

福田



396

佛教月誌

◎台南市佛教會，108年5月25日，假台南西華堂，舉行第27屆第一次理監事聯席會議。討論年度行事曆擬定及組織章程內容。

◎世界華僧大會於今年5月28日起三天，假金門召開大會。

◎廈門南普陀佛學院一行百多人參訪台灣佛教，由中國佛教會所屬縣市佛教會聯合招待。

※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(二)

7. 爲甚麼天台宗不與他宗融會？(六) 明了

12. 尺八吹禪的日本普化宗 黃朝和

15. 法華經在大乘佛教中的位置(三) 平川 彰 依觀 譯

19. 《阿含經》之念佛思想研究(五) 林維明

24. 曹溪禪之法脈流衍及其悟道偈(三) 黃朝和

28. 六祖壇經的啓示(三) 何世亮

31. 茶香、咖啡香 雲中月

32. 湛然詩鈔

33. 一〇八年五月份會務報告

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（二）

· 智者大師等

（二）《法華義疏》吉藏大師說：

1. 以世親菩薩所著《法華經論》釋如來壽量品：

（1）《法華論》有十種無上，第七示現教化衆生無上故地中涌出無量菩薩；八者，示現成大菩薩無上故有壽量品，即其證也。（註：昔教化者從地涌出之菩薩，證佛壽無量）。

（2）第二得失門者，釋此經壽量，凡有三師：一、用五時教者

云過去過塵沙未來倍上數，猶是無常，終歸盡滅，故前云終歸於空，故如來壽，有限量也。二、執四時教者云，此經覆相辨常，則覆相明壽無量也。三、半滿義者云，一切大乘經皆明佛常，謂顯了明佛壽無量也。（《大正》34，頁603下—604上）。

2. 今明須識經體用，方見此品意。所言體者法身，超四句絕百非，不可言常與無常等，故非量與無量，如《華嚴經》云

：法界非有量亦復非無量。牟尼悉超越有量及無量，法界則法身也。

所言用者非常非無常，昔爲衆生故說爲無常，……今爲破凡夫二乘執佛王宮實生，雙林實滅，故非常非無常，歎美爲常，顯佛壽無量。若不識斯體用者，則無十二種悟道人也。（頁603上）。

（1）依《法華論》三種如來：一者化身如來，二報身如來，三法身如來。壽量亦有三種：化佛壽量有始有終，故爲二乘人八相成道，王宮現生，雙林示滅也。二報身佛壽量有始無終，故下文云：我本行菩薩道所成壽命，今猶未盡。以行因滿，初證佛果是故有始，一證已後，湛然不滅，故無有盡終。三法身佛壽，本自在之不生不滅，無始無終。

今品具明三種如來，三種壽量，明化身壽量謂開方便門，辨法報二身壽量，謂顯真實義，故示壽量品。（《大正》34，頁602下—603中）。

3. 以權實釋如來壽量品之義

(1) 一、實而非權謂法身（佛）壽也，二、權而非實謂化身（佛）壽也，三、亦權亦實謂報身（佛）壽也。

(2) 報身即是應身，應身有二：一者內應謂與法身相應，是故經云：諸佛所師所謂法也，以法常故，諸佛亦常，二者外應謂與大機性相應故為大菩薩於淨土中成佛。內應即實非權，外應謂權而非實，故云亦權亦實。

(3) 非權非實上之三門（指三佛身相）皆是無名相中假名相說，欲令眾生因此名相悟無名相，故泯上三門歸乎寂滅。

4. 以開合本迹釋如來壽量之義

(1) 本迹俱合（者），俱合或合名一佛，謂三寶中一佛寶也。

(2) 本迹俱開（者），或開二身，故云佛眞法身猶如虛空，應物現形如水月中。但有一迹一本，亦是本迹俱合。

(3) 以開合本迹釋如來壽量之義

《金光明經》辨三佛者，一法，二應，三化。法身為眞，

餘二為應，此則合眞為一，開應為二。《法華論》列三佛，謂法、報與化，即是開眞合應，開眞者開法、報為二也。

(4) 以開迹合本釋如來壽量之義

《楞伽經》明四佛，一應化佛，二功德佛，三智慧佛，四如如佛。彼經云：初一為應，後三為眞，此亦合應開眞也。（頁603中）。

5. 以三淨土釋如來三身之壽量義

(1) 論淨穢兩土，辨佛依果。正果之義，應身示滅，法身不滅。依果之義，穢土自毀，淨土不燒，故身但本迹，土唯淨穢。

(2) 《法華論》釋此品明有三身，今對三身亦有三土。一者法身栖實相之土，《普賢觀經》云：釋迦牟尼名毘盧遮那，遍一切處，其佛住處名常寂光，即法身土。……二者，報身土，但報身即是應身。應身有二種，一內二外。內與法身相應名應身，此猶法身與法身同土，《法華論》云：我淨土不毀而衆見燒盡者，報佛如來眞實淨土第一義攝，故此即是報身土也。

若外應之義名為報身化大菩薩於淨土成佛，此以寶玉為淨土，此土乃不為劫火所燒而終有盡滅（意指：雖常但仍無常）。

(3) 今開身有常無常三句：一者法身但常非無常，二化身但無常非常，三者應身亦常亦無常，內應身義名之為常，外應之

義名為無常。

(4) 身既三種，土亦例然。法身之土但常非無常，化身之土但無常非常，應身之土亦常亦無常。內應身土此即是常，外應身土此即無常也。(頁609下)。

(三) 在《法華經玄贊》窺基大師說：

1. 在《法華論》云：第七人者根未熟，為令熟故示現涅槃量。現在未集善根者名根未熟，令集諸善根希取第一乘。示現佛入涅槃分限名量，令集善根，後方調化，醫師既在此品，故此品來。

2. 《論》云：八者，示現成大菩提無上故，示現三種佛菩提，三身在此，故此品來。

3. 釋名者，如來者法、報、化身之通名，壽者所受之命，量謂齊限。

此品三種佛身，命體齊限，任法性，隨願緣，應群機，受自體，今明此三佛命之齊限，故名如來壽量品。(《大正》

34，頁828中—下)。

二、別釋經文之良醫喻

(一) 經文云：

1. 善男子，諸佛如來法皆如是，為度衆生皆實不虛，如良

醫，智慧聰達，明練方藥，善治衆病。其人(指良醫如來)多諸子息，若十、二十乃至百數，以有事緣，遠至餘國。諸子於後，飲他毒藥，藥發，悶亂，宛轉於地。是時其父還來歸家，諸子飲毒，或失本心，或不失者，遙見其父，皆大歡喜，拜跪、問訊，善安歸，……父見子等苦惱如是，是依諸經方，求好藥草。……予子令服，而作是言，此大良藥，……汝等可服，速除苦惱，無復衆患。

2. (其父)即作是言，汝等當知，我今衰老，死時已至，是好良藥，今留在此，汝可取服，勿憂不痊。作是教已，復至他國，遣使還告，汝父已死。是時諸子聞父背喪，心大憂惱，而作是念，若父在者，慈愍我等，能見救護，今者，捨我遠喪他國，自惟孤露，無復恃怙，常懷悲感，心遂醒悟，乃知此藥色香美味，即取服之，毒病皆癒。

3. 其父聞子悉已得痊，尋便來歸，咸使見之。諸善男子於意云何？頗有人，能說此良醫虛妄罪否？不也，世尊。佛言：我亦如是，成佛已來，無量無邊百千萬億那由它阿僧祇劫，為衆生故，以方便力，言當滅度，亦無有能如法說我虛妄過者。

(《大正》9，頁43上—中)。

(二) 諸師之釋義：

1. 世親菩薩《法華經論》中說：

實無功德，增上慢心，於第一乘不會修集諸善根。本聞第一乘心中不取以為第一，如是倒取，對治此故為說醫師譬喻。

（《大正》26，頁8中）。

註：諸佛為示現涅槃無上，為對實無功德、增上慢心，聞第一佛乘不取第一，不修諸善者，對治故說醫師喻。

2. 《法華文句》智者大師說：

(1) 良醫者，醫有十種：一者治病，病增無損，或時致死。

譬空見外道，恣意行惡，教人起邪，斷善根。法身既亡，慧命亦死；二者治病，不增不損。譬有見苦行外道，投巖赴火，苦行行善，不得禪定，不能斷結，即是無損，亦不能進善，即是不增也；三者治病，損而無增。但世醫所治差已還復生，即是修定斷結外道也；四者治病能令差已不復發，而所治不遍，即二乘人止治一兩種有緣者，不能治遍一切也；五者雖能兼遍，而無巧術，用治苦痛。《釋論》呼為拙度，即是六度菩薩慈悲廣治也；六治病妙術，治無病惱而不能治必死之人。譬通教菩薩體法，但治有反復凡夫，不治焦種二乘也；七雖治難愈之病，而不一時治一切病，即別教菩薩也；八能一時治一切病，而不能令平復如本，即圓教初心十信也；九能治遍一切，亦能

平復如本，而不能令過本，即圓教後心也；十一時治一切病，即能平復，又使過本，即是如來（一乘法也）。

前三種醫即《大經》中之舊醫用乳藥也；後七並客醫。無術者但用無常苦等法，如用辛苦酢藥也；有術遠來，還令服乳，最後究竟良醫也，良者善也。

內有三達五眼，即是八術，妙得藥性善治者，外識病源，能用藥也。智慧者，權實二智，深知二諦也。達者五眼鑒機頓漸不差也。

十二部教，文理甚深，如明鍊方藥，依四悉檀治眾生病，如善治眾病也。（頁134上—中）。

(2) 諸子息：

凡有三種子義：一就一切眾生，皆有三種性，得佛性即佛子，故云：其中眾生悉是吾子，此文云：多諸子息。二者就昔結緣為佛子，如十六王子，覆講法華時聞法者，亦生微解，即成了因性，昔微能修行為緣因性。正性為本，此三因並屬緣因，資發今日一實之解，故以昔日結緣，為緣因佛子。三者了因之子，即是今日聞法華經，安住實智中，我定當作佛，決了聲聞法，是諸經之王，從佛口生得佛法分，故名眞子。（頁134中—下）。

