

福田



423

佛教月誌

●南投縣竹山明善寺住持長老尼，圓寂於7月25日（農曆六月十六日）。世壽87歲，僧66秋，戒臘62夏。出家後致力於佛法的傳播。

●台南市佛教會理事暨安平觀音亭主委吳高明居士往生於7月31日。8月14日舉行告別法會。因平時廣結人緣，是佛教的大護法。法會間四眾未受疫情影響，雲集於景行廳拈香送行。

●湛然寺已故第二代住持水月老和尚遷化十週年，於農曆八月十四至十六日舉行誦持普門品，並請湛江法師開示普門品大意。十六日上午並發放善款於永華里邊緣戶、孤獨老人等。

●農曆七月份，適逢疫情警戒降為二級。各寺院舉行七月孝道法會。

●中華佛教僧伽會、財團法人昆盧精舍捐贈壹千萬元給玄奘大學做為校務發展基金。



本期目錄



封面：壽字瓷念珠 大明攝

1. 佛教月誌
 2. 釋《法華經·普賢菩薩勸發品》——天台宗「法華三昧」行法之義或以神通力護法之義……智者大師等
 5. 唐代天台宗與禪宗之交涉及競秀(三)……明了
 9. 中國的法華經研究(二)……新田雅章著 依 觀譯
 14. 《楞伽經》的「內自証智境界」義理研討(一)……林維明
 19. 泉州開元寺的寺宇建築與佛塔文化——閩南佛刹參禮之二(八)……黃朝和
 22. 儒家之盡性至命與佛家之知因識果(一)……柯鴻章
 25. 尊重宗派思想是如法修學的基礎……釋湛江
 28. 道場以無事為興盛(六)……何世亮
 30. 秋思——緬懷水月長老遷化十週年……雲庵
 33. 一一〇年八月份會務報告
- 封底：已故水月老和尚上堂法雨

釋《法華經·普賢菩薩勸發品》—— 天台宗「法華三昧」行法之義或以神通力護法之義（三）

·智者大師等

（三）釋「誓願護」之結勸義

經文云：爾時普賢菩薩白佛言：世尊！於後五百歲濁惡世

中，其受持是經典者，我當守護，除其衰患，令得安隱，使無伺求，得其便者。若魔，若魔子……等惱人者，皆不得便。（同上，頁61上）。

1. 在《法華文句》中智者大師說：

（1）法華之正體，能行四法必得此解，名解為經。

（2）此結，其請正之問，若能運此解行傳與他人，他人得斯信解，成初依人，能得真解成第二第三第四依人，此結其請流通之問，此意不見浪作餘說耶。

（3）誓勸發文為二：一、護人，二、護法。護法為六：一、攘其外

難，初總攘其難，故言：使無伺求得其便者是也。次別攘其難

，舉十二非是也。（同上，頁148下）。

2. 在《法華玄贊》中窺基大師說：

（1）《大集經》月藏分說：佛滅度後初五百年，解脫堅固，第二五百年禪定堅固，第三五百年多聞堅固，第四五百年造塔寺等福德堅固，第五五百年鬪諍堅固。

（2）此有三釋：一云：今當第三五百年多聞堅固，依於大乘

正法一千年，正法之後故言後五百年；二云：今當第五五百年，此中所言後五百歲當最後故。依上二解，此前此後有受持經，雖非不護，此後時中人多弊惡，信者為難故須擁護；三云：世尊記別時分，一一種類各五百歲，皆名滅後後五百歲，於此諸時菩薩皆護。

（3）由擁護中，《十地論》說有三護法：一、護教法，書寫讀

誦爲他演說故，二護行法，思惟修習於修行時，有諸障礙攝受救濟故，三護證法，三佛菩提攝此證法，教化轉授故。即顯菩薩正法之時護此三法，猶有證故。像法之中護教行法更無證故，末法之後但護教法又無行故。

(4)若法華經行闍浮提下明經行於世，是普賢力；若有受持讀誦等下能行之者與普賢行合。文中初下品受持爲護，次是人若行下中品受持爲護，後世世尊若後世上品受持爲護。

(5)初標一切惡法惡人不得其便，後別明十二非人亦不得其便。(同上，頁852下—853上)。

(四)釋普賢菩薩之「教法」義

經文云：一行立讀誦此經：我爾時乘六牙白象王與大菩薩衆俱詣其所而自現身供養守護、安慰其心，亦爲供養法華經故。

二是人若坐思惟此經：爾時我復乘白象王現其人前。其人若於法華經有所忘失一句一偈，我當教之，與共讀誦，還令通利。爾時受持讀誦法華經者得見我身，其大歡喜，轉復精進以見我故，即得三昧及陀羅尼……

三一、心精進：若後世後五百歲，濁惡世中比丘比丘尼、……，求索者、受持者、讀誦者、書寫者，欲修習是法華經，於三七(二十一)日中應一心精進，滿三七日已，我當乘六牙白象，與無量菩薩而自圍繞，以一切衆生所喜見身，現其人前而爲

說法。示教利喜，亦復予其陀羅尼咒。得陀羅尼故，無有非人能破壞者，亦不爲女人之所惑亂。(同上，頁21上—中)。

1. 在《法華文句》中智者大師說：

(1)教其內法，凡三番教訓。初行立讀誦乘六牙白象安慰其心，次坐思惟，復乘六牙教示其經，與其三昧也。

(2)陀羅尼，旋假入空也，百千旋者，旋空出假也，方便者，二爲方便道得入中道第一義諦也。

(3)後三七一心精進，復乘六牙示教利喜說咒。(同上，頁148下)。

2. 在《法華義疏》中吉藏大師說：

(1)明讀誦法華故感普賢現來安慰人心及供養經法；思惟此經感普賢來授其文句令得總持之益；教其行法，釋成上感見之義。

(2)以讀法華經爲因故見普賢來，《智度論》云：有一比丘讀法華，有國王見一金色人乘白象來住其人前，立聽法華經也。

(3)乘六牙白象者又二：一、明菩薩儀則，二、欲以靈獸伏諸魔毒。《普賢觀經》云：六牙表六度，四足表四如意足，七支跏趺地，七覺支。經云：闍浮提人三障重故以智慧力化乘白象，其象六牙、七支跏趺地，於七支下生七蓮華。

(4)明思惟經時普賢來也。旋陀羅尼者，得此總持故知十方諸

佛菩薩所說皆能憶持也。

(5) 法音方便者，解諸佛一切方便門，如三乘之流也。

(6) 示其行法，依《普賢觀經》行五品：「三七日即見普賢來，二七七七日見，三一生得見，四二生得見，五三生得見。今但明上品人得見故三七日必見也。」

(7) 問：修何法耶？答：今依《普賢觀經》略明六法（見《法華三昧懺儀》，於此略）。（同上，頁632上—下）。

3. 在《法華玄贊》中窺基大師說：

(1) 受持爲護有四：「讀時爲護，二思時爲護，三忘者令憶，四見者增進。」

(2) 增進有三：「見而喜進，二得定，三得總持。」

(3) 法音方便者，說法之加行（與）智定。

(4) 《普賢觀經》行法（略）（同上，頁853上—中）。

（五）釋闡此「經益」義

經文云：佛說是《普賢勸發品》時，恒河沙等無量無邊菩薩，得百千萬億旋陀羅尼。三千大千世界微塵等諸菩薩，具普賢道。

佛說是經時，普賢等諸菩薩，舍利弗等諸聲聞及諸天龍，人非人等一切大會，皆大歡喜，受持佛語，作禮而去。（同上，頁61下）。

1. 在《法華文句》中智者大師說：

(1) 聞品益：（得）旋陀羅尼是初地位。具普賢道是十地位。

(2) 聞經益：大眾歡喜是也。此中云何猶稱聲聞，乃是經家存其本位耳。又經家稱其是大乘聲聞，以佛道「聲」令一切「聞」斯，斯義彌顯也。（同上，149上）。

2. 唐·窺基大師讀誦《法華經》利益曰：已採衆經要行理，略贊一乘眞法義。

片言契實施群生，願共速成無上果。（頁854）。

3. 唐·湛然尊者在釋《法華文句》讚持本經利益曰：

縱有立破爲樹圓乘，使同志者開佛知見。

終無偏黨而順臆度，冀諸覽者悉鑑愚誠。

一句染神咸資彼岸，思惟修習永作舟航。

隨喜見聞恒爲主伴，若取若捨經耳成緣。

或順或違終因斯脫，願解脫之日依報正報常宣妙經。

一刹一塵無非利物，唯願諸佛冥熏加被，一切菩薩密借

威靈，在在末說皆爲勸請，凡有說處親承供養，一句一偈增進菩提，一色一香永無退轉。（頁359下—360上，《法華文句記》。）

（2017.7.19.明了整理）

唐代天台宗與禪宗之交涉及競秀（三）

• 明了

③重釋《涅槃經》「常、無常」義理之禪法

A. 僧志徹，常覽《涅槃經》未曉常、無常義，乞和尚慈悲略爲解說，師曰：無常者，即佛性也。有常者即一切善惡諸法分別心也。（註：這裡「無常」有「空理」之意，故言佛性。）

僧曰：和尚所說大違經文。師曰：吾傳佛心印，安敢違於佛經？曰：經說，佛性是常，和尚卻言無常。善惡之法乃至菩提心皆是無常，和尚卻言是常，此即相違，令學人轉加疑惑。

師曰：《涅槃經》吾昔聽尼無盡藏讀誦一遍，便爲講說，無一字一義不合經文，乃至爲汝終無二說。僧曰：學人識量淺昧，願和尚委曲開示。

師曰：汝知否？佛性若常，更說什麼善惡諸法，乃至窮劫

無有一人發菩提心者，故吾說無常，正是佛說眞常之道也。

又一切諸法若無常者，即物物皆有自性，容受生死，而眞常性有不遍之處，故吾說常者，正是佛說眞無常義。

佛比爲凡夫外道執於邪常，諸二乘人於常計無常，共成八倒，故於涅槃了義教中，破彼偏見而顯說眞常、眞樂、眞我、眞淨。汝今依言背義，以斷滅無常及確定死常，而錯解佛之圓妙最後微言。志徹忽然大悟，說偈曰：

