

福

田



390

卐 佛教月誌 卐

◎中華人間佛教聯合總會，第三屆人間佛教發展研討會，將於107年12月12日，假新北市三峽區金光明寺舉行會議。

◎中國宗教徒協會，於107年10月2日假台北國軍英雄館舉行第十六屆第一次會員代表大會，由明光法師榮任理事長。

◎世界佛教僧伽會，於107年10月15日，假檳城貴都酒店召開第十屆會員大會。

◎台中太平光明山佛恩寺，謹擇於國曆108年3月6日（農曆正月三十日）起，啟建第一屆護國千佛三壇大戒會。

◎台南白河大千寺第十二任住持圓智法師，於107年9月30日，舉行陞座大典。由淨心長老送位。



本期目錄



封面：紫水晶念珠 大明攝

1．佛教月誌

2．《法華文句》之釋〈見寶塔品〉……………智者大師

6．從中國佛教對《法華經》〈方便品〉之「開示悟入」的詮釋，瞭解其修持佛法之次第與方法(三)……………明了

9．《華嚴經》與《般若經》皆為論述「諸法眞實空性」的經典(五)……………林維明

13．佛教哲學中的思惟(四)……………上田義文著
依 觀譯

17．東山禪之藉偈示道與嗣法因緣(二)……………黃朝和

22．教觀雙美・悲智雙運——淨土法門(二)……………王儒龍

25．佛經故事的啓示(七)……………何世亮

28．七翻共解五章(一)……………雲庵

31．習菩薩所學……………雲中月

33．一〇七年十一月份會務報告

封底：哈爾濱松花江中的太陽島

《法華文句》之釋〈見寶塔品〉

• 智者大師

二通釋

(一)寶塔之釋：

1. 寶塔梵言塔婆、或偷婆，此又翻方墳，亦言靈廟，又言支提，無骨身者也。

2. 此塔既有全身不散，則不稱支提，《阿含》明四支徵，謂生處得道轉法輪，入滅四處起塔。今之寶塔是先佛入滅支徵。

3. 經云：佛三種身，從此經生。諸佛於此而坐道場，諸佛於此而轉法輪，諸佛於此而般涅槃。

4. 只此法華即是三世諸佛之四支徵，先佛已居，今佛並坐，當佛亦然。此塔出來明顯此事四衆皆覩，故言見寶塔品。

(二)寶塔之功德：

1. 《瓔珞經》善吉問：生身全身碎身功德等耶？佛言：不
等，色身言教化訓，三業具足清淨，衆生得至道場，全碎舍利

正可威神光明，供養得福，是故不等。

又問：頂王如來，十二那術劫說法教化，舍利亦爾，此應是等？佛言：皆頂王如來神力所作耳，彼經格全碎舍利皆由生身佛力，今經格生身，全碎舍利法身，偏圓舍利皆從經出，顯此經功德弘持力大。從地涌來證明此事，四衆皆覩，故言見寶塔品。

2. 北地師云：佛爲身子說經時，寶塔已現爲作證明，若說經竟來證何等？經家作次第，安置三周後耳？此乃人情則不可信。（答）今依《薩雲分陀利經》云：佛說法華無央數偈，時有七寶塔，從地涌出中有金床，床上有佛，字袍休蘭羅，漢言大寶，歎釋尊言我故來供養，願坐我金床，更爲我說薩雲分陀利。依此經證即是說三周，後更請壽量（品）。明文聖說而不肯用，人之穿鑿，那可承耶？

3. 此塔正爲證明前後從地涌出，四衆皆覩，故言見寶塔

品。

4. 地師說，多寶（佛）是法身佛，〈釋論〉說，多寶誓願化身來證經，此文亦爾。（地）師言：法身無來無出，報身巍巍堂堂，應身普應一切，若即此謂是三佛者，未盡其體也，只是表示而已。（答）：多寶表法（身）佛，釋尊表報（身）佛，分身表應（身）佛。三佛雖三，而不一異，應作如此說，如此信解也。此四番即四悉壇解見寶塔。

（三）以本迹釋寶塔義：

1. 塔出爲兩，一發音聲，以證明前開塔以起後，證前者，證三周說法皆是真實，若略言真實者，皆與實相相應也。若廣言真實者，離四句絕百非也。

若處中說者，八不名真實，塔從地涌示不滅，分座共坐示不生，入塔示不常，現塔示不斷，分身示不一，全身示不異，多寶讓座示不來，釋迦坐半座示不出。八不顯然，故是真實。

又證，迹門流通持經，功深弘宣力大皆真實也。

2. 若欲開塔須集分身，明玄付囑，聲徹下方召本弟子，論於壽量，久遠之塔從地涌出，開自在神通之力，顯過去世益物也，發大音聲開師子奮迅之力，顯現在十方開權顯實也。

3. 又塔在空中亦證前起後，七方便人藏理未開，無明所隱。塔在地，開三周，開三顯實。開佛知見，顯出法身；如塔涌空，此即證前，修得法身，久已明著；如塔在空，無能開者，表本地久成，衆所不識，若發迹顯本，了達無疑，此即起後也。

4. 若塔從地出，表法身顯與餘經亦同亦異，菩薩顯法身則同，二乘顯法身則異。

若塔在空，開門見佛，表發迹顯本，與餘經永異。若塔來證前事已彰灼，蓋不須疑。塔來起後密，有其意，衆所未知，今取後義，預作此釋，亦復無咎。

（四）觀心解者：

依經修觀與法身相應，境智必會，如塔來證經，境智既會則大報圓滿，如釋迦與多寶同坐一座。

以大報圓故，隨機出應如分身皆集，由多寶出故則三佛得顯，由此持經故須具三身，〈普賢觀〉云：佛三種身從方等生，即此義也。（《大正》34，頁112下—113下）。

二、別釋

（一）三變嚴淨國土之釋

1.經云：

一變：我今應往娑婆世界，釋迦牟尼佛所，並供養多寶如來寶塔。時娑婆世界即變清淨，琉璃爲地，……惟留此會衆，移諸天人，置於它土。是時諸佛各將大菩薩，以爲侍者，至娑婆世界，各到寶樹下。

二變：釋迦牟尼佛欲容受所分身諸佛故，八方各更變二百萬億那由它國，皆令清淨，無有地獄、餓鬼、……又移諸天人置於它土，所化之國，亦以琉璃爲地……。

三變：釋迦牟尼佛爲諸佛當來坐故，復於八方，各更變二百萬億那由它國，皆令清淨，無有地獄，……又移諸天人置於它土，所化之國，亦以琉璃爲地……爾時東方釋迦牟尼佛所分身，百千萬億那由它恒河沙等國土中諸佛，各各說法，來集於此。

三變者，一變，爲菩薩，二變，爲釋迦分身佛，三變，爲諸佛，來集於此，爲甚麼？經云：多寶如來言：善哉，善哉，爲釋迦牟尼佛，快說是法華經，我爲聽是經故，而來至此。爲來聽釋尊說法華經。

2.《文句》云：

三變土淨者，此正由三昧。三昧有三，初變娑婆，是背捨能變穢爲淨，次變二百那由他，是勝處轉變自在，後變二百那由他，是一切處於境無閼。

又初一變淨，表淨除四住，次一變淨，表淨除塵沙，後一變淨，表淨除無明。（頁二四上—中）。

(二)開塔與付囑之釋

1.經云：釋迦牟尼佛見所分身佛悉已來集，各各於師子之座，皆聞諸佛與欲開塔。即從座起，住虛空中，一切四衆起立，合掌一心觀佛，於是釋迦牟尼佛以右指開七寶塔戶，出大音聲，如卻關鑰，開大城門，即時一切衆會，皆見多寶如來，於寶塔中坐師子座，全身不散，如入禪定。

經又云：釋迦牟尼佛以神通力接諸大衆，皆在虛空，以音聲，普告四衆，誰能於此娑婆國土，廣說妙法華經。今正是時，如來不久當入涅槃，佛欲以此妙法華經，付囑有在。

2.《文句》云：

(1)開塔者，即是開權，見佛者，即是顯實，如卻關鑰者，卻障機動也。

(2)付囑有在，有在者，若佛在世隨機利物，自說正法，無待

他人，今佛化緣機盡，欲令此法利益無窮，故須付囑流通也。

(頁114中)。

(三)修持妙法華經之難易

1.經偈云：六難九易

若說此經，則為見我，多寶如來，及諸化佛，諸善男子，各諦思惟，此為難事。

(1)宜發大願，諸餘經典，數如恒沙，雖說此等，未足為難；若接須彌，拋置他方，無數佛土，亦未為難；若以足指，動大千界，遠拋他國，亦未為難；若立有頂，為眾演說，無量餘經，亦未為難。若佛滅後，於惡世中，能說此經，是則為難。

(2)假使有人，手把虛空，而以游行，亦未為難，於我滅後，若自書持，若使人書，是則為難。

(3)若以大地，置足甲上，升於梵天，亦未為難，佛滅度後，於惡世中，暫讀此經，是則為難。

(4)假使劫燒，擔負乾草，入中不燒，亦未為難，我滅度後，若持此經，為一人說，是則為難。

(5)若持八萬，四千法藏，十二部經，為人演說，令諸聽者

，得六神通，雖能如是，亦未為難，於我滅後，聽受此經，問其義趣，是則為難。

(6)若人說法，令千萬億，無量無數，恒沙眾生，得阿羅漢，具六神通，雖有是益，亦未為難，於我滅後，若能奉持，如斯經典，是則為難。(《大正》9，頁34上—中)。

2.《文句》云：

釋難持意，若有能持，即持佛身，此意豈易？能持、難持能成勝德，亦成勝行，勝行有自他也。(頁114下)。

註：

1.二佛並坐說法，是表示舍利身(多寶佛)是個活佛，亦意味佛舍利即是佛法。

2.釋迦牟尼佛入塔說法之事實，一方面宣揚法華經以前舍利塔之殊勝，亦稱揚法華經之永遠性的證明。三世諸佛都須弘揚法華經，然後入滅入塔。舍利塔、法華經及諸佛舍利三者都有其永久性與益世性。

