

福

田



405

卍 佛教月誌 卍

◎中國佛教會例行大法會，庚子年正月十八日（109年2月11日）

，假白河大仙寺舉行「仁王護國法會」，全台僧俗二千多人雲集大仙寺三寶大殿，恭誦《仁王護國般若波羅蜜多經》，回向中華民國國泰民安，百姓安樂。祈求新冠肺炎早日止息，人人免於恐懼。

◎台南市佛教會，擇於109年3月6日下午，假台南西華堂，召開第廿七屆第三次理監事會議，討論年度事誼。

◎台南市竹溪寺，於108年12月至109年2月，舉辦文物特展，並一系列文化資產講座。

◎台南市佛教會監事黃美月居士，於109年2月13日往生佛國，台南市佛教會理事長暨理事等前往靈堂普佛一堂。

◎佛教玄奘大學108年11月召開第九屆董事會第七次會議，改選董事人事，由性廣法師當選理事長。

◎前中國佛教會理事長暨世界華僧大會會長淨心長老，於民國109年2月15日安詳示寂。謹於3月1日茶毘，擇於3月15日，舉行告別讚頌法會。



本期目錄



封面：藍石念珠 大明攝

1．佛教月誌

2．釋《法華經·常不輕菩薩品》——持經得六根清淨成佛之上品功德(二)……智者大師等

7．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(四)……明了

12．法華經的佛陀觀——久遠實成佛(二)……田村芳朗著
依 觀譯

18．嵯峨嵐山的臨濟宗天龍寺及其曹源池風華(上)——日本京都古刹參禮之二……黃朝和

23．論印度大乘佛教與《楞伽經》的教導(三)……林維明

26．六祖壇經的啓示(主)……何世亮

29．十仙PK釋迦(四)……雲庵

31．梁皇懺義……水月

32．湛然詩鈔

33．一〇九年二月份會務報告

封底：西安市雲鄠區草堂寺鳩摩羅什塔座

釋《法華經·常不輕菩薩品》—— 持經得六根清淨成佛之上品功德（二）

• 智者大師等

二、別釋經文義

〈常不輕菩薩品〉之偈言：

（威音王佛），是佛滅後，法欲盡時，有一菩薩，名常不

輕，時諸四衆，計著於法，不輕菩薩，往到其所，而語之言，我不輕汝，汝等行道，皆當作佛。諸人聞已，輕毀罵詈。不輕菩薩，能忍受之，其罪畢已，臨命終時，得聞此經，六根清淨，神通力故，增益壽命，復爲諸人，廣說是經，諸著法衆，皆蒙菩薩，教化成就，令住佛道。不輕命終，值無數佛，說是經故，得無量福，漸具功德，疾成佛道。

我於前世，勸是諸人，聽受斯經，第一之法，開示教人，令住涅槃。世世受持，如是經典，億億萬劫，至不可議。時乃得聞，是法華經，億億萬劫，至不可議。

諸佛世尊，時說是經，是故行者，於佛滅後，聞如是經，勿生疑惑，應當一心，廣說此經，世世值佛，疾成佛道。（《

大正》9，頁51中—下）。

（一）在《法華文句》中智者大師說：

1. 宏宗得流通之妙益，名常不輕是人一，凡有所見是理一，皆悉禮拜是行一，而作是言是教一。此是開權顯實之四（種）一也。

2. 文云：不專讀誦經典，但行禮拜者，此是初隨喜人之位也。隨喜一切法悉有安樂性，皆一實相。

3. 隨喜一切人皆有三佛性，讀誦經典即了因性，皆行菩薩道即緣因性，不敢輕慢而復深敬者，即正因性。敬人敬法，不起諍競，即隨喜意也。

4. 不輕深敬是如來座也，忍於打罵是著如來衣也，以慈悲心常行不替，即如來室也。

5. 又深敬是意業，不輕之說是口業，故往禮拜是身業。此三與慈悲俱即誓願安樂行也。

6. 毀者之失，生瞋恚心，不淨者，不受，四一也。罵言無智，智知於理，既言無智，不受理一也；比丘即不受，人一也；從何所來不受，行一也；虛妄授記不受，教一也；經歷多年常被罵者，結不受，開權顯實之四一也。（頁141上）。

7. 著法者，是法不可示，若定謂是有，即是著法。乃至定前謂是，非有非無，亦名著法者。

《佛藏》云：刀輪害閻浮人，其失猶少，有所得心說大乘者，其罪過彼也。

《大論》云：執有與無諍，乃至執非有非無，與有無諍，如牛皮龍繩俱不免患。

《中論》云：諸佛說空法，本為化於有，若有著空者，諸佛所不化。若定言諸法，非有非無者，是愚痴論。若失四悉檀意，自行化他皆名著法，若得四悉檀意，自他俱無著也。（頁

141中）。

（二）在《法華義疏》中吉藏大師說：

1. （不輕）菩薩用三業破病弘經。一者身業禮拜，二者口業讚嘆。所以身敬者以一切眾生皆有佛性，是當來佛，今欲敬於當來佛故禮拜之，口嘆亦爾，以皆有佛性當得成佛故歎當佛也。身口既有敬嘆必經意地，故具足三業弘法華經也。

律云：比丘不禮俗人，今云禮四眾者，大小乘法異，如《涅槃》云：有知法者，若老若少，皆應恭敬。

2. 問：于時何故行敬歎事弘一乘耶？

答：不輕（菩薩）弘經凡有二種，一者密說，二者顯說。行於敬嘆即是密說一乘，後得根淨具智慧神通，顯說一乘。所以前密後顯者，末世之時，增上慢人，惡強善弱不可頓說。（

《大正》34，頁616下—617上）。

3. 深敬汝等者，顯眾生有正因佛性也。而言深敬者既有佛性，即是當佛為敬之極，故示深也。

又眾生有佛性是甚深義，故言深敬。行菩薩道者明緣因佛性也。雖有佛性要須修行乃得見也。當得作佛者，本有佛性，

今復行因具緣正二因義故得成佛。

然經云一切衆生本來是佛，於緣謂非佛，如長者見窮子是己兒，而窮子自謂客作，非長者兒，是故現佛於緣成當也。

又此中未堪說衆生本來是佛，但得說當成。後顯說中方得明諸法從本來常自寂滅，相即是佛也。（頁617上）。

4. 問：常不輕弘經與法師品三事何異？

答：常不輕（菩薩）具足三事，有慈悲心，方能行於敬嘆，即是入如來室，忍於打罵謂著如來衣，深敬汝等即是了知諸法常寂滅相，謂坐如來座也。

經歷多年常行此事，即是以不懈怠心爲四衆說法，又即是四安樂行。以知有佛性，佛性即是第一義空，謂空寂行。既行敬嘆，即是無憍慢，能忍打罵，寧有嫉心？經歷多年忍苦弘道，則具大慈悲，故備四行也。

5. 明善人與惡人得果：

(1) 聞法能持果，此中（經）云二十千萬億偈者即是首盧偈也。即得如上眼根清淨，下得第二得根淨果。

(2) 明得延壽果，是大士體法無生滅，寧有心於存亡？但欲

爲物弘經，故示有長命耳。

(3) 常不輕（菩薩）得八果。約位有三：初得根淨，謂內凡三賢之果；二得根常淨，即得初地已上，得無生忍了悟一切法本來寂滅故根清淨；三得佛地果，未得根淨之前則十信位，而弘經故此人具五十二位賢聖也。

八果不出三報，初四是現報，次一是生報，後三是後報。

(4) 得果中有二，一得惡果，二得善果。前得惡果，後得善果者，由打罵常不輕故得於惡果，後信伏隨從故得善果。

問：經云：諸佛菩薩不爲衆生作煩惱因緣，云何禮拜讚嘆生其惡因，後令其得苦果耶？

答：有二種義，一者增上慢四衆惡已成就必墮地獄，今禮拜讚嘆爲作出地獄因，得佛之緣，非是生彼惡也。所以知爾者常不輕未禮之時，已是增上慢，爾時已執小不信大，是謗方等人也。

