

福

田

恭
賀
春
釐



403

湛然寺三五佛學班課程

星期二：釋禪波羅蜜次第法門

主講：道益法師

星期三：法華玄義

主講：雲庵法師

星期六：共修及佛法開示

109年禪修班上課日期

3月20日

4月10日

5月15日

7月17日

8月21日

9月25日

10月23日

11月20日

12月4日

主講：大寂法師

開課日期：3月17日

上課時間：晚上7點30分至9點30分

上課地點：台南市忠義路2段38巷8號

電話：(06) 2228518



本期目錄



封面：藍石念珠 大明攝

1 · 湛然寺109年弘法活動課程

2 · 釋《法華經·法師功德品》——聞法得六根清淨之中品功德之義(三) ······智者大師等

5 · 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

10 · 論印度大乘佛教與《楞伽經》的教導(一) ······林維明

14 · 法華經的成立史(三) ······望月良晃著 依觀譯

19 · 從印度因明的論式略探莊子書的敘寫及齊物論的名辯涉獵(一) ······黃朝和

25 · 六祖壇經的啓示(十) ······何世亮

27 · 西安巡禮各宗祖庭後 ······雲庵

32 · 湛然詩鈔

33 · 一〇八年十二月份會務報告

封底：西安市雲鄠區草堂寺鳩摩羅什塔座

釋《法華經·法師功德品》

聞法得六根清淨之中品功德之義（三）

·智者大師等

2. 在《法華義疏》吉藏大師說：

(1) 父母所生眼者，《法華論》云：凡夫人以經力故得勝根用，未入初地，若入初地則捨三界分段身，便不用父母所生眼也。龍樹判二忍亦爾，柔順忍中名為肉身，無生忍則是法身，亦名法性生身。今經所說肉眼者是柔順忍也。

問：眼但應見色，云何言見業因緣果報？

答：小乘人云肉眼但見色法也。天眼通因，天眼為方便故發天眼智，能知未來生死等事。《法華論》云：六根清淨者於一一根中具足六用，是故眼根亦知業行及果報也。

問：六根云何得互用？

答：悟六根即是實相。實相即是法身，故六根無礙，所以得互用。

問：根具功德既多少不同，云何同見三千？

答：如燈雖大小，同照一室也。

問：何故但見三千，不多見耶？

答：《智度論》云三千界外有風輪與眼相違，故不能見。

問：既能見三千，何故不名天眼？

答：非修禪所得淨色來入眼中，又非生彼天報得，故不名

天眼。

問：二乘天眼見三千，與今何異？

答：二乘但見三千國土，今依實相懺悔，及持經力得此眼見諸佛及踊出菩薩及寶塔，故與二乘異。

問：《普賢觀》云懺悔六根罪，今云得持經有何異耶？

答：一乘即實相，故持經即懺悔，懺悔即持經也。（頁65上）。

(2) 言不壞耳根者，欲聞即聞，隨意自在，故不壞也。又持經人悟法寂滅，雖聞而無所聞，故稱不壞也。

問：耳云何勝眼得千二百耶？

答：無眼之人，不妨自行化他，生聾之人闕此二義故耳勝

眼劣。

(3) 釋鼻根者：聞三界內香，及聲聞香，下聞三界外人香；初聞欲界香，次聞色無色界香。欲界中有二：初聞人中香，次聞天香。人中有三：初聞非衆生香，次聞衆生香，及草木下，合聞二香。欲天中亦有衆生非衆生二香，色無色界亦有二香，尋文易知，上聲亂聞，今不亂者，互顯故也。

言遙聞香者，問：小乘有三說，一者婆沙云，三根合中知，謂鼻舌身，三根離中知，謂眼耳意；二者雜心云，二根離中知，意不當離合也；三者成（實）論云，眼但離而不合，鼻舌身合而不離，耳根亦合亦離，聞外聲爲離，聞耳鳴聲爲合，意根非離非合，今何故言鼻遙聞耶？

答：舊釋云：任根常用則如上三釋。今依經力故鼻能遙聞。《法華論》云：一根具六用。而言鼻遙聞香者，此是知境勝用，鼻根知故此意，鼻根既具六用，豈不能遙聞香耶？

蓋是菩薩無六而六，權智巧用，若六而無六，即未曾用也。無六而六名實方便，六而無六爲方便實。

持經人既悟此經具足二慧故能爾也。普賢觀意亦爾。知六

即實相故知六常無六，悟實相即六根故無六而常六。故六不六無礙，此是悟有無無礙。又有中六根自無礙能一根爲六用，六根爲一用，《華嚴》云：眼入三昧。耳出，正受觀眼無生無自性，說空寂滅無所有，即其證也。（頁615上—下）。

(4) 釋舌根功德：

得二種果：一者，得上味果，謂諸苦澀物至其舌根變成上味。此有二義：一如天惡食變成上味，如餓鬼好食，反成不淨，二者，佛咽喉中有甘露泉，和一切食皆成甘露。今持經人隨分有之。

問：舌能知味惡味，未到舌皆變成上味者，耳能聞聲，聽諸惡聲，何不變成好聲耶？

答：皆互通也。耳既遍聞好惡聲，舌亦精別一切味，但互歎耳。

又餘人不能遠聞聲，今歎持經力能遠聞，餘人不得上味，歎持經人力能得上味。又聲不益身故不須變，味正資質體故須變也。

食中具諸塵味，塵既變者，堅觸變成軟，乃至赤色變爲白

飯，舉一例諸。又味正益身，所以論變，餘不正益故不論變也。（頁615下—616上）。

(5) 身根中得淨身果：

類上鼻既遙聞香，身根亦遙覺觸，但今不取此義，明餘人心不淨故，身根不淨。持經人心淨，故在身則淨，如阿難形面如鏡，老少色像皆現其中也。

偈云：唯獨自明了者。持經人獨自明了，餘人不持經，故不見菩薩所見也。

(6) 意根中偏言如來滅度後者，舉一類諸也。明意清淨具得四辨，聞一句一偈謂法辨；通達無量義謂義辨；能演說一句一偈謂辭辨；而言一月四月一歲者，一月者是十二中之初，四月是四時中之一。一歲是時終，略舉初中後三時也。三千大千世界下，第四知機，即樂說辨也。（頁616上）。

3. 在《法華玄贊》中窺基大師說：

(1)（莊嚴）論云：六根清淨者，於一一根中，悉能具足見色、聞聲、知香、味觸等。諸根互用故眼見者聞香能知，如經

釋提桓因在勝殿上，五欲娛樂，在殿上坐，色應眼見，鼻能知故，乃至說法，故聞香知者，此是智境鼻根知故，說法應智以鼻根知故，此義有二。

(2) 一云諸根互用唯在十地，唯識等云得自在位諸根互用。

一根發識緣一切境，故非地前可名自在諸根互用。其前所說，見聞大千通地前位，初地已上見百世界，非唯三千故。又初地上，實見一百三千大千，據一化佛境，且言見大千，於理無爽。

二者，諸根互用，得大自在唯在十地，唯識宗是。若加行力分亦得者，地前亦得，故此本論說地前得在凡夫言許通於下互用中故，前凡夫位得前功德，今初地上諸根互用故，非地前有互用也。（頁838上）。

（註：智顗以《法華之性具論》、吉藏以《般若之中觀論》、窺基以《唯識之莊嚴論》，註釋法華經，三師各有勝義在，值得參考。

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

3. 二師思想與動機之異同

(1) 太虛大師「人生佛教」是現代中國教人間化的先導，確是有時代意義，但在印順導師看來，「人生佛教」是「順應潮流」，回應社會人士喻佛教為「人死佛教」而來，是被動的、

不究竟的，忽略佛教「根源性」的特質。依導師的觀點，強調死的佛教，沒有現世的教化，只求死後的安樂，佛教變成了死人的佛教。因此太虛大師提倡「人生佛教」以「對治」之。導師之「人間佛教」以「人」為本，人在五趣有關鍵地位，導師說：

人在五趣中的位置，恰好是在中間，……佛教是宗教，有

五趣說，如不能重視人間，那如重視鬼畜一邊，會變成著重於鬼與死亡的，近於鬼教。如著重羨慕那天神（仙、鬼）一邊，即使修行學佛，也會成為著重於神與永生（長壽、長生）的，近於神教。（《佛在人間》，頁21-22）。

(2) 人生佛教與人間佛教二師對「人」的關懷及佛教之前途發展之憂慮是一致的，除了前一點外，其思想觀念有頗大差異。太虛大師對大乘佛教判釋為：法性空慧、法相唯識、法界圓覺，與印順導師之判釋：性空唯名、虛妄唯識、眞常唯心，二師之大乘三判對照，太虛大師重視「法界圓覺」，相當於「眞常唯心」，導師重視之「性空唯名」，相當於「法性空慧」。二

人在「法界圓覺」與緣起性之「性空唯名」思想上相異其趣，大師說：

直溯釋迦牟尼大覺心海的源頭，我以為只是「圓明了無始終無邊中的法界諸法實相，……體現為以法界諸法為自身，以自身為法界諸法的法身。……」這是我們考諸中國文的華嚴、法華等大乘經，馬鳴、龍樹、無著、天親的大乘論，尤其是直證佛心傳佛心印的中國禪宗諸大師之語錄，皆可為堅強之證據。（《太虛大師全書》第二冊，頁927）。

