

福田



420

佛教月誌

※台南市佛教教會擇於5月9日母親節（時疫情未嚴重）

，假大台南關廟檀林精舍舉行台南市各寺院聯合浴佛

法會。

各寺院踴躍參與，各寺院並負擔二十攤位供應午餐。

法會有各項活動，如油畫展、茶道、古音樂演奏。當

日約有八百多人參與。黃市長、市議員等亦前來隨喜

浴佛。

※5月15日後，因疫情愈來愈嚴重，所有宗教全面停止

活動，各寺院自動停止慶祝四月初八釋迦牟尼佛聖誕

法會。

※故宮博物院最近展出《龍藏經》，並有復刻版會各界

人士購請閱讀。



本期目錄



封面：密臘念珠 大明攝

1．佛教月誌

2．釋《法華經·妙莊嚴王本事品》——明人（妙莊嚴王）護法華經之義（二）……智者大師等

5．中國佛教對「圓」滿教學之看法（四）……明了

10．法華經論的立場（三）……丸山孝雄著 依觀譯

15．王陽明涉及佛教思想的言論探討（四）……林維明

20．泉州開元寺的寺宇建築與佛塔文化——閩南佛刹參禮之二（五）……黃朝和

26．道場以無事為興盛（五）……何世亮

29．如來成道記講述（八）……雲庵

33．一一〇年五月份會務報告

封底：1997年，三尼一俗在斯里蘭卡與諸比丘合影

釋《法華經·妙莊嚴王本事品》—— 明人（妙莊嚴王）護法華經之義（二）

·智者大師等

二、別釋品義

（一）釋「四德」融會之義：

經文云：

佛告諸大衆，乃往古世，過無量無邊不可思議阿僧祇劫，有佛名雲雷音宿王華智，多陀阿伽度，阿羅訶、三藐三佛陀。國名光明莊嚴，劫名喜見。

彼佛法中有王，名妙莊嚴，其王夫人名曰淨德，有二子，一名淨藏，二名淨眼，是二子有大神力，福德智慧，久修菩薩所行之道，所謂檀波羅蜜、尸羅波羅蜜、……般若波羅蜜、方便波羅蜜。慈悲喜捨，乃至三十七品助道法，皆悉明了通達。

又得菩薩淨三昧、日星宿三昧、淨光三昧、淨色三昧、淨照明三昧、長莊嚴三昧、大威德藏三昧，於此三昧亦悉通達。

（《大正》9，頁59中—下）。

1. 在《法華文句》中智者大師說：

（1）雙標能所，所化一人，能化三人，俱出其名。別顯二子福慧六度，四弘，餘經指此爲十波羅蜜，橫法門也。三十七助道，豎法門也。餘經爲正道，行行爲助道，今經指十度爲正，呼此是助道也。

禪度中具有三昧，道品中節節有三昧，更標七（種）三昧者，廣顯法門耳。（《大正》34，頁147中）。

（2）法華三昧者，攝一切法歸一實相，如前說離惡趣者，一往以三途爲惡趣，具論二十五有，皆乖眞起妄，悉是惡趣，今皆離之，即二十五三昧，破二十五有也。

佛集三昧者，即祕密之藏，佛集其中，唯佛行處非餘人也

。(同上，頁147下)。

2. 在《法華玄贊》中窺基大師說：

初標成福智，次別列四德，後列七定。

四德者：一、六度，二、方便善巧，三四無量，四三十七道品。

方便善巧有十二：一、悲心願戀，二、了知諸行，三、欣佛妙智，四、常處生死，五、輪迴不染，六、熾然精進，此六為內。七、令以少善，感無量果，八、令以小力攝大善根，九、憎聖教者除其恚惱，十、處中住者令其趣入，十一、已趣入者令其成熟，十二、已成熟者令得解脫，此六為外。

四無量與三十七道品，諸三昧中淨者斷障證真故。日星宿者如日大破，如星種種破諸暗故，淨光者，放大光故，淨色者，現諸妙色故，淨照明者，照佛法故，長莊嚴者，證得功德，無萎歇故，大威德者，起神通故。(同上，頁850下)。

(二)釋善知識之義：

經文：若善男子善女人種善根故，世世得善知識。其善知識，能作佛事，示教利喜，令入阿耨多羅三藐三菩提。大王，當知善知識者，是大因緣，所謂化導令得見佛，發阿耨多羅三

藐三菩提心。(同上，頁60下)。

1. 在《法華文句》中智者大師說：

(1)佛讚善知識大有義。善知識能作佛事，此為外護善知識；示教利喜者，此則教授善知識；所謂化導令得見佛者，此則同行善知識；令入菩提此則實際實相善知識。

(2)又《雜阿含》云：善知識者，若貞良妻，此即外護義；又善知識者，如宗親財，此即同行義；又善知識如商主導，此即教授義；又善知識如子臥父懷，此即實際義也。(同上，頁147下)。

2. 在《法華義疏》中吉藏大師說：

(1)二子化父令迴邪入正生信心；二子化父令見佛聞法得正解，善知識力唯有此二。

(2)子以神通輪化父令生信，後佛以說法輪化王令得解，又化父得信是菩薩為眾生善知識，化王得解，明佛是眾生真善知識。(同上，頁630下)。

3. 在《法華玄贊》中窺基大師說：

(1)善知識者，善友利益之義，有二：初，彰示教利喜令證大菩提果，後顯令得見佛發菩提心因。

(2)《善戒經》及《菩薩地》云：親近善友，戒無穿缺。多聞修證，哀愍無畏，堪忍無倦，言詞辨了，名善友相。

(3)求施利樂於此正知，有力善權，饒益不捨，大悲無儼，名為善友。

(4)所作不虛，威儀圓滿，言行敦肅無倦無嫉，儉畜隨捨，諫舉令憶，教授教誡能為說法是名善友。

(5)可為依信，有病無病愛敬供侍，翹問迎禮修和敬業，四事什物不闕應時，謹敬承事問聽無動，名為親近。

(6)《涅槃經》言：善知識者謂佛菩薩辟支佛聲聞人中住，方等者，何故名善知識耶？善知識者能教眾生，遠離十惡，以是義故名善知識。

(7)善知識者如法而說，如說而行，云何名為如法而說，如說而行。自不殺生，教人不殺生，乃至自行正見，教人行正見，若能如是則得名為真善知識。

(8)依《華嚴經》菩薩有十種善知識，何等為十？一、能令安住菩提心，二、能令修習善根，三、能令究竟諸波羅蜜，四、能令分別解說一切法，五、能令安住成熟一切眾生，六、能令具足辨才，

隨問能答，七、能令不著一切生死，八、能令於一切劫行菩薩行，心無厭倦，九、能令安住普賢行，十、能令深入一切佛智。（同上，頁851中—下）。

(三)釋「法眼淨」之義：

經文：佛說是妙莊嚴王本事品時，八萬四千人，遠塵離垢，於諸法中得「法眼淨」。（《大正》9，頁67上）。

1. 在《法華義疏》中吉藏大師說：

法眼淨有二：一者小乘是初果，二者大乘是初地，此難知也。但衆經多明法眼是小乘，而聞大乘悟小果者，有人鈍根雖聞大法無巧方便，故證小果。但證小果，凡有二種：一者本是大乘人，聞說大乘，退證小果，如《大品》六十菩薩，二者本學小乘，聞說大乘證於小果也。（同上，頁631上）。

2. 在《法華玄贊》中窺基大師說：

勝益對法第九等云：無間道能遠塵，解脫道能離垢，由二滿故得法眼淨，證初果也。（同上，頁852上）。

（2017.7.11. 明了整理）

中國佛教對「圓」滿教學之看法（四）

• 明了

（四）曹洞宗之洞山良价和曹山本寂二禪師之圓相教學

1. 洞山良价禪師以「偏正五位」來教導弟子，他說：

（洞山良价禪）師作五位君臣頌云：「正中偏，三更初夜月明前，莫怪相逢不相識，隱隱猶懷舊日嫌。偏中正，失曉老婆逢古鏡，分明覲面別無真，休更迷頭猶認影。正中來，無中有路隔塵埃，但能不觸當今諱，宛勝前朝斷舌才。兼中到，不落有無誰敢和，人人盡欲出常流，折合還歸炭裡坐。」（《大正》47，頁525下，《瑞州洞山良价禪師語錄》）。

這裡良价禪師提到「正中偏」、「偏中正」、「正中來」及「兼中到」四位。其實偏正五位是「偏」、「正」、「偏中」、「正中偏」（「正中來」與「正中偏」相同）、「兼中

到」。

2. 曹山本寂禪師以「君臣五位」為圓相教學，他說：

（曹山本寂禪）師因僧問五位君臣旨訣，師曰：「正位即空界，本來無物。偏位即色界，有萬象形。正中偏者，背理就事。偏中正者，舍（捨）事入理。兼帶者（兼中到），冥應衆緣，不墮諸有，非染非淨，非正非偏。故曰虛玄大道，無著真宗。從上先德，推此一位最妙最玄，當評審辯明。」

君為「正」位，臣為「偏」。臣向君是偏中正，君視臣是正中偏，君臣道合是兼帶語（指兼中到）。（同上，頁536-下—537上，《撫州曹山本寂禪師語錄》卷上）。

以上是說「偏正五位」與「君臣五位」的對照：偏等於臣

，是伴，是現像世界之事物；正等於君，是理想世界的理，佛教說空；偏中正等於臣向君，即是事對理，臣忠於君，執行國事；正中偏或正中來等於君視臣，即是空理為普遍性，平等性，如君主平等對待臣子；偏正兼帶或兼中至或兼中到等君臣道合，即是普遍的理法與個別的事物有一互相混融、圓融無礙的關係，也指君與臣間有一非常融洽的關係。