二者如世良醫，治病有二：一者與美藥即病差，二與苦藥，初雖不悅，後必安樂，諸佛亦爾。

(5) 問：譬喻品云：謗法華人入阿鼻獄逕無數劫，今何故但

千劫耶？

答：四衆若直爾，起謗即如彼說，今聞不輕，惡爲其說，雖謗毀籍，此力故受苦則輕，及後得信解。

(6)問：不輕爲是實行，爲是權行？

答：既壽量之迹，則知是權行也。(《大正》34，頁617上一下)。

(三)在《法華玄贊》中窺基大師說：

1. 比丘與菩薩之分：菩薩比丘者，顯是菩薩而非比丘，若是比丘而非菩薩，皆非此行，初不可怪後犯戒故。

2. 佛性與如來藏之分：我深敬汝等不輕慢者，有佛本性，住種姓故，此敬，報身如來藏也。皆行菩薩道，當得作佛者，有種姓者，若起習性，發心修行，必得佛故。

又依法身如來藏故，一切皆有我深敬汝，若行菩薩道，發起修習報身如來藏者，當得作佛。

3. 《無畏德女經》說：菩薩爲度憍慢瞋惱諸衆生等，令彼得起迴向之心。又爲長衆生諸善根本，是故菩薩禮諸衆生。

問：此初四衆，凡逢皆禮比丘尼與白衣，豈不犯耶？

答：菩薩比丘不作是禮，禮即有犯。今作是禮所以不犯，

菩薩於性罪必持，遮罪有犯，勸利大故，若但比丘非菩薩者，禮即有犯，不禮無犯。

又禮衆而不犯，獨禮一而便虧。又敬佛性，非禮身故，既不專讀誦，亦不專禮拜，二事兼故。

新學比丘禮維摩足(居士足)，未有知故非舊學故，然有解言，其此比丘不行讀誦，但爲禮拜，若爾應言，不讀誦經，何用專字，故知不專讀誦，亦不但行禮拜，是此中意。

4. 受持法華經之勝果有三：一聞法能持，二六根清淨，三增壽說法。

若常不輕，不先披讀像法之中法華經者，豈於臨終聞即能持？先不修因，果如何起？已前禮拜是四十心位，聞法根淨四善根位，增壽命故得大善寂(家)，漸爲理觀，觀眞理故。

5. 惡人從化有二：一惡人從化，二所化轉多。大神通力增壽根淨，樂說辨力，憶偈說法，大善寂力，漸爲諦觀，聞法解理。

6. (常不輕)命終之後，心無所畏，釋爲：一遇佛說法，

二遇佛持誦。此二在凡四十心位，由如此故，三得六根清淨，便入初地，四除五怖畏，得四無畏。故知常得六根清淨，入初地中，菩薩理應住生死以化物。

常值佛者，未入十地。不遇諸佛，如破漏船，自不能度安能度人？如以少湯投大水池，初雖少消後還冰積。煩惱未離，不遇佛者利生亦爾，故增自行必須遇佛。

(1)《華嚴經》說十地中言，是菩薩得歡喜地，所有怖畏即皆遠離。所謂不活畏、惡名畏、死畏、墮惡道畏、大眾威德畏，何以故？是菩薩離我相故，尚不貪身，況所用物？是故菩薩無不活畏。心不希望恭敬供養，我應供養一切衆生，供給所須，是故菩薩無惡名畏。遠離我見，無我相，故無有死畏。又作是念，我若死已所生必見諸佛菩薩，是故無有墮惡道畏。我志願無與等者，何況有勝？是故無有大眾威德畏也。

(2)依《論》釋無畏有二：一菩薩無所畏，二佛無所畏。佛無所畏，正等覺等是。今菩薩（指常不輕）無所畏，一爲衆生說法無所畏，一切聞能持故，得諸陀羅尼故，常憶念不忘故，後三並名，在大衆中說法無所畏。一、知一切衆生欲、解、因緣

，諸根利鈍，隨所應而爲說法故，二不見十方有來問難，令我不能如法答者，不見如是少許相故，三一切衆生聽受問難，隨意如法善能決斷一切疑故。

離前五怖畏，得此四無畏，入於初地，後入八地方離怖因。

7.經得大勢至當得作佛，釋曰有三：初會，初行惡行果，二會，中途從化果畢，後會，古今衆。

問：善現聲聞猶住無諍之行，將護衆生而爲利益，何故菩薩強記四衆令他打罵招斯罪報？

答：菩薩地言：菩薩常以安隱樂教化衆生，非安隱樂，如實知之，隨力方便教化斷除，若初苦而後安，彼雖憂惱，要當饒益，是則菩薩依巧方便，若初雖樂而後不安，彼雖憂苦，不欲去之，以方便力要爲斷除，何以故後必樂故，今者不輕觀初雖苦，後還化導令入道故。（《大正》34，頁839下—840下）。

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（四）

• 明了

3. 肯定漢譯佛典之價值

導師雖不囿於民族感情，但對於漢傳佛教的價值，卻也高度肯定。當其時，南傳佛教人士與日本佛教學者，強調梵巴（藏）原典的價值，漢譯佛典受到貶抑，漢傳佛教被邊緣化，導師奮力支撐獨木，將「漢譯聖典的價值」作了全面爬梳，發出拋地有聲的回應。他在《華雨香雲》〈中華大藏經序〉中說：

（1）吾中華之華文系大藏，特詳於中五百年之菩薩學。上則聲聞三藏，既衆部以兼明；下則祕密經軌，亦大體已斯具。歷代持弘，餘惠遠及於越南、韓、日。（頁207）。

（2）原華文之聖典譯傳，起於漢元壽。佛書編目，著於晉道安。大藏刊行，始於宋開寶。由中華傳韓、日，集錄刊布，代

有勝業；刊行藏經而可考見者，蓋三十二種矣。佛法爲究極無上之道，隨機利見，流衍不同，而唯華文大藏，足以統五天千五百年聖學之全；窮源竟委，得以見佛乘一味之眞。吾中華佛子，寧不引以自慶耶！（頁207-208）。

四、導師主張重建龍樹中觀學——「緣起性空」的佛教核心思想

（一）聖者龍樹對於佛法之特識，導師在其《中觀論頌講記》這樣說：

龍樹對佛法有特殊的認識，高深的見解。他的見解，本即是佛的見解，不過龍樹將其掘發出來罷了。這裡分兩點說：

1. 大小（乘）無礙：

依龍樹菩薩，不論它是大乘也好，小乘也好，而因緣所生法即空，是大小乘共通的真理，離了緣起相應空義，大小乘都不徹底。

佛法是一味的，不過愛獨善其身的，學佛法則爲小乘；若以利他爲主的人，學佛法則成爲大乘。在佛法本身只有一味，平等平等的；小乘與大乘的原理是一樣，這是龍樹對於佛法的特殊見解。

小乘於一切空義不肯信受，他說《阿含經》沒有這種空義。其實空義在《阿含經》中，可說處處說到。這近乎中國天台宗的通教一樣，可以通大通小，大小乘人都通達性空，是一致的。

龍樹這種大小無礙的見解，是最有價值，最有意義的一點。

2. 世出世法無礙：

世間法與出世法，普通人很難貫通。一般注重世間事的人，偏重世間法；世間事雖然也有好的，但沈醉於世間法中，乖違真理，爲世間現實境界所拘束，不能達到超脫境界，不見真理。

至於那些談出世法的人，每每以爲離了世法有出世法，以

爲世法與出世法是不能融通的，必將世法除得乾乾淨淨，才可以出世。如有所得小乘人求涅槃，以爲生死與涅槃是兩樣的，煩惱與智慧是完全隔別的，必要離世間才能出世。這兩種人，都不能於世出世法無礙貫通。

中國六祖大師也說過：「佛法在世間，不離世間覺；離世覓菩提，猶如尋兔角。」應知真正的出世法，並非離世才出世。若能真實了解佛法真義，不離世間法相，而達到出世法，做到世出世無礙。

依龍樹看來，其本相真理是一樣平等的。合真理的即是出世法，違了真理則成爲世法。譬如水性，若是順流向東，則流入大海；若洶湧逆流，則成潮汐。是故若能於世間法了解真理，即是出世法。

可知龍樹造此（中）論，於佛法中，是有特別高見的。（《中觀論選頌講記》，頁31-33）。

（二）導師說要重建龍樹菩薩之「中觀學」，中觀是怎樣？導師在《中論講記》中說：

1. 約事理方面說：事與理怎樣中？佛法曰「如實」。欲說

明宇宙人生真理，必要如實。如者，如如不異；實者，不虛不妄，不錯誤。

對於諸法事理之了解，一錯則不中，不如實。衆生從無始以來流轉生死，皆由有根本無明，對於宇宙萬有的事理都不了解，好像戴了有色眼鏡，或凹凸眼鏡，看什麼都變了樣，故成顛倒。若如實知諸法事理，則不顛倒。

所以任何人能依諸法事理的本來面目（真相），恰恰當當而了解，一點不變樣（如），不錯亂（實），就是中。

我們有各式各樣的錯誤，其中根本的，不合諸法真相的見解有二，就是「有」與「無」。由不了諸法真相，無說有，有說無，則成顛倒。佛以了達諸法真相，有則如實知有，無則如實知無；有不說爲無，無不說爲有。若有說爲無，則成損減；無說爲有，則成增益。

故佛說法是如實說，即中道，不增不減。諸佛說法，皆不離中道。

2. 就行持方面說：要有方法才能解悟，修行方法亦要中道。能了達諸法實相而修行，即中道；若不中，則精進修行亦無

成效。

佛世有比丘精進修行，而終不達目的，後來佛問他在家習何業？答曰：「好彈琴。」佛問：「你彈琴的弦線，若太緩或太緊怎樣呢？」答曰：「緩或急，都不能發出好音。必要不緩不急，恰恰好，才能發好的音。」佛說：「修行亦如是。」要不緩不急，就是中。恰好即中道，即佛法，若懂佛法修行，則處處中道。

佛法一貫以中道爲精神，修行要適當的合乎中道。把握了中道，這才能明中道之理，行中道行，證中道之果。（頁21、23）。

3. 「中」以空爲相，導師說：
中以空爲相，亦可說中以空爲門。《心經》云「是諸法空相」，即中。許多人不解空義，聞說空即驚怖，以爲空即一邊。但依佛法說空，是平等真理。

佛說除無明之根本方法，就是空；衆生之根本執著，即著實有。若此執不除，一切修行，不得解脫。

《法華經·譬喻品》說：長者引諸子出火宅，諸子不肯出

，長者心甚急切。因為出火宅，「唯有一門而復狹小」，若不透過門，即不能了生死，三車都不能取得。此門就是空門，離了空、無相、無願三解脫門，則不得真實，必要從空離一切執，名為中。

本（中）論文中多說空，若不以空除執，不能了諸法實相。「中」是形容詞；中，要由空而顯發，不了解空，不得中道。究竟空是什麼？第一要知道，空，不是沒有。若以為空就是沒有，則於佛法為大錯誤。（頁24-25）。

（三）緣起性空——空以緣起為依。導師說：

我們學空修空，必依緣起而觀。什麼是緣起？緣，就是關係條件，現實的每一法，都依種種的關係條件而生起。宇宙萬有，一切存在的東西從何而有？佛法的總答覆：以緣起。

一切法不離緣起，例如這杯子，要原料、人工等種種關係條件才成功。大而人類，小而螞蟻，一草一花，乃至一家一國一世界，亦皆緣起。不論大小事物，莫不依因緣而起；學佛應先以此為根本。

