

福

田



395

佛教月誌

台南市佛教會，於108年4月30日，假大台南市關廟區梅林精舍舉行新舊任理監事交接典禮。由中國佛教會理事長淨耀法師及監事智善法師監交，「印信」卸任理事長覺華長老尼交予新任理事長旻慧法師。

第七屆蓮華藝展，擇於108年5月11日，假慈蓮苑曉雲長老尼紀念館舉辦。

高雄日月禪寺將於108年10月29日至12月2日（農曆十月初二日至十一月七日），啓建千佛三壇大戒會。

108年供僧大會：

1. 北部 時間：國曆8月25日（農曆七月廿五日）

地點：台北國立體育大學綜合體育館

2. 中部 時間：國曆8月11日（農曆七月十一日）

地點：彰化縣立體育館

3. 南部 時間：國曆8月25日（農曆七月廿五日）

地點：大高雄阿蓮區光德寺

重要啓事：

本刊劃撥帳號因舊帳號須用已故水月老和尚印章領款，老和尚已圓寂七年多了，舊帳號須停止使用。諸多不便，敬請原諒。

新帳戶：釋果中

新帳號：31632586



本期目錄



封面：沈香念珠 大明攝

1. 佛教月誌

2. 《法華文句》釋《如來壽量品》——智者大師等在無止盡的宗教實踐中，流動著永遠性的生命（一）

6. 爲甚麼天台宗不與他宗融會？（五）……明了

12. 《阿含經》之念佛思想研究（四）……林維明

15. 法華經在大乘佛教中的位置（二）……平川彰
依觀譯

19. 曹溪禪之法脈流衍及其悟道偈（二）……黃朝和

24. 七種二諦……雲庵

28. 六祖壇經的啓示（二）……何世亮

31. 瞻禮智者大師衣鉢塔……雲庵

32. 湛然詩鈔

33. 一〇八年四月份會務報告

封底：石城大佛寺智者大師衣鉢道具紀念塔

《法華文句》釋《如來壽量品》—— 在無止盡的宗教實踐中，流動著永遠性的生命（一）

·智者大師等

一、總釋品義

（一）《文句》智者大師釋義

1. 異解：

（1）叡師序云：壽無量劫，未足以明其久，分身無數不足以

異其體。然則壽量定其非數，分身明其不異，普賢（菩薩）顯其無成，多寶（佛）明其不滅耳！

（2）河西道朗云：明法身真化，不異存沒、理一，多寶現明

法身常存，壽量明與太虛齊量。

道場觀云：會三歸一乘之始也，滅影澄神乘之終也。滅影謂

息迹，澄神明本，故迹無常，而本常也。注者云：非存亡之數

曰壽，出修夭之限稱量。法身非形年所攝，使大士修踐極之照

，不以伽耶（道場）為成佛，百年為期頤也。

耳！佛不爾也。

是以極譚長壽，云伽耶是也，伽耶是者非復伽耶。伽耶既非，彼長何獨是乎？長短斯亡，長短恒存焉？

2. 師解：

前代匠者如向說，多約無量明常，近世人師多云。壽是量

法，前過恒沙，後倍上數，終歸限極，而明無常。又惑者執品

明壽量。量是無常，那作常解。今為答之，品直道壽量，不道

壽有量，不道壽無量。爾作無常，他作常解，此復何咎？鵲蚌

相拒，我乘其弊，應具四解。（以反駁前述三師之言論）：

(1)謂實有量而言無量，彌陀是也；實無量而言（有）量，如此品及金光（經）是也；實無量而言無量，如《涅槃》云，唯佛與佛其壽無量是也。實有量而言量，如八十歲（釋迦佛）唱滅是也，（品）文具由此義，豈可是一而非三耶？

(2)問：若（壽量）明常，與《涅槃》何異？今反質（疑）之，法華一乘與《勝鬘》一乘何異？若分別答者，法華略明常，《涅槃》廣明常；《勝鬘》為一明一，法華會三明一。

(3)問：近成是方便，遠成是真實者，華嚴寂滅道場，大經（指《涅槃經》）超前九劫皆成方便？若爾法華開遠竟，（常）不輕（那）更近。當知法華已復方便，若爾會三歸一竟，亦應不會三歸一，若爾開三顯一，諸佛道同，開近顯遠，亦諸佛道同。

若爾諸佛皆爾，非獨釋迦，若獨釋迦前諸義壞？答云是我方便，諸佛亦然。

(4)又諸菩薩聞壽量，發願願我於未來說壽量亦如是，此即諸佛道同，亦不偏言一近一遠，故知寄無始無終，無近無遠，顯法身常住。有始有終有近有遠，論其應迹，用此義望諸經，對緣雖異，終不異也。既了衆經，諸師不可師也。（《大正

》34，頁127下—128）。

3.《文句》智者大師又說：（方便品）云：世間相常住。

於道場知己，導師方便說，此文即未來常不滅。又云：我常住於此，又云：常住靈鷲山，及餘諸住處；《普賢觀》云：常波羅蜜所攝成處，我波羅蜜所安立處。如此「常」文亦復不少。

又此經明法身，法身豈不常耶？既明法身應論三德，答權實二智，豈非般若，三世示現豈非解脫，實相本地即是法身。三德明文為若此也。

4.如來者，十方三世諸佛，二佛三佛，本佛迹佛之通號也。壽量者，證量也。證量十方三世，二佛三佛，本佛迹佛之功德也。

今正證量本地三佛功德，故言如來壽量品。

5.二如來者，《成（實）論》云：乘如實道來成正覺故名如來。乘是法如如智，實是法如如境，道是因覺（是）果，若單論乘者，如如無所知，單明實者，如如無能知，境智和合，則有因果。照境未窮名因，盡源為果。道覺義成。即是乘，如實道來成正覺，此真身如來也。以如實智，乘如實道，來生三有，示成正覺者，即應身如來也。

6.三如來者，《大論》云：如法相解，如法相說，故名如

來。如者法如如境，非因非果，有佛無佛，性相常然，遍一切處而無有異爲如。不動而至爲來，指此爲法身如來也。

法如如智，乘於如如真實之道，來成妙覺。智稱如理，從理名如，從智名來，即報身如來。故《論》云：如法相解故名如來也。

以如如境智合故，即能處處示成正覺。水銀和真金能塗諸色像，功德和法身，處處應現往。八相成道轉妙法輪，即應身如來。故《論》云：如法相說故名如來也。

7. 法身如來名毘盧遮那，此翻遍一切處，報身如來名盧舍那，此翻淨滿，應身如來名釋迦文，此翻度沃焦。是三如來，若單取者則不可也。

《大經》云：法身亦非，般若亦非，解脫亦非，三法具足稱祕密藏，名大涅槃。不可一異，縱橫並別。圓覽三法稱假名如來也。……當知三佛非一異明矣。

8. 問：此品無三佛名，那作此釋？答：雖不標名而具其義。文云：非如非異，非如三界見三界。此非偏如，顯於圓如，即法身如來義也；又云：如來如實，知見三界之相，即是如如智稱如如境，一切種智知見即佛眼，此是報身如來義也；又云

：或示己身己事，或示他身他事，此即應身如來義也。

9. 若但性德三如來者是橫，但修德三如來者是縱。先法次報後應亦縱，今經圓說不縱不橫三如來也。揀縱橫如來尙非今義，況三藏、通教如來耶！又法華之前，亦明圓如來者，同是迹中所說耳！

發迹顯本三如來者，永異諸經，《論》云：示現成大菩提無上故，示三種菩提，一應化菩提，隨所應現，即爲示現，如經出釋氏宮故；二報佛菩提，十地滿足得常涅槃，如經我實成佛已來無量無邊劫故；三法佛菩提，謂如來藏性淨，涅槃不變，如經如來如實知見三界之相故。經具其義，論出其名，不作上釋寧會經論耶？（頁127下—128中）。

10. 壽量者，壽者受義，真如不隔諸法，故名爲受。又境智相應故名受。又一期報得百年不斷故名受。量者詮量也。量字則通無的別據。詮量法如來以如理，爲命報如來以智慧，爲命應如來同緣理爲命。詮量諸命若有量若無量，若非量非無量。

法身如來如理命者，有佛無佛，性相常然。不論相應與不相續，亦無有量及無量。文云：非如非異，非虛非實，蓋是詮量法身如理命也。

詮量報身如來，以如如智，契如如境。境發智爲報，智冥境爲受，境既無量無邊常住不滅，智亦如是，函大蓋大。文云：我智力如是，久修業所得。慧光照無量，壽命無數劫，此是詮量報身如來智慧命也。

詮量應身者，應身同緣，緣長同長，緣促同促，自彼於我爲？文云：數數現生，數數現滅。或復自說名字，不同年紀大小，此是詮量應佛同緣命也。（頁128中—下）。

11. 法身四者，非常非無常，雙破凡聖八倒故；常如虛空，常故；無常者，無凡夫生滅倒故；亦常亦無常者，寂而雙照故。

報身四者，非常非無常者，智冥境故；常者出過二乘故；無常者無生滅倒故；亦常亦無常，能雙照故。

應身四者，非常非無常者，非報非生死故；常者常應同故；無常者同無常故；亦常亦無常者，兩存故。（頁128下）。

12. 一身即是三身，不一不異。當知一佛身，即具諸身壽命功德，隨緣感見長短不同，《大經》云：凡夫二乘見佛壽命猶如冬日（短），菩薩所見猶如春日，唯佛見佛壽命無量，猶如夏日（長）。（頁129上）。