(2016.10.31.明了整理)

從中國佛教對《法華經》〈方便品〉

之「開示悟入」的詮釋，瞭解

• 明了

其修持佛法之次第與方法（三）

三、天台宗智者大師對「開示悟入」之詮釋，瞭解其修習次第與方法：

天台宗以「開示悟入」四字來表示行者達到佛知見的深淺程度，在以四（教一、行一、人一、理一）解釋法華一佛乘時，即以「開示悟入」開顯理一。智者大師在其著《法華經文句》卷四（上）由圓教之四位、四智、四門及觀心等四種見地之解釋，並加以配列「開示悟入」。

（一）約四位而言：以「開」配十住小白位，以「示」配十行大白位，以「悟」配十回向小赤位，以「入」配十地大赤位。

（二）約四智而言：以「開」配道慧，以「示」配道種慧，以「悟」配一切智，以「入」配一切種智。

（三）約四門而言：以「開」配空門，以「示」配有門，以「悟」配亦有亦空門，以「入」配非有非空門。

（四）約觀心而言：了觀心性三諦之理不可思議，且此觀明淨，無有疑滯，此名為「開」。此一觀境雖不可思議，但能分別空假中之心宛然無濫，此名為「示」。空假中之心，即三而一、即一而三，此名為「悟」。空假中之心，非空假中而齊照空假中，此名為「入」。（《大正》34，頁51上—下）。

天台大師對「開示悟入」以四位等配置，此四種配置有其化法四教（藏通別圓）之意義。在「約觀心」之配「開示悟入」更呈顯「三諦圓融」之觀法。此四種配置是由淺而深，「開」始以空門，修得道慧，而得十住小白位，經過示悟二關，終

「入」非有非空門，得一切種智之十地大赤位，是由淺入深，由藏教而圓修之過程。

四、討論與結論

(一)上述三位大師所學佛典不同，對於「開示悟入」解釋也異，三論宗吉藏大師以如來藏思想、法相宗窺基大師以唯識思想、天台宗智者大師以性具思想來詮釋，各有依據也，各有不同思想，要分辯其解釋之正誤、優劣是有困難的。法相宗窺基大師將《法華經》分爲「一乘方便，三乘真實」，天台宗以「一乘真實，三乘方便」，二師有強烈分歧，所以基師在詮釋「開」義時，提出「無上義」之根本智爲開始，天台宗且以「道慧」爲「開」始學習佛法。前者是時下人士先訂目標後一步一步執行，後者以淺至深一步一步學習，如學校學程一樣，兩者都對都可行，所以不分優劣上下。

至於吉藏大師如來思想只提「正性」（正因佛性）爲目標，智者大師再補充「了因佛性」（空慧），及緣因佛性（六度扶助）。以三因佛性來修才完備。

(二)以「一佛乘」來討論

在《法華經》〈方便品〉中說：

諸佛以一大事因緣故，出現於世。佛告舍利弗，諸佛如來但教化菩薩，諸有所作，常爲一事，唯以佛之知見，示悟衆生。舍利弗，如來但以「一佛乘」故，爲衆生說法，無有餘乘，

若二若三。

在「開示悟入」佛知見經文之後，有上段經文。文意只有一乘，無二乘或三乘。以上三位大師在解釋開示悟入時也述及一佛乘問題。

1. 一佛乘係與三乘相對的教法。三乘教法謂衆生在修習佛法時，有聲聞、緣覺、菩薩等三種差別，而一乘教法則謂小乘之聲聞、緣覺教法到最後亦終將與菩薩乘的行者相同，都將成佛。因爲聲聞乘與緣覺乘的教化只是一種權巧方便，並不是世尊的本懷。釋尊爲一大事因緣出世的目的，是在引導一切衆生終皆成佛。因此，以成佛爲最終歸趨的一乘教法才是佛陀弘法的真正意趣所在。這種主張是《法華經》最主要特色所在。

2. 在〈方便品〉說：

諸佛以方便力，於一佛乘分別說三。……十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三。

且在另外經文以羊車、鹿車、牛車比喻三乘，而大白牛車比喻一乘。可見該經的主張，顯然以三乘法僅是方便法門，唯有一乘法才是真實之教。

3. 天台大師以「四一」說來詮釋一乘教法。

依天台宗的解釋，「一乘」的「一」，即妙，即純一，所以獨得「妙」之名，因而立「四一」之說。

大師在《法華玄義》卷六及《法華文句》〈方便品疏〉曾

加以解釋，並立教、行、人、理之四一，所依據〈方便品〉云：「唯有一乘法，無二亦無三。」爲教一；「正直捨方便，但說無上道」，爲行一；「諸佛如來但教化菩薩」，爲人一；「世間相常住」，是理一。

4. 窺基大師與天台宗主張相反，謂「三乘真實，一乘方便」。在《法華玄贊》卷五，即會通〈方便品〉「若有聞法者，無一不成佛」之文，而認爲是在談十地菩薩古昔之事，以及對不定性二乘的記別。《法華玄贊》卷四（本）曾引《攝大乘論》的十因，結釋「今此會中，依論，但與二人記別：（一）不定性，（二）應化者。……非全撥其無定性。故此一乘是密意說。」（《大正》34，頁716中）。

可見唯識系的思想對一乘說，是佛對不定性一機的密意方便說，而以爲「五姓各別」才是了義真實之教。因此該宗主張有人可以成佛，也有人不會成佛。

二師對一乘教法如何會通？天台宗之化法四教判強調「一乘」之名詞在《法華經》成立之前不可用它，所以另外華嚴宗以《華嚴經》也談一乘教法，如何判定？基大師上述引用《攝大乘論》一書也比《法華經》早期成立，故基大師引用它也一样不能成立。另外一乘法既然《法華經》專經論述（涅槃經和佛性論也有）就以《法華經》爲主，爲立足點作共識下論一乘法之思想才不會各說各話。

在一乘教法下，衆生受佛之「開」、「示」、「悟」、「

入」知見，保證皆可成佛。

（三）吉藏大師之如來藏與窺基大師之唯識思想修行之易行與難行的差別

說衆生普遍具有如來藏，只是就如來藏作爲一潛在的能力來說，這並不表示如來藏已實現出來了，故在未顯出之如來藏可追溯到唯識思想所說的無漏種子。有相通之處。這無漏種子要在「他緣」的條件下說的，如親近善知識，遇佛菩薩聞法熏修才能覺悟成佛，簡單地說唯識之種子必須依他緣才完成，若生於無佛之世就有困難的。而如來藏是「自緣」現起，而非他緣現起。就是說如來藏自己本身能夠提供一種因素或緣，可令如來藏從潛存的狀態變成實現的狀態，從未實現的狀態成爲實現的狀態。

唯識思想無漏種子要依外緣而起，如來藏思想之佛性以自緣即可現起。如來藏沒有唯識理論的困難，曲折，而可以直接以「出世心」發出一種智慧，照見世間的真理及人生的真理，這就是「空理」。在《大乘起信論》主要說衆生心的問題，衆生心指如來藏或者佛性，本論又說一心開二門，心生滅門及心真如門。心真如門指清淨方面，心生滅門指染污方面。一心有二門面，如一體二面，正反二面之翻轉或反面當下即是正面。如來藏修習就是這樣。由此可知吉藏大師以佛性詮釋「開示悟入」比窺基大師以唯識詮釋，就修行上比較簡易及直接。

二〇一五年九月五日於台南市寓所

《華嚴經》與《般若經》皆為論述 「諸法真實空性」的經典（五）

／林維明

(3) 總論一切法真實空性：《般若經》的根本思想是二諦皆無自性，世俗諦依假名有而無自性，勝義諦真實空無自性，無自性即是空性，由於空故，諸法無生亦無所滅，所謂「法生」是衆因緣會合故生，而「法滅」是衆因緣離散故滅，故無定相和定性可執著，能了達緣起性空，法唯假名，自然可遠離一切有、無二分法，可獲得中道。故《中論》頌中，因緣法空、假名、中道四者是——義、復次因緣法如夢、幻、泡影，《大智度論》只破執取而不破法。

因我執是由法執起，故破法執應先破我執。《大般若經·第二分觀照品第三》云：「菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時應如是觀……如我但有名，謂之為我實不可得」（T.7, 11c17-21）。五蘊即色，受想行識，如云：「色自性

空……受、想、行、識即是空」（T.7, 11c2-6），故破蘊我的執取。而《般若經第六分·念住品》曰：「種種世法皆由心造……作如是觀，令念不動，令心隨已，不隨心行，若能伏心則伏取法」（T.7, 933c）。其中伏心就是破心為作者我的執取，是故破我執則可破法執。而《華嚴經》說：「三世諸眾生，悉在五蘊中，諸蘊業為本，諸業心為本，心法猶如幻，其性本空寂」（T.10, 101b25-c13）即雙破諸蘊及心為作者我之教授。

《般若》與《華嚴》二經同以自性空破我法二執而空是同一真實性，無二差別相。《般若經·真如品》云：「若過去真如，若未來真如，若現在真如，若如來真如，同一真如無二無別……若色真如……若我真如……若一切