這「圓明了無始終無邊中的法界諸法實相，體現為以法界諸法為自身，以自身為法界諸法的法身」，即是太虛大師「法界圓覺宗」的思想。

而導師的緣起性空「唯名」是怎樣？他說：

惟有依據緣起性空，建立「二諦無礙的」中觀，才能符合佛法的正宗。緣起不礙性空，性空不礙緣起；非但不相礙，而且是相依相成。世出世法的融貫統一，即人事以成佛道，非本此正觀不可。（《佛在人間》，頁108—109）。

很明顯地太虛大師是以中國佛教，導師以印度佛教來推動人生及人間佛教之對此地、此時及此人之關懷、教化，並護持

佛教永續、永住於世。有同有異，我想二師都對，值得讚揚。

（二）導師對太虛大師之推崇

1. 印順導師在其著《華雨香雲》中可以見到導師推崇大師之言論。

（1）在〈我懷念大師〉文說：

太虛大師圓寂來轉瞬七週年了。這七年中，國家與佛教，都遭受了赤魔的襲擊。現在雖渡過了最險惡的關頭，而前途還異常艱苦。在這國難與教難的嚴重時期，想起大師四十年中為國家、為佛教的努力與貢獻，不能不想到，今日自由中國的佛教界，缺少一位大師那樣的大師。

大師的福德、智慧、風度；在社會與佛教中的廣泛影響力；在國際佛教界的崇高聲譽；這確是他四十年中「捨身捨心、救僧救世」所造成的。為國家與佛教著想，我渴望大師的乘願再來！

更期待今日自由中國的大德們，能承受大師精神的感召、繼承大師的學業，成為當前我們所仰望的大師化身。（頁299）。

（2）在〈太虛大師菩薩心行的認識〉「大師在佛法中之意趣」中，導師這樣說：

虛公大師弘法三十多年，可稱為覺世覺人的佛化運動。此一運動的思想體系，是以中國本位佛教為重心，簡持世界佛教的精華；以佛教文化為總線索，攝導東方文化（特重於中國文化）及現代中國文化的三民主義，促成東方文化、東方世界的復興。

東方文化的復興，才能革新西方蔽於唯神、唯物的功利文化，攝取其精華，而陶練世界性的、佛化中心的新文化，造成人世和樂國——人間淨土。（頁304）。

(3)在「太虛大師菩薩心行的認識」——「為什麼非研究佛書之學者」中，導師說：

一般以為大師是一佛書研究的學者；大師也確是深入研究過，但大師的本意卻不如此。這並不因為佛書研究，就不能發菩提心、修菩薩行，而是說如離開自行化他的立場，便不成其為佛法。從如來大覺心中流出的法教，無非應時應機，使人獲得止惡行善或者淨心化欲的利益。……大師把握這一佛法的根本意趣，針對當時有人專究佛書的偏向，這才宣說他「非研究佛書之學者」的意趣。（頁316）。

導師言下之意，大師研究佛書目的是在以教典內容正確地

教化信眾，不偏離世尊之本意。間接地也肯定大師之「人生佛教」是由經典之精神而來的，可行於人間，教化世人。

(4)在「為什麼不專承一宗？」導師說：

大師的晚期定論，不專是中國文系的大乘八宗平等，不再分宗研究、普遍發揚，而是會三大文系的佛教，統貫在五乘共法、三乘共法、大乘不共法——法相唯識學、法性空慧學、法界圓覺學的三大系。超出宗派而歸於佛法一本，那裡是宗派徒裔所能想像的！（頁322—323）。

(5)在「為什麼不想即時成佛？」導師說：

請聽大師的開示：發心修學佛法者，應不為空、時間所限，宜超出一切時空，涉入一切時空。於佛法如此理解，即能自悟悟他，精進無息，無庸拘定要即身成佛。

蓋成佛不過自悟悟他而已，菩薩行滿，佛陀果成；但勤耕耘，自能收獲，何須刻期求證？（頁331）。

(6)在「學菩薩發心修行之真意」，導師說：

大師對佛法的意趣——「為學菩薩發心修行者」的真意義，才能明確地認識。

大師的所學菩薩發心修行，是直探釋迦覺源——佛的人間

成佛，應設教化，實以人類為本位的，要人直從人乘以進趣佛乘的。（頁332）。

2. 導師在〈略論虛大師的菩薩心行〉文中說：

爲了紀念大師、讚揚大師，曾爲泰國龍華佛學社，寫過〈向近代的佛教大師學習〉，舉出大師的三特德：「對於救僧護教，有著永不失望的悲心」；「對人事、對教義，有著無限的寬容」；「對佛教，有著遠見與深見」。……還得拈起「爲學菩薩發心而修行者」來讚揚一番。（頁340）。

太虛大師與印順導師那有不合？從前段文字記載，導師對大師只要讚揚、學習而已。

三、導師對中國佛教的態度——愛之深，責之切

（一）對中國佛教之責斥者

1. 在其著《印度之佛教》「自序」中導師這樣批評中國佛教：

（1）中國佛教之傳統學者，以「眞常論」爲根基（「三論」、「天台」融眞常於性空，「唯識」則隱常於眞常。「賢」、「禪」、「密」爲徹底之眞常者。「淨」則隨學者所學而出入之）。（頁5）。

導師是以「緣起性空」之性空唯名論批評中國佛教之「眞

常唯心」之論調，他在其著《空之探究》中說：

本書的主體就是空。簡單的說：「阿含」的空，是重於修持的解脫空。「部派」的空，漸傾向於法義論究。「般若」的空，是體悟的「深奧義」。「龍樹」的空，是「般若經」的假名、空性，與「阿含經」緣起、中道的統一。（頁2）。

導師對前段文所列四種「空」義，比較重視龍樹菩薩之空義。在《空之探究》中也這樣說：

（龍樹）《中論》確是以大乘學者的立場，確認緣起、空、中道爲佛法的根本深義。……抉擇阿含的緣起深義，將佛法的正見，確樹於緣起中道的磐石。（頁210）。

導師也就是以中道的緣起說，爲佛法宗要，龍樹菩薩掌握空義而顯揚佛教眞義。

（2）中國佛教爲「圓融」、「方便」、「眞常」、「唯心」、「他力」、「頓證」之所困，已奄奄無生氣；「神祕」、「欲樂」之說，自西而東，又日有泛濫之勢。（頁7）。

導師批判「眞常」「唯心」爲外道之梵我論，他在《印度之佛教》「眞常唯心論」說：

一切名言思惟所不及，而體爲常、樂、我、淨之妙有。以此爲依，流轉門立相待之二本，還滅門歸於絕待之一實。此與

吠陀以來之梵我論，其差別究何在耶？

差別不易，然亦有可說者。「楞伽經」以外道之眞常不思議，但由推論比觀得之，即觀生滅無常而推論想像有眞常超越之本體，爲大梵、爲小我。……「涅槃經」以外道常、樂、我、淨之大我，係遠聞古佛眞常大我而誤解者，彼實未嘗見我。在佛教，將不但融攝三明之哲理，且將融攝阿闍婆吠陀之祕呪；吠檀多之學者，亦將融佛於梵，以釋迦爲神之化身矣！（頁284）。

(3)導師在《印度之佛教》也提到內地佛教與他的「性空唯名」佛法不相融，他說：

內地佛教，台、賢等並重經，以論義爲參考；故別立眞常法界或法性宗之妙有論，而以「性空唯名」、「虛妄唯識」爲不了義。（頁283）。

導師從「緣起性空」出發，批判中國佛教思想之「眞常唯心」論相當嚴厲，言及《楞伽經》以外道之眞常不思議，《涅槃經》以外道常樂我淨之大我；融會於梵，以釋迦爲神化身，如此把中國佛教八宗都得罪了，難怪導師自覺他與佛教界越走越遠，朋友也越少。

（待續）

（上接第26頁）

眞正的空也不是空無，而是包含一切，創造了一切的可能，個人的能力可以無限地發揮，而不被定型，反映出生命的眞實本性。

慧能說：「無者無何事，念者念何物，無者無二相，無諸塵勞之心，念者，念眞如本性，眞如即是念之體，念即是眞如之用，眞如自性起念，非眼耳鼻舌能念，眞如有性，所以起念，眞如若無，眼耳鼻聲，當時即壞。」

善知識！眞如自性起念，六根雖有見聞覺知，不染萬境，而眞性常自在，故經云：能善分別諸法相，於第一義而不動。」

印度的人生態度總是比較厭世的、悲觀的，所以早期的佛法也都是主張出離的，但是佛法傳到中國之後，慧能即將之改革成爲正面地面對人生，達到善世而樂觀的人生態度，無相頌說：「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角。」

慧能的思維影響到後代禪宗的發展，使後代的修行者都能面對現實生活，創造清淨自在的禪的生活，有著十分重大的意義。

（待續）

論印度大乘佛教與《楞伽經》的教導（一）

／林維明

一、前言

本文譯自鈴木大拙(D.T. Suzuki)所著《楞伽經之研究》,頁90-105¹。此文亦收入於孔芝編,鈴木大拙著《論印度大乘佛教》頁118-128²,有興趣者,可參考原文。

本譯文摘自該書的第二章「楞伽經及禪佛教」中的第一部份「楞伽經中詳述主要觀點概論」共有十三個主題(pp.90-153),其中的前三個主題。在「大乘佛教」主題中含五個子題,即:1.《法華經與歷史上的釋迦牟尼》,2.《金光明經》論述佛陀的壽命,3.《無量壽經》論述深信獲釋的力量,4.《般若經》論述空性的理念,5.《華嚴經》被視為佛教思想與生命的最大成就;而「《楞伽經》的教導」主題有三個子題,即:1.本

