

福田



424



佛教月誌



◎台南市佛教會第27屆第七次理監事聯席會議。討論課題以10月

爲四衆弟子精進月。首請中國佛教會理事長淨耀大和尚講演「

凝聚佛教界的力量」。次秘書長修懿法師於10月16日教導「佛

門儀軌等」。10月24日、10月31日邀請埔里正覺精舍天因法師

講解「佛門儀軌（結夏與解夏及剃度儀軌實作）」。

◎台南安南區文殊園淨珍精舍，於9月14日舉行阿育王石柱完成

啓用典禮。

◎台南湛然寺恭逢第二代住持水月長老遷化十週年。自20至22日

（農曆八月十六日）每日上午恭誦「普門品」，恭請湛江法師

開示普門品大意。八月十六日上午發放善款捐贈永華里低收入

中低老人與身障等人。

◎馬來西亞首座佛教醫院「極樂寺慈善醫院」，已取得當局核準

執業準證後，於7月正式看診。

◎彰化大佛適逢60週年，當地人士及法師居士等，舉辦多項活動

以示慶祝。

◎台南市湛然寺二世祖水月上人明靜遷化十週年。生前遺珠由上

海大照法師重新編串編集，書名「三五老人遺珠集」，已於9

月面世。



本期目錄



封面：壽字盜念珠 大明攝

1．佛教月誌

2．中土諸師的「觀心」法門(一).....達摩、智顗等

5．唐代天台宗與禪宗之交涉及競秀(四).....明了

8．恩師十週年追憶.....香霽

9．中國的法華經研究(三).....新田雅章著
依觀譯

13．《楞伽經》的「內自証智境界」義理研討(二).....林維明

17．泉州開元寺的寺宇建築與佛塔文化.....黃朝和
——閩南佛剎參禮之二(九)

21．儒家之盡性至命與佛家之知因識果(二).....柯鴻章

24．道場以無事爲興盛(五).....何世亮

26．善知識是得道全因緣.....雲中月

27．如來成道記講述(上).....雲庵

30．四種四諦慧.....雲庵

33．一一〇年九月份會務報告

封底：已故水月老和尚上堂法雨

中土諸師的「觀心」法門（二）

達摩、智顗等

一、真心觀

（一）達摩禪師《少室八門》「破相論」之觀心法門

1. 問曰：若復有人，志求佛道，當修何法？最爲省要？

答曰：唯觀心一法，總攝諸法，最爲省要。

2. 問曰：何一法能攝諸法？

答曰：心者萬法之根本，一切諸法唯心所生，若能了心，

則萬法俱備。

3. 問：云何觀心稱之爲了？

答：菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多時，了四大五陰本空

無我。了見自心起用有二種差別，云何爲二？一者淨心，二者

染心。此二種心，法界自然，本來俱有，雖離假緣，合互相待

。淨心恒樂善因，染體常思惡業。若不受所染，則稱之爲聖，

遂能遠離諸苦，證涅槃樂；若隨染心造業，受其纏覆，則名之

爲凡，沈淪三界，受種種苦，何以故？由彼染心障真如體故，

如《涅槃經》云：一切衆生悉有佛性，無明覆故，不得解脫。

佛性者即覺性也，但自覺覺他，覺智明了，則名解脫。故知一

切諸善以覺爲根，因其覺根，遂能顯諸功德樹，涅槃之果，因

此而成，如是觀心，可名爲了。

4. 問：上說真如佛性一切功德因覺爲根，未審無明之心以

何爲根？

答：無明之心，雖有八萬四千煩惱情欲及恒河沙衆惡，

皆因三毒以爲根本。其三毒者，即貪瞋痴是也。此三毒心，自能

具足一切諸惡，猶如大樹，根雖是一，所生枝葉其數無邊。彼

三毒根，一一根中，生諸惡業，百千萬億，倍過於前，不可爲

喻。

如是三毒心，於本體中應現六根，亦名六賊，即六識也。

由此六識出入諸根，貪著萬境，能成惡業，障真如體，故名六賊。衆生由此三毒六賊，惑亂身心，沈沒生死，輪迴六趣，受諸苦惱，猶如江河。因少泉源，涓流不絕，乃能彌漫，波濤萬里。

若復有人斷其本源，即衆流皆息。求解脫者，能轉三毒爲三聚淨戒，轉六賊爲六波羅蜜，自然永離一切苦海。

5.問：六趣三界廣大無邊，若唯觀心，何由免無窮之苦？

答：三界業報唯心所生，本若無心，於三界中，即出三界。其三界者，即三毒也。貪爲欲界，瞋爲色界，痴爲無色界，故名三界。由此三毒，造業輕重，受報不同，分歸六處，故名六趣。

6.問：如佛所說，我於三大阿僧祇劫，無量勤苦，方成佛道，云何今說唯只觀心而制三毒即名解脫？

答：佛所說言，無虛妄也。阿僧祇劫者，即三毒心也。胡言阿僧祇劫，漢名不可數。此三毒心，於中有恒沙惡念，於一念中，皆爲一劫，如是恒沙不可數也，故言三大阿僧祇劫。

真如之性，既被三毒之所覆蓋，若不超彼三大恒沙毒惡之

心，云何名爲解脫。今若能轉貪瞋痴等三毒心，爲三解脫，是則名爲得度三大阿僧祇劫。末世衆生，愚痴鈍根，不解如來三大阿僧祇祕密之說，遂言成佛塵劫，斯豈不疑誤行人退菩提道。

7.問：菩薩摩訶薩，由持三聚淨戒，行六波羅蜜，方成佛道，今令學者唯只觀心，不修戒行，云何成佛？

答：三聚淨戒者，即制三毒心也，制三毒心成無量善聚，聚者會也。無量善法普會於心，故名三聚淨戒。

六波羅蜜者，即淨六根也，胡名波羅蜜，漢名達彼岸。以六根清淨不染六塵，即是度煩惱河，至菩提岸，故云六波羅蜜。

8.問：如經所說，三聚淨戒者，誓願斷一切惡，誓修一切善，誓度一切衆生，今者唯言制三毒心，豈不文義有乖？

答：佛所說經是真實語。菩薩摩訶薩，於過去因中修行時，爲對三毒，發三誓願，斷一切惡，故常持戒，對於（治）貪毒；誓修一切善，故常習定，對於瞋毒；誓度一切衆生，故常修慧，對於痴毒。

由持如是戒定慧等三種淨法故，能超彼三毒成佛道也。諸惡消滅，名之爲斷，諸善具足，名之爲修。以能斷惡修善，則萬行成就，自他俱利，普濟群生，名之爲度。

故知所修戒行不離於心，若自心清淨，則一切佛土皆悉清

淨，故經云：心垢則衆生垢，心淨則衆生淨。欲得淨土，當淨其心，隨其心淨則佛土淨。三聚淨戒自然成就。

9.問：如經說言：至心念佛，必得往生西方淨土。此一門即應成佛，何假觀心，求於解脫？

答：夫念佛者，當須正念，了義爲正，不了義爲邪。正念必得往生，邪念云何到彼哉？

佛者覺也，所謂覺察身心，勿令起惡也。念者憶也，所謂憶持戒行，不忘精進，了如是義，名之爲念，故知念在於心，非在於言，因筌求魚，得魚忘筌，因言求意，得意忘言，既稱念佛之名，須知念佛之道，若心無實，口誦空名，三毒內臻，人我填臆，將無明心，向外求佛，徒爾虛功。且如誦之與念，義理懸殊，在口曰誦，在心曰念，故知念從心起，名爲覺行之門。誦在口中，即是音聲之相，執外求理，終無是處，故知過去諸聖所修念佛，皆非外說，只推內心。

心即衆善之源，心爲萬德之主，涅槃常樂，由真心生，三界輪迴亦從心起。心是出世之門戶，心是解脫之關津。知門戶者豈慮難入，識關津者何憂不通？（《大正》48，頁366下—

369中）。

註：

1.唐道宣《續高僧傳》說：初（祖）達摩禪師，以四卷楞伽授（僧）可曰：我觀漢地，惟有此經，仁者依行，自得度世。又說：可師後裔，盛習此經。……其經本是宋代求那跋陀羅三藏譯翻。

2.《楞伽經》有二譯，另一譯是魏代菩提流支三藏所翻。同樣梵文《楞伽經》二師所譯內容不同。宋譯譯爲如來藏思想，魏譯爲唯識思想。後人研究譯成阿賴耶識之唯識思想才正確。而達摩禪師採用宋譯如來藏思想傳法就有：藉教悟宗，深信含生同一眞性，客塵障故，令捨妄歸眞。凝住壁觀，無自無他，凡聖等一，堅住不移，不隨他教，與道冥符，寂然無爲，名理入也。之言教與禪觀。

3.後代達摩禪師弟子多說「明心見性」、「自心是佛」、「即心是佛」、「即心即佛」、「自己心靈體離斷常」、「百千法門，同歸方寸」。顯然對於「心」大大的著重起來，如第9條所說念佛法門之見解可見一般。後世學者都說達摩禪師之禪法以眞心觀是如來禪。

（待續）

唐代天台宗與禪宗之交涉及競秀（四）

• 明了

（二）從《永嘉證道歌》及《禪宗永嘉集》看到永嘉玄覺（六六五—七二三）

1. 以天台止觀及《淨名經》「無師自悟」之禪法：

玄覺年少即研習佛典經論，深涉天台止觀禪法，故天台宗史南宋志磐《佛祖統紀》記載為天台第八祖左溪玄朗之同門，天台七祖天宮慧威門下，但以旁系稱之。

禪籍《祖堂集》記述玄覺「內外博通，食不耕鋤，衣不蠶口，平生功業，非人所測。」以玄覺著述來看，實相應於禪，六祖慧能印證其悟道境界之師門則確然無疑。（《壇經》《機緣品》）。

