

福

田



409

卍 佛教月誌 卍

卍台南市佛教會，謹訂於國曆7月11日（農曆五月廿一日）

星期六，假關廟區檀林精舍舉行第廿七屆第二次會員代表大會。

卍台南湛然寺疫情期間所有共修講課法會皆暫停。今疫情解除，

7月份所有共修法會復始。國曆7月17日星期五晚上「天台止觀」開始上課，由大寂法師領導大眾止觀共修。

卍台南南天台般若精舍，於疫情肇始，智善長老尼發心領導大眾共修大悲懺108部已近圓滿。回向所有有情安然。

卍佛教華梵大學因應少子化問題，轉型為書院型大學，且九月起，每周學生可為校作公共空間環境維護服務，可獲品德獎學金作為學雜費全免。



本期目錄



封面：碑礫念珠 大明攝

1. 佛教月誌

2. 釋《法華經·囑累品》——摩頂菩薩付囑之義(二)……………智者大師等

5. 唐代天禪二宗之交涉與評價(一)……………明了

9. 法華經的宗教實踐——法華經的菩薩思想(三)……………久保繼成著
依 觀譯

14. 導讀——木村著《阿毘達磨佛教思想論》新譯本(上)……………江燦騰

19. 佛教在印度滅亡的原因探討(三)……………林維明

25. 北法相宗清水寺的千手觀音與空中舞台(二)……………黃朝和
——日本京都古剎參禮之四

30. 道場以無事為興盛(四)……………何世亮

32. 叢林 方丈 大和尚義意……………上海大熙

33. 一〇九九年六月份會務報告

封底：32年前在印度阿育王塔巡禮一尼

釋《法華經·囑累品》 摩頂菩薩付囑之義(二)

智者大師等

二、別釋品文義

(一)如來付囑有三：正付、釋付、誠付。

1. 正付之經文：

釋迦牟尼佛從法座起，現大神力，以右手摩無量菩薩摩訶薩頂，而作是言：我於無量百千萬億阿僧祇劫修習是難得阿耨多羅三藐三菩提法。今以付囑汝等。汝等應當一心流布此法，廣令增益。如是三摩諸菩薩摩訶薩頂，而作是言：我於無量百千萬億阿僧祇劫修習是難得阿耨多羅三藐三菩提法，今以付囑汝等。汝等當受持、讀誦，廣宣此法。令一切衆生普得聞知。

(《大正》9，頁52下)。

2. 釋付之經文：

所以者何？如來有大慈悲，無諸慳吝，亦無所畏，能予衆

生佛之智慧。如來智慧、自然智慧。如來是一切衆生之大施主，汝等亦應隨學如來之法，勿生慳吝。(頁52下)。

3. 誠付之經文：

於未來世若有善男子善女人信如來智慧者，當爲演說此法華經，使得聞知，爲令其人得佛慧故。若有衆生不信受者，當於如來餘深法中，示教利喜。汝等若能如是，則爲已報諸佛之恩。(頁52下)。

(二)如來付囑經文之釋義：

1. 在《法華文句》中智者大師說：

(1)正付者，佛以一權智善巧之手摩三千三百那由他國土側塞虛空諸菩薩實智之頂。如來授道化他，故名權智手也。菩薩自行受道，故名實智頂也。

若申手摩頂即身付囑也，權智臨實智，即意付囑也，而作是言者，即口付囑也。

文有四悉檀意，我於無量劫修是難得之法者，此從前佛受學，今以付爾，爾當授彼，三世繼嗣，即世界悉檀也；一心流布即為人悉檀也；廣令增者，即對治悉檀也；益者，即第一義悉檀也。

(2) 釋付：

有大慈悲者，如來室也，無諸慳吝者，如來衣也，亦無所畏者，如來座也。

佛之智慧者，一切智也，如來智慧者，道種智也，自然智慧者，一切種智也。

於如來室中能施衆生三種智慧，乃至座中亦復如是，如是施主故無慳吝，故無所畏，汝等當學如來此法，是名釋出佛意，而付囑之。

(3) 誠付：

若根深智利，直說佛慧，若不堪者，於餘深法中示教利喜

。佛慧是深而非餘，六方便是餘而非深。別教次第是餘亦是深。

汝等以餘深助申佛慧者，即善巧報佛之恩，是名誠付囑也

。（《大正》34，頁142下）。

2. 在《法華義疏》吉藏大師說：

(1) 摩頂付囑，而言現大神力者，有人言，即是前品七種神力，今謂不爾。釋迦以數尺之手一時遍摩千世界塵數菩薩頂，神力之大，亦莫其如斯也。

而作是言者，前現大神力謂意業付囑，以手摩頂謂身業付囑，今明口業也。

難得菩提者，歎菩提難得欲令物尊重法也。此經明二權二實，今總言菩提者即一正觀。正觀縱任自在，故名爲乘，即初分經；能長短適化名爲壽量，謂後分經也。

(2) 釋囑累意，即是示宣通之方。宣通之方凡有三種：一者令上學諸佛，二者令下知根性，三者具此二義法無不弘，人無不益。

爲報佛恩，如來內有三德：一有大慈悲，常欲拔苦與樂，

二、無諸慳吝，不藏惜法寶。此二即是佛功德業也。三、智慧業。

內具此三德，外與衆生三種智慧，佛之智慧，照有慧也。如來智慧，照空慧也，自然智慧，空有二種任運能知，即無功用慧也。

(3)汝等亦應隨學者，上明內有三德，外與三慧，今勸菩薩學之。勿生慳吝者有五種：一、住處慳，二、家慳，三、施慳，四、稱歎慳，五、法慳。

法慳有七過：一、世世常盲，二、生生愚痴，三、常在怨家中生，四、失聖胎，五、三世佛怨，六、善人遠離，七、無惡不造。有此重過，故偏誠之。

(4)勸下知根性，凡有二句：一者明有大心人宜授以實說，二者若有衆生不信一乘當爲說三乘教。

若能上學佛二德，下知兩機則通法利人謂報佛恩也。

問一：若有衆生不信受者，即於如來餘深妙法中爲說，然小乘三藏非是深妙，大法即是大乘，云何別有餘深妙（法）耶？

答：方等有二：一者大乘，二者一乘。餘法即是大乘。

問：何故信大乘，不信一乘耶？

答：有二種人信大乘，不信一乘。一者是小乘，信《大品

》，以《大品》等雖是大乘，未廢小乘故小乘信。大乘自是菩薩法，信小乘是聲聞法；二者新學菩薩亦信《大品》云，大品明菩薩法，爲說大品等是我等所行，非二乘所行也。

問三：小乘人既不信一乘，何故信大品等大乘？

答：大品等密令捨小，密令信大，如前《信解品》中，密大乘有自他兩教也。亦爲新學菩薩說大品令密信一（乘），密捨三（乘）也。（頁二〇上—下）。

（待續）

身前身後事茫茫，
欲話因緣恐斷腸，
吳越溪山尋已遍，
卻迴煙棹上瞿塘。

唐代天禪二宗之交涉與評價（一）

• 明了

一、修天台教觀雙運之永嘉玄覺禪師與禪宗六祖慧能大師之對話：

玄覺禪師從溫州到曹溪見六祖，振錫而立。六祖云：沙門者，具三千威儀、八萬細行。大德自何方而來，生大我慢？永嘉禪師說：生死事大，無常迅速。祖曰：何不體取無生，了無速乎？答：體即無生，了本無速。於是六祖即爲印可說：如是！如是！蓋永嘉禪師乃先悟心地者，不過要心心相印，求六祖爲之印證而已。

六祖印可後，永嘉才具威儀禮拜。少頃，即告辭欲去，祖曰：返太速乎？答：本無去來，豈有速耶？祖曰：誰知本無去來？答：仁者自生分別。祖曰：汝甚得無生之意！答：無生

豈有意耶？祖曰：無意誰當分別？答：分別亦非意。祖歎曰：善哉！善哉！且留一宿。故後稱永嘉爲「一宿覺」。（《大正藏》31，頁242上—中）。（《景德傳燈錄》）

六祖慧能大師口述，法海集《壇經》一卷。其內容有：般若空慧之思想及佛性思想。但是禪宗人士並不依經教，斷章取義地做爲參禪材料。這在印度佛教及中國各宗派所僅有的風格。

《壇經》是法海法師所編集，非六祖口述直錄之紀實成書，所以參雜有與北宗神秀禪師禪法之批評。針對北宗所弘的漸教，建立自己是單刀直入的頓教。但是，漸頓就是見道的過程區別，如果推論到最後根據，似乎南（頓）北（漸）並沒有什

麼不同，所以說：法即一種，見所遲疾，見遲即漸，見疾即頓。並且在南宗的法門中，也含有漸的一種（如來禪），不過不流行而已。所以《壇經》說：我此法門，從上以來，頓漸皆以無念爲宗，無相爲體，無住爲本。

無念、無相及無住教界稱六祖之「三無主義」。呂澂居士說：法即一種的「法」，意指真如（即是不變的）本性，而當屬於每一個人的自心。人心本性原來是清淨，具備菩提，般若之知，只緣一向迷妄顛倒，不能自悟。如得善知識啓發，修習念念不著法相的「般若行」，一旦妄念俱滅（這是「無念」的極致），眞智發露，自會內外明徹，識自本心，而成「般若三昧」，也就是「識心見性，自成佛道」的頓悟。

