

福田



佛教月誌

◎大台南佛教會於9月23日，假台南淨修禪院召開第23屆第二次會員大會。會中明光理事長報告構思籌辦「台南佛學院」的因緣。

◎台南市佛教會於12月12日假關廟檀林精舍舉辦「國土計畫法暨不動產處理暫行條例」座談會。

◎政府規定出入宗教場所及參與宗教活動，依規定必須配戴口罩。

◎佛教國家斯里蘭卡將立法禁止殺牛。但須先通過照顧老耕牛的辦法，防止聖牛流浪街頭。

◎澎湖縣佛教會舉行第12屆第一次代表大會，並改選理監事，由海天佛刹監寺永昭法師榮任理事長。

◎全國論文聯合發表會，假佛光大學舉行。

◎台南市湛然寺於國曆12月25日（農曆十一月十一日）舉佛七永日念佛



本期目錄



封面：骨雕念珠 大明攝

1. 佛教月誌

2. 釋《法華經·觀世音菩薩普門品》——以觀世間有情衆生之苦難聲，拔苦與樂來弘經之義(上) 智者大師等

5. 天台宗之聲聞成佛論(三) 明了

11. 授記與譬喻(一) 田賀龍彥著 依觀譯

15. 王陽明涉及佛道思想的探討(三) 林維明

21. 木村畢生佛學精華，盡在此書！新編《大乘解脫道的溯源與開展》導讀(上) 江燦騰

25. 泉州承天寺的近代宗師及其梵宇風華——緬懷弘一與廣欽風範的閩南佛刹參禮之一(中) 黃朝和

30. 止觀取喻內涵(七) 水月

31. 道場以無事爲興盛(九) 何世亮

33. 一〇九年十一月份會務報告

封底：甘珠活佛的皈依證書

釋《法華經·觀世音菩薩普門品》——
以觀世間有情眾生之苦難聲，拔苦與樂來弘經之義（上）

·智者大師等

一、總釋品義

（一）在《法華文句》中智者大師釋說：

釋此品題有通有別，通有十雙，別有五隻。

1. 通釋十雙者：

（1）人法乃至第十智斷：觀世音者人也，普門者法也。人有多種，法有多種。依前問答論觀世音人，依後問答論普門法。人法合題故言觀世音普門品。

（2）觀世音者大悲拔苦，依前問答，百千苦惱皆得解脫，普門者大慈與樂。依後問答，應以得度而為說法也。

（3）觀世音者智慧莊嚴：智能斷惑如明時無闇，普門者福德莊嚴，福能轉壽，如珠雨寶者也。

身也。

（4）觀世音者觀冥於境，即法身也，普門者隨所應現，即應

所與。

（5）觀世音者譬藥樹王遍體愈病，普門者譬如意珠王，隨意

（6）觀世音者冥作利益，無所見聞，三毒七難皆離，二求兩願皆滿也。普門者顯作利益，目覩三十三聖容，耳聞十九尊教也。

（7）觀世音者，隨自意照實智也，普門者隨他意照權智也。

（8）觀世音者不動本際也，普門者迹任方圓也。

（9）觀世音者根本是了因種子，普門者根本是緣因種子也。

（10）觀世音者究竟是智德，如十四夜月光也，普門者究竟斷

德，如二十九夜月，邪輝將盡也。

經文兩問答，含無量義，略用十雙，始從人法，終至智斷，釋品通名，其義如是。

2. 別論五隻：

(1) 觀也。觀有多種，謂析觀、體觀、次第觀、圓觀。

析觀者，滅色入空也。體觀者，即色是空也。次第觀者，

從析觀乃至圓觀（次第）也。圓觀者，即析觀是實相，乃至次第觀亦實相也。

今簡三觀，唯圓觀。文云：普門觀，若不圓門不稱普，即此義也。

(2) 世者，若就於行，先世後觀，若就言說，先觀後世，今從說便故後論世。

世亦多種，謂有爲世，無爲世，二邊世，不思議世。有爲世者三界世也。無爲世者涅槃也。二邊世者生死涅槃也。不思議世者實相境也。簡卻諸世，但取不思議世也。

(3) 音者機也。機亦多種，人天機、二乘機、菩薩機、佛

機。

人天機者，諸惡莫作，諸善奉行也。二乘機者，厭畏生死，欣尚無爲也。菩薩機者，先人後己，慈悲仁讓也。佛機者，一切諸法中悉以等觀入，一切無礙人，一道出生死也。

揀卻諸音之機，唯取佛音之機而設應，以此機應因緣，故名觀世音也。

(4) 普者周遍也。諸法無量若不得普則是偏法，若得普者則是圓法，故《思益》云：一切法邪，一切法正。

略約十法明普，得此意已類一切法，無不是普。

所謂慈悲普、弘誓普、修行普、離惑普、入法門普、神通普、方便普、說法普、成就衆生普、供養諸佛普。

① 始自人天，終至菩薩皆有慈悲，然有普有不普，生法兩緣慈體既偏，被緣不廣不得稱普。無緣與實相體同，其理既圓慈，靡不遍。如磁石吸鐵，任運相應，如此慈悲遍薰一切名慈悲普。

② 弘誓普者，弘廣也。誓制也。廣制要心，故言弘誓。弘

誓約四諦起，若約有作、無生、無量四諦者，收法不盡，不名為普，若約無作四諦者，名弘誓普也。

③修行普者，例如佛未值定光佛，前凡有所修不與理合，從得記已，觸事即理，理智歷法而修。行者無行而不普也。

④斷惑普者，若用一切智、道種智斷四住、塵沙等惑，如卻枝條，不名斷惑普，若用一切種智斷無明者，五住皆盡，如除根本，名斷惑普。

⑤入法門普者，道前名修方便，道後所入名入法門。若二乘以一心入一定，一心作一，不得衆多。又爲定所縛，故不名普。若歷別諸地，淺深階差，亦不名普。若入王三昧，一切三昧悉入其中，不起滅定現諸威儀，故名法門普。

⑥神通普者，大羅漢天眼照大千，支佛照百佛世界，菩薩照恒河沙世界，皆緣境狹，發亦偏。若緣實相修者，一發一切發，相似神通，如上說。況真神通而非普耶。

⑦方便普者二種，道前方便修行中攝，道後又二，一者法體，如入法門中說，二者化用，如今說，逗機利物，稱適緣宜，一時圓遍，雖復種種運爲，於法性實際而無損減，是名方便

普。

⑧說法普者，能以一音稱十法界機，隨其宜類俱令解脫，如修羅琴故名說法普。

⑨成就衆生普者，一切世間及出世間所有事業皆菩薩所爲，鑿井、造船，神農嘗藥，雲蔭日照利益衆生，乃至利益一切賢聖示教利喜，令入三菩提，是名成就衆生普。

⑩供養諸佛普者，若作外事供養，以一時一食，一花一草普供養一切佛，無前無後一時等供，於一塵中出種種塵亦復如是。若作內觀者，圓智導衆行，圓智名爲佛，衆行資圓智，即是供養佛。若行資餘智，不名供養普，衆行資圓智，是名供養普。

(5)門者，從假入空，空通而假壅，從空入假，假通而空壅。偏通則非普，壅故非門。中道非空非假，正通實相，雙照二諦，故名普。正通故名門。(《大正》34，頁144下—145上)。

(待續)

天台宗之聲聞成佛論（三）

• 明了

2. 智妙，釋二乘法之妙：

(1) 六度緣理智弱，伏而未斷，事智強能捨身命財，無所遺顧。聲聞發真成聖，猶論我衣鉢，互論強弱。

通教聲聞，總相一門，達俗即真，通教緣覺能於一門，總相別相，達俗即真。（頁709上）。

三藏教之聲聞乘與通教之般若空智合作，可達俗而真之妙智慧。

(2) 《大經》云：凡夫有苦，無諦，聲聞有苦有諦。聲聞能見無常、苦、空，故言有諦，即是生滅四諦智也。

又云：菩薩之人解苦無苦，而有真諦。即是體苦非苦，故言：無苦。即事而真，故言：有諦，乃是摩訶衍門無生四

諦智也。

又云：知諸陰是苦，諸入爲門，亦名爲苦，知諸界爲分，亦名爲性，亦名爲知，是名中智。依前說者即屬聲聞也。

分別諸苦諸入界等，有無量相，我於彼經竟不說之，是名上智。受想行識亦復如是，非諸聲聞緣覺境界，此則異前兩意。既稱上智，又非二乘境界，豈非別教菩薩觀恒沙佛法如來藏理耶？是無量四諦智。

又云：如來非苦非集非滅非道，非諦是實，虛空非苦，非諦是實。非苦者，非虛妄生死，非諦者非二乘涅槃，是實者，即是實相中道佛性也。

又云：有苦有苦因，有苦盡有苦對。如來非苦乃至非對，

是故爲實。如此明義既異上三番，豈非無作四諦智耶？

如是等智，觀於四諦，諦既未融，智諦皆龜，獨有非苦非對，有實爲妙。若諦圓智亦隨圓，皆是如來非苦非諦，是實之妙智也。（頁711下—712上）。

一諦爲四諦，分隔不融，是龜。四諦合一諦，無隔又融，是妙。若以妙，聲聞生滅智諦與其他三諦智相同的。

3. 行妙，釋二乘法之妙：

若三藏增數諸行，以生滅智導，但期出苦，止息化城，是故爲龜。通教增數諸行，體智雖巧，但導出苦，灰斷是同。別教增數諸行，智導則遠，自淺階深，而諸行隔別，事理不融，是故爲龜。圓教增數諸行，行融智圓，是故爲妙。