在《機緣品》云：

（玄覺）因看《維摩經》發明心地，偶師弟玄策，相訪與其劇談，出言暗合諸祖。策云：仁者得法師誰？曰：我聽方等經論，各有師承，後於《維摩經》悟佛心宗，未有證明者。策云：威音王已前即得，威音王已後「無師自悟」，盡是天然外道。曰：願仁者為我證據，策云：我言輕，曹溪有六祖大師，四方雲集，並是受法者，若去則與偕行。覺遂同策來參。（頁357下）。

另外《頓漸品》云：

然（神）秀之徒衆，往往譏南宗祖師（指慧能）不識一字有何所長？秀曰：他得「無師之智」，深悟上乘，吾不如也。（頁358中）。

黃朝和博士認為：

玄覺本就深涉天台止觀禪之法要，復自覺《維摩詰經》而啓悟，顯然與六祖同為根器大利者，故其與六祖之機緣對話極為簡捷俐落，悟道語句比慣用之四句、八句偈更直截簡扼，且投應於對話之機語指涉境界當下。（頁89）。

永嘉禪師受天台止觀禪法及《維摩經》之法要得「無師之智」或「無師自悟」。

佛教有聞佛之聲音教誨之聲聞乘人，亦有無佛之世自觀天然之萬物悟道的緣覺乘人，此乘無佛為師教通稱無師自悟。中國老莊哲學也有這特性。永嘉大師曾師天台七祖天宮慧威學天台止觀，又在《禪宗永嘉集》與同門天台八祖左溪玄朗討論佛教經論，嚴格來說永嘉大師不是「無師自悟」，亦不是如六祖慧能大師一字不識，其自撰《永嘉證道歌》及《禪宗永嘉集》可以分別。

2. 頓悟「無生」禪法：

《壇經·機緣品》云：

（玄覺）繞師三匝，振錫而立。（曹溪）大師曰：夫沙門者，具三千威儀，八萬細行，大德自何方而來生大我慢。覺曰

：生死事大，無常迅速。師曰：何不體取「無生了無速乎？」

曰：體即無生，了本無速。師曰：如是，如是。玄覺方具威儀禮拜，須臾告辭。師曰：返太速乎？曰：本自非動，豈有速耶？師曰：誰知非動。曰：仁者自生分別。師曰：汝甚得「無生之意」。曰：無生豈有意耶？師曰：無意誰當分別？曰：分別亦非意。師曰：善哉！少留一宿。時謂一宿覺。（頁357下）。

黃朝和博士詮釋「無生」之意：

六祖開示（玄覺）為何不體證不生滅之本心自性，了斷本來就沒有生滅之迅速遲緩。玄覺仍以隨伴的四言二句「體即無生，了本無速。」回應，頓入主體境界即已超離生滅，生死之大事因緣也已度脫了斷，從此不再繫縛於行道之疾緩乃至常或無常之動盪流變。六祖當下贊許其深契「無生」之境界。（頁89）。

又說：

六祖「返太速乎？」又開啓「無生」之機緣對話；道行境界本來就不關乎動作，哪有所謂速疾？六祖印可並稱讚玄覺深契「無生」之意旨，從宗門語之機境來說，「無生」而有意是死窟之句，玄覺不落入贊言之死句陷阱，而不以為然的反道無

生豈能作意？六祖再詰問若不作意，誰可分別生、無生之道行境界？玄覺直白分別這法相並非意念之作。（頁90）。

在玄覺自撰《永嘉證道歌》亦透露其「頓悟無生」之意境：

遊江海涉山川。尋師訪道爲參禪。

自從認得曹谿路，了知生死不相關。

行亦禪坐亦禪，語默動靜體安然。

縱遇鋒刀常坦坦，假饒毒藥也間間。

我師得見然燈佛，多劫曾爲忍辱仙。

幾迴生，幾迴死，生死悠悠無定止。

「自從頓悟了無生」，於諸榮辱何憂喜。（《大正》48，

頁396上）。

黃朝和博士說：

永嘉大師剖白自己行道曹溪，參尋六祖而頓見本無所生，何有所滅之主體境界後，對於世間之寵辱得失便隨緣自在，再也不會落入悲喜之擺盪情境。

玄覺體道頓見真如自性後，剖白心境說，歷涉江海山川之行腳遊參，在其參尋曹溪六祖，相應之無生道諦獲得肯認印證

之後，徹底頓悟這些表像之生死大事與參禪修證毫不相關！當然，這番終極境界是在與六祖參詳探究之當下才認證「本心自性之無生無滅」，也開懷唱出「自從認得曹谿路，了知生死不相干。」（頁93）。

六祖與玄覺對話讓玄覺悟「無生」之境界，怎麼悟？禪宗沒有說，佛法有說。佛說「三法印」的觀察次第，來補充。

《雜阿含經》「卷一〇、二七〇」說：

無常想者，能建立無我想。聖弟子住無我想，心離我慢，順得涅槃。

印順導師在《佛法概論》說：

佛法三法印，是非常善巧的，同一命題而作兩方面解說，既是事物的真相——普遍理性，也就是實踐的過程。

這三者的深義，本是同樣的，每一法印能開顯正覺的內容，即每一法印能離執證真。

依「無常」門而悟入的，即無願解脫門；依「無我」而悟入的，即空解脫門；依「涅槃寂滅」而悟入的，即無相解脫門。

由於有情的根性不同，所以或說此，或說彼，或說二印，

或說三印。如完備三法印，依聲聞道說，即先觀無常，由無常而觀無我，由無我而到涅槃，為修行的次第過程。

觀諸行無常，即能厭患世間而求出離；能厭苦，即能通達無我，無我所執，即離一切愛欲；離欲即離一切煩惱，所以能得涅槃解脫。

這可見三法印的教說，是將諸法的真相與修行的歷程，主觀與客觀，事實與價值，一切都綜合而統一了。這是佛陀唯一的希有教法！

龍樹在《大智度論》裏說：無常為空門，空為「無生」門。這也是合於三法印次第的，他所說的空，即是無我；「無生即是涅槃」的異名。（頁158-159）。

無生是涅槃異名，透過無常↓無我↓涅槃（無生）。涅槃是寂靜的，如苦痛的消散，無分別，無分量，寂靜、平等。所以六祖才說：何不體取無生（涅槃），了無速乎？玄覺說：體即無生，了本無速。六祖曰：汝甚得無生之意。玄覺曰：無生豈有意耶？師曰：無意誰當分別？曰：分別亦非意。

禪法和佛法這對著看可能比較容易瞭解吧！

（待續）

恩師十週年追憶

香霽

三千六百五十日

彷彿一彈指

輕輕的溜走了

您的點滴慈容

依稀尚在湛然寺

偶爾浮現

十年光陰荏苒

已是無法追憶的過往

您老昔日的慈誨

爾今猶在耳際迴盪

心底的惆悵偶爾浮現

若有來世望續師徒誼

9/23/2021

南無觀世音菩薩摩訶薩

中國的法華經研究(三)

新田雅章 著
依觀 譯

五、依據分科而作的法華經的解釋

「科文」與法華經之分科 就中國的經典解釋歷史觀之，可以發現其中有將經典內容分成大小科段而理解的「科文」形式，據此科文對經典進行種種解釋。如此的方式是中國佛教家首先提出的。若就「法華經釋」言之，上來所揭道生的《法華經疏》，正是最早依此形式而撰就，此如前文所述，但對於道生的「法華經釋」的形式，此下將作結論性的論述。

大致而言，道生認為法華經是由揭示此經本意的所謂「正說」部分，以及承其正意，後世弘傳此經的人與經過的「流通」部分等二部分所成立。此中的「正說」部分是「序品」至「囑累品」等，共計二十一段（道生的年代尚未有「提婆達多品」

），而「藥王品」之後的六段相當於「流通」分。

道生對於法華經的分科當然不只是如此。對於「正說」的部分，道生又因應其內容，進而細分，施以科文。據彼所述，「正說」之段可分成（一）「明三因為一因」的部分，（二）「辨三果」，詳言之，是「明三果為一果義」等兩段。所謂「明三因為一因」，是指雖三乘別行（因），然實非不同關係，此等所揭皆是成佛之行。要言之，此段揭示導入悟（佛果）之行（因）雖有三種之別，實則並無任何差異，具有歸於一的關係。道生認為法華經的「序品」至「授學無學人記品」的內容能與此相對應。

相對於揭示成佛之因唯一的前段十三品，其後的八品相當於前

文所述的「明三果爲一果義」的部分。此一部分所揭示的是，如同行因並無差異，依行而獲得的果亦無差別，是歸於一果，三乘皆得一乘之果。道生認爲「涌出品第十四」以降的八品，內容上，是在揭示果一。

上來所述是道生對於法華經所設定的科文大綱，據此，彼再予以細分。道生認爲正說分所區分的因的部分與果的部分，各別又可分成序說、正說、流通等三段。亦即揭示「因一」的正說部分之中，「序品」相當於序說，「方便品」至「人記品」相當於正說，「法師品」相當於流通分，「寶塔品」是證明「法華」所說，其次的「持品」是揭示此經在惡世的流布，自此以下至「安樂行品」是揭示流傳此經的方法。另一方面，述說「果一」的後段部分之中，「涌出品」相當於序說，「壽量品」與「分別功德品」是正說，「隨喜功德品」相當於流通分，其次的「法師功德品」是辨明接觸「法華」所得的種種功德，「常不輕品」是引用古證令知逆順此經之罪福，「神力品」揭示顯現神力令大眾歸信，最後的「囑累品」是付屬此經。