（待續）

（上接第14頁）

惱；(4)、『如來慧身，智無崖底，無所罣礙。』這是講佛的智慧；(5)、『如來身者，解脫成就，諸趣已盡，無復生分，言：我當不墮於生死。』這是指佛已得解脫，永不受生；(6)、『如來身者，度如見城，知他人根，應度不度，死此生彼，周旋往來生死之際，有解脫者，無解脫者。皆具知之。』這是講佛了知眾生的根基。換句話說，佛是無所不知之人。以上六項都是佛的功德。這種念佛是一種禪觀，以釋迦牟尼佛爲觀的對象。可以成神通，除諸亂想，獲沙門果，達到涅槃之功效。

註釋

48. T2/125，卷24，p.674b2-4。
49. T2/99，卷43，p.308b22-c1。
50. T2/99，卷20，p.145b13-15。
51. T2/125，卷14，p.615c22-25。
52. T2/125，卷24，p.674a29-b2。
53. T2/125，卷28，p.705b17-706a25及708b3-10。
54. T2/99，卷38，p.283a4-8。
55. T2/125，卷2，p.554a20-b8。
56. 《南傳大藏經》〈增支部〉第六分的10、25及26經。
57. T2/99，卷33，p.237c21-c27。

（待續）

爲甚麼天台宗不與他宗融會？（五）

• 明了

五、天台宗與禪宗能融會嗎？

（一）禪宗荷澤神會的真心觀與天台宗湛然及知禮法師之妄心觀之合或不合？

1. 神會和尚自己說的禪法：

神會到北方宣揚惠能爲得法正宗，傳弟子頓悟成佛法門，因此六祖以後同一禪宗有南頓北漸之分。北漸者在五祖弘忍門下爲上座之神秀，南頓者在弘忍所傳衣鉢之六祖慧能。

法無頓漸，人有利鈍。利根人直下頓悟，鈍根人則假方便，如看心、看淨等類以漸悟證果。頓悟有兩方式：一是超脫了看心、看淨、不動之類的方便，直下於語默動靜之間而平正地，亦即詭譎地出之以「無念、無相、無住」之心，這就是成佛

了。另一亦是超脫了看心、看淨、不動之類的方便，直下超越頓悟本心（指真心），見性成佛。前者是六祖惠能及其門下所傳正宗禪法，後者則神會的禪法，有人說他的禪稱「頓悟如來禪」，慧能的是「頓悟祖師禪」。

（1）神會和尚《語錄》「康智圓問修道得成佛不？」，記載「道不假修習唯在靈知」之真心禪法：

中天竺國梵僧伽羅蜜多三藏弟子康智圓問曰：和尚，多劫有緣，生死事大，念念無常，懷疑日深，不敢諮問，唯願慈悲，許申心地？

和尚答：汝若有疑，咨意當問。

智圓問：一切衆生皆云修道，未審修道者一生得成佛道不？

和尚答言：「可得。」

又問：云何可得？

答：如摩訶衍宗，恒沙業障，一念消除，「性體無生，剎那成道」。何況一生而不得耶？

又問：云何剎那頃修習即得成佛？願斷此疑。

答：言修習即有為諸法，計屬無常，無常者（不）離生滅。

又問：一切諸佛，修習果滿，得成佛道；今言不假修習，云何可信？

答：夫所信行修習，「不離於智覺，既有智覺，即有照用」，如是因果宛然，生滅本無，何假修習？

又問：諸佛成道，皆因智覺，今離智覺，何者是道？

答：道體無物，復無比量，亦無智覺照用，及動不動法；不立心地意地，亦無去來，無內外中間，復無處所，非寂靜，無定亂，亦無空名，無相、無念、無思。知見不及，無證者，道性俱無所得。

又問：無所得，知見不及，云何解脫？

答：三事不生，是即解脫。

又問：云何三事不生？

答：心不生即無念，智不生即無知，意不生即無見，通達

此理者，是即解脫。（《大正》85，頁148—150）。

荷澤禪以一念「智覺」之發得，作為無上之法要，是以此禪自始並不認同修行為絕對之必要。此唯知主義旨在以不思議之真心，或所謂心性作為直接的觀境，此主張似與唯心論之說法相契符，故後世人指為真心觀。

(2) 神會和尚主張修習「如來禪」，他說：

有無雙遣，中道亦亡者，是無念。無念即是一念，一念即是一切智。一切智者即是甚深般若波羅蜜。甚深般若波羅蜜即是「如來禪」。是故經云：善男子何等觀「如來」乎？《維摩經》云：如自觀身實相，觀佛亦然。前際不來，後際不去，今則無住。以無住故，則如來禪。即第一義空。（《大正》85，頁146）。

神會和尚引用《維摩經》「自觀身之實相，與觀佛亦然」。把自身之實相與如來劃等號。修習中「一念」前際不來，後際不去，稱為「無住」故，則是「如來禪」。神會和尚在《語錄》中有一句話：「我今能了如來性（佛性），如來即在我身中」，可補充其修如來禪的說明。

(3) 神會和尚禪法主張「頓悟」，他說：

發心有頓漸，迷悟有遲疾。迷即累劫，悟即須臾。此義難

知，與汝先以事喻，後明其義，或可因此而得悟解。譬如一（團）之絲，其數無量，若合爲繩，置於木上，利劍一斬，一時俱斷。絲數雖多，一勝一劍。發菩薩心人，亦復如是。若遇真正善知識以（巧）方便直示真如，用金剛慧斷諸位地煩惱，豁然曉悟，自見法性本來空寂，慧利明了，通達無礙。證此之時，萬緣俱絕。恒沙妄念，一時頓盡，無邊功德，應時等備。金剛慧發，何得不成？（同上，頁120—121）。

以上從其《語錄》可判定其禪法是清淨心的「頓悟如來禪」。

2. 神會和尚南宗同門及弟子說其禪法：

（1）《歷代法寶記》係南宗同門所記載神會和尚的「如來禪」，記載：

東京荷澤寺神會和尚每月作檀場，爲人說法，破清淨禪，立如來禪。立知見，立言說，爲戒定惠，不破言說云，正說之時即是戒，正說之時即是定，正說之時即是惠。說無念法立見性。開元中滑台寺爲天下學道者定其宗旨。（《大正》51，頁185中）。

（2）神會和尚上隔越數代的弟子宗密在其著《禪源諸詮集都序》中描述神會禪的靈知真性的性格和作用，他說：

妄念本寂，塵境本空。空寂之心，靈知不昧，此即空寂之

知，是汝真性，任迷任悟，心本自知。……知之一字，衆妙之門。由無始迷之，故妄執身心爲我，起貪瞋等念。若得善友開示，頓悟空寂之知，……覺諸相空，心自無念，念起即覺，覺之即無。（《大正》48，頁402下—403上）。

這段話十分扼要點出神會和尚思想中最重要概念。

神會和尚是六祖慧能弟子，代表其師北上與神秀法師門人定「是非」，論「頓漸」，但後代學者研究其禪法是其師「頓悟祖師禪」與北宗神秀「漸悟如來禪」之間，取慧能之「頓悟禪」，也取北宗神秀之「如來禪」。前者是他所學的禪法，後者是他批判的禪法，而他且傳承他們二種的禪法，很微妙吧！

3. 天台宗之妄心觀：

宋代知禮法師妄心觀與唐代禪宗神會和尚的真心觀在時間上不可能直接對話，此乃唐代湛然尊者之事觀與理觀的闡述及宋代天台宗內異議諸師受禪宗如來禪之影響才與知禮法師諍論天台傳統之妄心觀才是正觀的問題。

（1）唐代湛然尊者之妄心觀：

①唐代湛然尊者於其著《止觀義例》說修觀之次第，必先從內心做起，而後才能歷一切法。故引用《占察經》說：觀有兩種，一爲唯識，二爲實相。實相者觀理，唯識者歷事。事理

不二，觀道稍開。（《大正》46，頁452下）。

又依《止觀輔行》卷二之三，說：修三昧者，於此兩途一不可廢，故《占察經》云：觀有兩種：一者唯識，謂一切唯心也；二者實觀，謂觀真如。唯識歷事，真如理觀。（同上，頁179中）。

天台宗從觀法上分別事理二觀，係由湛然所肇始。他認為理觀乃在觀照現前生起的一念，於中把握空、假、中三諦的理法，相對之下，如任一念心的生起與移動，由未念、欲念、念、念已之四相中，一一推破而了知不可得，從而體達圓融三諦者謂事觀。是以理觀乃以直接觀照圓融三諦的理法為前提；而相對事觀係間接之觀照方法而已。

然而從實際觀心之方法而言，事理二觀原可謂相輔相成故，是以孰為純粹理觀的觀心，抑孰為純粹事觀的觀心，畢竟屬於義門上權宜的分辨而已。

在《止觀義例》上，特別強調事理二觀之相即不二。事理二觀之區別，主要在所觀之對境，為理或為事而安立的。以現前一念心作為止觀的標的者（對境），此於事觀與理皆無二致。

縱說理觀以現前一念心為所觀之對境，但在直爾觀達圓融三諦之實相理境為主。至於相對事觀之對境，即在觀達三千理

境所造具之事相。總而言之，天台宗所說觀理具三千者為理觀，觀事造三千者為事觀。

②華嚴宗四祖清涼澄觀依據《楞伽經》將禪法分為四：頓悟頓修、頓悟漸修、漸悟頓修、漸悟漸修。並標舉頓悟頓修，亦即頓頓止觀才是最高圓頓止觀，此觀屬華嚴圓教的止觀。至於天台止觀屬智者大師所說「漸圓教」，或以漸頓教《法華經》為所依，故評天台為「漸頓止觀」，下位於「頓頓止觀」之華嚴宗。