今經屬圓教增數，如《觀經》云：於三七日一心精進，此就一法論行妙。若行若坐，思惟此經，此就二法論行妙。若聞是經思惟修習善行菩薩道，此就三法論行妙。四安樂行此就四法論行妙。五品弟子此就五法論行妙。六根清淨，此就六法論行妙。

如是等待龜論妙也。開龜論妙者，低頭舉手，積土弄砂，皆成佛道。雖說種種法，其實爲一乘，諸行皆妙無龜可待。待

即絕矣。（頁716中—下）。

4. 位妙，釋二乘位之妙：

《大論》云：聲聞法中名乾慧地，於菩薩即是伏忍；聲聞法名性地，於菩薩法名柔順忍。聲聞法名八人地，於菩薩名無生忍道。聲聞法名見地，於菩薩法名無生法忍果。聲聞法名薄地，於菩薩法名爲遊戲五神通。聲聞法名離欲地，於菩薩法名爲離欲清淨阿羅漢地。於聲聞法即是佛地。

何者？三藏佛三十四心發真，斷三界結盡，與羅漢齊，故名佛地。

五相如三藏不殊，唯六成道樹下，得一念相應慧，與無生四諦理相應，斷一切煩惱習盡，具足大慈悲、十力、四無畏、十八不共法一切功德，名之爲佛。（頁730下）。

5. 神通妙，釋聲聞之妙：

(1)《大論》云：有國土純聲聞僧，或純菩薩僧，或菩薩聲聞共爲僧。或淨或穢，何故差別？皆由乘戒緩急。若戒緩乘亦急亦緩者，即是穢土，以聲聞菩薩共爲僧，以戒緩故五濁土穢。

乘亦緩故是開三乘。乘亦急故是顯一乘，娑婆是也。戒急乘亦緩亦急者，淨土也。戒急故無五濁，乘亦緩故開三乘，亦

急故顯一，安養是也。乘緩戒急者，即是淨土。純聲聞爲僧，此可知也。戒緩乘急，即是穢國，純菩薩爲僧，此亦可知。淨穢差別，悉由衆生高下苦樂，不關佛也。

(2)若作伏攝義者，國由於佛，不關衆生。佛以觀惡，慈悲與無記化化禪合起於穢國，折伏攝受四趣衆生也。

佛以析空六度等慈悲與無記化化禪合，或起於穢國，或起淨國折伏攝受聲聞菩薩兩界衆生也。

佛以歷別慈悲與無記化化禪合或起穢國淨國，折伏攝受別界菩薩衆生也。

佛以即中慈悲與無記化化禪合，或起淨國或起穢國，折伏攝受圓界菩薩衆生也。

如是種種爲國不同，皆由如來神力轉變。今將此依正轉變待三教，作意神通，悉名爲龜。譬如圖畫，盡思竭力，終不似真，名之爲龜。若明鏡寫容，任運相似，名之爲妙。

(3)方便神通譬如龜畫，中道任運即對即應，譬如於淨鏡，故爲妙也。

(4)就無記化化禪，所作神變，自論龜妙，若爲九界衆生用方便神力作淨作穢，若廣若狹，悉名爲龜。若爲佛法界衆生，

用眞實神力，作淨作穢，若廣若狹，悉名爲妙。如經放眉間光照萬八千土，及三變土田，比餘經神力何足爲多。但爲開發大事，故言妙也。

(5)今於法無復兩龜，但有一妙。唯一大佛事因緣，曾無他事。

假同九界神通，衆生自謂他事，於佛常是佛事。客作自謂賤人，長者審知是子，此即相待神通妙也。

又諸經諸龜神通隔妙神通者，今經皆開權顯實，同妙神通，是名絕待明妙神通。(頁751中—下)。

6.說法妙，釋聲聞經之妙：

(1)分法大小者，九部是小，三部是大。小亦有記別，六道因果。又《阿含》中，亦授彌勒當作佛記。

(2)聲聞經中以法空，爲大空，故《成實論》中云：三藏中實義。實義者空。

《阿毘曇》所不申，而《成論》申於空。空即廣經。當知小乘，通具十二部也。

《涅槃》云：先雖得聞十二部經，但聞名字，不聞其義。今因涅槃得聞其義。又云：先雖得聞十二部經，我意猶謂故不如

是《大涅槃經》。

(3)《小品》云：魔作比丘爲菩薩說聲聞十二部經。

有經言：大小乘各具十二部，若信六部通大小乘，不信六部互不相通。按此者，即是大小俱有十二部也。

(4)有經言：小乘但讓廣經一部，有十一部無方廣者。大乘說如來是常，一切衆生皆有佛性。正理爲方，包富爲廣。又理融無二，亦名爲等。聲聞中無但十一部耳。

若言小乘定有九，不應復有十一部。既取十一亦通有十二。

爲緣別說，或讓三，或讓一，以判大小乘。（頁753下—754中）。

聲聞經之四阿含經雖說小乘經，但大乘經是以小乘經演譯出來的，若無四阿含經之小乘經，大乘經亦沒有根據是佛說的。大小乘經文雖不同，其義無差別。或以人說經，行人若懷慈悲心，其所持小乘經也是大乘經，反之亦然。故大小乘是互通的，不應貶小乘經之價值，或說大乘經非佛說的。

(5)舍利弗問佛，佛答諸佛智慧門。龍女智積問答，論法華事。智積云：我見釋迦經無量劫，方成菩提。不信此女須臾成

佛。此執別疑圓。龍女云：佛自證知，以圓珠獻佛，此以圓答別，此即是提舍妙也。

授記妙者，授三根佛記，皆安住實智中，爲天人所敬，即授記妙也。

方廣妙者，其車高廣，智慧深遠等，即是方廣妙也。

(6)結語：當知，此經從初直說，乃至優波提舍十二意足，而皆是妙，此即待龜明說法妙也。

開龜顯妙者，昔十二、十一、九部不說實者，今無別實，異昔不實，昔但言廣，不明理廣。今開言廣，即理廣也。開昔之異，顯今之同，即是絕待明說法妙也。（頁755上—中）。

7.眷屬妙，釋聲聞眷屬妙：

(1)受戒之時，說此戒法授於前人。前人聽聞即得發戒，師弟所由生也。

禪亦如是，授安心法，如教修行，即得發定，是爲我師，我是弟子。

慧亦如是，說諸法門，轉入人心，由法成親。親故則信，信故則順，是名眷屬也。

(2)他土餘根皆利，隨所用塵起之，令他得益。此土耳其利

故，偏用聲塵，故二萬佛時教無上道。十六王子覆講法華，從是已來，恒爲眷屬。

世世與師俱生，或人天眷屬，或三乘眷屬，或一乘眷屬。

(3)身子云：今日乃知眞佛子。昔教五人得眞無漏，名佛子。菩薩不發眞，名爲外人，於法華發大乘解，自稱昔日非眞佛子。

(4)今說一實之道，從聞悟解法身得生。從佛口生，是聞慧中法身生。從法化生是思慧中法身生，得佛法分，是修慧中法身生。三慧成就是眞佛子，定於天性得成眷屬。(頁755中—下)。

(5)若三藏根性眷屬，此性下劣，昔結此緣，緣亦淺小。中間以法成熟，成熟蓋少。若來生佛國，作內外眷屬，業願通等，乃至應來影響三藏佛者，皆龜眷屬也。

通別根性乃至內外雖巧別有異，準例可知皆龜眷屬也。

此經說諸衆生悉是吾子，非客作人，論其理性，無非是子，是名理性眷屬妙。往昔覆講結緣繫珠，二萬億佛教無上道。經云：若我遇衆生盡教以佛道，若衆生無佛性者，教以佛道，過則屬佛。若衆生皆有佛性，迷惑不受教，過屬衆生，一切有

心皆當作佛。闍提不斷心，猶有反覆，作佛何難？二乘灰滅，……而能世世遇之盡教佛道，此則中間成熟妙。今於法華普得作佛。

(6)佛說諸教收羅衆生，而灰心二乘處處不入，於法華忽然得入，故《涅槃》遙指八千聲聞得授記削。

(7)若言二乘本有佛性，而忽忽取小如闍本根。本根已敗爲可治，爲不可治？若可治，何故不治？若不可治，那得復言一切衆生皆有佛性，故知華嚴所不治，是方便之說，法華能治，是如實之說。能治難治，此處則妙。