智真如……諸菩薩摩訶薩現證一切法真如，說名如來、應、正等覺」(T.7, 253b29-255a13)。此中《般若》用如來真如融攝一切差別真如，顯諸差別真如，本是一真如，無二無別，故人無我和法無我只是唯一空性。

因此中觀學者建立：①、許世俗諦於名言中無自性的有，以及第一義諦的空，也須要無自性的空，否則會導致常斷之諍（如《大智度論》T.25, 60c15-61a12）或破壞世俗名言所說法（如《中論》T.30, 33b1-9）而於世俗諦中，但有名言，而無自性可免此過患（如《中論》T.30, 23b27-c3）其中不但說明無自性的緣起道理，更不其因果關係，而第一義諦，若有自性則空即為有，則壞第一義諦，故不許。②、空無自性、則空無異相，若空無異相即是真實。空性即法性有聲聞分和大乘分（T.25, 644b3-4），此分是約所證深淺而言，並非空性有異。菩薩志求一切種智，應遍學一切法，圓滿一切法空。故《大般若經》特以無量法門廣說一切法空。聲聞、獨覺亦證一分法無我，見緣起緣性。③、破補特伽羅我執和法我執皆由破自性而破。由於自性是從愚痴執著而生，故非真實自有故可破，若破此執，不執一切自性有即見一切皆空。④、《般若經》教示：「眾生由無明與愛之勢力而執著斷常二邊，因而不知見諸法

空無所有」(T.25, 689c22-691b8)。《華嚴經》亦說：「一切分別法是悉不可得……如空不可得」(T.10, 82b27-29)。是故中觀學者許我法二執是由於無明所起的煩惱障，而所知障是未淨的煩惱障之習氣。

3. 究竟一乘：中觀學者主張一乘究竟，三乘方便。而唯識學者則倡言三乘究竟一乘方便，審其原因前者主張是建立在諸法實相上而後者則在三乘種性上。

《般若經》指出：「究竟一乘之理是建立在諸法性空之上，故佛雖方便說有三乘，但求三乘實不可得」(T.8, 337c8-24)。而《小品般若經》亦說：「菩薩不為色生滅故說法……不為須陀洹果……生滅故說法，但為實相故說法」(T.8, 561c2-8)，更說明佛所有說法，究竟都歸一乘，因為諸法實相淨如虛空，故沒有三乘之別。

而唯識學者則以《解深密經》為聖教量，在該經《無自性相品》中敘說補特伽羅根性有聲聞、獨覺和菩薩乘種性三種，此經顯說究竟三乘是依種性差別而建立(T.16, 695a5-b4)，唯識學者力主此說。

而二家之說，誰是誰非？根據《般若經》云：「諸佛世尊方便善巧，種種說法皆實不虛，何以故？諸佛說法隨眾生根性，雖說三乘，而實一道」(T.7, 928a23-25)。實則其諍

在了義與不了義之別，中觀以無相畢竟空爲了義，然而唯識則以顯了善分別爲了義，如《解深密經》言：「無自性性以顯了相轉正法輪……是真了義」(T.16,697a23-b9)，而《無盡慧菩薩會》說：「變現佛身教化眾生於所說法不著文字平等無動，……了知諸行本來寂靜，安住佛法，何以故？彼一切諸法無分別故。」(T.11,650b6-11)。即表示畢竟至了義。而《大寶積經·菩薩藏品》更有寬廣的開示，如曰：「若諸經中文句廣博能令眾生心意踴躍名不了義……若諸經中說空無相無願……如斯言教是名了義」(T.11,304b24-c3)。另外《般若經第六分·現化品》(T.7,954c-955b)，及《大智度論》(T.25,62b6-18)亦有詮釋，唯識學者特重因明的證成道理而中觀學者則是站在中道的立場破他宗立有無等二邊的過患，故二宗所許了義孰爲究竟應由學佛者隨自信解決擇遵行。

唯識許三乘皆是眞滅即究竟滅，故必然離相湛然寂滅安樂與佛無異但無菩提利樂他業(《成唯識論》T.31,55c4-13)。然而中觀認爲如《法華經》所說：「二乘所得涅槃非眞實，如來方便之力於一佛乘分別說三……此城非實，我化作身」(T.9,25c26-26a24)。因爲二乘不斷煩惱習氣，而只有爲生滅，寂滅而涅槃，然而如來是盡一切煩惱，離有離無，不

生不滅，是爲眞滅。《大智度論》曾解釋二乘由煩惱習因緣受法性生身、生淨佛土，成就佛道才是眞滅(T.25,714a9-25)，而《華嚴經》也是如同《般若經》主張一乘究竟的，如《初發心功德品》云：「雖未具足一切智，已獲如來自在力，已住究竟一乘道，深入微妙最上法」(T.10,9320-21)，又《十地品》中難勝地說：「隨眾生心樂，令歡喜故，知俗諦，通達一實相故，知第一義諦」(T.10,191c3-5)。而月稱頌曰：「靜慮增勝極善知，善慧諸諦微妙性」因爲智慧增勝，通達了知諸諦的微妙性。(演培法師(2006)，前揭書，頁123-125)，這正是《般若經》所示諸法實相，第一義諦及一乘三者都以畢竟空，無分別法性爲相。另外《華嚴經入法界品》云：「佛以一音爲說法，隨其品類皆令解……或有國土聞一乘，或二或三或四五，……悉是如來方便力，涅槃寂靜未曾異，智行勝劣有差別，譬如虛空體性一，鳥飛遠近各不同」(T.10,443c28-444a13)。此七頌半，前六頌顯示隨類解乃至如來的方便力，不但涵蓋三乘，還包括人天乘如頌中之或二或三或四、五，而最後一頌則明示佛道唯有究竟一乘，餘皆與一乘同一體性，而「鳥飛遠近各不同」是喻諸乘如同求遠近不同的鳥跡一樣不可得。

以上是論述《華嚴》與《般若》是屬於同一體系無相法

論的教授，是站在緣起性空與究竟一乘的觀點上立論的。

(三)、二經在大乘佛法中的地位

本節是將以菩薩道為基礎討論《華嚴》與《般若》兩經在大乘佛法中的重要性和關聯性。

菩薩道，音譯為阿耨多羅三藐三菩提道 (Anuttara-Samyak-Saṃbodhi) 義譯無上正等正覺。它是至高無上唯佛獨有的智慧，與一切種智，薩婆若 (sarvajña，一切智) 佛菩提、佛法、佛道均為同義語。由於菩薩實行是道可得一切種智，成為無上正等正覺故簡稱為菩提道，另外此道是菩薩所踐行的，故又稱為菩提道。云何菩薩為阿耨多羅三藐三菩提道呢？《般若經》有詮釋，如云：「四念處……八聖道分、空解脫門……佛十力、四無畏、四無礙智、十八不共法、大慈大悲是名菩薩為阿耨三藐三菩提道。……般若波羅蜜能生一切諸善法……諸佛亦行是般若波羅蜜得阿耨多羅三藐三菩提……行菩薩道者救一切眾生故心不捨一切眾生故，以無所得故，菩薩常應不離是念，所謂大悲念」(T.8, 272c6-28)。此經文的內容有三個要點：①、三十七道品等一切善法都是菩薩的菩提道；②、一切善法必須以般若波羅蜜為導，才能通達無所得畢竟空；③、「菩薩常不應離大悲及畢竟空，念畢竟空破世間諸煩惱，示涅槃，而大悲引之令還入善法中，以利益眾生」(T.25, 441c12-14)，但都以

般若無所得為方便。

《華嚴經》亦如是，如《十地品》云：「此菩薩復作是念：諸佛正法如是甚深，如是無相，而凡夫心墮邪見無明……貪恚愚癡積集，諸業日夜增長，……於三界田中復生苦芽，所謂名色共生，有生、老、病、憂、悲、苦、惱，……然諸眾生不覺不知，……。是故即生大悲光明智」(T.10, 182b28-c16)。此引文指出初地菩薩了知諸佛正法及眾生世間皆畢竟空無所得，因是方便而生大悲，救度即生光明智。又曰：「欲入第七遠行地，當修十種方便慧起殊勝道……雖善修空、無相、無願三昧，而慈悲不捨眾生，……雖知一切國土猶如虛空，而能以清淨妙行莊嚴佛土，……雖隨諸佛了知三世唯是一念，而隨眾生意解分別以種種相、種種時、種種劫數而修諸行」(T.10, 196a18-b5)，此亦為菩薩常不離大悲及畢竟空之義。

《般若》與《華嚴》二經的教授之不同是《般若》授智慧，而《華嚴》重方便，世尊兩足尊即智慧與方便或稱福與慧。《華嚴》的廣行必賴《般若》的深觀，方能成為無上佛乘或無相法輪的雙軌。所以此二經在大乘佛法中的地位是何等的重。

(待續)

佛教哲學中的思惟（四）

上田義文 著
依 觀 譯

（C）道元 在智與境之關係的考察中，智顗所未觸及的，道元是如何觸及？在『正法眼藏』（現成公案）中，道元如次論述：

舉身心而見取色，舉身心而聽取聲，雖親密會取，然不似鏡之留影，不似水與月，一方證時，一方冥闇。修習佛道即是修習自己，修習自己即是消泯自己，消泯自己即是證於萬法，證於萬法即是令自己與他己之身心脫落。

