

福田



卐 佛教月誌 卐

※由恒清法師發起的「佛教數位圖書館暨博物館，廣泛收錄全球文獻經典及研究工具。今因資金時有困窘，希望能夠永續發展，正進行募款。請有心人士共襄盛舉。

※中國佛教會及各宗教聯盟等單位，聯合舉辦「聯合祈請政府輔導宗教『合法化』，陳情連署說明會」，最後一場，於08年11月28日假高雄元亨寺舉行。各教人士踴躍參與討論「國土計畫法」對宗教的不公平待遇。祈請政府重視宗教對社會有益教化功能。

※台南市佛教會前常務理事許朝森老居士，於08年11月12日安詳往生。擇於11月25日舉行告別法會。佛教會同仁前往拈香致敬。

※台南市和緯路南華精舍，於08年11月16日舉行佛像安座暨開光典禮。

本期目錄

封面：小葉金星念珠 大明攝

1. 佛教月誌
 2. 釋《法華經·法師功德品》——聞法得六根清淨之中品功德之義(二) 智者大師等
我所認識的印順導師(一九〇六—二〇〇六)——明了
兼錄其弟子對天台教觀之讚美論文(一)
 10. 法華經的成立史(二) 望月良晃著
依 觀譯
 17. 《阿毗達摩》概說(三) 林維明
 20. 大原三千院的天台風貌與寺閣園林(二) 黃朝和
 23. 六祖壇經的啓示(九) 何世亮
 25. 止觀取喻內涵(五) 水月
 26. 十仙PK釋迦(二) 雲庵
 32. 湛然詩鈔
 33. 一〇八年十一月份會務報告
- 封底：印度佛陀涅槃塔

釋《法華經·法師功德品》—— 聞法得六根清淨之中品功德之義（二）

• 智者大師等

（三）經云：

1. 眼根清淨偈言：若於大眾中，以無所畏心，說是法華經，汝聽其功德，是人得八百，功德殊勝眼。以是莊嚴故，其目甚清淨，父母所生眼，悉見三千界。（頁47下）。

2. 耳根清淨偈言：三千大千界，內外諸音聲，下至阿鼻獄，上至有頂天，皆聞其音聲，而不壞耳根。其耳聰利故，悉能分別知，持是法華者，雖未得天耳，但用所生耳，功德已如是。（《大正》9，頁48中）。

3. 鼻根清淨偈言：聞香悉能知，衆生在佛前，聞經皆歡喜，如法而修行。聞香悉能知，雖未得菩薩，無漏法生鼻，而是持經者，先得此鼻相。（同上，頁49中）。

4. 舌根清淨偈言：是人舌根淨，終不受惡味，其有所食噉

，悉皆成甘露。以深淨妙聲，於大眾說法。以諸因緣喻，引導衆生心，聞者皆歡喜。（同上，頁49下）。

5. 身根清淨偈言：若持法華者，其身甚清淨，如彼淨琉璃，衆生皆喜見。……雖未得無漏，法性之妙身，以清淨常體，一切於中現。（頁50上）。

6. 意根清淨偈言：是人意清淨，明利無穢濁。以此妙意根，知上中下法，乃至聞一偈，通達無量義。……持法華經者，意根淨若斯，雖未得無漏，先有如是相。（頁50中）。

（四）諸師之釋「六根清淨」義：

1. 在《法華文句》智者大師說：

（1）今經論眼，能見大千內外應是天眼，那名肉眼？此是圓教似位，因經之力有勝根用。既未發真不得稱天眼，猶名肉眼

，例如小乘方便，未得神通，則不稱天眼耳。猶是分段之身，故稱父母所生。雖稱肉眼，具五眼用，見大千內外天眼用；見一切衆生及業因業緣，法眼用；其目甚清淨，慧眼用；一時悉見大千內外，見業見淨。

又圓伏法界上惑，佛眼用。《大經》云：雖有肉眼名爲佛眼。佛眼故名清淨。具五眼故言莊嚴，能盈能縮名勝根用。名根自在，豈可祇作八百、千二百解耶？

(2)耳根遍聞大千內外十法界音聲。聞六道即肉天二耳，聞二乘即慧耳，聞菩薩即法耳，聞佛即佛耳。

又父母所生肉耳，能聽內外即天耳，聽之不著，即慧耳，不謬即法耳，一時互聞即佛耳。以耳例，眼耳亦如是，見人天是二眼，見二乘是慧眼，見菩薩是法眼，見佛即佛眼。

(3)鼻根亦如是，父母所生即肉鼻，大千內外即天鼻，不染不著即慧鼻。分別不謬即法鼻，一時互用即佛鼻。

此章明互用者，鼻知好惡，別貴賤，觀天宮莊嚴等。則鼻有眼用，讀經說法，聞香能知。鼻有耳用，諸樹花果實及蘇油香氣。鼻有舌用，入禪出禪，禪有八觸故，五欲嬉戲亦是觸法。鼻有身用，染欲痴恚心亦知修善者。鼻有意用，鼻根自在勝用若茲，例五根亦如是。

(4)舌根亦如是，父母所生即是肉舌，能作十法界語，約此

即是五舌義明矣。

能作十法界語即天舌，不壞即慧舌，不謬即法舌，一時互用即佛舌。

問：苦澀惡味至舌皆變成上味，衆色到眼何不變成妙色？

答：舊不例，味有損益，損者變，不損者不變。諸色不壞眼，故不例。

今解不爾，一切色同佛色，一切聲同佛聲，等皆清淨，例則無妨。遍知一切色法聲法，無亂無謬，分別亦無妨。自在之根那作頑礙之解耶？

(5)身根亦如是，世間所有皆於身中現，肉身用也。上至有頂於身中現，天身用也。二乘身中現，慧身用也。菩薩於身中現，法身用也。佛於身中現，佛身用也。

一時圓現，一時互用，一時無謬，一時無著，云云。

(6)意根亦如是，世間資生產業，皆順正法，人意淨，天心所行，天所動作，悉知天意淨。四月即四諦，一歲即十二月，是十二因緣，與實相不相違背，即慧意淨。一月即一乘，菩薩意淨。有所思量，皆是先佛經中所說即佛意淨。

一時圓明，一時圓互，一時無染，一時無謬，根用自在能盈能縮能等能淨云云。（頁140上—下）。

（待續）

我所認識的印順導師（一九〇六——二〇〇六）—— 兼錄其弟子對天台教觀之讚美論文（二）

• 明了

一、導師主張大乘佛教是佛說的

（一）在其著《印度之佛教》中，導師這樣說：

以大乘經爲金口親說，非吾人所敢言，然其思想之確而當理，則無可疑者。（頁179）。

導師的意思大乘經典若以爲佛親口所說而記錄下來，他不敢這樣說，但以大乘經之思想與佛所思所證之真理相同，這是無可置疑的。

（二）在其著《以佛法研究佛法》「大乘是佛說論」中，導師這樣說：

1. 導師認爲：說就是，不說就不是的取捨標準，根本不能

適用，要從根本上加以糾正。（頁154）。

本論導師取捨標準，從「佛法的表現」、「佛法的流行」、「學派的分裂」、「經論的集出」、「思想的遞代」、「大乘的內容」與「什麼是初期的大乘經」等方面來衡量。

（1）在「佛法的表現」中導師指出：

釋尊有他的自覺聖境；他吐露在語言中，表現在行爲中。這意境、言說、身行的三業大用，出現在世人的認識中，是個世間的佛法根源。這三者，我們不能忽略那一端，要從他——言說與身行的相關性、統一性，深入釋尊的本懷。……由於印度的重視口口相傳，佛法早被誤解爲佛說了。我們應該記著：

佛法是不限於口說的。(頁155)。

導師認為口說，範圍大偏狹，舉凡佛之身口意三業的表現都是佛法的根源。

(2)再由「從學派的分裂看大乘」，導師說：

佛世，當然沒有後期的大乘經典，可以說大乘經非釋迦佛親說。但菩薩道——修菩薩行，下度衆生，上求佛果的思想，應該存在，也就是大乘是佛說、是佛法。(頁172)。

導師認為在佛世時大乘經確實不是佛親口說，但是就菩薩道之下度衆生，上求佛道的精神，而世尊又是修菩薩道成佛者，大乘經典所說之菩薩道法，應該是佛說的。

(三)導師在其著《初期大乘教之起源與開展》以「大乘是佛說」作結論，他說：

1. 論到初期大乘經的傳出，自然要論到「大乘是否佛說」。依一般的意見，釋迦佛說的，是佛說，否則即使合於佛法，也是佛法而不是佛說。這是世俗的見情，不能說他是不對的。但在佛教中，「佛說」的意義，與世俗所見，是大不相同的。……對傳來的種種教說，到底是否佛說的，以什麼為取捨的標準？赤銅鑠部說：「依經、依律」。法藏部說：「依經、依律、依法」。這就是「佛語具三相」：一、修多羅相應，二、不越毘尼，三、不違法性。(頁1323—1324)。

導師以佛語三相：修多羅（法）相應，不越毘尼（戒）及不違法性，作為佛法是否佛說的標準，合於此三法都是佛說的。

2. 所以「佛說」，不能解說為「佛口親說」，這樣說就這樣記錄，而是根源於「佛說」，其實代表了當時佛弟子的公意。……所以大乘經「佛說」的見解，「大乘是佛說」，不能說「是佛法而不是佛說」！（頁1324—1327）。