所謂結緣妙、成熟妙、業生妙、願生妙、應生妙、內眷屬妙、外眷屬妙。能受妙道，影響妙事，是故稱妙。(頁756下—757中)。

8.功德利益妙，釋聲聞妙者：

(1)聲聞利益者，若人厭患生死，以死受生，以生歸死，勞累精神，輪轉無際。厭心內決，志求出離，爲是事，故修聲聞道。

(2)若持戒時，一心修戒定慧，有可發關宜之機感，無垢等四(種)三昧力加之，令四趣業不起。

(3)使戒清淨，若均修定慧，慧若有定慧不狂。定若有慧，定不愚，名之爲賢。賢名鄰聖。

(4)修此定慧，一心精進如救頭然，願樂禪慧。若得諸三昧力加之，定發觀明，四善根成就，伏道純熟，一剎那轉，即便發真，成須陀洹。

(5)破二十五有，見諦煩惱，八十八使，是爲二十五三昧通加，令斷見諦惑，而復兼除四思，故云：第十六心即入修道，是其義也。

(6)次入修道，若是超人一時，用十三昧力加之，破五下分思惟惑。若鈍人隨其分，分斷思惑，則分分用三昧加之，盡三界惑，究竟真諦三昧益也。

(7)由本慈悲，初觀十法界中析空滅色之善，因起弘誓，熏王三昧，不捨衆生，致有中草利益。(頁760上)。

四、結論：世親菩薩《法華論》之聲聞平等論

(一)世親菩薩爲對治三種無煩惱人的染慢，倡說三種平等。

因爲就無煩惱人，自得的三昧，或解脫，或見解，程度不同，被拘限。所以《論》提「平等」來對治。他說：

1.一乘法，以佛法身、聲聞法身平等無異，故與授記。非

即具足修行功德，是故菩薩功德具足，諸聲聞人功德不足。

是說佛慧和聲聞慧之法身平等，不論功德具足不具足問題。

2.佛說三乘，名爲一乘。依同義故，授諸聲聞大菩提記。言同義者，以佛法身聲聞法身，彼此平等，無差別故。

佛說法，三乘方便，歸於一乘真實，又一乘法分三乘法。三乘之聲聞乘和一乘之佛乘是平等，無差別。

3.如經(云)善男子，我實成佛已來無量無邊，百千萬億那由他劫，故示現法佛菩提，謂如來藏性淨，涅槃常恒，清涼不變等義。

如經：如來如實知見三界之相次第，乃至不如三界見於三界故，三界相者，謂衆生界即涅槃界。

因有如來藏思想，佛可久遠已成佛，衆生亦可未來成佛。以佛性相接，佛如衆生平等，聲聞當然可授記成佛。(大正28，頁9上—中)。

聲聞成佛論聖者所見相同，天台智者大師以「迹門十妙」論聲聞成佛題材多，引證亦廣。

二〇一九年四月二十八日於台南市寓所

授記與譬喻 (一)

田賀龍彦 著
依觀 譯

一、「授記」的概念

Veryyākaraṇa 與「授記」 「授記」一語，在經典中有種種表現。例如「受記」「記別」「記說」「授決」與「受決」等。此等是梵文的 Vyākaraṇa 或巴利語的 Veryyākaraṇa 或其動詞形之漢譯。其語義並無一定，在原始經典中，是作為多義語使用。

就巴利經典的此語用例見之，大致上可分成五種。(一)文法，(二)九分教之一，(三)預言記說，(四)說明解說，(五)回答。此中，所謂「文法」，是指婆羅門應學的「文法」，是佛教除外的其他文獻最為常見的用例。所謂「九分教之一」，如增支部（

Anguttara Nikāya）、中部（Majjhima Nikāya）或《彌蘭陀王問經》（Milindapañha）等所載，將佛教的教說依其內容與編集形式分成九種類(1)，此為其中之一支。依據增支部之註釋的“Manorathapūraṇi”(2)所載，「論藏與無偈之經，以及（第三除外）不能納入其他八分的佛語，即是 Veyākaraṇa，應知」，「分別解釋」是其原始語義。所謂「預言記說」，可以分成預言與記說等二部分。關於預言，如佛預言外道之死的預言(3)，也是以此語表現。進而是對於弟子死後再生的記說(4)。此雖含有預言之意，但較著重於說明或記別之意。關於「記說」，是指依據「證果之記說」(5)，亦即依據法之實踐而記說自己所得

境地，但此中又有「自己證果之記說」與「佛之證果的記說」的差別。所謂「說明解說」，前揭「預言記說」中的「記說」，其義同於此處的「說明」，但此處特指前項以外的一般的一般說明解說。此說明解說與其次的「回答」彼此錯雜，難以明確其間之區別。雖是說明解說，但幾乎都是對於提問而給予的回答，不待問而作說明的，非常罕見。長部（*Dīgha Nikāya*）的《梵網經》（6）末尾：「說此記說時，一千世界震動」，亦即將《梵網經》中的內容全體稱為「記說」，此乃非常罕見之例。如是，有依待問的說明解說，以及不待問的說明解說，進而用於指稱經典全體的內容。

今之所論是從原語之立場闡明巴利經典（7）中的「授記」所具之意，此巴利經典是巴利上座部所屬。具有如此意義而使用之語，何以被當作授記作佛（未來成佛之預言）之意使用？

二、授記作佛之伊始

釋尊之超人化與本生談的起源 大乘經典中，此「授記」一語只用於「授記作佛」（預言未來成佛）時。原始經典非以此意使用之語，何以在此時被當作「授記作佛」之意使用？

釋尊住世及佛滅後未久的時代，對於同樣生為人，因出家修

行而成佛的釋尊的記憶猶存於衆人腦海，作為道器的修行者若依與釋尊相同的修行而成佛，其可能性應是無可懷疑。但隨著時日推移，釋尊與修行者之間逐漸產生隔絕。此一情況，不限於釋尊，所有被視為偉人的，都是如此，死後經過若干時日，逐漸被視為高不可攀，此乃歷史上頗為常見。

將釋尊視為具有偉大能力的人，由此衍生認為吾等的修行效果較小，而成佛之可能性也薄弱的認知。具有如此偉大人格的釋尊保證吾等所得境地，亦即吾等法的實踐之效果經由釋尊而獲得保證的證果之記說因此產生。另一方面，由於將法視為絕對的，認為藉由法之實踐必然獲得某種境地，因而也產生證果之記說。前者是人格的記說，後者是法之記說。

如此的證果之記說結合死後再生之記說，又形成未來得果之記說。如此的形式在原始經典中是共通的，廣行於所有部派。釋尊的偉大被增廣，另一方面，成佛以前的因行也被增廣。

此釋尊修行時代之前身被稱為菩薩（*bohisattva*）（9）。此等修行時代之傳說的彙整，即是 *jātaka*（本生談）。釋尊前身的菩薩當然是經過長久及艱難的修行，此等的修行被分類成「六波羅蜜」（布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧），其修行的

期間臻於三阿僧祇百劫。釋尊的前生曾經是婆羅門、商人乃至動物，是以種種形相累積修行，此釋尊前身的菩薩都是可以確定成佛的人。就此而言，彼等有別於爾後的大乘菩薩。大乘佛教所說的菩薩，是指以出家或在家身分而行佛道的人。而釋尊之前身的菩薩則是於其修行中，是在諸多佛陀座下，努力完成其因行，據此看來，顯然釋尊以前已有多佛存在。

就一般的過去佛而言，原始經典載有所謂的過去七佛（釋尊包含在內的過去七佛），亦即佛陀的教法並非只是釋尊所說，而是過去之佛也同樣述說。此乃是為顯示教法之永遠性而設定的佛⁽¹⁰⁾。爾後，此過去七佛作為釋尊前生所逢事之佛，被納入於巴利經典所揭二十四佛或二十八佛之中。有別於代表此教法之永遠性與傳統性的過去佛，授記思想中，最為重要的佛的燃燈佛（Dīpaṅkara）出現。此燃燈佛的淵源異於前述的過去六佛，此依此佛僅見於漢譯四阿含中的《增一阿含經》（內含比較後期的要素），以及見載於南傳佛教屬後期成立的“*Āpaḍāna*”、“*Nīdānakathā*”、“*Buddhavaṇsa*”等得以知之。有別於此，過去七佛於五部四阿含皆可見之。此燃燈佛是作為給予「授記作佛」（未來成佛之預言）之佛而被設定的。

授記佛——燃燈佛之出現 隨著諸多釋尊本生談等的成立，

弟子與信眾等的前生故事也逐漸出現。此等的前生故事所述說的是，因於過去的善業，遂有現在的善果，是立於尊重法之實踐的立場的業報譬喻。但隨著佛弟子前生故事的流行，又有必要明確區別釋尊本生談中的菩薩是確定可成佛者。在前生累積同樣的因行，但菩薩必然成佛應有其根據。因此，燃燈佛被設定，採取預言或記說之形式，由燃燈佛為菩薩授記成佛的形式因此產生。大乘經典授記作佛思想的成立，從中得以窺之。

此燃燈佛授記的故事可見於諸多經典⁽¹¹⁾，最近於原形的是，“*Divyāvadāna*”中的燃燈佛授記。如是，燃燈佛授記，亦即授記作佛被當作成佛之根據而成立，其後，釋尊前生所逢事的諸佛也為釋尊前身的菩薩授記。巴利經典的“*Jātakanidānakathā*”中的“*Dūrenidāna*”，揭出以燃燈佛為首，迦葉佛（*Kassapa*）為終結的二十四佛，此中，第十九以下至第二十四佛的六佛是過去七佛中的六佛，從中可以窺見意欲將成立源泉不同的燃燈佛結合過去六佛的意圖。進而於燃燈佛與過去六佛之間，插入十七佛。此等二十四佛遂成為給予釋尊前身的菩薩授記的佛陀。見於巴利經典的諸佛授記其特徵是僅限定是釋尊前生的菩薩

，授記思想並沒有更多的發展。就其授記形式而言，燃燈佛授記除外⁽¹²⁾，並沒有誓願等，皆以佛供養爲其因行，在內容上，有父母、子、侍者、弟子、信衆、菩提樹名等。其內容幾乎是固定化的，而此乃是佛傳之投影，有別於爾後大乘經典所載。

前述的巴利經典僅屬於巴利上座部所有，而北傳的本生經類所傳稍異。其資料較多於南傳，且涉及諸多部派。當然，此等北傳經典雖有如同南傳的諸佛授記，但其中另有諸佛次第授記的形式。此因釋尊所逢事之佛若是衆多，則此等（釋尊所逢事之佛）之前身的菩薩當然也是衆多，對於可成爲佛的菩薩次第予以授記的形式因而成立。就燃燈佛授記言之，燃燈佛也曾身爲菩薩，因此，燃燈佛被授記之傳說被創作，由此而發展成諸佛之次第授記。形式上，其發展過程是由燃燈佛授記而形成諸佛授記，進而是諸佛之次第授記，雖是如此，但在內容上，此中包含著種種問題。如是，「授記」成爲一般性的，《增一阿含經》揭出作佛五事，其第五是「當授決將來佛⁽¹³⁾」，此乃是如來出現於世必行的五事之一，此可作爲授記成佛之根據已然確立的佐證。