前面所述華嚴宗的四法界也可以對照此「偏正五位」思想。五位中的君或正相當於理法界，臣或偏相當於事法界，臣向君或君視臣與偏中正或正中偏，以及君臣道合或偏正兼帶相當於理事無礙法界。至於事事無礙法界是華嚴宗獨有佛界之佛的「海印三昧」理事平等相入、相攝、相融關係，這五位思想不能涵蓋此事事無礙法界的義理中。私謂禪師只是禪師尚未有佛之三昧定。

3. 曹山本寂禪師的「圓相」教學

在郭凝之編集《撫州曹山本寂禪師語錄》卷上說：

復作五相：●偈曰：白衣須拜相，此事不為奇，積代簪纓

者，休言落鼻時。（註：對應「正中偏」）；●偈曰：子時當

正位，明正在君臣，未離兜率界，烏雞雪上行。（註：對應「偏中來」）；○（應該是◎才對）偈曰：焰裏寒冰結，楊花九月飛，泥牛吼水面，木馬逐風嘶。（註：相應「正中偏」）；○偈曰：王宮初降日，玉兔不能離，未得無功旨，人天何太遲。（註：相應「兼中至」）；●偈曰：渾然藏理事，朕兆卒離明，威音王未曉，彌勒豈惺惺。（註：相應「兼中到」）（《大正》47，頁537上）。

以上之「註」取自楊惠南教授《禪史與禪思》頁148之「註」⑫。從上可知曹山本寂禪師所述「五位」思想晦澀難懂，若依前述，把◎之「正中來」相當於「正中偏」，○之兼中至與之兼中到二語併為「兼帶語」也是君臣道合，可能比較容易懂。為此明代永覺元賢禪師有如下之解說，可供參考。

4. 洞山良价禪師「正偏五位」之修禪方法

明·永覺元賢禪師，在其著《洞山古轍》（卷上），洞山五位頌注》當中有說明其五位禪修方法，《注》說：

(1) 正中偏：

正中偏，就初悟此理時立。理是正，悟是偏。「三更初夜

「，黑而不明，表理也。然以「月明前」，顯其黑。是黑顯時，中便有明。亦猶理必由悟而顯；理顯時，中便有悟也。有理可見，則悟迹不除。理尚非真，故雖相逢，而不相識。猶不免有舊日之嫌。」（《正續藏》125，頁356上—下）。

由此可見「正中偏」是指剛悟入禪理時，由於所悟之禪理只是一部分，無法了了分明，也無法利用悟得的禪理去救渡衆生。

(2) 偏中正

偏中正，就見道後，用功時立。功勳，偏也；所奉之理，正也。「失曉老婆」，表正中之偏。「古鏡」不明，表偏中之正。此位由奉重之力，所見更親於前。但未能親造此理，則所認亦只在影像之間。故曰「迷頭認影」。

見到禪之道，要繼續修行，以斷除微細的煩惱，這是文中所說「用功」。「古鏡」（比喻人人本具的佛性真理）般「失曉老婆」一定要設法了解古鏡中的影子就是自己，除此之外，「別無真」，千萬不要執迷不悟，以致「迷頭認影」。

(3) 正中來

正中來一位，即是得法身，亦是正位。前半分是轉功就位，後半分是轉位就功，中間即尊貴位也。「無中」，正位也。「有路」來偏也。「隔塵埃」者，以其內方轉身，尚未入俗，與塵埃隔也。……此尊貴位不可犯，犯即屬染污，須回互。能回互，則從旁敲顯，有語中無語，無語中有語，故勝斷舌才。據《曹洞宗旨》中載云，隋時有辯士，名李知章，每有辨論，衆皆結舌，故號之爲斷舌才。

文中「前半分」是指正中偏和偏中正；而「後半分」則指正中來之後的兼中至和兼中到兩位。

前半分是修行的階段，所以是「轉功就位」；後半分，是解脫後普渡衆生的階段，所以是「轉位就功」。

正中來則是解脫位，亦即是佛位；所以上文說是「得法身」、「正位」、「尊貴位」。在這個階段當中，由於剛剛解脫成佛，還沒有開始普渡衆生，因此是「隔塵埃」。雖然「隔塵埃」，彷彿走投無路，而不普渡衆生，實際上卻「無中有路」，有著一條通往「塵埃」的康莊大道。

另外，解脫者的境界，原本不是世間的語言文字所能描寫

的，也不是一般人的心思所能思慮的，但是爲了普渡衆生，卻也不妨利用語言文字方便宣說，爲讓衆生有所理解。這即是「但能不觸當今諱，也勝前朝斷舌才」兩句詩的意思。

(4) 兼中至

兼中至，就功、位齊彰時立。正既來偏，偏必兼正。作家相見之際，明暗交參，縱奪互用。不涉一毫擬議，自然不至傷鋒犯手。如火裡蓮花，而卒無所損也。此乃他受用三昧，即是透法身，即是大機大用。

這是解脫後開始普渡衆生的階位，所以稱爲「功、位齊彰」、「他受用三昧」、「透（出）法身」、「大機大用」。這一階段的解脫者，是普渡衆生的行家，稱爲「作家」。因「兼」是指「功」（普渡衆生）與位（解脫之位階）的兼備、兼得而言。

此時，所謂「正」，當然是指解脫之正位，也可以說是解脫正位所體悟的正理。而所謂「偏」，則指從解脫正位（偏離）出來，而從事普渡衆生之事功；也即以方便的手法，向衆生宣說正理。這時，解脫者雖然是以「偏」的方法來宣說正理，

但卻能夠「明、暗交參，縱、奪互用」、「不涉一毫擬議」乃至「不至傷鋒犯手」。

(5) 兼中到

兼中到，就功、位俱隱時立。前兼中至，雖偏、正交至，猶有偏、正之迹。此則無跡可見，故曰「不落有、無」。蓋是造化之極，乃盡今時，還源合本，故曰「折合還歸炭裡坐」。如佛說究竟涅槃義，乃自受用三昧也。

上文無疑地，這是解脫者離開世間，證入無餘涅槃的階位。所以稱爲「功位俱隱」、「還源合本」。（無餘涅槃）那是一種不落於「有」，也不落於「無」的絕對狀態；也是解脫者自己享用的甚深禪定工夫，所以稱爲「不落有、無」，乃至稱爲「自受用三昧」。（《注》，《正續藏》125，頁356上一下）；解釋取自楊惠南教授《禪史與禪思》（頁149-152）。

五、討論與結論

(一) 圓教思想方面：

前述有中國佛教四大宗派之圓教教學，天台宗以《法華經》、華嚴宗以《華嚴經》、律宗以《四分律》，禪宗所舉例爲

慧能門下弟子，六祖慧能大師以《金剛經》為圓教思想。經典是釋尊所說之法，無高下、優劣等之分，但由宗派大師之論述不同而有分歧，私謂天台宗之性具圓教思想與華嚴宗法界緣起思想之圓教最為完備和具足。也由於太過重視思想之論述，天台宗三祖慧思及四祖智顗被譽為傑出禪師以後，諸祖及華嚴宗都未出現過重量級禪師，反而禪宗在圓教思想最薄弱中其禪法表現出最優秀，尤其在本文中之曹洞宗之禪法有華嚴宗「如來禪」影子、馬祖道一等禪師有天台宗之「祖師禪」觀心法門。從天台、華嚴及禪宗三宗來看有完整的中國佛教之「教觀雙美」的圓教教學。

(二) 禪法方面：

1. 由於華嚴宗賢首法藏大師把圓教分為「同教」與「別教」兩類，就其所說屬於同教之天台宗其禪法是十界互具、十如及三世間形成一念三千之禪法，所以其禪修成果的不思境與其他九界衆生分享，也積極把禪法從橫向擴大渡其他九界衆生，所以有人說天台宗是庶民宗派，與九界衆生混合生活在一起，不夠崇高，反觀被列為別教之華嚴宗以「事事圓融法界」或「

法界緣起」思想來修禪，其成果之「海印三昧」，只有佛界之佛陀獨享，因其禪法是崇高的，超越九界衆生的，所以九界衆也無能力享受。以宋代天台宗祖師批判為「緣理斷九」的禪法。其順教最高真（理）以致「斷」絕了「九」界衆生之因緣。就華嚴宗之圓教分判結果，似乎把世尊最高禪定分為二類，不同的類別，若不以華嚴宗立場來看，改以《法華經》思想來解讀，不但此世之釋迦佛，歷劫之諸佛在任何時間與空間都在護念著九界衆生，何來「緣理斷九」之理呢？

2. 禪宗所述之禪法，私謂馬祖道一禪師之圓相最簡易最容易修持，師教門下入圓內，出圓外都打，聽話入內出外也打，棒打到內外（上下、善惡）等相對概念都消失了，證得不內不外之絕對空境。

曹洞宗之「五位」思想其圓相符號最難懂，其解說及禪法也很隱晦，這可能由華嚴宗理事圓融所援引出之如來禪法有關吧？！

法華經論的立場（三）

丸山孝雄 著
依觀 譯

二、世親對於法華經所作的解釋

1. 七種功德成就（序品）

菩提留支譯的《法華論》，卷首揭出「歸敬頌」之後，進而揭出「妙法蓮華經序品第一」的「如是我聞」至「能度無量百千衆生」之經文，在「序品」中，示現七種功德成就。亦即具備七種特性：

何等爲七？一者序分成就，二者衆成就，三者如來欲說法時至成就，四者依所說法威儀隨順住成就，五者依止說因成就，六者大衆現前欲聞法成就，七者文殊師利菩薩答成就（大正二六，一中）。