導師說佛說的大乘經是依佛弟子長期修持證悟的「佛法」為準則，經多數人及長時間的歷練淘汰，能留下來有益世人的佛法為佛說的。

(四)以公認佛說的「阿含」與非佛說的「般若經」，其經義相同，證明大乘經之《般若經》等與親口說之《阿含》是佛說的。

1. 導師找到《小品般若波羅蜜經》卷三所載：
當來世有比丘，欲說般若波羅蜜而說相似般若波羅蜜。
……諸比丘說言：色是無常，……。受、想、行、識是無常，若如是求，是為行般若波羅蜜。僞尸迦！是名說相似般若波羅蜜。
。（《大正》8，頁346下）。

上段經文意指觀五蘊生滅無常只是「相似般若波羅蜜」。亦是「三法印」中之「諸行無常」觀。

2. 《阿含經》強調觀「無常」，如《雜阿含經》卷一說：爾時，世尊告諸比丘：「當觀色無常，如是觀者，則為正觀

。正觀者，則生厭離；厭離者，喜貪盡；喜貪盡者，說心解脫。如是觀受、想、行、識無常，如是觀者，則為正觀。正觀者，則生厭離；厭離者，喜貪盡；喜貪盡者，說心解脫。」（《大正》2，頁1上）。

上段經是世尊指導比丘觀五蘊皆無常，而厭離之即能心解脫。以「三法印」是為「諸法無我」的觀法。

3.《般若經》之「諸行無常」及《雜阿含經》之「諸法無我」，如何整合？導師在《法海探珍》說：

從凡夫立足處的「無常」出發，通過空、無我的實踐，踏入「無生（涅槃）寂滅」的聖境，這緣起三法印，是佛法一貫的坦道。

佛法不能離卻三法印，佛教的演變，不外適應眾生的機感，給以某一法印的特深解釋罷了！不同的深刻發揮，不免有側重某一法印的傾向，這使佛教分流成三個不同體系。雖然徹始徹終都存在，但特別在印度三期佛教中成為次第代起的三期思想潮的主流。

就是說，適應思想發展的程序，從三藏教——小乘的無常中心時代，演進到共大乘教——大乘的性空中心時代，再演進到不共大乘——一乘的眞常中心時代。（《華雨集》（四），頁76—77）。

印度佛教三大思想體系，若以《阿含經》與《般若經》可

以發現兩經的偏重發展只是順應眾生的根機，《阿含經》就三法印之「無常印」，《般若經》為「無我印」。如此兩經沒有思想對立，也證明大乘經之《般若經》與《阿含經》同是佛說的經典。所以我認為印順導師是主張大乘是佛說的。

二、太虛大師與印順導師之師徒關係：導師愛其師，亦推崇其菩薩行：

（一）太虛大師「人生佛教」與印順導師「人間佛教」之異同：

1. 太虛大師「人生佛教」思想

（1）太虛大師在民國十七年發表《對於中國佛教革命僧訓詞》揭示他一生從事佛教改革運動的立場。他認為在中國現代的環境中，有必要建設「原本釋迦佛遺教，且適合現時中國環境新生命」的佛教。大師說：

中國從前儒化的地位，今《三民主義》者，若能提取中華民族五千年文化及現世界科學文化的精華建立《三民主義》的文化，將取而代之；故佛教亦當依此，而連接以大乘十信位的菩薩行，而建設「由人而菩薩而佛的人生佛教」。（《太虛大師全書》第十七冊，頁597）。

（2）太虛大師因應時代的需求，提出「人生佛教」，作為整個教團改革與發展的大方向。這是近代中國佛教提倡菩薩精神的發軔之聲。大師說明自己的角色：既非研究佛學之學者，也不

會專承一宗徒裔，更無求即時成佛之貪心，而是學菩薩發心修行者。在《志行自述》言：「志在整興佛教僧會，在瑜伽菩薩戒本」（同上，頁186）。

在大師看來，欲復興中國佛教，使中國佛教邁向現代化，就得實現整興僧寺、服務人群的今菩薩行。（第十八冊，頁32）。

(3) 人間佛教先導者——太虛大師被視為近現代中國佛教現代化的第一人，他針對民國初年佛教的弊病，提出教理、教制與教產的改革，對佛教的振衰起弊，功不可沒。太虛大師說：

佛法應於一切眾生中特重人生，本為余所力倡，如人生佛教，人間佛教，建設人間淨土，人乘直接大乘，由人生發達向上漸進以至圓滿即為成佛等。

然佛法究應以「十方器界一切眾生業果相續的世間」為第一基層，而世間中的人間則為特勝之第二階層，方需有業續解脫之三乘及普度有情之大乘。（同上，第二十五冊，頁52）。這是大師人生佛教之主要思想。

2. 印順導師「人間佛教」的思想

(1) 導師在《印度之佛教》「世間之淨化」中說：

釋尊有云：吾為汝說過去、未來，不知汝信不信，且為談現在。準此意以讀「釋尊本教」，則於十方世界談此土，三世時劫重現在，一切有情詳人類。

即此土、此時之人類以明世間之淨化可也。豈必動言十方世界，一切有情哉！（頁41—42）。

導師傳承太虛大師教導人類，由人生直趣佛道的人生佛教，更重視「人」在五趣眾生中成佛關鍵角色，與人所處之此時、此地生活之關懷。

(2) 導師在《佛在人間》「人間佛教要略」說：

① 論題核心：人間佛教，是整個佛法的重心，關涉到一切聖教。這一論題的核心，就是「人、菩薩、佛」——從人而發心學菩薩行，由學菩薩行而成佛。佛是我們所趨向的目標；學佛，要從學菩薩行開始。菩薩道修學圓滿了，即是成佛。

菩薩道所有經歷的過程，可略分三個階段：一、凡夫菩薩，二、賢聖菩薩，三、佛菩薩。

凡夫菩薩：十善，本是人乘的正法。初學菩薩而著重於十善業，即以人身學菩薩道的正宗。太虛大師宣說的「人生佛教」，即著重於此。

以人間凡夫的立場，發心學菩薩行，略有兩點特徵：一、具煩惱身：凡夫是離不了煩惱的，這不能裝成聖人模樣，開口證悟，閉口解脫，要老老實實地覺得自己有種種煩惱。發心依佛法去調御他，降伏他。二、悲心增上：初發菩薩心的，必有宏偉超邁的氣概。菩薩以利他為重，如還是一般人那樣的急於了生死

，對利他事業漠不關心，那無論他的信心怎樣堅固，行持怎樣精進，決非菩薩種姓。（頁99—104）。導師人間佛教強調「人」的地位。

②理論原則：

法與律的合一：釋尊所創建的根本佛教，包含著兩個內容：一、法；二、律。「導之以法，齊之以律」，這二者的相應協調，才是佛教的整體。法是重於顯正，重於學者的修證。

律又有二類：（一）止持，是不道德行為的禁止。（二）作持，是僧團中種種事項的作法，把這類事分類編集起來，稱為犍度（聚）。出家的聲聞比丘，特別是人間比丘，過著集團的生活。緣起與空的統一：法律並重，是初期佛教的精髓。緣起與空，是中期大乘的特色。緣起與緣起性空寂，《阿含經》已有說到，而且是作為佛法的特質，菩薩道的特質的。

因為一切是緣起的，所以一切是性空——無自性的，「一切法不生不滅，本來涅槃」。事象與理性，如花的表裡一樣，形與影一樣。有表即有裡，有形即有影。一切法也是這樣，不能離相覓性，也決非從性體而生事相。

從性空看，一切是泯然一如的。從緣有看，因為緣起，所以性空；性空這才所以從緣起。

學佛的，有的偏重於事，著重法相的差別，於空平等性不

信不解，或者輕視他。這種見解，是不能與出世的佛法，尤其是與大乘法相應的，不能成就菩薩道。

緣起與性空的統一，他的出發點是緣起，是緣起的眾生，尤其是人本的立場。因為，如泛說一切緣起，每落於宇宙論的，容易離開眾生的佛法；如泛說一切眾生，即不能把握「佛出人間」，「即人成佛」的意義。

自利與利他的合一：大乘道也不是不重視身心的調治（自利），只是著重利他，使自利行在利他行的進程中完成，達到自利利他的統一。

菩薩的自利，從利他中得來，一切與利他行相應。如持戒，即不妨害眾生，習定而修慧發通，可以知根機而化濟眾生。大乘道的自利，不礙利他，反而從利他中去完成。

凡不為自己著想，存著利他的悲心，而作有利眾生的事，就是實踐菩薩行，趣向佛果了。（頁105—212）。強調「緣起性空」與菩薩道的關係。

③時代傾向：

青年時代：大乘法中的文殊、善財、常啼等，都是現青年身，發廣大心，勇猛精進，學不厭，教不倦。他自身現青年相，也歡喜攝引青年學佛；這不是菩薩偏心，而是青年人具足了適宜於修學大乘的條件。人間佛教的動向，主要是培養青年人的

信心，發心修菩薩行。

處世時代：現代的又一傾向，是處世的。大乘法——以出世心來作入世事，同時就從入世法中，攝化衆生向出世，做到出世與入世的無礙。

菩薩行的深入人間各階層，表現了菩薩的偉大。出世又入世，崇高又平等。也就因此，什麼人都可漸次修學，上求佛道。

集體時代：在「法與毘奈耶」裡，已說到佛教團體生活的要義。佛教本來是重視團體生活的，現代社會也傾向於此。

佛教僧團，可說是自我教育，大眾教育的道場。教授、教誡、慰勉、警策，是佛教集團的真精神。這樣的相互教育，可實現在團體中的自由；而每人的真自由，即佛法所說的解脫。

現在社會已進入集團組織的時代，爲了發揚人間佛教，要趕快將集團的精神恢復起來！（113—121）。

④修持心要：

學佛，是離不了修持的。持是受持，是「擇善而固執之」的意思。修是薰修，是依著受持的佛法去學習。

大乘法門，如布施、持戒、愛語、利行、同事、習定、修慧、念佛、供養、懺悔等，凡是學習自利利他的，培養福德智慧，

的，都是修行，決無離棄世間善行的道理。依人間善法而進修菩薩行，依一切大乘經論，特拈出三字爲中心。

信——願、精進。

智——定、方便。

悲——施、戒、忍。

有真實信心，一定是了解佛法的，了解佛法，才能確信非佛法不能利濟自他。有悲心，大乘信才得堅固，這是依法而修菩薩所必需的。如有悲與慧爲助緣，信心培養得深厚堅固了，就能生起堅強的願力，不問如何艱難，一定要學佛法，也一定要護持佛法。

