

福



恭賀新禧



415



# 佛教月誌

◎台南市佛教會於109年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，由中國佛教會秘書長修懿法師為與會人士講解。台南市民政局等單位派人講解各項事誼。

◎中國佛教會理事長淨耀法師12月30日蒞台南佛教會，由理事長旻慧法師陪同拜訪台南各寺院。

◎中國佛教會理事長淨耀法師關心政策「國土計畫法」將於114年施行。嚴重限縮各宗教用地，籲請各教界主事者及全佛教多關注轄內寺廟道場之分區分類。以提供智慧建言。

當天開會三大主題：(1)國土計畫法，(2)宗教團體以自然人名義登記不動產處理暫行條例草案，(3)補辦寺廟登記等。

◎屏東縣佛教會於10月30日，假屏東縣妙光禪寺舉行新舊任理事長暨理事等交接典禮。見引法師榮膺第二十六屆理事長。

◎十方法界電視頻道開播已屆五周年。祝十方法界住世法綿延。



## 本期目錄



封面：紅石念珠 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(中) 智者大師等

6. 法師即是如來使，如來使即是法師。……明了 那如來使如何行使如來事？(上) 木村畢生佛學精華，盡在此書！

11. 新編《根本佛教解脫道論》導讀(中) 江燦騰

16. 授記與譬喻(二)…… 田賀龍彥著 依觀譯

20. 王陽明涉及佛道思想的探討(四)…… 林維明

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二(下) 黃朝和

29. 道場以無事爲興盛(十)…… 何世亮

31. 止觀取喻內涵(八)…… 水月

32. 說理易 實踐難…… 雲庵

33. 一〇九九年十二月份會務報告

封底：止觀內外三術

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(中)

·智者大師等

(二)在《法華義疏》中吉藏大師說：

1. 根緣次第者，靈山之會，八萬四千人應聞觀音得發菩提

心，故說此品；二者十方國土及來世有緣眾生應蒙利益，故說

此品。

2. 此品章段不同，分爲四雙：一者雙標，二者雙釋，三者

雙嘆，四者雙益。

(1) 雙標者，觀音爲名，普門爲德，故雙標名德。夫勝人爲

理，有名有德，是故雙標以名觀音普門品。

(2) 雙釋者，初一問答釋觀音名，次一問答釋觀音德。

(3) 雙嘆者，持地菩薩嘆聞此名德，功德無邊。

(4) 雙益者，八萬四千人聞此名德，並發道心也。

3. 雙標中有十對：

(1) 人法一對：觀音爲人，普門爲法。然人法是因緣之義，

非人無以御法，非法無以成人，故前明御法之人，後辨成人之  
法，謂人法一雙也。

(2) 真應一雙。觀世音即是法身，普門謂應身也。前以法身

觀機然後垂迹普應，謂真應一雙。

(3) 觀音謂菩薩意業，普門即身口二業。前以意業觀察然後

身現神通口業說法，謂內外一雙也。

(4) 觀音謂大悲拔苦，普門即大慈與樂，故後釋觀音名明拔

苦之義，釋於普門即顯與樂之功，所化衆生但有苦無樂，能化  
菩薩有大慈大悲，謂慈悲一雙。

(5)菩薩有二種身，一者藥樹王身，二者如意珠王身。藥樹王身者，根莖枝葉能愈衆病，菩薩亦爾，故三業皆能濟物。如意珠王身者，如摩尼寶能與一切樂，菩薩亦爾。其見聞者無不蒙益。釋觀世音名嘆藥樹王身，釋普門名明如意珠王身，故珠藥二王爲一雙也。

(6)釋觀音名顯衆生感義，標於普門明菩薩應義。初感非無應，後應非無感，但初舉應以成感，後則標感以成應，謂感應一雙也。

(7)標觀音名嘆菩薩能與衆生世間之樂，標普門顯菩薩能與衆生出世間之樂，故前文明七難消除，二求願滿，即知是世間樂，後三十三身十九說法皆稱得度，故知與出世樂，此皆大判爲言，非別相說。前與世樂，後與出世樂，此是次第法門，謂世出世一雙也。

(8)標觀音明神通，以察物音聲即天耳通，題普門示現，六通之中，三是神通，非示現，謂天耳天眼宿命也。三是神通亦是示現謂他心、神足、漏盡。漏盡說法，神足轉變，他心知機，即以事令人信驗，故名示現，謂神通示現一雙也。

(9)標觀音名謂明密利益，釋普門明顯利益。後現身說法故稱爲顯。前不顯身說法而能令物免難，故稱密益。菩薩濟物不出顯密二義，謂顯密一雙也。

(10)標觀音明菩薩名題，普門顯大士德，謂名德一雙也。

然此品內義雖具十雙，今以「名德」爲正，如《小品》亦以二門說於波若，一者就菩薩字義門說波若，二者以就菩薩所行門說波若。（《大正》34，頁623下—624中）。

#### 4. 雙釋：

(1)嘆釋觀音字義即是說法華，嘆釋觀音德亦是說法華。問：此與波若何異？答：波若釋通字義，通所行。菩薩摩訶薩是通字義，故釋通名也。

(2)此經釋觀音字義，故是釋別名也。波若通釋諸菩薩所乘，此經別釋觀音三密之德。又波若通釋自行化他，今但釋化他門。又波若具就二慧門釋，今但就方便門釋也。

(3)所言觀音者外國名阿梨耶婆樓吉氏稅，此翻觀世音。菩薩有多種名，今依此品佛答中略辨三名，一、觀世音、二、觀世意、三、觀世身。



(4)聖人無名，爲物立稱者，欲生衆生三業善也。立觀世音

名令物稱名生口業善，立觀世意名令物存念生意業善，立觀世身名令物禮拜，恭敬生身業善。以備生三業善故立此三名。

(5)問：既具三名，何但稱觀世音？答：三名不可具題，趣

標其一，二者觀世意名但生意業善，觀世身名生身意二業善。

生善義局故不標之。若口稱名必備三業，以生善多故立觀音名

也。三者意業存念，身業禮拜但得自行，不得化他故不立身意

二名。口稱觀音具得自行化他故立觀音名也。四者娑婆國土以

音聲爲佛事，義既顯彰故立觀音之名，餘義不爾故不題餘稱。

五者觀音之名有行願，過去世時值空王觀音佛發願，名觀世

音，故依願立名。又觀音昔在此土行菩薩道以受觀音之稱，餘

二名闕斯二義故不題也。

別經云觀世自在菩薩，此名備含三業，於名義最勝。復有

經云光世音菩薩，或可是翻之不正。華嚴經云此菩薩住大慈法

門光明之行，從此立名云光世音也。又此菩薩住「普門光明三

昧」，從所住法門爲名。

5.雙嘆與雙益：

施無畏者此名總合，從功用受稱。

(1)觀世音者，觀是能觀之智，世音是所觀之境。境智合，

題名觀世音也。

(2)觀具三觀，境備三境。境備三境者，衆生發聲，因咽喉

舌齒和合有聲，謂因緣聲，名爲世諦；因緣所生法即是寂滅性

，稱爲眞諦，亦爲是假名，亦是中道義，即是非俗非眞，中

道第一義諦。故此一音具足三諦，菩薩觀此三諦，即三種觀

也。

(3)二者觀是菩薩之應，世音是衆生口業之感。感應具題故

立觀世音也。

(4)答：云何名世音耶？答：三種世間中，正是衆生世間也

。外書云：以聲成文謂之爲音。佛法不分音與聲異，如《雜心

》云：聲有三種，一因受四大聲，謂衆生音聲，二因不受四大

聲，謂非衆生聲，三因俱聲，如人與外物合共出聲，謂打鐘等

。三種聲中可通餘二也。

(5)所言普門者，普以周普爲義，門是開通無滯之名。又門

是法門，如《華嚴》云：觀音住大慈悲門，又能通道，令物悟

入，故稱爲門。

普義有三：一他心普，謂不慮而知照，照窮法界，二神通普，謂不動而應十方現前，三說法普，無言可陳聲教彌八極也。

。（大正）34，頁623下—624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. 來意者，《論》云：救衆生諸難力者，謂觀世音。《陀羅尼品》示現，觀音救未發心難，令離衆苦，發心持經。陀羅尼救已發心持經者難，令離苦持經。

又觀音以天眼、天耳、他心三通護持經者難，陀羅尼二聖二十十神，以明咒護持經者難；又觀音念人救難，陀羅尼誦法救難。

持經之力已離衆難，若不加以易救之方，恐難修持經之業，故以易功，助成難業，以勸持經，故此品來。

2. 釋名者，觀音古寬反，又古段反，今從初。觀者察義，俯救悲慧。世者可破壞義，體即生死有情世間。音謂音聲有情

語業。

音。

世間有情起音聲以歸念，菩薩以大悲慧，俯觀隨救名觀世音。正義應云觀自在，諸三業歸依必六通垂化，無暇危苦，飛輪摧拔，作不請友爲應病醫，攝利難思名觀自在。菩薩如前。

普者平等遍滿義，門者入出之由處，諸三業歸依必六通垂救平等，示此出苦入樂所由處所故名普門。

神通記說教誡三輪爲離苦之處所，作入寂之因由是普門體，然有苦者多發聲以歸念，大悲者必應念以臨拯，故名觀音。此品廣明故名觀世音普門品。

3. 解妨者，問：菩薩大悲觀苦即救何故待念後方垂愍？答：生無心而佛救，大聖之所不通，自發意而憐緣，群聖之所同範，先因自業後方藉緣，自既不修緣，何所作，故待歸念方始救之。設雖自脩未解，方便要假良友示苦方滅。