古人說佛以因緣為大宗，離緣起則非佛法。故佛教與其他

宗教不同，其他宗教必說有上帝、有天主，或說有普遍心靈，有絕對理性等，這都是不達因緣，佛法說它是外道。

依佛法看，一一法都含有深義，即是空義。例如這講堂，一般人的看法，都認為實有。依佛法亦說有，是幻有，假名有，即是緣起有，這個「有」即包涵「講堂空」的意義，以講堂無實性故。

常識上認為實有，是根本錯誤，要了解幻有緣起，即相應空。

本（中）論之空義，依緣起因果法而顯示：中即緣起，依緣起說空，則事理無礙。常人不了緣起，把空義看為沒有，就大錯特錯了。

今總揭本（中）論之空義：(1)空非沒有，(2)空依因果說，(3)因空才有因果。此與常人觀念之空，相去遠矣。

本論依中道為宗旨，要證悟中道，就要發明空義；要發明一切皆空，必須理解緣起法，依緣起法才見空，必依空才見中道，這是本論的根本立場。（頁27-28）。

（四）以《中論》之「緣起性空」評判天台宗與禪宗

1. 天台宗三諦思想及三觀法門有人說來自《中論》，也有人說來自《仁王經》與《菩薩瓔珞本業經》，最後由龍樹菩薩空有無礙思想引發才完成。導師在《中論講記》引用龍樹菩薩之《中論》說：

(1) 諸佛依二諦，為衆生說法；一以世俗諦，二第一義諦。沒有說三諦之說。

(2) 若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃。導師認為要得第一義諦而解脫涅槃，一定要依俗諦與第一義諦。以此二諦批判天台宗之三諦三觀之解脫論。

2. 中國禪宗由印度禪的另一特性是如來（藏）禪的思想。

印度禪主張衆生同一「真性」，但為客塵所覆，不能顯了。這種思想從達磨「理入」的體悟同一「真性」，到惠能的「自性」或稱「法性」、「佛性」，都屬於達磨之如來（藏）禪，肯定衆生有「清淨的本性」。這有導師所判大乘三系中之「真常唯心論」之思想，也與導師所推崇之「性空唯名論」之緣起性空思想不合，故批評禪宗之「道體論」、「佛性論」等皆非佛教「緣起性」思想。以前述《印度之佛教》內容可判為外道。

二〇〇六年人間佛教創始者印順導師圓寂以來已經十年了，在此十年中法鼓山聖嚴法師、中台山惟覺老和尚、楞嚴山妙蓮老和尚及吾師天台宗第四十六代祖師湛然寺住持水月法師等自中國傳來台灣，復興台灣佛教的高僧也相續入滅了。我懷念導師，也憂慮台灣佛教未來。

二〇一七年三月十一日於台南市寓所

主要參考資料

一、印度之佛教。

二、華雨香雲。

三、佛在人間。

四、性空學探源。

五、中觀論選頌講記。

六、邱敏捷博士著《印順導師的佛教思想》。

七、江燦騰博士《當代台灣人間佛教思想家》。

八、《弘誓》雙月刊第二二及二二六、二二七期，〈止觀法音，覺諸世間〉及〈教觀雙美的慧思學說〉。

九、其他著作不詳列。

法華經的佛陀觀——久遠實成佛（二）

田村芳朗 著
依觀 譯

二、久遠釋迦與教相判釋

釋迦之入滅與永遠性 對於釋迦之入滅，既已提出取代釋

迦得以窺見永遠的佛。此即是提出久遠釋迦說的第二個理由，是真實的理由。

教判論上的久遠釋迦 但如此久遠的釋迦說在理解上，有其困難，如前所述，在中國的教相判釋中，認為涅槃經是在揭示真正的永遠的佛，彼之所述，在法華經之上。所謂的教相判釋，是指對於諸經的價值作優劣的配列，五、六世紀的南北朝時代，為數眾多的經典被翻譯介紹於世，所有經典被統攝整理，並作價值性的配列，評定何者應置於最高位置，遂產生種種的教相判釋。在《法華玄義》卷十，天台智顗介紹最具代表性的教相判釋之外，並給予論評，據彼所述，最具代表性的，江南有三師，江北有七師（南三北七）。彼等所議論的是，揭示空超越歷史的久遠釋迦現實的呈現。換言之，從現實的歷史的釋

迦得以窺見永遠的佛。此即是提出久遠釋迦說的第二個理由，是真實的理由。

理的般若經被置於根底，進而是安於其上的法華經、華嚴經、涅槃經等代表性的經典其價值應如何配列的問題。對於法華經與華嚴經的優劣，爾後形成久遠釋迦與毘盧遮那孰優孰劣之爭議，但在此時期，是就彼此的真理觀而議論。就結論而言，華嚴經被視為是在述說真理（法）之純一性，故判定為頓教，法華經是述說真理之統一性，故判定為是萬善同歸教，江北的學者將述說真理之純一性的華嚴經置於最高位。另一方面，江南學者著眼於佛之永遠性，認為真正就此予以說明的，是涅槃經，故判定涅槃經為常住教，應位於最高階。法華經雖也透過久遠之釋迦而揭示佛之永遠性，然其所述不徹底，故較劣於涅槃經。

就依據佛陀觀乃至佛身論而將涅槃經置於法華經之上的教相判釋而言，可以揭舉的，是劉虬（四三八～四九五）的「五時教判」。淨影寺慧遠（五二二～五九二）《大乘義章》卷一的卷首曾予以介紹，據彼所述，對於永遠，法華經在「如來壽量品」中，使用五百萬億塵點劫之譬喻，如同說為「倍於上數」，但此仍屬有限的，仍在時間之內，故不能揭示真正的永遠與無限。反之，涅槃經揭出法華經所不得見的佛性乃至法身常住，而此佛性或法身常住之說，乃是意指永遠的佛存在於吾人之中，是以超越時間與空間的方式揭示永遠的存在，因此，真正

的永遠是由涅槃經所確立，據此而作出法華經是不完全之教（未了義教），而涅槃經是完全之教（了義教）之結論。或將涅槃經判定為常住教。

立於同樣見解的，是撰述《法華義記》的光宅寺法雲。法雲在注釋法華經時，對於最具特色的一乘妙法不惜其贊嘆之辭，但對於久遠釋迦，卻給予如同劉虬所作的評論。亦即「如來壽量品」的「五百塵點劫」之譬喻等，只是佛以神通力暫時延長其壽命（神通延壽），當神通力弱盡，壽命亦盡。要言之，只是時間延長，並不是真正的永遠。如同江南的學者，同樣著眼於永遠性的法雲，將注意力移至涅槃經，認為法華經是「會前開後」，亦即是統一諸經（前），是由此過渡至涅槃經（後）。

繼光宅寺法雲之後的天台智顗，正如對於種種教判議論下休止符，彼乃處於將佛教予以統一的階段。因此，智顗以說明一乘妙法的法華經為其要旨，努力樹立統一佛教的體系。基於此一意圖而將法華經視為最高位，對於法華經的久遠釋迦是著力於強調其最為殊勝。借助於重視現實的中國人的思考方式，智顗認為應就具體的現實（事）見普遍的真理（法）與永遠的佛，據此而給予基於現實之釋迦而立的久遠釋迦相當高之評價。對於就具體的現實（事）而見普遍的真理，在《法華玄義》中，經常是以「即事而真」「即事顯理」等表現，對於久遠之

釋迦，基於認為此乃是永遠而具體的佛，故以三身中的報身配之，《法華文句》卷九在注釋法華經的「如來壽量品第十六」時，對於久遠之釋迦，是說為「正在報身」「正意是論報身佛功德」。

佛之永遠性與具體性 當時對於永遠性與具體性，亦即對於應立三身之何者為主位盛行議論。亦即作為真理身，法身是無始無終的，是抽象的；作為因行果德身，報身富於具體性，就因行而言，是有始的，就佛果報（果德）而言，是永遠的，可說是有始無終的；作為現實身，應身是具體的，但欠缺永遠性，可說是有始有終。最後既能滿足永遠性，又能滿足具體性的報身被相中。天台智顗將久遠的釋迦視為報身佛。換言之，久遠的釋迦不是抽象的理身（法身），而是具現於現實界，於其中實證，是具有如此作用與功德的佛。現實的釋迦（應身）是其顯現。但若純粹就永遠性而言，有始有終的現實釋迦（應身）固然無庸贅言，有始無終的久遠釋迦（報身）就其是有始而言，也是有限界，從而再回顧於無始無終的法身佛。天台智顗雖強調報身的久遠釋迦，但又以法身之毘盧遮那補強，提出「所成即法身」之說。

如是，對於久遠釋迦、毘盧遮那、阿彌陀佛等佛陀，究竟是著重於其具體性而視為報身，或著重於永遠性而視為法身產生

議論，對於彼此之間的優劣也有爭議。例如著重於永遠性時，認為法身之毘盧遮那較優於報身之久遠釋迦；著重於具體性時，則認為法身佛過於抽象，故報身佛立於上位。對於同一尊佛，也有同樣的議論。例如阿彌陀佛究竟是法身或是報身之論。

如此的議論，當然與實際的信仰有關。就實際的信仰而言，其所探求的是，作為崇拜對象（本尊）的佛。進而是具有人格性的，具象的佛。此中，所期望的是，常住不滅。為滿足此兩者，故提出報身佛。尤其是日本，更具有就近探求崇拜對象的傾向，永遠性被置之度外，提出現實身（應身）的情況亦可見之。就釋迦而言，是出現於印度的現實的釋迦。在教學上，有「法中論三」「報中論三」「應中論三」等之議論，所謂的「應中論三」，是立應身於表面而論三身之意。作為就近的崇拜對象而立的應身佛進而被加上宗派色彩，進而演變成以宗祖作為崇拜對象。就一般的宗教而言，此即是教祖崇拜，此中神賜能力的信仰佔有極為重要的要素，日本因於其閉鎖社會的宗派性較強，遂有以宗祖為崇拜對象乃至作為本尊的現象產生。總地說來，在日本，本尊是被現實的就近的看待。