註釋

- (1) 佐佐木教悟《佛教史概說 インド篇》平樂寺書店，一九六六年，五九頁。
- (2) 拙著《授記思想の源流と展開》平樂寺書店，一九七四年，一三頁。
- (3) DN. III, p. 7. 《南傳》八，一〇頁。
- (4) MN. I, p. 464. 《南傳》一〇，二八一頁。

(5) AN. III, p. 211. 《南傳》一九，二九五頁。SN. V, p. 346. 《南傳》一六下，二二六頁。

(6) DN. I, p. 46. 《南傳》六，六八頁。

(7) 平川彰《インド中國日本 佛教通史》春秋社，一九七七年，一〇頁。

(8) 赤沼智善《佛教經典史論》赤沼智善論文集刊行會。一九三九年，二八一—五〇頁。

(9) 平川彰《初期大乘佛教の研究》春秋社，一九六八年，一五三頁所揭：不能認爲必然從「本生談」出現「菩薩」的理念。因爲只是「本生談」的理念，未必能產生菩薩的理念。

應是若無菩薩的理念，「本生談」不能成立，巴爾赫特的彫刻中的「本生談」，若不使用「菩薩」一語，則無法理解。

(10) 金倉圓照《印度古代精神史》岩波書店，一九三九年，二九八頁。

(11) 拙著，前揭書，一二九頁以下。

(12) 燃燈佛授記之說其成立相當早，在“Jātakaniṭṭakathā”中，異於其他的諸佛授記，其中包含上求菩提，下化衆生的誓願等，然此非巴利原先已有，而是採用爾後所發展之形。

(13) 《大正》二，六九九上，「如來出現世時，必當爲五事。云何爲五？一者當轉法輪，二者當度父母，三者無信之人立於信地，四者未發菩薩意，使發菩薩心，五者當授將來佛決。若如來出現世時，當爲此五事」。

(待續)

王陽明涉及佛道思想的探討（三）

／林維明

五、良知與道

一般人對自己所熱衷的東西，往往有好感，而將其絕對化，說成無所不能、無可匹敵，永恆常在的東西。莊子在《莊子·大宗師第六》曾扼要的描述道的特性及得道後的神奇效果，如說它能讓鬼和上帝變得有神靈，也能產生天和地。顯示道具無所不在、無所不能的能力，可能是出於信仰及熱衷使然，王陽明對「良知」的讚美亦如是，如《傳習錄》云：

先生曰：「良知²⁹是造化的精靈。這些精靈，生天生地，成鬼成帝³⁰，皆從此出，真是與物無對³¹。人若復得他完完全全，無少虧欠，自不覺手舞足蹈，不知天地間更有何樂可代

？」³²。

另外，王陽明在答陸原靜書中亦言：「來書云：夫子昨

以良知為照心，竊謂良知心，之本體也，猶思也，而遂以戒慎恐懼為良知，何歟？」先生答：「能戒慎恐懼者，是良知也³³」，此意思在良知的功用，戒慎恐懼當作本體是「體用一源」的具體運用，而在答舒國用書則說：「夫心之本體即天理也，天理之昭明靈覺，所謂良知也。君子之戒慎恐懼，唯恐其昭明靈覺者，或有所昏昧放逸流于非僻邪妄，而失其體之正耳。戒慎恐懼之功，無時或間，則天理常存，而其昭明靈覺的本體，無所虧蔽，無所牽擾，無所恐懼憂患，無所好樂念慮，無所意必固我，無所歉餒愧怍，和融瑩徹，充塞流行動容周旋而中禮，從心所欲而不逾，斯所謂真灑落。是灑樂生于天理之常存

，天理常存生于戒慎恐懼之無間」³⁴。其意思在闡釋戒慎恐懼，人不可有私心，要敬畏「良知」，才能合乎天理。

《老子》第六章云：「谷神不死」³⁵，是謂玄牝³⁶。玄牝之門³⁷是謂天地根，縣縣若存³⁸，用之不勤」³⁹。老子以谷、神、不死隱喻「道」的虛無寂靜，微妙莫測與永恆不竭，可以創生萬物，為宇宙萬物的根源，永存不絕，其作用是愈動愈出、無窮無盡的，所以 John Blofeld 稱，「谷神不死」是指充滿生氣的道教 (Living Taoism)⁴⁰。

因而良知與道，只是儒家和道教對天理或宇宙的本源所解讀的面向不同而異。

六、無善無惡是心之體與有無相生

王陽明的晚年思想有三。一為在嘉靖四年乙酉（1525）年九月，先生五十四歲，在越答顧東橋書的「拔本塞源」論⁴¹。其次是往後二年，丁亥（1527）年八月，先生五十六歲八月，將有兩廣之行，書「大學問」⁴²以戒弟子。三為同年九月，天泉橋下的「四句教」⁴³，次年戊子（1528）年，先生五十七歲，十一月卒于南安。

王陽明的「四句教」為：「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善為惡是格物」。王龍溪⁴⁴言：「此恐未是究竟話頭，若說心體是無善無惡，意、知、物亦是無善無惡，若說意有善惡，畢竟心體還有善惡在」⁴⁵。而錢德洪⁴⁶則謂：「心體是天命之性，原是無善無惡的。但人有習心意念上見，有善惡在。格、致、誠、正、修」⁴⁷，此正是復那性體功夫。若原⁴⁸無善惡，功夫亦不消說矣！」⁴⁹。

兩人對「四句教」意見不合，1527年9月8日於天泉橋⁵⁰，各舉請正。先生曰：「汝中之見，是我接利根人的，德洪之見是我為其次立法的，二君相取為用，則中人上下皆可引入於道、……利根之人，世亦難遇，本體功夫一悟盡透，此顏子⁵¹、明道⁵²，所不敢承當，豈可輕易望人？人有習心，不教他在良知上實用為善去惡功夫，只去懸空想個本體，一切事為，俱不著實，不過養成一個虛寂，此個病痛，不是小小不可不早說破？」⁵³。

陽明講：「無善無惡是心之體，有善有惡是意之動」，是承認錢德洪以「天命之性」來解釋「心體」，而以「習心」來

詮釋「意」。講的是先天與後天的問題，此點與《老子》以「無」爲道之體，有無相生（第二章）即善惡是人對善惡觀念的取向是後天的。而道教認爲善惡是相待而生的。「聖人處無爲之事，行不言之教，任萬物自然生長，因應無爲不加以干預」（第二章）。這種處世的態度是與儒家不同的。

陽明在《傳習錄》101條薛侃問去花間草，曾提到「無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動」⁵⁴，有些學者認爲與天泉

證道之說：「無善無惡心之體，有善有惡意之動」迥異，而陳榮捷引吉村秋陽的說法：「理靜即心體，氣動即意動」⁵⁵。好

惡不生于心，無善無惡，即善惡不生于心，心有所好惡，則不得其正⁵⁶。施邦耀云：「好惡一動于氣，便是惡，眞發先

儒所未發」⁵⁷，佛教《俱舍論》卷二云：「不可記爲善不善性，故名無記」⁵⁸，因爲善，不善本身無自性。所以心體本身是

無善、無惡的分別。陽明又說：「聖人無善無惡……不動於氣，然遵王之道，會其有極」⁵⁹，便自一循天理，便有個裁成補

相⁶⁰，其意思是聖人是沒有善惡……不使氣血躁動，但遵循王道而行，待達到極致，便自然遵循于天理，就能籌謀成就，

輔佐幫助，是故氣動即意動，因此天泉道證說：「有善有惡；意之動」與語薛侃所言「有善有惡氣之動」。兩者的意思並無差別。善惡起於人的心念，心念不起，則無善惡分別，視天地爲一體；爲心念起處，爲氣所動，動則生惡是其主旨。陽明又說：「如好好色，如惡惡臭是誠意，不著私意就是循天理」。所以陽明說：「無善無惡是心體」和曾說：「無善無惡者理之靜」，其實其理是一貫的。

錢穆在《陽明學述要》曾指出：「我認爲此後我們要發揚王學，應該更注意「拔本塞源論」、庶乎不走失了王學眞精神。……至於「大學問」和「天泉橋問答」……必須扣緊在「拔本塞源論」的大題目下……不至走失陽明講學的原樣子」⁶¹。

又說：「陽明『四句教』究竟有一個分歧點存在，一是錢緒山所主專接中根人的四句教，另一爲王龍溪的『四無論』。但不論王龍溪或江右學派的羅念菴⁶²都太側重到良知本體，而實際則已把行分開了。似乎不是陽明所提倡知行合一的本體論之眞精神所在」⁶³。其實不論四句教或是知行合一都是有無相生的應用。有無與知行相待而生，缺一不可，才能完美⁶⁴。

註釋

傳習傳》)，台北：三民，2004，頁499-500。

29. 良知：陳榮捷《詳註集評》第二八八條云：「良知只是個是非之心，是非只是個好惡，只好惡就盡了是非，就盡了萬事萬變」。又曰：「是非兩字是個大規矩，巧處則存乎其人」。

。引文中：「是非之心」是出自《孟子·公孫丑第二上·第六章》「是非之心，智之端也」，即有智慧知善知惡之心，而沒有好善惡惡之心，大匠能予人以規矩，不能予人巧，學者當循規矩，而勿輕事其巧，則巧在其中矣。（頁341）而

