諸菩薩隱其本色，示以迹形，非了義說，無有十力無畏，名無威德也。（頁84上—下）。

（四）親教子作喻：

即是道品中七科法門，以顯除糞之相。領上諸子心各勇銳互相推排競其馳走爭出火宅也。（頁85中）。

（五）正付家業：

初付時，臨欲終者是明時節，化緣將訖。靈山八載說法華經，唱入涅槃時也。（頁87中）。

三、結釋：

（大師）私謂世尊大恩者：

（一）佛始建慈悲，拔六道苦，與四聖樂，普十法界入四弘中，此如來室恩。（長者本願）。

（二）如來行菩薩道示教利喜，曾教我大乘，雖復忘忘，智願

不失，蓋如來室清涼溫暖，大慈與樂恩。（窮子走失）。

(三) 衆生遭苦，視父而已。佛伺其宜，如犢逐母，備行六度以利衆生，蓋如來室遮寒障熱，大悲拔苦恩。（父覓子）。

(四) 佛成道已，應受無爲寂滅之樂，而隱其神德，用貧所樂法五戒十善，冷水灑面令得醒悟，蓋是佛衣遮貪欲熱恩。（子見父，但求小法）。

(五) 示老比丘像，方便附近與一日價，蓋是佛衣除見寒受熱恩。（父隱長者方便見子）。

(六) 一過是已後，心相體信，彈訶貶斥，令恥小慕大，蓋佛衣遮醜陋恩。（父斥子但求大法）。

(七) 命領家業，金銀庫藏，皆悉令知，蓋是佛衣與我莊嚴恩。（父令知佛之家業）。

(八) 會親族定父子，付以家業，無上寶聚，不求自得，蓋如來座恩。（父會親族，付子家業）。

九十既坐座已，身意泰然，快得安隱，以佛道聲令一切聞，一切天人普於其中應受供養，蓋如來座令我具足，自行化他恩。（頁90上—中）。（正付佛之家業）。

（2016.9.20.明了整理）

（上接第18頁）

湛然於《止觀義例》卷下云：

夫三觀者義唯三種。一者從行，唯於萬境觀一心，萬境雖殊妙觀理等，如觀陰等即其意也。二約法相，如約四諦五行之文，入一念心以爲圓觀。三託事相，如王舍耆闍名從事立，借事爲觀，以導執情。即如方等普賢，其例可識。

（大正，四六，四五八a）

揭出從行觀、約法觀與託事觀等三觀。若對配天台三大部所說觀法，《摩訶止觀》所談觀法是從行觀，《法華玄義》所談觀法是約法觀，《法華文句》所談觀法是託事觀。

(九) 宗密禪師之三觀說

宗密於《圓覺經略疏》卷下一（大正，三九，五六一a）提出靜觀、幻觀、寂觀，用以指稱《圓覺經》所揭的奢摩他（Canatha），三摩鉢底（Samapatti），禪那（Dhyanana），此等觀法又稱泯相澄神觀、起幻銷塵觀、絕待靈心觀（大正，三九，五五七c）。亦即第一的奢摩他是止義，泯煩惱之妄想，靜寂澄心神而悟入之觀法，故稱靜觀或泯相澄神觀。第二的三摩鉢底是等至義，知心性及根塵皆幻化而起，離其幻化，等至勝定之觀法，故稱幻觀或起幻銷塵觀。第三的禪那是靜慮義，是煩惱斷盡，證悟絕待靈妙之寂體的宇宙實相的觀法，故稱寂觀或絕待靈心觀。

（待續）

從《法華經》〈提婆達多品〉

談佛教人士修行過程中的遇害與寬恕（一）

• 明了

一、《法華經》〈提婆達多品〉之經文摘要
及提婆達多叛教之五法

爾時，佛告諸菩薩及天人四衆：吾於過去無量劫中，求法

華經，無有懈倦！於多劫中常作國王，發願求於無上菩提，心

不退轉，爲欲滿足六波羅蜜，勤行布施，心無吝惜，象、

馬、七珍、國、城、妻、子、奴婢、僕從、頭、目、髓、腦、

身、肉、手足，不惜軀命。時世人民壽命無量，爲於法故，捐

捨國位，委政太子，擊鼓宣令，四方求法，誰能爲我說大乘者

，吾當終身供給走使！時有仙人來白王言：我有大乘，名妙法

蓮華經，若不違我，當爲宣說。王聞仙言，歡喜踴躍，即隨仙

人，供給所須，採果、汲水、拾薪、設食，乃至以身而爲牀座

，身心無倦。於時奉事，經於千歲，爲於法故，精進給侍，令

無所乏。

佛告諸比丘：爾時王者，則我身故；時仙人者，今提婆達

多是。由提婆達多善知識故，令我具足六波羅蜜，慈悲喜捨、三

十二相、八十種好，紫磨金色、十力、四無所畏、四攝法、十

八不共，神通道力、成等正覺，廣度衆生，皆因提婆達多善知

識故。

佛告諸四衆：提婆達多卻後過無量劫，當得成佛，號曰天

王——如來、應供、正遍知、明行足、善逝、世間解，無上士

、調御丈夫、天人師、佛世尊。世界名天道。時天王佛住世二十中劫，廣爲衆生說妙法；恒河沙衆生得阿羅漢果；無量衆生發緣覺心，恒河沙衆生發無上道心，得無生忍，至不退轉。時天王佛般涅槃後，正法住世二十中劫；全身舍利起七寶塔，高六十由旬，縱廣四十由旬，諸天人民，悉以雜華、末香、燒香、塗香、衣服、瓔珞、幢幡、寶蓋、伎樂、歌頌、禮拜，供養七寶妙塔，無量衆生得阿羅漢果，無量衆生悟辟支佛，不可思議衆生發菩提心，至不退轉。

佛告諸比丘：未來世中，若有善男子、善女人，聞妙法蓮華經提婆達多品，淨心信敬，不生疑惑者，不墮地獄、餓鬼、畜生，生十方佛前，所生之處，常聞此經。若生人天中，受勝妙樂，若在佛前，蓮華化生。

(一)法華經主張衆生皆可成佛，不只菩薩可成佛，二乘緣覺、聲聞比丘也可以成佛，甚至在提婆達多品中所說仙人之提婆達多外道，以五法破僧害佛之提婆達多，佛皆告諸比丘提婆達多也授記可以成佛。對於受迫害之釋尊不但不記恨，也展開寬廣心胸接納他可以在佛教內成佛。在本品也很微妙地安排動物之「龍女」也可成佛。如此說來只要讀頌法華經，何人不能成佛？何人不能寬恕呢？

(二)提婆達多主張之「五法」與世尊之「中道法」之衝突。

提婆達多所主張五法，在《四分律》、《十誦律》、《銅鑊律》、《五分律》有不同記載，綜合來說，衣服方面：主張盡形壽糞掃衣，不受施主施衣；住處方面：主張盡形壽住阿蘭若，露地坐、樹下坐，不受住房屋；飲食方面：主張盡形壽乞食，不受請食。特別主張不食酥、鹽、魚、肉等。這些與頭陀行相近，也與受比丘戒時所受四依法相近。四依法是：盡形壽依糞掃衣住、依乞食住、依樹下住、依陳棄藥住。那麼提婆達多的五法，爲什麼成爲反佛法的標幟呢？

依釋尊的中道行是不重於事相的物欲的壓制，而重於離煩惱，顯發心清淨性，解脫自在。但提婆達多的五法，卻是重於物欲的壓制。越著重這方面，就越流於苦行。提婆達多五法的重點是「心法修心法，是比丘能自記說，我已離欲，解脫五欲功德。」可見提婆達多的修心決要，是壓制物欲。不受五欲微妙的色聲香味觸功德，專精苦行，養成厭惡五欲，不再愛好五欲的習性。稱之爲離欲、解脫，以爲是真解脫了。這樣的修心法，淺些的是戒行，深些的是定行。不知道煩惱絲毫未動，只是暫時潛伏而已。一遇因緣，貪瞋痴全部發動，定也退失了。神通也失了，戒也會犯了。所以佛說惟有「智慧成就者，此是第一義」。提婆達多重於精苦的戒行、定行，重在外在物欲的克制，而不修內心智證的淨化，所以舍利弗批評他「何不說法言

，比丘心法善修心，離欲心、離瞋恚心、離愚痴心，而得心解脫」！

提婆達多以五法爲教而破僧：1.提婆達多向釋尊提出採取五法，制爲比丘必學戒法，釋尊否定了。釋尊認爲，常乞食是好的，但也不妨受請食，不食魚肉是可以的，但不妨三淨肉；2.提婆達多與他的伴黨，不斷宣講五法，以爲這才能迅速而容易解脫；3.恰好達到那年饑饉，比丘們在安居期中的生活，相當艱苦。提婆達多獲得王家的護持，所以隨從他的部分比丘，生活過得比較好。這是有利的時機，提婆達多就大衆中，提出五法進行表決，結果有五百位初學比丘贊同他的五法。這樣他就率領這一群比丘到伽耶山住下，而在同一界內自行布薩說戒。對於佛教的經教、比丘僧的制度服裝，也多少修改，成立新的僧伽，就這樣達成了破僧的目的。