見色聽聲的，不只是眼見色耳聽聲，而是身心全體，換言之，是自己見色聽聲。此時，如鏡面與映於其中的物像合為一體，又如水面與月影合為一體，身心與色，或身心與聲成為一體，故云「親密會取」。但此一體之構造又異於鏡面與物之影像或水面與月影成為一體之構造。就後者而言，若非影像之形明

顯，鏡面或水面明亮，換言之，像形不明，或面暗，任何一種情形都不能產生面映像之現象。身心會取色聲時，如同鏡面與影像，身心與色或聲成為一體（親密會取），但異於鏡面與影像，而是此方為明白之意識時，另一方則成為暗。色與聲被明白意識時，身心隱藏於其內而成為暗。反之，自己（身心）明白地自覺時，色與聲，亦即萬法隱於其中。此中有一方肯定，同時另一方否定，以及一方否定，另一方肯定之關係。相對於此，鏡面與影像之關係是相同的一體關係，是一方肯定，同時也是他方肯定，從而若是一方否定，另一方也是否定之關係。但修習佛道並非鏡面與影像的關係。「消泯自己」並不是自我喪失的消極意義，而是積極的「證於萬法」。藉由我之泯沒於

萬法之中，自己成爲暗而萬法成爲明，萬法於此中被證，此則完完全全相反，是自己明白被證，而萬法是暗，故說爲「證於萬法（自己）」。藉由自己泯沒於萬法之中（我之消泯），自覺真正自己的主體於焉成立，故云「消泯自己即是證於萬法」。自我泯沒於萬法之中，此即同時破除自己與他人之差別觀，作爲自他平等之智（主體）而成立自己。自我泯沒於萬法之中，而萬法成爲我時，我與天地合而爲一，故脫離自己之對象的世界與自己之對立，以及自己與他人對立之意識。故言：「證於萬法即是令自己與他己之身心脫落」。此中，自己、他己與世界是以實在之形態顯現。道元在同書的他章中，指出「山河大地日月星辰爲此心」⑧「牆壁瓦礫爲此心」「草木國土爲此心」⑨。指出山河大地等萬法是暗，而心（同於身心）是明。反之，對於萬法是明，係以「三界非唯心，法非界唯心，爲牆壁瓦礫」之論述表現。「山河大地與牆壁瓦礫是心」之說並不是唯心論。因其常伴隨「此非心，而是山河大地牆壁瓦礫」的心之否定（無心）⑩。此乃世界之現成。世界（Reality）不只是「某物」，而是透過我人身口意業而實現。智顗說爲境智冥一而言境智，境智不可得而了了分別一切法，而道元則是揭示境與智之任一方便證時，另一方成爲暗的關係。境與智可說是「

一」，同時又是「別」的如此關係，在如此的事物之外不可得。⑪ D.T. Suzuki 其次作爲佛教哲學思惟受西歐文明影響，採取西洋表現之例證，Dr. Suzuki 的說明揭之如次。Jaspers 指出哲學是從 „Was ist?“ 之間開始，而道元說「修習佛道即是修習自己」。佛教哲學以「自己是什麼？」之間開始，透過自我之探究而到達實在的世界。真正的自己，換言之，非經由思惟而被對象化的實在的自己的 *prajñā*，能知諸法（一切的存在）之實相（*dharmāṇām dharmatā*）。D.T. Suzuki 對於真正的自己有如次論述，並將之稱爲 pure subjectivity。

禪宗致力於探討「我」這個主題。「我」是什麼？亦即對「自我」予以論究（或質疑）。當自我成爲討論的對象時，我如何了解「我」？……當我是這個討論者本身時，它便不能成爲它自己。……確切的說，自我一旦建立在客觀性的一端，而非主觀體驗的一端，就更難以被了解。這就是我所說的「純主觀」。⑫

禪所關注的議題，是要弄「六獅」或從「六窗」追逐外境的自我——亦即主體，或是筆者所稱的「純主體」。這是禪所感興趣，且要我們去認知的。但是禪的認知方法甚爲獨特，因為它並不遵循人——自然，或主體——客體的二

分法之方式。禪是直接引領我們達到不二的境界。^⑫

此 pure subjectivity 如前章所述，即是 pure objectivity。當我們思考到這個階段，純主觀即是純客觀，自在即是自為：人與自然、個人與群體以及上天與自然，有著完美的「一致」，但如此的一致並非意味著某一方的毀滅。山岳並未消失，它們依舊矗立於我前方。我既沒有將它們融為一體，它們也沒有將我從視野中抹去。二分法的特殊性在於，真如的本質即是空性。它們也沒有把我從景象中塗抹掉，二分法是存在，真常真如一切皆屬虛幻空有，山是山，而山亦非山。是我，你是你。但我又是你，你也是我。世界的法則不應被忽視。而人類身為面對多元性的對象，需要維持明辨覺照自己的能力^⑬。自然在多樣化的世界中並未被忽視，以人為主體面對此多元世界，仍維持著自我的意識。

Pure subjectivity 只是 subject，就此意義而言，是顯示出 object 的無。Subject 與 object，並不是有相關關係的「個「存在者」，而是具有「有」與「無」如此相反的關係。Subject 只是意為有時，即意味著 object 之無，但既稱之為 subject，即顯示儘管 object 是無，卻預想之。Object 是無

，以及 subject 的預想 object，二者是不兩立之關係，故若承認（肯定）此被預想的 object，則成為無的 object 即成為有，從而，subject 即成為無。因此，所說的只是 subject 為「有」（object 為無），係伴隨 subject 自身之無而成立，而此 subject 之無即是 object 之有。如是，pure subjectivity 即是 object 之無，然亦含有 subject 之無，而 subject 之無能令 pure objectivity 成立。由於 subject 之無而 pure subjectivity 成立，由於 object 之無而 pure objectivity 成立。"I am not I, therefore I am I."^⑭ 即是意指如此的 pure subjectivity（真實的自己）。對於“pure subjectivity.”的理解，或許如次之論述將有所助益。

在佛教的課程中，我曾與一群藝術的愛好者談論過「空」（śūnyatā）與「真如」（tathatā），嘗試揭示佛教的教理與藝術的關係。以下是我談話的部分內容：

……我常聽中國或日本的藝術評論者宣稱東方藝術重意不重形。他們認為一旦抓住了精神，形貌就會自己呈顯。重點在於畫家要掌握自己所要畫對象的精神。另一方面，西方藝術則重視形貌。……藉由強調描繪形貌而盡可能地抓住精神。畫家要如何掌握植物的精神？祕訣在於成為植物

本身。但人類如何將自己變成植物？

這種訓練涵括了學習植物的精神，透過徹底淨化自己內在心靈，自我集中……等部分。這意謂著意欲藉由空性或真如而保持獨特的心智，在於一個人相對於客體，即停止另一面的觀察，並將自己轉化為客體。若是如此，畫者是如何進入植物的精神面呢？祕密在於變成植物本身。人類又如何能轉變成植物？此種規程主要是從內觀的角度去研究植物，在心完全淨化而無主觀意識，無自我意識時，也就是心與空性或真常統一。當心與物處於對立的狀態停止，心即不再立於物外，並且進而能轉變成物體本身。

如此的「一致性」，讓畫者對自己及物體合而為一的感覺產生悸動。這就是所謂的「主體消鎔於客體」。當畫家開始作畫時，運作的，其實並不是畫家本身，而是事物本身自己，畫家的筆刷，以及他的手臂，指頭，都成為繪畫對象最順服的僕人，是物體完成那幅畫，因此精神自然存在於畫作之中。被繪畫的事物完成了它的自畫像。所有物體共同創作出那幅畫，精神反映出自我，而這也是一種自我認定。這也是自我認同的例子之一。⁽¹⁵⁾

所說的“The subject is lost in the object”是指 subject 是無，可視為「有」的，只是 object，同時，此 object 本身

作為 subject 而有作用。從而既然是 subject，就已不能說是 object。就此意義而言，可知在 object 之中，subject 消泯即是指 object 之中，subject 生起。此即道元所說的「消泯自己即是證於萬法」。subject 消泯於 object 之中，因此說為 It is not he but the object itself that is working...

the object makes its own picture，同時，在 object 圖繪自己之中，subject 得以圖繪 object。而 object 之自我圖繪，若無 subject 之自覺則不能成立。因此，“The object makes its own picture”之論述可以用“The spirit sees itself as reflected in itself”取代。如是，自己了知自己非對象化，此並非從他人與外在環境獨立出來，而是在自己意識內部所生起的意識現象，如同 object 之圖繪自己，就真正的意義而言，是客觀的諸法（存在）作為諸法而被知，是實在本身之自覺。如道元所說的「所謂修習自己就是消泯自己，所謂消泯自己就是證於萬法，所謂證於萬法，就是令自己與他己之身心脫落」。若非證於萬法，則不能修習自己。如是，佛教哲學脫離主觀性與自我中心性，而到達實在的世界。此即前文所述的能知與所知，或能思惟與所思惟的同一性與對立性同時成立之關係。如是，就佛教哲學而言，所謂的問自己就是問實在。

（待續）

東山禪之藉偈示道與嗣法因緣（二）

• 黃朝和

三、弘忍之藉偈勘道及付衣傳法

張說〈大通禪師碑銘〉提及神秀在東禪寺服勤六年，意謂較惠能早來東山至少五年。五祖座下門徒逾七百人，以後來流衍分化之十大弟子來看，參習東山法門而成就傑出者應不在少數，此十大弟子除尚未剃度之南方行者惠能外，另有居士身分之劉主簿。就在惠能派至後院踏碓破柴八月餘之後，弘忍集眾公開囑咐各自寫偈表達對於般若自性之體會，藉以勘辨是否悟道見性，作為付傳衣法之憑藉。《壇經·行由品》記云：