問：一切菩薩皆有此能何故觀音獨包彼號？

答：本願不同，利事別故。紹繼無量壽佛，當作寶光功德，山王佛，故偏舉之。（同上，頁846下 847上）。

（待續）



## 《法華經》說：

法師即是如來使，如來使即是法師。

那如來使如何行使如來事？（上）

• 明了

### 一、法師之定義

智者大師在其著《法華文句》「釋法師品」中說：

（一）此品有五種法師，一、受持、二、讀、三、誦、四、解說、五、書

寫。

若《大智度論》來說有六種法師，信力故受，念力故持。

將《法華經》「受持」分爲受與持，故成爲六種法師。

受、持如前說。看文爲「讀」，不忘爲「誦」，宣傳爲「

說」，經書難解，聖人「解」之。解說是化他，其他爲自行。

若自軌五法則自行之法師，若教他五法，則化他之法師。自軌

故通稱弟子，化他故通稱法師。

（二）受持是意業，讀誦解說是口業，書寫是身業。別論口業

是化他，身意是自行，通論三業自軌，即是自行之法師。三業教詔，即化他之法師，故言《法師品》之義。

（三）綜合言之，法者軌則也，師者訓匠也。法雖可軌體，而

不自弘，通之在人。五種通經皆得稱師，舉法成其自行，皆以

妙法爲師。師於妙法，自行成就，故言法師。又五種人能以妙

法訓匠於他，故舉法目師故，稱法師品也。（《大正》34，頁

107下—108中）。

大師以「妙法」爲人解說稱爲法師，私謂以「佛法」爲人

讀誦、解說佛法之意都可稱爲法師。

## 二、法師之種類

前述以《法華經》〈法師品〉所說五種法師，以下舉其他經典所說法師之種類。

(一)《釋氏要覽》卷上引述《雜阿含經》說法師之資格：

何名法師？佛言：若於色，說是生厭離欲滅盡寂靜法者，名法師；若於受、想、行、識，說是生厭離欲滅盡寂靜法者，名法師。（《大正》54，頁260中）。

這是說對吾人身心之五蘊（色、受、想、行、識）生厭離，而得滅盡定之寂靜境界才有資格稱為法師。

在《楞嚴經》等真常系經典把五蘊等法皆視「實相」的主張，依此修持並為人解說，也可稱為法師吧！

(二)據《十住毗婆沙論》說有四法修持者才可稱為法師，四法者：

1. 廣博多學，能持一切言辭章句。
2. 善知世間、出世間諸法生滅之相。
3. 得禪定智，於諸經法隨順無諍。
4. 不增不損，如所說行。

此四法有佛法善知識所具備之條件，資格寬廣一點。

(三)華嚴宗澄觀大師在其著《華嚴經大疏鈔》卷三十八，列

舉法師之資格如次：

1. 須具善知法義；2. 能廣宣說；3. 處眾無畏；4. 無斷辯才；5. 巧方便說；6. 法隨法行；7. 威儀具足；8. 勇猛精進；9. 身心無倦；10. 成就忍力等十德。

(四)日本學者望月所編《佛教大辭典》依據《法華經》〈法師品〉所云：若復有人，受持、讀、誦、解說、書寫《法華經》乃至一偈，於此經卷敬視如佛。解說「五種法師」之行持。

1. 受持法師：信受憶持如來言教而不忘者。
2. 讀經法師：正心端坐，眼觀經文，口宣句讀者。
3. 誦經法師：習讀已熟，不須對文自然而誦者。
4. 解說法師：能分明解釋聖教之義而訓授人者。
5. 書寫法師：能書寫廣傳經文而流通大法者。
- (五)窺基大師於《法華經玄贊》卷八（末），加「供養而說正行」成為《法華經》所說之「六種法師」。

## 三、如來使之定義

(一)經云：若是善男子、善女人，我滅度後能竊為一人說《法華經》，乃至一句，當知是人，則如來使。如來所遣，行如來事，何況於大眾中廣為人說。……

又說：藥王！其有讀誦《法華經》者，當知是人，以佛莊嚴而自莊嚴，則為如來肩所荷擔。……

又在偈言：若能於後世，受持是經者，我遣在人中，行於

如來事。

《法師品》把誦持、解說《法華經》的人，稱為「如來使」，即從佛的世界派到這個娑婆世界的佛陀使徒。以其肩荷如來的使命，故世人應以供養如來的恭敬心而恭敬之。

(二)智者大師在其著《法華經文句》「釋法師品」中說：

1.經云：「竊爲一人說一句者，雖得一句之解，既不廣聞多學異義，不可衆中而說一切問難有所不通，（應）明其功報（才正確）。經是如智所說，說於如理，今日行人秉此如教，宣於如理，即是如來所使也。」

大師的意思是如來使者應宣說如來之如理（真理），即使一句真理之宣說，也達成如來使命了。

2.行如來事者，如智照，如理爲事。今日行人依如（來）教行如（來）理，即是行如來事也。

一如智一如理，化衆生爲事，今日行人能有大悲，以此經中真如之理爲衆生說令得利益亦名行如來事也。

以《法華經》之真如之理教化衆生之事，即是行如來事。

3.就「觀心」來解釋如來使：

智心觀境，境即真如，境來發智，智爲如（來）使也。

如來所遣者，觀智從如（真理）中來也。

行如來事者，歷一切法無不真如，真如即佛（如來）事也

。（《大正》34，頁109中—下）。

#### 四、如來使之具備條件

(一)在《根本說一切有部毘奈耶破僧事》卷第九，說：

鄒陀夷聞此頌已而不能報，作如是語，世尊！我今往飯王所報言：世尊欲來向劫比羅城。世尊報曰：鄒陀夷，「如來使者」不應如汝。鄒陀夷答曰：世尊！使者如何？佛告曰：出家是如來使。（《大正》24，頁143中—下）。

在《法華經》說「善男子、善女人」能竊爲一人說《法華經》，乃至一句當知是人則如來使。而《一切有部》之律書規定「出家者」才有資格具備如來使之身份。可見《法華經》之規定比較寬大。這是如來使身份之認定。

(二)在《大迦葉問大寶積正法經》卷一中說如來使之師資條件，經說：

佛告迦葉波，有四法具足，令諸「菩薩」一生處，出生菩提心，直至菩提而坐道場而無障礙。

迦葉白佛言：云何四法：一者不爲身命而行邪見、妄言、綺語；二者去除一切衆生虛妄分別；三者爲其佛使發起一切菩提種相，如實稱流遍四方；四者所有一切衆生教化令得阿耨多羅三藐三菩提。

各說今得，迦葉，如是四法具足菩薩，一切生處出生菩提



心，中間無迷，直至菩提坐道場座。我今於此，重說頌曰：

不爲自身命，邪說及妄語，心恒愍衆生，除妄及懈怠，能作「如來使」……。 (《大正》12，頁201中)。

以上所錄是《大寶積經》大迦葉尊者問佛陀菩薩之優秀性，佛說菩薩之德性有四法具足才能稱「如來使」。此四法比《法華經》所說爲衆生「讀誦及解說」《法華經》僅是「一句」即可稱爲法師或如來使，更嚴格，但又比智者大師如前所說「說於如理，今日行人秉此『如』教，宣於『如』理，即是如來使」者，又寬一些。可見如來使者之資格有高低，此因面對的衆生之根機大小不同，也要有不同師資來配合。世俗性之教育也如此，佛之教化也無不可。

在《大寶積經》以菩薩之德性如「寶」、「積」集而成之經典，鼓勵衆生修習菩薩而成佛，在此處佛告尊者修習菩薩四法後又說具足四法者也是「如來使」者，可見在《寶積經》所說的「菩薩」也是「如來使」，二者身份相同。因此菩薩、法師及如來使三者身分是相同的。

(三)如來使在弘揚《法華經》應具備三種方法：

1.經文云：

若有善男子、善女人，如來滅後，欲爲四衆說是《法華經

衣，(3)坐如來座。爾乃應爲四衆廣說斯經。

(1)如來室者，一切衆生中，大慈悲心是，(2)如來衣者，柔和忍辱心是，(3)如來座者，一切法空是。安住是中，然後以不懈怠心，爲諸菩薩及四衆廣說是《法華經》。

2.中國佛教法華學者對如來室、如來衣及如來座之慈悲和忍辱及法空三種方法之詮釋：

(1)法相宗窺基大師在其著《法華經玄贊》卷八(末)這樣詮釋：

①恒常安處，寢息身心於慈悲，故名爲室。《維摩經》以空爲舍，理究竟處，自利舍故，此明於事，說法利他舍故。

②心行調順堪耐心勞苦，名柔和忍辱衣。(衣)外物不侵故，耐怨害，安受苦如次配之。

崇賢善拒惡法，三乘通行以慚愧爲上服。今說惡人，苦境不撓，大乘別行故說柔和忍爲衣，亦不相違。

③又柔和之體即慚愧故，安身心於空境，觀三事以泚然，名空爲座。

④結語：《維摩》以四靜慮爲床，彼據智「所生」依以靜慮定爲床，今據智「所緣」依以法空爲床，亦不相違。大慈悲有觀也。衣、座二空觀也。謂(衆)生空、法(性)空如次。(

(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）

，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

# 木村畢生佛學精華，盡在此書！

## 新編《根本佛教解脫道論》導讀（中）

（更正啓事：作者來函，二月即將出書的「大乘解脫道的溯源與開展」，更名為「根本佛教解脫道論」）。

• 江燦騰

### 三

首先，有關一九二八年出版的《印度佛教哲學思潮》，原是收在當年由岩波書局出版的《世界思潮》一書的頁七到頁四四。直到一九三〇年五月十六日猝死之後，其恩師高楠順次郎博士，於當年八月初旬，匆促為木村編出一本新書《印度哲學佛教思想史》，交由東京甲子社書房出版，並有高楠所寫的短序。