三、本覺思想與久遠釋迦

不二、絕對的探究 在哲理上，思考超越限定的現實的永遠與普遍的世界與存在，自是當然，因此，法身佛被視為是究極

的。仍以日本為例，以叡山天台為中心，本覺思想大為發展，所謂「本覺思想」，是在探究超越現實的二元相對的「不二與絕對」的世界，就佛教哲理而言，可說是最高階段。例如生死觀，通常是以不死永生之形探求永遠的生命。但此乃是出自捨死而取生，生與死是相對的，是對立的，此不能掌握真正的永遠絕對的生命。因此，在佛教中，原始經典既已提出生死之超越與否定，大乘經典更是強調生死之不二與一體。漢譯的術語是「無生無死、不生不滅」「生死不二、生死一如」。從中感得真正的永遠絕對的生命。在淨土觀方面，可說也是相同。真正的永遠絕對的淨土是從超越彼此的相對與對立所感得。此稱「娑婆即寂光」。「娑婆」一語是梵語 *sahā* 之音寫，可意譯為「忍」。是指此生死的現實界，此世界是忍苦的世界，故稱為娑婆（忍）。寂光是常寂光土之略語，意指超越生死的絕對淨土。真正的永遠的絕對的淨土在於超越娑婆與淨土之對立，因此使用意味絕對淨土的「常寂光土」一語，稱為「娑婆即寂光」。佛陀觀也是相同，真正絕對的佛出現於超越佛與凡夫之對立的「佛凡不二」之中。本覺思想即是此不二與絕對之推進與窮盡。將前述的佛凡不二套用於佛身論時，即是強調超越限定的現實相的無相無作之法身。此乃是超越具象（有相）、造作、個體等一切限定的特殊相，故於心中觀普遍的理（理性）。例如

在《眞如觀》（相傳是源信所撰）中，提出「稱釋迦如來為毗盧遮那。……毗盧遮那即法身也」「唯性無相」「理性佛」「知一實眞如之理為我身。此則歸於本覺眞如之理也」「我則眞如，我是佛也。眞如是實佛故也」「思我則眞如也，同於思我則大日也」之說。將法華經的本門久遠的釋迦視為普遍的法身。例如在《枕雙紙》（相傳是源信所撰）中，指出「於本門壽量說佛久遠成道，皆假施設。實則與如來藏理，不論成或不成，無始中終之差別。何以論久遠與今日」「為利益衆生，為起信而說五百塵點。……此皆假說。故本門成道，亦皆假說」「事之成道，爾前、迹門或本門皆假施設。……故云理開三身」「實相無始中終。三千常住本有所具故。……不生不滅。此實相己心所具」，認為法華經的「如來壽量品」的五百塵點之譬喻以及久遠成道之說，是為根機低劣的衆生所設的方便說，就本來而言，不論成或不成，法華經的本門的眞意在於普遍之理的法身。此稱「理顯本」。

徹底的肯定現實 日本天台的本覺思想的進一步發展，是在中世提出徹底的肯定現實之說。再以生死觀為例，此乃是認為永遠與絕對生命可從超越生死之相對或對立的生死不二與一如見之。據此而見現實的生與死，依通常認為生與死是對立的立場而言，死應予以否定，應捨；生應予以肯定，應取（不死永

生），但不只死應予以否定，應捨，生也是如此（無生無死，不生不滅）；不只生應予以肯定，應取，死也是如此（眞生大死）。不只是生，死也是永遠的生命的現實活動的一種現象，故應予以肯定。有關生死之本覺思想的文獻中，有《生死覺用鈔》（《本無生死論》）一書，書中指出「無來妙來，無生眞生，無去圓去，無死大死。生死體一，空有不二」。其副題的「本無生死論」即具有「無生無死」（不生不滅）之意，換言之，是將重點置於生死皆予以否定而命名，其正題的「生死覺用鈔」，是就生或死的本來的覺性（本覺）顯現而命名，是將重點置於「眞生大死」，換言之，是就生與死兩者皆予以肯定而命名。如是，現實的生與死皆予以肯定，如此的肯定現實也適用於淨土觀。亦即稱永遠與絕對的淨土爲常寂光土，此乃是超越此岸乃至現世娑婆以及彼岸乃至來世淨土之對立，積極言之，是就現世的娑婆感得淨土（娑婆即寂光）。天台的本覺思想就此給予更爲肯定的解釋，亦即將現實（娑婆）直視爲淨土。若以佛與凡夫比擬之，眞正的絕對的佛是超越佛與凡夫之相對或對立的「佛凡不二」。就此而回顧「佛凡爲二」的現實相時，佛是不二與絕對的佛之顯現，凡夫也是不二與絕對的佛之顯現，是本來覺性（本覺）之具現。《觀心略要集》（相傳源信所撰）將阿彌陀佛與極樂淨土相連結，曰：「我身即彌陀，彌陀即

我身，娑婆即極樂，極樂即娑婆」「己心見佛身，己心見淨土見」，《枕雙紙》曰：「世間者，無常義，差別義。無常雖是無常，不失常住。差別雖是差別，不失常住」，亦即指出無常之現世即是常住，對於衆生（凡夫），曰：「圓教意，不云轉衆生而成佛。了悟衆生是衆生即衆生，佛界是佛界即佛界，皆爲常住」（第三十佛界衆生界不增不減事）。

凡夫本體、實佛論 在《文句略大綱私見聞》中，尊舜（一四五—一五一四）曰：「一者，凡夫即佛之開會，此爲相待妙之意。二者凡夫即凡夫之開會，五爲絕待妙之意」（卷三），亦即指出凡夫即佛之說，仍存有相對與對立之觀念，眞正的不二與絕對是凡夫即凡夫。凡夫之當位或當相即是永遠與絕對，無須改變。徹底言之，凡夫是現實的佛，就此而言，可說是本佛，相對於此，超脫現實的佛是死佛，是假佛。在《文句略大綱私見聞》中，尊舜擷取法華經的「如來壽量品第十六」的「然我實成佛」「自我得佛來」之句，如此註釋：「一併習我實成佛之我與自我得佛來之我時，我有實我與假我。云凡夫我爲實我，佛界我爲假我」（卷五）。指出「壽量品」中的「我」雖是意指久遠釋迦，但將此理解爲凡夫才是眞意。

就佛身論而言，超越與凡夫相對的佛的普遍之理的法身被強調，此乃是超越佛凡之限定的對立（佛凡不二），若套用於凡

夫，凡夫即是法身佛。所謂法身，本是作為超越現實（事）特殊相的普遍理身而立，但此處是述說佛凡不二，故改套用於現實（事）的凡夫。理的一元論成為事的一元論。此乃是法華經的本門之真意，此稱「本門事常住」。先前將重點置於理，稱為「理顯本」，此處則是將重點置於事而論述。

如此徹底的肯定現實或凡夫，因此，為脫卻凡夫而成佛的修行被視為無用。凡夫日常的活動被視為完全是佛的現實的活動，此外並無其他的修行與實踐。《枕雙紙》曰：「我等衆生念念相續之妄念，全是此般若相應之智慧」（第二十五正了緣因事），《漢光類聚》（相傳是忠尋所撰）曰：「煩惱生死之當體既是三千圓備之自性，豈需為斷煩惱生死之修行？為證滅道之修行？」（卷一），又曰：「衆生煩惱之外的其他修行，其他證果，豈有作用？衆生煩惱之當體，具足三千之法故」（卷二），亦即於煩惱的日常行為與生活之外，並無另求佛果的特別修行。尊舜的《文句略大綱私見聞》指出：「總之，唯僅本覺顯照之自受用智」（卷六），強調日常的一切作為是本覺智之顯現。

對本覺思想之批判 如此的肯定日常的凡夫，若往好處言之，悲喜交加備受煎熬的現實人生仍有其意義與價值存在。因此，煩惱也被肯定。但問題是，不乏為達成其愛欲財欲等欲望而

惡用肯定此日常凡夫與煩惱的人。事實上，確實有為達成其欲望的目的而於特別的儀禮下工夫的。「玄旨歸命壇」「立川流」等等即是此類，此當然受正統佛教者批判。例如對於生死與無常之肯定，道元（一一〇〇～一二五三）雖認為此與本覺思想如出一轍，但對於無明與煩惱的現實之肯定，道元卻予以批判，認為此與本覺思想有別。尤其對於「無須為了成佛而修行」的論調，道元於留學叡山不久之後，即產生疑問。進而自中國返日後，轉而批判本覺思想，提倡修行與實踐之道。無明與煩惱日常的現實固然無庸贅言，對於生死與無常實存的現實，法然（一一三三～一二一二）也予以否定，相對於絕對的一元論乃至徹底的肯定現實的本覺思想，提倡相對的二元論乃至徹底的否定現實的淨土念佛。亦即將阿彌陀佛與極樂淨土置於相對於凡夫與娑婆的來世的彼岸。就佛身論而言，相對於本覺思想的法身說，是採取報身說。對於修行與成佛論，也持反對之說。亦即天台的本覺思想是認為凡夫即是佛，故無需修行與成佛，而法然的淨土念佛是認為既生於此世，身為凡夫，無法修行與成佛，故應於來世往生淨土。對於法華經中的久遠釋迦，持與天台本覺思想相反論述的，是日蓮（一二二二～一二八二）其人。為就此論之，此下將再探法華經之所述。

（待續）

嵯峨嵐山的臨濟宗天龍寺及其曹源池風華(上)