如能著重發信心，引生正智，長養慈悲，大乘聖胎也就漸漸具足，從凡入聖了！

信——莊嚴淨土。

智——清淨身心。

悲——成熟有情。

菩薩道的三大事，就從起信心、生正智、長大悲的三德中來。所以由人菩薩而發心的大乘，應把握這三者爲修持心要，要緊是平衡的發展。真正的菩薩道，此三德是不可偏廢的！（頁122—126）。

（待續）

法華經的成立史 (二)

望月良晃 著
依觀 譯

三、法華經之成立(一)——第一類諸品之考察

第一類的特色 上來所述的是，諸位前輩對於法華經的成立過程所進行的研究，此下將回歸於對於法華經的梵文原典予以分析，在法華經成立史上，給予劃期性貢獻的布施浩岳博士所撰《法華經成立史》所作的考察。

如前所述，布施博士先是就第一類所屬諸品中的長行（散文）與偈頌（韻文）予以對照與比較，進而就經中所說的譬喻以及故事中的長行與偈頌也進行比較與檢討，對於「譬喻品」中的「火宅喻」、「信解品」中的「長者窮子喻」，布施博士發現其長行與偈頌的敘述有別，故作出如此結論：難以認為長行與偈頌於同時成立，長行的成立應在偈頌成立之後，是模倣偈

頌而作成。附帶一提，第二類的諸品中的長行與偈頌互不相應的其數也不少，但僅依偈頌難解其意，從而長行與偈頌並非個別成立，而是成立於同時。

又，為了解諸品之間的連絡，遂就其形成與內容兩方面進行考察，在形成上，依據各品初始或終末所載文句而闡明其間的聯絡，在內容上，依據各品的思想內容而闡明彼此之間的關係，據此得以在「授學無學人記品第九」與「法師品第十」之間，劃出一條界線，作出第一類與第二類之區分。

進而在內容上，是就此兩種部類進行比較，布施博士注意到第一類所述只是地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人間、天上等六界（六道說），於此之上，添加聲聞、緣覺、菩薩、佛的十界

說尚未得見，但在第二類中，十界的羅列已可見及；又，關於修行法，第一類僅只言及受持、讀誦、解說，並無觸及書寫，直至第二類，才加上書寫與供養，更且從言及「經卷」(pustaka)看來，此時顯然已有文字經典出現，而第一類沒有言及書寫之所以，即因於當時仍處於暗誦的時代，據此可知第一類的成立較早。

又，與經卷有關聯的是，就法華經的塔觀見之，相對於第一類諸品的讚嘆舍利塔之建立、禮拜與供養，「法師品」以下則是提出無須建立舍利塔，而尊重經典的結果是，強調以經典為中心的制多(caitya)之建立與供養。

此外，布施博士又揭出二、三條理由證明第一類與第二類之間，在內容上，或在年代上，其成立確實是有其先後。應予以注意的是，「法師品」以前之所述，是對於從來佛教之維持者的「聲聞比丘」，提出保證成佛的「授記」，亦即在教團史上，對於二乘是採取攝取的態度，但「法師品」以下諸品所強調的，則是有關佛教之使命的「付囑」的問題，彼此的主題顯然相當不同。因此在第一段，遂有法華經的主角——法師(dharma-bhāṇaka)登場。

四、法華經的成立(二)——第二類諸品的考察

1. 弘宣法華的「法師」

第二類的特色 第二類的諸品，亦即「法師品」至「如來神力品」等的十章，若就法華經全體而言，其所強調的菩薩行，正是法華經最為重要的部分，具有戲劇性的發展，但也是最難以解明。此下稍就此第二類各章進行考察。

異於「授學無學人記品」之前的主題的「授記」，「法師品第十」以下所強調的是，有關弘通法華之使命的「付囑」(nikṣepa)或「囑累」(parindanā)的問題。而潛藏於其中的，則是佛滅後的惡世的危機感。首先就「法師品第十」見之，在此章中，法師(dharma-bhāṇaka)登場，進而作為佛之使徒(如來使)的菩薩行也被強調。亦即若受持、讀誦、解說、書寫此經之任何一偈，尊敬此經卷一如敬佛，以華、香、瓔珞、抹香、塗香、燒香、繒蓋、幢幡、衣服、伎樂等供養，或合掌恭敬，是諸人等已曾供養十萬億佛，是已成就大願的大菩薩，哀憫眾生故，願生人間，意欲演說法華經。又，佛滅後，即使只是秘密為一人講述此法華經任何一句，當知此人係為濟度眾生，從佛之世界被派遣至此世的佛之使徒，是所謂的「如來使」(ratnagatā-dūta)。

在如來已說今說當說的經典之中，法華經是最難相信的經典，是諸佛秘要之藏，故不能妄授予人。即使如來猶住世的當時，尚多怨嫉，何況滅後。職是之故，佛滅後，若欲講述法華經

者，應入如來室，著如來衣，坐如來座。所謂的如來室、衣、座，分別意指慈悲、忍辱、空性。慈悲，慈愍憐恤衆生之謂；忍辱，不憎怨世人，能忍耐；空性，遠離執著，置身於廣大無邊之世界。此即所謂的「弘經三軌」。

如是，在「法師品」中，作為如來使，於如來滅後，法師擔負受持正法與說法之使命。而此中所謂的法師，大體上，是指住於阿蘭若者。亦即法師的修行場所是阿蘭若（araṇya）。附帶一提，「法師品」的長行有如次的述說：

若說法者（dharma-bhāṇaka）在空閑處（araṇyagata），我時遭廣天、龍、鬼神、乾闥婆、阿修羅等，聽其說法。

進而其偈頌曰：

若說法之人，獨在空閑處，寂寞無人聲，讀誦此經典，我爾時為現，清淨光明身。……（同，三二中）。

若人在空閑，我遣天龍王，夜叉鬼神等，為作聽法眾（同）。

亦即在偈頌中，言及應親近如此的法師。

「阿蘭若住」與法師 不只「法師品」，述及菩薩行為規定的「安樂行品」，對於阿蘭若住，也有如次的述說：

常好坐禪，在於閑處，修攝其心（同，三七中）。

進而在偈頌中，也有如次的敘述：

在於閑處，修攝其心，安住不動，如須彌山（同，三七下）。

又見自身，在山林中，修習善法，證諸實相，深入禪定，見十方佛（同，三九下）。

述及欲受持此法門之菩薩（法師）應遠離在家、出家。亦即「安樂行品」中，有如次的敘述：

文殊師利！菩薩摩訶薩如來般涅槃，正法滅盡時，欲受持此法門之比丘應遠離在家、出家（gṛhastha-pravrajitāḥ）諸人而住，更且應懷慈心。彼於求菩提的一切有情之前，應生悲心。

漢譯本無此「遠離在家出家」之文，但在其他大乘經典中，此句頗為常見。例如《大寶積經》寶梁聚會的「沙門品」中，對於「沙門」之間，有如次的回答：

樂阿蘭若處故，安住聖法中故，樂佛法儀式故，心不傾動故，不親近出家、在家眾故，……能成就如是行法，是名沙門（大正一一，六三九上）。

又，《十住毘婆沙論》的「解頭陀品」曰：

菩薩住阿蘭若處，一遠離在家、出家，二欲深經讀誦……（大正二六，一一四上）。

據此可知遠離在家、出家乃是阿蘭若菩薩的第一條件。從而「

安樂行品」中所述的菩薩，正是遠離在家、出家而住。若是如此，何謂遠離在家、出家？此即「安樂行品」的親近處之規定中所述的在家與出家諸人。

進而《法華經》的「從地涌出品」曰：

常行頭陀事，志樂於靜處，捨大眾憤鬧，不樂多所說（大正九，四一中）。

「分別功德品」曰：

又於無數劫，住於空閑處，若坐若經行，除睡常攝心（同，四五上）。

勸說並稱讚阿蘭若住。

對於阿蘭若住者的法師，從來認為是指和家人，但筆者並不認同此說。

對於法師的性格，「勸持品第十二」有所詳述，但此處暫且就「見寶塔品第十一」所述，進行考察。

就第二類諸品的思想內容見之，既有以「如來壽量品」為中心的佛身論，也有以「見寶塔品」為中心的多寶塔觀，以及「見寶塔品」「從地涌出品」乃至「如來神力品」的付囑論，乃至附屬此一問題的末世思想與經典崇拜等的問題。但此等問題之中，如來滅後的付囑使命中的濁惡末世之危機意識，恐是促使增補成立第二類諸品的主要原因。

貪利惡比丘與「一闍提」 在「勸持品第十二」的開頭，藥王菩薩與大樂說菩薩以及二萬眷屬皆在佛前立下誓言：

我等於佛滅後，當奉持讀誦說此經典。後惡世眾生善根轉少，多增上慢，貪利供養，增不善根，解脫遠離。雖難教化，我等當起大忍力讀誦此經，持說書寫，種種供養，不惜身命（同，三六上）。