提婆達多自己則欲除去釋尊而代之，先令人殺佛，未果；又赴佛行經靈鷲山下時，投大石欲殺之，但僅傷及佛足，後放狂象企圖殺害釋尊，然而象又歸服於佛，計劃再次失敗。

提婆達多事件發生釋尊晚年，《法華經》也是晚年所說的法典，釋尊竟而在《提婆達多品》說其未來要成佛，其佛國如何如何，其心胸與凡人非常不同，可爲後輩學佛者楷模。

二、中國禪宗始祖菩提達磨之遭受毒害與寬恕

(一) 禪籍之記載下毒事實

1. 在《歷代法寶記》「菩提達磨禪師」這樣記載：

時魏（代）有菩提流支三藏光統律師，於食中著毒餉大師。大師食訖，索盤吐蛇一升，又食著毒再餉，大師取食訖，於大盤石上坐，毒出石裂，前後六度毒。大師告諸弟子，我來本爲傳法，今既得人厭，久住何益？遂傳一領袈裟以爲法信。語惠可（二祖）我緣此毒，汝亦不免此難，至第六代傳法者，命如懸絲，言畢遂因毒而終。（《大正》51，頁180下—181上）。

2. 在《景德傳燈錄》第二十八祖「菩提達磨」中記載：

（1）師又曰：吾有《楞伽經》四卷，亦用付汝，即是如來心地要門，令諸衆生開示悟入，吾自到此凡五度中毒，我常自出而試之，置石石裂，緣吾本離南印來此東土，見赤縣神州有大乘氣象，遂踰海越漠爲法求人，際會未諧如愚如訥，今得汝（指慧可）傳授，吾意已終。（《大正》51，頁219下）。

（2）時魏氏奉釋禪俊如林，光統律師流支三藏者乃僧中之鸞鳳也。觀師演道，斥相指心，每與師論議是非，鋒起。師遐振玄風，普施法雨而偏局之量自不堪任，競起害心數加毒藥，至第六度，以化緣已畢傳法得人，遂不復救之，端居而逝。（同上，頁220上）。

以上是二部佛教史所記載。《景德傳燈錄》是宋代道原纂

，離南北朝時代之達磨禪師較遠，唐代道宣《高僧傳》沒有這段毒害記載，所以再以《歷代法寶記》補充。又印順導師《宋譯楞伽經與達磨禪》一文也提到達磨受到菩提流支門下不斷毒害，也可印證之。

(二) 毒害原因之探討

上文記載達磨禪師以《楞伽經》四卷付法二祖慧可，此四卷經典是劉宋，元嘉二十年（四四三）求那跋陀羅譯，又稱宋譯《楞伽經》。又說禪師與菩提流支、光統律師議論法義，也受其毒害，此菩提流支係北魏時譯《楞伽經》者，又稱魏譯《楞伽經》十卷。何以禪師與菩提流支等有不同見解，原來四卷與十卷之《楞伽經》翻譯出來之經旨不同之故。可見此毒害事件也與世尊之提婆達多一樣，是法義差異之諍。現在簡介四卷與十卷《楞伽經》之思想差異如次。

(三) 達磨禪師與菩提流支門下諍論重點在四卷本與十卷本思想之差異。其差異可由譯者與讀者對佛法認知不同而異。

1. 從譯者的性向瞭解四卷本與十卷本之思想

原來梵文本《楞伽經》（又名《入楞伽經》）是法相唯識系思想，但是四卷本譯者為「中印度三藏法師」求那跋陀羅，他在西元四三五年由海路來華。在來華途中，海風突然停止，他所搭乘之船不能前進，而船上淡水所剩無幾，水手們不知所

措。求那跋陀羅即作法求風求雨，遂使整船旅客能安然抵岸。他在華三十三年之間，譯作頗多，有《勝鬘經》、《央掘魔羅經》、《雜阿含經》等。他在劉宋明帝泰始年間（468）入寂，世壽七十五。四卷本在劉宋時所譯，所以又稱宋譯。

四卷本譯者曾譯《勝鬘經》，本經以「一乘方便」為題，又《楞伽經》由《勝鬘經》而來，故二經可看作一乘宗代表作品。

在《勝鬘經》「一乘方便」說下有佛性說法，而在四卷本也有一段文說佛性用「如來藏」，說人心用「識藏」，經文結合兩者說成「名為如來藏的識藏」。十卷本沒有這樣說，它把如來藏與藏識不同，特別加上「如來藏不在阿黎耶識」（阿黎耶識即藏識之異譯）。再為如來藏與藏識是二法，也可說二心，即是如來藏識是淨心，阿黎耶識是染心，這是十卷本的看法。而四卷本把如來藏識與識藏結合為一，是一心說，是一種自性清淨的心。套上現代大乘佛學之思想體系，四卷本是真常唯心系，十卷本是虛妄唯識系，二系思想截然不同的。

又，從譯者對梵本經典解讀不同而有差異。

楞伽法門，一般看作唯心法門。《楞伽經》到處宣說唯心所現，阿賴耶識顯現一切。但佛說唯心所現，不像一般唯心論者，將全部精力去說明怎樣的唯心所現。唯心論者不但是玄奘

的唯識系，就是菩提流支的地論系，真諦的攝論系，屬於無著世親的瑜伽學者，都不免著重於立，建立於「依心立境」、「境無心有」的立場。所說的心又正是虛妄分別的心識，這與宋譯《楞伽經》是不相應的。

《楞伽經》意趣是內向的。唯心所現，為觀察的方便，而著重於導入超越唯心的自證自覺。宋譯是明確宣示，「如實處見一切法者，謂超自心現量」，魏譯（十卷本）示：「云作住如實見？謂入自心見諸法故」；唯心非實的教說，宋譯：「受想悉寂滅，亦無有心量」，魏譯：「無想定滅盡，亦皆心中無」；宋譯：「超度諸心量，如來智清淨」，魏譯：「能入是唯心，智慧無垢相」。楞伽說唯心，而著重於超越唯心，宋譯是特重於此，這也是達磨禪重視宋譯的楞伽經之理由。

唯心所現的心，平常所說的「集起心」。佛說唯心所現，要人覺了一切為唯心所現的，不取著於唯心所現，境空心寂而契入於寂靜的如實。所以《楞伽經》提到：「大乘諸度門，諸佛心第一」；「此過去未來現在諸如來應供等正覺性自性第一義心」；「成真實相，一切佛語心」；「成自性如來藏心」。此心非樹木心，非念慮心，這如樹木的中心，堅實的，與一般

所說的「核心」、「心髓」一樣。如來藏心，自性清淨心，都是這樣的真實心，是不可從思慮分別。

2. 從讀者修禪方式瞭解四卷本與十卷本之差異

(1) 從達磨禪師言論來瞭解

達磨禪的古典記載，要推「二入四論」。二入中的理入，是從禪思去證入真理。如說：「藉教悟宗，深信含生同一真性，客塵障故，令捨妄歸真。凝住壁觀，無自無他，凡聖等一，堅住不移，不隨他教，與道冥符，寂然無為，名理入也」。此理，又說為「性淨之理」。從藉教悟宗，到捨妄歸真，是從聞思去悟解佛法的宗要。然後凝住壁觀，從禪觀去體證本淨的真性。

達磨傳禪，以《楞伽經》授慧可。所說的藉教悟宗，只是「含生同一真性」、「性淨之理」，並不以唯心為悟處。這惟有從宋譯楞伽的特重，藏識真相、真識、超越心量、真實、實際，以及「修行示真實」、「宗為修行者」的法門才能看出二者的一致。

(2) 從慧可禪師言論來瞭解

慧可再傳滿禪師，常常說：「諸佛說心，令知心相虛妄法

，今乃重加心相，深違佛意」。這正是《楞伽經》：「若說真實者，心即無真實」；「採集業說心，爲化諸愚夫」的注解。

達磨禪以大乘唯心的《楞伽經》爲證，而但說「眞性」、「性淨」，意在超越唯心，離心意意識，也即是自性清淨的如來藏，無自無他，凡聖等一的眞性。

宋譯楞伽譯主，求那跋陀羅，是特別著重本性清淨的如來藏。在所譯的楞伽經中，更著重流露這點，這難怪達磨禪與菩提流支門人見解不合。

慧可禪師以後禪者多說「明心見性」、「自心是佛」、「即心是佛」、「即心即佛」、「自己心靈體離斷常」、「百千法門，同歸方寸」，顯然此「心」是受譯主如來藏清淨心之見解的影響。