澄觀大師主張頓頓止觀，係受南宗禪中荷澤神會系所主張最徹底的頓悟如來禪所影響。湛然尊者除了抗衡華嚴宗之清涼，也間接對抗荷澤禪。

湛然尊者首先闡明其所以為圓頓止觀之原由，更宣示「十境十乘」之觀法，尤其以第一觀法之詮釋，即在釋觀不思議說：故此妙境為諸法之本。故此妙觀為諸行之源。方如是離偏小邪外，所以居在十法之首，上根一觀橫豎該攝。便無相識眾相宛然，即無明破登初住……。（《止觀大意》，《大正》46，頁460中）。

湛然尊者不以天台止觀十境十乘之行軌——具足二十五方便，後修三科揀境，直取十乘觀法「第一觀法之不思議境」觀為「天台圓頓止觀」與之對抗。此仍從複雜多歧的《摩訶止觀

《中掌握此部著作之真義，實乃屈於當時禪宗禪法使然。

(2) 宋代知禮法師之妄心觀：

① 天台宗異論之山外派受華嚴宗及禪宗，尤其荷澤神會和上的真心觀影響很大，知禮法師針對山外派之真心觀作批評，間接地也批評禪宗之如來禪（真心觀）。山外派之真心觀以源清（九九六—？）最顯著，其著《十不二門示珠指》這樣說：

第一：「不二唯心實相」說（正續精一〇〇—五四後下）：

夫十法界者，全即一念。非謂前後相生，非謂色含內外，一一諸法，當體真如，豈是能知所知，知性即體。……法界唯心，一切法趣香，乃至相、性、體、力、作、因緣、果報、本末究竟等，皆即法界。一一法界，法即一念，真如妙體。又此一念體常虛寂。

將「一念」以真心立場為旨歸，如「一一諸法，當體真如」、「一念真如妙體」等。一念等同真心，唯心思想非常明顯。

第二：「迷悟法界緣起」說（同書五五頁前下）：

一切衆生，從無始來，一念本具十界諸法。

在「色心不二門」（六四頁後下）：

今指一念知性，本來清淨，不生不滅，是真無性，以此性令即十界色心之法，故云：三千宛然，是知一念三千世間相當

也。

第三：「問答決疑」（同書五六頁前上）：

夫佛名真觀，生名不覺，心即生佛之心，非離生佛外別有心，但心為生佛之本，經示：本末因果不二，故云：三無差別。總之，源清法師受禪宗和華嚴宗的影響，才強調「心」的一念為清淨真如妙體，故注重於唯真心的同類思想。

② 知禮法師的妄心觀：

知禮法師認為源清等師接禪宗荷澤神會和上之「一念靈知」，是「一念為理」中的一念，而其自己是「事中之念」，在其著《十不二門指要鈔》中說：

以衆生在事未悟理，故以依陰心顯妙理故。（《大正》46，頁708下）。

且知禮在指責「理中一念」的錯誤，分為兩段指正，第一是「違文」，違《法華玄義》、《止觀大意》、《金剛錍》，第二是違義。

關於第一違文，依《法華玄義》說：

若廣衆生法，一往通論諸因果及一切法（通因果）；若廣佛法，此則據果（果）；若廣心法，此則據因（因）。（《大正》33，頁693中）。

在湛然尊者著《玄義釋籤》中說：

衆生法，一往通論諸因果及一切法等者，然衆生義通，故云通論，若其義非究竟，故云：一往，一往雖通二往則局（限），不通於佛，及唯在因，佛法及心不云一往者。佛法定在於果，心法定在於因，故此三法則得各別。（同上，頁839中）。

由上述，天台大師及湛然尊者二祖的述意可知，源清師認為真性，而自立說「心非因果」，是理心、真心，與祖意相違。

關於第二違義的是指源清師唯立「真心」，則杜絕初心者的入路，這則免不了偏指清淨真如之責，緣理斷九之譏，故出入門的近要還是要「根塵一剎那心」為觀想的對象，而深入「本具三千即空假中」的妙境為是。

又關心心、佛、衆生的問題，《指要鈔》、《十義書》等都有論述，在《十義書》說：

〈源清〉《示珠指》解於三法，只得心法生佛之義，全不得彼彼衆生佛、彼彼諸佛生佛，所以釋云：佛名真覺，生名不覺，心即生佛之心，非離生佛外別有心，為生佛之本。經云本末因果不二，故云三無差別耳。（同上，頁846上）。

知禮認為源清的三法觀，唯得心法生佛之義，而尚未得衆

生，諸佛生佛之義，故必須同時，由衆生自體生佛，及諸佛自體的生佛存在才對。換言之，由心法的主張之世界存在，同時也具所對立的生佛的客觀的世界存在的主張才對——三法互具。

在《十義書》又說：

豈非謂心是非迷非悟之真心（心唯屬理）。此心迷則衆生，悟則名佛，此則只得一人心法生佛少分（以唯知事造生佛，不知理具生佛，二造雙明，方名全分）。殊不識法界有情，十方諸佛，生佛之全分。（同上，頁846上）。

知禮認為源清的「非迷非悟」的真心，評為唯是知「事造生佛」而不知理具的「法界有情佛」的理論。當知心法的主觀界與生佛的客觀界，二界是符合，始能顯現平等。所謂事造生佛是心法自覺的主觀的生佛，理具生佛是唯以心法而未自覺，且是必由客觀之修持成就生佛為旨趣。

三法另一問題，知禮再評說，唯准非染非染之真心，能造如來，不許妄染之心造如來，這即全然乖違陰識理具佛性之義，即唯知「類種」而不知「敵對種」，故源清師徒違天台「煩惱即菩提、生死即涅槃」的妙理。

（待續）

《阿含經》之念佛思想研究 (四)

／林維明

二、念佛之方式

淨土宗將念佛分爲持名念佛、觀像念佛、觀想念佛及實相念佛四種，其實此四種念佛方式早在《阿含經》中就有，但未明確說明而已。

(一)稱名念佛

《阿含經》中對「稱念佛號」之記述有二，一爲《增一阿含經》卷二十四云：「若欲得好音聲，應見如來形像已。三自稱號：南無如來，至真、等正覺。以此因緣得好音聲」。⁴⁸ 另一爲《雜阿含經》卷四十三中記載：「舍衛國中，婆肆吒婆羅門女信奉三寶。該女每至左右所爲，作時有小得失，便稱南無佛。並向如來所住之處，隨方向合掌三稱是言：南無多陀阿伽度阿羅呵三藐三佛陀，身純金色，圓光一尋，方身圓滿，如尼

拘律樹，善說妙法，牟尼之尊，仙人上首，是我大師」。⁴⁹ 可見此「稱名念佛」並非僅僅稱念佛的名號，重點在於贊頌佛之功德。另外《阿含經》中亦多次提到佛名號具足。如《雜阿含經》中列舉佛具有十一種名號，即如來、應、等正覺、明行足、善逝、世間解、無上士調御丈夫、天人師、佛、世尊等。而《中阿含經》則將《雜阿含經》中之部份名號另稱，例如其中的應、明行足、調御丈夫、佛、世尊等名號，分別稱爲無所著、明行成爲、道法御、號佛、衆佑。其實質是一樣，主要是漢譯者在意譯上有所差異之故。而《增一阿含經》中之各名號是與《中阿含經》相同。其實《阿含經》所說之念佛主要是懷念佛的種種名號。如《雜阿含經》卷20中所云：「當念佛功德，此如來……世尊」。⁵⁰ 佛之名號具足表明佛之功德具足，如此

即可蒙佛力加被，亦可增強修行者之信心。

(二) 觀像念佛

《阿含經》中多處說到佛有三十二相加八十種好。衆生見佛後會生起喜歡信愛之心。《增一阿含經》卷二云：「見佛有三十二相、八十種好，莊嚴其身如須彌山，出諸山頂，面如日月，亦如金山，光有返照。自己便起歡喜心，向於如來」。⁵¹同經卷二十四亦說：「禮佛可得五種功德，而禮佛主要是觀禮佛像，如欲得端正功德，就須見佛形像已，發歡喜心，以此因緣而得端正」。⁵²同經卷二亦講述閻浮提造佛像之由來。如經中稱：「佛見四部之衆，多有懈怠。遂不告四部之衆，而往三十三天。優填王、波斯匿王思念如來，而久不見，遂得苦患。於是優填王以牛頭旃檀作如來形像高五尺而供養。波斯匿王亦純以紫磨金作如來像高五尺，爾時閻浮提內始有二如來形像。」佛返回人間後，優填王手執佛像而問佛，作佛像有那些功德？佛就以偈告訴他說：「眼根初不壞，後得天眼視、白黑而分明、作佛形像德、形體當完具、意正不迷惑、勢力倍常人、造佛形象者、終不墮惡趣、終將生天上、於彼作天王、造佛形像福、餘福不可計、其福不思議、名聞遍四界、造佛形像福」。⁵³

歸納而言，造佛形像的主要功德有二：①諸根完具②命終生天，而造像之目的是爲了觀像念佛，從而獲得勝妙功德。

(三) 觀想念佛

《雜阿含經》卷二八中，佛告比丘：「汝見我已，能自斂心，攝持諸根。比丘！是法應當如是，若見比丘亦應自攝持，若復見比丘尼、優婆塞、優婆夷亦應如是攝持諸根，當得長夜以義饒益、安隱、快樂」。⁵⁴因佛身具足三十二相、八十種好，衆生觀想佛之相好莊嚴可以攝持諸根、遠離五欲，觀想念佛常在定中進行。如《增一阿含經》卷二云：「若有比丘正身正意，結跏趺坐，繫念在前，無有他想，專精念佛。觀如來形，未曾離目。已不離目，便念如來功德。如來體者，金剛所成，十力具長，四無所畏，在眾勇健。如來顏貌，端正無雙，視之無厭，戒德成就，猶如金剛而不可毀，清淨無瑕亦如瑠璃。如來三昧，未始有減，已息永寂，而無他念；驕慢強梁，諸情憺泊，欲意、恚想、愚惑之心、猶豫慢結，皆悉除盡。如來慧身，智無崖底，無所罣礙。如來身者，解脫成就，諸趣已盡，無復生分，言：我當不墮於生死。如來身者，度知見成，知他人根，應度不度，死此生彼，周旋往來生死之際，有解脫者，無解