(3)今言諸子飲毒，信受邪師之法，名為飲毒，失心是無大小機感生，不失心是有大小機感生。

又失心者，貪著三界，失先所種三乘善根也，為是人非滅唱滅；不失心者，雖著五欲而不失三乘善根，為是人故非生現生，善強惡輕，見佛即能修道斷結，如子見父求藥病愈。善輕惡重得見佛，亦求護而不修道，如子見父求救，不肯服，父為此子唱言：應死。

(4)經方者，即十二部教也，藥草即教所詮八萬法門也。從佛出十二部乃至出涅槃，此出漸頓藥草也。直從佛出十二部，此出頓藥草也。從佛出修多羅，此出漸藥草也。

(5)色者譬戒，戒防身口，事相彰顯也，香者譬定，功德香熏一切也，味者譬慧，能得理味也。此戒定慧即八正道，修八正道，能見佛性。

又色是般若，照了法性之色，分明無礙；香是解脫，斷德離臭也；味是法身，理味也。三法不縱不橫名祕密藏。依教修行得入此藏也。

說三乘，空三昧力如擣，無相如篩，無作如合，一一三昧具戒定慧也；又空觀如擣，假觀如篩，中觀如合，此三觀各不

離戒定慧，將此法與漸頓衆生令修行名服也。從而作是言乃至可服即勸門也。從速除苦惱，乃至無復衆患即是誠門也。將誠勸二教，令諸衆生服法藥也。（頁134下—135上）。

2. 在《法華義疏》吉藏大師說：

（良醫譬）如來示滅譬，就文為三：一念欲唱，二正唱滅，三明正滅。初欲唱滅者，衆生著常，不肯修道，念欲去世，欲示無常，使其改悟也，正唱滅。如釋迦自期三月，又如涅槃晨朝唱滅，又如經云：吾年已八十，形如故車朽，當般涅槃也。是良藥，今留在此者，佛雖去世，留法不滅，故十二部經付阿難迦葉也。作是教已，第三正滅。（頁608下—609上）。

吉藏大師又說：昔有數人共乘船遭風，餘伴並溺死，唯一人憑物獨濟。夜夢云：汝所以偏得脫者，昔曾聽法華壽量品故也。（頁603中）。

註：如來壽量品，以《法華經》分本門與迹門來說是本門的中心思想，開顯佛之永遠性、普遍性的一品，在迹門言本品是以法開會和人開會為主，故依此品才完成《法華經》的開會思想。

（2017.3.12. 明了整理）

爲甚麼天台宗不與他宗融會？（六）

• 明了

（二）禪宗天童寺子凝禪師與知禮法師對「三種相即」之對論

1. 三種相即與達磨禪師門下弟子得法三種心得：

問：相傳云：達磨門下三得法而有淺深，尼總持云：斷煩惱證菩提，師云：得吾皮；道育云：迷即煩惱，悟即菩提，師

云：得吾肉；慧可云：本無煩惱，元是菩提，師云：得吾髓。

今煩惱即菩提等稍同皮肉之見，那云圓頓無過？

答：當宗學者因此語故迷名失旨，用彼格此，陷墜本宗，

良由不窮「即」字之義故也。

應知今家（指天台）明「即」永異諸師，以非二物相合及

非背面相翻，直須當體全是，方名爲「即」。（《大正》46，

頁707上—中）。

法師說明三種相即：第一是二物相合之即，在《摩訶止觀

》卷一有論述，是屬於通教之說，如《心經》云：色即是空，

空即是色。色與空二者體別，如煩惱與菩提，但相依而不離，

二物相合之即。

第二是背與面相翻之即，屬於別教之說，雖煩惱與菩提的

「性」是一，但「相」是別異，相爲性之即。

第三是當體全是即，這唯天台圓教之說，煩惱的差別相，

雖其相有一一之差別，但即「相」是菩提，這是基依性具說，

乃至性惡說爲旨歸。

2. 知禮法師以三種相即來批評禪宗三種得法之心得，他

說：

何者煩惱生死既修惡？全體即是性惡法門故，不須斷除及翻轉也。諸家（指禪宗及華嚴宗之宗密法師）不明性惡，遂須翻惡爲善，斷惡證善故，極頓者（指慧可二祖之評語）仍云：本無惡，元是善，既不能全惡是惡故，皆「即」義不成故。（同上，頁707上—中）。

法師又論述天台性惡思想來批評禪宗之評語，他說：

未聞性惡之名，安能信有性德之行？若爾何不云煩惱即煩惱等，而云菩提涅槃邪？

答：實非別指只由性惡融通寂滅，自受菩提涅槃之名蓋從勝立也。此則豈同皮肉之見乎？又煩惱等全是性惡，豈可一向云本無耶？

然汝所引達磨印於（慧）可師，本無煩惱，元是菩提等，斯乃圭峯（宗密）異說，致令後人以此爲極，使棄三道唯觀真心。若據《祖堂》自云：二祖禮三拜，依位立，豈言煩惱菩提，一無一有耶？故不可以圭峯異說，而格今家妙談爾。（同上，頁707中）。

知禮法師引用圭峯宗密的《禪源所詮集》後集，達磨門下的三人得法，以欲明瞭當體全是之即的特異性。據圭峯說：達磨提出煩惱即菩提這課題來問，尼總持答爲：斷煩惱證菩提，

道育答爲：迷即煩惱，悟即菩提，最後慧可答爲：本無煩惱，元是菩提。然而達磨對尼總持評爲得吾皮，對道育評爲得吾肉，對慧可評爲得吾髓。

知禮把達磨讚爲得吾髓的慧可，從天台性具思想的立場，批判爲單知「即」，不知「即」義。法師說：

今約「即」論斷故無可滅，約「即」論悟故無可翻。煩惱生死乃九界法，既十界互具方名圓，佛豈壞九轉九邪？如是方名達於非道魔界即佛，故圓家斷證迷悟但約染淨論之，不約善惡淨穢說也。

諸宗既不明性具十界，則無圓斷圓悟之義，故但得即名而無即義也。（同上，頁707中）。

知禮作此說後，禪宗天童寺的子凝禪師提出抗議。對此，復有知禮的反駁，書簡的往復據《四明尊者教錄》有四則，但就內容看誰也沒有屈伏。結果傳說當時四明地區太守直閣林公見二師諍議不休，請知禮於《指要鈔》下和融之語，知禮不得而辭，從直閣林公的勸告，改訂《指要鈔》一部分，於是和解成立。

二師論諍的中心，是達磨門下三人得法的記事。子凝禪師以《祖堂錄》、《傳燈錄》的記述爲論據，認爲圭峯師所說只

是道聽塗說。對此，知禮師抗辯說：達磨門下三人得法只是枝葉末節，如從天台性具思想立場說，禪家的「本無煩惱」不經矛盾的媒介，唯是直接的統一，與天台宗之矛盾的自己統一，有著天壤之別。

知禮給子凝第二回書簡說：《禪源所詮集》，廣為禪宗信徒所讀，而貶視天台的相即與道育的迷即煩惱，悟即菩提是同（同上，《四明尊者教行錄》，頁895下）。

知禮法師從這誤解，救出圓教相即，特別在《指要鈔》說三種相即，主張全體全是，是即的優越性，故回子凝禪師第二書中說：

蓋智者立法華絕待十妙止觀圓頓十乘，以煩惱即菩提，生死即涅槃二句之文而剛格。誠非二法相合名即，故不可以斷證明之，亦非一法翻轉名即，故不可以迷悟示之。煩惱非定本無，菩提非定本有，故用煩惱即菩提等，絕其言詮，寂其思慮，俾妙解圓明妙行密契妙理頓顯故也。（《大正》46，《教行錄》卷第四，頁895下）。

知禮法師說其依據智者之《妙玄》十妙，《摩訶止觀》之十乘，有教有觀，教者當體全是的相即，觀者一念三千之妙觀，並間接批判禪宗之不依經教之「暗證」，不十界互具之普度

之單傳。

（三）禪宗與天台宗可合亦可不合，為甚麼？

1. 宋代志磐著《佛祖統紀》卷二十九「諸宗立教志」達磨

禪宗說：

直指人心，見性成佛，至矣哉，斯吾宗（指天台）觀心之妙旨也。（意指二宗可合）。

謂教外別傳者，豈果外此為教哉？誠由此道以心為宗，離言說相，故強為此方便之談耳。（指教外別傳，不離佛教之教法，禪宗之「教外別傳」是方便法門，非真實佛法，此方便法為普遍佛之教法，禪宗不能獨說。）

不然何以出示《楞伽》，令覺教照心耶？何以言大乘入道藉教悟宗耶？（以上二問在否定批評「教外別傳」亦否定教觀雙運之與天台宗不合）。《大正》49，頁291上）。

2. 宋代法登著《圓頓宗眼》分三章：一、宗眼，二、所傳，三、三觀，也談及禪宗與天台宗之可合亦可不合。

（1）付法或傳法二宗似乎可以合，法登法師這樣說：

①或曰：靈山會上，世尊捻華，迦葉微笑，即其相也。此說於竺典，殊無稽據，蓋後人所喻耳。

②或曰：《般若》轉教即是付法，此說亦未見的傳之相。

且《般若》被加，即空生（須菩提）、身子（舍利弗），非迦葉也。

自後人生乎異見，乃有「教外別傳」之說，亦謂拈華而已。且夫學佛者，雖禪教不同，既皆依佛，必以佛法而標準。佛法者，即迦葉所傳是也。迦葉所傳者，莫不始鹿苑，中鷲頭，後鶴林之法也。又何時更有「別傳」耶？