第二九三條云：「良知一而已，文王作彖、周公繫爻、孔子贊易。何以各自看理不同」？先生曰：「聖人何能拘得死格

？大要出於良知同，便各為說何害？且如一圓竹，只要同此枝節便是大同，若拘定枝枝節節，都要高下大小一樣，便非造化妙手矣。汝輩只要去培養良知。良知同，更不妨有異處，汝輩若不肯用功，連笋也不會抽得。何處去論枝節」（頁343-344）。李生龍剖析此一引文，王陽明允許在「良知」的大前提之下，有不同的見解。此為其學說具有開放性及涵容性，是故，他往生後，弟子們各按自己的理解去詮釋，從而形成眾多旨歸各異的學術流派。（參見李生龍注釋《新譯

30. 生天地，成鬼成帝 語出《莊子·大宗師第六》：「夫道有情有信……神鬼神帝，生天生地，……」（參見張松輝注譯《新譯莊子讀本》頁103），神鬼神帝即使鬼和上帝變為具有神靈；而生天地是說產生天和地。

31. 與物無對 語出《二程集·遺書》卷二上曰：「此道與物無對，大不足以名之，天地之用皆我之用」，意思是無任一物可與之匹對。

32. 鄧艾民，前揭書，法嚴出版，頁339，上海古籍出版，頁

222。

33. 王守仁，前揭書，頁57。

34. 同上注，頁161-162。

35. 谷、神、不死 「谷」形容「道」的虛無寂靜；「神」形容「道」的微妙莫測；「不死」形容「道」的永恆與不竭。

36. 玄牝 謂不可思議的創生力。「道」能生萬物，其能力無窮無盡，其過程又無迹可尋，故稱為玄牝。

37. 玄牝之門 指道而言，谷、神、不死三者皆為道之用，是可以稱謂的東西，不可算為根，只有具備此三性質的道，才能

算是天地之根。

38. 縣縣若存 指道體至幽至微，永續不絕。

39. 用之不勤 「勤」是「盡」的意思，是指道創生萬物，愈動愈出，無窮無盡，故曰：「用之不勤」。

40. John Blofeld, *ibid*, pp.167-188，有詳細的剖析。

41. 王守仁，前揭書，頁1064-1066。

42. 王守仁著，施邦曜輯評，前揭書，頁145-153。

43. 王守仁，前揭書，頁1074-1075。

44. 王龍溪，字汝中，別號龍谿或龍溪，名畿（1498-1583）浙江山陰（今紹興）人，1522年受業于陽明，1532年始廷對，授南京職復乞休。林下四十餘年，無日不講學，自兩都及吳楚閩越江浙皆有講舍，莫不以先生為宗盟。

45. 《王龍溪全集》中《天泉證道記》（卷一）云：「先生謂夫子（王陽明）立教隨時，謂之權法，未可執定……若悟得，心是無善無惡之心，意即是無善無惡之意，知即是無善無惡之知，物即是無善無惡之物……意是心之所發，若有善有惡之意，則知與物，一齊皆有心亦不可謂之無矣」。此說與佛教《六祖壇經》說：「惠能偈曰：菩提本無樹，明鏡亦非

台，本來無一物，何處惹塵埃（《大正藏》T.48 349a7-8）的『明心見性』意思是相同的」。《老子》第二章云：「天下皆知美之為美，斯惡已，皆知善之為善，斯不善已」，即是說道體無名，也無美醜善惡，迨至道體分裂，即「樸散則為器」（二十八章）。於是「始制有名」（三十二章）即有善之名，則不善（惡）之名，相伴而生，故趨善避惡，由是詐偽滋生，反而不善。故道本無善無惡，同理意、知與物皆如是，此與王龍溪的看法是一致的。

46. 錢德洪 號，緒山（1496-1574）字洪甫，浙江餘姚人，王陽明學生，錢的學說也有二變，首先是以「實為善去惡」功夫為「致良知」，反對王龍溪的四無法，而主張四有說，而後認為良知是「無善無惡」的，否定前期的四有說，後期則強調「和」，認為「充天地間只有此知」。

47. 格、致、誠、正、修 此為《大學》經一章曰：「欲修其身必先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知，致其知在格物，物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修」。所以，格、致、誠、正、修是個入修養以達至善之道。

48. 原 陳榮捷，前揭書，頁 365。註 7 指出：「但衡今《王陽明傳習錄札記》，台北：商務印書館，1957 謂當作「意」。

49. 錢德洪的看法被稱為「四有說」（實為「一無有三說」）與此相應的是王龍溪所提出著名的「四無說」，而「四有說」與《六祖壇經》中神秀的偈頌：「身是菩提樹，心如明鏡台，時時勤拂拭，勿使惹塵埃」（《大正藏》T48 348b24-25），表示需下功夫，努力修訂，才能明心見性是漸修方法是相符的。

50. 天泉橋，位於浙江紹興古城內陽明府鄞碧霞池旁的一座小橋，陽明在此答錢、王有關「四句教」之問，史稱「天泉證道」。

51. 顏子 即顏回，字子淵，又叫顏淵，山東人，孔子弟子中最賢慧者，不幸三十二歲就去逝了。

52. 明道 即程顥，字伯淳，世稱明道先生（1032-1085）與其弟伊川，並稱二程。

53. 王守仁，前揭書，頁 1074-1075。

54. 王守仁，前揭書，頁 25-26。

55. 陳榮捷，前揭書，頁 124。

56. 不得其正 語出《大學》第七章：「所謂修身在正其心者，身有所忿懣，則不得其正；有所恐懼，則不得其正；有所憂患，則不得其正」。

57. 施邦耀輯評，前揭書，頁 78。如《傳習錄》119 條云：「正心只是誠意工夫，裡面體當自家心體，常要鑒空衡平，這便是未發之中」（王守仁，前揭書，頁 30）。

58. 《俱舍論》，大正藏，T.29, 7b16。

59. 會其有極 語自《尚書·洪範》：「無有作好，遵王之道，無有作惡……王道正直，會其有極，歸其有極」。

60. 裁成輔相《周易·泰卦》象辭傳：「后以裁成（成就）天地之道，輔相（扶助）天地之宜」。

61. 錢穆《陽明學述要》，台北：蘭台出版社，2001，頁 95。

62. 張衛紅《羅念菴的生命歷程與思想世界》北京：生活、讀書、新知三聯書店，2009。

63. 錢穆，前揭書，頁 93-94。

64. 林維明，〈《老子》的有無觀剖析〉，《宗教哲學》90 期，2019，頁 131-159。

（待續）

木村畢生佛學精華，盡在此書！

新編《大乘解脫道的溯源與開展》導讀（上）

• 江燦騰

一

木村泰賢的這本新編《大乘解脫道的溯源與開展》，是由我與翻譯者依觀比丘尼長期合作，才將木村本人畢生佛學精華重編，成為堪稱最接近他本人生前未能親自完成的一本：有關大乘解脫道論新體系詮釋著作。

而之所以取名新編《大乘解脫道的溯源與開展》的原因，是意在取代木村泰賢過世後，才由其門下匆促為《木村泰賢全集》第六冊《大乘佛教思想論》一書的內容。

此因直到木村逝世之前，甚至連已完成多年的《阿毘達磨思想論》的書稿，都尚未出版，所以不可能有出版《大乘佛教

思想論》一書的預定計畫。

可是，在他猝死後，為了出版一套六冊本的《木村泰賢全集》，所以在出版第五冊的《小乘佛教思想論》時，為求體系完整，全集編輯委員便委其幾位親近門人將木村已出版，並曾一度造成大轟動的佛學暢銷書：《印度佛教哲學思潮》、《邁向解脫之道》、《從真空到妙有》三書，分別摘錄出一些性質各異的篇章，並匆促編成一本不含木村所具批判性的新佛教論書《大乘佛教思想論》。

因此，當全集第二次重新出版時，甚至連非常自負的宮本正尊博士，在其擔任《大乘佛教思想論》一書的「解說」時，

其所撰全文除了先暢論木村的學風與宮本過去學術觀點之外，其餘主體的論述內容，只順著《大乘佛教思想論》的既成內容及其前後出現順序，分別依次概述其各章的內容要點而已。可以說，完全未考慮到如此編排是否合乎木村生平學術的主要取向？

然而，據我所知，木村從一九二二年，出版其《原始佛教思想論：特別注重與大乘佛教思想的相關淵源》一書時，在其前序中，已曾提及他的書中論述，深受當時東大名教授姉崎正治博士，在其不久前已出版名著《根本佛教》一書的新成果的重大影響。

之後又因他在書中曾吸收姉崎正治博士在當時，首先翻譯的德國哲學家叔本華核心著作《作為意志與表象的世界》一書的「盲目意志」概念，並將其類比原始佛教緣起論中，關於佛教「無明」概念本質內核的新詮釋，因而在其後數年甚至一度引起重大的有關原始佛教緣起論的認知爭辯大風暴。

所以，才在死後所編全集中的《原始佛教思想論》最後，新增一篇《附錄：原始佛教緣起觀之開展（特就赤沼、宇井、和辻諸位教授所說而論）》。而這是木村生前既已發表的答辯

質疑與反駁對手的經典論文。因此，公平地說，這其實是在木村死後，對其原有書中論述觀點，再次進行平衡陳述的一種合宜的補救做法。

可是如今，我們若再度翻開此《大乘佛教思想論》一書內容，並將其與前述三書（《印度佛教哲學思潮》、《邁向解脫之道》、《從真空到妙有》）的原來內容對照，立刻發現：凡是涉及木村生前引爆的有關其詮釋盲目意志與佛教無明的相關論文、且曾納入《邁向解脫之道》這本木村最暢銷的名著者，都一概被編輯者剔除而未納入。