脫者。皆具知之。是謂修行念佛，便有名譽，成大果報，諸善普至，得甘露味、至無為處、變成神通，除諸亂想，獲沙門果，自至涅槃。是故比丘常思惟不離佛念，便當獲此諸善功德」。⁵⁵

而在南傳巴利《增支部》第六分的10、25及26經亦云：「……聖弟子念如來事——如來、應、等正覺、明行足、善逝、世間、無一士、調御丈夫、天人師、佛、世尊。聖弟子如是念時，不起貪欲纏，不起瞋恚，愚癡心，其心正直。得如來義，得如來正法，於如來正法，於如來所得隨喜心；隨喜心已，歡悅；歡悅已，身猗息；身猗息已，覺受樂；覺受樂已，其心定；心定已，彼聖弟子於兇嶮眾生中，無諸罣闕，入法流水，乃至涅槃。」⁵⁶

由此兩段經文可見念佛是念如來之功德，具足十力、四無畏、戒德清淨如瑠璃般，如來之三昧無他念，澹泊無求、無欲、瞋恚、愚惑心、猶豫、驕慢心。智慧如海，無所罣碍，無生死輪迴得解脫道，自度度人等諸教說，因此佛弟子已了知世尊的教說，而隨念如來時，則憶念或念念不忘如來的十種名號與功德。這就是如來即佛隨念。若佛弟子如是時時修習憶念如來，則會產生諸功德。即時時憶念如來十號與功德，就不會生起為貪欲、瞋恚、愚癡纏縛之心。佛弟子於如來，生起質直心，

獲得對如來義、對如來正法的熱愛，而獲得喜悅。其所獲之喜由粗的欣喜，生起較細的喜悅。經由輕安生起微細的妙樂。因此就可心安。在《雜阿含》931經之描述，如云：「聖弟子念如來事，如來應等正覺、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊。聖弟子如是念時，不起貪欲纏，不起瞋恚，愚癡心，其心正直。得如來義，得如來正法，於如來正法，於如來所得隨喜心；隨喜心已，歡悅；歡悅已，身猗息；身猗息已，覺受樂；覺受樂已，其心定；心定已，彼聖弟子於兇嶮眾生中，無諸罣闕，入法流水，乃至涅槃。」⁵⁷由此引文中，並未見由修習佛隨念而產生粗的喜悅到細的妙樂覺受的轉進種種經驗。然而對一位修習隨念的行者，這是很重要的增上緣，可依修習佛隨念的淨信使學佛更為精進。

因此由上述《增一阿含經》經文所描述的念佛觀具有以下六項：(1)、觀如來體『金剛所成，十力具長，四無所畏，在眾勇健』。它包括了佛的法身和色身，『十力具長，四無所畏』是指法身，『金剛所成』是指色身；(2)、觀『如來顏貌，端正無雙，視之無厭，戒德成就，猶如金剛而不可毀，清淨無瑕亦如琉璃。』這是指佛的色身；(3)、念『如來三昧，未始有減，已息永寂，而無他念；驕慢強梁，諸情憺泊，欲意、恚想、愚惑之心、猶豫慢結，皆悉除盡。』這是指佛永住三昧，無有煩

法華經在大乘佛教中的位置（二）

◎ 平川彰
依觀譯

2. 一乘與三乘

三乘與一佛乘 一乘之教理，就法華經而言，見於最早成立的「方便品」(2)。所謂三乘，是指聲聞乘、緣覺乘（獨覺乘）、菩薩乘（大乘、佛乘）。「緣覺乘」應說為「獨覺乘」，但《妙法蓮華經》是採用「辟支佛乘」之音譯。而羅什譯《妙法蓮華經》中，並無「菩薩乘」之用語。原始大乘也不用「菩薩乘」(bodhisattvayāna) 此語。《妙法蓮華經》的「譬喻品」中，可見「說三乘，聲聞、辟支佛、佛乘」(大正九，一三中)之敘述；「法師品」中，可見「求聲聞道者，求辟支佛者，求佛道者」(大正九，三〇下)之敘述。但「安樂行品」則有「求聲聞者，求辟支佛者，求菩薩道者」(大正九，三八中)

之記載，此時的「求菩薩道者」，應可視為是指「菩薩乘」。從而菩薩乘與佛乘無須強加區別(3)。又，《正法華經》言及「如來道」或「菩薩之道」(大正九，七六上)，「菩薩乘」一語僅只出現一次(大正九，一二七上)。相對於此，法華經的「梵本」，在言及三乘時，經常使用「聲聞乘」(śrāvakayāna)、「獨覺乘」(pratyekabuddhayāna)、「菩薩乘」(bodhisattvayāna)等語(4)。般若經與法華經中可以看到「菩薩乘」一語的使用，是因為原始時期既已過去。

從而三乘之中的聲聞乘與辟支佛乘不成問題，但將第三乘稱為「菩薩乘」或是稱為「佛乘」(大乘)則是問題，但筆者在將使用一般所用的「菩薩乘」一語。又，「方便品」中，沒

有列舉三乘，但經常言及聲聞、辟支佛，進而也有「於一佛乘，分別說三」，「尚無二乘，何況有三」（大正九，七中）等語，故可確定是承認三乘的。而且是批判此三乘而唱說一乘（一佛乘）的。

「三車家」與「四車家」對於三乘中的菩薩乘與一乘（一佛乘）是同是異，中國佛教自古以來，即有不同解釋。此即有三車家、四車家之說的肇因。認為三乘中的菩薩乘是指大乘，而此大乘正是一乘的，即是三車家。亦即雖說是一乘，但仍屬大乘的一部分。三論宗的吉藏，以及法相宗的窺基即是持此觀點。彼等認為並不是大乘之外，另有一乘存在。

但除此之外，另有其他看法。確實一乘是大乘的一部分，但大乘之中，也有異於一乘的大乘。法華經中的「一乘」，具有包容聲聞乘與緣覺乘的意味。此即所謂的「開會」的思想。會三乘而歸於一乘之意。亦即認為聲聞乘中也含有菩薩乘之意，聲聞乘之修行即是成佛之修行。「藥草喻品」如此言道：「汝等所行是菩薩道。漸漸修學，悉皆成佛」（大正九，二〇中）。此即顯示並非全捨聲聞之修行而轉向於菩薩乘，而是聲聞乘之修行即是菩薩乘之修行。將聲聞之修行提昇為即是成佛之行，一乘佛教於此成立。一乘教所揭的是，人皆得以成佛的教法，此即意指舍利弗等聲聞皆具有成佛因子。從而也可以認為聲聞的修行也是成佛之行。

從而作為一乘的大乘，是承認聲聞乘與緣覺乘所具價值，並將彼等納入融合於自己之中，是具有如此性質的大乘。亦即並不是所有的大乘都如此接納小乘。例如《維摩詰所說經》中，作為大迦葉言所說，指出「一切聲聞是不可思議解脫法門，不能解了」，以及「於此大乘，已如敗種」（大正一四，五四七上），認為聲聞證得阿羅漢，即如同敗種，不具有轉向大乘之力。亦即不可能將如此的聲聞誘引進入大乘。在維摩經中，維摩居士嚴厲難詰舍利弗等聲聞。因此，此經也被稱為「方等彈呵教」，初期大乘佛教中，維摩經被視為是彈呵小乘教，顯示大乘殊勝的經典。如此的大乘，是「大小對立的大乘」。是聲聞乘緣覺乘不得救濟的大乘，因此，不能說為一乘。在「譬喻品」中，是以羊車、鹿車、牛車等三車譬喻聲聞乘、緣覺乘、大乘，對於一乘，是以大白牛車示之。大乘的牛車與一乘的大白牛車都是牛車，因此，其異同成為問題，三車家是將三車中的牛車與大白牛車視為相同，但認為「其所說的一乘之大乘」有別於「不能誘引二乘的大乘」的人，是認為三車中的牛車與大白牛車有別，此即是所謂的「四車家」。主張四車的，是天台宗智顗與華嚴宗法藏。又，四車家立悉有佛性說，但三車家的吉藏也立悉有佛性說。同屬三車家的法相宗窺基則立五性各別說。

3. 大乘

大小對立之大乘 大乘佛教初興於印度時，應是大小對立的大乘。「大乘」一語，含有具有價值的優越的意味。此「大乘」一語，在大乘經典最早成立的《道行般若經》的「道行品」中，已可見之。在「道行品」中，是以「摩訶衍」（大正八，四二七下，以及其他）的音譯語表示，顯然其原語是 Mahāyāna。

但與大乘相對的「小乘」（Hinayāna）一語，其成立較遲。「小乘」一語，不得見於《道行般若經》。是在羅什譯的《小品般若經》附加部分（大正八，五七八上、中）才得以見之。就「小品系」而言，《放光般若經》、《大品般若經》皆不得見之。《光讚般若經》（大正八，一九八上）出現一次。如是，「小乘」一語其成立稍遲，而「大乘」一語，在大乘佛教成立之最初既已存在。據此看來，應是意欲以「大乘」一語表現自己之立場，大乘佛教遂因此而成立。而此大乘是含有對於阿毗達磨佛教、部派佛教的批判。從而「小乘」一語雖未成立，但初期的大乘佛教是「大小對立之大乘」。