因守無常心，佛說有常性。

不知方便者，猶春池拾礫。

我今不施功，佛性而現前。

非師相授與，我亦無所得。（頁359上—中）。

黃朝和博士解說：

悟道偈說，因為我等求道者滯執於諸行無常之無常心，是以佛說涅槃為有常性；若不能透解破執入道之方便教示及法要，就仿如將春池裡拾掇的石礫當作寶玉。（註：佛以對治方法治療衆生病。）

如今不再落於法相對待之常與無常分別想，不僅頓見自性，連佛性也朗然現前；若非和尚之慈悲點撥授傳，我也無從體悟非常非無常之眞常妙道。

常與無常之方便說本在於應機之宜而豁顯中道之勝義，六祖之開示在對治與破執法相之迷障。是以六祖從其悟道偈印可其頓悟自覺聖智而「超乎經典佛說之實相法諦」，「汝今徹也，宜名志徹。」（頁80）。

B.僧志道，請益曰：學人自出家，覽《涅槃經》十載有餘，未明大意，願和尚垂誨。師曰：汝何處未明？曰：諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅為樂。於此疑惑。師曰：汝作麼生疑？曰：一切衆生皆有二身，謂色身、法身也。色身無常，有

生有滅。法身有常，無知無覺。《經》云：生滅滅已，寂滅為樂者，不審何身寂滅？何身受樂？若色身者，色身滅時，四大分散，全然是苦，苦不可言樂。若法身寂滅，即同草木瓦石，誰當受樂。

師曰：汝是釋子，何習外道斷常邪見，而議最上乘法，據汝所說，即色身外別有法身，離生滅求於寂滅。又推涅槃常樂，言有身受用，斯乃執悞生死，耽著世樂。

汝今當知，佛為一切迷人認五蘊和合為自體相，分別一切法為外塵相，好生惡死，念念遷流，不知夢幻虛假，枉受輪迴，以常樂涅槃翻為苦相，終日馳求。

佛愍此故，乃示涅槃眞樂，剎那無有生相，剎那無有滅相。更無生滅可滅，是則寂滅現前。當現前時亦無現前之量，乃謂常樂。此樂無有受者，亦無不受者，豈有一體五用之名？何況更言涅槃禁伏諸法令不生，斯乃謗佛毀法。（頁356下—357上）。

黃朝和博士說：

六祖認為志道是以佛子身分學習外道之斷常邪見，卻又擬議最上乘法，如此終難領會究竟涅槃之道諦。（頁82）。

六祖與廣州志道這樁法緣之後續發展值得留意。南陽慧忠國師接見南方來的參學者時，曾批評指責南方禪客舉揚「身是無常，性是常」，而謂：「彼云：『我此身中有一神性，此性能知痛癢。身壞之時神則出去，如舍被燒，舍主出去。舍無常，舍主常矣。』審如此者，邪正莫辨，孰爲是乎？吾比遊方，多見此色，近尤盛矣！……若以見聞覺知是佛性者，〈淨名〉不應云：法離見聞覺知。若行見聞覺知，是則見聞覺知，非求法也。」

趙飛鵬先生解析以爲：〈機緣品〉之外，通行本〈壇經〉中還有一些滲入「南方宗旨」的地方。如「外有五門，內有意門。心即是地，性即是王。性在王在，性去王無。性在身心存，性去身心壞。」〈疑問品〉：百物不思，念盡除卻。一念絕即死，別處受生。眞如自性起念，非眼耳鼻舌能念。眞如有性，所以起念；眞如若無，眼耳鼻舌聲，當時即壞。（頁84）。

六祖述偈，導之究竟涅槃之道諦，曰：

無上大涅槃，圓明常寂照。

凡愚謂之死，外道執爲斷。

諸求二乘人，目以爲無作。

盡屬情所計，六十二見本。

妄立虛假名，何爲眞實義。

惟有過量人，通達無取捨。

以知五蘊法，及以蘊中我。

外現衆色象，一一音聲相。

平等如夢幻，不起凡聖見。

不作涅槃解，二邊三際斷。

常應諸根用，而不起用想。

分別一切法，不起分別想。

劫火燒海底，風鼓山相擊。

眞常寂滅樂，涅槃相如是。

吾今彊言說，令汝捨邪見。

汝勿隨言解，許汝知少分。

志道聞偈大悟，踊躍作禮而退。（頁357上—中）。

黃朝和博士解說：

首偈「無上大涅槃，圓明常寂照。凡愚謂之死，外道執爲斷」，指出涅槃之真實義是圓滿和諧而朗明，寂靜而常照；世俗諸多凡庸愚昧者皆謂是死亡，外道則偏執以爲是斷滅。

次偈「諸求二乘人，目以爲無作。盡屬情所計，六十二見本」，揭示大小的佛道參學者，都以爲寂靜涅槃是不再有任何作爲；此不但是世俗凡情所較量之偏執，也是古代印度外道執持之六十二種舛誤漏見。

第三偈「妄立虛假名，何爲真實義。惟有過量人，通達無取捨」，指謂假名擬設之物象本非真實，惟有超越這些虛擬妄立之假象，才能通達不增不減，無生無滅之境界。

第四偈「以知五蘊法，及以蘊中我。外現衆色象，一一音聲相」，提示色受想行識五蘊與我見交會時，所顯現之各種聲、色現象。

第五偈「平等如夢幻，不起凡聖見。不作涅槃解，二邊三際斷」，指五蘊所現色、聲諸相平等，仿如夢幻而不受擺盪，也不會有凡夫與聖人之分別見；不任意作涅槃之會解，不落於有無之二分對立及過去、現在、未來之諸般情境。

第六偈「常應諸根用，而不起用想。分別一切法，不起分別想」之提示簡捷而精微，以眼、耳、鼻、舌、身、意六根爲應世之道用，但隨機應緣，不起道用之造作思維；禪智慧能分別一切法之異同，但不起分別想。

第七偈「劫火燒海底，風鼓山相擊。眞常寂滅樂，涅槃相如是」，透露儘管世間各種情境動盪不安，唯有寂滅之樂才是眞常永恒之終極境界，涅槃之實相即是如此。

最後一偈「吾今彊言說，令汝捨邪見。汝勿隨言解，許汝知少分」，提撕志道（僧）之所以勉強藉偈講這麼多，就是要提醒你立即捨棄邪見，切莫依言語去體會，若如此切入，必定可以領會幾分道諦之眞實義。（頁83-84）。

（待續）

中國的法華經研究(二)

新田雅章 著
依觀 譯

三、「方便」與「真實」——對於一乘與三乘的解釋

從上來所述看來，道生與慧觀等羅什門下學僧認為法華經是一部以有機的、總合的，次序性的方式理解佛陀的一切教說，對於方便與真實分別賦予意義，最後將一切導入於究極真實之境界（二一乘）的經典，此下將據對於方便與真實的關係，具體而言，將對於三乘與一乘的關係，法華經是如何揭示，以及彼等學僧是如何了解觀之。

慧觀與僧叡的解釋 首先就慧觀所見論之。如前文所述，對於此一問題，彼如此述說：「三乘別流，別流非真，則終期有會，會必同源故，其乘唯一」，進而又曰：「能令萬流合注，

三乘同往，同往之三會兒爲一，乘之始也」（大正五五，五七上），依此等說明可以判斷，慧觀並不認為方便的三乘與真實的一乘二者之間有所不同。所謂一乘，是指「唯一無上」的，「妙法」的，屏絕淺深（具有相對之意）的絕妙境界。就此立場而言，法華經以外的經典與其他經典所揭示的教說非妙，是顯的，只是會妙，但非絕對，只有「法華」才是真實。三乘所歸，只是一乘，趨往佛道的衆生接觸了法華經，才可得佛果。

其次，就僧叡的見解觀之。就結論而言，僧叡的見解稍異於慧觀，此下且就對於此一問題，彼之所述見之。

諸華之中，蓮華最勝，華尚未敷，名屈摩羅，敷而將落，名

迦摩羅。處中盛時，名分陀利。未敷喻二道，將落譬泥洹。榮曜獨足以喻斯典。（「法華經後序」《出三藏記集》

卷第八，大正五五，五七中）

首先應予以注意的是，同樣以「蓮華」譬喻「法華」與「二乘」等教法的態度。同時，將二乘喻為蓮華開花前的時期，將「法華」喻為花正怒放的時期，將「入涅槃時」的教法喻為花落時期，亦即在時間上，彼確立「二乘」「法華」與「入涅槃時」等教法先後關係的態度不能忽視。總合此等所見而言，二乘之教或「法華」之教，在性質上，並不是不同次元，「法華」之教並非意欲取代往昔所揭非真實的三乘而揭示真實一乘的教法。因此，對於僧叡而言，與其認為法華經是在否定其他經典之真實性，其意僅在於揭示真實，不如認為法華經是一部與其他經典有所關連，更且對於真實有較其他經典更完全說明的經典。僧叡對於法華經的處理，稍異於給予絕對位置的慧觀，是將此經視為與諸經相同次元的位置，是相對性的承認其所揭示教法之真理性。