③夫傳法者，仍傳佛心要也。當知其要有總有別。別則一代所說之法；《般若》加說，備明其相。《般若》之中，二乘雖領，而未受也。總則《法華》開權顯實，說佛知佛見，點示諸法本源自性。前（權）之所說無非方便，今顯真實，皆佛知見。

初周所說，迦葉未解，中周譬之以高廣大車，迦葉聞之，踴躍歡喜，領而受之。良以此佛知見總一切知見，故云：「無上正法付迦葉」。（《法華經》）〈信解品〉中委領其要，是知付法之相正在靈山，別無他說，但點佛知見而已。法雖通於大小，至此皆歸一道，經云：「吾今所有皆是子有，付與家業，窮子歡喜。」古人謂之世尊拈華，迦葉微笑，莫喻此耶？（意指《法華》所說才是經證之迦葉付法）。

④二宗可合者：

此佛知見，何人不具？何法不然？靈山分付，在此而已。祖祖相傳，傳此法也。智者大蘇悟，悟此法也；縱懸河辯，說此法也。龍樹用文字而廣第一義諦，廣此法也。《摩訶止觀》不思議一心三觀，照此法也。

乘是寶車，直至道場，證此法，達磨單傳心印，傳此法也。大哉此法，禪教之源乎？其流雖異，其源必同，要其所歸，亦祇一也。

法登法師以開放心胸說禪宗之迦葉尊者受世尊之拈花而笑，接佛傳心印，雖無佛典記載，但就佛教之教典流布之前中後期來看，迦葉尊者所傳是早期《阿含》期，而未領受中期之《般若》，到了後期《法華》才領受佛之授記。此傳佛之知見，在前期是迦葉，在中期是龍樹，在後期是天台智者。故法師說：「大哉此法，禪教之源乎？其流雖異，其源必同。要其所歸，亦只一也。」

②禪宗與天台宗在觀法（禪法）有不合之處，法師說：

①佛之一化，從上而下，所傳之法，舉要言之，不出三觀。此三觀法不思議境即《法華》甚深境界。點示衆生佛之知見

。此佛知見不出三諦，全境發智，返照此境，即名三觀，乃一家所傳妙解妙行。

靈山分付，迦葉稟承，祖祖相傳，無出於此，故《摩訶止觀》挹流尋源，始自大覺世尊敷揚此道，至乎今師承於龍樹，莫不是此三觀之道。此道，體是實相妙理，此理即衆生本心，諸法體性。能照此理，即名為觀。觀成理顯，復此性也。

②禪宗雖不明乎三觀，要且不出其中。彼曰：直指人心，見性成佛。直指非妙解，見性非妙行，成佛非歸源乎？

然凡夫博地，昏散流動，故須修止觀。且上達根性，即心是佛，不假思維，豈須滯於境觀耶？曰：既知即心是佛，豈離解行之流？若非妙解，焉知心是？若非妙行，焉證心是？應知降佛已還，修行之者不離三觀之道。（《續藏經》101冊）。

法師的意思是禪宗「直指人心，見性成佛」的簡單方法對「昏散流動，博地凡夫」不易見效，要以三諦才能妙解，三觀才能妙行。妙行才能證「心是」，妙解才知「心是」。總之，天台的三觀之道才是教觀正道。此段話也是法師間接指責禪宗「教外」別傳之禪法，有禪無教之暗證。

（待續）

（上接第14頁）

明治年間明令廢止教團活動，虛無僧解編為民衆身分。十餘年後，宗人陸續以「明暗學會」等名義申復運作。

普化宗最多曾流行六個派別，重要的寄竹派，總本山就在京都東福寺境內的明暗寺，從寺名可想此教派與普化禪旨有所關注與聯繫，但不知是否還有嗣承普化禪的宗師？河北鎮州普化禪在佯狂若顛的散聖普化圓寂後，即斷絕法脈；相較於臨濟宗的流傳盛行於後世，鎮州普化禪幾乎消失於中土華夏，除了禪史燈錄，中土甚少溯尋普化禪，乃至其師盤山寶積禪師的精神禪旨法要。

《日本佛教史綱》載述普化宗以所謂「坐斷明暗兩頭，通徹明暗不到之處，然後方可一支竹簫，得轉大法輪」作為本則，顯然為藉藝揚禪的交融導向，普化的明暗禪旨雖然不易為尺八演奏者所參透，其禪藝會流的文化現象與時代風尚仍值得關注。京都祇園的尺八演奏者，隨伴的小柴犬背上的小木盒，本是普化宗吹奏者的輕薄偈箱，裡頭裝的原是禪偈唱詞等紙絹，現代的演奏者將其設置成袖珍的打賞盒，看來尚不致於小柴犬的過度負荷，可謂巧妙而合乎人性物性的多元禪文化現象。

尺八吹禪的日本普化宗

• 黃朝和

日本禪宗流行的法派有臨濟、曹洞及黃檗三宗，在衍傳的流脈中，北宋時日僧明庵榮西（1141-1215年）於鎌倉前期（1187年）來華，前往江西黃龍山參習臨濟宗黃龍派禪法，嗣法後將臨濟禪傳入日本。南宋時，訪華返日的心地覺心（1207-1298年）創衍一宗風獨特的禪派普化宗；在日本禪宗史的記載中，將其歸屬為臨濟宗的支派。

年前遊訪日本京都，在祇園的停車場旁瞥見一吹奏尺八（竹簫）的街頭藝術表演者，儼然早昔普化宗的遊行留駐吹尺八演奏模式。吹奏者身著鐵藍色古袍，頭戴垂遮額眸上半臉龐的天笠，腳穿復古的布膠工作鞋；伴隨其身旁的是隻小型身軀而溫馴乖巧的柴犬，侍犬頭上亦斜戴小笠，背上披搭一件紅色小衣，衣上繫著尺把微彎插銷似如小武士刀的短刃，短刃旁另繫一長方形袖珍木盒。

表演者見遊客漫步而來，略為跨步橫移左腳，右手順勢從左腰際拔出竹簫，斜移至右前上方，再屈肘將竹簫拉回臉前，置簫口於嘴唇下緣，吹奏出低沉悠揚交互旋盪而撥人心坎的韻律。小柴犬身上繫著的小木盒蓋面中間鏤一細小長縫，是為聆賞客眾歡喜打賞時，投幣或折紙鈔入口。

聚攏聆賞的遊客或以為是獨特的街頭勝景演藝，殊不知此是日本禪宗臨濟宗支脈普化宗創衍以來，門人主要透過吹奏尺八，顯現行腳浪遊的尋常生活修道風貌。村上專精《日本佛教史綱》的記載中，日僧法燈覺心於建長元年（西紀1249，北宋理宗淳祐九年）到中國，前往杭州護國寺參謁佛眼禪師（無門慧開），無門是臨濟宗楊岐派的宗師。而在《法燈圓明國師行實年譜》，覺心初到中國先參杭州徑山癡絕道沖，機語不契；次年參湖州荆叟如珪，理宗寶祐元年（建長五年，1253），參

禮明州（寧波）四明大梅山法常禪師塔，邂逅本國僧心源，依其指引，投於杭州護國寺無門慧開會下，於護國寺悟道嗣承臨濟宗楊岐派禪法。覺心於建長六年（1254）歸返日本，慧開曾於寶祐五年（1257）回覆信函給覺心，又於兩年後寄贈語錄、信物給覺心，教界咸知心地覺心之禪脈源自中國臨濟宗楊岐派。

創立於鎌倉（1192-1333年）後期而流行於江戶時代（1603-1868年）的日本普化宗，尊法燈國師心地覺心為開山祖師，興盛時寺院多逾一百四十幾座；但禪派名稱和禪旨卻是直承中國唐代禪宗馬祖系所傳寶積禪師，寶積再傳之普化禪師（860年）。從中國禪宗法脈來看，覺心嗣法南宋臨濟宗楊岐派的無門慧開，以此傳承將日本法燈國師（心地覺心）開展之普化宗歸屬為日本臨濟宗之支脈本無不可，甚至應該直接以臨濟宗楊岐派之法脈為衍傳禪派，而與日本臨濟宗開祖榮西和尚嗣承自中國禪宗黃龍派分庭流傳。主要原因或在於榮西傳回日本的臨濟宗未標舉黃龍派，而覺心悟道嗣法於無門慧開所傳回日本的禪脈亦未豎立楊岐派之刹竿；更重要的是弘傳的現象背景和禪旨宗風，似乎略過宋代臨濟禪流行的黃龍、楊岐兩派而指向晚唐流行於河北的普化禪。若以這道脈絡來觀察，普化和尚悟道嗣法

於幽州盤山寶積禪師後，南下弘化於鎮州（正定縣）一帶的街坊，但普化遊行傳教的法器並非吹奏竹簫，而是搖鈴鐸沿著街肆唱吟「四打歌」偈：「明頭來明頭打，暗頭來暗頭打。四方八面來，旋風打。虛空來，連架打。」此乃指涉參禪者臨境時，當泯除明暗境界的兩相對立或糾纏不清，對於諸方紛至沓來的世塵紛擾或思慮妄想當立即掃蕩，最終連空寂境界亦當銷殞。

至於普化禪師的法器鈴鐸，在日僧心地覺心歸返日本建立法幢後，以何因緣改以尺八（竹簫）為法器，流傳為「明暗雙打，虛無吹簫」的普化宗？從唐代禪宗的法脈流傳背景來看，普化嗣法於寶積，而寶積嗣承於馬祖道一，此馬祖系下第二世祖師禪法脈，略早於臨濟義玄（馬祖下第三世）之分燈禪，然普化弘禪的時間與義玄相同，地點也同在鎮州，與義玄也有長時間的交涉往來；甚至普化預告翌日將辭世，義玄還交代門人贈棺結緣。

