

福田



406

佛教月誌

一、已故淨心長老，擇於109年3月15日，舉行告別讚頌法會。雖受疫情影響，海外諸大德無法前來。但阻止不了台灣佛教界僧俗二衆雲集光德寺參加長老告別法會，以送別教界可敬長老。

二、因新冠疫情，全台各座寺院之活動，或誦經法會、或弘法事務皆暫停或延期舉行，以避免病毒傳染，顧人亦顧己。

三、佛教界爲台灣、爲世界祝禱！

台南市佛教會稟持佛陀之悲願，祈請十方大德發願持誦經咒、稱名佛號，集斯善利上祈國泰下祈民安普爲「新冠病毒」疫情早日消除。請發心持誦者，將持誦經咒數量匯集於各道場，於初一、十五迴向，亦可在佛誕日做總迴向，敬請各道場發心踴躍持誦。



本期目錄



封面：藍石念珠 大明攝

1. 佛教月誌
 2. 釋《法華經·如來神力品》——以神力付囑菩薩流通(一)……智者大師等
 4. 天台宗所說之「佛在人間」(一)……明了
 8. 論印度大乘佛教與《楞伽經》的教導(四)……林維明
 14. 嵯峨嵐山的臨濟宗天龍寺及其曹源池風華(下)——日本京都古剎參禮之二……黃朝和
 19. 法華經的佛陀觀——久遠實成佛(三)……田村芳朗著 依觀譯
 22. 道場以無事爲興盛(一)……何世亮
 24. 十仙PK釋迦(五)……雲庵
 28. 無題……釋依觀
 29. 以邪相入正相……聖哲
 32. 佛陀理財四分法……雲庵
 33. 一〇九九年三月份會務報告
- 封底：西安市雲鄠區草堂寺鳩摩羅什塔座

釋《法華經·如來神力品》 以神力付囑菩薩流通（二）

·智者大師等

一、總釋品義

（一）在《法華文句》中智者大師說：

1. 如來者上釋竟，神名不測，力名幹用。不測則天然之體深，幹用則轉變之力大。

此中爲付囑深法，現十種大力，故名神力品。（《大正》

34，頁141下）。

（二）在《法華義疏》中吉藏大師說：

1. 讚歎流通門有二：一者三品，餘經正明，歎法美人，二者明如來神力。所以初歎法美人，後現神力者，上既歎法美人

，諸佛道眼見現在十方未來遐劫二世衆生，咸欲宣持。由此善

根自致作佛，是故歡喜現大神力。二者上雖嘆法美人以勸宣持

義猶未盡，今更現神力重嘆法美人獎勸弘經。

2. 故（經）文云，諸佛神力無量無邊，以是神力於無量劫嘆經功德猶不能盡，是故行者應須受持。

3. 三者顯此神力從此經生，若欲得斯果報，宜受持此經也。

4. 四接上品生者，上品雖引過去證得六根清淨，而時衆取信未明，故廣現神力。

5. 五者此經始終凡有三會，初在靈鷲山穢土一會說乘權乘實；次三變八方同國土爲淨土，以明身權身實；三從神力品十方世界通達無礙，同爲一土令十方衆生皆聞法華。

此三會處從狹至廣，徒衆亦從少至多也。

6. 品開爲二，第一諸菩薩聞上嘆法美人，發誓弘經，第二

佛見菩薩發誓弘經，心生歡喜故現大神力。

7. 諸菩薩踊出凡有二意：一爲開發壽量則善其始也，二發誓流通令善其終也。

8. 眞淨大法者，對二乘之僞故稱爲眞，累無不盡以稱淨。

德無不備，目之爲大。（《大正》34，頁618上）。

（三）在《法華玄贊》中窺基大師說：

三門分別，一、來意，二、釋名，三、解妨。

1. 來意有三：一者三流通中，此下八品付受流通，示相付囑稟命行，故神力（品）囑累、付囑（品）令行，餘之六品受命流通。

（1）付囑分二：一、作神通令信付囑，二、手摩頂令行付囑。今此即初。付囑於他恐不生信，故作神通放光等示，令知世尊有大神通，久不妄語，出言諦實，令生信解，方以言付，故此品來。

（2）依第二科中，上來初一品是序分，次十九品爲正宗訖，自下八品是流通分。神力、囑累（二品）勸信付授，後之六品稟命流通。

（3）《論》云，修行力有七，第二說力有三種法門，神力品中示現，顯佛世尊有此神力，故能說法皆實不虛，勸示衆生，故此品來。

2. 釋名者：

（1）分身能寂，俱號如來，妙用無方曰神，威勢能摧爲力。分身等佛各現，妙用莫可方比，威勢能摧，邪見不信，以勸生信。

（2）如來神力此品廣明，名如來神力品。

3. 解妨者：

（1）問：涌出佛曾所化（菩薩），何假現通信生？

答：湧出久信不假，神通勸發初機，須現神力。

又信有淺深，付有輕重，若不現（神力），通付恐付猶輕，若不更令信深，彼信尚淺，希法易行，故現神力。

（2）問：何故此經付囑要現神力，餘經付屬無此事故？

答：此經秘密會二歸宗，餘經不然，故現神力。（《大正》34，頁841上—中）。

（待續）

天台宗所說之「佛在人間」(一)

• 明了

一、人間佛教之創始者印順導師所說之「佛在人間」：

1. 見法即見「佛在人間」：

凡是佛弟子，能在聽聞思惟中獲得這緣起正法的正見，就是信解見佛。能在定慧的實踐中通達，就是證悟見佛。

從前釋尊在世時，有一次廣大的集會，大家都去見佛。須菩提在山邊考慮，我也去見佛嗎？佛說「見緣起即見佛」，我爲甚麼不觀察緣起呢？他觀察一切從緣所生，都是無常演變；從無常的觀察中，通達法性空，契入寂滅的聖境。當時釋尊對一個最先見佛的弟子說：你以爲先見我嗎？不！「須菩提先見我身」。這是佛陀之所以爲佛陀的一面。

2. 見僧團即見「佛在人間」：

經上說：「解脫戒經，是汝大師」。又說：「能供養僧，

則供養我已」。這是佛陀的慧命，是佛陀生命的另一側面。

佛陀的存在，存在於佛教大眾的集團中，有僧就有佛。這點，決定了佛陀的偉大，偉大到超越我人的意想以外。

緣起法性，是宇宙人間的最高法則，那麼我們的身心修養，自它共處，一切的一切，都不能違反這緣起法性。也就是說：世出世法不能打爲兩截，要在這一貫的法則中建立。

佛教的本質，是平等而非階級的，自由而非壓制的，集團而非個人的。從佛陀的本質——正覺緣起的內容中，展爲活躍無限止的生命，都表顯在僧團，因僧團的存在而存在。僧團的組織，可說是法性具體的顯現。

因此，佛法的存在，並不以殿宇、塑像、經典來決定，在無吻合佛陀本懷與法性的僧團。「佛法弘揚本在僧」的僧，

不是偉大的個人，是一個推動佛教的和樂共存的自由集團，不是深山中一個一個的隱者。那家庭化、商業化的，更是「出佛身血」，與佛無緣。

緣起性，是佛陀的法身；和合衆，是佛陀的慧命。在佛陀之所以爲佛陀中，佛弟子的整個身心，成爲佛陀之一體。（《佛在人間》「佛陀的身命」，頁4-6）。

3. 導師依據龍樹菩薩所著《中論》「涅槃果」證明釋尊「佛在人間」，頌曰：

(1) 如來滅度後，不言有與無；亦不言有無，非有及非無。如來現在時，不言有與無；亦不言有無，非有及非無。

導師釋說：

無論佛在世、佛涅槃，終不說有、無，亦有亦無、非有非無，因爲此四句是佛在世時之辯論問題。或計如來死後去（如來到後世去），則如來是有；或計如來死後不去（如來不到後世去），則如來是無；或計如來死後亦去亦不去，即一部分去，一部分不去；或反過來計如來非去非不去，則謂非有非無。

這種問題，當時許多人向佛請教，佛皆不答。去與不去，亦去亦不去，非去非不去，都不說，故云如來當時對於滅度後是有是無一概不說，因爲說去，說不去等，都是戲論。

如來者，即諸如義；依畢竟寂滅性，不能說有或無、亦有

亦無、非有非無，爲什麼起有無等執呢？若是可說，何故佛不說呢？佛既不說，當然不可執了。

不但如來滅度後有無等問題不可說，就是如來現在（世）時，亦不可說；因爲不是滅度才是涅槃，如來在世即念念涅槃，故如來在世時亦不可說有無。龍樹菩薩以此引證上面的理論，以顯他們說有無等，皆不合理。又頌曰：

(2) 涅槃與世間，無有少分別；世間與涅槃，亦無少分別。

導師說：究竟涅槃是什麼？怎樣正確去理解它？一般小乘人，以涅槃與世間相反（以世間是有爲，是生滅；涅槃是無爲，是不生滅），把涅槃離開世間，好像是另一個東西。

今說「涅槃與世間，無有少分別；世間與涅槃，亦無少分別」，所謂生死即涅槃，涅槃即生死。那麼，衆生都在生死中，都得涅槃，不要修行行了？這裡說的並不是這個意思。

此中是從涅槃之立場上說，世間本相即涅槃，涅槃即世間本相，因衆生顛倒故，成爲世間，其實世間即涅槃。

譬如虛空本來清淨，有眼病則見花花綠綠，虛空實無花花綠綠之相，病除即見明淨之虛空，故眞了解世間法，世間法即是涅槃。

菩薩得無生法忍，通達世間相即空性，空性即涅槃，故經云：「空即是色，色即是空」。龍樹菩薩在《大智度論》解「

色即是空」時，即引證此頌。

世間即涅槃，指一切法畢竟空、寂滅性說；在畢竟寂滅中，有何可分別呢？若體悟畢竟空性，即得涅槃；於世間法離一切戲論，即是涅槃。這是說一切法自性空，不生不滅，本來寂靜，自性涅槃。