道生的解釋 此項之最後將確認道生的見解。道生是如何理解方便與真實的關係？首先透過「方便品」的註釋，可以清楚了解彼對於「方便」的解釋。茲揭出彼所作說明如次：

昔晦迹三乘，群徒謂是，今欲顯乎一實。示以真正，以非

明是。故標方便目品。既指昔三乘為方便。所以一顯。茲處不言而自顯。若云一乘品者，理似可一，故言方便。乃表絕歎之致矣。（《法華經疏》卷上，卅續二乙，二三，

四，三九九右）

據此看來，所謂方便，是指「以非明是」，雖然如此，然彼並無區別「是」與「非」之意，「是」與「非」並非別立。「是」與「非」無別，「非」雖被否定，但同時又與「是」之立言有關，此處所說的「非」，換言之，所被否定的，是所謂非真實的，亦即是指「三乘」，另一方面，所說的「是」，換言之，所被肯定的，是指真實的，亦即是指一乘。如是，真實的一乘與不真的三乘並不是立於毫無關係的位置，並不是各自獨立，是透過否定而自然顯現的境界。依據前引的說明，至少可以如此理解。

如此的理解絕無差錯，此依道生對於經題——妙、法、蓮華、經——所作的解釋得以知之。茲揭出彼所作經題釋如次：

妙者，若論如來吐言陳教，何經非妙？此經偏言妙者，以昔權三之說非實，今云無三。斯則言當理愜，無昔虛偽，妙之謂耳。

法者，體無非法，真莫過焉。

蓮華者，嗟茲經也。然器象之妙，莫踰蓮華。蓮華之美，

榮在始敷。始敷之盛，則子盈於內。色香味足，謂之分陀利。無三之唱，事同之也。虛談既亡，眞言存焉。誠言既播，歸之一實，顯乎其中矣。（《法華經疏》卷上，已續

二乙，二三，四，三九七右）

首先，關於「妙」一語，意指取代往昔所揭非眞實之三乘，今之所說乃至眞實。其次的「法」一語，是指其體並無混合不眞，而是同於眞實。進而所說的「蓮華」，是就蓮華的花開與蓮子的關係而論述「三乘與一乘」以及「方便與眞實」。亦即蓮華開時，不只花容甚美，更且色、香、味充足的蓮子已盈於內，故以花開喻三乘雖只是方便，然與三乘無別。蓮子盈於內則喻顯一乘之眞實。

彼對於「經」一語的解釋，與此處所述無關，故省略之。從上來所述看來，尤其從「妙」與「蓮華」的解釋中，可以窺見先前所揭——道生對於方便與眞實之間的關係的觀點。取代往昔所揭的不眞之三乘，今所宣說的，是一乘眞實之教，此眞實之教被稱爲花開，亦即往昔不眞之教是方便，並無三乘的存在。若是如此，與其說一乘之眞實是立於三乘之外的超絕的絕對境界，不如認爲一乘之眞實是從三乘之中，自然顯現之眞實。揭示三乘的方便，並不是意在指出三乘之外另有眞實，而是指出方便即是眞實。從此中所顯示的，對於方便與眞實的見解看

來，道生在言及眞實時，並不是認爲彼與非眞實是隔絕的絕對，而是立於相對的立場。之所以說爲相對的，是因於提出「方便」一語，是爲與所揭示的眞實作對比，道生所說的「眞實」應具有如此的性質。

「三車家」說與「四車家」說之間的關連 上來所述是慧觀、僧叡、道生等三人對於揭示方便與眞實的法華經的見解，若就結構而言，不得不承認慧觀所見異於其他二人，亦即僧叡與道生是同質性的。進而也可以說在爾後中國佛教發展史中，此三人對於「方便與眞實」以及「三乘與一乘」的關係所作的解釋，乃是所謂「三車家」與「四車家」的原初形態。

所說的「三車家」與「四車家」，是指對於教化衆生的方法，亦即對於法華經的「譬喻品」所揭羊車、鹿車、牛車等的譬喻所衍生的議論。茲簡單介紹此則寓言如次：

對於身處火宅，仍恣意遊戲的諸子，長者以羊車、鹿車、牛車等誘引諸子逃出屋外。但對於逃出火宅的諸子，長者所給予的，卻是大白牛車（大白牛車）。此寓言所欲呈現的是，將沉淪於迷界的衆生導入於悟界。所說的火宅是譬喻衆生所住的迷界；所說的諸子是譬喻三乘（二乘）人，羊車喻聲聞乘，鹿車喻緣覺乘，牛車喻菩薩乘。至於在火宅門外的大白牛車，則是譬喻令捨方便之三乘而歸入眞實之一乘的佛之大悲。

對於譬喻中牛車與大白牛車究竟是同是異，在中國佛教界產生不同見解。認為是同一的，即是此處所說的「三車家」，三論宗與法相宗對此提出彼等的觀點，另一方面，認為兩者有別的，即是所謂的「四車家」，天台宗與華嚴宗是立於此一立場。道生與僧叡的主張是立於方便與真實無異的立場，故可視為是「三車家」的原初觀點，另一方面，慧觀的見解是方便與真實應嚴加區別，故可以說彼之所見是認為兩者有別的「四車家」的初期形態。

法華經被視為是一部立於方便與真實之觀點，有機的、總合的掌握及揭示佛陀教法的經典，但對於方便與真實的關係，理解上卻有如此差異，此乃是必須予以注意的。

四、經典之宗旨

平等之大慧——道生 如四種法輪說之中的方便、無餘等兩種法輪之所揭，道生認為法華經是一部捨棄三乘之別，令衆生平等成佛（「方便法輪」）以及令得常住妙旨（「無餘法輪」）的經典，此即意味著此經是揭示真實之經。若是如此，此中所說的真實，是何所指？若依循無餘法輪的定義，首先必須闡明何者是此經所揭的常住妙旨。

對此，在「此經之宗」中，道生給予明確的論述。道生曰：此經以大乘為宗。大乘者，謂平等大慧。始於一善，終乎

極慧，是也。平等者，謂理無異趣，同歸一極。大慧者，就終為稱耳。若統論始末，一毫之善皆是也。乘者，理運彌載、代苦為義也。（已續二乙，二三，四，三九六左、三九七右）

所述稍繁，要言之，不外於理貫一切，並無異趣，是一，一善或極慧皆能導向究極之佛果，就此而言，一切善皆是平等，從而平等的導向智慧，故皆得佛果，從苦出離。據此，稱此導向智慧之途為大乘，而作為其內容，能將一切導入佛果的此平等大慧，即是法華經之「宗」，亦即根本。如是，法華經是一部以揭示平等大慧（能令一切平等得佛果）為中心課題的經典，如此的智慧即是常住之妙旨（真實）的內容。

慧觀 對於法華經之根本義，以同於道生的態度予以考究的是，與道生相同時代的學僧。故此下首先就彼等所述見之。

此下所將介紹的是，慧觀之所見。如同道生，彼認為法華經的經旨是在揭示開權顯實的思想，意欲將一切導入究極境地的一乘，因此，理論上，對於此經所揭示的「無上」或真實的一乘的內容必須言及。既然如此，對於此經之本義慧觀作如何理解，應是不容忽視。

對此，慧觀明確揭出其理解的態度。慧觀認為於說法初始，佛陀無法為吾等述說究極之真實，故暫時作方便說。但深奧之

眞實不能永遠秘藏，終須揭示根本之眞理。若明確了知初始的方便只是方便，則因於方便而不能澈見一切的狹心自然消失，眞正的覺悟自然獲得。如是，三乘歸於一乘，萬法是趨向佛果的乘物，然爲臻於此境，必須有統一此等萬法的中心原理。無分別的平等大慧正是此經之體，亦即經旨之根本。

其爲經也明。發矇不可以語極，釋權應之所由。御終不可以秘深，則開實以顯宗致。權應既彰，則局心自廢。宗致既顯，則眞悟自生。故能令萬流合注，三乘同往。同往之三會而爲一，乘之始也。覺慧成滿，乘之盛也。滅景澄神，乘之終也。雖以萬法爲乘，然統之有主。舉其宗要，則慧收其名。故經以眞慧爲體，妙一爲稱。（「法華宗要序」，〈出三藏記集〉卷八所收，大正五五，五七上）

據此看來，慧觀認爲經之體（根本）是「智慧」。

連結一切的道（萬法）與平等之悟（佛果）的，是平等的大慧，而揭示此的，是法華經，慧觀所作的如此解釋，在結構上，無異於道生之所見。如前所述，道生認爲始於一善，終於極慧的一切善（萬善）得以到達佛果之所以，是因於無分別的佛慧。二者對此的理解可說是同質性的。

僧叡 關於「法華經」之體（根本），僧叡也有言及，此下且就「法華經後序」所載見之：

尋其幽旨，恢廓宏遠，所該甚遠，豈徒實說歸本，畢定殊塗而已也。乃實大明覺理，囊括古今。云佛壽無量，永劫未足以明其久也。分身無數，萬形不足以異其體也。然則壽量定其非數，分身明其無實。普賢顯其無成，多寶照其不滅。夫邁玄古以期今，則萬世同一日，即百化以悟玄，則千歲無異轍。夫如是者，則生生末期以足存。永寂亦未可言其滅。尋幽宗以絕往，則喪功於本無，控心轡於三昧，則忘期於二地。（「法華經」後序）（〈出三藏記集〉卷八所收，大正五五，五七中、下）

法華經的「幽旨」，亦即其根本義，並不是在於揭示眞實之一乘，且令歸入之。揭示貫通古今之「覺理」，才是此經之本旨。其「理」，內容上，是超越二元對立的諸法之空。「法華」之所說，似乎是在顯現無量的佛之壽量，或是在揭示無數的分身，然而潛藏於其中的玄旨則在揭示「非數」或「無實」。要言之，回歸本源而見諸相，最爲重要，若以現在的時空爲基準測古遠的過去，則永遠等同於今之瞬時，又依照本源而見多樣的相，多樣並非多樣，而是歸於一，法華經所揭示的此眞實相，正是此諸法之空的實相。揭示此諸法實相，正是此經之本旨。