(3) 依《楞伽師資記》來瞭解

慧可傳達磨禪，以宋譯楞伽爲印證，其關合之點究何所在？昔傳有達磨論十餘紙言之（見《楞伽師資記》），今散佚無可考，但取魏譯十卷本比勘宋譯四卷本，尋其根本異同。其一，據宋譯經應以如來藏爲觀行之對象；如來藏即阿賴耶，亦即所觀妄境剋實之法體。其二，據宋譯經文又應以住眞如爲觀行

之方便，故始藉言教而終歸親證。

若在魏譯十卷本，判如來藏與阿賴耶爲二，慧可禪師不語於此，可見他接受宋譯之楞伽經之義。至於攝論家，於阿賴耶外別立第九清淨識以擬如來藏，其說與北道地論師相通，亦即間接受魏譯譯主菩提流支。慧可禪師反對流支，反對地論，以至反對攝論家，此又勢所必至的。慧可既然接法於達磨，又受流支一派之刺激更積極創宗以光大其師之禪法是可預知的。

中國佛教學者呂澂居士在《禪宗史實考辨》一文中說《寶林傳》卷八記載達磨禪師之中毒六次而亡是流支慧光所爲。此與印順導師如前述也這樣說，可見遭毒身亡是事實。

若大乘有三系思想，眞常系之達磨在中土弘傳受唯識系之流支一派因法諍而毒害，此也是法諍從口諍至身諍一個佛教不幸案例，但達磨禪師身亡前說：「今得汝傳授，吾意已終」，「化緣已畢，傳法得人，遂不復救之，端居而逝」，並沒有要門人報仇等反擊動作，二祖慧可也離開有糾紛的教區，另地弘法。

（待續）

佛教邏輯的淵源、發展和傳入中國的三個時期（一）

• 上海沈劍英

一、佛教邏輯的淵源和沿革

佛教邏輯，大乘瑜伽行宗謂之「因明」（Hetuvidyā），是印度邏輯的一個門類。

印度邏輯不是憑空而來的，早在印度產生吠陀聖典的時代，就有它的萌芽，後來更成熟於印度各派哲學的大辯論之中。那時不僅佛教和婆羅門教有論辯，而且婆羅門教又有六大派別的不同，還有耆那教等其他的教派，相互間都有激烈的論辯。

在這個大論辯的過程中，邏輯、知識論和論辯術得到了充分發展。這一點跟希臘邏輯、中國古代名辯思想的產生和發展具有共同性，都有在哲學大辯論、思想大交鋒的過程當中產生和發展成熟起來的歷史背景。在古印度，婆羅門教的一些宗派

對論辯過程中所產生的一些思辨方法問題作了研究。如推理和論證以及反駁的形式、論辯術、知識論等作了多維度的研究，形成了一門思辨方法論，可以稱之為印度邏輯，但它是多維度的思辨方法論，並非純粹的邏輯，用現代術語來表述，即為「非形式邏輯」（非純粹形式的邏輯）。希臘邏輯也是這樣，開始也是一種多維度的思辨方法論。

1. 古印度早期的兩部邏輯文獻

從印度古代的文獻來看，現存系統闡述邏輯方法的最古的文獻應該存在於《遮羅迦本集》（Caraka-saṃhitā，亦譯《遮羅迦醫道要集》）之中。《遮羅迦本集》是印度內科學的一部醫書，醫書中怎麼會含有印度邏輯最古的文獻呢？因為在《遮

羅迦本集》的第三編第八章裏面專門講了論議(vada)的問題，一共有四十四項原則，保存了比較原始的古印度邏輯系統。當然在它之前可能會有一些零散的文獻，但是沒有傳下來。由於印度這個地方比較濕熱，有很多東西不容易保存，所以我們今天能看到的、記載著古老邏輯系統的書是《遮羅迦本集》。

遮羅迦(Caraka)是印度貴霜王朝(Kushan)時期迦膩色迦王(Kaniska)的御醫，生活的年代大概在西元二世紀上半葉。

他把印度古代的一部內科學的醫書整理成了今天我們所看到的《遮羅迦本集》。他在書中說到醫生需要學一點思辨方法。確實，醫生給人治病要用到思辨方法，如中醫通過望聞問切來辯證施治，望聞問切就含有邏輯推理，醫生看到一種什麼樣的現象，可以推出病人可能得了什麼病。當然邏輯這個名詞在印度古代是沒有的。遮羅迦把當時流傳在思想界的一些邏輯方法作了整理，融入自己的見解，稱之為「論議的原則」。對佛教來講，這是外道邏輯，是婆羅門教的原始邏輯系統。遮羅迦崇奉

婆羅門教數論派(Saṅkhya)哲學，他在《遮羅迦本集》裏還系統闡述了原始數論思想。

那麼這個「論議的原則」跟佛教邏輯有什麼關係呢？佛教邏輯最早的一部論書叫做《方便心論》(Upāya-Kauśalya-hṛdaya-sāstra)。《方便心論》跟《遮羅迦本集》差不多是同時代的，可能略晚於《遮羅迦本集》。根據印度一般學者的研究，二者大概是在西元二世紀的上半葉先後問世的。

《方便心論》是何人所寫？傳說是龍樹(Nāgārjuna)寫的。但是不大可能，因為在各種經錄裏講到《方便心論》時都沒有提到龍樹的名字。龍樹是大乘佛教中觀宗(Sunyavadin)的祖師，他是反邏輯的，他不可能寫這部書。而且龍樹是三世紀時人，《方便心論》產生的年代則在二世紀上半葉。根據日本著名佛教學者宇井伯壽的研究，認為《方便心論》是小乘寫的。學者一般同意這種說法。

小乘的《方便心論》吸收了論議的原則裏面的一些內容，這說明《遮羅迦本集》在前，《方便心論》稍後，但二者應是

同時代的，所以二者蒐集的資料有時相同，用例有時也相同。《遮羅迦本集》把這樣的思辨方法稱之為「論議的原則」，而《方便心論》把這樣的思辨方法稱之為「方便心」，當時並沒有統一的名稱。

2. 從足目至世親

足目是一個什麼人？怎麼叫足目？這個名字很古怪！其實足目的名字叫喬答摩(Gautama)，在中國的古籍裏頭稱他為足目(Akṣapāda，音譯惡叉波陀)。他是印度婆羅門教正理派(Nyaya)的始祖，是正理派根本論書《正理經》(Nyāyasūtra)最初的作者。這個學派可以稱之為邏輯學派，它的《正理經》闡述了正理論的邏輯系統，以及知識論和哲學問題，還有辯論術等，但是邏輯、知識論和辯論術是它論述的重點，這就是著名的十六句義，十六句義也就是正理論的十六個哲學範疇。這部論書，是印度哲學史和邏輯史上最重要的文獻之一。足目是西元一世紀時的人，雖然足目是《正理經》的始作者，但並不是唯一的作者。《正理經》應該還有後續的作者，它最後完成

的時間當在西元三世紀。為什麼？因為在這部書裏邊，批判了龍樹(Nāgārjuna)的中觀(Mādhyanika)哲學。龍樹約為西元三世紀時人，所以此書完成的時間必在龍樹創立大乘中觀宗之後。而且這部書中有一些內容是吸收了《遮羅迦本集》和《方便心論》的，這也說明此書完成於它們之後。這部書裏邊的一些邏輯方法，後來也為佛家所汲取，當然只是批判地吸收。在古代印度諸哲學學派之間，在邏輯主張方面互相批判、互相借鑒的現象是非常普遍的。這種現象也促進了古代印度邏輯的發展。

佛教到了彌勒(Maitreya)的時候創立了大乘佛教的「瑜伽行宗」(Yogācāra)。彌勒是瑜伽行宗的始祖。瑜伽行宗的根本論書《瑜伽師地論》(Yogācārabhūmīśāstra)據說是由他的弟子無著(Ārya Asaṅga)記錄彌勒的口義而撰寫的。這是一部巨著，有一百卷之多，系統地論述瑜伽行的理論。《瑜伽師地論》的第十五卷就專門闡述了大乘佛教最初的邏輯思想，書中稱之為「因明」(Hetuvidyā)。

無著的弟弟世親(Vasabandhu)是一位承前啓後的古因明家，當然也是瑜伽行派最主要的理論家。

佛家邏輯分古因明和新因明。古因明集大成的大師就是世親。他寫過一部《如實論》，據說還寫過《論軌》、《論式》、《論心》這三部與因明有關的書，但世親的弟子陳那在《集量論》中說：「《論軌》(Nādaśīdhi)非師造。」²並且對《論軌》中的一些觀點提出批評。