對於法華經，道生設前揭所見科文，並予以解釋，從如此的科文設定得以窺見道生獨有的態度。亦即彼所著重的，絕非只是經文字句的注解，而是經典全體有機的關係，意欲作統一性的理解，對於法華經的處理方式極其深入。彼對於法華經的解釋所持的此一態度，以法雲爲首，給予後世莫大影響之所以，即因於彼之所行既深且廣。

六、天台智顗對於法華經所作的解釋

「觀心」釋 上來所述，是以道生爲中心，略述羅什門下對於法華經的內容的理解狀況，其次，將稍微改變角度，亦即藉由與爾後所發展的對於法華經的理解作對比，藉此尋出道生所作解釋的特徵。此下將就智顗所提出的解釋見之。之所以揭出智顗的解釋，是因於相較於其他學僧，彼之所見極具特徵性。雖稍微脫離主題，但爲容易作比較，在必要的範圍之內，首先將揭出智顗對於法華經的解釋中，最具特徵的部分述之。

智顗的「法華經釋」的特徵，可以從彼使用「觀心」釋作爲解釋的方法窺出。何謂「觀心」釋？從智顗的著述中，當然可

以尋得種種合適的說明，但此處所揭，是《法華文句》所作的簡潔明快的敘述：

示觀心相者，當約己心論戒定慧爲三分。（《妙法蓮華經文句》卷第一上，大正三四，三上）

此文雖被置於《法華文句》之注釋方式的（一）因緣，（二）教相，（三）本迹，（四）觀心等四種方式的概說部分，然據此其解釋的形式了然可見。更且若依據文脈看來，此「觀心」釋所具之意，也清楚可知。

通常認爲可以用「戒定慧」三學統括一切佛法，但若就所處所說看來，智顗是以「己心」統括一切佛法，從而法華經所說，不出於「己心」之外。若是如此，就智顗而言，意欲了知法華經，亦即意欲了知「己心」，須藉由「觀心」之實修才得以成就。對於法華經內容的理解，若是獨有的，當然是主觀性的，但既然將「觀心」釋視爲法華經的解釋方法之一，則至少是具有此一意趣。

如此的方法雖傾向於主觀的，但由於對於法華經的內容是依

準觀心而作理解，其理解遂得以極度發展。此處所說的發展，不單只是意指正確掌握經典所揭示意趣，努力理解經典所揭意趣的主體也包括在內。就教學而言，因於體得法華經所揭「實相」之境的方法，在總合實踐論與教相論之上所成立的壯大的教學組織遂得以成立。

智顗的業績與道生的貢獻 對於法華經的解釋，智顗採取觀察「己心」的方式進行，據此構築其壯大的思索體系，此乃智顗之所述。前文所引的依「約己心」而理解佛法的敘述之後，智顗又指出「修行以戒爲初，定中，慧後。法門以慧爲本，定戒爲迹。又戒定慧各各作三分。前方便白四羯磨結竟，爲戒三分，二十五方便正觀歷緣，又善入出住百千三昧等爲定三分，因緣所生法，即空即假即中爲慧三分」（《法華文句》卷第一上，大正三四，三上），亦即直接指出因於約己心而理解佛法，亦即因於約己心而努力理解法華經之意趣，故於戒定慧三學各自之領域，得以構築具有秩序的教理體系。概括言之，智顗之教學體系是致力於維持適合佛法的生活（戒），進而遵守二

十五方便，進而修十乘觀法與一念三千等法門（定），努力體得諸法實相，而此一體系的形成，不只是因於論究法華經所揭的「實相」的內容(4)，更且自己也必須有探究體得其實相方途的學道態度。但如此的態度並非只是將法華經之體（本義）理解為「實相」而已。理解經之體為「實相」，意欲令其內容明確的成為理論性的，雖需要高度的重視理論，但將此視為己之所有而體解，以及探索自己將是必要的。探索自己的實踐的態度，不外於就是「觀心」。以依準觀心的態度來解釋經典——法華經，就智顗而言，超越客觀的解明經意，將此視為是主體的，是己之所有，則能成為現實的，彼教學體系具有重厚性格之所以，其理由在此。

以「觀心釋」作為理解經意的方法，遂令智顗的教學體系具有重厚性格，反之，另就道生的「法華釋」觀之，相較於智顗，道生的「法華釋」欠缺揭示依據法華經而獲得佛果的行人（實踐的主體）到達佛果之前的實踐過程。道生確實也是將法華經理解為是「揭示佛之因果」的經典，但對於因行，並沒有具體揭示其內容。之所以如此，是因於欠缺「觀心釋」之所顯示

的——立於主體的立場來解釋經典的態度。

當然不能因此而給予道生的「法華釋」較低之評價。若就經釋而言，忠實掌握經典所揭意趣是首要作業，因此，智顗的方式不能說是恰當，反而道生所採取的，才是妥當。身處法華經才譯出不久的時期，縱使所述有所欠缺，但能如此體系的掌握法華經之經意，道生之業績具有高評價，乃是不能否定的。

註釋

(4)智顗將法華經的根本經旨說為「實相」，此依《法華玄義》的「五種各釋」之第二「顯體章」引用《大智度論》的體裁，指出「大乘經但有一法印。謂諸法實相。……若無實相印，是魔所說」，以及「正顯體者，即一實相印也」（《法華玄義》卷第八上，大正三三，七七九下）等所揭，得以知之。加之，智顗提出十如是、十二因緣、四諦、三諦、二諦、一諦乃至無諦之所以，可以說意在指出法華經所揭正是諸法之「實相」。從智顗如此的作為看來，智顗認為法華經的本旨是在揭示實相，也得以知之。

（全文完）

《楞伽經》的「內自証智境界」義理研討（二）

／林維明

論述內自証的最重要性有三：

（一）此處以一特殊方式闡釋大乘佛教的理念

一切法 (things) 無自性 (svabhāva, self-substance) 的概念，就是諸法在本質上是空性 (śūnya, empty)。即世界只不過是心識的幻現（即唯心無境），為達成佛的目的，行者必須超越差別與對立二分法的局限，最終才能自身體証此種聖智狀態，這是大乘佛教的共通屬性，但是在《楞伽經》則以特別的手法來表現這些概念，本經特別強調內自証的重要性，因為若無此，佛法只不過是哲學上的思辯練習。何以菩提達磨 (Bodhidharma) 將本經付與慧可 (Hui-ke)，是因其含有禪宗的精髓，即《楞伽經》一再強調「自証聖智所行境」

，或自証的最重要性 (all-importance)，雖然其摘要具有思辯性，而本經的目的是極度重視實踐。

從魏譯《入楞伽經·請佛品第一》或唐譯《大乘入楞伽經·羅婆那王勸請品第一》，均言：「爾時如來舉目觀見摩羅耶山楞伽大城，即便微笑而作是言：昔諸如來、應、正等覺皆於此城說自所得聖智証法，非諸外道臆度邪見及以二乘修行境界，我今亦當為羅婆那王開示此法⁷」。復次，在《集一切法品第二》亦言：「時，世間解（即佛陀）問是語已，普觀眾會而說是言：汝等諸佛子，今皆恣所問，我當為汝說，自證之境界」⁸。

由這些引文可以歸納顯示《楞伽經》在大乘佛教文獻

中特別強調在其不斷地認可在所有宗教中的這種直覺力的自然力量（即內自証法）。而此經已經被法相宗（*yogācāra*）或華嚴宗（*avataṃsaka*）宣稱爲其自宗的經証。由於經中闡述阿賴耶識或如來藏，然而此關聯性是意外的。其實本經論點的重心是在離諸語言文字推理真實性的內觀（an inner perception of deepest truth）的觀念。如釋尊在本經中就明白地說佛教徒的實踐或瑜伽（*yoga*）包括兩部分，即是哲學上的思維和修行。在哲學思辯上，是訓練心達到絕對觀念論（absolute idealism），即見世界唯心，沒有真實性，沒有變成如生及死及無外界事物真實存在，即唯心無境，而修行方面即到達自証聖智（*svapratyātmāyājñā nādhigama*, to attain an inner perception by means of supreme wisdom）⁹，前三法是哲學上的思辯，即是如理思惟，而最後一法是如法修行，所以釋尊在詮釋前三者之定義後，即說：「如是觀察一切法時，即是專求自證聖智」¹⁰，也就是把修行擺在第一，若能成就自証聖智，則如理思惟自然圓成，此時在自証聖智的光輝照耀下，此世間即爲絕對觀念論所詮釋的唯心無境，這可能是《楞伽經》特別強調「內自証」的原因吧！

（二）內自証強調的並不是發菩提心

在描述內自証的特性之前，我想提醒的是本經並未如般若經典特別重視發菩提心（*bodhicittotpāda*, The awakening of the thought of enlightenment）¹¹。「發菩提心」就是對大乘佛法產生濃厚的興趣，並且深切地想要瞭解，體証其真理。這是走上菩薩道的第一步，若缺乏發菩提心則無法在佛法道上有進步，因此幾乎所有的大乘經典都直接論及如何發菩提心。一旦發菩提心，行者不管成就的時日多麼的遙遠，都必須不斷努力，上求佛道。在《楞伽經》於發菩提心未置一詞，但直接說明成就成佛的核心，那就是要求菩薩當下即能証悟，而非漸次增上邁向目標，在此方向，本經可說是爲已深切瞭解佛法的大乘菩薩們而說的。¹²