更言及於佛滅後之末世，在受持弘揚法華經時，將遭逢誹謗及迫害者。其偈頌曰：

於佛滅度後，恐怖惡世中，我等當廣說，有諸無智人，惡口罵詈等，及刀杖加者，我等皆當忍。惡世中比丘，邪智心諂曲，未得謂為得，我慢心充滿（同，三六中）。

指出法師所遭遇的危機，進而又曰：

或有阿練若，納衣在空閑，自謂行真道，輕賤人間者，貪著利養故，與白衣說法，為世所恭敬，如六通羅漢。是人懷惡心，常念世俗事，假名阿練若，好出我等過。而作如是言：此諸比丘等，謂貪利養故，說外道論議，自作此經典，誑惑世間人，為求名聞故，分別於是經（同，三六中下）。

此「勸持品」之偈文所述一如《大乘涅槃經》（如來性品）之所見：

善男子！有一闍提作羅漢像，住於空處，誹謗方等大乘經典。諸凡夫人見已皆謂「真阿羅漢。是大菩薩摩訶薩」。

是一闍提，惡比丘輩，住阿蘭若處，壞阿蘭若法。見他得利，心生嫉妬，作如是言：「所有方等大乘經典悉是天魔波旬所說」。亦說「如來是無常法」，毀滅正法，破壞眾僧（大正一二，四一九上）。

應予以注意的是，引文中的「利養」（lābhasathāra）一語。猶如「貪著利養故，與白衣說法，為世所恭敬，如六通羅漢」，自己貪著利養，反而誹謗他人，而作「此諸比丘等，謂貪利養故，說外道論議……」之言。

此正與《大乘涅槃經》所揭的「見他得利，心生嫉妬……」相應，亦即見他人獲得利養，生起嫉妬心。

顯然是將貪著「利養」（財利供養）者，稱為一闍提（icchantika）。梵語的 icchantika 具有意欲某物之義，若依據《大乘涅槃經》所下定義，其性質不明，但若將一闍提的語義規定為「貪求利養者」，則經文所言即可了然，或許「名聞」也可包含在內。

總而言之，《法華經》（勸持品）的偈文中，雖無「一闍提」之語，但《大乘涅槃經》所描述的一闍提的言行於此完全呈現，此應予以注意。附帶一提，有關利養之記事，就大乘經典

而言，相較於初期經典，中期乃至後期成立的經典之中，在述說教團墮落時，頗為常見。末世惡比丘的罪業不勝枚舉，「勸持品」的偈頌所描述的——假借遠離利養的真摯修行者的「阿蘭若住」之名，僭稱為聖的，正是一闍提。

如前所述，阿蘭若住被此經之受持者視為理想的修行，因此，似非阿蘭若住者、似非沙門的蜂起，遂生起教團發展將被妨害的危機意識。更且從「勸持品」的偈頌看來，顯然彼等是被誹謗為「說外道論議（tithika-vāda）」，當然其所說的「外道」，並不是真的外道，而是對於同屬大乘，但提出新說的異端者所作的攻擊。

大乘之異端者 接續「勸持品」之後的「安樂行品」，眾所周知，是被稱為法華經之戒品的一章，在此章中，也載有奉行大乘的眾人互相非難攻擊軋轢的情事。

文殊師利！菩薩摩訶薩於如來般涅槃後，正法滅盡時，受持此經，此菩薩摩訶薩無嫉妬心，無誑惑，不懷虛偽心。亦不發誹謗，不斥罵，不非難其他奉行菩薩乘之人。

此中可見「其他奉行菩薩乘之人」（anyesaṃ bodhisattvayānīyānaṃ pudgalānāṃ）之說。附帶一提，對於此句，《妙法華》是譯為「學佛道者」（大正九，三八中），而《正法華》是譯為「餘菩薩求大乘者」（同，一〇九上），總之，據此可知當時另有

立於不同立場，但同樣奉行菩薩乘的人，而彼此之間有類似爭奪利權的醜惡的論爭或鬥爭存在。就此經之立場而言，此等即是所謂的「似非菩薩」，若依「勸持品」的偈頌所述，應是相當難以對付的競爭者。

常在大眾中，欲毀我等故，向國王大臣，婆羅門居士，及餘比丘眾，誹謗說我惡，謂「是邪見人，說外道論議」，我等敬佛故，悉忍是諸惡（大正九，三六下）。

彼等依附政治權力或世間的權勢者，對於此經之受持者進行誹謗與攻擊。據此看來，被稱為一闍提的對手，無論在教義方面，或修行方面，都具有與此經受持者相拮抗之實力。更且從「勸持品」的偈頌末尾所揭「逐出精舍」(niṣkā-saṇaṁ viharebhyaḥ，第十七偈)與「安樂行品」之偈頌的「逐出」(niṣkāsaṇa，第三十七偈)，以及「安樂行品」所揭親近處之規定中，提及不與聲聞乘比丘共住看來，其所述的共住而被「逐出」的，應是同屬大乘的惡比丘。

要言之，法華經徒所面臨的貪著名聞利養，且將威脅教團發展的對手，就此經之立場而言，即是似非大乘者，是其他奉行菩薩乘的人。

橫超慧日博士認為「勸持品」偈頌所說，是「對小乘施予強烈的攻擊，法師品所見的慈悲、忍辱、法空之反省已不得見」

，此與「安樂行品」所揭的「對於小乘態度是持穩健的敬遠主義，沒有投以攻擊的、戰鬥的矛頭」相矛盾，故「勸持品」的異常性值得懷疑，但此恐是因於「勸持品」所揭的誹謗者，並非小乘人，而是其他的大乘奉行著。

進行同樣的修行，以同樣的理想為目標的教團同志卻彼此交惡，此宗教現象一如現今所見。就護持正法的教團而言，對於此等具有競爭力的同志，可說是一籌莫展。

從而「勸持品」遂以激烈語氣述說末世惡比丘之所行。對於小乘，無須喚起對抗的意識與鬥爭之精神。

面對如此的誹謗與迫害，此經之受持者所抱持的完全忍受的態度，散發出強烈的悲壯感。從爾後《大乘涅槃經》所揭的一闍提的惡行，可以窺出法華經教團所面臨的深刻的問題。

安住於忍辱 接續其後的，是「安樂行品第十三」，若將「安樂行品」解釋為是指「安樂的生活」或「安樂的生活方式」，可說是一種誤解。佛滅後的惡世，是教法面臨滅亡之時，因此，意欲弘揚法華經的菩薩，其現實的生活是嚴酷的，如前章所述，法師必須甘於「忍辱」的生活。從而「安住」於忍辱頗為重要。

第一，應嚴守行動與交際的範圍，

第二，不非難敵視他人，不與他人爭論，

第三，不依怙不偏愛，

第四，應引導他人信仰乃至證悟，

古來稱此為「四安樂行」，此實是安住於忍辱的良方。基於此意，遂將安住於忍辱稱為「安樂行」。附帶一提，「住忍辱地」「安住不動」「安住忍故」「常柔和能忍」「常行忍辱」等語隨處可見，可知此章乃是「法師品」「勸持品」之接續。

從而相較於先前的「勸持品」，其所說的菩薩行是靜態的，消極的，因此，或有視此章乃是後代之所付加，又，古來也有人認為基於初心菩薩無法實行「勸持品」所揭受難捨命的修行方式，故於此章降低其標準，但此實是誤解，此章應是在提出身處惡世的菩薩的生活方式。

從而基於此意，或許將章名稱為「安住品」，將較為恰當。和辻哲郎博士於其「法華經の考察」之中，指出「此品對於誓言弘通法華經的諸菩薩，揭出四種實踐規範，但此規範實與一般的實踐規範共通，未必適用於弘通法華經的特殊目的」「可說是獨立的作品」。

但對於「勸持品」的偈頌所揭身處難忍的迫害時代的菩薩而言，此章所述乃是不可欠缺之規範，其所揭示的安住於忍辱的具體實踐方法，實與「勸持品」所述有別，但從隨處呈現危機

意識看來，顯然二者仍有緊密的連絡。

以「法師品」為首，在「勸持品」「安樂行品」等之中，都呈現出法師(dharmabhāṇaka)的具體的言行，其所謂的法師，是指超越在家、出家之立場的真摯的阿蘭若住者，正如見於「法師品」中的「在家或出家人法師(dharmabhāṇaka)或持經者(sūtrānta-dhara)」，所謂的法師，也包含在家者，又如「勸持品」的偈頌之所呈現，無論修行方面，或教義方面，都具有拮抗之實力的人，是否有可能是在家人？彼等雖被稱為「此等比丘」(ime bhikkhū)，但在家人是否有可能進行阿蘭若住之修行？

依據“Samādhirājasūtra”(月燈三昧經)的資料所作的探討，村上眞完博士論及「大乘における在家と出家の問題」(佛教史學一五卷一號，一九七一年)，在該文中，村上博士指出大乘佛教雖具有在家的性質，但若思及在家者的限制，欲將在家者視為是大乘佛教之創造者或指導者，其中實有難以解決的問題，因此，村上博士提出的結論是，大乘佛教之主唱者的法師是出家者，而菩薩衆也是出家者的集團。

據此看來，法華經中的法師仍有必要與其他大乘經典所述再作比較與檢討。

(待續)

《阿毗達摩》概說 (三)