經主旨為絕對真實性的自證(The Self-realization of Absolute Truth);2.引文解說及3.《楞伽經》與禪宗的關聯性;至於「內自證的最重要性」主題則包括三個子題,即:1.此處以一特殊方式闡釋大乘佛教的理念;2.內自證強調的並不是發菩提心;3.內自證強調的是自證境界。本譯注是除了翻譯外並加以注釋,以利讀者理解。

學佛的目的在修學成爲一位覺悟者,如何行與證是修行者所努力的指標。本譯文的重要性就是告訴你我,在生活中如何修行,以達到我們努力的指標。

二、大乘佛教的活力

佛教,特別是所謂的大乘佛教,就像一望無際的汪洋大海

，滋長各種生物一樣，幾乎近似混亂。初學者輕鬆地走入大乘佛教，一般說來會發現它由於其邏輯的理解顯得繁複和深受感動，也就是說繁複妙玄，難解難知。但事實上，大乘佛教是經過長期的發展結合了許多人豐富的想像力所形成的宗教系統，學者必須耐心的學習。學習大乘佛法，最好的方法可能是首先擇取一部主要的大乘經典，從歷史、哲學和心理學等面向去審查其內容。以前的中國學者曾遭遇到類似的問題。在當時，對聖典(sacred texts)缺乏嚴格的批評標準可循，每一傳統的說法，僅能從表面上加以尊重會通。學者們更窮其力在無數量從印度傳過來的文獻寶藏中加以會通，疏解，而使一些歧義與矛盾得以消解安立，而受到理解與尊重，而且只要是傳譯的經典都被視為釋迦牟尼佛親口宣說的。現今對這種站不住腳的立場應予拋棄，而且每一部經應從歷史的，批判的和分析的角度加以論究。每一部主要的大乘經典亦可視為大乘佛教發展過程中某一時期的特色或形相的具體表現。大乘佛典皆是相當龐大，很難掌握經旨，焉可視為在短期內完成的作品。

那麼《楞伽經》在大乘佛教集成的系統中究竟代表何種意義呢？在悠久的大乘佛教史中，《楞伽經》代表什麼時期？現存《楞伽經》的主旨何在？在佛教徒思想與經驗保持上，其功能或扮演的角色為何？這些問題都需要加以澄清。以下研討幾

個主題：

(一)《法華經》與歷史上的釋迦牟尼

為開顯佛教的宗教自覺，每一部大經皆賦有特殊的使命，例如《妙法蓮華經》(Saddharma-puṇḍarīka)在佛教史上代表著釋尊(sakyamuni)不再被認為是與所有人一樣遭受到生老病死命運控制的歷史上的事物，他不再為一位人格佛(human Buddha)，而是為了所有眾生福祉而永存的佛陀，所有歷史上釋尊化現的事跡只不過是為救度人類而示現的方便(upāya, Skillful means)而已，所以在《如來壽量品第十六》中，云：「自我得佛來，所經諸劫數，無量百千萬，億載阿僧祇，常說法教化，無數億眾生，令入於佛道。爾來無量劫，為度眾生故，方便現涅槃，而實不滅度，常住此說法。我常住於此，以諸神通力，令顛倒眾生，雖近而不見。眾見我滅度，廣供養舍利，咸皆懷戀慕，而生渴仰心。眾生即信伏，質直意柔軟，一心欲見佛，不自惜身命。持我及眾僧，俱出靈鷲山，我時語眾生，常在此不滅，以方便力故，現有滅不滅。餘國有眾生，恭敬信樂者，我復於彼中，為說無上法。汝等不聞此，但謂我滅度。我見諸眾生，沒在於苦惱，故不為現身，令其生渴仰，因其心戀慕，乃出為說法」³。

(二)《金光明經》論述佛陀的壽命

《金光明經》(Suvāṇaprabhāsa)至少有一部份也是屬於同一時期的思想，如說：「一切諸水，可知幾滴，無有能數，釋尊壽命。諸須彌山，可知斤兩，無有能量，釋尊壽命。一切大地，可知塵數，無有能算，釋尊壽命。虛空分界，尚可盡邊，無有能計，釋尊壽命。不可計劫，億百千萬，佛壽如是，無量無邊。故說二緣，不害物命，施食無量，故說大士，壽不可計，無量無邊，亦無齊限，是故汝今，不應於佛，無量壽命，而生疑惑」。

(三)《無量壽經》論述深信藉佛智獲釋的力量

至於《無量壽經》(sukhāvatīvyūha)⁵。所代表的時代思想是佛教徒不再滿足於使用知識性的理論述種種的證悟，而開始受到自己的業障深重的觀念所逼迫，下文所描述的是菩薩們尚未對佛陀的智慧生起絕對的信心，但他們試圖以廣積福德救度自己的命運，如云：

「復次，阿逸多(Aiṣṭa)！Kṣhatriya國的轉輪聖王有一地牢，全部以黃金綠玉鑲嵌而成。並且安裝著坐墊、花環、花冠及絲帶。而其罩蓬是以不同種類顏色的絲製軟墊製作，並飾

以種種花而成的。異香芬芳，飄然其間。拱門、庭院、窗戶，屋上小尖塔，火爐及陽台樣樣俱全，覆蓋有七種寶石的鐘網，且有四個守護神、四根柱子、四座門和四個樓梯可謂富麗堂皇。有一天，王子因做錯事，而被囚禁於此，而用閻浮檀金(Jambunada gold)所製成的鏈子綁住，假設為他準備長椅，其上覆蓋許多毛布，在棉製及羽毛製的坐墊上，並有kaṭīṇa覆蓋物及毛毯和床單兩邊是紅色的，美麗及迷人的鋪於其上，並傳送各種特別為他準備的許多好吃的食物和飲料，阿逸多！你認為這些服侍對那王子是一大享受嗎？

阿逸多說：是的！釋尊，那是一大享受。

佛陀說：「阿逸多！你認為王子他會在該處所品嚐和注意這些待遇，或是他感到滿足嗎？」

阿逸多答：不會的，釋尊！相反的，當他被國王趕走及拋進此地牢，他唯一的希望是從此地被釋放出來。他將拜託親貴，王子們、大臣們、婦女們、長者們、王室們和城堡的主人們等所有與國王有親密關係的人，誰能(p.34)讓他從地牢中獲釋。復次，釋尊！王子在地牢中沒有快樂，即是被獲釋亦如是，

直到贏得國王的歡心。

佛陀說：「甚是！唉！阿逸多！菩薩們心存懷疑，雖廣積福德，但仍不相信佛陀的智慧」⁶。

註釋

1. D.T. Suzuki, *Studies in the Lankāvatāra sūtra*, pp. 90-105 (London, 1930; India, 1968; Taipei, 1977. 1991)。

2. D.T. Suzuki, *On Indian Mahāyāna Buddhism*, Edited with an introduction by Edward Conze (New York: Harper & Row Publishers, 1968 p.118-128)。

3. 《妙法蓮華經》T.9, 43b12-c3。鈴木大拙(1930)《楞伽經之研究》頁91-92，果濱撰(2013)《漢譯《法華經》三種譯本比對研究》，頁324-326。台北：萬卷樓。

4. 《金光明經》T.16, 336a24-b5。

5. *Sukhāvatīvyūha* 鈴木大拙於目錄中譯為《極樂莊嚴經》，林光明、林怡馨(2004)《梵漢大辭典》，頁1229譯為《大本無量壽經》(台北：嘉豐)。而鈴木大拙於該書頁94亦譯 *The Larger Sukhāvatīvyūha* 即《大本無量壽經》無

誤。

6. 據漢譯《佛說無量壽經》，釋正義敬輯(2003)《淨土五經文論冠科》頁61-62云：「佛告彌勒，譬如轉輪聖王有七寶牢獄，種種莊嚴，張設牀帳，懸諸繒蓋，若有諸小王子，得罪於王，輒內彼獄中，繫以金鎖，供養飯食、衣服、牀蓐，華香伎樂，如轉輪王，無所乏力。於意云何？此諸王子，寧樂彼處不？對曰：不也，但種種方便，求諸大力，欲自勉出。佛告彌勒！此諸眾生亦復如是，以疑惑佛智故，生彼七寶宮殿，無有刑罰，乃至一念惡事，但於五百歲中，不見三寶，不得供養，修諸善本，以此為苦，雖有餘樂，猶不樂彼處。若此眾生，識其本罪，深自悔責，求離彼處，即得如意，往詣無量壽佛所，恭敬供養，亦得徧至無量無數諸餘佛所，修諸功德。彌勒！當知，其有菩薩生疑惑者，為失大利，是故應當明信諸佛，無上智慧」(T.12, 278b12-26)。此引文與鈴木大拙之引文很接近。而《大乘無量莊嚴經》於此末句譯為：「若諸眾生斷妄分別，植諸善本，無相、無著，當生佛剎，永得解脫」。(T.12, 325c16-17)更能顯示深信佛智慧必能獲救度的力量。

(待續)

法華經的成立史 (三)

望月良晃 著
依觀 譯

2. 永遠的證明

寶塔出現 接續「法師品第十」之後，上來是先就「勸持品第十二」「安樂行品第十三」進行考察，實則接續「法師品」之後的，應是「見寶塔品第十一」。

「見寶塔品」之開頭，先是描述突然從世尊面前的大地涌出巨大的七寶塔，懸於空中。此巨塔有五千欄楯及千萬龕室，無數幢幡、瓔珞與萬億寶鈴垂掛，塔的四面所散發的芳香及於四天王宮，三十三天及諸天皆以華、香、伎樂供養。