在《道行般若經》中，是以阿羅漢法、辟支佛法（大正八，四二六上）取代「小乘」一語，是與菩薩法並用之語。在羅什譯的《小品般若經》中，此則形成聲聞地、辟支佛地、菩薩地（大正八，五三七中）的型態。但在羅什譯的《小品般若經》中，也有「佛說三乘人」「菩薩乘」，進而也有「聲聞乘、辟

支佛乘、佛乘」之語（大正八，五六三下）。此「佛乘」一語，在梵本《八千頌般若經》（*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*）中，是以「菩薩乘」（*bodhisattvayāna*）表現。但《道行般若經》與此相應之處，只是載為「求阿羅漢、辟支佛、佛」（大正八，四五四上），據此看來，最初是否有此「乘」一語，是值得懷疑的。又，支婁迦識譯的《阿閼佛國經》是以「弟子、緣一覺地、佛地」（大正一一，七五八中，以及其他）之語表示三乘。「緣一覺」是辟支佛之異譯。同樣是支婁迦識所譯的《遺日摩尼寶經》中，是以阿羅漢、辟支佛、菩薩道等語表示三乘（大正一二，一九〇下）。

「共」與「不共」之思想，以及一乘說之興起 此處無法就「三乘」之成立給予詳述，但聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘等三乘並不是最初就已確立。將部派佛教稱為「聲聞」（阿羅漢），其上再添「辟支佛」一語，對此二者予以批判，此於最初的大乘經典已可見之。衆所周知，般若經是述說「共般若」。經中指出學習聲聞乘與緣覺乘者也應修習般若波羅蜜，聽聞般若波羅蜜者，既有得無生法忍者，也有得阿羅漢乃至須陀洹道者（大正八，四五一上），依般若波羅蜜之實踐而證得預流果，乃至阿羅漢果。此即顯示般若波羅蜜是通於三乘的教說，此中並無排斥聲聞乘之意圖。此乃因於大乘初期，有關依據大乘之

修行將經由何等階位成佛，亦即有關大乘獨自的證悟階位尚未成立，故暫時借用聲聞乘之階位。如此的借用，在大乘經典中，尤其在般若經中特別顯著，進而在阿彌陀佛的經典中，例如成立較古的《大阿彌陀經》與《無量清淨平等覺經》等其他古大乘經典中，亦得以見之。由於借用小乘階位，故爾後的中國佛教者給予「共般若」之評價。

但依據般若之修行，依據空之實習而證悟「法不生」，此即是「無生法忍」之自覺，據此而提出「不退轉」（阿毘跋致）。亦即提出不退轉大乘，不墮於聲聞乘的主張。《道行般若經》與《大品般若經》的「阿毘跋致品」對此有明白的揭示。此般若經之教理，不與聲聞乘、緣覺乘共通，故稱「不共般若」。此不共般若之大乘是「大小對立之大乘」。

又，就成佛修行之階位而言，釋迦菩薩是經由何等證悟階段而成佛，在「佛傳文學」的系統中，曾對此予以考察。此即是菩薩的「十地」階位。在此十地之中，「灌頂位」與「一生補處」之位等，自大乘初期已被採入於大乘經典中，但正式繼承佛傳文學之十地說的，是以大乘的《十地經》為中心的「華嚴」相關經典。類似此十地說，般若經系統也提出十地之階位。但此說不見於《道行般若經》等小品系，而是直至《大品般若經》才出現。在「乾慧地」才開始有十地之說，將聲聞乘的四

向四果之階位納入於其中。此即是所謂的「共十地」。而「華嚴」的十地是「不共之十地」。

總而言之，般若經與維摩經的大乘是「大小對立之大乘」，如此的大乘是捨棄小乘佛教的，小乘教徒不能獲得救渡。尤其在將聲聞斥為「敗種」的「維摩經」中，成為阿羅漢的聲聞被永遠排除於大乘之外。在大乘佛教興起的時代，相當強調大乘之優越性，因此，對於聲聞乘與辟支佛乘是盡量貶低，但聲聞與緣覺不能救度的大乘，不能說是完整的大乘。佛陀的大慈悲是意欲救度一切眾生。而述說佛陀具有如此的大慈悲的，是大乘佛教。如此的佛陀的慈悲，竟然遺漏了聲聞與緣覺？若將彼等遺漏掉，佛陀的慈悲就不是完整的。對此予以反省，認為真正的大乘應是小乘教徒也應予以救度。具有如此反省的一類大乘教徒，因此而主張述說「一切皆成佛」的一乘教。此時的一乘教，是不遺漏其他的菩薩乘人，因此，主張「會三乘而歸於一乘」的一乘教。

據此看來，可以說述說一乘的法華經，應是出現於述說大小對立之大乘的初期大乘佛教之後。而此也與中國大乘經典的譯經史發展相符合。亦即若《道行般若經》的原形成立若是在西元前後，則「法華經」一乘說的出現，應是在「西元二世紀前半」。

（待續）

曹溪禪之法脈流衍及其悟道偈（二）

• 黃朝和

（二）六祖與法海之啓悟入道及開悟見道偈

法海是韶州曲江人，與六祖弘揚曹溪禪恰有因緣之際會，也是《壇經》之主要記錄纂輯者。在禪史燈錄之記載中，直嗣六祖之法脈傳承者爲青原行思、南嶽懷讓與荷澤神會。神會雖有北上論南北宗是非，爭法脈正統之功，但不數傳即斷，故曹溪禪之流脈一般以行思及懷讓爲主要衍傳。故而在《景德傳燈錄》、《五燈會元》等燈錄記載中，《壇經·機緣品》敘錄之法海諸弟子皆列爲旁出法嗣。宗寶所編之南海流通本跋文中謂：「明教契公常贊云：『天機利者得其深，天機鈍者得其淺。』誠哉言也，余初入道，有感於斯，續見三本不同，互有得失

，其板亦已漫滅，因取其本校讎，訛者正之，略者詳之，復增入弟子請益機緣，庶幾學者得盡曹溪之旨。」⁶宗寶本之內容與元初所出德異本幾乎相同，而跋文卻僅提北宋之契嵩本。若然，則可確定契嵩本《壇經》未輯錄《機緣品》，宗寶南海流通本《付囑品第十》云：「師一日喚門人法海、志誠、法達、神會、智常、智通、志徹、志道、法珍、法如等曰：『汝等同餘人，吾滅度後各爲一方師。』」從嗣法門人各爲一方師之名額恰爲十人，且不包含禪史所載之行思與懷讓來看，彷彿弘忍東山法門之嗣法記載，除正傳之嗣法弟子外，另列各化一方之師的十大弟子意涵。

法海初參六祖時問「即心即佛，願垂指諭」之義旨，祖示曰：「前念不生即心，後念不滅即佛；成一切相即心；離一切相即佛。」進一步以偈啓導法海曰：

即心名慧，即佛乃定。

定慧等持，意中清淨。

悟此法門，由汝習性。

用本無生，雙修是正。⁷

從六祖之示偈可明白中唐祖師禪馬祖法系以「即心即佛」為禪旨之前，六祖已然以頓見本心所生之六度萬行萬法為禪慧境界，且以入佛道如如不動之境為究竟之禪定。以定慧為同時關注之參修進路，每一當下皆是自性清淨之道境。若能領會此頓悟之禪法，必得參習入道之體要。應時應世之道用本非造作，故為隨順因緣而無所生；定、慧雙修才是成就佛道之正法。

從這首六祖啓導法海入道之偈，可以發現大師藉偈之示道，全然為應緣而靈活不拘；從應對神秀之「無相偈」之五言四句「菩提偈」，到徹悟《金剛經》般若「應無所住，而生其心」之八言五句「五何自性偈」，再到大庾嶺啓悟慧明之「不思善

、惡當下即見本來面目之三言至十一言句偈，這首啓悟法海入道之悟道偈則以四言八句出偈。

法海聞六祖偈，徹悟曹溪禪旨而呈示開悟見道之偈曰：

即心元是佛，不悟而自屈。

我知定慧因，雙修離諸物。⁸

在後來祖師禪之傳衍中，機緣語句之對話交涉為日用生活修行之風尚，故參禪者皆以「即心即佛」為馬祖道一創明之禪法。但在曹溪禪初期，法海已向六祖請示心佛相即之法要。六祖以定慧雙修之體用一如，開示直入法界之本無所生亦無所滅之清淨意。法海聞六祖之示道偈而當下體悟前後念無生之本覺心源即是佛境，既透徹因地修行之定慧等持，當然也就不落漸次而離諸物相之糾結雜染。

(三)六祖度法達之啓悟入道偈與開悟見道偈

洪州（江西南昌）僧法達七歲出家，以誦念《法華經》為日用工夫，到曹溪參禮六祖時，誦《法華》已三千部之多，以未徹經義生輕慢心，因而禮祖時頭未觸地。六祖提醒其可能因為貢高我慢而辜負了脫生死之事業。因此接連述作三首偈子啓

導其入道，語用極為簡白。第一首五言四句偈即針對傲慢態度云：

禮本折慢幢，頭奚不至地？

有我罪即生，亡功福無比。⁹

意謂頂禮師長及善知識之用意，就是要折伏輕浮驕慢之態度，¹⁰表面看似投地頂禮，而額頭卻不著地，就像傲慢的旗幟聳立高掛。我慢之罪障當下即流露，道宣律師於《離垢慧菩薩所問禮佛法經》序云：「惟夫！慢幢難偃，三界由此輪迴……四惑因茲流湏，自非獨拔開士至人，何能裂愛網而闢重關，質深疑而啓昏趣。」¹¹六祖提撕法達必須至誠放下身段及貢高我慢之心，才是真正的行腳參學，而契應於道。