從此以後，於境無染，自在解脫，雖仍不廢修行，但既已悟到自性具足萬德，無欠無缺，所以再有修習，也於體上增不得一分，只是隨事體驗，充實德用而已。

南宗的修證雖從「無念」著手，但他們的禪法重在「但行直心，不著法相」（無相），所以成爲一行三昧，並不限於靜坐一途，卻在一切時中，行住坐臥，道法流通。而且定慧雙行

，如燈發光，事成一體。

南宗禪法的根本精神貫穿著無相、無住，又特提般若行，在《大般若經》裏發揮無相、無住意義最透徹的《金剛般若經》，恰恰給他們很好根據。《金剛經》也是六祖得法的法寶。

（二）永嘉禪師得法後著有《證道歌》一卷，說明他證道的方法和境界。《證道歌》內容爲禪師修習天台三觀三諦之「一心三觀」及經教之《法華經》「一佛乘」及《維摩詰經》等大乘經之思想。此也符合他所學天台宗「教觀雙運」之標準禪修方法。所以本文就以他代表天台禪法與禪宗之比較。禪師得法以後已不分天台禪及六祖禪，一併教導禪弟子，天台宗人也不以他爲天台宗徒，所以本文這樣比擬可能我多此一舉。不過也可舉其《證道歌》中有關天台教觀內容供讀者參考，及唐代時天禪二宗之競秀情形。

1. 〈奢摩他頌〉第四：

禪師說三德：法身、般若及解脫。三種應該都具足才算完備，不可缺一。他說：

偏中三應須簡，一有法身無般若解脫；二有般若無解脫法

身；三有解脫無法身般若。有一無二故不圓，不圓故非性。（註：禪宗重視見性，故法師在此用性表示（見性）成佛。）

又偏中三應須簡：一、有法身般若無解脫；二、有般若解脫無法身；三、有解脫法身無般若。有二無一故不圓，不圓故非性。

圓中三應須具：一、法身不痴即般若，般若無著即解脫，解脫寂滅即法身；二、般若無著即解脫，解脫寂滅即法身，法身不痴即般若；三、解脫寂滅即法身，法身不痴即般若，般若無著即解脫。舉一即具三，言三體即一。（《大正》48，頁390上）。

天台宗圓教法，為一心三觀。三觀者，觀空、觀假、觀中。所觀之空假中即三諦。即三而一，即一而三，故說，即空即假即中。

分析來說，說空假為方便，說中為圓實。中不離空假中以為中，故連三即而說「即空即假即中」。

若說空，則無假中而不空；若說假，則無空中而不假；若說中，則無空假而不中。

禪師前述「偏中」、「圓中」及法身般若解脫三德之論敘

方法雖不能說抄襲天台，也許可說有天台之影子吧！何況三德

思想為天台宗重要宗義。

2. 在〈優畢又頌〉第六之「觀心」十門，禪師說：

初言「法爾」，次則「觀體」，三則「相應」，四則警其上慢，五則「誠其疏忽」，六則「出觀體」，七則明「是非」，八則簡其「詮旨」，九則「觸途成觀」，十則「妙契玄源」。

第一言其「法爾」與第七明其是非「心」。法與心之觀心方法，禪師說：

「法」爾者，夫心性虛通，動靜之源莫二，真如絕慮，緣計之心非殊，惑見紛馳，窮之則唯一寂。靈源不狀，鑒之則以千差。千差不同，法眼之名自立，一寂非異；慧眼之號斯存，理量雙消；佛眼之功圓著。是以三諦一境，法身之理恒清，三智一心，般若之明常照。境智冥合，解脫之應隨機。

非縱非橫，圓伊之道玄會，故知三德（法身、般若、解脫）妙性，宛爾無乖。一心深廣難思，何出要而非路，是以即心為道者，可謂尋流而得源矣。（《大正》48，頁391中）。

第七明「是非」者：

心不是有，心不是無；心不非有，心不非無；是有是無，

即墮是，非有非無，即墮非。如是祇是，是非之非，未是非是。非非之是，今以雙非破兩是，是破非是，猶是非；又以雙非破兩非，非破非非即是。

如是祇是非是，非非之是未是，不非不非，不是不是，是非之惑，綿微難見，神清慮靜，細而研之。（同上，頁391下）。

中國佛教各宗以「觀心」建立修心修禪法門，首推天台宗。永嘉禪師延續其修學天台教觀，也用「觀心」立論禪修，可見禪師不忘本宗。而其內容舉天台宗智者大師《摩訶止觀》之「一念三千」之思想兼觀法如下：

夫一心具十法界，一法界又具十法界、百法界，一界具三十種世間，百法界即具三千種世間。此三千在一念心。

介爾有心，即具三千。亦不言一心在前，一切法在後。亦不言一切法在前，一心在後。……若從一心生一切法者，此則是縱。若心一時含一切法者，此則是橫。

縱亦不可，橫亦不可。祇心是一切法，一切法是心故。非縱非橫，非一非異，玄妙深絕，非識所識，非言所言，所以稱

為不可思議境，意在於此。（《大正》46，頁54上）。

唐代湛然尊者《法華玄義釋籤》謂：

言有則一念都無，況有十界質像也！言無則復起三千慮想，況一界念慮耶！不可以此有無思故。則一念心，中道冷然。故知心是妙也。妙即三千，三千即法。（《大正》33，頁829中）。

以一念三千的思想來說心，心無十界質像，卻能起三千慮想，這是它的妙處。心又是超越有無的想法，有中道的離有離無的境界。永嘉禪師之「心法」論述與天台一念三千何異？

隋朝帝王譽智顗禪師為「智者」，後人都稱智者大師。唐代道宣律師所著《高僧傳》稱他智顗禪師。隋代智顗禪師及唐代永嘉禪師，依前所列「觀心」法門是否一脉相傳？據華嚴示師南亭法師說，當時天台宗說他：魔王，證道歌是魔說，應該把它燒掉。（《永嘉禪師證道歌述解》，現代佛教學術叢刊⑫《禪宗典籍研究》，頁385-386）。這是一種評價，以現代多元主義，應該尊重唐代天台宗人看法，但本人持保留態度。

（待續）

法華經的宗教實踐——法華經的菩薩思想（三）

久保継成 著
依 觀 譯

四、菩薩是「法師」

「法師」與「法師品」 「法師品」⁽²⁵⁾所揭示的是佛滅後的宗教實踐。明白揭出法華經所認定的菩薩的型態。在此品中，揭出其概要。

取代聲聞，此品是以世尊「因藥王菩薩，告八萬大士⁽²⁶⁾」（大正九，三〇中）的敘述展開。

藥王！汝見是大眾中，無量諸天、龍王、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽、人非人、及比丘比丘尼、優婆塞、優婆夷，求聲聞求者，求辟支佛者，求佛道者。（大正九，三〇中（下））

爲「如是等類⁽²⁷⁾」（大正九，三〇下），亦即佛前的一切衆生，進而求聲聞、緣覺乘之人，也如前述的「聞妙法華經一偈一句乃至一念隨喜」者，獲得佛果之授記。

此處的佛說及於佛滅後。「又如來滅度後，若有人……」（同），同樣聞法華經一偈一句，一念隨喜者，皆給予成佛之預言。異於先前所揭的在佛前的諸天等與三乘，對於佛滅後的人，是以「若有人」的方式表現。

進而對於佛滅後的授記者，從「有人」又轉變成「善男子、善女人」⁽²⁸⁾，不只是一念隨喜，而是據此而有後續行爲的人。亦即「受持⁽²⁹⁾、讀、誦、解說、書寫」（大正九，三〇下）法

華經一句，「敬視此經卷如佛」（同），行種種供養，亦即以「華、香、瓔珞、抹香、塗香、燒香、繒蓋、幢幡、衣服、伎樂」（同）供養，合掌恭敬者。

對於滅後可得授記者，經文並沒有明確述說先前所揭的一念隨喜者與其次所揭的有受持讀誦等行爲的人的關係。或許後者才是授記的條件，有受持讀誦等行爲的，才值得予以授記⁽³⁰⁾。又，後者是前者必然的歸結，一念隨喜者將有受持讀誦等行爲。進而兩者是並舉也有可能。只依部分的論究不能獲得結論。依如何掌握經典全體所說，其理解將有出入。

筆者認為前者是法華經的基本態度，而後者是法華經的意圖。總之，「佛說」是就有此受持讀誦等行爲的人而展開。亦即對於有此行爲者，

應以如來供養而供養之（大正九，三〇下）

又曰：

是大菩薩（同）

成就阿耨多羅三藐三菩提，哀愍衆生，願生此間，廣演分別妙法華經。（同）

自捨清淨業報，於我滅度後，愍衆生故，生於惡世，廣演

此經。（同）

若是善男子、善女人，我滅度後，能竊爲一人說法華經，乃至一句，當知是人則如來使，如來所遣，行如來事。（同）

在此品之中，隨著述說的進行，對於其中所揭宗教實踐的行者之稱呼，亦隨著述說的內容而有變化，在此階段是以「人」「善男子、善女人」稱呼在家或出家「讀誦法華經者」（*dharmadāṇaka*）（大正九，三一上）

「法師」之稱讚 此「讀誦法華經者」，被說爲是：

以佛莊嚴而自莊嚴，則爲如來肩所荷擔（大正九，三一上）在此段中，述及對於彼等，應以「華、香、瓔珞、抹香、塗香、燒香、繒蓋、幢幡、衣服、餽饈，作諸伎樂，人中上供」（同）而供養之，亦言及「一心合掌恭敬供養尊重讚歎」（同）。可以發現此品前段所說的「敬視經卷如佛」的種種供養幾乎同於此段的內容與表現。總之，其理由是：

是人歡喜說法，須臾聞之，即得究竟阿耨多羅三藐三菩提故。（大正九，三一上）

亦即指出佛滅後的「人」乃至「善男子、善女人」如敬視佛般

的敬視受持、讀、誦、解說、書寫、經卷，行種種供養，如此之人即成爲「行如來事」者，而須與聽聞彼等之解說者，亦可成佛。上來所揭是長行之要旨，可以認爲此中係以人的行爲爲軸，動態的說明佛滅後的「佛」與「經」以及「人」的關係。