（待續）

《楞伽經》的「內自証智境界」義理研討（一）

／林維明

摘要

本文以《楞伽經》的「內自証智境界」義理為論述的焦點。經由典籍解讀、經証整理、視角推敲、條理思惟得出論旨內容包含入自心境、離所行相及契會真實義三大要項，將逐一加以闡釋，以利解明「內自証智境界」的真實義。

在論述架構的安排上，共分為六章，依次為：一、諸論

是全文的構想與梗概；二、「如來藏藏識」關鍵詞的釋義；三、以《本體論》和《認識論》論述入五法、三自性、八識及二無我四法門；四、自証所離境界要項的義理闡釋；五、解析自証所契真實義要項的義理；及六、結論 即總結全文的要點。

本文有三大欲達成的目標是：一、以哲學嚴謹和完整的求

真態度剖析「內自証智境界」的真實義概觀，對學術研究頗具重要性；二、以宗教追求成為一位無上正等正學者的態度，「內自証智境界」所標示的實踐方法是為行者之指南。

關鍵詞：《楞伽經》，內自証智境界，如來藏藏識、解証所入、解証所離、解証所契。

第一章 緒論

為快速勾勒本文的大致輪廓及清晰呈現其構成要項，依次鋪陳研究主題、問題意識與研究動機、文獻依據、學界研究概況、研究架構、研究目標及研究的重要性，概述如下：

研究主題：本文是以《楞伽經》為依據，所進行其中佛陀開示「內自証智境界」的內容進行解讀，故主題相當明

確。

問題意識與研究動機：〈楞伽經〉是羅婆那王請佛往該城說法，大慧菩薩請去，而由佛陀宣講的佛經。所講說的內容是五法、三自性、八識及二無我的四法門。此是一切諸佛菩薩入自心境：離所行相、諸佛教心，也就是說這四法門是一切諸佛菩薩所入，有入必有離，然後有所契會，以與真實義相稱。佛說之要，一切在此，故謂諸佛教心。能究此心，即如來藏，就能通達自証聖智所行境界。所以宋譯各品皆冠以「一切佛語心」。

「內自証智境界」是指行者透過聞所成慧及思所成慧的「前理解」覺察，不斷修練直至「修所成慧」而能親自體証洞見一切法的真實義的境界。而非臆測推想的言說之謂。然而在經中，將如來藏與阿賴耶識糅合在一起，稱為「如來藏藏識」。這種唯識與唯心相提並論，就會讓人質疑有「自教相違」；「相符極成」的過失。所以如何排除誤解是一問題意識。四法門中的「五法」概括凡聖在認識上不同性質，這是站在能緣（主體）與所緣（認識）的認知上建立的；三自性就是就認識對

象的普遍理性上施設的；八識和二無我是行者自証法的真實性，是觀心法門。經中佛陀又說「三性、八識及二無我悉入五法」。也就是五法可以總攝四法門；而五法是能所的認知，是屬於本體論和認識論的範疇。如何從此二論清晰的解讀四法門，也是一大問題意識。又經中所論離所行相的內容是總說修行，不取外境，遠離四句，不墮二邊，離能所，不著真實，不入諸量，四不依，離涅槃及離菩提異見等義理亦需剖析；而所契真實義的內容如說諸地次第、法性常住、轉淨藏識，住五法真如，恆沙喻佛，淨非剎那，轉識成智及變化佛事的義理也要詮釋。

由於眾生從小所受的教育或世代相傳的諄諄教誨，不同的生長時空環境教育過程及學習的知識，或是採取多數人的共識，或重覆聽到某一訊息，而以錯為正或因猜測、推理論証及好惡不同，因而有相異的主觀意識，故對一切法的真實義不能了知，基於以上對本論文的問題意識的闡釋，故激起筆者的研究動機。

文獻依據：本文是以〈楞伽經〉為主，涉及的文獻包括經

典¹及當代的梵文本語譯本²以及古德的注釋本³以及當代的語譯本⁴。

學界研究概況：目前筆者所蒐集到的有楊維中（2012），呂澂（1991），蔡耀明（2012），釋照澄（2016），談錫永，郡頌雄（2006），釋會容（1986），杜保瑞（2002），郭曼昕譯（1979），郭忠生譯（1983,1984），郭瓊瑤（2013），Brian Edward Brown（1991），D.T. Suzuki（1930），Florin Giripesu sutton（1991），等⁵。這些學界的論述都是值得參考的。

研究方法：本論文針對義理方面的研究方法，首先必須精讀文本、練習與文本進行對話、探討、思索及掌握文本的意涵。其次對不理解之處，可參考其他相關的註疏作對比，如此對掌握文本的義理會更有幫助。而對於「名相」疑惑之處，必須從字源上確定每個語詞的基本意思，和這些語詞在文章脈絡中的真正意涵，以免誤解其意。

研究架構：本研究扣緊所關注的研究主題上。所以在組織架構上，共分為六節。依次為：一、緒論是全文的構想與梗概；二、「如來藏藏識」關鍵詞的釋義；三、以《本體論》和《

認識論》論述入五法、三自性、八識、二無我四法門；四、自証所離境界要項的義理闡釋；五、解析自証所契真實義要項的義理；及六、結論 即總結全文的要點。

研究的目標：本文的目標，設定如下的二大所欲達成的工作。其一，以哲學嚴謹和完整的求真態度剖析「內自証智境界」的真實義概觀，對學術研究頗具重要性；其二是以宗教追求成為一位無上正等正覺者的態度，則「內自証智境界」所標示的實踐方法是修行者的指南。

研究的重要性：鈴木大拙（D.T.Suzuki）所著《楞伽經之研究》，頁 90-105⁶。

註釋

1.經典是指西元 443-704 年期間的三本漢譯資料，收入於《大正藏》分別為 443 年劉宋·求那跋陀羅（gṛābhadrā/功德賢）《楞伽阿跋多羅寶經》（T.16,479a-514b）簡稱宋譯·513 年魏·菩提流支（bodhiruci/覺喜）《入楞伽經》（T.16 514c-586b）簡稱魏譯·及 700-704 年唐·實叉難陀（vikṣhānada/學喜譯），彌陀山（mi-to-shan）共法藏及復禮校對的《大乘入

楞伽經》(T.16,587a-640c)簡稱唐譯：這三位譯者及校對者彌陀山均為印度來華之僧侶。

- 2.當代的梵文本語譯本有談錫永譯著(2005)《入楞伽經梵本新譯》台北：全佛及鈴木大拙(Daisetz Suzuki)(tr.)、(1932)·*The Lavkavatara Sutra*, London: Routledge and Kegan Paul Ltd.。南條文雄(Nanjro bunjiru)ed. *The Lavkavatara Sutra* (梵本) Kyoto, Otani University Press(1923)·鈴木大拙(D.T.Suzuki)(1933)*An Index to the Lavkavatara Sutra with the chinese and Tibetan Equivalents*(梵漢藏索引)(Kyoto:The Sanskrit Buddhist Text Publishing Society)及O.W.Barth(2011)LANKAVATARA-SUTRA(德文版)Printed in Germany:www.Ow-barth.de。
- 3.古德的注釋本：唐譯，僅有宋·寶臣述《注大乘入楞伽經》(十卷)(T.39 433b-504c)及唐·法藏撰《入楞伽心玄義》(T.39,425c-433b)鈴木大拙評述它是所有有關本經的著作中，最有價值的一本，且為本經研究簡介，不僅說明本經，在佛教哲學系統中的地位與作者本人曾參與唐譯工作，且

對本經所作綱要式的解釋，呂澂(1991)《入楞伽經講記》、《呂澂佛學論著選集(二)》頁1215-1280(山東：齊魯)，或呂澂(2012)《呂澂大德文匯》頁494-532，(北京：華夏出版社)，唐·智嚴、宋·善月、宋·正受、宋·楊彥國、明·德清、明·智旭、明·曾鳳儀、明·通潤的註疏(X17,頁91-927，京都藏經書院編印)、明·普真貴撰《楞伽科解》(1974新文豐影印)，明·宗泐、如玘同注(T39,343a-425c)唐·淨覺撰《楞伽師資記》(T85,1283a-1291b)。

- 4.當代語譯本：賴永海(釋譯)《楞伽經》(1996佛光，2014中華)：高崎直道(1979)《楞伽經》東京：大藏出版社、強梵暢編(2003)《「楞伽經」法要表解》台北：大乘精舍印經會：談錫永著(1999)，《楞伽經導讀》(全佛)：釋成觀(譯注)(1990)《楞伽阿跋多羅寶經義，貫(大乘精舍)：蔡銘宗編著(2011)《楞伽經闡微》(黃彩霞出版)：釋太虛(1987)《楞伽經義記》(佛陀)：印順講，印海記(2004)《楞伽經親聞記》(佛陀)：釋普行(2004)《楞伽經今文譯註》：唐一玄釋心印(1993)《四卷楞伽經注