或謂：如此只說到自性涅槃，未說到有餘、無餘及無住涅槃。其實涅槃真正意義，不可說有差別，不可說涅槃是什麼東西。

不是什麼樣叫有餘涅槃，到無餘涅槃，就起了變化，到無住涅槃又起一個變化。畢竟空性之涅槃，無種種差別相可說。

這在什師大弟子僧肇法師已說過：有餘無餘者，出處之假號也。例如虛空本來明淨，雲來的時候，我們說被雲遮了虛空；雲散了，說恢復明淨。其實，在虛空方便，有雲亦如此，無雲亦如此；有所分別，皆在衆生觀察立場上說。

若說離煩惱爲有餘涅槃，滅苦果爲無餘涅槃，有種種功德妙用爲無住涅槃，這都在衆生上分出種種差別；在涅槃上，不可分別。

真正了解涅槃，唯在自性清淨、離戲論上安立涅槃。若真正修行，體驗諸法寂滅，雖煩惱習氣未盡，亦是了解涅槃。若以爲有個什麼叫涅槃，那就全不了解涅槃了。（《中觀論頌講

記》，頁180-183）。

二、在《法華經》所說之「佛在人間」：

天台宗又名法華宗，以法華經爲宗旨之故。說法華經之佛在人間內容，也是敘述天台宗佛在人間之證明。

（一）以如來壽量無盡，故「佛在人間」：

1. 法華經·如來壽量品云：

（1）今釋迦牟尼佛出釋氏宮，去伽耶城不遠坐於道場，得阿耨多羅三藐三菩提。然善男子，我實成佛已來，無量無邊，百千萬億那由它劫。

（2）自從是來，我常住此娑婆世界，說法教化，亦於餘處百千萬億那由它阿僧祇國，導利衆生。諸善男子，於是中間我說然燈佛等。又復言其入於涅槃，如是皆以方便分別。

（3）我少出家得阿耨多羅三藐三菩提，然我實成佛已來，久遠若斯，但以方便教化衆生令入佛道，作如是說。

（4）諸善男子，我本行菩薩道所成壽命，今猶未盡復倍上數，然今非實滅度，而使唱言當取滅度。如來以是方便教化衆生，所以者何？若佛久住於世，薄德之人不種善根，……若見如來常住不滅，便起憍恣而懷厭怠。（《大正》9，頁42中—下）。

2. 天台大師釋說：

（1）謂：實有量而言無量，彌陀（佛）也；實無量而言（有

量，如此品及《金光明經》是也；實無量而言無量，如《涅槃經》云：唯佛與佛其壽無量是也；實有量而言量，如八十才唱滅是也。品文具有此義，豈可是一而非三耶？

(2)問：若壽量明常與《涅槃》何異？今反質之，《法華》一乘與《勝鬘》一乘何異？若分別答者，《法華》略明常，《涅槃》廣明常，《勝鬘》爲一明一，《法華》會三明一。

(3)問：近成是方便，遠成是真實者，華嚴寂滅道場，大經（指《涅槃經》）超九劫皆成方便，若爾《法華》開遠竟，常不輕（菩薩）那更遠。當知《法華》已復方便，若爾，會三歸一竟，亦應不會三歸一。若爾，開三顯一，諸佛道同，開近顯遠，亦諸佛道同。

(4)又諸菩薩聞（如來）壽量，發願，願我於未來說壽亦如是，此即諸佛道同，亦不偏言一近一遠。故知寄無始無終，無近無遠，顯法身常住。有始有終、有近有遠，論其應迹用此義，望諸經對緣，雖異終不異也。

(5)《方便品》云：世間相常。此文即未來常住不滅，又云：我常住於此；又云：常在靈鷲山，及餘諸住處，《普賢觀經》云：（普賢菩薩）常波羅蜜所攝成處，我於波羅蜜所安立處。（住於法，不住佛國處）。

(6)又此經處處明法身，法身豈不常耶？問：既明法身應論

三德，答：權實二智豈非「般若」，三世示現豈非「解脫」，實相本地即是「法身」。

(7)乘如實道來成正覺，此真身如來也；以如實智，乘如實道，來生三有示成正覺者，即應身如來也；《大論》：如法相解，如法相說，故名如來。如者法如如境，非因非果，有佛無佛，性相常然，遍一切處而無有異爲如，不動而至爲來，指此爲法身如來也。法如如智，乘於如如真實之道來成妙覺。智稱如理，從理名如，從智名來，即報身如來也。

(8)詮量法（身）如來以如理爲命，報（身）如來以智慧爲命，應（身）如來同緣理爲命。

法身如來如理命者，有佛無佛性相常然，不論相應與不相續，亦無有量及無量。文云：非如非異，非虛非實，蓋是詮量法身如理命也；詮量報身如來，以如如智，契如如境，境發智爲報，智冥境爲受，境既無量無邊常住不滅，智亦如是。文云：我智力如是，久修業所得，慧光照無量，壽命無數劫，此是詮量報身如來智慧命也；詮量應身者，應身同緣，緣長同長，緣促同促。文云：數數現生，數數現滅，或復自說名字不同年紀大小，此是詮量應身佛，同緣命也。（《法華文句》卷九下，《大正》34，頁127中—128下）。

（待續）

論印度大乘佛教與《楞伽經》的教導（四）

／林維明

四、內自證的最重要性

(一)此處以一特殊方式闡釋大乘佛教的理念

一切法 (things) 無自性 (svabhāva, self-substance) 的概念，就是諸法在本質上是空性 (śūnya, empty)。即世界只不過是心識的幻現（即唯心無境），為達成佛的目的，行者必須超越差別與對立二分法的局限，最終才能自身體證此種聖智狀態，這是大乘佛教的共通屬性，但是在《楞伽經》則以特別的手法來表現這些概念，本經特別強調內自證的重要性，因為若無此，佛法只不過是哲學上的思辯練習。何以菩提達磨 (Bodhidharma) 將本經付與慧可 (Hui-ke)，是因其含有禪宗的精髓，即《楞伽經》一再強調「自證聖智所行境」，或自證的最重要性 (all-importance)，雖然其摘要具有思辯性，而本經

的目的是極度重視實踐。

從魏譯《入楞伽經·請佛品第一》或唐譯《大乘入楞伽經·羅婆那王勸請品第一》，均言：「爾時如來舉目觀見摩羅耶山楞伽大城，即便微笑而作是言：昔諸如來、應、正等覺皆於此城說自所得聖智證法，非諸外道臆度邪見及以二乘修行境界，我今亦當為羅婆那王開示此法²⁸」。復次，在《集一切法品第二》亦言：「時，世間解（即佛陀）問是語已，普觀眾會而說是言：汝等諸佛子，今皆恣所問，我當為汝說，自證之境界」²⁹。

由這些引文可以歸納顯示《楞伽經》在大乘佛教文獻中特別強調在其不斷地認可在所有宗教中的這種直覺力的自然力量（即內自證法）。而此經已經被法相宗 (yogācāra) 或華嚴宗（

avatamsaka) 宣稱爲其自宗的經證。由於經中闡述阿賴耶識或如來藏，然而此關聯性是意外的。其實本經論點的重心是在離諸語言文字推理真實性的內觀(an inner perception of deepest truth)的觀念。如釋尊在本經中就明白地說佛教徒的實踐或瑜伽(yoga)包括兩部分，即是哲學上的思維和修行。在哲學思辯上，是訓練心達到絕對觀念論(absolute idealism)，即見世界唯心，沒有真實性，沒有變成如生及死及無外界事物真實存在，即唯心無境，而修行方面即到達自證聖智(svapratyāmāyājñā nādhigama, to attain an inner perception by means of supreme wisdom)³⁰，前三法是哲學上的思辯，即是如理思惟，而最後一法是如法修行，所以釋尊在詮釋前三者之定義後，即說：「如是觀察一切法時，即是專求自證聖智」³¹，也就是把修行擺在第一，若能成就自證聖智，則如理思惟自然圓成，此時在自證聖智的光輝照耀下，此世間即爲絕對觀念論所詮釋的唯心無境，這可能是《楞伽經》特別強調「內自證」的原因吧！

(二)內自證強調的並不是發菩提心

在描述內自證的特性之前，我想提醒的是本經並未如般若經典特別重視發菩提心(bodhicintopāda, The awakening of the thought of enlightenment)³²。「發菩提心」就是對大乘佛法產生濃厚的興趣，並且深切地想要瞭解，體證其真理。這是走上菩薩道的第一步，若缺乏發菩提心則無法在佛法道上有所進步，因此幾乎所有的大乘經典都直接論及如何發菩提心。一旦發菩提心，行者不管成就的時日多麼的遙遠，都必須不斷努力，上求佛道。在《楞伽經》於發菩提心未置一詞，但直接說明成就成佛的核心，那就是要求菩薩當下即能證悟，而非漸次增上邁向目標，在此方向，本經可說是爲已深切瞭解佛法的大乘菩薩們而說的。³³

除此之外，學者尚須注意釋尊在本經告訴大慧菩薩要追求「自證境界」(pratyāmagocara, to attain to a state of inner realization)而非「正覺」(sambodhi)。此兩種的心理過程並無差異，一旦成就「自證聖智」，則亦可證得「正覺」。但是本經認爲佛教行爲者最終的目標是一經驗境界(gocara, experience)，而非智力上的啓發(intellectually as illuminating