／林維明

(4) 辨破「說一切有部」的「無爲法」是實有主張

另外，所謂「無爲法」(asamskṛtā-dharma) 是指不由衆緣和合而生的事物，如「說一切有部」所執爲實有的擇滅無爲、非擇滅無爲及虛空無爲³。此三無爲法，彼有部執爲離色法、心法而真實存在⁴，所以《成唯識論》首先指出彼執有離色、心等法而真實存在的無爲法，於理是不能成立的，因爲世間認許定有之法不外三種：

A. 現量所知法，如色、聲、香、味、觸等色法和各種心、心所法。

B. 世間現見而可受用法，如瓶、衣等非現量所得的假施設諸法

。 (上述「現所知法」和「現受用法」是世間共許其有，不

需再以比量來加證成。)

C. 有作用法，如眼根、耳根等五色根等。(此法不是世人現量所共知，而需要透過即用顯體的比量，證知其有——由根對境，有顯識的作用，有用必有體，故知諸根的存在。)

今彼執的「無爲法」，既不如色、心等「現所知法」和瓶、衣等「現受用法」是世間共許定有之法，也不如眼、耳等五根「有作用法」，可以即用以顯體，比量證知其存在，所以總說「諸無爲法離色、心等決定實有，理不可得」⁵。假若「說一切有部」設救「無爲法」亦有作用，這也不能建立「無爲法」是常住永恆的實法，因此，《成唯識論》遮破「無爲法」的論式如下：

宗：你所執的無爲法應非無爲，而是無常法。

因：許有作用故。

喻：若有作用，則非無爲，是無常法，如眼、耳等根。

《成唯識論》又以比量總破「無爲法」，可分二種比量說明如下：

A. 宗：你所執諸無爲法，不應離色、心等法有實無爲體性。

因：許是所知性故（能爲認知對境）。

喻：若是所知，則不應離色、心等法有實無爲體性，如色法、心法等。

B. 宗：你所執諸無爲法，不應離色、心等法有實無爲體性。

因：許是色、心等法所顯性故。

喻：若是色、心等法所顯性者，則不應離色、心等法有實無爲體性，如色、心等法。

以上於破實法執中，分別遮破了「色法」、「不相應行法」及「無爲法」。然而於「說一切有部」的「五事」當中，「心法」(citta-dharma) 及「心所法」(caitta-dharma)。未被遮破主要原因是唯識宗（又稱「瑜伽行派」），把一切法都總攝到「心法」和「心所法」上，故不予遮破。不過唯識學派也不執「心法」及「心所法」爲實有，所謂「若執爲實，如同法執」⁶，所以不必遮破。

三、四大論師對「三世實有」的不同主張

例如一念貪，剎那生起，現在作用就是「現在」。而未生起以前已經存在，名爲「未來有」；而剎那滅去，還是存在則稱爲「過去有」。有爲法在時間形式的活動中，是從未來至現在，又從現在入過去。雖有未、現、過三世的別異，而其法體是恆有，體性一如故，這就是「三世實有」說法。若法體無異，對此問題四大論師各提出三世差別的理論。現依《大毗婆沙論》卷 77 (I. 27, 396a-b) 概述四大論師的主張如下：

1. 法救

他的主張是「類異」。如金子可製作項鍊、手鐲或金戒指等不同的金飾，形雖有異，但顯色無異故諸法從未來世至現在世時，雖捨未來類，得現在類，而彼法體無得無捨。同理亦可推演至現在世至過去世亦如是。法救的「類」，真諦譯爲「有」，也就是說「有性類別」，這是有爲法存在的不同類性，即得現在類而捨未來類，就起現在的相用，或捨現在類而得過去類，就與過去相相應。其主張與阿毗達磨論師所說有爲法有生、住、異、滅的有爲相一樣。

2. 覺天

他的主張是相待不同，也就是觀待前後的別異而安立三世的差別，例如一位女人，同一女人其法體無別，起初從母生

，後來能生女，其法體行世而有作用差別，先稱為女兒，後又被稱為母親。如法體的名稱叫著未來、現在和過去一樣。

3. 世友

他的主張是「位異」。這是依作用差別安立三世而法體無別。世友的主張是法體未起作用就說法體在未來位；法體正起作用則說法體在現在位；而法體作用已滅，就說法體在過去位。如算術的籌碼是同一的（如1，2，3……，9），但放進的位不同（個、十、百）就有不同的意義，同理法體經歷三世是不離法體作用的，是三世不變的。而三世的位置不同，遂有過去、現在及未來的區別。

4. 妙音

他的主張是「相異」說。妙音所說的「相」是世相。就是未來、現在、過去的時間形態。相是約通相說：每一有為法活動於時間形態中的法體與三世相是不相離。法生時，生有作用，老時老方有作用，滅時滅方有作用，故體雖同時但用有先後。所以三個有為相是次等而起的。法體與世相，關係相當密切，世相與法體相合，就可確定是屬於那一世。

註釋

3. 「擇滅無為」是指由智慧的簡擇能力，把無明煩惱斷除，證得本來恆存的真理。又在現象界中，某些事物出現的眾緣（

條件）不具備時，則畢竟不生，不生當然亦不滅，此不生不滅之法，非由簡擇智慧所能決定，所以稱為「非擇滅無為」。另外，因為虛空無有邊際，真空寂滅，離一切障，它不障他法，亦不為他法所障，非緣生而獨自存在，故名為「虛空無為」。

4. 大乘的眞如亦是無為法，但與一切色法、心法不即不離，不異不一，所以不同於有部的三種無為，不入遮破之列。

5. 《成唯識論》云：「諸無為法離色（法）、心（法）等決定實有，理不可得。且定有法略有三種：一、現所知法，如色（法）、心（法）等。二、現受用法，如瓶、衣等。如是二法世共知有，不待因成。三、有作用法，如耳（根）、眼（根）等，由彼彼用，證知是有。無為（法）非世共知定有，又無作用如眼（根）、耳（根）等，設許有用，應是無常。故不可執無為定有。然諸無為（法），所知性故，或色（法）、心（法）等所顯性故，如色（法）、心（法）等，不應執為離色（法）、心（法）等實無為性。」（T31, 6b15-23）。

6. 《成唯識論》云：「若執唯識真實有者，如執外境，亦是法執。」（T31, 6c25-26）。

（全文完）

大原三千院的天台風貌與寺閣園林（二）

——日本京都古刹參禮之一——

• 黃朝和

自極樂院前方寸石步徑盡頭踏石階轉向左上場域，即是金色不動堂及觀音堂參道；抱彈琵琶似若菩薩相貌的妙音福慧弁財天女石雕像，佇立於L型駁坎夾角的蓮華石台上，雕像前搭置近腰高度的木質小神龕，造型流露音韻氣質與慈悲法相。弁財天是日本神道崇拜的七福神之一，源自印度教女神辯才天女，具辯才和音樂氣質，且擁有財富。早昔日文記為辯才天，後來改稱弁財天，似有從口辯、音樂才華轉為側重財富的傾向。《金光明最聖王經·大辯才天女品》說：「爾時大辯才天女，於大眾中，即從座起，頂禮佛足，白佛言：『世尊！若有法師，說是《金光明最勝王經》者，我當益其智慧，具足莊嚴言說之辯；若彼法師於此經中文字句義所有忘失，皆令憶持能善開悟，復與陀羅尼總持無礙……』」爾時，僑陳如婆羅門說上讚歎

及呪讚法，讚辯才天女已，告諸大眾：「仁等！若欲請辯才天女哀愍加護，於現世中得無礙辯，聰明大智，巧妙言詞，博綜奇才，論議文飾，隨意成就無疑滯者，應當如是至誠殷重而請召言……」（《大正藏》第十六卷經集部，頁437-437）《金光明最聖王經》是唐·義淨法師翻譯的十卷本大經，密教的《不空羂索神變真言經》也介紹到辯才天；日本學者木宮泰彥提及奈良朝時，對於密教諸尊，早有信仰，東大寺三月堂本尊不空羂索觀音，法華寺本尊十一面觀音，唐昭提寺金堂千手觀音等，皆合於密軌，且其時往往構築大辯才天女壇，隨求壇等密壇。（《中日佛教交通史》，頁70）較最澄和空海出世創天台及真言宗的平安朝初期還早，可知日本佛教界原先承襲的是漢傳（譯）佛教側重福德、智慧的辯才天女。

婆羅門教自古以來是印度繁雜宗教的翹楚，釋迦牟尼創立佛教之後，佛教的二十諸天仍多源自古代婆羅門教的神祇；《梨俱吠陀》（漢譯《歌詠明論》，是《四吠陀》歌頌集的首卷）記述的衆神分屬天、空、地三界；原屬地界神的薩羅史伐地（Sarasvati），本是河川流水中的女神，主要在爲人類除穢，賜予財富；後來更轉爲語神，故稱辯才天。天的概念實含括天神、空神及地神，佛教指謂的二十諸天的第十天即是大辯才天。三千院的主流特質既是天台聲明，古婆羅門流傳的大辯才天神除了兼具福德、智慧及口才流利，更蘊含微妙美音的藝術氣質；弁財天當是日本佛教因應信衆祈求多元生命價值的流向而調整，很務實的關注到芸芸有情衆生對於財富的需求，此中含括音樂藝術的涵詠。

金色不動堂建於平成元年（1989），雖距今僅三十年，專爲參禮者構築的祈願堂古樸典雅，橫長一條龍左側瓦葺上的頂三角形千鳥博風嵌貼著亮眼的金箔，博風下方的堂門楣上懸掛「不動明王堂」匾，全然是自右向左的中文書體字。不動堂每年僅於四至五月中下旬開放一個月，在四月十八日舉行的不動大祭之後，開堂門應十方衆參禮祈願，至翌月十七日止才又關