此書共收有上篇的《印度哲學思想史》、下篇的《印度佛教思想史》、以及作為附錄的《印度佛教與瑜伽哲學的交涉》共三篇。

其中，附錄《印度佛教與瑜伽哲學的交涉》全文，在之後

，另編六冊版《木村泰賢全集》時，才移到第四冊《阿毘達磨論之研究》一書，構成其第二部第五章內容。至於下篇的《印度佛教思想史》全文，則被納入《木村泰賢全集》第六冊《大乘佛教思想論》的本論第一篇內容。

因此，在我新編的《大乘解脫道的溯源與開展》一書中，也同樣納入全書的本論第一篇。

至於有關木村於一九二四年出版其所有著作之中，最暢銷與最具社會思想影響力的《邁向解脫之道》一書，原是木村晚年親自編輯的有關其「新大乘運動」的解脫道行動綱領建構的第一本著作。出版後，一時各方佳評如潮，隨即多次再版，堪

稱締造日本現代佛學著作空前未有的出版盛況。

可是，一九二九年，亦即木村英年猝死前一年，正當要出版繼其大受歡迎與狂銷的《邁向解脫之道》之後，另一本相關系列著作《從真空到妙有》時，恰逢其身體狀況不佳，無法親自進行全書編輯。所以先由甲子書房的老闆筒井春香，代為搜集未出版成書的各論文。

其次，負責整理其全部論文材料，並且還訂正和修改其論文缺失的，是其最親信的資深女助理正木春枝，代為執筆。

最後，幫忙其校對全書文稿的人，則是其東京帝大印度哲學科的畢業生文學士坂本幸男負責。

至於木村本人，當時因嚴重的眼疾，所以主治醫師嚴禁他親自執筆與校稿。因此《從真空到妙有》是由他人代編代校的，他只是點頭同意而已。

但是，從《從真空到妙有》出版後，到木村猝死之前，未出版的《阿毘達磨思想論》的書稿之外，還有一篇名稱是「部派佛中的分別上座部之地位及其確定宗義之方法」新論文，尚未發表。之後這篇論文，先是在《宗教研究》第七卷第四號「木村教授追悼號」上的刊出。之後再收入《木村泰賢全集》第四冊《阿毘達磨論之研究》的第二部第一章。

以上所述，就是有關前述三書的原來出版學術史的第一步溯源解說。

#### 四

但是，為何木村會在一九二四年出版其所有著作之中，最暢銷與最具社會思想影響力的《邁向解脫之道》一書呢？

推測其目的，很可能如前所述，原是擬作為有關其「新大乘運動」的解脫道行動綱領建構的第一本著作才寫的。然而，為何會有《邁向解脫之道》的論述構想呢？究竟其背後原因為何？

透過比對當時日本佛學著作的出版狀況，正常的情況之下，先出版其作為授課教材的《阿毘達磨思想論》的書稿，才合理。但出人意料的，他先於一九二四年出版其《邁向解脫之道》一書。這當中的關鍵轉折點是出現在何處？

而此一解謎之道，我們別無他法可以突破，同樣還是必須再次比對當時日本佛學著作的出版狀況來觀察才行。

於是，在日本國會圖書館的大量藏書中，我們再度發現如下的相關新出版線索——

首先是，來自西洋佛教學者中，與木村研究部派佛教論書思想，最接近的普仙教授，曾於一九一六年出版其通論性著作《邁向涅槃之道》一書，此書一出，立刻獲得當時西方學術界高度的評價。當時，此書尚無日譯本，但木村應該知道此書。

更何況，在此之前，早有姉崎正治於一九一〇年時，即已出版其全部佛學著作精華彙編的《根本佛教》一書，並確曾對



於木村關於原始佛教思想與部派佛教思想的文獻批判學研究，產生過巨大的衝擊與深遠影響，就像木村所曾敘述過那樣。因此，木村才會分別於一九二二年四月，出版其《原始佛教思想論》，以及同年十一月，又出版其博士論文《阿毘達磨論之研究》。

而此兩書，又可視為是奠基於《根本佛教》一書的論述基礎。於是木村在其出國深造時，才會又重新改寫並增補了其最新學術發現而成。因此，木村一躍而成當時東京帝大印度哲學第一講座教授，亦即晉升為此領域研究的日本學界首席權威。

但是，我們也發現：幾乎與木村撰述此兩書的略晚時期，日本佛教哲學研究者新銳鈴木文助，亦於一九二三年出版其《解脫之哲學》一書，並有當時佛教學權威椎尾辨匡文學博士為其校閱及其撰序推崇。

因而，木村也在隔年（一九二四），立即出版類似之前影響他的：姉崎著《根本佛教》及普仙著《邁向涅槃之道》兩書合體的，新通論性論集《邁向解脫之道》一書。結果，木村此新著出版後，立刻一鳴驚人，馬上呈現空前暢銷的盛況，並且也直接遮蓋住前一年，才出版其《解脫之哲學》一書的作者：鈴木文助的新銳學術光芒。

之後，由於受此新風潮的巨大影響，於是一九二六年，普仙的英文版原著《邁向涅槃之道》，便由木村善堯譯成日文本

，交由東京的甲子社書房出版。木村善堯亦在其譯序中，明白提及翻譯的動機，實是受木村泰賢先前出版《邁向解脫之道》一書，大獲成功的影響所致。

之後，東京的甲子社書房又於一九二九年出版木村生前的最後一本書《從真空到妙有》。

可見，從姉崎一九一〇年著《根本佛教》一書，對於木村的深刻影響，到木村生前的最後一本書《從真空到妙有》的出版，其間各書是前後相互激盪的。

而且，此一情況，也正如一九一六年橘惠勝出版其《佛教心理之研究》之後，木村立刻參考戴維斯夫人的南傳佛教心理學研究的成果，也陸續發表其相關研究新論文。

之後，再分別或由他者，編入他死後才出版的《阿毘達磨論之研究》一書的第二部內容；或由他自己，納入死後才出版的《阿毘達磨思想論》一書的第二部各章內容，並建構成為其研究部派佛教心理學的開創性論述。所以其相關外緣的當代影響，是不能被忽略的。

## 五

在解說上述與木村出版其相關著作的時代學術背景之後，相信本書讀者已稍可理解：有關新編《大乘解脫道的溯源與開展》的內容，與前述三書的原來出版的學術史，彼此存在著密切關連性。

於是接著，我們便必須再繼續解說，有關之前本文所提及但尚未解說的，所謂：「新編《大乘解脫道的溯源與開展》的內容，也可取名《根本佛教解脫道論》，亦即是奠基於，木村的追隨者姉崎正治博士劃時代著作《根本佛教》的另一新型態的現代經典名著」。這一論述主張的相關根據為何問題。

但是，除非先對《根本佛教》全書內容，所涉及的相關思想論述，有其一定程度的理解，否則上述主張即難逃過於武斷的負面批評。因此，我們在此分別解說如下：

一、雖然根據姉崎本人在《根本佛教》一書的自序中，提及此書是：「意圖在從來的佛教研究之上所不曾有過的，亦即藉由巴利佛典與漢譯三藏的對照，探討作為宗教的佛教以及佛陀弘化的真面目。此一信念，即是撰此《根本佛教》一書之由來。對於佛陀的探討，基於與此相同的見地與研究，筆者先前已出版《現身佛法身佛》一書。至於該書所用的材料，加以整理之後，係以“Four Buddhist Agamas in Chinese”之名出版。本書與此二書有密不可分的關係，因此，若有意對筆者的研究與見解作更進一步了解，敬請參照此二書」。

二、但是，在此之前，（一八九八）年，姉崎正治應聘在日本東京大學擔任講師，講授《比較宗教學》之外，又於出版日本第一本《印度宗教史考》，充分利用十九世紀後期三十年間西方古印度宗教文學史各種最新著作的成果，建構出吠陀時

代宗教史、佛教從印度到亞洲的傳播史、印度教發展史的系統完整綱目。

三、但，更重要的是，姉崎在其前言自序中，所呈現的其意圖翻轉東亞佛教學者或各佛教宗派僧侶，長期以來一直囿於以佛教作為印度宗教正統派的背離史實詮釋觀點，於是清楚交代當時西方各國著名研究印度宗教史各階段，從而佛教的崛起與發展歷程也納入印度宗教全史的架構中來理解，及其展開各領域最新研究成果的代表性著作或代表性學者。因此，這是劃時代的新東亞批判性宗教史詮釋的轉折點。

四、亦即，當東京帝大文學士姉崎開始出版其日本第一本《印度宗教史考》，充分利用十九世紀後期三十年間西方古印度宗教文學史各種最新著作的成果時，寫出印度宗教史的新體系時，不只使姉崎本人的新詮釋架構很快形成當時日本印度宗教與印度佛教思想的變革新研究主流；就連姉崎本人的後續研究，在之後的十年內，所出版的姉崎本人著作如：《佛教聖書史論：大乘經典之成立及其批評問題》（東京：經世書院，一九〇〇）、《上世印度宗教史考》（東京：博文館，一九〇一）、《現身佛與法身佛》（東京：文榮閣，一九〇四）、《根本佛教》（東京：博文館，一九一〇），也可以說，全都在同樣的新詮釋建構下，逐步進行一次又一次的深刻文獻對比批判。