（³⁴）。我以為本經此種獨特的見解可能是中國禪宗祖師菩提達磨以本經為印心的理由。

（三）內自證強調的是自證境界

本經即然是以境界 (*gocara*) 或入境界 (*gatigocara*) 取代菩提 (*bodhi*) 或正覺 (*sambodhi*)，我們可確認本經的宗義是在於修持和證得某種對人生，世間的感受與看法。而這不是哲學或概念上的理解，而是來自內心活動的體驗，正覺比較是向於認知，思辯的轉依 (*parāvṛtti*)。這的確是不論大乘或小乘，所有佛教的根據 (*basis*)。然而《楞伽經》認為佛教徒的生命不僅在體會真理 (*truth*)，更要生活在佛法中，體驗它。因此在其活動中的領會和生活不再有二分法，「以智導行，以理導情，理智與感情不會失調 (*hiatus*)，不依言說 (*except in language*)」。³⁵ 因此《楞伽經》不斷地論及生活或經驗，境界或入境界，那就是內自證趣入境界 (*pratyāmagocara*) 或 (*pratyāmagatigocara*)。³⁶

五、譯者結語

鈴木大拙在本文所論述的大乘佛教的活力中，引用《妙法

蓮華經》、《金光明經》、《無量壽經》、《般若經》、《華嚴經》、及《楞伽經》。由這幾部經典可以發現釋尊自成佛以來壽命無限，現種種化身，以種種方便說微妙法，目的在闡釋一切眾生皆能成佛，而《金光明經》則論述佛陀的壽命是無限的，因此只要我們成佛，即可壽命無量無邊。《無量壽經》勸善知識應離生死輪迴的娑婆世界，往生極樂世界，修諸功德，而且要深信諸佛菩薩具有無上智慧救度眾生的心。《般若經》則是論述空性的理念，如《大般若經第四會》言：「學一切法無著無礙，覺一切法無著無礙，求證無上正等菩提，饒益有情是菩薩義……以無所得為方便……乃能為彼無量無邊有情作大饒益」³⁷，也就是菩薩是以般若和慈悲為本懷，而以無所得為方便³⁸，至於《華嚴經》，日慧法師則說：「《般若》與《華嚴》二經的教授不同是《般若》授智慧，而《華嚴》重方便，世尊兩足尊即智慧與方便或稱福與慧。《華嚴》的廣行必賴《般若》的深觀，方能成為無上佛乘或無相法輪的雙軌」³⁹。所以鈴木大拙所說：「從微小芥子以窺測須彌山，或從微塵顆粒中顯現整個的宇宙」，其實就是從「法性」所展現的世間觀。

至於《楞伽經》的教導則著重在「自證」。其程序有三，即：頓入五法、三自性、八識及二無我，其次是頓離四門，就是「遠離覺所覺」，即覺自心現量、離心、意、意識，若能成就，即頓離一切相，亦即能二死（分段生死，變異生死）永盡，到自覺聖趣，即是如來自證的境界，即可證入如來法身，此為本經的最高目的。

孔芝在鈴木大拙所著論《印度大乘佛教》，其中頁16，指出：「鈴木掌握佛教義理的精神無人能勝出，三年前我讀遍他所發表有關大乘哲學的文章，令我有些驚訝的是發現他的《楞伽經研究》仍是最亮眼的作品，其理由是鈴木，他獨特不將佛教哲學的論述當作哲學的智巧（ingenuity）或辯論（disputatiousness）的運用，而是當作佛教徒生命或禪修經驗的表現。例如他曾說我們必須牢記於心：佛教的思想永遠是佛教徒生命的結果就是其邏輯心學或形而上學不足以被了解，除非我們認知佛教徒的經驗事實為基礎，因此純哲學並非理解佛教哲學的解答」⁴⁰，例如 Brian Edward Brown(1991) 所著《楞伽經的佛性論》⁴¹ 及 Florin Giripescu Sutton(1991) 所著《楞伽

經論存在與證悟》⁴² 都是本體論（ontology）和認識論（epistemology）剖析《楞伽經》的義理，但只停在頓入四門的階段，無法理解頓離四門及入如來法身，這是鈴木在《楞伽經》研究的重大貢獻。而不依言說的生活佛法是鈴木所強調的。

譯文必須具信、達、雅。「信」是不乖舛義理，違背原意；「達」是對句讀深刻體會表達，而「雅」是文章能順暢易讀，不出現望文生義的譯語。譯述確實不易，例如說《楞伽經》主張不立文字。其意思是不著於文字相，而是修行重於純論理。然而如實修行，必須有賴如理思惟。

佛教是令凡夫修練成為覺者的教導。覺有二義，一為覺察煩惱，使不為害；另一為覺悟，即對一切法的事理，能了了分明，自覺者稱為阿羅漢，不但自覺且能覺他者謂之佛。而修學的方法是教、理、行、果。「教」是諸佛的言教，如《法句經》183頌云：「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教」。也就是說諸佛所教導我們修行的原則是不作一切惡，具足眾善，淨化自心；「理」為對經典上所說的義理作邏輯上的推理與詮釋，如古德的論、疏、鈔、註釋等或今日的學術論文；「行」

是與教、理相應的修行；而「果」是由修行的因所證實的成果。學習英譯中及中譯英的目的是訓練精通英語能力，以便與實際上學者作學術交流。但這只提「理」，即訓練思辯能力。然而最重要的是「行與證」，也就是本文所提到的內自證境界。

註釋

28.《楞伽經》T.16, 587b24-28，類似經文見T.16, 514c25-515a3。

29.《楞伽經》T.16, 590c19-21或T.16, 480b14-17及T.16, 516a9-b3。

30.《楞伽經》云：「爾時，大慧菩薩普觀未來一切眾生，復請佛言，願為我說具修行法如諸菩薩摩訶薩成大修行。佛言：大慧！菩薩摩訶具四種法成大修行，何者為四？謂觀察自心所現故，遠離生、住、滅見故，善知外法無性故，專求自證聖智故，若諸菩薩成此四法，則得名為大修行者」（T.16, 599c3-9）談錫永（2005）《入楞伽經梵本新譯》指出：「此四恰與現傳寧瑪派教法相配合，依之而說其義：一者，行者住識境觀修生起法，即「觀察自心所現」；二者，行者住非

識境觀修圓滿法（此中觀修六根圓融而非識境），此即「遠離生、住、滅想」；三者，行者觀修「生圓雙運」，證識境與非識境雙運，如是現證一切法唯心所現，此即「善見外境無有」；四者，行者觀修「生圓無二」的大圓滿（或菩提心）即「求得內自聖智相」（頁78，註107）。

31.《楞伽經》（T.16, 600a3-4），魏譯：「見一切法無體性，求證聖智境界修行故」（T.16, 530a26-27）劉宋譯：「得自覺聖智善樂」（T.16, 489c29）。

32.鈴木大拙註2指出，這句話或許說的不恰當，因大慧菩薩曾提及菩提一兩次，但釋尊卻未嘗論及，他永遠是討論「自證聖智」。

33.《楞伽經》云：「是諸菩薩具足無量自在三昧神通之力奮迅遊化善知五法自性、識、二種無我究竟通達」（T.16, 514c16-18）或480a19-24及587b16-21。

34.這並不是說《楞伽經》從不論述「證菩提」。因為「證菩提」是每一佛教宗派都會談到的主要概念，本經亦經常述及，例如唐譯《大乘入楞伽經》中的598c21-22, 599b25-26, 600b

24-25, 601a8-9, 604a25-26, 608c9, 609a18-19, 610b7-8, 623a4-5等都提到。因為如何即可「疾得阿耨多羅三藐三菩提」，然而不得不注意《楞伽經》特別強調「內自證聖法」勝於達到「正等覺」。

35. 不依言說，是指迷與悟均在識心本性，見性成佛。參見湯一介（1991）〈論禪宗思想的內在性與超越性〉收入於《儒道釋與內在超越問題》南昌：江西人民出版社，頁38-51。

36. *Pratyāyama* 即 *pratyāyāmadhi-gama*（內自證）之字根，故可譯為「內自證」，唐譯為「自證智」（T.16, 588b13）魏譯為「內身證」或「內身行」（T.16, 516a10,12），劉宋譯為「自覺」（480b17），談錫永（2005）譯為「內自證趣」（頁17），Suzuki, D.T. (1932) 譯為 the state of consciousness realized in their inmost selves, of which we are (p.7) 即我們內心深處所體證的識，談錫永說明：「其中 *gan* 又與「六趣」之「趣」相關……智境不可說，故一切智境唯藉識境而顯示（頁17，註22），又《文殊師利所說不思議佛境界經》說：「世尊！非思量境界者是佛境界。何以故？非思量境界中無有文字，無文字故，無所辯說，無所辯說故，絕

諸言論：絕諸言論者是佛境界」（T.12, 108a29-b3），另外唐譯云：「此如來藏藏識境界（*tañhagaragarbha-ālayavijñāna viśaya*）是佛境界」（T.16, 620a5）就是智境自顯現而成的識境。此處用 *viśaya* 而非用 *gocara* 是指由感官所認知的境，即所謂的趣境。

37. 《大般若經》T.7, 776b6-778b10。

38. 菩薩並非佛教的專利，若能胸懷悲憫眾生受苦，作濟世救人者即是，如夏禹治水，三過其門而不入，一心為民除水患；范仲淹：「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」。即菩薩的表現，另外當下雨天，遇到有陌生人淋雨而布施雨傘亦是。

39. 釋日慧（1998）《華嚴法海微波》苗栗：觀自在蘭若，頁156。

40. 同註2，p.16。

41. Brian Edward Brown (1991)；The *Lañkāvatāra sūtra* in the *Buddha Nature*, (Delhi, Motilal Banarsidass Publishers Private Limited) pp.179-194.