除此之外，學者尚須注意釋尊在本經告訴大慧菩薩要追求「自証境界」（*pratyātmagocara*, to attain to a state of inner realization）而非「正覺」（*sambodhi*）。此兩種的心理過程並無差異，一旦成就「自証聖智」則亦可証得「正覺」。但是本經認爲佛教行爲者最終的目標是一經驗境界（*gocara*, experience），而非智力上的啓發（intellectually

as illumining)¹³。我以為本經此種獨特的見解可能是中國

註釋

禪宗祖師菩提達磨以本經為印心的理由。

(三)內自証強調的是自証境界

本經既然是以境界 (*gocara*) 或入境界 (*gatiigocara*) 取代菩提 (*bodhi*) 或正覺 (*sambodhi*)，我們可確認本經的宗義是在於修持和証得某種對人生，世間的感受與看法。而這不是哲學或概念上的理解，而是來自內心活動的體驗，正覺比較上是向於認知，思辯的轉依 (*parāvṛtti*)。這的確是不論大乘或小乘，所有佛教的根據 (*basis*)。然而《楞伽經》認為佛教徒的生命不僅在體會真理 (*truth*)，更要生活在佛法中，體驗它。因此在其活動中的領會和生活不再有二分法，「以智導行，以理導情，理智與感情不會失調 (*hiatus*)，不依言說 (*except in language*)」¹⁴。因此《楞伽經》不斷地論及生活或經驗，境界或入境界，那就是內自証趣入境界 (*pratyāmagocara*) 或 (*pratyāmagatiigocara*)。¹⁵

由以上所譯述可歸納本研究的重要性有三：一、如法修行重於如理思惟，二、「自証聖智」為以境界或入境界取代菩提或正覺，三、以智導行，以理導情，不依言說，活在佛法中。

7. 《楞伽經》T.16, 587b24-28，類似經文見 T.16, 514c25-515a3。

8. 《楞伽經》T.16, 590c19-21 或 T.16, 480b14-17 及 T.16, 516a9-b3。

9. 《楞伽經》云：「爾時，大慧菩薩普觀未來一切眾生，復請佛言，願為我說具修行法如諸菩薩摩訶薩成大修行。佛言：大慧！菩薩摩訶具四種法成大修行，何者為四？謂觀察自心所現故，遠離生、住、滅見故，善知外法無性故，專求自証聖智故，若諸菩薩成此四法，則得名為大修行者」(T.16, 599c3-9) 談錫永 (2005) 《入楞伽經梵本新譯》指出：「此四恰與現傳寧瑪派教法相配合，依之而說其義：一者，行者住識境觀修生起法，即「觀察自心所現」；二者，行者住非識境觀修圓滿法 (此中觀修六根圓融而非識境)，此即「遠離生、住、滅想」；三者，行者觀修「生圓雙運」，証識境與非識境雙運，如是現証一切法唯心所現，此即「善見外境無有」；四者，行者觀修「生圓無二」的大圓滿 (或菩提心) 即「求得內自聖智相」(頁 78，註 107)。

10.《楞伽經》T.16, 600a3-4, 魏譯:「見一切法無體性, 求証聖智境界修行故」(T.16, 530a26-27), 劉宋譯:「得自覺聖智善樂」(T.16, 489c29)。

11.鈴木大拙註²指出, 這句話或許說的不恰當, 因大慧菩薩曾提及菩提一兩次, 但釋尊卻未嘗論及, 他永遠是討論「自証聖智」。

12.《楞伽經》云:「是諸菩薩具足無量自在三昧神通之力奮迅遊化善知五法自性、識二種無我究竟通達」(T.16, 514c16-18 或 480a19-24 及 587b16-21)。

13.這並不說《楞伽經》從不論述「証菩提」。因為「証菩提」是每一佛教宗派都會談到的主要概念, 本經亦經常述及, 例如唐譯《大乘入楞伽經》中的 598c21-22, 599b25-26, 600b24-25, 601a8-9, 604a25-26, 608c9, 609a18-19, 610b7-8, 623a4-5 等都提到。因為如何即可「疾得阿耨多羅三藐三菩提」, 然而不得不注意《楞伽經》特別強調「內自証聖法」勝於達到「正等覺」。

14.不依言說, 是指迷與悟均在識心本性, 見性成佛。參見湯一介(1991)《論禪宗思想的內在性與超越性》收入於《儒道釋

與內在超越問題》南昌:江西人民出版社, 頁38-51。

15. *Pratyutpanna* 即 *pratyutpannadhigama* (內自証)之字根, 故可譯為「內自証」, 唐譯為「自證智」(T.16, 588b13) 魏譯為「內身証」或「內身行」(T.16, 516a10, 12), 劉宋譯為「自覺」(480, b17), 談錫永(2005)譯為「內自証趣」(頁17) , Suzuki, D.T.(1932) 譯為 the state of consciousness realized in their inmost selves, of which we are(p.7) 即我們內心深處所體証的識, 談錫永說明:「其中 gati 又與「六趣」之「趣」相關……智境不可說, 故一切智境唯藉識境而顯示」(頁17, 註22), 又《文殊師利所說不思議佛境界經》說:「世尊! 非思量境界者是佛境界。何以故? 非思量境界中無有文字, 無文字故, 無所辯說, 無所辯說故, 絕諸言論; 絕諸言論者是佛境界」(T.12, 108a29-b3), 另外唐譯云:「此如來藏藏識境界 (*rahaṅgarāgarbha-alayavijñāna viśaya*) 是佛境界」(T.16, 620a5) 就是智境自顯現而成的識境。此處用 *viśaya* 而非用 *gochara* 是指由感官所認知的境, 即所謂的趣境。

(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（九）

· 黃朝和

第四重菩薩乘的浮雕系列以應化示現中土的文殊、普賢、觀音和地藏爲大眾所眼悉；閩、台兩地的佛巖道場信仰中，

觀世音菩薩的脇侍爲龍女與善財，雖然善財在《華嚴經》記載

的東南印度行腳五十三參中，受到文殊、普賢的指導及印證更

密切，但在開元東塔仍以巖道場的地緣印象，雕琢觀音菩薩與

善財童子。地藏菩薩的臉部已然風化剝落，但身上衣袍衿帶莊

嚴，其左手撫摩著腳旁的四不像獨角獸諦聽的頭頂，可確然辨識

。大迦葉與阿難浮雕也列於菩薩乘，東方瑠璃世界的日光與月

光菩薩，西方極樂世界與觀音共同脇侍阿彌陀佛的大勢至菩薩

，香積菩薩與妙音菩薩；此層的菩薩頂首後皆有圓光。香積菩

薩是《維摩詰經·香積佛品》所載承香積如來意向到臨娑婆世

界結香飯緣的應化菩薩，在西塔則稱香飯菩薩。妙音菩薩典故

記載於《妙法蓮華經》第二十四《妙音菩薩品》。

東北門側兩幅菩薩雕像從其手上的雕物形象可識得左幅伸

右手，小臂上舉，掌指托著圓形浮雕的是日光菩薩，匠師在浮

凸圓球內雕刻三隻腳的烏鴉，以此三足金烏象徵太陽，安此日

輪的當然是日光菩薩，是東方藥師瑠璃光如來的左脇侍，又稱

日曜菩薩或日光遍照菩薩。右幅的菩薩左手托舉的圓球體隱約

可見兔子搗靈藥，兔旁有桂花樹，此玉兔搗藥象徵月球上的宮

闕，指謂的是月光菩薩；寶冠眸容端凝的日光菩薩踏立於長頸

的兩隻鵝座上，項佩纓絡，絲綢長袖衿帶垂飄，雕藝典雅莊嚴且細膩。

東龕右幅雕像左旁立一青獅，此尊可辨識是文殊菩薩；隔龕的浮雕是普賢菩薩。東南門側的雕像較為獨特，右幅左手擺出接引結印，右手持小串佛珠，雙腳踩著兩朵蓮花，項下瓔珞麗緻典雅，法袍衿袖垂拂，寶冠下眸容莊嚴慈靄的是光明菩薩；隔龕左幅雙手捧花束頭戴寶冠，腳踏祥雲似在向光明菩薩參禮問訊的菩薩其身分實即梁武帝，蕭衍在位時就獲得菩薩皇帝的尊稱。

西北門側右幅手持蓮花頭戴寶冠瓔珞袍飾莊嚴的是大勢至菩薩，是西方極樂淨土阿彌陀佛的右脇侍。左幅的菩薩雙手結擺接引印，其前童子問訊請法，此尊是阿彌陀如來的左脇侍，前面配雕的孩童身形者是善財童子。