箋》(一玄老人全集編委會)以上未列舉的參考書目可參閱
蔡銘宗(2011)頁768-771及談錫永、邵頌雄著(2006)《如
來藏論集》(全佛)頁312-316。

5. 楊維中(2012)《楞伽經的如來藏思想》，《如來藏經典與
中國佛教》，(江蘇人民出版社)頁717-815，蔡耀明(2012
)<論有無並非適任的形上學概念>、<入楞伽經的心身不
二的實相學說>、及《佛教住地學說在心身安頓的學理基礎
》，《佛教視角的生命哲學與世界觀》(文津)，頁270-302，
頁335-391及頁534-566，釋照澄(2016)<從認知語言學
談體認與認知的差異>，《圓光佛學學報》第28期，頁53-95
，談錫永、邵頌雄(2006)《如來藏論集》(全佛)，釋會
容(1986)《楞伽經之如來藏與阿賴耶識》華嚴專宗研究所
畢業論文，杜保瑞(2002)《楞伽經的重要知識意義》，《
第十二屆國際教育文化研討會專輯》(華梵大學)頁138-156
，郭曇昕譯(1979)《大乘佛教與楞伽經》中國佛教23卷5期
，頁21-26，郭忠生譯(1983)《簡論楞伽經之研究》(1

，2，3，4)，菩提樹，31卷7-10期，頁13-15，24-27
，17-21及20-24，郭忠生譯(1984)《楞伽經論佛之三身》
(上、中、下)菩提樹，32卷10-12期，頁37-40，33-37
及22-24，郭瓊瑤(2013)<《楞伽經》中〈自內証智〉(
pratyagatī)的構造>，《正觀》第67期，頁5-60，Brian
Edward Brown, 1991, *The Lavkavatara sutra in the Buddha Nature*,
Delhi: Motilal Banarsidass Pub. Private Ltd. Daisetz
Teitaro Suzuki, 1930, *Studies in the Lavkavatara sutra*,
London: Routledge and Kegan Paul. Florin Giripescu
Sutton, 1991, *Existence and Enlightenment in the Lavkavatara
Sutra*, State University of New York Press，尚未列舉的
請參見蔡銘宗(2011)頁768-771及談錫永、邵頌雄(2006)
頁336-359。

6. D.T. Suzuki, *Studies in the Lavkavatara sutra*, pp. 90-105 (
London, 1930; India, 1968; Taipei, 1977. 1991)

(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（八）

·黃朝和

東北龕側左幅雕像中的和尚右手舉搖鈴鐸，其前一位小孩趨近，和尚左手拈著一枚錢幣似要給予小童；此幅是筆者熟悉的唱鈴鐸偈遊化於河北鎮州的禪宗馬祖道一流派的普化和尚，和尚與小孩神韻天真活潑，雕刻如立體畫細緻精微。普化不住錫道場，日間遊行在鎮州的街道市廛搖鈴唱偈小化緣，夜晚以郊外的墳塚場為宿榻；與鎮州觀音禪院臨濟宗的開派祖師義玄熟識，偶爾前往觀音院的大寮找剩餘的菜餚食用，是典型的遊化僧。從禪門視角來看，普化並不神祕，也不算神異；預知自己歿日，義玄囑咐庫司致贈一口棺材，普化便拖拉著棺材搖鈴唱偈遊走在街上，主要遊化區自其離開河北北部的幽州師門盤山禪師，南下遊化幾乎都在鎮州。

右幅為以遊化為志向的西域僧僧伽大師，唐初專以音聲弘化度眾於泗州的僧伽大師（628-710），從唐代佛教史來看，現

代教界對這位高僧的修行弘化背景似乎較少，故熟悉度不高。筆者幾年前曾搭乘長江三峽的江輪前往重慶參觀大足石刻，並選購幾本刻像圖誌回來，其中，北山佛灣第一百七十七窟所雕奉者為奇異的應化神僧，當中的「泗州大聖」即僧伽大師。泗州是江蘇的泗洪縣，僧伽和尚據傳是西域僧雲遊東來，為觀音大士的應化身，在閩南閩北的寺院信仰也頗受信眾的崇拜。宋·贊寧《宋高僧傳》卷十八云：「釋僧伽者，葱嶺北何國人也。自言俗姓何氏，亦猶僧會本康居國人便命為康僧會也，然合有胡梵姓名，名旣梵音，姓涉華語，詳其何國在碎葉國東北，是碎葉附庸耳。伽在本土少而出家，為僧之後，誓志遊方，始至西涼府，次歷江淮。當龍朔初年也，登即隸名於山陽龍興寺，自此始露神異。初將弟子慧儼同至臨淮，就信義坊居人乞地下標，誌之言，決於此處建立伽藍，遂穴土獲古碑，乃齊國香

積寺也，得金像衣葉，刻「普照王佛」字。居人歎異云：「天眼先見，吾曹安得不捨乎！其碑像由貞元長慶中兩遭災火，因亡蹤矣！嘗臥賀跋氏家，身忽長其床榻各三尺許，莫不驚怪，次現十一面觀音形。其家舉族欣慶倍加信重，遂捨宅焉。其香積寺基，即今寺是也，由此奇異之蹤旋萌不止。中宗孝和帝景龍二年遣使詔赴內道場，帝御法筵言談造膝，占對休咎契若合符，仍褒飾其寺曰普光王。四年庚戌示疾，勅自內中往薦福寺安置，三月二日儼然坐亡，神彩猶生止瞑目耳……帝以仰慕不忘，因問萬迴師曰：「彼僧伽者，何人也？」對曰：「觀音菩薩化身也。經可不云乎：應以比丘身得度者，故現之沙門相也。」¹⁹僧伽出身西域的碎葉國東北的小邦，披剃後矢志遊方，手上經常拈執楊枝，藉由專長的音聲梵唄弘揚佛法，佛史傳為觀世音菩薩應化身。詩仙李白的故土學界多數相信是碎葉國，若如僧傳所記，僧伽和尚出身碎葉國東北的附屬國，便可了解為何李白為僧伽大師賦作〈僧伽歌〉，雖然這首古詩歷來迭有真偽之論辯。〈全唐詩〉第一百六十六卷〈僧伽歌〉云：

真僧法號號僧伽，有時與我論三車。

問言誦咒幾千遍，口道恆河沙復沙。

此僧本住南天竺，為法頭陀來此國。

戒得長天秋月明，心如世上青蓮色。

意清淨，貌稜稜，亦不減，亦不增。

瓶裏千年鐵柱骨，手中萬歲胡孫藤。

嗟予落魄江淮久，罕遇真僧說空有。

一言散盡波羅夷，再禮渾除犯輕垢。

浮雕以菩薩多變的應化身形象呈現的風貌以觀世音菩薩最多，此幅亦然；唐代的觀世音菩薩雕繪像大抵都還以大丈夫的男性形貌為表象，了解不同時代的佛教風氣，便可領會此雕像藉僧伽和尚來訴說菩薩應化普渡衆生的多重角色風貌。泗州大聖僧伽大師開展於唐初的觀音信仰，歷唐、五代、宋、元、明，曾經風靡數百年。十幾年前（2003年二月），在江蘇江陰市青陽鎮悟空村的古寺塔基曾挖掘發現一個千年地宮，地宮內出土一石函，裡面置放瑩白剔透的舍利，經考古學者的初步考證，是泗州大聖僧伽大師的真身舍利。²⁰以此可略知唐代初期現比丘僧相的觀音信仰。

第三重的浮雕還有東漢明帝時，最早藉由白馬馱負佛經及佛像到洛陽城並首先譯出〈四十二章經〉的印度高僧竺法蘭與攝摩騰，淨土宗慧遠大師、律宗的道宣律師；南朝迄隋的天台宗二祖慧思、三祖智顗，及北宋天竺寺天台宗的大師慈雲遵式等。天台宗是中國佛教第一個成立的大乘教派。禪宗燈錄認同天台止觀禪，尊稱天台二祖、三祖為禪師，天台止觀禪盛行於

南朝陳及隋朝，趙宋時期展現復興氣勢，南宋泉州開元寺改磚塔爲石塔，仍推崇止觀禪及天台哲學的智者大師及其師承的慧思禪師。在拙著《智者——東土的小釋迦智顗大師》舞台劇本中，對於天台宗開祖智者大師在河南光州大蘇山親炙慧思和尚學程的初悟，以及隱修天台山階段於天台山華頂峰的大悟徹悟，描述較爲詳細。至於初祖慧文和尚，是教派對二祖慧思師承嗣法的再追溯尊崇，史載極簡。西北龕側左幅頭頂肉髻隆顯，右手持經卷的雕像是天台宗第二祖慧思大師。《景德傳燈錄》卷二十七記云「衡嶽慧思禪師武津人也。姓李氏，頂有肉髻，牛行象視，少以慈恕聞于閭里。嘗夢梵僧勸出俗，乃辭親入道，及稟具常習坐，日唯一食。誦《法華》等經滿千遍，又閱《妙勝定經》歎禪那功德……以北齊天保中領徒南邁，值梁孝元之亂，權止大蘇山。輕生重法者相與冒險而至墳聚山林，師示衆曰：『道源不遠性海非遙，但向己求莫從他覓，覓即不得得亦不真。』」偈曰：

頓悟心源開寶藏，隱顯靈通現真相；
獨行獨坐常巍巍，百億化身無數量；
縱合偈塞滿虛空，看時不見微塵相；
可笑物兮無比況，口吐明珠光晃晃；
尋常見說不思議，一語標名言下當。」

可知浮雕中慧思禪師右手所持經典爲《妙法蓮華經》（或《妙勝定經》）。右幅爲天台三祖智顗大師，即教界通稱的智者大師，是實際的開派大師，主要在於智者大師創揚開展天台三大部《法華文句》、《法華玄義》、《摩訶止觀》等系列的精闢教義。