42. Florin giripescu Sutton (1991)；*Existence and Enlightenment in the Lañkāvatāra-Sūtra* (Albany: State University of New York Press.)。

（全文完）

嵯峨嵐山的臨濟宗天龍寺及其曹源池風華(下)

—日本京都古刹參禮之二—

• 黃朝和

大方丈室前面的建築體是法堂，法堂設置與中國禪宗道場概同，座落於方丈室之前；中國佛教道場的弘法場通常在大雄寶殿，或是另設的講堂，禪宗叢林不設佛殿，而代之以法堂，為和尚代佛說法啟悟學人的處所，但同中或有異，中土禪刹的方丈室不大，開法宗師接眾通常在法堂，個別參詢消息者多半直接扣探方丈室；亦即，中土禪刹的方丈室既是住持和尚的起居室，也是個別啟導學人的日常生活處所之一。

再從正門入參嵯峨野天龍寺，自渡月橋迤邐而來，踏進樸雅的大本山山門，沿參道漫步，左側逢秋的楓樹五裂葉瓣容顏淡青泛黃而嫣然透紅漫爛，似流火串連行道夢憬，道情溫婉又熱切。再映入眼簾的是選佛場所在的法堂，寶藍融合鐵灰的瓦

葺隨著流線的垂脊斜降覆遮，瑩白的前堂壁縱橫交鑲黃褐色的木質板材，樸雅的板線中間鑿豎三道同款色系材質的堂門，中門略高，兩側門稍低，左右側門兩邊又各鑲嵌吊鐘形貌而材質相同的窗稜；中門楣稍上方掛著「選佛場」木匾。法堂或選佛場的禪道思維皆源自中國唐代禪宗，唐代悟道的龐蘊居士偈云：「十方同聚會，各自學無為；此是選佛場，心空及第歸。」⁹雖然如此，大和族僧俗二眾的美學素養仍然令人敬佩讚賞。

早昔的法堂在元治元年（1864）毀於禁門之變，遂有明治時遷移江戶時期（德川家康幕府，1603-1867）的雲居庵選佛場至天龍寺之盛舉，移築庵材占比多寡，尚待追查文獻。法堂當中的須彌壇供奉釋迦牟尼佛像三尊，堂頂中央平面天井正向朝

東掛著明治三十二（1899）年鈴木松年繪製的雲龍圖；而在法堂移築一百年之時，又逢開祖夢窓圓寂六百五十週年，寺方邀請畫界巨擘加山又造（1927-2004）於平成九年（1997）重繪雲龍圖於平面天井下的天花板上，取代略有破損的舊雲龍；佇立於法堂中央仰首抬眸與俯空睥睨天下的巨大雲龍相遇，雲那被其凌銳如鋒芒的龍眸利爪及飛騰氣勢所震懾，而加山所繪栩栩如生龍活現的雲龍圖只是透過一百五十九片三公分厚絲柏板的拼湊黏接，¹⁰以及黑白濃淡的明暗手筆所繪就構成，不若中土閩台等諸多地區的民間廟宇屢以青綠、金箔等較具象的色系體現青龍、金龍之形態神采。須彌壇後供奉光嚴太上皇及歷代住持牌位，還有夢窓及足利的木雕像，可知法堂在天龍寺亦當佛殿亦是祖師堂、開山堂，與中土禪刹略有異。

離開法堂，沿著參道往內（西）漫步，石階緩坡而上即見人字坡簷頂嚴面神塑雕凌空，其後小重簷突頂高疊，人字簷下壁白素潔，豎橫鑲嵌黃褐飾板及窗棧，下方中央入口門扉前擺置達摩祖師畫像的庫裡，庫裡也是七堂伽藍之一，中土佛刹禪宇亦稱庫院、庫堂、庖廚、香積局等，庫裡是相較於殿堂對僧房及廚房的統稱；以故，可見其右側（西邊）小方丈室並列相接，小方丈右（西）大方丈室再毗鄰。

日本的大禪刹有大小方丈室之設置，中土禪宇並無這樣的區分，天龍寺的小方丈室闢設雅潔靜謐的書院，另有兩排寮房，兼具接待信眾及法事活動的用途，可看出小方丈較傾向多功能的客寮、閱覽經典卷帙及小型法會交誼的場域。概略參觀過小方丈室，再入參大方丈室，從挑高之迴廊，寬闊的廊台，還有外圍略低的護廊，可豁然領會此為住持和尚辦道接眾處。再佇立後廊台凝望曹源池及其背後倚貼的龜山坡陵林野，池中間水面浮露兩塊大石，澗泉自龜山深邃的楓紅林野流出傾瀉形成水瀑，注入池內，而池中的兩巨石前方咫尺，藉由池畔延伸至池中的細長狎（半）島，置列幾顆較小鯉魚石，以此連結澗泉流瀑、池中大石及綴飾鯉魚石，解讀此景緻，指涉其意象境界為鯉魚躍龍門；兩大石象徵龍門，流瀑在後側上方，鯉魚石喻錦鯉，池中實際亦飼養各品錦鯉優游其間；大和禪德直白此借喻昇華之意境，緣於中國之典故。從法堂及大方丈室皆以雲龍為主要飾繪，到曹源池的鯉、龍昇化象徵，可窺曉大和文化受漢文化薰習影響之深。

前述鯉魚躍龍門為大方丈後廊台向西凝望曹源池及背景龜山的主觀境界遐思，而此後庭園池既為池泉迴游的景緻構成，漫步至園池南側逢過龍門亭，此亭並非透空的涼亭，而是高臺

宇簷，窗稜明淨，格局清幽的蓆榻雅座。夢窓國師圓寂六百五十週年之時，寺方依國師當年（貞和二年，1446）擇定的天龍寺十勝之一的龍門亭所重建的休憩場域，¹¹開祖夢窓的天龍十景還包括嵐山最著名的渡月橋，可想像開山之初天龍寺範圍之遼闊。龍門亭內現由寺方開設「節月」素食料理；在日本，素食餐館罕遇難覓，天龍寺標榜節月的素餐是鎌倉時期（1192-1333）隨禪宗同時從中國傳到京都的蔬食，並且是寺方直營，雖說是日式料理的淺盤多碟款式，亦可略曉天龍寺信眾遊客之多，以及十方服務、多角經營之用心。

離開香積清淡的龍門亭往東漫行，逢遇寧謐優雅的苑舍精耕館，是國際宗教哲學研究中心，裡面典藏各類的宗教經籍卷帙，此中心設立於平成十二年（2000），不到二十年光景。東側另一建築友雲庵則是專為十方眾開設的禪修所，寺方於每月的第二個週日上午九時舉行一小時的禪坐共參，隨後另有禪學講座；此庵舉行的禪修會未收取費用，也不用預先報名，契合普渡大眾的弘法精神。

精耕館與大方丈室之間的禪堂未對外開放，屬寺僧及雲水僧的參修場域。迴繞查行大方丈室與曹源池東畔細潔瑩石鋪設的通道，與小方丈亭迤邐而來的板道通廊會遇，斜簷垂遮的狹

長廊道右側逢重簷崔巍的祥雲閣及袖珍雅謐的甘雨亭，此大小映照的兩座閣亭茶坊流露日本茶道的精緻風貌與藝術哲學。祥雲閣係模仿十六世紀日本戰國時代（1467-1568），亦有以1603德川建江戶幕府或1615滅豐臣秀賴為終期者（後期及安土桃山時代（1568-1603，又稱織豐時期）茶聖千利休（1522-1591）之千家流，其傳衍的三大流派之一的表千家不審庵的第二重露地茶庭殘月亭構築而成。千利休先後出任織田信長（1534-1582）和豐臣秀吉（1537-1598，兩者是日本戰國時代三傑之二，另一位是德川家康）的茶頭（茶道的主事者、引領者），殘月亭建於豐臣的府邸內，為大將軍服務之特質，其造型鋪設流露崔巍而雅緻的大茶室風格，室坊榻蓆多達十二片，另鋪綴兩張挑高些許的榻蓆當壁龕。

相較於祥雲閣體現的高階上流貴族品茗意境與象徵，甘雨亭的構築鋪設為四張半榻蓆的小雅淡泊茶坊，外表看去概似尋常小庵，契合普羅大眾的暫憩啜茗；甘雨亭也是千家流衍傳的裏千家一派第十四代掌門人開設的「淡淡齋」茶室的仿效（另一千家流派為武者小路千家）。從古茶室的仿建可以看出自中土趙宋傳入扶桑的茶禪文化，乃至茶道流派及藝術哲學美學意境的流露，自宗教行道者，到武士將軍貴族，到庶民眾生，無

不融入生活，以此是視角來看待天龍寺於近代仿建的閣亭茶室。

多寶殿並非佛殿，殿中央供奉後醍醐天皇像，其旁列祀歷代天皇像，為祀殿特質的殿宇，於昭和九年（1934）由寺派領導者關精拙長老籌建而成，大致展現後醍醐天皇於南朝奈良吉野行宮紫宸殿的風貌。此殿遺址周緣園林在嵯峨天皇（786-842）時，皇后橘嘉智子曾創建第一座道場檀林寺，龜山天皇在此設行宮，（其孫）後醍醐天皇年少時期曾在此駐留。正門口有縱深寬敞的木板平鋪參禮台連接兩側迴繞的廊道。從正殿後醍醐天皇像上方懸掛的「資聖」匾，以及介紹板墨字所寫「後醍醐天皇聖廟多寶殿」來看大和民族，不啻透露似如、甚至超乎中土華夏族古代的聖君尊崇態度。