第五重的佛乘浮雕主角以本師釋迦牟尼佛出家於雪山修行悟道前後的幾幅不同形象，及其成道後說法舉擬的長者、居士；還有釋迦牟尼佛與菩提達摩對應並列，著眼於相近的修法悟

覺證道型態；四門側的八幅雕像仍是護法金剛神。第五重聳插空中，歷經千載歲月的雨露霧霾浸染，有些雕像的臉龐或身衣略現漫漶，舉望遠鏡仰視也不易辨識，第四重高度的浮雕也顯露此現象。釋迦太子悄別王宮，請車匿駕駛馬車載往彌尼國領域伽雅一帶的苦行林自行斷髮潛修的形相，〈方廣大莊嚴經〉卷六〈出家品〉記載很詳細：「爾時，菩薩去迦毘羅城，至彌尼國其夜已曉，所行道路過六由旬，彼諸天、龍、夜叉、乾闥婆等扈從至此，所爲事畢忽然不現。菩薩既行至彼往古仙人苦行林中，即便下馬慰喻車匿：『善哉！車匿！世間之人，或有心從而形不隨，或有形隨而心不從，汝今心形皆悉隨我。世間之人見富貴者競來奉事，覩貧賤者棄而遠之，我今捨國來至於此，唯汝一人獨能隨我。善哉！車匿！甚爲希有，我今既得至閑曠處，汝便可將乾陟俱還。』即自解髻取摩尼寶以付車匿，告言：『車匿！汝持此寶還於宮內，奉上大王作如是言：「太子今者於世間法無復希求，不爲生天受五欲樂，亦非不孝，亦無瞋忿嫌恨之心，又亦不求財位封祿，但見一切衆生迷於正路

沒在生死，爲欲拔濟故出家耳，唯願大王勿生憂慮。大王！若謂我今年少未應出家，汝以我言方便諮啓，生老病死豈有定時，人雖少盛誰能獨免？往古有諸轉輪聖王，捨國求道詣於山林，無有中途還受五欲；我今私心亦復如是，若未獲得無上菩提終不還也。」內外眷屬皆當於我有恩愛情，可以我意善爲開解。」又復脫身所著瓔珞以授車匿：「汝可持此奉摩訶波闍波提，道：『我爲欲斷諸苦本，今故出家求滿此願，勿生憂念。』」又脫諸餘嚴身之具：「與耶輸陀羅，語言：『人生於世愛必別離，我今爲斷此諸苦故出家學道，勿以戀著橫生憂愁。』……車匿！汝疾還宮無令大王生於愁惱。」於是，車匿從地而起，舉聲大哭，乾陟低頭前屈雙腳，舐菩薩足淚下悲鳴。「諸比丘！菩薩作是思惟：『若不剃除鬚髮，非出家法。』乃從車匿取摩尼釵，即自剃髮，既剃髮已擲置空中，時天帝釋見希有事，心大歡喜，即以天衣於空承取，還三十三天禮事供養。「爾時，菩薩剃鬚髮已，自觀身上猶著寶衣，即復念言：『出家之服不當如是。』時，淨居天化作獵師，身著袈裟手持弓箭，於菩

薩前默然而住。菩薩語獵師言：『汝所著者乃是往古諸佛之服，云何著此而爲罪耶？』獵者言：『我著袈裟以誘群鹿，鹿見此服便來近我，我因此故方得殺之。』菩薩言：『汝著袈裟專爲殺害，我今若得唯求解脫。汝能與我此袈裟不？汝若與我我當與汝僑奢耶衣，汝何惜彼龜弊之服？』獵師報言：『善哉！仁者！如是弊衣實無所惜。』即取袈裟授與菩薩。菩薩于時心生歡喜，即便與彼僑奢耶衣。時，淨居天以神通力，忽復本形飛上虛空，如一念頃還至梵天。菩薩見已，於此袈裟倍生殷重。爾後，衆人在此起塔。于時，菩薩剃除鬚髮，身著袈裟儀容改變，作如是言：『我今始名真出家也。』於是發遣車匿將乾陟還，流淚盈目以別車匿。別車匿已，安詳徐步，經彼跋渠仙人苦行林中。」²¹乾陟即車匿駕駛太子座騎的馬名稱謂；摩訶波闍波提是養育照顧太子長大的姨母波提夫人，因爲太子誕生七日，母摩耶夫人即辭世，所以請車匿將瓔珞轉交給姨母當紀念；而在悉達多太子成道後第五年，波提夫人（尊稱大愛道）即率釋尊俗世妻子耶輸陀羅及五百位釋迦族女隨佛出家修行，

於佛弘化道場附近另建尼衆院舍，是佛門比丘尼團修行的開始，也是第一位出家修行的比丘尼。《方廣大莊嚴經》敘述語「菩薩」指謂成道前悉達多太子，爲了表達出家探尋道境的決心，還取出摩尼劍自斷髮髻，並向獵師換得簡樸的袈裟。

距東塔二百公尺的仁壽西塔高四十五點零六公尺，石砌改建較東塔早十年（1228），高度略低東塔四米餘，崇仰的主尊是西方極樂世界阿彌陀佛，五重石塔的外壁浮雕數目與東塔相同，雕像的主角配置不若東塔五乘入道那麼分明，此可從《大唐三藏取經詩話》話本的敘述中，白衣秀士猴行者隨護玄奘西行天竺，唐太宗敕封「八萬四千銅頭陀尊者」，果位視同阿羅漢；故而，西塔第四重的猴行者浮雕是龕旁單獨而形貌衣袍莊嚴偉岸的一幅，不若東塔的猴行者袖珍而依傍在玄奘大師的衣襠邊。西塔建造十年竣工，東塔隨即開工砌築，耗時十二年；從工序工時來看，西塔先於東塔，西塔低而東塔較高，且清朝重雕二十一幅浮雕的數量東塔僅二幅，西塔多達十九幅，可知西塔的率先開築具創新的經驗探索性及累積性。

第一重的「仁壽塔」石匾雕鏤於南門門楣上，浮雕角色主

要爲資深先修悟證者、尊者阿羅漢與高僧等，如初轉法輪首度五比丘之一的憍陳如、十大弟子中持戒第一的優婆塞、賓頭闍尊者、佛斯里蘭卡高僧慶友等；四門側的浮雕爲塔門守護神，也是中土化的門神、天王、金剛神、伽藍神祇。此重可清楚認識自東門兩側順時環觀四道門、龕兩旁的浮雕神、僧依序爲東門側的兩側的門神神荼與鬱壘，東南龕左右兩幅的施無畏者（觀世音菩薩）、降龍羅漢涉僧涉，南門兩側護伽藍神、護道場神，西南龕側的伏虎羅漢、法藏，西門兩側的青除災金剛、辟毒金剛，西北龕側的優波離、憍陳如，北門守塔天王、守塔天王，東北龕普化和尙、普化和尙等十六幅。

註釋

21.《方廣大莊嚴經》卷六，《大正藏》第三卷本緣部上，頁575中—576上。

（待續）

儒家之盡性至命與佛家之知因識果（二）

• 柯鴻章

御纂周易折中

御纂周易折中卷十七中對於「和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命。」舉多位註易學者的看法說明如下：

邵子曰：「天使我有是之謂命，命之在我之謂性，性之在物之謂理。」故窮理即是窮物之性，而物之性與吾人之性同一，故盡吾之性即是盡物之性，而命之在我之爲性，盡吾之性與盡物之性自能知命，因此窮理與盡興至命合一，與朱子所言先窮理後盡性不同。

項氏安世曰：「道即命，德即性，義既理。」和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命，反覆互言也。易之奇耦，在天之命則爲陰陽之道，在人之性則爲仁義之德，在地之宜則爲剛

柔之理。和順於道德而理於義，自幽而言以至於顯，此所謂顯道也。窮理盡性以至於命，自顯而言以至於幽，此所謂神德行也。」這段話項安世把和順於道德而理於義用天地人三才之道配合道德理義分而言之，這是自幽而顯，然後把窮理盡性至命認爲是道德實踐之極則，這是自顯而幽，這裡的顯指窮理之事，幽則是盡性致命之事。項氏的用意在指出這兩句的連貫性與易道的道德與性命的關係。

陳氏淳曰：「理與性對說，理乃是在物之理，性乃是在我之理，在物底，便是天地人物公共底道理。在我底，乃是此理已具得爲我所有者。」陳氏之說與邵氏略同，只是將物之性改爲物之理，我之性改爲我之理而已。

徐氏幾曰：「如乾爲天道，面《象》之「元亨利貞」則其德，爻之潛、見、躍、飛則其義，以一卦面統言之，所謂和順也，就六爻而言之，所謂理也。善觀易者，推爻義以窮天下之理，明卦德以盡一己之性，窮理盡性，則進退存亡得喪之大道可以知，而天命在我矣。」徐氏就易理之乾卦卦爻篆義以言窮理之事，並就卦德言盡己之性，以能知進退存亡而不失其正之君子行爲。

龔氏煥曰：「上句是自源而流，下句是自末而本，蓋必和順於道德，而後能理於義。必窮理盡性，而後能至於命也。」龔氏所言與項氏有異曲同工之處。

何氏楷曰：「數既形矣，卦斯立焉。卦既立矣，爻斯生焉。和順於道德而理於義，從合而分。窮理盡性以至於命，從分而合，理義非二也。程子謂『在物爲理，處物爲義』，是也。性命與道德非二也，子思謂『天命之謂性，率性之謂道』是也。窮盡至命，皆造極之意。性者理之原，理窮則達其原，故窮理所以盡性。命者性之原，性盡則達其原，故盡性所以至命，只是一事。」以上何氏所言純就性命道德之源去探究其一體性與程明道與邵子所言最爲相合。即是統性、理、天道爲一而言

之。

【總論】孔氏穎達曰：「『昔者聖人』至『以至於命』，此一節將明聖人引伸因重之意，故先敘聖人本制著數卦爻，備明天道人事妙極之理。」這裡所言天道是指「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」之聖人作易之道，而人事是指「和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命。」之道，孔氏總結聖人作易之道在於備明天道人事妙極之理。而天道人事原本一理，也就是藉天道以明人事，就人事以顯天道而已。窮理盡性以至於命正是如此，窮理盡性指明於人事，而至於命則知天矣，即指天道而言。