五、同時也逐步建構出更明晰的佛教思想開展與其所源自

的早期印度宗教思想、或在印度教經義書寫梵文化及其教勢大復興時代對於大乘佛教經論形成的相互滲透狀況。

六、但是，在一九〇〇年，姉崎正治出版其明治時期現代形態的佛經批判學著作《佛教聖書史論：大乘經典之成立及其批評問題》的作法，值得在此稍加說明。

因姉崎在其書序的解說之外，還在其書的最後：把十九世紀中葉由黑格爾左派開啓的「基督教聖經批判學」風氣的，鮑威爾（一八〇九—一八八二）著《基督教聖書批評略史》一書全文，都載入其書的「附錄」部分；又在此書的「參照」部分，將其與富永仲基的《出定後語》全文合刊。

這是歷來的首次如此兩書內容對照。因此，顯示姉崎正治新型翻轉的宗教文獻批判學，本質上是與十九世紀中葉，由黑格爾左派開啓的「基督教聖經批判學」風氣密切關聯。

七、於是，姉崎正治便在其《佛教聖書史論：大乘經典之成立及其批評問題》序言上，直接清楚宣稱：他其實是想效法鮑威爾所作所為那樣；或師法日本前輩中，最具批判性的富永仲基在《出定後語》，所曾主張大乘非佛說的先例，同樣也能開啓日本批判佛教聖書的新學風。

八、姉崎正治在一九〇四年出版其博士論文著作《現身佛與法身佛》之後，不但將叔本華的根本著作《作為意志與表象的世界》，陸續譯成日文版出版，又綜合以上各書相關參考文

獻及其對於印度宗教史新詮釋學，於一九一〇年出版其生平最高佛教詮釋體系的《根本佛教》一書。

而此書也是姉崎正治的最後一本佛教哲學思想著作，並由追隨他研究進路的後起之秀木村泰賢，再次沿著他所經歷從《印度宗教史考》到《根本佛教》一書的詮釋歷程，出版他的從第一本合著《印度哲學宗教史》到其生前出版的最後一本書《從眞空到妙有》的詮釋歷程。

九、但是，如今我們很訝異的發現，姉崎正治的《根本佛教》一書，過去都被誤解成是在詮釋佛陀傳道時代的佛教解脫思想，亦即是比木村的《原始佛教思想論》更為原始階段的佛教解脫思想。

其實，《根本佛教》一書的詮釋學內涵，是用當時「最新比較宗教學」的角度，溯源早於佛教出現的婆羅門奧義書的宗教解脫哲學思想，及其對於佛陀所開創的原始佛教四聖諦與八正道的深刻影響；並以佛陀所開創的原始佛教四聖諦與八正道，作為全體佛教思想的根本基礎，歷經「部派佛教的論書」的思想詮釋，再過渡到「大乘佛教各宗派主要經典」的一貫思想傳承與更弘大的思想內涵。

十、這就是為何我們可以認為：此一新編《大乘解脫道的溯源與開展》的內容，其實也可稱其為《根本佛教解脫道》的原因。

（待續）

# 授記與譬喻 (二)

## 三、法華經的授記

授記作佛之多樣化與法華經之立場 如前節所述，認為過去有多佛，自然也認為未來也有多佛。如是，遂有過去、未來佛之說，進而橫的方面而言，現在世的此世界既有諸佛，則現在世的他方世界當然也有諸佛。如是，若有諸佛，則菩薩當然也是衆多。菩薩存在於十方世界之說與種種形式的菩薩出現的思想二者相聯結時，從一佛一菩薩之說逐漸形成一佛多菩薩之說，進而隨著大乘經典的出現，始於燃燈佛授記的授記作佛的形式在內容上也趨向複雜多岐。而此授記思想之開展是由法華經所揭的二乘授記作佛達到頂點。

田賀龍彦 著  
依觀 譯

向來法華經被視為是一部揭示「開三顯一」「會三歸一」，亦即揭示一乘思想的經典。所謂的「三」，是指聲聞、緣覺、菩薩（佛）乘等三乘，開此三乘，顯示一乘，或會此三乘，歸於一乘。此係將大乘、小乘的對立回歸於佛教的原點，是依佛陀的大慈悲予以克服。法華經之前所出現的大乘經典對於小乘教團頗多指責，是藉由排斥小乘而彰顯自己。大乘經典的維摩經等稱小乘為「敗種二乘」，其所立的立場是不許聲聞、緣覺二乘成佛。在如此對立的時代，並不是沒有堅持釋尊真精神的人。堅持此精神的，在家的信衆多於出家衆。彼等稱自己的立場為大乘，將與彼等對立的人稱為小乘。在宣揚自己的立場

時，是以攻擊對手為主，彼等指出小乘之徒只求自己解脫，是違反釋尊真精神之徒，故永遠不能成佛。但爾後又生起對於此思想的反省。此即是以救度一切衆生爲目的的回歸釋尊原點的運動，應運而生的經典，即是此法華經。述說平等、平和與慈悲的法華經，是誕生於如此環境的經典。

古來對於法華經的分類，或分成「二處三會」，或是「本迹二門」。依據「說處」而分類的，是「二處三會」，分成前半與後半的，是「本迹二門」。此中，特以授記爲中心的，是前靈山會，就本迹二門而言，是相當於迹門。迹門之中，尤其「法師品第十」之前的論述是以授記爲中心。此係揭示在佛陀的教法之前，衆生平等，一切都具有成佛之可能性。「方便品第二」指出「唯有一佛乘，無二亦無三」（大正九，八上），將一切囊括於一佛乘，因此，聲聞乘、緣覺乘等之述說只是方便說。此方便說係因於受教者根機未熟，故給予階段性的教法，然此非最終目的，此等皆屬於進入一佛乘的準備階段。如是，「方便品」開顯方便即真實，而予以具體表現的，是「譬喻品

第三」以下諸品所見的授記作佛。

重視授記的理由 以授記作爲唯有一佛乘的具體表現，但何以法華經必須以授記的形式來表現唯有一佛乘？被視爲敗種的二乘，亦即絕對不能成佛的二乘徒若能成佛，當然必須有彼等得以成佛的根據。成立於法華經之後的涅槃經指出「一切衆生悉有佛性」，佛性是其成佛之根據，但法華經尚無如此明確的表示。在成佛的理論根據尚未成立的情況下，是依據何者而使不可能成佛的二乘轉換成可能成佛，對於法華經而言，此乃是大問題。當然初期大乘諸經典並不是沒有述及授記，但如法華經之所呈現，令授記具有如此重要意義的，不見於其他經典。若以成立於法華經以後的「佛性」、「如來藏」的成佛理論作爲根據，當然得以說明二乘作佛，但在尚無此根據的情況下，法華經的創作群煞費苦心。亦即反覆的，喋喋不休的述說著授記。

在「方便品第二」，提出所謂的「法開會」，曰：「十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三」（大正九，八上），「諸佛以方便力，於一佛乘，分別說三」（同，七中），三乘是依據



佛之方便力，是從佛的立場施行救濟。但只作如此的說明，作為二乘成佛之根據猶不充分。因此必須採用以燃燈佛授記開始的授記作佛之形式。此依法華經的二乘授記作佛在印度是被如何看待即得以理解。

龍樹(Nāgārjuna)於其所撰的《大智度論》(此係《大品般若經》之釋疏)中，指出法華經優於般若經之所以，在於「述說阿羅漢受決作佛」(大正二五，七五四中)，進而又指出此二乘作佛乃是佛法中之不可思議，唯佛能知(14)。世親(Vasubandhu)所撰的《妙法蓮華經優波提舍》(法華論，法華經之釋疏)提出聲聞等究竟是「實成佛」授記，或是「不成佛」授記之間。若是實成佛，菩薩何故於無量劫修集種種功德？若是不成佛，豈非虛妄授記？對於此問，答曰：佛的法身與聲聞的法身平等無異，故給予授記，並不是彼等的修行功德具足。

此乃是佛與聲聞本質上相同，但修行功德具或不具有差別，給予授記，是為令彼等得決定心。因而提出四種聲聞：(一)決定聲聞，(二)增上慢聲聞，(三)退菩提心聲聞，(四)應化聲聞。此四

種聲聞之中，給予授記的，只是應化與退菩提心聲聞，不給予決定與增上慢聲聞授記。此中所說的應化與退菩提心本是菩薩。所謂應化，是指諸佛菩薩暫現聲聞形態；退菩提心是指本是菩薩，途中退縮，墮入聲聞，但二者本是菩薩。因此，真正的聲聞是指決定與增上慢，但說為二乘作佛時，當然是指決定與增上慢聲聞獲得授記，獲得救濟。故此中有矛盾存在。在本質上，給予授記，但實際上只為應化與退菩提心聲聞授記，此一問題難以作理論的說明，此中似乎存在著大問題。而此也正是法華經偉大之處，正如「法華最第一」(大正九，三一中)所作的自誇。

此等除外，尚有其他例證，但僅就結論述之，在印度，對於此二乘授記作佛並沒有作理論的說明，而是以應化與退菩提心聲聞之授記匯通，以及以「唯佛能知」(大正二五，七一四上)或「佛之善巧方便」(大正三二，五三三中)之說解決其矛盾。而中國的注釋家則是著重於依「佛性」說明法身平等與二乘作佛的關係。