閉。近年有因應信衆遊客增加開放於十月至十一月中下旬的方便，此行正巧有緣趕上秋季時節的方便門；鑲金的不動明王髮髻湛藍如佛，炯目威嚴的佇立於堂台上，袒露上身而右手持智慧劍當胸，劍尖朝上，左手持羂索（金剛索），下半身穿搭紅綢金縷交織的及膝裙裝，身後背光是高於其身的火紅立體烈焰；背光塑造的釋迦羅（火）焰是焚盡一切煩惱之意。多年前，爲關照一位道友因爲肩負家庭經濟壓力已現心疾發作的道友，曾前往屏東大津的不動寺拜訪惟勵法師，請教相關密法。《大毘盧遮那成佛經疏》卷五云：「不動明王，如來使者，作童子形。右持大慧刀印，左持羂索，頂有莎髻，屈髮垂在左肩，細閉左目，以下齒嚙右邊上唇，其左邊下唇，稍翻外出，額有雛文，猶如水波狀，坐於石上。其身卑而充滿肥盛，作奮怒之勢，極忿之形，是其密印標幟相也。此尊於大日花臺，久已成佛，以三昧耶本誓願故，示現初發大心諸相不備之形。爲如來僮僕給使執作諸務，所以持利刃以羂索者，承如來忿怒之命，盡欲殺害一切衆生也。羂索是菩提心中四攝方便，以此執繫不降伏者。以利慧刃，斷其業壽無窮之命。令得大空生也。若業壽種除，則戲論語風亦皆息滅，是故緘閉其口，以一目視之意。明

如來以等目所觀一切衆生無可有者，故此尊凡有所爲事業，唯爲此一事因緣也，鎮其重障盤石，使不復動。」（《大正藏》第三十九卷經疏部七，頁633）

空海大師傳回日本的東密，不動明王信仰極爲流行，日本天台宗開祖最澄亦曾融涉密法爲台密；凡此，或爲三千院在三十年前增設此堂的背景；佛門中人皆知禪、密非常重視法脈傳承，無論唐密、藏密或東密，都需正式的灌頂皈依才可修持，此堂爲大眾提供護摩祈願的方便法緣。

金色不動堂左側咫尺挺立一座底部方形石台寬闊穩重，次層收小爲三塊不同造型方石夾疊，頂層纖細圓狀的巍峨寫經塔；三夾層方石的中間一塊，正面刻勒「寫經塔」，側面偶書「一念三千」，頗有提揭此道場的天台宗哲學風貌。

循著寫經台旁的階梯拾級向上，是三千院最高海拔的觀音堂，內奉三米高鑲金觀音立像；兩側的小觀音堂安列著小觀音像因應參禮者請回供奉。觀音堂建於平成十年（1938），更晚於金色不動堂，不動堂的側堂也供應一款不動茶，皆爲因應近現代祈福養生風氣增闢的院堂。

自觀音堂左迴下行，依傍於律川，砌築於鎌倉時期的阿彌

陀跏趺石像，身後的石背光一體相連，法相斑駁而流露歲月的痕跡，石佛座上頭僅爲四根細木柱支撐的小遮亭，莊嚴而古樸。佛教人士將此與早昔賣炭翁史跡結合，又稱賣炭翁石佛；從往生極樂院到賣炭翁阿彌陀石像，亦可知淨土宗在當時的盛行。

從第三階平台踏階而下，三千院在御殿山門出口右上方的第二層平台增設兩棟二層樓閣的仿古建築，即客殿旁的圓融房與通道對面的圓融藏，是三千院的相關開發史典藏館，每年僅在特定的時節開放展覽。圓融藏的橄欖廳收藏最早的往生極樂院船底型頂棚復原仿製畫，緣由是當時的國寶阿彌陀三尊像，比極樂院還高，故而設計覆船型頂棚來克服此難題，此頂棚及彌陀三尊後壁面以水藍爲底色，覆棚天花板彩繪天女，彷彿敦煌石窟的飛天；夾垂壁面更精緻的畫出神采形象各異，分持不同法器樂器吹奏的十尊菩薩法相，繪圖設色典雅莊嚴，神態身段栩栩如生，儼然正在進行旋律交響的聲明法會。

總覽大原三千院的天台宗風及景觀面貌，日本佛教在千年宗派發展及文化流變中，大致把握到天台宗的法教根柢，也因應宗派融合及信仰流行的趨勢，在京都古剎旅遊的時節流行中，四季皆引領不同的莊嚴法會與風華。

（全文完）

六祖壇經的啓示（九）

• 何世亮

十一、功德

韋公問：「和尚所說，可不是達摩大師的宗旨乎？」

慧能說：「是！」

韋公說：「弟子聞達摩初化梁武帝，帝問云：朕一生造寺

度僧，布施設齋，有何功德？達摩言：實無功德，弟子未達

此理，願和尚爲說。」

慧能說：「實無功德，勿疑先聖之言，武帝心邪，不知正

法，造寺度僧，布施設齋，名爲求福，不可將福便爲功德，功

德在法身中，不在修福。」

學佛就是要學習佛陀的思想及行爲，並提升自己的智慧及

能力，這即是在增進自己的功德，但是一般人卻以爲學佛是求神拜佛，以求得富貴壽善，此即是所謂的福報。

但是我們都知道，世間的福報是暫時性的，是生生滅滅的，是無常變化的，就是到了天界的喜樂，有一天也會消失的。

一千五百年前，達摩尊者從印度渡海來到中國傳法，爾時

梁武帝問說：「如何是聖諦第一義？」

達摩說：「廓然無聖。」

梁武帝說：「對朕者誰？」

達摩說：「不識！」

又問：「朕自登九五以來，度人造寺、寫經造像，有何功

德？」

達摩說：「無功德！」

梁武帝說：「何以無功德？」

達摩說：「此是人天小果，有漏之因，如影隨形，雖有善因，非是實相。」

武帝問：「如何是真功德？」

達摩說：「淨智妙圓，體自空寂，如是功德，不以世求。」

佛法有許多層面，但是梁武帝卻問到最高層面的佛法，剛好是達摩所傳的禪法，問題在於武帝的見識及功夫都不足，不足以認識到真正的佛法。

真正的佛法必須無私無我，無凡無聖，達到無量無邊功德的境地，但是梁武帝還是執著於福報，擔心自身安危，當然就沒有什麼功德了。

慧能說：「見性是功，平等是德，念念無滯，常見本性真實妙用，名為功德。內心謙下是功，外行於禮是德，自性建立萬法是功，心體離念是德，不離自性是功，應用無染是德，若覓功德法身，但依此作，是真功德。若修功德之人，心即不輕，常行普敬，心常輕人，吾我不斷，即自無功，自性虛妄不實，

即自無德，為吾我自大，常輕一切故。善知識！念念無間是功，心行平直是德，自修性是功，自修身是德。善知識！功德須自性內見，不是布施供養之所求也，是以福德與功德別，武帝不識真理，非我祖師有過。」

在這裏，慧能似乎把一切功德集中在自性自見之上，而忽略了布施供養的利他福德，讓人懷疑這種說法又回到了自修自度的小乘佛法。

其實不是這樣，慧能是在修正世人「心外求道」及「外相求佛」的宗教弊端，而回歸到真正修行的佛法。

真正的佛法是要以智慧來調整自己的生活，而不是一味地求神拜佛以求保佑，所以慧能的禪法是走向於佛法的生活化，而過著一種覺悟的人生。

慧能說：「善知識！若欲修行，在家亦得，不由在寺，在家能行，如東方人心善，在寺不修，如西方人心惡，但心清淨，即是自性西方。」

韋公又問：「在家如何修行，願為教授。」

慧能說：「吾與大眾作無相頌，但依此修，常與吾同處無別，若不作此修，剃髮出家，於道何益。頌曰：

心平何勞持戒，行直何用修禪，
恩則親養父母，義則上下相憐，
讓則尊卑和睦，忍則衆惡無喧，
若能鑽木出火，淤泥定生紅蓮，
苦口的是良藥，逆耳必是忠言，
改過必生智慧，護短心內非賢，
日用常行饒益，成道非由施錢，
菩提只向心覓，何勞向外求玄，
聽說依此修行，天堂只在目前。」

慧能的禪法走出了一個新的路線，不是一味地出離社會，而是要重視家庭生活，孝順父母，友愛兄弟，達成社會的和諧。

不是一味地供養神佛，布施僧侶，而是應該在每個人的工作崗位上，用心服務社會人群，積極介入有益世界的公益。破除宗教的形式，將覺悟的心靈，活用在日常生活之中，使世界成爲淨土，這即是自性西方的境界。

（待續）

止觀取喻內涵（五）

· 水月

廿八、婬而梵行

舉和須蜜女與善財童子事。和須蜜女因捨一錢而得菩薩離欲際法門。隨其所欲，而爲現身。若欲意所纏，來至和須蜜所，聞法者，見者，執手著，暫升床者，或見和須蜜囁呻者，或見其瞬目者，並得離欲。甚至抱持，肩吻等者，亦各得法門。