陽明傳習錄

明朝王陽明的學說稱爲心學，其與宋朝的陸象山先生的學說並稱爲陸王心學，而陸象山的學說亦以心爲主，他的學說近於程明道而不喜程伊川與朱晦庵，嘗曰：「道即吾心，吾心即道；道外無事，事外無道。」故以心爲主者，而先立乎其大者，即可以去礙而知本，學苟知其本，則萬物皆備於我，六經爲我注腳，此種學說，簡易直截，直指人心。爲陸學在宋流傳不廣，直至明朝王陽明出，使發皇而光大之，成爲明一代學術思想

的主流，其中王學思想有三大綱領，一曰心即理，二曰致良知，三曰知行合一；這裡的心即理，正是在講易說卦所言「窮理盡性以至於命」之事。以下僅就陽明的傳習錄所言略述之：

陽明在傳習錄針對朱子的心與理所說提出不同的看法，其內容是：「或問：晦庵先生曰：『人之所以爲學者，心與理而已。』此語如何？」曰：「心即性，性即理，下一『與』字，恐未免爲二。此在學者善觀之。」這段話足以看出陽明與晦庵之不同所在，在於對理字的體會與理解不同，朱子把理字當成是心外之理，陽明則反之認爲理是吾心本具非外在而來之，故「虛靈不昧，衆理具而萬事出。心外無理，心外無事」，而心即性，故盡心即是盡性，性即理，故窮理也是盡性，在這裡陽明把心性理融合爲一，陽明在答其學生梁日浮問：「窮理何以即是盡性？」曰：「心之體性也，性即理也。窮仁之理，真要仁極仁，窮義之理真要義極義，仁，義只是吾性，故窮理即是盡性。如孟子說充其惻隱之心，至仁不可勝用，這便是窮理盡性。」對於個別的仁義禮智進德修業之事則說：「仁義禮智也是表德。性一而已，自其形體也謂之天，主宰也謂之帝，流行也謂之命，賦於人也謂之性，主於身也謂之心，心之發也，遇父

便謂之孝，遇君便謂之忠，自此以往，名至於無窮只一性而已；猶人一而已，對父謂之孝，對子謂之父，自此以往至於無窮只一人而已。人只要在性上用功，看得一性字分明，即萬理燦然。」在這裡陽明把窮理盡性以至於命中的性即理合而爲一，盡性窮理不二，那至於命呢，陽明在這裡他認爲命是流行之義，係指中庸所言天命之謂性及易所言天命流行之義，故陽明又說：「道即性即命，本是完完全全增減不得，不假修飾的」又說：「子思性道教皆從本源上說，天命於人則命便謂之性，率性而行則性謂之道，修道而學則道便謂教……能修道然後能不爲於道，以復其性之本體則亦是聖人率性之道矣，『中和』便是復其性之本體……如易所言窮理盡性以至於命，『中和位育』，便是盡性至命」，從上述陽明對窮理盡性之說，可知陽明認爲性即理，只要盡性了即是窮理，非把萬事萬物之理擺在前面而盡心窮之才是窮理，所謂性理不二是也，至於命，陽明認爲這命有二義，一是流行，是指天道運行之義，另一個意思是說中和位育，陽明認爲是復其性之本體，也就是前面易經所言知進退存亡而不失其正者之聖人行爲。

（待續）

道場以無事為興盛（十九）

• 何世亮

二十四、隨他去

有一位僧人問大隨和尚說：「劫火洞然，大千俱壞，未審這個壞不壞？」

大隨說：「壞！」

僧云：「這麼則隨他去也！」

大隨說：「隨他去！」

起世經說：「諸比丘，云何世間住已轉壞，諸比丘，當於彼時，無量時長遠時，天下亢旱，無復雨澤，所有草木，一切乾枯，無復遺餘，譬如葦荻，乘青割之，不得雨水，乾枯朽壞，無復遺餘。如是如是，諸比丘，天久不雨，一切草木，悉皆

乾枯，亦復如是，諸比丘，諸行亦爾，一切無常不久住，不堅牢不自在，破壞之法應當厭離，速求解脫。」

「復次比丘，略說如前，七日出時，彼四大洲，及八萬四千小洲，一切大山，乃至須彌山王，普皆洞然，地下水際，亦悉乾竭，水聚既盡，風聚亦消，如是火焰熾盛之時，須彌山王頂際上分。七百由旬，一時崩落，其火轉熾，風吹上燒梵天宮殿，唯不能至光音天中。」

這也就是說，世界有成住壞空四種時期，將來壞劫來時，劫火洞然，三千大千世界皆消失殆盡，但是光音天界之上，卻安穩無傷，所以我們這個佛性當然也不會消失，但是為什麼大

隨和尚回答：「會消滅！」呢！

這是因為這位僧人並沒有領悟佛性，他對佛性的理解依然停留在觀念之中，所以當然會隨著世界的消滅而消失。

事實上一個了悟佛性的人，會發現這個世界也是一個空相，所以金剛經說：「須菩提，若善男子善女人，以三千大千世界碎為微塵，於意云何，是微塵衆寧為多不？須菩提言，甚多，世尊！何以故，若是微塵衆實有者，佛即不說是微塵衆，所以者何，佛說微塵衆，即非微塵衆，是名微塵衆。世尊！如來所說三千大千世界，即非世界，是名世界，何以故，若世界實有者，即是一合相，如來說一合相，即非一合相，是名一合相者，須菩提，一合相者即是不可說，但凡夫之人貪著其事。」

有一次，世尊住在舍衛國祇樹給孤獨園，有一位天人，其身光明遍照整個精舍，前來拜訪世尊，他問說：「在這個世界上，誰有能力越過世界的邊際，達到不生不死之地？」

世尊說：「沒有人能夠越過世界的邊際，達到不生不死之地。」

赤馬天子說：「世尊很厲害啊！居然可以說出跟我的體驗

不謀而合的話，還記得我過去曾經是一位赤馬仙人，修成神足通，速度有如射箭一樣地快，又有能力登上須彌山頂，飛越東海及西海，那個時候我這樣想著：既然我成就了這麼快的神力，那麼我應該有能力飛越世界的邊際，達到不生不死之地，於是我就開始飛行，減少了睡眠的時間，除了吃飯及大小便之外，都不曾休息，如此共飛行了一百年的時間，還是無法越過世界的邊際，達到不生不死之地，到最後終於累死了，實在太失望了。」

世尊說：「其實是有辦法超越世界的邊際，達到不生不死之地，只是你找錯了方法。」

赤馬天子說：「有什麼方法可以到達世界的邊際，而免除生死？」

世尊說：「神通並不能超越生死，一個人若要免除生死輪迴，就應該認識佛法（苦集滅道）四個聖諦，好好修行佛法，就可以免除生死。」

首先我們要明白的是：這個世界的形形色色是虛妄不實的，它是由我們的感官對五蘊（色受想行識）的執著所造成的，

所以只要我們能斷除貪愛，捨離執著，那麼這個世界就等於是一個空相，我們就可以脫離世界的束縛，到達了世界的邊際，免除了生死輪迴，不是嗎！」

赤馬天子說：「那我懂了，一個人若想超越生死，倒不必遠遊飛行，其實只要從自己的心中達到五蘊皆空，就可以超越世界的邊際，達到不生不死之地。」

天子說完了話，就消失不見了。

大隨和尚早期承嗣大安禪師，後來參訪六十多個善知識，最後在瀉山禪師的地方管理廚房，有一天瀉山問他說：「你來這個地方已經數年了，為什麼不問個禪法的究竟？」

大隨說：「我要怎麼問呢？」

瀉山說：「你就問說如何是佛！」

大隨以手掩住瀉山口。

瀉山讚歎說：「你已經了解禪的真髓了。」

金剛經說：「法尚應捨，何況非法。」

不僅世界是空相，不可執著，而且連佛法的修行及佛性的觀念也必須捨棄，或許是「隨他去」的意思吧！

（待續）

善知識是得道全因緣

雲中月

法華經妙莊嚴品，善知識，能作佛事，示教利喜，令入阿耨多羅三藐三菩提。善知識須做何些事，才符合善知識名實。大涅槃經卷二十三正有一段話可做為其實。「何故名為善知識耶？善知識者，能教衆生遠離十惡修行十善，以是義故，名善知識。」

復次善知識者，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，乃至自行正見教人正見。若能如是，則得名為真善知識。自修菩提，亦能教人行菩提，以是義故名善知識。自能修行信戒布施多聞智慧，亦能教人信戒布施多聞智慧，以是義故，名善知識。又善知識者，有善法故。何等善法，所作之事不求自樂。常為衆生而求安樂。見他有過不說其短，口常宣說純善之事，以是義故，名善知識。」

如來成道記講述（十二）

· 雲 庵

文：或謂之有，空守中也。

此敘如來化教不同。初說有教，次說空教，守有守空皆爲偏頗，守在中道，如大白牛車，不偏不倚，如車兩輪，行步平正。一切有部宗爲有門有觀，成實宗爲空門空觀。佛滅後一千載，印度之護法清辨二菩薩出，護法依彌勒之瑜伽論，釋成唯識論，而彰妙有之義（是法相宗）。清辨依龍樹之中觀論，著掌珍論，而立真空之理（是三論宗）。