其次的偈頌部分，主要是揭示應供養「法華經之受持者」，此處是將彼等稱爲「說法者」(dharma-bhāṇaka，法師)。「法華經之受持者」是「受佛所遣」，是受釋尊所遣而「行如來事」的人，於佛滅後惡世，須臾之間，若聽聞彼等之解說，能得「大利」，「應合掌禮敬，如供養世尊」(大正九，三一上)。可以說是接續長行所述，明確強調佛滅後的「說法者」的角色。

又，此等的「說法者」又被稱爲「佛子」。

在第二部分的長行中，指出佛滅後的狀況是「怨嫉多」，經云：

如來滅後，其能書持、讀誦、供養、爲他人說者，如來則爲以衣覆之，又爲他方現在諸佛之所守護(大正九，三一
中)

指出諸佛守護，又彼等依「信力、願力、善根力」，又云：

與如來共宿，則爲如來手摩其頭。(同)

任何有解說或讀誦等之場所，即是經卷所在之處，皆應建立七寶塔(同)。更且並無安置舍利之必要。此因經卷所在之處，「已有如來全身(31)」(同)。

若有在家、出家人行菩薩道，若能聞此法華經，信解受持，即能近於阿耨多羅三藐三菩提(大正九，三一下)。

若有菩薩聞是法華經，驚疑怖畏，當知是爲新發意菩薩。

(同)

最後述及佛滅後講說此經者：

是善男子、善女人入如來室，著如來衣，坐如來座，爾乃應爲四衆廣說斯經。如來室者，一切衆生中大慈悲心是。如來衣者，柔和忍辱心是。如來座者，一切法空是。是中安住，然後以不懈怠心爲諸菩薩及四衆，廣說是法華經。(

同)

接續其後的偈頌除了複述長行的內容之外，又述及「法師」遭逢刀、杖、瓦、石等難時，應念佛忍之，而佛將遣變化人衛護。最後則指出：

若親近法師，速得菩薩道（大正九，三二中）

以上是「法師品」之概要。

註釋

(25) 對於「法師品」，田村芳朗博士在「法華經における菩薩精神」（西義雄編《大乘菩薩道の研究》，大東出版社，一九七七年）有如下論述：

法師品第十至囑累品第二十一，是以發揚菩薩精神，推展菩薩運動爲其主旨……。可以感受到此菩薩道之強調正是法華經的最終目的。

又，參照刈谷定彦「法華經修行道の構造——法師品の研究——」（《日本佛教學會年報》四五，一九八〇年），注38。又，橫超慧日博士指出「就法華經本來的中心課題而言，此品以下具有第二次的性格」（《法華思想》，平樂寺書店，一九六九年，八八頁）。

關於「法師」，指出此乃大乘特有之存在的，是靜谷正雄「法師 (dharma-bhāṇaka) のこと」（《印度學佛教學研究》三一，一九五四年。）進而靜谷正雄「大乘教團の成立に

ついて」（上）（《佛教史學》一三一三，一九六七年）曾予以詳論。又，靜谷在靜谷正雄《初期大乘佛教の成立過程》（百華苑，一九七四年）的第六章第一節、第三節之一，特就「法師」予以論究。又，塚本啓祥在「インド社會と法華經の交渉——dharma-bhāṇaka に関連して——」（坂本幸男編《法華經の思想と文化》）探討巴利與梵文文獻及碑文所見的 bhāṇaka，並論述法華經中的 dharma-bhāṇaka、法師與法供養、「法師品」的形成背景，指出：

在大乘經典中，bhāṇaka 被用於指稱菩薩，被視爲是正法的核心人物，而此正是大乘佛教之源流須從部派時代的 bhāṇaka 中探求的證據之一。

又，對於將富樓那視爲 dharma-kathika，拙稿「野に佛塔を創る人人」（金倉圓照編《法華經の成立と展開》）注(9)曾予以論述。

(26) 梵本有「以藥王 (Bhaiṣajyārāja) 菩薩摩訶薩爲首的八萬菩薩」(KN24.1) 之說。對於羅什譯的「因藥王菩薩」，塚本博士基於其與《正法華經》之品初所插入之文有關而予以論

述（前掲「インド社會と法華經の交渉」，六一頁）。

(27) 梵本載爲「菩薩」(KN24.5)。

荻谷博士在前掲「法華經修行道の構造」中，指出「『此等（法華經之聽聞者）全菩薩』的經文，不見於漢譯《正法華》與《妙法華》，是故，是否真有此句存在，向來一直被忽略」「此乃表示聽聞信受此法華經之法門者，全是菩薩」。

田賀龍彦博士的《授記思想の源流と展開》（平樂寺書店，一九七四年）二一四、二一五頁，同樣注意及此，指出「法師品中的菩薩是意指聽聞法華經之一偈一句而一念隨喜者之全部，因此較法譬因的三周說法的二乘授記說，有更大的開展」。

(28) 荻谷博士於前掲論文中，指出「法華經之主眼在於……佛滅後（法華經出現於印度佛教歷史上的現實時點）的一般大眾，亦即被稱爲『善男子、善女人』的人」，從「序品」至「法師品」之開頭佛在世時爲佛前大眾授記之前是序論，至此才是法華經之本論。

(29) 荻谷博士在前掲論文中，指出應將受持(chārayati)譯爲「

憶持」。

三友量順「法華經に於ける受持について」（《印度學佛教學研究》二四—一，一九七五年）對於受持，也予以廣泛論究。

又，鹽田義遜在「法華經の行法に就いて」（《日本佛教學協會年報》一〇，一九三八年）客觀的論述法華經的受持等。

(30) 塚本博士於前掲論文中，指出行受持讀誦等之人「值得獲此授記」。

鹽田義遜博士於前掲論文中，指出「可以視爲弟子門是述說隨喜，師門是述說五種」。

望月海淑博士在「受持について」（《摺神》四三，一九七一年）中，加上「分別功德品」的一念信解，論述一念隨喜與受持等之關聯。

(31) KN.23.1.10-11.「全體の遺骨」（岩本譯）、「完全な遺身（全身）」（松濤譯）。

（待續）

導讀——木村著《阿毘達磨佛教思想論》新譯本（上）

• 江燦騰

前東京帝大第一「印度哲學」講座教授木村泰賢原著的《阿毘達磨佛教思想論》新譯本，同樣是由臺灣專譯日本佛學名著的釋依觀比丘尼翻譯完成，同樣由我推薦給臺灣商務印書館出版，所以新到任不久的張曉蕊總編輯，也同意由我為此新譯本寫一篇導讀之文。

不過這已是我為木村在臺灣商務印書館出版的第五本新譯本寫介紹文了，所以我想在此新譯本解說文中，提供給本書讀者更多與本書相關的學術史溯源解說。因為幾十年來的實際接觸與教學研究經驗，讓我深深感到當代臺灣佛教界信仰活動高度興盛之後的認知隱憂：極度缺乏對佛學教理具有現代理解的問題意識與相關佛教思維的學術史認知。因而才導致，臺灣當代很多熱門佛教團體或組織，多數信徒就會因其被一再洗腦而

逐漸形成對於指導者無條件的深度信仰認同，同時也讓其本身成為特定信仰意識形態的行為操縱，令人為之扼腕與嘆息。所以，在本文的解說中，我希望能提供一些有關木村本書新譯本的學術史溯源之歷史認知，讓有志者得以有所借鏡。

讀者須知，本書原著，是屬於印度佛教介於原始佛教與大乘佛教之間，歷時約五百年左右的——部派分裂時期的各種佛教詮釋教理——以現代性體系呈現的新詮釋論書。或者我們可以說，這是有關部派佛教時期最著名的現代型教理概論著作：它是例如北傳的世親著《俱舍論》或如南傳的覺音著《清淨道論》那樣經典等級的，二十世紀現代版新綜合詮釋論書。因而，木村泰賢的生命後期，主要的體系性教理著作，就是這本全書草稿完成於一九二六年一月九日晚上的《阿毘達磨佛教思想論》。

但是，直到一九三〇年五月十六日凌晨三點，木村本人突然心肌梗塞猝逝時，此一草稿仍未公諸於世，而只是用鉛筆快速潦草的筆跡寫在教學講義的一堆稿紙上被存放著，有可能是還要修訂與增補，所以沒有急著直接出版。

之後先經由跟他十年之久的女門生正木春枝全部謄寫，再交由木村的研究生西義雄與坂本幸男整合與編輯，並在一些經論引述的出處上，從《大正藏》改為《國譯一切經》上的頁碼，於一九三五年先由明治書院出版單行本，書名《小乘佛教思想論》；兩年後，即一九三七年，又再納入同書院出版的《木村泰賢全集》第五冊出版。

不過此處，我必須先提及一個有關此書出版時間的修正問題。因在本書的前一本《阿毘達磨論之研究》的解說之文中，我曾把本書的出版書間提早十年，其實是錯誤的，正確應是在一九三五年才首次出版才對。

但是，有關本書的介紹，除了在其納入全集時，曾在書後附有坂本幸男的簡單全書內容介紹之外，之後只有戰後從大陸來臺的釋演培法師，曾於一九五七年六月六日在新竹市福嚴精舍，首次譯出本書中譯本時，根據木村原書的短序內容，將其

改寫一篇稍微擴大的譯序之文，並刪去木村原序全文，所以事實上他也沒有增加任何新的解說資訊。

更負面的影響是，由於釋演培法師的譯文水準太差，完全無法掌握木村原著特有的明快雄辯表達，而且根本不具有基礎的西洋哲學史的素養，所以對於木村原著中大量引述的西洋哲學家或現代心理學者、西洋佛教學者的譯名，也隨意翻為難以辨識的中文譯名。於是木村原書的精彩內容，就因釋演培法師中譯本的難解而喪失過半。（這一段可否簡單的說：如演培法師也表示他自己日文才剛學習，而且當時工具書較缺乏，所以其譯文無法將木村著作的精采表現出來）。（一定會有人因此而挑我毛病的，我不敢面對）