從多寶殿走向北門，百花苑的繁華漫爛景緻撩人，其旁之僧堂並未對外開放。逍遙閒步在楓林山野間，眼眸被坡野孟宗脩竹旁的小雅棚簷憩亭，及其前面巍峨聳立的巨大石碑所吸引；略趨近即辨識斑駁矗立的巨石，正面長方凹槽淺鑿，上緣三分之一處卻斜坡傾陷，直到頂邊，赫然是塊豎立於青苔大石面上聳插雲際的長石巨硯！前方另一塊花崗石上面淺鑿蓄水方盆，清泉自上方翠竹水管流落，花崗石盆前雋刻「洗心」兩漢字

。此可豁然明白中國的筆墨書法傳入日本，何以發展為粲然流行的書道文化！崔巍的石硯背面刻勒令人動容的石硯與法堂雲龍圖繪製緣起。此可領略三層意涵，首先是書道與禪境界交融的澄心靜慮的無所洗而洗；其次就石硯的具象連結事功來觀覽，寺方設置的初衷恰如一旁木質標示板的墨寫告白，在感銘畫家鈴木松年於十九世紀末（明治三十二年，1899）為法堂揮毫繪畫雲龍護法圖，以及當時天龍寺六十幾位禪僧投入推硯研墨，供其蘸灑揮毫，終能完成雲中天龍威懾八方的護法圖騰；再就是寺方對來客的招喚，書道行者若到此參拜石硯，可望獲得天龍及巨石寶硯的法力加持，功力將更臻進境。

筆者早年曾參習於嘉義清華山德源禪寺獨峰惟覺（南惟覺）和尚會下，亦曾入座參探和尚主持的臘八（農曆十二月八日至十五日）、春八（二月八日至十五日）禪七；祖師禪正法眼之外，和尚擅長揮毫寫字作偈，孥狼毫大筆畫達摩祖師像更是一絕；和尚青年時期負笈乘船北渡日本參學十載，先入學京都宗玄禪學院，後卓錫於東京平林禪堂及岐阜縣美濃加茂市的正眼禪堂，悟道後返台開法，正眼禪堂屬日本臨濟宗妙心寺派。從獨峰惟覺禪師的書禪一體及達摩繪畫像一絕，蓋可窺透日人

之重視書道，而日本禪宗於書墨融禪之外，亦流傳揮毫畫達摩祖師像的風氣。

中日禪宗道場的構築搭配主要流露素樸淡雅的意象及境界，從天龍寺法堂和大方丈室皆繪製雲龍圖的大氣勢來看，或可聯想大和族的遠古先祖，有一股來自秦朝前後的中土，概因中華始祖之一的黃帝等部落氏族以雲和龍為圖騰。禪刹如天龍寺大方丈室八片拉門拼接的雲龍，豁然如若藉雲龍的恢弘氣勢來展現參禪行道者的精神意志；而法堂天花板九米長徑的圓相大雲龍更有飛天臨空守護弘揚正法，不令法會受到外物侵擾，乃至攝歛道心不令散亂的莊嚴境界。

前面述及日本禪宗仿效中土南宋禪宗道場的五山十刹，在鎌倉（1192-1333）末期開列五山，到京都的室町時期（1336-1573）才趨完熟。這段期間，中國文學隨著禪宗傳入扶桑，以及日本禪僧的絡繹渡海到中土參習，遂發展出五山文學之流派。扶桑五山時期的禪僧，多有留學中國長達一、二十年者，參禪習道之外，也鑽研中國經史典籍詩文等各類文體。純粹漢文的五山文學前期側重詩文，後期更深涉至疏注；五山之首的天龍寺禪僧絕海中津（1336-1405，別號蕉堅道人，夢窓之法嗣）

著有《蕉堅集》、《絕海和尚語錄》，而開祖夢窓疎石為五山文學之集大成者，遊客但覽天龍寺宇刹及曹源池，未曉夢窓中文漢學素養之深。五山時期自中土傳入扶桑者，中國文學、禪宗文學之外，尚有宋代的水墨畫、道學等；水墨雲龍圖及流行扶桑的朱子學、陽明學不離五山的文化舟渡之緣。

這趟京都右京區嵯峨天龍寺芒之馬場町的臨濟宗禪刹參禮，恰逢秋楓時節，遊人如織，外圍嵐山街道擁擠，渡月橋上人潮漫漶，盪衡時間不足，寸步推移之際，突穿折返於橋頭而未渡！所幸已參禮臨濟宗刹天龍寺，月橋難渡且淡泊隨緣。

註釋

9. 參唐·龐蘊：《龐居士語錄》，《禪宗全書》第三十九冊語錄部（四），頁255。

10. 依天龍寺官網的法堂導覽所示：天井縱十點六公尺，橫十二點六公尺，由一百五十九片厚度三公分的畫板拼接起來，先塗漆，再塗白黏土，在直徑九米的雙重圓相內直接用墨色描繪而成。

11. 天龍寺十勝依序為普門閣、絕唱溪、靈庇廟、曹源池、拈華嶺、渡月橋、三級岩、萬松洞、龍門亭、龜頂塔。

法華經的佛陀觀——久遠實成佛（三）

田村芳朗 著
依觀 譯

四、久遠釋迦與菩薩思想

久遠釋迦之菩薩行

中國的教相判釋，無法理解法華經以

五百塵點劫之譬喻形容久遠釋迦時，所說的「我本行菩薩道所成壽命，今猶未盡。復倍上數」，因此，認為法華經所揭的「久遠釋迦」之說，不是揭示真正永遠的佛，而涅槃經的佛性說乃至法身常住說才是說明真正的永遠，因此判涅槃經是常住教，是完全的教義（了義教）。而基於普遍與絕對化，日本的天台本覺思想首先是排除因於久遠釋迦而提出的五百塵點劫的譬喻與久遠成道說，認為理的法身才是法華經的本門之真意（理顯本），其次，基於肯定現實，將佛凡不二套用於凡夫，認為現實（事）的凡夫即是久遠常住之佛（事常住）。因此，可以

說天台的本覺思想並不理解有關久遠釋迦的五百塵點劫之譬喻與久遠成道說，乃至「我本行菩薩道所成壽命」之說。

從法華經原典成立史觀之，可以作出有別於傳統的區分的劃分。亦即可以從「授學無學人記品第九」與「法師品第十」之間切開。此依「授學無學人記品」之前的對告衆是聲聞，「法師品」以下是菩薩得以證之。雖然「序品第一」的對告衆是菩薩，但此品應屬「法師品」以下的部類。其次，「法師品」以前是述說為個人（聲聞）成佛授記，而「法師品」以下述說對於在現實社會傳教的人賦予使命（付囑、囑累），此外，「法師品」將在現實社會從事布教者（菩薩）稱為「如來使」（*saṃbhava-dūta*）或「如來所遣」。是作為佛之使徒，被派遣

於此世者。「勸持品第十二」與「囑累品第二十一」是述說佛之勅命或使命，此外又提出末世的忍難殉教菩薩行。「從地涌出品第十四」揭示作為其典範，以上行等四菩薩為首的菩薩從娑婆大地涌出，而此等乃是釋迦本來的弟子。在「如來神力品第二十」，佛將使命賦予地涌菩薩，其次的「囑累品第二十一」是將法付託其他一切菩薩，在此娑婆世界，各個菩薩各有其職守。

上來所述，若予以總結，「法師品第十」至「囑累品第二十一」是以發揚大乘菩薩道為主旨，依此主旨形成一個群體，用以增補「授學無學人記品第九」之前的部分。「序品」的對告眾是菩薩，與菩薩有關連的「法師」(dharma-bhāṇaka)一語數度使用，恐是在增補「法師品」之後，為將前後二者結合而作成，並配置於最初。總地說來，「法師品第十」至「囑累品第二十一」是將重點置於強調菩薩行。

「如來壽量品第十五」(第十六)的久遠釋迦說也可納入此強調此菩薩行的部分。事實上，是透過無限無盡的菩薩行證明佛之久遠。亦即述及釋迦之壽命無量，進而指出「我本行菩薩道，所成壽命今猶未盡」。此中的述說有難以理解之處，但若納入強調菩薩行的部分，即得以理解。限定釋迦之永遠性的五百塵點劫之譬喻，可以依此觀點考之。換言之，限定釋迦之永

遠性的形容與譬喻，若從菩薩行的實踐面而言，另有其價值。因此，在與涅槃經作對比時，被認為純粹在永遠性方面，優於法華經的涅槃經是突破與超越時空的，是相當靜止的、觀想的，反之，止留於時空之內的法華經，僅與歷史的現實有關，適合於現實中實踐。

日蓮的久遠釋迦論 日蓮應是最早著眼於法華經的強調菩薩行。在《觀心本尊抄》(五十二歲)中，日蓮將「法師品」至「囑累品」的部分視為本門，以此部分(八品)作為依據，嘗試提出其獨有的教理。最後提出地涌菩薩作為總結。例如「本門之肝心於南無妙法蓮華經五字，……但召地涌千界，說八品付屬之」「地涌千界教主釋尊初發心弟子也。……但來還八品之間」之說。據此，日蓮對於久遠釋迦也提出解釋。認為此乃是實踐的，實證的，因此，作為因行果德身的報身當然是中心。對於五百塵點劫之譬喻，日蓮也積極的採用。亦即在《開目抄》(五十一歲)中，日蓮指出「法華前後諸大經雖無有一字一句，不說法身之無始無終者，然未說及應身報身之顯本」，強調應身、報身之顯本，在《觀心本尊抄》中，指出「我等已心釋尊是五百塵點乃至所顯三身，是無始古佛」。在《一代五時圖》(五十四歲)中，指出釋迦是「久遠實成實修實證佛」