獲得授記的佛弟子 雖然說明稍嫌繁瑣，但法華經以授記作佛之形式揭示我人之普遍性，亦即二乘作佛的意圖可以理解。但對於如此的看法，也有持反對意見的。所說的授記等，從法華經的「唯一立場」而言，並不是問題，而是進而附加以此等授記為問題的各章，遂引起混亂，喪失其統一的形態<sup>(15)</sup>。經典其本來目的在於救渡衆生，其中若缺乏訴諸理性的理論說明，同時又無感性的表現，則不能說是充分的。因此任何經典皆強調佛陀的大慈悲，或廣說菩薩之積功累德，著力於引起讀者的興趣與感動。基於此一立場，法華經揭出舍利弗等高名聲聞，分別給予授記。

如前所述，法華經所揭的授記主要是揭載於前靈山會，首先在「譬喻品第三」，是為舍利弗之授記；其次，「授記品第六」是為大迦葉、須菩提、大迦旃延、大目犍連等四大聲聞授記；進而「五百弟子受記品第八」是為富樓那、憍陳如以及五百阿羅漢授記。「授學無學人記品第九」是為佛的侍者阿難與佛之長子羅睺羅以及二千聲聞授記，進而「法師品第十」前半揭

出可稱為授記之結論的總授記。在因行上，此「法師品」所揭有別於先前的授記（亦即個別的授記）。本品所揭是為現世以及佛滅後，聽聞法華經一偈一句而一念隨喜的天、龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽、人、非人、比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、求聲聞者、求辟支佛者、求佛道者等授記。此乃是「方便品」所揭的法之普遍性（法開會）思想的必然發展，也是當然的歸結。

此外，「提婆達多品第十二」是為惡人的提婆授記，進而「勸持品第十三」揭出為喬曇彌與耶輸陀羅的簡單授記。此「提婆」與「勸持」二品的授記具有「惡人成佛」與「女人成佛」的特別意義。

#### 註釋

(14) 拙著，前揭書，二七五頁。

(15) 紀野一義《法華經の探求》 平樂寺書店，一九六二年，一四八—一四九頁。

（待續）

# 王陽明涉及佛道思想的探討（四）

／林維明

## 七、良知的虛與佛、道的虛無之區別

陽明認為儒、佛、道都虛無為本體，而其區別是道教是從養生的角度出發，佛教是針對出離<sup>65</sup>生死苦海的視野，而儒家則以順應天理的觀點講虛無，陽明闡釋其區別如云：

先生曰：「仙家<sup>66</sup>說到虛，聖人豈能虛上加得一毫實；佛氏說到無聖人豈能無上加得一毫有，但仙家說虛，從養生上來，佛氏說無，從出離生死苦海上來，卻於本體上加卻這些子意思在，便不是他虛無的本色了，便於本體有障礙，聖人只是還他良知的本色，更不著些子意在。良知之虛便是天之太虛<sup>67</sup>，良知之無，便是虛之無形。日月風雷山川民物，凡有對象形色，皆在太虛無形中發用流行，未嘗作得天的障礙。聖人只順

其良知之發用，天地萬物俱在我良知的發用流行中，何又有一物超於良知之外，能作得障礙！」<sup>68</sup>

陳榮捷引〔日〕佐藤一齋云：文成（王守仁）說虛無，即濂溪（周敦頤）之意也，通書（第二十章）曰：「無欲則靜虛動直。靜虛則明，明則通，動直則公，公則溥」是也。二氏亦說虛無，然其所謂長生久視（《老子》，第五十九章），出離生死，則竟墮于自私自利。私利即欲也。安能通明公溥。<sup>69</sup>

筆者不贊同王陽明和佐藤一齋認為道教所謂的養生。以「長生久視」而言，其意思是保存靈明的本心，蓄養天賦的本性。強調對精神上的愛惜保養，根據陳鼓應對《老子》的導讀指出：「作為萬物本原和本根的道是無形和無限性的，因此

老子簡稱為「無」，而它是實存且萬物皆由它而生，所以又稱為「有」。《老子》第一章的無與有是異名同謂的指稱形上道體的兩個面向。而其第二章則是，討論現象世界事物之間的相互對立與關聯，及價值判斷相對性的問題，有與無互相補充而共同發揮作用而事物對立面經常互相轉化，以及事物相反而皆相成，因此「陰陽沖和」和「有無相生」是兩個最具代表性的命題<sup>70</sup>，因此說不能在道教的虛上加得一毫實，是違背《老子》的說法，而在上述「去人欲存天理與清心寡欲」的主題上，也提到《道法會元》有述說道教利益衆生的行為，故非自私自利，另外佛教主張「三法印」即諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜，其中「諸法無我」表示世間一切有為法，無為法都沒有「我」的實體存在，也就是「我」不能具有自主性。故其體性是空，故叫「性空」。一切宇宙萬有的現象稱為「色」，它們是藉衆緣和合而生起，本無自性，其存在，僅為一幻相，故言「色即是空」。而依性空的體性能生一切色，故說「空即是色」。故《心經》云：「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色」<sup>71</sup>。其中「不異」表示雖為二，但其性質相同，而「即是」則為兩者融合為一的意思。此句表示「自性空」不礙「緣

起有」，是故不違背因果律。而《心經》又說：「以無所得故，菩提薩埵<sup>72</sup> 依般若波羅密多故，心無罣礙故，無有恐怖遠離顛倒，究竟涅槃<sup>73</sup>。」<sup>74</sup> 本經文強調無所得即無取著（無愛執、空執）。

另外柳存仁更說：「若言道佛之言為『加卻這些子意思在』，則儒家所謂教化與治理，亦是加卻這些子意思在也<sup>75</sup>」，他的意思佛、道與儒家在認識人生和處理人生的態度無別，只是不同的見解，不應加以排斥。

由以上剖析知佛陀（覺悟者）不像二乘只為出離生死苦海，認為生死是可厭的，而涅槃是可欣的。而理解生死即涅槃<sup>76</sup>，當「有所得」則心生執著而受累，一旦無所得心生起則心自空寂而解脫，菩薩能究竟涅槃，即是由無所得心而得來的。菩薩志在上求無正等正覺，而下化為饒益諸有情，故成就為一位覺者。故王陽明所說的：「佛教說無，從出離生死苦海」並非佛陀本意。至於說出離生死，則墮於自私自利則是誤解。佛教以衆生無邊誓願度，列為四弘誓願的第一條，豈能謂自私自利？

## 八、結論

根據本文所提六個王陽明的儒道交涉主題的剖析，可發現

在：一、立志與結聖胎，陽明強調立志是心念常存天理，心中所產生的凝聚力猶如道教結聖胎的純淨性。在二、良知與氣、精、神，王陽明則認為道教修煉內丹的元精、元氣和元神實則同義異名，就是儒家的良知，道教所言「長生久視」之說亦在其中，而在三、「去人欲存天理與清心寡欲」的主題上，他認為前者是指對天理常存敬畏之心，而去人欲是正本清源良策，道教的養生是不願承擔相應的道德和社會責任，故是自私自利，這很顯然的是一大偏見，其實道教之所實踐均為利益眾生事

。在四、「良知與道」的主題上，陽明對「良知」的讚美，如同莊子與老子對「道」的稱讚，都是對天理和宇宙本源的深切認知；而五、「無善無惡是心之體與有無相生」的主題上，王陽明提出四句教：「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」的主張。其弟子們分為兩大主流：一為遵循王陽明的主張，是為漸悟派，另一為王龍溪的心、意、知、物皆為「無善無惡」的頓悟派，但後者太側重良知本體，而忽略實踐。其實不論四句教或陽明所主張的「知行合一」論都是道教「有無相生」的實際應用。最後一個主題是良知的虛與佛道的虛無之區別的主題，其實三者本無區別，而陽

明硬要說道教是站在養生立場立論，而佛教則是站在出離生死的觀點而說，因此認定他們是自私自利，但以道教的《老子》觀點，虛與實是相應而生，《老子》共八十一章，前三十七章是闡釋「道」的義理，而後四十四章則談「道」的應用，都是解決人生和政治上的問題，老子主張道法自然，為政者應遵循自然運行之道而行不言之教。而佛教則主張緣起性空，一切法皆無自性，故體性為空，但以眾生無邊誓願度為其悲願，故說佛、道是自私自利，豈非偏見。

因此，總結本文的論述，王陽明的言論，雖然融會佛、老，探討宇宙本源和人類本性等哲學問題，提出不少新的範疇與命題並進行細緻的研究。而涉及道教方面的討論，仍是獨尊儒家思想。學者在詮釋宇宙論時，如同瞎子摸象，各說其是。然而互相尊重，不排除異己，實事求是，如同自然界百花齊放與互相爭艷，肯定會受到學界更大的尊敬與肯定。

#### 參考資料

John Blofeld, *Taoism: The Road to Immortality*, Boston: Shambhala Publications, Inc. 1978, p.131.

Liu Ts'un-yen(translated) "Taoist Self-Cultivation in

Ming Thought in Self and Society in Ming Thought. ed. W.T. deBary, New York: Columbia University Press, 1968, pp.291-330.