第三重的對應浮雕還有佛圓寂後八百年誕生於斯里蘭卡的第十七位（降龍）羅漢慶友尊者，北宋的大文豪蘇東坡認爲慶友可堪尊列第十七羅漢；在中土華夏，直至五代十國時期的畫僧禪月大師作畫的羅漢圖，仍只是十六位羅漢。十八羅漢是趙宋至滿清幾百年間教界所扶擇增添，《高僧傳》載述北朝前秦國主苻堅親自目覩僧涉和尚降龍喚雨；以是之故，中國佛教界也尊列僧涉爲降龍羅漢。王寒楓先生考研比對此層慶友尊者浮雕，認定是清康熙五十八年（1719）重新雕砌的兩尊東塔浮雕之一。

註釋

19. 宋·贊寧：《宋高僧傳》，《大正藏》第五十卷史傳部二，頁822。

20. 黃啓江：《泗州大聖僧伽傳奇新論——宋代佛教居士與僧伽崇拜》，《台大佛學研究中心學報》第九期（2004.07），頁177-220。

（待續）

儒家之盡性至命與佛家之知因識果（一）

• 柯鴻章

前言

中國的儒道兩家思想與印度的佛教思想皆在探究吾人的性命之學，主張性命雙修及心物合一，其探尋宇宙內之根本生成源由在於無形，曰道曰空曰無極，但宇宙終究是吾人的宇宙，沒有吾人存在，宇宙終究沒有存在的意義，由此而探討人生，近及吾人之性命皆不出此範疇，宇宙與人生是一體的，從探討宇宙的存在到吾人生命的修養與認識成爲不可或缺的重要課題，因此，自古以來的哲學家宗教家乃至聖賢人物以及有志之士無不對此窮一生之力乃至盡未來際探之修之證之，即使歷盡艱苦亦不以爲意，不只如此，他們還著書立說，奔走呼號，摩頂放踵，以身作則，其目的在祈吾人之心性得以明了，宇宙之光明得

以重現，其偉大之行徑令人敬仰。

儒釋道三家之學雖離不開心性之學的範疇，但在修養與生活實用的解說上仍以儒佛兩家爲勝，儒家的易道與中庸大學論語闡明心性最多，而佛家除根本的緣起性空外，因果兩字涵蓋所有佛法要旨，因此本文擬就儒家之盡性至命與佛家之知因識果兩者來說明其真諦與其互通之關係。

何謂盡性至命

易經說卦傳在解釋卦體之義時說：

昔者聖人之作易也，幽贊於神明而生蓍，参天兩地而倚數，觀變於陰陽而立卦，發揮於剛柔而生爻，和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命。

上述的文句在解釋聖人作易的目的與方法，其中「幽贊於神明而生蓍，參天兩地而倚數，觀變於陰陽而立卦，發揮於剛柔而生爻」是用數及象來解釋卦體的意義，然後到最後用「和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命」來說明其理之由來。整句涵蓋理象數三種易經的整體範圍，所謂範圍天地而不過，質之鬼神而不疑，因此在不過不疑的情形下，如何不違天地鬼神，這就是必須先了解「和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命」的真正意義，也是整個易經重點核心之所在。以下僅從朱子易本義及朱子語類、御纂周易折中及王陽明傳習錄等書中來稍作探究其義。並比較佛家之知因識果的精神與涵義。

首先就朱子易本義來說明，朱子就上兩句解釋如下：

「說易中所言之理，一而已矣，自其共由而言謂之道，自其蘊畜而言謂之德，自其散布而不可移易謂之理，自其各得其所賦之理謂之性，道德理性四者，自其在人而言謂之義，自其在天而言謂之命。」朱子在宋明理學中以道問學為理學大宗，形成與陸王心學的尊德性相對應，其主要的內容在於對窮理盡性的解釋不同，在這裡朱子把理分為兩義言之，一是理一而已矣，一是自其散布而不可移易謂之理，可見朱子認為理一萬殊，

理一是就理之本體言，一是就萬事萬物之理而言理，就萬事萬物而言，萬物萬事各有其理，但萬事萬物之理皆不出此理一之本體的範圍，就如同佛教所言萬事萬物皆不離空性，但各有其用，所謂性空不礙緣起，緣起不礙性空一樣，所以朱子接著說：「窮理者謂易中幽明之理，以至萬事萬物之變，皆有以研窮之也」，易中之理從無極生太極至兩儀四象八卦一直至八十四卦三百八十四爻，其中的剛柔，吉凶，毀吝等象還有時、地、人事、天道的變遷等事，無不包羅殆盡，這些理無不窮之使盡，方謂之窮理，而盡性呢？「盡性者，謂易中健順之性，以至大而綱常，小而細微，皆有以處分之也。」這裡的健順之性係以性之所出為之，屬易經乾卦所言生生不息之性而言之，因其生生不息故對於大而綱常，小而細微都要處分得宜，綱常者各種人倫之謂也，大至國家社會之秩序維護，小至細微的待人接物處事應對皆屬之，也就是說這些都必須盡力做好，不得違反其生生不息之健順之道，所以朱子的窮理盡性是指就吾人本分內去做好每一件事，使之得宜得當而言。但對於如何盡性之方法在此並無一個很明確的說法。而至於命呢，朱子接著說：「至于命者，凡人之進退存亡得喪，皆命也。今既窮理盡性，則

知進知退，知存知亡，知得知喪，與天合矣，故至于命也。」這裡朱子就有講盡性的精神了，朱子認為您只要把事情盡心做到最合宜的境地，無愧於天地良心，就不必去管自己的進退與事情的得失問題，因為進退存亡得失一定會有的，您如果盡力了就會安之若命，這裡的命有兩層意義，一是不必計較得失，一是在這當下您的心安了，就會見性，朱子稱與天合，既與天合，就知道中庸所言天命之謂性的至命之道，所以易經說：能知進退存亡而不失其正者，其惟聖人乎，這就是指此。最後朱子總結的說：「聖人和順於道德，窮理盡性，是以文王發明六十四卦之彖辭，周公發明三百八十四爻之爻辭，有吉有凶，有悔有吝有无咎者，皆理于義，至于命也。使非理義立命，安能彌綸天地，觀象玩辭，觀變玩占，自天祐之，吉无不利也哉。」在這裡朱子最後還是把和順道德與窮理盡性至命連接在萬事萬物之中，他認為必須先和順於理與義，才能說至與命，在哲學上所謂即用以顯體，這也是我們說朱子是道問學之所在。

朱子語類

另外，朱子在朱子語類——易類中對於上述兩句認為「和順道德而理於義」，是統說底；「窮理、盡性、至命」，是分說底。又說：「聖人作易時，其中固是具得許多道理，人能體之

而盡，則便似那易。他說那吉凶悔吝處，莫非「和順道德理於義，窮理盡性」之事。」又說：「『窮理』，是理會得道理窮盡；『盡性』，是做到盡處。如能事父，然後盡仁之性；能事君，然後盡義之性。」以上朱子所說先能體易之和順於道德理於義後，自能懂得如何窮理盡性，能窮理盡性則對於得失吉凶便能安之若命，所以窮理不是統說的理是萬物萬事個個的理，如忠信進德之類，皆窮理之事，但性與命呢，朱子說：「『窮理』，是『知』字上說；『盡性』，是『仁』字上說，言能造其極也。至於『範圍天地』，是『至命』，言與造化一般。」朱子在這裡把盡性解釋為能造其極，至命解釋為範圍天地，能造其極則仁者與萬物為一體，就盡了性了，盡了性，心就開了，放下了心就無礙，心無礙了就能安之若命，所以就極言之，理性命終為一體，朱子則舉程明道之說，曰：「理、性、命，只是一物，故知則皆知，盡則皆盡，不可以次序言。但知與盡，卻有次第耳。」可見朱子還是堅持窮理之知是屬於學問方面之事，只有先了解其理後再盡之性之才是學問之根本所在，但在至命上朱子是同意對於得失進退悔吝之事應安在與天合的不失其正上的究極上的，可見朱子在最後之知天上是與程子相合的。

（待續）

尊重宗派思想是如法修學的基礎

• 釋湛江

前些日子，與僧衆法談時，得知近來有部分新興教團，興起一種說法，謂：「我們不要說自己是哪一宗的，要說自己無宗無派，是成佛的法門。」甚而有種種異名，或說自己是「成佛宗」、或說自己是「廣學所有教法」，但大抵皆是反對宗派思想，乍聽言之有理，大家都是佛陀的法門，似不應有宗派歸屬，然而，細深思之，此義不然，而且對於修行深深有害，本文試討論之。

泛言無宗無派，有兩種可能，一種是對於經教全盤掌握，不喜歡宗派性的壁壘分明，故暢言自己不屬於任何一派；其二則是透過宣稱無宗無派，來掩飾自己的不學無知、或是學無次第，乃至於為人講述之時，能信口開河，不須受限於各宗的判教

思想；更有甚者，以教團創辦人思想，宣揚個人崇拜，不依古來的宗派，師心於浩瀚的經論中節錄混揉，假托佛語，近似附佛外道。而近年來，遍通經論者寥寥無幾，大多是如後者一般，自誇無宗派，看似不囿於宗派，卻傷害佛教、毀卻了自身的慧命而不自覺。且宗派之開立，必有開祖、有傳承、有教典、有觀行；漢傳八宗皆然，非現代的種種新興教團可比的，如下一一分釋。

言開祖者，則是登地聖者、舉世尊重，不同於現今教團內部的個人崇拜，如天台宗智者大師，示跡五品，凡聖共讚言：「久彰和尙來儀……翹心十地，渴仰四依，大小二乘，內外兩教尊師。」（註：出《智者大師別傳》）；又如南山律宗道宣律