河南張伯居士，嚮慕河北鎮州普化的搖鈴鐸唱四打活偈遊街弘化度眾風格，然無緣投入普化門下；遂切竹鑽洞，透過尺八竹簫的吹聲出韻，呼應模擬普化的鈴鐸韻及四打活偈，故此曲始名「虛鐸」；蓋竹簫與金屬銅打造的鈴鐸，音質旋律本不

相同。

張伯藉竹開鑿創造的尺八，授徒傳世，到十六世門人張參居士等，已流衍至趙宋，張參親炙杭州仁王護國寺無門慧開時。日僧心地覺心來華參學，偶然聽聆張參於後苑林間吹奏竹簫的虛鐸雅音，邂逅相遇而學習吹奏尺八虛鐸，以「虛鐸」而觸及晚唐禪師普化鈴鐸偈之明暗虛無「四打活」禪旨。

但心地覺心終究是悟道嗣法於無門會下，歸返日本後，於鷲峰山（和歌山縣由良町）關建興國寺，更於寺內築普化庵。

在日本佛教史的記錄中，覺心離開杭州時，曾邀請四位張參居士的尺八門人隨其返日，這股參禪與吹奏尺八的禪苑情境中，後世尊崇心地覺心為日本普化宗的開祖。心地覺心會下有一深蘊曲韻才華的禪僧寄竹了圓，後世尊稱虛竹禪師。寄竹隨覺心學習尺八吹奏，熟曉尺八本曲〈虛鐸〉後，吹奏遊化諸方；行腳至伊勢（三重縣）朝熊山金剛證寺，在參禮福威智滿虛空藏大菩薩殿的當晚，夜夢中聽聆兩首悠揚古曲，甦醒後記憶譜成〈虛空篳〉、〈霧海篳〉兩曲，篳本是華夏古老的竹製樂器竹塤；從原始的〈虛鐸〉，加上寄竹夢境領會而譜就的〈虛空〉、〈霧海〉，遂成為日本尺八最早傳奏的三首曲子，曲韻流露

表詮的意涵分別是「悟道」、「修行」和「塵世」。

日本普化宗以唐尺八的〈虛鐸〉表詮悟道境界，可見對普化禪之繼承與尊崇；而普化和尚以如狂似顛之形姿遊化於會昌法難後宣宗時代的鎮州街肆，被後世尊為「散聖」，其弘法而未住持禪苑道場，夜常止息停留於墳場塚間，此獨特之弘法背景，實際有交涉記錄者除逢會於臨濟院之少數禪流外，禪史載傳者，僅嗣法於關南道常之道吾禪師；也就是說，普化既是獨自遊方弘法化緣於街肆者，在中國禪史的記載中，並未有嗣承其明暗兩斷之禪法者。

覺心渡海到杭州參學時，將創作於唐代的尺八虛鐸曲韻傳回日本，創立所謂的「吹禪」。鎌倉和室町之間的南北朝時代（1331~1392年），交戰敗陣的南朝將領楠木正勝，隱匿化身為普化宗僧，吹尺八虛鐸遊走四方，曾自號虛無僧。

普化宗流傳到江戶時代（1603~1867年）發展為武士及流浪者專攬的集團，宗外人不得擅自擁簫吹禪；逐漸淪為近似音樂演奏的藝術團體，雖然吊掛在遊行演奏者胸腹前的布質偈箱表面寫著「明暗」或「明暗雙打」等普化禪法偈。此一缺乏佛典教義的禪派，在儒學興起於日本後的十九世紀毀佛風潮中，於

法華經在大乘佛教中的位置（三）

◎ 平川彰
依觀譯

三、法華經的架構——佛塔信仰與經卷受持

1. 佛塔信仰

法華經的主要部分，可分成第一章「序品」至第九章「授學無學人記品」，以及第十章「法師品」至第二十二章「囑累品」等二部分，此如先前所述（「提婆達多品」應除外，但便宜上，以現形示之）。第二十三章「藥王菩薩本事品」以下六章，是爾後增廣的。而此「囑累品」之前的二個部分之中，應予以注意的是，前半的九章是重視「佛塔信仰」，而後半的十三章是強調「經卷受持」。當然後半的十三章中，也有如「見寶塔品」所表現的重視佛塔信仰的章節，因此，此二者中的佛塔與經卷無法決然劃分。

「見寶塔品」第十一章的「見寶塔品」，直接呈現法華經與佛塔的密切結合。依據「見寶塔品」所載，釋迦佛宣說法華經時，多寶如來的七寶大塔從大地湧出，住於空中。爾時，多寶如來從佛塔中放大音聲，證明釋迦佛所說的法華經真實不虛。之所以有多寶如來的七寶大塔湧出，是因於此佛曾有誓言：凡有宣說法華經之處，必有塔之湧現，證明法華經真實不虛。因此，今亦顯現於此。在此塔中，有多寶如來之全身舍利，釋迦佛也入於此塔中，與多寶佛並坐，如是，過去無量世佛之多寶如來與現在佛之釋迦佛，於佛塔中並坐，證明法華經真實不虛。亦即「法之真實」是以佛塔為基底而獲得證明。更且此時十方諸佛與無量釋迦之分身十方來集，環繞佛塔，無量諸佛遍滿

其中。

身處多寶如來塔中的釋迦佛，在大眾之前，宣告自己不久即將入滅，並且徵求佛入滅後的法華經護持者。據此得以看出未來法華經之傳承是以佛塔為其基底。此外，此法華經之付囑，含有於佛滅後傳持法華經之意，因此，必然與「經典受持」有關連。亦即佛塔信仰與經典受持相互串聯。此法華經付囑的問題，在爾後的數章亦可見之。尤其在第十五章「從地涌出品」中，釋迦真正的弟子的六萬恆河沙菩薩從大地涌出，誓言佛滅後弘化此經，在最後的第二十一章「如來神力品」中，揭示此等從地涌出的六萬恆河沙菩薩受佛付囑法華經，再其次的「囑累品」中，無量菩薩也受法華經之付囑。之所以有如此的二重付囑，是因於前者是對於本化菩薩的「別付囑」，後者是對於迹化菩薩的「總付囑」。

又，在「見寶塔品」中，如來宣告不久之後，將入涅槃，並言及法華經之付囑，但作為佛提起此事之緣起，是在先前的「法師品」中，強調身處佛滅之後的惡世，縱使受任何迫害，亦應受持法華經。

如是，「見寶塔品」將佛塔信仰與經典受持相結合，其後遂

逐漸將重點移至經典受持。但法華經之前半是重視佛塔信仰的。亦即在第一章的「序品」，佛陀入於無量義處三昧，現大神變，眉間白毫放光，照射東方一萬八千世界，令大眾見之。其光所照世界中，得見諸佛般涅槃，四眾為供養諸佛舍利，起造七寶塔。又有菩薩於佛滅度之後，供養舍利，佛子起造種種塔廟，嚴飾國界。

其他章中的佛塔信仰 在第二章「方便品」的偈頌中，也述及過去諸佛之世，諸多眾生建立種種佛塔，供養佛舍利，或造作佛像，禮拜佛像，依此等功德而「成佛道者」。童子遊戲聚沙造塔，或以爪甲畫佛像，以散亂心一華供養佛像，以散亂心入塔廟，唱一聲南無佛，其功德皆得以成就佛道⁽⁵⁾。亦即指出依種種佛塔信仰的方式成就佛道，但此一部分的敘述不見於「方便品」的長行部分，因此也有學者認為此乃後世之所插入。雖然如此，但只見於偈頌而長行不得見的情形並不少見。例如「如來壽量品」中，述說釋迦佛「常在靈鷲山」的部分等，也是只見於偈頌，長行並沒有言及。不能因於此一部分不見於長行，就認為是後世插入的。「方便品」的此一部分是為揭示「成佛之實例」，就「方便品」而言，是勢必如此的部分。在長行

中，述說「一乘」，述說三乘皆可成佛，但修任何行法皆可成佛，故若不揭其行法，則其教終歸只是文字語言而已。般若經等揭示於三阿僧祇劫之間修行六波羅蜜，得以成佛，但如此嚴苛的修行，聲聞難以行之。是困難的修行，故對於菩薩怯步，仍擇取聲聞之修行。從而為述說一乘，必須揭示聲聞也可實行的「成佛之行」，此即是偈頌所顯示的依據佛塔信仰等的成佛之行。

第三的「譬喻品」，揭出佛為舍利弗授記，於未來世成佛，為華光如來，於未來世，供養無量諸佛，奉持正法，具足菩薩所行之道，乃至成佛。繼此段經文之後，詳述三車之譬喻。在第四「信解品」中，佛為大迦葉、大目犍連、須菩提、大迦旃延等四大聲聞授記當來作佛，但在「信解品」的導入部分，則揭出「長者窮子譬」，在其次的「藥草喻品」中，是揭出「三草二木譬」。進而第六章的「授記品」所揭，是佛為四大聲聞授記，但對於大迦葉與須菩提，是言及彼等奉觀諸佛，修習梵行，具足菩薩道而成佛；對於大迦旃延與大目犍連，則是指出彼等供養八千億佛，佛滅後供養其舍利，起造塔廟，以眾寶莊嚴及供養之，故「具菩薩道，當得作佛」（大正九，二一中下