如此列舉之後，逐次解說各個項目。

(1) 序分成就，此法門（至真理門、教說、教）之中，示現如次二種勝義。其一，法華經之教在一切教中，最爲優秀；其二，具備自在之特性。

(2) 衆成就，會衆齊全。亦即一，大衆無數。二，大衆中的聲聞修小乘行，菩薩修大乘行等，行齊全。三、就聲聞而言，聲聞的特性齊全，就菩薩而言，菩薩的特性齊全（攝功德成就）。四、四衆圍繞，供養恭敬，尊重讚歎等威儀齊全。

在前文所揭第三項的「攝功德成就」中，菩薩的十地說得以見之。尤其述及第八地以上的三地的無相行是寂靜清淨，於第八地

具備無功用智，第九地得勝進陀羅尼門，具足四無礙自在智，第十地得不退轉法輪，受得佛位。附帶一提，在般若經類或華嚴經等之中，皆可見及體系性的述說菩薩階位，但法華經只是散見「新發意菩薩」「不退菩薩、阿鞞跋致」「八生」乃至「一生當得阿耨多羅三藐三菩提」等語句。

(3)如來欲說法時至成就，是指為菩薩宣說法華經的時辰已到。此中列舉法華經的十七種名稱，以此等名稱顯示法華經所具特色及甚深功德。茲列其名如次：

一、無量義經，二、最勝修多羅，三、大方廣經，四、教菩薩法，五、佛所護念，六、一切諸佛秘密法，七、一切諸佛之藏，八、一切諸佛秘密處，九、能生一切諸佛經，十、一切諸佛之道場，十一、一切諸佛所轉法輪，十二、一切諸佛堅固舍利，十三、一切諸佛大巧方便經，十四、說一乘經，十五、第一義住，十六、妙法蓮華經，十七、最上法門（同，二下、三上）

進而就具此名稱之所以，一一述之。法華經被讚譽為是最勝之經典，是最上之教法，此最為多見。「法華經」是一切諸佛之秘密法(六)，諸佛依此而成就大菩提成(九)、(十)、(三)。如來真實

法身於此經不敗壞(三)，此法門是諸佛如來法身究竟之住處。就教化衆生而言，法華經是「教菩薩法」，只教化根熟菩薩(四)，根未熟之衆生等不授(八)，另一方面，「一切諸佛大巧方便經」的解說之中，「一切諸佛」依此法門成就大菩提之後，為衆生「方便」述說天、人、聲聞、辟支佛等種種善法(五)。對於第十六的「妙法蓮華經」，揭出有名的「出水義」與「華開義」。首先在「出水義」中，指出如蓮華出離泥水，聲聞出離小乘泥水，如同菩薩，坐於蓮華上，得證如來深密藏；在「華開義」中，指出種種衆生心怯弱，不能信奉大乘時，開示如來淨妙法身，令生「大乘」信心。

(4)依所說法威儀隨順住成就就是指如來說法時，其次的三種事齊全。其一，如來入無量義處三昧，身心不動；其二，天雨曼陀羅花等器世間之狀況齊全；其三，比丘、比丘尼等會衆歡喜合掌，一心觀佛的衆生世間之狀況齊全。

(5)依止說因成就就是指如來眉間的白毫相放大光明，現大瑞相，大眾視為不可思議，渴願聞法之心生起。

(6)大眾欲聞現前「法」成就（大眾現前欲聞法成就）是指諸人訝異此大瑞相是何前兆？作為代表，彌勒菩薩詢問文殊師利

。如來現此大瑞相是爲說大法，亦即「妙法蓮華經」。因此，進而

(7) 文殊師利菩薩答成就是指文殊師利答曰：依循過去事例，今世尊欲說大法（法華經）。

以上序品是七種功德成就。

2. 五分示現（方便品）

方便品釋（一） 其次進入「方便品第二」之註釋。首先揭出「方便品」卷首所揭的「五何法」，進而提起何以僅只告知舍利弗而不告知菩薩的問題，並述其理由。其中提出「爲諸聲聞迴心趣向大菩提故」與「爲諸聲聞不起所作已辦心故」（大正二六，五上）的理由，強調「迴心趣向大菩提」。

「諸佛智慧甚深無量」以下的「方便品」之註釋是由次下的「五分」所成。

- 一、說妙法功德具足（二種甚深——（一）證甚深，（二）阿含甚深）
- 二、說如來法師功德成就（如來成就四種功德故能度衆生——（一）住成就，（二）教化成就，（三）功德畢竟成就，（四）說成就）
- 三、依示現三種義說（（一）決定義，（二）疑義，（三）依何事疑義）
- 四、依示現四種事說（（一）決定心，（二）因授記，（三）取授記，（四）

與授記）

五、斷四種疑心（（一）疑何時說，（二）疑云何知是增上慢人，（三）疑云何堪說，（四）疑云何如來不成妄語）

(1) 說妙法功德具足中，述說證甚深與阿含甚深等二種甚深。證甚深是就「諸佛智慧甚深無量」而言。此中有義甚深、實體甚深、內證甚深、依止甚深、無上甚深等五種。依佛智所證的大菩提非一切聲聞辟支佛等所能知，故說爲甚深。

其次，阿含甚深是指「其智慧門難見難覺難知難解難入」。阿含（Āgama）是傳承聖典之意，意指佛所說教法。此中有受持讀誦甚深、修行甚深、果行甚深、增長功德甚深、快妙事心甚深、無上甚深、入甚深、不共聲聞辟支佛所作住持甚深等八種。就其教證觀之，佛曾親近無數諸佛，爲得無上正等覺而修行，成就希有之法，此法非一切聲聞、辟支佛所能知，因此，所謂「阿含甚深」是指示現佛之修因證果及其德的「教說」。

(2) 說如來法師功德成就是指如來成就其次的四種功德成就，故得以濟度衆生。所說的四種是指住成就、教化成就、功德畢竟成就、說成就。亦即如來成就種種方便、種種智見、種種念觀、種種言辭，故得以濟度衆生。

此中，第四的說成就中有七種，其第五種的無量種成就中，引用「唯佛與佛」之文，指出「言實相者，謂如來藏法身體不變義故」（同，六上）。最後關於教化，揭出證法與說法等二種法。此與(1)的「證」、「阿含」相應。在證法中，對於所謂的「五何法」，給予四種解釋。在第一種解釋中，指出「何等法」是指聲聞法、辟支佛法、諸佛法，（中略）「何相法」是指三種義是一相法，「何體法」是指無二體。所謂「無二體」，是指無量乘只是唯一佛乘，並無二乘。就漢譯而言，基數與序數的區別不明顯，若從「無二體」看來，此處所說的「無二乘」恐是「無二種乘」之意。乘(yana)是運載工具，運載衆生進入悟的境地。對應衆生的根機與到達度，所提出的教法雖形形色色，無數無量，然其體無二唯一。

(3)依示現三種義說是述說決定義、疑義、依何事疑義等三種義。此係就經中的「聲聞漏盡阿羅漢」而言。聲聞於聲聞道中得證方便涅槃，作決定心，但對於「佛所得法甚深難解」等之說，不解其意，生起疑心。

方便品釋(二) (4)依示現四種事說的四種事是指決定心、因授記、取授記、與授記。此係就三止三請而言。如來斷已生驚怖

者之驚怖，有意欲利益小乘衆生與大乘衆生等二種人的「決定心」。因如來「(說)授記」，衆人皆生驚怖。此係令大衆心生欲聞如來說法，又令增上慢聲聞人退席。取授記是指舍利弗等渴願獲得授記。與授記中，有未聞令聞、說、依何等義、令住、依法、遮等六種。「依何等義」是論述「一大事因緣」與「開示悟入」；在「示」之中，揭出「同義」，亦即諸聲聞、辟支佛、佛的法身平等，指出「法身平等者，佛性法身無差別故」。「依法」是提出乳、酪、生酥、熟酥、醍醐等五味，喻小乘爲乳，大乘爲醍醐，此中揭示諸佛如來的法身之性相同，凡夫、聲聞人、辟支佛等的法身平等無差別。此五味的原料相同，但成熟度有別。衆生與佛的佛性法身平等，但修因證果的到達度不同，其差別在此。

因此，進而就經文所揭的「舍利弗十方世界中尚無二乘何況有三」而論述「遮」。亦即所謂「無二乘」，是指無二乘所得的涅槃。只有如來所證之大菩提，將究竟滿足的一切智慧名爲大涅槃，聲聞、辟支佛等並無涅槃之法，亦即否定二乘之涅槃。附帶一提，此處的「二乘」，在現存的梵本法華經中，是書作第二乘，而所謂的「三」，是書作「第三乘」。

進而對於「一佛乘」，再以「五何法」述之。在「何體法」的註釋中，指出只有一乘之體。所謂「一乘之體」，是指諸佛如來的平等法身，聲聞乘、辟支佛乘無彼平等法身之體。其理由是因緣、行觀不同故。此處所說的「觀」，就小乘而言，是觀人無我等之諦；在大乘而言，是觀真如、法界、實際、人無我、法無我等之諦。

(5)斷四種疑心的四種之疑，是指斷疑何時說、疑云何知是增上慢人、疑云何堪說、疑云何如來不成妄語等四種疑。首先的如來說法時，是指諸佛出於五濁之世說法。其次，佛不為增上慢人說法。如何識別增上慢人？此從「比丘得阿羅漢，視此為究竟涅槃，不欲進求無上正等覺者，即是增上慢人」得以分辨。其次，佛滅後，處於無佛之時，受持讀誦經典，了解其義者極為難得。此時，對於無佛之世的人，難以認為如來是堪說法之人。此即經文的「除佛滅度後，現前無佛」之註釋。其次，如來以前所說法（小乘）異於今所說法（大乘，尤其是「法華經」），故如來所言為妄？對此疑問，指出如來所言不虛，此因本來唯一佛乘，此外無他乘。最後揭出「方便品」的偈頌所