祖一日喚諸門人總來，吾向汝說：「世人生死事大，汝等終日只求福田，不求出離生死苦海。自性若迷，福何可救？汝等各去自看智慧，取自本心般若之性，各作一偈來呈吾看，若悟大意，付汝衣法為第六代祖。火急速去！不得遲滯！思量即不中用！見性之人，言下須見。」

若如此者，輪刀上陣，亦得見之。」⁸

惠能至柴間碓坊作務八個多月後，弘忍上堂開示時語重心長地道出嚴肅的課題：指謂出家修行的終極目的在於解決生死浮沉輪回之大事，聚會東禪寺每日農耕作務若只求修福，而不究竟參透祛除無明煩惱之道，如此將永劫沉淪於無涯苦海，單靠作務修福之報，如何能解決這樁生死大事？

弘忍開出「看智慧」似簡明之宗門語境課題，並提示從般若空慧之心性本懷入手，交代大眾各以偈語之簡短文字寫出體道境界，若悟見本性具足之真諦，便授法傳衣，繼承為第六代宗師。從弘忍之意向可見法脈之傳承，若不區分嗣法與授衣之別，則徵信之祖衣袈裟僅單件，故仍以維繫禪脈單傳為傳統。

弘忍最後幾句話既催促又提撕，似簡要卻未必可以輕易下手寫作；故而五祖儼然視為重大之測試又略作說明，直接表白

思量和遲疑都不可能寫出見道之偈！若是開悟見性者，當下已然領會，可即刻提筆寫偈呈驗。若真正悟道開啓正法眼者，提刀上戰場之生死關頭依然可見性自在，無所遲疑，也無所畏縮。

五祖集合門人，開示習禪之究極在參透「本心般若之性」所發明之智慧，要求門人各將悟道境界寫成偈語表白，並作為付法傳衣之依據。如此藉偈勘辨道行工夫之創舉，有別於初祖達摩當面要求弟子表述體道見地，或緣於嵩山與東山參學僧眾之懸殊。

東禪寺之僧俗二眾雖逾七百人，來來往往之中，素質根器可能參差不齊；雖然也有許多學養俱佳之優秀參學者，但有无寫偈私下呈祖勘驗，弘忍並未透露。上座和尚神秀通内外典且年高德劭，又兼教授師，⁹是弟子間推崇之典範。在此情境下，神秀終於寫下示道之偈，幾度行至堂前要「呈心所見」給座上之五祖勘閱，總因心神恍惚又折返，經過四天十三次的呈偈都躊躇未決而退卻。神秀最終趁著夜闌人靜時將偈題寫於南廊壁上，偈云：

身是菩提樹，心如明鏡臺。

時時勤拂拭，勿使惹塵埃。¹⁰

神秀藉具形象之樹、臺比擬身心，較傾向儒家修身養性之修養工夫義。藉菩提樹喻身或在於身體力行之實踐意涵，〈大唐西域記〉卷八〈摩揭陀國上〉記云：「金剛座上菩提樹者，即畢鉢羅之樹也。昔佛在世，高數百尺，屢經殘伐，猶高四五丈。

佛坐其下成等正覺，因而謂之菩提樹焉。莖幹黃白，枝葉青翠，冬夏不凋，光鮮無變。」¹¹明鏡臺喻參修觀照。後面「時時勤拂拭」二句相應於四祖道信「看心看淨」與「不動、不起」

之禪法，¹²就菩提之道行意涵在覺悟本具之如來真性而言，具象與淨相不免落於擬思比量之去妄除執，蓋為漸階次第之漸修方便法門，與現量境界之頓門禪法並不相應。是以弘忍未見神秀偈已知其未見自性，因五祖早已提示思量即不中用，神秀落於鏡臺之長照久拭，不啻透露頻頻揚起於修行人心中之塵埃難以掃除，而此微細紛飛之塵埃何起復何滅？唐一玄居士以為對參禪道流而言，從名聞利養、智解情量，到佛見法見皆是塵埃，¹³而這無數之塵埃，對鏡看心未必能照見，這也是五祖囑咐寫偈時，何以簡白又剴切地提示「看智慧」之入手工夫與境界

。此示道偈本來無題，後世將此神秀偈附題稱曰「無相偈」，致神秀遭受更多誤解；原因在於五祖已邀聘畫匠盧供奉在法堂外之南廊牆壁繪畫《楞伽經》法會變相圖及五祖血脈圖，畫匠且已來到東禪寺，但因乍見廊壁題寫四句之示道偈，而當下改變想法，「供奉卻不用畫，勞爾遠來。經云：『凡所有相，皆是虛妄。』但留此偈，與人誦持。依此偈修，免墮惡道；依此偈修，有大利益。」¹⁴ 門人取弘忍藉由《金剛經》之敦勉去相捨相而傳述為「無相偈」，彷彿以為無相之意僅在放棄原本擬定繪製之《楞伽經》變圖和血脈傳承圖，殊不知神秀偈之處處露相更是弘忍希望禪眾「無」掉去捨之相。

對東禪寺之僧俗二眾而言，以神秀為教授師而心存依賴或以不可及為藉口，當然也是但求修福者甚難自我照見之塵埃。惠能於後院柴寮碓坊中默默服勤作務，前面法堂傳出呈偈勘道藉以付法授衣之訊息並未傳達後院。故當童子沿途唱念神秀題壁之「無相偈」至碓坊，惠能隨引至南廊，在江州別駕張日用之朗讀中，惠能亦口述一偈而請託張居士代筆題壁。偈云：

菩提本無樹，明鏡亦非臺。

本來無一物，何處惹塵埃。¹⁵

對於神秀偈之句句露相，惠能直下口出之偈，雖非獨創之意境，但流露菩提自性之不費思量而逐句劈破「無相偈」之相。南方獼猴口述之偈讓圍觀之徒眾驚訝，而引出五祖斥以「亦未見性」並脫鞋擦拭，結束呈偈勘道之場幕。

見性與否本是禪門宗師於機緣當下所直透之消息，不似教下需要進行諸多判釋。杜松柏先生解析「見性」，以為是人與道之契合，是以能斷除塵勞煩惱，達到不懼污染的地步，「本來無一物，何處惹塵埃」，即是此意，從而透解頓悟之道即是頓見真如本性。¹⁶ 弘忍於南廊題偈傳開後，私下找神秀來方丈室確認偈語出自其筆，直接表示偈意未見性；而對於惠能之偈，弘忍不但當眾否定，還在彎腰取鞋擦拭中，極盡肢體語言之再否定重否定。若是惠能之偈亦未見性，怎需住持宗師如此強烈之體勢語？

敦煌本《壇經》載錄之「菩提偈」與流布本有些許不同，主要在惠能之述偈。神秀偈曰：

身是菩提樹，心如明鏡臺。

……惠能偈曰：

時時勤拂拭，莫使有塵埃。

菩提本無樹，明鏡亦無臺。

佛性常清淨，何處有塵埃。

又偈曰：

心是菩提樹，身為明鏡臺。

明鏡本清淨，何處染塵埃。¹⁷

第三首偈在後來之惠昕本、德異本及宗寶本（流通本）等皆判認為衍偈而刪捨之。神秀偈幾乎與流通本一樣，惠能偈之差異主要在第三句，從「佛姓常清淨」句之用字，可知敦煌本是曹溪古本之再抄輯本。「佛性」記為佛姓，「清淨」記為青淨；姓，命也，通性；敦煌本《壇經》語及「自性」、「佛性」時，姓與性交互使用，而「青」有時通作「靜」解，¹⁸故亦略通「清」用。惠能偈云「佛性常清淨」透露佛性本來即在，且是清淨恆常，哪裡會有塵累悲惱？此句指謂本自具足之佛性，對於身心當下所遭逢之任何境遇，絲毫不受影響，不致形成負累，佛性即真如自性；與本來無一物指涉之意涵相同。然而，弘

忍先說未見性，隨即連帶體勢語，脫鞋擦惠能偈；本文以為這段勘辨《菩提偈》之實質道境與現場情態，從惠能之述偈來參探，當如前面已略述及，是語言否定後，再伴隨體勢語之大動作否定，其反向語言及姿態動作真正透露的是肯認，但實際狀況不宜正面表明。

上述之外，近代通曉史學、語言學及古典文學之學者陳寅恪先生（1890-1969年）則對神秀之菩提偈提出譬喻不適當及意義未完備之批評。陳先生說：

考印度禪學，其觀身之法，往往比人身於芭蕉等易於解剝之植物，以說明陰蘊俱空，肉體可厭之意。……鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷二十四《善達品》第七十九云：「行如芭蕉葉，除去不得堅實。」

又玄奘譯《大般若波羅蜜經》卷四百七十二第二分《善達品》第七十七之二（即前經同本異譯。）云：「如實知如芭蕉樹，葉葉析除，實不可得。」又鳩摩羅什等譯《禪密要法經》中云：「先自觀身，使皮皮相裏，猶如芭蕉，然後安心。」……據此，可知天竺禪學觀身取譬

之例。至於傳法偈所謂菩提樹者，乃一樹之專稱，釋迦牟尼曾坐其下，而成正覺者。……可知菩提樹為永久堅牢之寶樹，決不能取以比譬變滅無常之肉身，致反乎重心神而輕肉體之教義。此所謂譬喻不適當者也。¹⁹