唐·玄奘譯《大般若經》T.7, No.220。

姚秦·鳩摩羅什譯《金剛經》，《大正藏》，T.8, No.235。

唐·玄奘譯《般若心經》，《大正藏》T.8, No.251。

唐·玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》T.29, No.1558。

隋·智顗說：《摩訶止觀》《大正藏》T.46, No.1911。

唐·法海集《六祖壇經》《大正藏》T.48, No.2008。

《道法會元》卷56，《中華道藏》第36冊，台北：新文豐出版，1995。

〔明〕王守仁著，施邦曜輯評《陽明先生集要》，北京：中華書局，2008，頁214。

〔明〕王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校，《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，2012。

王守仁撰 王曉昕譯注《傳習錄譯注》北京：中華書局，2018。

王守仁著 葉聖陶點校《傳習錄》北京：北京聯合出版公司，2018。

王龍溪《王龍溪全集》台北：文化書局，1970。

李生龍《新譯傳習錄》，台北：三民，2004年。

任繼愈主編《宗教詞典》，台北：博遠出版公司，1893年。

林維明《〈老子〉的有無觀剖析》，《宗教哲學》90期，2019，頁131-157。

柳存仁《和風堂文集（中）》，上海：上海古籍出版社，1997。

鄧艾民注《傳習錄注疏》，基隆：法嚴出版社，2000，或上海：古籍出版社，2012。

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。

胡永中《致良知論——王陽明去惡思想研究》，成都：巴蜀書社，2007。

張松輝注譯《新譯莊子讀本》，台北：三民書局，2005。

陳鼓應、蔣麗梅《老子——導讀及譯注》，香港：中華書局，2012。

陳榮捷《王陽明傳習錄詳註集評》，台北：台灣學生書局，1998修正版。

釋智旭《四書藕益解》，台中：台中禪寺，2015。



錢穆《陽明學述要》，台北：蘭台出版社，2001，頁95。

謝冰瑩、李璫、劉正皓、邱燮友、賴炎元、陳滿銘編譯《新譯

四書讀本》，台北：三民書局，2013六版。

#### 註釋

65. 出離：佛教術語，出離生死，證入於涅槃，即遠離生死輪迴，證入於不生不滅之境。

66. 仙家：指道教。

67. 太虛：指太空 張載《正蒙·太和篇》曰：「太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾。」《張子全書·四部備要本》卷二，頁2。

68. 王守仁，前揭書，頁93。《另答南元善》云：「夫惟有道之士，真有以見其良之昭明靈覺，圓融洞徹，廓然與太虛而同體。太虛之中，何物不有？而無一物能為太虛之障礙。……其于富貴、貧賤、得喪、愛憎之相值，若飄風浮靄之往來變化于太虛，而太虛之體，固常廓然其無礙也」（王守仁，前揭書，頁178。）

69. 陳榮捷，前揭書，頁328。

70. 陳鼓應、蔣麗梅《老子——導讀及譯注》，香港：中華書局，

2012，頁7-9。

71. 《心經》《大正藏》T.8, 848c7-8。

72. 菩提薩埵 簡稱菩薩，《大般若經》：「學一切法無著無礙，覺一切法無著無礙，求證無正等菩提，饒益有情是菩薩義」。(T.7, 766b6-7)。

73. 究竟涅槃 就是無住涅槃。所知障是智慧之障礙。佛斷所知障，得菩提之真智時，即理解生死即涅槃，就是如「色即是空」是一體兩面。故不住涅槃。但以大悲心，利益諸有情，故稱為無住涅槃，就是究竟涅槃。

74. 《心經》，《大正藏》T.8, 848c13-16。

75. 柳存仁，前揭書，頁892-893。

76. 生死即涅槃 摩訶止觀云：「生死即涅槃是名苦諦……，煩惱即菩提是名集諦……無明轉為明，如融冰成水，更非遺物，不餘處來，但一念心，普皆具足。」(T.46, 9a26-63) 又云：「又中論偈云：因緣所生法即是生滅。我說即是空，是無生滅」。(T.46, 5c27-29) 生滅即生死，而無生滅即涅槃，就是說生死即涅槃。

(全文完)

# 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，<sup>2</sup>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（1025）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

宗哲學》上下冊，並非對華嚴境界或一真法界哲學如何嚮往投注，而是服預官役前，在高雄市休休小庵參學時，偶遇一位六龜茅蓬老僧光中法師下山來，老法師微患感冒，我帶他搭計程車前往楊醫師診所看診；老法師很客氣，過不久，採購黎明版的華嚴哲學書，交代他的在家徒弟孫玉珍居士送我結緣。旅泊遊參土城承天寺時，偶然知曉哲學大師方東美博士皈依的僧伽正是當代高僧廣欽和尚！而弘一大師駐錫泉州承天寺期間，在月臺別院書與客眾結緣的佛偈多擷取自《華嚴經》，從山門內七佛塔到廣欽佛教圖書館、圓常院間的甬道舉目可觀《華嚴》壁偈。雖然六十、八十《華嚴》卷帙龐雜，但華嚴偈簡義深，故而大師編輯《華嚴集聯三百》，專為揮毫與眾結緣。

弘一大師出家後，初修淨土，旋即轉探律門研究律學，從修行法門來看，是律淨雙修；大師揮毫書寫最長幅的文字是一九三二年夏季掛錫浙江慈谿伏龍寺時，昔浙江第一師範的學生劉質平（1894-1978）趁著任教的寧波中學一個多月暑假空暇，前往協助磨墨（每天清晨預磨備墨至少二小時）、牽紙壓鎮及報讀經字，連續十六天才寫成姚秦·鳩摩羅什所譯一卷本的《佛說阿彌陀經》。至於大師專修嗣續的律門南山宗的風貌及法

要流脈為何？近現代教內縉素及教外人士大抵從讚賞仰慕披荆前藝術風華璀璨綻放光采的李叔同，進而尊崇敬佩剃度後依嚴謹戒律實踐梵行的演音和尚弘一大師。對於前者，吾人藉由眼耳等感官接觸所連結的唯美意識與情境，絕多數人可以欣賞領會；至於大師探研專修的我國大乘教派之一的律宗法要，相較甚難窺探其面貌與內涵。

令人深思的是大師於一九三二年夏秋之際，初次罹患痢疾傷寒併發之重症，幾度昏厥後的甦醒中，預立遺囑給超乎師生情誼的學生劉質平，交代自己死後不可辦追悼會及建塔等情事；惟囑印刷自己編整著作的《四分律比丘戒相表記》兩千冊與相關佛門教友結緣紀念，還包含日本佛教界。為何特別囑咐刊印這部僧尼專閱而在家眾不宜翻覽的戒本？大師的道交摯友馬一浮居士（國學大師）在《弘一律主衣鉢塔記併銘》說：「自唐以來，講肆禪林，門庭並盛，獨南山宣律師以弘律著。迨及靈芝，其傳寢微。晚近諸方受具，雖粗存儀規而莫窺律文，不究事相者有之。生當末法，中歲出家，不為利養，誓以明律，振此頹風。發憤手寫《四分律戒相表記》，校正南山《三大部》，並為時所稱。講論尤力，諸方推之，號曰律主。至其秉心

介潔，制行精嚴，儼然直追古德，可謂法界之干城、人天之師範者也。」音公即演音弘一，此亦透露我國律宗在趙宋時散佚失傳的南山律三大部，清末由徐蔚如居士自扶桑請回刊刻印行，但內容舛誤多，弘公捨易行道的淨宗，投入律宗精研演示戒法是誓願弘深的極致。

大師在《四分律戒相表記》自序云：「余於戊午七月出家落髮，其年九月受比丘戒。馬一浮居士貽以《靈峰毗尼事義集要》並《寶華傳戒正範》，披玩周環，悲欣交集，因發學戒之願焉。」戊午是民國七年（1918），月餘後旋赴靈隱寺受戒，靈峰即是滿益大師；不僅發願學戒，還為滿益大師編寫年譜。可知初昔引領弘一大師潛修律法的因子是馬一浮居士。

從佛教史的視角來看印度佛教律法的流衍脈絡，佛陀寂滅後，十大弟子持戒第一（最低階首陀羅出身的理髮匠）的優婆離結集律藏，概分八十次誦出記錄，是謂《八十誦律》；其高弟優婆毘多又依《八十誦律》的律法特質分類傳授給五位弟子，此即印度佛教律法衍傳的五部律。其中，曇無德（摩曇耆多、曇摩德）繼承的法藏部又因累積四次的隨說才終竟，這部廣律即稱《四分律》。以是之故，我國佛教八大大乘教派的律宗即是以五部律的四分律來開宗弘揚律法。推溯印度的開祖是曇

無德，我國四分律的傳承流衍，教界最知悉的是唐初四分律的集大成者道宣律師，雖然道宣在中土四分律的傳衍為第九祖，然而第六祖道雲開法之後，分流到相州法礪系的相部宗；繼承法礪的道成之下再發展出東塔懷素的「東塔律」，及西塔滿意的「相部律」。前述兩個流派在唐滅後逐漸式微，此後至今所謂中國大乘教派的律宗專指道宣的南山律宗。當代學者惠敏法師精闢解析云：「南山律提出三宗之別，依序是實法宗（戒體是色法），假名宗（戒體非色法），圓教宗（戒體是心識的善種子）。南山律宗善用此三種戒體的特性，並依據《法華經》、《涅槃經》等大乘經義，主張《四分律》形式雖屬聲聞乘，而內容可通菩薩乘，以融會漢傳大乘佛教。」

眾所聞悉的南山律宗另一高僧是揚州大明寺的鑑真大師（688-763），只因允諾遣唐日僧榮叡、普照的邀請前往日本開法傳戒，歷六次渡海險難，經十一年之久終於泊抵扶桑，受到孝謙天皇及聖武太上皇的隆重歡迎，在東大寺開壇為太上皇等皇室成員及五百多位僧尼授戒，弘傳世出世入（醫藥、書法等）之法，成為日本佛教律宗的開宗祖師，任大僧都，領導東洋教界僧尼。南山律宗自盛唐時期鑑真大師傳入日本，律風之盛，為平城京奈良的南都六宗之一。包含後期傳入平安京京都的中