揭的童子遊戲，聚沙作塔，得成佛道的所謂小善成佛，論述發菩提心，行菩薩行，得證菩提，諸凡夫與決定聲聞未發菩提心，故不能證得菩提。

以上是「方便品」的註釋。

3.七種譬喻

「譬喻品」釋之架構 其次揭出「譬喻品第三」之品名，並進行註釋，然其所述遍及「譬喻品」以下各品之要點。

卷首揭出「譬喻品」之第五偈與第六偈。此二偈述說舍利弗於自我呵責之後，進而述及「七種譬喻」「三種平等」與「無上義」（十種）。

就古來的法華經的註釋觀之，龍樹的《大智度論》並沒有將諸喻彙整成「七喻」，世親《法華論》的「七種譬喻」是所謂「法華七喻」之首見，後世多沿用之。

對於如來述說「七種譬喻」的理由，世親如次述說：

自此以下，次為七種具足煩惱染性衆生說七種喻，對治七種增上慢心。此義應知。（同，八上）

（待續）

王陽明涉及佛教思想的言論探討（四）

／林維明

（三）陽明論「無善無惡」義 《傳習錄》中曾有討論到「無善無

惡」的言論，例如薛侃問去花間草，陽明就提出

無善無惡者，理之靜。⁶¹

表示無善無惡是處在天理的靜態，薛侃知此是佛教語，故問與佛教之區別所在，陽明則回答：

佛氏著在無善無惡上，便一切都不管，不可以治天下。⁶²

其意思如同上一節所述「有了上一截，遺了下一截」之說。而在答黃以方問：「何以先生嘗謂善惡只是一物」？陽明說：「善惡皆天理，謂之惡者，本非惡，但于本性上過與不及之間」。⁶³

謂就本性上而言，無善惡之分別。如《六祖壇經》言：

一者善，二者不善，……凡夫見二，智者了達其性無二，無二之性，即是佛性。⁶⁴

陽明在答陸原靜，亦答：

不思善，不思惡時認本來面目⁶⁵，此佛氏為未識本來面目者設此方便。本來面目即吾聖門所謂良知，……隨物而格，是致知之功，及佛氏之常惺惺⁶⁶，亦是常存他本來面目耳。⁶⁷

而陽明攻擊佛教說：

但佛氏有個自私自利知心，所以便有不同耳，今欲善惡不思，而心之良知清淨自在，此便有自私自利，將

迎意必之心，所以有不思善、不思惡時用致知之功，則已涉於思善之患。⁶⁸

此時陸原靜言：

今澄欲求寧靜，愈不寧靜，欲念無生，則念愈生，如之何而能使此心前念易滅，後念不生，良知獨顯，而與造物者遊乎？而陽明答曰：「欲求寧靜，欲念無生，此正是自私自利，將迎意必之病，是以念愈生而愈不寧靜，良知只是一個良知而善惡自辨，更有何善何惡可思？良知之體，本自寧靜，今卻又添一個寧靜。本自生生，今卻又添一個欲無生，非獨聖門致知之功不如此，雖佛氏之學亦未如此將迎意必也，只是一念良知，微頭微尾無始無終，即是前念不滅，後念不生，是佛氏所謂斷滅種性⁶⁹入於槁木死灰⁷⁰之謂矣。」⁷¹

文中「微頭微尾，無始無終即是前念不滅，後念不生」，陳榮捷引但衡今言：

此意思是神會（670-762）所謂佛性，惠能（638-713）所謂把茅蓋頭⁷²，猶是知解宗門面語。⁷³

柳存仁認為

陽明所答前念不滅，後念不生，看似與佛家所謂不生不滅相同，但佛家的不生不滅並非指修養之事，而陸澄所問「前念易滅，後念不生」是一種哲學上的寧靜境界，陽明並未回答陸澄所問，而只是強辯。⁷⁴

筆者以為修持中所謂「前念易滅，後念不生」所追求的一種境界，僅是一種感覺中的心情清淨的境界，如《大智度論》所言般若三昧⁷⁵。如云：

佛以般若為母，般若三昧為父，三昧能攝持亂心，令智慧得成，而不能觀諸法實相。⁷⁶

所以有滅者，即：

如所言，諸法實相，無有滅者，有人憶想分別，取諸法相，壞實法相，用二法說，是故有滅實法相中，無有滅也。⁷⁷

然此與前境不同的實法相，其境界甚高，如云：

畢竟空如虛空，常不生不滅，不垢不淨。⁷⁸

也就是如云：

無生名為涅槃，以涅槃不生不滅故，涅槃者末後，究竟不能更生。⁷⁹

所謂大乘菩薩不入涅槃，就是不入此境。上述陸原靜所問「前念易滅，後念不生」與陽明所答「前念不滅，後念不生」顯然有別。陽明云：「本自生生，今卻又添一個欲無生」所指的就是實相法，而「前念不滅，後念不生」即佛教的空生滅相，然而陸原靜的問題「前念易滅，後念不生」就如同去除貪瞋癡三毒之念的有關修養功夫，尚不觸及佛性的本體論，故兩者是有區別的。陽明在《傳習錄》中曾言：知來本無知，覺來本無覺，然不知則遂淪埋。⁸⁰

引文中的「淪埋」如同陽明所言：「佛氏所謂斷滅種性，入於槁木死灰之謂矣」。假若王陽明的心學重在不思善不思惡，認本來面目，則一剎那的斷滅種性，正是本來面目的我空法空的境界，然而佛教或儒家了悟此意境，並不提倡斷滅種性，陽明想借用佛教的意境來莊嚴儒門，此點也可在嚴灘問答⁸²中得知，如云：

汝中（王龍溪）學佛家實相幻相之說⁸³，先生曰：「

有心俱是實，無心俱是幻；無心俱是實，有心俱是幻」。汝中曰：「有心俱是實，無心俱是幻是本體上說功夫，無心俱是實，有心俱是幻是功夫上說本體」先生然其言，洪于是時尚未了達，數年用功，始信功夫本體合一，但先生是時因問偶談，若吾儒指點人處，不必借此立言耳。⁸⁴

佛教所說的實相是一切法因緣而生是故「性空」，而客觀的世界都是「幻相」。如《金剛經》說：

一切有為法如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。⁸⁶

陽明借用實相說本體，而幻相說功夫，但是這種說法很難讓一般人理解；所以教誡弟子不要借此立言。那麼何者是正確的言論則不可不辨別？概第一句前有心無心是指無自私心。言有「本心」即無「私心」，故有心、無心皆實，而有「私心」則無「本心」，有心、無心皆幻。說本體容易落入「無」一邊，故說「無心俱是幻」；而說功夫，則容易落入「有」一邊，故說「有心俱是幻」。其實佛教的觀點「實相」是空，而幻相是有或稱為色。《心經》說：

色不異空，空不異色，色即是空，空即是色。⁸⁷

空與色是一體兩面，無分別的。有此基本認識論，就能理解實相與幻相，也是一體兩面，無分別的。

註釋

61. 王守仁，前揭書，頁26。

62. 同上注。

63. 同上注，頁85。

64. 《六祖壇經》T.48, 349c25-28。

65. 「不思善不思惡」句出《六祖壇經·行由品》：「惠能遂出，盤坐石上，惠明作禮云：『望行者爲我說法』。惠能云：『汝即爲法而來，可屏息緣，勿生一念，吾爲汝說。』明良久，惠能云：『不思善不思惡，正與麼時，那個是明上座本來面目』，惠明言下大悟」（T.48, 349b54-26）。實際上這是概括一切思維活動的相對概念，這時刻那一個才是你的本來面目，就是後來禪宗「參話頭」的由來。

66. 常惺惺 惺：靜中不昧，惺惺：了慧。語出《明覺禪師語錄》卷三：「玄沙問僧：近離甚處？云：瑞崖。沙云：瑞崖何

言句？僧云：常換主人翁，自云諸惺惺者，他後莫受人瞞」（《大正藏》T.47, 690c3-5）。

67. 王守仁，前揭書，頁58。

68. 同上注。

69. 斷滅種性 意爲使心靈處於死寂狀態，其後果是不能悟入唯識 語出《成唯識論》卷九：何謂大乘二種種性？一、本

性住種性 謂無始來依附本識法爾所得無漏法因；二、習所成種性 謂聞法界等流法已，聞所成等薰習所成。要具大乘

此二種性，方能漸次悟入唯識（《大正藏》T.31, 48b6-11）。而「斷滅見」是說諸法因果各別，故非爲常，因果相續故非爲斷，撥無此因果相續之理謂之斷滅之見，即斷見。

70. 槁木死灰 出《莊子·齊物論第二》云：「何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎」？

71. 王守仁，前揭書，頁58-59。

72. 《六祖壇經頓漸品第八》云：「吾有一物無頭無尾，無名無字，無背無面。諸人還識否」。神會出，曰：「是諸佛之本原，神會之佛性」。師曰：「向汝道無名無字，汝便喚作本

源佛性。汝回去有把茅蓋頭，也只成知解宗徒」。(T.48, 355b29-c4)意思是此物原無名字，汝卻稱本源佛性。日後你若有茅蓬存身，不再精進修持，僅能是一位咬文嚼字，偏重知解末節者。

73. 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，頁 229。

74. 柳存仁，前揭書，頁 903-904。

75. 般舟三昧 又叫佛立三昧，即行者於九十日不間斷，常念阿彌陀佛，不休息，則諸佛隨即現前。

76. 〈大智度論〉卷 34，T.25, 314a22-25。

77. 同上注，頁 313a15-17。

78. 同上注，頁 292b24。

79. 同上注，頁 303a20-21。

80. 然不知則遂淪埋「良知」人人本具，「致知」亦為古仙人道。然而若不去知覺，則在不知不覺的狀態下，「良知」就隨時會被淪陷埋設掉。

81. 王守仁，前揭書，頁 82。

82. 嚴灘問答 西漢末年嚴光（子陵）隱居浙江桐廬縣富春江邊的富春山，後人稱此處為嚴子陵釣台、嚴灘、子陵灘。此條傳習錄記嘉靖六年（1527）與王汝中（畿）、錢德洪之間的問答，史稱「嚴灘問答」。