爾時，從寶塔中，出大音聲，曰：「善哉，善哉，釋迦牟尼世尊所說皆是真實」。聽聞此聲之四眾皆心懷喜悅，充滿愉悅 (prīti) 歡喜 (prāmodya) 淨信 (prasāda)，合掌佇立。大樂說

菩薩知曉預會眾人心生疑惑，遂向世尊請問此中有何因緣？世尊告曰：此寶塔乃是過去如來多寶如來之寶塔，彼如來誓願凡有宣說法華經之處，彼之塔廟當涌出於其前，出聲讚嘆。大樂說菩薩欲見如來真實相狀，遂懇求世尊施予威神力。世尊告知大樂說，多寶如來寶塔開啓時，十方世界說法之分身諸佛必須來集。於是，世尊放白毫光，而無數如來悉集於此娑婆世界。

在無數如來眼前，世尊立於虛空，以右手指開啓寶塔，寶塔中，多寶如來全身不散，如入禪定，但出聲曰：「善哉！釋迦牟尼佛快說是法華經。吾為聽是經故，而來至此」。塔中多寶如來分出半座，招請世尊就座。世尊坐其座，塔中二佛並座。依世尊威神力，會座四眾皆立於虛空中。

世尊告知立於虛空之四衆：

諸比丘，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。

在偈頌中，指出多寶如來與十方分身佛來至，是為令法久住，進而又指出佛滅後，在惡世中說此法華經極不容易，並揭出「六難九易」之譬喻。以上是此章之概要，就法華經全體而言，此章具有最戲劇性的情節。對於寶塔涌出以及二佛並座的含意，布施博士作如次說明：

二佛並座說法所表示的舍利身活佛，大體上，是在止揚古舍利塔，但塔中的說與多寶如來之證明也意味著舍利即是法，更可延伸為舍利身即是法身，即是經典。釋迦佛入塔說法的表現，既是稱揚法華成立以前的古舍利塔，同時，其內在也含有稱揚以經典為中心的制多所具的價值（法華經成立史二八五頁）。

又下如次結論：

多寶塔所代表的是，以經典為中心的制多(caitya)禮拜者所欲求的理想的制多，藉由寶塔之涌現而提升制多之價值，此既能止揚其與舍利塔(stūpa)為同等，同時，也得以解決有關舍利供養與法供養的論爭（同，二八七頁）。

caitya 的問題正是促使法華經有第二類增補的主要原因，佛身論或末世思想與付囑論，都只是第二類增補的原因之一，並不是主要的動力因。

地涌菩薩與如來之永遠性 接續「見寶塔品第十一」的，雖是「勸持品」「安樂行品」，但在內容上，與「見寶塔品」有連絡的，卻是第十四章的「從地涌出品」。

在「見寶塔品」之末尾，世尊如次詢問：

諸比丘！誰能於此娑婆國土廣說妙法華經？

響應世尊此詢問的，即是「從地涌出品第十四」之所載，亦即在此品之開頭，從他方國土來此的菩薩於大眾中起立，合掌作禮而白佛言：若得佛之允許，當於此國土弘揚此經。

但世尊如次制止諸菩薩衆：

止！善男子，不須汝等護持此經（大正九，三九下）。

世尊制止諸菩薩衆之所以，是因為此娑婆世界六萬恒河沙等菩薩，其一一菩薩各率六萬恆河沙眷屬，於佛滅後，護持法華經故。爾時，娑婆世界三千大千國土大地皆震裂，其中有無數菩薩涌出。之所以稱為地涌菩薩，即因此等菩薩是從大地涌出。以上行等四導師為上首衆多菩薩現身於懸浮於虛空的寶塔之前，參詣多寶如來與釋迦牟尼如來。

爾時，以彌勒菩薩爲首的地上菩薩皆作是念：我等從昔以來不見不聞如是大菩薩摩訶薩。爲此，彌勒菩薩代表大眾請問世尊。世尊告曰：此等無量諸菩薩乃吾成道以來之所教化。但世尊如此的回答並沒有解除大眾的疑問，疑問反而更是加深。

世尊成道以來僅止四十餘年，如此短暫的時間如何教化出如此衆多無數的菩薩？爲解決此一疑問，故揭出如來常住不滅的，即是「如來壽量品第十五」。亦即揭出第二類諸品之中心思想的如來是永遠的存在。

無論是「見寶塔品」的寶塔出現，或是「從地涌出品」的地涌菩薩之出現都是前置作業，都是用來開展法華經之中心思想——如來是永遠的存在。雖然如此，但此戲劇性之解明仍然是謎霧一團。此謎團若得以解明，則法華經的成立之謎亦得以解開。

「如來壽量品」之次，是「分別功德品第十六」，此章述及對於久遠的佛的信解。首先言及諸菩薩受大利益，其次述及對於佛之信解，以及佛滅後，受持讀誦法華經，爲他人說，或自書或教人書寫，並供養經卷以及起造「如來紀念之塔」。

3. 真理之付囑與建立塔廟

常不輕菩薩與「佛性」 法華經第二類的最後是「如來神力

品第二十」。「分別功德品」與「如來神力品」之間，有「隨喜功德品第十七」「法師功德品第十八」「常不輕菩薩品第十九」等三品。此三品既與「分別功德品」無關，亦與「如來神力品」毫無連絡。

布施博士將「隨喜功德品第十七」歸類爲第一類。其理由如下：

此品主角彌勒菩薩不只列座於序品中，更是序品中的主要角色，可以說彼與授學無學人記品等一類的因緣相當深。

布施博士進而指出「隨喜功德品」中，凡是述及聽聞受持與解說的，即是古型，由於此中沒有提及第二類諸品所言的經卷供養，故屬於第一類之法行，而此應接續在「授學無學人記品第九」之後。雖然如此，但也可以認爲此章篇幅極短，又恰巧沒有言及新型的法行，而彌勒菩薩在其他章也很活躍，因此，不納入於第一類也無妨。

「常不輕菩薩品第十九」言及菩薩行之典範。

世尊入般涅槃之後，正法滅後，於像法中，高慢比丘攻擊世尊之教誡，有一菩薩名曰常不輕。

時代是設定在「正法滅後，於像法中」（大正九，五〇下）的。之所以稱爲「常不輕」，是因於此菩薩基於認爲所有人都是

佛的理由，故不敢輕視而禮拜之，但衆人皆以「我等不用如是虛妄授記」而予以拒絕。對此，平川彰博士如次指出：

佛性思想於法華經中尚不得見之，然其所主張的一切人皆能成佛之根底，當然含有「悉有佛性」之思想。此乃法華經被視為是新思想的原因，也是法華經徒受大乘內部迫害的原因。（初期大乘佛教の研究七九〇頁）

如前所述，「勸持品」的偈頌所揭的一闡提的惡行是在第二類諸品成立時，因此，此章的成立時代應與述說「悉有佛性」的《大乘涅槃經》的時代相近。

在「如來神力品第二十」中，世尊將眞理付囑（別付囑）予上行等地涌菩薩，在「囑累品」則總付囑（總付囑）予一切大衆。而被付予使命的衆人皆立下佛滅後弘揚此經之誓願：

如世尊勅，當具奉行。唯然世尊，願不有慮。

佛付予使命之後，因多寶塔開啓而來集的釋尊分身諸佛，皆還歸本土，而多寶塔門亦關閉，回歸其原來之處。從而法華會座從虛空會再回歸靈鷲山。法華經全經至此已告總結，後六章是後代付加。

經卷供養與塔廟 此下稍就「如來神力品」所說的塔廟（

caitya）略作考察。法華經的第一類，從「序品」至「授學無學人記品」等九品所出現的造塔觀，僅只言及舍利塔之建立、禮拜、供養，「法師品」以下，舍利塔的禮拜供養幾乎不得見，可以說是被否定的。

「法師品」所說的：

經卷所住處，皆應築建七寶如來之制多（tathāgatacaitya），但此中無須納如來舍利。

尊重經典之結果，是強調應建立供養以經卷爲中心的caitya。繼承此思想的是，「分別功德品」與「如來神力品」之造塔觀。亦即「分別功德品」如次述說：

善男子善女人，不須爲我復起塔寺（stūpa）及作僧坊（vihāra），以四事供養眾僧。所以者何？阿逸多！是善男子善女人，受持讀誦是經典者，爲已起塔……則爲以佛舍利起七寶塔。

進而又說：

吾滅度後，受持、讀誦、教示、書寫，或教人書寫此法門，吾滅度後，無須建納遺骨之塔（dhātustūpa），供養（

sanghapañja）僧伽。

亦即禁止起塔與供養僧伽。而且主張應建「紀念如來之制多」(tathāgata uddiśya caitya)。亦即其原文所示：

yatra cājita sa kulaputro vā kuladuhitā vā tiṣṭhed
va niṣīded vā caṅkramed vā tatrājita tathāgataṃ
uddiśya caityaj kartavyaj tathāgatastūpo 'yam iti
ca sa vaktavyaḥ sadevakena lokeneti(荻原本二一八八頁)
(阿逸多！善男子善女人應於或立或坐或經行處，阿逸多
！建紀念如來之塔。一切天人皆言「此乃如來之塔」)

與此相應之偈頌中，有「最高之人塔」(stūpaj puruṣottamasya)
之說，又有：

此亦屬持經者之塔。此塔尊崇佛世尊 (uddiśya buddhaj
bhagavantā nāyakam) 。

接續「分別功德品」造塔觀的「如來神力品」，強調於經塔
所住處建立「紀念如來之塔」。進而又曰：

所在國土，若有受持、讀誦、解說、書寫、如說修行，若
經卷所住之處，若於園中，若於林中，若於樹下，若於僧
坊，若白衣舍，若在殿堂，若山谷曠野，是中應建紀念如
來之制多 (tathāgata uddiśya caitya) 。