六祖惠能大師之所以成為中國禪宗之實際開創者，更在於其擅長觀機逗教，應緣而適切引導學人。首偈點撥後，又問明法達之法號，而歎其何以未曾達法，遂再述偈啓導之。第二首為五言八句偈，偈曰：

汝今名法達，勤誦未休歇。

空誦但循聲，明心號菩薩。

汝今有緣故，吾今為汝說。

但信佛無言，蓮華從口發。¹²

從這首偈蓋可曉知六祖之啓悟入道偈幾乎不用法相名詞，但從法達最熟悉之《妙法蓮華經》提撕口誦徒勞而無助於道行，是未曾與道相契之關鍵。點撥法達必須明心見性才算成就菩薩道。倘若參透佛說法四十九年，但實未曾舉揚過一句話語之相應證成意涵；則知無言而非憑口說聲誦之內證道諦，才是蓮華自口中璀璨綻放之真實寫照。

六祖從法達所誦念《法華經·譬喻品》，開示之曰：「此經原來以因緣出世為宗。縱說多種譬喻，亦無越於此。何者因緣？經云：『諸佛世尊，唯以一大事因緣故出現於世。』一大事者，佛之知見也。世人外迷著相，內迷著空；若能於相離相，於空離空，即是內外不迷。若悟此法，一念心開，是為開佛知見。」¹³法達以「若然者，但得解義，不勞誦經耶？」猶未解疑，祖復以偈示曰：

心迷法華轉，心悟轉法華。

誦經久不明，與義作讎家。

無念念即正，有念念成邪；

有無俱不計，長御白牛車。¹⁴

法達既未解口誦徒勞而無功之理，六祖遂提示入妙法之究竟在於從心悟入而證成之，而非口誦而心妄之空轉。次聯指陳其誦經頻仍而不究明法諦，儼然與第一義相對峙而格格不入之仇家。第三聯揭示無念則體正、有念為偏邪之法要。末聯指出究竟之道是不涉有無、直透而行，就像駕馭大乘佛道之白牛車，長驅直行而無所障礙。白牛車喻大乘，亦即佛乘，¹⁵超乎聲聞乘之羊車喻及緣覺乘之鹿車喻，佛乘是實。

法達聞偈悟見自性一佛乘而當下誦偈云：

經誦三千部，曹溪一句亡。

未明出世旨，寧歇累生狂？

羊鹿牛權設，初中後善揚。

誰知火宅內，元是法中王。¹⁶

六祖一眼發覺法達雖禮座而頭未著地，顯見內心有蘊累之積習而露輕慢心，訶問而知法達之貢高緣於尋常以誦念經王《法華

《為修行事業而自負，但知依經文誦念而未解「三車是假，一乘是實」之宗趣。故其悟道偈直接剖白雖已讀誦《法華經》三千部，卻在曹溪六祖大師的一句宗門語示中，悉皆銷亡殆盡；往昔未明出世之大事因緣意旨，又怎能停歇息滅累劫積蘊之狂妄？牛鹿羊只是權宜施設之喻，從初善之聲聞乘，到中善之緣覺乘，而歸後善之菩薩乘，終極境界都更臻一佛乘。誰知陷落三界如火宅的芸芸衆生，當其悟道見性之剎那，已然升揚為六度萬行皆無罣礙之法王。

《妙法蓮華經》之被推尊為經王，當在於參究權宜至實相之一佛乘經行境界。法達因參禮六祖之觸道因緣，透過大師細微之觀機、應機啟迪，終能超越經典文字之迷滯而轉經見道，可謂不離佛語而藉教悟宗之典範。

註釋

6. 《六祖大師法寶壇經》附錄，《大正新脩大藏經》第四十八卷諸宗部五，頁364下。

7. 宗寶本《六祖壇經》，《大正新脩大藏經》第四十八卷諸宗

部五，頁 355 上～中。

8. 宗寶本《六祖壇經》，《大正新脩大藏經》第四十八卷諸宗部五，頁 355 中。

9. 宗寶本《六祖壇經》，《大正新脩大藏經》第四十八卷，頁 355 中。

10. 唐·慧琳：《一切經音義》卷一百：「慢幢者，欺侮不敬也。傲慢放逸，吾我自高，猶如幢利故喻焉。」《大正新脩大藏經》第五十四卷事彙部下、外部教全，頁 930 中。

11. 唐·那提譯：《離垢慧菩薩所問禮佛法經》，《大正新脩大藏經》第十四卷經集部一，頁 698 中。

12. 宗寶本《六祖壇經》，《大正新脩大藏經》第四十八卷，頁 355 中。

13. 宗寶本《六祖壇經》，《大正新脩大藏經》第四十八卷，頁 355 中～下。

14. 宗寶本《六祖壇經》，《大正新脩大藏經》第四十八卷，頁 355 下。

15. 「大白牛車」代表佛乘，也就是佛法。法華〈譬喻品〉主要

爲中根四大聲聞說，以兩個譬喻：三界火宅、三車一車，進而說明「於一佛乘，分別說三」，以及「唯有一乘法，無二亦無三」的道理。而火宅喻三界，三車喻三乘，佛先說三乘法，誘使衆生出離三界火宅的險境之後，佛即以平等的一種大白牛車，與諸稚子，「其車高廣，衆寶莊校……重敷綰紵，安置丹枕，駕以白牛，膚色充潔，形體殊好，有大筋力，行步平正，其疾如風。又多僕從而侍衛之。」佛先用三乘法，來誘導那些只有三乘根器、喜歡二乘及三乘法的衆生，使他們各取所愛，各得所喜的工具，能夠先出離三界。之後，再給他們相等的一乘佛法，共成佛道。「大白牛車」代表佛乘，也就是佛法。參聖嚴法師：《絕妙說法——法華經講要》（臺北：法鼓文化，2002 年），頁 76。

16. 宗寶本《六祖壇經》，《大正新脩大藏經》第四十八卷，頁 356 下。

（取自《唐五代禪宗悟道偈研究——從祖師禪到分燈禪之語境交涉及宗典詮釋》）

（待續）

七種一二諦

• 雲庵

二諦指真實之理的眞諦之空，與世間世相的俗諦之有。二諦有經論根據，菩薩瓔珞本業經二：「世諦有故不空，無諦空故不有。」大方等大集經卷二八「復有二諦，何等二？俗諦，第

虛果，此即是世諦。虛果故可空，即是眞諦。而常住佛果之體非虛假，故非世諦。不復可空，故非眞諦。主張佛果出二諦外。

一義諦。何等俗諦，若說苦集道諦，若世間語言文字假名法等。云何第一義諦，若於涅槃法終不忘失。」中論：

「諸佛依二諦 爲衆生說法 一以世俗諦 二第一義諦

若人不能知分別於二諦 則於深佛法 不知眞實義」

來到中國，各家對二諦的詮釋有爭論。廣弘明集說有二十三

家。如：

一、莊嚴寺僧旻認爲二諦攝法不盡。所以然者，若是惑因感

二、開善寺智藏認爲二諦攝法周盡。其言：二諦攝盡。故云，法無不總，義無不該。眞俗之理，舒之即無法不是，卷之即二諦爾已。故大品云。設有一法出過涅槃者，我亦說如幻如夢。主張二諦含攝佛果。

三、吉藏在「三論玄義」提出四假明二諦義。

1. 因緣假，如空有二諦，有不自有，因空故有，空不自空，因有故空。故空有是因緣假義也。

2. 隨緣假，隨三乘根性說三乘教門也。

3. 對緣假，如對治常，說於無常。對治無常，是故說常。

4. 就緣假，外人執有諸法，諸佛菩薩就彼推求檢竟不得，名就緣假。

此四假總收十二部經八萬法藏。

真俗二諦是相關聯的，都是一個境上所見到的理，只不過是個人所見有所不同。就如蘇東坡悟得之偈，橫看成嶺側成峰，遠近高低便不同。就看在那個角度領悟。

四、智者大師對二諦義的詮釋，是以七種二諦來詮釋，一一二諦，再以隨情、隨情智、隨智加以展開說明，則有二十一種二諦。

牟宗三學者說，七種二諦與四教有縱貫接引的關係，除四正二諦外，居間有過渡之三種二諦以明接引，故有七種二諦。

所謂的相接引，是上層次接引下層次。例如又大又好吃的芭樂與又酸又澀的土芭樂相接枝，土芭樂就變好吃了。智者大師把別圓二教接入通教利根菩薩，則通教利根菩薩會趣入於有中道教義的別圓一實道來。又別教雖存有中道義，只是次第的但

中道，也須與圓教相接，令入圓教的圓融非次第中道來。如是接義圓滿，方乃暢通佛陀本懷。

七種二諦又以隨情、隨情智、隨智三種方式分別七種二諦的粗妙差別。成二十一種二諦。何以須用此三種方式，以眾生的根性有別以及需求各不同之故。

第一種隨情方式，代表藏通二教。如用世界、個個為人、對治三種悉檀，對執有的凡夫外道等人說有十界六道四聖，說有陰入界等的過患，說有苦集的煩惱，說有道滅的安詳住處。故應斷集離苦，應修道證滅的增上修。故淨名經言：「佛為增上慢人說離淫怒癡為解脫耳。」

第二種隨情智，代表別教，即粗即妙。說俗說真皆不失中道立場。若為凡夫情重，說身無常，為苦所惱。此身可厭可患，當樂佛身。

若是善根深厚者，則為其說法不可見聞覺知。若以見聞覺知非是求法。若求法者，於一切法應無所求。

隨情智是看聞法者的因緣，若應藏通二教根性眾生的需要，則以隨情的方式說真俗二諦。若應別教根性的菩薩，則亦情亦

智相互應用。隨順衆生需求，且不失出世一大因緣的立場，必要回歸圓教教義說。

第三種隨智方式代表圓教，唯妙無粗。這類高材生都是多生多劫已在佛法上有成就者，就不能再開方便法門了，但說無上道就是。如淨名經又云：「若無增上慢者，佛爲說淫怒癡性即是解脫。」