，主張並非只是法身無始無終，三身皆無始無終。《觀心本尊抄》的「我等己心釋尊」之說有別於本覺思想的己心佛，是經由現實的菩薩行之實踐，於己心觀久遠釋迦，與久遠釋迦成爲一體之意。久遠釋迦親行菩薩行故。菩薩行將久遠釋迦與吾人連結於一處。以一般的說法言之，現實的人生有限，是無常，但藉由於其中精勤的實踐活動，永遠的生命得以脈動，得以感得。日蓮是如此理解並接受法華經的久遠實成釋迦說。

參考文獻

拙著《法華經》中央公論社 一九六九年

拙稿「法と佛の問題―佛身論を中心として」(《佛教法研究

》春秋社 一九七五年)

同「日本佛教の佛身論―久遠佛をめぐる」(《佛の研究

》春秋社 一九七七年)

同「天台本覺思想概説」(《天台本覺論》日本思想大系9

岩波書店 一九七三年)

同「法華經における菩薩精神」(《大乘菩薩道の研究》平

樂寺書店 一九六八年)

(待續)

(上接第23頁)

，不泡就沒有得食。春時不下種，秋到無苗可收，可見一粥一飯，來處不易，要花時間，費工夫，勞心力，才有收成，爲佛弟子豈可端然拱手，坐享其成。」

拾得大士說：「老拙穿衲襖，淡飯腹中飽，補破好遮寒，萬事隨緣了，有人罵老拙，老拙自說好，有人打老拙，老拙自睡倒，涕唾在面上，隨他自乾了，我也省氣力，他也無煩惱，這樣波羅蜜，便是妙中寶，若知這消息，何愁道不了。」

據碧巖錄的記載，劉鐵磨久於參學禪法，機鋒銳利，住在離滬山十里外的一個草庵修行，有一天她來拜訪滬山和尚，滬山見她來，就說：「老母牛，你來了。」

劉鐵磨說：「明天，天台山上有個供齋大會，你要不要去參加呢？」

滬山沒有回答，只是放身便臥，劉鐵磨就離開了。

這也就是說，滬山不喜歡參加殊勝的道場法會，他只想清閒過日子而已。

劉鐵磨想以這個機鋒而探知滬山對佛法的見解，滬山的表現是說明了，佛法是不用外求的。

(待續)

道場以無事為興盛（一）

• 何世亮

一、無事人

禪語的「無事」，最早是出自於老子道德經的「我無事而民自富」，老莊哲學在闡述無為的政治思想，只要君王能保持無事無為的政策，人民自然會安樂富足。

金剛經有說：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」佛法原本也是保持無事無為的作風，但是流傳一久，道場變成求神拜佛的市場，不再是清淨之地。

所以達摩來中國弘法，首先就向梁武帝說：「無功德。」而百丈禪師秉著達摩的精神，建立了禪宗的叢林制度，叢林要則裏面就說：「道場以無事為興盛。」

近來有一位道友來訪，他長期在寺院服務，每到逢年過節，大家便勞累不堪，進而影響到身體健康。

我說：「要不然就減少安排活動，增加靜修的時間，就可以解決了。」

他說：「這也不容易實施，因為每個道場都必須拼業績，大家都有經濟的壓力。」

法頂禪師說：「現在無論走到那裏，都很難找到天然的環境了，連大寺院周圍也都淪陷了，不止我們的環境被污染，就連寺院本身也成了高級消費的場所。」

「人類、大自然及整個世界，都是自心的顯現，唯有保持

心靈的純淨與澄明，世界才能純淨與澄明，世界上的一切不幸，以及所有不合理的事物，都是因為我們的心靈不夠純淨、清澈與芳香所致，我們過份在乎外在的事物，才會讓心靈荒蕪，就算擁有更多物質，內心仍感到無比空虛，完全摸不著頭緒。」

德山禪師說：「於己無事則莫妄求，妄求而得亦非得，汝但無事於心，無心於事，則虛而靈，寂而妙，若毛端許，言之本末者，皆為自欺。」

毫釐繫念，三塗業因，瞥爾生情，萬劫羈鎖，聖名凡號，盡是虛聲，殊相劣形，皆為幻色，汝欲求之，得無累乎，及其厭之，又成大患，終為無益也。」

臨濟禪師也說：「無事是貴人，但莫造作，只是平常。」求佛念佛也屬多事，清靜無事則圓滿具足。

二、無功德

當時羅侯羅為毘耶離諸長者子解說出家功德之利益，維摩詰即糾正他說：「唯！羅侯羅！不應說出家功德之利，所以者何？無利無功德是為出家，有為法者，可說有利有功德，夫出家者為無為法，無為法者，無利無功德。羅侯羅！夫出家者，

無彼無此，亦無中間，離六十二見，處於涅槃。智者所受，聖所行處，降伏眾魔，度五道、淨五眼、得五力、立五根；不惱於彼，離眾雜惡，摧諸外道，超越假名，出淤泥，無繫著，無我所，無所受，無擾亂，內懷喜，護彼意，隨禪定，離眾過。若能如是，是真出家。」

通常人們都有求效率、求效果的分別心，這也是世間煩惱的根源，而出家修行就是要破除這種功利之心。但是人們又往往將世俗功利之心，用到佛法上面來，造成另一種困擾，沒有辦法得到清靜解脫。

虛雲老和尚說：「世界上的人，由少到老都離不了衣食住這三個字，這三個字就把人忙死了。衣服遮身避寒暑，飲食少了就饑渴，若無房子住，風雨一來無處躲避，所以這三個字一樣少他不得。人道如此，其他五道亦是一樣，飛禽走獸虎狼蛇鼠，都要安身住處，要羽毛為衣，也要飲食，衣食住三事本是苦事情，為佛弟子不要被牠轉。」

佛初創教，要比丘三衣一鉢，日中一食，樹下一宿，雖減輕了衣食住之累，但還是離不了他，現在時移世易，佛弟子也和世人一樣，為衣食住而繁忙，耕田插秧，一天到晚泡在水裏

十仙PK釋迦（五）

• 雲庵

第八位 納衣梵志

納衣因聽世尊爲犢子梵志說作善不善業，未來將得善不善身。因而提出質疑。他的問題很複雜，連續約有十條，且世尊的回答也非一一對題，恐有紊亂。因此將其排作一問一答，庶可清晰好讀。

1. 納衣：如瞿曇說，無量世中作善不善，未來還得善不善身，是義不然。何以故？如瞿曇說因煩惱故獲得是身，若因煩惱獲得身者，是身爲在先，或煩惱在先。若煩惱在先，誰之所作，住在何處？若身在先，云何說言因煩惱得。是故若言煩惱在先，是則不可。若身在先，是亦不可。若言一時，又亦不可，先後一時，義皆不可。是故我說一切諸法皆有自性，不從因緣。

佛言：善男子！汝言身爲在先，或煩惱在先者，是義不然。

何以故？若我當說身在先者，汝可難言，汝亦同我。身不在先，何因緣故，而作是難？

善男子！一切衆生身及煩惱，俱無先後，一時而有。雖一時有，要因煩惱而得身，終不因身有煩惱也。汝意若謂如人二眼，一時而得，不相因待，左不因右，右不因左。煩惱及身亦如是者，是義不然。何以故？世間眼見炷之與明，雖復一時，明要因炷，終不因明而有炷也。善男子！汝意若謂身不在先，故知無因。是義不然，何以故？若以身先無因緣故，名爲無者。汝不應說一切諸法皆有因緣，若言不見，故不說者，今見瓶等從因緣出，何故不說如瓶。身先因緣，亦復如是。若見不見一切諸法，皆從因緣無有自性。

2. 納衣：瞿曇，堅是地性，濕是水性，熱是火性，動是風性，

無所罣礙是虛空性，是五大性非因緣有。若使世間有一法，性非因緣有，一切法性亦應如是，非因緣有。若有一法從因緣有，何因緣故，五大之性不從因緣。瞿曇，衆生善身及不善身獲得解脫，皆是自性不從因緣。是故我說一切諸法自性有，非因緣生。

佛言：善男子！若言一切法悉有自性無因緣者，汝何因緣說於五大？是五大性即是因緣。五大因緣雖復如是，亦不應說諸法皆同五大因緣。如世人說，一切出家精勤持戒，旃陀羅等亦應如是精勤持戒。

善男子！汝言五大定有堅性。我觀是性轉故不定，如酥蠟胡膠於汝法中，名之爲地。是地不定，或同於水，或同於地。故不得說自性故堅。善男子！白鐵鉛錫銅鐵金銀。於汝法中名之爲火，是火四性，流時水性，動時風性，熱時火性，堅時地性。云何說言定名火性。

善男子！水性名流，若水凍時不名爲地，故名水者。何因緣故波動之時不名爲風。若動不名風，凍時亦應不名爲水。若是二義從因緣者。何故說言一切諸法不從因緣。

3. 納衣：瞿曇，世間之法有定用處，譬如工匠云，如是木任作車輿，如是木任作門戶床机。亦如金師所可造作，在額上者，名之爲鬘，在頸下者，名之爲璫，在臂上者，名之爲釧，在指上者，名之爲環。用處定故，名爲定性。一切衆生亦復如是，有五道性，故有地獄餓鬼畜生人天。若如是者，云何說言從於因緣。