註釋

8. 宗寶本《六祖壇經》，《大正新脩大藏經藏》第四十八卷，頁348上—中。

9. 教授師在佛門屬戒學方面之軌範師，非指義學講座，但神秀學養俱優，有時候會代弘忍講述相關之經教。

10. 宗寶本《六祖壇經》，《大正新脩大藏經藏》第四十八卷，頁348中。

11. 唐·玄奘（譯）、辯機（撰）：《大唐西域記》，《大正新脩大藏經藏》第五十一卷史傳部三，頁915中—下。

12. 楊惠南：〈道信與神秀之禪法的比較——兼論惠能所批判之看心、看淨的禪法〉，《台大哲學論評》第二期，1988年。

13. 唐一玄（論）、釋心印等（譯注）：《六祖壇經論釋》，頁49。

14. 宗寶本《六祖壇經》，《大正新脩大藏經藏》第四十八卷，頁348下。

15. 宗寶本《六祖壇經》，《大正新脩大藏經藏》第四十八卷諸宗部五，頁349上。

16. 參見杜松柏：〈直覺本能與禪宗開悟後「形上世界」之體現〉，收於《知止齋古稀學術論文自選集》（臺北：臺灣學生書局，2006年），頁94。

17. 唐·法海集：《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》，《大正新脩大藏經藏》第四十八卷諸宗部五，頁337下—338上。以下簡稱燉煌本《六祖壇經》。

18. 如《文選·潘岳〈射雉賦〉》：「涉青林以游覽兮，樂羽族之群飛。」李善注引用薛君《韓詩章句》云：「青，靜也。」

19. 參陳寅恪：〈禪宗六祖傳法偈之分析〉，收於張曼濤主編之《現代佛教學術叢刊》①：《六祖壇經研究論集》（臺北：大乘文化出版社，1976年），頁264-267。

（取自《唐五代禪宗悟道偈研究——從祖師禪到分燈禪之悟境交涉及宗典詮釋》）

教觀雙美・悲智雙運——淨土法門（二）

• 王儒龍

◎教觀雙美的淨土經典

一、教理的啓示：

從佛說無量壽經裡，我們可以看到阿彌陀佛因地法藏比丘時，因世自在王佛爲祂廣說了二百一十億諸佛刹土之嚴淨美妙。佛說無量壽經：『時彼比丘，聞佛所說嚴淨國土皆悉覩見，起發無上殊勝之願……。具足五劫，思惟攝取，莊嚴佛國清淨之行……。時法藏比丘攝取二百一十億諸佛妙土清淨之行，如是修已。讚彼佛所，……。白佛言：世尊我已攝取莊嚴佛土清淨之行』。

聽此廣說，法藏比丘就開始充實自己，影響別人，並發了四十八個要改善建設淨土的大願。在這四十八大願之中，無論

精神或物質建設都達到盡善盡美；在其國土的教育普及成功，人民生活自由富裕，醫學科技發達，人權種族平等，……等等，可參攷拙著〔佛陀的一大圓教——淨土法門〕。

在無量壽經中，對法藏比丘所發大願亦有：『如是大願，誠諦不虛……。發斯弘誓，建此願已，一向專志，莊嚴妙土，所修佛國，開廓廣大，超勝獨妙，建立常然，無衰無變。於不可思議兆載永劫，積植菩薩無量德行』。然念佛學佛，學佛所學，行佛所行，證佛所證。我們念佛（銘記不忘爲念），當思惟彌陀及諸佛因地願行。（由持名至思惟觀想）並以佛志爲己志，以佛願爲己願，以佛行爲己行；先從心裡到現實，從現實人世間，一切開始改善創造起，推己及人。既然佛告訴我們：『

大地衆生本具如來智慧德相」。所以，我們與諸佛的立足點都是平等的。佛能成就的，我們只要有志願與力行，也一定能成就；雖然我們現在只是一個凡夫俗子，力量有限；但只要付之力行，多少必有所得。因為願力是一種願望加力行，且我們有此願行，即與諸佛的願行頻率相同，必得諸佛加持庇護；頻率相同將來也必能往生佛國，繼續進修。佛說無量壽經：『譬如大海，一人斗量，經歷劫數，尚可窮底，得其妙寶。人有至心精進，求道不止，會當剋果，何願不得。』印順導師在東方淨土發微文中亦談及：『淨土是佛菩薩的清淨土，也是人間的理想國，……琉璃光如來，因中發了十二大願，都是針對現實人間的缺陷而使之淨化，積極表現了理想世界的情況，這對於人間富有啓發性，即人間應依此爲理想而使其實現』。日本鈴木大拙先生，寫了一本〈念佛人〉，書中引述才市的念佛心得；才市的他力體驗有這種傾向，原因是他的淨土觀與娑婆觀基本上合而爲一，始終未曾須臾離。

好極了！

娑婆裡的種種，家業的營運，一變而為淨土的莊嚴。

奇妙吧！難以思議！

南無阿彌陀是何等的良藥！
南無阿彌陀是何等的仙丹！

在娑婆世界裡，所從事的職業，便是淨土的莊嚴，……才市的信心已貫徹於淨土之中，並兼及娑婆之世，以及地獄之中。我們不能不承認這是他力宗教史上的一大奇蹟。

這當兒，才市何在？

被緊摟在爹娘的懷中。

任三毒同襲，我心堅定。

爹娘索去我的一顆心，

可貴的鴻恩呀！南無阿彌陀佛。

印順導師在法海微波序中亦談及：『因爲我以為在往生淨土以外，還有創造淨土，人間淨土』。

尤其是佛教（東方儒家與道家亦有此類似的思想），認為一個人在宇宙之間，雖然很渺小；但改善，建設這世間都必須是人類自己，不是什麼佛菩薩或天神、上帝、神明……等等所能爲。而必須是人類自己腳踏實地學習諸佛建設淨土的願行，有理想，有計劃，有步驟的去完成。這樣才不會如儒家學者所質疑的不重視現實人類而重視其他鬼道或畜生道……等等問題。並有一個已成就理想的過來人——『佛』；做爲榜樣在教導我。

們成就人間淨土相授的優點。

一個人要將這娑婆世界，建設得像佛國淨土那麼理想美妙，談何容易？諸佛從因地到實現淨土，都必須要努力三大阿僧祇劫的時間，才能完成。就從我們這個娑婆世界來說，人類努力了幾萬年，從遠古蠻荒時代，鑿洞而居，茹毛飲血，衣不蔽體；進步到今日，無論醫學、科技、藝術……及食衣住行等各方面的改善，都是人類有理想與願行，才慢慢的改善進步。在過程中，有多少人付出了心力，甚至於犧牲了生命；致使後代的子子孫孫，能站在他們的基礎上一直進步改善。

在東方文化中，認為這種熱愛人類萬物的覺悟及願行的浩然正氣，能與天地、佛菩薩、聖賢、神明、萬物同參合一，正等無異。並以他們的願行程度，後人奉為佛菩薩、聖賢、神明，而崇拜效法之。他們不喜歡那種與人類現實無關，抽象形而上的神祇。如有，也是因為人類的需要才被創造出來。

以上這種由唯心淨土促進娑婆人間淨土的實現。由他力的信仰，引發自力的提升，是念佛淨土法門的一大特色，可說具有他力宗教的優點而沒有他力或神權宗教缺點。在人類普遍脆弱的心靈裡，不但有依靠，有目標；還可安穩的一直向上精進。而沒有完全重視現實或自力的宗教，所產生的無力量感。

二、禪觀的訓練：

寧靜致遠或制心一處，無事不辦。一個人最怕的是該休息時，不能專心休息，做事時不能專心做事，整天不是心情不定，容易緊張，胡思亂想，就是急躁難伏。一個人在此狀況之下，做任何事情，都無法將其才能發揮到極致。然淨土法門教人念佛菩薩洪名，使念佛者，多念歸一念，一念歸無念；再憶想諸佛菩薩聖德，心性修養及創造淨土之願行。引發自己心行與諸佛菩薩相應合一，身體力行，量力盡力，勵志融入諸佛菩薩聖德願行世界。此時念佛者雖是凡夫身，但其心志，與諸佛菩薩同一鼻息。此時無論有無佛號相伴，其心志已被諸佛菩薩同化而為一。大勢至菩薩念佛圓通章說及：『彼佛教我念佛三昧。譬如有人，一專為憶，一人專忘，如是二人，若逢不逢，或見非見；二人相憶，二憶念深，如是乃至從生至生，同於形影，不相乖異；十方如來，憐念眾生，如母憶子，若子逃逝，雖憶何為？子若憶母，如母憶時，母子歷生，不相違遠；若眾生心憶佛念佛，現前當來，必定見佛，去佛不遠，不假方便，自得心開。如染香人，身有香氣，此則名曰：香光莊嚴』。印順導師在成佛之道序亦言：『虛大師，深入佛乘，……。教導人類，由人生而直趣佛道……。不廢世間資生事業，依人乘正

佛經故事的啓示（二十七）

• 何世亮

六十五、貧女布施

過去在畫闔山中，住著許多修行僧，所以諸方國土，聽聞這座山名，很多人都跑來供養。

有一天，一位富有的長者，帶著諸多眷屬，前往此山供養衆僧。

有一位貧窮的乞索女人，看到了長者準備了那麼多的飲食財物要去供養衆僧，本想要去向長者乞討一些食物，但是心中又想著：「這位長者前世應該是修了許多布施的功德，這一世才會有富貴的福報，而這一世又要做那麼大的功德，而我的前世應該是沒有積福，所以這一世才會有貧窮的果報，我這一世