83. 實相幻相：佛教名詞，實相是指宇宙萬物的實體或本質。即所謂的佛性是永恆不變的，而幻相則是指宇宙萬物所呈現的表象，現象是虛幻不實的。

84. 洪于是時尚未了達……不必借此立言耳 此段是錢德洪所追加的。他說「數年用功，始信功夫本體合一」。表示從天泉證道到嚴灘問答，本體與功夫是核心問題，他相信兩者應當合一，可見其所加此段的重要性。

85. 王守仁，前揭書，頁 101。

86. 〈金剛經〉T.8, 757a7-8。

87. 〈心經〉T.8, 848c7-8。

（待續）

泉州開元寺的寺宇建築與佛塔文化

——閩南佛剎參禮之二（五）

·黃朝和

前述十二幅外，西南及東南龕側的四幅浮雕是天龍八部衆中的四部衆神祇天衆、龍衆、摩睺羅迦及阿修羅。西南龕右幅的天界（衆）神祇其身形面貌與人無異，頭戴寶冠，眉宇間英氣流露，身穿武士甲冑，下襪鐵葉裙，雙手掌交疊腹前，扶握出鞘劍尖朝下的寶劍，袍裙前的繫帶與劍身交會掩映，腳穿戰靴，袍袖後的衿帶飄揚於肩首之後，雕像莊嚴典麗似如人間武功蓋世的豪傑，完全展露宋代匠師的雕刀功夫。

印度佛教攝化原有宗教信仰的諸神，歸併整合爲八大類的護法神，即所謂的天龍八部、龍神八部、八部衆，含括天、龍、夜叉、乾闥婆（聞香爲食，擅演樂）、阿修羅、迦樓羅（金翅鳥）、緊那羅（非人、歌人）、摩睺羅伽（大蟒神），這八衆異類都皈化於佛的智德，成爲佛眷屬，住於諸佛弘化的國土

，而以天衆及龍衆爲上首。西南龕左幅雕像即是龍衆，中、印都是四五千年歷史的古老國度，漢文佛典翻譯中的龍，在古印度宗教與神話的流傳中卻是蛇形態的蛇神。匠師在八部衆中，如何來顯示龍衆的形象與眸顏？武士神將身姿眸顏與人相同，頂戴高冠，方形國字臉，雙手合十與身體同樣略爲斜角向左置於胸前，衣袍、靴子與天衆概似；蛇首自下襪身後向右伸出，藉著右前的蟒爪攀附在其右腿袍前，蟒尾與後爪略伸出於下襪左邊。鎮國塔的工匠配合建塔主事和尚的思維，將右幅的天衆浮雕刻繪的與人同模樣，其莊嚴精緻度甚至更超越。左幅龍衆的形貌也與人無異，唯透過攀附在主角身後的蛇首來表現天龍八部衆的龍衆背景。這是中、印古老文化圖騰的似同而異處，頗爲考測看衆參客的眼力。

那麼，泉州的唐山匠師如何呈現大蟒神摩睺羅伽的身形面貌？東南龕側右幅人身端莊扮飾及人臉眸容威凜莊嚴的神將即是摩睺羅伽王。宋代的工匠雕藝精湛，浮雕的龍衆主體藉由人的眸顏與身形顯現，頭戴出征將帥盔冠的大蟒族領袖，盔冠斜後上方飄揚一綹如馬尾的髮束，右手掌指握持巨弓，左手掌指拈著右臂揚起的衿帶，戰袍飄揚的衿帶也自兩袖環繞至盔首後上方；戰袍鐵葉裙下擺前，自腰帶繫掛的結帶彷彿隨風飄盪，就連戰靴兩旁都散逸英氣；腰際右側伸出龍鱗片狀的龍尾及龍爪，腰際左下方伸出龍首回眸輕附於神將下擺，一隻前爪向前伸展轉彎輕附於左下擺。《華嚴經·世主妙嚴品》云：「復有無量摩睺羅伽王，所謂：善慧摩睺羅伽王、清淨威音摩睺羅伽王、勝慧莊嚴髻摩睺羅伽王、妙目主摩睺羅伽王、如燈幢爲衆所歸摩睺羅伽王、最勝光明幢摩睺羅伽王、師子臆摩睺羅伽王、衆妙莊嚴音摩睺羅伽王、須彌堅固摩睺羅伽王、可愛樂光明摩睺羅伽王……如是等而爲上首，其數無量，皆勤修習廣大方便，令諸衆生永割癡網。」¹⁰ 在筆者的印象中，這幅雕藝高超卓越的英豪將帥像彷彿看見宋代抗金名將岳飛的英姿神態

；不過，具足拉弓三百斤以上臂力的岳將軍傳說中是大鵬鳥轉世。《維摩經略疏》卷二云：「摩睺羅伽，此是蟒神，亦云地龍，無足腹行神，即世間廟神，受人酒肉悉入蟒腹。」唐山匠師在這幅大蟒神摩睺羅伽王雕像中，藉由雕像主角身後攀附的龍頭龍尾來表現浮雕主角的身分背景，以華夏龍圖騰龍首、龍足及爪來象徵古印度八部衆的大蟒神，這更考驗參禮觀覽者的眼力及想像力，尤其是生長在漢文化的薰習歷程者。摩睺羅伽也是孰悉通曉音韻的樂神，從雕像右手持握的弓弦來觀測其意象，或可解讀爲撥弦揚音，神韻嫵繞的弦歌不輟意涵，而非射手的拉弓射箭。

左幅雕像最爲獨特傳奇，也最吸掇參禮遊客眼目。三頭六臂現極度忿怒相的阿修羅，正面頭頂戴著烈火燃燒的火焰帽，上雙手臂彎成九十度舉於左右肩上方，左手掌托著球狀般放射光明的太陽，右手掌托著搗兔的月亮；正面臉橫眉怒目重瞳直瞪，嘴巴微張，嘴角各露現暴牙；正臉旁側另兩顆頭的臉龐同樣張開雙眸瞪向前方，各次層雙臂下垂，小臂內彎九十度角，兩手合掌於胸前；底層雙臂下伸，右手握著出鞘的寶劍，劍尖

指向左下襠端，左手掌結印指地；上身披搭無袖短袍，坦露胸脯，頸掛瓔珞垂飾，鐲釧束臂，腳踝套環，赤腳著地；從胸脯及臂膀的筋絡與肌肉浮凸，更刻露阿修羅衆儼然神通武藝高強的戰神，膽魄驚人而武勇無懼地向帝釋天及日月諸天拼鬥挑戰的勇猛氣勢。從浮雕可知阿修羅衆或阿修羅王生性好鬥的性格特徵，〈長阿含經〉卷二十一：「佛告比丘：『昔者，諸天復與阿須倫共鬪。時，阿須倫勝，諸天不如。』……佛告比丘：『昔者，阿須倫自生念言：「我有大威德，神力不少，而忉利天、日月諸天常在虛空，於我頂上遊行自在，今我寧可取彼日月以爲耳璫，自在遊行耶？」』」阿須倫即阿修羅，這段敘述可知曉浮雕中，阿修羅雙手托持日、月之典故因緣，耳璫即耳墜、耳環之類的耳飾。可知印度古老宗教的想像力比中土的神話傳說還豐富，在阿修羅的話語中，日、月也是梵宇中的諸天之列，而唐山工藝匠師的功夫更爲精湛，匠師不藉光芒及眉彎區別顯示日月，而是透過浮雕圓珠內的金鳥（雞鳴）與玉兔，直接將日月的形意象表現在阿修羅的雙掌上。

二、三重的高僧、善知識大德就流露佛教流行的歷史脈絡

；如最早來華弘法的印度僧竺法蘭與攝摩騰，西行天竺參法取經的法顯與玄奘，中國佛教大乘教派的開宗祖師，中唐時期隱修於天台山國清寺及山上巖洞的拾得僧與顛狂隱士寒山等。依西塔的石刻記載，清康熙五十八年（1719年）曾經重新雕塑東西塔浮雕二十一尊。經王寒楓先生等專家學者比對推斷，東塔第二重的五代後梁高僧布袋和尚，中土盛傳是彌勒佛或彌勒菩薩的應化身，及第三重的慶友尊者（降龍羅漢）都曾重新雕琢；東塔的外壁浮雕最大幅尺寸爲兩公尺高一點二公尺橫寬，最小爲一點五公尺高，零點六公尺寬。

東塔第二重的浮雕爲聲聞乘成道的羅漢、尊者及高僧大士，頭部外圍幾乎都環繞放射一面圓光；如杖挑隻履的達摩與捨身剃度手持卷帙的梁武帝蕭衍，護持佛教佛學佛法三度剃髮捨身同泰寺的蕭衍，在此法乘被推崇視爲羅漢；與蕭衍會晤不契機的達摩一葦渡江隱居嵩山壁觀九年，在禪宗尚未創衍興盛成爲開宗祖師前，亦被歸類爲阿羅漢果乘。我國佛教的流傳過程中，菩薩較羅漢爲信衆所知悉，或因我國佛教界大抵將羅漢境界視爲小乘佛教修行證果的果位。學者劉淑芬專研羅漢領域，