所以，我才建議由釋依觀比丘尼重譯全書，並同時更正成現在通用的中文譯名，並由我負責重新回溯原書的論述與出版相關歷程的學術史解說。又因本書是木村的《阿毘達磨論之研究》的同序列的教理綜合解說，所以我建議此次臺灣商務印書館出版新譯本時，使用木村的原有書名《阿毘達磨佛教思想論》，而不要用《小乘佛教思想論》，以免帶有傳統大乘佛教徒，歷來對小乘佛教的貶抑。臺灣商務印書館編輯部也同意了這一

改名，讓我深感興奮。但是，同時我要擔負的解說責任，也因此頓感沈重不少。

讀者須知，長期以來，從二十世紀二十年代到當代的東亞現代佛學研究，主要推動重鎮，當數東京帝國大學的印度哲學研究所。但是，如今我們可以引述當代日本著名東大佛教學者齋藤明教授（案：齋藤明教授是一九五〇年生於日本東京，現任東京大學佛教學教授、國際佛教學會理事，前任日本印度學佛教學會理事長（二〇〇八—二〇一四），師從高崎直道、狄雍等著名學者，既有日本傳統的佛教情懷與治學精神，又通達歐洲的學術理念與研究風格，是當代日本佛教學界最具代表性的傑出學者之一），於二〇一五年五月十七日，接受《澎湃新聞》特約記者：何歡歡的專訪時的談話內容為證，看看他對於木村泰賢在東京帝大任教時期的巨大學術成就及其他對當時號稱「日本佛教學者雙壁」——木村與宇井伯壽——兩者不同思辨風格所做出的客觀比較。他說：

……最早在現代國立大學裡教授佛教學的是村上專精（一八五一—一九二七，淨土真宗僧侶）和木村泰賢（一八八一—一九三〇，曹洞宗僧侶）。村上教授是東京帝

國大學（現東京大學）「印度哲學」教席的第一代教授（一九一七—一九二一）。木村教授則早在一九一二年就以講師身份代時任東京帝國大學梵文學教授的高楠順次郎開設「印度哲學宗教史」課程。一九一八年任助教，一九二〇年赴歐美留學，一九二三年回國後升任「印度哲學」教授。木村教授才華橫溢，被公認為最優秀的學者，當時推選他為校長的呼聲很高，可惜英年早逝。隨後，木村教授的同門師弟宇井伯壽（一八八二—一九六三，曹洞宗僧侶）接替了這一教席。相比之下，木村教授的研究的哲學思辨與宗教關懷要比宇井教授強一些。但宇井教授有著非常強烈的語文學情懷，而且研究領域非常寬泛，一手建立起了我們這一學科的基本方法論——以語文學（Philology，日語：文獻學）為基礎來研究佛教。

可見木村泰賢教授在當時，堪稱是日本，甚至是全東亞最頂尖的印度佛學思想研究學者之一。並且，他最大的佛教學術貢獻，主要就是來他率先開創關於部派佛教論書的文獻學研究。而他之所以能得東大博士學位與能擔當東大的「印度哲學」

第一講座教授的原因，就是源自他的《阿毘達磨論之研究》一書的著述與出版。

況且，在當時，歐洲佛教學者中，能與木村泰賢教授此一研究，進行互相對話與互爭長短的，只有比利時的佛教大學者蒲仙教授、英國的巴利文佛教論書權威學者戴維斯夫人、蘇聯佛教大學者徹爾巴斯教授與另一英國名學者寫《印度和錫蘭佛教哲學》凱思而已。但，只有蒲仙與戴維斯夫人的著作，是先於木村的《阿毘達磨論之研究》出版，所以木村在研究中主要的參考著作，就是此兩人的著作。

至於凱思的《印度和錫蘭佛教哲學》與徹爾巴斯基的《佛教的中心概念與法的意義》（中譯本的書名為《小乘佛學》）都出版於一九二三年，所以是晚木村的博士論文出版晚一年。

然而，當木村於一九二六年九月初，完成其《阿毘達磨佛教思想論》一書的全書草稿時，仍只在書中引用蒲仙與戴維斯夫人的著作，再加上美國哈佛大學著名心理學教授兼哲學家威廉詹姆士與德國實驗心理學的開創者馮特博士的相關心理學的著作而已。原因是，木村之能在日本佛學界率先研究阿毘達磨論中的佛教心理學，主要是受到戴維斯夫人的著作的影響，而蒲仙則是開創西方研究部派佛教論書與進行翻譯的最著名學者

，因此而兩者必須對其著述加以引用，才符學術常軌做法。也因此，木村在《阿毘達磨佛教思想論》中，才能有那些獨到的佛教心理學解說的相關章節論述。

在此同時，他也還曾另外陸續發表有關佛教心理學解說的論文。由此可知，像此種能夠熟練集合專業化研究與論述普及化兩者，讓其彼此形成相互支援的雙刀流論述模式，木村不但最擅長，並且盡全力從事。而主要其目的，就是為了讓初入門讀佛教書籍的廣大社會讀者，也能夠沒有文字與概念兩重障礙的很容易理解其書內容。這也是木村的著作，在當時日本社會上，最暢銷，也迴響最大，遠遠超越當時其他的日本專業佛教學者。其原因在此。

然而，或許有些本書的讀者會有質疑：上述本文的解說，真的符合木村本人的原有意圖嗎？我的回答是，其根據主要是來自木村在其《原始佛教思想論》一書的序言幾段自白：

(一)、「對於阿含思想作組織性的論理的論述，尤其論及彼與時代精神交涉的方面，可以說筆者意在組成一種新形式的阿毘達磨論書」。

(二)、「關於原始佛教雖有種種研究，但對於思想上的處理，大抵只是就經典文句的表面作解釋，如同昔時阿毘達磨論師

之所為，大多未能推至其內在的意義。更且昔時阿毘達磨論師雖以阿含部聖典（以及律部）為其基礎，但僅止於從種種觀點揭示其根本主張，大抵欠缺批判的精神，對於問題所在，經常是詳其末節卻失其大體，就今日而言，其不足之處實是不少」。

（三）、「因此，本書所採取的立場是，雖也採用昔時阿毘達磨論師之精神，但立於今日學問的見地，直接探究原始佛教思想，又為避免煩瑣，故僅止於闡明其根本立腳地而已。如是的研究法，在原始佛教之研究盛行之今日，至少作為一種見解，應是可以接受的」。

基本上，上述的幾段摘述內容，雖是出現在木村的《原始佛教思想論》一書的序言，但同樣也適用於本書《阿毘達磨佛教思想論》的情況。但是，讀者過去對於木村著作的思維邏輯常患的一個錯誤，就是按照《木村泰賢全集》的六冊先後順序來理解，所以容易對於本書《阿毘達磨佛教思想論》的論述體系及其所要達成的「新阿毘達磨佛教思想論書」思辨邏輯的作用，無法精確掌握。

事實上，只要細讀《阿毘達磨佛教思想論》全書的內容，就會發現木村經常提到之前的《六派哲學》、《原始佛教思想論》與《阿毘達磨論之研究》中的相關章節（現在都改為標明

是臺灣商務館新譯本的各書出處頁碼）。其原因如下：

一、因為要處理《原始佛教思想論》或《阿毘達磨佛教思想論》兩書所涉及與奧義書或前期吠陀文化有所關聯或影響的內容時，就必須先提及《六派哲學》；之後此《原始佛教思想論》的相關內容，又再構成《阿毘達磨論之研究》與《阿毘達磨佛教思想論》兩者的論述源流。也就是說，當木村在詮釋《阿毘達磨佛教思想論》的全書內容時，他其實既論述了思想歷史的發展狀況，也同時將其與時代特有的論書題材，進行了系統性的關聯論述。

就像歷史的佛陀，主要出現在他的《原始佛教思想論》一書中的簡要介紹。至於神化的佛陀與菩薩的新思維，他就改為放在《阿毘達磨佛教思想論》的「佛陀論」來進行相關探討。可是，在原始佛教中，眾所皆知，佛陀曾拒絕討論的宇宙成立要素與現實世間觀的問題，但在《阿毘達磨佛教思想論》的論述主題中，卻是必須根據原有論書中的內容來討論，同時也必須說明其與印度本土早期婆羅門宗教文化的相關性或對比性。因此他就根據這樣的原則來論述與建構其書體系。

（待續）

佛教在印度滅亡的原因探討（三）

／林維明

四、佛教被印度教同化的研討

密教在印度的發展一般來說分為三個時期，首先是原始佛教和部派佛教時期。佛教經典中出現有密咒如《長阿含經》卷

十四、十五，《四分律》卷二十七，《十誦律》卷四十六等此稱為初期雜部密教時期，相當事部¹⁸。把佛菩薩、鬼神都安在

一起。西元六、七世紀以後，印度的大乘佛教開始進入密教時期，這是中期的純密¹⁹時期。相當於行部²⁰和瑜伽部²¹。其特

徵是瑜伽的強大影響，係認為修持瑜伽可以達到世間和出世間的一切目的。《大日經》成立於西元六五〇年左右，信奉

《大日經》所說的「菩提心為因，大悲為根本，方便為究竟」²²。其中「方便為究竟」平川彰認為《大日經》以心的層次來看

世界，悟到世界是純淨佛心所映是真理的顯現。亦即毘盧遮那

佛的世界。因此這與現實並非別物²³。《大日經》以胎藏曼荼羅為中心而完成密教的教理，因此《大日經》的出現被視為密教的獨立。

《金剛頂經》的成立大約在西元680年或690年左右，金剛智（671-741）於西元723年譯出《金剛頂瑜伽中略出念誦經》四卷，但這只是十八會中的初會中的四品。完整的《金剛頂經》是宋朝施護980年來中國所譯的《一切如來真實攝大乘現證三昧大王經》三十卷²⁴。韓延傑《印度佛教史》指出：「西元八九世紀出現的金剛乘是後期的左道密教……其特點是極度淫亂²⁵」，但是相對於平川彰所論述的《金剛頂經》的思想是與唯識和華嚴經思想有關²⁶，所以韓延傑的言論不可採信。