言及“caitya”一語，因此，屬於第二類的，並不是主張建立或
供養舍利塔，而是強調應建立以經典為中心的制多 (caitya)。此中的 tathāgata uddiśya caitya，相當於巴利語的 uddesika
cetiya。

依據本生譚第四十九「迦陵譏王菩提樹供養本生譚」(Kalingabodhi-jātaka)的序分所述，cetiya (禮拜之對象)有
三種區別，亦即：sārīrika，pāribhogika 與 uddesika。
高田修所作之註如次：

Sārīrika 是所謂的舍利，此處是指佛入滅後，荼毘所得
的佛之身骨。

Pāribhogika 意指佛日常所使用之物，例如錫杖、鐵鉢、
袈裟、水瓶、佛座等，而道樹、佛足跡也包含在內。

Uddesika 是指為佛而營造建立的紀念性建築物，相當於狹
義的 caitya，意指塔、精舍、法輪等。註釋家將此說為
佛之尊像。但應如此本生譚所說，與其說是建物，不如說
是紀念性的聖地等(南傳三四，一五四～一七二頁)。

在佛之舍利與遺物難以獲得的時代，只能築建 Uddesika。

(待續)

從印度因明的論式略探莊子書的 敘寫及齊物論的名辯涉獵(三)

• 黃朝和

當代因明學巨擘水月老和尚耗費十五年歲月(1996-2011)

弘講《因明論疏明燈抄》於台南湛然寺，末學幸而有緣拾掇末後段四年餘時光的法音寶諦，但實際聽課內涵幾乎不懂和尚開示宣講的因明大義。和尚出身河北唐山青巒地區，北平話清晰，聽不懂在於吾人哲學思辨訓練不足，邏輯反應遲鈍。

此一命題推理論證的學門，主要源自是古代希臘的形式邏輯、印度因明及中國名學（先秦的名辯邏輯）。從宗教視域來看，印度因明(Hetuvidyā)的中文譯義，在清晰指向推理論證的源初與歸結，開啓知識和見地的智慧大明；其對外弘傳，北向中土分衍漢、藏地區，更東流朝鮮、扶桑；水月和尚會點並講述長達十五年的十二卷本《因明論疏明燈抄》，即取材日本善珠和尚(724-797)的撰本，此本流行日本最盛，輯於《大正

藏》第六十八卷。至於漢傳因明，玄奘大師(602-665)創立的法相宗由窺基(632-682)承續，盛行約四十載即衰微。藏傳因明流行不輟，據大陸學者姚南強的考察，藏傳佛教保存最豐富的印度因明古籍（「百年來中國因明學的研究概況」）；從西藏佛教至今仍因襲重視辯經的訓練課程，可略窺藏傳因明學的傳習風氣。

先秦時期在百家爭鳴的學術紛圍下，公孫龍創立「白馬」、「指物」、「堅白」、「通變」等名學思辨的論述，大眾熟聞的「白馬非馬」等「堅白異」論點歷來大抵被視為詭辯，也有學者認為公孫龍是尚辯而非詭。「莊子·天下篇」敘述的善辯之士，除學富五車的惠施之外，更直指趙國的辯士桓團和公孫龍，但莊子認為這些辯士只是靠著犀利的口才劈鑿偽飾人心

，企圖改變人的意向；雖能在口舌論辯贏得勝利，卻很難真正折服融攝對方的心，是辯士的拘限所在。〈天下〉云：「桓團、公孫龍辯者之徒，飾人之心，易人之意，能勝人之心，不能服人之心，辯者之囿也。惠施日以其知與人之辯，特與天下之辯者爲怪，此其柢也。」

印度因明從最早的十支論式刪繁至五支作法——宗（論題、題旨陳述、總論）、因（理由、依據）、喻（譬喻、舉證）、合（具體之發揮及應用）、結（結論）等五段論式，即所謂的古因明。類比法則的十支論式過繁，¹正理派創衍的五支作法雖然次第嚴謹，卻有立論推演重複敘述的情形；以是之故，四世紀時，大乘佛教瑜伽行派的鉅擘世親將其簡化爲三支，但仍爲類比推論型態。直至其高弟陳那將三支論式改革爲演繹、歸納相互論述的模式，此即現今流傳的新因明，以宗、因、喻三支爲論式。

相較於印度因明，中國先秦的名家流派及名學義理識別亦不明朗，此由公孫龍的《守白論》收輯於《隋書》中的《道藏》可略窺；甚至，上述莊子在《天下》篇的論述直白惠施雖有學富五車的知識及著書，藉由能言善辯擊退許多不同見解者，莊周（約前369-286）仍未將其列爲辯士，與桓團、公孫龍（

前320-250）等有所區分。〈天下〉又云：「然惠施之口談，自以爲最賢，曰天地其壯乎！施存雄而無術。……惜乎！惠施之才，駘蕩而不得，逐萬物而不反，是窮響以聲，形與影競走也。」莊子意謂惠施有才識而無道術；此外，先秦名學涵蓋精細的墨辯，論理學視域大抵指謂名辯邏輯。

《莊子》書以散文的筆觸架構敘道論術，歷來與老子《道德經》其人其書被後世奉爲道家哲學的翹楚，此與後世發展的道教氣學養生等有所不同。《道德經》的內容型式較接近短句組合的格言雋語，《莊子》別稱《南華真經》，但內容蘊含精采的寓言故事及小說式的對話，歷來受到相當的關注及引述。莊子書的內容共三十三篇，分別編屬爲內篇、外篇及雜篇，學界大致認同內七篇敘述內涵及結構嚴謹，爲莊周親筆完成的篇牘；外雜篇一般以爲出自當世及後世承襲莊子道的學者士人的作品；也有解讀認爲外雜篇的部分篇章或段落仍出自漆園吏的手筆，前述莊書雜篇最後一篇《天下》，學界莫不讚嘆認定是敘論先秦道（學）術最貼切最重要的作品。²就著書架構而言，書末的壓軸通常是「跋」，然因現存莊書的編輯是到晉代才由郭象篩選整理定稿，原來莊書的篇幅是五十二篇，³可知有些已被郭象刪掉。

水月老和尚剖析陳那改革古因明別創新因明，指出其論式構成的宗、因、喻三支，喻支作法含括喻體與喻依，喻體是主體，喻依是相關涉的資料；和尚以爲三支比量能否成立，在於「因」能否支持「宗」？這當然要持續在喻體中展現，而強化「因」是證「宗」之理路及緣由，這些都從語言文字顯露。⁴

從古、新因明的論式結構脈絡來看莊子書，及所涉論的名辯邏輯。當代學者張默生將莊子書諸篇依總論、分論、結論之文體結構，及其流露的道術哲學氣質，評列區分四等級，其歸類爲第一等的作品如內篇〈逍遙遊〉、〈齊物論〉、〈養生主〉、〈人間世〉、〈德充符〉、〈大宗師〉、〈應帝王〉，外篇〈秋水〉、〈至樂〉、〈達生〉，其總論，不同於後世文章的總論，其分論，更不同於後世文章的分論。後世文章的總論，只是略說全篇的大意，近似引論的性質，重要的部分在分論；莊子的文章則不然，重要的部分在總論，總論中已揭示全篇的意義；而分論，多用「寓言」和「重言」來證明總論中之演繹與歸結。⁵ 對照前述因明論式與莊子書的敘述文體結構，顯然有其辯證理路的相似模式，亦即重視題目宗旨之揭示而先總體敘論，這在因明作法屬宗支，其精采而交互拈用寓言及重言的分論，⁶ 恰似因明學的因、喻兩論式。重言是藉人說道，尤其特

重聖人、賢哲及耆宿長老之言；就世親、陳那開出之三支作法來看，已轉趨佛教因明，佛菩薩開示的聖言量，不啻爲莊子哲學演述中的重言。至於寓言，大抵藉物擬人說道，中國與印度這兩個古老國度自來寓言豐富龐雜，佛典中更蘊涵諸多的故事譬喻。

〈莊子·齊物論〉敘論「道樞」及破除儒墨是非對立的「莫若以明」，莊周拈出藉「明」究道的可能，及道法無端際的環圓中空全攝觀點。〈齊物論〉云：

道隱於小成，言隱於榮華，故有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是。欲是其所非，而非其所是，則莫若以明。

物無非彼，物元非是。自彼則不見，自知則知之。故曰彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也。雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰：莫若以明。

從莊子這段論述，可見其流露因是而明、彼此相因以明的環觀視域大智慧。儒、墨兩家學說是戰國時期的兩大主流，士人眼中的顯學，但卻各自設定自以為是的是非標準，衍生嚴重的相互對立及批駁攻擊。莊周儼然指陳明辯真諦的重要，只是未創立諸如印度因明五支、三支作法之類的方法論，概以散文敘述的認識論為主。