如此，便導致連木村最具原創性的佛學觀點，也一概都無法用來貫串《大乘佛教思想論》一書的詮釋學體系。於是此書若不改變其內容的話，則將只能被列入一本現代佛學觀點的無特色著作而已，根本不足以代表木村最具原創性的佛學觀點之所在。

我之所以會發心與依觀比丘尼共同合作、重編此書，就是基於想去除現有的各種書中不妥之處，並重新納入原《邁向解脫之道》一書曾被刪除內容，使木村最具原創性的佛學觀點，能夠如實的再度呈現世人面前。

除外，我們另外又新增一篇過去從未編入《木村泰賢全集》的《佛陀的女性觀》，當作全書的附錄。如此，我便能再進一步調整其全書的各章順序，並成功建構出新編《大乘解脫道的溯源與開展》這樣嶄新的全書詮釋體系。

因此，我甚至敢於自比為木村生平佛學思想詮釋的當代臺灣唯一的百年知音。相信，讀者讀過之後，應該不會認為我是過於自誇才對！

再者，我又認為：新編《大乘解脫道的溯源與開展》的內容，其實也可取名《根本佛教解脫道論》，亦即：擬認定這是承繼木村的追隨者——姉崎正治，於一九一〇年——出版其劃時代著作《根本佛教》後，由木村所著的另一本新型現代佛學名著亦將問世。

有關這一論述主張的根據為何？本文稍後會有進一步解說，而擬先就新編《大乘解脫道的溯源與開展》的內容，與其與前述三書（《印度佛教哲學思潮》、《邁向解脫之道》、《從真空到妙有》）的原來出版的學術史，在下一節中略作必要的溯源解說。

二

我們若稍加回顧，即知：木村泰賢於一九三〇年五月十六日，凌晨三點猝死後，除有當時日本佛教學者及其東京帝大印度哲學科的衆多授業門隸參與喪禮之外，在當年七月的《宗教研究》第七卷第四號，也有「木村教授追悼號」刊載，距離他去世還不到二個足月。

而據我所知，這個「木村教授追悼號」各文，應該也是迄今最權威的一次木村生平與其學術成就的各家評論文獻，所以本文在撰述時，會經常加以引述。

其中，尤以當時同樣隸屬東京帝大印度哲學科的常盤大定博士，所發表的評論最為持平與最全面概括，且其文內還有如下段落的綜合評價：

木村是印度哲學界的一大慧星。其綿延數十年的光芒劃破夜空，教壇十九年，行年五十，猝然結束其一生，然其業績足堪刮目者甚多。木村善於應用大藏經的資料，又大成六派哲學之研究，其成果超越泰西學界，對於原始佛教，給予新的形式與內容，因而喚起現代學界的注意，進而又為傳譯以來幾乎被束之高閣的阿毘達磨佛教注入新的生命，故有斯學第一人之稱。

木村的長處在於其組織力特強，善於整理如亂麻之教義，並給予清新之體系。予以發表時，其筆致既明晰又饒富趣味，可說是意到筆隨。

木村是頗有見解的學者，筆力之外，又具辯力；智力之外，又兼具熱情；由於具有熱情，故勇氣十足，由於勇氣十足，故不只是書齋中的人，而是不斷的留意思想界的趨勢，時不時，還立於街頭作獅子吼。

出身於困厄的木村對於前輩甚是謙恭，對於後輩，學術指導之外，還具有所謂無微不至的同情心（見常盤，「故木村教授之構成力」，載《宗教研究》第七卷第四號）。

但是，這些評論仍欠缺關於新編《大乘解脫道的溯源與開展》的內容，以及其與前述三書的出版學術史溯源性的直接解說線索。

相對於此，姉崎正治是最理解木村的，他當時評論提到：

（前略）作為一名學者的木村其研究成果，若就材料之蒐集而言，可說是木村專擅，故其眼界弘廣，且著眼明敏。至於在彙整材料與論點時，木村是依其思想予

以陶冶整理，進而以條理清晰且犀利的筆調呈現。就能使其思想與現實生活接軌，又能活用學問，且其闡達性格因其明敏判斷而完全呈現而言，他是一名思想家。（前略）而如此的性格，如此的思想，正是木村所說的新大乘運動之意，也是新大乘運動之力。若是如此，是否可以說其思想生活是其人之生命，是其人之血，因而參與於社會運動？（見姉崎，「追懷木村泰賢」，載《宗教研究》第七卷第四號）。

由此可知，木村被其視為「新大乘運動」的「思想家」，應是沒有疑義的。因此，我們也可以認定：現在這本新編《大乘解脫道的溯源與開展》的內容，同樣也是木村生平最大治學動力，亦即就是他在建構有關「新大乘運動」的解脫道行動綱領。

可是，有關前述三書的原來出版的學術史溯源性解說線索，他仍然未能直接點明。於是，以下本文擬改從木村原先發表各書的年代及其相關學術背景來理解。

（待續）

泉州承天寺的近代宗師及其梵宇風華

——緬懷弘一與廣欽風範的閩南佛刹參禮之一（中）

• 黃朝和

甬道北牆鑲嵌一面花崗石的勒字寫著：「五代閩國王王延曦鑄錢遺址，一九七四年在此出土成批『永寶通隆』陶錢範。」

「李唐滅亡後，版圖動亂分裂，依時間次序建立後梁、唐、晉、漢、周，是謂五代；但在五代期間，華中華南等地區又同時分據諸多國度，加共十國；浙江的吳越國、福建的閩國、廣東廣西的南漢等國主都大力護持佛教。『永寶通隆』即閩國自鑄的錢幣板模。」

向東盡頭的磚砌拱門掛著「廣欽佛教圖書館」木匾，拱門外是座北朝南長達三百公尺的中路軸線構築南端，右面南牆是弘師一公題寫的「南無阿彌陀佛」，向左轉折即踏上梅花石鋪

綴前庭參道的天王殿，²歇山重簷燕尾脊的殿宇，神態身姿都流露懾人英氣的四大天王威風凜凜。向北進路依序是彌勒殿、大雄寶殿、法堂、文殊殿等；從中軸線殿宇的設置格局，參禮仰觀間由衷讚歎刹莊嚴而規制恢弘！

出天王殿，通往彌勒殿的庭苑間對列立豎著四座低而穩重的圓砌石塔與細長挑高的石經幢，從塔石經幢的漸層不同色澤，可知是殘石復修的古典文物，石經幢較早的一座砌築於北宋太宗淳化二年（991），由比丘僧嚴福捐資建造；另一座為北宋仁宗天聖三年（1035）比丘僧體明等集資獻建。

彌勒殿與大雄寶殿間的庭苑廣袤而清雅幽靜，走過東西兩

口放生池中間的石板道，大殿前的坍塌（露臺）石欄豎柱上的小石獅純樸含蓄。臺前左右豎立兩座細瘦高挑的凌空石塔，東西對立的雙塔稱「飛來古塔」，從其造型細觀，實是祈福避厄的《佛頂尊勝陀羅尼經》石經幢，飛來古塔的傳說彷彿透露經幢石塔的破毀整復及建造背景的不易釐清。

唐代中期之後，祖師禪興盛，諸多禪宗道場大抵不建大雄寶殿，僅構築法堂，以祖師在法堂的開示代替佛言；承天寺不但有宇薨崔巍的大雄寶殿，法堂後更構建象徵智慧的文殊殿。

大雄寶殿挑高的正面向南重簷間掛著雲果和尚題書於壬子年夏季的「閩南甲刹」墨寶，清末民初的雲果禪師發心整建修復承天寺，宣統年間曾渡台募款，再轉赴南洋化緣，返泉州承天寺進行第三次的修繕整複；民初以來多位高僧會泉、轉塵、轉逢、性願、廣欽、宏船、瑞今等皆出自其會下。壬子夏正是民國元年的夏季。大殿內供奉三寶佛跏趺坐像，中尊本師釋迦牟尼佛旁側的立像右邊是迦葉尊者，左邊為阿難尊者；西方極樂阿彌陀佛與東方淨琉璃藥師佛兩旁還有大護法韋陀與伽藍立姿雕像。

大雄寶殿北邊的法堂是復古重建，施琅第五兒子施世驍捐建的法堂在中日戰爭爆發翌年（1938）遭日機炸毀。堂前門楣

題刻「正法久住」金粉顏料描色的橫木匾額，堂前的巨大石鉢象徵參禪道境的洗鉢，堂內供奉著隋朝流傳至今千餘載的兩公尺高銅鑄阿彌陀佛像，重逾一公噸，為典存的鎮寺之寶。阿彌陀佛銅像本與禪宗特設的法堂不相應，有些地志寺廟篇記載銅像系靖海侯施琅掘園發現銅佛乃建法堂安奉，或夜夢光明佛像遂由其子世驍於隔鄰建法堂供拜銅佛；雖然隋代銅鑄阿彌陀佛的真實來源背景還不盡明朗，卻是理解法堂為何奉西方極樂教主像。

文殊殿前的八角雕砌石經幢流露典雅非凡的氣質，也是北宋遺留的精緻瑰寶，十三層的寶幢高七公尺，自下而上依蓮座、幢身、幢簷、須彌座、寶頂等迭砌而成，原先豎立於北門的通天宮，因通天宮傾圮，二十世紀末移立承天古刹。八角周緣的還有佛像、力士、蓮瓣、波浪流波及雲龍等立體雕飾。³中間幢身一公尺高，八面各寬約五分之一公尺，鏤刻的《佛頂尊勝陀羅尼經》屬密教經典，唐代傳入中土，承天寺的石經幢久曆歲月，字跡雖已風化漫漶，此石幢《陀羅尼經》屬獅子國不空三藏法師的譯本，而唐代的石經幢幾乎都是闍賓高僧佛陀波利的翻譯的卷本。