中期與後期的密教《理趣經》與《金剛頂經》相同是屬於

「瑜伽部」的經典，但在表達密教覺悟境地上，以男女交會的愉悅來表示，可說比《金剛頂經》進步，是要在性欲被淨化的狀態見到證悟的境地，姪欲雖是污穢的但是將其淨化的話，則得以提高到清淨的狀態。平川彰說《大日經》在宣說密教上並未採用性愛（Sakki，性力）但以大佛教的立場示般若與方便。²⁷

相對地屬於《金剛頂經》則使用性力表示般若與方便。這點由無上瑜伽續使其更加發展，而與印度人宗教上的嗜好一致。在般若母續系的教理中，外教特別是印度教的影響很顯著，亦即「性力」的實踐較父續系更為強化了。在母續系的曼荼羅中，中央的男尊和他相對的女尊成對，二尊擁抱合體而取雙入之形，稱此為父母，此「雙入」的思想雖父續中也存在，但這是顯示空性與大悲不二的，以為二尊是空性與大悲的權化，由於兩者的融合而生「菩提心」且不是觀想而已，而是修行者自己進入曼荼羅之中，以十六歲的少女為對象實踐如此的擁抱，於其大樂中體驗，稱此為瑜伽。

在印度密教末期出現的特殊但特羅（tantra，續，經典）是《時輪續》。此續是宣說方便與般若，空與慈悲或大小宇宙的不二之經典。此續成立於1012-1072年間即11世紀係由芬陀利華王（pundarīka）所作的《無垢光》（Vimalaprabhā）注釋「時輪」的時（kala）係大悲方便，而「輪」則是空性、般若，

而合兩者表示雙入不二，是其意義。特別是此續批判般若母續系諸經典重視「性力」強調大樂的地方，重視戒律回歸本來的佛教立場是其特色。而同時，在西藏此續亦很被重視，布頓是曾注釋《時輪續》其系統中宗喀巴、克主傑等優秀學者輩出，廣宏時輪，可見其在西藏佛教的重要性。²⁸

《時輪續》三千頌是由一萬二千頌的《最勝本初佛（paramādibuddha）根本但特羅羅所抄出。衆生本自清淨心，本來是佛的理念，本初佛是密教五佛由根本佛出生的根本原理。在《大日經》已說以毘盧遮那佛為中心的五佛（另有東方阿彌佛，西方阿彌陀佛，北方不空成就如來，及南方寶生佛），而在《金剛頂經》系中，重視「金剛」以為金剛杵，金剛薩埵為超越五佛，轉而開始稱本初佛。這似乎是受到印度教正統學派中所說一神教教理的影響，特別《時輪續》呼籲印度教的毘濕奴派，濕婆派等面對當時未曾有的國難，要同心協力對抗伊斯蘭教的入侵，似乎是重視——神教式的本初佛的理由。

十一世紀時，伊斯蘭教徒侵略印度越來越激烈，到十三世紀初甚至在印度以東的孟加拉也受侵略，當時佛教所受的傷害最為慘烈。雖然印度教也受到攻擊，但是印度教徒佔全國人口的八十五%，所以與民衆合為一體的宗教，然而印度的佛教僧團是出家獨立的教團。若要滅印度教必須消滅全部的印度民衆

這是不可能的事。相對地印度佛教僧團建構巨大的寺院，出家衆在其中過集體生活，故容易被破壞，出家衆外出托鉢，穿著黃色的袈裟集體行動容易被誤解爲軍隊，而印度教徒則著白衣各自行動，而且僧院建築如同城堡累積這些條件而導致教團被伊斯蘭教徒徹底的破壞，因爲如此佛教徒才有佛教面臨滅亡的不安感。

因此《時輪續》詳述伊斯蘭入侵印度的殘暴，呼籲信仰毗濕奴與和濕婆的印度教徒與佛教一齊組織聯合軍共同抵抗強敵，故在此續中可見佛教與印度教融洽和諧的教理。說梵天、濕婆、毗濕奴等印度教大神是佛陀強有力的助手。在教理上，也採用印度哲學正統派的教理，說佛陀是毗濕奴的一個化身，在說到「究竟次第」時，也採用印度教的瑜伽派的教理。《時輪續》所希望的是印度教諸派都應該接受時輪灌頂成爲金剛部族，宗教，階級大融合對抗伊斯蘭教這是其悲願，但不幸的是仍被伊斯蘭教征服。那爛陀寺，超岩寺，飛行寺等大寺院一個接一個被破壞，出家衆逃亡回教於西藏、尼泊尔、南印度、爪哇或緬甸，一般而言，西元1203年超岩寺被破壞時，被認定印度佛教的滅亡，但是雖然此後佛教徒在印度完全不存在，但是佛教徒仍不絕如縷般的存在著²⁹。

本節的標題是佛教被印度教同化，根據以上學者的論述筆

者歸納下列數點說明：

1. 《大日經》說「自身爲大我」³⁰ 以及「我一切本初，號名世所依」³¹ 而認爲違背佛教「無我」和「無創造主」³²。其實在大乘佛教《解深密經》就有「阿賴耶識」，《涅槃經》也有言及如來藏及大我。《阿彌陀佛經》中，極樂世界是報土而阿彌陀佛是報身也是有創造主的概念。

2. 韓延傑曾提出：「祭祀萬能是婆羅門的主要特徵，密教也加以模仿其表現是極力提倡上供，表示對大日如來的誠心，違背佛教本意，然而《華嚴經》（四十卷）則有普賢十大願王的「三者廣修供養」。³³

3. 密教的護摩是來自婆羅門教的《吠陀》經典，以世俗之火燒供物乳木稱爲外護摩，而以如來智燒煩惱薪是爲內護摩佛教水陸法會也有火供，我覺得好的習俗傳承下來，對衆生消災也有幫助。

4. 比較有爭議性的是「雙入」的大樂思想。其實，在大乘般若的《理趣經》亦有此思想，然而站在密教修持者是法身指導的。法身者具有不垢不淨的不二思想，站在一切空性的立場就沒有淫欲是垢的觀念存在。宗喀巴似有感于此道難行，故於無上瑜伽的雙身法自灌頂至修行，改以「觀想」行之。³⁴

根據布洛菲爾德(J. Blofeld)說：「在性愛被認爲是適宜

的情況，並把它用於一種莊嚴的目的時。密教的目的就是從破壞力中，吸取孤立的自我感現量，以及對所依與所緣（主觀和客觀）之間作某種區別的錯誤信仰。即使那些完全不懂密教教義，和不關心宗教研究的人，也會在圓滿享樂中彼此糾纏在一起，從而很可能失去一或二的現量。在此時，對於他們來說兩個身體就變成一個完全統一的整體，這恰恰就是所有形式的瑜伽的目的。大家可以假設認為，一名修持深奧的密教信仰不需要一種簡單的訓誨，所傳授的方法無疑正是在於結合為一種現量，從而使微觀和宏觀之間神秘地實現的深刻，而又可能是長久的統一，能被直接感受所完成」³⁵。

引文中的「失去一或二的現量」，就是無分別意識，就是空性的具體表現。《法句經·183偈》云：「諸惡莫作，衆善奉行，自淨其意，是諸佛教」。戒律是諸佛所共遵的，故應從內觀的角度開發生命本來的清淨心，現證「何其自性，能生萬法，何其自性，本不生滅」，而不落入語言概念，才能體會。

5.或許有人會質疑密教崇拜鬼神，然而我們看《華嚴經·入法界品》中善財童子十方參學³⁶。五十三位善知識代表社會各行各業工作的男女老少，他們對大小乘佛法都有相當高的修學程度。善財童子逐一拜訪、請教。此即是孔子云：「三人行，必有我師焉，擇其善者而從之，其不善者則改之」³⁷。

也要參觀他們的風俗習慣和生活情形，作為未來教化衆生時之參考，並非要善財童子去學習本宗以外的任何法門，也不去沾染世俗的生活習慣，這是善財童子五十三參的目的。而崇拜鬼神，如《華嚴經》云：「諸佛法身不思議，無色無形無影像，能為衆生現衆相，隨其心樂悉令見」³⁸。係因善巧方便，而化為鬼神相，因此密教崇拜鬼神亦可視為尊敬佛陀的法身看待。法身不二即鬼神與佛陀合而為一之義。

6.綜合以上，佛教被印度教同化的論理，不能成立。

五、結論

密教的根本思想源於大乘佛教的「眞常唯心論」。衆生具有如來藏我，自性清淨心，唯心的念佛觀，融攝般若的平等不二，華嚴的涉入無礙，及中觀瑜伽學而成，即密教是依「大乘佛法」的發展流行出來的³⁹。因此密教並非被印度教同化，所以印度佛教滅亡的主因是佛教印度化的說法不能成立。而其主因是伊斯蘭教的入侵，佛教堅持戒律不殺生，毫無抵抗能力，不像斯里蘭卡佛教認為保衛國家，殺人也不算罪惡⁴⁰。

也許有人會質疑耆那教也是奉行不殺生，但為何不滅亡呢？「耆那教主張世上存在的一切事物都有靈魂，所以是泛靈論。其絕對尊重生命的教義，使得信徒走路的時候必須清掃他前方的路面，又在日落後不得出門；說話時需用一小塊紗布掩蓋

口鼻等行為是爲了避免踩到或吸入飛蟲。除雨季外，其僧衆和僧尼要仿照大雄（最後一位祖師 *Tirthankaras*）去過遊方生活。

據說大雄死後有一萬四千名僧衆。和三萬六千名尼衆，尼衆或是在家姐妹比男僧衆多，這是在宣揚社會平等的理念⁴¹。在北印度的教派稱爲 *Svetambara*（著白衣派），允許婦女進入寺廟，認爲婦女亦可解脫，而南方教派稱爲 *Digambara*（裸體派），全裸表示最大的尊敬。婦女禁止裸體修行，不得進入寺廟，故得不到解脫，不相信大雄曾結過婚⁴²。筆者認爲耆那教不滅亡的原因，是因爲他們是遊行僧之故。