小成指謂道若出自偏執者的口舌，當然是主觀意識作祟的偏見，榮華是浮泛的辯詞。第二段講述一長串，全在批判偏見的是非意識無從並存，所以莊周說，即便聖人現身也不會附和這些似是而非的口水爭執，而以自然流露之智慧為照應，指涉的天道即是道家崇尚的自然之道。莊子以為至道是絕待而非對峙衝突的，道行法要合乎圓融境界的就稱為道樞。天台第九祖湛然（711-782）大師《止觀輔行傳弘決》云：「言實中者，謂法界為域法王所都，法王無偏，理性無外，受化契理，名悟。實中若作此環，如《莊子注》：『以圓環內空體無際，名為環中。』」⁷湛然大師所引莊子古注本今已不可考，但其藉由空體無際來詮釋環中道樞可應是非兩端之無窮無涯，允為諦當。莊子所謂故說不如明道的精要在此，若連著透解湛然大師的整體開示，甚至還涉及悟道契理的蘊涵。

儒墨是非之外，莊子對於名家公孫龍等的論述也有意見。

《齊物論》又云：

以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也。天地一指也，萬物一馬也。

前面述及公孫龍著《指物論》、《白馬論》等，《指物論》云：「物莫非指，而指非指。指也者，天下之所無也；物也者，天下之所有也。以天下之所有，為天下之所無，未可。」近現代學界對於公孫龍的《指物論》迭有論辯，大抵圍繞在「指」所指涉的對象是行為樣態？還是具體物象？成中英等釋「指」以為，一是指稱行為，二是指稱對象；「物」也有兩層意涵，一指潛存而不可判別的存在之場，二指具體有形之物。⁸相較於先秦哲學門邏輯論辯的滔滔不絕及詭譎莫測，唐代禪宗的師門對話勘辯極為簡捷。《景德傳燈錄》卷五云：「南嶽懷讓禪師者姓杜氏，年十五往荊州玉泉寺，依弘景律師出家……同學坦然知師高邁，勸師謁嵩山安和尚，安啓發之，乃直詣曹谿參六祖。祖問：『什麼處來？』曰：『嵩山來？』祖曰：『什麼物恁麼來？』曰：『說似一物即不中。』祖曰：『還可修證否？』曰：『修證即不無，污染即不得。』祖曰：『只此不污染，

諸佛之所護念；汝既如是，吾亦如是。」⁹從六祖與懷讓初逢會的對話，可發現唐代禪宗藉「物」探道的參修語辨特質，所謂人物行為或具象物體的指涉，對於究道者而言，為藉代之物，必須超越物的表象誘引，才能參透其本來面目（本體）；是以懷讓直接回應，（問我這越來採取何物？）說我自嵩山迢遙南下曹溪為求取何物？是不對的，未說中我真正來曹溪的目的，（我只是來參道來尋找我的本來真面目，哪是採取什麼物？）六祖又提點，（既說舉擬物象來代言本來面目、生命的本體是不對的）你要尋覓的，可以透過修證取得否？從這段公案可發現唐禪對於「物」的指涉是既藉代又超越。莊子認為藉由超越現象的非指來識透世間現象較直捷。

莊子於後兩句批駁公孫龍的「以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也。」就因明論式來看，宗支即「白馬非馬」。
〈白馬論〉云：「馬者，所以命形也；白者，所以命色也；命色者非命形也，故曰白馬非馬也。」

公孫龍這篇〈白馬論〉的立論背景很特別，正是他駐留趙國平原君（戰國四公子之一）門下為食客之生涯，更是在他騎著白色馬匹出趙國邊關之當下；關吏告訴公孫龍，趙國邊防關隘法令規定，人可進出，馬則禁止出入；遭逢此意外，公孫龍

子才有所謂：「我座下這匹是白馬，白馬非馬，絕不致衝撞法令。」關吏霎那間無語駁止他，便放任他騎著白馬出關。這樁戰國末期的名家造論故事，從其簡略背景來看，本非正式且對等的論辯；但〈白馬論〉的流傳卻較為後世所聽聞，雖然不曉此論故事背景之真實性，及其形、色特徵的邏輯論述。

當代學者林崇安教授在〈大家來推理——白馬非馬之辯——因明立式和破式的應用〉一文，透過因明論式的命題立破，發揮嚴謹辯經型態的精闢解析。林教授從因明論式舉擬守方（關吏）的立場，駁斥公孫龍「白馬非馬」色、形二特徵的論點為「不（周）遍」，理由指出公孫從形、色特徵立論的邏輯只能說：「白，非馬」，¹⁰雖然諸多後世讀者認為公孫龍的名實論述多為詭辯，但也有近現代學者贊同其尚辯而合邏輯；其〈白馬論〉便是看似合邏輯，但並不充分（不遍），若以因明論式來攻防，可能露破綻；以是之故，林教授評析若設立「白馬非馬」為因明論式之宗支，則此論證終難成立。莊子最終提出「天地一指，萬物一馬」的小結論，似流露華嚴經哲學「一切中知一，一中知一切」¹¹的「一切即一，一即一切」，及「說一即多，說多即一」¹²的一多相即義涵，大抵從現象與本體來指稱說項。

註釋

1. 五支法之外，尚有求知的欲望、疑惑、對論式的信賴、目的及疑惑的消除等五式。參姚南強主編：《因明辭典》（上海：上海辭書出版社，2008），頁23。
2. 關於第三十三篇〈天下〉的作者究竟是否為莊周，近代學者有兩派不同看法。
3. 《呂氏春秋·必己篇》「高誘之注與《漢書·藝文志》皆紀錄《莊子》之篇數為五十二篇」。
4. 參《水月全書·因明文集第二冊喻支證成》（台南：智者出版社，1992），頁118-119。
5. 張默生先生認為莊子書的四等級：第一等作品，在形式上，約可分為甲乙兩類：甲類是先總論，次分論，無結論。乙類是先分論，次結論，無總論；如〈逍遙遊〉、〈齊物論〉、〈養生主〉、〈人間世〉、〈德充符〉、〈大宗師〉、〈應帝王〉、〈秋水〉、〈至樂〉、〈達生〉等篇。〈寓言〉和〈天下〉為莊子著書的前序（凡例說明）與後跋（總述及結語），亦屬第一等作品。參氏著：《莊子新釋·莊子研究答問》（臺北：漢京，1983年），頁6。
6. 莊子的著書寫作運用所謂的三言即寓言、重言、卮言。雜篇第二十七〈寓言〉：「寓言十九，重言十七，卮言日出，和以天倪。」寓言雖是寄託之說（故事），但十說九信，比例最高；受尊重的耆宿長老之言為重言，接受度亦高達十說七信。
7. 唐·湛然：《止觀輔行傳弘決》卷第六之三，〈大正新脩大藏經〉第四十六卷諸宗部，頁349下。
8. 參閱（美）成中英、（美）理查德·斯万：〈公孫龍《指物論》中的邏輯和本體論〉，《淡江大學學報》第39卷第三期，2009年5月。
9. 宋·道原：《景德傳燈錄》，《大正藏》第五十一卷，頁240下。
10. 參林崇安：〈大家來推理——白馬非馬之辯——因明立式和破式的應用〉，《靈山現代佛教雜誌》第299期，2007。
11. 東晉·佛跋陀羅譯（六十卷本）：《大方廣佛華嚴經·初發心菩薩功德品》卷9，《大正藏》第九卷華嚴部（上），頁453中。
12. 唐·實叉難陀（八一卷本）：《大方廣佛華嚴經·十住品》卷十六，〈大正藏〉第十卷華嚴部（下），頁85上。

（待續）

六祖壇經的啓示（十）

• 何世亮

十二、無念

慧能說：「善知識！我此法門，從上以來，先立無念爲宗，無相爲體，無住爲本。無相者，於相而離相；無念者，於念而無念；無住者，人之本性。於世間善惡好醜，乃至冤之與親，言語觸刺欺爭之時，並將爲空，不思酬害，念念之中，不思前境，若前念、今念、後念，念念相續不斷，名爲繫縛，於諸法上，念念不住，即無縛也，此是以無住爲本。」

無念、無相、無住的宗旨，是金剛般若經的重點，但常被人們朝向無心、無爲、空無的斷滅方向作解釋，這是一種很大的誤解。

有僧舉臥輪禪師偈云：

臥輪有技倆，能斷百思想，
對境心不起，菩提日日長。

慧能聽到了，就說：「此偈未明心地，若依而行之，是加繫縛。」

因示一偈曰：

慧能沒技倆，不斷百思想，
對境心數起，菩提作麼長。

傳統的禪法滅除情欲，進入無心無念的地步，往往變成槁木死灰，喪失了生命的動力。

慧能所說的「無念」是正面積極的，正確地說，應該是無礙之念，真如之念。

金剛經提到的「無住」，是無所住而生其心，是無住心，不被束縛的心，活活潑潑的心念，不是空洞虛無的「無心」狀態。

慧能說：「善知識！於諸境上心不染，曰無念，於自念上常離諸境，不於境上生心，若只百物不思，念盡除卻，一念絕即死，別處受生，是為大錯，學道者思之，若不識法意，自錯猶可，更勸他人，自迷不見，又謗佛經，所以立無念為宗。」

現代西方的禪者，康非爾德說：「有許多關於忘我及空的錯誤觀念存在著，這些迷惑漸進地損害了真正精神的發展，有些人以為只要除去自我中心，就能達到忘我，有的人將空的觀念與無動於衷、無價值、無意義等觀念混淆了，有些學生以空作為逃避現實的藉口，這些不健全的空的觀念，都失去了空的真義及其自由。」

想要除去自我，要將所有的欲望、憤怒、自我中心，純化並連根拔起，超越它們，征服壞的自我，這已經是個老舊的宗教觀念了，這種苦行僧的觀念，如嚴格禁食、禁欲主義等，在許多傳統中都能找到，有時這種修行方式被有技巧地用來引發