國禪宗、淨土宗，大和族的接受度及吸納學習力都非常高。

泉州承天禪寺於五代始創時本屬禪宗法脈，趙宋以後禪風式微；披剃之後，於靈隱寺受比丘戒圓滿的弘一比丘，在當年歲末，經馬一浮居士的引介，曾前往杭州灣錢塘江畔的海潮寺參加禪七。月台古刹，因位處城區，刀兵劫不斷；弘一與廣欽駐留期間適逢日軍侵華，泉州城屢遭轟炸，物質匱乏。兩位當代高僧是在臨危無懼中從容度過修行弘化的艱難歲月；在我幾年前的閩南行腳中，遊參到惠安縣濱海戚繼光將軍領軍防倭的崇安古城一帶，惠安是廣欽和尚的誕生地。縣城的文史解說板揭示，弘一大師十四年雲水弘化閩南期間，四次掛錫惠安；其旅泊行程是從泉州城南乘船，出泉州灣北上，到惠安崇武半島泊舟，再騎馬上靈瑞山寺。我在想，無論乘船騎馬，都歷經海上風浪的擺盪顛簸。

廣欽老和尚五十六歲自泉州經廈門搭船來台，不似弘一大師曾入學上海南洋公學，隨習蔡元培先生，復留學日本東京美術專門學校，任教浙江第一師範、南京高等師範等。弘公圓寂前幾年，又駐錫承天寺，一位年輕的居士聞訊前往月臺別院拜謁；弘師主動問居士要字否？自己可以寫些字，翌日將一軸寫好的墨字送給年輕居士。溫陵安養院的葉青眼居士感慨說：「州人士多來求字，少來求法，不無可惜！」弘公淡然瀟灑的回應：「余字即是法」。欽公披剃接香燈等執事於泉州承天寺期

間，曾主動協助駐錫說戒的弘公一師洗滌僧衣，已然流露惜緣惜勞且無矯慢態度的身姿與風範；未曾受過任何學校教育薰陶的欽公，以住洞潛修長逾十二年（1933-1945，四十二歲至五十四歲）的定慧，恰也避過日機的轟炸侵擾。爾後出山弘揚佛法，遷錫廈門南普陀，兩年後渡海來到寶島，為台灣佛教帶來不言之教的卓越道風，與其在家居士高弟方東美教授在《華嚴宗哲學》詮釋的聖默然境界儼然相契。戒行德範俱足之故，欽公在高雄六龜妙通寺開三壇大戒傳授具足戒、菩薩戒，擔任得戒和尚，求戒四眾弟子逾二千五百位之多！寫下空前的記錄。

在當時，妙通寺位於山水迢遙、碎石道起伏跌宕顛簸的南橫公路旁，我的同窗曾有幾位相邀騎腳踏車自台南走南橫打算到台東者，其中兩位甫從台南玉井的南橫起點騎至高雄的甲仙，車輪鐵框已然震歪，而甲仙距離六龜的妙通寺尚有一段更陡峭蜿蜒的碎石山路。南橫雖有公路局客運車行駛，但因客運車沒裝置冷氣機，關閉車窗又太熱，乘客一趟半趟南橫下來，通常是飛揚的沙塵落滿身；以此時空地理背景來看妙通寺的兩千多位求戒者，戒子與傳戒和尚的道心儼然相契在世塵無染的靈山梵剎。

#### 註釋

4.另一記載是誤入虎洞，但老虎非但未撲咬，還自別洞帶來幾隻小虎在洞口遊玩兼守護。

（全文完）

# 道場以無事為興盛（十）

• 何世亮

## 十四、坐久成勞

有人問香林澄遠禪師說：「何謂祖師西來意？」

他回答說：「坐久成勞。」

這是長時間坐著而產生疲勞的意思。

什麼是「祖師西來意」呢？也就是禪意的意思，香林禪師認為禪法只是在平時的日常生活之中，沒有什麼奇特的地方，所以當時他有些疲勞，就是坐久成勞來加以回答，主要在於不喜歡一般學佛學禪的人，把禪法神聖化，神秘化，而脫離了現實生活。

而另一方面，他也在說明，禪法不是只有坐禪而已，況且

坐太久了，可能會產生疾病。

六祖慧能就說過：「住心觀靜，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，何為立功過。」

馬祖道一禪師當時住傳法院，常日坐禪，懷讓禪師去問他說：「大德坐禪，圖什麼？」

道一說：「圖作佛。」

懷讓禪師就拿了一塊磚於彼庵前的石頭上面，來回地磨來磨去。

道一就問說：「磨磚作什麼？」

懷讓說：「磨甑作鏡。」

道一說：「磨甑豈能成鏡？」

懷讓說：「磨甑既不能成鏡，坐禪豈能成佛耶！」

道一說：「那麼要如何才能成佛呢？」

懷讓說：「如牛駕車，車不行，打車即是，打牛即是？」

道一回答不出來。

懷讓又說：「汝爲學坐禪，爲學坐佛，若學坐禪，禪非坐臥，若學坐佛，佛非定相，於無住法，不應取捨，汝若坐佛，即是殺佛，若執坐相，非達其理。」

這是馬祖道一禪師與其老師的一段對話，主要在於說明修禪不可執著於坐相，如金剛經所說的，若見如來若坐若臥，是人行邪道，不能見如來。

慧能說：「道由心悟，豈況坐耶，無所從來，亦無所去，若無生滅，是如來清淨禪，諸法空寂，是如來清淨坐，究竟無證，豈況坐耶。」

因此佛法傳到中國之後，禪法就比較傾向於生活化，百丈禪師建立叢林制度，就提倡「一日不作，一日不食。」的工作态度。

僧人們請百丈禪師說法開示，百丈就叫他們下田工作，等工作結束之後，他才能演說佛法大義。

僧人們照著師父的話去做，回來後就請禪師說法，這時候，百丈卻默然不語，對著衆人張開雙臂，或許禪一點都不神秘，一切事物都開誠布公地擺在你眼前，只要有進食，保持服裝儀容的整潔，還下田種稻、種菜，就盡了你在世界上應盡的責任，這時候，你就能體會自身的無限。

由於現在的社會情況與古代的生活不一樣，現代人使用交通工具，不像以前的人走路運動比較多，所以坐太久容易導致疾病。

依據現代的醫學報告，一個人坐太久而缺少運動，容易造成疝氣、痔瘡、靜脈曲張、胃食道逆流及心血管疾病，婦女容易造成婦科疾病、出血等。

最好能夠使個人在行住坐臥之間保持平衡，靜坐一小時，就應該起來走動一下，每個星期必須安排五次的運動時間。

當時法融禪師在牛頭山上坐禪，四祖道信禪師去拜訪他，法融禪師正在坐禪，道信就問他說：「你在此作什麼？」

法融說：「觀心。」



道信說：「觀是何人，心是何物？」

法融回答不出來，便起作禮，請問法要。

道信說：「夫百千法門，同歸方寸，河沙妙德，總在心源。一切戒門定門慧門神通變化悉自具足，不離汝心，一切煩惱業障本來空寂，一切因果皆如夢幻，無三界可出，無菩提可求。人與非人性相平等，大道虛曠，絕思絕慮，如是之法，汝今已得，更無缺少，與佛何殊，更無別法，汝但任心自在，莫作觀行，亦莫澄心，莫起貪瞋，莫懷愁慮，蕩蕩無礙，任意縱橫，不作諸善，不作諸惡，行住坐臥，觸目遇緣，總是佛的妙用，快樂無憂，故名爲佛。」

法融問：「心既具足，何者是佛？何者是心？」

道信說：「非心不問佛，問佛非不心。」

法融問：「既不許作觀行，於境起時，如何對治？」

道信說：「境緣無好醜，好醜起於心，心若不強名，妄情從何起，妄情既不起，真心任徧知，汝但隨心自在，無復對治，即名常住法身，無有變異。」

（待續）

## 止觀取喻內涵（八）

· 水月

### 卅三、黃龍湯

社會富庶，吃藥，尤其吃補藥，形成偏好。可惜沒有單一種藥能療百症。譬喻用一理觀心，內心不一，千變萬化，可能技窮失效。假設有一類人，不適合用於善法修觀，曠時無獲。本著自古成功在嘗試之精神，不妨嘗試引之令觀貪欲，暫於惡法，獲得少定，再促其疾轉正道。如重病沉疴，諸藥已不宜服，直灌黃龍湯，可能病癒。

### 卅四、水濁珠昏、風多浪起

此乃朴質論者與缺優長思辨者之爲言。凡事求簡單，懼繁瑣。認爲修行亦如是。佛教諸多法門，均束置高閣，於今僅剩一句彌陀，深感痛惜。正觀喻水，理性如珠，認爲諸多修行如風。軌儀法則太多，令心無從，譬風多浪鼓，反爾令觀陷於渾濁。其實此爲小家子貧窮人，以少爲足。不懂一藥不能治百病，不知佛教之豐富。

取自（佛隴文集）

# 說理易 實踐難

／雲庵

很多事情，包括修行，說時容易，如何將理論轉成爲事實的實踐，還是不容易。摩訶止觀有十乘觀法，始觀不思議境至第九能安忍。智者大師說，修觀至此，有無入品（五品位），神智都會轉爲朗然，或能爲衆說一兩句法義，或示兩節禪意。口才犀利，有小辯才。於是名聲漸爲遠揚。初謂有益聽者，但法益蓋微小。若品位未能再進，遂廢損自行。

智者大師舉出一個例子，昔日鄴洛禪師名播天下，四方景仰。請去講座，去則成百千群，轟轟烈烈，熱熱鬧鬧，亦無何利益。又舉恩師慧思禪師晚年自愧領衆太早，本望十信位（銅輪位），未能達成。智者大師本人亦在臨終前悔言領衆太早，只證五品位。