）。亦即其成佛之行是因於「供養佛塔」。

第七章的「化城喻品」，所揭的即是有名的三百由旬之地，化作化城的譬喻，此外，此品亦言及往古大通智勝佛與十六王子之古譚。第八章「五百弟子受記品」，述及富樓那等五百聲聞受記成佛。富樓那當來將成為法明如來，富樓那擅長說法，教化饒益無量眾生，故得以成佛。但進而又言及此法明如來其國土有無量功德，此佛般涅槃後，國中遍造七寶塔。第九章「授學無學人記品」，揭出羅睺羅、阿難等有學、無學聲聞得佛授記作佛。第十章「法師品」的後半部分，則是述說佛滅後的世界怨嫉多，迫害激烈，但若受持、讀誦、供養乃至為他人說「法華經」者，將蒙如來以衣覆覆，且受他方現在諸佛護念。讀誦「法華經」，於經卷所在處起造七寶塔，但其中無須安置舍利（大正九，三一中）。對於此時所說的「七寶塔」，梵本並不是載為 *stūpa*（塔），而是 *caitya*（廟）。通常是將奉祀佛舍利的，稱為 *stūpa*，而 *caitya* 是「祀堂」，亦即將經卷視為「法身舍利」而奉祀之，禮拜之。

如是，從「法師品」開始，從佛塔崇拜轉換成經卷崇拜，但其後仍有舍利供養之述說。亦即「法師品」之後的「見寶塔品

「，述說多寶如來之佛塔從地湧出，此如前所述；「提婆達多品」言及提婆於未來世成爲天王如來，此佛般涅槃後，正法住世二十中劫，其全身舍利起造七寶塔，人天皆供養之。進而在第十六章的「如來壽量品」中，也述及佛滅後，衆生懷戀慕之心，心生渴仰，廣爲供養舍利。「藥王菩薩本事品」則述及日月淨明德佛滅度之後，一切衆生意見菩薩供養舍利，起造八萬四千寶塔。

佛塔信仰與「一乘」的理念 如是，法華經中，隨處述說佛塔供養，尤其是供養佛塔而成佛的述說，可說是其特色。「法華經」與佛塔信仰的密切結合，據此可知。何故因供養佛塔而得以成佛？在理論上，此將是個問題。

此乃是因於「一乘」的理念之發見，故得以成佛。所謂的「一乘」，即是教法唯一之意，然其根底，存在著衆生皆可成佛的認知。此認知之覺醒，即帶來「自己也是佛子」之自覺，據此而修行，此即是一乘教之所談。因此，舍利弗聽聞「方便品」所揭的一乘教之後，遂有「今日乃知，真是佛子」（大正九，一〇下）的自覺，故佛陀爲彼授記當來作佛。而大迦葉、須菩提等也是如此，皆有「我等昔來真是佛子」（大正九，一七

中、下）之自覺。彼等得以覺醒自己是佛子之所以，是因於佛之大慈悲。既有自己是佛子之覺醒，即容易產生自己與佛本質同一之信念。而如此的自己與佛一體的信念，是於禮拜佛塔中獲得。至少在部派佛教中，此乃是難以得見的觀點。部派教團的出家衆，出家守戒律，依戒定慧三學之次第而修行，無需待佛教度。相對於此，在家信衆沒有守戒律修行三學，無法依自力而自覺。從而除了借助供養舍利，禮拜佛陀，仰憑佛之慈悲救度之外，別無他法。因應如此的宗教要求，遂有「依禮拜佛塔而成佛」的教說出現。

大乘佛教中，如「般若經」，載有依三阿僧祇劫之修行，或依般若波羅蜜之修行而獲得正覺之道。但此爲難行道，凡人難以行之。基於如此理由，佛塔信仰者探求新的成佛之道，遂提出一乘教之說。

又，一乘之教，於法華經之外，亦可見之，因此，法華經並不是最早言及一乘的，雖然如此，但具體揭示一乘教理的，捨法華經則無其他。從而可以說「一乘」是法華經的特色。

（待續）

《阿含經》之念佛思想研究 (五)

／林維明

(四)實相念佛

《般若經》中述說實相既為諸法的空性無所有，所以實相念佛就是念諸法的無所有性。《阿含經》中未出現「實相」詞彙，只有真諦所譯《廣義法門經》（標題注「出中阿含經一名」）中云：「了達正法實相」。⁵⁸應該說《阿含經》中所述諸法無常、苦、空、無我即為諸法實相。《阿含經》中之實相念佛即是念緣起法、念諸法之無常、苦、空、無我，如《增一阿含經》卷28中說：「尊者須菩提在一山側縫衣裳，聽說佛將回到閻浮里地，於是準備動身前往問訊禮拜佛，但轉念一想：此如來形，何者是世尊？為眼等六根乎？往見者復是地水火風種乎？一切諸法皆悉空寂無造無作。又念世尊所說偈：若欲禮佛者及諸最勝者，應持入諸種，皆悉觀無常；往昔過去佛、及以

當來者、如今現在佛，此皆悉無常，若欲禮佛者，過去及未來，說於現在中、當觀於空法；若欲禮佛者，過去及當來，現在及諸佛，當計於無我」。⁵⁹當時須菩提尊者認為佛之色身無常，諸法皆為無常空寂與無我。於是須菩提尊者還坐縫衣，所以究竟的念佛應該是念諸法無常、苦、空、無我的道理。所以當大家爭先恐後爭取第一位見到佛陀時，佛陀說：其實第一位見我者是須菩提。

(五)其他念佛方式

《阿含經》中還有一種念佛方式就是念佛之功德法身。《增一阿含經》卷二說應當念佛的戒定慧解脫、解脫知見五分法身。如云：「戒德成就猶如金剛而不可毀，淨淨無瑕亦如琉璃。如來三昧未始有減、已息永寂而無他念，驕慢強梁諸情澹泊

，欲意、恚想、愚惑之心，猶如網結，皆悉除盡，如來慧身，智無崖底，無所罣碍，如來身者，解脫成就，諸趣已盡無復生分言：我當不至墮於生死。如來身者，度知見城，知他人根，應度不度，此死生彼，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」。⁶⁰

五分法身是以五種功德法成就的佛身，即一、戒：謂如來身、口、意三業遠離一切過非，具足清淨；二、定：如來真心寂靜，離一切妄念；三、慧：如來真智圓明，觀達法性；四、解脫：如來心身解脫一切繁縛，不再流轉生死；五、解脫知見：知己解脫知他人根器。如是，念佛應當懷念佛的這五種功德。

《阿含經》的念佛方式除上述數種外，還有一些其他方法，例如《長阿含經》卷「中云：『佛告阿難應持四念：即念佛生處、初得道處、轉法輪處及般泥洹處』」。⁶¹又如《雜阿含經》卷五十記載說：「有一天神見佛行迹，低頭諦觀修於佛念」。⁶²可見《阿含經》中念佛方式很多。

(六) 小結

以「六念法」的內容而言，其基礎當然是念佛、法、僧三寶，這是屬於念他之德。念他之德而欲落實於己身之行，當從持戒並念於戒行的清淨，或再加念施，或更加念天，於是後三

者便是眾所周知的端正法，即「布施、持戒、生天」。這是由自力而成的念己之德。從這個角度來看前三念的念他之德，念於三寶的殊勝無上，後三念是依於自身的努力及所得的果。⁶³

其目的是引發自己向上的熱忱。「六念法」可以說是歸依他力與自力策行綜合的法門，在深信三寶而歸依三寶，加上平時的行持，當心力沉下時，「六念法」便是驅策令心起的好方法。

三、念佛與禪定

「念」的修習是修學佛法重要的部分，在三十七道品裡，「念」就佔了重要的份量。如《雜阿含經》所說的一乘道——四念處，⁶⁴又如五根中的「念根」，五力中的「念力」，七覺支中的「念覺支」，八正道中的「正念」。

「念」與止觀的關係又如何呢？「念覺支」俱為止觀所攝，意即遍行止觀。如《瑜伽師地論》卷29云：「即此七種如實覺支，三品所攝，謂：三覺支毗鉢舍那品攝，一覺支通二品攝，是故說名七種覺支。謂：擇法覺支、精進覺支、喜覺支，此三『觀品』所攝。安覺支、定覺支、捨覺支，此三『止品』所攝。念覺支一種，俱品（觀品、止品）所攝，說名遍行。」⁶⁶

《增壹阿含經》中「十念」的修習，如偈誦所述：「佛、法、聖眾念，戒、施及天念；休息、安般息，身、死念在後」

。其中「安般念」就是修習禪定。

上述觀想念佛往往是在定中進行的，因此念佛與禪定有密切之關係。修行念佛專注於佛之名號，佛之相好等，必然會使人身心產生良好的覺受，甚至進入甚深之禪定境界，在《雜阿含經》卷33就詳細的描述這種身心的變化過程，如《雜阿含經》中對於「六念」並無修習次第的進程，修習六念中的任何一念均可。「六念」法門都是依念而向於定，依定發慧，依慧而得解脫的。⁶⁸念佛者懷念佛之名號，由於佛之加持自然不起貪瞋痴三毒。關於佛之教法，佛之相好，起隨順之心，由隨順心生起歡喜心而身輕安。身猗息就是身輕安，由身輕安即可進入心輕安。覺受樂應為心輕安，因為身心輕安即是身心輕利安適。由於身心輕安即可易進入定境，以念佛為觀想內容的禪定功夫是為「念佛三昧」。由於念佛三昧，即可顯發智慧入於如來正法，直至涅槃。這種由念佛而生定，由定而發慧的修行法門在《觀佛三昧海經》、《般舟三昧經》及《菩薩念佛三昧經》等佛經中都可發現到進一步的闡述。⁶⁹

註釋

58. T1/97, p.920c13-14。

59. T2/125, 卷28, p.707c12-27。

60. T2/125, 卷2, p.554a25-b5。

61. T2/125, 卷4, p.26a3-9。

62. T2/99, 卷50, p.371b19-20。

63. 隋·慧遠《大乘義章》卷12云：「六念中初三隨念其所學，中間二種念施、戒已所行，後之一種念天已所成涅槃之果」。(T44/1851, p.710c16-17)