世親的《如實論》原有三卷，今天我們所能看到的只有一卷，即「反質難品」。就這一卷來看，他對古因明做了一個總結。古因明本來由宗、因、喻、合、結，五個支分組成，而世親卻常常只用宗因喻這三個支分，這是一個重要的省略，是從古因明向新因明過渡的一個跡象、一個先兆。更值得注意的是，當時正理派的一個旁支正理修摩(Nyāyasaunhya)或正理須摩(Nyāyasoma)曾提出「因三相」(Trairūpya)的規則。這「因三相」最早引錄於無著的《順中論》，但無著說：「我不取因三相」。而他的弟弟世親卻取「因三相」說，這個「因三相」

是什麼呢？它是古因明的規則，是一種類比論證的規則。但世親將因三相納入自己的因明體系，這也為陳那的因明改革打下了基礎。另外，《如實論》還借鑒《正理經》第五卷關於墮負(Nigrahasthanapṛāpta)和誤難(jāti)的理論，其第二道理難品所論列的三類十六種倒難，是對《正理經》v.1所說的二十四種誤難的刪訂和增補；而其第三墮負難品所述的二十二種墮負，則與《正理經》v.1所列的墮負幾無二致。

從無著到世親，古因明在發展，世親是古因明的集大成者，也是一位由古因明趨向新因明的過渡人物。到了他的弟子陳那(Dinnāga 約440-520)，古因明始告終結，創成了新因明的系統。

註釋

1. 宇井伯壽：《印度哲學研究》第2卷第475頁。東京，岩波書店。

2. 法尊譯編：《集量論略解》第8頁。中國社會科學出版社，1982年。

(待續)

天台以前的三諦三觀說（二）

佐藤哲英 著
依 觀 譯

三

其次關於三觀說，就筆者管見所及，有如次九種：

（一）七處三觀經之三觀說——觀身、觀五陰、觀六衰

（二）仁王經之三觀說——法假虛空觀、受假虛實觀、名假虛實觀

觀

（三）瓔珞經之三觀說——從假入空觀、從空入假觀、中道第一

義諦觀

（四）淨影寺慧遠之三觀說——別相觀、總相觀、破相觀

（五）嘉祥大師之三觀說——世諦觀、真諦觀、非真俗中道觀

（六）道宣律師之三觀說——性空觀、相空觀、唯識觀

（七）杜順禪師之三觀說——真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀

（八）荆溪尊者之三觀說——從行觀、付法觀、託事觀

（九）宗密禪師之三觀說——泯相澄神觀、起幻銷塵觀、絕待靈

心觀

以下擬就此等三觀說，予以略述。

（一）七處三觀經之三觀說

此乃原始佛典中的三觀說，恐是唯一之論述。《七處三觀經

》云：

何等為三觀。識亦有七事。得五陰成六衰，觀身為一，色

觀五陰為二，觀六衰為三。故言三觀。（大正，二，八七

六c）

後文將予以詳說。

(二)仁王經之三觀說

《仁王經》卷首載有法假虛實觀、受假虛實觀、名假虛實觀，經文本身雖不是以三觀之名稱之，但仍是三觀說的一種，是出自於《大品般若》之法假、受假、名假。

(三)瓔珞經之三觀說

《瓔珞經》之賢聖學觀品云：

三觀者。從假名入空二諦觀，從空入假名平等觀，是二觀方便道。因是二空觀。得入中道第一義諦觀。（大正，二

四，一〇一四b）

天台大師依此文而構成空觀、假觀、中觀之三觀說，如後文所述，一心三觀之觀法是天台實踐法之中核。

(四)淨影寺慧遠之三觀說

慧遠於《大乘義章》卷十「止觀捨義」之下，揭出別相觀、總相觀、破相觀的三觀說。慧遠將智慧分爲世間世俗智與出世間無漏智，此無漏智又分爲般若（慧）、毘婆舍那（觀）與闍那（智）等三種，此三者若約人而分別：（一）般若，一切凡夫有慧，故名爲慧，（二）毘婆舍那，一切聖人（聲聞緣覺）善觀苦無常等，故名爲

觀，（三）闍那，諸佛菩薩知一切諸法之差別，故名爲智，其次，隨境而分別，其文云：

二隨境別。言般若者，是別想觀，別知世諦。毘婆舍那是總相觀，總知真諦。闍那是破相觀，言闍那者，是破相觀。破離有無知一實諦。（大正，四四，六六六c）

茲圖示淨影寺慧遠三觀與三智、三諦的關係如次：

慧遠三觀	(三智)	
	別相觀—般	若—世諦
破相觀—闍那	總相觀—毘婆舍那—真諦	三諦
	那—一實諦	

(五)嘉祥大師之三觀說

嘉祥於《法華玄論》卷十釋觀世音之「觀」字時，揭出如次之三觀說：

觀音之名具三觀。世諦觀、真諦觀、非真俗中道觀也。問：今文但言觀世音耳，何處有三觀？答：觀音受記經出觀音所解具三觀音也。又論云：因緣所生法，即是空，即是中道者，明世間音聲即是因緣即空即中道。故具得三觀也

。(大正，三四，四四八b、c)

亦即嘉祥於釋觀世音之名義，在《法華義疏》中，作為所觀境

，提出世諦、真諦、非俗非真中道第一義諦的三諦，今作為能觀之智，則提出三觀。兩者的關係表示如次：

嘉祥之三觀說（能觀智）	世諦觀——世諦	
	真諦觀——真諦	嘉祥之三諦說（所觀境）
非真俗中道觀——非俗非真中道第一義諦		

(六)道宣律師之三觀說

《四分律行事鈔》卷下之四「沙彌別行篇」之釋下，道宣云：

經中乃多要分三位。一者小乘人行，觀事生滅，知無我人善惡等性。二小菩薩行。觀事生滅，知無我人善惡等性。三大菩薩行。觀事是心意言分別。（中略）若論定慧，小觀相空深觀唯識。（大正，四〇，一四九a）

此《行事鈔》所揭三觀說不甚明瞭。若依元照《四分律行事鈔資持記》卷上四所載：

即沙彌篇性空、相空、唯識三觀，性相二空即空為理。唯識一觀即識是理。此三種行名為聖道。（大正，四〇，二

三八c）

是言及性空觀、相空觀、唯識觀等三觀之名。

(七)杜順禪師之三觀說

杜順的《法界觀門》收有宗密《註華嚴法界觀門》之全文，其卷首云：

修大方廣佛華嚴法界觀門略有三種。真空第一，理事無礙第二。周遍含容第三。（大正，四五，六八四b、c）

揭出真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀等三觀。此三重觀門是證入《華嚴經》所說法界之理的觀法，據此，清涼大師在《華嚴法界玄鏡》一書中，提出（一）事法界，（二）理法界，（三）理事無礙法界，（四）事無礙法界等四法界之說。其第一的真空觀相當於理法界，觀一切諸法本來無實性，色即空，空即色，空色無礙，泯絕無寄。第二的理事無礙觀相當於理事無礙法界，觀差別之事相與平等之理性炳然存在，彼此無礙鎔融。第三的周遍含容觀相當於事事無礙法界，觀一切事物悉大小含融，一多相即，徧攝無礙，交參自在。

(八)荊溪尊者之三觀說

（下轉第5頁）

菩薩道次第論述（八）

／林維明

4. 道次第中的斷證論：佛為諸二乘人說斷除煩惱障，令其從生死輪迴中解脫，證涅槃，而大乘者，悲愍眾生苦，志求佛道普利眾生，故佛說斷所知障證得佛果，因此大、小乘各部派的修道次第，都是依彼果斷說彼果利的方式而有所宗，但大乘中觀根本派也就是般若、中觀和應成派月稱論師系統是根據《般若》、《華嚴》二經的宗趣，就是在入空性的果利之基礎上，而說彼果斷例如《般若經》云：「無明等義無所有故……無明滅義無所有故……是貪等義無所有故」（T.7, 45 c18-27），另外亦說：「有情施設俱不可得故，無縛無脫……無染淨……無業無煩惱……亦無異熟果……如何得有我及有情流轉諸趣現三界等種種煩惱……法相常住，真如，法界，不虛妄性終無改轉。以一切法法性法住法定真如實際不虛妄

性，不變異性……此中尚無我等可得……云何當有成熟、令其解脫？唯依世俗假說為有」（T.7, 405b25-c16），又說：「如是三毒自性遠離、非盡、不盡、有生死法不起不墮，於諸聖道不離不修，彼於此智能深信解」（T.7, 970d4-10）。由以上三個引文知煩惱及所起的世間生死諸法，都在諸法實相，畢竟空無所有，不可得的第一義諦平等無異之中。

《大智度論》說：「菩薩用實智慧般若觀是煩惱即是實相」（T.25, 417c20-21）。《大智度論》亦引《諸法無行經》喜根菩薩所說偈以明其義，此偈頌如言：「貪欲之實性，即是佛法性，佛法之實性亦是貪欲性，是二法一相，所謂是無相……若人不分別貪欲瞋恚癡，入三毒性故，則為見菩提，是人近佛道，疾得無生忍……若欲捨遠貪，不得遠於貪；若