韓延傑所依據的資料是依據佐佐木教悟的著作⁴³，而平川彰則是依據大村西崖等相當豐富的日本及歐美學者的觀點⁴⁴，所依據的資料有別，故其判教即有差異。

正如平川彰所說：「關於密教經典，梵文原典也很多藏譯，西藏人的註釋也很多，這方面的研究也由諸學者的研究而有進展，這些研究如果有進展，則相信將來關於印度佛教史可以進行正確的論述」⁴⁵。

這是一段相當中肯的建議，筆者對密教是完全的門外漢，以上所言僅止於學理上的推理，與實際的修行尚有一段距離。因此期待專家的指正，共同努力相信未來能找出印度佛教真正滅亡的原因。

此印度佛教滅亡的史實是前車之鑑，不可固守戒律，而任人殘暴，不加抵抗。

註釋

18. 事部又稱爲從主乞悉地。即從本尊乞求成就，專習迎請、讚誦、承事、供養等及儀軌的手印、眞言、觀想，沒有修習自身尊的修法，只是以本尊加持自身，祈請乞得成就所應事。

19. 「純密」是純正的密教，是以《大日經》和《金剛頂經》爲二大支柱而成立的密教。

20. 行部又稱修密，修習自身爲本尊視自身爲因位的佛陀，並迎請本尊，獻坐供養，從本尊祈請悉地成就，名爲從伴取悉地。

21. 瑜伽部是以「入我，我入」的三密相應觀想，自身生起爲本尊，並具足智慧本尊的灌頂加持以五相成身觀和五輪塔觀（即胎藏界的六大瑜伽觀）爲基礎修習。但是修習完畢後，仍要奉請本尊返回本位。

22. 《大日經》、《大正藏》T.18, 1b 29-1c1，韓延傑將此一句的方便爲究竟錯誤解釋爲「以權巧方便爲究竟而融攝世俗，把印度教的一切善神和惡神都包容在內」。但平川彰認爲這句話是說「菩提心是成佛之因」。

23. 平川彰，前揭書，頁 475。

24. 《大正藏》T.18, No.882。
25. 韓延傑，前揭書，頁290。
26. 平川彰，前揭書，頁482-487。
27. 平川彰，前揭書，頁490-491。但是韓延傑說經中言：「隨諸衆生種種性欲，令得歡喜」(T.18, 36 b19)是縱欲，但筆者認為依上下文此「性欲」是天生具有的欲望、特質，並非男女愛欲。
28. 平川彰，前揭書，頁507-508。但韓延傑《印度佛教史》指出該乘認為佛陀的時輪包含一切，在瑜伽女的身體裡可以看見全宇宙，時輪乘和金剛乘一樣極度淫亂(頁290)可能是誤解。
29. 平川彰，前揭書，頁507-510。
30. 《大正藏》T.18, 36c21。
31. 《大正藏》T.18, 22b29。
32. 韓延傑，前揭書，頁291。
33. 《大正藏》T.10, 844c24-855a18。
34. 印順，前揭書，頁225。
35. (英)約翰·布洛菲爾德《西藏佛教密宗》耿升譯，西藏人民出版社，1992，頁214-215。
36. 《華嚴經》(八十卷)，大正藏，T.10, No.279 332c14-444c28。
37. 滿益大師《四書滿益解》，《論語》「述而第七」，高雄：高雄淨宗學會，1993，頁306。
38. 《華嚴經》(八十卷)，大正藏，T.10, 37c8-9。
39. 釋厚觀、齋因、廣淨、淨照《印度佛教思想史》講義，新竹：福嚴佛學院，2001，頁第十章10-11。
40. Stanly Jeyaraja Tambiah, *Buddhism Betrayed? Religion, Politics and violence in Sri Lanka*, Chicago: The University of Chicago Press, 1992, pp.1-41。
41. (美)伊利亞德《宗教思想史》晏可佳、吳曉群、姚蓓珍譯，上海社科院，2004，頁519-520。
42. (美)Hopfe, L. M, Woodward, M. R., *Religion of the World*, 北京大學出版社，2005，(影印本)頁116-120。
43. 佐佐木教悟等著《印度佛教史概說》，楊曾文、姚長壽譯。
44. 大村西崖《密教發達志》全五冊，1918(1972年再版)。平川彰所舉密教的參考書共23本。(平川彰，前揭書，頁253-533)。
45. 平川彰，前揭書，頁512。

(全文完)

北法相宗清水寺的千手觀音與空中舞台（三）

——日本京都古剎參禮之四

• 黃朝和

續參開山堂，清水寺奉八世紀錦雲溪澗畔的草庵庵主行叡居士爲開基大士，認爲是觀世音菩薩的化身；開山和尚是奈良子嶋寺尋夢境而來京都音羽山的賢心（延鎮），寺誌記載行叡留贈賢心一塊優質靈木即離山，賢心以此木雕刻觀音大士像。另一開寺大護法爲武將坂上田村麻呂，坂上狩獵時曾與賢心晤面於音羽山茅篷且蒙開示，旋於征伐建立功勳後，獲授此山，遂有獻地建寺之舉；以故，日本佛教史的記載是延曆十七年（798）坂上田村麻呂創建清水寺。

京都古剎雖收拜觀費，但山門、前門外圍地帶多屬開放區域，大抵於中門庭苑堂閣才憑票管制。清水寺的中門稱轟門，木質搭建三間一戶的八腳門閣古樸淡雅，不似前庭門塔的鮮采華麗，左右脇閣奉東方持國天王與西方廣目天王；門楣掛匾爲

「普門閣」，由月舟和尚（1618-1696）揮毫落款，日期題署天和三年癸亥孟春（1683）。普門閣匾引起筆者的關注，月舟宗吾是江戶時期的曹洞宗中興之祖，是大禪師也是詩僧，⁵卓錫加賀大乘寺時，門徒衆多，可與來自中國大陸福建的隱元禪師所創立的黃檗宗分庭抗禮；長野縣上田市的曹洞宗日輪寺觀音堂也有月舟書寫的普門閣墨匾，依此揣摩清水寺的普門閣匾應屬觀音信仰的交流結緣，顯然月舟禪師在當時所整頓領導的曹洞宗盛況恢弘，而法相宗的清水寺還在宇剎復健階段。

本堂和堂前伸展的平台是清水寺的國寶級主體殿台，由檜木、櫟木等上品材質依傍音羽山腹坡崖搭建而成。概略觀察，本堂座落的山腹平緩坡約爲整體堂台的三分之一，故而藉由圓木板材豎橫搭建，但這樣的本堂構築可能縱深不足且影響基柱

之安立穩固，當然格局氣勢也將單調淺薄而缺乏前台拜觀通道；或然在主殿格局與拜觀平台的因地制宜多重考量下，建構成依傍坡崖而堂台一體的空中宇刹。這款懸造工法我國早在北魏

時期的五世紀末，於山西大同市渾源縣恆山金龍峽口翠屏峰崖中腹倚崖建築懸空寺，彷彿鑲嵌懸掛於崖壁的寺閣，其堂閣室寮多達四十一間，最高處距山麓落差逾九十幾公尺。清水寺本堂（正殿）面寬十九公尺，縱深十六公尺，木質棟樑與板面的樑卯穿架接合，殿堂頂簷飛薨覆遮珠面檜木樹皮。堂前框閣供棗紅身軀、黝黑眸容的財神雕像，閣側柱面漢字墨書「出世大黑天」，大黑天神是佛教的守護神，也是日本民間信仰的七福神之一，執掌農作五穀及事業財富；從印度教的毗濕奴到佛教守護神，本為黑臉威怒相，但在日本既流傳崇信為福神，眸容雖仍黝黑而轉為笑顏，右手持木槌，左手提米袋，廚神尊崇實承襲自我國江南地區；大黑天也是奈良子嶋寺重要的護法神，或為開山延鎮和尚的延續遵奉。大黑天之後始參禮本堂主尊十一面千手觀世音菩薩，十一面眸容莊嚴的菩薩本尊雕像每隔三十年才公開接收信眾的頂禮瞻仰，平常遊參者禮拜者為攝製的十一面觀音立姿法相；鑲金的藍色髮髻上戴佛冠，冠頂中央精

雕細琢的佛首莊嚴，身側斜舉的四十二臂指掌握著各式法器，雙腳佇立於金色蓮華台。此國寶級觀音菩薩雕像上次公開的歲次是西元二千年，再瞻仰菩薩本尊法相還要十年光陰。

堂前伸展凌空的拜觀平台即寺方和遊參客所謂的「清水舞台」，或因逢遇年度時節也安排相關酬謝觀音大士舞樂公演於此台。堂台由一百三十九支直徑逾五十公分、長十二公尺，四百年以上樹齡的山樺木所豎橫依托撐舉而未用一釘一鐵，四百一十片檜樹板片鋪台；佇立於原始草庵所在的奧之院前凝望，樺木櫺比自五十幾公尺深的崖谷凌空撐舉的空中露台，儼然為世出世的的生命境界過渡舞台而如夢似幻。

清水舞台在不同時節安排有雅樂、歌舞伎及傳統才藝的演出；此外，依清水寺《成就院日記》所載，江戶時期復健後的本堂前拜觀台發展出所謂的跳台祈願法，亦即向菩薩發願後自此台前端縱越跳下落差逾四層樓的錦雲溪谷地，若未死亡則所發之願可望實現，若斷魂身亡亦將蒙獲菩薩接引極樂淨土。明眼人皆知此非福慧進路的佛法，更不是觀音菩薩的大慈大悲本懷；《成就院日記》清楚紀錄江戶中晚期（1694-1864）一百七十餘年間，共有二百三十四人跳台，死亡僅三十四人，存活率