64. 《雜阿含經》卷19(535經)云：「有一乘道，淨諸眾生，令越憂悲，滅惱苦，得如實法，所謂四念處」。(T2/99, p.139a20-22)

65. 《雜阿含經》卷26(705經)云：「爾時，世尊告諸比丘：『有五退法，何等為五？謂貪欲、瞋恚、睡眠、掉悔、疑蓋，是則退法。若修習七覺支，多修習令增廣，是則不退法。何等為七？謂念覺支、擇法覺支、精進覺支、猗覺支、喜覺支、定覺支、捨覺支，是名不退法。』」(T2/99, p.189b25-29)

66. T30/1579, p.445a1-7。

67. 《增壹阿含經》卷1〈十念品第二〉，T2/125, p.553c2-3。

68. 《雜阿含經》卷33云：「謂聖弟子念如來事：如來、應、等正覺、明行足……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，彼聖弟子於凶險眾生中，無諸罣闕，入法流水乃至涅槃……聖弟子如是念天事者，不起貪欲、瞋恚、愚癡，其心正直，緣彼諸天。彼聖弟子如是直心者，得深法利，得深義利，得彼諸天饒益隨喜。隨喜已生欣悅，欣悅已身猗息，身猗息已覺受樂，覺受樂已得心定。心定已，彼聖弟子處凶峻眾生中，無諸罣闕，入法水流、念天所熏故，昇進涅槃」。(T2/99, p.237c21-238b3)

69. 例如《佛說觀佛三昧海經》〈觀四無量品第五〉中有兩段很精彩之記載其一為「時，會大眾，皆觀此事白佛：世尊！十方世界無數化佛，何者『真佛』？誰是『化佛』？佛告大眾：『諸佛如來，入空寂處，解脫、三昧、隨意自在、無有真化。……此定力故，諸佛如來化無邊身名『無著三昧』、無著三昧故、如來現行、若現乞食，若或經行，如是二法饒益眾生」(T15/643, p.675b25-c3) 另一為「佛告文王：『云何名『如來，從切利天，下閻淨提時，光相變應』？我初下時，無數天子，百千天女，侍從世尊，獨見一佛，圓光一尋、放千光明、足步虛空、躡階而下時，佛光中，化佛像現，

從佛光出，導佛前行。時，優填王，戀慕世尊，鑄金為像；聞佛當下，象載金像，來迎世尊。……爾時，金像從象上下，猶如生佛、足步虛空、足下雨華、亦放光明、來迎世尊。時，鑄金像合掌，又手為佛作禮。爾時，世尊亦復長跪、合掌向像。時，虛空中，百千化佛亦皆合掌長跪向像。爾時世尊而語像言：『汝於來世，大作佛事。我滅度後，我諸弟子以付囑汝』。空中化佛，異口同音，咸作是言：「若有眾生、於佛滅後，造立形像、幡、花、眾香持用供養，是人來世、必得念佛清淨三昧。若有眾生，知『佛下時、種種相貌』，繫念思惟，必自得見佛」(T15/643, p.678b3-20)

由以上兩段引文可知若能觀佛三昧，則真佛與化佛無差別。優填王由於久未見佛而造佛像，已達念念相續之三昧狀態。所以所鑄金像如同真佛。佛陀曾囑咐該佛像，他涅槃後，其諸弟子請祂呵護。在未達觀佛三昧境界之凡夫看見此記載也許會以為是神話，其實是凡夫之「觀」之境界受限所至。

《般舟三昧經》云：「譬如毘陀和！菩薩明眼人夜半視星宿，見星其眾多。如是毘陀和！菩薩持佛威神，於三昧中立，東向視見若千百佛，若千千佛，若千萬佛，若千億佛，

如是十方等悉見諸佛。佛告毘陀和！是菩薩如佛眼，悉知悉見。如是毘陀和！是菩薩欲得今現在諸佛悉在前立三昧，布施當具足，持戒如是，忍辱、精進、一心、智慧、度脫智慧身悉具足。」(T13/418, p.906b22-c1)

由此段引文可知修持六度波羅蜜多，可以見到十方千億諸佛。另外亦云：「欲見佛，即見。問即報，聞經大歡喜，作是念：佛從何所來？我到何所？自念：佛無所從來，我亦無所至。自念：欲處、色處、無色處是三處意所作耳，（隨我所念即見，心作佛，心自見，心是佛，心是我身，我心見佛，心不自知心，心不自見心，心有想為痴，心無想是涅槃」(T13/418, p.889c)由這段可以理解到念佛成就，能見佛現前；見佛可問佛，佛可為行者解惑；見佛，其實佛並未來，我亦未去，一切唯心所造，從身心作佛，理解到心是佛；心有想是痴（無明），心無想則為涅槃，欲達解脫成佛離不開真如作意。

《思惟要略法》〈十方諸佛觀法〉云：「念十方諸佛者，坐觀東方，廓然明淨，無諸山河石壁，唯見一佛結跏趺坐，舉手說法。心眼觀察光明相好，晝然了了。繫念在佛，不令他緣。心若餘緣，攝之令還。如是見者，更增十佛。既見

之後，復增百千，乃至無有邊際。近身則狹，轉遠轉廣，但見諸佛光光相接。心眼觀察得如是者，迴身東南，復如上觀。既得成就，南方、西南方、西方、西北方、北方、東北方、上下方，都亦如是。既得方方皆見諸佛如東方已，當復端坐，總觀十方諸佛。一念所緣，周匝得見。定心成就者，即於定中十方諸佛皆為說法，疑網雲消，得無生忍。若宿罪因緣不見諸佛者，當一日一夜六時懺悔，隨喜勸請，漸自得見。縱使諸佛不為說法，是時心得快樂，身體安隱。是則名為觀十方諸佛也。」(T15/617, p.299c10-17)

由此段引文可知念十方諸佛先觀東方一佛，繫念於佛，令心住一處，如是再觀從十佛逐漸增至無有邊際之佛，然後再觀各個不同方位諸佛，均如是成就，復總觀十方諸佛，一念所緣周匝得見，是為定心成就，可得無生法忍。若往昔造諸惡業，而不得見，應隨時懺悔業障，隨喜勸諸佛說法，必得漸次得見。若諸佛不為說法，但身心亦得快樂安隱，這是觀十方諸佛之方法。其實所觀之佛為自性佛所現。

（待續）

曹溪禪之法脈流行及其悟道偈（三）

• 黃朝和

（四）六祖啓悟《楞伽》行者之入道偈

《楞伽經》之名相繁瑣，壽州（安徽壽縣）僧智通參禮六祖前已閱讀《楞伽經》千餘遍，而仍未解三身四智之法相及義諦，蒙六祖開示：「三身者，一清淨法身，汝之性也；圓滿報身，汝之智也；千百億化身，汝之行也。若離本性，別說三身，即名有身無智；若悟三身無有自性，即明四智菩提。」¹⁷ 祖以自性本具之智慧詮釋道行之無所不適，以本心之創明悟達四智之菩提道諦。法舫法師以爲：禪宗的明心，心即是唯識所說的八識心心所法及其所變的一切法相。明心要了解這一切心法和心所變現的境界。見性的性，即是唯識實性，也就是眞如。在禪宗是見性成佛，在唯識則悟入唯識實性；即可成佛。¹⁸ 禪佛界向來認爲六祖以般若系之《金剛經》悟道，並未承衍如來藏系之佛性說；然而，一悟千悟，既爲徹悟，聽聞諸經之法相

，大抵亦通曉經旨大意，是以六祖又述偈啓導智通，若悟三身無有自性，即可明曉四智菩提。其五言八句之啓悟入道偈曰：

自性具三身，發明成四智。

不離見聞緣，超然登佛地。

吾今爲汝說，諦信永無迷。

莫學馳求者，終日說菩提。¹⁹

若見自性即具足三身性、智、行之本眞道諦，進而即能通曉四智所含涉之法義。尋常日用修行離不開目見、耳聞、緣會等觸道情境，但惟有超越不如實之境遇才能抵達佛地，成就佛道。六祖末聯還勸勉智通不要仿效那些四處奔馳之求道者，整天將菩提智慧這類的法相掛在嘴上，脫口而出的盡是空談和戲論。

智通聞偈雖解三身之眞實義，但於大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智四種無漏智法相仍疑惑不明；故而六祖又

透過述偈，以更淺白之語句開示四智之法諦，其七言八句偈曰：

大圓鏡智性清淨，平等性智心無病。

妙觀察智見非功，成所作智同圓鏡。

五八六七果因轉，但用名言無實性。

若於轉處不留情，繁興永處那伽定。²⁰

六祖啓悟門人之述偈中，對於鑽研《楞伽經》之智通，作偈之開示可謂最多，通經之用典也最豐富，因為《楞伽經》之法相原本就多，是以六祖進一步述偈指點前一啓悟偈所提出之四智，將法相繁複之如來藏系《楞伽經》所闡述之唯識哲學，透過簡扼之述偈來表達。法舫法師詮釋六祖此偈前六句正是八識之轉智，也是明心見性的工夫，後兩句才是入禪境界。²¹

首句「大圓鏡智性清淨」，指謂此智如大圓鏡般明照天地萬物，而自性本淨，不受世塵之污染，故說圓明朗照，徹見宇宙人生之實存本體為自性清淨體。次句「平等性智心無病」，提示修行道流法眼所見有情衆生人我及自他都是平等而不落階級意識，以此絕待不對立之平等性智慧，源出自本心之流露，故說此心真如而無絲毫病徵。第三句「妙觀察智見非功」，直指眞參實修之道流，一旦法眼開啓，其所見之道境，豁然通曉