文殊殿、一塵寺後的山丘即是承天古刹背倚的鸚哥山（鸚

鷓鴣山）。承天寺的高僧轉逢和尚專精佛理，曾以此山為地理境象在寺內舉揚「鸚山義學」。

東路軸線由南而北的建築依序是圓常院、廣欽和尚圖書館、舊僧舍、新僧舍、客堂、龍王祠、五觀堂、南園故址、大悲殿、會泉宏船法師紀念堂、禪堂、涅槃堂、祖堂等。從鸚哥山麓自北而南回參東路各殿堂閣院，多為破毀後重建或增建。八角造型的大悲殿旁庭苑綠草如茵，草坪上豎立一块翡翠綠底色，融合楷、隸、篆三體寫就刻勒後以金粉調顏上色的「弘一法師化身地」紀念碑石！前方左右的石鉢各綻放幾朵淺黃如蜜鉢荷蓮的蓮花！

在我寫「弘一大師與律」的年代，自身只是初出茅廬的二十幾青澀歲華，懷著文心和道心流浪到台北，落泊在欽公和尚卓錫開法的土城鄉間與山野，隨適環境的生活充實又愜意。就連寒風凜冽的冬季，也經常穿著短褲衫自校園跑步上清源山承天禪寺，甚至再攀跑更高的天上山前往欽公掛錫過的日月洞；而每到週末向晚，又學時髦的結打領帶騎車度越新店溪上的華江橋，前往繁華鬧區的大雄精舍參加青年會。雖然接連用「卓絕梵行」、「絕代風華」等小標題意圖表述弘一律師李叔同，卻多半停留在音樂、繪畫及串演法國小仲馬的小說《茶花女》

及美國斯托夫人小說《黑奴籲天錄》等舞台話劇方面的藝術風華；戒行、律儀、律學等大乘佛派的專門宗風甚難貼近的觀察描繪。不僅如此，二十餘年後的這趟閩南行腳，驀然發覺一代宗肇圓寂的訃告是由泉州的溫陵安養院發出！而非承天寺、開元寺或其他宇刹。教內外緇素聞此訊者總難理解一代佛門大師為何選擇安養院為圓寂生西的歸宿所？當我再往泉州北郊參禮清源山之後，即豁然領會這樁大師示寂公案。

深蘊音樂、美術、戲劇、書法等多項才華而任教於浙江第一師範及南京高等師範的藝術教育家李叔同，初接觸佛門的因緣是養生的試探與體驗。三十七歲那年（1916）的夏季，同事摯友夏丐尊拿給他一本刊載斷食療疾養生的日本雜誌；他當時略患偏頭痛（神經衰弱）之類的疾症，便趁著歲暮的空暇前往杭州西湖附近的虎跑寺實際體驗斷絕食物的身心變化。從初次嘗試的斷食，已流露這位藝術教育家的實踐力道超乎尋常凡夫，儼然以出家眾閉關的態勢在進行。為了阻絕任何干擾，還商請浙江師範的工友聞玉去協助前後階段的食物料理，以及阻斷隔絕交際應酬等影響心神的守護工作，如：不會晤親友、不拆閱信函、不問紅塵世事等；相關人、事皆委由聞玉應對答詢處理，直至斷食結束。以是之故，出家前的息霜（叔同）在「斷

食日誌》（丙辰年十一月二十九日，1916）開筆寫道：「斷食換心，是科學的，也是哲學的試驗」，可知這位藝術名家實驗的養生斷食不僅在生理方面，還觀照探索精神心理層次的變化。這三週的生命哲學領悟，成為十個月後剃度出家的觸推近因。

弘師披剃的遠因，丐尊認為是有次與叔同對話慨歎時局動盪，不如兩人都出家去當和尚；丐尊此話本是戲言，雖也有現象意識的扣動影響性。若依唯識的視角觀察，息霜的出家因子亦蘊含流露在創作的《送別》、《夢》等曲韻詞境中，這幾乎扣人心坎的詞韻都訴說著娑婆世界時空流變的聚別無常，一旦看透人情世變的莫可如何，轉而參探真常永恒的終極歸宿，風華璀璨的杏壇才子了然豁脫塵俗羈絆的世道人情，世人雖難理解，但總稱揚讚嘆出世後一代宗師的卓越道行與風範。師初修淨土，隨後深入律門探究大乘教派律宗的戒儀法要，最終成為復興南山律宗的第十一代祖師。

民國三十一年（1942）春夏之際，大師應信徒葉青眼居士的邀請，自晉江福林寺遷錫泉州東北郊小山的不二祠溫陵安養

院，住於獨落的閩式燕尾脊磚屋晚晴室。不二祠是唐代與韓愈同登金榜的閩南第一位進士歐陽詹的家祠，距離府城隍廟僅咫尺之距；北宋時期在祠旁建「小山叢竹」書院，南宋朱熹曾在此講學。民國二十四年葉居士在此廢棄的書院內創辦安養院並自任院長，溫院是社福性質非營業安置所，原只是弘師雲水生涯駐錫弘法的一處旅泊驛棧。

在這之前，師於民國二十八年（1939）二月遷錫永春縣蓬壺鎮蓬山普濟寺的十利律院閉關探研律典，長逾一年半歲月完成《南山律在家備覽略篇》、《盜戒釋相概略問答》、《戒體名相別考》及《華嚴疏科分》等著述，並對普濟寺常住與信眾進行兩場專題演講；至翌年秋季，轉錫南安洪梅鎮靈應寺弘法，撰述《受八關齋戒》、《普勸出家人常應受八戒文》等，應住持和尚之請託為靈應祖師不壞真身塔題寫《唐神僧靈應祖師現化記》銘文，並留下「即今休去便休去，若欲了時無了時」的聯偈。半年後轉錫晉江福林寺結夏安居（1941，民國三十年），開講《律鈔宗要》，編寫《律鈔宗要隨講別錄》。入冬，轉赴泉州百原寺短暫駐錫；再遷錫開元寺，直到歲末，返晉江

福林寺過農曆年。

從《年譜》的記載可知大師在泉州十四年的雲水生涯四處受歡迎，各道場競相邀請前往卓錫弘法題字。最後一年春季（1942），復應邀轉錫惠安靈瑞山寺及泉州城銅佛寺弘法，再應葉青眼院長及尤廉星居士的邀請前往城東北郊的溫陵安養院結夏安居，此行有妙蓮、覺圓兩位法師和陳天發居士隨侍照顧。溫陵安養院的晚晴室為三開間，中間設為佛堂，右側房為大師臥榻，左側間為倉儲間。

弘公演教示戒心切，秋九月一日，還應泉州釋迦寺蔣文澤居士為叢林編制〈剃髮儀式〉的懇求，設戒壇於安養院的過化亭，藉開元寺初出家的青壯沙彌道祥、廣翰示範教演如法的出家剃度律儀。九月中旬完成《八大人覺經釋要》之編撰，隨即在四天後的中秋節農曆初十五、十六兩日為溫陵眾開講《八大人覺經》，下旬最終又為信眾講〈淨土法要〉，講畢再替晉江中學的師生揮毫寫百多幅字。至此可見大師依然流露為法而忘軀的卓越風範！

大師原只是應邀到小山結夏，但身體的衰微較預感的變化

還快，十月初，體熱示現症疾，十三日（農曆九月初四）晚間八時圓寂於晚晴室，師遺囑交代寂後法體移至承天寺茶毗，十五日移靈至承天寺安座，二十日晚上七時縑素二眾聚集，同誦《普賢行願品》，唸《贊佛偈》，八時在承天寺中庭的化身窯茶毗，十時圓滿；揀舍利七千多顆，靈骨分奉承天、開元兩寺。

在泉州城北郊的清源山行腳中，前往千手岩東麓、彌陀岩西南側的峰腰高台，參禮律宗第十一代祖弘一大師舍利塔，拜謁塔左方大岩石上的大師跌坐石雕法像。大師曾於二十八年（1939）孟春離開廈門南普陀後，北上登臨清源山清源洞隱修三十餘日。

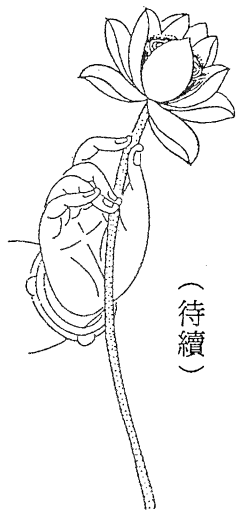
承天寺東廊外的東路建築，主要為常住僧眾的生活起居場域：龍王祠、涅槃堂、祖師堂、觀音閣、香五觀堂、客堂、會泉宏船法師紀念館之外，新舊僧舍，新僧舍是廣老高弟傳梅法師於一九九七年捐資建造，「廣欽佛教圖書館」也是欽公的法嗣傳梅、傳斌等捐建，南端的圓常院亦出自廣老在台灣的人贊助整修；依此推測廣老在泉州承天寺的修行活動場域主要在

僧舍到圓常院一帶。

註釋

2. 文革破壞之嚴重，可從天王殿前的梅花石板亦遭毀損清看出一斑，劈裂之石板已移鋪開元寺。清·道光年間撰《晉江縣誌·卷12·古跡志坊宅附·城中古跡·梅花石》：「梅花石，在承天寺四天王殿前，矜踏石也。有墨色梅花一枝，未滿二尺。枝幹、花蕾皆具。」清·梁章巨《歸田瑣記·卷三·承天寺》記：「山門口有梅花石，石光而平，中隱梅影一枝，每年梅樹開花時，影上亦有花；生葉時，影上有葉；遇結子時，影上有子；若花、葉與子俱落之時，則影上惟存枯枝而已。」