貪實法，是人能離貪」(T.15,759c-760c)，此中文殊師利菩薩且說：「若達法不生不滅不斷一切不善法，不成就一切善法，是何所見？何所斷？何所證？何所修？何所得？」。

(T.15,757b25-27) 其意思是說若法不生不滅就不能分別斷諸不善法，或成就諸善法，無分別法中就無所見、斷、證、修、得，即隨知諸法無實、無生、無虛妄是無斷證之義可說的，故《大智度論》談到斷煩惱，都依此一原則，如說：「行者不分別是斷、是煩惱，何以故？煩惱相顛倒不定故，煩惱性即是斷是故言離」(T.25,560c26-28)，又說：「諸法不起，不生，無所作諸法自然斷相故名斷」(T.25,520a12-13)及：「結使即是顛倒覺，顛倒除卻名為斷是故，斷法即是空，無有分別」(T.25,611c21-23)。

那麼《華嚴經》如何建立菩薩斷障之理，依《十地品》第三發光地中說：「此菩薩觀一切法不生不滅，因緣而有，見縛先滅……邪貪、邪瞋及邪癡悉得除斷，所有善根轉更明淨」(T.10,188c10-14)，而第四焰地則曰：「……觀諸行生

滅故……觀無所有盡……所有身見為首，我……我所故，財

物故，著處故，於如是等一切皆離」(T.10,189c11-190a24)引文以觀緣起無生、性空無盡為本，第三地的「見縛先滅」其中先是指菩薩現見空性入地，即斷薩迦耶見、戒禁取三結，見所斷縛之意，《十住毘婆沙論》云：「是心不雜一切煩惱……是心無覆，離諸邪行」(T.26,24c15-20)引文指出見道斷，修道斷等諸煩惱，不與心和合……故此心不覆聖道，離一切顛倒心行。此但說發菩提心果利功德，而寓果斷於果利之中，即本無可斷法，而為眾生方便，故假說為「斷」。此就是龍樹月稱所撰諸論，力主依果利功德說果斷的道理，如是才是符合《般若》、《華嚴》的聖教量，但是卻成立三種斷障的理趣，說明如下：

(1)入初地時所斷煩惱障及其斷障理趣：如《入中論》說：「從此由得彼心故，唯以菩薩名稱說。生於如來家族中，斷除一切三種結，此菩薩持勝歡喜，亦能震動百世界」(法尊譯，頁4)釋曰：地前，雖有世俗菩提心，但仍是凡夫、

發勝義菩提心，則唯可稱為菩薩。此菩薩已生如來家族中，斷除薩迦耶（我）見，疑見和戒禁取見三結。斷薩迦耶見即現見人無我。疑見是懷疑佛說，非真理，是對解脫道疑惑，故為障解脫行之發起，而戒禁取見則是非道謂道，陷於歧途，令解脫者不能得正解脫道是出世間的障礙，而別趣餘道，這三種結都是未見真實，而初地菩薩由入空性故得彼果利功，由離障地之過失故生不共二乘的殊勝歡喜，亦能顯神通，周遍震動百世界。由上述知初地時，由入空性即顯人無我、法無我和真實為一義，只說永離三結，並未特別成立諦現觀或其他斷障的方法，只說離障地的過失，即離我見，疑見及戒禁取見三結。而《十住毘婆沙論》說：「菩薩如是得初地已，名生如來家……得六波羅蜜滋味，不斷諸佛種故，心大歡喜」（T. 26, 26a1-7），雖然與《華嚴經》之初地相符，但未涉及斷障之事。

(2)得無生法忍時所斷煩惱障及其斷障理趣：首先討論根本斷和薄少斷，《大智度論》說：「斷有二種，一者根本斷，二者薄少斷。此中說薄少斷，行者不分別是斷，是煩惱？」

何以故？煩惱相顛倒不定故，煩惱即是斷，是故說離」（T. 25, 560c25-28），所以說，薄少斷是把煩惱折伏到最低限度，而不礙安隱行道，是指生如來家（初地）至無生法忍期間的所斷，而根本斷就是已得無生法忍時所斷，然則如何令煩惱薄少，《大智度論》說：「諸菩薩於諸煩惱中，應當修忍，不隨結使……正思惟故……思惟觀空，無常相故，雖有妙好王欲不生諸結……令諸結使消……實知諸法相故，於結不瞋，功德不愛，以此智力能修忍辱……是故能知諸法相，生死涅槃一無二」（T. 25, 169a6-c1）其主旨是菩薩為求佛道，生怕墮入二乘故不求速疾斷結，故先修遮此不隨的薄少斷。依此宗趣，《華嚴經·十地品》的修忍辱為主的第三地和修精進為主的第四地，均為「薄少斷」的修持。

《大智度論》說：「菩薩得無生法忍時斷煩惱，得佛時斷煩惱習」（T. 25, 262a14-15）。引文指出得佛時，只斷煩惱習氣，因此無生法忍所斷的煩惱就是根本斷。而論中又說：「阿鞞跋致菩薩得無生法忍時斷諸煩惱」（572b29）

，及「未無生法忍名學地，已得無生法忍名無學地」(594c17-18)。《十地品》說：「於七地中……菩薩成就此(無生法)忍，即時得入第八不動地」，故知第七地滿心時斷煩惱的。《大智度論》說：「何等為一念？所謂菩薩得無生法忍，斷一切煩惱除諸憶想分別，安住無漏心中」(674c16-18)，由此引文知無生法忍與斷煩惱是同一念，故知依得無生法忍說斷。《大智度論》又說：「云何菩薩不著我……云何菩薩無生忍……云何菩薩煩惱斷諸煩惱……是故菩薩住七地中具足二十法」(416b7-c11)，可知無生法忍和斷煩惱是包含在七地菩薩圓滿二十法之中。其中之「轉煩惱是薄少斷」(417c18-22)。一切法(攝一切煩惱)皆因心的分別生，心即無分別，則煩惱即斷，畢竟空，猶如虛空、是名得無生法忍(T.10,199a5-11)。《般若經》云：「云何菩薩摩訶薩應圓滿遠離煩惱？善現！若菩薩棄捨一切有漏煩惱習氣相續，是為菩薩應圓滿遠離煩惱。」(T.7,87b5-8)。其意思是說此地菩薩應棄捨一切有

漏煩惱習氣相續，所生的雜染諸法及煩惱過失，也就是永伏煩惱現前，到成佛時才永斷煩惱所知二障的種子，這是唯識宗的看法；而《大智度論》則說：「菩薩得無生法忍，煩惱已盡，習氣未除故，因習氣受法性生身，能自在化生……十地滿，坐道場，以無礙解脫力故，得一切智，一切種智、斷煩惱習」(T.25,261c22-27)，此處說的習氣是指煩惱滅後的殘餘之氣，並非唯識宗的種子義，這是有區別的。

如前說，菩薩得無生法忍時，斷一切煩惱才是根本斷，但《華嚴經》中「住六、七地菩薩雖薄少斷，但煩惱應已全遮」(T.10,195a1-5,197a13-c4)。由經義有二個重點：(一)六地諸煩惱魔無能沮壞，七地則一切煩惱不現行；(二)六地善修空、無相、無願三解脫門，能入滅定而不託滅而七地則能念念滅定、念念起而不作證，能不現生死而深愛涅槃。由第一點可斷定此二地菩薩的染污無明，及其所引諸煩惱已完全遮止。而由第二點可斷定二地菩薩所入滅定即是涅槃，以不取證，故名為滅定，但深愛涅槃。(待續)

諦閑法師對飛錫念現在佛思想之詮釋義涵（五）

——諦閑法師《念佛三昧寶王論》之詮釋研究

• 釋廣融

第三節 諦閑法師「心境不二」的詮釋義涵

依據飛錫法師通念三世佛的觀點，念未來佛後，須接著緣念現在佛——阿彌陀佛，收攝心念，以淨土為依歸。諦閑法師曰：

須知十方諸佛，為究竟佛。約三世言，過現皆究竟佛也。而一切眾生，則未來佛也。即一闡提，時節因緣到來，亦可作佛。蓋法身常住，在凡不減，在聖不增，本來平等。所惜者眾生迷真逐妄耳。若能一念回光，發心心佛，即是反流功夫。迨得往生極樂，便登不退。從此見佛聞法，而與清淨海眾，共為伴侶，直至成佛，此真勝異方便。⁹¹

諦閑法師依《法華經》唯一佛乘之義，肯定眾生皆當成佛道，

即使近乎斷善根之一闡提人，他亦認為只要時節因緣成熟，遭逢善知識之引導，喚醒心中沉睡已久之菩提種子，亦當成就正覺。這是因為心佛不二，佛性平等一如，在凡不減，在聖不增，只因眾生乖昧真理，追逐心外之妄法所致。他稱讚淨土法門是真勝異方便，只要識自清淨本性，發心念佛，即得背塵合覺，趣入聖者之流，待往生極樂淨土後，從此與清淨大海眾菩薩等善知識共為修學伴侶，即登不退位，終不退失菩提心，直至成就無上正等正覺。此正表露出諦閑法師歸心淨土之指向。