又舉阿難見重聖王菩薩，與女同牀而坐。重聖王菩薩以神通證明未曾犯穢，以除阿難所疑。

又舉梵志名燈光，行吉祥願，後遇陶師女，以自殺相挾脅，而從其欲樂，慈心犯戒。

此類非凡夫可效尤，未可輕試。若惡邪人，借此以飾邪鄙，罪則倍甚。

廿九、邪見即正

舉調達爲例。本文第六，敘「調達誘衆」，本爲無知愚人，現住阿鼻，受無間苦。然法華經提婆達多品，云由調達具足相好，記當作佛，號曰天王。佛法權實，邪見即正。

取自《佛隴文集》

（待續）

十仙PK釋迦（二）

• 雲庵

第三位先尼梵志

十仙大約都圍繞在常樂我淨四德的不認同而欲與世尊討個清楚。前兩位是以常法無常法問難。先尼梵志所要問的是「是有我，或是無我？」初問世尊就默不作答，致使先尼連續問三次。先尼偏執我見，立義是定有我，故世尊不必回應。因先尼見佛不回應，非要纏著世尊到回答為止。以下將世尊與先尼的論辯整理列出。

先尼：瞿曇，到底是有我，還是無我。

世尊：默不回應。

先尼：瞿曇，若一切衆生有我，遍一切處，是一造作者（立三

義證明有我）。瞿曇，何故默然不答。

佛言：先尼，汝說是我遍一切處耶！

先尼：瞿曇，不但我說，一切智人都如是說。

佛言：善男子，若我周遍一切處，應當五道一時受報。若有五

道一時受報。汝等梵志何因緣故，怕墮地獄，不造衆惡，爲了升天，修諸善法。

先尼：瞿曇，我法中之我，則有二種。一有作身我，二者常身我。爲作身我，修離惡法，不入地獄，修諸善法，生於天上。（先尼建立有二種我。爲造作的我，故須離惡以防地獄，修善以求升天。）

佛言：善男子，如汝說我遍一切處。如是我者，若是造作身，當知是無常。若作身無常，云何言遍一切處。

先尼：瞿曇，我所立我，亦在作中，亦是常法。先尼爲救自義，舉例言：如人失火，燒舍宅時，主已逃出，不可說言，舍宅被燒，主亦被燒。我法亦爾，而此作身，雖是無常。當無常時，另一常我則已出無常身。是故二我亦遍

亦常。

佛言：善男子，如汝說我，亦遍一切處，亦是常法，是義不然。何以故，遍有二種，一者常，二者無常。復有二種，一色，二無色。是故若言一切有者，亦常亦無常，亦色亦無色。

若言舍主得出，不名無常，是義不然。何以故，舍宅不名主，主不名宅舍。燒舍不同燒人名異燒，人出異舍名異出，故得如是。我則不爾，何以故，我即是色，色即是我。無色即我，我即無色。云何而言色無常時，我則得出。若我遍在色中，色是我，我即無色。若我在色外，無色即我，我即無色。

善男子。汝意若謂一切衆生同一我者，如是即違世出世法。何以故，世間法名父母子女。若我是一，父即是子，子即是父。母即是女，女即是母。怨即是親，親即是怨。此即是彼，彼即是此。是故若說一切衆生同一個我，是即違背世出世法。

先尼：我又不說一切衆生同於一個我。乃說一人，各有一個我。

佛言：善男子，若言一人各有一我，是爲多我，是義不然。何以故，如汝先說，我遍一切處。若遍一切處，一切衆生

業相應同。天得見時，佛得亦見。天得作時，佛得亦作。天得聞時，佛得亦聞。（天得、佛得是兩個人名。如同甲乙。各在不同處，天得見某一事，佛得應同時亦應見某一事。同聽某一聲音，同造某一事）一切諸法，皆亦如是。若天得見，非佛得見者，不應說我遍一切處。若不遍者，是即無常。

先尼：瞿曇，一切衆生我遍一切，法與非法不遍一切。以是義故，佛得、天得所作各不同。是故瞿曇，不應說言佛得見時，天得應見。佛得聞時，天得應聞。

佛言：善男子，法與非法非業作耶。

先尼：瞿曇，是業所作。

佛言：善男子，若法非法是業所作，即是同法，云何言不同。何以故，佛得作業處，有天得的我。天得所業處，有佛得之我。是故佛得作時，天得亦作。法與非法，即是同法。是故一切衆生法與非法，若如是者，所得果報，亦應相同。（若我是互遍，佛得一人造業，天得亦同時造業，彼此之我，充遍一切共造業，果報亦應相同）

善男子，從子出果，是子終不思惟分別，我唯當作婆羅門果。不與刹利、毘舍、首陀而作果也。何以故，從子

出果，終不障礙如是四姓。法與非法，亦復如是，不能分別我唯當與佛得作果，不與天得作果。作天得之果，不作佛得之果。何以故，造業平等故。

先尼：瞿曇，譬如一室有百千燈，炷雖有異，明則無差。燈、炷不同，喻法非法有異。其明無差，喻衆生我。

佛言：善男子，汝說燈明，以喻我者，是義不然，何以故？室異燈異，是燈光明亦在炷邊，亦遍室中。照汝所說，法非法邊，俱應有我（我亦在法邊，亦在非法邊）。我中亦應有法非法。若法非法無有我者，不得說言遍一切處。若俱有者，何得復以炷明爲喻。汝意若謂炷之與明，真實別異。何因緣故，炷增明盛，炷枯明滅。是故不應以燈柱不同喻於法非法，光明無差，以喻於我。何以故，法、非法、我，三事即一。（明不離柱不離燈，柱不離明不離燈，燈不離柱不離明）

先尼：瞿曇，汝引燈喻法非法，是事不吉（不嚴謹）。何以故，燈喻若吉，我已先引。如其不吉，何故復說。（我所舉喻若不好，你就不必再引我所喻爲喻。）

佛言：善男子，我所引喻，都亦不作吉或是不吉，是隨順你之意說。是喻亦說，離炷有明，即炷有明。汝心不標準，

一向立異，以燈炷喻法非法。明則喻我，是故責汝。炷即是明，或離炷有明。法即有我，我即有法。非法即我，我即非法。汝今何故，但承認有我一邊，而不接受法非法一邊。如是喻者，於汝不吉。是故我今還以教汝。如是喻者，即是非喻。是非喻故，於我即吉，於汝不吉。汝意若謂，若我（指先尼）不吉，汝亦不吉。是義不然，何以故，見世間人自刀自害（自己舉喻不吉），自作他用（自己舉喻，被他人借用）。汝所引喻，亦復如是。於我則吉，於汝不吉。

先尼：瞿曇，汝先責我，心不公平。今汝所說，亦不公平。何以故，瞿曇，今者以吉向己，不吉向我。以是推之，真是不平等。

佛言：善男子。如我不平等，能破汝不平等（只受燈柱不同一邊，不承認法非法一邊）。是故汝平等，我之不平，即是吉利。我之不公平，破汝不平等。令汝得平等，即是我平等，（此乃兩吉，故是平等）何以故，同諸聖人得平等故。

先尼：瞿曇，我常是正確說，汝云何言破我不平等。一切衆生平等有我。云何言我是不平等。

佛言：善男子，汝亦說言，作惡當受地獄，當受餓鬼，當受畜生，作善當受人天。我若先遍五道中，云何方言當受諸趣。汝亦說言，父母和合然後生子。若子先有，云何復言和合已有。是故一人有五趣身。若是五趣先有身者。何因緣故，爲身造業，是故不平等。

善男子，汝意若謂，我是造作者。是義不然，何以故。若我造作者，何因緣故，自作苦事。然今衆生實有受苦，是故當知我非作者。若言是苦，非我所作，不從因生。一切諸法亦當如是，不從因生。何因緣故，說我造作耶？

善男子，衆生苦樂實從因緣。如是苦樂，能作憂喜。憂時無喜，喜時無憂。或喜或憂，智人云何說是常耶。善男子，汝說我常。若是常者，云何說有十時別異。常法不應有歌羅邏時乃至老時。虛空常法，尙無一時，況有十時。我者，非是歌羅邏時乃至老時，云何說有十時別異。（一歌羅邏時異，二阿浮陀時異，三閉手時異，四炮時異，五初生時異，六嬰孩時異，七童子時異，八年少時異，九盛壯時異，十老死時異）再駁斥先尼，我若是作者，是我亦有盛時衰時。衆生亦

有盛時衰時。若我有盛時有衰時，云何是常。我若造作者，云何一人，有利有鈍。我若造作者，是我能作身口意三業。若我是所造作者。云何自疑有我耶，無我耶。善男子，汝意若謂離眼有見，是義不然。何以故，若離眼已，別有見者，何須此眼。乃至身根亦復如是。汝意若謂我雖能見，要因眼見，是亦不然。何以故，如有人言，須曼那花能燒大村。云何能燒，因火能燒。汝立我見，亦復如是。

先尼：瞿曇，如人以手執鎌，則能刈草。我因五根見聞至觸（眼見耳聞鼻嗅舌嗜身觸），亦復如是。

佛言：善男子，人鎌各異。是故執鎌，能有所作。離五根外，更無別我。云何說言，我因諸根，能有所作。汝意若謂執鎌能刈草，我亦如是，是我有手耶，爲無手乎！若有手者，何不自執鎌刀。若無手者，云何說言我是作者。能刈草者，即是鎌刀，非我非人。若我能割草，何故須執鎌刀。

善男子，人有二業，一者執草，二者執鎌。是鎌唯有能斷之功。衆生見法，亦復如是。眼能見色，從和合生。若從因緣和合見者，智人云何說言有我。汝意若謂，身

作業我承受果，是義不然。何以故，世間不會見天得作業，受果人是佛得。若言不是身作，我非因身作而受果。汝等何故，從於因緣，求解脫耶。汝先說身非因緣生，得解脫已，亦應非因緣而更生身。如身，一切煩惱亦是有身口意因緣而生。

先尼：瞿曇，我有二種，一者有知，二者無知。無知之我，能得於身。有知之我，能捨離身。猶如坏瓶，既被燒已，失於本色，更不復生。智者煩惱，亦復如是。既滅壞已，更不復生。