經典是未有特定立七種二諦名目，是智者大師就各經論內容相應四教而理解的思想系統。智者大師說，本就将綱要「法性」點出爲真諦，「無明十二因緣」爲俗諦，二諦義即足。智者大師嘆人心粗淺，無法領解此簡義，乃以二諦爲基礎，開成七種二諦。

七種二諦是何，若只看名目不解內容，真不知七種二諦義是何意思。今且試以妙玄所談而再學舌一次。

一、藏教二諦：實有爲俗，實有滅爲真。

實有是俗諦，滅有方爲真。認定因緣所生法實有生實有滅。如認爲五陰、十二入、十八界等是實法，依此實法和合假名爲人，人雖是無，法則實有，即名爲實。實法所成的森羅萬象是

爲俗諦。必觀物壞方會空理。毛病則是俗諦中無真諦，真諦中無俗諦。真俗不相即。

二、通教二諦：幻有爲俗，即幻有空爲真。

緣生法雖是幻有，畢竟有物，故有俗諦。而幻有又是條件下的產物，條件一旦不存在，法即不可得。又能當下領悟緣起性空，便是即俗而真。此教當體即空，則真俗相即。但只是界內教的相即。與後圓教的二諦相即有別。

之下有別入通、圓入通二種二諦是何由來。因爲通教的菩薩有利鈍差別。鈍根菩薩若證偏真，則是當教二諦。利根菩薩則能接入別圓二教的中道思想。故通教有過渡的二諦義。

三、別入通二諦：幻有爲俗，即幻有空不空共爲真。

俗諦仍是幻有。但真諦既是空又是不空。因其幻有論空，但萬物又是短暫的存在，故又是不空。因利根菩薩將別教中道思想注入通教，智證不空真。對真諦的認識進一步了，芸芸衆生仍然在受苦，悲心生起，以既有之真智度幻有之衆生。是別入通二諦。

四、圓入通二諦：幻有爲俗，幻有即空不空。一切法趣空不

空爲眞。

空是通教，一切法趣空不空是圓教。通教利根菩薩將圓教不但中思想接入自家的教理來，故幻有雖空，但從假有角度看，幻有亦不空。故幻有同時是空，同時亦不空。幻有既是一切法組成，一切法自然也是趣空，亦趣不空。

通教菩薩對眞理的認識又更進一步。是圓入通二諦。

五、別教二諦：幻有、幻有即空皆名爲俗，不有不空爲眞。

此不有不空雖承前之幻有，幻有即空而來，然決不只是體法空中的不有不無。依別教立場觀幻有、幻有即空，猶是俗諦。

其眞諦是雙重否定形式，不有不空方是眞諦。例如大般涅槃經卷三十二，世尊告訴舍利弗等五百聲聞，佛性有無的議題。「

善男子，或有佛性，一闡提有，善根人無。或有佛性，善根人有，一闡提無。或有佛性二人俱有。或有佛性二人俱無。善男子。我諸弟子若解如是四句義者，不應難言，一闡提人定有佛性，定無佛性。」萬物不能說定有定無。是正別教二諦義。

六、圓入別二諦：幻有，幻有即空皆名爲俗。不有不空，一切法趣不有不空爲眞。別教本身觀幻有、幻有即空仍是空。證

得不空是漸進式修行之證。圓教不空是立即式的，一即含一切。圓人聞不空法，即知具足一切佛法，無有缺減。

七、圓教二諦：幻有幻有即空皆爲俗。一切法趣有趣空趣不有不空爲眞。

依圓教觀幻有或幻有即空之法仍是俗諦。說俗，一俗一切俗，說空，一空一切空，說中，一中一切中。究竟則一切法不出即俗即空即中的圓融三諦。

別圓二教都具中道義，差別在於別教須有作意修斷煩惱。且是次第修次第斷。須斷九界方顯佛界。圓教不必緣修方便，圓教領悟不空理已具一切法，十界融通，舉一全收，無非佛法。以上七種二諦，雖各有三種方法接引衆生，但若歸類來判。藏通雖有隨情智、隨智，但只佔小部分。一向是隨情說爲常態，隨情說才是其重心。

至於別入通二諦、圓入通二諦、別二諦、圓入別二諦四種，則尊重每位衆生的需要，各取所需，歸納爲隨情智說。

而圓教二諦，雖帶有隨情、隨情智，一向以隨智爲中心。餘則隨緣而說。七種二諦中，唯圓教得中道第一義悉檀益。然餘六種二諦，亦不失三悉檀益。

六祖壇經的啓示(二)

• 何世亮

三、不要落空

當時在印度的龍樹菩薩確立了大乘佛法的中觀論，所謂「不生不滅，不常不斷，不一不異，不來不去」，指出佛法的不二法門，本來就具有真空妙有的本質。

後來達摩將佛法傳到中國，建立了禪宗，而阿底峽將佛法傳到西藏，建立了密宗，傳到後代，禪宗被稱之為「空宗」，而密宗被稱之為「有宗」。

空與有被分成兩派，這是一種誤傳，而且會造成流弊，讓後代的學禪者落空。

六祖壇經說：「善知識！莫聞吾說空，便即著空，第一莫

著空，若空心靜坐，即著無記空。」

又云：「善知識！一行三昧者，於一切處，行住坐臥，常行一直心是也。如淨名經云：直心是道場，直心是淨土。莫行諂曲，口但說直，口說一行三昧，不行直心，但行直心，於一切法，勿有執著。迷人著法相，執一行三昧，直言坐不動，妄不起，心即是一行三昧，作此解者，即同無情，卻是障道因緣。」

善知識！道須通流，何以卻滯？心不住法，道即通流，心若住法，名為自縛。若言坐不動，是只如舍利弗宴坐林中，卻被維摩詰訶。善知識！又有人教坐，看心觀靜，不動不起，從

此置功，迷人不會，便執成顛，如此者衆，如是相教，故知大錯。」

很多學佛的人都以為佛法是空法，所以越學佛越消極、空洞，逃避現實，結果落入空無之地。

其實佛法不是空法，般若也不是空無，這是因為佛法流傳越久，逐漸喪失了內在的精神力量，變得徒具形式，槁木死灰。

慧能說：「善知識！何名般若，般若者，唐言智慧也，一切處所，一切時中，念念不愚，常行智慧，即是般若行，一念愚，即般若絕，一念智，即般若生，世人愚迷，不見般若，口說般若，心中常愚，常自言我修般若，念念說空，不識真空，般若無形相，智慧心即是，若作如是解，即名般若智。」

四、不二法門

佛法既然不是空法，那麼又是什麼樣的一種法門呢！金剛經說：「無有定法，是名阿耨多羅三藐三菩提。」這就說明佛法並無一定的法則，有時候用空法，有時候用有法，有時候用非空非有之法，有時候使用既空既有之法，在於靈活運用而已。

印宗問說：「黃梅付囑，如何指授？」

慧能說：「指授即無，惟論見性，不論禪定解脫。」

印宗說：「何不論禪定解脫？」

慧能說：「爲是二法，不是佛法，佛法是不二之法。」

印宗說：「如何是佛法不二之法？」

慧能說：「法師講涅槃經，明佛性是佛法不二之法。如高貴德王菩薩白佛言：犯四重禁，作五逆罪，及一闍提等，當斷善根佛性否？佛言：善根有二：一者常，二者無常，佛性非常非無常，是故不斷，名爲不二。一者善，二者不善，佛性非善非不善，是名不二。蘊之與界，凡夫見二，智者了達其性無二，無二之性即是佛性。」

從天台宗「一心三觀」的觀法來看，佛法可分成三種觀法，第一個是「空法」，也就是「從假入空」觀，也就是說，世間虛假無實，必須看破放下，所謂「無常苦空無我不淨」，不可執著，否則會造成痛苦。

事實上，基本的佛法，如三十七道品、四念住、內觀、不淨觀、無常觀、無我觀、九想、十想、世間不可樂想、死想、斷想、滅想、盡想，大都屬於空法。

但是「空法」只是一種對治想，使人們免除執著，若修持過度，會造成悲觀、消極、厭世，甚至自殺以結束生命。

所以必須再修持第二觀，所謂從空入假觀，即慈悲觀、喜觀、樂觀、念佛觀、天界觀、數息觀、淨土觀，讓生命充滿著靈性的喜悅，帶來積極的人生觀。

如維摩詰經說：「雖行於空，而殖衆德本，是菩薩行；雖行無相，而度衆生，是菩薩行；雖行無作，而現受身，是菩薩行；雖行無起，而起一切善行，是菩薩行；雖行止觀助道之法，而不畢竟墮於寂滅，是菩薩行；雖行諸法不生不滅，而以相好莊嚴其身，是菩薩行。」

最後來到了第三觀，稱之爲「中道第一義觀」，這即是不二法門，爲實相觀，不空不有，不生不滅，不來不去，能在一念之中，即空即假即中，此乃究竟之觀法。

佛法是融通無礙之法，有時候是空法，有時候必須用到有法，有時候是假法，有時候是非空非有之法，有時候也必須捨法，其要點乃看衆生的根基而定，而佛法本身則是無有定法，是名阿耨多羅三藐三菩提。