—日本京都古刹參禮之二—

• 黃朝和

達摩禪東傳中土至初唐四祖道信、五祖弘忍，開啓耕耘作務的日用生活農禪，盛唐的六祖惠能弘揚爲南宗曹溪禪一大派，流衍到中晚唐，陸續發展出漚仰、臨濟、曹洞、雲門、法眼等五脈主要流派；此即達摩祖師識言所謂「一華開五葉，結果自然成。」唐代創立興揚的禪宗流傳至宋爲盛行的高峰，雖然唐末五代時，首出的漚仰宗已斷脈失傳，五代時期雲門文偃創立的雲門宗傳至北宋，與臨濟同爲最興盛的兩大流派；而雲門宗至北宋後期逐漸式微，臨濟宗在此同時，分衍爲黃龍與楊岐兩派；以是之故，唐宋禪宗史有「五家七宗」之禪脈流傳，此亦可領會北宋禪風之流行；雖說南宋禪宗猶盛，但大抵僅剩臨濟與曹洞兩宗脈。

依筆者觀察唐代禪宗，日、韓僧人踏涉中土參習禪法者，以朝鮮僧較多數，此爲地緣與交通之因素，如同日本最初接觸的北傳佛教，經由中國大陸再從朝鮮半島的百濟國所傳入，¹朝鮮半島的三國時代，百濟與新羅位處南朝鮮的西南與東南隅，但就航渡日本海而言，距離大致相近。

日本流傳的佛教十三宗五十六派之中，三論、法相、律宗、華嚴等略早，概於七、八世紀直接間接自中國傳入。曾到大陸浙江師事三論宗吉藏大師的高麗僧慧灌，於推古天皇三十三年(625)，渡海至日本弘法，開啓日本三論宗的法脈，成爲平城京(奈良)時期(710-784)的南都六宗之一，²奈良的南都六宗相似於中國佛教南北朝時期的大小乘教派紛呈，較傾向單

一或幾部經論為中心的學派研修性質；此亦可理解領會揚州大明寺的鑑真大師（687-763）歷經六次的渡海波折險難，終於抵達平城京奈良開法弘傳戒律風靡扶桑佛教的緣由。

八世紀末，桓武天皇先後遷都長岡（784）及平安（794），平安位於今京都府京都市中心區域，其建城規制皆仿效唐都長安城及洛陽城（大唐帝國的東京）；對照早昔的平成京奈良，後人稱北遷的平安京為北都、北京，而奈良即日人所謂的南都、南京；北都平安京概位於即現今京都府轄區的京都市。

遷都平安京的日本佛教，很快在九世紀初騰空出世兩位開宗立派、影響更為高博深遠的鉅擘，即是天台宗的傳教大師最澄（767-822）與真言宗的弘法大師空海（774-835）。前述律宗鑑真大師精通律典及戒法，行門則兼習天台止觀，抵扶桑時曾帶來許多天台宗經籍典論，最澄在奈良東大寺及唐昭提寺曾閱讀中國天台宗教典，故有渡海參學浙江天台山之壯行；³ 空海與最澄同船入唐，前往長安青龍寺投禮東密高僧惠果大師。最澄與空海返歸扶桑後，分別在比叡山、高野山開出日本天台宗及真言宗兩大教派。

唐代末期，中土時局動盪，日僧隨遣唐使來華遊參留學的風氣在平安時期（794-1192）最澄、空海等所謂的「入唐八家」之後便中輟，尤其（日本）天台宗三祖慈覺圓仁（794-864）留華十年，遭遇唐武宗的會昌（840-846）毀佛，於長安被迫還俗。五代十國時期，局勢仍動亂，日僧來華參習者更少，僅有者大抵搭乘吳越國的商船往返。趙宋結束五代十國的動亂，局勢逐漸穩定，日僧恢復來華遊學參習，又因南宋都城在杭州，明州寧波港便於船渡往來，日僧遊宋熱絡，除了禪佛學，更幾乎將漢唐迄宋的各類精緻優越中土文化效習攜回東洋扶桑。

相較於南都六宗及北都初期盛行的天台、真言，禪宗與淨土宗在日本的流行略晚，雖然禪宗傳入日本甚早，但直到顯、密兼修的比叡山僧明菴榮西（1141-1215）於四十七歲（南宋孝宗純熙十四年，後鳥羽天皇文治三年，1187）二度入宋參學（1187），⁴ 偶然因緣投禮天台山萬年寺虛庵懷敞會下參習，⁵ 虛庵正是臨濟宗黃龍派的開法宗師，榮西參禪四年，於光宗紹熙二年（1191）經虛庵印證嗣法，為臨濟義玄第十六世法孫

，旋返歸扶桑開法弘禪；先在九州的博多建聖福寺，後往京都開闢建仁寺（1202），⁶弘揚臨濟禪。榮西另自中土攜回茶種籽，著《喫茶養生記》，促動茶道文化在東洋扶桑的風行。

日本禪宗的流脈衍傳有臨濟、曹洞和黃檗宗；榮西弘揚臨濟黃龍禪已是十二世紀末十三世紀初；日僧道元於南宋寧宗嘉定十六年（1223）乘船抵寧波，登天童寺掛錫，過二年參謁曹洞宗師如淨，又二年悟道嗣法，返日弘揚曹洞禪；黃檗宗的創立則推遲至十七世紀明末清初之時，福建黃檗山萬福寺的臨濟宗開法宗師隱元隆琦（1592-1673）應長崎興福寺逸然和尚之邀請，於清順治十一年（1654）赴日所開弘；可知日本禪宗三宗派皆源自中土華夏。

嵯峨嵐山的天龍寺由室町幕府足利尊氏倡建於南朝廷元四年（元順帝至元五年，1339），請夢窓疏石國師擔任開山祖師；建寺緣起是南朝の後醍醐天皇被幕府足利尊氏放逐而逝於吉野，足利反省自責，夢窓國師開示以無得皆空的般若智，懇請北朝光明上皇允許於京都嵯峨的龜山行宮闢建天龍資聖禪寺，

為後醍醐天皇祈求冥福；徒有龜山殿及莊園土地卻缺乏修建資金，遂在幕府派武裝船保護下，派遣所謂的「天龍寺船」與元帝國經商貿易，天船歸返即獻納五千貫錢給天龍寺，此籌金建寺方式歷經六年，於興國六年乙酉（元順帝至正五年，1445）峻工落成。⁷鎌倉幕府（1192-1333）以來，諸多禪僧渡海抵浙、閩參學，南宋寧宗的禪院五山（另有十刹）序位規制遂傳回日本。⁸天龍寺是室町幕府（1338-1573）初期，京都地區的臨濟宗五山之首，其次依序為相國寺、建仁寺、東福寺、萬壽寺，日本臨濟宗流衍的法派多達十四派，天龍寺即是天龍寺派的大本山。

夢窓透過借景手法，將曹源池鋪綴於大方丈室西側為水波漾盪又靜瑩如鏡泊的庭園景緻，近隔大偃川，遠憑嵐山、正面倚靠龜山，乃至右側的愛宕山、小倉山等連綿的崗巒為背景，至今仍為靜謐璀璨的如實又似夢幻境界，受到參訪者的佇足凝望，流連徘徊，不捨離去。自十四世紀的室町幕府，到十九世紀的明治期間，天龍寺的殿堂院舍建築歷經八次的祝融，幾乎焚毀殆盡，現今的菟宇禪刹景觀，大抵為明治時期陸續修繕；

以是之故，天龍寺於西元一九九四年經聯合國教科文組織登錄為世界文化遺產，其主體為曹源池庭園。

天龍寺的建築及庭園構置為山門、法堂、庫院、小方丈室、大方丈室、友雲庵、精耕館、龍門亭、曹源池、祥雲閣、甘雨亭、多寶殿、百花苑及僧寮等。崔巍豎石刻勒的「大本山天龍寺」山門之外，東側竹林幽徑的北端尚有北門入口。

大方丈室是天龍寺最大規模的構體，十九世紀中毀於戰火，明治三十二（1899）重建，瓦葺流垂斜遮，木質柱板豎立平鋪交互，前（面東）後（西側）簷下伸展寬敞的廊台，佇坐於西側後廊台即臨觀咫尺的曹源池，園池清澄無波，水鏡映石而背景周緣秋楓姿顏普攝！禪門入臨池觀景當知開山祖師夢窓取名意謂「曹溪源流之所出」、「曹溪源流之所（匯）會」，不忘中國禪宗六祖惠能大師於廣東韶州的曹溪開創弘揚曹溪禪之精神，源遠而流長，曹源一滴或曹源一池，皆凝注直探心源而成正覺。大方丈室是住持和尚辦道接眾之所，中室鋪排四十八張榻榻米，供奉本師釋迦牟尼佛像，傳說佛像雕塑於平安時期；左右室又各鋪二十四張榻榻米，東西隔間門稜上所繪雲龍圖

出自名家物外道人之手筆，物外為天龍寺派第八代主持者關牧翁長老之摯友（日本佛教界稱教派領導人為管長），丈室東側正門門楣上所書「方丈」二字，正是關牧僧翁長老親筆揮毫之墨寶。

註釋

1. 東初法師記云：「佛教正式傳入日本，始於欽明天皇十三年（552）。日本書紀欽明天皇十三年冬十月條云：『百濟聖明王遣西部姬氏達率怒唎斯致契等，獻釋迦佛金銅像一軀，幡蓋若干，經論若干卷，別表讚流通體拜功德云：是法於諸法中，最殊勝，難能解入……。此法能生無量無邊福德果報，乃至成無上菩提，譬如人懷隨意寶，逐所須用，盡依情，此妙法寶亦復然，祈願依情無所乏。且夫遠自天竺，爰泊三韓，依教奉行，無不尊敬……。』又說欽明天皇戊午年（梁武帝大同四年，538），百濟國聖明王始奉度佛像經教，是為佛教傳入之始。參《中日佛教交通史》（台北：東初出版社，1989年），頁93。此外，溯及更早的流傳記錄為南梁司馬達於梁武帝普通三年、大和繼體天皇十六年（522）東渡扶桑