改變狀態，但通常它們只強化了厭惡感，更糟的是，與它們一同出現的是感到我們的肉體、心智及自我是有罪的，骯髒的種種觀念，好的自我必須除去壞的自我，但這行不通的，因為沒有任何自我能被除去。

當空與缺乏和無動於衷混淆在一起時，空能在他方面將困難持續下去，如我們曾討論過的，精神修行吸引了許多受傷的人前來，他們想用這修行方式來療傷，也就是某些心理學家所說的，自我意識薄弱或是自我貧乏，在他們的精神上心靈上有著缺口，假如我們的自我意識有缺陷，如果我們永遠地否定自己，那我們很容易將內在貧乏與無我混為一談，誤認它是通往啟蒙及解脫之路。」

慧能說：「善知識！智慧觀照，內外明徹，識自本心，若識本心，即本解脫，若得解脫，即是般若三昧，般若三昧，即是無念。何名無念，若見一切法，心不染著，是為無念，用即徧一切處，亦不著一切處，但淨本心，使六識出六門，於六塵中無染無雜，來去自由，通用無滯，即是般若三昧。自在解脫，名無念行，若百物不思，當令念絕，即是法縛，即名邊見。」
無念不是沒有心念，也不是百物不思，而是心不染著，自由在地運用，無礙解脫。

（下轉第9頁）

西安巡禮各宗祖庭後

· 雲庵

由淨覺淨光二士招待僧俗五人，走一趟西安市。仍然是淨覺居士領隊，他已是長安走七趟了，加上對朝代歷史與地理形勢熟稔，不亞於有證照的領隊。六人自行，輕鬆自如。故能在實際三天半日巡禮諸多各宗祖師庭宇，還看茂陵及霍去病諸多紀念的墓上表功動物，以及最後一天的秦始皇壯觀的兵馬俑。但這非是此一趟西安行目的。真正宗旨是朝禮各宗祖庭爲要。

唐朝貞觀開元國家是黃金盛世期，國力強盛，百姓安居樂業，此時期佛教也隨著盛世而興盛，各宗各派如雨後春筍，創宗立派。漢傳佛教八大祖庭六座就在西安，二座在南方。雖是天台後裔，他宗祖師大德亦是後輩弟子所景仰。就按行程排序，記載留作個人紀念。

一、法門寺

第二天下午朝禮鼎鼎大名的法門寺，佔地頗爲廣大，寺亦壯觀。法門寺位於寶雞市扶風縣。舊寺始建於東漢末年桓靈年間，距今約有1800多年歷史，法門寺因舍利而置塔，因塔而建寺，原名阿育王寺。現今法門寺是新建築物，是台灣設計師李祖原等所設計的輝煌舍利塔，去時搭坐寺裏的載客車，每人十元人民幣。然在入門處還須走一大段路才到舍利塔，殿堂在舍利塔下。腳力若不行，則上去有點困難。中午在法門食堂用餐。回味叢林的羅漢茶。回程時轉到仍保留著的舊寺禮佛。

法門寺地宮內不僅有近800件大唐國寶重器，更有一枚佛陀真身佛指，才是吸引佛教徒的動力。佛指舍利與地宮寶物初一十五才開放，我們來的不是時候，無緣頂禮佛指舍利。

二、香積寺

香積寺是淨宗祖庭，是善導大師的住錫道場，被尊為淨宗祖庭。

淨宗有十三祖，晉慧遠大師雖是蓮社創始人，後人尊他為蓮宗初祖。然他的東林蓮社都是知識分子，而慧遠的念佛求生淨土方法是觀想念佛，實踐的是般舟三昧念佛。這種念佛方法無法普遍。來到二祖善導大師，提倡持名念佛，上中下根皆可持名念佛。持名念佛之風氣乃深入民間。故有「家家彌陀佛，戶戶觀世音。」由這二句話遍傳，乃知民間的崇信阿彌陀佛是善導大師推廣。故以善導大師住持之寺認為是淨宗祖庭。我們在善導大師之塔念佛繞塔三匝，以表追敬。

站在香積寺廣場遠眺橫貫中國中部的一座山脈，淨覺居士考驗我們，它是什麼山脈，衆人啞口，經他說明乃知是秦嶺。是陝西省關中地區與陝南地區的分界線。地理概念已還老師了。今能親歷其境，也不枉來一趟。

三、草堂寺

草堂寺是三論宗祖庭，座落西安市雲鄠區，草堂寺乃鳩摩羅什駐所及翻譯地，亦圓寂在此。一位赫赫有名的譯經大師——

鳩摩羅什。多熟悉多親切的名字，每天都會誦到的「姚秦三藏法師鳩摩羅什奉詔譯」。

年代久遠的一座鳩摩羅什紀念塔。窗戶玻璃破損塔牆有點斑駁，顯得非常古舊，我們從破窗探看，以滿足到此禮祖的興致。塔座雖不高大，但所譯經典卻高過於塔座的好幾十倍。繞塔三匝，合十默念「南無妙法蓮華經」題名。追思鳩摩羅什對中國佛教的莫大貢獻。

魏晉時期（公元401年）應後秦姚興之邀來到當時的譯經中心——長安，在逍遙園等地率領八千弟子進行大規模的譯經工作，僧叡、僧肇、道生、道融等是他譯經的好搭檔。人天交接，兩得相見，多麼漂亮的辭句。

譯著如《金剛般若波羅蜜經》、《中論》、《大智度論》、《妙法蓮華經》、《維摩詰經》、《摩訶般若波羅蜜經》等等。是佛教思想傳入中國的關鍵人物之一，與玄奘、不空、真諦，並列為中國佛教四大譯經家。因為我們每天早課都課誦法華經、維摩詰經，都是他的譯作。

這裏遊客稀少，當我們走到紀念堂，門是關著，似無法進入參觀，探頭看到一位師父坐在一角落小聲誦經。經我一問，能

否開門進入，他很客氣爲我們開門。一行人進入堂內，一一仔細瀏覽羅什的每一文獻。

今天能親臨到他的譯地，彷彿時光倒流，在逍遙園親臨其譯經盛況。

四、古觀音寺

終南山古觀音寺，寺齡始建于唐貞觀二年（公元628年），距今約有1380年歷史，爲終南山千年古刹之一。好像有觀音菩薩的寺院，香客就特別多。

這裏有一株千多年銀杏樹，是世界最美五棵樹之一。這株千年銀杏樹，爲唐太宗李世民親手所栽。遊客固然虔誠來禮拜觀世音菩薩，也有衝著這株千年銀杏樹慕名而來，雙重目的。我們不也如此心態。

傳說此株銀杏樹與龍王、魏徵、李世民有關聯。龍王不服相士的話，提早下雨而鬧水災，淹死幾百萬人，犯了天條，必是死罪。求於李世民，李世民乃與魏徵下棋，拖住魏徵。然中間魏徵靈魂出竅，龍王還是死於魏徵刀下。龍王起惡念欲報復李魏二人，李世民乃在此栽上這株銀杏壓制。既是傳說，可信度則要保留了。

五、護國興教寺

安安靜靜的護國興教寺，是玄奘三藏長眠之所。護國寺是唐代樊川八大寺之首，是法相宗祖庭。寺齡有一千多年。西元664年，玄奘圓寂，原葬於白鹿原。唐朝總章二年（669年），遷葬於此。此寺乃爲遷葬玄奘三藏的靈骨所建。玄奘塔座兩側有得意弟子窺基與圓測之塔作陪，塔座低於三藏之塔。不例外繞塔三匝，以示對玄奘三藏的崇敬。寺內有幅玄奘三藏爲二弟子說法圖。二位都是玄奘大師的傑出弟子，然在佛史上窺基名望大於圓測。窺基廣傳法相宗，因著作等身，有「百部論師」的美稱，是爲法相宗第二祖。

寺是古色，塔亦灰灰濛濛，有點辛酸，見證世法有爲法必有興衰。好像沒有見到遊客，不受繁雜音聲干擾，故能讓玄奘師徒三人安靜繼續論法。

六、華嚴寺

華嚴寺是華嚴宗祖庭，當時的華嚴寺還是世界佛教中心。

華嚴寺始建於唐貞觀年間，是唐朝「樊川八大寺院」之一，是華嚴宗的發源地。清乾隆年間寺毀於山體滑坡，惟初祖杜順與四祖清涼國師澄觀二塔尙存。杜順是華嚴宗創始人，其墓塔

建於貞觀十五年（642年）。塔爲樓閣式磚塔。澄觀世壽特長，當過七帝門師，一生弘揚華嚴要義。

於今所見華嚴寺並無大殿，唯有兩序住房，不知有否僧人掛搭，因爲未見出家人出來活動。牌樓下正中立了一塊石碑「華嚴宗祖庭」。其地亦頃裂，一片矮牆亦現裂痕。目睹現今華嚴寺，心有戚戚。曾幾何時，盛況興衰，應了世間無常，國土危脆之眞言，唉！叫人不忍。香客遊客不會來此。說也眞奇，既然寺毀於山體之滑坡，兩座聖人之塔，卻能安然穩坐不毀，還是慶幸。亦不例外，繞塔三匝，祈佛陀護佑，二塔能夠久存。

七、青龍寺

密宗祖庭。始建於隋開皇二年（582年），寺幾經易名，原名靈感寺，唐武德四年，此寺已毀廢。唐龍朔二年（662年）復立爲觀音寺。景云二年（711年）改名青龍寺。會昌五年（845年）禁佛廢寺。次年改爲護國寺。大中九年（855年）又恢復爲青龍寺至今。北宋元祐元年（1086年）以後，寺院又漸毀棄。到了1973年，經中國社科院考古研究，發現此寺有六處遺址。