若不趕快作布施的功德，下一世將會更加痛苦。」

想來想去，貧女啼哭不樂，她突然想到：過去曾經在乞食的路途中，在糞中撿到兩錢，十分珍惜，希望將來遇到饑荒或困頓的時候，可以拿出來買飲食活命，現在剛好可以拿出來布施衆僧。

於是她就等到衆僧飲食完畢的時候，拿出兩錢供養衆僧，依山僧的常法，若有人布施，維那僧應該出來爲施者呪願，但是這一次上座比丘卻親自出來爲貧女呪願。

大家都覺得很奇怪，以前有施主布施很多錢，上座都不親爲呪願，而這次貧女只布施兩錢，上座比丘卻親爲呪願，下座

比丘都以爲上座失態了。

更有甚者，上座比丘還將自己一半的飲食分給貧女，貧女得到了食物，十分高興，沒想到那麼快就獲得了福報，就拿著飲食，離開山中，到一樹下，眠臥休息。

此時剛好有一位國王，其夫人死了，於是派了一位使者出來尋找一位有福德相的女人，堪爲國中的夫人。

這位使者懂得相術，來到了這位貧女躺著的樹下，看到貧女的顏色潤澤，有福德相，就將之帶到王宮，即以香湯沐浴，穿上美麗的衣服，來見國王，國王看了很喜歡，就將之立爲王夫人。

這位貧女成爲國王的夫人之後，一段時日就這樣想著：「我今天之所以有這樣的福報，應該是當時以兩錢供養衆僧的緣故，而且蒙受上座比丘的祝願，我現在應該回去報恩。」

於是夫人向國王秉告這件事，國王也覺得高興，就隨著夫人的意思，載著飲食及珍寶，前往彼聖山中供養衆僧。

當大家飲食完畢之後，上座比丘卻不起來，而是請維那出來爲王夫人祝願而已。

王夫人感到不高興，就說：「我過去布施兩錢的時候，上座比丘爲我祝願，而我現在戴著滿車的珍寶來布施，卻不爲我祝願？」

諸年少比丘也都責怪上座比丘，以爲他已經是老糊塗了。

此時上座即出來爲王夫人演說正法，並說：「我佛法中，不貴珍寶，唯貴善心，以前夫人布施兩錢的時候，純乎善心，而現在布施珍寶的時候，卻有了貢高我慢之心，所以我才不與祝願，而年少比丘尚不了解真正出家的心，所以才會認爲我錯誤。」

大家聽了上座比丘的說法，都感到很慚愧，但也領悟了佛法的真諦。

六十六、七種布施

佛說有七種布施，不必付出財物，卻能獲得大果報。

一名：眼施，常以好眼視父母、師長、沙門、婆羅門，不以惡眼，名爲眼施，捨身受身，得清淨眼，未來成佛得天眼佛眼，是名第一果報。

二名，和顏悅色施，於父母師長沙門婆羅門不憂愁惡色，

捨身受身得端正色，未來成佛得眞金色，是名第二果報。

三名，言辭施，於父母師長沙門婆羅門出柔軟語，非粗惡言，捨身受身得言語辯了，所可言說，爲人信受，未來成佛，得四辯才，是名第三果報。

四名，身施，於父母師長沙門婆羅門，起迎禮拜，是名身施，如此捨身受身得端正身，人所尊敬，未來成佛，身如尼拘陀樹，無見頂相，是名第四果報。

五名，心施，於父母師長沙門婆羅門，善心和善，深生供養，是名心施，捨身受身得明了心，不痴狂心，未來成佛，得一切種智，是名心施，第五果報。

六名，床座施，若見父母師長沙門婆羅門，爲敷床座令坐，如此捨身受身常得尊貴，七寶床座，未來成佛，得師子法座，是名第六果報。

七名，房舍施，於父母師長沙門婆羅門，在屋舍之中行住坐臥，自由自在，即名房舍施，捨身受身得自然宮殿舍宅，未來成佛得諸禪屋宅，是名第七果報。

這七種布施，不必付出任何財物，卻能獲得很大的果報。

（待續）

（上接第24頁）
行而趣向佛乘』。

念佛法門這種先以一念化多念，再導引念佛行者入諸佛菩薩願海。以佛的立場，在這現實世間生活，在待人處事，做諸多資生事業中，造福自己、家庭、社會大眾，利己兼利人；以自己能力所及，利人亦必利己。

在觀無量壽經（——六觀經）更詳細的，從日觀再水觀，一直到下輩生觀。有次第步驟的訓練一個人從觀中入定，再引導定中行著，進而觀想諸佛淨土的莊嚴美妙，具備條件與諸多現象。避免行者，成爲死寂枯木似的禪定，且能引用到現實人生活之中。正如觀無量壽經所言：『欲修淨業者，得生西方極樂國土，欲生彼國者，當修三福。一者孝養父母，奉事師長，慈心不殺，修十善業；二者，受持三歸，具足衆戒，不犯威儀；三者，發菩提心，深信因果，讀誦大乘，勸進行者。如此三事，名爲淨業……此三種業，乃是過去、未來、現在，三世諸佛，淨業正因』。

禪定不只通於外道，亦通於佛教各宗各派。淨土法門這種由觀入定，定中起觀，定觀一如，真是圓頓全宜的簡易法門。

（待續）

七翻共解五章（二）

· 雲庵

智者大師欲以「釋名、辨體、宗要、用、辨教相」五個概念（五重）來詮釋《妙法蓮華經》，正式詳解「妙法蓮華經」五個字之前，智者大師先來個總概論討論介紹。第一部分是用七義各各略論五重。第二大部分就詳解，即個別發揮經題與經文的關聯。

何以用五重解釋《妙法蓮華經》，又如何總論，都有作概略說明。總論用：一標五章、二引證、三生起、四開合、五料簡、六觀心、七會異七番共同解析五重。意謂每重都用這七個概念來簡略說解。

第一標五章

標名的作用，將名詞先列出，使層次分明，俾能使研習者容易明記不忘。次再給五重個別的名詞下定義。

一釋名

標章，雖分立名、分別、結論、譬喻四節討論，這裏但取立名一節，且置餘三節不說。因為標章所強調的是立名的重要性，學問道理再如何高深，都得從最基本的名詞概念認識開始，然後尋著名相了知名相的意思。法有了名稱，學人纔能耳聞目睹，由淺入深，逐漸趨入佛陀所要表達的法理。如從文字般若，尋著文字作觀照，最後證入實相般若。

一篇文章，其文意已蘊含在題目中，無論如何表達，不會偏離題目，佛經亦然。如妙法蓮華，妙法是實相，實相甚深，無從理解，以蓮華做為比喻，為蓮子故華先開。為了實相妙理，而先開三乘方便。蓮華如方便三乘巧妙說法。蓮子如實相妙理，實相理就是佛知見。總目標是所有人都能證入佛之知見道，這是佛陀垂降世間的本懷。

二辨體

辨別一經的主體。如世間儒家以禮為禮儀法度，是社會的規範，若無禮法，則無法度，無法度遵守，社會則亂。故世間以禮為體。

出世法體，正指實相為諸法之體。善惡凡聖菩薩佛，一切不出法性，法性與實相同義，實相更是法華經之體。為什麼？舉法華第十六品文：佛所見的三界「非如非異」定為實相體，來證明體。凡夫人所見三界是假相各各差別。二乘人所見三界皆是空性無常。佛則跳出三界的框架，超越於世出世法如異相待，無空假之區別。實相體含權實二法，權實二法非獨立個體，而是相即相融。這正是中觀圓融，不偏不倚中道。

三明宗

宗是宗要、宗旨。提綱契領之義。如提綱維，綱目無不跟著啟動。佛陀每講一部經都須落實到修行，修行就有因果，有行因證果纔叫宗，而法華經的宗旨是佛乘因果。修一乘真因證一乘圓果。佛自言自從發心以來，曾親千萬億無數諸佛，盡行諸佛無量道法，積功累德，求菩提道。

總攝衆善之行是因，總攝無量證得是果，收攝一切權實之法。從每部經典的文說，統攝一部旨意是宗。每部經典都在教人怎麼修行，纔能證果。

今經所明是佛自行因果為宗，正是一部總要。

四明用

用是力用，佛陀證得十力的智慧，故具有三種權實二智之力用。那三種權實二智？

一自行權實二智，只開顯佛陀教化的真實目的。即隨自意教化，第一義悉檀，直接入理之說法。

二化他權實二智，適合衆生根機而教化。即隨他意，四悉檀中的世界、為人、對治三悉檀。如經文中描述長者脫瓔珞珍服，著粗敝垢衣，方便近於窮子，令窮子卸下心防。

三自行化他權實二智，二種教化的結合。隨衆生情性的同時，也開顯佛陀自行之實智。隨自他意是前二者的綜合應用，化他不離自己的宗旨。萬變不離實相的宗旨。

化他二智與自行化他二智，必以自行為力。無力則無鑑機之用，二者是相即的。

五判教相

教是聖人之言教，佛陀從初得道夜，至大涅槃，所顯示的一切法門，無非是言教。相是分別同異，不同的教法，其說法時，其義理、行法、應機、果報都有不同。

華嚴經有日出三照形容教化的先後，智者大師藉三照開為五個階段，因為照平地時間長，又分為三個時辰。日光本無分別，因大地的地理關係，致使日照有先後。

1.日出先照高山，看過日出的人必有此經驗。此喻佛陀初證大道，即對利根菩薩說佛自境界，大根機得益。是隨自意說法。

2.次照幽谷，喻第一期說法佛陀發現頓教法不適合小根性衆生，小根性人本不求大道，唯念空、無相、無作三解脫門，故須用漸進方式，逐漸引入大教，故感應說小教法，屬第二時，純是隨他意說法。所以有三車與除糞之喻，此是說四阿含之時。