，不由思忖計量，故說微妙洞察之智，不假推摩揣度之功。第四句「成所作智同圓鏡」，指智覺所及能成就隨緣應世之道用，如明鏡之照物，剎那頓現，無所遮障。第五句「五八六七果因轉」，透過唯識哲學之數字概念提撕智通，意謂前五識需第八識昇華為大圓鏡智之後，才能隨著轉化為成所作智，五、八兩識為果境之轉；而第六識及第七識末那識，在因地修持中，即可先轉化為妙觀察智與平等性智。此句從「五八兩識果上轉」、「六七兩識因中轉」作果境與因地之分判。²²第六句「但用名言無實性」，直接否定名相與言句之虛幻不實。第七句「若於轉處不留情」，明白指點，若在轉移頓契入道之當機，超越情境物象而不滯留沉湎；將如末句「繁興永處那伽定」所示，道行進路雖歷無數淨染昇沉之考驗，卻依然能隨緣應變，處在如如不動之龍定道境中。那伽（梵語 nāga 之對音）定指龍定，是最大而無可撼動之定。《阿毘達磨俱舍論》卷十三：「諸佛世尊常在定故。心唯是善，無無記心，故契經說：『那伽行在定，那伽住在定，那伽坐在定，那伽臥在定。』毘婆沙師作如是釋，此顯佛意若不樂散心，則於四威儀能常在定。」²³太虛大師詮釋「那伽定」云：「世人對於禪定的誤解，是枯其形灰其心如木石似的境涯，這祇是禪定的消極制止散漫亂心的一

面，不是禪定的全面。禪定的全面，是於一切境界中保持其活力而能成辦一切事業。故禪定決不是僅指消極方面，且正是指能承辦一切事業活力之淵源。中國禪宗指那止於消極方面的禪，是「死水不藏龍」，也正這個意思。佛是力揚那種「繁興永處那伽定」的禪定，即是於定繁興大用，故禪定有辦事禪。²⁴

(五)智通之開悟見道偈

藉由六祖此啟悟偈之白話語用，智通以自性即佛性之連貫法身、報身及化身，至此透解四類智慧心品而豁然頓悟禪智慧，²⁵乃作偈呈示開悟見道之境界曰：

三身元我體，四智本心明。

身智融無礙，應物任隨形。

起修皆妄動，守住匪真精。

妙旨因師曉，終亡染污名。²⁶

六祖於曹溪開法之後，陸續接應經教出身的行腳僧，智通鑽研閱讀的《楞伽經》正是達摩初祖傳二祖慧可藉以印心之四卷《楞伽》，²⁷《楞伽》既以「佛語心為宗」，當然鑽研心地法門而探究「自覺聖智」境界，與北魏菩提流支及唐代實叉難陀所譯之卷本側重法相唯識有別，然從六祖應接開示之語偈中也儼

然看出經教法相之繁複，故而祖偈之示智仍不免藉用唯識學之法相內涵來詮釋四種智慧。

智通之開悟見道偈對句分明，語境直白，從三身之本體，到四智之本心，「元」↓「本」，「我」↓「心」，「體」↓「明」。次聯「身智」↓「應物」，「融」↓「任」，「無礙」↓「隨形」。第三聯「起修」↓「守住」，「皆」↓「匪」，「妄動」↓「真精」。末聯「因師曉」↓「染污名」。此偈直截了當表白清淨法身、圓滿報身及千百億化身原就是「我」的本體，不須對外覓求尋探；大圓鏡、平等性、妙觀察、成所作智等四種智慧，本來就是從本心所頓現之明慧。三身四智之性智交融而道行隨適無所滯礙，應機隨緣而任運。起心萌念之作意修行皆屬虛妄失照，若滯心執守則無從體會本真道諦；主體境界之智慧因為宗師之指點而曉悟，故而最終都斷絕意識之作崇污染。智通之悟道偈，顯然已豁脫法相意識之羈絆束縛而返歸自本心性之道行主體與境界。

註釋

17. 宗寶本《六祖壇經》，《大正新脩大藏經》第四十八卷，頁356上、中。

18. 參法舫法師：《唯識史觀及其哲學》（臺北：天華出版社，1987年），頁32。

19. 宗寶本《六祖壇經》，《大正新脩大藏經》第四十八卷，頁356中。

20. 宗寶本《六祖壇經》，《大正新脩大藏經》第四十八卷，頁356中。

21. 法舫法師：《唯識史觀及其哲學》（臺北：天華出版社，1987年），頁33。

22. 唐一玄居士論述云：「第八識及前五識，皆屬現量，又都是上品果上轉。第七識第六識則三品皆具（見道為下品，修道為中品，究竟為上品）所以都是因中轉。智雖不是識而依於識，在有漏位則智劣而識強，在無漏位則智強而識劣。由於轉識為主，所以說識轉得智，所謂轉，只是轉其名言，並不轉其實體，也只是為勸人依智捨識而說。」參唐一玄（論）、釋心印等（譯注）：《六祖壇經論釋》（高雄：休休文教基金會，2008年），頁29-30。

23. 世親造、玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》，《大正新脩大藏經》第二十九卷毘曇部四，頁72上。

24. 太虛大師：《太虛大師選集》下冊（臺北：正聞出版社，1993年），頁429-430。

25. 智通參禮六祖所請示之四智為四智心品，亦即佛果四智；此法相由唯識宗所建立，其內涵為將有漏的第八識、第七識、第六識，及前五識轉變為大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智等四種無漏智相應心品。參閱：慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄：佛光出版社，1988年），頁1769-1771。

26. 宗寶本《六祖壇經》，《大正新脩大藏經》第四十八卷，頁356中。

27. 此部四卷本《楞伽阿跋多羅寶經》於劉宋之時，由求那跋陀羅譯出，北宗淨覺編撰之《楞伽師資記》因此將求那跋陀羅列為楞伽宗初祖，達摩為二祖。漢譯楞伽經另有元魏，菩提流支《入楞伽經》十卷本，唐·實叉難陀《大乘入楞伽經》七卷本。

（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）

六祖壇經的啓示（三）

• 何世亮

五、見性

當時五祖弘忍爲慧能講解金剛經，至應無所住而生其心時，慧能言下大悟，一切萬法不離自性。

慧能說：「何期自性，本自清淨，何期自性，本不生滅，何期自性，本自具足，何期自性，本無動搖，何期自性，能生萬法。」

弘忍說：「不識本心，學法無益，若識自本心，見自本性，即名丈夫，天人師，佛。」

這就是六祖慧能的「見性」體驗，顧名思義，見性就是見到自己的本性，但是自己的本性是什麼呢？原始佛法不是講「

自性空」嗎，又說「諸法無自性」，也就是諸法無我的意思，爲什麼六祖壇經這裏卻說：「一切萬法不離自性」，實在有些矛盾衝突。

大涅槃經解釋說，小乘法所謂的無我，是指一般人自私的小我而言，而如來本身是具有真實存在，不變不易的永恒大我，稱之爲常樂我淨的涅槃境界。

六祖壇經這裏所指的自性，當然是指每個人所具有的佛性大我，與小乘法的無我觀是不同的，而是楞伽經所謂見性，即是自覺聖智的意思。

慧能說：「我心自有佛，自佛是真佛，自若無佛心，何處

求真佛，汝等自心是佛，更莫狐疑，外無一物而能建立，皆是本心生萬種法，故經云：心生種種法生，心滅種種法滅。」

不過話說回來，見性也不是一件簡單的事，後世的禪者誤解了慧能的意思，以為自心即是佛，不用再淨心修行，如此反而增長了業障。

要知道我們的自性之中，蘊含著十一個善心所，二十六個惡心所，慧能說：「三科法門者，陰界入也，陰是五陰，色受想行識是也，入十二入，外六塵，色聲香味觸法，內六門，眼耳鼻舌身意是也，界是十八界，六塵、六門、六識是也，自性能含萬法，名含藏識，若起思量，即是轉識，生六識，出六門，見六塵，如是十八界，皆從自性起用，自性若邪，起十八邪，自性若正，起十八正，含惡用即衆生用，善用即佛用，用由何等，由自性有。」

在這裏，我們可以看到六祖壇經對「自性」的看法，不僅具有清淨本然的佛性，同時也很容易被貪瞋痴的邪見所污染，所以不是頓悟自性就可以了，而且也必須漸修。

壇經說：「真如自性是眞佛，邪見三毒是魔王，邪迷之時

魔在舍，正見之時佛在堂，性中邪見三毒生，即是魔王在住舍，正見自除三毒心，魔變成佛眞無假，法身報身及化身，三身本來是一身，若向性中能自見，即是成佛菩提因，本從化身生淨性，淨性常在化身中，性使化身行正道，當來圓滿眞無窮，姪性本是淨性因，除姪即是淨性身，性中各自離五欲，見性剎那即是眞，今生若遇頓教門，忽悟自性見世尊，若欲修行覓作佛，不知何處擬求真，若能心中自見眞，有眞即是成佛因，不見自性外覓佛，起心總是大痴人，頓教法門今已留，救度世人須自修，報汝當來學道者，不作此見大悠悠。」

這裏指出的重點是，學佛是不用外求的，而是必須找到自性，然後從自性之中，去除五欲，清淨身口意三業，修持戒定慧，消滅貪瞋痴，然後讓眞如自性顯露出來，就可以見性。

六、本來面目

不過佛法傳到中國之後，由於經典甚多，法門繁復，以致於大家迷失在佛法的叢林之中，找不到佛法的重點，而六祖慧能的頓悟心要，可說直接找到了佛陀的悟道要領，讓我們找到學佛的捷徑，避免浪費許多不必要的心力。