諦閑法師主要以「心境不二」的脈絡來詮釋《寶王論》中卷念現在佛的思想，如《義疏》云：

既知佛通三世，即知境之豎窮三際也。心念諸佛，即知心之橫遍十方也。心境不二，非橫非豎也。心靜宛然，

亦橫亦豎也。如摩醯三目，似伊字三點，不縱不橫，不並不別。⁹²

此主要欲闡明無能所之別，無能念之心與所念之佛，念而無念，無念而念。「能念之外無所念，即心外無佛也。所念之外無能念，即佛外無心也。心外無佛，全佛即心。佛外無心，全心即佛。」⁹³中道實相之念佛三昧。以下則分門論述諦閑法師的詮釋義涵。

▲念現在佛專注一境門第八：

此門中提到：

阿彌陀佛本願之力，若人聞名稱念，自歸彼國，如舟得水，又遇便風，一舉千里，不亦易哉？⁹⁴

諦閑法師認為上文闡明了持名念佛乃功高易近，最易成就無上菩提之法門。至於為何單念彌陀，主要是緣深之由。諦閑法師指出，「彌陀最初發心，以大悲願力，度苦惱眾生。成佛以來，於今十劫。十大劫內，無時不念苦惱眾生。十方世界中，唯有娑婆世界最苦，故對此土之極苦而名彼國之極樂，極樂之彌陀，發願度化極苦的眾生，此佛之願力，十大劫來，未曾間斷，與此土之眾生因緣最深，故專念西方之彌陀，不念餘方諸佛。」⁹⁵這即表示此佛與娑婆因緣最深，最契合眾生根機之故。但有人質疑念佛乃屬有相、有求之有漏行，飛錫法師說：「在

有未嘗有，居無未嘗無，何患佛有相，心有念哉？」⁹⁶諦閑法師認為這是欲捨離執取二邊之邪見，有為即無為，相即不二。「在有未嘗有」指雙遮；「居無未嘗無」指雙照。雙遮雙照，無一並非中道實相之展現，而修念佛三昧即是行中道之行。⁹⁷

▲此生他生一念十念門第九：

有人因覺悟人命無常，猶如石火電光，倘若一念蹉跎，臨時悔無所及。我輩修道之人，尚不親於剎那不住之心，況親於四大假合之身，及身外夢幻泡影之虛境？識海無涯，業根深結，境風浩蕩，如飄一葉之蓬，茫茫何之？不勝危懼！願示我一生取辦之計。⁹⁸飛錫法師說淨土法門集功業之大成，且是大乘特有的法門，二乘人因執於空見，急證涅槃，不念眾生，故與淨土無緣，不言及之。諦閑法師於此註解說：「二乘人飲三昧酒，墮無為坑，見三界如牢獄，視生死若冤家。不念眾生苦，缺乏緣念眾生的大悲心，所以聲聞藏不談淨土，唯菩薩藏有之。」⁹⁹諦閑法師主要點出修念佛三昧能成辦一生的大事，且是至圓至頓，唯攝發菩提心的大乘菩薩，此是耽著於空，怖畏生死的聲聞人所無法相應的殊特法門。至於一念或十念可得往生的疑問，飛錫法師說十念是針對心性羸弱的罪惡眾生而方便言說，若念心深切，一念即足以往生，此乃為正行。諦閑法師指出世出世間的染淨業，皆由一念而成。染淨為因，成蘊妙果。

因果相符，絲毫不爽。此一念往生之說即比喻了當下念力之宏大，不可思議。¹⁰⁰

▲是心是佛是心作佛門第十：

此門中有人截取《觀經》「是心作佛是心是佛」經文，認為佛是自心的展現，故何必遠稱彌陀，存想極樂呢？這不是捨內趨外，棄已求他，向外追逐嗎？飛錫法師答曰：「正明念阿彌陀佛，以念佛故，佛從想生，故云是心是佛。」¹⁰¹諦閑法師對此則論述說：「念佛法門，正從《觀經》開出，以彼經前之十二勝觀，非是凡夫心力所及。乃於第十三，開出有劣像之觀。而鈍根障重的衆生，猶不能觀，故於第十六大開稱名之門，以心想佛，故云是心作。直指心是，故云是心是。子安得竊取彌陀之觀，而反噬彌陀之心呢？」¹⁰²極樂及彌陀都是由彼佛的願力所成，皆是唯心之物，既然是唯心，曲伸臂頃之間即可往生，不必審量距離遠近之問題。¹⁰³

至於如何區別魔光和佛光？諦閑法師說魔光有影，照耀眼睛，心不自在。而佛光無影，照觸清涼，心安自在。¹⁰⁴以此來印證即可明白。接著為破斥衆生執於無想，落入空見之執取，飛錫法師答曰：

若存所想之佛、能想之心，或避想佛，則以惡取空為無想者，則癡之甚也！吾今了佛皆從想生，無佛、無想，

何癡之有？此乃觀空三昧，非邪見也。¹⁰⁵

諦閑法師對此觀空三昧，詮釋為：「觀空，是初心入道之三昧。是正見，非邪見。」「冥真體寂，虛空其懷」指真空；「萬法並照，心未嘗有。」指妙假。「真智無緣，可名無念。」出妙假時，俗智有緣，可名有念。這些主要闡明我人現前一念想佛之心，無不具足一心三觀之妙法。¹⁰⁶由上可知，若執著能所之心，惡取空見，即與佛不相應，且若無想，豈非落入無記，等同於癡人？此皆斥責執無之過。

▲高聲念佛面向西方第十一：

此門主要闡述高聲念佛的殊勝，能破除塵累之障。但有人認為只要默念佛號，即可入於三昧，那又何必高聲念至響徹雲霄呢？飛錫法師提出高聲念佛具有五種攝心、去散之益，且「喧靜兩全，止觀雙運。」¹⁰⁷關於飛錫法師「喧靜兩全，止觀雙運」的觀點，諦閑法師註解說：「喧，即高聲念佛。靜，即繼想白毫。想毫是觀，聲佛是止。以止昏解散故。」¹⁰⁸「想毫」，即觀想佛的相好，屬於觀門。「聲佛」屬於止門。當心昏沉，暗昧不明，無法觀修時，即應高聲念佛，以止門來破除睡魔強敵，提起勇猛精進心，消融凡情俗累，發無漏慧，斷根本煩惱，如此即得止觀雙運之妙用。止觀猶如鳥之兩翼，缺一不可，相輔相成，定慧均等即可速成三昧，趣入成佛之道。

除了強調高聲念佛以外，飛錫法師亦申明坐必面西之觀點。有人質疑十方淨土皆有如來，又何必局限面向西方呢？飛錫法師說佛八十種好中，有一好是從常向於一切衆生而得，諦閑法師因此說，佛尚且向於衆生，衆生又怎能不向於佛呢？且自古即有許多高僧大德是面西而往生，此乃代表面向佛之光明處，因此怎可不信受呢？其次，關於般舟之義，諦閑法師說此之三昧成就時，佛即於觀中現相，故其正義爲現前，九十天只是剋期取證的助緣而已，並非正說。

註釋

- 91.《諦閑大師遺集第二編》：觀釋，《大乘止觀述記》，頁139。
- 92.《諦閑大師遺集第三編》：論釋，《念佛三昧寶王論義疏》，頁21。
- 93.《諦閑大師遺集第三編》：論釋，《念佛三昧寶王論義疏》，頁16。
- 94.《念佛三昧寶王論》：CBETA, T47, no. 1967, pp. 0138a13-a15。
- 95.參見《諦閑大師遺集第三編》：論釋，《念佛三昧寶王論義疏》，頁67-68。
- 96.《念佛三昧寶王論》：CBETA, T47, no. 1967, pp. 0138b12-b13。
- 97.參見《諦閑大師遺集第三編》：論釋，《念佛三昧寶王論義疏》，頁69-70。