青龍寺是唐代密宗道場之一，日本空海、訶陵國（今印尼）僧人辨弘、以及新羅僧人惠日、悟眞等，都曾跟隨惠果大師學

習密宗教法。青龍寺遺址見證了唐代中外文化交流的重要記載。惠果歷經唐朝代宗、德宗、順宗三位皇帝尊爲國師。

青龍寺這裏有塊立牌上寫「樂游原」，從資料得知是秦時的「宜春苑」，漢時稱爲「樂游苑」。一般人可能都會朗朗上口的「夕陽無限好，只是近黃昏。」原來是青龍寺勝景的寫照。是詩人李商隱「登樂游原」，完整句是「向晚意不適，驅車登古原，夕陽無限好，只是近黃昏。」

到青龍寺，一位約五六十歲僧人，特是好客。一直爲我們介紹寺院情況。

八、大興善寺

是隋唐皇家寺院，是中國漢傳密宗祖庭。始建於西晉年間，隋開皇三年，建都在大興城，隋文帝取城名「大興」二字，遂將寺院賜名「大興善寺」。開元年間，善無畏、金剛智、不空三大士在此院翻譯密宗佛典。猶其不空大師歷經玄宗、肅宗，作二帝之國師。寺爲當時三大譯經場之一。大興善寺乃成爲中國密宗祖庭。日本眞言宗創始人空海隨使節團到唐朝求法期間，曾在此學習密法，歸國後盛弘密法，大興善寺被尊爲密宗祖庭。廣場有一座空海紀念碑。

九、小雁塔

始建於唐代景龍年間（707至710年），屬唐朝國都長安薦福寺內的佛塔。薦福寺是為唐高宗禮佛而立，之後同一目的修建小雁塔，亦是中國三大譯經場之一。義淨三藏西行印度取經回國，曾在此寺大量翻譯經典，是中國譯經大師，後亦圓寂於薦福寺。義淨以玄奘為學習榜樣，也誓願到印度學習。他從廣洲走水路。與法顯、玄奘並稱為三大求法高僧，與鳩摩羅什、真諦、玄奘並稱為四大譯經家。另一說有不空，無義淨。總之義淨的譯經已留名佛史上。

小雁塔見證了唐朝長安佛教的興盛史。它歷經一千三百多年，至今整體完好。

十、大雁塔

大雁塔在大慈恩寺內，是法相宗祖庭。此塔建於小雁塔之前，唐太宗貞觀二十二年（648年）是太子李治為其母文德皇后追薦祈福所修建，並迎請自印度取經回國的玄奘三藏總理寺務。玄奘為了貯藏自印度取回之經像。予唐高宗永徽三年（652年）主持修建大雁塔。

何以名為大雁塔，有一說是玄奘大師西行途中，住一伽藍，見雁捨身供僧，寺僧感恩，遂築靈塔。這是在大陸百家講壇一位胡教授講玄奘西行事跡聽過。另根據中華百科載：有三說：一說如前。二說是塔基呈棋矩形，總體觀之，塔身如雁，頸向上伸，塔基如兩翼舒展，故稱雁塔。三說是釋迦牟尼佛化身為鴿有關。為與後建小雁塔有所區別，此塔加一「大」字，稱大雁塔。這裏遊客多，大家搶拍照，我們也不為人後。時已近黃昏，在辛巴克喝巧克力奶，就等著夜遊長安不夜城。

順帶一提，我們到碑林，正好看著拓碑師父正在拓碑。第一次看到拓碑過程。淨覺居士是生意人，又可算是藝文人。去碑林參觀，是他此行一目的。對書法、畫畫的欣賞也夠水準。在此他花了三千多人民幣，獲得一書二畫。

短短五天，走了十座廟塔，加上茂陵、霍去病的墓上紀念獸，又到為唐高宗李治與皇后武則天的合葬墓乾陵，看了兩座石碑，一是唐高宗的有字碑，一是武則天的無字碑。功過由後人判斷。有印象，是不可能的，只能靠相片的回憶，將之記載。

過無門洞訪如公

釋洪恩

鑿像析靈像，無門度普門。雲依能去住，風辨雀朝昏。
坐久澄諸念，因之淨六根。與師經許別，相向寂何言。

宿勝果寺

釋洪恩

竹抱灣灣路，溪流曲曲沙。中秋岩吐月，殘夜水蒸霞。
石壁垂藤葉，雲門剝蘚花。潮聲時驟至，谷口應頻伽。

重宿龍井

釋洪恩

石向曾來坐，泉亭記未殊。倚欄窺赤鯉，隔樹見西湖。
眾竅風前怒，水輪雨後孤。一泓澄侶鏡，且莫認驪珠。

周居士以銀瓶作供賦謝

釋洪恩

周顒貪佛日，妻子鹿門遊。共說無生話，同乘般若舟。
銀瓶將幻供，寶所必真修。念念如相繼，蓮開到上頭。

贈隱峯老師

釋洪恩

一室千峯隱，霸顱半室空。潮音生海月，鈴語報天風。
垂老身能健，安貧氣益雄。翻憐門外子，朝暮在途中。

(會訊第460期)

捐款芳名錄

(總計 叁萬玖仟柒佰元整)

叁仟元：劉鎮誠

壹仟伍佰元：悟徹

壹仟元：蘇蕙珍 鄭高日 鄭桂嬪 傅冠智

伍佰元：釋道益 安平BB彈芋圓達人

修欣打字行
陳文宗
李雪梨

方宏鍊 高淑惠 謝金花 許汝櫻

陳羿宏 江柏興 許瑞吟 顏高龍

盧明宏 吳燕靜

叁佰元：瑞展化工原料有限公司 楊施雪華

徐黃貴美 徐婉珣 徐淑媛 徐鈺銓

李依璇 林世豐 韓立銘 韓慧玲

貳佰元：	王建宗	王建勳	王奕鈞	林融唯
------	-----	-----	-----	-----

吳申隆	吳申戎	吳令未	吳舜珊
-----	-----	-----	-----

蕭依慧
邱治民
邱郁潔
顏蓮蓉

宋沛玲 宋佩庭 宋孟霖 韓麗玲

壹佰元：王延銘 王昱絜 王滿足 王智美

王懋安	王怡青	王嘉言	王肱源
王雨宵	王人璋		
王秀昌			
王叔珍			

李白彩娥
李王美枝
李璟萱
李銘華

林賢雲 林依薇 林愷玄 林文東

黃怡瑄 黃郁儒 黃秋南 黃淑玟

黃有穎	黃怡錦	黃健展	黃健銘
-----	-----	-----	-----

黃汝衍	黃作深	黃子與	黃素屏
黃廷要	吳寶蓮	吳高可秀	吳王玉蓮

韓怡君 韓立仁 韓孝宗 韓葉蕉

壹佰元：鄭敬豪 張靜芳 張吳碧華 張黃秀鸞 張文夏 郭榮欣

陳國華 陳紫雲 陳儀婷 陳儀姍 陳儀潔 陳昱達

更	更	更	更	更	更
雪	曉	樵	政	素	美
芳	晨	岡	友	芳	貞

東言云	陸耳注	陸金美	陸仁作	陸月英	陸素珍	陸海鏡
土膏代						
土名古						
土進王						
午亭愈						
午愈旋						

許富程
許一中
許峻傑
許文洲
許蕊育
楊子磊

楊耀任 楊朝鈞 洪鳳珠 劉葉蕉 劉孟琴 劉鶯嬌

劉育瑄 謝承叡 謝誌仁 謝勝安 侯燦榮 侯婉茹

侯汶其 徐明汶 郝來好 曾秀娥 曾寶妹 曾月里

曾晨婷 邱昱誠 邱徐日春 邱李素眞 邱玟諠 江英嬌

彦愛好 魚幸移 魚煇布 魚溜 魚煇貝 魚矛鱗

可應壬	可胤菁	可睿丞	魯宗霖	賀柔岑	萬世光
-----	-----	-----	-----	-----	-----

朱加慈
葉伽汶
葉信麟
唐陳瓊花
唐景星
吳幸娟

吳惠蘭 吳盈進 吳瑞章

108 年12月份收支明細表

收入	上月結存	\$603,361	90
	本月收入	\$ 39,700	00
	劃撥帳戶利息收入	\$ 18	00
	收入總計	\$643,079	90
支出	<u>教育文化支出</u>		
	福田雜誌第 402 期印刷費用	13,400	00
	福田雜誌郵寄費用（國內）	3,258	00
	福田雜誌郵寄費用（國外）	2,494	00
	劃撥代金手續費	55	00
	贊助口足畫藝	2,000	00
	供養法師（他寺）	3,000	00
	<u>濟助支出</u>		
	許 ○ 和	2,000	00
	許 ○ 笑	2,000	00
	李 ○ 興	2,000	00
	葉 ○ 華	2,000	00
	吳 ○ 霖	2,000	00
	黃 ○ 勇	2,000	00
劉 ○ 陞	2,000	00	
劉 ○ 溫	2,000	00	
黃 ○ 健	2,000	00	
王 ○ 吉	3,000	00	
蔡 ○ 慶	3,000	00	
	支出總計	\$ 48,207	00
本月合計		\$594,872	90
收支比較		121 %	

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

湛然寺福田功德會



12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。



西安市雲鄠區草堂寺鳩摩羅什塔座

• 贈 閱 •

■ 中華民國一〇九年一月十五日出版
■ 佛曆三〇四七

■ 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