明末蓮池大師在他的《竹窗隨筆》內有一則「來生」的短文，也出略似的問題。他說持戒修福的出家人，若心地未明，願力輕微，又不求生淨土，是人來生多感富貴之報，又多爲富貴所迷，甚或造業墮落者。有老僧搖手不信。蓮池大師說，且不必論到隔世。我親見一老僧在北峯的北邊結茅自修

，十年也頗有清修。一時間，善信非常敬慕。善信便集資另爲蓋菴，請其住持。那位老僧便遷徙居之。遂致沉溺於名利中。前所獨居茅蓬清修所得，一時全都喪失。現世且然，況來生耶！此僧問那老僧是誰，蓮池大師直言，老兄你就是。是老僧默然不敢辯駁。

智者大師說當名聞利養來時，若被名譽利索侵食，終有一天會如書籍被蠹蟲啃食，亦如枝葉被衆鳥群聚，壞損枯死。智者大師勸弘法者，須早清醒。用外三術推卻。那三術？一當早推之莫受莫著。二推若不去反被黏者，當縮德露恥揚狂隱實。三若遁跡不脫，當一舉萬里，絕域他方無相諳練。此乃以三術來迴避名聞利養的吞噬，以保慧命的安全。

三術道理說得容易，真要將理轉成事來實踐，可不容易。強賊逆境明顯感受，易攻易防，軟賊利名難醒難悟不易防止。猶其當今，今天出家，戒巴未乾，明天就黃袍加身，戒體未固，容易失格。寂寞個十年，時間漫長，等它不及。若能好好服個十年般若藥，我法二執減輕，煩惱病毒蠲除。法身堅固，爲化未晚。

# 一〇九年十月份會務報導

(會訊第 472 期)

## 捐款芳名錄

(總計 肆萬肆仟陸佰元整)

叁仟元：劉鎮誠

貳仟元：張簡同武

壹仟伍佰元：鍾文隆

壹仟元：蘇蕙珍 鄭高日 鄭桂嬪 陳宋淑貞

陳永漢 傅冠智 孫秀子

伍佰元：釋道益 安平 B B 彈芋圓達人

修欣打字行 方宏鍊 高淑惠

許汝櫻 謝金花 陳羿宏 江柏興

顏高龍 許瑞吟 盧明宏 邱文亮

吳燕靜 林枝章

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 鄭景陽 鄭婷方

貳佰元：王建宗 林融唯 林敏惠 林柏勳 林連傑 林桂蘭

黃美月 黃朝貴 陳清瑞 陳順天 陳其彬 韓麗玲

侯坤隆 侯坤成 侯鈴朱 侯舜嫻 蕭志哲 蕭伊欣

蕭依慧 劉葉素梅 顏蓮蓉 蘇美金 董宸炫 董藝仙查

阮陳豐子

壹佰元：王延銘 王昱絮 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 王嘉榮

王鈺宸 王慶安 王陳春蓮 王筱晴 方秀娟 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 朱讚來 林賢雲 林依薇 林愷玄

林文東 林貴難 林昭賢 許婷翕 許瑜璇 許富程

許一中 許寶玉 許峻深 許文洲 許福安 許松育

楊子磊 楊惠如 楊耀任 楊水和 黃怡禎 黃怡瑄

黃郁儒 黃秋南 黃志新 黃惠伶 黃瀚廷 黃淑玟

## 109 年12月份收支明細表

|      |                 |           |    |
|------|-----------------|-----------|----|
| 收 入  | 上月結存            | \$585,852 | 90 |
|      | 本月收入            | \$ 44,600 | 00 |
|      | 劃撥帳戶利息收入        | 13        | 00 |
|      | 收入總計            | \$630,465 | 90 |
| 支 出  | <u>教育文化支出</u>   |           |    |
|      | 福田雜誌第 414 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)   | 2,411     | 00 |
|      | 劃撥代金手續費         | 75        | 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>     |           |    |
|      | 鄭 ○ 欽           | 2,000     | 00 |
|      | 劉 ○ 溫           | 2,000     | 00 |
|      | 李 ○ 興           | 2,000     | 00 |
|      | 許 ○ 笑           | 2,000     | 00 |
|      | 許 ○ 和           | 2,000     | 00 |
|      | 葉 ○ 華           | 2,000     | 00 |
|      | 黃 ○ 勇           | 2,000     | 00 |
|      | 劉 ○ 陞           | 2,000     | 00 |
|      | 黃 ○ 健           | 2,000     | 00 |
|      | 陳 ○ 惠           | 2,000     | 00 |
|      | 王 ○ 吉           | 3,000     | 00 |
|      | 支出總計            | \$ 46,972 | 00 |
| 本月合計 |                 | \$583,493 | 90 |
| 收支比較 |                 | 105.32    | %  |

壹佰元：黃佩琪

黃秀鳳

黃家雄

黃凱恩

陳國華

黃仁志

陳紫雲

陳儀婷

黃再興

陳儀嫻

陳素芳

陳盈盈

陳其彬

韓麗玲

蕭伊欣

壹佰元：黃佩琪

黃秀鳳

黃家雄

黃凱恩

陳國華

黃仁志

陳紫雲

陳儀婷

黃再興

陳儀嫻

陳素芳

陳盈盈

陳其彬

韓麗玲

蕭伊欣

壹佰元：黃佩琪

黃秀鳳

黃家雄

黃凱恩

陳國華

黃仁志

陳紫雲

陳儀婷

黃再興

陳儀嫻

陳素芳

陳盈盈

陳其彬

韓麗玲

蕭伊欣

壹佰元：黃佩琪

黃秀鳳

黃家雄

黃凱恩

陳國華

黃仁志

陳紫雲

陳儀婷

黃再興

陳儀嫻

陳素芳

陳盈盈

陳其彬

韓麗玲

蕭伊欣

壹佰元：黃佩琪

黃秀鳳

黃家雄

黃凱恩

陳國華

黃仁志

陳紫雲

陳儀婷

黃再興

陳儀嫻

陳素芳

陳盈盈

陳其彬

韓麗玲

蕭伊欣

壹佰元：黃佩琪

黃秀鳳

黃家雄

黃凱恩

陳國華

黃仁志

陳紫雲

陳儀婷

黃再興

陳儀嫻

陳素芳

陳盈盈

陳其彬

韓麗玲

蕭伊欣

壹佰元：黃佩琪

黃秀鳳

黃家雄

黃凱恩

陳國華

黃仁志

陳紫雲

陳儀婷

黃再興

陳儀嫻

陳素芳

陳盈盈

陳其彬

韓麗玲

蕭伊欣

壹佰元：黃佩琪

黃秀鳳

黃家雄

黃凱恩

陳國華

黃仁志

陳紫雲

陳儀婷

黃再興

陳儀嫻

陳素芳

陳盈盈

陳其彬

韓麗玲

蕭伊欣

壹佰元：黃佩琪

黃秀鳳

黃家雄

黃凱恩

陳國華

黃仁志

陳紫雲

陳儀婷

黃再興

陳儀嫻

陳素芳

陳盈盈

陳其彬

韓麗玲

蕭伊欣

壹佰元：黃佩琪

黃秀鳳

黃家雄

黃凱恩

陳國華

黃仁志

陳紫雲

陳儀婷

黃再興

陳儀嫻

陳素芳

陳盈盈

陳其彬

韓麗玲

蕭伊欣

壹佰元：黃佩琪

黃秀鳳

黃家雄

黃凱恩

陳國華

黃仁志

陳紫雲

陳儀婷

黃再興

陳儀嫻

陳素芳

陳盈盈

陳其彬

韓麗玲

蕭伊欣

壹佰元：黃佩琪

黃秀鳳

黃家雄

黃凱恩

陳國華

黃仁志

陳紫雲

陳儀婷

黃再興

陳儀嫻

陳素芳

陳盈盈

陳其彬

韓麗玲

蕭伊欣

壹佰元：黃佩琪

黃秀鳳

黃家雄

黃凱恩

陳國華

黃仁志

陳紫雲

陳儀婷

黃再興

陳儀嫻

陳素芳

陳盈盈

陳其彬

韓麗玲

蕭伊欣

壹佰元：黃佩琪

黃秀鳳

黃家雄

黃凱恩

陳國華

黃仁志

陳紫雲

陳儀婷

黃再興

陳儀嫻

陳素芳

陳盈盈

陳其彬

韓麗玲

蕭伊欣

壹佰元：黃佩琪

黃秀鳳

黃家雄

黃凱恩

陳國華

黃仁志

陳紫雲

陳儀婷

黃再興

陳儀嫻

陳素芳

陳盈盈

陳其彬

韓麗玲

蕭伊欣

壹佰元：黃佩琪

黃秀鳳

黃家雄

黃凱恩

陳國華

黃仁志

陳紫雲

陳儀婷

黃再興

陳儀嫻

陳素芳

陳盈盈

會長：顏高龍  
副會長：孫申娥

# 湛然寺福田功德會



1. 本月固定幫助戶：鄭○欽先生、劉○溫先生、李○興先生、許○笑女士、許

○和先生、葉○華女士、黃○勇先生、劉○陞先生、黃○健先生、陳○惠女

士，以上各貳仟元整。王○吉先生，叁仟元整。



止觀外三術  
外障是軟賊  
謂名譽等當修  
外術以治之  
一莫受莫著  
二縮德露疵  
三一舉萬里  
止觀內三術  
內障是強賊  
謂煩惱等  
當修內術而治  
謂空假中是也

止觀內外三術

• 贈 閱 •

■ 中華民國一〇八年一月十五日出版  
■ 佛曆三〇四八

■ 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