將羅漢歸爲「聖僧」之屬，認爲佛門的佛、法、僧三寶之中，僧寶肩負傳法的任務，並判分僧寶概分凡僧與聖僧，凡僧係指世間出家修道傳法之人，聖僧則係修行證果、住世行化的聖者；佛涅槃後，囑咐聖僧護持佛法，聖僧遂在世人信仰受到尊崇；從東晉開展的聖僧信仰，直到宋代仍然普遍存在，唐代晚期是羅漢信仰萌芽的階段，五代則是發展的一個重要時期，迄宋而盛行。羅漢信仰主要是供養十六羅漢、十八羅漢和五百羅漢。¹¹從這流衍歷程來認識聖僧級別的羅漢可能較貼近而切合實際。

二重東北龕右幅杖挑隻履西歸的禪宗達摩祖師眸容垂睫堅毅，肩項首後有圓光環繞。左幅爲剃度捨身出家於同泰寺的梁武帝。

南門側浮雕右幅爲伏虎羅漢，羅漢左手輕撫臥臥身旁的老虎，項首後圓光閃熠；伏虎羅漢在南宋的佛史背景，一般認爲指謂中唐禪宗的華林禪師，因爲華林的山林道場有虎爲伴，經當時的觀察使裴休居士的認證。泉州開元寺的石塔浮雕改建於南宋，兩宋是禪宗興盛的高峰，以是之故，第二重塔雕的伏虎

主角刻繪的高僧是唐代的華林禪師，華林是百丈懷海的師弟。關注禪宗史者或然知曉，百丈禪師有意離開江西奉新的百丈山前往湖南寧鄉的大滙山再另開山弘法，正巧通曉地理及命緣的司馬頭陀從湖南來參禮百丈，百丈乃徵詢司馬的意見；司馬陳述認爲大滙山是可以會聚一千五百人參修的道場，卻非百丈和尚所適宜；百丈遂請司馬辨識會下何僧堪擔此重任？先後推喚首座華林及典座靈祐，司馬對於先出現的百丈會下第一座搖頭認爲不可；而當百丈再傳喚香積寮的主廚靈祐一出現，司馬即認定是開闢住持大滙山的山主。百丈最終派遣靈祐前往寧鄉的大滙山開山。《景德傳燈錄》卷九云：「時司馬頭陀自湖南來，百丈謂之曰：『老僧欲往滙山可乎？』司馬頭陀參禪外，蘊人倫之鑒，兼窮地理，諸方剋院多取決焉。」對云：『滙山奇絕可聚千五百衆，然非和尚所住。百丈云：『何也？』對云：『和尚是骨人，彼是肉山，設居之徒不盈千。』百丈云：『吾衆中莫有人住得否？』對云：『待歷觀之。』百丈乃令侍者喚第一坐來（即華林和尚也）問云：『此人如何？』頭陀令警欬一聲行數步。對云：『此人不可。』又令喚典坐來（即祐師也）

頭陀云：「此正是瀉山主也。」百丈是夜召師入室。囑云：「吾化緣在此，瀉山勝境汝當居之，嗣續吾宗，廣度後學。」時華林聞之曰：「某甲忝居上首，祐公何得住持？」百丈云：「若能對衆下得一語出格當與住持。」即指淨瓶問云：「不得喚作淨瓶，汝喚作什麼？」華林云：「不可喚作木樛也。」百丈不肯，乃問師，師踢倒淨瓶。百丈笑云：「第一坐輪卻山子也。」遂遣師往瀉山。¹²瀉山靈祐後來在湖南潭周寧鄉縣的大瀉山開展出千五百僧衆聚參的大叢林，首座華林善覺雖未獲百丈與司馬的青睞，未能前往寧鄉開山，但依禪史的記載，華林覺禪師是位揚錫山林，不僅不畏懼動物猛獸，還是一位馴虎與虎和諧相處共同生活的高僧。《景德傳燈錄》卷八云：「潭州華林善覺禪師。常持錫夜出林麓間，七步一振錫一稱觀音名號。夾山善會造庵問曰：『遠聞和尚念觀音是否？』師曰：『然。』夾山曰：『騎卻頭如何？』師曰：『出頭從汝騎，不出頭騎什麼？』僧參方展坐具，師曰：『緩緩。』僧曰：『和尚見什麼？』師曰：『可惜許磕破鐘樓。』其僧從此悟入。一日觀察使裴休訪之，問曰：『師還有侍者否？』師曰：『有一兩箇。』裴曰：『在什麼處？』師乃喚：『大空小空。』時二虎自庵後而出。裴觀之驚悸。師語二虎曰：『有客且去。二虎哮吼而去。』裴問曰：『師作何行業感得如斯。』師乃良久曰。會麼。曰不會。師曰。山僧常念觀音。」¹³裴休當時任職湖南觀察使，在禪宗的居士中，是與龐蘊並稱的巨擘，後來官拜宰相。從這段禪史燈錄可知東塔的第二重浮屠為何選擇華林禪師為伏虎尊者。

左幅同樣有圓光閃熠於頂首後的高僧法相，僧人雙手垂放交疊於胸腹前，右手掌握著佛塵，左腳旁狀似獅子的配角踞立仰首；以此可判識此浮屠像為唐代的華嚴宗三祖（實際的開祖）法藏賢首大師（643-712）。《宋高僧傳》卷五《法藏傳》：「昔者燉煌杜順傳華嚴法界觀，與弟子智儼講授此晉譯之本，智儼付藏，藏為則天講《新華嚴經》。至天帝網義十重玄門海印三昧門，六相和合義門普眼境界門；此諸義章皆是華嚴總別義網，帝於此茫然未決，藏乃指鎮殿金獅子為喻，因撰義門，徑捷易解，號《金獅子章》，列十門總別之相，帝遂開悟其旨。」¹⁴法藏弘講《華嚴經》時，皇后武則天稱帝，國號周，故

而傳記指謂的帝是則天帝。東塔二層的浮雕略以配飾的金獅子座來辨識法藏。

東南龕側兩幅寒山、拾得浮雕，因為史傳的癡狂散聖形象，在二層塔身的浮雕較易辨識。左幅的寒山雕像頂上散髮垂披，並非修行僧的樣貌。右幅的拾得頭頂結繫兩團髮髻，左手拿著一節竹筒；在僧傳及文學史的傳述中，天台山國清寺僧拾得

經常收集齋堂餘飯剩菜在筒子裡，等待寒山子從幾十里遠的巖

洞下來時供其果腹。筆者往昔探研寒山拾得詩之時，文學界的看法多傾向寒山子可能是科舉場不得志而遁隱天台山巖洞的隱

士；佛教界則多以為是國清寺僧而經常潛隱於更高遠的寒巖者；迄今無確鑿證據。國清寺豐干禪師與寒山、拾得合稱國清

三隱，外界與教界流傳豐干是阿彌陀佛與文殊、普賢菩薩的應化身，又稱天台三散聖。此外，教界也流傳豐干禪師伏虎馴虎

的記錄，寒山以寒巖清貧隱士的背景轉轉為瘋癲而遊戲天台山

，甚至是文殊菩薩的化身；筆者以為主要是受到流傳的三百餘首寒山詩所影響，因為這些沒有署題的詩作既流露超塵脫俗的

山居隱逸境界，又諸多諷刺人世困陷於名利情百態的作品。拾

得的詩作雖然較少，其啓示性概同於寒山詩；豐干在天台山野遇見被遺棄的拾得時，拾得僅十歲，豐乾將拾得帶回國清寺剃度為沙彌；匠師雕刻拾得造型時，結雙髻於頂上或為呈現其清純模樣，但容顏與袈裟結繫吉祥帶仍為成人比丘僧的相貌，左手握持卷帙，露出清純天真的笑靨。

註釋

10. 唐·實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十卷，頁4上。

11. 參劉淑芬：《宋代的羅漢信仰及其儀式——從大德寺宋本「五百羅漢圖」說起》，《中央研究院歷史語言研究所集刊》

第八十六本第四分，2015年12月。

12. 宋·道原：《景德傳燈錄》卷九，《大正藏》第五十一卷史傳部，頁264。

13. 同上註書，頁261下。

14. 宋·贊寧：《宋高僧傳》，《大正藏》第五十卷史傳部，頁732上。

（待續）

道場以無事為興盛（十五）

• 何世亮

二十、身心脫落

蒙山德異禪師在「禪關策進」中，敘述了一個自己參禪經驗的故事。

某年二十知有此事（參禪求悟），至三十二，請益十七、八員長老，問他做工夫，都無端的。後參峽山長老，教看「無」字：「十二時中，要惺惺如貓捕鼠，如雞抱卵，無令間斷，未透徹時，如鼠咬棺材，如此做去，不可移易，定有發明（開悟）時節。」

於是晝夜孜孜體究，經十八日，吃茶次，忽會得「世尊拈花，迦葉微笑」的公案，內心不勝歡喜，求決三、四員長老，俱

無一語，或教「只以海印三昧一印印定，餘俱莫管。」便信此說。

過了二載，景定五年六月，在四川重慶患痢，晝夜百次，危劇瀕死，全不得力，海印三昧也用不得，從前解會的也用不得，有口說不得，有身動不得，有死而已，業緣境界，俱時現前，怕怖惶惶，衆苦交逼。

遂強作主宰，分付後事，高著蒲團，徐起坐定，默祈三寶龍天，悔過從前諸不善業，「若大限當盡，願承般若力，正念托生，早早出家，若得病癒，便棄俗為僧，早得悟明，廣度後學。」

作此願已，提個「無」字，回光自看，未久之間，臟腑三、四動，只不管他，良久，眼波不動，又良久，不見有身，只話頭不絕，至晚方起，病退一半，復坐至三更四點，諸病盡退，身心輕安。