佛言：善男子！汝言用處定故，有自性者，是義不然。何以故？皆從因緣得名字故。若從因得名，亦從因得義。云何名爲從因得名？如在額上名之爲鬘，在頸名璫，在臂名釧，在車名輪。火在草木，名草木火。木初生時，無箭槩性，從因緣故，工造爲箭。從因緣故，工造爲槩。是故不應說一切法有自性。

4. 納衣：瞿曇，一切衆生其性各異。是故名爲一切自性。如龜陸生，自能入水。犢子生已，能自飲乳。魚見鉤餌，自然吞食。毒蛇生已，自然食土。如是等事誰有教者，如刺生已，自然頭尖。飛鳥毛羽，自然色別。世間衆生亦復如是。有利有鈍，有富有貧，有好有醜，有得解脫，有得下有（未超出三界）。是故當知，一切法中各有自性。

佛言：善男子！汝言如龜陸生，性自入水，犢子生已，性能飲乳，是義不然。何以故？若言入水非因緣者，俱非因緣，何不入火。犢子生已，性能吮乳，不從因緣。俱非因緣，何不吮角。

善男子！若言諸法悉有自性，不須教習，無有增長，是義不然。何以故？今見有教習，以有教習，方為增長，是故當知無有自性。

善男子！若一切法有自性者，諸婆羅門一切不應為清淨身殺羊祠祀。若為身而殺生際祀，是故當知無有自性。

5. 納衣：如瞿曇說，貪欲瞋癡從因緣生，如是三毒因緣五塵，是義不然。何以故？衆生睡時遠離五塵，亦復生於貪欲瞋癡。在胎亦爾，初出胎時，未能分別五塵好醜，亦復生於貪欲瞋癡。諸仙賢聖處閑寂處，無有五塵，亦能生於貪欲瞋癡。亦復有人因於五塵，生於不貪不瞋不癡。是故不必從於因緣生一切法，以自性故。

佛言：善男子！若言五根性能見聞覺知觸故，皆是自性不從因緣，是義不然，何以故？自性之性，性不可轉。若言眼性見者，常應能見。不應有時見，有不見時，是

故當知從因緣見，非無因緣。

善男子！汝言非因五塵生貪解脫，是義不然。何以故？生貪解脫雖復不因五塵因緣，惡覺觀故，則生貪欲。善覺觀故，則得解脫。內因緣故，生貪解脫，外因緣故，則能增長。是故汝言一切諸法各有自性，不因五塵生貪解脫，無有是處。

6. 納衣：瞿曇，我見世人五根不具，多饒財寶得大自在。有根具足，貧窮下賤不得自在，為人僕使。若有因緣，何故如是？是故諸法各有自性，不由因緣。

佛言：善男子！汝言具足諸根者，乏於財物，不得自在。諸根殘缺者，多饒財寶得大自在。因此以明有自性故，不從因緣者，是義不然。何以故？善男子！衆生從業而有果報。如是果報，則有三種：一者現報，二者生報，三者後報。貧窮巨富根具不具，是業各異。若有自性，具諸根者，應饒財寶，饒財寶者，應具諸根。今則不爾，是故定知無有自性，皆從因緣。

7. 納衣：瞿曇，世間小兒亦復未能分別五塵，或笑或啼，笑時知喜，啼時知愁。是故當知，一切諸法，各有自性。

佛言：善男子！如汝所言，世間小兒未能分別五塵因緣亦啼

亦笑，是故一切有自性者，是義不然。何以故？若自性者，笑應常笑，啼應常啼，不應一笑一啼。若一笑一啼，當知一切悉從因緣。是故不應說一切法有自性故，不從因緣。

8. 納衣：瞿曇，世法有二。一者有，二者無。有即虛空，無即兔角。如是二法，一是有故，不從因緣。二是無故，亦非因緣。是故諸法有自性故，不從因緣。

佛言：善男子！世間語法凡有三種。一者欲作。二者作時。

三者作已（世尊以三語證解脫是有）。若一切法有自性者，何故世中有是三語？有三語故，是知一切法無有自性。

若言諸法有自性者，當知諸法各有定性。若有定性，甘蔗一物，何緣作漿、作蜜、石蜜酒、苦酒等。若有一性，何緣乃出如是等味。若一物中出如是等味，當知諸法，不得一定各有一性。

善男子！若一切法有定性者，聖人何故飲甘蔗漿、石蜜，黑蜜酒時不飲，後爲苦酒復還得飲，是故當知無有定性。若無定性，云何不因因緣而有？

善男子！汝說一切法有自性者，云何說喻。若有喻者

，當知諸法無有自性。若有自性，當知無喻。世間智者，皆說譬喻。當知諸法，無有自性，無有一性。

9. 納衣：世尊，若一切法從因緣有，如是身者從何因緣？

佛言：善男子！是身因緣，即煩惱與業。

10. 納衣：世尊，如其是身從煩惱業，是煩惱業可斷耶？

佛言：當然可斷。

11. 納衣：世尊，唯願爲我分別解說，令我聞已，不移是處，悉得斷之。

佛言：若知二邊中間無礙，是人則能斷煩惱業。

12. 納衣：我已知解得正法眼。

佛言：汝合所知？

13. 納衣：二邊即色及色解脫，中間即是八正道。受想行識亦復如是。

佛言：善男子！善知二邊，修八正道，必定能斷煩惱業。

納衣領悟世尊的開示，向世尊告白知解開示大意。被折伏的納衣，終於求世尊收他爲弟子，出家受戒，即時斷除三界煩惱，得阿羅漢果。

（待續）

無題

▲釋依觀

讀佛學院乃至參與佛學辭典之編纂時，俯首拾之的佛學名相之於我，就只是名相，只是考試或條目撰寫時，必須搞懂，不能弄錯的術語而已，未曾將之與生活或是修行沾上邊。近幾年，隨著對於佛學的注意力逐漸轉移到生活上（還談不上修行），也逐漸對於原先只當作術語看待的佛學名相有較深層的體會。比如五見或七見之一的「見取見」。所謂「見取見」，佛學辭典的解釋是「以執著錯誤之見解以為真實者」，是個不難懂的名相。在佛學的探究上，對於「執著錯誤之見解」之說，當然有佛學上的定義或解釋，此處略過不談，此下想要發抒的是，用在生活上的「見取見」。

當發生火警時，相信十之八九的為人父母者（或子女，或兄弟姊妹，或夫妻），都會不顧己身安危衝入火場救人，但反過來說，如果父母（或子女……）是帶頭往火海裡衝，其親人是跟隨或是替他踩剎車？如果前方不是火海而是燦爛的花園呢？是火海，當然是踩剎車。是花園，當然就跟著走。但究竟是火海或是花園，誰的判斷才正確？無庸贅言，大家都會說：「『

我』就『認為是花園』」。問題是，「我」所認為的，就是「正確」嗎？「我」的看法的形成，是受生長、教育背景環境乃至社會氛圍所影響。一個人單獨的觀念未必正確，即使社會上大部分持相同看法，也未必全都得接受，否則歷史上就不會有所謂「宗教戰爭」或「種族屠殺」的事件發生。但可悲的是，因「見取見」，亦即因「執著」「錯誤之見解」所發生的悲劇，從古至今，未曾間斷。

以「是風動，或是幡動，還是仁者心動」的心態看待這些執著、這些見解，是出世間的處理方式。以「萬法因緣生，萬法因緣滅」「法不孤起，仗境方生」的方式處理，也能有雲淡風輕的心態。但如果一轉——想想「親子」的緣分遠深於夫妻、兄弟姊妹……等，這段緣份的連結已有數十年之久，往後此段緣份的連結，是否能有相同的長度？自龍應台的那把「野火」的燃起，至今將近四十載，台灣的國際身分、地位，至今猶未能獲得承認。這一路雖然難走，但相信大家都願意走；雖然長遠，大家也願意等待，但親子……等等，此後還有多少可以相聚的日子呢？

以邪相入正相

· 聖哲

智者大師以五重玄義宣講妙法蓮華經，第五重就是判教。判教下必有開粗顯妙。教判粗妙是相待，只令行者了知某時間所說是方便法門。既是方便，即是粗法，是相待法。這不是智者大師判教的目的，也非法華宗旨。必須顯出法華救度所有眾生的悲懷。故言世智無道法尚以邪相入正相，何況是證果二乘，何況是行六度菩薩。目的就是一切眾生皆可成佛道。佛經有很多本是外道邪見人，轉入正道佛教，例如鴛掘魔羅、妙莊嚴王、馬鳴菩薩、舍利弗、目犍連、三迦葉兄弟等。

一、鴛掘魔羅

《別譯雜阿含經》敘述鴛掘魔羅邪相入正相經過。

摩竭陀國有一處桃河樹林，時佛陀遊化至此，見放牧人，牧人告訴佛陀：此林中有賊名鴛掘魔羅，會傷害人。佛陀告訴牧

人，彼賊或許傷害不了我。即便前進，復見牧人，亦勸佛陀不能前去桃河樹林，鴛掘魔羅會傷人。佛如前答。至於再三，牧人亦如是說。佛亦答言，彼惡人者，應不會傷我。佛到林中，鴛掘魔羅遙見佛來。左手持鞘，右手拔刀，騰躍而來。彼雖奔走，如來徐步，趕不上佛。鴛掘魔羅極走力盡，而語佛言，住住沙門。佛語之言，我今常住，汝自不住。經佛陀的說法感化，鴛掘魔羅自悔言：

我久處曠野，未見如此人，婆伽婆來此，示我以善法，我久修惡業，今日悉捨離。我今聽汝說，順法斷諸惡，以刀內鞘中，投棄於深坑，即便稽首禮，歸命於世尊。

於是發心求於出家，成為佛教沙門。

二、妙莊嚴王本事

《法華經》中妙莊嚴王本事得道經過。

妙莊嚴王得一切淨功德莊嚴三昧時，即昇虛空白雲雷音宿王華智如來。世尊，此我二子已作佛事，以神通變化「轉我邪心」，令得安住於佛法中，得見世尊。此二子者，是我善知識。爲欲發起宿世善根，饒益我故，來生我家。