祖，也是四依大士之跡。元照律師言：「毘尼爲教……雖九代相承，而六師異轍。而我祖師示四依之像。秉一字之權，軫力

扶顛，爲如來所使；垂慈軌物作群生導師。」（註：出《四分律行事鈔資持記》），且若只是過譽謬讚，則經過千年來，歷代諸師必予以破斥。進而通觀祖師的行誼，則後學惟有仰承楷模，或金殿說法、兩帝戒師、天台三大部曠古耀今，如天台智者大師；或遁跡南山、嚴持毗尼，撰著南山三大部，馳名天竺，如南山道宣律祖；乃至於建立壇場、翻譯經論，顯示嚴謹的菩提心思想及諸尊行法，兩部大教遠傳於日本，如真言宗開元三大士、惠果阿闍黎等；且一宗之開立，除了開祖之聖明，亦須有後世賢哲遞代傳承，如天台宗，自智者大師起、章安灌頂記述、四明知禮重興，乃至於近代有諦閑、倓虛、寶靜等大師；再如南山律宗，雖然中道衰微，然而，唐宋之間也傳持數百年，遠傳日韓，明清時中興，近代由弘一、慈舟、續明等律師再弘；漢傳佛教的宗派，經過累朝歷代的傳承，思想會越加精純、觀行則更能得到發揮，透過依止宗派，則思想有體系、修行有方法、乃至有諸位祖師楷模可以仰學、後依各宗的教理

，得以勘證修行上的境界、位次，這些都非自詡爲無宗無派的行者所能企及的。

又，再說到教典與觀行，也就是解門與行門，將佛陀的教法，系統性、綱要性的提出，所謂「佛祖之要，教觀而已矣，觀非教不正，教非觀不傳。」凡是一宗之建立，則必須有主要的宗向，而且必須有完整的思想體系，才能引導門人，乃至於回應他人的問難、解答教界的質疑、截定修行的誤區；因此，如天台宗有三大部，《法華玄義》《文句》談一宗之根本理論，也就是判教思想，《摩訶止觀》則詳述修證的行門、乃至於證果位次，及其中的魔事病患等相，則是透過實際的操作修行，去驗證理論；後來承繼的諸位祖師著作，也大抵是由根本三大部所引申發揮的；南山律宗也是如此，道宣律祖將佛法判成化制二教，於《羯磨疏》出制教三宗，以明戒體（即是根本理論、持犯之所依），又於《行事鈔》出化教三觀，以明其修證觀行，依此原則而修，則持犯有宗，懺觀有託，才能談得上進一步的修行證果、進趣菩提；既不會流於空泛的理論，也不會落入盲修瞎練的危害。

（上接第29頁）

年青比丘突然感到慚愧，說道：「我是跟你開玩笑的，我也沒有證入四果，你不要太認真了。」

老比丘說：「我已經證得阿羅漢果了，謝謝你的指教。」

從這個故事看來，四果的境界如何，也是隨個人去解讀，如人飲水，冷暖自知。

所以說，四果的果位只是修行中的暫時現象，不可執著，若執著於此，則會走入虛無的人生。

日本禪者鈴木大拙說：「禪爲了顯示生命的根本事實，而採用了否定的方法，然而光是否定，會使人們誤會禪的真義，事實上，禪是一種大肯定，肯定活潑的生命，假如我們再進一步的來問：滅盡了一切之後，留下來的什麼東西，禪師會打我們一掌，而說：笨蛋！那是什麼東西！」

因此，修行若能如法依止宗派思想（尊重自宗之定位，而非排他主義），則內心對如來一代時教，有全盤的認識，不昧於

浮泛概覽、不學無知；對定慧（教觀）的修持也能有掌握，不流於盲修瞎練；乃至有證境時知位次，不至於以凡濫聖、起增上慢；有煩惱時知對治，不因此茫然無措；前有諸祖爲楷模、爲先導，又有自宗典籍爲指引，則修行充滿希望。

方丈。

其僧擬議，師托開云：「無位真人是什麼乾屎橛！」便歸

（待續）

道場以無事為興盛（十八）

• 何世亮

一十二、無位真人

有位修行內觀的道友來討論一些果位的問題，所謂聲聞四果是指須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果。

初果須陀洹，名為入流，意即初入聖人之流，二果斯陀含，名為一來，意即修到此果位者，死後生到天上去做一世天人，再來生到我們此世界來一次，便不再來欲界受生死了，三果阿那含，名為無還，意即修到此果位者，不再生於欲界，四果阿羅漢，名為無生，意即修到此果位者，解脫生死，不受後有。

但是從三法印的觀點來看，諸行無常，諸法無我，涅槃寂

靜，所以果位亦是無常，而誰去印證這些果位的境界呢！因為若有果位及印證，即有我相、人相、衆生相、壽者相，出現了矛盾的現象。

所以金剛經說：「須菩提！於意云何？須陀洹能作是念，我得須陀洹果不？須菩提言：不也，世尊！何以故？須陀洹名為入流，而無所入，不入色聲香味觸法，是名須陀洹。」

須菩提！於意云何？斯陀含能作是念，我得斯陀含果不？須菩提言：不也，世尊！何以故？斯陀含名一往來，而實無往來，是名斯陀含。

須菩提！於意云何？阿那含能作是念，我得阿那含果不？

不也，世尊！何以故？阿那含名為不來，而實無不來，是名阿那含。

須菩提！於意云何？阿羅漢能作是念，我得阿羅漢道不？

須菩提言：不也，世尊！何以故？實無有法名阿羅漢，世尊！若阿羅漢作是念，我得阿羅漢道，即為著我、人、衆生、壽者，世尊！佛說我得無諍三昧，人中最為第一，是第一離欲阿羅漢。我不作是念，我是離欲阿羅漢，世尊！我若作是念，我得阿羅漢道，世尊則不說須菩提是樂阿蘭那行者，以須菩提實無所行，而名須菩提是樂阿蘭那行。」

寶藏經有一則佛教故事這麼說，從前有一位老比丘，年老力衰，又尚未證悟，所以內心十分著急，有一天他看到一位年青的比丘在說法，談到四果，心生嚮往，就說：「你們年青的比丘，智慧聰明，是否可以啓發我證悟四果。」

年青的比丘說：「你只要天天以美食供養我，我就可以告訴你證悟四果的方法。」

老比丘很高興，就以上等美食供養年青比丘，時日一久，老比丘自覺時日不多，就請求年青比丘說法，其實年青比丘也未曾證悟四果，不得已只好惡作劇一番，說道：「好吧！你跟我來。」

年青的比丘帶老比丘進入一間空屋，叫老比丘蹲在一個角落，然後用楊枝點在其頭上，說道：「這是須陀洹果。」

老比丘一心專精，繫念不亂，當下證得初果。

年青比丘說：「你雖然獲得初果，卻有七生七死，尚未究竟，起來！到另一個角落。」

於是老比丘到另一個角落蹲下，年青比丘又以楊柳枝點其頭上，說道：「這是斯陀含果。」

老比丘當下又證得二果。

年青比丘說：「此果尚有往來生死，還未解脫，起來！到另一個角落。」

老比丘到另一個角落蹲下，年青比丘點其頭說：「這是阿那含果。」

老比丘當下又證得阿那含果。

年青比丘說：「此果雖然已證不還，但是在色無色界受有漏身，依然是苦，起來！到第四個角落。」

老比丘到第四個角落，年青比丘點其頭說：「這是阿羅漢果，生死已了，完了。」

老比丘當下證得阿羅漢果，歡喜無量，向年青比丘頂禮，更準備許多美食供養年青比丘。

秋思

緬懷水月長老遷化十週年

雲庵

習習秋風，綠葉轉黃，片片落葉，隨風飄揚。時序中秋，憶

起十年前那個早晨，是農曆八月十六日，親睹師兄倒下那一刻，

當下茫然，師兄遷化一何疾哉！立即通知四衆弟子，前來持念

觀音聖號，聖號不斷，持續十三天。於農曆八月廿七日送走了

師兄你。時間已過十個春夏秋冬。十個中秋，瞬間已過。共住

將近四十年，點點滴滴，細細碎碎鎖事，也有一些模糊的記憶

。你在生前，每至秋風微起，下午時分，你會在你的寮房門口，

坐在那搖椅上，嘆一口氣，細聲哀言家破人亡。我不知你的鬢

髮一夜慘白的悲戚，也感受不到你家破人亡的哀嘆，思及你的

老父老母遭受文化革命折磨之苦，何人不憂戚，何人不潸然淚

下。沒經歷過家破人亡的人是無法體會的。因為戰後出生的我

們，未經逃難的種種苦楚。無法體會你內心的悲泣。是否致使

你的性格，一直想過澹泊的隱居生活。你選擇進入了空門，過

著與林間自然的環境生活。半隱居半弘法，不與世爭。

唉！少年離家老大悲，雖有故鄉不能回，上海一夜鬢成霜，何能不哀不悲泣。

五十八年我在南部某佛學院就讀，某日家師來書言及，新收一弟子，法名「水月」，竊猜其名，概是女衆弟子。之後，佛學院放暑假回寺，原來是比丘，是空軍少校提早退伍的軍人。你會來寺（時未出家），低著頭走過我面前，並未打招呼。你生性靦腆拘束，出家後不敢與陌生人打招呼，猶其女衆。因為在乎別人的評價，故起居謹慎。護好名聲不爲利養，怕惹惡名，故慎言不失。你行爲是很保守，思想卻很新穎。

出家後曾任多所佛學院教師，因明是你的興趣，故獨自承辦因明雜誌十年，於佛學院大多教因明這門課程。這門因明課，不是三年能學得通達，但也應知其大概講的是什麼。之後，

你對天台止觀法門下了很深功夫，以摩訶止觀授業於三五佛法班。

你的律儀梵行特是嚴謹。三十八年，若說「清心寡欲」是裝出來，決不可能，時間可考驗一個人的僧格，江燦騰教授的一篇文章形容你的行誼，是很適當妥切的名實相符，可作為我所說的不是浮誇之言。謹節錄一段江教授在其大作〈當代臺灣本土大眾文化〉的一段文（頁182）：