八月，至江陵落髮爲僧，一年，起單行腳，途中炊飯，悟得工夫須是一氣做成，不可斷續。

到黃龍歸堂，第一次睡魔來時，就座抖擻精神，輕輕敵退。第二次亦如是退，第三次睡魔重至時，下地禮拜消遣，再上蒲團，規式已定，便趁此時打併睡魔。初用枕短睡，後用臂，後不放倒身，過二、三夜，日夜皆倦，腳下浮逼逼地，忽然眼前如黑雲開，自身如新出浴一般輕快。

心下疑團愈盛，不著用力，綿綿現前，一切聲色、五欲、八風，皆入不得，清淨，如銀碗盛雪相似，如秋空氣肅相似，卻思：「工夫雖好，無可抉擇。」

起單入浙，在路辛苦，工夫退失，至承天寺孤蟾和尚處歸堂，自誓：「未得悟明，斷不起單。」月餘，工夫復舊，其時偏身生瘡，亦不顧，捨命趁逐工夫，自然得力，又做得病中工

夫。

因赴齋出門，提話頭而行，不覺過齋家，又做得動中工夫，到此卻似透水月華，急灘之上，亂波之中，觸不散，蕩不失，活潑潑地！

三月初六日，坐中正舉「無」字，首座入堂燒香，打翻香盒作聲，忽然因地一聲，識得自己，捉敗趙州，遂頌云：「沒興路頭窮，踏翻波是水，超群老趙州，面目只如此！」

秋間，臨安見雪巖、退耕、石帆、虛舟諸大老，舟勸往皖山，山問：「光明寂照徧河沙，豈不是張拙秀才語？」某開口，山便喝出，自此，行坐飲食皆無意思。

經六個月，次年春，因出城回，上石梯子，忽然胸次疑礙冰釋，不知有身在路上行，乃見山，山又問前語，某便掀倒禪床，卻將從前數則極困難公案一一曉了。

諸仁者，參禪大須仔細，山僧若不得重慶一病，幾乎虛度，要緊在遇正知見人，所以，古人朝參暮請，抉擇身心，孜孜切切究明此事。

修禪的方式到底要精進修行呢？還是採取自然而然的態度

，每個禪師的說法都不太一樣。佛陀曾經說過，琴弦調得太緊的時候會斷掉，調得過鬆的時候又奏不出聲音，唯有鬆緊適中，琴弦才能彈出美妙的音樂。

也就是說，有為法與無為法要運用得宜，合乎中道，才能達到美好的效果，其分寸則看個人的靈活運用了。

美國的禪師傑克·康非爾德說：「本書提到了兩種不同的修行態度，大部份的禪修都採用其中的一種。」

要精進不懈以獲致禪定和開悟，生而為人且能聽聞佛法是很幸運的，不要錯過此難得的機會，因此要精勤用功，這是一種態度。

第二種態度是，修行本無所得，亦無所求，你愈努力地想求開悟，智慧反而不能生起，因為智慧不會從欲望中產生，單純地存在著，放下，觀照，順其自然，就在眼前，就在當下，一切本自現前。

領悟力將隨著禪修而深刻，它使我們開始體驗到，在生死輪迴中各種差別表現底下的統一性，心一旦寂靜了，內在經驗

開發了，那些看來相互矛盾，似是而非的理論也變得可以理解 and 接受，設法求得開悟和單純地安住當下同樣能到達目的，只是各自以不同的形式來展現如何修行，就某一方面來看，我們可以說智慧是由禪定和內觀產生的，相同地，我們也可以說，智慧是心的自然狀態，當我們捨離蒙蔽我們的習氣、欲望、散亂等，智慧就自然產生了。

選擇那一種修行法在於個人的根器和業力，對某些人而言，嚴格的師父和嚴厲的規條是適合的，通當這種方法正好對他們內在訓練的缺乏有平衡的作用，而對其他的人，尤其那些以目的為導向的人，他們較傾向於成就的表現，這時修習放下，只是單純地禪坐和觀察，對他們慣性的精進追求同樣有平衡之功。

修行的本質無非要保持內心的平衡，用功或不用功，兩者皆可帶來平衡，最後，無論採用何種方法修行都要捨離，連放下的方法也要捨離。」

（待續）

如來成道記講述（八）

• 雲 庵

文：或鷺池，或鷺嶺、或海殿、或菴園。

一、鷺池，王舍城迦蘭陀竹林園有白鷺池。佛說第十六會般若經。金剛經第九會亦在鷺池說。

二、鷺嶺，即耆闍崛山，說法華及大般若等諸經處。

增一阿含四十八，大意謂，過去久遠，於賢劫中，有佛出。

1. 俱樓孫佛，此耆闍崛山，更有姓號。爾時羅閱城人民，上

此耆闍崛山中，須四日四夜，行乃徹頂。

2. 拘那含牟尼佛時。此耆闍崛山更有姓號。爾時羅閱城人，

欲上山頂，須三日三夜。

3. 迦葉如來時。此耆闍崛山更有姓號。時羅閱城人，欲上山

頂，須二日二夜。

4. 我釋迦文佛，此山名耆闍崛山，須與間即到此山頂。

5. 若彌勒如來出世，此山亦名耆闍崛山。

所以然者，諸佛神力咸使出此山在。大論三說：耆闍崛山，福德吉處，諸聖人喜住處。摩訶衍經，大多在耆闍崛山說，餘處說少。

智者大師拜見慧思禪師，禪師說，昔日靈山同聽法華，宿緣所追，今復來矣！

三、海殿，佛在難陀王宮吉祥摩尼寶藏大雲道場寶樓中說大雲輪請雨經。

四、菴園，園中多植菴摩羅果。佛說淨名等經。淨名經是在毘耶離城菴羅樹園說。

淨名經有二處四會。初會佛國品，二方便品方丈室初會。三問疾品以去方丈重會。四菩薩品以去菴園重會。

文：或獼猴池、或火龍窟。

一、獼猴池，近毘耶離城有獼猴池，池上有草精舍。佛在中入

不動三昧，度五百商人皆證阿羅漢果。時大眾問佛，耶輸陀羅比丘尼及五百商人往昔因緣等。大毘婆沙九十九云：一時佛住廣嚴城彌猴池側重閣講堂，時諸比丘以世尊鉢及自鉢皆置露處，有一彌猴下娑羅樹來趣鉢所，諸比丘競相驅逐。世尊止之。彌猴取鉢徐還上樹盛滿流蜜，安詳而下奉給世尊。以有蟲故，世尊不受。彌猴再取去蟲，還奉世尊。

二、火龍窟，西域記云：北印土城西有大洞窟，是瞿波龍王所居。其龍忽發惡心欲害王壞國。佛知乃運神足往彼，龍王見佛歡喜，惡心乃息。佛為說法，授不殺戒。因請留佛住此受供養。佛言吾將寂滅，今為汝留影。至吾滅後，汝惡心若起，當觀吾影。乃遣五百羅漢住此受汝供養作福田也。因茲國王城永無憂患。

西域記又云：玄奘往觀禮拜供養，佛影遠望，則金色炳耀，近則無視。

文：或住波羅奈，或居摩竭提，或依堅固林，或止樂音樹。

一、住波羅奈，古印度的十六大國之一，是將都城名作為國名稱謂。此城人民有錢，性子溫和，俗重強學，多信外道，少敬佛法。

世尊受梵王請，即趣波羅奈轉四諦法輪。法華云，昔於波羅奈初轉四諦法輪。佛世尊曾住波奈時，一日晨朝至城托鉢

，見一比丘坐一樹下，對所托鉢食起愛憎心。世尊對此比丘說，比丘！比丘！勿種苦因，此貪念會使你發出難聞臭味。比丘心念，世尊能知我心起惡貪念。起慚愧心，貪念止息。

二、摩竭提，即摩竭陀國，印度十六大國之一。佛陀一生多半在摩揭陀遊化說法。例如法華經、大寶積經、文殊師利授記會等都在耆闍崛山說。撰集百緣經摩竭陀國王舍城內迦蘭陀竹林說的，佛母孔雀明王經、佛說太子瑞應本起經、賢愚（善勝道場）等經亦然。

佛教史上的王舍城結集，華氏城結集，都在摩揭陀，因此摩揭陀是印度重要佛教聖地之一。

三、堅固林，即拘尸那城娑羅雙樹，譯堅固林。佛將臨滅時，最後在此說大般涅槃經。與十仙論辯，戰勝十仙外道，一一加入佛教僧團。最後弟子即須跋陀羅，佛為說八聖道義，得悟出家，得法眼淨。

佛所行讚五云：

爾時一切智 圓身師子顧 瞻彼鞞舍離 而說長辭偈
是吾之最後 遊此鞞舍離 往力士生地 當入於涅槃
漸次第遊行 至彼蒲加城 安住堅固林 教誡諸比丘
吾今以中夜 當入於涅槃

四、樂音樹，在毘耶離城，佛居樹下說「灌頂拔除生死得度經

」。講述藥師佛功德的經典，因此經末云該經又可稱為《藥師琉璃光佛本願功德經》。藥師懺儀禮佛中，即有一禮樂音樹下三萬六千菩薩，典出在此。

文：或海濱楞伽頂，或山際補陀巖，或迦蘭陀竹園。

一、海濱楞伽頂，山在南天竺海邊，梵云楞伽，華云不可往。唯得神通者可到。佛居彼說經，名入楞伽山經。大乘入楞伽經·羅婆那王勸請品：「一時佛住大海濱摩那耶山楞伽城中。」為諸比丘說此部經。

二、山際補陀巖，即補怛洛迦山。此云小白花。謂此山多生此花，香氣遠聞。是觀自在菩薩住處。佛在彼說十二面觀自在經。

華嚴願行觀門骨目卷一云，善財行至補怛洛迦山。菩薩名觀自在，語善財言，我已成就大悲行解脫法門。我住此門常在一一切諸如來所，普現一切衆生之前。各以一法攝之，以同類形而共居止。此文有似普門品的普門示現。