，於高市郡設草堂安置佛像。日僧村上專精以爲佛教正式傳入日本，是欽明天皇十三年，即在司馬達東渡後三十年。參村上專精著、楊曾文譯：《日本佛教史綱》（台北：華宇出版社，1988），頁15-16。近代唐一玄居士纂輯《日本佛教

史料彙集》記載：梁武帝普通三年（522），約於繼體天皇時期，梁人司馬達等到日本，建堂於坂田原，供佛禮拜甚恭。

當時日本人尙目之爲蕃教而無人信仰。此爲佛教初從中國大陸傳入日本之始。參《一玄老人全集》第十冊《學佛應世禪集》（高雄：財團休休文教基金會，2009），頁433。《三國佛教史》所載之欽明十三年疑誤，較被接受者是欽明七年，梁武帝大同四年（538）。

2. 六宗派是三論、法相、律、華嚴、成實及俱舍宗。

3. 最澄留唐時間雖僅一年，但參習台、禪、密三宗，於天台山親炙佛隴行滿和國清道邃（智者大師的七世法孫）；禪法以天台山地緣之便，參學於禪宗旁脈牛頭宗佛窟惟則座下，牛頭山雖在江蘇的金陵，但最後一位禪學惟則隱居在天台山的佛窟；真

言密法親炙越州（紹興）龍興寺的順曉阿闍梨，獲灌頂加持。

4. 榮西於南宋孝宗乾道四年（1168）二十八歲時，初次搭船抵寧波港，參禮天台山，僅居留半年，攜帶天台宗的典籍疏注三十餘部歸返扶桑。

5. 榮西二度到杭州原想申請搭船轉往天竺參學，但未獲准許，遂又上台山，而偶然投入萬年寺。二年後，虛庵住錫天童山景德寺，榮西隨侍前往。

6. 建仁寺位於京都市東山區著名景點祇園花見小路的後端。

7. 參唐一玄：《日本佛教史彙集》，收於《學佛應世禪集》頁479-480。

8. 南宋禪院五山依序爲徑山（杭州興聖萬壽禪寺）、靈隱（杭州靈隱禪寺）、淨慈（杭州報恩光孝禪寺）、天童（寧波天童山景德禪寺）、育王（寧波阿育王寺，又稱廣利禪寺）。南宋臨濟宗禪學大慧宗杲卓錫道場即第一山徑山，而日僧榮西隨虛庵遷錫天童山景德寺即第四山。

（待續）

論印度大乘佛教與《楞伽經》的教導 (三)

／林維明

(二) 引文解說

由於引文中有許多名相術語，讀者可能覺得難以理解其中義理，以下的解說有助於理解引文中的概念。

當行者能了達一切法皆無自性，則可達到佛教經驗的最高境界。或說沒有一個最終不能再縮減的實體，因為它們未曾被創造，從無始以來，他們就是如是，若我們說他們是存在的或從意識察覺他們的存在，此意味著差別相 (individualization) 是最終的真相，然而與覺悟的心理所感受到內在的實相是相反的。

差別相源自虛妄分別 (*vikalpa*, discrimination)，即是以錯誤的想像與執著於慾望和情緒的心理詮釋此一世界，並由此引出人間的種種悲歡離合。真正的存在是「心」(*mind*)，而此心是超越一切分別思辯和分析的。一旦此心亦即本經所說的阿

賴耶 (*alaya*) 或阿賴耶識 (*alayavijñāna*) 受到一錯誤的「被造的自我」(*self-created*) 及自我幻現 (*self-reflecting*) 作用者稱為末那識 (*manas*) 所染污，則此世界即呈現森羅萬象。

虛妄分別是從過去無始來所累積的習氣 (*vāsanā*, memory) 而生的。而習氣在字面上的意義是薰染 (*perfuming*) 或薰習 (*fumigation*)，那就是說習氣是某一種行為完成後，所遺留下來的能量 (*energy*)，此能量具有喚起過去的種種和造作新的影響力，透過此種薰染的作用，亦即虛妄分別，遂有種種的對立世界，所謂三有 (欲界、色界、無色界) 世界，亦不過是一種心的自我幻現 (*self-reflecting*) 及自我創造 (*self-creating*) 的影像 (*shadow*)，這即是所謂的唯心 (*cittamātra*, mind only) 教理。

此真實 (*reality*) 或心 (*mind*) 本身亦可稱為如如 (*tathatā*, suchness) 或法的平等性 (*samantā*, sameness)，在此意義下，即

是統合了構成我們實際感知和思辯世界所有對立 (*antithesis*) 形式，菩薩就是安住在此種超越推論和虛妄分別的「如如」上。而且由於他安住在此等超越的境界他那種大慈的心 (*all-loving heart*) 的運作，沒有任何自私和偏執污點 (*taint*)。運用種種的方便 (*upāya, contrivances*)，度脫衆生出離悲痛和苦受，他的這種行為稱為無功用行，其理由是這些行為並未受到任何自我的興趣，意願或動機所激發的，他們是出自豐富的內心善良，由此散發出生命的光輝趨走推理和意動的所有染污之故。

此世界如同幻象 (*māyā, mirage*)，故其思惟不再陷於二分法邏輯之陷阱中，他直覺地察覺到森羅萬象的世界只不過是其心識幻現而已，因此他的生命被指定為無定形的 (*formless*) 或無影像的 (*imageless*)，而且其行為是無功用的 (*effortless*) 及無所得的 (*purposeless*)。然而也絕不放鬆努力利益衆生。從他的超凡見解下，他知道生死 (*saṁsāra*) 和涅槃 (*nirvāṇa*) 是平等無二的 (*saṁatā, same*)，然而他知道不能停止追求最高理想的證悟 (*realization*) 及普遍的救度，其內心可說是安住在所謂的「如三昧」(*mūḍhā samādhi, mirage-like ecstasy*)。

此三昧似乎是人的身心可以實現精神上成就的最高境界，但仍有一佛教徒所能達到的較高境界，這種更高超的身境稱為佛身 (*buddhākāya*)。這是當修行者進入到金剛喻三昧 (*vajravimboḍha samādhi*)²⁰ 才能證得的。一旦證得佛身，他具

乘賦十力 (*powers*)²¹ 六種神通 (*psychic faculties*)²² 與十種自在 (*self-mastery*)²³，然後他能夠應衆生的意欲和情況，應化種種身色而利益有情²⁴，且可遍遊諸佛國土，行佛所行。

是故，佛教徒的生命具有某精神上的突變，能夠從具有差別相世界的二分法此岸跳越至涅槃的彼岸，該處不再湧起自利的跡象，一點也不是說愛心已死，為了達成此突變，精神上的訓練需要增上至崇高的心靈 (*exalted inner condition*)，此名之為證悟 (*enlightenment*)，自證 (*self-realization*) 或開啓內在的眼光 (*the opening of an inner eye*)。而《楞伽經》稱為「自證聖智所行境」(*pratyātmāya jñānagocara*) 或自悉檀／自證 (*svasiddhānta*) 且本經的教導目的是讓我們認內在的洞察力可對我們生命造成精神上的轉依增上。

(三)《楞伽經》與禪宗的關聯性

何以本經被認為與禪宗 (*Zen Buddhism*) 在歷史和教理方面有如此密切的關聯性？係因本經特別強調「內自證」(*inner realization*) 的重要性，而此「內自證」正是一切宗教道德與快樂的泉源。禪宗在所有佛教宗派中，可說是與證悟有關的教法是最卓越的。若說佛教徒生命被認為是般若 (*prajñā*) 或菩提 (*bodhi*) 與大愛 (*Karunā, love*) 相結合，禪宗至少在其訓練的初階，已將般若表露無遺，而禪宗所教導的般若就是超越相對性的世俗知識，這才能使我們的意欲和情緒從差別相的糾纏中

脫離，然而般若並非要破除人類心理的各種衝動、本能 (instincts) 和愛好因素，而是發揮有智慧的洞察力，清除錯誤的虛妄分別，及無可辯明的堅持 (unjustifiable assertions)，若如有所行，則其心可以發揮人性的美德，這就是禪宗的立場。以下我想詳述楞伽經在此論題上的論述，更確切地說，在第一部份論述內自證的體性²⁵ (nature)，第二則是其與邏輯和心理的關係²⁶，而第三部份為菩薩生命及其所行²⁷。由於其內容豐富，譯者僅能譯：「內自證的最重要性」其他的內容如有因緣，願再譯述與讀者共享。

註釋

20. 金剛喻三昧是入無相道，住波羅蜜多，且能任持，離作者，業，及修學，以無所得故，而證得的。

21. 十力，如《大智度論卷二十四》云：「佛有十力者是處不是處，如實知，一力也……佛諸漏盡故，無漏心解脫，無漏智解脫，現在法中自識知：「我生已盡，持戒已作，後有盡，如實知，十力也」(T.25, 235c22-236a14)，十力名相可參考釋厚觀編 (2014) 《大智度論講義(一)》頁 663-664，新竹：印順文教。

22. 《俱舍論卷 27》云：「通有六種，一、神境智證通；二、天眼智證通；三、天耳智證通；四、他心智證通；五、宿住隨念智證通；六、漏盡智證通」(T.29, 142c24-26)。

23. 《華嚴經，卷 38》云：「佛子！菩薩成就如是身智已，得命自在，心自在，財自在，業自在，生自在，願自在，解自在，如意自在，智自在，法自在，得此十自在故，則為不思議智者，無量智者，廣大智者，無能壞智者」(T.10, 200 p13-18)。