夫人二子與妙莊嚴王，四人有一段感人故事，相傳多劫前，有一佛世的末法時代，有四比丘，道德堅固，擇閒靜處，精進修行，思惟法華義理。每日若四人皆出托鉢，則無時間讀誦。久之，四人商量輪流。其中一比丘自願托鉢供養三人。某日，托鉢比丘見到一大隊人馬，看見國王威儀堂堂，非常威風。心生羨慕，願來世受國王果報。命後善根力故，生爲國王，但果報逐漸減衰，最後生爲小國王，信受外道邪法，即今妙莊嚴王。

其他三人因修法華，都得法華三昧。憐愍妙莊嚴王，亦欲報答供養之恩。一人成爲夫人，二人作爲王子（淨藏、淨眼）。而妙莊嚴王當初也是具有修行善根，故言「發起宿世善根」。若無過去修行善根因緣，則三人欲度妙莊嚴王，可能就如蚊子

叮鐵牛。可見宿世種善根，今世才能有機會遇到善知識啓發。

三、馬鳴菩薩之事

《佛祖統紀》西天廿四祖記馬鳴菩薩事

馬鳴是東天竺桑岐多國婆羅門，生性憍慢，世智聰辯。

馬鳴菩薩最終成爲富那夜奢尊者的弟子，也經一翻論辯負墮，故作爲弟子。善通論議的馬鳴菩薩。先是外道出家，以刀貫杖掛一牌，上寫著：「天下智士，能勝我者，截首以謝」。諸國之人，無有與之辯者。時富那夜奢於閑林中坐，馬鳴大慢貢高，計實有我。聞夜奢說諸法空、無我、無人。即往林中謂之曰：「一切世間言論，我能破壞。此言若虛，斬首以謝」。夜奢曰：「佛法之中凡有二諦，若就世諦，假名爲我。第一義諦，皆悉空寂。如是推求，我何可得」。馬鳴知義不勝，便欲斬首。夜奢曰：「我法仁慈，不斬汝首。如來記汝，後六百年當傳法藏」。於是度令出家。

另有一說：外道馬鳴，仗著聰明絕頂，能言善辯。公然壓制佛教教團，唱言若諸比丘，能與我論議者，方可敲打捷椎。如其不能，不可公鳴捷椎，受人供養。時長老脅，始從北天竺欲

至中國，途在一寺暫住，見早晚不打撻椎，得知情形。請寺僧明日撻椎照常敲打。因此而與馬鳴有了一場論議大會。脅尊者先發言：「當令天下泰平，大王長壽，國土豐樂，無諸災患。」

外道默然不知所言，論法無對，即墮負處，伏為弟子，剃除鬚髮。馬鳴成為西天第十一祖。

四、舍利弗、目犍連入教緣起

智慧第一，與神通第一的舍利弗、目犍連，二人原是在外道散惹耶毘羅梨子出家，是不可知論派弟子。世尊遊化的第二年，舍利弗、目犍連加入了佛教的團體。緣起於舍利弗聽五比丘之一的馬示比丘誦「諸法從緣起，如來說是因，彼法因緣盡，是大沙門說」。當下即證須陀洹果。回去轉述此緣起偈，目犍連亦隨即證初果。因此因緣轉邪入正。二人相偕加入佛教團體，作為世尊弟子，成為世尊的左右手。惜二人皆早於世尊入滅。

五、優樓頻螺迦葉、伽耶迦葉、那提迦葉

頻婆娑羅王，聞佛到彼祠祀林間，乃率領大隊人馬也到祠祀

林間來。見優樓頻螺迦葉，坐於佛所。摩竭提人，咸生疑惑，而作是念。為佛是師？為優樓迦葉是師耶？世尊知摩竭提人深心起疑，故意問優樓頻螺迦葉，何故入我佛教來。迦葉以偈表明歸佛之由：

我先甚愚癡 不識至真法 祠祀火苦行 謂為解脫因
譬如生盲者 不見解脫道 今遇大人龍 示我正見法
今日始睹見 無為正真跡 利益於一切 調御令解脫
佛出現於世 開示於真諦 令諸含生類 咸得睹慧光

此兄弟三迦葉原是拜火教外道，歸伏世尊後，成為千二百五十人俱的行列。

有容乃大，大海不揀細流。世尊初成道，先只度五比丘。若一味排斥外道，拒絕鴛掘魔羅、馬鳴、舍利弗、目犍連，乃至三迦葉兄弟等，今就無有千二百五十人俱之數。教團無法擴大，佛教弘化可能會有所限制。



佛陀理財四分法

· 雲庵

佛經上早有小三災的告示。刀兵劫，飢饉劫，疾疫劫，人民多行惡法，邪見顛倒，作十惡業，自食其果，清朝宣統二年，東北一小地方，曾經有人挖土撥鼠來吃，而引起鼠疫傳染，當時得疫而亡者，不在少數，這不就是自食其果。這三災在這人間，說不常發生，好像也經常發生。像刀兵劫，除了兩次的世界大戰，還有中東的區域戰爭。飢饉劫，如蝗害、乾旱、暴雨也常有的事。現在拜交通方便，世界如地球村，疾疫災更是大區域流傳，早期的瘧疾，幾年前的SARS，今年的新冠狀病毒。在在都是佛經上早有的警示。

最近全球因新冠狀病毒的影響，經濟受到很大衝擊，百業蕭條。政府雖有撥款補助少數行業，大餐廳關閉，旅行社遣散員工，減薪挺疫的工廠也不在少數。一般家庭也因此受到潑及，減少收入。政府撥款紓困，只是一時。我平時常向居士談到佛陀的理財方法。直到今日此方法是不變之法。現在銀行不都設

有理財專家，也只是佛陀四分法的其中一分。若平時按照佛陀的四分理財法，縱使這幾個月經濟蕭條，此時將此藏置存款提出補助，就不會感到拮据困頓。今將佛陀告訴善生居士子的理財四分法錄出，給大家作參考。偈頌：

初當學技術	於後求財物	後求財物已	分別作四分	一分作飲食
一分作田業	一分舉藏置	急時赴所須	耕作商人給	一分出息利

佛陀還是鼓勵在家居士學一技之長賺錢養家。賺錢之後，應用須得當。一分當生活費用（作飲食），一分用作事業（作田業），一分存到銀行，以作不時之需（舉藏置，急時赴所須）。就如這幾個月的經濟近況，平時的積蓄，此時就派上用場貼補生活。一分用作投資（耕作商人給，一分出息利），如今之買股票、基金等，但此投資款再撥出百分之十布施，續植福德。月光族啊！此是可行的喔！（出中阿含經一）

一〇九年三月份會務報導

(會訊第463期)

捐款芳名錄

(總計 叁萬伍仟肆佰元整)

叁仟元：劉鎮誠

壹仟元：蘇蕙珍 黃美月 鄭桂嬪 咪咪

傅冠智

伍佰元：釋道益 安平 B B 彈芋圓達人

佟欣打字行 高淑惠 方宏鍊

蔡輝儒 陳羿宏 江柏興 吳燕靜

盧明宏

叁佰元：瑞展化工原料有限公司 徐婉珣

楊施雪華 林世豐 韓立銘 韓慧玲

孫寶潼 孫施麗貞

貳佰元：王建宗 林融唯 林敏惠 林柏勳 黃美月 黃朝貴

陳清瑞 韓麗玲 張雲昆 侯坤隆 侯鈴朱

侯舜姍 阮陳豐子 劉葉素梅 蕭志哲 蕭伊欣 蕭依慧

壹佰元：王延銘 王昱黎 王建勳 王奕鈞 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 王明傳 李淑珍

李眞業 李白彩娥 李政穎 李璟萱 李銘華 李銘豐

李王美枝 李月資 朱讀來 林賢雲 林依薇 林愷玄

林貴難 林雅菁 許寶玉 許峻深 許文洲 許福安

許松育 楊子磊 楊惠如 楊耀任 楊朝鈞 楊水和

楊秋子 黃怡禎 黃怡瑄 黃郁儒 黃秋南 黃志揚

黃志新 黃惠伶 黃瀚廷 黃淑玟 黃查查 黃晨澈

黃有穎 黃怡錦 黃健展 黃健銘 黃佩琪 黃清德

黃仁志 黃再興 黃秀鳳 黃鉅惠 黃陳金鳳 陳國華

109年3月份收支明細表

收	上月結存	\$606,601	90
	本月收入	\$ 35,400	00
	收入總計	\$642,001	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第 405 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	35	00
	供養法師 (他寺)	3,000	00
	濟助支出		
	龔 ○ 文	3,000	00
	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
	吳 ○ 霖	2,000	00
	黃 ○ 健	2,000	00
	葉 ○ 華	2,000	00
	王 ○ 吉	3,000	00
出	支出總計	\$ 43,681	00
	本月合計	\$598,320	90
	收支比較	123.4 %	

會長：顏高龍

副會長：孫申娥

湛然寺福田功德會



3月份救濟事蹟

1. 龔○文先生：住台南市北區北華里北華街。因家中臨時發生事故，經濟困難，急需資助，故本會捐助急難救助金叁仟元整。

2. 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，叁仟元整。



西安市雲鄠區草堂寺鳩摩羅什塔座

• 贈 閱 •

■ 中華民國一〇九年四月十五日出版
■ 佛曆三〇四七

■ 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