3. 學者劉淑芬以爲經幢是揉合刻經和塔所衍生出來一種特殊的塔。參氏撰：《經幢的形制、性質和來源——經幢研究之二》收於《中央研究院歷史語言研究所集刊第六十八本·第三分》（1997.09）。



（待續）

止觀取喻內涵（七）

· 水月

卅二、捉蛇

寶島無酷暑，蛇不冬眠，頗給居住山野者困擾，大則命傷蛇噬，亦常有聞。同時又有傳導，爲供嗜食圖補之徒，蛇將被捉殺絕跡，致鼠輩橫行，生態失去平衡，大地受損。捉蛇總是非人人可能，還是具有相當危險。須備有技巧與制物者，捉蛇始可爲之。今以蛇喻貪欲，技巧制物喻觀法。善於作觀，手持智帚，始可放心向惡法作觀，以掃除之。非不學無術之初心任意爲之。薄生空解者，輕藐技巧知識者，應做如是反省，不可以空見來否定戒律之遵守，不可以成見邁過量度系統之知識。

取自（佛隴文集）

道場以無事為興盛（九）

• 何世亮

十三、不行古道

有個道友來訪，言及佛經上有說：「置心一處，無事不辦。」又金剛經上說：「應無所住而生其心。」到底有否矛盾？關於這個疑問，我也以金剛經上的說法來回答：「無有定法，是名阿耨多羅三藐三菩提。」

佛法不能拘泥於傳統的方法，必須靈活加以運用，因為每個人的生活背景不同，而且時代的潮流也不一樣。

這是因為我們生於五濁惡世，劫濁、見濁、命濁、衆生濁、煩惱濁，衆生的煩惱業重，心思不定，首先必須修習戒定慧，止觀法門，才能稍定其心。

所以天台止觀提出了「三止」的修法，所謂：繫緣止、制心止，體真止。

所謂止心一處，首先修習內觀，將心念集中在有形的身體器官，或出入息，或念佛持咒，逐步令心安住下來。

但這只是方便法而已，久之會出現毛病，所以天台止觀說：「心非形色，亦無處所，豈可繫之在境，但是妄想緣慮故，須制之，心若靜住則不須制之，但凝其心，息諸亂想，即是修止，此為制心止。」

「若行者體知一切諸法如虛空者，無取無捨，無依無倚，無住無著，若心無取捨依倚住著，則一切妄想顛倒，生死業行，悉皆止息，無為無欲，無念無行，無造無作，無示無說，無爭無競，泯然清淨，如大涅槃，是名真止，此則止無所止，無止之止，名體真止。」

這就是修法的次第，由淺到深，由粗到細，逐步達到修行

的境界。若一開始便提出「無所住而生其心」，那麼初學者將無法得力，無所適從。

美國的禪者康菲爾德，他曾經在泰國出家五年，修習內觀禪定，他說：「在小乘中，專注是非常重要的，因為在其中能培養出心靈和心智足夠的穩定度，以便讓我們的禪定邁向更高的領域，有了專注，我們才能擴展自我，一個階段接著一個階段地琢磨我們的意識，以完全達到專注的八個階段，直到與不尋常的意識狀態合而為一，擴展自我達到專注的精煉境界，能讓我們進入洞察的領域，神聖的光以及意識的淨化狀態。」

在專注階段中，會使意識統一，當完全的平靜，身心的痊癒，幸福等裨益，在專注階段中從統一的意識中產生時，要記住同時也會有危險的存在，當我們開始經驗這些階段時，會有一種想體驗更高深更不尋常境界的渴望出現，如我們所討論過的一樣，有時我們會緊握住一種經驗而以此來自傲自欺，也可能為這些狀況所迷惑，而身不由己地一再返回那經驗，認為它們就是我們修行之路的終點及內心生活的完成，然而事實上，它們只是處在調合及休息的狀態而已，並未完全與我們的生活合而為一，了解這一點，我們就必須以了解和智慧來引導它們，否則它們的價值將是相當有限的。」

在朝鮮時代，泗溟大師去妙香山找西山大師。

老師問說：「你從那裏來？」

泗溟回答：「沿著古道來的。」

於是西山大師大聲喝斥：「不要走古道，要走自己的路。」

德山禪師座下有兩個出衆的弟子，師兄是岩頭全豁，師弟是雪峰義存。

有一天，他們兩人一同出外行腳，來到了湖南的一個山腳下，天降大雪，不能前行。

雪峰無法，只好坐禪，而岩頭禪師不是閒逛，就是睡覺。

雪峰說：「你怎麼可以光睡覺呢？」

岩頭反問說：「你怎麼可以光坐禪呢？」

雪峰說：「坦白地說，我自參禪以來，一直心有未安呢？」

岩頭說：「你那個地方不安呢？」

雪峰就將自己的疑惑說了出來。

岩頭就回答說：「從門入者，不是家珍。」

也就是說，必須拾起自家寶藏。

雪峰突然有了領悟。

佛法只是一種心靈的藥方，它們是藉以得到開放和覺醒的方法，它們可以被有效地使用，也可能被無知地誤用，當你在精神生活上成熟之後，你就能對你自己的修行負起責任，看看自己的心靈在什麼地方被困住，必須採取什麼方法解決，最重要的，必須將佛法融會貫通，然後以自己的方法來應付一切。

（待續）

導報會務月份十一年〇一

(會訊第 471 期)

捐款芳名錄

(總計 肆萬叁仟捌佰元整)

叁仟元：劉鎮誠

壹仟伍佰元：鍾文隆

壹仟元：蘇蕙珍 鄭桂嬪 咪咪 陳永漢

陳宋淑貞 傅冠智 邵祺堯 陳秋靜

伍佰元：釋道益 安平BB彈等圓達人 方宏鍊

修欣打字行 高淑惠 謝金花

許汝櫻 陳羿宏 江柏興 許瑞吟

顏高龍 盧明宏 邱文亮 吳燕靜

叁佰元：瑞展化工原料有限公司 孫寶潼

孫施麗貞 徐婉珣 徐瑞鴻 鄭景陽

貳佰元：王健宗 林融唯 林敏惠 林柏勳

許富琮 黃美月 黃朝貴 陳清瑞

徐翊文 徐翊豪 侯坤隆 侯坤成

蕭志哲 蕭伊欣 蕭依慧 顏蓮蓉

阮陳豐字 劉葉素梅 董蔡仙查

壹佰元：王延銘 王昱絜 王建勳 王奕鈞

王惠民 王建民 王怡靜 王人璋

王鈺宸 王慶安 王陳春蓮 王筱晴

李淑珍 李白彩娥 李眞業 李政穎

李王美枝 李銘華 李銘豐 朱讚來

林愷玄 林貴難 林永富 許婷俞

黃怡瑄 黃郁儒 黃秋南 黃志新 黃惠伶 黃瀚廷

109年 11 月份收支明細表

收 入	上月結存	\$586,610	90
	本月收入	\$ 43,800	00
	收入總計	\$630,410	90
支 出	<u>教育文化支出</u>		
	福田雜誌第 413 期印刷費用	13,300	00
	福田雜誌郵寄費用	3,198	00
	劃撥代金手續費	60	00
	供養法師(他寺)	3,000	00
	<u>濟助支出</u>		
	陳 ○ 惠	2,000	00
	劉 ○ 瑜	2,000	00
	黃 ○ 健	2,000	00
	劉 ○ 陞	2,000	00
	許 ○ 和	2,000	00
	許 ○ 笑	2,000	00
	李 ○ 興	2,000	00
	葉 ○ 華	2,000	00
	黃 ○ 欽	2,000	00
	鄭 ○ 溫	2,000	00
	劉 ○ 吉	3,000	00
	王 ○	3,000	00
	支出總計	\$ 44,558	00
本月合計		\$585,852	90
收支比較		101.73	%

會長：顏高龍

副會長：孫申娥

會德功田福然寺湛



11月份救濟事蹟

1. 陳○惠女士：住台南市仁德區德崙路七十七巷。案主為一單親家庭，只剩母子二人。案主有中度身心障礙又罹患癌症，無能力工作賺錢，兒子也因公司突然歇業，失業在家，全家生活陷入困境，亦無餘錢看病，故本會協助其生活費用貳仟元整。

2. 劉○礪女士：住台南市永康區中山南路四九○巷。案主因母親過世，家境困苦，無力支付喪葬費，故本會協助其急難救助金貳仟元整。

3. 本月固定幫助戶：劉○溫女士、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、鄭○欽先生，以上各貳仟元整。王○吉先生，叁仟元整。

證 依 皈	
曰 偈	
糧資善滿豐彼積	事業罪何任作不
徒教佛正真是方	魔心內切一伏攝
證依皈弟子弟依皈圖克圖呼瓦爾珠甘師上剛金	
人 縣 市 省	有茲事證依皈弟子弟門佛給發為
在日 月 年	國民於歲 年現 信
給賜除願誓宏發生衆利樂教經持受寶三依皈下教本	
給發行合外(總希 音譯) ཀུན་ལ་ཤིན་ཏུ་གྱུར་པའི་ཆོས་ཀྱི་ལོ་ལྔ་པ་ 名法	
守嚴必務徒信該惟守信資俾紙一證依皈號 第	
者證依皈至須家國護擁善向心一諦真教佛本規教	
執收	賢 順 朱 給右
日 月 年	國民華中

甘珠活佛的皈依證書

• 贈 閱 •

■ 中華民國一〇九年十二月十五日出版
佛曆三〇四七年

■ 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