- 98.《諦閑大師遺集第三編》：論釋，《念佛三昧寶王論義疏》，頁70。

- 99.參見《諦閑大師遺集第三編》：論釋，《念佛三昧寶王論義疏》，頁71。

- 100.參見《諦閑大師遺集第三編》：論釋，《念佛三昧寶王論義疏》，頁75。

- 101.《念佛三昧寶王論》，CBETA, T47, no. 1967, pp. 0139a10。

- 102.《諦閑大師遺集第三編》：論釋，《念佛三昧寶王論義疏》，頁76-77。

- 103.參見《諦閑大師遺集第三編》：論釋，《念佛三昧寶王論義疏》，頁77。

- 104.《諦閑大師遺集第三編》：論釋，《念佛三昧寶王論義疏》，頁78。

- 105.《念佛三昧寶王論》：CBETA, T47, no. 1967, pp. 0139b23-b26。

- 106.《諦閑大師遺集第三編》：論釋，《念佛三昧寶王論義疏》，頁79-80。

- 107.《念佛三昧寶王論》：CBETA, T47, no. 1967, pp. 0139c28-c29。

- 108.《諦閑大師遺集第三編》：論釋，《念佛三昧寶王論義疏》，頁82。

《待續》

佛經故事的啓示（二十一）

• 何世亮

五十二、送花人

佛在王舍城迦蘭陀竹林，當時波斯匿王還不知道有佛的存在，所以他每天都持著香花奉事天神。

佛爲了教化波斯匿王的緣故，就著衣持鉢，來到了王宮的地方，波斯匿王看到佛的光彩晃昱，照耀天地，威儀莊嚴，人中挺特，心中感到十分高興，就設食供養世尊，佛便爲王，說種種法，波斯匿王即於佛所深生敬信，捨去事奉天神。

於是波斯匿王每天持著香花供養如來，這位送花的人將花送到國王的地方之後，他又將其他的花拿到市場去賣，這時有一位外道看到了賣花的人，就問說：「你這些花有沒有要賣？」

送花人說：「要賣！」

須達長者也來到了旁邊，問說：「你這些花要賣嗎？」

送花人說：「要賣！」

這兩位買主各自競爭，加倍價格，結果增至百千兩以上，還爭執不下。

送花人就問外道說：「你買這些花，是要作什麼用途？」

外道說：「我是要供養那羅延天，以求福祐。」

又問須達長者說：「你買這些花，有何用途？」

須達長者回答：「用來供養佛。」

送花人說：「什麼是佛呢？」

須達說：「無窮無極，三界中尊，諸天世人，皆共敬仰。」

這時候送花人暗自盤算著：「須達長者是一位溫良敦厚的人，又極爲聰明，他現在想用百千兩金來買花，拿去供養佛，必定有大利益之事，我今日不如自己拿去供養。」

於是他就告訴二位買主說：「我花不賣了，我想自己拿去供養佛。」

須達長者聽了很高興，就帶著送花人去見佛。

送花人看到了佛的莊嚴，具有三十二相，八十種好，光明普耀，如百千日，甚懷敬信，即持花散在佛上，於虛空中，變成花蓋，隨佛行住。

送花人看到了佛的神通變化，即便以身，五體投地，發大誓願：「以此散花善根功德，使我來世，盲冥衆生，爲作眼目，無歸依者，爲作歸依，無救護者，爲作救護，無解脫者，爲作解脫，未涅槃者，令使涅槃。」

佛便微笑，從其面門，出五色光，繞佛三圈，還從頂入。

爾時阿難前白佛言：「如來尊重，不妄有笑，以何因緣，今者微笑，唯願世尊，敷演解說。」

佛告訴阿難：「你今天有沒有看到這位送花的人，拿著花散在我的頂上，於未來世，過三阿僧祇劫，當得成佛，號曰花盛，度脫衆生，不可限量，是故笑爾。」

五十二、天帝供佛

當時佛在王舍城迦蘭陀竹林，提婆達多極大愚痴，憍慢嫉妬，教阿闍世王，立非法制，擊鼓唱令，不讓民衆供養佛。

城中有信佛者，聽到這個禁令，大家都感到憂愁涕泣，悲感懊惱，使得天宮殿動搖不安。

當時天帝釋在天界感到奇怪，想著：「我此宮殿，有何因緣，如是動搖，我來觀察看看。」

結果看到了阿闍世王立非法制，令彼城人憂愁涕泣，使得天宮動搖不安。

於是天帝釋就來到佛所，高聲唱言：「我今當自供養佛僧，唯願世尊及比丘僧，盡其形壽，受我供養。」

佛不允許。

天帝又言：「若不受我終身供養，當受五年。」

佛亦不許。

天帝又言：「若不受五年，當受五月。」

佛亦不許。

天帝又言：「若不受五月，當受五日。」

佛終於答應了。

於是天帝釋將迦蘭陀林變成如天上的毘闍耶宮殿，十分美麗莊嚴，天帝釋與天界，手自斟酌天上的食物，手持著金器，

供養佛僧。

阿闍世王看到了這樣的情況，開始感到後悔，生氣地罵提婆達多說：「你是個愚笨的人，為什麼叫我做這種非法的事。」

於是阿闍世王對佛世尊深生信敬，很快命令司官，擊鼓唱令：「從今以後，允許民衆，設諸飲食，供養佛僧。」

人們又開始自由行動，供養佛僧，世尊即便爲其種種說法，心開意解，有的人得到須陀洹果，有的人得到斯陀含果，有的人得到阿那含果，有的人發無上菩提心。

諸位比丘看到這樣的神蹟，歎未曾有，就問說：「如來世尊，過去世種何福田，今日乃能使天帝來到世間，供養飲食？」

佛說：「過去無量世時，波羅捺國有佛出世，號曰寶殿，將諸比丘，遊行教化，到伽翅王國，國王聽到佛來，帶諸群臣，奉迎世尊，請佛接受三月四事供養，佛便爲王種種說法，國王發菩提心，佛即爲王授記：『汝於來世，當得作佛，號釋迦牟尼，廣度衆生，不可限量。』」

佛告訴諸位比丘：「當時的伽翅王，就是現在的我，因爲那個時候供養寶殿佛的因緣，故無量世中不墮地獄畜牲餓鬼，常在天上人中受諸快樂，乃至今日自致成佛，故有人天供養我。」

（待續）

（上接第30頁）

想具有夏臘資歷，九十天禁足應是必要條件。也惟有如此，才符合結夏制度原來宗旨。

法臘：出家人的法臘複雜難以確定，因爲它有傳說的、歷史的、榮譽的、和人情的種種不確定因素。以《付法藏因緣傳》等爲例，同一時代僅有一人接法，和今日宗派多元，漫無章法，傳法接法大異其趣。法臘若定義在「佛法宗教學術生命」，尚可勉強訂出內容相去不太遠標準。若以「印心」計算法臘，頗爲朦朧。若以「家譜式」傳法，形同家族，與「出家」對刺，實無義意，大可不必。牽涉較多，須另爲文討論。

一位出家人士走完一期生命，結算總數，完整模式，具此四臘。一般廣大衆多出家人，僅具備僧臘與戒臘。在實質與形式上有無距離，都是比較上較少爭議。夏臘與法臘僅少數出家人大德才具有。

臘字另有一種不甚普遍的說法是：僧人結夏開始，製成與人重量相同的蠟人。當解夏時，再驗僧人與蠟人重量，若輕重相等，表示僧人在結夏期間身心正常，念定無妄。若輕若重，表示結夏期間身心不正常，血氣耗散。所以應稱夏臘，而非年歲的臘字。不論此說如何，提醒結解夏時，將體檢手續，包括量體重，應列爲項目之一，以測體能狀況，也很必要。

（八十二年作）

出家人的年齡

· 水月

年齡壽考或夭折，每人皆有，且只有一個歲數。出家人年齡種類則特別多。出家人和一般人相同，有生命的年齡。此外，還有僧齡、戒齡、夏齡、法齡等，佛教通稱僧臘、戒臘、夏臘、法臘等。其實這些出家人的歲臘，就如同於在家人的職務年資。一般辭書對此四臘解釋混同，今此稍加說明。

臘字有世間與佛教兩種不同用法。一般指冬至後的祭神。四十年前，台灣一位哲學家（陳康），與一位文學者（李辰冬）有兩次對陣，其中的一次就是以臘為筆戰主題。佛教出家人計算年資，先出現是夏臘，進而出現戒臘、僧臘、法臘等廣泛使用，以壯年資。

僧臘：自剃度師為出家人落髮，常住寺院，遷出家人生活，至一期生命結束，中間未曾還俗，計算出家年歲多少，稱為多少僧臘。在四臘中，僧臘最長。

戒臘：自居寺院落髮，至到戒場求戒，中間時間長短並無固定。由各項因緣影響不一，如少數例外，有終身未能受戒者

，亦有在戒場常住臨時落髮入堂者。但戒法授受是佛教各項儀式中，舉行最莊嚴神聖，有正式記錄，有戒牒憑證，具很強的公信力。故佛教多取此為標準。如僧人身分認定、掛單，以至論尊卑、分長幼、座前後，一以計算戒臘是遵。若同堂受戒，則論登壇先後。至於個人持遮戒律寬嚴，無法嚴格檢定，只要形同出家人，未犯重戒，自受戒出堂後，每年即可計算為一戒臘。

夏臘：佛教使用臘字，先是用在「夏臘」上。本來出家受戒後，每年夏季應結夏安居九十天，稱為一夏、一雨、或一臘。「一臘」名詞過寬，易與受戒或接法時間計算混淆，故直稱雨臘或夏臘。結夏安居和解夏自恣也有儀式，可是界內外界限制規定十分寬鬆，幾乎等於沒有規定。若不是自我約束，可以找出許多合於結夏規定的理由，到界外活動，結夏義意消失殆盡，故夏臘公信力較差。又如中土出家人成年累月安住寺院，已少遊化。除特別重視，結夏痕跡也漸漸消失。今日出家人若