24. 如《妙法蓮華經卷七》曰：「若有國土眾生應以佛身得度者，觀世音菩薩，即現佛身而為說法……如觀世音菩薩成就如是功德，以種種形遊諸國土，度脫眾生」(T.9, 57a23-b21)。

25. 譯者說明：此含內自證的最重要性，內在經驗與語言由虛妄分別生起的禍害併發症、如實和如幻的意義、無生的意義，如何詮釋涅槃，佛性的本質，超越世俗的智識，三佛身的義理、勝義諦及第一因、恆河砂譬喻等主題，詳頁 101-153。

26. 在此論述的主題為五法，三自性、兩種知識、二無我、唯心義理，重要名相詮釋（藏識，心、識、如來藏、意、意識、習氣）、唯心理論、唯識系統的演進、唯識的三種模式、八識的功能、意識的功能及般若的覺醒，詳頁 153-201。

27. 本部份包含的主題為自我訓練與加持，心的淨化、意成身、菩薩與社會生命，菩薩絕不入涅槃、菩薩誓願及其無功用行以及普賢十大願。詳細內容參見頁 202-236。

(待續)

六祖壇經的啓示(十二)

• 何世亮

十五、般若

六祖壇經是以般若為主體來演說的一部經典，主要是以般若智慧來引導人們，過著覺悟的生活。

慧能說：「總淨心，念摩訶般若波羅蜜多，善知識！菩提般若之智，世人本自有之，只緣心迷，不能自悟，須假大善知識示導見性。當知愚人智人，佛性本無差別，只緣迷悟不同，所以有愚有智，吾今爲說摩訶般若波羅蜜法，使汝等各得智慧，志心諦聽，吾爲汝說。」

善知識！世人終日口念般若，不識自性般若，猶如說食不飽，口但說空，萬劫不得見性，終無有益。

善知識！摩訶般若波羅蜜，是梵語，此言大智慧到彼岸，

此須心行，不在口念，口念心不行，如幻如化，如露如電，口念心行，則心口相應，本性是佛，離性無別佛。何名摩訶，摩訶是大，心量廣大，猶如虛空，無有邊畔，亦無方圓大小，亦非青黃赤白，亦無上下長短，亦無嗔無喜，無是非非，無善無惡，無頭無尾，諸佛刹土，盡同虛空，世人妙性本空，無有一法可得，自性真空，亦復如是。

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。善知識！世界虛空，能含萬物色像，日月星宿，山河大地，泉源溪澗，草木叢林，惡人善人，惡法善法，天堂地獄，一切大海須彌諸山，總在空中，世人性空，亦復如是。善知識！自性能含萬法是大，萬法在諸人性中，若見一切

人，惡之與善，盡皆不取不捨，亦不染著，心如虛空，名之爲大，故曰摩訶。

善知識！迷人口說，智者心行，又有迷人，空心靜坐，百無所思，自稱爲大，此一輩人，不可與語，爲邪見故。善知識！心量廣大，徧周法界，用即了了分明，應用便知一切，一切即一，一即一切，去來自由，心體無滯，即是般若。」

自古以來，大家都把般若視之爲空無，以至於產生了佛法消極的思想，其實般若是一種自在的智慧，本身並不是空洞的東西，慧能解釋得很清楚。

般若是一種智慧光，是我們看不到的光子，它是有作用的，所以後來的領悟者都說，般若具有真空妙有，真空妙用的本質，絕對不是虛無。

慧能說：「善知識！何名般若，唐言智慧也，一切處所，一切時中，念念不愚，常行智慧，即般若行，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。何名波羅蜜，此是西國語，唐言到彼岸，解義離生滅，著境生滅起，如水有波浪，即名於此岸，離境無生滅，如水常通流，即名爲彼岸，故號波羅蜜。」

「善知識！迷人口念，當念之時，有妄有非，念念若行，是名眞性，悟此法者，是般若法，修此行者，是般若行，不修即凡，一念修行，自身等佛。善知識！凡夫即佛，煩惱即菩提，前念迷，即凡夫，後念悟，即佛，前念著境，即煩惱，後念離境，即菩提。」

十六、般若三昧

慧能的禪法並不主張坐禪，而是由心靈入於三昧，在日常生活的行住坐臥之中，保持般若三昧。

慧能說：「善知識！道須通流，何以卻滯，心不住法，道即通流，心若住法，名爲自縛，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。」

又說：「住心觀淨，是病非禪，長坐拘身，於理何益，聽吾偈曰：生來坐不臥，死去臥不坐，元是臭骨頭，何爲立功過。」

「道由心悟，豈在坐也，經云：若言如來若坐若臥，是行邪故，何故，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！」

那麼我們修行的人如何修持般若三昧呢？

慧能說：「欲入甚深法界及般若三昧者，須修般若行，持誦金剛般若經，即得見性，當知此經功德，無量無邊，經中分明讚嘆，莫能具說，此法門是最上乘，為大智人說，為上根人說，小根小智人聞，心生不信，何以故，譬如大龍，下雨於閭浮提，城邑聚落，悉皆漂流，如漂棗葉，若雨大海，不增不減，若大乘人，若最上乘人，聞說金剛經，心開悟解故，知本性自有般若之智，自用智慧，常觀照故，不假文字。」

「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。」

「汝等若欲成就種智，須達一相三昧，一行三昧，若於一切處而不住相，於彼相中不生憎愛，亦無取捨，不念利益成壞等事，安閑恬靜，虛融澹泊，此名一相三昧。若於一切處行住坐臥，純一直心，不動道場，直成淨土，此名一行三昧，若人具二三昧，如地有種，含藏長養，成熟其實，一相一行，亦復如是。」

（待續）

（上接第30頁）

復如是。平等雨於四眾弟子。世尊，若諸外道欲來出家，不審如來須要幾個月作為考察。

佛言：善男子！皆四月試之。但不必就一成不變，看其根性。犢子：世尊，若不必定四個月。唯願大慈聽我出家。

爾時世尊告犢陳如，聽是犢子出家受戒。時犢陳如受佛敕已。立眾僧中為作羯磨。於出家後滿十五日得須陀洹果。

犢子證初果，進一步欲得無學智慧，前來面見世尊，請求說法，如何能得無學智慧。世尊為說，當勤修如是二法。一奢摩他（止）。二毘婆舍那（觀）。更進一步為犢子說法：若有比丘欲得四禪、四無量心、六神通、八背捨、八勝處、無諍智，乃至欲得十住地無生法忍、無相法忍、不可思議法忍。聖行梵行天行菩薩行，亦當修習如是二法。犢子聞已，禮拜而出，在娑羅林中修是二法。不久即得阿羅漢果。

犢子見有無量比丘欲往佛所，託諸比丘轉告佛陀。犢子梵志修二法，已得無學智，今報佛恩，入般涅槃。時諸比丘至佛所已，白佛言：世尊，犢子比丘寄我等語。已修習二法得無學智，今報佛恩入於涅槃。

佛言：善男子！犢子梵志得阿羅漢果，汝等可往供養其身，時諸比丘受佛敕已。還其尸所大設供養。

（待續）

十仙PK釋迦（四）

• 雲庵

第六位淨梵志

第六位挑戰者，名淨。此淨梵志所問，與前富那外道類似的問題。疑惑一切衆生不知道何法，因而見世間常無常等問題。請世尊爲他解惑。他想了解五陰果報從何所來。亦想了知如富那所問的那些問題。

世尊爲淨梵志講說十二因緣法，若斷無明與愛之惑，則不造取有之業行，則不得業身。知五陰果報，皆因無明與愛之迷惑。

梵志：瞿曇，一切衆生不知何法？見世間常、無常、亦常無常、非有常非無常，乃至如來入滅後存在或不存在。

佛言：善男子！不知色故，乃至不知識故。故見世間常、無常，乃至如來滅後存在不存在的疑惑。

梵志：瞿曇，衆生知何法故，不見世間常乃至如來滅後存在不存在的迷思。

佛言：善男子！知色故乃至知識故，不見世間常乃至如來滅後存在不存在的迷思。

梵志：世尊，唯願爲我分別解說世間常無常等意義。

佛言：善男子！若人捨舊煩惱，不再造新業。是人能知常與無常等要義。

梵志：世尊我已知見。

佛言：善男子！汝云何知？汝云何見？

梵志：世尊，舊煩惱名無明與愛，新煩惱名取有。若人遠離是無明、愛，不作取、有。是人真實，知常無常。我今已

得正法淨眼，歸依三寶。唯願如來聽我出家。

淨梵志落髮十五日後，諸漏永盡，得阿羅漢果。

第七位犢子梵志

犢子與世尊有親友關係，故對世尊客氣點，請求世尊允許他

來提問題。連說三次，世尊都默然不回應。犢子乃向世尊說，我們二人有親友關係。我今既有問題諮詢，何故默然不答。

時世尊安坐，作是思惟。這位梵志，其性儒雅，純善質直，常爲知故，而來諮啓，不爲惱亂。彼若問者當隨意答。佛對犢子言，好的，隨所疑問，吾當答之。

犢子：瞿曇，世有善耶？

佛言：如是梵志，當然世間有善法。

犢子：有不善耶？

佛言：如是梵志，世間亦有不善業。

犢子：瞿曇，願爲我說，令我得知善不善法。

佛言：善男子！我能分別善不善法，廣說善不善義。今當爲汝簡略說之。善男子，欲名不善，解脫欲望，名之爲善。瞋恚愚癡，亦復如是。殺名不善，不殺名善。乃至邪見，亦復如是。善男子，我今爲汝，已說三種善不善法。及說十種善不善法。若我弟子能作如是分別三種善不善法，乃至十種善不善法，當知是人能盡貪欲瞋恚愚癡，一切煩惱，斷一切生死。