佛地論四曰：「菩薩藏，佛滅後千載已前一味。千載已後，興空有二論。」

義淨作寄歸傳，敘述印度之大乘曰：「所云大乘，不過二種：一則中觀，二乃瑜伽。中觀則俗有真空，體虛如幻。瑜伽則外無內有，事皆唯識。」

文：或謂之無，轉照持也。

空教但破有病緣，未顯真靈之性。只以一切差別之相爲法，法是俗諦。照此諸法無爲無相，無生無滅，無增無減等義，是真諦。此之無字，非斷滅無，蓋是遮詮，義顯真空妙有真靈之性。令展轉推照，任持修證。

因有法故，有壞名爲無。有無離卻因緣不存在，也非不存在，故見有見無，則不見佛法實義。

文：或謂之頓也漸也。

頓漸二教依天台判是化儀形式。頓教，直接爲四十一（住行向地加等覺）位法身大士，說圓滿修多羅教。漸教是對三乘根性循序漸進誘導，先設三乘，最後正直捨方便，但說無上道。佛陀透視衆生之心思，根據其根性，給予最適當的教導方式

。如佛陀剛成佛道，放光招集文殊等大智慧等菩薩。直接說華嚴大法，即為圓機說圓教。

若一般衆生根機深源，智慧利根皆以頓教法門來開導，令入佛法深義，乃至證果。若衆生根機淺薄，愚昧無知，不堪受大法，如來則用無量權巧方便，種種因緣譬喻言辭，普令衆生成熟善根，漸入菩提。大悲不捨根劣衆生故。

但到某個階段，見劣根者已純熟，堪承大乘，如來則說實話，如來出世但為菩薩，不為聲聞，欲令衆生皆入如來知見。
文：或謂之半也滿也。

半滿教，出大般涅槃經五，譬如長者唯有一子，憐愛其子，懼兒受學不能速成，乃晝夜慇懃教其半字，而不教誨毗伽羅論。以其幼稚，力未堪故。言半字者，謂九部經。毘伽羅論者，謂方等典。

善男子，彼大長者謂如來也，言一子者謂一切衆生。如來等視一切衆生猶如一子。教一子者，謂聲聞弟子。半字者謂九部經。毘伽羅論者，所謂方等大乘經典。以諸聲聞無有慧力。是故如來為說半字九部經典。而不為說毘伽羅論方等大乘。

半字，原指梵語之生字根本，即字母；滿字，則指集合字母所構成之文字。印度古代之毘伽羅論。似如吾輩剛入小學，先教ㄅㄆㄇㄈ等注音符號，次教認識國字，再造句，作文等。

一、菩提流支明半滿教。十二年前皆是半字教，十二年後皆是滿字教。

二、曇無讖三藏依涅槃經悉曇章，判一代教立半滿二教。謂小乘為半字教，大乘為滿字教。

三、大乘義章，此二亦名大乘小乘半滿教也。聲聞藏法狹劣名小，未窮名半。菩薩藏法寬廣名大，圓極名滿。

四、智者判，藏為半字教，通別圓為滿字教。半字教門止明界內，一世斷結使入涅槃。小乘狹劣明事淺近，不可動逾。若是滿字教門廣大深遠，備明界內外行位，法門權實無方。

文：或無說而常說。

相對句即說而無說。無說是第一義，常說是方便道。

一、說而無說

約真諦言，諸法不可示，言辭相寂滅，即第一義諦無言說道。般若經更嚴格告誡，汝勿謂如來有所說法，若人言如來

有所說法，則爲謗佛。是人不解我所說義。有頌云：始於鹿

野苑，終至跋提河。中間五十年未曾說一字，故云無說。

說而無說。警惕不可在文字上取著，由文字般若入觀照入實相般若。亦誠有度生執著，故佛乃言說法四十九年，未曾說一字，不自立功。

二、無說而常說

若約俗諦，則何嘗不說。大涅槃經云：雖不可說，有因緣故亦可得說，用四悉檀因緣說。若都不說，十二部類如何出現人間。無說而常說，誠令不可當啞羊僧，若不說法，正法不能久住於世。

文：或不聞而恒聞。

此句與聞而不聞亦是相對句。學佛想要見而不見、聞而不聞、嗅而不嗅、嚐而未嚐、觸而未觸，就得沒有妄想才行。淨名經說：夫說法者，無說無示，其聽法者，無聞無得，此皆第一義諦。

一般人用耳朵，總是往外聽音聲。卻尋聲塵生滅之聞相。遂乃聞讚而生喜，聞毀而起瞋。以迷本聞故，隨聲流轉。包括聽經聞法。聲聞尚聽佛說四諦悟道，況是凡夫。但外聲有間歇性

，有如撞鐘。

須菩提巖中冥坐，諸天雨華讚歎。須菩提言，空中是誰雨華讚歎啊？天言，我是梵天。須菩提言，何事而讚歎？天言，我讚尊者善說般若波羅蜜多。須菩提言：我於般若未曾說一字，云何讚歎。天言：尊者無說，我乃無聞。無說無聞是真說般若波羅蜜多。

觀音菩薩則與凡夫不同，放下耳根，反向內靜聽「自性的聲音」。自性無形體，亦無聲可用。得本歸原，內滅翳根，外消塵境。能所既脫，本覺道成。

人世間不必處處以聲音傳達消息。有一本「曠野的聲音」的書，述說澳洲部落人聽覺視覺嗅覺，似乎達到超凡境界。部落人烏達對作者說，他們傳達訊息方法。例如有一青年一早出去探路。正在傳回一項訊息。他要求長老准許他切掉他所殺的一隻袋鼠尾巴。部族長老停下腳步，跪在地上，一直保持下跪姿勢，雙臂伸向前方，緩緩擺動。作者終於明白，何以每天走在路上，大家都保持靜默。大部分時間，這些人利用「心靈感應，互相傳達訊息」。

（待續）

四種四諦慧

· 雲庵

苦集滅道唯是一組四諦境，經過智慧的觀照，則成四種四諦的不同。何因？智者大師分別以藏通別圓四種學人的智慧，對四諦境的觀照產生生滅、無生、無量、無作四種四諦。以智者大師的分析如下：

一、藏教四諦慧

1. 藏教人對四諦的觀照，分兩組，一因（苦集），二果（道滅），以道治集，斷苦入滅。故必須用一切智觀照世間苦是真苦，必須滅（苦）方能去除煩惱（集），得真正快樂（滅），故須找到滅苦斷集之方法，即是（道）諦。先是了知苦痛常逼惱，如今常言壓力大，身心疲憊。三苦八苦逼惱人，令不自在。如這兩年的新冠肺炎傳染，搞得人心惶惶，恐懼遍怖人心。近日的太魯閣火車慘烈悲劇，在在都證實人生是苦。藏教人覺悟人生的痛苦，苦必有因。故修四諦十六行，誓斷苦源。

2. 藏教人了知苦因，因迷於依正二報，起三品十惡業是生死因

，由集煩惱故，致有世間因果，墮二十五有生死輪迴中。以觀十六行門故，由是醒悟，誓不作十惡業。欲斷苦因，積極行三品十善業，感三善道。這就是藏教人覺醒的集諦智慧。

3. 藏教人的道諦慧，集惑既因迷於依正二報而起，即是貪戀世間的我與我所，並顛倒世間是常樂我淨之美夢。故觀依正不淨，（依報有常住壞空，正報則生老病死）破淨顛倒。觀諸受皆苦，破樂顛倒。觀諸行和合（想行二陰和合，無有自性，起唯法起，滅唯法滅，無人我衆生無壽命，十六知見皆不可得），破我顛倒。觀諸心念念生滅，破常顛倒。

4. 藏教人的滅諦慧，既四種顛倒不起，業就不起。業行不起，即因不起。因不起故，果報則無，則能安住寂滅。

有虛妄顛倒就有夢想，有夢想就會築夢，築夢就起善惡業。顛倒不起，就不會造善惡業，則無因果存在，亦不會輪迴三界。

若能久修空觀成爲習慣就能斷除對世間的執著。是爲生滅四諦慧。

二、通教四諦慧

1. 通教人的苦諦慧，遺教云：苦真實是苦，不可令樂。苦真實存在，不苦不叫人生。但端看以何心情領納，通教人以常熏般若智故，知一切法如夢幻泡影，當下便知色性自空。如心經所言，深達色不異空，空不異色。五陰自性空無所有，則由五陰而起之苦，亦空無所有，故解苦無苦。

2. 通教人的集諦慧，疏言，集惑由心，而心是幻化，惑業相對亦是幻化，由惑而起的愛見煩惱，便如虛空無相，此乃經般若智的觀照所體悟，是集諦慧。

3. 通教人的道諦慧，道是滅苦方法，既解苦之因，是愚惑無知，亦知苦可止息，此是有作道諦慧。今是通教般若慧。知所治煩惱既是幻化，則能治之道（方法）亦如幻。既煩惱如幻，則無煩惱可治。無能治所治，是道諦慧。

4. 通教人的滅諦慧，諸法本來常住寂滅相，何來有生死有滅度，不點火則不須滅火。有爲法固然是幻化，無爲法亦是幻化。故須菩提對諸天子說：「若當有一法勝於涅槃者，我說亦復如幻如夢」何況五陰不實如芭蕉之身，當亦如幻如化，是滅諦慧。

三、別教四諦慧

別教之慧，指道種慧，是菩薩智。此智重在知各種法門的差別相。何以知之？大經世尊回答迦葉菩薩說：「四聖諦有二種智。一者中，二者上。中者，聲聞緣覺智。上者，諸佛菩薩智。善男子，知諸陰苦，名爲中智。分別諸陰有無量相，悉是諸苦，非諸聲聞緣覺所知，是名上智。」一切智重在總相空慧，道種智重在諸法的差別相。若不知諸法差別相，就不算真知一切法門。道種智能知四諦各諦的差別。