「水月長老生前，之所以一直對於作為僧人操守的清譽維護，或者對於所屬道場的弘法活動內容安排與效果評估乃至對於臺灣佛教整體的觀察與反思檢討，之所以真能做到當代佛教界僧侶中少有的清楚歸納及條例，並且往往即時的就一一有所深刻回應。

再加上他從小喜歡數學，長大接觸佛教因明學，並深刻受其影響，直到出家後數十年間都是以邏輯的理性思維方式，來進行其所見聞的各種反思。所以，他沒有盲從任何權威的論斷，這只要看所留下的大量因明著作，就數量之多，所以致力研究與教學的功夫之深或時間之久長，堪稱當代一人而已。

不只如此，有關此事，我們只要看一遍，他在生命最末期，縱使在他頭疾最厲害的時刻下，仍能寫出那篇，堪稱一流僧人

中，也很罕見的清晰曉暢，又精嚴無比的〈遺囑〉長文，再稍微設身處地的想一想，就不難一清二楚。他所自評的「明靜」兩字，真是何等的貼切了。

除此之外，若是我們再把他那本中國與臺灣佛教史上，絕無僅有的，特殊第一親自觀察與體驗後的，深刻檢討紀錄筆記彙編〈戒堂外錄〉之全部內容，都細細看過之後就更能洞察到水月長老的批判性與自我反思的深刻心路歷程。

因而，他的晚年定論，自評為「明靜」兩字，是絕無僥倖的成分在內，而是真正一步一腳印，經年累月，持志不懈地，才能自然獲致的。」

俗語說，傭人眼裏無英雄，在一起生活，食衣住行，語默動靜，都是透明，無可遮掩，小毛病不能說沒有，但大體上還是保全你僧格的完美。而這三十多年來，晨昏相隨，耳濡目染，不能不說舉止思惟，不受你影響，生活低調，不貪不求。今天能夠筆耕幾個字，更是受你的助力培養。

你本書僧，見富貴家，不願親近，見讀書人，如見故友。逢利不欣，清心寡欲是你本性，有可為證。佛隴一年一度蒙山施食法會（因虎頭埤過去時有跳水亡者，民國七十一年，有信眾建議，做蒙山施食法會以度水中亡靈，保佑虎頭埤平安無事。

以是每年一次蒙山施食法會），某一年，道師在湛然三樓貼一張通告法會日期，被你看見，即向道師言「你在做生意啊！」。

你懂得沉默，這是自我淨化與自我約束的最好方法。我們沒有所謂佛教事業，只認真做如來使者，行如來之事。你是孤單禪行者、寂寞耕耘佛理者。那是你的性格，你甘願寂寞，不喜熱鬧，所以與教界很少交集。唯獨少數同是文字筆耕者會懂得你。或許他人眼裏，這樣的修為，被譏言是自了漢者。這樣的認知就錯了，你不但以行動感化人。對宣揚佛法，也有一份熱情。堅決湛然作風，以著書講經為第一功課，佛學院講課，寺裏開佛學班。法會當中說的佛法，受佛教團體邀請你大型演講，也不在少數，即是明證。

你是學過邏輯的出家人，故思考縝密，不隨便信口開河。沉默寡言，常以毛筆書寫紙條貼在牆面，「少說話，多念佛」。法會一結束，便躲進寮房，很少接觸信眾。所以湛然寺沒有設泡茶區，生怕坐下聊事非，浪費時間。信眾也已習慣這樣的湛然寺，但信眾還是很崇敬於你，讚歎於你。

每日早課結束，必至祖師堂三叩頭，感恩祖師創寺艱苦與你對湛然寺的堅守不變講經風格。雲庵不敢怠慢，不敢改變你們一貫的作風，不死不活守著湛然。至今已遷化十年，出家未

必都是聖人，但做為僧團的中等人屬實。雲庵對你的高風亮潔價格，敬仰始終不減。

你安住三德秘藏十年，遺囑中叮嚀三事不能停，「三五佛法班、天台藏因明藏、福田雜誌」，有事要請教有專業者。所囑不敢或忘，依言奉行。只是十年中有氣無力，氣若游絲的苦撐著。幸有幾位始終如一的作者，雖無稿費，也很樂意作為福田灌溉者，十年來按期出刊，感恩作者群們。天台藏雖無新書，舊有的也續印著，但臺灣也已達到飽和狀態。三五佛學班也繼續上課，近因疫情嚴重，稍有間斷。

人有生老病死的無奈，物有生住異滅的過程。你走了這十年，大殿屋頂每逢颶風驟雨，必須大桶小盆的接水，於是10年重新整修，重安琉璃瓦。殿中西方三聖年久金粉稍微暗褐色，有善信建議重新貼金，10年施工完成。部分人嫌湛然破舊，一樓地板裂痕愈來愈嚴重，10年重新換貼磁磚。

佛教界教友對你的讚歎文章，都已在第一、第二紀念文集美言過了，因此未再邀請道友們執筆。這次十週年本要編排恭印你收集的念珠，三年前已送到上海法華學問寺大照法師處重新貫穿。近因疫情，阻斷了來往。能否來得及印出輸送臺灣，還未知數。適逢遷化十週年，謹以此小文緬懷。

一一〇年八月份會務報導

(會訊第 480 期)

捐款芳名錄

(總計 肆萬零柒佰元整)

叁仟元：劉鎮誠

壹仟伍佰元：鐘文隆

壹仟元：蘇蕙珍 鄭桂嬪 鄭高日 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

陳文宗 李雪梨 陳羿宏 江柏興

盧明宏 顏高龍 陳永漢 陳宋淑貞

張雲昆 張宏銘 張良銓 廖珈鈺

孫施麗貞 孫寶潼 吳燕靜

叁佰元：瑞展化工原料有限公司 徐婉珣 韓慧玲

楊施雪華 林世豐 韓立銘

顏蓮蓉

貳佰元：王建宗 林融唯 林敏惠 林柏勳 林連佛 林桂蘭

宋金良 宋沛玲 宋佩庭 宋孟霖 許雀芬 黃美月

黃朝貴 陳其彬 吳沂秦 韓麗玲 侯坤隆 侯坤成

侯鈴朱 侯舜嫻 蕭志哲 蕭伊欣 蕭依慧 阮陳豐子

劉葉素梅 蘇美金 董宸姘

壹佰元：王延銘 王昱絜 王滿足 王惠民 王建民 王怡靜

王人璋 王嘉言 王智美 王家雄 王鈺宸 王慶安

王嘉榮 王筱晴 王陳春蓮 方秀娟 李黃純 李淑珍

李真業 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

林永富 林昭賢 林芷嫻 許婷翕 許瑜璇 許富程

許一中 吳幸娟 吳惠蘭 吳高阿綉 吳寶蓮 吳盈進

吳瑞章 杜書武 杜光佑 杜進旺 江英嬌 何應甫

何應廷 何世孝 何佩菁 何睿丞 周惟翌 邱昱誠

邱玟諭 邱徐日春 柯乃羽 柯皓程 洪鳳珠 徐明汶

110 年 8 月份收支明細表

收	上月結存	\$580,111	90
	本月收入	\$ 40,700	00
	收入總計	\$620,811	90
支	教育文化支出		
	福田雜誌第 422 期印刷費用	13,300	00
	福田雜誌郵寄費用 (國內)	3,144	00
	福田雜誌郵寄費用 (國外)	2,245	00
	劃撥代金手續費	40	00
	供養法師 (他寺)	3,000	00
	濟助支出		
	林 ○ 乾	2,000	00
	鄭 ○ 欽	2,000	00
	劉 ○ 溫	2,000	00
	林 ○ 倉	2,000	00
	葉 ○ 華	2,000	00
	黃 ○ 煌	2,000	00
	劉 ○ 陞	2,000	00
	陳 ○ 芳	2,000	00
	李 ○ 興	2,000	00
	許 ○ 笑	2,000	00
	許 ○ 和	2,000	00
	陳 ○ 惠	2,000	00
	黃 ○ 健	2,000	00
出	支出總計	\$ 47,729	00
	本月合計	\$573,082	90
	收支比較	117.27 %	

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

湛然寺福田功德會

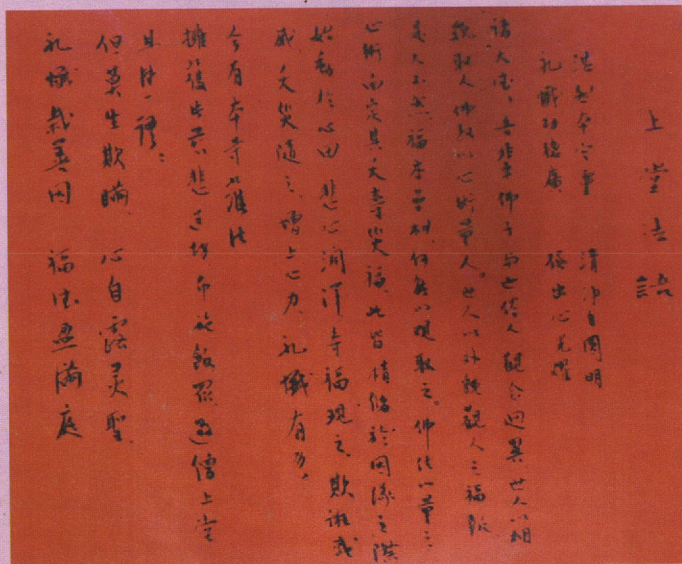


8月份救濟事蹟

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。



已故水月老和尚上堂法雨

• 贈 閱 •

■ 中華民國一一〇年九月十五日出版
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