佛言：善男子，所言知者，是智能知，還是我能知。若智能知，何故說言我是知耶。若我能知，何故更求於智。汝意若謂，我因智知同花喻壞。譬如刺樹，性自能刺。不得說言，樹執刺刺。智亦如是，智自能知，云何說言，我執智知。

善男子，如汝法中，我得解脫。是無知的我得解脫，或能知的我得解脫。若無知的我得解脫，當知猶故具足煩惱。若能知的我得解脫，當知已有五情諸根。何以故？離根之外，別更無知。若具諸根，云何復名，得解脫耶。若言是我，其性清淨，離於五根。云何說言，遍五道

有。以何因緣，為解脫故，修諸善法。譬如有人拔虛空刺，汝亦如是。我若清淨，云何復言，斷諸煩惱。汝意若謂，不從因緣獲得解脫，一切畜生何故不得。

先尼：瞿曇，若無我者，誰能憶念？

佛言：善男子，若有我者，何緣復忘。若念是我者，何因緣故，念於惡念。不念善念。

先尼：瞿曇，若無我者，誰見誰聞。

佛言：善男子，內有六入，外有六塵。內外和合生六種識。是六種識因緣得名。譬如一火，因木得故名為木火。因草得故名為草火。衆生意識，亦復如是。因眼、因色、因明、因欲，名為眼識。是眼識不在眼中乃至欲中，四事和合，故生是識。乃至意識，亦復如是。若是因緣和合故生智。不應說見即是我乃至觸即是我。是故我說眼識乃至意識一切諸法即是幻也。云何如幻。本無今有，已有還無。

善男子，內外六入，是名衆生我人士夫。離內外入，無別衆生我人士夫。

先尼：瞿曇，若無我者，云何說言，我見我聞我苦我樂我憂我喜。

佛言：善男子，若言我見我聞名有我者。何因緣故，世間復言，汝所作罪，非我見聞（凡夫識界有所隔礙故）。譬如四兵和合名軍，如是四兵不名爲一。而亦說言，我軍勇健，我軍勝彼。是內外入和合所作，亦復如是。雖不是一，亦得說言我作我受，我見我聞，我苦我樂。

先尼：瞿曇，若汝所言，內外和合，誰出聲言我作我受。

佛言：善男子，從愛無明因緣生業，從業生有，從有出生無量心數。心生覺觀，覺觀動風，風隨心觸喉舌齒唇。衆生想倒，聲出說言我作我受我見我聞。如幢頭鈴，風因緣故，便出音聲。風大聲大，風小聲小，無有作者。譬如熱鐵投之水中，出種種聲，是中真實無有作者。凡夫不能思惟分別如是事故，說言有我，及有所，我作我受。

先尼：如瞿曇說，無我我所，何緣復說常樂我淨。

佛言：善男子，我亦不說內外六入，及六識意常樂我淨。我乃宣說「滅」內外入及所生六識，名之爲常（滅虛妄根塵識，而得我常）。以是常故，名之爲我。有常我故，名之爲樂。常我樂故，名之爲淨。衆生厭苦，斷是苦因。自在遠離，是名爲我。以是因緣，我今宣說常樂我淨。

先尼：世尊，唯願大慈爲我宣說，我當云何獲得如是常樂我淨。

佛言：善男子，一切世間從本以來，具足大慢，能增長慢。亦復造作慢因慢業，是故今者，受慢果報，不能遠離一切煩惱得常樂我淨。若諸衆生欲得遠離一切煩惱，先當離大慢。

先尼：世尊，如是如是，誠如聖教。我先有慢，因慢因緣，故直呼如來瞿曇之姓。我今已離，如是大慢。是故誠心，啓請求法。云何當得常樂我淨。

佛言：善男子，諦聽諦聽。今當爲汝分別解說。善男子，若能非自非他非衆生者，遠離是法。（如金剛經說無我相無人相無衆生相）

先尼：世尊。我已知解，得正法眼。

佛言：善男子，汝云何知已解已，得正法眼。

先尼：世尊，所言色者，非自非他非諸衆生，乃至識亦復如是。我如是觀，得正法眼。世尊，我今甚樂出家修道，願見聽許。

先尼質難，有如打破砂鍋問到底。世尊亦很有耐性的一回應。並以先尼之矛攻先尼之盾，終將先尼降伏，成佛弟子。

（待續）

過烟雨樓

釋洪恩

講罷涉虛樓，波微櫓漸柔。值無烟雨態，賴有夕陽秋。
竹樹千門散，河山一瓣收。恣探窮萬里，笑語落滄州。

遊三生石

釋洪恩

入山經五日，變幻盡陰晴。初到池無水，歸途潤有聲。
摩雲松九里，拔地石三生。看落飛鳴葉，如花襯足行。

過慧華菴新居

釋洪恩

逕隨阡陌轉，籬抱小橋灣。有竹全臨水，無氣可顛山。
鳥常窺戶靜，雲侶學僧閒。何外探靈秘，區中足火還。

宿法相寺阻雨

釋洪恩

木葉聽初悞，溪流雨竟真。欲存如是相，常住定中身。
怪石巧當戶，修篁翠拂人。樓居開面面，山色沐於新。

法相山居答虞司動伯仲見過

釋洪恩

雙星雲外下，一室盡烟霞。世共高玄晏，吾將序破邪。
去來交水月，出處信空花。日送湖千頃，汪汪正爾家。

一〇八年十月份會務報導

(會訊第459期)

捐款芳名錄

(總計 肆萬零貳佰元整)

叁仟元：劉鎮誠

壹仟伍佰元：悟 徹

壹仟元：蘇蕙珍 鄭桂嬪 咪 咪 傅冠智

伍佰元：釋道益 安平B B彈芋圓達人

欣欣打字行

陳文宗 李雪梨

方宏鍊 高淑惠

謝金花 許汝櫻

許瑞吟 顏高龍

陳羿宏 江柏興

林枝章 吳燕靜

盧明宏 方偉綸

叁佰元：瑞展化工原料有限公司

徐鈺銓

徐黃貴美 徐淑媛

李依璇 徐婉珣

鄭婷方 楊施雪華

林世豐 韓立銘

貳佰元：王建宗

林融唯 林敏惠

陳清瑞 許雀芬

劉葉素梅 阮陳豐子

侯舜嫻 蕭志哲

蕭伊欣 蕭依慧

壹佰元：王延銘

宋金良 宋沛玲

王惠民 王建民

王怡靜 王人璋

王嘉榮 王欽宸

王慶安 方秀娟

李白彩娥 李政穎

李璟萱 李銘華

林貴難 黃怡禎

黃怡瑄 林愷玄

黃查查 黃有穎

黃怡錦 黃郁儒

黃冠銓 黃清德

黃仁志 黃再興

傅廷捷 傅廷雯

吳幸娟 吳惠蘭

吳高阿綉 吳瑞章

柯乃羽 柯皓程

韓葉蕉霞 韓怡君

萬世光 何應廷

朱迦嫻 何佩菁

朱珈汶 何睿丞

蘇幸棧 翁玲姬

蔡小燕 廖新羽

唐景星 唐陳瓊花

顏愛娥 邱玟諭

蘇燈福 邱鈺婷

蘇秀璽 江英嬌

邱昱誠 徐明汶

邱鈺婷 曾秀娥

曾月里 侯婉茹

侯汶其 謝承叡

謝誌仁 謝勝安

侯燦榮 劉育瑄

劉葉蕉治 楊朝鈞

楊水和 洪鳳珠

劉駕嬌 楊耀任

楊朝鈞 許峻深

許文洲 楊子磊

楊惠如 許一中

杜光佑 杜進旺

許婷翕 許瑜璇

許富程 杜書武

陳依伶 陳月英

陳慧珠 陳清鈴

陳信志 陳金美

陳樹剛 陳政友

陳儀潔 陳昱達

陳聰洲 陳曉晨

張儀婷 張文夏

張吳碧華 張黃秀鸞

陳國華 郭榮欣

張靜芳 張文夏

張吳碧華 張黃秀鸞

陳國華 郭榮欣

壹佰元：韓立仁

韓孝宗 韓孝恩

鄭有成 鄭敬豪

郭榮欣

108年11月份收支明細表

收 入	上月結存	\$606,862	90
	本月收入	\$ 40,200	00
	收入總計	\$647,062	90
支 出	教育文化支出		
	福田雜誌第 401 期印刷費用	13,400	00
	福田雜誌郵寄費用	3,246	00
	劃撥代金手續費	55	00
	供養法師(他寺)	3,000	00
	濟助支出		
	劉 ○ 陸	2,000	00
	劉 ○ 溫	2,000	00
	吳 ○ 霖	2,000	00
	葉 ○ 華	2,000	00
	黃 ○ 勇	2,000	00
	黃 ○ 健	2,000	00
	許 ○ 和	2,000	00
	許 ○ 笑	2,000	00
	李 ○ 興	2,000	00
	王 ○ 吉	3,000	00
	蔡 ○ 慶	3,000	00
	支出總計	\$ 43,701	00
本月合計		\$603,361	90
收支比較		108.7 %	

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

湛然寺福田功德會



11月份救濟事蹟

1. 本月固定幫助戶：劉○陞先生、劉○溫先生、吳○霖先生、葉○華女士、黃○勇先生、黃○健先生、許○和先生、許○笑女士、李○興先生，以上各貳仟元整。王○吉先生、蔡○慶先生，各叁仟元整。



印度佛陀涅槃塔

• 贈閱 •

■ 中華民國一〇八年十二月十五日出版
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