高達八成五；以每年平均不到兩人的跳台祈願，大致可理解人數不算很多，亦非祈願的正法，記錄開列飛降投台祈願最年輕者十二歲，最年長者八十歲；此流傳的風氣被解釋為中土漢文化所謂破斧沉舟的不畏死決心與誓願，然而從十幾二十幾歲的青壯者佔七成的比例，可知縱跳而不死的主要因子在較健壯的體魄官能，或落點土質草木或是錦雲溪澗的水流深淺，未必是祈願力道的強弱。直到明治五年（1872），政府終於下令禁止露台投谷的自裁式祈願行為，並架高圍欄。

本堂左側台階前的崔巍鳥居是神道門的地主神社石坊，明治元年（1868）頒布神佛分離令，遂行神祈官領導的神道為主流的國教，實際就是打破神佛習合的廢佛毀釋之舉，但地主神社至今未與法相宗清水寺脫離地緣關係。地主神社是京都最古老的牽緣神社，標舉的是良緣祈願，其主神「大國主命」扮演的是月老的角色。

再參禮西向地藏堂、釋迦堂、阿彌陀堂及其後面的百體地藏堂，阿彌陀堂也是江戶時期復建的堂閣，內奉丈六高鑲金阿彌陀佛跏趺坐像，龕上掛匾行草漢字直書「日本最初常行念佛道場」，可知法然和尚未創立淨土宗前曾掛錫清水寺。阿彌陀

堂左側的奧之院即是清水寺開山時最早的草庵歷經千餘載歲月改建的院閣，院內奉拜觀音菩薩、地藏菩薩、雷神、風神及毘沙門天（四大天王的北方多聞天王）等二十八部眾護法神；院前櫟木豎橫搭建的小舞台，正是瞭望拍攝清水舞台四季景緻的最佳視域和角度。寺方自一九九五年起，承辦每年漢字檢定，票選年度漢字，住持和尚於奧之院前小舞台揮毫寫出獲選的年度漢字，呈供於本堂。

一泓山泉流經奧之院，傾瀉飛灑為三道流瀑，即著名的音羽之瀧，泉質清冽列名日本十大名泉之首；寺方藉簷下三支石樑凹槽分衍為象徵戀愛、學業、健康長壽的三道流泉汨汨瀉落，簷下備三支木竹長杓，供遊客各接所求之泉啜飲，排隊候杓接泉者不外年輕的紅男綠女及青春學子；標示牌示意三泓流泉僅可擇一而飲，擅長經營的大和人藉可求不可貪的遊眾心理，以此扣動遊客的興緻。

參覽後山返程經過三重塔、西門左側駁坎下的通道，瞥見身披淡藍僧袍，頭戴覆笠，胸腹垂掛「行雲流水」漢字僧袋，雙手捧鉢的化緣雲水僧！眼前化緣僧駐足端凝，身長逾六尺而道貌岸然；彷彿筆者在祇園一帶逢遇倣效古代普化宗吹尺八的

街坊藝人，不但重視自身形象，且復古的表徵專注而投入，雖然內涵氣質分秒霎那間尚無從看透。

回望江戶時期清水舞台的跳台祈願，筆者往昔閱讀日本文學作品，接連發現幾位大文豪皆以自殺終結生涯，頗為深思日本國大和族生命哲學的生死觀。曾三度獲提名諾貝爾文學獎的《金閣寺》作者三島由紀夫（1925-1970）持短武士刀切腹剖腸了斷生命，日本武士道的切腹自盡並非當事人持利刃往腹部自刺切割一兩刀就能迅速在當下斷生喪命，為減輕自裁彌留前的痛楚，切腹者通常安排介錯人在其先行刺切腹部未斷氣前，立即舉揮長刀斬其首級，概為中介支解的參與死緣角色；但三島身旁的四位學生，第一位出手者或許初充介錯助殺角色，且年紀尚輕，一時緊張膽怯下手準度力道不對勁，連揮三刀都不能幫三島解脫，此刀為三島收藏的鋒芒好刀，另位學生見狀趕緊接刀一刀協助三島了結四十五歲之英年。筆者初以為三島是持一尺長竹刀切腹，一度驚嘆不已；而當時聞訊趕往三島自裁現場（東自衛隊部總監室）的另位甫獲諾貝爾文學獎（1968）的川端康成（1899-1972），也於一年半後於神奈川逗子市工作坊緊閉窗扉開煤氣閥自盡。

筆者往昔以壯決及淒麗之唯美略表對日本兩位文豪自我了斷生涯的觀察。三島較熱衷政治及武士道，自裁時間、場域且選擇在綁架自衛隊主官且佇立樓上陽台對下面八百餘隊員進行煽動式演說之後，轉身切腹自裁於總監室；提拔三島入文壇的川端性格較沉逸且接觸佛學，川端在三島切腹處是唯一獲准進入自衛隊的師友，但最終並未見著三島切腹自盡的最後一面；以故，川端嘆言：「最該被斬下頭顱的是我！」川端長三島二十幾歲，且已獲頒最高榮譽的文學桂冠。

多年後筆者首次遊訪京都，慨然發現最著名的佛門古刹，幾百年前曾流行另款唯美淨土的舞台凌空縱躍式祈願法！顯然是踏實不如法的一股流行風，在中土的觀音信仰及修法更盛行，未曾聞此祈願模式。北總門附近的成就院既然記載縱跳舞台的存活率達八成五，似也未追蹤這些跳台未往生淨土的存活者，其身體傷損如何？精神狀態是否安適無恙？所發之願是否實現？

清水舞台下的錦雲溪野谷地，乃至下游周緣，在清水寺尚未闢建，京城未遷京都之前，本是京都三大野之一的洛東大墳場，貴族富家財力可行土葬或火葬，而窮困庶民百姓大抵透過

風葬、水葬等自然消解方式，來安置亡者；八世紀末九世紀初清水寺開闢後，清寒之家的野葬送終風氣依然持續；嵯峨天皇勅號(810)清水寺後的平安京時期，乃至十七世紀江戶幕府重建後的清水舞台，法會舞樂等演出外，大抵承古轉型為「就從清水舞台跳下去」的誓死決行祈願式；雖非觀音信仰的正法與風尚，但清水寺南側到大谷本廟一帶，本是平安朝以來洛東地區芸芸清寒庶民主要歸宿的鳥邊野風葬場域，⁶穿梭生死的世間幽冥交界與觀音信仰的祈願法式，在安頓存亡的慈悲本懷下，似乎露現不尋常的流變，這與大和民族自來多端輕生的生死觀相連結；雖然如此，歷史長河汨汨流盪到近現代，東洋扶桑人卻也是最重視養生的國度。

註釋

5. 參廖肇亨：〈黃檗宗與江戶中期詩僧論析〉，《國文學報》第六十二期（臺北：國立台灣師範大學國文學系，2017），頁33-58。

6. 平安時期以來京都清寒庶民的三大風葬場是洛東東山一帶的鳥邊野，洛北的蓮臺野以及嵯峨嵐山的化野。

2020.03.25.

（上接第31頁）

人們獲得如此之多，卻不懂得珍惜，他們不但心存感激，還肆意破壞，污染大自然。

法頂禪師希望人們學習樹木的精神，活著像樹木一樣。他說：「萌發新芽，伸展枝葉，結成果實，然而時節一到就是毫不猶疑地剝落，以裸露的身子，昂揚地佇立在冬季天空下的樹木。」

即便鳥兒飛來，將樹枝抱入懷裏，也只是無心站立著，即使暴風雨吹襲，樹枝斷落，也還是紋風不動，就算身旁有植物開花，蝴蝶和蜜蜂圍繞，也不會嫉妒，堅毅平淡的樹木哪！

盛夏之時，清涼的樹蔭下，過路旅人休息後離去，不期待任何回報的，有德的樹木哪！

若能像樹木一樣活著該有多好，無需區別各種複雜的存在，若能單純、寧靜、無心地活著，應該有多好。」

總之，回歸自然，像樹木一樣地活著，就是禪的啓示，也就是趙州「庭前柏樹子」的意思。

（待續）

道場以無事為興盛（四）

• 何世亮

七、庭前柏樹子

有一位僧人問趙州禪師說：「如何是祖師西來意？」

趙州回答：「庭前柏樹子。」

僧人說：「莫以境示人。」

趙州說：「我不以境示人。」

僧人又問：「何謂祖師西來意？」

趙州又說：「庭前柏樹子。」

什麼是祖師西來意呢？就是指達摩祖師從印度來到中國的意圖如何？也就是僧人想要了解禪的重點是什麼？而趙州禪師卻只回答庭院中的一棵樹木而已。

顯然僧人是想要獲得一些比較高深的哲理，而趙州卻只是以平常的事物回答，僧人當然不滿意，同時也無法理解，所以又同樣問了一次。

我們要明白的是，趙州的回答並非避重就輕，而是顯示：至高的道理其實是蘊含在平常的生活之中，也就是說：最簡單的事情就是那些最簡單的事。

無門關曾下註解：「言無展事，語不投機，承言者喪，滯句者迷。」越說越模糊了。

其實趙州的本意很單純，庭前柏樹子就是回歸自然的意思。

有一次日本的禪者鈴木大拙參加倫敦舉辦的世界宗教大會，演講的主題是，最高的精神理想。

各派的宗教大師們都提出了神聖、超越及神秘的精神體驗，而鈴木大拙只談到了他自己在日本鄉下樸實的起居生活，有花、有草、有樹、有水池金魚，活生生的大自然景象，這也是說明了，禪的最高精神理想就是一種日常生活的藝術。