（待續）

（上接第31頁）

當來靈像，處所既好，宜最後用心。」圓寂於石城彌勒大佛前右方，站在圓寂處，憶鼻祖當時向西右斜而臥之風範。也幻想著與智者大師弟子們同聽智祖說話：「商行寄金，醫去留藥」，口誦《觀心論》。鼻祖智者人去留言，留下了三大部五小部等諸多經教，澤被後人。

大師慈悲，臨終前不忘修書請求晉王楊廣修復三處佛塔佛像，一是吳縣維衛、迦葉二像，二是鄞縣阿育王塔寺頽毀，願更修治。三是剡縣十丈彌勒石像，金色剝壞，願更莊嚴。護教護寺，於茲可見一般。

因其衣鉢道具一分奉彌勒，一分充羯磨。石城寺僧遂以衣鉢道具建智者大師紀念塔，供人瞻禮。石城寺即今大佛寺，也因此成爲天台祖庭之一。凡是天台子孫無不想前往瞻禮，日本比叡山宗祖最澄入唐求法，亦前來石城禮謁智者大師圓寂遺迹。吾等雖遲來慢到，亦無憾矣！智者大師身骨送回天台山，天台山上有座智者大師肉身塔，三十年前曾上天台山上瞻禮。

寺方用心，將湛然寺所恭印天台藏做兩平面木頭櫃，一本一本排列平放在木櫃內，上覆透明玻璃蓋，清晰可見。安置在紀念堂內智者大師坐像前左右方。見此一景，深受感動。智者大師有知，生平所宣之教，以及後輩發揚註釋，今皆成書呈現在他眼前，智者大師在微笑矣！

加一贅言，佛祖統紀廿七載：「汝問何生者，吾諸師友侍從觀音皆來迎我。言訖加跏，唱三寶名，如入三昧。」可見智者大師雖在彌勒佛前圓寂，並非到兜率天去。

瞻禮智者大師衣鉢塔

·雲庵

古人云：讀萬卷書，行萬里路。深有領解，心戚戚矣！二次巡禮天台山，智者大師圓寂處與鉢具紀念塔，始終緣慳一面。只在傳記裏知道在石城山某地方圓寂，茫茫然，不知何地。知覺子居士幾次來台，屢屢談及石城大佛寺智者大師圓寂處，心雖嚮往，身未能到。去年來南，小住湛然一宿，熱誠邀約新昌一遊。盛情難卻，擇在己亥暮春三月，飛往杭州再往新昌，終能有緣與智者大師神會。原來知覺子家與大佛寺僅一街之隔，母親常到大佛寺參加法會念佛，對大佛寺環境非常熟悉。透過知覺子與寺方陳國才居士的引導介紹，方便順利走透至山全寺。是一座環境優美的好所在，香火鼎盛。惜遊客香客絡繹不絕，少了一分安詳氣分，已失山林本相。台灣亦然，概有名寺院都如是吧！然沿著石階上隱岳洞（早期叫隱岳寺，今皆屬大佛寺範圍），全然不同，別有一翻洞天。全寺半鑲進洞內，周圍林木環繞，是一幽靜勝地，遊客少上來，在此稍息片刻，心靈安詳，冥思默想古德僧護在此禪坐悅心之樂。然我是過客，不可能久留，離之又捨，何時再續緣，未知數啊！

大佛寺佔地極廣，規模甚大。是天台西門，以它是從天台山

支脈天老山延伸而來之故。是彌勒道場，初誤以為大佛是釋迦像，原來是彌勒大佛。此大佛是石窟雕像，高十六公尺。而依大佛寺志載，緣起于南齊高僧僧護到石城山隱岳寺棲息，寺以石窟形制出現。今日大佛是「僧護見寺的北端岩壁，直上數十丈，彷彿有如佛焰之形。」因而發願開鑿十丈大佛。佛之高度本欲依據《佛說彌勒下生成佛經》「高千丈」而鑿，故此大佛是擬彌勒千尺及說法形象雕鑿。歷經多位高僧心血，費時三十年，大佛鑿成。雖未達千丈，已屬江南佛教一等標的。感恩古人的無畏堅持，留給後人景仰生信。自南朝齊梁之間，至今有了千多年歷史。站在大佛座下膜拜，雄觀大佛，嘆吾等有如一隻小螞蟻之渺小，人應該要謙卑的。今有緣見大佛，願有幸參與龍華殊勝因緣。

智者大師與大佛寺因緣深厚。大師在南京，正由法緣盛席之時，萌生歸隱天台之念。離開南京，沿途經過錢塘、會稽、剡溪來到石城，參拜了彌勒大佛。然後再上天台駐錫十年。十年後應晉王楊廣之請，帶著弟子離開天台山，前往楊州，路經石城寺，身體已不行，對弟子說：「石城是天台西門，大佛是

過涂重原芥子菴

釋洪恩

一菴藏芥子，勝自敬亭分。露坐貪聽鳥，樓棲數辨雲。
那知東魯訓，亦信竺乾文。不下陳蕃榻，蓮華久遲君。

雨中僦居西樂菴

釋洪恩

冒雨僦西阡，村虛斷復連。數椽臨古道，一榻定枯禪。
改井行斯渴，驅人去可憐。何須觀落日，益內即青蓮。

浮山華嚴寺贈心鏡

釋洪恩

佛法無成毀，人情有變遷。峰巒全見楚，水石盡通滇。
應物心如鏡，離塵舌類蓮。勿將興廢事，昧却本來天。

秋日同諸弟宿甘泉寺

釋洪恩

一泉甘若醴，諸弟雅相隨。橋下蒲千縷，峰頭月半規。
斜陽楓熠熠，秋氣柳垂垂。共此殊方樂，誰言蕭瑟悲。

同諸友宿三山寺江樓

釋洪恩

黃菊丹楓色，空山紫翠屯。磯初菱草甲，沙漸褪潮痕。
道若淒千古，機如出一門。本非明與昧，日月自朝昏。

一〇八年四月份會務報導

(會訊第452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 徹

壹仟元：釋香幢 鄭高日 鄭桂嬪 蘇蕙珍

傅冠智 三寶弟子

伍佰元：釋道益 安平B B彈芋圓達人

佟欣打字行 謝金花 許汝櫻

陳文宗 李雪梨 方宏鍊 高淑惠

蔡輝儒 江柏興 陳羿宏 顏高龍

許瑞吟 吳燕靜

叁佰元：瑞展化工原料有限公司 徐黃貴美

徐鈺銓 徐淑媛 徐婉珣 李宗仁

韓慧玲 韓立銘 鄭景陽 阮陳豐子

韓麗玲 陳清瑞 許雀芬 侯坤隆

侯舜姍 蕭志哲 蕭伊欣 蕭依慧

宋金良 宋沛玲 宋佩庭 宋孟霖

壹佰元：王延銘 王昱絜 王建勳 王奕鈞

王惠民 王建民 王怡靜 王人璋

李淑珍 李自彩娥 李真業 李政穎

李王美枝 林建國 林賢雲 林依薇

林貴難 黃怡禎 黃怡瑄 黃郁儒

黃志新 黃惠伶 黃瀚廷 黃淑玟

黃有穎 黃怡錦 黃健展 黃健銘

黃清德 黃仁志 黃再興 傅廷涵

楊施雪華 林世豐

壹佰元：柯乃羽 柯皓程 韓怡君 韓立仁 韓葉蕉霞 韓孝恩

韓孝宗 鄭有成 鄭敬豪 張吳碧華 張意慈 張靜芳

張景富 張秀鶯 張黃秀鸞 張文夏 郭榮欣 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 陳慧珠 陳美貞 陳聰洲

陳金美 陳依伶 陳月英 陳素芳 陳消鈴 陳信志

杜書武 杜光佑 杜進旺 許婷俞 許瑜璇 許富程

許一中 許寶玉 許峻深 許文洲 許金鳳 楊子磊

楊惠如 楊耀任 楊朝鈞 洪鳳珠 謝勝安 侯燦榮

劉育瑄 劉葉蕉治 謝承叡 謝誌仁 謝勝安 侯燦榮

劉葉素梅 侯婉茹 侯汶其 徐明汶 郝來好 曾彥夫

曾華有 曾秀娥 曾寶妹 曾月里 邱徐日春 邱昱誠

邱玟諭 顏愛娥 蘇幸稜 蘇秀英 蘇燈福 蘇渝

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

會德功福田寺然湛



4 月份救濟事蹟

1. 賴○文先生：住台南市安平區延平街。案主父母前後二天雙亡，因家境清寒困苦，故無力負擔其父母之喪葬費用，里長出具證明所述之情屬實，故本會捐助急難救助金伍仟元整。

2. 王○吉先生：住台南市北區自強街。案主現與一子二女（均未婚）同住在破舊租屋內。案主之前因非正式員工故沒有退休金，年老完全無收入，太太車禍過世，長子現洗腎中，長女思想與情緒易衝動，無法正常工作，次女收入不穩定又少，雖有低收及殘障補助但仍不足，故本會協助其生活費用叁仟元整。

3. 謝○榮先生：住台南市北區南園街。案主原以開計程車為生，但於今年二月二度中風，案母已中風多年，由案弟照顧，案弟本身也中風，僅靠案女一個月二萬餘元的收入，不足以支持生活所需，生活困苦，故本會協助其生活費用貳仟元整。

4. 林○年女士：住台南市府前路一段。案主丈夫已亡，家庭清寒，生活陷入困境，故本會協助其生活費用叁仟元整。

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



石城大佛寺
智者大師衣鉢道具紀念塔

• 贈閱 •

■ 中華民國一〇八年五月十五日出版
佛曆三〇四六

■ 發行人：雲庵

■ 電話：(06) 2228518

■ 傳真：(06) 2216267

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

■ 郵政劃撥：31632586 帳戶：釋果中

■ 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