三、迦蘭陀竹園，迦蘭陀，譯為好音，西域禽名。此指迦蘭陀長者同頻婆娑羅王共同施立精舍，請佛衆住止。佛陀在此說撰集百緣經，雜阿含，山曜經，大方等大集經，佛說睺子經等。

根據釋迦譜記迦蘭竹園精舍因緣，大意謂，頻婆瓶沙王，

見世尊來到王舍城，起一念善意，當布施一園作僧伽藍，供佛安住。世尊對王言，汝以此園施佛及四方僧。何以故？若此園是佛所有，餘修行人則不能用。世尊已作六和敬模範。

文：或舍衛國金地。

舍衛國金地，即指憍薩羅國舍衛城。中印度境，國王波斯匿，其子琉璃王，阿含經等記載，公元前六世紀初勢力最強，征服鄰近迦尸及釋迦族的迦毗羅衛等小國，領有恒河中游到喜馬拉雅山南麓的廣大地區，是十六大國之一。首都舍衛城。公元前五世紀因為與恒河下游的摩揭陀國長期交戰而削弱，最終于公元前四世紀被摩揭陀國吞併。

佛陀在憍薩羅國舍衛城弘法因緣，其國有長者須達拏（華言善施），常賑恤孤貧。受國人敬重，同號給孤獨長者。因往王舍城護彌長者家為子求婦。見其家備設香花飲饌，來日請佛。須達拏本事外道，乍聞佛名，心寒毛豎。是夜便往禮佛聞法，即發先業，得正信心，便證初果。

遂請佛歸國，佛許之。及歸家覓勝地。惟祇陀太子林園高爽方廣，堪建精舍。往白太子，太子戲曰，若布金滿園，即我當賣。

須達拏喜曰，此園屬我矣。歸家，運金布地，八十頃由是買得。建立精舍。曰祇園今呼為金地金田者，即此事因緣。

佛陀在四十九年的弘揚佛法的歲月中有廿五年在此度過。

文：或應念而空現，或沒山而出宮。

佛住舍衛國時，波斯匿王及末利夫人，信法未久，共相謂言：勝鬘夫人是我之女，聰慧利根通敏易悟。若見佛者，必速解法，心得無疑。宜時遣信，發其道意。夫人白言，今正是時。王及夫人與勝鬘修書略讚如來功德。

勝鬘聞佛功德，歡喜頂受。說偈讚佛，願佛慈愍令我得見。作此念時，釋迦如來忽於空中現無比身。勝鬘見之，對佛說出十受三願，計十五章，名勝鬘師子吼一乘大方便方廣經。三願：第一大願，以此實願安隱無量無邊衆生，以此善根，於一切衆生，得正法智。

第二大願，我得正法智已，以無厭心爲衆生說法。

第三大願，我於攝受正法，捨身命財，護持正法。

又如佛從靈鷲山沒，忉利宮出（爲母說地藏經）。須彌山沒，炎魔宮出。天上人間說法自在。又云：未離兜率，已降王宮。王起樹王，而升忉利。以有神通輪故。

文：或說法假於六方。

優婆塞戒經一：佛在舍衛國祇樹林中阿那耶咤精舍。會中有長者子名曰善生。請問世尊，外道六師常演說法教衆生言，若能晨朝敬禮六方。則得增長生命與發財。何以故？

東方之土屬於帝釋，有供養者，釋提桓因則爲護助。

南方之土屬閻羅王，有供養者，彼閻羅王則爲護助。

西方之土屬婆樓那天，有供養者，彼婆樓那則爲護助。

北方之土屬拘毘羅天，有供養者，彼拘毘羅則爲護助。

下方之土屬於火天，有供養者，火天則爲護助。

上方之土屬於風天，有供養者，彼亦爲護助。

佛法之中也有如是六方耶？世尊順著外道六方，告訴善生，佛教法中亦有六方，此六方非彼六方，六波羅蜜是。

東方即是檀波羅蜜。

南方即是尸波羅蜜。

西方即是羼提波羅蜜。

北方即是毘離耶波羅蜜。

下方即是禪波羅蜜。

上方即是般若波羅蜜。

善生，是六方者屬衆生心，非如外道六師所說。若能日日供養，日日行六度行，即得長壽富貴。

六波羅蜜是修行功德要典，而萬行則是對六波羅蜜的實踐。貫徹完成，便能成佛。每種功德均能去除一種特定的業障。例如布施去慳貪，乃至智慧去愚癡。

（待續）

導報會務月份五〇一

(會訊第 477 期)

捐款芳名錄

(總計 肆萬捌仟陸佰元整)

叁仟元：蔡惠貞 劉鎮誠

貳仟元：林維明

壹仟陸佰元：陳清瑞

壹仟伍佰元：鍾文隆

壹仟元：蘇蕙珍 鄭桂嬪 陳美智 傅冠智

伍佰元：釋道益 安平 B B 彈芋圓達人

修欣打字行

江柏興 高淑惠 方宏鍊 陳文宗

李雪梨 蔡輝儒 孫寶潼 孫施麗貞

顏高龍 盧明宏 張炳煌 蔡春蓮

陳宋淑貞 陳永漢 吳燕靜

叁佰元：瑞展化工原料有限公司 楊施雪華

李宗仁 徐婉珣 徐淑媛 林世豐

韓立銘 韓慧玲 顏蓮蓉 邱治民

貳佰元：王建宗 林融唯 林敏惠 林柏勳

宋金良 宋沛玲 宋佩庭 宋孟霖

黃朝貴 陳其彬 吳沂葵 韓麗玲

侯鈴朱 侯舜嫻 蕭志哲 蕭伊欣

劉葉素梅 蘇美金 董宸姘 蕭依慧 阮陳豐子

壹佰元：王延銘 王昱絜 王建勳 王奕鈞

王建民 王怡靜 王人璋 王嘉言 王智美 王滿足 王惠民

王欽宸 王慶安 王陳春蓮 王明傳 王嘉榮 王筱晴 王家雄

方秀娟 李白彩娥 李淑珍 李眞業 李政穎 李璟萱

李王美枝 李銘華 李銘豐 李月資 朱讀來 林賢雲

林依薇 林愷玄 林永富 林昭賢 林芷嫻 許婷俞

許瑜璇 許富程 許一中 楊子磊 楊惠如 楊秋子

楊耀任 楊水和 楊黃和枝 黃怡禎 黃怡瑄 黃郁儒

黃秋南 黃淑玟 黃查查 黃晨澈 黃有穎 黃怡錦

110 年 5 月份收支明細表

收 入	上月結存	\$611,345	90
	本月收入	\$ 48,600	00
	收入總計	\$659,945	90
支 出	<u>教育文化支出</u>		
	福田雜誌第 419 期印刷費用	13,300	00
	福田雜誌封面 (4 期份)	13,600	00
	福田雜誌郵寄費用	3,162	00
	劃撥代金手續費	90	00
	供養法師 (他寺)	3,000	00
	<u>濟助支出</u>		
	葉 ○ 華	2,000	00
	劉 ○ 溫	2,000	00
	黃 ○ 煌	2,000	00
	許 ○ 和	2,000	00
	許 ○ 笑	2,000	00
	李 ○ 興	2,000	00
	陳 ○ 芳	2,000	00
	鄭 ○ 欽	2,000	00
	林 ○ 乾	2,000	00
	劉 ○ 陸	2,000	00
	陳 ○ 惠	2,000	00
	林 ○ 倉	2,000	00
	黃 ○ 健	2,000	00
出	支出總計	\$ 59,152	00
	本月合計	\$600,793	90
	收支比較	121.71 %	

壹佰元：黃奕愷

陳國華

陳紫雲

陳儀婷

陳儀嫻

陳儀潔

陳昱達

陳雪芙

陳曉晨

陳樹剛

陳素芳

陳美貞

陳金美

陳依伶

陳信志

吳幸娟

吳惠蘭

吳寶蓮

吳高阿綉

吳盈進

吳瑞章

柯乃羽

柯皓程

洪鳳珠

徐黃貴美

徐鈺銓

徐明汶

杜書武

杜光佑

杜進旺

郭榮欣

周惟翌

梁淑芬

梁淑慧

范阿培

范俊偉

范清標

江英嬌

何應甫

何應廷

何世孝

何佩菁

何睿丞

賴柔岑

廖新羽

邱昱誠

邱玟諭

邱徐日春

曾秀娥

曾寶妹

曾月里

曾晨婷

曾晨雅

曾博昌

張吳碧華

張靜芳

張文夏

劉孟琴

劉鶯嬌

劉育瑄

蔡玉美

蔡小燕

翁玲姬

顏愛娥

蘇渝

蘇燈福

蘇燈財

蘇桂美

萬世光

唐珮純

唐景星

唐陳瓊花

朱迦熾

葉珈汶

葉信麟

溫駿宇

詹宗霖

傅廷涵

傅廷捷

傅廷雯

韓怡君

韓立仁

葉蕉霞

韓孝宗

鄭有成就

鄭敬豪

侯燦榮

侯婉茹

侯婉茹

侯汶其

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

湛然寺福田功德會



5 月份救濟事蹟

1. 本月固定幫助戶：葉○華女士、劉○溫女士、黃○煌先生、許○和先生、許

○笑女士、李○興先生、陳○芳先生、鄭○欽先生、林○乾先生、劉○陞先

生、陳○惠女士、林○倉先生、黃○健先生，以上各貳仟元整。



1997年，三尼一俗在
斯里蘭卡與諸比丘合影

• 贈 閱 •

■ 中華民國一一〇
佛曆三〇四八 年六月十五日出版

■ 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88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