舍利弗的本跡

• 雲庵

舍利弗在維摩詰經中，被塑造成非常典型的聲聞弟子。

弟子品：自述在林中禪坐，被維摩居士糾正禪坐的不如法。

應不起滅定而現諸威儀，不捨道法而現凡夫事，方是真宴坐。

不思議品中：隨文殊菩薩來觀聽二士論法的弟子，見丈室無有床座，內心想著，斯多菩薩與大弟子何處能坐？被維摩詰責問，是爲法來，爲床座來？當維摩詰向他方世界燈明如來借來三萬二千師子座，請大家上座。諸大菩薩就座已，而聲聞弟子不能升座，維摩詰請舍利弗就座，皆言床座高廣，無法就座。維摩詰對他們說，汝等向燈明如來作禮，乃能登座。

觀衆生品：天女散華供佛及在座的菩薩與聲聞弟子。聲聞弟子認爲身著華不合律儀，竭盡神力彈去，華猶不落。亦被天女嘲諷有分別想。

同品又被天女戲弄變作天女，天女自己變成舍利弗。還問舍

利弗何不轉爲男身。因爲舍利弗先前問天女何不轉男身。天女不直接回答，以此方式反問舍利弗。舍利弗真是尷尬。

香積佛品：文殊與維摩詰論法，舍利弗又心想，午餐時刻已近，在座菩薩與弟子等，何處用餐。維摩詰責言，豈可雜入欲食而來聞法。但維摩詰也不會不近人情。維摩詰遣化菩薩到衆香國向香積如來要取所食之餘，回到丈室。維摩詰請大衆儘量用飯，聲聞弟子見飯少，而人人當食，如何夠吃。卻被化菩薩警言「勿以聲聞小德小智稱量如來無量福慧」。

依智者大師五時判教，此經是第三方等時所說，針對聲聞啓發大乘教法，令恥小慕大。目的在此，非戲弄耳。

法華文句釋「本跡」解時。除了釋尊有本有跡，弟子們亦有本有跡。身子久成佛號金龍陀是爲本。助釋迦爲右面智慧弟子是爲跡。今生始從外道，師事刪闍夜毗羅胝子（不可知論者），途遇馬勝比丘說偈：「諸法從緣生，亦從因緣滅，我佛大沙門，常作如是說」，乃翻邪歸正。

依法華文句記文中舉真諦三藏說：須菩提是東方青龍陀佛。有人引大寶積經言，舍利弗成佛號金龍陀。（未檢）指此則知一切聲聞咸然。故見空生（須菩提）、身子之跡，則識一切聲聞之本。

誠如世尊所言，這些弟子們都是外現聲聞，內秘菩薩行者。

上壽昌禪師和尚十首

玄暉

邇來佛法久凋零，緬想難逢出世因。寶地宗風重再振，道南屹起續前人。
本分之事絕評量，緊把繩頭做一場。兩般藥病都謝却，此是真如第一方。
出言透脫本尋常，却惹石人構禍殃。止動歸止尤增病，擇到無心笑一場。
曾似青山漾白蓮，枝枝葉葉利人天。花開上品真無價，賣向人間不值錢。
石蓮嚼破齒堪跨，栗棘能吞久噉牙。透網金鱗真解脫，無拘無礙是生涯。
急水灘頭浪愈瀾，行人到此勿生疑。驪龍領下珠堪摘，獻上空王實最奇。
得到無分短與長，恬然靜慮絕評量。輓轡轉處無停止，火宅炎炎夜未央。
清風明月兩頭挑，古路動容不近遙。砭骨赤貧誰解得，無拘無礙任飄飄。
萬仞巖頭進步時，也無恐怖也無疑。須彌一踏翻觔斗，石人舞掌笑嘻嘻。
五葉原來共一宗，菩提初植憶春風。望師法水輕輕點，屹起參天自不同。

一〇七年五月份會務報導

(會訊第441期)

捐款芳名錄

(總計 叁萬玖仟玖佰元整)

叁仟元：劉鎮誠

壹仟伍佰元：悟 微

壹仟元：傅冠智 鄭桂嬪 郭孟澤 陳美智

蘇蕙珍

伍佰元：釋道益 瑞展化工原料有限公司

修欣打字行 安平 B B 彈芋圓達人

三寶弟子 李雪梨 吳燕靜 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

顏高龍 蔡輝儒 江柏興

叁佰元：李明傑 林世豐 韓立銘 韓慧玲 鄭婷方 徐黃貴美

徐淑媛 徐鈺銓 徐婉珣 楊施雪華 邱治民

貳佰元：王建宗 王昱絜 王延銘 李淑珍 林連佛 林融唯

林志雄 林敏惠 黃美月 黃朝貴 韓麗玲 陳清瑞

陳其彬 侯坤隆 侯坤成 侯鈴朱 侯舜嫻 蕭志哲

蕭伊欣 蕭依慧 許雀芬 宋金良 宋沛玲 宋佩庭

壹佰元：度小月 王建勳 王奕鈞 王滿足 王智美 王美枝

王蔡月英 王南甯 李眞業 李白彩娥 李承育 李慧玲

李焜茂 李政穎 李璟萱 李明華 林建國 林賢雲

林文東 林群峰 林依薇 林愷玄 林瑟琴 黃怡楨

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 黃佩琪 黃百春 黃淑玟

黃查查 黃晨澈 黃陳柳朱 黃靖翔 黃婧涵 傅廷涵

107年5月份收支明細表

收 入	上月結存	\$727,103	90
	本月收入	\$ 39,900	00
	收入總計	\$767,003	90
支 出	教育文化支出		
	福田雜誌第 383 期印刷費用	13,400	00
	福田雜誌封面 (4 期份)	13,600	00
	福田雜誌郵寄費用	3,450	00
	劃撥代金手續費	55	00
	供養法師——釋妙燦 (他寺)	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
	許 ○ 笑	2,000	00
	許 ○ 芳	2,000	00
	李 ○ 榮	2,000	00
	吳 ○ 諺	2,000	00
	葉 ○ 仁	5,000	00
	鄭 ○ 欽	2,000	00
	支出總計	\$ 56,505	00
本月合計		\$710,498	90
收支比較		141.6 %	

壹佰元：傅廷雯

傅廷捷

柯乃羽

柯皓程

韓怡君

韓立仁

鄭敬豪

韓孝恩

韓葉蕉

鄭光酉

鄭茂川

鄭有成

郭榮欣

陳月英

陳信志

陳國華

陳紫雲

陳儀婷

陳儀嫻

陳儀潔

陳昱達

陳雪芙

陳曉晨

陳樹剛

陳美貞

許婷俞

許瑜璇

許富程

許一中

許寶玉

許福安

許峻深

楊耀任

楊童凱

楊惠如

楊子儀

楊子磊

侯燦榮

侯婉茹

侯汶其

徐明汶

洪陳老連

洪貴玲

洪桂莉

洪桂昭

洪秀宏

洪秀源

洪振銘

劉孟琴

劉鶯嬌

劉育瑄

杜書武

杜光佑

杜進旺

謝孟哲

方秀娟

方進慶

方輔民

方輔仁

方振宇

蘇幸稜

邱昱誠

邱玟諭

曾華有

曾彥夫

曾秀娥

曾中根

曾寶妹

顏愛娥

翁玲姬

蔡小燕

蔡佩珍

詹宗霖

廖新羽

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. 葉○仁女士：住台南市南區灣裡路，五十六歲。案主未婚，曾從事裁縫工作，後因三十五歲發病有被害妄想而無業，雖有手足，有的已過世，有的則不願提供協助及往來，目前僅二哥和二嫂或鄰居、里長就近提供餐食，但因二哥亦無業，僅能依賴二嫂任臨時工維持家計；而案主目前狀況也無力行走，需以鼻胃管餵食，故需看護照顧一個月，本會協助看護費用伍仟元整。

2. 吳○諺先生：住台南市北門區溪底寮，六十一歲。現寄住台南市北區，環境不佳，案主之前曾於外燴工作幫忙端菜，後因糖尿病引起的眼疾及攝護腺等病致無法工作，雖有結婚，但配偶已離家二十多年，目前一人獨自生活，實有困難，故本會協助其生活費用貳仟元整。

3. 本月固定幫助戶：黃○勇先生、吳○霖先生、許○河先生、李○榮先生、鄭○欽先生、葉○華女士、許○笑女士、許○芳女士，以上各貳仟元整。



上海畫家劉旦宅書

• 贈 閱 •

■ 中華民國一〇七年六月十五日出版
佛曆三〇四五

■ 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