1. 別教人的苦諦慧，偏知十法界衆生造業差別，受報好醜，貴賤貧富各不同。衆生造業既千差萬別，則所受果報亦千差萬別。而菩薩道種智悉能了知。例如同生一個家庭，亦有各人的別業。好醜福報不同，身心健康不同。

2. 別教人的集諦慧，偏知五住煩惱不同。知三界一切住地的見惑，已是千差萬別。各有各的苦，各有各的煩惱，各有各的主張見解，各有各的欲望追求。況又有與生俱來的貪瞋癡慢疑的根本煩惱以及塵沙無明二種煩惱。八萬四千煩惱，八萬四千法門對治，菩薩道種慧悉能知之。

3. 別教人的道諦慧，偏知半字教滿字教門，正助之行。半字教指二乘的觀身受心法四境爲不淨、是苦、無常、無我四枯法門。滿字教指大乘法門。菩薩同時能知二乘的半字教、滿字

教法門，知身受心法四境皆是緣起無自性。而能緣四諦起四弘願，六度等利生法門。正行是觀慧，助行指戒定修福法門。菩薩於正助二行，悉能徧知徧行。

4.別教人的滅諦慧，能解半滿十六門，諸諦門不同。二乘修四諦十六門，即苦諦下，苦空無常無我，集諦下觀集因緣生，道諦下觀道證跡乘。滅諦下觀滅盡妙離。此是半字門所修十六門。

菩薩亦修四諦十六門，與二乘的差別在於菩薩修滿十六門之後。依四諦發四弘願、四等心、六度利他法門。

二乘但離虛妄名為解脫，其實未得解脫，未得無上道故。明白了惑業的道理，斷絕苦的根本（集），就進入解脫境界，安住於涅槃是二乘的心態。

菩薩作大醫王，能診眾生種種脈，識種種見思病，精準開出種種藥，知種種病癒不同，即知一切眾生入證門各不同。是為無量四諦慧。

四、圓教四諦慧

圓教人是無作四諦慧。既是無作，何來有四。圓教人已體達道滅就在生死煩惱中。如淨名經云：諸佛解脫，當於一切眾生心行中求。道既在煩惱中求，成四是解惑因緣故，迷悟問題，迷則苦集，悟則道滅。

圓教四諦慧，如大般涅槃經所言：無苦無諦有實，無集道滅

無諦有實，實即中道。大經舉一例，王家有大力士，與他力士角力相撲，以頭相觸，用力過度，王家力士眉間金剛珠沒入膚中，其處有瘡。經醫指示，知珠入體，珠未丟失。力士不解瘡體即珠，唯有憂苦失珠。意謂無有圓智，唯有三苦。珠在瘡裏，若解瘡即珠體，即知苦集即是法性。此解因緣，即是道滅。故圓人智慧，體達道滅即苦集，苦集即道滅。

有人認為道在高處，很微妙，很深廣，殊不知文殊回答淨名說，有身如來為種，無明有愛為如來種。貪恚癡為如來種乃至四顛倒、五蓋為如來種。道家莊子也說，道在屎尿中。圓教觀四諦智，解道滅在苦集中。如力士解珠在瘡裏，珠不失則不哭，此乃圓教人的解惑因緣。

此是四教同觀四諦，觀智有異，行相各別。同是一法，心量不同，則成藏通別圓四種四諦。例如有一大樹，樵夫的價值是可當柴火燒，木工的價值是可用這大樹來做家具。藝術家看這大樹是可用來雕做藝術品，樹只是一，價值觀不同，作用便不同。同樣四諦，藏教人當作通達涅槃之法門，通教人亦可以它為通達涅槃門。但不必像藏教滅法方證真的拙智，四諦當下即見真。別教人則依四諦產生同理心，自度亦度人。圓教人則已超越四諦。就如同如來對四諦的觀察，已是非苦非集非道非滅。

一一〇年九月份會務報導

(會訊第 481 期)

捐款芳名錄

(總計 捌萬柒仟柒佰元整)

參萬伍仟元：三寶弟子

貳仟伍佰元：許汝櫻 謝金花

貳仟元：黃木村 許瑞吟

壹仟伍佰元：鍾文隆

壹仟元：蘇蕙珍 鄭桂嬪 陳美智 張良賜

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 陳宋淑貞 陳永漢

陳羿宏 江柏興 孫寶潼 孫施麗貞

盧明宏 許萬得 許榮一 許素華

許謝錦雀 吳燕靜

參佰元：瑞展化工原料有限公司

韓立銘 韓慧玲 顏蓮蓉 徐婉珣 楊施雪華 林世豐

黃俊賢 黃士鳳 鄭名宏 李莉惠 林桂蘭 黃俊凱

貳佰元：王建宗 林融唯 林敏惠 林柏勳 林桂蘭 林連娣

宋金良 宋沛玲 宋佩庭 宋孟霖 許雀芬 許暉東

黃美月 黃朝貴 陳其彬 侯坤隆 侯坤成 侯鈴朱

侯舜姍 蕭志哲 蕭伊欣 蕭依慧 韓麗玲 阮陳豐子

劉葉素梅 蘇美金 董宸斌

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 王欽宸 王慶安

王嘉榮 王筱晴 王陳春蓮 王奕鈞 王明傳 王建勳

方秀娟 李黃純 李淑珍 李眞業 李政穎 李璟萱

李白彩娥 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

許婷翕 許瑜璇 許富程 許一中 吳幸娟 吳惠蘭

吳沂葵 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

110 年 9 月份收支明細表

收 入	上月結存	\$573,082	90
	本月收入	\$ 87,700	00
	收入總計	\$660,782	90
支 出	教育文化支出		
	福田雜誌第 423 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	3,132	00
	劃撥代金手續費	95	00
	供養法師 (他寺)	3,000	00
	濟助支出		
	游林黃鄭黃林劉劉陳李許許葉陳	5,000	00
	貴乾健欽煌倉陞溫芳興笑和華惠	2,000	00
		2,000	00
		2,000	00
		2,000	00
		2,000	00
		2,000	00
		2,000	00
	支出總計	\$ 64,127	00
本月合計		\$596,655	90
收支比較		73.12 %	

壹佰元：何佩菁

邱致論 邱徐日春 洪鳳珠 柯乃羽 柯皓程

侯汶其 侯來好 范阿培 范清標 侯燦榮

楊水和 楊黃和枝 楊秋子 楊惠如 楊子磊

黃怡禎 黃怡瑄 黃郁儒 黃秋南 黃淑玟

黃晨熾 黃宥穎 黃怡錦 黃健展 黃查查

黃清德 黃仁志 黃秀鳳 黃奕愷 黃珮琪

陳儀婷 陳儀姍 陳儀潔 陳昱達 陳國華

陳樹剛 陳素芳 陳美貞 陳弘三 陳金美

陳信志 陳蔡盛 陳怡芳 梁淑芬 梁淑慧

廖新羽 曾秀娥 曾寶妹 曾月里 曾晨婷

曾博昌 張吳碧華 張靜芳 張文夏 蔡玉美

翁玲姬 劉孟琴 劉鶯嬌 劉育瑄 蘇宗霖

蘇燈財 蘇桂美 萬世光 朱迦熾 葉信麟

唐珮純 唐陳瓊花 唐景星 溫峻宇 葉信麟

傅廷捷 傅廷雯 韓怡君 韓立仁 韓孝宗

葉蕉霞 鄭有成 鄭敬豪 鍾朱秀 韓孝恩

會長：顏高龍
副會長：孫申娥

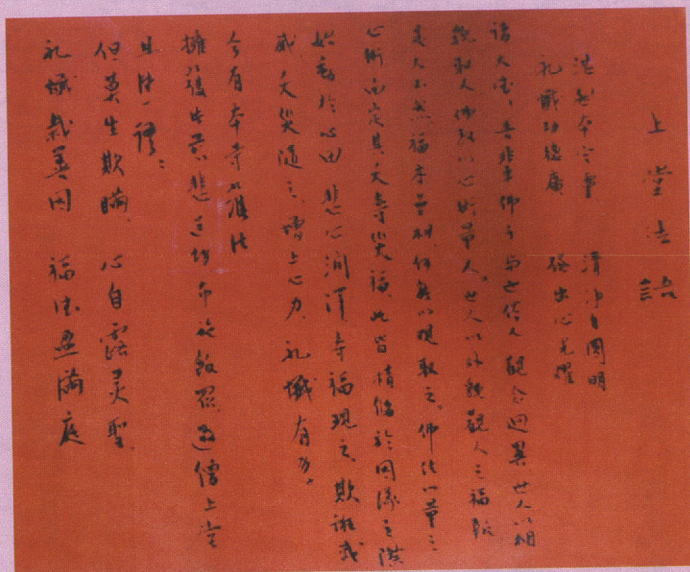
湛然寺福田功德會



9 月份救濟事蹟

1. 游○貴先生：住台北市大同區景化街。案主本來職業是以載客來回至機場為生。去年剛貸款買車（載客用），卻因受疫情影響，載客量減少。近日又檢查出是癌症末期，疾病惡化，無法工作。租屋貸款要繳，又欠健保費以致無法就醫，須繳納健保費，故本會捐助其急難救助金伍仟元整。

2. 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。



法雨上堂和尚老月水故已

• 贈 閱 •

■ 中華民國一一〇年十月十五日出版
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