犢子：瞿曇，是佛法中，頗有一比丘，能淨盡如是貪欲瞋癡，一切煩惱，一切生死耶？

佛言：善男子！是佛法中，不只一二三位比丘，乃至有五百位

比丘，乃至有無量諸比丘等，能盡如是貪欲愚癡，一切煩惱，一切生死。

犢子：瞿曇，那麼佛法中頗有一比丘尼，能盡如是貪欲瞋癡，一切煩惱，一切生死耶？

佛言：善男子！是佛法中，不只一二三位比丘尼，乃至有五百位比丘尼，乃至有無量諸比丘尼，能斷如是貪欲瞋癡，一切諸漏，一切諸有。

犢子：瞿曇，那麼佛法中頗有一優婆塞，持戒精勤，梵行清淨，度疑彼岸，斷於疑網耶？

佛言：善男子！我佛法中非不只一二三優婆塞，乃至五百位優婆塞，乃有無量諸優婆塞，持戒精勤，梵行清淨，斷五下結（身見、戒取、疑、貪欲、瞋恚），得阿那含。度疑彼岸，斷於疑網。

犢子：那麼優婆夷亦然耶？

佛言：當然亦是。

犢子梵志已了解佛陀之所說義，而改口言世尊。重說一則譬喻示已領解。

犢子：世尊，我於今者，樂說譬喻。

佛言：善哉！善哉！樂說便說。

犢子：世尊，譬如難陀，婆難陀龍王等降大雨，如來法雨，亦

梁皇懺義

· 水月

此篇啟建梁皇寶懺文，乃已故水月老和尚，於民國96年書寫。今將其刊登福田一角，供讀者了然梁皇懺義。

法華云：「修種種行，以求佛道」。種種行者何？依《修懺要旨》攝身為四種：

夫諸大乘法，所詮行法，約身儀判，不出四種，攝一切行，罄無不盡。

一曰、常坐一行三昧。

二曰、常行般舟三昧。

三曰、半行半坐方等三昧。

四曰、非行非坐請觀音三昧。

此即源止觀修大行，以求佛道也。其方式不外「身論開遮、口論說默、意論止觀。」

所有行法，皆不出心端行正，希入菩薩位。當下寺院通行之梁皇寶懺，近於第三種半行半坐方等三昧行法。兩種行法，皆重在「懺悔、禮十方佛」等。近代無信行佛徒，染陷物化時潮無明，輕忽升沈。將佛教宗教性格剔盡，梁皇懺當然難逃被藐

視之列。若略具道眼，若稍有宗教經驗，與重視正統佛教生存，此懺法涵括甚多佛教特色，篇篇經言，處處佛說，其他諸如：

一、懺序完整：從皈依、斷疑、懺悔、發心、發願、果報、解冤、回向、囑累等共四十章十卷。最後普列三十四種「諸行法門」，應是道德哲學標綱，每位佛教徒座右銘。西天東土任何懺法，無與倫比。

二、廣引經論：全懺法引用佛教主要經典如：悲華經、法華經、大集經、勝鬘經、雜藏經等。尤其很少被提及《罪業報應教化地獄經》，描述有情沈淪苦況，建立佛教苦的人生觀。三、懺辭感人：每卷入出懺頌文祈願，無不讓禮懺者，心懷悔過，意竭精誠，感受至深。確是句句伽陀。不輸每日早課必誦之怡山禮佛發願文。

四、慈悲道德：本懺法又稱「慈悲道場」，緣由代表「慈」者彌勒世尊，領十方諸佛首。代表「悲」者觀音菩薩殿結。以人倫道德為中心，連鎖十界有情。

歷年湛然緇素共修懺法，咸認「懺禮即禮懺。」非敢顛倒。

龍樹樓贈玉如書經

釋洪恩

彈指登樓閣，塵中剖釋家。行行移剎海，字字吐河沙。
龍臥窗閒樹，雲生筆底花。忽聞推北牖，平野宿田鴉。

十五日宿秦駐山看日出

釋洪恩

剩月登秦駐，波光直射東。星踈天欲曙，日出海紅通。
石笋初疑樹，松濤正吼風。潮音何處起，平涌漸彌空。

宿天寧寺喜抱石無期諸弟係海鹽

釋洪恩

基陞稽前代，浮圖想舊標。風鈴天半語，法鼓海門潮。
衣鉢猶傳奉，津梁未寂寥。假令吾道在，斯地豈蕭條。

登海門寺閣看雪懷水蘖禪師

釋洪恩

高閣孤銀海，窓中盡雪山。防夷春作障，望島夜當關。
樹樹垂永蘖，峯峯點玉顏。藉斯堪報國，悲願在人間。

道中馬上看雪

釋洪恩

玉碾琉璃界，銀莊瀚海涯。撒鹽增粉蝶，皓月照流沙。
凍柳仍飛絮，寒梅早著花。山陰當馬首，破雪到僧家。

一〇九年二月份會務報導

(會訊第462期)

捐款芳名錄

(總計 肆萬玖仟貳佰元整)

叁仟元：傅金圳 劉鎮誠

貳仟元：高彩雲

壹仟伍佰元：悟 微

壹仟元：蘇蕙珍 鄭棋安 鄭桂嬋 董啟愉

曾碧蓮 傅冠智

陸佰元：邱文崇

伍佰元：釋道益 安平BB彈芋圓達人

佟欣打字行 方宏鍊 高淑惠

孫寶潼 孫施麗貞 陳羿宏 江柏興

謝金花 許汝櫻 蔡輝儒 顏高龍

許瑞玲 吳燕靜 盧明宏

叁佰元：瑞展化工原料有限公司 林世豐

韓立銘 韓慧玲 徐婉珣 鄭婷方 蘇秀英 楊施雪華

徐鈺銓 徐淑媛 徐黃貴美

貳佰元：王建宗 王建勳 王奕鈞 林融唯 林敏惠 林柏勳

許寶玉 楊惠如 楊水和 楊威民 黃美月 黃朝貴

陳清瑞 陳崇德 韓麗玲 張雲昆 侯坤隆 侯坤成

侯鈴朱 侯舜嫻 蕭志哲 蕭伊欣 蕭依慧 阮陳豐子

劉葉素梅 邱昱誠 邱玖諭 董宸妘 薛正祥 沈麗華

壹佰元：王延銘 王昱絜 王滿足 王智美 王惠民 王建民

王怡靜 王人璋 王嘉言 王勝鴻 王嘉榮 王鈺宸

王慶安 王筱晴 方秀娟 李政穎 李璟萱 李淑珍

李白彩娥 李王美枝 李真業 李銘華 李銘豐 李月資

朱讚來 林賢雲 林依薇 林愷玄 林文東 林君貞

林貴難 林昭賢 許婷俞 許瑜璇 許富程 許一中

許峻深 許文洲 許福安 許松育 楊子磊 楊耀任

楊朝鈞 黃怡禎 黃怡瑄 黃郁儒 黃秋南 黃志揚

黃志新 黃惠伶 黃瀚廷 黃淑玫 黃查查 黃晨澈

黃宥穎 黃怡錦 黃健展 黃健銘 黃佩琪 黃清德

109年2月份收支明細表

收 入	上月結存	\$602,050	90
	本月收入	\$ 49,200	00
	收入總計	\$651,250	90
支 出	<u>教育文化支出</u>		
	福田雜誌第404期印刷費用	13,400	00
	福田雜誌郵寄費用(國內)	3,246	00
	福田雜誌郵寄費用(國外)	898	00
	劃撥代金手續費	105	00
	供養法師(他寺)	3,000	00
	<u>濟助支出</u>		
	劉 ○ 溫	2,000	00
	劉 ○ 陞	2,000	00
	許 ○ 和	2,000	00
	許 ○ 笑	2,000	00
	李 ○ 興	2,000	00
	黃 ○ 勇	2,000	00
	葉 ○ 華	2,000	00
	吳 ○ 霖	2,000	00
	黃 ○ 健	2,000	00
	王 ○ 吉	3,000	00
	蔡 ○ 慶	3,000	00
	支出總計	\$ 44,649	00
本月合計		\$606,601	90
收支比較		91 %	

壹佰元：黃仁志

黃再興

黃秀鳳

黃陳金鳳

黃銘惠

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

陳素芳

陳美貞

陳聰洲

陳金美

陳依伶

陳慧珠

陳信志

陳盈盈

陳玟榮

吳幸娟

吳惠蘭

吳盈進

吳瑞章

吳寶蓮

吳高阿綉

柯乃羽

柯皓程

傅廷涵

傅廷捷

傅廷雯

韓葉蕉霞

韓怡君

韓立仁

韓孝宗

韓孝恩

鄭有成

鄭敬豪

鄭茂川

鄭茂林

鄭光西

鄭淑蓮

鄭妃吟

張吳碧華

張靜芳

張文夏

徐明汶

郭榮欣

侯燦榮

侯婉茹

侯汶其

謝承毅

謝誌仁

謝勝安

何應甫

何世孝

何應廷

何佩菁

何睿丞

賴柔岑

廖新羽

劉葉蕉治

劉孟琴

劉鶯嬌

劉育瑄

洪鳳珠

顏愛娥

邱徐日春

邱李素真

曾秀娥

曾寶妹

曾月里

曾晨婷

蘇幸稜

蘇燈福

蘇燈財

蘇渝

蘇秀璽

蘇桂美

翁玲姬

蔡小燕

郝來好

萬世光

朱迦嫻

葉珈汶

葉信麟

唐陳瓊花

唐景星

江英嬌

杜書武

杜光佑

杜進旺

會長：顏高龍

副會長：孫申娥

湛然寺福田功德會



2 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 •

■ 中華民國一〇九年三月十五日出版
 ■ 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