惠明作禮云：「希望行者爲我說法。」

慧能說：「你既爲法而來，可屏息諸緣，勿生一念，吾爲汝說。」

惠明安靜一段時間，慧能就說：「不思善，不思惡，正與麼時，那個是你的本來面目？」

惠明言下大悟。

這種悟道的方式，可以說回歸到佛法的精神，而避開了印度的禪修方式，使佛法能夠在中國生根，適合中國的生活方式。

薛簡說：「京城禪德皆云，欲得會道，必須坐禪習定，若不因禪定而得解脫者，未之有也，未審師所說法如何？」

慧能不同意這樣的看法，就說：「道由心悟，豈在坐也，

經云：若言如來若坐若臥，是人行邪道，不能見如來，何以故？無所從來，亦無所去，無生無滅，是如來清淨禪，諸法空寂，是如來清淨坐，究竟無證，豈況坐耶！」

薛簡說：「弟子回京，主上必問，願師慈悲指示心要，傳奏兩宮，及京城學道者，譬如一燈，然百千燈，冥者皆明，明明無盡。」

慧能說：「道無明暗，明暗是代謝之意，明明無盡，亦是

有盡，相待立名，故淨名經云：法無有比，無相待故。」

薛簡說：「明喻智慧，暗喻煩惱，修道之人倘不以智慧照破煩惱，無始生死，憑何出離？」

慧能說：「煩惱即是菩提，無二無別，若以智慧照破煩惱者，此是二乘見解，羊鹿等機，上智大根，悉不如是。」

薛簡說：「如何是大乘見解？」

慧能說：「明與無明，凡夫見二，智者了達，其性無二，無二之性，即是實性，實性者，處凡愚而不滅，在賢聖而不增，住煩惱而不亂，居禪定而不寂，不斷、不常、不來、不去，不在中間及其內外，不生不滅，性相如如，常住不遷，名之曰道。」

薛簡說：「師曰不生不滅，何異外道？」

慧能說：「外道所說不生不滅者，將滅止生，以生顯滅，滅猶不滅，生說不生，我說不生不滅者，本自無生，今亦不滅，所以不同外道，汝若欲知心要，但一切善惡都莫思量，自然得入清淨心體，湛然常寂，妙用恒沙。」

薛簡蒙指教，豁然大悟。

（待續）

茶香、咖啡香

· 雲中月

自上海回南，放棄不喝茶的堅持，非完全不喝茶，偶而到居士家也喝了點。現在道師每天若有泡茶，會分給一杯，約三百cc試著喝。

每到上海熙師處，都能喝到上好的茶。熙師講究茶品，講究茶香茶性等，茶杯亦自製，小小一口。那些講究喝茶者，什麼第一口試茶溫，第二口品茶香，第三口才是飲茶。對我這不識茶優劣者，牛飲是有，品茶則無。一杯解渴，一飲而盡，那得用三口去試，好茶是被我糟蹋了。我乃粗人無文化，沒有慢工細活的閒情逸緻。平日就是黑白人生，終生以白開水隨身，實在不配與茶道文化人爲伍。現在學喝茶，也只是同道鼓勵，只因茶對身體好。也就試著喝了。

至於喝咖啡，則敬謝了。我曾路過咖啡店門口，咖啡香氣四溢，不慎飛入我鼻，聞之真是叫人不得不想它。荷神曾訶斥一比丘

盜聞荷花香氣，我是否也盜聞店家的咖啡香氣。咖啡神啊！我不是故意偷香，只是不經意走過，不小心聞到。我這不喝咖啡的人都如此被咖啡香氣醉熏，何況天天離不開喝咖啡的人。

凡事有一利就有一敝，喝茶說可排毒，喝咖啡說對心臟好，是應該要喝。但又曾經親聽親聞喝咖啡者，一早未喝咖啡，整日不知所措。亦有明明是睏蟲侵擾，不去躺床驅除，卻用咖啡抵抗，以提振精神。曾見信衆頭疼，咖啡入口，頭疼不藥而癒，真神奇啊！也有人真是離不開茶與咖啡，不喝就失神，這不是跟吸鴉片類似嗎？

聽說早期台北某些咖啡店，是文人作家聚集之處，以有上流社會咖啡香書香揉和氣分。現今咖啡店林立，人人皆可一杯。一杯在手，快樂如神仙。只是小心勿被好茶好咖啡駕馭，失魂失神喔！

宿真空徑竺菴月中送盧科胡三文學見過

釋洪恩

一菴入蒼翠，松柏抱孤桐。暫宿爾云住，居家可謂空。
曲流回澍水，密篠為遮風。送客門前去，千山月色中。

過耶溪法友新居

釋洪恩

逕隨阡陌轉，籬抱小橋灣。有竹全臨水，無氛可類山。
鳥常窺戶靜，雲似學僧閑。何事深靈秘，區中是大還。

宿周莊永慶菴贈主人

釋洪恩

維舟尋野宿，彼岸就圓通。古道遊還見，交情世不同。
櫓聲孤枕上，村杵月明中。問事君無涉，令人味素風。

遊天目山歸虎丘禪堂冬至說般若

釋洪恩

長至陽生候，葭灰六管飛。登山上天目，踏月供漁磯。
有口猶為累，無家未是歸。窗中看宦洞，片石尚皈依。

虎丘松籟軒

釋洪恩

誰知丘壑美，別在彈丸封。貌與心同古，言將法共宗。
開門迎一水，鑿牖納疎松。喜得翻經暇，時過問所從。

一〇八年五月份會務報導

(會訊第 453 期)

捐款芳名錄

(總計 叁萬捌仟玖佰元整)

叁仟元：劉鎮誠

壹仟伍佰元：悟微

壹仟元：蘇蕙珍 陳美智 鄭桂嬋 戴麟章

傅冠智 三寶弟子

伍佰元：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 許瑞玲

顏高龍 江柏興 陳羿宏 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 鄭婷方

楊施雪華 李莉惠 邱治民 孫施麗貞

貳佰元：王建宗 林融唯 林敏惠 阮陳豐子

陳清瑞 許雀芬 劉葉素梅 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 李真業 李白彩娥 李政穎

李王美枝 林賢雲 林建國 林依薇

林貴難 黃怡楨 黃怡瑄 黃郁儒

黃志新 黃惠伶 黃瀚廷 黃淑玟

黃宥穎 黃怡錦 黃健展 黃健銘

黃清德 黃仁志 黃再興 傅廷涵

吳幸娟 吳高阿綉 吳惠蘭 吳盈進

柯皓程 鄭有成 鄭敬豪 張靜芳

108 年 5 月份收支明細表

收	上月結存	\$679,122	90
	本月收入	\$ 38,900	00
入	收入總計	\$718,022	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第 395 期印刷費用	13,400	00
出	福田雜誌封面 (4 期份)	13,600	00
	福田雜誌郵寄費用	3,324	00
濟	劃撥代金手續費	70	00
	供養法師 (他寺)	3,000	00
助	蔡 ○ 慶	3,000	00
	劉 ○ 陞	2,000	00
支	黃 ○ 健	2,000	00
	林 ○ 年	2,000	00
出	鄭 ○ 欽	2,000	00
	葉 ○ 華	2,000	00
支	黃 ○ 勇	2,000	00
	吳 ○ 霖	2,000	00
出	劉 ○ 溫	2,000	00
	王 ○ 吉	2,000	00
支	許 ○ 芳	2,000	00
	許 ○ 和	2,000	00
出	李 ○ 笑	2,000	00
	李 ○ 興	2,000	00
支	支出總計	\$ 63,394	00
本月合計		\$654,628	90
收支比較		163 %	

壹佰元：張景富

陳紫雲 陳儀婷 陳儀姍 陳儀潔 陳儀芳 陳美貞 陳聰洲

陳曉晨 陳樹剛 陳政友 陳慧珠 陳清鈴 陳信志

陳金美 陳依伶 陳月英 陳慧珠 陳清鈴 陳信志

杜書武 杜光佑 杜進旺 許婷瑜 許富程

許一中 許寶玉 許峻深 許文洲 許秋娥 許金鳳

楊子磊 楊惠如 楊朝鈞 洪鳳珠 劉孟琴 劉鶯嬌

劉育瑄 劉葉蕉治 謝承叡 謝誌仁 謝勝安 侯燦榮

侯婉茹 侯汶其 徐明汶 郝來好 曾華宥 曾彥夫

曾秀娥 曾寶妹 曾月里 邱昱誠 邱玟諭 邱徐日春

邱李素真 顏愛娥 蘇幸稜 蘇秀英 蘇燈福 蘇渝

蘇燈財 蘇秀璽 蘇桂美 翁玲姬 蔡小燕 廖新羽

詹宗霖 萬世光 唐陳瓊花 朱迦嫻 葉珈汶 葉信麟

賴蘭香 何珊珊

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. 蔡○慶先生：住台南市北區公園南路。案主無一技之長，曾作臨時粗工，被變壓器從上落下，壓碎左手前臂，肌肉萎縮，手指無法動彈，其妻要照顧三個幼小子女，無法工作，其母與案主同住，有嚴重糖尿病，靠替自助餐攤販洗碗賺取微薄收入，案主現為中低收入戶，只有健保費補助二分之一，親朋支助，生活困苦，故本會協助其生活費用叁仟元整，貼補其家用。

2. 本月固定幫助戶：劉○陞先生、黃○健先生、林○年女士、鄭○欽先生、葉○華女士、黃○勇先生、吳○霖先生、劉○溫先生、許○芳女士、許○和先生、許○笑女士、李○興先生，以上各貳仟元整。王○吉先生叁仟元整。



石城大佛寺
智者大師衣鉢道具紀念塔

• 贈 閱 •

■ 中華民國一〇八年六月十五日出版
佛曆三〇四六

■ 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：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