他說：「我的故鄉有很多草屋，日本的房子一般都是很小的，如果去鄉下，那到處都是可以看到草屋的，我所住的就是其中之一，早晨，我同鳥兒的歌唱一道起床，然後打開連著庭院的窗子；日本房屋的窗子和你們英國式窗子的格調完全不同，英國式的窗子像是要黏進牆壁裏似的，而日本的則像這裏所說的門，那樣的窗子一打開，房屋和庭院就融為一體了，房屋是庭院或者說庭院是房屋，可是在這裏，房屋與外界完全隔絕了，房子獨處，居住者也是在各自的房間裏獨自生活；這樣，人和環境也就完全脫離了，自然在那邊，人則在這邊，我是我，你是你，各自有各自的領地，互不相干，人們忽視或者乾脆說忘記了自然環境與人還有什麼聯繫。

在日本，我喜歡看樹木，有時覺得那些樹木像是突然從大地生出來似的，看著它們無憂無慮地生長，往往會感覺到有什麼東西正從它們身上流露出來，而且那東西是從大地母親那裏來的，這時候，我就覺得我正生活在它們中間，它們也生活在我的中間，或者說，它們和我本是一體，難分難割，生死與共，我不知道這種共生感是否可以稱作精神的，我也沒有閒暇來考慮應該怎樣稱呼它，我只是這樣感覺到了，我因此很滿足。」

我們如果想讓自己的生活自在，就應師法自然，因為我們本身就是大自然的一部份，當天氣陰暗的時候，我們的身體會不舒服，當天氣晴朗的時候，我們的身心也會跟著愉悅起來，這是因為我們的身心與大自然息息相關。

如同父母對子女們無微不至地照顧，大自然也將一切都給了我們。

清新的空氣，涼爽的微風，綠油油的田原，美麗的花草和樹木，天然的泉水及江河，星光閃耀的夜空，溫暖的陽光，寂靜的大地，悅耳的鳥鳴，大自然給予我們這麼多，就算日以繼夜也數不清，而且從來都不求回報。

（下轉第29頁）

叢林 方丈 大和尚義意

▲上海大熙

叢林住持無叢林參學經歷，叢林方丈不懂叢林清規，叢林制度蕩然無存，當代佛教叢林已淪家族子孫，常住清衆成經懺從業人員，寺院形同世俗企業。

佛教中國化的重點是承擔起抵卸外來新興宗教的侵入，恢復傳統叢林制度，發揚傳統文化。

「大和尚」一詞，產生於叢林制度，叢林制度不存了，「大和尚」便落世俗稱呼哉！

叢林分十方叢林和子孫叢林，十方叢林住持進僧院有晉山陞座之儀式，子孫叢林住持進僧院只有簡單晉院儀式，尼師進庵堂絕無陞座儀式，只舉行簡單晉院儀式，尼師住持庵堂不得稱大和尚。

十方叢林住持採取十方選賢制，子孫叢林住持乃師徒子孫相

承制。

古代十方叢林制度之設，是祖師爲杜絕寺院教產私下相授貪腐之風的產生。

叢林住持是寺院精神領袖而非寺院CEO（職業經理人）叢林住持是陞座說法指導僧衆修行的人物，而非事無巨細的管理者。

佛教的頹敗與不學無術又妄想做大事的人太多直接相關。

「方丈」是俗稱。

方丈，原指寺院住持起居的地方，因佔地狹小喻若十笏之地，古代十笏爲一丈，故稱「方丈」。

本作品原在微信之文。徵求其本人同意，刊在福田。令行人能了解幾個佛教常識名詞意義。

一〇九年六月份會務報導

(會訊第466期)

捐款芳名錄

(總計 伍萬肆仟叁佰元整)

壹萬貳仟元：何潘錦雪

叁仟元：劉鎮誠

貳仟元：許瑞吟 許汝櫻 謝金花

壹仟元：蘇蕙珍 鄭棋安 鄭桂嬪 傅冠智

伍佰元：釋道益 安平 B B 彈芋圓達人

修欣打字行 高淑惠 方宏鍊

蔡輝儒 陳羿宏 江柏興 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 徐淑媛 徐鈺鈴 徐婉珣

林世豐 韓立銘 韓慧玲 鄭婷方

孫施麗貞 林融唯 林敏惠 林柏勳

貳佰元：王建宗 吳幸娟 吳惠蘭 吳盈進

陳清瑞 侯坤隆 侯坤成 侯鈴朱

蕭依慧 阮陳豐子 蘇美金 董宸姘

董蔡仙查 王昱絮 王滿足 王智美

壹佰元：王延銘 王人璋 王嘉言 王勝鴻

王慶安 王筱晴 王家雄 方秀娟

李月資 李王美枝 李政穎 李璟萱

林永富 許婷翕 許瑜璇 許富程

許文洲 許福安 許松育 楊子磊

黃怡禎 黃怡瑄 黃郁儒 黃秋南

黃惠伶 黃瀚廷 黃淑玟 黃查查

109年6月份收支明細表

收 入	上月結存	\$561,880	90
	本月收入	\$ 54,300	00
	劃撥帳戶利息收入	\$ 14	00
	收入總計	\$616,194	90
支 出	<u>教育文化支出</u>		
	福田雜誌第408期印刷費用	13,300	00
	福田雜誌郵寄費用(國內)	3,186	00
	福田雜誌郵寄費用(國外)	2,494	00
	劃撥代金手續費	20	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>		
	李 ○ 仙	2,000	00
	葉 ○ 華	2,000	00
	黃 ○ 勇	2,000	00
	劉 ○ 陞	2,000	00
	黃 ○ 健	2,000	00
	許 ○ 和	2,000	00
	許 ○ 笑	2,000	00
	李 ○ 王	2,000	00
	王 ○ 吉	3,000	00
	支出總計	\$ 43,000	00
本月合計		\$573,194	90
收支比較		79.2 %	

壹佰元：黃怡錦 黃健展	
黃再興 黃秀鳳 黃健銘 黃佩琪 黃清德 黃仁志	
陳儀嫻 陳儀嫻 陳儀嫻 陳儀嫻 陳儀嫻 陳儀嫻	
陳樹剛 陳樹剛 陳樹剛 陳樹剛 陳樹剛 陳樹剛	
陳依伶 陳依伶 陳依伶 陳依伶 陳依伶 陳依伶	
傅廷捷 傅廷捷 傅廷捷 傅廷捷 傅廷捷 傅廷捷	
韓怡君 韓怡君 韓怡君 韓怡君 韓怡君 韓怡君	
鄭敬豪 鄭敬豪 鄭敬豪 鄭敬豪 鄭敬豪 鄭敬豪	
郭榮欣 郭榮欣 郭榮欣 郭榮欣 郭榮欣 郭榮欣	
何應廷 何應廷 何應廷 何應廷 何應廷 何應廷	
劉孟琴 劉孟琴 劉孟琴 劉孟琴 劉孟琴 劉孟琴	
曾晨婷 曾晨婷 曾晨婷 曾晨婷 曾晨婷 曾晨婷	
蘇幸稜 蘇幸稜 蘇幸稜 蘇幸稜 蘇幸稜 蘇幸稜	
翁玲姬 翁玲姬 翁玲姬 翁玲姬 翁玲姬 翁玲姬	
唐陳瓊花 唐陳瓊花 唐陳瓊花 唐陳瓊花 唐陳瓊花 唐陳瓊花	
杜書武 杜書武 杜書武 杜書武 杜書武 杜書武	
萬世光 萬世光 萬世光 萬世光 萬世光 萬世光	
蔡小燕 蔡小燕 蔡小燕 蔡小燕 蔡小燕 蔡小燕	
侯來好 侯來好 侯來好 侯來好 侯來好 侯來好	
朱迦嫻 朱迦嫻 朱迦嫻 朱迦嫻 朱迦嫻 朱迦嫻	
葉珈汶 葉珈汶 葉珈汶 葉珈汶 葉珈汶 葉珈汶	
詹宗霖 詹宗霖 詹宗霖 詹宗霖 詹宗霖 詹宗霖	
溫竣宇 溫竣宇 溫竣宇 溫竣宇 溫竣宇 溫竣宇	
江英嬌 江英嬌 江英嬌 江英嬌 江英嬌 江英嬌	
唐景星 唐景星 唐景星 唐景星 唐景星 唐景星	
蘇桂美 蘇桂美 蘇桂美 蘇桂美 蘇桂美 蘇桂美	
邱玟諭 邱玟諭 邱玟諭 邱玟諭 邱玟諭 邱玟諭	
曾月里 曾月里 曾月里 曾月里 曾月里 曾月里	
洪鳳珠 洪鳳珠 洪鳳珠 洪鳳珠 洪鳳珠 洪鳳珠	
何世孝 何世孝 何世孝 何世孝 何世孝 何世孝	
徐明汶 徐明汶 徐明汶 徐明汶 徐明汶 徐明汶	
鄭有成 鄭有成 鄭有成 鄭有成 鄭有成 鄭有成	
吳寶蓮 吳寶蓮 吳寶蓮 吳寶蓮 吳寶蓮 吳寶蓮	
傅廷涵 傅廷涵 傅廷涵 傅廷涵 傅廷涵 傅廷涵	
陳金美 陳金美 陳金美 陳金美 陳金美 陳金美	
陳曉晨 陳曉晨 陳曉晨 陳曉晨 陳曉晨 陳曉晨	
陳紫雲 陳紫雲 陳紫雲 陳紫雲 陳紫雲 陳紫雲	
黃仁志 黃仁志 黃仁志 黃仁志 黃仁志 黃仁志	

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

湛然寺福田功德會



6月份救濟事蹟

1. 李○仙女士：住台南市中西區忠義路二段。案主患腸癌轉成肝，獨生一女未同居住，案主租屋於本址，醫生判斷只剩4到6個月生命，現已無法工作，頓失收入，生活困苦，故本會協助其生活費用貳仟元整。

2. 本月固定幫助戶：劉○陞先生、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。



32年前在印度阿育王塔巡禮一尼

• 贈 閱 •

■ 中華民國一〇九年七月十五日出版
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