3.次照平地。照平地也不是一照全照，又分三個時段。日光從幽谷逐漸升起，初時段上午七時至九時，此喻方等時，大小乘法兼說，不設限對象。

次時段上午九時至十一時，此喻般若時，調和大小乘的對立，而是相輔相成，故言會一切法皆摩訶衍。但只會法未會人皆歸一佛乘。

最後時段日輪當中，普照大地，罄無側影。最後喻法華時，日光已昇至當空，既是普照大地，則高山、幽谷、平地，均平悉照，無所遺落。不但會一切法皆摩訶衍，亦會一切衆生悉當成佛。會歸的結果便是大乘小乘的融合爲一。

略述五重名詞至此，下爲第二義引證。

（待續）

湛然寺諸法會 通啓

一、古曆十一月十七日，欣逢阿彌陀佛聖誕。本寺循例於十一月十一日（國曆12月17日）上午八時伊始下午二時，結七念佛七永日。

七日一心稱名，聲聲彌陀，三業清淨，祈生淨土。

二、釋迦早證常身，為度衆生，今垂化迹，八相成道。農曆十二月初八（國曆108年元月13日）為釋迦如來成道日。本寺上午九點半恭誦「如來成道記」暨消災普佛。回向有情皆共成佛道。另備八寶粥供衆結緣。

湛然常住 謹啓

習菩薩所學

• 雲中月

華嚴經因爲是大部頭經典，晉譯六十卷，唐譯八十卷。一般佛教徒很少會翻閱讀誦。縱有大德誦過也屬少數。慶幸年輕體力還可時，二譯均各誦一遍。至今已四十多年，內容當然已記不清。所幸，當年每讀過一卷，看到自己喜歡的字句就抄寫一點。之後偶而翻翻筆記。今翻到離世間品，看到佛陀對著衆菩薩的說話。思量菩薩該有的修行，也應該是所有佛子都該學習菩薩行。約取三十種菩薩行，大家一起來試行。例如：

一、佛子，菩薩摩訶薩，有十種口，可得一切諸佛無上清淨妙口。

1. 柔軟口，安樂一切衆生故。

2. 甘露口，清涼一切衆生故。

3. 不虛口，說真實故。

4. 如實轉口，乃至夢中無虛言故。

5. 尊重口，一切釋梵四天王等恭敬尊重故。

6. 甚深口，顯現真實法故。

7. 堅固口，說無量法不可盡故。

8. 正直口，一切音聲具足辯故。

9. 莊嚴口，隨時隨業報普示現故。

10. 一切智口，隨其所應度衆生故。

佛子，若菩薩摩訶薩，安住此口，則得一切諸佛無上清淨妙口。

菩薩的口業，都應是真實語，不誑語，不異語，柔軟語。這不是符合菩薩四攝法的以善語慰喻有情，攝引衆生的利語相契合。

二、菩薩摩訶薩，有十種習氣：所謂

1. 菩提心習氣。
2. 善根習氣。
3. 教化衆生習氣。
4. 見佛習氣。
5. 於清淨土受生習氣。
6. 菩薩行習氣。
7. 大願習氣。
8. 波羅蜜習氣。
9. 出生平等法習氣。
10. 種種分別境界習氣。

佛子，若菩薩摩訶薩，安住此法，則能除滅一切衆生煩惱習氣。

按一般言，都會把習氣歸類爲壞習性，例如說某某習氣很重，就是含負面的評語。這裏是菩薩的習氣，必然都是善的一類。佛陀要菩薩們選擇好的、正確的事去做，而且須堅持不變。久之成爲善的氣分。習氣應是習慣性的氣息，一旦變成習性，

就有一股勢力存在。惡有習性，善也有慣性，菩薩凡的習氣差別就在此。這十種習氣都是擇善固執的善習。

三、菩薩摩訶薩，有十種退失佛法，應當遠離。所謂：

1. 於善知識生憍慢心，失佛法道。
2. 畏生死苦，失佛法道。
3. 厭菩薩行，失佛法道。
4. 厭惡受生，失佛法道。
5. 樂著三昧，失佛法道。
6. 於諸善根起疑惑心，失佛法道。
7. 誹謗正法，失佛法道。
8. 斷菩薩行，失佛法道。
9. 樂求聲聞及緣覺乘，失佛法道。
10. 起瞋恚心，失佛法道。

若菩薩摩訶薩，遠離此法，則得一切菩薩正趣離生聖行正道。

這十種問題，不是菩薩級的行者才須遠離。凡是佛弟子既已向菩薩行看齊，這十種會失去佛道的過失都應警覺，最好能做到遠離。

看這三十行，似乎平易可學的菩薩行，若真想條條圓滿無缺，可也得下決定決心實踐。不過，跟著菩薩的腳步走，有益無損的，同意嗎？

一〇七年十月份會務報導

(會訊第447期)

捐款芳名錄

(總計 肆萬陸仟陸佰元整)

叁仟元：劉鎮誠

貳仟元：鄭瑞祥 張美怡

壹仟伍佰元：悟 徹

壹仟元：傅冠智 鄭桂嬪 鄭雀惠 蘇蕙珍

咪 咪

伍佰元：釋道益 釋大福 淨世 三寶弟子

佟欣打字行 安平 B B 彈芋圓達人

李雪梨 吳燕靜 郭孟澤 陳崇德

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 康金雀 江柏興 顏高龍

叁佰元：瑞展化工原料有限公司

韓慧玲 鄭景陽 徐黃貴美

貳佰元：王建宗 林連傑 林融唯

黃美月 黃朝貴 韓麗玲

許秋娥 侯坤隆 侯坤成

蕭伊欣 蕭依慧 郝來好

壹佰元：度小月 無名氏 王延銘

王滿足 王智美 李淑珍

李慧玲 李焜茂 李政穎

林建國 林賢雲 林永富

黃怡禎 黃怡瑄 黃郁儒

黃志揚 黃志新 黃惠伶

黃淑玫 黃查查 黃晨澈

黃陳柳朱

黃靖翔

黃婧涵

龔博浩

廖新羽

翁玲姬

蔡小燕

詹宗霖

壹佰元：黃有穎

黃 秀

傅廷涵

傅廷雯

傅廷捷

吳幸娟

吳惠蘭

吳瑞章

吳盈進

柯乃羽

柯皓程

韓怡君

韓立仁

韓孝宗

韓孝恩

韓葉蕉霞

鄭淑蓮

鄭有成

鄭敬豪

張靜芳

張意慈

張景富

張秀鶯

張文夏

郭智珠

郭榮欣

陳金美

陳淑如

陳聰洲

陳玉梅

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

陳政友

許婷俞

許瑜璇

許富程

許一中

許福安

許寶玉

許峻深

許文洲

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

洪陳老遠

洪貴玲

洪振銘

洪桂莉

洪桂昭

洪秀宏

洪秀源

洪宇億

洪沽綸

劉孟琴

劉鶯嬌

劉育瑄

洪秀碧

杜書武

邱玖論

杜進旺

謝孟哲

方秀娟

蘇幸稜

邱昱誠

曾寶妹

顏愛娥

曾華宥

曾彥夫

曾秀娥

曾山根

107年11月份收支明細表

收 入	上月結存	\$690,928	90
	本月收入	\$ 46,600	00
	收入總計	\$737,528	90
支 出	教育文化支出		
	福田雜誌第 389 期印刷費用	13,400	00
	福田雜誌郵寄費用	3,384	00
	劃撥代金手續費	70	00
	供養法師(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 ○ 和	2,000	00
	許 ○ 芳	2,000	00
	許 ○ 笑	2,000	00
	李 ○ 興	2,000	00
	鄭 ○ 欽	2,000	00
	黃 ○ 健	2,000	00
	劉 ○ 溫	5,000	00
	朱 ○ 吉	3,000	00
	支出總計	\$ 45,854	00
本月合計		\$691,674	90
收支比較		98.4 %	

會長：顏高龍

副會長：孫申娥

會功德福田然湛



11月份救濟事蹟

1. 黃○健先生：住台南市安平區安平路。案主現為重度癱瘓，罹患腦膜炎、肝硬化，現住私立宜聖護理之家，費用需參萬伍仟元。案妻亦抱病打零工維生，雖有低收入戶補助，但仍不足，現也尚租屋，因生活陷入困境，需善心人士幫忙，故本會協助生活費用貳仟元整。

2. 劉○溫先生：住台南市北區長榮路五段，案主為司機，因以趟數計算工資，收入並不穩定。因本身於十月住進新樓醫院開刀，無法工作，也無朋友及親人來探訪及協助，今已二個月未付房租，面臨被驅趕的狀況，但術後狀況不佳，就算出院將面臨無處可居的窘境，故本會協助其生活費用伍仟元整。

3. 朱○吉先生：住台南市永康區國光六街，四十八歲。案主有糖尿病、高血鈣、肝硬化等疾病，現又罹患膽管癌。發病前雖有收入，但因育有一名極重度智障及腦性麻痺之子，長年治療至去年方送教養院安置，故無積蓄，尚有借款未還及十年的房貸。今因罹癌加上手足中已有二人亦罹癌去世，故心情低落，案主本身為家庭主要經濟來源，故經濟壓力極為沈重，義工訪視時，已呈現肝昏迷狀態，本會協助其生活費用叁仟元整。

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



哈爾濱松花江中的太陽島

• 贈 閱 •

■ 中華民國一〇七年十二月十五日出版
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